

יששכר יעקבסון / תל-אביב

ממסכת הרעיונות של הסידור

רוב פירושי הסידור הנפוצים עשויים להעשיר את ידיעותינו על מקורות התפילה, אך הצד הרעיוני מוזנח בהם לעתים קרובות או ניתנים הסברים בדרך הקבלה והמסתורין. לדעתנו צריך לעמוד יותר על האידיאות העיקריות שבתפילה וזה גם יעמיק את הכוונה בה.

בסעיפים אחרים, שונים זה מזה בהיקפם ובמשקלם הרעיוני, נעמוד בקצרה ואפילו לא נגע בכל הרעיונות הנשגבים שבסידורנו על הצד האידיאי של תפילותינו. כמובן לא נוכל למצות את הכל.

(א) הרגשת הקירבה והריחוק כגישות משלימות של המתפלל

בשעה שאדם מתפלל הוא מנסה להתקרב אל ה', אך יחד עם נסיון זה הוא מרגיש בעמקי לבו מה רב הוא המרחק בינו ובין בורא העולם היושב בשמים ממעל.

כיצד יכול להביע שיר אחד את ההרגשה של מרחק וקירוב כאחת אפשר לראות בהתבוננות קלה בפיוט "אדון עולם" שבתחילת הסידור.

בשש השורות הראשונות מדובר על ה' בצורה אובייקטיבית ובארבע האחרונות מדובר עליו ביחס לאדם המתפלל. השינוי הזה משימוש בגוף שלישי בלבד לשימוש בכינוי בגוף ראשון של המשורר — הוא הרבה יותר מאשר עניין של צורה. כאן מתגלים לפנינו האיחוד וההשלמה בין האלוהות שבהשגה שעל ידה מתעוררים בנו רעיונות נעלים על מהות ה' — ובין האלוהות המורגשת כקרובה לנו. ללא מעבר משתפכת הנפש ומגלה את הקירבה הרגשית לה'. המלה המתברת את שני החלקים היא המלה "והוא". נעמיד, איפוא, זו לעומת זו שתי שורות מהחלק הראשון לעומת שתי שורות מהחלק השני. איזו הכרה מביעים החרוזים של החלק הראשון? כשאנו אומרים או שרים:

"והוא היה והוא הווה / והוא יהיה בתפארה

והוא אחד ואין שני / להמשיל לו להחבירה"

שומעים אנחנו על נצחיות ה' ועל יחודו המוחלט. החרוזים האלה מסכמים

את הקודמים, שבהם מדובר על קיומו לפני בריאת העולם וגם אחרי כלות הכל. הוא למעלה מן הזמן ומן המקום. הוא מה שקוראים "טראנסצנדנטי".

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

"והוא אלי וחי גואלי / וצור חבלי בעת צרה

והוא נסי ומנוס לי / מנת כוסי ביום אקרא".

"גואל" הוא הקרוב אשר עליו לדאוג לבן משפחתו הנמצא בצרה, ומעין קירבה זו מורגשת ומובעת כאן, ממש אינטימיות בין היציר ובין היוצר. ובכך ההתחלה 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 בברכות המצוות והן בברכת הנהנין. בוודאי כאשר טבעו חכמים את מטבע הברכות הקפידו על כללי הדקדוק והתחביר — מפליאה היא אם כן החריגה בנוסח הברכות המתחילות בלשון נוכח ומסתיימות בלשון נסתר: "ברוך אתה" בהתחלה, ואחר כך "אשר קדשנו" או "בורא...".

נבדוק את ההסברים המוצעים ליישוב הקושי.

(א) ההסבר הלכתי: על נוסח הברכה נחלקו חכמים בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ט, ה"א): "רב אמר צריך לומר 'אתה' ושמואל אמר אינו צריך לומר 'אתה'". ב"אנציקלופדיה תלמודית" (כרך ד, עמ' רצב) העירו: "וכתבו ראשונים שלפיכך תיקנו חכמים לומר בשניהם — בלשון נוכח ובלשון נסתר — 'ברוך אתה' כרב ו'אשר קדשנו' כשמואל". אבל התמיהה במקומה עומדת, כי במקרים אחרים שהם רצו להתאים את נוסח התפילה כדעת שניים או יותר, לא התהווה קושי לשוני. (כגון בדוגמה הידועה ביותר של "מודים דרבנן" — עיין סוטה מ, ע"א) ומשום כך אין היישוב הזה של ההלכה מניח את הדעת לגמרי, אלא כנראה נרמזו כאן דבר יותר עמוק.

(ב) ההסבר במחזור ויטרי (עמ' 56): "לכך אנו אומרים על כל חתימת ברכה וברכה 'ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם' — כאדם המדבר לפני המלך פה אל פה, ובאמצע הברכה מברכים אנו כמו על ידי שליח שאינו אומר בא"י אמ"ה שבראת פרי הגפן וכן 'אשר בחר בנו ולא שברת בנו וכן הרבה. והן טעמן של הדברים, שכך אמר דוד (תהלים טו, ח): 'שויתי ה' לנגדי תמיד', כלומר היתה יראתו על פני ומראה אני בעצמי כאילו שכינה שרוייה כנגדי. וכתוב (יחזקאל ג, יב): 'ברוך כבוד ה' ממקומו, כלומר יתברך שמו במקומו של מעלה שאין אנו יודעים מקומו. הרי שאינו מראה עצמו כאילו הוא לפני שכינה. והאיך יתכנו שני מקראות הללו? אלא כך משמעותם: כשאדם מזכיר שמו של הקדוש אומר 'שויתי ה'

לנגדי תמיד' וצריך להראות עצמו כאילו הוא לפניו מדבר אליו פה אל פה, אבל כשמברכים את הברכה לאחד שהזכרנו השם אומר: 'ברוך כבוד ה' ממקומו' וצריך לברך כמו על ידי שליח 'בורא פרי הגפן', 'נותן התורה'...". המושגים "פה אל פה" ו"על ידי שליח" מזדהים עם המונחים קירבה וריחוק. אגב גילה כאן בעל מחזור ויטרי על פי המדרש אמת עמוקה על מהות יחסנו לה'. קיימים כאילו שני קטבים בנשמת המתפלל: בכלל הוא רוצה לדבר אל ה' 'פנים אל פנים', להתקרב אליו, אך אחרי שכבר התחיל בכך, באה יראת הכבוד ומלמדת אותו להירתע, שאי אפשר לדעת ממש את מקומו ועניינו של "כבוד ה'". שני הפסוקים אינם סותרים אלא משלימים זה את זה ומגלים לנו שתי בחינות הכרחיות של החוויה הדתית.

(ג) הסברים דומים על פי רבנו בחיי והרשב"א: עמדנו על הגישות השונות של המתפלל המובעות בניגוד הפסוקים "שויתי ה' לנגדי" מכאן ו"ברוך כבוד ה' ממקומו" מכאן: מפרשים אחרים מסבירים את הצורך להתפלל גם בנוכח וגם בנסתר בזה, שהקב"ה לפי מהותו וצריך רו בלב המתפלל מגלה את עצמו כך. וכן כתב רבנו בחיי: "אעפ"י שהוא נסתר ונעלם — נגלה הוא ונמצא בלבבות, והוא כענין נוסח הברכות שתיקנו 'ברוך אתה' לנוכח ואשר קדשנו נסתר (פירוש לפסוק 'ה' איש מלחמה)". דומה ויותר מפורטת היא ההסברה של הרשב"א: "למה נוסח הברכות כמדובר בנגלה ונסתר? אמנם יש טעם נגלה וגדול התועלת והוא: לפי שכבר ידעת ששני יסודות עצומות יש, עליהם נבנה הכל. האחד לדעת שהוא יתברך מחוייב המציאות ושאינו ספק בזה כלל, והשני שאין אמתו מוגשת כי אם לעצמו יתברך לבד. והוא במציאותו נגלה, ובאמת מהותו נסתר ונעלה מן הכל. וכדי לקבוע שני הפינות הללו בנפש שותינו, על כן קבעו נוסח הברכות בנגלה ובנסתר: 'ברוך אתה' כמדובר עם מי שהוא נמצא מפורסם אצלו עד שהוא מדבר פנים אל פנים; וכדי שלא תשב תבש המחשבה, שהוא יתברך נמצא במציאות שאר הנמצאים ושיש יחוס בין מציאותו למציאותם, קבעו לומר מיד 'אשר קדשנו במצותיו' לקבוע בנפשו תינו, שאף על פי שהוא נמצא מפורסם, מהות מציאותו נסתר ונעלם, שאי אפשר לדבר בו רק על דרך נסתר 'ברוך הוא' (תשובות חלק ה, סימן נב). מכאן גם הסבר והארה לנוסח ההודיה בברכת הזימון ובשמיעת שם ה' בברכה שאין רוצים לצאת בה ידי חובה: "ברוך הוא וברוך שמו". גם כאן מובעות בקיצור נמרץ שתי ההכרות: הוא, השם יתברך, נשאר נסתר לנו לפי מהותו, אך יש דרך להתקרב אליו, כי הוא חי בלבבות בני אדם המסורים לה' וכל אחד יכול לתפוס משהו מהאלוהות על פי ציוריו בדמיונו עליה ועל פי יחס ה' לבני האדם. דק בתקופה המשיחית ייעלמו המתח והמרחק הל-

לו בין מהותו ושמו. כפי שיעד הנביא זכריה (יד, ט): 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד וישמו אחד'.

למען השלימות נעיר עוד שיש מפרשים שאינם רואים שום קושי בנוסח הברכה במעבר מגוף שני לשלישי. אלה דברי בעל ספר כל בו (כלל א:): 'ומצינו על ענין הברכה שתיקנו חכמים בתחילת הברכה מדבר אדם לנוכח הבורא יתברך שאומר: 'ברוך אתה' ולבסוף מברך שלא לנכח שאומר אשר קדשנו' היה לו לומר 'אשר קדשתנו'. אסמכוהו רבנן אקרא (סגנון חז"ל מסתמך על לשון המקרא) שבמזמור 'תהלה לדוד' דכתיב: 'יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברכוכה' והדר (ואחר כך) הוא אומר: 'להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו'.

נוסיף עוד דוגמה להנחתנו שבתפילה קיימים זה על יד זה מרחק וקירוב. הפעם תדריכנו הערה קצרה ברמב"ן לתורה, הוא מעיר (שמות טו, כו): 'והגני מאיר עיניך כי כל ברכה שיש בה מלכות היא כן, שחלקו כבוד למלכות... והסמוכה לחברתה אשר לא יזכירו בה מלכות הן לנוכח'.

וזה פשר דבריו: בסדר של ברכות מתחילים בלשון נוכח ('ברוך אתה') ורק אחרי הזכרת מלכות ('מלך העולם') עוברים לגוף שלישי, כי המושג מלכות כאילו משרה עלינו מצב של נתין אל מלכו שהוא מרוחק ממנו; אך בברכה הסמוכה לחברתה מתפללים או מברכים בלשון נוכח. על פי הכרה זו אנו מבינים מבחינה סגנונית את מבנה ברכת המזון: ברכה ראשונה אחרי הזכרת מלכות היא כולה בגוף שלישי ('הזון... הוא נותן... ומפרנס... ומטיב'); אך ברכה שנייה ושלישית כולן בגוף שני ('נודה לך... שהנחלת... שהוצאתנו... שחתמת... שחגגתנו... אנחנו מודים לך'; 'רחם... רענו, זרנו... הרויחנו').

תופעה זאת אנו מוצאים גם בסדר ברכות קריאת שמע. נתחיל בערבית: (א) ברכה ראשונה בגוף שלישי ('מעריב... פותח... משנה'); (ב) ברכה שנייה בגוף שני ('אהבת... למדת'). בשחרית אפשר שיטען הטוען כי אין תוקף לכלל הזה, שהרי בברכה ראשונה מופיעה על יד גוף שלישי ('המאיר... המחדש') גם פנייה בגוף שני ('רחם עלינו... תתברך... ועל מאורי אור שעשית'). אך בסידור רב סעדיה גאון אנו מוצאים את נוסח הברכה ללא קדושה בזו הלשון: 'יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא את הכל המאיר לארץ ולדרין עליה ברחמים רבים וטובו מחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית בא"י יוצר המאורות' (הוצאת מקיצי נרדמים עמ' ג). בברכה השנייה שלפני קריאת שמע של שחרית שוב אנו מוצאים שליטה גמרה של שימוש בגוף שני ('אהבתנו... חמלת... תחננו... רחם עלינו... ותוליכנו קוממיות לארצנו... ובנו בחרת...').

גם בעמידה (שמונה עשרה) כללו של הרמב"ן מתאמת. בברכה ראשונה לכאורה אין מלכות ("מלך העולם"), אך בעלי התוספות מעירים (בר"ך כות"מ, ע"ב ד"ה "אמר אביי"): "אלהי אברהם הוי כמו מלכות, דאברהם אבינו המליך הקדוש ברוך הוא על כל העולם שהודיע מלכותו" — ולכן הפעלים הם בגוף שלישי ("גומל... חוכר..."). ובכל הברכות הבאות אנו מוצאים פניות בגוף שני ("אתה גבור... מי כמוך... ונאמן אתה" או "אתה חונן"... "תקע בשופר" עד "שים שלום").

הרמב"ן בהערתו הקצרה פקח עינינו להבין את המבנה הסגנוני של כל סדר ברכות על פי העיקרון של מרחק וקירבה לה'. אך אין כלל בלי יוצא ממנו: בסדר ארבע הברכות שלאחר קריאת ההפטרה הברכה הראשונה מתחיי" לה בהתאם לכלל בגוף שלישי ("המדבר ומקיים שכל דבריו"), אך חזרת אח"כ לגוף שני ("נאמן אתה הוא... דברך... אתה"). שאר הברכות שבסדר הן בגוף שני כרגיל.

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

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

(ב) הנימוק "למען שמו" וההסתמכות על "חסד ה'" בתפילה בשעה שהיהודי מתפלל, עליו להיות נכנע לבורא ולא להסתמך על מעשיו הטובים ועל זכויותיו; לא בזכות ובצדק, אלא על פי חסדי ה' הוא מגיש את תחנוניו לה', כמו שאמר דניאל (ט, יח): "כי לא על צדקותינו אנחנו מפילים תחנונינו לפניך, כי על רחמך הרבים".

בשתי צורות לשוניות מתבטא רעיון הענוה והכניעה של האדם: (א) "למען שמו"; (ב) חסד ה' או "סייעתא דשמיא" בתפילה ובקיום המצוות. כבר בברכה הראשונה של העמידה אומרים אנו: "ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה", כי ה' לפי עצם מהותו הוא הטוב, לכן יגאל את עצמו בגלל שפע אהבתו אליו. גם בברכה הראשונה של ברכת המזון נאמר: "בעבור שמו הגדול כי הוא זן ומפרנס לכל", ובסדר התחנונים "אבינו מלכנו" נאמר גם כן: "עשה למען שמך" או "עשה למענך אם לא למעננו" ובסיום בהדגשה יתירה: "עשה למען שמך הגדול והגבור והנורא שנקרא עלינו... עשה עמנו צדקה וחסד והושיענו".

לא חידוש לשוני או רעיוני של הסידור לפנינו, אלא המשך של אידיאה יסודית של החשיבה המקראית. מבחינת התוכן המושג נמצא כבר במקום בו-לס בתורה. בשירת "האזינו" מבאר משה, כי בשל כובד החטאים לא תהיה בעצם לעם ישראל זכות קיום וה' היה צריך לאבדו מן העולם: "אשביטה מאנוש וזכרם", מה מונע ממנו, מה' יתברך, להשמיד כליל את עמו? ההמשך של הפסוק משיב את התשובה: "לולי כעס אויב אגוד פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה' פעל כל זאת" (דברים לב, כ"כז). המובן ברור: עם ישראל עם נצחי לא בשל זכויותיו (ולא בזכות האבות), אלא אך ורק כדי שלא יתחלל שמו הגדול בין הגויים. רעיון זה סיפח וטבע במונח "חילול שם ה'" הנביא יחזקאל המשתמש במושג "קידוש שם ה'" בהוראה שונה מאשר בתורה (עיי' ויקרא כב, לב) כנימוק לגאולה העתידה. כל עוד עם ישראל בגור-לה כביכול שמו של ה' מחולל הוא, והגאולה בוא תבוא למען קדש שם שמים לעיני הגויים: "לא למענכם אני עשה בית ישראל כי אם לשם קדשי אשר חללתם בגוים אשר באתם שם (רש"י: ומהו החילול? באמור אויביהם עליהם עם ה' אלה ומארצו יצאו, ולא היה יכולת בידו להציל את עמו ואת ארצו) וקדשתי את שמי הגדול המחולל בגוים אשר חללתם בתוכם וידעו הגוים כי אני ה'... ולקחתי אתכם מן הגוים וקבצתי אתכם מכל הארצות והבאתי אתכם אל אדמתכם" (יחזקאל לו, כב"כד).

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

הכנעת האדם והכרת אפסותו לעומת ה' מתבטאות עוד בצורה אחרת. חז"ל (ברכות ד, ע"ב) תיקנו לומר לפני התחלת כל "עמידה" את הפסוק כההלים (נא, יז): "ה' שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך". ר' יצחק בער בסידורו "עבודת ישראל" מסמיך לזה לשם הסבר פסוק אחר: "לאדם מערכי לב ומה' מענה לשון" (משלי טו, א). האדם מצדו יכול להרגיש את הצורך להתפלל, אך בלי עזר וסיעתא מלמעלה אינו יכול לעשות את זאת כראוי.

היהדות מדגישה את הבחירה החופשית של אדם (עיי' בפרוטרוט דברי הרמב"ם בהלכות תשובה בפרקים ה"ו), וידועה המימרה הבלתי מעורערת: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (ברכות לג, ע"ב); אך יחד עם זה על היהודי לדעת באיזו מידה הוא תלוי בחסדי ה'. בצירוף זה — של עצמאות מוסרית ודתית כלפי ה' מתוך הבחירה החופשית שהיא צד אחד שכ הבריאה בצלם אלוהים ושל ציפיה תמידית לחסדי ה', שבלעדיהם היהודי עלול להתגאות ולהסתמך על כוחו בלבד — מתגלית השקפת היהדות על האדם כפי שהיא מתגלמת בין השאר בסידור. ברצוננו להעיר כאן שלדעתנו

רגילים אנו להדגיש יתר על המידה את עקרון הבחירה החופשית, ומזניחים אנו את ספירת החסד ביהדות. לא את הכל אפשר להשיג בשטח הדתי-המוסרי על ידי מאמץ האדם ועל פי החלטתו, ולכן עליו להתפלל למתת חסד של אפשרות מאת ה' לעשות את הרצוי בעיניו. שיקול דעת זה מלמדנו להעריך ריחן את הבקשות שבברכה שנייה שלפני קריאת שמע של שחרית: "כח תחנונו ותלמדנו... ותן בלבנו להבין ולהשכיל לשמוע ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה... ודבק בלבנו במצותיך ויחד לבנו בנו לאהבה וליראה שמך...". אפילו בשבתות ובחגים אנו מתחננים: "וטהר לבנו לעבדך באמת".

אולי נכון יהיה ההסבר הבא: כאן נאמר הרבה יותר מבקשת עזרה מה'. עלינו להבחין בין מה שניתן לאדם לעשות, שהוא תלוי ברצונו החופשי ובין מה שניתן רק מאת ה'. ספירות השכל והרצון נתונות בידי האדם, אך החוויה הרגשית היא מחוץ לגדר רצונו, אלא אך ורק מתת חסד מאת ה'. אפילו בלימוד תורה יש מקום שה' יחוננו, יעניק לנו את החוויה המעמיקה הצומחת ומתהווה מתוך לימוד תורה וקיום מצוות; אך במיוחד בדבקות הלב בה' ובטירת הלב הלב הוא רק הרצויה, ההתבוננות וההתכוננות ניתנות לאדם, ואותה פגישת כביכול בין האלוהי והאנושי המתרחשת בדבקות בה' היא למעלה מכוחות האדם ושייכת למתת חסד מאת ה'. מכאן אולי פתח מניח את הדעת לאלה הטוענים: איננו יכולים להאמין. האמונה היהודית (בניגוד לאמונה הנוצרית) היא מורכבת משתי שכבות. הראשונה כל מה שניתן בידי האדם לעשות, כלומר לכוון את הרצון ואת השכל לענייני המצוות וללימוד התורה. אך על ידי מאמץ זה, שכל אחד יכול להתאמץ ולבצעו, קיימת החוויה הדתית, שהיא אך ורק מתת חסד מאת ה'. עלינו לקיים בנאמנות מה שניתן להשיג על פי שכלנו ורצוננו ולצפות וליחל לשעת חסד כשכל מעמקי הנשמה מתמלאים מההרגשה העמוקה שמצאה את ביטויה בלברי דוד: "כלה שארי ולבבי צור לבבי וחלקי אלהים לעולם... ואני קרבת אלהים לי טוב...". (תהלים עג) לפי הנאמר עד הנה, אפשר לראות בתפילה להשגת החוויה הדתית אחד הרעיונות המרכזיים שהסידור בא ללמדנו ולטעת בלבנו.

(ג) שילובן של האידיאות: בריאה, התגלות וגאולה

(א) בעיין שטחי בסידור ניחנח שרבים בו הפרקים מספר תהלים, שבהם מפורטים אריים את ה' יתברך כבורא העולם ואת הטבע כבריאה. ב"פסוקי דזמ"

1 עיין על החוויה הדתית במקרא בספרי "לבעיית הגמול במקרא" המאמר "שני נאומי ה' שבספר איוב".

רה"ש של כל יום נאמרים הפרקים קמו וקמח המפארים את הבריאה, בראש חודש מוסיפים לשיר של יום את מזמור קד שהוא כעין הלל על "חידוש מע" שה בראשית בכל יום". בשבת מוסיפים ל"פסוקי דומרה" עוד את הפרקים יס וקלו שבחלקן נמנים עם מזמורי הבריאה ועוד.

(ב) בברכות השחר נאמרות שלוש ברכות על התורה, והעולה לתורה מברך גם ברכה אחרונה ("אשר נתן לנו"). בברכות השחר מצויה התחינה: "שתרגילנו בתורתך ותדבקנו במצותיך". ב"קדושה דסידרא" נאמרת תפילה — הודייה ותחינה מורכבות יחד — על התורה בן הלשון: "ברוך אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת... הוא יפתח לבנו בתורתו... יהי רצון... שנשמור חוקיך...". במזמורי תהלים שבסידור ישנו גם הלל לתורה (יט, ח"א). ומזמור קמו מסיים בפסוקים: "מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל. לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום הללויה".

(ג) גם געגועי גאולה מצאו את ביטויים בתפילה. ב"שמונה עשרה" מוקדשות לנושא זה כמה ברכות: קיבוץ גלויות, בניין ירושלים, צמח דוד והחזרת העבודה למקדש. בתוך ברכות השחר נאמרת תחינה לגאולה: "קבץ קוין מארבע כנפות הארץ" ומסיימים בפסוק האחרון מנבואת צפניה: "בעת ההיא אביא אתכם ובעת קבצי אתכם... בשובי את שבותיכם לעיניכם אמר ה'". התחינה לבניין בית המקדש, הלקוחה ממשנת אבות (פרק ה, משנה כ) מופיעה בסידור פעמים רבות: "יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך".

אפשר להגיד ששלושת העניינים בריאה, התגלות-תורה וגאולה הם נושאי יסוד להלל ולתחינה כשהאומה פונה אל ה' שהוא בורא העולם, נתן התורה וגואלם החזק של ישראל.

אך בסעיף זה ברצוננו להראות שאידיאות אלה מופיעות בסדר זה במבנה התפילה פעמים אחדות.

תדריכנו בנידון זה הערה בטור אורח חיים (רצב), שם נאמר: "ומה שתיקנו בשבת ג' ענייני תפילה 'אתה קדשת', 'ישמח משה', ו'אתה אחד' וביום טוב לא תיקנו אלא 'אתה בחרתנו' מפני שאילו ג' תפילות תיקנו כנגד ג' שב"תות: 'אתה קדשת' כנגד שבת בראשית (שבת הבריאה) כמו שמוכיח מתוכנו, 'ישמח משה' כנגד שבת של מתן תורה דלכולי עלמא בשבת ניתנה תורה (ע"ן שבת פו, ע"ב), ו'אתה אחד' כנגד שבת של עתיד".

במלים אחרות: שלוש תפילות של שבת מבטאות את האידיאות של בריאה ("אתה קדשת"), של התגלות ("ישמח משה") ושל גאולה ("אתה אחד").

בהשפעת הערה זאת של בעל הטורים מוצא פ. רוזנצווייג בספרו "כוכב הגאולה" את הצרוף הזה גם בשלוש ברכות קריאת שמע של שחרית וגם של

ערבית (כי ברכת "השכיבנו" כ"גאולה אריכתא דמיא" — ברכות ט, ע"ב). הברכה הראשונה "יוצר המאורות" (או "המעריב ערבים") מתארת את הבריאה. לא רק בריאה חד-פעמית בששת ימי בראשית, אלא בברכה זו משבחי חיים דווקא "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". הברכה השנייה "הבוחר בעמו ישראל באהבה" ("אוהב עמו ישראל") מוקדשת לא למאורע החד-פעמי של מתן תורה בסיני, אלא להתגלות התמידית שיש בלימוד התורה ובקיום המצוות כש"תורת ה'" הופכת להיות "תורתו" (עבודה זרה יט, ע"א). הברכה השלישית "גאל ישראל" (וכן בערבית) קושרת את גאולת העבר בתקווה לגאולת העתיד.

סדר ברכות זה בוודאי אינו מקרי אלא מתוכנן ומכוון. כבר באבודרהם אנו מוצאים הסבר פשוט ונאה על סדרן וסמיכותן של ברכות "יוצר" ו"אהבה": "וכתב בעל המנהגות מה שסמכו אהבת עולם ליוצר המאורות לפי שבה מזכיר ייחוד שמו של הקב"ה ונתינת התורה המאירה מכל המאורות, שהשמש אינו מאיר אלא ביום והתורה ביום ובלילה, ואחזו דרך המשורר במזמור 'השמים מספרים כבוד אל' שהזכיר יצירת המאורות וסמך לזה 'תורת ה' תמימה משיבת נפש' ואח"כ 'עדות ה' נאמנה' שאנו חייבים להעיד על ייחודו האמיתי ולפיכך קורא מיד קריאת שמע" (הוצאת ירושלים תשי"ט, עמ' ע"עז).

הבריאה וההתגלות הן בעיקר עובדות העבר, השפעתן ותוקפן ניכרות בהווה; אך הברכה השלישית, ברכת הגאולה, גם אם היא מסתמכת על העבר (יציאת מצרים), הרי מגמתה גם לעתיד: "ופדה כנאמך יהודה וישראל". נראה לנו לומר, שגם שלוש פרשיות של קריאת שמע אפשר לראותן כמייצגות את שלוש האידיאות הנזכרות, שהן היסוד והבסיס לאמונתנו. כידוע נקראות שתי הפרשיות הראשונות במשנה (ברכות ב, ע"ב): "קבלת עול מלכות שמים" ו"קבלת עול מצוות". כבר מתוך ההכרה שהטבע הוא מעשה ה' ובריאתו מגיע האדם ליסוד האמונה, ל"קבלת עול מלכות שמים": אני מוצא חוק בבריאה, ועלי — כחלק מהבריאה — לקבל מרצוני את עול מלכו של עול. הפרשה השנייה של קריאת שמע היא "קבלת עול מצוות" ובתוכנה מתאימה היא לברכה השנייה שלפניה. אם כי אין ביהדות קבלת עול מלכות שמים בלי קבלת עול מצוות, יש חשיבות רבה לאבחנה, לחווייה הדתית: התקשרות ודבקות בבורא מכאן, ודיבוק וקיום דבר ה' מכאן.

בהתאם לאמור במשנת ברכות הנ"ל מהווה הזכרת יציאת מצרים עיקר תוכנה של הפרשה השלישית, וכך אפשר למצוא בה את רעיון הגאולה. בהתבוננות יותר עמוקה אפשר להגיע לידי זיהוי הרעיונות של בריאה, התגלות וגאולה עם ניסוחו של בעל ספר "עיקרים": האמונה בבריאה היא

האמונה ב"מציאות ה'"; האמונה בהתגלות אלוהית היא מה שמציינים כאמור-נה ב"תורה מן השמים"; הגאולה היא חלק אינטגרלי של האמונה ב"גמול שכר ועונש". אבל גם אם לא נסכים לזיהוי הגמור בין יסודות האמונה המנו-סחים ע"י בעל ה"עיקרים" עם תוכנן של תפילות שבת ושל שלוש הברכות של קריאת שמע — הרי אין ספק שהסידור, בלי אומר ודברים, על ידי שילוב הרעיונות, מלמדנו את יסודות האמונה היהודית.

מסדרי הסידור ומנסחיו הבינו, שתפילה מנוסחת בכוחה לשתול גם הכרות ועיקרי אמונה, והשפעתה החינוכית היא עוד יותר עמוקה כשאינן המתפלל מרגיש כלל שרוצים להטיף לו ולחנכו, אלא החינוך לאמונה הוא תוצאה ה-א מהמאליה ממעשה התפילה.

(ד) קבלת עול מלכות שמים

הסידור וסדר התפילות בנויים על שני יסודות השונים תכלית שינוי זה מזה, אבל הם משלימים זה את זה בעיקרם.

המתפלל פונה אל השם יתברך בהלל ובהודיה ובבקשה, ובוהו הוא מבטא את הקשר החי בינו ובין האלוהים. אך לא די בכך. בתוך התפילה הוא מקיים מצוה אחת ממצוות התורה, מצות קריאת שמע, ובוהו מגיעים קולו וציוויו של השם מן השמים אל היהודי הנמצא בבית הכנסת או המתפלל ביחידות. בדברים קולעים עמד הרב קוק זצ"ל על ההבדל המהותי בין תפילה מכאן ותורה מכאן. הוא כותב: "התפילה היא למטה למעלה. כיצד? מתוך אותו המעיין המלא קדושה טבעית שבלבנו הרינו דולים, מוציאים אים הרגשותינו העדינות מן הכוח אל הפועל, מכוונים לרוממן ולשגבן... בקדושת הטהרה העליונה... וכמה שיגדל שכלנו, כמה שיודככו מידותינו... ככה זורחים יותר האורות המתגלים בנו על ידי הבעותינו התפיליות... ובתורה הננו עוסקים בשילובי חיים מלמעלה למטה. ממרום פסגת השכל האלוהי, ממקור מחצב התורה הננו לוקחים את מנות החיים והננו ממשיכים אותם... ומשרישים אותם בתוך מעמק טבעיותנו. וטבע הקודש שלנו ביסוד חוסנו מתברך ברכת שמים על ידי שפעת האורה הבאה לנו" ("עולת ראייה" כרך א', עניני תפילה, עמ' יט"ב).

גם במבנה ובסידור הפנימי של בית הכנסת מתבטאת הקוטביות הזאת של פנייה אל השם יתברך וקבלה ממנו. בבית הכנסת ישנן כעין שתי נקודות מוקד — ארון הקודש מכאן, שאליו מתכוון הקהל המתפלל, והבימה באמצע מכאן — שממנה משמיעים את דבר ה' בקריאת התורה או בדברי תוכחה לעת מצוא. ואלה דברי הרמב"ם: "ובזוין בו (בבית הכנסת) היכל (ארון) שמניחין בו ספר תורה. ובזוין היכל זה ברוח שמתפללין כנגדו

באותה העיר, כדי שיהיו פניהם אל מול ההיכל כשיעמדו לתפילה; ומע-
 מדין בימה באמצע הבית כדי שיעלה עליה הקורא בתורה או מי
 אשר אומר לעם דברי כבושין כדי שישמעו כולם" (הל' תפילה יא, ב'ג).
 התפילה עצמה בסידורה מאת חכמינו היא מאחדת אפוא את הדרך "מלמ-
 טה למעלה" — בפנייתנו אל השם יתברך בהלל ובתחינה — עם הדרך "מלמע-
 לה למטה" — על-ידי קריאת שמע. דבר ה' קורא בזה את היהודי לפע-
 לות דתית. חכמינו יצרו על-ידי איחוד זה יצירה מקורית של פולחן, ששום
 דת לא ידעה כמוהו. ואם אנו מחפשים אחרי ביטוי שיבליט את ייחוד התפי-
 לה הזו של שילוב דברי תורה בתחינה, הרי נמצא שטבעו חכמינו ז"ל לכך
 את המטבע הלשוני "קבלת עול מלכות שמים".

במובן המצומצם של המושג קוראים בשם זה את הפרשה הראשונה של
 קריאת שמע. במשנה מתפלאים על זה שקוראים את שלושת הקטעים המה-
 וויים ביחד את קריאת שמע לא בסדר שבו הפרשיות כתובות בתורה: "פרשת
 ציצית" בכמדבר סוף שלח; "שמע" בפרשת ואתחנן; "והיה אם שמע" בפרשת
 עקב, ואלה דברי המשנה: "אמר רבי יהושע בן קרחה: למה קדמה 'שמע'
 ל'והיה אם שמע'? אלא כדי שיקבל עליו עול מלכות שמים תחילה ואחר כך
 יקבל עול מצוות. 'והיה אם שמע' ל'ויאמר'? 'והיה אם שמע' נהג
 ביום ובלילה 'ויאמר' אינו נהג אלא ביום" (ברכות פרק ב, משנה ב).

כל הפרשה הראשונה כולה היא חשובה ונקראת במשנה בשם "קבלת עול
 מלכות שמים". בספר אבודרהם מובא בשם הרמב"ם: "תמצא עשר
 מצוות עשה קבועות בפרשה זו: אחת — קבלת עול מלכות שמים, שנאמר:
 'ה' אלהינו'; שנייה — ייחוד ה', שנאמר: 'ה' אחד'; שלישית — אה-
 בת ה', שנאמר: 'ואהבת את ה''; רביעית — תלמוד תורה, שנאמר: 'וד-
 ברת בם'; חמישית — לימוד הבנים, שנאמר: 'ושנתם לבניך'; שיש-
 שית ושיעית — לקרות קריאת שמע שחרית וערבית, שנאמר: 'בשכ-
 נך ובקומך'; שמינית ותישעית — תפילין של יד ושל ראש, שנאמר:
 'וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך'; עשירית — מזוזה,
 שנאמר: 'על מזוזות ביתך ובשעריך'" (הוצאת ירושלים, תשי"ט, עמ' פד).

במיוחד מייחסים חשיבות לפסוק ראשון של הפרשה שהוא נקרא, כפי שר-
 אינו מפירוטו של הרמב"ם, "קבלת עול מלכות שמים", ולכן שנינו בברייתא:
 "תנו רבנן: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' — עד כאן צריכה כוונת הלב —
 דברי רבי מאיר" (ברכות יג, ע"ב). עוד דנים בגמרא באיזו מידה צריך להא-
 ריך במלת "אחד" שבפסוק ופוסקים: "כיון דאמליכתי למעלה ולמטה ולא-
 ריך במלת "אחד" — תו לא צריכת" (כיון שהמלכתו [את הקב"ה] על מעלה
 ומטה ועל ארבע רוחות השמים — שוב אינך צריך).

במלים אחרות — קריאת הפסוק הראשון בכוונה דורשת מהקורא ריכוז המחשבה והרגש להכיר בה' יתברך כבורא יחיד של העולם. אך מזה יוצא, שאם בכלל האדם מחלק את כל הערכים לפי סולם החשיבות, הרי בוודאי שהערך העליון שיכיר בו צריך להיות הכרה בהקדוש ברוך הוא כריבון העולמים וכבורא שמים וארץ. הערך העליון הזה מתבטא בעמקות מיוחדת במזמור תהלים עג (כה"כח) שבו נאמר: "מי לי בשמים ועמך לא הפצתי בארץ. כלה שארי (בשרי) ולבבי — צור לבבי וחלקי אלהים לעולם... ואני קרבת אלהים לי טוב..."².

לכוונה רצויה ולתפיסה מעמיקה של פסוק ראשון זה של קריאת שמע — ובכך גם להבנת מושג "קבלת עול מלכות שמים" לכל עומקה — נגיע אם נתבונן בדברי כמה מהפרשנים הגדולים של המקרא, אשר הוסיפו בדבריהם לא מעט להבנה מלאה של פסוק מכריע זה.

מה שמעורר את תשומת לבם של המפרשים הם הקשיים הבאים: (1) בחירת הציווי "שמע" במקום "ראה" או "דע"; (2) הזכרת שני שמות של האלוהות — הן שם הווייה והן "אלהים"; (3) חזרה על שם הווייה במשפט "ה' אלהי-נו ה' אחד".

אין ספק שאחת הכוונות העיקריות שבפסוק שלפנינו היא הבלטת ייחודו של האלוהים, ושאינן יחד אתו מקום לשום הערצת כוח אחר.

רבי יוסף בכור שור מעמיד אותנו על הצורך בשני השמות של האלוהות בפירושו: "אי אפשר בלא שלוש הזכרות (של שמות האלוהות) מפני קטרוג של אומות העולם, שאם אמר: 'שמע ישראל ה' אחד' היו כל אומה ואומה (אומרת) על תרפותו, על שלנו הוא אומר שהוא אחד. כשהוא אומר: 'אלהינו' נודע שעל אלוהי ישראל הוא מדבר, שהרי עמהם היה מדבר; ואם אמר: 'ה' אלהינו אחד', היו אומרים: כן הוא אומר — שאלוהי ישראל אחד מן האלוהות ויאמר כל אחד ואחד: וכן שלנו; וכן אם אמר: 'אלוהינו ה' אחד' היו מפרשים: אלהינו ה' אחד מן האלוהות, וכל שכן אם אמר: 'אלהינו אחד'. אבל השתא על כורחם הכי קאמר (אך כעת הכרחי הוא שכך הוא אומר): 'ה' אלהינו — אלהי ישראל — ה' אחד', אדון שלנו אדון אחד, שאין באדנות אלא הוא". הרי הניסוח המיוחד עם חזרת שם הווייה באה להוציא כל דעה נפסדת מלב עובדי עבודה זרה לשם הבלטת ייחודו של אלוהי ישראל כאלוהות יחידה בעולם.

כידוע נאמר בפרק הקודם לפרשת "שמע" (דברים פרק ה) נוסח עשרת הדיברות. הקשר זה הביא את אברבנאל לפרש את בחירת הפועל "שמע"

2 עיין גם בפירושי האנגלי של הרב הרץ לספר דברים עמ' 100-111.

במשפט הבא: "ישראל הטה אונך ושמע והבן בלבבך, כי כל זה נכלל בלשון שמיעה, שאותו ה' אלוהינו אשר שמעת בדיבור הראשון: 'אנכי ה' אלהיך' וגו', דע נא וראה שהוא אחד". כבר בירושלמי (ברכות פרק ה, הלכה ה) אנו מוצאים את הזיהוי בין פסוק ראשון של עשרת הדיברות ובין פסוק ראשון של קריאת שמע.

הרב ש. ר. הירש בפירושו הלועזי מעמיק עוד את הקשר בין מעמד הר סיני בכלל ובין פסוקנו במיוחד כקבלת עול מלכות בהבלטת השימוש בפועל "שמע". רק דור אחד ויחיד זכה, כביכול, "לראות" את ה' במעמד הר סיני ורק עליו נאמר: "אתה הראית לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו" (דברים ד, לה). אך אחרי מעמד הר סיני, כל הדורות הבאים, ברציונות בלתי פוסקת, מקבלים את וודאות אמונתם וייחודם על ידי קבלה ושמיעה דור מפי דור. כאילו — כך אפשר להבין את הסברו של הרב הירש — עד היום הזה אנו שומעים עוד את קולו של השם יתברך מהר סיני³. עלינו איפוא להבין את הפסוק שלפנינו גם כך: אתה, עם ישראל, שמע את קולו של ה' אלהינו שהוא ה' אחד. דווקא לפי הפירוש האמור אנו מבינים עוד יותר את דברי חז"ל שהבאנו למעלה, הרואים את עיקר הפרשה בפסוק ראשון, כאילו פעמיים ביום אנו מחדשים את הזהות עם דור מקבלי התורה ועם מעמד הר סיני, ובוה אנו מקבלים עלינו כל פעם מחדש את עול מלכות שמים.

בהעתקנו בתורה ובעיוננו בספר דברים אנו מוצאים שבתחילת הפרק (ו) מדובר על יראת ה': "וואת המצוה החקים והמשפטים אשר צוה ה' אלהיכם ללמד אתכם לעשות בארץ אשר אתם עוברים שמה לרשתה. למען תירא את ה' אלהיך לשמור את כל חוקיו ומצותיו אשר אנכי מצוך אתה ובנך ובן בנך כל ימי חייד ולמען יאריכון ימך". בפרשת קריאת שמע המסקנה וההמשך של "שמע ישראל" הן המלים "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך". בפסוק הראשון אנו מוצאים את שני השמות אשר לפי חז"ל הם הבעה של מידת הרחמים ומידת הדין. על הנחות אלה מייסד המלבי"ם את הסברו לפסוק "שמע ישראל" באומרו: "אחר שאמר, שתכלית עשיית המצוות היא יראת השם כמו שאמר (דברים ו, אב): 'אשר צוה ללמד אתכם למען תירא את ה' אלהיך', בא להעלותם למדרגה יותר גדולה שהיא אהבת השם כמו שאמר: 'ואהבת את ה' אלהיך', שהאהבה מדרגה גדולה יותר מן היראה, ובכל זאת הם תרין ריעין דלא מתפרשין לעלמין ומגו דחילו נפיק רחימו (הם שני רעים אשר אינם נפרדים לעולם ומתוך יראה יוצאת אה-

3 עיין גם את פיתוח הסברו של הרב ש. ר. הירש במאמר מאלף של הרב א. אלטמן מטריער ב"ישורון" בעריכת הלגמוס, כך 15, עמ' 615—630.

בה), אבל זה לא יצוייר רק לאחר האמנת הייחוד, רצוני לומר, שכל האר-
מות הקודמים שהיו מאמינים בריבוי האלוהות, הישוו (בדעה אחת) בזה
שיש אלוהים פועל טוב ויש אלוהים פועל רע, כי לא יכלו לצייר שהטוב והרע
הנמצא בעולם יצאו משורש אחד, ועל כן היו מתייראים מפועל הרע ואוהבים
את הפועל הטוב; וכאשר בא בתורת אמת ללמדם שיתאחדו היראה והאהבה
לאלוהי אמת, הוצרך להקדים להם אמונת הייחוד, שאלוהי עולם הוא אחד
ואין זולתו והוא שורש לכל הנמצא והמתהווה בכל העולמות הן דברים אשר
לפי השגתנו נקראים בשם טוב והן דברים אשר נקראים בשם רע, והוא
שנאמין כי אין רע במציאות כלל, שמהאל הטוב האחד האמיתי לא יצא רק
טוב — ואשר יזמה לנו שהוא רע, הוא באמת אך טוב וחסד... ההעדר הוא
לצורך הוויה, וכל השחתה הוא לצורך תיקון ובניין... ועל ידי כך יצוייר
היראה והאהבה לאל אחד. ועל זה אמר 'ה' אלהינו ה' אחד, שה' מורה מידת
הרחמים, הפועל הטוב, ואלוהים מורה מידת הדין, הפועל דין ועונש — הוא
מתאחד בייחוד שלם, ולכן 'ואהבת את ה' אלהיך'."

בדרך אחרת מבאר רש"י את פסוקנו בהרחיבו את מובנו מבחינה לאומית
להרחבה אוניברסאלית לעתיד הנאשנות, ואלה דבריו: "ה' שהוא אל ה'ינו
עתה, ולא אלוהי האומות, הוא עתיד להיות ה' אחד, שנאמר: 'כי או אה'
פוך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ונאמר (זכריה יד, ט): 'ביום
ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'."

קבלת עול מלכות שמים היא לפי הסברה זו גם כן קבלת האמונה בעתיד
המשיחי, בו כל בשר יכרע לפני ה' יתברך.

בעל הטורים בפירושו לפסוקנו הוסיף נימה חדשה לאידיאה של
קבלת עול מלכות שמים בעמדו על דרך כתיבתן של האותיות האחרונות
במלים "שמע" ו"אחד" ואלה דבריו הקצרים: "עיין גדולה ודליית גדולה
הרי עד והו (ישעיה מג, י): 'אתם עדי נאם ה' וגם הקב"ה הוא עד לישראל
כדכתיב (מלאכי ג, ה): 'והייתי עד ממהר'". בכל פעם כשאנו מקיימים את
מצות קריאת שמע, אנו כאילו מעידים עדות על אמונתנו האיתנה במציאות ה'
וייחודו.

בספר אבודרהם אנו מוצאים חידודי לשון אשר גם הם תורמים לזכור
ולהזכיר את חשיבות המלה הראשונה של פסוקנו "שמע", ואלה דברי ההסבר:
"שמע" נוטריקון: 'שאו לרום עיניכם' (ישעיה מ, ה): למי? 'לדי מלך
עליון: אימתי? 'שחרית מנחה ערבית — ואם כן תקבל עליך עול מלכות
שמים שהוא 'שמע' למפרע" (הוצאת ירושלים, תשי"ט, עמ' פ).

אך חז"ל ידעו להדגיש את חשיבות הפסוק הראשון בצורה מיוחדת בזה
שהתקינו לומר בין פסוק ראשון לשני את דברי ההודיה: "ברוך שם

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

את האגדה הראשונה גביא בניסוח הרמב"ם: "הקורא קריאת שמע כש הוא גומר פסוק ראשון, ואמר בלחש: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד' וחוזר וקורא כדרכו: 'ואהבת את ה' אלהיך' עד סופה. ולמה קורין כן? מסורת היא בידינו (פסחים נו, ע"א), שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציום וזירזם על ייחוד השם ועל דרך ה' שהלך בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותם ואמר להם: בני! שמא יש בכם פסלות, מי שאינו עומד בייחוד השם? ... ענו כולם ואמרו: 'שמע, ישראל, ה' אלהינו ה' אחד, כלו' מד: שמע ממנו, אבינו ישראל, ה' אלהינו ה' אחד. פתח הזקן ואמר: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבח ששיבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה" (הלכות קריאת שמע פ"א, ה"ד).

אגדה אחרת מחשיבה את הקילוס הזה עד כדי כך שהיא מייחסת אותו למלאכים ואלה דברי האגדה: "בשעה שעלה משה למרום שמע למלאכי השרת שהיו אומרים להקדוש ברוך הוא: 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', והוריד אותו לישראל. ולמה אין ישראל אומרים אותו בפרהסיא? אמר ד' יוסי: למה הדבר דומה? לאחד שגנב קומיין (תכשיט) מתוך פלטיין 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 רבה סוף פרשה ב).

כל דור, בדומה לבני יעקב, בשעת קבלת עול מלכות שמים מזדהה עם טוהר אמנות האבות ולפי האגדה השנייה מתרומם האומר את הפסוק בכוונה לדרגת המלאכים שכל יעודם הוא להלל את ה'.

כבר בברכה השנייה לפני קריאת שמע מדובר על קבלת עול מלכות שמים, אלא שמנסחי התפילה השתמשו בפועל אחר — "לייחד" את השם יתברך — ואמרו: "וקרבתנו לשמך הגדול סלה באמת להודות לך וליחדך באהבה". לייחדך באהבה — היא קבלת עול מלכות שמים. גם בקדושת מוסף אומרים: "ויחון עם המיחדים שמו ערב ובוקר בכל יום תמיד, פעמים באהבה שמע אומרים".

ובעיון קל נגלה עוד מקומות שבהם מדובר על קבלת עול מלכות שמים. בברכת "יוצר", הברכה הראשונה שלפני קריאת שמע, מסופר על המלאכים: "וכולם מקבלים עליהם עול מלכות שמים זה מזה... להקדיש ליוצרים בנחת רוח בשפה ברורה וכו'". נבצר מדעתנו ורחוק ממושגינו היום ציור עולם המלאכים, אך בהתבוננו בברכת "יוצר אור" אנו מוצאים שהן המלאכים והן גרמי השמים מרוממים ומשבחים את השם יתברך. הערה של

הארה בספר "הכחור" ⁴ עלולה לקרב להבנתנו חלק זה של הברכה: "וכן יעלה החסיד על לבו עניין כל ברכה ויבין הכוונה ממנה ומה שהוא נתלה בה (תלוי ויוצא ממנה כמסקנה). הנה יצייר ב'יוצר המאורות' סדר עולם העליון וגודל האישים ההם (גרמי השמים), וגודל תועלתם, ושהם אצל בוראם כקטון שב-רמשים ואם הם (אעפ"י שהם) גדולים בעינינו לגודל תועלותינו בהם. והראייה שהם אצל הבורא כאשר אמרתי, שחכמתו והנהגתו ביצירת הנמלה והדבורה איננה מקוצרת (נופלת) מחכמתו והנהגתו לשמש... יחשוב בזה, כדי שלא יגדלו בעיניו המאורות ויסיתהו השטן... ויעלה בלבו שהם מועי-לים ומזיקים בעצמם, ואיננו כן...". גם המלאכים גם גרמי השמים הם שמשים של הקב"ה אך לא כוחות עצמאיים. את האידיאה הזאת שותל הסידור בהדגשה. וכן מורגש ביוצר של שבת: "טובים מאורות שברא אלהינו... עושים באימה רצון קונם. פאר וכבוד נותנים לשמו צהלה ורנה לזכר מלכותו...". גם המלאכים וגם השמש מקבלים את עול מלכות השם, כי יש רק כוח אחד ויחיד עליון, אשר לו נשמעים כל הכוחות השכליים והגשמיים.

בברכה שאחרי קריאת שמע, בברכת הגאולה, אנו פוגשים שוב את הביטוי עול מלכות שמים. בערבית אנו אומרים בתיאור גאולת העבר: "וראו בניו גבורתו... ומלכותו ברצון קיבלו עליהם... מלכותך ראו בניך וכו'". דור יוצאי מצרים "ראו" כמו עיניהם את מלכות השם בגאולת עמו ובהשמדת האויב על ים סוף, ואחר כך — כמסקנה מהראייה — קיבלו מרצונם את מלכות ה' בהצהירם ה' ימלך לעולם ועד". בברכת הגאולה אחרי קריאת שמע של שחרית אנו מוצאים רק את המשפט: "יחד כלם הודו והמליכו ואמרו: ה' ימלך לעולם ועד".

גם בשירת הים, המהווה היום חלק מפסוקי דזמרה, מופיע בסוף הפסוק "ה' ימלך לעולם ועד". ובצדק העידו חוקרי המקרא שבמזמור קמה ("אשרי") שהוא פרק חשוב בפסוקי דזמרה יש גם כעין קבלת עול מלכות שמים בצורה הכללית ביותר בפסוקים הבאים: "יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברכוכה. כבוד מלכותך יאמרו וגבורתך ידברו. להודיע לבני האדם גבורותיו וכבוד הדר מלכותו. מלכותך מלכות כל עלמים וממ-שלתך בכל דור ודור". בצדק העיר למזמור זה ש. ד. גויטיין ⁵: "אמונתנו היא כי מלכות שדי, מלכות החסד והטוב, היא היא הנצחית. 'תהלה לדוד' היא המזמור של 'קבלת עול מלכות שמים', הוא ה'שמע' שבספר תהלים".

4 מאמר ג, יז. ⁵ עיונים במקרא עמ' 228.

הנה מצאנו בסידור גם הרחבה של מושג "קבלת עול מלכות שמים" — מן הדרישה לעם הנבחר אל ההלל של האנושות — כמטרה סופית של הכרת מלכות ה' בפי כל בשר.

"קבלת עול מלכות שמים" היא גם תקוה לעתיד. שכן אנו אומרים בקדיש: "וימליך מלכותיה בחייכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל בעגלא (במהרה) ובזמן קריב". כאן החזן פונה אל הציבור ומביע את התקוה שמלכות השם עלי אדמות תתגשם במהרה ושכל המתפללים וכל בית ישראל יזכו לראות בביאת מלכותו. הרי כאן הופכת קבלת עול מלכות שמים למשאלה משיחית: עד ימות המשיח יש רק קבלת העול, אך הגשמה של מלכות שמים תהיה רק בתקופה המשיחית.

עד כה הסתפקנו בדוגמאות מן הסידור בלבד. אך דומני שלמען שלימות העניין מן הראוי להשלים את הדברים בהבאת קטע מן המחזור לימים נודר-אים. בפיוט קטן וקדמון מובעת התקוה ומצויר הציור איך לעתיד לבוא ישליכו כל העמים את עצביהם ויקבלו על עצמם עול מלכות שמים. פרופסור ש. שכטר⁶ הציע בצדק לכנות את הפיוט הזה בשם "שיר המהפכה של המשיח". כולו מבוסס על פסוקי מקרא ואלה דבריו:

ויארתו כל לעבדך	ויברכו שם כבודך
ויגידו באיים צדקך	וידרשוך עמים לא ידעוך
ויהללוך כל אפסי ארץ	ויאמרו תמיד יגדל ה'.
ויזנחו את עצביהם	ויאפרו את פסיליהם

ויטו שכם אחד לעבדך.

ויראוך עם שמש מבקשי שמך	ויכירו כח מלכותך
וילמדו תועים בינה	וימללו את גבורתך
ויגשאוך מתנשא לכל ראש	ויסלדו בחילה פניך

ויעטרוך נזר תפארה.

ויפצחו הרים רנה	ויצהלו איים במלךך
-----------------	-------------------

ויקבלו עול מלכותך עליהם.

וירוממוך בקהל עם	וישמעו רחוקים ויבואו
------------------	----------------------

ויתנו לך כתר מלוכה.

(ה) העם הנבחר

יש להניח שהמושג "העם הנבחר" חדר לתודעתו של כל יחיד מעמנו הרבה יותר על-ידי התפילה מאשר על ידי הקריאה במקרא.

בתקופה של אלילות כללית בעולם היתה בחירת עם ישראל מובנת, עם אחד היה מורם על כולם כדי להיות נושא היעוד האלוהי לייחד את שמו ולקיים את תורתו. אך שני גורמים — לגמרי שונים — הפכו את עניין בחירת עם ישראל בימינו לבעיה רצינית.

מה שהקנה פעם לישראל את ייחודו להיות נושא האמונה באל יחיד ומיוחד, הלא נתבטל בחלקו בהשפעת הדתות המונותיאסטיות שהפיצו בעולם את האמונה באל אחד. במהדורה בלתי מצונזרת של "משנה תורה" להרמב"ם כתוב בהלכות מלכים (פי"א, ה"ד): "וכל הדברים האלה (של מייסד הדת הנוצרית) ושל זה שעמד אחריו (הכוונה היא למוחמד) אינו אלא ליישר דרך למלך המשיח שיתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד... כבר נמלא העולם כולו מדברי המשיח ופשטו דברים אלו באיים דחוקים ובעמים רבים ערלי לב וערלי בשר...".

ועוד: מאז החלה התנועה הלאומית החילונית בעמנו, השואפת ל"נורמאליזציה" (ככל הגויים), ואינה רוצה להכיר בתוכן מיוחד דתי של האופי והיעוד של אומתנו, נשקפת סכנה רצינית מאד, שהאידיאה של "העם הנבחר" תתפס בסילוף תפיסת עם עליון ללא תוכן מהותי. שני עניינים אלה מעסיקים בייחוד את יהודי הגולה ובפרט בארצות הברית ובארצות דומות, שצאצאי עמים שונים חיים שם בצוותא, וההשקפה הזאת נראית כגאוה בלתי מוצדקת, שעם אחד טוען להיות הנבחר — לכן ישנו צורך דחוף לברר מהו בעצם בימינו תוכן בחירת עם ישראל.

ייאמר ברורות שאין שום יסוד לדבר על עם נבחר לפי התפיסה הלאומית החילונית. מי שרוצה להיות "ככל הגויים" אין לו רשות יחד עם זה גם להת-יימר שהוא בן עם נבחר, בעוד שהוא מתכחש לתוכן המהותי של הבחירה, לכן אנו רואים צורך לבדר מקודם על פי כמה פרשיות מן המקרא מהי הבחינה לפי עדות המקרא עצמו ולהוכיח, כי לפיו יש לבחירת עם ישראל תוכן ברור המייחד עם זה משאר העמים.

החלק הראשון של ספר בראשית — פרקים א"א — כבר מלמד מה הביא לידי בחירת עם מיוחד מאת ההשגחה, הלא כל בני אדם נבראו בצלם אלוהים, אך בגלל חטאיהם של יחידים (אדם וקין) ושל האנושות (דור המבול ודור הפלגה) היה צורך לייחד עם, אשר בו יישמר הפקדון של אמונה בה' וההתמסרות לקיום רצונו, כדי שלא תאבד לגמרי האמונה עלי אדמות. בחירת עם

מיוחד נעשתה נחוצה אחרי אכזבות על-ידי האנושות בכלל. המקרא גם מב- טיח שבאחרית הימים כל בני בשר יכירו בה'. לכן נאמר בצפניה (ג. ט): "כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכם אחד", ובזכריה (יד, ט) נאמר: "והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ישעיהו (יא, ט) מיעד שתבוא תקופה: "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", אפילו על שיוך עמים ניבא ישעיהו (יט, כד-כה) באמרו: "ביום ההוא יהיה ישראל שלישיה למצרים ולאשור ברכה בקרב הארץ. אשר ברכו ה' צבאות לאמר: ברוך עמי מצרים, ומעשה ידי אשר ונת- לת ישראל". יש להסמיק לזה מה שאמר השוע בבשורת הנחמה (ב, כה): "ואמרת ללא עמי עמי אתה", והרי בישיעה עצמו אנו מוצאים את הניב "מעשה ידי" כתואר המייחד את ישראל ביחודו (ס, כא): "ועמך כלם צדיקים לעולם יירשו ארץ נצר מטעי מעשה ידי להתפאר". והנה אותם כינויי כבוד ויחוד המתייחסים בדרך כלל לישראל בלבד, בהם גופם משתמש הנביא כדי לציין את יחס הגויים לה' לעתיד לבוא. כי ברור למעלה מכל ספק שאשור ומצרים משמשים כאן כשמות סמליים בלבד למעצמות אדירות לא רק בזמן אלא גם בתקופות אחרות. הפילוסוף הרמן (יחזקאל) כהן, מעיר לישיעה (יט, כד-כה): "כאן מגיע הרעיון המשיחי של אחדות העמים לשיאו. המצב הבלתי נורמלי שנוצר על ידי בחירת ישראל — בא לקיצו".

אם כי במקום הנזכר ישעיהו הנביא כאילו "מבטל" את הבחירה, הרי בתפי- סת עבד השם שבספרו (מב, ו) מופיע עם ישראל כמביא "אור לגויים". בסקירה הזאת ראינו כבר, שלפי תיאור המקרא לא התחילה ההיסטוריה של האנושות בבחירת חלק מסויים ממנה, אלא אפשרות דתית ומוסרית שווה ניתנה לכולם — והבחירה שבאה בעקבות כשלונות תבטל או תומתק בתקופת אחרית הימים כאשר כל הנבראים בצלם אלהים יהיו שוב מכירים באל יחיד. חשיבות מיוחדת להבנת תוכן הבחירה יש לייחס לדברי ה' אשר שלח לעמו לפני מתן תורה, כי בבהירות שאינה משאירה צל של ספק מבעת שם הדעה שרק קיום המצוות הוא תנאי ליחודו של עם ישראל: "אתם ראייתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי. ועתה אם שמע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"... (שמות יט, ה-ו). מה יכריח את ישראל לקבל עליו אחריות יתר ועבודת ה' כוללת? מפני שהם ראו יותר מעמים אחרים את ישועת ה', ובמכילתא שם נוסף: "לא במסו- רת אני אומד לכם, לא כתבים אני משגר לכם, לא עדים אני מעמיד, אלא

'אתם ראיתם' — ראו על כמה הם חייבין, על עבודה זרה ועל גילוי עריות ועל שפיכות דמים". במיוחד יש להבליט שבדברי הבחירה האלה נזכרים או נרמזים העמים האחרים פעמיים. פעם נאמר: "כי לי כל הארץ", ופעם אחרת "ממלכת כהנים" — ובמקום שנזכרים כהנים יש בוודאי גם הדיוטות שהכונהנים מנהיגים אותם.

לשם הבהרת בעיית הבחירה נביא מדברי ההסבר של ספורדנו לפסוקים הנזכרים, כי הוא יודע להבהיר בקיצור את הטעון הסבר. ואלה דבריו: "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי' — לקבל עליכם התורה והמצוה; ושמרתם את בריתי' — הברית שאכרות על קבלתכם והוא הברית שכרת אחר שאמרו 'נעשה ונשמע' כאמרו (כד, ח): 'הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה'... והייתם לי סגולה מכל העמים' — אף-על-פי שכל המין האנושי יקר אצלי מכל יתר הנמצאים השפלים (כמו צמחים או חיות) כי הוא לבדו המכוון בהם (כלומר, האדם הוא מטרת הבריאה) כאמרם (אבות ג, יד): 'חביב אדם שנברא בצלם' — מכל מקום אתם תהיו לי סגולה מכולם; 'כי לי כל הארץ' — וההבדל ביניכם בפחות ויהר, כי אמנם לי כל הארץ וחסידי אומות העולם יקרים אצלי בלי ספק; 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים' — ובזה תהיו סגולה מכורם, כי תהיו ממלכת כהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרוא כולם בשם ה' ולעובדו שכם אחד, כמו שיהיה ענין ישראל לעתיד לבוא כאמרו (ישעיה סא, ו): 'ואתם כהני ה' תקראו' וכאמרו (שם ב, ג): 'כי מציון תצא תורה'...". הרי מברר לנו פירוש זה את הקשר ההדוק בין בחירת עם ישראל מכאן ובין תפקיד ישראל להביא את האנושות לידי הכרת השם. הבחירה היא לא מטרה לעצמה, אלא רק אמצעי ומכשיר. זאת ועוד: אין הבחירה באה להעניק זכויות, אלא להטיל עול של התחייבות יתירה לשם קיום מצוות השם יתברך. אין הפסוק מדבר על עם נבחר בכלל אלא מייחד אותו כעם קדוש.

אם גם מן הנמנע הוא לתת הגדרה שלימה וממצה למושג קדושה כשהוא מתיחס אל עם או אל בני אדם, נראה לנו כאילו ההערות הבאות של מרן הרב קוק זצ"ל מסוגלות לקרב קצת להבנתנו את ייחוד הקדושה ולהעמיד דגו על ההבדל המהותי בין שאיפה לטוב הנובעת מתוך הקדושה ובין השתדלות האדם להגיע לידי שלימות מוסרית על פי חיפושיו ומאמציו הוא. ואלה דבריו: "עיקר תוכן מעלת הקדושה הוא שיתרומם האדם לשום כל מגמתו ומעניו לא לצדכי עצמו כי אם לכבודו של אדון העולמים יתברך וקדושתו והשלמת רצון קונו. וכל זמן שיחשוב האדם רק להשלים את עצמו אפילו בשלמות רוחנית אין זה בכלל קדושה, כי במצב הקדושה התרוממות האדם

היא אל הטוב והישר מצד עצמו, כפי הכרת האמת המבוררת, מה שאין כן התשוקה לשלמות עצמו, שהיא נמשכת גם כן מאהבת עצמו הפרטית".⁸ השלימות הנפשית ותיקון המידות מהווים איפוא את תוכן הקדושה והמוסר יחד, אך המניעים הנפשיים הם שונים: המוסר הוא אבטונומי, נובע מתוך התכוונות אל ה"אני", אך בקדושה הכל מכוון אל מעל, והשאיפה לטוב יש לה מניע עצמי, דתי — כעין חיקוי מהות ה'.

במקום אחר בתורה אנו מוצאים שוב חיבור וקשר בין בחירת העם לבין יחסו החיובי של הקדוש ברוך הוא לכל העמים: "אף חובב עמים כל קדשיו בידך... תורה צוה לנו משה... (דברים לג, ג"ד). שוב נביא את הסברת ספורנו המברר את האמור כאן מתוך קשר עם דברי ההקדשה לעם קדוש ונבחר בפרשת יתרו: "אף חובב עמים' — ואף על פי שאתה חובב עמים כאמרך: 'והייתם לי סגלה מכל העמים' ובוה הודעת שכל המין האנושי סגולה אצלך כאמרם ז"ל (אבות ג, יד): 'חביב אדם שנברא בצלם', מכל מקום 'כל קדשיו בידך' הנה אמרת שכל קדשיו של קדש של אש דת (כאן פסוק ב) הם בידך כצדור הכסף שהם חביבים משאר המין כאמרו: 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש' כאמרם: 'חביבים ישראל שנקראו בנים למקום'...".

בחירת עם ישראל מנומקת בתורה ובתפילה גם ב"אהבת ה' אתכם" (דברים ו, ח) — וכבר העיר הוגה הדעות פרנץ רונצווייג בספרו (הלועזי) "כוכב הגאולה", כי כל התגלות ה' נובעת מתכונת האהבה, שהיא אחת מתכונות הבורא המתגלות ביחסו אל הנבראים. באותו האופן גם בחירת עם ישראל נובעת מתכונת האהבה וגם הוצאתו אותם ממצרים (המשך הפסוק הנזכר), שהיא אחת ההבעות החזקות ביותר לבחירתם, ובתחילת עשרת הדיברות הודגשה כיסוד וכבסיס להתחייבות עם ישראל לקיים מצוות ה'. וכן מסיימת הפרשה הנזכרת (שם, פסוק יא): "ושמרת את המצוה ואת החקים ואת המשפטים אשר אנכי מצוך היום לעשותם".

באיוז מידה התהוות העם וקבלת המצוות שלובות זה בזה לומדים אנו מדברי משה: "הסכת ושמע ישראל היום הזה נהיית לעם לה' אלהיך ושמעת בקול ה' אלהיך ועשית את מצותיו ואת חקיו אשר אנכי מצוך היום" (דברים כז, ט"ו).

חשוב מאד להערתנו על בחירת עם ישראל הוא הניסוח בדברי משה המדגיש את ההדדיות כביכול בין ה' וישראל על ידי שימוש בפועל "אמר" בבנין הפעיל משני הצדדים: "את ה' האמרת היום להיות לך לאלהים

8 עולת ראה חלק א, עמ' רע"א-רע"ב.

וללכת בדרכיו ולשמר חקיו ומצותיו ומשפטיו ולשמע בקולו. וה' האמירך היום להיות לו לעם סגלה... " (דברים כו, טז). שוב מודגש כאן שהמעמד של עם עליין יסודו אך ורק בקיום המצוות המייחדות את העם הזה. הסתפקנו בכמה הערות מהתורה בלבד, והם היסוד והבסיס שלפיהם עלינו להבין גם את האמור בסידור על בחירת עם ישראל.

ברכת קדושת היום בימים טובים מתחילה במשפטים הידועים: "אתה בחרתנו מכל העמים, אהבת אותנו ורצית בנו ורוממתנו מכל הלשונות וקדשתנו במצוותיך וקרבתנו מלכנו לעבודתך ושמך הגדול והקדוש עלינו קראת" — גם כאן, כמו במקומות המכריעים שבתורה, יש לבחירה תוכן מוגדר: עבודת ה' וקדושה על ידי קיום המצוות והדגשה של בחירה על פי אקט של אהבת ה'. ההדגשה של אהבת השם באה ללמד שלא על צדקותינו נבחרנו — לכן נהיה בעלי ענוה ולא נתגאה בשל הבחירה. זכות היא ששם ישראל כולל בתוכו את שם השם יתברך, כמו שנאמר בירמיה יד, יט: "שמך עלינו נקרא". גם כאן אנו חוזרים ומדגישים שאין מקום להרגשת "אתה בחרתנו", אם אין היא מלווה בקבלת תוכן הבחירה. גם קידוש ליל יום טוב מתחיל: "אשר בחר בנו מכל עם, ורוממנו מכל לשון וקדשנו במצותיו... " ובקידוש ליל שבת נאמר באמצע: "כי בנו בחרת ואותנו קדשת מכל העמים ושבת קדשך באהבה וברצון הנחלתנו", הרי תוכן הבחירה הוא קיום מצוה מסוימת — שמירת שבת.

למעלה הצבענו על כך שקיים קשר בין אהבת ה' בכלל ובין הבחירה בפרט. בכל הברכות בדרך כלל הפתיחה והחתימה זהות. לכאורה נדמה כאילו ישנה סתירה לכך בברכה השנייה שלפני קריאת שמע: "אהבה רבה (או אהבת עולם) אהבתנו ה' אלהינו חמלה גדולה ויתירה חמלת עלינו". והחתימה מה היא: "הבוחר בעמו ישראל באהבה". לפי המוסבר לעיל אין כאן סתירה מהכלל המקובל של פתיחה וחתימה דומה, אלא החתימה מבארת את תוצאות אהבת ה' — הרי היא בחירת ישראל מתוך אהבה.

מבלי להזכיר בפירוש את הבחירה מבטאת גם הקדושה בחזרת הש"ץ את רעיון הבחירה. אם עם ישראל הוא כפי שראינו עם קדוש — מתבקשת המסקנה שעל עם זה לקדש את שמו יתברך. ולכן נוסח פתיחת הקדושה הוא: "נקדש את שמך בעולם כשם שמקדישים אותו בשמי מרום" או בנוסחאות דומות, הברור שבהן הוא נוסח ספרד למוסף: "כתר יתנו לך ה' מלאכים המוני מעלה עם עמך ישראל קבוצי מטה, יחד כולם קדושה לך ישלשו".

על פי הערה של הרב קוק נסינו למעלה להראות את התפקיד הפעיל של התכוונות התרוממות על ידי מעשים שבהם מתבטאת הקדושה. בברכת קדושת השם כל יחיד אומר: "אתה קדוש ושמך קדוש וקדושים (הכוון

נה היא לישראל) בכל יום יהללך סלה". הלל של קדושה מלמד תמיד מחדש להכיר את גדולתו ורוממותו של הקדוש ברוך הוא. הכרנו לדעת, שלפי המקרא אין הבחירה שוללת את גוי העולם מלהתקרב לה. אם כן עלינו להבין את השבח הנשגב של "עלינו לשבח"⁹ גם מבחינת רעיון הבחירה – את תיאור ההווה מכאן ואת הבעת התקווה לעתיד בחלק השני מכאן. בחלק הראשון מדובר על בחירת עם ישראל כמיחדי שם ה' בעולם שכולו שקוע באילנות: "שלא עשנו כגוי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה, שלא שם חלקנו כהם וגורלנו ככל המונם, שהם משתחווים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע"¹⁰ ואנחנו משתחווים לפני מלך מלכי המלכיםים הקדוש ברוך הוא". מדברי השבח האלה יוצא ברור ולמעלה מכל ספק שתודעת הבחירה היא צומחת רק מהספירה הדתית, מההבדל המהותי שבין המכירים בה' יתברך ונכנעים לו ובין אלה השקועים עדיין באילנות גסה. בחלק השני של ההימנון הזה מדובר על שני מושגים חשובים שתוקפם באחרית הימים. (א) "תיקון עולם במלכות שדי"; (ב) "קבלת עול מלכות שמים" על ידי כל בשר. וכך אנו מוצאים מפורש: "על כן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עון העביר גלולים מן הארץ והאילים כרות יכרתון לתקן עולם במלכות שדי, וכל בני בשר יקראו בשמך... לפניך ה' אלהינו יכרעו ויפלו ולכבוד שמך יקר יתנו ויקבלו כלם את עול מלכותך וכו'..."¹¹.

אך לא רק על העתיד הרחוק נאמר בסדר תפילותינו שבו יפנה העולם האילולי אל ה'. בתפילת ימים נוראים מדובר הן על העתיד והן על ההווה בנוגע להכרת ה' של בלתי יהודים. ברכת "קדושת השם" מורחבת בימים נוראים ושלושה קטעים חשובים נוספים בה: (א) "תן פחדך ה' אלהינו על כל מעשיך ואימתך על כל מה שבראת וייראוך כל המעשים וישתחוו לפניך כל הברואים ויעשו כולם אגודה אחת לעשות רצונך בלבב שלם כמו שידענו (כלומר, אנחנו בני ישראל המאמינים כבר בה')... שהטלן לפניך... ושמך נודא על כל מה שבראת".

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

9 "עלינו לשבח" שייך ל"תיקועתא דבי רב" (עין על זה בירושלמי ראש השנה פ"א, ה"ג ועבודה זרה פ"א, ה"ב) ובימי הביניים צורפה לתפילת כל יום בסיום התפילה (סוד א"ח קלג), אך כבר ברוקח מובא (שכד בסוף): "ויקורין 'עלינו לשבח' עד 'תמ' לוך בכבוד' כל יחיד ויהיד". עין ברלינגר "הערות על הסידור" עמ' 49.

10 כך היא הגירסה במהדורות שלא חלו בה ידי הצנזורה.
11 על המושג הזה עין בסעיף הקודם של המאמר הזה.

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

אך בקטע השלישי המדבר על "צדיקים, ישרים וחסידים" חלוקות הדעות אם הביטויים מתייחסים אל החלק הנבחר של עם ישראל (כך סובר ר' יהודה הלוי בכוזרי ספר שני, סעיף מד), יש אומרים שהכוונה היא, שגם בהווה ישנם כבר חסידים באומות העולם, ישרים ויראי השם. בפרקי הלל (תהלים קית, ב"ד) נמצא דירוג ברור בהזמנה להודות לה' "כי לעולם חסדו": תחילה ישראל, אחר כך בית אהרון, ואחר כך יראי ה'. ואבן עזרא מסביר: "הזכיר קדושי ישראל בעבור גודל מעלתם כי הם יותר חייבים להודות לשם ואחר כך כלל: יאמרו יראי ה' בכל עם ועם". וכך גם בקטע הזה שבת-פילת ימים נוראים אפשר לפרש, שלא כדעת רבי יהודה הלוי כי המדובר הוא "על סגולת הסגולה", על הנבחרים שבאומתנו, אלא על כל אלה מעמי העולם בכל הדורות שמצאו את הדרך להכרת ה' ולחיים שלמים על פי ייעוד של הנבראים בצלם אלוהים.

אולם יש מקומות בסידור המעוררים בהתבוננות ראשונה תמיהה בגלל הביטוי החריף ביותר לרעיון הבחירה. בברכת קדושת היום של שחרית לשבת אנו אומרים: "ולא נתתו (את יום השבת) ה' אלהינו לגויי הארצות, ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים, וגם במנחתו לא ישכנו ערלים, כי ליש-ראל עמך נתתו באהבה, לזרע יעקב אשר בם בחרת".

זה מבוסס על מדרש (שמות רבה כה, יא): "ראו כי ה' נתן לכם את השבת" (שמות טו, כט)... ומתו 'נתן לכם'? — לכם ניתנה ולא לעובדי כוכבים".

רבי יעקב עמדין בסידורו מסביר כך: אף על פי שאיסור עבודה זרה חל גם על בני נח, אין הם מזהירים על השבת, — אם כי השבת היא עדות על הבורא ועל יצירתו לא ניתנה שבת לבני נח, כי אם לזרע ישראל שהיו עבדים ויצאו לחירות.

ר' יעקב צבי מקלנבורג בפירושו לסידור "עיון תפילה" עומד במיוחד על התוכן הדתי והנפשי של השבת, שאין לו תוקף לגבי עובדי עובי-דה זרה: "שהעיקר המכוון בשביתת שבת שתהיה הנפש פנויה מכל העסקים ולהתקשר בדברים המסבבים את חיים הנצחיים (כמו שאמר 'לעשות... ברית עולם')... אותם האנשים שאין עסקם רק בדברים ארציים וענייני עו-לם הזה הגשמי, ולא יאמינו בחיי הנפש הנצחיים, מה להם בשביתת הגוף ביום השבת? אם מצד גופם לעולם לא ינחו מלהשתדל בעניינים חומריים וזהו גם במנחתו לא ישכנו".

הרב שמשון רפאל הירש בפירושו הלועזי לסידור מעמיד אותנו

על ייחודה של השבת בביטול כל מלאכת מחשבת כעדות דתית. ואלה דבריו בתרגומו החופשי: "אילו ניתנה השבת רק לשם גופש ומנוחה מטורח ועמל, בלי סמל הקדושה של הליכה בדרכי ה', אזי לא היינו תולים דבר זה בהכרה שבלב, עדות, התקדשות האדם וכיו"ב, אלא כל אדם היה זוכה ליום מנוחה מעבודתו. וכן לא היינו זקוקים כלל למצות ה' בשבת. כל טורח מוליד את הצורך במנוחה, ואין צורך לקבוע לכך יום מסוים דחוקה. אולם השבת פירושה שבייתה ממלאכה כעדות לא מונתנו וכקבלת עול מלכו-תו עלינו. ולפיכך לא ניתנה השבת לגויי הארצות."

מקום אחר בסידור, שמצאו מתנגדינו ולעתים גם יהודים תמימים, מקום להטיל בו דופי היא הברכה: "שלא עשני גוי". לא זו בלבד שהיהודי מרגיש את עצמו נבחר, אלא — מבלי להזכיר כל נימוק — הוא מהלל ומברך שאינו גוי. בברכת התורה עוד צמודה ההזכרה "אשר בחר בנו מכל העמים" בנימוק היעוד: "ונתן לנו את תורתו" — אך כאן מובלטת רק הבחירה. עלינו להתבונן בהקשר הדברים בתלמוד ומפרשי הסידור. בתלמוד נאמר: "היה רבי מאיר אומר חייב אדם לברך שלוש ברכות בכל יום: שעשאני ישראל¹², שלא עשני אשה... שלא עשאני עבד" (מנחות מג, ע"ב). אבודרהם מסביר, שגם כאן המכוון הוא להודות לה' שהעניק לנו מצוות ה' בה, כי אנו מצווים לקיים כל תרי"ג מצוות והגוי אינו מצווה אלא לקיים שבע מצוות בני נח. האשה והעבד פטורים ממצוות עשה שהזמן גרמן — הרי גם כאן הוריה על נתינת התורה ומצוותיה.

ויש המתפלאים על הצורה השלילית של הברכה. י. אלבוגן¹³ מעיר על פתגמים דומים לזה בספרות היוונית המיוחסים לאפלטון או לסוקרטס ומביא תפילה פרסית, שבה המתפלל מודה לבורא שעשאו לבן הדת הטובה, לבן חורין ולזכר, ומשמעות דבריו שניסוח זה של הברכות הוא בהשפעת מה שהיה נהוג גם בדתות אחרות בימי קדם. אולם החוקר הרב שאול ליברמן¹⁴ מסכם את ענייננו וכותב: "אין שום הכרח לראות כאן השפעות חיצוניות, שהרי הברכות הן על טובות השם יתברך עם האדם."

באנציקלופדיה התלמודית בכותרת משנה "ברכות שליליות" אנו מוצאים את הסברי בעלי ההלכה לשלוש הברכות: "תיקנו ברכות אלו בלשון שלילה ולא תיקנו כדרך כל הברכות בלשון חיובית: שעשני ישראל

12 בתוספתא (לברכות פרק ה, 18) איתא "שלא עשני גוי" וכן העתיקו הרי"ף והרא"ש.

13 תולדות התפילה והעבודה בישראל, תרגום ברוך קרופניק, עמ' 71.

14 תוספתא כשפוטה, זרעים, עמ' 120.

וכן כולם, לפי שנוח לו לאדם שלא נברא משנברא (עירובין יג ע"ב), והרי זה כאומר מי יתן ולא עשאי, ועכשיו שעשאי אברך את ה' שלא עשני עבד ועכו"ם ואשה, או שאם היה מברך שעשאי ישראל שוב לא היה יכול לברך שעשאי בן חורין ושעשאי איש, שלשון ישראל כבר כולל בן חורין ואיש, שאשה-נקראת ישראלית, ולא היה מברך שלוש ברכות אלא ברכה אחת, ודענו לברך על כל חסד וחסד ברכה בפני עצמה"¹⁵.

•

בשני מקומות בולטים בסידור מעמידים זה לעומת זה את אפסות האדם וכל ערכיו והישגיו ואת חשיבותו ומעמדו על פי בחירת ה'¹⁶: גם בברכות השחר וגם בתפילת נעילה נמצא הקטע "מה אנחנו" שהתלמוד מציין כתפי" לת חידויו ליום הכיפורים של רבי יוחנן¹⁷. בקטע זה מבטלים את כל הערכים וההשגים כמו חיים, חסד, צדק (מבחינת פעולה אנושית גרידא, לא כערך דתי), כוח וגבורה ומסיימים בפסוק ממגילת קהלת: "ומותר האדם מן הבה" מה אין כי הכל הבל" (ג, יט). במגילת קהלת התשובה החיובית על "הבל" או על "מותר האדם מן הבהמה" נמצאת רק בסוף הספר בזה שהפסוק אומר: כי "כל האדם" הוא "את האלהים ירא". בסידור לעומת זאת, מיד עונים אחרי שלילת כל הערכים והמאמצים מצד האדם במשפטים המבליטים את בחירת עם ישראל ויעודו הדתי במלים הבאות: "אבל אנחנו עמך בני בריתך בני אברהם... זרע יצחק... עדת יעקב... לפיכך אנחנו חייבים להודות... אשדנו מה טוב חלקנו... שאנחנו משכימים ומעדיבים... ואומרים... 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד'".

15 אנציקלופדיה הלמודית כרך ה, עמ' שעא נהסבר שונה לגמרי משתמע מדבריו של ר' זאב יעקב (בעיונים שבסוף סידורו "עבודת הלבבות"):

בנוסח אשכנז מתחיל סדר ברכות השחר "אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה" ואחריה שלוש הברכות "שלא עשני". זהו אולי זכר לסדר העבודה במקדש, שהיתה מתחילה בעוד לילה (משנת תמיד פ"א, מ"ב) והיה צריך לקבוע בחשכה אם כבר הגיע זמן קריאת הגבר ואם נתאסף פה המניין הנחוץ של כוהנים לעבודה ושל ישראלים למעמד. קביעה זאת נעשתה בצורת ברכות: בא"י אמ"ה אשר נתן לשכוי בינה וכו'— פירושו: כבר קרא הגבר; אח"כ כל אחד מודיע על זהותו בצורת ברכה, שבה הוא מודיע שהוא יהודי ולא גוי, בן חורין ולא עבד, איש ולא אשה— ואולי הכוהנים גם הודיעו שהם כוהנים ולא ישראלים.

בבית הכנסת אנחנו מחקים בדברים הרבה את סדר העבודה שבמקדש— אלא שאין חשיבות לנוכחותם של כידונים, לכן הסדר מתחיל בכרכית אלה, ואחריהן באות הברכות על הנאותיו וצרכיו של האדם מזמן יקצתו].

16 עיין מאמרנו על "מעין ביטול האידיאה של העם הנבחר בדברי הנביאים" "חזון המק" דא' חלק א' עמ' 301—309.

17 עיין יומא פו, ע"ב וגם דש"י שס.

מה, איפוא, תוכן הבחירה? אנו מייחדים את שם ה', מודים כי אנו מזרע האבות — אך ורק ביהסנו לה' את בחירתנו!
 בתפילת נעילה, אחרי חזרה על ביטול כל הערכים בא הניגוד: "אתה הב' דלת אנוש מראש ותכירהו לעמוד לפניך". הרי כל בשר נועד לכך לעמוד לפניך ולעבדך בטוהר כפים ולב טהור, אך לנו נתת עוד את יום הכיפורים "למען נחלל מעושק ידינו ונשוב אליך לעשות רצונך בלבב שלם". מילוי רצון ה' זהו תפקידו של העם הנבחר, אך קיום צווי המוסר הוא תנאי הכרחי להיות ראוי להשתייך לעם ה'. לעומת אפסות האדם מודגש ייחודו של עם הנבחר מבחינה מוסרית־דתית.

*

בדור אשר זכה לראות את תקומת מדינתנו העצמאית אין לזלול בערכים הלאומיים שהושגו וניתנו לנו מאת ההשגחה האלוהית, אך דווקא בתקופה של טשטוש המושגים יש מקום וסיבה לחזרה המודגשת, שבחירת עם ישראל כעם עליון ועם הברית, כסגולה — היא נובעת רק מהאופי הדתי המיוחד המתבטא בתורה ובקיום המצוות על בסיס של מוסר איתן ובלתי מעורער. נסיים את ההערות האלה על עם נבחר בסידור — שבוודאי לא מיצו את הנושא, אך התכוונו רק לעורר מחשבה ולהוציא דעות נפסדות — באחד השיי אים של קירבה בין ה' לעמו.

בברכת "קדושת היום" של מנחת שבת אנו קוראים ושדים: "אתה אחד ושמן אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". בטור (אורח חיים סימן רצב) העיר: "שלושה מעידים זה על זה — הקב"ה, ישראל ושבת. הקב"ה וישראל מעידים על השבת שהוא יום מנוחה ישראל ושבת מעידים על הקב"ה שהוא אחד, הקב"ה ושבת מעידים על ישראל שהם יחידים באומות. ועל פי זה תיקנו לומר 'אתה אחד'".

מפירושו של בער אנו מביאים כאן: "והנה מה שטומכים אחדות הבורא ואחדות אומה ישראלית הוא על שם הכתוב (דברים כו, יז"ח): 'את ה' האמרת היום וה' האמירך היום' וכמו שדרשוהו חז"ל בברכות דף ו, ע"א: 'אמר להם הקב"ה לישראל אתם עשיתוני חטיבה אחת בעולם, שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' ואני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם, שנאמר: 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'".¹⁸

רק האמונה היא שיכולה לצרף למעין אחדות את ישראל ואת בוראו כאמור במימרה: "הקב"ה אורייתא וישראל חד הוא".