

# מאסף לעביני חיבור והוראה

ח

בעריכת  
חיים חמיאל

## תפילה

(מהדורה שנייה מותקנת)

הוועתק והוכנס לאינטראנט  
[www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org)  
ע"י חיים תשס"ח

ירושלים, תשכ"ה  
המחלקה לחינוך ותרבות תורניות בגולה  
של הסתדרות הציונית העולמית

**כל המאמרים מתחברים על אחריות כתוביהם**

**כל הזכויות שמורות**

נדפס בהשנתה של הוצאת הספרים של הסוכנות  
היהודית לארץ ישראל, בודפוס אופסס האמנים, ירושלים

Printed in Israel, 1968

## ה תוכן

עמוד	
3	מכוא / העורך
9	הרב ד"ר יוסף דב סולובייצ'יק / תפילהם של יהודים
12	دب רפל / על הגישה לתפילה
18	מקור התפילה
21	הכוונה
26	רכוחה של תפילה
29	עקרונות מבנה התפילה
38	הרב ד"ר יוסף היינמן / תפילות הקבע בהחאהותן
53	קוויים לשיעורי חורה בהוראת התפילה
60	הרב אלימלך ברישאול ז"ל / תפילה ולב
65	הרב ד"ר יששכר יעקבסון / מסכת הרעינות של הסידור
92	עדין שטינולץ / התפילה שקדום התפילה
113	ד"ר חיים חמייאל / אהבה ורבה
149	פרופ' בנימין דה-הפריס ז"ל / קריית שם וברוכותה (שחרית)
155	שמעון בר-יהמा / להוראת הפרשה הראשונה של קריית שם
162	دب רפל / תפילה "גואלה"
170	אליעזר אלינר / על תפילת שמונה עשרה
176	הברכות האמציאות של תפילות שבת
181	ד"ר יעקב רוטשילד / תפילות שבע של יום השבת
198	הרב צבי יהודה / ערכיהם חינוכיים בהוראה מזמוריו ה"הלו"
221	ד"ר מאיר ויס / "ברכי נפשי"
255	ח. ג. אנוך / על הוראת עיון תפילה
263	ברכת המזון
274	זהבה מלכיאל / על הוראת ברכת המזון
294	ד"ר יעקב רוטשילד / עבורה שבבל ותפילה קבוע
303	ד"ר חיים ליפשיץ / עיונים בסידור התפילה
326	ד"ר יהודה מורייאל / חינוך לעובודה שבבל
334	הרב בנימין צביאלי / תפילה טבעית ותפילה קבועה
343	אלכסנדר מלכיאל / השירה והגינה בתפילה

351	שרה למסקמסקי / הוראת תפילה וברכות בגן הילדים
354	מ. שולמן / התפילה בבית הספר הרותי
359	ד"ר יהודה יעקב סלוטקי / הוראת התפילה
365	מייכאל פרלמן / הוראת טעמי המקרא
372	י. א. זיממן זיל / לשון סידור התפילה
383	לשונות תפילה ועברית חייה
388	דיקוי לשון בעורת הסידור
392	אליעזר אלינר / על שינוי הנוסח והסידורים השונים

## מבוא

בפגישותינו עם מורים ומחנכים בימי עיון ובחוודשי השתלים בארץ ובחווץ-ארץ בקשנו חכופות לשים לב לנושא התפילה, כדי להעшир ולהעמיק את היוזמות על מבנה האסידורה, על מקורות התפילות וניתנות תוכנן ולהדריך את המורה בדרך הוראת התפילה.

תפילה לומדים בכל מוסדות החינוך בתפוצות, לא רק בישיבה, בתלמוד תורה ובבית הספר היומי — אלא גם בבית הספר שלאחרי הצהרים ואף בכיה"ס של יום א'. המן המינימלי שנינתן לחינוך היהודי מוקדש כמעט כולם לקריאה ולתפילה. המסתפקים בהוראת הקရיה, מלמדים תפילות בעימה ערבה ובלחשן מקובל, כדי לשתח את הילד בתפילת הציבור בבית הכנסת. בבית הספר היומי ובישיבה הקטנה מגיע הילד לתפילה תוך זמן קצר ומוסף ללימוד אחורי-כך דינניה ומהגינה, טעמיה ומקורותיה. ויש שהוא משתף בתפילה בבית הכנסת לבני הנוער, הפוחת בשבותו ליד בית הכנסת לגודלים או ליד בית הספר, שבו נערכות תפילות בכל יום.

בית הכנסת הוא מרכז החיים היהודיים בגולה, דרכו נכנס הילד לחברת היהודית ועל ידי הביקור בו הוא לומד להשתלב בחיה. החינוך לתפילה ולתפילה בציור — לידענות מנהגי התפילה והליכות בית הכנסת — הוא מミלא גם חינוך להשתלבות בחיי הציבור היהודי. "אין התפילה מצוה אהת בין הרבה מצות אחרות" — כתוב מר שלמן, מהמפתחים על החינוך הממעכיתידתי בישראל, "התפילה צריכה להיות תמצתו ונשנתו של החינוך הדתי בבית הספר". ואם בישראל כך, שכל היהודים בלשון הקודש וספריו קודש רבים פתוחים לפני התלמידים הרבה שעות ביום — בחוץ לארץ על-אחת-כמה וכמה.

בית ההורים, בית הכנסת ובית הספר — הם השותפים הטבעיים בלימוד התפילה, בהרגלי תפילה, ביצירת אוירה מתאימה לתפילה ובתקניות חוויה של תפילה. אך לצערנו לא בכל מקום קיימת השותפות הזאת ובית הספר גוטל עליו גם את תפקיד בית ההורים ולעתים אף את תפקיד בית הכנסת.

בו קונה הילד הרגלי תפילה ראשונים, מנהגי בית הכנסת וסדריו, ידיעת התפילות ובקיאות בסידור התפילות, שמתוכו לימד אף את הקראה הרהוטה כמנהג אבותינו בכל דור. הוראת הקראה מתוך ספרי לימוד בלתי מתאימים גוזלים את מעט הזמן העומד לרשותו של הילד ללימוד קידוש ואינטנסיביים להרהייט קרייאתו. הטענה של לימוד הסידור לפני ידיעת העברית אינה רצינאלית,

אינה עמדת בפני הנטיון בבה"ס בוגלה.

ידיעת הסידור מקרבת את היהודי לבית הכנסת, על כן יתחנן הילד לתפילה רהוטה, להתמצאות בנותה, לעبور לפני התיבה, לקרוא בתורה ולהפסיק בגעימה הגכוна.

סידור התפילה מקרב את הילד היהודי להבנת תולדות עמו. סידור התפילה לה — מצין רפל במאמרו — הוא בית קיבול לזכונות השעות הגדולות, הטובות והרעות, אשר עברו על עמו. הוכרת מאורעות ההיסטוריה מטרתה חינוכית, להזכיר ולהמחיש את כוחו של הקב"ה ואת אהבתנו לעמו ישראל, אשר נתגלו לעין כל בעבר ועתדים להתגלות בעתיד. המאורעות הגדולים

באים להצדיק את השבח, ההלל והבקשה שהם נושא תפילותינו. החלק העיוני נפתח בamaroo של הגראי"ד סולובייצ'יק על צורת התפילה המקובלת בישראל.

הר ב בר - ש או ל כותב "על תפילה ולב", על התפילה המקרבת את האדם לבוראו — "התקרבות לה" היא עצמה מטרת התפילה ואילו חסרון הצרכים, ובקשת מילואם אינם אלא אמצעים לה. קריית ה' לאדם — בחסרון הצרכים, והיענות האדם לקריאה — בבקשת מילואם". הרב מציביע על הברכה והזכות לאדם בהרגשות הצורך בתפילה ועל הקלה שבעדר הרגשה זאת.

את השאלה של תפילת הקבע ותפילה שבלב מוכרים רוטשילד, צבאיילן ולי פשיץ כל אחד הסבירו אותו. אם תפקידה של התפילה הוא לחנן וליכך אתنفس, הרי היא כשיוער, שציריך להיות חובה וקבוע בזמנ ובגנות; הדרישת להתפלל גם כשחאים טרוד, באה כדי להפנות לבו ומוחשבתו אל ה'. תפילה שנארה מתוך שיגורה, ששויהפתהום להתמלא תוכן ממשי ולהביא לידי התעוורויות והתרומות — יוציא שתפילת הקבע תחנן לתפילה הספונטאנית החופשית. רב ערכם החינוכי של הזמן והתפילה בצלביו לעזרה להסדר תפילתו. תפילת הקבע מקורה בתפילה טבעית, לא כל אחד יודע להסדר תפילתו. אם באמון האמירה או בחיבורו תחינות ובקשות או בכוונה, הדרישה לחידוש. אם באמון האמירה או בחיבורו תחינות ובקשות או בכוונה, אך עצם הקביעות בזמן ובנוסף יש לה ערך רב בתעוורויות הדתית בחיי. יוסי. ליפשיץ אין בקצתה גם במחות התפילה במשנתו של הראייה קווק. על התהווותן של תפילות הקבע כותב היינמן. הוא יוצא מן ההנחה כי

המורה לא יוכל למלא תפקידו כראוי בהוראת התפילה אם תחסר לו הפרסה פקטיבת ההיסטרורית. על המורה לדעת להבחין בין תפילות קדומות למאוחרות, בין עיקר ויסוד להוספות והרחבות, וכן עליו לדעת כיצד נוצרו הנוסחים השוניים של אותה תפילה — וזאת אף"י שכן לעסוק בביבה"ס ב"ביקורת הנוסח". העיסוק בבחינות מסוימות של תלדות הנוסח, בהשווות הנוסחים ובניהם, יגביר את החתינות בלימוד התפילה. לדעתו תזעוז הפרשפק טיבת ההיסטרורית להשיב על שאלת הקבע והוחופש בתפילה, החכמים שתיקנו את התפילות לא רצו כלל לשול אט ואפשרות של הבעה אישית חופשית מן היהוד המתפלל ואני עוזדו אותו "ולחש", בתפילתו. היינמן מציין קיום לשיעורי חורה במטרה להעלות את העיקר מתוך שפע הפרטים הידועים לתלמיד ולשם הבלטה הכללים והמבנה השיטתי המונחים בסיסוד הסידור. שיעורי הטיכום באים לעזרה להתמצאות בסידור. בחורה הוא דרוש הליכה בכיוון הפוך מבחראה — לא מן הפרטים אל הכלל, אלא מן הכלל אל הסתכלות בפרטים — ולהגיע לידי טינתיות של הידעות הבודדות ולהכרה שיטיתית של הסידור.

הדרך מעשית ניתנת בשיעורים לדוגמה ובניתויה תפילות — ניתוח ספרי תי, לשוני, רעיוני, גילוי מקורות והסבירת טיבן ומהותן של התפילות. אגוז מדבר בזכותה של הוראת "עין תפילה", הגורמת לילד קורת רוח, כשהוא רואה עצמו כ'חדש'. "עין תפילה" הוא מעשה דידاكتי לפיתוח כושר העין, שבאמצעותו יישיר הילד גם את בקיאותו המתリアルית.

רפ' לכותב על מבנה התפילה, כוחה של תפילה, חקר וגישה לתפילה ועל מקור התפילה. הוא מנתח את תפילת "נאולה" של פנני שנונה עשרה, את נוסחיה ומנגנינה ומצביע על כמה מן היסודות שבסידור: ההיסטרורום שבו, אופיו העממי, עולם האמונה המוצאו בו את ביטויו ועל הרקע המשותף לתפילה לות שהוא אהבת ישראל לה' הבטחון באהבת ה' לישראל והשגתנו עליהם. מורי אל זו בחינוך להרגל שבתפילה ובדיםפותיזיות הנפשיות, המהוות מקור לתפילה. יותר מהחינוך העכודה שבבל. הוא מונה כמה מן המניעים הגניים בחינוך לתפילה שBITSים הבקשה, התודה, התהילה, הברכה או ביטוי החרכטה והחשובה בתפילה. יותר מהחינוך המכובן לתפילה משפיעים מ забוי החיים — לנו נודעת חשיבות לאחורית התפילה בבית ההורם, המהנכת לעכודה שבבל ולתפילה בציור בבית הכנסת, והוא מציע ליחד שבותות לתחום מיוחד יט שבתהלים לשבת בראשית, מזמור כת לשבת של פרשת נוח, מזמור צ לפרשת שמות וכו'.

**ניתוחי תפילות המדריכים את המורים בשיטות של הוראת התפילה מובאים**

במאמריהם של אלינגר (תפילות שמוña עשרה), הברכות האמצעיות של תפילת שבת) ; רוטשילד (תפילות שבת של שבת) הרואה חשיבות בחידוש שהتلמידים ימצאו בלמידה נושא שאפשר להשוותו לקטעים מקבילים בסידור ולחראות על המיחד שבו, שהרי תברכה האמצעית של תפילות העמידה שונה בכל ארבע התפילות של שבת ; טיגולץ (התפילה שקדום התפילה) ; חמייאל (אתבה רביה), הרואה אפשרויות רבות לגיוון הוראה התפילה בגין ליט שונים וברמות שונות ; בר-חמא (להוראת הפרשה הראשונה של ק"ש) ; דה-פריז (ק"ש וברוכותה) ויהודה (עליכם הינוכיים בהוראת מומורי הلال). ניתוח ספרותי-דרעוני ופרשני רחב ועמוק ניתן עי' וויס למומור "ברכי נפשי", שהוא לא ספק דוגמה קלאסית לתפילה. שיש בה כדי לדרום את הנפש ולהשליט בה את היפה והונגה. ויס נקט בפרשנות הנובעת מתחום הניתחה הספרותי, בקריאת המלמדת לפרש את דברי המומור מתוך המומור. "לכן אין לראות את ניתוח המומור – את ההתבוננות המדעית והמדקדקת בתחיותיו ובקשריו תיבוחתי, במשפטיו ובמבנה משפטיו, בכתיו ובטיסרו בתיו – כהשתעשעות אסתטית בפי המומור, ומכל שכן אין לראותו כטטייה מעיקרה של תפילה. בניית מומור מתייחסה, משפטיה ומבתיה של

יצירה מומורית – היא עשיית טקס של תפילה לתפילה".

בamar על הוראת ברכת המזון מציעה הגב', מלכיאן להורות את הטידור לפי שיטת "הנושא המרכזוי". ברכת המזון תיכל בנושא מרכזי בגן "סעודתו של אדם", שיכלול סוגים שונים בחול ובשבת, כשרות וכו' ; בבב"ס עברי יורחbn הנושא לתחומים נוספים כגון מגילות העבריים ציר, מלאכת יד, קישוט וכו'. על ידי זה ישגיח חובי למקצתות העבריים והשפעה מעשית על ההתנהגות הדתית. עניין רב נמצא המורה בגלולה לא רק בהבנה ובמהלך השיעור, אלא גם בהערות בקשר לשפה הלימוד בכניסה.

על לימודי תפילה וברכות בן הילדים כתובת הגב', למס מס קי... אף ללימוד זה יבוסס על הרגל וחוויה : לימוד "מודה אני" עם הכנינה לגן ופרק תפילה נוספים לאחר מכון בידים נקיות, בשקט, בהשמעת מלאה אחר מללה, באמירה ובשרה ; ייחוד תפילה קקרה לשבת, לראש חדש, לחג ולמועד. כן יורגלו הילדים לא לטעום בל' ברכה.

על השירה והנגינה בתפילה כותב א. מלכיאן, הרואה את הכוח האינדי-בידואלי בנוסח הקבוע של התפילה, בעוצמת ההד המצלצל בנפש מהויה התפילה ובאור החור הזורח בנשמה מתוך התפילה המעשית. לכל אדם לחן משלו לתפילה. השירה והנגינה מעניקות את חוויות התפילה ומעורררות התפעלות והתרגשת הנפש. הוא מציע להרבות בשירה על חשבונו האמירה, כי על ידי כך התפילה חייה ותוספת, רעננה ומעוררת, הייחיד משתף

באופן פעיל ומתלבך עם הציגור. אך עם זאת מבקש הוא ליתן את הדעת בשירה על התאמת המלול והומר ועל ההטמעה הנכונה בתוך הומר. הקיירה בתורה היא חלק בלתי נפרד מן התפילה. פר למן, היוצא מן ההנחה, כי ידיעת טעמי המקרא עוזרת להבנת פסוקי המקרא ומחנכת לדיקון בהגיון המלים בקריאה בתורה ובתפילה, מדגים במאמרו את שיטתו בהוראת הטעמי.

סלוטקי מעלה במאמרו קווים לתוכנית של הוראת התפילה בגולה, כפי שהיא מבוצעת באזרע פולוטו (מנצ'סטר). הבעיה העיקרית לפניה עומדת המורה היא כיצד להגיע בזמן והוועט המוקדש לתפילה — לקריאה שופטה, להתמצאות בסידור ולהבנת התפילה.

זידמן סוקר במאמרו את העשור הלשוני המצוי בסידור התפילה, שהוא אספקלריה נאמנה לשון העברית לכל תקופותיה. המאמר כולל רשימה של מטבעות לשון התפילה שנשתמרו בעברית החיה, בלשון הספרות ובלשון הדיבור. המורה ימצא במאמר הנחיות כיצד להיעזר בפרק תפילה להקניית עברית מדעית.

עושר רב שומר לمعיין במאמרו של אלינגר על שינוי הנוסח והסידורים השונים. במאמר ניתן תיאור המנהגים ומקור שינוייהם ובביבליוגרפיה מלאפת.

## \*

כרך "מעינות" זה — הוא השmani בטיסדרת המאספים לענייני חינוך והוראה, המשמשים ספרי עזר למחדך היהודי בישראל ובגולה. הקבצים הקודמים — מהם מגוונים במאמרים על נושאים שונים מתוך ההוראה והחינוך (מאספים א', ד, ה) ומהם שייחזו לנושא תפילה אחד (פסח, שבועות, סוכות ויום העצמאות). המאסף שלפנינו מוקדש כולו לנושא התפילה וכונסו בו מאמריהם של גדולי תורה והוראה, המסבירים מהותה וייחודה של תפילת ישראל, רעיונות התפילה מקורותיה ודרך הוראתה. במאמרים אחדים נזכר החלק העיוני על החלק המ prachi, ואולם מרבית המאספים — העיוני והמעשי החינוכי משתלבים בהם זה בזה ורבים מהם הובאו להדגמת ההוראה והחינוך.

בעריכת המאסף שותפים עובדי המחלקה ר' א. אלינגר ומר. ש. בורנשטיין, שהתקיימו על רב ומחשבה באיסוף המאמרים, בניפויים, בעריכתם ובהבאתם לבית הדפוס. למעשה אין המאסף מתימר להכיל את המסתה השלים של הנושא, אך אלה שטרחו בהוצאתו מקוים שיש בו תרומה נכבדה להכרת הנושא מאספתיים שונים.

## תפילהם של יהודים

היהדות תפסה תמיד את התפילה כ العبודה שבלב, שהוא פועם בקצב מהיר ובלתי מסודר, לב השופע תשוכה אלוהית, המלא ביסופים ותחווות ודיסונansiים, לב שהוא כה "מטורף", "פראי" ו"פרימיטיבי" עד שהוא ירא לעבר את מפתחן ה"היכל", כי שם הכל תקין, מתורבת ורצוף שכילות. הלב היהודי הנפלא התפלל וערך תפילה מימי אברהם אבינו ואילך. לפיכך גוסת הדורות היהודי רוחוק מהעדר צורה ובkeitנותו הדריך הפתאמיות שלו. כל המהפש מצחין חכיפות בהעדר צורה וגוגזעים כמו ב"כהנים והעם", ייאוש התאות הארכומניות של קולות בניגוני תפילה ישראל סופו איבנה. מה שאפ- שר למצוא בהם הוא התפרצויות סטטיות של רגשות: למשל תקה וחוזן כמו ב"ובכן תן פחדך", שמחה שקטה וגוגזעים כמו ב"הכהנים והעם", ייאוש ועצבות כמו ב"אשmeno" או ב"אנא השם חטא", מילאנוכליה יחד עם התעו- ררות כמו בקדיש של נעליה, חגיגיות ומתיחות כב"כל נדרי". מכל הנעימות הללו אינה פורצת שירה פשרה צליילים, אלא שפע של לבבות ונפשיות, הקול של "מן המצר קראתי", ו"ממעמקים קראתייך ה'" ותפילה לעני כי יעצט ולפניהם כי ישפוך שיחוי. זהה המילודיות של עבודה שבלב, בה טובעת הצורה בתוכן, הפרואה ברגש והחיצונית בפניםיות. כאן מגיב הלב, האמת.

אני מותאר לעצמי ליל כל נדרי בבית המדרש של הבעלים-שמיטוב או בעל ה"יתניא" זל. שם וודאי לא השתמשו במוסיקה, במקהלה וبنיגוני פאר. שם לא היו בימות מקשות בשתיחים, פרחים ו"ראבים" המאומנים באראשת הלשון ובנימוסים נאים; שם התפללו יהודים פשוטים שבפושטים, שווינו רהור- קים בזוהר מיפויו של יפת, אך במקומות זה בני גוע קדמוני, שהיו חלק בלתי נפרד של הדורות, שאשידת יקדה בקרbam, "עהה כמו אהבה קשה כשאלול קנאה...". הצורה היהת חסרה לגמרי, אך משומך כך נישאת שם סערת אמונה להוות מרוב אהבה ותשקה לבורא. כל המתפללים נעו וודאי בעז עדר מפני רוח סערה.

ראה אני את עצמי וכאי לתאר תמונה כזו, הואיל ובוכרונות הילודות שלי, מעורפלת למחזאה ואפופה רומנטיקה למחצה, רואה אני עדין עתה את

ניונועיהם החזקים של קהל אנשי חב"ד בליל ראש השנה, "ליל הכתורה" (בכינויים של חסידים וותיקים), כשהאדם השפל והנדכה, שהיום הוא כאן ומחר בקרבתו, מגיש את כתר המלוכה לעתיק יומין, לאין-טוף, לחזון העולמים וממנה אותו המלך הקדוש. עדרין אני שומע את הרחש של מאות יהודים משלוחבים ברוחניותם, שהיה חולף בבית-הכנסת, כשהשׂח"ץ סימן את הקדש והקהל פתח באמירת תפילה העמידה, המיה של משחו נשבג ונעלמת, להוות וחוי, שלא היה זוקק לא לחוץ ולא למקהלה ולא לקישוטים תיאטרליים, כדי להציג לשערי שמיים.

האם זוקק המעיין, המזנק מתוך האדמה בכוח-קדומים איתן, לאיוו שהוא צורה מלאכותית, כדי לשנות לו הود ורושם? כלום צריכה הלבנה, הנפלטה מתוך הר הגעש הבוער להתנווע לפיה כללי הדיקורות הנבוב והריך? דווקה בטבעיותם, בראשוניותם ובשפונטניותם שליהם מתגלת יופים, ההוד שבנוי בורת, וכי אין האדם העורך תפילה לקונו מעין זונק או אפילו הר יורק אש? ברור איפוא שהתפילה היא ההיפך מן הטקסῆ מה שונגע ליחס בין התוכן והצורה, הלב והמלה. ולפיכך כל התקיונים האסתטיים הללו בתפילה — במקום להעמיק את החוויות — ייגלו ממנה את תוכנה ונשמה.

אולם אף יתר התוכנות של הטקס מתגלות כשעטנו בעבודה שבבל. אם התפילה האמיתית נעשית בלב אין צורך באמנ-הטקסים שיתוחוו בין הקהל ובין הבורא. לפי השקפת הדורות, הרוי כל ייחד יש לו לב המלא אהבה — בהכרה או שלא בהכרה — לאלהיהם, ולבו קרוב לשעריו השמיים בדיקות כמו לבו של הרבאי, והרבה פעמים קרוב יותר. אין צורך שהרבאי יעמוד על הבימה, מקשרט ב"בגדי כהונה" ויבים את התפילה. הוא והיהודי הפשוט יחסנים שווים הם לפני המוקם. וועליהם להתפלל בתחתית בית-הכנסת ללא שום הבדל. אין בדעתו להיכנס כאן בפרט הלבנה ביחס לאיסור עמידה על בימת התפילה, אך אחת אני יודע, שהעמידה במקום שהוא למטה מוה של הציבור בשעת התפילה, היא בניגוד לעבודה שבבל, שהיא ביטוי לרגש של "ممумקים". התפקיד המופיע כיום של הרבאי בניתו על התפילה הוא

פרי מושג הטקסיות הכהוב שחדר לתפיסטנו על התפילה.  
ומעל לכל, אין להפריד את העבודה שבבל מן החיים. בעמידתו לפני קונו בתפילה חייב האדם למסורת דין וחשבון על מעשיו היומיומיים מחוץ לבית הכנסת. תפילה צריכה לשמש ראי של הנגנת האדם, ואיסור שתיהפך אליו פעם לכוח שיאפשר לו לבורוח מעצמו ומחובותיו המוסריות. בניגוד לכוניותה, לא פיתחו בתה הכנסת היהודים מעולם אמצעים ארכיטקטוניים ודיקוראיים בימים כדי להלך קסם על האדם ולהרדמו במצביrho של על-טבעיות. מעולם לא רצו לייצור את האשלה, שעומדים לפני המוקם, בזמן שהלב אינו מוחפש

אותו כלל, כשהוא קשה כאבן, אכורי וציני. אצלנו בbatis הכנסיות לא שורה אפלולית למחרה: האור הבahir של השימוש לא הוסתר מעולם על-ידי חלונות צבעוניים צרים. בbatis הכנסיות שלנו לא הדחו מעולם הקולות הרבים והעדי שירם של נגינת העוגב ושירות המקלה המועורבת המוסתרת מעיני המתפללים, כדי ליצור מצבירות מיסטריות לא מוחה. מעולם לא השתדלו להוציא את היהודי מן המציאות ולהפיגשו עם רוחות. נחפוך הוא: תמיד דרשוינו ממנו שהתפילה תהיה המשך לחייו ובמה יודה והוא על האמת. לפיכך כל ההמחווה הקאtóלית-נוצרית של התפילה זורה כל כך להכרה הרותית שלנו, ומשום כך גזולה ביותר היא התנגדות ההלכה למה שנתקרא מודרניואזית של סדר התפילה, המוחה את המיחודי-המקורי בעבודה שבלב.

## א. על הגישה לתפילה

モוטב לשחרר את הנושא מהכבלים ששם עליו המלה החמורה "חקר", ולדבר על "גישה". מה ההבדל בין השניים? נבהיר על ידי דוגמה: המודרש. דרך חז"ל במדרש האגדה ובמקצת גם במדרש ההלכה, היא ספק שיטת מחקר מיתודית, ספק — לא, אבל לכל הדעות היא "גישה" ל McKרא. כיווץ בו במאנה השנווה לקרוא "עין תפילה"; לפעמים אחד הוא למחקר השיטתי, לפעמים — הרינו פיטום, אבל תמיד הוא "גישה".

התבחנה בין "המחקר" וה"גישה" היא חשובה ביותר בתחום התפילה, מפני ש"המחקר השיטתי" אינו מגיע ללבה, הוא מתעלם מן העיקר, ובגלל זה איןנו ראוי להיקרא מחקר שיטתי. מאידך, הגישה החודרת ויורדת עד ללבה של התפילה ומגלה את מהותה, אינה יכולה להיות מחקר.

כי התפילה היא ביטוי ליחס בין האם לאלהו. לא רק בין מחבר התפילה ואלהו, אלא גם — ולמעשנה, בעיקר — בין המתפלל ואלהו. על כן יכול כל אדם להתפלל את תפילות דוד בן ישי.

בריט זה — שלא רק המחבר, אלא גם המתפלל, הוא פרשן מסומן של דברי התפילה — שונה הגישה לתפילה מגישה אל יצירה ספורותית אחרת. יתר על כן: הגישה הלגיטימית לאותה יצירה תהיה תלולה בכך, אם אנו רואים בה תפילה אם לאו. אם נקרא את "ציוון, הלא תשאלי" — נשאל ליוופו של השיר ולשגב שבו ולרגשי לבו של ר' יהודה הלווי; אולם אם בקונן את "ציוון, הלא תשאלי", לא נבטא את רחשיו לב המחבר אלא את רחשיו לבנו אננו. וגם אם היו רגשותינו שונים לחולותין משל המחבר, לא נועל, אם נראה בהם את תוכנה של התפילה.

לפיכך, מי שבא לפרש פרקי תהילים בס' תהילים, ובא אחר כך לפרשם בתור פרקי תפילה, חייב להגיש לנו שני פירושים שונים. כמובן, בקשר לה, לעמוד על ההבדל, שבין ר' יעקב צבי מעקלענבורג, בעל "הכתב והקבלה" והסידור "עין תפילה", ובין הרמן כהן.

רי"צ מעקלענבורג הכנס לטיורו, בפיורוש שירתם את מה שכותב על שירתם חיים ב"הכתב והקבלה". לעומת זאת כותב הרמן כהן: "אם נראה בפרק

תהלים פרקי תפילה, נגלה בהם דברים, שהיו סמויים מעינינו, כל עוד בחנו פרקים אלה בחינה סגנונית בלבד. מבחינת הסגנון גראים לנו פרקי תהילים כשירי הילל לאלהם. אולם אם נראה בהם תפילות, ייגלה מיד ההבדל שבינם לבין שיריהם שבהם לאלים ולגברים — ה"אני" של הנושא הופך למושא של התפילה<sup>1</sup>.

ודגמא ברורה להבדל בין המחקר ובוני הגישה הבלתי הגרניתן נוכל לראותו בסידורו של חוקר התפילות ד"ר זליגמן בר, "عبدות ישראל". ליד חקירות קפדיות בדבר דיויקי ניסוח, ציוני מקור וכד', הנהנו מוצאים את הדברים הבאים בביואר המזמור "תפילה למשה": "וְהִנֵּה אָפַכְּי אַיִן מְנַגְּנָנוּ לְהַעֲרֵיךְ בְּבִיאֹר הַמּוֹמֵר תְּפִילָה לְמַשֶּׁה": וְהִנֵּה, אף כי אין מנגנו להאריך בפיו חלקי התפילה שהם מקראי הכתובים, בשכר מפורשים מפרשיהם, מכל מקום לא נוכל לעבור על מזמור נשגב זה מבלי הציג עלייו פירוש עניינה, אשר על ידו יתבארו כל הפסוקים נMSCים יפה זה על זה, והוא, כי ידענו שימושה איזוננו בעת הסתלק נפשו הקדושה עד מכך כל אחרית עתו לג' דברים, לשיר ולברכה ולהתפילה. וכל זאת לא לעצמו, אלא לעמו. כי הוא דבק בו כאב בבניו, ולא יכול לפזר ממנהו, אף לא ברגע האחרון של חייו, והשיר והברכה הלא הם בתורה כתובים, והתפילה, אותה התפלל לפני מותו (ספריה, פ', וזה הברכה), אותה שמר לנו דוד בספריו, והזורה עין רועה נאמן בתפילתו וזאת עוד פעם על כל המאורעות של חייבו על עוונותיהם ועינוייהם בימי שנותיהם" (עמ' 64). כאן הסתלק החוקר הקפדן ד"ר זליגמן בער, ובמקומו בא היהודי המאמין ר' יצחק בן אריה יוסף דב, ודרש דרשתו לכבוד מרע"ה.

הדברים דלעיל באו להציג את הגישה הבלתי מחקרית, אולם אינם מדגים את הסובייקטיביזציה של התפילה. עלי להעיר, שאני מתכוון לה' פיכת הנושא למושא, לדבריו של הרמן כהן, אצל כהן, הן הנושא הראשוני והן המושא הכספי הוא המחבר. בעיונו הסובייקטיביזציה מתחבطة בו, שהמתפל פל וראה את דברי התפילה כמתיחסים אליו. תנאי לסובייקטיביזציה זאת — אמונה, אמונה במצוותו של אל שומע תפילות.

הדבר שהוא גם אפשרר את הסובייקטיביזציה וגם מפריע לה ביותר, היא התפילה המנוסחת. בתפילה ספונטאנית אין צורך בסובייקטיביזציה. מאידך,

„Was im Psalm selbst, in seiner Stilform, nicht unmittelbar klar wird, das wird deutlich an ihm, unter dem Gesichtspunkt des Gebetes. Als Gebet betrachtet, verliert der Psalm den Schein als ob er ein Päan an die Gottheit wäre. Beim Psalm als Gebet springt der Unterschied in die Augen, der trotz aller äusserlicher Ähnlichkeiten den Psalm von einem Helden gesang unterscheidet: das Ich selbst, das Subjekt wird zum Objekt“ (Rel. d. Vernunft 440. עמוד).

קיים חשש בתפילה מנוסחת, שהזדהות המתפלל עם התפילה לא תהיה שלימה. רמו לפתרון הקשיי נוכל למצא באוסף, המצו依 בשינויים שונים, והידוע בשם "שימוש תהילים". קטע קצר מתוכו לימדנו על תוכנו וטיבו: "פרק ו – תפילה נוראה לכל יחיד להתפלל בחליו לבב נשבך וננדכה ויקבל הקב"ה תפילה בוודאי" (פ"פ ס' תהילים עט פ"י עולות יהודה, סאטמאר לרפ"ז). התיאור של הפרק כתפילה לעת מחלת מתעלם מהפסק האחרון בספרק. זהה השארית, שהרואה במזמור את תפילתו הוא, אינו מזרה אותה. והוא אינה מפריעת להזדהותו עם הפרק כולם.

הסיבות לכך, שאפשרות סובייקטיביזציה גמורה של התפילה למרות חומר הזדהות עניינית, הן בחלקו היסטוריות ובחלקו פסיקולוגיות. משך דורות רבים לא היו המוני היהודים בקיאים בשפה העברית, ולא הבינו כראוי את לשון התפילות. דבר זה לא הפריע אוטם בתפילה. התפילה הייתה השתפכota אילמת של הנפש, מלאה אמרת מלים, אשר יצאו ממוקור קדוש. الرجل זה של השתפכות אילמת בא אל קיצו עם תחיית השפה העברית.

במצב ההוא של השתפכות נפש אילמת, הגיעו אל השלב הנמוֹך ביותר של הקורלאציה בין המתפלל ובין תוכן תפילתו. בדוגמה דידן, כ"שימוש תהילים" כתוב עברית, אפשר להניח שהמתפלל מבין את חומר התאמתו בין המתפלל ותוכן נפשו לבין התפילה. פועל כאן גורם היסטורי אחר: מימי אנשי הכנסת הגדולה רגילים יהודים להתפלל תפילה מנוסחת, שווה לכל נפש. התפילה המנוסחת בהכרח אינה מכונת למצבו האישי של כל מתפלל. ובמידה, שאין היהודי מוצא בתפילה את עצמו, הוא כולל עצמו בכל ישראל, ומתפלל בתוד עמו ובצדו.

השתפכות הנפש האilmת, הזוקקה למלים בטור פורקן מוטורי להמיתת הנפש, מעמידה את הנוטח המוכן, החוסך את טרחת המחשבה הסינגולטיטית, על פני התפילה החופשית. "ר' אחא בשם ר' יוסי: ציריך לחדר בה דבר בכל יום... אמר רבי זעירא: כל זמן דהוינא עבד כד', הוינא טעוי" (ירושלמי ברכות פ"ד, הל' ד). כי המית הרוגש סותרת את צלילות המחשבה וمبקשת את ביטוייה בתפילה, הקולחת בגין מעוצר.

היחים הרגשי אל התפילה המנוסחת ניזון גם מסנטימנט היסטורי. הסידורים העתיקים וביהם תפילות עתיקות, אשר נתחברו על ידי מחברים קדושים וטדי הורים, אף הם מעשירים את הנפש המתפללת, לא עשר של מושגים. כי אם של רגשות.

"את ספר התפילות היישן, הנובל מדמעות, אקח בידי  
לאל אלהי אבותוי, צורם ומחסם מקדם. ממצויק אקרוא<sup>א</sup>  
במלים ההן הישנות, חרוכות כאב הדורות, מרישייחי אשף". (יעקב כהן)

כאמור, עיקר הגישה לתפילה — הגישה למתפלל. תפקידו העצמאי — במיר דה מסומת : היוצר — של המתפלל, מוצא את ביתיו גם בצורת הלשון, הוא אינו קורא או אומר — כי אם מתפלל, מתפעל. היתכן להשתמש בצורת התפעל כשדברי התפילה מכונים לפני חז' נראה לומר, שהמתפעל מבטא, כמובן מקרים אחרים, התעצמותו של מצב נפשי. "מתפלל" יתרגם לאידיש "ער צוד אוזענט זיך". המלה מצינית את ההשתקעות ההלכת ומעמיקה במצב נפש של תפילה. היציאה מעמוקי התפילה והחזרה לחוי החלין אף היא דורשת זמן. "חסדים הרשונים היו שווים שעה אחת. ומתפלין שעה אחת, וחזרין ושווין שעה אחת" (ברכות לב, ע"ב).

עיקר זה של הגישה לתפילה, שהיא צריכה להעמיד במרכזה העין את האדם המתפלל, ולא את היסודות ההיסטורי והספרותי של התפילה — הוסבר והודם עד כה מתוך הנחה דתית כללית ביותר. שהמאמן פונה אל אל, היודע שמת פללים אליו. גם אם לא גילה למאמיניו, שהוא רוזה בתפילתם. התפילה היא איפוא חפילת רשות. מוקהה באדם ובצורך התפילה שלו (יש לשים לב לתבי חנה בין צורך-תפילה לבין תפילה בכלל צרכיו של אדם). ולתפילה מתולה תמיד חשש, שלא אין התפילה לרצוץ.

החשש הזה הוא אחת הנסיבות של הפאראדוcessים שבתפילה. התפילה — כר סבור בדרך כלל המתפלל — דרשת טהרת הלב. והתפילה עצמה היא אמצעי לטהר את הלב החוטא. האדם המתפלל מודה לה על חסד התפילה. "מודים אנחנו לך... על שאנו מודים לך", ויחד עם זה הוא חושש ומתהנן, "יהיו לך אמר פיי". התפילה מקרבת את האדם אל ה', אולם על ידי התפילה הוא מרגיש במרקח האזניטופי שבינו ובין ה', ועל כן מוטב לשתוק מאשר להתפלל — "לך דומה תהילה".

ונפנה קצת מן המתפלל הכללי ביותר, אל המתפלל היהודי, המתפלל על פי סדר התפילות אשר יסדו אותו אנשי נסחת הגדולה, ונשאל כיצד יש להבין כאן את התביעה של העמדת המתפלל במרכזה העין.

ניעזר שוב בהשווות הגישה לתפילה עם חקירת המקרא. באמצעות החוקרים כולם מכונים לדעת את המקרא, כפי שנוסח והובן ע"י מחיםרו. אפשר לגלוות פנים רבות במקרא, אבל אין אדם יכול לומר, שאמנם יודע הוא שהتورה לא התכוונה למה שפירש בה הוא, ובכל זאת הוא רואה את דבריו כפירוש לגיא-טיימי של המקרא.

לא כן בתפילה. נכח למשל את השאלה הידועה, מדוע גוסחו הברכות בלשון נוכח ובלשון נסתר כאחד "ברוך אתה... והוא נתן לחם לכלبشر" וכיוצא בזו.

חובבים, שאפשר להוכיח כי לשון הנstrar היא הצורה העתיקה של התפילה,

והמלה "אתה" נוספה לנוסח הישן, אולי במחצית השנייה של ימי בית שני.<sup>2</sup> בין אם נכוונה דעתה זאת בין אם לא, היא Nobuit מגישה היסטורית ספרותית. היא מתבססת בעיקר על השוואת צורת הפניה אל ה' במקרא עם צורת הפי' ניהה בספרים החיצוניים ובספרות המגילות. חכמי ימי הביניים, בספרות זאת לא הייתה לנגד עיניהם. פירשו את התופעה בדרכים אחרות — לא ספרותיות היסטוריות, כי אם דתות טהורות.

לדעת הרמב"ן,<sup>3</sup> צורת הנסתור המופיעה בברכות היא בכלל האוצרת המלכות ("מלך העולם"). אותן ברכות, שאין בהן מלכות, מנוסחות בנווכה: אתה גבור, אתה קדוש (פירוש התורה, שמות טו, כו). לדעת הרשב"א "למה נוסח הברכות כדבר לנגלה ונסתור? אמן יש טעם לנגלה וגדול התועלת, והוא: לפי שכבר ידעת שני יסודות עצומים יש, שעיליהם נבנה הכל. האחד, לדעת שהוא יתרך מהחיב המציאות ושאין ספק בו כלל. והשני, שאין אמרתו יתרך מושגת, כי אם לעצמו יתרך בלבד. והוא במציאותו לנגלה ואמת מהותו נשתר ונעלם מן הכל" (מובא בא"זוצר התפלות" דף כו). לדעת הריב"א, כפי שמובא באבודרham "מן פנוי שהקב"ה נגלה ונסתור, נגלה מצד מעשיו ונסתור מצד אלוהו"תו, וגם הנשמה נראית ונעלמת, שכן הנפש מברכת לנגלה ונסתור: הברכה היא בדיבור הפה ובמחשבת הלב. מחשבת הלב נעלם והקהל נשמע. והאדם מרכיב גופו ונשמה, וראוי היה לו לדובע בקומו ולעמוד נכחו תמיד מצד נשמתו, אלא שאנו יכול מצד גופו, לנו ברכותינו נוכחה ונסתור". (מובא ע"פ עבדות ישראל עמ' 36, ובאבודרham מהד' שמואל קרויו, ירושלים תש"ט עמ' ל-לד).

כל הטעמים הנ"ל אינם אולי נוכנים מבחינה היסטורית. כי לא זאת הייתה דעת מחברי התפילה. אולם בכל זאת הם פירושים לגיטימיים.

אפשר לומר, שבמחקר המקרא אנו מבקשים לדעת שני דברי. את המשמע המקורי של המילים והביטויים, ואת כוונת הכתוב כשהשתמש באופן מלים. בחקירת התפילות נסוף נבדק שלישי — האקטואלייזציה של התפילה על-ידי המתפלל, ועל כן גישתו הסובייקטיבית של החוקר כמתפלל היא מוצדקת. הדבר יור蓋ס ביותר כאשר נשווה את האקטואלייזציה של המקרא עם האקטואלייזציה של התפילה. נקח לדוגמה מן המקרא את הפסוק בישעיה נא, ט:

"הלווא את היא המחזבת רהב  
מחולות תנין".

החוקיות הארכיאולוגיות והפילולוגיות העלו שמקור המליצות שככבות זה

<sup>2</sup> ורי' מדרש תהילים מהדר' בובער לפ' טו, ח ובהערותיו שם.

<sup>3</sup> הדברים נדפסו בעמוד 68.

הוא כנעני, ושרהב ותניין הם דמיות מתחום המיתוס הכנעני האלילי. עם זה אין בודאי ספק, שכונונת הכתוב היא מצדרים, בהתאם להمسך :

"הלא את היא המחרבת ים  
מי תהום רבה  
השמה עמוקקי ים  
דרך לעבר גואלים".

נשווה עם אקטואלייזציה זאת, שהיא בגוף של מקרה, שני נסיוונות אחרים של אקטואלייזציה, והאנרכוגזם יבלוט לעין.

בספר השע' (ה, י) נאמר :

"היו שרי יהודה כמסיגי גבול, עלייהם אשפוך כמים עברתי" ובספר "פתחן שנים עשר" לקראי דניאל אלקלמי נאמר על אותו כתוב :

"היו רועי גלוות ושריהם במסיגי גבול, מחלפי תורה ה' ומצוותיו. על כן באחרית אשפוך כמים עברתי ושרי ישראל הם ראשינו גלוויות מן זמן גמיאל ועד היום הזה".

בספר חבקוק (א, ז) נאמר :

"כִּי הָנָגִים מֵקִים אֶת הַכְּשִׁדִּים, הָגִוי הַמָּר וְהַנְּמָהָר".

ובספר "פָּשָׁר מֵשָׁא חֲבֹקָק" שבמגילות ים המלח הננו מוצאים :

"פָּשָׁרוּ עַל הַכִּתְיָאִים, אֲשֶׁר הַמָּה קָלִים וּגְבוּרִים". (לפי הברמן, מגילות מדבר יהודה, עמ' 43).

אין זה מעניינו לוחות את הכתיהאים. חשוב לנו שהכותב מותה את הכתדים עם הכתיהאים, אף על פי שבורר גם לו, שאיןם עם אחד.

נעמיד מול דוגמאות אלה דוגמא מתוך התפילהה.

"השיכבה שופטינו כבראשונה ויוציאנו כבתחילה" מיום סעיף ה,כו. ושם הכוונה במלים "שופטינו כבראשונה" היא לשופטים כשרים (רש"י). לא כמתוארים בפסוק כה, כי אם כבפס' כא. משמעו שניניה ניתנה למלים אלה בעת שנחברה התפילהה אחורי חורבן בית שני. אז באה המלה "שופטינו" להגדיש. שופטינו ולא שופט רומי, אשר שלטו علينا, ובבראשונה" ר"ל

ככימי עצמאוננו, "זהסר ממנו יגון ואנחתה" בעקבות גורות הרשות. נסיים בדוגמה אחת מתחום ספר תהילים, ממנה נראה את המרחק בין כוונת המחבר וכוונת המתפלל. פרק קטו — "לא לנו ה' לא לנו", נזכר כשירם של היהודים בשעה שענו ע"י האינקויזיציה, כשיר תודה של האנגלים בשנת 1415 אחרי נצחונם בקרב Agincourt וע"י William Wilberforce כאשר הצליח להעביר את החוק נגד העבדות.

## ב. מקור התפילה

בציוון המקורות של התפילה ומנייעיה, אין מנוס מחלוקת טיפולוגית, המזדהה עם הטיפולוגיה הכללית שבסיס כלוגיה, אלא שבתחום מצומצם זה של התפילה לה, ההבדלים הטיפולוגיים, בין האינטזרוורט והאקסטרוורט אינם קיינוניים; הם בעיקר הבדלים של דגש חזק ודgesch קל באסתפקט זה או אחר של התפילה. לכן מין הטיפוסים של מקורות התפילה איננו בא להבליט את הניגודים שבבינהם, כי אם את הדרוג מחיצוניות גמורה עד הפנמה כמעט מוחלטת. המקור החיצוני ביותר של תפילה, המבוסס יותר מאחרים על הסתכלות חיצונית, ופחות מאחרים — על הרהורים ושיקולים, הוא היופי של הטבע. שם שהחת רשות האסתטית של רוב בני אדם אינה מתבססת על שיקול ואינה מלאה שיקול, כן גם ההתעוררות לתפילה למראה הדר הטבע אינה מלאה הרהורים. תפילות מסווג וזה מעוטות בספרות התפילות שלנו. אחדות מברכות השבח שיכוות לסוג זה, כגון "שכחו ונגבורתו מלא עולם". בדרך כלל כוללות התפילהות שמקורן הסתכלות טבעי, יסודות נספחים. פרק קד בס' תהילים יכול לשמש דוגמה נאה לסוג זה של תפילה. היקום מעורר במשורר מהשבות ההופכות לתפילה. הסדר וההתאמה הדודית של כל החלקי היקום, מתגלים לא לעין האדם, כי אם לבפשו; השמחה, השלטה ביקום, ולבסוף — השתקפותו של האדם — הינו המחבר-המתפלל — ביקום, לא כאזונו, כי אם חלק منهו, הופכים את המזמור מביטוי התרשםות חיצונית, לביטוי של רפלכシיה, הבאה מהסתכלות. דברי מומו וזה מה רב משיך לה, כלם בחכמה עשית" מוצאים את דרכם לתפילה שחרית, אלא שניתן להיאמר, שמה שעשה משורר התהילים כתר לראשו, עשתה התפילה עקב לרגליה. פרק קד מתחילה בהסתכלות חיצונית ומסתיים ברפלכסייה. רפלכסייה זאת היא מגעה האחרון של התפילה עם המציאות החיצונית. ברוכת המאורות הולכת בדרכה היא, הופכת את הסתכלות למציאות ל"מעשה בראשית" וממעשה בראשית רק צעד אחד ל"קדושה", ול"מעשה מרכבה". בהתפתחות מחשבתיות דומה מתאר הרמב"ם את התפתחות אהבת ה' באדם עד לדרגת התפילה ומעבר לה, אל המסתורין. "בשבעה שיתבונן האדם במעשהיו וברואיו הנפלאים הגודלים ויראה

מהן חכמתו, שאין לה ערך ולא קץ מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתואווה תאות גודלה לידע השם הגדול" (יסודי התורה פ"ב הל' ב). "שิตובון האדם" — הסתכלות חיצונית, "יראה חכמתו" — רפלסיה, "אהוב" — מתעורר בו הרגש, ו"משבח ומפאר" — מתפלל "וימתאותה לידע" — לחדר לבשונו של פולם.

בהתכלות קוסמית זאת, אין האדם אלא "בריה קטנה שפה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעתו" (שם). לא כן בשיטתו של רבנו בחוי. אין הוא מתעלם מהסתכלות הקוסמית, שהיתה מבני הפנייה של המחשבה הדתית מיימי ר' סעדיה גאון, אלא שהוא רואה מקור התפילה את יחס ה' אל האדם. המנייע המרכזי לתפילה הוא לדעתו "טובות ה' על ברואיו" (שער הבchinah, הקדמה). וזה לשונו: "זוכאש געמוד במחשבותינו על גדלות הבורא יתעללה, ועצצט יכלתו וחכמו ועשרה, ונסתכל בחילשות האדם וחסרונו, ושאיינו מגיע אל השלמות, ורוב צרכו ורישו לדבר שימלא מחששו, ונבחן רוב טובות הבורא יתברך עליון, ושרבאהו כמו שבראהו מן החסרון בעצמו, והוא יש, ואחריך אל מה שיש בו תקנות, ולא יגיע אליו, כי אם ביגיעת נפשו, זהה מחלת הבורא עליון, כדי שיכיר את עצמו ויבחן בכל עניניו וידבק בעבודת האל על כל פנים, ויקבל על זה גמול העולם הבא, אשר לו נברא... . כמה האדם חייב לנו, יתריך, מן העבודה והיראה והשבח וההודה והתמדת התהילה" (שער עבדות ה', הקדמה).

האדם, המשופע בשפע טובות מאת ה', היה צריך להתעורר עצמו לעובדה ולתפילה. אלא מה? כנגד המנייעים ישנים מונעים. שלושה דברים מרחיקים את האדם מלhalbיר בטובות ה' ומלהודאות לו. אחד מהם — "רוב התפקידים בעניין העולם הזה... . והתאותם... מה שנבעצר מהם מתענגוו... . ותקטנה אצלם הטבות הגדולות... . ולא יビינו אל פעולות ה'... והשני — התגדלים בטובות ה'... . עד שבו אצלם רגילות וידועות. כאילו הן עצימות להם, בלתי סרות מאתם ולא נפרדות מהם כל ימיהם... . ושלישית, מה שמוצא אותם בעולם ממיini הפגעים... . ושבחו כי הם וכל אשר להם, טובות שהטיב להם הבורא, נדבה וחסיד" (חובות הלבבות, שער הבchinah, הקדמה).

עיני האדם טחו מראות ולבו אטום מהבין את חובתו, ורק לאחר שיגיע לבגרות מלאה יבין, כי נ gag בו ה' בחסיד, וזכה עליו לתהפלל, כדי שמתוך התפילה יעמוד על חסדי ה'. "מןני שהאדם חייב בעבודות ה' מדרך השכל וההכרה, ויש בין עת הראות הטובות, ובין עת שישיכל וכייר מה הוא חייב עליהם מן העבודה זמן ארוך, היהה הערת האדם על מה שיחייב בו מן המעשים ואמנות הלבבות... . כדי שלא ישאר בלי דת עד שיגמר שכלו" (חובות הלבבות, שער עבדות ה', פרק א). גם דרכו של ר' בחוי אל התפילה היא מן החוץ

פנימה, כדרך הרמב"ם. אלא, בשעה שאצל הרמב"ם התעוורויות מביאה לתפילה, אצל ר' בחוי התפילה מביאה לתעוורויות. הצד השווה שבهما, לשניהם רואים את מקור התפילה מחזקה לאדם.

לא כן ר' סעדיה גאון. הרציונאליזם הקיצוני שלו דורש שהאדם יבוא אל התפילה ע"י DIDOKCIAH, בהסתמכוות מועטת מכל האפשר על תנונים אמפיריים, גם רס"ג רואה את טבותה ה' לאדם כמקור התפילה. אלא שהוא מנתח את הדברים אחרת: "השכל מחייב להקביל כל מטיב, אם בהטבה, אם הוא ציריך לה, אם בהודוות, אם איןנו צריך לגמול. וכאשר היה זה מהחייב השכל, לא היה נכון שיעובבו הבורא בענייני עצמו, אבל התחייב לצԶות את בריאותו בעבודתו והודאות לו, בupper שבראמ" (אמונות ודעתו, מאמר ג פ"א). לדעת רס"ג, אם יחשוב האדם מחשבה רציונאלית, לא יצטרך בכלל לעולם החיצוני, כדי להגיע לתפילה. די לו בתודעה העצמית, אםذكرו העמיד את התודעה העצמית עלי תודעת החשיבה (cogito, ergo sum) העמיד רס"ג את התפילה על התודעה העצמית ובשינוי מה של דברי דיקרט, ergo oro sum. יחד עם זה מודה רס"ג, שהאדם אינו, למעשה, רציונאלי די צרכו, ועל כן הוא מודה, בעל כורחו, שהיא צורך במצבת תפילה, כדי להביא לתפילה גם את החלושים השכל. מצות התפילה היא חסד אלוהי. בזכות מצוה זאת מגיע האדם לבגרות נפשית ומתחכה הוא מכיר בטבותה ה' עליו. מצות התפילה מזרזת את הבשלתו הנפשית של האדם. עד כאן רבינו בחוי.

גם ר' יהודה הלוי רואה למצות התפילה חסד אלוהי. לשיטת ר' בחוי מתחלקים חי האדם לשתי תקופות; תקופת התפילה המעוררת ותקופת התפילה מתוק התעוורויות. לא כן ר' יהודה הלוי. חישובו של התפלות והברכות — בחמי יום יום. גם בלעדי התפלות והברכות מסוגל האדם להכין בטבותה ה' על ברואיו. אלא שמחלמת הקיום מסיחה את דעתו מהן, והריהו בבחינת שיכון, הנגנה ואינו יודע שהוא (הכוורי מאמר ג סי' טו-ז).

ודגמא לחקיד זה של התפלות רואה ר' יהודה הלוי בברכת "שהחינו". הגדולה שבבזבוזות ה', שהוא מקיים את האדם בחיים — והנה האדם מקבל את החיים בדבר המובן מלאיו, ואת המות אינו מעלה על הדעת. באה ברכת "שהחינו" להזכיר לו, שהוא בן תמותה, ושרק חסד ה' מחייתו (שם).

�וד תפקיד ריגולטיבי השוב נודע לתפילה. בהתאם לשיטתו הביוווגית של ר' יהודה הלוי קיימת אנאולוגיה מרוחיקה לכט בין התהיליכים הביוווגיים ובין החיים הרוחניים. מלחתת הקיום החומרית מרעיבנה את נפשו של האדם, והוא זוקק למזון רוחני וUMBACH אוטו. "הסדר הזה מהנפש כסדר המזון מהגוף, מתפלל לנفسו וניזון לנפשו, ומתחמדת עליו ברכבת התפילה עד עת תפילה אחרת, בהתמדת כוח סעודת היום עד שיעסוד בלילה" ("הכוורי" ג סי' ה).

## ג. הכוונה

הכנה וכוונה. לשתי המלים שורש משותף הכהנה הוא ראשית הכוונה. בהכהנה האדם משתחרר ממחשבות שאיןן קשורות לעניין התפילה. שיחזור זה מתקיים הן ביחסו של האדם לעולם החיצוני והן בהיערכות הנפש. אין לומר, שהכהנה היא ניתוק מהעולם החומריא או מהמציאות החיצונית. אדרבה, תפירות רבות עוסקות בענייני העולם הזה, הן בקבשות, והן כתהילות ותשਬחות. אלא שענינו העולם עוברים תהליכי של ספיריטואלייזציה, של מתן צבון חדש, המכשיר אותו להיות תפילות. תהליכי זה מוכך היבט לכל מי שעסיק בדרך של עיון הלבי או אמנותי בדברים הנחשבים במצבות לעניינים שיפה להם השתיקת. המאזרע מעורר בחילה, אבל דינרי צרעתם טהורם כדייני שבת. הספיריטואלייזציה שבתפילה היא חריפה הרבה יותר, כמעט פרודית-כסאלית. כי מצד אחד, בעת התפילה, הכאב מתוך מניע חיצוני, המאזרע החידי-צוני (המצואה או היושעה) צומד בחיריפות רבה מפנים התודעה, ומайдך מתמלֵה אה התודעה מציאותו של ה'. החוק של הפסיכיקה, שנייה בדברים אינטלקטואליים להיות בזמנך אחד במקום אחד, אינו חל על חי הנפש, העולם וה' נמצאים באחד בלב האדם. דרך זאת של מילוי הלב ע"י הממציאות והברוא כאחד מצויה ברוב פרקי תהילים.

השבה הטהור. כשהאדם מתחילה לחשוב על הקב"ה ועל גודלו, הופכת מחשבתו לתפילה. לא שבה מעשי ידיו של הקב"ה, הנראים במצבות, כי אם שכחו של האין-סתמי, המופשט ביחסו ומהודע רק בקרוב לב. וכבר אנו נמצאים בגבולותיה של המיסטיקה. הנפש מתרקנת מהמציאות המשית, מכל מה שקשרו באינו מיה שהיה באותה מציאות, ומתרפנית למחשבת השם, הגדולה, האור ושאר מציאותו המוחשبة הדתית. גם כאן באה הכהנה והזמנה לק-ראת הכוונה, אלא שהכהנה זאת אינה בספיגת העולם החיצוני, כי אם בהדעתנו. ואפשריות הדעת ? היכול אדם לשולות במחשבתו ולכוונה כאות נפשו ? שאלה זאת הפסיכיקה הרבה את המיסטיקים. אחד מהם אומר : "כל עוד אין ענן השכחה בינו לבין העולם כולה, רוחקים אנו מאלוהיהם. וכשאני אומר : 'כל העולם כולם' איני מתחזון לברוא עולם הבוגדים, כי אם גם לכל הקשור בהם.

בין שהן חשובות עליהם כעל בריות חומריות, ובין כעל יצורים רוחניים, בין שאתה חשוב על מצבם, ובין על מעשיהם, על טובתם או על רעתם. בקיצור, יש להסתיר את הכל מתחת לענן השכחה.

אמנם לפעמים ורצו לחשב על היצורים הבודדים, מה הם ומה מעשיהם, אולם במקרה זה, אין למעשה כל תועלת במחשבה זאת. כי הוכירה והחשיבה על דבר מהדברים משפיעת השפעה רוחנית. עיני רוחך מתרכזות בדבר הנחשב, בדומה לעיני הקליי המכוננות אל המטרה... ו Bengal זה, כל עוד הנץ נזון דעתך על דברה, שאינו האלוהים, הרי אתה מתרחק ממנהו (ענן העדר הדעת Cloud of Unknowing פרק ה). גם ההכנה חילואה בסיטואציה דומה.

על כן צריך לבקש עלייה ולהקדים לתפילה "תפילה קודם התפילה". כוונה מכובנת. מהרש"כ "כוון" נגוראה המלה "מכoon", המציין דבר מסוים, שאינו זו מקומו. מהרש"כ "כוון" נגוראה המלה "כיוון", הקשורה בתנווי עה. "הכוונה" וה"כיוון" יש להם צד משותף. הכוונה אינה התרכזות בלבד. להתרכזות יש לא רק גושא, האדם המתרכז, אלא גם מושא, העניין שעליו מתרכזת המחשבה. במחשبة המדעית, המושא של התרכזות נחשב לנושא שללה, על כן נקראת מחשبة זאת אובייקטיבית. במחשبة הדתית, האדם אינו נעלם מהתמונה, המחשבה מכובנת מן הנושא אל המושא. בתפילת הבקשה מופעים שלושה — האדם, העולם וה/, בשבח הטהור — שניים, האדם וה/. אבל

אין לנו מעלים על הדעת את התפילה שבאה מופיע האדם בלבד. תשומת לב וריכוז. החזרה המתמדת על דברי התפילה גורמת להשתגררות התפילה ו"אמירה" בהיסח הדעת. "אם תתפלל בהנעת שפתיך ופניך אל הכותל ואתה חושב במקחר ובמיכרך, ותקרא התורה בלשונך ולברך בבניו ביתך, מבלי בחינת بما שתקראהו... לא (אך) תהשוו, שהגעת לתכליות, אבל תהייה או קרוב מי (לאלה), שנאמר בהם: קרוב אתה בפייהם ורחוק מכליותיהם" (מורה נבוכים ח'ג פ' נא). כיצד יש להבין את ה"בחינה", טעילה מדבר הרמב"ם? הדרישה המינימלית היא לתשומת לב, למתן הדעת על הדברים היוצאים מן הפה. אולם ברורו, שתכלית הכוונה אינה נשומת הלב, כי אם התרכזות, וכما אמר הרמב"ם "ייפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאלו עומד לפניו השכינה" (היל' תפילה פ"ד, הל' טז).

תווכן הכוונה. אפשר להבין את הכוונה ככוננות הנפש לקראת התוכן העומד לבוא, ולהגדירה בעיקר ע"י הגדרה שלילית, כניגודה של האידישות. בדרך זאת, כמצבה של הנפש הכחכה לתוכן, הגדרת הכוונה קאנט באמרו: "הכוונה היא מצב של כוננות נשית לקראת קבלת הלך מחשבה דתית". אולם גדוולי המתפללים היהודיםראו בכוונה גם תוכן, ולא עוד אלא שלימדו להבחין בין הכוונה לקראת התפילה ובין הכוונה בעת התפילה.

(א) הכוונה לקרהת התפילה. ר' יהודה הלוי מתאר את החסיד המתכוון לתפילה, ויש לנו יסוד לשער שתיאור זה מכיל לא מעט קווים אוטוביוגרפיים: "וימישר כליה המחשב וمفנה אותו מכל אשר קדם מהמחשבות העולמיות. ומזהה המדמה להמציא ההידור שבצורות הנמצאות אצלנו בזעור הזכרן ולדמותו אליו העניין המבוקש", כמו מעמד הר סיני ומעמד אברהם ויצחק בהר המוריה, וכמו משכנן משה וסדר העבודה וחול הכהוב בבית המקדש, זולת זה הרבה" (הכורי אמר ג סי' ה). יצורי דמיון אלה אין להם קשר עם תכנית של התפילה. הם תכנים, אשר אם יופיעו בעת התפילה עצמה, יטיחו את דעת המתפלל וישיגו היפך מטרתם, ארן כהנאה הריגם רצויים.

(ב) הכוונה בעת התפילה. ר' יהודה הלוי כותב: "וכן יעלת החסיד על לבו עניין כל ברכיה, ובין הכוונה ממנה (שלה), ומה שהוא נתלה (קשה) בה. הנה יציר ב"יווצר המאורות" סדר עולם העליון וגודל האישים הם וגודל תועלתם, ושם אצלם רקען שברושים... יהשוב בזו (כך), כדי שלא יגדלו בעניינו המאורות. ויסתהו השטן בקצת דעתו אנשי הרוחניות כייתה מכיתות הכהופרים ויעלה בלבו, שהם מזוקים ומועילים בעצמם... וכן יתן אל לבו בא"הابت עולם" הדבק העניין האלוהי (השכינה) בעדרה המוכנה לקיבולו... ויסמוך לה קיבלו התורה בקריאת שם. ואחר כך, بما שכולל "אמת ויציב" מהענינים הנמרצים (הסמכים) ל渴בלת התורה... ואחרי כן מסדר הקשיים (עיקרי האמונה), אשר גם ישלמו (יגיעו לידי שלימות) קשיי היהודים. והוא, שיוודה באלהותם יתרך ובקדמותו ובהשגתנו על אבותינו, ושהתורה מעמו...ומי שהשלים כל אלה בכוונה גמורה, הוא ישראל אמיתי" (הכורי אמר ג סי' יז).

כוונה כוללת וכזוונה מפורשת. בין התפילה מן השפה ולחוץ, לא כל כוונה, ובין התפילה המלאה כוונה מפורשת. ריכוז המחשבה בכל מלאה — עומדת התפילה מתוך כוונה כוללת. הכוונה בתפילה זאת אינה ממשי מע המלדים, כי אם בעבודת ה'. הבורות בשפה העברית גרמה, שגמ שלומי אמונים לא יכולו להגיע בתפיהם לכוונה מפורשת. ובנفس מתפללים אלה, ברובם בקרב החסידות הדורותית, היה מרחק רב בין תכנית של התפילה שבבל ובין התפילה שבידור. יותר משחשוף האדם על ידי הרוחניות שבSIDOR, הושפע על ידי האביריים הגשמיים של התפילה, בית הכנסת, הטלית, התפלין, הסידור וכו', לקרהת מצב נפש של תפילה בכוונה.

כוונת "כוונות". הקבלה הכניסה משמעות חדשות, סותחת, לכוונות התפילה. המשמע המילולי של התפילה הוא רק הצד החיצון של תוכן התפילה. תוכנן הפנימי, האמתי, הוא בגדר סוד כפול, חכמה נסתרת רשומה בכתב טורים. (א) מספר המלדים בתפילות שונות, ראשית התיבות וטופיה,

מלים וביטויים, רומנים לפסוקים, לשמות ולריעונות חשובים בקבלה. (ב) יתרה עלייה דרגת כוונת השמות והיחודים. שמות ה' וכינויו המופיעים בתפילה לות, ובפרט בתפילות עמידה ("שמעונה עשרה") מכונים כנגד שמותיו השונים של ה' הרמוניים בצדופי אותיות מפסוקי התורה. מובן, שגישה זאת לתפילה חייבה ייחס מיוחד אל גוסח התפילות. אם לפ"י ההלכה גוסחאות תפילה רבות הקשורות במידה שווה, רואה הקבלה את כל ערכיה של התפילה בנוסחאות מסוימות דוקה, כי רק בנוסחאות אלה אפשר ל"כזון", מבון הקבלי של המלה. הכוונה של מה. יש שכונתו של אדם רצוי, ומשמעותו אינן עלויו בידו. הוא מתכוון, אבל אינו מכזון. לכזון — לקשר שני דברים אשר היו נפרדים, בקשר העושא אותם חטיבה אחת. על ידי צירוף המתכוון והמכזון נוצר דבר חדש, מורכב יותר ומתכוון יותר. כך קשורים זה בזו הכוונה הנכונה ותיקון הульם, ובמאמר הרב קוֹק: "מחיית הכוונה היא תחיית העולם" (אורות המוסר עמ' כד).

### מידת הדין ומידת הרחמים

麥וח מה בא המתפלל אצל ה' וUMBACH? השורש של המלה "תפילה" רומו לפילימים, לדין. המתפלל-המבקש בניגוד למתחפל-המהלך רואה עצמו עומד לפני כסא הדין. הרב יוסף הימנין גילה ב-34 תפילות הנוגרות בתלמידו ובמדרשים צורות לשון ומבנה הלקחות מסדרי בית הדין, והוא מוצא בהן חמשה שלבים עיקריים המקבלים לסדר הדין: הפניה, הטיעון, הבקשה, צידוק הדין, מתן סימן שהחפילה נתבללה (מתוך הרצתה בכנים העולמי שלishi למדעי היהדות, ירושלים ת"ז, תשכ"א). גם השורש של המלה "תפילה" וגם צורות הלשון השאלות משפט בעלי הדין, אינם מחייבים את המסקנה, שהחפילה היא תביעה האדם לצדק. כי יש משפט בין אדם לחברו, ויש משפט בין אדם לשופטו. במשפט שבין אדם לחברו, הנאשם יוכה בדיין אם יוכיח צדקתו. לא כן, כשהיא הדין, הוא העד, הוא בעל דין, כי במקרה זה זוכי האחד הוא הפסדו של השני. על כן, מישור הדין אינו מוכרת להיות דוחקה מישור הצדקה, הוא יכול להיות גם מישור הרחמים. העברת הדין למי-שור הרחמים מעידה, שבבעל הדין מודה באשmeno, והוא מקווה שנינהו בו לפני משורת הדין. על יסוד מה הוא מקוה ליחס זה? יתרכן שבבעל הדין

1 יש ב"ברוך שאמר" פ"ז תיבות, על שם "ראשו כתם פז" ... אומר וועשה — ומתקן ב"בניה", גוזר ומקיים — ב"חסדא" ... מרחים על הארץ — במדת ה"דין" ... מרחים על הבריות — שמו"ה הארץ, כי הם "תפארת" בניה, שכדי סוב ליראיו — גם ב' מorth, ימין"ן ו"שמאל" ... שמוא — עליה רצון והוא "מקור" הכל ("שמו" בגימטריא רצון" וביבטורייתו "מקור").

תומך יתודתו במידותיו של הדין, הידוע כרב חסד כלפי כל אדם. ויתכן שהוא בוטח ביחס האהבה והחסד שהוגה הדין כלפי הנידון בלבד. המידה הראשונה נקראת רחמים, והוא כלפי כל העולם כולו: "ורחמי על כל מעשיהם", "הוז את העולם כלו... ברחמים", "המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים". המידה השנייה היא מידת האהבה: "הבהיר בעמו ישראל באהבה", "אשר..." צונו לברך את עמו ישראל באהבה". מידת אהבה זאת אף היא יכולה להתבטא ברחמים, לא ברחמנות, אלא "כרחם אב על בניים". המתפלל היהודי אינו רוצה לעמוד בתפילה בשורה אחת עם שאר אבי עולם. הוא שירק לעם אחד", גוי אחד בארץ", ועל ייחודה הוא בוטח. הפילוסופים — אין דעתם נזחה מזה. שמיחסים להקב"ה תכונות נפש אנושיות כאהבה ורחמים. אולם פילוסופיה לחוד ותפילה לחוד.

לדעת המתפלל, לא רק התורה והנביאים מכיריים על אהבת ה' לעמו. ההיסטוריה מעידה ומוכיחת על אהבה זאת בקול גדול שאינו פוסק. "עורות אבותינו אתה הוא מעולם, מגן ומושיע לבנייהם אחריהם בכל דור ודור". מעולם ועד עולם מוגה הקב"ה בעמו מותך אהבה. הפילוסופים יכולים למצוא את אהבה בסדר עולם, חיפוי התורה — במתן תורה, אבל העם, שאינו לא בוה ולא בוה, מוצא אותה בגורלו, גורלה של אומה המשולחת לכਬשה הנצונה בין שבעים זבים, ורק רחמי ה' ואהבותו מצילים אותה טرف לשינויים. ועל כן מאורע הדגם שההיסטוריה הוא בעיני העם ובעניינו בעלי התפילה, לא מעשה בראשית ולא מтанן תורה, כי אם יציאת מצרים.

רעיון הבחירה הוא חסר משמעותם בעולם של אלים לאומים. רק בעולם של אל אוניברסלי יתכן עם נבחר. ברוב התפילות מופיע האוניברסאליות כרקע להבלחת הבחירה. דוגמא לכך: (א) עליינו לשפט לאדון הכל... שלא עשו כגוויי הארץות". (ב) "יהודים על ארץ ושמיים. וירם קרו לעמו". תפילה ימים נוראים היא אחת המענות שבה ה' פעיל כאלהי העולם כולו, וגם עבורת התפילה מ"ובכון תן פחדך על כל מעשיך" אל "ובכון תן כבוד לעמדך".

בשעה שמחברי התפילות באו לבטא את שבחו של מקום, מצאו לפניהם שתי דרכיהם, את שבחו של בורא עולם, ואמרו: בא"י אלהינו מלך העולם", ואת שבחו של אלוהי ישראל: "בא"י אלהינו ואלהי אבותינו".

המשמעות האוניברסלית של המלה "העולם" היא כפולה. בלשון המקרא מובנה "נצח" (פרט أولי לקהלה ג. יא), בלשון חכמים, בבלשוננו, מובנה "יקום", וכן "מלך על כל העולם כלו". ונראה, שМОבן המלה "העולם" בברכה מובנו "יקום", כי בתקופת אנשי הכנסת הגדולה נהגו לצין את הנצח ע"י "לעולם" או "מעולם". וכן יש להבין דברי הברכה "שבחו וגבורתו מלא עולם".

## ד. כוחה של תפילה

שאלת כוחה של התפילה, מבלייטה יותר מכל שאלה אחרת, את ההבדל בין הגישה הפילוסופית והגישה הבלתי פילוסופית לענייני התפילה. הגישה הפילוסופית אינה מצטינית בעמוקותה, כי אם באופיה הביקורתישיטי. היא שואלת: אם התפילה משפיעה, יש להסביר מכאן כמה דברים:

- (א) מכאן, שהקב"ה מתעורר במאורעות שבועלם הוה, ז"א שהנסים חוררים ונשנים, ואין זה נכון, ש"עולם כמו לנו נוהג", מתחוץ ציוו לחוקים קבועים.
- (ב) מכאן, שהקב"ה עשוי לשנות את גוירתו בהשפעת התפילה. ואם גוירתו שלפני התפילה לא הייתה נכונה, מדוע גור, ואם היה היה נכונה, מדוע שהיא? המקרא והتورה שבעל-פה, שני נציגים מובהקים של החשיבה הבלתי פילוסופית, רואים את הקב"ה כבעל תוכנות נפש אנושיות, ואינם רואות כאן כל קושי. אמנם, לעיתים מצבצת התשגה, שלא הכל בשורה, אם האדם יכול להשפיע על הקב"ה, כגון בטראוניותו של שמעון בקישתה על חוני המ Engel (תענית ים, ע"א).

התשובות לשאלת הפילוסופית מתחולקות לשתי קבוצות: לאלה המניחות שהתפילה באמת משפיעה על מהלך המאורעות, ובכל זאת אין בדבר ממש פגם בגוירתו של ה' ואיפלו לא בערך שעולם כמו לנו נוהג, ולאלה — המניחות, שאין לתפילה כל השפעה על מהלך המאורעות. ובכל זאת היא חשובה, הדעה הראשונה סבורה, שגויירתו של הקב"ה היא על תנאי, שלא יבואו בני אדם ויתפללו, אבל אם יתפללו כראוי, תتبטל הגזירה. התפילה היאakashar הכוחות הרוחניים, הפועלים בעולם החומריא, ואפשר לראותה בהשפעת הגורמים הרוחניים על העולם החומריא נס נסתר, ואפשר לראותה בה ביטוי למונחים הפסיכופיזי. כוחו של הצדיק המבטל גורת עירין הוא בזה, שהוא יודע כיצד להתפלל. זו היהת מעלהם, ואם מרצה לומר — מומחיותם, של אנשים כחוני המ Engel ור' חנינא בן דוסא. דעה זאת רואה במתפללים הנדולים את ירושיהם שלagneאים, של אברהם, אשר התפלל بعد אבימלך, כי נבייא היה, ושל שמואל, אשר הבטיח לא לחדר מתפילה بعد בני ישראל.

וכי מה בין תפילה לשארמצוות? הרי גם קיומן שלמצוות גורר אחריו

תוצאות, שהן בגדר של נס! אלא שבקיים המציאות — המעשה הוא הקובל, ולא הכוונה, "מצאות איןן צריכות כוונה", ובתפילה — הכוונה היא העיקרי, על כן תפילתו של האחד מועלת, ושל השני — לא. ועוד — המציאות גוררת אחרת את גמולה היא, התפילה מביאה לידי שינוי בגורלה ה', שלא היה לה מלכתחילה קשור עם התפילה. המציאות — גוררת תוספת טוביה, התפילה — גם ביטול הרעה. ומצאנו מצאה בחפטי האופייני לתפילה — הדם על המשקוף בפסח מצרים. מתחילה גורר הקב"ה, שאם יתנו בני ישראל את הדם — לא תבוא עלייהם הפורענות. ולמה היתנה את האחד בשני, ולא גורר ללא תנאי, שלא יבוא המשך היה לבני ישראל? כדי לעשותם ראויים להצלחה.

ההרגשה, שהתפילה משפיעה על הנגגת העולם, מקנה לאדם את תודעת ערנו ואת הכרת תפיקדו. תודעת ערנו — כי על ידי התפילה נעשה האדם שותפות של הקב"ה בהנאה הנשית של העולם, בחידוש היום יומי של מעשה בראשית. יכולתו הייחודית במינה של האדם להפיק את התועלות הגדולה ביותר, מתוך פעולה בהתאם לחוקי הטבע, היא רק חלק של גודלו האמיתי. הישגיו המוחשיים של האדם, ככל שהם גדולים, הם רק חלק מהישגיו. היצירה באמצעות התפילה מתחשבת עד לקצוי היקום, והיא גודלה מהיצירה באמצעות המדע. והכרת תפיקדו — כי אם אמן ניתנה לאדם האפשרות להשפיע על ידי תפילה, עליו לעשותות זאת, כאשר נדמה לו, שבלעד תפילתו ימנע ה' את חסדו מן האנושות.

יתר על כן, לא זו בלבד שהקב"ה נותן לבני האדם את האפשרות להשפיע עליו, אלא שהוא מזמין אותו לכך. "ואתה הניחה לי" אמר הקב"ה למשה, כאשר רצה להשמד את בני ישראל בחטא העגל, ומשה הבין ופתח בתפילה. וכן עשה אברהם כאשר גילתה הקב"ה אוננו לפני הפעם סdom ועמורה. ואם הקב"ה רוצה להוגג במידת הרחמים, למה הוא מזמין את בניו הגודלים שניצחוו בתפיהם? האם זה מוסף לכבוד ה' שניצחוו בניו? שתי תשובות בדבר, ממשי נקודות ראות.

מנקודת ראות התיאולוגיה הרציונאלית, הקב"ה הוא מקור הצדקה, ותוכנות הרחמים שבני אדם מיחסים לו וריה לו, אבל העולם אינו יכול להתקיים בלי מידת הרחמים. מה עשה הקב"ה? העביר על מידותיו. לא מܬוך התכחות לעצמו, אלא על ידי זה ששתל בכל דור ודור צדיקים היודעים להפוך את מידת הדין למידת הרחמים, ומצליחים את העולם בתפיהם. ואם מליצי הירוש מבקשים — פעמים גוברת מידת הדין, ופעמים מידת הרחמים, אבל אם אינם מבקשים, אין אלא מידת הדין, כך מתארת המחשבה היהודית בלשון האגדה את תפיקdem של המתפללים הגודלים. ובזה היא מבטאת את ההבדל שבין המוניותיהם היהודי ובין הפליטיותם היווני, אשר העמיד לעומת הנביה

המתפלל את פרומתיאוס הלחם. באليلות אפשר לפעול בעולם נגד רצונו של אחד האלים, ביהדות אפשר רק לפנות בתפילה אל ה' העושה את הכל. התשובה השנייה היא מנקודת דראות פסיקולוגית. התפילה מרומרת את האדם, ואחרי שהמתפלל כראוי, הריחו איש אחר, ואין הוא ראוי לגורל שנועד לו בטרם התפלל. התפילה אינה משנה דבר בהקב"ה, כי אם באמ. והשינוי שחל בגורלו אינו גמול או חסד, אלא תוצאה, כמעט טבעית, של התנהגותו. התפילה היא איפוא אהותה של התשובה, ההופכת את האדם לאיש אחר.

מכל מקום, התפילה, גם אם היא משפיעה, אין להוות עם המגיה, הקסם. הקסם אף הוא פונה אל הלהבות, אלא שהוא פונה אליו בעורת אמצעים, המשיעדים את האלהות לרצון הקסם. המתפלל פונה אל ה' בבקשתה. הטעינה הסופית היא בידי ה'. ואף כשהוא מען פנים כלפי ה', הרי זה מתוך קנאת ה' צבאות: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט"? "למה יאמרו הגויים? " "זמה תעשה לשם הגדל? ". המתפלל מען לדרשו, מפני שהוא רוצה להציל את ה' מחילול שמו. הקסם חס על כבודו, ולא על כבוד אליו.

הדעיה, שאין התפילה משפיעה על גיורת ה', מתחילה לכמה ראשים. מציד אחד הדעה, שהתפילה היא מצויה בכל המצוות, שהאדם חייב לקיימן לא מפניהם אמרו שהן מועילות, אלא מפני סמכותו של המצוות, ומצד שני הדעה האומרת, שהשפעתה של התפילה היא רק על המתפלל, ובזה הגדקתה.

המתפלל מאמין במשפט אלוהי צדק, והוא מאמין, שאין תפילה עשוה כל רושם והוא מתפלל, כדי לחסן את עצמו מפני הספק. אימתי מתפלל אדם תפילת בקשה? בשעה שנדרה לו, שהוא קופח על ידי הטבע או בידי אדם הוא מתפלל, שתנן לו התפילה כוח להצדיק את הדין. האמונה תביא את האדם לתפילה, והתפילה — לחשוף אמונה. וחזרה חיללה.

## ה. עקרונות לבניית התפילה

### כללים בהתקפות התפילה

(א) מס' הפטילות שחייב אדם להתפלל בכל יום אין מפורש בתורה. עזרא ובית דין התקינו שיתפללו שתי תפילות בכל יום. וביום שיש קרבן נוספת — תפילה שלישית. ועוד התקינו שיהא אדם מתפלל תפילה אחת בלבד. ואין תפילה ערבית חכבה בתפילות שחרית ומנחה. ואף על פי כן נהנו בלילה. וכל ישראל בכל מקומות מושביהם להתפלל ערבית וקיבלה עליהם בתפילה חובה. וכן התקינו תפילה אחר תפילת מנחה, סמוך לשיקעת החמה ביום העתינית בלבד, חוץ היא התפילה הנקרה תפילה נעליה.<sup>1</sup> המחולות, אם תפילה ערבית חובה או רשות החקאה בימי רבנן גמליאל דיבנה, וכעבור מאתיים שנה עוד המשיכו להטוחה בה אבי ורבא. המחלוקת הייתה עיונית בלבד, כי למעשה קיבל כל הציבור על עצמו תפילה זאת.<sup>2</sup>

(ב) זמני התפילות. אמנם קיימת הסכמה עקרונית בדבר זמני התפילה, אך עדין קיימים חילוקי דעתות ביחס לפרטים שונים, ואף אהרון הפסקים, בעל "משנה ברורה" מבורר את שאלת עלות עמוד השער.<sup>3</sup> חילוקי דעתות דומים בדבר פרט זמני התפילות קיימים במשנה והולכים ונמשכים עד ימי.<sup>4</sup>

(ג) סדר הلكי התפילה. הרשי אדם להתחילה בתפילה עמידה, להמשיך בפסוקי דזמרה וליטאים בקריאת שם? המורה להתחילה בפרשת ציצית וליטאים את קריאת שם בפרשת שם? הרוי מן התורה אין הסדר קבוע, אולם חכמים קבעו גם בדבר זה כללים: (א) המשנה (ברכות פ"ב, מ"ב) מנמקת את סדר קריאת הפרשיות של שם. (ב) בגמרא (ברכות ל"ב, ע"א) מסביר ר' שמלאי, מדוע קדמו ברכות השבח שבתפילה העמידה לבקשות. (ג) את פסוקי דזמרה יכול אדם לקרוא גם אחרי תפילת העמידה. אלא שמדובר בטבאי הוא לפני ברכות קריאת שם, והן אין מצריכות מניין של עשרה.

1. ר מבאים הל' תפילה פ"א.

2. ברכות כה, ע"ב.

3. ש"ע אורח חיים סי' פט בכיאור הלכה.

4. ר' למשל, "בין השימושות" לר' י. מ. טוקוזינסקי.

(ד) תוכנן של ברכות ותפילהות. בימי המשנה היו ברכות, אשר עוד לא נתגש נסחן. במקרים אחדים אנו מוצאים שהז"ל קבעו כלליהם, הקובעים את עיקר תוכנה של הברכה, ולא הקפידו בפרט הנוסח. (א) בברכת המזון מצאנו: "תניא רבי אליעזר אומר: כל שלא אמר ארץ חמדת טובה ורחבה בברכת הארץ, ומלאכות בית דוד ב'בונה ירושלים', לא יצא ידי חובתו. נחות הוקן אומר: ציריך שיזכר בה ברית. רבי יוסי אומר: ציריך שיזכר בה תורה. פלימו אומר: ציריך שיקדים ברית לTORAH... ר' בא אמר: ציריך שיאמר בה הودעה תחילתה וסופה" (ברכות מה, ע"ב – מ"ט, ע"א). (ב) גם במלכיות, זכרונות ושופרות של ראש השנה מצאו כללים לעירית התפילות: "אין פוחתין מעשרה מלכיות, מעשרה זכרונות מעשרה שופרות... אין מוציא רין מלכיות זכרון ושופר של פורענות. מתחיל בתורה ומשלים בנביא" (ר'יה פ"ד, מ"ז). (ג) גם בהגדה של פשת מצאו כללים, הקובעים את המסתגרת הכללית של הנוסח. "רבנן גמליאל אומר: כל שלא אמר שלושה דברים אלה בפסח לא יצא ידי חובתו ואלה הן: פסח, מצה ומרור" (פסחים פ"י, מ"ה). וכוננת הדברים, שציריך לפרש טעםם של שלושה דברים אלה, ולא דוקה במלים שנזכרו במשנה.

(ה) הכללים בדבר הנוסח של כל ברכה. (א) כלל אמרו חכמים "ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך". מסיבה זאת פותחת הברכה הראשונה שלפני קריית שמע – גם בשחרית וגם בערבית – "בא"י אמר"ה" וכן הברכה הראשונה של העמידה פותחת ב"ברוך". אבל הברכה השנייה אינה פותחת עוד ב"ברוך". ומדובר פותחות ברכות השחר בברוך "ברוך אתה ה'..." אשר נתן לשוכני בינה" וכו', "ברוך אתה ה'... פוקח עיר" וכו' ? – מפני שלא נועדו ברכות אלה להיות נאמרות ברציפות זו אחר זו (רמב"ם הל' תפלה פ"א). ומדובר אין ברכות גאותה ("אמת וציב"), "אמת ואמונה") פותחת בברוך? מפני שפרשיות המקרא אינן נחשבות הפסק. (ב) עוד כלל אמרו בברכות "ברכה ארוכה מיטימת מעין חתימתה". מהי ברכה ארוכה? זו המסתימת ב"ברוך אתה ה'", כגון הברכות של תפילת העמידה והברכות של ברכת המזון. לדוגמא: בברכת המזון

(1) הסיום: ומכוון מזון לכל בריאותיו (אשר ברא)

החותימה: בא"י הוזן את הכל

(2) הסיום: על הארץ הטובה אשר נתן לך

החותימה: על הארץ ועל המזון

(3) הסיום: ובגה ירושלים עיר הקודש

החותימה: בונה (ברחמיון) ירושלים

מתוך כלל זה יש מערערים על הנוסח של כמה ברכות. למשל: (א) באחת

مبرכות הפתירה, הנוסח הוא "רחם על ציון, כי היא בית חינו, ולעלובת נפש תושיע במריה בימינו, בא"י משיח ציון בבנינה". המלה "שמה" נזכרת בחתימה, אבל לא בגוף הברכה. על כן יש גורסים "תושיע ותשמה". ואמנם יש הרבה נוסחים לברכה זאת, ורקה לדעת את הנוסח המקורי. (ב) בברכת המזון, יש שמייטים את המלה "ברחמיו", וגורסים רק "בונה ירושלים" מפני שבגוף הברכה נאמר רק "בונה ירושלים".

מתוך העקרון הכללי, "אין עושים מצות חבילות חבילות" קבעו חכמים שאין חותמים ברכה אחת בשני דברים, ולפיכך אין חותמים בברכת המזון בברכה השלישית, "מושיע ישראל ובונה ירושלים" (ברכות מט. ע"א). אמן נראה לכואלה, שהרבה ברכות יוצאות מן הכלל זהה, כגון "מקדש ישראל והזומנים" או "על הארץ ועל המזון". אולם הגמara (שם) מבארת, שבכל מקראים שבמה נראה Caino החתימה היא כפולה, אין כאן אלא פרט וכלל או כפל לשון או סיבה ותוצאתה.

(ו) הימנעות מהזכרת ה'. הזכרת שם שמות אינה רשותו החופשי של כל מתפלל. יראת השם מחייבת להימנע מהזכרת שם אם אין לדבר הצדקה הלכית או מקור מוסך. על רקע זה נחלקו הנוסחים: (א) בברכות השחר מנתה הרמב"ם "ברוך המקדש שמו ברבבים", ולא הזכר בה שם שמיים, וה"בית חדש" סבור, שהרמב"ם לא הזכר בה שם, מפני שהברכה לא נזכרה בתלמוד. (ב) בברכת המזון אנו מוצאים "על שהזقتנו ה' אלהינו מארץ מצרים". אולם ברמב"ם ובטיסדרוי הספרדים וכן בטור חסנות המלים "ה' אלהינו".

### כללים בהתחתיות הסידור

(א) מגמת אחידות — "לא פלוג". אם נקבעו נוסחים שונים לתפילה לה אחת או לברכה אחת — הכל לפי עניינו של ים — קיימת מגמת אחדות כל הנוסחים. נתיה זאת ניכרת אצל האשכנזים יותר מאשר אצל הספרדים. (א) ברכות החלן אצל האשכנזים היא תמיד "לקרא את ההלל"; אצל הספרדים, בימים שקוראים בהם החל שלם — "לגמר את ההלל". (ב) לתפילה "ברוך שאמיר" של האשכנזים נוסח אחד בלבד; של הספרדים — יש בה תוספות לשבת ויו"ט. (ג) פרשת "זיכளו" הנאמרת בליל שבת בkowski רם, והותקנה ליו"ט שחיל להיות בשבת. שמתפלליין "אתה בחורתנו", ואין אומרים "זיכளו" בתפילה. ומשבת שחיל בי"ט התקינו לכל השבתות (ש"ע אורח חיים סי' רסח). מנהג זה מקובל בכל העדות. (ד) ברכה, אשר מגמת האחדות לא פגעה בה לכואלה, היא ברכות השלום בתפילה Umida, המזויה בידינו בשתי נוסחים, "שים שלום" — לשחרית ולminsif, ו"שלום רב" — למנחה ולמעריב.

הסיבה לשתי הנוסחאות – ב"שים שלום" נאמר "ברכנו אבינו כלנו כאחד באור פניך" – רמז לברכת כוהנים, ו"נתת לנו תורה חיים – (תורה וחיהים)" – רמז לקריאת התורה. וכיידר לנוהג בשכט במנחה, כש庫ראים בתורה ואין ברכת כוהנים? בידינו אין נוסח, אבל באשכנז של ימי הביניים היו אמרם "שים שלום" ודולגים על "ברכנו אבינו כלנו כאחד באור פניך" (ספר המגה- גים לתלמיד ר' מאיר מרוטנבורג, מהד' עלפנביין עמ' 6), ובאויגוין היו אומרים ר'ים "שלום רב" חמיד. (ה) בספר הניל"ז נזכר המנהג, שבויום טוב שחול קוראים תהלים צב בשחרית, אבל Dolgins על המלים "מוזמור שר ליום הש- בח". ביום גוהגים האשכנזים לקרוא גם את המלים האלה.

(ב) "ני מרדין לתרוווי יהו". במקום שקיימים מנהגים שונים, מתאחדים המנהגים והסידור כולל את כולם. (א) ברכת התורה. בגמרא (ברכות יא, ע"ב) נזכיר שלוש ברכות מפני שלושה אמראים שונים. ואף על פי שאסור לברך ברכה שאינה צריכה, קבועו בגמרא שם, כנראה מפני ר' פפא, שיש לומר שלושתן. (ב) החתןון "זהו רחוב". אגדות שונות (הובאו ב"עבודת ישראל" עמ' 112) מאיינותו, שהחתןון מרכיב של שלושה תפילהות של שלושה מחברים שונים וא"פ שהן דומות בתוכן, נכנסו قولן לסידור התפילות. (ג) ההגדה של פסח, כפי שהיא בידינו, מורכבת מההגדה של רב המתחלה במלים "מתחללה עובדי עבודה זרה", ושל שמואל, המתחללה ב"עבדים היינו" – "ופסקין כתרויהו" (פסחים קטו, ע"ב).

ויש שאותו פרק תפילה קיים בנוסחאות שונות, ובאו הדורות האחרוניים וצירפו את שתי הנוסחאות ולא הרגשו בכפילות ובלשון העיגלים שנוצרו עי זה. (א) בברכת "שמע קולנו" נוסח ר' עמרם גאון והרמב"ם הוא: "כי אתה שומע תפילה כל פה, בא"י שומע תפילה". נוסח אשכנז הוא: "כי אתה שומע תפילה עמך ישראל ברוחמים, בא"י שומע תפילה". מכאן יצא הצירוף המודר של נוסח ספרד-פולין: "כי אתה שומע תפילה כל פה עמך ישראל ברוחמים", (ב) ברכת החנינים. בסידור ר' סעדיה גאון נוסח הברכה לימות הגשימים הוא: "זותן טל ומטר על פני האדמה ושבע את כל העולם מברכות טובך ורואה שניי תבל מעושר מтанות ידר ושמרה יחזילה השנה הזאת מכל מני משחיתת ומכל מני פורענויות וברכה עצמנו כשנים הטובות". הרמב"ם, כמהתים שנה לאחרי רס"ג כתוב בסידורי: "ברכנו ה' אלהינו מכל מעשי ידרינו וברך את שנותינו ותן טל ומטר לברכה על כל פני הארץ ושבע את העולם מברכותיך ורואה פני תבל". בסידורי תימן שבימיינו הנוסח לימות הגשימים הוא צירוף של הנוסחאות העתיקות. מתחיל בנוסח הרמב"ם: "ברכנו ה' אלהינו בכל מעשי ידרינו וברך את שנותינו, ותן טל ומטר על פני האדמה, ושבע את העולם כלו מטוךך ורואה פני תבל", וממשיך בנוסח רס"ג: "מעושר מтанות ידר

ושמרה והצילה". כאן נפסק נוסח רס"ג ומחילה נוסח אשכנז: "את השנה הזאת ואת כל מני תבאותה", ושוב חזרה לנוסח רס"ג: "מכל מני משיחת ומכל מני פורענות", ומוסיף משלו: "ותן לה אהירית ותקוה ושובע ושלום", ומסיים בשל רס"ג: "זברכה כשנים הטובות". גם נוסח רס"ג נראה מסורבל ("ושמרה והצילה, לשנה הזאת"), אבל הנוסח החימני של ימינו מסורבל שבעתיים. (ג) גם מת הgiozon מגמת הגיוון היא בעלת שלושה פנים. מצד אחד בא הגיוון כדי שלא יטעה המתפלל בין תפילות דומות. (א) הברכה השניה שלפני ק"ש מתחילה במנג אשכנז בשחריר ב"אהבה ربיה" ובערבית ב"אהבת עולם". האשכנזים, המצדדים בשתי הצורות, מודים שرك לנוסח "אהבת עולם" יש מקור בכתב (ירמיה לא, ג), ובכל זאת הם נוטים להבחנה. (ב) הברכה הראשונה שלאחר ק"ש מתחילה בשחריר ב"אמת ויציב" ובערבית ב"אמת ואמונה". לנוסח "אמת אמונה" יש מקור במקרא (תהלים צב, ג), אבל המלה "יציב" (כמו "רבה" של "אהבה ربיה") בא כדי למונע טעות.

סוג שני של גיוונים — הפיטומים — מאוחר יותר. במנגים שונים אנו מוצאים פיטומים לשלושים שבתו בשנה ויתר ואם גסיף גם את הפיטומים לשבת שלול בה יו"ט נמצוא שכני שלישים מכל שבתו השנה הן מפיטוטות. סוג שלישי של גיוון — האופנים השונים שביהם היו מתפללים אותה תפילה בהזדמנויות שונות. (א) הפיטום "האל בחutzotot ozuk": "שבועות היה הש"ץ מתחיל ב"האל", בטוכות ושミニי עצרת "הגדל", בפסח — "הגבור", בימים נוראים — "המלך" ובכל שבתו השנה — "שוכן עד". (ב) ביום, שבו נערכת ברית מילה היה המוחל קורא עם הטנך חילופות מן "זכרות עמו הברית" עד "ה' ימלוך לעולם ועד".

(ד) הרחבה מתחדמת מסדר צנوع של "ברכות, תפילות, קדשות והבי" דלות" אשר יסדו אנשי הכנסת הגדולה, העגנו למרכז ספרים רבת מידות, הכלולתי, מלבד סידור התפילות לחול ולשבת, גם את התפילות והפיטוטים למחזור החגים, את הסליחות, ולעת עתה גם את הקינות. התרחבות מתחדמת זאת היא פרי גורמי יסוד אחדים.

הגורם הפיסיולוגי. היו מן האמוראים אשר הסבירו שהאדם העושה תפילה��בע שלא כראוי, הוא זה, שאינו יודע לחישוב דבר. החדשנות היא איפוא מסימני התפילה היוצאות מן הלב. ומכיוון שנינתנה רשות, לפעמים לא הבינו בין מותר ואסור. (א) פרקי תהילים צה-צט והפיטום "לכיה דוד" הם מהחדושים המפורטים והצעירים ביותר, ומהכשרים והמקובלים ביותר. הם נספרו לסידור במאה הט"ז וככו לקבלת פנים חיובית ביותר בכל העודות. (ב) "מושמור שיר חנוך הבית לדוד" נכנס לסידורי התפילה של האשכנזים רק לפני כמאה שנה.

הגורם הפסיכולוגי מביא להרחבת התפירות הקיימות ע"י תוספות קצורות. בדרך כלל תוספות אלה אינן רצויות. בוגרמא מצאנו "ההוא דנחתת קמיה דר' חניינה. אמר: האל הגודל הגיבור והנורא והאדיר והעווז והיראווי החוק והאמץ והודי והנכבד. המתין לו עד שסימן. כי סיים אמר ליה: סימתינעה לכולי שבחי דמרך? למה לי כولي האי?" (ברכות לג, ע"ב). רוגזו של ר' חניינה לא מגע אחרים מלכתחדרבו של "ההוא דנחתת", אמן לא בריבוי תאריו של הקב"ה, כי אם בפיתוחו — יותר לשוני מאשר רעיוני — של התפירות הקיימות. דוגמא לסוג זה של הרחבות — הוידיוג גדול של יום הכיפורים. בסידור רב עמרם גאון נמצאים שמוונה חרווים, בסידור רס"ג — ארבעה, ברמב"ם א"ב שלם (וכן הוא במחוז בני רומא של ימינו), ובנוסח אשכנז — א"ב כפול. ויש שההוספות הן בניגוד להלכה, כגון שנוהגים להוסיף בעשרה ימי תשובה בברכה ראשונה של עמידה — "זכרנו לחיים" וכו' ובברכה השנייה — "מי כמן" וכו', אבל בעל "הכלות גדולות", שלוש מאות שנים לפני הרמב"ם, העיר: "איכא איסורא דרבנן שעושים כן, מדאמר: לא ישאל צרכיו בשלוש ראשוּנות". וכן גם הפיטרים הנמצאים באמצעות קדושה של מוסף בימיים נוראים.

דרך אחרת בה מבוצעת הרחבה — הפיכת תפילה יחיד לתפילות ציבור. (א) במ"ס ברכות טג, ע"ב אנו מוצאים את התפילה, שנוהגים האשכנזים להתפלל בשבת שמברכים החודש, כתפילה הפרטית של רב. שם (ייז, ע"א) אנו מוצאים את "אליה נצור לשוני מרע" כתפילה מר בריה לרביינה. (ב) כיויצא בזוה אנו מוצאים במ"ס יומה (פג, ע"ב) וידועים פרטיטים אחדים, אשר נכללו בחודורי התפילה של ימינו. (ג) הפיטוט "לכה דודי" מקורה במנהגו של ר' חניינה שהיה מתעטף בערב שבת ואומר "בואי ונמצא לקרהת שבת המלכה" (שבת קיט, ע"א).

(ה) המשקע היסטרורי. יש שנתחרהה תפילה כביטוי לצרכי השעה, וקנתה לה זכות אורח ולא בטללה כשבטול טעםה. (א) תפילה "יקים פורקן" לראשי הקהיל בלבב התקופת הגאנונים. (ב) "אב הרחמים" לנזכר הרהור גים על קידוש השם בגיראות תנתנו, בימי מסע הצלב הראשון. חי ישראל בגולה גרמו לכך, שהתפילה לא איבדה מאקטואליותה במרוצת הדורות. אדרבה. (ג) "מגן אבות" קבועו לילדי שבתות, כי בתי הכנסת היו מחוץ לערים שבהן הייתה עבודת זרה, ותיקנו תפילה זאת בשביב המאהדים. שיטיסמו עם הקלל, ויש בברכה זאת תמצית שבע הברכות של תפילת שבת. "מגן אבות" כנגד "מגן אברהם", "מחיה מותים" כנגד "מחיה המתים" וכו', עד "אדון השלום". (ד) הברכה הרביעית שבברכת המזון "הטוב והמטיב" הותקנה במבנה כשניתנו הרוגי ביתר לקבורה, ואמרו: "הטוב" שלא הסריוו והמטיב" שנייתנו לקבורה (ברכות מה, ע"ב).

תופעה אופיינית להשפעה היסטורית, הנעלמת מעין הדורות הבאים, היא התפילה לשלום מדינה ישראל. בתפילה נזכרים "ראשיה שרה ויווציה" של המדינה. המלה "יווציה" באה בעקבות "מועצת המדינה הזמנית". מכיוון שהתפילה נתפסה בחודש אולול תש"ה, סמוך לימי נוראים, נכללו בה המלים "והופע בהדר גאון עזק על כל יושבי תבל ארץ".

(א) התשיבות באציבור. טורח הציבור היה גורם חשוב בהתחלה הסידור. (א) הטור כותב ב"אורח חיים" סי' רפא: "גוגין להסיף מומדים בתפילה שחרית בשבת לפני שאין בו ביטול מלאכה". (ב) במס' סופרים (פרק יד, הל' יב) נאמר "שבעת הזואת ספר תורה אומר העם יועל הכל יתגמל" וכו', והרמ"א מער שנווגים לומר כן בשבת ובו"ט, והלבוש מסביר שאין אמורים זאת בחול משום טורה הציבור כדי לא לבטל מלאכתו. (ג) מטעם דומה נהגו שלא לקדוא את פיטום הקטורתה ביוםות החול, שמא מתוק חפון ידל על אחד מסמניה. (ד) נהגו ביוםות החול לומר "ברכו את הי המבורך" אחרי הקדיש האחרון, שמא יאثر אדם לבית הכנסת מחתמת טרדה או ציפות. אבל בשבת אין אמורים "שהכל באים לbijת הכנסת קודם ברכו" (בית יוסף ל"אורח חיים" סי' קלג). (ה) מי שמתפלל מנהה אחורי פלג המנחה, אין לו להתפלל ערבית עד לאחר צאת הכוכבים. במה דברים אמורים, ביחיד, "אבל ציבור שהתפלל מנהה, וכשילכו לbijת היה טורה לקבצם שנית לחש" לת ערב ותתבטל תפילה הציבור לגמרי, הקלו האחرونיהם, שモותר להתפלל ערבית סמיך ימנה" (שולחן ערוך "אורח חיים" סי' רלג; "משנה ברורה" ס"ק יא).

התשיבות באלה שאינם בקיימים, היא צורה שנייה של התשיבות בצדירות: (א) הזורת שליח הציבור על התפילה באה, כדי להוציאו ידי חובה את אלה, שאינם בקיימים (רמב"ם הל' תפילה פ"ט, הל' ג); (ב) בראש התנה מוציאו שליח ציבור ידי חובתו הן את הידוע להתפלל, והן את שאיננו יודע. כי רוב היהודים את הברכות, אינם יודעים למן בהן כראוי, כי ארכות הן (רמב"ם שם פ"ח, הל' י). (ג) ברכות השחר. כתוב הרמב"ם: "כשומע קול התרנגולים מברך: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם. וגנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה. וכטולבש בגדיו מברך: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם. מלביע ערומים". וכך הוא ממשיך יומר, שככל פעולה גוררת אחריה ברכה מתאימה. אחר כך מוסיף הרמב"ם: "נהגו העם ברוב עירינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת, בין נתחינו בהן בין לא נתחינו בהן, וטעות הוא, ואין ראוי לעשות כן" (הלכות תפילה פ"ג, הל' ד, ט). אבל לפני המצאת הדפוס לא היה סידור תפילה בידי אחד, והמשיכו לברך את הברכות בבית הכנסת. הרא"ש והטור קיבלו את המנהג והצדיקו

אותו בוה "שרבים מעמי הארץ אינם יודעים (את הברכות), תיקנו שיטדרום בכיתת הכנסתת" (טור "אורח חיים" מז).

(ג) השפעת הדפוס. עד שלא נפוצו בעולם הספרים הנדפסים, היו סידורי התפילה שונים אלה מלאה. אמנם היה שלד אחד בכל הקהילות מתימן ועד ספרד, אבל פרטיה הנוסח והפיוטים היו שונים. במקומות שהיו קהילות עתיקות ובמקומות, נידחים ורוחקים ממרכזי התורה נשתרמו מנהגים מקומיים רבים. אנו מוצאים בצתרת מנהגי תפילה נפרדים של שתי קהילות קטנות בדרך ארץ-קנארטאס ואוינזון, באיטליה שמרו שלוש הקהילות אסטי, פושאנו, מונקללו על מנהג, שנשכח במקומות אחרים. בדרך כלל, במרוצים של התישבות יהודית צפופה הייתה קיימת אחידות מנהג בכל הארץ, אף על פי שנמצאו קהילות עתיקות, כגון קהילות הריניום — שפירא, ורמייזה ומגנציא — שמרו בגאות על מנהגיהם הקודמים. גדיי התורה שככל דור ובכל ארץ, השפיעו אף הם על אחידות המנהג בקהילות שבהשפע'תם, ועל התבදלותן מקהילות אחרות. מימי הגאנונים ועד אחרית ימי הבינים, במשך תקופה של אלף שנים בערך, נתחברה ספרות עשרה של שאלוות ותשובות אשר הופנו אל גדיי הדורות בעניינים של סידור התפילות. היו

הבדלים ניכרים בין קהל לקהיל, אפילו באותו מקום :

(א) במתא מהסיא (בטורא), בכל בתיה המדרש שביר יהו אומרים שרחרית וערבית "אהבת עולם", חוץ מבית מדרש אחד, שנגגו בו לומר בשחרית "אהבה רבה" ובערבית "אהבת עולם" (אוצר הגאנונים, ברכות סי' נג).

(ב) ביחס לקריאת "אשרי" ו"יענץ ה' ביום צרה" שבסוף התפילה היו מנהגים שונים : "בקדושא דסדרא" בשתי הישיבות "תלה לה לדוד" אמרים, ובבית רביינו שבבל "תלה לה לדוד" אין אמרים. אבל בשאר הכנסתות יש שאומר "תלה לה לדוד" ויש שאומר "יענץ ה' ביום צרה" (שם, סי' טו).

(ג) בין בני ארץ ישראל ובניavel הי הילפי מנהגים רבים. ביניהם הנוגעים לנוסח התפילה והברכות. כגון, בניין אי' היו מזמינים "גברך על המזון שאכלנו משלו" ובניavel — "גברך שאכלנו משלו" (שם, סי' רם). בויי כוחים הרבים שהtauורו ובשאלות שהפנו לגאנונים, לא הסתמכו השואלים והמשיבים על גוסחים שבספריהם, כי לא הlk המתפלל אחר הסידור, אלא סידור התפילות אחרי המתפלל. הטיעון משני הצדדים הוא על יסוד מנהגים מקובלם בישיבות הגדולות ועל יסוד מנהגי הגאנונים.

להדורות המתפלל נתחברה ספרות שלמה של ספרי מנהגים. מוחברים גדולי תורה הדריכו את הציבור בצורות תפילה בהתאם להלכה. ביניהם יש לצזין את ר' יעקב הלוי מולין (המהר"ל) אשר חי במאה השט"ז סמוך להמצאת הדפוס, ואוסף מנהגים של קהילות רבות והדריך בדרכי התפילה בהתאם להלכה.

לא כל מhabרי ספרי מנהיגים זכו להתקבל כפוסקי הלכה בשאלות של סדרי תפילה ומנהגי העבودה. ר' יוסף יוזפא האן, אשר ח' בראשית המאה ה'יז בפרנקפורט, מתאר בספרו "יוסף אומץ" את מנהגי קהילת פפרטם, בלי לחוות דעת על הנכון והבלתי נכון במנהיגים אלה.

הספר "יוסף אומץ" הוא אחד האחוריים שבספרות המנהיגים. הדפוס אשר החל ונפוץ היה גורם קבוע את מנהגי המדינות. במקומות מנהיגי קהילות מקו מנהיגי ארצות. מתחילה נדפסו הסידורים לפי המנהיגים, לבסוף נקבעו המנחים לפסי הסידורים. בדרך זאת הביאו הסידורים ברכה רבה. הוכנסה מידה גודלה של אחידות באחד התחומיים החשובים ביותר של החיים היהודיים, ורך בין ארץ לארץ ובקהילות עקשניות או מבודדות נשתרמו מנהיגים מקומים עתיקים.

(ד) מתוך שיקולים כלכליים, בכלל היוקר היחסי של הניר, נהגו המדפיים סימ למעט בתפilities שנזקקים להן רק לעיתים רחוקות. על ידי זה קופח חלק הפיטוטים ההודמנותיים, כגון רשות לחנן העולה לתורה (נזכר בס' המנהיגים לתלמידי מהר"ם מרוטנבורג, מהד' אלגבין עמ' 12), אורים צומצמו, כגון הפיטוט לברכת המזון לבירת מילה "נזודה לשמק בתוך אמוני" (השווה "עבדות ישראל" עמ' 803 ושאר סידורים) או הפיטוט "אומץ" (אומן) ישעך בא' להושענא רבבה, אשר בנוסח אשכנז יש בו י"א בתים ובנוסח בני רומא — כ"ח בתים.

נוק רציני גורמו המדפיים על ידי כך, שהbihותם ברובם חסרים ידיעה מקיפה בלשון, בדקוק ובמקור התפilities וברצותם להגדיל את התפוצה, לא הקפידו על נוסח התפילה וגרמו להשתרשותם של שיבושים בנוסח התפילה. רבים מגדולי התורה והחכמה בדורות האחוריים התריעו על שיבושים אלה, כגון :

(ה) בשיר "יגדל" צריך להיות "הנו אדון עולם וכל נוצר יורה גדלוינו ומכלתו" (תיקונו של ר' אברהם ברליןרכ).

(ו) בברכת "אמת ויציב" צריך להיות "צור יעקב מגן ישענו לדור ודור. הוא קיים" וכו' (תיקונו של ר' יעקב מלניבורג).

(ז) זכות גודלה ביותר נתגלגה לר' זאב היזנהיים אשר פעל בגרמניה בסוף המאה ה'יז' ובראשית ה'יא' ואשר הקים דפוס מיוחד ברדלהיים להדפסת סידורים וחותמים מוגנים עד תכליתו. הוא ותלמידיו המכחים את רבו, ר' יצחק בן אריה יוסף דב, המכונה וליגמן בער, הקדישו את מרבית חייהם לבירור נוסחאות המקרא ולהתקנת נוסח התפילה. ולא רק בשיבושים גסים נלחמו אלא אףלו בקטנות, כגון במקום "נפשי חמדה בצל יידך" בשיר הכבוד, כמו דפס ברוב הסידורים, תיקנו ל"נפשי חמדה בצל יידך" על פי שיר השיניים ב. ג.

## א. תפילות הקבע בתהווותן

(א)

מטרת המאמר הווה היא אינפורמציאטיבית: למסור בזרה תמציתית את עיקר הדיעות שבידינו היום על התהווות הדרגתית של תפילה הקבע, כפי שהיא נהוגה בפי כל ישראלי. אך על פי שהדבר תמה, אין כדי הקרה העברי ספרות, שמננה יוכל לשאוב מידעות אלה בזקל, מבעט כל פבזות המקור שנחפרסמו בשלה זה נצברו לעוזית ומשמעות כתחבירת רבים ושונים; לספר מקיף ומסכם את תוצאות המקור לא צכינו מאו כתוב אלבגון בוגמאנית, לפני יותר ממחישים שנה, את ספרו היסודי, שرك חלקו הרראשון תרגום לעברית (לשנות אחרות לא תרגם כלל). בשנים האחרונות הופיע ספר עמי בשם "יסודות התפילה" בעברית, מאת אליעזר לוי, אך ספר זה אינו מתחשב הרבה בתוצאות המקור והוא מרבה בהשערות. פירושו של י. ב. עבר ל"סדר עבדות ישראל", שהופיע לראשונה בשנת תרכ"ח, עדין ערכו רב, אף על פי שבזמנו לא היו עוד דועים רבים מן המקורות ותנוטים שבידינו היום, שהחשוב בהם לעניינו הוא גוסת איי' הקודום, שנוצע עליי תנילת הגינוי האקדמית לפני כשישים שנה. עובדה היא, שלא נדפס גוסת החשוב זה עד היום בשום ספר או כתביעת עברי (מלבד הקטעים שפרסם ש. אסף בספר דינברוג), אך על פי שנופט פעמים רבות בספרים ובפירוטים ליעזים (!). מקום הנigo לו להתנגד: עדין אנו מוצאים בספר מודיע-פיפולאי, שישכם את המקורים על התפילה עד ימינו, ולפירוש חדש על סיור התפילה, שסביר לאדק את הגוסת שלפניו מתוך השוואת נוסחים אחרים, אלא גם יעמוד בקדורה על סיבם והפתוחות של חלקו התפילה העיקריים.

דייעות אלה על התהווות ותולדותיה של התפילה וירושותם ביחד למורה הבא ללמד את סיור התפילה. אמנים אין זה מפיך תפקדו לנתח את התפילה מבחינה היסטורית ספרותית, אלא להביא את התלמידים להבנת תוכנן וסבירן: ואידעל-פייכן אין הוא יכול למלא את תפוקדו זה כראוי אם חסירה לו לגמרי הפרשנויות ההיסטוריות. עליו לדעת להבחין בין תפילות קדומות למאוחרות, בין עתיק וסוד לתוספות והרחבות; וכן הוא צריך להבין, כיצד נוצרו נוסחים השונים של אותה התפילה המזוהים בסידורים שלנו (כגון "אמת וציב" ו"אמת ואמונה"; ועין להלן) ושל העדות השונות. אם לא ידע לפחות, שאותו הגוסת, שהוא מלמד את תלמידיו — היה זה גוסת אשכנז, ספרד או כל גוסת אחר — אינו הגוסת האחד והיחיד, שבו מתפללים יהודים, הרי תהיה תפיסתו ואפיקו הוראתו לקויה. ודומה שלפעמים — בכיחה ובכחלה לפחות — מושב יהיה להציגו על נוסחים של דעות אחרות, ביחיד במקומות בהם ברורים יותר או מוכנים יותר מן הגוסת הנהוג בפי התלמידים. השוואת כואת, העומדת על השוני שבין נוסחים, עשויה להביא לידי הערכה נכונה יותר ורואה בהירה יותר של העיקר המשותף לכלם, שהרי מרוב שג� אין לנו וורדים תמיד לעומקם של הדברים היוצרים לנו היסכ: ועם העמידה מול שנייה גוסת עלולה לפקוח את עניינו ולהעמידנו על משמעותה העיקרית של אותה התפילה.

הניתנת להבעה בצורות שונות. אפקט-פי שאין לעסוק בבייקורת הנושא, דומה שבכל זאת כדי להתבונן בכך, שברכיות מסוימות, כגון ברכת "יוצר אור", מצויות רבדים ושכבות שונים: שהיפוטים האלפביתיים שבה, כגון "אל ברוך גודל דעה וכו'" או "אל אדון על כל המעשים וכו'" (שאינו אלא הרחבה של הראשון) הם ח%;"> בפני עצם; שאף ה"קושה" שביוצר היא חוספת — אמן קומה — לעיקר הברכה שנוסחה היה דומה בזיהוי פעם לזה שביבא רב סעדיה באון בסידורו בתפילה היחידה: "בא"י אמר יוצר אור בברוא חוץ שולום וברוא את הכל המPAIR לארץ ולדרים עלייה ברכמים וטבו מחודש בכל יום תמיד מעשה בראשית בא"י יוצר המאורות" — ותו לא! וכן יש מקום להסביר (אם להמשיך בדוגמה שנטנו בה ), שאף הקשה לעתיד "אור חדש על ציון תAIR וכו'", שבסוף הברכה במנג אשכנז, אינה בכל הנוסחים ומצתה הבוגנים, וגם רב סעדיה, פסל אותה. אם נסביר את נימוקיהם של מחקני בקשה זו ושל מתנגדיה כאחד, הרי מילא ייעג החמליך להערכה עמוקה יותר של אותו הנוסח השגור בפיו (אויה שהיה ). ביחסו למדינת ישראל בתקופת קיבוץ בגלויות ומיזוגן יש גם כויה להאייר את עיני התלמידים, שנוסחו יעדות אחרות איןן נופלות בערךן, במשמעותם ובכשי רותן מן השגור בפייהם הם ; ואם גם כל אחד רשאי ומצווה להחזיק במנג אבותיו, אין שר המנגנוגים פחווי ערך ונוחות דרגה.

אף אותה שאלת-יסוד העלולה להעתורו בלימוד התפילה לאחר השלבים: משוממתה עליינו להחפלל בנוסח קבוע ווקשה ? וכי אין תפילה הופשית-ספונטנית פריפה ? — תחיה תשובה קלה יותר מותר מהרפסטייה ההיסטורית: החכמים שתיקנו את התפילה לא רצו כלל לשילול את האפשרות של הבעה אישית-חופשית מן היחיד המתפלל, ואף יודדו אותו "לחודש" בתפילה ; אם השתנו פני הדברים, לא השתנו אלא מותך הכרה היסטררי והובע מזרכי העם וΖיברור בתקופת הגלות.

ולכטוף: אין הוראת ה"סידור" כן התפקידים הקלים בכלל, בייחור בגוללה, שם הקשיים הלשוניים רצינים מאוד ; ואין בתפילות כדי לעורר עניין בלבד הלומד מבחינות תונגן, שהוא חידגוני למדי וחומר על עצמו פעים רבים. אחת הרכבים, שבון אפשר להגביר את התהענינות — בכיוות גבורה לתפוחות — הוא דוחא העיסוק בבחינות מסוימות של תלדותו הנוסחת, בהשאות הנוסחים ובוניהם. ואפקט-פי שאין להפרינו בכלל, הרי בזואו לא יזיק לתלמידים להכיר נוסח "שמעונה-עשרה" הקודם הארקיישראלי למשל ; והרי השוואת נוסח זה לנוסח שבידינו יכולה להופיע ל"תרגיל" בערינין ולהוומנות — שכמותה נדירות בלמידה יהודית — לפיעילות התלמידים עצם. דומה לנו יכול המורה ליזור "תרגיל" כזה על ידי השוואת נוסחים השונים של ברכת "בונה ירושלים" שבסידורים שלנו (ועיין בנספח !) או של נוסחיה של ברכת התורה וכיוואה באלו ; ואף כאן, מלבד ההישג של יצרת מתח ושותפות פעליה, היהינה התוצאות מאלפות ותסייענה להבנה טובה יותר של התפלויות והתחוויתן בכלל.

הعروת אלה לא באו אלא להגנים את האפשרויות. אף החומר האינפורמאטיבי המוכא להלן אינו אלא מעט מהרבה, כי אי אפשר למצות את החומר החשוב לZenningo במסגרת של אמר אחד. אולם מוקה אני, שאותו המעת יקרה את מהשבתו של המורה, יפתח לפניו אופקים וירחיב ויגוון את דרכי ההוראה העומדות לרשותו, ואולי אף יעורר אותו לкриאה נוספת ולעינן נספח בתחום זה.

(ב)

כאשר יצרו חכמיםו את יצירתם הדתית הגדולה, את תפילות החובה והקבוע שבפי כל ישראל, שהיא באה במקומה של תפילת היחיד הספונטאנית הבלתי-קבועה שבימי המקרא, לא באו ליצור יש מאין. לצד עיניהם היו התפילות והמורורים שתנתנו, וביחוד אלה שבספר תהילים, שהוא כולם תפילה ותהליה. ממש לקחו מטבחות לשון, צורות ונושאים — אף-על-פי שהשתמשו בהם באופן חופשי למטרותיהם.

לא זו בלבד שקבעו חובה לקרוא פרשות שלימוט מן המקרא, ואף קבוצות מומרים כמו ההלל, בMSGרת תפילות הקבע, אלא אף אותן התפילות שיצרו הם עצמם, מצאו להן יסודות במקרא, של תוכן ושל צורה אחת. אפילו אותה הצורה, שהפכה סימן היכר מובהק לתפילות שתכננו חכמים: הברכה בנוסחת "ברוך אתה ה'" — אף היא מקורה בתנ"ך. כך, למשל, מברך עבד אברהם: "ברוך ה' אלהי אדני אברהם אשר לא עז חסדו ואמתו מעם אדני" (בר' כד, כד), וכן רבות כדוגמתה. אך, כמובן, בחרו החכמים בסופו של דבר, לא בנוסחת "ברוך ה'" המצויה לרוב, אלא בנוסחת הנדרשה "ברוך אתה ה'" הנמצאת במקרא רק פעמיים (תה' קיט, ב ודה"א כת. ז). ועוד הידוש חידשו: בזמן שברכה מן הסוג "ברוך אתה וכו'" אשר בחר בנו וכיו' "הבאה כפתיתה של עניין, אינה שונה בהרבה בסגנוןיה מן ה"ברכה" שבפי עבד אברהם, הרי מצוי בתפילותינו טיפוס אחר של ברכה, המשמש בעיקר לחתייה, כגון "ברוך אתה ה' גואל ישראל" או "בא"י בונה ירושלים", שבו אנו מוצאים אחדרי המלים הבלתי-משמעותי "ברוך אתה ה'" (= "מבוא הברכה") לא משפט זיקה, הפוחת ב"אשר" ושהפועל שבו בא בלשון עבר, כי אם תיאור פעולותיו של ה' בהווה בצורת בינוני פועל. לדפוס זה לא הייתה דוגמה מן המוכן בתנ"ך, אלא השתמשו בנוסחת המקראית "ברוך אתה ה'" וצירפו אליה תיאורים של מעשי ה' ומידותיו ביביגוני פועל, שליקטו אותם מקומות שונים במקרא, אף על פי שאין הם באים שם צמודים לנוסחת פתיחה זו. כך מצאו למשל את התואר "בונה ירושלים" בתהילים קמו, ב: ואילו במזמור קמו מצאו שורה שלימה של תארים כאלה, שאות רובם הפכו לברכות: "ה' מתיר אסורים, ה' פקח עורי, ה' זקף כפופים, ה' אהב צדיקים". בשלב קדום של התהווות התפילות באו תארים אלה בזודאי לאו דזוקה כהמשך לנוסחת "ברוך אתה ה'" שטרם נתיחה דה לשימושו בלעדי בתפילות הקבע, כי אם גם אחרי נוסחות שבח אחרות המציגות בתנ"ך, כגון "הלוו", "ברכו", "אודך ה'" וכיווא באלן. וכך קוראים אנו בברטיסלאה העברי, פרק נא, בקטע שנתחבר בזודאי עוד לפני תקופת החשמונאים, פסוקים אלו:

כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו	הָדוּ לֹאֵל הַתְשׁבֹחוֹת
כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו	הָדוּ לְשֻׁמֶר יִשְׂרָאֵל
כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו	הָדוּ לְיוֹצֵר הַכֹּל
כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו	הָדוּ לְגֹואֵל יִשְׂרָאֵל
כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו	הָדוּ לְמַקְבֵץ גָּדִיחַ יִשְׂרָאֵל
כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו	הָדוּ לְבִנְהָה עִירָוּ וּמַקְדְשָׁו
כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו	הָדוּ לְמַצְמִיחַ קָרְן לְבִתְהָדָעָה
כִּי לְעוֹלָם חֶסְדָו וּכְךָ	הָדוּ לְמַגְןַ אַבְרָהָם

ברם שאיפתם של ח"ל היה להיטה לייצור תפילות ציבור של קבוע, ולמטרה זו מן ההכרח היה לבחור צורות ומטבעות קבועים, שיישמשו בפי כל ושבהם תתייחד תפילת הציבור מתפללת היחיד והרשות המנוסחת ניסוח חופשי; עליכן בחרו מ בין נושאי השבח המרובים שבמקרא דוקה בנוסחת "ברוך אתה ה'" הנדריה, ובה בלבד. רק היא משמשת "ברכה" שבה יוצא אדם ידי חותמו, ואילו המתפלל בלשון "הָדוּ" או בלשון "הָלְלוּ" אין בידו אלא תפילה רשות. אחרי העבר מנוסחות שונות אל נוסחה בלעדית זו יוכולים אנו לעקוב במגילות מדבר יהודה, וביחaud במגילת הוהדות, שבה רגילה נוסחת הפתיחה "אָוְדָחָה" (אוֹדָךְ) אָדָנִי, כשלצדיה מופיעה כבר נוסחתה "ברוך אתה אָדָנִי". ובמקום אחד מחק סופר המגיליה את המלה "אָוְדָחָה" וכותב מעליה "ברוך אתה"—הווע אומר, שהרגיש בתרונה של נוסחה זו, שכבר נשתרגרה בפי כל ישראל, עד שאיפלו אנשי הכת הפרושת התחלו להעדיפה על שאר הנוסחות.

מסורת היא בידינו, שעוזר ואנשי הכנסת הגדולה הם שתיקנו ברכות ותפביות לות לישראל.<sup>1</sup> אולם אין להבין מדברים אלה כאילו מאין עוזר אסדורות היו כבר כל תפילות החובה והקבוע בדפוסים קבועים ובצורה אחידה. אין מפקפים הימים בכך, שהיסודות של תפילת הציבור אמן הונחו עוד לפני תקופה החשמונאים,<sup>2</sup> אך לא הגיעו עוד לידי קבוע ממש באותו השלב. יסודות שונים של התפילה התהוו בהדרגה, כפי שראינו לעיל, עוד במאות הראשונות

1. כגון הוהדות ה, 20 : י, 13 ; יא, 33 ; סרך היחיד יא, 15 ("ברוך אתה אלֵי") ; בני אור יה, 6 ("ברוך שמחה אל אלֵים"). ושם כנגד נוסחות כלל, שבחן בא הכלניי "אל" במקום "אדוי", מכונת דברי הבריתא (ירוי) ברכות פ"ט ה"א) : המותח ביו"ד דרי"א וחותם ביו"ד הי"א הרי זה החב ; בא"ף למ"ד וחותם בא"ף למ"ד הרי זה בור ; בא"ף למ"ד וחותם ביו"ד הי"א הרי זה בינווי ; ביו"ד הי"א וחותם בא"ף למ"ד הרי זו וורך אחרת (= מיטות).

2. מגילה יי, ע"ב ; שם כה, ע"א ; ברכות למ, ע"א.

3. עיין לדוגמה יצחק בער, "ישראל בעמים", עמ' 30 ואילך.

של הבית השני. יש מקום לחשוב שרוב בקשות "שמעונה-עשרה" היו סדרות עוד בימים קדומים<sup>4</sup>; וכן מצינו אף בקטע הנ"ל מבנ'יסירה, שהפסוקים שבו מזכירם למקצת הברכות של "שמעונה-עשרה" (אם גם לפי סדר שונה) ושל תפילות חובה אחרות.

ידיעות ברורות על צורה קבועה של תפילות יש בידינו רק מטוף ימי הבית: על תפילות הכהנים שבמקdash (שהיו קוראים בלבד שם עשרת הדיברות), על תפילות אנשי מעמד ועל תפילות בתעניות ציבור.<sup>5</sup> אין שום ספק, שתפילה שמונה-עשרה, קריית שמע וברכותיה וברכת המזון כבר היו נהוגות זמן רב לפני החורבן; כך נזכרת למשל ברכבת הזימון במעשה מיי שמעון בן שטח המוספר לפyi תומו.<sup>6</sup> אך גם לגבי תפופה זו, של סוף ימי הבית, אין בידינו עדויות מפורשות ומלאות, אלא ידיעות מקוטעות ומרקיות בלבד: נזכרה תפילת תענית, אבל לא נזכרה תפילה של ציבור שבימי חול רגילים; נזכרה תפילתם של כוהנים שבמקdash, אך לא תפילה קבועה של כל ישראל בגבוליין.

רק מטוף תקופת התנאים הגיעו לידי ידיעות מפורטות על תפילות מגובשות וקבועות: תפילה שמונה-עשרה, קריית שמע וברכותיה, הלו, ברכת המזון ועוד. רק פעם אחת בסוף ימי התנאים נזכרת הקדושה (ענита "קדוש קדוש וככ'" ו"ברוך כבוד ה' מקומו").<sup>7</sup> וחולוקות דעתות החוקרים, אם הכוונה שם לקדושה של יוצר או של תפילה שמונה-עשרה. אין הקדיש נזכר בזמן המשנה והתלמוד כחלק מתפילה בבית-הכנסת, אלא כתפילה סיום לדרשה הציבור.<sup>8</sup> קריית התורה הייתה כבר מנגה של קבוע בימי התנאים ובמשנה נקבעו הפרשיות הנקראות בזמנים ושבתוות מיויחדות (רובן — שלא כמו גנו היום): אך בשבת רגילה קראו לנראה כפי ראות עיניהם, ללא קביעה פרשה או סדר בעל היקף ידוע (ובלבד שייקראו לכל אחד משבעת הקראים לא פחות שלושה פסוקים).<sup>9</sup> עדין מחלוקת היא בין התנאים, אם גם היחיד חייב להחפיל שמונה-עשרה בכל יום, או די לו ב"מעין שמונה-עשרה" או בשיעית התפילה מפני שליח-ציבור.<sup>10</sup> מאיידך היה נהוג, שיחיד מתחפל תפילה הפרטית ("תהנוגים") סמוך לתפילה הציבור, לאחריה או לפנייה (כי

4 עיין י. בער, שם: על מקובלות לסוד תפילות היסוד שננו אצל כת מדבר יהודה עין בדברי ש. טלמונה, תרבייך כת (תש"ד), עמ' 1 ואילך.

5 משנת תמיד פ"ה, מ"א: תענית פ"ד, ב-ג; שם פ"ב, ב-ה.

6 ירושלמי ברכות פ"ז, ה"ב.

7 תוספות ברכות פ"א, ט.

8 סוטה מט, ע"א: ספרדי דברים ש"ו.

9 משנת מגילה פ"ג, מ"ב, משנ' ד-ה.

10 משנת ברכות פ"ד, מ"ג; ראש השנה פ"ג, מ"ט (סוף).

רק בימי האמורות הקפידו הקפודה גמורה על "סמיכת גאולה לתפילה"<sup>11</sup>). אמרית "פטוקי דומרה" לפני תפילת הציבור אינה נזכרת עדיין כמנהג של קבוע, וברכות השחר לא נאמרו הציבור אלא עליידי כל ייחד בעת קומו. נמצאו למדים, שתפילת הציבור (של שחר) ביום התנאים לא כללה אלא שני חלקיים: קריאת שמע וברכותיה והתפילה העמידה; ובימי חג נוספת עליה גם קריאת החלל.

אך גם תפילות אלה לא היו קבועות קבועות גמורה. כמו שאר דברים שבעל-פה, אף התפילות לא נכתבו<sup>12</sup> ולא נמסרו בנוסח אחד. רק מספר הברכות, סדרן ותוכנן הכללי היו קבועים (בדרך כלל). עיקר עניינה של כל ברכה סוכם בחתימתה, ובכך נקבע גם תוכן הברכה עצמה — ואילו הניסוח המילולי של הברכה היה מסור לשילוח הציבור או למ��לול עצמו ותולי ברצוינו ובטעמו. וגם לידיינו הגיעו נוסחים שונים של אותה ברכה עצמה: "שים שלום" ו"שלום רב", "אמת ויציב" ו"אמת ואמונה", אהבה רבה" של שחרית ו"אתבת עולם" של ערבית (לפי מנהג אשכנז) ועוד. וכן אנו מוצאים שרוכות שמונה-עשרה שבנוסח איי הקדום היו שונות מן הברכות שבסידורים שלנו שניינו רב — מבחינת הנוסח המילולי, אך לא מבחינת התוכן והדרישון. והרי גוסח העמידה, כפי שנשתמר בקטעי הגניזה:

- (1) בא"י או"א אליה אברם אלהי יצחק ואלהי יעקב האל הגדול הגבור והגורא אל עליון קונה שמים וארץ מגננו ומגן אבותינו מבטחנו בכל דור ודור. בא"י מגן אברהם.
- (2) אתה גבורה משפט גאים חזק ומדין ערייצים חי זולמים מקים מתים מכלל חיים מהיה מותים כהרף עין תשועה לנו תצמיה. בא"י מהיה המתים.
- (3) קדוש אתה וגURA שמק ואין אלה מלבדך. בא"י האל הקדוש.
- (4) חננו אבינו דעה מארך ובינה והשכל מורתך. בא"י חונן הדעת.
- (5) השיבנו ה' אלקיך ונשובה חדש ימינו לקדם. בא"י הרוצה בתשובה.
- (6) סלח לנו אבינו כי חטאנו לך מהה והעבר פשעינו מנגד עיניך כי רבים רחמייך. בא"י המרבה לסלות.
- (7) ראה בעניינו וריבקה ריבננו וגאלנו למען שמד. בא"י גואל ישראל.
- (8) רפאננו ה' אל' מכאוב לבנו ויגונ ואנכח העבר ממנו והעלת רפואה למכותינו. בא"י רופא חולין עמו ישראל.
- (9) ברך עליינו ה' אל' את השנה הזאת לטובה בכל מיני טובאותה וקרב

11. ברכות ד, פ"ב; ט, פ"ב.

12. שבת קטו, פ"ב: כותבי ברכות בשורפי תורה!

- מהירה שנת קץ גאולתנו ושבע עולם מאוצרות טובך ותונך ברכה במעשה ידינו. בא"י מברך השנינים.
- (10) מקע בשופר גדול לחורתנו ושא נס לקבוץ גלויתוננו. בא"י מקבץ נדי ישראל.
- (11) השיבה שופטינו כבראשונה ויוציאנו כבתחילה ומלהן עליינו אתה לבדך. בא"י אהוב המשפט.
- (12) למשומדים אל תהי תקוה ומלכות זדון מהרה תעקר בימינו והנוצרים והמיןנים כרגע יאבדו ימחו מספר החיים ועם צדיקים אל ייכתו. בא"י מכנייע זדים.
- (13) על גרי הצדק יהמו רחמייך ותונך לנו שכר טוב עם עושי רצונך. בא"י מבטה לצדיקים.
- (14) רחם ה' אל' ברחמייך הרבים על ישראל עמק ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל היכלך ועל מעונך ועל מלכות בית דוד מישיח צדך. בא"י אלהי דוד בונה ירושלים.
- (15) שמע ה' אל' בקול תפלאנו ורחם עליינו כי אל חנון ורחום אתה. בא"י שומע תפלה.
- (16) רצאה ה' אל' ושכון בזכון ויעבדך עבדיך בירושלים. בא"י שאותך ביראה נعبدך.
- (17) מודים אנחנו לך ה' אל' על כל הטובות והחסד שעשית לנו. בא"י הטוב לך להזות.
- (18) שים שלוםך על ישראל עמק וברכנו כולנו כאחד. בא"י עוזה השלום <sup>ז'</sup>. דוגמה בולטת לגיון ולשוני של נוסח אותה הברכה היא ברכת "בונה ירושלים" המשמשת בתפילהינו באربעה מקומות שונים: בעמידה, בברכת המזון, בברכות ההפרה ובברכות חתניים. כשהכל אחד מהם יש לה נוסח שונה, אף על פי שהתוכן של כלום אחד הוא. מתתקבל על הדעת, שלא תקין אלא ברכת ירושלים אחת שתשתמש בכל התפילות הנוצרות, אלא שב的日子里 התפילה ניסוחה ניסוחים שונים. شبיגיהם נשתרמו לנו במרקחה זה לא פחות מרבעה. וכך להדגים את מידת הגמישות של הנוסחים השונים ורשمنו בנספה את נוסח ברכה זו, כפי שהוא מציין במנגבים ובמקורות השונים. עיין קל במקורות אלה מלמדנו שלא היסטו להוסיפה או לגורוע פסקות, לשנות את סדר הפסוקה, להחליף נוסח אחד במשנהו, להרדי חיב את הנוסח להזדמנויות מיוחדות (למשעה באב) וכיוצא באלו. ביהדות מלאפת השוואת הנוסח ברכת המזון שלנו לנוסח העמידה שבקטעי הגنية

ושבשידור רב סעדיה; אין זה אלא אותו גוסח ששימש בשתי תפילות, שבידינו היום יש שני גוסחים שונים לחולון וזה מזה. על חסר גוסח קבוע של ברכה מעדים גם דברי המשנה על מלכיות, זכרונות ושורפו : לא נקבעו אלא החתימות ומספר הפסוקים מן התנ"ך שיש לומר, אך לא מבחרים וסדרם ; ואין צורך לומר, שלא היה קבוע לדברי הפתיחה השגורים בפיינו לכל אחת מן הברכות ("עלינו לשבח", "אתה זכרי" וכיר<sup>14</sup>). יש שנזכר גוסח של תפילה מסוימת או קצר ממנה בדברי התנאים, כגון תפילה ראש השנה בנוסח "החלינו ה' אלהינו את יומך ראש החודש הזה" או "קדושת היום" של תפילה ליל שבת : "וְמִאַהֲרֹן ה' אֱלֹהֵינוּ שָׁאַהֲבָת אֶת יִשְׂرָאֵל וְמִחְמַלְתָּךְ מִלְכָנוּ שָׁחַמְתָּךְ עַל בְּנֵי בְּרִיתְךָ נָתַת לְנוּ אֶת יּוֹם הַשְׁבִּיעִי הַגָּדוֹל וְהַקּוֹדֶשׁ הַזֶּה בְּאַהֲבָה"<sup>15</sup>. הראשון מלאה לא נשתר בשום סידור הנוהג היום<sup>16</sup>, והשני רק במנגנון איטליאני<sup>17</sup>, פוץ בידי מי התלמוד לא היה גוסח מיוחד לתפילה נוספת והוא היה שונה שורה שורה, אלא שמי שהתפלל שתיין זו אחר זו היה צריך "לחדרש דבר" בתפילה המוסף, כגון "זונעה לפניך את חוכותינו תמיד יום וקרבנן מוסף"<sup>18</sup>.

לא נקבעה איפוא בימי התקנים אלא המוגרת : שמונה-עשרה ברכות שבת-פילה (ברכה התשע-עשרה "את צמה דוד") לא נשתנה קבוע אלא בבבל ; ואילו בא"י לא הייתה חובה לאומרה ברכה בפני עצמה אלא צירפה לברכת "בונה ירושלים", כפי שמתברר מכתחייה מן הגניות ומהפירות הארץ-ישראלים הקדומים, שאין ה"קרובות" שבהם כוללות קצר לברכה זו ; עיין בנספח<sup>19</sup>). וכן אנו שונים לגבי ברכות קריית שמע : "שתיים לפניה ואחת לאחריה" וכו'. אך גם לגבי מספר הברכות וסדרן ידועות לנו עוד מחלוקת שונות של התקנים : אם יש לומר בעמידה של יומ-טוב Chall להיות בשבת שבע ברכות, כמנגנו, או שמונה<sup>20</sup> ; אם צורך לומר הבדלה שבתפילה מוצאי

14 משנת ראש השנה פ"ד, מ"ו, והשווה תענית פ"ב, מש"י ג-ה. קטעים מדברי הפתיחה הנוהגים היום נזכרים במקורות בשם "תקיעתא דבר רבי", כגון ר' ר' ראש השנה פ"א, ה"ג : "זה היום תחילת מעשר וברון ליום ראשון כי חוק לישראל הוא משפט לאלה יעקב, ועל המדיות בו יאמר איזו להרב ואיזו לשולם וגוי".

15 משנת עירובין פ"ג, מ"ט ; חוספთא ברכות פ"ג, יג.

16 דומה לו הוכרת שבת ברכות המוון.

17 דומה לו במחורי אשכנז ליה"כ אתרוי הוידי שבחורת הש"ץ.

18 ר' ר' ברכות פ"ג, ה"ו.

19 ברכה זו הייתה ידועה גם בא"י, שהרי נמצאת חתימתה בכניםסريا (עיין לעיל) ; אך הacula התקנית קבועה : "כולל של מינימ בשל פרושים (פושעים ?) ושל גרים בשל זקנים ושל דוד בשל ירושלים" (תוספთא ברכות פ"ג, כה).

20 חוספთא ברכות פ"ג, טו.

שבת ברכה בפני עצמה<sup>21</sup> וכיוצא בהן. לעיתים היו אף מנהגנים שונים לבני עיקר תוכנה של ברכה מסוימת: אם פותחים בברכה השלישייה שבברכת המזון "רחם על ישראל" וחותמים "בא"י מושיע את ישראל" או פותחים "רחם על ציון" ומסיימים "בונה ירושלים".<sup>22</sup>

במקרים מסוימים אף הרשו לצרף ברכות נפרדות לברכה אחת, כגון ברכת ירושלים וברכת דוד כפי שהזכרנו; והוא הדין בברכת "הביבנו" (ברכה אחת במקום כל שתים-עשרה הברכות האמצעיות של שמונה-עשרה) או בברכת המזון של פועלים (ששעתם דוחקה), ש"ככלין של ירושלים בשל ארץ".<sup>23</sup>

ואף על פי שרוב החתימות הגיעו לידי מطبع קבוע, נשארו גם כאן יוצאים מן הכלל: ר' צדוק לא היה חותם בקידוש על הocus<sup>24</sup> ור' יוסי הגלילי היה חותם בברכה אחרונה שבברכת המזון ("הטוב והמייטיב").<sup>25</sup> גם לא התנגדה, כנראה, לשימוש בחתיימות אלטרנטטיביות, כל עוד עניינן היה אחד: חלק מלאה אף נשתרמו בסידורי החטפילה עד היום, כגון "שומר עמו ישראל לעד" במקום "הפרוש סוכת שלום", "עוזה השלום" במקום "המברך את עמו ישראל בשלום", "שאותך נירא ונעבוד" במקום "המחזיר שכינתו לציון" ("עוזה השלום" ו"שאותך" היו נהוגות בנוסחאי הקדום ונשתתרמו בנוסח אשכנזי בתפלות החגיגים). וכן רשותנו בנספח את החתיימות השונות של ברכת ירושלים, שנשתתרמו במקורות השונים, והנה מגע מסתפן לפשרים ושלושים!<sup>26</sup> מאידך יש מקורות ומנגינים, שבהם משמשת אותה החתימה "בונה ירושלים" גם בברכת הפטירה ובברכה המורחבת לתשעה באב, שבו גורסים אנחנו חתיימות מיוחדות. אף אין ספק, שהחתימה "משמעות ציון בבניה" הייתה שייכת מתחילה לברכת חתנים, שם היא הולמת את לשון גוף הברכה, אלא שהעבירו אותה ברוב המנגינים גם לברכת הפטירה.

ולא זו בלבד, שהנתנים לא ראו כל פסול בהימצאים של נוסחים שונים של אותה ברכה זה בצד זה, אלא אף חיבו את הדבר, כי לא רצוי, שהחטפילה תהיה קבוע גמור ושהמתפלל יחוור פעם אחר פעם על אותן המילים ממש "CKEROA BAIGORTA". לפיכך דרשו שהמתפלל "יחדש בה דבר" ויוסיף גוף מסלו בכל ברכה או לפחות באחת מהן. אמרו: "שואל אדם צרכיו בשומע תפילה אבל אם בא לומר בסוף כל ברכה וברכה מעין כל ברכה וברכה אומר"; וכן: "אם יש לו חוליה בתוך ביתו אומר בברכת חולים; אם צריך לפרטנה אומר

21 משלחת ברכות פ"ה, מ"ב.

22 ברכות מס, ע"א.

23 תוספתא ברכות פ"ה, כד.

24 תוספתא ברכות פ"ג, יא.

25 תוספתא ברכות פ"א, ט.

בברכת החנינים<sup>26</sup>. היו שליחי ציבור שהיו מאricsים בתפילהם, ואחרים היו מקרים; יש תפילות שבוחן ראוי להאריך (כגון תפילות ימי נוראים והתעניות), ויש מקום שראוי ל��צ'ר<sup>27</sup>. ומוספר עוד על ר' אלעוז (האמורה) שהיה מתפלל תפילה חדשה בכל יום, ועל ר' אבהו שהיה מברך ברכה חדשה בכל יום.<sup>28</sup>

ואף על פי שהקפידו בדרך כלל על שמירת המסגרת, הינו פתיחת הברכה וחתייתה<sup>29</sup>, וקבעו שאסור "לשנות מטבע שטבעו חכמים בברכות" (כגון האומר במקומות ברכות "המושcia לחם מן הארץ": "כמה נאה פת זו — ברוך המקום שבראה"), יש גם שסבירו שהمبرך נוסח ברכה משלו יצא ידי חובה<sup>30</sup>. רק לאט ובהדרגה הגיעו לידי קביעת נוסח מיולוי, ולא נסתהים תהליך זה אלא בימי הגאנונים. שלב ביניים יש לראות בדרישה הנשמעת לגבי ברכות מסוימות ש"צריך להזכיר בה" עניינים מסוימים; כגון "מלכות, קריית ים סוף ומכת בכורות" ב"אמת ויציב" או "ברית ותורה" בברכת הארץ, או: "כל שלא אמר 'ארץ חמדה טובה ורחבה' בברכת הארץ מלכות בית דוד בבונה ירושלים לא יצא ידי חובתו"; וכן: "כדי להזכיר מידת יום בלילה ומידתليلת ביום" צריך לומר ב"מעריב ערבים": "גولן אור מפני חושך וחושך מפני אור"<sup>31</sup>.

גם כאשר נתבקש בסופו של דבר נוסח קבוע, נתקבלו, כאמור, נוסחים שונים בבל ובא". נוסחי התפילה שהבדינו היום מוקром בעיקר במנגן בבל. דומה, שנוסחאי שמר זמן רב יותר על גמישות מסוימת ועל זכותו של המתפלל לגzon את נוסח הברכות ולהוסיף עלייו; והרי אי' הייתה גם מולדת הפייטן! אך, לדוגמה היו הנගים בא"י נוסחים מיוחדים של ברכות קריית שמע של ערבית ליל שבת, למוצאי שבת ולחגיגות שונות, שבhem באה לא רק תוספת פיזית בסוף הברכה הקבועה לפני חתימתה, כנהוג ב"מעריבות" של החגיגות בנוסח אשכני, אלא נוסח מיוחד וaterno מן הרגיל, שבו עניין הברכה ועניינו השבת שלובים זה בזו. נוסחים כאלה נמצאים עדין בסידור רב סעדיה ואחדים מהם נשתרמו במנגן איטליה עד היום. והרי לדוגמה ברכות "מעריב ערבים" ליל

26 משנת ברכות פ"ד, מ"ד: אבות פ"ב, מ"ג; ברכות כט, ע"ב; ירו' ברכות פ"ד, ה"ג; עזודה זורה ז, ע"ב; שם ח, ע"א.

27 מכילתא בשלוח מסכתא ד, פ' א; תוספთא ברכות פ"א, ה; ברכות לא, ע"א; משנת יומא פ"ה, מ"א; ירו' ברכות פ"ד, ה"ג.

28 ירו' ברכות פ"ד, ה"ג.

29 משנת ברכות פ"א, מ"ד.

30 תוספთא ברכות ס"ד, ה.

31 ירו' ברכות פ"א, ה"ט; בבל ברכות מה, ע"ב; שם יא, ע"ב.

שבת: "בא"י אמרה אשר כילה מעשיו ביום השבעי ויקראהו שבת קודש מערב עד ערב התקין מנוחה לעמו ישראל כרצונו, בORA יום ולילה גולל אוור מפני חושך וחושך מפני אור. בא"י המעריב ערבים".

נוסח א"י נשתחח עם שקיעתה של יהודות א"י ביום הצלבניהם וגבר עליו נוסח בכל מקום. רק במקרים השכנה לא"י עוד נשתרם נוסח זה — או נוסח הקרוב לו — זמני מה: לבן כתבייד של הטידור שנמגלו בוגנזה הקאהי רית מכילים ברובם את נוסח א"י והם המקור העיקרי להכרתו. גאנז בבל הם שייצרו, תוך בדיקה קפנדנית של כל פרט ופרט, את הנוסח האחד של תפילות היסוד, שהפרק בסופו של דבר לhalbלה כל העדות, אם גם נשארו — או נוצרו מחדש — שינויים קלים פה ושם, שאינם מתבטאים לרוב אלא בהחלפת מילים בודדות.

בימינו אין לנו נוהגים עוד "לחדר דבר" בתפילהותינו, חוות מן הארכיבות הפיזיטיות, שאנו רגילים בהן בעיקר בחגיגים ובימים הנוראים. הנוסח שנקבע בימי הגאנזים נתקבל כנוסח של חובה בכל קהילות ישראל. אמן לפאי פסק ההלכה שב"שולחן ערוך" מותר לו ליחיד להוסיף בברכותיו, והמתפלל "תפילת נדבה" אף חייב "לחדר דבר" <sup>32</sup>, אלא שאין לנו רגילים לעשות כן. ואף המוסיף בקשה לחולה שבתוון ביתו וכדומה משתמש בדרך כלל בנוסח חיים הנדרסים בסידורי התפילה למטרות אלה. גם במקומות ה"תחוננים" הפה-טיים שבסוף התפילה, התפתחו דפוסים קבועים של "תחנון".

לא כאן המקום לעמוד באופן יסודי על גורמי התפתחות זו מצורת תפילה, שבה יסוד החדש לא נפל בחשיבותו מיסוד הקבע, לתפילה, שנקבעה ככל מה במלחה; אך נצין כמה מהם בקיצור. כמו התורה שבעל-פה כך גם התייחסות לנכתבה במרוצת הזמן, וסידור התפילה הכתוב השפייע הרבה בכיוון לקביר-עות וליציבות הנוסח. יתר על כן: מי שהיה זוקק לסידור תפילה, כל-שכון שלא היה עוד ביכולתו לחבר תפילות או לחדר בהן באופן חופשי בלשונו הקודש. ואחר-על-פי שmorph לפי ההלכה להתפלל בכל לשון, הרי ידוע שרוב קהילות ישראל בכל הדורות נמנעו מלהשתמש ב"היתר" זה והקפידו להתפלל אך ורק בעברית. הוויתור על החדשנות לטובות נוסח של קבוע הוא המחייב שימושו ברצון עבור החזקתם בתפילה שבלשונו הקודש דזוקה. ואם יש בכך משום הפסד לתפילתו של הפרט, שנעשתה פחות ספונטנית ופחות אינדיבידואלית, הרי יצא הפסד זה בשכורה של תפילת הכלל. את ה"חידוש" הקריבו לטובות ציבור מסודרת ורחותה ולטובת התפילה שבלשונו הקודש, שימושה גורם מלבד ומאחד בכל קהילות ישראל באשר הם.

## ברכת "בונה ירושלים"

## השווואת הנוסחים

## (א) עמידה וברכת המזון

עמידה—אשכנז	רבי עמרם גאון <sup>2</sup>	עמידה—רמב"ם (כ"ז) <sup>3</sup>
ולירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכו בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במירה בימינו וכסא דוד מהרה לתוכה תכין	על ירושלים עירך ברחמים תשוב ותשכו בתוכה כאשר דברת ובנה אותה בנין עולם במירה בימינו בא"י בונה ירושלים	תשכו בתוכה תכין בנין עולם במירה בימינו בא"י בונה ירושלים
ברכה אחת מעין שלוש—אשכנז	ברכת המזון—אשכנז	עמידה—א"י (גניזה)
רחם ה' אלהינו על ישראל עטך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מובהך על היכלך	רחם ה' אלהינו על ישראל עטך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל היכלך ועי מסנייך ועל מלכות בית דוד מישיח ועל הבית הגודל וכו' אלהינו אבינו רענו וכו' <sup>3</sup>	רחם ה' אלהינו ברחמי הרבים על ישראל עטך ועל ירושלים עירך ועל ציון משכן כבודך ועל היכלך ועי מסנייך וזדקה
ובנה ביתך שכלל היכלך וכו' בא"י בונה ברחמיו ירושלים ירושלים	ובנה ירושלים עיר הקודש ובנה ירושלים וכו' בא"י בונה ברחמיו ירושלים ירושלים	בנה ביתך שכלל היכלך ובנה ירושלים וכו' בא"י בונה דוד בונה ירושלים

1. יcin במחוז רOME ובמחוז ROMAGNA.

2. שפורסם ד. גולשטיינט ב"ידיעות לחקר השירה העברית" (תש"ח); וכן ספרד בתוספת "וכסא דוד מהרה לתוכה תכין".

3. מובא בירושלמי שבת פ"ו, ס"ו פ"ב, אך חסר בסידור רב סעדיה גאון (עיין למפה).

עמידה – רס"ג	ברכת המזון – רס"ג	ברכה אחת מעין שלוש – רס"ג
רחל	רחם ה' אלתינו	רחם
עלינו	על ירושלים עירך	על ירושלם עירך
ועל ירושאל עמך	ועל ירושלים עירך	ועל ירושלם עירך
ועל ירושלים עירך	ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך
ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך
ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך
ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך
ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך	ועל ירושלם עירך
ובנה ברחמייך את ירושלים ובנה את ירושלים בקרוב בימינו	באיי בונה ירושלים	באיי בונה ירושלים

## (ב) עמידה לסת' באב

א"י (ע"פ ירושלמי ברכות ת, פ"א) <sup>4</sup>	רס"ג
רחם ה' אלתינו	רחם ה' אלתינו
ברחמייך הרבים וכחסדייך הגאנטנים עלינו	ברחמייך הרבים וכחסדייך הגאנטנים עלינו
ועל ירושאל עמך	ועל ירושאל עמך
ועל ירושלים עירך	ועל ירושלים עירך
ועל ציון משכון כבודך	ועל ציון משכון כבודך
ועל העיר	ועל העיר
האבלה והחרבה וההרכוה והשוממה	האבלה והחרבה וההרכוה והשוממה
הנתונה ביד זרים	ויבלווה לגינויות
הרמושה בכף עריצים	וירושוה עבורי פסילים
ויבלווה לגינויים	כי אתה ה' באש הצתה וכו'
וירושוה עובדי פסילים	כאמור ואני אהיה לה גאנטה, וכו'
כי אתה באש הצתה וכו'	בא"י בונה ירושלים <sup>5</sup>
כתבוב ואני אהיה לה גאנטה, וכו'	בא"י אלתוי דוד בונה ירושלים <sup>6</sup>

4. וכן, כמעט מלה במלה, במחורר רומי : החתימה שם : מנהם ציון עירו ואבלי עמו  
ובונה ירושלים.

5. החתימה אינה בירושלמי ; מובאת ע"פ קסע שפרסום ג. ויזר, 72, p. 72, JJS, IV.

6. וכן הנוסח בתכלאל, שם משמש נוסח זה גם בברכת הפטורה לסת' בבבב מקומות רחים  
על ציון הרגיל. בדמביים (כ"ז) נוסח אחרת, אך גם שם החתימה : "בונה ירושלים",  
וכן במחורר רומייה.

## תפירות הקבע בתהווותן

51

### (ב) ברכות הפתירה

רשות	מספרים יג, יב	אשכנז	שם
רchrom על ציון כי היא בית חיינו ולעומת נפש תחיש במהרה בימינו ותשכון בה לעולם ו/or בא"י משמה ציון בניה	נחים אליהו ציון עירך כי היא בית חיינו לעלובת נפש תחש במהרה בימינו [בדפוסים:] בא"י משמה ציון בניה	רchrom על ציון כי היא בית חיינו ולעלובת נפש תחש במהרה בימינו [בדפוסים:] בא"י משמה ציון בניה	רchrom על ציון כי היא בית חיינו ולעלובת נפש תחש במהרה בימינו בא"י משמה ציון בניה
<b>(ד) ברכות חתניות</b>			
ברכה ד'	ברכה ה' (אשכנז וכו')	ברכה ה' (רשות)	ברכה ד'
שם תשmach רעים האוהבים ב乾坤 בניה לתוכה בשמה מקודם בא"י משמה ציון בניה	שם תשmach רעים האוהבים ב乾坤 יצירך בנן עדן מקודם בא"י משמה חתן וכלה	שם תשmach רעים האוהבים ב乾坤 יצירך בנן עדן מקודם בא"י משמה חתן וכלה	שם תשmach רעים האוהבים ב乾坤 יצירך בנן עדן מקודם בא"י משמה חתן וכלה
<b>(ה) נוסחי החתימה</b>			
(1) בונה ירושלים			
עמידה (אשכנז), בר' המוזן (רשות), בר' הפטירה (רשות)	בר' המוזן (אשכנז) בר' המוזן (רמב"ם כי) בר' המוזן (רומה) עמידה (אי)" בר' המוזן (רומניה) בנ"סטרה נא, יב בר' המוזן (ירדי ברכות ג, ע"ד : אם אמר 'מנחם ירושלים יצא') עמידה לט' באב (אשכנז) בר' הפטירה (מספרים יג, יב, מה' מילר ; רומה) בר' הפטירה (מספרים יג, פ"ט : מילר עט' 184, הע' 60) בר' המוזן לשבת (ראי"ש ברכות פ"ז ס' כב בשם רבנו יונה) ; בר' המוזן בבית האבב (אשכנז)	בר' המוזן (אשכנז) בר' המוזן (רמב"ם כי) בר' המוזן (רומה) אליהו זוד ובונה ירושלים בונה עירו עיר ירושלים בונה עירו ומקדשו מנחם ירושלים מנחם ציון ובונה ירושלים מנחם ציון בניה מנחם ציון בניה מן ציון בבניין ירושלים	בר' המוזן (אשכנז) בר' המוזן (רמב"ם כי) בר' המוזן (רומה) אליהו זוד ובונה ירושלים בונה עירו עיר ירושלים בונה עירו ומקדשו מנחם ירושלים מנחם ציון ובונה ירושלים מנחם ציון בניה מנחם ציון בניה מן ציון בבניין ירושלים

7 וכן ברמביים (כ"י), הכלאל ; בסרע"ג החתימה : "בא"י משמה ציון בניה", אך בכ"י בידם : "בונה ירושלים". במחוז רומה החתימה : "מנחם ציון בניה" ; וכן בכ"י אחד של מסכת טופרים ובמחוז רומניה.

- עמידה לט' באב (רומא)
- בר' המזון בבית האבל (ספרד)
- בר' המזון בביות האבל (מחוזר ויטרי)
- בר' המזון (שבת) (ס' חיבור ברכות ; ס' ידיעות לחקר השירות ז, עמ' 153 ; ס' דינגורג, עמ' 151 ; המנהיג היל' שבת ס' עז)
- בר' המזון (רמב"ם, הל' חפילה פ"ב, ה"ד ; רא"ש שם, בשם הריני'ף, וכן בר' המזון לשבת במזוור רומניה).
- בר' המזון (או"ז ח"א קפט, בשם ר' יח' ב"ר הפטורה
- בר' חתנים (רמס"ג)
- בר' חתנים (רמס"ג, חילופי גרסאות ; אדרל, גוסח פטס, גרסה אחת)
- בר' חתנים (אדרל, גוסת פרם, חילופי גרסאות)
- בר' כהן גדול (ירוי יומא מה, ע"ב)
- בר' המזון (ברכות מט, ע"א : פתח בירחים על נסך ישראלי חותם במושיע ישראלי)
- (12) מנהם ציון עירו ואכלי עמו ובונה ירושלים
- (13) מנהם אכליים ובונה ירושלים בהרה בימינו
- (14) מנהם אכלי ציון עירו ובונה ירושלים
- (15) (ה)מנחם עמו בבניין ירושלים
- (16) (ה)מנחם עמו ישראל בבניין ירושלים
- (17) מנהם עמו ישראל ובונה ירושלים
- (18) משמח ציון בבניה
- (19) משמח עמו בירושלים
- (20) משמח עמו ובונה ירושלים
- (21) משמח ציון ובונה ירושלים
- (22) השוכן בציון
- (23) מושיע ישראל

## ב. קווים לשיעורי חזרה בהוראת התפילה

השיעורים הנתונים להן בקווים כלליים אינם מיעדים אלא לתלמידים שכבר Learned את סידור התפילה ומכירים אותו. מסורתם היא הורה — אך חורה הבאה לדון בחומר מנוקוטי מבש חדשנות, כפי שכל חורה אמיתי צריכה לעשות — לשם העלאת עיקר מתוך שבע הפרטמים היודיעים כבר למלמד ולשם הבלטה הכללים והמבנה השיטתי המנוונים בסיסו החסידור. אפיו אם כבר נידונו העניינים המובאים להלן אגב הוראת תפילות מסוימות, יש טעם — ואף צורך — לחזור ולהביאם בצורה מרכזות ומסכמת. כדי להבהיר את תוכן נתוחין ואט מבנן היסודי של התפלות בכללן עליידי ציורף הדיעות החלקיים והמקוריים שפועת תחמונה שלימה. כמו בכל יצירה ספרותית כן גם בתפילה חשבה הבנת המבנה לשם חזרה עומקה יותר אל החiocן הרעיון. אין צורך לומר, ששיעוריו הספרטום המוציאים כאן יתרמו תרומה חשובה לה תפילה אוצרת בסידור, שאינה נקנית עליידי הוראת התפלות השונות זו אחר זו בלבד; אדרבא, העיסוק הממושך בתפלות רבות — הוותם זו לו בהרבה — עשוי אף לבלב את התלמיד, עד שאינו מסוגל עוד לדאות את הייעוד מרוב עצם. אף שהספרה הנוצרת התפלות עליידי אמרות התפלות יומאים מונעת במידת מה הסתכ' לות של ממש וראיה בהירה. כדי להוציא את התלמיד משגרה זו וכדי לפוקה את עיניו לאראות על בורדים ובורדים יודעים לו ככיבור מכביר, יש צורך בגישה מחדש של החומר הדודע. החיקוש לבגש השמצעת הוא בכך, שהוא דורשת הליכה בכיוון ההפוך מה שהלכנו בו עד כה: אם בהוראת התפלות עזמן יצאו עליידי רוב מן הפרטמים אל הכלל, באה סדרת שיעורים זו להעמיד כללים, שהם נוכל לחזור ולהסתכך בפרטים ולתגעו.

לدي סינתזה של הדיעות הערטיטיות ולכלה שיטית של הסידור כלו. החומר המוגש כאן יש בו לפחות כדי שיעורים אחדים, שאניהם חילבים להירות וצופים. הוגמו אפשרויות של "חריגלים" שונים: השוואות, ניתוחים וערכות טבלאות. המורה עצמו יכול, אם רצינו בכך, ליצור עוד תרגילים אחרים במתחנות של אלה.

### (א) הברכות ומטבעותיהן

תלמידינו יודעים מזמן "ברכה" מה היא. בעת נביאו אותנו לידי התבוננות בחפקידה של ברכה זו שתיקנו חז"ל, מה בין הנוסחה: "ברוך אתה ה' אל-הינו מלך העולם" לבין גוסחות הודיה ושבח אחთה, כגון "מודה אני לפניך ה' אלהי" או "יתברך שם של מלך המלכים" או "ברוך המקום" וכיוצא בהן? הווה אומר, שבהתאם בנוסחה הראשונה אדם "ויצא ידי חובה" כמשמעותו הוא לברך, ואילו בשאר הנוסחות הנ"ל אינו יוצא (או, בכלל אופן, אינו עושים

כראוי)<sup>1</sup>. יש כאן הבחנה שרירותית בין גnosחה השוואת מבחינת ערךן ועיקר ממשועתן: חכמי התלמוד, בקביעם את נוסחת "ברוך אתה ה'" כנוסחה בלעדית לשימוש בתפילה החובה ובפסלים בכל אופן כל ברכה שאין בה שם ומילכות", בחרו להם אחת מתוך גnosחות השבח הרבות, ונתנו רק לה גושפנקה של "ברכה", של תפילה "רשמית" ונוראמטטיבית. וזה היהת הנראה עיקר כוונתם: ליחיד גnosחה מסויימת שתשתמש בתפילות חובה וקביע, שבאה תהיינה אלה נבדלות מתפילות הרשות של היחיד. מכאן, שאין לך רשות להשתמש ב"ברכה" אלא אין בה ברכה; ואף להיפך: אין לך רשות שבח ובקשה כמה בתפילה חובה בלבד. רשאי כל אחד לחבר לעצמו תפילות שבח ובקשה כמה שירצה (למשל, בלשון "יהי רצון מלפנייך ה' אלהינו"). ובלבד שלא יברך "ברכה לבטלה" או "ברכה שאינה צריכה". ואם מצינו שתלו את איסור "ברכה לבטלה" בפסקוק "לא תהסא את שם ה' אלהיך לשוא"<sup>2</sup>, הרי אין זו אלא אסמכה בעלמא; כי גם בתפילות "יהי רצון" למשל מוכיר המתפלל את השם, ולא שמענו שיהא איסור באמירתן של תפילות כאלה. אין איפוא פירוש האיסור אלא זה: אסור לנו להשתמש בנוסחת "הברכה" במקומות שלא תיינוה חכמים, כי גnosחה זו נתיחה לשימוש הבלעדי בתפילה החובה והפכה סימן היכר לה, אך מותר לנו להתפלל ולברך (עם הזכרת השם) כחפצנו בכל גnosחה אחרת.

שתיים הן אבני הבניין של תפילות החובה: ברכות ופרק מקרא. אך גם לפרשנות מן המקרא ניתנה מסגרת של ברכות, בשעה שהקבעו אותן חובה בבית פילה ורצו להפוך אותן לחלק בלתי-נפרד ממנה. נדרשו מן התלמידים עצם, שימנו פרשות כאלה ויצביו על הברכות שלפניהם ולאחריהם (קריאת שם, הלל, פסוקי דזמרה, קריאת התורה וההפטרתה, מגילת אסתר); שאר המגילות יוצאות מכל זה ורוק לדעת הגראי יש גם לנו ברכה לפניהן). וכן ימננו תפירות יומם ויום, ואף פרקי מילא שבשידור (כגון הפרשות שלאחר ברכות השחר, מזמור של ים ווועד). שאיבנו של חובה, בהסתמכו על סימן ההיכר של הייעדר ברכה לפנייהם ולאחריהם.

לברכה שלושה "מטריות": "מטריע קזר פוחח ב'ברוך' ואינו חותם ב'ברוך'; מטריע ארוך פוחח ב'ברוך' וחותם ב'ברוך'"; ויכל הברכות כולן פוחח בהן ב'ברוך' וחותם בהן ב'ברוך' חוץ מן ברכה הסמוכה לאחראיתה<sup>3</sup>, וזה הוא הסוג השלישי. נدون בתפקידיהם של מטריות שונות אלה. ההבדל בין

1. מוסיפה ברכות פ"ד, ה; בבלי ברכות מ, ע"ב; רמב"ם הלכות ברכות פ"א, ה"ה;  
ש"ע או"ת, ס' כסון, י.

2. ברכות לג, ע"א.

3. בבלי ברכות מו, ע"א וע"ב; ירו' ברכות פ"א, ה"ח; מוסיפה ברכות פ"א, ח.

משמעות ארוך וקצר נועץ לכואורה באורכה של הברכה; שם קצראה היא, כגון הברכות שלפני ההגאה או ברכות המצוות, אין טעם לחוזר ולהתoom ב'ברוך'. תפקיד המטבח של "סמכה לחברתך" הוא לשמש בסדרות שלימות של ברכות, במקום שרצו מתקני התפלות ליצור תפילה שלימה ורצופה (על התלמידים למצווד גומחות, כגון תפילת העמידה, קריית שמע וברכותיה, ברכת המזון, ברכות הפטירה), שכולה נשענת על הפתיחה ב'ברוך' שבת' חילתה.

אך אין הדברים פשוטים כל כך. מצד אחד ישנו כמה ברכות שאינן סמכות לברכה אחרת ואין בהן פתיחה ב'ברוך': מלבד ה'ברכה שלאחר קריאת שמע', שאוთה מצינים המקורות בפירושו, שיוכות לסוג זה: ברכת יישתחב'ה, ברכת "יהלוך" שלאחר הלל, "אליה נשמה", תפילה הדרך. לגבי יישתחב'ה ויהלוך הסבירו הפסוקים, שכשם ש"אמת ויציב" אינה צrica לתפיחה ב'ברוך' אך אלה אינם צricsות, או מפני שאין צורך בפתחה ב'ברכה שלאחר פוסקים<sup>4</sup> או מפני שנם אין סמכות לחברותיהם (ישתחב'ה ל'ברוך' שאמרם, וכן בולן) ואין הפסוקים נחשבים הפסק<sup>5</sup> (אלא שבברכות אחרות "שלאחר פוסקים" בכל זאת מצינו תפיחה ב'ברוך': על התלמידים למצוא דוגמאות, כגון אחריו קריית התורה, הפטירה ומגילה אסתר. וrama ידעו אף להציג נימוקים להבחנה בין שני הטעמים, כגון זה, שומרות וההلال הפקו חלק של התפילה ממש, ואילו קריית התורה וכו' הן בכל זאת יחידות נפרדות בפני עצמן, וסימן לדבר, שאת אלה, קוראים בעילפה או מן הסידור והללו דוחקה מתוך ספר הכתוב כדין). מכאן יוצא דרך' אגב, שברכות כגן "ברוך שאמר" וישתחב'ה הן זוגות ברכות, זו פתיחה וזה חתימה, המשלימות זו את זו, לכן לא יתכן לומר את השניה ולדלג על הראשונה, כמוagem, כשהם מאחרים לבתי-הכנסת ומתהילים בישתחב'ה או בשחת בנשمتה". (מאיידך רשיי המארח לדלג על קטפים, שאין בהם ברכה, כגון על רוב מומורי פסוקי דזמרה, כדי שיהא מוכן להתפלל עם הציבור מ"ברכו" ויאלך<sup>6</sup>).

מקורה יוצא מן הכלל היא גם הברכה הרביעית של ברכת המזון. התלמידים ימצאו בזמנים את התחלותיהם ואת סיומיהם של ארבע הברכות ויגלו את שתי הסיטיות שברביעית: שהיא מתחילה ב'ברוך', אף על פי שהיא סמכה לחברת תה, ושאינה מסתימת ב'ברוך', אף על פי שהיא אורוכה למדי (עד אל יהס' רנו'). החשובה לשאלת הרשותה היא היסטורית: ברכה זו נוספה לברכת

<sup>4</sup> תוספות בפסחים קו, ע"ב ד"ה 'חוץ' וגם ברכות מו, ע"א ד"ה 'כל הברכות', על טעמים שונים, מודיע אין פותחים ב'ברוך' ב'אליה נשמה' ובתפילה הדור, עיין למשלanganiklopohia הלמודית, נוך ד', עמ' שחד רצון.

<sup>5</sup> ש"ע אורח, ס' נב, א.

המזון בשלב מאוחר יותר ("ביבנה תיקונה")<sup>6</sup>. ואף זאת: מתחילה לא היה הנוסח אלא "בא"י אמ"ה הטוב והמייטיב", וברכחה קצרה כזו את אי אפשר לה תחילה ב'ברוך' — ומכאן מתישבת גם השאלה השניה; אך אפשר גם להוטify, שאף על פי שהיום הברכה היא ארוכה, בכל זאת אין זה מן הרואין לחותם בה ב'ברוך', כיון ש מבחינת תוכנה אין בה אלא עניין אחד בלבד על אף ריבוי המלים. לא קבוע חכמים "מטבע ארוך", אלא במקום שתוכנו הברכה כולל יותר מרעיוון פשוט אחד.<sup>7</sup> לשם אישור עיקרונו זה על התלמידים לנתח ברכות אחדות במתבוך ארוך, כדי לגלות שיש בהן באמת ריעונות שונים או מרכיבים (כגון ברכות "יוצר אור", קידוש, "הונן" שבברכת המזון, "בורא נפשות רבות" — ראה ברכות ל', ע"א,תוספות ד"ה 'בורא').

מקרה אחר של ברכות הסמכות לחברותיהם המתחילות בכל זאת ב'ברוך' — הרכות האחרונות שבשבוע ברכות לחתנים — אולי קשה יהיה להסבירו למתה-חילים וਮוטב יותר עלךך (ועי' רשי' בכתבות ג, ע"ב ודף ח, ע"א ותוספות שם ד"ה 'שהכל').

### (ב) מבנן של התפירות

עיקרן של כל התפירות היא תפילת "שמונה-עשרה" ("העמידה") — "התפילה" בה' הידעה בלשון המקורות. כל תפילת חובה — ערבית, שחרית, מוסף, וכו' — אי אפשר לה בלי עמידה; ויש שאין בה אלא העמידה בלבד (אלא שבזמן מאוחר יותר הוסיף שלם אחר כל עמידה ו"חציז קדיש" לפניה; וכן נהגו לפתח במזמור תהילים ואף להוסיף בסיום עוד תפירות שונות, שאין של חובה). אם רצוננו לעמוד על מבנה התפירות בכלל, צריכים אנו קודם כל לעמוד על מבנה העמידה.

העמידה מורכבת משולשה חלקים: שלוש ברכות ראשונות, שהן של שבת, שלוש אחרונות, שהעיקר בהן הדריה (אף על פי שהן כוללות גם בקשות: ברכת "עובדת" וברכת שלום), והחלק העיקרי שבמצע, שבימות החול הוא כולם בקשות. חז"ל גם נימקו מבנה זה: "לעולם יסדר אדם שבחו של מקום ואחר כך יתפלל"; "ראשונות — דומה לעבד שמסדר שבח לפני רבו; אמצע — עיות — דומה לעבד שמקבש פרס מרבו; אחרונות — דומה לעבד שקיבל פרס מרבו ונפטר והולך לו".<sup>8</sup> שלוש הראשונות והאחרונות אין משתנות והן למעשה זהות בכל התפירות (מלבד "הזכרת הגשמי" בחורף והתוספות שב"עשרות ימי התשובה) — ואילו החלק האמצעי ניתן לשינויים. בתפירות החול

<sup>6</sup> ברכות מה, ע"ב ושם מו, ע"א.

<sup>7</sup> השורה רשי' פסחים קה, ע"א דיה יהודאה והיא).

<sup>8</sup> עבודה ורה ג, ע"ב ; ברכות מה, ע"א ; ספרי שמ"ג ; והשווה לעיל הערא 4.

שלנו היום כולל הוא שלוש עשרה בקשות (להלן הראשון : בקשות אישיות-כללאנויות ; השני : בקשות לאומיות-ישראליות) ; אך בנוסח ארץ ישראל הקדום (שבו הימתה ברכת צמח דוד כלולה בבניין ירושלים) מספרין היה שתים עשרה. אלומ בימי תענית ציבור מוסף שליח הציבור ברכבת-בקשה נספה ("עננו") בתפילתו ; ואילו בימי המשנה הוסיף בתעניינות שש ברכות בקשה.<sup>9</sup> מאידך רשיי המתפלל בשעת הדחק לקפל את כל הבקשות ברכבה אחת ("הביבנו")<sup>10</sup>. נמצאו שקיים הרכיבים הבאים של תפילות חול :

ראשונות	אמצעיות	אחרונות
של חול (רגילה) :	3 (שבת)	3 (יהודיה ובקשות)
של תענית ביוםינו :	3 (שבת)	3 (יהודיה ובקשות)
של תענית במשנה :	3 (שבת)	3 (יהודיה ובקשות)
בשעת הרחק :	3 (שבת)	3 (יהודיה ובקשות)

שבת וביום טוב אין אומרם כלל בקשות, לדברי המדרש : "ממצו' החצר" (ישעה נח, יג) — מכאן אסור לו לאדם לתחוע צרכי שבת<sup>11</sup>. במקומן באה במאצע ברכה אחת בלבד, שענינה תיאור אופיו המוחך של הימים : "קדושת הימים" (המסתיממת "בא"י מקדש השבת" או "מקדש ישראל והזמנים" וכו'). תפילות שבת וו"ט הן איפוא תפילות שבע ; וזה מבן :

תפילות שבת וו"ט      3 (שבת)      + 1 (קדושת הימים)      + 3 (יהודיה ובקשתית)

בשעה שהנוהג העיקרי של ברכת קדושת היום שווה בכלל המועדים ואין שנים בו אלא את הזכרת שם המועד (רק בתפילות המוספים משמש נוסח מרווח הכלול את הזכרת קרבנות הימים). יש בשבת נוסחים שונים לכל תפילה ("אתה קדשך", "ישמח משה" וכו') ; ויתכן שנגנו כך, כדי לתמם ביטוי לบทמיינות שבת של מושעות השבת : השבת כוכר למעשה בראשית, השבת כאות לבחירת ישראל ועוד<sup>12</sup>.

9. משנה תענית פ"ב, מ"ב ואילך.

10. ברכות כת, ע"א ; ש"ע או"ח, ס' קי, א, וגם בסידורים רבים.

11. ויקיר פ' לד (סוף) ; תנח' וירא א : "אתה מוצא י"ח שמתפללין בכלל יום ואין כולם לשבחו של הקב"ה, אלא שלוש ראשונות ושלוש אחרונות ; ושתים-עשרה ברכות כולן לזרכו של אדם. ולפיכך אין מתפללין בשבת שמונה-עשרה, שאם יהיה לו חולה בתור ביתו נזכר בירופא חול' עמו ישראלי והוא מיצר, והשבח ניתנה לישראל לקושא לעונג ולמנוחה ולא לצער...".

12. "ומה שהתקינו בשבת שלושה ענייני תפילות — אתה קדשך, "ישמח משה", אתה אחד, וביום טוב לא תקינו אלא אחת אתה בחרתנו" ; מפני שאלה שלוש תפילות

יוצאת מן הכלל עמידה אחת של מועד בלבד : תפילה מוסך של ראש השנה, שבה יש שלוש ברכות אמצעיות : קדשות היום עם "מלכיות", "זיכרונות" ו"שופרות", שאף הן גנותות ביטוי לתוכנים השונים של מועד זה (יום הדין, יום הוכרז, יום תרואה), ולא עוד אלא שהן מספקות הזדמנויות לשולש "תקי"ות" בסוף כל אחת משלוש הברכות האמצעיות, שכן עיקר מצוחת התקייעה היא על סדר ברכות העמידה, ולפי דין המשנה אין אנו חייבים לחזקע אלא שלוש פעמיים תקיעת — תרואה — תקיעת<sup>13</sup>.

מלבד העמידה כוללות תפילות שחרית וערבית עוד חלק נוסף : קריית שמע (שהיא מצוה מן התורה) וברכותיה (שתיקנו חכמים). ברכות אלה הן שלוש במספרן : שתיים לפנייה ואחת לאחריה (ובערב הוסיפו עוד אחת — "השכיה בנו" —, שאינה אלא בקשה, שה' ישרנו מכל רע בשעת שנתנו בלילה<sup>14</sup>). שתי הראשונות הן הודיעות : האחת על אור היום ועל חידוש משעה בראשית שבכל יום (בבוקר) והשנייה על בחירתם עם ישראל ועל מתן תורה. הברכה שלאהדר קריית שמע (המסתיימת "בא"י גאל ישראל") היא מעין הודהה והזהה רה, שכל הדברים האמורים בפרשיות של שמע (שבהן ה' מדובר אלינו) הםאמת ושאנחנו מקבלים אותם בלב שלם ומודים שה' הוא שגאל אותנו ממצרים. לפניינו איפואו שלישיה העוסקת בשלושה נושאים המשלימים זה את זה : הבריאות, ההתגלות והגאולה — צירוף שהוא אופייני מאד למחשבת היהודית ונמצא במקומות רבים. ועוד זאת : טبعי הוא שבוקר יפתח המתפלל בהודיה על אור היום, שהוא עתה נתחדר ; אך לא לאור המשמש בלבד זכוכ האדם אלא גם לאור פנימי-דרוני : לאור התורה, שהיא "מאירת עיניים" (תהלים יט, ט ; ויש סבורים, שהוממור זהה שישמש "דוגמה" לבניה ברכות קריית שמע — על התלמידים למצוא את המקובלות). וכן משמש האור במחשבת ישראל אף סמל לגאולה (כגון ישעיה ט, א ; ס. א). שלוש ברכות אלה הן איפואו בוחינת "שלושה שנן אהות" וכוכן יחד מביעות נאמנה את ההגשות והמחשובות העולות בלב היהודי בראותו את השימוש הזורחת בבוקר.

נמצוא שתוכניתן של תפילות שחרית וערבית (אם נתחשב גם בקדיש) ; אלא שאין קדיש בין קריית שמע לעמידה בשחרית, כיון שקבעו חובה "לסמן גאולה לתפילה"<sup>15</sup> לכך היא :

תיקנון כנגד שלוש שבחות : אתה קודש' כנגד שבת בראשית כמו שמוכיה מתוכו ; אישמה משה' כנגד שבת של מתן תורה, ובשבת ניתנה תורה ; ו'אתה אה' כנגד שבת של עתיד". (פור ש"ע או"ח, ס' רבב).

<sup>13</sup> משנת ראש השנה פ"ד, מ"ב.

<sup>14</sup> משנת ברכות ב"א, מ"ד.

<sup>15</sup> ברכות ס, ע"ב.

ק"ש וברכותיה (חציו קדיש), עמידה, קדיש  
ושל שאר התפילות (מנחה, מוסף, געילה)<sup>16</sup> :  
חציו קדיש, עמידה, קדיש.

אלא שבחרית נוספת במשך הזמן עוד חלקים: ה"זירות" שלפני קריית שמע הפכו למנהג של קבוע (שוב עלי-פי הכלל: לעולם יסדר שכחו של מקום ואחר כך יתפלל) ואף ברכות השחר שלפניהן, שהיו מיועדות לחיד, נהגו לבסוף לסדרן בבית-הכנסת. אחרי התפילה קוראים "הלו" בראש החודש, בחנוכה ובמועד — ובימי חול גמורים נהגו לומר "תחנון". בימים מסויימים נהוגת גם קריית התורה לאחר תפילת השחר. נמצאת תוכנית תפילה שהירתה כך היא:

ברכות השחר, זירות, חציו קדיש, ק"ש וברכותיה, עמידה ותחנון (או הלל), וחציו קדיש (קריית התורה וחציו קדיש), אשרי ובא ל贊ון, קדיש.  
בסיום שיעוריים אלה נטיל על תלמידינו שני תפקדים: (א) לרשום לפי הדוגמות הנ"ל את המבנה של תפילות שונות (כגון של שחרית ומוסף של יומ-טוב) (ב) לעקוב אחרי מבנה התפילות של ימים נוראים עלי-פי הтельות הנ"ל, כשהם מופיעים במחזור וקובעים בכל מקום איפה מסתיים שלב אחד ואיפה מתחיל שלב חדש, תוך תשוכת לב מיוחדת להתחולותיהן וחתימותיהן של ברכות העמידה (שבוקי רם), שקשה לוות אונן בתוך שפע ההרחבות וההוספות המובלעות בהן.

16 וכדי שהצ'קי קדיש שלפני העמידה יהיה בסיוםו של פרק תפילה, קוראים לפני תפילות אלה "אשרי ישב ביתך ... תהלה לדוד" (מזמור קמה), שבין כך וגאים לאמרו שלוש פעמים ביום (ברכות ה, ע"ב), רק למנחות يوم הכיפורים אין מקדים "אשרי" ממשאי רם אותו לנזילה, והפרק שלפני מנחה הוא קריית התורה בלבד.

## אלימלך בר-שאול ז"ל

### תפילה ולב

עכודה שבלב

שנו חכמים : " לאהבה את ה' אלהיכם, ולעבדו בכל לבבכם" <sup>1</sup> — איזוהי עכו"  
זה שהוא בלב, והוא אומר : זו תפילה <sup>2</sup>.

הכרת התלות והכרת הויה מקרבים האוד לברוראו  
ומה טעם התפילה נקראת עכו"ה שבלב ? מפני שהוא עושה פעלת גדולה  
בלב : " כי התפילה שמתפלל האדם אל השית', מורה שהאדם בתלה בו  
יתברך, וצריך אליו, ואין לו קיום זולתו. ואשר האדם מתלה בו  
יתברך, כאילו הוא נקרב אליו. שכל אשר הוא תולה באחד, הוא נקרב  
ונ מסר אליו. ולפיכך התפילה היא עבודה גמורה אל השית'" <sup>3</sup>.

התפילה עמוקה בלב המתפלל את הכרת התלות בבורא יתברך,  
ו את הכרח הזיקה אליו. ומשבא אדם לידי הכרה על תלותו הגמורה  
בBORAO, בעצם חייו ובכל הנזכר לו לקיומו, והכרת התלות מתפשטת בלבו כדי  
הרגשה היה, הריחו מופנה ופונה לקרוואת בוראו. גובר על כל מעוצר ומרחק  
וראה עצמו עומדת לפני ה', וטוב לו ואור לו בקרבתו ליזו השכינה. הוא  
בניחוחין מן האשלה של "כחיו ועוצם ידי", נגאל מן המיצר וההסגר על  
בדידותו האנוכית, בוטח בה, וחסדו יסובבנהו, וא כאשר ירגיש כן ביע אומר,  
ישיח ויבקש : " כי אתה גחי מבטן, מבטיחי על שדיامي, עלייך השלכת מורתם,  
mbetan ami alii atah, al teruk m'mani" <sup>4</sup>.

כל עצמה של תפילה : קרבת אלוהים.

ה' קורא האדם אליו מתוך המתחזיר

זה רצונו של מקום.

באהבת הקב"ה את האדם אשר יצר בצלמו, רוצה הוא יתברך שהאדם יהיה

1 דברים יא יג. 2 תענית ב, ע"א.

3 מהרי"ל יתיבות עולם, נתיב העבויה פ"ב.

4 תהילים כב, י-יב.

עמו במחיצתו, קרוב אליו ודבק בו, חי לפניו והולך בדרכיו. "לחוות בנועם ה' ולבקר בהיכלו". ובתרות אמצעי לכך, משה הקב"ה לפעמים מלהת לאדם איזה מצרכיו, כדי שעם פנינו לבקש את צרכיו יתמלא לבו של האדם ורגש קרבה לבורא, "ויתיחיד העובד עם המלך במסיבו".<sup>5</sup>

הוי אומר: מהות התפילה, כולם: התחברות לה, היא עצמה מטרת התפילה, ואילו חסרון הצרכים ובקשת מילואם, אינם אלא אמ' צעים לה, קראת ה' לאדם — בחסרון הצרכים, והיענות האדם לקראת — בבקשת מילואם.

כך פרישו חכמיים: "למה נתעקרו האמתות וכו', שהיה הקב"ה מתואה לתפירות לנו. אמר הקב"ה: עשרות זו, נאות זו, אם אני גונן להן בניים — אין מתפללות לפני".<sup>6</sup> ועומק דבריהם הוא: "כי אין העקרות עיקר הסיבה, אלא התפילה. ולא בא הפקרות אלא בשבייל שתבוא התפילה. אם כן: הת פיל ה — עיקר".<sup>7</sup>

משל למה הדבר דומה, למלך שהיה מחבב ביוטר לאחד מעבדיו, והיה מזמין אותו וומר לו לפטירין שלו. פנה העבד לעסקייו ושכח הזמנתו של מלך. מה עשה המלך? אמר להכניס בכל יום פת ותשבשיל של אותו עבד לתוך הפלטرين, ובשעה שהעבד רעב ומבקש מזונותיו, על-כרכחו הוא נכנס לפטירין ליטול منه שלו. באotta שעשה המלך רואה את יקירו ושמח בו ומאר פניו אליו.

כאב אל בנו וכבן לפני אביו וכשהאדם מישראל מתקrab לבוראו בתפילה, אל יראה עצמו במעמד זה רק כעבד לפני רבו.<sup>8</sup> אלא גם כבן לפני אביו, לפי שכך רצונו יתברך לראות אותו ולהקשיב לשיח לבבונו. הנה מה שגילו חכמים על מעמד גדול של תפילה ישראל מן המצר: "משל למלך שוויתה לו בת יחידה והיה מתואה לשם שיחתה. מה עשה? הוציאו כrhoו ואמר: כל עما יפקידו לקטפון (כל העם יצא לשדה). כשיצאו מה עשה? רמו לעבדיו ונפלו לה פתאים בלביסטין והתחילה צוחות: אבא, אבא, הצלני! אמר לה: אילו לא עשית לך לא הייתה צוחות ואומרת: אבא תצלני. כך כשהיו ישראל במצרים היו המצרים משעבדין אותם, והתחילה צועקין ותולין עיניהם להקלבת. — — מיד: זישמע אלהים את נאחותם, שמע הקב"ה ל תפיל".

5. ר' יהודה הולי, דיwan מהדורות ר' ברashi, כרך ג, פמוד 182.

6. תנומא, תלודות ט.

7. "כד הקמץ" לר' חי ב'ר אשר, ערך תפילה.

8. ברכות לד, ע"א.

חם"ו. ועל אותה שעה נאמר: "יונתី בחגוגי הסלע, בסתר המדריגה, הר אַיִן  
בְּאֵת מְרַאֵיךְ, הַשְׁמִיעֵנִי אֶת קָולֶךְ, כִּי קָולֶךְ עֲרָב וּמְרַאֵךְ נָאֵן  
וְהַ"ו.<sup>10</sup>

ולכן, "טוב מאד מי שיכל לשפוך שיחו לפני השם יתברך ברחמים ותחנונים  
כבן המתחטא לפניו אביו. כי הלא השם יתברך כבר קראנו בנים".  
כמו שנאמר: "בְּנִים אַתֶּם לְהִי אֱלֹהִיכֶם"<sup>11</sup>, על כן טוב מאד לפרש שיחתו  
וצערו לפני יתברך, כבן שקובל לפני אביו בתנוחות של חן ורחמים. ואף אם  
נדמה לאדם שלמי מעשיו אינו כבן לפני יתברך, על כל זה: הלא השם  
יתברך קראנו בנים... עלי לעשות את שלי: לעשות עצמי כ-  
בן".<sup>12</sup>

ומסתבר, כי זה הכלל: במידה שאדם מישראל רואה את עצמו לקונו כבן  
לפני אביו, באותו מידת גם קונו מאיר אליו פנים כאב אל בנו.

הברכה שבחרגת הזורק בתפילה, והקללה שבဟעור הרגשת הזורק בתפילה  
משיחתם של חסידים נتلגללה ובאה אלינו פניה מהוירה: "הרב הקדוש רבינו  
שמעה בונים מפרשיסחה, זכותו תגן עליינו, נשאל פעעם מאיש אחד: מה קללה  
היא לנחש צעפר תאכל/, הלא בודאי נתן השם יתברך לנחש טבע כזה שיוכל  
להתפרנס מן העפר, ואძיכן אין זו קללה אלא ברכה, שימצא מחסרו בכל  
מקום שיובאו שם? השיב רבי שמחה בונים: לאדם הראשון אמר השית'יט:  
'בזיעת אף תאכל לחם' — ואם יהיה פעעם מוחסור פרנסה או יבקש מהשם  
יתברך שישפיק לו מזונו. להוו אמר השם יתברך: 'בעצב תלדי בנים' —  
וכאשר האשה תשב על המשבר תבקש רחמים מהשם יתברך. הנה כי כן יש  
לים עוד שייכות ותקשורת עם השם יתברך לבוא לפני בתפילה ובחנונים.  
ברם את הנחש, הוא המסית, מקור הטומאה. הרחיק השם יתברך  
עליו. הוא נתן מראש לנחש כל מהsofar עד סוף כל הימים, שייהי מאכלי  
מצוי לו תמיד, בשפע ובכל מקום, כדי שלא תהיה לו עוד שום שייכות עמו  
לבקש ממוני איזזה דבר. וכמוובכן נתן השם יתברך פעמים לרשע  
גדול בריאות ועושרה, הכל, כדי שלא יבוא עוד בתפילתו לפני יתברך שמו  
בשם פעעם".<sup>13</sup>

9 שהשר פ"ב.

10 שיר השירותים ב, יד.

11 דברים יד, א.

12 "מעגלי שיח" רין מברסלב, עמוד יא.

13 "שמחה ישראל", מאמרי שמחה, עב. בתקוני לשון.

"כִּי הַנֶּה רְחָקִיךְ יִאֲבֹדוּ—  
וְאַנְיִ קָרְבָת אֱלֹהִים לֵי טֻוב"<sup>14</sup>...  
זה לעומת זה :

מה אומלל הוא האדם הרחוק מאלוהיו. "הוא היוצא במחשבתו ובמעשיו מרשות השם"<sup>15</sup>. הוא האדם אשר איןנו מרגיש את הצורך בתפילה, ואין קול ה' הקורא אליו מגיע לאנוינו ונתקשבל לבבו. והוא נשאך רחוק, תלוש, בודד גלומות, יתום.

ואומרו: "וְאַנְיִ קָרְבָת אֱלֹהִים לֵי טֻוב"—הוא האדם שזכה לכך. כל אחד לפי שיעור קרבתו; "כִּי וְהָא טֻוב בְּאַמְתָה"<sup>16</sup>. הוא האדם שזכה לחסיד הצורך בתפילה ולאשר התפילה עצמה. כי התפילה מקרבת את האדם לבוראו, והווכחה לכך הוא זה המרגיש לצורך שבה, ושומע לצורך התפילה את קול ה' הקורא אותו אליו. שומע את הקרייה — ונענה בכל לבו.

הקב"ה נראה רחוק ואין קרוב ממנו אמן יש אשר אימה ופחד יהלכו על האדם נכאים: מי אני ומה אני, אדם להבל דמה. — ככלפי בורא כל עולמים, אשר "אין עוד מלבדו"? הלא זה הדבר:<sup>17</sup> א' "כשמחשב (האדם) בדברים האלה עצמן"—בבמעשו ובראויו הנפלאים של השם יתברך שנראית מהם חכמתו שאין לה ערד ולא קץ—"מיד הוא נרתע לאחוריו, וירא ויפחד, וידע: שהוא בריה קטנה שללה אפליה, עומדת בדעת קללה מעוטה לפני תמים דעתות. כמו שאמר דוד: 'כִּי אָרְאָה שְׁמִיךְ מִעְשָׂה אַצְבָּעוֹתִיךְ, מָה אָנוֹשׁ כִּי תָזְכְּרָנוּ'<sup>18</sup>". וחרגשה נוראה כזו עוללה להשולט על האדם גם בשעה שהוא שואף להתקרב לבורא בתפילהו. אז אם אמן יראה תחדרתו ותחדרה רידואה, אבל הקרב ההתקופת למגרמי. לכן עליו להזיכר מיד לעצמו את המשך הכתובים שבהם מדברי בשבחו של האדם שנברא בצלם: "וַתַּחֲסַרְתָּו מַעַט מֵאֱלֹהִים, וְכִבּוֹד וְהַדָּר תַּעֲטְרָהוּ"<sup>19</sup>. וכך יפנה לה' ויאמר מנכני לבו: אתה הבדלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניהך"<sup>20</sup>. ומה יפים ומעודדים דברי חכמים: "עֲבֹדָה זָהָה נְרָאִת קְרוּבָה וְאַנְיָה

14 תהילים עג, כז-כח.

15 ابن עורא, שם.

16 שם.

17 ר' רmbב"ם, יסודי התורה פ"ב, ה"ב.

18 תהילים, ח, ד-ה.

19 שם, ו.

20 מתפילת נעילה בנושא רמב"ם.

אלא רחוקה, אבל הקב"ה נראית רחוק ואין קרוב מمنו וכו'. ראה כמה הוא גבורה מעולם, ואדם נכנס לבית-הכנסת ועומד אחורי העמוד ומתפלל בלחישה, והקב"ה מאוזן את תפילהו, שנאמר: 'זוחנה היא מדברת על לבה. רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע'<sup>20</sup>. והאוין הקב"ה את תפילתתו, וכן כל בריתו, שנאמר: 'תפללה לעני כי יעטוף, ולפנוי ה' ישפוך שיחוי'<sup>21</sup>. כadam המשיך באוזן חברו, והוא שומע. וכי יש לך אלוה קרוב מזה שהוא קרוב לבריותתו כפה לאוזן?<sup>22</sup>.

בハウדר תפילה: "הקב"ה נראית רחוק".

עם התפילה: "אין קרוב מمنו".

20 שמ"א א, יג.

21 תהילים, קב, א.

22 ירושלמי, ברכות פ"ט, ה"א, במקוצר.

יששכר יעקבסון / תל-אביב

## מסכת הרעיוונות של הסידור

רוב פירושי הסידור הנقوצים עשוים לה夷יר את ידיעותינו על מקורות התפילה, אך הצד הרווני מונח בהם לעיתים קרובות או ניתנים הסברים בדרך הקבלה והמסורתין. לדעתנו צריך לעומת זאת לעוד יותר על האידיאות העיקריות שבתפילה זהה גם יעמיק את הכוונה בה. בסעיפים אחדים, שונים זה מזה בהיקפם ובמשקלם הרווני, נעמוד בקצת רה ואפילו לא נגע בכלל הרעיוונות הנשגבים בשסידורנו על הצד האידיאלי של תפילותינו. כמוון לא נוכל למצות את הכל.

### (א) הרגשות הקירבה והריחוק כגישות משלים של המתפלל

בשעה שאדם מתפלל הוא מנסה להתקרב אל ה', אך יחד עם נסיוון זה הוא מרגשי עמוק כי לבו מה רב הוא המרחק ביןו לבין בורא העולם היושב בשםים ממשעל.

כיצד יכול להביע שיר אחד את ההרגשה של מרחק וקרוב כאחת אפשר לראות בתחוםו קלה בפיוט "اذון עולם" שבתחילת הסידור.

בשבשורות הראשונות מדובר על ה' בזורה אובייקטיבית ובארבע האחד רוגנות מדובר עלייו ביחס לאדם המתפלל. השניים זהה משימושם בוגוף שלישי בלבד לשימוש בכינוי בגוף ראשון של המשורר — הוא הרבה יותר מאשר עניין של צורה. כאן מתגלים לפניינו האיחוד וההשלמה בין האלויות שבשתגה שליל יהה מתעוזרים בנו רעיוונות געליט על מהות ה' — ובין האלויות המורדיות קרובה לנו. ללא מעבר משתפה הנפש ומגלה את הקירבה הרגשית לה'. המלה המחברת את שני החלקים היא המלה "זהו". געמיד, איפוא, זו לעומת זו שתי שורות מהחלק הראשון לעומת שתי שורות מהחלק השני. איו

הכרה מביעים החרוויים של החלק הראשון? כשהאנו אומרים או שרים:  
"זהו היה והוא היה / והוא יהיה בתפארה  
והוא אחד ואין שני / להמשל לו להחברה"

שומעים אנחנו על נצחות ה' ועל ייחודה המוחלט. החרוויים הללו מסכימים

את הקודמים, שביהם מדובר על קיומו לפני בריאת העולם ו גם אחרי כלות הכלל, הוא למעלה מן הזמן ומן המקום. והוא מה שקוראים "טראנסצנדנטלי".

ואיזה עולם עשיר של חוויה והרגשה מתגללה לפניינו בשתי השורות של החלק השני שגם בו מופיעה המלה "והוא" !

"והוא אליו וחוי גואלי / ווצר חביב בעת צרה

ווהוא נסי ומנוס לי / מנת כסוי ביום אקרא".

"גואל" הוא הקרוב אשר עליו לדאוג לבן משפטונו הנמצא בצרה, ומעין קירבה זו מורגשת ומובעת בכך, ממש אינטימיות בין היוצר ובין היוצר. ובכך התחילה והסיום של השיר משלימים זה את זה. "אדון עולם" הוא הרחוק — יכול גם להיות : "ה' לי לא אירא", השכינה יכולה להיות שכנה לאדם.

דוגמה אחרת של קירבה ומרחק לה' אנו מוצאים בנוסח הברכות. הן בבר" כות המצוות והן בברכת הנוגנים, בזוזאי כאשרطبعו חכמים את מطبع הבר" כות הקפידו על כללי הדקדוק והתחביר — מפלילאה היא אם כן החರיגת בנוסח הברכות המתחלילות בלשון נוכח ומסתיימות בלשון נסתור : "ברוך אתה" בהתחלתה, ואחר כך "אשר קדשנו" או "בורא...".

נבדוק את ההסברים המוצעים לישוב הקושי.

(א) הסתבר הלכתי : על נוסח הברכה נחלקו חכמים בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ט, ה"א) : "רב אמר צרך לומר 'אתה' ושמואל אמר אינו צרכיך לומר 'אתה' ". ב"אנציקלופדיית תלמודית" (כרך ד, עמי רצב) העירו : "וכתבו ראשונים שלפיקך תיקנו חכמים לומר בשניהם — בלשון נוכח ובלשון נסתור — 'ברוך אתה' כרב ו'אשר קדשנו' כשמעאל". אבל התמייה במקומה עומדת. כי במקרים אחרים רצוי להתאים את נוסח התפילה כדעת שניים או יותר, לא התהוו קושי לשוני. (כגון בדוגמה הידועה ביותר של "מודים דרבנן" — עיין סוטה מ, ע"א) ומשמעותם כך אין היישוב הוה של ההלכה מניח את הדעת למורי, אלא נראה נרמז כאן דבר יותר עמוק.

(ב) ההסבר במחזור ויטרי (עמ' 56) : "ילכך אנו אוומרים על כל חתימת ברכה וברכה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' — באדם המדבר לפני המלך פה אל פה, ובאמצע הברכה מבקרים אנו כמו על ידי שליח שאינו אומר בא"י אמרה שבר את פרי הגפן וכן אשר בחר בניו ולא שבחרת בנו וכן הרבהה. והן טעמן של הדברים, שכן אמר דוד (תהלים טז, ח) : 'שוויתי ה' לנגידי תמיד', כלומר היהתה יראתו על פני ומראה אני בעצמי כאילו שכינה שרויה בנגדיו. וככתוב (יחזקאל ג, יב) : 'ברוך כבוד ה' מקומו', כלומר יתברך שמו במקומו של מעלה שאין לנו יודעים מוקומו, הרי שאינו מראה עצמו כאילו הוא לפני שכינה. והאיך יתכן שני מקראות הללו ? אלא כך משמעותם : כאשר מזכיר שמו של הקדוש אומר 'שוויתי ה'

לנגיד תמי' וצריך להראות עצמו כאילו הוא לפני מדבר אליו פה אל פה, אבל בשברכים את הברכה לאחר שהוכרנו השם אומר: 'ברוך כבוד ה' מקומו' וצריך לברך כמו על ידי שליח 'בורא פרי הגפן', 'גנות התורה'...'. המשוגים "פה אל פה" ו"על ידי שליח" מודחים עם המונחים קירבה וריחוק. אגב גילה כאן בעל מחוזר ויטרי על פי המדרש אמרת עמוקה על מהות יחסנו לה. קיימים כאילו שני קטבים בנסיבות המתפלל: בכלל הוא רוצה לדבר אל ה' פנים אל פנים', להתקרב אליו, אך אחורי שכבר התחלbil ברכך, באה' יראת ה' כבוד ומלאות אותו להירתע, שאי אפשר לדעת ממש את מקומו וענינו של כבוד ה'. שני הפסוקים אינם סותרים אלא משלימים זה את זה ומגלים לנו שתי בחרונות הכרחיות של החוויה הדתית.

(ג) הסבירים דומים על פי רבינו בחיי והרשב"א: עמדנו על הנסיבות השונות של המתפלל המובעת בניגוד הפסוקים "שוויתי ה' לנגידך" מכאן ו"ברוך כבוד ה' מקומו" מכאן: מפרשין אחרים מסבירים את הצורך להתפלל גם בונוכח וגם בנטהר בזיה, שהקב"ה לפניו מהותו וזרורו בלב המתפלל מגלה את עצמו כך. וכן כתוב רבינו בחיי: "עיפוי" שהוא נחתר ונעלם — נגלה הוא ונמצא בלבותיו, והוא כענין נסוח הברכות שתיקנו "ברוך אתה" לנוכח ואשר קדשו נסתור (פירוש לפסוק ה' איש מלחה"). דומה יותר מפורטת היא ההסברה של הרשב"א: "למה נסוח הברכות כדי לרנגלה ונסתור? אםنم יש טעם נגלה וגדול התועלות והוא: לפי שכבר ידעת שני יסודות עצומות יש, עליהם נבנה הכל. האחד לדעת שהוא יתרך מחייב במצויאות ולאין ספק בהזה כלל, והשני שאין אמיתתו מושגת כי אם לעצמו יתרך בלבד. והוא במציאותו נגלה, ובאמת מהותו נסתור ובעה מן הכל. וכדי לקבוע שני היפות הללו בנסיבותיו, על כן קבעו נסוח הברכות בנגלה ובנטהר: 'ברוך אתה' כմדבר עם מי שהוא נמצא מפורסם אצלן עד שהוא מדבר פנים אל פנים; וכי שלא תשתחש המשכבה, שהוא יתרך למציאות שאור הנמצאים ושייש יהוס בין מציאותו למציאותם, קבעו לומר מיד 'אשר קדשו במצוותיו' לקבוע בנסיבותיו תינוי שאף על פי שהוא נמצא מפורסם, מהות מציאותו נסתור ונעלם, שאי אפשר לדבר בו רק על דרך נסתור 'ברוך הוא' (תשובות חלק ה, סימן נב). מכאן גם הסבר והארה לנסוח החוויה בברכת היימון ובשמעית שם ה' בברכה שאין רוצים לצאת בה ידי חובה: "ברוך הוא וברוך שמוא". גם כאן מובעות בקיצור נmeric שתיהן הרכות: הוא, השם יתרך, נסח נסתור לנו לפי מהותו, אך יש דרך להתקרב אליו, כי הוא חי בלבות בני אדם המוטרים לה' וכל אחד יכול לתפות משחו מהאלאות על פי ציויריו בדמיונו עלייה ועל פי יחש ה' לבני האדם. רק בתקופה המשיחית ייעלמו המתח והמרחק הלא-

לו בין מהותו ושמו, כפי שיעיד הנביה זכריה (יד, ט): "זהה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושם אחד".  
למען השלימות בעיר עוד שיש מפרשין שאינם רואים שם קשיי בנוסח הברכה במעבר מגוף שני לשישי. אלה דברי בעל ספר כל בו (כלל א): "ומצינו על עניין הברכה שתיקנו חכמים בתחלת הברכה מדבר אדם לנוכח הבורא יתברך שאומר: 'ברוך אתה' ולבסוף מברך שלא לנכח שאומר אשר קדשנו' היה לו לומר 'אשר קדשנו', אס מכובחו רבנן אקרא (סגןון חז"ל מסתמך על לשון המקרא) שבמומר 'תהלך לדוד' דכתיב: 'יודוך ה' כל מעשר וחסידיך יברכו' והדר (ואחר כן) הוא אומר: 'להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו'".

נוסף עוד דוגמה להנחהנו שבתפללה קיימים זה על יד זה מרחק וקירוב. הפעם תדריכנו הערת קטרה בר מב"ן לתורה, הוא מעריך (שמות טו, כ): "זההני מאיר עיניך כי כל ברכה שיש בה מלכות היא כן, שהליך כבוד למלכת... והסמכה לחברתה אשר לא יוכרו בה מלכות הן לנוכח".

זה אפשר דבריו: בסדר של ברכות מתחילה לשלון נוכח ("ברוך אתה") ורק אחרי הוכרת מלכות ("מלך העולם") עוברים לגוף שלישי, כי המושג מלכיות כאילו משרה עליינו מצב של נתין אל מלכו שהוא מרוחק ממנו; אך בברכה הסמכה לחברתה מתפללים או מברכים בלשון נוכח. על פי הכרה זו אנו מבינים מבחינה סגנונית את מבנה ברכת המזון: ברכה ראשונה אחורי הוכרת מלכות היא יכולה בגוף שלישי ("הו... הו... הו... נתן... ומפרנס... ומטיב"); אך ברכה שנייה ושלישית כולן בגוף שני ("נודה לך... שהנחלת... שהוזענתנו... שחחתת... שחגנתנו... אנחנו מודים לך"; "רחם... רענו, וזה... הנה... הרוחחנו").

תופעה זאת אנו מוצאים גם בסדר ברכות קריית שם. נתחל בערבית:  
(א) ברכה ראשונה בגוף שלישי ("מעריב... פורה... משנה"); (ב) ברכה שנייה בגוף שני ("אהבת... למדת"). בשחרית אפשר שיטען התפען כי אין תוקף לכל הוה, שהרי בברכה ראשונה מופיע על יד גוף שלישי ("המאיר... המהושך") גם פניה בגוף שני ("רחם עליינו... תברך... ועל מאורי אור שעשית"). אך בטידור רב סעדיה גאון ابو מוצאים את נוסח הברכה ללא קדושה בו הלשון: "יצר אור ובורא חושך עשה שלום ובורא את הכל המPAIR לארץ ולדרין עלייה ברחמים רבים וטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית בא"י יוצר המאורות" (הוצאה מקיצי נרדמים עמ' יג). בברכה השנייה שלפני קריית שם של שחרית שוב אנו מוצאים שליטה גמו"רה של שימוש בגוף שני ("אהבתנו... חמלה... חגהנו... רחם עליינו... ותוליכנו קוממיות לארכינו... ובנו בחרת...").

גם בעמידה (משמעות עשרה) כללו של הרמב"ן מתאמת. בברכה ראשונה לכאורה אין מלכות ("מלך העולם"), אך בעלי התוספות מערירים (בר"כota מ, ע"ב ד"ה "אמר אביי") : "אליה אברהם הוי כמו מלכות, דבר אברהם מלך הקדוש ברוך הוא על כל העולם שהודיע מלכותו" — ולכן הפעלים הם בגוף שלישי ("גומל... תוכר..."). ובכל הברכות הבאות אנו מוצאים פניות בגוף שני ("אתה גיבור... מי כמוך... ונאמן אתה" או "אתה חונן" ... "חקע בשופר" עד "שים שלום").

הרמב"ן בהעתרו הקצירה פסק עינינו להבין את המבנה הסוגנוני של כל סדר ברכות על פי העיקרונות של מרוחק וקרובה לה. אך אין כלל בעלי ייצא ממנה : בסדר ארבע הברכות שלאחר קריית הפתירה הברכה הראשונה מתחילה לה בהתאם לכל גופו שלישי ("המדבר ומקיים שלל דבריו"). אך חזרת אח"כ לגוף שני ("נאמן אתה הוי... דבריך... אתה"). שאר הברכות שבסדר זה בגוף שני ברגיל.

גם בברכות בודדות אחרות, המתחילות בא"י אמא ובגוף שלישי, נמצא לפעמים מעבר לגוף שני באמצע הברכה (קידוש לשבת ולוייט, הבדלה בין קודש לקודש, גאולה של ליל פסח).

בסיום סעיף זה נעיר עוד על המליצה "אבינו מלכנו" הנאמרת בכמה תפירות וגם ב"עמידה", ש"אבינו" מציין את הקירבה כמו של אב לבן ו'מלךנו' את המרוחק של עבד מאדונו, וכן בפיוט העתיק "היום הרת עולם" : "אם כב"נים רחמננו... ואם כעבדים עינינו לך תלויות".

(ב) הנימוק "למען samo" והסתמכות על "חסד ה'" בתפילה בשעה שהיהודי מתחפלל, עליו להיות נכנע לבודא ולא להסתמך על מעשינו הטוביים ועל זכויותיו ; לא בוכחות ובצדקה, אלא על פyi חסדי ה' הוא מגיש את החוניו לה, כמו שאמר דניאל (ט, יח) : "כִּי לَا פָּلֶ צְדֻקֹתֵינוּ אַנְחָנוּ מִפְלִים תְּחִנְנוּנוּ לִפְנֵיךְ, כִּי עַל רַחֲמֵיךְ הָרְבִּים".

בשתי צורות לשוניות מתבטאת רעיון הענווה והכנייה של האדם : (א) "למען samo" ; (ב) חסד ה' או "סיעיטה דشمיא" בתפילה ובקיום המצוות.

כבר בברכה הראשונה של העמידה אומרם אנו : "זומביה גואל לבני בנייהם למן smo באהבה", כי ה' לפי עצם מהותו הוא הטוב, לכן יגאל את עצמו בגל שפע אהבותו אליו. גם בברכה הראשונה של ברכת המזון נאמר : "בעבור smo הגדל כי הוא זן ומפרנס לכל", ובסדר החונונים "אבינו מלכנו" נאמר גם כן : "עשה למען smo" או "עשה למען אם לא למענו" ובסיום בהדגשה יתרה : "עשה למען שמן הגדל והגבר והגורא שנקרא עליינו... עשה עמו צדקה וחסד והושענו".

לא חידוש לשוני או רעיון של הסידור לפניינו, אלא המשך של אידיאות יסודית של החשיבה המקראית. מבחינת התוכן המושג נמצא כבר במקומות בו ר' לט בתורה. בשירת "האוינו" מבאר משה, כי בשל כובד החתאים לא תהיה בעצם לעם ישראל זכות קיום והוא היה צריך לאבדו מן העולם: "אשביთה מאנוש זכרם", מה מונע ממנו מה' יתרה, להשמיד כליל את עמו? המשך של הפסוק מшиб את התשובה: "ולוילicus אובי אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה' פעעל כל זאת" (דברים ל, כורכ). המובן ברור: עם ישראל עם נצחי לא בשל זכויותיו (ולא בזכות האבות), אלא אך ורק כדי שלא תחוללו שמו הגדול בין הגויים. רעיון זה טיפח וטבע במנחה "הילול שם ה'" הנביא יחזקאל המשמש במושג "קידוש שם ה'" בהוראה שונה שוננה מאשר בתורה (עין ויקרא כב, לב) כnymוק לגאותה העתידה. כל עוד עם ישראל בגורלה כביכול שמו של ה' מחולל הוא והגולה בוא תבואה למען קדש שם טמים לעיני הגויים: "לא למענכם אני עשה בבית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חלתם בגויים אשר אתם שם (ר' י': ומהו החילול? באמור אויביהם עליהם עם ה' אלה ומארציו יצאו, ולא היה יכולות בידיו להצלת בתוכם וידעו הארץ) וקדשתי את שמי הגדל המחולל בגויים אשר חלתם בתוכם וידעו הגויים כי אני ה'... ולקחתי אתכם מן הגויים ובמצתי אתכם מכל הארץ והבאתי אתכם אל אדמתכם" (יחזקאל לו, כב-כד).

בשימוש המונח "למען שמו" בתפילה העמidea אין הכוונה להוראה זו של צידוק מהות ה' לעיני הגויים. אלא יש להניח שכאן חשבים יותר על הוראת שם ה' כהתגלמות מידת הרחמים והחסד.

הכנתם האדם והכרת אפסיותו לעומת ה' מתחבאות עוד בצורה אחרת. חז"ל (ברכות ד, ע"ב) תיקנו לומר לפני התחלת כל "עמidea" את הפסוק כתהילים (נא, יז): "ה' שפט תפתח ופי יגיד תהלךך". ר' יצחק בער בסידורו "עובדת ישראל" מסמיך להה לשם הפסבר פסוק אחר: "לאדם מערכיו לב ומה' מענה לשון" (משל טו, א). האדם מצדיו יכול להרגיש את הצורך להתפלל, אך בלי עוז וסיעיטה מלמעלה אינו יכול לעשות את זאת בראווי.

היהדות מדגישה את הבחרה החופשית של אדם (עין בפראוטוט דבורי הרמבים"ם בהלכות תשובה בפרקם היז). וידועה המירה הבלתי מעורערת: "הכל בידי שמים חז' מיראת שמים" (ברכות לג, ע"ב); אך יחד עם זה על היהודי לדעת באיוו מידה הוא תלוי בחסדי ה'. בציורוף זה — של עצם אותן מוסריות ודתיות כלפי ה' מתוך הבחרה החופשית שהוא אחד של הבריאה בצלם אלוהים ושל ציפייה תמידית לחסדי ה', שבצדיהם היהודי עלול להתגנות ולהסתמך על כוחו בלבד — מתגלית השקפת היהדות על האדיום כפי שהיא מתגלמת בין השאר בסידור. ברצוינו להעיר כאן שדרעתנו

רגילים אלו להציג יתר על המידה את עקרון הבחירה החופשית, ומונחים אלו את ספירת החסד ביהדות. לא את הכל אפשר להשיג בשטח הדת'יהםו-רי על ידי מאץ האדם ועל פי החלטתו, וכן לעליו לסתור חסד של אפשרות מאות ה' לשמש את הרצוי בעניינו. שיקול דעת זה מלמדנו להע-דריך את הבקשות שבברכה שנייה שלפני קראית שם של שחרית: "כִּנְחַנְנוּ ותלמודנו... ווֹתָן בְּלֹבֶן לְהַבֵּין וְלַהֲשִׁכֵּל לְשֻׁמּוֹעַ לְלִימּוֹד וְלִימּד לְשֻׁמּוֹר וְלַעֲשָׂוֹת וְלִקְיָם אֶת כָּל דָּבְרֵי תְּלִמּוֹד תְּוֹרַתְךָ בְּאַהֲבָה... וְזַדְקֵךְ לְבָנָנוּ בְּמִצּוֹתֶיךָ וְיִתְהַלֵּךְ בְּנֵינוּ לְאַהֲבָה וְלִיראה שָׁמָךְ... ", אֲפִילוּ בשבות ובתגים אלו מתחנים: "וַיְתַהַר לבנו לְאַבְדֵּל בְּאַמְתָּה".

אולי נכוון לומר ההפך הבא: כאן נאמר הרבה יותר מבקשת עורה מה. עליינו להבחן בין מה שניתן לאדם לעשותו, שהוא תלוי ברצוונו החופשי ובין מה שניתן רך מאתה. ספירות השכל והחצון נתנות בידי האדם, אך החוויה הרגשית היא מוחוץ לגדר רצונו, אלא ורק מתח חסר מאתה. אפיקלו בלילה מוד תורה יש מקום שה' ייחוננו', יעניך לנו את החוויה הממעמיקה הצומחת ומהתוויה מתוך לימוד תורה וקיים מציאות; אך במיוחד בדבוקות חלב בה' ובכט' הרת הלב הלווא רך הרציה, התבוננות וההתבוננות ניתנת לאדם, ואוthon פג'י' שהיכילו בין ואלהוי והאנושי המתרחשת בדבוקות בה' היא למללה מכוחות האדם ושיכת למתה חסר מאתה. מכאן אולי פתח מניה את הדעת לאלה התפענים: איננו יכולים לתאמין. האמונה היהודית (בנייה לאמונה הנוצרית) היא מורכבת משתיהן. הראשונה כל מה שניתן ביד האדם לעשות, יכול מר לכובן את הרצון ואת השכל לענייני המצוות ולמודר התורה. אך על יד מ אמר זה, שכל אחד יכול להתאמץ ולבעזען, קיימת החוויה הדתית, שהיא אך ורק מתח חסר מאתה. עליינו לקיים בנאמנות מה שניתן להשיג על פי שכלו ורצונו ולצפות ולהילח לשעת חסר כשל מלמעקי הנשמה מתהלאים מההרשות העמוקה שמצויה את ביתויה בלבורי דוד; "כלה שארי ולביב צור לבבי וחqli אלהים לעולם... ואני קרבת אלהים לי טוב..." (תהילים עג). לפה הנאמר עד הנה, אפשר לראות בחפילה להשגת החוויה הדתית אחד הרעד יוניות המרכזים שהסידור בא למוניו ולטעת לבנו.

(ג) שילובן של האידיאות: בריאה, התגלות וגאולה

(א) בעין שטחי בסידור ניחח שרבים בו הפלקים מספר חללים, שביהם מפארים את ה' יתברך כבורה הארץ ואת השבע כביריה. ב' פסוקי דזמי

<sup>10</sup> פין על החיה הדתית במקרא בספריו "לבpitת הגמול במקרא" המאמר "שני נארמי ה' שבספר איוב".

ריה" של כל יום נאמרים הפרקים כמו וכמה המפזרים את הבריאה, בראש חדש מוסיפים לשיר של יום את מומור קד שהוא כפין היל על "חידוש מען" שה בראשית בכל יום". בשבת מוסיפים ל"פסוקי דומה" עוד את הפרקים יט וקהלו שבחלון נמנים עם מומורי הבריאה ועוד.

(ב) בברכות השחר נאמרות שלוש ברכות על התורה, והעולה למלוכה מברך גם ברכה אחרונה ("אשר נתן לנו"). בברכות השחר מצויה התchingה: "שתרגילנו בתורתך ותדkenנו במצותיך". ב"קדושה דסידרא" נאמרת תפיר לה – היהודית ותchingה מורכבות יחד – על התורה בז הלשון: "ברוך אלהינו שבאנו לכבודו והבדילנו מן התועים וננתן לנו תורה אמת... הוא יפתח לבנו בתורתו... יהי רצון... שנשמרו חוקיך...". במזמור תהילים בסידור ישנו גם היל לתורה (יט, ח'יא). ומזמור קמו מסיים בפסוקים: " מגיד דבריו לע יעקב חוקיו ומשפטיו לישראל. לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעתם הללויה".

(ג) גם געגועי גאולה מצואו את ביטויים בתפילה. ב"שמונה עשרה" מוקדשות לנושא זה כמה ברכות: קיבוץ גליות, בנין ירושלים, צמח דור והחזרת העבודה למקדש. בתוך ברכות השחר נאמרת תchingה לנואלה: "קצת קויד מאربع ענפות הארץ" ומסיים בפסוק האחרון מבואת צפניה: "בעת ההיא אביה אתם ובעת קבציכם... בשובי את שבותיכם לענייכם אמר מופיעה בסידור פעמיים רבות: "יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלקי אבותינו

шибנה בית המקדש ב מהרה ביוםינו ותן חלקנו בתורתך".

אפשר להגיד שלושת העניינים באירוע, התגלות-תורה וגאולה הם נושא יסוד להילול ולהchingה כשהוא פונה אל ה' שהוא בורא העולם, נותן התורה וגואלים החוק של ישראל.

אך בסעיף זה ברצונו להראות שאידיאות אלה מופיעות בסדר זה במבנה התפילה פעמיים אחדות.

תדריכינו בנידון זה הערכה בטור אורח חיים (רצב). שם נאמר: "ומה שתיקנו בשבת ג' ענייני תפילה 'אתה קדשך', 'ישמה משה', ' ואתה אחד' וביום טוב לא תיקנו אלא 'אתה בחורתנו' מפני שאילו ג' תפילות תיקנו כנגד ג' שבתות: 'אתה קדשך' כנגד שבת בראשית (שבת הבריאה) כמו שמכוכחה מתוכנו, 'ישמה משה' כנגד שבת של מתן תורה דכלcoli עולם בשבת ניתנה תורה (עיין שבת פ"ז ע"ב). ואתה אחד' כנגד שבת של עמידה".

במלים אחרות: שלוש תפילות של שבת מבטאות את האידיאות של בריאה ("אתה קדשך"), של התגלות ("ישמה משה") וטל גאולה ("אתה אחד").

בחשיפת הערכה ואת של בעל הטורים מוצא פ. רוזנצוויג בספרו "כוכב הגאולה" את הטרוף הווה גם בשלוש ברכות קריית שמע של שחרית וגם של

ערבית (כפי ברכת "השכיבנו" כ"גאולה אריכתא דמי"א — ברכות ט, ע"ב). הברכה הראשונה "יוצר המאורות" (או "המעריב ערבים") מתארת את הביריה אה. לא רק בראיה חד-פעמית בששת ימי בראשית, אלא בברכה זו משבי חיים דוקה "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". הברכה השניה "הborhor בעמו ישראל באהבה" ("אהוב עמו ישראל") מוקדשת לא למאורע החד-פעמי של מתן תורה בסיני, אלא להתגלות התמידית שיש בליי מוד התורה ובקיים המצוות בש"תורת ה" הופכת להיות "תורתם" (עבודה זורה יט, ע"א). הברכה השלישית "галיל ישראל" (וכן בערבית) קשורת את גאותה העבר בתקופה לגאותה העתיד.

סדר ברכות זה בוודאי אינו מקרי אלא מתוכנן ומכוון. כבר באבודרם אנו מוצאים הסבר פשוט ונאה על סדרן וסימוכו של ברכות "יוצר" ו"אהבה": "וכתב בעל המנהגות מה שסמכו אהבת עולם ליווצר המאורות לפי שבה מוד' כיר יהוד שמו של הקב"ה ונינת התורה המaira מכל המאורות, שהשמש אין מאיר אלא ביום והتورה ביום ובלילה. ואחزو דרך המשורר במוד' מור' השמים מספרים כבוד אל' שהזכיר יצירת המאורות וסמן' לו זה 'תורת ה' תמי'ה משבית נפש' ואח'כ' עדות ה' נאמנה' שאנו חייבים להעיד על יהודו האמתי ולפיכך קורא מיד קריית שם' (הוצאת ירו' שלים תש"ט, עמ' ע"ד).

הבריאה והhtagלות הן בעיקר עובדות העבר, השפעתן ותוקפן ניכרות בה- ווה; אך הברכה השלישית, ברכת הגאולה, גם אם היא مستמכת על העבר (יציאת מצרים), הרי מגמתה גם לעתיד: "ופדה לנאמך יהודה ויישראל".

נראה לנו לומר, שגם שלוש פרשיות של קריית שמע אפשר לראותן כמייצגות את שלוש האידיאות הנזכורות, שהן היסוד והבסיס לאומונתנו. כידוע נראות שתרי הפרשיות הראשונות במשנה (ברכות ב, ע"ב): "קבלת עול מל'ות שמים" ו"קבלת עול מצות". כבר מתוך ההכרה שהטבע הוא מעשה ה' ובריאתו מגיע האדם ליסוד האמונה, ל"קבלת עול מלכות שמים": אני מוצא חוק בבריאת, ועלי — כחלק מהבריאת — לקבל מרצוני את עול מלכו של עוזר. הפרשה השנייה של קריית שמע היא "קבלת עול מצות" ובתוכנה מת- אימה היא לברכה השנייה של פניה. אם כי אין ביהדות קבלת עול מלכות שמים בלי קבלת עול מצות, יש חשיבות רבה לאבחנה, לחוויה הדתית: התקשרות ודבקות בבורא מכאן, ודיבוק וקיים דבר ה' מכאן.

בהתאם לאמור במשנת ברכות הנ"ל מהו הוכרת יציאת מצרים עיקר תוכנה של הפרשה השלישית, וכך אפשר למצוא בה את רעיון הגאולה. בתובנות יותר عمוקה אפשר להגיע לידי זיהוי הרעינויות של בראיה, התגלות וגאולה עם ניסוחו של בעל ספר "עיקרים": האמונה בבריאת היא

האמונה ב"מציאות ה'" ; האמונה בהtagלוות אלוהית היא מה שמצוינים כאמור "נה ב"תורה מן השמים" ; האולה היא חלק אינטגרלי של האמונה בגומל שכר ועונש". אבל גם אם לא נסכים ליוויו הגמור בין יסודות האמונה המנוי סחים עיי' בעל ה"עיקרים" עם תוכנן של תפילות שבת ושל שלוש הברכות של קריית שמע — הרי אין ספק שהסידור, בלי אומר ודברים, על ידי שילוב הרוויות, מלמדנו את יסודות האמונה היהודית.

מסדרי הסידור ומנסחו הבינה, שתפילה מנוסחת בכוחה לשוטל גם הכרות ועקריו אמונה, והשפעתה החינוכית היא עוד יותר عمוקה כשהיא המתפלל מרגיש כלל שרוצים להטיף לו ולងנו, אלא החינוך לאמונה הוא תוצאה הבלתי איה מלאיה מעשה התפילה.

#### (ד) קבלת עול מלכות שמיים

הסידור וסדר התפילות בஹים על שני יסודות השוניים תכלית שינוי זה מזה, אבל הם משלימים זה את זה בעקirm. המתפלל פונה אל השם יתברך בהל ובהודיה ובבקשה, ובזה הוא מבטא את הקשר החי בינו ובין האלוהים. אך לא די בכך. בתוך התפילה הוא מקיים מצוה אחת מצוות התורה, מצות קריית שמע, ובזה מגיעים קולו וציוויל של השם מן השמיים אל היהודי הנמצא בבית הכנסת או המתפלל ביהדות. בדברים קוליעים עמד הרב קוֹק צ"ל על ההבדל המהותי בין תפילה כאן ותורה מכאן. הוא כותב: "התפילה היא מלמטה למעלה. כיצד? מתוך אותו המעיין המלא קדושה טבעית שבלבנו הרינו דוליים, מוציאים הרגשותינו העדרינות מנו הכוון אל הפועל, מכוונים לדורמן ולשגבן... בקדושת הטהרה העילונה... וכמה שיגדל שלנונו, כמה שיודכו מדיחותינו... בכחה זו רוחים יותר האורות המתגלים בנו על ידי הבעותינו התפיליות... ובתורה הננו Zuski'im בשילובי חיים מלמעלה למטה. ממורים פגאת השכל האלוהי, מקור מחצב התורה הננו לוקחים את מנונות החיים והנו ממ"ר שכיהם אותנו... ומשרשים אותם בתוך עמוק טבעותינו. וטבע הקודש שלנונו בסיסו חוסנו מתריך ברכת שמיים על ידי שפעת האורה הבאה לנו" ("עולה ראהיה" כרך א', ענייני תפילה, עמ' יט"ב).

גם במבנה ובסדר הפנימי של בית הכנסת מתבטאת הקוטביות הזאת של פניה אל השם יתברך וקבלת ממנה, בבית הכנסת ישנן שתי נקודות מוקד — ארון הקודש מכאן, אליו מתרחש הקהל המתפלל, והבימה באמצעות מכאן — שמננה משמעים את דבר ה' בקריאת התורה או בדברי תוכחה לעת מצוא. ואלה דברי הרמב"ם: "ובונין בו (בבית הכנסת) היכל (ארון) שמניחין בו ספר תורה. ובונין היכל זה ברוח שמתפלליין בנגדו

באotta הttיר, כדֵי שיהיו פניהם אל מול ההיכל כשייעמדו לתפילה; ומען מדין בימה בא מצע הבית כדֵי שעילה עלייה הקורא בתורה או מי אשר אומר לעם דברי כבושים אין כדֵי שישמו כולם" (הל' תפילה יא, ב-ג). התפילה עצמה בסידורה מנת חכמנו היא מאחדת איפוא את הדרך "מלמד-טה למعلלה"—בפניינו אל השם יתברך בהלה ובתחינה — עם הדרך "מלמד-לה למטה"—על ידי קריית שמע. דבר ה' קורא בזה את היהודי לפעוי — לות דתית. חכמנו יצרו על ידי איחוד זה יצירה מקורית של פולחן, שנות דת לא ידעה כמוותו. ואם אנו מփשים את ביטוי שיביליט את יהוד התפיה לה הויה של שילוב דברי תורה בתהינה, הרי נמצאו שטבבו חכמוני זיל לבך את המטבע הלשוני "קבלת עול מלכות שמים".

במובן המוצמצם של המושג קוראים בשם זה את הפרשה הראשונה של קריית שמע. במשנה מתפלאים על זה שקוראים את שלושת הקטעים מהה' ווים ביחס את קריית שמע לא בסדר שבו הפרשיות כתובות בתורה: "פרשת ציצית" במדבר סוף שלח; "שמע" בפרשת ואתחנן; "זהה אם שמע" בפרשת עקב ואלה דברי המשנה: "אמר רב כי הושע בן קרחה: למה קדמה 'שמע' ל'זהה אם שמע'? אלא כדי שיקבל עלייו עול מלכות שמים תחילתה ואחר כך יקבל עול מצאות. 'זהה אם שמע' לוי אמר? 'זהה אם שמע' נהוג ביום ובלילה 'ויאמר' אינו נהוג אלא ביום" (ברכות פרק ב, משנה ב).

כל הפרשה הראשונה יכולה היא חסובה ונקראת במשנה בשם "קבלת עול מלכות שמים". בספר אבודרham מובא בשם הרמב"ם: "תמצא עשר מצות עשה קבועות בפרשה זו: אחת — קבלת עול מלכות שמים, שנאמר: 'ה' אלהינו'; שנייה — י' יהוד ה', שנאמר: 'ה' אחד'; שלישית — אה' בת ה', שנאמר: 'ואהבת את ה'; רביעית — תלמוד תורה, שנאמר: 'זיד' ברת בם'; חמישית — לימוד הבנים, שנאמר: 'שוננתם לבנייך'; ששית — שית ושביעית — לקורת קריית שמע שחרית וערבית, שנאמר: 'בשבכ' בך ובוקמך'; שミニית וחמשית — תפילין של יד ושל ראש, שנאמר: 'זוקשרת לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך'; עשירית — מזווה, שנאמר: 'על מזות ביתך ובשעריך'" (הוצאה ירושלים, תש"ט, עמ' פד).

במיוחד מיחסדים חשיבות לפוסוק ראשון של הפרשה שהוא נקרא, כפי שרדי איזבו מפירוטו של הרמב"ם, "קבלת עול מלכות שמים", ולכן שנינו בברייתא: "תנו רבנן: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' — עד כאן צרכיה כוונת הלב — דברי רבי מאיר" (ברכות יג, פ"ב). עוד דנים בגמרא באיוו מידת צרך לתאי ריך במלת "אחד" שבפסקוק ופוסקים: "כיוון דאמלכתייה למعلלה ולmeta ולארדי בע רוחות השםם —תו לא צרכית" (כיוון שהמלךתו [את הקב"ה] על מעלה ומטה ועל ארבע רוחות השםם — שוב אינו צריך).

במלים אחרות — קריית הפסוק הראשון בכוונה דורשת מהקורא ריכוז המחשבה והרגש להכיר בה' יתברך כבודא יחיד של העולם. אך מזה יוצאת שם בא כל האדם מחלק את כל הערכיהם לפיקסל החשיבות, הרי בודאי שהערך העליון שיכיר בו צריך להיות הכרה בהקדוש ברוך הוא קריבון העולמיים וכבודא שמיים וארץ. הערך העליון הזה מתבטא בעמקות מיוحدת במזמור תהילים עג (כה-כח) שבו נאמר: "מי לי בשמיים ועמך לא חפצתי בא-ך. כלא שاري (בשרי) ולובבי — צור לבבי וחקלק אליהם לעולם... ואני קרי- בת אליהם לי טוב..."<sup>2</sup>.

לכונה רצiosa ולתפיסה עמוקה של פסוק ראשון זה של קריית שם — ובכך גם להבנת מושג "קבלה עול מלכות שמיים" לכל עומקה — הגיע אם נתבונן בדברי כמה מהפרשנים הגדולים של המקרא, אשר הוסיפו בדבריהם לא מעט להבנה מלאה של פסוק מכירע זה.

מה שמעורר את תשומת לבם של המפרשים הם הקשיים הבאים: (1) בחיה רת הציווי "שמע" במקום "ראה" או "דע"; (2) הזכרת שני שמות של האלוהי הות — הן שם הויה והן "אליהם"; (3) חוזה על שם הויה במשפט "ה' אלהינו נו ה' אחד".

אין ספק שאחת הכוונות העיקריות שבפסוק שלפנינו היא הבלטת ייחודה של האלוהים, ושאין ייחד אותו מקום לשום הערכת כוח אחר. רבי יוסף בכור שור מעמיד אותנו על הצורך בשני השמות של האלוהות בפירושו: "אי אפשר בלי שלוש הזכרות (של שמות האלוהות) מפני קטרוג של אומות העולם, טאם אמר: 'שמע ישראל ה' אחד' היו כל אומה ואומה (אומרת) על תרבותתו, על שלנו הוא אומר שהוא אחד. כשהוא אומר: 'אלהיינו' נודע שעיל אלוהי ישואל הוא מדבר, שהרי עמהם היה מדבר; ואם אמר: 'ה' אלהינו אחד' היו אומרים: כן הוא אומר — שלוחתי ישראל אחד מן האלוהות ויאמר כל אחד ואחד: וכן לנו; וכן אם אמר: 'אלהיינו ה' אחד' היו מפרשים: אלהינו ה' אחד מן האלוהות, וכל שכן אם אמר: 'אלהיינו אחד'. אבל השטא על כורחם הכל קامر (אך בעת הכרחי הוא שקר הוא אומר): 'ה' אלהינו — אלהי ישראל — ה' אחד', אדרון שלנו אדרון אחת, שאין באדנות אלא הוא". הרי הגינויים המיוחדים עם חוזה שם הויה באה להוציאו כל דעה נפסדת מלבד עובדי עבודת זורה לשם הבלטת יהודו של אלוהי ישראל כאלו-הו. הות ייחידה בעולם.

כידוע נאמר בפרק הקודם לפרשת "שמע" (דברים פרק ה) נוסח עשרה הדיברות. הקשר וההביא את אבר בנא לפרש את בחירת הפועל "שמע"

<sup>2</sup> עיין גם בפירושי האנגלי של הרב הרץ בספר דברים עמ' 100-111.

במשפט הבא: "ישראל הטה אונך ושמע והבן בלבך, כי כל זה נכלל בלשון שמיעה, שאתו ה' אלוהינו אשר שמעת בדיבור הראשון: 'אנכי ה' אלהיך' וגור, דעת נא וראה שהוא אחד". כבר בירושלמי (ברכות פרק ה, הלכה ה) אנו מוצאים את הזיהוי בין פסוק ראשון של עשרה הדיברות ובין פסוק ראי שון של קריית שמע.

הרב ש. ר. הirsch בפירושו הלוואי עמוק יותר את הקשר בין מעמד הר סיני בכלל ובין פסוקנו במילוי קבלת עול מלכות בהבלת השימוש בפועל "שמע". רק דור אחד ויחיד זהה, בביבול, "לראות" את ה' במעמד הר סיני וכן עלייו נאמר: "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה). אך אחורי מעמד הר סיני, כל הדורות הבאים, ברציפות בלתי פסקת, מקבלים את וודאות אמונהם וייחודה על ידי קבלה ושמיעה דור מפי דור. אכן — כך אפשר להבין את הסבоро של הרב הirsch — עד הימים הוהו אנו שומעים עוד את קולו של השם יתברך מהר סיני.<sup>3</sup> עליינו אי-פוא להבין את הפסוק שלפנינו גם כך: אתה, עם ישראל, שמע את קולו של ה' אלהינו שהוא ה' אחד. דזוקה לפי הפירוש האמור אנו מבינים עוד יותר את דברי חז"ל שהבאו לנו למללה, הרואים את עיקר הפרשה בפסוק ראשון, כאילו פעמים ביום אנו מוחדים את הזחות עם דור מקבלי התורה ועם מעמד הר סיני, ובזה אנו מקבלים עליינו כל פעם מחדש את עול מלכות שמיים.

בתהעמכו בtherapy וביעוגנו בספר דברים אנו מוצאים שבתחלת הפרק (ו) מדובר על יראת ה': "זואת המצוות החוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשותה. למען תירא את ה' אלהיך לשמר את כל חוקיו ומצוותו אשר אנכי מצוך אתה ובנך ובן-בנך כל ימי חייך ולמען יאריכון ימיך". בפרשנת קריאת שם המשקנה וההמץ שך של "שמע ישראל" זו המלים "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבך ובכל נפשך". בפסוק הראשון אנו מוצאים את שני השמות אשר לפי חז"ל הם הבעה של מידת הרחמים ומידת הדין. על הגנות אלה מייסד המלבי"ם את הט"ר ברו לפסוק "שמע ישראל" באו מומו: "אחר שאמר, שתכליות עשיית המצוות היא יראת השם כמו שאמר (דברים ו, א-ב): 'אשר צוה ללמד אתכם למען תירא את ה' אלהיך', בא להעלותם למדרגה יותר גדולה שהיא אהבתה בת השם כמו שאמר: 'ואהבת את ה' אלהיך', שהאהבה מדרגה גדולה יותר מן היראה, ובכל זאת הם תרין ריעין ולא מתפרשים לעלמין ומגו דחילו נפיק רחיהם (הם שני רעים אשר אינם נפרדים לעולם ומתוך יראה יוצאה אהה).

<sup>3</sup> עיין גם את פיתוח הסבоро של הרב ש. ר. הirsch במאמר מלאי של הרב א. אלטמן מתריער ב"ישראל" בעריכת ולגמווע, כרך 5, עמ' 615 — 630.

בנה), אבל זה לא יציריך רק לאחר האמנת היחודה, רצוני לומר, שככל האור מות הקודמים שהיו מאמנים בربיבוי ואלהות, הישו (בדעה אחת) בנה שיש אלהים פועל טוב ויש אלהים פועל רע, כי לא יכולו יציריך שהטוב והרע הנמצא בעולם יצאו משורש אחד, ועל כן היו מתהיראים מפועל הרע ואוהבים את הפעול הטוב; וכאשר בא בתורת אמת למדם שיתאחדו היראה והאהבה לאלהוי אמרה, והצריך להקדים להם אמונה היהודו, שאלהוי עולם הוא אחד ואין זולתו והוא שורש לכל הנמצא והמתהווה בכל העולמות הן דברים אשר לפיה השגתו נקרים בשם טוב והן דברים אשר נקרים בשם רע, והוא שנאミニ כי אין רע במציאות כלל, שמהאל הטוב האחד האמתי לא יצא רק טוב — ואשר ידמה לנו שהוא רע, הוא באמתך טוב וחסר... ההעדר הוא לצורך הויה, וכל השחתה הוא לצורך תיקון ובניין... ועל ידי כך יוציאר היראה והאהבה לאחד. ועל זה אמר 'ה' אלהינו ה' אחד', שה' מורה מידת הרחמים, הפעול הטוב, ואלהים מורה מידת הדין, הפעול דין ועונש — הוא מתחead ביחס שלם, ולכן 'ואהבת את ה' אלהיך'.

בדרכן אחרות מבאר ר' ש"י את פסוקנו בהרחיבו את מובנו מבחינה לאומית להרחבתה אוניברסלית לעתיד והאנשות, ואלה דבריו: "ה' שהוא אל הינו עתה, ולא אלהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד", שנאמר: 'כי או אה' פרק אל עםים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה'...' ונאמר (וכירה יד, ט): 'ב' ימים ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'.

קבלת על מלכות שמיים היא לפני הסקרה זו גם כן קבלת האמונה בעתיד המשיחי, בו כלبشر יכרע לפני ה' יתברך.

בעל הטורים בפירושו לפסוקנו הוסיף נימה חדשה לאידיאה של קבלת על מלכות שמיים בעמדו על דרך כתיבתו של האותיות האחוריות במלים "שמע" ו"אחד" ואלה דבריו הקצרים: "ע"ז גודלה ודילית גודלה הרי עד זהה (ישעה מג, י): 'אתם עדי נאם ה'...' וגם הקב"ה הוא עד לישראל כדכתיב (מלאכי ג, ה): 'זה יהיה עד ממהר'. בכל פעם כשאנו מקיימים את מצות קריית שמע, אנו אליו מעדים עדות על אמונהינו האיתנה במציאות ה' ויהו".

בספר אבוד רהם אנו מוצאים חידושים לשון אשר גם הם תורמים לוכור ולהזכיר את חשבות המלה הראשונה של פסוקנו "שמע", ואלה דברי ההסביר: "שמע' נוטריקון: 'שאו מדורם עיניכם' (ישעה מ, ה): למי? שדי מלך עליון; אימתי? שחרית מנהה ערבית — ואם כן תקבל עליך על מלכות שמיים שהוא 'שמע' למפרע" (הוצאה ירושלים, תש"ט, עמ' 5).

אד' חז"ל ידוע להציג את חשבות הפסק הראשון בוצרה מיוחדת בזה שהתקינו לומר בין פסק ראשון לשני את דברי היהודיה: "ברוך שם

כבוד מלכותו". בשני ההסברים שהוצעו ליישוב תמייה זו יש מה שמוסיף גם להעמקת רעיון קבלת עול מלכות שמים.

את האגדה הראשונה נביא בניסוח הרמ"ב: "הקורא קריית שם כשי הוא גומר פסוק ראשון, אומר בלחש: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' וחוזר וקורא בדרכו: 'אהבת את ה' אלהיך' עד סופה. ולמה קורין כן? מסורת היא בידינו (פסחים גו, ע"א), שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתה, ציוס וירום על ייחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצא חק אבינו, ושאל אותם ואמר להם: 'בני! שמא יש בהם פסלות, מי שאינו עומד ביהood השם?... ענו כולם ואמרו: 'שמע, ישראל, ה' אלהינו ה' אחד', כלוי מך: שמע ממנו, אבינו ישראל, ה' אלהינו ה' אחד. פתח הוקן ואמר: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שכח שטיבח בו

ישראל הוקן אחר פסוק זה" (מלכות קריית שם פ"א, ה"ד).

אגודה אחרת מחשיבה את הקילוס הזה עד כדי כך שהיא מייחסת אותו למלאכים ולאלה דברי האגדה: "בשעה שעלה משה לмерום שמע למלאכי השרת שהיה אומרים להקדוש ברוך הוא: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. והוריד אותו לישראל. ולמה אין ישראל אומרים אותו בפרהסיא? אמר ר' יוסי: למה הדבר דומה? לאחד שנגב קוחמין (תשיט) מתוך פלטין של מלך, נתנה לה לאשתו ואמר לה: אל תתקשטי בה בפרהסיא אלא בתוך ביתך, אבל ביום הכיפורים שהם נקיים כמלאכי השרת הם אומרים אותו בפרהסיא"

(דברים ר' ר' סוף פרשה ב).

כל דור, בדומה לבני יעקב, בשעת קבלת עול מלכות שמים מזודה עם טוהר אמונה האבות ולפי האגדה השנייה מתרומות האומר את הפסוק בכונה לדרגת המלאכים שכל יעדם הוא להלן את ה'.

כבר בברכה השנייה לפני קריית שם מעודכבר על קבלת עול מלכות שמים, אלא שמנANTI התפילה השתמשו בפועל אחר – "לייחיד" את השם יתרברך – ואמרו: "זקרתנו לשמק הגדול סלה באמת להודות לך וליחיד באהבה". ליחיד באהבה – היא היא קבלת עול מלכות שמים. גם בקדושת מוסף אומרים: "יויחון עם המיחדים שמו ערב ובוקר בכל יום תמיד, פעמים באהבה שמע אומרים".

ובעיוון קל נגלה עוד מקומות שבהם מדובר על קבלת עול מלכות שמים. בברכת "יווצר", הברכה הראשונה שלפני קריית שם, מסופר על המלאכים: "זוכרים מקבלים עליהם עול מלכות שם מים זה מוה... להקדיש ליזרים בנחת רוח בשפה ברורה וכו'". נוצר מדעתנו ורוחן ממושגינו היום ציור עולם המלאכים. אך בתהוננו בברכת "יווצר אור" אנו מוצאים שהן המלאכים והן גשמי השמים מרים מרים ומשבחים את השם יתרברך. העטרה של

הארה בספר "הכוהרי"<sup>4</sup>, עלולה לקרב להבנתנו חלק זה של הברכה: "וְכֹן יַעֲלֵה  
חָסִיד עַל לֶבֶן עַנְיִין כָּל בְּרָכָה וּבֵין הַכּוֹנוֹת מִמְּנָה וּמָה שָׁהָא נָתַלה בָּה (תָּלוּי  
וַיָּצַא מִמְּנָה כְּמַסְקָנָה). הַנָּה יִצְיר בַּיּוֹצֵר המאוֹרוֹת' סִדְרָ עֲולֵם הַעֲלִין וְגַדְולָ  
הַאִישִׁים הַהֵם (גְּרָמִי הַשָּׁמִים), וְגַדְולָ תַּוְעַלְתָּם, וְשָׁהָם אֶצְל בּוֹרָאָם קְלֹטוֹן שְׁבִּ  
רְמַשִּׁים וְאֶם הַם (אַעֲפֵי שָׁהָם) גַּדְולִים בְּעַנְיִינוֹ לְגַדְולָ תַּוְעַלְתָּינוּ בְּהָם.  
וְהַרְאִיא שָׁהָם אֶצְל הַבּוֹרָא כַּאֲשֶׁר אָמַרְתִּי, שְׁחַכְמָתוֹ וְהַנְּגָתוֹ בִּצְרִת הַגְּנָלָה  
וְהַדְּבוּרָה אִינְגָּנה מִקּוֹצְרָת (נוֹפְלָת) מִחְכָּמוֹת וְהַנְּגָתוֹ לְשָׁמֶשׁ ... יִחְשֻׁב בָּה,  
כִּדְיַי שָׁלָא יַגְדִּלוּ בְּעַנְיִינוֹ הַמְּאוֹרוֹת וַיִּסְתַּחַוו הַשְּׂטָן ... וַיַּעֲלֵה בְּלֶבֶן שָׁם מַזְעִי  
לִימָם וּמַזְיקִים בְּעַצְמָם, וְאִינְגָּנוֹן ...". גם המלאכים גם גְּרָמִי הַשָּׁמִים הַם  
שְׁמַשִּׁים של הקב"ה, אך לא כוחות עצמאים. את האידיאיה הזאת שותל  
הסידור בהדגשה, וכן מורגש ביווצר של שבת: "טוֹבִים מְאוֹרוֹת שֶׁבֶר א  
אַלְהִינוּ ... עוֹשִׁים בְּאִמָּה רָצֹן קָוָם. פָּאָר וְכָבָד גַּוְתְּנִים לְשָׁמוֹ צְהָלה  
וּרְבָה לְזֹכֶר מְלֹכוֹתָו ...". גם המלאכים וגם השם השם מקבלים את צול  
מלכות השם, כי יש רק כוח אחד וייחיד עליון, אשר לו נשמעים כל הכוחות  
השליליים והגשמיים.

ברכה שאחרי קריית שם, בברכת הגאולה, אנו פוגשים שוב את הביטוי  
על מלכות שמים. בערבית אנו אומרים בתיאור גאותה העבר: "וְרָאוּ בְנֵינוּ  
גּוֹרְתּוּ ... וְמִלְכֹתוּ בְּרָצֹן קִיבְלוּ עַלְיָהֶם ... מִלְכֹותְךָ דָּאוּ  
בְּנֵיךְ וּכְךָ". דור יוצאי מצרים "ראוי" במושג עניינה את מלכות השם בגאות  
עמו ובהשמדת האויב על ימָסְוף, ואחר כך — כמסקנה מהראייה — קיבלו  
מרצונם את מלכות ה' בהצהירים "ה' יְמַלֵּךְ לְעוֹלָם וְעַד". בברכת הגאולה אחרי  
קריית שם של שרחרית אנו מוצאים רק את המשפט: "יחיד כלם הוודו והמליכו  
ואמרו: ה' יְמַלֵּךְ לְעוֹלָם וְעַד".

גם בשירתם, המהווה היום חלק מפסיקי דזמרה, מופיע בטופף הפסוק  
"ה' יְמַלֵּךְ לְעוֹלָם וְעַד". ובצדק העירו חוקריו המקרא שבמזרור קמה ("אשרי")  
שהוא פרק חשוב בפסוקי דזמרה יש גם בעין קבלת על מלכות שמים בצדורה  
הכללית ביותר בפסוקים הבאים: "יִזְׁדֹּר ה' כֵּל מְעַשֵּׂךְ וְחַסִּידֵךְ יִבְרֹכֶתְךָ  
כָּבֹוד מִלְכֹותְךָ יִאמְרוּ וְגִבְורָתְךָ יִדְבְּרוּ. לְהַדִּיעַ לְבָנֵי האָדָם גִּבְרוֹתָיו  
וְכָבֹוד הַדָּר מִלְכֹותְךָ. מִלְכֹותְךָ מִלְכֹות כָּל עַלְמִים וּמִמְּ  
שְׁלַתְךָ בְּכָל דָּוָר וְדָוָר". בצדק העיר למומזר זה ש. ד. גויטינְשְׁוּ<sup>5</sup>:  
"amonutnu hia ci milchot shedi, milchot haChasid vohetob, hia hia haGnachit,  
'tahala l'dod' hia hemozor shel 'kiblata uol milchot shemim', hia ha'shamu' shabesfer  
tahlim".

הנה מצאנו בסידור גם הרחבה של מושג "קיבלה עול מלכות שמים" — מן הדרישת לעם הנבחר אל הallel של האנשות — כמטרה סופית של הכרת מלכות ה' בפי כלبشر.

"קיבל עול מלכות שמיים" היה גם תקוה לעתיד, שכן אנו אומרים בקדושים ז'ימליך מלכותיה בחילון וביוון ובхи דכל בית ישראל בעגלא (במהרה) ובזמן קרייב". כאן החון פונה אל האכזר וambil את התקוה של מלכות השם עלי אדמות תחתש ב מהירה ושכל המתפללים וכל בית ישראל יוכו לראות בביות מלכותו. והרי כאן הופכת קבלת עול מלכות שמים למשאלת משיחית: עד ימאות המשיח יש רק קבלת העול, אך הגשמה של מלכות שמים תהיה ריב בבחזקה המשיחית.

עד כה הסתפקנו בדוגמאות מן הסידור בלבד, אך דומני שלמען שלימות הענייןמן הרואו להשלים את הדברים בהבאת קטע מן המחוור לימים גוראים. בפיוט קטן וקדמון מובעת התקווה ומצייר הצייר איך לעתיד לבוא ישילכו כל העמים את עציביהם ויקבלו על עצם עול מלכות שמיים. פרופסור שכטר<sup>9</sup> הציע בצדק לננות את הפיוט הזה בשם "שיר המהפהכה של המשיח". יכולו מבוסס על פסוקי מקרא ואלה דבריו:

ויאתיו כל לעבדך  
וילגדו באים צדך  
ויהלוך כל אפסי ארץ  
ויזנחו את צביהם  
ויבכו שם כבודך  
וידרשך עמים לא ידועך  
וירמו תמיד יגדל ה'  
ויחפרו את פסלייהם  
ויתו שם אחד לעבדך.

וילשאך מתנסה לכל ראש  
וילמדו תועים בינה  
ויראך עם שם מבקשי שמן  
וילעדר נזר תפארה.

וילפצחו הרים רנה  
ויצחלו אים במלכיך  
ויקבלו עול מלכוותך עלייהם.  
וירומםך בקהל עם  
וישמעו רוחקים ויבנו  
ויתנו ליד כמבר מלוכתך.

## (ה) העם הנבחר

יש להגיה שהמושג "העם הנבחר" חדר לתודעתו של כל יחיד מעמנו הרבה יותר על ידי התרבות מאשר על ידי הקריאה במקרא. בתקופה של אלילות כללית בעולם היתה בחירתם עם ישראל מובנת, עם אחד היה מורם על כלום כדי להיות גושא הייעוד האלוהי ליחד את שמו ולקיים את תורתו. אך שני גורמים — למורי שונים — הפכו את עניין בחירתם עם ישראל בימינו לבעה רצינית. מה שהקנה פעם לישראל את יהודו להיות נושא האמונה באלו יחד ומוחדר, הלא נחבטל בחלקו בהשפעת הדתות המונוטיאיסטיות שהפיצו בעולם את האמונה באלו אחד. במהדורות בלתי מזגירות של "משנה תורה" לרמב"ם כותב בהלכות מלכים (פ"א, ה'ד): "יכול הדברים עצלה (של מיסד הדת הנוצרית) ושל זה שעמד אחריו (הכוונה היא למוחמד) אין אלא לי ישך דרך למלך המשיח שיתיקן את העולם כולם לעבד את ה' ביחיד... כבר נמלא העולם כולו מדברי המשיח ופשטו דבריהם אלו באים רוחקים וביעדים רבים ערלי לב וערלי בשור...".

ועוד: מאו הchèלה התגנזה הלאומית החילונית בעמנו, השואפת לנורמאלי-זביבה" (כל הגויים), ואינה רוצח להכיר בתוכן מיוחד דתי של האופי והיעוד של אומתנו, נשכחת סכנה רצינית מאד, שהאיידיאה של "העם הנבחר" תחטוף בסילוק תפיסת עם עליון ללא תוכן מוחותי. שני עניינים אלה מעסיקים ביחד את היהודי הגולת ובפרט בארץ הברית ובארצות דומות, שצאנאי עמיים שונים חיים שם בצדות, וההשקפה הזאת נראית בגואה בלתי מזדקנת, שעם אחד טוען להיות הנבחר — אכן ישנו צורך דחוק לברר מהו בעצם בימינו תוכן בחירתם עם ישראל.

יאמר ברורות שאין שם יסוד לדבר על עם נבחר לפי התפיסה הלאומית החילונית. מי שרצה להיות "כל הגויים" אין לו רשות יהד עם זה גם להתיימר שהוא בן עם נבחר, בעוד שהוא מתחש לתוכן המהותי של הבחירה. לכן אנו רואים צורך לברר מוקדם על פי כמה פרשיות מן המקרא מהי הבהיר לה לפי עדות המקרא עצמו ולהוכחה, כי לפיו יש לבחירתם עם ישראל תוכן ברורimately עם זה משאר העמים.

החלק הראשון של ספר בראשית — פרקים א'-ג' — כבר מלמד מה היבא לידי בחירתם עם מיוחד מעת ההשגחה. הלא כל בני אדם נבראו בצלם אלוהים, אך בغال חטאיהם של יהודים (אדם וקין) ושל האנושות (דור המבול ודור הפלגה) היה צורך לייחד עם, אשר בו יישמר הפקdon של אמונה בה' וההתמסדרות לקיום רצונו, כדי שלא תאביד למורי האמונה עלי אדמות. בחירתם עם

מיוחד נушטה נחוצה אחריו אכבות על-ידי האנושות בכלל. המקרה גם מבטיח שבאחרית הימים כל בניبشر יכירו בה". לכן נאמר בזפניה (ג, ט) : "כי או אהפק אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד", ובוכירה (יד, ט) נאמר : "ויהיה ה' מלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ישעיו (יא, ט) מיעד שתבוא חקופה : "כי מלאה הארץ דעה את ה'" כמוים לים מכסים", אפילו על שוין עמים ניבא ישעיו (יט, כד-כה) באמרו : "ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשר ברכה בקרבת הארץ. אשר ברכו ה' צבאות לאמר : ברוך עמי מצרים, ומ עשה ידי אשור ונכח לת ה' ישראל". יש להסמיד לו מה שאמר הוועש בשורת הנחמה (ב, כה) : "ואמרתי לא עמי עמי אתה", והרי בישעה עצמו אנו מוצאים את הגיב "מעשה ידי" כתואר המיחוד את ישראל ביחידו (ט, כא) : "ווערך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מ עשה ידי להתפאר". והנה אותן כינוי כבוד וייחוד המתיחסים בדרך כלל לישראל בלבד, בהם גופם משתמש הנביא כדי לציין את יחס הגנים לה' לעתיד לבוא. כי ברור לעמלה מכל ספק שאשור ומצרים משמשים כאן כשמות סמליים בלבד למפעמות אדרונות לא רק בזמןן אלא גם בתקופות אחרות. הפילוסוף הרמן (יזקאל) כהן, מפיר לשעה (יט, כד-כה) : "כאן מגיע הרעיון המשיחי של אחדות העמים לשיאו.

המצב הבלתי גורמוני שנוצר על ידי בחירת ישראל — בא לקיים".

אם כי במקום ונזכר ישעיו הנביא כאילו "UMBATTAL" את הבחירה, הרי בתפישת עבד השם בספרו (מג, ו) מופיע עם ישראל מביא "אור לגויים". בסקירה הזאת ראיינו כבר, שלפי תיאור המקרה לא התחלת והיטטריה של האנושות בבחירה חלק מסוים מןנה, אלא אפשרות דתית ומוסרית שווה ניתנה לכלם — והבחירה שבאה בעקבות שלונות התבטל או תומתק בתקופת אחרית הימים כאשר כל הנבראים בצלם אלוהים יהיו שוב מכוירים באלה יחיד. חשיבות מיוחדת להבנת תוכן הבחירה יש ליחס לדברי ה' אשר שלח לעמו לפני מתן תורה, כי בבחירה שאינה משארה צל של ספק מובעת שם הדעה שרק קיום המצוות הוא תגאי לייחדו של עם ישראל : "אתם ראיים אשר עשיתם למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אליו. ועתה אם שמע תשמעו בקלי ושמורות את בריתנו והיותם לי סגלה מכל העמים כי לוי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת הנים וגוי קדוש" ... (שמות יט, ה-ו). מה כריה את ישראל לקבל עליו אחריות יתר ועובדת ה'opolah? מפני שהם ראו יותר מעמים אחרים את ישועת ה'. ובמגילת אשם נוסף : "לא במאוררת אני אומר לכם, לא כתבים אני משגר לכם, לא עדים אני מעמיד, אלא

'אתם רואיתם' — ראו על כמה הם חביבין, על עבדות זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים". במיוחד יש להבליט שבדברי הבחירה האלה נזכרים או נרוי מזים העמים האחרים פערניים. פעם נאמר: "כִּי לִי כָל הָאָרֶץ", ופעם אחרת "מלכת כהנים" — ובמוקם שנזכרים כהנים יש בזודאי גם הדיווחות שהכו"ר הגנים מנהיגים אותם.

לשם הבחרת בעיתת הבחירה נביא מדברי ההסבר של ס' פורדנו לפוסקים הנזכרים, כי הוא ידוע להבהיר בקיורו את הטעון הסבר. ואלה דבריו: "וְעַד תֵּה אֵם שָׁמֹועַ תִּשְׁמַעַו בְּקוֹלִי" — לקלל עליכם התורה והמצוה; 'ושמרתם את בריתני' — הברית שאכרות על קבלתכם הוא הברית שכרת אחר שאמרו 'יעשה ונשמע' כאמור (כח, ח): 'הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה...' ו'תהייתם לי סגלה מכל העם' — אף-על-פי שככל המין האנושי יקר אצלי מכל יתר הנמצאים השפילים (כמו צמחים או חיות) כי הוא לבודו המכובד בהם (כלומר, האדם הוא מטרת הבריאה) כאמור (אבות ג, יד): 'חביב אדם שנברא בצלם' — מכל מקום אתם תהיו לי סגלה מכלם; 'כִּי לִי כָל הָאָרֶץ' — וההבדל ביןיכם בפתחות ויהר, כי אמנים לי כל הארץ וחסידי אומות העולם יקרים אצלי בלי ספק; 'וְאַתֶּם תַּהֲיוּ לִי מְמֻלָּכָת כְּהָנִים' — ובזה תהיו סגלה מכלם גם, כי תהיו מלכת כוהנים להבין ולווארות לכל המין האנושי לקרווא כולם בשם ה' ולעובדו שכם אחד, כמו שיחיה עניין ישראל לעתיד לבוא כאמור (ישעה סא, ו): 'עתם כהני ה' תקראו' וכאמרו (שם ב, ג): 'כִּי מִצְיוֹן תִּזְא תּוֹרָה...' . הרי מברר לנו פירוש זה את הקשר ההדוק בין בחירתם עם ישראל מכאן ובין תפקיד ישראל להביא את האנושות לידי הכרת השם. הבחירה היא לא מטרה לעצמה, אלא רק אמצעי וממשיר. זאת ועוד: אין הבחירה באה להעניק זכויות, אלא להטיל עלול של הת\_hiיבות יתירה לשם קיום מצוות השם יתברך. אין הפסוק מדבר על עם נבחר בכלל אלא מיחד אותו כעם קדוש.

אם גם מן הנמנע הוא לתת הגדרה שלימה וממצאה למושג קדושה כשהוא מתייחס אל עם או אל בני אדם, נראה לנו כאילו דגурות הבאות של מxon הר ב קווק זצ"ל מסגולות לקרב קצת להבנתנו את ייחודה הקדושה ולהעמיד דנו על ההבדל המהותי בין שאיפה לטוב הנובעת מתוך הקדשה ובין השדרה לות האדם להגיעה לידי שלימות מוסרית על פי חיפושיו ומאציו הוא. ואלה דבריו: "עִקָּר תּוֹכֵן מְעַלְתַּת הַקָּדוֹשָׁה הוּא שִׁיתְרוּם האָדָם לְשׁוֹזֶם כָּל מְגַמְתוֹ וְמַעֲנֵיו לְלִזְרָכִי עַצְמוֹ כִּי אֵם לְכִבוֹדו שֶׁל אָדוֹן הָעוֹלָמִים יִתְבָּרֵךְ וְקִדְשָׁתוֹ וְהִשְׁלָמָת רָצְוֹן קָנוֹן. וכֵּל זָמֵן שִׁיחָשׂוּ הָאָדָם רַק לְהַשְׁלִימָם אֶת עַצְמוֹ אֲפִילוֹ בשלהמת רוחנית אין זה בכלל קדושה, כי במצב הקדושה התרומות האדם

היא אל ה טוב והישר מצד עצמו, כפי הכרת האמת המבוררת, מה שאין כן התשובה לשלוות עצמו, שהיא נמשכת גם כן מאהבת עצמו הפרטית<sup>8</sup>. יחד, אך המניעים הנפשיים הם שונים: המוסר הוא אבוטומי, נובע מתוך התכוונות אל "אני", אך בקדושה הכל מכון אל מעל, והשאיפה לטוב יש לה מניע עצמי, דתי — כגון תקוי מותה ה.

במקום אחר בתורה אנו מוצאים שוב חיבור וקשר בין בחירת העם לבין יחסו החובי של הקדוש ברוך הוא לכל העמים: "אף חובב עמים כל קדשו בידך... תורה צוה לנו משה..." (דברים לג, ג'–ד). שוב נביא את הסברת ספוריונו המברר את האמור כאן מתוך קשר עם דברי הקדשה לעם קדוש ונבחר בפרשת יתרו: "אף חובב עמים"—ואף על פि שאתה חובב עמים כאמור: "זהייתם לי סגלה מכל העמים" ובזה הודעת שכן המין ואברך שיגולה אצלם זיל (אבות ג, יד): 'חביב אדם שנברא בצלם', מכל מקום 'כל קדשו בידך' הנה אמרת שכן קדשו של חדש של אש דת (כאן פסוק ב) הם בידך לצורך הכupp שהם חביבים משאר המין כאמור: 'זאתם תהיו לי מלכת כהנים וגוי קדוש' כאמור: 'חביבים ישראל שנקראו בנים למקום'....".

בחירתם עם ישראל מנומקת בתורה ובתפילה גם ב"אהבת ה' אתכם" (דברים א, ח) — וכבר העיר הוגה הדעות פרנץ רוזנצוויג בספרו ("הלוואי") "כוכב הנארה", כי כל התגלות ה' נובעת מתוכנות האהבה, שהיא אחת מתכונות הבורא המתגלות ביחסו אל הנבראים. באותו האופן גם בחירתם עם ישראל נביעת מהתוכנות האהבה וגם הוציאו אותם ממצרים (המשך הפסוק הנזכר), שהיא אחת ההבעות החזקות ביותר בחריהם, ובתחלת عشرת הדיברות הודישה כיסוד וכבסיס לחתיכותם עם ישראל לקיים מצוות ה'. וכן מסימנת הפרשה הנזכרת (שם, פסוק יא): "וישמרת את המצווה ואת החוקים ואת המשפטים אשר אני מצוך היום לעשותם".

באיזו מידת התהווות העם וקבעת המצוות שלבות זה בזה לומדים אנו בדברי משה: "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיה לך עם לה' אלהיך ושמית בקול ה' אלהיך ועשה את מצותיו ואת חוקיו אשר אני מצוך היום" (דברים כו, ט'–ז).

השוב מאי להערותינו על בחרותם עם ישראל הוא הניסוח בדברי משה המגדיש את ההדריות כביבל בין ה' וישראל על ידי שימוש בפועל "אם ר'" במבנה הפעיל משני הצדדים: "את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים

ולכלת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותו ומשפטיו ולשמע בקולו. וה' הא מירך  
היום יהיה לו לעם סגלה...” (דברים כו, טז'יט). שוב מודגשת כאן שהמעמד

של עם עליון יסודו אך ורק בקיים המצוות והמייחדות את העם הזה.  
הסתפקנו בכמה הערות מה התורה בלבד, והם היטDED ווגבטים של פיהם  
עלינו להבין גם את האמור בסידור על בחירתם עם ישראל.

ברכת קדושת הימים בימיים מתחילה במשפטים היודיעים: “אתה בחר־  
תנו מכל העמים, אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות וקדשנתנו  
במצוחין וקרבתנו מלכנו לעובדך ושםך הגודול והקדש עליינו קראת” — גם  
כאן, כמו במקומות המכריים שבתורה, יש לבחירה תונן מוגדר: “עובדות ה’  
וקדושה על ידי קיומ המצוות והדגשה של בחירה על פי אקט של אהבת ה’.  
הדגשה של אהבת השם באה ללמד שלא על צדקותינו נבחרנו — لكن נתיה  
בעל עונה ולא נתגאה בשל בחירתה. זכות היא שם ישראל כולל בתוכו  
את שם השם יתרבורך, כמו שנאמר בירמיה יד, יט: “זשיך עליינו נקרא”. גם  
כאן אנו חווים ומודגשים שאין מקום להרגשות “אתה בחרתנו”, אם אין היא  
מלואה בקבלה תונן הבחירה. גם קידוש ליל יום טוב מתחילה: “אשר בחר  
בנו מכל עם, ורוממן מכל לשון וקדשנו במצוותיו...” ובקידוש ליל שבת  
נאמר במשמעות: “כי בנו בחרת ואottonנו קדשת מכל העמים ושבת קדש באהבה  
ובריצון הנחלתנו”, הרי תוכן הבחירה הוא קיומ מצוה מסוימת — שמירת  
שבת.

למעלה הצבענו על כך שקיים קשר בין אהבת ה’ בכלל ובין הבחירה  
בפרט. בכל הברכות בדרך כלל הפתיחה והחתימה זהה. לכוארה נדמה כאילו  
ישנה סתריה לכך בברכה השנייה שלפני קריית שמע: “אהבת רביה (או  
אהבת פולם) אהבתנו ה’ אלהינו חמלת גודלה ויתירת חמלת עלייט”. והחתמי  
מה היא: “ה בוחר בעמו ישראל באהבה”. לפי המשобр לעיל אין כאן  
סתירה מהכלל והמקובל של פתיחה וחתימה זוומה, אלא החתימה מבארת את  
توزאת אהבת ה’ — הרי היא בחירת ישראל מתוך אהבתה.

ambil להזכיר בפירוש את הבחירה מבטאת גם הקדשה בחורתה הש”ץ את  
רעيون הבחירה. אם עם ישראל הוא כפי שריאינו עם קדש — מתבקשת המסת  
קנה שעיל עם זה לקדש את שמו יתרבורך. וכך נסוח פתיחת הקדשה הוא:  
”קדש את שמך בעולם כשם שמקדשים אותו בשם מרום” או בנותחאות  
דומות, והברור שבהן הוא נסוח ספרדי למוסף: ”כתר יתנו לך ה’ אלא מלאכים  
המוני מעלה עם עמר ישראל קבוצי מטה, יחד כולם קדשה לך ישלשו”.

על פי הערה של הרב שוק נסינו למעלה להראות את התפקיד הפועל  
של התכוונות והתרומות על ידי מושג שבחם מתבטאת הקדשה.  
ברכת קדושת השם כל ייחיד אומר: “אתה קדוש ושםך קדוש וקדושים (הכו)”

נה היא לישראל) בכל יום יהלוך סלה". היל של קדושה מלמד תמיד מחדש להזכיר את גודלו ורוממותו של הקדוש ברוך הוא. הכרנו לדעת, שלפי המקרא אין הבחירה שוללת את גויי העולם מלהתקרב לה. אם כן עליינו להבין את השבח הנשגב של "עלינו לשבח"<sup>9</sup> גם מבחינת רעיון הבחירה — את תיאור ההוויה مكان ואת הבעת התקווה לעתיד בחלוקת השני מכאן. בחלוקת הראשון מדובר על בחירתם עט ישראל כמייחדי שם ה' בעולם שככלו שקוּם באלוּלָתוֹ: "שלא עשנו כגויי הארץות ולא שמננו כמשח פחוות האדמה, שלא שם חלקנו כהן וגורלנו מכל המוגנים, שהם משתחוים להבל וריק ומתחפלים אל אל לא יושיע<sup>10</sup> ואנחנו משתחוים לפני מלכי המלכים בדורות ברוך הוא". מדברי השבח האלה יוצא בדור ולמעלה מכל ספק שתודעת הבחירה היא צומחת רק מהספרה הדתית, מהבדל המהותי שבין המכירים בה יתברך ונכנעים לו ובין אלה השקועים עדין באלוּלות גסה. בחלוקת השני של הימנון זהה מדובר על שני מושגים חשובים שתוקפים לאחרית הימים. (א) "תיקון עולם במילכות שדי"; (ב) "קבלה עול מלכות שמיים" על ידי כלبشر. וכך אנו מוצאים מפורש: "על בן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עוז להעביר גலולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון לתקון עולם במלכות שדי, וכל בני בשור יקראו בשמך... לפניה ה' אלהינו יכרעו ויפלו ולכבוד שמן יקר יתנו ויקבלו כלם את עול מלכותך וכו'"<sup>11</sup>....

אך לא רק על העתיד הרחוק נאמר בסדר תפילהינו שבו יפנה העולם הא' ליליא' הא', בתפילת ימים נוראים מדובר הין על העתיד והן על ההוויה בונגע להcorrות ה' של בלתי היהודים. ברכת "קדושת השם" מוחבת בימים נוראים ושלושה קטעים חשובים נוספים בה: (א) "הן פחדך ה' אלהינו על כל מע' שיך ואימתך על כל מה שבראת ויראך כל המעשים וישת' חזו לפניה כל הברואים ויעשו כולם אגדה אחת לעשות רצונך בלבב שלם כמו שידענו (כלומר, אנחנו בני ישראל המתאמינים כבר בה)... שהשליטן לפניה... ושםך נורא על כל מה שבראת".

הקטע השני מיוחד לעם ישראל שכן נאמר בו: "ובכן תן בכבוד ה' לעמך, תהלה ליראיך, ותкова לדורשיך ופתחון פה למיחלים לך, שמחה לארצך ושchan

9. "עלינו לשבח" שיד' ל"תקייטה דבי רב" (עיין על זה בירושלמי ראש השנה פ"א הג' ועכודה זורה פ"א, ה"ב) ובימי הביניים צורפה לתפילה כל יום בסיום התפילה (טור אויה' קל), אך כבר ברורה מובה (שבד בסוף): "זוקורין עליינו לשבח עד ימינו לך בכבודך כל ייחיך ויחיון". עיין ברילינר "הערות על סיורו" עמ' 49.

10. כך היא הירשה מההוריות שלא תלו בה ידי הגנוריה.

11. על המושג הזה עיין בסעיף הקודם של המאמר הזה.

לעירך, וצמיחת קרן לדוד עבדך, ועריכת נר לבן ישי משיחך ב מהירה בימינו"; —

אך בקטע השלישי המדבר על "צדיקים, ישרים וחסידים" חלוקות הדעות אם הביטויים מתייחסים אל החלק גיבורו של עם ישראל (כך סובר ר' יהודה הלווי בכורוי ספר שני, סעיף מז), יש אומרים שהכוונה היא שגם בהווית ישנים כבר חסידים באומות העולם, ישרים ויראי השם. בפרק הלל (תהלים ק'ח, ב'ד) נמצוא דירוג ברור בהומנה להודות לה' "כבי לעולם חסדו": תחילת ישראל, אחר כך בית אהרון, ואחר כך יראי ה'. ואבן עזרא מסביר: "חוכיר קדושי ישראל בעבור גודל מועלתם כי הם יותר חביבים להודות לשם ואחר כך כלל: יאמרו יראי ה' בכל עם ועם". וכך גם בקטע זהה שבת פילת ימים גוראים אפשר לפרש, שלא כדעת רבוי יהודה הלווי כי המדבר הוא "על סגולת הסגולה", על הנבחרים שבאותהנו, אלא על כל אלה מעמי העולם בכל הדורות שמצאו את הדרך להכרת ה' ולהחים שלמים על פי ייעוד של הנבראים בצלם אלוהים.

אולם יש מקומות בסידור המעוורדים בתהbonנות ראשונה בגלל הביטוי החrif בイトר לרעיון הבחירה, בברכת קדושת היום של שחרית, לשבת אנו אומרים: "ולא נתנו (את יום השבת) ה' אלהינו לנו זארות, ולא הנחלתנו מלכנו לעובדי פסילים, וגם במנוחתו לא ישכננו ערלים, כי לישר אל עמק נתנו באבבה, לזרע יעקב אשר בם בחורת".

זה מבוסס על מדרש (שמות רבה כה, יא): "יזאו כי ה' נתן לכם את השבת" (שמות טז, כת)... ומטו 'נתן לכם'? — לכם ניתנה ולא לעובדי כוכבים".

ר' חי יעקב עמדין בסידורו מסביר כך: אף על פי שאיסור עבודה זהה חל גם על בני נתן, אין הם מוחרים על השבת. — אם כי השבת היא עדות על הבודא ועל יצירתו לא ניתנה שבת לבני נח, כי אם לזרע ישראל יהיו עבדים וייצאו לחירות.

ר' יעקב צבי מקלנבורג בפירושו לסדר "עין תפילה" פומד במיוחד על התוון הדתי והגופני של השבת, שאין לו תוקף לבני עובדי עבוּדָה זה זרה: "שהעיקר המכונן בשביתת שבת שתהיה הנפש פנויה מכל העסקים ולהתקשר בדברים המסבבים את חיים הנצחיים (כמו שאמר 'לעשות...' ברית עולם')... אולם האנשים שאין פסקם רק בדברים ארציים ועניני עוזם הווה הגשמי, ולא יאמינו בחמי הנפש הנצחיים, מה שהם בשניתת הנצח ביום השבת? אם מצד גופם לעולם לא ינוחו מלהשתדר בעניינים חומריים וזהו גם במנוחתו לא ישכנו".

הרבי שמשון רפאלי הירש בפירושו הלוויי לסידור מעמיד אותו

על ייחודה של השבת בביטול כל מלאכת מחשבת עדות דתית. ואלה דבריו בתרגומו החופשי: "אילו ניתנה השבת רק לשם גופש ומנוחה מטורה ועמל בלבד הקדושה של הליכה בדרכי ה', אויל לא היינו תולמים דבר זה בהכרה שבבל, עדות, התקדשות האדם וכיו'ב, אלא כל אדם היה זוכה ליום מנוחה מעובדו. וכן לא היינו זוקקים כלל למצות ה' בשבת. כל טורח מולד את הצורך. רושה שביתה מלאכה בעדות לא מונתנו וכקבלה עול מלכנו עליינו. ולפיכך לא ניתנה השבת לגוי הארץ". \*

מקום אחר בסידור, שמצאו מתנגדינו ולעתים גם יהודים תמיימים, מקום להטיל בו דופי היא הברכה: "שלא עשני גוי". לא זו בלבד שהיהודי מרגיש את עצמו נבהר, אלא — מבלתי להזיכר כל נימוק — הוא מהלך ומברך שאינו גוי. בברכת התורה עוד צמודה ההוכרה "אשר בחר בנו מכל העמים" בנימוק הייעוד: "זונח לנו את תורהנו" — אך כאן מובלטת רק הבחירה.

עלינו להתבונן בהקשר הדברים בתلمוד ומפרשי הסידור. בתלמוד נאמר: "היה רב מאיר אומר חייב אדם לברך שלוש ברכות בכל יום: שעשי ני ישראל<sup>12</sup>, שלא עשני אשה... שלא עשאני עבד" (מנחות מג, ע"ב). אבודרham מסביר, שגם המכון הוא להוזחת לה' שהעניך לנו מצ' ו'ות הרבה, כי אנו מצוים לקיים כל תרי'ג מצות והגוי אינו מזווה אלא קיימים שבע מצות בני נת, האשה והעבד פטורים מצוות עשה שהזמן גרמן —

הרי גם כאן הודיע על נתינת התורה ומצוותיה.

ויש המתפלאים על הצורה השלילית של הברכה. י. אלבוגן<sup>13</sup> מעיר על פתגמים דומיםizia בספרות היוונית המיויחסים לאפלטון או לסוקרטס ומביא תפילה פרסית, שבה המתפלל מודה לבורא שעשאו לבן הדת הטובה, לבן חורין ולכלה, ומשמעותם דבריו שניתוח זה של הברכות הוא בהשפעת מה שהיה נהוג גם בדתות אחרות בימי קדם. אולם החוקר הרב שאל ליברמן<sup>14</sup> מסכם את עניינו וכותב: "אין שום הכרה לראות כאן השפעות חיצונית, שהרי הברך בותה/non על טובות השם יתברך עם האדם".

באנו צי קלופדייה התלמודית בគורת משנה "ברכות שליליות"zano מוצאים את הסברי בעלי ההלכה לשולש הברכות: "תיקנו ברכות אלו בלשון שלילה ולא תיקנו כדרך כל הברכות בלשון חיובית: שעשני ישראל

12 בתוספתא (ברכות פרק ו, 18) איתא "שלא עשני גוי" וכן העתיקו הרי"ש ו/orא"ש.

13 תלמידות התפילה וה العبודה בישראל, תרגום ברוך קרופניק, עמ' 71.

14 תוספתא כתשובה זרעים, עמ' 120.

וכן כולם, לפי שנותיו לו לאדם שלא גברא משןברא (עירובין יג עמ' ב), והרי זה כאמור מי יתון ולא עשאני, ועכשו שעשאני אברך את ה' שלא עשי עבד וכוכום ואשה, או שאם היה מברך שעשאני ישראל שוב לא היה יכול לברך שעשאני בן חורין ושעשאני איש, לשלוון ישראל כבר כולל בן חורין ואיש, שאשה נקראת ישראלית, ולא היה מברך שלוש ברמות אלא ברכה אחת, ורצוינו לברך על כל חסד וחסד ברכה בפני עצמה<sup>15</sup>.

\*

בשני מקומות בולטם בסידור מעמידים זה לעומת זה את אפטות האדם וכל ערכיו והישגיו ואת השיבתו ומעמדו על פי בחרית ה'<sup>16</sup>: גם בברכות השחר וגם בתפילה נעילה נמצוא הקטע "מה אנחנו" שהتلמוד מצינו כתמי' לת ויזדי ליום הכהיפורים של רבי יוחנן<sup>17</sup>. בקטע זה מבטלים את כל הערכים וההשגים כמו חיים, חסד, צדק (מחינת פולוה אנושית גרידא, לא כעד דתי), כוח וגבורה וMESSIIMIM בפסקוק מגילת קוהלה: "זומת האדם מן הבה" מה אין כי הכל הבל" (ג, יט). ב מגילת קוהלה התשובה החיבורית על "הבל" או על "זומת האדם מן הבה" נמצאת רק בסוף הספר בהזה שהפסוק אומר: כי "כל האדם" הוא "את האלים ירא". בסידור לעומת זאת, מיד פונמים אחרי שלילת כל הערכים והמאצחים מצד האדם במשפטים המבליטים את בחירת עם ישראל וייעודו הדתי במילים הבאות: "אבל אנחנו עמוק בני בריתך בני אברהם... זרע יצחק... עדת יעקב... לפיכך אנחנו חביבים להודות... אשרנו מה טוב חלקנו... אנחנו משכימים ומעריבים... ואומרים... 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'".

15 אנטיקפלודיה התלמודית כרך ד, עמ' שער נחסב שונה לנMRI משתמע מדבריו של ר' זאב יעבן (בעיונים שבסוף סידורו "עבודות הלבבות"):  
בנוסף אשכנזי מחליל סדר ברכות השחר "אשר נתן לשכוי בינה להבהיר בין יום ובין לילה" ואחריה שלוש הברכות "שלאל עשנין". וזה אולי זכר לסדר העבודה במקשר, שהיתה מתחילה בעוד לילה (משנת תמד פ"א, מ"ב) והתהדר בירקוק בשכח אם כבר הגיע וממן קריאת הגבר ואם נתאפשר מה המנין הנחוץ של כוהנים לעובדה ושל ישראלים למעמד. קביעה זאת נשתנה בזרות ברכות: בא"י אמרה אשר נתן לשכוי בינה וכו' — פירושו: כבר קרא הגבר; אהיל כל אחד מודיע על זהותו בזרות ברכות, שבה הוא מודיע שהוא יהודי ולא גוי, בן חורין ולא עבד, איש ולא אשה — ואולי הכוונים גם הודיעו שם כוהנים ולא ישראלים.

בבית הכנסת אנחנו מחקים בדברים הרבה את סדר העבודה שבמקשר — אלא שכן אין חשיבות לנו בחותם של כירונם. לכן הסדר מתחיל בברכת אללה, ואחריהן באות הברכות על הנאותיו וזכריו של האדם מומן יקצתו).

16 עיין מאמרנו על "משמעות האידיאות של העם הנבחר בדברי הנביאים" "חzon המקי ראי' חלק א' עמ' 301—309.

17 עיין יומה פ, ע"ב ו גם רשי' טפ.

מה, איפוא, תוכן הבחירה? אנו מיהדים את שם ה', מודים כי אנו מושע האבות — אך ורק ביחסנו לה' את בחירתנו!  
בתפילה נעילה, אחרי חזרה על ביטול כל הערכים בא הניגוד: "אתה ה' דلت אנו שמרא ותכירהו לעמוד לפניך". הרי כלبشر גוער לכך לעמוד לפניך ולעבך בטוהר כפים ולב טהור, אך לנו נתת עוד את יום היכופרים "למען נחדר מעושק ידינו ונשוב אלך לעשות רצונך בלבב שלם". מיולי רצון ה' וזה תפיקדו של העם הנבחר, אך ביום צווי המוסר הוא תנאי הבחירה רצון ראי להשתתיק עם ה'. לעומת זאת אפסות האדם מודגשת ייחודה של עם הנבחר מבחינה מוסרית-דתית.

\*

בדור אשר זכה לראות את תקומה מדיננתו העצמאית אין לו לול בערכיהם הלאומיים שהושגו וניתנו לנו מأت ההשגחה האלוהית, אך דזוקה בתקופה של טשטוש המושגים יש מקום וסיבה לחורה המודגשת, לבחירתם עם ישראל עם עליון ועם הברית, כסוגלה — היא נובעת רק מהאופי הדתי המיחד המתבטא בתורה ובקיים המצוות על בסיס של מוסר איתן ובולת מעורער. נסימ את העורות האלה על עם נבחר בסידור — שבוואדי לא מצו אט הנושא אך התכוונו רק לעורר מחשבה ולהוציאו דעתות נפסדות — באחד השיניים של קירבה בין ה' לעמו.

בברכת "קדשות היום" של מנחת שבת אנו קוראים ושרים: "אתה אחד ושمر אחד וכי عمך ישראל גוי אחד בארץ". בטור (ארוח חיים סימן רצב) העיר: "שלושה מעמידים זה על זה — הקב"ה, ישראל ושבת. הקב"ה וישראל מעמידים על השבת שהוא יום מנוחה ישראל ושבת מעמידים על הקב"ה שהוא הקב"ה ושבת מעמידים על ישראל שם ייחדים באומות. ועל פי זה תיקנו לומר 'אתה אחד'".

מפרישו של בער אנו מבאים כאן: "זהנה מה שטומכים אחדות הבורא ואחדות אומה ישראלית הוא על שם הכתוב (דברים כה יז'יח): 'את ה' האמרת היום וה' האמירך היום' וכמו שדרשו הוא חז"ל בברכות דף ו, ע"א: אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתונני חטיבה אחת בעולם, שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר: 'יומי בעמק ישראל גוי אחד בארץ'"<sup>18</sup>.

רק האמונה היא שיכולה לצרף לمعין אחדות את ישראל ואת בוראו כאמור במירה: "הקב"ה אוריתא וישראל חד הוא".

עדין שטינזולץ / ירושלים

## התפילה שקדם התפילה

אף שרבו של הסידור מרכיבים מקטעים מרובים הלקחים ממוקורות שונים, מהוות הוא בכלל זאת בשלימותו ייחידה ארגאנית אחת. המרכיבים השונים הותכו בתוך הסדר הכלול והפכו להיות חלקים בעלי ייחוד — בתוך יצירה מאוחדת.

על כן אותו קטע עצמו — והוא זה פסוק מן המקרא, חלק ממשנה או דפים שנחלשו כביכול מן הגמara או המדרש — נשנתנה משמעותו שנייה יסודית עם הכנסתו לסדר. פירושו של הקטע בתוך הקשרו הראשוני שוב איינו תופס לגבי אותו קטע עצמו כשהוא מצוי בהקשר אחר בסידור. ולא רק לגבי קטעי פסוקים כן, אלא אף לגבי פרקים שלמים,شمשתנה תוכנם בהיותם בסידור. בעיקר שתי סיבות הן הגורמות לשינויים אלה.

הסיבה האחת, הפנימית והחשובה יותר, היא מטרתו של הסידור: הסידור הוא גושה של תפילה, ומשום כך כל קטע מקטעיו וכל פסוק מפסוקיו כחונתו היא : תפילה. לכן קטעי הלכה (כפרקיהם שלפני התפילה), תיאורים היסטוריים (כמו ביהדות), בברכת דוד", ב"שירת הימים" ועוד) ופרקוי מצוות שבתורה (कריית שם) נausים כולם תפילות : הוה אומר : מקצתן בקשות, מקצתן תihilות, מקצתן היכנת הלב לתפילה. ועל כן ההדשות המיחוזות שבמקדור משנות ולוותן מתגלות באותו תוכן עצמו משמעויות חדשות. צלילים נספחים ואוירה שונה לחולותין.

למשל "קריית שם", יש בה משמעות מגדרת ומוחדת בספר דברים. אבל בתור תפילה יש טעם אחר לדברים : לא צד ההוראה ("ההוראה") על התנתנת השכר והעונש במשעי בני האדם וכו', אלא בעיקר הוראה על הדבקות, שאיפה להתקרובות לה, "למסור נפשו באחד" — וכל שאר הדברים נבלעים ונעלמים בתחום משמעות זו.

וهو הדבר אכן לגבי כל פסוק ופסוק בתפילה — שצורך לבטא לגבי המתפלל תוכן רגשי, משמעות נפשית, יחס אישי והתקרובות מצדיו אל הקב"ה.

סיבה אחרת לשינוי נזוצה מבנהו השלם של סידור התפילה.

כיצד נתגבהה מעט מעט, במרוצתם של דורות, תבניתו השלימה של הסידור

דור — עניין הוא לחוקרים. אולם גוסח התפילה כפי שהוא בידינו, עבר גיבוש אחרון וכל קטע וקטע שובץ במקומו, והוא מקבל תוכן בהתאם למקומו. וכך אף אותו פסוק עצמו המופיע במקומות שונים — שוניה היא משמעותו לפוי מקומו. "זהו רוחם יכפר עון" שב"יהי כבוד" אין משמעותו דומה ל"יהו רוחם" שלפני ערבית של חול. הפסוק "שמע ישראל" תוכנו הנפשי שונה בתפילה שלפני התפילה, מבקריםתו בפרש שמע בשחרית, ושניהם שונים הם מקריית שמע של הימיטה. ואילו בתחום קדושת מוסף של שבת — מתגים שוב תוכן אחר ונעימה אחרת באותו פסוק.

תפילת "עלינו לשבח" הנאמרת ביוםות החול, רמזוה ורואה נבדלים מאותה תפילה עצמה הנאמרת בקשר שונה ובוארה שונה במוסף של ראש השנה. לאחר שהאגעה תבנית סידור התפילה לכל גיבוש. יש בה סדר שלם העשי במחשבת תזילה. גיבוש אחרון זה של הסידור, המכמי הקבלה והஹלכים בעקבותיהם הם שעשאווה. ומайдן, כמעט כל אחד מגודלי ההלכה הוסיף את השיקולים ואת הבגימות שבhalbca לסדר זה. לכן כל קטע וקטע שבתפילה איננו ניתן להפרשות אלא אחורי שימת לב למשמעותו בתרות התפילה, למקומו המייחד בהקשר הדברים ולכוונות ולرمיזים שהוסיפו ורמו בו מכמי הדורות שקבעו את הסדר.

הנומח שעליו נכתב פירוש זה הוא גוסח ספרה, כאמור גוסח החסידים. תוך תשומת לב לנומח חסידי חב"ד — גוסח הארדי. שאר גוסחים יובאו ויוזנו רק במידה שיש בהם משום שינוי משמעות, שיש טעם לשבח בעיון בו.

## \*

אותם חלקים בתפילה, הכוללים את ברכות השחר, בקשות שונות וסדר "קר" — בנות" — כל אלה נכללים בשם הכללי "תפילה קודם התפילה". אין עוד בכלל החלקי הסידור חלק, שהוא מרובה גוונים ומורכב מקטעים כה רבים וכלה גבורים זה מזה. עם זאת תוכנות רבות משלפות ומאחדות את כל הקטעים והפסודים קים הללו למערכת אחת שלמה, עולם שלם לעצמו.

כל "התפילה שקדום התפילה" הנה ביסודה ומעיקרה תפילתו של הפרט, הcnttu הנפשית של כל אדם לעצמו לקראת התפילה ב הציבור ובבית הכתנת. ולאחר שיסודות חלק זה בתפילה בהכנות הלב הפרטית, הרוי אף שיש בו קטעים עתיקים ביוותר לא נתגברה צורתו גיבש גמור, ואף לא הקפידו בכך במיאוד. והדבר מוכן: לא כל אדם, ולא כל דור או מקום, מתפעל ומתרומות מאותם דברים המעוררים לבו של אדם בדור אחר. על כן יש כמעט בכל סידור שיבוגוי גוסחים — הוספות של תפילות, תחינות ובקשות, דברי שירה ופרקיו לימוד — הכל לפי מה שהוא אדם.

אולם כל הנוסחאות מורכבות מאותם חלקים יסודים, המציגים לתפיסה היהודית הכללית בדבר הכנה המכונה שעריך אדם מישראל להכין לבו לתפילה. ראשיתה בהודאת האדם בברכות רבות (שמננו בהן ח"י ברכות כנגד ברכות שמונה עשרה) על הטוב שחננו ה' — ברוחניות (ברכת התורה ועוד) ובגשיות (רוב ברכות השחר). עם היקיצה רואה האדם בעיניו עוד פעם את עולמו של הקדוש ברוך הוא ובכל יום צריך הוא שיראה בעיניו מחדש — הودאה חדשה על חלקו, ועל עולם זה שהוא חי בו.

ומכאן מגיעים לדברי הودאה ושבח כלילים, השונים מנוסח לגוסח, והבאים לעורר את האדם לקראת يوم של חיים, ובפרט לתפילה מתוך אהבתה ה' ומסי' רות נפש. لكن קוראים את פרשת העקדת, את הקטע "מה אנו ומה חינו" ומוסיפים בדברי שידות, כל גוסח לפי דרכו. ומהתעוררות הנפש והפרטיה נזכרים שוב בתפילה הכללית של כל העם כולה, תפילות תיינוו בגנד עברות הקרבנות, והתפילה בעצם צריכה להיות מכוננת בבחינת הנפש הפנימית בהקרבת קרבן — את רצונותיו וחשקו של אדם — לקידוש השם. וכדי להזכיר ולהגדיש צד זה מוסיפים וקוראים פרשיות שונות העוסקות כולן בהלכות הקרבנות, ועוברים בקיצור ובהתמצית על פרשיות תרומות הדשן, תמיד של שחר ושאר קרבנות הציבור הסמכיים לו (הктורתה, המוספים). אלא שהתפילה מדרשת ההיota מתוך שמחה של מצוה, ואף מתוך דבר הלהכה<sup>1</sup> משום כך לומדים צריכה להיות מתוך שמחה של מצוה, בכל יום חלק מחוות הלימוד — במקרא, במשנה ובגמרא — בಹינה נאותה לתפילה. אمنם בכל הפסוקים והקטעים המובאים חזר ומודגש חותם משולש זה של לימוד התורה בכל הדרגות. אולם לימוד של ממש, שעריך למדוד ולהבין בו ולא רק לאמרו בלבד<sup>2</sup> בא שם לימוד פרק "אייהו מקומן" ופרק מדרש הלהכה על י"ג מידות שהتورה נדרשת בהן.

ואחריו לימוד תורה זה וקידיש שלאהריו יכול אדם להתחיל להתפלל את תפילת הציבור — כי היתה לו מקודם הכנה ואויה לתפילה.

כל החלקים הללו המרכיבים את התפילה שקדום התפילה<sup>3</sup> על אף השוני שביהם, נמצאים מאוחדים מצד מטרתם — להכין את האדם לתפילה. אולם ישנו צד השווה בכללם אף מצד תוכנם. בכל הפרקים הללו אין הכוונה להביא את האדם להתלהבות טוחפת, — אשר מקומה בתחום התפילה האחרים. בחלק זה העיקר הוא הלימוד והעין בדברים ; בעקודה, בהקטנות האדם ובגדלוּת ה', בחלק האדם ששפר עליו להיות מעובדי ה', בדיני מקדש וקרבנותיו — וכל אלה באים להעיר ולעורר את האהבה — שתהא הנפש מוכנה לקרה פסוקי

<sup>1</sup> ברכות לא, ע"א.

<sup>2</sup> של"ה ועוזר רבים.

דומה וברכות יוצר. ומשום כך, כללו המקובלים את כל החלק הזה של התפילות בכינוי "עולם העשיה". אכן, אין כאן בדרך כלל התהומות יתירה, אלא הכל שרווי בעולמנו זה, בעולם המעשה. עולם מעשה זה — מקטע לקטע ומפסיק לפסק הולך ומתברר תוכנו: זהו עולם המעשה של הקדושה, העולם שכלי בעצם בית-מקדש. ומכאן, מעולם מעשה זה יכול אדם להתעלות ולהגיע לעולם סופר יותר ל"עולם המלאכים" העומדים ברום עולם ומהללים את ה' בפסוקי דזמות.

### סידור התפילה

"МОודה אני לפניך" — הוא נוסח הדודיה על הנשמה שחוורה לגוף, ומאחר שתיקנו לאומרו לפני נטילת ידיים לא כללו בו לא את השם ולא אחד מכינויו. יש להזכיר כאן את אמר אדרמוי ר' יוסף יצחק מלובאוין: סדר היום מתחליל ב"МОודה אני" ואמרמים זאת אפילו בידים טמאיות, כי כל הטומאות שבעולם איןן מטמאות את ה"МОודה אני" של אדם מישראל. הוא יכול להיות חסר בוה או בזה, אך ה"МОודה אני" נשאר שלם.<sup>3</sup> וכבר היה צדיק אחד שהסביר שהוא מאחר למקום מסוים שהוא מעיין בנוסח זה בשתי המלים "אני" ו"לפניך", ובתוך ההරהורים מי "אני"ומי "לפניך" — יש ויש מקום לש��ע במחשבה.

"אשֶׁר יָצַר" — האדם נברא נקבים נקבים (פה ואף ושאר כל הנקבים) וחלולים חלולים — המעים ושאר חללי הגוף.

"גָּלוּי וִידּוֹעַ לְפָנֵי כְּסָא כְּבָדָךְ" — "כְּסָא כְּבָדָךְ" הוא כינוי מצועף מעט של הקב"ה שאינו מן הכלבוד להזכיר שמו במפורש עם חללי הגוף.

"שָׁם יִסְתַּמֵּךְ אֶחָד מֵהֶם" — מן הנקבים, או "אֵם יִפְתַּח אֶחָד מֵהֶם" — מן החלולים (כלומר יפתח לחוץ).

"רוֹפֵא כָּל בָּשָׂר" — מאחר שבדרך העיכול קשרות מחלות רבות, הרי נאמרת תמיד עם זאת גם הברכה על הרפואה.

"וּמְפָלִיא לְעֹשָׂת" — את בריאותו של האדם בכללה.

"אֱלֹהִי נְשָׁמָה שְׁנַתְתִּי בִּי טָהוֹרָה הִיא אַתָּה בָּרָאת וּכְוָ'" — מפורטים כאן שלבי ירידתת של הנשמה מן העולמות העליונים עד לעולמנו שלנו; הנשמה במא קורה העילאי העליון "טהורה היא" — קיימת בשלימותה הטהורה והעצימות כי"חאל אלה ממעל" וה' בורא אותה לאחת הבריות. ("בָּעוֹלָם הַבָּרִיָּה אֲהָ") אף "אתה יצרתה" בוצרה נمواה יותר ב"יצירה". ובעולם המעשה: "אתה נפחתה بي", אך הכוח האלוהי מצוי בנפש במלואו ובשלמותו כי "וְאַתָּה מְשִׁמְרֵה בְּקָרְבֵּי" — באוטו איחוד מופלא וועליו של הנפש עם הגוף.

<sup>3</sup> ליה היום יום, י"א בשבט.

ברכה זו ניתקנה בעزم להגיד לברכה ראשונה שפט היקיצה<sup>4</sup>, והרי זה נותן משמעות عمוקה יותר למלים "ואתה עתיד ליטלה מני ולהחזירה כי לעתיד לבוא" ; השינה הלא היא מעין מותם בזעיר אנפין. יקצתנו מן השינה היא סמל וופת יומיומי של תחיית המתים.

"ואתה עתיד ליטלה מני ולהחזירה כי" — הוכרת המות והיקיצה גותנת לאדם מושג על החילופיות של חייו, אולם "כל זמן שהנשמה בקרבי" מודה אני לפניך, "רבון כל המעשים" ; ה' הוא גותן החיים אשר בתוכנו, ולכן הוא רבון כל המעשים שאנו עושים. וכל עוד אנו יודעים שככל מעשינו נובעים ממנו, הרי מעשינו כולם הם "לשם שמיים". אדון כל הנשמות, גם של אלה שאין מכירות באדנותו, שהרי היקיצה והקימה הן אוט לשולטונו הגמור בכל. והסימן הוא : "ברוך אתה ה' מהחזר נשמות לפגרים מתים", שאף בו מצוי הרמו הכספי, של היקיצה משנתנו היומיומית וגם רמז על תחיית המתים, היקיצה משנת המות.

### ברכות השחר

ברכות אלה קבעו בראשונה חכמים<sup>5</sup> שתיארנה כל אחת עם המעשה המתאים, הראוי לברכת הodies ז. ולפיכך ברגע הראשון של היקיצה מודה האדם על הנשמה שהוחזרה לו בברכת "אליה נשמה" ; עם שמעו את קול התרנגול, הוא מודה "הנתן לשבי בינה". בכל גוסחות האשכנזים (מלבד חב"ז) מברכים אחרי ברכה זו שלוש ברכות אחרות, שמוקורך אחר<sup>6</sup>, וסמכו אותן כאן לפי אחריו הברכה על נתינת הבינה לשבי להבדיל בין יום ובין לילה, מוסיפים אלו כמה הבדלות אחרות. הראשונה "שלא עשני גוי" (או כבמקרה "עשני ישראלי") הودאה על חלקי במצוות שאין הגוי מחוויב בהן. הודייה אחרת "שלא עשני عبد", לפyi שהעבד מחוויב במצוות יותר מגוי ולכן מברך שלא עשאנו عبد ועליו לקיים מצוות נוספת — ובוזאי שיש בו גם הודאה על ההברול בין חרות לעבדות. (ושעל כן מברכת איש "שלא עשני שפהה"). ואחרונה "שלא עשני אשה" — שלא ניתנו לה כל המצוות כולם, והרי הוא מודה לה' שהוא יכול לקיים את כל מצוותינו. אולם לאחר שליי סדר הגمراה אין זה מקומו של ברכות השחר, הרי בסידור הספרדים וחב"ז מعتبرים ברכות אלה לטוף ברכות השחר, כסיום וכסיום להן בדרך של התעלות מעל לצרכים הגשמיים.

4. ברכות ס, ע"ב.

5. ברכות ס, ע"ב.

6. מנחות עג, ע"ב : תוכסתא ברכות פ"ג.

כשהוא פוקח את עיניו מביך "פוקח עורדים" ;  
כשהוא מתישר ומתיישב מביך "מתיר אסורים" ;  
וכשהוא מזדקף מביך "זוקף כופפים" ;  
כשהוא מתלבש מביך "מלביש ערומים" ;

ברכת "הנתן ליעף כוח" איננה בסדר הנarra. אלא היא תקנת הגאנונים שנתקבלה בכל ישראל, ועל פי קבלת הארי מקומה הוא אחרי "מלביש ערומים" — ששתיהן מתפרשות פירוש רוחני ומשמעותי. וכן הוא סדרון בסידורי הספרדים וחב"ד. אולם בשאר סיורים דחו ברכבה זו לסופו, מאחר שלא ניתקנה עם כלן.

כאשר הוא שם את רגליו על הקרכע הוא מביך על מזיאות קרכע מזקקת לרוגלו — שהקדוש ברוך הוא "רוכך הארץ על המים". וכשהוא מתחליל לכלת, הרינו מביך על יציבות צעדיו "המכוין מצעדי גבר".

עם נעלית הנעלים, יכול הקם ממיטתו כבר ללכת לכל מקום ולעשות את כל המצחרך לו ועל כך תקנו לנעלית הנעלים את הנוסח "שעשה לי כל צרכי", ונקבע בהלכה שביום היפורים ובתשעת באב, הימים האסורים בנעלית הסנדול, אין מברכים ברכבה זו.

כאשר האדם קשור את חגורתו ומחזיק בה את מותניו, הרינו מביך "אורן ישראל בגבורה" וכשהוא חובב כובעיו מביך "עוטר ישראל בתפארה". אולם ברכת טרתה תפארה זו היא גם ברכבה נוספת על התפילין שהם "תפארה" שבעה עיטרנו הקב"ה. ונגשו שבתשעה באב, יום בו נפל פרץ ישראל לא יאמרו ברכבה זו, אלא לאחר הזריריהם עם הנחת התפילין.

\*

הברכה האחרונה, "המעביר שיבגה מעיני", משלבת את שמחתו של האדם על שהוא ער<sup>7</sup> — "המעביר שנה מעיני" — עם תפילה ובקשה שייעbor הימים זהה מותך קשור עם הקב"ה ומבליל לטסות מדרך האמת. כי מאחר שהאדם קם, הרינו נכנס לכל בעיות החיים, ומחובתי להתפלל שיהיו היו שלמים ללא פגם.

יש כאן בקשה "שתרגילנו בתורתך" והיא הבעלה להגיע לידי הרgel בקי-אות בתורה, ולעומתה "תדבקינו במצוותך" — האשיפה לדבקות במצוות. ונוסף כאן הבקשות שלא נבוא במשך היום למצבים העולמים לגורם חטא "לא לידי עבירה ועוזן" ולא לידי "נסיך" שסופו עlol להיות "בזיוון", — אף

שלא לבוא לידי הנזון של בזיוון שלא נוכל לעמוד בו. שיריחיקנו ה' מן היצר הרע, מאנשי רעים ומחברים רעים — לא רק משום הנזק שהם מטוגנים לגורם לנו, אלא משום שהם מבאים אותנו לידי חטא. ולהפק, שנאה במצב שנוכל להידבק ביציר הטוב ובמפעלים טובים.

וסיכום הברכה להגיע ל"חן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעניינו כל רואינו" והרי זה מעין דברי התנא : "כל שודך הבריות גוּחה הימנו רוח והמקום גוּחה הימנו"<sup>8</sup>. והסיום — "הגומל חסדים טובים לעמו ישראלי" — שה' הוא גומל החס-

7. ברכה זו נקבעה לכתחילה להיאמר עם רחיצת הפנים בבוקר.

8. פרקי אבות ג. יג.

דים השלימים בטובם, שיש בהם רק טוב — ואנו מבקשים ליהנות משפע טוב זה.

מקבילה לברכה זו הבקשה "יהי רצון... שתצליחו", בברכה הראשונה היה העיקר הרצון להיות מושלם בעניין ה' מן הבחינה הרוחנית והנפשית, ואילו בברכה זו מודגש הצד החומרי יותר: להיות מובהך ושלם מכל רע בעולם הזה. לכן באות כאן הבקשות להינצל מעוי פנים ומעותות ננים שהוא כל זורה של חכמתו שאדם עלול להפגז ממנה. ואף ההוראה על הבקשה להינצל מ"אדם רע ובחר רע" במודן אחר — במובן תוציאתי, שם ייגרם נזק גשמי ע"י חברה בלתי הגונה. מ"פצע רע" — היא כל פגעה רעה בכלל, בין שהיא בעין הרע ובין שהיא בלשון הרע בכל צורותה — כמו מלשונות וודאות שקר. ובתווך בקשה זו נכללת גם התפילה להינצל מכל סכום משפטיו "בדין קשה" או "בעלי דין" רעים בין שהם יהודים (בני ברית) ובין שאינם מישראל. "זומדינה של גהינט", המחויר אותו אל הצד הרוחני שיש בכל הבקשות הללו<sup>9</sup>.

בקשה זו, הנאמרת בלשון יחיד שלא כدرוך רוב תפילהינו וברכוינו שנאמרות בלשון רבים, היא במקורה בקשתי תפילה הפטית של רבינו יהודה הנשיא ("רבבי", "רבנו הקדוש"<sup>10</sup>), אלא שחכמים ראו בה ביתוי לזרכו של כל אדם, וקבועה בתפילה הכלל. (אר כי נשאר בה מסמני האדם והתקופה המקוריים. למשל, הבקשה להינצל מ"עווי פנים" מ"שנתה הבריות" מ"דין קשה" — בקשתו של הנשיא בישראל).

## \*

ברכות התורה הן ברכות שלפני לימוד תורה של כל היום כולם. ודרשו חז"ל הרבה בנושא זה של חיבור ברכת התורה, משום שלימוד התורה עצמה עלול להיות עיסוק כשר העיטוקים ולגרום להסתחת הדעת מן ההתקשרות המתמדת להה. עליכן ברכת התורה היא קשורת לימוד התורה עם הכהנה שתהא זו תורה ה' הנאמרת בפי האדים<sup>11</sup>.

שלוש הברכות הן שלוש וסוחאות של שלושת אמוראים, ומשום שיש מעלה מיזחת בכל ברכה לעצמה, נקבע בתלמוד שיאמרו את כלן<sup>12</sup>.  
ברכה ראשונה היא "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה" שיש להראות בה בראשונה הצהרה, כי התורה הנלמדת היא רצון ה', ולמען אנו לומדים. אלא שיש עוד מקום להבין במובן עמוקיק יותר את ברכת המצוות הוה. "מצוה" היא כפשתה הביטוי של הציווי — הפקודה האלוהית. אולם המוצה היא יותר מזה: היא הקשר היחידי המאחד אותנו עם ה'. כי מה עלול לקשר בין ה', הנעללה בגין סופיותו, לבין האדם המוגבל והשפוי? רק המצוות, הציווי שמצונו העליון מכל, יוצרת קשר מסוים בין האלוהים ובין האדם. וזה התבטא במדרש מלים הדורש "מצוה" מלשון "צotta" — קשר וחיבור.

9. "זומדינה של גהינט" אינם נמצא במקור אלא תוספת מאוחרת היא.

10. ברכות טה, ע"ב.

11. עיין תפארת ישראל למחר"ל מפארה בהקדמה.

12. ברכות יא, ע"ב.

משמעותך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על דברי תורה"; "ויצונו"—קשר אותנו אליו וקשר אותנו אל דברי התורה.

נושח זה של הברכה מצוי בסידורים רבים. אולם קיים גם גוסת אחר (ביחוד בסידורי אשכנזים): "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה, שכן החובה היסודית בניסוח זה מוגשת המזויה לעסוק בדברי תורה, שכן החובה היסודית המוטלת על האדם ביחס לתורה אינה דוקה בטענה לעסוק בתורה, לדבר בדבריה, ולחזור על מלוד אלא להשתדל במידת היכולת לעסוק בתורה, לדבר בדבריה, ולחזור על מלוד תיה. ואילו הלימוד וההבנה הנם שלב אחד מעל זה שלא מן הכל הוא נדרש. "זה ערב נא"—מאחר שברכיה זו סמוכה לברכה והקדמתה ואף נאמרה כסימן לה<sup>13</sup> אינה פתוחה ב"ברוך", אלא מתחילה באמצעיתה. בבקשה זו מתבטאת המשאלת שדברי התורה שאנו עוסקים בהם יהיו ערבים علينا — ושדברי התורה יהיו קשורים בנו ובבנינו בכל הדורות (ובנוסחאות הספרדים ומકצת אחרים אמרים: צאצאיינו וצאצאי צאצאיינו עפ"י הגמרא<sup>14</sup>, שכל שהוא, בנו ובן בנו ועטוקים בתורה, שוב לא תסור מרווח).

ברכת התורה והשלישית (הנארמת גם לפני העלייה לתורה) היא "מעולה שבברכות"<sup>15</sup> לפי שהיא כוללת בתוכה גם את שבחי המקום, גם את שבחי ישראל שנחקרו וגם שבח לתורה.

## \*

לאחר ברכת התורה הנהיגו חכמים ללחוץ את המזויה לברכה, על ידי לימוד פסוקים אחדים מכל מקצועות התורה — מן המקרא, מן המשנה ומן הגמרא. מן המקרא בחזרו בפסוקי ברכת כהנים, שיש בהם ברכת ה' לעם ישראל. ברוב הגנוסחאות מתחילה מפטקי הקדומה "ויזכר ה' אל משה וגורו"<sup>16</sup> ואף מסיים בפסוק הסיום "ושמו את שמי על בני ישראל ואני בברכם" כדי להשלים את העניין כפי שהוא בתורה. בפרט שפסוקי התחלה מוסיפים לברכה את המקור האלוהי, ואילו הסיום הוא הבחתה הברכה למברכים ולმתרכבים.

## \*

מן המשנה לומדים כאן את המשנה הראשונה של מסכת פאה. משנה זו, המשכה והתוספות לה הם המعتبرים את הלימוד אל המעשה, ואף דנים בח"ר שיבות תלמוד התורה.  
"אלו דברים שאין להם שיעור"—שלא נקבע לכך מן התורה שיעור (פחות

<sup>13</sup> ברכות יא, ע"ב.

<sup>14</sup> בכ"א מציעא פה, ע"א .

<sup>15</sup> דברי רב המנוגה ברכות שם.

<sup>16</sup> במרבר י, כב.

לא נקבע להם שיעור מכסי מאלי), וכל המוסף בהן מוסיפים לו. "הראיןך" — לבוא ולהיראות לפני ה' במקדש — בשלוש רגלים — והבאת קרבן בראייה זו הם מן הדברים שאין להם שיעור.

"אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא" — רשימת הדברים מקורה באותה משנה במסכת פאה, אלא שהיא משולבת ברשוי מה אמרת מדברי האמוראים בגמרא.<sup>17</sup> כמעט כל הדברים הללו מואחדים בכך שהם שיכים לדברים שבין אדם לחברו כמו לאלה שבין אדם למקום, ומשום כך שייכת בהם במיוחד הברכה שיאכל אדם פירותיהם בעולם הזה והקרן תשיאר לו לעולם הבא, ולכן: "כיבוד אב ואם" — שהוא גם לאדם, חובה מן השכל, וגם למקום כמצוה. "גמילות חסדים", "השכמת בית המדרש" היא טובת גם בין אדם לחברו — כי הבאים אחר כך לחתפלל מוצאים ציבור מוכן ואינם צריכים להמתין. "הכנות אורחים, ביקור חילימ, הכנות כתלה, ותלוית המתה", "עיזון תפילה" — הוא ההתחמקות בהבנת דברי ותפילה לעומקם, ושיכותו של עניין זה לכאן הוא בכך, שתפילה רואיה פותחת את לבו של האדם ומשמשת כעוז מפתח לכל הפעולות והמעשים הנעים באותו יום. מובן מקום של הבאת שלום בין אדם לחברו ובין איש לאשתו.<sup>18</sup> ו"תלמוד תורה כגדת כולם" — שבudo מקבל אדם שכרו בעולם הזה, משום שכל המצוות והמעשים הטובים כולם באים על ידי לימוד התורה, וגדול תלמוד שבביא לידי מעשה.<sup>19</sup>

## \*

בלבישת טלית קטן מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על מצות ציצית". ברכה זו — ונוטחות דומות כגון "על מצות תפילין" — נאמרת על מצוה שאינה כדיוקה באופן עשייה המשולם. הברכה המלאה של ציצית היא הברכה על הטלית — הטלית הגדולה — והיא: "להתעטף בצדית".

בנוסחאות של פינה אומרים "לשם יהוד" לפניו המצוות<sup>20</sup> מזוי גם נוסח "לשם יהוד" לפני עיטפת הטלית. שני נוסחי "לשם יהוד" תרגם אחד, והם נבדלים רק במידת הדגשתו של בסיסו הקבלי. ובכל אופן אותו רעיון עצמו מובע גם בפוקים הנאמרים בשעת העיטפה.

"קדשו בריך ה' הוא" — הוא הכנוי שבו אנו מכנים את ה' במצוותו המופשט שמעבר לולמנו זה והוא מרומו בשם "יה" חלקו הראשנן של שם ה'ויה. "שכניתיה" לעומת זאת — היא התגלות ה' השוכן עמו, המהיה את העולם בכל עת, והוא מרומות ב"יה" — החלק

17 שבת כד, ע"א.

18 והוא עפי נסח חב"ד וסידורים אחרים שהביאו עניין זה מתנה דבר אליו.

19 הבהיר הוא של מהרי"ל ב"הפרת ישראל".

20 שלא נסוח חב"ד וכמה מנוסחי ספרדים.

השני של שם הויה, והנה בעולמנו זה גוראים שני הגילויים של האלוהות נפרדים זה מזה — הכוח המחה את העולם אינו נראה באילו היה קשור במישרין אל רצון ה' שמספר לנו. העולם לכארה מנותק מן האלוהות, "אנן השם שלם", אלא מוכר לנו באילו חלקים חלקים.

אלא שככל מצווה שאדם מישראל עושה, בה נגרם קישור העולם שלנו וכוח החמים שבו — עם הרצון האלוהי שמעבר לכל. ועל כן אמרם "לשם יהוד (אייחוד) קודשא בריך הוא — ושכינתי" כמו גם לאחר את שם "יהה" ב"יהה", כדי לעשות את שם הויה במלואו, שיתא השם שלם.

ב"לשם יהוד" שלפני עטיפת הטלית וכן גם באמירת הפסוקים בשעת העטיפה באים אנו לידי ההבנה, כי לביישת הציציות וההתעטפות בה איןנה פועלה של סתם הנעשית על פי מצות ה', אלא שהיא רבת ממשמעות ועמוקה, כביכול מעין עשייתו של הקב"ה. כשם שהקב"ה עוטה אויר כשלמה, כשם שהוא לבש הוד והדר, כך גם האדם עושה זאת: אף הוא לובש טלית ומתחupe ביה והברכה היא: "להתעטף בצדicut", לא לביישת בגדי סתם. אלא עיטוף שיש בו מון ההתקשרות במצבה, עם עטיפת עצמנו כולנו באור ה', עם הכנסה "אל תוך המזוודה", ההתקשרות הוו באורה — וכשאנו מתעטפים בה הרי והוא אוורו של הקב"ה.

זהו מושגונותם של הפסוקים שאמורים בשעת עטיפת הטלית. "מה יקר חסידך אלהים ובני אדם בצל כנפייך יחסין" — ההתקשרות בצדicut היא ההתי-עטפות במצבה, שהיא אלוהות, התקשרות בצל כנפי ה', ועל כן — מתוך התרפה קות זו על האלוהות, מתוך הבדיקה זו בשכינה — יכולים אנו לרוות מז העונג האלוהי, מנהל העדנים המשקה את העולם. יש כאן הבדיקות והתחביבות בקב"ה, שיש בה האשיבה מאورو ומונגנו העילאי. כי ה' הוא "מקור חיים" ומתוכו נובע כמובן גם "נהל העדנים" ועל כן רק באורו נוכל לראות אור. אחריו זה טבעית היא הבקשה: "משוך חסידך לירודען" — שיתגלה אוור ה' גם עליינו בכל צורותיו ואופניו.

\*

### תפילין

נוסח לשם ייחוד שלפני הנחת תפילין המוצי ברוב נוסחות התפילה<sup>22</sup> הוא הנוסח המופשט, שהוא כלל יouter ואין בו כל כד הדגשת הקבלה. עיקרו בהוכרת יציאת מצרים הנמצאת בכל הפרשיות שבתפילין, וממן הצד השני בכך שהנחת התפילין היא שיעבוד המוח (שתפילין של ראש מונחים עליו)

<sup>22</sup> בלבד מנוסח חב"ד ונוסח ספרדים השונה אף הוא.

והלב (שהתפלין של יד מונחים לידו) לה' לבדוק, טהורים מחשבה רעה והפה ניתם רך לה' לבדוק.

בנוסח הקבלי יותר<sup>22</sup> מובאת, ביחס לכל פעולה וחק בתפליין, הסברה על מהות הדר בפועלות עליונות. בין השאר מזכרת הסמליות הנאה שרמזות התפלין מסמלות את "חbill עבותות האהבה" הקשורות אוננו ואת העולמות כולם אל ה'.

ברכת התפלין העיקרית היא הברכה "להניח תפליין".<sup>23</sup> הברכה השנייה הנאמרת על תפליין של ראש "על מצוות תפליין" — הנה ברכה כללית יותר, לאחר שהברכה המפורשת כבר נאמרה. מיד לאחר הברכה השנייה אמרים "ברוך שם כבוד מלכותו". סיבת הדבר היא שאנו חוששים שמא ברכות התפלין השנייה היתה ברכה לבטלה, ואחרי כל ברכה שאומרים לבטלה, אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". שהרי ברככה לבטלה חוששים אנו מפני הביזוי שיש לשם ה' שמזקרים אותו לרייך ומושום כך אומרים מיד שבח ותהייה לשם ה', כדי להזכיר שלא היה בכוונתנו לבזות את שמו.

מקור החשש בעניין הברכה השנייה על תפליין הוא בדעתה הסוברת, שאין הברכה השנייה נאמרת אלא אם המניה שבח בין תפליין של יד ושל ראש. גם אם לא נתקבלה סברה זאת להלכה, חושים לה וمبرכים, אבל אחר הברכה אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו וכו'". נוסח הספרדים, נוסח חב"ד ועוד כמה נוסחות אחרות אינם מקבלים את הצורך בשתי ברכות, וברכות רק ברכה אחת.

אחר הנחת תפליין נאמרים כמה דברי בקשה להמסכת השפע העליון עליינו מלמעלה עד למטה, מן הדרגות הגבוהות שבנו, עד לדרגות הנמוכות יותר. בקשה זו בנויה על פי מנין עשר הספרות מלמעלה למטה: "מ' ח' כ' מ' ד' אל עליון... ו' מ' ב' ג' נ' ת' ד'...". — החכמה והבינה הם הראשית; "ו' ב' ח' ס' ד' ת' ג' ד' ל' י', ו' ב' ג' ב' ו' ר' ת' ד' ת' צ' מ' י' א' י' ב' ו' ק' מ'". — בקשה לגילוי חסד ה' וגבורתו. (החסד נקרא גם בשם "גדולה" והוא מקור הביטוי "בחסדיך תגדי לعلي"). ובדרך כלל: "ושמן הטוב תריק על שבעת קני המנורה". שבעת קני המנורה הם שבע מידות הקדשות "לך ה' הגודלה והגבורה והתפארת וכו'"<sup>24</sup> וכן מבקשים שהוא ישפייע חסדו — "שםן הטוב" על קני מנורה אלה — סמל לכך שרצוננו להפוך את מידותינו למקורות אורה. והסיקום — בקשה לשפע גשמי ורוחני "פותח את ייך ומשבייע לכל חי רצון" — פסוק המשמש בהרבה הקשרים לבקשות שפע אלה.

22 שהוא נוסח הספרדים.

23 אך לא בכל הנוסחות, לא בנוסח חב"ד והספרדים.

24 דביהויא כת, יא.

לאחר מכאן כורכים את הרצונות על האצבע, והרי זה כען שימת טבעת כללה — כען קידושין, התקשרות והקשרות גוף האדם לה/, ועם זה נאמרים הפסוקים "וארשתייך לֵי לְעוֹלָם", "וארשתייך", "ויארשתייך", שהם פסוקי התקשרות ה' עם הכנסת ישראל בכלל ועם כל אדם בפרט.

אחרי הנחת התפילין קוראים את שתி הפרשיות "קדש" "והיה כי יביאך", שהן הפרשיות המצוויות בתפילין יחד עם "שמע" "והיה עם שמע" והן אינן נאמרות בשעת קריית שם. בכך אנו משלימים את קריית ארבע הפרשיות שבתפילין.<sup>25</sup>

\*

בכמה סידורים<sup>26</sup> מצויה כאן הנוסחה הבאה: "הריני מקבל על עצמימצוות אהבת ישראל". קבלתה של מצוה זו לפני התפילה היא הכוונה של כל אדם להשתלב בתחום העם כולה לפני עמדו להתפלל. עם ישראל כולה, הכנסת ישראל, הגם גופ אחד שכל אדם הואابر בו. אהבת ישראל היא רצונו של אדם להודיע הות ולהתחזק עם עמו ועל ידי כך הופכת תפילתו של הפרט בטיטוי תשאיפותו של העם, וכל תפילה ובקשה היא "בשם כל ישראל". ומאהר שרצונו זה מובע על ידי הכל, הרי באה אהדות העם — זאתה "ברכנו אבינו כולנו כאחד באור פניך".<sup>27</sup>

\*

קדום התפילה נאמרות אמירות הרבה, שירם ותפילות, שתכליתן לעורר את הלב לתפילה. כמעט בכל סידור ובכל נוסח מצויים דברים וబלי ספק לא הקפידו בפרטיהם, אלא העיקר הוא התעוררות הרצון והתלהבות הנפש. מכל מקום בהרבה נוסחות שוניות מצוין השיר "ידיד נפש" בראש התפילה. שיר זה שראשי הרצוינו שם היה נתחבר ע"י המקובל ר' אלעזר אוכרי, מחבר "ספר חרדים", וכלו שיר אהבה והשתוקקות לדבקות באלהיהם חיים. לשיר זה כמה נוסחות, השונות במעטם ומו"ז, ואחת מהן (הדף הראשון של השיר) מכילה את המשגנו המעוניין: "או תתחזק ותתרפא והיתה לך שפח צולמא". בכניסה לבית הכנסת אומרים פסוקים המכינים את המתפלל לבנייה ל"מקדש מזעט", שהוא הוא "היכל פנימי" של ה'. "מה טובו" נאמר על אוהלי יעקב הפנימיים, על בתיה הכנסת. הכנסה לבית ה' היא עצמה חсад מאת הבורא ("ברב חסך אבואה ביתך") והכנסה לתוךו צריכה להיעשות מתו"ך

25. בנוסח חכ"ד נאמרות שתי פרשיות אלה אחרי התפילה עם הנחת תפילין ורבינו רב.

26. חכ"ד, ספרדים.

27. דרך מצוותך.

יראה, בקשתנו היא שתהא התפילה בעת רצון, שתתאים תפילתנו לרצון ה'. פיות "אדון עולם" הוא פיתוח עתיק שהתקבל על הכל וכבר הפלינו קדמונים בשחו. על תוכנו הרוב הכתוב בפשות ועם זאת בלשון שרירות. כרבים מפיוטי ספרד, הריחו כפוף לمشקלות הספרדיים (יתד ושתי תנויות בדلت וכן בסוגר) והוא עוסק בסיפור שבחי ה' עם ההתקשרות האישית הפרטית של האדם לה' ועם הבטחון המלא בו בכל עת בשוכבו ובគומו.<sup>28</sup> ה' היה המושל בטרם נברא כל יצור בעולם, אבל רק כאשר געשה בחפזו הכל נקרא שמו מלך — בפועלן. (הרוי כאן חורה על הרעיון: מלך, מלך, מלך) והחותרה השניה — היה, היה ויהיה. ה' הוא אחד ומיחוד ואין שני לו — ואף על פי כן דואג הוא לאדם ומצליל אותו מצורתיו, והידם יכול להיסמך ולהישען עליו ולהפקיד בידו את רוחו — ואף את גופו (<sup>29</sup> רוחה גותית") (בבטחון ש' יdag לו בכל עת. בנוסח ספרדים יש חרוזים נוספים ("זהו ואשון והוא אחרון לכל חומר לכל צורה / בעלי ערך בעלי דמיון בעלי שניוי ותמורה / בעלי חיבור בעלי פרוד גודל כוח וגבורת / והוא רופא והוא מרפא, והוא צופה והוא עורה") המקובלים את תוכנו עוד יותר לנוסח שיר היבוד והיחוד.

פיוט "יגדל" גם הוא מפיוטי ספרד, אלא שמאחור הוא מדורן עולם ולא נתබל כמותו<sup>29</sup>. פיות זה הוא ביטוי שיריד-מחזרו של י"ג עיקרי אמונה לרמב"ם לפי סדרם.

"יגדל אלהים חי וישתבח" — "הוא האמונה בעוצם מציאות ה'".

"אחד ואין יחיד" — "אניאמין שהבורה הוא היחיד וכוכי".

"אין לו גוף ואין לו דמות הגוף" — "שהבורה אין לו גוף ולא ישגוחו משבי הגוף".  
"קרמוני לכל דבר" — "הוא ואשון".

"הנו אדון עולם" — "לו לבדו ראוי להתפלל".

"שפע נבואהו נתנו" — "שכל דברי נבאים אמת".

"לא כם בישראל כמשה" — "שנבואת משה ע"ה הייתה אמיתית".

"תורת אמת נתן" — "שכל התורה ... היא גנתונה למשה".

"לא יהיר האל ולא ימיר דתו" — "לא תהא מוחלפת".

"צופה וודע סתרינו" — "יודע כל מעשה בני אדם".

"גומל לאיש חסד כמפעלו" — "גומל טוב לשומרי מצותיו".

"ישלח לך הימן משיחתו" — "אני מאמין בבאית המשיח".

"מתים יחייה אל" — "אני מאמין שתהיה תחיה המתים".

\*

בכל יום קוראים את פרשת העקדה, לפי שהיא מפתח לכל התפילה כולן. היא התחלה האמיתית של היהותו עם נבחר לעולם. לכן העקדה היא יסוד

28 ומשום כך נאמר הוא בבוקר, ואף בקריאת שם עעל המטה.

29 ועל פי הארוי זיל ובנוסח חב"ד — אין אומרים אותו כלל, כאשר הפיוטים המאוחרים.

להתפלותינו ולבקשותינו (כבראש השנה). כי היא זכות האבות הגדולה. אלא שבעקבה עצמהמצוות עוד שתי פנים: העקדה מלהה סמל נצחי של מסירות נפש, של מסירות היקר מכל — לה. וקריאת פרשות העקדה לפני התפילה צריכה לעורר את הרצון להתדבק באותה מסירות עילאית של תפילה. ומצד שני העקדה היא קרבן, קרבן־ראשית וקרבן אמיית ראשון. כל הקרבנות שהקי ריבו במקדש הם סמלים להקרבתו העצמית של האדם לאל, והאל שוחרק במקום יצחק מקשר תמיד עם כבש קרבן־התמיד. ומאותר שהתפילה היא במקום קרבן־התמיד ראיו שתיזכר עקדת יצחק.

לאמרות פרשת העקודה מקדים תפילה קרצה "אלהינו ואלהי אבותינו זכרנו וכרכן טוב לפניך". תפילה זו יסודה הזוכרת וכות האבות ואהבתם לה, שוכות זו המתגלה בפרשת העקודה, תעמוו לנו, לבנייהם אהרים בכל הוראות.

התפילה שאחרי פרשת העקודה מתחילה בקשה מה' שינהガ בנו לפניהם משורת הדין, בשם שנаг אברהם אבינו בהקריבו את בנו יחידו. וזה קטע מ"זכרונות" של ראש השנה.

בנוסח ספרד ממשיכים בפסוקים שונים שיש בכלל הזכרת זכות אבות ובקשה רחמים וחניה מה'. אף לקט זה יסודו במקום אחר — בתקנות הקבועים בנוסח הסליחות לתענית, ולפני ראש השנה.

"לעולם יהיה אדם ירא שמיים וכו'" — כאן בא קובץ של תפילות הנזוכ רות במקורות אחרים, אלום שילובן וצירוף לתוכנית שלמה, נעשו כבר ביום קדומים. בראשונה מופיע נוסח שלם וזה ב"תנא דבר אליו" <sup>๓๐</sup> ("לעולם יהיה אדם ירא שמיים" עד "שבובי את שבותיכם לעינייכם"). תפילה זו מבטאה את הכרת שלמות האדם מול האלוהות, והחובות שטמיט הדבר על האדם. הסוגנון — יותר משוחוא סגנון של חובה — הריתו בעיקרו קרייה לאדם לקבל את הדברים כהורגה מוסרית עצמית.

חייב אדם להיות "דובר אמרת לבבו", ולהכיר את המצויאות, שהרי האדם מצד עצמו, מצד מהותו כאדם, הוא אין: אין גבורתו גבורה, אף אין כוחו כוח/molat, שכן "מוחת האדם מן הבהמה אין" ועם המות מתערערים כל ערci היתרונות היחסים. ומאנידך הנשמה הטהורה, נשמת ישראל היא קדושה וטהורה, והיא עצמה קניין וערך עצמה, ומשום כך חובה על האדם להודות לה', על עצם הזכות שזכה להיות בן ישראל, ושזכה לעבד את ה' — חלכנו וגורנו וירושתנו שראי שנודה עליהם בכל יום — ولو גם על הכות ליחיד את ה' ב"שמע ישראל". (בנוסחאות שונות קוראים כאן כל הפרשה הראשונה של קריית שם, שאיןנה מצויה במקור. הכניסה כאן מתוך החשש שהוא יגיע

המפלל לקריאת שם ע' אחר הזמן הרואי, שכן תקנו לקראו פרשה זו בהקדם, שיצא בה חובת קריאת שם בזמננו<sup>31</sup>). ההבנה ב"ה אליהינו ה' אחד" היא יותר מהכרה באחדות ה' בלבד. בהתפעטנו במחשבת אחדות ה', מגיעים אנו למסקנה כי הוא האחד והיחיד בעולם ואין עוד מלבדו. בריאת העולם אינה משנה את האחדות המוחלטת: משנברא העולם ואחריו שנברא העולם — ה' הוא אחד ויחיד ומוחיד. ההכרה והאמונה בה' ובכיוותו "קדוש" ונבדל מהכל, היא העשויה אותנו — בני ישראל — מקדשי שמו. וכאשר יתגלה ה' בעולם, אז יתקדש שמו באמת. אז יתקדש שמו ברבים. והדרך שבה יתקדש שם ה' ברבים הוא על ידי ישראל ועל ידי גבורתו ישראל ומחר שהוא היחיד והמייחד שאין קץ לכחו יכול הוא לאלו אוננו בקרוב ומיד, למען שמו הגדל שנקרה עליינו, בקיום הבטחותיו לאבותינו ולנגבינו.

## \*

מכאן ואילך מתחילה החלק העיוני-לימודי שבקדמת התפילה. ובעיקר לימוד על סדרי בית המקדש — שכון תפילהינו שניתקנו לכתילה נגדי קרבנות החמיד, באות עכשו במקום הקרבנות, כמו שאמרו חכמים שכל העוסק בתורת הקרבנות מעלה עליו הכתוב כאילו הקربים בפועל. סדר הלימוד הוא מרاء שיתעבדות היום במקדש עד סיומה בלילה.

ברוב הנוסחאות מצויה פרשת קידוש ידים ורגלים מן היכור — שהוא ההכנה לכל עבודה במקדש. נוסחאות אחרות כוללים פרשה זו<sup>32</sup>, ממשיטים אותה מפני שם סבורים כי מאחר שאין זו עבדות קודש ממש, אלא רק הכנה, נכון יותר להתחילה בעבודת "תרומת הדשן". אש המזבח יוקדת בו כל הלילה ועליה נשרפם הקרבנות שלא הספיקו עוד להישרת. בבוקר השכם, לפני עלות השחר מוציאים מן המערה אפר ("דשן") בכמות סמלית, וגוגנים אותו במקום טהור. הכהן לובש בגדי מיוחד (שלא היה בגד הכהונה הרגיל שלו) ובלבשו זה הוא "תרומת" את הדשן.

לאחר תרומת הדשן ניגשים להקרבת עולת התמיד, ומשום כך קוראים אנו פרשת הקربת התמיד לפרטיה. לאחריה קוראים פסוק "ושחת אותו על ירך המזבח צפונה לפניו ה' וגוי". שכנן אמרו במדרש<sup>33</sup> שהקריבית פסוק זה זכר הקב"ה לטובה את עקדת יצחק, כי העקדה היא קרבן-הראשית של ישראל, וקרבן התמיד מוכיר אותו. שכן תקנו אחורי אמרת פרשת התמיד לומר פסוק זה לזכרון.

לאחר פרשת התמיד באה פרשת הקטורת הסמוכה לה מבחינת זמן הקרבהה.

31. רשם.

32. חב"ד, ספרדים.

33. ויקרא רבא פ"ב.

תחילה קוראים הפסוקים המגדירים את מני הסמים, את אופן העשיה והשי'חיה, ואת זמני הקטרת הקטורת. ולאחריה קוראים את הכריותות ודברי הגمراה מקורות שונים<sup>34</sup> העוסקים בעניין הקטרת, ומפרשים אותם.

את הקטרות היו מכינים בכל שנה במשקל של שלוש מאות שקלים שמשונה מנימ.<sup>35</sup> הוא מנין ימות החמה, ומשום כך היו נזוחנים מהנה לכל יום ואותו היו מחקלים — מחציתו (פרט) בבוקר, ומחציתו (פרט) בערב. שלושת המנדים הנזרחים נשארים לתקורת הדקה מן הדקה, שאוთה היו מכינים לקודש הקדושים ביום הכהנים. בערב יום הכהנים היו שוחקיםשוב את הקטרות (לפי שהיתה צריכה להיות קטרות דקה מן הדקה) והכוונה

הגדול היה לוזק מלא חופניו ממנה ומוכנס לקדושים.

אחר עשר פנסים היו בקטרות. אוחזים מהם נוכרים בפירוש בתורה — ואחריהם נלודים מתוך הרובי בכתובים: "סמים, נטף, וחללת, וחלבנה, סמים, ולבונה וכח".

"סמים" רמזו לסמני הקטרות שאינם נוכרים בפירוש בפרשא, והם נבחרו מבין הבשימים הנזכרים בשיר השירים, או בשםיהם הדויים כנותני ריח. הזרי — הוא הנperf (כמו שאומר רשבג': הזרי אינו אלא שף הנperf מעצי הקסף). האיפורי הוא השחלת, וכן החלבנה וחלבון נוכרות בשמותיהם בתורה. מורה, קזעה, שובלות גרא, וכרכום הם מן הבשימים הנזכרים בשיר השירים, ועםם הקושט, הקילופה, והקנוון (הנקבר בבושים בעשיה שמן והמשחה).

מלבד סמני הקטרות היו עוד תוספות לצורך הכנת הבשימים: בורות (סבון) העשויה מכרך שניין, יין קפריסין (מקובל לפרשו יין הבא מן האי קפריסין, אבל מתקבל יותר לומר שהוא יין העשויה מפירות הצלף שהוא קפריסים וועזים<sup>36</sup>), חמר חרוני — והוא יין בן עתיק או יין חלבוני<sup>37</sup> (חוורין — שם מקום) והוא מוסיפים לווד מלך סודומית (מלך הבא מים המלח — ים סדום) מעט — כדי שייה בקטרות כמו בכל קרבן אחר מלך — "על כל קרבן קרייב מלחי"<sup>38</sup>. היו מוסיפים גם משחו מן העשב "מעלה עשן", שהיה גורם להעלאת עשן הקטרת בעמוד עשן ישר העולה למעלה, ולדעת ר' נתן עוד הוסיף לקטרות מעס "כיפה הרדזן" — ורדים שצמחו ליד הרדן.

רשבג' מוסיף כמה פרטים ביחס לסמני הקטרות: הוא מגדר שזרי הוא הנperf שבתורה, בורית בראשינה אינה אלא סמן עוז לשפשף בה את הזרוף כדי ליפותה. גם יין קפריסין אינו ממנה עם סמני הקטרות ואינו אלא תוספה — לצורך שרית הזרוף כדי לשוחת לה ריח חריף יותר.

הפסוקים מתallisים שמוסיפים אותו אחרי אמרת "קטרות" מקורים בכך שבבקטרת הקטרות הבדיל לאחר בין החיים והמתים ועצר את המגפה<sup>39</sup> וכן توועיל גם אמרת פרשת הקטרות. הפסוקים מתallisים מדברים כולם על המחסה בה: ה' הוא משגב לנו אשרי בוטח בו, הוא שיוושענו. וכך נאמר

34. בורות ו, ע"א; ירושלמי יומא פ"ד, ה"ד.

35. תוספות מגילה כ"ב, ע"א.

36. כתוב ביהוקאלו כו, יח.

37. ויקרא ב, יג.

38. במדבר יז, יג.

בתלמוד ירושלמי<sup>39</sup>, שפטוקים אלה צריכים להיות שגורים תמיד בפי כל אדם. מוסיפים גם את הפסוק "אתה סתר לי מצר תצנני רני פلت תסובני סלה" — שוב על ההצלחה הבאה מתחך הדבקות בה". והסיקום: "וערבה לה מנהת יהורה וירושלים כימי מולם וגוי" — הקטורת אף היא מנהה לה' ובקשה תנו שתערב אמרתך והקרבתה במקדש שיבנה במהרה.

יש המוסיפים כאן<sup>40</sup> את פטוקי מוסף שבת — בשבת, ופרשת מוסף ראש חדש — בראש חדש, ויש<sup>41</sup> שקובעים אותו במקום אחר, ואחרים אינם אומרים פרשות המוספים כלל, לפי שאמרין אותו בתפילה מוסף.<sup>42</sup>

כיסיכום מובאים מתחך הגمراה דברי אביי. המפרט ומסכם את כל סדרי ההקרבות במקדש. "משמא דגمراה" — על פי המסורת ("גمراה") — ולפי שיטתו הייחודית של התנא אבא שאול:

על מובח העולה וו מסדרים מערכות עזים אחותו, שכל אחת הויה ברווחת לעצמה; ואחתה היא לשיפת איברי הקרבנות והחלבים — "המערכה הגוללה"; בצדיה עוד מערכה שמננה לוקחים גחלים לקטורת — "מערכה שנייה של קטורת"; אחוריו זה מסדרים שני גורי עזים כדי לקיים מצוות סידור העזים על המזבח; אחוריכך מסירום את הדרשן (ותאפר) מעל מובח הוהב את המנורה היו מנקים ("טיטיבים") בשני שלבים: בראשונה מנקים חמשה נרות, ומשאירים עוד שניים (ובгинיהם "גנ'ר המערבי") להסתבה נוספת. מן הנסים שבמקדש היה, שנר מערבי היה נשאר בוגר.

רק אחוריו שורקו את דם וועל התמיד על המזבח נגשו להיטיב את שני הגנות הללו. אחר רכ הקטورو את הקטורת על מובח הוהב, ועלו על המזבח בתהילוכת קטנה (של לא פחות מתשעה כוהנים) את אבורי עולת הבוקר עם מנחת הסולת הזמורה לעולה זו. אחריךך היו מקריבים את מנחת המחתת ("חabitין") של כוהן גדול, אחריו שתי מנחות אלו הקריבו את נסכי העולה, אחוריכן — בשבעות ובמפעדים — הקריבו את מוספי התגנים ואחריהם — רק בשבת — את בוציני הלבונה של לחם הפנים. הקרבן האחרון שבאים הוא התמיד של בין הערכיים, שאחוריו (בדרך כלל, חז' מאשר קרבן פסח) לא הקייבו עוד שום קרבן.

לאחר הקטורת וסדר הקרבנות אומרים את תפילת ר' נחוניא בן הקנה. תפילה זו היא בעצם רק הרחבתם של ראשי התיבות שללה, שכרגיל מדפיסים אותם לעצםם. ראשי התיבות הללו הם השם בן ארבעים ושתיים אותיות — אחד משמותיו המסתוריים של ה'. לאחר שיש כאן הוכרת שם ה' שלא בברכה מוסיפים מיר את הפסוק "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד".

אחר קריית סדר העבודה במקדש מסימים בתפילה "רבון העולמים אתה צויתנו וכו'" שהוא סיום (—והקדמה—) לכל דברי התורה שאנו קוראים בענייני קרבנות. מצד אחד מזכירים אנו שבנין בית המקדש, שבו הינו עושים

39 ירושלמי, ברכות, ראש פרק חמישי.

40 נוסח אשכנז.

41 נוסחאות אשכנזיות אחרות.

42 חב"ד, ספרדים ועוד.

עבדות אלו במשות, נחרב בגלל עוננותינו (ומשם הוכרת החטאיהם, ועגמת הנפש שבהוכרת חורבן הבית, אין אמורים גנוח זה בשבותם ובשאר ימי שמה) ומשום כך צריכים אנו להסתפק רק בלימוד דברי תורה אלה אך בעצם דברי התורה והתפילה נחשים כהמורה במקומות הקרבנות בדברי הכתוב: "ונשלה (במקומות) פרים (דברי) שפטינר". וכן נאמר "זאת התורה לפולה וכו'" ודרשו מכאן חז"ל, שכל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה — וכן בכל הקרבנות.

פרק המשנה "אייזהו מקום של זבחים"<sup>43</sup> צורף לכך מפני כמה טעםם. חובת כל אדם היא ללמד כל יום מקרא משגה ומרא, ולאחר פרשיות התורה הרבות שנקרו מאוחרם, נקבע כאן פרק ללימוד משנה. הפרק הזה נבחר לכך מפני שיש בו סיכום אופני הקרבתו של כל אחד מן הקרבנות, וכך הוא חשוב לידעית הלכות המקדש וסדריו והוא מהוות קשר נוסף בין עבודת המקדש לעובודה שלב — תפילה. נוסף לכך וזה הפרק היחיד בכל סדרי המשנה שאין נזכר בו שום מחולקת תנאים<sup>44</sup>, והוא מתאים להיות פרק לימוד קבוע לכל.

ביפורוס הקודשים השונים הולכת המשנה מן המקודשים ביתר אל אלה שאין קדושים חמורה כל כך. סדר הקדרימה הוא לפי אופני הוצאה הדם על המזבח. המקודשים מכל הובחים הם אלה שאות ודם מים בקורס הקורושים. "בין הבדים" (כדי הארון), הם מבונים קודשי קודשים שקורשות מרובה, מן הטעאות הபעריות — משום לכך אם ההסרי היהית דם אחת, פסל את כל הקרבנה ("מתנה אחת מהן מעכבה"). בדרוגה השניה הם הקודשים שאות דם מכנים רק להיכל ומויים אותו מול הפורטת (מבחן) ועל מזבח הותוב גם אלה אינם נאכלים ואף אינם יכולים למזבח. רק דם ("נפשם") בלבד ניתן לה, וכל השאר נשרף במקום שבו שמו את אשר מזכה העולה. רק על המזבח החיצוני קורשתן בחותה, מהנה מזה הכהן רק על המזבח החיצוני ארבע "מתנות" (זהות) באצבע על קרבנות המזבח. בשרג החטא אשור לא הוקרב על המזבח נאכל לכוהנים הוכרים בתוך חזר המקדש. מבחינת התהווות העולה היא בדרוגה נסוכה יותר, לפי שמדובר העולה מזים רק "שטי מנות שנן ארבע" שתי המנות על שני מקומות (=פינות) המזבח, שבכל אחד מהם הדם מגיע לשני קירות של המזבח. העולה (לאחר הפשטה העור) הוקרב על המזבח כליל.

נזכרים בדרוגה מן העולה הם שלמי האיבור וקרבנות האשם למייניהם (המנויים בקידור במשנה) שהזאתם אמנים כהאות העולה, אבל אין הם נשרפם כמוו אלא נאכלים לכוהנים במקדש.

התודה ואיל הנזיר (atial שהקריב הנזיר עם טהרותו) הם קודשים קלימים, ככלומר הקודשה חלה עליהם רק עם הקרבתם (ויש עוד הבדלים אחרים להלכה) הזאתם היא כמוו של העולה והם נאכלים לכל אדם (לבעלים ולמומנים על ידם) בכל תחומי ירושלים. רק חלקים מסוימים של הבשר ("המורם מהם") נאכלים רק לכוהנים ולבני משפחתם. השלמים — קלים גם מן

43 והוא פרק ה במסכת זבחים.

44 אף שאינו כולל על פי ההלכה המקובלת?

התורה לפי שזמנן אכילהם מרווחה יותר (לשני ימים וללילה אחד — הלילה שביניהם) והבשר כמו של התורה מתחלק בין הבעלים לבני הכהנים ומשפחותיהם. הריקה אחת על הקרנות אלא זורקים הבכור והמעשר והפסח הם הקיליס שבקדושים. את דם אין מזים על הקרנות לאו זורקים זורקה אחת על קיר המזבח כנגד אותו הצד שיש בו יסוד (כי בצדדים מסוימים לא היה למזבח יסוד בולט כלל). הבכור הוא רכוש הכהנים לכל דבר, והמעשר — רכוש הבעלים. הפסח שונה מהם, שהוא נאכל — כתוב בתורה — בזמן מוגבל בלבד הפסח, ורק لأنשים שנמננו עליו מוקדם, ורק בזרה אחת — צלי בלבד.

לאחר לימוד המשנה, פרק איזהו מקומן מסכת זבחים, לומדים עוד קטע מן הגמרא (קטע זה הוא הפתיחה למדרש ההלכה "תורת כוהנים") — שוב קשר נוסף להלכות הקרבנות. גם פה נבחר קטע עיקרי, הכולל את היסודות אשר עליהם מבוססים כל מדרשי ההלכה השונאים, המובאים הרבה במשנה ובגיגרא.

(א) קל וחומר הוא מן המידות היסודות בלימוד התורה, וכבר מנה אותו היל הוקן בין שבע מידות היסוד של לימודי התורה. יסודו השוואת הלכה חמורה להלבה קרוי למדוד את דיניה. במידה זו משתמשים גם בתורה והגבאים, ונמננו ע"י חז"ל שרה קלילים וחמורים בתורה. הואיל ומהמידה הזאת והגינותו ופושתו מותר לכל חכם לדון קל וחומר מעצמו, אך אם לא קinel נך מרבו, מה שאין כן במדות מורה שווה.

(ב) מידה זו מבוססת על מסורתו, ואינה נתונה לשיקול דעתו של הלומד. יסודה הוא לימוד ההלכה מעניין לעניין פי שוויון הביטויים הנזכרים בשני העניינים. המלים שהישח אורנן נמסרו בקבלה הלכה למשת מסוני והגבבות רבות נעשו בימוד זה, (מופנה משני צדדים ועוד) כדי למעט את השוואות הבלתי נוכנות.

(ג) מידות בין אב, היא הלימוד מדין אחד לשאר הלכות מאותו סוג שלא פורשו — ושיוני חלקים למידות לימוד זו : בניין אב מכחוב אחד (על יום טוב של פסח נאמר<sup>45</sup> "אך אשר יכול נפש הוא לבדוי יעשה לכמי" ולמנון מכאן בניין אב, שגן בשאר המודעות מלאת אוכל נפש מותרת), ובניין אב משני כתובים (כגון רשות המומדים הפסולים כוון מעכורה<sup>46</sup> והמומדים הפסולים בהמה מהקרבה<sup>47</sup>) — נוחותם של זה בזה ושל זה בזה והם פסולים גם כוון גם בהמה).

(ד) כל ופרט — אין בכלל אלא מה שבפרט. (כגון : "אדם כי יקריב"<sup>48</sup> וכו' מן הבהמה — מן הבקר ומן הצאן). "הבהמה" כולל כל בעלי חיים, אבל הפרט ("בקר וצאן") צימצם את הכלול רק למקרים המפורטים).

(ה) פרט וכלל — מוסף הכלל על הפרטם. (כדברי הכתוב בעניין השבת אבודה<sup>49</sup> "וְכָל תעשה לחמורו וכן תעשה לשמלתו" וחזר וכלל : "וְכָל תעשה לכל אבדתอาทיק" — כלל כל מין אבדות).

(ו) כלל ופרט וכלל — אין אתה דין כעין הפרט (לאמור : אין דנים למורי לפי הכלל הרראשון ולא לפי השני, אלא תופסם את הפרטם שכמצעם כדוגמאות שצורך להסבירו לידי

45. שמות יב, טו.

46. ויקרא כא, טו-כד.

47. ויקרא כב, כ-כח.

48. ויקרא א, ב.

49. דברים רב, ג.

הכללה. כוון דברי הכתוב בהזאת כסוף מעשר שני<sup>50</sup>: "ונתנה הכסף לכל אשר תאהו נפשך" — כלל; "ובבקר ובצאן בין ובסכרו" — פרט "ובכל אשר תשאלך נפשך" — חור וכלל. ולמורים מכאן: כשם שהפרט הוא גדויל קרע או פרי מפרי והארק, כך כל הדברים שומר ל垦ות בכספי מע"ש הם מוננות הבאים מן האדמה במישרין או ע"י עיבוד פריה).

(ט) מכלל שהוא צריך לפרש וכו'. (כוון:<sup>51</sup> "קדש לי כל בכורו", לאורה כולל גם נקבה), אכן בא לפירוש הפרט<sup>52</sup>: "כל הבכור אשר يولד... הזכיר תקופיש").

(ח) דבר שהיה בכל ויצא מן הכלל למלמד. (מקהה מסוימים הובלט בין שאר המקרים הדומים לו — כדי לשמש כדוגממה עבור הכלל כולם, כוון הכתוב<sup>53</sup> "ויהנפesh אשר תأكل מבשר זבח השלמים אשר לה' וטומאתו עליו — ונוגרתה" זבח השלמים שאינו אלא אחד מקרובנות המובה, יצא ללמד שטמא האוכל בשור כל קרבן — דין רוחת).

(ט) כל דבר שהיה בכל ויצא לטעון טוען אחר שהוא כענינו וכו'. (אם יציאת הדבר מן הכלל היהת בתוך "ענינו" של הכלל למדו בו רק את הקולות שבבדר ולא החומרות. כוון רוץ בשגגה היה בכל "ומכה אדם יומת"<sup>54</sup>, ויצא מכל זה להונצל בעיר מקלט<sup>55</sup> — הרוי למורים מכאן דברים שיש בהם להקל עליו ולא להחמיר).

(י) לעומת זאת: אם יצא לטעון טוען אחד שלא כענינו (של הכלל) וכו' (כוון: "כי ימכר אחיך העברי או העבריה"<sup>56</sup> ככל בריהם ונשים, אך בספק<sup>57</sup> "וכי ימכר איש אתתו לאומה לא יצא באתה העברים" יצאה אהם העברית לטעון טוען אחר שלא כענין בדברים בכלל, אכן לומדים הלכותיה מן הפסוקים המדורים בה, גם להקל בדריות משאר הקבורות וגם להחמיר).

(יא) כל דבר שהיה בכל ויצא לידין בדבר החודש (שאינו שיך לכלל) אי אתה יכול להחיזירו לכללו עד שיחזרנו הכתוב לכללו בפירוש. (למשל: סתם קרבן אשם מומים מודמו על המזבחה. אולם האשם שמביא המזورو יצא לידין בדבר חדש: צרייך הכהן לתת מוט האשם על בהונאות ידיו ורגליו של המזورو<sup>58</sup> וכן אפילו אפשר שלא ייו את דמו של אשם זה עד שהחיזירו הכתוב בפירוש, כאמור: "כי כחטאת כאשם הוא וגוי"<sup>59</sup>).

(יב) דבר הלמד מעניינו ודבר הלמד מוסטו — גם מידת אחת של לימוד וחכמו ומהותו המדויקת של דין הכתוב בתרזה על פי המשך הדברים. (למשל "לא תנוגב" הכתוב בעשרה הדברים. שמאחר שבנענינו מדובר על עברות חמורות שחביבים עליהם מיתה, למורים מכאן "שילא תנוגב" וזה בוגר נפשות דבר).

(יג) מידת החרונה: שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי

50 דברים יד, כו.

51 שמota יג, ב.

52 דברים טו, יט.

53 ויקרא ז, כ.

54 ויקרא כד, כא.

55 במדבר לה, יא, ועוז.

56 דברים טו, יב.

58 ויקרא יד, יד.

57 שמota כא, ז-יא.

59 ויקרא יד, יג.

ויכריע בינויהם (למשל כתוב האחד אומר<sup>60</sup> "וירד ה' על הר סיני" ופסוק אחר אומר: "כִּי מִן הַשָּׁמִים דְּבָרַתִּי עִמָּכֶם"<sup>61</sup> עד שבא הפסוק השלישי והכריע — מפרש בינויהם: "מִן הַשָּׁמִים הַשְׁמִיעֵךְ אֶת קֹרְלֹו לִיסְרָן, וְעַל הָאָרֶץ הָרָאֵךְ אֶת אֲשֶׁר גָּדוֹלָה").

אחר קריית דברי התורה בעניין הקרבנות ולימוד הלכות ומדרשות הדינים בהם מסיים את החלק הזה בתפילה, בבקשת השנויות בפרק אבות<sup>62</sup> הכוללת את נושא העבודה והتورה: "יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה ביוםינו — ונקריב בו את הקרבנות הללו, ושבכל עת — גם עתה גם אוז — יהא חלכנו בתורה ובלימודה".

60 שמות יט, כ.

61 שמות כ, יט.

62 דברים ז, לו.

63 פרק ה בסופו.

## ח' חיים חמיאל / ירושלים

### אהבה רבה

מאמר זה מכיל עשרה פרקים, וכיון שנועד לשימושם של מורים ומגידי שיעורים נרשום בויה כמה משפטיים בדברי הקדמה לtolowerת של אלה הרוצים להשתמש במאמר בכיתה או בחוג לימוד.

ברכת אהבה רבה היא מן המיויחסות שבתפילהות כפי שיתברר למען בפרק המאמר, וכיון שאין מורה מספיק ללמד את התפילהות על הסדר, אלא מבחר מהן, מן הרואוי שיבחר בתפילהות מסווגה של "אהבה רבה" להרחבת הידיעות ולהעמקת העיוני.

השימוש בפרק המאמר תלוי בגיל התלמידים והמעיניים וברמת ידיעותיהם בתפילה ובמקורות היהדות. אין איפואו לראות במאמר שיעור לדוגמה, אלא רמז וציוון לאפשרויות הרבות הקיימות בהוראת תפילה זו או תפילה אחרת, אם ע"י ניתוח הספרותי או ע"י ניתוחן הרעיון ואם ע"י גילוי מקורותיהן או הסברתן טיבן ומהותן, ועוד אפשרויות שהמורה והמדריך יעמדו עליהן תוך כדי עיון במאמר. נקווה שהמאמר יעזור רצון ותראה ללמידה מכאנן תוך כדי עיון במאמר. על הוראת תפילהות תוך גילוי העושר הרב הטמון בהן לעורר אמונה טהורה בה' ולשאוב מהן אהבתה ה' ובתחזון, קדושה וטהרה, כוח וגבורת ליראת שמיים בסחר ובגלו וליקידוש שם שמיים ברבים.

#### (א) קריית שם וברכותיה

תשומת כל המעינים תופנה תחילה למקומות של ברכה זו בין הברכות הבאות לפני קראת שם ואחריה בשחרית ובערובית.

מס פר' כל הברכות האלה הוא שבע. וכן שניני בפרק א' של מסכת ברכות משנה ד:

בשחר מברך שתים לפניה ואחת לאחריה; ובערב — שתים לפניה ושתיים לאחריה.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> בשיעור זה לא נעסק בניתוח הברכות שאחרי ק"ש.

שבע ברכות אלו<sup>2</sup> הן על שם "שבע ביום הלתיר על משפטך צדקך"<sup>3</sup>, שבע ברכות על פרשיות שמע שהן פרשיות מן התורה.

### (ב) ברכה הסמוכה לחברתה

במה שונה מבנה של ברכה זו מקודמתה? ברכה ראשונה "יווצר אור" עד "יווצר המאורות" פותחת — "ברוך אתה ה' אמיה יוצר אור וכו'" וחותמת "בא"י יוצר המאורות" — ואילו ברכת "אהבה רבה" אין בה "ברוך אתה ה'" אלא בסופה, ומדוע אין היא פותחת בברוך? לפי שהיא סמוכה לברכת "יווצר אור".

תשומת לב המעינים חופנה לברכות שלפני שמע של ערכית וגם שם ימצאו שתי ברכות לפני "שמע", אחת — פותחת בברוך: "בא"י אמיה אשר בדבריו מעיריב ערבים", וחותמת בברוך: "בא"י המעריב ערבים", — ואחת "סמוכה לחברתה" שאינה פותחת בברוך אלא באהבת עולם" וחותמת "ברוך אתה ה' אהוב עמו ישראל".<sup>4</sup>

### (ג) אהבה רבה — אהבת עולם

אפשר שבמקום זה תtauורר השאלה מדוע בוקר אומרים "אהבה רבה" ובערב "אהבת עולם".

לאחר עיון יתברר שהמללה "עולם" חורה שלוש פעמים בברכה הקצרה של "אהבת עולם" (אהבת עולם — לעולם ועוד — לעולמים) ובברכת השחר ריבת אהבות ע"י חורה על המלה "אהבה" חמיש פעמים. כאן נסתפק בהצבעה על שינוי נסוחאות שלכמה מן המעינים הוא ידוע בוודאי מתפללים בבית הכנסת.

במנגנון אשכנו פותחים ב"אהבת רבה" ואילו במנגנון ספרדי ובמנגנים רבים אחרים פותחים ב"אהבת עולם" גם בשחרית גם בערבית. מקור ההבדלים הוא בגמרא ברכות יא, ע"ב. הגמרא דינה בברכות "שמע" ושותאל: ואידיך מה היא מה היא הברכה השנייה שלפני "שמע"? אמר רב יהודה אמר שמואל: "אהבת רבה", וכן אוורי ליה רב אלעזר לר' פdet בריה: "אהבת רבה". תניא נמי הibi: אין אומרים "אהבת עולם" אלא "אהבה רבה", ורבנן אמר: "אהבת

<sup>2</sup> לפי ירושלמי ברכות א, ח.

<sup>3</sup> חולים ק"ט, קס"ד.

<sup>4</sup> פאריח ס. וזה לפי הגמara ברכות מו, ע"א: כל ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת בברוך, כיון שהמרא ברכות מזו, וכי "כל ברכה הסמוכה לחברתה אינה פותחת וכו' בברכה, שאין ק"ש הפסיק לברכות בברכה השניה, ולכן אינו פותח אמרת ויציב" בברכה, שכן אין ק"ש הפסיק לברכות בשביילה (עי"ש רשי), וכי אמרת ואמונה" כן (טא"ח רלו). ובפרטosh המשנה להרמב"ם קורא ל"יווצר אור" ו"מעיריב ערבים" — ברכה "ארוכה" ול"אהבת עולם" — ברכה "קצרה": " מפני שכל ברכה שיש תחתייתה ברוך ואורכה" ולח" אהבת עולם" — ברכה "קצרה": " מפני שכל ברכה שיש תחתייתה ברוך ובסיומה ברוך נקראת ארוכה ושאינה כן נקראת קצרה" (ברכות יא, ע"א).

עולם". וכן הוא אומר: "ואהבת עולם אהבתיך על בן משכתייך חסד"<sup>5</sup>. בימי הביאוניים אמרו בישיבת פומבדיתא תמיד "אהבת עולם" ובסורה — בשחרית "אהבה רבה" ובערבית "אהבת עולם"<sup>6</sup>. התוספות<sup>7</sup> מביאים את הפשרה שנתקבלת ע"י רב עמרם גאון בסידורו ובמנוג אשכנז: "הילך תקינו לומר בשחרית אהבה רבה ובעדרת אהבת עולם".

#### (ד) אהבה רבה — ברכת התורה

תוכן ברכת "אהבה רבה" הוא תודה ובקשה על הבנת התורה ולימודה. המעניינים יוכלו זאת, שכן בקשה זו חורת כמה פעמים: "בן חחנו ותלמדנו"; "ויתן לבבנו להבין וכו' למלמד וכו'" ; "והאר עינינו בתורתך".

הוכרנו שברכות שמען הן ברכות על פרשיות התורה שהן משפטיכ-צדק של ה'. ברכת "אהבה רבה" הסמוכה ל"שמע" היא ברכת התורה וכן היא נקראת בירושלמי<sup>8</sup> וזה הוא שם הקדום.

המעניינים יוכלו ברכות התורה הנאמרת בבוקר ובשתע עלייה ל תורה: א' שר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו — בחריה ונינתה התורה — ויבחוינו כי בן הוא גם באהבה רבה: יובנו בחרת מכל עם ולשון וקרבתנו לשمر הגודול<sup>9</sup>; בחירה וקבלת התורה במעמד הר סיני — והברכה: "הברוח בעמו ישראל" — הרוי שהברכה יכולה מלאה הודה ובקשתה על קבלת התורה, לימודה והבנהה. שב' יתבקש לעין באהבתם עולם" של ערבית ויראו بما שונה ברכה ומ"אהבה רבה" של שחירתת — מנוקות ואתאות וו.

וכיוון ש"אהבה רבה" היא "ברכת תורה" על בן אפשר לצאת בה ידי חובת הברכה שمبرכים על לימוד תורה וכן הוא בגמרא (בבלי וירושלמי): א"ר יהודה אמר שמואל: השכימים לשנות עד שלא קרא קריית שמע צדיק לרברך: משקרא קריית שמע איינו צדיק לבך, שכבר נפטר באהבה רבה". מפרש רשי<sup>10</sup>: "שיש בה מעין ברכת התורה, ותן לבבנו למלמד ולשמור ולעשנו ולקיים את כל דברי תלמוד תורהך ותלמדם חקי רצונך"<sup>9</sup>.

ואם "אהבה רבה" היא ברכת התורה מסתבר שפרשיות "שמע" שלאהדריה שהן דברי תורה, אדם יוצא בהן חובת לימוד תורה. בירושלמי<sup>10</sup> מסביר: "מן מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום? ר' לוי אמר שעשרה הדברים כוללים בהן"<sup>11</sup>:

5. ירמיה לא, ב.

6. ע"י אבודרham השלם; טור או"ח ס.

7. בברכות יא, ע"ב. 8. ירושלמי ברכות א, ח.

9. ועין ירושלמי ברכות א, ח וכתוספות ברכות יא, ע"ב ד"ה "שכבר".

10. שם.

11. מן הראוי שהמעניינים עצם ינסו למזויא את הרמזים לעשרת הדברות בפרשיות "שמע".

אנכי ה' אלהיך — שמע ישראל ה' אלהינו;  
 לא יהיה לך וכו' — ה' אחד;  
 לא תשא וכו' — ואהבת את ה' אלהיך, מאן דרכיהם מלכא לא לישתבע  
 בשמייה ומשקר (מי שאוהב את מלכו לא ישבע בשמו לשקר);  
 זוכך את יום השבת לקדשו — למען תזכרו; רבי אומר, זו מצות שבת  
 שהיא שולחה כנגד כל מצוותה של תורה;  
 כבד את אביך ואת אמד — למען ירבו ימיכם וימי בניכם;  
 לא תרצח — ואבדתם מהרתה, מאן דקטייל מתקטיל (מי שהורג נהרג);  
 לא תנافق — ולא תתורו אחריו לבככם ואחריו עיניכם, וכו';  
 לא תגנובו — ואספת דגנו ולא דגנו של חברך<sup>12</sup>;  
 לא תענה ברעך עד שקר — אני ה' אלהיך, וכתחוב וה' אליהם אמת;  
 מהו אמת? אמר ר' אביג'ן, שהוא אלהים חיים ומלך עולם, א' ר' לוי, אמר  
 הקב"ה אם העדות לחברך פודת שקר מעלה אני عليك כאילו העדת  
 עלי שלא בראתי שמים וארץ;  
 לא תחמוד בית רעך — וככתבם על מזוזות ביתך, ביתך ולא בית  
 חברך".

#### (ה) הקשר בין הברכות

ראינו ש"אהבה רבה" כברכת התורה באה לפני פרשיות התורה שב"שמע"  
 והוא הקשר ביןיהם. אך האם יש קשר בין הברכות עצמן הבאות לפני ק"ש  
 ואחריה?

המודיעים<sup>13</sup> הם:

העובדת שהירושלמי מונה את "אנכי ה'" בין עשרת הדברים נוגנת את דעת הסוברים  
 כי "אנכי" אינה מהן אלא מעין הקומה לדברות הבאות אחריה. זו דעת ר' חסדאי  
 קרישקן, ואברבנאל, האומר כי "אנכי" אינה מצוות, לא אמונה ולא מצשית, אבל היא  
 הקומה למצוחות ואזהרות שיאמר בשאר הדברים וענינו להודיעם מי הוא המדבר אתם  
 — וайлוי הרמב"ם כנראה בעקבות ירושלמי זה סובר שזו מצות עשה. (ראה ספר  
 המצחות מצות עשה א' והלכות יסודי התורה פרק א, הלכה א).  
 12 רואו להפנות תשומת לב המעניינים לשינוי בלשון החל בפסקה זו, שכן הפרשה כולה  
 נאמרת בלשון רבים ופיסקה זו — בה מדובר בקינויו העותאיו שהם פרי עכבות האדם —  
 נאמרת בלשון יתיך. מסתבר שישנו וזה הוא שמשמעותו לזריק בלשונו וליחסיק: "doneg"  
 ולא דגנו של חברך" וכן להלן ב"לא תחמוד" — "ביחיך ולא בית חברך". מן הנכון  
 שהמעניינים עצם ימצאו את הסבראו הוצאה לאחר שהמורה יעורום לכך ע"י שאלה  
 מודריפה.

13 על המופיע לנוור שano עוסקים בחפילה שחורת בימי חול בלבד ולא בברכת יוצר  
 של שבת ובכפיותה.

(א) האור — מאורות עולם ומאורה של תורה<sup>14</sup> ברכה א — יוצר אור, המאיר לא רק, מאורות נתן סביבות עז, ועל מאורי אור שעשית יפארך סלה, לעושה אורים גדולים, אור חדש על ציון תאידר;  
באי"י יוצר המאורות;  
ברכה ב — והאר עינינו בתורתך.

(ב) רחמי ה' וחסדיו עם הברית  
ברכה א — המAIR — ברחמים, ובתבו וכו, אלהי עולם ברחמייך הרבים רחם עליינו, כי לעולם חסדו;  
ברכה ב — חמלת גדולה ויתירה חמלת עליינו, אבינו האב הרחמן המרחים רחם עליינו.

(ג) בטחון ושועה<sup>15</sup>  
ברכה א — מגן ישענו משגב בעדנו, מצמיח ישועות;  
ברכה ב — כי בשם קדשך וכו' בטחנו, נגילה ונשמה בישועתך, אל פועל ישועות אתה;  
ברכה ג — צור יעקב מגן ישענו, יוצרנו צור ישועתנו, מגן ומושיע, מלך גואל ומושיע.

(ד) בינויו השם ותאריו  
ברכה א — המלך המרומם, אלהי עולם, צור משגבנו, מגן ישענו, צורנו, וגואלנו, המלך הגדול הגיבור והנורא קדוש הוא, קדוש, קדוש, מצמיח ישועות, אדרון הנפלאות;  
ברכה ב — אבינו מלכני, אבינו האב הרחמן, בשם קדשך הגדול והנורא, שمر הגדול, פועל ישועות;  
ברכה ג — אלהי עולם, מלכנו, צור יעקב, מגן ישענו, מלכנו מלך אבותינו,

14 וכتب בעל המנהגות מה שפכו "אהבת עולם" "ליוצר המאורות"; לפי שבנה מוכיר יהוד שמו של הקב"ה, ונתנית התורה מאליה מכל המאורות. שהמשמש אינה מאירה אלא ביום והתרה ביום ובבלילה. ואחו דרכ המשורר במזמור "השםים מספרים כבוד אל" שהזכיר יצירת המאורות ושם לזה (יט, ח) "תורת ה' תמים מה שבת נפש" וואה"כ "עדות ה' נאמנה", שאנו חיבים להיעיד על יהוו האמתי, ולפייך קורא מיד קיש שהוא יחוֹד הקב"ה (אבורוזם השלם).

15 על הקשר בין בטחון ובין "וילא נמוש" עי להלן בפרק על מקורות התפילה.

גואלנו גואל אבותינו, צור ישועתנו, מלך גבורה, מלך גואל ומושיע, גדול ונורא, נורא תהלות עיטה פלא, צור ישראל, גואלנו, קדוש ישראל.

(ה) ריבוי (מעשי ה') וחסדיו ושמחה ישראל  
ברכה א — (מעשי ה' רבים) — מה רבו מעשיך ה', (רחמי ה' רבים) —  
ברחמייך הרבים;  
ברכה ב — אהבה רבה, חמלת גדולה ויתירה;  
ברכה ג — שמחה רבה.

(ו) גודל  
ברכה א — גדול דעתה, המלך הגדל, ברעם גדול, אוריהם גדולים;  
ברכה ב — חמלת גדולה, בשם (קדשך) הגדל, לשם הגדל;  
ברכה ג — רם ונשא גדול.

(ז) זכות אבות  
ברכה ב — בעבר אבותינו;  
ברכה ג — אלהי אבותינו, מלך אבותינו, גואל אבותינו, עורת אבותינו.

(ח) עולם  
ברכה א — אלהי עולם, ברום עולם, מלך עולם, כי לעולם  
חסדו;  
ברכה ב — ולא נבוש לעולם ועד;  
ברכה ג — הדבר הזה עליינו לעולם ועד, אלהי עולם, פודנו ומצילנו  
מעולם, לעד ולעולם עולמים, דבר טוב וקיים לעולם ועד,  
אתה הוא מעולם, ברום עולם מושבר.

(ט) שמחה  
ברכה ב — נגילה ובשמחה בישועתך;  
ברכה ג — לך ענו שירה בשמחה רבה.

(י) גואלה  
ברכה א — אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאورو;  
ברכה ב — והביאנו לשלים מארבע כנפות הארץ ותוליכנו קומימות לארצנו;  
ברכה ג — גואלנו גואל אבותינו, מצרים גאלתנו וכו', ופדה לנו מיהודה  
וישראל, גואלנו ה' צבאות וכו', בא"י גאל ישראל.

(יא) אהבה

ברכה א—**כולם אהובים:**

ברכה ב—אהבה רבה אהבתנו, ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה, ויחד לבבנו לאהבה, להודות לך וליחזך באהבה, הבוחר בעמו ישראל באהבה.

ברכה ג—ואהוב הדבר הזה, על זאת שבחו אהובים.  
הרי רשימה של ביטויים וצירופים, יסודות תפילה—המצוים בשלוש הברכות והם מבריחים אותן מkazaח אל קazaח ומזהדים אותן. אולם לא כל היסודות מובלטים במידה שווה בכל התפילות.

**יסוד האור** מובלט בברכת "יצאר אור" והרי זו ברכת האור או המאורות. אין יסוד האור מופיע בברכה ג ובברכה ב הוא מציין את הקשה לאור תורה.

יסודות החסד והرحمות אף הם בשתי הברכות הראשונות בלבד, וכבר תמהו על שום מה מופיעה בקשת הרחמים בברכת המאורות וזה לשון התמייה באבודרתם שלם: "ויכתב בעל המנהגות: יש לתמוה מה נתקן בברך כת המאורות "אלחי עולם ברחמייך הרבים רחם עליינו". ונראה בעיני משומם דאמרינו בירושלמי (חנunitה פ"ד, ה"ג) יהיו מארת — מארת כתיב חסר, ולא ואיזו וכו'" אור בטבעמושפע עליינו ברחמי ה' וכן אור התורה.

יסודות הבטחון והישועה משותפים לשולש הברכות.  
גם בכינוי השם ותאריו יש קשר בין שלוש הברכות, אולם בברכה א מובלט הקוטמיות עם הרוממות והקדוצה הקשורות באלה עולם, קדושתו קדושות עולם וכן כבוזו — "המלך המרומם לבודו", "ミימות עולם" "אליהי עולם", (אמנם גם בברכה ג מצוי התואר "אליהי עולם", אבל שם הוא בא בציরוף "מלךנו מלכנו צורי יעקב"). בברכה ב בולט היסוד האבותי (המתאים לאהבה) "אבינו" "אבינו מלכנו" האב הרחמן; בברכה ג בולט התואר הלאומי "צורך יעקב" "מלךנו מלך אבותינו" "גואלנו גואל אבותינו" "מלך גואל ומורי".  
שייע" "צורך ישראל" "גואלנו... קדוש ישראל".

הרי בוי מובלט ביסוד הרחמים המשותף לברכות א וב. בברכה ב מופיע עה "אהבה רבה", אהבה מופיעה בה שש פעמים<sup>16</sup> ואכן זו ברכת האהבה הרבה שבין ה' וישראל. בברכה א נאמר "כולם אהובים" על משרותי עליון, אבל בברכה ב האהבה היא יכולה או אהבת ה' לעמו: "אהבה רבה אהבתנו" "הבוחר בעמו ישראל באהבה" או אהבת העם לה' ולתורתו: "ויחד לבבנו

להבה — שמן" "ליקוד באהבה" "ולקויים" — תורטך באהבה". וכן בברכה ג "אהוב" — הדבר הוה", — הנאמר בפרשיות "שמע" שתן דברי תורה —, ועוד "שבחו אהובים" — בני ישראל האהובים על ה'. התורה אהובה על ישראל אהוב על ה'.

יסוד הגדלות מצוי בשלוש הברכות, ושוב ניתן להבדיל בין שלוש הברכות. בברכה א בולטת הגדולה הקוסמית של בורא עולם ומנהיגו והגדלות שביחס ה' והברואים; בברכה זו מתגלית מידת הרחמים — "رحم עליינו מה חדש בטובו" ומידת הדין — "בעל מלחמות זורע צדקות" — בהנחת העולם.

ברכה ב — הגדלות שבמידות ה' ביחסו אל הבריות, להבטיח קומו הרוי חני של ישראל — "חמלת גדולה ויתירה חמלת עליינו" כי שם — — הגדל בטהנו" "וקרבתנו לשマーkt הגדול". בברכה זו מתגלית מידת הרחמים לעמו, ובברכה ג' גדרות ה' במשמעותו וביחד עם השגואה לעמו בה מתגלית מידת הדין כשה' שופט את העמים "רָם נִשְׁא גָּדוֹל וְנוֹרָא מַשְׁפֵּל גָּאים וְמַגְבִּיה שְׁפָלִים וְכֹוי וְעוֹנָה לְעַמּוּ בְּעֵת שְׁוּם אֲלִיוּ".

#### (1) המזוחד בכל ברכה

העיוון ביסודות המשותפים שלשלוש הברכות מביא אותנו למסקנה שהברכה הראשונה "ברכת המאורות" — תוכנה יחס ה' לטבע ולבריאה הבי' ללית, והיסוד הלאומי שנזכר בסופה "אור חדש על ציון תאיר ונזוכה כולנו מהרה לאורה" איננו מופיע בסידורים אחרים אלא בנוסחה אשכנזי. במקצת נוסחה אחרות נאמר: "זהתקין מאורות ממשה עולמו אשר ברא", שהוא המשך לאופי הקוסמי של תפילה זו כולה, במחוז רومة בא מקום זה: "זובחטו נתנים להoir על הארץ" ובנוסחאות שונות חותמים מיד אחריו כי "עלום חסדו": בא"י יוצר המאורות<sup>17</sup>.

עתה יובן שוכות אבות שהוא יסוד נכבד בתפילהינו אינה נזכרת בברכה א אלא בברכה ב (בה שולט היסוד הלאומי) בהבלטה מיוחדת "בעבור אבותינו", וכן בברכה ג' שהיא ברכת הגאולה, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים — גאולת מצרים הייתה לאבותינו ובוכות אבות — או כשם שנגאלו אבות — נגאלים הבנים: "עוזרת אבותינו אתה הוא מעולם, מגן ומושיע לבניהם אחריהם". פדהanganmek יהודה וישראל".

היסוד הקוסמי בולט בברכה א גם בציורפים "אלחי עולם", "ברום עולם", "מלך עולם" כי לעולם חסדו"; בברכה ב בא פעם את הצירוף

17 עי' סדר עבותות ישראל לר' יצחק בער.

"לעולם ועד", בבקשת הקיום הרוחני של העם "ולא נבוש לעולם ועד". קיום רוחני זה מותנה בקיום יסוד האהבה שבין ה' לעמו, וזה עיקר תוכנה של ברכה ב; ואילו בברכה ג שהיא ברכת הגאולה, שוב מופיע "עולם" "אמת ויציב וכו' לעולם ועד" "ודברינו חיים וקימים וכו' לעד ולעולם עולמים".

**משפט ה'**, בעמיהם: "ברום עולם מושבר ומשפטיך וצדקהך עד אפסי ארץ", ונכח ישראל שהוא "bihchoso liyisrael — פונדו ומצעינו מעולם וכו'" "אלתי פולם — מלכנו" "עורת אבותינו אתה הוא מעולם".

יסוד השם חה — אינו מופיע בברכת המאורות של "יזכר" בשחרית לימי חול. העולם מתאחד ברוחמי ה', בטובו; הבריה היא פרי חכמת ה', והמתפלל משמעו דברי שבת, פאר, תhilah ומספר את כבשו וקדושתו. משותתי עליון מלאים רצון הבורא באימה וביראה, וכולם שרירים ומורדים. מברכים, משבחים, מפארים, מעריצים, מקדישים וממליכים. הבריה מעוררת נזעה, אימה ויראה. בתיאור יחסים אלה בין ה' לבריה גוברת ההערכה<sup>18</sup>, לא כן בברכה ב שהיא ברכבת האהבה, ברכבת הקיום הרוחני של העם. בה הבתוון בה, המבטיחה את הישועה והקיים — מעורר שמחה באדם. הבריה בהתחדשותה עושה רצון ה' ומכירה בעליונותו, ואילו העם בבטחוונו מכיר בקרבתה ה' ובאהבתו, בטוב המושפע על העם המתפלל וזה מעורר שמחה גם בברכת הגאולה — לאחר שנעשה משפט ה' בעמים ועם ישראל גושע — או "משה ובני ישראל" — המכירים שה' בתוכם ואתם — "לך ענו שירה בשמחה רבה וכו'".

### (ז) "אהבה רבה" — מקורה ותוכנה

הוכרנו את נושא הכללי של תפילה "אהבה רבה" והוא בקשה על קיומו הרוחני של עם ישראל. קיום זה מותנה בקיומה של האהבה ההדידית בין ה' לישראל. והנה ראוי לברר טיבן ומרקון של שתי אהבות אלה: אהבת ה' לישראל ואהבת ישראל את ה'. מקורות אלו יבהירו לנו גם את תוכנה של ברכת "אהבה רבה", הסמוכה לפרשיות "שמע".

על אהבת ה' את ישראל אנו קוראים בכמה מקומות בספר דברים. בפרק ד של ספר דברים נאמר (מפס' לז) <sup>19</sup>:

18. אמם בנוסח ספרד מוכרת השמחה, "ויהתקין מאורות משמה עולמו אשר בראה". השמחה היא איפוא לה, ממשח עולמו, אבל העוזם עצמו, וביחד האדם, איןeo אלא תופס הערכה גדולה לבורא.

19. דבר' ד, לו — מ.

ותחת כי אהב את-אבותיך ויבחר בוראו אחריו ויזאך בפניו בכחו תגדל ממצרים. להזריש أيام גדלים ונעים מפה מפנה ליהיאך למתילך את ארצם נחלה ביום זהה. יזרעט היום והשבת אל-לבך כי הוא האליהם בשנים ממועל ועל-הארץ מחתת אין עוד. וספרת את-חקיו ואת-מצוותיו אשר אנכי מצוך היום אשר ייטב לך ולכינך אהירך ולמען תאריך ימים עלי-הארמה אשר ע"י אל-יריך נתן לך כל-הימים.

#### הפסוקים האלה מלמדים:

- (א) אהבת ה' את אבותינו, בחירותו בעם ישראל והנחלת הארץ לבני ישראל מחיבות אותנו להאמין בהקב"ה ובabhängigתו;
- (ב) שמירת המצוות כנתינכם מאת ה' מבטיחה את טובת העם וקיומו בארץנו. רעיונות אלו באים לידי ביטוי בצורת בקשה ותחינה בברכת אהבה רבה. נעמים נא זה מול זה:

ותחת כי אהב את אבותיך  
ויבחר בוראו אחריו

אהבה רבה אהבתנו — —  
ובנו בחרת מכל עם ולשון

וירעת היום והשבת אל-לבך  
כי ה' הוא האליהם — —  
אין עוד  
ושמרת את חקיו ואת מצוותיו  
אשר אנכי מצוך היום  
אשר ייטב לך — —  
ולמען תאריך ימים — —  
ויצויאך — — ממצרים  
להורייש גוים — —  
להביאך לחתילך את ארצם נחלה —  
וקרבתנו לשםך הגדול <sup>20</sup>  
להודות לך  
וליחדר באהבה  
ויחיד לבבנו לאהבה וליראה את שםך  
ותן לבבנו — —  
לשמר ולעשות ולקיים  
ולא נבוש לעולם ועד  
והביאנו לשלום מאربع כנפות הארץ  
ותוליכנו קוממיות לארצנו

עתה מובן הקשר ב"אהבה רבה" בין הבקשה לידעית התורה, להבנתה ולקיום מצוותיה, ובין הבקשה לקיבוץ גלויות לארצנו ובין ציון הבחירה שבאה

<sup>20</sup> הקרצה לה' באה לדיי ביטוי גם בספק ז' באותו פרק: "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כה' אלוהינו בכל קראנו אליו". אמונה "קרבתנו ובי" רומו למועד הר סיני כפי שיתבאר יהלן בזיהוי המקורות.

ליידי ביטוי ממשי במתן תורה — שכן זה גם הקשר הרעיון בפסוקים שקראנוגו.

אין ספק שכמה מן הפסוקים מקבילים לפוסקים בפרשיות "שמע" עצמן, ומן הרואין שהמעינים ימצאו את השוואות וההקבילות בעזם.

על טיבת של אהבתה ה' את ישראל ועל סיבת הבחירה אלו קוראים במקומות אחרים בספר דברים<sup>21</sup>:

כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לְיִצְחָק בֶּן בָּנָר תִּהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגָלָה מִפְּלָקָה  
הַעֲמִים אֲשֶׁר עַל־פָּנֵי הָאֱדֻקָּה. לֹא מִרְבָּכֶם מִכְּלָה־הַעֲמִים חַשְׁקָה תִּכְסַט וּבְתִּרְחַר  
בְּכֶם כִּי אַתֶּם הַמּוֹעֵט מִכְּלָה־הַעֲמִים. כִּי מִאַהֲבָתְךָ יְיָ אַתֶּם וּמִשְׁמָרוֹ אֶת־הַשְׁבָּעָה  
אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאָבָתֵיכֶם הַוֹּצִיא יְיָ אַתֶּם בִּיד חִזְקָה וַיִּפְרַךְ מִבֵּית עֲבָדִים מִינִד  
פְּרִיעָה מֶלֶךְ מִצְרָיִם. וַיַּדְעַת כִּי־יְיָ אַלְמָנָה הַזֹּאת הַאֱלֹהִים הַאֵל הַאָמֵן שָׁמַר  
הַבְּרִית וַחֲסֵד לְאֶתְבּוּ וַיְשַׁמְּרֵי מִצְוֹתוֹ לְאֶלְף דָּוָר. וּמְשָׁלִם לְשָׁנָיו אֶל פָּנָיו  
לְהַאֲבִידוּ וּכוֹ.

פסוקים אלו מתרברר:

- (א) בחירתה ה' את ישראל היא מאהבה ובוכחות אבות;
  - (ב) יציאת מצרים היא תוצאה של הבחירה, אהבה והבטחה לאבות;
  - (ג) האהבה וכוכחות אבות הן שתי סיבות בלתי תלויות זו בזו;
  - (ד) אין פשר לסיבת האהבה של ה' לישראל, אבל נאמנותה והتمדתה תלויות באהבת ישראל את ה' ובקיים התורה;
  - (ה) בלי שמירת התורה ומצוותיה הופכת האהבה לשנאה ובטל היסוד  
לקיים העם הנבחר.
- גם רעיונות אלה באים לידי ביטוי בצורת הבקשה בברכת "אהבה רבה".  
פה אנו למדים שהקשר בין האהבה לחמלת ה' הוא במעשה הגואלה.

אהבה רבה אהבתנו  
הוֹצִיא ה' אַתֶּם בִּיד חִזְקָה  
וַיִּפְרַךְ מִבֵּית עֲבָדִים — — —

אהבה רבה אהבתנו  
חמלת גְּדוֹלָה וִיתְרָה  
חמלת עָלֵינוּ

שםן חמלת לאהבה על שם הכתוב: "באהבתנו ובחמלתו הוא גאלם"<sup>22</sup>, כי  
יציאת מצרים היא תוצאה של הבחירה והאהבה.

קשר זה מוצא המשכו בבקשתה לקיבוץ גלויות ולגואלה בעtid : והbijano לשлом מארבע כנופות הארץ ותוליכנו קוממיות לארכנו.

על הבחירה מהאהבה ובזכות אבות :

בר בחר מכל העמים ויבחר בכם ...	אהבה רבה
מאהבת ה' אתכם	בעבור אבותינו — — —
ומשמרו את השבעה אשר	הבוחר בעמו ישראל באהבה
שבע ל아버지יכם — — —	

זכות האבות והאהבה מופיעות גם בתפילה כסיבות בלתי תלויות. נאמנותה והתרודתה של אהבת ה' ליישראל תליה באהבת ישראל את ה' ובקיים התורה ולכן נשמעת כאן התפילה :

האל הנאמן	אביינו מלכנו — — —
שמר הברית והחסד	בן חננו ותלמדנו
לאהbayio	רחם עליינו ותן לבבנו
ולשמרי מצוותיו	להבין ולהשכיל — — — באהבה
לאלפי דור	והאר עינינו בתורתך
	ודבק לבנו במצוותיך
	ויחד לבבנו לאהבה — — —
	ולא נבוש לעולם ועד

כי בלי אהבת ה' ושמירת המצוות באה השנאה והאבדון ולכן באה הבקשה :

שמר הברית והחסד — — —	ולא נבוש לעולם ועד
לאלפי דור — — —	
ומשלם לשנאיו אל פניו	
להאבידו — — —	

גם הבקשה ליהood ה' באה בדברי הכתוב :

VIDUT CY H' ALHIC	וקרבתנו לשמך הגדול
HOA ALHIM	סלה באמת
האל הנאמן שמר הברית — — —	להודות לך וליחידך
לאהbayio	באהבה

(ג) השלמה לרעיזנות הבאים לידי ביטוי בברכת "אהבה רבה" נמצא בקטוף אחר מתוך ספר דברים<sup>23</sup>:

ועתה ישראל מה יי אליהיך שואל מעמך כי אם אליראה את יי אליהיך לילכת בכל-דרכיו ולאהבה אותו ולעבד את-יי אליהיך בכל-לבך ובכל-נפשך. לשמר את-מצוות יי ואת-חקתו אשר א נצוק היום לטובך. תן ליי אלהיך תשפימים ושם התשפימים הארץ וכל-אשר-בها. רק באבתיך חشك יי לאהבה אותך ויבחר בורעם אחריהם בכם מכל-העםם ביום זהה. ומלהם את ערלהת לבבכם וערפכם לא תקש עוד. כי יי אלהיכם הוא אלהי האלים ואלני האדים האל הנדר והונרא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד --- את יי אליהיך תירא אותו תעבד וכו' תדבק ובשמו תשבע. הוא תחליך והוא אלודך אשר עשה אתה את הגדלה ואת הגראת האלה אשר ראו עיניך.

בפסקים אלה אנו מוצאים רמזים והקלות לפוסקים שבפרשיות "שמע" ושוב מן הראוי שהמעינים עצם יעמדו על כך. אך כמה דיעונות זהים עם הרזיגנות שביברכת "אהבה רבבה".

(א) יראת האהבה, עבדות השם ושמירת המצוות ע"י האדם מישראל —  
רצון ה' ;

(ב) רצון ה' הוא לטובה ישראל;

(ג) אהבה, יראה וקיום דברי התורה מהווים ייחוד הלב לכך;

(ד) בורא העולם ושליטו יכול להשפיע טובו על צובדיו;

(ה) גאה לו לישראל לעבד את מושיע ישראל.

(ג) נאה לו לישראלי לאבד את מושיעו, שרף.

ברכת אהבה בתפילה ותחינה של ישראל :  
רעיזנות אלו הבאים כתוב ב תורה זו, תיאור ושאלת מאת ה' — באים

(א) רצון ה' הוא שיעבדוהו ויאהבווהו, יראו מפניו ושמרו מצוותיו:

בעבור אבותינו שבתו בר  
ותלמידם חוקי חיים (היה זה רצונך  
ללמדך) —  
כן תחננו ותלמדנו

(ב) היה זה לטובת ישראל שלמדו חוקים אלו שהם חוקי חיים ולכון מתפלל עם ישראל :

אשר אנחנו מצוך היום  
ולטוב לך  
ותלמידם חוקי חיים  
כוו חאננו ותלמדנו  
אבינו האב הרחמן רחם עלינו וכו'

(ג) אנו מתפללים על יהוד הלב לאהבה, ליראה ולקיום דברי התורה לאהבה אותו :

ולעבד את ה' אליהיך  
בכל לבך — —  
ותן לבננו — —  
לשמרו ולעשנות  
ולקאים את כל דברי תלמוד תורה  
באהבה  
ודבק לבנו במצוותיך  
ומלחמת את ערלה לבבכם — —  
ויחד לבבנו לאהבה וליראה את שמך

(ד) על כחו של ה' להיטיב עם ברואיו העובדים אותו :

כי בשם קדשך הגדול והנורא בטהנו  
הן לה' אליהיך השמים ושמי השמים  
הארץ וכל אשר בה — —  
כוי ה' אלהיכם  
הוא אלהי האלים ואדני האדנים  
האל הגדול הגבר והנורא — —

(ה) נאה לו לישראל לעבד את מושיע ישראל :

את ה' אלהיך תירא  
אותו תעבוד  
ובו תדבק  
ובשמו תשבע  
הוא תהלך והוא אלהיך  
אשר עשה אותך את הגדלות  
ואת הנוראות אשר ראו עיניך.  
ודבק לבנו במצוותיך  
ויחד לבבנו — וליראה  
את שמך  
ולא נכosh לעולם ועד — —  
כי אל פועל ישועות אתה.

גם פטוקים אלה חוררים על רעיון האהבה והבחירה מכל העמים; אהבה ללא סיבכה ובחריה מתוך העדפת ישראל:

רַק בָּאֶבֶותִיךְ חַשֵּׁק ה' לְאֶהֱבָה אֹתָם  
וַיִּבְחַר בָּזְעַרְעָם אֲחִירָהּ בְּכֶם  
מֶלֶךְ הָעָםִים כַּיּוֹם הַה  
הַבּוֹהֵר בְּעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּאֶהֱבָה

אהבה רכה אהבתנו — — —  
ובנו בחרת מכל עם ולשון  
הבוֹהֵר בְּעַמּוֹ יִשְׂרָאֵל בְּאֶהֱבָה

#### (ח) תוכנה ומבנה של הברכה

בין פרקי התפילה שבסידור אנו מבחינים בסוגי תפילה שונים כגון:  
(א) תפילות (הכוונה גם לחלקי תפילות — מזמורים ופרשיות) בהן אנו מדברים אל ה', כגון ברכות השחר, אלהי נשמה, תפילה למשה, מזמור שיר ליום השבתה, ויברך דוד, ישתחב, אהבה רבה, שמונה-עשרה, אבינו מלכנו על כן נקוה;

(ב) תפילות בהן ה' פונה אל המתפלל, כגון "שמע ישראל";

(ג) תפילות המדברות על ה' — משיפוי, גdotותה, תהילתו, יהסו לעמו וכור. הן כוללות דברי המתפלל או פניהו למ��pelל, כגון אדון עולם, יגדל, בשנותה, רגנוו הלו את שם ה', מזמור לתודה, הלוּ נפשי הלוּה כי טוב, הלוּ את ה' מן השמיים, שירו לה' שיר חדש, הלוּ אל בקדשו, ברוך ה' לעולם; ויש בהן תפילות מעורבות, כגון ברוך שאמר, הווי, השמיים מספרים, ה' מלך, יחי כבוד, תהלה לדוד, או ישיר, יוצר אור, אמרת ויציב, ובא לציון, עליינו<sup>24</sup> — ועל כן.

(ד) תפילות עם ישראל (לאומיות). כגון אבל אנחנו עמר, לפיכך אנחנו חביבים, אתה הו, תחנון — והוא רחום, הטה, הבט נא, אני מלך, אל רחום וחנון, אין כמוך, הפותח יד, הבט משימים עד סוף תחנון.

(ה) תפילות המספרות גדולות ה' בהיסטוריה. כגון הודו לה' כי טוב כלית. אתה הוא ה'א אשר בחרת באברם וכור, ויושע, או ישיר.

(ו) תפילות יחיד מכל הסוגים הנ"ל, כגון יחי רצון שתצלני, אלהי נצורה, רחום וחנון הפטמי.

(ז) תפילות לרבים מכל הסוגים. כגון יה' שתרגילנו, אלהים יחננו — יש בה גם פניה לה').

(ח) תפילה המתפלל על חברו, כגון יען ה' — שלושה פטוקים ראשונים, התפירה כולה מעורבת היא).

<sup>24</sup> מוען נאמרת "עלינו לשבח" בלשון נסתר — על ה' — עיין ר מבץ' לשמות טו, כו והערה.  
<sup>25</sup> שיש בה מנוכה אינו אלא הפסוק מן התורה "יודעת היום וכור".

**אהבה רבתה** היא תפילה רבית, תפילה הציבור היהודי המתפלל, תפילה העם הפונה אל ה' לזכות בחסדו.  
**הפתיחה:** אהבה רבתה אהבתנו ה' אלהינו חמלת גדולה ויתירה חמלת עליינו.

פתיחה זו היא הקדמה, הכרזה מעין הנחת יסוד לתפילה הבאה אחריה, ויסודה משמש גם כסוגר: "ויליחך באהבה", אלא שבפתיחה מדובר על אהבתה ה' את ישראל, אהבה השופעת מלמעלה למטה, ובסוגר — על אהבת ישראל את ה', הבקעת ועולה מלמטה למיטה. שתי אהבות אלה מהוות מסגרת ונושא לתפילה, הברכה והיא החתימה של התפילה והוא גם סיכומה. בחירות העם באהבה: "בא"י הבוחר בעמו ישראל באהבה". סיכום זה כולל את הבחירה, את בחירתם עם ישראל מכל העמים, הרומות ליציאת מצרים וקבלת התורה בהר סיני — ואת הבחירה מתחוך אהבת, המחייבת שמירה על קיומו הנצחי של העם. תפילה זו לקיום הנצחייתה בתודעה של האומה כל הימים מאז נתנה תורה בהר סיני; בעת צורה ומצוקה, בעת סכנה ושואה לפרט ולכלל, בשעה של מסירות הנפש על קידוש השם — תמיד היו גותנים נפשם ומכוירים וקוראים ייחוד זה "שמע ישראל" על גזח ישראל שלא ישקר.

בפתיחה כוללים שני יסודות — אהבה וחמלת, והם עוברים, משתלבים ונרגומים בכל התפילה; בזוכות האהבה חמלת עליינו, גאלת אותנו, עשיתנו לעם והבטנו לארץ ישראל. בזוכות האהבה בחרת לנו ולימדת תורה לאבותינו — כן תרhom עליינו ותלמד אותנו. ועוד פעם חורת בקשת הרחמים לקיום התורה ומצוותיה עם הציון שווה יבטייש ישועת העם וקיים. ולטסף חורת הבעסה לקיבוץ גלויות, לגאולה ולשביטה לארץ, שהרי לשם כך בחרת לנו שנייה לעם בלתי תלוי בגוים אחרים ונוכל להודות לך וליחיך באהבה.  
**ניתן איפוא** לחלק את תפילת "אהבה רבתה" בדרך זו:

**פתיחה — אהבה רבתה אהבתנו ה' אלהינו חמלת גדולה ויתירה חמלת עליינו.**

**בקשה א:**

(א) אבינו מלכנו

בעבור אבותינו שבטחו בך

כן חננו ותלמדנו.

ותלמדם חי חים —

(ב) אבינו האב הרחמן,

הרחם —

רחם עליינו.

ותן לבנו —

להבין

ולהשכיל,  
לשמע,  
ללמד  
וללמוד,  
לשמר,  
ולעשות  
ולקיים

את כל דברי תלמוד תורהך באהבה.

בتورתך,  
במצותיך :

(ג) והאר עינינו  
ודבק לבנו

(ד) מעבר : ויחד לבבנו

לאהבה וליראה שמה,  
ולא נבוש לעולם ועד.  
כי בשם קדשך הגדול והנורא  
בטחנו —  
נגילה ונשמחה בישועתך.

### ב ק ש ה ב :

והביאנו לשalom מארבע כנפות הארץ,  
ותוליכנו קוממיות לארצנו ;  
כי אל פועל ישועות אתה,  
ובנו בחרת מכל עם ולשון,  
וקרבתנו לשםך הגדול סלה באמת,  
להודות לך וליחסך באהבה.  
בא"י הבוחר בעמו ישראל באהבה.

סוגר :  
חתימה :

מבנה השיר מראה על חלוקה לשני חלקים עיקריים : האחד הוא בקשה על לימוד התורה, הבניה ושמירתה, ויסודה : "ותלמידים חוקי חיים כן תחננו ותלמדנו". החלק השני פותח במעבר : "ויחד לבבנו וכוכ' ולא נבוש לעולם ועד" מעבר מברכת התורה לקבלת צול מלכות שמי ולקריאת שםך ומשמו : ידיעת התורה ושמירת מצוותיה הן תנאי להתקדשות ולקיום הנצחי של העם, אך הוא גם מכיל את יסוד הקיום הפיסי — קיבוץ גלויות ושיבת הארץ. בסופה של התפילה חוזרים ליסוד הפתיחה "אהבה רבה". וניתן ביאור לאהבתה זו המותנית בהשנת אהבה מצד ישראל : "ובנו בחרת — — — וקרבתנו — — —

ליהדר באהבה". אנו מוצאים פה מעין הקבלה כיאסטיית, כשההסוף חזר אל ההתחלה. והחתימה כוללת את תוכן הסיום והפתיחה—בחירה ואהבה. מבחן בינה המבנה יש לשים לב שפישקה א של בקשה א מרובים התארים וסיבות הפניה לה, אולם הפניה עצמה קקרה: "בן תחננו ותלמדנו", ואילו בפישקה ב מעתים התארים וסיבות הפניה לה, ואילו הפניה ארוכה; "רחם עליינו וכו' באהבה". (ברישום התפילה לעיל נראה שהכהרעה עוברת מימין לשמאל): כי בן ראוי לו למתפלל — המתיצב מול ה' — להקדים את ההצדקה לפניו לפני הצגת משאלתו, ואחר שהציג את משאלתו בקיצור, הוא מתעורר, לובש עוז, וכשהוא ממשיך הריחו מקשר בתארים ובדברי הצדקה ורבה בפרטיה הבקשה. למעשה נמשכת הפניה גם בפישקה ג ובמעבר מבקשת א לב והוא מסיים בשיבה לסייע ולהצדקה הפניה: "כי בשם קדשך — — בטחנו נגילה ונשמחה בישועתך". סיום זה המחויר את המתפלל לשיבת, מחויר אותו להתחלה וסגור עליה בזורה כיאסטיית.

1. בעבור אבותינו שבתו בר בטחנו
2. הרחמן רחם עליינו
3. ותן לבנו להבין ולהשכיל לשמע ללמד וללמוד
4. לשמר ולעשות ולקיים
5. את כל דברי תלמוד תורהך באהבה
  
5. מה מעבר ומפישקה במקביל ל-1 בפישקות הקודמות

.4	"	"	"	"	ל-2
.3	"	"	"	"	ל-3
.2	"	"	"	"	ל-4
.1	"	"	"	"	ל-5

וחמיה "באהבה" היא נקודת המפגש לשלווש הפסקות היא קבועה באמצעות ושרותת את חלקי הבקשה כולה.

#### כיוון ההשפעה

יש עוד צד משוחף לשתי הבעיות המבדילות אותן מן המעבר: שתי הבעיות הן פניות האדם-עם-ישראל אל ה', שישփיע אבותו ורחמו מלמעלה למטה על מנת לקרכם למעלה: תחננו, תלמדנו רחם עליינו, ותן לבנו, והאר עינינו,

ודבק לבנו, ויחד לבבנו לא אהבה וליראה ש מד' ; וכן הבקשה השנייה מכילה את הפניה להשפעה מלמעלה למטה במטרה להרים למעלה : והביבאנוג ותוליכנו, וקרבנו לשמך ; ואילו במעבר כיוון הפניה הוא מלמטה למעלה : היסוד הוא למטה : כי בשם קדש — — בטהנו (אנחנו בר') והפניה למעל לה — נגילה נשמה בישועך : הסיום של בקשה א' מקבל לסיום בקשה ב

**סיום א : אהבה וליראה שםך**

**סיום ב : להודות לך ולהיחוך באהבה**

#### הפניה בנוכה

הפניה אל ה', בגוף שני — אתה — נתן תוקף מיוחד לברכת "אהבה רבה". פניה אל האוהב אינה יכולה לבוא בגוף שלישי, אין מדברים אליו בדרך הנスター, בדרך הנשגב המתרחק, אלא בנוכה<sup>25</sup>. המתפלל מרגיש בקרבת ה', באhabituation ה' הרבה, הינו, בנוכחותו, זו אהבה עטיקה ונצחית שלא פסקה. תוקף הפניה בנוכה מתרחק במעט צעדי נימת התהפרשות "רחם עליינו". אבל אין זו נימה של התאפסות אלא פניה לאב המרחה, שצורך לרוחם. פעמיים חזרות פניה זו : אבינו מלכנו ; אבינו האב הרחמן.

#### החריווה ומשמעותה

התפילה יכולה מאוחדת מבחינות הצורה החיצונית ע"י החיזוה הפנימית (נו, נו) (אליהינו — עליינו — מלכנו — אבותינו — THANNU ותלמדנו — רחם עליינו — בבלנו — עינינו — לבבנו — והביאנו — ותוליכנו — לארכזנו, וכן אהבתנו בחילות התפילה מתקשרת עם סוף התפילה ; ובנו — וקרבנתנו). חריזה זו משעבדת את הצורה לתוכן ; ע"י החזרה על הסיום שבבקשת הרבים מובלעת תחינת הציבור, תפילת העם ; חשות הלב מופנית אל המתפללים, על עצםם. ע"י הצליל שבסקל האמפיבובי (עלינו — מלכנו — עינינו — THANNU).

#### גורת השילוב

יש לשים לב גם לצורת ההשילוב הקרובה לצורת השירשור<sup>26</sup> בה מתחברים ומשתרשים הבתים והפסוקים זה בזה ע"י מילים חזרות : אמנם לאו דזקה

25 "ברכת אהבה" היא כסוג הברכתי הסמוכות לחברון (באן לברכת יוצר אור) ועליהן אמר הרמב"ן : והסמכה לחברתה אשר לא יוכרו בה מלכות — הן לנוכח : אתה גבור,

אתה קדוש וכן בולן (שמות טוי, כו ועיין יעקב, מקור הברכות — עמ' 14).

26 *anadiplosis* רמהיל, לשון לודם, תל אביב, תש"י, עמ' 126, עין ד"ר נחמה אלוני, השרשור במקרא, בית מקרא, שנה ד' ניסן תש"ט.

לפי המקובל בצורת השירשו, שאotta המלה המסימית בית אחד פותחת את הבית השני, וכן המלה בה החותמים בית שני בה פותחים בית שלישי, ואחר-על-פיין ניתן להבחין בשילוב הפסוקים זה בזו. המלה אהבה מבריחה את כל התפילה ועושה אותה חטיבה אחת. נוסף עליה יסוד החמלה החזרה בחלק מן התפילה: חמלת — תחננו — הרחמן — המרחם — רחם; עם זה נשים לב גם לשילוב המלים והרעיון. המתקדם עם מהלך התפילה ונראתה כמשתלב בדרך אסוציאטיבית רעיוןית: חמלת — תחננו — המרחם — רחם; ותלמידם — תלמידנו — למד ותלמוד; תלמוד תורהך — בתורתך; ותן לבנו — וודבק לבנו — ויחיד לבבנו; באהבה — לאהבה; שבתוך בר — בטחנו; בישועתך — פועל ישועות; כי בשם קדשך — לשםך; שם קדשך הגדל — לשםך הגדל; ובנו בחרת — הבוחר.

#### זמני הפעלים וונטיית השמות ומשמעותם

מן הרואוי לשים לב לזמן הפעלים וונטיית השמות.  
הפתיחה — "אהבה רבה וכור" היא הכרזה על העבר, הנחת יסוד החיים טורייה, שעליה נשענת התפילה: הויל ואהבתנו וחמלת עליינו בעבר על כן יש לנו העוז לבוא ולבקש על העתיד. החורה על העבר בפסקה א: "שבתוך בר". "וותלמידם" היא תוספת לעידוד המתפלל לפני שהוא מבקש על העתיד: "בן תחננו ותלמידנו".

בפסקה השנייה גובר כוחו של המתפלל בפניהם, זה בא לידי ביטוי בשני דברים: (א) בפניה ל"אביינו האב הרחמן" במקום "אביינו מלכנו"; "אביינו מלכנו" היא פניה מתוך מרחק ודיסטאנץ, ואילו "אביינו האב הרחמן" היא פניה מתוך התקרובות; (ב) לאחר שנוצרה ההתקרובות באה התווודתו של המתפלל לידי ביטוי גם בצדות הפעלים: עתה הוא פונה בצדות הציווי: "רחם" ו"תן" וכייד לריך את הטון מסתניתם הבקשה במלחה "באהבה".  
צדות הציווי שולטות גם בפסקה ג: "ויהאר" ו"ודבק" ו"ויחיד", אבל כל פניה כוות פיסוה בצדה. אנו מזכירים את ה' — ככיבול — להיטיב עמנו: "ויהאר עינינו" (שלנו). "ודבק לבנו" (שלנו) "ויחיד לבבנו" (שלנו). אבל הן כל כוונתנו אינה אלא לקבל את "שלך", את מה שאתה רוצה לתת לנו "בתורתך" (שלך). "במצוחיק" (שלך). "שםך" (שלך). גם פיסקה זו מתרככת בסופה על ידי ביטוי האהבה "לאהבה וליראה שמך", הארכה זו היא מס' מני הפת"ר פ' קות בఈינה.

עתה מען המתפלל לעבר לחلك הקיום שבתפילה, והיא התווצה הצפואה מקבלת התפילה. לאחר שנבנין ונשכילים ונשמעו ונלמד ונלמד ונשמר ונעשה ונקיים ועינינו תאורנה בתורה ולבנו ידבק במצוות ולבבנו יהוד

לאהבה וליראת השם — לא נבוש לעולם ועד — שיבת לזמן עתיד. הפעלים "תחננו ותלמדנו" נאמרו בדבר עתיד פועלות המשפיע על מקבלה ואילו "אל נבוש" — היא תוצאה פאטיבית של ההשפעה על מקבל ההשפעה בבחינת תוצאה שמליא, תוצאה הבאה מלאיה לאחר פועלות המשפיע. וכיוון שהז' בפסקת המعبر למן עתיד, חור בוה לפיסקה א' המקבילה לה, שם נמסר בזמן עבר על בוחן האבות בה' וכן נמסר כאן :

שם : בעבור אבותינו שבתו בך  
כאן : כי בשם קדשך — — — בוחנו

וכן הוא מסיים את פיסקת המعبر בעתיד מקבל ההשפעה "גילה ונשמה בישועתך" במקום עתיד פועלות המשפיע "תחננו". זמוני הפעלים בקשה השניה ראיים לתשומת לב מיוחדת: "וְהַבָּיאנוּ" היא צורת ציוי בכינויים הרומים על זירות, והיא בקשה על החשת האולה של קיבוץ הגלויות וביחוד החשת הוצאתו של עם ישראל מהפורה. כדי שתהייה הבאה "לשלום", שכן השתייתו עלולה לסכן את הקיום. וכן בנוסח רב עדרם, רב סעדיה גאון ומנהג ספרד נאמרים הדברים בפירוש: "מהר והבא עליינו ברכה ושלום מהרה מרבע כנפות כל הארץ וכו' ותוליכנו מ הר הארץ קוממיות לארצנו", עליידי השמתת המלה "מהרה" בנוסח אשכנז אנו מבחנים בין הוירוז שב"הביאנו" ובין הקוממיות שב"תוליכנו"; כאן אין הדשה על מהירות אלא על זקיפות קומה, בוחן ואומץ, הדרושים לנכנס לארץ.

בתיאור הסיבות המציגיות את חובת ה', כביבול, לעמו ואת יכולתו וכן חובת העם לה' מופיע ההוו המציגין את הנזאת, הנזח כהוו אינ-סופי; ה' הוא אל פעול ישועות, ובזה יכולתו, אך הוא גם הבוחר בעמו, בוחר כל ים — עתה ולה תמיד — ומכך חובתו לעם. אהבת ה' את עמו ובחירה בו אינם דבר שבעבר "ובנו בחורת" או "זקרתנו" — המציג את האהבה והבחירה כמעשים שהיו אלא הותם תמיד: "הbower בעמו ישראל באהבה" (וראה להלן פרט ט במקורות ל"תחננו ותלמדנו").

ומctrפה לזה החובה הנציגית שהוטלה על העם "להודות לך וליחוך באה' בתה", כי גם האהבה שעל העם לגלות לפני ה' אינה מותנית בום, והיא מתגלית בהכרת התודה לה', ביחוד ה', ובאהבתה ה'. החתימה היא איפוא השיא בקביעת היחס בין ה' לעמו. מול: "אל פועל ישועות" — המציג את עורת ה' לקיומו הפיסי של העם נאמר "הbower בעמו ישראל באהבה" — המבטיח את הקיום הלאומי והרווני הנצחי לעם ישראל.

## (ט) המקורות ל"אהבה רבה" ומשמעותם

בפרק על המוטיבים ב"אהבה רבה" הובאו פסוקים מן התורה ששימשו מקור להפילה זו. אולם עוד הרבה פסוקים עולים ממה שבתנו כשהאנו מעינים בה ולא בדרך האסוציאציה בלבד.<sup>27</sup> שיעור לתלמידים על גושא זה אינו חיטוט בקונגרודנציה, אלא מציאות מדור לביטויים השונים, השוואת משמעותם והוחחת קשורה של התפילה לדברי התורה והנביאים והסמכות הרווחנית ביןינה ובין הפסוקים.

**אהבה רבה אהבתנו** – "כי אהבר ה' אלהיך"<sup>28</sup>; "אהבת עולם אהבי-תיך על כן משכתיך חסד"<sup>29</sup>; "אהבתי אתכם אמר ה'"<sup>30</sup> "אהבתה ה' את בית ישראל"<sup>31</sup>. בכל המיקומות מתוארת האהבה כבלתי תלויה בסיבה, אדרבה האהבה היא סיבה להופעות אחרות.

חמלת גדולה ויתירה חמלת עליינו – "זוקנא ה' לארצו ויחמלו על עמו"<sup>32</sup>; "וחמלתי עליהם כאשר יחמול איש על בנו"<sup>33</sup>. החמלת או הרחמים הגדולים נזכרים בקשר לגואלה "ברחמים גדולים אكبץ וכוי" ובחсад עולם רחמתיך אמר גאלך ה'<sup>34</sup>. ואשר לסמיכות בין אהבה וחמלת מזאנו "אהבתו ובחמלתו הוא גאלם"<sup>35</sup>. סמיכות זו מסבירה את משמעותה של החמלת במקומות זה, חמלת לגואלה כפתחה לבקשת קיבוץ גלויות וגואלה לעתיד בהמשך התפילה. קשר זה השתמע גם מפסוקי התורה שעיליהם הסמכנו את התפילה הזאת לעיל.<sup>36</sup>

**אבינו מלכנו** – על היחס האבאי שבין ה' לישראל אנו קוראים בשירת האוינו "הלא הוא אביך קנו"<sup>37</sup>; וכן "כרחם אב על בניים רחם ה' על יראיון"<sup>38</sup>; ובתפליות ופניות אל ה': "כי אתה אבינו וכוי אתה ה' אבינו גואלנו מועלם

27 מקורות הובאו באבורהם השלם ובסידורו של ז. יעבץ, סידור עבודת הלבביה, ברלין טרפ"ב.

28 וברים כג. ו.

29 יורמיה לא. ב.

30 מלאכי א. ב.

31 הווע ג. א.

32 יואל ב. ית.

33 מלאכי ג. יז.

34 ישעיה נד. ז-ח.

35 ישעיה סג. ט.

36 פ"י עמוד 123.

37 דבי' לב. ו; ועי' עוד יורמיה ג. ה. יט ; תה' פט. כו ; דברי'יא יז. יג.

38 תה' קג. יג.

שמעך"<sup>39</sup>; "זועתה ה' אבינו אתה אנחנו החומר ומעשה ידך כולנו"<sup>40</sup>; "ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מפעלים ועד עולם"<sup>41</sup>; התואר "מלך" לה' מרובה בתנ"ך, ומן הרاوي להזכיר את "ה' מלך לעולם ועד"; "ימליך ה' לעולם"; "ה' מלכנו הוא יושעינו"<sup>42</sup>.

מן הרואין להבהיר למעינים כי תארים אלה מקורם בתפניות המובאות בתנ"ך. בUFACTOR אבותינו שבתחו בר' — "בר' בטחו אבותינו בטחו ומתפלטונו וכו' בר' בטחו ולא בושו"<sup>43</sup>; וכמהשך לחמלה המוכירה את גאות ישראל ממצרים בא עתה עניין הבטחון, המזכיר את הליכת אבותינו במדבר מתחוץ בטחון בה': "זוכרתי לך חסד נעריך אהבת כלוליתך לכתך אחריו במדבר ארץ לא זורעה"<sup>44</sup>.

ותל מכם חוקי חייכם — "ושמרתם את קותוי ואת משפטיי אשר יעשה אתם האדם והי בהם"<sup>45</sup> — אחרי ההליכה במדבר קיבלו בני ישראל את המורה שחוקיק חוקי חיים.

עד כאן נאמרו פסוקי התפילה לפי המשך התרחשויות ההיסטורית מאין בחור ה' את ישראל, האבם, גאלם ונתן להם את התורה.

ה' לימד את חוקי התורה לישראל — "ראה לימדתי אתכם חוקים ומשפטים"<sup>46</sup>; "זועתה ישראל שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו וכו'"<sup>47</sup>.

כון חננו ותל מדנו — כון הוא המאמר בתהילים "ותורתך חנני"<sup>48</sup>; "חסדך ה' מלאה הארץ חיך למדני"; "עשה עם עבדך כחסדך וחיך למדני"<sup>49</sup>. אעפ"י שככל מישראל נצטה ללימוד ול恒gotות בתורה למען ילמד ליראה את ה' לא פסקה התפילה והפניה לה' שילמד את היחיד ואת הכלל; אין האדם לומד אלא מה שהוא מלמדו ע"י תורה, ומשום כך רבה הבקשה לה' שייאיר עיני הלומד, יבנהו ויטכiliovo: "אליהם למדתני מנעוורי" אומר המתפלל<sup>50</sup> "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו"<sup>51</sup>; "הורני ה' דרכך".

39 ישעי' סג. טז.

40 שם סה. ז.

41 דבריה"א כת. י.

42 שמוט טו, יח, תה, קלו, י; ישעי' לג, כב.

43 תהילים כב, ה-1.

44 רומי' ב. ב.

45 ויקרא יט, ה.

46 דברים ז, ה.

47 דברים ז, א.

48 קיס. כת.

49 שם, סה, קכד.

50 תהילים עא, יז.

51 שם צד, יב.

חזק ואצRNA עקב, הביני ואצRNA תורתך ואצRNA בכל לב, הדריכני בתניב מצוחך כי בו חפצתי, הט לבך אל עדותיך וכוכי הנה תאבתך לפקוידך באזקתר חיניי<sup>52</sup>; "ידיך עשוני ויכוננו הביני ואלמדה מצוחיך"<sup>53</sup> עשה עם עבדך בחסוך וחץ לך מידי, עבדך אני הביני ואדעתה עדתיך"<sup>54</sup> פניך האר בעבדך ולמדני את חוקיך<sup>55</sup>; "תבענה שפתיה תהלה כי תלמדני חוקיך". וכן מבקש

עם ישראל: תחננו ותלמדנו. הלימוד הוא חסדך, אך — תחננו — ותלמדנו.  
לכוארה יש להבין מה פשר הפניה לה, שילמדנו, והרי "המצווה הזאת אשרancy מצויך היום לא נפלאת היא ממקול ולא רחואה היא; לא בשמיים היא לא אמר מי יעלה לנו השמימה ויקחה לנו וישמענו אותה ונגענה וכוכי כי קרוב אלקיך הדבר מאד בפייך ובלבבך לעשותך"<sup>56</sup>; יותר מכך: הרי דבר זה הוא שהוא מבקש מאת ישראל, והוא פונה אליהם: "מה ה' אלהך שואל מעמך כי אם ליראה וכוכי ללכת בדרכיו ולאהבה אותו ולעבוד — — לשמר את מצות ה' וכוכי"<sup>57</sup>? שאלת זו עשויה לעורר עניין בין הלומדים והם ינסו להסביר תשדר בות שונות: (א) הבקשה היא לייצרת תנאים טובים ללמידה; (ב) לוכות בכשור ללמידה; (ג) לסלוק טראdot ולהתפנות ללימוד וכדומה. המורה יוכל לפתח את רעיון התתגלות לישראל — מעמד הר סיני — שהיה לכל ישראל ובו ניתנה תורה. התתגלות זו אינה פוסקת אלא חזרה ומתחדשת או נמשכת מאותו רגע זמן שהוא נ匝ת, בו עמדו רגלוינו על הר סיני. יש איפוא להתפלל כדי לזכות בתתgalות. כל רגע של אמונה אמרת בה, של קרייה והכרזה על יהוד שם ה', של לימוד חדש, של ידיעה חדשה בתורה וביראה, כל רגע של קיום מצוה כמצויה עלייה בתורה, כל רגע של בטחון אמרת בה — הרי הם בוגדר התתgalות; בוגדר של חסד מאת ה'. וזה התפיליה "תחננו ותלמדנו" היא על המשך התתgalות הנינתנת ברחמי ה', למאמיןנו, לאוהביינו ולבוטחים בו. את העוז והרצון לתפילה זו שואב המתפלל מההידיעה ההיסטורית על אהבה והבחירה, על יציאת מצרים וקריעת הים ועל התתgalות ה', לעמו בהר סיני — אהבה רבה אהבתנו וכוכי בעבור אבותינו שבתו בך ותלמדם חוקי חיים כן תחננו ותלמדנו". המתפלל מבקש על התתgalות ה', המגיעה לו בזכות היותו בן לאבות אלה, בזכות החסד והרחמים שבהם ה' מתיחס לעמו ובזכות המעו' שים שעשה ה' לעם ישראל בעבר.

52 שם קיט, לג-ט.

53 שם שם, עג.

54 שם שם, כד-כה.

55 שם שם, קלה, קעה.

56 דברי ל. יא-יד.

57 דברי י. יב-יג.

המורה יביא לחיוך דעתו כמה קטעים מן המקורות:

נאמר בתורה: "ולא אתם לבכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת; כי את אשר ישנו פה עמנו עomid היום לפני ה' אלהיינו ואת אשר איננו פה עמנו היום"<sup>58</sup> (רש"י: "זואף עם דורות העתדים להיות"; עי' שבאותות לט', ע"א). וכן במדרש רביה<sup>59</sup> דורש מפסוקים אלה על ההתגלות שככל דור ודור: אמר ר' יצחק מה שהנביאים עתידיים להתגלו בכל דור ודור קיבלו מהר סיני, שכן משה אומר להם לישראל: וכי את אשר ישנו וכור' ואת אשר איננו פה עמנו היום — עמנו עוזם הדים לא כתוב כאן אלא 'עמנו היום' — אלו הנשמות העתידות להיבאות שאין בהן ממש, שלא נאמרה בהן עמידה: שאף על פי שלא היו באותה שעה כל אחד ואחד קיבל את שלו וכור' והוא אומר: 'משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי'<sup>60</sup> — בימי מלאכי לא נאמר, אלא ביד מלאכי, שכבר הייתה הנבואה סיני ועוד אותה שעה לא ניתנה לו רשות להתגלוות וכור' ולא כל הנבאים בלבד קיבלו מסיני נבותיהם, אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור, כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני וכור'.

ובמדרש תנומה לפרש נצבים: "ולא אתם לבכם בלבד קיבלו מחר סיני וכור' ואת אשר העתידים לבוא היו שם, שנאמר וכי את אשר ישנו פה עמנו וכור' ואת אשר איננו פה עמנו היום" — ולמה אומר 'ישנו פה'? ולמה אומר 'איןנו פה'? לפי שלל הנפשות היו שם, והגוף עדין לא נברא. לפיכך לא נאמר באן עמידה<sup>61</sup>.

לחשומת לב מיחודה ראי הקטע הבא מהשליה (שני לחות הברית):<sup>62</sup> "וממצאתի בהנחת תפילה הדורת קדשׁ ויל': והקשתי שישתום 'נתן התורה' כמו שהתחילה הברכה 'אשר בחר בנו, ונתן לנו' שתוא עבר? וונראה לפני עניות דעתך, שלך חותם 'נתן התורה' שתוא הווע, כי השפע הנכבד הוא יורד בכל יום חמץ בפסקוק: 'כטול חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוחה ה' את הברכה חיים עד העולמ'". והוא סוד ארבע אמות של הלכה שם להקדוש ברוך הוא בעולמו וחתימת התורה כחתימת ברכת המאורות, שמחדרש לבקרים בטובו בכל יום חמץ מעשה בראשית, גם חותם יוצר המאורות. ולסוד זה גם חותם הבוחר בעמו ישראל באהבה, כי בכל יום הוא בוחר מן היחידים שהרידים אשר ה' קורא".

זה מה שאומר השליה מדעתו: "וענין נתן התורה, באמת השם יתברך כבר נתנה, אבל עדין נתן התורה ולא יפסיק — — הפסוק אומר: 'את

58 דבי כת, יג-יד.

59 שמות כח.

60 מלאכי א, א.

61 נהחיא בובר.

62 ח"א, בית ה, הוזאת וארשא 1852, דף נג, ע"ב.

הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתחז האש הענן והערפל כל גדול ולא יסף". פירוש"י: "ולא יסף" מתרגםין "ולא פסק", כי קולו חזק וקיים לעולם. דבר אחר: "לא יסף" — לא הוסיף להראות באותו פומבי. יש בזה העניין סוד כמוס, והשני פירושים כולם הם אמת — — —. וענין לא פסק פירושו וזה לא פסק מהקהל ההוא, כי היה כלול בקהל ההוא בכוחו, אבל לכל זמן ועת לא הגיע עדיין עת שייצא מכוחו אל הפועל, כי היה הדבר תליי לפני התעוררות התהנתנים להתעורר הכוח העליון והוא פועל בזמנו. ודעתו לא חס וחילתה שcheidשו חכמים מדעתם, רק כונתו דעת עליון ונשפתם שעמדו בהר סיני כי היו במעמד ההוא כל הנשימות קיבלו כן וכו' — — — ובירושלמי דפה אמרו: אפיקו מה שתלמידיך ותיק עתיד להורות לפני רבו נאמר למשה מסיני. מוה מבואר שככל דברי חכמים שבכל דור ודור ומה שמחדשים וככל פלפולים הוא מסיני ולא שכל אנושי רק שכל אלוהי, רק שהם הוציאו מכוח אל הפועל וכו' ".<sup>63</sup>

אבלינו האב הרחמן המרחים רחם עליינו — במקורות מצאנו הרבה מקומות בהם קשרים הרחמים בשיבת ציון ובסגולה. אפשר שגם כאן הכוונה היא לשני דברים — "הרחם רחם עליינו" וגאלנו, ונוסף על כך "זتون לבנו וכו' ". על הקשר בין רחמים ללימוד תורה נצין מה פסוקים רומיים בטהילים קג: "יזודיע דרכיו למשה לבני ישראל עליותיה, רחום ותנוון ארך אפים ורב חסד וכו' כראם אב על בני רחם ה' על יראו וכו' וחסד ה' מעולם ועד עולם על יראייו" <sup>64</sup> ובמזמור אחר: "יבואני רחמייך ואתייה כי תורתך שעשווי"<sup>65</sup>.

ותן לבנו להבין ולהשכיל — כן מתפלל שלמה המלך: "זונתת לעבדך לב שומע וכו' להבין בין טוב לרע"<sup>66</sup> ובטהילים: "דרך פקדיך הבידי נני"<sup>67</sup> "הט לבاي אל עדותיך"<sup>68</sup> ובבדהיה"א: "אך יתן לך השכל ובינה וכו' ולשמור את תורה ה' אלהיך"<sup>69</sup>; "ושמרתם את דברי הברית הזאת ועשיתם אתם למען תשכilio את כל אשר תעשוו"<sup>70</sup>.

לש מוע — לקשר בין השמייה והאהבה והדבקות בה, הנוגרים בברכת אהבה רבה: "לאהבה את ה' אלהיך לשמע בקולו ולדבכה בו" <sup>71</sup>.

63 שם, בית חכמה דף גג, ע"ב-נוז, ע"א.

64 פסוקים ז-ז.

65 קיט, עז.

66 מליא ג. ט.

67 קוט, כז.

68 שם, לו.

69 כב, יב.

70 דברים בט, ח. 71 שם ל. ב.

להבין ולהסביר לשם טוב למוד ולמד — "לשמר חתיו מצ" ותו וכו' כתוב בתורת משה למען תשכיל וכו'"<sup>72</sup> ; "דריך ה' הודי עני ארחותך למדני, הדריכני באמתך ולמדני כי אתה אלהי ישעיה"<sup>73</sup>. הישועה דרישה גם ללימוד התורה, לקיום הרוחני וגם לקיום הפיסי, וכך גם כאן ה"מעבר" נגילה ונשמה בישועת פונה לשניהם. בתהלים מציה גם ברכת התפילה על לימוד החוקים ע"י הקב"ה: "ברוך אתה ה' למדני חקיך"<sup>74</sup>, ובקשה זו חורת שם: "למדני חקיך"<sup>75</sup>; "טוב אתה ומיטיב למדני חקיך" ואח"כ: "הבינני ואלמדה מצותיך"<sup>76</sup>. לשם טוב — — לשמר ולעשות — "אם שמע תשמע בקול ה' אלהיך לשמר לעשות את כל מצותיך"<sup>77</sup>; "כפי תשמע אל מצות ה' אלהיך אשר אנכי מצוך היום לשמר ולעשות".<sup>78</sup>

לשמר ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורהך באהבה — במצבה בפרשא ראשונה של קריאת שמע, וכן: "ואהבת את ה' אלהיך ושמרת שמרתו וחוקתו ומשפטיו ומצוותו כל הימים"<sup>79</sup>; וכן: "לשמר ולעשות את כל דברי התורה הזאת"<sup>80</sup>; "לשמר לעשות בכל התורה"<sup>81</sup> "לשמר ולעשות את כל הכתוב בספר תורה משה"<sup>82</sup>, באהבה — "וашתעש במצוותיך אשר אהבתמי. ואsha כפי אל מצותיך אשר אהבתי"<sup>83</sup>; "מה אהבתי תורהך"<sup>84</sup>; "על בן אהבתך מצותיך"<sup>85</sup>.

והאר עינינו בתורתך<sup>86</sup> — הארתו העינים בתורה באה אהרי שה'

72 מל"א ב, ג.

73 תה' כה, ד-ה.

74 קיט, יב.

75 פסוק כו.

76 פסוקים סח, עג.

77 דבר' כה, א.

78 דבר' כה, יג.

79 דבר' יא, א.

80 שם לב, מ.

81 יהושע א, ז.

82 שם כג, ו.

83 תה' קיט, מו-מה.

84 שם שם, צו.

85 שם שם, קכו.

86 אנו מבקשים בתפילה: "וותן לבנו להבין ולהסביר לשם טוב למד ולמד לשמר ולעשות ולקיים". נדמה שזהו הכל, והנה אנו מוסיפים שוב: "זהאר עיניו בתורתך" — מה שוב ההארה והבקשת? זהה ההארה של התורה לאחר כל המעשים לשכל טוב, הגובעת מכל שלמות התורה והמעשים. כמו שכל חכמה שבתורה, כל גיעה בתורה נתנת משהו כך גם המעשים; כל מעשה מעלה את עשו באיוו זורה שהיא לשלבים

נתן בלבנו להבין ולהשכיל, לשמעו, למדוד וללמוד, לשומר, לעשות ולקים את כל דברי התורה שלמדנו. אז נפקחות העיניים לראות את המאור שבתורה ומאור זה הוא המביא לידי דיבוק הלב לאהבה וליראה את השם, במואר זה טמון הכוון שעמד לעם ישראל להתקיים בכל הדורות ואף בדורנו עומד לו כוון זה לשמר על קיומו הרוחני והפסיכי.

סדר זה, שבו קודמים הבינה והשכל ללימוד התורה ולימוד התורה לנואלה וחורר למثان תורה, נמצא גם בתפילה אחרת:

בתקבילה שמונה עשרה

ב"א אהבת רבה"

(א) תחוננו — — —

ותן בלבנו להבין ולהשכיל.

(א) אתה חונן לאדם דעת  
ומלמד לאנוש בינה:  
חוננו מאתך דעת בינה והשכל  
ברוך אתה ה' חונן הדעת.

(ב) לשמעו, למד וללמוד,  
לשומר, לעשות ולקים.

(ב) השיבנו אביך לתורתך  
וקרבנו מלכנו לעבודתך.

(ג) והביאנו לשлом  
מאربع כנפות הארץ  
ותוליכנו קוממיות לארצנו.

(ג) ראה בעניינו — — —  
וגאלנו מהרה למען שמך:  
תקע בשופר — — —  
ושא נס לקבץ גליותינו  
וקבצנו יחד מאربع כנפות הארץ.

(ד) ולא נבוש לעולם ועד  
כי בשם קדשך הגדול והנורא  
בטחנו

(ד) על הצדיקים — — —  
ולעולם לא נבוש  
כי בר בטחנו

ב"אהבה רבה" נمشך הקטע של "ולא נבוש וכו'" כ"מעבר" מהבקשה הראשונה (על לימוד תורה) לבקשה השנייה על קיבוץ גלויות והוא קשר בביטחון וכן הוא "שמונה עשרה".

(ה) ברכנו אבינו כולנו באור פניך, (ה) (והאר עינינו בתורתך) — —  
כי באור פניך נתת לנו ה' אלתינו  
וקrabtenu malcnu — — —  
להודות לך וליחידך באהבה.

מרחבים ומעמיקים, כפי שנאמר "שכל טוב לכל עושיהם" (רבי יוחזקאל סרנא ראש ישיבת חברון, "נקודה יסודית בחינוך", ניב המורה, תשע"ג).

והאר עיניינו בתורתך (ויש אומרים והאר עיניינו במצותיך ודבק לבנו בתורתך) — תורת ה' ומצוותיו מאירות עינים: "כי נר מצוה ותורה אור" <sup>87</sup>; "מצוות ה' ברה מאירת עיניים" <sup>88</sup>. הצירוף "והאר עיניינו" הוא עפ"י תה' יג, ד: "הארה פיני" וכן בעזרא ט, ח: "להאר עיניינו".

ודבק לבנו במצוותיך — הבאו לעיל עמ' 125-127. את הקבלה בין הפסוקים בדברים <sup>89</sup> ובין תפילה "אהבה רביה"; שם קראנו: "את ה' אלהיך תירא אותו תעבד ובו תדבק" <sup>90</sup>, וחזור על זה בפרק יא, כב שיש גם בו קשר לנאמר בתפילתנו: "כי אם שמר תשמורן את כל המצוות הותא אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה לאהבה את ה' אלהיכם לילכת בכל דרכיו ולדבקה בו", וכן הוא בדבר' יג, ה: "יאותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקו תשמעו ואתו תעבדו ובו תדבקו", ובדברים ל, כ: "לאהבה את ה' אלהיך לשמע בקומו ולדבקה בו תחתיה; וכן ביהושע כב, ה: "ירק שמרו מאד לעשות את המצוות ואת התורה וכו' לאהבה את ה' אלהיכם ולילכת בכל דרכיו ולשמור מצותיו ולדבקה בו"; וכי אם בה' אלהיכם תדבקו" <sup>91</sup>. אך פעם נמצאת גם "דבקות במצוות" אם כי בשינוי לשון, וזה במוזמורי ששים מקור לצירופים רבים בתפילה זו והוא מזמור קיט בתהילים: "דבקתי בעדותיך ה' אל תבישני" <sup>92</sup>. ונראה שפסוק זה תואם את המשך בתפילה זו:

דבקתי בעדותיך  
ה' אל תבישני

— דבק לבנו במצוותיך —  
ולא גבוש לעולם ועד

ויחד לבנו לאהבה וליראה שマー — הרבה מן המקורות שנזכרו קודם לכן שיכים גם כאן, אולם בכל אלה לא בא צירוף של יהוד הלב לאהבה או ליראה ולא נמצא אלא בתהילים פה, יא, המתאים בתוכנו לתפילה זו: "הורני ה' דרכך — — ייחד ליראה שマー". התוספת "אהבה" בתפילה באה משום ייחודה של ברכה זו שהיא "ברכת אהבה" זהה על דרך הכתוב "ליראה את ה' אלהיך — — ולאהבה אותן" <sup>93</sup>.

87 משלו י, כג.

88 תה' יט, ט.

89 י, יב-כא.

90 פסוק כ.

91 שם כג, ח.

92 תה' קיט, לא.

93 דבר' י, יב.

ולא נבוש לעולם ועד כי בשם קדש הגדול והגנורא בטחנו — ראיינו שהקשר הרעיזני נמצא בתפילה "שמעונה עשרה": "וילעולם לא נבוש כי בר בטחנו" (על הצדיקים). קשר זה הוא עפ"י תה' כה, ב: "אליהי בר בטחתי אל אבושה"; שם נאמר עוד: "אל יעלצו אויבי לי" (המ), וככאן בא הניגוד: "נגילה ונשמהה" (אנחנו). "בר ה' חסיתוי אל אבושה לעולם"<sup>94</sup>. הבטחון נזכר קודם לכן בתפילה ביחס לאבות "בעבור אבותינו שבתחו בר"; מסתבר שיש קשר בין בטחון האבות ובטחון הבנים וכנראה היו המקורות לעניין המתפלל: "בר בטחו אבותינו בטחו ותפלתו, אליך זעקו ונמלטו בר בטחו ולא בושו"<sup>95</sup> — גם הם בטחו ולא בושו על כן מבקשים הבנים: "וילא נבוש לעולם ועד כי בשם קדשך — — בטחנו". ולפי זה נמשך המ עבר של "וילא נבוש וכו'" אל תחילת הבקשה הראשונה "בעבור אבותינו וכו'".

כטיבו של "מעבר" הנמשך למעלה ולמטה.

התפילה "וילא נבוש לעולם ועד" באה גם בעקבות הפסוקים ביואל ד, כו-כו: "וילא יבשו עמי לעולם". קיים גם קשר בין המעבר "לא נבוש לעולם" ובין ההמשך "נגילה ונשמהה בישועתך" וכו' אל פועל ישועות אתה" וזה על-יפי: "ישראל נושא בה' תשועת עולמים לא תבשו ולא תכלמו עד עולמי עד"<sup>96</sup>.

כי בשם קדש הגדול (הגיבור) והגנורא בטחנו — קשר בין סילוק אפשרויות הבושה ובין הבטחון בשם אנו מוצאים בדברי הנביא ישעה הנשימים בתפילה: "וזדני אלהים יעוז לי על כן לא נכלמתי, על כן שמתי פני כחלייש ואדע כי לא אבוש — — מי בכם ירא ה' שומע בקול עבדו — — יבטח בשם ה'"<sup>97</sup>. כתוב "יבטח בשם" כלשון תפילתו. ובת' תחילם: "ויבטחו בר יודעי שמר"<sup>98</sup>; אך קרובה יותר הוא הפסוק "כבי בו ישמה לבנו כי בשם קדשו בטחנו"<sup>99</sup>. פסוק זה מקשר את כל הפסיקה: "כבי בשם קדשך — — בטחנו נגילה ונשמהה בישועתך". קשר זה רמזו גם במקומות אחרים:

"בו בטה לבוי ונעורתاي ויעול לבוי ומשורי אהודנו"<sup>100</sup>.

**נגילה ונשמהה בישועתך — המקור בישע'י** כה, ט: "זה ה' קויינו

94 שם לא, ב: עא, א.

95 שם כב, ה.

96 ישעה מה, יז; בנוסח ספרד אומרים: "למען לא נבוש ולא נכלם ולא נכשל לעולם ועד", ועיין תה' קיט, פ.

97 ג, ז-ג.

98 ט, יא.

99 תה' לג, כא.

100 תה' כח, ג.

לו נגילה ונשמה בישועתו"; אך קרוב לו וביחוד בקשר עם המשך "להו" דות ל"ך" הפסוק בתה' ט. טו: "למען אספרה כל תהלהך — אגילה בישועה עתך"; ועוד: "ה' בעז ישמה מלך ובישועתך מה יגַל מָאֵד"<sup>101</sup>. המקור האחרון מצין את משמעותה של ישועה במקום זה, כהקבלה לעות, אם כן פירושה: גבורת המביאה ישועה.

והбиיאנו לשולם מארבע כנפות הארץ — בעקבות הבתחת הנביא: "ונפוצות יהודה יקץ מרבע כנפות הארץ" (ישעיה יא, יב). הקשר בין שמירת התורה והמצוות ובין קיבוץ הגלויות שבא לידי ביטוי בתפילתנו, מצוי בתורה, בנביאים ובכתובים. בתורה: "ושבת עד ה' אלהיך ושמעתם בקהל וכו" ושב ה' — — ורחמן — וקצת מל' העמים — — והביאך — — אל הארץ — — כי תשמע בקהל ה' אלהיך לשמר מצותיו —"<sup>102</sup>; בנבאים: "וילקתי אתכם מן הגוים וקבעתי אתכם מכל הארץות והבאתיכם אל אדמתכם — — ועשיתי אשר בחקי תלכו ומשפטי תשרמו וע' מנותם אל תחוביכם — — בתפילהו של נחמהה; "ושבתם אליו ושמרתם שיתם"<sup>103</sup>; כחוביכם — בתפילהו של נחמהה; "ושבתם אליו ושמרתם מנותם ושיתם אתם. אם יהיה נזהם בקצת השמיים ממש אקצתם והבאתיכם אל המקום אשר בחרתי לשכן את שמי שם"<sup>104</sup>. הבקשה שה' יביאנו לשולם כשהוא מקבצנו מן הגוים היא בקשה גדולה, ומשמעות מיוחדת לה בדורנו — דור של קיבוץ נדחים ופוזרים מרבע כנפות הארץ, שיתקימו בנו דברי הנביא: "לא ביחסון תצאו ובמנוסה לא תלכו כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלהי ישראל"<sup>105</sup>. אך דור פצוע ומוכה, שריד עם מובס וניגף הוא דורנו, והבאים לצוין מעתים הם מרבבים בכחינת "הצלואה והנדחה"; עליהם אומר מיכה המורשתית: "בבום ההוא נאומ ה' אספה הצלעה והנדחה אקצתה ואשר הרעתה, ושמתי את הצלעה לשארית והנהלה לגוי עצום ומלך ה' עליהם בהר ציון מעתה ועד עולם"<sup>106</sup>; וכן צפניה: "והשarterתי בקרבך עם עני זול — — והושעתני את הצלואה והנדחה אקצת ושמתיים לתהלה ולשם בכל הארץ בשחתם. בעת ההיא אביא אותך ובעת קבצי אתכם כי אכן אתם לשם ותתלה בכל עמי הארץ בשובי את שבותיכם לעינייכם אמר ה'"<sup>107</sup>, ולכן אנו מתפללים ואומרים: "ויביאנו לשולם".

101 שם כא, ב; ועי' שם"א ב, א; תה' יג, ו; לה, ט.

102 דבר, ב-ג.

103 איח' לו, כד-כז; ועי' שם כ, מא-מכ.

104 נח' א, ט.

105 ישעיה נב, יב.

106 ג, ו-ג.

107 יב, יט-כ.

על הקשר בין "נגילה ונשמה בישועתך" ובין "והביאנו לשולם מארבע כנפות הארץ" מדברי הנביאים : בישעה : "זֶפְדֹּרְיָה ה' יִשְׁבֹּן וּבָא צִוְן בָּרְנָה וּשְׁמָחָת עַולְם עַל רַאשֵּׁם שְׁשָׁון וּשְׁמָחָת יִשְׁגַּו וּכְו'"<sup>107</sup> ; "כִּי בְשֻׁמְחָת תָּצַא וּבְשֻׁלָּם תָּבוֹלֹן"<sup>108</sup> ; "וְהַבִּיאֲתִים אֶל הָר קָדְשִׁי וּשְׁמָחָתִים בְּבֵית תְּפִלָּתִי — — נָאָם ה' אֱלֹהִים מַקְבֵּץ נְדָחִי יִשְׂרָאֵל — —"<sup>109</sup>. בירמיה : "רְנוּ לִיעָקָב שְׁמָחָה — — הָנִינִי מִבְּיא אֶתְכֶם מִארְץ צָפֹן וּקְבָצָתִים מִרְכָּתִי אֶרְץ"<sup>110</sup> ; "כִּי פָדָה ה' את יִעָקָב וְגָאֹלוּ מִיד חֹזֶק מִמְנוּ — — אֹז תִּשְׁמַח בְּתוֹלָה בְּמִחוּל, וּבְחוּרִים וּזְקָנִים יִחְדֹּו וּהְפַכְתִּי אֶבְלָם לְשָׁשָׁון וּכְו'"<sup>111</sup>. ובנובאת צפניה על אחריות הימים : "רְנוּ בַת צִוְן הַרְיָעָן יִשְׂרָאֵל שְׁמָחִי וּלְעוֹלִי בְּכָל לְבָת יְרוּשָׁלָם — — אֱלֹהִיך בְּקָרְבָן גָבָור יוֹשִׁיעַ, יִשְׁשַׁחַט עַלְיכָם בְשֻׁמְחָת צְחָרִישׁ בָּאַהֲבָתוֹ יִגְלַל עַלְיכָם בְּרָנָה — — בָעֵת הַהִיא אָבִיא אֶתְכֶם וּבָעֵת קַבְצִיא אֶתְכֶם — —"<sup>112</sup>.

ותוליכנו קוממיות לארצנו — דברי התורה : "וְאוֹלֵך אֶתְכֶם קוממיות"<sup>113</sup>.

כִּי אֶל פּוּעַל יִשְׁעוֹת אַתָּה — עֲפֵי תְּהָ עַד, יְב : "פּוּעַל יִשְׁעוֹת בְּקָרְבָן הָרָץ" ; זה נאמר בקשר לפועל ה' בהיסטוריה ובבריאת ("אתה פוררת בעין ים שברת ראשי תנינים על המים — — לך יום אף לך לילך וכוכב" — פסוקים יג-יז). אך במזמור עד — שהוא תפילה לשולם ולקיים של ישראל נזכרת גם סיבה נוספת לתשועת ה' : "זָכוּר עַדְתָך קִנְתָך קָדָם גָאֹל שְׁבָט נְחַלְתָך הָר צִוְן וְהַשְׁכַנְתָך בּו"<sup>114</sup>, ועוד : "הַבְטָת לְבָרִית וּכְו'"<sup>115</sup>. וכן הוא בברכת אהבה רביה. המתפלל שואבת את עידודו ואף את התעורותו לתפילה על קיומו הפיסי והרוחני של העם משתי סיבות : (א) "כִּי אֶל פּוּעַל יִשְׁעוֹת אַתָּה" שהוא גורם הווה ונצחי, הפועל כל יום בבריאת וההיסטוריה. זהו הגורם שמלא את האדם תמייה ופeliaה כל יום וכל שעה בראותו את מעשי ה' והשגתנו המתמדת על העולם — על הכלל ועל הפרט ("מגן ישענו — — על נפלאותיך וטובותיך שכלי עת ערָב ובקָר וצָהָרִים" — בברכת "מודים")

107 לה, ו.

108 שם גה, יב.

109 שם גו, ז-ח.

110 לא, ו-ז.

111 שם י-יב ; ועי' ירמיה גג, ז-יא.

112 ג, יי-כ.

113 ויקרא כה, יג.

114 פסוק ב.

115 פסוק ב.

שבשמונה עשרה); (ב) והסיבה השנייה; "כִּי בְּנֵינו בְּחִירַת מֶלֶךְ עַם וְלֹשׁוֹן—" בחירתם עם ישראל להיות עם ה' קשורה ברביה ובהבטחות, קיומה אינו ניתן להפרה ולביטולו. הכרת כוחו וגודלו של הקב"ה כפועל ישועות והבחירה בישראל הם מקור ההטעורויות לתפילה זו — לקיומו הפיסי והרוחני של ישראל.

ובנו בחרת מכל עם ולשון — על הבחירה בישראל מכל העמים מדובר בפסוקים רבים: "כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לְה' אֱלֹהֵיךְ לְהִיּוֹת לוּעֵם סְגֻלָּה מִכָּל הָעָםִים אֲשֶׁר עַל פִּנִּי הָאָדָמָה. לֹא מִרְבָּכֶם מִכָּל הָעָםִים חַשְׁקָה ה' בְּכֶם יִבְחַר בְּכֶם — — — כִּי מַاهֲבַת ה' אַתֶּם וּמְשִׁמְרוּ אֶת השבעה אשר נשבע לאבותיכם — — —".<sup>116</sup> זו בחירה ללא סיבה; בחירה בגל בחירה, ככלומר בגל אהבה והבטחה לאבות, שהיא עצמה בחירה היא — "אשר בחרת באברם".<sup>117</sup> אבל הבטחה מהיבת את ישראל לדורות: להיות עם קדוש, עם טגוליה מכל העמים, "כִּי יַעֲקֹב בָּחָר לוּיְהָ, יִשְׂרָאֵל לְסֶגֶלְתוֹ".<sup>118</sup> וזה פשר המשך בתפילה: "וַקְרְבָתָנוּ לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל סְלָה בָּאָמֶת לְהֹדוֹת לְךָ וְלִיחְדָּךְ בְּאֶחָבָה".

רעיון זה חווור בדברים פרק י: "זֶק בְּאֶבֶותִיךְ חַשְׁקָה לְאֶחָבָה אֶתְּנוּ וַיִּחְטַּח בְּזָרָעָם אֶחָרֵיכֶם מִכָּל הָעָםִים כֵּום הוּא — — — אֶת ה' אֱלֹהֵיךְ תִּירְאָ אֶתְּנוּ תַּעֲבֹד וּבָנו תְּדַבֵּךְ וּכְיוֹן".<sup>119</sup> ברוח הפסוקים האלה אמר ישעה: "יַעֲקֹב אֲשֶׁר בְּחִירַתְךָ זֶרֶע אֶבְרָהָם אָוֹהָבָי — — — בְּחִירַתְךָ וְלֹא מַאֲסִתְךָ".<sup>120</sup>

וקרבתנו לשִׁמְךָ הַגָּדוֹל סְלָה בָּאָמֶת — הכוונה למעמד הר סיני, בו עמדו בני ישראל קרובים אל ה': "כִּי מֵגַּוְיִם גָּדוֹל אֲשֶׁר לוּ אֱלֹהִים קָרוּבִים אַלְיוֹן כָּה' אֱלֹהִינוּ בְּכָל קָרוֹנוֹ אֶלְיוֹן";<sup>121</sup> "יְמִים אֲשֶׁר עַמְּדָת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיךְ בְּחַרְבָּה בְּאֶמֶר ה' אֱלֹהֵיךְ הַלְּיָא אֶת הָעָם וְאַשְׁמִיעָם אֶת דְּבָרִי — — וְתִקְרְבֹּן וְתַעֲמֹדוּן תְּחַת הָהָר — — — וַיַּדְבֵּר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הַאָשׁ".<sup>122</sup>

קטע זה של תפילהנו מקבל לקטע: "אתה בחרתנו מכל העמים אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצוותך וקרבתנו מלכנו לעובותך ושםך הגדול והקדש עליינו קראתך".

סְלָה בָּאָמֶת — שתי מלים אלו פוננות לבאן ולכאנ: כשהן פוננות למצעלה

116 דב' ג, ז-ח.

117 נח' ט, ז.

118 תה' קללה, ד.

119 טו-כא.

120 מא, ח-ט; ועי' יש' מג, י; מר, א-ב; תה' לג, יב.

121 דב' ג, ג.

122 שם שם, י-יא; וראה ויקרא ט, ה; במד' יד יד; יהושע ז; ירמ' יט, ט.

הרי מושמעותן: וקרבתנו לשם הגדול ליעולם באמת<sup>123</sup>, וכשהן פונות למטה ממשמעותן: להודות לך לעולם (וליחד באהבה) באמת. וכן בתפילה ש"ע: "יכול החיים יודוך סלה ויהללו את שםך באמת". והקשר בין שתיהן נראה בברכת "אתה קדוש" שבש"ע: "ושםך קדוש וקדושים בכל יום יה לה לודך סלה". לפי זה נראה כי אמר "וקרבתנו לשם הגדול להודות לך ולעבך" לך לעולם באמת" בבחינת "וأنחנו עמוק וצאן מרעיתך גודה לך לעולם"<sup>124</sup>; "עם זו יצרתני לי תחילת יספרו"<sup>125</sup>. ואכן בגביאים קשורה המלה באמת בעבודת ה': "זועתה יראו את ה' ועבדו אותו בתמים ובאמת"<sup>126</sup>: אך יראו את ה' ועבדתו את ה' בכל לבכם כי ראו אשר הגדי כל עמכם"<sup>127</sup>. ראוי כאן לשים לב לקשר בין "עכודה באמת" ובין "בכל לבכם", המזכיר את הנאמר בפרשת "שמע'", וכן הפועל "הגדיל" מזכיר את "שםך הגדול". קשר זה נמצא גם במל"א ב. ד: "אם ישרמו פניך את דרכם ללבת לפני באמת בכל לבכם ובכל נשמה"; הקשר הוא איפוא בין "להודות באמת" ובין "ЛИיחד באהבה" באמת, ונמשך ל"ואהבתה את ה' אלהיך בכל לבך ובכל נפשך" וכן בירמה לב. מא: "באמת בכל לבך ונפשך".

להודות לך — "וקבצנו והצילנו מן הגויים להודות לשם קדשו"<sup>128</sup>. לפיו זה יש קשר גם בתפילה זו בין "זהיבינו לשלו מארבע כנופת הארץ" ובין "להודות לך".

וליחד באהבה — זו היא קריית שמע, שיש בה יהודו של הקב"ה ואהבתנו אותו (בער) — "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד — וואהבת את ה' אלהיך"<sup>129</sup>. נצטווינו על יחיד שמו של הקב"ה: "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלים — — אין עוד מלבדו"<sup>130</sup>; "זידעת היום והשבת אל לבך כי ה' הוא האלים — — אין עוד"<sup>131</sup>; "אנכי אנכי ה' ואין מלודי

123 "תתן אמת ליעקב — — — אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם", מיכה ז. ב. ובוכריה ח, ח: "זהבאתך אתם — — — והוינו לי לעם וגוי אהיטה להם לאלהים באמת ובזכחה". "סללה באמת" הוא בבחינת "ואמת ה' לעולם" (תה' קי), ב). תורה ה' נקראת "אמת" ולפי זה פירושו: קרבתו לשם הגדול לעולם בתורה: "תורת אמת היהת בפיו" (מלאי ב, 1); "זכרתך זך לעולם ותורתך אמת" (תה' קיט, קמג); "ראש דברך אמת ויעולם כל משפט ذורך" (שם שם, קס).

124 תה' טט, יג.

125 ישע' מג, כא.

126 יהושע כד, יד.

127 שמ"א יב, כד.

128 דבריהא טו, לה.

129 דבר' ז. ד-ה.

130 דבר' ד, לה.

131 שם שם, לט.

מושיע. א נכי הגדתי והושעת — — — ואתם עדי נאם ה' ואני אל<sup>132</sup> ; "אני ראשון ואני אחרון ומלעדי אין אלהים"<sup>133</sup> ; "מֵאָתָּה שְׁמַעְתִּיךְ וְהִגְדִּתִּיךְ וְאַתָּם עָדִי הַשְׁלָוָה מִבְּלָעָדִי וְאַתָּן צָור בְּלִידָעָתִי"<sup>134</sup>. בא' י' הבוחר בעמו ישר אל בא הבה — "בְּךָ בָּחָר ה'" — ויבחר בכם — — כי אהבתה ה' אהכם וכור' <sup>135</sup> ; "דָּק בְּאֶכְתִּיךְ חַשְׁקָה' לאהבה אותך ויבחר בורעם אחריהם בכם"<sup>136</sup>.

#### (י) אהבה רבה ואהבת עולם

נביא בוה כמה פרטיים על השווה והשונה בין שתי הברכות שאחת מהן — אהבה רבה — נאמרת בשחרית והשנייה — אהבת עולם — נאמרת בערבית.

השוואה:	אהבת רבה	אהבת עולם
(א) ברכה שנייה שלפני קריית שם <sup>137</sup>	(א) ברכה שנייה שלפני קריית שם <sup>138</sup>	של שחרית
(ב) ברכה קצרה שאינה פוחתת בברוך בברוך ורך מסימנת <sup>137</sup> בברוך	(ב) היא אינה פוחתת בברוך <sup>138</sup> ומסימת בברוך	של ערבית
(ג) התורה — תורת חיים ובקיים מצוותיה תלוי קיום העם	(ג) כי הם חיינו ואורך ימינו	
(ד) אהבה רבה אהבתנו		
אהבת		

השוואה:	אהבת רבה	אהבת עולם
(א) ריבבה בה "אהבה" (שש פעמים, ובונוסה ספדר שמונה)	(א) ריבבה בה "אהבה" ו"עולם" (שלש פעמים)	
(ב) יסודה אהבתה ה' לישראל	(ב) יסודה אהבת הדתות בין ה'	
(ג) כוללת בקשה על לימוד תורה ישראל לישראל בוגרות אבות	(ג) כובעתה שה' לימד תורה לעמו	

132 ישע' מג. יא-יב.

133 שם מז. ז.

134 שם שמ. ח.

135 דבר. ז. ז-ח.

136 שם י. טו.

137 מפני שירא סמכה לחברחה שקדמר לה "יזכר אור", ראה לעיל העירה 4.

138 אף היא סמכה לברכה שקדמה לה "מעריב ערבים".

- (ד) העדר בקשה זו ובמקומה תיאור  
ההתמדה בלימוד התורה
- (ה) המתפלל בא על סיפוקו בעיסוק  
בדבריה התורה, והוא שמח בהם  
ובמצאות
- (ו) נצחים הקשר בין תורה ומצוות  
ובין ישראל (ונשמה לעולם ועד)
- (ז) רמו לקיומן בלב העם (נשיח)  
נשמה — ובהם נהגה יום וליל)  
ובקשה לא לסלקן ממנה לפולם  
(ואהבתך אל תסור ממנה לעולם-  
מים
- (ח) העדר הבקשה
- (ט) העדר הדרישה זו ( מכל העמים)
- (י) ההדגשה על נתינת התורה לעם  
האהוב
- (יא) תוכנה הודיעיה והכרת טובה על  
העבר ובקשה על העתיד
- (ד) פניה לדחמי שמיים להשגת  
ידעית התורה וקיום מצוותה
- (ה) המתפלל מצפה להארה מלמעלה  
להבטחת קיומו הרוחני, ושם  
בקיומו הפיסי בגלל בטחונו בה).
- (ו) תפילה על התפאות הרוחנית  
הנצחית (ולא נbose לעולם ועד)
- (ז) בקשה לנטיעת אהבתה י' ויראתו
- (ח) בקשה לנואלה ולקיבוץ גלויות
- (ט) הדגשת ייחודה של העם הנבחר  
מכל העמים
- (י) ההדגשה על בחירת העם באהבה  
לקבלת התורה ולנאלה
- (יא) תוכנה בקשה ותחינה

## בנימין דה-יפריס זיל

### קריאת שם וברכותיה (של שחרית)

(דוגמה לעיבוד פרק מן התפילה בבית הספר מבחינה אינפורטטיבית\*)

#### (א) קריאת שם — מצוה מן התורה

קריאת שם מצוה מן התורה היא, מפורשת בכתב. וכך הם דברי בעל ספר החנוך:

שנצינו לקרים בכל יום ערכות ושותיות פסוק אחד מן התורה שבסדר זה והוא "שמע ישראל וכו'" ועל הפסוק הזה נאמר "ירבותם במקץ וכרי ובסכך ובគומן" — ובא הפירוש על זה, בשעה שנבי אדם שוכבים ובעשרה שנבי אדם קמים וכו'. מושרishi המזויה, שרצה האל לזכות עמו סיקלו עליהם עול מלכוותו ויחיוו בכל יום ולילה — כל הימים שהם חיים — כי בהיות האדם בעל חומר נפתח אחרי הבל הפלום ונמשך לתאותיו צדך של כל פנים וכורח תמיד בכללות שמיים לשומרו מן החטא. על כן היה מחסדו לזכותנו ולזיהו לזכרו שני העתים האלה בקבוע ובכונגה גמורה את בוט להעיל לכל מעשינו ביום — — — יויתה לו הדראת הלילה בה גם כן למשמר כל לילו, ומפני שיטו המזהה מה שזכרנו, חיבורנו זיל בה בכוונת הלב ואמרו ר' ר' בפס' ברוכת ט' היה קרא: תיר שמע ישראל כי אלהינו הוא אחד — עד כאן אדריכת כווננה והדריכו לנו לאהיך ב'אחד' ואמרו שם: עד כמה יהיה אריכות זה? והיתה התשובה: עד כדי שתמליך כהו בשםים ובארצ' וברוחות העולם, כל שהחכו שמשלו בו בכל ה'יא ואין דבר נעלם ממנו ובחפצו קיים כל הדברים.

מדיני המזויה מה שאמרו זיל, שחייב פסוק ראשון מן הדרשה הוא מן התורה כמו שאמרנו, אבל חכמים חיבורנו לקרים שלוש פרשיות שהן "שמע" יהיה אם שמעו "ויאמר", ומקידין לקרים פרשיות שמע שיש בה ציווי על יהוד השם יתברך ואהבתו ותלמוד תורתו שהיא עיקר גבורת השכל תלי בו, ואחריה יהודת אם שמעו" שיש בה ציווי על שאר המצוות כולם, ואחריה פרשיות ציצית, שוגם היה יש בה ציווי על זכרות כל המצוות. ואם כן באמת בהיות האדם זכר כל אלה בכל יום פעם אחת ובכל לילה פעם אחת בכהונה יגאל מן העבירות — על כל פנים אם יש בו דעת. וכן מעניין המזויה שחברינו לברך קודם קריאה ואחריה. בשחרית שתים לפניה: "יווצר" ו"אהבתך רבבה" לפניה, ואחת לאחריה: "אמת וציב" ; ובערוב שתים לפניה: "מעריך ערבים" ו"אהבתך עולם", ושתיים לאחריה: "אמת ואמונה" ו"השכיבנו" — ועורא ובית דין נקנום עם שאר כל הברכות הערכות בפי כל ישראל. קריאת שם אינה איפוא תפילה במובן המקובל, אלא מצוה מיוחדת, אחת

\* אין הכהונה לחקירה מודיעינית-storitria. למורה ולתלמיד לפעמים חשוב יותר וגזר ורעיון. כן ניתנו רק ראשי פרקים ומהורה יכול לעמוד אולם כרצונו ולפי המתוכנת הנראית לו.

המצחתה שהן בדיבורו, בדומה למצות תלמוד תורה. ואם תמצא לומר הרי היא בחינת בניין-אב למצות תלמוד תורה, שכן היא כוללת את עיקרה, תמציתה ותכליתה. לפיכך אין להתפלא שבמים קדומים הכליל גם את עשרת הדברים, אלא שכבר ביטולם מפני תרומות המינים (בבלי ברכות יב: "שלא יאמרו שאין שאר התורה אמת"; ובירושלמי: "מן-פני טינת המינים"), דהיינו קנאתם לפרשנה זו). ואף נבין ש台词 שתיקנו ברכות לכל מצוה, כך תיקנו גם ברכות למצואה זו, וכשהם שכיל ברכות מצואה מכילה ומבטאה את עיקר תוכנה של המצואה, כן גם ברכות ק"ש מכילות את עיקר תוכנה של המצואה, היינו של הפרשיות. והרי לפנינו יסודות הפרשיות לעומת יסודות הברכות.

אהבה רבה,	אהבת עולם	ואהבת, לאהבה
יום ולילה,	אור וחשך	בשבכך ובគומך
תלמוד תורה	וشنנותם	
גנות	ואבדותם	
יציאת מצרים	אשר הוציאתי אתכם	
קיום הדברים	אני ה'	

הבדלים בלשון ובתוכן בין ברכות שחרית לבין ברכות ערבית נובעים מן התנאים השונים של היום והלילה ומהשתלשות ההיסטורית. בדרך כלל נשארו ברכות ערכית בצהרון המקורית כדרך כל הברכות, קצורות ותמציתיות, כי לא חפזו להאריך בערב מפני סכנות הדרכים — בעוד שברכות ק"ש של שחרית הורחבו ונוטשו בהן דברי פיטוט. בברכת "יציר" של שחרית הוכנעה גם "קוזחה", שהיא קשורה קשר אורגаниי לצירות האור וחידוש העולם וצבא השמיים, בעוד שבערב נוספה עוד ברכת "השכיבנו", התפילה לשעת שכיבה, שהרי ארבו סכנות להולכי בית הכנסת בערב והוא זמן שלא התפללו יותר תפילה "שמונה פעלה" (עמידה) כתפילה חובה בלילה ולא סמכו גואלה לתפילה.

### (ב) ביאורים

#### יוצר אור

רעيون זה מובע כבר בכל תוקפו והדרו על ידי ישעיה הנביא המדגיש כי משיע בראשית מעידים על גודלתו וקדושתו של ה' וauf על כוחו כבורא הכל בעבר וגם בעתיד, כיוצר הטבע ויוצר ההיסטוריה. אם כי יש לדברים האלה בפי הנביא משמעות אקטואלית בפולמוסו עם הגויים ואיליהם, הרי בפי מתקני הברכות, חוץ, אין כאן אלא התפלאותו והתפעלותו של האדם מישראל מהסדייו של היוצר בטבע בשעה שהוא מתעורר וكم לעובודת הבורא — ולפיכך "ובורא את הכל" במקום "ובורא רע" שבדברי הנביא.

המאיר לאוזן

הרחבת הרעיון, הכלול בתחוםו "יוצר אור" בלשון פיווטית, מתובלת בפסוי קים כגון: "מה רבו" (תהלים קד, כד), ורעיוןנות מן המקרא. מעשה בראשית מתחדש בכל יום וזהו טבו וחסדו של הקב"ה עמן ומשום כך יאה ונאה לנו לשבחו — "מלך המרים וכו'" — אך מכאן גם הרשות לבקש רחמים — "רחם علينا וכו'".

אל ברוך

בתוך תפילה שירית זו יש גם מטימני הפיט הקדום: אלפא ביתא אל ברוך גדול דעה וכו', ביום השבת נתרחבו המלים למשפטים שלמים: אל אדון וכור ברוך וمبرוך וכו' גדלו וטבו וכו'. הכוונה ברורה: שבת היל לה' יוצר ואור וצבאות השמים (טוב פירושו: האור, על שם הכתוב: וירא אלהים את האור כי טוב, וכן יוצא גם מההקבלה-ההרחבה בתפלilit שבת: טובים מאורות). האור גם כבודו לשמו כי כל תקרא בשם ולכבודו בראתו יזכרתו אף עשייתו" (ישעה מב, ז), וכן צבא השמים, הם כידוע מספרים תמיד כבוד אל (תהלים יט).

תחברך צורנו

וכאן המעבר מהאור אל המלאכים ואל הקדושה הנשמעת בכל יום במրומי שמיים מפיהם. באימה וברטט מעיזים אנו לספר על מהזה וזה של קדושת ה' מפי המלאכים, הנבראים לפי האגדה בכל יום: "בכל יום בורא הקב"ה כת של מלאכים חדשים והם אומרים שירה חדשה לפניו". הם — המלאכים עצם — מלאי יראה מפניו.

קדושה

קדושה זו נקראת: קדושה דישיבה, שכן אין אנו אומרים אותה כמו בחזרות העמידה (נקדש — נעריצך וכו') כדוגמת המלאכים המתוארים בדברי ישעה ויהזקאל, אלא בהמשך תיאור תהילתו וסיפורו נפלאות צבא השמים הגענו גם לסיפור אמרותם ועניניהם לפני הקב"ה.

לאל ברוך

אחרי תיאור צבאות השמים, אנו מסיימים את ברכת האור ולבסוף מדגישים אנו, כי הוא לbedo היוצר והפועל בטבע ובהיסטוריה, והוא הוא המחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית בהאריו את אורו עליינו. אך לא את האור הטבעי

בלבד, אלא גם את האור הרוחני יאיר פלינו לעתיד לבא ("אור חדש על ציון תאיר"), שכן באחרית הימים "לא יהיה לך עוד המשך לאור יום ולגנה הירח לא יאיר לך והיה לך לאור עולם" (ישע' ס, יט) "וועליך יורה ה'" (שם, ב).

## אהבה רבה

את מציאות ה' זו את נפלאותיו אפשר להכיר מן הטבע, אך יש עוד מקור הכרה אחד, אולי חשוב עוד יותר: התורה המaira מכל המאורות. אף דוד המלך פ"ה שר כך במזמורו (יט): "השמים מספרים כבוד אל וכו', תורה ה' תמים" (עין בכורבי, ג). וזו אף זו. אהובים, ברורים, קדושים הם מלאכי השרת, אך "גדולים צדיקים יותר מ מלאכי השרת" (סנהדרין צג, ע"א), לא ניתנה תורה למלאכי השרת" (ברכות כה, ע"ב); והרי "עמך כולם צדיקים". וכך אמרו חז"ל: "חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר מ מלאכי השרת. שישראל מזכיר את השם אחר שתי תיבות, שנאמר 'שמע ישראל ה' — ומלאכי השרת אין מוכירין את השם אלא לאחר שלוש תיבות, כדכתיב: 'קדוש, קדוש,  
קדוש ה''" (חולין צא, ע"ב).

ובתווך הכרות טובה על אור תורה זו אנו מבקשים מה' שיחנוו ויתן לנו שנקבל לקיים אותה מצות תלמוד תורה הכתובה בפרש שמע ויכין לבנו שנקבל לעלינו על מלכות שמים ועל המצוות שהם עיקר קראית שם. בגל חטאינו — וכבר הזורתנו התורה על כך באמра: "השמרו לכם פן יפתחה לבבכם וכו'" — גליתנו מאצנו — "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה" — ולפיכךطبعי הדבר שבקשחנו על הבנת הלבבות קשורה לחפילתנו לקיבוץ גלויותינו, שכן בנו בחור ואottonו קרב להריםני וננתן לנו את התורה ואottonו אהב (דברים ג, ח):  
"כי מאהבת ה' אתכם", כשם אנו מצוחים לאהבה אותו ("ואהבתה")!

## קראיית שם

מאמרי חז"ל: "כל שיש לו תפילה בראשו ותפילין בזרועו וציצית בבגדיו ומווהה בפתחו — הכל בחיזוק שלא יחטא, שנאמר: 'זהות המשולש לא במרהה ינתק' (קהלת ד, יב) ואומר (תהלים לד, ח): 'חונגה מלאך ה' סביב ליראי' " (מנחות מג, ע"ב).

"לפי שהוא אומר 'ואהבת וכו' איני יודע באיזה צד אהובים את הקב"ה? תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה' — תנו הדברים האלה על לבבר, שמהThor כד אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו" (ספריו ואתחנן ג, ז).  
"בכל לבבר" — בשני יציריך וכו', בכל מדחה וכו', שלא יהיה לך חלק על המלכים: "ודברת בם" — עשם עיקר ואל תשעם טפהלה, שלא יהיה משאך ומתנתק  
אלא עליהם" (ברכות נד, ע"א).

הבדלים בין "שםע" ל"זהה אם שמו" בפרשה השניה חסר "ובכל מואדק", ובמקומות "זהו הדברים" כתוב "ושמתם את דברי אלה": במקומות "ושננתם"—"ולמדתם" והוא מפסיק בין "וקשרתם" ל"ויכתבთם". מהלך העניין כך הוא: אם תקבלו עליהם את על המצאות בכל לבבכם ובכל נפשכם או "וינחת טר אריצכם", כלומר אכן לכם את "מאדכם" את הונכם ואת עושרכם. אולם אם לאו—"ואבדתם". לפיכך אם אין רצונכם ב"ואבדתם" אין לכם ברירה, אלא "ושמתם"—הינו ידיעת ה' ואהבתו תהא שומה ממש בלבבכם ובנפשכם על ידי הנחת תפלה זו בלבד, אלא אף תלמדו את בניכם ותרגלו גם אותם לדבר בסתרם; ואם כך יהיה, הרי ביתך יהיה בית של קיימא: "וכתבתם על מזוחות ביתך ובשעריך".

## פרשת ציון

"תכלות דומה לים וים לרקיע וכוי" (חולין פט, ע"א). "ולא תתורו אחריו לבבכם ואחריו עיניכם": הלב והעיניים סרטורי עבירה" (ירושלמי ברכות פ"א, ה). דרשת בן זומא: "כל מי חיך להביא לימות המשיח. לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה אלא שתאה מצרים מוסף על המלכיות: מלכיות עיקר ומצרים טפל לה" (תוספות ברכות א, יב).

## אמת ויציב

אסור להפסיק בין ויאמר לאמת ויציב, כי כן כתוב "זה אלhim אמרת" (ירמיה ה, ו) אמת (אמת=אמנון מהרש"ן אמרן) אינה אלא אמן אחת ארוכה על כל תוכן קריאת שם.

הוא קים ושמו קים וממלכותו וכו'—אישור פרשה ראשונה, קבלת עול מלכות שמים; ודבריו חיים וקיימים — כנגד פרשה שנייה, קבלת עול מלכוות. מלכנו גואלנו יוציאנו פודנו וכו' — כנגד גאולת מצרים שבפרשה השלישי. "زاد אמר רבה בר חנניה סבא משמיה דבר": כל שלא אמר אמת ויציב שחרית ואמת ואמונה ערבית לא יצא ידי חובתו, שנאמר להגיד בבקר חסוך ואמוןך בילילות' (ברכות יב, ע"א). יש בתפילה זו גם משום הדגשת החסד שעשה הקב"ה לנו בהוציאו אותנו ממצרים. ועוד: "אמת-יזותמו של הקב"ה" (שבת נה, ע"א).

## עוזרת אבותינו

עיקר הברכה الأخيرة הוא רעיון הגאולה, וכן יוצא מתוך נוסחת הברכה

בערבית. מסדרי התפירות פתחו רעיון זה תוך הוכרת גדולתו של ה' (ברום עולם מושבך) והשגחו על תבל כוחו של ה' מתגלת דוקה מתחך דברי ימינו ומכאן גם בטחוננו בגאולה לעתיד.

**סמיכת גאולה לתפילה**

אין להפסיק בין בקשה לגאולה מאת צור ישראל וגאלו לבין שאר התפירות והבקשות העיקריות, שהן מרכיבת תפילת העמידה.

## להוראת הפרשה הראשונה של קריית שם

(א) ההצעה שלכוננו אינה מתחכונה להקיף את הוראת כל הפרשה הראשונה של קריית שם. מטרתה להציג על קטיעים, שאפשר להסתמיך בהם בהוראה ומסביב להם אפשרות לבנות חלק חשוב מן ההוראה, חלק חשוב אבל לא כלו (בחצעה אין, למשל, כל טיפול בענייני לשון). כמו כן אין בה בחצעה הוראות מיתודיות ודיקטיביות מפורטות והיא באה רק להציג על הקווים הכלליים שההוראה בלבד.

(ב) ההצעה נועדה למורים המלמדים בני נוער הבאים מבתיים לא-דתיים בנסיבות העליונות של בית הספר התיכון ובסמינר למורים. מורה הרוצה להלך בעקבות הצעה זו בהוראת בני נוער הבא מבתיים דתיים, או בהוראת בני נוער בגין צער יצטרך לשנות חלקיים בחצעה (על שניים אחדים אחר כך).

(ג) בחצעה שני סוגים של מבחרי עוזר: (1) קטיעים שיש למדם יחד עם הקטעים מן הסידור.案אלה הם, למשל, הקטעים מן רמב"ם, מן המשנה ואחריהם: (2) קטיעים שייקראו בכיתה כליווי לפרק התפילה (וחשוב שייקראו קריאה יפה ומוטעמה).案אלה הם הקטעים מן המכשפה מקסטיליה או מכתבן של 93 בנות "בית יעקב".案הוarah בכירות נמכות ייוצר סוג שלישית של קטעים. בגין קלושים אי אפשר להביאם בצורמת המקורית לפני התלמידים. המורה יביא איפוא לידיות התלמידים את תוכנם בלבד. כזה הוא למשל הקטע מתוך "מורה נובכים" לרמב"ם.

(ד) חשוב שבידי כל התלמידים יימצא סידור אחד. בכיתה שבה אין התלמידים מכירים את הסידור, וחלק מהם אף לא ראה כלל (וכאלה רבים בין התלמידים בבתי הספר הכלליים) אי אפשר לוותר על דרישת זו (בבתי ספר דתיים אפשר לוותר עליה).

(ה) בידי התלמידים צריך להימצא ספר משנה תורה לרמב"ם (ספר שככל תלמיד יוכל לרכושו הוא "משנה תורה לרמב"ם" עורך ומבוואר ע"י ד"ר יוסף שיכטר, ספרי מופת לבית ספר, הוצאת בית הספר הריאלי העברי בחיפה), ובו ייוצר המורה עוזר רב בהוראת התפילה (חוכנה, מבנה ודיניה). בעזותו יכול המורה לעתים קרובות מאד להביא את התלמידים לידי עבודה עצמית,

דבר שחשיבותו ברורה. בעורתו יוכל להטיל עליהם עבודת הכהן בבית לקראת השיעור, יפעיל אותם בשיעור עצמו ויבקש מהם לחזור על השיעור ולסכומו. (1) לאחר שהוראת הפרשה הראשונה של ק"ש היא חלק מהוראת ק"ש נשים לב אף לעניינים השייכים לק"ש בכלל.

### ה ה צ ע ה

המורה יפתח בהגדרת קריאת שם ובחולקתה הפנימית, כשהוא נזoor בקטע מס' 1 של מבחרי העוזר ("שםע" "והיה אם שמע" "זוי אמר"— פרשנת ציצית; קריאת שלוש פרשיות אלו על הסדר היא הנΚראת "קריאת שםע"), ויזמירות את תלמידיו על החובה לקרוא שלוש פרשיות אלה שחרית וערבית. לאחר הגדרת קריאת שםע וקביעת חלוקתה לפרשיות מתחילה למד את תוכנן של הפרשיות לאור השאלה הכלפולה: מדוע לנוינו לקרווא פרשיות אלה ומדווע דזוקה בסדר זה? תחיליה יעמיד המורה את תלמידיו על עיקר תוכנה של הפרשה הראשונה, שהיא "קבלת על מלכות שמים" (קטע מס' 2) ו"ייחודה שם ואהבתו ותלמודו, שהוא העיקר הגדול שהכל תלוי בו" (קטע מס' 1) ולאחר כך ייכנס עמם לפרטיו של עיקר זה.

תחיליה ילמד ייחודה השם וקיבלה על מלכות שמים מה הם כשהוא משלב אל תוך הדיוון גם את ההלכות העוסקות בקריאת שםע ובעיקר בקריאת הפסוק הראשון (קטע מס' 3). אחרי כן ידון עמהם בהרחבה בסיסוד השני שבעיקר הגדלן — באהבת ה' (ובקידוש שמו). ויפתח בקטע מס' 4. בעורת ההלכות האלה מן הרמב"ם יסביר המורה לתלמידיו אהבת ה' מהי (הלכה ג), עבודה מהאהבה (לעומת עבודה מיראה) מהי (הלכות א-ב), ויצביע על אברהם אבינו בעל דוגמה קלאסית של אהוב ה' ועל החובה המוטלת על כל אדם מישראל להתקרבר, עד כמה שיוכל למדרגו של אברהם אבינו (הלכה ב). להעמדת דמותו של אברהם אבינו כמופת לאהבת ה' מיעדים הקטעים 5-8. בעורת הקטעים האלה יעמיד המורה את תלמידיו על גודל קרבנו של אברהם (קרבנו של שיא!) (2). גודל קרבן המעד על גודלה של אהבת לה' שהיתה בלבו של אברהם, ועל היהות הקרבן מtower ישוב הדעת ולא מתוק בילבול חושים וטרוף הדעת (קטעים מס' 5-6); בעורתם יצביע המורה על מידת האהוב והרהי' מן שבארם, מידת שהتورה הצניעת אותה בתוך הספר, בספרה לנו שאברהם העמים עד יצחק את העצים הכבדים והשאר בידיו את האש ואת המאכלת, באכ'er מסוכנות הון: שכנו אין גותגים למסור אותו לידייהם של תינוקות מחשש סכנה, וכל זאת בסעה שאברהם הולך לשחוט את בנו! על מידת אהבתנו של אברהם את בנו מעידה גם המלא הנוספת בסוף דבריו של אברהם אל יצחק — "בני". מלה זו אין הכרה בה כשלעצמה (אברהם עונה

לקביה ולמלך הפניו אליו במלחה "הגוני" בלבד) (קטע מס' 5); ובעורותם יצבע על המאבק הגדול שעל אברהם המאמין להיאבק עם השטן כדי לנצח את אברהם האב (וראינו עד כמה היה זה אב אהוב); ובעיקר על הנצחון שבסופה המעדים על גודלו של הקורבן, המעד מצדו על גודלה של האהבה (קטע מס' 7). את שירטו דמותו של אברהם ייטים המורה בקטע מס' 8.

הציווי "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבך ובכל נפשך ובכל מאודך" לא נשאר בחינתה הלבנה ואין מורים כן, ואברהם לא נשאר יחיד. בעורת הקטעים מס' 9-13 יציצו התלמידים אל חוץ פרקי קידוש השם במרוצת הדורות: אם שיכלה ישאה מבניה אומרת לבנה השיביעי והאחרון, העומד אף הוא למות על קידוש השם, ליכת אל אברהם ולומר לו: "אל תוחח וכוכי" (קטע מס' 9). רבינו עקיבא שמח על שזכה לקיים את הפסוק "בכל נפשך" ולמסור את נפשו על קידוש השם (קטע מס' 10): משה רימוס הנמצא בבחירה שנות חייו "ארבעה ועשרים שנה לי גברא בכלא בכל מאיוי" — דוחה את הצעת ההמרה באמורו: "טוב מות גופי מות נפשי. חלקי היצור החיים יהיה לו", כשרבבי עקיבא וחביריו ממשמים לו דוגמה (קטע מס' 11): יפתח עולה על המוקד ומתחה. על קידוש השם כשםלים "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" על שפתיה (קטע מס' 12) ו-93 הבנות מוכנות למות ובלבד שלא תיטמאנה על ידי החילים הגרגנגיים (קטע מס' 13).

להבהירasis היסוד הלשוני שבעיקר הגדול — "תלמודו" — מיועד קטע מס' 14. בעורת קטע זה יעדמו התלמידים על החובה המוחלטת שבילמוד התורה ("כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה וכו'"); "עד אמתי חייב למדוד תורה? עד יום מותנו וכו'"). בעורת הברכה שלפנינו ק"ש יעדמו על אופיו של לימוד התורה, שאנו אקדמי בלבד, אלא הוא לימוד לשם מעשה ("להבין ולהשכיל, לשמע, ללמד, לשמר ולעשות ולקיים").

בסיום לימוד הפרשה הראשונה של ק"ש ילמדו התלמידים בעורת הקטעים 14-17 על תפילין ומוותה. הלימוד יהיה משתי בחינותו. מן הבחינה ההלכתית ומן הבחינה הסמלית-אידיאית-חינוכית. מצד אחד ילמדו התלמידים תפילין מותן (יש להביא אותן אל הכיתה), מה כתוב בהן, סדר הפרשיות מהו, متى מניחין אותן, היכן, וכייז מברכין עליהם, מזוודה מהי (גם אותה יש להביא אל הכיתה), מה כתוב בה, וכייז גולין אותה, היכן קוובעים אותה וכייז מברכים על קביה עתה, ומה הצד השני יעדמו על המשמעות הסמלית-אידיאית-חינוכית של התפילין ("לשעבד בזה תאונות ומחשבות לבנו לעבודתו יתרוך שם"; שהגשמה שבמוחותיהם עם שאר חושים וכוחותיו כולם יהיה משועבדים לעבודתו יתרוך שם") ושל המזוודה ("מצוה גדולה שהיא ייחוד השם של הקב"ה ואהבתו ועבדתו...").

וכו זמן שייכנס ויצא יפגע ביהود השם, שמו של הקדוש ברוך הוא, ויוכור אהבתנו ויעור משנתו ושגתו בהבעלי הזמן, וידע שאין דבר העומד לעולם ולעלומי עולם אלא ידיעת צור העולם, מיד הוא חור לדעתו והולך בדרכי מישרים"!).

### מבחרדי העוד

(1) רמב"ם הלכות ק"ש פרק א, הלכות א-ג.

(2) ברכות, פרק ב משנה (קטע) :

אר יהושע בן קרחה: למה קרמה שמע לוהיה אם שמוע? כדי שיקבל עליו על מלכות שמים תחילתה ואחר כן יקבל פעלו מזכה. — לוהיה אם שמוע? זההיה אם שמוע נוהג ביום ובלילה, ויאמר איןנו נוהג אלא ביום בלבד.

(3) שו"ע או"ח הלכות ק"ש סימן סא הלכות א-ב: ד-ו:

א. קורא קריית שם בכהונת, באימה ביראה ברורת וויע. ב. אשר אגבי מזון היום, היינו לומר: בכל יום יחיו בעיניך חדשים ולא כמי שכבר שמע אותו הרבה פעמים שאגבי חביב אצלו. ג. נוהגין לקרות פסוק וראשון בקבול רם כדי לעורר הכהונה. ד. נוהגין ליתן ידיהם על פניהם בקריאת פסוק וראשון כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמנגעו מלכizioni.

זה רציך להאריך בחיה של אחד כדי שימליך הקב"ה בשם וברצ... ויארך בדולית של אחד שיעור שיחשוב שהקב"ה היחיד בעולמו ומושל בך רוחות העולם.

(4) רמב"ם הלכות תשובה פרק י, הלכות א-ג.

(5) בראשית כב.

(6) מוגן חלק ג, פרק כד:

ואמנם עניין אברהם אבינו ע"ה ב"עקודה" כלל שני עניינים גדולים הם פינות התורה. העניין האחד הוא — להודיעו אוטנו בגלוי אהבת ה' ויראותו עד היכן היא מגענת. וזכחה בונה העניין אשר לא ידמה לו לא מתינה ממון ולא נתינת نفس אבל הוא מופלב מכל מה שיבוא במצויאות מה שלא ידימה שטבע בני אדם טהה אליו. והוא שיהיה איש עקר בתחלת כוסף יליד ובבעל עשור גדור ואיש נכבד ובורוח שティואר מורי עזומה ונולד לו בן אחר היאוש — איד היהה חשקו בו ואהבתו אותו: אבל ליראתוי השם יתברך ולאתבתו לקיים מצותו בו בילד האהוב האה גניה כל מה שקויה בו והסתכנים לשחותו ותו אחור מהלך ג' ימי, כי אילו היה רצאה לעשותו בבאו המזויה אליו היה פועלת בהלה בבלתי השתכלות — ואמנם עשויה זה אחר ימים מעט בוא המזויה אילו היה המעשה במחשבה ובהתכלות אמרתי וכחנית חוק מצותו, אהבתו ויראותו... כדי שיתפעם לבני אדם מה ראוי לעשות בשובל אהבת השיתות ויראותו לא לתקות גמול ולא לפחד עונש כמו שביארנו במקומות רבים.

(7) ספר האגדה, מעשה אבות, עקדת יצחק מה (קטע) :

"ויקם וילך" — קומו שפָן בדרכְ וונאה לו בדמות זקן, אמר לו: "... זקן, לא שם היחי כשאмар לך הקב"ה: 'קח נא את בנך'? זקן, אבד לך! בן שניתך לך למאה

שנה אתה הולך לשחטו ? אמר לו : על מנת כן. אמר לו : ואם מנסה אותך יותר מן אתה יכול לעמוד ? אמר לו : ויתר על כן ...

(8) סירן קירקגור, מבחר כתבים, ספרית דברי לעם (עמ' 69 קטעים 64-65) :

לא, אף אחד מלאה שהיו גודלים בעולם לא ישכח ; אבל כל אחד היה גדול על פי דרכו, וכל אחד היה גדול ביחס לבודל הדבר אשר אהב, כי מי שאהב את עצמו נעשה גדול לעיני עצמו, וכי שאהב אחרים נעשה גדול על ידי מסיטותו ; אבל מי שאהב את האלוהים נעשה גדול מכולם ...

אבלם האמן ולא פקפק... אילו היה מטיל ספק — היה עשויה מעשה אחר, גדול ונဟדר ; כי ככלים מסוגל היה אברם לעשות מעשה שאינו גדול ונဟדר ? — הוא היה הולך להר המוריה, מבבק את העצם, מצית את עצי המערבה, שולף את המאלת והיה קורא לאלהים : "אל נא חמאס בקרובן הוה, הוא אינו הטוב ביותר בכל קניין, את זאת אדע ; כי מה הוא האיש הוקן ביחס לבן הנטבחה ? אבל זה הוא הטוב ביותר אשר אני יכול לחת לך. אל נא יחווע הובר ליצחק לעולם, כדי שיוכל לחיוות את חד גנורויל ביליסורום". ואחר כך היה תוקע את המאלת בלב עצמו. הוא היה גערץ בעולם ושמו לא היה נשכח. אבל דבר אחר הוא להיוות גערץ, ובדבר אחר לגברי הוא היה לכוכב מאיר ומורה דרך של פדות לנפשות נידחות. אבל אברם האמין, הוא לא עמד בתפילה על עצמו, כדי שישנה אלוהים את דעתו : רק אז, בשעת העושש העזוק על סוטם ועל פערמה, רק אז עמד אברם בתפילה — —

הוא בкус את העצים, עקד את יצחק, הגיזית את עצי המערבה, שף את המאלת. רבבותיו : כאן הוא עומד באיש הישיש, ובקוחתו היהודה עמו, אבל הוא לא פקפק. הוא לא הביט בפחד על ימין ועל שמאל : הוא לא ניסה את האלוהים בתפלתו. הוא ידע שהאל הכליליק הוא שניסהו ; הוא ייעש שהוא הקובל הקשה ביותר שאפשר היה לדחוס ממנו ; אבל הוא ייעש גם שהוא אין קורבן קשה יותר מדי אם האלוהים הוא הדורש אותו.

(9) ספר האגדה, בית שני בבניינו ובבעודתו, אמ' הבנים, מ (קטע) :

"יבי פליק הרגנו כל היום וחשבנו כזאנ טבחה" — אמר ר' יהודה : זו אש ושבעת בנייה ...

מי צויה הקיסר להרוג את בינה (השביעי). גפלת אמרו עליו והיתה מהבקתו ומנשתו ואמרה : בני, לך אצל אברם אביך ואמור לו : לך אמרה אימי : אל תווות דעתך עליך, אתה פקדת מובח אחד ואני פקדתי שבעה מובחות ...

(10) ספר האגדה, מעשה חכמים, ר' עקיבא, עזע (קטע) :

בשבעה שהוזיאו את ר' עקיבא לרינה זמן קריית שמע הדת, והיו סורקין את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מתכוון לקבל עליו על מלכות שמיים באבבה. אמרו לו תלמידיו : רבענו ! עד כאן ? אמר להם : כל ימי התיימן מצטרע על פסק זה : "ובכל גשםן" — ואפייל הוא נוטל את נשמתך ; אמרתוי : מתי יבראו לידי ואקיימנו ! ועכשיו שבא לידי — לא אקלימנו ? היה מאירק ב"אחד" עז שיצאה נשמהו ב"אחד". צאה בת קויל ואמרה : אשריך ר' עקיבא שיצאה נשמהך ב"אחד".

(11) חיים שירמן, השירה העברית בספרד ובפרובנס, כרך שני עמ' 644-647 :

משה רמוס. נולד 1406 במיוקה. למד מדעים ברומא. עסק ברפואה בסלרמו. הוגז להירוג בשנת 1430 כשהיה בן עשרים וארבע.

סְעִירַת מָמוֹת, שֶׁבֶן אֲחֹזֵי,  
לֹא נִכְלֵל לְנַדֵּד עָזָד, כִּי שְׁלֹחוֹ לְאָמֵר  
“מִחרָּתָם” — אוֹ לִי, עָזָיו! —  
שְׁחוֹב וְתַשְׁלִיךְ, קְבוּרַת חָמָר.

סָוד הַשֵּׁם לִירְאֵיו! לְהַלֵּי רַבִּי עֲקִיבָא  
וְחַבְרִין, כִּמְעֵט גָּטוּרָגְלִי  
בְּרָאוֹתִי מָתוֹי עַל לֹא סְבָה —  
אָז הִי הַצְּדִיק עַל כֵּל הַפָּא עַל.

שָׁחַ שָׁר הַזָּר לְהַצִּיל רָאשָׁי,  
אָם בְּבָזָד אָמֵיר לְעַבְדָּאלוֹ.  
עַנְיִתְיוֹ: טֻוב מָות נְפִי מְמוֹת נְפִשי,  
חַלְקִי — הַצּוֹר הַחַי וְתִמְתַת יְהִי לָוֹ.

סְרִירַת הַמָּמוֹת — אָמַנוּ אָדָוי  
עַל שְׁבָרִי! הַיִּתְיַי בְּמַבְחָר חַי  
אַרְבָּעָה וְעֶשֶׂרִים שָׁנָה לְלַי  
בְּגַדְאָא בְּכַלְאָא וְכֵל מְאָרָי.

(12) שלום אש, המכשפה מקסטיליה, עלילת האמונה (קטע):  
המכשפה עמדה במוחה שהיא ממעל למורה במרחפת על גבי הספרים הקדושים אשר  
מסביב לה. יפתחה זקפה את ראהה כלפי מעלה, בדרך קוששי ישראל, עצמה את  
עיניה, שלא להביט בפני הרשעים לפני מיחתה הקושואה, מה שאסור על פי דיני  
ישראל, כמו שעשו כל אלה שהלכו לפני ואלאה להות על קידוש השם. בלב רועד  
חיכה הממון, מה יהיה כאן, והם ראו, כיצד האפיפיור קם מכסאו, יורד ונשען על  
זרועות החשמנים מעל שלבי הכסא ושני נזירים מוחופי שחורים הגישו אל ידו שני  
לפידים בוערים. האפיפיור לקח את הלפידים בשתי ידייו. נשען על החשמנים, ניגש  
אל הפירמידה של הספרים, ובשעה שהזית את המורה, אשר עמדה עליה יתמה —  
נשמעה צעקת הממן: "המודורה בוערת!"  
—— האש דלקה בכבודות, ולא נאהוה בעצים, אף שהחabilה הייתה משוחה בזפת  
ובעיסרן. וכשהובערו סוף סוף ספרי גנייר — עזניין גוויל הספרים הכתובים וכרכוכות  
הברול של ספרי הדפוס הראשון רק נהרכו ולא בערן. לאחרונה, כשנזחה האש את  
חומר הבערה והשתערה עליו בזעקה ובקהל נפץ, כשהיא רעבה המשתרעת על טרפה,

והושיטה בשחנות את לשונותיה העرومאות, לשונות האש, כלפי רום — אל האדם אשר על המדורה — באה פתאום איז מזה רוח, נפחה באש והטמה אותה מן האדם החyi — הצדה. רגע אחד נדמה, שיד חביבה אוחזה ברעמת הכלב של הלhab, כמו שאוחזו בראש כלב רע, ומסלקת את כפותיו הלוותות מן הבריה החיה. הממן, שארוב למאורה בלב העולם ובבעינים נפחות, התחלל. פני הגזירים חווורי, החשmins נבהלו, פה ושם נשמע קול העם ברעוי: "נס! נס!" אך לפטע חרקה האש, כאילו שועה בקהל. גאנש ניצחה את היד הטמירה הדוחפת את שלhalbתה מן האדם החyi, וככל האש שולח לחפש. מתחילה שיררבב לשון וליקק בתאהו את רגליי הייחפות של האדם החyi, ושיעז וחרך מרוב תעוגנו. פתאום התנפלה האש על העלמה, כירסמה בעזקה את שמלה השיראמ שעליה, ליקקה אותה — והשמלה נקרעת ונשרה בגופה — וגופה הבבירי, הזרור נחשף. האש עמודה כרבוג, כאילו מתחאה היא להסתכל יפה בנוף העלמה הערום. רגע אחד ראה הממן — והנה הבריה אשר באש אווחות בידה את השמלת הבוערת, מכסהה בשמלת הלוותת את עירית גופה — ומתווך האש נשמעת מלה אחת, היוצאת מפי יפהה ונאמרת בקול רם: "שמע ישראל — כי אלהינו הי' אהיך!"

(13) מכתב של ציג' בנות בית יעקב (יהודית הררי, "אשה ואם בישראל", עמ' 76-77):

איןני יודעת אם יגיע מכתבך זה לידכם וגם אם כבודו עדין זוכר אותו. כשהםכתב יגע לדכם — כבר לא אהיה בחיים. עוד שניות אחורות והכל יהיה שיד לעכבי. אנחנו כאן תשעים ושלוש בתורות חנויות "בית יעקב". ביום 27 לילאי (1942) באו אלינו סוכני "הגסטפו", הוציאו אותנו מדירהנו והשליכו אותנו לחדר אפל. יש לנו רק מים לשחות. הבחרות העזירות מפחדות מאוד, אבל אני מנהמתן, כי עוד מעט נהיה ביחד עם אמנו שרה. (הכונגה לשרה שניר, מיסודה "בית יעקב"). אתמול הוציאו אותנו מהחדר האפל; ותצאו אותנו ולקחו כל בגינינו. השאירו רק כתנת לבשרנו, אמרו לנו, כי היום יבואו החילימ הגרים לבקש אותנו. מיד נשבענו להמית את עצמן. הגרים אינם יודעים, כי המרץ שננתנו לנו היהת הטבילה לפני מותנו; ככלנו הכינונו טפ. כשהחילימ יבואו נשתה את הסט. היום הנינו אומרות ודדי. אין לנו מפחדות מן המוות. יש לנו רק בקשה אחת מכבודו: אמרו קדיש אחרי תשעים ושלוש בנות ישראל.

(14) רמב"ם, הלכות תלמוד תורה פרק א, הלכות ת. ז.  
(הברכה השנייה שלפני קריית שמע).

(15) רמב"ם, הלכות תפליין פרק א, הלכה א; פרק ג, הלכה ה; פרק ד, הלכות א-ב, ד. ז.

(16) התפיליה שלפני הנחת תפליין.

(17) רמב"ם, הלכות מזווה פרק ה, הלכות א, ד, ג, ז ופרק ו, הלכה יג.

רב רפל / קבוצת יבנה

## תפילה "גאולה"

### (א) תולדות הנוסח

ברכת הגאולה המתחללה ב"אמת ויציב" והמסתיימת ב"גאל ישראל" היא מהתפilkות העתיקות, הנזכרות במשנה<sup>1</sup>, ואשר נוסחה הlk נשתנה מעט היוסדה פעמים דרכות. כבר בדורות הראשונים היו קיימים שני נוסחות אחד "אמת ויציב" והשני "אמת ומונה", וקבעו את האחד לתפילה שחרית, והשני — לערבית.<sup>2</sup> בימי המשנה לא היו כנראה הנוסחות מוגובשים כל, וחכמים ציינו רק את עיקרי העניינים שיש להזכיר בתפילה זאת<sup>3</sup>: "הקורא את שמע בבוקר צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב"; רבי אומר: צריך להזכיר בה מלכות. אחרים אומרים צריך להזכיר בה קריית ים סוף ומכת בכורות; ר' יהושע בן לוי אומר: צריך להזכיר את כלן וציריך לומר צו' ישראל וגואלו".<sup>4</sup> עם זה אנו מזמינים, שאחד האמוראים הראשונים מסדר את התפילה בלשון קדרה, שאין בה לא מלכות ולא מכת בכורות: "מודים אנחנו לך ה' אלהינו שהוציאתנו מארץ מצרים ופדייתנו מבית עבדים ועשית לנו נסים וגבורות על הים ושרנו לך".<sup>5</sup> על יד הנוסח הקצר הזה היו קיימים ועודאי גם נוסחות ארוכים יותר,<sup>6</sup> ולא בא הנוסח הזה אלא לצין את המינימום הדרושים.

קשה מאוד לקבוע מי היו האנשים אשר חסיפו דברי פיטוט לתפילה זאת.

1. ברכות יא, ע"א.

2. בדומה לכך קבעו תפילה "אהבת רבה" לשחרית ו"אהבת עולם" לערבית, תפilkות הדומות בתוכנן ושותות בלשונו ובפתיותיהם.

3. בדומה לכך גם בברכת המזון "כל שלא אמר ארץ חמדה טובה ורחבה... לא יצא ידי חבתו... צריך שיזכר בה ברית... צריך שיזכר בה תורה... צריך שאמר בה הדראה תחילת וסוף" (ברכות מה-טט).

4. יהושלמי ברכות פ"א, ה"ט.

5. ברכות יד, ע"א.

6. בדומה לנוסח קצר של תפילה שמנוה עשרה, ברכת המזון, ברכה מעין שבע ("מנון אהבת") ועוד. וכך הבינו בעלי הרטופת את דברי המשנה ברכות יא, ע"א ד"ה "אתה ארוכה ואחת קזרה".

מכל מקום בימי רב סעדיה גאון ורב עמרם גאון מנוסחת התפילה כמעט כלשונה בימינו. אך בהיפרד ישראל לגוליותו הרחוקות, מתחיל גם הבדל בפרטני הנוסח. לפעמים ההבדל הוא באותיות בודדות כגון:

"וזבריו חיים וקימים, נאמנים ונחמדים" (אשכנז)

"וזבריו חיים וקימים, ונאמנים ונחמדים" (ספרד)

או:

"על אבותינו ועלינו, על בניינו ועל דורותינו" (אשכנז)

"על אבותינו ועלינו ועל בניינו ועל דורותינו" (ספרד)

לפעמים ההבדל מתבטא במלה אחת, כגון:

"מעולם הוא ש马克" (ספרד); "מעולם שמד" (אשכנז)

או:

"אשרי איש שישמע למצותיך" (אשכנז)

"אם ת אשרי איש שישמע למצותיך" (ספרד)<sup>7</sup>

לפעמים ישנה תוספת או העדר של מליצה שלימה:

"משפיל גאים עד ארץ ומגביה של פלים עד מרים" (ספרד)

"משפיל גאים ומגביה של פלים" (אשכנז)

לפעמים עומדות זו מול זו נוסחות שונות, כגון:

"מצרים גאלתנו" (אשכנז וספרד)

"במצרים נגליית" (רב עמרם גאון)

או:

"צור ישראל קומה בעורת ישראל ופדה כנואמך יהודה וישראל (עד

כאן רק בנוסח אשכנז והספרדים מתחילה מכאן) גואלו ה' צבאות

חדש ישראל ברוך אתה ה' גאל ישראל" (ספרדים ואשכנזים).

אולם בנוסח ארץ-ישראל ישן ובטידור רב סעדיה גאון וכן בנוסח של סיון

מים אחרי פיות נאמר:

"בגאל אבות תושיע בניים ותביא גאולה לבני בנייהם. בא"י גאל ישראל"

אל", ורב עמרם גאון דילג על הכל וכותב: "ה' ימלוך לעולם ועד,

בא"י גאל ישראל".<sup>8</sup>

7. בימי הביניים נפוצו נוסחות רבות רבים של כל תפילה כמעט הדורות ההם העדיפו מטעמים שונים נסוח אחד על חבירו, ובקשו להסתיע בgmtראות ובמנין מילים. גם בברכת הגאולה מצאו, כי מן "אמת ויציב" ועד "זולחה" ישן מאה מילים עם המלה "הא" (מעולם הוא שマーク) שבנוסח ספרה, ומתוך כך העדיפו את הנוסח הזה. בדומה לכך בפתחה לקורת מוסף של שבת יש ערומים אחת מלים, שהן כנגד כ"א מלים שמתחלת ב' הא�ו ועד הוכרת ה' הראונה באותה פרשה.

8. חתמת ברכת הגאולה מעוררת שאלה, הקשורה בנסיבות של ברכות שלפני ואחרי קריית שם. שתי הברכות "ברוך שאמר" ו"ישתבח" הפותחות ומסיימות את פסוקי

## (ב) מנהגי התפילה

הגנש הולך ומתעשר. מנהגי התפילה, הקשורים בתפילה הגאולה, הולכים וმתרבים. העתיק שביהם — להסמיד גאותה לתפילה, היינו שלא להכניס תפוי לות בין חתימת תברכה ובין תחילת תפילה שמונה-עשרת. ונחלקו הפסיקים אם יותר לעונת אמר אחורי "גאל יישראלי"<sup>9</sup>. הפייטנים הכניסו פיותם לבין פרקי הברכה, — "זולותות" (אחרי "אין אלהים זולתן") ו"גאولات" (אחרי "ה' מלוך לעולם ועד"). בימים שקדרו בהם פיטויי "זולות" נהגו באשכנז ובפולין להתפלל את הפרקל הראשון של התפילה בנוסח מקוצר. בימים נוראים נהגו בקהילות אשכנז ופולין, שהחוננים היו מתחילה לשיר בקול רם החל מן "ברום עולם"; בשבעות — מן "אשרי איש"; בסוכות — מן "אמת אתה הוא ראשון" ובפי סח — מן "ממצירם גאלתנו"<sup>10</sup>. ב"קבוץ הדתי" בישראל נהוג החzon לשיר עם כל הקהל בשבת שירה מן "על זאת שיבחו האחים".

## (ג) מקורות ההרחבה והגיוון

שורש התפתחות הבלתי פוסקת של גנש התפילה נפוץ בעובדה, שתתפילה היא חובתו היום יומית של כל אדם. כיון שהיא תפילה يوم יום, הריהי משתగרת בפי המתפלל, ואינה מלאוה חוויות ורגשות קרואין לה — הן מצד תוכנה והן מצד תפkidah. ומתווך שהיא אין היא מספקת את אחד הצרכים היסודיים של האדם הדתי, הצורך להביא קרבן נד בה, להביע את אהבתו לה' על-ידי מפתת. התומסת הפיטוטית היא גם חידוש המרענן את הגנש וגם נדבתה-פה.

דומרה זו ברכות של שבת. לעומת זאת כל הברכות שלפני שעיר ושלאותה, פרט לברכת הגאולה זון ברכות של בקשות, "אור חדש על ציון תאיר ונוכה כולנו מהורה לאורו", יותן לבנו להבין ולהשיכל — — והבאנו לשלים", "אל חי וקיים תמיד ימלוך עליינו". הבוסח האשכנזי של ברכת הגאולה בשחרית יש בו בקשה — "קומה בעורת ישואל ופדה לנו מאומך יהודה וישראל", אולם בערך אין בו בקשה כלל. והדבר תמהה שברכה זאת עוסקת כולה בברך ואינה מזכיר את הגאולה העתידית, ואין להסביר שבקשת הגאולה כלולה גם בשמונה-עשרה, כי הרי גם בקשה החכמה וקידוח גליהית, שאנו מבקשים עליהם "באהבה ורבה", גם הן נזכרו בשמונה-עשרה הברכות. מתמהה גם הנוסח של "גאל ישראל" בominator עבר במקומות "גואל ישראל" בהווה, על דרך "יזכר המאורות", "הברוח בעמו", "המעיריך ערבות" וכו'. אין גם לטעון שנוסח חתימת הברכה נשתבש, כי נוסח זה ונימוקו בצדיו מציגו גם במקצת פשחים קי, ע"ב. אדרבה, נראה שהבקשות שהוכנסו לתפילה זאת, הן הן תוספת זורה, וצוקו בעלי נוסח טפרדי שאינם מכנים בקשה לנוסח תפילה ואת.

<sup>9</sup> שלHon עורך להרב שניאור ולמן ס' קראי. א.

<sup>10</sup> סידור עבותות ישראל עמ' 216-217.

## (ד) היסטוריום עמי של שלומי אמונה

תפילת הגאולה מדגימה לנו שלושה דברים שהם מיסודות סידור תפילותינו: את ההיסטוריה של הסידור, את אופיו העממי, ואת עולם האמונה המוצאת בו את ביטוייה. סידור התפילות היהודי הוא בית קיבול לכרונוט השעות הגדולות, הטעויות והרעויות, אשר עברו על עמו. הוכרת מאורעות ההיסטוריה איננה באה לשמה, כדי שלא ישכחו מפני העם את המאורעות הגדולים, כי אם לשם מטרה חינוכית, לשמש דוגמה לכוחו של ה' ולא להבתו את ישראל, אשר נתגלו לעין כל במאורעות הגדולים בעבר, ועתדים להתגלות בעתיד, אם ירצה ה'. המאורעות הגדולים באים להזכיר את השבח, האחד — מתחילה ונושא תפילותינו. תפילת הגאולה מחולקת לשני חלקים, ואחד — מתחילה ועד "גואל ומושיע", והשני — עד סופה. בראשון בא שבחו של ה' בגואל ישראל. בשბח זה מעורב העבר בהווה ("על אבותינו ועלינו... אלוהינו ואלהי אבותינו... עורת אבותינו... ומושיע לבן..." ניהם אחריהם בכל דור ודור... וכו'), בחלק השני בא הדוגמה ההיסטורית. אף הדוגמה מעורבת במקנות כל-historiot. כשם שבחלק הראשון היו מעורבים דורות ראשונים באחרוניים, כן בחלק השני בא הווה לאחרי העבר. ("ממצרים גאלתנו [בעבר] מבית עבדים פדיתנו [בעבר]" וכו').

אופיו העממי של ההיסטוריום מתבטא בחירת המאורע המשמש דוגמה לميدותיו של ה' ולייחסו לעם ישראל. למעשה, מתן תורה היה צריך לפחות בסידור מקומ חשוב יותר מאשר יציאת מצרים. התורה ליוותה את ישראל בכל צעדיו, והוא נכון להזכיר תיאר והחשוב ביותר. ובכל זאת מעמד הר שני לא נזכר כלל בתפילהינו. גודלה מזו: בספר נחמה נסקרת בקצתה ההיסטורית הישראלית מימי אברהם ועד שיבת ציון. בעלי הסידור הכניטו לסייע את הקטע המספר ביציאת מצרים, ולא מצאו לנכון להוסיף שני פסוקים ולכלול בתפילה גם את מעמד הריסני (נחמה ט, ז-יד) מודיע? כי זכר יציאת מצרים מלא תפקיד חשוב בחיי העם היושב בגולה, כי ה' אשר הוציא את עמו ממצרים, עוד כוחו עמו, והוא עתיד להוציאו מהגלות.

אפשרני הדבר ומאלף, שהתייאר והשני של יציאת מצרים הנמצא בסידור תפילותינו, שירות הים, אף הוא מסתומים בדברי תהקה משיחית. אחרי הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" באים הפסוקים "כי לה' המלכה ומושל בגוים" וכו'. כבר תמהו רבים, מה מקום של פסוקים אלה כאן? והיו שחשבו שטויות נפלה כאן ושהפסוקים נשתרבבו מתפילה "מלךויות" של ראש השנה. אמנם, הפסוקים נמצאים ב"מלךויות", אולם הם הגיעו לטוף שירותם לא בטאות כי אם בכוחו של ההיסטוריה, והזואה בעבר את האספקלריה של העתיד.

## (ה) הרמונייה הפאראడוקסאלית

הרגש הדתי מתבטא בשני אופנים הסתורים זה את זה והמשלים זה את זה יחד: יש ברגש הדתי מן האהבה ויש בו מן היראה. מצד האהבה רואה האדם את עצמו קרוב אל ה', וכך לפנות אליו במישרין, מתוך בטחון שה' יאינו לבניו וימלא את מבקשו. הוא רשאי להשתמש בתאריך חיבתו וידיותו ולברוא אל ה' בטענה ובתביעה. מצד היראה רואה האדם את גודלו של ה' את כוחו בטבע, את הבורא והמושל, את קומו שאין לו תחיללה וסופה, ולעומת כל זה — את אפסותו של האדם. ביחסים שבין אדם לחברו אין שני רגשות אלה יכולים להתאחד. או שהאדם אוהב או שהוא ירא, ואפילו יראה חיובית, לא מתוך פחד, אינה מתיישבת עם אהבה. וזה הערכתו, וכדי לציין כאחד ההבדלים שבין אהבה והערכתה, שהאהבה מצפה להדריותו, והיראה רק בין שווים, והערכתה היא חד-צדדית, ועל כן היא מנicha ביטודה איזושווין בין הנערץ והמעריץ.<sup>11</sup> האדם המאמין איננו מרגיש בסתרה בין אהבה ויראה ביחסו אל ה'. אדרבה, האחת משילמה את חברתת<sup>12</sup>, והחפילה היא פרי הרמונייה של שני הרגשות. הרמונייה זאת מתבטאת בכך בעובדה של התפילה והן בתוכנה.

השם תפילה, אשר ניתן לסוג של יצירות רוח האדם, מעיד שביסוד היצירות האלה מונחת היחספות, בהיחסות זאת הנתבע והדין הם אחד. כפילות זאת של תפקידו של ה' בתפילה מעידה על כפילות הרגשות. בכל משפט הנתבע הוא השווה לנו והשופט מורם מעל לתובע ולנתבע. העובדה של התפילה, העובדה של מכךיות סוג של יצירת הרוח, בו הנושא הוא שווה לנו ומורם מאתנו אחד, מעידה על הרמונייה פאראדוקסאלית. וכן התוכן אחד — גודלה ה' "אליה עולם מלכנו... לדור ודור הוא קיים ושמו קיים, וכטא נברן ומלכונו ואמונהו לעד קיימת... רם ונישא, גדול ונורא..." ומצד שני — קרבתו אל ישראל וקרבת ישראל אליו "ובכורך גאלת... וידי... דים העברת... שיבחו אַהוּבִים... ונתנו יְדִידִים זָמִירֹת".<sup>13</sup>

## (1) בטחון

דומני, שיש נפשי זה, הוא הנקרא בשפת העם ובשפת המשוררים האלוהיים בשם בטחון. בטחון זה שונה מהותו מהבטחון בבשר ודם. יש מהמשוררים,

11 הערצה האמורה במקרה, משמעה פחה, אולי משמעות זאת הלכה ונשנתה נמשך הזרות, ונעה ונעה בין חיבת גליה וアイמה נסורת ובין היופcn.

12 ראה למשל ר' עובדיה מברנסנורא, פרקי אבות פרק א, משנה ג.

13 צירוף פאראדוקסאלי זה שכיח בסיפור תפילותינו, הוא נזכר בציורים כמו "אכינו

אשר ציינו רק את העדיפות של הבטחון בה' לעומת הבטחון באדם<sup>14</sup>. אולם אחרים הרגישו בכך שבן שני סוגי הבטחון יש לא רק הבדל של דרגה, כי אם הבדל בתוכן: הבטחון בה' מקנה הרגשה של אישור שאינה ידועה כלל לבוטחים באדם<sup>15</sup>, כל תפילה הגואלה חזרה רגש הבטחון, ובנראת שמלה "אשרי"—"אשרי איש שישמע למצותיך, ותורתך ודברך ישם על לבו" רומיות לאותו רגש<sup>16</sup>.

### (ז) תפילה ישראל

הזכרנו לעמלה את ההיסטוריה של סיידור התפילות. כשאנו באים לדון באופן כללי באופיו היהודי של סיידור התפילות, علينا לזכור שחלק גדול של צרכיו של אדם מישראל הם גם צרכיו של כל אדם בעילם, ושהביטוי שנזכרנו אDEM מישראל לריגשותיו הדתיים, איננו שונה מהביטוי של כל אדם בעל תרבויות דתית גבוהה. יכולים אנו למצוא למצואו בתפילה קווים אנושיים כלליים רבים, ולאו קשי. מה שפועשה את סיידור התפילות לסיידור היהודי, הוא לא רק בפרקם היהודיים המובהקים, כגון ביהדות מקומה של ירושלים ושל אבות האומה בסידור התפילה, כי אם גם בהדגשה היהודית מיוחדת של בעיות כלליות.

נקח לדוגמה את תפילת הנואלה. באמצעות התפילה ישנים שני משפטים "ברום עולםמושבך, ומשפטך וצדקהך עד אפסי ארץ; אשרי איש שישמע למצותיך ותורתך ודברך ישם על לבו". משפטים אלה, ובפרט הראשון, בודאי שהם בעלי אופי אנושי כלללי. גם בסופה של התפילה באים שכמה תאורים כללליים: "רַם וְנוֹשָׁא, גָּדוֹל וְגָרוֹא... וְפָדוֹה עֲנוּזִים". אלא שמקומם של המשפטים ושל התאורים בתפילה מוכיחה, שכוננות המhabרים לא הייתה להכריז הכרזות כלל-אנושיות. אילו הייתה זהה זאת כוונתם, היו הדברים אלה ארי"ם לכיא בהתחלה התפילה, אחרי "הדבר הזה עליינו לעולם ועד". מודיע הכניסו בעלי הסידור את המשפטים האלה אחורי אשר הוכירו שה' הוא "אלוהינו ואלהי אבותינו, מלכנו מלך אבותינו — — — עורת אבותינו — — —"

מלכנו" וכעיקר בתפילתו של ר' יוחנן הנשבה ורכבת התוכן: "רבען כל העולמים לא על זוקחותינו".

14 תהלים קיה, ח-ט : שם קכח, א-ב.

15 שם פה, ו, יג : שם קמו, ג-ה.

16 משפט זה ורומו לפרשה שנייה של שמע, "אשר שישמע למצותיך" כנגד "אם שמעו תשמעו אל מצותיך", וכן "וזובוך ישם על לבו", כגון "ושמתם את דברי אלה על לבכם", וכל הפרשה השנייה של קריאת שמע ווסקת בשכיר ועונגש, הסניין הגשמי של הבטחון.

וכדי ? הסיבה לכך נועוצה בתפקיד, שמללתה העובדה שה' הוא אלוהי העולם כולה, ביחסים שבין ישראל וה'. התפילה מדגישה שני נושאים יהודים, בחירת ישראל ותשועת ישראל. להבנת בחירת ישראל יש לזכור, שה' הוא אלוהי כל העולם כולו, תשועת ישראל אינה באהו חיללה מתוך בחירת ישראל בלבד. וכי משוא פנים יש לפני הקב"ה ? היא באהו לנו בצדיק, מאות ה' השופט את כל העולם בצדיק וככל-יכלו, הרואה בסבלות עמו, ומושיעו בכוונו הרבה<sup>17</sup>.

#### (ח) ישראל וקדשו בריך הוא

האופי היהודי של התפילות הוא יהודיז-ציבורני, ולא יהודי איש. פרט לכמה מברכות השחר, שאין מקומן בבית הכנסת, ופרט לתחנונים, שהם ביסודות תפילות הפרט, נאמרות כל התפילות בגוף ראשון של מספר רבים. התפילות הושמו בפני היחיד, לבטא בהם את רגשות הרבים ואזריכיהם. מצד שני, אין התפילות מכוננות לצורכי העולם. בדמיונו יכולים אנו לדמות את הכנסת ישראל עומדת מול הקב"ה אהובה ואהובה, והיא שופכת לפני את לבה. הרבה מרירות נצטברת בלב זה והרבה אהבה. לעיתים פעמים מתגברת האהבה ואה היא שופכת את לבה בتحינה ובבקשה, אולם על פי רוב מתגברת האהבה או היא מרבה בשבחים ובהודיות. ומכיון שהיא עומדת עין בעין לפני הקב"ה ולא בפני שונאה ומציקה, היא ממעמת בתולנה ומרבה בשבת. ככל הון שתי הברכות שלפני קריית-שם. כוות היא ברכת הגאולה, ואף בתפילת שמונה-עשרה הננו מסדרים את שבחו של מקום בתקילה ובסוף, ומסימים בברכה, את כל אחות מבקשותינו.

ברכת הגאולה מצטיינת בשרשראות ארוכות של שבחים. חמישת-עשר שבחים הננו משבחים לה' על ה"דבר הזה" שהוא אלהינו, וכן בהמשך הכריכה. אמנם, לעיתים גראים לנו הדברים כחוורות שאין בהן חידוש, אולם היא הונתנת; שיחת אהבים לפניינו, ושיחת אהבים אינה מבקשת הצדקה לכל דבריה בחידוש שככל אחד מהם. השיחה היא מטריה בפני עצמה, והחוורות מותרות<sup>18</sup>.

17 אופי היהודי זה של חפילת הגאולה, גלי גם בתפילות אחרות. ברכות המאורות היא בחודשי ברכה בעלת אופי דתי-לילי. כל דת ודת היתה יכולה לכלול אותה בסדרה תפילהותיה. פרט למשפט אחד, המלמד על قوله, "אור חדש על ציון תair" וכו'. וכן בתפילת שמונה-עשרה ובברכות השחר מעורבים היהדות-הלאומי והיהודי הכל-אנטישי.  
18 חבמי ישראל שפטקו בעיון תפילה מצאו את הקשרים שבין תפילה אחת לחברתה והגרומות במלחים ובכיבוטים בודדים, אחרים גילו את דיוקי ההבדלים בין ביטוי אחד לשנהו. בדברים אלה אין עניין לבאן, והمعنى ימצא מפורשים בסידורים.

### הערות לדידاكتיות

מה יכול מורה למסור לחניכיו מהדברים דלעיל?

(א) נוסח התפילה איננו קבוע. הוא הולך ומשנה במשך הזמן. בשיגים נשמרים כמה כלליים: (1) בדרך כלל השינוי הוא בכיוון של הרחבה; (2) בכל השינויים יש לשמר על רעיון יסוד אחדים.

(ב) מלבד התפתחות הנוסח במשך הדורות, יש גם הבדלי נוסח ביום בין עדות יהודיות שונות וגם הבדלי מנוגדים בתפילה. האם מן הרצוי לשמר על ההבדלים כדי לשמר על גיוגני המתרבות היהודית או האם יש לבזר נוסח אחד ומנגה אחד ולהקנותו לכל ישראלי היושב בארץיו ואולי גם בגולה (נושא לשיחה בכתבה).

(ג) תפילה, שהיא בתוכנה שבוחן על העבר, יתכן שתוכנה האמיתית הוא בקשה על העתיד.

(ד) הנימוחה הגיונית-הטכנית מגלה בתפילה סטיות של גישה ויחס נפשי.

סטיות אלה מסתברות מתוך הבנת עמידתו הנפשית הספציאלית של המתפלל.

(ה) גם כשהתפלות מתחקלות לתפילות בקשה, הודייה,لال וכוכו, הרקע המשותף לכלן הוא אהבת ישראל לה' והבטחות אהבתה ה' לישראל ובהשגתו עליהם.

תפילת הגאולה איננה הדוגמה היחידה לרעיונות אלה. המורה יכול להשתמש בהקבילות שבמאמר ובתפילות הידועות לו, כדי להוכיח תוקפם של הכללים הנ"ל.

לפי תוכנית הלימודים המקובלת בארץ, נלמדת התפילה כמקרה בכתות הנומכות של בית"ס היסודי. כל עוד שהדבר לא תוקן, אפשר ללמד את התפילות רק במסגרת השיעורים המוקדשים לספרות או למחרשת ישראל (בכיתות העילוגיות של בית"ס התיכון). נדמה, כי אי אפשר להביא את הדברים האמורים למעלה ללמידים שאינם בני שלוש-עשרה שנה לפחות.

אליעזר אלינר / ירושלים

## א. על תפילת שמונה עשרה

### (א) השיבנו

(א) (ב) (ג)

השיבנו אבינו לتورתך

(א) (ב) (ג)

וקרבענו מלכנו לעובדתך

(א) (ב) (ג)

והחזירנו בתשובה שלמה לפניך

שלושת המשפטים שבברכה יש להם מבנה דומה בכל, חוץ מן השורה השלישית, שבה אין מלה פנינה (כמו "אבינו" ו"מלךנו") וכנראה המלה "למניך" שבסוף השורה באהה במקומה. לעומת זאת "בתשובה שלמה" נראית כמקביל למלות ההשלמה ("لتורתך", "לעובדתך") שבשתי השורות הראשונות.

דרך זאת של הפיכת הסדר בשורה אחרת היא רגילה בשורות מקבילות כגון (באבות ג, יג): "מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר... סייג לחכמת שתיקה". תופעה סגנונית זאת נקראת בלועזית "חיאסמוס".

סדרן של שלוש השורות שבברכה,iscal אחת מתחילה בצדויו, איןו מקרי אלא מכוון. "השבר", "קרב", "החוור" — יש להם הוראות שונות, המחייבות את הסדר הווה דזוקה: אדם שב מדרכו כאשר הוא הופך פניו מן הכיוון שהוא הולך בו ופונה לכיוון אחר. זה הוא הצד הראשון שבתשובה, החלטה לעזוב את הרגל של הדורך ולפנות אל הדרך הטובה. לצד זה נגיע עם נערר געגועים לבננו אל הקב"ה שהוא "אבינו" וההכשרה לצעד זה היא בלימוד וביעין ("لتורתך") שיבררו לנו מה חובתנו ואיך אנחנו צריכים להנוג.

החלטה זאת צריכה להביא למאץ להתקרב אל הקב"ה ("וקרבענו") מתוך יראת הרוממות ("מלךנו"). בעל תשובה, המכבד את החלטתו לשוב, צריך לעמוד הרבה בתיקון מידותיו ומעשיו ("לעובדתך") ולהתגבר על הרגל והשגרה המחויריים אותו תמיד אל הדרך הקודמת.

זהו יגיע באמת אל המצב שבו הוא צריך להיות ("והחוירנו"), כאשר תשוביתו תצא מן הכוח אל הפועל ותהייה שלמה ובת קיימת. הוא יתקרב אל הקב"ה עד שימוד משך לפניו, כי "במקום שבعلي תשובה עומדים אין צדיקים גמורים יכולים לעמוד" (ברכות לד, ע"ב). ו"גדולה תשובה שמנעת עד ביטא הכבוד, שנאמר (הושע יד, ב) : 'תשובה ישראל עד ה' אל היד'" (יומה פט ע"א).

### (ב) וליירוסלים עירך

כשאנו מתפללים על שיבת השכינה לירושלים, כוונתנו היא בעיקר לעיר העתיקה, זו המקפת חומה משנים קדמוניות (בה נמצאים הר הבית, הכותל המערבי, בתיה הכנסת העתקים) והיתה לבושה על ידי העربים עד כ"ח באירן תשכ"ג.

העיר העתיקה היא מקודשת יותר מכל ארץ ישראל ועריה, וקדושתה קרובה לקדושת הר הבית. דרגת הקדושה של העיר העתיקה היא בקדושת מנהה ישראל במדבר, שעליו נאמר (במדבר ה, ב) : "וישלו מן המנהה כל צרווע וכוי".

משנה כלים א, ח :

לפניהם מן החומה מקודש מהם (משאר ערי ארץ ישראל) שאוכלים שם קדשים קלים ומעשר שני ; הר הבית מקודש ממש ...

בקשותינו הן איפוא ארבע :

(א) "וילירוסלים עירך ברחמים תשוב" — שישוב הקב"ה לתוך שטח העיר המקודש ;

(ב) "וותשכו בתוכה כאשר דברת" — שתשרה השכינה בהר הבית ומסביב לו, כאשר נאמר פעמים רבים בפי הנביאים (למשל בזכריה ח, ג : "שבתי אל ציון ושכנתה בתוך ירושלם, ונקראה ירושלים עיר האמת והר ה' צבאות הר הקדש").

(ג) "ובננה אותה בקרוב בימינו בנין עולם" — בנייתה העתיד של ירושלים על ידי הקב"ה גם הוא הובטח פעמים רבות על ידי הנביאים (כגון זכריה ב, ט : "וأنgi יהיה לה נאום ה' חומות אש סביב, ולכבוד יהיה בתוכה ; ועתידה ירושלים המקודשת להתפשט הרבה על כל סביבותיה ולכלול גם את העיר החדשה של עכשו — עיי לדוגמה ירמיה לא, לח — מ ; זכריה ב, ח ; יד, י ; פסחים ג, ע"א ; בבא בתרא עה, ע"ב ; ובשיר השירים רבתה, פרשה ב : "עתidea ירושלים להתרחב ולעלות ולהיות מגעת עד כסא הכבוד") ;

(ד) "ויכסה דוד עבדך מהורה לתוכה תכין" — החוזרת מלכות בית דוד לתוך העיר שתהייה בירתה. את המלים "لتוכה (לא בתוכה !) תכין" נפרש לפי

המצב של היום כך: אנחנו בונים את כסא דוד, מכינים את הבסיס למלכותו מוחץ לחומות ירושלים. יעורנו הקב"ה להכניס את כסא דוד המוכן פנימה...

### (ג) את צמח דוד

אחר הבקשה על בניין ירושלים באהה הבקשה על מלכות בית דוד. הגمراה ( מגילה יח, ע"א ) הביאה סמך זהה מן הפסקה בהשע (ג, ה) : "אחר ישובו בני ישראל (לבית המקדש) ובקשו את ה' אלהיהם ואת דוד מלכם". הביטוי "את צמח דוד מהרה צמיחה" מבוסס על דברי ירמיה המנביא (לג, י-ז) על החורת השמה והשzon לעיר יהודה וחוץ ירושלים ומבטיח אהרי כן (פס' טו-טו) : "בימים ההם ובעת ההיא אצמיים לדוד צמח צדקה... בימים ההם תושע יהודה וירושלים תשכן לבטהח" (ענין המלכות מודגשת יותר בדרכיו הדוממים של ירמיהו בפרק גג. ה-ו : "זהקימות לדוד צמח צדיק וממלך מלך והשכיל... בימי תושע יהודה וישראל ישכן לבטהח"). התמונה של צמיחה צמח מוכירה גם את דברי ישעיהו (א, א) : "ויצא חוטר מגוע ישן וגזר משורי-שו יפרה".

כל המלצות האלה מושפעות משור המעלות שבתהלים klub המדבר על בחירת ירושלים למגנותה ה' ולמושבו עד עז, ובפסקה זו הוא אומר: "שם אצמי קרון לדוד, ערכתני נר למשיחי". (וכור שבתפלית ימים גוראים אנחנו מבקשים: "ובכן תנ כבוד ה' לעמך... וצמיחת קרון לדוד עבדך ועריכת נר לבן ישן משיך במירה בימינו").

"וקרנו תרום בישועתך" — בישועה שתבוא ממק' (מהקב"ה), שאתה תשלח לנו, כמו (תהלים כא, ב) : "ה' בעז ישמה מלך, ובישועתך מה יג' מא"ד" וכמו (ישעיה יב, ב) : "הנה ה' ישועתי, אבטח ולא אפחד".

"כי לישועתך קוינו כל היום" — לישועה שאתה תושיע אותנו כמו במשפט הקודם. אך אפשר גם לפרש "בישועתך" — בישועה שאתה תקבל, כמו שאומר רים אל הנthan בצרה בתהילים כ ("יענץ ה' ביום צרה") : "גרננה בישועתך (אתה תקבל)... יملא ה' כל משאלותיך (אתה שואל)", כמו שאמր ישעה (סב, א) על ירושלים: "וישועתה כלפיך יברך", הישועה שתקבל ירושלים.

אנחנו מקיימם כל היום לישועת ה' בשני מובנים: גם שה' ירשיע לנו, גם שהוא עצמו בכוכל יושע, כי בהיות ישראל בגלות גם הוא "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו), ובמקומות רבים תיארו הנבאים את הקב"ה נתון בצרה עם ישראל (למשל ישעה סג, ט : "בכל צרתם לו צר", וראה דברי ר' שמעון בר יהאי ב מגילה כת, ע"א וסיפרו של ר' יוסי בברכות ג, ע"א).

## (ד) סדר הברכות הראשונות ("אבות" עד "מגן אברהם": "גבורות" עד "מחיה

שלוש הברכות הראשונות; "קדושת השם" עד "האל הקדוש") משותפות לשמונה עשרה של המתים"; "קדושת השם" עד "האל הקדוש") משותפות לשמונה עשרה של חול וכל תפילות העמידה של שבתות ומופעים. כן גם שלוש הברכות האחריות ("עובדיה" מן "רצחה" עד "המוחיזר שכינתו לציון"; "הודאה" מן "מודים" עד "הטוב שמן ולבנה להודות"; "ברכת כהנים" או "ברכת שלום" עד "הברך את עמו ישראל בשלום").

מיוחדות לימות החול הן רק הברכות האמציאות, שכולן בקשوتן ומספרן 13 (כפי סך כל הברכות הוא אצלנו — 19). בשבחות ובימיים טובים ממשיטים את כולן ומתפללים במקומן ברכה אחת מעניין היום.

ברכות בקשה אלה מתחלקות קדום כל לשני סוגים: (א) בקשות לצורכי האדם הפרטני (גם הן נאמרות בלשון רבים בשביב כל הפרטנים); (ב) בקשות בענייני האומה.

בקשות הצרכים הפרטניים מתחלקות גם הן לשניים: (1) צרכים פרטיים רוחניים; (2) צרכים פרטיים גופניים.

בקשות לצורכי פרטיים רוחניים הן ארבע<sup>1</sup>:

(4) דעת. זה הוא הדבר העיקרי, העושה את האדם לאדם וմבדיל אותו מן הבהמה. מי שאין בו חס ושלום דעת, פטור מכל המצוות (חרש, שוטה וקטן) כי שאינו בכלל אדם.

מבוקשים אנו מהקב"ה: "חננו מתחך חכמה בינה ו דעת" (ראי הפסוק האחרון בהושע: "חכם ויבן"... "نبון וידעם") או "דעת, בינה והשכל".

(5) תשובה. הדעת הנכונה תביא את האדם בלי ספק לתיקון מעשיו, לתשובה. לה אナンנו מבוקשים את עורתו של הקב"ה (על מבנה הברכה הזאת עי' לעיל עמ' 170-171).

(6) סלחנה. המתקן מעשו וחזר בתשובה שלמה יזכה לטלייה על כל מה שהעה פעם.

(7) גאולה. האדם המגיע למצב זה הוא אדם מאושר, נגאל מכל צרות ומכל נגעי בני אדם (השווה תהילים קג, ג-ד: "הסולח לכל עוניכי... הגואל משחת חייכי, המעריך חסד וرحمים"). הגאולה המבוקשת בברכה זאת היא איפוא גאולת האדם הפרטני, ולא גאולת האומה הישראלית מצורתייה ומגלוותה. עד כאן ארבע בקשות לצורכי הפרט הרוחניים. עכשו באות שתי בקשות לצורכי הפרט הגשמיים:

<sup>1</sup> את המספרים בתחום ממס' 4, כי כבר קדמו שלוש ראשונות.

(8) רפואה.

(9) פרנסת. הבקשה לפרנסה מנוסחת בצורה המתאימה למצבו הנורמלי של עם ישראל, כשהבניו יושבים בארץ ומתרנסים מיבולה. בשעה מהתרכנת (הברכה נקראת גם "ברכת השנים"), כשהגברים יודדים בעתם בחורף וכל מני תבאותה מתברכים, מצויה הפרנסה גם לעובדי האדמה, גם לכל בעלי שאר המקצועות, כי גם פרנסתם תלויות סוף סוף בברכת האדמה. מובן הדבר, שהקדמוני את הבקשות על הצרכיהם הרוחניים לבקשת הגשויות. אף על פי שאפשר לראות באחרונות תנאי קודם להשגת הראשונות: בלי גוח בריא ולחם לאכול קשה לו לאדם רגיל להשיג הישגים רוחניים.

מכאן אנחנו עוברים לשש בקשות על צרכי האומה:

(10) קיבוץ גלויות. עלייתם של היהודים מרבע כנפות הארץ אל ארץ וישיבתם בה — הוא התנאי הראשון לפתרון כל בעיותה של האומה הישראלית. בחד' ה' אנחנו רואים בדורנו את בקשתנו זאת מתמלאת יותר ויתר, ועודין אנחנו מתפללים להקב"ה שיעוזר לנו להשלים את הקיבוץ ("וקבצנו יחד ארבע כנפות הארץ"). אף על פי שהיום תלוי הרבה מאוד בנו וברצוננו.

(11) השבת המשפט. מבקשים אנחנו שישראל המקובצים לארצו יוכנו פה מדינה המבוססת על הצדק והמשפט של התורה (ראה בישעיה א', כו-כו: "ואהיבת שופטך כבראונה ויוציאך כבתחלה, אחריו כן יקרא לך עיר הצדק... ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה").

(12) עוגש לרשיים. הברכה הזאת, הנקראת גם "ברכת המינים" היא הנוספת לי"ח הברכות שסודרו כבר מקודם. בדורו של רבנן גמליאל דיבנה ראו צורך לכלול בין הבקשות הלאומיות גם בקשה על הכנעת הדים ושמו אותה אחרי הבקשה להשבת המשפט ולפנוי "על הצדיקים".

(13) גמול לצדיקים. הבקשה הזאת יחד עם הקדמתה הן תוצאה של הברכה מס' 11 — השבת המשפט.

בברכה הזאת כוללים גם את הזקנים והסופרים וגם את הגרים, ואגב אנחנו מבקשים גם "עלינו" עצמנו, שיהא חלקנו עם הבוטחים בשמו באמצעות.

(14) בנין ירושלים. אחרי הבקשות על הסדר הצדוק במדינתה אנו עומבים לבקש על המרכז. העיר ירושלים היא לא רק בירת המדינה, אלא מרכזו כל עם ישראל, ועיניו כולן נשואות אליה (פרטים על נוסח הברכה הזאת וברכה הבאה תמצאו לעיל עמ' 171).

(15) משיח בן דוד. השלמת בנין ירושלים בהמלכת מלך בתוכה בית דוד, המלך המשיחי, אשר עליו ניבאו כל הנביאים (קרה לדוגמא בישעיה פרק יא) וימיו הם "ימות המשיח" שבהם יתוקן כל העולם במלכות שדי.

הברכה המסיימת את שורת ברכות הבקשה שבשמונה עשרה של חול היא: (16) קבלת התפילה. זאת הבקשה הכלולה, שישמעה לה כל בקשה – תינו ברכמים וברצון, וכן יש מקום לכלול בברכה זו כל מיני בקשות שלא נכללו בברכות הקודמות. ישנו סידורם שבמה נדרפסו כאן בקשות פרטיות לשליח או לפרנסת, שבעצם היה אפשר לשים אותן בברכות המתאימות (מס' 6 ומס' 9). על כל פנים אנחנו אומרים בתחום הברכה הזאת תוספת ליום צום, המבקשת מאת הקב"ה להענות לנו ביום התענית הזה. שליח ציבור, כשהוא חוזר על התפילה בקול רם ביום התענית, עושה מן הבקשה הזאת ברכה מיוחדת, שהוא אומר אותה בין "גואל" (מס' 7) ל"ירופא" (מס' 8), כלומר בסוף שורת בקשות הצרכים הרוחניים וחותם בה "העונה לעמו ישראל בעת צרה". מספר הברכות שמברך שליח ציבור ביום זה הוא איפוא באמת 20.

### סיכום

את כל ברכות שמונה עשרה אפשר לסכם כך:

(3-1) שלוש ראשונות

(אבות, גבורות, קדושת השם)

### בקשות על האומה

- |  |  |  |
|--|--|--|
| (10) קיבוץ גליות<br>(11) השכנת המשפט<br>(12) עונש לרשעים<br>(13) גמול לצדיקים<br>(14) בנין ירושלים<br>(15) משיח בן דוד | (4) דעת<br>(5) תשובה<br>(6) שליחה<br>(7) גואלה<br>(8) רפואי<br>(9) פרנסה | (4) דעת<br>(5) תשובה<br>(6) שליחה<br>(7) גואלה<br>(8) רפואי<br>(9) פרנסה |
|  | (16) קבלת התפילה   | (16) קבלת התפילה   |

(17-19) שלוש אחרונות (עבדה, הודהה, ברכת כתנים).

סידרנו את הברכה מס' 9 (פרנסה) באחרונה בשורת הבקשות על המרטט, אבל יחד עם זה אפשר לראותה כקדמה ותנאי קודם לשורת הבקשות על האומה: לצורך קיבוץ הגלויות (מס' 10) נחוצה ברכת הארץ והצלחת יבולה שתיתן פרנסה למתבקצים לתוכה ומתיישבים בה. הגمرا (במגילה יז, ע"ב) מסמיכת באמת הסדרזה על הפסיק ביהזקאל (לו, ח): "ויאתם הרי ישראל ענפכם תננו ופריכם תשאו לעמי ישראל, כי קרבו לבוא". ועל הפסיקזה אמר רבי אבא (בסנהדרין צח, ע"א): "אין לך קץ מגולה מוה" – ופרש רשי שם: "כשתתן ארץ ישראל פריה בעין יפה, או יקרב הקץ" (קץ הימין).

## ב. הברכות האמצאיות של תפילות שבת

בכל יום חול מחרפליים אותה תפילה עמידה ("שמונה עשרה") בפרביה ובשהה רית ובמנחה, וגם ביום טובים שלוש תפילות אלה שוות זו וرك תפילה המוסף שוניה קצת, שהיא כוללת בברכה האמצאית גם את קרבן היום ובקשות השינויות לו. התפילה הנוספת ביום הכהנורים (נעילה) — גם היא חורה על שאר תפילות היום, והשינוי העיקרי בה הוא רק בוידוי שלאחר התפילה. הברכות האמצאיות בכל אחת מתפילות אותו היום בחול ובתג שות בהתחלתן, בסיום וברוב המבנה שבתוכן.

לא כן בתפילות שבת. לאربע התפילות: ערבית, שחritis, מוסף ומנחה — נמצאות בסידור ברכות אמצאיות שונות זו מזו. אך למרות השינויים במילים וגם בתוכן, המבנה שלון אחד במידה רבה.

בדרך כלל הברכות האמצאיות של שבת מרכבות מפסקאות אלה:

- (א) על השבת, יום מכובד מכל הימים
- (ב) פסוקי שבת מן התורה
- (ג) פיסקא גוספת
- (ד) בקשה וחתימה.

הפסיקא הראשונה שבכל אחת מן התפילות, מדברת על השבת, היא באה להסביר במה (או מדוין) נבדל يوم זה מכל הימים. בתפילה ע רבי החשו-בה היא, מפני שבשישה ימים נבראו השמים והארץ<sup>1</sup>, ואוطبع הוא שאפסוי-קים הבאים אחרי זה יהיו "ויכללו השמים" מספר בראשית, מפרש בראית העולם. מצד זה שבת היא זכרון למשה בראשית<sup>2</sup> ויש לה הוויה קוס"ה מית, הוגעת לכל העולם וקדמת להתחווות עם ישראל ובחירה.

בשחרית הפסיקא הראשונה מתחילה במלים "ישמח משה", אך אינה מכוונה לספר על משה ושמחו, אלא על שמירת שבת שנצטו עלייה בסנייניו ונכתבה בשני לוחות אבניים. טبعי היה איפוא שהפסיקים הבאים אחרי זה

<sup>1</sup> תכלית מעשה שמים ואرض פירושו "סיום, סכלה" כמו "ויכללו השמים" "ויכל אליהם", אבל יש לו גם כהג� צורית של "תכלית הארץ": בשלב השבת נבראו כל מעשי שמים וארץ.

יהיו "זוכר את יום השבת לקדשו" מתווך עשרה הדרשות שבפרשת יתרו שנכתבו על הלוחות. אבל בסידור הובאו פסוקים אחרים ("ושמרו בני ישראל את השבת") — גם הם מס' שמות (פרק לא, טז-יז), אך מפרשת כי תשא". צריך להסביר, מדוע בחרו מסדרי התפילה בפסוקים אלה דווקה. אולי מפני שבუשתת הדרשות מדובר אל בני ישראל בלשון נוכח (בגוף שניי). אך לא נאמר בהם בפירוש אל מי מדברים הפסוקים, בשעה שבפסקוי "ושמרו" נזכרים "בני ישראל" פעמים אחדות ובהדגשה. ווסף סוף גם פסקוי "ושמרו" יש להם קשר למتن תורה ולהורדת הלהחות, שהרי הפסוק הבא מיד אחריהם הוא "זיתן אל משה — — שני לוחות הברית".

לפי זה, שהשבת כתובה בלוחות הברית, הוראתה של השבת היא לא אומית, מיוחדת לישראל — הנימוק המתאיםפה אליו הוא הכתוב בדברות שביתרו ("כי ששת ימים וכוי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו"), כי אם הכתוב ב"ש מור את יום השבת לקדשו" בואהחנן ("זוכרת כי עבד היה הארץ מזרים וויצויך — — על כן צוך ה'יא לעשות את יום השבת"). הפעם השבת אינה זכרוןamusah בראשית", אלא "זוכר ליצאת מזרים". (את שני הביטויים אנחנו מוכרים בקידוש היום בלבד שבת).

נמצא שמאז בראית העולם השבת היא מבורךת ומקדשת ("ויברך — — ויקדש" בויכלו — "זוכרתנו — וקדשתו" בעברית) והיא עניין קוסמי, אך אינה מצויה עדין; ומצד מתן תורה והלהחות היא מצויה בישראל, והיא עניין לאומי.

(שים לב שביתרו, שם הנימוק הוא בראית העולם נאמר בסוף "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו", ובואהחנן שהנימוק הוא שם היציאה מבית עבדים נאמר בסוף "על כן צוך ה' אלהך לעשות את יום השבת").

מעטה מובן שדווקה בתפילה שחרית יש מקום לפיטקה גוספה המדברת על יהוד השבת לישראל ("ולא נתנו היא לגוי הארץות... כי לישראל עמר נתנו באhabba").

תפילה מוסף מתבססת על מה שאמרנו בשחרית. לא זו בלבד שהשבת מיוחדת לישראל — יוצאי מצרים ומקבלים התורה — בכל מקום שם, אלא היא גם קשורה במרכזי הגיאוגרפי של ישראל, בבית המקדש אשר בירושלים. לא רק בבחיהם הפרטניים של כל ישראל השבת היא "יום זה מכובד מכל ימים", "יום זה לישראל אורה ושמחה", אלא גם בביתו של הקב"ה כביכול, בבית המקדש, השבת גורמת לסדר יום שונה מכל הימים. בו ביום שובחת עבודת הקרבנות המרובה בכל הימים. ביום החול מביאים יחדים מלבד נדריהם ונבדותיהם גם חטאות ואשומות וכו', והזכיר דואג לכך שלא יהיה המזבח ריק מכל קרבן, וביום טוב מרובים הקרבנות — שלמי חגיגה וועלות

ראיה — שעולי הרגל מבאים ("איש כמתנת ידו"), ובשבת שורר שקט בכל השטח הרחוב של העורה<sup>2</sup> ואין מקרים אלא את שני התמידים — אחד בזוקר ואחד בין העربים — שאינם בטלים בשום יום ("עלות התמיד") וביניהם שני כבשים בני שנה תמיימים, שהם קרבן מוסף של שבת. גם החלה שתים עשרה החולות של לחם הפנים שעלה שלחן הזובב והקטרת הלבונה שעלה הלחם הן מן העבודות המיוודאות לשבת, אבל מלבד זה אין קרבנות קרבנים בשבת ועבודות המזבח שובתה. ובודאי ביום זה באים אנשים רבים אל האזור המקדש ("מדי שבת בשבתו") להשתחוות ולהתפלל, להודות לה' ולומר לשם עליון (תהילים צב) — מומור Shir ליום השבת.

את התמונה הזאת של שבת שבבית המקדש, במרקם של ישראל, מעלה תפילה נוספת. הפסיקא הראשונה שבת היה מצויה בנוסחות שונות<sup>3</sup> וב"טידוריינו" היא מתחילה "תכנת שבת רצית קרבנותה"<sup>4</sup> שפירושם ושתיים מלווהיה הראשונות מתחילות באותיות א'ב בסדר הפוך (תש"י) וברבב הנוסחות (לא בנוסח אשכנזי) המשך אחרי אותן א' הוא: או מסני גאנטו צוויי פוליה בראווי — חמץ מליט' המתחילות באותיות מנצעף<sup>5</sup>.

הפסוקים המובאים הם פסוקי המוסף ("זובים השבת שני כבשים") מפרשת פינחס בחומש בדבר (כת, ט-ז).

גם במוסוף ישנה פיסקא נוטפת, היא פיסקת "ישמחו במלכותך", שתוכנה הוא עונג שבת, כי עכשו, עם יציאה מבית הכנסת בזוקרו של שבת, מגיע הזמן העיקרי של עונג שבת<sup>6</sup> ולכן הוושמה הפסיקא הזאת במוסוף, אף ביום טוב שמתפללים בו מוסף של חג ומזכירים של שבת בתוכו, מוסיפים בו פיסקת "ישמחו במלכותך", אף על פי ששאר הפסיקאות המיוודאות לשבת נשומות כולם.

2 זכר שפהיטוק (שםות לה, ג) "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" בא להוציא בפירוש את המקדש מכל אפשרות הבערת אש בשבת.

3 בסדר התפילות של הרובים תמצא נוסחה מתחילה "למשה צוית", והוא נמצאת בטידורי הספרדים והתימנים.

4 את שני המסתפים הראשונים שנונחתנו אפשר לפреш בשני אופנים:

חננת שבת	רצית קרבנותה
עם סדרוי נסיכה :	
צוית פרושיה	

או שתתי השורות שבימין שיכות זו לו (תכנת שבת צוית פרושיה) וכן שתתי השורות שבשמאל (רצית קרבנותה עם סדרוי נסיכה) — או שיכיה פירוש השורה והתהוויה כך: צוית פרושיה (איסורי מלאכות בשבת) עם — למרות זה — שיטורת נסיכה ואמרה להקריב בשבת קרבנות במקדש. "עפ"ם" במובן של "למרות" מצוי בסגנון מאוחר ("עפ' כל זה והאה לו").

5 מצד הדין "כבוד יום קודם לכבוד לילה" וסעודת שחרית של שבת גדולה וחשובה מטעות ליל שבת.

בנוסחאות אחרות (חו"ץ מנוסח אשכנז) נמצאת הפסיקא "ישמחו במלכותך" גם בערבית ושרית, אך בשום נוסח איןנה במנחה. אפשר להסביר את חילופי הנוסחאות בכך, שנוסח אשכנז הביא את הפסיקא הזאת רק במאסף, כי הוא קרוב לזמן העיקרי של עונג שבת (ולכן גם נוסחאות אחרות כללו אותו גם במאסף של יוט' שחיל שבת, אך לא בתפילה אחרות), ושאר הנוסחאות הביאו את הפסיקא גם בערבית ושרית, סוף סוף גם הן זמנו של עונג שבת. אך בשום נוסח אין "ישמחו במלכותך" במנחה של שבת<sup>6</sup>, שהיא קרובה כבר לשינויו של היום, ואינה מדברת עוד על השבת שאנו חנו עומדים בה, אלא על השבותות כולן באופן כללי.

הפסיקא הראשונה של מנח מה תחילתה "אתה אחד ושםך אחד ומיל עמד ישראל וכו'" ועוברת לדבר על השבת, אך קשה יהיה לנו להגיד על איזה עניין מסוים מענינני שבת היא סובבת. נושא הוא נפש השבת, השבת האידיאלית, העולם שכלו שבת.

ובן שלמבוֹא כהה אין פסוקי תורה מתאימים. התורה מלמדת אותנו איך להתנהג, מה לעשות ומה לא לעשות (על כן שמה "תורה" = הוראה). אך בדרך כלל אינה עוסקת בעתיד לבוא ובמה שהוא מוחוץ לעולמנו של עצנו. אולי אפשר היה למצאו פסוקים מתאימים בדברי הנביאים ובכתובים, אך בתורה אין למצואו לכך ומנהה של שבת נשarraה בלי יוכן כתוב בתורתך". הברכה האמצעית של מנוחה מרכיבת איפוא ממשי פיסקאות בלבד: (א) המבואר ("אתה אחד"), (ב) הבקשה ("או"ר רצה במנוחתנו").

הבקשה, שהיא הקטע האחרון של כל אחת מן הברכות האמצעיות — לא יכולה להיות מיוחדת לשבת. שתי המלים הראשונות ("רצה במנוחתנו") הן שבתיות, ואותן מושיפים גם בתפילת יום טוב, אם הוא חל בשבת. שאר המלים משותפים לכל התפילות, שכן בהן שמונה עשרה ברכות (כלומר גם לשבת, גם לרגלים, גם לראש השנה ויום הכיפורים) והן הבקשות הבאות במקומות הברכות האמצעיות של חול (עי' בעמוד 173): "קדשו במצוותיך ותן חלכנו בתורתך"—הן במקום הבקשות לצרכים רוחניים; "שבענו מטובך"—בקשות לצרכים גשיים (רפואה ופרנסה); "ושמחנו בישועתך"—בקשה אחת לכל הצרכים הלאומיים; לבסוף הבקשה חוזרת לצרכים רוחניים — "וטהר לבנו לעבדך באמת"— כדי לעבור לענינים מיוחדים לשבת: "זהגילהנו... באהבה וברצון שבת קדשך וינוּוחוּ בה וכו'". כי צריך להזכיר מעין החתימה סמוך לחתימה: "ברוך אתה ה' מקדש השבת".

6 ומכאן ש אין נכוּן לקרוא בשם "עונג שבת" ורока למסיבה של סעודת שלישית קרובה למוצאי שבת. עונג שבת מוקמו בשאר סעודות, אך לא במסיבה זאת, שתוכנה רב ועסירה, אך אין ציינו בשם "עונג".

שים לב : במקומות "רזה במנוחתנו" בשבת טובא ברגלים בקשה לשון ולשמחה ("והשיינו") ; בראש השנה — "מלך על כל הארץ וכו'" ; ביום היכורים — "מחול לעונותינו וכו'" . במקומות הסיום "ויהנחלתנו... באtabה וברצון" נבקש ברגלים "ויהנחלתנו... בשמחה ובשון" (ואם חל יו"ט בשבת נחדר את שניהם ונקיים של שבת) ; בראש השנה — "כפי אתה אלהים אמרת ודברך אמרת וכו'" ; ביום היכורים — "כפי אתה סלחן לישראל וכו'" ; ותמיד טובא מיד אחריו זה החתימה המתאימה : "ברוך אתה ה' מקודש וכו'" .

הסיכון של ניתוח תפילות השבת יכול להינתן בצורת טבלה :

### 3-3 שלוש ראשונות

#### 4. הברכה האמצעית

במנחה	במוסך	בשחרית	בערבית	
"אתה אחד" (שבת שלعتمיד לבוא)	"חכונה שבת" (בית המקדש ותקרבון)	"ישמה משה" (מתן לוחות הברית)	"אתה קדש" (בריאת העולם)	א. מבוא
	"וביום השבת" במדבר — פגח	"ושמרו" משמעות — כ"י תשא	"זיכרו" MBERASHIT	ב. פסוקי תורה
	"ישמחו" במלכותך (עונג שבת)	"ולא נתתו" (יחור השבת ליישראל) (בקצת נוסחאות גם "ישמחו")	(בקצת נוסחאות : "ישמחו")	ג. פסקא נוספת
"רזה במנוחתנו"	"רזה במנוחתנו"	"רזה במנוחתנו"	"רזה במנוחתנו"	ד. הבקשה

### 5-5 שלוש אחרונות

## תפילות שבע של יום השבת

המבחן הדתי השואף לרענן את גישת חניכיו לתפילת הקבע יראה חשיבות רבה בחישוף אותם הקטעים והפסקאות אשר משמשות המוחמדת, המדויקת והחדשה טושטשה אצלם ונעולמה מהם עליידי השגירה המקהה ובמלל המיאכני החורר. והרי אין לך אמצעי יותר לבדוק לשם כך מהארה פתאומית ומפתיעה של מקומות המכילים תכנים ורעיםנות כדי שייראו להם כחדרים. לא פעם ייראו לתלמידינו קטפי תפילהנו פתאום "באור חדש", כאשר אנו מצלחים להראות להם שבנוסח המקובל עליהם אין הכל מובן מאליו, שיש כאן חידוש, הבלטה והדגשה של רעיון מיוחד ומוסים. קל להבהיר את המיחוז בקטוע מסוים, אם נשווהו לקטעים מקבילים בנוסחיהם אחרים הזרים לומדים. כmoricon לא יקשה לנו להראות את החדש-פעמי, הלא-ം-ഗרתי בקטעי תפילה, כאשר אנו מטפלים בLIMITOGRAFIA של הימים המוחודים של השנה, בתפילת הרגלים ובוקר של הימים הנוראים<sup>1</sup>.

תפילות השבת עומדות בנדון זה באמצעותם בין תפילות החול ובין תפילות החגיגים. אמנם הן חזרות מייד שבוע בשבוע, אך אין הן נאמרות בחפותן, אלא באירוע חגיגות והתרומות. ומולות נعمות ערבות ושירות הקהלה. אך בתוכונה אחת תפילה שבת נבדלת מתפילות כל ימות השנה, לרבות אף של יום הכיפורים. ועובדת זו נבלטת הרבה: הברכה האמצעית של תפילת השבע או העמידה, היא "קדושת היום" היא שונה בכל ארבע התפילות, ולא כמו בשלוש הרגלים וכבימים הנוראים, שבתiem היא זהה בתפילות ערבית, שחרית ומנחה ראשית למקראי קדש<sup>2</sup> הוא כה עשיר וושאפ, שמתוקני התפילה ראו צורך ואפשרות להעשר ולגונן בו את כל התפילות ולהעניק לכל אחת ואחת משפט ברכת השבת. קו אופי מיוחד יובלט ויורגן, אם נחליט לטפל בהוראת התפilioות האלה אחורי שזמן מה לא אמרון, כגון אם חגי חודש תשרי חלו השנה ביום

<sup>1</sup> השווה להערות מבוא אלה: דב רעל, התפילה, תוכנית להוראת התפילה בתחום הגווער, ירושלים, הסוכנות היהודית לא"י, המחלקה לעליות ילדי גנווער, תש"ב, עמ' 32—31.

שבתו, ואמרו "אתה בחרתנו" בראש השגה, בסוכות ובשמחת תורה<sup>2</sup> שחלו לחיות בשבת, הרי יקבלו תלמידינו את תפילות השבחת "הריגלות" כעין חי' דוש, כנוסת שהתרחכו ממנו במקצת, והוראותן עשויה להאריך בוهرן את ימי החzon האפורים.

שלוש הברכות הראשונות והאחרונות של התפילה אין שנות מלאה של תפילה החול. במקומות שלוש-עשרה הברכות האמצעיות, הבוקשות, באה ברכה אחת: "קדושת היום". שינוי זה מוחכר לראשונה בתוספתא ברכות ג. יד: "שבת: מתפלל שבע ואומר קדושת היום באמצע". ובמדרש תנומוא וירא א: "ישתים עשרה ברכות قولן צורכו של אדם. וליביכן אין מתפללים בשבת שמונה-עשרה", שם יהיה לו חולה בתוך ביתו נזכר ברופא חולין עמו ישראל יוצר, והשבת ניתנה לישראל לקדושה, לעוגג ולמנוחה, לפיקך מתפללים שלוש ברכות ראשונות ושלוש ברכות אחרונות המנוחה באמצע". הירושלמי (שבת ג) מנמק: "תני: אסור לתבוע צרכי שבת". טעם נוסף מביאו הגמרא לא-איד-אמירת הברכות האמצעיות במסכת ברכות כא, ע"א: "לא אטריחו ממשום כבוד שבת".

תלמידינו עלולים לשאול את השאלה ששאל ר' זעירא את ר' חייא בר בא בירושלמי הנ"ל: "מהו מימר רעינו פרנסינו (ביבריה גמazon)? אל": טיפוס ברכות כך הן. מתשוכת ר' חייא מתרגרה, שرك בקשת זרכם בנוסח איש"י אסורה, אך מותר להתפלל נוסח הבקשות והקובעות. מפני זה אפשר לומר, שבראשונה אמרו אף בתפילה שבת את הברכות האמצעיות, ורק אח"כ נזקקו. בברכת המזון — סמוך לארוחה ממש — השאירו חיזיל גם בשבת את נוסח הבקשה.

אך הברכה המיוחדת של "קדושת היום" לא נקבעה רק ממשום חז"ל רצוי למנוע מן המתפלל את הבקשה על צרכיו בשבת; בא-איד-אמירת הברכה הזאת יש גם עניין חובי, חובה מחובות היום: לפי הפסוק "אללה מועדי ה'" אשר תקראו אותם מקראי קודש" (ויקרא כג, ב) אנו מצוים להזכיר על ימים אלה — שבת וחגים — Cultural קדושים. והיכן אנו מカリים הכרזה זו? בברכת "קדושת היום", בתפילה השבע ובקידוש על היין.

מקור הורשה זאת בספרא אמר פרק ד, א: "לא קראו (ליום הכיפורים) מקרא קודש ולא נעוננה בו ועשה מלאכה מניין שעוזא מתכבר"; ת"ל: "יום כיפורים הויא (ויקרא כב, כ)". הראבי'ר בעיר: "פירוש 'מקרא קודש' כאן שהוכיר בו קדושת היום". וכן פרשי' בשובות יג, ע"א וברcritות ג, ע"א: "לא קייבו ברכותיו לומר מקודש ישראל ויום הכיפורים". לנכני השבת קיים — כדיוע — עוד הפסוק "זכור את יום השבת לקודשו" (שמות כא, ח): "מכאן אמרו מקודשין על היין בכינתיו" (מכילתא יתרו פרשה ז).

אבל, אין זה נכון, שברכת "קדושת היום" אינה מכילה בקשوت כלל; וככל;

<sup>2</sup> בחו"ל: בשמנני עצרת: שם עשויה מוטיבא-齊יה מעין זו להודיען גם אם היום הראשון והאחרון של פסח חלים בשבת.

קטע החתימה המשותף לכל תפילות שבת, "או"א רצה במנוחתנו" מכיל בקשות. הימצאותו של קטע זה בכל התפילות מראה על עתיקות, ובאמת הוא מזוכר בתלמוד (פסחים קי"ג, ע"ב) : "אמר ר' זира — — — דצלותא : 'קדשתנו במצוותך'. מי טמא (של הפניה בגוף שני)? דרhami נינהו" (הן בקשות ולא "אשר קדשנו", כמו בקידוש על הכהן?).

מה אנו מבקשים? (א) קדשו במצוותך ותן חלנו בתורתך; (ב) שבענו מטובך; (ג) שמחנו בישועתך; (ד) וטהר לבנו לעבדך באמת. לבארה הן רחוניות ואינן עוסקות בענייני יום-יום, באשר השבת צריכה להיות כולה קדושה להתעלות רוחנית ("ויהיה — — פרי השבע יום השבת, מפני שהוא מעומד להידבק בעניין האלוהי"; כורוי, מאמר ג. ה). אך אם נזעיןיפה נמצאת בארבע בקשות אלה מערך ותמצית שלוש פשרה הביקשות האמצעיות של המשמונה עשרה של חול, אמן מתוך עידוח והכללה :

הארכים הרוחניים של הפרט ("קרבנו מלכנו לעבודתך!")	קדשו במצוותך ותן חלך בתורתך
הארכים הגופניים של הפרט ("ושבענו מטובי")	שבענו מטובי
הארכים הלאומיים	שמחנו בישועתך
ב' את המשיח ("מצמיח קרן ישועה")	וטהר לבנו לעבדך באמת שומע תפילה ומעבר לברכת העבודה*

הבלטו בזה, שמכל קבוצה של הברכות האמצעיות נבחרה נוסחתה של אחת כנגיגתה האופיינית.

אם בשלוש הקבוצות הראשונות יש תמצית וקייזר, הרי בבקשתה הרביעית, תפילתנו מתעללה לשיא בלתי גודע בנוסח זה בתפילה התול: טיהור הלב לעכודה באמת ללא מניעים צדדים; הרי השבותות והחגיגים — בקשות אלה משותפות גם לתפילה החגיגים — הם, כפי שאמרנו מתוך הסתמכות על דברי

\* ראה: א. אלינור, תפילה הרגילים מעניות לו, עמ' 84.

ריהיל — מיעודים להתעלות רוחנית-ידית זאת ולא למנוחה ולעונג גופני חומרי בלבד.

אחר שקטע זה — מתוך שינויים מתאימים — הגנוו קטע החתימה של תפיר לת החגיגים, נעמיד כאן את הלומדים על ההבדל בברכת החתימה: "מקדש השבת" לעומת "מקדש ישראאל והזמנים" (יום הוכרון, ויום הכיפורים), וביום טוב שחל להיות בשבת: "מקדש השבת ויישראל והזמנים". הסיבה ידועה: קדושת החגיגים יסודה בקדושות ישראל בדורות השנה ובעבור השנה, ואילו בשבת — מקדשים אותם עליידי קידוש החודש והשנה ובעבור השנה, ואילו השבת — מקורה במעשה בראשית ואין היא מתקדשת בקדושת ישראל ("שבת דקבייא וקיימה בין בצלותא ובין בקידושא — מקדש השבת; יומה טבא דישראל הוא דקבע ליה דקמעברי ירחוי וקבעי לשני — מקדש ישראל והזמנים"; פסחים קרי, ע"ב). וגם מס' ביצה יז, ע"א: "תנאו קמיה דרבינו: מקדש ישראל והשבת והזמנים. אמר ליה: אילו שבת ישראל מל מקדשי ליה, והא שבת מקדשא וקיימה. אלא אםיא מקדש השבת ישראל והזמנים"; ובמסכת סופרים (יג, יד): "בשבט אין מוכירין ישראל, שהשבת קדמה לישראל". אך נשמר לנו בירושלמי גם נוהג אחר, ואף בשבת רגילה שאין עמה חג: "מקדש ישראל ויום השבת" (ירושלמי פסחים י, ב). אחריו קום עם ישראל בשבת היא סגולה מיוחדת ואופיינית לו. אך אף-על-פי שהחתימה "מקדש ישראאל והשבת" מתבקשת

בעצם בחתימת הקטע הפותח ב"קדשו במצוחיך", אין לנו נהגים כך.

קטע החתימה הוא הותיק ביותר בברכת קדושת היום. פתיחתו "קדשו במצוחיך" מוחכרת כבר במסכת פטחים קי, ע"ב, והגוטהה השלימה נמצאת לראשונה בסידור רב סעדיה גאון, אך שם היא מסימנת "וישמו בר ישראל אהובי שמן" (בדומה לנוסחتنا לשלווש הרגלים) במקום "וינחו בה ישראל מקדשי שמן". נוסח קדום זה נשמר עד ימינו במנהג פרנקפורט ע"ג מיין. בכל יתר המנהגים הנוסח אף בחגיגים הוא "מקדש יeshemar" לשם התאמתו לחתימה "מקדש".

הדגשת שמחתנו בה' ובשבת קודשו באה אחוריין בקטעים הפוטיטים היותר מאוחרים: "וישמו במלכודך", "יתענגנו מופך".

קטע החתימה המשותף לכל תפילות השבת והחגיגים פותח בקשה מיוחדת לשבת: "אל הינו ואלהי אבותינו רצה במנוחתנו". פתיחה זו אינה מוחכרת במסכת פטחים קי, ע"ב. הדגשת הרצון בהענקת השבת לעם ישראל מצויה גם בקידוש לליל שבת: "באתבה וברצון הנחילנו — — — באתבה וברצון הנחילנו", אם כי בסידור רב עמרם גאון ובאבודורם מלת "וברצון" איננה. מנוחת השבת ואיסורי המלאכה אינם שלילה גרידא. מנעה מפעולה ויצירה, שדנה את האדם לאפס מעשה, לעצמות משועממה הכפואה

עלינו. — אלא כמו שהוא מתחנה יקרה מבית גנוו' של הקב"ה שתגשיה לנו באהבה וברצון, כן מצדנו מנוחת ה' היא שיוגש לה, יצירה של התעלות הנפש וקדושה עליונה. כמו שקרבו המוגש לה' ציריך להיות לרצונו, ריח ניחוח, כך גם מנוחת השבת. כאשר אנו בוחרים שי למי שאנו רוצים בכבודו, אנו מתחשבים ברצונו ובטעמו של המקביל ולא בטעמו ובנטיתונו. כך גם לגבי מנוחת השבת: לא השקפותו של האדם בקיימינו על יום הנופש לציריך להיות מוקדש לבידור ולשעשוע מכריעות, אלא רצונו של מקדש השבת.

אין עוד נאמנה יותר לומר לאמר כאן מזו, שביום הכהנים הדרמה באיסורי המלאכה לשבת, אין בקשת "רצת במנוחתו" נארמת, ולפי מנהג ארץ-ישראל אין אומרים אותה אף ביום הכהנים של להיות בשבת. מנוחת يوم הכהנים היא מנוחה עזינו ולא מנוחת רצון (ראה:لوح ארץ ישראל לר' יהיאל מיכל מוקזינסקי ועוד), שנות תשכ"א עמ' 15 ע"פ' מן אברם אוז'ת תריס, סיק ז', מה אפרים תריס, טז: "כיוון שהוא יום תענית אין רצון במנוחה" — בשם הלבושים).

قطع החתימה של הברכה והמצעית שווה, איפוא, לכל תפילות השבת ואף ההגמים, מה שאין בן בקטעי הפתיחה. בולט היעדרו של הקטע "אתה בחתרתנו" אשר תוכנו הוא בחירת ישראל עליידי מתן המצוות. הסיבה לכך ההבראה לנו כבר בನיתוח החתימה: לקדושת החגים קדמה בחירת ישראל וקידושם, וכן לפחות ליום המעניינים קדושה לחגים על ידי קידוש החודשים.<sup>4</sup> מה שאין כן לגבי השבת. השבת קדושה ועומדת משחת ימי בראשית, והיא ניתנה כמתנה יקרה לעם ישראל: "יראו כי ה' נתן לכם את השבת שהיתה כבר" (פס' סופרים יג, יד על פי שמות טז, כת').

בולט יותר הוא ההבדל בין סדר העניינים בקידוש לשבת ובין זה של שלוש הרגלים. הקידוש לרוגלים ולראש השנה פותח בבחירה ישראל כמו תפילה השבע "אשר בחור בנו". בקידוש של שבת בא רעיון בחירת ישראל בסוף, אחר שהונכחה קדושת השבת: "כי בנו בחורת ואוננו קדשות מכל העמים, ושבת קדשך (שתייה קיימת כבר) באהבה וברצון הנחלתו". רואו לאיו, כי המלא "כי" פותח בדרך כלל בכל הברכות את המעבר לחותמת הרכבה, ומשפט זה ציריך תמיד להזכיר "מעין חתימתה". אך כאן הוכרת בחירת ישראל אינה מתאימה לחותמת הרכבה "מקדש השבת" — בעלי הוכרה ישראל. באמצעות זה בנוסח ספדי והוא מוכחת שחתימת "קדושת היתה" "מקדש ישראל והשבת" לפ"י הירושלמי בפסחים י. ב. השל"ה מראה על כך שעליידי השמטה זו (ועוד שלוש המלים "כי" הוא יומ") מגע מספר המלים בקידוש לשבעם, כמוין "יין").

בזה גמרנו את הדיון בקטעים המשותפים לכל תפילות השבע של שבת ואנו עוברים לקטעי הפתיחה של הרבייטה, היא ברכת קדושת היום. כל הקטעים האלה — הוספות ורחבות — מראים בסוגנום ובמליצתם את כל סמני ה-

פיוט, שהתווסף לתפילה הקבע בזמנן שלמה של זו כבר היה קבוע. בעובדה זו חישפה רשיי (ספר הפסדס פ): "מן הדין נראה שלא היה ראוי להתפלל בסbat אחר האל הקדוש כלום כי אם לומר: א"א רצה במנוחתנו עד ברכת מקדש השבת, אלא שנגנו (לומר) אתה קידשת, ובבוקר ישמה משה, ובמנחה אתה אחד, קודם שיתחיל לומר רצה במנוחתנו, ועיליה מצאו לה הארייך בת פילה, גם אתה צאי לך בעקביו הצאן". פסקה זו גוננת גם את הטעם להרבה זו: הרצון להרבות ולהאריך בתפילה השבת, באשר פניו מעדודה ומוכנים להרבות בשבחה של שבת קודש ולהעלות את גונינה השוני של מתנה יקרה זו מבית גנויו של הקב"ה: "אתה קידשת" לערבית, "ישמה משה" לשחרית, "אתה אחד" למנחה, גוסח מיוחד לתפילה נוסף בגלל הצורך להזכיר את קרבן המוסף ("וൻשלה פרים שפטינו") הוא מובן מאליו ולא הזכיר בספר הפרדס במפורש.

את ההבדל ברעיון היסוד של פתיחת כל ברכת, הבליט הטור (או"ח רצב):  
 זומה שתיקנו בשבת ג' ענייני תפילות — אתה קידשתי, ישמה משה, אתה אחד וביום טوب לא תיקנו אלא אחת, אתה בחורתנו, מפני שאלו ג' תפילות תキンוט בוגנד ג' שבתות: 'אתה קידשת' בוגנד שבת-בראשית כמו שמוכיחה מתוכו, 'ישמה משה' בוגנד שבת של מתן תורה דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה 'ואתך אחד' בוגנד שבת של עתיד'. גם האבודרים מביא רעיון זה בשם ר' קלוניגטום. אין להניח שקטעים שונים אלה חוברו מראש לתפילות השונות של הימים; יתכן שהיו מנהגים שונים בעניין זה ואמרו גוסח אחד בכל התפירות (כדוגמה קטע החתימה), אך עובדה היא, שבמרבית סיורי הגאנטים וכן בסידור התפילה של הרמב"ם נמצאת כבר החלוקה כפי שהיא נהוגה היום וגם עיקרי הנוטה. שם חדרו לכל המנהגים.

אולי ניתן להסביר מתחן אופיה וייחודו המשולש של השבת גם המנהג המובא ב מגן אברהם (או"ח רסת, ג) והמקובל בנוסח ספרדי, שמשיימים בليل שבת וינחו בה, בבוקר — בו ובמנחה — בם. שבת-בראשית עדין אינה מתחבطة בחיי עשייה, היא אינה פעילה, טרם הגיעו ליעודה, היא נקבעת כביבול (בה); רק עם ישראל עם קבלת השבת במתן תורה הפרה את הרעיון והכניסו לחיי הפעולות והמעשה (בו — זכר). אך רק לעתיד לבוא תהפטש רוח השבת על פניו כל הימים (בם) ויהפוך הזמן ל"יום שכלו שבת". כך משקף פות התפירות השבת את שלושת רעיונות היסוד אשר עליהם העמיד גם פ. רותנזריג ב"כוכב הנואלה" את היהדות: בריאה, התגלות וגואלה.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> נערר כאן, אגב, שאלה הם גם רעיונות של בריכות ק"ש: ברכת האור, ברכת התורה, ברכת הנואלה (פין לעיל עמ' 72-73).

### ליל שבת – "אתה קדש"

כאמור – הרעיון הבולט הוא שבת-בראשית וקידושה על ידי ה' : "אתה קידש את יום השבעי" – – – וברכתו מכל הימים וקידשתו מכל הימים". השבת אינה יום מנוחה אורה, שנוסף על ידי בני אדם או הגנתם להם לנפש ומנוחה גופנית בלבד, ה' קידש אותה לראשונה וכור למשעה בראיות. אחרי קטע הפתיחה ("אתה קידש") מובאים (כמו בתפילה שחרית ובמוסוף) פסוקים מתאימים מן התורה, כאמור בפתחה : "ויכלו השמים" (בראשית ב, א-ג). שילובם של פסוקים אלה בתפילה ליל שבת בא על פי שבת קיטי, ע"ב : "אמר רבא ואיתימא ר' יהושע בן לוי : אפילו יחד המתפלל בערב שבת ציריך לומר 'ויכלו', דאמר ר' המונוא : כל המתפלל בע"ש ואומר 'ויכלו', מעלה עלייו הכתוב כאילו געשה שותף להקב"ה במשעה בראשית, שנאמר 'ויכלו' ; אל תקרי 'ויכלו' אלא 'ויכלו' (חסר)". כאמור שבת בראשית שנתקודש ונתרברך על ידי ה' משמש בעצם רק פסוק ג : "ויברך אלהים את יום השבעי ויקדש אותו", ובאמת בכך חתמה התפילה. של הרמב"ם מובא רק פסוק זה. מנגד זה של הבאת פסוק ג בלבד הוא הרא שהביא לידי אמרת כל הקטע של "ויכלו" אחרי התפילה לפי דרישתו של ר' המונוא, שלפיה דזוקה הפסוקים הראשונים הם עיקר. טור או"ח רשות מצדיק את הכלתו של הקטע כלו לעצם התפילה מתוך מאמרו של ר' המונוא ומוסיף : "אלמא שהעיקר לומר 'ויכלו' שמורה כאילו געשה שותף ; ומה שאומרים וכן כתוב בתורתך 'ויכלו' אינו חור על יוכרכתו' שלפנינו אלא שלפנינו פניו : תכלית מעשה שמים הארץ וכן כתוב בתורתך : 'ויכלו השמים והארץ'". ובכן האסמכתא לדברי הפתיחה "אתה קידש" באה לשם הכרזה חגיגית על מעשה בראשית עצמו בגופה של התפילה.

לא האדם הכופר במעשה בראשית מתחוך תחשות עוצם כוחו ביווצר והמקומם נגד האלים (פרומיティוס !) הוא האדם העוליון, אלא זה שמרצונו ובכל לבו מעיד על ה' בעל יצדר בראשית, הוא הוא המתעללה ונעשה לו שותף. הוא מכיריו ייחד עם הבורא וכשותפו על גמר הבריאת.

הנוגג הזה לומר את הקטע "ויכלו" אחרי העמידה נשאר אהרי-כך, אחרי שנתגו להגידו בשילימות גם בתוך התפילה, כדי שעדות זו במעשה בראשית תיאמר עוד פעם בקhol רם עלי-ידי כל העדים יחד (המנאג, הלכות שבת ו), אך גם כדי שתיאמר בחג שלל להיות בשבת, שבו אין אמורים אותו בתוך התפילה (תוספות פטחים קו, ע"א ד"ה זוכראה).

גם הקידוש שלليل השבת פותח באמירת "ויכלו" בשלישית. לפי התוספות הנ"ל "לא נתנו על הכם אלא להוציא בניו ובני ביתו". הפסוקים "ויכלו – לעשות" נאמרים,

איפוא, שלוש פעמים. באכזרותם ובהגהות מימוני פרק ט — מובא בשם מודר שוחר טובי טעם אמירה משולשת זו : "וביויכלו כתוב שלוש פעמים אשרי ובפטוק יזקתו אליך פרה אדומיה כתוב ג' פעמים אשרי" ; שם ספרה מכפרת, האומר זיקולוי ג' פעמים מתחבר. אך מה כפרה יש כאן ? אך חסדא אמר מר עוקבא : כל המתפלל בערב שבת ואומר זיקולוי שני מלאכים המלווין לו לאדם מניחין דיהם על ראשו ואומר זיקולוי תכופר (ישעיהו ז, ז). מאיזה עון מתכפר ? הרי אם לא יגיד ונשא עונו (ויקרא ה, א). וזה שאמר זיקולוי לא עיכב העדות כמו שאמרנו, לפיכך יוסר עונו". (אכזרותם : ראה גם בסידור "הגינוי לב", לא. לנודשות עמ' 260).

אך דזוקה לתפילה ליל שבת הייתה קיימת פתיחה שונה. קדומה יותר, שנעלמה מנוטחי כל העדות, והיא מבילתת צד שונה למגורי בעולמה של שבת. אמרנו בדברי המבו שאחד האמצאים לרענן את יהס תלמידינו אל התפילה ולהפנת תחנות השוגרה כלפי הנוסח המקובל עליהם והוא ההפגשה עם נושא תפילה אחרים הדרים להם. בדרך זו נלך כאן.

לראשונה מוחכר נוסח זה בתוספת ברכות פרק ג, יא : "אמר ר' אלעזר בר צדוק : אבא היה מתפלל תפילה קטרה בלילה שבתו. ומאהבתך ה' אלהינו שאhabת את ישראל עמך ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ה' אלהינו את יום השבעי הגדול והקדוש הזה באהבה". נוסח זה מובא בסידור רב ערמות גאון כתוספת ל"אתה קידשת — זיקולוי" ובצורה מורחבת : "זמאה" בתך שאhabת את ישראל עמך ומחמלתך שחמלת על בני בריתך, נתת לנו ה' אלהינו את יום השבעי הגדול והקדוש הזה לגודלה ולגבורה, לקדושה ולמנור תה לעובודה ולהודאה לאות ברית ולתפארת ולחתת לנו ברכה ושלום מאתק".

נשים לב שנוסח זה מכיל מעין שבע הברכות : לנדולה — אבותה, ולגבורה — נבותה, לקדושה — קדושה, ולמנורה — מנורה. לעובודה — עבדה, ולהודאה — הודאה, וחתת לנו ברכה — ברכת כוהנים, ושלום — שלום.

במחוזר רומי מופיע נוסח זה כתפילה יחידה לליל שבת (ולא "אתה קידשת") — מספר "המנהיין" (הלכות שבת, ה) מתברר, לפי תשובת ר' משה גאון, שנוסח זה היה מנהג ספרד ו"אתה קידשת" היה מנהג צרפת ופרובינצייה.

אנו מכירים נוסח מעין זה רק מתפללת יום הcipורim בטוחן היהודי הנامر בחורת שליח ציבור בברכה הר比עת, שהיא קדושת היום וכמבעבר לחחתת ברכה זו : "זמאהבתך ה' אלהינו שאhabת את ישראל עמך ומחמלתך מלכנו שחמלת על בני בריתך נתת לנו ה' אלהינו את يوم הcipורim וזה למחילת חטא ולסלילת עון ולכפרת פשע".

בהוראה עליינו להבליט שקטע זה שונה בתוכנו הרעיון בתכלית השוני "אתה קידשת". הוא אינו מזכיר כלל וכל את אופיו המיאטפיסטי של השבת כזכר למעשה בראשית, כאן השבת היא יום המנוחה שניתנו לנו מהابتו ומי חמלתו של ה', וזה שבטו של האדם. אך נוסח זה — כנראה הוא הנוסח

הארצישראלי הקדום, ו"אתה קידשת" — הבהיר — נשמר לנו בברכה "מעין שבע" שאנו אומרים אחרי העמידה. הקטע "מגן אבות" מהוות — כדיודע — תמצית של שבע הברכות, וכך אכן מוצאים כקיזור לברכה האמצעית: "המניה לעמו ביום שבת קדשו כי ביום רצה להניח להם". כאמור אין הפסיקת זו את מקבילה כל וכל לקטע של "אתה קידשת", אך הוא מתאים יפה לנוסח העתיק של קטע "ומאהבתך", והוא הוא שהיה לפני המחבר של "מגן אבות". רעיון "אנושי" ופשוט זה נדחק במרוצת הזמן מפני הרעיגנות הנשגבבים יותר של השבת. אנו יכולים להציג יפה על מקור הדחיה: הרי הוא אמרו של ר' המנוגן שהבאו לעיל.<sup>8</sup> בראשונה נתקימה דרישתו של ר' המנוגן כנראה בתום התפילה, ומשם חזרה לעיצומה ודחקה את הנוסח היישן. הוא נדחק למקום שני, אך לא בטל למגורי. הוא בא לידי ביטוי בקטע "ישמחו במלכותך", אשר לפי נוסח ספרדי נאמר בכל התפלות — ולא רק במוסף —, וגם בשחרית לפי נוסח אשכנז: "כולם ישבעו ויתענגו מטובך". ראייה זו של השבת כיום שמחה וונגה לאדם מקורה גם הוא במקרא; ויקרא י: "ובוים שמחתכם" נדרש בספרי "אלו השבותות" (ההגים וראשי החדשינן נזכרים במפורש) וייעוזו נת, יג: "זוקראת לשבת עונג"; נזכר בהקשר זה, שהנוסח העתיק של המשפט האחרון לפני חתימת הברכה (בסידור ר' סעדיה גאון) היה "וישמחו בר" ולא "וינוחו בו". נוסח אשכנז מטעים צד ריגושי זה של שמחת השבת רק בתפלות הבוקר בשחרית ("כולם ישבעו ויתענגו מטובך") ועוד יותר במוסף (כל הקטע "ישמחו במלכותך") לקראת סוף התפילה: בשעה שבימות החול האדם פונה למלאתו ולעמל כפיו מביאה תפילתנו את שמחתם של סומרי השבת.

#### הברכה "מעין שבע"

לפני שנפנה לתפירות יומו של שבת נעיף עוד מבט על הברכה המיוונית ליל שבת "ברכה מעין שבע", המוצה בפסקה אחת את ברכות השבע של העמידה. מטרתנו להעמיד נוסח מול נוסח, לגלוות גוונים שונים ולגואל את המקובל והשגור בפיינו מן המיאכניות וממן השיגרה. — והרי תפילת השבת מצוינת ע"י ברכה זו מתחוך יתר התפלות. היא מזוכרת לראשונה בשבת כד, ע"ב, ובעיקר בפרשי:<sup>9</sup> "יו"ט שחול להיות בשבת שליח ציבור היורד לפני התיבה ערבית אינו צריך להזכיר של יו"ט, שלא מללא שבת אין שליח ציבור יורד ער' בית בי"ט" (לא הייתה נאמרת חורת שליח ציבור בערבית). פרשי: "המתפלל ברכות מעין שבע קונה קונה שמים וארץ מגן אבות בדברו". הגמרא מוסרת שהיא

6 132 p. Idelsohn, Jewish Liturgy, 1932, p. 132. 7 על ברכה זו ראה להלן. 8 עמי 187.

תוקנה בלילי שבת "משמעות סכנה" ופרש"י ד"ה מזיקין: "שלא היו בתים נס" יות שלחן בישוב, וכל שארليلי חול היו עסוקין במלאת חן ובוגמרן מלאת חן מתפלליין ערבית בכיתן ולא היו באין בבית-הכנסת, אבל לילי שבת באין בית הכנסת וחשו שיש שאין מהרין לבוא ושוויתן לאחר תפילה, ולכן הארכו תפילת הצבור".

הרמב"ם (הלכות תפילה פ"ט, יא) מנוסח קצת אחרת: "שאם יתארח מי שהוא לבוא ולא ישלים תפילתו עם הצבור וישאר לבדו בבית הכנסת, יבוא לידי סכנה" (אולי הכוונה לשודדים). בירושלמי (ברכות פרק ח, הלכה א) מובא טעם אחר לכך: "גנוגים תמן (בבבל) במקום שאין שליח ציבור עابر לפני התיבה ואומר ברכת מעין שבע וחותם במקdash ישראל" (!) ואת יום השבת. כפי שראינו במסכת שבת כד, ע"ב אין הנוסחה משתנית גם ביו"ט של ליהות בשבת. מפני שתוקנה אך ורק לשבת. מה עצומה הפגנה זו של קדושת השבת באשר — למשל — בלילה הכיפורים שחול להיות בשבת מתעכבות פתיחת ארון הקודש לפתיחה הסליחות בפיוט "עללה תחנוןנו" ונאמרת "הברכה מעין שבע" באוטן המלים ובאותה הענימה השגורות בפינו מכל שבתות השנה (מחוץ לשינויו "המלך הקדוש" כמובן).

הברכה מתחילה בפתיחה זהה כמעט עם ברכת אבות שבשםונה עשרה; רק בסופה אנו מוצאים את דברי מלכיזדק מלך שלם (בר' יד, יט) במקורים: "ברוך אברם לאל עליון, קונה שמים ואرض". בברכת אבות של העמידה אנו אומרים "קונה הכל" מתוך קיזור. בתפילה ליל שבת שבה אנו מפארים את ה' כעשה מעשה בראשית החור הפסוק למקורי "קונה שמים ואرض".

בברכת אבות שבשםונה-עשרה הנושא העיקרי הוא זיכורת חסדי אבות לבנים, מושם כרך באחרי "האל המודל, הגיבור והגורא, אל עליון" מיד "גומל חסדים טובים", בחינת כל מקום שהוא מזיא גודלו אתה מזיא ענותו" — גנותה הי' הנשגבת מתמזגת חמיה עם קרבתו הבלתי-אפשרית לאם השפל. אהיב לא היה עוד מקום לחזור לפירות "שמיט ואץ" אלא יש הכללה "הכל", מה שאין כן בברכה מעין שבע, בה חסר "גומל חסדים טובים".

בקטע השני "מגן אבות" בא עיקרו של סיכום "מעין שבע" — מליצה אחת במקומות ברכה שלימה מעין השבע. על ההבדל המהותי — גם מבחינה רעיונית — בהתמצית הברכה הרביעית כבר עמדנו.

יש עוד שתי ברכות, אשר לגביון פוטנו מוכחים על מזיאות גות שונא, קדום יותר, לעומת מה שאנו רגילים לומר היום: "מגן אבות" — במקומות "מגן אברהם". ידועים הדברים ר' שמיעון בן לקיש (פסחים קי"ע, ע"ב): "זיאעש לנוי גודל' (בראשית יב, ב) — זה שאמרם אלהי אברהם, זיאברך' — זה שאמרם אלהי יצחק, זיאנדלה שמר' — זה שאמרם אלהי יעקב: יכול יהו חותמי בכלון (מגן אבות)? מיל יהוה ברכיה — בר' חותמן ולא בהם". מordo של ר' שמיעון בנילקיש מופנה בוגראה גנד גותה (שנמצא באמת בוגריה)

לחחותם "מגן אבות", והוא נשמר בברכתנו. מה שהכריע לטובת הנוסח שלוו "מגן אברהם" הוא שמלת "מגן" מוכרת בתורה אך ורק בקשר עם אברהם: "אשר מגן צרייך בידך" (בראשית יז, כ), "אגבי מגן לך" (בראשית טו, א). ההבדל השני הוא "לפניו נعبد" ביראה ופחד", שבא במקום "המחיד שכינו לו זיין". המשפט ממזה את ברכת העברודה עם תחתיתה שהיתה נဟוה בפני הבית לפניו החורבן: "שאותך לבך ביראה נعبدך" ואין להכחיש שהיא מתאימה כאן הרבה יותר מאשר צין באמצע הפיטוט.

הקטע האחרון "זרעה במנוחתנו" והה עם תחתית הברכה בעמידה.

### תפילת שחרית – "יש מה משה"

כבר אמרנו – בעקבות טור או"ח – שהרעיון המרכזי של הברכה האמצעית בתפילה שחרית הוא השבת של מתן תורה, ולא רק מפני שמתקיימת התקדים בשבת (לפי דברי הטוטו) אלא לשם הבלט הצד השני, העיקרי הזה של שבת קודש. זהה השבת שרדה ממורמי הרעיון המופשט וניתנה לעם ישראל, וזה השבת של איסורי המלאכה, ל"ט אבות המלאכות, הן ותולדותיהם יחד עם הגירות והגדירות שהוסיפו חז"ל עד אחרוני האחרונים. זאת שבת ההלכה, אך גם שבת האגדה והשירת והעוגן, זו, שייתור ממה שישראל שמרה אותה היא שמרה עליהם, זו, שעלה נאמר (שבת י, ע'ב): "אמר הקב"ה למשה: מתנה טוביה יש לי בבית גנו, ושבת טהרה, ואני מבקש ליתנה לישראל, לך והודיעם". דומה שדוקה מאמר אחרון זה הוא הוא שהביא לידי העמדת דמותו של משה רבנו בראש תפילתנו זו: "יש מה משה".

בסיור על יציאת מצרים בהגדותليل סדר של פסח, שבו "כל המרבה לספר" – – – הרי זה משובח נעדרת דמותו של משה למורי. אין אנו רוצים להעלות על דעתנו אף לרבע ששאלנו משיבוד מצרים והוא מעשה אדם, ואף של ארון והביבאים: "אני – ולא השליך".

הזהדנות היחידה בה אנו מעלים במקומות מרכזיים של תפילתנו דמותו של משה רבנו, היא אכן, מיידי שבוע בשבעו אנו מתיחסים עמו שמחתו של מגהיג האומה שמילאה את כל-עולם בהביאו לעמו את התורה ובאה המגנה הזקירה, השבת. את הזכרת שמחת משה רבנו אנו מקדימים, לפני שנגיע לתחושת שמחתנו אנו: "כולם יתענגו מטבחך" ובעיקר (לפי נוסח אשכנז רק במוסף) "ישמחו במלכוחך שומריך שבת". – נפנה תשומת לבם של תלמידינו לכאן, שכמובה מה תוך המקרא אינו מובא כאן הדיבר הרביעי: "זכור את יום השבת לקדשו", שהיה כתוב על "שני לוחות הברית שהודיע בידיו" אלא שמות לא, טז-יג, מפני שדווקה שני פסוקים אלה מדגישים את עניינה של "ברית עולם"شبשת: "בינוי ובין בני ישראל אותן היא לעולם".

ובאמת בקיומו של יום (קיידושא רבא) בא אחרי הקטע "ושמרו" הדיבור זכור את יום השבת-לקדשו. רק לפי מנוג פรส אומרים בעמידה את כל עשרה הדברים. ובכן, שבת בראשית הפה לשבתנו: "דראו כי ה' נתן לכם את השבת".

“ולא נתתו ה' אלהינו לגויי הארץות”; כנראה מובוס הקטע על דברי המדרש: “לכם ניתנה ולא לאומות העולם. מכאן אמרו אם יבאו מבני גוח וישמרו את השבת לא דים שאין מקבלים שכර אלא שחביבים מיתה, שנאמר זיון ולילה לא ישכחו” (בראשית ח, כב) ואזהרה לבני גוח זו היא מיתהן, וכן הוא אומר (שמות לא, יז): ‘יבני ובין בני ישראל אותן היא לעולם’” (שםויר כה, טו). גם בדבריו המורושים מבהיר שכל הקטע “ולא נתתו” מתחבש מתוך אמרת פסוקו “ושמרו” שאמרנו זה עכשו.

אומות העולם אינן מופקעות גם בשבת מתקפיד האדם עלי אדמות: לעבד וליצור ללא הרף, “לעבדה ולשרמה”; עם ישראל בלבדזכה בחסד מיוחד במתנה המנוחה כעדות למעשה בראשית. מפתיע ביותר הוא הדמיון בין הקטע “ולא נתתו ה' אלהינו לגויי הארץות” לבין הנאמר בס' יובלות ב, לא: “ויברכו בורא הכל ולא קידש כל עם ועמים לשבות בו על הארץ, כי אם ישראל לבדו לו נתנו לאכול ולשתות ולשבות בו על הארץ”.

גם אנו שלנו ניתנה שבת זו על כלותיה ופרטותיה, מלאכותיה וחומר רותיה, כפי שניתנה מסיני — גםים ומשחים. אופייני היא ששמעת השבת ועונג השבת מוחקרים (לפחות לפי מנהג אשכנז) לרשותה לגבי שבתם של ישראל — זהה שבת החוק וההלהכה: “עם מקדשי שני עלי כולם ישבעו ויתענו מ טובך”. — כי הרי מהאהבת ה’ אותנו לנו את המתנה היקраה מבית גנו. הנוסחה החדשה של ליל שבת חורגת כאן: “כי לישראל ערך נתתו באhabה”.

הגדשה זו של מתן השבת מהאהבה, באה כאן נוספת לחתימת כל התפירות בכקשה “והנחילנו — — באה בה ובברצון”. ואך ביו”ט של להיות בשבת אנו חווירים ומדגשים פעמים: “ויתן לנו ה' אלהינו באהבה את יום השבת הוה ואת יומ — — באhabה מקרה קדש”.

בנוסח הרמב”ם נמצוא הקטע “ולא נתתו” בתפילת מוסף. קרבען מוסף הקרב בכיתת המקדש מצין לפני נוהג זה את ייחודו של שבת ישראל. אך אולי יש משמעויות יותר רחבה לקטע זה במקומו. לא רק לשם ציון יהודינו הלאומי עליידי השבת הוא בא. “ושבת שkolah כנגד כל המצוות, כדכתיב בעזרא יתחנן להם תורה ומצוות טובים ואת שבת קדש הודיעת להם” (נחמיה ט, יג-יד), لكن לא נתתו כיראם לישראל שקיבלו עליהם כל המצוות” (ספר המנהיג, הלכות שבת בג). תפילהנו הפותחת בהעלאת זכר מתנית תורה בכלל מביאת לידי ביטוי גאותנו על קבלת התורה ומצוותיה, אשר השבת היא סימנה המובהק.

**בחלקו השני של הקטע (“עם מקדשי שני עלי”), המביע את שמחתנו במתנה**

יקירה שנחינה לנו והחוור גם במוסף בקטע "ישמו במלכותך" אנו אומרים: "חמדת ימים אותו קראתך". "ראשון הוא למלך קדש" ארנו בקידוש שלليل השבת. — לא כموעדים שאנו מעניקים להם את הקדשה — אתה קראת לבחיר הימים קדש ("זוקדש אותו"). אך מניין לו לשבת הכהני "חמדת ימים", והיכן נתן לו שם זה עליידי ה' עצמו? אבודרם מפניו אותנו לפוסק "ויכל אלהים ביום השביעי" (בראשית ב, ג) ותרגום הירושלמי שלו: "וחמיד ה'". ה' נכסף — בכוכול — לשבת, כאשר תכלית שלימיות הבריאה. ודומה לו: "נכפסה וגם כלתת נפשי" (תהלים פד, ג), "ותכל דוד המלך לצאת אל אבשלום" (שם"ב יג לט) ותרגומו "וחמידת". גם בעל הטורים מביא פירוש זה: כМОון מתכוון תרגום ירושלמי עליידי פירושו זה של המלה "ויכל" להיחילץ מן הקושי של: "ויכל אלהים ביום השביעי", והרי מעשה בראשית נגמר ביום שישי.

יש מי שמספר "אותו קראתך" — בו בחרת כמו "ישראל מקראי" (ישעיהו מה, יב), "ראוי קרא ה' בשם בצלאל" (שמות לה, ל), כי אחד קראתו" (ישעיהו נא, ב).

### תפילת מוסף — "תיכנת שבת"

אם תפילת שחרית מוקדשת לשבת של מתניתותה, תפילת המוסף עניינה השבת בבית המקדש. עצם קביעת תפילת המוסף אינה מיוחדת לשבת, אלא משופחת היא לכל הימים, שביהם היו מקריבים קרבן מוסף — ראשית החודשים והmonths — בחינת "ונשלמה פרים שפטינו". אך יש למוסף השבת יהוד משלו. אמנם כמו צנעה, רק שני כבשים: אך חסר השער לחטא האפניי לכל יתר המוספים. אין עובdot בית המקדש בשבת מעלה את זכר החטא — השבת כולה היא רצoon, ולכך מכונים דברי תפילה לנו: "רצות קרבנותיה", "שאין בהן שער חטא כתדי שלא להזכיר שם חטא ועון" (כל בו, רוקח). לא הטריח במוסף של שבת יותר מדי, אלא המוסף שווה לתמיון, וחטא אין בו, כמו בשאר מוספים מפני כבוי השפט" (ר' יוסף בדור שור).

בראשונה לא הייתה תפילת מוסף שוניה מיתר התפירות, שוגם בהן היה — כפי שציינו — נסחה אחיד לכלו. אך לפי רב "צריך לחדר דבר" (ירושלמי ברכות פרק ה, הלכה ד) וכך ההלכה. עיקר התוספת ("החדשה") שבתפילת המוסף היא הזכרת הקרבן: "איפילו אמר: 'ונעשה לנפניך את חובותינו תמידי יום וקרבן מוסף' יצא" (ירושלמי ברכות, שם). להזכרה זו שייכים גם פטוקי הקרבן מן התורה עצמה, במקורה שלו: בדבר כה, ט-ו. הנושא של הפתיחה המצויה בסידור אשכנז ובחלק מק"ק ספרדים הוא פיטוי מובהק: סדר המלים תשראק ("תיכנת" עד "או") ואף חרוז — י.ה. למנהג ספרדי נוסח עתיק קצר בפרוזה פשוטה: "למשה צוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור וכו'

צוית ה' אלהינו להזכיר בה קרבן מוסף שבת כראוי. יהי רצון — — (וכך נוסח הרמב"ם והאבודרham). אך גם בנוסח "תכנית" העתיק הוא קרבן המוסף.

ראואה להשומת לבנו הבלתי้ม המיווחות של הנכסים: "עם סידורי נס כייה" המזוכרים בתייר המוסיפים רק דורך אגב ייחד עם המנחה ("ימנהותם ונכסיהם כמדורב"). יש לחשב שהדגשה מיווחת זו מכונת לעיריכת לחם הפסנים שאותו סיירו על השולחן במקודש מידי שבת בשבתו. הקרבה זו היא המשעה האופיינית לעכוזת השבת בבית המקודש, והחלפת הלחם וחולקותו בין כוהני המשמר הנקנס והיווצא נעשה בחגיגות. בס' במדבר ד, נ' נקאות לפ"ר פרש"י טבלת שולחן הפנים נסך "כיסויו, לשון מסך, אשר יוסך בהן" וכך כתוב: "ויאת קשות הנסך ולחם התמיד עליו היה". במחזור ויטרי מבוואר מקומו כך: "שהוא סידור לחם הפנים ולשון נסכים שייך (גמ' בן) בסתתות". הוא מביא הוכחה מלשון המשנה במנחות פ"ב, משנה ד. וראה גם: "רבבי, מעשה הקרבנות פ"ג, הל' א: "הין וה솔ת שמביאים עם הקרבן הם הנקראים נסכים". אף אם המורה אין מכך לקלפל פירוש זה כפשווט יסביר להעלוות אגב "סידורי נסכייה" את המועד המיחד של הקבנת לחם הפנים.

הוכרת עבדות בית המקודש בשבת מעלה בנפשנו את זכר המקודש וمبיאתנו לידי תפילה-בקשה על שבת ציון ועל חזרת עבדה למקוםה: "שתעטנו בשמה לארכנו ושם געלת לפניך את קרבנות חובתינו". אך אין בשבת שום מקדשנו ונגלה יקרנו ונintel כבוד מבית חינו". אך אין זכר גם לחטא שגרם לחורבן: "ומפני חטאינו גלינו", يولפי שחטאנו לפניך אנחנו ואבותינו, והרי כבר מצאו ששבת — עת הרצון — אין אף שער חטא בքרבן מוסף — כלו רצון מצד ה' ווענג ושמה במתחנו.

נבין עכשו עוד יותר טוב. מפני מה נקבע בנוסח אשכנז הקטע "ישמו במלוכך" דוקה בתפילה מוסף. באותו הפסיק שבו נקראת השבת לפני הספרי "יום שמחה" (במדבר י, י) מדובר דוקה על עבדות הקרבנות: "וביום שמחתך כם ובמועדיכם — — ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם ועל זבחיהם שלמיכם". אך גם לנו היום מובנת יפה הדגשת שמחת השבת לקראת סוף התפילה כשהואנו עומדים להיפנות לבתינו למאכל ולמשתה — ל"חזהו שלכם".

### תפילת מנוחה — "אתה אחד"

"אתה אחד ושםך אחד" — פתיחת הקטע צופה לדברי אבודרham לאותו הזמן שבו "יהיה ה' אחד ושמו אחד" (ויריה יד, ט). משום כך ממעתת תפילה מנוחה להתייחס לקביעת השבת במעשה בראשית וביציאת מצרים-מתן תורה ("אינו מדובר עניינה ביום אחד בלבד כמו תפילה ערבית ושחרית", תוס' חגי ג, ע"ב ד"ה "ומי בעמך"). הוא מפנה את מבטנו לאותו יום שכולו שבת ומנוחה לחיי עולמיים. שבתנו היא "מעין העולם הבא", היא מעניתה לנו, עם ישראל

שומרי השבת, מה שהוא מטעם אותו קץ הימים אשר האנושות נכספת לו. משום כך הפך חווון אחורי הימים אשר זכריה מדבר עליו בלשון עתיד בתפילהינו למציאות שבאהוה: "אתה אחד ושםך אחד" באשר אנו "עמד ישראל גוי אחד בארץ".

כיסוד לפתח נביא לפני תמלידינו את דברי הגمرا (ברכות ה, ע"א): "את ה' תאמרו היום — וה' האמירך היום" (דברים כו, יז-יח) ; אמר להם הקב"ה לישראל: אתם עשיתוני חסיבה (יחידה, שלמות) אחת בעולם, ואני אעשה אתכם חסיבה אחת בעולם. אתם עשיתוני חסיבה אחת בעולם, שנאמר: "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דברים ג, ד), ואני אעשה אתכם חסיבה אחת בעולם. שנאמר: זומי כעטך ישראל גוי אחד בארץ (רבה"א יז, כא). Tosf. הגינה ג, ע"ב ו"ה" זומי כעטך מבאים מדרש המוסף את השבת להכרות הייחור ההגדית של ה' ושל ישראל: "שלושה מעידין זה על זה: ישראל, השבת, והקושוש בה"; ישראל והקדוש ברוך הוא מעמידים על השבת שהיא ים מנוחה; ישראל ושבת — על הקדוש בה" שואת אהה, הקביה ושבת — על ישראל שהם חיים בעולם, וهم מוסיפים: "וזל זה סמכינן לומר אתה אחד" במנחה בשבת" (מובא גם בטור או"ח ר'ב).

"תפארת גודלה ועטרת ישועה" תاري כבוד נספחים אלה לשבת נשווה אתם ל"כליל תפארת" שניתן על רשו של משה — כאמור בתפילה שחרית — כאן הוננקו העטרה והתפארת לכל העם כולם.

דוקה בתפילה מנהה, המפנה את מבטנו לשבת שלעתיד לבוא לקץ הימים: אנו מוכרים את אבות האומה, שהכריזו לרשותה על יהוד ה' בעולם: אברהם, יצחק ויעקב. קיבל את פירושו של הכלילבו (בשם בעל המלמד): "תיקנו להזכיר האבות בתפילה זו, שהם הודיעו הייחור תחילת בעולם ואת הברכה הייתה כולה וענינה הייחוד כאמור: 'אתה אחד'". כך קורת תפילתנו סוף ותכלית תולדותינו עם יסודותיה והמלחותיה. יהודו של ה' עליידי היחידיים — אברהם ויצחק, התרחב והפך לקידוש ה' על ידי עם שלם: "יעקב ובניו ינוחו בו". "אברהם ויצחק ישבחו כשייעקב ובניו ינוחו בו בשבת ושומרין אותו" (אבודרם); עם ישראל מגלה עליידי שמרית השבת את הכרת יהודו בעולם. — וכן מסתכם בסוף היום כל של הסגולות של השבת שהכרנו.

מנוחת האבה ונבדה — היא מתנת ה' אל עמו. מנוחת אמת ואמונה — יסודה באמת האובייקטיבית של בריאות העולם. "המנוחה ביום שבת היא מנוחה של אמת, המן לעד שלא ירד ביום השבעי" (סידור עבודת ישראל עמ' 263).

מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח — ודוקה שבת זו שאינה מיוסת על דאגת החברת האנושות למנוחתו של העמל אלא יסודה במרומיים, בבריאות, היא מעניקת לאדם גם את המנוחה האנושית הפסיכיאלית השלימה שאינה נתונה לפשרה ולוויותורם — היא "מנוחה שלימה".

"יבכוו וידעו בניך כי מארך היא מנוחתם" באשר רק ההכרה שהשבת היא יותר מיום מנוחה ומרגוע אורתוי, שיסודה בבריאות העולם ובמעשה בראשית, היא מבטיחה את שלימותה.

מצوها זו של שבת אינה כשאר מצוות, שהרי כשאמרת לא יהיה לך אלהים אחרים, לא תראה, לא תחנוך, לא תגונב, לא צויתה למען יעשו כמוך; אבל מנוחת שבת היא למען יעשו כמוך ('מארך היא מנוחתם') שנאמר זכרים השבעי שבת וינפש, נמצא שעילין צהנו מנוחה מנוחה להודיע כי מנוחתו היא מנוחתנו' (אבודורם).

וכך נסגר מעגל תפילות השבת. פתחנו בليل שבת במילים: "אתה קידשת את יום השבעי" ובתפילה מנוחה אנו מסימימים באotta ההכרה, שמנוחתנו היא מנוחתו ועל הכרה זו אנו מקדשים את שמו בעולמו. מתוך נאמנות לשיטת עבדותנו להעמיד גוסח מקובל ושגור בפינו מול גוסח בלתי ידוע ונדריר, ואף כזה שנעלם היום מסיפורינו התפילה של כל הפעות ולהעמיד את הלומדים על המיחוז שבסнос המכובל אצלנו — נציבע כאן על הנוסח העתיק של תפילה מנוחה, שאנו יודע עדין על הרעיזונות הנשגבים של השבת לעתיד לבוא של "יום שכלו שבת ומנוחה לחמי עולם". שבו כל העולם יהיה מאוחד ביחסו של ה' ובברותו כבורה עולמים. הפתיחה שלנו ("אתה אחד") גם היא מובאת כבר בסידור רב עמרם גאון, אך לפניה מביא מקור זה פתיחה אחרת: "הנה לנו ה' אלاهינו אתה ותמלוך علينا בマהרה כי אתה מלכנו ובבעור שמך הגדול הגבור והנורא שנקרא על ישראל עמק ועל יום השבעי נשבות בו כמצאות רצונך, ואל תהי צרה ויגון ביום מנוחתנו. מנוחת אהבה — — —". הרעיון היחיד הבולט כאן הוא מנוחת נזקן, ימצא הלודים لأنן "נדחק" גzon זה של הרגשותנו בשבת — לברכת המזון: "ריצה והחליצנו"; במקל יבנו כמורין שענינים של מנוחת הנוגף וחילץ העצמות ללא תקלת והפרעה בעיקר בתום סעודת השבת. השווילנו בדברינו לעמוד על הרעיזונות המוחדים והאופיניים לכל אחת ואחת מתפילות השבת ולהציג ערך בתפילה מהאחד את כולן. ייסדנו את דברינו על דבריהם של האבודרים (בשם ר' קלונימוס) והטור:

תפילת ערבית — שבת בראשית  
תפילת שחנית — שבת של מתן תורה  
תפילת מוסף — שבת במקdash  
תפילת מנוחה — שבת שלעתיד לבוא

גביא בסוף דברינו עוד טעם לשוני הברכות בתפילות שבת המובא גם

הוא על ידי האבודרתם. הוא מכיל רעיון דרשו ביטודי, אך גם הוא עשוי לחבב את התפילה על התלמידים. בעיקר הוא עשוי לקשר יפה את מזמוריו קבלת שבת ובתוכן השיר "לכה דודי" עם תפילות-השבע. בקבלה שבת בולטת התמונה של הליכת החתן, ישראל, לקבלה פנוי כלתו שבת-המלך. התמונה מופיעה לראשונה במצחת שבת קיט, ע"א: "ר' חנינה מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר 'בוואר ונגא לקראת שבת המלכה'; ר' ינא לבייש מאניה מעלי שבת ואמר בוואי כליה, בוואי כליה". והנה מוסוף האבודרתם: "ויל' מפנוי שבת נקראת כליה והקבאה" (?) נקרא חתן תינכו :

אתה קידשת — על שם הקידושין שנזנת החתן לכליה

ואח"כ ישמה משה — על שם שמחת החתן בכליה

ואח"כ מוסף — על שם התוספת שמוסיף החתן על כתובות הכליה  
או אי נמי

ואח"כ אתה אחד — על שם שמתיחדר החתן עם הכליה".

דומה שעליה בידינו לדלות ממכני תפילהות השבת כמה פנינים יקרים אשר והרם הועם לא פעם עליידי השגורה.

מטרה פורמלאלית כפולה יכולה להיות לעיסוקנו בעיון עמוק בקטעים אלה: ריענון יחסם של תלמידינו אל תפילהם. אך גם העמekaת חיבתם אל השבת על-כל צדדיה הרווחיים והרגושיםם. בפרק ידוע של הכוורי (ג, ה) נודע תפקיד דומה לתפילה ולשבת בתהיליך התعلותו הדתית של החסיד, חידוש זיקתו אל "הענין האלוהי": "ויהיה פרי יומו ולילו שלש עתות ההם של תפילה, ופרי השבעה, שהוא מועד להידבק בענין האלוהי — — — והסדר הוא מהנפש כסדר הזמן מהגוף, מתפלל לנפשו ונזון לגופו, ומתחמדת עלייו ברכת התפילה עד עת תפילה אחרת בהתמדת כוח מטהר נפשו מכל מה שקדם ויתקנה לעתיד, עד שלא יעבר שבוע על זה הסדר עד שתיתקן הנפש והגוף, וכבר נקבעו מותרים (חמרי פסולות) מקדים עם אורך השבעה לא יתכן לטהרת ולנקותם אלא בהתמדת עבודת יום (עבודת ה', במשך יום שלם) עם מנוחת הגוף, ואו ירצה הגוף בשבת את אשר חסר לו משפט הימים ויהיה נכון לעתיד".

בתפילהות השבת נגשנו שני הגורמים המזוכחים, המטהרים והמחדשים גם יחד — תפילה ושבת. נוכל, איפוא, לקוטה, שאם נצליה להעניק לחולמיםינו מן השפע הרב של שני המקורות וכאשר הם מפקחים ומתחזגים יחד — ייגיעו למטרת חינוכנו: "יכירו בניך וידעו כי מארך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקידדישו את שמן".

**צבי יהודה / תל אביב — ניו-יורק**

## **ערכים חינוכיים בהוראת מזמוריו ה"הלל"**

מזמוריו ה"הלל" אינם רק חוווי שירה ותפילה אלא אף פרקי לקח ולימוח. צפונם בהם חומר ראיוני-מוסרי לילובן עיוני בஸגורות חינוכיות. בלבו זה יש למצוא את המידה הנארהה של שילוב ממוגן בין העולכה אמנותית-אסתטית, מחד, ובין תדריהם ראיונית-מוסרי, מאידך. לדיננו, תוכן וצורה כורדים הם בשירותו של המשורר, ואין להפריד ביניהם. מזמוריו הם ביטוי לחיוך-אמנותו ולעוזר-אמנותו גם יוזה, הם בקעו מלבו של המשורר מוחה חוויה-יפוטית ולהט-מוסרי. כשם שגיישה רעיונית אל המזמורים ללא חחשנה ספרותית מקפתה את דמותם, כך גישה ספרותית ללא חזרה ראיונית מפקעה את נשמהם. לשם הדוגמה, נמסרות כאן שלוש שיחות בנושאים הבאים:

- על שירות העמים והיקום לאלהם.
- ב. גבורה ורוחמים במידותיו של הקביה.
- ג. חחשנת הנקמה של המשורר בתהלים.

### **(א) "מזורת שם עד מבואו"**

(על שירות העמים והיקום לאלהם — במזמור תהלה)

**הַלְלוּה!**

הַלְלוּ, עֲבָדֵי יְהֹוָה, הַלְלוּ אֶת-שֵׁם יְהֹוָה!  
 יְהֹוָה שֵׁם יְהֹוָה מִבְּרָךְ מִעְתָּה וְעַד-עוֹלָם!  
 מִמְּרוֹחַ-שָׁמֶן עד-מִכְּבָאָה מַהְלָל שֵׁם יְהֹוָה!  
 רַם עַל-כָּל-צָדִים יְהֹוָה – עַל תְּשִׁמִּים כְּבָדוֹן!

(קיג' א-ד)

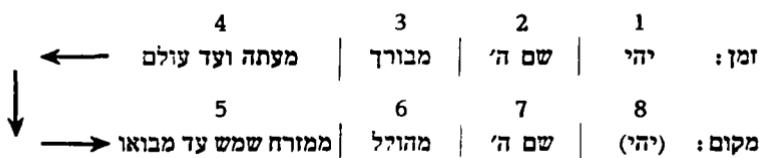
### **(א) חזון או מציאות?**

"מזורת שם עד מבואו, מהולל שם ה'" — מה אפשר חיוי זה; האם הוא תיאור של רצוי, המראה את משאות לבו של המשורר או תיאור של מצווי, המשקף את מבט עיניו של המשורר? חזון או מציאות?  
 בסוף הلال (קיג' א-ב), חווור הרעיון בדרך של קריאה דראמטית: "הלוּוּ את ה'" כל גויים, שבחותו כל האומות! זו היא שאלה ודרישה, שאינה נשמעת

כחון נבואי-אסטטולוגי לימי אחרית, אלא כיקוד פיזוטי של כיסופי Shir של ימות הווה. הפניה היא כללית, לכל העמים, ואמורה בלשון ציוי, "הלו!" או, "שבחוו!". המשורר מבקש לשחף את כל העמים בירינת תחילתו. גם במומו רנו אפשר לפרש את הפסוק "מזרחה שמש" כקריאת, כשהמליה "יהי" שבכתבו הקודם נeschcht אף אלו. המשורר פונה לעבדי ה' להלל את שם ה', והוא קורא להלל שלם, ללא גבולות ומעצורים, לא גבולות של זמן, ולא גבולות של מקום. שירה ללא מקרים:

יהי שם ה' מבורך — מעתה ועד עולם — ללא תחומי זמן;  
והי שמו מהולל — מזרח שמש עד מבואו — ללא מיצרי מקום.  
תהיילה שלימה ומילאה, בכל עת ובכל אחר.

רענון זה מתבלט מתוך עיון בתקובלות שני הפסוקים:



שרה ראשונה נמצאת בפסוק מימין לשמאל, ואילו שורה שנייה נeschcht לאחריה, כשהיא נמצאת בפסוק משמאלי לيمין (כפי שמורים המספרים הסידדי-רומים). סדר זה מסמל כנראה את מלאה התהילה והקפיותה, הנeschcht ללא הפסק, בכו מתميد, מקצת עד קצה.

אף צלילו של הכתוב, ביל מלה "יהי", איןנו מカリ. בלהט שירותו, הופך הרצוי למצוי, המבוקש למקרי. המשורר מעלה לפניינו מציאות פוטית, שהוא חש אותה בדבר שבממש, באור ראייתו הפנימית וב磕ב נבכי נשמהתו. לגבי דידיו התהילה האוניברסלית היא עובדה. הוא מזכה לה וקוא צופה בה. הוא שר על התהילה הקימת בהווה בכל מקום, מקצת עד קצה, — "מהולל שם ה'".

במובן זה של תיאור מציאות, נשמעת גם הקביעה הנבואהית של אחרון הנביאים (מלאכי א, יא), הטבועה במטבע מלצת מזמורנו:

כי מזרחה שמש ועד מבואו, מהולל שמי בגויים, ובכל מקום מוקטר מגש לשמי — ומנחה טהורה! — כי גדול שמי בגויים,  
אמר ה' צבאות".

(ב) התהילה האוניברסלית ומהוותה התהילה האוניברסלית מה? במה היא מתגלית? האם מהתהילים כה העמים במרחב העולם, מזרחה וממערב, את אלוהי ישראל? ובמה ואיך הם

מהללים אותו? מבין הփירושים השונים שהוצעו לדברי מל' אכ' ג', רצוי דיון רעויוני בפירוש הנוצע, הרואה גם בעבודת האלילים של הגויים, ביטוי פבימי ומוסתר של תחילתה והקרבה לאל אחד.<sup>2</sup> אמנם, מקרים העמים את קרבנותיהם לפסלי אליליהם, כי לא זכו להזכיר את האחד, הבלתי נראאה, השולט על כל הכוחות ביקום, אך בפנימיותם הם שואפים ומתכוונים לאל האמי תי. נמצא, אף מן האלילים בוקעת ועולה בעקביפין התהילה לאלהי ישראאל שהוא האל אחד.

ביור זה הוא מפתח, לא רק מן הבחינה הרעיונית, אלא אף מן הבחינה הפרשנית. מורי המקרא,גבאים הרים ומשוררים, לחמו נמרצות נגד האלויות והוקיעו אותה כשלעצמה ומתועבת מיסודה, כביטוי של מרדי בעל עליון. באלילים ראו אותם קלון ולא ביטוי של כבוד, תפילה ולא תפילה, תועבה ולא תהילה. אף בעניין א'יוב, הצדיק' החכם האוניברסאלי, האלילים היא "עוון פלילי", והנהיה אחראית — כחש באל ממעל (לא, כה). בעניין משורר ה"ההלו" — היא למטה מכך, היא ביטוי של אוולות ושותות והיא פעילה לבוין וכליון: "יבושו כל עובדי פסל — המתhalbלים באלילים" (צט. ז).

התacen כי באלילים הנלעתם יראו הנביא והמשורר את התהילה האוניברסאל' לית העולה "ממורה שם שמש (ז) עד מבואו"?

(ג) בין הכתוב הנבואי לכתווב המזרמי

אכן נראאת, כי רבותינו הקדמניים, בהצעים פירושים המבריק, לפטור בו קשיי תוכנו של הכתוב. לא ביקשו אלא לפרש את דברי הנביא ולא את דברי המשורר. ונימוקם עם. הנביא בא להוכיח; המשורר בא לשכח. הנביא

1 והרי תקizer שנים מהם, לעניין הקטרה: (א) תרגום יונתן בן עוזיאל ורש"י פירשו את הכתוב מכוחן ליהודי המפוזרים בין הגויים: תפילה ותורתם של היהודי הגולות, בכל מקום, החשובות לפני ה' קרבן יקר; (ב) ابن עזרא ורד"ק פירשו הכתוב בדרך של "אליו": כל הגויים, ממזרה שם שעד מבויאו — אילו ציומם הקב"ה, היו מקטירים לפניו בכבוד ובבדור. ע"ש. לפירוש הראשון, מהולה התוכחה היהודית הארץ בנחמה ליהודי הגולות; לפירוש השני, הפסוק יכול תוכחה לישראל, מתוך השוואתם לגויים, מגalglim בקומה זו יתור נכוות לאזיות וכבוד לה.

2 פירוש זה מקורו בחז"ל (עיין מנוחת קי, ע"ב). ר"ש<sup>3</sup>: "אמרו רבותינו, זקרו לה אללה דאליה' (שהגויים קוראים לה' אלוהי האלוהים); אפילו מי שיש לו עכומים (עבירות וככבים ומזלות, פסלים) ירע שעשו (ה) על כולם. ר"ד<sup>4</sup> ק: "כ"י אף על פי שעבורם לצבע השם, מודיעם כי, שאני הסיבה הראשונה. אלא שעובדים אותם לפני דעתם, שייהו אמצעיים (מתוחים, ממצעים) בני ובינם". ר"ד<sup>5</sup> ק מרחיב פירוש זה גם לעניין הקטרה לאל: "אף על פי שהם מקטירים ומגישים לעכום, ועםם לשמי". בדורך זו מפרש גם בעל המצוורות, ע"ש. רענון דורה נמצא גם ב"כרבר מלותה" של רשב"ג: "ולא יתסר בכדור בגולן עובדי בלעדך, כי כוונות כולם להגיע עידך".

מכיחה את העם; המשורר משבח את השם. הנביא מעלה על נס את התהילה האוניברסאלית של הגויים לאל, לא מתוך גינוני קילוס ופיאור, אלא מתוך טכיסי תוכחת מוסר לעם ישראל. הנביא חותר להטיב מעשי העם, והוא מכיחו בכל דרכי תוכחה. ומדרכו של מכיחה, שהוא משנן ברק דבריהם משחיזן חזק ווקצם, ומפריז בזעם מוסרו, להוציא פגמייהם של ישראל, מתוך חרדה והבלטה — לעורר חרטה ולעוזד תשובה. ופעמים נתפש הנביא להשוו ואהא מזועעת, שבה הוא מגלה צד של יתרון אפילו באוטם שם וודאי גרוועים ופחותיים מישראל — רק כדי להחריף תוקף תביעתו מעמו.

ךד יש להבין את תוכחות ההשווה של ישראל לבעלי החיים (ישעיהו א, ג; ירמיהו ח, ז), וכן את תוכחות ההשווה של ישראל לגויים עובדי אלילים, כגון, נבותת ירמיהו (ב, יא): "ההמיר גוי אלהים ? ! והמה לא אליהם ! ועמי המיר כבוזו בלוא יוציאל", הנביא אנו בא ל"שבח" דבקותם של גויים באידי-לייהם. אף הוא חזה ימים באים, שבהם ישליך הגויים פטיליהם ויכירו כי "ה' אלהים אמרת הו אalahים חיים ומלאך עולם" (י, י). ועם זאת, בזעם התוכחה, הוא מונה את ישראל, על שם חפרים אותה של "דבקות", שכשלעצמה היא חיובית, והיא מצויה אפילו בתשתית ה�וויה האלילית, שהיא בעצמותה וודאי שלילית. תבסיס של מכיחה.

אף את נבותת מלacci — כשהיא מתפרקת לפני פירוש הקדמוניים — אין לראות בגילוי של הערכה ותוקחה ל"צדדים החביבים" כביכול, הגנווים במע-מקי ה�וויה האليلית, אלא בדרך של תוכחה נמרצת, המופנית כנגד ישראל. מכל אחר ואתר עולה, במישרין או בעקיפין, גדלות שם ה' — "ויאתם מחלים אותו — —".

פירוש זה, אפילו הכתוב הנבואי סובלן — הכתוב המזמורינו אינו סובלן. המשורר שר על התהילה האוניברסאלית, מתרונן עמה, קורא לה. אינו רואה בה "תחליך" או "אמצעי" או "עקפה", אלא — תכלית ומטרה. היא אינה יכולה בשום פנים להיות זיהה עם הפלחן האילי. עלינו לחפש איפוא את שמשמעותה של התהילה האוניברסלית המתוארת במזמורוי המשורר בתהלים, במישור ריעוני אחר. אם נבקשנה — נמצאה. אם נמצאה — תוכל לשחרר אף את הכתוב הנבואי מן ההכרח להיכבל ברצוי עות הפירוש האילי, שכן מסתבר, שהנביא מלאכי שאל את ציוויל — על ניבו ועל מובנו — מעולם הביטויים והמושגים של הספרות המזמורית.

(ד) התהילה האוניברסאלית והתהילה הקוסמוסולוגית נראתה להסביר, כי התהילה האוניברסאלית שבמוזורי ההלל דומה בטיבעה לתהילה הקוסמוסולוגית שבמוזורי הטבע.

התובנות בפלאי הבריה מגלה לפני המשורר את תחילת הבורא, העולה מעצם הממשות הטבעית. "השמות מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד, הרקיע" (יט, א). וההתובנות בסיס ההיסטוריה (כגון, במומי הгалל, "בצאת ישראל ממצרים", קיד), מגלה לפני המשורר את תחילת הבורא העולה מעצם הוויה החברתית. "ממורח שמש עד מבואו מהולך שם הוא".

הבריה הטבעית אומרת שירה; החברה האנושית אומרת שירה. ההתרחשות ההיסטורית בדומה להתחדשות הטבעית — מספרת כבוד אל. עצם קיומם של שמים וארץ והtagשומות חוקי היצירה בהם — אומרת שירה; עצם קיומם של עמים ובני אדם במרחב העולם, והtagשומות חוקי ההיסטוריה המופלאים בחיהם, — היא שירה העולה, "ממורח שמש עד מבואו".

(ה) עולמו של המשורר — "כינור המנגן מאליו"

שירה זו אינה תלואה במשעי פולחן של בני אדם, אינה מותנית בכוננותם לביך ולhalb, אינה מושרת במילים ואני מובעת באומר. היא עולה מלאיה. המזיאות הקוסטולוגיות — היא עצמה התגלמות של שירה אידרה לאל, ב"אין אמר ואין דברים בלי נשמע קולם"; והמציאות האוניברסלית — היא עצמה התגלות של היל וברכה, לא ניב ולא קול — "לך דומה תhilah".

שירתם של בני אדם עולה מעצם הווייתם וקיומם. כל רטט של הרגשה, כל ניגע של מעשה — מספר כבוד אל. וכך — מהולך שם הוא "ממורח שמש עד מבואו". בעיני המשורר בתהלים, המזיאות כולה — רוננת. השמים והארץ וכל חי, כל היקום — תפילה. כל בעלי החיים מבקשים מאתה מזונות. "כולם איליך ישברון, מתחת אכלם בעתו" (קד, בז; קמה, טו). שאגת הארץ ונחתתו לטrhoף טרכ, המשמשת סמל לעוצמה ולהתלה מורה ופחד, נשמעת באוני המִשְׁׂרָר כנעימה של תפילת תחנוויים. "הכפרים שואגים לטרכ ולבקש מאל אכלם" (קד, כא). הנביא עמוס, לדוגמה, רואה בשאגת הארץ סמל ושל עצמת כוח הנבואה. "אריה שאג — מי לא יירא? ה' אלהים דבר — מי לא ינガא?!" (עמוס ג, ח). המשורר רואה בשאגה זו — צורה של תפילה. כאן בולט ההבדל בין חווית הנביא לבין חווית המשורר. כל אחד רואה מהרהוריו לבו; הנביא שומע בכל את דבר ה', את הפניה של האלים; המשורר מרגיש בכל את השירה לה, את הפניה אל האלים. חוות עולמו של הנביא — חוות הנבואה; חידת עולמו של המשורר — מזמור התפילה. בשאגת הארץ, רואה הנביא — סמל לנבואה, והמשורר — סמל לתפילה.

בעוולמו של המשורר הכל מתפללים ומודים לאליהם. הוא חי בהיכל שכלו אמר כבוד לה, בעולם רונן השר מאליו — "מעטה ועד עולם" ו"ממורח שמש

עד מבואו". רגע זה, הבוקע וועלה מימי הפלג כולם כולם, הוא המעורר את שירות המשורר. עולמו של ספר תהלים הוא "כבוד המגן מאלינו", אשר לפני האגדה, הוא כינרו של "נעימים זמירות ישראל".

בשהמשורר מhalb ושר לאל, איןו אלא גותן ביטוי מילולי ממשו לתחילה אשר הוא חש אותה, חי אותה, שומע אותה כשהיא עולה מכל גיליי ההוויה הטבעית והחברתית, שאינה אלא התגלמות רוננת, מתמדת ומקופה של כוחה הרצונו, התגלות של ציות ודבקות לחוקיו: "הוא אמר וייה, הוא צוה ויעמוד" — — —

לכן, הכל שר. בטבע: "או ירננו כל עצי יער"; והאדם: "כל העמים תקעו כף! הריעו לאלהים בקהל ריבנה!".

זהו שירות הבריאה — "הشمמים מספרים כבוד אל ומעשי ידיו מגיד הרץ"; זהה תחילת האנוש — "ממורח שםך עד מבואו".

### (ב) "המגביהו לשבת — המשפילו לראות" (גבורה ורחמים במידותיו של הקב"ה)

מי כי אלחינו המגביהו לשבת,  
המשפילו לראות — בשים זבארץ!  
מקימי מערך דל, מאשפת נירם אבן,  
להושבי עם נדרבים, עם נדרבי עמל.  
מושבי עקרת הבית — אם הבנים שמחה.  
**הַלְלוּיָה!**

(קיג, ה-ט)

### (א) "רחוק" ו"קרוב"

ראשון מזמוריו ה"הלו" מעלה, בציור פיזוטי, את האידיאה התיאולוגית של המקרא בדבר התשלובת המופלאה של גבורה ורחמים במידותיו של אלהים. גדול ה' ורב כוח — "רם על כל גוים!", ועם זאת, טוב ומיטיב הוא ורבים חסדיו — "מאשפת ירים אבון". הוא נשגב ורוחם, רחוק וקרוב כאחד. "מגביהו לשבת" ו"שפילו לראות".

במושור קלחה, מובע רעיון זה, בתיאור חד של ניגוד (ז): "כִּי רם ה' ושפיל יראה; וגבוה — מרוחק יידע". המרוחק והקriba לגבי ה' אינם מושגין מוקם אלא ביטוי רעיון. הם מביעים בדרכי מהchnerה, של משל וסמל, את תפיסת האלוהות באמונה המונותיאסטית והצרופת, אשר מחד גיסא היא שוללת אלילות גשמיית, קופרת באלים בני משגונפני הניגנים להישג יד, ומיכירה באל עליון קדוש וגבוה מבנית אנוש ונשגב וננצל מועלם צרכיו; ומאייך גיסא —

חשה היא השגחה אלוהית מלאה בכל ההוויה ודוגלת בקרובה אינטימית נפי' שית הקיימת בין היצור ליצרו. המשורר בתהלים מכיר ברומרות אלוהים: "אדיר במרום — ה'!" (צג, ד; ועין צב, ט), ובקרבתו לקוראיו: "קרוב ה' לכל קוראיו" (קמה, יח). זה פשר המזיגה של "מרחך" ו"קרבה" בתיאור מידותיו של ה' במליצת המשורר.

### (ב) משל השם והארץ

המשורר במזמורנו משתמש בביטוי "בשמי ובארץ". השם והארץ באים במליצת המקרא כמשל רוחה להמחיש בו את היחס שבין הוינו של הקב"ה וועלמו של האדם. כשהנביא פונה אל בני אדם הוא מכנה אותם (ישעיהו יח, ג): "שוכני ארץ"; כשהמשורר פונה אל ה' הוא קורא לו (ב, ד): "יושב בשמי"<sup>3</sup>. הבחנה זו מצויה הן במליצות הנבואה והן בזמוררי השירה. היא נשמעת עליה מנאומו של הנביא בשם ה' (ישעיהו מה, יב): "אנכי עשתי הארץ — ואדם פליה בראשית; אני, ידי גטו שמי — וכל צבאם צויתי"; והיא גנזה בצלילו של החזן שב"הלל" (במזור השלישי, קו, ט): "השם — שמי — לה': והוארץ — נתן לבני אדם".<sup>4</sup>

3 וכן בתפילה שלמה (מלכים א, ח), הפורש "כפיו השם", חורר הביטוי "תשמע השם"<sup>5</sup>; וכן בנותאות התפללה: "יושב מרים", "שוכן שחקום" ועוד, וכל עצמה של "ונשיות כפים" מיוסדת על תחושה זו, של האדם המתפלל וקורא "ממוקמים", ונכփ להתרומם אל עיל, אל אביו שב"שים", וכן במליצת המくん (איכה ג, מא): "נסא לבניו אל כפים, אל אל בשמי".

4 כבר הבחינו חזיל (ברכות לת', ע"א), בסינוי הפרשנים של כתוב זה, בהשותם אותו לעומת הכתוב המכילי, שבראש מזמור כד, (ב): "לה' הארץ ומלאה". הרושא שם משקפת את דעת חזיל על בחנות הפורק שב"הלל": אף שהקב"ה רם ונשא, הוא משגיח על הארץ, ינתן אותה לבני אדם. הפעול "נתן", איינו מציין עזיבה והסתה, אלא גiley של יחס וקשר. האדם הנגנה מטיב הארץ —ائقל משולחו של מקום, וחש בכל גiley חסד וימtan<sup>6</sup> של הכרוא. וזהו התהווה אשר ממנה נובעת "ברכת הנגןין". וזהו המובן הגפן בעומק ביטויים השנון: "כآن לאחר ברכה". — "וחסרי דעה" חשבו, כי ממשלה האות בארץ כמפלת השם בשמי, ולא ידtero נכונה, כי מלכות ה' בכל משללה, רק פירוש יצמן לבני אדם — שהאדם הוא כמו פקי אלוהים בארץ על כל מה שיש בה, והכל בדבר ה' (אבן עזרא). ויש "חסרי דעה" בימינו השם לבנות דיק על יסוד מליצת המשורר להגביל תחום שלטונו של האדם, ברדוותו ובכובשו אויתני הטבע, וסבירו, למשל, שיש ב"כיבוש החלל", מושם הסגת גבול השלטון האלוהי בשמי, "ולא דברו בכונה", כי אין "שמי" במזמורנו מונגה טبعי אלא מושג על-טבעי, ומה שניתן להישג ידו וכוחו של האדם בתחום ממשימות רשותו ו"ארציו", ושוב איינו בגדר "שמי" במובן הרעיון של מזמורנו. הדבר הייסודי של התרבות האנושית שבבראשית (א, כח): "וּמְלֹא אֶת הָאָרֶץ וְכָבֹשָׁה" הוא יסוד מוצק בתודעתו של המשורר, והוא מורתב בתפארת השיר (טהלים, ח, ו-ז)

משל השם והארץ חזר פעמים רבות ובאופן שונים במקרא: בדברי הנבואה, בספרות החכמה, ובשרה המזומורית.  
בדברי הנבואה המשל בא להמחיש את קוצר יכולת בינת האדם להשיג נסתירות דרכי האל (ישעיהו נה, ח-ט): "כי לא מחשבותי — מחשבותיכם ולא דרכיכם — דרכי, נאום ה". כי גבשו שמים הארץ — כן גבשו דרכי מדריכיכם, ומחשבותיכם ממחשבותיכם". המרחק שבין שמיים הארץ, מהו  
סמל ומثل למרחק שבין השגת האדם וחכמת האל.

בספרות החכמה המשל בא להביע את תחושת הרתיעה והזהירות של האדם ביחסו לאל בתחום הפלולן (קהלת ה, א): "אל תבהל על פיך, ולבך אל ימחר להוציא דבר לפניו האלים, כי האלים — בשים, אתה — על הארץ, על כן יהיו דבריך מעתיטם". המרחק שבין שמיים הארץ, בלב חיכם את הרגשת החרדה, ההכנעה והמורא כלפי האלים, את החוויה של יראת הרומיות.

בשירת המזמורית. בניגוד לנבואה ולחכמה, הראות במשל השם והארץ סמל למרחק שבין האדם לאלים (הנבואה — מבחינת גובה דרכי האל מהשגת האדם; החכמה — מבחינת נמי כות עבודת האדם מול רומי מות האל), רואה השירה המזמורית, דרך משלה עצמו, גילוי חסד הקירבה מצד הבורא אל בריותו. (קג, יא): "כי גבשו שמים על הארץ — גבר חסדו על יראייו".

מה אפשר המשל? כיצד רואה המשורר דוקה בציור הגבוה של השמיים מעל הארץ, גילוי תגברות חסדו של ה? איך רואה המשורר ב"מרחב" — ריחוק שמיים מעל הארץ — שבמשל, את ה"קירבה" — קירבת חסדו של האל לאדם — שבמשל?

"ותחסרתו מעט מלאיהם, וכבוד והדור תעטרתו, תמשילו במעשי ידין, כל שתה תחת רגלו".

5 משל השם והארץ נוצע כנראה במליצת נאומי התוכחה של משה אבי הנביאים, בחומש דברים, במליצת "העוזת שמיים וארכץ" (ה, כו ; ל, יט ; לא, כח ; לב, א), מליצה ששימשה תשתית לראשית חזון ישעיהו. רעיון המליצה במקורה: היקום יכול אותן קיום הוא לבירתה ה, עם עמו (עיין ישעיהו נה, ט-ו וירמיeo לא, כד-כה). בפירושיו רשי"י לפסוקים בדברים יש למזויא שלושה הסברים ממשימים להעדאה זו של שמיים וארכץ: (א) הם קיימים לעולם ; (ב) הם מופת לציוו נצחי לחוקי ה ; (ג) הם אמצעי הנגמול של ה, בעמו שעל ידם מתגשותות ההבטחה וההתראה של הברית. על דרך הפשט נראה: שני עדי הברית מיאցים את שני הצדדים שבאו בברית (עיין בראשית לא, מד, על האבן, שהיה "גלועד" לברית שבין יעקב לבן). בברית שבין האלים לעם, מיאցים ה"שמיים" את העולם האלוהי, וה"ארץ" את העולם האנושי. על פי שניות יקום ובר חבירת שבון אל לאדם. — אף כאן ניכרת במליצה המקראית הבהירנה בין האלוהי לאנושי באמצעות مثل ה"שמות והארץ".

## והרי השוואה בין שלושת המשלים :

נכוואה	חכמה	שירת מזמורית
כי גבשו שמיים	כי האלהים בשמיים,	כי כגובה שמיים על
מארץ — כן גבשו דרכיו	ואתה על הארץ — על	הארץ — כן גבר חסן
מדרכיכם, ומחשבותיכם.	כן יהיו דבריך מעתים,	דו על יראיון.

מחשבותיכם.

## (ג) תגבורת חסן הארץ — מה היא?

יסוד אמונתו וסוד בטחונו של המשורר — תחושת קירבת אלוהים. "וاني קירבת אליהם — לי טוב" (עג, כה). בכל ח' המשורר קירבה זו — ואף בעצם רוממותו של הארץ, "בשמיים", מן הפועל האנושי, "בארץ". ככל שהמשורר מגדיל להכיר ברוממות האלוהים, בגבשו ובעלינותו, הוא מעמיק להרגיש פלא עצמת חסדיו. התפעלות רבה גורמת לו למשורר העובדה המופלאה, שהוא שר עלייה ב"הלו", שהאל הנשגב — "המגביה לשבת" בשמות — קרוב לבב קוראו — "מטפيلي לראות" בארץ. והנה, דוקה המרחק הסמלי שבין מרומי השמיים הנישאים לתחתיות הארץ מלמטה, שהפעים את הנביא להיכנע ולידום, והזהים את החכם להירגע ולהיסוג, הוא אשר מלהיב את המשורר להידבק ולהתקרב, בהרגינויו בו, ב"MOVEK" זה עצמו, מופת לגבורות רחמיו של האלויים, אשר אף ממרום שבתו הוא משפייע טבו על בריאותו. לפיכך משתמש המשורר בביטויי "גבר חסדו", مثل לודם מים. שככל שהוא מרוחק להיגען, הוא מגלה תעוזמת עזוע, החקו וגבורתו; כך חסדו זורם טבו של האלוהים, שככל שהוא מגבירו על יריאיו ומשלשלו ומורידו אליהם ממורי מימי הגבורה. וכך הם חשים אותו ביתר שאת ויתר כוח. "כגובה שמיים על הארץ", — ככל שאתה מוסיף לחוש את הגבורה את המרחק שבין הויהית ועל הויהית האנוש, ככל שאתה מוסיף להכיר ברוממות השם יתרך — אתה מרבה לחוש כי "גבר חסדו על יראיון".

## (ד) "מלא כל הארץ כבודו" (ישעיהו ג, ג)

הציור המבחן בין ארץ לשמיים יסודו בהתחבוננות הטבעית של האדם זקור הקומה, מורם היוצרים הרומשים על האדמה, הנושא עיניו למרום, וצופה גבאים נישאים ורחוקים ממנה, והוא יכול להבדיל בין צולם שבידו לבין געלמים של מעלה הימנו. ציור זה מפגין בצד ערכו של האדם את מגבויותיו, אבל איןנו מביע כלל בצד אדנותו של הארץ, את גבול שלטונו. בציור זה מתגלה האדם בעומדו מול אלהיו — בכל קו צור בינו, בכל מיפוי יכלהו וככל גודל תלותו בחסן ה', אבל אין הציור מצמצם כוח ידו של הארץ כיוצר כל. "בראשית

ברא אליהם את השמים ואת הארץ", פותחת המורה. אלוהים ברא את הכל: את העולם העליון ("שמים"), הנשגב מהשנת האדם, ואת העולם התחתון ("הארץ"), שבו הוושם האדם כרודה בצלם אלוהים.

אמונה יסודית זו באלהים כאדון הכל, היוצר כל היקום כלו — בוקעת ועולה מכל פוטקי המקרא. אמונה זו מודגשת בכל מקום לתוכלת מכוונת. בספרות החכמה — בה היא הונחה כմסת למסורת ההתנהנות ולאמנת ההשגה והגמול (איוב?) ; בספרות הנבואה — בה היא נשמעת מתוך שיעיתו ופניתי של האלהים אל האדם; בספרות המזמורית — בה היא מובעת מתוך תפילתי ושירתו של האדם אל האלוהים.

בדברי הנבואה, מצוים נאומי תוכחה נמרצים כנגד הכהנים בה. הם אינם כופרים במצוות, אלא בהשחתה. סבורים הם שאין לה' משגיח ורואה מעשייה הם. עליהם זעם ישעיהו ובוגדים הוא רועם (כט, טו): "הִי ! המעמיקים מה / להסתיר עצה, והיה במחשך מעשיהם. ויאמרו : מי רואנו ומויודענו". באירוני יה מציג יחזקאל את המראה, אותו הוא "רואה" (ח, יב): "אשר זקני בית ישראל עוזים בחושך", כי אומרים: אין לה' רואה אותנו, עזב לה' את הארץ...". סוג זה של קופרים מתוואר בדברי התוכחה האחרונים של אליהו התימני בمعنى לאיוב, כשהוא מאשר את הצדיק הסובל בכפירה בהשגה (כב, יג-יד): "ואמרת : מה ידע אל ? הبعد ערפל ישפט ? עביכם סתר לך, ולא יראה, וחוג שם יתהלך...".

התפיסה של הכהנויות, בספרות המקרא, היא: האל מתהלך בחוג שמיים, ועוזבת הארץ שננתנה לבני אדם לשירותם לבם. האלהים הוא אל הרואה ב"קרוב" לה, בעולם השמיים, ואני רואה ב"רחוק" לה, בעולם האנושי של הארץ. נגד כפירה זו יוצא ירמיהו בנבואה חריפה (כב, כג-כד): "האלهي מקרוב אני, ולא אלهي מרחוק ? אם יסתור איש במסתרים ואני לא אראו ? נאום ה', הלא את השמיים ואת הארץ אני מלא נאום ה' !".

הנביא ירמיהו משתמש במיליצת ספר בראשית ("את השמים ואת הארץ"). וברעיון המוביל בחזון הקדשה של ישעיהו (ו, ג) : "מלוא כל הארץ כבודך". כוונתו: אף שהוא קדוש קדוש שילוש קדושה ליתרונו ההפולגנו). איןחויתו מוגבלת בתחום השמיים, אלא "מלוא כל הארץ כבודו". וזהו כוונת ירמיהו בהזכירו את השמים ואת הארץ. משל הם בתחום שלטונו הבלתי מוגבל של ה': השמיים — משל לעולם הרחוק מן האדם ו"קרוב" לאל; הארץ — משל לעולם הקרוב לאדם ו"רחוק" מן האל. ותמייתו מובעת במליצה כפולה :

6 על פי רשיי: "האלهي מקרוב — שאני רואה אלא בסמור לי, ואין לי כוח לשיטות את התחתונים, שהם רוחקים ממני, ואני יודע במעשיהם ? ! אם יסתור איש —

ולא אלהי מרחוק  
(ולא אלהי הארץ)  
ואת הארץ —  
אני מלא, נאום ה'.

האלهي מקרוב אני  
(האלهي השמים אני)  
הלא את השמים

אף הנביה ישעיהו (בסוף גבאות הנחמה), מביע רעיון זה בציוריות דрамטית, לעניין המקדש, שאינו בא לצורך האל, אלא לביטוי דבקות האדם בו, רעיון שכבר הובע בתפילת שלמה (מל"א ת. כ) : "כִּי האמן ישב אלהים על הארץ ? ! " הגנה השמים ושמי הארץ לא יכללו... ", והנביא אוֹרֶם ושותא בשם ה' (ס. א) : " הַשְׁמִים כְּסָאי, וְהַאֲרֵץ הַדוּם רְגָלִי, — אֱיָזָה בֵּית אֲשֶׁר תָּבִנוּ לִי, וְאַיּוֹ מָקוֹם מְנוּחוֹתִי ? ! " — — . השמים והארץ לא יכול כלחו, והוא מלא אותן, מלא כל הביראה כולה — כבוזו. כבוזו מלא פולם. מהותם אמונה זו פועמת בעוצמה ובריגש בפסוקי המשורר בתהילים בהוכירו את השמים ואת הארץ.

#### (ה) "והארץ נתן לבני אדם"

קריאה מומרית זו אינה באה למעט בתחום שלטונו ואדרונו של האלים. "וחסרי דעת החבו, כי ממשלה האדם בארץ כמושלת השם בשמי. ולא דברו נכונה, — כי מלכות ה' — בכל משלחה ; רק פירוש ינתן לבני אדם" : שהאדם הוא פסיד אלוהים בארץ על כל מה שיש בה, והכל בדבר ה' — אָבִן עָזִיר א (עיין למללה בהערה 4). ומה היא בא להלמוד ? האם נעימת הדריה בלבד עולה הימנה לשבח את האל בברכת הגהנים, על שנתן את הארץ בלבד ? האם נשמע הימנה רק הד קול הקילוס להפארת מעמדו של האדם בבריאות, שהושם ב"פקיד אלוהים בארץ על כל מה שיש בה" (ראב"ע), בדומה למזמור ח. ז : "כִּי שְׂתָה תְּחַת גְּגָלִי ? ! — —

MRIKMATO של המזמור, נראה כי כוונה אחרת גלויה בקריאת : "והארץ נתן לבני אדם ! ", והיא : להסביר סוד חפזו האדיר של המשורר בחימים.

השמי — שמים לה' ; והארץ — נתן לבני אדם.  
לא המתים יהללו יה' ; ולא כל יורדי דومة.

זהו כפל תמייתה "האלهي מקרובי", דרך כל התמיות הכפולות". לפי זה : "מקרובי" פ"ר רישון, הרואה רק בקרוב אליו : "מרחוק" — הרואה אף ברחוק ממנו. בדרך זו אפשר לפריש דברי הנביה מכוכנים במיזוח נגד המסתירים מעשייהם ושם "בוגדי בוגדי" (יב, א; יא, כ). התקובלות : "מקרובי" = שמים ; "מרחוק" = ארץ, אינה עומדת בסתריה לירושלים רשיי, אלא היא מסקנה פוטיסטית מן הונגה הפינונית המובעת בפירושו.

מה הקשר בין שני הפסוקים ? והארץ היא זירחתם-מקום של בני אדם לחיות בה ולחוות עלייה לה. לשם כך נתנה ה' לבני האדם המשורר רוצה להישאר חי בארץ, ואינו רוצה למות, כי "לא המתים יהללו יה, ולא כל יורדי דومة". בציור פוטוי מעביר הוא לפניו שלושה עולמות: שמיים, ארץ ו"דומה". שניים בפסוק אחד: ה שמיים – עולמו של הקב"ה; הארץ – עולמים של בני אדם. פסוק זה כולל עולמות החיים. העולם השלישי: דومة (שאלות, שחת, תחתיות ודומיהם). עולם המתים. החיים בארץ מקו"ר שרים בדבקות והתקבבות, בהלן והודיה לישוב בשמיים (שמיים וארץ בכחוב אחד נאמרו), ואילו המתים, שהם יורדי דום ה', אינם עובדים עוד את השם ואינם יכולים להללו ולשבחו – לפיכך (קית, יז) : "לא אמות כי איה משעיה יה !". הארץ" שבמומר ההلال זהה איפוא עם "ארצות החיים", והמשורר רוצה להתהלך בהם (ודגמת האבות בבראשית) לנבי ה' – כי רק את הארץ נתן לבני האדם לחיות בה, ולא את השאלות. וכך בארץ החוץ לחיות, ובבה לעזרוג ולכוסוף לאלהוהי שבשמיים. ולא למות ולרotta לשאול (קטו, ט) : "אתה הילך לפני ה' בארץות החיים !". (עיין: תהילים ו, ו, ל, י; פה, יא; יג; קטנו, יז; קטנו, ט; קית, יז; קמו, ב; ובתפילה חזקהו – ישעיהו לת, יח'יט).

כתב מזמוריו זה אפשר להקבילו לפסוק חכמי דומה, מספר איוב :

שירת מזמורית (תהלים קטה טז)	ספרות החכמה (איוב ה, ז)
השמי – שם לה ;	כי אדם לעמל יולד ;
והארץ – נתן לבני אדם.	ובני רשות יגביתו עופ.

גם המשורר מבידיל בין עולמים של בני אדם לעולם האלוהי, וגם החכם אליפן. המשורר פותח בעולמו של ה', ואינו טופל לו כל שמצ' מיתולוגיות של מלאכים ; החכם פותח בעולמו של האדם, ו מבחין בין עולם של המלא"כים, בני רשות, המגביהים עופ, למורומי השמיים. זהו העולם האלוהי, בדמיון מליצתו של החכם.

מה שمبיע המשורר לפי דרכו במילים : "והארץ נתן לבני אדם". מביע החכם לפי דרכו במילים : "כי אדם לעמל יולד". ובכך מסתמן הבדל תחומי של גישה וחוויה. המשורר רואה בארץ מתחן אלוהי. מדובר על ה' שנתן אותה לבני אדם. החכם רואה בארץ רקע לעולמו של האדם. ואינו מדבר על האל שנתנה לו. "יולד", בסתם. אצל המשורר – נושא הביטוי הוא "ה'" ; אצל החכם – הנושא הוא האדם (יולד בבניין פועל : הכתיב מלא ויו והלו דגושה). המשורר שמח במתן זה, ואינו חוץ להגביה עופ, ואף לא לרotta "דומה". הוא בא להבחין בין ארץ לדומה, בין ארצות החיים לארצות המתים.

נעימה פסימית של השלמה עם נMICות ערכו של האדם ומקומו בהוויה — עליה מדברי החכם. "עמל" מילת גנאי היא. הוא בא להבחן בין אדם לבני רשות ולגולות כי האדם גמוך ושפלה מהם. הם "יגביהו עוף"; והוא — "עלם יולד". לעומת מרגיש המשורר כי לא לעמל ריק נולד האדם, אלא לספר תהילות ה'.

(1) **"המשפילי לראות בשמות ובארץ"**

הרגשת הallel והשמהה בגודלו של האלוהים ובקרבתו לאדם — בוקעת מן הקדריה של מומנו: "מי כה' אלוהינו המגביה לשפט", המשפילי לראות בשמות ובארץ". הגישה הפרשנית המקובלת, המיוסדת על חקר דרכי המליצה והתקבולה במקרא, היטיבה להבחן כי מבחינת הלבוש הפיזי של הרעיון שבפסוקנו, יש להעמידו בתקבולה בצורה זו:

מי כה' אלהינו	
(2)	(1)
המשפילי לראות	המגביה לשפט
(ג) בארץ	(ב) בשמות

במליצה — קודמת שורה (א) לשורה (ב); בתוכן — קודם טור (1) לטור (2). כלומר: מי כה' אלהינו המגביה לשפט בשמות, המשפילי לראות בארץ? [כמו (שמות כה, ז): "אבני שומם ואבני מלואים לאפוד ולהושן", ופירש רש"י: "אבני שומם לאפוד, ואבני מלואים להושן"].

אולם, המליצה המקראית אינה מקראית. לא די לו לפרש בסירוט סדרון של מלים, כדי לעמוד על עיקרים של דברים. בסירוטו של כתוב אין יוצא ידי חובת פירושו. תוכן וצורה ייחודי ירדדו ברוכים מבועי רוח הקודש שרתה על המשורר, ואמר שירה בלשון שאמרה. ואין צורת הכתוב אלא גילוי תוכנו, ואין תוכנו של כתוב אלא סוד צורתה.

אכן, לא בכדי גרתע המשורר במרוצת מליצתו, מהציב חיז' בין שמות הארץ. משוררנו מעלה את אלהיו מעל לשמות ולארץ גם יחד. (קח, ה: "כבי גדול מעל שמות חסידך"). ה' אלהינו "המגביה לשפט". (לא "בשמות"). כפирושם השטחי של מקבלי תקובלות, אלא) מעל לשמות ולשמי השמות (אשר לא יכולבלו), ובגלוות את השגחתו ו媪דיו לבריאה כולה. הרי הוא "משפילי לראות" (לא רק "בארכץ", אלא) בשמות ובארץ גם יחד. ה' — הוא מעל היקום "שמות וארץ", והוא משפיל עצמו להשגיח על כל היקום. "בשמות

ובארץ". ה"שמות" — אשר לגביו האדם, נישאים הם וגבותיהם, ועליו להתי רoomם אליהם, לגביו האל — נחותים הם ונמוכים, והרי הוא "משפלי לראותם" אותם ואת הארץ גם יחד.

## (ג) בין המשורר לנביא

הכתוב פותח בשאלת התפעלות: "מי כה' אלהינו וגוי". מיד עולה בתוועת תנו השאלה המקבילה של משה, אבי הנביאים, במשנה תורה (דברים ד, ז): "כי מי גוי גדול, אשר לו אלהים קרובים אליו, כה' אלהינו, בכל קראנו, אליו". רעיון אחד מקשר את שתי התמיות, של הנביא ושל המשורר: ההתי רשותם מקרבת אלוהים לקוראיו.<sup>7</sup> אולם, שונה גישתו של המשורר מגישתו של הנביא.

## תהלים

## דברים

מי כה' אלהינו,	כי מי גוי גדול, אשר לו
המגביה לשבת, המשפלי לראות,	אליהם קרובים אליו, כה'
בשים ובארץ ?!	אלינו, בכל קראנו אליו ?!

הנביא, הפונה אל האדם — שואל שאלתו בדבר האדם: "מי גוי גדול וגוי"; המשורר, הפונה אל ה' — שואל שאלתו בנוגע לה': "מי כה' אלהינו וגוי".<sup>8</sup> הנביא בהוכיחו את ישראל, מרים על נס זכותו של עם, שזכה לאלהים קורי' בים אליו. המשורר דבק ב"אליהם קרובים", ואליו הוא פונה וועליו הוא שר, מתוך התרפקות אהבה, אהבה היונקת מהשתאות והערצתו. הנביא בא להוכיח עם; המשורר בא להלל ה'.

7. והוא רעיון מזמוריו (קמה, יח): "קרוב ה' לכל קוראיו", שורשו בתורת משה (שמות כב, כג, כו; דברים טו, ט), והוא מודגש במיוחד בנאומי משה שבוחוש דברים. בהשוואות מספרי נ"ך לתורה, יש לשים לב לייחודה של חומש דברים, שאינו ספר עליות וחוקים כשאר החומשיים, אלא ספר שרובו מורכב מנאומי התחוכה של משה, אשר בהם הוא מדבר בגוף ראשון ומואיל לבאר את התורה בדרך של שינון, חזרה, הרגשה והטיפה, מסביר לעם ומלמדו לך, מתפלל לך, ומתחנן לך. לפיכך, מן הדין שנמצא בו, בחומש דברים, יותר מאשר בארכעת חומשי התורה הקודמים, זיקה Miyotot ומאיפות, הן לספרות הנבואה, בהיות משה מוכיח, והן לספרות החכמתה, בהיותו מורה, והן לספרות המזמורית, בהיותו מתפלל. ואכן, המתבונן במעםיק יידע כי הרבה ממליצות הנביא, מהగינויו החקם ומציליו מזמרי המשורר — מושרשים בחומש דברים, יותר מאשר בשאר חומשי התורה. הרואה בספרנו זיקה לסוג אחד של ספרות מקראית בלבها, וכן, מי שאינו שם לב לטעמה של התופעה המיחודת של דברים, בספר נאומיו של משה, הנביא, החקם ומשורר — מתפלל מן העיקר, ומוביל למסקנות של טעויות (עיין ספר היובל לי קויפמן, עמודים פט-קח).

(ח) בין מזמור הallel לתפילה חנה  
שאלת התמהון וההתקפות שבמוזרנו שורה במזמור, אף היא, בין  
שמים לארץ — מתיאור רומיות ה' שכבודו "על השמיים", ועד לתיאור  
האשפות מהן "ירים אביוין". אכן, מי שהוא "רַם עַל כָּל גּוּיִם" — הוא  
"ירַם אֲבִיוֹן".

המשורר מתאר את ה' "משפלי לראות": מקים ומרים דלים ואבינוים,  
משלות מצבם — מעפר ומאשפות. ואת העקרה שבבית ("עקרת הבית"),  
במבנה המקורי שבמקרא) — הוא מושיע בגנים, ומושיבה בビתה, "כאמ' הבנים  
שמחה". ביטוי המזמור מעלים הקשרים עם תפילה חנה, אם שמואל הלוי,  
אשר משח את דוד מלך על ישראל, — זו העקרה שנפקדה.

תפלת חנה (שם"א ב)	הלל (זהלים קג)
משפיל אף מרומים (ד)	הגביה לישבת, (ה)
קיקמי מעפר דל, מאשפות ירים אביון (ז)	השפלי לראות, (ו)
להושבי עם נדיבים, עם נדיבי עמו (ח)	מיימי מעפר דל, מאשפות ירים אביון (ז)
מושיבי עקרת הבית, אם הבנים ורבת בנים אומלה (ט).	להושבי עם נדיבים, עם נדיבי עמו (ח)

הדמיון בצלילי המילים, מבЛИט את השוני שבנעימה הכללית. המשורר מתאר את חסדי האלוהים. חנה — את התהיפות הבaltı צפויות במצבו של האדם: "כי אל דעתך ה', ולא נתנו עליות" (ג). לפיכך, משורר מזמורנו אינו ראה אלא את הטובה בלבד, בעוד שchanah מתארת את הטובה מול הרעה: "ה' מmittה ומחייב, מוריד שאול ויעל; ה' מורייש ומעשיר, משפיל אף מרומים" (י-ז).

צליל המילים "משפיל אף מרומים", הבאות בתפילה חנה כפעלים ייצאים, לתאר פעולות ה' בבני אדם (משפיל את הגאים: מרומים את המשפלים) — נשמע במזמור הallel, בהקשר שונה ובנסיבות אחרת: במזמורנו אין ה' "משפלי" את זולתו, אלא "משפלי לראות". משפיל עצמו, השפה לטובה. אינו "מרומים" בלבד, הוא עצמו "רַם עַל כָּל גּוּיִם", וברומותו "ירים אביוין". ביחוד מORGש ההבדל שבין נעימת תפילה חנה לנעימת מזמור הallel — בעניין פקידתה של העקרת ה'. עניין שהוא בעצם, הציר היסודי בתפקיד חנה והחתימה המסייעת שבמזמור הallel.

חנה — מתארת טוביה ורעה כנגדה: "עד עקרה ילדה שבעה, ורבת בנים אומללה". מתווך רינתה היהודית על אשורה, פולחה מרירות כעסה על צורתה, אשר כעסטה רוב כעס. ובהת�טף עלייה נפשה בשמהתה לא השתחררה מרגש תרעומתה. הד של أيام בעונש וציפיה לאיד אלו שומעים בביטויי "ורבת בנים אומללה". ואנו משתאים להווכח כי הגדייה חנה בתיאור הפורענות של "רבת הבנים", יותר מתיואר חווית ישועתה של העקרה שנפקדה. חווית אשורה ושםחתה של זו שנושעה — אינה מוחכרת כלל; חווית האסון של "רבת הבנים" נאמרה — "אומללה". שנאה מקללת את השורה . . .

לא בן משוחרר ההלל. הוא אינו מזכיר אלא את ישועתה של העקרה ואת שמחתה. בכך חותם הוא את מזמורו. לעקרה הוא קורא בשם "עקרת הבית", בהסミニו שם של בניין ("אولي אבנה": בן — בניין; בת — בית) לשם של עקרות.<sup>8</sup> הוא קורא לה בלשון חיבת "אם הבנים" והוא מגביר מספרם כדרך שאמרה חנה "עד עקרה ילדה שבעה", אלא בנים רבים — ללא מקרים. ולא די לו בתיאור ישועתה, הוא מוסיף עוד תיאור אשורה ושםחתה, והרי הוא נשמע כמו שmagib באיגון נגד דברי חנה בתפילתה: אם הבנים אינה אומי להה — אם הבנים שמחה! הללויה!

### (ג) "וְאַנִי אָרְאָה בְשָׁנָאי"

(על תחשות הנקמה של המשורר בתהלים)

כל פזים סֶבּוֹנִי — — —

סֶבּוֹנִי גַם סֶבּוֹנִי — — —

סֶבּוֹנִי כִּדְבָּרִים, דַעֲכָו בָּאֵשׁ קָצִים,

בְּשָׁם יְהִי כִּי אַמְילִים!

(קח, י-ז)

יְהִי לְיִבְעָנִי,

וְאַנִי אָרְאָה בְשָׁנָאי!

(שם, ז)

### (ה) ראיית הנקם

בביטוי הקצר והשנונו "וְאַנִי אָרְאָה בְשָׁנָאי", שאין בו הזכרה לרעה אלא ערגה לראייה, מביע המשורר את תשוקתו האישית — "וְאַנִי" — לראות במפלת 8 ואולי, הכוונה: מושיב את העקרות (משקל של נפרד במובן עקרה, כמו עצרה = עצרה), בבית, מתחת לה בנים, ובכך היא רתוקה לביתה, לשכת בו, כאם הבנים שמחה.

הרשעים אויביו. משום ייחודם של מומורי ההלל, אין הכתוב מפרש מפלתם ואידם. אולם כוונת המשורר היא שקופה: תפילה לנקמה.

חוויות הנקמה של המשורר בתהלים מובעת לראשונה, ובפירוט רב, בסוף מומורי היחד נח (יא-יב): "ישמח צדיק כי חזה נקם, פעמיו ירחץ בدم הרשע, ויאמר אדם: אך פרי לצדיק, אך יש אליהם שופטים בארץ". חוות הנקמה מתוארת כאן בעו צירוי חריף. התיאור מודרג: תחילה רגש, אמצעיתו מעשה ואחריתו הכרזת. הרגש הוא של שמחה — "ישמח צדיק כי חזה נקם". לשמחה מה זו עשו ? האומנגם שמחה לאיד, שעיליה לימדנו החכם במשל (כד, י): "בגנול אויבך אל השמה ?" שמחה זו קשורה בראיית הנקם, כמו בביטוי שבhalb "ואני ראה בשונאי", וכמו בזעקה הקינה (עמ. י): "יזודע בגויים לעיןינו, נקמתם עבדיך השפוך". בכתובנו, משתמש המשורר בשושן "חזה", המעליה את ראיית העין לרמת חזון של תוחלת ואחרית. אולם מרומי החוץ שב המשורר אל מישור המציגות. שמחתו של הצדיק מצוירת כאן כחורגת מתחום הרגש הפנימי ועובדת לחוחם המעשה החיצוני. שמחתו מולה בפעילות פרטאית של התעללות, שבה הצדיק משתף את גופה כביכול, בתוחשת הטיסוק ממעשה הגמול. הוא מתחבוס בדמות הניגר של הרשע, שתובות מפלתו משמשת לו עתה לא רק מקור שמחה לנפשו, אלא אף מקור עינוגים ועדינונים לבשו. "פעמיו ירחץ בדם הרשע"<sup>9</sup>. פירוש זה מיסוד על ההנחה הפרשנית, העולה מפשטתו של מקרא, שהצדיק הוא הנושא של שני חלקים הפסוק:

- א. **ישמח צדיק כי חזה נקם**  
 ב. (**וישמח צדיק כי** פעמיו ירחץ וגוי)

9 תיאור רחיצת הרגלים בדם האויב המובס הוא תשלובת של שני יסודות ציוריים: פיסיים עתיקים והקשרים בזיכרון ובנקמה: (א) הדrica על גוף האויב; (ב) התהות רושם דמו. (א) הדERICA: רגלי הגזיק (או הנוקם הנעלם) רחוצות בדם הרשע, כשהן רומסות אותו ודורכות לעליו, בחינת "ואתה על במותיהם (גופותיהם) תדרוך" (דברים לא, כט); וכן "זארכם באפי ואורמסם בחמותי וגוי" (ישעיהו סג. ג). וזה כנראה, יstor המליצה בתהלים (ס. ז): "על אודם אשליך געל", מליצה שנוסף להבעת הבעלות והקניין והאדנות (שליפה נעל, רות, ז, ז; חלצת נעל, דברים כה, ט — ועין עמוס, ב, ז; ח, ו — רמן לעילית התקנא החitemה וסומה) — מציגת את הדERICA בעם "אודם", שלו מעליה הקשר של דריכה על אודם ועל דם אודם. גם להרים עמשא ואבנגי פ"י יואב קורא ווד (מל"א, ה): "ויתן דמי מלחה... בעעל אשר ברגורי".  
 (ב) דושם הרם: הרחיצה בדם הרשע שבפסוקנו הוא צירם הבוגן בתוכו מוטיב מקראי אופיני להבעת נקמה: הנוקם חש ומרגש ונוגנה מעצם המגע בדם של האויב. כך מתוארת, למשל, נקמת הי' בשירת האוינו (דברים לב, יא-מכ): "אשר נקם לצרכי ולמשנאי אשלה, אשכיר חזי מדם וגוי". אצל העמים האיליים, היו המנצחים שותים

אכן, ניתןאמין להקחות במקצת חד עוקצו של התיאור, אם נניח כי הנושא של "ירחץ איננו ה'צדיק' שבראש הכתוב, אלא הוא נוקם מסתורי, שהכתוב — בלהטי תחבירו — סתמו והעלימו, והרי זה "מרקא קזר":

- א. ישמח צדיק כי חזה נקם  
ב. (ישמח צדיק כי חזה): פעמיו ירחץ (הרוחץ) בדם הרשות.

חלק ב של הפסוק אינו תקובלות לשמהת הצדיק אלא תקובלות למלה נקם, המתארת מהו הנעם שהצדיק ישם כאשר יהיה בו הצדיק יהוה בו, אך הנעם יבצעו, פירוש זה וڌוק ואינו מזמן ישועה לסייעתנו. על שמהתו של הצדיק אנו תהמים, שמהתו במפללה המתווארת תיאור מוצע ומחריד. מה פשר שמהת אימים זו?

(ב) נקמת צוללים על הסלע  
גם במזמור הלאומי קלן, מזמור הגטילים "על גהרות בבל", מובעת תחושת הנעם בחירות מיוחדת. אותו מזמור שתחילהו אלגיה ענוגה ורכה, מסתים בהתרצות חרוי זעם יוקדי-נקם. הניגוד התהומי שבין תחילתו של המזמור לסופו — מדחים ומרטיט. בטון לירוי רך ושקט, בהמיה זכה ועדרנה הנגעהות לבב, מתוארים הלוויים, המשוררים השבויים, אשר תלו בינוורויותם על עציהם, ושוביהם שואלים מהם, בקנטור ובבלעג, דברי Shir, והם משביבים, בדקות ובלחת אמונה: "איך נשיר — —", ולפתע מתרצת ועקה עזה,

ומשתקרים מדם קרבעותיהם ומוסכים אותם נסך לאלהיהם. במרקא הועדן הגיבור והועבר לכלי הניין של האל, החזים והחרב. וכן בנכאות ישיעו בתיאור נקמת ה' באדום (יום נקם לה''), לד, ריח): "יכי רותה בשמיים חרבי — — — חרב לה' מלאה דם". צליל השם "אדום" עורר כנראה במיוחד בדמיון הנביא חמונות אודם הום, והוא מרחב בפרק טג בתיאור יום הנעם באדום, במליציות המוגנות את שני היסודות — דרכיה ודם — כאשר מתוך רמיסת האובי, ניתנו דמו על לבשו של הנעם, ורושמו נחיק בם. (ב-2): "מדוע אודם ללובשך, ובגדייך כדורך בגות? — — — ואדרכם באפי וארטם בחמותי, וי נצחם (דэм, שימוש בכינוי המסתמן נצחן ותמידות: דם שנצחן לנצח) על בגדי, וכל מלבותי אנגלתי". יושם לב, כי ציורו של המשורר חריף יותר מיה של הנביא. השירה מעבירה את גנקה מן הספרה האלוהית לספרה האנושית, ובכך מעניקה היא לתמונה המצוירת גוונים מוחשיים ואכזריים יותר. הנגואה מסביעה את רושם הום על כלו (דברים) ולבשו (שעיהו) של הנעם. ואילו השירה המזמורית מסביעתו על עצם גוףו ופעמיו (וגלו): המשורר מכנה כך את רגלי הנעם אול', כדי לעורר בלב את רושם הרקעה ברגליים, מתוך צלה וחרועה, הכולם פעמו נים). נבואה רושם הום הוא מופת לנצחון; במזמורנו — מקור ליפויו וונאי לסייעת צורכים חועלתי. מה טעם לקשיות זו?

קוודחת נקמה אכזרית: "בת בבל השדודה! אשרי שישלם לך את גמולך  
שנמלת לנו! אשרי שייאחו ונפץ את עוליך אל הסלע!".  
שיר ציון שנחנק בקרבם של הגולים ונבלע בהוויתם — שירים האלים מול  
שובים מהתהלים הרומיים בług את הירק ברוגשותיהם — הפק לנתקת נקמה,  
לאן גבול ולא מעוזור. הכאב התגבס לקללה. השובים ביקשו מהם דברי  
שיר; השוביים משיבים בדברי זעם. אך הוועם מכוחן לדידישה אכזרית וקשות  
לב. חמתו של המשורר ניתנה על עוללים. מה חטאו? אמת, אין אדם נתפס  
על צערו — אך כלום הדמיינו היסורים את רחמי הלב?!

## (ב) דרישת או קריאת תגר?

מוזמורי המשורר לתהלים הם תפילה לאל אשר "לא לפניו חנף יברוא"  
(אילוב יג, ט). לפיכך אינם טbowים במשמעותם, אלא במשמעותם. ביטוי  
הם לנפשו של אדם. על עמוקותה הומתיה, על שפעת רגשותיה ועל מלא  
חשיבותה הטבעית. בעומדו לפניי אל דין, נתן המשורר ביטוי לתחרות  
הנקמה שבקרבו.

דברי המשורר על רחיצת פעמי בדם הרשע, על ניפור עוללים של האויב  
אל הסלע — וודאי שאינם משללה במובן הרגלי. בערגומורכימתו לראות  
גמול מהיחס המשורר את מעשה הנקם — בתמונות המועלות בדמותנו את  
פשעו של הרשע עצמו, כאמור: רואיו היה כי ייעשה לו מה שעשה לאחרים.  
מידה כנגד מידה. והוא — הרשע — אכן רחץ רגליו בדם חפים מפשע! ניפץ  
עלולים אל הסלע! גם במזמור נח וגם במזמור קלז ("על נהרות בבל"), יש  
לראות הבעה פיטית של עקרון הצד האלهي. כשהמשורר קורא לנעם הוא  
קורא לגמול. "אשרי שישלם לך את גמולך שנמלת לנו". ובהמשיכו  
"אשרי שייאחו ונגו" — הנו מתאר מהו הגמול ההולם את הפשעים שנמלה  
בבל לנו. בקריאת "אשרי" זו לנקמה, מובעת עוצמת כאבם של העולמים  
הרכים והרבבים, שהאויב נפצע אל הסלע. והמשורר נשמע כאמור: הנקמה  
מבבל לא תהא שלימה לעולם. עד אם ייגמל לה גמול שגמלה, עד אם ייעשה  
לה כאשר עשתה היא. רק כך יימצא עומק הדין של "מידה כנגד מידה". יודע  
המשורר כי מידה זו אינה בנסיבות. בכך הופכת משאלתו לטרגדית, למשאלת  
שאינה דרישת נקמה, אלא קריאת תגר. הביטוי "אשרי" יש בו מעין געימת  
"מי יתן". וייתר משפוקה כמוumiת תחוננים ופרגת תקווה. רועמת הקובלנה  
הנצחית, שאין עליה מענה לעולם. לפיכך נתקת נקמתו של המשורר אין לה  
גבולות ומעוזרים, מפני שאין לה כל ממשימות מציאותית. היא אינה מתווה  
כל תוכנית מושחת. אלא קראת תגר על מה שאינו ניתן להיות מתוקן לעולם.  
וاثת עצה חריפותה ואת תוכף קשיחותה יונקת התמונה שבמזמור — לא מנכוי

נותו האישית של המשורר לבצע בעצמו ובממש נקמה זו, אלא מרתייעתו ומהסתיגותו ומאי יכולתו להיות אכזרי, ומפהליגו לאוטו תחום של דמיון פיטוי שאין לו מצרים. לא נוקם נמרץ ועי נפש שואג מביתו כתוב זה, אלא מוקן מדויך וכואב. בשועת תפילה פונה המשורר לבל: בת בבל! את פולילנו נפצת אל הסלע; אילו ניתן היה למצות בר מידת הדין עד תום, ראייה כה כי יעשה לך. אשרי (מי?) שייחסו ונפץ וגורה. הדבר אינו ניתן. נמצאת הנקמה אינה שלימה לעולם.

(ד) "שפוך חמתק...".

נעימה דומה מצויה במומורי הקינה הלאומי עט. שם מבכה אסף מעשי הרס והשמדה שעשו אויבים בישראל, מוקן על חילול מקדש ועל רצח אנשים. "נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעופ השמים, בשיר חסידיך לחיתו ארץ, שפכו דם כמים — — — ואין קובר"<sup>10</sup>. והמשורר המוקן, בדרך הגביה המוקן (ירמיה י, כה) קורא לנקמה: "שפוך חמתק על הגוים...!"<sup>11</sup>. בקריאתו הוא משלב את התפילה: "זההש לשכנינו שבעתים אל חיקם". שבעתים — למה? זו קראת נקם קדומה מימי בראשית, כי שבעתים יוקם קין, והוא אוצרת בחווה את ההרגשה, כי הנקמה שבמציאות היא תמיד קטנה מדי לעומת דרישת-הצדק המוחלטת. יש להגדילה ולהכפילה פי שבעה ופי שבעים ושביע עה<sup>12</sup>. וכשהמשורר מתפלל וمبקש: "זההש לשכנינו שבעתים אל חיקם", הרי הוא נשמע כקורא וקובל: שכנים אלו — אשר "אכל את יעקב ואת נוהו השמי" — כל פורענות שתוטל עליהם כעונש על מעשיהם, לעולם קטנה היא, מלחות פיזיו הולם לנודל רשותם. שבעתים יש להכפיל ולהשביע הנקמה בם.

המשורר מתפלל למשפט ה' בגוים, לא משום שהפורענות הניתכת עליהם יש בה משום נקמה גמורה, אלא משום שיש בה התגלות כוח ה', במשמעות הרשע של העמים נגד ישראל יש משום חילול שם ה': בהגשת העונש האלוהי נגד

10 הרקע ההיסטורי של מומור עט אינו ברור ומסוייג. דברי המשורר הולמים מזכירים רבים בתולדות העם, אך לפני חורבן הבית הראשון, והן לאחריו. מתוך שהמומור מתעלם מכך הייחודי ההיסטורי של ומן חיבורו, הריתו מתחילה לדורת מזמור לדורות, שכן נתבשה בו תמונה פלסטית-מנוגנאלית, המשקפת את חווית עמו בכל דור ודור, בו עומדים עליינו לכלותינו.

11 מסתבר שמקור הקריאה בספרות המזמורים. עיין גם בתחום סט, כה: "שפוך עלייהם זעם, וחרון אפק ישגום". כל הקטע שם (כג-כט) דוגמה לקריאת נקמה מומרית, שהרקע הלאומי שלה מבצע וועל מהות הסגנון האישי של המומור כולם, ומתגלה לגמרי בסיום (לו-לו).

12 מספרים מקודשים שיותר משבאו לספר ולסימן באו לרבות ולגנות.

הגוים יש משום קידוש שם ה' והתגלותם כבודו. וכן כך הוא סיום של מזמור קינה זה (עמ. יג) : "זאנחנו עמד' וצאן מרעיתך, נודה לך לעולם, לדור ודור נספר תhalbך".

## (ה) "למה יאמרו?"

הקריאה לנקמה מנומכת באידיאה של קידוש השם. היא אינה באה לשפק יצרי אונוש אלא לגלות כבוד-אל: "למה יאמרו הגויים איך אליהם? יודע בגויים לעינינו נקמתם דם עבדיך השפוך" (י).

nymok וה של "למה יאמרו", חזרה הרבה במקרא, בתפילות משה במדבר (שםות לב, יב; דברים ט, כח), בשירות האזינו ובדברי נביאים. בספר תהילים — ששורשו תהילות ה' — מוענק לנויק ומה עמוק מיוחד. המשורר מרגיש CAB איש, עד לידי בכיר וدمות, בשומרו כפירת הגויים ולעוגם (מג. ב) : "היתה לי דמעתי לחם יומם וליליה, באמור אליו כל היום : אלה אליהך". כל פגיעה בישראל היא פגיעה בה' (עמ. יב ; ועין זכר' ב, יב), וכל פגיעה בה' — פגיעה עמוקקי נשפו של המשורר, אשר אדר חפץ לרומו שם ה'. לפיכך חזרות טענית "למה יאמרו", בפירות ובהדגשה רבה, במזמוריו ההלל (קטו א-ג) : "לא לנו ה', לא לנו, כי לשマーך תן כבוד על חסך על אמרתך ; למה יאמרו הגויים איך נא אלהיהם, ואלהינו בשמיים, כל אשר חפצ עשה !". לא נאמרה כאן הסיבה לדרישה הנקמה, אלא ניתנה הגדרת מהותה וטיבתה. הנקמה אינה באה לסתוק יצרו של הנגע ולפייצוי תאורת השילום המפעפעת בו, אלא כביטוי להתגלות כוחו של ה', כМОפת לנצחון הצדקה האלוהית.

ולפיכך, אף במזמור נה, שמנו בוקעת חזות הנקמה בכל ראשוניותה וחידודה, ותאות הטילומים בכל עוזה ופראותה — אף בו מפקדים מבועי הנפש החוצים של המשורר המאמין, המשווה ה', לנגדו תמיד. בהכרזת האדם מול חיון הגמול, אנו שומעים לא את תרווית הסיפוק על מילוי יצר הנקם האנושי, כי אם את רינת האמונה בגילוי המשפט האלוהי : "ויאמר אדם : אך פרוי לצדיק, אך יש אליהם שופטים בארץ". לא שמחה לאיד כי אם שמחה בה'.

## (ו) "יודע לעינינו"

השיר שהיו הלוים אומרים בבית המקדש ביום הרביעי הוא מזמור נקומות. המשורר פונה ללא נקומות (צד) : "אל נקומות ה', אל נקומות הופיע, הגשא שופט הארץ, השב גמול על גאים".  
הגאים הם הרשעים, אשר בגנותם, ביהירותם ובחצנותם, כופרים בהשגב מה העליונה, מענים ומדכאים את עם ה'. "אלמנה וגר יהרגו ויתומים ירצו",

ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב". הנקמה בהם — מגלה את קיומה של ההשגה האלוהית. אמנם, אין המשורר מעלים אף במזמורינו את תשיקתו לראות את הנקמה, "יודע בגוים לעיני בנו". אפשר, יש כאן הר אורה שמחה של הצדיק הנרדף הירואה נקמה באיבינו, שבמזורנו נח ("ישמה צדיק כי חזת נקם"). ואפשר שמליה יחידה זו — "לענינו" — נשמעת כדרישת כהרצחה, כי הצדיק יופיע מיד, ואנחנו נזהה בו במנו עניינו, לפני היישמונו בעודנו חיים וקיים<sup>13</sup>. בין כך ובין כך, מופגנת אופיה של הנקמה במליה זו — בכ התגלות ידו של ה' לעיני כל חי.

עקרה של תפילת המשורר לנקמה הוא לקידוש ה' ולהתגלות כבודו, שיתגדל ויתקדששמו הגדול בעשותו שפטים באובי עמו. ולפיכך הוא מתפלל כי דבר הנקמה "יודע לענינו". מתוך שאיפתו לראות בתגלות כבוד ה' הוא מתפלל: "יאנו אראה בשונאי" — — —

(2) לא זמורת זר אלא זר זמירות

הפרשנות החדשה נוטה לראות בפסוקי הנקמה שבמזמוריו תhalim ביטוי ליצרו הרע של האדם. התורה אמרה (ויקרא יט, יח): "לא תקוט ולא תטרור", והחכם לימד (משל כי, יז): "בנפול אויבך אל תשמה וגוי", ואילו המשורר אינו נשמע לא למצות התורה ולא לעצם החכמה, אלא משמע גפתולי מזימות לבן. המכמי פרשנות זו חולקים לשתי כתות. הללו מוקיעים ומדגשים והללו בשום ומצנעים. כת ראשונה מוצאת עילה להצבע על נימכות הרמה ה"מוסרית" של המשורר בתהילים. שעדין לא זוכה כביבול לראות מאורות רגשי חמלת וرحمות, והיא מדגישה פראותו ומוקיעת שנאתו. כת שנייה רואה צורך להתנצל על שבתוں ספר הספרים, שככלו מוסריות נאצללה. חדרו "אי אילו" ביטויים זרים וצורות שאינם לכבוד, והיא בושה בהם ומתלבשת להצניעם בטענה כי לפניו שרידים שהסתגנו לתוך המקרה למורת רוח אנוני הדעת. מתוך טעות והונחה של ערכיה, ואינם "משכפים" את המוסר המקרה, שהוא "בעיקרו" מרומים.

כעומק רשותה של הכת הראשונה, כן רוחב בערותה של הכת השנייה. מזמוריו הנקמה שבתהלים הם עצם מעצמו ובשר מבשרו של המשורר המאמין, אשר בולו דבקות בה, והם מביעים את האמת המוסרית שלו. ראיינו, כי חווית הנקמה אינה חרוגת מתחום עולמה הרוחני של הספרות המזמורית, אינה מהוות זרה וטפה, שרודה בתוך ספרנו — כמצוות בלתי צפוי וכקוץ מריגן ועיקש. זו אינה זמורת זר, שעלתה מבלי משים בין גנטי נאמנות לאל,

<sup>13</sup> רעיון זה הורחב בשירו של ביאליק "על השחיטה".

אלא וריזומיות וכתר-הודיה שהמשורר קושר לאלהיו. שכן עיקר חפצו בש-  
איות הנקמתה הוא ההלל והדר לאל.  
לפייך שובצה חוויה זו אף במזמור ההלל, וביתנה אף בחחתימת ספר  
תהילים, במזמור שלפני האחרון (קמט) :

לעשות נקמה בגויים, תוכחות בלואמים ;  
לאסור מלכיהם בזיקם ונכבדיהם בכבלי ברזל ;  
לעשות בהם משפט כתוב, הדר הוא לכל חסידיו,  
הלויה !

\* \* \*

## מאיר וויס / ירושלים

### "ברכי נפשי"

(תהלים כד)

המוזמור "ברכי נפשי" מובא בסידורי אשכנז שלנו בראש חטיבה הכלולה גם את מזרמי "שיר המעלות" (תהלים קכ'-קלד) ונאמרת אחרת מנהת שבת בימות החורף במקביל לפרק אבות שבשנות הקץ. ואמנם המנהג לשנות פסוקי אבות" שבת בין מנוחה למעריב, נזכר כבר אצל רב שדר' שלום גאון (כמאה השמינית) והוא נתקבל בכל עדות ישראל<sup>1</sup>, ורק בדבר זמן קריאטם נתנו מנהגים שונים, החל מן המנהג לקרוא אותם רך בשש השבותות שבין פסח לשבעות וכלה במנוחה לקרוא אותם בכל שבותות השנה, אם לפני מנוחה או לאחריה.<sup>2</sup> אך המנהג לומר "ברכי נפשי" אין ידוע אלא בנוסח אשכנז וגם כאן לא לפניו המאה היד.<sup>3</sup> טעם המנהג לפי ה"לבוש", ר' מרדיyi בן אברם יפה (1510-1512): "משום שכל אותו המழמור 'ברכי נפשי' מדבר בעניין מעשה בראשית לנכון מתחילה אותו בשבת של פרשת בראשית וקורין אותו שם וайлך בכל השבותות [עד שבת הגדול] כדי לזכור עניין מעשה בראשית באופןיק יומה דשבת שהוא זכר למעשה בראשית" (אורח חיים תרטט. השווה גם שם רצב).

ב"שולchan ערוץ" נקבע "ברכי נפשי" כמזמור של ראש חדש (אורח חיים תכג. ג), אך לדברי "מגן אברהם": "בקצת מקומות אין גוהgin בז" (שם. ס'ק ה). גם לפי ה"טור" הוא מנהג בספרד.<sup>4</sup> לדעתו אומרים את מזמורנו בראש

1. עי' מחוזר ויטרי, סי' תכד (מהדורות ש. הורוויץ, ברלין תרנ"ג, עמ' 461): "ונהגו העם לשנותה [אה מס' אבות] בבית הכנסת בין מנוחה למעריב בשבת, לפי שעמי הארץ נאספים לקרות החורה, ומשמעיים אותם מיזות תרומות והשניות במסכת זו פרק ליום".  
2. עי' המקורות שם בהערה.

3. L. Zunz, Der Ritus des synagogalen Gottesdienstes geschichtlich entwickelt.<sup>2</sup> Berlin 1919, pp. 85-86.

4. I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung.<sup>2</sup> Frankfurt a/M 1924, p 120.

4. צוין כתוב שבנוסח ספרד, ביתר דיווק בנוסח קאסטיליה, אמרו את המזמור בליל ראש חודש (שם, עמ' 40).

חודש "לפי שיש בו 'עשה יರח למועדדים' (פסוק יט)" (אורות חיים תכג. השווה גם שם קלגן).<sup>5</sup> המקור הראשוני המביא את המנהga לומר בראש החודש את מומור "ברכי נפשי" הוא "ארחות חיים" של ר' אהרן הכהן (במאה ה'יד).<sup>6</sup> אך כשיר מיוחד של ראש חדש, שהלויים היו אומרים בבית המקדש, שבו מדברים חזיל' (ירושלמי סוכה ה, ז; בכללי סוכה נד, ע"ב; סופרים ית, א), הוא מזכיר את ההלים צח.<sup>7</sup>

הסידור הקדום ביותר שבו מזכיר מזמורנו כתפילה הוא סיורו של רב עמרם גאון (במאה התשיעית). בסדר תפילות של יום הכיפורים כתוב כאן: "יבשarity מתכונין לבתי בנסיות, ופתח החון בסדר ברכות ומיראות של שבת ומוסיפין עליהם", ובין שמות המזמורים הנוספים האחרון הוא "ברכי נשיא את ה' ה' אלהי גדלות מادر וכו' עד גמרא".<sup>8</sup> לא ברור עוד מה ראו בעלי מנהג זה במזמורנו שאמרוהו ביום הכהפורים.<sup>9</sup> אולי גרם הפסוק "יתמו חטאיהם מן הארץ" (לה), שתפסוهو כפי שתפסה אותו ברוריה (ברכות י, ע"א).<sup>10</sup>

\*

- |  |   |
|--|---|
| <p><b>א</b> בְּרָכִי נֶפֶשׁ אַתְּ־זַיִן!<br/>הַ אַלְתֵּי גָּדְלָתִ מָאָר,</p>                          | <p><b>ב</b> עֲטָה אֹרֶכֶלְמָה,<br/>נָטָה שָׁמִים כִּירְיעָה,</p>      |
| <p><b>ג</b> הַקְּמָרָה בְּמִים עַלְיוֹתִי,<br/>הַשְׁמָעָם רַכְבוֹם, הַמְּהַלֵּךְ עַל־כִּנְפִּידָה,</p> | <p><b>ד</b> עֲשָׂה מַלְאָכִיו רוחות,<br/>מְשֻׁרְתֵּיו אָשׁ לְהַט.</p> |

5 וזה לשונו של מהריי אבוחב (במאה החמש עשרה): "ונהנו לקרות בר"ח מזמור 'ברכי נפשי את ה', שיש בו פסקו ישעה ייח למועדדים", למדנו שמילואה ומיועטה איננו פשוטות רושם בבני אדם כמו שחושבים החווים בכוכבים, אלא לספר בחידושה המודדים הגקראים מועדי ה' שצינו לעשות סדר מהלך כוכבי לכת להודיענו שהוא ית' שליט ומושל על הכל. וזה המזמור לעד נאמן המורה על מעשה בראשית העמיד על מלכותו ושהכל נברא מatto והוא אדון על הכל וכל צבאות מעלה ומטה איננו רשותן לעשות אלא רצונו ומאמרו כפי שפירד להם במעשה בראשית ואם שום דבר יתחייב מערכתם ומהלכם הכל כפי סדרו ומצותו ובידי לשנות ולהחליף כפי ערך הכלל או הפרט והכל כרצונו" (מצוטט עפ"י מקוטש מעת, ח"ב, עמ' 236-235).

6 הלכות ראש חדש, ב, פירנזי 1750 (ירושלים 1955), קנג, ע"א.

7 עי מסכת טופרים, מהדורות י' מילר, לייפציג 1878, עמ' 248 העירה 11.

8 סדור רב עמרם בנאן זיל, וואראשה תרכיה, עמ' 47.

9 אלבוגן כותב על המזמורים הנוספים האלה שמה "מזורי תשובה" (Busspsalmen — שם, עמ' 152). [במס' טופרים יט, ב נזכר "ברכי נפשי" כמזמור של יה"כ, אבל שם כנראה הכוונה למזמור קג: "לדור ברכו נפשי וכו' הosaloh לכל עונשי". וכן נוגאים ספרדים לאמרו בומיות של שרחרת בייה"כ].

10 עי להלן עמ' 253.

- בל-תמות עולם ונעד.  
על-הרים יעמדו-םים.  
מן-kol רעםך גתפון,  
אל-מקום זה יסדה להם.  
בל-שיכון לבסות הארץ.  
בין הרים יתלכן.
- ישבו פראיים צמאם,  
מבחן עפאים יוננו-kol.  
מספרי מועלך תלבע הארץ.  
ושב לעבדה הארץ להוציא להם מן הארץ  
להזיהיל פנים משןן.
- ארץ לבנון אשר נטע,  
חסידה ברושים ביתה.  
סלעים מחסה לשפיהם.
- ב-תמות עולם ונעד.  
על-הרים יעמדו-םים.  
מן-kol רעםך גתפון,  
אל-מקום זה יסדה להם.  
בל-שיכון לבסות הארץ.  
בין הרים יתלכן.
- ישבו פראיים צמאם,  
מבחן עפאים יוננו-kol.  
מספרי מועלך תלבע הארץ.  
ושב לעבדה הארץ להוציא להם מן הארץ  
להזיהיל פנים משןן.
- ארץ לבנון אשר נטע,  
חסידה ברושים ביתה.  
סלעים מחסה לשפיהם.
- ה יסיד-ארץ על-מכינה  
ו מהוں בלבושם בטחו,  
ז מונ-גערתק ניטון  
ח יצלי הרים, ירדוי בקעות,  
ט בגול-שמת בל-יעברון,  
י המשליח מעינים בונחים,  
א לשים בלא-תו שדי,  
כ עלייקם עוז-הشمנים שכון,  
ג משקה הרים מעליותיו,  
ד מצמיח תזריר לבתמה  
טו בין-שם לחב-אנש  
וילחם לבב-אנש יסעד.  
טו ישבע עצי ים  
ו אשר-שם צפירים יקשו,  
ז הרים הנבלים לעלים,

שמש ידע מבוא.  
בוחרמש כל-תיתוו-יער.  
ולבקש מאל אלם.  
ואל-מעונתם ירכזון.  
ולעבדתו עדר-ערב.

כלם בחכמה עשה, מלאה הארץ קנייה!

שם-דרmesh אין מס'ר, חיות קפוזות עם-גולות.  
לוין וה-יצרת לשחק-בו.  
לחת אלם בעתו.  
תפתח ירא שבען טוב.  
תסף ריחם יונען ואל-עפרם שובן.  
ויתהדר פניא ארמה.

- ט עשה ירח למועדים,  
כ פשת-חשך ויהי לילה,  
כא הכהרים שאים לשפט  
ככ תורח המש לאספן  
ככ יצא אדם לפועל

כד מה-רבו מעשייך זיין

- כו זה הם גודול ורחב ידים,  
כו שם אניות יהלון,  
כו כלם אליך שברון  
כו מתן להם ילקתן,  
כו מסתר פניך יבהלה,  
לו תשליח רוחך יבראה

ישמח יי במעשיו,  
יעע בהרים ויעשן.  
אופרה לאלי בעדי.  
אנכי אשמח بي.  
וירושים עוד אין.

לא ייה כבוד יי לעולם,  
לא נפביס לאָרץ ותרעיד,  
לא אשייה לי בחרין,  
לא עירב עליו שחיין,  
לה יפמו תפאים מן הארץ.

## הלויה!

## ברכי נפש אתיי!

הקורא מזמור זה קריאה ראשונה נישא מיד על גליו, נסחף עם מגניתו מן הפסוק הראשון ונדמה לו "ש'הביבנו" כלול. הוא רואה את מעשי ה' הרבים בבריאת המובאים לפניו תמנותיהםנות, לא לשם עצם אלא לבך את עושיהם, אשר כולם בחכמה עשה. זאת בין הקורא עם קריאה ראשונה ויתלווה להמנת הפתיחה: "ברכי נפשי" עד להמנת הסיום: "ברכי נפשי".

והנה בא הפרשן ושאל: כולם באמת מובן המזמור בשלמות? כולם מובן מבנהו? בהשקפת הראשונה על פני המזמור נראה שאנמנן כן הוא. ממעשה הבריאת מועברים לפניו ריאונה השמשים (ב-ד), אה"כ הארץ (ה-כד) ולבסוף הים (כח-כט). ואם כי מיד מודקרת לעינינו הדיסטרופורציה בסיקירת מעשי הארץ (מלבד ה-כד גם כו-ל, ל-לה), היא בכ"ז מסתרת: מכל חלקי הבריאת עניינו העיקרי של המזמור בארץ. אך עתה מורגשת כספיתה מן הסדר התגינויי הווה הזכרת המאורות בתוכה תיאור המתරחש בארץ (יט) בשעה שמקומם צריך היה להיות בתוך תיאור את שבטים ממצל. אולם הקורא שהוא בז'יבית במקרא לא יתקשה בדבר זה — לתפקידו, ימצא אותו מוכן ומתאים בהיכרו במעשה בראשית שבו נבראו השמים ביום שני והמאורות ביום רביעי ואארץ נראית ביום שלישי. וגם המשפט הראשוני "עתה אור כשלמה" (ב) ידריך את הקורא לראות בסדר הבאת מעשי הבריאת שבמוזרנו הקבלה בסדר ברי-אתם שהחלה ב"יהי אור". מתחזקת איפוא ההתרשות הראשונה שהמזמור ברור, מבנהו ברור, לכן הוא מבנה בראשית א' (כשם שנכתב כבר ע' הפרשן הראשונים והאחרונים). אך מתוך עיון יותר מדויק במזמור מתברר שהסביר זה בכלל זאת אינו מדויק. סדרם של נבראי הארץ במזמור איינו זהה עם סדר ברייתם בבריאת א'. בעלי חיים מופיעים (יא-יב) לפני הצמיחה (יד), האדם (יז, כד) לפני החיות שביהם (כה). ובהתבוננות נוספת במזמור יתגלו מבנהו תמיינות הרבה. פס' כד הוא קריאת התפעלות המקיפה במבט אחד את כל פרטיה הבריאת שנפרטו לפניו עד כאן. מה מקום אפוא לתמונה נוספת נספת של פרט נוסף בבריאת (הים וכל אשר בו — כה-כו) אחרי הסיכון של "כלם בחכ-

מה עשית? ובסוף המזמור ייראה כمفטייע ביוור : מה מקום לביטוי זו עמו של ה' (לב) בין שמחת ה' במעשו (לא) ובין שמחת המשורר בה' (לה)? מה לזכרו החטאים והרשעים בסיום המזמור (לה) אשר כל כלו אינו אלא ברכה לה' על חכמתו המתגלית בכל מעשיו ?

וכאן יטען הטוען : הקורא את המזמור בקריאת ראשונה התפעמה רוחו בו מיפוי השירה ומהדרה, ובתו עינו בה לראשונה כל השירה דומה היה לפניו כמיישר ; ועתה בהתളות הקורא אל הפרשן בקריאת שנייה ושלישית — המזמור כולה בקעים ופרצים, חרומים וגאות, ובמוקם שגדמה לו כאילו הוא רץ בו בליל מכשול, עתה רגלו נתקלה במכשולים על כל צעד. ישאל השאלה : האם בפרשנו ובנהנתנו את המזמור לא יארע לנו מה שאריע את התינוק שלא די לו להתפעל מיפוי המכונה ומकצב הליכתה, אלא הוא מפרקה כדי לדאות מי הוא וזה המתתקתק בקבבה ומתווך מה שאריעת השיר מה שארעה את איבריה מתקלקל אותו דבר חוץ תחת ידיו העסוקיות ? וכבר אמר מי שאמר על פרשנני שירה, שדומים הם למונח אשר הנitudes הצליח בידו והמנוחה — מת ! הלא מי שאנוינו כרויות לשמו של דברי שיר, כל הנitudes המחפט, המפריד בין הדבקים, המסתכל בזוכחות מגדלות בפרטים — מה צריך יש לו בו ?ומי שאין לבו פתחה לדברי שיר ותחו עיניו מראות בייפוי — ניתוח השיר מה יויעלנו ?

הלא זאת שאלת האינטפרטציה או הנitudes של הליריקה. האם הרישה בה או בנין ? ובטרם נתחיל בפירושנו למזמור נעמוד על עצם פרשנות השירה.

אמנם כן הוא, שבklärך את המזמור היה מובן לך כולם. אך לא משומ שראית כל מה שיש בו, הognition אתו, אלא משומ שלא ראית כל שיש בו — הבנתו אותו. כוחו השירי האידיר של המזמור נשא. סחף אותו במעוף מעל כל ההרים והגאות וכל עקוב היה לך בהביטך ממעל כמיישר — אך לא משומ שנטగלו לך כל פרטיו, אלא משומ שנעלמו הם ממך. אולם אם לא געוף במרורי מים ולא נשקייף על פני השטח אלא נתבונן בו אטיאט — תחתgalת כל פניה כמושה שבו על סודה ועל הכרחה במקומה, ואז אם נשוב ונשקייף על פני גוף מזומרנו גראה אותו ונבנהו על כל אשר בו. מי שלב לו להרגיש, תזעיל האינטפרטציה לו, שרגשי לב עמומים יעלו לדעה בהירה. ואם ראייה ראשונה היא ראיית הלב המתפעלת, תהיה ראייה לאחר נitudes ופירוש — ראיית הלב המוארת באור השכל המבין, הפרטים הסתוםים במבנהו (סדרם של מעשי הבריאה זו וכדי) יהיו מפורשים ומוארים והם יפרשו וייארו את המזמור כולם. גודלה מזו : בקריאת ראשונה שמע הקורא בעיקר את אשר קלט הוא, לבו,

רוחו, מתוך המזמור, ואין אדם קולט תחילה אלא את אשר כבר היה בלבו, אשר מצא לו אישור בשיר; ואין השיר מדבר אליו תחילה, אלא מה שדיבר לבו אליו זה כבר. הוי אומר: בקריאה ראשונה שלפני הפירוש שמע הקורא את עצמו מתוך השיר — בקריאה הבאה אחריה, בקריאה המפרשת לימד את דברי השיר עצמו מתוך השיר: ואם לאחר הפירוש יקרא שוב את השיר בלי פירוש, כך שדבריו הפירוש לא יהיו חוצצים בינו לבין השיר, או יתמזגו בו קול לבו עם קול השיר והוא ימצא לפחות אחד ואחד — לפחות חי. הרי כלל הוא בכך הספרות החדש, שמקומות ישותה של יצירה אינם הספר באוטוותיו, אלא תודעתו של הקורא, כי "כשם שהיצירה היתה זקופה למעשה המשורר כדי להופיע לדראשנה בעולם המיציאות האנושית, כן היא זקופה פעם בפעם למעשה הקורא, כדי להזכיר את הופעתה. בידי הקורא מופקד קיומה".<sup>12</sup>

ואם בשירה הילנית כך, יותר וביתר חובה עליינו לחת דעתנו על כך בבר אנו לקורא מזמור, אשר קראה אמיתית בו היא תפילה הדורשת התמונות שלימה של הנפש המומנת לבךעם נפשו של המזמורן. לכן אין לראות את ניתוח המזמור — את התבוננות המדעית והמדקדקת בתיבותו ובלשוני תיבותיו, במשפטיו ובמבנה משפטיה, בבתויו ובבידור בתיו בהשתעשעות אסתטית בימי המזמור ומכל שכן אין לראותו כספית מעיקרה של תפילה. בניות מזמור מתיבותיה, משפטיה ומבתייה של יצירה מזמורית — היא עשית טכسط של תפילה לתפילה.

\* (א) ברכי ובPsi את ה'. מזמורנו פותח איפוא בקריאה זימון לבך את ה', פתיחה בקריאה זימון אינה נדירה במזמורין "הලל". למשל, במזמור קמח מזומנים להלל את ה' כל מלאכיו, שם וירת, כל כוכבי אור. שמי השמים והימים אשר מעל השמים, תנינים וכל תהומות, אש וברד, שלג וקיטור, רוח טערה, הרים וככל גבעות, עץ פרי וכל אריזום, החיים וכל בהמה, רמש וציפור כנף, מלכי ארץ וכל לאומים, שרים וכל שופטיו ארץ, בחורים וגם בתולות, זקנים עם נעריהם. במזמור קיח נשמע הזימון: "יאמר נא ישראל... יאמרו נא בית אהרן... יאמרו נא יראי ה'"..., במזמור קין: "הללו את ה' כל גוים שבחוו כל האמים", ועוד, ועוד. קבוצות שונות מדרי מטה ומדריה מעלה מופיעים בפתחות מזמורתי תהלים כמחומנים להלל את ה'. אך הפעם הקוראים לבך אינם המוני מעלה ולא קבוצי מטה. מזמורנו פונה בקריאהו אל מחבבו, והוא המזומן, ולא רק בפתחה אלא גם בסיום. וכן הוא גם

12 אל שטרואוך, בדרכי הספרות, ירושלים תש"ט, עמ' 16.

\* ניתוח המבואר הוא לפי פרק מהיבור "הבריאה בתקלים" קה. בחינה מיתודולוגית בחקר האמונה המקראית".

במזהמור קג (א, ב, כב)<sup>13</sup>. ואף לשון הזימון כאן כמו שם: "ברכי נפשי את ה'", שימוש במליה "נפש" במקום מלת הגוף שכיה במקרא (ישעיה מו, ב; הווע ט, ד; עמוס ו, ח; תהילים קיט, כה; אイוב ט, כא; ועוד). אך שימושה של המלה "נפש" במקרא<sup>14</sup> יוצאת שכן היא משמשת סתם כביטוי פיזי במקומות מלת גוף חזורת (כדעת ראב"ע לתהילים קיט, כה; ועוד) אלא כביטוי הצד האינטלקטואלי שבאדם, עצם מהותה ישותו. בשבעל מזמורנו מזמן את עצמו בלשון "ברכי נפשי" אין הוא מתחכו רק לומר: אברך (טהילים טז, ז; כו, יב) או אברכה (שם לד, ב; קמה, א) את ה', אלא הוא מתחכו להdagש, להטעים שיברך בכל הוותה, בכל-כלו.

מי משמעו של הזימון העצמי לברכה במזמורנו? משום מה ולשם מה קורא הוא את עצמו לברך את ה'? קרייה זו במזהמור הקודם (קג) שהיא כאמור זהה עם קריית מזמורנו גם מבחינה לשונית, היא ביטוי למאבק בנטהיה האנושית לשיכחת חסדי ה', בנטיית ואדם לכפיית טובת. לבב יתרגר עליון הכוונה המכחה של שיכחה זו פונה בעל מזמור קג אל עצמו בקריאה חיויבות ובקריאה שליליות: "ברבי נפשי את ה', ואל תשחתי כל גמוליו" (ב). כולן זהה משמעות הזימון העצמי גם במזמורנו? לפניו מתן תשובה לשאלת זו יש לזכור את הכלל המתודולוגי: אותו הביטוי, אותה הצורה ושיהיה רות שונות — אין זה מן ההכרח שיישמש באותה הוראה ובאותה כוונה ושיהיה תפקידם שווה, אלא הכל לפי העניין, ההקשר, הכוון, המגמה ואוירת המקומות. השוואת שני המזמורים קג וקד בכללים תעללה את השוני שביהם ותעללה גם את השוני במחות הזימון כאן ושם, אף כי לשון הזימון שווה וגם מקום הזימון בשני המזמורים שווה.

מזמור קג, עניינו חסדי ה', עם המשורר — ובכלל עט כל העשוקים — כפי שנתגלו בתולדות העם. מזמור קד עניינו חכמת ה' המתגלגה בבריאות. במזהמור קג מצורפת לקריאה "ברכי נפשי" האהרה: "זאל תשחחי", במזמורנו אהרלה זו או דומה לה אינה נאמרת ואף אינה נרמזת. במזמור קג באה לפניו הטיסום,

13 על יסוד הדמיון הזה בין שני המזמורים קבע כבר ראב"ע: "בדרכ הסברה גם זה המומו לווד, כי תחילה וטשו שווה קרואון". גם בין החוקרים החדשניים יש הרואים בכך סימן לקשר בין שני מזמורים אלה. בנוסחה של תרגום השבעים נמצא גם במזמורנו היהוס "לדור" כמו במזהמור קג.

14 הוראה הראונית של המלה "נפש" היא: גרוּן, לוּעַ (השווה באכדיות: *nappat* — ישעיה ה, יד), מכאן: הנשימה היוצאת מתוך הגוף (איוב מא, יג), החיות (בראשית ט, ה: ים, זו : לה, זיא), החיוניות לרבות הפעולות הרוחניות (במדבר כא, ה; שופטים יח, כה : שמ"ב ה, ח ; ירמיה יג, זי : תהילים קג, ט ; שהי"ש ג, א), החיים האיזוביים דואלים (ייקאו בר, יג, זח ; במדבר ט, רז — בנוונו לרוח) שהיא יסוד החיים כפרינציגפֶּה, האינוריבידואום (בראשית יג, יד ; שמות יב, טו ; ויקרא ה, ב).

לפני החורה על קריית הזימן העצמי, הזמנה לפני חוץ: "ברכו ה' מלאכיו" (כ). "ברכו ה' כל צבאיו" (כא). "ברכו ה' כל מעשיו" (כב). במוזמור קג הזימן נمشך בהנמלה: "הסלה לכל עוני, הרפא לכל תחלואכי..." (ג). "עשה זדקות ה' ומשפטים לכל שעוקים" (ה). "יודיעך דרכיו למשה, לבני ישראל עלילותיו" (ו). שם הנסיבות האישיות, הלאומיות והכללי-אגנשיות לברכה כוללות ביוםון, ובעצם הן הן מהותם את המזמור. במוזמור קד המשך קריית הזימן הוא: "ה' אלהי גדלת מادر". כאן הוא פונה בגוף שני אל ה', אחר שבמשפט הקודם פנה אל נפשו, ככלומר כאן בא אחד הזימן העצמי ביצוע הזימן ביל' שום מעבר. הזימן אינו מנוקם, הוא סתמי: "ברכי נפשי את ה'" ותו לא. כל ההבדלים האלה שבן מזמור קג ובין מזמור קד באים ללמד. שיש הבדל בין משמעות הקרייה "ברכי נפשי" לבין משמעותה שם. אך ההבדל במשמעות הקרייה במוזמורינו לא ילמד אלא מהבהירת ייחודה של המזמור כולם.

בגשח בעל מזמורנו להוציא לפועל את הדרישה שבקריאת זימונו, הוא פותח: "ה' אלהי גדלת מادر, הود והדר לבשת". הן המלה "הוד" בפניה עצמה<sup>15</sup>, הן "הדר" בפניה עצמה<sup>16</sup> והן שתיתן יחד<sup>17</sup> במקורן "אביירומים" הן של המלכות. ובכן המובע במשפט הראשון — שה' גדול מادر — מומחש במשפט השני במשמעותה ממשמעה, שה' הוא מלך. תואר זה, כמובן, מתוארו השכיחים של ה', במלרא, ביטוי מצוי לתחפשת מהותו. אך גם לניטוח המיטאפורי של היהות ה' מלך שבפסוקנו יש הקבלה בתהלים: "ה' מלך, גאות לבש, לבש, עוז התאזר" (צג, א). אלא שם נאמר: "גאות לבש", "עוז התאזר", בשעה שכאן נאמר: "ה Hod ו ה Dr לבשת". הרעיון המשותף מתבסא במשמעותות שונות. ההבדל בביטוי הרעיון הוא תוצאה ההבדל בכוננות הרעיון. במזמור צג מתואר היהות ה' מלך מבחינה אחת בלבד, מבחינה שלטונו המהדי' לט על בריאותו, על כן הוא מתואר במיטאפורות של כוח ועוצמה: "גאות לבש" ו"עוז התאזר". במוזמורנו מבורך ה' כמלך, במיטאפורה שבאה לבושו "הוד והדר", ככלומר מלכות באופן הכללי, הואיל וככאן הכוונה אינה למידה אחת ממידותיו, אלא למאותן. עניין פסוקנו אינו אחת מדרבי פוטולותיו של ה' אלא עצמו. אם כך — למה משתמש הפסוק בביטוי ציורי ולמה לא במללה "מלך"? והשך התיאור ישב לשאלת זו.

את ליבון כוונתו של המשך התיאור יש לפתחו בבירור היחס שבין המשפט

15 זכריה ו, יג; דניאל יא, כא; דה"א כת, כה.

16 תהילים ח, ו; קמיה, יב.

17 תהילים כא, ו; מה, ד; איוב מ, ג.

טימ "ה' אלהי גדלה מאד, הוד והדר לבשת" ובין המשפטים הבאים אחריהם. האם יש קשר ישיר ביניהם או לא? למבט ראשון מזדקר ההבדל בצורות הפעלים: מצד אחד לשון "עבר" של "גדלת", "לבשת" (א), ומצד שני לשון בינווני של "עטה", "נותה", "המקраה", "השם", "המחלך", "עשה" (ב-ד). ויש הבדל גם בין הנוכחות של "גדלת", "לבשת" ובין הנסתור של "עטה", "נותה", "המקраה" וכו'. אבל הבדל זה, השינוי בגוף, דוקה הוא יכול להיות סימן לקשר פנימי בין המשפטים בסוף פסוק א' ובין המשפטים בפסוקים ב-ה, בדומה לשינויו בנסיבות הברכות שתבעו ח"ל. המעבר מצורה נוכחת לצורת נסתור במוּמָרְנוֹן אולי ביטוי הוא להרגשת הימצאותו של ה' בשלות הנסתור שנוצרה ב نفسه של בעל המומור אחר ששיווה את ה' לנגד עיניו והציבו מולו פנים אל פנים בעשותו אותו נוכח לו בפניזתו אליו בגוף שני, בגוף של גוכח<sup>18</sup>. ואשר להבדל בנסיבות הפעלים: צורת فعل של "גדلت", "לבשת" מביאה מצב עלי-זמני, מצב שהוא מעבר להווה ולעתיד. ואילו צורת הבינווני של "עטה", "נותה", "המקראה" וכו' היא ביטוי לפעלויות שבתוכן כל הווה והווה, של הווה מתמיד. צורות אלה יכולות אפילו להיות פירוט של "גדلت", "לבשת" בפרשנטיבתה זמנית אחרת — אם פירוש הפסוקים יאשר תפיסה זו. ואו שלושת הפסוקים הבאים (ב-ד) מתחאים בשש עשיות של ה' את גודלו על ידי תיאור סביבתו, בדומה לישעה ושבו היה מלך אינו מתואר אלא באמצעות תיאור שלוויו ותיאור הרשפים העומדים ממעל לו.

(ב) עטה אוֹר כֵּלָמָה — האור בקשר לה' מובא תכופות במקרא בצד רות שונות ובכוונות שונות. מלבד שהאור נחפט כאחד מצורי ה' וכראשון בהם (בראשית א', כו; י, ד; מג, ב; חבקוק ג, ד). האור הגו גם מתוארי ה' יחזקאל א, ד, כה, כח; י, ד; מג, ב; חבקוק ג, ד). האור הגו גם מיכה ז' ומשמש ביטוי מיתאפורי לעצמותו וגם לישעו, לחסדו (ישעה י, יז; מיכה ז' ; תהילים כה, א; ועוד). לפי מומרנו ה' "עטה אוֹר כֵּלָמָה". הפרשנים הדור'אים קשר ספרותי בין פרקנו ובין בראשית מוצאים כאן התייחסות לאור של בראיתו מסופר שם. יש חוקרים הסבורים שהכוונה כאן לא לאור הפיסי הנברא אלא לאור מיתאפורי כתואר ה'. אחרים סבורים שהאור שבו מוגבר בפסוקנו הוא אור השמים, ומוצאים כאן את ביטוי התפיסה הידועה מתולדות הדתות, שאור השמים הוא מעיל האלוהות. לפי ר' שמואל בר נחמני, האור שבפסוקנו הוא האור הקדמון שבו השתמש הבורא בחומר קדמוני לבררי את העולם (בר"ר ג, ד; שמ"ר ג; ויק"ר לא, ז; שו"ט תה' קד; תנח')

18 השווה פירושו של שטרואוס (בדורכי הספרות עמ' 69–70) את המעבר מנוף שני לשלישי בקשר לה' במומר כג.

באבער א, י, עמ' 6) <sup>19</sup>. מבחינה מדעית אין אפשרות לקבוע מה היו המור טיבים שבם השתמש, מהם הושפע בעל המומר בשירו על ה' "עטה אור כשלמה". במידה רבה של ודאות יש לתגית שבתיאורו הראשון הות של ה' היה לנגד עניינו ואור הפיסי שנברא ראשונה. להנחה זו יש סיווג גם בהקבלה הסטרוקטורהלית הכללית הברורה של מזמורנו לפרשת מעשה בראשית — בראש וראשונה בהקשר, בתיאורים הבאים שבם מדובר בשמות, בעבים, ברוחות ובאש, שכולם הם תופעות פיסיות. אך אין זה מן הנמנע שנוסף על כך השתמש המשורר באור גם כמיתאפורה רוחות, כתואר ה'. אין גם לחשיך מכאן, שהבעל המומר היה השקפה על האור הקדמוני או בכלל איו שיטה קוסמוגונית. המשפט הוא תיאור שירי, לא תעודה היסטורית ולא היגד פילוסופי או תיאולוגי. אין ללמד ממנה איפוא אלא מה שהוא מתכוון להביע, ומה שתמכונו להביע לא ניתן לקבוע עפ"י מקובלות מתוד המקרא ולא עפ"י מקובלות חז"ך. גם אם מתייחס בעל המומר לבראשית א' — לא על בריאות האור מתכוון הוא לדבר, ואם מתייחס הוא לאחד מתואריו של ה' — לא על התגלותו הוא מתכוון לדבר. מה שתמכונו להביע אינו ניתן לקבוע אלא עפ"י המומר עצמו, עפ"י ההקשר שבו פסקנו ובין המשפטים הקודמים לו והבאים אחריו ועפ"י הסטרוקטורה של המומר כולם. אם במשפט הקודם מומחש היות ה' גדול בתיאור שהוא לבש "הוד והדר", שהם מושגים מופשטים, מומחש גודלו במשפטנו בתיאור שהוא "עוטה אור כשלמה", שהוא מושג מוחשי.

נותה שמותם כיריעת — בריאות השמות מתחזר במקרא לא-פעם כמעשה נטיה (ישעיה מ, כב ; מד, כה ; מה, יב ; נא, יג ; רמיה י, יב ; נא, טו ; זכוריה יב, א ; איוב ט, ח). בפסוקנו בא תיאור בריאות השמות כמעשה נטיה בהוספה דימוי: "נותה שמותם כיריעת ה". וכן בישעיה מ, כב : "הנותה כד ק שמות". המלה "יריעת" אפשר שכוונתה לדzonן מדפות האות, לקיד או לתקראה, ואפשר ש"יריעת" היא סינכדזה (הזכרת חלק במקומות), והכוורתה לאות כל כולו (השוואה: שמ"ב ז, ה ; חבקוק ג, ז). המלה "דק", הוראתה אמונה אינה בכוורתה, אך כוונתה ברורה. מן הקבלה ("הנותה כד ק שמות וימתחן כא ה' לשבת") ניתן להשיק שגם היא מורה לדבר הקשור באות, لكن ייתכן שגם היא משמשת בסינכדזה לאות. שני כתובים אלה ממחישים איפוא את הנטיה שבה ה' נוטה את השמות בדיםו של נטיטת האות. הדימוי בשנייהם מפנה את תשומת הלב מעצם עובדת הנטיה אל איזותה (והוא הבדל בין כוונת שני הכתובים האלה, שבם בא הביטוי "נותה שמות" בהוספה דימוי ובין הכתוי

בימים שבתם הביטוי הוא בלי דימוי. אך כוונת המשפט שלנו: "גנוטה שמים כיריעת" תתרבר בשילומתה אם נשווה אותו עם המשפט הדומה לו בנבואת ישעיה "גנוטה כדק שמים". ולא משום שמניחים אנו כאן "השפעה" של אחד על השני או "תלות" של אחד בשני, או אפילו ידיעת אחד את השני<sup>20</sup>, אלא משום שיתור כל לרדת לעומקו של פסוק ולהבחין בדקות ביטויו ברוחך אותו בצד פסוק דומה לו שאינו טווה לנו.

"גנוטה שמים כיריעת", "גנוטה כדק שמים" — הנה שני כתובים הדומים זה להו ואינם שוים זה לזה. בשנייהם הדימוי הוא האוהל או חלק מן האוהל, אך לשון הדימוי שונה. ואין השוני בבחירה ביטוי — כל שכן בבחירה דימי — אלא תוצאה של שינוי בכונה, ועל כוונת הדימוי ניתן לעמוד בראש וראשונה עפ"י ההקשר.

הגבואה שבישיטה באהה ללמד מה קטן בעיני ה' כל המוחזק ע"י בני אדם בגודל, בתחום. זה הוא "הנתון רוננים לאין, שפטי ארץ כתהו עשה" (כב), הוא הופך את תקיפי העולם לאין ותוון. בהתאם ללקח זה מתואר ה' בראש הגבואה כ"הישוב על חוג הארץ וישראל בחבבים", הגנוטה בדק שמים וימתחם כאهل לשבת", כלומר ה' עושה ביצורים הגדולים ביותר בקבינטים ביותר ("חביבים", "בדק"), וגם "כאלה" — כאשר הוא מתקבל ל"דק" בודאי הוא מסמל את החומר הדק שמננה נארגה היריעה) בין בבראה (לפי פתיחת הגבואה) בין בהיסטוריה (לפי הגבואה גופה)<sup>21</sup>. בגבואה הכוון הוא הנמכת "גדולי עולם", ביטול ערכיו הנבראים. ואילו מומרנו כוונתו הגדלת תבורא באומרו עליו שהוא "גנוטה שמים כיריעת", ואין הוא מתכוון להקטין את השמים בדמויתו את נטיהם לנטיית היריעה. הריבitim הקודם "עתה אור כשלמה" בודאי אין כוונה להקטנת האור, בשם שאין כוונה כזאת משתקפת בשימת עבטים רכובות בהילוכו על כנפי רוח (ב) ובעשיות מלאיכיו רוחות (ג). אדרבא : שמים, אור, עבים, רוחות, אש לוחת אינם "אין" ו"תהו" אלא כבירים, גדולים. ובכך בציין בעל המומרו שה' "גנוטה שמים כיריעת", "עתה אור כשלמה" וכוי' מתכוון הוא להביע, מה גדול הוא אשר אלה kali תשミニס. (מכאן יובן ההבדל שבין הדימוי "גנוטה בדק" ובין "גנוטה ביריעת": שם דלות הארגן כאן רחבת המגורים).

20. השפעה זו אפשר שהיא קיימת ואפשר שאינה קיימת. נראה מ. זידל, מקובלות בס' ישעה וס' תהלים, מנחה לדוד ילין, עמי' כב'-מו וסני' כרך ל', מעמ' קפס וועד עמי' שנה[...]. אך בס' אינה מעלה ואני מוריידה להבנת הטכסט הנדרון, באשר לא החומר, המוסף השאל או המשפע עושה שיר למה שהוא, אלא העשיה בו.

21. בהתאם לתפיסה שהוא ביהור אופיינית לנבואה הזאת, שמשמעות הבראה הוא ממשי ההיסטוריה.

הפרשנים חולקים בשאלת אם השם מתוירים כאן כאוהל, כאשרונו של ה' או כמו בנבואה שבישעה מקרה המתקררת מעל הארץ, מקום מושבם של בני אדם? אך אין להציג כלל שאלה זו, כי בפסקנו אין שום תשובה עליה.

(ג) המקרה בימים עליותיו — "עליה" משמעה במקרא חדר מעל לנגן (שופטים ג, כ, בג-כח; שמ"ב יט, א; מל"ב א, ב; ירמיה כב, יג-יד; ועוד). כאן מסופר על עליותיו של ה' ומסופר עלייהו שה' מקרה אותו בימים, ככלומר תקרתן או קורתהן מים. נשווה למקראות אחרות. בתפילת שלמה נאמר: "הנה השם ושמי השם לא יכללוך" (מל"א, ח, כו), ובודמה לר'יעון זה נאמר בנבואה: "השם כסאי הארץ הדם רגלי, اي זה בית אשר תבנו לי ואוי זה מקום מנוחתי" (ישעיה סו, א). שם, בתפילת שלמה ובנבואה, גודלו של ה' מובע ע"י משפט שלילי או ע"י שאלה ריתורית שמשמעה שלילי. במומנו מובע גודלו של ה' ע"י משפטים חיוביים. שם הכוונה היא לימודית. נוכח הבית אשר נבנה יש להזהר ולהזהיר שהמקדש לא יתפס במקום הימצא של ה' במובן מוחשי ובלתי-רשמי. על כן בא הכתוב לשילול הגשמה. דברי הכתוב אלה הם דברי המחשבה הרפלקסיבית, ואילו דברי פסוקנו הם דברי הרגשה מתפעלה. על כן הוא אומר, שהשימים הם הם עליותיו. בעל מומנו אין מהחרר על גודלו של ה', אלא מהלל את ה' על גודלו, הוא מסתבל בתבל וללאה ומתחפלא עלייהו. ומכיון שלפי תפיסתו לא יתכן שום פרט שאין לו תפקיד, לבו אומר לו שהשימים הגדולים האלה משמשים "עליות" למי שגודלו מאד.

השם עבאים רכובו — המלה "רכוב" אינה נמצאת במקרא עוד. אך התיאור נמצוא: "הנה ה' רכב על עב קל" (ישעיה יט, א), במומר סה מכנים את ה': "רכוב בערבות" (ה), ובתחים ייח. יא; שמ"ב כב, יא נאמר על ה': "זירכב על כרוב ויעף". הובעה ההשערה שה"רכוב" ברומה לשם המקביל לו בבלית: (kuribū), הוא פרסונופיקציה של ענן. מיסודות עתיקים ורווחים טובע איפוא בעל מומנו את שבח ה' בשירו עליו "השם עבאים רכובו", אך שוב אינו משתמש לברכתו במطبع המוכן, אלא משנה אותו למطبع מיוחד, שיתאים לכוונתו המיוחדת. مستמما במطبع המוכן לא הרגיש שיבטה את אשר נפשו מומנה ומוכנה לברך: "ה' אלهي גדלה מאד".

(ד) ע"ה מל אכיו רוחות, מרチו אש להט — בפסוקים הקודי מים חואר גודל ה' ע"י גודל כל תמיישי, בפסקנו מתוואר ע"י גודל מצרתי ניתוח המומר עד כאן הבahir שתיאורי ה' בפסוקים ב-ד מפרטים וממחרי שים את הברכה הכללית: "ה' אלהי גדלה מאד הוד והדר לבשת" (א) לא בעבודת הבריאה אלא בהצגת מעשי הבריאה ככלי תמיישי. ונאה הוא למי

שאינו גוף שהיה כל תושביו מיסוד בלתי מוצק בלתי חומרני, מיסוד אוריורי: אויר, שמים, מים, עבים, רוח, אש. ר' יונתן ראה את גודל רוחם של הנביאים בכך שהם מגדלים את הבורא לבוראו (בר"ר כו, א). בעל מזמורנו אינו מרהייב עח בנפשו לחתור את ה' עצמו, אין הוא מעוז לומר על ה' שהוא מלך, אלא רק רומו למלכותו אגב הזכרת כל תושביו של המלך: "הוּא וְהָדָר לְבִשְׁתָּה". ואפלו בתיאורי סביבתו, בהציגו את בוראו ככל תושביו נרתע הוּא לאחוריו מיראה בפני הגשמה יתרה, כפי שמתגללה בשימושיו בציורים. ראשונה הוא משתמש בהם כבדימי ורך אח"כ במיתאפורה. ראשונה אין הוא מעוז לומר אלא "בשלמה", "בירעה" בעמידו בחץ בין ה' ובין הציר את כ"ח הריםיו ורך אח"כ משחרר הוּא מן הרתיעת והחץ נופל ואין עוד צבעים כרכובו, אלא "רכובו", ואין הוא מהלך לעל כנפי רוח, ואין הוא עשה את הרוחות כמלכיו, אלא הוא "mhlek על כנפי רוח" ו"עשה מלאכיו רוחות, משורתיו אש להט".

עם פסוק ה מתילה יחידה חדשה שתסתהים בפסוק ט. מעידה על כך צורת העבר שבראש הפסוק "יסד" בניגוד לצורת הבינוני של הפעלים הקודמים מצד אחד והחל מפסוק י מצד שני. וכן יעד על כך עניינו של הקטע שבראשו עומדת פסוק כה. כאן לא יוספר עוד על אשר בשםים מעל, אלא על אשר בארץ מתחם.

(ה) יסד ארץ על מכוניה בל תמות עולם ועד — תיאור בראת הארץ כייסוד הארץ, שכיה בשירה המקראית (ישעה מה, יג, טו; תהילים כה, ב; עח, טט; קב, כו; משלי ג, יט; איוב לח, ד. השווה גם תהילים פט, יב). כן מצוי היביטוי של ייסוד הארץ כמקביל לביטוי של נטיות השם (ישעה נא, יג, טו). השם "מכון" בקשר לארץ מייחד אמן למזמורנו, אך שורשו, הופיע "כון" בהוראת ברא מופיע גם בקשר לארץ (תהלים סה, י; ירמיה לג, ב). ואמנם נמצא במקרא, בספרי הכתובים, ביטוי לתפיסה שהארץ נסודה על מים (תהלים כה, ב), שהיא תלויה על בלימה (איוב כו, ז). תיאורים אלה מתכוונים להמחיש את גודלו של בורא הארץ, שעיל אף יסדו את הארץ על בסיס בלתי מוצק, הארץ לא תموت עולם ועד. והנה במזמורנו, הבא גם הוא לברך את ה' על גודלו בהוכרת יציבותה של הארץ, נאמר: "יסד ארץ על מכוניה" בלי לציין רפיות המכוניה. כאן הכל חזק, איתנו, כאן אין שום מהשבה שהיתה מגניבה אפילו צל לתוך נפשו המברכת של משוררנו. איתנה הרגשי תוו: "בל תמות עולם ועד". על כן גם מובהעת עובדת יסוד הארץ בגורת עבר ולא ביבונוני, כפי שנמצא בתרגומים הארמי ואצל היארוגנים, וכפי שגורדי סים הפרשנים החדשניים. הופיע בצורת הבינוני היה מביע שפעולתו של

ה' היא פעולה מתחדשת, מתמדת (רעיון המצוין במקרא, אך אין עניינו של מומורנו), ואילו הצורה "יסד" מצינית שהארץ נסודה אחת לתמיד "בל תמות עולם ועד".

(1) ת הום כלבוש כסיתו על הרים יעמוד מים — רוב פרשי' נינו הבהירנו, שבפסוקנו ניתן תיאור למצב המתואר בבראשית א' ב': "והארץ הייתה תהו ובהו וחשך על פני תהום ורוח אליהם מרוחפת על פני המים". בין הפרשנויות הביקורתיתים חפיסה זו היא המוסכמת. משמעה של המלה "תהום" כאן אמנים שנوية בחלוקת בין הפרשניטים הראשונים, אך על סמך הקבלה ניתנן לקבוע שבפסוקנו כמו בבראשית א' ב', היא מלחה נרדפת ל"מים" והכוונה לאוקינוס הקדמון. גם בזאת יש הסכמה בין הפרשניטים החדשניים, אם כי חלוקם הם בדבר מקורה של המלה.

החל מן התרגומים הראשונים ועד לאחרוני החוקרים רבו חילוקי הדעות בתפישתו התחבירית של המשפט "תहום כלבוש כסיתו". על מה מוסב כינוי הפעול במליה "כסיתו"? פרשנינו הקדמוני רואים בו בדרך כלל רמזו למלה "ארץ" שבפסקוק הקודם בהניחם שהמלחה "ארץ" משמשת גם לשון זכר. לפי חפיסה זו פירוש המשפט: בתחום כסית הארץ, כמו שמכסה הלבוש את האדם. אחדים מן התרגומים העתיקים תופסים את כינוי הפעול כתתייחס למליה "תהום" (הטווה גם ראב"ע) ורואים כאן יחס תלוי. לדעתם כוונת הפסוק: בתחום, כסית בו כמו בלבוש את הארץ (היארונוים). ואכן השבעים תרגמו את המשפט: "תהום כלבוש כסותה [של הארץ]", כלומר, ה' אינו מצוין כנושא המשפט. הנושא הוא "תהום" והמושא הנרמז בכינוי הפעול היא הארץ. לפי חפיסה זו אין שם קושי בהשתלבות משפטנו לתוכן הקשרו, וראשית התיאור מקבילה הקבלה ניגודית לטעינה. אם לפניו יסוד הארץ: ת הום כסתה, עם יסוד הארץ עשה אלוהים ש המים "בל ישובן לכשות הארץ". — על כל פנים כוונתו של הפסוק זה, כפי שמחייב ההקשר, היא כך: הארץ הייתה מכוסה כמו בלבוש עד כדי כך שאף על ההרים הגבוהים היו המים. בפסקוקים ז-ט ניתן תיאור למסופר בבראשית א' ט: "ויאמר אלהים יקו המים מתחת השמיים אל מקום אחד ותראה היבשה, והי כן". בזאת תמיימי דעים כל הפרשניטים. האחרונים כראשוני. אך אין הסכמה בין הפרשניטים, לא בין הקדמוניים ולא בין החדשניים. בדבר ממשמעותו של פסקוק קת היא: מי הוא הנושא של "יעלו" ושל "ירדו"? לדעת אחדים הנושא: המים. מבחינה תחבירית דעה זו היא סבירה, שהרי הם הנושא בפסקוק הקודם והם המושא העקיף של סוף הפסוק ("ליהם"). אך מבחינה עניינית משקה על קבלת דעה זו התיאור בפסקוק זו. אם לפני גערת ה' במים וניסת המים "על הרים

"עמדו" — אין מסתבר שבנום המים "יעלו הרים". וכן נראה כי מוקשה דעה זו מטעמים סטרויקטוריאלים. עניינה של היחידה הנדונה הוא יסוד הארץ, כפי שנאמר במשפט הראשון שבספקה. וגם התיאור בפרקיהם האחרונים של היחידה (ט-ט') אינו בא אלא לחרר כיצד גוסדה הארץ. היקות המים היא רק אמצעי להיגלות הארץ. ואילו לפי דעה זו מרחיב הכתוב את הדיבור על היקות המים עד כדי כך שמתאר את ניסתם הנחות של המים בפרוטו-טום. אפילו בעלייתם ובירידתם, בשעה שעלה היראות הארץ עצמה שהיא הגושא העיקרי של הכתוב אין בתיאור אף מלה אחת. קבלת הדעה הייתה מחיבורת היפוא את ההנחה שיש דיספרופורציה בסטרוקטורה של היחידה. על כן מסתברות יותר דעתם של الآחים, שנושא המשפטים הוא "הרמים" ו"בקעות", והמשפטים "יעלו הרים וירדו בקעות" הם משפטיים מסווגרים<sup>22</sup>, המים נסנו, נփחו "אל מקום זה יסדה להם" ובינתיים כתזאה מכך: "יעלו הרים ירדו בקעות". לפי דעה זו אין קיימים אמנים אותן הקשיים שהו בפסקוק לפי הדעה הקודמת, אבל קיימים קושי אחר והוא התחלפות הגושא במשפט מחבר: מים, הרים ובקעות, מים. אך התחלפות זו נדרשת מצד העניין, הויאל ומהיב טמון משפטיים אלה יהיה מקום הנוכחות. אם לא היה מסוף על עליית הרים וירידת הבקעות בתוך סיפורו ניסת המים ובמאמר מסווגר, אלא אחריה, כלומר אחרי פסקוט, היה התיאור ללא ספק חלק, אך בודאי לא היה מביע את שהוא מביע בדרך הבראת לנו כמיושב-פסט. לא היה קובע אלא את עובדת היוצרות הרים והבקעות כשלעצמה, אך לא היה מביע שיחד עם ניסת המים ובאותה מידת תחתן צעד עולמים הרים וירידים הבקעות. עובדת יסוד הארץ, כל כך הוא מצפה לה, למימי תחום שכיסואה, היא כל כך עניינה של המומור, כל כך הוא מזכה לה, עד שאינו יכול לדוחות את מסירתה עד אחריו גמר תהליכי היקות המים למקורם. ובעוד המים נסים ואצים, עם התגלותם הראשונה של הרים ובקעות מתפרק-צת האמירה על התgalותם. המבנה התחריברי המוסף שבו משפט נדחך לתוך חיבורו, משקף את התפרצויות הקרה על סימנייה הראשוניים של התgalות הארץ לפני סיום התיאור של ניסת המים. ולא זו בלבד. מתוך הסטרוקטורה של המומור מתרבר שעניין חשוב הוא למשוררנו להסמיד למשפט "בל ישבון לכשות הארץ" את המשפט "המלך מעינים בנחלים" (!). עניין זה, כמובן, לא היה מזגא את ביטויו לא היה מפדר בינהם התיאור: "יעלו הרים ירדו בקעות".

כדי לעמוד על מלאו משמעותו של תיאור יסוד הארץ והיקות המים

<sup>22</sup> "מן גערת ינוסו, מן קול רענן יהפונו — יעלו הרים, ירדו בקעות — אל מקים זה יסדה להם".

שבפסוקים ז-ט, יש להשוותו לתיאור המקביל לו בבראשית א, ט : "ז' אומר אלהים, יקו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה, ויהי כן". בשני פרטם נבדלים שני התיאורים של אותו המארע. בתיאור שבבראשית שום פעילות אינה נזכרת בקשר למים ; המים פאסיביים לגמורי. אלהים אמר – "ז' יהיה כן". בתיאור שבמזרון המים פעילים לחולותן. בבראשית אלהים אומר, במזרור אלהים גוער ורועם. מהי כוונת מזרון המים בתיאורו זה ?

לשם מה מתאר בעל מזרון את היקנות המים בצורה זו ? כפי שנתרברך בדברי המזרר עד כה, עניינו לברך את ה' על גודלו, ואותו המחייב עד פסק ד בהצגת היוצרים העליונים האורייריים והגדולים מכל תושמו. בפסק ה הוא עובר להמחיש את גודלו המופלא של ה' בתיאור יסודה המופלא של הארץ, למה בוחר הוא לתיאור דזוקה בסמנים אלה ? האם גודלו של ה' בתחום מת חומם של המים והארץ לא היה מובע בצורה יותר נמרצת לוא בחר, למשל, בלשון דומה ללשון של פרשת בראשית, שה' אומר – ויהי, בז'רגע, והנה הנם ? מה ראה איפוא לדבר על גערת ה' ועל קול רעמו, על ביצועי טויי כעס, ועל ניסת המים וחפazon, על תגבורת בהיותם, במקום לדבר על ביטוי העליונות המוחלטת, על צו חגייגי, שקט, ועל ציוות פאסיבי, מיכאני ? עפ"י התיאור עצמו אין בידנו לעמוד על הכוונה המתבטאת בו. היא תחברך עפ"י הבנת המזרר כולו.

ברם מי שם גובל למים "בל ישבון לכסות הארץ" – כמו שנאמר בפסק ט, הוא "המשלח מעינים בנחלים, בין הרים יתכלו" – כמו שנאמר בפסק י, שימוש הגבול למים היה פעללה חד-פעמית, אחת לתמיד – "שמחת" כתוב, בצורות עבר. שילוח מעינים בנחלים הוא פעללה מתמדת, בלתי פוסקת – "המשלח" כתוב, בצורת בינויו. זאת ועוד. כשהבעל המזרר משווה לנגורו את פעלולת ה' למניית הסכנה האורבת לאرض מצד המים, מתאר הוא את הפעולה כשהונושא שלא הוא בנווכח ; הוא מציב את ה' מולו פנים ואומר לו : "שmeta". בהזכירו את פעלולות ה' להבטחת הברכה הטמונה בהםים, מתארו הוא כשנושא הפעולות בנסתר, ביטוי למצב שאין הוא זוקק עוד לפנות אליו, להיות והוא חוסה בצלו.<sup>23</sup> הוא אומר : "המשלח".

להבנת המשפט "המשלח מעינים בנחלים" יש تحت הדעת על הוראותו המקורית של הפעול "שלוח" במשמעותו, שהיא היפוכה של החזקה בכוח : נתינת חופש למי שהוא עצור עד כאן, שיחרור (בראשית ח, ז ; לא, מב ; לב, כו ; שמota ה, א ; שמ"א כ, ה ; ועוד). וכן יש לשים לב למשמעות המדויק של

המילה "מעין". המעניינים הם מימה של "תהום", של האוקינוס הקדמון אחד שנחthem לו תחומו (בראשית מט, כה ; דברים לג, יג). ובכן הפסוק "המשלח מעיניים בנחלים" אומר שה' משחרר את מי "תהום" שעם ייסוד הארץ שם להם גבול "בל עברון" (ט) ונותן להם להופיע בארץ "בנהלים". ואם א"י פעם "על הרים יעדמו מים" (ז), הפעם "בין הרים יהלכו". וכל זה כדי שם י' ישו כל חיתתו שדי, ישברו פראים צמאם" (יא). הם (הנוגרים מפני ש"נהוגים במדבר לא יבואו בישוב" — רד"ק) שוברים את צמאם במעינים. "עליהם" (יב), על המעניינים (רש"י, ראב"ע). — "עוף השמים י' יש כו", והם "מבין עפאים", מבין ענפי האילנות (דניאל ד, ט, יא, יח), "יתנו קול". כך הופך ה' את מי תהום שעலויים היו לכסות הארץ, למקור חיים ואיפלו לمعايير שמחה. בעוצר ה' את מי תהום ביסדו את הארץ — גילה את גודלו. בשחררו את המעניינים המשקים את חיתתו שדי ועוף השמים — מגלה הוא את חסדו. ובדרך זו של גילוי חסדו מתגלית חכמתו.

זאת ועוד. ה' הוא לא רק "המשלח מעיניים בנחלים" אחר שהוא שם גבול למים. הוא, "המקраה במים עליותיו" גם "משקה הרים מעליותיו" (יג). השקאה "מעליותיו" — מלמעלה; השקאה "מעיניים" — מלמטה. אין שתיהן שותה, לא מבחינת הפעול ולא מבחינת הפעולה. ההשקה "מעליותיו", פועלה ה' ("משקה"), כשם שלפי מומרנו בכלל הוא הפעול בכל פעולות הטבע. ואילו ההשקה מ"מעיניים", פועלה המים ("ישקו"), למןך, שלא בלבד שהמים אינם מחריבים ("לא ישוב לכסות הארץ"). אלא הם מחים ("ישקו כל חיתו שדי"). ושונות שתי ההשקות גם מבחינת הפעולה. השקאה ה"מעיניים" משמשת במישרין את בעלי החיים ("ישבו פראים צמאם"). ההשקה "מעליותיו" משמשת רק בעקיפין את הארץ, במישרין "תשבע הארץ" (יג). "ישבעו עצי ה'" (ט) ממנה. מן המים שמעל השמים מקבלים את השקאותם לראשונה ההרים, הרי הם "סמכים" להם — הארץ "תשבע" הוайл וגם מי הגשמי שששקו את ההרים יורדים עליה, ואח"כ "ישבעו עצי ה'" (ט). התוצאה של שביעת הארץ היא הצמיהה (יד). אך לא תוצאה ישירה. ושוב בולט הuko האופייני של תפיסת מומרנו בהשותנו את פסוקנו לבראשית א, יב. שם — הצמיהה היא פועלתה הישירה של הארץ ("וותצא הארץ דשא עשב מורייע זרע"), כאן החזר והעשב — ה' הוא המצמיח אותם ("מצמיח חזר... ועשב"). החזר הוא הירק (בערבית ח'צ'ר : להיות ירוק), המשמש במצבו הטבעי מזון לבהמה — שימושו הוא בלתי אמצעי. ואילו את "העשב" מצמיח ה' לעבדת האדם>.

"העשב" הצמיה שהוא הוצאה של עבודה האדם את האדמה (השווה: "יכול

עשב השדה טרם יצמיח... ואדם אין לעבד את האדמה" — בראשית ב, ה), כגן הדגן שמננו הלחם. מכאן הקבלה בין "ועש ב לעבדת האדם" ובין "להוציא לחים מן הארץ" (השווה: בראשית ג, יח-יט).

בדבר המשפט "ליהוציא לחים מן הארץ" חילוקים דעות הפרשנים, האם הוא נטפל למשפט "מצמיח..." ועשב לעבדת האדם, כלומר האם הנושא של "להוציא" הוא ה' (התפיסה המתבטאת בברכת "המושיא") או המשפט הווא מש' פט טפל אל "לעבדות האדם", כלומר הנושא האדם. עפ"י התחריר אין להכירע בשאלת, ו"ליהוציא לחים מן הארץ" יכול להיות פירושו: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם, כדי שהאדם יוציא לחים מן הארץ, או יכול להיות פירושו: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם, כדישה יוציא לחים מן הארץ. על כל פנים בטוח הוא שלפי פסוקנו, גם אם ה' הוא המוציא לחים מן הארץ, אין הוא עושה זאת אלא לאחר שהאדם עבד. ובכן מתבטאת כאן (כמו גם להלן בפס' כב) התפיסה על מוקומו של האדם בתוך עולם החיים. אלוהים מצמיח לבהמה ולאדם כאחד, אלא לבהמה הוא מצמיח למוניה ואילו לאדם לעבודתו. לאדם לא ניתן לחמו אלא בעבודה.

(טו) ויין ישמח לבב אנווש להצחיל פנים ממשן ולחם לבב אנווש יסעד — המלה "להצחיל" במובן המתיחסמן ההקשר אינה מופיעה אלא כאן. כידוע, אותיותות למג'ן מתחפות, لكن השורש צה"ל צורה משנית היא של השורש צה"ר, להבריק (צהרים, צהר, יצהר). בירור עניינו של הפסוק דורש את בירור מבנהו התחרيري.

"וין ישמח לבב אנווש  
להצחיל פנים ממשן  
ולחם לבב אנווש יסעד".

ובכן יש בפסוק שלושה משפטיים. בשניים מהם, הראשון ו第三个, הנושא פועל נתוי, שני מקור עם למד' התכלית, כאמור, המשפט השני משפט תכי' לית, ואילו הראzon והשלישי (לכארה) משפטיים עיקריים. הם מקבלים זה לעומת (וין ישמח" — "לחם יסעד"), המשא אף זהה ("יבב אנווש"). בין שני המשפטיים המקבילים מפריד משפט התכלית. אך בעיון נוספת יתרור שני המשפטיים האלה אינם נראים להיות משפטיים עיקריים. כי אין מדובר כאן בין ו'ז' וב'ח'ם וב'השפעתם כשלעצמם, אלא כמתקבלים מעבודת האדם. (גם ו'ז' החיבור בראש הפסוק מעידה על כך, וגם הכתוב בפס' יד אומר שהלחם מוצא מן הארץ בעבודת האדם). ווין" ו"לחם" אינם איפוא נושאים למשפטים עיקריים, כי אם מושאים לפועל "להוציא" שבסוף הפסוק הקודם (imbihina תחרירית אמן יכול להיות שהם מושאים ל"מצמיח") — אך מבחינה עניינית

לא. יין ולחם אינם מוצחים אלא הם חיצאת עבודה). והפעלים "ישמה" ו"יסעד" הם נשואים של משפט זיקה, לוואי ל"יין" ול"לחם". פירוש הכתוב: ה' מצמיח עשב לעבודת האדם להוציאו לחם וין, אשר ישמה... ולחם, אשר יסעד... — אולם אם כך הוא, מתעוררות ארבע שאלות:

(א) למה חורר "לחם" שנייה? יש המפרשים את מלת "לחם" בשתי הוראות שונות. בפעם הראתה מייחסים לה את הוראה המורוחבת, מונן בכלל (שם)"א. כ, כז: תחילה קמן, ט; ועוד) ובפעם השניה את הוראה המ' צומצמת, מאפה בזק של כמה תבואה. לפ"ז תפיסה זו, "להוציא לחם מן הארץ" — כלל, ושני חלקיו הפסוק הבא — פרטיו. "להוציא לחם" = מונו "מן הארץ", דהיינו: יין אשר יסmach, ולחם אשר יסעד. אך לא נראה שאותה מלאה מופיעה בשתי הוראות בשני פוסקים סמוכים שהם משפט אחד. מסתבר שההוראה המלאה בשני המוקנותות אחת היא (לחם כמשמעותו) אך תפקודה שונה: בפס' יד הוצאה הלחם היה תכליתו של עבודת האדם, בפס' טו סעודת הלב בלחם היה תוצאתו של עבודת האדם בהזאת לחם מן הארץ. אך עדיין אין תשובה לשאלת, למה אין נזכר הלחם במשפט הראשו של פס' טו סמוך למשפט האחרון של פס' יד, ככלומר למה אינה נזכרת תוצאה הלחם מיד אחריו שנזכר הוא כתכילתו של עבודת האדם?

(ב) למה נכנס בין שני המושאים "יין" ו"לחם" (השני) משפט התכליות להזהיל פנים ממשן" ומفرد בין הדבקים?

(ג) מהו הנושא של "להזהיל"? אם "להזהיל" פועל עומד (כמו, למשל, "להציג" ליח" במשפטים ית, ח), כי או הנושא "פניהם", ופירוש המשפט: שיציהלו פנים ממשן, אם "להזהיל" פועל יוצא (כמו "להציג" ביהושע א, ח), הנושא "יין", ופירוש המשפט: שיציהיל הין את הפנים ממשן.

(ד) מהי המ"ם של המלה "משמן"? מ"ם זו ניתנת להתפס כמ"ם היתרון, ואו משמע המשפט: להזהיל פנים יותר מאשר מסיכת שמן. אך גדר תפיסה זו טעונית רוב הפרשנים. האחרונים כראשונים, שתירוש, יצהר, ודגן נחשבים כתוצאות הריאיות של ארץ ישראל (דברים יב, יז) לבן, לדעתם, אין מסתבר, שהשmeno לא יוכל בפסק לשם עצמו אלא לשם הדגמה, הבלטה. על כן מייחסים למ"ם את ההוראה של מ"ם הסיבה. ומשמעות המשפט: להזהיל פנים ממשן, כתוצאה של שמן.

ברם לתפיסת המ"ם של "משמן" כמ"ם הסיבה מתנגד מבנה המשפט. לפי תפיסה זו מביע המשפט לגבי השמן אותה כוונה שמייעים שני המשפטים האחרים של פסוקנו לגבי היין והלחם. אך היהות מבנהו של משפט זה שונה לגמר ממבנה שניים האחרים מעיד על כך שכונתו שונה לגמרי מכונת חברי. ואשר לטענה העניינית שעליה נשענת חפיסת המ"ם כמ"ם הסיבה, — טענה זו

אמנם סבירה אם כוונת המזמור כאן לברך את ה' על אותו שלוש תופעות הנחשבות כעיקריות בארץ ישראל, אבל מניין שוויתו? הגראה לתגויוני לפרשני השיר, אינו בהכרח כך לפי הגיונו של משוררו. על הגיונו של המשורר המתבטאת בשיר אין לעמוד אלא עפ"י השיר עצמו, כפי שיצא השיר מתחת ידיו של המשורר ולא כפי שמשוער בדמיונו של הפרשן.

נראה לי, שתינגן תשובה מספקת המתאימה גם למבנה פסוקנו גם לסטרו-קטרורה של המזמור כולה, אם נתפסות את המ"ם של "משמעותם" כמ"ם יתרון. "יין" ו"לחם" מושאים לנשוא "להוציא" וכל אחד מהם מוסבר ע"י משפט לוואי: ה' מצמיח עשב לעובdot האדם שתוכניטה להוצאה מן הארץ לחם ווין; יין — אשר ישמה, ולחם — אשר יسعد. והיין מתחאר גם ע"י משפט התוכנית: "להזהיל פנים משמן", כלו' יין, אשר ישמה... למען יצחילו פני אדם יותר מאשר אם סכו אותם בשמן. היין מתחאר איפוא בשני אספקטים: בפעולתו גנותן שמה לב, כלו' מבפנים, ובפעולתו כמצחיל פנים, כלו' מבחוץ. ותוואת הלחם מתחארת כמתן סעד לב. בשני המשפטים: "ווין ישmach לבב אנוש..." ולחם לבב אנוש יسعد" — המושא לא "אנוש", אלא "לבב אנטוש", וכל הקונוטציות הרגשיות, הרוחניות, העל-פיזיולוגיות כלולות במלה "לבב". זאת ועוד. הסומך ל"לבב" בשני המקרים לא "האדם" שהוא הסומך בפסקוק הקודם ל"עבורי דת", אלא "אנוש". ולמה זהות בידוע מתളויות הקונוטציה של אנוש, חלש (באכדיית נְשֵׁה = חלש), כאמור, את לבו של היוצר החלש ישmach הין וيسعد הלחם.

ובכן הפסקה כדמותו הראה שמשפט התוכנית אינו מפריד בין שני המשפטים המקבילים. הואיל והוא חלק של המשפט הראשון. אך עתה נשאלות שתי השאלות: (1) למה מתחארת השפעת היין משני אספקטים בנייגוד לחם? ואם יש כוונה מיוחדת להתר את היין לא רק מאספקט אחד דוגמת הלחם, למה אין מקבל תיאورو השני של היין מבחינת המבנה לתייארו הראשון המקביל לתיאورو של הלחם? ומה בא התיאור השני במשפט התוכנית? (2) למה אין תואצת הלחם מתחארת מיד אחר המשפט האומר שמטרתה של עבודת האדם היא הלחם?

(1) לפי פרשנת גנ-עדן כשורש האדם הראשון מגן עדן "לעבד את האדמה" (בראשית ג, כג), נתקלה האדמה: "זוקץ ודרדר תצמיח לך ואכלת את עשב השדה, בועת אפיק תאכל ללחם" (יח-יט). מזמורנו רואה בעולמו של ה' ברכה בלבד. הוא אינו רואה שהאדמה מצמיחה קוץ ודרדר: הוא רואה שה' מצמיחה חזיר לבהמה". הוא אינו רואה שעיל האדם לאכול את עשב השדה, את הלחם; הוא רואה שההעשב מוצמח "לעבדת האדם", שתוכניתה היא הוצאה לחם וגם הוצאה יין. ואת עצם התוצאות של הוצאה הלחם והיין אין הוא רואה באכילה,

בעניין הפסיכולוגי אלא בעניין פסיכולוגי ("וין ישמח לבב אנוש ולחם לבב אנוש יסעד"). ואם בשעתו תיאר ה' את עבודתו המפרקת של האדם באצביונו על הופעת הלועאי שלו ("בעצבן", "בזעת אפיק"), עתה אין בעל המומoor רואה בעבודת האדם אלא את תוכאותיה המשמחות והמאוששות ("ישמח", "יסעד"). גדולה מזו: העבודה המוטלת על האדם תכליתה היא "להציג פנים ממשן".

(2) סדר המושאים של "להוציא" בפסוקינו: לחם-ייזון-יינ-לחם, הסדר המכוון בSEGNON המקרה והוא, כידוע, נזיר. גם הסדר האופיני לדברי חז"ל: "מהתא דסליק ההוא מפרש ברישא" (נזיר ב. ע"א). אך ייתכן שבעל מומוריינו בנקטו בסדר זה לא היה משוכב לנוגה SEGNON זה, אלא הוא שיעבד את הנוגג לכונתו. ייתכן שואשונה מדבר בהוצאה הין מפני שהיא מבילה יותר מאשר תוכאת הלם את הדין הזה. לא זו בלבד שלפי היפיסתו אין "בזעת אפיק תחאל לחם", אלא יש מלבד הלם גם יין והוא משמח ואפילו בא כדי "להציג פנים" וארח הלם עצמו "לבב אנוש יסעד".

(טז) יש בעו עצי ה' ארווי לבנוון אשר בט ע' — כשם שהש考ת ה' "הרים מעליותיו, מפרי מעשיך השבע הארץ" (יג), כך מפרי מעשיך גם "ישבעו עצי ה'" זגו. הפסוקים יד-טו מהווים איפואו עצין פיסקה מוסגרת בה מתוארת התוצאה והמטרה של "תשבע הארץ". היחידה של הפסוקים טו-זיו מתארת את המטרה של "ישבעו עצי ה'", אך לא את התוצאה. הרי התוצאה של שביעת הארץ, צמחייתה היא מטרתה: "חציר לבחמה ושב לעבדת האדם". התוצאה של שביעת "עצי ה'", צמחייהם, אינה משמשת במישרין את מטרתם. "עצי ה'", "ארוי הלבנון אשר נטע" הם העצים הגבוהים ביותר<sup>24</sup>. בצמחייהם לכשעצמה אין "תועלת" ישירה לעולם, אבל מגודל חמתו של הבורא הוא, שלא בראשם דבר מבלי שתודה בו "תועלת" לאחרים. גם בצמחיות "עצי ה'" יש "תועלת" בעקביפין: "אשר שם צפירים יקננו, חסידה ברושים ביתה". וכשם שבדבר משורנו על התועלות שב- "מעניות" הזכיר על יד הסוג הכללי ("חויתו שדי") מין פרט ("פראים"), כן בדברו על התועלות שב"עצי ה'" הוא מזכיר על יד "צפרים" "חסידה".

העצים הגבוהים השבעים בהש考ת ה' אוטם "מעליותיו" הם מדור הצפרים.

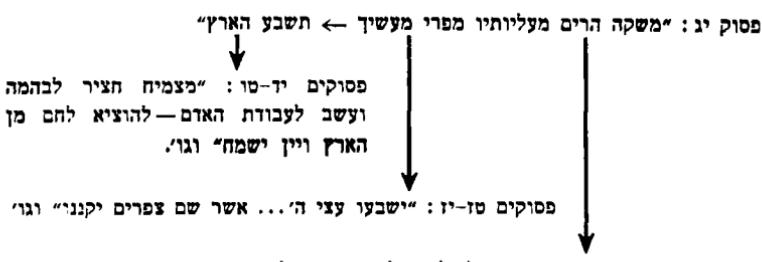
24 כינוי האלים (ה'), אלהים, אל, יה) כסומר או כנוסא של פעולה יש שם משמשים במקרא בהוראה של סופרלאטיב ("נbor ציד לפני ה'" — בר' י, ז; "כאמלים נטע ה'" — בם' כה, ו; "עיר גדולה לאלהם" — יונה ג, ג; "וורה אלהם" — ברא' א, ב; "כהריה אל" — תה' לו, ז; "שלבתה" — שיה"ש ח, ו; ועוד).

"הרים הגבהים" שאינם שבעים על אף שהם הם מושקים "מעליותיו" ולכון אין עליהם שם צמחייה — הם מדור חיות. "הרים הגבהים ליעלים סלעים מהספה" (יח).

בפסוק יח מסתימת היחידה שהחלה בפסוק ה. ביחידה זו מסודר שבחו של ה' על גודלו שנתגלה בייסוד הארץ (ה-ט) ועל גודלו שבחכמתו המתגלה בדאגה לקיום החיים בארץ (י-יח). וכך שיסודות הארץ תוצאה פועלתו של ה' בימי, אך קיום החיים שבארץ הוא תוצאה פועלתו במימי. ייסוד הארץ בא בעקבות תחימת תחומי של המים והפרדותם מן הארץ אחת לתמיד, קיום החיים שבארץ בא בעקבות שליחות המתמיד של מעינותה תחום לארץ (י-יב) והורדתם המתהדרשת של מי השמיים על הארץ (יג-יח). מעינות תחום משקם את חיי, מרווים אותו. מי השמיים משקם את הדומם ומשביעים את הארץ ואת העצים הגבוים. שביעת הארץ משמשת את צמחיית האדמה, צמחיית האדמה היא מקור המחייה לחי, צמחיית העצים יסוד מגוריו. השקאת ההרים הגבוהים אינה משמשת צמחייה. ההרים הגבוהים אינם מקור מחייה, כי אם יסוד מגוריים. ובכן זהו מבנה היחידה:

- (א) פסוקים ה-ט : ייסוד הארץ ( הפרדת המים מן הארץ ).
- (ב) פסוקים י-יח : קיום החיים בארץ ( הפגשת המים עם הארץ ).
- (1) פסוקים י-יב : השקאה במי תחום ;
- (2) פסוקים יג-יח : השקאה במי השמיים.

אשר לתיאור ההשקה למי השמיים (יג-יח) זהו מבנהו :



אחר תיאור התועלות הנבעות לארץ מתוך הפרדת המים ממנה והכוונת אליה, בא תיאור התועלות הנבעת לארץ מהפרדת האור והחושך והכוונת והחלפותם (יט-כג). בתחום התוחומים בין הארץ ובין המים מתגלית חכמתו

המברכת של ה' ביטוד החלל, בחתימת תחום של האור והחוש מתגלית חכ' מת ה' בטידור הזמן.

(item) עשה ירח למועדים שם ידע מבוואו — מבחינה תחבירית ניתן הפסוק להיתפס בשתי פנים: (א) הוא כולל שני משפטים שהם עצמאיים. הנושא של הראשון הוא/, של השני: המשמש; (ב) הוא משפט מורכב. המשפט העיקרי שני מושאים "ירח ו"משם", "ירח" מלאה מושא עקייף ("למועדים").

"משם" מלאה משפט זיקה של לוואי ("אשר ידע מבוואו")<sup>25</sup>. מן התפקידים שהוטלו על הירח בראשית א, יד מוכיר פסוקנו רק את התפקיד "למועדים" בו הוא מתכוון כנראה לתפקידו של הירח כתופעת לוואי ללילה. על השם נקבע שהוא "ידע מבוואו", כי לפפי שועשה זריחתו בעתו בלי איחור או קידום, בלי שיוכל לסמוך על הירח המקדמים או מאחר או יcosa לגמרי" (ביאור). והכתב מקיים לדבר על השקעה, כי לדעתו ניתן הלילה לשם דאגה לב的日子里ים, ולפי תפיסתו דאגה זו קודמת לדאגה לאדם (השווה למעלת פסוקים יא-יב, יד)<sup>26</sup>.

(ב) תשת חסר ויהי ליל — אף על פי שעם שקיית המשמש בא החוי' שן, אין החושך נטפס כתוצאה מהוויית של ביאת המשם, כי אם כנתינת פעולתו החופשית של ה': "תשתח חסר" — משפט חיווי, "ויהי ליל" — כדי שיהיה ליל. בו תרמש כל חיתו יער — הלילה זמן מחייתם של חיים בר.

בדומה לפסוקים יא, יז בא פסוק כא ומתאר לגבי מין מסוימים ("הכפירים") מה שתואר בפסוק כLAGI הסוג כולם ("חוינו יער"). הכהרים שאגיהם לטרף ולב Kasch מאל אל אלם — הפעול במקור עם למ"ד התכלית ("ולב-קש") מביע את הכוונה המתבטאת בפועל הנטוי ("שאגים") ומשמעותו של הויז הוא אמפטמי (=דהינו)<sup>27</sup>.

ייחודה של תיאור הלילה במזמורינו יוחש ביותר ע"י עימות תיאורי לילה בשירה עתיקה וחדשה.

25 בתרגומי עקלם וסימוכים נתפס הפועל "ידע" במובנו שבפייעל: "ידע" = יעד, כמו באובי לח, יב. השווה גם תרגום השבעים לשמהל א כא, ג ("יודעת" = הוועדרת).

26 השווה גם בראשית כד, לב-לג: שופטים יט, כא ; דברם יא, טו. השווה ההלכה: "אמר ר' יהודה אמר רב אסור לאדם שיכל קודם שיתן מאכל להמתה" (ברכות, מ, ע"א).

27 השווה ויקרא י, ט-יא ; אוב ל, ח : קהלה ט, א.

הנה "שיר לילה לנודד" של גיתה :

על כל שפדים  
בְּמַמָּה,  
מִבֵּן עֲפָאִים  
לֹא יָשַׁפֵּעַ  
נִיד רוּת;  
קוֹל צָפֹר בִּיעַר נֶדֶם.  
פָּתָר וְעַיר, בָּן אָדָם,  
אַף אַתָּה תְּנוּתָה<sup>22</sup>.

בשיר מתחפשות הדממה מן הדום לצומה, לחוי ולאדם — מלמעלה למטה. הלילה הוא העדר כל תנועה, המולה, סמל המנוחה והשקט עד התמוגתו האחורה של האדם עם הטבע, עד החידולו המוחלט. לילה זה של השיר רחוק הוא מן הלילה שבמציאות העיר הריאלי, שהוא מלא תנועה, רחישה, קולות, חיים. העיר הלילית של גיתה אינו אלא השכלת געוגוי אדם לתוך הטבע — סובייקטיביות האדם מתבאת גם במבנה השיר.

גם תפיסת האנתרופו-מרכזית של החושך והלילה כמועד של אימה וצערת, שתיאר תפיסה כלל-אנושית, מוצאת את ביטוייה בספרות המקראית. כפי שمعמידים על כך השימוש המרובים והשונים במילים "חוֹשֵׁךְ", "לילָה" ובגראותות להן כמיטאפורה, כדיומי. אעפ"י שהחוֹשֵׁךְ אינו נטפס ככוח כאוטי, הוא נחשב כמצב כאוטי (בראשית א, ב), "ארץ חַשֵּׁךְ" ביטוי מקובל ל"תהוֹ" (ישעה מה, ייח). ארץ החוֹשֵׁךְ והמוותacha הון (תהלים פט, יג: איוֹב י, כא-כב; לח, ז). כמו כן ידוע במקרא על המיציאות החברתיות שהלילה הוא זמן משלתו של הפשע. הרוצה והגונף הם "מורדי אור" (איוב כד, יג-ז), הגנבים באים בלילה (ירמיה מט, ט), הרשעים מסתתרים באופל (תהלים יא, ב), הם "מחשכי ארץ" (תהלים עד, כ), ועוד. ה' בדברו אל איוב מדבר עמו בלשונו זה של בני אדם, בתאריו לפניו את הלילה :

יְדָעַת הַשְׁחָר מַקְמוֹ וְגַעֲרוֹ רְשָׁעִים מִמְּנָה... חָרוּעַ רְמָה תְּשִׁבָּר.	הַמִּימִיךְ צִוִּית בָּקָר לְאַחֲרֵ בְּכִינּוֹת הָאָרֶץ וְמַנְעֵ מְרַשְׁעִים אָרָם
--	--

(לח, יב-יג, ט)

תיאור הלילה במוניינו מיוחד ואופייני. כאן האדם בדברו אל ה' על הלילה, אין הוא גותן ביטוי לא לגעוגעי האדם ולא לפחדיו. הוא מתאר את הלילה כמוות שהוא: חיota העיר רומשות, הכהרים שואנים. ההתרחשויות בטבע אינן נמדדות מנוקדת הראות של האדם, הוואיל והעולם אינם נתפס כנברא בשבייל האדם. ראיית מזמורנו היא קוסמונטרית: הלילה נועד לחיות, להברין אה. ביתר דיוק, הסתכלותו בעולם היא תיאוונטרית: מהחרוי תופעות הברי אה הוא רואה את בראה שבdagתו ובבחמתו מעביר יום ומביא לילה, כדי שככל אחד מבראיו קיבל את המג'ע לו בתנאים הטובים ביותר בשביילו. בדבר ריי מזמורנו אל ה' לא זו בלבד שאין הוא מוכיר את תופעות הלילה הבלתי חוקיות, אלא הוא מביע את דעתו שטרוף של הכהרים אינם גול, אלא מג'ע להם בצדיק. יתר על כן, בשותו לנגדו את חייו החיות בלילה, אין הוא רואה אותן מזיקות, אפילו לא "משחררי לטרכ" (איוב כד, ח) או "ישבו בסכה למו ארבע" (לח, מ), הוא שומע לצד "הכהרים שאגיים לטרכ". ושהaga זו — אשר בשם עוזהacha אדם "מי לא יירא" (עמוס ג, ח) — הוא שומע כתפילה. ה' מדבר אל איוב על שופעת ילדיו של העורב אל אל (שם, מא), בעל המזמור מסדר לה' על בקשת הכהרים.

(כב) תזרח השם יאספון ולא מעונתם ירבצון — על בוואו של הלילה נאמר: "חתשת החך" (כ), על בוואו הבוקר: "תורה שםש". שם ה' הפוועל והחושך מופעל, כאן השם פועל בעצמותה בדרכה, והמפעיל אותה, אינם מתגליה בפועלותנו. ביעותי החושך ופחדי הלילה מופגמים על ידי נוכחות ה', אשר הוא הוה השת אותו. עם זריחת השם מתחושש האדם, חזר בטהוננו והוא רואה עולם כמנגנו נוהג. כסדרו, — אחרי שהחיות "יאספון ולא מעונתם ירבצון":

יצא אדם לפועל ולעבדתו עדי ערָב (כג) כדי שהחיות והאדם לא יפריעו זה זה מעשה. ולא מעשה האדם ביום מעשה החיות בלילה. החיות מבקשות מלאיכם והאדם יוצא "לפעלו ולעבדתו עדי ערָב". מעשה החיות נחפס כמעשה "דתיי", מעשה האדם כמעשה חילוני. בחיות שאין בהן דעת — מובלעת תלוון בבוראן, באדם הניחן בדעת — מובלעת עצמאו בהשגת לחמו (השווה למעללה פטוק יד). הלילה בא כדי לחת לחיות "לבקש מלאיכם", היום בא כדי לאפשר לאדם ש"יצא... לפעלו ולעבדתו עדי ערָב". לכל זמן ועת לכל חפץ. ואם ביחסה הקודמת (ה-יח) הבחירה המזומה, שאין לך מקום שאין לו — שאין מיועד לו — יצר, נתברר לנו ביחסה זו (יט-כג) שאין לך שעיה שאין לה — שאין מיועד לה — יצר.

בתוצאת הסתכלות בעל המזמור בארץ ובסדרה נהגתה הרשות להכרה. התמונות הבודדות הרבות שעברו לנגד עיניו מצטרפות לתמונה שלימה אחת.

פרטי התיאורים מתלכדים לפירוש כללי לתיאורים, לאינטראקטיביותם של הבריאה, שהיא הערכת הבורא. הערכה זו אינה נינתה להבעה במשפט חיווי — היא דורשת ביטוי בקריאת התפעלות: מה ר'בו מעשיך ה', כלם בחכמה עשית. מלאה הארץ קנייניך (כד). מבטו המקיף את כל מעשי הבריאה רואה אותם דאשונה כשלעצמם בנסיבות ובנסיבות, ואח"כ הוא נח על הכליל המחויקם, על הארץ אשר מלאה אותם.

והנה במקום שהוא משוררנו ממשיך ומסיים במה שפתה זה עתה, בסיכון הכללי של סקירותו הוא פותח בתיאורו של פרט נוסף בבריאה, בתיאורו של הים (כה-כו) ורק אה"כ חזר הוא לתיאור המסקם (כו-לו) בהמחישו את אשר קבע על מעשי ה' בכללים, בכולוותם: "כלם בחכמה עשית".

ובכן מוקמה זה של קריאת התפעלות בין תיאור התכליות שבסדרי הומנימים ובין תיאור התועלות שבמים נראה כפוץ בחומרה הממור. נדמה שקריאת מסכמת זו מוקמה ציריך היה להיות עם תוכם כל תיאורי הפרטים של נפלאות הבריאה, ולא בין תיאור פרט אחד לתיאור חברו. ובמיוחד מorghשת לנו חריגנה זו מאחר שתיאור הים מפרד בין חלקי התיאור של הכלל. קביעת חוסר עקבות כזאת במבנה הממור היא חריצת משפטו של הממור מבחינה אסתטית, היא פגם אמנותי. אך אין לפסול חריגות ובליות בשיר, אלא אם אין זו בעלות ממשמעות ולא אין ביטויים להתרחשויות בנפש המשורר. אך התבוננות בהליך מחשבתו של הממור תעללה שהחריגה הזאת טעם לה ומשמעות לה. בעל הממור מילא את המשימה של ברכת ה' שהטיל על نفسه בהריי מו את עיניו למטה ובראותו ביוזרי מעלה כל תושמו של היוצר. עדות על גודלו של ה'. מכאן הוריד את מבטו למטה, ובהסתכלו בארץ שעליה עומדות רגליו, נזכר הוא ביסודיה המופלא ובטידוריהם המפליאים המבטחים את קיומה. בשותו לנגדו כל אלה בוקעת מנפשו המברכת: "מה רבו מעשיך ה', כלם בחכמה פשוט, מלאה הארץ קנייניך". אך בהוציא בעל הממור מפי ובס"י אוניו את המשפט: "מלאה הארץ קנייניך" אומר לו לבו שבזה טרם מוע זכרו את המושפט: "מלאה הארץ קנייניך".

סימן את שבחו של הבורא. הרוי הוא לא רק יסיד ארץ על מכוניה בלם תמות עולם וצד", והוא גם יסיד מקום למים יבל ישובן לכוטות הארץ". וכולם רק הארץ מלאה קניינו של ה' ? על כן מפסיק הוא את קרייאתו הכללית ושוב עובר לתיאור הימים שאינם עוברים את גבולם, לתיאור הימים.

(כה-כו) זה הים גדול ורחב ידיים. שם רמש ואין מספר, חיונות קטנות עם גדולות. שם אניות יהלכו, לויתן, זה יצרת לשחק בו — המשורר מצביע אל הים המופיע לפניינו. לראשונה אל הים עצמו שהוא קרוב לו ביותר ("זה") ולאחר כך אל מה שבמים ועל מה

שער הימים הרחוקים ממנו ("שם", "שם"). בתחילת התיאור הנושא: מה

שנראה לעיניים, בהמשך — מה שאיןנו נראה כי אם בלב, אך הוא תופעת לוזאי קבוצה. ובסיום התיאור שבו מה שנראה לעיניים אך אין הוא אלא תופעת לוזאי אրעית. המשפט: "זה הים גדול ורחב ידים, שם רמש ואין מספר" וגגו, מקביל למשפט: "מלאה הארץ קנייניך", ושניהם הם פירוטי המשפט הכללי: "מה רבו מעשיך ה". אלא בתיאור הים הוא מוסיף שהים "גדול רחוב ידים", כלומר שתי יידיו של הים הן רחבות, הדינגו, הים משתרע רוחק ימינה ושמאללה. הארץ מוגבלת בכל צדדיה, והים אינו מוגבל אלא בצדיו הגובל עם הארץ. "שם" — מתחת לפניו הים רומשות החיים ללא ספור. "שם" — על פניו הים: "אניות יhalcon", ואלהן גלווה בעל חיים המכונה "לייתן" בغال נהגו להילוות אל האוניות. וכשם שהופעת הגוץ "זרו", המים, על הארץ בוצרות מעיניים מצויינות בפועל "יהלכו", וכשם שבעקבות הארץ על הים בוצרות אוניות מצויינות בפועל "יהלכו", וכשם שבעקבות "פלישת" המים לארץ שומע בעל המזמור ש"עוף השמיים... יתנו קול" (יב). כך בעקבות "פלישת" הארץ לים רואה הוא את "לייתן" זה [=אשר] יוצרת לשחק בו, בים. כי מדרך הלוותן טיסות מים رب בנחירותיו וירוקהו אחריו בן בגובה האויר", וכן הרجل דגים אלה לקפוץ מתחם המים בוה אחר זה בסורה ארוכה. המשפט האחידן בפסקוק כו הוא איפוא הדגמת המשפט: "כלם בחכמת עשית". הוכמת ה' לא הייתה משתקפת בשלמותה בעולם, בארץ ובים, לוא הראנו המזמור את הטבע — מעשה ידיו של ה' — רק כמספק צרכי גופניים חומריים בלבד. ה' ברא את עולמו שתרשה בו גם שמחה, ולא שיהיא שמחה לבב אנטוש בלבד (טו), אלא שתהא בו שמחה לכל הברואים ובכל הבריאה כולה, על כן ברא את העופות אשר "مبין עפאים יתנו קול", והנה "לייתן" זה יצר לשחק בו, בים.<sup>29</sup>

עם גמר התיאור של מה שנטגלה לו מחכמת ה' בים, חור בעל המזמור להערכה המסכמת שהפסיק, יש לראות, אם כן, את הפסוקים מה-כו בעין פיסקה מוסגרת שנגוררת והובעה אגב המשפט "מלאה הארץ קנייניך". ע"י תיאור הביניים התפרקה ההתרgesות, ההתפעלות — لكن המשך המשפט המנסים אינו עוד משפט קרייה אלא משפט חוווי, תיאור. וזה לשונו:

(כו) כלם אליו ישבرون לחת אלכם בעתו — עד כאן תוארה התכליות שבריאות, עדות זו של חכמת הברוא, בתלות ההדרית שבין כל חלקו הבריאת. כל אחד מן הברואים משמש את חברו, עוזר לו ונעזר על ידו, וכל פרט ופרט מצטרף לכלו כולם. אולם החוקיות הזאת שבטבע, המובנת לכואורה עצמה — אינה מובנת מעצמה כל עיקר. הייערות זו של איש ברעהו

אינה פועלת מכוח עצמה, הקיום אינו תוצאה מicasانية של הבריאות, כל הבריאות אים התלויים זה בזו, תלויים ברצוינו החופשי של הבורא. וכך ראיינו עד הנה כיצד כל אחד נותן ידו וועזר לחברו, וכן רואים אנו עתה כיצד ככל נושאים עיניהם לה' ומפצים לעורתו, מתוך ידיעתם את תלותם בו וידיעתם אוותם שבו הם תלויים. ואין בבריאות מי שאינו יודע זאת. לא רק "הכפרים שאגס טרף ולבקש מאל אכלם" (כא) אלא "כלם אליך ישברון לתת אכלם בעתו". לשם יתר הבנתם של דברי הפסוק נשתמש שוב בהשואה. נשווה את הפסוקים זו-כט למקבילים להם במזמור קמה, טו-טו :

מזמור קמה	מזמור קד
עו עיני כל אליך ישברון ואתה נתן להם את אכלם בעתו	כו כלם אליך ישברון لتת אכלם בעתו
	כח תתן להם ילקTON
	תפתח ירך ישבעון טוב
	טו פותח את ירך ומשביע לכל חי רצון
	כט מסתיר פניך יהלון תשפך רוחם יגועון וגוי.

ההשואה תעליה דמיון בולט בין שני קטבי מזמורים אלה. רוב החוקרים רואים את סיבת הדבר בכך שבבעל מזמור קמה השתמש בפסוקים אלה של מזמורנו. אך גם אם כך היה, לא השתמש בעל מזמור קמה בפסוקינו אלא בתורת חומר גולמי, אותו עיבד, ליטש והתאים לרעיונו המיחודה של מזמורנו. כי דמיון יש בין שני התיאורים, אבל שווין — אין. במזמורנו נאמר: "כלם אליך ישברון", ואילו במזמור קמה נאמר: "עיני כל אליך ישברו". ההבדל הווה הואה תוצאה ההבדל בתסתכחות בעולם: במזמורנו, כא-מור, משתקפת הסתכלות מותק גישה תיאוצנטרית, בשעה שהגישה של מזמור קמה היא אנטרופוצנטרית. גישה אנטרופוצנטרית מאפשרת הרוגשה של יהס יותר אינטימי, והוא היא המתחבطة באופן הניטוח: "עיני כל אליך ישברו" (השווה: "כן עיבינו אל ה' אלהינו" — תהילים קכג א-ב). ואולם עוד יותר אופייניים הם ההבדלים האחרים בין תיאורייהם של שני המזמורים. מה שמצוין במזמור קמה נתנו, בדבר שניינו ("ואתה נתן") מובע במזמורנו כתכילת הדבר — כمبرוך ("לחת"). בשביל משורר קמה לא תיתכן אלא אפשרות אחת ויחידה: "פותח את ירך ומשביע", ואילו לפני מזמורנו זהה רק אחת מבין האפשרויות. אכן נמצאת גם האפשרות של "תתן

להם ילקטן". ואף אפשרות זו אינה בטוחה, היא רק תיתכן, כשם שכבר צורת הפעול — ביתר דיוק: תפקידו התחבירי של המשפט — מגלה ("תתן") — ולא: נתן, והמשפט הוא משפט תנאי ולא חיוני) וכשם שם מובע בהמשך, בפסק כת: "תסתיר פניך — יבהלון". בתיאור דגנת הבורא לבראוינו אצלנו שתי דרגות: "תתן להם ילקטן" וגם "תפתח יך ישבעון טוב". במקורה הטוב ביותר, כי "תפתח יך" — הרי "ישבעון טוב" ואילו לפי דבריו של מזמור כמה האפשרות היחידה היא: "ומשביע לכל חי רצון", כלומר לכל אחד לפי רצונו באיכות שהוא רוצה, בכמות שהוא רוצה. זאת ועוד. כאן "ישבעון", השביעה באה כתוצאה פעילותם שליהם, שם: "משביע", בשיעתם רק ה' הוא פעיל. הבדלים אלה בין שני התיאורים נובעים ככל מן השוני שבគונתם של המומרים. כוונת מזמור קמה להציג שדבר כלכלו של כל חי אין כל הבדל ואין כל הסתייגות הלא המזמור הוא תילה על טובו של ה', לפיכך אין הוא מניה אפשר רות כאותה שה' ימנע מאיש את מחייתו ולא ניתן לו לרצונו. ואילו מזמורנו — כדיודע — מהלך את ה' על חכמו המשתקפת בתכליות שבבריאה, ומגילוי החכמה האלוהית הוא שלציפית הבראים תענה בתשובות שוי נות כפי הצורך וכפי הרואи לכל הבריאה, ולא בהתאם לרצויותיהם השונות והמנוגדות של פרטיה הבריאות. ואין ההיענות לציפיה, מיולי הקשה — התשובה היחידה האפשרית מצד הכרה. יש גם אפשרות שתכליות הכלל דורשת מן החכמה האלוהית דוקה לא تحت לפרט. יש אף אפשרות: "תסתיר פניך יבהלון" (כת), כמו בני אדם (תחלים ל. ח). ולא זו בלבד, אלא: "תשפַך [תאסוף]<sup>30</sup> רוחם יגועזן ועל עפרם ישובון". אך בבריאת אין סוף פסק, אין נקודה: תשלח רוחך יבראון ותחדש פניך אדםה (ל). הנושא של "יבראון" סתמי ואני זהה עם הנושא של הנושאים שלפניו "יגועזן", "ישובון". כדברי רד"ק לפסוי קנו: "ימתו אלה וילדו אחריהם תחתיהם, כן כתוב: 'דור הילך ודור בא', הכללים עומדים והפרטים אובדים, ואמר 'תחדש פניך אדםה' על הנולדים שיבאו חדשים לעולם". אך זה אינו עוד כל מה שביפוי של בעל מזמורנו

30 השמתת האל"ף עדות לכך שכבר בתקופה קדומה לא היה את האל"ף. ביטוי לתופעה זו נמצא בנוסח המסורת תכופות. למשל: "יצתי" (איוב א, כא); "מלכיך" (שם לב, יח); "תומיכם" (בראשית כה, כד); "שלתך" (שם"א, יי); "בחמה" (איוב כט, ז) ועוד. ביחסו שכחית תופעה זו אצל פعلى פ"א בerot יפעל, כגון "ויסקי" (שם"ב ז, א); "ותפהו" (שם"א כא כד); "ווכלו" (יחזקאל מב, ה); "תתרמו" (שם"ב יט, יד); "וותחו" (שם, ט). מכאן גם התופעה ההרכבה, לומר שהפועל סוף מופיע בזרה שי אסת. כגון: "לא תאפסון" (שמות ה, ז); "ויאסף" (שם"א יט, כט), ועוד.

באמרו: "תשלח רוחך יבראון, ותחדש פני אדמה". הפעול ח"ש אינו מש' מש' כאן במובנו המקורי בלשונו שבנה נשחק ונשתכח מובנו המקורי. מובנו של הפעול בפסקונוינו אינו מתן צורה חדשה לדבר ישן, הפיכתו לחדש. כך מסתבר מן הפעול "יבראון" בצלע הראשונה שיש להבין כמקביל לפור' על "ותחדר" (השווה): "לב תחוור ברא לי אלהים, ורוח נכון חד ש בקרבי" — תחלים נא, יב). כדיוע הפעול בר"א מציין יצירה אלוהית בלבד, גושאו רק אלהים. ובניגוד לשאר הפעלים הנרדפים לו אין לידי אף פעם ציון החומר שמננו נוצר מה שנוצר. יש בפועל בר"א איפוא ממשמעות של יצירת יש מאין. הוא מציין במיוחד את יצירת ראשית. מכאן יוצאת שבאמת הפסק "ותחדר" מתכוון הוא לומר, תעשה דבר שעוד לא היה. מהו החדר שעליו אומר הפסוק שה' מחדש אותו? "פני אדמה". לא נבין את הביטוי הזה כפשוות אם לא ניתן את דעתנו על כך שהמללה "אדמה" אינה מופיעה במו' מорנו אלא כאן, בשעה שהמללה "ארץ" מופיעה שבע פעמים. לכן אין להבין במקומות הזה את הביטוי "פני אדמה", בשם שיש להבינו בשאר המקומות במקרא שבהם הוא ביטוי נרדף ל"פני הארץ". כוונתו המדוייקת של הביטוי "פני אדמה" תתרבר על פי העמדת שני חלקים פסקונו מול שני שני חלקים הפסיקו:

תספ' רוחם יגוען ותחדר פני אדמה.	ואל עפרם ישובן
------------------------------------	----------------

שני הפסוקים מקבילים וזה לזה מבחינה עניינית הקבלה ניגודית. לביטוי "פני אדמה" מקבילה המלה "עפר": הכוונה של "פני אדמה" היא: "עפר". העפר הוא שה' מחדשו, כלומר שמננו הוא מצוי בדור חדש. הוא בורא גוף בשbill רוחו שאוותה הוא משלחת. הווה אומרת מה שמסופר בבר' ב. ז, שה' אלוהים יצר את האדם עפר מן האדמה, "ויפח באפיו נשמת חיים, ויהי לנפש חיה", קובע בעל מומרנו לגביו כל בעל חיים, ומה שמסופר בראשית כמעשה בראשית חד' פעמי, קובע בעל המומר כמעשה מתהميد. פירוטו של רד"ק לפסקונו, אם כן, אינו ממצה את עומק משמעותו בכתבבו: "ימתו אלה וילדו אחריהם תחתיהם", מאחר שהפסוק אינו מדבר על הולדת אחרים, אלא על בריאת אחרים. הלידה נתפסת כאן כבריאת חדשה; והבריאת, לפי מזמורנו, אינה פpollה חד' פעמי. ראשיתית בלבד. ה' בחכמו מחדש מעשה בראשית בכל רגע תמיד. בפסק ל Mastiyat היחידה שהחלה עם פסוק כד, בה מסיק בעל המומר את מסקנת סקירתו. בסקירה תיאר את תלות הבריות זו בזו — בمسקנת הסקי' רה הוא מתאר את תלות הבריות בבורא. ללא ספק ניתן לראות את מזמורנו,

כפי שהגדירוהו לא אחת פרשנוי, בعين סימפוניה על הפסוק: "זירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" (בראשית א, לא). אבל בודאי פשטוט של עיקר המומר (פס' ה-ל) הילל לה, על חכמתו שנתגלתה בראשית והמתגלית מזאת ותמיד בחיטול המצב המתואר בפסוק: "זה הארץ היהת תהו ובהו, וחשך על פני הים, ורוח אלהים מרוחפת על פני המים" (שם, ב). עדות לכך שזוהי כוונתו המודעת של מומרנו ממשמת גם הסטרוקטורה של חלפו העיקרי הזה, כشنשוה אותה לפוסק הנזכר:

## בראשית א, ב

פסוקים ה-יח:	חחימת תחומה של תהום ופעולות מימיה בארץ	וחושך	×	
פסוקים יט-כג:	חחימת תחומו של החושך על פני תהום	תובון	×	
פסוקים כה-כו:	ותכנית הלילה והיום ורוח אלהים מרוחפת	וירוח	×	
פסוקים כז-ל:	התרחש בימי פעולות רוח אלוהים	על פני הימים	וירוח	

בשווהות לבראשית א, ב באים הענינים הנזכרים במומרנו בסדר כיאسطני. והקבלה כאיסטית זו גופא מגלה, שכוננת המומר להתייחס לאותו הפסוק.<sup>31</sup>

ביחידה שלפני האחרונה (כח, כז-ל) הובעה(mskna) שהוסקה מן המתרחש בארץ בעבר, מראותיהם ימיה עד היום הוות. ביחידה האחרונה (לא-לה) תובע(mskna) לגבי העתיד לבואו החל מן היום הזה.(mskna) מן העבר היהת הלל, שבו מדובר המשורר אל ה', בגוף שני,(mskna) לגבי העתיד תפילה, שבה מדור' בר בה' בגוף שלישי. בטור מהלל הוא חש בקרבתו של הבורא לבריאה בונוכחותו, בתור מתפלל הוא מרגיש במרקח שבין הבורא לבין הבריאות.

וכך היא תפילהו של בעל המומר: "ה' כבוד ה'" לעולם יש מה ה', במאשיו (לא). — השם "כבוד" במקורות מצין כשורשו כב"ד אותו הדבר הנחתן לבבליות את הכבוד שלו, את משקלו בעיני האדם. את הדבר שבו הוא מורגש בחברה.<sup>32</sup> "כבוד ה'" הוא אספект המתגלית בעולם והנתפס על ידונו. הוא מהותו המקירינה ומתחगמת לעינים והוא הסיטרה המתגלית לנו (כובר). "כבוד ה'" הוא מעין המושג המאוחד "גilioi shchina". "כבוד ה'" משתקף ראשונה בבריאה.<sup>33</sup> להתגלמותה של מהות ה' בבריאה, מתחoon גם

31. ז'ידל, מקבילות בין ספר ישעיה לספר תהילים, סיינ' תשט"ג, עמ' קנו. (ספרין, עמ' 60, 69, 127, 209-210 הערכה 9).

32. כך כנות "כבוד" היא עשור (בראשית לא, א; ישעיה י, ג; ועוד) או מעמד חברתי, שלפונן (בראשית מה, יג; מל"א ג, יג; ועוד).

33. ישעיה י, ג; תהילים יט, ב; ועוד.

פסוקנו, על כן מחייב ל"כבד ה'" בצלע המקבילה "במעשו". באמור בעל המזמור: "יהי כבוד ה' לעולמ'" מביע הוא את מושאלת לבו: התקיים הבראה לנצח. כוונת ברכה זו תתרבר במלוא משמעה עפ"י הברכה המקבילה: "ישמה ה' במעשו". הברכה השנייה מביעה את הסיבה, הראשונה את המסובב. התנאי למלוי הבקשה: "יהי כבוד ה' לעולמ'" הוא מילוי הבקשה: "ישמה ה' במעשו". התפיסה המוצאת את ביטויו בפסוקנו היא התפיסה המובעת במפורש בבראשית ו, ו-ז בسفرו על ה': "ויתעצב אל לבו ויאמר אמחה את האדם אשר בראתי מעל פנוי האדמה מ אדם עד בהמה עד רמש ועד עוף השמים, כי נחתתי כי עשיתם". הרי ה' הוא: המביט לארץ ותרעד, יגע בחרים ויעשנו (לב). מדוע רואה בעל המזמור במשמעות כי פניו ה' נשתנו? מדוע פולה על דעתו שה' מביט לארץ ותרעד, הלוא זה עתה הוכיר שה' יסד ארץ על מכנניה כל תמותות עולם ועד" (ה)? מדוע צחה המחשבה במוחו שה' יגע בהרים ויעשנו? — הרי זה לא מכבר הגה בלבדו שה' משקה הרים מעליותיו" (יג)?

זכור שעוד פעם במזמורנו מתוארות פניו ה' כזועמות וכמרעימות. בתיאור היראות החרים והבקעות כתוצאה של היקות המים (ז). שם נשאלת השאלה למשמעות תיאור זה וה殊נה מתיאור מאורע זה שבבראשית א' והדומה לתיאור מלחתת האל הבורא בכוחות הכאוס שבמיתולוגיה? עתה מתברר שבענני משוררנו נתגלתה בהיקות המים לא רק עלינותו המוחלטת של ה' אלא גם חמתו הבלתי-מוסוויגת על מתגדי מוכננות בבריאה ועל מפריעיה. וכשם שבראשית קדרו פניו ה' כאשר יסד ארץ על מכנניה כל תמותות עולם ועד", ביתר דיוק, כאשר "תהום כלבוש כסיתו", כך עלולה להיות האחרית, כי יביט לארץ ותרעד. מהתיסתו זו נולדה בקשתו "ישמה ה' במעשו" ותפיסה זו מוכירה אותו שה' הוא "המביט לארץ ותרעד" וגו'.

אך יחד עם ואת יודע בעל המזמור, מכל ברזאי העולם אין אף אחד שהיא מפריע את הסימפוניה המופלאה והנפלאה הזאת, הנקרת בראיה, חוץ מן האדם. האדם, היוצר היהודי שגם לפיפרשות בראשית לא העיד עליו יצרו "כ' טוב", וכעבור עשרה דורות קבע "כ' רבה רעת האדם באرض" (ג. ה). האדם הוא היוצר היהודי העשוי להפוך את הסימפוניה זאת לקלוקפוניה ולගבור על ידי כך שלא "ישמה ה' במעשו" ויביט לארץ ותרעד, יגע בהרים ויעז שנו". על כן מקבל הוא על עצמו: אשירה לה', בחמי אוזמן לאלה ב עודי (לב). בראש וראשונה עשו הוא את של, בעודו ישר לה' ויזומר לאלה היו, והוא מוסיף: יערב עליו שיחי אנקיכי אש מה בה' (לו). המשפט השני מנמק את הראzon, שאפשר לפרשו בשתי פנים: (א) כביטוי לבקשתו; (ב) כביטוי לבתוונו. או מבקש הוא שישחו יערב על ה/

בדומה לבעל מזמור יט המבקש: "יהיו לרצון אמרוי פי" (טו), או בטעו הוא שישחו יערב על ה'. בין אם מבקש הוא, בין אם מביע הוא בטעונו, הוא תומך את יתדתו בעדותו העצמית: "אנכי אשמה בה" — הוא מצדיו ישmach בה/. שיחו, שהוא ביטוי לשמחתו בה, יתרום את חלקו לך ש"ישmach ה' במעשה". כהמץ' וכט"ז למשפט: "אנכי אשמה בה" הוא אומר: יתמו חט' אים מן הארץ ורשעים עוד אינם (לה). האם אין המשפט הזה דיסונанс צורם אחר ההארמונייה הערבה המתגננת במזמור כולם, וביחס בין המשפטים שקדמו לו ובין המשפט שיבוא אחריו: ברכתי נפשי את ה'? כלום ייתכן שהפה המברך הוא יקלל? ידוע הוא הפירוש שניתן לפטוקנו ע"י ברוריה, אשתו של ר' מאיר: "מי כתיב חוטאים, 'חטאיהם' כתיב, ועוד שפיל לסיפהDKRA' ירושעים עוד אינם", כיון דיתמם חטאיהם — ורשעים עוד אינם. אלא בעי רחמי עלייהו לדלהרי בתשובה ורשעים עוד אינם" (ברכות י, ע"א). פירוש זה בוודאי אינו מכוון לפשטו של הפסוק. המלא "חטאיהם" לפני ניקודה אינה צורת הרכבים של "חטא", אלא של "חטא". ובנכונות הניקוד של המסתורה ניוכח אם געשה עצמה של ברוריה ונשפיל לסופו הכתוב: "וreshaim עוד אינם". שני המשפטים נרדפים זה לזה, השם "חטאיהם" ביטוי נרדף ל"רשעים". עיוון בלשון הפסוק יעלה שדבריו אינם דברי קלה. בעל המזמור אינו מביע את מה שمبיע במשפטים פעילים שבהם הנושא הוא ה', אלא במשפטים סבירים שנושאים החטאיהם והרשעים, והנושא בהם לא פועל המציג עונש או פורענות, לא למשל, הפעול בר"ת, כמו: "ירושעים מארץ יכרתו" (משל ב, כב), ולא הפעול אב"ד כמו: "זיאבדו מתוך הקהל" (בمدבר ז, לג). הנושאים כאן "יתמו", "עוד אינם", שאינם מבטאים עונש.

אין לשמעו כאן שם דיסוננס. ואפילו היה כאן דיסוננס. אין הוא אלא למען ההארמונייה הכללית, כדי שההארמונייה תהיה שלימה ומושלמת. אין מעוניין בכלל לבבו ובכלל נפשו בהארמונייה המוחלטת כל מי שאין בנפשו הבקשה הדיסוננטית הזאת. רק הפה האומר: "יתמו חטאיהם מן הארץ ורשאים עוד אינם" הוא הפה שיכول לומר: "יהי כבוד ה' לעולם". אך אין יכול לומר: "יתמו חטאיהם מן הארץ ורשאים עוד אינם", אלא מי שבראש וראשונה מקבל עליו לשיר לה, לזרם לאלהיו; וראשית כל פונה אל עצמו, אל המיחוד שבו ואומר: "ברכתי נפשי את ה'".

בפתחה הניתוחה של מזמורנו שאלנו האם כוונת הזימון העצמי ככוונת הזוי מזון במזמור שלפנינו? השאלה היא מוצדקת כיון שמצד אחד לשון הזימון ומצדו במבנה השיר והים בשני המזמורים, ומצד שני הסטרוקטורה של השיר עצמו וענינו שניים הם בשנייהם. עתה מתברר שלא ככוונת הזימון במזמור קג כוונתו במזמור קד. בעל המזמור קג מתחכון בזימונו, כפי שנקבע

כבר, להילחם נגד שיכחת חסדי ה', لكن פונה הוא לעצמו, לאחרים ולבסוף שוב לעצמו לברך את ה'. ואילו בעל המזמור שלנו בזמנו את נפשו לברך את ה' בili לנמק את זימונו, מתחווון לברכו בili כל סיבה מיוחדת, אך ורק מפני שהרגשותו אומתת לו כי הברכה נאה ויאה לה', בגשת בעל המזמור לביצוע זימונו מבורך הוא את ה' על מהותו, על שהוא גדול מאד בili הנמקה. את ביטויו גודלו הוא רואה בגודול הבריאה העומדים בשירותו. ההסתכלות בבריאת גוררת הרהורים במעשה הבריאה עצמו ומכאן בהבטחת הבריאה שבאה מתגלית חכמת ה'. כך מתגבשת הרגשותו של בעל המזמור להכרה שהחכמה המשתקפת בבריאת היא היא שוליה יש לברך את ה'. המחשת חכמה זו מעצצת בו הבהה חדשה, שיש לברך את ה', כי הברכה, ברכת האדם, נוחוצה כדי שהיא כבוד ה' לעוזם. בסיום המזמור בחזרה בעלי המזמור על זימונו העצמי, מזמן הוא את עצמו לברך את ה' מטעם זה ולשם זה.

בעיון הראשון במזמור תמורה הזימון העצמי לברכת ה' בסוף המזמור. חורה זו במזמור Kg מובנת הוואיל והמזמור ההוא מבחינה פוראמלית אינו אלא זימון: זימון עצמי — זימון אחרים — זימון עצמי. אבל למה באה חורה זו על הזימון העצמי במזמורנו שהוא כולם, עד סופו, ביצוע הזימון שבראשו? עתה עם הבנת המזמור כולם מתבררת תמייה זו, עתה מתגלה כי "ברכי נפשי" של סוף המזמור לא כ"ברכי נפשי" שבחלתו.

והנה מבנה המזמור:

אא: זימון עצמי לברכת ה'

ו אא-ט-ד: הוודו של ה'

ו(ה-להא: כבודו של ה')

(1) ה-ל: תיאור כבוד ה' עד עתה

[א] ה-כג: במפורט בארץ (כח-כו : בים)

A ה-ט: בייסוד הארץ

B י-כג: בקיום הארץ

ב י-יח: ע"י סדרי מים

ט יט-כג: ע"י סדרי הרים

[ב] כד, כז-ל: באופן כללי

(2) לא-לה א: תפילה לכבוד ה' בעתיד

לה ב: זימון עצמי לברכת ה'.

### א. על הוראת "עיזון תפילה"

(קיים לדידاكتיקה של המוצע עם הצעת דוגמה לביצוע)

הוראת "עיזון תפילה" — מטרתה הראשית היא חינוכית: לפתח בתלמידי דיס נטייה ויכולת לעזין בפרק התפילה ה"מסודרים" הקבועים לפנים בסידור. יש להציג: התהנכוו של הילד לעומוד בתפילה ולקיים דינינה מותנית בעיקר בכוחם החינוכי של הבית והסבירה. לעומת זאת — הוראת ה"מקצוע" תפילה עלולה לפגום בחשק הילד להתחפלל — כאשר הוראה זו מככידה על-ידי שעmons או טרחת יתר, הקשורים עם לימוד ושינון מיכאני וכדר. הוראת "עיזון תפילה" עשויה להקל מאוד על החינוך לעומוד בתפילה, כאשר הוראה זו גורמת לילדים קורת רוח הנובעת מהרגשותו: אמי החדש ומגלה פנים כהלכה בחומר זה של ה"סידור". גם אם לא יעשה את תפילתו "תחנונים" דזוקה, על כל פנים לא תהיה "קבע" בעינו ו"מושי" על גביו. ההישגים הלימודים, כגון ידיעת פירושי מילים, ידיעת תוכן, ידיעה בעלפה של קטעים וכיו"ב, הם טיפלים למטרת הראשית האמורה לעיל. הם אמנים נקנים בהיקף צר או רחב בהתאם לסוג התלמידים, לתוכניות הלימודים הכלליות, המשמשת כמעט או בהרבה ללימוד זה, ולמידת הזמן המוקדש להוראת עיזון תפילה; אבל הישגים לימודים אלה נקנים אגב פיתוחו מלאכת העזון. לכן: הוראת "עיזון תפילה" היא פעולה DIDAKTITA, המשמשת אכן בוחן לכובלו של המורה לה מצייא פעולות הוראה המפותחות בילד — להנתו — את כושר העזון, אשר באמצעותו ישר הילד גם את בקיאותו המטריאלית בפרק התפילה השונים.

תכונות אופייניות של העזון הן:

עליה אסוציאציות רבות ו מגוונות ככל האפשר בתודעתו של המעיין על ידי האובייקט ובקשר עם תוכנו (או לפחות עם אחד מצדי תוכנו). הערצת האסוציאציות האלה על ידי המעיין עצמו לחובב או לשיליה (הכרעה עצמית בשאלת: האם האסוציאציות מתקבלות או אין מתקבלות על הדעת?).

הרגשת המעיין הוראה עצמו כיווצר רוחני לנבי האובייקט.  
אם פעולות העזון מתבצעת לצרכים מדעיים — מחייב המעיין לחזור

ולהשווות שוב ושוב את האסוציאציות שלו עם הנחותם הקיימים באובייקט ולבדוק התאמת אלה לאלה. וכמידת הדיקינות בהשוואה זו — בה הוא ציריך להיעזר ברגיל גם בשפitemם של חברי למקרה — כן מידת ה"מדועיות" של המעיין ועינונו.

אבל, אם פועלות העיוון איננה גששית לצורך מדעי — רשיי המعيין למעט בהשוואה זאת ואפייל לוותר עלייה למורי. תוצאות עינונו נחשבות לפי מהותן "סובייקטיביות". כולם: מIRON בסובייקט (וכך הן גם תוצאות העיוון המדעי). אך גם בתכליתן לשמש את הסובייקט המשוים (ובזהן שנות מתוצאות העיוון המדעי). המעיין הזה "ודרש דרשה ומתקבל (בפפולה ו עצמה) את שכרו". עיון תפילה הוא מן הסוג הזה של "דרשה".

המסקנות מן האמור לגבי הוראת עיון תפילה הן:

(א) המורה צריך בהרכתו הדידקטית להזכיר לתלמידיו שהם "ענני אסוציאציות" — "חומר" שיוכל בקלות לשמש להם מקור לעליית אסוציאציות בקשר לפרקים העומדים להילמד.  
 (ב) המורה צריך להימנע מכל צורות אופק וצורות עין ביחסו אל "זרשות" תלמידיו. חייב הוא "להתפעל" לעיתים קרובות מהמצאותיהם ותגלויותיהם בעיונים בתפיהם.

(ג) אסור לו למורה בשיעור של עיון תפילה להלאות את תלמידיו על ידי למידים מיאניים, כמו דין מושך על פירוש מילים וכיו"ב, אלא יגיש את הידיות המינימאליות הדרשות — במישרין ובקיצור גמץ — כדי שת' שימושה מצע לעיונים של התלמידים.

(ד) "שיעור בית" עיקרים של הוראת תפילה הם מעין "שיעור בית הכנסת", כולם הזמנה לתלמידים (והדגמת הדבר מצד המורה) להשמי — אחרי שניסו לעיין בשעת התפילה — בשיעור הבא את פרי עינום.

### הערות לגבי השיעור המוצע להלן

(1) השיעור מכון לילדי מגיל 10 ומעלה. כל מה שהילדים גדולים יותר ישנה המורה את "טונן" הדיבור וסגןן פניו ויעשה "פחות יולדתי", אבל צריך הוא לשמור על עקרון העידוד והזמנה הפסיכולוגיים כדי להניבר את פעולות עיון בשעת השיעור ומחוזה לו.

(2) הצעת שיעור זו אינה נוגעת באפשרויות השונות של סטטמים דידקטיים טוביים, כגון שירה, עיריכת חיגנות, קישוטים וכיו"ב. כל מורה יכול אותם כטוב בעיניו. המגמה בהצעה זו היא להציג על האפשרות והצורך לנצל את היסודות הטטוניים בחומר הלימוד עצמו (כגון: סדר הפרקים, מספר הפרקים, סגןון חזרה וכיו"ב).

(3) המושג "عيון תפילה" מחייב: שיבת מתמדת אל האובייקט האחד (פרק התפילה), מתוך גילוי "פנים חדשות לבקרים". לכן: שיעור בעיון תפילה אסור

שיהיה "מזהה": הוא צריך להסתמך בהזמנה הטבעית של "הדרן עלך"; לימוד עיוון תפילה הוא "לימוד מחזורי" לפי מהותו.

(4) נוגה יידאקטית יפה היה לפצל את המונן המוקדש להוראת עיוון תפילה ליחידות קטנות של חלקי שיעורים ולח奸 לעתים חכופות. דבר זה קל לבצע בכיתות שבתנו מורה אחד "מחזיק" במספר מקצועות בימים אחודים במשך השבוע. אך גם או יבחר לו המורה מפעם לפעם ונושא, המחייב הקדשות ייחד לימוד מלאה (כמו בחגעה וו שלפנינו).

(5) בשיעורים לדת שבתפות אפשר לבצע הצעת שיעור זה גם על ידי הסטמכות כמעט בלעדית על תרגום פרקי התפילה, ולהשתドル שברורות השיחה תשולבנה היציאתו של הפסוקים והניבים העיקריים בעל פה ובכתב ותוורנה ל"טורעם היהודית".

(6) הקורא את השיעור המוצע — מוזמן לתת את דעתו על מגמת המציג: למעט בשאלות אל התלמידים ולהעדר ניסוח הערות מעוררות ומשפטי "רמייה", וכן להרבות בשילוב הערות עידור לתלמידים בדבר יכולת העיוון שלהם.

### מה לך השיעור

המורה מבקש מתלמידיו לדפוף בסידור התפילה כדי למצוא את הכוורות של תפילות שבת מכנית השבת ועד יציאתה.  
הוא מנהה את דעת התלמידים על ידי רישום המספרים:

- (א)
- (ב)
- (ג)
- (ד)
- (ה)
- (ו)

התלמידים מעלולים בסידור ומוצאים את השמות-הכוורות.

קבלת שבת — ערבית — שחירת — מוסך — ערבית למצאי שבת.  
השמות ייכתבו על הלוח ונוגם במחברת, אחרי שיוכרו בעל פה. תיערך השוואה עם מספר תפילות של חיל התלמידים יבאוř את התוועת הזאת של חוספת תפילות ליום השבת ביחסו של היום. (תלמידים אחרים יעלו בהשוואה זו גם את מספר התפילות של מועדים ושל ריח (ואולי של יהי"כ), ולפי רמת הדיעות בכיתה שלפנינו ימעטו או יירבו התלמידים בפעולות ההשוואה).

המורה מסמן קוי מהיצה — אחד מתחת למספר (ב), ואחד מתחת למספר (ה)

- (א)
- (ב)
- (ג)
- (ד)
- (ה)
- (ו)

והתלמידים "מוסמוני" ע"י פעולות רמייה זו להגדיר את קבוצות התפילות:

התפילות בכנסית השבת — של יום השבת — של מוצאי השבת. יכתרו ליד המספרים הניל השמות המתאים, גם על הלוח, גם במחברת החלמניים. המורה מעורר את חווית תלמידיו לעסוק בנושא "קבלת שבת", ע"י הערה מעין זו : **את שתי התפילות בכנסית השבת רגילים לכלול יחד, ומותר לסמן אותן כך :**

(א)

(ב)

תלמידים שונים מנסים להסביר את המרומו : או בסכבות שונות או בסברה אחת שבני סוחרים שונים. המורה משלב את דבריו בתוך שיחתם של התלמידים ורק לפיה האוצר כדי להזכיר אל הרעיון : **"קבלת שבת" היא "תפלת מבוא"**, המבשת את בואה של השבת עוד בטרם הגיעה. הביטויים **"מבוא"**, **"מבשורת"** ייכתרו על הלוח. המורה מפנה את התלמידים לפעולות עיון קדרות בפרקית התפילה עצמה :

- (א) **יעון לשם גילוי הרעיוןונות הכלליות-העיקריות של הפרקים,**
- (ב) **יעון לשם מציאת הפסוקים המרכזים,**
- (ג) **יעון לשם קביעת "מלות דגימה".**

**בחצעה הבאה מודגמת צורה הפניה זו של המורה אל פעולות העיון הללו :**

**מורה :** כדי שננס考ו תחילתה בתחום הסידור בסקרירה מהירה וקצרה את כל פרקי התפילה של **"קבלת שבת"**. אני בטוח, שיעלו על דעתכם מיד רעיון — נוט רבים שהיה כדי להשמעם באונני הכיתה כולה ! יהיה תלמיד — שיעלה על דעתו לומר פירוש על מה שאנו קוראים, והוא תלמיד שיעלה על דעתו לשאול שאלה על מה שהוא קרא. שני סוגים של תלמידים — גם זה וגם זה — **մבוכרים !** אעוזר לכם רק במקצת, כי את הפירושים או השאלות העיקריים תמצאו בודאי בעצמכם !

**העיפו מבט בסידור ותמצאו פרקים רבים לתפילה האחת לתפילה האחת** הנקראת **"קבלת שבת"**.

התלמידים סוקרים-סופרים (כפי עצם) את הפרקים לפי סימני פתיחה וסיום שכדורים והם מוכנים להוציא את **"המטר"** שהעלו. המורה מודיע : **לעת פתחה ונוחר על "מספרים"** וגנדי להזכיר כל פרק על ידי קריאת פסוקו הראשון, התלמידים מומנים להכין את קריאת כל פסוק הפתיחה ב**"קריאה שכלב"** (קריאה דומה) לזרוך השמעת קריאה טيبة בקהל, אחורי מתן שנות גאותה להבנה זו, **יקראו הפסוקים מתוך שיטוף של מספר גדול של תלמידים.** לאחר מכן יזכיר המורה לתלמידים (אם יהיה צורך בכך) : **החלנו להביע פירושים או שאלות ?**

אם ימצאו תלמידים שיערו כבר בשלב זה הערות הקשורות איזה קשר שהיא בנושא ישובחו על זויות מחשבתם וככ'.

**המורה :** כמוכם מצאתי גם אני פרקים רבים בסדר **"קבלת שבת"**. ובכל זאת עלה על דעתך לזכור את הפרקים הראשונים יחד לקבוצה אחת, ואחרי קבוצה זו נפוגש את השיר הידוע לשבת ואחרי סיום השיר תופיע שוב קבוצה קטנה של 2 פרקים !

התלמידים מעיפים מבט על פרקי התפילה ומגעים לזיוון והקבוזות אשר להן רמו המורה ובשיה הקזרה על העצת סידור זו — ייסבר המושג "פרקי תהילים". וויכתוב על הלוח:

- (א) שישה פרקי תהילים
- (ב) שירות "לכה דודי"
- (ג) שני פרקי תהילים

יש לשער, שכקשר עם דיון זה ותיאור גראפי כנ"ל ישאלו תלמידים שאלות בדבר ערכות סדר זה ("למה לא כל פרקי תהילים ביחס?!", "למה מספר זה דומה?!", וכו') וימצאו תלמידים שיצעו תשובות ופירושים. ושוב יעלה המורה על נס את המשא ומתן' הזה "שלנו" על הפרקים שאנו מוזאים בסידור התפילה. ויסביר הוא לעשוט, אם יכתוב על הלוח בניסוח קצר את השאלות שנשאלו, ובמלת רמייה את התשובות והפירושים שהוצעו, וידיע לאחר מכן:

נמשיך לחקר ולדיק יותר בכל הפרקים — אני בטוחה, שנגלה ביחס פירושם ותשובות יפים ונשווה אותם עם הפירושים שהוצעו ע"י החברים ... המורה מזמין את התלמידים "לחקרו" יחד אותו את ששת פרקי תהילים המהווים את הקבוצה הראשונה:

רצוי שנסביר את תוכן העיקרי של הפרקים הללו. לי נדמה שנמצא רעיון אחד, שהוא משותף לכל הפרקים! אקרה לפניים למשל את הפסוקים הרاء' שונים של "לכנו גרגנה".

המורה קורא קריאה מסוימת המכילה את ביטוי הזמנה "לכנו" ואת כינוי התפילה השוניים המופיעים בפסוקים הראשונים ומביעים כולם הזמן:

"גרננה לה",  
"בריע...",  
קדמה פניו".

התלמידים מגיבים על פי התרומות מקראייתו המוטעת של המורה — בהבעת הרעיון בניטוחים שונים: הזמנה לתפילה וכו', ומנקימים את הבעותיהם בעורר לשונות הכתובים הנ"ל.

המורה (מחזק את דבריהם): בדיקך כך תפости גם אני את כוונת הפסוקים ועוד ניסיתי להסביר לעצמי מדוע יפה וטוב יהיה להתחילה את התפילה בפרק תהילים כזה.

התלמידים ממשיכים את הרעיון המרמזו בדברי המורה: בראש התפילה — הזמנה לתפילה וכו'.

הנה עינינו היבט בפסוקים וכיכינו לגולות את פירושם.

בזודאי תدعו עצמכם להציג, במה עליינו עתה להמשיך ולעין!  
התלמידים השונים מצעים — בדורך המשך געינן בפרק זה או בדורך המשך העיון  
בפרקדים אחרים. לפי הצורך יזכיר להם המורה את העורתו הקודמת בדבר הרעיון האחד  
המשמעותי הנמצא — לפי השערתו — בכל הפרקים.  
בתהאמך לכך המשיכו כבר הוויים בין התלמידים "לגעין מכת" על המזמור הבא: "שירו  
לה' שיר חדש... ברכו... ספרו...", ומכדיים על תגליתם: הנה אותו רעיון של  
הזמנה וכו'. והתלמידים השונים מצעים כל אחד "ביבורי הזמנה" אחר מן לשונת הפסוי  
קיט ולפי הצורך יעיר המורה: כדי לעבור תמיד על כל הפרק, אולי יימצא פסוק  
מתאים במקומו יותר מרוחק בפרק ולא רק בראשתו של הפרק!  
התלמידים יגלו עוד פסוקים רבים שישובו על ידם כ"פסוקי הזמנה" ויתנהל מפעם  
לפעם ויכוח קדר בין התלמידים בדבר פירושו של פסוק מסוים שהוצע על ידי אחד  
החבריים.

דוגמאות במזמור "שירו..." :

"הבו לה' משפחות... כבוד ועוון"  
"<sup>1</sup>שאו מנוחה ובוואר לאחרותיו"  
"<sup>2</sup>השתחו לה' בהורות קדש"  
"<sup>3</sup>אמרו בגוים ה' מלך".

אחרי כן עוררים אל המזמור הבא: "ה' מלך תגל הארץ". מה יתקשו למזויא  
פסוק "טוב" ויתדרינו בינהם עד שיניבו לסייעו של הפרק "שמו זיקרים בה' והרו...".  
ב"מזמור שירו לה' שיר חדש" יכול שוב החיטוף: הפסוק הפותח, והפסוקים  
הברורים באמצעות הפרק: "הריעו, פצחו, רגנו וומרו" (יובלט הריבוי המגוון של הביטויים).

"זמרו לה' בכנור...".  
"במחזירות וקול שופר הריעו".

בפרק "ה' מלך ירגزو" פסוקים ברורים: "רוממו ה'"... (פעמים); פסוק פחות ברור:  
"ידו שמק...".

ב"מזמור לדוד הבו לה" ניכרים לעין כל הפסוקים הפותחים בהזמנה:  
"הבו לה' כבוד ועוון... הבו לה' כבוד שמו השתחו לה' בהורת קוש".  
באופן כזה "עברו" התלמידים בקריאת "ברורת" על כל שתי הפרקים, והמורה המשבח  
את התלמידים על הצלחתם (ובמיוחד לגבי הפסוקים הסטוריים יותר) עיר בטוף פועלן: זו:  
אפשר שבעת התפילהليل שבת הבא יגלה מישחו מכמ' עוד פסוקים  
מתאים שלא הרגשנו בהם. ונשמע מאוד לשמעו בשיעורנו שללאו השבת  
את החידוש ההוא. על כל הנuns גם אני אמשיך לעין בשעת התפילה בפרקדים  
אליה, זאם אגלה פסוק ופירשו הנוסף — אודיע לכם!

במשך הלימוד של יחידת לימוד זו, שמספר שיחותיה יקבע בהתאם לרמת  
הכתיבה ויכולתה, אפשר לעורר את השאלה (שאליל עולתה בבר מלאיה אצל תלמידים אחרים):  
המספר שיש לה מזמורים — למה?

ואם לא יימצא תלמידים המבוקעים השערת הקבלה עם שחת ימי המעשה —כנגד כל יום מומר — "אנגלגי" המורה בקהל את דעת התלמידים אל רعيון זה : הנה מרבים אלו להתכוון להפרשת שבת עוד לפני שהחפכלנו את תפילת ערבית של שבת עצמה. והשיטה תיסוכן על ציר זה של "הכהנה רבבה" לשבת בגיליה השוננים. ובין השאר יוכר שבעצם כבר הימים הראשונים בשבועו לפי שמו, "ראשון בשבת", מכין אותנו אל השבת וכו' ואולי אפשר מעתה להסביר על שאלתו : מודע שישה מומרים ?  
ויסוכם הדיוון בכיוון זה : לכבוד שבת מכבדים את תפילהה ב"הזמןה" רבבה אל התפילה, ואין פותחים במישרין בתפילה היום עצמה.

ה מ ו ר ה : רعيון יפה מאד מצאתם ובלשון יפה הבעתם אותו. ובגלו רעניוני  
כמו זה נזכרתי שגמ בתפילת חול, למשל בשמונה עשרה, ישנה לפני  
התפילה הזמננה, אמנם רק הזמננה קזרה מאד !

התלמידים בסיור ומוציאים ומברים : "ה' שפטינו פתחה". והמורה עיר ויראה  
שגמ פסוק זה לקוח מספר חלים (פרק גא בתפילה של דוד).

ה מ ו ר ה : פירשتم יפה את הטעם להתכוונות הרבה לתפילה דזוקה בתפידי  
לוט השבת. זוכרים אנו עוד מה שרשותנו על הלוח בשיתונו הראשונה :  
"קבלת שבת מבשורת" ו"בשוררה" קוראים לשמונה על מאורע טוב  
ומשם ח העומד לבוא ! אני חושב, שתדעו להגיד הרבה על כך על פי  
הפרק הבא בתפילה קבלת שבת ?

התלמידים מעיינים בסיפור וקובעים כי הפרק הבא הוא "לכה ודורי" — ובאות התשובות  
בכיוון זה : שבת — כמוalla, השבת — כמו שמחת החתן ? הולכים לקבל לפני הכללה וכדו'.  
מתעוררת בזואיה השאלה — מיחו החתן ? וניתנות תשיבות שונות. המורה יציע לתלמידי  
דימ' לשלמו מפיו, את מה שקרה בספר האגדה על יום השבת שהתאונגה לפני הקב"ה : כל  
ימי השבוע יש להם בן זוג... רק אני גמלודה... והבטיח לה הקב"ה בן זוג — ישראל  
וכו'. ובשיחת על אודה זו, יסביר בקדמה המורה את הביטוי "סידור קידושן" ביום  
החthonה (החתון "מקדרש" את הכללה) וילדים שנרו נוכחים או שמעו חיאור של סכט הקידוש  
שין ישילמו ויזכרו גם את הברכה על גביע היין בקידושין. וקרובה לכך תהיה האסוציאציה  
ז'יאזיה עם ברכת קידוש בשבת בבית הכנסת ועל השולחן בבית (ובברוח המורש : זכור  
את יום השבת לקידשו — זכרו על היין).)

היקף השיחה והענינים שיזכירו בה יהוו תלויים ברמת היכחה ובעירנותה באוטו שיעור.  
בן יכול המורה להוטף, למשל : מתחוך כתיבה על הלוח בחורה, בעשרות הorbitות כתוב :  
"זוכר את יום השבת לךoso" ! ואנחנו יודעים מה פירושו : לשמר על השבת כו'ם  
קדוש... והתלמידים משלימים... .

ה מ ו ר ה : ואולי נצליח בעת להבין את הפסוק גם לפי האגדה על ימי  
השבוע ! ? ... וכו'.

וזעם סיום של השיחה על שבת נכללה שקיבלה "קידושין", על ידי ישראל, חוות  
אל דברי השיר "לכה ודורי".

ה מורה : תמצאו בשיר הרבה בתים — ונשׂתדל היום להבין רק מקצתם,  
בעיקר אותך הבתים המוכרים לך רעיגנות שדיברנו עלייהם.

כל תלמיד במידת יכולתו מעריך אחרי עיון בכתביהם השונים על מה שנראה לו מוכר או  
ובן, למשל :

"לקראת שבת לכו ונלכה",  
"שמור וזכור ...",  
"בואי בשלום ... בואי כליה".

ועל מנת התלמידים בדבר שאר הบทים — ישבח אותם המורה על הגנת השאלה, יזכיר  
אתם לנשות את כוחם בשעת התפילה בשבחות הבאות — אויל יבינו בעזם את עיקר  
הרעין המוביל באחדים מן הכתבים, והוא ביטח שיתה על כך במועד יותר מאוחר, וגם  
יציע לילדים להיעזר בפתרונות המציגים בהוואות הסידורים (פירושי מילים וענינים) או  
— במידת האפשרות — בעורות יודעי דבר שבסביבתם (במשפטה, בבית הכנסת וכד').  
בסיכום השיחה מנגן המורה את דעת התלמידים אל המלים האחוריות "בואי כליה", ואל  
הנותג לפניו לצד הפתחה, והتلמידים מסבירים : עתה הכליה — השבת מגיעה, נכנסת  
וכו'.

ה מורה (ימשיך את חוט הרעיון הזה) : ומעתה צריכים אנו רק לקרוא את  
הcoresה של המומoor הבא אחראי לשירות "לכה דודיה" ובניין היטב, מדווק נקבע  
— מקומו כאן ? !

התלמידים קוראים "מומoor שיר ליום השבת", מסבירים את ההמשך המתקבל יפה על  
הועת — ועל פי הומנת המורה נמצא גם במומoor זה "פסוקי הומנה", יגלו למשל : "טוב  
להודות לה" וwoo. המורה מזכיר — אם יהיה צורך בכך — "שאלותם בראשית שיחתנו על  
סדרם של פרקי התהילים (מדווע לא יהוד ?) — מה דעתכם עתה ?" והتلמידים יצדרקו את  
היסודות" הווה בהתאם לשיחה הנайл. המורה מגולגל את השיחה לידי גישות מסוימת מפי  
התלמידים : נראה לי שנוכל למזויא ולזיין שלא שה שלבים בקבלה שבת שכט אחד  
מתקדם יותר מן הקודם לו ! והتلמידים נמתפסים לגיטות כוה : (1) הונמה  
לחפילה. (2) הליכה לקראורת שבת. (3) השבת מגיעה.

## ב. ברכת המזון

(שיעור לדוגמא)

הצעת שיעור זה באה להדגים את השימוש בכלים הדידاكتיים (שהועל-במבוא) להוראת עיון תפילה על יד "נושא חדש", הנראת לעיתים בעיני התלמידים (והמורים) כחסר עניין.

השיעור מוצע לתלמידים הבקאים בברכת המזון מלימוד קודם או על פי הרגלים לברך בפועל את ברכת המזון. עתה יישנה נסיוון להביאם לידי העמקה וגילוי נקודות ראות חדשות בחומר הישן.

הגיל של בני 12–13 יתאים ביותר לרוב חלקי השיעור הזה, העשיי גם להוועיל להעמקת התודעה היהודית אצל המתקרבים לגיל המזונות.

מהלך השיעור	הסברת המיתודה
מ: נשוחח היום על פרקי ברכות היומיות לכמ' זה שנים רבות. ואני בטוח שנגלה ביחד טעם חדש בחומר הישן!	יש לפתח את השיעור בניסוח הערבה "מסקרנת" ומעוררת ניחושים.
ת: מביעים השערות כגון: שמנוה עשרה, ק"ש וכיו'ב. תלמידי הכיתה "בודקים", אם ההצעות מתאימות לסימן ההיכר שניתן לנושא מפי המורה (שנכתב בניתים על הלוח):	אגב כך חזרים בלי משים על שמות ומונחים שבוחמר לימוד התפילה; נינתנת הזרמנות טבעית לעמוד בשעת הדין הקצר (על הצעות התלמידים) – על הבחנה בין פרקי תפילה:
"תפילה – של פרקי ברכות"	(א) שאין בהם ברכות; (ב) שהם מורכבים מברכות; (ג) שהם מלאוים ברכות לפנייהם ואחריהם.
מ: אעוזר לכם להכרייע בדברו! בניו שא של ערוכות בזו אחר זו:	התלמידים מתבקשים להעתיק מן הלוח את ארבע הנקודות:

הסבירת המיתודה	מהלך השעור
שלוש ברכות, מלת סיום, ברכה רביעית, בקשות. בדרכו זו — רוכשים הם את ידיעת מבנה התפילה תוך עיסוק ב- "עשוע" רוחני של זיהוי האובייקט הנעלם.	(א) שלוש ברכות: (ב) נאמרת מלת סיום קטנה; (ג) נסמכת עוד ברכה רביעית; (ד) אחרי הברכה הרביעית נור- ספים פסוקים של בקשות שונות ורבות.
פנויות התלמידים אל הספר לשם הבי- את הוכחות מהוות קריאת "עיוון". בקריאת עיוון יוצא הקורא משגרתו ומונע את עצמו מ"לזרץ על הספר". קריאות עיוון רבות דרשות דוחקה לגבי החומר השגור באופן מיכאני בפי הקוראים.	וכעת — יזהה כל מי שישער השערה, בעזרתו הסידור, את הנור- שא. ת: ربיהם "מגליים" ומוכחים ע"י קריאת הקטעים המתאים את זהותו של הנושא: "ברכת המזון". ובודאי תtauור אצל רביהם הש"א לה על "יציאת הדופן" של הברכה הרביעית אחורי מלת הסיום "אמנו". המורה משבח הן את השואל, והן את אלה המנסים על פי איזו סברא שהיה לתרץ את הקושיא.
תפקיד נכבד של המורה הוא ליצור מצבים של "בעיות" בהוראה; כבעה אמיתית תיחס שאלת, שנתעוררה אצל התלמידים מאליהם, ללא הכרזה מפי המורה: "הרי לפניו שאלה מענינית" וככ' — ולאחר ש- השאלה היא שאלתם, תישאר דעתם נחונה גם למקור בספר ונום לדברי ההסבר מפי המורה עד למי- ציאת הפתرون. "חכמתו הדידاكتית" של המורה מתבטאת בגילגול hei- shicha הלימודית אל מספר רב של בעיות, כגון:	מ: אגיד לכם, מה שאמרו חכמינו בנוגע לברכת המזון: בראשונה היו בה שלוש ברכות בלבד, ואחרי רי מעשה שהייתה בתולדות ישראל הוסיף חכמי הדור ההוא ברכה רביעית. (המורה מספר את עיקר הסיפור של הרוגי ביתר)
	ת: מנחים עתה את מקומה של מלת הסיום "אמנו" כמלת הבדלה. כן יגיעו — עפ"י הצעת המורה לח- פש ולמצוא בלשון הברכה הזאת (המbiעה הכרת הטוב —) לתפקיד המשמעות של "הטוב — המיטיב"; "גמלנו..." וכו'.

מהלך השурור	הסבירת המיתודה
מ: מצאתם את המלים המרמזות על כוונת הברכה הריבית ש- תיקנו חכמים ובאמת ניתנן גם שם לברכה זאת על פי אותן המ- לים. בודאי תדעו לשער את שם הברכה ?	כל האפשר ישתדל המורה לתת ל- תלמידים הרגשה שהם הם " מג' ל'י " הידיעות ו" מנשחי " ביה טויין.
ת: ממצאים המזאות שונות. ולבסוף יכתוב המורה על הלוח :	הרגשה כזו את מחבתת את לימוד ה- מקצוע ומחזקת את זכירת הידיעה.
מ: אפשר להרגיש בלשון הברכה, שחכמים נאפו ללמד את המברך לדעת של לא די בא מיר החטופה של מלת תורה אחת והכרת טוביה חולפת מהר !	ניסוח כזה מקנה באופן נוח — בדרך "צנופיה" — רעיון מהן, שהتلמידים מוזמנים לעסוק בו — הכוונה זאת של המורה גוזגת לפיה הכלל : "גילה טפח וכסה טפח בפנויותיך אל תלמידיך" — המורה "מגרה" תלמידיו להיות "דרי" שנים "בעיון תפילה" !
ת: בהתאם לכוונה זאת שמים לב לחזרות ולגיונים שבניטוח : "המֵ לך הטוב המיטיב לכל... המיטיב... מיטיב... ייטיב", וה- מקבל : "גמלנו... גומלנו... יגמלנו" וכו'.	
מ: והיו מברכים רבים — וגם תל-מידים בגילם ביןיהם — שגילו רעיזנות וכוכנות גוספים בלשון הברכה הזאת ; למשל : בשמות הי- שבח הנינתנים לה, בתחילת הבר-כה אפשר להכיר שהمبرך היה בעצם רוצח לומר הרבה הרבה יותר שמות תחילת ושבח ; אולי היה רוצה לומר שמות כמספר כל האור-חות של א"ב — ומרמו על כך על ידי שלושה שמות בלבד !	

הסברת המשפטודה	מהלך השעור
"הפרירות" היפים שיתקבלו ע"י דרכן שנות התלמידים יאפסו ב"יל- קווט פירושים" של הכיתה או של כל תלמיד ותלמיד. רצוי לעשות מפעול כזה "עסק גדול" ולחבר במא- שר שנת הלימוד מעין חיבור שיוודפס (במוכנות כתיבה או כד') אשר שם הכיתה יקרא עליו!	ת: מעיניים ומוצאים את ה"דיק" "אדירנו בוראנו גואלנו". וייתכן שייסטו דיקונים משליהם (למשל: הופעת הניסוח המשולש דרי- קה: היטיב... גמלנו... וכיו'ב).
בסיום השיחה הראשונה דלע'il יונסה סיכום המבליט שוב את האופי יניגי של החומר הנלמד ("ברכה דרבינו בן...") ומайдך יכין ויזמין את ה- תלמידים לעיון תפילה" פרט בחומר הנוסף. מוטב להימנע מהטלה "שיעורי בית" פורמליים בלימוד מקוצע זה, ובמקום זה להרגיל את התלמידים לפעלויות אישית מרצונם החופשי בעיון בשעת תפילה!	מ: שיחתנו נתגללה כר', שהטעכנו תחילה על הברכה הר比יטה, הב- רכה שתיקנוה רבנן! ב- שיחתנו הבאה נעיין בשלוש הבר- כות הראשונות, אשר על אמריתן כבר רמונה התורה בפסק הידוע לכם בע"פ והמובא בתוך ברכת המזון.
כותרת זו מקנה מיד לתלמידים יידי- עת מונח קבוע, ויחד עם זה תשמש "אתגר" נוח וטبعי לעורר את התלמידים להבעת גילוייהם, פרי "unei תפילה" שלחם בבית!	שicha שנייה מ: כותב על הלוח: שלוש הברכות של ברכת המזון מן התורה (מדאור רייאת): (א) (ב) (ג)
ברור, שהמורה יתן לתלמידים להתי- בטא בשicha חופה Sit זורת ולהזכיר כל עניין ורעיון הקשור לחורי מר. המורה — המשבח והמעודד את המ比יעים — יראה באופנים שונים את מירת החשבתו את תוכחות עיוור- נס. הוא בוחר ברגע המתאים שבשי- ת: יצטו את הפסוק (בהתאם לדמי- ות המורה בסיטים השicha הקודמת): "זאכלת ושבעת וברכת" וממורה משלב את העرتה, שבספר הדיינים נאמר: "מצוות עשה מן התורה לברך..." והתלמידים ידגישו את האיזוי "וברכת"	

מהלך השעור	הסבירת המיתודה
כהוכחה לדברים הנ"ל.	חת התלמידים בנקודה מסוימת שי הזכירה ושעליה הוא מתחכון לרכז את דעת הלומדים.
מ: וכמו שניתן שם לברכה הרביעית (לברכה מדרבנן) — השם "ברכת הטוב והמטיב" — בן תחולו לך בע שם לכל אחת שלושת הברכות מודאורייטה ?	חיפוש שם מתאים לכל ברכה יגרוםשוב לקריאה מדויקת ו מבחנת.
ת: קולעים פחות או יותר בהצעותיהם הם אל המונחים הקבועים.	モטב לנוהג בדרך זו : למסור לתלמידים את הידיעה המילולית שם, מונה) ולבקש מהם נימוק.
מ: אומר לכם את שלושת השמות המקובלים, ואתם תתאמו את השםות לפי תוכן כל ברכה וברכה !	הבעת נימוק מהיבת מהשבה עצמית הרבה יותר מאשר "ניחוש" מקרי של מלאה מסוימת הרצiosa למורה.
המוראה כתוב — שלא כסדרם — את השמות :	ההיפוך הוא אמנים כל מרא, אך נמנע עים ממיכניות וشعומים !
ברכת הארץ ברכת ירושלים ברכת הון	כל גילוי של מתחנות "סימטריה" מהנה את הלומד ועוזה את חומר הלימוד "ש��וף" יותר.
וחתלמידים מצטטים את הגיבים הדדרשים מכל ברכה, כדי להתאים את שמות הברכות לתכנן.	מ: אויל שמתהם לב, שהבטוי המופיע בשם הברכה, יוצר מעין מסגרת בכל ברכה. המורה רושם שני קווים מאונינים מקבילים מתוך שי' מת ריווח מתאים בינהם וכותב על ידם את המונחים :

---

פתרונות הברכה חתימת הברכה

---

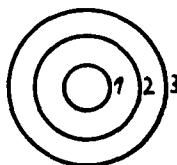
ת: אחרי פיון קצר מגלים לגבי כל ברכה את ה"מסגרת", ורושמים את הביטויים המקבילים :

הסבירת המיתודה	מהלך השעור
(א) "הוֹן אֶת הָעוֹלָם...—הוֹן אֶת הַכָּל"	
(ב) "...אָרֶץ חִמּוֹת...—עַל הָאָרֶץ וְעַל הַמּוֹנוֹן"	
(ג) "...עַל יְרוֹשָׁלַיִם...—בְּנוֹת יְרוֹשָׁלַיִם..."	
מ: כדי לחתת את הדעת על הסדר ניסוח אתגר לחשיבות התלמידים! הניסוח מעורר מבלי לקבוע כיון בו סודרו הברכות:	
הוֹן הָאָרֶץ יְרוֹשָׁלַיִם	
חשובה יותר הפעה של משא ומתן רוחני בין התלמידים מאשר הריכשה של פירוש מסויים על חומר הليمוד: "דרוש — לקבל שכר" = שכר הדרש — בדרשה.	ת: מציעים פירושים שונים מתח הבעת נימוקים; והמורה יביע את מידת תרשםתו מן הפירושים. כמו כן ירגיל את תלמידיו להתי- יחס באופן הדדי אל העוצות הם, ויצביע על הנוהג היפחה, שא- ם בעל תרבות ובעל אופי טוב מסכים לעיתים לחוזר בו מה- צעתו, אם דברי חברו מתקבלים כמבוססים וכמשמעותם יותר!
אם התלמידים לא עמדו בעצמם, בא- חת מהצעויותיהם הג'ל, על הרעיון זהו, ידריך המורה אותם בזיהירות לගילוי "עצמי" של הבדיקה בין: "הוֹן את הכל" "לבין" "...ומפרנס או..." תנו". שבברכת הארץ.	מ: אני הרגשתי בכך ש"ברכת הוֹן" חוורת ונשנית במיוחד מלא קטנה אחד הבאה להdagish: למי מופ- נית דאגת ה' לפרנס אותו!?
קריאה "בודקת" כוותת מרגילה את ההנכים לשים לבם לדרברים של מה-בכך": כמו מלחה קטנה ורגילה (כל").	ת: מעינים בברכה הראשונה ומג- לים: המלה "כל" חוותה בצורות שונות ("העולם כלו", "לכל בריותיו", "הוֹן את הכל").
ניסוח מעין זה "בודאי עלה בדעתכם" מרגיל לchiposh דיויקים, שאלות וכו.	מ: בודאי עלה כבר על דעתכם להשווות בעניין זה את "ברכת הארץ" עם "ברכת הוֹן"!
ימנו התלמידים השונים — כל אחד — "מתנה" אחת מן המנויות בברכה זו	ת: עומדים על ההבדל הבולט: שבברכת הארץ מודגש הייחוד

הסבירת המיתודה	הHLT השעור
ויבקש המורה — בהבעת התלמידים — את הדגשת הכנוי "תנו" (הוואז' תנו...)	ה ל אום י-ישראלי ("הנחלת ל- אבותנו — הוצאהנו — — למדתנו — — — ומפרנס או- תנו...") וכך יגיעו לידי הבעת הרעין: ששת הברכות ערכות בזו אחר זו בסדר הגינוי — מ- הכל (הבריהה) אל הפרט (ישראל) (או מתוך שימוש בנוסחה אחרת).
המורה יכתוב, או יתן לקרווא מתוך הספר, את המשפטים "ימפושטם" וירמיץ את תלמידיו לנסות לצטט אותם בע"פ.	מ: ואת אמרת ברכת בונה ירושלים בנין יותר טוב, אם נוכור פסק מפורסם מתוך מזמור תהילים ה- נאמר גם הוא ליד שולחן תאכל אחרי הסעודה: "אם אשכחך ירו- שלים — — — אם לא אזכיר את לא עלה את ירושלים על ראש שם חתי" ועריכת סעודה למשל היא הזדמנות של שמחה! ת: מסבירים בהמשך לדברי המורה, שדוקה בקשר לסעודה, שהיא זמן שמחה, צריך להזכיר את ירוש- לים; ולכן "ברכת בונה ירושלים" הוכנסה כברכה שלישית (כדברי המדרש בתנומא פ' מסע' ועי' סדר בבודת ישראל").
אפשר להזכיר את דין "זכר לחורב" ולhibαι את התלמידים לידי הבנת מנהיגים הקשורים לדין זה (חתונה וכו').	מ: היטבחם לרdot לסוף דעתם של מסדרי הברכות — שכחונת טיד- רו כפי שישדרו, ולא קבעו סדר באופן מקרי! אולי אפשר לתאר את רעיוןכם באיזור מעין זה: 3 מעגלים המסתמלים את שלוש הברכות:

## הסבירת המיתודה

## מהלך השעור



- ת: התלמידים נתפסים אל הרמן ו'  
מספריים : מן ההיקף הגדל (העור  
לט כלו) דרך ההיקף היותר קטן  
(הארך) אל ה"מרכז" (ירושלים).  
מ: ואף-על-פי שכבר ברכה יש לה שם  
וכווננה משללה אפשר בודאי למי-  
צוא בלשונה של כל ברכה את  
הקשר עם ברכת המזון דוקה.  
ת: מעיןיהם ומגילם — נוסף ל"ברכת  
הזון" את "המזון" גם ביתר הבר-  
כות : "על אכילת מזון : על הארץ  
ועל המזון" (ברכה ב);  
"רעננו זוגנו" (ברכה ג);  
"פרנסת וככללה" (ברכה ד).  
מ: כאשר שומעים ואומרים את המי-  
לים "מזון" "זון" חושבים כמובן  
על אכילה ושתייה, ושור-  
כהים שגם צרכי הקיום נוי-  
תנים לנו!
- ת: מונחים : לבוש, דירות, צרכי לימוד  
ותרבות ויכוי; והמודה מ-  
עיר : חכמינו לא שכחו גם את  
אליה בתחום ניסוח הברכות. אחרי  
עין ימצאו תלמידים — לפני האוז-  
רך בעורת המורה הקורא לפני-  
הם את המשפטים המתאים —  
שהabitio "מפרנס" "פרני"

הסבירת המיתודה	מהלך השעור
יוזכר השם "פרנסי הקהילה" וכיו"ב.	סה"ה הוא ביטוי כולל: "zion ומי-פרנס" מופיע בכל ברכה וברכת. מ: כבר למדנו שברכת המזון היא "מצויה מן התורה" — הhocרים אתם את הפסוק מן התורה, האור מר זאת? כאשר מצטטים פסוק, אומרים בדרך כלל: "ככח טוב".
המורה יוכל להביא את התלמידים לידי הצגת השאלה: מדוע לא נכתב הכתוב בברכה הראשונה. למשל, עיר המורה: בדבר מקום הכתוב בתוך ברכת המזון אפשר להעלות שאלה-תמייה!	מעלים את הפסוק, והמורה מבahir להם שהמל "ככח טוב" איינו בתרזה (למשל עיר המורה נהנה בתרזה — על פי מלאה אחת נדע, שמו צע לפניו פסוק: "אמרו רך את המלא הזהם" וכעת אמרו רק את הפסוק").
בניסוח כהה מוגה המורה לשדר את תלמידיו לנוכח כמותו ולהעניק בהבי נת ברכת המזון ע"י עיון במקור המצווה.	מ: ומעניין שחכמיםינו קבעו את הפסוק זהה דועקה בברכה השנייה של ברך המזון, ולא בברכה הראשונה! ת: ידעו לנמק: תוכן הפסוק מתאים ביותר לברכה השנייה.
יודגשו בקריאת המורה הפסוקים: ת, יא, יב, יד, יג, ית.	מ: עינתי בתורה בספר דברים ת, ז-ח כדי לראות את הפסוק בתוך כל סביבתו (הקשרו) — ומפני ש"יוגעת" במקצת (בחיפוש בספר) "מצאתי" רעיון נוסף בתורה: מדובר קבעה התורה אמרת ברכה דועקה בשעה שאנו נהנים ה- נאה כמו: באכילה ושתייה, ב- לבישת בגדי חדש, בבנייה בית, ובקבלת המתנה הגדולה שניתנה לעם כלוי!
	ת: החלמידים משעריהם השערות, ו- פונים אל הכתוב בתורה (כדי לעז מוד על כוונת דברי המורה).

מהלך השעור	הסברת המיתודה
מ: מרגישים אנו, שהتورה חששה חשש: שמא תצא רעה גודלה ליישראל מן ה טוב שבנהה! ת: מסבירים מתוך ציטוט הפסוקים “פָּנָא אֶאָכֵל וְשַׁבְעַת — — וְשַׁיִ כְּתַת — — ” “זֹכֶר — — כִּי הַוָּא הַנְּתָן — — ”.	מחוזקים רעיון ע”י הגדרתו בניסוחים ובcheidונים שונים! מ: הסברתם יפה את כוונת המזויה של ברכת המזון; אפשר לומר: רצתה התורה “להקדים תרופה למכה”! — והتلמידים מסבירים את המשל והגמשל).
מ: אני מציע לכם — להסביר בקרי- אה בתורה במקום נוסף: דבריהם לב (האוינו), יג-טו.	ת: מחזקים בעורת פסוקים אלה את דבריהם הקודמים.
מ: בזדאי תدعו מהר “לפצעה” את גnoch החידה הבאה (כותב על הלו):	ת: מסכימים בוואת משמעות ברכת המזון באופן תמציתי.
	מ: לתפילה נקבעו זמנים קבועים (שחרית-מנחה-מעריב וכו’). מה יאמר לכם הגיונכם בנידון זה לגבי בי ברכת המזון?
ת: מගיבים: הברכה אינה תלולהBei זמן, והמוראה מומין את התלמידים למצווא אישור לדבריהם אלה בלי	

## מהלך השער

שוון הברכה השניה — ומוצאים  
את הנוסחה "בכל יום — עת —  
שעתה";

{ יומם = ימי חול וימי מועד  
      עט = ערב ובקר וצהרים  
      שעה = ללא ציון התחלת גמר.  
מ: אוני רואה שאפשר לסמוך על כוח  
ביינתכם, להעלות בעצמכם שאלות  
ופירושים נוספים גם על הפרקים  
שלמדונו וגם על הפסיקאות שטרם  
עטקנו בהם.

לא ניחד שיעור מסויים לעיון גור  
סף בברכת המזון, אלא אתם מתי  
בקשים להשמע את העורחותיכם  
(שאלות ופירושים) כאשר יעלו  
על דעתכם למשל בשעת אמרת  
ברכת המזון.

המציאו באתם "סיסמה" מתאי  
מה לזמן עיון בברכת  
המזון!  
ת: יימצא תלמידים, שייצרו את  
לשונן הנוסחה:

"בכל יום ובכל עת ובכל שעיה"  
ובהתודגניות מתאימות יידונו הק-  
טעים הנוטפים שכברכת המזון  
(פוסקי הרחמן וכו'), רצח והחליב-  
贊).

## ז. מלכיאל / ירושלים

### על הוראת ברכת המזון (בצירוף שיעור לדוגמה לקטנים)

#### מבוא

מדרגות מדרגות יש במטרות הוראת הסידור כשם שמדרגות ישן במטרות החינוך שההורמים מצייבים להם בחינוך ילדייהם. הדבר תלוי בדרגת דתיותם, זיקתם וגישהם של ההורמים למסורת ישראל ומהותה. רבים היהודים המבקשים ללמד בניהם סידור למען ידעו להתמצאו בו, או לפחות להחויק בו בבראות לביבננס, ויש המלמדים אותו סידור למען יחויק וייחוק הסידור אותו בכל מצב בדרך חיוו — בבחינת "שוויתי ה' לנגיד תמיד".

דברים אלה מתייחסים גם אל חלקי הסידור, כמו הברכות וברכת-המזון בתוכן.

לגביה דיין ברכת-המזון היא חלק, חוליה אחת, טבעת יהידה במערכת המורכبة והמקיפה יותר של החינוך לקיום מצוות — החינוך הדתי. הנחת יסוד הקודמת לכל דיין על דרכיהם בהוראת מקצוע חינוכי זה "סידור" שמו, שהמורה המטפל בו יאה: (א) שומר מצוות הלכה למשה; (ב) חזור הכרה דתית וירגיש את הצורך והרצון ללבות את הניצוץ הדתי המAIR נפשו של כל ילד.

המטרה בהוראת "יהידה מותודית" זו היא: לחנך את הילד לקיום המצוות ובתוכן ברכת המזון, לטעת בו את ההרגשה כי המצוות משחררות את היהודי המקיים אותן מן השבוד ליצריו ולהთוותו — וזאת תוך לימוד לשון הברכה ומبنיה, מקורה והدينם הקשורים בה, הלימוד יתנהל באוירה חינוכית המבוססת על ידיעת נפש הילד וצריו. כדי להשיג מטרה זו על המורה להציג ידיעות מסוימות סוגים:

(א) עליו לדעת מה הוא מלמד, את הטעסט, הסברו ומכוון, הרעיגות הקשורים בו וכו' — ידיעה-מטריאלית.  
(ב) עליו לדעת איך ללמד, כלומר מה הן הדרכים הטובות ביותר سبحان

מתוך ובראים שנאמרו ביום עיון למורים בפרוי.

ילמד וישיג את המטרה, כיצד יטפל בחומר מתוך ידיעת נפש הילד — ידיעת פורמלית. אין חולק כי מורה הבא ללמד ברכתי-המזון צריך להיות מצוייד בידיעת שפת הברכה, מוקהה, הדנים הקשורים בה והתפתחותה בשძ הדורות עד הגעה לצורתה הנוכחית.

יש מורים הסבורים, כי בהיותם מצויים בידיעות המטריאליות יכולו כבר להעניק מתרותם לתלמידיהם חסרי הידיוט. אולם בידיעת החומר לא טגי, לא כל בעל ידיעות יוכל להיות מורה ולהקנות ידיעותיו לולתו, ומה גם שבהוראת ברכתי-המזון כוגנתנו היא לא רק להקנות לתלמידים ידיעה ספרותית, הלכית, וככ' אלא בעיקר להקנות ליד הרגלי חיים, להשפש על התנהגותו יום יומם, כמה פעמים ביום! אילו היה הילד כדי ריק, היהת השליטה בחומר הוכנה המטריאלית מספקת, ככלומר היה המורה עתיר-הידיוטות שהוא בוחינת כדי מלא יוזק אל הריק וממלאו בתורה ובחכמה. אולם אחריו חקירה מקפת בחווי הנטש של הילד, כשרו, יכולתו וצריבו באו חכמי הפסיכולוגיה למסקנה, כי התלמיד אינו כדי ריק ולא בריה פאסיבית, והמורה אינו הקובל היחיד בהצלה ההליך הלמידה והחינוך! הילד הלומד הוא גורם בעל חשיבות ראשונית, ועלינו המורים ללמידה ולגלות מה מעוניין את הילדה, במה אוהב הוא לעסוק וכו', וזאת כדי לדעת כיצד למדזו וכיוצא להשפש על התנהגותו. נקודת הקובד בפדגוגיה עברית מן המורה והחומר אל הילד הלומד. בעיתת ה"ארץ" קיבלה המשמעות חדשה ומכרעתה.

הוואה היא מקצוע ולימוד היא צריכה, לדאגנו רבים מן העוסקים בהוראת מקצועות ההיידות בגולה אין בידיהם תעודת הוראה, ואלה שיש בידם משתמשים בהשכלתם הפדגוגית במקצועות החילוניים בלבד ומתירים לעצםם ללמד חומש ודינים, לשון עברית וסידור לפי שיטות מישנות ופסיולות. שיטות אלה רישומן ניכר ביחסם של התלמידים למקצועות העבריים. רבים מן התלמידים מוללים בשיעורים אלה בשל שיטות ההוראה הגראומות. בשביבנו המקצועות העבריים אינם סתם מקצוע בין המקצועות, שהרי אם יתיחס התלמיד יחס שלילי למקצועות העבריים, התוצאה תהיה התרחקות ופרישה מן המסורת וההווי המשמרים אותנו ומבדילים אותנו מן הגויים. יהס שלילי למקצועות העבריים — מביא להתחבולות ולטמיעה. מכאן האחריות הכבידה הרובצת על המנחה העברי. עליו להשתמש במיטב היישגי המדע הפדגוגי למען יצליח בתפקידו הקשה.

### שיטת הנושא המרכזי

כדי לקדם את ההוראה בכיתות היסוד, ראוי להציג להורות את הסידור לפי שיטת "הנושא המרכזי", שיטה המתאימה במיוחד לצעירים. במקום לימוד

תפירות על הסדר או דינים, רצוי לנסות לרכז את החומר סביב נושאים מרכזיים, כי "גיטינות וחוויות הם דרך המלך לרוכישת מדע. יש לספקليل נסיונות וחוויות, יש להפעילו, לעורר את סקרנותו, לפתח את חושיו למען יראה וישמע, יקלוט ויתפס את העולם הסובב אותו. האיל ואיל איפשר ללמד הכל בעת ובעונה אחת, חילק החינוך המסורתי את העולם לממדים ולמקצועות ובאזור מלacaktית מחלוקת ומפוזלת הציגו עולם זה בפני הילד הצער. אולם כל הפגוגיה המודרנית עחרת לילדים הצער להשתלט על שפע העובדות והבעיות המגיימות אליו מן העולם הסובב אותו בעוררת נושא מרכו, נושא אשר מטפלים בו מכל צדדיו בשעה שהילד, יכולתו וכושרו הם הקובעים את היקף הנושא וכמותו החומר שיכלול. כל מקצועות ביה"ס תורמים לבניין הנושא. הילד חוקר את הנושא וחוי את בעיותו, מציר ושר, מגיב ומזכיר קשר אליו — למד, מתකם ונגדל. בדרך זו למד הילד תוך שמה וחוות היצרה. תלמידו שימושי בהווה, הוא ינחחו בעתיד וישמש לו מkor לזכרו נות געימים מן העבר".\*

לפי שיטה זו צריכה ברוכת-המוון, להיכלן דרך משל בנושא מרכזיו במושעודה שלו אדם: בנושא זה ימצאו את מקומו: ברוכות הנגנון, ברכה אחרונה, זימון, נתילת ידיים, שבעת המינים, סעודת חול וסעודה שבת וחג, כשרות, צמחניות וכדומה.

אם מדובר הוא באביב עברי, יוכל המורה לנסות לתאם גם את הוראת הגיאוגרפיה, הטבע והספרות לנושא זה. בגיאוגרפיה ילמדו על המדינות המפאקות לחם לעולם או מזונות אחרים. בטבע ילמדו על החיטה, או על צמח מאכל אחר. גם "הכיכרות" (מלאה, צירור, זמרה, ריקוד) תסייענה לחוק את הנושא ותשמש את צורך ההבעה העצמית של הילד והתרששותו מן הנושא. יציריו פירות, שלוחנות ערוכים, צורות סעודה בעמים שונים; יכירו כדמים, קערות ושורר כלי סעודה וכדומה. בנקודת מוצא לנושא יכולם לשמש טיפולים בסביבה, הסתכחות בשדה קמה, וכו'. אפשר לפתח את הנושא גם בסעודת תלמידים משותפת ותוך כדי החוויה הנעימה של ארוחה משותפת תחתורינה שאלות ותילמודה המצוות הקשורות באכל: נטלה, נתילת ידיים, מאכלים וברכותיהם, כיצד ינагג תלמיד שלא אכל לחם, מה סדר הברכות כשייש מאכלים שונים? חומר זה משעם לפעמים בשיעור דינים רגיל, אך הוא יהיה חי ומעניין בדרך זו. אם יודמן לחברת הילדים לסייע בסביבת נוף הררי פרוע יוכל המורה למצוא שעת כושר מתאימה לשוחח על מלחמת הקים של האדם

\* לפי Modern Practices in the Elementary School By J. Hockett E. W. Jacobson : פרק III Developing a Unit of Work:

בימי קדם ואולי ידובר בשבטים אוכלי האדם וכדומה ומכאן יגיפו לשאלות צמחנות, כשרות וכו'. הפתיחות לנושא רבota הן וקשרות בסביבה המיוונית לכל ב"ס. לאופי התלמידים ומרם. סיכום הנושא, גם הוא יכול להיעשות בזורה חיגית ואמנותית: למסיבת טיסום כו' אפשר להזמין הורים, לקשט את האולם במינימ שנותבחה בהם ארצנו, להכין תוכנית הקראות מן המדרשים והספרות המודרנית, פתגמים ודינמיים. מסיבה מסווג זה לא רק שהוא עצמה וההכנות לקראתה חביבות על הילדים, אלא שאפשר וצריך לעניין בה גם הורים, להפעילם ולקרbm לנושאים מטפחים בכיתה, ודבר זה חשיבותו רבה מאד. הילד הצעיר אהב לפעול לקראת מטרה, אהוב לחקר ולגלות בעצמו מקורות לנושא הנבחר, הוא מתעניין בו, שואל מברכים, שכנים ובני משפחה, ויומתו הברוכה מפתיעה את המורה — כי הילד שופע המזאות. נספק לו איפוא הזדמנויות לכך, לימוד בשיטת הנושא המרכז יקרב את הילד להידות ובעקיפין גם את הוריו. לא אכנס לפרטיהם ולבעויו הזמן — אולם אם נחלית כי אחת מטרות הלימוד היא יהוי למציאות העבריים והשפעה מעשית על ההתנהגות הדתית, הקנית גישה ישירה ובחלטי אמצעית אל החומר והבנת הערך הלאומי שלו — הרי שמדובר נחליט, כי מוטב לתרגם תפילה אחת פחות ובמקומות זה לבളות שיעור נעים בהכנה סימניות מצוירות או חוברות בקשר לנושא.

בנושא "בית-כנסת" למשל מוטב "לבטל" זמן בסיוור בבית הכנסת, בהסתכלות בארון קודש, בהתבוננות על פלט של ספרי התורה וצדומה, מאשר לשנן באופן מכאנן תרגום של תפילות. ההסתכלות — חשיבותה רבה והשפעתה גדולה, כי הילד למד בעורת חושיו ויש להביא לפניו כל מוצג אשר אפשר להביאו: שופר, לולב, חנוכיה, מגילה, טלית קטן וכו'. שיעורינו צריכים להינתן בזורה שתפעיל את הילד, את התעניינותו וחושיו ויזמותו. דרך לימוד כזו הולמת את מבנה נפשו והוא סבב סיכונים שתחשפי על גישתו של התלמיד ודרך התנהגותו. ברכה רבה יראה המורה בעבודתו אם ינガב לפי שיטת "הנושא המרכז". ברם אם נזכיר מן המורה, מסיבות שונות, להורות לפי שיטה זו, גם אוז עליון להשתדל וללמוד בהתהשับ עם יכולתו ואופיו של הילד. שיעורים הבנויים כהכלת לפי שיטת המקצועות יביאו אף הם ברכה רבה, ועל כל מורה להשתדל ולהתכוון כראוי לכל שיעור או קבוצת שיעורים.

### ההכנה לשיעור

כאמור על המורה להתכוון בשני שלבים: לרשותנה ללמידה את החומר, לחזור ולעין בטכסט ולהעמיק בו; ולאחר איסוף החומר וההעמקה בו יוגש המורה לשלב שני לבדיקה ולשיקול: מה מתוך החומר שצבר יביא בפני

תלמידיו? ואוטו חומר שיביא כיצד יציענו באיזו דרך ובאיזה תכסיסים ייעור?

איסוף החומר כיצד? יפתח המורה את הסידור ויקרא שוב את "ברכת המזון". גם אם יודע הוא אותה על בוריה ובעל פה יקרה מהות הסידור וינסה להתבונן בה כאיו היא לפני הבירה ועין עמוקים יותר. ראשונה מעוררות הרהורים ומביאות לידי הבירה ועין עמוקים יותר. כדי להציג עזבון ולהעלות על הכתב כל שאלה, הרהור שם ספר, העולה על הדעת תוך כדי קריאה, שם הברכה בראש העמוד אף הוא דיו לעודר מחשבה. ראשום בה עשרה הרהורים לדוגמה, הנרגשים אחר קריאה ראשונה ומזכירים עיון נוספת:

(1) ברכת המזון — מה הוא פירושה המדוייק של המלה ברכה? "ה' ברך את אברהם", כלומר השפיע עליו שפע טוב. אם כן רק ה' מסוגל לברך. אולם מайдך קוראים אנו בלשון ברכה כלஇיחול שמאחלים אנו לוותנו: ברכת שנה טובה", ברכת "דרך צחחה" וכו'; כאן ברכה לשון — איתול. ומה הפירוש של ברכות השחר, ברכות המזון? כאן ההוראה היא תפילה? תודה? ברור במבט ראשון שאין האדם מביך את ה' לפני ההוראה הראשונה. ענין זה דרוש הבירה, כי הפסוקים השונים בתנ"ך העולים על הדעת בקשר למלה "ברכה" מוכחים גוונים שונים של הוראת המלה. ליבורן נקודה זו נוכל להיעזר במלון עברי־ערבי של בן יהודה,enganziקלפדייה התלמודית ערך "ברכות", וכן בפי רושי חז"ל לפסוקי התורה שביהם מופיע השורש "ברך".

(2) הרהור שני העולה מוך הסתכלות בשם הברכה הוא ברכות המזון. ברכה בלשון יד — והרי למעשה ברכות אחדות מהוות את ברכת המזון; כדי לעיין ולמיין את הברכות.

(3) ברכות — האם מקורן בתורה? ברכות המזון עצמה נאמר הפסוק מן התורה "ואכלת ושבעת וברכת". רצוי לעיין בתורה בפרשנות עקב ובמפרשים (הדרכה רבה אפשר למצוא בגלגולותיה של הגב' ד"ר ג. ליבוביין לפרש זה) ובמסכת ברכות.

(4) מזון — שם כולל הוא, והרי למיini מזון שונים נועדו ברכות שונים! ברכת המזון אנו מברכים על הפת שהיא עיקר מזונו של אדם (ואם עיקר מזונו של היהודי בסין אווז — מה דינו?). לשם תשובה לשאלת זו ציריך בודאי לעיין בשולחן ערוך.

(5) מי חיבר את נוסח ברכת המזון? האם עשויה היא מעור אחד? בחיפוי תשובה לשאלת זו אפשר לעיין במסנה ובסידורים מפוזרים.

(6) האם לשון הברכה וסדר הברכות מושפעים מן הפסוק בתורה, שבו נצטוו על ברכת המזון?

- (7) אדם שאינו מבין את לשון הקודש, האם נטול ברך בלי להבין ?  
 (8) הברכה ארכאה למדוי. היא אמר אותה כל ילד שלוש פעמים ביום ? היא אמר אותה גם פועל או איכר הנחפותם לעובותם והטועדים סודזה חוטפה ?  
 (9) לברכה יש הקדמה המשתנית לפני מספר הטועדים. מה טبع הקדמה זו ומה כיוונו חכמנו בשינויים ?

(10) בשבותות ובחגים יש שינויים, מה טיבם ?  
 נשפק בעשרה הרהורים אלה שנשמרו לפי הסדר, בו הם עלולים לעלות לפניו בשעה שנקרה את הברכה מתוך גסין לראתה ראייה חדשה, בודקת וחוקרת.

העיוון בכל אחת מן השאלות יעלה ויגורר שאלות משנה, הנוגעות במישרין ובעקיפין בברכת המזון. לשם דוגמה נוטיף ונעים בשתי השאלות הראשונות מן הרשימה הנילג ונראה מה מעלה העיוון.

- (1) בראש ברך — המלה ברכה — פירושים רבים להן. במלון העברי של ברית יהודה מופיעים תשעה גווני פירוש. נטפל בשלושה פירושים בלבד.  
 (א) ברכה בהוראה של "בקשה ואיחול טוב ואושר אדם מבקש ומאהל לרעהו". (bless; bénir): אדם מברך את רעהו בשנה טובה, "דרך צלהה" וככד.

(ב) "תהללה והודיה ותשבחות לאלהים" (praise G'd; louer Dieu):  
 ברכות השחר וככד.

(ג) לשון תוספת וריבוי: "ויברך אותם אלהים לאמր, פרו ורבו ומלאו את הארץ".

השאלה היא באיזו הוראה נפרש את השורש בראש ברכת המזון ; שהרי מוער לפניו לפירוש (א) או (ג) ! האםبشر ודם מأهل או מברך את הקב"ה, כביכול, שהוא מקור הברכות ? ואמנם על כך מעיר אבודדתם בסדר תפירות של חול : "ברוך אינו לשון פועל, אלא שם תואר כמו רחום וחנון ; שהוא מקור הברכות ואינו מקבלן מאחריים". אבודדתם מנסה לפרש את הזורה הדקדוקית של "ברוך" כדי לחץ אותו מן הקושי, שאנוبشر ודם מברכים ומאחלים שפע להקב"ה שהוא המשפי. ביטוי לקושי זה נמצא בספר "הchingor" (לפרש עקב) ואלה דבריו : "... צrisk אתה להבחן כי אם רנו תמיד בברכות 'ברוך אתה ה' או 'יתברך' אין המשמעות לפי הדומה (כמו שנראה לנו) להוסף ברכה למי שאיננו צריך לשום תוספת חיליה, כי הוא האדון על הכל

ועל הברכות, הוא מחודש אותן ומוציאן מאיין ומשפיע מהן שפע רב...".  
 הצעת חשובה לשאלת זו והבהרה כללית של העניין אפשר למזויא בספריו של הרב יעקב זונן "בינה במקרא" וככה דבריו לפרש עקב : "במצוח זו מופיעה פעם ראשונה החובה שאדם יברך את ה' ואלו עד הנה מזאנו תמיד

בתורה, שה' יתברך הוא המברך את האדם, את האבות ואת עמו. בסוף הקטע שבו נמצא מקור ברכות המזון משתמשת התורה במליצה 'למען' הקים את בריתו אשר נשבע לאבותיך'. המשוג בירת לפי עצם מהותו מצין יחס של הדדיות, ואולי הגנווּ ביותר ביחס זה הוא: לא בלבד הוא, הבורא, מברך את האדם, אלא גם האדם מצדיו הוא מברך את השם".

ואת דברי בעל ספר החינוך הוא מסכם: "ברכה היא יותר מהברכות והטרו הידע לעברך, הוא מתחער בנספו על ידי שתיכיר את מוצאו כל הברכות והטרות". ואת עניין הברכה הוא מסכם: "הברכה היא המבדילה בין חי הבודש לחליין, הברכה מוסיפה לחילין שבחולין לדאגה לקיום הגוף את הניגוץ של קדושה ומאצילה מआצילותו של העולם הרוחני על העולם השפל הגשמי ובאמירת הברכה 'כופלים אנו את ההנאה' בדברי ר'יה'יל בכוורי אמר ג. יוז". עד כאן נגענו בפירוש מהות הברכה כשהיא מופיעה ביחס שביןبشر ודם ובוראו. ואמנם רק נגענו בעניין כפי שבעל ספר החינוך כתוב (פרשת עקב) וכי יש בדברים אלה יסודות חזקים וסודות נפלאים יודיעום חכמי התורה לתלמידיהם כשם לבונים וכשרירים וכל מעשיהם נאים. אבל רוב חפצי ההשיג בזה קצת טעם ישיאני לדבר בו ואולי היהת טובה השתקה".

נפנה אל הברכה כМОנה הלכתי: הגדירה באנציקלופדייה התלמודית "לברא" כות" (עמוד רצאי) היא: "שבח לה' בטופס מסוימים במרקמים. מעשים זומנים ידועים". ובדרכיהם שנות אפשר למניין ולחולק את הברכות. הרמב"ם בברכות פ"א, ה"ד מחלוקת כדלקמן: "כל הברכות כולן שלושה מינים הם: ברכות הנאה, ברכות המציאות, וברכות הודהה, שהן דרך שבחו והוזחה ובקשה כדי לזכור את הבווא חמץ ולידאה מנגו". לאלו משלשיות הטוגנים שייכת ברכת המזון? — ברכת הנאה, ויש בה גם משום בקשה". בבריתא "בברכות" נמצאת חלוקה אחרת של ברכות, חלוקה לפי מתכונתן: ברכה ארוכה, קצרה וסוככה. בשלב זה לא נפתח ולא נטפל בחלוקה אחרונה זו.

סיכום: מתווך העיון בנקודה זו בירור לו המורה מעט את עניין הברכה ביחס שבין אדם למקום וכן את תפקיד הברכה שהיא מרימה את האדם מחיי החול הנשימים והגמולים. הברכה לפניו האוכל עוצרת בעדר האדם הרעב ומביאה אותו לידי התבוננות והרגשות "מוחת האדם על הבהמה" הרעה, ואלו הברכה אחר האוכל שוב מעוררת בו הרגשת תודה בכוח שגיא ונادر הנונן לחם לכלبشر. הברכה מרחיקה את האדם מן המטראליות הרובץ לפתחו. האדם שלא למד לברך, אוכל נהגה, שבע ומברך בלבו ומשבח את אמצעייה כספו וחכמו, שהרי בעניינו הם שהעניקו לו את הנאה, כלומר "כחוי ועוצם ידי פשה לי את חיל הזה". ואמרו בברכות: "כל הנאה מן העולם זהה ללא ברכה — מעל". זאת אשר להבהיר הנקודה הראשונית.

### טيبة של ברכת המזון

ענין אחר הדורש עיון הוא השם "ברכת המזון" — ברכה אחת הכוללת ברכות אחדות, מה טיבן? פ"ב — נאמר "משה תיקן לישראל ברכת הוזן בשעה שירד להם מן, יהושע תיקן להם ברכת הארץ כיון שנכנסו לארץ, דוד ושלמה תיקנו בונה ירושלים, דוד תיקן על ישראל עמק ועל ירושלים עיר, ושלמה תיקן על הבית הגדול והקדוש הזה". ובתנחותא פ' מסעי נאמר: "עד שלא נכנסו ישראל לארץ היו מברכין ברכה אחת, הוזן את הכל, כשנכנסו לארץ היו מברכין על הארץ ועל המזון, שהרבבה ירושלים הוסיף בונה ירושלים, משנקברו הרוגי ביתר הוסיף הטוב ומה טיב, הטובי" — שלא הסדריו ומהטיבי — שניתו לקבורה. וכך סדר "עבודת-ישראל" מעיר כי "לא הوطבעו בנוסחא קבועה והוא נשנתנה כפי שינוי הומני וחכמי התלמוד הם שהעמידו הנוסחות וערוכן בסדרן לדורות ובכל זאת עוד הגרסאות מתחלפות מад... ורק חתימת הברכות היא שווה בכלן".

הברכות שלפנינו הן איפוא יצירה היסטורית שחוברה משך כ-1500 שנה וגולמים בה מאורעות יסוד הקשרים בחיה האומה. הברכה הראשונה היא האוניברסאלית ביחסו ואילו שלוש האחרונות קשורות במאורעות שאירעו בישראל.

ספרות ההלכה מקשרת את שלוש הברכות הראשונות שהן מדאורית ואילו ברכת " הטוב והמטיב" היא מדרבנן, "בימי חכמי המשנה תיקונה וכאיilo היא תוספת" (רמב"ם פ"א, ה"ז; פ"ב, הי"ב).

ענין מוקור הסדר הרעיון אשר הרב יעקבזון מוצא בברכות — הוא פונה אל הפרק בתורה (דברים ח, ג) שמננו למדדו חז"ל ברכת המזון מן התורה ואלו דבריו: "אננו מוצאים שבתיכילה מדורבר על הערך החינוכי של פרינתת דור המדבר על ידי נתינת המן, כתוב: 'ויעניך וירעבך ויאכלך את המן, אשר לא ידעת ולא ידעון אבותיך, למען הוידיע', כי לא על הלחם בלבד יהיה האדם, כי על כל מוצאו פי ה' יהיה האדם" (ה, ג). הוה אומר: אותו מאורע ונסיוון היסטרי של עם ישראל — קבלת המן — בא ללמד לך לא לישראל בלבד, אלא לאדם באשר הוא אדם — לך כלל אוניברסאלי ומשמעותו כך כנראה, חזרות ונשנית פעמים בפסוק זה מלת 'האדם', וכן נדמה לנו, שמשמעות זה ראו חז"ל לנוכח את הברכה הראשונה בצורה הכללית: 'המן את העולם כלו'. ועוד בא דבר זה למדנו: אמנם, האדם מייצר את הלחם בעמל עצותיו, ובכל זאת צרי שיהיה לבו סמוך ובטוח, שהשם יספק לו את פרנסתו בכל המסיבות — כי השם יתברך הוא 'המן את הכל'.

הברכה השנייה – 'על הארץ ועל המזון' – מפורשת ממש בדברי הפרשה: 'אכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך' (ח. י.). עם יושב על אדמתו, בוטח בכוחותיו פול ליהט לעצמו ולוכתו את כל השגינוי והצלחותיו, וכן משיח המקרא ואומר: 'פָּנָא תְּאַכֵּל וְשִׁבְעָת טוֹבִים תָּבִנָה, וִישְׁבַת ... וּרְם לְבָבֶךָ, וְשִׁבְעָת אֶת ה' אֱלֹהִיךְ ... וְאָמְרָת בְּלֹבֶבֶךָ: כַּח וְעַצְם יְדֵי עֲשָׂה לִי אֶת חַמֵּיל הַזֶּה, וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלֹהִיךְ, כִּי הוּא הַנוּטוֹן לְךָ כַּח לְעַשְׂתָה חַיל, לְמַעַן הַקִּים אֶת בְּרִיתְךָ (ח. יב-יח). ירושלים ובית המקדש, יצירות דוד ושלמה, מסמליים וממחישים, שמלבד הנרא והמוחשי, יש משה בלתי-נראה ובבלתי-מוחשי שהוא מקור כל ההצלחות. ומשום כך באה ברכת המזון ומטילה علينا להזכיר את מקום השכינה בכל הodia על הנאה גשמית: הזכרת ציון וירושלים, שלא ניכש בדעה הנפסדת של י'ח' ועزم י'די עשה לי את החיל הזה'."

קו של אחידות ושלמות לכל הברכות מנוקדות מבט אחרת מביא בעל "敖וצר התפילהות" בעמוד רmeg: "ובמطبع הברכות הללו יש לשאול שאלה: שהברכה הראשונה ברכבת הון נאמרה כולה בלשון נסתר, והברכה השנייה, ברכבת הארץ וכן כן הברכה השלישית ברכבת בונה ירושלים נאמרו שתיתן בלשון נוכח והברכה הרביעית הטוב והמטיב נאמרה שוב בלשון נסתר, האי מילתא טעמא בעי. ותירץ הרב ר' יהודה ליווא אופנהיים ז"ל בספרו מטה יהודה על פי דברי רבותינו (יומא נד, ע"א): משל כללה, כל זמן שלא נכנסת לבית חניה היא צנואה מבעלת, כיון שבאה לבית חניה אינה צנואה מבעלת וכשנכנסה חורה לצניעותה. פירוש רשי", אף ישראל במדבר עדין לא היו גסין בשכינה וכשנכנסו לארץ היו גסין בשכינה וכשנenteredו חورو לתחילה שאין גסין זה בויה. וכן ברכבת הון שתיקינה משה במדבר נאמרה בלשון נסתר לפי שלא היו ישראל גסין עדין בשכינה ולא העיזו פניהם לדבר בלשון נוכח וכשנכנסו לארץ תיקנו יהושע ודוד ושלהמה לדבר לפני הקב"ה בלשון נוכח, ואחר חורבן הבית השני שנenteredו חورو לדבר בלשון נסתר ונשאר הסגנון הכללי של הברכות האלה כמו שנתקנו בתחילהן".

**סיכום:** ניסיתי להעלות בכתב את ראשית העיון והධין העולה מקריאת הטקסט, והמקורות הקשורים בו. כМОון שהחומר הקשור בברכות ובברכת המזון כפול ומכופל והוא דורש עיון שיטתי במשנה בפירוש שבסידורים השורי נים וכו'. כהצעה מעשית למורים, שהגישה למקורות קשה להם, וכן למורות שאין הן מציאות בספרות מסווג זה, הנסי להציג כמדריך מבahir ומנחה וכן מקור לביבלוגרפיה:

(א) האנגזיקלופדיה התלמודית כרך ד. הערך: ברכות, עמ' רצא-שטו והערך ברכות המזון עמ' תעב-תקיא.

(ב) אוצר־ישראל ערכיים : ברכה, ברכות, ברכות המזון (ברך ג, עמ' 205-210).

(ג) Grace at Meals. The Jew. Encycl. עמ' 61.

### ההכנה הדידקטית

עד כאן הדגנו חלק מן ההכנה מבחינת החומר — ההכנה המטראלית. ועתה — אחרי שהמורה שנה ולמדה, ליבן ואסף את החומר הקשור בברכת המזון — עליו לgesht לשלב שני של הכנתו ; עליו לחשב כיצד יבנה בעזרת חומר זה את שיעורו, מה ילמד מתוך החומר ובאיזה דרכי וטכסיים ישמש.

כלומר — עתה עליו להתכוון להכנה DIDAKTITAH.

משהו על דרך הרצאה. עניינו של המורה חסר ההכשרה הפדרוגית — הדריך הקצחה והבטיחה ביותר היא דרך הרצאה. כלומר : המורה יספר באוני תלמידיו את משנתו. הוא יפרק בכתיה, בוגשות תלמידיו, את מטען הידעות שצבר בבית ביחסות. לפי שיטתו זו של הרצתת הדברים בטוח המורה רה כי במשמעותם של זמן מסור מקסימים של ידיעות ! ואנמנם זו דרך של מורים רבים. דרך זו קקרה היא למראית עין. אולם הホールך בדרך זו יגלה בסופו של דבר שהיא דרך ארוכה, דרך לא דרך. המורה המרצה, באמצעות פורק ומוסר לתלמידיו מקסימים של ידיעות — אך התלמיד מצדו כמעט ואינו מקבל דבר מכל מה שניתן לו. כיום אנו יודעים, כי הלימוד הוא תהליך אקטיבי אשר השתתפותו הפעילה של הלומד היא הכרחית בו. הילד לומד כשהוא他自己 מגלה וחושף את הידעות.

תפקיד המורה בשיעור הוא תפקיד של מדריך, יועץ ומנחה. המורה רה־המדריך יכוון את הלימוד בהתאם לגילו של הילד (גיל כרונולוגי וגיל שכל), אוצר ידיעותיו וכשרו — ובנושא שלפנינו יציג גם את המונטט המשישיתדי. כלומר המורה ימציאليل בדרכים שונות את החומר שעליו לדעת כדי לקיים את שלמד בתיאוריה, הלכה למעשה.

המשמעות והלימוד. בשעה שהמורה מכין עצמו להכנה DIDAKTITAH צרייה כה ללות אותו הייעזה כי הילד למד תוך שמהה ומשחק, ובגיל צער המשחק הוא אויל צורת הלימוד היחידה של הילד. ועל כן בכל שלב שלבי השיעור יש לכלול פעולות לימוד תוך משחק, החולמות את גיל הילד.

כושר הריכוז של הילד. זאת ועוד : מדריך ומצאו שכשור התרבותו של הילד הנז מוגבל והוא מותנה בתנאים רבים. ככל שהילד צער יותר וכך יקטן מכך־הזמן שבו הוא מסוגל להתרכו בעניין אחד. לפיכך חייב המורה לגונן את השיעור ולשמור על קצב מתאים של הפעולות בשיעור. אםفتح בקריאה אל יהא קורא כל השיעור, אלא יעבור לכתיבת שירה, תנופה וכו'.

הילד ותפיסתו את הרעיון המופשט. כל הבא בגע עם ילדים צעירים גילה שהם אינם מסוגלים לקלוט רעיונות מופשטים. הם קשי רים בקונקרטי, במוחש ולפיכך כשבאו אליהם בהוראת ברכת המזון נצטרך לבדוק ולשכל היטוב, אילו מן הרוונות העמוקים והחשוביים נוכל להביא לפניו הילד במצב יולדותית נאותה, ואילו מהם מופשטים ולא יתפשו ע"י הילד ולפיכך לא נבאים לפניו.

### מהלך השיעור

בהתהשך עם האמור ניגש לבניין שיעורנו. אולם, כשם שלא הבנו במסגרת מאמר זה את ההכנה המטරיאלית לכל ברכת המזון.cn לא נטפל בכלל הברכה מנקודת מבט DIDAKTITIKA. כי ברכת המזון היא ייחידה מיתודית המשתרעת על שיעורים אחדים. לא נוכל ללמדה, וזאת כל הקשור בה, בשיעור אחד; נצטרך להקדיש להוראת ברכת המזון לפחות שלושה שיעורים. אנסה לתחת ריקוננסטרוי ק齊יה של שיעור אחד, שהוא הראשון בין השלושה, והופחה את "היחידה".

שיעור ניתן לפני מורים בארץ צרפתית, לילדים בני 8-9. כפי שהזכרתי לעיל מן הרاوي היה למד עניין זה כחוליה בתוך נושא כללי — סעודתו של אדם. ואז הינו פותחים את הלימוד של הברכה תוך סעודת תלמידים קולקטיבית בשדה או בכיתה. מטעמים טכניים נבצר הדבר, ולא ניתן לביצוע, והשיעור ניתן בחדר-כיתה רגילה, כשהילדים יושבים מעבר האחד של הקתדרה והמורה ניצב מן העבר השני, דבר המשפיע בדרך כלל באופן שלילי על האווירה.

המטרה בשיעור מבוא זה, לקטנים, היא צנעה ביותר לפני הכלל "תפשת מועט — תפשת". נשתדל להקנות הילד בזורה יולדותית רעיון אחד. נסביר לו��ע אחד וכן נקבע את הברכה במסגרת ברכות הנגןין.

**מטרת השיעור :** (א) הסברת תפקיד ברכת המזון ומקורה.

(ב) ניתוח והבנת "ברכת הזן" (הבעיה הלשונית).

(ג) חוויה על ברכות הנגןין והבהרת מקום ברכת המזון בין ברכות אלה.

### הערה בקשר לשון הלימוד בכיתה

בעית לשון הלימוד בשיעורי דת בגולה דורשת דיון רחב, מקיף ומדעי, דיון שאין מוקמו כאן. מן הרاوي לציין כי תקומה ישראל ותחיית הלשון בה, הביאו לשינוי גישה לבעיה זו גם בתפוצות.

לשון השיעור אותו אמר, הייתה עברית. לדאכוני לא נמסרה לי רשימת

## על הוראת ברכת המזון

אווצר המלים העבריות שתלמידי היכיתה שליטים בה, לפיכך השתדלתי לצמצם את שיחתי ולכלול בה את מלות המפתח של ברכת המזון וזאת כדי להכין את היכיתה להבנה טוביה יותר של הטקסט. בהשראת מאמרו של הרב משה פיק \* ערכתי רישום של המלים בארבע הברכות של ברכת המזון, לפי סדר תדירותו בהתאם לנוסח המודפס בסידור "סדר עבודת-ישראל", וממצאי —

ברכת הון	56	מלים
" הארץ	84	
" רחם	65	
הטוב והמטיב	73	

ס"ה 278 מילים בארבע הברכות של ברכת המזון. אולם בתוך מספר כולל זה יש מלימ חזורות המופיעות בשינוי צורה :

המילה כל —	—	מופיעה	16 פעמים
המילה טוב	"	12	"
המילהzon	"	9	"

ס"ה 37 פעמים

נמצא כי אם למדנו שלוש מילים אלה למדנו 37 מילים מתוך הסכום הכלול ; ואם נוסיף את מספר החזרות של מלות הברכה, אשר הן בזיהוי ידועות :

ברוך —	10	"
אתה	4	"
ה'	7	"
אליהינו	10	פעמים
מלך	5	"
העולם	10	"

ס"ה 46 פעמים

הרי שבאורות 9 מלות מפתח למדנו 83 מילים, שהן כמעט  $\frac{1}{2}$  מן הסכום הכלול של המלים. הכנתי לעצמי את כל מלות ברכת המזון וערכתי אותן לפי סדר

\* הרב משה פיק, הוראת התורה בבית הספר היהודי בחויל, מעינות ה עמ' 29-31.

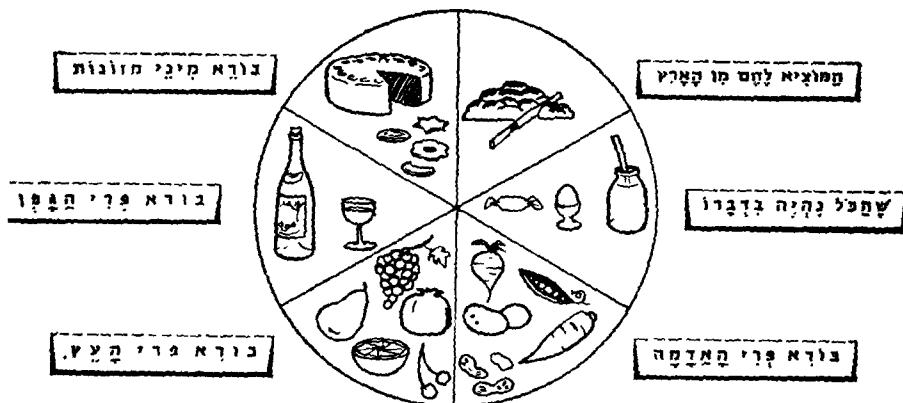
תודיעותן על מנת לדעת אילו הן מלות המפתח החזרות שכדי לטרוח ולהקנותו ואילו מלים מופיעות רק פעם אחת ואין לטפל בהן. (לא אזכיר בלבך קובי עט; יש לפעמים שיקולים אחרים, אולם יש לטפל בניגוד הלשוני ולבדק כל חומר מבחינה זו? ).

הבנה לשונית מעין זו מן הראוי לעשותה ביחס לכל חומר המובא לפני התלמיד. זהוי עבוזה טכנית הנוגעת זמן רב ועל כן "טוביים השניים מן האחד" — קבוצות מורים יכולים לחלק בינו לבין עצמם את החומר ואת תוצאות עבודתם. ראיו להדפיס ולהמציא למורים דרישות של מלות מפתח ובמשך הזמן נקי את הסידור בו וואולי אף את התורה — דבר שיש בו ברכה הרבה.

מה יביא אותו המורה לשיעור זה? — (1) ממתקים. (2) גיר צבעוני. (3) גלגול ברכות הנחנין. (4) ניירות מוכנים לשימוש סימניות.

גלגול ברכות הנחנין: הפלקט עשוי ניר בריסבול גדול, במרקמו משורטט עיגול המחולק לשישה חלקים שווים. בכל אחד מן החלקים הדרקה או ציור של מאכל המייצג ברכה מסוימת הנחנין: ציור אנס ל"בורה פרוי העץ" ועוד. לצידיו של כל ציור שני סדקים, אשר לתוכם אפשר להכניס סרט נייר. ביד המורה ישת סרטים שעל כל אחד מהם כתובה ברכה. העיגול המצויר מכוסה בעיגול ניר לבן, אשר שישית אותה התוכה מתוכו; עיגול זה מחובר

### ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם



במרקמו באמצעות נץ למרכו של העיגול המצויר; הוא חופשי ומסתווב. דבר זה מאפשר גיוון רב במשחק של התאמת הברכה לוגם המונחים המתאים.

### מהלך השיעור

מורה : שלום ילדים ! באתי מישראל והבאתי לכם דבר מה.

תלמידים מוחשים : תחומות ... ספרים ... צבעים ... וכו'  
מורה : לא ניחשتم. אעוזר לכם : דבר מזון הבאתי. דבר מזון שatan  
ל כל אחד ואחד.

מ. : (מראה טבלאות שוקולד קטנות ועל עטיפתן חותמת בית חירותה בעברית.  
מomin יلد ואומר) : הנה טבלאות השוקולד כולם ; אתה תנתן לכל אחת.  
(ותלמיד מחלק ; נשמעת מאהת הפינות המלה "מרסיי", שנאמרה למחלק).

מ. : אמרור בkul רם וב עברית !

ת. : תודה !

מ. : מי אמרת תודה ?

ת. : ליעקב.

ת. : צריך להגיד תודה למורה שהביא.

ת. : צריך להגיד תודה לישראל המכינה את השוקולד.

מ. : כל יהודי, כשהוא אוכל או שותה, מודה —

ת. : להקב"ה ! הוא מברך, אומר תודה שיש לו אוכל.

ת. : הוא מברך להקב"ה שיש לו כסף לקנות אוכל.

ת. : הוא מברך שהוא אינו חולה ויכול לאכול.

מ. : יברך יلد בkul רם ברכה על השוקולד.

ת. : ברוך — — — שככל נהיה בדברו.

מ. : (תולה את גלגל ברכות הנהניתן לשם חורה, דרך משחק, על ברכות  
הנהניתן). נראה אם זוכרים אותם יפה את הברכות על מיני מזון ומשקה  
שנויים. (המורה מסובב את הגלגל, בידו סרטני נייר שעיליהם כתובות  
הברכות ; ילדים באים בזה אחר זה להתאים את הברכות לתהומות.  
המשחק נמשך נמשך רגעים מספר).

מ. : אתם זוכרים יפה את כל הברכות. היום נלמד את ברכת המזון. אך לפני  
שנחחיל אבקש מכם להזכיר ולהתרاء לי בפרטם סעודת של היהודי.

ת. : נספר גם על ההכנות לפני הסעודה, או מן הרגע שמתחללים לאוכל ?

מ. : מן הרגע שאמא מומינה לשולחן עד סיום הארוחה.

ת. : גוטליים ידים, מברכים ואחר כך אוכלים.

ת. : בסעודתليل שבת שרים "שלום עליכם" לפני נטילת ידיים.

ת. : בשבת גם מקדשים קודם על היין ; אחר כך גוטליים ידים ומברכים ;  
אחר כך אבא מברך על הלחת ובודע ; את הפרוסות שהוא מחלק טובליים  
במלח ומברכים עליוון "המושcia" ורק אחר כך אוכלים.

ת. : בוה רך תיאר את התחלת הסעודה. בין מנה למנה שרים זמירות, ולפני סוף הסעודה שרים "שיר המועלות", גוטלים את הידיים "במים-אחרונים" וمبرכים ברכחת-המזון.

מ. : יפה ! בשבת גומ בחול יש ברכה לפני האוכל ויש ברכה אחרי ואוכל מי יכול להסביר מפני מה יש צורך בברכות אלה ?  
מדוע לא יכול האיש הרעב לגשת מיד אל השולחן, לאכול, ולשתות, ואם הוא ממהר — יאכל, יקום וילך ?!

ת. : כך כתוב על עשו הרשע ... הוא לא בירך.  
ת. : צריך לברך מפני שכחוב בתורה.

ת. : צריך לברך לפני האוכל ואחרי האוכל, כי צריך להודות לאלהיהם שיש לנו אוכל. חיות שאין להן שלב אינן מברכות ! אבל אנשים שהם חכמים, מברכים ומתפללים לה' שיויה להם תמיד אוכל.

מ. : נכון מאד ! אבל הנה זה עתה אכלנו שוקולד, ברכנו לפני שאכלנו אותו, אך שכחנו לברך ברכחת המזון.

ת. : אם אוכלים מעט, אין מברכים ברכחת המזון אחרי האוכל.  
ת. : זה לא נכון ! אחרי שוקולד אף פעם אין מברכים ברכחת המזון, גם אם אוכלי לים הרבה מנגנו.

ת. : אחרי שוקולד צריך להגיד "בורא נפשות" ... אני יודע להגיד !  
מ. : אמרו בא !

ת. : (מברך וכל התלמידים מברכים אחריו בקול רם).  
מ. : אכן באמת נעז אימתי יש להגיד אחרי המזון ברכחת המזון, שהיא ברכה ארוכה, זואמת יש לומר "בורא נפשות" ?

ת. : אם אוכלים מעט מברכים מעט ואם אוכלים הרבה מברכים הרבה.  
ת. : לא צדקת ! אם אוכלים סעודה גדולה והרבה מנות, ואין אוכלים לחם, אין ברכחת המזון, ואם אוכלים רק פרותת לחם אחת יש ברכחת המזון. כי הלחם חשוב ואסור לזרוק לחם, ואם רואים לחם על הרצפה צריך להרימו.

מ. : יפה מאד ! למה איפוא דוקה אחר לחם יש ברכה כה ארוכה ?  
ת. : לחם הוא אוכל חשוב מאד ; הוא עיקר המזון של האדם.

מ. : נכון ! רבים הילדים המברכים ברכחת המזון, אך אין הם מבינים אותה. היום נלמד את הברכה הראשונה של ברכחת המזון.

נפתח את הסידורים !

(המורה קורא ברכה ראשונה ומודגש את המלה "כל").  
ת. : המורה ! קראת והדגשת כל הזמן את המלה "כל" ...  
מ. : הקשבת יפה ... באמת הדגשת מלחה זו. קראו בשקט את הברכה הראשונית  
ושפרו כמה פעמים חווורת המלה "כל", "הכל", "לכל", "כלו".

ת. : 6 פעמים !

מ. : צדקה ! ... אם ארצה לכתוב ברכה זו בקיצור רב, יוכל לכתוב אותה בארכע מילים ... (כותב על הלוח : ה' זן את הכל ! המלה الأخيرة נכתבת בגיר אדום).

יקראו כל התלמידים את הכתוב בקול רם.

(תלמידים קוראים קריאה קולקטיבית)

מ. : ה' זן את הכל ! את מי ? ...

ת. : את כל בני ישראל.

ת. : הוא זן את כולם, גם את הגויים, את כולם !

ת. : אולי "הכל" זה גם את החיים, את העופות, את התולעים ... כל מי שצרכיך אוכל.

ת. : אם כך, גם את העצים והפרחים ... הגימות ... כי גם הם צריכים אוכל.

מ. : (כותב על הלוח : עיני כל אליו ישברו ואתה נותן להם את אוכלם בעתה, פותח את ידו ומשביע לכל חי רצון).

ת. : אה זה אנחנו אומרים באשורי.

ת. : גם פה כתוב שת פעים הכל.

מ. : נכון ! ה' הוא לא רק אלוהי ישראל ; הוא האלוהים של כל מה שברא.

מ. : מה הן הבריות שבראה ה' ? מה הן בריות ? הרי למדנו בבראשית ...

ת. : כבר אמרנו — צמחים, חיים ואנשים.

מ. : (מציר על הלוח —

(1) בן אדם

(2) בעלי חיים (כולל אדם)

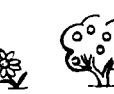
(3) צמחים, בעלי חיים ואנשים).

נhapus בסידור ונראה איך כתוב שה' נותן לחם ל-(1).

הנחות



העולם כלו



לנו

—

— לבב בשוד



ת. : אני יודע איך כתוב על (3)...ה' זן את העולם כולם.

ת. : אני מצאתי איך כתוב על (1)...לנו

ת. : על (2) כתוב : ה' נותן לחם לכלبشر.

מ. : איך נקראים (1), (2) ו(3) בברכה?

ת. : כל בריאותיו אשר ברא.

מ. : (כותב על הלוח) : ה' נותן לחם לכל בריאותיו).

בסידור אין חורים כל הום על הביטוי "נותן לחם", אלא על ...

ת. : על (3) כתוב : הזן את העולם כולם.

ת. : על (2) כתוב : נותן לחם לכלبشر

ת. : על (1) כתוב : לא חסר לנו

מ. : (כותב את הניל על הלוח)

"לא חסר לנו" — ה' נותן ועל כן לא חסר לנו היום, ואנו מוסיפים גם

הפילה ומקשים לבב יחסר לנו גם מחר, בעתיד.

ת. : יש עוד מלה במקום "נותן לחם", המלה מסרנש — נתן פרנסת.

מ. : נכון! נערוך איפוא רשיימה של כל המלים בברכה במקום "נותן לחם".

(התלמידים אומרים והמורה כותב על הלוח :

הון את העולם

נותן לחם

לא חסר

וז ומפרנס

מכין מזון

הון את הכל)

ת. : הברכה מסתירת במילים "הון את הכל" והיא מתחילה כמעט באותו

המלחים — "הון את העולם"... התהלה והסוף דומים מאד.

מ. : יפה! מה בא דבר זה למדנו?

ת. : שווה עיקר הברכה.

ת. : שה' הטוב נותן מזון לכל העולם.

מ. : באמת ה' מרham עליינו ובוטבו לנו מזון. יכול אדם לעבוד הרבה

לפעמים ובכל זאת לא יהיה לו מזון.

מ. : מצאו כמה פעמים חורת בברכה המלה "טוב", בשינויים קלים.

ת. : שלוש פעמים — בטובו, בחן ובחסד; ובטובו הגדרו; ומיטיב

לכל.

מ. : נכון! אקרא באוניכם עוד מלים בברכה, המתארות את רחמי ה' בתהו

לנו מזון. (קורא בהטעמה עד "כבי לעולם חסדו" תוך הדגשת המלים :

בטובו, בחן, בחסד וברחמים, חסדו).

ינסו ילדים לקרוא קטע זה בהטעה.

(תלמידים מנסים).

מ: יגיד ילד קטע זה מבלי להסתכל בספר.

(תלמידים רבים ידרשו וקראו קריאה קולקטיבית)

מ: אם תסתכלו בהמשך ברכבת המזון, תמצאו את הפסוק מן התורה, המזויה

אותנו על ברכת המזון. המלה הפוחתת היא "ככטו".

ת: כתוב ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה אשר נתן לך.



מ: הלא יודעים אתם לשיר פסוק זה; נשיר אותו יחד. (שרים)

מ: בתורה — בספר דברים — נצטוו על ברכת המזון. יש מצוות שתיקנו חכמים, אבל מצות ברכבת המזון מפורשת בתורה; ואף על פי שאנו עדים בני מצוה, ככל לקיים מצוה חשובה זו. כדי שנמצא תמיד ובמהירות את ברכת המזון בסיורנו, נזכיר לנו עצשו סימניה, אשר בעורתה נמצא בקבות את הברכה. גם אם אין לנו זמן ואינו יכולם להגיד את הברכה כולה, נגיד יפה ברכה זו שלמנדו היום.

(המורה מחק את הנירות לעשיית הסימניות. הם גוררים בזרות שובלות).

מ: מצד אחד של השבולות נכתב "ברכת המזון" ובצד השני — "ואכלת ושבעת וברכת". התלמידים שיגמרו לכתוב, יוכל לצבוע ולקשט את הסימניה. אלה שיגרמו את הכנת הסימניה, יעתיקו למחברתם את הכתוב והמצויר על הלוות.

(התלמידים עוסקים עד דקוט מספר לפני האצלול של סוף השיעור).

מ: הפסיקו נא את הכתיבה ושמעו את המדרש שאקרה באוניכם: על הפסוק שנאמר על אברהם אבינו "ויקרא שם בשם ה' אל עולם" — אמר ריש לוי: אל תקרי "ז'וקרא", אלא "ז'וקרא"; מלמד שהקריא אברהם אבינו שמו של הקב"ה בפי כל עובר ושב. כיצד? — לאחר שאכלו ושתו עמדו לברכו; אמר להם: וכי משליכם? הוודו ושבחו וברכו למי שامر והוא העולם".

ת: מה קראתי היום לפניכם מדרש שכבר למדתם בכפר בראשית?

ת: כי המדרש הוא על ברכת המזון.

ת: כי אברהם המזיא את ברכת המזון.

ת: כי אברהם היה מכניס אורחים והוא לימד גם את הגויים לברך את ה' על המזון, כי גם אתם מאכילים אותו בטובו.

מ.: אברהם אבינו התחיל ללמד את בני האדם, כי יש אלהים בשמות והוא, ברחמייה גותן לנו מזון ואנחנו חיברים להודות לו על כך, כי לנו, לבני אדם, ה' נתן שכל להבן. אתם טעתם באמרכם, שאברהם אבינו חיבר ברבה זו, שלמדנו היום.

ת: או מי חיבר ברכה זו?

מ: ברכה ראשונה של ברכת המזון חיבר משה רבנו. השבו בבית ומצאו, אחרי איזה מאורע בדבר התעוור משה לחבר את הברכה?

### תיאור סכימתי של השימוש

השלבים	הטכסיים	הפעילותות המשתנות
א. פתיחה (רמז לרעיון)	חולקת ממתקים	אכילה; שיתה
ב. מקום ברכת המזון	גלגל הברכות והמשחק בו	משחק; שיתה
ג. קריאת הברכה הרא'	ספרת מלים, קריאה מוסעמת של המורה, קריאה קולקטיבית, צייר על הלוח, כתבת מלים על הלוח, בגיר צבעוני	האונגה לקריאה, ספירה, קריאה קולקטיבית, קריאה שטוכה, הסתכלות בלות
ד. הברכה מן התורה והסקת מסקנות לגבי הילד הצעיר	הכנות סימניות	כתיבה, ציור וצביעה,
ה. סיכום הרעיון על האוניברסאליות של הברכה הראשונה ותן שיעורי בית	קריאת המדרש על אבי רַהֲם אָבִינוּ, מכנסיס הארוחים	האונגה לסיפור שיתה

בסיום, ברצוני לעיר, כי אין הכוונה בכתב שיעור זה להגיש למורים תוכנית קבועה להוראת ברכה ראשונה של ברכת המזון, לפחות, בchinot 'כוהה ראה וקדש'. כל שיעור מעשה יצירה יש בו, יצירה חד פעמית, המותנית בילדים הלומדים, במורה המלמד ובנסיבות המיוחדת בה ניתן השיעור. נתקי' וונטי בדברי אלה להזמין את המורים לבית היוצר של מורה ותיק ולהראותם

כמו טרחה ועמל, מחשבה והירהור, משוקעים בהכנות המורה לשיעורו, ولو גם בשיעור לקטנים בחומר ידוע ופשוט לכארה. וזאת עליינו לזכור — אין המורה למקצועות העבריים בגולה, מורה בלבד, הוא מ-חֶנְךָ ואולי בראש וראשונה מ-חֶנְךָ ומכאן — כי חובה עליו تحت דעתו לכשרונו, להתנהגותו, לסבירתו, לעולמו הפנימי והחיצוני של כל תלמיד ובהתאם לכך ללימודו ולהנכו. וכבר אמר החכם באדם "חֶנְךָ לנער על פי דרכו, גם כי יזקין לא יסור ממנה" (משלי כב, 1).

יעקב רוטשילד / ירושלים

## עבודה שבלב ותפילה קבוע (מחוזר שיחות עם בני נוער)

(א)

אם מהותה של עבודה היא להתקרבר אל הבורא ; ואם כל מצוה שאנו מקיימים מקרבתו אותנו אל ה' הרוי התפילה — היא האמצעי העדין וההורני ביותר לקרבו ומשאר המצוות המעשיות. התפילה היא שיחה בין האדם ובין אלוהיו ; הבה נבהיר מתיוך אילו מניעים מתפתחת פנינה זו ? כאשר האומץ ו庫ם לשחוות, כשהוא נתון בצרה, וכאשר הוא רוצה להוות על טובה שבאה לו מאת ה'.

יש עוד מניעים ? —

כאשר הוא רוצה להלל ולשבח את ה' על גודלו, ולהביע אישורו מהרגשת הגדלות. תפילה נובעת, איפוא, מתיוך הרגשות מצוקה עמוקה או מתיוך אושר שופע בלב המאמין.

האם התפילה שאנו מתפללים يوم יום היא תפילה כזאת ? לא. תפילה כזאת צריכה להיות חופשית, כי היא באה מתיוך וצונו הספונטאני של המתפלל. ואילו תפלתנו קבועה בנוסחתה ובמנה ; מצויה להתפלל ! ככל אפשר לזרות על רגשות ועל מזבי נפש שתיארנו כמניעים לתפילה.

נודעה על האמת : זאת היא הבעיה המטרידה אותנו לא פעם. בכל יום ויום אנו מתפללים אותה התפילה, אותן המילים, באותו המונחים ; לעיתים אין הלב פניו לכך, אין מצבירוח רצוי, המחשבות נתונות לעניינים אחרים — ובכל זאת אנו עומדים להתפלל מתיוך הרגאל. ולא פעם נשאלת השאלה : האם תפילה הנובעת מתיוך לב שבור ורצוץ או מתיוך שפע של אושר — אינה רצiosa יותר ; וזאת יש בתפילה היומיומית ערך דתי ? ברצוני לשוחח אתכם על שאלה זו שמשמעותה מפי אחדים מבנייכם פעמים רבות.

תחילת עליינו לברר אם התפילה היא מצויה מן התורה ושיכת לתריין את המצוות.

ו דברי המורה מודפסים באות גדולה ודברי התלמידים שנתקכמו לפני תשוביותיהם מודפסים באות פסיט.

כן. כחוב בקריאת שם<sup>2</sup> : "ובשכברך וב夸ומך". קריאת שם אינה שיכת הנה, היא אינה תפילה, אלא באה ללמד כמה מתרות היסוד של היהדות — קבלת עול מלכות שמים ; קבלת עול מצוחה ; זכר ליציאת מצרים — היו בעזם "לימוד" — ולכן היא מזכrica כМОבן זמן ונוסף קבועים.

ומה בנווגע לתפילה ?  
כחוב "ולעבדו בכל לבכם" — ועל זה אמרו חז"ל : "איו עבורה שבלב — הוא אומר זו תפילה"<sup>3</sup>.

וכך פוסק הרמב"ם :

"מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר : יעבדתם את ה' אלהיכם'. מפני השמואה למדנו שעבודה זו היא תפילה, שנאמר : يولעבדו בכל לבכם. אמרו חכמים : איו היא עבורה אשר בלב, זו תפילה"<sup>3</sup>.

יתר הפסיקים חולקים על הרמב"ם, והרמב"ן משביג על הרמב"ם שצידף את מצות התפילה לתרי"ג המצוות בספר המצוות (מצוות ה) שלוה ואומר :

"אלא ודאי כל עניין התפילה אינו חובה כלל, אבל הוא ממידת חסד הבורא יתברך علينا ששומע ועונה בכל קוראנו אליו — — — ומה שדרשו בספרי : 'ולעבדו...' — זו תפילה, אסמכתה היא, שנתפלל אליו בעת הצרות ותהיינה עינינו ولבנו אליו עפני עבדים אל אדוניים — — — והיא מצוה על צרה שתבוא על הציבור ולזעוק לפניו בתפילה ובתרועה".

ואף לפיו הרמב"ם "אין מנין התפילות מן התורה, ואין משנה התפילה הזאת מן התורה, ואין ל תפילה וממן קבוע מן התורה".

מצאנו איפוא, שלפי רוח הדעות אין התפילה אלא מצוה מדרבנן, ואף הרמב"ם סבור כך לגבי גוסחתה ומנה. האם עובדה זו משפיעה על העמדת השאלה ששאלנו בדבר הניגוד בין התפילה החופשית לבין תפילת הקבע ?

כן. מעתה אין לנו את השאלה : מדוע קבעה התורה את התפילה כמצוותה, הרי מטבעה היא עניין של צורך פנימי ; אלא : מה הגיע את החכמים לקבוע את זמנה ואת גוסחתה של התפילה ולא להסתפק בתפילה החופשית שהותה עד או ?

הווכרים אתם כמה דוגמאות של תפילות "חויפות" כאלה מן הזמנים שלפנוי קביעת התפילה ?  
תפילה חנה, תפילה יונה, כל ספר תהילים, איך — — —  
האם ישנן גם תפילות קבועות בתוך ספרי התנ"ך ?  
כן. יש כמובן. למשל — ברכות כותנים, יודוי ביכורים, יודוי מעשר.

<sup>2</sup> תענית ב, פ"א.

<sup>3</sup> הלכות תפילה א, א.

ובכן מדוע נקבעה התפילה על ידי החכמים ?

היא באה החל בגנות בכל מקום הקרבות שבטלו עם חורבן בית המקדש . היא נקבעה, מפני שהעם חול לדרב עבירות וسفת הדיבור הייתה הארמית, והחכמים ביקשו שפתה התפילה תהיה דזוקה עברית, לשון הקושש .

לאט לכם ! האם ידוע לכם, متى התחלת תפילת הקבעומי ייסד אותה ? אנשי הכנסת הגדולה .

ובכן, תפילת הקבע התחלת בזמן שבית המקדש היה חרב או בניו על תלו ? בתחילת התקופה של הבית השני .

ובכן, לא כתחילף לעבודות הקרבות. אקרה לפניכם דברי הגמרא בענין זה : "מאה ועשרים זקנים וביהם כמה נבאים תיקנו שמונה עשרה ברכות על הסדר" <sup>4</sup>. מה זה מלמדנו על מחברי התפילה ?

גבאים השתחפו בחיבור תפילה שמונה-עשרה — אלה היו בஹאי חמי זכריה ומלאכי, אחרוני הנביאים ומאנשי הכנסת הגדולה הראשונית. אחרוני הנביאים תניחו, איפוא, את היסודות לתפילה הקבע .

שםיו לב שבשלשון חז"ל "תפילה" זהה עם "שמונה-עשרה". היא התפילה הראשונה שנקבעה בתפילה קבועה. ואשר לדעה המשנית שהושמעה על ידיכם : אנשי הכנסת הגדולה קבעו את נוסח התפילה, מפני שרזו לשמור על תפילה סדרה בעברית, אביה לפניכם את דברי הרמב"ם :

"כיוון שגלו ישראל בימי נבוכדנצר הרשע, נתערבו בפרס ויונן ושאר האומות ונולדו להם בניים בארץות הגויים, ואותם הבנים נתבללה שפטם והיתה שפט כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה, וכיוון שהיה מדובר איננו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש, שנאמר : זובניהם חז'י מדובר אשודית וגומר, ואינם מכירין לדבר יהודית ובלשון עם ועם ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבך הקדוש ברוך הוא בלשון הקודש עד שיערבו בו עמה לשונות אחרות ; וכיוון שראה עזרה ובית דין כך, עמדו ותיקנו להם שמונה-עשרה ברכות על הסדר" <sup>5</sup>.

אמנם לפי ההלכה מותר להתפלל גם בלועזית :

"אלו גאמרין בכל לשון : — — — תפילה — — — "

והגמרה מנמקת :

"רחמי היא. כל היכי דבעי מצלי" <sup>6</sup>; והשוו"ע פוסק : "יכול להתפלל בכל לשון שירצה" <sup>7</sup>.

4. ברכות כה, ע"ב ; מגילה י, ע"ב. 5. הלכות תפילה א, ד.

6. סופה לב, ע"ב ; שם לג, ע"א.

7. שו"ע או"ח קא, ד ; אם נוסח התפילה בעברית נעשה מאוז חקופת התקונים בות לסלע

חויל רצוי, איפוא, تحت לאדם את האפשרות לשופך שיחו לפני ה' בלשון אשר בה הוא חי וחושב. ואם אנשי הכנסת הגדולה קבעו את התפילה האחדידה והקבועה בלשון הקודש — לא מטעמים לאומים עשו זאת, אלא מתוך צרכים דתיים, אשר לגולות אותם אנו טורחים עתה. נטरך, כנראה, להבינים מותך המצב הרוחני בתקופת אנשי הכנסת הגדולה.

## (ב)

בסוף שיחתנו הראשונה הגענו למסקנה, שעליינו לחפש את הסיבה לקביעת נוסח התפילה וממנה במצב הדתי הרוחני של קופת אנשי הכנסת הגדולה. לפניה נשענה זאת, נעמיד לדין תפיסה אחרת של מהות התפילה; ונראה אם לגבי תפיסה זאת תחווררנה אותן השאלות ששאלתם בהתחלה שיחתנו: מדוע התפילה קבועה כמו זו, בונמה ובונחתה? הרי קטע מתוך ספרו של ר' ש. ר. הירש, "אורוב: מסות על מצות ישראל":

"המליה 'להתפלל' — אשר ממנה גורה 'תפילה' — הוראתה לשופוט, לדון את עצמו, — לשאוף למשפט אמת על עצמו, פירושה, איפוא, פרישתי מחיי המעשה וחתרה לקרأت משפט אמת על עצמו, על האני" שלוי, דהיינו על כל יחס אל ה', אל העולם, ויחס ה', יחס העולם אליו. על ידי החדרת כוח המשפט זהה בלביו ובנפשי הנניchor לחוי המעשה צרווי, מרום ומחוסן — — —".

" — — אם אבדו לך במערבות החיים רعيון ורגש קל אחר אשר על ידו הכל נשעה — — — ואשר לבדו הוא גותן לך חיים ואשר לעבדותו, לבדו, אתה איש ישראל נקראת — — — ואם הנך רואה בעולם רק המון בני אדם החיים להנאותם והמרקיבים גם את זולתם להנאותם הם — — — ומשום כך איןך רואה גם בעצםך את בנוי, את יצורו, את עבדו של ה' — — — עלייך להשתחרר בתפילה משגוען רוח ותעתומי נפש אלה ולהחדר לך מושב את רعيון אהדות ה' — — — ושהכל מסביבך בית ה', מקהלה עבדי ה', שםם כולם נתונים לעבדותו ולמטרות הכמתו, שםם כולם אחיך אשר אותם עלייך לכבד ולא הוב כחים וכבני ה' — — — ".

מה מטרת התפילה לפיקידי דברי הירש?

האדם, אשר אבדה לו השקפת עולם יהודית, לומד בתפילה מחדש את מחשבות היטותו של היהדות.

מחלוקת בין חרדים למתקנים — הרי לא כל כך מטעמי הלכה אלא כיוון שרואו ב"תיקון" זה אמצעי להתוכלוות דתית ולאומית גם יתגה.

מה לא הוטעם אצל ר' ש. ר. הירש ?  
השתפוכות הנפש.

בצורה אחרת, פחות חריפה וחידצתית נמצאת תפיסת זו גם בכוורי :  
זותה העת ההייא (עת התפילה) לב זמנו וספריו, ויהיו שאר עתותיו  
כדריכים המגעים אל העת ההייא, יתאהו קרבתו שבו מתדמה ברוחניים  
ויתרחק מהבהמים, ויהיה פרי יומו וליילו השלוש עתות הם של  
תפילה ופרי השבע יום השבת, מפני שהוא מפודם להידבק בעניין  
האלוהי — — והסדר זהה מהנפש בסדר המזון מהגנות, מתפלל לנפשו  
ונזון לגופו, ומתממת עלייו ברכבת התפילה עד עת תפילה אחרת כהתמדת  
כח סעודת היום עד שישע בלילה, וכל אשר תרחק עת התפילה  
מהנפש היא הולכת וקדורת במה שפוגע אותה מעסקי העולם כל שכן  
אם יביאהו הצורך לחברת נערים ונשים ורעים, וישמע מה שיעיר  
זכות נפשו, מדברים כערומים וניגונים שתטהר נפשו אליהם ולא יוכל  
למושל בה, ובעת התפילה מטהר נפשו מכל מה שקדם, ויתקנה לעז-  
תיד".<sup>9</sup>

גם כאן תפקידי התפילה הוא לחנך את היהודי להשכחת עולם יהודית לזכך את נפשו,  
שקרויה בעסקי העולם.  
מהו ההבדל היסודי בין שתי תפיסות התפילה : (א) כהשתפוכות הנפש ;  
(ב) כамצעי לחינוך האדם להשכחת עולם יהודית.  
lei הפיסת השניה אין התפילה דבר שתרחש בין האדם לבין ה', אלא תהליך בפנים  
האדם, מין שיעור שהאדם נתן לעצמו.

ומה בדבר השאלות ששאלתם על קביעות התפילה בזמן ובובוסח ?  
לפי הסברה זו של התפילה אין כובן מקום לכל השאלות האלה. אם התפילה היא כעין  
"שיעור ביהדות", הרי מובן שהשיעור צריך להתקיים כלימוד חובה, בזמנים קבועים  
ובນוסח קבוע, וכך לא כל ספר לימוד המסר הכנוי קבועים ואובייקטיבים.  
— אמרנו שהתפילה היא פעולה בפנים האדם, שיפוט עצמי, החדרת אמיתות  
היהדות לליבו של האדם. לפי דעה זו, מדובר האדם בתפילתו יותר על ה'  
אשר אל ה', והוא התפילות יכולות בעצם להיכתב בגוף נסתר ולא בโนחת.  
יש עוד עניין העומד בסתריה לתפיסה זו של התפילה. מה דרשו חז"ל מן  
האדם המתפלל ?

שיתכוון בתפילתו.

הררי מקורות המראים עד היכן דרישת הכוונה מגעת אפילו בתפילת  
הקבע :

"המתפלל צריך שיכוין את לבו לשמיים"<sup>10</sup> ;

"עלולים ימוד אדם את עצמו, אם יוכל לכוין את לבו, יתפלל, ואם לאו, אל יתפלל"<sup>11</sup>.

ועוד הרמב"ם פוסק :

"מצא דעתך משוכשת ולבו טרוד, אסור לו להתפלל עד שתתהייש בעליו דעתו. אמרו חכמים, ישחה שלושה ימים עד שינוי ותתקरר דעתו, ואחר כך יתפלל"<sup>12</sup>.

ב"שולchan ערוך" אנו מוצאים את החיוב להתפלל על כל פנים, גם בלי כוונה מלאה :

"לא יתפלל במקום שיש דבר שמבטל את כוונתו, ולא בשעה המבטלת כוונתו, ועבשוין אין אנו נזהרין בכל זה מפני שאין אנו מכונינים כל כך בתפילה"<sup>13</sup>.

לפי השקפה זו הרי דוקה בשעה שלבו של האדם טרוד הוא דרך להתפלל, כי מטרת התפילה היא לתהיבן כדי כוונה אל זה. במאמץ קשה להסביר את הדגשת החזקה של הכוונה כתנאי מוקדם למתפילה, אם מטרת התפילה הקבועה היא להביא את האדם לידי מחשבה על זה.

### (ג)

אמרנו שאנשי הכנסת הגדולה רואו צורך לחייב את היהודי בתפילה קבועה, והנה כדי להסביר את המעשה שעשו אנשי הכנסת הגדולה, עליינו להסביר את המצב הדתי והרוחני של העם בתקופות<sup>14</sup>. מצאנו כבר קו אופיני לתקופת התקופה אנסי הכנסת הגדולה ולסוף הנבואה. אויל תחולו למצא סיבה מסוותפת לשתי התופעות האלה: סוף הנבואה ותיקון תפילת הקבע?

נורמה לי שהחפילה החופשית נבעה מઆתו הרצון העז לשוחת את היה נגרכם תמיד, ומאותו הרגש הרותי החזק לדאות את עצם תלויים בה, בכל רגע, שהיה נחלה אבותינו בתקופת הבית הראשון ואשר נביאנו היו מוחננים בו במידה חזקה שכזו, שהשרה את רוחו עליהם ונעה לפניויהם. ואו לא היה כל צורך לקבוע להם את תפילתם בזמן ובנסיבות — היה שפעה אולם עמוקה הלב בשעת ההרומות ורכאון.

וזיל הריגשו יפה בדמיון בין המצב הנפשי שהחפילה החופשית נובעת ממנה לבין ההשראה הנבואה. השוו את שתי הבריותות:

10 ברכות לא, ע"א.

11 שם ל, ע"ב.

12 הל' תפילה ז, טר.

13 או"ח צח, ב.

14 חלק זה של השיחה עובד לפי רעיון של הרב קוק זצ"ל במאמריו "הרמב"ם", בקובץ "רבינו משה בן מימון", הוצאת המרכז הולמי של המוזמחי, ירושלים, תרצ"ה, עמ' א-ג.

(א) "אין עומדיין להתפלל לא מתחז עצבות ולא מתחז עצמות ולא מתחז שמחה שחוק ולא מתחז קלות ראש ולא מתחז דברים בטלים אלא מתחז שמחה של מצוה"<sup>15</sup>, כלומר, מתחז חתרומות.

(ב) "אין השכינה שורה לא מתחז עצבות ולא מתחז עצמות ולא מתחז שחוק ולא מתחז קלות ראש ולא מתחז שיחה ולא מתחז דברים בטלים אלא מתחז דבר שמחה של מצוה", שנאמר: 'ועתה קחו לי מגן, והוא כנגן לפניו המגן של מצוה' <sup>16</sup>. אם כן מודעם קבוע אגשי הכנסת הגדולה את התפילה? ותהי עליו יד ה' <sup>17</sup>. אם לאו הרים שיחותם ישבחו להתפלל — לא יראו שקיימת אפורה הטענה, וזה היהת הסכנה נזלה שיחותם ישבחו להתפלל — לא יראו שקיימת אפורה הטענה, של שיחה עם ה', של השתפות נפש לפני ה'.

ובשותם מכירויות של יגון או של אושר, של יאוש או של שמחה — לא היה מוצא ביטוי לרגשותינו; היה נאלם ונחנק בשעת סבלו, וגם לחדרות החיים היה חסר הביטוי הכלול והשלם.

מי מאתנו היה מגיע מעצמו לאותה התפילה הספונטנית הנובעת עמוקקי החוויה הדתית, לילא התפילה הקבועה והמנוסחת של חז"ל? אכן חסド גדול עשו עמנו אנשי הכנסת הגדולה שקבעו נוסח של תפילה; הם לימדו אותנו שקיימת אפשרות של פניה אל ה' בתפילה. בוזואו שמתם לב לכך, שדוקה התפילות העתיקות שלנו — וביחוד תפילת "שמוןה-עשרה" — הן פשוטות כל כך בחוכנן ובלשונו, שבנקל הן עשוות להיות ביטוי אישי של כל אחד מאתנו.

אכן קורה לעיתים שפסקה מתחуз הסידור, שאנו רגילים לאומרה מתחז שירה מתמלאת פתואם תוכן ממשי, מפני שאנו מרגישים את הצורך לבקש סליחה או רפואה או גארלה, ואו נדמה לנו שתפילה זו חובה בשכלינו לאורכה ההודוגנתה המוחשת של חיים.

חפילת קבוע רוצחה, איפוא, לחנד אותנו לתפילה הספונטנית החופשית, אשר הייתה גם שאיפת חז"ל, אבל אליה לא היינו אנחנו מגיעים מעצמנו. אמרנו שתפילתנו היא כללית בחוכנה ופושטה בלשונה. באיזו עברית היא כתובה?

בעברית של התנ"ז.

האם אין זה מפליא אתכם, שאנשי הכנסת הגדולה חיברו את התפילה בעברית של התנ"ז, של הנביאים, בתקופה שעברית זאת חדרה להיות שפה מדוברת, שהרי גם הפעם לבר ארמית או עברית "חדש" של המשנה? אולי הייתה בזאת כתונה, לשמר על רוח הנבואה בתפילה. אילו קשו בזאת את התקווה

15. ברכות לא, ע"א.

16. מלכים ב' ג' ס; שבת ל, ע"ב; פסחים קו, ע"א.

שלשון התפילה泰山 להביא את המתפלל לידי אותו מצב הנפש של כמיהה וכיסופים להתקשרות אל ה', שהיתה אופיינית לנכאים.

אמרנו שאנשי הכנסת הגדולה וחוץ' שבאו אחריהם הדגישו את חשיבותה של התפילה החופשית.

דבר זה מוכיח גם מן ההונשה המיחודה של הכהונה. לפי הגמara – פטור מן התפילה מי שאינו יכול לכחן, וכן פוסקים הרמב"ם והטור וрок הישולן עירוי פוסק שיש להתפלל בכל אופן.

אוסיף עוד אמרי חז"ל לחיזוק דבריך :

"אמר ר' אליעזר : העשרה תפילה קבוע, אין תפילתו תחגוגים. – מאי קבוע? אמר יעקב בר אידי אמר רבבי אוושעיא : כל שמתפללו דומה עליו כמשוי, ורבנן אמרו : כל מי שאינו אומרה בלשון תחגוגים. רבבה ור' יוסף דарамי תרוייתו : כל שאינו יכול לחדש בה דבר" ז'.  
גם מותלות הסידור אפשר למדו זאת. כבר בשיחה הראשונה אמרת לנו ש"תפילה"  
בלשון חז"ל – היא תפילה "שמונה-עשרה", וכך קבועה אנשי הכנסת הגדולה.

הוטיפו לתפילת "שמונה-עשרה" את ברכות קריית-שםע, שהיו קוצרות  
מהה שahn היום, והרי לכל המשגרת של תפילת הקבע בתקופת המשנה, וגם  
זו נקבעה בעיקר כתפילה ציבור ולא כתפילת יחיד.

משמעות היה נכתבה בלשון רבים.

כן, תחום רחוב נשאר גם אחרי קביעת התפילה לתפילה החופשית של  
היחיד בבדידותו. ויש לנו בغمara דוגמאות של תפילות יחיד אלה שאמרו  
אמוראים אחרי סיום תפילת הקבע (שמונה-עשרה) : הן רשומות במסכת  
ברכות טו ע"ב – ז', ע"א. חלק מהן הפר בניתוחים מתפילה חופשית של  
יחיד לחלק מתפילת הקבע שלנו. הנה תפילת "אלוהי נזור לשוני מרע'"  
(בלשון יחיד) היתה מעיקרה תפילה הפרטית של מר בריה דרבינה. ו"אלוהי  
עד שלא נוצרתי אני בדאי" הייתה תפילה של רבא בכל יום ושל רב המנונא  
וזוטא ביום הכיפורים. תפילתו של רבבי : "יהי רצון שתצלני – מ אדם רע  
וכך" צורפה לברכות השחר. ותפילתו של רב, "יהי רצון שתתן לנו חיים  
ארוכים" – לברכת החודש.

במה אפשר להסביר את התופעה זו זאת?

הכרזון להתפלל תפילה חופשית פחת ולהלן, ומשמעות כך החרחב חומרה של תפילת הקבע  
ורחק את תחומרה של התפילה הספרנטאנית. וכן חלק ממומורי התהילים שהיו בראשונה  
תפילות פרטיות חד פעמיות של ועד מלך נקבעו תפיליות קבוע – פסוקי זומרה קבועים.

אם אפשר לומר שלתפילתנו – תפילת הקבע יש תפkid חינוכי?  
כן, היה רוצה להזכיר אותנו לתפילה הספרנטאנית, שנשאה האידיאל גם אחרי קביעתה.

יש, איפוא, בתפילה לא רק פניהם מפנים הנפש חוצה, אלא גם דרך מן החוץ פנימה. במה — לדעתכם — כוחה של תפילת הקבע לחנוך בתפילהAMI תית?

על עניין אחד הרוי כבר עמדנו: גוסח התפילה הוא עתיק — לשון הנביאים, לשון חז"ל בחקיר האמוראים יותר. גוסח עתיק זה מעורר אותנו להוות עם המתפללים הגדולים של עמו — גנאיים והחכמים.

על רציפות הדורות כלפי גוסח התפילה העיר מלומד יהודי (פרופ. בר-ליינר): אנו פותחים את תפילתנו העיקרית את ה"شمונה עשרה" בפניהם: "אלהינו ואלהי אבותינו", פניהם החוזרת פעמים רבות גם בתפילות אחרות. מי בכל אומות העולם יכול לפניות במילים אלו לאלהיו? הרי כולם המירו את דתם, עזבו את אלילי הכסף והזהב של אבותיהם, רק אנו מתפללים מאו ועד היום: "אלהינו ואלהי אבותינו".

ויחד עם עתיקותו של גוסח התפילה הוא פשוט ולכבי כל כך. כבר העיר אחד החברים, שלפעמים, כאשר חשים בכך פניו איש, הופך קטע מסוים של תפילת הקבע בפניהם ולבבנו לתפילה אישית ממש — כאילו זה עכשו ניסחונו בעזמו לזכרנו המויחד.

דברתם רק על השפעתו החינוכית של גוסח תפילת הקבע. האם יש בתפילה עוד גורמים העוררים בכיוון החינוך לתפילת הלב?

אני שושב, שהחובה לקבוע זמן לתפילה, שבча נספח כל פעילות אחרת, היא עשויה לעזר למתפלל להתרום ולהגיע לתפילת הלב.

יש להזכיר גם את ההשפעה המהמכת של התפילה בציור — "ברב עם הדרכ' מלך". לכל אחד מאתנו יש זכרונות חיים על התרגשות שאחזה אותו בשעות התפילה בציור בימים הנוראים. גם ברוגע שמחה הרגשנו את השדי' פעת התפילה בציור על כוונת תפילתנו האישית — השבו נא על ה"הלו" בليل פסח, בחג העצמאות, וב诞מודמי הבוקר של חג השבעות, כאשר כל העימות של שנות ה"תקון" פגעה לפטע — ורק התרגשות הגודלה נשארת.

גוסח הקבע והחובה להתפלל צרכיים לעורר לבבנו את הדחיפה לתפילה חופשית. הנה הגענו לתפילה בחברה. — אנו חותרים לתנאי תפילה ככל שיביאו אותנו לעובדה שבבלב. וכסכם איפוא:

בין התפילה החופשית לבין תפילת הקבע אין איפוא ניגוד מוחלט. אין זו האחורה רוצה לדחות את הראשונה ולבוא במקומה. היא מציע למטרה, דרך חינוכית להחוירנו אל האידיאל — אל "העובדת שבבלב".

## חיבם ליפשיץ/ירושלים

### עינויים בסידור התפילה

נוסח התפילה—קבע וחידוש

הבעיה המعيشית שבנה נדון היא בעית נוסח התפילה, כלומר הנוסח הקבוע של התפילה — הדפוסים והמطبעים, שטבעו לה חכמינו ז"ל. ידועה השאלה, כיצד יכול אדם המתרפק על קוינו להתפלל לפני מסגרות מוכנות מראש — מתוך סידור התפילה. בשאלת זו דנו חז"ל ואמרו: "כשאתה מתפלל, אל תשע תפליך קבע, אלא רחמים ותחנונים לפני המקומ". ועוד אמרו: "מאי קבע? — אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' אושאיא: כל שתפלתו דומה עליון כמשוי; רבה ורב יוסף דאמרו תרוייהו: כל שאינו יכול לחיש בפה דבר" <sup>1</sup> — הכוונה למי שאין בידו לחיש תפילה חדשה בתוך מסגרת הנוסח או נוסח עליון שלא כמו ר' אלעזר, שהייתה מתפלל תפילה בכל יום, ור' אבהו, שהייתה מברך ברכיה חדשה בכל יום <sup>2</sup>. אמנם, יש מי שהביע ספקות בעצם עניין החידושים בתפילה, כגון ר' זעירא, שהייתה אומר, שככל זמן שהייתה עשויה כך ומחדיש, היה טעונה בתפילה עצמה, ולפיכך העדרף להסתפק בשיטתו של ר' אבהו בשם ר' אלעזר, שהציג הצעת "מנינמוס" לנוסח הקבע שבתפילה: "ובלבד שלא יהיה כ庫רא באגרת" <sup>3</sup>. גם מן המיציאות של ימיןינו יכולים אנו למלמד, שאף לחידושים בחפילה אין קיום אלא במסגרת נוסח התפילה הקבוע. אילו היינו פונים לשם בדיקה לאננסים שבסביבתנו ושאליהם אותם: "מי מכם מתפלל يوم יום ביחסות לפני נוסח שלו בלבד?" — מספקני אם היינו מזאים אף בזדדים, שכן לא מצור ולא קל, שירגיל אדם עצמו לחרוג מהמסגרות היום-יומיות ו"לייצור" תפילה חדשה משלו.

1. אבות ב, יג, ובדומה לכך גם ברכות ד, משנה ד.

2. ברכות כט, ע"ב.

3. ירושלמי ברכות פ"ה, ה"ג.

4. שם שם, ועי' בעניין זה בספר "התפילה במחשבת חז"ל", לקט מקורות, ערך הרב יוסף הינמן, תש"ך (כפרס במבוא, עמ' יג-טו, ובפרק ג' "קבע וחידוש בתפילה", עמ' מא-גב), וכן עי' במאמרו של הניל "תפילה הקבע בתהווותה" (ידועות, ג, יב תש"ך עמ' 32-36), ובמאמרו של ישראל תא שמען "תפילה נדבה" ("מחניכים", מסכת מ, הרבנות הראשית הראשית, ערת"ש תש"ג, עמ' 75-80).

## הכנות לתפילה

אולם קיימות כמה דרכים לנגיטיות ביהדות, שבחן ולפיתן יכול אדם להתיפלל מתוך סידור התפילה המסורתי, ועם זאת לא תדמה עליו תפילתו כמשוי ואף לא יקרה בה כבגרות.

אחד מהאופןם, בהם יכול ורשאי המתפלל להזדש — הוא שלב ההכנות לתפילה. ההכנות תחולנה לא רק נקיות הגוף וכדומה, אלא גם כמה תפילות זומרות, המובאות בסידורים ואינן בגדר חובה, ומשום כך אין שגורות כל-כך על לשוננו. אבל דוקה בגלל זה יכול אתה להתרכנן בקוראך בהן, כגון בתפילה המתחילה במילים: "אל אליה הרוחות, שלית בעליונים ותחתוניים / תנ' בְּיכִי כֹּחַ לְעָבוֹדֶתךְ וְלִירָאֶתךְ — — — / ואַהֲיה כָּלִי מָכוֹן לְקַבֵּל נֶשֶׁךְ נֶשֶׁמָה — — — וּכְוֹ". או הומר הנפלא, המתנגן בניגון מלא עזני-עים וכמייה: "אוודה לאל לבב חוקר / ברון ייחד כוכבי בוקר / שימו לב אל הנשמה וכוי", וביויצה בזה פרק שירה<sup>5</sup>, שבו כל הבריאה כולה — שמים הארץ, יום ולילה, שם, ירח וכוכבים וכל מה שבתבע, מלכות הדומים, הצומח והחי — כולם אומרים שירה. וכਮובן יכול המתפלל לבחור לו פרקי תהלים כפי החל רוחו וארציו הנפשיים, ומן המתאים ביותר זהו מזמור קד בתהלים, שהוא أول הפרק הקוסמי ביותר בשירת העולם, המתחיל במילים: "ברכי נפשי את ה', אלוהי גדلت מאה, הוּדוּ והדר לבשת"<sup>6</sup>. והנה הומר הידוע "ידיד נפש אב הרחמן — — — הדור גאה זיו העולם / נפשי חותת אהבתך / אני אל נא רפא נא לה / בהראות לה נועם זיון / או תחזוק ותרפא / והי-תה לה שמחת עולם וכוי". או: "שירו של ר' יהודה הלו: 'ישאלוני רעוני וסוד לבי ומשאלוי' (שיר שהיה חביב כל-כך על הראייה קוק, עד שהחבר לו גם מנוגינה מיהודה")<sup>7</sup>. ועיין גם בתפילה קודם התפילה" של ר' אלימלך מליזנ-סק: "שתחכין לבנו ותכנון מחשבותינו ותשגיר תפילתנו בפינו, ותקש אונך לשמוע בקהל תפילת עבדך וכוי".

ביחוד כדי לעיין ב"ליקוטי תפילות" לר' נתן שטרנהרץ ("כוכבי-לב"), תלמידו הגדול של ר' נחמן מברצלב, המרבה להציג תפילות שאינן ידועות ברבים לכל מיני הודמנויות — ובכללן גם תפילות על התפילה עצמה, ברוח דבריהם של בעלי המדרש: "אמר דור לפני הקב"ה: רבונו של עולם, בשעה

5 ועי' ס' "הគורי" לר' יהודה הלו, מאמר ה סי' י; ובה Hodgment וו נאמר: מן הרואי, שם ישיבות והרצאות מפתחנה בקריאת מזמור הלהים או בתפילה מתאימה.

6 נמצא התפקיד והזרירות הלו בסידור הקטן הנפוץ בשם "סידור השלם".

7 שיר זה נכלל בסידור "עלת הראייה" לראייה קוק, אך ב, תפילה לשבות וلومודים, ירושלים, עמ' שעד.

שיש לי כוח לעמוד לפני בתפילה ולהוציא — 'אמרו האזינה', ובשעה שאין ביכולת התבונן מה בלב — 'בינה הגיגי' <sup>8</sup>.

בדרכ הכנות אלו יזכה המתפלל להגי' לאט-לאט לכך, שיתפלל 'לא מתוך עצבות ולא מתוך עצמות', ולא מתוך שחוק, ולא מתוך שיחח, ולא מתוך קלות ראש, ולא מתוך דברים בטלים, אלא מתוך שמה של מצוה <sup>9</sup> וכובד ראש <sup>10</sup>.

### תפילה בשם כל ישראל

דרך נוספת, שהשפיעה רבה על המתפלל, היא ההתקונות לתפילה לא רק 'לשם יהוד קודשא בריך הוא ושכינתייה', אלא דזוקה בשם כל ישראל — עם כל ישראל, עם כל המתפללים בכל הדורות ובכל הזמנים, ואף בדור רנו זה — בכל אחר ואחר ' ממורה שם עד מבואו מהולל שם ה' . הרוי זאת בחינה "היסטוריה-עלמית" ו"גיאוגרפיה-עלמית" כאחד.

כל ישראל פונים למקום אחד ווד זאת : כאשר מתפלל בזמן אחד ובשעה אחת עם המוני המתפללים בקצו' תבל, hari אתה — ואחר 'כל ישראל' — פונים בתפליותיהם למקום אחד, נגד ירושלים ובית קודש הקודשים, שם שער השמים וכל התפלות פולות דרך שם, ולכן בית המקדש נקרא 'תפלות' — תל של פיות פוניות בו" <sup>11</sup>.

### ספר התפילה

ומתפלל אתה — יחד עם בית ישראל — בסידור התפילה, ש"אין ספר מצוי בידי כל איש ישראל למקרה ועד קצחו כמו הסידור, אשר לא יפרק מקומו גם בכיתה איש עני או בער ; זה הסידור, אשר לא מעשה ידי חכם פלוני או חסיד פלוני הוא, כי אם לישראל כולם הוא, והוא ייסדו והוא הציב את דלתותיו לשכון בקרבו את רוח קדשו" <sup>12</sup>.

### תפיה וזמרה בזיכרון

ומשם כך חשוב ביותר גם מימוש התקשרות הקיבוצית-הלאומית-הקהלית הקיימת לא רק בעיון בלבד, אלא גם בפועל ממש עליידי תפילה בזיכרון.

8. מדרש תהילים ה : וכן עיי בעניין הכנות וכוונות לתפילה בספר ייטו ושורש העבודה, "הכליל כהנות ישות של התפילה, התורה והמצוות" לחסיד ר' אלכסנדר זיסקינד מהורדנא.

9. ברכות לא, ע"א. 10. שם פ"ה, משנה א.

11. לפי "קדור השולחן" לר' שלמהanganzfeid, ס"י ית (וועי המקור בברכות ג, ע"א).

12. "מקור הברכות" לר' זאב יעבן (מבוא, עמ' 5-6).

שיאין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית-הכנסת"<sup>13</sup>, "ואימתה עת רצון? בש"ז מה שחייב מתפלין"<sup>14</sup>. ותפיפותיהם של היהודים (לרובות אלה שלא היו מוחקנות) נתנו ונכללו בתפילת הרבים וועלות לבעלה.

וכדי להתפלל בתפיהם של ישראל לעדותיהם, נושחיהם ושיטותיהם – טוב שהמתפלל – אף אם קבוע לו בדרך כלל מקום תפילה מסוים – ילך מפעם לפעם ובתי-כנסיות שונות, ויתבסם מהאוריה הרווחנית המיעודה של כל אחד מזוגי-התפילה השונים, כגון של הישיבות, של "שטיבעץ" חסידים ושל בני עדות המורוח השונות. ואם ירצה – יפנה אף אל המקובלים, המכונים בתפיהם ויתבונן אותם לפי כוונות הארי' והרש"ש, והמארכיים בכוונותיהם שעתות רבות. התבטשות רוחנית זאת תיקלט בנשمة המתפלל, וקולות הרינה והתפאי לה, ששמעו "אִישׁם", יהדרדו לאחר מכן גם בתפילת היחיד שלו – במקומי תפילתו הוא, ואליי יוסיף להם המתפלל גם מנעימות השירה והזמרה החשוי בות כל כך ל"יצירת הלק'-הרוח", בפרט לגבי הנוצר.

#### כוונות פשיות – "עם הספר"

וכיצד מתפללים את עצם התפילה – בנוסח שבסיור? זה הכלל: "רחמנא ליבא בעי"<sup>15</sup>, היינו שכיוון לבו בתפילה – שכן "תפילה بلا כוונה בגוף ולא נשמה"<sup>16</sup> – הווי אומר: שכיוון בכוונות פשיות.

ומה משמע "כוונות פשיות"? "המתפלל ארך", שכיוון לבבו פירוש המlot<sup>17</sup>, שמצויא בשפתינו, ויחשוב כאילו שכינה נגדו, ויסיר כל המחשבות הטורידות אותו, עד שתישאר מחשבתו וכוונתו זכה בתפילתו"<sup>18</sup>, ויס לכוון מתחן קרייה בסיפורו, כפי הרמו הידוע: "ובבואה לפני המלך אמר עס הספר – ישוב מחשבתו הרעה"<sup>19</sup> – הינו, אם בתפללו לפני מלכי המלכים יעין ב"ספר" – בסיפור התפילה – תעוזנה אותו המחשבות הוראות העולות להט'

13 ברכות ז, ע"א.

14 שם, ע"א, ועי' על התפילה הציבור ב"כוזרי" מאמר ג, סי' ז, יט.

15 סנהדרין קו, פ"ב (לפי נוסח רש"י, הנוסח בגוף הגمرا: "הקב"ה ליבא בעי").

16 לפי של"ה, "עמד התפילה", ענין חוכמה, רמס.

17 שייחן ערוץ, אורח חיים, הלכות תפילה, סי' זח, א. – גודלי האדמו"רים היו בשבחים התפילה עם כוונות פשיות לפני פירוש המילים. רבוי הירוש מרומנו היה אמר: "אין בצדוני אלא להתפלל עם פירוש המLOT בכוונתי". (auseי שהוא הסopic: "אלים בשעת התפילה יורדות לנגדי עניינו אורות וחיות של אש"). ורבוי אהרון מקראין טען, ש"הכוונה הנשובה ביותר היא להתפלל בכוונה פשוטה עם פירוש המLOT" (לפי מאמרו של ר' גצלאל לנדווי "התפילה בספרות החסידות" – "מחניב", מסכת ב הנ"ל, עמ' 95–96).

18 אסתר ט, כה.

רידוד בתפילה, ואוי "ראשית דבר, יהריה פירוש המלות בכל כוח שכלו והבה- נתה, לכן בחכירה ישים אל לבו... לפני מי הוא עומד — יוצר רוחו ונשמו... וה חלק אלה ממעל זהה חלק אלה מעולמו"<sup>19</sup>. ואז יש סיכוי, שאף-על-פי ש"גנות התפילה כמעט שב למעשה מוגבל בהתחמזה על גוסח אחד, ותיעדר הכוונה בהרגלה... כי שב המנגה הטבעי, ולא תחפטל ממנה הנפש... לכן בזאת תיחנן סגולות התפילה המועיל בשלימות כוונת הלב הנכוון"<sup>20</sup>. מי שיתפלל בדרך זו, הרי אכן "יהי הלשון מסכים עם המחשבה... ולא יבטא בתפילה על דרך המנגה והבע כmo הזריז והגבגא"<sup>21</sup>, אלא עם כל מה מהחשבה וכווננה בה"<sup>22</sup>. ועicker הדבר, אחוי, בזוך נפשך, בעת שתתפלל אתה [את התפילה], יקדים בה לשונך את לבך, כי המעת ממנה עם הימצא לך בו טוב ממהירות תנועות לשונך ברוב ממנה, כשהיא לבך ריק ממנה"<sup>23</sup>, ש"אין תפילה אלא בהבנת הלב"<sup>24</sup>.

ואמנם, אין דרך אחרת אלא להתאמץ ולכונן מתוך סדר תפילות, וшибטה את תפילתו בדמיונו ממש (אף אלה שיחדש הוא מעצמו). "ואל תאמין למתחכם شيءادر, כי מחשבתו מתחברת על סדר, עד שיגיע אל כל העניינים העריכיים באלהות בשכלו בלבד, מבלתי שיסמוך אל מORGש... הלווא תראה, שאינך יכול לכלול כל ענייני תפילה במחשבה לבדה בלתי קריאה"<sup>25</sup>.

#### עicker הכוונה בגוסח קב

וזהו בעצם הטעם, למה תיקנו חז"ל את גוסח התפילה במטבעות לשון קבועות: "ולפי שהיתה מחשבת הלב מתחכמת הרבה, ואין לה קימה למחירות עבור ההרהורים על הנפש — התקשה עלייה לסדר ענייני התפילה עצמה — תיקנו אותם חז"ל במילים מתקננים, וסדרם בלשונו, מפני שהמחשבה הנפש הולכת אחר המאמר ונמשכת אל הדיבור... על כן תקו, אחוי, עניין תפילה בלבד והשווו עם דיבורך, וכווין בהם כוונה אחת לאלהים... וקשור חושיך ורעיוןך מהת"

עמק בדבר מדברי העולם עם התפילה"<sup>26</sup>.  
כללו של דבר: "כיצד היא הכוונה? שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראת את עצמו, כאילו הוא עומד לפני השכינה"<sup>27</sup>.

19 ר' יעקב עמרין במכוא ("סולם בית אל") לסייעו, "מחשבה ובינת הלב".

20 שם, שם.

21 הגבגא — התוכי.

22 "הכומר", מאפר ג, ס"ה.

23 "חויבות הלבבות" לר' בחיי אבן פקודה, שער "אהבת הי", סוף פרק ג.

24 "ספר חסידים".

25 "הכומר", מאפר ד, ס"ה.

26 "חויבות הלבבות", שער "חובון הנפש", פרק ג.

27 רמב"ם, יד החזקה, ספר אהבה הלכות תפילה, פרק ד, הלכה טו.

ואיזהו עיקר הכוונה בתפילה, עם היותה יזכורה בנוסח קבוע? "ראוי לה, אחין, שתדע, כי כוונתנו בתפילה אינה כי אם כלות הנפש אל האלווי הים וכנייתה לפניו עם רוממותה לבוראה, ושבחה והודאתה לשמו והשלכת כל יבבה עליו".<sup>28</sup>

### סידור התפילותות

ברכות השחר ופסוקי זומרה

עין מזרז בסדר התפילותות ישמש הכהנה לריכוח הכוונה בתפילה. ה"מסע" בסדר התפילותות — למעיין ולמכoon — מעורר שפע של מחשבות וחוויות. המתפלל פובר במשמעות כוח אלוהיות. עולמיות. יהודיות ואישיות לרוב נסמן חלק מהן בדילוגים רבים, כמו: שירת "אדון עולם", שירה "אלוי וח' גואלי" וצור חבלי בעת צורה", "בידך אפקיד רוחוי". וכיוצאת בוה שירת "גדל", המכבי לה בצורה פיטותית את י"ג עיקרי האמונה. לאחר מכן — באות הרכבות הקשו רות בהכנות הגוף והרוח (נטילת ידים, "אשר יצר", ברכות התורה); תפילה שבח על "הנשמה שנחתה بي טהורה היא" (תפילה-בוקר המוככת את האדם; בהיכנסו לחיה-היום, מהחלאה ומהחולין, בהרגשת טהרת הנשמה עצמה); ברכות השחר (הרגשת "שלא עשני גוי"; חיותו של האדם בגופו ובנפשו: "מתיר אסורים" ו"זוקף כפופים", והכנות לעמל הימים: "מכין מצער גבר" ו"וננתן ליעף כוח" וכו'); פרשת העקודה המופלאה במסירות-הנפש שבה וכו'. והנה "פסוקי זומרה", הפותחים בברוך שאמר והיה העולם — — — ברוך גור ומקים — — — מרham על הארץ — — — על הבריות — — — משלם שכר טוב ליראיו — — — פודה ומצליל", ואוסף הפסוקים ומזמוריו התודעה ("עבדו את ה' בשמהה, באו לפניו ברכנה") — — — זדור זדור אמונתו) ; מזמור הלהויה, "אשרי" — — — תהלה לדוד", ושם הפסוק המרי כוי הרומו להשגחת הבוילא: "פorth את ייך ומשביע לכל chi רצון"<sup>29</sup>; מזמור "הלו את ה' מן השמים — — — כל צבאיו"<sup>30</sup>; מזמורים המסתימים ביכל הנשמה תהלו היה הלהויה"<sup>31</sup>; ברכת דוד את ה' לעיני כל הקהל; קריתת הברית בין ה' וורעו לחתן לנו את הארץ ושירת הים הנשגבה.

28 "חוויות הלבבות", שם.

29 תהילים קמה.

30 שם קמת.

31 שם קג.

יוצר אור — — אהבה רבה — — שמע ישראל — —

הרינו מתעלמים משלב — לברכת "יוצר אור ובורא חושך, עוזה שלום ובורא את הכל" — זו הברכה הקוסמית לה, "המאיר לארץ ולדרים עליה ברחמים" — — מחודש בכל יום תמיד מעשה בראשית". הברכה ממשיכה בסדר הקדושה, שאומרם אותה יוצרים עליונים ותחתונים — מלאכים ובני אדם מישראל — בזוטה זה לזה, "שמע כל הארץ כבודו", ו"ברוך כבוד הא' מקומו", והוא "בעל מלחמות, זורע צדקות, מצמיח ישועות, בורא רפואיות".

הברכה הבאה "אהבה רבה" מכונה, שניתן ה' לבנו "לhabbin ולהשכיל לשמעו, למדוד וללמוד, לשם ולוועות ולקיים את כל דברי תלמוד תורהך באהבה", והיא מבילתא את הקשר האורגני שבין הקב"ה, ישראל ואורייתא. המתפלל בתפילתו מגיע לשיא בקריאת "שמע ישראל... הא' אחד" — זו הקריאה, בה קידשו את ה' רבבות מבית ישראל בכל הדורות, ובמיוחד בדורנו<sup>32</sup>.

פרשנה ראשונה של "שמע" מכירוה על יהוד השם-אלינו לכל ישראל ועל החובה לאהבו "בכל לבך" — בשני יציריך — ביצר הטוב וביצר הרע, ("שאי לולא יצר הרע לא בנה אדם בית, ולא נשא אשה, ולא הוליד, ולא נשא נתן")<sup>33</sup>, "ובכל נפשך" — במערכת יחיד הרוחנית, "אפילו הוא גוטל את נפשך" (זו מסירת נפשם של בני-ישראל על קידוש השם!) ו"ובכל מאודך" — "בכל מנונך"<sup>34</sup> — במערכת החיים החומרית שלו. בפרשנה זו כרכות מצות חינוך הבנים (ושגנথם לבניך) ומקופלים בה כל חי האדם מישראל בبيתו ובדרכיו, בשכבו ובគומו, ונוכרות בה מצות תפילין ומזווהה — מצותאות אותן וכורנן. וסמכות לפרשנה זו — של יהוד ה' ואהבתו (המתקשרת גם עם מצותה "ואהבת לרעך כמוך") — פרשת "והיה אם שמע" — היא פרשה שנייה של קבלת על מצות — ופרשת צצית, העוברת להאמנת ה' ומלכטו ("אמת ויציב...") והמסימנת ב"צור ישראל, קומה בעורת ישראל ופדה כנאומך יהודה וישראל... ברוך... גאל ישראל".

#### תפילת העמירות

לשיא חדש ועליון מגיע המתפלל בתפילת העמידה, הכוללת י"ט ברכות. היא פותחת בברכה לאלהוי האבות והבנים: "וועוך חסדי אבות ומבייא גואל לבני-בניהם" — היא ברכת של שלת הדורות. התפילה מתעלמה לברכת

32 עיין מסתו של משה פרاجر, "הקריאה שמע ישראל" ("מחנים" מ, עמ' 121-130).

33 בראשית רבה ס. ט.

34 ברכות — פרק ט, משנה ה (ביבלי נד, ע"א).

ת חיה ת המ ת ים — ברכת ה' בגבורותיו, שהוא "מככל חיים בחסד, מהיה מתים ברחמים רבים" וכו', בכך מתקשר קשר קדושה בין האל הקדוש ובין המקדשים אותו בעולם הזה ובשמי מרום.

לאחר פתיחה זו של ברכות ראשונות מגלגל המתפלל — ב"ברכות האמצע" — במעמדו ובעניניו של האדם היחיד ושל האומה הישראלית — אף של כל החיים עלי אדמות — בצריכיהם הרוחניים והארציים, ההווים והiji-עודיים.

המתפלל מבקש על חנינת הדעת, שהוא יסוד קיומו ובחירהו של מין האדם בבריאות; על התחדשותו הרוחנית-הנפשית בדרך התשובה השילמה, זו התה' שובה של האדם, המאפשרת ומקבלת על ידי אקט הסליחה של ה'; וסמכה לכך — בקשת הגאולה הכללית — גאות ישראל, שתבוא עם התשובה והסליח'ה, בחינת זבאה לציון גואל — ולשבוי פשע ביעקב<sup>35</sup>.

ומן הצרכים והיעודים הרוחניים — לצרכים הארציים והחומריים-הגופניים. המתפלל מבקש על הרפואה — שהוא גם רפואת הגוף ורפואת הנפש — ועל ברכת האדמה במחזור השנה והשנים, ומיד הוא אל יudoי הגאולה הישראלית, והוא מבקש על חיותו וקיומו נדחי ישראל, ועל השבת שופטינו כבראונה על ידי המלך האוהב צדקה ומשפט, המבחן ובורר בין הקטבים<sup>36</sup>. שכן הוא "שובר אויבים ומכנייע זדים", והוא הוא גם "משען ומכח לצדיקים". מתווך כך חור המתפלל לבקשת הגאולה לרפרטה ולשלביה — בניין-ירושלים וצמיחת מלכות בית דוד — היא מלכות המשיח. ברכות אמצעיות אלה הוא מסיים בברכת "שמע קולנו" לשומע תפילה, בהבעת אמונה בעצם פעולתה של התפילה: "וּמִפְנֵיךְ מַלְכֵנוּ רִיקָם אֶל תְּשִׁיבָנוּ". בתפילה זו יכול המתפלל, שעד כה ברך והתפלל בלשון רביים ("חננו" ... "השיבו" ... "שמע קולנו") — לפניות גם בלשון ייחיד, ולשור במסגרת הבקשות על הכלל — את בקשנותיו האישיות, המשפחתיות וczyואז בזה, שכן סוף סוף "אדם קרוב אצל עצמו"<sup>37</sup>, וידעץ צרות לבו, ומיד לאחר מכן הוא מקשר את התפילה, שהוא "העובדת שבלב"<sup>38</sup> שבמננו, ואת הבקשה על קבלתה — עם עבודת בית המקדש ועם היצפיה, שיתחינה עינינו בשובן לציון ברחמים".

שתי הברכות האחורוניות הן כלל-עולמיות: הodiesה של "כל החיים" לה/, שבו אנו תלויים בכלל, "על חינינו המסורים בידיך ועל נשמותינו הפקדות לך, ועל גסיך שבכל יום עמננו, ועל גפלאותיך וטבותיך שככל עת", ובסיום התפירה לה — בקשה על השלום, שלא מצא הקדוש ברוך הוא כלי מחזק ברכה

<sup>35</sup> ישעה נט. כ.

<sup>36</sup> יממותה בה, ע"ב: סנדרון ט, פ"ב.

<sup>37</sup> תענית ב, ע"א.

לישראל אלא השלום<sup>38</sup>, שהוא השלב העליון של מתנות ה' — "תורת היהת ואהבת חסד, צדקה וברכה וرحمים וחיים ושלום"<sup>39</sup>.

#### סיום התפילה

הסיום של סדר התפילה — עתים היא תפילת-היחידה, והיא מכוננת — בסוף תפילת העמידה — לקרה התקלות והסכנות המוסריות החבוות בחיק היום המתחיל: "אלוהי, נצור לשוני מרע ושפתמי מדבר מרמה", ובקשה על התroxפה התבלין: "פתח לבני בתורתך ובמצוותיך תרדוף נפשי"<sup>40</sup>. לאחר מכן בא תחנון ממומורי נעים ומרירות ישראל, שהוא כולם בקשה על היכלשות נפשית: "חנני ה' כי אומלן אני, רפאני ה', כי נבהלו עצמי, ונפשי בכתלה עד מאד, ואתה ה' עד מתי. שובה ה' חלצה נפשי, הוושעני למען חסדך"<sup>41</sup>. וסמן לה — בקשה קורעת לב ל"שומר ישראל" — לשמו שרירות ישראל — גוי אחד וקדוש. ובהמשך — שוב כוננות לקרה היום, אשר מי יודע מה יביא בכנפיו: "יענקר ה' ביום צרה, ישבכך שם אלהי יעקב... ההמה כרענו ונפלנו, ואנחנו קמננו ונתעווד, ה' הרשעה, המליך יעננו ביום קראנו"<sup>42</sup>, וכן מסימת גם תפילת יובא לציון: "ברוך ה' יום יומם יעמם לנו"<sup>43</sup>. תפילה זו כל-כולה גומרת בהבעת בטחון בה: "ברוך הגבר אשר יבטה בה" והיה ה' מבתו<sup>44</sup>, "בטחו בה" עדי עד, כי ביה ה' צור עולמים"<sup>45</sup>, "זיבטחו בך יודעי שםך, כי לא עזבת דורשיך ה'"<sup>46</sup>.

עם הפרקים ואחרונים של סדר התפילות נמנית התפילה הנשגבה — "עלינו לשבח", המיוחדת לימים הנוראים, ושהתקבלה בסיום לכל התפילות (שחרית, מנחה וערבית). היא מוגנת בתוכה את השבח לה' על בחירתו המיוחדת בישר-ראל, "שלא עשנו כגוי הארץ ולא שמננו כמשפחות האדמה" — עם האמונה הכוללת האוניברסאלית "לראות מהרה בתפארת עוזך, להעביר גலולים מן הארץ — — — לתקן עולם במלכות שדי, וכל בניبشر יקראו בשםך — — — ויקבלו כולם את עול מלכותך — — — ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד".

38 עוקצין ג, יב.

39 ועי' על סדר הברכות בתפילת העמידה וברכות שלפניה ב"כוזרי", מאמר ג, סי' יז-יס.

40 תפילה של מר בריה דרבינא (ברכות יז, ע"א).

41 תהילים ו.

42 שם כ.

43 שם סה, כ.

44 ירמיה יג, יג.

45 ישעיה כו, ד.

46 תהילים ס, יא.

### דו-שייח' החון והקהל

בכל התפילהות קשור המתפלל ב הציבור במשמעות שבין "הקהל" והחון בכוונה מיוחדת — בשעת הזכרת שם ה' ("ברוך הוא וברוך שמו") ובאהמתנן ובאהמי נתן"<sup>47</sup> של הברכות ("אמן"), ובצירוף הוכרה ואותנה זו כ"אמן". יהא שמייה רבה מברך" וכו', בשעת אמרית קדיש, שנתקבלה בכל קהילות ישראל כתפילה להוציאם של הנפטרים, וشعירה תפילה, שי"תינגדל ויתקדש" שבו הadol בעולם שבראו כרצונו וימליך מלכותו ויצמיה ישועתו ויקרב קץ משיחו. כמו כן שותף המתפלל עם כל הציבור בשמייעת ברכת כהנים, קריית התורה וההפטרה וכו'. כל אלו השותפותיות מלבדות את קהל המתפללים לעדרה, לכנסת ישראל בזעיר אנפין.

### תפילות קזרות

ואל יידעת המתפלל, בז'זמננו, שאין לו פנאי ושוחות ל"התגבר" על כל נסח התפילה מצד כמותה, ולא על כוננותה ודקוקיה ופרטיה מבחינות אינotta. הדאי, "כל המאריך בתפילהו אין חפילתו חורת ריקם"<sup>48</sup>, אך לעומת זה אמרו גם כן: "טוב מעת בכוננה מהרבה ולא כוננה"<sup>49</sup>, ש"מן שمبرכים בעניינים הרבה הוא כעול על רובא דרכו וממעטין הכוננה, ומה שנקבע בפסקוי-דזמרה ופרק 'אייזה' ודומו"<sup>50</sup>, והלווא ידועים סדרי הדילוגים בשbill המאוחר לבית הכנסת ומגיעה לאמצע התפילה הציבור<sup>51</sup>.

ובמיוחד, הנה במסכת ברכות מובאות כמה תפילות קזרות (כמאמרם "תפידי לתזדים קזרה"<sup>52</sup>), כמו התפילה היודעת "מעין שמונה עשרה", שככל קבוצת מילים בה מכוננת נגד כל אחת מהברכות האמצעיות: "הביבנו ה' אלוהינו לדעתךך, ומול את לבבנו ליראתך, ותשלח לנו להיות גואלים, ורחקנו

47 עי' בפרשיות על סדר התפילהות והלכותיהן בספר "הלכה לעם" — התפילה, קריית התורה, בית הכנסת, ברכות — להרב יעקב ברמן (חל-אביב תש"ט). לגבי הדרישות שבין החון והקהל מן הרואין להזכיר בימיינו את העוסקה ליוונה ולהוטיף פסוקים וקפעים, הנאמרים לטירוגין עיי' החון והקהל, או הנשנים על ידי החון והקהל כאחדר, כי דושיח כוה מוסף חיות ודromanטיזה לתפילה, מושך את לב המתפללים ימכנו את הכוננה בתפילה.

48 ברכות לב, ע"ב.

49 טור "אורות חיים", סי' א.

50 "דבורי חמודות" לר' יומטוב לפמן העליד על הרא"ש — מס' ברכות, דף יד.

51 "קייזר שולחן ערוך", סי' יד (הלכות פסוקי דזמרה).

52 מכילתא, פ' בשלה.

מכאוביינו, ודשנו בනאות ארץך, ונפוצותינו מרבע תקוץ, והתועים על דעתך ישבטו, ועל הרשעים תניף יידיך, וישמו צדיקים לבני עירך ובתי קון היכלך, ובצמיחת קרן לדוד עבדך ובעRICTת נר לבן ישי משיחך, טרם נקרא אתה תענה — ברוך אתה ה' שומע תפילה<sup>53</sup>.

מפתיע ומרניין את לב המתפלל, שסדר התפילה, שככל מליה מכוננות נגד הברכות האמציאות שבתפילה העמיהה, בחר בדרך כלל, מלים וביטויים חדשם, המבאים אמנים בדיקוק ובקיצור גמץ רעיון כל ברכתה, אך אינם שגוררים בפי המתפלל, לפי הנוסח המקובל. אף הוباء שם תפילה, שמיליה מעוטות גם מתפילה "הביבנו": "המהלך במקום סכנה מתפלל תפילה קדשה ואומר: 'הושע ה' את עמי את שארית ישראל, בכל פרשת העיבור<sup>54</sup> יהיו צרכיהם לפניך: ברוך אתה ה' שומע תפילה'"<sup>55</sup>.

רבותינו חכמי התלמוד ויל', כמה מהם היו רוגלים להוסף בסיום תפילה תוי' הם תפילות המוטבעות בדףים אישיים שלהם. מהן שהוכלו לאחר מכן בסדר התפילות שלנו<sup>56</sup> ומהן — "ש"הושקעו" באורה מסכת ברכות, והן יכו' לות לשמש — מפעם לפעם — סגולה מצוינית, בפי המתפלל, כדי לרענן ול' הפרות את תפילתו השגוררה בניבים וברעיונות חדשים, כגון תפילתו של ר' אלעזר, שילאחר ששיטים תפילתו היה אומר: "יהי רצון מלפניך, ה' אלהינו, שתשכנ בפורינו"<sup>57</sup> אהבה ושלום וריוות, ותרבה גבולנו בתלמידים, טוב בעולmek, ונשכים ונמצא יהול<sup>58</sup> לבבנו ליראה את שמך, ותבווא לפניך קורת נפשנו<sup>59</sup> לטובה"<sup>60</sup>.

וכגון ר' יוחנן, שהיה אומר: "יהי רצון מלפניך ה' אלהינו, שתצייז בבשנתנו

53 ברכות כט, ע"א.

54 "בכל פרשת העיבור" — יש מפרשין: "אפילו בשעה שהם פורשים לעבריה", ויש מפרשין — "בפרשת דרכיהם".

55 ברכות פ"ד, מ"ז.

56 כגון, תפילה של רב: "יהי רצון שתנת לנו חיים ארוכים" (שאומרים אותה בשבת מברכין החודש); תפילה רב: "שתצלנו מזui פנים" (שאומרים לפני תפילה שחירות); תפילה רבא: "אלוהי, עד שלא נזרתנו" וככ' (שאומרים אותה בסוף תפילה يوم הכיפורים); תפילה מר, בנו של רבינו: "אלוהי, נזרו לשוני מרע" (בסוף תפילה עמידה), (ברכות טז-ז).

57 "בפורינו" — בגורלנו.

58 "ייחול" — תקוות.

59 "קורת נפשנו" — סיפוק זרכינו.

60 ברכות ט, ע"ב.

וחביס ברכותנו, ותתלבש ברחמייך, ותתכסה בעונך, ותתעטף בחסידותך ותת-אוד בחנינותך, ותבוא לפניך מידת טובך וענוגותך<sup>61</sup>.

וכגון ר' אלכסנדרי, שהיה אומר: "יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו, שתעמיד דנו בקרן אורה ואל תעמידנו בקרן חשכה, ואל ידוה לבנו, ואל יחשכו עיןינו"<sup>62</sup>.

ויש אומרים, ר' אלכסנדרי אמר כך: "ירבען כל העולמים! גליו וידוע לפניך, שרצוננו לעשות רצונך —ומי מעכבר? שאור שביעיה<sup>63</sup> ושעבוד מלכויות. יהיו רצון מלפניך, שתכניעם מלפנינו ומארינו ונשוב לעשות חוקי רצונך בלבב שלם"<sup>64</sup>.

וכגון ר' ספרא, שהיה אומר: "יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו, שתשים שלום בפמלייא של מעלה ובפמלייא של מטה, ובין התלמידים העוסקים בתורתך, בין עוסקון לשמה, בין עוסקון שלא לשמה, וכל העוסקון שלא לשמה ידי רצון שייחו עוסקין לשמה"<sup>65</sup>.

מופלאים הדברים — בנבימה האנושית המיוונית המפעמת בהם — שהיה אומר ר' יוחנן, כשהיה מסיט ספר איוב: "סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים; אשורי מי שגדל בתורה ועמלו בתורה, ועשה נחת רוח ליזכרו, וגדל בשם טוב, ונפטר בשם טוב מן העולם"<sup>66</sup>.

ויש עוד נסחות שונות של תפילה קזרה מפני רבינו חז"ל ליהמתך במקום גודרי היה ולסתינים" (נוסף למה שהבאו לעיל מפני ר' יהושע): "ר' אליעזר אומר: עשה רצונך בשמיים ממועל ותן נחת רוח ליראיך מתחתי, והטוב בענייניך עשה; ברוך אתה ה' שומע תפילה"<sup>67</sup>. ר' אליעזר בר' צדוק אומר: "שמע צעקת עמך ישואל ועשה מהרה בקשتم; ברוך אתה ה' שומע תפילה"<sup>68</sup>. אחרים אומרים: "צרכי עמך ישראלי נרוביין ודעתם קזרה; יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו, שתתנו לכל אחד ואחד כדי פרנסתו וכל גויה וגוייה די מחסורה; ברוך אתה ה' שומע תפילה"<sup>69</sup>.

השואף לחדר בתפילתו ימצא בתפילות שהבאו וככמה תפילות אחרות של

61 שם, שם.

62 שם יי', ע"א (ויש אומרים: כך אמר ר' המנינה).

63 "שאור שביעיה" — הכהונה ליצר הרע.

64 שם, שם.

65 שם טז, ע"ב.

66 שם יי', ע"א.

67 שם כט, ע"ב.

68 שם, שם.

69 שם, שם.

חול' ושל צדיקים וחסידים<sup>20</sup> ניבים חדשים ורעיוןות נאים, שייקלו בחביזון הנפש ביכולת נביות האישים. ויש שירגish המתפלל באילו מלכתחילה היו הדברים מכוננים "אליך" ו"אליה". ביצא בזה רשי גם המתפלל עצמו לחדר ולהושך אם בתפילה "שמע קולנו" ואם בסיום התפילה, או בכל שעת רצון.

פֶּפְולָה חזרה של התפילה על המתפלל אשר לbijoux של כוונה פשוטית בתפילה ו"האוננה" לפירוש המלים, הרוי ודאי, שזאת היא המגמה המינימאלית הרצויה, אך אל יתיאש החותר לכך, שעדיין לא השיג את מטרתו. חול', בדעתם את "יצר לך האדם" ואת פיוור-הנפש אצל האדם השקע בחולין של יום ובמחשובות התלוויות בהן, והמהר לעס כיו — הקלו והעמידו את מצות הכרה הכוונה בתפילה על מיעוטו<sup>21</sup>.

כמו כן, ישאף המתפלל להתעלות קמע-קמעא בדרגות-הכוונה, אך אין ספק, שם תפילות הנאמרות שלא ככוונה נגילת וברורה, אַפְּעַל-פִּיבְּרָן איןן חזרות ריקם — ולא רק כלפי מעלה, אלא גם כלפי פנים نفس האדם. שם, בסתרי הנשמה, חזורים הפסוקים והמוזמורים, הניבים והאגינונות ופועלים את פועלם בתם בחשאי. דבר שכח הוא, שהרגיל בתפילה חולם או גם מתעורר תוך כדי

כך, כשהוא מהרר בפסקוק פלוני או מזמור אלמוני השגור על פיו. וידעו הסיפור על אהוב ישראל וסנגורום הגדל, ר' לוי יצחק מרדייטשוב, שהלעינו במנגו על עגלון אשר בשעת תפילתו עסק בזיפות אופני העגללה. הפק אותו צדיק את הקטגוריה לسنגוריה, זקף עיגנו כלפי מעלה ואמר: "ר' רבשע", ראה מה בני עמך ישראל, אף בשעה שהם עוסקים במלאת היום, הם מכונינים לבם לאביהם שבשמיים".

ומספרים על אילו מהאדמו"רים, שלימדו זכותם על המהרים בתפילהיהם, שהם משולים לעגלון, המאיין בסוסיו ומזהר להגיא למטרתו לפני שיציליח לkapoz לתוכה העגללה הבעל דברי, זה היצר הרע המסתית למחשובות זרות<sup>22</sup>.

20 דוגמאות לכך במאמר הגיל "התפילה בספרות החסידית" לר' בצלאל לנדיי, "מחניכים", עמ' 95–106, בפרט בסוף המאמר.  
21 יקרו קריית שמע בכוונה, באימה, בראה, ברותת וויע' (שולחן ערוך, אורח חיים, הלכות קריית שמע, סי' סא), "הקרוא את קריית שמע ולא ביחס לבו בפסקוק ראי שון", שהוא שמע ישראלי, לא ציא, והשואר — אם לא ביחס לבו — יצאי (שם, סי' ס). וכן בעממיה: "המתפלל צריך לכחן בכל הברכות, ואם אין יכול לכחן בכלן — למחות ייחסן באבות" (הגינו, בברכה ראשונה) (שם סי' קא). "ויש מוסקים: גם במודים" (משנה ברורה, שם).

22 יהנה שמעתי מפי קדרו של מורי החסיד האלוהי הרב הבעש"ט זיל, שהoir על הוריות והמדרונות בעסק התפילה לאנשים כפרכו, כדי לינצל מן המחשבות הזרות, ואמר בשם גיסו הרב החסיד גרשון קיטובר זיל, שאמր משל יפה על האנשים, שאיןם

כל אלה הטענורים וכיווץ בהם אינם באים ח"ו להכשר וلهפוך לא"דיאלי את התפילה הבלתי-מכונת והמוחצת למעלה מן המידה, אלא שהם אינם לעורך את המתפלל בדרכו הארוכה העולה שלבים-שלבים למדרגות גבות יותר.

מוראים ומדריכים בתפילה: תפילהם של דזקיים אילו הן הדרכים העולות בית אל במלות סול' התפילה? נראה לנו, שלסימון הדרך או הדרכים טוב שיבורו לו המתפלל מדריכים-מורים, ומהם מדריכים החיים אתנו היום. כבר הזכרנו לעיל את הביקורים בתטי-הכנות למיניהם, ששם יצטרף המתפלל לתפילה הרבים, אך גם יזכה וישגנה בתפילהם של יהודים – ראשיה-ישבות ותלמידי חכמים, זקני-חסידים וכיווץ באלה. ועם שיצפה, "תדבק" גם בו רוח התפילה ויתעלתה ב"דיבוק" אתם ייחדו. ברם תפסית רוחנית מרווחת היא גם העין בתפילהם של גודלי הדורות – אבות האומה, חכמים וצדיקים וחסידים בדורות ראשונים ובדורות אחרונים.

### סיכוןם והסבירים מיתודיים

המתח שבין "לב" לבין "עבודה"

מגם מאמרנו היא להוציא מדעתם של מבקרי הנוסח הקבוע בתפילה, ומתח בין להסיק מסקנות ולהשיא עצות חיוביות, כיצד לרענן ולהחוות את תפילתו על יסוד הנוסח הקבוע.

מסתבר, שבבעיטינו זו מתקשים בעיקר המהנכים המבקשים דרכים מיהדות, אין להיחלץ – בעבודת החינוך וההוראה לתלמידיהם – מן המיצר המתה הווה עלי-ידי המתח הרעוני והמעשי שבין "חוץ התפילה הישראלי" כאידיאל של כל העולמים, כמתנה הנינתנת מרומים לנשמה המתפללת תמיד בתפילה, שהוא פועלה ממש – כהגדתו של הראייה קוק זצ"ל<sup>72</sup>, בבחינה זו של "כל עצמותי תאמנה" – לבין הנוסח הקבוע, ששומה עליינו לחזור עליו מדי יום ביום, ובחילקו אפילו כמה פעמים ביום – הלווא זה המתח שבין "הלב" ובין "העבדה", שהרי התפילה היא "עבדה שלבל".

"קב"ע" ו"חידוש" כיצד?

העצות וההדרכות, שאובות בעיקר ממקורותינו ומנסיון החיים.

שודים את עצם בזה, שאינם מרגושים כלל בתפילהם, אם היהה במחשבה זהה אם לא"ר משה מಡلينא תלמי הבעש"ט – בספרו "רבורי בשיה" – ע"י מאמרו הנ"ל של ר' בצלאל לנדיי "התפילה בסיפורות החסידות", "מחנים" מ', עמ' 101).

<sup>72</sup> עיי' להלן על "מהות התפילה במשמעותו של הראייה קוק".

(א) הרעיוןណות המרכזויים בבעיתת "קבוע וחידוש בתפילה", שיש לسئلן להניכים, במיחוד לתלמידי הכותות הגבותות בבית הספר היסודי ולתלמידי מוסדות תיכוןים ובתי מדרש למורים, בבירור בעיה זו הם: "תפלות אבותות תינן"<sup>44</sup>. ובמיווחה, הרוי "אנשי הכנסת הגדולה תיננו להם לישראל ברוךות ותפלות קדשות והבלות"<sup>45</sup> — הן הנושאות ומטריות הלשון של התפלות, והחכמים בדורות ראשונים עיצבו את סדר התפילה כלו — וכל המשנה ממطبعו, שטבעו החכמים בברכות, לא יצא ידי חובתו<sup>46</sup>.

(ב) לקביעות מקודשת זו נספים גם טעמים פסיכוןולוגיים מכרדי עים, שהמגן יכול להציגם בדרך ניסיונית. כך למשל יציע המגן לאילו תלמידים לחדש ולייצר תפילה על גושא מסויים, ללא קשר עם הנוסח הקבוע, ולאחר ש"העבודה" הזאת תוכן, ישווה את התפילה המקודשת לנוסח הקבוע מבחינות הלשון והתביעה, ויבדק, כמה זמן יתמודד "מחבר" התפילה ויזוזו על תפילתו זו. בדרך כלל, ניתן יהיה להסביר מניסויים אלה עיי' ניתוח משווה, שהנוסח הקבוע של התפילה — מלבד התקדשו מעצם ברייתו ובמשמעות הדוי רות — הולם יותר את הנושא הנדון, יותר "חסכוני" וכו'.

(ג) ברם, יש מקום לחידושים לגיטימיים, במסגרת הנוסח הקבוע — חידושים הנושאים ברכה בפני עצם, ושעם זאת הם מרעננים וմבשימים את כל נוסח התפילה — ה"ישן" ו"החדש" כאחד. דוגמאות לחידושים אלה, שחדשו חכמינו, הבנוו לעיל לרוב בפרק "תפלות קדומות". כיצא בהן יכול כל מתפלל ומתפלל לחדש תפלות אישיות במסגרת ברכות "שמע קולנו", "רפאנו", ולפניהם "אלוהי נצור" וכו'.

(ד) מן הראוי, שהמגן יפרש וינתח — יחד עם חניכיו — את התפלות הקדומות וכן "תפלות צדיקים" שונות.

(ה) יציע המגן לתלמידים נסחות שונות של תפילות מסידורי העדות השונות בישראל (כגון "ברכת השנינים" בשתי נוסחותיה — לעונת הקיץ ו לעונת החורף — המקובלת אצל עדות המזרח). השוואת נסחות אלו לגביה תלמידים אינה עניין למחקר (אם כי אין המורה פטור מהערות-אנגב גם מסוג זה), אלא שהנוסחות הללו לא למדן על עצמן בלבד יוצאו, אלא למדן גם זו על זו יוצאו — ומהווים השוואתן מתרפרשות ומתלבנות הלשונות והכוונות של התפלות.

(ו) יקרה המורה לתלמידיו דוגמאות של תפילות, שנתחדשו בימינו בעקבות מאורעות התקופה והנסיבות יפה בסדר התפילה הקבוע, כגון: "תפילה אוכרה לקדושי השואה ומלחמת השחרור", "תפלות לשлом המדינה", "תפלי"

44 ברכות כו, פ"ב.

45 שם לג, צ"א.

46 שם מ, ע"ב.

לות ליום העצמאות", "מי שברך לחילו צה"ל", "תפילה לחיל לפני יצאה בקרב", "תפילת הדרכ לΖγνον", "תפילת הנוטעים", "תפילה לשлом העולם" וכו' ז'. יברר המהנץ יחד עם החניכים — את אופני סיגול דפוסי הלשון הקבו"ר עים בתפילהינו לנושאים החודשים.

(ג) אפשר שיציע המהנץ לחלק מהתלמידים בעקבות הדוגמאות של התפיה לות הניל — של ראשונים ושל אחרים — לחבר תפילות קצרות של בקשות אישיות, משפחתיות וככלויות — לאומרן ב"שמע קולנו" או לפני "אלוהי נזור" וכו'.

(ה) רוחות מרענןות מנשבות גם מהשרירות והתפלות שלפני התפילה, המצוויות בהרבה סיורים, ושהוכרנו לעיל (כמו "אודה לאל לבב חוקך", "הדור נאה זיו העולם", "תפילה קודם התפילה" לר' אלימלך מליזנסק, "אל אלוהי הרוחות" וכו'). קראת חלק מהן לפני התפילה משרה אותו הלה רוח של "דע לפני מי אתה עומד", והרי היא משתמשה פתיחה נפלאה לגוף התפילה. המהנץ יכול "לחקל" שירות ובקשות אלו בין החניכים ולהציג, שיגידון לפני התפילה הקבועה. השוואת ההעדות והרשומים של התלמידים וסיכום המהנץ יכולם לשמש חומר מאלף בסוגיה זו של חידוש וקבוע בתפילה, ושל הכנות לתפילה.

תפילה בשם כל ישראל ולמקום אחד — כיצד? התכוונות לתפילה "בשם כל ישראל", ויחד עם כל ישראל בכל הדורות והוי מנים ובדורנו זה — לארצותיהם. בצריך הכוונת תפילות כל המתפללים למקום אחד — למקום המקדש — יכולה להוות כוח נשוי בכיר לריכוז המחשבה ולהדרת החוויה של התפילה. על ידי טיפוח כוונות אלה אפשר לעורר בלב המתפלל תמנוגות ודמיות של יהודים אדיקים וחסידים, ושל ריבבות פשוטי עם, אשר מסרו את נפשם על קידוש השם בקריאת "שמע — אחד" במשך דורות. וכן אפשר להאר את דמיותיהם ורגשותיהם של יהודים בני דורנו — בגעריהם ובזקניהם — בארצות החופש ומעבר למסך הארץ — והנה ממורה וממערב, מדרום ומצפון הם פונים בתפלותיהם אל תל תפליות — תל, שהיכול פונים אליו. יקרה המורה בפני התלמידים קטעי ספרות, המתארים תפליותיהם של יהודים בזמנים שונים ובמקומות שונים על פני מפת העם היהודי בזמננו ובסלשת הדורות, ויציע לתלמידים למסור בכתה רשמיים קצרים ממחשוב רתיהם ורגשותיהם. ויתכן, שקביעת הרשמיים הללו בכתה תעורר הדים בלב התלמיד, שאף "יאוזן" להם בעת תפילתו הוא.

תפילות בישיבות, במיניגי חסידים, בבתי כנסיות של עדות המזרח.

התפילה בցיבור כוח נוסף נודע לה על ידי שינוי זמני של מקום התפילה הקבוע לבתי כנסיות, שלתפילה בהם נודעת השפעה והשראה מיוחדת — ברצינותה (בישיבות המוסר), בהתלהבותה (במניגים חסידיים), בסדריה (בבתי כנסיות של הספרדים) וכו'. ומה דברים אמרו ? כשהබור אין לשם התיוזה והדעת והכרה בלבד — ביקור המוסף רק ידיעות של "פולקלור" ומע Shir את התודעהeschelit, אלא ביקור לשם תפילה ממש, להתקשרות פנימית של האורחים עם המתפללים הקבועים.

לשם הצלחת תפילה כזו נדרשת הכרנה מסוימת לפני התפילה. יבחר המורה לתלמידיו והוא מורה תורני וספרי הנגע למקום זה. לאחר זה יפגיש המחניך את התלמידים עם אחדים מהמתפללים וכן עם ראש הישיבה או גבאי בית הכנסת, שבו יתפללו, לשם היכרות ושיחאה על הנוסח ודרכי התפילה המיחוי דים למקומות זה. לאחר התפילה תתעוררשוב שיחאה של המחניך עם תלמידיו על המיחוי שבכיתה הכנסת ועל כך, מה וכיצד יכולות הלומדים להקנות לעצם ממעלות התפילה השיכות למקום זה. אפשר, שתפילה נוספת — צבעור זמן מה — באוטו בית הכנסת שבו התפללו התלמידים לפני זמן מה, תוסיף לא מעט להקנית והמשנית של הסגולות המיחויות באוטו מקום. מן הרואין עוד להעיר, שלעתים טוב להתאים תפילות במקומות מסוימים להגים מסוימים — הכל לפי תנאי המקום והזמן, אבל כמובן יש לבקר בבית כנסיות אלה לא רק בחנים, אלא גם ביוםות החול.

#### חינוך לתפילה בסידור

בנכונות הדרישת להתפלל בסידור דועה — שכן "עם הספר ישוב מחשבתו הרעה" — ראוי שיוציאו התלמידים גם כן מתוך נסיון אישי. יבחר המורה "צדרור" תפילות ויציע לתלמידים להתפלל תפילה פלונית בלי סידור, ותפילה אחרת מתוך הסידור, ולרשום אחר כך — לפי זכרונות — את תוכן התפילה שהתפללו — שבבעל פה ושל זו שנקרה בסידור. לאחר מכן יחורו התלמידים ויקרו בסידור גם אותה התפילה, שתחילה אמרה בעיפר, ושוב ירשמו את תוכנה לפי זכרונות. השוואות תוכן התפילות שבצע"פ ושנקרו בסידור, שנרשמו ע"י אותו התלמיד, ובדרך זו — גם ע"י תלמידים שונים — תוכית להם את היתרון הרב שבתפילה בסידור.

"ሞקדים" בסידור התפילהות סקרנו לעיל "مسע בסדר התפילות" — אלו תפילות שלפני התפילהה, פסוקי חזמרה, ברכות יציר, אהבה, שמע, גאולה, תפילה עמידה וכו' — ו老子 ממליצים גם למורים וגם לתלמידים לערוך סקר מעין זה.

אפשר אוili להציג, שכל תלמיד יאמץ לו אילו מזמורים ותפילות, המאפשרים באופן אישי על הביעות המתרידות אותו. יעדכו התלמידים — לאחר הסקר והעיוון בתפילהות — רישימות קצרות, בהן יציעו את שמות התפילהות החביבות עליהם במיוחד במיוחד וכןקו את הסיבות לכך (רשאי התלמיד להגיש רשימה כזו גם בפני חתימת שמו).

המורה יודגש, שהחيبة היתריה הנודעת לתלמידים בתפילהות מסוימות אינה באהה "על השבון" תפילהות אחרות, שהלא כולן אהבות, כלון ברורות, אלא שווי בה זו באה רק להטעים את ה"פונ" האיש שבחאותה תפילה.

### מהות התפילה במשמעותו של הראייה קוק

טוגיה מיחודת וחשובה במקצת תפילה היא בעיית "מהות התפילה" — שורי שיה, משמעותה הדתית והמחשבתית, זיקתה לשאר ענייני ההגות והעבודה הדתית וכו'. ברם, לא נוכל במסגרת זו להרחיב את הדיור על נושא נשבג זה, אך לא נוכל גם לפטור עצמנו מלגוע בעיה זו, הקשורה ארגאנית בכל מכלול התפילה. נסתפק — בסיסים דרבינו — ברישום קצר על התפילה ומהותה במשמעותו של הוגה דורנו הגדול, מרן הראייה קוק, שabay מקורות תורת הנגלה והנסתר, מדברי ראשונים ואחרונים, — מקורות שהרו את נש' מתו הגדולה היוצרת. הראייה קוק הולך גם בעניין מהות התפילה לשיטתו — שיטת האחדות הכלולתי, שבאה מתמצאות "שירות הנפש, שירות האור" מה, שירות האדם, שירות הפועל<sup>78</sup>.

התפילה — האידיאל של כל העולמים לפי תפיסה אחדותית-כלולית זו, הרי גם התפילה כלולה ארגאנית באחדות זו, ואמנים "התפילה היא האידיאל של כל עולמים". כיצד? "כל ההוויה יכולה למקור חייה היא צורגת, כל צמח וכל שיח, כל גורגר חול וכל רגב אדמה, כל אשר בו חיים נגליים וכל אשר בו חיים כמוסים, כל קטני הייצור וכל גדי-ליה, שחקי מעל ושרפי קודש, כל הפרטויות שככל יש וכל כלותו — הכל הומה,

78 "אורות הקודש", "חכמת הקודש", פרק "שיר מרובע" (עמ' תנח).

שואף, עורג ושוקק לחמדת שלימות מקשו העליון ההי, הקדוש, הטהור והכִ' ביר'. והאדם סופג את כל השקיקות הלווי בכל עת ובכל שעה והוא מתרומם ומתעלה בתשוקות קודשו — ובא מזור הגילי לתשוקות רומיות-אל אלה — בת פיל ה... מרומים הוא ואדם בתפילה את כל היוצר, מאחד הוא עמו את כל היש, מעלה את הכלול, מרומים את הכלול למקור הברכה ומקום החיים<sup>79</sup>. ומכיון שכך, שהתפילה היא תחילך אורגאני במכלול-הבריאות האלוהית של הכלול העולמי, הרוי "התפילה היא לנו ולעולם כולם הכרח גמור, וגם תענוג יותר מאשר שבתענוגים"<sup>80</sup>.

ואמנם, לגבי האדם מישראל המתפלל פסוקי דזרמה, שביהם הוא פונה אל השמיים ושמי השמים ולמיים אשר מעל השמים במרומים, אל מלאכי ה' וצבאי איוו, וילשם ולירוח ולכל כוכבי אור, לאארץ, לתנינים וככל תהומות, לאש ולברד, לשלג ולקייטור, לרוח סערה, להרים ולגביעות, לעצם פרי ולאரזים, לחייה ולבהה מה, לרמש וציפור ננה, למלאכי אرض ולכל לאומיים, לשרים ולכל שופטיך ארץ, לבחרים ולבתולות, לזכנים ולנערם בקריאת גודלה: "הלוו...ה"; לאדם מישראל, המתעללה בפרק "ברכי נפשי", השונה "פרק שירה" וכו' — אפשר, שמתוך עבודה פנימית אף יגיע לכך להיות "מרומים בתפילה את כל היוצר", להיות "מאחד עמו את כל היש".

התפילה בו אפשר שיתהא עמוקה בנבנחתה, בנו את ההרגשה העלiona הקדושה, שהיא התמצית של ספיגת אוור חי העולמיים שבנש망תנו<sup>81</sup>.

#### הגשמה תמיד מתפללת

את אוור חי העולמי הזה הספוג בנש망תנו, "את הנכם בתהומות הנשמה התפילה מוציאה אל הפהול והאוור, אל החיים הגמורים"<sup>82</sup>. "התפילה המתמדת של הנשמה מתאמצת היא תמיד לצאת מן ההעלם אל הגילוי"<sup>83</sup>, וכיים כאן מין תיאום של מאין נפשי: "כפי מידת טהרתנו הפנימית של האדם כה גדולה היא פעולה ההפועה של התפילה"<sup>84</sup>.

ומайдן גיסא, תפילה זו, מכיוון שיצאה מן ההעלם אל הגילוי "מתאמצת היא... להתחפש על כל כחות החיים של כל הרוח והנפש וכל כוחות חי"

79 סידור "עלות ראייה", כרך א: "תפילות לימי החול", ירושלים תרצ"ט, עי "המבוא לעוניי תפילה", פרק "התפילה המתמדת של הנשמה", סימן ז (עמ' יג).

80 שם שם, סימן ז (עמ' יג).

81 שם סימן ה (עמ' יב).

82 שם סימן ז (עמ' יב), "הנכמס" — הבמום.

83 שם סימן א (עמ' יא).

84 שם סימן ד (עמ' יב).

הגוויה כולה, והוא משתוקקת גם כן לגלות את מהותה וכוחה פועלתה על כל הסביבה, על כל העולם והחיים", ולשם כך — מדגיש הרב — אריכים אנו להשבונו-של-עולם, "שבא על ידי תורה וחכמה", שכן "עובדת התורה וכל חכמתה היא התגלותה המתמידה של תפילה המכוסה של הנשמה"<sup>85</sup>.

בקשר זה מביע הרב רענן, שנודעת לו חשיבות רוחנית-נפשית למתחפלל — רענן, שיעודו ויסיעו בהכוונתו לקריאת התפילה: "אין התפילה באה כתיקונה כי אם מתוך המחשבה, שבאמת הנשמה היא תמיד מתפעלת; הולא היא עפה ומתרפקת על דודה בלבד ללא שום הפקך כלל, אלא שבעת תפילה המעשית הרי התפילה הנשנתית הדרית היא מתגלת בפועל. משל למה הדבר דומה? לשוננה הפוחתת את עליה הנאים לקריאת הטל או נוכח קרני המשם המופיעים עליה באורה"<sup>86</sup>.

תפילת מרפא ועליה נשניתה  
 קיימים יחס-גומלין בין "התפילה" לבין "הנשמה"; מחד גיסא, "התפילה" — הוא הגליו האיתן של גודל הרוח, התוכן החtopic מקומ היהוד שbow בעולם משוכלי<sup>87</sup>. ומайдך גיסא, התפילה להזقت על הנשמה: "התפילה מבקשת מהנשמה את תפקידה" עליידי הוצאה לפועל — דרך תפילה בכוננה: "כשברו ימים ושנים ללא תפילה בכוננה, מתקבצים בלב אבנין-נגף רבים, שמרגישים על ידם כבדות רוח פנימית". בשעה זו נקנית לחפילה סגולת של שחזור הנפש והיטהרותה (קטרזיס); "כשרוח הטוב חור, ומתנת התפילה ניתנת ממרומים. — הולכים בכל תפילה ומתרפאים אותם המכשולים, והסıcıורים"<sup>88</sup> הרבים, אשר נקבעו בנחל הנבע של נשנת החיים העליונה, הולכים וסרים, — עם אותה העליה הנשנתית, שהיא עולה בכל תפילה ביחס לעדר זמנה — מתקדמים גם התהיליכים המסייעים להיוותם "מרפא את חסרון העבר"<sup>89</sup>.

פעולות הרצון בתפילה  
 אף-על-פי ש"מתנת התפילה ניתנת ממרומים", הרי עם זאת, "יסוד התפילה היא התרומות הרצון והתגלותיו". ואולם, "כשהמבקש, הממלא את רצונו של אדם, מובע בקשר עם הרעיון והחפץ באלהים — עולה הרצון למרי ערכו, מתחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי, אור חי העולמים, שבו

85 שם סר א (עמ' יא).

86 שם סר ג (עמ' יא).

87 "אורות הקודש", "מסורת הקודש", פרק "התפשטות הרצון בתפילה" (עמ' מו).

88 "סיכון" — מלשון "סכר".

89 "עלת ראייה", מבוא פרק "התפילה המתמדת של הנשמה" סר ג (עמ' יא).

כלולים כל המאוויים". וכך מתאר הרב דרכ מילוי המאוויים של רצון האדם, בחינת מיili משלו לובו לטובה: "כשהרצון הפרטני מציר את מבווקשו הפטרי, חי הרצון פועלם את המבווקש — על ידי מה שהרצון הכללי יכול מציר את הפטר המתבקש, על פי פרטיותו היותר מבורתה"<sup>90</sup>.

"אכן, רצונו של אדם הוא שביב מהרצון העליון הכללי, רצון היוצר, אשר געשה בחפכו כל". ואולם הרבה תולי ב"אתערותא דליתתא" — בהתערות מלמטה למעללה — מצד האדם, המתפלל עצמו, שכן "זאת הסגולה של הרצון הייצירתי לא תופע כי אם לפיה אותה ההשתקעות, שהרצון הפטרי משתקע בשורשו"<sup>91</sup>. לשון אחרת: "לפי אותה המידה של עוז הדביקות אשר להרצון הפטרי בהרצון המקודש הכללי — לפי מידת זו הרי הוא מתעללה, ויכולתו מתגברת"<sup>92</sup>. ואולם אימתי תגללה ברצונו של האדם אותה סגולה אלוהית? ביכל מה שהאדם משים את לבו לדעת, שאין לנו שום רצון אחר כי אם התגלות מאור הרצון האלוהי: לפי מידת הגילוי זהה מתגללה כוח הסגולה ברצונו — להיות פועל, מהוovo, מחדש וגורו"<sup>93</sup>.

כללו של דבר: "גרעין אחד של תפילה נושא עמו משך של חיים רצוניים אדריהם, לפניו ולאחריו"<sup>94</sup>.

#### "התפילה היא פעללה ממש"

משמעות הרצוניות המובהקת. הרי "התפילה היא פעללה ממש, ככל פעללה שהטבע שלו מורגש". ולפיכך "תפילהן של צדיקים עשו מהפה גדולה לטובה בערכיו העולם כולם"<sup>95</sup>.

"הם עושיםבעוד התפילה, והתפילה עושה בעודם" כאשר אמרנו, לתפילה עצמה נודעת השפעה חזורת על המתפלל: העניין הוא, ש"המכווקשים עצם הרי. הם מתעללים על ידי התפילה, הם עושים בעוד התפילה, והתפילה עשו בעודם. וביחד מתעטרים הם עטרות אל חי העולמים: רצון ברצון ניגש, שאיפה — בשאיפה, שכל — בשכל, חיים — בחימים"<sup>96</sup>.

ואולם המתפלל המבקש חייב לאון ולמצות את מבווקשו: "וירודע הוא וחס

90 "מוסר הקודש", פרק "התרומות הרצון בתפילה" (עמ' 5).

91 שם, פרק "פעולות הרצון בתפילה" (עמ' נב).

92 שם, פרק "סגולה הרצון הכללי" (עמ' נד).

93 שם, שם (עמ' נג).

94 שם, פרק "משמעות הרצון בתפילה" (עמ' נה).

95 שם, פרק "התפשטות הרצון בתפילה" (עמ' מה).

96 שם, שם (עמ' נו).

הוא המתפלל הרענן למתחה את רצונו, לרים את מאוייו במידה ובמשקל, בשיעור הנדרש לאוֹתָה הפגיעה והנטישה<sup>97</sup> — הוא הדחיפה הפנימית אל-על: "לא באימוץ עקוני של הczara חסרת דעת, ולא ברפיון המביא עצתיים, נמיות התקאה ודילפת הבית, אלא בעוז וגבורה, בגילה וברעדה.... וועלמים מלאי חן... מתעלמים ומתרומות בסולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמייה" — זה סולמו של "המתפלל בכל שיעור קומתו"<sup>98</sup>.

scal נרגרש בתפילה  
סקרנו תפיקדו של הרצון בתפילה. ומהו מקומו של השכל והרגש בתהיליך התפילה?

לכארה, הלוֹא התפילה היא "עובדת שבלב". ועיקרה — רגש והשתפות הנפש. אכן, בהסתמכו על דברי חכמינו זכרונם לברכה בעניין חדש דברים בתפילה, אומר הרב, כי אין די במה שחלואה הארה של הכרה בגאון ה' יתברך עם ההרגש הטבעי הפנימי המpollה של הנפש, כי צרי, שהשכל יתפשט בפעולותיו יותר מהרגש, עד שהיא יכולה לחדש בה דבר מצד השכל הבורוֹר, מלבד ההרגשה הפנימית, ואז יצרף עם המחדש השכלי את ההרגשה הטובה הפנימית הטבעית — להתפלל ברגשי קודש<sup>99</sup>.

ברם, יש לשמר על המאוֹן המתח בין השכל לבין הרגש. מי שחווש, שימשך אל המושכלות יותר מכפי שיכול להמשך את רגש הלב הפנימי עליהם, ובזה יצא מתוכנות התפילה — הוא יניח מקום להרגש הטוב בלבד, בצירוף השכל המחלואה עמו, מבלי להרחב יותר את השכליות בעת שליטת ההרגש הטוב<sup>100</sup>.

בגיוון אחר מדגיש הרב את הרעיון, שבעצם "התפילה היא תולדת ההרגשה הנפשית שב עמוק טבע הנפש, והשכל ראוי לשמש לה רק כקדמה ויסודה, שכל מה שהיה/scלו יותר זו ומעשו יותר מכוכנים על פי זה לתוכלית השליי מות, כן יתרום יותר טבע נפשו ויגדל כוחה, עת אשר תשפר שיחה לפני קונה, אבל לערב בחור התפילה עצמה עומק חשבון של השפעות שכליות — אין זה מגדר התפילה, כי באמת חוק התפילה וכל עיקר סגולתה איננו מצד קשרו שכלי-הגיוני, שבא בחשבון, כי אם למללה מזוה, מפני שנד נוסד טבע הנפש — מהתגלות עצם טבע עומק הנפש הזוכה, בפנותו בגגועייה לאלהוי ישעה"<sup>101</sup>.

97 שם, שם (עמ' גו-גנ).

98 פולת ראייה א. מבוא, פרק "הדורות התפילה וחילקה", סי' ג (עמ' טו).

99 שם, שם.

100 שם, פרק "תפילה ותורה", סי' 1 (עמ' כב).

"ח'י שעה" ו"ח'י עולם": תפילה ותורה האדם מישראל מזווה לא רק על "עין תפילה", אלא גם על תלמוד תורה, שהוא "כגנד כולם". מהו היחס בין תפילה לתורה ומהו השוני שביניהם? התפילה היא בחינת "ח'י שעה", והتورה היא בחינת "ח'י עולם". התפילה משמשת להכניס את כל התורה וכל העבודה, כל החכמה וכל ההוספה בתוכנה נפשית ומעמד נפשי גבוה, והוא חי השעה, ככלומר שמהיה את השעה לחיות עומדת ישר מול ינית שפ' ח'י עולם... והננו מתפללים להעמיד את הטבע, למען יהיו כל חי' עולם מבוססים אצלונו ומכוונים לקביעת חכמת ח'י שעת המופיעה תמיד בקרבנו. "כל הנשמה תחולל יה'"<sup>101</sup>.

התפילה — מלמטה למעלה; התורה — מלמעלה למטה  
שונים הם הכוונים בתהיליכי התפילה ובתהליכי תלמוד תורה: "התפילה היא מלמטה למעלה. כיצד? מתוך אותו המעיין, המלא קדושה טבעית שלבנו, הרינו דולמים, מוצאים את הרגשותיו העדינים מן הכוח אל הפעול.... והננו עולמים, וכמה שיגדר שכננו, כמה שייזכרו מידותינו, כמה שהיה האופי של הדיבוקות האלוהית יותר חזק — בחיים, ברעיון וברצון, במזג ובבטבע, בתולדות ובתוכנה. — ככה ורחם יותר האורות המתגלים בנו עליידי הבוטניים המת פילחות".

לעומת זה, "בתורה הננו עוסקים בשילובי חיים מלמעלה למטה, מרים פסגת השכל האלוהי, מקור מחatzת התורה — הננו לוקחים את מנת החיים, והננו ממשיכים אותם בעוזו גודלים... ומשרישים אותם בתחום עמוק יוננו"<sup>102</sup>.

חזון התפילה והשירה היישראליות  
זהו חזון התפילה היישראלית, כפי שחוּחוּ הרב: "ויכתבוֹא התפילה היישראלית, יסתומם העולם כולם על הווה ועל הדרה ועל עזוזה וחינה, היא תבוא מתחך הרצון השלם, העושה את הulos כולם לחטיבת אחת של קודש, ואת הוויים כולם לפרק אחד של שירה עליונה, של שיר חדש, של שיר ה' על אדמת ישראל, של שיר ציון הנגאל המלא פדות עולם"<sup>103</sup>.

101 שם, שם סי' א (עמ' יט).

102 שם, שם סי' ב (עמ' יט-ב).

103 "מוסר הקורש", פרק "תפילה ופרק שירה" (עמ' רבכ).

## חינוך לעובדה שבלב

יש רואים את עיקרו של החינוך לתחפילה בחינוך להרجل שבחתפילה, ואף להרجل מיכאני הכרוך במוועד קבוע ובונוסה קבוע שיש לשגנו היטב. ואולם מבחן התמורות של החינוך הדתי אין אנו שוללים קביעה הרගלים מיכאניים, גם מתוך ידיעה מרראש שהרגל כזה אינו מעלה כוונות אמיתיות שבלב. תפלת היא מצעות עשה, ובה המעשה הוא העיקרי. וכבר העיד על עצמו ר' מתנהה: "הריני מחזיק טובה לראשי, שכאשר הוא מגיע למורדים", זהו כורע מא"ליו<sup>1</sup>, גדול במוחו של הרجل, שכן רוב תגובתו של האדם הן פרי הרוגלים שרכש, והם הקובעים את צורות התנהגותו ואת קו האופי שבאישיותו. מאייד גיסא אסור לשכוח שישנם אויבים מרובי מבנים ומחוץ, האורבים להרجل שבחתפילה ומסכנים את התמדתו. האויב הקשה ביותר הוא הפנימי — זו בקשת הנוחיות שבבטבע האדם. שאינו נכון לשאת עליו באופן מתמיד עול של חפילה שלוש פעמים ביום, ולגרום הפנימי מצטפרת כרגיל הסביבה החיצונית. שאין בה אוירה של תפלת. ממילא מובן, כי בהקנית הרגלי תפילה כשלעצמם עדין לא השגנו את המטרות העיקריות של החינוך לתחפילה. אין ספק, כי כל חינוך לתחפילה אדריך להיות מלאוה הרוגלים נוכנים, אך לדעתנו אין לראות עוד בכך את העיקר. כדי להגע למלעת האדם המתפלל יש לשים לב בראש ובראשונה לipsisozיות הנפשיות המהאיימות, המהוות מקווה, שממנו ניזון הדחף לתחפילה. אם נצליח להוציא ניטות אלה מן הכוח אל הפועל, נגיע אל מלעת התפילה האמיתית, שהיא העובדה שבלב. וזה התפילה הממלאת צורך יהוני בנפשו של המתפלל.

הבה נבדוק אחדים מן המוטיבים הנפשיים, שערכם רב בחינוך לתחפילה. הב קש ה. תנאי ראשון למהותה האמיתית של תפילה הוא ריכוך ה"אני". דבר זה מתגלה בתחושים והלות של האדם בברוא עולם ובנטיתו הנפשית לבקש מאת ה' מילוי איזה צורך בחיים. אכן לפניו נקודה מכרעת בפסיכו-לוגיה של האדם המאמין, שהרי נקודה זו היא הניגוד הקיצוני לתחושת "כוחיו

1. ירושמי ברכות פרק ב, סוף הלכה ד.

ועוצם ידי", השוכנת בלבותיהם של רוב בני אדם בימינו. סגולה זו שבנפש היא יסוד לכל החוויות הדתיות. שורשה הואאמין בנטיות הנפשיות של מילדה, אולם ברובה היא תוצאה של חassis עמוק, שהחיןוך הדתי הייעיל, והחוויים הדתיים בכללם, חורשים בנפש האדם, מעת הגיונו לחינוך ועד יום מותה. כל דבר המתרחש בעולםו של האדם המאמין, כל מאורע שהוא נתקל בו, בין אם המאורע הוא של צער ובין אם הוא של חזה, הריםו מזיד את דרכו אל קרע הניגר שבנפשו, ובזה הוא מצמיה את הדחף הפנימי לבקש מאת השליט הכלול יכול, בין אם זו בקשת הפותח מן הצער, ובין אם זו הבקשה שיתמיד הטוב, הכנעה שבלב, או — כפי שחוויל מכנים אותה — שיעבד להלב.<sup>2</sup> איןנו צריך להיות אופיני לעת צורה בלבד, אלא הוא צריך להיות מנת חלקו של כל אדם הניגש לשפוך שהיה לפני קומו. "מוזבח אבנה בשברון לבי ואשרבה אף רוחי בקרבי".<sup>3</sup>

ותנאי נוסף ליכולת הבקשה — זו תחושת היהת האדם קרוב אל אל חי, אשר לידי ולחסדו צריכים הכל. "אמר רבי חנניה בר ביזנא בשם ר' שמואן חסידא: המתפלל צריך שיראה עצמו כאילו שכינה בנווילו, שנאמר 'שוויתי לך לנגידך תמיד'."<sup>4</sup> הכוונה האמיתית שבתפילה לא תעללה על לבו של המתפלל אם לא יחווש באותה שעה את קרבת ה' אליו. העדות הנאמנה לתחושה זו נתונה בפניה התミמה, פניה שיש בה בקשה כל שהיא. זהו גם סוד מאמורם של חז"ל: "הקב"ה מתואווה לתפילהם של צדיקים". בחמי יום האדם פונה בבקשת עורה קודם כל אל ידיו הקרוב ביתו. אין לבו נותן לו לבקש דבר קטן מצורכי השעה מי שהוא רוחוק, ואף אם הוא מריר אותו מואוד. לפיכך, כאשר הצדיק מתיחד בקרן זיות ומעתיר בדבריו אל ה', וمبקש מתח הסדר מצורכי יום, הרינו מעד בכאן. כי הקב"ה אינו בשם בלבד, אלא הוא משפיל לראות גם באץ, מקיים מעפר דל ומASHפות ירים אביך. וזהי האמונה התミמה והטהורה, ומשום כך מתואווה הקב"ה לתפילה בגן זו.

ה תודה היא פרי הבקשה, ולא פרי קבלת המבוקש דזוקה. שני מובנים להכרת התודה: לדראונה הרוי זו הכרה כשלעצמה. האדם מודה ומתודות, כי הוא מכיר בדלות ערכו לעומת לומות רומיות הבורא. אין תודה זו חילוה כלל במילוי בקשה כל שהיא. ואמנם מהמובן הכללי הזה נובע גם המובן המיחוד והמקובל שבתודת, שהיא הכרה במקור הטוב. האדם המודה בתפילתו

2. "מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שכשימים" — משנת ראש השנה ג, ח.

3. שר הייחוד ליום ראשון.

4. ילקוט שמעוני, חלק ב, רמו תרגום: תהילים טז, ח.

5. יבמות סד, ע"א.

לה, נתן בכך ביטוי להכרתו העמוקה, כי כל אשר בידו — מתנה היא לו מאת ה' בחסדו. הכרה זו משרישה בלב האדם את החושת המשען והבטחון, וממילא היא מענית לו מוצקות ויציבות בחיים. יותר ממה שסגולות אלה דרושות לאדם הנמצא במצבה עצמה, הרי הן דרישות לאדם שהשעה משחקת לנו. התוצאה המאיימת פניה מביאה על פי רוב את הזוכה בה לבטחן עצמי מופרז, וכتوزאה מכך גם להתנסות ולהשתלחות על הוות. הגזוחן ולא התבוסה, הוא המעביר את האדם על דעתו ועל דעתו קונו — וכן יש לחפש את הגורם לירידה המוסרית בהצלחותיהם של בני האדם דוקה ולא בכשלון נותיהם. לא כן כאשר האדם מכיר עמוק ללבו מי הוא הנוטן לו כוח לעשות חיל. במקורה זה מתפוררת קודם כל מהשבה: במה וכי? ומיד אחריו כן: אם זכיתי — הרי עלי להיות ראוי לזכות זו? בוהא האופן נוצר צירוף הרמוני של תחושת התלות והמשען, וצירוף זה יוצר בטהון לבב. והי הרמוני השומרת בפניו ידים, ובפני התנסאות עצמית. בתפילה התודה אנו אומרים: הוגמל לחיבים טובות. הריני מצווה איפוא לתקן את מעשי, ובזה אודרך על ידי קבלת הטוב. מובן הדבר, כי אדם הפונה אל ה' ברגשי תודה, הריחו מעיד על היציבות שבאמונתו — יותר מאשר האדם הפונה אליו בבקשתו בעת צרה בלבד.

ה ת היל ה. נדרש בה מORGASH כתוצאה מהווית ההתרומות. נזכיר שלושה מן הגורמים המכיאים כדי התעוררות והתרומות הנפש: (א) העמידה מול צוחות בראשית שבטיבע. יש שהסתכלות באחד מפלאי הננו, או בזרות החיים המיעדרות אשר בטבע, "מציאה את האדם מכלו". זהו ברק האור המגייע אלינו ממסתורי הבריאה; (ב) ההצחה לתוכך נשמת, האדם. אישיות בעלת גשמה גדולה מוגלה לפניינו משאו מאורה הפנימי — בדרך היה בכלל, או באחד ממעשייה האנגלים, אף זו עיליה לחווית ההתרומות; (ג) התגלות יד ה' ושלטונו בהיסטוריה. בסכול עצם רשותם חזומם להשמידנו, בנפל הרבים בידי מעצים וטמאים בידי טהורם, ובעיקר — בהtagsum חוץ הדורות של חיית עם. בכל אלה נודק אילינו ניצוץ האור של מסתורי ההשגהה האלו-הוית. אלה הן שלוש "ההצחות" לנוכח הפנימיות שככל אחד מחלקי דיקום: הטבע, האדם, התולדת! ובכל אחת מהן מתגליה לנגד עינינו פתח צער של מקור הוורה. האדם אשר נשמה ורגש מחיים את לבו, אינו יכול להיות אדיש לנבי התרבות כגון זו. הביטוי האמתי לכך היא ה ת היל ה שבתפילהינו. הנביא אומר: "אלוה מתימן יבוא, וקדוש מהר פרארן סלה; כסה שמים הוודו ות היל ה מלאה הארץ". ורדיך מפרש: "וთהלו זהרו, מן' בהלו נרו

על ראיי<sup>7</sup>. ואמנם "זהותנו" מקבילה ל"הוו". וזהי השפעת קרני האור המגיעה אלינו מהמקור שהוא הוא בו בעצמו וחלק בלתי ופרד מהויתו האמיתית!

התהילה היא "השירה שבתפילה": "הלו אל בקדשו! הלווה בצלצלי שם!" הלווה בצלצלי תרואה!<sup>8</sup> בתהילת ה' טמון הגרען של כל שירות אמת, שכן היכל השירה קרוב מאד אל היכל הקדושה. השירה החילונית המופנית כלפי "כחוי ועוזם ידי", אינה אלא סילוף השורש הנפשי באדם.<sup>9</sup> תהילת הטבע שבפי האדם, מבלי לגנות כבוד מי מספר הטבע בגפלאותיו, קרובה מאוד לעובודה זרה. אכן אדם גמעלה הנברא בצלם אלוהים, בשעה שהוא מתבונן בטבע ובגפלאותיו, הריחו מרוגץ צורך לשיר ולהלך את בוראו, ובשעת מעשה הוא חש, כי באוטו הרגע עצמו שהוא מרומם אותו הוא גם מתרומם על ידו.

"השמות מספרים כבוד אל ומעשה ידיו מגיד הרקיע".<sup>10</sup> הברכה היא מתן דפוס קבוע לתהילה, בכל מקרה שהאדם נהגה הנאה ישירה מפועל ומלאו. אין מברכים ברכבת הנחנית אלא על הנאה של משך, שהגוף נהגה ממנה. שירות התהילה מקיפה את שלל האורות שנמשנו מתמלאת בהם לмерאה כבוד ה' בעולם; לעומת זאת הברכה היא הנר המאיר את עינינו בפרט מסוים. יתרה מזו — יש בברכה עדות לייצירה המתחדשת בכל ים. ה' — לא זו בלבד שהוא ברא את מאורי האש, אלא הוא בורא אותם בכל פט וכל שעיה. הדברים שגופנו נהגה מהם לא נהיו בעבר, אלא "שהכל נהי ה בדברו", ממש לניגוד עינינו! והאדם המברך — אף הוא מתחדש במעשי בראשיתו, שהרי הוא מעיד בכל פעם מחדש על בריה זו. ועוד זאת יתרה הברכה על התהילה: האדם בברכתו רואה בה' — לא את היוצר בלבד, כי אם גם את הגותן, ואת עצמו מקבל במישרים את מתנתה ה'. שירות התהילה — "לה' הארץ ומלאה" — מוקמה לפניו הברכה, ואילו אחרי הברכה — "והארץ נתן לבני אדם"<sup>11</sup>! נמצאו לנו למדים, כי הברכה, בדומה לבקשתה, מקרבת את האדם המקבל אל ה' הנזוט.

החרטה והתשובה — מוצאות אף הן את ביטויין בתפילה. כדי להגייע אל החרטה צריך האדם להכיר בחטאו. כבר בשלב ראשון והשל החרטה מהויה התפילה גורם חשוב ביויתר. ולא עוד אלא יש בכך ממוחותה העיקרית של התפילה, שכן היא מביאה את האדם להתבוננות פנימית ולביקורת עצמית

<sup>7</sup> איוב כט, ג.

<sup>8</sup> כדי להעיר על האקלים הפוגמים שבשרה: למי תודה למי ברכה — לעובדה ולמלוכה, سواء ליה מריה למשורר שהרגיל מלים אלה בפי ידוני. כמו כן צורם מאד את אונינו הסולוח שבמלים: מי ימל גבורות ישראל וכו'.

<sup>9</sup> ברכות לה, ע"א.

משמעות. האדם המתפלל (משורש פליליים!) מתיידין עם עצמו, ומתווך בכך הוא מודד את היכולות חייו בקנה מידה של ערכיהם נצחיים. אכן כדי להגיע אל הדרגה הגבוהה של שפיטה עצמית, דרישה מידה מסוימת של "יציאה מהאני". האובייקטיבציה בהסתכלויות הפנימית לא תיתכן בלי הפרדה בין תחוותה ה"אני", על כל הוחפים שבו, ובין המעשה עצמו, שהרי רק בדרך זו תושג הראייה ה"קרה" של המעשה על כל צדדיו. ודוקה כאן אורבת לו לאדם סכנה חמורה. הדבר יובן לנו, כאשר נזכיר את שני היכיון האפשריים של החרטה בלב האדם. יש שתהlixir החרטה אינו מסתם כלל, מפני שהחותא אינו יכול בשום פנים להגיע לכלל השלמה עם עצמו. האדם רואה במעשה שנעשה צול אiom, הכרה תחום בין מצפונו המוסרי החופשי ובין תודעת ה"אני" שעשה את המעשה זהה. זהה החרטה הורשת. בסופו של דבר היא עליליה לדוחף את האדם אל היושם המוחלט ואל הרס עצמי גמור. לעומת זאת תיתכן החרטה הפרודוקטיבית, המסתימה בפרטן התשובה ובתיקון החטא. התפילה שבאה מביך החותא את חרטתו — מזככת את לבו, וכותזאה מכך גם מחזקת אותו ומפיצה בו רוח חדשה. כך בונה התפילה את התריס בפני היושש שבחורתה ההורשת. חזיל' הבינו זאת במשלם: "למה הדבר דומה? — למלך בבנו וטרדו, ושלח המלך לפדגוג שלו. הלך הפדגוג אהרוו ומצאו שכעס על בנו וטרדו, ושלח המלך לפדגוג שלו. הלך הפדגוג אהרוו ומצאו בוכה ומומר. אמר לו הפדגוג: אם אתה בוכה — למה אתה מזמר? אמר לו: בוכה אני על שהקנתי את אבא, ומזמר אני על שאין דני להריגה"<sup>10</sup>. היסוד לחרטה פרודוקטיבית הוא בהכרת האדם המתפלל, שאין לה חוץ בmittat רשיים, כי אם בשוב רשות מדרכו וחיה. תפילת החרטה של האדם החותא מחדש את זההו, ותחותש ההתחדשות מקילה על המ עבר מן החרטה אל התשובה. בהמשך התהlixir הזה רואה האדם לעצמו תפקיד גדול של תיקון המעוות בכל הדריכים האפשריות, וכך חזרת אל לבו השלווה הפנימית המלאה. מצאנו איפוא שלושה "זוגות" של מניעים עיקריים בלב האדם המתפלל:

השני שבעל זוג הוא במידה רבה פרי הראשון:

הבקשה — התודה  
התהילה — הברכה  
החרטה — התשובה

יש להעיר גם על ההבדל הפסיכולוגי החשוב שבין שני הطورים. הבקשה — התהילה — החרטה — הן רגשי המתח הנפשי, ובהן טמן הכוח הדינמי המפעיל את האישיות. ואילו התודה — הברכה — התשובה — הן רגשי ה"הר" גע ה, שבחן מצאה המתייחס לנפשית את סיפוקה. עובדה זו מסבירה את

רביגוניותה של התפילה. יש בה הד חזק לסערת הנפש הצמאה, ויש שנשמעים בה צלילי ההרגעה הנפלאים, כביטויו שלולה הפנימית שהושגה בלב המתפלל. ובכן — החינוך לתפילה כיצד? לא תוכל להיות מטרתו של חינוך זה — לעורר את התהווות שתיארנו, ואף אין צורך בכך. כל אלה רגשות טבעיות הם, נחלת כל אדם באשר הוא אדם. מגמתנו החינוכית צריכה להיות קודם כל — העלתה התהווות החיקות הללו שבנפש אל התודעה הברורה, הוריזאת — טיפוח הצורך והיכולת להביע כל אלה ברוחשי התפילה. הוריזאות הראשונים לכך חודרים ללבו של הילד הקטן על ידי אוירת התפילה שבביתו הרוינו. ולא רק החינוך המכובן משפייע בכך, יותר ממנו משפעים מצבוי החיים כמהותיהם. כמו שהילד מזודה עס הוריו בעת צרכם, כך הוא לומד מהם לפנותו אל ה' בעת צרכו הוא. תפילה הורים, תפילה בטעם, בנחת ובכדי וונה<sup>11</sup>, היא המנהכת בנים לעובדה שבלב. ברור שום הגורם המכובן משפייע, בשעה שהורים משתפים את בניהם בתפילהם מתוך מחשבה חינוכית ברורה מראש, הם מעלים בפניהם גם את החשיבות שיש לייחס לתפילה. ואם בילד הקטן כך — בוגור המתבגר על אחת כמה וכמה! עינם הפקואה של הורים ומאניכים מבחינה מיד בממציאו הנפשיים, וכל האמצעים מכובנים (בעקבין ולא במישרים!) להביא אותו לידי הכרת עצמו, ולהאנך אותו שימצא בתפילה ביטוי נאמן ומרגוע כאחד. רבות מאי הزادנוויות הנונטוות למחנוך אפשרות לtotות חוטים חזקים, המקשרים ומוליכים את רוחשי הנפש אל הגני התו-פילה<sup>12</sup>.

ברם בדינונו זה אין אנו מתחוננים לחינוך האדם לתפילה היחיד בלבד. עיקרה של התפילה בישראל היא התפילה הציבור. על הכתוב: "זאני תפלה לך ה' עת רצון"<sup>13</sup> אומר ר' יוחנן ממשום ר' שמעון בר יוחאי: "אימתי עת רצון? בשעה שהציבור מתפללים".<sup>14</sup> וכך על פי שככל תפילה צריכה להיות מorghשת התייחדות האדם עם קונו, הרי לא, בתתייחדות זו רואה היהדות את ערכאה הגדול של התפילה, כי אם בתאחדות האדם עם הציבור המתפלל. גדול מאוד הוא הערך החברתי שבתפילה הציבור. תשעת צדיקים גדולים עדין אינם מהווים "מנני", ואילו עשרה הדיוות מהווים ציבור בישראל, ציבור במלוא מובן המלה, שחיל עלייו כל דבר שבקדושה. וכבר הודגש פעמים רבות, שהתפילה מרגילה את האדם לראות את עצמו רק כחלק מן הציבור; ואף הבקשות על הפרט<sup>15</sup> — בלשון רבים הן נאמרות.

11. כגון ברכות המזון, קידוש, וכיו"ב.

12. דוגמאות לכך הבאתה בספרי פרקים בתורת החינוך, עמ' 124-123.

13. תהילים סט, יד.

14. ברכות ח, ע"א.

15. כגון ברכות הרפואה, ברכות שומע תפילה וועוד.

כל גדול נקוט בידינו: החינוך לתפילה נכונה ב齊יבור לא יתכן אלא על ידי ציבור המתפללים, המהניך את עצמו באופן מתמיד לכך. המקום שבו צריך הדבר האדם להתחנן לתפילה ב齊יבור הוא איפוא בית הכנסת. אכן עובדה מצערת היא, שמעטם הם בתי הכנסת, אשר בהם ניתן חינוך לתפילה מתוך חוננה. הדברים ידועים ואין צורך לעמוד עליהם. מכאן מסתברת השיבות של בתיה הכנסת לנעור, שמספרם הולך וגובר. אך נראה לי, כי כדי שנשיג את המטרה בחינוך לתפילה, יש למצוא את הקשר אל הרשות העומקים, אשר ראיינו בהם מנייעים עיקריים לתפילה. שאיפתנו צריכה להיות — להביא לידי אפליקציה נכון של קטעי התפילה אל המתוודה בעומקיה הלבן, ומאידך גיסא — להעלות את הרשות המתאים באמצעות התפילה. באופן זה תתגלה הרב-גוניות שבתפילה, הקבילה אל הרבי-גוניות שבנפש. מובן מאליו שאין לתפות את המדרוכה — ואף את המועט לא — בכת אחות. באחת הדרכים לכך כדי אליו לש考ל את ההצעה הבאה: כשם שכבר קיימות שבותות מיוחדות בשנה, כגון שבת שירה, שבת חזון, שבת נחמו, — יש ליחס שבותות נוספות בשנה לתחים מיוחדים באכזרה שבלב, על פי העניינים שבתפילה, ובמידת האפשר — בהתאם לתוכן מסוים שבפרשת השבוע, או שבഫטרה. לדוגמה: שבת בראשית כבר נתיחודה בין השבותות, אלא שיש למלא את הייחוד הזה תוכן של קדושה. לא נסתפק איפוא בקיידוש<sup>16</sup> שעורך "חנן בראשית" לבאי בבית הכנסת, אלא בתפילה אותה השבת ניחד את מחשבתנו ואת כוונתינו לתהילת ה', הפורצת למורומים מנבכי הבריאה. לשם כך יש לבחור באחד מפרקיה התפילה, אשר ישר מתוך כוונה מיוחדת — פסוק בפסוק ובעמידה<sup>17</sup>. ומכיון שיש כאן גם תהילת ה' בבריאה וגם ראשיתה של תורה — הרי מתחאים לכך מזמור יט שבתהלים, המשולב בפסוקי זומרה לשבת, ואשר שני חלקיו מתאימים לשני הרעיגות הללו. ניתן שבשבת פרשת נת, שבה אנו קוראים על גבורות ה' במובל, יינתן המשך לרשות זה שבלבנו על ידי הבלטת מומור כת בתהלים, שאנו אומרים אותו גם בليل שבת וגם בעת הכנסת ספר התורה בשבת שחרית. בשבת אחרת, כגון שבשבת פרשת שמות, תובלט הבקשה שבמומר צ מתוך פסוקי זומרה, ובשבת פרשת וארא יינתן הביטוי לרשות התודה על נקמת ה' ברשעים, לפי מומו צב וכירוב.

אבלחנו ידעו את סוד התפילה והבירו פרקי תפילה מתאימים לעת צרה ולעת שמחה. מעין זה של יצירה בתפילה נשתם בדורנו<sup>18</sup>, ולא נותר לנו אלא

16. כדוגמת שירות הים בפסוקי זומרה, הנאמרת בצורה כוותא שבת שירה ברכבים מבתי הכנסת.

17. עד היום לא נתהבו תפילות מקוריות, שהן נוכל למצוא זו נאמן וחוזק לשני

לבקש בתפירות הקדומות מבע הולם לרחשיו לבב אקטואליים. אין הדבר קשה כל עיקר, שכן תפירות ישראל המקוריות טבועות בחותם הנצח; ובכל אשר נתה אוזן לשמע את צלילי התפירות הקדומות, נגלה בהן יותר ויותר את רחשיו הנפש שלנו. וכך נקיים מצות "השכת אבדה". נחויר לו לאדם המודני את האוצר היקר ביותר שאבד ממנו — הוא סוד העובדה שבלב.

המאורעות הכבירים שהתרחשו בדורנו: השואה הנדולה ביותר בתולדות האומה, והנש הנדול של תחיית ישראל וקידוצ גלויות.

## בנימין צבאילי / ירושלים

### תפילה טבעית ותפילה קבועה (שיחה לדוגמה)

קיימים כללים לשיחה חופשית עם תלמידים שקו ידיעות יסוד בתפילה כפי שהוא מופיע בסידור, בתנ"ך (בעיקר בתורה ובנבאים וראשונים). בغمרא מסכת ברכות (ביחוד פרק ד) ובhalachot תפילה של הרמב"ם (ביחוד בפרק א). אפשר להעמיק את השיחה או לפשטה, להרחיב אותה בהתאם לגיל התלמידים ולרמת ייעודיהם הכלליות.

בשיחה שלושה פרקים :

- (1) התפילה הטבעית של האדם והיקום.
- (2) מן התפילה הטבעית לתפילה המסתורת הקבועה.
- (3) חסרוןותיה ויתרונותיה של התפילה הקבועה.

\*

מורה : נשוחח הפעם על אחד מנושאי התפילה. אפתח במשחו שלכארה אין לו כל קשר לתפילה. אך על כוונתי תעמדו בהמשך השיחה.  
הנה אנחנו אוכלים יומם יום, שותים יום וכוכי. מדוע ?  
תל מיד : פשוט מאד, אנו רעבים, לכן אנו אוכלים. אנו צמאים, לכן אנו שותים.

מ : ואם לא נאכל ולא נשתה ?  
ת : נרגיש רעב, נסבול, יחסר לנו משהו.  
מ : פירושו של דבר ? ... ?  
ת : אנו מוכרכחים לאכול, מוכרכחים לשות וכוכי.

מ : האם האיש האוכל מרבה לחשב על עצם פעולות האכילה, על תנועות הלסת, הלשון והשניים ?

ת : ודאי שלא, זה געשת מאילו.  
מ : לא מaliasו, שהרי מישחו עווה זאת, אלא באופן בלתי רצוני. כלומר אלו פעולות הנעשות על-ידי האדם והוא אינו חושב עליהם תחילת. כך הוא בפועלות גופניות. האם ידועה תופעה דומה בשטח הרוח ?

ת: קשה לקרוא להן פעולות, אך הימי אומר שככל הרגשה גם היא פעולה בלתי רצונית: שמחה, עצבות...

מ: אבל ההרגשות האלה מתבטאות גם בסימנים חיצוניים כגון...?  
ת: שמחה — בשירה, בצחוק, בריקוד; עצבות — בבכי,anganah, בכיפת קומה. מ: ובכן, אין אדם חושב על כך כיצד הוא צוחק או נאנח או בוכה, זאת פעולה או תוגבה בלתי רצונית להרגשה מסוימת. ובכל זאת Ziyyotah התורה "ויתית אך שמח", ויש גם דיני אבלות. כיצד נסביר זאת?

ת: התורה רוצה לכוון את ההרגשות.  
מ: את התגבות להרגשה טבעית. היא אינה אוסרת שמחה או עצבות או כל תוגבה אחרת להרגשה טבעית. אלא מרסתנה אותה, מכוננת אותה לטובתו של האדם עצמו. — ומה הקשר בין זה לתפילה?

ת: גם התפילה היא תוגבה להרגשה.  
מ: למשל?

ת: יש תפילות יהודיה ושמחה, ויש תפילות הבאות מתוך כאב וסבל.  
מ: איך היינו יכולים להגדיר תפילה פשוטה כזאת הבאה באופן בלתי רצוני?  
ת: תפילה טבעית. ספונטנית.

מ: תפילה כזאת בעצם אינה זקופה למלים, ולמעשה אנו יכולים לומר כי לא רק האדם מתחפל אלא כל בעל חיים: גם הצפרים בציוץ מתחפלות, גם הכלבים בניחותם ללא סיבה. וسمא ידוע לכם, כי ישנה רשימה ארוכה של פטוקים המוחשים לכל אחד מבני החיים וממן הצמחים והרשימה נקראת בשם "פרק שיריה".

ת: ידוע לי הסיפור על טיו בשבט, שבו מתאר הstorper את העצים המתנוועים כאילו הם עומדים בתפילה.

מ: אין ספק שהוא רעיון יפה, והוא גם מסביר לנו כמה פסוקים סתוםים במקרא: "לך דומיה תהלה", "הشمמים מספרים כבוד אל", "כאל ערדג על אפיקי מים.cn נפשי ערדג אליך אלהים". המשורר כשהוא מתאר את הטבע, הוא מתארו כאילו היה בעל תחושות, כאילו יש בו נשמה והוא מביע — אפיקו שלא מרצון — את הזיקה שבין הבריאה ובין בוראה. ובזיקה זאת אין הבדל אם האדם הוא מאמין או אינו מאמין, "דתיך" או "לא דתיך" בלשונו. בעצם שמחתו או בעצם אנחתו הוא מביע את זיקתו לבורא.

ת: אם כן יוצא שכולם הם דתיים וכולם מתחפלים.

מ: אם תרצה לומר, אין אדם שהוא באמת כופר בעיקר, אפילו יכריז על עצמו שהוא כופר عشرות פעמים. עצם השמחה ועצם הבכיה או האנאה הם גינויי אמונה שלא מדעתה.

ת: קשה קצת לתפוס את הדברים.

מ:קשה לתפוס את הדברים למי שאינו חושב עליהם, אבל מי שמנסה לחוש באמת — מקבלים אצלם הדברים ממשמעות אחרת למרי. כיצד מוגדרת התפילה בפי חז"ל? איך היא נקראת?

ת: עכודה שבלב.

מ: הנה לכם הסבר פשוט לאוთה הגדרה "עכודה שבלב". אך מובן שיש גם הסברים אחרים ואולי עוד גגיע לכך בהמשך השיחה. אחד מהוגי הדעת הידועים (ויליאם ג'יימס) סיכם את הדבר כך: אנחנו מתפללים. פשוט מפני שאנו יכולים להימנע מתפילה.

אך השאלה היא כיצד התלבשה אותה זיקה טבעית או תגונה טבעית — או נקרה לה עצשו תפילה ט בעית — במלים, במשפטים, בתפלות שליד מות ומנוסחות. הרי יש לנו סידור מודפס ובו תפילות מוכנות מלאה במלה? ת: זה וראי בא בהדרגה, כשהאדם למד להתבטא הוא אמר גם את תפילותיו ואת משלותיו בפיו.

מ: הרוי זה בדיק כמו התפתחות השפה והספרות: האדם שואף להתבטא, ולא להתבטא סתם, אלא להתבטא יפה ובבהירות וכך הוא משכל את אמצעי הביטוי. האם היו זמינים קבועים לתפילה הטבעית זאת?

ת: כל פעם שהרגיש צורך — התפלל, כמו כל תגונה להרגשה טבעית, שאינה באה לעתים קבועות.

מ: האם זכוותם לכם תפילות טבעיות כאלה ללא זמן קבוע מן התניין? ת: תפילת אברהם על סdom, תפילת אליעזר לפני פגשו את רבקה, תפילת יעקב אבינו כשהיה ירא את עשו, תפילת משה על מרים, תפילת חנן, תפילות דוד, שלמה, חזקיהו וכו'.

מ: יש תפילות רבות במקרא שבאו רק לעת מצואו — וספר תהילים מורכב כנראה כולו מתפלות כאלה. נשאלת איפוא השאלה: כיצד קרה הדבר ומהדוע נקבעו זמנים לתפילה? מה הם הזמנים הקבועים?

ת: בוקר, צהרים וערב.

מ: אולי זכור לכם פסוק?

ת: "ערב ובקר וצהרים אשיה ואהמה וישמע קולי" (תהלים גה, יח).

מ: אם כן כיצד קרה הדבר שאדם מישראל מתפלל בזמןים אלה דווקה?

ת: אלה הם זמני מעבר מיום ללילה ומלילה ליום ואו מרגיש האדם צורך בתפילה. בבוקר הוא יוצא לעכודה — היום מתחילה; בלילה הוא שוכב לישון — הוא מוסר את גפשו לידי הכרוא; ובמנחה ...

מ: מה השינוי שחל במהלך השימוש במנחה, כלומר בצהרים?

ת: השימוש גוטה כלפי מערב.

מ: אין ספק שהאדם חי בחיק הטבע מרגיש בכך יותר מאשר האדם בעיר,

המוקף בניינים ותנוועת כל רכב. אף בשעת מנוחה יש לו הרגשת צורך בתפילה. אם כן התפילה עצמה וגם זמני התפילה מקורם בצורה טبعית של האדם. אדם זכור לכם דבר מעין זה בתורה ? ת: למדנו שהאבות הפללו שלוש פעמים ביום אפיקעל-פי שזה היה לפניו מתן תורה.

מ: אמם חוץ' במסכת ברכות מזכירים פטוקי תורה, שהם אפשר ללמוד כי האבות תיקנו את שלוש התפילות. מי זכור את הפסוקים ?

ת: אברהם תיקן תפילה שחרית, שכחוב: "וישכם אברהם בברך אל המקום אשר עמד שם"; יצחק תיקן תפילה מנוחה, שנאמר: "ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערבי"; ויעקב תיקן תפילה ערבית, שנאמר: "ויפגע במקומם ויין שם". מוסקים אחרים לומדים, כי כל אלה הביטויים הם לשון תפילה. מ: אם כן התפילה קדמה לתורה. והאם עצם התפילה היא מצוה מן התורה ?

ת: למדנו ביד החזקה של הרמב"ם שהוא מצוה מן התורה. מהו בנווגע לקריאת שמע ?

מ: היה ודאי מן התורה, שהרי כתוב "ודברת בס... בשכבר ובគומך". עלינו להבדיל הבדלה ברורה בין קריית שמע שהוא מפורשת מן התורה ובין תפילה הכלכלתית מפסוק אחר. מאיזה פסוק ? ת: "אהבה את ה' ולבכו בכל לבבם"—איו היא עבודה שהיא לבב ? טחפילה.

מ: כמו מה תפילה אנחנו מתחווים ל"עמידה", לשמונה-עשרה, שהיה עיקר התפילה. ועל מידת החובה בתפילה זו יש חילוקי דעת בין הרמב"ם והרמב"ן. גניחה שהתפילה היא מן התורה, מדאוריתא, האם ציוותה התורה גם מה להתפלל ?

ת: יש מקרים שציוותה: מקרה ביכורים (דברים כו, ה-י), וידיי מעשר (שם, יג-טו), תפילת הוקנים בעגלת ערום (כא, ז-ח).

מ: אבל אותה תפילה שדיברנו עליה, שלוש פעמים ביום ושבותינו תיקנו אותה ?

ת: הרמב"ט אומר באותה הלכה שנוסח התפילה ומספר התפילות וזמן התפיה לות אינם מן התורה — רק עיקר תפילה הוא מן התורה.

מ: הרבה מצוות מן התורה פרטיהן אינם ידועים לנו מן המקרה בפירוש: התורה מצויה שנלבש ציצית. אך אינה מפרטת את המצווה: שנינה תפילין. שנשב בסוכה ועוד — אך אינה מתארת את כל המצויות האלה לפרטיהן.

מ: מנין ידועים לנו איטוא הפרטים ?

ת: גם נמסרו לנו כנראה במסורת שבבעל פה מדור לדור.

מ: נכון, דרך אגב למדנו עכשו דבר חשוב בעניין יחסה של התורה שבע"פ לתורה שכחtab, מה קודם למה?

ת: שתיהן מאותו זמן, שהרי יחד עם התורה שכחtab נמסר פירושיה של התורה שבע"פ.

מ: כך בדיקך קרה גם בתפילה, אם נחזק בשיטת הרמב"ם שchapila היא מצוה דאורייתא. ע"כ ר' התפילה נאמר בתורה אבל לא צורתה, נוסחתה ומונתה. ומה יהיה פירושם של דברי חז"ל שהזכירו "תפילות אבות תיקנון"?

ת: שהאבות קבעו זמני תפילה, אך לא את נוסחתן ומלותיהן.

מ: יש בغمרא גם דעה אחרת "תפילות כנגד תמידין תיקנון". מי יודע לפרט? ת: שחרית — כנגד תמיד של שחר. מנחה — כנגד תמיד של בין הערבבים. וערבית — כנגד האברדים שלא נשרפו בעוד יום על המזבח ומרקיבים אותם בלילה.

מ: האמנם שתיהם הדעות סותרות זו את זו?

ת: אפשר לומר שגם כשציוויתה התורה על הקרבנות בבוקר ובין הערבבים עשתה זאת מחוק אותם הטעמים שהזכירו ביחס לתפילה: היום מתחילה, היום נגמר וכו'.

מ: נכון. וכן לזה הלא ידוע לנו שכל הקרבנות היו מלאוים תפילה. האם יש לכך גם רמז בתורה?

ת: הרוי פעמים הרבה הרבה התורה "והתודה" כשהיא מדברת על קרבן. מ: אם כן התפילה והקרבן היו אחוזים ודובוקים זו בזו וגם כשבטול הקרבן עם חורבן בית המקדש נשarra התפילה. מי זכר פסוק מתאים?

ת: "ונשלמה פרים שפטינו" (הושע יד, ג).

מ: היכן נאמר פסוק זה כתפילת יום יום?

ת: לפניו איזהו מקום בתפילה "רבות העולמים".

מ: מן הראי שנזכיר כאן, כי על דניאל דניאל הידוע לנו בקשר לגוב האריות, נאמר, כי התפלל "זמנין תלתה ביום" (ו, יא) והרי הוא היה בבל לאחר חורבן בין ראשון. מכל מה שאמרנו נתרבר לנו, כי זמני התפילה שהם "טבעיים" הלוכו ונתגבשו עד מזמן האבות עד שדניאל התפלל כבר בקבב עות שלוש פעמים ביום. וכיزاد נתגבש נסח התפילה? מי סייר אותו?

ת: למדנו פעם שאנשי הכנסת הגדולה סיידרוו.

מ: האם יש גם דעה אחרת?

ת: שמעון הפקولي הסדריר שמונה-עשרה ברכות לפני רבנן גמליאל ביבנה.

מ: הגمرا שואלה על הסתירה הזאת שבשתי המסורות ועונת "שכחוה והדר סידורה" — מרוב צרות שכחו את נוסח התפילה ורבנן גמליאל העמידו על מכונו בתוספת ברכה אחת. איזו היא?

ת: "ולמלשינים אל תה תקה".

מ: ציריך איפוא לשאול כיצד נוצר גותח תפילת העמידה ומדוע דוקה גותח זה?

ת: יש כאן כל מיני דברים שאדם צריך להם.  
מ: אמנם לא כל תפילת העמידה יש בה ממש בקשות ושאלת צרכים — יש הבדל בין שלוש הברכות הראשונות והאחרונות לבין האמציאות. אך לא נעמוד עתה על מבנה התפילה שהוא עניין נכבד בפני עצמו. רצוננו למצוא את מקור הברכות האמציאות. למי למשל ראוי להחפפל ברכבת "רפאנו"?

ת: לאדם חולה.

מ:ומי יתפלל על ברכת הארץ ועל הגשם?

ת: עובד הארץ.

מ: וכן נוכל למצוא כמעט בכל ברכה מברכות העמידה שמשהו מסוימים אמרה במצב בלבד הברכות הכליליות על הגאותה, על הצדיקים וכו'.

מה נוכל, איפוא, לומר על הרכבת התפילה כולה?

ת: שהיא ליקוט משאלות שונות של אנשים שונים בזמן צורכם. מ: ובכן כשאנשי הכנסת הגדולה או רבנן גמילייל דיבנה הסדרו את תפילת העמידה לא עשו זאת באופן מלactivo, אלא לקחו תפילות שהיו כבר רווחות בעם וככלו משאלות של ציבורים ושל יחידים והרכיבו מהן תפילה שלימה ומקיפה אחת. אבל כאן נשאלת שאלה אחרת לשם מה סיידרו חז"ל את הברכות האלה לתפילה שלימה? האם לא יכול לסמוך על כל אדם מישראל

שיתפלל את התפילה הנחוצה לו באופן טבע?

ת: לא כל אחד יודע להסדר את תפילתך.

מ: זה נכון, אדם שיש לו משאלות לב רוצה להביע אותן בבהירות וללא גימוגם והוא פונה לעיתים לעורתו של חברו. והוא בעצם הרעיון היסודי של שליח ציבור, שגם הוא עניין נכבד בפני עצמו. חז"ל מדמים בדרך כלל את עמידתו של אדם בתפילה לעמידה לפני המלך. בעצם גם הרמב"ם מזכיר סדר מסוימים בתפילה.

ת: מجيد שבחו של הקב"ה, אחריך שואל צרכיו ואחריך נתן שבח והודיה.

מ: הסדר בתפילה חשוב איפוא מאד, וגם בסיוםה יש שהוא הדומה לעמידה בפני המלך.

ת: היליכה אה/orנית שלוש פסיעות.

מ: ברצוני לקרוא לפניכם שורות אחדות מתוך ספרו של רבנו בחו"י "חובות הלבבות" המדכיר על הצורך בתפילה מסוימת: "ולפי שהיתה מחשבת הלב מתהפהcta הרבה ואין לה קימה למחריות עבור ההרהורים על הנפש, היה קשה עליה לסדר ענייני התפילה עצמה, תיקנו אותם חז"ל במלים מותקן

נות, יסודות האדם בלשונו, מפני שמחשבת הנפש הולכת אחר המאמר ונmai שכת אל הדיבור" (שער שניני פרק 2).

יש לנו איפוא התפתחות מעניינת: תחילתה האדם הרגי ש את התפילה, אהרייך מייל מ אותה בפיו בלשונו החפשית, ולבסוף קיבלו משאלתו הטבעיות צורה קבועה שהוטל עליו להביען בפיו בזמניהם קבועים.

איך נוכל לקרו לטענה מסוג זה?

ת: תפילה קבועה.

מ: נכון מאד, אך מה אמרו חז"ל על תפילה מעין זו?  
ת: "העושה תפילה קבוע אין תפילה מתנויה" (ברכות כה, ע"ב); "אל תשפילהך קבוע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום" (אבות פרק ב, משנה יג).

מ: כיצד נסביר מאמריו חז"ל אלו כפושטם?  
ת: שהתפילה לא תהיה בשבייל האדם לעול בכד שהוא רוצה להיפטר ממנו  
ושלא יאמר אותה ללא רגש ולא כוונה.

מ: והורי חז"ל עצם תיקנו תפילה קבוע זו אף-על-פי שהיא עלולה ליהפוך לתפילה מאובנת חסרת רגש, ואפילו לעול כבד. האם אין אנו מרגשים בקושי הרבה שיש בדבר זה? נחוור ונסביר אותו.

ת: מצד אחד רוצחים אנו שהתפילה תהיה רחמים ותחנונים מתוך כוונה ורגש,  
ומצד שני אין אנו מוחתרים על הקביעות זהה כמעט בלחתי אפשרי.

מ: בغمרא ברכות (כט, ע"ב) יש עוד פירוש למלה "קבוע" ומתוכו משתבר,  
כי גם קבוע עצם הרגשו בקושי הווה שהזוכרנו ורצו להתגבר עליו. הפירוש

רשות הוא "כל שאין יכול לחזור בה דבר". ואם כן מה המוצא?

ת: שבאמת נשתרל לחודש משחו בכל תפילה.

מ: במסתכת ברכות דף טז ויינו ישנה שורה ארוכה של תפילות מיחודות,  
אי שיות, שאוון היו מתפללים אמראים שונים לאחר התפילה ה ק' ב' ע'ה. אחדות מן התפלות האישיות הללו הפקו להיות תפילות קבועות  
אצלנו. מי יודע מה הן?

ת: למשל בברכת החודש "שתתן לנו חיים ארוכים וכו'" — היא תפילה  
של רב.

מ: ולכן יש גוסחיםות המסייעות תפילה זו במלים "בזכות תפילת רב". ומה  
עווד?

ת: "אליהי עד שלא נוצרתי" שהיא תפילה של רבא, "אליה נצור לשוני מרע"  
שהיא תפילה של מר בנו של רבינא.

מ: ויש עוד רשותה ארוכה של תפילות אישיות של חכמים שהווים אין מקובלים  
בהתפילה. היכן מקובן של אותן תפילות אישיות?

ת: אחרי תפילה שמונה-עשרה.

מ: האם יש להן שם מיוחד?  
ת: תחנוגנים.

מ: אם כן כתום תפילה העמידה הקבועה חייב כל אחד לומר את תפילתו האישית כדי לקיים מאמר חז"ל — איזה מאמר?

ת: "אלא רחמים ותחנוגנים לפני המקומות".

מ: היכן עוד יש מקום לתפילה אישית?  
ת: בברכת רפאננו יש סידורים שבהם נדפס "יהי רצון" מיוחד לחולה שמנובי רימ אוטו בשמו.

מ: דיברנו על הקושי שבתפילה הקבועה. האם ידועה לכם תנועה מסוימת שהרגישה בך וביקשה למצוא פתרון לדבר?  
ת: תנועת החסידות.

מ: באיזו דרך ביקשה למצוא פתרון?

ת: בהתלהבות בתפילה, בהdagשת הכוונה, בשירה.

מ: האם יש לנו רמז לך כבר אצל חז"ל במשנה?

ת: "חסדים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפלין" (ברכות ל, ע"ב).  
ויש גם מאמר חז"ל "رحمנא ליבא בעי" (סנהדרין קו, ע"ב).

מ: יש שפע של סיפורים על התפילה בחסידות ועל הדגש הכוונה בה.

ת: הסיפור בצדיק הכהני ביום היכפורים, הסיפור ברועה האווזים וכו'.

מ: יש גם סיפור גנלא על המגיד מקונץ שהיה אדם חולש ושכב כל ימי במיטה, אך כשהיה מגיע זמן התפילה היו חסידיו נושאים את מיטתו בבית הכנסת ובהגעה לשם היה קופץ על רגליו, רץ אל העמוד ומתפלל בהתלה- בות עצומה מתחוך כריעות והשתווות. אך ברגע שסימן את תפילתו היה נופל שוב חסר אונים על הארץ וחסידיו היו אוספים אותו אל מיטתו ונושאים אותו הביתה.

ת: כאן בעצם אין שם היודיש בנוסח התפילה רק ב אוףן אמריתה.  
מ: אמנם נכון, החסידות חידש את התפילה הקבועה עצמה, אך יש גם תפילות מיוחדות חדשנות שחברו אדמור"י החסידות. למשל תפילת ר' אלימלך מלידנסק "שנראת כל אחד ואחד מעלה חברו ולא חסרונו", והאם יש תפילות מיוחדות מיוחדות לחסידות?

ת: יש תפילות לנשים לפני הדלקת נר שבת, תפילה למצאי שבת וכו' באירועים ובאירועים.

מ: אם כן אנו מחפשים כאילו פתרון לתפילה הקבועה, מחפשים לה תיקון — אך בראשית שיחתנו אמרנו כי היהדות רוצה לכוון את תגובותינו של האדם.

ת: לפví זה, היהדות רוצה להרגיל את האדם להתפלל.

מ: ומה התוצאה בהרגל זה אם הוא געשה הרجل מיכאני ?  
ת: יכול להיות שהרבה פעמים תהיה התפילה מיכאנית, אבל הרבה פעמים  
יתפלל מתוך כוונה.

מ: הרמב"ם פוסק בהלכות תפילה פרק י: "מי שהתפלל ולא כוון אל לבו  
יחזoor ויתפלל בכוונה", כלומר שעצם העובדה שאדם מתפלל בקביעות  
נותנת לו חזון מוגות לעשות זאת בכוונה, מה שאין כן אילו היה  
התפילה רשوت לפי צרכיו של אדם כי אז אולי לא היתה באה כל לעולם,  
והאדם היה נטול אותה חוויה עמוקה שתפילה אמיתית מעוררת בנפשו.  
בעצם אנו נכנים לכך לאחר מכן במקצת, השפעת מעשיו של אדם —  
aphaelו מעשים מיכאניים לכוארה — על תודעתו, על הרגשותו הפנימית.  
הרי יש סוג תפילות שאין לא שבוח ולא הודיע ולא תחוננים — אלא ...

ת: הכרזה, הצהרה, כמו קריית שם.  
מ: נכון, קרייה שמע היא ודאי מצויה מן התורה ולשם מה, אם מותר לנו  
לחזור בטעמי המצוות, ציותה החורה לאומרה פעמים ביום ?  
ת: נראה שעצם החורה על אותה הכרזה, על אותה הצהרה, מעוררת את התו-  
דעה מחדש ועמיקה את האמונה.

מ: יתרכן שזאת הייתה כוונת המכינוי שתיקנו אמרית קריית שמע לפני שמונה  
עשרה. הכרזה על אחדות הבורא יסוד אומנותנו — לפני בקשת הצרכים.  
האם יש עוד דוגמה למן הכרזה כזאת, אמן לא מן התורה ואף לא מדר-  
רבנן ... מהו מון הרמב"ם ?

ת: י"ג עיקרים הנדרסים בסידור בסוף התפילה ובראשה ("יגדל").  
מ: אם כן לשם נאמרים י"ג עיקרים שאינן אלא הכרזה או הצהרה ?  
ת: מאותה סיבה, להעמיק את האמונה בהם.

מ: זה אולי ערכם הכללי של כל המעשים הדתיים, של כל המצוות המעשיות :  
תפילים, ציצית, מזוזה וodomik. יהורי מוקף מצוות בחיי יום יום ללא הפסיק.  
גם התפילה היא חוליה בשרשראת אמותנית זאת המקיפה את חייו היהודי.  
ונכל אולי לסכם את אשר אמרנו בשיחתנו על התפילה — התפילה הטבעית  
והתפילה המסתורת.

ת: התפילה בכללה מקורה בעצם טבעו של האדם. מן התפילה הטבעית  
התפתחה התפילה המסתורת והקבועה שלפי הרמב"ם היא מצויה מדורתי  
תא. נוסת התפילה כול משאלות של יחידים ושל ציבור בכל התקופות  
ובכל המינים. כדי למנוע את התאנהותה של התפילה הקבועה ורשו חז"ל  
את חידושה המתמיד על ידי תוספות אישיות, והחסידות שמה את הדגש  
על הכוונה. אך עצם הקביעות בתפילה, גם בזמן וגם בתוכן, יש לה ערך  
רב בהתעדורות הדתיות בחיי יום יום.

אלכסנדר מלכיאל / בני ברק

## השירה והנגינה בתפילה

“לאל ברוך נעימות יתנו,  
למלך אל חי וקיים זמירות יאמרו...”

### (א) עיירה של מצות תפילה

“מצות עשה מן התורה לעבד את ה' בכל יום בתפילה” — כך פותח הרמב”ם זיל את הלכות תפילה<sup>1</sup>. הוא מתחבב על מדרש תנאים: “’אלאה את ה’ אליהם ולעכדו בכל לבכם’<sup>2</sup> — איזו היא עבודה שהיא לב? זו הוא אומר: זו תפילה”<sup>3</sup>. וכך מוגדר מעשה התפילה: “חייב מצוה זו כך הוא — שהוא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקדוש ברוך הוא ואחר כך שואל צרכיו שהוא צריך להם בקשה ובתחינה ואחר כך נותן שבחו והודיה לה’ על הטובה שהשפייע לו”<sup>4</sup>.

מצד התוכן עומדת איפוא לתפילה על שני יסודות: (א) הגדרת שבחו של הבורא על גודלו וכוחו מעשו; (ב) תינוי משאלות לבו של האדם — צורכי הפרט וצורכי הכלל בעניינים גשמיים ובעניינים רוחניים. שני היסודות הללו אינם שווים בערכם. סייפור צרכיו של אדם, המכובן לקיום האנושי, הוא חלק החומרិ של התפילה; וסייפור שבחו של מקום, הנובע מזרוך נשמו של האדם, הוא חלק הרוחני של התפילה. והוא בעצם עיקר התפילה, הצד המהותי והנסגב שבה. שכן “חמצית התפילה אינה ההתעקחות בצרכי עצמו, כי אם עניין שהוא לעילא מכל פניה עצמית... רק אחרי שהוא מסיח את דעתו מטובת עצמו, נפנה לבו לתפילה”<sup>5</sup>. ולמעלה מזאת — בראיותו של מרכז הראייה קוק וצ”ל: “אין התפילה באה כתיקונה כי אם מתוך מחשבה, שבאמת הנשמה

1. משנה תורה, ספר אהבה, הלכות תפילה פרק א, הלכה א.

2. דברים יא, יג.

3. תענית ב, ע"א.

4. רבביים הלכות תפילה פ"א, הלכה ב.

5. “על מהות התפילה” מאת פרופ’ איי השל. בחוברת “התפילה במחשבת חז”ל” שבע ריכת הרב יוסף היינמן בעמ’ 6 (הוצאת אמרנה, ירושלים תש”ך).

היא תמיד מתפללת. הלווא היא עפה ומרתפקת על דודה بلا שום הפסק כלל, אלא שבעת התפילה המעשית הרי התפילה הנשניתה הדרירית היא מתגהלה בפועל<sup>6</sup>.

דברי שיר ושבח לחי עולמים הם איפוא עצם עיקרה של התפילה. תפילת הנשמה היא נשמת התפילה. זוו תלויה במדרגתו של כל איש ואיש. וכן מתפלל "כל אחד לפי כוחו"<sup>7</sup>.

ובמה מתחבطة כאן כוחו המיחוד של כל מתפלל? הן מסגרת הנוסח קבועה היא וعروכה בשולחן לפני הכל, והלשון והטגנון הם כלים ומಟבעות, שטבעו קדמונינו לכל העולם בשווה — ומה כוח אינדיבידואלי יש כאן? אלא מדרגת התפילה, המושגת על ידי כל אחד, תלויות בעוצמת ההדר המצטצל בנפש מהווית התפילה ובאור החורוד הזורח בנשמה מתוכן התפילה המעשית.

### (ב) ערך השירה והנגינה בתפילה

כאמציע מתאים להעמכת חווית התפילה ולמייציו עניינה נחשבה מעולם השירה והנגינה. גדולה שירה, שמייצה את רוחשי הנפש ללא חץ של מלים. ועוד מעלה יתרה לה לשירה, שהיא מעוררת התפעלות הנפש והתרגשותה, שכן לשון הצלילים מובנת לאדם ומתישבת על לבו וחודרת למעמקיו יותר מלשון המלים.

ובאמת דוד המלך, אבי כל בעלי תפילה בישראל, כרך את התפילה ואת השירה לדבר אחד. — "א לה את ה' בחיי, א זמר לה אלהי בעודי"<sup>8</sup>. הוא, בעל התהילים נעים הזמירות, מיזוג בנפשו הגדולה את ההילול לה — שהוא עיקר התפילה כפי שהזכיר לעיל — ואת הומר, את השיר ואת השבח, היו לאהדים בפיו. וכך מסיים גם הברכה החותמת את מזורי ההלל: "כבי לך טוב להודות ולשוך נאה לזרם". שוב: ההודיה לה' והומר לכבוד שמך — חד הם.

כדי להשלים ולהגדיל את חווית התפילה, כדי להעמיקה ולרוממה, שילב הוא, הפייטן האלוהי ומוסיקאי בחס德 עליון, את נגינת כל השר בזמרת הפתה, "הוזו לה' בכנור", בانبול עשור זמור לו, שיר לו שיר חדש, היטיבו בגן בתרוועה<sup>9</sup>. וכן מצינו גם אצל שאר משורי הkowski, כגון אסף: "הרנינו לאלהים עונג, הריעו לאלהי יעקב. שאו זמרה ותנו توف, כנור געים עם נבל"<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> סידור התפילה "עלות ראה", ה"א, בפתחה "עוניינו תפילה" עמוד יא, סעיף ב.

<sup>7</sup> תהילים קמ', ב.

<sup>8</sup> תהילים לג, ב-ג.

<sup>9</sup> תהילים פא, ב-ג.

צירוף זה של שירה ונגינה לתפילת הודיה הביאה את התפילה לשליםות נשגבת, לשיא אידיאלי. הנגינה רוממה את השירה, ושתיהן פיארו את התפילה. הרון היה לромמות, והתהילה — לתפארת. וכך היא עולה למרום ומקובלת לפני הבוחר בשירי זמרה ית"ש.

נזכר איפוא, אם נראה את דוד המלך "איש האלים"<sup>10</sup> כמתפלל האידיאלי בכל הדורות, כאיש תפילה למופת, אשר כמוו לא Km.

#### (ג) בית המקדש

דוד המלך הנהיל את דרך תפילתו הנשגבת לדרכו ולדורות במסגרת מפעלו ההיסטורי של מימוש התוכנית האלוהית "מלך כהנים וגוי קדוש"<sup>11</sup>. בנין בית המקדש היה כידעו ראש מאוויו של דוד המלך. וכשותקפה עליו גורתה ה' "לא תבנה בית לשמי, כי איש מלחות אתה ודמים שפטת"<sup>12</sup> — השיקע דוד מאצימים בכירים בהכנות מקיפות לקראת בנין הבית על ידי שלמה בנו אחריו. דוד הכנין פרטיה התוכניות לבניין ולכללי הקודש<sup>13</sup> וריכזו כמויות עצומות של חומרים חשובים<sup>14</sup>. מלבד ההכנות הטכניות והחוומיות תכנן דוד את סדרי העבודה במקדש לכשייבנה. הוא ארגן מקהלה גדולה וזמורה מגונת של לוים<sup>15</sup>, שבראשן עמדו המומחים הימן וחבריו<sup>16</sup>. מזמור ריי תהילים הושרו ונוגנו בשעת הקרבת קרבנות ציבור. לעבודת מעשה הקרבנות נטלותה העבודה שכבל בזרותה האידיאלית — תפילה הודיה משוררת בשירת ובנגינה. "השירה בלווית כל, ניגן שימושה בבית המקדש כאמצעי להגבר את התחלהות לתפילה", לרובם את רוחם של המוני העם ולטהר את מהשבותם לעבוד עבדות ה' באמות ובקדושה"<sup>17</sup>.

נמצא, שדרך תפילתו הנשגבת של דוד נעים זמירות ישראל נקבעה כיסוד לעבודת הקודש במקדשו של בית ישראל.

#### (ד) בבחוי כנסיות

חשיבות השירה בשעת התפילה לא נתמעטה גם לאחר חורבן המקדש. עבודה הקרבנות אמונה בטלה ועובדת השיר של הלוים בטלה עמה. אולם עם התפש-

10 נחמה יב, כד, לו ; דברי ב, ח, ז.

11 שמות ט, ג.

12 דברייא כת, ג.

13 דברייא כת, יא-ז.

14 דברייא ית, ח, יא ; כב, יד-טו ; כ"ט, ב-ד.

15 דברייא טו, טו ; כה, א-ג.

16 דברייא טו, יט-כא.

17 אליעזר לוי, יסודות התפילה (תל אביב תש"ו) עמ' 21.

טותו של "מקדש מעט" — אלו בתים כנסיות<sup>18</sup> — נתפשטו בעם יותר וייתר התפילהות, ועמהן — גם הזمرة והשירה הרכוכות בהן מימים קדומים. התפילה בצדior נאמרה מעולם בלחש מוקובל ונעים. שנאמר<sup>19</sup>: "אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת". ואין תפילה אלא הרינה ואל התפללה — במקומות רינה שם תהא תפילה". ואיזהו "מקום רינה"? — "בית הכנסת", שם אומרים הצדior שירות ותשבחות בגעימת קול ערבות<sup>20</sup>. ורינת התפילה הצדior מודרכת על ידי ש"ץ בקי ומתאים, שכן "אין מוריידין לפני התיבה אלא אדם רגיל" — ויש לו געימה וקול ערבות<sup>21</sup> — "شمושך את הלב"<sup>22</sup>.

נמצאו לנו מדים, שכשם שבתי כנסיות באו למקום בית המקדש שרבר. כך תפסה התפילה הצדior את מקום העבודה במקדש, ורינת התפילה — את מקום שירות הלוויים. בשוך הדורות נשכלה זמרת בית הכנסת על ידי חונים ומלחינים, אף מקהילות של נערם וגברים נתפתחו — בכל מקום לפי טעםם ובכל קהילה לפי מנהגה.

#### (ה) יסודות הלחן של התפילה

ברם השירה בתפילה אינה עניין למסגרת הצדiorית של עבודה ה' בלבד. היא תופסת מקום גם בתפילת היחיד, בין שמתפלל הצדior בין שמתפלל ביחידות.

בדרך הטבע נאמר כל דברם של בני אדם במנגינה. העמים השונים זה מוה בלשונות וגם במנגינות לשונם. קל להיווכח בדבר בשעה שמאזינים לשיחת עברית מפני עולמים מארצות שונות. אפשר לגלוות ארץ מוצאו של אדם לפי מנגינת דיבורו.

גם התפילה — כל אדם אומרה בלחש מסוים. נחוש בדבר, בשעה שנשמעת תפילה הנאמרת בלי לחן כלל, כגון: אדם שאינו רגיל בבית הכנסת אומר

18 "ואהי להם למקדש מעט" (יהוקאל יא, טז) — אלו בתים כנסיות ובתי מדרשות שבכבל (מגילה כט, פ"א). וירנן בן עוזיאל תרגם את הפסוק הוה: "ויהיבת להון בבית נשמעת תנין לבית מקרא".

19 ברכות י, ע"א.

20 מל"א ח, כה.

21 רשי"י בברכות י, ע"א. השורה תחילת הפתיחה למדרש איכה רבבי: "זהלי קולך, בת גלים" (ישעיהו י, ל) — אמר ישעיהו לישראל: עד שאתם אומרים שירים ומומוריים לפני עבוזת אלילים — זהלי קולך בבורוי תורה, זה לי קולך בבית כנסיות".

22 תענית טו, פ"א.

23 רשי שם.

קדיש או ברכת התורה. תפילה בלי לחן מקובל היא קריית טקסט זר ובלתי מובן הרחוק מעדתו ומלבו של אדם. בעל כורחנו נאמר, שיש לו פילה מסורת מוסיקלית. אלא שעلينו לברך מה הם יסודותיה של מסורת זו.

ספר חסידים<sup>24</sup> כותב בשאלת זו: "וזם באת להללו ולשבחו דעת: כאשרת מתואה לשמעו קול געים ושיר של שבח — אם היו מרצים וממהרים בלבד ניגוןomi (=וכי) מקובל היה? — לפיכך אין לעשות בmahra אלא ממש ובכלל געים ובכלל רם. שנאמר<sup>25</sup>: 'בשמחה להרים קול'. כלומר: שלושה הם היסורים דות המוסיקליים של התפילה — בדومة ליסודות כל זמרה: (א) במשדר, (ב) בקהל געים, (ג) בקהל רם. בלשונו: (א) הנעימה תהא מתונה ולא חטופה, (ב) הנעימה תכיל מערצת צלילים ערבים, (ג) הנעימה תושר בקהל ולא באמירות רת לחש ולא פיאגיסטים.

לשון אחרת: ספר חסידים שלו לתפילה חפזון. ספר חסידים שלו לתפילה דקלומית — שהיא אמונה מתונה, אבל אין בה "קהל געים". אין בה טעם מוסידי קל, מלחמת המונוטוניות האופינית לדקלום. וספר חסידים שלו לתפילה דומה — זו אמונה מתונה ואולי אף ערבה, אבל חסר בה האפקט האקסטטי המובהק. ואת הדרישת המשולשת הזאת — מתינות, ערבות וקוליות — מסמיך ספר חסידים על הכתוב בעזרא: "בשמחה להרים קול". לאמר מידת השמחה היא הבסיס הנפשי לתפילה.

הדבר מבואר יותר במקומות אחרים<sup>26</sup>: "שורש התפילה — שמחת לב בהקדשו ברוך הוא. שנאמר<sup>27</sup>: 'התהלו בשם קדשו, י' ש מה לב מבקש ה'. ולפיכך היה זוד מלך ישראל מגן בכינור על כל תפילתו וזריזותו, כדי למלאת לבבו שמחה באباتו של הקדש ברוך הוא". כלומר: לבו של אדם מיישראל צריך להתמלא שמחה בשעת תפילה. הוא צריך להרגיש הרגשת אושר, על שנותן לו להלל את בורא כל העולמים, המרום על כל ברכה ותהילה. ואת השמחה הזאת צריכה פגומה מבחינה מוסיקלית או תפילה לחושה. תפילה חטופה או תפילה פגומה מבחינה הנפשית בלב המתפלל.

הנה כי כן ראיינו, שישות הלחן של התפילה — כפי שנתגבשו בספר חסידים מבית מדרשו של רבי יהודה החסיד ז"ל, ראש חסידי אשכנז בסוף המאה הי"ב — הם: המתינות, הערבות והקוליות, וככטיס להם — השמחה.

24 סימן קנה. במהדורות הרב דראובן מרגליות (הוצאת מוסר הרב קוק — ירושלים תש"ז) בעמוד כסב.

25 עוזא ג, יב.

26 ספר חסידים ראש סימן יח. במהדורות הנ"ל עמוד עב.

27 דביה"א טז, י.

## (1) בקהל חסידיים

יסודות הרינה של התפילה — וביחוד השמחה — נתקבלו גם בתנוועת החסידות מיסודה של הבעש"ט ז"ל במאה ה"ה.

השמחה היא כלל גדול בתורת החסידות הבуш"טנית. היא נקבעה כפיקר חשוב ביחס לעבודת ה'. "עבדו את ה' ב שמחה בואו לפני ברננה"<sup>28</sup>.

וחסידי מורה אירופה הוסיפו לעומת חסידי אשכנז את יסוד התהלהבות. התפילה נאמרת אצל חסידיים בשמחה, ברינה, בחום פנימי, בהתעוררות ובהתלהבות. אין כאן געימה מוגנותנית, יובש מוסיקלי. אין געימה של קדרות, השתפות מילנכלית, עצבון מוסיקלי. פועל כאן רגש בטחון ואופתיומיות, סוער כאן ים של חדוה. יוקדת כאן אש חמיה ומאירה של דבקות באלהים חיים — "עו' וחדו'ה במקומו"<sup>29</sup>. כל המידות הללו באות לכל ביטוי על ידי תנעות גוף שונות — "ונפשי תגיל בה' תשיש בישועתו. כל עצמותי תאמרנה: ה' מי כמוך!"<sup>30</sup>. אימתי תגיל נפשי בה' ? — בשעה שכל עצמותי תאמרנה, התערורות הגוף מביאה לידי תחרומות הנפש ולדבקות בה'.

זה אף על פי כן האמצעי הראשי בתפילה הנלהבת של החסידים הוא להן

הער והשרה המעוורת, המהימים את התפילה ואת המתפלל כאחד. אופיה המיחד של דרך התפילה החסידית בולט כמוון ביחס לתפילה קהיל חסידיים. הציבור הרגיל, המתפלל עם חזון בקהילות האשכנזיות, הוא בדרך כלל ציבור פאסיבי. הוא אומר את חלקו בחפותן ובלחש ומניח את כל האקטיבי בית לחן, המסלול בכוונו ומאיריך בדינתו. ציבור זה הוא במידה מסוימת ציבור מאינים בלבד. מה שאין כן בקהל חסידיים. כאן אומר כל יחיד את חלקו בנעימה המקובלת, כאילו הוא ש"ץ לפני התיבה — ולא בחפותן ולא בלחש. והש"ץ אינו חזון המבקש להשמי הוד קולו, להראות את עושר שרונו ותפארת יכולתו. הש"ץ החסידי הוא "בעל תפילה", שביעינו אין עמידתו לפני התיבה הופעה לפני הציבור אלא עמידה לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. והוא מגביר את התהעוררות של הציבור ומגדיל את התהלהבותם. דומה הוא למיסיק של הקטר, שמכחו נסועת כל הרכבה. הניגונים המשולבים בתפילה גם מרבים את הקונקט החדי בין הש"ץ והציבור, שכן משותף בשירה כל הקהיל ולא מקהלה מוכחים בלבד. וכבר אמרו חסידיים: "והכהנים והעם העומדים בעוריה" — אל תקרי בעורה אלא בכבודך. לומר לך, שאם הכהנים והעם עוררים לכבודן הגדור בעבודתו ביום הכיפורים על ידי השתתפות נcona ותגובה מתאימה — כי או יצליה בשליחותו<sup>31</sup>.

28 תהילים ק, ב.

29 דבריהא טו, כו.

30 מפי אבי מורי שליט"א שמעתי כן.

נמצאו למדים, שנוטח התפילה החסידי יסודו השמה וההתלהבות. אין בו שולה של מי מנוחות, אלא דינמיות של גלי ים. הש"ץ אינו כרב-חובל אלגנטני הניצב בראש הסיפון של אוניות פאר — הש"ץ החסידי עומד עם הקhal על פלטפורמה אחת. דומה הוא למנהיג סירה שכל נסעה מסיעים בחתריה ורב המגע בין כולם. באוריה זו פשיטה, שהשפעה על כל מתפלל היא מרובה ומרשימה.

### (ג) בمسגרות חינוך

בדור הזה חלק גדול מן הנער הדתי — בייחוד בארץ ישראל ואף בתפוזות כך — אינו מתפלל עם אכוטיו, כי אם במסגרות חינוכיות שונות. צעירים רבים אינם חיים בבית הוריהם, אלא במסודות של עליית הנער או כיו"ב — שם הם מתפללים בחוות ובשבת. הילדים החיים בבית הוריהם מתפללים רובם כולם בבית הספר — בכיתה או במניין תלמידים — בימות החול, ובמקומות מסוימים גם בשבחות. תנועת הנער הדתית אף היא נחשבת למסגרת החינוכית, והיא מקיימת תפילה ב齊יבור במועדונים ובמחנות. אתה מוצא בערים גם בתים לנער הפתוחים ריק בשבת ובימים טובים. בכל המסגרות החינוכיות הללו נחומר תשומת הלב לצד החינוכי של התפילה. הכוונה היא להנוך את הצעירים לתפילה על ידי לימוד והדרכה ועל ידי דוגמה טובה של תפילה נכונה, נאה ומוסדרת. משתדלים שם ליצור אויריה חביב התפילה וחוויה נעימה ומרשימאה, ומוסרים תפקיים בית הכנסת לידי הנער עצמו (מהם חנונים, קוראים בתורה וגבאים). וכל אלה למה? — כדי למשור את הנער לתפילה ולעשותה קבועה בלבו.

בכל המסגרות החינוכיות הללו משמשת השירה גורם חשוב ביותר בתפילה. מטפחים את הזمرة בתוך התפילה, משתדלים להרבות בשירה על חשבון האמירה — ועל-ידייכך התפילה היא חייה וtosatt, רעננה ומעוררת, והיחיד משתחף באופן פעיל ומתלבך עם הציבור.

יש לראות כאן השפעה של החסידות. המסגרות החינוכיות הללו שאבו ויינקו את הרינה דרך צינורות שונים מן המעיין של התפילה החסידית. נינהה זו היא בלי ספק ברוכה ורצויה. אלא שיש כאן מצב של "אליה וקוץ בה". בשירה החסידית לא היו מקפידים כל-כך על התאמת הניגון למיל וועל יישוב נכון של המילים במסגרת הצלילים. ועוד פחות מזה היו מקפידים על הטעמת המילים במלעיל ומלרע בשעת השירה. דבר זה נובע כמובן מן המבטא האשכני, שאינו מדיק בהטuma הנכונה של המילים. כידוע, אבל כאשר שרים ביום ניגון חסידי בטעם מהעלית אשכנזית ובמבטא ספרדי — מתבל מין שעתנו מוסיקלי, קשה לאוון לשומעה, שכן מבטא ספרדי והטעם אשכנזית

הם תרתי דסחרי. בbatis כנסת ורבים, שביהם גוהגים הש"ץ והציבור להתפלל במנטא ספרדי, אתה עלול לשמעו שירה כזו:

"בואי בשלום עטרת בלה (=בעלה) גם ברנה ובצלה  
תוֹךְ אַמּוֹנִי עִם סְגֻלָּה בּוֹאי כֶּלה . . .  
לְכָה דּוֹדִי לְקַרְאַת כֶּלה פְּנֵי שְׁבַת נְקַבָּלה".

ברורו, שאם היה אדם מಡלם את השורות האלה באוני הקהל בהטעמה זו בלי מנגינה — כיiao היו הכל מחויכים ומגחיכים, מלעיגנים וממליגנים עלייו בטענת לשון נלעגת. אבל משבא מעטה היגון ומכסה את החורפה הזאת — האונונים מתאטמות ואינן מבחינות במנוח וبنעלג. אכן מוחר הדבר, תמהות ועוגום מאד. ממשע. שאין אדם ממשיע לאונו מה שהוא מוציא מפיו בשעת שירה.

דבר זה טעון תיקון גמרץ. יש ליתן את הדעת בשירה על ההתאמה ועל ההטעמה. חייבים להකפיד על התאמת המלל והומר, וחייבים להעמיד את הנכוונה בתוך הומר. אמן תיקון זה אינו מן הדברים הפשוטים, אך אפשר להגיע אליו על ידי פקחת אוזן ותשומת לב ושאלת מומחה.

אולם עצם ההשפעה של התפילה החסידית על בתاي או לפנא ומסגרות הנוער היא כאמור חביבה מאד, חשובה ומוועלה. מן הרואוי להרחבת השפעה זו ולהגדיל את היניקה ממיעין השפע של התפילה החסידית. צריכה להימצא הדרך לפחות בתפילהם של בני הנוערים יותר התחלהות וחום של יראת שמים. ילמד כל יחיד לומר את התפילה לא בנייע שפתיים בלבד, אלא גם בהשמעת קול ובצלילי הלוז המוכובל. בזה תלויים הקטנים כמוון בדורמת הגודלים — מורייהם ומדריכיהם ושאר המבוגרים המשתתפים עמהם בתפילה. שחרי הללו קובעים את הטון, הם משרים את האוירה ומשמשים מקור להשי ראה ואובייקט לחיקוי. לפיכך חשוב מאד להעביר לעתים לפני התיבה ש"ץ מתאים מבין המבוגרים דוקה, למען ישמעו הקטנים וידעו, למען ישמעו וIOSPEU.

דרך תפילתו העילאית של דוד המלך ע"ה, כפי שונתנשה ונתגבשה בתורתם של חסידים ראשונים ואחרונים, צריכה לשמש למוחנכי הדור אידיאל חי לעבודת אל חי שבקרנו — בשירת הקהל, בזمرة הציבור, בשמחה ובחודו. — "עבדו את ה' בשמחה, באו לפניו ברנגה".<sup>23</sup>

## שרה למסקמסקי / ירושלים

### הוראת תפילה וברכות בגן הילדים

ידי הגן הם בעיקר יצורים רגשיים, ולכן علينا ליצור עבורם סביבה דתית בעלת אקלים חוויתי מרשים ועמוק, כי תקופת הילדים מיוחדת בזה שחוויותיהם חזרות בה לעומק. בגיןינו מלמידים תפילה וברכות במובן המקביל של המושגים הוראה ולימוד, כי הוראה של תפילה וברכות צריכה להיות מבוססת על כוורת שכלי מופשט. ילד בגיל הגן אינו מבין משמעות התפילה בכללותה. ישנו קטיעי תפילה פשוטים שאותם נוכל להסביר בצורה פשוטה לחניכינו, אבל לא נוכל — וגם אין צורך זה — להרחיב את ההסבר ההגוני של התפילה, פרשנותה ותכניתה.

האמצעים שבהם נשתמש בלימוד תפילה וברכות בגן הילדים יהיו מבוססים (א) על הרגלי תפילה, (ב) על החוויה הדתית. לאחר שאנו מתפללים יומיום נעשית תפילתנו קבוע, היא נהיה שגורה בפי חניכינו — אלומ תפילה שבוגרה אין בה מן הידור. כדי שתתפללנו תהיה אף הדורה ולא תהא נאמרת כלאחר יד, אנחנו משתמשים באמצעות השני והוא קשירת חוויה לתפילה ולברכות השונות.

מתי נת פל ל? — עם תחילת השנה אנו מנהיגים תפילה בגן. תחילת תפילה קקרה ביוון, לאחר מכן מוסיפים עוד פרקי תפילה קצריים. נרגיל את חניכינו באמירת "מודה אני" ומפני שמלות תפילה זו ברורות הן אין צורך לפרשה. ובמקום שהעברית אינה שגורה בפי הילדים טובן התפילה ע"י תרגום קל ביוון. במשך הזמן יחווש בה הילד ויבין כי משמעותה תודה לה'}. מן הראי שהתפילה בגן תהיה מאורע מיוחד לילדים. בפעם הראשונה כדאי להתחפל פל בבית-הכנסת הקרוב לגן. יש צורך להביא "סידור" הדור לגן ולהתפלל מתוכו (אל נשמש בסידור-תלמיד של בית ספר). תפילת הבוקר צריכה להיאמר בכל יום בבוקר, כי זו "תפילת שחירות". היא נאמרת לפני כל שימוש אחר בשם של יהדיינו מתחילה עבדתו לפני התפילה. כדאי להקפיד על כך, אף כי יטענו הטוענים: ומה יעשה ילד הבא לגן, והוא יוצר פעיל ואינו יכול לעמוד בטל? ילד המקדים יוכל להזיק עצצוע, להסתכל בספר, לעוזר בהכנות עיסוק ובסידור הכסאות, אך צריך להרגילו שהיא ער ומוכן

להתפילה. אף הילדיים המאוחרים יקדימו תפילה לכל דבר אחר ; בראשונה, כל עוד התפילה אינה שוגרה בפייהם יתפללו בעורת העוזרת לגנטה, ולאחר מכן יזכירו להתפלל לבדוק.

כיצד נתפלל ? — נתפלל תפילהנו בידים נקיות כשכלנו מוכנים לאומי רה — לכן נחוץ להזמין את הילדיים לתפילה ולעורר קשבם לקראותה. נתפלל תפילהנו בשקם, לפחות, מלה אחר מלה. יש הנוהגים להזמין חן לתפילה. החן מתעטף בטלית ומתחפל בעמידה ואילו הילדיים מתפללים בישיבה. אפשר גם להתפלל ללא חן. הגננת מתפללת מתוך סידור נאה במבטא נכון ובהינוי ברור.

יש הנוהגים לעמוד בתפילה, ויש הנוהגים לש בת. נראה לי שילדים מתרכזים יותר בשעת ישיבה, והרי קריאת שם מזויה לאומרת בישיבה. התפילה נערכת חלקה באמירה וחלקה בשירה. יש נוהגים להגשים "קריאת שם" לפי טעמי המקרא.

פרק ת פילה לגן : לאחר ההזמנה לתפילה, אנו מוכנים לקראותה. יש נוהגים לפתח בפסקוק "מה טובו" בלחשן. ציריך לבדוק אם הלחש מתאים להווי ילדינו ואם הוא קרוב לרוח המקום. אחרי כן אומרים "מודה אני". כאשר תפילה זו נעשית שוגרה בפי החניכים נוסיף את הפסוק "תורה צוה לנו משה". לאחר זמן כשתילדיהם הורגלו כבר להווי והסתגלו לסדרי הגן, נלמדים פרשה וראשונה של "שם" ולסיום בתים אחדים מתוך "אדון עולם". בחורף נאמר "משיב הרוח ומוריד הגוף" ובקיץ "מוריד הטל" לפני "אדון עולם". אדון עולם הוא סיום התפילה. תפילה זו היא תפילת ימי יום. היא אינה קזרה מדי ואינה ארוכה מדי לילדיו הגן. הניסין הורה שתפילה כזו אינה מכובדה וכל ילד יכול ללומדה. תפילה קזרה יותר אין מספיקים להרגיש בקדושתה. כי מיד עם תחילתה אנו מגעים לסתפה.

אפשר להוציאו תפילה מתוך שגרה על ידי הוספה משפטי תפילה קזרים מפעם לפעם לרגל שבת. ראש חדש ומועד. בעבר שבת גוסיף משפט : "הרחמן הוא יניחלנו يوم שבתו ומנוחה לחמי עולמים". מלים אלה אנו אומרים לפני "אדון עולם" ואף בברכת המזון. אחר כך אפשר אולי עוד להוסיף פסקוק "ושמרו בני ישראל את השבת וכו'" או "זיברך אלהים את יום השבעה וכו'". בראש חדש מוסיפים "הרחמן הוא יחדש עליינו את החדש הזה לטובה ולברכה" וקוראים פסוקים אחדים מתוך ההל. פסוקין הללו נשיר או נאמר גם בחונכת. בשלוש רגלים וביום העצמאות. בעת המכנות לפני החגים ציריך לזכור, כי בעת השיחה על סמלי החג ודיניו חייבים להזכיר תפילה הקשורה בחג. בימים נוראים אפשר ללמוד לילדים פסקה מ"אבינו מלכנו" בלחשן מוקובל. לקרה חנוכה כדי למדם "על הניטם", ותפילה זו חשובה לנו לא פחות מן הסביבון

שלעיו אנו שרים ובו אנו משחקים. הזמן חולף מהר ומתקרבים ימי הפורים, ימי עליות ושמחה. מתוך השמחה לא נשכח את "על הנסים", ומן הרואין להקנות תפילה קדשה זו לחניכינו. התפילה אינה קשה ביותר וחוכמה יובן לחניכינו. לאחר הפורים יבוא פסח ולאחר מכן נספר בכל יום "ספרת העומר" עם הילדיים עד לחג השבעות. נכיוון לו מה מתאים והוא יקל علينا הספירה. אם תמיד יושבים בעת התפילה, הרי "ספרת העומר" מצויה בעמידה ואף אנו נוקם בשעת הספרה.

### ברכות בגן הילדיים

תפילה שחרית פותחת את יום העבודה בגן, אך נשתמש בהודמנויות נוספת כדי לעורר רגשות דתיים בילד. הגן יהיה מקום בעל אקלים חוויתי-דתי לילד.

כל אכילה או שתייה חייבת בברכה, ובזה אנו נבדלים משאר בעלי חיים. הבהמה תוכלת מיד בתגובה תאוותה, ואילו אנו מתחפקים. מברכים לבוראי הכלל, חזן את האכל — ולאחר כך אנו אוכלים וננהנים. אם הורגל הילד לברך לפני אוכלו לא יטעם פרי או ירך או ממתך או עוגה לפני שיברך עליו. באירוע חות הקבוצות נקבע על הברכה לפני האכילה וגם נרגיל את הילד לברך ברכבת המזון אחרי האוכל. נdag לשים על השולחן מליחות, וכדי לומר ליד השולחן

"דברי תורה" נזכיר סיפור מן התורה ששמענו.

ישנן ברכות הנאמרות לעיתים רחוקות. ברכה על הבשימים נברך עם חניכינו בשעת טiol. את הברכות על הרעם, על הברך ועל הקשת בשמיים נאמר יחד בהודמנות המתאימה. הילד לימד אותן ויחזור עליהן.

עיקרי חשוב בחינוך הדתי שהמנגן יהיה אדם מאמין ובעל הכרה דתית אמיתי. מי שגדל בסביבה דתית ונתרשם מחוויות דתיות בילדותו ידע להחיי דיר אותן החוויות גם בלבות הילדיים הרכים.

מ. שולמן / תל-אביב

## התפילה בבית-הספר הדתי

אחד ממטרות לימוד התפילה לתלמידי בית-הספר הממלכתי-דתי היא "להדר-גילם להתפלל את תפילות הקבע בכוונה". אם, כן, כיצד מושגים מטרה נכבדה זאת?

אין זה בכווחו של ביה"ס היסודי הדתי ואין זה גם מתקיינו לגדל תלמידי חכמים, אבל מחובתו ובכווחו לחנוך יהודים מתפללים בכוונה, ולשם זה עליינו להעמיד במרכזו חינוכו הדתי את התפילה.

### התפילה בכיתות א-ד

ההכנה: התפילה דורשת הכנה מוקדמת: "אין עומדים להתפלל אלא מחר כובד ראש". ישנן הנקודות סמוך לתפילה ויישנן הנקודות הנשנות כמה ימים לפני התפילה.

لبוש: רב יהודה היה מקשט עצמו בגדיו לפני התפילה משום "השתחו לה" בהדרת קודש". נבקש מתלמידינו לבוא בגדים נקיים ונבדוק כל יום לפני התפילה חלק מבגדיו החלמיים.

הנקיון: בדיקת הנקיון בביה"ס הדתי יש לעשותה כהכנה לקראת התפילה. נבדוק ידיים צפרוני וכו' של הילד כהכנה לקראת תפילה בפני מלך מלכי המלכים הקביה.

נטילת ידיים: כשם שלפני העבודה בביה"מ רקחו בני אהרן את ידיום, כך ירחצו תלמידינו ידיום לפני התפילה.

מלבד ההכנה הגופנית עליינו גם להכיןם הכהנה נשית. על המורה לומר:

יום יום דברי התעווררות לקראת התפילה או לקראת קטע חדש בתפילה.

קטע חדש: אין להוציא קטע חדש בתפילה הciteות הנמוכות ללא הכתמו עליידי קריאה נבונה ומוטעםת. על המורה למנווע שגיאות ניקוד; הלוקה בלתי נכונה של המילים להברות; דילוגים והשماتות אותיות והברות וכו'. הכהנה תהיה סמוך לתפילה או אחרי התפילה לקראת יום המחרת או בשיעור אחר לקראת הימים הבאים.

מגילת תפילה: מן הרואו שתלמידי הciteות הנמוכות ילמדו כל קטע חדש

על גבי קלף-פלקאס שייכתב עליידי המורה באותיות גדולות וב廣告ים שונים. הצבעים יגוננו לפי תוכן הדברים. הפלקטים יצטרפו ל"מגילת תפילה". אם גינוי של דרך למידה פרונטאלית זו של התפילה יצליה, נצטרך להדפיס מגילה זו.

צורת התפילה: התפילה בכתיבס' שלנו היא בדרך כלל צענית ומונוטונית. באוטו לחן קוראים "ברוך שאמר" ו"שמע ישראל", "אשרי" ותפילת עמידה. אין אנו מבדילים בין חלק הקשות וחולק השבח שבתפילה.

לכן יש לקיים את התפילה בכיתות הנמוכות בשתי צורות: שירה ומקהלה דברו. התפילה צריכה להיות מגוונת, לדוגמה: קריית שמע אפשר לקרוא בטעמי המקרא; במקומות שעושים את זה, הדבר מתקבל יפה. וורה אף היא בכם" בלחישה. יוטל נא על ועדת מומחים, להכין מגניות מתאימות לתפלות וקריאת מקהלה דיבור.

שמונה עשרה: גם בעניין התפילה נתקיים לדאגוננו "כל החשוב מחברו, משובש יותר מחבריו". מאוזר שתפילת העמידה ארוכה ונארמת בלחש, שגיאור תיה מרובות, לכן צריך בכיתות הנמוכות להתפלל שמ"ע בחצי קול. אולם צורה זו אינה מקובלת, ובעתיד לא ימשיכו התלמידים להתפלל בזורה זו, אבל המטרה של תפילת שמ"ע נכונה, מושלמת ומלואה כוונת הלב — מצדיקה את השימוש בזורה זו.

חדר התפילה: כיוון שתלמידי הכותות הנמוכות מתפללים בכיתותם, علينا לשנות את סדרי הכתיבה לקראת התפילה. רצוי לסוזד את הספסלים בכיוון לירושלים. علينا לקיים פינת תפילה. הפינה תכיל תיבה או שולחן מכוסה מפה מתאימה, ארון קודש קטן, "שוויתי", פלקטים: דע לפנֵי מי אתה עוזד, משיב הרוח ומוריד הגשם, מורייד הטל, יעלה ויבא בר"ח וכו', פמוסטים להדלקת נרות בשעת התפילה, מגילת התפילה וכו'.

המורה בשעת התפילה: המורים בכיתות הנמוכות חייבים להתפלל מתוך סידורם יחד עם האילדיים. עליהם לשמש כעין חוגנים.

כਮון שחייב לתפילה דורש מהמורה הכנה לשעת התפילה.

יציות: על המורים להשגיח שהתלמידים ילבשו יציבות וישתמשו בהן בשעת ברכת יציבות וקריאת שמע.

### התפילה בכיתות ה-ח

זמן התפילה: בדרך כלל מקובל, שמתפללים לפני תחילת השיעורים. אך האחים רבים וגם המורים מתקשים במילוי תורננותם. בשל הקדמת התפילה לשיעורים רואים ההורים והتلמידים בתפילה בכיה"ס רשות, והמנהלים מסתפקים בתורננות של מורה אחד או לכל היותר שנים. שמהותם להשגיה

על הסדר. בהתו"ס ביגוניים מגיע מספר התלמידים בכיתות ה'-ח' לפחות ל-100-150 ואין ביכולתו של מורה תורן לחנוך מספר כה גדול של תלמידים להפילה נאה ובכוננה.

נסוני לימدني שניתן לחנוך את תלמידינו להפילה בכוננה וליצורandi של בית הכנסת ולמעט את האיחורים והחיסורים, אם נחליל את התפילה בשיעור הראשון, היינו בשמנונה בזוקר וישתפותו בה מנהלי ביה"ס, מוחנכי היכיות והמורים המקצועיים. בדרך זו יוכל כל מוחנץ לשים לב להפילה richtigו. סיור כי חייב את כל המורים והמנהלים וסוגניהם לנדבר מחלוקת השעה ליום. ניסוי זה ערכתי באחד מאורי פיקוחי וההצלה היהת מרוכבת.

**מקום התפילה:** בדרך כלל נערכת התפילה בכיתה או באחד האולמות: אולם החטעתות, חדר מלacula, חדר האוכל. עליינו להחדיר לתודעתן של הרשותיות המקומיות, או של ועדי בתיה הספר (בחוו"ד) כי שם שם בוגנים "חוודרים מקצועים" עליהם לבנות גם בת יד בתיאספר דתים. בתנאים הקיימים עליינו לבחור בחדר הטוב והיפה כבית הכנסת, לצידיו בצד הדורש ולקשטו בקישוטים המתאימים. רצוי שבתי הספר יקימו את התפילה בבית-כנסת סמוך והבנות תתפללנה בעורת נשים. אם זה בלתי אפשרי בכל יום, רצוי וכదאי לקיים את התפילה בביכ"ג מרכזיכ"ג בכל ראש-חודש ותעניות. ציוד: עליינו לדאוג שכל בית יוציאד בארון קודש, תיבה לש"ץ ושולחן לקריאת התורה. את התיבה והשולחן אפשר להרכיב בחדר המלאכה של בית הספר. בנות היכיות הגבוהות תתפזרנה ותרקומה פרוכת לארון הקודש ומפותת לתיבה ולשולחן. בכמה בתים ספר הגישיו בנות המחוור המסים פרוכת מחטנה בבית הכנסת.

عليינו להשיג ספר תורה לכל מנין. באחד מבתי הספר שבנתנייה יצאו תלמידי די כתות ח' בחופשת פסח לעבודה ותרמו שכיר עבודתם לרכישת ספר תורה לביה"ס.

מן הרואי שכל מהוחר גומר יתן מתנה מתאימה לבית הכנסת שבביה"ס. בית הכנסת יקושט בקישוטים והמקובלים: כל זמר שהיו בבי"מ, תמנונות של מקומות קדושים, בתי כנסת, "שווית" והמודעות המקובלות "יעלה ורבוא", "טל ומטר" ועוד. אפשר לנצל את חדרי המלאכה לייצורם ועשיהם של קישוטים מתאימים בבית הכנסת.

בית הכנסת יוציאד בשולחות המתאים להנחת תפילין ובראונות או כונגנות נוחים להשתarra התפילין בביה"ס. אמנם ידועה לי "הסכנה" שההשarra התפילין בביה"ס, אבל אין להנrig טلطול התפילין בתיק ממש כל יום הלימודים. שיש בו הרבה מן הזולול והבזוזן.

**נקפיד להכשיר שליחי ציבור (ש"צים) וננהג לפי ההלכה:** "כל מי שאינו

יכול להוציא האותיות כתיקוני, כגון שהוא כבד פה וכבד לשון, אין מורידין אותו לפני התיבה" (משנה ברורה — הלכות ברכות סעיף נג, ס"ק לו). הש"צים יתעטפו בטלית גדולה ו"לא ירד לפני התיבה חוץ שבגדו קרוע וזרועותיו מגולים" (שם).

עלلوحמודעותשלביהכ"נ תימצא רשימה חדשית או שבועית של חזוני וסגנים. כן תפורסם רשימה של הקוראים בתורה ביום שני וחמישי, ר"ח ויום צום.

הגباءים יملאו את התפקידים המקבילים לביב"נ של המבוגרים. מבחינה חברתית עליינו להקפיד, שגבאי ידע לברך ב"מי שברך" את החבר החולה, מורים והורים חולמים, וכן במקרא של מול טוב, וגם ידע לומר "אל מלא רחמים" במקרא של אבלות ר"ל ובוים וכرون.

התווונים: התווונים יהיו אחראים לסדרי בית-הכנתה: הם ידאגו לנקיון, להכנת הספסלים ומקומות הישיבה, שייהיו קבועים לפי הנסיבות. ועדת קישוט

או הגباءים יהיו אחראים לקישוטו של בית הכנסה, לטעת התפילה: כיון שנדרש לתפילה ביום חול רגיל כמחצית השעה, ועליינו להרגיל את תלמידינו להתפלל "מלחה" יהיה צורך להשמיט קטעים מהתפילה השלימה ולתלמידים יאמר, שאנו עושים זאת רק מחמת הדחק, אבל עליהם מוטלת חובה להשלם.

אני מציע להתפלל כל יום: ברכות השחר, ברוך שאמר, אשרי, ומישתבח עד הסוף.

בקדיש צריך להרגיל לעונת "אמן": יהא שםיה רבא" ולשנן את דברי ר' יוסי: "בשעה שישראל ננכדים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ועוגנים יהא שםו הגדל מבורך, הקב"ה מנגען רשו ואומר: אשרי המליך שמקלסין אותו בביתוvr: מה לו לאב, שהגלה את בניו ואוי להם לבנים שגלו מעל שולחן אביהם". חירות הש"ץ: למרות הצימצום בזמנן ראוי להנaging חורת הש"ץ בקול רם ותלמידינו יתרגלו לכובש את יציר הדיבור בשעת התפילה ולענות ברוך הוא וברוך שמנו ואמן.

chorot התפילה: ישנן שלוש chorot עיקריות: שירה, מקהלה דיבור, ציבור וחון. אמנם אין לנו אפשרות להרבות בשירה ביום חול, אבל פטור ללא כלום אי אפשר.

אני מציע לקרוא בשירה את ברוך שאמר ושירת הים (כשהיא נאמרת בתפפי לת היכיתה). מובא, ש"ברוך שאמר היו אומרים בגעימה וקול זמרה בנחת ובכונגה מלחה במלחה" (אוצר דינים ומנהגים), ושירת הים — השם עצמו מצדיק לקרוא אותה בשירה או בטעמי המקרא.

מיישתבח עד שמנו"ע, חוץ מק"ש, יש להתפלל במקהלה דיבור או בחצי קול,

צורת התפילה המקובלת בעדות מזרחיות שונות. נוכחות שתלמידים המתפללים בלחש לא רק שאינם מתפללים בכוונה, אלא שבדרכם כל היא הופכת לכל יותר לתפילה בעיניהם.

**קריאת שם:** עליינו להקדיש זמן מיוחד לקריאת שם נוכנה, שלא תיקרא בחתיפה ובמרוצח ובעירובם הדברים, אלא במתון, מלא במלחה ובהפסק בין דבר לדבר, כאדם הקורא צווי המלך (משנה ברורה סי' טא ס"ק ז). ואני צועד צעד נוספת ומצע לקרווא ק"ש בטעמי אעפ"י שאין מנגה זה נפוץ אלא בין המדוקדים (רמ"א שם). כדי להביא דברי מדרש שה"ש המדבר על גושא זה: "כשיישראל נוגדים לบทני הכנסת וקורין ק"ש בכיוון הדעת בקהל אחד, בדעה וטעם אחד, אומר להם הקב"ה: 'היושבת בגנים חבריהם מקשיבים לקולך המשמעני', אבל כשיישראל קורין שם בטירוף הדעת, זה מקדים וזה מאחר ואינם מכוננים דעתם בק"ש, רוח הקודש צוחת ואומרת: 'ברחה דוד'".

**טפול בשגיאות:** על מהנכי היכרות ה-ח והמורים לעברית ללמד את תלמידיהם את הקראיה הנכונה והמורעמת של התפילה בהתאם להלכה. נתלה גם פלאט: "התפלל נכון", וצריך לסמן את המילים שהتلמידים מתקשימים בקריאתן.

**ציצית:** על מוריינו להקפיד על לבישת טלית קטן. אמן ילדי עדות המורה אינם רגילים ללובש ציצית כל היום, אבל מנגה זה ראוי שיקבלוהו מן האשכזונים. בין השאר נביא לפניו תלמידינו את דברי הרמב"ם על ציצית, ואני אעתיק כאן רק את סיום: "לעולם יהיה אדם זהיר במצבות ציצית, שהרי הכתוב שקרה ותלה בה כל המצוות כולה, שנאמר: 'ויראותם אותו וכורתם את כל מצוות ה'" (משנה תורה להלכות ציצית).

**הלכות תפילה:** עליינו ללמד הלכות תפילה לתלמידים בשני מחוזרים ונוסף על זה יש לחפש הזדמנויות לחזורת תדירה. דרך פשוטה היא למד הלכה בכל יום עם גמר התפילה.

כחוק ולא יעבור אני רואה את החובה של תפילת מנחה בביה"ס. לשם הגשתה התוכנית צריך לקיים חוגים למורות בטידור ובהלכות תפילה. על המפקחים לראות את שעות התפילה כשאר השיעורים ולהרבות לבקר בהם, לעקוב אחרי הנעשה ולשמש גם במקצוע זה מדריכים ומפקחים.

**סיום:** אין התפילה מצהה אחת בין מצוות אחרות; התפילה צריכה להיות תמידתו ונש灭תו של החינוך הדתי בבית הספר.

## יהודיה יעקב סלוטקי / מנצ'סטר

### הוראת התפילה \*

(א)

לימוד התפילות תופס מקום נכבד בתוכנית הלימודים בגולה. משום שבית הכנסת משמש קשר חשוב ביותר בין היהודי ובין היהודו. בית הכנסת משמש מרכז דתי גם ליהודי שאינו מדקך במצבה. בעיקר בחגיגות ובמוסדות, בימי שמחה (בר מצוה, נישואין) ובימי אבל.

בהוראת התפילה יושם לב שהتلמידים יגיעו עד מהרה:

(א) לקריאה עברית מילכנית שוטפת;

(ב) להתמצאות בסידור;

(ג) לתרגם התפילות הרגילות;

(ד) להערכות התפלויות ולהיבוכן.

אך כיצד מגיעים לכך בזמן המועט המוקדש להוראת התפילות, בין בבתי תחת ובין בספר יומיים, העולה לשעה וחצי לשבוע — כשים ומש שעות לשנת לימודים. ואפק-על-פייכן אין לבטל את ההישגים שניתן להשיג במסגרת המצוומצת הזאת.

(ב) התוכנית בתלמידי התורה

כיתה א: קריאה מילכנית: ספר לימוד למתחלים (כגון "דרашת דעתך", וכדומה); תרגילי קריאה מתוך הסידור (כמה וחמשים עמוד).

תרגומים: ברכות הנחנין, ברכות המצאות, ברכות הדראה, המפה, שמע עד ובעריך, הוז עד את הכל, קידוש ליל שבת, הבדלה למוציאי שבת.

כיתה ב: קריאה מילכנית: תרגילים מתוך הסידור (כמאהים עמוד). שחרית, מנחה ומעריב לחול.

\* המחבר — ראש החינוך העברי מיטע הוועד המרכזי לענייני חינוך במנצ'סטר, אנגליה — רושם במאמריו קיום לתוכנית של הוראת התפילה בתהירם ובכתריס בוגולה כפי שהוא מבוצעת באורו בו הוא פועל.

**תרגום :** בורא נפשות, הטוב והמטיב ; והיה אם שמוע ; קידוש לשלוש رجالים, עמידה (שלוש ראשונות ושלוש אחרונות), עמידה לשבעת (ערבית, שחרית ומוסף).

**כיתה ג :** קריאה מיכאנית : כל הסידור ; תפילה על פי סדר בית הכנסת.

**תרגום :** ואני ברוב חסוך עד ישעך, יגדל, אדון עולם, אשר יצר, אתה הוא, ברכו עד סוף עמידה לחול.

**כיתה ד :** קריאה מיכאנית : כל הסידור (פעם שנייה). תפילה על פי סדר בית הכנסת.

**תרגום :** אבינו מלכנו, מעיריב לחול, אשרי, קבלת שבת, כל העמידות לשבת, עמידות שלשלוש رجالים (ערבית ומוסף), עמידה לראש השנה (ערבית) וליום היכפורים (ערבית) עד עשרה השלום, החלל, עליינו, וחורה על לימודי כיתה ג.

**כיתה ה :** קריאה מיכאנית : תפילה על פי סדר בית הכנסת (מתוך הסידור והמחוזר).

**תרגום :** חורה על לימודי כיתה ד ; כל ברכת המזון, כל הקידויים וההבדלות ; כל העמידות לימים נוראים ושלוש رجالים ; הגדה של פסח ; פרקי אבות א.

### (ג) התוכנית בבית ספר יומיים

כאן הוכנסו שינויים לא באיכות כי אם בכמות. ישנים בתי ספר יסודים — ודואקמן החידושים — שביהם מלמדים ברכות הנהנין, ברכות השחר, שמע, עמידות לחול, לשבת וליטם טוב, וברכת המזון ; בכיתות הנמוכות מתפללים שחרית בכל בוקר — אך בעליונות אין תפילה רגילה והתלמידים מצוים להתפלל בבית. בימי החורף מתפללים מנחה ובימים הקצרים גם מעיריב. ברכת המזון נאמרת בכל יום אחרי ארוחת הצהרים (הארוחה נאכלת בבית הספר).

לעומת זאת יש בית ספר יסודי שבו מקדישים להוראת התפילות שעה וחצי בכיתות הנמוכות ושעה בעליונות. התוכנית כוללת :

**כיתה א :** ברכות, ברכת המזון, שמע, עמידה לחול.

**כיתה ב :** נשמה, עמידות לשבת, ראש חדש ויום טוב.

**כיתה ג :** אבינו מלכנו, עמידות לימים נוראים.

**כיתה ד :** אשרי, עליינו, מעיריב, היל.

**כיתה ה :** ברכות השחר, פטקי זומרה, שמע וברכותיה.

סדר התפילות נלמד בקשר עם ענינה דיומא. בכיתות הנמוכות מתפללים

חלקים משחריר (ברכות השחר, שמע וברכותיה, עמידה). בכיתות העליונות מצהים התלמידים להתפלל בבית או בבית הכנסת. ברכת המזון נאמרת בכל יום ולאחריה מתפללים מנוחה.

ישנו עוד סוג של בית ספר יסודי, אשר בו אין ההורים מקפידים ביותר על שמירת מצוות ובו נתונים את המינימום של חינוך דתי. השעות דומות לאלה שבבתי הספר השחכניים, אך ניכרת אידישות בגיןה להוראת התפילה.

הבוקר מתחילה בתפילה קצרה בначוחות כל התלמידים והמורים הנשכנת כרבע שעה. התוכן: פרשה ראשונה של שמע, אחד ממומורי תהילים וקטע נבחר אחד. מחצית שעה בשבועו מוקדשת ללימוד זמרה (ומירות לשבת, פסוקים מן התפילות).

**התוכנית:**

**כיתה א:** קריאה מיכאנית: "ראשית דעת"; התחלת קריאה בסידור.  
**תרגום:** שמע (פרשה ראשונה).

**כיתה ב:** קריאה: תפילות לשבת.

**תרגום:** והיה אם שמעו, ויאמר, ברכת המזון (ברכה א).

**כיתה ג:** קריאה: תפילות לחגיגים.

**תרגום:** שמע (פרשיות), עשרה הדיברות, ברכת המזון (ברכה ב).

**כיתה ד:** קריאה: פרקים נבחרים מהסידור, תפילות לחול, לשבת ולרגלים.  
**תרגום:** עמידה לחול עד רצחה.

**כיתה ה:** תרגום: עמידה לחול (כולה), עמידה לשבת מוסף (ישmachו עד הסוף), עמידה ללילה שבת, לשחרית ולמנחה.

מלבד בתי הספר המתוארים לעילו יש עוד מוסד חינוך שהוא היוצא מן הכלל: בית ספר עם פנימיה מסווג ה"פובליק סקול" האנגלי, שם מבון אין התנאים דומים לאלה השורדים בתבי הספר היומיומיים. גיל התלמידים הוא בין עשר לשמונה-עשרה. על יד בית הספר בנוי בית הכנסת ובו התלמידים מתפללים בכל יום שחרית, מנחה ומעריב. הנערים בעצם עוברים לפני התיבה וגם קוראים בתורה. ברכת המזון נאמרת אחרי כל ארוחה (ברכה קצרה בחול ובשבת).

(ד)

מלבד הביעות הנזכורות למעלה נתקלים המורים בקשימים אחרים: (א) התביעה ללימודים אחרים — כגון חומשי, לשון, היסטוריה, דינין וכדומה. הנטיה היא בדרך כלל להזניח את לימוד הסידור למען הלימודים האחרים; (ב) התגאי בליה בזמן גוררת אחרת גם הגבלה בכמות החומר הנלמד. כדי להתגבר על

שתי הבעיות האלה ולהגן על זכויותיה של הוראת התפילה מכין המהן האחראי "לוח מטאות" המשמש למורה בעין מדריך ולפיו הוא יודע מה עליו להספיק כל שביע כדי לסייע את התוכנית במשך השנה. בחינות תכופות קבועות אם התלמידים מספיקים ללמידה את הרשות בתוכנית. ואכן למרות הקשיים והבעיות נראות תוצאות חיוביות, הודות למסירותם של המורים. תלמיד שלם בת"ת או בביסטר ספר יומי מגיל ששה עד גיל שלוש עשרה רוכש לו ידיעה הגונה בסידור והוא יודע למצוא את התפילות הדורשות לו בכל עת, ויש לו מושג כללי על התפתחותן של התפילות והבנה מספקת של תוכן.

## (ה)

יש להניח בזדאות כי מטרתה של הוראת התפילות היא הקנית האפשרות והרצון להתפלל — בבית או בבית הכנסת — ולהבין את כוונת התפילה. להשתגחה של תכילת זו נחוץ לא רק ללמידה את פירוש המילים באופן שיגורתי, אלא להפיכת הלומד אהבה והערצה לתוכן הנלמד. יש להתפלל. על כן, כי שיטת ההוראה בגולה (ברוב הגלויות מדובר) לא נשנתה כמעט כלל במשך כל השנים, לא בבתי הת"ת ולא בבתי הספר היומיים.

## (ו)

הקריאה נלמדת מתוך אחד מספרי הלימוד הידועים — "ראשית דעת", וכדומה. ראשית מכיר התלמיד לדעת את צורת האותיות וביטויין. אחר כך הוא למד לצרף את האותיות להברות ואת ההברות למילים. את השיטה הכלובלית. שליפה מלבדים מילים שלמות שלולים המורים כמעט פה אחד. אין זמן. צריך לגשת לקריאה בסידור בלי דיחוי. ו"הסוף מצדיק את האמצעים"; אחרי שנה או שנתיים של קראיה קונה לו הילד רהיטות מספקת המאפשרת לו להתפלל עם הציבור.

## (ז)

הדרך הסלולה בהוראת תרגום התפילות היא אותה דרך שהמורים משתמשים בה בהוראת החומר. המורה קורא מלאה או ניב ומתרגם, פעם או פעמיים, והילדים חוחרים אחריו או סתם מקשיבים. אחרי טיפול כזה בפסקות שלם מתבקש אחד התלמידים לקרוא ותרגמו בלי עורת המורה. הפרוצידורה הזאת הולכת ונשנית פעמים רבות עד שהמורה מרגיש שתורתו נשתרשה בלב תלמידיו. כאן אין שאלת הדרגה או התקדמות "מן הקל אל הכבד" או מן "הידע אל הבלתי ידוע". כאן פשוט מלייטים. אין צורך בפדגוגיה או באימון.

כל ברינש הרוצה ללמד יוכל לknות לו אצל מוכר ספרים סידור הנדפס טורים טורים — מלה עברית ותרגומה הלועזי בצדה — וללמוד !  
אולם פה ושם נמצא מורה-פדגוג המשתרל להכניס סדר והדרגה במלאתו.  
אתאר בקיצור דרך נסיוں של הוראה אחרת : הוראת מזמור צה — לכו גרגנה.  
והרי מהלך השיעור :

(א) הקדמה למזמור (על פי הסבר או על פי שאלות ותשובות).

(1) המנגה לאמר קבלת שבת התחליל לפני שלוש מאות שנה בקרוב.

(2) התואר "מלכה" לשבעת ידוע משכבר הימים.

(3) השמחה שבת מתקבלת השבת.

רבי יוסי : יהיה חלקו עם מכניסי השבת בטבריה (היושבת בעמק) וממו ציאי השבת בציפורי (שהיא בראש ההר) (שבת קיה, ע"ב).

רבי חנינא : באו ונצא לקרהת שבת המלכה.

רבי ינאי לבש בגדי יום טוב וקיבל את השבת בקריאת : באו כלה,  
בואי כלה (שבת קיט, ע"א).

קבלת שבת בצפת : גברים ונערות עטופי לבן קיבלו בלחן של שיר  
השירים ויצאו בתהcolaה ; על הרים וירדו בקעوت כשהם מזמורים מזמור  
תהלים וקוראים לכלה לבוא אל בית דודה.

(4) שישה מזמורים נגד ששת ימי המעשה.

(ב) המזמור הוא תחילת הנה ליווצר בראשית (1) אשר בידו מחקרי ארץ :

(2) ותופות הרים לו (הר הי צפת הם בגובה של 2750 רג'ל ממפלס  
הים ; באופק, הרים גבוהים נישאים השמיימה) ; (3) אשר לו הים והוא  
עשחו ים התיכון משתרע למרחקים מצד אחת, עמק הירדן מצד שני  
וים כנרת מרהייב עין דרוםית מוזחת).

(ג) המזמור הוא יחידה המתחלקת לשישה חלקים :

(1) קריאה ראשונה לעלה ולקלס לה' (לכו גרגנה לה' וכוי' גרייע לו).

(2) הטעם לקילוט הוה (כוי — ידיו יצרו).

(3) קריאה שנייה (באו וכוי' עושנו).

(4) הטעם השני (כוי וכוי' תשמעו).

(5) חותנתנו לשמו בקלו (אל תקשו לבכם וכוי' במדבר).

(6) אזהרה נגד קשיות עורף (אשר גסוני וכוי' מנוחתי).

(ד) מלים שעל התלמידים ללימוד (המורה כותב על הלוח) :

רנו, רוע, קדם, מחקר, תועפה, מרעית, בחן, קוט, תעעה.

הוא מסדר אותן בטור, וכותב ליד כל מלה את תרגומה בלועזית. הילדים

מעתיקים אל מחברותיהם ולומדים.

(ה) המורה מסביר את המילים "מסה ומריבה" לפי המופיע בחומש.

(1) עכשו מוכנים התלמידים לקרוא את המומר בהבנה ובהערכה.

\*

על המורה לזכור, כי הסידור הוא גבס דתי-לאומי ואנושי יקר לאין ערוך; אוצר של דמויות, חיויות, תחילות והשתפכות הנפש האוצר בתוכו זכרונות היסטריים מלבטינו הנפשיים והלאומיים. תפקido של המורה להקנות את הרכוש הזה לדור הצעיר, כדי שידע ויבין וירצה להתחדד אחדות שלמה וקיימת עם עמו ועם תורתו.

## הווראת טעמי המקרא (הערות ושיעור לדוגמה)

להוראת טעמי המקרא נקבע בחוכנית הלימודים הרשミת רק מקום ועיר בסוגרת השיעורים לומרה. אין הבדל ביןון זה בין התוכנית לבתי הספר הממלכתיים לבין התוכנית לתלמידי הספר הממ"ד. אירפה אישם מנצל המורה לומרה את ההדמנות — בדרך כלל בכיתה י' — כדי ללמד את הבנים בלבד את ניגוני הטעמים לקריאת ההפטרה ולקריאת התורה.

ברם, בזמן האחרון הולכת ומתפשטת ההכרה בקרב מורים ומחנכים רבים, שיש לקבוע את הווראת טעמי המקרא למקצוע עצמאי, שיש להקנות בו ראייה מקיפה וידיעת תפkidיהם של הסימנים העתיקים. הקניית הטעמים בצוורה מסודרת ושיטתית בעזרת אמצעים DIDAKTYCZNYE מעולים חסלול את הדרך להבנת מקצועות רבים אחרים, אשר בהם הטעמים קשורים קשר הדוק. היא תזער בלימוד התנ"ך והלשון על ענפיה השונות, בהבנת פרקי התפילה — הן אלה אשר באו כלשונם מן המקרא והן מטבחות לשון, שטבעו אותן חז"ל; היא תחנוך את התלמיד לדיק בהגוי המלים, לשיטם לב למתרגים ולדגשים למיניהם, להבדיל בין השוא הנח ובין השוא הנע ולהפריד בין הדבקים — כי ככל אלה יש יסוד ושורש בטעמי המקרא.

נוסף על כל אלה הטעמים משמשים מעין תווים זمرة, והרי הם פותחים לפניינו את שעריו המוסיקה הדתית המקורית של העדות השונות בישראל.

בסוגרת ההוראה השיטתית נפנה תשומת לב אל אחד מן השתחים שצינו לעיל, נדרש קריאה מתוקנת של פסוקי המקרא ללא נזימה ובנעימה, נסbir את כללי פיסוק טעמי המקרא כסדרם ונגייע בזמן לפרשנות הכתובים בעזרת הטעמים. נshall להבין, איך פרשנים בראש"י, ראב"ע, רמב"ן, רשב"ם, שד"ל ואחרים השתמשו בטעמים — בין אם הם אומרים זאת במפורש בין אם פירושם מכון לפי הטעמים.

יוצא מכאן, שיש לשתח בלמידה בנות כבניהם, כי לא נשים את הדגש על הקריאה בנזימה דזוקה. ולא זו, אלא אף זאת יש לומר, שאפשר ואפשר למסור את הווראת המקצוע הזה למורים כמו למוריים, וב└בד שהידייעה תהיה ברורה ותורת הטעמים סדרה היטב בפי המורה.

הוראת טעמי המקרא תשולב איפוא באחד המקצועות הקרובים להם — לאו דזוקה בשיעור הזרה, אלא בשיעור תנ"ך, תפילה או לשון — כאשר אין אפשר רות להזכיר שעת הוראה מיוחדת. רצוי לדעתנו לתחילה בלימוד בכיתה ה' (ובחו"ל ברמה המתאימה לכיתה זאת) ולקדם את הכיתה שלב אחר שלב בהכרת העקרונות, שמותיהם וסימנייהם של הטעמים. בנותיהם פטוקים בעורת הטעמים ובקריאת מוטעמת ולא געימה ובגעימה של אותה העודה אשר היא השולטת בבית הספר.

כספריו עוזר אפשר להשתמש ב"דףים ללימוד טעמי המקרא"<sup>1</sup>, שאושרו על ידי משרד החינוך והתרבות. השיעוריםמאפשרים לרכוש ידיעה יסודית בשטחים הטעמיים השונים. כן שולבו בהם דוגמאות ותרגילים רבים, העורות לתפילה ומדברי פרשנאי התנ"ך.

להלן נביא הצעה מפורשת לשיעור הראשון או לחלקי שיעורים אחדים.

\*

בדברי הקדמה קדרים יסביר המורה, שהטעמים הם סימנים ועירים הרשומים מתחת למילים או מעליהן. הם מדריכים את הקורא בתורה ובשראר כתבי הקודש הם מסיעים להבין את הפסוק דוגמת סימני הפיסוק בלשון המודרנית. גדולי פרשנינו השתמשו לעיתים קרובות בטעמי הפיסוק כדי לבאר את הפסוקים. כתעת יחולקו לתלמידים דפי סטנסיל ("דף לתלמיד" מס' 1) בו רשומים 16 פטוקים, בהם באות-8 מילים בלבד וכולם בני שתי צלעות.<sup>2</sup>

צידם התלמידים : עפרון (לא עט) וסרגל.

מורה : נפתח אייפוא בלימוד. בדף שלפניכם ורשות הפסוק הבא :  
(כותב על הלוח וקורא) "האוינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמר-יפי".  
ברוב פטוקי התנ"ך באים שני חלקים. נתבונן-נא היכן מסתימים החלק הראשוני של הפסוק ?

תלמיד : אחרי המלה "ואדברה".  
מ. : נכון, כי כאן מסתימת הפניה אל השמיים. בחלק השני באה פניה אל הארץ.

כדי שנראה את החלוקה הזאת בצורה ברורה, נבנה לנו מעין שני בחיטים נפרדדים בדרך זאת :

1. עד עתה יצאו לאור הכריכים א—ג, ובهم 40 שיעורים. הוצאת מזכירות הקיבוץ היהודי,  
רחוב דובנוב 7, תל-אביב.

2. "דף לתלמיד" בהוצאת מזכירות הקיבוץ היהודי. הופיעו "דףים" לכל שלבי הלמוד.

(מציר את הקווים)

האוינו השמיים ואדבורה | ותשמע הארץ אמרי-פי

סמננו אותם הקווים בדף שלפניכם בעורת סרגל ועפרון.  
(הכיתה מסמנת).

מ. : נקרא את הפסוק לפי חלוקת ה"בתים".  
(הכיתה קורתא).

מ. : געבור כתעת לפסוק השני אשר בדף.  
(כותב וקורא) "ויהוק ה' את-ילב פרעה ולא אבה לשלהם".  
היכן מסתימים בפסוק זהה החלק הראשון ?

ת. : במלת "פרעה".  
מ. : נכן. אך מהי הסיבה במקורה זהה ?

ת. : אחרי כן מתחילה עניין חדש.  
מ. : מהו העניין החדש ? על מי מדובר בחלק השני ?  
ת. : על פרעה.

מ. : ועל מי היה מדובר בחלק הראשון ?  
ת. : על ה'.

מ. : נוכל איפואו לומר, שבפסוק הזה באים שני נושאים שונים. הנושא של  
החלק הראשון הוא ה', ואילו הנושא של החלק השני הוא פרעה.  
נסמן גם בפסוק הזה את קווי החלוקה :

ויהוק ה' את-ילב פרעה | ולא אבה לשלהם | (מציר)

סמננו בדפיכים.  
(הכיתה מסמנת).

מ. : נקרא את הפסוק לפי החלוקה.  
(הכיתה קורתא).

מ. : ועתה עניין בפסוק השלישי :  
(כותב וקורא) "ויגש הפלשתי השם והערב ויתיצב ארבעים יום".  
היכן מתחלק הפסוק הזה ?

ת. : אחרי המלה "והערב".

מ. : נכון. האם גם כאן הסיבה "שינוי הנושא" ?  
ת. : לא. בשני החלקים מדובר על הפלשתי.

מ. : מי הוא זה ?  
ת. : גלית.

מ. : טרם הסבירנו את הצעת מקום החלוקה אחרי המלה "הערב".

- ת : כי כאן עושה גלית ממשו אחר.  
 מ : מהי הפעולה החדשה שהוא עושה ?  
 ת : הוא מתייצב.  
 מ : ובחילק הראשון ?  
 ת : הוא ניגש.  
 מ : פסוק זה מתחיל אם כן בין שני פעלים. נסמן את קווי החלוקה גם בפסוק  
 זהה. (מציר קוים)

וינש הפלשתי השם והערב	ויתיצב ארבעים יומ
-----------------------	-------------------

(הכיתה מסמנת).

- מ : נסכם את שלושת הפסוקים שבהם עסכנו : מעאו שכל פסוק התחלק,  
 ולגביו כל אחד ואחד היתה סיבה אחרת לקביעת מקום החלוקה. בפסוק  
 הראשון : פניה אל עצמים שונים (שים — ארץ). בפסוק השלישי : שני  
 גושאים שונים (ה' — פרעה). בפסוק השני : שתי פעולות שונות (ויבי  
 גש — ויתיצב). מעתה לא נסתפק בתשובה הכללית לקביעת מקום החלוקה  
 "מהחיל עניין חדש", אלא ננסה בכל מקרה לסתור סיבה להלכה בצורה  
 ברורה יותר.

נקרא בעת את שלושת הפסוקים בהתאם לקווי החלוקה שסימנו :  
 (הכיתה קוראת את שלושת הפסוקים).

- מ : השתמשנו עד כה במלה "חלק". חילקו הראשון של הפסוק וחילקו השני של  
 הפסוק. אך ביטוי זה הוא כללי מדי. המלה המתאימה היא "צלע" (כותב  
 על הלוח ומנקד). ברוב פסוקי התנ"ך באות שתי צלעות. צלע ראשונה או  
 צלע א' וצלע שנייה או צלע ב'.  
 בספרי התנ"ך המודפסים אין אנו מוצאים את הקווים שציירנו. נזהיל בלימוד  
 באים הסימנים הקטנים הנកראים בשם "טעמי המקרא". נזהיל בלימוד  
 אחדים מהם. לאיזו מלה בפסוק הראשון נצרכ' את הטעם בתחילת ?  
 ת : למלה "האוינו".

מ : מדוע ?

- ת : כי זאת המלה הראשונה של הפסוק.  
 מ : זאת הצעה טובה, הררי מתחילה בדרך כלל מן התחלתה. אך הפעם נזוב  
 את המקובל ונ└רך בדרך הפוכה. נלמד תחילת את הטעם הבא במלה  
 האחרונה, ככלمر במלה "פי". הסיבה לכך היא, שהטעם הראשון הוא תמיד אחד ויחיד.  
 להיות שונה בכל פסוק ופסוק, ואילו הטעם האחרון הוא תמיד אחד ויחיד.  
 תחקידו כן שלו : סוף פסוק. והנה סימנו : קו ניצב קטן מתחת למלה  
 רשות נקודות ניצבות אחרי המלה. אין פסוק בלי הטעם סוף פסוק, כי

הרי כל פסוק מסתויים. יש לטעם זהה שם נוסף והוא "טילוק" כי "מסתלי-  
קים" מן הפסוק.

בפסוק הראשון רשום הקטן מתחת לאות פ"א. בפסוק השני במליה  
"לשלחים" מתחת לאות ח'ית, ובפסוק השלישי במליה "יום" מתחת לאות  
י'וד. — בזה למדנו את הטעם הבא בסוף הפסוק או בגמר צלע ב'.

סמננו את הטעם בשלושת הפסוקים הראשונים.  
(הכיתה מסמנת).

מ. : לאיזו מלה בפסוק הראשון נצרכּ עתה את הטעם ?

ת. : למליה "ואדרה".

מ. : מדוע ?

ת. : כי כאן מסתימת הצלע הראשונה.

מ. : אבן, אנו מחפשים תחילת את מקומות הסימן. סימן הטעם הבא בסוף  
הצלע הראשונה הוא כך (מציר את הטעם אתנהתא), מעין חץ עיגול  
וכיפה קטנה על ראשה. בני העדה הספרדית קוראים לטעם זהה בשם  
"אתנה" ואילו בני אשכנז מוסיפים סימנת "תא" וקוראים "אתנהתא".  
המלים "אתנה" וגם "אתנהתא" הן ארמיות. רוב שמות הטעמים הם  
ארמיים כי בן דברו אבותינו בשפה הזאת בזמן שקבעו את השמות ואת  
הסימנים האלה. הסימנת "תא" בארמית היא ידועה מאד. מי יודע דוגמא  
אות נוספת נספחת ?

ת. : ב"קדיש" אומרם "תוינבחתא ונחמתא".

מ. : כן. ההטעמה היא תמיד בסוף המלה. — נחזור לטעם. המלה "אתנה"  
קשורה כנראה בלשון "מנוחה". ככלומר, אנו נחים באמצעות הפסוק. גם  
הסימן הזה בא מתחת לאות כמו בו הטעם סוף פסוק. נסמן אותו בשלושת  
הפסוקים הראשונים. בפסוק הראשון במליה "ואדרה" מתחת לאות ב'ית.  
בפסוק השני במליה "פרעה" מתחת לאות ע'ין. בפסוק השלישי במליה  
"זהערבי" מתחת לאות ר'יש. העתיקו את הסימנים.  
(הכיתה מעתיקה).

(אפשר לטסים כאן יחידת הוראה אחת. במקורה זה יטיל המורה על התלמידים — כשיעורי בית — ליטמן "קוי פיסוק" בפסוקים נוספים הרשי  
מים ב"דף לתלמיד" ולצרכּ את הטעמים סוף פסוק ואתנהתא. — אך יט  
גם אפשרות להמשיך ולעבור ליחידה הבאה).

מ. : בכל צלע גונתרו כתעת שלוש או ארבע מלים. כלל גדול הוא בתורת טעמי  
המקרא, שארבע או אפילו שלוש מלים חזירות ומתחלקות. עד אשר  
תשארנה לא יותר מאשר שתי מלים, אשר שב אינן צרכות להתחלק  
עד. בהתאם לכך נתבונן בצלע הראשונה של הפסוק הראשון : "האוינו"

השמות ואדרביה" בצלע הוצאה ישנן שלוש מלימ. — קיימות שתי אפשרויות של חלוקה:

(א) האזינו — השמות ואדרביה

או

(ב) האזינו השמות — ואדרביה  
אייזו חלוקה היא הנכונה?

ת.: השנייה.

מ.: כן. עליינו אם כן להפסיק מעט אחרי קריאת המלה "השמות" ואילו אחרי המלה "ואדרביה" נפסיק קצת יותר. נבטא את החלוקת הנוספת והזאת

בעזרת סימון קו נוסף בדרך זאת: **האזינו השמות** ואדרביה

נא לקרוא בהתאם לקווים את הצלע הראשונה.

(הכיתה קוראת).

מ.: סמן את הקו הנוסף בדף.

(הכיתה מסמנת).

מ.: איך תהייה החלוקת בצלע השנייה "ותשמע הארץ אמרייפי"?  
ת.: אחרי המלה "הארץ".

מ.: כן. נסמן את הקו הנוסף: **ותשמע הארץ** אמרייפי.  
(הכיתה מסמנת).

מ.: נקראת הפסוק כולם חור הקפדה על הפסקה יותר גדולה אחרי המלה "ואדרביה" והפסקות קטנות יותר אחרי המילים "השמות" וכן "הארץ".  
(הכיתה קוראת).

**האזינו השמות** ואדרביה **ותשמע הארץ** אמרייפי

(בדרכ זו יש לחלק גם את הצלעות בשני הפסוקים האחרים)

מ.: מצאנו איפוא שני מקומות חלוקה נוספים.

ת.: אילו טעמים באים בשני המקומות האלה?

מ.: בשני המקומות גם יחד בא אותו הטעם. הנה הסימן (מציר ✓)  
שםו של הטעם זה הואUPII נבי בני אשכנז טפחה וنبي בני ספרד טרחה.  
נסמן את הטעם במילים המתאימות בשלושת הפסוקים. (מסמנים על הלוח  
והכיתה מעתקה).

נסכם את הנלמד: הטעם טפחה (טרחה) מצורף למלה הבאה על יד הקו  
שלפנוי אתנהטה בצלע הראשונה ועל יד הקו שלפנוי סוף פסוק בצלע  
השנייה.

- בזה הכלנו שלושה טעמיים : (1) סוף פסוק. (2) אתנחתא. (3) טפחא.
- מהו ההבדל שביניהם ?
- ת. : סוף פסוק ואתנחתא באים בכל פסוק רק פעם אחת ואילו טפחא באה  
שתי פעמיים, פעם אחת בכל צלע.
- מ. : האם קיים הבדל נוסף ?
- ת. : אחרי טפחא באות הפסוקות קטנות יותר מאשר אחרי אתנחתא ואחרי סוף  
פסוק.
- מ. : כן. סופי הצלעות דורשים הפסקה ממושכת יותר מאשר אחרי טפחא.
- ת. : מהו הצד השווה של שלושת הטעמיים ?
- ת. : יש להפסיק את הקרייה בשלושת הטעמיים האלה.
- מ. : נכון. לכן כולם נקראים בשם "מפסיקין" בגיןוד לטעמיים אחרים. שאחרי  
קרייאתם אין להפסיק, אחרי איזו מלה בפסוק הראשון לא נפסיק למשל ?
- ת. : אחרי המלה "האוינו".
- מ. : כן. דוגמא נוספת ?
- ת. : אחרי המלה "וותשמע".
- ת. : נכון. מילים אלה יש לקשור ולהחבר אותן אל המילים הבאות אחריהן, כפי  
שגם עשינו בשעת קריית הפסוקים. בשיעור הבא נלמד את סימני  
וניהם ומשמעותיהם של הטעמיים "המחברים" האלה.

## א. לשון סידור התפילה

כל רבד הלשון וסוגי הסגנון של תרבות ישראל המקורית — החל מספר "בראשית" ועד ה"תפילה לשלים מדינת ישראל" (שהותקנה על ידי הרבניים הראשיים לארץ־ישראל הגראי'א הלוי הרצוג והגרב"ץ עזראיל — זכרם לבני־כה) — מצאו את מקומם בסידור התפילה: לשון המקרא על גוניו וגונינו המרובים; סגנון ההלכה והתלמוד עשר הפנים; פיטוי קודס מימי הבינם; וכן לשון הקבלה (בארמית) וסגנון המסורתין (בעברית).

אופן המיחד של תפילות ישראל, שקבעו במרוצת הדורות מבחר פרקי התורה, פסוקי נבואה ומזרמי תהילים מוה; וכמה פרקי הלכה — לרוב הלכות ותיאורים, הקשורים לעבודת בית־המקדש — מזה; ונוסף עוד יצירות ישראליות מקופות מאוחרות ומסוגי ספרות שונים (אף יצירות בארמית: פסוקי תר-גום המשולבים בסדר "ובא לציון גואל"), וקטעים ארמיים גם מתkopפת התלמוד והగאננים: קדיש ויקום פורקן; וגם מתkopפת הקבלה: "בריך שםיה" מן ה"זוהר" פרשת ויקלה, "כגינה" פרשת תרומה; כל אותו עושר בתכנים וענינים — עשו את סידור התפילה שלנו גם לאפסקלירה נאמנה לשון העברית העשירה לכל תקופתה, רבדיה וסוגיות־סגוניה; ראוי איפוא חיזין מופלא זה שבסידור תפילתנו לשום־iscal וסיקורי־ען.

### (א) סוגי סגנון מקראי

נסкор בראשונה אותם סוגי סגנון מקראי, שאתה מוצא מהם דוגמאות נאות בסידור:

סגנון סיפור המקרא מייצג עליידי פרשת העקידה מספר בראי שית; בה אתה מוצא שימוש לשון עם וו' ההיופך, כמו: "וישכם... ויחד בוש... ויקח... ויבקע... ויקם וילך". זאת ועוד: אותו סגנון סיפור מקראי — הוא סגנון אפי טהור ביסודותיו; אין אתה שומע כאן לא הבעת־דגשות ולא הירהור־ילב — מצד אישי העקידה (אמנם דברים כאלה הוסיף חכמי האגדה והם שוכזו בידי אמוניים־אמונה על־ידי רשי' בפירושו על התורה). שונה ממנה סגנון מעשה המשכן, פרשיות הקטורת והקרבנות — הרוחה

בחומשים שמות, ויקרא ובמדבר. כמוותו אתה מוצא ב"פרשת הכיפור" ("ויריד בר... לאמרו : ועשית כיור נחותה... ונחתת אותו... ונחתת שמה... ורחתו אהרון ובנו...") — סגנון של מתן הוראות למשה, אך להסדר את הכהור ואת תפקידו. כמוותו ב"פרשת התמיד": "צו... ואמרת אליהם... ואמרת להם" וכו' וכו').

להלן מילוי מקרא לחלק ספר תהילים: כשליש ממזמור תהילים (חמשים פרק) שבוצו במקומות שונים ולימים שונים (חול, שבתוות, מועדים, ראש חודש) בסידור התפילה; שהרי ספר תהילים — זה ספר הבקשות וההורדות, הקילוטים והתחשבות — הוא גם ספר תפילה, כמפורט בו: "תפלות דוד" (עב. כ).

ובסדר התפילה, נתעצם גם סגנון היזיריו והתוכחה — השופע חרורות, כפל עניין במילים שונות ודרבי סגנון היוצא בהם. זה הסגנון נמצא ביחס בשתי הפרשיות הראשונות של קריית שמע (מקורן בחומש דברים); ושם אתה מוצא סמןני סגנון דברני מובהק: "בכל לבך ובכל נשך ובכל מארך וכו' ושננתם לבניך ודרכם גם בשบทך בביתך, ובבלתך בדרך ובשכבר ובគומך"; ועוד מרובה מכך בפרשנה השנייה של קריית שמע: "וילעבדו בכל לבבם ובכל נפשם וכו'", ובהמשך העניין עוד הטעה והדגשה על ידי פירוט מוחשי: תחיליה באופן כללי "ונתני מטר ארצכם" ואחריו זה פירוט: "ירוה ומלקוש"; וכן לגבי יבול האדמה: "ואספת דגנך ותירושך ויצחרך"; ולקראת סיום אותה פרשה שוב הדגשתן לנוכחות מקודם, בדרך של כפל עניין במילים שונות כמו: "על לבבכם ועל נפשכם" ועוד ועוד.

### (ב) סגנון ליקוט וליבוכו

עד כאן על יסוד המקרא שบทפילה — של פרקים של ימים; ואפילו חטפי בות שלימות — כגון ממזרי תהילים כמה — กן שם עיקר פסוקידומה. עתה ידובר על פרקי תפילה שהם אמנים מקוריים מצד תוכנם, אולם הם מורכבים מפסוקי מקרא בודדים. החידוש באותם פרקי תפילה מהטי בטא איפוא בציירוף מוצלח של פסוקים — הרחוקים זה מזה ומפוזרים בספרי מקרא שונים — לחטיבת יצירה אחת, שלימה ומושלמת. דרך יצירה זו נתעכזה ביותר בברכות מלכוויות, זכרונות וספרות שבמוסף ראשי השנה. כל ברכה מלאה מחוברת מעשרה פסוקים לפי סדר זה: שלושה מן התורה, שלושה מן הכתובים (— כולם מטהילים), ושלושה מן הנבאיים. ובסוף כל ברכה פסוק עשרי שוב מן התורה. כך הובעו על-ידי צירופי פסוקים בודדים מיטב הגות המקרא, על הבורא והעולם, על ישראל והוגיים, ואף על אדם ובהמתה. בברכות "מלכוויות", מדובר משורר הקודס על מלכות שדי,

שלכלותו נצחית, הוא מלך ישראל ומילך העולם כלו (של הקוסמוס והאנושות אחד) ומלךו באחרית הימים — אחרי נצחונו על האויבים (השווה נבואות "גוג ומגוג" שבספר יחזקאל) "יהיה ה' אחד ושמו אחד" — לא יקראו לו עוד עמים שונים בשמות שונים, אלא ה' יהיה אחד ושמו אחד — בפי כל תברואים. ופסוקים רבים מן התורה, הוא הפסוק של קריית שם: "שמע, ישראל! ה' אלוהינו ה' אחד!".

החוליה "זכרוןות" שבספרות התפילה זו, רבת הצלילים והניגונים — נשא לה: השחתה ה' על הכלל והפרט, על ישראל ועל העמים; על הברית ועל החיים ("יוזכור אלהים את נז ואת כל החיים ואת כל הבמה"....). בכלל עשרה פסוקי הוכרנותו, נמצא השורש "זכר" בצרות לשון שונות: אם בצרות שם: "זכר עשה לנפלותיו"; או בצרות פועל — בנטיותו השונות: זכרתי, אוכרני, ויכור.

אף חולית "שופרת" שבאותה תפילה — היא הרכבה מרכיבה מרובת אופנים: שופר של התגלות ה', לישראל במאם הר סיני (שלשות פסוקי התורה); שופר של מלכות (תhillim צח, 1): "בחצוצרות ובקול שופר הריעו לפני המלך ה'", ושופר של גאולה (ישעה כו, יג): "יתקע בשופר גדול, וbao האובדים... והשתחו לה' בהר הקודש בירושלים". והפסוק שבכරיה (ט, יד): "יאודני ה' בשופר יתקע, והלך בסערות תימן" — בדבר עיל שופר של תרועת מלחה, שופר של נצחון באחרית הימים (יש מרבותינו שפטרו — על אדם לעתיד לבוא" — רשי" בפי רשו לאותו פסוק). הפסוק מן התורה, המסייע את מערכת פסוקי השופרות — בדבר על השמעת קול "בחצוצרות על עולותיכם ועל זבח שלמים"; מעין שופר בתחום עבודת המקדש.

דרך יצירה זו של פיתני התפילה, המקשרת פסוקים בודדים מספרים שונים ורוחקים זה מזה, לייצירה בת רעיון, משקל וכובד, היא דרך מקורית ביותר: הרי פה עיטה משוחרר הקודש את הפסוקים סدى לייצורו בשם שוייצרים עשים את המלים הבודדים כחומר לייצורם. והנה באוטן התפילות שדיברנו עליו, על אף ההgelות (להתחילה בתורה, להמשיך בכתובים ונביים), ולטאים שוב בתורה; וכן להשתמש במספר מסוים של פסוקים) יצאו שלוש המערבות של מלכוות, זכרונות ושופרות משלבות ומחוברות למשה יצירה אחת — יצירה נעה ונשגבת על ישראל והעמים, על העבר, ההווה והעתיד; וכל זה נארג בדור פסוקים מערוגות התנ"ך, שכובדו בידי אמונים ושולבו זה בוה — למכלול רעיונות קודש, מתאימים ליום הדין.

## (ג) סגנון ליקוט ושירשור

נוסף על דרך ליקוט פסוקים וליכודם, לפי מתכוונת מקצת קבוע מראש, אתה מוצא הרבה הרכבה תפילות שנית מלוקטים מפסוקים (וממקומות רוחקים במקרא) והדבק המקשר אותם לחטיבה אחת (מחוץ לחבר שברעין ושבתוכו) הוא: מלים, ניבים או שורשי לשון — המשותפים לאלה הפסוקים, ואוthon הלשונות מחברים — ואף מרטחים — את הפסוקים הבודדים (שהוצאו מסביב בתם הטבעית, הראשונית) לשורת אחת; וכן יש לקרוא לאוthon התפיה לות: תפילות שיר שור — שחיבורו דומה לסגנון המקראי, שכבר עמד עליו הפרופסור ש. ד. גויטיין (בספרו עיונים במקרא בסעיף "השרשור בשירה... המקראית"). ש"ג בדיוונו על מומורי "שירי המעלות" שבתהלים, מדבר על מומור קא. ומציין שכרא לשים לב גם לצד החיצוני — לצד הלשון והסגנון שבאותו מומור: חשוב גם להאזין לצדילי המלים: "אשר עני אל ההרים, מאין יבוא עזרך. עזרך מעם ה' עוזה שמיים ואארץ. אל יתנו למות רגלי, אל ינום שומרך. הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל. ה' שומרך ה' צל אל יד ימינך". שם הוא קובע, כי "לפנינו צורה מיחודת של פיתוח רעיון, של קשרת פסוק בפסוק: המלה האחורה — או מה בולטה אחרת שבפסוק אחד — חזרה בתחילתו של הפסוק הבא. לזרה זו של קשרת משפט במשפט אנו קוראים 'שיר שור', מפני שמתהווה רושם של שרשרת, המתקשרת על ידי החוליות האלה של המלים החזרות". והנה סגנון שירשור נמצא כמו שנראה להלן, גם בהרבה פרקי תפילה, או פסקות תפילה בתפילות שוחבו מפסוקים שונים ורוחקים זה מזה: בחלק השני של "הודו" שבתחילת פסוק זומרה, חלק המתייחל ב"رومמו" ומסיים "כפי גמל עלי". — חלק זה (בניגוד לחלק הראשון, שהוא העברית מדברי הימים-א פרק טז) הוא בדרך כלל ליקוט פסוקים ממומורי תהילים שונים:פה נמצוא כמה פסוקים רוחקים המctrפים. בכוח תוכנות השירים, ליחידת תפילה שלימה ואת מושלתה: אחרי פסוקי "رومמו" (זומר צט. פסוקים הוט) באח חטיבת פסוקים מלקוטים ממומורי תהילים שונים, ובינם מלות יסוד (או שורשים) ההולכות ונשנות: "זהו רחום"; ואחריו (ממומר אחר): "לא תכלא רחמיך מני"; חסוך ואמתך תמייד יצרוני"; ובפסוק הבא: "זוכר רחמייך ה' וחסדייך". חטיבת משורשתת נוספת המתחילה "אל נקמות" מסימות "ה' הושיעה!" ומלה זו, שירשה אחרת, בחטיבת הפסוקים הבא, פסוק המתייחל "זהו שיע את עמך", ולבסוף חזרה מהמלה "חסדי" בנטיה: "יהי חסיך... הראננו ה' חסיך... ופדרנו למען חסיך... ואני בחסיך בטחתך".

קטע "יה ה' כבוד" — הוא ליקוט, שיש בו גם ליכון; הצד השווה לכל אותם פסלי כתובים, שיש בהם מילים משותפות — משורשות: קודם כל שם ה' במפורה או ברמו (דרך כינוי הגוף): "כוי ה' הו אמר... הו צוה... והוא רחום", ועוד מילים משורשות נוספות: "יה...יה... על השמים... ה' בשמיים... ישבחו השמיים...". כמו כן חור השורש "מלך" בזרות שורשות: ה' מלך ה', מלך, ה' ימלוך לעולם ועד. באותה חתיבה אתה מוצא: "אבדו גוים מארציו", ובפסוק הבא: "ה' הפיר עצת גוים". המשך אותו פסוק הוא: "הניא מה שבות עמים", ובפסוק הבא: "רבות מה שבות לבב איש"; המשך הוא בהקבלה ניגודית: "ועצת ה' היא תקום", והפסוק הבא שוב חור על אותן שתי מילים: "עצת ה' לעולם תעמוד, מה שבות לבו לדור ודור". חבילת הפטוקים המלוקטים הבאה מרששת את המלה "כוי": "כוי ה' הוא אמר... כוי בחר... כוי יעקב בחר לו יה... כוי לא יטוש ה' עמו...". ופסוק הטום משרשר את שלוש מלות היסוד: "ה", הושעת, המליך...".

בתו עיקר פסוקי דזמרה (מוזרים קמה-קן) נספה חטיבת פסוקי תחילים מלוקטים ומשוררים, שעצבה באמנות פיטותית רבה, הן מצד התוכן, הן מצד המקבץ והן מצד המלים החוזרות: לראשונה בא פסוק קצר — בן חמיש מילים (ווא מסיים את הספר השלישי שבתיהילים, פט, ג): "ברוך ה' לעולם אמן ואמן!". שני לו, בא פסוק בן ששה מילים (קלח, כא): "ברוך ה' מציון שכן ירושלים — הלויה!" ושני הפטוקים הנוספים (מזמור עב, ייח-יט) מצטרפים לפסוקי סיום הספר השני בתיהילים; ואף בשני הפטוקים האלה — ישנה עלייה במספר המלים שככל פסוק: בפסוק השלישי — שモגה מילים: "ברוך ה' אלاهים, אלהי ישראל, עוזה נפלוות לבדו". ובפסוק הרביעי שבתאייהacha את עשרה מילים: "וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ אמן ואמן!". נוסף על המקבץ העול ה יש לציין את שירשוורי המלים: "ברוך ה' ברוך ה' וכו' אמן ואמן" שבפתחת החטיבה ובחתימתה. כהמשן לקטע זה של "ברוך" באה בטידור תפילה-ברכה — מאת דוד המדי לך — אמן לא מסדר תהילים. אלא מדברי הימים א' (כת, יג): הלא הוא הפרק "ויברך דוד" (שנאמר בשעתו לאחר שהעם התנדב בלב שלם בהקנת חומרים לבניין בית המקדש העתיד להיבנות על ידי בנו שלמה). ברכת דוד מסתיניית במילים: "יעתה, אלהינו מודים אנחנו לך ומה לליים לשם תפארתך" —olla משתרשת תפילה-ברכה נוספת, מסך נחמיה (ט, ה-יא) שיש במחילה מילים הקרובות למלות-יסוד שבתפילה הקורי דמתה: פה אנו קוראים "ויברכו", במקביל אל "ברוך" ואל "ויברך" שבתפילה דוד. המלים הבאות בתפילה שמספר נחמיה הן: "שם כבודך" — והרי צירוף

זה נרדף לסיום תפילת דוד הקודמת "לשם תפארתך". בהמשך התפילה נמצא גם המלה "תהייה" שהיא מאותו שורש כמו "זומלים" שבסיום התפילה הקודמת. בהמשך העניין מדבר על שעבוד ישראלי במצרים, על הנסים והנפה' לאות שביציאת מצרים, ועל קרי' עת ים סוף ("והי בקעת לפניהם") וזה גורר אחריו — בתוכף שרשור שבתוכן ושברעין — את "שירת הים", כפי שהיא נמצאת לפניו בספר שמות. ומאחר שבסיום שירת הים נמצא הפסוק "ה' ימלוך לעולמּ ועד"; נוספו שם שלשה פסוקי מלכות (פסוקים הנמצאים גם בברכת מלכויות של ראש השנה):  
 כי לה' המלוכה ומושל בגויים (תהלים כב, כט);  
 ... והיתה לה' המלוכה (עובדיה א, כא);  
 והיה ה' למלך על כל הארץ... (זכריה יד, ט).

#### (ד) סגנון פרקי תפילה מקוריים

בסעיף הבא נכרה אוזן ונפקח עין על התפלות המיחודות לסדר התפילה, אשר חוברו מלכתחילה לשם תפילה ומשנקבוו נשתגורו — תוכנם, לשונם וסגנוןם — בפי המתפללים. נשים לב לפי הסדר לפרק תפילה, שיש בהם משום ייחוד לשון, סגנון ומקצב.

"ידיד נפש" שלפי המקובל חובר ע"י ר' אלעזר אוכרי, בעל "ספר חרדים", נמצא בכמה סיורים בתחילת ברכות השחר ובסיורים אחרים לפני תפילת מנחה לערב שבת. לשיר ארבעה בתים, וראשי התיבות של ארבעת הבטים המרכזיים לשם הואיה: "ידיד — הדור — ותיק — הגלה —". פיטוט הגותי זה ביטויו מצומצמים והוא רDOI כיטופי-קדוש ועשיר כינויים נאים ולבביים לגבי הקב"ה: "ידיד נפש... הדור, גאה, זיו העולם... ותיק".

נפש המתפלל-המשתויך יוצאת לקראת אלוהיה. ויש בלשון הפניה לבורא שבואה הפיוט זכרילשון והדייגנון לדושיח שਬשר השירים כגון: "נפשי חולת אהבתך" (שיה"ש ב, ה, ח). בבית השליishi, פונה הפייטן לאלהינו וממשיל את עצמו לבן (בחינתת "אם בניינים"). והוא מפייט: "וחוסה נא על בן אהובך". בית הרביעי, הבן הפרט מתגלגל ל"בני בכורי יש ראל" ומשורר הקודש פונה לה: "מהר אהוב כי בא מועד", ואחר כה, לשון רבים מפורשת: "זיהוננו כימי עולם!".

מצד המקצב והסגנון הפיוטי, יש להזכיר, שאף על פי שהשיר חובר לבת-חילה לפי מתכונת מסויימת (סקול במשקל ח' קולות בכל טור — עיין "זמירות של שבת", ג. ב Zimmerman, ירושלים תש"ט, עמ' קפג), הרי לפי הרגשותנו, אנו טועמים באותו שיר-ימסתורין טעם שירת מקרא על כל סמןיה המובהקים, הקבלה במסכת והקבלה ברדפת; הסגנון, הדקדוק ואוצר הלשון הם

בדרכְּ כל מקראיים מובהקים: "או, כי... וו' גמהפק עבר לעתיד: "ויהיתה" במקום "תהיה"; מקור מוחלט לפני פועל מסויים: "גַּסְוֵת נִכְשָׁפֵת"; ויש גם עקבות פסוקי מקרא כמו "אל נא רפא נא לה" (מתפקיד משה על אחותו מרים, במדבר יב, יג).

יחוד לשון וסגנון אתה מוצא גם בתקילה המיויחסת לרבי נחונייה בן הכהן — המתפלל פונה אל ה' בגוף שני; ויש בו הרבה — כמו בשאר התפירות לוט — מלשון ציווי ובקשה: "קבל, נא שמרם, ברכם, טהרם, נהלה, פנה", ועוד. גם פה, פונה המתפלל לה' בתארים שונים: "נורא, גבור, חסין, קדוש, יחיד, גאה".

הברכה "ברוך שאמר" שלפני פסוקי-דזורה, מחוברת משני חלקים: החלק הראשון הוא יצירה פיזית והגות, המתארת את ה' ופעלו: מקודם נאמר — דרך סיפור — בלשון עבר "שאמיר והיה העולם"; ואחר-כך נאמר — דרך תיאור — על מידות ה' ותاري באהו: "אומר ועושה... גוזר ומקיים..." וכו'. בסידורים משוכלים (כגון בסידור תפלת שלמה) לי. אמרואין וזה, בהרב) נדף אותו חלק, לפי תבנית שירה, וכל שורה מתחילה במליה ברוך:

ברוך שאמר והיה העולם

ברוך אומר ועושה

ברוך גוזר ומקיים.

ואוֹן שורות שבח והלל — הולכות, גדולות ומתרחבות; ובשורות הסיום אתה מוצא כבר שורות בנות חמש מילים:

ברוך משלם שכיר טוב ליראיו

ברוך חי לעד וקיים לנצח.

החלק השני של "ברוך שאמר" הוא ברכה ארוכה — "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם..." החותמת: "ברוך אתה ה' מלך מהול בתשבחות". בחלק זהה, נמצאים דברים מפורשים המשמשים פתיחה לפסוקי-דזורה שמקורם במזמור תהילים לדוד המלך: "ובשורי דוד עבדך — מהלך" וכו'.

ברכת "ישתחח" שלאתרי פסוקי-דזורה קרובה בהרבה — בתוכן, בתוכנה ובסגנון — ל"ברוך שאמר" ויש גם שורשי לשון משותפים, שהסתמכו למלים שונות בשתי הברכות: השורש "שבח" הניב לשונות אלה ב"ברוך שאמר": ... משובח, בשבחות, ונשבח, מלך משובח, מהול בתשבחות;

וב"ישתחח": "ישתחח, שיר ושבחה, מהול בתשבחות".

בחלק הראשון שב"ברוך שאמר" שמענו על תاري השם השונים; ודבר זה חזר ונשנה בדרכים שונות ב"ישתחח", כגון: "מלך גדול ומהול... אדון

הנפלאות, בORA כל הנשמות" וכו' וכו'). (הדוגמאות לקוחות מנוסח ספרד, ובנוסח אשכנז יש קצת شيئاוים).

ב"ברוך שאמר" נאמר: "נהלך — — ונגדלך, ונשבחך וגפארך" וכו'; ובdomה לכך ב"ישתבח": "לך נאה וכו' שיר ושבחה, הל זומרה, עוז וממשלה, נצח, גודלה וגבורה, תהלה ותפארת" וכו'.

יש מצינים, כי בברכת "ישתבח" נמצאות מילים ראשאי תיבותיהן, מצטרף פים לשם פרטיהם: "שםך לעד מלכנו האל" — המctrופות לשם: של מה ובסיום הברכה: אדון הנפלאות, בORA כל הנשמות, רבון כל המעשים, הבוחר בשירי זמרה, מלך יחיד — ר' אש' השורות מצטרפים לשם: אברהם.

## (ה) נשמת כל חי

כשם שהומינו מומורייתהלים נוספים לפוסקי-יזזרמה בשบทות ובימים טובים (יט, לג, לד; צ-צא ועוד, וביחוד מזמור קל, הנקרא "הلال הגדל") — כך הוסיףו באוטם ימים מצוינין הרחבה לברכת החתימה לפוסקי-יזזרמה, הלא היא "נשמת כל חי", הנקראת בתלמוד (פסחים קית, ע"א) בשם "ברכת השיר". זהה תפילה קדומה, והיא מצוטטה גם במקומות אחרים בתלמוד, כגון בברכות (גט, ע"ב): "אילו פינו מלא שירה כים" וכו'. שירה ברוכה וمبורך זו מצטיינת בכמה סגולות סגנון ודרכילשון הרואיות לסייע ולעוזן: בתחילה אתה מוצא שימוש זמנים מקראי מובהק: צורת עתיד במובן הווה; "תברך" — מברכת; "תפאר" — מפארת; "ותרומם" — מרוממת. אולם אחרי כך עובר משוררת הקודש לשימוש לשון המ שנה, בצורת פועל להווה: "פודה ומציל ומן פרנס" וכו'. וגם זאת, אף השתמש במליה תלמודית: "ומפרנס" (במקומות: ומכלכל — המקראית). יש במקצב השורה משחו קרוב למקבץ של "הلال הגדל" (שם תארים בדרך לשון הווה): "לוועה, לרוקע, לגוזר" וכו'ן: "רופא חולים, פוקח עורדים" וכו'. ובהמשך העניין, מובא משפט מחירות (פריד בלאז) ארוך, שכדי להתבונן לכל חוליותיו, בז' אחר זו:

מקודם חלק תנאי (מעין רישא):  
 אילו פינו מלא שירה כים,  
 ולשוננו — רנה כהמן גליו,  
 ושפטותינו — שבח כמרחבי רקיע,  
 ועינינו — מאירות כשמי ובירת.  
 וידינו — פרושות כנשי רמיים,  
 ורגלינו — קלות כאילות —  
 ואחריה התשובה לתנאי (הסיפה):  
 — אין אנחנו מספיקים להודות לך

ובהמשך בא משלים (מושא עקייף) המתקשר לקודם ("לך") :

ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו.

באותו חלק מדובר על הניטים והטבות ש ב עבר — ובלשון עבר :  
**"גאלתנו... פדיתנו... זונתנו"** וכו'; והחilk מסתימים: "עד הנה עז'  
 רונו רחמייך ולא עזבונו חסידיך"; ואחריזה בא משפט קצר, תפילה-בקשה  
 לעתיד — בלשון עתיד: "זואל חטשנו, ה' אלוהינו לנצח!".  
 מכאן ואילך, חורה להילול ה', ולшибוחו, ושוב בسنונן מקרא, עתיד-הווה;  
 "יודו ויברכו" ובשפיעי-שפעים של פעלים נרדפים — המחוורבים בינוים בוין;  
 החיבור: "ישוררו וירוממו ויעריצו" עד "וימליךכו את שmark מלכנו";  
 ובסיום הפסקה — כדי להדגיש, שאין כאן שימוש לשון של עתיד העומד  
 לבוא, אלא עתיד-הווה — פעולה תדירה; כדי להציג זאת באה המלאה המ'  
 פרשת והמפורשת: "ח מיד".

אם ראיינו בפסקה הקודמת מילים נרדפות ("ויפארו וישוררו וירוממו") הרי  
 מעתה — משפטים נרדפים שיש בהם מיסוד ההקלה הנרדפת המקראית  
 ואוטו מספר המילים בכל צלע :

כל פה לך יוד  
 וכל לשון לך תשבע  
 וכל עין לך צפה  
 וכל ברך לך תכרע —

בצלע שירה אלה, יש גם מיסוד החזרה: בראש השורה "וכל"; ובאמ'  
 צע — "לך".

שורות-שירה אלה הולכות בעקבות פסוקי מקרא, ומכאן שימוש  
 הזמינים: עתיד-הווה :

במקרא:	בנשמה:
כי לי... תשבע כל לשון (ישעה מה, נג)	וכל לשון תשבע
כי לי תכרע כל ברך (ישעה שם שם)	וכל ברך לך תכרע
יזמרו שםך (תהלים סה, ד).	יזמרו לשמק

שלושת משפטי השאלה תמייהה-פליאה :

מי ידמה לך?  
 מי ישווה לך?  
 מי יערוך לך?

אף הם יסודם במקרא-יקודש:

כי מי בשחק יערוך לה, ידמה לה' (תהלים פט, ז)

דמי תדמיוני ותשווו (ישעה מו, ח):

והניב: "אל עליון קונה שמים וארכץ" העובר ושובץ מדברי אברהם ומפני צדק בבראשית יד, כב (פירוש "קונה" הוא כמו בורא, עושה). שירת-תהילתייה זו לקרה הסיום, חוותה על כמה לשונות-הילולים, שנכו רו מקודם — אלא בשינוי צורת הדקדוק: עתה פונה ציבור המתפללים המדבר בלשון רבים ("נהלך"), והוא פונה לה' בלשון נובח:

נהלך ונשבחך וגفارך

ונברך את שם קדשו —

משפט זה,طبعו במתבוצע לשון הכתוב הבא, שהקדמים לו הפיטין את מלת המובאה: "כאמור", הלווא כתוב (תהלים קג, א):

"לדוד — ברבי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו".

לפנוי כי, נזכרו תאריך ה' "ה אל הגדל, הגבור והנורא" ובהמשך באה הרחבה דבריים:

האל — בתעצומות עויך

הגדל — בכבוד שמו

הגבור — לנצח

הנורא — בנוראותך.

הפסיקת "ובמkehlot" לקווה מפרק-היכלות; ואף כאן — שפיע-שפיעים (תשעה או עשרה) של לשונות היולויים; אלא בצורת-פעול אחרת, בשם

הפעול — בתוספת למד בכלים:

"להודות, להלל, לשבח" עד: "לעללה ולקלס"

ואת הניב "על-כל" יש להבין: גוסף על-כל "דברי שירות" וכו'.

#### (1) לשונו משנה בסידור התפילה

ראיינו מקודם, כי בתפילה הפיטית "נשمت" רוחות לשון המקרא על כל צורתיה וגילוייה, ועתה נסתכל בתפלות שבון גובר ומכרייע יסוד לשון חז"ל:

(א) ברכת החודש — שיסודה בתפילה רב בכל יום אחר תפילתו (ברכות טו, ע"ב), שהותאמת להיאמר בברכת-החודש עליידי תוספת המלים: "שתחדר עליינו את החודש הזה לטובה ולברכה" — בתפילה זו נמצא יסוד מبني מובה הק, והוא אות הקישור "ש": "שתחדר...חימם שיש בהם..." חימם שאין בהם .. שתחדר בנו"; וכן צורופ-שמות עליידי המלה "של" (ולא בדרך הסמייכות, כנהוג בלשון המקרא): "חימם של שלום, חיים של

טובה... של ברכה...” ועוד ועוד. כן מאוחר מטבח לשון הפתיחה: “יהי רצון מלפניך” והואמצו הרבה בתפילות מזמן המשנה ואילך.

(ב) מי שברך — ברכה זו של שליח ציבור ל“כל הקהל הקדוש” — נזכנה אף היא במתכונת סגנון חז”ל: “מי שברך, ומ י שמיחדים, ומ י שבאים, ומ י שנותנים, וכל מ שעוסקים”. כן יש לעמוד על הריבוי: “בתיכנסיות” — צורת רבים גם בנסיך (בתמי) וגם בסומך (כנסיות) כמו: “בתירמדשות. ויש לשים לב, כי מצד התחריר הרי ברכה זאת היא משפט מהזורי (פריווד) ארוך המתחלק לכמה חלקים. חלק ראשון:

“מי שברך וכו’ —  
הוא יברך את כל הקהל וכו’  
עם כל קהילות הקדש”;

ואחר-כך בא פרוטו:  
“hem ונסיהם עד “וכל אשר להם” —

ומכאן מתחילה יחידת לשון חדשה, המתפרקת לחוליותה:  
“ומי שמיחדים,  
ומי שבאים,  
ומי שנותנים,  
וכל מ שעוסקים”.

ואחר-זה התשובה (הסיפה) חתימת ת’ המשפט:  
“הקדוש ברוך ישלם שכרכם”, ושוב פעלים בלשון עתיד (לעומת לשון בינווני מקודם: “שמיחדים, שנותנים, שעוסקים”), כמו: “ויסרו, וירפא, ויסלה, וישלח”.

(ג) בדומה לכך “ברכת הארץ” — הברכה השניה — שב”ברכת המזון”: אחרי פמיהה בלשון המקרא: “נודה לך” — מודים אנחנו לך — עוברת “ברכת הארץ” ללשון חז”ל: “על שהנחלת, ועל שהוצאתנו, ועל בריתך שחחתת, ועל...ש... וכו’ וכו’. אף כאן שימוש הזמנים ברור: לשון עבר למה שהיא: “הווצאתנו, ופדיותנו” עד “חוננתנו”; ועל הטבות ש ב- “הוועה — בפועל בינווני: “אין ומרנס” ובתוספת תואר-הפועל “תמיד” — להורות על תדריות הפעולה וההתמדת.

## ב. לשונות תפילה ועברית חיה

בלשון העברית החיה נמצאים הרבה ניבים, ביטויים ופטגמים — שמקורם בקודש, שישודם בתפילות ישראל מרובות ההפנים, המלוזת את האדם לישראל בכל אורחות חייו. מילים, צירופי-לשון ואמרות מספרית-הקדוש שבתפילה — חדרו גם לחיי יום יום בדרכים שונות ובאופןים שונים: יש ונתקבלו בלשון כהוויות הראשוניות, וכך הביאו מתחום הקדשה שכיטת הכנסת לספרת החול; ויש שפשתו את מחלצויותיהם הראשונות ולבשו לבושים חול, וכך תרמו בשפע מאוצר לשון התפילה ללשון החול — ולפרקים אפלין ללשון החלין — עד כדי מתן מובן חדש והוראה שונה לפוסקי תפילה מקובלים. להלן נתונה רשימה דוגמאות, העורוכה בדרך כלל בסדר אלף-בית — למטר עות — לשון התפילה, המקובלם היום בלשון החיה: הן בלשון הספרות והן בלשון הדיבור.

### א

"אדם יסודו מעפר וסופה לעפר" — ביטוי הלקוּח מפיוט "ונתנה תוקף" לימים נוראים. משפט זה נשתרג בלשון הבריות, כהוראתו הראשונית: חולשת האדם וקוצר ימו.

"אותיות של קידוש לבנה": הכוונה לאותיות גדולות ובולטות. מקור ביטוי זה הוא בסידור, שברכת "קידוש לבנה" נאמרת מתוכו ברוחבו, לאור הירחה, ובתחילה החודש; וכן היא נדפסת באותיות גדולות; ולהפוך: "אותיות טל ומטר" — הכוונה באותיות קטנות מאד, כי המילים "וthon טל ומטר" נאמרות בברכת השנים" שבשםונה-עשרה רק בחורף, והן נדפסו בסידור באותיות זעירות.

"את ואחת" — ניב הרוח באידיש, ומהן עבר גם לעברית החדשה והມדי זוברת, כגון: נתן לו מכות — אחת ואחת; יסוד הניב הוא בסדר העברדה שבמושוף יום הכיפורים: "וכך היה מונה הכהן הגדול (את הوات הדם): אחת ואחת" וכו'.

אשרי — "בקי בדבר כמו יהודי באשרי". הכוונה היא לא"שרי יושבי ביתך",

פסוק שמקדים לモמור האלפביתי "תלה לדוד" (תהילים קמה) שאומן רים אותו שלוש פעמים בכל יום, ולכן כל יהודי בקי בו. אשת־חיל — הביטוי "פלונית היא אשתי־חיל" יסודו בשיר שבח לאשה שבסידור התפילה (הלקוח מסוף משלוי) והוא נאמר בלילות שבת בבית לפני קידוש.

## ד

"דבר אחר ביד חזקה" — הכוונה: אדם שהוא "דבר אחר" (כלומר חזיר) מתנהג "ביד חזקה". מקור הניב הזה בהגדה של פסתה, במדרש האומר: "דבר אחר: ביד חזקה — שתים וכו'".

## ה

"האווז ביד" — הכוונה מי שאוז את הדבר ביד — ידו על העליונה; מקור הניב בפיוט לראש השנה, המתחיל: "האווז ביד מידת משפט". "החליף את היוצרות" — הכוונה: בלבול את הדברים, סירס את העובדות. מקורו אותו ביטוי במחזר לימים טובים, שיש בו סוג פיותם הנקראים יוצרים והם נאמרים בחורת הש"ץ בשחרית. והנה ביוצר לראש השנה ולסוכות כתובה הערה: "אם חל יום ראשון בשבת — מחליפים את היוצרות" — כלומר אומרים את היוצרות של יום ראשון ביום שני, ושל יום שני בראשון. מכאן התגלל אותו ביטוי לשון הדיבור.

## ו

"זמירות" — הכוונה למיראות הנאמרות בסעודות שבת; ומכאן נשתגר מעין פתגם (בעקבות האידייש): "הרבה זמירות ומעט אטריות" (לאקשיון). "זה חליפתי... זה כפרתי" — רצונו לומר: פלוניילך לעוואל. ניבים אלה לקווים ממנהג כפרות ומן התפילה הנאמרת עם "טיבוב הכפרות", שם נמצאים הביטויים: "זה כפרתי, זה חליפתי, זה תמורתי".

## ח

"חכם של מה נשתנה" — הכוונה הפוכה: טיפש גדול. מקור הביטוי בהגדה של פסח (המתחילה "מה נשתנה הלילה זה מכל הלילות?"), ושם גם אמר: "כנגד ארבעה בניים דיברה תורה: אחד חכם"; ואותו חכם שבഗדרה, אף הוא אינו פיקח ביתור, שהרי הוא שואל: "מה העדות והחווקים והמשפטים וכו'".

"חרס הנשבר" — ניב, הנמצא ב"ונתנה תוקף" (בஹמץ' ל"אדם יסודו מעפר עיין למעלה) ואף שימושו בלשון, כהוראתו שם: חולשת האדם.

## כ

"**כחומר ביד היוצר**" — יסוד זה הניב (bahorah : מישחו נתון בידי אחר ; והלה עושה בו ככל העולה על רוחו) בירמיה (ית, ז) : "הנה כחומר ביד היוצר — כן אמת בידי בית ישראל" ; אולם נשתרג בפי הבריות, מן הפיטות ליל יומם הכיפורים : "כי הנה כחומר ביד היוצר — ברצותו מרחיב וברצותו מCKER : כן אנחנו בידיך — חסד נוצר".

"**כפרה** ; תרנגולת כפרה" (באיידיש : כפרה-הינדעל), במובן : אדם הסור בל بعد פוננו של אחר כמו "שעיר לעוזאל". מקור צירוף זה הוא במנג סיבוב כפרות : עיין למליה : זה כפרתי.

"**כל-ידכפין**" — מהתחלה ההגדה לפסח : "כל דכפין יתוי ויכול" ושימוש הלשון : לכל דכפין — לכל מי שזוקק לדבר.

"**כולנו** חכמים כולנו נבוגנים" — אף ניב זה (במובן : כולנו חוסבים עצמוני לפיקחים) יסודו בהגדה של פסח פרק : עבדים היינו.

"**ככל מלא בושה וכלימה**" — יסוד הביטוי (bahorah : אדם עומד מבויש לאחר שעשה מעשה רע) הוא אמן מסכת ברכות (יז, ע"א) ; אולם הוא נשתרג בפי הבריות מן התפילה שבטים וידי יום הכיפורים ; שם נאמר : "הרי אני לפניך ככלי מלא בושה וכלימה".

"**לא יעלה ולא יבוא**" — בhorah : דבר זה לא יכול. הניב הזה היטוך מן האמור בתחילת הבקשה לראשיחודש ולמועדים. "יעלה ויבוא".

"**לעילא ולעילא**" — במובן : משובח ביותה, שופרא דשופרא ; מקור הניב הווה הוא בקריש. שבע שרת ימיית שובה, אומרים בו : "לעילא ולעילא מכל ברכתה ושרותה".

## ט

"**מה אנו ומה חיינו**" — לקוח מתפלת השחר. מן הפרק המתחליל : רבנן כל העולמים ; ושם נאמר : "מה אנו ? מה חיינו ? ... מה כחונו ? מה גבורותנו ?".

"**מה טובו**" — היא הפטישה הראשונה של תפילת השחר ומcause השתרג ניב : "להתחליל במה טובו".

"**מכל מלמדי השכלתי**" — Bahorah : למדתי תורה וחכמה מכל אדם ; אמן זה פ██וק בתקחים (קייט, צט) ; אולם הוא נשתרג בפי הבריות מאמרת טריקי אבות (הנדפסים בכל סיורי התפילה) : "איזהו חכם — הלומד מכל אדם. שנאמר : 'מכל מלמדי השכלתי'".

"**מרבה בשר, מרבה רימה**" — גם הוא לקוח מפרק אבות ; וכן הניב הבא :

"מר בה נכסים מרבה דאגה"; בכלל נשתגרו הרבה ביטורים ופתחמים מפרקיא אבות בלשון העברית החיה.  
**מפטיר** — "פלוני קנה לו מפטיר" (ויש אמרים: "ששי"), עלייה מכובדת לתורה, והכוונה בלשון הדייבור: אדם הסתכל בעסוק רע וגרם לעצמו צדות.  
**מביט כתרנגול לבני אדם** — "לפני סיכון הכפרות (תרנגול או תרנגולת), מחזיקים את העוף ביד ואומרים מתוך הטידור פסוקים האמתיים במלים: "בני אדם". באotta שעיה, כאילו גם התרנגול מסתכל בסידור: לנן אומרים על אדם המסתכל ביצירה אומנותית ואיןו מבין שום דבר: הוא מביט (או מסתכל) כתרנגול לבני אדם.

## ע

"על התורה ועל העבודה" — אומרים: פלוני יושב על התורה ועל העבודה; מקור הניבזהה בברכות ההפטרה, במקומות שנאמר: "על התורה ועל העבודה דה ועל הנביאים" וכוכנתו היא שלפלוני יוסק בylimוד תורה ובעבודת ה. "ענה אמן" — במובן: הסכים לדבר, הביטוי לקוח ממנהגי התפילה, שאחרי סיום הברכה של החזן — עונה הקהלה: אמן.  
**עקרת הבית** — תואר כבוד לבعلת הבית, כאילו הייתה המלה "עקרת" גנותה מלשון "עיקר" ויסודה. צירוף זה נמצא באמנס בתהילים (קיג, ט); ואולם הוא נשתרג בפי הבריות מן הallel, הנאמר בראשי חודשים, בחנוכה ובמועדים.

## פ

"טרוטה לפורתה" — הביטוי במילואו: אין לו פרוטה לפורתה; ומקרה בומר למוציאי-שנתה, המתחילה "איש חסיד היה"; ושם נאמר: "לאין בידי לפורתה — אפילו שווה פרוטה".

## ק

"קטורת" — סמניה מנויים ב"פיטום הקטורת" שנגידור ומשם נשתרג הניב:  
**בקטורת ישנה גם חלבנה** (שריחת רע) — הכוונה: בכלל ציבור ישנים גם אנשים רעים.

## ש

"שבעה דברים בגולם" — מפרקיא אבות הנקראים בשבות הקץ.  
**שעיר לעוואיל** — لكוח מסדר העבודה ביום היכופרים; והכוונה: אדם חי מפשע, המשמש כפירה לאחטאם של אחרים.

“שלא על מנת לקבל פרס”—הכוונה: אדם העובד בהתנדבות; מקור הביטוי בפרק אבות.

## ת

“תורת אמת”—במובן: דבר זה הוא אמת מוחלטת; מקור הביטוי בברכת העזיה לTORAH: “אשר נתן לנו תורה אמת”.

“תמיד יתdzותיו ב...”—בhorah: הסתמכך על איזה דבר; יסוד הביטוי הזה — בסליחות לנעילה, בפזמון המתחיל: “אזכורה אלהים ואהמיה” שם נאמר: “ת McCoy יתdzותי בשלוש עשרה תיבות”.

## ג. דיווקי לשון בעזרת הטידור

אפשר להיעזר יפה בכמה פרקי-חפילה להקנית עברית מדויקת ומדוברת, ומורה ללימוד-יהודות ישמש בהם לתועלת כפולה: לחפילה העיה כדין וכHALCA מווה, ולדיבור עברי מדויק ומדובר מוה. להלן נזכיר כמה חפילות, הנוטות לטו הזרמת טובה – שנון כאלה שפאלונכתבו לכתהילה לשמש תרנילי דקדוק וניקוד – להמחיש קליל-לשון ודיווק ניקוד בתחום השם, התיאר, הפועל ואותיות השימוש.

### משקל-התואר

המשפטים הראשונים של "אמת וציב" (ברכת-הטוליה) אחורי קריאת-שמע של שחרית), כוללים שורה של תארים החורמים ונשנים, בכפל מלים ובאותו עניין. שורה זאת משופעת בzerosות ובמשקל-התואר שונים; והמורה הבן יכול למיינם לקבוצות קבוצות. כגון:

אֲהָבָה בינוֹן פְּעוֹל (כמו כהוב, סגר)

חַבִּיבָה, גַּעַמֵּן מְשֻׁקָּל פְּעִיל הַקּוֹרֵב אֶל הַקּוֹדֵם דָוָמָה לְפָעֵיל, אֶלָּא שָׁעֵין הַפּוֹעֵל דָנוֹשָׁה;

וּקְרוּב לְזָהָה: קִים;

נְכוֹן, נְאָמֵן, נְחַמֵּד תּוֹאֵר הנָמֵר מְבִינֵנוֹ שֶׁל נְפָעֵל. וכמווּהוּ

גַם עַנְּרָאָה, אֶלָּא שְׁהָוָא מְפַעֵּלי פִּי.

מְתַקֵּן, מְקַבֵּל מְשֻׁקָּל הנָמֵר מְבִינֵנוֹ פְּעֵל.

תָאָרִים בָּעֵיל מְשֻׁקָּל מִיחּוּד.

לְשָׁרָר, טָוב, יְפָה

הפועל וניקודו בהתאם לבניין ולגורה בתפלית זיעלה ויבוא – נמצא שמונה פעלים תכופים כולם בזמן עתיד; ולרוב הפעלים שונים זה מוה (מצד התבנית והניקוד) – בוגל השוני בבניין ובגורה:

יעצה – עתיד קל (אנב ממש כך היה נטף שלישי של עתיד הפעיל באומה צורה ובאותו ניקוד: יעַצָּה).  
 יבוא עתיד של קל ממרת עז  
 ייעץ עתיד של הפעיל; המרת – פין.  
 בראה, ירצה שני הפעלים בכוון נפל, פ-א גנותית ליה (לי).  
 יפְּמַע עתיד נפל; למ-ד גנותית.  
 יפְּקַר נפל, מרת שלמים (אות הצורה הפושאה ביזיר ובה צריך להתחיל, אחרת שתי הצורות של נפל, הקודמות לה).

יעוני ניקוד ודקדוק  
 בריטע אין אלהינו – ישנו חומר רב-ערוך לגבי הניקוד של אותיות כ-ף ולמ-ד מאותיות השימוש בכלים: ה-כ-ף, ה-למ-ד – האלה ניקודם בדרך כלל, בשוא, כמו: אין במלכנו אין במושענו... עדיה למלכנו, נודה למושענו; נשאלת איפוא השאלה: למה אט מקדים ואומרים: אין באלתינו – כ-ף צרויה ואל-ף בלי שם נקוד? כיוצא בדבר חורב הניקוד: אין פאdonינו – כ-ף פתואה ואל-ף ללא ניקוד. ואולם שיטרוי נקוד אטו מוצאים לגבי למ-ד השימוש: עדיה לאלהינו, נודה לאדונינו. והמשבה: שני הטנלים – נכון יותר: סעל וחטף טעל (כאלתנו) הפכו לצירה: תעווה ארוכהacha: כאלתינו, לאלהינו, שינו ניקוד זה אט מוצאים גם במללה הרווחת בתורה, היא המלא: לאמר (במקום לאמר), וכן בצורת הבינוי לנקבה, בmorת ליא: רופאת – (במקום רופאת, כמו: לומדת); וכן: מוצאת (במקום מוצאתה). ובnikud באדונינו, לאדונינו – במקום פתח (כדין כ-ף השימוש לפני חטףفتح) וחטף-פתח – מסתפקים בפתח (-) אחד.

ניקוד אותיות השימוש בברכת הוווש סרק ייחודי שבברכת החודש נותן מקום להסתכלות בהינוי ובניקוד: למ-ד השימוש מנקדת דרך-כלל בשוא נע – אלום לפני שוא נע בשם (כון ברכה) הוא הופך לחיריק (תעווה קלה) – כמו: לשימושות טובות... לברכה... לגושמים... ועוד; ובשעה שהאות הראשונה של השם היא יוד

שואית (כמו ישועה) – או טועק הלמד בחיריק והוֹייד בלי ניקוד, כמו: לישועה; והחוֹריך שאחריו יוֹייד נחה – הוא תשועה גדוֹלה (דוגמת: יִרְשָׁלַיִם, לִירוֹשָׁלַיִם).

באותו פרק יש חומר הסתכלות לגבי ניקוד ויוֹייד החיבור: בדרך כלל ניקודה שוא נע: ולבשותות... ורטואה... ונטולה... אלומ לפניו אותן שואיות (וכן לפניאות בומי) הוו טועק בשורוק: ולשםה... ולכלכלה... וילשלום ועוד. אף ניקוד ויוֹייד החיבור (כמו למד השם) משתנה לפניו ייּוֹד שואית. דבר זה ניתן לראות ביצמתה: זִירְבֶּרְכוֹ ושבחוֹ ויפאָרוּ, ורוממוּ, אלומ בפעלים הבאים שם אחר כך – כאשר ייּוֹד איתני של עתיד, מוקדת בפתח (בכניין הפעיל) – הרוי הוו טועק בשוא: זִירְבֶּרְכוֹ זִירְבֶּרְכוֹ זִימְלִיכְוּ.

ניקוד היא הידיעה והונייה השיד – האדרת והאמונה (בטיסורים נסח ספרד לפניו – ברוך שאמר) בשחרורית לשבת) כל טור שבço מתחילה בה-יא הידיעה, ואחריה (לפי הסדר) אותן אל-ף בית; שר זה עשוי לשמש דוגמה טובה (אך אם לא שלימה) לכללי הניקוד של ה-יא הידיעה, שכן: ה-יא הידיעה בדרך כלל בפתח והאות שלאחריה מקבלת דגש חזק: הָזֵן, תְּהִזְוֹד, הַכְּתָר ועדי. אלומ, אם האות הראשונה של השם – היא אות מאותיות האחchar, שאין מקבלות דגש, יחולו השינויים הבאים: לפני אל-ף – טועק ה-יא בקמץ גדול לתשלום דגש: האדרת והאמונה. לפני ה-א – אין תשלום דגש, וה-יא הידיעה מוקדת, אף כאן, בפתח: הָזֵה, אבל, אם ה-יא של השם היא קМОוצה – השתנה ניקוד ה-יא הידיעה לסגול: זִוְתָהדר. ניקוד ה-יא הידיעה לפני חיית – כמו לפני ה-יא שורשית: הַחְלִיל וְהַחְסָן (אלומ לפני חיית שניקודה בקמץ גדול – בסגול: הַחְכָּם; אבל לפני קמץ קטן – בפתח: הַחְכָּמה); אין איפוא תשלום דגש. ה-יא לפני עי-ן – בקמץ: הַעֲנוֹ וְהַעֲשָׂה; אלומ לפני עין קМОוצה – בסגול: העשר, כמו לפני ה-יא ולפני חיית קМОוצות, כמו שהדגמן לעלה. בקשר לכך מן העניין להעיר – ולהזכיר – כי כללי ניקוד והינו אלה – כוחם יפה, בריגל, גם לגבי תצורת השם וניקוד הפועל: באותה תפילה

יחדשוּי נמצא השם: נָחָמָה („לישועה ולנחמה“) – שהוא במשקל אחד עם: בְּקַשָּׁה; ולמה נשתנה ניקוד הנין (טnil במקומות פתח שאחריו דוש)? מפני החירות הקמווצה; השינוי פה, בדיקן כמו בניקוד: הָחֳכָם. וכן שניי הניקוד בתחום הפועל: בקטע ויבמקלות (לפי ישתבח, בשחרית לשבת) אתה מוצא תחילת בנין פְּעֵל לפני הכלל (תנווה קסנה ואחריה דגש): -לְהַלֵּל, לִשְׁבַּח... לְהַדְרִי ו עוד; אולם לפוי אלף או ריש (עין הפועל) השתנה הפתח לקמץ גדול (כמו בניקוד ה-א האידיעה) להשלום הדוש: -לְפָאָר... לְבָרֶךְ.

## על שינוי הנוסח והסידורים השונים

### פילוג הנוסחים

הדבר התייחס כנראה בסוף תקופת האמוראים (מסביב לשנת 500 לסה"נ) או בתחילת תקופת הגאנונים. בחופי הים התיכון היו קיימות כבר קהילות יהודיות, שמרחיקן מן המרכזים היהודיים (ארץ ישראל ובבל) היה رب ועצום בשליל הימים ההם. יהודים בודדים נדדו לאספסיה (ספרד), פרובינציות (דרום צרפת), חוף אפריקה הצפונית וביחד לrome ואיטליה כבר שנים רבות לפני חורבן בית שני (70 לספה"נ). קל וחומר שהיו קיימות קהילות במקומות, ביחס מיוחד בעיר אלכסנדריה, שבה הייתה קהלה יהודית גדולה ממד מאו נסודה

העיר במימי אלכסנדר מוקדון (במאה הרביעית לפנה"ס).<sup>1</sup>

היהודים תאלה קיימו את מצוות התורה כפי יכולותם, ובгинיהן גם את מצוות התפילה. כدرכם של אבותינו, שלא כתבו דברי תורה שבבעל-פה,<sup>2</sup> היו אומרים את תפilocותיהם בעל פה.<sup>3</sup> מי שאינו יודע לומר את התפילה בעצמו, שומע מפני אחרים ויוצא ידי חובתו — ולשם זה שליח ציבור חזר בקהל רם על התפילה שהתפללו הציבור בלחש. מובן שככלו להיות שינויים במלים בזדודות או בפרטים קטנים בין דברי מתפלל אחד לשנחו. גם מצד הדין אין כלל דרישת לשומר על גושם קבוע בתפילה, כי אם רק בצורה הכללית הקובעת את אופיין של הברכות.<sup>4</sup>

במשך הזמן ובמראצת הדורות התרגלו במקום אחד לדברי התפילה

1. תיאור של ביהכ"ג באלאנסנדريا של מזרים במימי התנאים נמצא במסכת סוכה נא, ע"ב (ובספר האגדה בעמ' קכג).

2. "דברים שבבעל פה אי אתה רשאי לאומרים בכתב" — גיטין ס, ע"ב.

3. והחבירו בכתביהם עד שאמרו: "כתבבי ברוח כתורי תורה" (שבת קטו, ע"ב ע"ש, והוא מן התוספות פ"יב).

4. כגון: "מקום שאמרו לחותם אינו רשאי שלא לחותם וכן להפוך" (משנת ברכות א, ד); "וזריך שיאמר מעין חתימה סמוך לחתימה" (פסחים קה, ע"א); "וכל שלא אמר 'אמת ויזיב' שחירות ויאמת ואמונה' ערבית לא יצא ידי חותמו" (ברכות יב, ע"א) — ועוד הכלא.

במלים אלה ואלה, ובמקום אחר במלים אחרות<sup>5</sup> והוא נראה המקור הראשוני של חילופי הנוסחות.

### מנהגי אשכנו (איטליה) וספרד

סיבה נוספת של חילופי מנהגים נועוצה בשני המרכזים, שבהם היו יהודית התפוצות מקבלים את הדרכיהם הרטוניות: חכמי ארץ ישראל ומנהגיהם ושירותם בבל ומנהגיהם. הקהילות היהודיות באיטליה צמחו כנראה מעת תחילת משובצי ירושלים שהובאו ע"י טיטוס אחורי חורבן הבית, וגם בדורות מאוחרים יותר היה הקשר העיקרי שלהם עם ארץ ישראל. שם פריח הפוט, שם פסקו בדרשנות וחיברו מדרשים — ובдинנים רבים שיש בהם חילוקי דעת בין התלמוד הבבלי והירושלמי פסקו שם כהירושלמי.

לעומת זה עמדו הקהילות שבמערב הים התיכון (ספרד וצפון אפריקה) תחת השפעתן של יישיבות בבל, אוניהן וחכמיהן, שהרי סוף סוף היישבות הבבליות היו הגדלות והחשובות בעולם היהודי, התלמוד הבבלי הוא מושכלל ומעובד יותר מן הירושלמי שנחתם ונערך תחת לחץ שמדות וגוריות, ולכך הلقה כמוון בכל מקום שהוא חלק על הירושלמי — ובസוף של דבר הוכר התלמוד הבבלי על ידי כל ישראל כ"התלמוד שלנו". משך הדורות הגיעו לטפראード בודדים מחכמי בבל, וזה חיזק עוד יותר את הקשר בין שתי הגלויות האלה ואת י尼克תן של קהילות ספרד מן המרכז שכבר.

צורך לזכור שבמשך תקופה ארוכה עמדו גם ספרד וצפון אפריקה וגם בבל תחת שלטון מושלים מוסלמיים, ואילו ארץ ישראל ורוב ארצות אירופה היו תחת שלטון נוצרי. זה הקל על הקשר בין ספרד לבבל מצד אחד ובין איטליה ואשכנו לארץ ישראל מן הצד השני.

### מקור שינוי המנהגים

נראה שרוב ההבדלים בין אשכנו בספרדי יכולות להתבאר מთוך קשר הגלויות לשני המרכזים שבמורחה. ההבדלים בין המרכזים האלה מוקרים אויל בהבדלים שהיו קיימים בארץ ישראל עוד לפני החורבן ופיוור העם בתפוצות.

כד הוא הדבר כנראה בנוגע להבראה האשכנזית והספרדית, שהאשכנזים מבטיים כל קמצ' בשווה (א). בין אם הוא גדול או קטן והוגים את החלום במבטא אחר, ואילו הספרדים מבדילים בין קמצ' גדול שבietenו כמו פתח ארוך (ב).

<sup>5</sup> כמובן אין שמן של חילופי נוסחות בין הקהילות במקומות שבתפילה, במומיות תהילים ובפרשיות אחרות או פסוקים בודדים שנכללו בתפילה. הללו לקוחים מותוך כתבי הקודש הנמצאים בכתב ידי כל ישראל — ואין הדבר נושא לתפילה משפיעים עליהם.

ובין קמן קטן (⁵) שביטויו הוא כמעט כביטוי החולם. המבטא הראשון (האשׁ כנוי) הוא מבטא של בני הגליל וצפון ארץ ישראל ואילו המבטא השני (הספרדי) הוא מבטא של בני יהודה והדרום. הבדלים בין בני יהודה לבני גליל במנגינם ובהלכות היו נוראה רביה, ומקצתם נרשמו בספרות חז"ל (כגון בפרק ד של משנת פסחים <sup>⁶</sup> ובתוספות).

עם סוף תקופת הגאנונים (בערך 1000 לס"נ) בטלה תלוון של הקהילות במרוכים מרוחקים ובכל מדינה ובכל ציבור כמו חכמים וגולי חורה שהיו מנהלים את בני עדותיהם בדרכי התורה.<sup>⁷</sup> התחלת "תקופת הרבניים" ועתה הייתה האפשרות לחתפצלות המנגינם (כמוון רך בעגינים שאיןם הלכו פסוקה) רבה עוד יותר: נתגשו סידורי תפילה השונים שינראים קלים זה מזו גם בעצם התפילה הקבועות, וביתר רבו השינויים בסופו שנוספו לתפילה עצמה בימי שבתות מצוינות (ראש החודש, חנוכה, ארבע פרשיות ועוד) בחגים, בתעניות (סליחות) ובימי תשובה, סידורים ומחרוזים, סליות וקינות אלה, שרבים מהם נשארו בכתב יד, וرك מקצתם נדפסו החל מהמאה ה-15) חשובים עד מאי למחקר נוסחות התפילה ולהקדר הפירות והשרה העברית.

#### הסידורים הנפוצים בדפוס

הסידורים המוצאים היום בחנויות הספרים ובهم משתמשים המתפללים — הם מטיפוסים מועטים בלבד.

א. שניים הם מטיפוס נוסח אשכנז, ואפשר להכירם על פי סימנים מובהקים אחדים. שישנם רך בהם:  
 (א) בשבת אחר קריית התורה יש בהם לפני "מי שברך" לקהל שתי נוסחות של "יקום פורקן" בארמית — דבר זה אינו נמצא בכל הסידורים מן הטיפוסים האחרים.  
 (ב) בהוצאה ספר תורה בשבת ויום טוב אומר החזן פסוק "שמע ישראל"

⁶ קל להסביר איך נוצר שינוי המנגינם הנזכר שם במשנה ה ("ביהודה היו עושין מלאכה בערבי פסחים עד חצות, ובגיל לא היו עושין כל עיקר") : בני גיל שדרך אורכה לפנייהם היו עומדים לרجل כמה ימים לפני החג ובערבי פסח הח נמצאים בכור בירושלים מאז הבוקר ועשוי כל היום — יום הקרבת קרבן פסח — מעין יומיטוב. בני יהודה הקורבנות לירושלים היו משכימים בערבי פסח בכתיהם, מסיימים את מלאכתם ושם לזרך פעמיים להגיע לירושלים למן הקربת הקרבן — לכן נקבע מנגם לעשות מלאכה בערבי פסח עד חצות.

⁷ כדי להוכיח את סיפור ארבעת השבויים שבספר הקבלה להראביד וגם בספריו היסטורייה.

אחר כך "אחד (הו) אלהינו" ולאחר כך "גדלו לה' אתי"<sup>8</sup> ובחול מתחיל "גדלו".

(ג) בסדר קדושה שבchorot הש"ץ נאמרים בימי חול גם במנחה של שבת ויו"ט, בין פסוקי הקדושה רק משפטים קצרים: "לעומתם ברוך יאמרו" (או "שבחים ואומרים"), "ובדברי קדשך כתוב לאמר". בשבת ויו"ט בשחרית ישנן הרחבות פיותות המתחילה "או בkol רוש גדוֹל" ואחר כך "ממקומך מלכנו תופיע"; بالإضافة של שבת ויו"ט הרחבות מתחילה: "כבודו מלא עולם" ואחר כך "ממקומו הוא יפן ברוחמים" (או "ברחמיו"). — הזרות האלה של קדושה ישנן רק בסידורים מן הטיפוס האשכנוי.

וישנם עוד סימנים מובהקים שלא מנינו כאן.

הסידורים מן הטיפוס האשכנוי מצויים בשתי צורות עיקריות, האחת הנΚ-ראת "מנגן אשכנז" והשנייה הנΚראת "מנגן ספרד".  
ו. "מנגן אשכנז" מקובל אצל האשכנזים הנΚראים "מתנדדים" (لتגובה החסידות מיסודה של הבעש"ט) או "פרושים" והם בעיקר יוצאי מרכז אירופה ומערבה, ליטא, קצת מחוזות רוסיה, חלק מהונגריה ועוד.  
משמעותי היכר של סידורים אלה הם :

(א) ברכת "ברוך שאמר" קודמת למזמור "הODO לה' קראו בשמו".  
(ב) בקדיש "זימליך מלכوتיה בחיכוך ובימיכוך" (ואין שם המלים "זימליך פורקניה ויקרב (קץ) משיחיה").

(ג) כל הקדשות שבchorot הש"ץ פותחות "נקדש את שך בעולם" ורק קדשות נוספת בשבת ויו"ט פותחת "געניצך ונגידישך" וכו'.  
ו. "מנגן ספרד" (האשכנז) מקובל אצל האשכנזים הנΚראים "חסידיים" (ההולכים בשיטת ר' ישראל בעל שם טוב — נולד ב-1700 — ותלמידיו) והם בעיקר יוצאי פולין, גליציה, אוקראינה, חלק מחוזות רוסיה, רומניה ועוד.  
משמעותי היכר של סידורים אלה הם :

(א) פסוקי זומרה מתחילהים "הODO לה' קראו בשמו", אחרי זה עוד מזמורים ופסוקים ("מזמור Shir חנוכת הבית", "למנצח בניגנות", מזמורים נוספים בשבת ויו"ט) — ורק אחריו בן בא ברכת "ברוך שאמר".  
(ב) בקדיש אחריו "זימליך מלכوتיה" אומרים וצמה פורקניה ויקרב (קץ) משיחיה".

(ג) כל הקדשות שבchorot הש"ץ פותחות "נקדש ונגידיך", רק הקדשות של כל המוספים (גם של ראש חודש וחול המועד) פותחות "כתר יתנו לך".

8 ואך על פי שבकצת קהילות התחלו גם בשבת ויו"ט רק "גדלו" — נדפסים עכשו גם שני הפסוקים הראשונים בכל סידורי אשכנז.

בכל יישן בסידורים אלה השפעות רבות של נוסח ספרד (לכן נקראו "מנהgas ספרד") ויש בהם גוננים רבים של תערובת נוסח אשכנז ונוסח ספרד.<sup>9</sup> בין סיורים "מנהgas ספרד" טופס מקום מיוחד הסיור הנזכר "נוסח זארה", הנהוג בין חסידי חב"ד (ליובאויטש), שנושאותיו מברורות ביותר, כאשר יסוד והכריע הרב ר' שניאור זלמן מלעדי (נולד בתק"ז 1747). בעל ספר התニア יושיע של הרב.

בין סימני ההיכר של סיור זה לעומת סיור "מנהgas ספרד" האחרים אפשר להזכיר:

- (א) אין בו חפילה מוקדמת ("לשם יהוד" או "הנני מוכן") לפני עטיפת טלית ולפני הנחת תפלין.
- (ב) בברכות השחר שלוש הברכות "שלא עשני..." נמצאות קרוב לסוף, לפני "המעביר שנייה".
- (ג) בסיום ברכת יוצר אחרי הפסוק "לוועשה אורים גדולים כי לעולם חסדו" באה מיד החתימה: "ברוך אתה ייוצר המאורות".
- (ד) בסיום ברכת גואלה של שחרית (לפני שמונה עשרה), אחרי הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" ממשיך "ונאמר גואלנו ה' צבאות שמנו קדוש ישראל. בא"י גאל ישראל".
- (ה) בשמונה עשרה של חול: "ולירושלים עירך... כאשר דברת, וכsea דוד עבדך מהרה בתוכה תכין ובנה אותה בקרוב ביוםינו בנין עולם. בא"י בונה ירושלים".

(ו) בנוסף של שבת: "תקנת (בקו"ף ולא בכ"ף) שבת וכו'".

ב. נוסח ספרד — משתמשים בו היהודים הנקרים "ספרדים" והם יוצאי ארץות צפון אפריקה, רוב הבלקן וטורכיה, סוריה, בבל, פרס, מצרים ועוד.

משמעותה המילונית לנוסח זה (המשומנים בכוכב משותפים לנוסח זה ולנוסח תימן, שעליו ידובר הלאה):

- (א) בקדיש אחורי "אדמירן בעלמא" נמצא: "יהא שלמא רבא מן שמי, חיים ושבע וישועה ונחמה ושיזבא ורפואה וגואלה וסליחה וכפרה וריווח והצלחה לנו ולכל צמו ישראל ואמרנו Amen".

<sup>9</sup> דוגמאות בולטות של תערובות נוסחות אשכנז וספרד בסידור מנהג ספרד האשכנזי אפשר לראות במקומות אלה בשמונה עשרה: לפני חתימת ברכת "חונן הדעת", בתוך ברכת "רפאנוי", בהשבה שופטינו — ו"זדקנו בצדק ובמשפט", בסיום "שמע קולנו" — "כי אתה שומע חפילת כל פה עמך בית ישראל בכל עת ובכל שעה בשלומך ברוב עוז ושלום" — ועוד ובות אחרות.

- (ב) בקדושה שבחרות הש"ץ אין הרחבה גם בשחרית של שבת ויו"ט כי אם רק "לעומתם משבחים ואומרים", "וביברוי קדרש כתוב לאמר"; בקדושת מוסף של שבת ויו"ט ישנן הרחבות "כבודו מלא עולם", "ממקומו הוא יפן ברחומיו", "שמע ישראל".
- (ג) ברכת השנים בשמונה עשרה יש לה שתי נוסחות: בקי"ץ היא מתהיל"ה "ברכנו ה' אלהינו" ובוחורף היא מתהילה "ברך עליינו", נאמר בה "ויתן טל ומטר" והוא הרבה יותר ארוכה.
- \* (ד) ברכת בניין ירושלים בשמונה עשרה מתהילה "תשכון בתור ירושלים עירך כאשר דברת" וכו'.
- \* (ה) לפני תפילת המנחה בין בחול בין בשבת קוראים מזמור פד: "למנצעה על הגתית לבני קראה מזמור. מה יידידות" וכו'.
- (ו) במוסף של שבת ושל ראש חודש מוכרים את פסוקי הקרבן, אבל אין פסוקי קרבן נוספים של ימים טובים.
- (ז) ברכת המזון מתהילה: "בא"י אמה הוננו ולא מעשינו, המפרנסנו ולא מצדקתוינו המעדיף טובו עליינו ההן אותנו ואת העולם כולם" וכו'.
- ג. נוסח איטלי אני (מנาง בני רומי) נוהג בקצת קהילות איטליה וגם בבית הכנסת שנוסף על ידי יוצאי איטליה בירושלים. (בתקופת פריחתה של יהדות איטליה היו ברוב הקהילות גם בתים הכנסת שהתפללו בהם בנוסח ספרדי וגם בתים כנסי נוסח של נוסח אשכנז).
- בדרכן כלל נוסח זה קרובה יותרמן الآחרים לנוסח אשכנז, אך אפשר להזכיר בסימני היכר המזוהדים לו:
- (א) בערבית ליל שבת אחרי "ברכו" מתהילה הברכה הראשונה: "בא"י אמה אשר כלה מעשינו ביום השבעי ויקראו שבת קודש וכו' בORA יום (יום) ולילה, גולל אורו" וכו'.
- הברכה אחורי קריית שמע של ערבית בליל שבת מתהילה: "אמת ואמונה בשבעי (קיימת) גורת דברת, הקשנו ושמענו זכור" וכו'.
- (ב) במזמורים הנוספים בשבת מפסוקי דזמרה נמצוא "מזמור לתודה" (תהילים ק) ואחוריו היל הגדול (כלו) ורק אחורי כמה מזמורים אחרים הממור שלפניהם (קלה) "הלויה הלווא את שם ה" — וכל זה לפני "ברוך שאמר".
- (ג) בברכת המזון הברכה השלישית חותמת "בא"י בונה ברחומיו בניין ירושלים אמן". ואחריו זה נוסח: "בחינו בנהרה בימיינו ויבוא גואל ויגאלנו ותבנה עיר ציון ותគן העבודה בירושלים" — ואחריו זה מתהילה הברכה הר比יעית.
- ד. נוסח תימן — לפיו מתפללים רבים מיזצאי תימן (קהילות רבות בתימן התפללו בנוסח ספרדי).

עיקרו של הנוסח הזה הוא בבראה ארץ ישראלי, ולכן יש בו פרטים הרבה הקרובים לנוסח אשכגן. אך הוא הושפע הרבה גם מגאנוני בכלל (סידור רב סעדיה גאון) וביחוז מהרמב"ם, ואחריו כן חזרה לתוכו גם השפעת הסידור נסוח ספרדי.

סימני היכר מיוחדים לסידור זה (נקרא "תכלל" מלשון "כלל"—מעין "מחוזר") הם אלה:

(א) בברכות השחר אין בו ברכות "הנתן לייעף כה".

(ב) בימי החול איננו מרבה בפסוקי דזמארא, כי אם רק: "ברוך שאמר, מזמור למתודה, יהי כבוד, אשורי — תהלה לדוד" וכו'.

(ג) בקדיש: "וימלך מלכויותה ויצמח פורקניה ויקרב משיחיה ויפרוק עימה בחיכוך" וכו'.

(ד) בקדיש אחריו "דאמריון בעלמא": "יהא שלמא רבא מן שמייא וסיעטה ופורךא ורואה וחנא וחסדא ורחמי עלייכון ועלנא ועל כל קהלהון דכל בית ישראל להרים ולשלום ואמרו Amen".

(ה) בכל קדושה שבוחרת הש"ץ ישנן התחרחות: "כבבodo והודו מלא העודם" וכו', "ממקומך מלכנו תופיע" וכו' — גם במוסף של שבת ויום, וזאת פסוק "שמע ישראי" בקדושה.

(ו) ברכות השנה בשתי נוסחאות: ארכחה לחורף וקצרה לקיץ, ושתיهن מתחילה "ברכנו ה' אלהינו בכל מעשה ידינו".

(ז) התהנחות לאחר שחרית ומנחה בימי חול מתחיל "לפניך אני כורע ומשתחווה ומתחנן".

ויש בו שינויים רבים, גם בנוסח גם בnikud, שאינם בשאר כל הסידורים.

### סידורי תפילה קדמוניים

התפילה והברכות הן חלק מן התורה שבעל פה ולן לא נכתבו במשך זמן רב<sup>10</sup>, אך ברור הדבר שהיו ידועות ושורות על פי המתפללים. מתוך הכתב יכלו לקרוא רק פסוקים או פרשיות מכתבי הקודש, שהם כוללים בסדר התפילה. דוגמה לזו נמצאה במאזירם בפייסת ניר, הידועה בשם "פפירים נאש"<sup>11</sup> שעליה כתובים עשרת הדברות והתחלה קריאת שם<sup>12</sup>, כי כך כנראה היה סדר תפילהם בזמן הבית (עי' משנה תמיד פ"ה, מ"א).

10 עי' לעיל עמ' 392 בהערות 2 ו-3.

11 צילום ממנו וקצת דבריהם פעוי תמצוא בקובץ מעינות ו', המוקדש לחג השבעות, בעמודים 89-91.

מדורות התנאים והאמוראים לא נשמר שם סידור, אך במשנה ובתוספות<sup>12</sup> וכן בתלמוד הירושלמי והבבלי<sup>13</sup> — ביחסם למסכת הראשונה שבכל אלה, היא מסכת "ברכות" — מדובר הרבה הרצה בענייני תפילה וברכות, מובאים שם ביטויים וחלקים מן התפילה השגורה על פי הכל, אבל אין בכלל אלה סידור תפילה שלפיו אפשר להתפלל.

יותר על סדרי תפילה ונוסחותיה נאמר במסכת סופרים<sup>14</sup>, שיעיר עניינה הלוות ספר תורה וכתבי הקודש וקריאתם, ומילא היא עוסקת גם בסדרי בית הכנסת, תפילה בצדior וחוץ ומעטיקה כמה תפילות וברכות במילואן. אף על פי שמסכת סופרים משמשת כמקור קדמון לפוסקים בדורותיהם, הם בענייני תפילה ונוסחותיה, אין אנחנו קובעים תלכה בכל מקום לפיה, ולכנן אפשר למזוין בה הרבה מנגנים ונוסחות שאין להם עוד זכר היום — רובם מנוגאי ארץ ישראל קדומים.

רק כאשר התירו לנכוב דברי תורה שבעל פה משום "עת לשות לה" הפרו מורתך" (תמורה יד, ע"ב) נפתחה ההזדמנות גם על כתיבת ברכות. הסידור הקדום ביותר שבידנו, שבו כתובים נוסחות תפילה וגוא סדר מה אבה ברכות של רב נטרוני גאון (לפני יותר מ-1100 שנים), ששאל כיצד אנו מקיימים מה שאמרו חז"ל (מנחות מג, ע"ב): "חייב אדם לברך מאה ברכות בכל יום" — והוא השיב בראשימה של מאה ברכות שבכל יום. אבל אין בתשובה זו סדר תפילה שלם.

סידור תפילה ממש הוא סידור רב עמרם גאון, שנשלח לספרד שנים לאחר מכן תשובת רב נטרוני גאון, ואולי כתזאה ממנה, שהיא עוררה את בני הקהילה לבקש מן הגאון סידור שיכלול את כל סדר התפילות. הסידור הזה נדפס בימיינו פעמים אחדות, אבל נמצאים בו דברים רבים (ביחוד פיותם) המאוחרים מזמן הנקרה היום "נוסח ספרדי", והפוסקים מרבים להשתמש בו לשם בירור של דיויקים והלכות של תפילה.

סידור שונה מוזה הוא סידור רב סעדיה גאון (חי אחריו שנת 900), שהוא פעם נפוץ מאוד בכתב יד, אבל אחר כך נשתכח ונשאר רק בספריות. לפני זמן מועט<sup>15</sup> נדפס בפעם הראשונה ועורר עניין רב. זה אינו רק סידור

12. נערכו עריכאה אחרונה בערך בשנות 200 ל'פה"ג. 13. שנערך בערך בשנות 500. 14. נערכה כנראה בתחילת תקופת הגאנונים — בערך 600 — ונודפסת כמעט בכל שיס בבלאי אחריו מס' עבדה זורה ואבותה, ויצאה גם במהדורות מיווחדות (בחזרונה ע"י היגר, ניו יורק, תרצ"ז).

15. בשנת תש"א (1941) בירושלים, בהוצאת "מקצי נדמים", למלאת אלף שנים לפטירתו של הבן.

בלבד, אלא אוסף גדול של הלכות וענינים השיכים לכל ברכה וכל תפילה מסודרים בסדר מקורי וגאוני, ובهم מושכחים — מלבד הברכות והתפילות הקבועות — הרבה פיותם להגים ולתעניות (סליחות), רובם חיבר רב סעדיה גאון עצמו.

גם גדי הדורות הבאים חיברו סיורים, שמקצתם הגיעו לידינו. כן נדפס בshort תרע"ב (1912) סידור ר"ש", המכיל הלכות ופסקים, אשר כפי הנראה נאספו על ידי תלמידי ר"ש".

ב尤מehr נתרפסם "מחוזר ויטרי", שהחיבר רבנו שמחה מoitiri, אחד מתלמידיו ר"ש", וכן כלל לא רק תפילות הלכותין ופיוטים ופירושיהם, אלא גם דיני איסור והיתר, הלכות ציצית ותפילין ומזהה ספר תורה ועוד הרבה. המחוור הגדול והחשוב הזה נדפס לראשונה ע"י "מקצי נרדמים" בשנת תרכ"ג (1893).

גם הארמבים כלל בספרו "משנה תורה" לא רק הלכות ברבות הלכות קריית שמע ותפילה, אלא גם "סדר תפילות כל השנה", הכלול בקיצור ובהשומות (שכנראה נעשו על ידי הספרדים) את נוסחת כל התפילות וברכת המזון.

נוסחאות של תפילות וברכות נמצאות גם בטור אורח חיים (ל"ר) יעקב בעל הטורים, חי מסביב ל-1300) ובשולחן ערוך אורח חיים (ל"ר) יוסף קארו, חי בצתת אחרי 1500) וכן עוסקים בנושא תפילה רבים בספריו ההלכות ומספריו המנהגים של הראשונים ואחרוניהם.

מקום מיוחד בעניין זה תופס הספר "אבוזר האם" (מחברו, ר' דוד אבודרham, שיי בספרד מסביב ל-1350, קרא לו "חיבור פרוש הברכות והתפילות"). המפרש את כל הנמצא בסידורים (גם פרקי המשניות "אייזה מקום" ו"במה מדליקין") ומביא מנהגים שונים וסביר את טעמיהם ונימוים.

בכל הספרים האלה, שנתחברו עוד לפני המצאת הדפוס נזכרים סיורים תפילה שונים (לפעמים הם נקראים בשם "מחוזר" או "מנגן" פלוני), שהוו להם מהלכים בימים ההם, אשר בימינו נדפסו מקצתם. אבל רובם נשארו בכתביהם. הסיורים-המחוזרים האלה שונים זה מזה בפיוטים לשבעות, להגים ולתעניות — אבל יש בהם גם קצת שינויי נוסחות בעזם התפילה הקבועה בהתאם לניטיותם אל נוסח ספרד או אשכנז או צרפת, ובהתאם להשפעתם של הפסקים וספריו המנהגים, שאחריהם הקהילות האלה נגררות.

מספר המחוורים והמנהגים האלה הוא רב מאד, ואנחנו גרשום מה רף חלק מהם ונסדר אותם בסדר א"ב עפ"י שמות מקומותיהם:

- (א) מחוזר אוינזון, קרפנתרס ומונפליר — נהג בקהילות האלה שבדרום צרפת והוא מאחד בתוכו מנהגי ארץ ישראל ומנהגי בבל בהיותומושיע גם מספרד וגם מצרפת ואשכנז.
- (ב) סידור אפסים (= אסטני, פסנו, מונקלו) נהג עוד עד קרוב לימיינו בקהילות פימונטי (צפון איטליה) וגם בו ניכרת תערובת השפעות של איטליה ושל צרפת.
- (ג) מחוזר ארוגן (במלכות ספרד) — נדפס לפני כ-300 שנה לצורך גולי ספרד שבשלוניקי שהמשיכו להתפלל לפי נוסח זה.
- (ד) מגהג בגדי — בימינו נשתו בו נוסחות התפילה לגמרי לנוסח ספרד, ונשארו מנהגים מיוחדים רק בפיוטים ובסדר ההפרשות.
- (ה) מחוזר נוסח ברצלונה, מנהג קאטאלונית — נדפס שניים יחדות לפני מחוזר ארוגן.
- (ו) מחוזר והראנץ' תלמסאן — היא העיר אורן במדינת אלגריה והעיר תלמסאן הסמוכה לה.
- (ז) סדורanca וקרסוב והגלילות — בחצי האי קריס בדרום רוסיה. בנוסחו תיו הוא קרוב למוחור רומניה.
- (ח) מחוזר רומניה — נהג במדינת רומה המזרחתית, היינו ביוזן, בטורקיה ובארצות הבלקן.

### סידורים עם פירוש וספרים על תפילה

בדורות האחרונים נדפסו סידורים רבים מאד עם חוספת פירושים וכוננות — מהם על פי פשוט, מהם על פי דרש ומהם על פי הסוד — וגם בצירוף דיןיהם ורביהם מהם נתפשטו וחוזרו וננדפסו בכמה מהדורות. הפירושים הם בעלי מגמות שונות: יש המפרשים פשטם של דברי התפילה ויש העוטקים בדקוק, מקצתם מבאים כוונות על פי הקבלה ואחריהם מסבירים הסבירים היסטוריים — ועוד דרכים ו magnesium שונות לפירושים. שלפעמים הם מאחדים בתוכם אחדות מן הדרכיהם האמורות לעיל.

מן הסידורים המפורשים הנפוצים ביותר נזכיר פה:

- (א) סידור ד' יעקב עמידן ("בית אל"). שבו פירושים רבים מאד — גם על דרך הפשט וגם על דרך הסוד — ותוספת של דיןיהם ודבריהם מוסר על סדר היום, על סדר השבוע, על סדר השנה ועל מצוות רבות השיעיות ליה.
- (ב) סידור השל"ה (של ר' ישעיה הלוי הורוביץ, מחבר ספר "שני לוחות הברית") עם פירוש "שער השמים" — גם לפי הפשט וגם לפי הקבלה.
- (ג) סידור "דרך החיים" לר' יקלב מליסא. כולל כל הדינים הנוגעים לתפילה, למועדים וככ'.

- (ד) סידור "נהורא השלם" עם פירוש מר' יחיאל מיכל הלוי עם פסקי דיןין לרי' שלמה גאנצפריד (מחבר "קוצר שלחן ערוך").
- (ה) סידור "עזון תפילה", כנ"ל עם תוספת דיןין ופירוש מאת ר' יעקב צבי מקלנבורג, מחבר "הכתב והקבלה".
- (ו) סידור "עבדות ישראל" לרי' יצחק דוב (בער) עם פירוש העוסק בפשט ובדוקוק וגם במחקר היסטורי ובဆות נסוחאות ובירורן.
- (ז) סידור "אוצר התפלות" (וילנה) עם העורות גדולות ומארמים חשובים על כל עניין שבסידור ועם פירושים אחדים מסווגים שונים, וביחד הפירושים "עזון תפילה" הכלול ביאורים מלוקטים ו"תיקון תפילה" הכלול השוואת הנסוחאות השונות ובירורן.
- (ח) סידור "עבדות הלבבות" לרי' אבא יעקב (ברלין, טרפ"ב) עם מבוא בשם "התורה וההתפלות" והרבה העורות בתחום הסידור ועם שני פירושים: "אפשר דבר" להסביר העניין ו"מצא דבר" להראות מקורות דברי התפילה בכתבי הקודש.
- (ט) סידור "עוזת ראה" להרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק עם מבוא גדול בענייני תפילה ועם מאמרם על קטיעת תפילה על דרך ההגות.
- (י) סידור "צלותא דברbam" מאת הרב יעקב ורדינגר על פי מנהג אדרומי מצחנוב עם פירושים הכלולים גם ביאורי דיןין וגס בירורי נסוחאות ומנהגי גים בהלכה, באגדה ובקבלה.

### סידורים מיוחדים לתלמידים

- (א) "מפי עולמים" — "הוזאת אמנות", תל-אביב, עם תרגום האולקים תא"ר רמיים לעברית ועם מעט פירושי מילים בפרקיות אבות ובפיוטים. יצא בכרכים נפרדים: לחול ולשבת, למועדים. בראש השנה, ליום הכפורים.
- (ב) "שירה חדשה" של ת. ד. רונשטיין (מהודורה ארץ-ישראלית חדשה) יוצאה בהוזאת "אשכול", ירושלים עם מראוי מקומות לפטוקים ולמשניות ועוד, עם שמות לפרקיה התפילה ועם ביאור ופירוש.
- (ג) **תפילה שלמה** מאת אמוראי — בהרב.

### ספרים הדנים בענייני תפילה

- (א) ברוב הסידורים המפוזרים המנויים לעיל נמצאים מבואות הדנים בענייני תפילה, וביחד בסידור "אוצר התפלות" בלבד המבוा שלפני הסידור יש בו הערות הסבירה לפני קריאת שמע וברכותיה, לפניה שמונה עשרה, לפניה ברכת המזון ועוד. בכל המבואות האלה נמצאים דברים היכולים להועיל למורה ולמעין.

- (ב) מספרו הגרמני הגדל של פרופ' י. אלבוגן על התפילה יצא (בהוצאת דברי, תרפ"ד) תרגום עברי של החלק הראשון.
- (ג) "מקור הברכות" לר' זאב יעבץ (ברלין, תר"צ) — ספר קטן (97 עמו-) דיטס המבאר בצורה מרכזת את מקורותיהם ותולדותיהם של הברכות, התפליות, הקדיאות ושאר חלקי הסידור.
- (ד) "יסודות התפילה" מאת אליעזר לוי (הוצאה "ביתן הספר", תל אביב) — מחקר על תולדות התפילה ומקורותיה, מהגינה וטعمיה.
- (ה) "תורת התפילה" מאת אליעזר לוי (הוצאה ציונית, תל אביב) — מסודר על פי סדר התפילה ומסביר תוכנה ומהותה, דיניה ומצוותיה, מהגינה ומקורותיה.
- (ו) "שיח תפילה" — על חולדות התפילה ובית הכנסת ועל מקורות המני הגנים וטעמיהם מאת הרב אברהם ישראלי כהן מלונדון (יצא לאור בירושלים בשנת תשכ"ד על ידי "א" מכון להוצאה ספרים).
- (ז) מלבד זה מתפרסמים מאמרם ומחקרים. הערות והסבירות הנוגעים לתפילה בקבצים שונים ובכתבי עת תורניים ומדעיים.