

# אל העין

עיונים באגדות התלמוד  
מסכת ברכות

חיים אקשטיין



# הקדמה

אם יש מסכת שבה אין צורך בהקדמה לביאור האגדות שבה, הרי זו מסכת ברכות. אין עניין להסביר מדוע לעיין באגדות המובאות בה, משום שהמסכת זועקת זאת בעצמה. היא מלאה לכל אורכה באגדות רבות, עמוקות, עקרוניות ומשמעותיות. זה מובן מאליו לאור הנושאים המרכזיים במסכת - קריאת שמע ותפילה, קבלת עול מלכות שמים ומפגש עם הקדוש ברוך הוא. ההלכה בנושאים אלה נושקת לעולם המחשבתי והרעיוני, עד שבחלקים מן המסכת קשה להבחין ולהגדיר בבירור מהי הלכה ומהי אגדה.

מסיבה זו, בין השאר, נכתב רבות על האגדות שבמסכת ברכות. אפשר ורצוי ללמוד מביאוריהם של מפרשי האגדה הקודמים, לפני שמעיינים בחוברת זו.

עם זאת, אף שנכתב רבות על אגדות המסכת בדורות קודמים (לפחות באופן יחסי למסכתות אחרות, שעליהן נכתב די מעט), הן דורשות עבודה מיוחדת בדורנו. מלבד המשימה הכללית לבאר את האגדה בדור זה, שבו הולכות ומתקדמות יכולת ההעמקה הרעיונית לצד ההקשבה הספרותית, סביב מסכת ברכות עולות בימינו לא מעט שאלות. כיצד לקבל עול מלכות שמים, בעולם שמטיל את עול האחריות על האדם? האם בעולמנו יש עדיין מקום לתפילה ולמפגש עם הקדוש ברוך הוא? ומנגד, עולות השאלות סביב עולם הברכות שמתואר בפרקים האחרונים

של המסכת - האם ערכו של העולם הזה טמון רק בברכות שלפני ההנאה ואחריה, או שהברכות מלמדות על עומק מיוחד בהנאות העולם עצמן? ההרהורים והביאורים בחוברת שלפניכם הן רק קצותיו של הבירור בנושאים אלה. על גבי בסיס זה, מוזמנים הלומדים להעמיק ולבאר, ולמצוא את עומק הברכה הטמונה במסכת ברכות.

חיים שלמה אקשטיין

קדימה, טבת תש"פ

## תוכן העניינים

7	להאיר את הלילה .....
9	רגע של כעס .....
15	"נא להתפלל לרפואת... " חובה? .....
18	קבלת עול מלכות שמים שלמה.....
23	אני בריה וחברי בריה.....
27	ללמוד בכבוד.....
29	אינם יודעים לעשות רע.....
33	הפרעות בקליטת הקודש.....
37	תפילה - בין הלב לשעון .....
40	למה לברך?.....
44	טרדה, מה תהא עליה .....
50	ברכות ומחלוקות .....
55	תפקיד אורח .....
59	הברכה שעשתה שלום .....
64	ובטבו חיינו .....
67	במה להאריך, במה לקצר .....
67	הרואה ואינו רואה .....
70	זה' העלים ממני .....
85	ממצרים למסרקות הברזל .....

### הרחבות

אל תלחשו תפילה? תפילה בעידן של אחריות אנושית..... 91

- 94 ..... הברכה שבצמצום: הברכות והנוכחות האלוקית בעולם
- 99 ..... שככה יהיה לנו טוב: על השאיפה לאושר בעולם הזה
- 106 ..... ושבעת וברכת: על ההנאה הגופנית.

## להאיר את הלילה

### בין יום ללילה, בין הלכה לאגדה (ג-ד)

עד סוף האשמורה. מאי קסבר רבי אליעזר? אי קסבר שלש משמרות הוי הלילה - לימא עד ארבע שעות! ואי קסבר ארבע משמרות הוי הלילה - לימא עד שלש שעות! - לעולם קסבר שלש משמרות הוי הלילה והא קמשמע לן: דאיכא משמרות ברקיע ואיכא משמרות בארעא, דתניא: רבי אליעזר אומר: שלש משמרות הוי הלילה ועל כל משמר ומשמר יושב הקדוש ברוך הוא ושואג כארי, שנאמר: ה' ממרום ישאג וממעון קדשו יתן קולו שאוג ישאג על נוהו, וסימן לדבר: משמרה ראשונה - חמור נוער, שניה - כלבים צועקים, שלישית - תינוק יונק משדי אמו ואשה מספרת עם בעלה.

סדר היום נגמר בערב. כפי שעולה מהמשניות של תחילת מסכת ברכות, וכפי שידוע לכל מי שמקפיד על שלוש תפילות ביום, היום ההלכתי נגמר בדרך כלל בטווח השעות 17:00-23:00, תלוי מתי מתפללים ערבית. החושך יורד, המשרד ננעל, הטלפון מפסיק לצלצל, וגם הלוח"ז של התפילות מסתיים. אין עוד תפילה אחרי ערבית. שידורינו יתחדשו מחר בבוקר.

אבל קצת קשה להשלים עם התיאור הזה. בלילות שום דבר אינו קורה? מה עובר על החיילים ששוכבים במארב בלילה? מה עובר על ההורים שלא מצליחים להרדים את התינוק שהתעורר בלילה? מה עובר עלינו כשאנחנו מתעוררים מחלום רע? ולהבדיל, מה עם הפגישה על הספסל

שהסתיימה מאוחר, ואנחנו עדיין מלאי התרגשות ממנה ומתקשים להירדם? בלילה, דווקא כשהמציאות שמה את עצמה על שקט, מתחילים לצוף הרגשות, הכאבים, הסיוטים וגם החלומות והאהבה. האם כל אלה אינם קשורים לסדר היום שמכתיבה התורה? האם לא נפתח ברגעים האלה שום שער לבורא עולם?

למשנה, כאמור, אין מה לומר על החלק הזה של היממה, אבל כאן נכנסת האגדה לתמונה. האגדה מגלה לנו שבעולמות הפנימיים, אכן יש התרחשות ערה בלילה. הלילה שנראה אינסופי מחולק למעשה למשמרות, ובכל חלק של הלילה קורה משהו אחר. זעקת הכאב של החורבן נשמעת בלילה, ומי שחש עצב ובדידות בשעות הללו – אולי עמוק בפנים שומע את הדי הזעקה הזאת. מנגד, כשהבוקר מתקרב, בעולם הפנימי כבר מתחיל הבניין. תינוק יונק משדי אמו, אישה מספרת עם בעלה, האור עולה.

בהמשך מגלה הגמרא שאמצע הלילה אינו רק זמן לזעקה, אלא גם לתפילה ולשפיכת שיח מול הקדוש ברוך הוא. דוד המלך היה מתעורר כבר בחצות הלילה, לנגן, לשיר ולעסוק בתורה. אחר כך, כשהגיע הבוקר, הוא החל לנהל את הממלכה מתוך כל ההתעלות הרוחנית של הלילה. האגדה באה לכאורה לספר על הלילות של דוד, ותיאור השלבים הראשונים של סדר יומו נראה רק אגבי, אך אולי גם הבוקר של דוד היה קשור ללילה שלפניו: אולי מתוך ההתעלות, הלימוד וההקשבה הפנימית של הלילה, דוד לא נלחץ מעודף המשימות ומהדאגות



הכלכליות בבוקר. בקור רוח שנבע מאמונה פנימית, הוא היה שולח את העם להתפרנס ולהילחם בכוחות עצמו, בעזרת כל הגורמים הביטחוניים, המדיניים והרוחניים בממלכה. מכל מקום, בשעות הבוקר דוד כבר התמודד עם ענייני הממלכה. ביום יש מדינה לנהל, ולמעשה רק באמצע הלילה יכולים באמת להתעורר מזמורי התהילים.

זו הסוגיה האגדית הראשונה של מסכת ברכות ושל התלמוד הבבלי בכלל, ואולי לא במקרה. אפשר לומר שהאגדה הראשונה של התלמוד מסמנת את חלוקת הגזרות בינה ובין ההלכה. ההלכה מתפרסת על פני היום, והאגדה מתעוררת במיוחד בלילה. ההלכה מנהלת את הגלוי והאגדה מקשיבה לנסתר. מהסוגיות ההלכתיות נלמד איך להתנהל במציאות, ומהאגדה נלמד על מה שצפון מתחת לפני השטח.

# רגע של כעס

## כעס, אמת ורחמים (ז ע"א-ב)

אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעס - דכתיב: פני ילכו והנחתי לך; אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך.

ומי איכא רתחא קמיה דקודשא בריך הוא? - אין (= האמנם יש כעס לפני הקב"ה? כן), דתניא: ואל זועם בכל יום. וכמה זעמו? - רגע. וכמה רגע? - אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה, וזו היא רגע, ואין כל בריה יכולה לכזין אותה שעה, חוץ מבלעם הרשע ...

ואימת רתח? אמר אביי: בהנך תלת שעי קמייתא, כי חיורא כרבולתא דתרנגולא וקאי אחד כרעא. כל שעתא ושעתא נמי קאי הכי! כל שעתא אית ביה שורייקי סומקי, בההיא שעתא לית ביה שורייקי סומקי.

מתי כועס הקב"ה? אמר אביי: בשלוש שעות ראשונות של היום, כשכרבולת התרנגול נעשית לבנה ועומד על רגל אחת. והרי כל שעה ושעה עומד כך? כל שעה יש בו שערות אדומות, באתה שעה אין בו אפילו שערות אדומות.

את אחת מהתכונות האנושיות הקשות ביותר, מייחסת האגדה כביכול לקדוש ברוך הוא. היא אמנם מצמצמת את הכעס למשך זמן קצר במיוחד, ועדיין לכאורה נדרש הסבר - איך זה יכול להיות שהקדוש ברוך הוא כועס? באיזה מובן הוא כועס? לא זו בלבד שהאגדה אינה עונה, אלא שהיא מפגיעה אותנו עוד יותר, ונותנת לנו סימן הכר מתי הכעס מתגלה בעולם - בשבריר השנייה שבו כרבולת התרנגול מחליפה את צבעה מאדום ללבן.

מה משמעותו של הסימן הזה?

השאלה מתחלקת למעשה לשניים: צריך להבין למה הסימן מופיע דווקא אצל התרנגול, ובנוסף צריך להבין למה הכרובולת משנה את צבעה.

המהרה"ל, בדבריו על אגדה זו, מציין את אחד התפקידים המרכזיים של התרנגול בעולמו של האדם: הוא זה שמודיע מתי מגיע הבוקר. למעשה, בימי קדם, האדם הסתמך כל יום על הסימן של התרנגול. האגדה מחדשת שכשם שהתרנגול יודע להבחין בין יום ובין לילה, הוא יודע גם להבחין בשינוי עמוק יותר - בין הנהגת הכעס ובין ההנהגה האלוקית הרגילה. יכולת ההבחנה העמוקה שטבועה במציאות, זו שאינה מבוססת על שכל אלא על אינסטינקט פנימי, מזהה גם את ההתרחשות שאיננו מסוגלים לראות.

אם כן, זו הסיבה שסימן ההיכר של הכעס במציאות מופיע אצל התרנגול דווקא. כעת נשאר לברר: מדוע הסימן של התרנגול הוא שינוי צבע מאדום ללבן?

מתבקש, לפי ההקשר, לומר שזהו סימן שלילי כלשהו. אם זה הרגע שבו מופיע הכעס האלוקי, וכפי שמציינת האגדה - זה גם הרגע שבו קללות יכולות לפעול, מן הסתם גם הסימן של התרנגול מסמל רעות. למשל, שהתרנגול מאבד את כוחו וחיותו כשהקדוש ברוך הוא כועס (כך מבאר הראי"ה), או שהוא מחוויר מבושה וממבוכה. אולם אם נחפש מקומות אחרים במקורות שבהם צבע משתנה מאדום ללבן, נגלה דווקא דוגמאות הפוכות. "אם יהיו חטאיכם כשנים - כשג ילבינו", אומר ישעיהו. את

השינוי מחטא לכפרה הוא מדמה לשינוי מאדום ללבן. בדרך זו תארו חז"ל את הסימן שהיה בבית המקדש, ולפיו ידעו שחטאייהם של ישראל התכפרו - לשון של זהורית החליפה את צבעה מאדום ללבן. השינוי הוא דווקא סימן לכפרה. אכן, לפי אחד הפירושים, שהצבע האדום מסמל את מידת הדין, והשינוי ללבן מעיד על מיזוג הדין ברחמים. אם מבקשים אנו ללמוד את האגדה במלוא הכנות, תוך הקשבה אמיתית לכוונותיה, עלינו לאמץ את המסקנה המתבקשת גם אם היא הפוכה מההיגיון הפשוט: הסימן להופעת הכעס האלוקי אינו מבטא קללה אלא כפרה.

עדיין כדאי לנסות להבין - כיצד ייתכן שבשעת חרון האף של האלוקות, שעה שבה קללות עלולות לפעול, מתרחשת בעולם כפרת עוונות? ייתכן כי הכפרה אינה מתרחשת בשעת הדין, אלא בשעה שהקדוש ברוך הוא מגלה את רחמיו בדין. האגדה במסכת עבודה זרה מפרטת את "סדר היום" של הקדוש ברוך הוא, ולפיה בשלוש השעות הראשונות - אלו שהכעס מופיע במהלכן (למשך רגע) - הוא עוסק בתורה, ואחר כך הוא דן את עולמו. לפי זה התורה אינה הדין, אלא האמת שמעבר לשורת הדין. הדין כלול בה, אך האמת השלמה כוללת גם את הרחמים. זו האמת שמתגלה במלואה לרגע אחד ביום, וכוללת הן את הכעס והן את הכפרה.

הכעס המיוחס לקדוש ברוך הוא אינו פרץ של התנגדות כלפי הברואים, אלא הוא הופעת האמת המוחלטת. להבדיל, גם אצל האדם, אם נזקק

ברכות - קריאת שמע ותפילה

לגמרי את הכעס שלו מכל סיגיו - נגלה הופעה חזקה של בערה פנימית. כשאדם כועס, הוא חש צורך חזק להביא לידי ביטוי את מה שבוער בו בשיא העוצמה. גם הכעס המיוחס לקדוש ברוך הוא, על דרך הדמיון, הוא גילוי האמת האלוקית במלוא עוצמתה, מבלי שאף אחד יפריע לה. החידוש הוא שגילוי זה אינו פוגע במציאות, אלא להפך: ברגע שבו מופיעה האמת - הדין הופך לרחמים, האדום מיטהר והופך ללבן. ממש כמו הופעתה המלאה של הקדושה ביום הכיפורים, שהיא היא המביאה עמה טהרה וכפרה.



## ”נא להתפלל לרפואת...” - חובה?

### משמעות התפילה על הזולת (יב ע”א)

אמר רבה בר חיננא סבא משמיה דרב: כל שאפשר לו לבקש רחמים על חבירו ואינו מבקש - נקרא חוטא. שנאמר: גם אנכי חלילה לי מחטא להי' מחדל להתפלל בעדכם.

התקבלה הודעה חדשה בנייד: ”דחוף! נא להגיד פרק תהילים לרפואת...” מה לעשות, אנחנו עכשיו באמצע העבודה, באמצע פגישה, אולי אפילו באמצע מנוחה. האם חובה עלינו להגיד בכל זאת תהילים, כי יש חולה שזקוק לתפילות?

לכאורה, האגדה שלפנינו עונה בבירור: כן, חובה. הימנעות מתפילה היא חטא. האגדה אמנם מסייגת וכוללת רק את מי ”שאפשר לו”, אבל בהנחה שבדרך כלל התפילה על האחר אפשרית, מי שלא יתפלל למען חברו ייחשב לכאורה לחוטא.

למעשה, כלל לא בטוח שאמרה זו מסווגת בתור אגדה; היא מופיעה בכתיבה של כמה פוסקי הלכה, שדנו בה במלוא הרצינות. כמה פוסקים מתוכם קבעו כי מדובר בהלכה ממש, המחייבת להתפלל על הזולת. לעומתם, יש אומרים שהגמרא לא התכוונה שחייבים להתפלל. ייתכן שביסוד המחלוקת ההלכתית עומד הבדל מחשבתי - האם תפילה

נחשבת להצלת חיים ממשית, ולכן חייבים להתפלל כשם שחייבים להציל נפשות, או שהתפילה פועלת באפיקים אחרים ואינה דומה לרפואה דחופה.

שתי הדעות, אגב, ניסו להתמודד עם הביטוי "כל שאפשר לו" – האם יש מצב שבו אי אפשר להתפלל על האחר? גם שאלה זו דורשת הסבר. מכל מקום, אחרי שהערנו על המחלוקת ההלכתית ועל שורשיה המחשבתיים, אפשר לחשוב מעט על המקור לדברי האגדה: דברי שמואל הנביא, "חלילה לי מחטא לה' מחדל להתפלל בעדכם".

את הפסוק אמר שמואל בהמלכת שאול. העם ביקש להמליך מלך, וקיבל את שאול, אך במעמד ההמלכה שמואל הוכיח את העם על בקשתו. התוכחה קיבלה חיזוק מהשמים: גשמי קללה החלו לרדת פתאום, באמצע עונת הקציר. העם התחנן לשמואל שיתפלל לעצירת הגשם, וכאן אנו מגיעים לפסוק המדובר. שמואל התבקש להתפלל, והוא היה זה "שאפשר לו" להתפלל, כיוון שבתור נביא הייתה לו יכולת גבוהה יותר לפנות לקדוש ברוך הוא (באופן כללי, תפקיד הנביא בתנ"ך היה לא רק להביא אל דבר ה' אל העם, אלא גם את דבר העם אל ה', כלומר להתפלל בשבילם). כאן האדם הממוצע יכול היה להתלבט: האם להתפלל בעד אלה שפגעו בו? עכשיו, כשהם באים על עונשם? ייתכן שהעם הניח שגם שמואל מצוי בדילמה כזאת, ועליו להתחנן כדי ששמואל יתפלל עבורו, אך הוא הבהיר: הימנעות מתפילה במקרה כזה הינה נקמנות פסולה. חלילה לי.



ייתכן שבאופן זה יש להבין גם את אמרת הגמרא כי המבקש רחמים על חברו נענה תחילה - המקור הוא אברהם שהתפלל על אבימלך, מבלי לנטור לו טינה על שלקח ממנו את שרה. גם בסוף ספר איוב, שבו מסופר כיצד איוב שב לחיות חיים טובים, כתוב כי כל זה קרה לאחר שאיוב הסכים להתפלל בעד שלושת חבריו - אף שלא דיברו אליו כראוי. אם כן, עתה מתפרשת המימרה באור אחר: אין היא עוסקת באדם עסוק, או סתם עצלן. היא פונה בעיקר למי שיש לו סיבה לא להתפלל, שיש לו חשבון ארוך עם מי שזקוק לתפילותיו. כבודו האבוד לוחש לו להתעלם מצרת רעהו, לתת לו לקבל את שמגיע לו, אולי זה אפילו עונש משמים. ייתכן אפילו שהימנעות מתפילה היא הצעד היחיד שהוא יכול לנקוט בתור סוג של נקמה בחברו, כי במישור הריאלי אין שום דבר שביכולתו לעשות נגדו. במצבים כאלה מתבקש לא להתפלל - לא לגרום רע בפועל לאחר, חלילה, אך גם לא לבקש את הטוב. כנגד זה אומרת המימרה: אל תתעלם. אם סכסוך קודם מעכב את התפילה, הימנעות מהתפילה בוודאי תהיה חטא. היכולת להתגבר ולסלוח פותחת שערי תפילה.

# קבלת עול מלכות שמים שלמה

## אמונה ויישומה (יד ע"ב - ט"ו ע"א)

אמר עולא: כל הקורא קריאת שמע בלא תפילין - כאילו מעיד עדות שקר בעצמו. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים...

ואמר רבי יוחנן: הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה - יפנה וישול ידיו, ויניח תפילין ויקרא קריאת שמע ויתפלל, וזו היא מלכות שמים שלמה. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל הנפנה ונוטל ידיו ומניח תפילין וקורא קריאת שמע ומתפלל - מעלה עליו הכתוב כאלו בנה מזבח והקריב עליו קרבן, דכתיב: ארץ בנקיון כפי ואסובבה את מזבחך ה'.

אם נחפש בגמרא את האגדות העמוקות ביותר, שנוגעות באמונת ה' ובאחדותו, לכאורה אנו אמורים למצוא אותן בסוגיות העוסקות בקריאת שמע. קריאת שמע היא הרי הזמן שבו אנו מביעים את יסוד האמונה. למשך שני רגעים ביום, אנו אמורים לעצור הכל, לא לדבר עם אף אחד, לכסות את העיניים ולכטא במילים את שורשו של עולמנו הרוחני.

הגמרא, מצידה, מדברת דווקא סביב קריאת שמע על נטילת ידיים, דקדוק באותיות, אפילו על עשיית צרכים בבוקר.

הראי"ה קוק ביאר את האגדות לאורך כל מסכת ברכות, ובחלק מהסוגיות אפשר לזהות ציר שחורז את הביאורים לאותה סוגיה. דומה שגם כאן, ברצף האמרות בנוגע לקריאת שמע, יש קו שמחבר בין ביאוריו של הרב קוק לאותן אמרות.

לפני שנראה כיצד הוא מסביר את מיקומם של עשיית הצרכים ונטילת הידיים בסוגיה זו, נעיין תחילה בביאורו של הראי"ה סביב הצורך לקרוא קריאת שמע בתפילין:

גדר עדות שקר הוא המעיד מה שלא ראה. והנה השגת האלהות היא מנועה משכל האנושי; יסוד האחדות לאמתתו הוא למעלה מהשגתו, ואיך יתכן שיעיד על זה? אמנם כל זה הוא רק בהיותו מעיד על זה רק בתור ידיעה מופשטת. אבל כשעושה המעשים הטובים היוצאים מלימוד הנשגב הזה, נחשב לו כאילו הבין גם כן את הציור של המדע, שתכלית הלימוד היא גם כן הפעולות הנצמחות ממנו. על כן בהיותו קורא קריאת שמע ומניח תפילין, שהוא המעשה שמתייחס ביותר לקריאה זו, עדותו נאמנה, שמכיר את האמת בחק מה שהוא צריך לפעול על המעשה. אבל בהיותו בלתי עושה המעשה, נשארת עדותו רק על הציור המופשט, וזהו נעלה משכלו, ולא השיג. אם כן הוא כאילו מעיד עדות שקר, דהיינו מה שלא ראה.

הנחת התפילין מייצגת את עולם המצוות, היישום המעשי של עקרונות התורה. אם חשבנו שקריאת שמע היא המקום לעסוק ביסודות האמונה, הראי"ה שולל זאת: קריאת שמע לא נועדה לאמירת עדות מושלמת ומדויקת על מציאות הבורא ואחדותו, כי אין לנו יכולת למסור עדות ברמה כזו. אנחנו בני אדם. העדות שלנו נמדדת ביכולת לשקף את האמונה, לחיות אותה במעשים.

יסוד זה משתקף גם באיסור לקרוא קריאת שמע בשכיבה על הגב, שמובא בהמשך הגמרא:

האדם ראוי שירגיל עצמו, כי כל לימוד נשגב וכל התבוננות צחה שתבא לנפשו תעודדהו להתעורר ולפעול טוב. אבל רע מאד הוא מי שמרגיל עצמו להיות מגיס לבו בתלמודו, דהיינו שמשכיל ויתבונן

ועם כ"ז לא יזוו מחומריותו ומנטיותו העפריות, אף שהם הפכיות אל החכמה והצדק המושג. והנה האדם בנשאו עיניו למעלה, כאמור "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה", ראוי שיתמלא רגשי קודש, רגשי צדק מלאות חיים לעשות הטוב והישר. אבל מצב הפרקדן הוא, שבהיות עיניו למעלה מביט השמימה אל על, וחומריותו לא תתעורר לזוו ממקומו, הוא שוכב למעצבה כאילו אין תכלית ההתבוננות להישיר דרכיו ולעשותו ישר ומכוון בדרכיו לערך הנשגבות שמשיג בשכלו. הוא מצב מפסיד מאד, גורם להחליש הכח הראשי שבשלמות האנושי שהוא השכל, שלא יוכל לעמוד על עמדו לעשות פעולתו. והוא מצב בלתי הגון בכל אופן, וביותר בקריאת שמע, ששורש תכליתה הוא שתפעל הידיעה על המעשים, שעל כן סמוכה היא קבלת עול מלכות שמים לקבלת עול מצות.

**הקורא את שמע פרקדן אינו מצוי במצב של מוכנות לעשייה, ולכן קבלת עול המלכות שלו אינה שלמה. קבלת עול מלכות שמים משמעותה נכונות לפעול.**

**על הצורך להתפנות וליטול ידיים לפני קריאת שמע, כותב הראי"ה:**

לזכות אל השלימות האמיתי צריך חמש הצעות. הא', לסלק ממנו חסרונותיו הטבעיות כנגד מדות הרעות וכיו"ב, שמטבע או מהרגל שנעשה טבע. והב', לסלק ממנו חסרונות הבחיריים הרצוניים התלויים בפעולות שבבחירה. הג', לקנות המעלות הטובות הטבעיות, כענוה וכל המדות הטובות. הד', לרדוף אחרי מעלות בחיריות התלויות במעשה. הה', שכל השלימות שאין בכחו להשיג יתפלל אל ד' שיעזרהו על זה, שתעזרהו תשועת ד' גם במה שלמעלה מהכנתו הטבעית. ונגד זה אמר חמשה הנהגות בקבלת עול מלכות שמים שלימה, שיתנהג האדם בכל יום, והמה רומזים על חלקי השלימות הכללי שמנינו. יפנה, רומז גם כן לפסולת הטבעי לסילוק המדות הרעות הטבעיות לטהרת הנפש. ויטול ידיו, רמז טהרת הידים מורה על טהרות הפעולות הטובות הבחיריים, דהיינו סילוק החסרונות

הבחירות. ויניח תפילין נגד קנין הכוחות הטובים הטבעיים... ויקרא קריאת שמע שמע שמעוררת על קבלת עבודת ד' בבחירה ע"י קבלת עול מלכות שמים ועול מצות. ואחר כל אלה, מה שלא תשיג ידו לפי ליאות טבעו וחולשתו, יתפלל שהשי"ת יאמץ חילו, ויזכהו לבא למעלות תרומיות והגונות, וזוהי קבלת עול מלכות שמים שלמה, בגמרו חק ההשתדלות מצד עצמו ומוסיף עלי' התפילה.

קריאת שמע קשורה לא רק למעשים שמבטאים אותה, אלא גם למעשים שקודמים לה. היא אינה עומדת בפני עצמה, אלא על גבי טהרה ונקיות, פיזית ורוחנית. היא תלויה בקומת הבסיס של הישר הפנימי והמידות הטובות.

בהקשר זה אפשר להביא גם את המשנה על הצורך לדקדק בקריאת שמע. צורך זה קשור כבר לקריאת שמע עצמה, ועדיין נראה טכני ויבש יחסית למה שהיינו מצפים לו - תיאור עומק של יסוד האמונה. על זה אומר הראי"ה:

קריאת שמע יסודה קבלת עול מלכות שמים בכללות ועול מצות. אמנם צריך דיוק פרטי איך כל פרט מפרטי התורה והמצות בהם תלוי קנין השלימות. וזה בא מדקדוק אותיות דק"ש, שמורה שלא רק את כללות האמונה והמצות יכיר חיובם וערכם הגדול, כי אם גם את כל הפרטים.

עיקרה של קריאת שמע הוא אמנם היסוד הכללי שהיא מבטאת, אבל השאיפה היא לרדת לפרטים. תשומת הלב לכל אות בקריאת שמע משקפת את החלתה של מלכות שמים על כל פרט, מאפשרת לה לחזור לכל זוויות החיים.

יש מגדולי ישראל כאלה שכתבו באריכות ובהעמקה על קריאת שמע, וביארו לאילו יסודות רוחניים צריך לכוון באמירתה. אמרות אלו של הגמרא, לפחות כפי שרואה אותן הראי"ה, באות דווקא לקחת את קריאת שמע לכיוון שונה. ההעמקה חשובה, אך היא גם אינסופית, ולא בטוח שטביעה בעולם מחשבתי אינסופי תצליח להביא לקבלה אמיתית של עול מלכות שמים. לכן נדרש לחבר את האמירה למידות, למעשים, לפרטים. באופן זה לא רק נדבר או נחשוב על מלכות שמים, אלא גם נקבל אותה עלינו, על כל חיינו. בלכתנו בדרך, בשכבנו ובקומנו.

## אני בריה וחברי בריה

### היחס בין חכמים לציבור (יז ע"ב)

מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה: אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני איני מתגדר במלאכתי, ושמא תאמר: אני מרבה והוא ממעיט - שנינו: אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים.

אמרתם הקצרה של חכמי יבנה נראית קצרה וקולעת, אבל לא ברור לאיזה כיוון ולאיזה מסר היא באה לקלוע. בפרשנות האגדה נוצרה מחלוקת מרתקת בין שני כיוונים מרכזיים, ועוד כמה כיווני ביניים, שרואים באמרה זו משמעויות שונות ואפילו מנוגדות.

כיוון אחד, שאצל רבים מן הלומדים בימינו עשוי לעלות בתור האפשרות הפשוטה והבסיסית, הוא שחכמי יבנה באו להחדיר תודעה של שיוויון. כנגד הגאווה שעלולה לצמוח בקרב יושבי בית המדרש המרכזי בישראל, הבהירו חכמי יבנה שאין להם עדיפות מהותית על פני יתר העם. אין להם עדיפות עד כדי כך שאת כל ההבדל ביניהם, לכאורה הבדל של שמים וארץ, אפשר לדמות להבדל בין שני בעלי מלאכה - שאחד עובד בעיר ואחד בשדה. אין כאן בני אור מול בני חושך, נוחלי עולם הבא מול יורשי גיהנום, אלא אנשים שווים שבחרו במקצועות שונים. בשורה התחתונה כולם רצויים למקום, אם כוונתם לשם שמים.

זו אמירה חזקה כל כך, עד שחלק מפרשני האגדה לא היו מסוגלים לקבל אותה. הם פרשו כי "אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה" פירושו שמלאכתי עדיפה ממלאכתי (רש"י), ו"אחד המרבה ואחד הממעיט" פירושו שחלקי עדיף גם אם אני ממעיט בתורה ולימודי אינו שלם ("הכותב", בעל עין יעקב).

כשמתבוננים בלשונה ובסגנונה של האמרה, נראה שהיא באה ליצור אווירה של שיוויון וסימטריה. אני כך והוא כך, אני במלאכתי והוא במלאכתי, אחד המרבה ואחד הממעיט. מבנה זה תומך לכאורה בכיוון הראשון. גם מבחינה ערכית, נשמע מסתבר שהגמרא לא תחנך להתנשאות על הזולת. מדוע, אם כן, פרשו חלק מהפרשנים אחרת?

כאמור, מהכיוון הראשון עולה מסר חריף. הוא אולי יוצר אחווה וענווה, אבל עם זאת מנמיך את קומתה של התורה. כבודם של תלמידי חכמים הוא ערך רוחני חשוב ביותר, ואין זה מכבודם אם משווים אותם לכל אדם פשוט. אכן, במקומות רבים אנהנו מוצאים אמרות חז"ל שמאדירות את מעלתם של החכמים ולומדי התורה, לפעמים בהנגדה לאלה שאינם לומדים תורה, כגון בהמשך המסכת: "ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות..."

אם כן, נוצר כאן מתח בין שני ערכים גדולים: מצד אחד חשובים הענווה והשיוויון, ומצד שני יש לשמור על כבוד התורה ולומדיה. אי אפשר לזלזל בערכים הללו. אי אפשר לפתור את הבעיה באמצעות התעלמות



מאחד מהם. כיצד מכריעים בין שני הכיוונים, ומיישבים בין שני הערכים?

בענייני יישוב סתירות והתנגשויות בין ערכים, טוב לפנות אל הראי"ה קוק. הראי"ה, בלי לשים על השולחן במפורש את שני כיווני הפרשנות, משרטט למעשה את הפתרון, ויתרה מזאת - עולה מביאורו שחכמי יבנה עצמם פתרו את הבעיה:

לא נשאר שום טענה שיאמר אדם שהוא נעלה על חברו עד שיביט עליו מגבוה ולא יחשבהו, כי אם מה שיחשב השלם ביותר במעשים ובחכמה שהוא טוב בעיני ד' ממנו, מפני שבכלל הוא מרבה וחבירו ממעט. אבל גם זה הבל, שעיקר השלימות של מציאות חן בעיני ד', תלוי רק בשלימות הלב וטהרתו, וזה אין כל אדם יכול לדעת מטמוניות של חברו. שיש שלפי ערכו וחכמתו ומצבו, לבבו טוב מאד לפני ד', כיון שאין ביכולתו להשיג יותר, והשלם ביותר אינו יוצא ידי חובתו. על כל פנים כיון שאחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוין אדם דעתו לשמים, עיקר תלוי בחילוק השלימות של כוונת הלב וזה נעלם מכל אדם. על כן ראוי לכל אדם, אפילו הגדול בחכמה ובכבוד, שיחשוב כל אדם שהם בני מעלתו ושויים לו לענין לכבדם ולאהבם באמת.

הראי"ה מבאר כי אדם אינו יכול לומר שהוא שלם יותר מחברו בעבודת ה', מפני שהעבודה תלויה בלב. הראי"ה אינו משנה את עולם הערכים: מי שמצוי במדרגה גבוהה יותר בעבודת ה' - אכן רצוי יותר, אבל אין לנו יכולת לדעת מיהו. אכן, מי שלומד תורה כראוי זוכה למעלה גדולה ולכבוד בעולם הבא, אך כיצד נדע מי לומד תורה כראוי? לכן, בפועל, אדם חייב לכבד את כל הבריות, שכן לעולם לא תהיה לו הוכחה שהוא קרוב יותר לה'.

חכמי יבנה אינם מדברים על התורה. הם מדברים על "אני" מול "חברי", וכפי שראינו, הם גם אינם מזכירים את לימוד התורה כשהם מתארים את יתרונם, אלא רק מדברים על מלאכה "בעיר" ו"בשדה". התורה נשארת ראשונה במעלה, אך האדם לעולם אינו יכול לדעת באמת אם גם הוא, באופן אישי, ראשון במעלה, כי ייתכן שחברו קרוב אליה יותר הודות לטוהר כוונתו. התורה עליונה על הכל, אבל האדם – תלוי עד כמה יכוון את לבו לשמים.

## ללמוד בכבוד

### תורה ומצוות מול כבוד הבריות (יט ע"ב)

תא שמע: גדול כבוד הבריות שדוחה [את] לא תעשה שבתורה. ואמאי, לימא "אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה'?" תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא בלאו ד"לא תסור". אחיכו עליה: לאו דלא תסור - דאורייתא היא! אמר רב כהנא: גברא רבה אמר מילתא, לא תחיכו עלה; כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור, ומשום כבודו שרו רבנן.

"גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה" - מדוע לא אומרים שהמצווה מהתורה דוחה את כבוד הבריות, לפי הכלל "אין חכמה... לנגד ה'?" רב בר שבא ישב לפני רב כהנא, ופירש שה"לא תעשה" הוא מצוות "לא תסור מן הדבר אשר יורוך". צחקו עליו: והרי גם לא תסור הוא מן התורה! אמר רב כהנא: אדם גדול אמר דבר - אל תצחקו עליו; חכמים הסמיכו את כל דבריהם על מצוות "לא תסור", והם שהתירו את האיסורים שלהם במקרה הצורך מפני הכבוד.

השורות הללו לקוחות מתוך סוגיה רחבה ויסודית, שמעמתת בין ערכים כבדי משקל: מה עושים כשמצוות מהתורה מתנגשות עם כבוד הבריות? בתוך הסוגיה הכבדה הזו, הגמרא מספרת בכמה מילים על התרחשות מעניינת שארעה בבית המדרש.

בבית המדרש דנו בברייתא מפתיעה: "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה בתורה". לפי מקור זה, לכאורה, במקרה שבו איסור תורה עשוי לפגוע בכבודו של אדם - עדיף לעבור על האיסור, ולהציל את כבוד האדם. הגמרא התקשתה לקבל זאת, בגלל עיקרון אחר: "אין חכמה ואין

תבונה ואין עצה לנגד ה'". כפי שהתבאר קודם לכן בסוגיה, אין מה לעשות מול איסור תורה מפורש. הערכים האנושיים נדחים מפני מצוות ה'. אז איך כבוד הבריות דוחה מצוות לא תעשה? רב בר שבא, מתלמידי רב כהנא, יישב את הסתירה: אין הכוונה שכל מצוות לא תעשה נדחות מפני כבוד הבריות, אלא מצוות לא תעשה אחת נדחית - מצוות "לא תסור מן הדבר אשר יורוך", הכוללת את כל דברי חכמים.

בנקודה זו, מספרת הגמרא, התלמידים צחקו. באופן פשוט, התירוץ הזה נשמע להם מופרך מדי. הם לא הסתפקו בהצגת קושיה, כמקובל בדיונים המובאים בגמרא, אלא גם גיחכו על עצם התירוץ. רבם, רב כהנא, גער בהם על הצחוק, ואמר להם לא לזלזל בתשובתו של "גברא רבה", כלומר אדם גדול.

הגמרא יכלה להשמיט את הפרט העובדתי הזה, ולהביא רק את קושיית התלמידים, אך כנראה זה עקרוני. ייתכן שזה אחד מהמקרים בגמרא שבהם אופן הצגת הדיון מביע נקודה חשובה בקשר לתוכנו. אמרה משמעותית של אמורא כמעט נמחקה מהתורה שבעל פה - בגלל לעג מצד חבריו. תירוץ התלמיד היה עלול להידחות לגמרי, ורק בזכות רב כהנא הוא נכנס לגמרא, ולמעשה אף נפסק להלכה. ייתכן שהגמרא באה להמחיש מדוע כבוד הבריות דוחה מצוות דרבנן: ללא כבוד אנושי בסיסי, גם בית המדרש לא יוכל להתנהל, ונישאר בלי דברי חכמים.

## אינם יודעים לעשות רע

עבודת ה' ומוסר טבעי (כג ע"א)

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מאי דכתיב שמור רגלך כאשר תלך אל בית הא-להים? שמור עצמך שלא תחטא, ואם תחטא - הבא קרבן לפני. וקרוב לשמע (דברי חכמים), אמר רבא: הוי קרוב לשמוע דברי חכמים שאם חוטאים מביאים קרבן ועושים תשובה; מתת הכסילים [זבח] - אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן ואין עושים תשובה; כי אינם יודעים לעשות רע, אי הכי, צדיקים נינהו! אלא, אל תהי ככסילים שחוטאים ומביאים קרבן, ואינם יודעים אם על הטובה הם מביאים אם על הרעה הם מביאים; אמר הקדוש ברוך הוא: בין טוב לרע אינן מבחינים, והם מביאים קרבן לפני?

כשנתקלים באמרת חז"ל בנושא הקרבנות, במיוחד אם מדובר בביקורת שקשורה להבאת קרבנות, לכאורה אנו יכולים לנשום לרווחה - זה לא נוגע אלינו. הדרכות כיצד להביא קרבן אינן מעשיות נכון לעכשיו, ואם מדובר בביקורת נגד סדר עדיפויות שגוי שבו הקרבנות קודמים למוסר ודרך ארץ - כל שכן שהבעיה הזו אינה קשורה אלינו. ובכל זאת כדאי לבדוק מה אמרות מסוג זה באות לומר, גם בדורות שבהם בית המקדש טרם נבנה.

חז"ל דורשים את דברי קהלת, המורים לשמור את רגלינו בלכתנו אל בית האלוקים, ומזהירים מדרך הכסילים ש"אינם יודעים לעשות רע".  
הגמרא שואלת, ובצדק - מה רע באי-עשיית רע?

לפני העיסוק בתשובה, נחدد את השאלה: ברור לנו שהכסילים אינם יודעים. זה חלק מההגדרה שלהם בתור כסילים. אבל אם יש יתרון לכסילים, הרי זה אי-הידיעה כיצד להרע. אדם שאינו מתחכם ואינו מערים כדי לגרום נזק - חוסר ההשכלה שלו פוגע בעיקר בעצמו, והחברה לכאורה אינה צריכה לחשוש מפניו. אף על פי כן אומר קהלת כי יש בעיה גם באי-ידיעה לעשות רע. לפי הסבר האגדה, הבעיה היא שהכסילים אינם יודעים מה טוב ומה רע, ולכן כאשר הם מביאים קרבן - הם אינם יודעים למעשה על מה הם באים לכפר, ומהי הדרך הטובה שעליהם לאמץ.

הראי"ה במקום מקשר זאת לאחת מסוגיות היסוד בתורת המוסר היהודי: האם עדיף לקיים את המצוות מתוך הזדהות פנימית או מתוך מחויבות לצו ה'. אם אני נותן צדקה מתוך רצון אישי, האם זהו חסד אותנטי מתוך הלב - או שמא הקשבה רק לעצמי תוך התעלמות מרצון ה'? הרמב"ם משרטט את דרך הישר בין שתי האפשרויות הללו, ההזדהות הפנימית מול עשיית הטוב רק מפני שה' ציווה אותו. לדבריו, יש הבדל בין החלקים בתורה שתואמים את המוסר האנושי, ובין החלקים שנשגבים מבינתנו. את מה שמתאים למוסר האנושי עלינו לקיים מתוך הזדהות, ואת מה שמעבר לתפיסתנו - מתוך מחויבות לצו ה'. למשל, עלינו להימנע מאכילת בשר בחלב לא מפני שזה לא טעים, אלא רק מפני שה' אמר להפריד ביניהם; אבל אוי למי שלבו יהיה קשוח כלפי העניים, וייתן צדקה רק כי יש מצווה כזאת בתורה.

על בסיס זה אומר הראי"ה: לפני שאדם הולך אל בית האלוקים, עליו לרכוש את הרמה המוסרית הבסיסית. אחרת, האפשרות לכפרה לא תועיל לו. לצורך העניין, אפשר לדמות זאת למערכת היחסים הזוגית: אדם נכנס הביתה ומתחיל לספר לאשתו מה עבר עליו היום. אשתו, שבדיוק הכינה לעצמה קפה, אומרת לו: לא עכשיו. בתגובה, בעלה אומר "סליחה" וממשיך הלאה. למה הוא אמר סליחה? לא מפני שהוא הבין למה לא עכשיו. למעשה, הוא עדיין לא יודע שאשתו מעדיפה שלא ידברו איתה באמצע הקפה, אבל זה לא משנה - הוא יודע שיש דרך מקובלת ונימוסית להתמודד עם מצבים כאלה. לומר סליחה. אם אמרת סליחה, בהנחה שהנזק שעשית לא היה כבד מדי, המעשה שלך נמחל או לפחות נסבל. אולם האמת היא שלבקשת הסליחה אין משמעות גדולה כשלא יודעים מה היה החטא. רק מי שיודע להבחין בין טוב לרע, ומדי פעם מועד או טועה, בקשת הסליחה שלו מובנת ולגיטימית.

הראי"ה הולך צעד אחד קדימה. מה יעשה אותו אדם שהפריע לאשתו באמצע הקפה, אם עכשיו אשתו באמצע הקפה והעוגה בתנור מתחילה להישרף? או אם באמצע הקפה, חס ושלום, אחד הילדים קיבל מכה חזקה בראש? אם הוא נצמד לרשימה של מעשים טכניים שהוא מכיר (כמו בקשת סליחה), יכול להיות שהוא לא יפריע לאשתו כי כך היא ביקשה. אבל אם הוא מבין מה רצוי במסגרת המשפחתית ומה אינו רצוי, הוא יידע גם מתי הזמן הנכון להפריע. מי שהולך בדרך הישר - יודע באלה מצבים המעשים שנחשבים לשליליים הופכים לחיוביים. רק

מי שיודע להבחין בין טוב לרע מבין מתי לעשות רע. הכסילים אינם יודעים לעשות רע, ואילו החכמים יודעים לעשות רע - כיוון שברור להם מתי הוא חלק מהדרך הטובה והישרה.



## הפרעות בקליטת הקודש

ריח רע בתפילה, ארץ ישראל ובבל (כד ע"ב)

רבי אבא הוה קא משתמיש מיניה דרב יהודה, דהוה קא בעי למיסק לארעא דישראל, דאמר רב יהודה: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה, שנאמר: בבלה יובאו ושמה יהיו עד יום פקדי אותם נאם ה'. אמר: איזיל ואשמע מיניה מילתא מבית וועדא, והדר אפיק אזל אשכחיה לתנא דקתני קמיה דרב יהודה:

רבי אבא היה מתחמק מרב יהודה, מפני שרצה לעלות לארץ ישראל, בעוד רב יהודה אמר: כל העולה מבבל לארץ ישראל עובר בעשה. אמר: אלך ואשמע ממנו דבר בבית הועד, ואחר כך אצא. הלך ושמע את התנא שונה לפני רב יהודה:

היה עומד בתפלה ונתעטש - ממתין עד שיכלה הרוח וחוזר ומתפלל; איכא דאמרי: היה עומד בתפלה ובקש להתעטש - מרחיק לאחריו ארבע אמות ומתעטש, וממתין עד שיכלה הרוח, וחוזר ומתפלל; ואומר: רבוננו של עולם, יצרתנו נקבים נקבים חלולים חלולים, גלוי וידוע לפניך חרפתנו וכלימתנו בחיינו, ובאחריתנו רמה ותולעה; ומתחיל ממקום שפסק. אמר ליה: אילו לא באתי אלא לשמוע דבר זה - די.

כשהלכה מובאת באמצע סיפור, או שסיפור מובא באמצע דיון הלכתי, מתבקש לחפש את הזיקה הפנימית ביניהם. לפעמים הסיפור מבהיר וממחיש את ההלכה, ולפעמים דווקא ההלכה המעשית מביעה באופן הטוב ביותר את הנקודה העיקרית בסיפור. הצורך לחפש את הקשר מתחזק במקרה שלנו: הסיפור חוזר על עצמו פעמיים, בשתי מסכתות שונות, ובכל פעם הלכה אחרת מופיעה בשיאה של העלילה.

אצלנו, הגמרא מביאה מחלוקת עקרונית בדבר תפילה במקומות מטונפים. הדעה שמתנגדת לתפילה במקומות אלו מביעה את דעתה באופן נחרץ מאוד: אי-ציות למי שהתיר את הדבר, וכן אמירה שמדובר בביזיון דבר ה', ובהיפוך השפעתה של התורה מנותנת חיים להפך חלילה. לנושא זה מתקשר גם הסיפור על רבי אבא, שניסה לעלות לארץ ישראל בניגוד לעמדתו של רבו רב יהודה. לפני צאתו הוא שמע מבית מדרשו של רב יהודה (מבלי שרב יהודה יבחין בו) את ההלכה בנוגע למי שמפיח ("להתעטש מלמטה" בלשונם הנקייה של חכמים) באמצע התפילה. לפי גרסה אחת הוא שמע את דינו של מי שהפיח, ולפי גרסה אחרת הוא שמע את דינו של מי שעומד להפיח ואינו יכול למנוע זאת. בעקבות זאת אמר רבי אבא שהיה משתלם לעבור שם ולו כדי לשמוע הלכה זו.

התנגדותו של רב יהודה לעלייה לארץ אינה מפורשת כאן ובמסכת שבת, אלא בסוגיה בכתובות העוסקת בהרחבה בארץ ישראל ובעלייה אליה. יש מסבירים שההתנגדות היא לעלייה מבבל דווקא, ולא מארצות אחרות. ההקשר של הפסוק מבהיר את העניין: הנבואה לא נאמרה על עם ישראל אלא על כלי המקדש. הקדוש ברוך הוא מגלה את כלי המקדש לבבל, ואל מול נביאי השקר שאומרים שלא תהיה גלות וכלי הקודש יחזרו, ירמיהו מתעקש שתהיה גלות וגם הכלים שלא נלקחו עוד יילקחו. רב יהודה מרחיב את העניין מכלי המקדש לכל עולם הקודש והתורה, ולדעתו הגזירה האלוקית קבעה שעכשיו הקודש יצמח בבבל,

שם יהיה מרכז התורה. ממילא, מי שעוזב את בבל אינו חוטא בעצם העלייה לארץ, אלא בהתנתקותו מהמקום המרכזי שבו מתפתחת התורה (ב"ה, המתח בין מרכז התורה ובין קדושת ארץ ישראל התפוגג בדורות האחרונים, עם שובה של ארץ ישראל להיות גם מרכז התורה בעולם).

כאמור, סיפור דומה מופיע גם במסכת שבת. גם שם תלמיד מתחמק מרב יהודה כדי לעלות לארץ, ולפני צאתו שומע מרב יהודה או מבית מדרשו חידוש הלכתי. כאן זהו רבי אבא, ששומע על הצורך להפסיק בתפילה בגלל הפחה, ואילו במסכת שבת זהו רבי זירא, השומע מרב יהודה שאדם יכול לדבר בלשון הקודש גם במקומות המטונפים. בשני המקרים יש התנגשות בין קודש ובין מיאוס וטינוף, אבל באופן הפוך: במקרה שלנו האדם מצוי בתפילה ופתאום חש ריח רע, ובמסכת שבת האדם מצוי במקום מטונף ומנסה להכניס לשם קדושה.

בהנחה שאין זה צירוף מקרים, מתבקש להקביל בין הקדושה והטינוף ובין ארץ ישראל ובבל, בהתאמה כמובן. נקודת המוצא של התלמידים, המבקשים לעלות לארץ ישראל, היא שיש הפרדה גיאוגרפית בין מקומות שונים, קדושים יותר ופחות. אם אדם רוצה לשהות במקום קדוש, לכאורה מקומו הוא ארץ ישראל ולא בבל. אולם העובדה שהמקום קדוש אינה מבטיחה שקדושתו תישמר באופן סטרילי; גם בארץ ישראל יכולים להתמודד עם מציאות של לכלוך, ומנגד גם בבבל יכול להופיע הקודש.

אמירה זו אינה שוללת את העלייה לארץ ישראל, אך היא נושאת משמעות חשובה עבור כל מי שעולה לארץ או נפרד ממנה; עם כל הקדושה שמופיעה בארץ ישראל ואינה מופיעה בארצות אחרות, אי אפשר לשבת בשקט בארץ ישראל תוך ידיעה שהמדרגות העליונות ביותר מונחות בכיסנו. לא נכון גם להתגורר בחוץ לארץ ולהיות משוכנעים שלא נזכה להארה רוחנית לעולם. קדושת המקום נותנת את הבסיס, אבל יש עוד גורמים בתמונה, כולל היחס שלנו אליהם.

## תפילה - בין הלב לשעון

### מבוא לפרק רביעי: תפילת הרחמים

#### ותפילת הקבע (כו ע"א-ב)

איבעיא להו: טעה ולא התפלל מנחה, מהו שיתפלל ערבית שתיים? אם תמצוי לומר טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית שתיים משום דחד יומא הוא, דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו, או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל?

תא שמע, דאמר רב הונא בר יהודה א"ר יצחק א"ר יוחנן: טעה ולא התפלל מנחה מתפלל ערבית שתיים, ואין בזה משום דעבר יומו בטל קרבנו.

מיתיבי: "מעוה לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות", מעוה לא יוכל לתקון - זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית או תפלה של ערבית או תפלה של שחרית, וחסרון לא יוכל להמנות - זה שנמנו חביריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהם!

א"ר יצחק א"ר יוחנן: הכא במאי עסקינן? שבטל במזיד... איתמר, רבי יוסי ברבי חנינא אמר: תפלות אבות תקנום, רבי יהושע בן לוי אמר: תפלות כנגד תמידין תקנום...

אם מסכת ברכות כולה נעה בין הלכה לאגדה, בין קביעות הלכתיות בעניינים שבין אדם למקום ובין אמירות מחשבתיות בתחום זה, בפרקי התפילה שני העולמות הולכים ומתקרבים. הקטע הפותח את הפרק הרביעי, למשל, נראה כמו סוגיה הלכתית - אך הוא מקפל בתוכו שני יסודות רעיוניים, שהולכים ללוות את כל הפרק.

הפרק נפתח בשאלה צדדית לכאורה. הגמרא איננה עוסקת בתפילה עצמה, אלא במקרה שבו האדם החמיץ את זמן התפילה. נראה כי הגמרא בוחרת לעסוק במצב הדיעבדי עוד לפני שתעסוק במצב לכתחילה, אך פעמים רבות זו דרכה של הגמרא – לחדד את עקרונותיה דרך מצבי הקיצון דווקא. על ידי המקרה שבו אדם מפספס בטעות את זמן התפילה, מתחדד עד כמה זמן תפילה קריטי, אם בכלל.

בנוגע לשאלה הזאת, האם אפשר להשלים את התפילה, מעלה הגמרא שני צדדים להתלבטות: "צלוחא רחמי היא", כלומר תפילה היא בקשת רחמים, ו"עבר יומו בטל קרבנו", כלומר תפילה היא כמו קרבן שיש לו זמן קבוע. אם תפילה היא בקשת רחמים כנה ואותנטית – היא צריכה להיות משוחררת מגבולות הזמן, ואם תפילה היא תחליף לקרבן – עליה לעמוד בגדרים קצובים ובראשם גדרי הזמן. תפילה שהיא בקשת רחמים אפשר להשלים בכל עת, כל עוד הלב רוצה להתפלל; תפילה שהיא קרבן אי אפשר להשלים במועד אחר.

שני המושגים הללו הולכים ללוות את הפרק על תפילת העמידה. כבר בעמוד הבא עולה המחלוקת בגלוי: האם שלוש התפילות נקבעו בידי האבות, או בהתאמה לקרבנות? כלומר, האם התפילה היא מעין פניותיהם של האבות לקדוש ברוך הוא, שמצטיירות בתורה כקשר טבעי וישיר, או מבנה קבוע ומסודר של עבודת ה'?

שאלה זו תהדהד גם בסיפורים שיובאו בפרק. היא צפה במיוחד בפרק הזמן ההיסטורי שאחרי חורבן בית שני, כשחכמי יבנה תיקנו את סדר

התפילות. רבן גמליאל, שפעל בכל מאודו למסד את התורה שבעל פה ואת עולם התפילה, דרש שהתפילה תהיה קבועה וממוסדת; לכן הוא קבע שכל אדם יתפלל שמונה עשרה, והגיב בהריפות כשרבי יהושע אמר שתפילת ערבית היא רשות. ממחלוקת זו צמח סיפור ארוך ומורכב, שבו רבן גמליאל הודח מנשיאותו וחזר.

מאז ועד היום, כל תפילה נעה בין שני היסודות הללו. יש מי שתפילתו היא השגרה היציבה שלו, ויש מי שרואה בתפילה זמן לדיבור ספונטני עם הקדוש ברוך הוא. יש מי שהשגרתיות שבתפילה מעיקה עליו וכובלת אותו כביכול, ויש מי שמתקשה לעורר את הרגש ואת הלב לבקשת רחמים. לאלה ולאלה יש מקום נרחב בבית התפילה, כפי שמציג אותו פרקנו.

## למה לברך?

### ברכות הנהנין ותפיסת הקודש בעולם (לה

ע"א-ע"ב)

מנא הני מילי? דתנו רבנן: קדש הלולים לה' - מלמד שטעונים ברכה לפניהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך... אלא, סברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר: לה' הארץ ומלואה. רבי לוי רמי: כתיב לה' הארץ ומלואה, וכתיב: השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם! לא קשיא, כאן - קודם ברכה, כאן - לאחר ברכה. אמר רבי חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזול להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר: גזול אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית...

הפרק העוסק בברכות הנהנין נפתח בשאלה פשוטה ותשובה מסובכת. הגמרא שואלת את השאלה המתבקשת: מנין שמברכים ברכות הנהנין? התשובה שעונה הגמרא נתקלת בקושיות רבות, עד שלבסוף עולה תשובה אחרת מסברא. לפי התשובה הראשונה, מהפסוק "קדש הלולים לה'" לומדים שהפירות הם קודש, ויש צורך בהילול (כלומר בברכה) כדי להתיר אותם לאכילה; לפי התשובה השנייה, זהו היגיון פשוט שאסור ליהנות מן העולם ללא ברכה.



כדי להבין את שתי התשובות וההבדל ביניהן, נלך בדרכו של המהר"ל. על דברי הגמרא בהמשך, שמגדירים אכילה ללא ברכה כמעילה, שואל המהר"ל: אם כל מאכל שטרם ברכו עליו נחשב כהקדש, כיצד הברכה הופכת את האוכל מהקדש לחול? השאלה מתבססת על העובדה שיש בהלכה דרכים מוגדרות להפוך קודש לחול, ולכאורה הברכה אינה אחת מהן. המהר"ל נותן שני הסברים, שאולי תואמים את שתי התשובות הללו.

לפי ההסבר הראשון, הברכה פועלת בדומה לכל פדיון של הקדש. הרעיון בפדיון הוא להחליף את האובייקט הקדוש באובייקט אחר שיהיה קדוש במקומו. הקדושה נשארת בעולם, אלא שעכשיו היא חלה על חפץ אחר. לפי עיקרון זה, אם כל מאכל הוא במובן מסוים הקדש, צריך למצוא תחליף למאכל שבו תופיע הקדושה. באיזה מובן כל מאכל הוא קדוש מאליו? מעצם קיומו בעולם, הוא מיועד לשבח את הקדוש ברוך הוא. המהר"ל מתבסס על אחד מיסודות משנתו, והוא שכל העולם נברא כדי לגלות את כבודו של הקדוש ברוך הוא; לפי עיקרון זה, כל פרט בבריאה נועד לשם גילוי אלוקות. ייעוד זה הופך אותו, מבחינה מסוימת, לקדוש. ברגע שמשבחים את הקדוש ברוך הוא על המאכל - הייעוד לגלות את כבוד ה' מופיע דרך השבח, לא פחות ממה שהופיע דרך המאכל מצד עצמו. הברכה ממשיכה את הייעוד הקדוש של המאכל, ולכן את המאכל עצמו אפשר כבר לאכול. ההסבר של המהר"ל יכול להישמע פורמלי, כסוג של ניסיון להכניס את הברכה לגדרים הלכתיים

של קדושה ופדיון, אך באמת יש בזה היגיון עמוק: לכל פרי יש ייעוד אלוקי, וההנאה ממנו מותרת רק אם היא תמשיך את אותו ייעוד אלוקי על ידי כילוי הפרי. אם לא מברכים על הפרי, עדיף כבר להשאיר אותו כמו שהוא ולא לאכול אותו, כי בעצם קיומו הוא יופיע יותר את האלוקות ויועיל יותר.

ההסבר השני של המהר"ל פשוט יותר: המאכל נשאר קדוש, אבל הקדוש ברוך הוא מרשה לנו לאכול ממנו. זו משמעות המושג "ברכה" – השפעה, התפשטות. איננו משנים את מעמדו של הפרי, אלא כביכול נוטלים רשות מהקדוש ברוך הוא להשתמש בו, והוא מעביר אותו לרשותנו.

אפשר לקשר בין שני הסברים אלה ובין שתי התשובות בגמרא: לפי התשובה הראשונה, הברכה דורשת פעולה הלכתית של חילול, כביכול, כדי שמותר יהיה ליהנות מהמאכל למרות הגדרתו כ"קודש"; לפי התשובה השנייה אין צורך בפעולת חילול, אלא צריך לברך מתוך היגיון פשוט. ההיגיון אינו מוסבר, אכל בהמשך הגמרא מובאת אמרה שלפיה אכילה ללא ברכה היא מעילה בקודש, ואמרה אחרת שלפיה מדובר בגזל. ייתכן שזהו העיקרון מאחורי הסברה: אין ליהנות מפירותיו של הקדוש ברוך הוא ללא ברכה, כפי שאין ליהנות מפירותיו של אדם ללא רשות, זהו גזל.

שני הסברים משקפים שתי שיטות השונות במהותן. השיטה הראשונה יוצאת מנקודת הנחה שבכל פרט יש קדושה, וכך צריך להשאיר אותו; השיטה השנייה אמנם מסכימה שיש קדושה בכל פרט, אך אפשר לצאת

ברכות - אכילה והנאה

ממרחב הקדושה למרחב החול. אולי זו שאלה של גישה כלפי פעולות הרשות במרחב החול - האם עלינו להכניס אותן למרחב הקודש, או שמא מרחב הקודש הוא שמתפשט אלינו ומאפשר לנו לחיות חיים ארציים, וכל שנותר לנו הוא לחיות אותם.

# טרדה, מה תהא עליה

## בין תורה לפרנסה (לה ע"ב)

תנו רבנן: ואספת דגנך, - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: לא ימוש ספר התורה הזה מפיו, יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: ואספת דגנך - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל; רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורח בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: ועמדו זרים ורעו צאנכם וגו'. ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: ואספת דגנך; ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: ועבדת את אויבך וגו'. אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן. אמר להו רבא לרבנן: במשותא מינייכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תשרדו במוזונייכו כולא שתא. אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי - זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי - זו וזו לא נתקיימה בידן.

אחת הסוגיות המרכזיות בנושא היחס בין תורה לעבודה, שמופיעה לפנינו, מחולקת לשניים. החלק הידוע יותר הוא מחלוקת תנאים, והחלק השני הוא תגובותיהם של אביי ורבא למחלוקת זו. נתמקד דווקא בחלק השני, שבו נראה כי הגמרא מכריעה במחלוקת: לרוב הציבור עדיף לשלב תורה עם עבודה, השאלה היא איך.

לפני שנראה את החלק השני, נזכיר כי בכמה מקומות חכמים קיבלו את עמדת רבי ישמעאל, וטבעו מושגים כמו "קביעת עתים לתורה", שאמורים לקבע את מעמד התורה גם בחיי האדם העובד. לכאורה אפשר לראות בזה פתרון מעשי - אם האדם יפנה זמן ללימוד התורה, לא תהיה סתירה משמעותית בינו ובין העבודה. אולם אין בזה פתרון לבעיה הפנימית, לסערה המטלטלת את הנפש: אם עול הפרנסה מטריד ומסיח את הדעת, האם צמצום זמן העיסוק בו יהפוך אותו למטריד פחות? אדם יכול לסגור את הבאסטה בשעה כלשהי, או לצאת מהמשרד, אך האם הוא יכול לנעול את מחשבותיו על כוונתו של הבוס לקצץ בשכרנו? אם מאבק האיתנים בין הרוח לחומר מטלטל את האדם, האם כששניהם יגורו בכפיפה אחת זה ישקיט את המאבק - או רק יעצים אותו?

רבא מציג פתרון: "ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי". הפתרון של רבא הוא הפרדת רשויות: כשיש זמן מוגדר לעיסוק במלאכה, אחרי זמן זה הוא אינו מטריד יותר. דרישתו של רבא היא שלפרנסה יהיה זמן מסוים. כשלומדים תורה - לומדים עד הסוף, וכשעובדים - עובדים עד הסוף. לא תתחזו קמאי, מבקש רבא, אל תנסו ללמוד תורה כרגיל בזמן שמוקדש לפרנסתכם, אלא תעסקו במלאכה כמו שצריך כדי שלא תהיו מוטרידים אחר כך.

זהו פתרון נפלא, אך קשה מאוד ליישום: מעטות האפשרויות בשוק לעשות "מכה" ולהיות רגועים למשך חצי שנה. לכאורה, אפשר אולי

ליישם זאת באופן אחר, ולהגדיר את הזמן המסוים; לפרנסה על בסיס יומי או שבועי, אך נראה שבאופן זה הטרדה לא תעלם בקלות. גם אם בפועל העבודה לוקחת יום בשבוע, אין זה אומר שהיא אינה מעסיקה ומטרדה את הראש בשאר הימים.

רבה בר בר חנה, בשם רבי יוחנן בשם רבי יהודה, מעלה אפשרות אחרת. הוא אינו עושה זאת ישירות, אלא דרך תיאור המציאות: "דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי - זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי - זו וזו לא נתקיימה בידן". כבר רבי יהודה (בן דורם של התנאים מהמחלוקת הקודמת, רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי) מתאר כך את המציאות, ותיאור זה נשאר רלוונטי גם בימי האמוראים אחריו שציטטו אותו. לפי התיאור, המציאות הרווחת היא שאנשים עושים מלאכתם קבע ותורתם עראי, ולכן אינם מצליחים בשני התחומים; בעבר אנשים עשו תורתם קבע ומלאכתם עראי, והצליחו בשני התחומים. יש לברר מדוע עיקרון זה מוצג דווקא דרך יישומו או אי-יישומו במציאות, אבל מכל מקום נכנס מושג חדש לסוגיה: תורה קבע ומלאכה עראי.

האם גם אמרה זו מדברת על ממד הזמן? האם היא מורה לפנות יותר זמן לתורה ופחות זמן לעבודה? לא בהכרח. נראה יותר שהעניין הוא פנימי, נפשי, שייך לסדר העדיפויות של האדם. האם אפשר לפתור באופן זה את בעיית הטרדה? ייתכן שאם אדם יעשה מאמץ נפשי ותודעתי, ויתייחס לעולם הפרנסה כגורם משני בחייו, הוא יצליח להגיע

למצב שבו הפרנסה גם אינה מטרידה. הראש מוטרד ממה שתופס מקום בחייו, ומה שפחות חשוב - פחות מטריד. המימוש המלא של "תורתך קבע ומלאכתך עראי" הוא תודעתי, ונראה שהוא דורש מאמץ נפשי לא פשוט.

לכאורה אלו שתי הדעות היחידות בסוגיה, אבל לפנייהן באה אמרה של אביי, בתור תגובה למחלוקת רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי: "הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחאי - ולא עלתה בידן". בדומה לדברי רבי יהודה, גם אביי מתאר את המציאות - רבים ניסו ללכת בדרך השילוב והצליחו, ואילו הניסיון לשים את העבודה בצד לא צלח. לפי אחד הפירושים, אביי לא בא לשלול את עמדת רבי שמעון, אלא לומר שהיא אינה מתאימה לרבים: "הרבה" עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם, ואילו דרכו של רבי שמעון בר יוחאי מתאימה ליחידי סגולה כמותו. אביי רק מגיב למחלוקת, אבל אפשר להעמיד אותו מול דברי רבה בר בר חנה (בשם רבי יוחנן בשם רבי יהודה): לפי אביי המציאות מוכיחה שדרך השילוב עדיפה, ולפי רבה בר בר חנה זה נכון במצב הנוכחי, אבל בדורות שהצליחו ליצור סדר עדיפויות בין תורה לעבודה - הצליחו יותר.

אפשר להעמיד את דברי אביי גם מול דברי רבא. הראי"ה (עין איה שם) מעלה זאת בתור אפשרות. לדבריו, לעומת רבא שמנסה לפתור את הבעיה באופן טכני, אביי טוען שנפש האדם זקוקה הן לתורה והן לעבודה. העובדה שרבים עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידם מוכיחה שזהו

טבע האדם, ולא רק אילוף זמן שצריך להסיר כדי שיתאפשר ללמוד תורה. זו מחלוקת אביי ורבא: רבא רואה לנגד עיניו רק את האילוף הגורם לטרדות, ומתמודד עמו באמצעות זמן מוגדר לפרנסה; אולם לדעת אביי, טבע האדם דורש את העיסוק בפרנסה. עיסוק זה אינו טרדה שצריך לצמצם לזמן מוגדר, כי אם השלמה ללימוד התורה שיוצרת מצב של הרמוניה. לפי פירוש אחר של הראי"ה שם, רבא אינו חולק עקרונית על אביי, אלא טוען שההפרדה בין הזמנים היא הדרך להביא את הנפש לאיזון הרצוי. כשהצד הגופני של האדם מוצא את מקומו, גם הצד הרוחני שלו ורגוע, ויכול להעמיק יותר בתורה.

אם כן, האפשרות לצמצם את לימוד התורה לזמן מוגדר – יכולה להועיל, אבל קשה ליישם אותה, ואולי גם הנפש תתקשה לקבל אותה; האפשרות להעמיד את התורה במרכז החיים, ואת העבודה במקום צדדי וטפל לה – רצויה, אבל כבר בסוף תקופת התנאים היה קשה לעמוד בה. יכולת השילוב בין השתיים גם היא אינה פשוטה, אבל לפי אביי נפש האדם כמהה לה, ולכן היא עשויה יותר להצליח.

מעבר לשאלה האם לשלב (שדנים רבה רבי ישמעאל ורבי שמעון), ולשאלה איך לשלב (שדנים בה שלושת האמוראים), אפשר לדלות מהסוגיה גם תשובה לשאלה למה לשלב. האמירה שטבע האדם זקוק לעבודה הופכת את התמונה על פיה: מה טורד את האדם בלימודו? לא צרכיו הקיומיים גורמים לכך, אלא מה שעומד מאחוריהם. הרצון האלוקי שהאדם יפעל בעולם הממשי – הוא הכוח המניע את טרדות הפנסה,



הוא מקור העוצמה שלהם, מכוחו הן שואבות את האדם אליהן. הפתרון אינו להיאבק בהן, אלא להיענות לתביעה שלהם. כשהאדם יכיר בהיותו ממלא שליחות אלוקית בעבודתו לפרנסתו, ויעשה את עבודתו כראוי בזמן המוקצב לזה - מתוך ידיעה שגם לימוד התורה הוא מתפקידו, הוא יוכל אחר כך לחזור לבית המדרש באין מפריע. לאחר שהתביעה לעבודה מעשית קיבלה את שביקשה, היא לא תטריד יותר את הראש ואת הנפש של לומד התורה.

# ברכות ומחלוקות

## עבודת ה' וחילוקי דעות (לז-לט)

מעשה ברבן גמליאל והזקנים שהיו מסובין בעלייה ביריחו, והביאו לפניהם כותבות ואכלו, ונתן רבן גמליאל רשות לרבי עקיבא לברך. קפץ וברך רבי עקיבא ברכה אחת מעין שלש. אמר ליה רבן גמליאל: עקיבא, עד מתי אתה מכניס ראשך בין המחלוקת! אמר לו: רבינו, אף על פי שאתה אומר כן וחבריך אומרים כן, למדתנו רבינו: יחיד ורבים הלכה כרבים.

משתבחין ליה רבנן לרבי זירא [את] בר רב זביד אחוה דרבי שמואל בר רב זביד דאדם גדול הוא, ובקי בברכות הוא. אמר להם: לכשיבא לידכם הביאוהו לידי. זמנא חדא איקלע לגביה, אפיקו ליה ריפתא, פתח ואמר מוציא. אמר: זה הוא שאומרים עליו דאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא? בשלמא אי אמר המוציא - אשמעינן טעמא, ואשמעינן דהלכתא כרבנן; אלא דאמר מוציא מאי קמשמע לן? - ואיהו דעבד - לאפוקי נפשיה מפלוגתא.

השתבחו חכמים בפני רבי זירא כבר רב זביד, אחיו של רבי שמואל בר רב זביד, שאדם גדול הוא ובקי בברכות הוא. אמר להם: כשיבוא לידכם הביאוהו לידי. פעם אחת נקלע אליו, הביאו להם פת, ברך "מוציא לחם מן הארץ". אמר: זהו שאומרים עליו שאדם גדול ובקי בברכות הוא? אילו היה אומר המוציא - היה מלמד אותנו שהלכה כחכמים (במחלוקת אם אומרים "המוציא" או "מוציא"), אבל כיוון שאמר "מוציא" (לשון שמועילה לכל הדעות), מה חידש לנו? - ובר רב זביד עצמו עשה זאת כדי להוציא את עצמו ממחלוקת.

הנהו תרי תלמידי דהוו יתבי קמיה דבר קפרא, הביאו לפניו כרוב ודורמסקין ופרגיות, נתן בר קפרא רשות לאחד מהן לברך, קפץ וברך על הפרגיות, לגלג עליו חברו. כעס בר קפרא, אמר: לא על המברך אני כועס אלא על המלגלג אני כועס; אם חבריך דומה כמי שלא טעם טעם בשר מעולם - אתה על מה לגלגת עליו? חזר ואמר: לא על

המלגלג אני כועס אלא על המברך אני כועס. ואמר: אם חכמה אין כאן, זקנה אין כאן? תנא: ושניהם לא הוציאו שנתן. איתמר, הביאו לפנייהם פתיתין ושלמין; ואמר רב הונא: מברך על הפתיתין ופוטר את השלמין, ורבי יוחנן אמר: שלמה מצוה מן המובחר, אבל פרוסה של חטין ושלמה מן השעורין - דברי הכל מברך על הפרוסה של חטין ופוטר את השלמה של שעורין... רבי יהודה אומר: אין תורם אלא מן היפה. אמר רב נחמן בר יצחק: וירא שמים יוצא ידי שניהן, ומנו? מר בריה דרבינא. דמר בריה דרבינא מניח פרוסה בתוך השלמה ובוצע. תני תנא קמיה דרב נחמן בר יצחק: מניח הפרוסה בתוך השלמה ובוצע ומברך. אמר ליה: מה שמך? אמר ליה: שלמן. אמר ליה: שלום אתה ושלמה משנתך, ששמת שלום בין התלמידים.

בלי לשים לב, פרק תמים בדיני ברכות הופך לזירת קרב. לא פחות מארבע פעמים מוצאים את עצמם חכמים, שבסך הכל התכוונו לברך ולאכול, במחלוקת חזיתית ואפילו קטלנית. איך זה קורה, ואיך יוצאים מזה?

שני מאפיינים ליוו את עולם הברכות בימי חז"ל, והיום כנראה הם מזוהים עמו פחות. מאפיין אחד הוא חוסר המוחלטות - נוסח הברכות עדיין לא התקבע לחלוטין, ברכות רבות היו שנויות במחלוקת. המאפיין השני הוא המשמעות החברתית של הברכה. בין האנשים האוכלים יחד נוצרת אינטראקציה, וכחלק מהאינטראקציה הזאת גם מברכים יחד, או שאחד מברך בשביל כולם. כיום ממד הקשר החברתי שבברכה בא לידי ביטוי בעיקר בזימון, אבל בגמרא זה מתואר כתופעה רחבה יותר. בגלל

המחלוקות סביב הברכות, ובגלל משמעותן החברתית, כאשר אדם מברך בחברה - הברכה שבה בחר עשויה להתנגש עם דעות של אחרים. בחירתו של האדם בנוסח כלשהו של ברכה, במקרה שלאחרים יש בעיה עם אותו נוסח, עשויה להפוך את הברכה לווידוי סוער ואפילו לפגיעה אישית בזולת.

בארבעה מקרים המתוארים בגמרא ארעה התנגשות כזו. הם אינם מופיעים ברצף, כך שלא מוכרח שהגמרא התכוונה לערוך אותם בתור מהלך מסודר, ובכל זאת נראה שיש זיקה מסוימת ביניהם או לפחות מקום להשוואה. בפעם הראשונה והאחרונה זה נגמר טוב, בשתי האמצעיות הסיום היה כואב.

במקרה הראשון היה זה רבי עקיבא שמצא את עצמו בהתנגשות כזו, אבל הוא נכנס בשלום ויצא בשלום. הוא ברך כמו דעת חכמים ולא כמו דעת רבן גמליאל, אבל הצליח לצאת מזה: הוא אמר לרבן גמליאל שהלך לפי הכלל ההלכתי שהוא עצמו לימד, יחיד ורבים הלכה כרבים. אמנם בשורה התחתונה הוא לא נהג לפי דעתו של רבן גמליאל, אך הוא עשה זאת באופן שכיבד את רבן גמליאל. כך רבי עקיבא נהג לפי דעה אחת, אבל הצליח להביא לידי ביטוי את הדעה החולקת, או לפחות ליישב את דעתו של בעליה. יצוין כי בסיפורים אחרים בגמרא רבן גמליאל תקף בחריפות את מי שנהג אחרת ממנו, אבל רבי עקיבא - בחכמתו ובכוח האחדות והאהבה - מצליח לפייס אפילו את רבן גמליאל המקנא לעמדת הנשיאות.

במקרה השני, בר רב זביד ניסה גם הוא ללכת בדרך דומה, אך ללא הצלחה. הוא ברך לפי הדעה הבסיסית והמוסכמת (שאפשר לברך "מוציא לחם מן הארץ"), אבל בזאת לא הביע את דעתו על הדעה המחודשת יותר (זו שנפסקה להלכה ונהוגה כיום - "המוציא לחם מן הארץ"). הגמרא מסבירה כי הוא ניסה ללכת לפי כולם, לצאת ידי חובת כל הדעות, לכאורה בדומה להנהגתו של רבי עקיבא, אבל רבי זירא ביקר זאת. אם אתה בקיא בברכות, אינך אמור להסס ולרצות את כולם, אלא להביע את עמדתך מתוך גדלותך. מהפרספקטיבה שלנו, אחרי פסיקת ההלכה, אנו יודעים כמה היה חשוב להביע את הדעה שיש לברך "המוציא", הלא זה הנוסח שהתקבל לבסוף. ויתור על עמדה אינו הפתרון הרצוי להתמודדות עם מחלוקות, כיוון שהמחיר הוא שקולות חשובים ומשמעותיים לא יישמעו.

במקרה השלישי נוצרת תקרית בין שני תלמידים, ובר קפרא מעביר ביקורת על כל אחד מהם בנפרד (כפי שמעירים חלק מהפרשנים על נוסח דבריו: בר קפרא בכוונה הפריד בין הביקורות, לא הוכיח את כולם יחד אלא התייחס לכל אחד אישית). אם חשבנו רק עתה שצריך להביע את העמדה האישית, מתברר שיש לזה סייג: אל תלגלג על עמדת חברך. בברכה יש ממד סובייקטיבי, כגון השאלה כמה חביב המאכל על המברך. לעולם אינך יכול לדעת איזה מאכל חביב על חברך וכיצד הוא אמור לנהוג בהתאם לזה. מנגד, גם הסתמכות של אדם על טעמו האישי אינה מקובלת, ועליו לפנות לרב לשם בירור ההלכה.

רק במקרה האחרון אנו למדים על הדרך לעשות שלום. מר בריה דרבינא, שנקרא בפי רב נחמן בר יצחק "ירא שמים", היה מניח פת פרוסה בתוך הפת השלמה, כדי להתמודד עם המחלוקת על איזו מהן יש לברך. גם התלמיד ששנה את המקורות התנאיים לפני רב נחמן בר יצחק אמר כך, ורב נחמן בר יצחק בתגובה שיבח אותו על שעשה שלום בין התלמידים. מסתבר שהנהגה זו אינה הלכה צדדית שמובאת בסוגיה, אלא פתרון שראוי לציון, אולי בתור שיא של כל הניסיונות להתמודד עם מחלוקות בברכות. הגישה שמאחוריו היא למצוא את הדרך לנהוג ככל הדעות, לקיים את שני המנהגים, לא מתוך הססנות אך גם ללא תקיפת האחר. פעולה פשוטה שמיישבת את שתי העמדות - מביאה שלום בעולם.

## תפקיד אורח

עבודת ה' והכרת תודה (מו ע"א)

רבי זירא חלש, על לגביה רבי אבהו, קביל עליה: אי מתפח קטינא חריך שקי - עבידנא יומא טבא לרבנן. אתפח, עבד סעודתא לכולהו רבנן. כי מטא למשרי, אמר ליה לרבי זירא: לישרי לן מר! - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרבי יוחנן דאמר: בעל הבית בוצע? שרא להו. כי מטא לברוכי, אמר ליה: נברך לן מר! - אמר ליה: לא סבר לה מר להא דרב הונא דמן בבל דאמר: בוצע מברך? ואיהו כמאן סבירא ליה? - כי הא דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי -

רבי זירא חלה, בא אליו רבי אבהו, קיבל על עצמו: אם מבריא רבי זירא, המכונה קטן חרוך שוקיים - אני עושה יום טוב לחכמים. הבריא רבי זירא, ורבי אבהו עשה סעודה לכל החכמים. כשבאו לבצוע את הפת, אמר רבי אבהו לרבי זירא: יבצע כבודו! אמר לו: אינך סובר כרבי יוחנן שבעל הבית בוצע? בצע רבי אבהו. כשבאו לברך ברכת המזון, אמר רבי אבהו לרבי זירא: יברך כבודו! אמר לו: אינך סובר כרב הונא מבבל שהבוצע גם מברך?

ורבי אבהו, מה סבר? כרבי יוחנן בשם רבי שמעון בר יוחאי:

בעל הבית בוצע ואורח מברך, בעל הבית בוצע - כדי שיבצע בעין יפה, ואורח מברך - כדי שיברך בעל הבית. מאי מברך - יהי רצון שלא יבוש בעל הבית בעולם הזה ולא יכלם לעולם הבא; ורבי מוסיף בה דברים: ויצלח מאד בכל נכסיו, ויהיו נכסיו ונכסינו מוצלחים וקרובים לעיר, ואל ישלוט שטן לא במעשי ידיו ולא במעשי דיניו, ואל יזדקר לא לפניו ולא לפנינו שום דבר הרהור חטא ועבירה ועון מעתה ועד עולם.

החלק הפחות מוכר בברכת המזון הוא ברכת האורח. יש שאינם אומרים אותה, בברכונים רבים היא אינה מופיעה כלל. בלי לעסוק בגלגוליה

ההיסטוריים של הברכה, אפשר להבין את הנטייה לוותר עליה. בברכת המזון אנו מברכים את הקדוש ברוך הוא, ופנייה פתאומית לבעל הבית נראית בלתי קשורה לעניין. נוכל לברך את המארח כשנסיים לאכול ונלך הביתה, למה באמצע ברכת המזון? ואם בכל זאת מזכירים את המארח באמצע ברכה, מה פתאום להתפלל על הנכסים וההצלחה הכלכלית שלו?

שאלה זו אולי מסתתרת בגמרא, בקטע שמשמש מקור לברכת האורח. רבי אבהו עורך סעודה לרגל החלמתו של רבי זירא ממחלה מסוכנת, ומציע לרבי זירא שיברך המוציא ויבצע, אך רבי זירא מוותר על הכבוד משום כבודו של המארח. לאחר מכן מציע לו רבי אבהו שיברך ברכת המזון ויוציא את המסובים, אך רבי זירא מוותר על הכבוד בפעם השנייה. הגמרא מסבירה כי לדעת רבי אבהו, האורח הוא שצריך לברך, כדי שיאמר את ברכת האורח.

דברי רבי זירא, המסתמכים על דברי רב הונא מבבל, נשמעים הגיוניים. כשרוצים לכבד מישהו, נותנים לו את הזכות לברך; לכן מן הראוי שהאורח ייתן לבעל הבית את הזכות, ובזה יכבד אותו. הזכות לברך היא תמיד ביטוי לכבוד. אולם מתברר שכיבוד בברכה אינו הדרך היחידה להכיר טובה למארח; אדרבה, אומר רבי אבהו על פי רבי יוחנן (בשם רשב"י), עדיף לברך את המארח. כלומר, אין ספק שזו דרך ארץ להכיר טובה למארח על חסדו ועל טרחתו, השאלה היא מה הדרך הנכונה לעשות זאת – להפקיד בידיו את אמירת התודה לה, כפי שעושים למשל



כשרוצים לכבד מתפלל בבית הכנסת, או להודות לו על ידי ברכה אישית, פעולה ייחודית להתארחות בסעודה. מדברי רבי אבהו עולה סוג שונה ומיוחד של הכרת טובה וכבוד.

מה כוללת הכרת טובה זו? כאן, כאמור, אנו מתרחקים עוד יותר מעולם התודות והברכות המוכר. בנוסח המקורי נשמר עוד שיויון בין העולם הזה לעולם הבא, אבל רבי יהודה הנשיא מאריך את הברכה, ומעבה בעיקר את החלק הנוגע לעולם הזה. ברכת האורח הופכת כעת לייחודית יותר. אם נתבונן היטב, נראה באילו היבטים נוגע האורח בברכתו: לפי הנוסח המקורי, הברכה מתמקדת ביחס בין המארח ובין החברה - "שלא יבוש בעל הבית". שלא יספוג את ההפך מהכבוד וההערכה, הן בעולם הזה והן בעולם הבא. לפי התוספת של רבי, הברכה מתרחבת לכלל הצד הכלכלי בחיי המארח.

למעשה, אלו הצדדים שהאורח נפגש עמם בארוחה. האורח אינו מברך את המארח שיעלה במעלות התורה, שיהיה בריא או שיזכה לבנים תלמידי חכמים. אולי התחומים האלה עלו בשיחה תוך כדי הארוחה, אבל התחומים הבסיסיים שעמם נפגש אורח בסעודה הם שניים: היחס החברתי (בין המארח לאורחיו) והיכולת הכלכלית (שכן האורח אוכל על חשבון המארח). עם זה נפגש האורח ועל זה הוא מברך.

חלק מעניינן של הברכות על המזון, כפי שעולה גם מסוגיות אחרות, הוא לתרגם חוויה מוחשית לפעולה רוחנית. בדרך כלל זו ההנאה מטוב ה' שיוצרת הזדמנות להודות לו, ולחזק את הקשר עמו. זה מה שקורה

גם בברכת האורח, אך הפעם במישור שבין אדם לחברו: ההנאה מטובו של אדם אחר יוצרת הזדמנות להודות לו, ולאחל לו שלא יחדל מלהשפיע טוב. שישמור על יחס חיובי לאחרים ועל יכולת כלכלית, וכך יוכל להמשיך לארח. ברכה זו היא השער לברכה מרוממת יותר: מתוך שלא יבוש בעולם הזה – לא ייכלם גם לעולם הבא, מתוך הברכה להצלחה כלכלית – מברכים את המארח גם בהצלחה רוחנית.

הבסיס לברכות הגבוהות והעמוקות בין איש לרעהו הוא הכרת תודה פשוטה על האירוח, והעמקת החוויה של קבלת הטוב מהמארח. אין להחמיץ חוויה זו, לא נכון גם לוותר עליה לטובת התמקדות בפנייה אל ה'. חוויית ההתארחות היא חלק בלתי נפרד מעולם היחסים שבין אדם לחברו, וגם מעולם הכרת הטוב שבונה ברכת המזון.

ברקע הסיפור של רבי זירא ורבי אבהו עומד, אולי, היחס בין בבל לארץ ישראל. רבי זירא עלה לארץ ישראל מבבל, שם למד את דרך התעניות והסיגופים, לעומת רבי אבהו הארצישראלי שעורך סעודה (בעניין הבדל זה מרחיב הראי"ה קוק על אגדתנו). רבי זירא מצטט את רב הונא ומדגיש כי הוא בבלי, ורבי אבהו מצטט את רבי יוחנן, מגדולי אמוראי ארץ ישראל. ייתכן כי חשיבות הבסיס החברתי-כלכלי לקשר עם הזולת, שרק על גביו באה גם הברכה רוחנית, היא חלק מעולמה המיוחד של עבודת ה' הארצישראלית. וברכת את ה' אלוקיך על הארץ הטובה, ואל תשכח לברך גם את חברך על חלקו בארץ.

## הברכה שעשתה שלום

### הצדוקים, הפרושים וצירוף לזימון (מח ע"א)

ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי, ומדקטל להו לרבנן - לא הוה ליה איניש לברוכי להו. אמר לה לדביתהו: מאן יהיב לן גברא דמברך לן? אמרה ליה: אשתבע לי דאי מייתנא לך גברא - דלא מצערת ליה. אשתבע לה. אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה, אותביה בין ידיה לדידה. אמר ליה: חזית כמה יקרא עבדינא לך? אמר ליה: לאו את קא מוקרת לי, אלא אורייתא היא דמוקרא לי, דכתיב סלסלה ותרוממך תכבדך כי תחבקנה. אמר לה: קא חזית דלא מקבל מרות. יהבו ליה כסא לברוכי. אמר: היכי אברך - ברוך שאכל ינאי וחבריו משלו? שתייה לההוא כסא. יהבו ליה כסא אחרינא וברך.

ינאי המלך והמלכה אכלו פת יחד, ומשהרג ינאי את החכמים - לא היה איש שיברך להם. אמר לה ינאי לאשתו: מי ייתן לנו אדם שיברך לנו? אמרה לו: הישבע לי שאם אביא לך אדם - לא תצער אותו. נשבע לה. הביאה את שמעון בן שטח אחיה, הושיבה אותו בינו לבינה. אמר לו: ראית כמה כבוד עשיתי לך? אמר לו: לא אתה מכבד אותי, אלא התורה מכבדת אותי, שנאמר: "סלסלה ותרוממך, תכבדך כי תחבקנה". אמר ינאי לאשתו: ראית שאינו מקבל מרות. הביאו לו כוס לברך. אמר: היכי אברך - ברוך שאכל ינאי וחבריו משלו? שתה את אותה הכוס, הביאו לו כוס אחרת וברך.

לפחות לפי תיאור הגמרא, זו הייתה אחת מברכות המזון הקריטיות בתולדות האומה. ברכה שהחזירה את שמעון בן שטח למעמדו הציבורי, ותקעה מקל בגלגלי המהלך שהוביל ינאי המלך - הניסיון לחסל את חכמי התורה שבעל פה.

הסיפור התרחש בתקופת מלכותם של ינאי המלך ושלו מציון המלכה. ינאי, מלך מבית חשמונאי שהיה צדוקי, הנהיג מאבק קטלני נגד הפרושים. בראש הפרושים עמד שמעון בן שטח, שהיה אחיה של

שלומציון המלכה. הממלכה החשמונאית, שקמה זמן לא רב לפני כן, נכנסה לקרב קשה בין הצדוקים לפרושים, שבו עמדת המלך הייתה ברורה ונחרצת. ינאי כבר ערך הרג המוני בחכמים הפרושים, לפי המתואר בגמרא, ושמעון בן שטח נמלט. לימים ינאי נפטר, הוריש את כסאו לאשתו שלומציון, והיא השיבה לפרושים את חירותם; אבל לפי המתואר בסיפור שלפנינו, ניצנים של המהלך הזה החלו עוד בחייו של ינאי.

לפי הסיפור, באחת הסעודות בבית המלוכה, לא היה מי שיברך ברכת המזון ויוציא את המסובים ידי חובה. המלך ינאי הביע את רצונו שמישהו יברך, אם כי לא ברור אם הייתה זו משאלה בלתי אפשרית, או בקשה לפתרון מעשי. מכל מקום, שלומציון ניצלה את ההזדמנות והזמינה את שמעון בן שטח. ינאי הנבוך ניסה להציל במידת האפשר את כבודו, והבהיר לשמעון בן שטח שהוא המלך והוא המעניק לו כבוד, אך שמעון בן שטח התעקש לייחס את הכבוד את התורה ולא לגיסו המלך. בשלב זה ינאי היה יכול להתנחם בעובדה ששמעון בן שטח רק מברך בסעודה – אבל אינו אוכל, אך שמעון בן שטח הבהיר שעליו להשתתף בסעודה כדי שיוכל לברך. כך ספג ינאי מבוכה נוספת, ומעמדו של שמעון בן שטח התחזק מחדש.

אפשר לגשת לאגדה זו מזוויות שונות, אך נעמוד בקצרה רק על שלוש מהן: זווית היחסים בין שמעון בן שטח לינאי, הזווית של שלומציון וזווית הברכה עצמה.

הקרע בין ינאי לשמעון בן שטח מעלה את השאלה – איך בכלל התאפשר הסיפור? איך צצה ההזדמנות להחזיר את שמעון בן שטח? חלון ההזדמנויות נפתח בשעת ברכת המזון. ברוב המצוות אין למלך הצדוקי צורך בחכמים: אם מדובר במצווה מן התורה – הוא יכול לקיים אותה כפי הבנתו בפסוקים, ואם מדובר במצווה מדברי חכמים – אין לה תוקף בעיניו. הבעיה היא במצווה שבה יש זיקה חזקה בין התורה שבכתב לתורה שבעל פה. ברכת המזון היא חובה מהתורה, אך חכמים הם שתיקנו לה נוסח. ינאי יודע שצריך לברך, שהרי זו מצווה מפורשת, אבל כדי לבטא את הברכה במילים הוא זקוק לחכמים מתקני הברכות. מכאן סלולה הדרך להחזיר את התורה שבעל פה לאיתנה, על אפו ועל חמתו של המלך האוחז בתורה שבכתב בלבד.

הקרב הסמוי בין מנהיג הצדוקים למנהיג הפרושים מתנהל לאורך כל האגדה, ואינו שוקט עד סופה. גם כששמעון בן שטח כבר יושב לצד המלך ינאי, לינאי לא די בזה, והוא מנסה להעמיד את שמעון בן שטח במקום ולבצר את מלכותו. שמעון בן שטח, מצידו, דואג לבצר את כבוד התורה, ואינו מרפה עד שהוא שותה מן הכוס בסעודה. רק כשהוא שותה מן הכוס, הוא נעשה משתתף מן המניין בסעודת המלך, מה שמסמן אולי את שיבתו להנהגה. לפי הראייה, להשתתפות זו בסעודה יש מובן רחב יותר: כל עוד לא הוגשו לשמעון בן שטח אוכל או כוס משקה, הוא היה על תקן הרב שבא לברך. הוא לא היה חלק משולחנו של המלך, אלא רק איש הדת שמספק שירות עבור המלך. מטרת בואו

הייתה פונקציונלית, מבחינת ינאי הוא היה אמור להגיד את הטקסט של הברכה וללכת. אבל שמעון בן שטח לא בא כדי לספק שירותי דת, אלא כדי לחזור לשולחן ההנהגה. ברגע שנציג התורה שבעל פה שותה בסעודה, התורה שבעל פה חוזרת להיות שותפה פעילה בהנהגה הציבורית.

הדמות שנחבאת אל הכלים בסיפור היא שלומציון המלכה. היא אינה מבקשת כבוד, ומרגע שמתממשת הצעתה להזמין את שמעון בן שטח – היא אינה מדברת כלל. אבל ברור שהיא המושכת בחוטים. בעמדה המורכבת שלה, בין בעלה ינאי לאחיה שמעון בן שטח, היא הייתה יכולה להרגיש כלואה בין הפטיש לסדן, ולספוג אש מכל הכיוונים; אבל בחכמה, בכישרון ובגבורה היא הפכה את עמדתה לעמדת מפתח. היא הצליחה להפגיש בין שני הצדדים שלא נראה כל סיכוי שייפגשו. בזאת, אולי, היא התוותה דרך לכל הנשים העומדות בתווך בין בית אביהן לביתן החדש. פעמים רבות, הנטייה לשמור על הקשר הטבעי עם ההורים מתנגשת עם הנאמנות לבעל; שלומציון מלמדת כיצד להפוך את הנאמנות הכפולה הזו ליתרון, ליצירת קשרים בין שני הצדדים ולאיחוי קרעים. הדרך הזו הובילה לתור הזהב של מלכות בית חשמונאי: הנאמנות של שלומציון לבעלה זיכתה אותה בשרביט המלוכה אחרי מותו, ואז היא פנתה לאחיה והחזירה את הלגיטימיות לתורה שבעל פה. אחרי מותה החלה הממלכה להתפורר עד קריסתה, אבל לפחות בדור של שלומציון עצמה – מאמצי השלום שלה השתלמו.

כל האגדה הזו, בל נשכח, מובאת בתור חלק מסוגיות ברכת המזון וההצטרפות לזימון. הצירוף לזימון נתפס לרוב כפעולה פשוטה יחסית: "אכלת לחם? בוא תצטרף לזימון. אכלת משהו אחר? לא אכלת בכלל? טוב, תאכל משהו ונעשה זימון". מתברר שצירוף של אדם לזימון יכול לשנות את מעמדו, ולהפוך אותו לשותף עם אנשים אחרים. בכוחה של טעימה קלה, בתור הצטרפות לסעודה ולברכה, ליצור חיבורים בין בני אדם, ולהוסיף עוד קצת שלום בעולם.

## ובטובו חיינו

### ערכה של הנאה מוחשית (נ ע"א)

מברכותיו של אדם ניכר אם תלמיד חכם הוא אם לאו. כיצד? רבי אומר: ובטובו - הרי זה תלמיד חכם, ומטובו - הרי זה בור. אמר ליה אביי לרב דימי: והכתיב ומברכתך יברך (את) בית עבדך לעולם! - בשאלה שאני. - בשאלה נמי, הכתיב הרחב פיך ואמלאהו! - ההוא בדברי תורה כתיב.

תניא, רבי אומר: בטובו חיינו - הרי זה תלמיד חכם, חיים - הרי זה בור. נהרבלאי מתני איפכא, ולית הלכתא כנהרבלאי.

על כל עולם הברכות, שהאגדה שלנו היא חלק ממנו, אפשר לשאול שאלה עקרונית: הברכות מבוססות על ההנאה שלנו. אדם נהנה, ומברך לפני הנאתו ואחריה. אולם מה זה משנה אם האדם נהנה או לא? האם לא ידענו קודם שהקב"ה בורא את פרי העץ? האם לא נוכל להגיד שהקב"ה זן את העולם כולו בטובו גם בלי לאכול לחם?

רבי יהודה הנשיא עומד על שני דיוקים חשובים בברכת הזימון. אז עוד לא היו ברכונים, ולא כולם שלטו בנוסח הברכה, שלמעשה הייתה עדיין בשלבי גיבוש. היה יותר מנוסח אחד לברכות, ולרבי יהודה הנשיא היה חשוב להבהיר מה הייתה הגרסה הנכונה. ועדיין, צריך להבין מה הבעיה בנוסח השגוי, שבגללה רבי טוען שמי שטועה בו הוא בור. האם יש בו בעיה עקרונית מעבר לטעות פשוטה במילים?



הדיוק הראשון הוא "בטובו" ולא "מטובו". "בטובו" פירושו שהקדוש ברוך הוא מצדו משפיע לנו את כל טובו, והאומר "מטובו" מצמצם את מידת הטוב. הבן איש חי מסביר שיש בזה בעיה של קטנוניות, חוסר הכרת הטוב, תפיסת הטוב שאנו מקבלים בתור טוב חלקי בלבד. לפי דיוק זה, לכאורה, עלינו להביע את הטוב שמושפע עלינו מאת ה' באופן הרחב ביותר, ולא ליצור את הרושם שהוא מקמץ ומונע מאיתנו טובה חלילה (הגמרא מסייגת ואומרת שאם לא מדובר בהודאה אלא בתפילה, יש עניין דווקא לבקש טוב חלקי, ולא להתיימר לבקש לנו את הכל. למעט בשאיפות רוחניות שאינן צריכות להיות מוגבלות).

בנוגע לדיוק השני יש מחלוקת: "בטובו חיינו" או "בטובו חיים". אם נמשיך את הקו שראינו זה עתה, נצטרך למצוא את הניסוח שמביע את השפע האלוקי ללא צמצום. הניסוח הנכון יהיה לכאורה "בטובו חיים", שכן הקדוש ברוך הוא מחייה את כל העולם, לא רק אותנו המברכים. זו עמדתם של נהרבלאי, אך היא לא התקבלה להלכה. נפסק שצריך לומר "חיינו" דווקא. למה לצמצם את ההודאה לנקודת מבטנו?

לאור פירושו של המהר"ל על אגדה זו, נראה כי יש צורך להודות בגוף ראשון. צריך קודם כל להודות בשם עצמנו. ההודאה על הטוב האלוקי צריכה להיות עדות אישית, מתוך חוויה ממשית שחווינו. אינו דומה מי שאומר לאשתו שהיא אופה טוב באופן כללי, ובין מי שטועם מהחלה או מהעוגה ומשבח את אשתו על האפייה. האחד מדבר מהשכל, והשני מתוך החוויה האותנטית. ברכה איננה הצהרה אמונית-שכלית אלא

הבעה של מה שאנחנו מרגישים. לכן אנו צריכים לחוש את ההנאה, להיפגש באמצעות אברינו וחושינו עם הטוב האלוקי, עד שנוכל להגיד בפה מלא: ובטובו חיינו. אנו חיים מטובו, הרגשנו רעבים ועכשיו אנו שבעים, הרגשנו תפלות ומרירות ועכשיו טעים ומתוק. זה מה שאנו אומרים בזימון, ובהמשך בברכת המזון נדבר כבר על הטוב הכללי - זה שכבר הושג בארץ ישראל, וזה שאנו מייחלים לו בבניין ירושלים.

ההכרעה לומר "ובטובו חיינו" אינה רק הכרעה מילולית, אלא גם מעשית-חוויתית-רגשית. אם לא נהנה באמת, אם נחיה רק על פי השכל תוך קהות חושים ואדישות לטוב שבבריאה, לא נוכל לשבח ולהודות לקדוש ברוך הוא באופן שלם. מי שיודע ומרשה לעצמו לחיות טוב - יכול לקדש את שם ה' בברכה "ובטובו חיינו".

## במה להאריך, במה לקצר

דברים המאריכים ומקצרים ימים (נד ע"ב - נה

ע"א)

אמר רב יהודה שלשה דברים [המאריך בהן] מאריכין ימיו ושנותיו של אדם: המאריך בתפלתו, והמאריך על שלחנו, והמאריך בבית הכסא...

ואמר רב יהודה, שלשה דברים מקצרים ימיו ושנותיו של אדם: מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, כוס של ברכה לברך ואינו מברך, והמנהיג עצמו ברבנות. ספר תורה לקרות ואינו קורא - דכתיב כי הוא חייך וארך ימיו. כוס של ברכה לברך ואינו מברך - דכתיב ואברכה מברכך. והמנהיג עצמו ברבנות - דאמר רבי חמא בר חנינא: מפני מה מת יוסף קודם לאחיו - מפני שהנהיג עצמו ברבנות.

כשמציעים לנו סגולה לאריכות ימים, לא תמיד ברור מה עומד מאחורי ההצעה. אם גורמים רפואיים מספרים לנו מה יאריך את תוחלת חיינו - אנחנו בדרך כלל מבינים או לפחות מתרשמים שיש לזה הסבר מדעי; אבל אם אנשי תורה אומרים לנו שמעשה כלשהו יאריך את חיינו, לפעמים קשה לדעת כיצד זה אמור להתממש. לפחות כשמדובר בדברי חז"ל, כדאי לנסות לברר, כמידת יכולתנו, איך ההתנהגות המדוברת תאריך או תקצר את ימינו.

באגדה שלפנינו יש רשימה קצרה של הנהגות שתורמות לאריכות ימים, ורשימה של הנהגות שעלולות לקצר אותם. בנוגע לאריכות ימים, אפשר לזהות את הקשר בין ההתנהגות ובין תוצאותיה: מי שמאריך במעשים מסוימים – גם חייו יתארכו בהתאם. הארכה בתפילה, בארוחה ובבית הכסא גורמת להארכת ימים. אף שצוינו כאן שלושה מעשים מוגדרים, ייתכן שהם מקיפים את כל התחומים, ולמעשה כל השקעת זמן במעשה משמעותי תורמת לאריכות ימים. ההארכה יכולה להיות בתחום המצוות שבין אדם למקום, היא יכולה להיות בתחום הגשמי-הברתי (כלומר בתחום האוכל שלנו, אבל באופן שעוזר לפרנסתם של אחרים) ויכולה להיות אפילו במקומות נמוכים ובזויים. כל עוד הסבלנות והשקעת הזמן מביאות תועלת – אין לראות בהן בזבוז זמן אלא להפך, הן מוסיפות זמן. אפשר להסביר זאת באופן רוחני-סגולי, כעין שכר משמים שניתן מידה כנגד מידה, ואפשר גם להסביר זאת בתור תוצאה ישירה: הזמן שלנו בידינו, וככל שנשקיע אותו טוב יותר, במתינות ובאורך רוח, נרגיש שימינו היו ארוכים ומשמעותיים.

שלוש ההנהגות המקצרות חיים אמורות, לכאורה, להציג את הצד השני של המטבע. היינו מצפים שרב יהודה יגיד שהקיצור במעשים בעלי משמעות מביא לקיצור חיים. אולם נראה שרב יהודה לא בא לומר את מה שהיינו מצפים ומסיקים לבד, אלא לחדש מעבר לזה. החיים עשויים להתקצר בגלל אי-ניצול שלהם, החמצת הזדמנויות. כשלא ממצים את החיים, הזמן בורח מהידיים ואוזל מהר. גם בצד הזה של המטבע, שלוש

ההנהגות מקיפות כנראה את כל התחומים: אי-ניצול הזדמנות רוחנית (הימנעות מקריאה בספר תורה), אי-ניצול הזדמנות גשמית-חברתית (ברכה בסעודה כדי לגמול טובה עם המארח) ואפילו במקומות הגבוהים ביותר (בהקבלה לבית הכסא שהיה הנמוך ביותר) אפשר להחמיץ הזדמנויות, ולהפוך תפקיד ציבורי בכיר לאמצעי לקבלת גינוני כבוד (על פי פירוש הבן יהודע).

אנשים שעושים את כל מעשיהם בחיפזון מרגישים, לפעמים, שהזמן שלהם טס מהר מדי. הם אומרים שהוא חולף מהר למרות ההשתדלות שלהם להזדרז. אך ייתכן שהוא חולף מהר דווקא בגלל הזירוז, והוא שיוצר תחושת זמן של חיים קצרים ללא סיפוק ושביעות רצון. הקדשת הזמן הראוי לדברים החשובים בחיים - היא שנותנת להם ערך וכבוד משקל, והופכת אותם לארוכים ומשמעותיים.

# הרואה ואינו רואה

## ראייה פנימית וחיצונית (נח ע"א)

אמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה - יבחיץ בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.

רב ששת סגי נהור הוה, הוּו קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת. אשכחיה ההוא מינא אמר ליה: חצבי לנהרא, כגני לייא? אמר ליה: תא חזי דידענא טפי מינך. חלף גונדא קמייטא, כי קא אושא אמר ליה ההוא מינא: אתא מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קאתי. חלף גונדא תניינא, כי קא אושא אמר ליה ההוא מינא: השתא קא אתי מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קא אתי מלכא. חליף תליתאי, כי קא שתקא, אמר ליה רב ששת: ודאי השתא אתי מלכא. אמר ליה ההוא מינא: מנא לך הא? אמר ליה: דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא; דכתיב צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה': לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה. כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקא מברך ליה. אמר ליה ההוא מינא: למאן דלא חזית ליה קא מברכת? ומאי הוי עליה דההוא מינא? איכא דאמרי: חברוהי כחלינהו לעיניה, ואיכא דאמרי: רב ששת נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות.

רב ששת עיוור היה. פעם הלכו כולם לקבל את פני המלך, והלך גם רב ששת עמו. פגש בו מין אחד, אמר לו: הכלים השלמים הולכים לנהר, לאן הולכים הכלים השבורים? אמר לו: בוא וראה שאני יודע יותר ממך. עבר משמר ראשון לפני המלך, כשנשמע קולו אמר המין: המלך בא. אמר לו רב ששת: לא בא. עבר משמר שני, כשנשמע קולו אמר המין: המלך בא. אמר לו רב ששת: לא בא. עבר משמר שלישי, כשנשמעה שתיקתו אמר רב ששת: ודאי עכשיו בא המלך. אמר לו המין: מנין לך? אמר לו: מלכות הארץ כעין מלכות ה', דכתיב: "רוח גדולה וחזק... לא ברוח ה', ואחר הרוח רעש - לא ברעש ה', ואחר הרעש אש - לא באש ה', ואחר האש קול דממה

דקה". כשבא המלך, פתח רב ששת וברך. אמר לו המין: למי שאינך רואה אתה מברך? ומה היה בסופו של אותו מין? יש אומרים שאנשי השלטון עיורו אותו, ויש אומרים: רב ששת נתן בו עיניו ונעשה גל של עצמות.

את הסיפור של רב ששת אפשר היה לסיים שני משפטים לפני הסוף. הוא חזק, יש לו מסר חד וברור, אבל בסוף יש התרחשות מפתיעה שנדמה היה שאפשר בלעדיה.

בסיפור יוצא רב ששת לקבל פני מלך, בתוך קהל גדול שעושה זאת. בזה הוא מיישם את ההדרכה המובאת בגמרא לפני כן, לצאת גם לקראת מלכי אומות העולם. צדוקי שרואה אותו בז לו, שהרי הוא עיוור, "כלי שבור", ואינו יכול לראות את המלך. אולם לאחר מכן מתברר מי יודע טוב יותר על המלך: בכל פעם שעוברים משרתיו של המלך לפניו, הצדוקי בטוח שהמלך בא, ורב ששת יודע שזה עדיין לא המלך. הסימן לבוא המלך הוא הדממה דווקא, כפי שלגילוי האלוקי קודמים רעש ואש אך הוא מתגלה בדממה. בשלב זה ברור שהצדוקי טעה ורב ששת צדק, הצדוקי גילה בורות בהבנת ענייני המלוכה ורב ששת ידע מתי המלך יבוא.

אבל מתברר שזה לא מספיק. כשרב ששת מברך על ראיית המלך (לפחות לפי אחת הגרסאות, שהוא מברך את ברכת הראייה ולא את המלך), הצדוקי עדיין לועג לו על ברכתו, שהרי הוא מברך על הראייה מבלי לראות. הגמרא שואלת מה היה בסופו של הצדוקי, ונותנת שתי תשובות אפשריות: ניקרו את עיניו או שרב ששת נתן בו עיניו והפך אותו לגל

של עצמות. אחרי שרב ששת כבר העמיד את הצדוקי במקומו, כיצד ייתכן שהצדוקי ממשיך ללעוג? ואם הוא לועג, האם זה חמור כל כך עד שצריך לנקר את עיניו או להפוך אותו לגל של עצמות?

בתשובה השנייה של הגמרא מתקשים כמה מהפרשנים: איך רב ששת נתן את עיניו בצדוקי, אם הוא היה עיוור? יש אומרים שבאופן ניסי ניתנה לו הראייה, ויש אומרים שהוא עשה זאת מבלי לראות, אבל השאלה עצמה מסבה את תשומת לבנו לנקודה משמעותית: העונש שקיבל הצדוקי קשור לעיניים. למעשה, כל החלק האחרון – שנראה לכאורה מיותר – קשור לראייה, בשונה מהחלק המרכזי של הסיפור שבו הראייה לא שיחקה תפקיד. הצדוקי לעג לרב ששת שהוא כלי שבור מפני היותו עיוור; ורב ששת הוכיח שהוא כלי שלם יותר ממנו, אך בזאת עוד לא התמודד עם העובדה שהוא עיוור. הוא יודע טוב, בעזרת שכלו ותבונתו הוא מזהה מתי בא המלך, אך חוש הראייה עדיין חסר לו. לכן, אחרי שהצדוקי מפסיד בסיבוב הראשון של הוויכוח, הוא מסרב לוותר – ומחדד את טענתו: אתה, רב ששת, עדיין עיוור. לא משנה כמה תורה תדע, לא משנה כמה תדע על המלוכה ואופייה, בסופו של דבר יש לך פגם שאינו מאפשר לך לראות. את המלך עצמו לא פגשת. לראייה המוחשית אין תחליף.

הגמרא שואלת מה היה בסופו של הצדוקי, כיוון שהשאלה אכן מהדהדת. האמנם אין תחליף לראייה המוחשית? האם הקליטה הפיזית, הממשית, אכן גוברת על העומק והתבונה? לגמרא ברור שלא זה היה



סוף. רב ששת אכן לא ראה בעיניו את המלך, אבל גם הצדוקי לא סיים את הסיפור בהצלחה. אפשרות אחת היא שהוא איבד את עיניו, ואפשרות אחרת היא שרב ששת תקף אותו באמצעות עיניו. כלומר, הצדוקי שהתפאר בעיניו איבד את יכולת הראייה בעיניו, או שרב ששת שנתפס כעיוור התגלה כבעל כוח עצום בעיניו. על דרך השלילה - הראייה המוחשית אינה מוחלטת ויכולה להיעקר, ועל דרך החיוב - הראייה הפנימית גוברת ומנצחת.

טענתו של הצדוקי, איש תנועת הכפירה בתורה שבעל פה ובעולם הבא, הייתה שאפשר לפגוש את המלך רק במישור הגלוי והנראה. מי שאינו שייך למישור הזה אינו יכול לפגוש את המלך. רב ששת הוכיח תחילה ש"הכלי השלם", האדם שיכול להיפגש עם המלוכה ועם הנהגת העולם, הוא דווקא מי שאינו נופל ברשתה של המציאות הנגלית המתעתעת. מי שיודע שהגילויים החיצוניים הם רק משרתים, והגילוי האלוקי האמתי הוא מעבר לחושים. לאחר מכן הוא הבהיר שראייה כזו, שאינה הולכת שבי אחרי הגלוי אלא חודרת לעומק, היא הראייה האמתית.

## וה' העלים ממני

מנוח, אלישע, אלקנה והקשבה זוגית (סא)

(ע"א)

אמר רב נחמן: מנוח עם הארץ היה, דכתיב וילך מנוח אחרי אשתו. מתקיף לה רב נחמן בר יצחק: אלא מעתה גבי אלקנה, דכתיב וילך אלקנה אחרי אשתו, וגבי אלישע דכתיב ויקם וילך אחריה, הכי נמי אחריה ממש? אלא - אחרי דבריה ואחרי עצתה, הכא נמי - אחרי דבריה ואחרי עצתה. אמר רב אשי: ולמאי דקאמר רב נחמן מנוח עם הארץ היה - אפילו בי רב נמי לא קרא, שנאמר ותקם רבקה ונערתיה ותרכבנה על הגמלים ותלכנה אחרי האיש, ולא לפני האיש.

האגדה היא חלק מסוגיה אגדית רחבה על בריאת האיש והאישה. הגמרא דנה כיצד נבראו האיש והאישה מלכתחילה, לפני שהופרדה האישה מהאיש. לפי אפשרות אחת הייתה האישה נספחת לאיש ("זנב") ולפי האפשרות השנייה היא הייתה שווה לו ("פרצוף"). על האפשרות השנייה שואלת הגמרא: אם האיש והאישה אכן היו אדם אחד בעל שני פרצופים, מי מהם הוביל? האם הצד של האיש הוביל או הצד של האישה? הגמרא מכריעה שהצד הזכרי באדם היה המוביל, שהרי האפשרות האחרת אסורה לכאורה - "לא יהלך אדם אחורי אשה בדרך ואפילו אשתו".

האגדה שנראה עתה מובאת לכאורה רק אגב הדיון על בריאת האיש והאישה, אך בהמשך נברר כיצד היא משתלבת בסוגיה הכללית. לעת

עתה, מכל מקום, נתמקד באמרה המובאת בעקבות הקביעה כי האישה צריכה ללכת אחרי האיש ולא להפך.

בתוך דיון אגדי-תלמודי קצר זה, מקופלים ארבעה סיפורים תנ"כיים. הדיון עוסק בעיקר בדמותו של מנוח, אביו של שמשון הגיבור, אך לשם הראיות בדיון מובאים שלושה סיפורים אחרים - סיפור אלקנה וחנה, סיפור אלישע והשונומית וסיפור רבקה ועבדו של אברהם.

נסביר תחילה בקצרה את מהלך הדיון, ואחר כך ננסה להתבונן בו ביתר העמקה. רב נחמן טוען כי מנוח היה עם הארץ, שהרי הלך אחרי אשתו. רש"י מסביר כי מנוח לא ידע את הנוהג הפשוט שלפיו גבר אינו אמור ללכת אחרי אישה. לעומת רב נחמן, בא רב נחמן בר יצחק ומבקש להגן על מנוח, על ידי הבנה שונה של הפסוק אודותיו: אין הכוונה שמנוח הלך אחרי אשתו במישור הפיזי, אלא שהלך אחריה במובן של קבלת דבריה. את ההבנה הזו בפסוק מוכיח רב נחמן בר יצחק מסיפוריהם של אלקנה ושל אלישע, שידועים בתור צדיקים, ועם זאת נאמר גם עליהם שהלכו אחרי נשים. כיוון שלא ייתכן שגם הם היו עמי הארצות, יש לומר שהם לא צעדו ברגליהם אחרי נשים, אלא קיבלו בשכלם ובמעשיהם את הדרכתן. אם כן, את אותה הפרשנות אפשר ליישם גם על מנוח. רב אשי אינו מכריע במחלוקת בין רב נחמן לרב נחמן בר יצחק, אך מציין כי לפי העמדה שמנוח אכן היה עם הארץ, הוא לא היה מודע אפילו לפסוק מפורש בספר בראשית - שלפיו רבקה הלכה דווקא אחרי עבדו של אברהם בדרך ליצחק, ולא לפניו.

דיון זה מעורר שאלות רבות, כגון מה מביא את רב נחמן לצאת בחריפות נגד מנוח, וכיצד מתעלם רב נחמן בר יצחק מההבנה הפשוטה שמנוח הלך ברגליו ממש; אולם שאלה בסיסית אחת מאפילה על כל הקושיות, והיא גם השאלה העיקרית שמעסיקה את פרשני האגדה. באופן חריג למדי, בדיון זה מובא פסוק שאינו קיים כלל. אחת משתי הראיות של רב נחמן בר יצחק היא מפסוק על אלקנה, שלפיו אלקנה הלך אחרי אשתו חנה – ובתנ"ך שאנו מכירים אין פסוק כזה. פרשני התלמוד מחד, וחוקריו מאידך, מנסים להבין כיצד נכנס פסוק זה לגמרא, ואם בכלל הוא חלק מהגמרא או טעות סופרים; אנו ננסה להשתמש בקושיה זו כצוהר להבנה עמוקה יותר של האגדה. דווקא העובדה שאין פסוק כזה על אלקנה, משמעותה שחז"ל לא עסקו כאן רק בפירושם של פסוקים מסוימים, אלא בסוגיה יסודית שעומדת ברקע אותן פרשות מקראיות. ננסה כעת ללכת בעקבות פרשות אלו, כפי שמציגה אותן האגדה, צעד אחר צעד.

### מנוח

מדוע דמותו של מנוח מעסיקה את רב נחמן ואת רב נחמן בר יצחק? מדוע חשוב אמוראים לעמוד על אופיה של דמות כה משנית בספר שופטים?

כדי להבין זאת, יש להיכנס על קצה המזלג לסיפורם של מנוח ואשתו, הסיפור שפותח את פרקי שמשון:

ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח ואשתו עקרה ולא ילדה: וירא מלאך יקוק אל האשה ויאמר אליה הנה נא את עקרה ולא ילדת והרית וילדת בן: ועתה השמרי נא ואל תשתי זין ושכר ואל תאכלי כל טמא: כי הנך הרה וילדת בן ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים: ותבא האשה ותאמר לאישה לאמר איש האלהים בא אלי ומראהו כמראה מלאך האלהים נרא מאד ולא שאלתיהו אי מזה הוא ואת שמו לא הגיד לי: ויאמר לי הנך הרה וילדת בן ועתה אל תשתי זין ושכר ואל תאכלי כל טמאה כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו: וועתה מנוח אל יקוק ויאמר בי אדוני איש האלהים אשר שלחת יבוא נא עוד אלינו ויורנו מה נעשה לנער היולד: וישמע האלהים בקול מנוח ויבא מלאך האלהים עוד אל האשה והיא יושבת בשדה ומנוח אישה אין עמה: ותמהר האשה ותרץ ותגד לאישה ותאמר אליו הנה נראה אלי האיש אשר בא ביום אלי: ונקם וילך מנוח אחרי אשתו ויבא אל האישה (שופטים יג, ב-יא)

אפשר להבין מה מביא את רב נחמן לבקר את מנוח. מנוח יוצר רושם של האדם הטפל לאשתו. נדמה כי הוא כשלעצמו מבקש להיות המוביל בבית, חשוב לו שהוא יראה בעצמו את המלאך ולא רק אשתו תזכה להתגלות, אבל עובדה היא שאשתו אכן זכתה להתגלות לפניו. גם בסוף הסיפור אשת מנוח מתגלה כחכמה ממנו, כשהוא חושש למות על שראה מלאך, ואשתו משכנעת אותו שהמלאך לא היה מתגלה אליהם לו רצה ה' להמיתם. אם כן, הפסוק שנדרש אליו רב נחמן מתוך אמצע הפרשה, משקף את הרושם העולה מהפרשה כולה: מנוח הוא עם הארץ ההולך אחרי אשתו. מנסה להוביל אחר נגרר אחרי אשתו החכמה ממנו, והזכאית כנראה יותר ממנו להתגלות אלוקית.

ועדיין עולה השאלה: מדוע חשוב לרב נחמן להעמיד אותנו על אופיו הבעייתי של מנוח? נראה כי חשוב לו לנתח את דמותו של מנוח, כדי לנתח מתוך כך את דמות בנו - שמשון. מנוח רק "הלך" אחרי אשתו, ואילו שמשון נגרר עד שנפל בפח בידי אהובתו. דלילה הצליחה לפתות אותו וכך חיסלה באחת את מפעל הישועה מיד פלשתים. רב נחמן יודע היטב מה הייתה נקודת המפנה בסיפור חייו של שמשון, ומסתבר שהוא מזהה את שורשה של נקודה זו כבר אצל אביו. באמרתו על מנוח הוא בא להזהיר את כולנו, שמה שהפיל את שמשון לא יפיל גם אותנו. שלא נתנהג כשמשון שביקש לפעול בעצמו, אך לבסוף הלך אחרי אשתו אל מותו.

רב נחמן בר יצחק אינו מקבל את הביקורת הזו, אולם בשלב זה בדיון איננו יודעים מדוע - כי תחילה מביא רב נחמן בר יצחק ראיות משני סיפורים אחרים. לכן לפני שנבין את דעתו על מנוח, נצטרך להיזכר גם בסיפוריהם של אלקנה ושל אלישע.

### אלקנה וחנה

בשונה ממנוח הנגרר אחרי אשתו, הנבואה מציגה את אלקנה באור חיובי לכאורה. זהו אדם צדיק וירא שמים המקפיד לעלות למשכן בשילה. גם יחסיו כלפי נשותיו, ובייחוד כלפי אשתו חנה, ראויים לשבח - חנה עקרה, ואלקנה מנסה לתמוך בה ככל יכולתו:

ויהי היום ויזבח אלקנה ונתן לפננה אשתו ולכל בניה ובנותיה מנות:  
ולחנה יתן מנה אחת אפים כי את חנה אהב ויקוק סגר רחמה:  
וכעסותה צרתה גם כעס בעבור הרעמה כי סגר יקוק בעד רחמה: וכן  
יעשה שנה בשנה מדי עלתה בבית יקוק בן תכעסנה ותבכה ולא  
תאכל: ויאמר לה אלקנה אישה חנה למה תבכי ולמה לא תאכלי:  
ולמה ירע ללבך הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים:

(שמואל א א, ד-ח)

מצד אחד אלקנה משתדל לתמוך בחנה, אך מצד שני מאמציו אינם  
נושאים פרי. העובדה שהוא נותן לה מנה כפולה, ודבריו "אנכי טוב לך  
מעשרה בנים", אינם מרגיעים אותה. מיד לאחר מכן היא הולכת  
להתפלל במשכן לבדה, ללא משפחתה. לבסוף תפילתה נענית והיא זוכה  
ללדת את שמואל. אחרי הלידה, שוב אנו זוכים להאזין לדברי אלקנה

אל חנה, והפעם זהו דרשיה - חנה גם משיבה לבעלה:

ויעל האיש אלקנה וכל ביתו לזבח ליקוק את זבח הימים ואת נדרו:  
וחנה לא עלתה כי אמרה לאישה עד יגמל הנער והבאתיו ונראה את  
פני יקוק וישב שם עד עולם: ויאמר לה אלקנה אישה עשי הטוב  
בעיניך שבי עד גמלך אתו אך יקם יקוק את דברו ותשב האשה  
והיניק את בנה עד גמלה אתו:

(שמואל א א, כא-כג)

אלקנה עולה למשכן כרגיל, אבל חנה מחליטה להישאר בבית עם בנה  
ולהניק אותו - כדי להקדיש אותו בהמשך לעבודת המשכן, כפי  
שהבטיחה בתפילתה לפני שנולד. אלקנה מקבל את דבריה: "עשי הטוב  
בעיניך".

כאמור, אין פסוק מפורש בפרק שלפיו אלקנה הלך אחרי חנה. אין גם מקום שבו פסוק כזה יכול להופיע, שהרי בכל פעם שחנה הולכת - היא הולכת לבדה, ואלקנה אינו הולך בעקבותיה. אם בעניין מנוח אמרנו שהפסוק מנסח במילים את מה שמשקף מכל הפרק, בסיפור חנה משתקף יסוד דומה מכל הפרק אך אין פסוק שמנסח זאת - ורב נחמן בר יצחק משלים את החסר. הסיפור כולו משקף הליכה של איש אחרי אשתו. כשם שמנוח נראה כטפל לאשתו, גם אלקנה נראה כטפל לחנה. היא זו שנושאת את התפילה, היא זו שנענית לבסוף מן השמים וזוכה ללדת את שמואל הנביא, היא גם זו שיודעת מתי הזמן לגדל את שמואל בבית ומתי להביאו למשכן. אלקנה, לאורך כל הדרך, עומד מהצד. למעשה, אפשר היה לבקר גם את אלקנה. גם אצל אלקנה אפשר לזהות ניסיון מסוים לשלוט במצב - שאיננו מצליח. אלקנה מבקש להרגיע את חנה, אך כנראה האמירה שהוא טוב מעשרה בנים אינה מתקבלת על לבה. סערת הנפש של חנה מעידה כי לניחומים כאלה אין סיכוי להתקבל - האם תמיכת בעלה יכולה להיות תחליף ללידת בן? אולם רב נחמן בר יצחק אינו מבקר את אלקנה אלא להפך, מוכיח ממנו שאפשר ללכת אחרי האישה - אך לא פיזית, אלא במובן של קבלת דבריה. הוא אינו מסתפק בזה אלא מביא ראיה נוספת, ובעקבותיו נראה גם אנו את הראיה מסיפורו של אלישע.



## אלישע והשונמית

סיפורה של האישה השונמית מגיע אחרי כמה סיפורים על ניסים שחולל אלישע. בסיפור זה, הנס שמחולל אלישע נתקל דווקא בקושי: הוא מברך את המארחת הקבועה שלו, האישה השונמית, שתזכה ללדת בן. ברכתו מתגשמת, אך הילד מת באופן פתאומי, והאישה פונה מיד לאלישע. לבעלה אין היא מספרת כלום, וגם כאשר היא מגיעה לאלישע, אין היא אומרת בפירוש מה קרה לבנה:

וּתְלַךְ וּתְבֹא אֶל אִישׁ הָאֵלֹהִים אֲלֵהֶרְכָמֶל וַיְהִי כִּרְאוֹת אִישׁ הָאֵלֹהִים אִתָּהּ מִנְּגִד וַיֹּאמֶר אֵל גִּיחֲזִי נַעֲרוּ הִנֵּה הַשּׁוֹנְמִית הַלְּזוֹ: עָתָה רוּץ נָא לְקִרְאֲתָהּ וְאָמַר לָהּ הַשְּׁלוֹם לְךָ הַשְּׁלוֹם לְאִישׁךָ הַשְּׁלוֹם לְיֶלֶד וְתֹאמַר שְׁלוֹם: וּתְבֹא אֶל אִישׁ הָאֵלֹהִים אֲלֵהֶרְכָמֶל וְתַחֲזֹק בְּרַגְלָיו וַיִּגַּשׁ גִּיחֲזִי לְהַדְּפָה וַיֹּאמֶר אִישׁ הָאֵלֹהִים הֲרַפָּה לָהּ כִּי נִפְשָׁה מְרָה לָהּ וַיִּקְוֶן הָעֲלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי... וְתֹאמַר אִם הִנְעַר חֵי יִקְוֶן וְחֵי נִפְשָׁךְ אִם אֲעֹבְדֶךָ וַיִּקֶם וַיִּלְךְ אַחֲרֶיהָ.  
(מלכים ב ד, כה-כז)

גם בסיפור זה, האיש, אף שמדובר באחד מגדולי הנביאים, נמצא בעמדת נחיתות לעומת האישה. אלישע שומע את טענתה הקשה של השונמית, ואין בפיו תשובה. הוא אינו עושה מיד נס, ואף אינו אומר מילת עידוד כלשהי לאישה, רק שולח את גיחזי לשים את משענתו על פי הנער. הפעם, בניגוד לשני המקרים הקודמים, אלישע מודע היטב לעמדה שבה הוא נמצא: "וה' העלים ממני ולא הגיד לי". אלישע מודה בפה מלא שהפעם הוא אינו מבין מה מתרחש. הוא הולך אחריה, מן הסתם כדי להגיע לביתה, אבל רב נחמן בר יצחק שומע כאן הליכה עמוקה יותר -

אחרי הדרכתה של השונמית. אלישע מבין שהפעם לא הוא מוליך את העניינים, ונותן לשונמית להוביל.

כעת אפשר כבר לשמוע את טענתו של רב נחמן בר יצחק בשלמותה: אין פסול בעצם הליכתו של מנוח אחרי אשתו. אמנם יש בעיה של צניעות בהליכה הפיזית של האיש אחרי אשתו, ואולי הדבר אף עמוק יותר, ושרביט ההובלה המעשי והממשי צריך להימצא בידי האיש. על כל פנים, לומדים אנו מאלקנה ומאלישע כי פעמים שהאישה היא המובילה, בעצתה ובהדרכתה.

לכאורה אפשר היה לסכם את הדיון בעצה לזוגיות בריאה – פעמים שהאישה צריכה להקשיב לבעל, ופעמים שהבעל צריך להקשיב לאישה. אולם נקודה משמעותית באגדה עדיין דורשת את תשומת לבנו.

### וה' העלים ממני

קשה להתעלם מהמכנה המשותף לשלושת הסיפורים שדנו בהם: כולם סובבים סביב עקרות ולידה. אשת מנוח עקרה והמלאך מבטיח לה בן, חנה עקרה ומתפללת לבן, השונמית עקרה ואלישע מברך אותה שתלד בן. בשלושת המקרים מנסה האיש להתערב, אך עד מהרה מתברר כי אין זה עניינו; בכל הקשור לעקרות, ללידה ולטיפול בבן בשלביו הראשונים, גישתה של האישה צריכה להוביל. האיש, אפילו יהיה נביא ואיש אלוקים, לא יצליח להבין את הדברים עד תום, ויצטרך ללכת אחר האישה.

חוסר ההבנה הוא מהותי; אלקנה מבין לבסוף שהטוב בעינייה של חנה הוא הקובע, ואלישע יודע שסודה של האישה נעלם ממנו - ה' לא הגיד לו, כי אי אפשר להגיד לו.

המקור הרביעי שמובא בגמרא, הליכתה של רבקה אחרי עבד אברהם, אינו שייך ללידה אלא לקידושין, ולכן שם לא מתוארת הליכה אחר האישה. תחום הלידה הוא זה שלאיש אין שום נגיעה והשגה בו, ולשווא ינסה להוביל, לנחם או אפילו להבין. לא רק מפני שהאישה חוותה את הלידה על בשרה והאיש לא, שהרי הדברים אמורים גם לגבי נשים עקרות שלא חוו לידה מעולם. את מרת נפשה של חנה, של השונמית ושל כל עקרה או אם אחרת, יכול לדעת רק לב אישה.

האם זה אומר שלידה היא הנושא היחיד שבו האיש צריך להיות קשוב לאישה? לא בטוח כלל. מצד אחד, ראינו כי תחום הלידה הוא המכנה המשותף המובהק לכל המקרים; מצד שני, הגמרא אינה מדברת עליו מפורשות. קשה להביא הוכחות ממה שהגמרא אינה מדברת עליו במפורש, שהרי כל המהלך שראינו אינו גלוי בגמרא אלא נסתר בין השורות, כדרכם של חכמינו להצפין את רעיונותיהם באגדה; ועם זאת, דרכם של חכמינו בתלמוד היא גם לחלק ולהבחין בין מקרים ותחומים כאשר הדבר אפשרי. אם הגמרא אינה מעלה כאן את ההבחנה בין תחום הלידה לשאר התחומים, ייתכן מאוד שאין כוונתה ליצור הבדלה חותכת שכזו. אכן, יש תחומים ומצבים שבהם ההובלה צריכה להיות בידי האישה, והם דורשים מהאיש לוותר גם אם רצונו להנהיג ולשלוט

בעניינים; תחום הלידה הוא הבולט מביניהם, ועל כן הוא משמש דוגמה מובהקת להמחשת העניין, אך הגיוני שאינו היחיד. בתחומים נוספים ייתכן הבדל מהותי, שלא יאפשר לאחד משני המינים להסביר את עצמו ולהביע את המתחולל בנפשו, ולשני לא יהיה אלא לתמוך במידת יכולתו, להקשיב וללכת אחריו.

# ממצרים למסרקות הברזל

עולם הברכות (פרק תשיעי)

הפרק האחרון במסכת ברכות נראה כמו אוסף נפלא של אגדות חז"ל, אבל בלי קשר ביניהן. נדמה כי על כל דין במשנה מובאת אגדה, ואחר כך מובאות עוד אגדות שקשורות אליה יותר או פחות. כדי לעמוד על הרצף ההגיוני שמחבר בין כל האגדות בפרק, דרוש עיון ספרותי יסודי במבנה הפרק, וכן נדרשת ירידה לעומק מחשבתם הפנימית של חכמים. לצד כל אלו, אפשר לשקף גם את התחושה העולה מקריאה פשוטה של הפרק ברצף.

מי שלומד את כל הפרק ברצף עשוי לחוש ירידת מתח, אפילו הידרדרות. אילו אגדות פותחות את הפרק? אגדות על ניסי ה' האדירים ביציאת מצרים, במדבר ובכניסה לארץ. אלו הניסים שעליהם צריך לברך ולהודות. אילו אגדות סוגרות את הפרק? אגדות באווירת נכאים, בנושאים שקשה להגדיר איזה מהם כואב ממשנהו. אם אכן מדובר בהידרדרות, כנראה כל נושא חמור מזה שלפניו: הגמרא מדברת על החובה לברך על הרעה, להאמין שהכל לטובה ולבטוח בה; היא ממשיכה למסירות נפש על קידוש השם - כולל מותו הנורא של רבי עקיבא; אחר כך היא עוברת לדבר על הלכות בית הכיסא ועל המזיקים המצויים בו (אף שנושא זה, בפשטות, אינו מופיע במשנה); משם ממשיכים להתמודדות עם לימוד תורה וקיום מצוות במצב של גזרות

או ריחוק מהתורה. "עת לעשות לה'" במציאות של "הפרו תורתך". הגמרא מביאה גם אמרות אחרות שקשורות ללימוד התורה, אך אפשר להבין כי גם הן נוגעות להתמודדות עם מצבה הקשה של התורה (העיסוק ביבנה בצורך לפרנס את תלמידי החכמים, למשל). לבסוף מסתיים הפרק בנושא השלום, תוך ציון העובדה שאצל תלמידי חכמים אף פעם אין סיום, תמיד ממשיכים למשימה הבאה.

מניסי ה' למוות על קידוש השם. ממעברות הים והירדן לבית הכיסא. בדרך יש חלומות טובים ורעים, וגם תופעות טבע אדירות, אבל לבסוף שוררת אווירה של התרסקות. אולי לא במקרה הגמרא פותחת ביתרו המתפעל מסיפורו של משה, ובניסים הגדולים שנעשו על ידי משה – ומסיימת ביתרו המכלכל את משה בשעת מצוקתו, ובמשה שמתרחק מהעם כשהם חוטאים. בסיום, בשאיפה לשלום הכולל את הכל, מוזכרת גם ברכתו של יתרו למשה שיילך לשלום. ייתכן שזו מעין מסגרת לפרק כולו. על כל פנים, הפרק כולו משקף את הברכה על הטובה ועל הרעה, על קריעת ים סוף ועל הוצאתו להורג של רבי עקיבא.

עבודת ה' נבנתה לאורך כל מסכת ברכות, מקבלת עול מלכות שמים ותפילה עד לשולחן האוכל. כל אלו באים לידי ביטוי בשגרת היומיום. בפרק האחרון יוצאת המסכת מהשגרה, וקוראת לברך את ה' על כל התופעות החריגות שאנו נתקלים בהן (או בזכר להן). החריגות יכולות להיות לטובה או לרעה, לברכה או לקללה, למצבים שבהם מודים לה' על הצלתו או למצבים שבקושי אפשר ללמוד תורה ולהזכיר שם שמים.

ברכות - אכילה והנאה

על הכל אנו מברכים, על הכל אנו נדרשים לקרוא את שם ה', וכך הכל  
יבוא לבסוף על מקומו בשלום.





# הרחבות

עיוניים מחשבתיים סביב  
מסכת ברכות ונושאים



# אל תלחשו תפילה?

## משמעות התפילה בעידן של אחריות אנושית

שני ביטויים דומים בעברית - "נשיאת כפיים" ו"להרים ידיים". נשיאת הכפיים משמשת בעיקר במובן של הענקת ברכה, כמו למשל ברכת הכהנים, אך הכפיים יכולות להיות מכוונות גם כלפי השמים. "שאו ידיכם קודש", "נשא לבבנו אל כפים". התפילה מזוהה עם הפניית ידיים לשמים, בשונה מרוב הפעולות האנושיות שבהן הידיים נשארות בארץ. תפילה היא זמן שבו האדם אינו פועל במו ידיו, אינו בונה ואינו יוצר, אינו נותן ואינו מקבל, כוחותיו מכוונים כלפי מעלה. בזאת הוא דומה למשה רבנו במלחמת עמלק, שהרים ידיו אל על, ועורר את ישראל לשעבד את לבם לאביהם שבשמים.

הרמת ידיים פירושה כניעה. המרים ידיים מביע בזה שלא יאחו עוד בחרב, לא יילחם ולא ינסה לכבוש. במקרה הטוב הוא מקפל את הדגל וחוזר הביתה; אך אם מדובר בקרב, המרים ידיים מפקיר את גורלו לידי היריב.

נשיאת הכפיים בתפילה נתפסת לפעמים כהרמת ידיים. התפילה נתפסת כסוג של ייאוש. אם אדם נושא את ידיו אל על, המשמעות היא שהוא התייאש מלפעיל את עשר אצבעותיו במישור העשייה, ולא נותר לו אלא לפנות לכוח עליון שיעזור לו. הפנייה הזו היא כניעה ואפילו השתעבדות, האדם מוסר את עצמו לידי האלוקים.

זו אחת מתוך סיבות רבות שמקשות על התפילה בימינו. קשיים בתפילה תמיד היו, כל דור והקשיים שלו, ודומה שאחד הקשיים הייחודיים לדורנו קשור להתנגשות בין התפילה לעשייה. האדם הישראלי המודרני, שגדל על ערכי האקטיביות והאחריות האישית, יעדיף ליטול את גורלו

בידיו ולא להתייאש ולקרוא לעזרה משמים. הוא יעשה כל שיוכל בשתי ידיו, העיקר לא להרים ידיים.

האם התפילה מנוגדת לאתוס הזה? האם זו נקודת התנגשות בין האמונה ובין אידיאל האחריות והעשייה האנושית?

אפשר לענות על השאלה לפחות בשלוש דרכים, על פי שלוש גישות בנוגע לתפילה. הגישות של בעלי ההגות והמחשבה בנוגע לתפילה רבות ומסועפות, כיוון שהתפילה כוללת היבטים רבים שכל אחד מהם הוא סוגיה בפני עצמה, אבל אפשר למצוא בהן גם כיוון להתמודדות עם שאלתנו.

גישה אחת כלפי התפילה אומרת שאכן, כאן עובר הגבול. לפי אחת הגישות היסודיות כלפי התפילה, התפילה משתייכת לקטגוריה של "עבודת ה'" (בדומה לעבודת הקרבנות במקדש), מפני שהיא משקפת יחסים של עבד כלפי אדונו. לאורך כל היום אדם אמור לפעול, לעשות, לשנות, אבל לפחות שלוש פעמים ביום הוא צריך לעצור ולשים את עצמו בפרופורציות. להבין שלא הכל בשליטתו, והוא תלוי בקדוש ברוך הוא. לפי גישה זו, התפילה היא הביטוי הגבוה והחזק ביותר להיותנו עבדי ה', להתבטלותנו כלפיו, לאמירה שהננו בידו לבד (רס"ג, מהר"ל ועוד).

למרות מקומה המרכזי של גישה זו, ולמרות ההתאמה שלה עם אופיה ומילותיה הפשוטות של התפילה, יש גם גישה שונה. אפשר לראות את התפילה גם כהשלמה לעשייה, ולא רק כניגוד או כסיוג שלה (בגישה זו הרחיב הרב אשכנזי - מניטו, ואפשר לראות אותה כבר ברמח"ל).

ניקח לדוגמה אמבולנס שעובר ברחוב, חלילה. גם אם אנחנו מסורים, אכפתיים, אחראים, שומרים על החיים שלנו ושל אחרים, כשעובר בכביש רכב במהירות שיא וברור שהוא בדרך להצלת חולה - אין לנו מה לעשות בנוגע לזה. גם אם נרצה, לא נוכל להציל את חיי החולה שבאמבולנס, או שהאמבולנס בדרך אליו. אולם בפני המאמין, אין גבולות לעשייה: אם אי אפשר לעזור בפועל, אפשר להתפלל. אפשר להגיד פרק תהילים

כדי שהחולה יינצל. במצב של מלחמה, חס ושלום, ייתכן שאדם ירצה מאוד לעזור לעם ישראל בשעתו הקריטית - אבל לא תהיה לו דרך לעשות זאת. הוא אינו חייל, אין לו מה לתת לחיילים. אולם שערי תפילה אינם נעולים, וכך תמיד יוכל אדם להוציא לפועל את הרצון שלו לעשות משהו. לעולם הוא לא יוכל להרים ידיים ולומר שאין לו מה לעשות. אין לך מה לעשות במישור המעשי-ריאלי? תתפלל. לפי גישה זו התפילה אינה מנוגדת לעשייה, אלא משלימה אותה ואפילו מוסיפה לה עוד קומה של מחויבות: האדם יוכל לפעול בכל מצב, גם אם אזלו הדרכים לפעול במישור המעשי.

התפילה מעוררת את האדם לעשות כל שביכולתו, ואז לפנות לריבונו של עולם ולומר: עשיתי מה שבידי, ועכשיו אנא עשה אתה - בחסדך הגדול - מה שבידך. אולי האדם ירים ידיים בעת שיאמר זאת, אך לא תהיה זו הרמת ידיים של ייאוש, אלא אדרבה - היא תהיה ההפך מחיבוק ידיים.

יש גם גישה שלישית, שבמקור באה לענות על שאלה פילוסופית - איך ייתכן שהאדם מתפלל ומבקש בקשות, הרי הקב"ה מושלם ואי אפשר להשפיע על רצונו? לפי גישה זו, התפילה לא נועדה להשפיע על רצון ה', לפחות לא בתור יעד מרכזי. כשאדם מתפלל הוא משפיע על עצמו, הוא מכוון את מיתרי הרצון הפנימי שלו (ספר העיקרים). האדם שהתפלל בשעת מלחמה בדוגמה הקודמת, למשל, יכול לשים לב מתוך התפילה שיש לו מה לעשות. מתוך הזעקה, הוא ייזכר שגם אם הוא אינו בחזית, יש לו דרכים רבות לסייע בעורף. הבקשה מהקב"ה לעזור לעם ישראל תעורר גם את נפשו שלו לעזור. גם לפי גישה זו האדם המתפלל אינו זונח את העשייה האנושית שלו, אלא להפך - מהתפילה הוא ייצא פעיל, אחראי ואכפתי יותר.

# הברכה שבצמצום

## הברכות בראי שאלת הנוכחות האלוקית בעולם

יום ראשון. שבת מרוממת חלפה, והשאירה אחריה אבק של משימות מרגיזות. לפני שאנחנו מתיישבים לטפל בכל המשימות, אנחנו שותים כוס מים או קפה. מבלי משים אנחנו מוצאים את עצמנו אומרים כמה מילים לפני כן: ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם, שהכל נהיה בדברו. זה עתה ברכנו. אחרי שבת מלאה תפילות וברכות, בבית הכנסת וסביב שולחן השבת, הזכרנו עכשיו את אלוקינו מלך העולם לרגע אחד קצר. תכף ניכנס לעומק העבודה ואולי לא ייצא לנו להזכיר אותו. אז מה אומר הרגע הקצר הזה? האם הקדוש ברוך הוא מופיע כאן בחדר, כשאנו שותים מים? ואולי אנו פוגשים אותו רק בבית הכנסת או בקידוש, ועכשיו רק נזכרים בקיומו?

הסברים רבים ניתנו במשך הדורות למושג הברכה. מתוך כל ההסברים הללו, שני הסברים עולים מתוך הגמרא בברכות. שניהם קשורים לנושא שבו פתחנו, הנוכחות האלוקית בעולם הזה, אך הם שונים ואפילו מנוגדים זה לזה.

**המהר"ל בנתיב העבודה, בבואו לעסוק בברכות הנהנין, מביא את הגמרא בברכות:**

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאלו נהנה מקדשי שמים, שנאמר לה: הארץ ומלואה...  
אבל יש עיון בדבר, איך הברכה מוציא הפרי לחולין. והנה יש לך לדעת כי כל קדושה היא היוצאת לחולין על ידי פדיון...  
ויש לך להבין עוד בחכמה, כי מי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאלו מעל, וזה כי כל העולם הוא אל הש"י... ולכך העולם שהוא שלו הוא קודש גם כן, אך כאשר הוא נותן ברכה על הפרי שאוכל, מצד הברכה שהוא יתברך ברוך לכך הוא משפיע ברכתו לאחר ויוצר לאחר...

(נתיב העבודה יד)

שני ההסברים שונים זה מזה מהותית. לפי הסבר הראשון, המאכל הוא קדוש, והברכה מתירה לנו לעשות בו שימושים של חול; לפי ההסבר השני, המאכל הוא קדוש כל עוד הוא אצל הקדוש ברוך הוא, אך הוא משפיע ומעניק לנו את המאכל. במילים אחרות: לפי ההסבר הראשון העולם במהותו הוא קדוש, אלא שהקב"ה מאפשר שתתקיים בו מציאות של חול; לפי ההסבר השני רשותו של הקב"ה היא קודש, אך הוא מעביר לרשותנו את המציאות כך שתהיה חול. בהסבר הראשון בולט מושג הקדושה, ואילו בהסבר השני מצטרף אליו מושג ה"ברכה" בתור השפעה כלפי חוץ.

שתי גישות אלו מופיעות במקום הגבוה ביותר, אצל המלאכים. בקדושה אנו מזכירים את דברי הרפים ששמע ישעיהו: "קדוש קדוש קדוש... מלוא כל הארץ כבודו", ולעומתם את דברי האופנים ששמע יחזקאל:

"ברוך כבוד ה' ממקומו". מצד אחד הקב"ה קדוש - ומלא את כל מרחבי המציאות, הכל כלול בו; מצד שני הקב"ה מתגלה במקום מסוים, וממנו הוא משפיע את ברכתו אל המציאות. שתי הגישות הללו התפתחו בעולמם המחשבתי של האחרונים, אחרי תורת האר"י.

### צמצום "כפשוטו" או "לא כפשוטו"

אחד המושגים שהסעירו את ההגות היהודית שאחרי האר"י היה: הצמצום. מחלוקות עזות, נידויים ובעיקר הקרע בין החסידים למתנגדים, ניטשו סביב שאלת הצמצום. כיוון שאי אפשר להכניס את הראש בין כל ההרים הגדולים שהתווכחו בסוגיה, נזכיר שאיננו מנסים להבין כיצד הקדוש ברוך הוא צמצם את עצמו, אלא כיצד להתמודד בעצמנו עם חווית הצמצום. מה לעשות כשהשבת נגמרת, או כשהחג נגמר, או תקופה זוהרת נגמרת, ואנחנו מתחילים לעסוק בזוטות? על פי תורת האר"י, שהתקבלה ללא עוררין אולי בכל שדרות ההגות היהודית, העולם התחיל מצעד כזה של הקדוש ברוך הוא. היה לו הכל, או ליתר דיוק - הוא היה הכל, ובכל זאת הוא החליט לאפשר למציאות להתקיים. בשביל זה, אומר האר"י, הוא צמצם את הופעתו. כיוון שהוא האינסוף, הוא יצר חלל פנוי מנוכחותו, כדי שיוכל להתקיים עולם עצמאי.

האמנם האלוקות צמצמה את נוכחותה?



גישה אחת אומרת שזה לא ייתכן. האלוקות ממלאת כל מציאות אפשרית שהיא, הצמצום הוא רק למראית עין. גישה זו היא מיסודות החסידות.

הגישה הנגדית אומרת שהאלוקות אכן פינתה מקום שבו אין היא מופיעה, וגם אם היא באמת מופיעה שם - מבחינתנו, אנו אמורים להתייחס למקום זה כבעל נוכחות אלוקית מועטת. בגישה זו, באופן כללי, הלך בין השאר רבי חיים מוולוז'ין, מראשי המתנגדים. בין שתי גישות קיצוניות אלו נוצרו גם גישות ביניים ממצעות ומשלבות, כפי שאפשר למצוא למשל אצל הראי"ה קוק.

מכל מקום, ה"קדושה" וה"ברכה" מציגות שני מודלים של הופעה אלוקית במציאות מצומצמת. כשהאור צריך להצטמצם (לא סתם ללא תכלית, אלא כדי לפנות מקום למציאויות אחרות) יש לפניו שתי אפשרויות. הוא יכול לנסות ולהופיע למרות הצמצום, דרך הצמצום, בתוך או מבעד למציאויות המצומצמת שמולו; והוא יכול גם לתת למציאויות המצומצמת קיום מלא, ולעמוד מהצד.

### **איך להצטמצם**

אפשרויות אלו נאמרו על הופעת האלוקות בעולם, אך כיוון שהאדם אמור להידבק במידותיו של הקדוש ברוך הוא, נוכל אולי ליישם אותן בחיינו. אולי לא נבין בדיוק כיצד צמצמה האלוקות את הופעתה, אך אפשר לחשוב - מה לעשות כשאנחנו נדרשים לצמצם את עצמנו? מה

עושים אחרי השבתות, החגים והימים הזוהרים בחיינו, כשפתאום האור בחיים מצטמצם? ומה לעשות כשאני צריך לשתף פעולה עם עמיתים לעבודה, או לנהל בית עם ילדים, ומרגיש שאני צריך לצמצם את עצמי כדי לתקשר עם אחרים?

כשאדם צריך למעט קצת מהופעת אורו, לנכוח פחות, להיות פחות דומיננטי, הוא יכול למצוא את הדרך להשפיע ולבוא לידי ביטוי למרות הכל. לעמוד בהכרח ובאילווצים - אבל בדרך הייחודית והאופיינית לו. מנגד, הוא יכול גם להשלים עם המצב ולהבין שלא תמיד הוא צריך להביא את עצמו לידי ביטוי, לפעמים אפילו האור הגדול ביותר מפנה את מקומו בשביל המאורות הקטנים. ולפעמים דווקא בזה בא לידי ביטוי אור שאין כמותו.

## שככה יהיה לנו טוב על השאיפה לאושר

אנשים רבים רוצים שיהיה להם טוב. זה רצון טבעי, שלפעמים הוא אפילו הרצון המרכזי שמפעם בלב ומניע לפעולה. בתורה, לעומת זאת, נראה שבכל פעם מדברים על תכלית האדם או האומה, מדברים על ייעודים גבוהים יותר. מלבד זאת, גם אם לגיטימי שיהיה לאדם טוב, נדמה שהטוב שמבטיחה התורה אינו בעולם הנוכחי אלא בעולם הבא. אז האם הרצון שיהיה לנו טוב הוא רק משאלת לב אישית שלנו? האם התורה מכירה בו?

לפני שנתבונן, נציין כי יש סיבות טובות לומר שלא ראוי לרצות את הטוב בעולם הזה, מבחינה רוחנית ומבחינה מוסרית. רוחנית, התמקדות בחיפוש האושר בעולם הזה עשויה לבוא על חשבון החתירה לאושר בעולם הבא, זה שאמור להיות מושג באמצעות חיים של תורה ומצוות. מוסרית, הצבת האושר בעולם הזה בתור מטרה עלולה להוביל את האדם לנהנתנות, ולהשגת טובתו הפרטית על חשבון אחרים. לטיעונים מהותיים אלו אפשר להוסיף טיעון פרקטי: הוא חסר תועלת. הסיכוי להשיג אושר בעולם הזה, שיהיה אמתי ויחזיק מעמד לאורך זמן, הוא נמוך. האם יש מקום בכל זאת לרצון הפשוט שיהיו לנו חיים טובים? אחת הדרכים לדון בשאלה זו היא לפתוח את ספר דברים, שם השאיפה שיהיה לעם ישראל טוב עומדת במרכז.

ספר דברים גדוש ורווי בהבטחות מפיו משה רבנו שיהיה לעם ישראל טוב, אם רק יעשה את הטוב בעיני ה'. גם החומשים שלפני כן מורים ללכת בדרכי ה', אבל שם הייעודים נראים שונים – ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש, והייתי לכם לא-להים, ואתם תהיו לי לעם. מה היחס בין הייעוד שמציב משה רבנו, אם זה בכלל ייעוד, ובין השאיפות מהחומשים הקודמים?

נציג שלוש אפשרויות לענות על שאלה זו, לאור הפרשנים על ספר דברים ולאור הוגים אחרים שעסקו בסוגיה, במישרין או בעקיפין.

### 1. צורך אנושי לגיטימי

אפשרות אחת היא שהתורה נותנת לגיטימציה לרצון האנושי שיהיה לנו טוב (ראב"ע, חזקוני). הייעוד העיקרי נאמר בחומשים הקודמים, אבל משה מוסיף להם את נקודת המבט האנושית. אולי בתור המתווך בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל, ואולי כדי לדאוג שעם ישראל ישמור על התורה גם בהמשך דרכו, מה שאולי לא יקרה אם העם יחשוב שההליכה בדרכי ה' אינה כדאית.

משמעותה של אפשרות זו היא שלגיטימי לרצות את הטוב בעולם הזה, אבל מן הראוי להגביה את השאיפות לאידיאלים נישאים יותר.

### 2. חלק מהייעוד

אפשר להבין שהמצב הטוב בעולם הזה נכלל בין השאיפות של התורה, אך לא בתור השאיפה המרכזית אלא כחלק ממארג רחב יותר. אפשרות זו עצמה מתפצלת לשניים: אפשר להבין שהטוב בעולם הזה הוא אמצעי לעבודת ה', מעשית (כיוון שקשה לעבוד את ה' מתוך הסבל, כפי שכותב הרמב"ם בהלכות תשובה) או רוחנית-אמונית (על ידי ההכרה בטוב ה' מתעוררת המחויבות לעבודתו - אחד מיסודות שיטתו של רבנו בחיי. חובות הלבבות, שער הבחינה).

אפשר גם לומר יותר מזה: הטוב הוא ייעוד, אבל הוא חלק ממערכת של ייעודים. כדי שהקדוש ברוך הוא יתגלה בשלמות, או כדי שהקשר בינו לעם ישראל - קשר של השגחה ואמונה - יתגלה בשלמות, צריך שמצבו של עם ישראל יהיה טוב ושלם. השגשוג של עם ישראל בארץ ישראל, הארץ הממשית שבעולם הזה, מגלה את טוב ה' (מהר"ל) ואת השגחתו והשראת שכינתו בישראל (ריה"ל, רמב"ן).

משמעותה של אפשרות זו היא שלגיטימי ואף ראוי לרצות את הטוב בעולם הזה, אבל לא לשאוף אליו מצד עצמו, אלא למקד את המבט בשאיפה לגלות את האלוקות - ובתוך זה יתגלו גם החסד וההשגחה.

### 3. הייעוד

אפשרות קשה ומורכבת יותר להבנה היא שאכן, רצון התורה הוא שיהיה לעם ישראל טוב בעולם הזה. השאיפה המוצבת בספר דברים אינה שווה פחות מהשאיפות שבחומשים הקודמים, והיא עומדת במקביל להם.

עדיין נצטרך להסביר מדוע היא מופיעה רק בחומש האחרון של התורה ולא קודם לכן. יותר מזה, כאמור, נצטרך להסביר – כיצד שאיפה זו מסתדרת עם המוסר ועם השאיפות הרוחניות? וכיצד היא מסתדרת עם המציאות בעולם הזה, שקשה להשיג בה את הטוב האמיתי?

### ייעוד בעולם הבא

תחילה חשוב לציין כי דיוננו קשור לאחד הסוגיות המרכזיות בהגות היהודית: סוגיית תכלית הבריאה. לפי חלק משמעותי מחכמי ישראל לאורך הדורות, העולם נברא מתוך רצונו של הקדוש ברוך הוא להיטיב לבריות. גישה זו הייתה יכולה, לכאורה, להוכיח שיש משמעות חיובית לטוב בעולם הזה, הרי בשביל זה נבראנו; אלא שברובם המוחלט של בעלי גישה זו מופיע סיוג חשוב – ההטבה האלוקית אינה אמורה להתממש בעולם הזה. העולם הוא מוגבל ומלא קשיים וחסרונות, ולא ייתכן שזהו העולם המאושר שברא הקדוש ברוך הוא כדי להיטיב. לכן, לדברי חכמים אלה (רס"ג, רמח"ל ועוד), עלינו להבין כי בעולם הזה אנו עובדים כדי לקבל את ההטבה בעולם הבא.

לפני שנברר אם האושר בעולם יכול בכל זאת להיות רצון התורה, מעניין לעמוד על ההבדל בין הדעות: לפי האפשרות הקודמת, שטענה כי האושר הוא חלק ממגמה רחבה יותר, אין צורך לסייג ולומר כי האושר אפשרי רק בעולם הבא. הטוב אינו העיקר בעולם, ולכן לא נורא אם הוא אינו מושלם, האתגרים שבו קשורים בוודאי לחלקים אחרים

במערכת הייעודים של התורה. אולם לפי האפשרות הנוכחית, שמעמידה את הטוב לברואים בתור תכלית הבריאה, לא ייתכן להתפשר על פחות מהטוב ביותר, ולכן מוכרחים לייחס את הטוב המושלם לעולם הבא. עיקרון הטוב בעולם הבא יכול להסביר את המגמה של ספר דברים, אך הסיוג מתרחק מרוח הספר לפי הפשט. אמנם חז"ל אומרים על הביטוי בספר דברים "למען ייטב לך" שכוונתו לעולם שכולו טוב, אבל לפי הפשט, התיאורים הללו מדברים על הארץ הטובה, שקיימת בפועל בעולם הזה. האם אפשר לקבל את העיקרון של רצון ה' להיטיב - ללא הסיוג, כבר בעולם הזה?

### ייעוד בעולם הזה

אפשרות ליישם את העיקרון בעולם הזה עולה מדברי ריה"ל והרמב"ן לעיל, שמדברים על התממשות החסד האלוקי בקרב כלל ישראל דווקא. בתיאורים שבספר דברים (וכן בברכות שבפרשת בחוקותי) הם רואים בעיקר ברכה לאומה. היחיד יכול להתברך מכוח הכלל, אבל הברכה אינה מיועדת אליו ישירות. שגשוג של הכלל אפשרי ומציאותי בעולם יותר משגשוג מלא של היחיד, וגם מבחינה מוסרית, האדם הפועל להשגתו אינו ממוקד בטובתו הפרטית אלא בטובת הכלל.

גישה זו עולה בקנה אחד עם ייחוס הטוב לארץ ישראל. ההבטחות בתורה לחיים טובים נאמרו בעיקר בהקשר של הכניסה לארץ. זהו גם הנושא המרכזי של ספר דברים, שנאמר לעם ישראל על סף כניסתו

לארץ ישראל. ארץ מלאה טוב מוחשי, שמושג כבר בעולם הזה, מביאה את הטוב לעם ישראל כשהוא חי בתוכה בתור ציבור, והולך בדרך הטובה במישור הציבורי. לפי זה הטוב אכן ניתן להשגה בעולם הזה, באופן לאומי, בארץ ישראל.

כאן חשוב לציין כי הדרשה "למען ייטב לך - לעולם שכולו טוב" נאמרה מפני רבי יעקב, שחי בסוף תקופת התנאים, אחרי החורבן, מרד בר כוכבא וגזרות הרומאים. רק אז, לאחר ההתרסקות הלאומית, משלא היה עוד כלל ישראל חי ומתפקד בארץ ישראל, לא נשאר לטוב האלוקי היכן להתגשם בעולם - ונותרה רק האפשרות של היחיד לזכות לאושר בעולם הבא. רבי יעקב לא בא לעקור את האפשרות של האושר לכלל בעולם הזה, אלא רק להסיט את המוקד לטובת הפרט בעולם הבא, עד שישוב הכלל ויעלה על במת ההיסטוריה בארץ ישראל.

כיוון דומה, אך בגוון אחר, עולה מדברי רבא במסכת קידושין. רבא מציין כי האמירה שהשכר הוא רק בעולם הבא - נאמרה בידי רבי יעקב, וזו אינה העמדה היחידה. הוא מביא את הפסוק "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", ואומר כי צדיק שהוא "טוב" - והכוונה, לדעת רבא, לטוב כלפי הבריות - זוכה לאכול את פרי מעלליו בעולם הזה. לפי גישה זו, אפשר להבין כי האדם יכול לצפות לטוב בעולם הזה, אך היעד שלו אינו אמור להיות טובתו אלא טובת הזולת. מי שמייטיב לאחרים יוכל לזכות גם בטוב באופן אישי. גישה זו מדברת פחות על טובת הכלל ויותר על טובתם של היחידים (אולי מפני שגם היא נאמרה אחרי



החורבן, והתאימה את עצמה למציאות של הגלות), אך העיקרון הוא עדיין שהטוב ניתן לחברה - ומי שמיטיב עמה זוכה ונהנה מטובתה. אפשר להבין גישה זו באופן ריאלי, לא כגמול חיצוני מלמעלה אלא כהשלכה של יחסי האדם עם זולתו. נראה כי ממבט זה, הגישה עומדת פעמים רבות במבחן המציאות.

### סיכום

אם כן, האם השאיפה לאושר בעולם הזה היא לגיטימית? נראה שכן. האם היא גם נכונה ורצויה? לפי דעות רבות בהגות היהודית, היא אכן רצויה - בתור כלי משמעותי לעבודת ה', ואפילו בתור שאיפה לחיים לאומיים טובים.

האם מה שמעבר לשאיפה לאושר - חתירה לאושר, מאמצים להשגת אושר, מרדף אחרי אושר - רצוי גם הוא? נראה שלא. לכל הדעות, הן לדעה שרואה באושר אמצעי והן לדעה שרואה בו תכלית, הטוב בעולם הזה אינו נקנה באמצעות מאמץ להשיג את הטוב, לפחות לא באופן אישי. רק שמציב לנגד עיניו מטרה נעלה יותר - אם זו עבודת ה' דרך קיום תורה ומצוות, ואם זו דאגה לטובתם של הזולת ושל כלל ישראל - יזכה לאושר האמת, אושר שמתבטא במישור המוחשי הפרטי אך גם בחיים הרוחניים והלאומיים.

## ושבעת וברכת על ההנאה הגופנית

לא כולם מרגישים זאת, אבל יש אנשים שכל הנאה גופנית מלווה אצלם בייסורי מצפון. אם אני נהנה מאוכל טוב, מסרט או מבילוי כלשהו – אמנם באותו רגע אני חש תחושה טובה, אבל בעומק הלב משהו לא בסדר.

התחושה הזו יכולה להופיע אצל אנשים שונים מסיבות שונות, אבל בקרב עם ישראל היא צצה פעמים רבות על רקע התורה והמוסר היהודי. למעשה, שאלת ההנאה הגופנית מופיעה בתורה כמעט מהרגע הראשון: יכולת ההנאה היא אחד מהמאפיינים המרכזיים של גן העדן, והיא גם מה שגורם לאדם וחווה לחטוא באכילה מעץ הדעת טוב ורע. ההיסטוריה מתחילה מפוטנציאל גדול שכולל הנאה גופנית, ומחטא נורא שנגרם בעקבותיה. אם כן, כבר בנקודת ההתחלה מונחת השאלה: האם ההנאה חיובית, שהרי הקדוש ברוך הוא מזמן אותה לאדם מאז ימי בראשית, או שהיא בעיקר פסולה ומסוכנת?

### 1. זהירות, הנאה

אף שמתנהלת מחלוקת בהגות היהודית בנושא זה, נראה שבסיס הדין מוסכם – הן הפוטנציאל החיובי והן הסכנה. השאלה היא, על פניו, מה גובר.

אפשרות אחת היא שהסכנה גדולה מהברכה.

רבנו בחיי (חובות הלבבות, שער הפרישות) מתריע מפני הסכנה, אם כי באופן מסויג: תחילה הוא מסביר מהיכן באה ההנאה ומה תפקידה. הקדוש ברוך הוא יצר בכוונה את ההנאה, כדי שיהיה מה שידחוף את האדם להתקיים. ללא רצון לאכול הוא לא יאכל ולא יחיה, וגם הולדת הדורות הבאים נשענת על הדחיפה היצרית. ההנאה היא מנגנון קיומי שנועד לשמור על הקיום. לפי זה לכאורה אין להתנגד אליה, ואכן רבנו בחיי רואה בה ערך - לבני האדם הרגילים. אנשי התורה, לעומת זאת, אמורים להיות הסמן הקיצוני בעניין. כיוון שהאדם יכול להיסחף אל הרבה מעבר לדרוש לקיומו, צריך לשמור עליו שלא יגזים; לכן נחוצים אנשים שיפרשו מההנאה הגופנית כמה שיותר - ויעמידו מול החברה רף גבוה של שליטה בהנאה, כתגובת נגד לתופעות של הגזמה והתמכרות.

ההיגיון שמאחורי גישה זו הוא שההנאה מועילה לאדם - אך הוא יכול להפיק את התועלת גם ללא הנאה. מי שישכיל להימנע ממנה - יוכל להתקיים בעולם בלעדיה ולהינצל מהסכנות הכרוכות בה.

את הגישה הזו מפתח הרמח"ל במסילת ישרים (מידת הפרישות). לעומת רבנו בחיי שדיבר על הצורך של רוב בני האדם בהנאה, בא הרמח"ל והחריף את קריאות האזהרה מפניה. אמנם גם לשיטתו ההנאה נייטראלית מצד עצמה, אין בה ערך עצמי שלילי, אך היא מועדת לסכנות ולכן רצוי להתנתק ממנה.

יש דמיון בין שתי הגישות, אך מעיון רחב יותר בתורת הרמח"ל נראה שההיגיון שלו שונה: העולם מורכב מטוב ורע, מאז "שבירת הכלים" בבריאת העולם שגרמה לניצוצות האור להיבלע בכלים. האדם נועד לבחור בטוב על פני הרע, ובזה לתקן את עצמו ואת העולם. האפשרות להידרדר אל הרע איננה תקלה, היא חלק מובנה מהעולם: האדם אמור לזהות את הסכנה שבהנאה הגופנית, ולבחור בטוב הבטוח.

## 2. לטוב ולרע

אפשרות אחרת הולכת עוד צעד לכיוון הלגיטימיות של ההנאה, ומציגה אותה בדיוק כמו בניסוח השאלה – באופן שקול. אכן, ההנאה יכולה להוביל לטוב או לרע, וכך יש לתפוס אותה. הרמב"ם מדבר על יכולתה של ההנאה לשמש כלי לעבודת ה'; עם כל הסכנה, ההנאה יכולה גם לסייע לבניינו הרוחני והשכלי של האדם.

את האפשרות הזו מפתח אדמו"ר הזקן, ומדגיש את צומת הבחירה. יכולת ההנאה מצויה בתווך בין הטומאה לקדושה, על הגבול ממש, וביד האדם להטות אותה לפי בחירתו. אם ישתמש בהנאה לצרכים חיוביים וקדושים – יקדש אותה, ואם ישתמש בה לממש את תאוותו – יטה אותה לצד הטומאה. אכן, יש בהנאה פוטנציאל חיובי ופוטנציאל הרסני, וכאן בדיוק אמור להיכנס האדם ולבחור באפשרות הרצויה.

גם אפשרות זו נובעת מתפיסת המציאות כמורכבת מטוב ורע, אלא שהיא רואה ערך לא רק בביטול הרע או בהתעלמות ממנו, אלא אף

בכפיפת ההנאה עצמה תחת הנפש האלוקית. לפי זה הבחירה אינה בהכרח טוב למועד להזיק, אלא יכולה להיות גם בחירה בטוב שבמועד להזיק.

### 3. הפוטנציאל החיובי

אפשרות אחרת הולכת צעד נוסף לכיוון ההנאה, ומבכרת את הפוטנציאל החיובי על פני הסכנה. כלומר, שתי הדרכים בוודאי קיימות, אך יש לשים את הדגש על הסיכוי החיובי. צריך להיזהר מפני הסכנה, אך לא להימנע מלממש את הברכה הטמונה בהנאה.

על פוטנציאל הברכה דיברו, בדרכים שונות מאוד, הבעש"ט, רש"ר הירש והראי"ה קוק. כל אחד הלך בנתיב שונה לחלוטין - מהעלאת ניצוצות עד לתועלת מוסרית-רוחנית של ההנאה. הראי"ה כותב כי ההנאה החומרית היא שער להכרת ה' לעבודתו ולהנאתו הרוחנית, אולם מסייג ומציב שני כללים כדי שהיא אכן תשמש שער כזה ולא להפך: ראשית - ההנאה הרוחנית צריכה להיות העיקר והתכלית; שנית - ההנאה הפרטית צריכה להיות מקושרת לחברה ולכלל. כאשר שומרים על ההנאה בממדים הנכונים, ונזהרים שהיא לא תהפוך לאגואיסטית, ההנאה רק מועילה.

ההיגיון שעומד מאחורי גישה זו, לפחות אצל הראי"ה, הוא אולי אי-השלמה עם ראיית הנפש כזירת התגוששות תמידית. הנשמה והגוף

יכולים ואף צריכים לחיות בהרמוניה, ואין לוותר על ההרמוניה ואחדות הכוחות רק בגלל הסכנה.

#### 4. ערכה העצמי של ההנאה

אפשר ללכת עוד צעד לטובת ההנאה, ולומר כי ההנאה חיובית מצד עצמה. היא אינה רק מביאה את האדם למקומות חיוביים, אלא היא עצמה פעולה בעלת ערך.

רבי יהודה הלוי כותב על הערך שבהנאה האנושית, כשהיא מושגת מתוך מודעות ובאופן הראוי. מעיון רחב יותר במשנתו, נראה כי גם הוא דוגל באיזון ובהרמוניה בין הכוחות באדם, ובמודל ההרמוני יש מקום חשוב גם לתחושת ההנאה הגופנית.

המהר"ל מפתח את הגישה הזו, וכותב כי ההנאה של האדם ממה שיש לו – ללא רדיפה אחרי יותר מזה – היא מידה רוחנית.

אפשר להרחיב ולומר כי ההנאה היא מפגש בלתי אמצעי עם הקדוש ברוך הוא. היא אינה רק אמצעי לעבודת ה' שאפשר להסתדר בלעדיו, אלא חוויה שהאדם – כל עוד נשמתו מצויה בגוף – זקוק לה כדי לחוות ממש את טוב ה'. לא רק להאמין בטוב ה' באופן תיאורטי, לא רק ללמוד עליו או לשמוע אותו, אלא שטוב ה' ימלא אותו באופן שיהיה מורגש בחושים. עם כל הכללים והסייגים, ששומרים על הטוב כטוב אלוקי ולא כטוב רדוד ואנוכי, החיבור הגופני לעבודת ה' אמור לגבור על הפחד מפני הידרדרות. הנאה כזו ראויה לברכת הנהנין.