

תפילה והגות יהודית — כיוונים ובעיות

שלום רוזנברג

תדפיס מתוך הספר

התפילה היהודית — המשך וחידוש

המכון ליהדות ולמחשבה בת זמננו

ת"ד 1544, רמת-גן

תפילה והגות יהודית — כיוונים ובעיות *

שלום רוזנברג

מבוא מתודולוגי

הקטגוריות

ריבוי וגיונו של החומר על התפילה אינם מאפשרים כמעט שום דיון כולל בו בטרם יובא לידי סיסטמטיזציה כלשהי. נעשו נסיונות מועטים בכיוון זה. פרופ' יוסף היינמן במבוא לספרו "התפילה בתקופת התנאים והאמוראים"¹, מזכיר את נסיונו של א' שפניר² בשנות השלושים למאה זו, לחלק את התפילה לקטגוריות פורמאליות-חיצוניות, כגון: הודיה, בקשה, שבח וכו'. גישה נוספת שהיינמן מזכיר נוקטת דרך פילולוגית-הסטורית, המעוניינת יותר ב"שאלות הסטוריות של תולדות הנוסח, ובנסיון שיטתי לשחזר את הנוסח המקורי"³. היינמן עצמו נוקט בביקורת הצורנית כשיטת מחקר, ונקודות המוצא שלו במיון התפילה לקבוצות נשענות על קיומן של מטבעות לשון וסימני היכר צורניים אחרים, המוליכים לחלוקה אחרת, חשובה ופוריה. לפי סיווגו של היינמן ניתן להבחין בין תפילות בית המקדש, בית הכנסת, בית המדרש, היחיד, וכיו"ב.

* תודתי נתונה לפרופ' ש' פינס, לפרופ' מ' שוורץ, לד"ר פ' פלור, לד"ר יהודה ליבס, לד"ר משה חלמיש, לד"ר עמנואל אטקס, ולרב פ' לדרמן, — על הערותיהם הרבות והחשובות.
חלק להם בעבודה זו ; שגיאותי — לי הם.

מבחינתו של הבא לכתוב את תולדותיה של התפילה, הורתה ולידתה, אין ספק שגישת היינמן נכונה. אולם, כשהדיון על התפילה מגיע לשאלות הגותיות — מאבדות גם הקטגוריות הצורניות הללו את משמעותן. במשך השנים, עם גיבושן של תפילות הקבע והסידור, נטשטשו ההבדלים הגנטיים בין תפילות שונות, ובמקומם החלה לבלוט חשיבותן של הבחנות אחרות, שהעמידו קטגוריות חדשות. מבחינתו של חוקר ההגות ישנה משמעות לאותן קטגוריות המאפשרות סיסטמטיזציה פוריה של העמדות השונות, וביחוד לאותן קטגוריות הנותנות ביטוי להתייחסויות ההדדיות של חלקי התפילה ולקונפליקטים שונים בתוכה. בעייתו של חוקר ההגות איננה זהה לבעייתו של היינמן, אולם היא מקבילה לה. לפיכך נסינו לבנות מערכת טיפולוגית, למרות הסכנה שבכך ניגרר להתעלמות מהחלוקות המקובלות לזרמים ולאסכולות. אנו רואים נסיון זה כהכרחי, למרות סכנתו.

עבודה שבשפה

בנייתה של המערכת הטיפולוגית מחייבת הרחבת משמעותו של המונח "תפילה", שבספרי הלכה דייקנים הוא מציין את ה"עמידה" בלבד. הדיונים על התפילה כוללים על פי רוב לא רק תפילות, אלא גם את קריאת שמע, את הברכות ואפילו את קריאת התורה — שהן קטגוריות נבדלות מבחינה הלכתית. ההתעלמות שבכך מהבחנות הלכתיות חשובות לא נסתרה מעיניהם של גדולי ההגות ביה"ב, כפי שנראה להלן⁴, אולם אין ספק שאף מבחינה הלכתית ניתן לדבר על תפילה במובן רחב, גם כאשר אין קובעים את גדריה במדויק. תפילה זאת כוללת לא רק פעולות הנעשות באמצעות הלשון, אלא גם פעולות אחרות, כגון העמידה, ההשתחויה, ההתעטפות בטלית, השימוש באובייקטים כסידור ובית הכנסת, הניגון, השינויים במחזור השנה, ושמא אף הבכי והריקוד וכיוצא בהם.

שפת התפילה אינה בנויה איפוא ממלים בלבד, אלא מכילה גם כעין מילון של מחוות, טקסים וסמלים. ההתייחסות אל התפילה במלואה

פירושה הכרה בקיומם של אלמנטים נוספים אלה, הבאים לידי ביטוי ברור ובולט בהלכה. לכל צורות ההתבטאות הללו צד שווה, המאפשר להכלילן בקטגוריה אחת, קטגוריה המגדירה את התפילה כעבודה שבשפה.

הדיון הבא מבוסס על האינטואיציה הראשונית, שהתפילה מקבילה לשפה. צ'רלס מוריס חילק את חקר השפה — הסמיוטיקה — לשלוש שכבות: תחביר, סמנטיקה ופרגמטיקה. בתחביר עומדים על מערכת-הצורה, על יחסי הסימנים (במקרה שלנו — המלים) אלו לאלו. בסמנטיקה מוסיפים לדיון את המובן של הסימנים, דהיינו את היחס בין הסימנים לבין הדברים, ומגיעים אל מערכת-משמעות. בפרג-מטיקה מוצגת מערכת-שימוש, דהיינו מכלול היחסים שבין המלים, המשמעות, והאדם המשתמש בהם.

נוכל להעתיק מודל זה לחקר התפילה, כאשר לשלוש השכבות אנו מוסיפים את המימד ההיסטורי המשתנה.

השכבה הראשונה — ניתוח צורני של התפילה, והוא נעשה ביעילות בידי היינמן במחקרו.

השכבה השנייה — התפילה כמערכת סמנטית; הדגש מושם ב"תיאולוגיה" שמאחורי התפילה: הסידור כמכלול אמונות ודעות, תקוות וחובות⁵.

השכבה השלישית — עיון ביחס שבין האדם המתפלל והתפילה; מה היא הפונקציה שהתפילה ממלאת בחיי האדם, מה מקומה במערכת ההגותית הכוללת ובשיטה הפילוסופית.

על יסוד הניתוח על-פי המודל הסמיוטי אפשר לומר, שעיקרו של הפולמוס עם הרפורמה במאה הי"ט התמקד, בשלב הראשון, סביב מישור התצורה, דהיינו הצדדים החיצוניים של התפילה, כמבנה בית הכנסת, או שינוי שפת התפילה. בשלב השני הועבר דגש הקונפליקט למישור הסמנטי, לבעיות התיאולוגיות הכרוכות בנוסח התפילה, כשיבת ציון וכינונו מחדש של בית המקדש⁶. דיוני זמננו על התפילה אינם ברובם אלא וריאציות חדשות של מאבקים בשני המישורים הללו. דוגמאות קלאסיות במישור הסמנטי הם השינויים,

ההוספות או ההשמטות שהוצעו בעקבות הקמתה של מדינת ישראל, שחרור ירושלים, וכו'; ובמישור התצורה — תיקון סדרי התפילה, האחדת הנוסח, השתתפותן של נשים וכו'. מעניין לגלות שהדיונים בשני מישורים אלה מתעלמים לחלוטין מעיקרה של תפילה, והוא יחסו של האדם אליה, למרות שזו שאלה מכרעת, אשר תקבע את עתידה של התפילה.⁷

הדיון באספקטים התצורתיים והסמנטיים איננו נחלתה הבלבדית של התקופה המודרנית. הוא מלווה את התפילה מראשית ימיה, למן האיסור של "מודים מודים" והמאבק על הפיוטים.⁸ מאחורי מאבקים גלויים אלה התנהל בהגות היהודית מאבק בין קונצפציות שונות במישור השלישי — משמעותה של התפילה. במישור זה נדונה לא התיאולוגיה שבסידור, אלא התיאולוגיה המאפשרת את קיומו של סידור ושל אדם המתפלל בו.

בעקבות הערות מתודולוגיות אלו נעסוק להלן בשתי סוגיות עיקריות: א. דפוסי התייחסות לתפילה בשיטות הגות שונות.

ב. התפילה ובעיותיה בעידן המודרני.

בדיון על דפוסי ההתייחסות ננסה להביא לידי סיסטמטיזציה את האפשרויות השונות. נעמוד להלן על שש עמדות, המייצגות את כיווני ההתייחסות העיקריים לעניין זה. העמדה הראשונה והנראית לנו יסודית היא העמדה "התמימה"; אחריה יידונו עמדות המאפיינות את ההגות הקבלית והפילוסופית — התיאורגית, המיסטית והדידאקטית; הגות זמננו תביא אותנו לגישה האקזיסטנציאלית ולגישה האינסטיטוציונאלית, המייצגות מוטיבים הבאים לידי סינטזה באקזיסטנציאליזם הדתי.

בעקבות העמדות השונות נעמוד בחלק השני על בעיותיו של האדם המתפלל בעידן המודרני. בעיות אלו מצויות לדעתי בשלוש רמות, ובאות לידי ביטוי בשלושה פרדוקסים — הקוסמולוגי, התיאולוגי והאנתרופולוגי — שהם יהיו מוקד הדיון בחלק זה.

כיווני ההתייחסות לתפילה

א. התפילה התמימה

ניתן להבחין בין מחשבת המקרא ואולי אף האגדה לבין ההגות המאוחרת על זרמיה הפילוסופיים והמיסטיים בעזרת מושג הרפלקטיביות. המחשבה הבלתי אידיאולוגית "חושבת", אך אינה נותנת לעצמה דין וחשבון על מחשבתה זו. היא בלתי רפלקטיבית. לעומת זאת, ההגות האידיאולוגית מפרשת את עצמה, היא ידיעה שביודעין. "צורך הוא לדעת שיש ידיעה וצורך הוא לשאול על הידיעה, כדי שתהיה קיימת ידיעה פילוסופית".⁹ הידיעה שביודעין עושה את הידיעה עצמה לבעיה של בירור פילוסופי.

מכאן פרשת דרכים מתודית. חקר התפילה במובנה של עבודה זו בהגות היהודית הקלאסית (במונח זה כוונתנו גם לפילוסופיה היהודית ביה"ב וגם לקבלה) פירושו — עמידה על מקומה של התפילה בשיטה הפילוסופית, כפי שהיא משתקפת בעדותו של ההוגה עצמו. בספרות המקרא ובספרות חז"ל פירושו של חקר כזה הוא — קונסטרוקציה של תיאוריה הגותית, אשר תוצאותיה הינן תואמות למצוי במקורות.

התפילה התמימה, כפי שנכנה להלן את התפילה הבלתי-אידיאולוגית, היא נקודת המוצא לדיון הבא. היא מעמידה אותנו בעיקר בפני בעית הגבולות המפרידים בינה לבין יצירות הדומות לה. כיצד מבחינים אנו בין התפילה המונותיאיסטית לבין התפילה האלילית, או ההשבעות המאגיות. מה משתמע מקיומה של התפילה לגבי דימוי האל?¹⁰

נעמוד להלן על היחס הפרובלמאטי הקיים בין התפילה למאגיה, ונדחה לסוף העבודה את הדיון באימפליקציות התיאולוגיות האחרות, הקשורות בדימויינו את זה שאליו אנו מתפללים.

ב. התפילה התיאורגית

בין תמימות למאגיה

האם התפילה היא פעולה בעלת משמעות מאגית? סכנתה של גישה כזו ברורה, נוכח מציאותן של תפילות מאגיות רבות כמעט בכל התקופות. מתקופות קדומות ידועות לנו תפילות מאגיות, שמחבריהן ייחסו אותן לתנאים ולאמוראים, וקיימים אף חיקויים מאגיים של תפילות ידועות¹¹.

סכנת ראייתה של התפילה כפעולה מאגית הוותה אתגר להגות הקבלית, אך גם למחשבה הפילוסופית. בעיה זו קריטית במיוחד בזרם הניאואפלטוני. במקורותיו של הזרם הזה משמשים בערבוביה רעיונות של אפלטון, פלוטינוס ותלמידיהם, ומושגים רבים הלקוחים מהמסורת המאגית של שלהי העת העתיקה. הבעיה קיימת למעשה לגבי המצוות בכללן, אולם במיוחד לגבי התפילה¹².

תיחום הגבולות בין התפילה למאגיה קשה ביותר. אין ספק שלרוב ניתן להבחין בין תפילה לבין השימוש בנוסחה מאגית, אולם קשה להצביע על הבחנה עקרונית בין תחומים אלה. בספרות הרלבנטית נעשית הבחנה זו בשלוש דרכים:

1. ההבדל בין תפילה למאגיה נעוץ ביחס השונה לטקסט התפילה. כוחה ויעילותה של המאגיה תלויים בנכונות הנוסחה ובדיוקה, דהיינו במלים או בפעולות המבטאות אותה. לעומת זאת עיקרה של התפילה הוא בכוונת האדם.

2. המאגיה פועלת באופן אוטומטי; לעומת זאת, בתפילה אין קשר סיבתי והכרחי בינה לבין התענות לה; רצון ה' הוא המגשר בין השניים, ורצון זה איננו כפוף לחוק כלשהו. היחס המעין-מדעי המאפיין את המאגיה, הופך בתפילה ליחס מעין-פרסונלי. הדרך הראשונה מאפיינת את עמדתה של ההגות היהודית בימי הביניים, השנייה — את ההגות היהודית בדורות האחרונים.

הדרך הראשונה תופסת גם לגבי המחשבה הקבלית, אך הקירבה בין גוונים מסויימים של התפילה הקבלית לבין התפילה המאגית, מאלצת

אותנו לחפש אחרי הבחנה נוספת, שתבטא את ההבדל ביניהן. ההבחנה המוצעת להלן נעוצה לא במבנה התפילה ולא במכניקה שבה, אלא במטרותיה.

3. תפקידה של התפילה הקבלית, כתפקידן של המצוות ועבודת הקודש בכלל, היא תיאורגית ולא מאגית. מטרתה של התפילה המאגית לשרת את האדם; מטרתה של התפילה התיאורגית "לקיים את פעולתם התקינה וההרמונית של הכוחות האלהיים"¹³. בתיאור-גיה הופך האדם את עצמו למכשיר של התכנית האלהית; העבודה איננה צורך הדיוט אלא "צורך גבוה".

גבדוק את משמעותן של כל אחת משלוש ההבחנות הללו.

הכוונה

ביטוי בולט לחשיבותה של הכוונה ולבעיות המיוחדות שבתפילה ניתן ב"חובות הלבבות" לר' בחיי ו' פקודא. המצוות מחולקות לפי ר' בחיי לחובות הלבבות ולחובות האיברים. בחלוקה זו יש לתפילה מעמד ביניים. התפילה היא בהכרח קומבינציה של שתי הפעולות גם יחד, המעשה והכוונה¹⁴.

"שכל מעשה שהוא לאלוהים איננו נמלט מאחד משלשה חלקים: אחד מהם חובות הלבבות בלבד — והחלק השני חובות הגופות והלבבות יחדיו כמו התפילה ולמוד התורה והשבת והתהילה לאלוהים — — — — — ותפלה כגוף, והעיון כרוח". בלשון קקליפה, — — — — — ותפלה כגוף, והעיון כרוח".

האלמנט העיקרי המרחיק את התפילה מהמאגיה היא העובדה שאין ערך למעשים הדתיים אלא אם כן נעשו בכוונת הלב¹⁵. ריה"ל מבטא דברים אלה על ידי דרישה של שני ענינים, שהם עמוד התורה: "האחד שתהיה התורה מאת האלהים, והשני שתהיה מקובלת בלב נאמן מהקהל" (הכוזרי ג, כג).

לראיית הכוונה כיסוד המרכזי של התפילה מקורות רבים בספרות ההלכתית, אולם מן הראוי להצביע על רב-משמעותו של מושג זה במקורות התלמודיים. נוסף למשמעות המשותפת לתפילה ולשאר

המצוות, שהיא הכוונה לצאת ידי חובה, לובשת הכוונה בתפילה שלושה מובנים עיקריים:

1. הבנת טקסט התפילה: "ראשית דבר יהרהר פירוש המלות בכל כוח שכלו והבנתו"¹⁶ או "המתפלל צריך שיכוון בלבו פירוש המלות שמוציא בשפתיו — כי אילו היה מדבר לפני מלך ב"ו היה מסדר דבריו ומכוון בהם יפה"¹⁷ או "כוונה — פירושה כוונת הלב אל התפילה"¹⁸.

2. הבנת מעמד התפילה: "בהכרח ישים אל לבו תחלה לפני מי הוא עומד, יוצר רוחו ונשמתו"¹⁹. או כהגדרתו של הרמב"ם "יראה עצמו כאילו עומד לפני השכינה"²⁰.

3. טרנספורמציה פנימית של האדם בעקבות מעמד התפילה, שהיא "עבודה שבלב": "לכן עיקר ויסוד התפילה היא טוהר וזוהר הלב ונקיות המחשבה שכן היא עבודה שבלב חביבה"²¹.

המחשבה הפילוסופית היהודית ביה"ב הדגישה במיוחד את הכוונה במשמעותה השלישית, עד כדי שלילת ערכה של תפילה אחרת: "תפילה בלי כוונה כגוף בלי נשמה"²². בדרך כלל ניתן לומר, שמשמעותה של הכוונה בכל שיטה עיונית היתה פונקציה של השיטה כולה ויחסה לתפילה. הרמב"ם הגדיר את הכוונה בצורה שיש בה המובן השני והשלישי: "כיצד היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה... ולא יעשה תפילתו כמי שהיה נושא משאו ומשליכו והולך לו" (הלכות תפילה ד, טז).

בהערה שהפכה קלאסית קבע ר' חיים מבריסק כי המיוחד בקביעה זו של הרמב"ם הוא, שלפיה הכוונה איננה תוספת לתפילה; מהותה של התפילה היא היא הכוונה²³. דברים אלו מקבלים במשנתו של רי"ד סולובייצ'יק אינטרפרטציה פילוסופית. את ההבחנה שבין הכוונה במובן השני לבין הכוונה במובן השלישי תולה רי"ד סולובייצ'יק בטענה, שהכוונה במקרה הראשון מבטאת כיוון מצומצם לפעולה מסוימת, אולם בתפילה חייב האדם "לכוון את כל אישיותו כלפי ה'"²⁴. במלים אחרות, חווית הברית של התחברות עם האלוהים

והדיבור אליו הוא מהותה של התפילה, ואילו הפעולה הממשית של אמירת הטקסטים היא הטכניקה של מימוש התפילה, אך לא התפילה עצמה.

הכרח וחופש

פרופ' ארנסט סימון במאמרו על התפילה, קושר את הגבול בין התפילה למאגיה ברעיון ההכרח. במאגיה האדם מנסה להכריח את האלוהים לעשות את רצונו, אולם הצלחת נסיון זה פירושה הפיכת האל לאליל, והדת לעבודה זרה²⁵. דעה זו קשורה עם דעותיו של יחזקאל קויפמן ותפיסתו את הדת המונותיאיסטית, אך יש לה מקורות קדומים יותר בהגות היהודית החדשה ואף הקלאסית. התפילה בהשקפה זו פירושה נסיון לבטא את יחס הנבראות, יחס התלות האבסולוטית של האדם באלוהים.

ביטוי ברור ליחס זה ניתן על ידי המהר"ל: "זבח רשעים תועבת ה' ותפילת ישרים רצונו. שלמה המלך ע"ה בא לומר על העבודה שהיא אל הש"י, שאין לומר שהוא ית' חפץ בעבודה הזאת בשביל שהוא ית' מקבל מזה תועלת מן העבודה, שאם היה הוא ית' מקבל תועלת מן העבודה זו, אין חלוק אליו והיה התועלת ממי שיהיה הן מרע או מטוב. אבל אצל הש"י אינו כך, כי זבח רשעים הוא תועבה וא"כ העבודה אינו בשביל שהוא לתועלת הש"י אבל הוא לתועלת האדם בלבד... לכך זבח רשעים תועבה שאין הש"י רוצה בתועלת הרשע ותפילת ישרים רצונו"²⁶.

מגיה ותיאורגיה²⁷

תפקידה של התפילה התיאורגית בא לידי ביטוי ביצירותיהם של המקובלים ושל אלה שהושפעו על ידיהם. כדי להבין תפילה זו חייבים אנו להדגיש, שהיא אפשרית רק על רקע של תמונת עולם מסוימת, לפיה יש לפעולותיו של האדם השפעה על ההסטוריה הקוסמית; ואם הקוסמוס אינו נפרד מהתחום האלוהי — פעולה והשפעה זו מגיעים גם לכדי "צורך גבוה" ממש. הפעולה האנושית

היא הגורמת לזרימת השפע "ולייחוד קודשא ברוך הוא ושכינתיה"²⁸. במאמר ידוע מתאר הזוהר את פעולתה של התפילה כההליך של ארבעה תיקונים, הנעשים כאחד:

תקונא קדמא תקונה	התיקון הראשון — תיקון
דגרמיה לאשתלמא	עצמו להשתלם
תקונא תניינא תקונה	התיקון השני — תיקון
דהאי עלמא.	העולם הזה.
תקונא תליתאה תקונה דעלמא לעילא	התיקון השלישי — תיקון העולם
מכל אינון חולי שמיא	למעלה בכל צבאות השמים
תקונא רביעאה תקונה דשמא קדישא	התיקון הרביעי — תיקון השם הקדוש
ברוא דרתיכין קדישין וברוא דעלמין	בסוד המרכבות הקדושות ובסוד העולם
כלהו עילא ותתא בתקונא כדקא יאות	כולם מעלה ומטה, תיקון כיאות ²⁹ .

תיקון העולמות העליונים ותיקון השם הקדוש אופייניים לתפילה התיאורגית. תיקון העולמות נעשה על ידי מסע עלייה של התפילה³⁰, הבוקעת אורים ורקיעים עד שמגיעה למדרגתה האחרונה ומביאה ל"ייחוד". מסע העלייה ללא מכשולים תלוי בכוונה, ותפילה שיש בה פגם עלולה להיחטף על ידי כוחות הטומאה. התפילה המצליחה לעלות מושכת שפע מהמעין העליון.

הכוונה האמיתית של התפילה, לפי ההבנה התיאורגית, איננה בקשת צרכי האדם, אלא הפיכת האדם את עצמו לכלי לתיקון העולמות.

ג. התפילה המיסטית

עמדה שונה מן התפיסה התיאורגית מבטאת הגישה המיסטית, שגם היא קשורה למסורת הקבלית. ביטוי להבדלי הגישות ניתן בקטע מתוך הזוהר, המציב על שתי מדרגות בתפילה. וכך קוראים אנו בספר הזוהר³¹:

כי לי בני ישראל עבדים וגו'.

פקודא לעבוד בכל מיני עבודה	מצווה לעבוד בכל מיני עבודה
במקדש ולבר ממקדש בכל אינון	במקדש וחוצ ממקדש בכל הפול-
פולחנין דאקרי עבודה בצלותא	חנות הנקראים עבודה: בתפילה,
לאשתדלא בתר פקודי אורייתא	לטרות אחר מצוות התורה, שהכל
דכלא אקרי עבודה כעבד דאשתדל	נקרא עבודה, כעבד הטורת אחר
בתר מאריה בכל מה דאצטריך —	אדוניו בכל מה שצריך — — —

בתינן שמהן אלן אקרון ישראל	בשני שמות אלה נקראים ישראל
לקב"ה עבדים — — — ואקרון	לקב"ה עבדים — — — ונקראים
בנים — — —	בנים — — —

בפלחנא דב"ג פלח ליה לקב"ה	בעבודה שאדם עובד לקב"ה יש
אית פלחנא דאיצטריך ב"ג לאת-	עבודה שצריך אדם להיכלל בשני-
כללא בתרויהו למהוי בה עבד	הם, להיות עבד ובן, להתעטר
ובן ולאצטרא ביה קב"ה — — —	בקדוש ברוך הוא.

ומה איהו. דא פלחנא דצלותא	ומה היא? זו עבודת התפילה,
דאצטריך למהוי בה עבד ובן לאת-	שצריך להיות בה עבד ובן, להכלל
כללא בדרגין עלאין אלן. למפלח	במדרגות עליונות אלו, לעבוד
ולאתקנא צלותא ברוא דעבד למפ-	ולערוך תפילה בסוד עבד לעבוד
לח פולחנא דתקונא דעלמין ול-	עבודה של תיקון העולמות, ולהד-
אתדבקא רעותיה ברזין דחכמתא	ביק חפצו ברזי החכמה, להתדבק
לאותדבקא במאריה בגניזין עלאין	בריבונו בגנוזים עליונים כראוי.
כדקא חזי.	

בן אתדבק תדיר באבוי בלא פרודא	בן מתדבק תמיד באביו בלא פירוד
כלל לית מאן דימחי בידיה. עבד	כלל, אין מי שימחה בידו. עבד
עבד פלחניה דמאריה ותיקין תקוני	עושה עבודת ריבונו ומתקין תיקו-
עלמא.	ני העולמות.

מאן דהוי תרופתו בכלל אחד מי שהנהו שניהם בכלל אחד, בחבורא חדא דא איהו ב"ד דאתקין בחיבור אחד — זה הוא אדם הוא דכל מהימנותא בכלל אחד המתקין סוד כל האמונה בכלל בלא פירודא כלל ומחבר כלא אחד, בלא פירוד כלל, ומחבר הכל כאחד.

לפנינו שתי מדרגות — עבודת העבד ועבודת הבן. הזוהר מקשר את המדרגות הללו עם ספירת מלכות, שהיא בבחינת עבד, וספירת תפארת, שהיא ישראל, בחינת בן. אולם כשמדרגות אלו מיושמות לתפילה הן מעמידות שתי השקפות שונות על התפילה. אחת היא מסוג עבודתו של העבד, תפילה המביאה לתיקון העולם למרות שאין העבד מודע למלוא משמעותה של תפילתו. אחת היא מסוג עבודתו של הבן — הדבקות, התפילה המיסטית בה"א הידיעה. רק המתפלל המגיע לידי תפילה זו מסוגל לתקן את העולמות העליונים, ואף את השם הקדוש.

תפישה זו של הכוונה בתפילה שונה מן התפישה התיאורגית, ואנו מתארים אותה באופן כללי כתפילה מיסטית³², אם כי זו כותרת כוללת, המסתירה מאחוריה צורות רבות ושונות זו מזו של תפילה. לפני שניגש לתאר את הצורות השונות נציין, כי ביסודה מצוייה התפילה המיסטית ביהדות לאורך אלפי שנים, ושומרת על קרבה רבה בין תופעותיה למרות הצורות השונות³³.

במיסטיקה של המרכבה וההיכלות היה לתפילה תפקיד אכסטי של העלאת האדם לשמים. במקום ההוראה הסמנטית הרגילה היתה למלות התפילה משמעות של שמות קדושים בעלי השפעה אמוציונלית, שעוררו את החווה במסעו המיסטי, והיו לו כמין עזר טכני.

המוטיבים של העלייה המיסטית לשמים נשארו גם בתורת הסוד של חסידי אשכנז, אבל לצידם התפתחה גם נטייה לראות בתפילה פעולה של מדיטציה³⁴, שמתאפשרת על ידי לימוד סודות התפילה. חסידות אשכנז הביאה לרה"א-אינטרפרטציה של הטקסטים על ידי תוספת משמעות ו"כוונות" נוספות, באמצעות שיטות שונות של דרישת

אותיות, בייחוד דרך הגימטריא³⁵. פעילות זו תרמה הרבה לגיבוש הטקסט של הסידור, ולהקפדה בשמירתו³⁶.

בקבלת פרובאנס וגירונה מוצאים אנו חזונות הקרובים במהותם לחזונותיהם של יורדי המרכבה, אך יחד עם קשר של האדם למקור-רות עליונים יותר בעולם הספירות³⁸. את האמצעי החשוב ביותר לבטא את תורתה מצאה קבלת פרובאנס וגירונה בתורת הדבקות.

כך למשל שומעים אנו משמו של ר' יצחק סגי נהור: "ואמר רבינו החסיד ז"ל עיקר עבודת המשכילים וחושבי שמו 'ובו תדבקון', וזה כלל גדול שבתורה לתפילה ולברכות להסכים מחשבתו באמונתו כאילו דבקה למעלה"³⁹. דבקות זו קבלה צורות שונות: "דבקות המחשבה", "דבקות הרצון", "דבקות הנשמה" וכו'. "דבקות המחשבה" מתוארת כקונטמפלציה של הספירות, וכאשר זו מגיעה לספירת חכמה "מתבטל לשעה הפירוד בין המחשבה האנושית לבין המחשבה האלהית"⁴⁰. "דבקות הרצון" פירושה ביטול הרצון האינדיבידואלי. "דבקות הנשמה" היא תהליך שונה, מעין ניתוק הקשר שבין הנשמה והגוף, וביטול לשעה של הפירוד מהמקור העליון⁴¹.

קבלת האר"י נתנה דחיפה חדשה לאינטרפרטציה המיסטית של התפילות, בייחוד בהקשר של תורת "התיקון". הדרך לתיקון הם ה"ייחודים". במקום כוונה בספירה הנכונה באה כאן כוונה בשם הנכון. המלים של התפילות הופכות שוב למין מכשיר בעליית האדם אל העולמות העליונים⁴².

מכל שלביה של המיסטיקה היהודית בולטת החסידות במרכזיות יחסה אל התפילה. כדי להבין את המיוחד במיסטיקה החסידית עלינו לחזור לרגע אל ההבחנה בין התפילה המיסטית לתפילה התיאורגית. דוגמה מעניינת להבדלים הפנומנולוגיים שביניהן, למרות המקור הקבלי המשותף, נראה לי היחס לטקסט של התפילה. התפילה התיאורגית הביאה לרה"א-אינטרפרטציה סימבולית של הטקסט; לעומת זה הביאה לפעמים התפילה המיסטית לידי דיסאינטגרציה של הטקסט. בשני המקרים מאבדות היחידות הסמנטיות הרגילות את משמעותן, אולם בתפילה התיאורגית נוצרות יחידות סמנטיות חדשות,

בעלות משמעות סימבולית; ואילו בתפילה המיסטית מועבר דגש באופן כמעט בלעדי ליחידות לא-סמנטיות, המהוות כעין מדיום להגיע למדרגה גבוהה יותר. כך במשל המיוחס לבעש"ט: "... כמו החושים יכולים לראות הכוכבים ביום ע"י כלי מחזה שלהם, כן יש כלים שיכולין לראות המדות והמעלות עליונות. והכלים הם האותיות"⁴³.

נוסח הקבע של התפילה משמש לתפילה המיסטית כעין כלי המאפשר את החוויה העל-טבעית "ברגע אחד בבריקות מראה דהוא בא למעלה מהזמן"⁴⁴. מאותו שלב והלאה הפה והמחשבה מתפלגים, כאמרתו של הבעש"ט: "כשאני מדבק מחשבתי בבורא ית', אני מניח הפה לדבר מה שירצה"⁴⁵. המגיד ממזריטש מסביר דברים אלה על ידי הקביעה, שאף הדבור נמצא במחשבה אלא שמוצאה "בהעלם מאד"⁴⁶, המדרגה הגדולה ביותר של התפילה מושגת דווקא כשאין מתקיים "פיו ולבו שווים". התפילה המילולית היא רק תפילה שלכאורה⁴⁷.

הדיון שלנו עד כה שופך גם אור חדש על ההבדלים בין התנועה החסידית לבין המתנגדים, בכל הנוגע לתפילה. הסברים שונים נתנו להבדלים אלה. ההבחנה שלנו בין הכיוון התיאורגי והמיסטי בתפילה, כאשר שניהם צומחים מן הקבלה, נראית לנו כתורמת להבנת הדיפרנציאציה הקיימת ביחסן של שתי התנועות לתפילה, למרות ששתיהן ינקו מהמסורת הקבלית והשתמשו בטרמינולוגיה קבלית. אין ספק ששני הכיוונים בטהרתם אינם אלא אבסטרקציה של החוקר. אולם קיומם של הדגשים שונים נראה לנו ברור בעליל.

הגותה של ה"התנגדות", שהשפיעה גם על הגות "השיבות", ניתנת לדעתי לאיפיון על ידי מהלך כפול: 1. הדגשת הצד התיאורגי של המצוות, והתפילה בתוכן; 2. הדגשת העובדה שצד תיאורגי זה איננו מחייב התרחקות מקיום המצוות כפשוטן. למצוות, ולתפילה בתוכן, יש משמעות תיאורגית. משמעות זו אינה צריכה כוונות מיוחדות, אלא מתגשמת דווקא בעשייה הנורמלית.

שני אספקטים אלו באים לידי ביטוי בנפש החיים לר' חיים מוולוז'ין, אף שמצויות בו גם נימות מיסטיות לא מעטות: "זהו עניין הברכה

לו ית' בכל הברכות והתפילות, שפירושו הוא תוספת ורבוי ממש כמשמעות כנ"ל, שזהו רצונו יתב' מטעם כמוס אתו ית', שנתקן ונייחד ע"י הברכות והתפילות הכוחות והעולמות העליונים, שיהיו מוכנים וראויים לקבל שפעת קדושת אור עליון"⁴⁸. המטרה התיאורגית היא היא עצם כוונת התפילה: "... שכלל כוונתה הוא לכוון רק להוסיף כוח בקדושה, שכמו שהאיש מאנשי החיל משליך כל עניינו וצרכי עצמו מנגד ומוסר נפשו ברצונו רק על כבוד המלך ... כן ראוי מאד להאדם הישר לשום כל כוונתו וטוהר מחשבתו בתפילתו רק להוסיף תת כוח בהעולמות העליונים ... תכלית הכוונה צריכה שתהיה רק צורך גבוה"⁴⁹.

הצד השווה שבכיוונים המיסטיים השונים נעוץ בעובדה, שהתפילה מאבדת את משמעותה התמימה והראשונה. המגיד מדובנא המשיל זה "לדליקה שנפלה בבית אחד בעיר, הנה אם יהיו אנשי העיר באחדות, ולא יפנה כל אחד להציל רכושו רק לכבות הדליקה, הנה אז על נקלה יכבו אותה, לא כן אם כל אחד פונה להציל את ביתו, הנה הדליקה מתרחבת ומתפשטת לתבל ולהשחית ואין מידה מציל"⁵⁰. בצורה דומה אומר המגיד ממזריטש — "אל יתפלל אדם על עסקי צרכיו, רק יתפלל תמיד בשביל השכינה שתגאל מגלות. וכן הוזהר קורא אותן המתפללין בשביל עצמן ולא בשביל השכינה נקרא כלבים עזי נפש האומרים הב הב..."⁵¹.

מבחינתו של המיסטיקאי מהווה התפילה הרגילה אקט שיש בו מן הפסול. "דאיתא בהאר"י זלה"ה אם האדם אינו מכוון כוונת התפילה ע"ד האמת, כל עוד שמכוון יותר שואל פרס מרבו יותר"⁵². תפילת הבקשה במובנה הרגיל יש בה משום "שואל פרס מרבו", ולפיכך, באופן פרדוקסלי, מי שמכוון יותר למובנן הפשוט של המלים, הרי הוא פוגם יותר בתפילתו. העובדה שהתפילה מנוסחת באופן כזה, איננה גורעת מחומרת הפרדוקס. "הגם שכן סדרו לנו בסדר תפלתנו, "כתבנו בספר פרנסה", "כתבנו בספר סליחה ומחילה" וכדומה, הנראה שכל עצמה של השאלה רק לצורך הגשמי וכיון שכן כל עוד שיכוון בתפילתו יותר אזי שואל פרס יותר"⁵³.

ד. התפילה הדידקטית

שדה פעולתה של התפילה התיאורגית הוא העולם החיצוני ושל התפילה המיסטית — נפשו של האדם. נמצא שהאחרונה הפגימה את הראשונה. גם ההגות הפילוסופית ראתה את שדה פעולתה של התפילה בעיקר בנפשו של האדם, כשמטרתה המרכזית היא חינוכו. גישה זו מכילה בתוכה שני מוטיבים קרובים, שמו הראוי להבחין ביניהם. לשם הקיצור נכנה אותם: התפילה המלמדת והתפילה המחנכת.

ראיית התפילה כ"מלמדת" הופכת את הסידור למרכזה של התפילה, ואת מפגשנו אתו לעיקרם של העימות ושל ההתכוונות. ראיית התפילה כ"מחנכת" וכבונה את אישיותו של המתפלל, שמה את הדגש במעשה התפילה עצמו ובתוצאותיו.

שתי הגישות גם יחד מצויות בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. לפי האחת המצוות הן אמצעי זכירה, לפי השניה הן דרך לדבקות, במשמעות שניתן למושג זה בהגות הפילוסופית היהודית הקלאסית. ביטויים לגישה הראשונה מצויים בורם הרציונליסטי והאריסטוטלי. כך קורא הרלב"ג לעיון פילוסופי בתפילה, למרות הסכנה האורבת לפתחו של המתפלל, שהיא ההרגל: "כי מה שיורגל האדם בראייתו לא יפליג לחקור על עניינו ולתת ללבו למה היה זה כן בזה האופן... שאתה תראה באלו התפילות הנפלאות אשר סדרו לנו אנשי כנסת הגדולה, שלרוב הרגלינו בהם נדבר בהם תמיד ולא נשתדל לעמוד על סודם, שיהיה זה סיבה לרבים מחכמינו שיטעו בהם הרבה בדברים מהם, למעוט עמידתם על המכוון בהם, וכן תמצא בתורתנו השלמה שלרוב הרגילנו בזה הסתפקנו בקריאתה לבד ולא נעמיק לעמוד על כוונתה"⁵⁴.

ביטוי חזק לגישה השניה ניתן ע"י ריה"ל, שראה את התפילה כאמצעי לחנך את האדם ולהביאו לרמה נעלה יותר⁵⁵ מקום מרכזי תופשת גישה זו בהגותו של ר"ח קרשקש. קרשקש רואה בתפילה — כבמצוות אחרות — אמצעי להעיר את האדם "תכלית התעוררות, ולהביא את האדם לידי אהבת ה', ולידי דבקות בה' ית' שמו, עם

היותנו בתכלית המרחק במציאות"⁵⁶. בעקבות ר"ח קרשקש מפתח גישה זו גם ר"י אלבו. בתפישתו, התפילה נועדה בעיקרה להכשיר אותנו לקבל את ההשפעה העליונה, פירוש הדבר לא פעולה טרסצנדנטית של יצירת שפע, אלא פעולה אימננטית של יצירת "רוח חדשה" באדם, הכשרתו לקבלת השפע⁵⁷.

ראיית התפילה כמעצבת את אישיותו של האדם מצויה בגוונים שונים גם בהגות היהודית המודרנית. נביא לכך שתי דוגמאות, אחת ממשנתו של ר' שמשון רפאל הירש, ואחת מיצירות שונות של תורת המוסר.

היהדות, אליבא דרש"ר הירש, רואה את החיים כולם בבחינת עבודת אלוהים. מכאן שמעמדה המיוחד של התפילה טעון הסבר. משמעותה המיוחדת והאופיינית של התפילה נוצרת עקב שינוי בבמת הפעולה שלה. בעוד שהמצוות הן חלק מן החיים הפועלים בעולם⁵⁸, הרי התפילה לעומת זה פועלת על האדם. האדם מגיע אל שלמותו על ידי שינוי נמרץ במהלך רעיונותיו ורגשותיו⁵⁹: "הפעל 'התפלל', אשר ממנו נגזר השם 'תפילה', מובנו עפ"י מקור הוראתו לבחון את עצמנו ולשפוט את עצמנו... על אודות עצמנו... המתפלל יוצא הנהו מחוג החיים הפועלים ומשתמט מהם למען יחרוץ משפט אמת וצדק על עצמו... על אודות כל היתוסים שלו בנוגע אל ה' וה' תבל... את משפט ה' והתבל על אודותיו... למען יוכל להמסר מחדש אל החיים הפועלים".

ראיית התפילה כמעצבת את הנפש מצוייה גם בספרות המוסר, בייחוד זו של הדורות האחרונים. כך קוראים אנו במבוא לסידור "איש"ישראל" לרב יצחק מאלצאן, מתלמידיו של ר' ישראל סלנטר⁶⁰: "והנה בדרך כלל יש להשקיף בכוונת התפילה על שני עניינים: א. לחזור כפי ערכנו אל תוכן הכוונה שכווננו המתקנים במליצותיהם... ב. כמשל שעיקר מטרת התפילה היא לרומם הנפש... וז"ל רבנו יונה ר"פ אין עומדים על מ"ש כדי שיכוונו לבם למקום. שאין הכוונה שיכוונו באמירת התפילה... אלא הפירוש הוא שיכוונו שיהיה לבם שלם". שני מוטיבים אלה שמזכיר בעל

"אבות: אתה הכרת לדעת את ה', אשר כבודו מלא עולם, כי הוא אמנם ה' אלקיך ואלקי עמך הוא, וכפי אשר הופיע והתגלה לך בשמו בחיי אבותיך... שהוא... גומל חסדים טובים וקונה הכל באהבה רבה... ובני בנים יכוננו את חייהם על חיי אבותי-הם... יען כי הוא המחנך והמגדל... ובגלל זה אדיר חפצך להתקדש לעבודתו"⁶⁰.

בקטע זה, יהיה מה שיהיה ערכו הפרשני, הדבר המאלף ביותר הוא הטרנספורמציה היסודית שהתרחשה בו בזוהר ה'אתה', ה'אתה' איננו הקב"ה אלא המתפלל.

ביטוי יפה להבדל המכריע בין שני מיני פניות אלה, תוך רגישות לקטגוריות האימננטיות של התפילה, ניתן בשלהי ימי הביניים על ידי פרישן ושהבין יפה את משמעותה של הגישה הפילוסופית לתפילה — ר' יצחק עראמה. התבוננות בשני מיני הפניות מאפשרת לבעל העקדה להבחין בין מהותה של קריאת-שמע לבין מהותה של התפילה. "וזהו טעם אומרים... הקורא את שמע ולא השמיע לאונו לא יצא. וזה שהקריאה הזאת היא בהיפך עניין התפילה. כי התפילה הוא הדיבור עם אלוהיו, לכן אינו צריך רק שיוציא הדברים מפיו לבד וישמע אל ויענם, כי הוא השומע הדברים שבלב, ואמרו ז"ל (ברכות כד ע"ב) כל המגביה קולו בתפילתו הרי הוא מקטני אמנה... אמנם המאמרים המורים המלמדים אותנו דעה בינה בשרשי האמונה ובסדר המעשים הגה אנו צריכים להשמיעם לאוננו כמ"ש (דברים ז) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד ואהבת וגו', כי הוא המדבר לעצמו בכל פרשה זו בשם אלהיו"⁶¹.

גם התפילה שונה עקרונית מן התפילה הדיאלוגית, אם כי, בצורה פרדוכסלית היא תרמה גם לבנייתה. התפילה הדיאלוגית יונקת מאינטרפרטציה פשוטה של המקורות ההלכתיים, אך גם מהחוויה האישית של דורות מתפללים. בייחוד בולטת בה ההשפעה החסידית. לעיל אפינו את עמדתה של החסידות כיונקת מהתפילה התיאורגית וכמחדשת את התפילה המיסטית. לענייננו כאן חשוב אפיון נוסף: בעשותה את התפילה למרכיב בחייו הדתיים של היהודי, עצבה

הסידור מקבילים בצורה כללית למוטיבים המצויים בספרות הפילוסופית בכללותה.

קטע קצר זה אינו מייצג כמובן את ספרות המוסר כולה, אולם הוא טיפוסי מאוד, ומאפשר להבין טכסטים אחרים, המשתמשים לכאורה בטרמינולוגיה מיסטית.

הרב אליהו דסלר, לדוגמה, כותב⁶² על התפילה כמביאה את האדם לדבקות, אולם "דבקות בלמעלה ממדרגתו, כי על ידה נפתחת בפני האדם דרך להגיע אל למעלה מאפשרות אחיות ההשגה". בתפילה "נקודה בה נוגעים העולמות זה בזה". ניתן כאן מקום לאינטר-פרסטציה מעין-מיסטית, אבל החוויה היסודית היא נסיון מדיטטיבי⁶³.

ה. התפילה האקזיסטנציאלית

מול הגישות האלה ניתן להעמיד גישה נוספת, המאפיינת לדעת זרמים וכיוונים רבים במחשבה היהודית החדשה. לשם הקיצור נכנה אותה אקזיסטנציאליסטית. כלולים בה כיוונים רבים, הנמצאים בעימות ומאבק ביניהם, אך אפשר לדבר על צד שווה לכולם, שניתן לאפיינו כתפיסה דיאלוגית של התפילה. התפילה איננה פעילות בעולם, ולא פעילות באדם עצמו, אלא דיאלוג בין האדם לבין הקב"ה, "כאילו מדבר מפה לפה לשומע"⁶⁴, או "כאדם המשיח באוזן חבירו והוא שומע"⁶⁵. כפי שאברהם יהושע השל אמר⁶⁶, ניתן לבטא את מהותה של התפילה לפי גישה זו במאמרם של חז"ל: "דע לפני מי אתה עומד" (ברכות כח, ב) כשהדגש הוא על "מי" לעומת "מה". ה"אני" איננו מתפלל לכוח, לתהליך, ואפילו לא למכלול ערכים. אין לתפילה אלא משמעות אחת ויחידה: העמידה לפני "אתה", שהוא ריאלי לכל הפחות כ"אני" המתפלל.

משמעות דיאלוגית זו של התפילה מצוייה אמנם גם בגבולותיהן של הגישות האחרות, אך בהן היא צדדית ומוצנעת. העמדה הפילוסופית למשל הביאה לרה-אינטרפרטציה של התפילה כמובן זה. נדגימה בצורה מודרנית. ר' ש"ר הירש מפרש את ברכות העמידה באמצעות פרפרזה, והנה קטע קצר מתוכה:

במו ידיה גם את התפילה האכזיסטנציאלית, ביוצרה מעין עמדה דיאלקטית מול התפילה המיסטית⁶⁸.

מהן תכונותיה של התפילה האכזיסטנציאלית? לעומת התפילות המיסטיות והתיאורגיות גם יחד, ניתן לאפיין אותה בעובדה, שבה עומד לפני ה' האדם על כל קטנוניותו וסבלותיו, ועל כל בקשותיו. התפילה התיאורגית ראתה את עיקרה של התפילה צורך גבוה; התפילה המיסטית הסכימה לכך, שבסופו של דבר האדם מתפלל עבור עצמו, אולם בקשותיו לטובות חומריות הינן בעצם בקשות טריביאליות בהשוואה לבקשה האמיתית שעל האדם לבקש — הדבקות בה'. מהעמדה המיסטית עלולה להשתמע הדרישה ל"רויג" נאציה גדולה⁶⁹ מצרכי החיים הרגילים.

הבחנה נוספת בין העמדה האכזיסטנציאלית והמיסטיסטית מתחסת לתודעתו של המתפלל. עמדה אכזיסטנציאליסטית פירושה, שהאדם מפעיל בתפילה את כשריו הפסיכיים הנורמליים. לעומתה רואה העמדה המיסטית את התפילה האידיאלית כשהייה במצב תודעה שונה. (נראה לי שאפיון זה משותף לכל הגוונים של העמדה המיסטית, למרות ההבדלים השונים בכל הנוגע להסבר ה"תאורטי" של התופעה).

במידה רבה ניתן לזהות את הגישה האכזיסטנציאלית עם ה"מיסטיקה הנורמלית" של מאקס קדושין⁷⁰. "הנורמליות" מתבטאת בעובדה, שהתוויה המיסטית בה מדובר כאן, היא בת הישג לאדם רגיל. אמנם באחד המקומות מעמיד קדושין מודל שונה במקצת, הרואה את העמידה האכזיסטנציאלית כ"מחקה" את החוייה המיסטית, דהיינו, כמתיחסת למאורע, "גילוי שכינה" שכאילו מתרחש⁷¹. מודל זה יש בו מן האמת, וחשיבותו נובעת בעיקר מן העובדה, ששתי הגישות גם יחד משתמשות פעמים רבות באותה טרמינולוגיה. אולם קיים הבדל פנומנולוגי עקרוני: החוייה האכזיסטנציאלית מתבטאת לא בהתרחשות פסיכולוגית פרנורמלית, אלא דווקא בחוויות הנורמליות, כשרק הכוונה או ה"אובייקט" של חוויות אלה אינו האדם אלא הקב"ה.

ראיית התפילה כדיאלוג מרכזית להגותו של הריי"ד סולובייצ'יק.

אף התפילה אין להעלותה על הדעת אם האדם אינו עומד לפני האלוהים ואינו פונה אליו בדרך הדומה לדו-שיח של הנביא עם האלוהים. הדרמה הקוסמית, אף על פי שאדירה ומלאת הוד, ואם כי היא משקפת את דמות הבורא ומספרת את הדרו, אינה יכולה לעורר את האדם שיתפלל. ודאי, יכולה היא לעורר אצל האדם מצב רוח של הערצה נלהבת; ואפשר שתבוא עליו השראה וירצה לשאת את קולו בשבח ותודה. אף על פי כן, הערצה נלהבת, גם כשהיא באה לידי ביטוי בתהילה, היא אינה תפילה. התפילה חורגת מגבולות הליטורגיה הפורמלית, ואין להגדיר אותה על פי סימניה החיצוניים והטכניים, כגון התהילה והתודה ואפילו הבקשה. התפילה היא ביסודה תחושתו של האדם שהוא נמצא בנוכחות בוראו והוא פונה אליו. להתפלל — משמעות אחד בלבד: לעמוד לפני ה' ⁷². נבואה ותפילה אינם אלא פנים שונות של אותו דו-שיח, כאשר הסדר בלבד הוא המשתנה; בנבואה היוזמה באה מהאל, בתפילה — מהאדם.

ראיית התפילה כדו-שיח מצוייה הרבה בהגות היהודית החדשה. הקשר בין ההתגלות לנבואה מצוי גם בהגותו של פרנץ רוזנצווייג, הרואה בתפילה תשובתה של הנפש להתגלות⁷³. החידוש לפניו אנו מועמדים בהגותו של הרב סולובייצ'יק נעוץ בראייתו את הציבור כסובייקט של הדו-שיח. מוטיב זה הוא נושאו של הסעיף הבא.

ו. התפילה האינסטיטוציונלית

אי אפשר לעסוק בתפילה במסגרת המחשבה היהודית, מבלי להזקק לתפילת הציבור, שהיא אחת היצירות המקוריות של היהדות, והשפיעה על הדתות המונותאיסטיות כולן. התפילה בציבור היא לבה של התפילה ביהדות. בציבור תוקפה, אך בציבור גם מקור להרבה מבעיותיה.

אופייה הציבורי של התפילה בא לידי ביטוי בנוסחותיה. התפילה מנוסחת בלשון רבים, אך במחיר של שינוי מכון במטבעות לשון מקראיות. אולם לא רק מבחינה סימנטית מהווה התפילה היהודית תפילה קולקטיבית, אלא גם מהבחינה הטכנית. היא באה לידי ביטוי

בצורת התפילה ובקביעות הלכתיות רבות, כגון החובה להתפלל עם הציבור או לפחות "בשעה שהציבור מתפלל" ⁷⁴.

מבחינה הסטורית עברה התפילה בציבור שלבי התפתחות שונים. כיווני השינויים בה היו שניים: מצד אחד החלשת התפילה הקולקטיבית כדי לתת מקום לדבקות האישית; ומצד שני, העברת חלק מן התפקידים לשליח הציבור, ושנעשה יותר ויותר עצמאי. שני כיוונים מנוגדים אלה מצביעים על הבעיה העיקרית שיוצר עצם קיומה של התפילה בציבור, בעיית המתח שבין הספונטניות של היחיד לבין ה"קבע" של תפילת הציבור. לגבי היחיד תמיד יהיו תפילות הציבור בבחינת קבע, יהא אשר יהא החופש המוענק לציבור לחדש בתפילותיו.

אדגים מתח זה בקטע תמים מתוך צוואה של אב. באזהרתו של ר' אברהם בן שבתאי שפטל הורביץ ⁷⁵ ב"ש נוחלין" כותב מצד אחד ר' אברהם: "ואפילו בד"ת אל תהרהרו בשעת התפילה, אף על גב דת"רווייתו של קודש הם, כאמרם ז"ל זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד" ⁷⁶. מצד שני הוא כותב: "כ"כ יהיה לכם תמיד ספר מוכן בבית הכנסת כגון טורים או משניות, וכשינגן המנגן קדיש או קדושה או אנא או הודו או שאר דברים שרגילים החזנים להאריך במחזור וביוצרות בניגונים, אז תלמדו באותה שעה מתוך הספר, לא להוציא הדברים מן הפה כי זה היה איסור משום הפסק רק לראות בתוך הספר, לעיין בו עיון בעלמא ואז תהיה לכם תורה ותפילה במקום אחד וטוב לכל, רק תראו כי אין נגרע מעבודתכם (ר"ל תפילתכם) דבר, כאז"ל זמן תורה לחוד וזמן תפילה לחוד" ⁷⁷.

איך הוסברה התפילה בציבור בהגות היהודית?

המקור הקלאסי נמצא בהגותו של ריה"ל, שהתווה את הדרך לבאים אחריו בקביעה, שהציבור מביא לידי השלמה ותיקון את תפילת היחיד. קביעת ריה"ל מרמזת לכך, שתפילת היחיד היא ביסודה תפילה אגואיסטית, ורק בציבור מגיעות התפילות השונות לידי הרמוניה. תפילת הציבור מורכבת מגוונים וצדדים שונים, "כדי

שישלים קצתם מה שיחסר בקצתם, בשגגה או בפשיעה, ויסתדר מהכל תפילה שלמה בכוונה זכה" ⁷⁸.

אולם המוטיב המרכזי בתפילת הציבור נעוץ ללא ספק ברעיון, שסיכומה הינו יותר מאשר סך הכל הרמוני של תפילות יחידים. המתפלל בציבור הרי הוא כלל ישראל, והמניין מהווה לפי זה חבורה המייצגת את העדה כולה ⁷⁹, והמבטאת את עצמה הן בצורת התפילה והן בתוכנה. בית הכנסת מהווה ביתה של כנסת-ישראל, מעין מרכז רוחני של האומה ומקום העבודה של העדה.

ראייה זו של התפילה בציבור מעמידה אותנו בפני מתח נוסף, כשהפעם סובייקט המתח הוא הציבור עצמו, מתח זה נוצר בין בעיות ההווה ובין הקבע של העבר, המתבטא ב"קפיאתם" של אירועים ועניינים בסידור. שני המתחים גם יחד — של היחיד ושל הציבור — מצאו את פורקנם בדינמיקה של התפילה. היחסים שבין יחיד וציבור באים לידי בטוי בטרנספורמציה מתמדת, שפירושה הפיכתן של תפילות יחיד לתפילות ציבור מצד אחד ⁸⁰, וכוחה המכריע של תפילת הציבור בעיצובו של היחיד המתפלל מצד שני.

המתח שבין העבר וההווה בולט בויכוחים הרבים על התפילה בתקופה שלאחר הקמת המדינה ⁸¹. גם כאן ההשפעה היא דו-כיוונית. מצד אחד דורות חדשים הוסיפו קינות או ניסו לשיר "שירה חדשה"; אולם קבלת מורשת העבר, כפי שהיא מגובשת בסידור, היא היא היוצרת אישיות קולקטיבית, המקשרת בין חלקי העם לא רק מעל גבולות גיאוגרפיים, אלא אף מעבר למרחקים הסטוריים. הארכאיות של התפילה מקבלת משקל מלכד, והדיבור על "פליטת סופריהם" ועל הישיבות של בבל שאינן כבר, מהווים חלק מהווייתנו הקולקטיבית בית ומזכרוננו ההיסטורי. כדבריו הנכונים של חזן פלוסר — דווקא "הרציפות שבדורות המתפללים עושה את התפילה לבנין על-הסטורי" ⁸².

כאן חידושו החשוב של הרב סולובייצ'יק, המטפל לא בתפילת היחיד אלא באינטרפרטציה האכזיסטנציאליסטית של תפילת הציבור. סכנה יסודית אורבת לתפילת הציבור, והיא ראייתה כביטוי לעבודת

האל, שאיננה בעצם אלא השלכה של מרות החברה. התפילה נעשית לפונקציה חברתית גרידא, אתגרו של דורקהיים עומד בפנינו. סכנה זו מתורגמת בפועל לעובדה שבתי הכנסת משרתים מבחינה מוסדית מטרות נוספות מחוץ לתפילה ומטרות אלה לפעמים הופכות לעיקר. לפי תפישתו נוצר האתגר מתוך הבנה מוטעית, והטעות מקורה באי הבחנתו בין שתי קהילות שונות. הקהילה המתפללת איננה וזהה עם החברה המבוססת על התועלת ההדדית, וחלוקת העבודה הזו היא היא קהילת הברית. התפילה האינסטיטוציונלית חייבת להיות התפילה הדיאלוגית של הציבור.

ניתן לתאר את ההגות המודרנית כנתונה במלחציים של שתי גישות: מצד אחד הפילוסופית, הרואה בתפילה אמצעי להביא את האדם לידי השתלמות, ומצד שני האינסטיטוציונלית, הרואה בתפילה אורגן של הקהילה ושל העם. האם התפילה היא מובילוג, או שמא היא פעילות חברתית נוספת? או כניסוחו הקולע של רא"י השל: האם התפילה היא בטוי לסוליפיזם דתי או לביהייוריוזם דתי? לאוטו-סוגסטיה או למסורת? בתפילה הדיאלוגית של הציבור יש מעין נסיון להתגבר על דילמה זו.

הכרת מקומה המרכזי של תפילת הציבור ביהדות, מעמידה אותנו בפני מלוא חריפותה של בעיית השואה. בעיית היחיד המתפלל ואינו נענה, היחיד העומד בפני פרדוקס האיוש והאמונה — היא אימננטיות לתפילה מאז היות האדם. השואה הבליטה את מציאותו של פרדוקס זה לא רק בעולמו של היחיד, אלא גם אצל הציבור. התגברות על הפרדוקס פירושה כדברי התלמוד⁸³ החזרת ועטרת התפילה ליושנה, ומציאת עוז האמונה להכריז אחרי החורבן: "הן הן גבורותינו, הן הן נוראותינו..."

התפילה בעולם המודרני — פרדוקסים ודרכים

אין תופעה שתבטא את מהותה של הדת יותר מאשר התפילה. למרות מהותיות זו עמדה התפילה בסימנה של בעייתיות פילוסופית

מתמידה. נעמוד להלן על שלוש סוגיות מרכזיות, שלושה פרדוקסים בהם סבוך רעיון התפילה: הקוסמולוגי, התיאולוגי, האנטרופולוגי.

א. הפרדוקס הקוסמולוגי

הסוגיה העיקרית, שסביבה התרכזו הדיונים על התפילה בהגות היהודית הקלאסית, היא הקוסמולוגית. הביטוי השלם ביותר לסוגיה זו מצוי לדעתי בספר העיקרים לר' יוסף אלבו. מתוך השאלות הרבות הנדונות שם⁸⁴ נעמוד על אחת המרכזיות שבהן:

"מה שהביא האנשים לפקפק בתפילה קרוב למה שהביא אותם לסלק ידיעת השם. וזה שהם אומרים שלא ימלט הדבר מחלוקה, אם שגגור מהשם טוב מה על איש מה, או לא גגור. ואם גגור אין צריך תפילה, ואם לא גגור איך תועיל התפילה לשנות רצון השם"⁸⁵. במלים אחרות, השאלה היא על יחסה של התפילה למושג ההשגחה. אם גורלו של אדם נקבע על פי עקרון ההשגחה הפרטית, מה תועלתה של התפילה? בצדק רואה אלבו בשאלה זו המשך לדיון התלמודי על התפילה וכוחה לבטל גזרות (ראש השנה י"ז ע"א)⁸⁶. תשובתו המפורסמת של אלבו היא, שבאופן פרדוקסלי התפילה מהווה גורם בפעולת ההשגחה. מעמדה של התפילה כלפי הגזירה, מקביל למעמד של "השתדלות האדם וכשרון המעשה" ביחס לחוקי הטבע. בעקבות הקבלה זו מנסח אלבו מטפורה שתהפך לקלאסית: "שיראה מדבריהם שהגזרות האלהיות הן הנה בהיות המקבל בהכנה ומדרגה ידועה ואם תשתנה המדרגה ההיא תשתנה הגזירה ההיא, ובעבור זה הוא שאמרו שינוי השם יועיל לבטל הגזרה וכן שינוי המעשה". התפילה הינה לפי זה אחד האמצעים לשינוי האדם, להפיכתו לאיש אחר שעליו לא גזרה גזרה.

נוסח שונה של הפרדוקס במחשבה היהודית הקלאסית מעמיד את התפילה לא מול גזרותיה של ההשגחה הפרטית, אלא מול הטרמיני-זם של ההשגחה הכללית.

הבעיה נוסחה ע"י חז"ל בעקבות המושג "תפילת-שוא". אין להתפלל לקיומם של אבסורדים: "והצועק לשעבר הרי זו תפילת שוא"

(ברכות ג"ד ע"א). מתעוררת השאלה מה דינן של התרחשויות בעתיד, שנקבעו כבר בעבר: "היתה אשתו מעוברת ואומר יהי רצון שתלד אשתי זכר". המשנה קובעת שזו תפילת שוא, ולפי הבבלי (שם, ס' ע"א) נראה, שהתפילה אפשרית רק במקרה גבול של אינדטרמינציה, או במקרה שאינדטרמינציה זו אפשרית.

שאלתו של רב יוסף שם מעמידה אותנו בפני אפשרות אחרת של תשובה: "מתיב רב יוסף ואחר ילדה בת; מאי ואחר; אמר רב לאחר שדנה לאה דין בעצמה מיד נהפכה לבת, שנא' ותקרא את שמה דינה". התשובה הניתנת לרב יוסף בבבלי "אין מזכירין מעשה ניסים" פירושה, שמאחורי שאלתו של רב יוסף עומדת תפילה המבקשת "מעשה ניסים" והמוכנה להתעלם מסדרי הטבע. דעה זו מובעת במפורש בירושלמי, המתיר להתפלל עד הרגע שהיולדת יושבת על המשבר: הבית ינאי אמר ביושבת על המשבר, הא קודם כן יצלי, על שם הנה כחומר ביד היוצר רבי בשם דבית ינאי עיקר עיבורה של דינה זכר היה, מאחר שנתפללה רחל נעשית נקבה" (ברכות ט, ה) ⁸⁷.

נסוח נוסף של הפרדוקס מצוי בברייתא בבבלי (ב"מ מ"ב ע"א): "ת"ר ההולך למוד את גורנו אומר יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתשלח ברכה במעשה ידינו. התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי זה. מדד ואח"כ בירך הרי זוהי תפילת שוא, לפי שאין הברכה מצוייה לא בדבר המדוד ולא בדבר המנוי אלא בדבר הסמוי מן העין, שנאמר יצו ה' אתך את הברכה באסמך".

לפי הבבלי בברכות אפשרית תפילת הבקשה רק במקרה של אינדטרמינציה אונטולוגית. לעומת זאת, הברייתא שבבא מציעה מתירה לנו להתפלל אף במקרה של אינדטרמינציה אפיסטמולוגית, כלומר כאשר אין אנו יודעים את המציאות כפי שהיא, למרות שהיא כבר קבועה. הכל קורה כאילו אנו מתפללים לשינוי ריטורואקטיבי של המציאות, או כאילו תפילות ההווה יתקבלו על ידי הקב"ה בעבר, כאשר האינדטרמינציה עוד היתה קיימת, שמא... לפני בריאת העולם.

שלושה מובנים אלה של הפרדוקס מצביעים לדעתי על שלוש האופציות העומדות בפני האדם המודרני בתפילתו:

א. האמונה בקיומן של פרצות בדטרמיניזם הכללי, הקיימות באדם או אף בטבע הפסיקלי שמחוצה לו.

ב. האמונה שתפילת הבקשה פירושה מבחינתו של איש-המדע תקווה לבס.

ג. האמונה באפשרותה של הרמוניה בין הקוסמוס הטבעי לבין עולמו הדתי של האדם, הרמוניה היכולה ללווה פנים שונות אצל הוגים שונים.

מעבר לשלוש האופציות הללו עומדת הגישה, המוציאה את תפילת המשאלה והבקשה מפשוטה, תוך פרישת רדיקלית. לגישה זו הגיעו בימינו הוגים מכיוונים שונים, למן פרנץ רוזנצוייג ועד ישעיהו ליבוביץ' יב"א. יסודו של מהפך פרשני גדול זה במשמעותה של תפילת המשאלה נרמז כבר על ידי חז"ל, במוטיב שחזר בגלגולים שונים בתקופות ובשיטות שונות. גישה זו גורסת, שרק לכאורה משמשת התפילה למתפלל אמצעי למילוי מטרותיו הארציות, על ידי בקשות ומשאלות. לאמיתו של דבר הופכים חז"ל את הכיוון וקובעים, כי הבקשות והמשאלות מתייחסות לצרכים שבעצם הם אמצעים או הודמניות להגיע לקרבת אלוהים. הסדר האנושי הנראה טבעי משקף באמת סדר אונטולוגי הפוך וקודם: "למה נתעקרו האמהות שהיה הקב"ה מתאוה לתפילתן" ⁸⁸.

לאחר מהפך זה בתפילת הבקשה, אף שאכן הוא נעוץ במקורות המחשבה היהודית, נעשה פרובלמטי מעמדה של התפילה התמימה. פ' היילר, מחברו של הספר הקלאסי על התפילה, רואה בדבריו של עמנואל קאנט דוגמה קלאסית לביקורת הפילוסופית על התפילה התמימה. לפי קאנט תפילת הבקשה היא אשליה אבסורדית וחצופה של אדם, המטריד את הקב"ה ומפריעו מדרך חכמתו, כדי להעניק לעצמו (לאדם) תועלת זמנית כלשהי ⁸⁹. דברים דומים נאמרו באותה תקופה גם בבית מדרשו של המגיד ממזריץ', כשהבדל דק מצוי בין הנוסחאות:

"...משל למלך ב"ו שהוא מולך על כמה וכמה מדינות קרובות ורחוקות וכל המדינות כולם מתנהגות ע"י ציווי המלך ואימתו מוטלת עליהם וסרים למשמעתו תמיד ברצון המלך וגלל כן גם המלך שם עיניו ולבו על המדינות שמרם בכל מיני שימור מכל מיני בזק צר ואויב כדי שיהי' פנויים למשמעתו. ולכן פנה המלך מכל עסקיו ותענוגיו ועידונו וישם פניו להיטיב אל המדינות וכל מחשבות המלך ורעיונו כל הימים היא בתקנות המדינות ובהצטרכות' ובשמירת' ותמיד חושב במחשבות חכמות הנהגתם... ויהי היום והנה איש בא מארץ רחוקה איש עני ומדכא ומעונה מצורע ומנוגע שפל הערך צועק חמס אחורי פלטין המלך על א' כיוצא בו שהעביר עליו את הדרך. והנה כשמוע המלך את צעקת האיש ההוא ביטל אותו ממחשבתו הבהירה והזכה. והנה המלך שלח עבדו אליו לידע מה זה ועל מה זה, ולא השגיח האיש על עבדי המלך רק הולך וצועק אהה הושיעה המלך אדוני, והוצרך המלך לפנות מכל מחשבתו הגדולה והרמה אשר תמיד היה מתקן בכל עת ובכל רגע תקנות ועצמות גדולות עד א"ס וקץ ותכלית והוצרך המלך להזדקק למשפט האיש הצועק חמס אשר אין שוה החמס ההוא אף שוה פרוטה. אך כי כן מידת ונימוס המלכות כקטן כגדול ישמע למען ידעו כי יש שופטים בארץ. והנה אין זה נקרא אלא ירידה גדולה להמלך שהוכרח לפנות מתקנות המדינות וממחשבותיו הטהורה והזכה לשמע צעקת הכסיל אשר אינו שוה פרוטה ומה גם שאינו כדאי וראוי המנוגע הזה שיביט המלך בפניו ומכ"ש שיבא בארמון המלך לפניו ולסדר טענותיו בפני המלך הגדול והאדיר ובוודאי זה נקרא ירידה. והנמשל מובן. כשאין דין למטה הקב"ה עושה דין למעלה ומוכרח להסתכל ולהשגיח בענייני גשמיות וקטנות של עולם השפל הזה הגם שהוא ית' משגיח בעינא פקיתא על כל הנבראים והיצורים והנעשים עכ"ז

זאת ההשגחה הבאה ע"י צעקת האדם השפל התחתון נראה שפיר כאילו מכריחו להשגיח ולכן נקרא ירידה... אבל כשיש דין למטה... אינו מוכרח לירד פי' להסתכל בענייני קטנות וגשמיות נמצא הקב"ה כבודו יתברך גבוה...⁹⁰ שלא כמו אצל קאנט, במשל החסידי ישנה משמעות לתפילת המש-אלה למרות שהיא מטרידה את האל. אמנם אין היא אידיאל, אך היא אפשרות אחרונה של האדם המקווה לשינוי העולם, וזאת היא תמימותו. קבלת התפילה התמימה מהווה ללא ספק פרדוקס מרכזי לאדם בן דורנו, שחונק על ברכי מדע המתיימר להציע הסבר מלא וממצה לתופעות הטבע, והמצווה, למרות תודעה זו, לעמוד בתפילה. הפרדוקס מתבטא בכך שאדם, למרות חוקי המיטיאורולוגיה, עומד ומתפלל "משיב הרוח ומוריד הגשם".

ב. הפרדוקס התיאולוגי

האם תיתכן תפילה ללא ציור אנטרופוצנטרי של שומע התפילה? התפילה "מדברת אל ד', כאל מלך מושל העלול להשתנות, כאל אב המוכן לשנויים, כאל צדיק וגדיב המוסיף צדקה וגדיבות ע"י התעור-רות מרוח אחר"⁹¹. הניסוח הזה של הפרדוקס התיאולוגי היא ניסוח קלאסי. ביטוי חריף יותר לסתירה זו בימינו גלומה במשבר השפה הדתית. האם ה"שבח" וה"הודאה" — "חפים" יותר מבחינה תיאולו-גית מאשר הבקשה והמשאלה? האם אין גם הם מדברים בלשון בני-אדם?

שאלה זו איננה חדשה במחשבה היהודית. היא מרכזית במשנתו של הרמב"ם, ומקורותיה יונקים מתורתם של חז"ל. הרב קוק מתייחס לשאלה זו באמצעות פירוש מפתיע ופרדוקסלי לדבריו של ר' שמלאי: "דרש ר' שמלאי, לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל. מנא לן ממש, דכתיב ואתחנן אל ד' בעת ההיא וכתיב ד' אלקים אתה החלות וגו' וכתיב בתריה אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וגו'" (ברכות ל"ב ע"א). דרישה זו להקדים שבח לתפילה נראית למראית עין כהצעת שוחד. אולם מטרתה האמיתית לפי הראייה

קוק שונה. התפילה הרי היא בקשה ומשאלה. לאותה תפילה חייב האדם להקדים שבח, כדי להביע את הפרדוקס, שהוא מתפלל לאלוהים למרות שהוא מעבר להשפעה האנושית: "צריך שהתפילה תהי' נקי' מכל רעיון של שינוי רצון והתפעלות בחוק השי"ת"⁹². התפילה מנוסחת בשפה אנטרופומורפית. השבח אשר מקדימים לתפילה מהווה מעין הסתייגות תיאולוגית, המזהירה אותנו בפני טעות אפשרית.

בעית אפשרותו של השבח הינה חלק מבעיה כללית הרבה יותר והיא התייחסותנו לשפה התיאולוגית. המיסטיקה, שהציבה את התפילה לה בראש סולם ערכיה, הסתייגה מראייתה כאמצעי לחיי שעה בלבד, כלומר מתפילת המשאלה במובנה הבלתי אמצעי. לעומת זה, במפגשה של התפילה עם הזרמים השונים של הגות המאה העשרים אנו עדים לתופעה פרדוקסלית. הזרם האכזיסטנציאליסטי נתן משמעות מחודשת ל"תפילה", לתפילת הבקשה. לעומתו, הזרמים האנליטיים והפוזיטיביסטים לגוניהם העמידו את ה"שבח", את השפה התיאולוגית, בפני שאלות חדשות.

כאמור, ניתן ביטוי חריף לקושי תיאולוגי זה במורה-נבוכים לרמב"ם. אך מקבילות לא פחות חזקות מצויות ביצירות אחרות של ההגות היהודית, ובעקבותיהן גם בסידור עצמו. "שיר הכבוד" פותח בביטוי גלוי לפרדוקס התיאולוגי המונח ביסודה של כל תפילה:

אספרה כבודך ולא ראיתך

אדמך אכנך ולא ידעתך.

למרות שהאלוהים הוא מעל לכל תפישה אנושית, מעבר להבנת הלב ולתפישת העין, אנו ממשיכים להתפלל, להנעים זמירות ולארז שירים, כביטוי לערגת הנפש אל ה'. וכשהמשורר בסיום דבריו מבקש "תיקר שירת רש בעיניך" — אין זה הרש בחינת עני המביא תפילה במקום קטורת, אלא זהו האדם הרש בשפתו, לשון-בני-אדם, שהיא השפה התיאולוגית האפשרית היחידה.

המסקנה העקבית ממשבר זה של השפה מצויה בהגותו של ישעיהו לייבוויץ. לפיה — לא רק השפה היא שפת בני-אדם, אלא גם

התנסותנו היא התנסותו של אדם שלנצח לא יוכל להשתחרר מכבלי הקטגוריות האנושיות, ושנסיונותיו לבנות תיאולוגיה אינן אלא אינולת או חוצפה. בתורה-ללא-תיאולוגיה זו מקבלת התפילה משמעות חדשה. היא נעשית ביטוי ל"עמידה לפני ה'".

פרופ' ג' שלום העיר את שימת לבנו לכך, שההבדל בין תפילה למצוות איפשר לתפוש את התפילה כקטגוריה מיוחדת, היוצרת הזדמנות למדיטציה ולחוייה מיסטית⁹³. עמדתו של לייבוויץ מבטלת במידה רבה הבדל זה. אין התפילה אלא מצווה, והיא פרט נוסף במערכת, הדומה בתכונותיו העיקריות לפרטים כולם. ויתור על העמדה הגורסת דמיון מוחלט בין תפילה לשאר המצוות צופן בתוכו כיוון אפשרי נוסף ליציאה מן הפרדוקס. אפשרות זו מתבקשת מן הרעיון, שאם אמנם זהות מבחינה פורמלית כל המצוות, הרי מבחינה תכנית אין זה נכון, ויש ביניהן הבדלים. ננסה להאיר הבדלים אלה על ידי מתן משמעות חדשה להבחנה הקלאסית בין חובת חפצא לחובת גברא.

יש מצוות החלות על מעשה מסוים, שהוא תכלית המצווה; לעומתן יש מצוות אחרות, הפונות אל האדם, קובעות לו מטרה ומחייבות אותו להגיע לידי מצב מסוים. אין ספק שאף במסגרתה של תורה ללא תיאולוגיה, אין פירושה של מצוות התפילה עשייה מיכנית, שניתן להגדירה כפלט מלים מטקסט נתון ושניתן לבצעה — אם ההלכה תרשה זאת — על ידי מכונות תפילה. פירושה הוא יצירת מצב מסוים; מצב של נפש מתפללת. באורו של מצב זה יפתר הפרדוקס של התפילה כיצירתו של מעין יחס "אני-אתה" לאלוהים, מבלי להתחייב לקבלתה של תיאולוגיה כלשהי ושל מושג אל פרסונלי. הפרדוקס איננו בעיה תיאולוגית, אלא תכנה של המצווה. "שויתי ה' לנגדי תמיד" פירושו חיובה של תפילה דיאולוגית אף בעולם ללא תיאולוגיה.

השפה הדתית, שפת בני אדם, איננה באה לתאר מציאות חיצונית או לבטא עולם פנימי, אלא בעיקר לבנות את העולם הפנימי על ידי הוקקתה לתחומי חיים שונים, אולי לכל תחומי החיים האנושיים,

ובחירתה בחוויות ואמוציות מכל אחד מהם, כדי לבנות אתן ומהן את החוויה הדתית היסודית של האדם. דווקא קשרי התפילה עם שפת בני-אדם, עם החיים הריאליים, הם התורמים לבנייתו ועיצובו של העולם הפנימי של האדם.

העובדה שהשפה הדתית איננה שפה פילוסופית מקבלת בפתרון זה את מלוא משמעותה. הלוגיקנים של ימי-הביניים ביססו את שפתם הדתית על תורת השמות. חלק הארי של תורת התארים ניתן לסיכום במאבק בין שלוש קונצפציות בתחום תורת השמות: אלה שראו את תארי ה' כשמות משותפים, אלה שראוהו כשמות מוסכמים ואלה שראוהו כשמות מסופקים, והקונצפציה נקבעה לפי היחס אל השימוש במונחים בשפה היומיומית. התיאולוגיה השלילית באה לידי ביטוי בטענה שהשמות מופיעים בשפה הדתית בשיתוף השם. המאמינים באפשרותה של תיאולוגיה חיובית דברו על התארים במשמעותם היומיומית (בהסכמה), או בסוג כלשהו של אנלוגיה (בסיפוק).

תורת שמות זו ייעדה למדעים את השמות המועתקים. שמות מועתקים הם מונחים טכניים, שהועתקו מתחום לתחום, כשבהעתקה זו נקרע טבור המשמעות המחבר בין התחומים. עמידת הפועל, יציאתו וחזרתו בדקדוק, אין להם ולא כלום לעמידת האדם, יציאתו וחזרתו, למרות האנלוגיה המקרית שהביאה ללידתם. השימוש במלה המושאלת, לעומת זאת, מחייב שיבה אל תחום משמעותה הראשון של המלה, ממנו אנו נדרשים להעביר אסוציאציות שונות. השפה הדתית משתמשת בשמות מושאלים דווקא.

הרמב"ם ביטא רעיון זה מספר פעמים במורה נבוכים. הוא משמש אותו בהסברת המצוות, למשל בדיני המקדש (מו"נ ח"ג פרק מה), ובהסבר השפה הדתית במקרא ובדברי חז"ל (ח"א מו-ט). שפה דתית זו אינה פרק בתורת התארים, אלא אמצעי לחינוך האדם ליצירת חוויותיו הדתיות הבסיסיות. חוויות אלה מתמקדות מסביב לשלושה יחסים יסודיים, הארוגים בתפילות כולן, והלקוחים מחוויותיהם הרגילות של בני-אדם: בן-אב, עבד-מלך, אשה-בעל. היחס הבסיסי אל "אבינו שבשמים" פותח כך אפיקים נוספים בעלי

אסוציאציות חברתיות ומיסטיות, אסוציאציות שאין השפה הדתית באה לתאר אלא ליצור.

ג. הפרדוקס האנטרופולוגי

הרב קוק היה מודע לקושי הקשות האורבות לפתחה של כל תיאולוגיה, לא בנוסח פרכתיו של הפוזיטיביזם הלוגי, אלא לפי מסורת שאלותיה של הפילוסופיה הקנטיאנית. אף-על-פי-כן חייב הרב קוק את פיתוחה של מחשבה דתית, תוך אמונה בהקבלה כלשהי הקיימת בין המודלים האנושיים שאנו יוצרים לבין המציאות שמעבר לתפיסתנו. למרות זה נקודת המוצא העיקרית של הרב קוק בסוגיית התפילה, הפנומן הדתי בה"א הידיעה, איננה תיאולוגית אלא אנטרופולוגית.

הפן הראשון של הבעיה האנטרופולוגית הוא תוצאת המהפכה בתפיסת מקומו של האדם בקוסמוס. האדם חדל להיות מרכז העולם ויכולתו התיאורגית לפעול התערערה בעיניו של האדם המודרני המצוי⁹⁴. מציאות חדשה זו העמידה את התפילה, לפחות לפי אחת מתפיסותיה, בפני מהפכה קונצפטואלית ובפני ההכרח להגדיר ולהסביר את עצמה מחדש, הסבר שירחק אותנו מן הכיוון התיאורגי ויקרב אותנו לאכזיסטנציאלי⁹⁵. הפן השני של הבעיה האנטרופולוגית מתבטא בשתי התקפות — זו של המיסטיקן, הרואה בתפילה אגואיזם וכניעה בפני הרצונות הקטנוניים של האדם, וזו הפרומיתאית, הרואה בה כניעה בפני האל החזק, וביטול האני והיש לפניו. המרידה נגד כניעה זו באה לידי ביטוי חריף בהגותו של ניצ'ה, ונתגלגלה מחדש בפסיכולוגיה המודרנית, שהגדירה כניעה זו כנברווה.

הפרדוקס האנטרופולוגי, המועקה של האדם המקנא באל, היא בעייתו העיקרית של האדם המודרני, הרואה באוטונומיה שלו את מהותו ובריאותו. תשובות רבות ניתנו לפרדוקס זה במאה העשרים, כשהמוטיב העיקרי בהן הוא ההדגשה, שהתפילה איננה כפייה חיצונית אלא ביטוי לצורך פנימי, דרך של האדם לבניית בריאותו. בצורה כללית ופשטנית ניתן לומר, שתפיסה חיובית יותר של התפילה

ירשה את מקומה של ההשקפה הקלאסית, שראתה בדת מחלה (גברוזה), ובתפילה אחד הסימפטומים של מחלה זו. בפרוס המאה העשרים הובן תפקידה הפסיכולוגי החיובי של התפילה. הבנה זו באה כחלק משינוי יסודי כללי בגישה אל הדת.⁹⁶

התייחסות לתפילה כמילוי צורך עמוק ויסודי של האדם מבוססת במידה מסויימת כבר על ידי ריה"ל, אשר השווה את התפילה לאוכל, שהוא ודאי צורך יסודי של האדם.⁹⁷ אינטרפרטציה כזאת מאפשרת להרחיק לכת בכיוונים שונים. ריה"ל עצמו טען שהברכות מוסיפות לנו נופך של טעמויות בכך שהן מדגישות את ההנאות.⁹⁸ אפשרות אחרת פוזלת אל הרפואה הפסיכוסומאטית. צדיק באמונתו יחיה ויתרפא, ואף ירפא אחרים. אם הטלפטיה איננה ואשליה, יתכן שהתפילה איננה עבירה על חוקי הטבע, אלא ציות לחוקיות אחרת, נעלמת, שעדיין אין אנו מכירים אותה.⁹⁹ נגד אפשרות של אינטר-פרטציות כאלו מכונים חיצוני בקורתו של ליבוביץ. הגותו מתייחסת לתפילה כאל "מוסד דתי-ספציפי, דבר שהדת דורשת וקובעת אותו לא פורקן לרחשי-לבו והגות-רוחו של האדם"¹⁰⁰.

בצורה שאינה צריכה להפתיע אותנו בשלב זה של הדיון מנתק ליבוביץ את משמעות התפילה ממונח הסמנטי הרגיל. "ניסוח התפילה הוא הצורה הריטואלית-צרמונילית שנקבעה למעמד העבודה שבה האדם עובד את ה'"¹⁰¹. דברי השבח ובקשת הצרכים נקבעו "מטעמים פסיכולוגיים" או הסטוריים, אך כל צורה אחרת יכולה להיות שוות-ערך. דווקא התוכן הסמנטי של התפילה מהווה "ריטואל וצרמוניאל מסויים", ולפיכך אין לחפש את הכוונה בדבקות לתוכן זה, אלא ש"יתכוון האדם לעבודת ה'"¹⁰². ליבוביץ איננו רק מפרש את התפילה לאור הקונצפציה שלו, אלא מעמיד אותנו בפני מאבק בין שתי גישות מנוגדות זו לזו, המצויות שתיהן גם יחד במקורות: "תפילה לעני כי יעטוף ולפני ה' ישפוך שיחו" (תהי' קב, א), ולעומתה "יתגבר כארי לעמוד בבוקר לעבודת בוראו" (ש"ע או"ח א, א). הגישה הראשונה לפי תיאורו כוללת בתוכה ללא ספק אלמנטים מכל הגישות ששרטטנו לעיל, אולם היא מתארת בעיקרו של דבר שיטה

הרואה במהותה של התפילה מלווייה של פונקציה נפשית. תפילת הבקשה והמשאלה יכולה להתפש בכלל כ"פעולה שאדם עושה אותה למענו, לסיפוק צרכיו — ואין בנדון זה הבדל בין צרכים גשמיים, אינטלקטואליים או נפשיים"¹⁰³, אך גם כ"השתכחות נפש", כאחת מפעולות האדם הנעשות "להנאתו ולסיפוק צרכיו הנפשיים — כשירה, כמוסיקה, כאמנות וכקולנוע"¹⁰⁴. אף תפישה אחרונה זו של התפילה, הרואה בה אקט קטרטי של התעלות, הינה ללא משמעות דתית כלשהי.

למרות החריפות שבגישתו הביקורתית של ליבוביץ, יש לה בסוגייה זו מקבילות מעניינות בהגות היהודית הקלאסית. מעניינת במיוחד היא עמדתו של אחד מראשוני נציגיו של הזרם האריסטוטלי היהודי, הראב"ד. ר' אברהם בן דאוד רואה בתפילה רק גרעין מינימלי של עבודת ה' המחייבת כל אדם: "ולא יחשוב העבד שהתפילה שחרית וערבית יספיק בה להגיע אל ההצלחה האחרונה. האמת! יגיע לו בעשיית המצווה השכר, ותשאר עליו מצוות אחרות, והוא "ואותו תעבוד"¹⁰⁵. מובנה של "עבודה" בעברית היא השתדלות מתמדת, ופירושה שישווה האדם תמיד את הקב"ה לפניו. דבר זה חייב להיעשות אף במהלך היומיומי של החיים, שהאדם "ייחס הצלחתו... אליו", וייחס כשלונו או "קורותיו הרעות הקורות לו" על היותו מרוחק מה' "מבלי שומר ישגית בו". העבודה היא "התעסקות המחש-

בה תמיד באל ית", ואין הדבקות דבר אחר זולת העבודה. "אחר שאמר הכתוב את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד, אמר ובו תדבק, וזה תוספת זירוז, והתמדת העבודה, וחזק ההתמדה עליה". בצורה מפתיעה מוסבר לנו בקטע זה, שייחוס "הקורות" להקב"ה איננו הצבעה על גילוי של השגחה, אלא הוא אמצעי נוסף להגיע לידי דבקות כפי שהיא מובנת כאן: עמידה מתמדת לפני הקב"ה.

אם להשתמש בקלישאות שהגדרנו לעיל, הרי הראב"ד ויב"א ליבוביץ, כל אחד במסגרת השקפת עולמו, נכנעים לשני הפרדוקסים הראשונים. עולם כמנהגו נוהג, בין אם כמנהגו של אריסטו בין אם כמנהגו של איינשטיין. התפילה אינה מבטאת אמיתות תיאולוגיות,

השייכות לתחום אחר, פחות או יותר פתוח לפי הראב"ד, פחות או יותר סגור לפי ליבוביץ'.

עיקרה של תפילה לשיטתם בא לידי ביטוי באי-כניעה לפרדוקס השלישי. אמנם כן, זוהי השאלה הגדולה שנשאלת לאדם, האם הוא מקבל עליו עבודת ה' אם לאו. הביטוי החריף ביותר למשמעות זו ניתן לדעתי בעובדה, שמושג "הדבקות", הנתפס ברוב השיטות כמאפיין את מטרת התפילה והעבודה, מתפרש אצל הראב"ד כתואר גרידא, היא העבודה המתמדת. שאלתה המרכזית של התפילה מצויה אכן בפרדוקס זה. הרי"ד סולובייצ'יק ביטא זאת בדרך משלו, בהצביעו על הניגוד בין שני סוגי האדם, שהאחד מהם רואה את האידיאל שלו בכיבוש העולם המצוי סביבו, והאחר נותן ביטוי לאנושיותו בכניעתו לכיבוש של זה העומד מעליו. "כל אימת שהאדם כובש את הטבע הוא קונה לעצמו כבוד. כל אימת שהוא נכבש על ידי בורא הטבע הוא זוכה לגאולה"¹⁰⁸.

התפילה כערגה

העמדה של אי-כניעה לפרדוקס האנטרופולוגי היא אולי מסקנתו האחרונה של האכזיסטנציאליות הדתי. מולה עומדת באלטרנטיבה נצחית התפישה המיסטית, שנציגה המודרני הבולט ביותר הוא הראי"ה קוק. תפישתה הינה כפירה בקיומה של סתירה בין התפילה לבין האידיאלים הבסיסיים המוצהרים של האדם המודרני, הבאים לידי ביטוי בכמיהתן לאוטונומיה, שפירושה האמיתי הוא קנאת האדם באל. תפישתו של הרב קוק מעוגנת בהגותו המיסטית. הקנאה באל היא אבסורד, אם אמנם לית אתר ודבר פנוי מיניה. בצורה פחות חריפה ה"נשמה היא חלק אלוה ממעל", ו"החלק נכסף אל הכל"¹⁰⁹. לעובדה אונטולוגית זו מקבילה מציאות פסיכולוגית; אין התפילה קבלת עולה של גורמה שמקורה בחוץ, אלא יצירת אפיק לביטוי הערגה הפנימית, המצויה באדם וביקום כולו. "כל ההויה כולה למקור חייה היא עורגת, כל צמח וכל שית, כל גרגר חול וכל רגב אדמה, כל קטני היצירה וכל גדוליה, שחקי מעל ושרפי קודש, כל הפרטיות

שבכל יש, וכל כללותו, הכל הומה, שואף, עורג ושוקק לחמדת שלמות מקורו העליון"¹⁰⁸.

הרב קוק, רואה בתפילה ביטוי לרגשותיה של הנשמה העורגת ונכספת למקורה. בהשקפה הפופולרית נתפסת התפילה ככלי נגינה, שבעזרתו מבטאת הנפש את מאווייה. בתפילת הקבע מטפורה זו מתהפכת: האדם המתפלל נהפך לכלי נגינה, בו מתנגנת מנגינה, שתוויה כתובים בסידור התפילה ומחברה הוא כנסת ישראל. העדה המתפללת היא תזמורת, מקהילה. בין קטבים אלה מצוייה אפשרות נוספת, שבאה לידי ביטוי בהגותו של א"י השל, ושלפיה אקט התפילה הוא אקט של תהודה, שבו צליל מכלי אחד צריך להוליד בנו צליל מקביל. תורת תהודה זו היא הבאה לביטוי בגישתו של הרב קוק.

לפי קונצפציה זו קורא הרב קוק את הטקסט התלמודי הקלאסי¹⁰⁹ "רבי אליעזר אומר העושה תפילתו קבע אין תפלתו תחנונים. מאי קבע? אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי אושעיא כל שתפלתו דומה עליו כמשאוי". הוא מפרש: אין לתפוס את התפילה כ"משאוי" דהיינו "מצד קביעות חובה חיצונית", שהרי אז "תחת אשר מתכונת התפילה הראויה היא להוסיף אומץ ולהחליף כוח בנפש ורגשותיה — עוד תוסיף ליגעה". אין התפילה חובה חיצונית, היא צריכה להתפס "מצד הרגש הפנימי", כהתפרצות של הערגה הפנימית שבונה לה אפיקים לביטוייה.

בצורה כזאת באה לידי השלמה גם הסתירה שבין הכיוון האכזיסטנציאלי והמיסטי. התפילה פירושה "התרוממות הרצון והתגלותו"¹¹⁰. בהתרוממות זו "עולה הרצון למרומי ערכו, מתאחד הוא עם הרצון הכללי, הרצון העולמי, אור חי העולמים". דבקות זו של הרצון האישי ברצון הקוסמי פירושה המיסטי הוא, כפי שראינו, ביטול האינדיבידואליות והרצון האישי. אולם עמדתו של הרב קוק שונה. ברצון הכללי "כלולים כל המאוויים". רצונו של האדם הפרטי, בקשותיו, מהווה בעצם חלק של הרצון הכללי. לפי זה "חיי הרצון פועלים את המבוקש, על ידי מה שהרצון הכללי כולו מצייר את הפרס המתבקש על פרטיותו היותר מבורכת".

דברים אחרונים אלה על "פרטיותו היותר מבורכת" של המבוקש באים להדגיש, שאם כי תפילת היחיד יש בה פגמי אנוכיות, הרי בעצם היא חיובית, אלא שפרטיותו חייבת להיות "מבורכת" ביותר. להעמיד את הרצון האישי כעומד בסתירה לרצון הכללי והעולמי הוא אבסורד, שהרי "אין רצון שום בריה דבר מפורד מהרצון האלוהי הכללי, המתגלה באור כל חי, וכל בריה". קבלת העמדה המיסטית, הרואה במציאות כולה התגלות ה' — דווקא היא מביאה את ההגות היהודית לחיוב הרצון והמציאות¹¹¹.

בהמשך לתפישה זו — התפילה היא התאמה בין הרצון הפרטי והרצון הכללי, כשאין הרצון הפרטי מתבטל אלא מתברר: "הבעת הרצון, כשהוא מכוון כלפי האלהות"¹¹². ניסוח זה מהווה הגדרה ראשונה. כדי להבינה במדויק יש להדגיש, שאין התפילה יוצרת קשר ויחס עם "הרצון הכללי", אלא רק מגלה אותו¹¹³. ושמה, ניתן לנסח את ההשלמה שבין הצדדים בלשון המשנה בפרקי אבות "עשה רצונך כרצונו". זהו שלב ראשון, ולאחריו ניתן להגיע לשלב שבו "ימנע רצונו כרצונך".

לעומת גישתו של הרמב"ם, המהדהדת בעמדתו של ליבוביץ' והרואה בתפילה מצווה, מעמיד הראי"ה קוק גישה דומה לזו של הרמב"ן והרואה בתפילה "רחמים", חסד אלוהי, מילוי צורך. אולם תפישת התפילה כצורך איננה מחייבת אינטרפרטציות אוטיליטריסטיות והדוניסטיות זולות. היא מאמינה שיש למצוה מקבילה במציאות, ונפשו של האדם שומרת טביעת אצבעותיה של הבריאה. הנחת קיומה של התאמה בין צורך ומצווה איננה הדוניזם וולגרי, אלא ביטוי לתקוותו של האדם שעולם חסד ייבנה. אף האדם המודרני כובש החלל זקוק לתפילה:

"כמה גדול הוא הערך של תפילת ישרים, כמה ראוי הוא להעולם התרבותי שיהא צמא לתפילה זכה, כמה צריכה היא ההתקדמות לפנות את כל המכשולים, המונחים על ארחות התפילה, כדי ליהנות מזיו של מעלה הגנוז בה. וזה בוא יבוא"¹¹⁴.

הערות

1. היינמן [הבה] עמ' 9 וא"י.
2. ע' שפניר [ZFA], רשימת מאמרים שלמה יותר של א' שפניר ראה אצל היינמן [הבה] עמ' 197.
3. היינמן, [הבה] עמ' 10.
4. כך למשל ר' יצחק עראמה.
5. על הבעיות המתודולוגיות במחקר זה ראה אורבך [חול] עמ' 2.
6. על סוגיות אלה, עיין Petuchowski [PRE].
7. ראה תשובתו של השל לויכוח על התפילה ב-[Heschel] [ISJ] עמ' 212—215, והערותו על העובדה שחלק גדול של הדיון הוקדש לבעיות שניתן להגדיר כחיצוניות: "לא על ה-decorum לבדו יחיה האדם". שם עמ' 212. ניתן כמובן לטעון שעצם החלוקה לשכבות וממילא גם הניתוח הנעשה על-פיה, אינם חפים מנטיות אידיאולוגיות של החוקר, אך זה דינו של כל עיון מדעי מסוג זה.
8. השווה דברי י' עזרא קהלת ה, א, וקובץ המקורות אצל Wolff [DSA].
9. נתן רוטנשטריך, על תחומה של הפילוסופיה, ירושלים תשכ"ט עמ' 14. על חשיבותה של הבחנה זו לגבי תולדות המחשבה היהודית עמד פעמים רבות פרופ' גרשם שלום. ראה הקבלה בפרובאנס, ירושלים, תשכ"ג עמ' 8 וא"י (לפי הסטנוגרמה של שעוריו). פרופ' שלום עומד על הפיכת המחשבה לאידיאולוגית לאור צרכים אפולוגטיים מבפנים ומבחוץ.
10. על התפתחות התפילה במקרא ראה משה גרינברג [עמש], הדין גם בבעיות המתודולוגיות העומדות בפני המחקר המקראי בשטח זה.
11. Scholem [KAB] עמ' 185.
12. ראה דבריו של יצחק היינמן (טהב) עמ' 60 וא"י.
13. תשבי [מהז] עמ' תלד. באופן מקביל מבחין בובר בין הפאנסקראמנ-טאליזם החסידי לבין הפאנסקראמנטאליזם הפרימיטיבי, "בין המושג המופלא 'ייחוד' ובין העשייה המאגית". המאגיה היא פעולתו של סובייקט על אובייקט, ואילו הייחוד אינו חוזר "אל עצמו אלא לאלוהים" (בפרדס החסידות, ת"א תש"ה, עמ' 89). וראה דבריו של ברוך קורצווייל, לנוכח המבוכה הרוחנית של דורנו, רמת-גן תשל"ו, עמ' 79 וא"י.
14. ראה שער חשבון הנפש והשווה שער יחוד המעשה. לסוגית הכוונה בכללותה ע' Enelow [KAW].
15. יצ' היינמן, [טהב] עמ' 61.
16. ר' יעקב עמדין [סבי] הקדמה עמ' ו.
17. טוש"ע או"ח צ"ח.
18. הרב בר שאול [מצל] עמ' 114.
19. יעב"ץ, שם.
20. רמב"ם הל' תפילה פ"ד.
21. יעב"ץ, שם.

22. חובת הלבבות, שער ח', ג', ט'.
23. בהל' שופר קובע הרמב"ם שהמתעסק לא יצא ידי חובתו, דהיינו כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה. בהל' חמץ ומצה (ו, ג) קובע — שהנאנס לאכול מצה בליל ראשון — יצא. ואילו בהלכות תפילה (ד, טו) קובע שכל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה. ר"ח מבריסק מיישב את העמדות השונות בהסבירו שלפנינו שלושה מיני כוונות. ע' סובלמן [ערת].
24. רי"ד סולובייצ'יק [אהא] 34—35 וביחוד הע' 26.
25. ר' Simon [OMP] עמ' 270 וא"י.
26. נתיבות עולם, נתיב העבודה פרק א', מהד' ז'יטאמיר 1887 יט ע"א.
27. עם סיום העבודה הגיע לידי מאמרו של א' גוטליב ז"ל [תבק], המופיע בקובץ זה עמ' 168. מסקנותיו נראו לי כמקבילות עקרונית להבחנה שנמתחה כאן בין התפילה התיאורגית לתפילה המיסטית. מעניינת במיוחד טענתו על הקשר בין תורתו של ר' חיים מוולוז'ין לבין ספריו של ר"מ ו' גבאי, המאשרת את ההבחנה בין שתי הגישות למשמעות הקבלית של התפילה במאות הי"ח והי"ט, עליה התעכבנו לעיל.
28. ראה על זה תשבי [מהזן] חלק שני : עבודת הקודש עמ' תכט' וא"י.
29. התרגום העברי לפי י' תשבי [מהזן] עמ' רסא.
30. עין רשימת המקורות אצל י' תשבי [מהזן] רס"א וא"י.
31. זוהר ח"ג קי"א ע"ב — קי"ב ע"א. התרגום העברי מתוך תשבי [מהזן] ח"ב עמ' שס.
32. א' גוטליב [תבק], ולעיל הערה 27.
33. סקירה זו מבוססת בעיקרה על מחקריו של פרופ' ג' שלום, בעיקר [KAB] והשלם.
34. Scholem [KAB] עמ' 38.
35. ר' שלום [KAB] עמ' 32.
36. שם, עמ' 339.
37. חסידות אשכנז העשירה את אוצר הסידור בתפילות ופיוטים מסוגים שונים. אחדים מהם היו מעין המשך להמנוני ההיכלות, דהיינו מעין תיאור שירותיהם של המלאכים, האופנים והחיות. אחרים הושפעו מהתרגומים הקדומים לכתביו של רס"ג, והכניסו אלמנטים פילוסופיים לתורתם, כשירי הכבוד והייחוד. על פי רוב לא היו תפילות אלו מיועדות לציבור אלא ליחיד סגולה, ורק בתקופה מאוחרת נכנסו לסידור התפילה, ראה Scholem [KAB] עמ' 38—41. על פרשנות הסידור של חסידות אשכנז ראה [OMH] Spiegel עמ' 537—538, על התיאולוגיה הכללית של חסידות אשכנז השווה יוסף דן [תהס].
38. [KAB] עמ' 369.
39. פירוש שיר השירים לר' עזרא, ח ; תשבי [מהזן] עמ' רפה.
40. תשבי [מהזן] עמ' רפט, ועיין שם הע' 69.
41. ראה על זה תשבי [מהזן] ח"ב עמ' רצב.
42. Scholem [KAB] עמ' 177. קבלת האר"י השפיעה על התפילה

- השפעה מכרעת, שלא כמקובלים הראשונים, בהוסיפה תפילות חדשות, ובייחוד בשיטת ה"כוונות", שנציגה הבולט הוא בית מדרשו של המקובל התימני ר' שלום שרעבי. ההשפעות העקיפות חשובות לא פחות, כמו למשל השפעתה על שינוי הנוסח אצל החסידים.
43. אורח לחיים לר' אברהם חיים בן גדליה מזלוצ'וב, ירושלים, תש"ד, דף צח' ע"א, ר' שץ [החכ] עמ' 97.
44. ר' שץ [החכ] עמ' 103.
45. מגיד דבריו ליעקב ב, ע"א, שץ [החכ] עמ' 108.
46. אור תורה עח, ע"ב, שץ [החכ] עמ' 107.
47. כלשונה של פרופ' ר' שץ [החכ] עמ' 91.
48. נפש החיים שער ב' פרק ד', שגהי תש"ד, עמ' 51.
49. נפש החיים, שער ב', פרק י"א, מהד' שגהי עמ' 57—58.
50. ע' סידור אישי ישראל עמ' 395, וראה שם על הסתייגותו של ר' ישראל סלנטר מתפילה זו.
51. מגיד דבריו ליעקב, ג, ע"ד, שץ [החכ] עמ' 81.
52. ר' זאב וולף מז'יטומיר, אור המאיר, 1798 דף ז ע"א. הובא על ידי וייס [KHS] עמ' 164, הע' 2a.
53. שם ל"ד, עמ' ב.
54. הרלב"ג, פירוש לתורה, סוף אחרי מות, דפוס ונציה, קס, ג, ור' יצחק היינמן [טהב] ח"א, המ' 100.
55. הכוזרי ג, יא, וראה יצחק היינמן [הוה] עמ' 271.
56. אור ה', מהד' וינה גז, ע"א, וא"י וראה יצחק היינמן [טהב] עמ' 107 וא"י.
57. דבר זה מצוי בהסבר הקרבנות ע"י ריה"ל והראב"ע, ראה יצ' היינמן [טהב] עמ' 137, וכן 61 ו-66.
58. הירש, [חרב] עמ' 271.
58. הירש [חרב] עמ' 272.
60. סידור "אישי ישראל" עמ' 5.
61. מכתב מאלהו, בני ברק, תשל"ד, כרך שלישי עמ' 62 וא"י.
62. מ' קדושין ראה בברכה שבתפילה מעין תגובה לנסיון מדיטיבי, המקבילה לברכות בכלל, המהוות תגובה לנסיון אמפירי. ראה הפרקים הראשונים בספרו ב" Kadushin [WOR]
63. על מקור ביטוי זה ראה הערתו של פנחס פלאי [בפל] עמ' 36 הע' 32.
64. ירושלמי, ברכות פ"ט ק"א.
65. ר' השל [SPR], השווה עמדתו הנטורליסטית והרקונסטרוקציוניסטית של של Eugene Kohn [PMJ]. על הדילמה הקיימת בין הנטורליזם והסופרנטורליזם ראה דבריו של Louis Jacobs [PRA] וראה גם P.R. Baelz [PPR].
66. [חרב] עמ' 283.
67. עקדת יצחק שער ב"ח.
68. כך הבחין יוסף וייס בין חסידות של מיסטיקה לחסידות של אמונה. יתכן שכמה ממסקנותיו כוללניות מדי, אך נכונה עצם ההבחנה בין

- קונטמפלציה ואכסטזה מצד אחד לבין שיחה עם קונו, המאפיינת את
ראיית התפילות בחסידות ברסלב. אין ספק שהמוטיב המיסטי קיים
בכתבי ר' נחמן, אולם המעבר מ"כיבוי התודעה" ודיכוי האופי האישי
של התפילה ליחס "אני-אתה" בולט לעין וראה וייס [מבר] עמ' 93
ואי. אכן, מראשיתה מצויים בחסידות מוטיבים אכזיסטנציאליים,
המנוגדים לאינטרפרטציה המיסטית המקובלת. השווה ש"ץ [החכ]
עמ' 86 ואי' על מסורות שונות בשמו של המגיד הגדול.
69. עיין ר' שץ [החכ] עמ' 78.
70. Kadushin [OTH] 237–240.
71. זו לדעתי התיזה העיקרית של קדושין ב-[WOR].
72. הרי"ד סולובייצ'יק [אהא] עמ' 34.
73. ר' הוגו ברגמן [התג].
74. שר"ע או"ח סי' צ' טז, ט.
75. ר' אברהם הורוויץ (1615–1550), תלמידו של הרמ"א, אביו של
השל"ה, ראה עליו דבריו של פרופ' ח"ה בן ששון ב-EJ כרך ח'
עמ' 985–986.
76. אמשטרדם, 1701 דף ה' ע"א וראה [JWO] עמ' 528 ואי'
שם, דף ט"ז, ע"ב, וראה שם בהגהות בן המחבר.
77. הכוזרי ג-יט, וראה הרב בר-שאל [מצל] עמ' 120, המשווה דברים
אלה לדברי הוזהר (בר' קס"ז ע"ב).
79. על הקשר שבין החבורה-המנין לבין עם ישראל יעידו הנוסחאות:
"עלינו ועל כל עם ישראל" וכדו'. ראה על סוגייה זו דבריו של
פרופ' דוד פלוסר [בהמ].
80. למשל מנהגם של ר' חנינא ור' ינאי שהיו לובשים בגדי שבת ואומ'
רים "בוא ונצא לקראת שבת המלכה", או "בואי כלה בואי כלה"
(שבת קי"ט ע"א), תפילת רב שהפכה לברכת ראש חודש (ברכות טז
ע"ב), תפילת רבא ותפילת מר בריה דרבינא (שם).
81. על שינויים בתפילה מטעמים ישראלים עיין הרבה ב"עמודים",
בטאונג של הקבוץ הדתי, וב"דעות". על הזהירות שיש לנקוט בשנויים
בנוסח ללא מקורות הלכתיים ברורים ראה י' כהן [תבע].
82. ראה פלוסר [האא] עמ' 46.
83. יומא סט ע"ב.
84. בין נושאים אחרים דן ר"י אלבו על העיקר לפיו רק לה' ראוי
להתפלל (מאמר ד', ט"ו–י"ז).
85. ס' העיקריים מאמר ד', פרק י"ח.
86. על התפילה והגזרה האלהית ראה Blidstein [TLP] והשווה דבריהם
של פרופ' א' א' אורבך [חול] עמ' 252 ושל הרב י"ד סולובייצ'יק
[אהא] עמ' 41 הע' 36.
87. על חשיבות ההבדלים בין הבבלי והירושלמי בסוגיה זו שמעתי מפי
תלמידי תלמידיו של הראי"ה קוק. נתוח עקרוני דומה מצוי ב-
Blidstein [TLP]. ראיית דעתו של רב יוסף כמחייבת תפילה לנסים
מצוייה בצל"ח.

88. תנחומא תולדות ט'. ראה יצחק היינמן [טהב] עמ' 152 הע' 57. ו[דרה]
עמ' 83; (ולא 183 כפי שבטעות נדפס ב[טהב]). וראה הרב בר-שאל
[מצל] עמ' 99.
89. [PRA] Heiler עמ' 89 וראה [PRA] Berkowits, במבוא.
90. לקוטי יקרים ז' ע"א עפ"י שץ [החכ] עמ' 81–82.
91. [עור] עמ' יד. על התפילה במשנתו של הראי"ה קוק ר' בספרו של
צבי ירון [משק] עמ' 62 וביחוד הע' 13.
92. [עור] עמ' יד.
93. [KAB] Scholem עמ' 176.
94. ראה על זה Gordis [TLP] עמ' 10 ואי'.
95. על אפשרות מעין זו ראה [FAD] Lamm עמ' 156–157. פרופ'
לאם מניח את האפשרות של פירוש מחדש של תורת ר' חיים
מוולווין הבנויה על הכיוון התיאורגי. בעקבות רה-אינטרפרטציה זו
אין האדם משפיע על הקוסמוס ועל העולמות המיסטיים שמעבר לו,
אלא על הדו-שיח עם האל בלבד.
96. עמד על זה פנחס פלאי [בפת] עמ' 37 ואי'.
97. חזרה מודרנית על מוטיב זה ראה [GRM] Burkill עמ' 214–215,
[PRA] Jacobs עמ' 215. התפילה מיועדת לשמור על עירנותנו
הרוחנית כדי שנוכל להמשיך ולהרגיש את *mysterium tremendum*.
98. הכוזרי ג, יג, וראה מאמרו של פ' פלאי [בפל].
99. [TLP] Gordis עמ' 20 ואי'.
100. [ועמ] עמ' 386.
101. ליבוביץ [יעמ] עמ' 386.
102. ליבוביץ מדגים את הסברו במובאה מדברי הנצי"ב ([יעמ] עמ' 390).
מובאה זו שייכת לגישה המושפעת מהקבלה, גישה שכינינו לעיל
"תיאורגית" והעומדת מול תפילת המשאלה. מעניין לראות שלמרות
הביקורת ההכרחית מעניינת עצם האפשרות לקרוא קטע זה "קריאה
ליבוביציאנית", ודבר זה מראה עד כמה מעוגנים אספקטים רבים
משיטתו של ליבוביץ במסורת ההגותית היהודית הקלאסית.
103. [יעמ] עמ' 385.
104. [יעמ] עמ' 388.
105. אמונה רמה, מהד' וייל, פרנקפורט 1852, עמ' 100.
106. הרי"ד סולובייצ'יק [אהא] עמ' 25.
107. הרב א' בר שאל [מצל] עמ' 109, וע' שם בהמשך.
108. מבוא [לעור]. כבשטחים אחרים קיימת הקבלה מעניינת, הרחוקה
מלהיות זהות, בין גישתו של הראי"ה קוק לבין גישתו של הרמן
כהן: "התפילה היא ערגה. ערגתה של התפילה אל אלוהים היא
חיפוש האלהים, ומבקשת היא להשאר לעולם חיפוש. שהרי המציאה
כלמטרתה אינה הממשות אלא רק 'קרבת אלהים', התקרבות בלבד
אל האלוהים. אבל התקרבות זו היא תמיד אהבה, תמיד כיסופים,
תמיד הפעלה, ולעולם אין היא יחס שכלי בלבד...". ר' הרמן כהן

13. Heschel, A. J. [TSJ], The Spirit of Jewish Prayer, Proceedings of the Rabbinical Assembly of America, vol. XVII, 1953, pp. 151-215.
14. Idelsohn, A.Z., [JLD], Jewish Liturgy and its Development, N.Y., 1932.
15. Jacobs, Louis, [JPR], Jewish Prayer, London, 1956.
16. ——— [PRA], Prayer, Judaism, Vol. 18 (1969), pp. 210-215.
17. Kohler, Kaufmann, [JTH], Jewish Theology Systematically and Historically Considered, N.Y., 1968.
18. Kohn, Eugene, [PMJ], Prayer and the Modern Jew, Proceedings of the Rabbinical Assembly of America, vol. XVII (1953).
19. Lamm, Norman, [FAD], Faith and Doubt, N.Y., 1971.
20. Petuchowski, Jakob J., [CMM], Can Modern Man Pray, CCAR Yearbook, Vol. LXXVII (1967), p. 168.
21. ——— [PRE], Prayerbook Reform in Europe, N.Y., 1968.
22. Phillips, D.I., [CPR], The Concept of Prayer, London, 1965.
23. Rhymes, Douglas, [PSC], Prayer in the Secular City, London, 1967.
24. Scholem, Gershom, [KAB], Kabala, Keter Publishing House, Jerusalem, 1974.
25. Simon, Ernst, [OMP], On the Meaning of Prayer; Tradition and Contemporary Experience, ed. A. Jospe, Schocken Books, 1970, pp. 269-279.
26. Spanier, A., [ZFA], Zur Formengeschichte des altjüdischen Gebets, MGWJ LXXVIII (1934), p. 438 ff.
27. Weiss, Joseph G., [KHS], The Kavvanot of Prayer in Early Hasidism, JJS vol. IX, 1958, pp. 163-192.
28. Wolff, A. A., [DSA], Die Stimmen der ältesten glaubwürdigsten Rabinen über die Pijutim, Leipzig, 1857.

אייזעמאן, משה הלוי [עבת], עיונים בתפילה, ניו יורק תשל"ד.
 בר שאול, אלימלך [מצל] מצוה ולב, ת"א, תל-אביב, תשט"ו.
 גוטליב, אפרים [חבק], משמעותה של התפילה בקבלה, מחקרים בספרות
 הקבלה, ערך והדיר יוסף הקר, הוצאת בית הספר למדעי היהדות
 ע"ש חיים רוזנברג, אוניברסיטת תל-אביב, תשל"ו עמ' 38—55, עתה
 גם בקובץ זה.
 דו, יוסף [תהס] תורת הסוד של חסידות אשכנז, מוסד ביאליק, ירושלים
 תשכ"ח.
 היינמן, יוסף [הבה] התפילה בתקופת התנאי ביהודה, מהדורה שנייה,
 ירושלים תשכ"ו.
 — [חפה] חרש פני התפילה, דעות י"א (תש"ך) עמ' 42—43.

- [דתב] עמ' 399, וראה ברקוביץ' [MTH] עמ' 35—36 על "המונולוג
 הדיאלוגי".
109. [עו"ר] עמ' טז.
110. [אהק] ח"ג עמ' נ.
111. דעות נגד המוטיב הזה ע' בספרה של פרופ' רבקה ש"ץ [החכ] עמ'
 82: "שלא יתפלל על שחסר לגופו... שלא יתאווה שלא יהא חסר
 לחלק כדי שיעשה רצונך כי זה פניה כידוע" (או האמת, הוסיאטין
 תרנ"ט דף א ע"ב).
112. [אהק], ח"ג עמ' מט'.
113. שם, עמ' נג'.
114. שם, עמ' מט'.

ביבליוגרפיה

1. Agus [MPR] Agus, Jacob B. [MPR], The Meaning of Prayer
 in, Great Jewish Ideas, ed. A.E. Millgram, The B'nai B'rith
 Great Book Series, 1964, pp. 219-236.
2. Baelz, P. R. [PPR], Prayer and Providence, SCM Press, Lon-
 don, 1968.
3. Berkovits, Eliezer, — [PRA], Prayer Studies in Torah Judaism,
 N.Y. 1969.
4. ——— [MTH], Major Themes in Modern Philosophies of
 Judaism, Ktav Publishing House, Ives, N.Y., 1974.
5. Blidstein, Gerald J. [TLP], The Limits of Prayer; a Rabbinic
 Discussion, in J.J. Petuchowski (ed.), Understanding Jewish
 Prayer, N.Y. 1972, pp. 112-120 (originally appeared in
 Judaism, Spring 1966).
6. Burkill, T. Alec., [GRM], God and Reality in Modern
 Thought, N.Y., 1963.
7. Enclow, H.G., [KAW], Kauwanah: the Struggle for Inward-
 ness in Judaism, Jewish Studies in Honor of Kaufmann
 Kohler (Berlin 1913), pp. 82-107.
8. Goster, T.H., [MJP], Modernising the Jewish Prayer Book,
 Commentary, April 1954.
9. Gordis, Robert, [JPB], A Jewish Prayer Book for the Modern
 Age. Conservative Judaism, vol. II, No. 1, October 1945.
10. ——— [TLP], The Ladder of Prayer, N.Y., 1956.
11. Grinberg, Simon, [JPB], The Jewish Prayer Book, Its Ideas
 and Values. The United Synagogue of America, N.Y., 1957.
12. Heiler, Friedrich, [PST], Das Gebet, published in English as,
 Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion,
 transl. by S. McComb, N.Y., 1958.

היינמן, יצחק [טהב] טעמי המצוות בספרות ישראל, א, ב, ירושלים תשכ"ו.
 — [הזה] רבי יהודה הלוי האיש והונה הדעות, כנסת ז'.
 הירש שמשון רפאל (חרב) חורב, בתרגומו של משה זלמן אהרנזאהן,
 ווילנא תרס"ב.
 — [תשע] תפילת שמונה עשרה וקרבן התמיד, ת"א, תשכ"א.
 וייס, יוסף [מבר] מחקרים בחסידות ברכלב, ערך והדיר מ' פייקאו'
 ירושלים, תשל"ה.
 טל, שלמה [בעת] בעולמה של תפילה, דעות כט, אביב תשכ"ה, עמ'
 172—178.
 כהן, הרמן [דתב] דת התכונה ממקורות היהדות, מוסד ביאליק, ירושלים,
 תשל"ב.
 כהן, ידידיה [תבע] על התפילה כיום העצמאות, דעות לט (אביב תש"ל)
 עמ' 262.
 ליבוביץ, ישעיהו [יעמ] יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים — ת"א,
 תשל"ו.
 סובלמן, יוסף [עהת] על התפילה, דעות ל (סתו תשכ"ו) עמ' 284—286.
 פלאי, פנחס [בפל] הברכה — פתח לתפילה, פתחים גליון ב (16), אדר
 תשל"א, עמ' 31—38.
 פלוסר, דוד [בהמ] בית הכנסת כמושג בדת ישראל, דעות כט, אביב תשכ"ה,
 עמ' 164—168.
 — [האא] התפילה אמנות אבותינו, דעות י"א (תש"ך) עמ' 45—48.
 קארל, צבי [מבה] מחקרים בתולדות התפילה, ת"א, 1950.
 קוק, הרב אברהם יצחק הכהן [עור], עולת ראיה, ירושלים תשכ"ג.
 רפל, דב [תפל] התפילה, ירושלים תשכ"ח.
 רידר, דוד [בתנ], בענין תפילה נכונה, דעות/ל (סתיו תשכ"ו) עמ'
 286—287.
 שץ, רבקה [תחכ] החסידות כמיסטיקה, ירושלים, תשל"ה.
 תשבי, ישעיהו [מהז] משנת הזוהר כרך א', מוסד ביאליק, ירושלים.