הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל

שיחה לראש השנה

# "וטהר לבנו לעבדך באמת"[[1]](#footnote-1)\*

פתיחה

בפרק הראשון של הלכות תפילה (א', ד) מסביר הרמב"ם שחכמים תיקנו נוסח קבוע לתפילה כדי לספק לה תשתית בסיסית, וכך לרומם את תפילתם של אלו שיתקשו לקיים את המצווה כראוי בכוחות עצמם. אך כפי שמבקרים הרבו לציין, על תפישתנו את מילות התפילה ועל התנסותנו בהן משתלטת לעתים קרובות העובדה שהן חובה טקסית המוטלת עלינו; התכנים המסוימים של קטעי התפילה משפיעים עלינו פחות.

כל אחד יכול להעיד עד כמה ניסיונו מאשר זאת, וממילא להגדיר לעצמו את הצורך המקביל להתמודד עם הנטייה הטבעית למלמול שגרתי, שכנגדה נאבקו בעלי מוסר וחסידים בני ברית ושאינם.[[2]](#footnote-2) ובכל זאת, כל אחד מאתנו יכול גם להעיד על חיבה יתרה לחלקים מסוימים מהתפילה, החודרים את מחסומי הביצוע השגרתי, מדברים אל מצבו הייחודי של האדם ופונים אל הווייתו הפנימית. מילים אלו מרוות את קיומנו בעושר ובעוצמה רוחניים, ולכן תופסות מקום מיוחד בלבנו.

עבורי, אחד החלקים הללו הוא התחינה המוכרת: "וְטַהֵר לִבֵּנוּ לְעָבְדְךָ בֶּאֱמֶת". תחינה זו נאמרת לא רק בימים הנוראים, אלא בכל שבת ויום טוב, והיא תמיד הרשימה אותי כתמצית מרוכזת של כמה נושאים יסודיים. ברצוני לחלוק עמכם כמה מחשבות ורגשות בעקבות בקשה זו. נפתח בניתוח הגוונים השונים של התוכן המהותי המרוכז בסיומה — "לעבדך באמת".

מה מוסיפה "אמת" ל"עבודה"?

הבקשה "וטהר לבנו לעבדך באמת" מרמזת ש"עבודה" אינה כוללת בהכרח "אמת"; ההלכה יכולה להכיר באדם כעובד ה' אף שהוא עובד בלי אמת. מהו אפוא פשר הדרישה הנוספת, או לפחות השאיפה הנוספת, שמטיל ממד ה"אמת"?

אני מאמין שבהקשר זה עלינו לדבר לא על דרישה ושאיפה, אלא על דרישות ושאיפות, בלשון רבים. נקודה זו תתבהר אם נשאל עצמנו לְמה מנוגדת המילה "באמת". לאמת יש שני הפכים עיקריים ונבדלים, שכל אחד מהם רב־פנים: טעות ושקר. כל אדם בעל רגישות מוסרית מינימלית, שלא לדבר על חשיבה פילוסופית, יזהה את ההבדל המובהק בין השניים. הטעות עניינה במידת ההתאמה לעובדות, והשקר — בסילופן. כשאנו אומרים "וטהר לבנו לעבדך באמת", אנו מתפללים לאמת בשני מובניה. אנו מתפללים שעבודתנו תהיה טהורה הן מטעות הן משקר — תואמת לאמת מצד אחד, ונקייה מרמאות ואף ממרמה עצמית מצד שני. אך מהי מהות עתירתנו באופן ספציפי יותר? נוכל להבין זאת יותר אם נבחן את מרכיביהם של שני הפכי האמת.

אמת כמנוגדת לטעות

בדיוננו על מושג הטעות, עלינו להבחין בין טעות בהלכה, טעות באמונה וטעות בניסיוננו להבין את א-להים. טעות הלכתית כרוכה בפרשנות שגויה או ביישום שגוי של "דבר ה' — זו הלכה" (שבת קלח: וכן כריתות יג:). בעקבות מנהגו של רבי נחוניא בן הקנה (ברכות כח:) פסק הרמב"ם:

"הנכנס לבית המדרש אומר: יהי רצון מלפניך ה' א-להי שלא אכשל בדבר הלכה, שלא אומר על טהור טמא ועל טמא טהור ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ואל יכשלו חברי ואשמח בהם". (הלכות ברכות י', כג)

בתפילה קצרה זו חוזרת פעמיים הבקשה "שלא אכשל בדבר הלכה". חזרה זו נראית מיותרת, אך ההסבר פשוט: הרמב"ם מזכיר כישלון זה בשני הקשרים. הראשון הוא לימוד תורה במישור העיוני הטהור. עבור בן תורה, טעות במישור הזה היא גורלית, הן מתוך מחויבות לאמת כערך אוניברסלי הן מתוך אחריות לחשיבות הייחודית של דבר ה'. שנית, ישנה אפשרות של שגיאה בשדה פסיקת ההלכה, שעלול להיות שדה מוקשים. לאפשרות שנייה זו מתייחס האזכור הנוסף של הכישלון האפשרי, ולכן המתפלל מזכיר את החשש שחבריו ישמחו בכישלון זה. עמיתים מקנאים עלולים אולי להתעלם משגיאות שיופיעו במהלך שיעור, כאשר המורה נותן דרור למחשבתו; אך פסיקה מעשית שגויה תעניק להם סיפוק עז ומיידי.

אנו מתפללים, אם כך, מתוך שאיפותינו הרוחניות, להגיע לאמת הלכתית בשני התחומים. אנו רוצים להכיר את אמיתה של תורה, למדוד את עומקיה ולשלוט בהסתעפויותיה. לכאורה, כל עוד עשה אדם כמיטב יכולתו, אין זה מאוד חשוב אם קלע למטרה. הגמרא אומרת: "אפילו חשב אדם לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה, מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה" (קידושין מ.). אך זאת רק בנוגע לדינו של אותו אדם; ברמת ההישג, שאליו שואף איש הלכה שניחן ברגישות הלכתית — בניגוד לרגישות קאנטיאנית צרופה — יתייסר ייסורי נפש, שמילים אינן יכולות לתאר, לוּ יגלה לפתע שהתפילין שלו פסולות, ושתהא כוונתו אשר תהא, מעולם לא קיים מצוות תפילין.

גובל בשדה ההלכה אך עדיין נבדל ממנו, הוא התחום השני של טעות פוטנציאלית: עולם האמונות והדעות. אמונה היא ערך מרכזי בזכות עצמה וגם בסיס כללי לשמירת המצוות. מאז ימי הרמב"ם, מחלוקת עזה ניטשה סביב השאלה אם יש למנות את האמונה בין תרי"ג המצוות. ברם מעבר לכל מחלוקת ברור מקומה החיוני של האמונה כמצע הגיוני ופסיכולוגי של חיי הלכה בכלליותם. זהו "עיקר" במשמעות שציין ר' יוסף אלבו בהקדמה ל**ספר העיקרים**:[[3]](#footnote-3) היסוד השורשי שממנו נובעים יסודות אחרים ושעליו נשענת המערכת כולה. במובן זה ברור שהאמונה תופסת — וצריכה לתפוס — מקום חשוב בחיינו הרוחניים. אף שחוקרי תולדות הרעיונות מציינים שדוֹגמוֹת תופסות ביהדות מקום פחות מרכזי בהשוואה לדתות אחרות, במונחים מוחלטים האמונה מעוגנת עמוק ביהדות, א־פריורית. כפי שהעיר ווייטהד, אי אפשר לחשוב על דת בלי דוֹגמה.[[4]](#footnote-4) אם כן, הביטוי "לעבדך באמת" כולל גם אמת בתחום האמונות והדעות. אנו מתפללים שאמונתנו תהיה יציבה וטהורה, שלא תוכה בידי רוחות הספקנות והרלטיביזם, שלא תוכתם בכפירה פלגנית או בחריגה מדרכנו האורתודוקסית.

תפילה זו מעוררת צער נוקב באלו שנחשפו במידה משמעותית לכפירה ולספקנות. כפי שהעיר פעם הפילוסוף הצרפתי פול ריקר, אחרי שאבדה התמימות הדתית הזכה, אי אפשר לשקם אותה.[[5]](#footnote-5) בין אם כך הוא הדבר ובין אם לאו, כשאנו מתפללים לטוהר הלב, כמיהה לאמונה תמימה היא במידה רבה חלק מעתירתנו. בנאום הפרידה שלו, מייעץ יהושע לעם, שדתיותו בינונית ופוסחת על שתי הסעיפים, "וְעַתָּה יְראוּ אֶת ה' וְעִבְדוּ אֹתוֹ בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת" (יהושע כ"ד, יד). משמעותו המקראית של התואר "תמים" אינה חופפת לגמרי את משמעותו בלשוננו, ובכל זאת, הצירוף "בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת" מלמד שאמונה תמימה היא חלק מהבקשה "לעבדך באמת".

מלבד הסכנות של שיירי ספקנות או כפירה שברובם נובעים ממצב חברתי ותרבותי מסוים, אנו עומדים גם בפני סוג שלישי של טעות, המאפיין את המצב האנושי בכללותו. מצוות האמונה, או אף ממלכת עבודת ה' בכללה, מטילות עלינו משימה הנדמית כבלתי אפשרית. נניח לרגע שאדם מגדיר עצמו כחסיד נלהב של האלוהות, שאותה הוא מתאר, רחמנא ליצלן, כפסל עץ. למרות אדיקותו המוצהרת, נתייחס אליו כשוטה במקרה הטוב וכעובד אלילים במקרה הרע, הראוי בצדק ללעגו של הנביא ישעיהו: "חֶצְיוֹ שָׂרַף בְּמוֹ אֵשׁ עַל חֶצְיוֹ בָּשָׂר יֹאכֵל יִצְלֶה צָלִי וְיִשְׂבָּע אַף יָחֹם וְיֹאמַר הֶאָח חַמּוֹתִי רָאִיתִי אוּר. וּשְׁאֵרִיתוֹ לְאֵל עָשָׂה לְפִסְלוֹ [כתיב: יסגוד; קרי:] יִסְגָּד לוֹ וְיִשְׁתַּחוּ וְיִתְפַּלֵּל אֵלָיו וְיֹאמַר הַצִּילֵנִי כִּי אֵלִי אָתָּה" (ישעיהו מד, טז-יז). אין חשיבות רבה לעובדה שאדוק זה מציג עצמו כמסור לשם שמים. השאלה המכריעה היא איך אדם תופס את בורא העולם. סגידה לכל דבר אחר מלבד א-להים הכל־יכול היא עבודה זרה, תהא הכותרת לסגידה זו אשר תהא.

אך האם מצבנו שלנו כה שונה במהותו? האם מי שמדמה את א-להים כראש ישיבה ארוך־זקן או כרמטכ"ל אינו נופל לאותה מלכודת? התורה משתמשת במונחים שונים כדי לתאר כביכול את א-להים, שלעתים מתגלה ונתפס כאיש מלחמה ולעתים כזקן אצילי וחביב.[[6]](#footnote-6) ובכל זאת, א-להים הוא בהגדרה טרנסצנדנטי, נבדל, א-ל מסתתר (*Deus absconditus*), נחבא בזרותו הנומינוזית מעבר לטווח ההשגה האנושי. הוא "האחר לגמרי", כביטויו הנודע של רודולף אוטו,[[7]](#footnote-7) ואי אפשר להשוותו לשום דבר אחר — "וְאֶל מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה יֹאמַר קָדוֹשׁ" (ישעיהו מ', כה). הוא "קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ קָדוֹשׁ" (ישעיהו ו', ג) — טרנסצנדנטי, טרנסצנדנטי, טרנסצנדנטי. איננו יכולים להבינו, "כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי" (שמות ל"ג, כ). הניסיונות לדעת אותו, אפילו במונחים פילוסופיים צרופים, מחטיאים את מטרתם; כל תפיסותינו וכל הרהורינו עתירי הדמיון, מגדירים משהו אחר, מישהו אחר.

כאן אנו מגיעים להתלבטות מעוררת יראה. אנו מצווים לפנות אל הא-להים, ויש להניח שהיינו מבקשים אותו גם לולא הציווי הזה; ובכל זאת אנו יודעים שכל מאמצינו נידונים לכישלון, שלנצח נחמיץ את גדולתו. גרוע מכך, הרי זה כאילו אנו מקדישים את עבודתנו לגרסה מתוחכמת של פסל עץ, רחמנא ליצלן, שאותו הכתרנו כאלוהות. מצד שני, ככל שאנו דוחים בחומרה את האנשת הא-ל, כך קשה יותר להגשים את הציווי ואת השאיפה לפנות אליו, לאהוב אותו ולשרתו.

במישור המושגי, התלבטות זו אינה ניתנת לפתרון. אך במישור הקיומי אנו חיים כמצווים ועושים, בידיעה שמוטלות עלינו שתי חובות. מצד אחד, אנו מודעים לכובד משקלם של איסור עבודת אלילים ושל הפער העצום בין האנושי לא-להי. זהו ליבה של היהדות; בנקודה הזו נפרד אברהם אבינו מהעולם האלילי, ובנקודה הזו אנו עומדים בניגוד קיצוני וקבוע לעמדה הנוצרית. מצד שני, אנו חייבים לפנות אל א-להים באופן מקיף ומתמיד: "שִׁוִּיתִי ה' לְנֶגְדִּי תָמִיד" (תהילים ט"ז, ח). נמצאנו מחויבים להשתדל כמיטב יכולתנו האנושית להתעלות מעל לקונפליקט הברור הזה, לטהר את מושגינו ולשרת את א-להינו בהתאם. אנו יודעים ש"לא ניתנה תורה למלאכי השרת" (ברכות כה: ועוד), ולכן א-להים יקבל את עבודתנו על כל מגבלותיה. האיזון האופטימלי הוא "לעבדך באמת", עבודת ה' כנה וישרה, ואנו משתוקקים תמיד להגיע עדיה כשאנו מתפללים "וטהר לבנו לעבדך באמת".

אמת כמנוגדת לשקר

גם כשאנו עוברים מן הטעות אל השקר, יש לדון בכמה היבטים. הפתגם אומר שלשקר אין רגליים,[[8]](#footnote-8) אך בוודאי יש לו הרבה זרועות. ישנה, ראשית, העמדת פנים גמורה, התמסרות מזויפת לעבודת ה', כאשר למראית העין יש רק קשר מועט למציאות. ככל שאנו נרתעים מהתנהגות כזו, ישנו אולי משהו שאפשר לומר לזכותה. מלומד בן המאה השבע עשרה, פרנסואה דה לה רושפוקו, הציע פעם שצביעות היא הודאתן של המידות הרעות בעליונותן של המידות הטובות.[[9]](#footnote-9) ההודאה שבשתיקה, לכל הפחות כלפי חוץ, בעליונותה של האמת, אינה נטולת חשיבות. אין צורך להרחיב את הדיבור על צביעות פשוטה, והאוחזים בה בקביעות אינם מתכוונים למאומה באומרם "לעבדך באמת". בכל זאת ציינו בעלי המוסר בישראל ובאומות לאורך התקופות כי למרמה ולצביעות יש רמות רבות. אדמו"ר חסידי אמר פעם שאם היו נוטלים אתרוג בבית ולא בבית הכנסת, דומה שפחות אנשים היו מגלים עניין בדקדוקי המצווה, וכולנו נודה בצדק שבדבריו. אפילו לישרים שבינינו אורב תמיד הפיתוי של אדיקות ראוותנית. לרבנים ולראשי ישיבה זהו סיכון מקצועי: מעטים ישימו לב כמה זמן אורכת תפילת שמונה עשרה של פועל או עורך דין, בעוד המנהיג הרוחני מוקף תמיד בעיניים בולשות. אך גם עבור האדם הפשוט, הסיכון גדול דיו. תמיד גם קיים, כפי שמזכירים לנו בעקביות חסידי תנועת המוסר, החשש של אשליה עצמית. ירמיהו שאל "עָקֹב הַלֵּב מִכֹּל וְאָנֻשׁ הוּא, מִי יֵדָעֶנּוּ?" (ירמיהו י"ז, ט). התשובה המשוערת היא: אפילו לא אותו אדם שהלב הזה דופק בחזהו.

מלבד השקר שבזיוף, ישנו גם השקר שבהתחסדות, בקיום דתי שאינו הדבר האמיתי, משום שהוא רדוד וזול. ישנה רוחניות מזויפת, באותו מובן שישנם במוזיקה צלילים מזויפים; ישנו קיטש בתחום עבודת הא-להים, כשם שישנו קיטש בתחום האמנות: רגשות שטחיים, תגובות אוטומטיות וביצוע אפרורי. זהו התחום המוכר של "מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה" (ישעיהו כ"ט, יג) — ביצוע שגרתי, שעליו דיברנו בראשית דברינו, עולם של רוח יבשה ועשייה אדישה. גם אם הציות למוסכמות מצליח להניע עבודת א-להים מעין זו, אופייה השטחי בעייתי מעצם טבעו.

דומה לשקר שבשטחיות הוא השקר שבדילול. זה מתייחס בחלקו לאיכותה הרוחנית של המצווה עצמה או לתכליתה, אך בעיקר לדחף המניע אותה. מן הזווית ההלכתית איננו נוטים לאמץ את שיפוטו של תומאס בקט, כפי שניסח אותו ת"ס אליוט ב**רצח בקתדרלה**: "הפיתוי האחרון הוא הבגידה הגדולה ביותר: לעשות את המעשה הנכון משיקול אחר".[[10]](#footnote-10) חז"ל בוודאי היו אומרים שבגידה גדולה יותר היא לא לעשות את המעשה הנכון כלל: "דאמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה — בא לשמה" (פסחים נ: ועוד). יתר על כן, הראשונים הניחו בדרך כלל שבקיום מצוות מתוך מניע נסתר יש ערך עצמי, ולא רק כצעד הראשון בדרך לעשייה 'לשמה'.

ובכל זאת, המוטיבציה היא חיונית בקביעת איכותו של המעשה וערכו של העושה, ומסורתנו ידעה זאת היטב. החשש מגאווה רוחנית מעוגן עמוק בהלכה, באיסור על 'יוהרה' — לאדם אסור לאמץ חומרות שאינן הולמות את מצבו הדתי הכללי, רק מתוך רצון 'לנפח' את האגו הרוחני שלו. הירושלמי (חגיגה ב', ב) מספר על אישה שסבלה מעונש חריג בגיהינום, אף שהעמידה פנים אדוקות בעולם הזה; היא אמנם צמה פעמים רבות, אך הקפידה לפרסם זאת. בפרק המוקדש למידת הטהרה, שעליה אנו מתפללים, מסביר בעל **מסילת ישרים**:

"שכמו ששייך טהרת המחשבה במעשים הגופניים, אשר הם מצד עצמם קרובים ליצר, לשיתרחקו ממנו ולא יהיו משלו, כן שייך טהרת המחשבה במעשים הטובים, הקרובים לבורא יתברך שמו, לשלא יתרחקו ממנו ולא יהיו משל היצר". (מסילת ישרים פרק ט"ז)

בעקבות הגמרא בנדרים (סב.) והספרי (דברים עקב, מא), קשר הרמב"ם את טהרת המחשבה במצוות עם המצווה המרכזית של אהבת ה':

"אמרו חכמים הראשונים: שמא תאמר הריני למד תורה בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רבי, בשביל שאקבל שכר בעולם הבא? תלמוד לומר: 'לאהבה את ה'' — כל מה שאתם עושים לא תעשו אלא מאהבה". (הלכות תשובה י', ד)

התחינה "וטהר לבנו לעבדך באמת" מתייחסת אם כן להיבטים שונים של בקשת האמת: הן להסתלקות מן הטעות בתחום ההלכה, האמונה או הגשמת הא-ל, הן לשחרור מן השקר, השטחיות והדילול.

שלמות ומיזוג בבקשת האמת

בקשת האמת אינה רק התרחקות מהטעות או גירוש השקר. יש בה גם היבט חיובי, שאולי מודגש מתוך היחס בין שתי מילים בשפה האנגלית: integrity, במובן הכפול של שלמות ויושרה, ו־integration, מיזוג. "תּוֹרַת ה' תְּמִימָה" (תהילים י"ט, ח) — כך פותח תיאורן של התורה והמצוות בספר תהילים. משורר תהילים ממשיך ואומר: "מִשְׁפְּטֵי ה' אֱמֶת צָדְקוּ יַחְדָּו" (שם, י). יש אמת שנובעת משלמות כוללת, מעבודת ה' מקיפה. מובן אחד של "צָדְקוּ יַחְדָּו" הוא אובייקטיבי, חיצוני: היבטים מסוימים של ההלכה קשים להבנה כשמתבוננים בהם כשלעצמם, ומוארים באור שונה לחלוטין כחלק מהמערכת בשלמותה. אך הקביעה "צָדְקוּ יַחְדָּו" נכונה גם ברמת הסובייקט, האדם המקיים את משפטי ה'; יש אמת הנובעת מהעובדה שעבודת ה' של אותו אדם אינה רק עולם קטוע של מעשים נבדלים אלא יקום מקיף של עבודה.

לגורם זה משמעות יתרה אם אנו חושבים על עבודת ה' במונחים של בקשת העצמיות הרוחנית הפנימית. כאשר פולוניוס אומר: "היה נא אמיתי לעצמך, ואז... לא תהיה כוזב לאף אדם",[[11]](#footnote-11) הוא מציע את העצמיות כזהות אחידה ומגובשת. החיפוש אחרי עצמיות פרטית וייחודית אינו תופס בחשיבתנו היהודית מקום כה גדול כפי שהוא תופס בספרות האירופית המודרנית, ועם זאת הוא נוכח למשל בעולם החסידות.

חיפוש זה מעלה כמובן בעיות ברורות בהתייחס להיבט הפרטי של "אמת" ולאופן שבו כל יחיד מאגד את מכלול חייו. האמת היא מוניסטית ויחידה, אך במגבלות מסוימות גם פלורליסטית ומרובת פנים. צביון עבודת ה' של פלוני אינו חופף בהכרח לזה של רעהו. בבקשת האמת בעולמה של עבודת ה' אנו צריכים למצוא איזון בין כנותו של היחיד מצד אחד, ובין נאמנות למה שמסורתנו רואה כאופן לגיטימי של עבודה מצד השני. בקיצוניותו, הדגש על הכנות מוביל לגישה שממצות שורותיו הידועות של טניסון: "אמונתו של הספקן, אם הוא ספקן גם מבפנים, היא — האמיני — לפעמים, גדולה משל מאמין מופגן".[[12]](#footnote-12) את זה, כמובן, אנו דוחים. אך בו בזמן עלינו להיזהר מלפנות לקצה השני ולחשוב רק במונחים מוניסטיים. האם יעלה היום על דעתו של מאן דהו לשלול את החסידות או המתנגדות? אנו מבקשים לצרף את האמת במובנה האובייקטיבי אל האמת בהתייחסותה אל הסובייקט, וזהו היבט מרכזי של בקשתנו את היושרה, השלמות, המיזוג והכּוּלִיוּת הרוחנית, פן חשוב של "לעבדך באמת".

עבודה צריכה אמת

בדומה ל"אמת", גם למונח "לעבדך" יש היבטים רבים. באופן כללי, השאיפה "לעבדך באמת" יכולה להתייחס לשלושה תחומים נבדלים. במישור אחד, "עבודה" מתייחסת למכלול מחויבותו של אדם לקדוש ברוך הוא ולשמירת מצוותיו. כשהתורה אומרת "אֶת ה' אֱ-לֹהֶיךָ תִּירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבִשְׁמוֹ תִּשָּׁבֵעַ" (דברים ו', יג), או כשהפסוקים בתהילים מורים "עִבְדוּ אֶת ה' בְּיִרְאָה" (ב', יג) וכן "עִבְדוּ אֶת ה' בְּשִׂמְחָה" (ק', ב), ברור שהם מתייחסים להיקף הכולל של החיים הדתיים.

אך במישור שני, חז"ל ייחדו מוקדים מסוימים של עבודה. בפירושו לפסוק "וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם" (דברים י"א, יג), המופיע בפרשה השנייה של קריאת שמע, הציע הספרי שתי משמעויות חלופיות ל"עבודה", מלבד המשמעות הפשוטה, המתייחסת לקרבנות:

'ולעבדו' — זה תלמוד... וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תלמוד קרוי עבודה. דבר אחר: 'ולעבדו' — זו תפלה... וכשם שעבודת מזבח קרויה עבודה, כך תפלה קרויה עבודה". (ספרי דברים עקב, מא)

הספרי מצטט פסוקים כדי להוכיח את טענותיו, אך אינו מסביר מה מיוחד דווקא בשלושת היסודות הללו. אני מאמין שניתן להבין ללא קושי את המכנה המשותף — מפגש ישיר – באופן יחסי – עם השכינה: הקרבנות קרבים בבית ה', וכרוכים בראיית פני השכינה; התפילה מוגדרת מבחינה הלכתית כעמידה לפני המלך; לימוד תורה, מלבד ההיבט האינטלקטואלי שבו, מזמן לבעל המוטיבציה הנכונה גם מפגש עם נותן התורה, כפי שהרב הרבה להדגיש.[[13]](#footnote-13)

כל מה שנאמר לעיל על השאיפה "לעבדך באמת" מתייחס ללא ספק ל"עבודה" במובנה הרחב, מכלול עבודת ה' של האדם. אך ברור שיש לו השלכות מיוחדות בנוגע ל"עבודה" במובנה הצר, לשלושת התחומים שמנה הספרי.

"לֹא יֵשֵׁב בְּקֶרֶב בֵּיתִי עֹשֵׂה רְמִיָּה דֹּבֵר שְׁקָרִים לֹא יִכּוֹן לְנֶגֶד עֵינָי" (תהילים ק"א, ז) — כך אמר דוד המלך על עצמו. ככל שאדם מתיימר להעמיק יותר בממלכת השכינה, כך הוא נדרש ליותר יושר וכנות. אם טהרת הגוף תנאי היא לכניסה למקדש, על אחת כמה וכמה שכך הוא בנוגע לטהרת הנפש: "כִּי אֵין לָבוֹא אֶל שַׁעַר הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ שָׂק" (אסתר ד', ב) — הן בגוף הן בנפש.

אמת בתפילה: דרישה קשה

התחינה "וטהר לבנו לעבדך באמת" רלוונטית באופן מיוחד לתחום השלישי שמזכיר הספרי: התפילה. זאת בין היתר משום שהמפגש שבתפילה ישיר יותר מזה שבקרבנות או בלימוד תורה; אחרי הכול, בחלק גדול מתפילותינו אנו פונים לקדוש ברוך הוא בגוף שני. הפנייה "וטהר לבנו לעבדך באמת" יכולה להתפרש אפוא כבקשה לטהר את הלב לא רק כדי שיעשיר את החיים הדתיים באופן כללי, אלא כדי שיוכל לבצע את עבודתו הייחודית, שהיא התפילה. הלב צריך להיות טהור כדי שאדם יוכל להניח תפילין, ליטול לולב ואתרוג כראוי, אך בייחוד כדי שעבודתו שבלב תהיה כראוי. וכן הם דברי הגמרא: "'לאהבה את ה' א-להיכם ולעבדו בכל לבבכם', איזו היא עבודה שהיא בלב — הוי אומר זו תפלה" (תענית ב.).[[14]](#footnote-14) אך הבקשה לטהר את לבנו מתייחסת במיוחד לתפילה גם בגלל קושי ייחודי שיש לנו, כשאיננו זוכים לעזרה מגבוה, להגיע לתפילת אמת. הקושי הזה כפול הוא: חלקו מושרש בטבע האנושי וחלקו קשור במצבנו החברתי וההיסטורי.

נתחיל בקושי הראשון. בתפילה נדרשת כוונה ברמה גבוהה יותר מאשר במצוות אחרות. כך מסביר הרמב"ם: "כיצד היא הכוונה? שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה" (הלכות תפילה ד', טז). כיון שהדרישה לכוונה מוגדרת ביתר חומרה, קשה יותר לעמוד בה. הירושלמי מצטט אמוראים המתוודים שבזמן תפילת שמונה עשרה הם סופרים אפרוחים או לבני בניין, בעוד אמורא אחר מודה שבזמן התפילה הוא מהרהר בדקויות הפרוטוקול הדיפלומטי.[[15]](#footnote-15) אם נדלג לתקופה מאוחרת הרבה יותר, הרב עמיטל אוהב לספר על תלמידי הבעל שם טוב, ששאלו אותו איך יוכלו לדעת האם צדיק שהגיע לאחרונה למקומם הוא צדיק אמיתי או מתחזה. הבעל שם טוב הציע: "בקשו ממנו סגולה בדוקה נגד מחשבות זרות בזמן התפילה. אם הוא יציע לכם סגולה כזו — הוא מתחזה".

בעיית האמת בתפילה חריפה יותר בעידן המודרני בכמה היבטים. לאדם מודרני, היקף הרלוונטיות של התפילה מצומצם הרבה יותר ממה שהיה עבור אבותיו. בניגוד לקודמיו בימי חז"ל או הראשונים, הוא חש פחות את הצורך בסיוע שמימי. המדע והטכנולוגיה אפשרו לאדם המודרני שליטה רבה יותר על סביבתו, והפחיתו את תחושת התלות, שהמהר"ל ראה כלב התפילה,[[16]](#footnote-16) ואשר שליירמאכר אחריו ראה כליבה של הדת בכללותה.[[17]](#footnote-17) יתר על כן, לאור הנטייה הכללית לחולין, גם אדם המגדיר עצמו כדתי אינו משוכנע לגמרי במידת התועלת שבתפילה. בעומק לבו יש לעתים קרובות תחושה קלושה שמא בסופו של דבר חוקי הטבע או המקריות האקראית הם השולטים בחייו. בעבור רבים, רציונליזם מקיף מדכא **כל** הבעת רגש עמוקה. מתיו ארנולד חש שהחיים המודרניים הם "אזור חורפי" ו"תקופת ברזל" (”a wintry clime”, “an iron time”),[[18]](#footnote-18) וקינתו על עיקור הרגש בתקופה זו משמעותית במיוחד בנוגע לרגש הדתי.

בכל הנוגע לעולם היהודי, התוצאה היא לעתים קרובות תפילה שהיא 'לפי הספר' אך נעדרת להט; כנה, אך לא אותנטית. אם נתמקד ביהודי האורתודוקסי המודרני ובקהילתו, הנטייה והיכולת להתפלל כראוי ובלהט, בלב בוכה ממעמקים, לעתים קרובות לוקות בחסר באופן עגום. מהות התפילה היא "תְּפִלָּה לְעָנִי כִי יַעֲטֹף וְלִפְנֵי ה' יִשְׁפֹּךְ שִׂיחוֹ" (תהילים ק"ב, א); אך היהודי המודרני אינו רואה עצמו באופן כללי כ"עני", ואף לו ראה עצמו כך, מן הסתם היה עדיין מתקשה להשיל את עכבותיו ולשפוך שיחו. בנוגע לתחום זה ודאי שומה עלינו להתחנן, בדחיפות ובלהט, "וטהר לבנו לעבדך באמת".

אמת כאיכות של חיינו הדתיים

כדי להעריך את ההשתמעויות של "לעבדך באמת" במלואן, יש להדגיש נקודה נוספת. הדרישה "לעבדך באמת" מגדירה היבט איכותי של קיומנו הדתי. היא אינה מתייחסת לשאלה **האם** אנו מקיימים מצוות או **עד כמה** אנו מקיימים מצוות, אלא לשאלה **איך** אנחנו מקיימים אותן. הנקודה מתוארת בבטחה בולטת בפסקה תמציתית, שבה מקיף הרמב"ן חלק גדול מדיונינו עד כה. בדחותו את השקפת הרמב"ם, שהפסוק "וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם" (דברים י"א, יג) מלמד על מצוות תפילה בכל יום מדאורייתא, הרמב"ן טוען שבאופן כללי תפילה היא מצווה מדרבנן. את הפסוק שהזכרנו הרמב"ן מבין באופן שונה מאוד:

"ועיקר הכתוב 'ולעבדו בכל לבבכם', מצות עשה שתהיה כל עבודתינו לא-ל יתברך בכל לבבנו, כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כונה, או על הספק, אולי יש בהם תועלת. כענין: 'ואהבת את ה' א-להיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך'". (השגות הרמב"ן ל**ספר המצוות** לרמב"ם, מצוות עשה ה')

בלב העבודה שבלב, טוען הרמב"ן, נמצאת איכותן של כל המצוות, האופן שבו אנו מתנסים בהן ומבטאים אותן. האופי האיכותי של "לעבדך באמת" ראוי לציון בכל הקשר היסטורי, אך אני חושב שהוא רלוונטי במיוחד עבורנו. בתקופתנו יראת שמים נמדדת לעתים קרובות, לפחות בתוך עולם התורה, באופן כמותי. בכל הנוגע לנושא השיעורים, כך הוא כפשוטו, באופן מילולי: אם אתה מאמץ את שיעורי החזון איש — אתה נחשב יותר כבן תורה, ואם אתה מסתפק בשיעוריו של הרב חיים נאה — פחות. כך קורה גם בתחומים אחרים: על כמה חומרות אתה מקפיד ולכמה שיטות הלכתיות אתה חושש בהתנהגותך המעשית — זהו נייר הלקמוס. יש לומר שבתחומים רבים יש אכן מתאם בין יראת שמים אמיתית להנהגות כאלו. אך המתאם הזה אינו הכרחי, ועבור אחדים ה'יוהרה', האדיקות הראוותנית שעליה דיברנו, עלולה להיות מניע חשוב. בכל מקרה עלינו להזכיר לעצמנו שהממד הכמותי אינו הגורם המכריע היחידי, ושהמפתח הוא הוראתו של הרמב"ן: "שתהיה כל עבודתינו לא-ל יתברך בכל לבבנו, כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו".

המודעות הזו לגורם האיכותי בעבודת השם שלנו מדגישה, במישור האישי, את הרלוונטיות של כמה נקודות שהוזכרו לעיל בנוגע למשמעותה של בקשת "אמת". צל הבלהות של השקר אינו נמצא רק אצל כופרים או מתחזים גמורים; הוא מתייחס גם אלינו. אין זה נכון שאדם נמצא באחד משני מצבים: עמוק במחנה השקר או מבוצר בבטחה במחנה האמת. ישנו רצף של רמות שונות בין כל אחד מהם. הדרקון של עבודת השקר מרים את ראשו המכוער בתוך לבו של כל אחד מאתנו, ובגללו על כולנו לבקש "וטהר לבנו לעבדך באמת".

עבד ועובד

הבה ננתח עוד את המשמעות של "לעבדך". השורש עב"ד יכול להתייחס לעבד או לעובד. המהר"ל מדגיש שעבודת ה' דורשת את שניהם.[[19]](#footnote-19) הנצרות הקדומה הציגה מראשיתה ניגוד בין היות־בן להיות־עבד, בהתמקדה בראשון ובדחותה את האחרון. אך היהדות קיבלה ואף היללה את הרעיון של שעבוד האדם — ובייחוד היהודי — לא-להיו, למשל בפסוק "עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם" (ויקרא כ"ה, מב). עבדות זו מבוססת הן על מצבו המטפיזי של האדם, והן, בהקשר היהודי, על הנסיבות ההיסטוריות של העם היהודי. כפי שביאר רש"י שם: "כי עבדי הם — שטרי קודם".

עבדות זו בשום אופן אינה מפקיעה את המעמד של בן או בת. כאשר הכתוב שואל "וְאִם אָב אָנִי אַיֵּה כְבוֹדִי וְאִם אֲדוֹנִים אָנִי אַיֵּה מוֹרָאִי?" (מלאכי א', ו), הוא אינו מציג בחירה הכרחית בין שתי אפשרויות אלא מערכת יחסים כפולה. בדומה לכך, אחרי תקיעות השופר בראש השנה, כשאנו מציגים עצמנו "אם כבנים, אם כעבדים", אנו ודאי מניחים ששתי מערכות היחסים שרירות וקיימות. בתפילת "בריך שמיה" נאמר "אנא עבדא דקודשא בריך הוא",[[20]](#footnote-20) כביטוי מורכב של ענווה מוחלטת וגאווה גדולה. יתר על כן —האדם חש שעבדותו לקדוש ברוך הוא משחררת אותו מכל יתר השעבודים והופכת את שאר צורות העבדות, יהיו השלכותיהן הכלכליות והפוליטיות אשר יהיו, לחסרות משמעות לחלוטין. "רבי נחוניא בן הקנה אומר: כל המקבל עליו עול תורה — מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ" (אבות ג', ה), ויש להבין זאת לא רק כהבטחה מטרימה אלא כהגדרה מכוננת. ברמה המהותית, אם אדם מקבל עליו עול תורה, אין הוא יכול לשאת גם בעול מלכות ובעול דרך ארץ; "'עבדי הם', ולא עבדים לעבדים" (בבא מציעא י.).

כדי "לעבדך באמת" עלינו לקבל על עצמנו מעמד של עבד ה', ולהתמקד באופי האמיתי של יחסי האדם עם א-להיו. רק מעטים מאוד משיגים אותו במלואו. אפשר לספור על אצבעות יד אחת את מספר הדמויות בתנ"ך שזכו להיות מתוארות כעבדי ה'. הכמיהה לכך, על כל פנים, היא חלק בסיסי של קיומנו הדתי ומוטלת על כל יהודי.

טיהור

אחרי שהתווינו את המשמעויות של "לעבדך באמת", אנו פונים לבחון את הטהרה, שדרכה אנו מקווים להגיע למעלה זו. מבחינה הלכתית, ישנן שתי דרכים של טהרה. המנגנון השכיח ביותר, בנוגע לאנשים ולכלים גם יחד,[[21]](#footnote-21) הוא טבילה במאגר מים — מקווה או מעיין: "וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם" (במדבר י"ט, ז). אך בנוגע לכלי חרס הורתה התורה דרך אחרת: "וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ" (ויקרא י"א, לג). יש כלים הספוגים בטומאה עד כדי כך שטבילה, המטהרת רק את פני השטח, אינה יכולה לטהרם. כלי חרס, הדוגמה המובהקת של בליעה מרובה בכל הנוגע למאכלים, יכול להיטהר רק אם שוברים אותו כליל, ומשבריו מכינים ישות חדשה.

כשאנו עותרים "וטהר לבנו", איזה סוג של טהרה אנו מבקשים מא-להינו? איך אנו מצפים שיטהר הוא את לבנו? מנקודת מבט שהיא באופן מובן אנושית ואנוכית, אנו מקווים לטהרה של טבילה: הנוהל הפשוט, המחטא ונטול הכאב, שדי בו כדי לטהר את פני השטח. לקראת סיום הווידוי של יום הכיפורים אנו אומרים: "יהי רצון מלפניך ה' א-להי וא-להי אבותי שלא אחטא עוד, ומה שחטאתי לפניך מחוק ברחמיך הרבים אבל לא על ידי יסורים וחוליים רעים" — לא עמוק מדי, לא קשה מדי. די יהיה בטבילה; מי מעוניין בשבירה? אך אם תפילתנו ותשובתנו כנות הן, אם בקשתנו "וטהר לבנו לעבדך באמת" היא עצמה אמיתית, אנו חייבים להיות נכונים — יתר על כן, עלינו ליזום — גם את הטיהור הקיצוני יותר.

המסורת היהודית מעולם לא נרתעה מלהכיר באופי הכפול, ואפילו הסותר, של בני האדם ושל הפוטנציאל שלהם. היה זה רצון הא-ל לבוראנו כישויות מורכבות, רבות פנים: דומים למלאכים, עטורים בכבוד וביקר,[[22]](#footnote-22) אך גם "משולים כחרס הנשבר", כפי שאנו אומרים בפיוט "ונתנה תוקף". התפילה אינה מתייחסת רק לכלי חרס שנשבר במקרה, כאשר הלמו בו רוחות הגורל הזועף, אלא גם לכלי שאם יש צורך בכך נשבר במכוון, כדי לכוננו מחדש, אולי לבוראו מחדש. "לֵב יוֹדֵעַ מָרַּת נַפְשׁוֹ" (משלי י"ד, י) — יש כה הרבה בתוכנו שאין די לו בטיהור קוסמטי, כה הרבה עד כדי כך שצריך להתיך וליצוק מחדש: יהירותנו, גאוותנו, אנוכיותנו, קנאתנו, רדידותנו והתחזותנו. במידה שיש בנו די יושר ואמת להכיר בצורך לבנות מחדש ולעצב מחדש את עצמנו, נתפלל גם לתהליכים הללו, יהיו כואבים כאשר יהיו.

הקדוש ברוך הוא, מצדו, הבטיח לנו שהוא נכון לטהר אותנו בשתי הדרכים. פסוק אחד מורה: "וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם" (יחזקאל ל"ו, כה). אך הפסוק הבא מורה: "וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם" — אחרי שתישבר האבן — "לֵב בָּשָׂר", לב חי ופועם (שם, כו). כשאנו מתפללים "וטהר לבנו" אנו מבקשים את שתי הדרכים, כפי שבוראנו יבחר לנכון. אנו אומרים לו: אתה, א-להינו, הוא היודע לאיזו טהרה אנו זקוקים — לשבירה או לטבילה; אתה היודע באיזו דרך לנקוט ומתי. אנו פונים אליך באמון, באמונה ובאמת, שואלים ממך ומייחלים שתיתן לנו את דרך הטהרה הנחוצה לנו.

"וטהר לבנו" בימים הנוראים

לבקשה "וטהר לבנו" יש משמעות מיוחדת בראש השנה וביום הכיפורים, מעבר לזו שיש לה בשבת וביום טוב במהלך השנה. הדבר משתקף בכך שבימים הנוראים אנו מצרפים לבקשתנו נימוק: "כי אתה א-להים אמת", כך אנו אומרים בראש השנה, "ודברך אמת וקיים לעד". נימוק זה מסביר מדוע אנו זקוקים לטהרה — בלעדיה איך נוכל, בעודנו בטומאתנו, לגשת לא-להי האמת? — וגם מדוע אנו פונים במיוחד לריבונו של עולם שיאפשר לנו לעובדו באמת, שהרי הוא, בסופו של דבר, מקור האמת.

מעבר להבדל בין הימים הנוראים לשבתות וימים טובים, יכול להיות הבדל נוסף, בנוגע לדרך הטהרה, בין ראש השנה ליום הכיפורים. ראש השנה הוא יום הבריאה, כפי שאנו אומרים בתפילת זיכרונות: "זה היום תחילת מעשיך, זיכרון ליום ראשון", ולכן גם יום של בריאה מחדש. ביום זה צומחת זהות חדשה, במישור האוניברסלי ובמישור האישי, ויצירה זו של זהות חדשה עלולה להיות כרוכה בביתור זו הקודמת. הטהרה בראש השנה היא בעיקר דרך השבירה הקיצונית והכואבת, ההולמת יום שהוא, כדברי הרמב"ן, בעיקרו יום דין, אף ששזור הוא ברחמים.

בניגוד לכך, יום הכיפורים הוא יום של רחמים, אף אם בתוך הקשר של דין; הטהרה שבו היא בדרך של "ורחץ בשרו במים". לכן כך מסיימת המשנה את מסכת יומא, בהתייחס ליום הכיפורים: "אמר רבי עקיבא: אשריכם ישראל; לפני מי אתם מיטהרין, מי מטהר אתכם? אביכם שבשמים" (יומא ח', ט).

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
|  |  |  |
|   | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |
| \* \* \* \* \* \* \* \* \* \* | כל הזכויות שמורות לישיבת הר־עציון ולרב אהרן ליכטנשטיין זצ"לעורך: אביעד ברסטל, ה'תשפ"ב\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*בית המדרש הוירטואלימיסודו של  The Israel Koschitzky Virtual Beit Midrash האתר בעברית:  [[http://www.etzion.org.il](http://www.etzion.org.il/)](http://vbm.etzion.org.il)האתר באנגלית: <http://www.etzion.org.il/en> משרדי בית המדרש הוירטואלי: 02-9937300 שלוחה 5 דוא"ל: office@etzion.org.il | \* \* \* \* \* \* \* \* \* \*  |
| \* | \*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\*\* | \* |

1. \* מתוך ספרו של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, [**תקווה לדורשיך: על תשובה ואהבת ה'**](https://korenpub.co.il/products/tikva-ledorshecha). עיבוד ועריכה: מרדכי ברגר וראובן ציגלר. מאנגלית: חיים נבון (מגיד ה'תשפ"א). הדרשה נאמרה בקהילת ישורון שבמנהטן, אלול ה'תשנ"ב. עבור הפרסום באתר 'תורת הר־עציון' נעשתה הגהה נוספת, בידי אביעד ברסטל. [↑](#footnote-ref-1)
2. ישעיהו מתייחס בחריפות לתופעה זו, באומרו: "וַתְּהִי יִרְאָתָם אֹתִי מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה" (ישעיהו כ"ט, יג). [↑](#footnote-ref-2)
3. . הדברים מפורשים אף יותר בהקדמה ל**עץ שתול**, פירושו של ר' גדליה ליפשיץ ל**ספר העיקרים**. [↑](#footnote-ref-3)
4. . Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge 1926. הטיעון הזה מופיע לאורך הספר כולו, אך בעיקר בהרצאה השנייה, 'דת ודוֹגמה'. [↑](#footnote-ref-4)
5. . Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, 1967, p. 351. [↑](#footnote-ref-5)
6. . ראו דברי המכילתא: "'אנכי ה' א-להיך', למה נאמר? לפי שנגלה על הים כגבור עושה מלחמות, שנאמר: 'ה' איש מלחמה'; נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים, שנאמר: 'ויראו את א-להי ישראל'" (מכילתא דרבי ישמעאל יתרו מסכתא דבחדש פרשה ה; ועיינו גם ברש"י שמות כ', ב). [↑](#footnote-ref-6)
7. . רודולף אוטו, הקדושה, תרגום: מרים רון, הוצאת כרמל, ירושלים ה'תשנ"ט, עמ' 29. [↑](#footnote-ref-7)
8. . הפתגם מופיע למשל בדברי רש"י בפירושו למשלי (י"ב, יט); בטור (חושן משפט סי' א'); וב'בית יוסף' (אורח חיים סי' ל"ו). [↑](#footnote-ref-8)
9. . Francois de la Rochefoucauld, *Reflections; or Sentences and Moral Maxims*, Maxim 218. [↑](#footnote-ref-9)
10. . ת"ס אליוט, רצח בקתדרלה, תרגום: יהודה ויזן ואורית גת, הוצאת עכשיו, תל אביב 2009, עמ' 46. תומאס בקט היה הארכיבישוף מקנטרברי עד לרציחתו בשנת 1170. [↑](#footnote-ref-10)
11. . המלט, מערכה 1, תמונה 3, תרגום: דורי פרנס. [↑](#footnote-ref-11)
12. . אלפרד טניסון, אל דביר החשכה 96, תרגום: צור ארליך, הוצאת כתב, תל אביב ה'תשע"ט, עמ' 59. [↑](#footnote-ref-12)
13. . דברי רבי חלפתא מביעים היטב רעיון זה: "רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר: עשרה שיושבין ועוסקין בתורה — שכינה שרויה ביניהם... אפילו חמשה... אפילו שלשה... אפילו שנים... אפילו אחד" (אבות ג', ו). [↑](#footnote-ref-13)
14. . על פי הספרי (דברים עקב, מא). השוו לירושלמי (ברכות ד', א). [↑](#footnote-ref-14)
15. . ירושלמי (ברכות ב', ד). בעקבות מקור זה, בין היתר, הקלו הראשונים בדרישות החמורות העולות מהגמרא בנוגע לכוונה בתפילה (ראו: טור אורח חיים סי' ק"א ד"ה האידנא; הגהות הרמ"א אורח חיים ק"א, א). [↑](#footnote-ref-15)
16. . נתיבות עולם (נתיב העבודה, פרק א'). [↑](#footnote-ref-16)
17. . "היסוד המשותף לכל הביטויים המגוונים של הדתיות, והמבדיל אותם מכל יתר הרגשות, או, במילים אחרות, המהות הפנימית של הדתיות, היא זו: המודעות לתלותנו המוחלטת, שזהה למודעות ליחסנו לא-להים" (Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, 1821-1822, Introduction, definition #3). [↑](#footnote-ref-17)
18. . Matthew Arnold, ‘Memorial Verses’, 1850. [↑](#footnote-ref-18)
19. . בפרקים הראשונים של 'נתיב העבודה' ב**נתיבות עולם**. [↑](#footnote-ref-19)
20. . על פי הזוהר (ויקהל רו.). [↑](#footnote-ref-20)
21. . במאכלים אין דרך טהרה מקבילה. [↑](#footnote-ref-21)
22. . ראו תהילים ח', ו. [↑](#footnote-ref-22)