

החתונות, משוק הקסטות וממועדוני הבילוי מחברים בין בית הכנסת העדותי ובין התגבשויות המציאות האתנו-מעמדית שעמדתי עליה לעיל. הניגונים האלו כה מוטמעים במהלך התפילה עד כי לעתים נדמה לדור הצעיר של המתפללים, בעיקר לציבור המתחזקים שבהם, כי הדברים הפוכים וכי זמרים משתמשים במנגינות שבקדושה לשיריהם. בכך הם רואים לא פעם עוד אחד מסימני הגאולה המתקרבת ובאה. כל אלה משמשים מקור לשחיקת הניואנסים של "העדתיות הקטנה", קרי זו הנסמכת על עיר, סביבה וארץ מוצא.<sup>45</sup> את הנוסחאות והנעימות של העדתיות הקטנה מחליפות נוסחאות ונעימות הנראות לקהל הפוקד את בית הכנסת רלוונטיות יותר למציאות "העדתיות הגדולה" המתפתחת בבית הכנסת הרב-עדותי, עדכניות יותר לסביבת חייו המתוארת בלשונו "מודרנית" ו"ישראלית" ומשתפות יותר את הקהלים השונים המרכיבים את ציבור מתפללי בית הכנסת.

לא אחת נאמר לי כי החזנים המשובחים בעיני קהלי המתפללים הם אלה שיוכלו להשביע את קהליהם בניגונים חדשים, כאלה המשקפים את עולמו התרבותי והדתני של הציבור שבו הם מעורים. בדבריי על "עולמו התרבותי של הציבור" אין אני מתכוון בהכרח רק אל עולמו הדתי של ציבור זה אלא גם אל עולם הצלילים והשירים היומיומי שאליו הוא נחשף מדי יום. אלו, למשל, פזמונים וניגונים הנקשרים אל הזמר המזרחי הפופולרי או שירים המכונים "שירי ארץ ישראל". "די לנו במנגינות הלא מוכרות", תישמע הקריאה מהציבור, "צריך להיות מודרניים יותר, ליצור דברים מעודכנים". "עזוב אותך מניגונים של פעם", יאמר הקהל לחזן, "תביא מנגינות יותר מודרניות". הקהל דורש, והחזן מעניק. כך נמצא דיאלוג מעניין בין הקהל ובין החזן. החזן מרכיב מנגינות מוכרות והקהל יכול לא רק למצוא עצמו משתתף, אלא גם מחמיא על היות החזן מעודכן במתרחש. מציאות זו מצאה מקום בקביעתו הרפלקטיבית של החזן והפייטן הוותיק עזרא ברנע, המציין באחד ממאמריו כי "השפעות של לחנים נוכריים היו קיימות תמיד בשירת בתי הכנסת, אולם בדורנו הן התרבו והתגונו. הן כוללות שירים ישראליים, ולאחרונה גם לחנים בסגנון יווני ותורכי".<sup>46</sup> בדומה לכך, אסיקה מרקס מתארת כיצד בבית הכנסת הספרדי הוותיק "אבוהב" בצפת החזנים משלבים גם נעימות אשכנזיות בתפילה, אולי במטרה לעגן בחיי הקהילה המקומית גם ציבורים שמקורם בקהילות בתי הכנסת האשכנזיים הפזורים שם.<sup>47</sup>

מחקרו של ההיסטוריון שמחה גולדין על בית הכנסת ביהדות אשכנז בימי הביניים מלמד כיצד שיתוף המתפללים בטקסי התפילה, הפיכתם ממתפללים סבילים לפעילים, היו חלק מאסטרטגיות ההתמודדות של הרבנים ופרנסי הקהילה באשכנז אל מול לחציה ופיתוייה של הסביבה הנוצרית. אסטרטגיה זו הפכה בעומק אתגרי המודרניזציה למקור לשימור מסגרות קהילות המתפללים הנתונות לאיומי התפרקות, אם אל מול תהליכי החילון אם נוכח מגמות של שינויים דמוגרפיים.<sup>48</sup> בבית הכנסת העדותי והרב-עדותי

45 השימוש במושגים "עדתיות קטנה" ו"עדתיות גדולה" מבקש להבחין בין התארגנות אתנית על בסיס מוצא מצומצם לבין התארגנות על בסיס מוצא מורחב.

46 ברנע (לעיל, הערה 42), עמ' 194.

47 מרקס (לעיל, הערה 42).

48 ש' גולדין, הייחוד והיחד: חידת הישרדותן של הקבוצות היהודיות בימי הביניים, תל אביב:

המזרחי בישראל יש מלכתחילה שיתוף מוגבל של המתפללים בעמדת החזנות, קרי בהנהגת התפילה. מנגד, אנו מוצאים שיתוף מוגבר של הקהל בניווט השירה, וזו נסמכת על דיאלוג מתמיד בין הקהל לחזן. לכן, לא אחת נראה כי יש לחזן אחריות לא רק על איכותה של התפילה אלא גם על עצם קיומו של המניין. לא אחת שמעתי מגבאים האומרים כי חזן טוב, "מודרני", כלשונם, יכול להביא מתפללים רבים לבית הכנסת. במילה "מודרני" הם מתכוונים יותר למחובר אל ניגוני הציבור ואל עולמו. מנקודת מבטו של החזן, בכך הוא ממלא לא רק את שליחותו כבעל תפילה אלא גם שליחות דתית. שכן בנעימות קולו, ויותר מכך – ביכולתו לשתף את המתפללים בחוויית התפילה, הוא ממלא את תפקידו כמזכה הרבים.

לתובנה זו משמעות בכל הנוגע לעובדה כי לא מעט אברכים ובני תורה חרדיים משתלבים בשנים האחרונות בעמדות חזנות בבתי כנסת עדתיים. התפתחות המציאות הרב-עדית בבית הכנסת המזרחי מדגישה תלות הולכת וגוברת במומחי המסורת, ואת אלה כבר יהיה קשה למצוא בדור הוותיקים ההולך ונשחק, ויש לחפשם בעולם הישיבות החרדיות ביהדות המזרחית. משבר כלכלת חברת הלומדים מחד גיסא, ומשבר בית הכנסת העדתי מאידך גיסא, דוחקים בתלמידי הישיבות להפוך את מומחיותם במסורת ובעיון ההלכתי למקצוע דתי היכול להוסיף לפרנסתם או אף לפרנסם בשיעור מלגת כולל. המניע הוא אולי פונקציונלי-כלכלי בעיקרו, אולם מתוך עמדת החזנות ומתוך האינטראקציה המורכבת בינם ובין הקהל הופכת עמדת החזנות גם לעמדה אפשרית לצבירת נוכחות מכוונת החורגת מהתפקיד הליטורגי והנוגעת יותר בהנהגה רבנית של הקהילה המקומית. שיתוף המתפללים בתפילה, הנחייתם והכוונתם הם חלק ממה שתורות תנועת התשובה תכנה בשם "זיכוי הרבים". זוהי פרקטיקה רבת-משמעות ועטורת כריזמה של הפעלה והשפעה דתית, ועליה לומדים החזנים-אברכים בבתי-האולפנה שלהם בחברת הלומדים מתוך המיתולוגיות האקטיביסטיות של תנועת החסידות ותנועת המוסר.<sup>49</sup>

### 3. מבחן הליטורגיה הציונית

כיצד ניתן להבחין במזג הדתי המנחה את הדגמים המרכיבים את בתי הכנסת הרב-עדתיים בישראל של העשור האחרון? אחת האפשרויות היא מעקב אחר ההתייחסות למה שניתן לכנות "הליטורגיה הציונית". המדובר בפרקי תפילה שעניינם נקשר במדינה ובמוסדותיה הממלכתיים. הליטורגיה הציונית מחברת בין מסורת פרקי התפילה היהודיים המיועדים לבקש על שלומה של המלכות בפזורה היהודית לבין ציון אירועי הקוממיות היהודית בעת המודרנית והקמת מדינת ישראל.<sup>50</sup> למעשה, שתי תפילות

הקיבוץ המאוחד, 1997.

49 N. Leon, "Benefitting the Public: The Wider Influence of R. Ovadia Yoseph's Halakhic Project", *Studies in Contemporary Jewry*, 22 (2008), pp. 150–168

50 תפילות לשלומה של מלכות ניתן למצוא בלא מעט מחזורי תפילה ישנים של חג ומועד. כך, למשל, היא התפילה המיועדת בתקופת חגי חודש תשרי לסולטן התורכי במחזור סלוניקי, מהדורת תרמ"ח.



בולטות בליטורגיה הציונית. האחת היא התפילה לשלום חיילי צבא ההגנה לישראל (צה"ל), והאחרת היא התפילה לשלום המדינה. שתי התפילות מבקשות לבטא את הקשר שבין קהל המתפללים לבין המדינה ומוסדותיה. לכן, תפילות אלה הופכות למעין "מבחן" העומד בפני מי שמסויגים מהמפעל הציוני, כדוגמת הקבוצות החרדיות או המתחרדות.<sup>51</sup>

אציין כי התפילה לשלום המדינה אינה משובצת לרוב בסידורי התפילה בנוסח "הספרדים ועדות המזרח", וזאת עוד טרם הופעת המהדורות הערוכות בידי רבנים חרדיים. התפילה לשלום המדינה שכיחה יותר בקרב ציבורי הציונות הדתית בחברה הישראלית. הסיבות לאי אמירתה בקרב ציבורים מזרחיים אינה נוגעת בהכרח למסויגות כלפי הציונות, כי אם לעובדה שהיא לא הפכה לחלק מהמסורת. מנגד, התפילה לשלום חיילי צה"ל שכיחה יותר בקרב ציבור המזרחיים בישראל. בלא מעט בתי כנסת עדתיים ומזרחיים היא מקבלת מקום מובלט. אחת הסיבות לכך היא השירות בצה"ל הנוגע בלא מעט יחידים ומשפחות מזרחיות בישראל. הוא נוגע גם בציבורים מתחרדים ביהדות המזרחית. חלקם שירתו בעבר בצבא, ואולי אף עודם משרתים. חלקם ממשיכים בקשר חי עם מעגלי המשפחה שבה השירות הצבאי הוא חלק בלתי נפרד ממחזור החיים הישראלי. לכן, ראוי יותר יהיה לעקוב אחר היחס אל התפילה לשלום חיילי צה"ל מאשר אחר היחס אל התפילה לשלום המדינה.

שלב ראשון של מעקב נוגע בסידורי התפילה. כאן נמצא שינוי קטן ומעניין הנוגע בהדפסות הסידורים בידי רבנים חרדיים. נוסח התפילה המקורי לשלום החיילים מתחיל במלים הבאות: "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב [...] הוא יברך וישמור וינצור את חיילי צבא ההגנה לישראל העומדים על משמר ארצנו". בסידורים החדשים, אלה העוברים בכור-ההיתוך של התנועה החרדית ביהדות המזרחית, נמצא נוסח שונה במקצת: "מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב [...] הוא ישמור וינצור את חיילי ישראל העומדים על משמר ארצנו".

משיחות שניהלתי עם עורכי סידורים למדתי כי הניואנס הזה אינו מעיד על התרחקות מהנוסח המקורי. יש הרואים בו נוסח ראוי יותר, אולי מדויק יותר, כזה הכולל בתוכו גם כוחות ביטחון נוספים שאינם באים לידי ביטוי בתפילה המקורית. אולם לטענת חלק מהם הנוסח הזה מבקש להכיל בו גם את מי שבעיניהם משמשים אף הם כחיילים – תלמידי הישיבות. הניואנס הזה משמעותי לחזנים ולבעלי תפילה המגיעים מהעולם החרדי אל בית הכנסת המזרחי. בלא מעט בתי כנסת שמתי לב כי אלה, גם אם הם אווזים בנוסח הראשון, הם מעדיפים את הנוסח השני. כלומר, אין לדקדוק החרדי בנוסח התפילה אחיזה משמעותית בבתי כנסת עדתיים שבהם קהל בולט שאינו חרדי או שהוא רחוק מהמובלעות הגאוגרפיות שבהן מרוכזים בתי הכנסת של בני תורה מיוצאי עדות המזרח. נקודה נוספת הנקשרת בתפילה לשלום החיילים והנוסח המופיע בסידור

51 לניתוח התפתחותה של התפילה לשלום המדינה ועל הפיכתה למעין מבחן "ציוני" ראו: J. Tabory, "The Piety of Politics: Jewish Prayers for the State of Israel", *Liturgy in the Life of the Synagogue: Studies in the History of Jewish Prayer* (eds. R. Langer and S. Fine), Eisenbrauns: Duke Judaic Studies, 2005, pp. 225–246; א' ארנד, פרקי מחקר ליום העצמאות, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 1998, עמ' 176–200.

התפילה היא הבקשה כי יחזרו בתשובה. בחלק קטן מהסידורים החדשים, בצד הבקשה כי האל ישמור אותם בכל דרכם, שזורה בקשה נוספת – שיחזירם בתשובה שלמה. הנה תנועת התשובה, זו המשנה את תשתיות החיים הדתיים ביהדות המזרחית, מוצאת ביטוי ומקום גם בתפילה ממלכתית כמו התפילה לשלום החיילים. נוסח זה אינו נפוץ בבתי הכנסת המזרחיים, אולם זעיר פה זעיר שם ניתן למצוא אותו.

התפילה לשלום החיילים נאמרת לרוב קבל עם ועדה, בתפילת השחרית של יום השבת לפני הוצאת ספר התורה לקריאה. המעמד הוא תמיד רב-רושם. זהו אחד מרגעי השיא של התפילה. פרק זמן העמוס בסמלים. לא מעט מתפללים רואים בכך רגע של חסד. עם פתיחת ארון הקודש, מקום משכנם הקבוע של ספרי התורה, נדמה כאילו נפתחות דלתות הרקיע, המקום שבו מצוי האל. זה הרגע הראוי לומר תפילות ובקשות אישיות וקולקטיביות. זה הרגע לומר את התפילה לשלום החיילים. מעקב אחר הרגע הזה בבתי הכנסת המזרחיים מלמד הרבה מאוד על המזג הדתי המתפתח בהם. זהו גם רגע שבו נשקפת לעיני הציבור הזהות של ציבורי המתפללים, האוריינטציה האידאולוגית, המחויבות או המסויגות מהמדינה ומוסדותיה.

בבית הכנסת של בני התורה הספרדיים התפילה לשלום החיילים נאמרת. אולם היא נאמרת בטון חרישי משהו, לעתים מהיר. פעמים היא נאמרת בנוסח המורחב אך המנוסח מחדש – מי שברך לחיילי ישראל. יש מקומות שהיא נאמרת בהם באופן מקוצר הדומה לתפילה המיועדת לחולה. זהו הרגע שבו נחשפת האמביוולנטיות של היחס למדינה ולמוסדותיה. מה שמוביל את התפילה אינו היחס החיובי אל המדינה ומוסדותיה, אלא היחס החיובי אל המשפחה המורחבת של קהל המתפללים, שיש בו לא מעט חיילים. ומנגד, בבית הכנסת המזרחי הציוני הדתי ובבית הכנסת המבוסס בעיקרו על ציבורים מסורתיים תפילה זו נאמרת בהתלהבות, ופעמים בנוסח מורחב. היא תיחשב, כפי שצינתי, אחד מרגעי השיא של תפילת השבת. במקרה בית הכנסת הציוני הדתי אפשר שאף תצורף אליה גם התפילה לשלום המדינה. אולם שלא כבבתי הכנסת האשכנזיים היא לא תיאמר טרם החזרת ספר התורה לארון הקודש. היא נאמרת בשעת הפתיחה, שעה של חסד לתפיסת המתפללים. הדברים מורכבים יותר בבתי הכנסת של החוזרים בתשובה. כאן התפילה לשלום החיילים תיאמר, פעמים בנוסח הרגיל, פעמים בנוסח המשופץ. מפעם לפעם מישהו ינסה לשלב מסורת חרדית ולומר את התפילה בקיצור או בלחש. יש פעמים שהדבר יביא לעימות, בעיקר אם הקהל מכיל גם ציבורים מסורתיים או דתיים-לאומיים, ובכך ישרת לא מעט את זהותו החרדית של החוזר בתשובה המזרחי שתהפוך לרגע למודגשת ביחס לקהלים המתפללים עמו.

פרק ליטורגיה נוסף המשמש מקור למבחן היא סוגיית אמירת תפילת התחנון במועדים ציוניים בולטים – יום העצמאות ויום ירושלים (כ"ח באייר). תפילת התחנון היא תפילת וידוי יומית השזורה בתפילת הבוקר (שחרית) והצהריים (מנחה). היות שבתפילה זו יש היבט של צער אין היא נאמרת בימי שבת, חג ומועד. תחת תהליכי העצמאות התפתחו שני אירועים המצוינים בליטורגיה הציונית כימי חג ומועד – יום העצמאות (ה' באייר) ויום ירושלים המציין את היום שבו כבשו כוחות הצבא הישראלי את ירושלים המזרחית ואיחדו את שני חלקי העיר. אמירת התחנון בימים אלה הופכת למבחן על מידת ציוניותו של בית הכנסת. בבתי כנסת חרדיים-אשכנזיים נוהגים לומר תחנון, ואף יש מקרים



שבהם אין דוחים את אמירת התחנן למרות קיומה של שמחה פרטית באותו יום, על מנת שלא יחשבו כי בית הכנסת הפך לציוני. סוגיה זו מתגלגלת, אפוא, אל פתחו של בית הכנסת המזרחי, וכאן נמצא שני דפוסים בולטים המתחלקים בין ארבעת דגמי בתי הכנסת המזרחיים. מצד אחד בתי כנסת שאין אומרים בהם את תפילת התחנן, ומצד שני בתי כנסת שאומרים בהם את תפילת התחנן. עם הראשונים נמנה את בית הכנסת העדותי הציוני דתי וכן את בית הכנסת המסורתי, ועם השניים נמנה את בית הכנסת של הספרדים תלמידי הישיבות והמרכזים הרוחניים של ציבורי תנועת התשובה. אולם שוב, הדבר תלוי במידה רבה בהרכב של בית הכנסת ובמקומו של הציבור המסורתי בו. כך, למשל, בבתי הכנסת של ציבורי תנועת התשובה אפשר שלא תיאמר תפילת התחנן מתוך התחשבות בקהל המסורתי שיש ממנו מי שער לסוגיה זו.

לסיכום חלק זה אומר כי המבט בליטורגיה מעיד כי שני כוחות חברתיים סותרים מעצבים את בית הכנסת העדותי ביהדות המזרחית בדור המדינה. מצד אחד, כוחות המבטאים מהלך של מתיחת הגבולות הדתיים; כוחות אלה עוסקים בשחזור או בהמצאה של המסורת המכונה "עדתית". מצד שני, כוחות המבטאים מהלך של הגמשת הגבולות העדתיים המיוחסים מלכתחילה למקום. אלה הכוחות המשתמשים בכוח השחיקה בזיכרון הדורי כדי להפוך את בית הכנסת העדותי למקום שאינו מבטא רק את המורשת הצרה של מקימיו, כי אם את שימושי התרבות האתנית הייחודית של הנולדים אל קהילתו ומבקשים להמשיכה, בין באופן קרוב ובין באופן רחוק.

#### ג. תפילת נשים – הזירה המגדרית בבית הכנסת העדותי

בחלקו האחרון של המאמר אני מבקש להידרש לסוגיית המתרחש בעזרת הנשים בבית הכנסת העדותי, משתי סיבות. ראשית, אין בנמצא חומר רב על עזרת הנשים בבתי כנסת עדתיים בישראל. מרבית המחקרים עוסקים בהשפעות התנועות הדתיות הליברליות על החיים הדתיים, ואם קיימת התייחסות מעין זו הרי היא נוגעת יותר להתארגנויות ציבוריות ופוליטיות.<sup>52</sup> בנוסף, עד כה דנתי בעיקר במתרחש בזירת הגברים, שהיא הזירה המרכזית בהתנהלותו הפולחנית של בית הכנסת העדותי בישראל; יחד עם זאת, התהליכים שעסקנו בהם מקרינים רבות על המתרחש בעזרת הנשים. גם בה נוכל למצוא ביטויים להטרונגניזציה ולהומוגניזציה שהצגתי. כלומר, אף עזרת הנשים בבתי כנסת עדתיים הולכת ונעשית הטרונגנית מבחינה עדתית ונוטה למצוא את דגם בית הכנסת הקרוב לנטיותיה הדתיות. אולם, התבוננות בעזרת הנשים מסייעת ללימוד צדדים נוספים הנוגעים לבית הכנסת העדותי, בעיקר זה הנתון תחת תהליכי ההתחדדות.

כפי שצינתי לעיל, נמצא ביטוי בולט של התנועה החרדית ביהדות המזרחית בדרך השתלבותם של בני תורה מזרחיים הגדלים בישיבות חרדיות, וכן חוזרים בתשובה החשופים למפעלי תנועת התשובה החרדית. במקום אחר דנתי בתשתית הסימביוטית

52 ת' אלאור, מקומות שמורים: דת, אתניות ומגדר במחוזות תנועת התשובה, תל אביב: עם עובד, 2006; ע' פלדמן, "פוליטיקה, אתניות ומגדר: ארגון הנשים של תנועת ש"ס", אשה במזרח – אשה ממזרח (בעריכת ט' כהן), רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2006.

הנקשרת בתהליך זה.<sup>53</sup> לטענתי, הן בני תורה והן חוזרים בתשובה מוצאים בבית הכנסת העדתי שמחוץ למובלעות החרדיות מוקד לניהול יחסי חליפין של זהות וכוח עם הציבורים שאינם חרדיים. באמצעות זה הם מנסים לעקוף את הקשיים הכלכליים והאתניים שהם מתמודדים עמם בחברת הלומדים החרדית. בכל הנוגע לבני התורה תיאר ש' דשן תהליך זה במילים הבאות: "האברכים הפעילים נאבקים על פתרון בעיה קיומית במלוא מובן המילה, דהיינו החתירה למציאת עוגן תרבותי-חברתי בעולם שבו הם סובלים מניכור. דרכם של פעילים אלה היא לנסות ולעצב את ציבור ההמונים בשכונות ובבתי הכנסת העדתיים, השונים מהם מאוד, בדמותם ובצלמם".<sup>54</sup> אחד מביטויי העיצוב נקשר ישירות בעזרת הנשים.

אחת התמורות הראשונות שהסוכנים של מגמות אלו שואפים אליה היא עיצוב שמרני יותר של עזרת הנשים. הדבר בא לעתים לכדי אבסורד נוכח העובדה כי יש בתי כנסת שבהם עזרת הנשים כמעט אינה פעילה, ובכל זאת דורשים בני תורה וחוזרים בתשובה מגבאי בתי הכנסת לטפל בדחיפות בהצנעתה של עזרת הנשים. לרוב בא הדבר לידי ביטוי בשאלת גובה המחיצה או טיבה של המחיצה. הסיבה המרכזית לכך היא, לטענת הגבאים או אלה המקדמים את הרעיון, שבית כנסת ראוי שיהיה צנוע, וכי יש מקרב הנשים הצעירות, בעיקר המצטרפות על רקע תהליך התחזקותן אל בית הכנסת, דרישה ברורה לתיקון סוגיית המחיצה. אולם מתברר כי בכל הנוגע לעזרת הנשים הדברים מורכבים מאוד ומלמדים לא מעט על בית הכנסת העדתי בכלל, ועל זה המתחרד בפרט. למעשה, הדרישה להגברת המחיצות נפרצת אל נוכח שני אירועים הנוגעים בחיי בית הכנסת: א) פרק הזמן של מכירת המצוות, שהוא חלק מחיי בית הכנסת, אך לא בהכרח מסדר התפילה והפולחן; ב) טקסים המוניים המושכים אליהם קהל רב.

בדומה לבתי כנסת אורתודוקסיים רבים, גם בבתי כנסת עדתיים נשים פוקדות את התפילה לרוב בימי שבת, חג ומועד. במשך השבוע כמעט אין נוכחות נשית בעזרת הנשים. אולם גם אז הנוכחות אינה גדולה, למעט ראש השנה ויום הכיפורים שבהם עזרות הנשים מתמלאות עד אפס מקום. אחת האסוציאציות שעלתה בראשי כשנתתי את דעתי על כך היא שציבורי הנשים בבתי הכנסת פועלים כמו הציבורים המסורתיים. כלומר, הן נוכחות במועדים מסוימים, הן תורמות לבית הכנסת, הן חלק מהפריפריה שלו, אולם לא נמצא אותן בגרעין המפעיל אותו מדי יום. ההקבלה הזו בין "מסורתיים" ל"נשים" יכולה ללמד על היחס של רבנים חרדיים למסורתיים כמקביל ליחס לנשים. עמדתי על הדפוס הזה בפעם הראשונה עת הבטתי בטקס "תיקון" שהתרחש בבית כנסת עדתי עירוני מתחרד, ואשר משך אליו ציבור רב משום נוכחותו של מקובל עממי פופולרי שרבים ביקשו את ברכתו. אולם אחד הדברים שבלטו בעיניי לא היה הטקס עצמו, גם לא המקובל עצמו, אלא דווקא החלוקה המרחבית שהתפתחה בבית הכנסת שהיה גדוש באנשים ונשים. בעזרת הגברים הצטופף הגרעין החרדי של בית הכנסת, בני

53 נ' ליאון, התנועה החרדית אצל המזרחיים בישראל בראי ובחיי הפרקטיקה הדתית, עבודת דוקטור, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2005.

54 ש' דשן, "הדתיות של יוצאי צפון אפריקה וארצות המזרח", דור התמורה: שינוי והמשכיות בעולמם של יוצאי צפון-אפריקה (בעריכת מ' שוקד וש' דשן), ירושלים: יד בן צבי, 1999, עמ' 249.



תורה, אברכים, חוזרים בתשובה ומתחזקים שהיו מוכרים לי; בעזרת הנשים, לעומת זאת, היו נשים אך גם ציבור גברים שניתן לזהותו כמסורתי, אם על סמך קימוטי הכיפה, הלבוש וכמובן ההיכרות הארוכה את המקום. ציפיתי כי מהר מאוד יתעורר ויכוח בין הצד ההומוגני מבחינה דתית לבין הצד ההטרוגני מבחינה מגדרית, ולא כך היה. ההפך מכך, הסדרנים, אברכי כולל מקומי, כמו הבינו את המפה שנוצרה ולא מחו עליה, ואף היה מי מביניהם שוויסת את העומס על פי המפתח הדתי-מגדרי שנוצר. דומה כי הדימוי של גברים מסורתיים כמי שנושאים בדתיות פחותה הציבה אותם במעמד שווה לנשים, שהן משתתפות בטקס אך אינן נוטלות בו חלק אקטיבי, כלומר אין הן חלק מהזירה המרכזית שבה הוא מתרחש – עזרת הגברים; דפוס דומה של התנהלות מעין זו מצאתי בהתכנסויות סביב אירועי הילולות המתרחשות בקברי צדיקים.<sup>55</sup>

ביחס לפרק "המכירות של המצוות", כלומר הפרק שבו גבאי בית הכנסת מוכרים מחוות שונות הנקשרות במהלך הטקסים הנערכים במקום, במבט מבחוץ בחיי בית הכנסת העדותי הדבר נראה מוזר ולא במקום, שכן בעיצומה של התנהלות התפילה או כל טקס אחר, בעיצומה של ההבניה הדתית את תחושות הקדושה או הרוממות המלוות אירועים אלה, פעמים רבות טרם שיאם, עוצר בית הכנסת את ההתנהלות הטקסית ועוסק בהיבט חומרי גרידא – במימון, במיקח וממכר, במה שמתפללים נוהגים לתאר בלשון פחות עדינה ב"שוק". התנהלות זו בולטת למשל טרם תפילת "כל נדרי", אולי אחד האירועים הטקסיים הבולטים במחזור השנה היהודי, עת עם רב מתאסף אל בית הכנסת בליל יום הכיפורים. טרם הטקס הקצר מתקיים בלא מעט בתי כנסת עדתיים בישראל טקס ארוך יחסית של מכירות המצוות. הגבאים האמונים על המלאכה מוכרים מחוות שונות – "הרמת ספר תורה" ראשון, שני, שלישי, לפי מספר הספרים המצויים בארון הקודש, ב"היכל" כפי שהוא מכונה בלשון בית הכנסת העדותי-מזרחי; מכירת "שימת רימונים" על ספרי התורה; קריאת תפילת "כל נדרי", שמלכתחילה אמור לאמרה חכם מהקהל; היצירתיים שמביניהם אף ימציאו מחוות נוספות המפתיעות כל פעם מחדש את הציבור. הסיבה המרכזית לכך היא המימון. יום הכיפורים הוא רגע קהילתי מיוחד, לא רק משום האמונה כי זהו היום שבו מתכפרים העוונות, אלא משום שזהו היום – וליתר דיוק הרגעים בתפילת "כל נדרי" ובתפילת הנעילה – שבהם פריפריית בית הכנסת העדותי המזרחי מתחברת עם הציבור המסורתי הרב שלה, וכן ציבורי הנשים עם מניין המתפללים המצומצם, הגרעין הקשה של בית הכנסת, המקיים אותו לאורך ימי השנה. קהילת בית הכנסת העדותי המזרחי עומדת לראשונה ברוב הרכבה.

כיצד כל זה קשור לנשים בבית הכנסת הרב-עדותי? ובכן, נשים נוטלות חלק פעיל במכירת המחוות הן בתפילת "כל נדרי" והן לאורך השנה. הן משתתפות בתחרות, מוסיפות מחירים או מנווטות את דרך המכירה; בית הכנסת, אף המתחרד, הופך לרגע למקום שוויוני, נטול מחיצות. פריצת התנהלות הטקס כמו מקנה לגיטימציה לפריצה של המחיצות. ההשתתפות במכירות נתפסת כחלק בלתי נפרד ממערך המצוות המלווה את

55 הדברים יכולים להשתלב בטענתם של ידגר וליבמן על היות המסורתיות המזרחית מקור לשבירת הדיכוטומיה המלווה את קנה המידה האורתודוקסי האומד את החיים הדתיים בישראל. ראה: ידגר וליבמן (לעיל, הערה 24).

ההתנהלות בטקס. אף תיאור המכירות הוא של "מכירת מצוות", ולא משהו אחר. הרגעים האלה מולידים לא מעט חיכוך, הכולל דיאלוגים קצרים שאינם נטולי קריצות והומור, בין המתמודדות למתמודדים על קניית המצוות. העובדה שלא פעם עזרת הנשים מצויה מעל ראשי הגברים מולידה בדיחות מגדריות בנוסח "תראה מה אשתך הולכת להפיל עליך עכשיו" או "אצל מי כרטיס האשראי, אצלך או אצלה?". מה שנראה כמופע שוויוני מנציח במידה רבה גם את המרחק שבין עזרת הגברים לעזרת הנשים. בכל בתי הכנסת ששהיתי בהם, למעט בתי כנסת של בני תורה, לא מצאתי התנגדות בפועל לדפוס זה, גם בבתי כנסת הנתונים בתהליך של התחרדות והמודעים לאמביוולנטיות של ההנהגה הרבנית המתחרדת ביחס לדפוסים אלה.

צד נוסף של התפתחות המגמה החרדית ביהדות המזרחית ונגיעתה בחייו המגדריים של בית הכנסת הרב-עדתי נוגע בהתארגנויות של נשים אדוקות בתוך התפילה. התארגנויות אלו נראות כמבקשות לשנות את פניה של עזרת הנשים. בדומה למה שגברים בני תורה או חוזרים בתשובה פועלים בתחומי עזרת הגברים, כך קבוצות של נשים, צעירות ומבוגרות כאחת, פועלות בתחומי עזרת הנשים. למשל, קריאת פרקי תהילים בין גברא לגברא בקריאת התורה, או קריאת תפילות מיוחדות המיועדות לחולים ולחולות. הדברים, מספרים לי, נעשים בשקט ובצורה חרישית. עזרת הגברים לא תשמע את הקולות, אלא האישה תדווח על כך לאחר התפילה לבני משפחה שהתפללו בעזרת הגברים או שלא פקדו את בית הכנסת. ניתן לראות בפעילות זו חלק מהצגה עצמית של אדיקות דתית, אולם ניתן לראות בפעילות זו גם פן של ארגון מרחב תפילה משלים או חלופי לעזרת הגברים. את הפעילות הזו מלווה התודעה המשוקעת בקרב נשים החשופות למסריהם של דרשנים, כדוגמת זה ששמעתי בבית כנסת עדתי ביום השבת, שלאחר הקריאה בפרשת בשלח המזכירה את שירת מרים לאחר קריעת ים סוף טען כי כוחן של הנשים מצוי בתפילה; עליהן להתרכז בתפילה ולא בלימוד, שכן לימוד הוא חובת הגברים, ולכן הן משלימות מבחינה רוחנית את העדר התפילות.

מגמות מעין אלו מוצאות מקור נוסף, הפעם לא בהשפעת המגמות החרדיות אלא בהשפעת המגמות הפמיניסטיות. לשם כך נצטרך לחצות את גבולות בית הכנסת העדתי אל מרחבי תפילת הנשים שמעבר לו. אני מבקש להרחיב כאן מעט את הדיון ולעסוק בחיבור שלכאורה אין לו כל קשר לעולמו של בית הכנסת העדתי, אולם אם נדקדק בו מעט נמצא קשר מעין זה. המדובר בחיבור הליטורגי "תפילת נשים" שערכה הד"ר עליזה לביא. ייחודו של הספר כטקסט יהודי-ליטורגי פמיניסטי הוא בהנחתו לראשונה את הקול הנשי הנעדר מסביבת התפילה היהודית, וזאת לא רק ללא בקשת לגיטימציה או הסכמה מצד סמכויות גבריות ומסורתיות, אלא גם בהפיכתו לטקסט ליטורגי נפוץ, ובעיקר שימושי, בידי נשים וגברים כאחד, במרחב החיים היהודיים ואף מחוצה להם. כך, למשל, עורכת הספר מציינת בפתחו כי מלאכת העריכה לוותה במתח רגשי שנבע "מהידיעה העמומה שנשאתי בתוך-תוכי מאז ומתמיד, על קיומן של תפילות נשים, גם אם לא סיפרו לי על כך".<sup>56</sup> מטרתה של העורכת הייתה, אפוא, לחשוף את עולם התפילות העשיר של נשים לאורך ההיסטוריה היהודית, לתת לו הקשר ופשר, ויחד עם זה להפוך



את התפילות לעוגן של זהות בדיהן של נשים בנות זמננו המבקשות להרחיב את מעגלי העשייה הליטורגית והפולחנית בחייהן הדתיים.

לא הייתי מייגע את הקוראים והקוראות בסיפורו של ספר ליטורגי זה אלמלא עובדה סוציו-ביוגרפית הנקשרת בעורכת הספר ואשר לה מקום הנקשר בדיוננו כאן. עליזה לביא היא אשת תקשורת אקדמאית שומרת מצוות ופעילה חברתית, ומהווה חלק בלתי נפרד מסביבת המנהיגות הנשית הצומחת בפרויקט הפמיניסטי<sup>57</sup> של האורתודוקסיה המודרנית בישראל. הפעילות הפמיניסטית תחת השראת האורתודוקסיה היהודית המודרנית נקשרת אל סביבת המעמד הבינוני הגבוה והאשכנזי, שתופס מקום בולט בדיוקנה של האורתודוקסיה המודרנית בישראל. בהקשר זה בולט גם הדיוקן האתני האנגלו-סקסי המוביל את הפרויקט הפמיניסטי, מה שמפצל בכוח בין שלוש זירות אתניות שגם כך החיבור ביניהן אינו מובן מאליו – ישראליות אשכנזית, ישראליות מזרחית וילידות ארה"ב-אנגליה.<sup>58</sup> ואולם, הפער האפשרי בין ישראליות אשכנזית לבין ילידות ארה"ב-אנגליה יכול להצטמצם בזכות מיקומים מעמדיים וקהילתיים משותפים ודומיננטיים בחברה הישראלית,<sup>59</sup> ואילו במקרה המזרחי הדברים מורכבים יותר, הן מבחינת המרחק המעמדי והן מבחינת המרחק האתני. נראה, אפוא, כי הפרויקט הפמיניסטי באורתודוקסיה המודרנית "מגודר" מבחינה מעמדית ואתנית. הוא אינו משקף אוכלוסיות רחבות, למשל הציבורים המזרחיים, המרוחקות מנוסחאות האורתודוקסיה המודרנית האשכנזית, הן באשר למתודה החינוכית-דתית הרווחת במוסדות החינוך, מרכזי המחקר והמדרשות שלה, והן באשר לשאיפה של ציבור זה כי בנותיו ובניו ירכשו לעצמם השכלה גבוהה מועילה לקראת השתלבותם במעמד הבינוני הגבוה. סוגיה אתנית מעמדית זו בדרך כלל מבוטלת, אם מתוך אי קבלתה, אם מתוך דחייתה, אם מתוך טשטושה במערכת המשגות חלופית. למרות החולשה המובנית באורתודוקסיה המודרנית שתוארה עד כאן, הצליח הספר

57 במונח "הפרויקט הפמיניסטי" אני מתכוון לסך הפעולות והיזמות החברתיות והפוליטיות, המאורגנות ושאינן מאורגנות, הנקשרות במאבק לקידום מעמדה של האישה ביהדות בתקופתנו. אני מכנה זאת בלשון "פרויקט" שכן מונח זה מבטא את הפיכת הרעיון, האנרגיה והמוכנות לשינוי למציאות קיימת. לטעמי המונח "פמיניזם דתי", המוכר יותר, אינו לוכד משמעות זאת. זהו מונח עיוני-פוליטי המקבל את ממשותו מתוך הפרויקט הפמיניסטי, באמצעות הפיכתו מרעיון לתכניות בחינוך, בתרבות, במשפט ובהגות. המונח "פרויקט" מצוי גם בהגותו של יורגן הברמאס, כמו גם בהגותם של סוציולוגים פוליטיים אחרים, המדברים על הפרויקט המודרני, הפרויקט הלאומי או הפרויקט הסוציאליסטי.

58 על המאפיין המעמדי והאנגלו-סקסי המודגש של הפמיניזם הדתי בישראל עומדת ט' כהן, "מנהיגות דתית נשית: האורתודוקסיה המודרנית בישראל כמקרה-מבחן", תרבות דמוקרטית, 10 (2006), עמ' 269. גבולות אלה זכו לדיון ציבורי ביקורתי חשוב בתוך השיח של ארגון "קולך", ועל כך ראה: ד' חורב, "מיהי אחותי? על הקול הדתי-הנשי המזרחי בציונות הדתית ומקומו ב'קולך'", להיות אשה יהודייה 2 (בעריכת מ' שילה), ירושלים, 2003, עמ' 326–338.

59 E. Ben-Rafael and S. Sharot, *Ethnicity, Religion and Class in Israeli Society*, (לעיל, הערה 23); ס' סמוחה, "העדתיים היהודית בישראל כתופעה ממשית מתמשכת", עיונים בתקומת ישראל, 13 (2003), עמ' 397–412.

"תפילת נשים" לפרוץ גבולות ולחדור אל החברה הישראלית הרחבה. מאז צאתו לאור נשמר לספר "תפילת נשים" מקום בולט בטקסים מקומיים ולאומיים, והוא הפך מקור לשיח ערני לא רק בסוגיות מגדריות אלא גם בנושאי פיוט, תפילה ושירה דתית. תוך פרק זמן קצר יחסית קיבל החיבור מקום של כבוד במדפי ספרים רבים: בבתי כנסת אורתודוקסיים, בחוגים ללימוד יהדות ובבתים פרטיים, דתיים ושאינם דתיים.

כאמור, לביא היא דמות בולטת במנהיגות הדתית הצומחת בסביבת הפרויקט הפמיניסטי באורתודוקסיה המודרנית בישראל, אם כי נדמה שדיוקנה חורג מעט מהדימוי האנגלו-סקסי, האשכנזי ולרוב הירושלמי המאפיין קבוצה זו בחברה הישראלית. עליזה לביא קרובה יותר למה שאורי כהן ואנוכי כינינו במקום אחר "המעמד הבינוני המזרחי"<sup>60</sup> – קבוצה מעמדית מובילית, ההולכת ומתרחבת בחברה הישראלית, שמקורותיה ביוצאי עדות המזרח. לקבוצה זו נוכחות משפיעה בחברה הישראלית משנות התשעים ואילך, כולל העשור הנוכחי, והיא מתייחדת בכך שבצד השתלבותה במעמד הבינוני – באמצעות רכישת השכלה גבוהה וניידות גאוגרפית המעלים את ערך נכסיה – אין היא מתעלמת מן הצדדים העדתיים הכרוכים בסיפור זהותה. לא מדובר בקבוצה המכונה בתאוריות ממסדיות וביקורתיות "מִשְׁתַּאֲפָנֶזֶת"; ההפך הוא הנכון. זהותו של המעמד הבינוני המזרחי מתאפיינת ביכולתו לכוון בביטחון עצמי חומרי זהות עדתית עם החומרים שמהם עשויה המציאות הישראלית. ככזה, הוא הופך למעשה להיות חלק בלתי נפרד ממה שניתן לכנות "הצבר החדש". יכולת זו מלווה בתהליכי יצירה ויזמה תרבותית שהן-הן מרכיבי הבניין של הזהות הישראלית בדור השני והשלישי למדינה.

מהחומרים שכוונסו בספר "תפילת נשים" ניכר כי חיי בית הכנסת של העורכת אינם כוללים רק חוויות של בית הכנסת הציוני הדתי האשכנזי שבו נמסך לא אחת המעמד הבינוני המזרחי הדתי, מקום שהוא הומוגני לרוב, אלא גם את עולם בית הכנסת העדתי-מזרחי שבעבר, לפחות, אף נחשב למקום המבטא דתיות נינוחה ומתונה. בבית כנסת זה יושבים מלכתחילה זה לצד זה יהודי אדוק ויהודי מסורתי, ויחד הם בונים קיום דתי הלכתי מרוכך שבו מקום התפילה, המנהג והטקס מרכזי לא פחות ממקומם של הטקסט, ההלכה והנוקדנות ההגותית. בבית כנסת זה נוכל למצוא בשנים האחרונות את הלכות הבן איש חי<sup>61</sup> משולבות במנהגי ר' נחמן מברסלב. בבית כנסת זה עזרת הנשים עדיין נוטלת חלק פעיל בחיי בית הכנסת, כמו במקרה שבו נשים היו מעורבות ב"מכירות המצוות" והתמקחו עם הגברים על מחיר "עלייה לתורה" או "פתיחת ההיכל" ו"שימת הרימונים". אם כן, ספרה של עליזה לביא, למרות השתייכותו הטבעית לפמיניזם הדתי, הוא גם חיבור ליטורגי ישראלי שנובט מאותו מקום שבו פועל המעמד הבינוני המזרחי בעיצוב הזהות הישראלית. את זאת הוא עושה שלא באמצעות היגיון מעומת כי אם דווקא מתוך היגיון מכיל, ובכך תורם להתרחבות הפרויקט הפמיניסטי של האורתודוקסיה היהודית המודרנית.<sup>62</sup>

60 א' כהן ונ' ליאון, "לשאלת המעמד הבינוני-המזרחי בישראל", אלפיים, 32 (2008), עמ' 83–101.

61 הרב יוסף חיים מבגדד, 1834–1909. ה"בן איש חי" קרוי על שם ספרו החשוב, נחשב לאחד מגדולי האחרונים, פוסק, מקובל, דרשן ומנהיג.

62 לניתוח מורחב בתזה זו ראה: נ' ליאון, "בין האשה העלומה ליד הנעלמה: פמיניזם, פוסט-



## סיכום

עבודתו התאורטית של הסוציולוג הרברט גנס (Gans) מציבה בפני החוקרים את שאלת ההשוואה שבין תהליכי טמיעה אתנית לדתית בדור השני והשלישי להגירה בחברה המודרנית.<sup>63</sup> לטענת גנס, לדת ולסמליה עמידות גבוהה יותר מאשר לאתניות ולסמליה בתהליכי הטמיעה בחברת מהגרים. היסוד האתני, טוען גנס, נוטה להתפרק מהר יותר בקרב מהגרים מאשר היסוד הדתי. את הסיבה לכך גנס תולה, בין היתר, בארגון המוסדי של הדת, בגיבוי של מערכות סוציאליזציה וכן בממשות המוקנית לדת שבאה לידי ביטוי בפרקטיקה הדתית הפרטית, ביחס המחייב לטקסטים מקודשים או לטקסים מסורתיים. יחד עם זאת, היות שיש קשר בין טמיעה "אתנית" לתהליכי "חילון", גנס טוען כי כשם שאין תהליכים מלאים של טמיעה אתנית בדור השני והשלישי, ולמעשה נמצא בצד תהליכים של טמיעה מלאה גם התחדשות סביב סמלים של היסודות האתניים (symbolic ethnicity), הרי כך בדומה מתרחש גם בדת. זו מתארגנת לעתים בחלקים מהדור השני והשלישי להגירה תחת השפעות תהליכי החילון סביב סמלים ופחות סביב פרקטיקות (symbolic religiosity). אולם לטענת גנס הסמליות הדתית חזקה יותר מהסמליות האתנית.

נוכח המקרה של בית הכנסת העדתי בישראל נמצא כי ליחס בין דת לאתניות תפקיד מורכב יותר, דיאלקטי משהו, בארגונו של המעבר מבית כנסת חד-עדתי הקרוב לדור המהגרים/העולים לבית כנסת רב-עדתי בדור המדינה המבטא את תהליכי הטמיעה. במאמר זה ראינו כי בעצם לא רק תהליכי החילון אלא גם תהליכי ההתחדשות הדתית הנקשרים בשינוי המזג הדתי בבית הכנסת העדתי תורמים לשחיקה בדגם החד-עדתי ולהופעתו של הדגם הרב-עדתי. אולם המציאות מורה כי גם בבית הכנסת הרב-עדתי מתקיים ניסיון לבסס את קיומו סביב יסוד אתני. את היסוד הזה יוצרים מתוך האופק התרבותי המעמדי הסובב את עולמם של יוצאי ארצות האסלאם בדור המדינה. כלומר, לפנינו תהליך של הבניה של יסוד אתני מורחב העומד בבסיס ההתארגנות של בית הכנסת הרב-עדתי והמבחין אותו מבחינת כנסת אשכנזיים, למשל.

ההבניה של מה שכיניתי לעיל "עדתיות גדולה" אינה מתבססת בהכרח על תרבות מוצא כי אם על החוויה האתנו-מעמדית המלווה את חיי הציבורים המאורגנים בבית הכנסת הרב-עדתי בחברה הישראלית. היבט זה אינו בולט בטיעוניו של גנס על תהליכי הטמיעה בדור השני והשלישי להגירה, שכן דומה כי הלה רואה באתניות, ובכלל זאת אתניות סמלית, תופעה מוגבלת, כזו המתארגנת סביב תרבות מוצא ספציפית בעלת תווים פרימורדיאליים ממשיים או מומצאים כפרימורדיאליים, ולכן היא גם עשויה להישחק מהר יותר מהדת. מה שאין גנס מביא בחשבון הוא האינטראקציה האתנו-מעמדית המרחיבה בקטגוריה האתנית הבסיסית ומגבילה אותה מחדש בכלים תרבותיים שנוצקו מתוך התנאים החברתיים והפוליטיים המצטברים, ובכך באופן פרדוקסלי כמו יוצרת תהליך של טמיעה בתרבות הקולטת שכולו יצירה אתנו-מעמדית מובחנת, ואשר

אורתודוקסיה ותהליכי הפרטה בישראל, להיות אשה יהודייה 6, ירושלים: קולך (יפורסם).

יש לה ביטוי במוסד אתני-דתי כמו בית הכנסת הרב-עדותי.<sup>64</sup> כך, למשל, ראינו כי את מקומה של המנגינה שמקורה בארץ המוצא תופסת מנגינה מקומית-ישראלית הנתפסת כ"אתנית"; כך, למשל, ראינו כי את מקומה של "המורשת העדתית" תפסה "ההלכה העדתית" שאינה אלא פרויקט המבקש האחדה של העדות.

מגמות ההטרוגניזציה העדתית וההומוגניזציה הדתית של בית הכנסת העדתי מעצבות, אפוא, מוסד זה בצורה חדשה. קשה לומר מה יהיה בעתיד. ראוי כי המחקר בבית הכנסת העדתי יעסוק בחידת המשכיותו של בית הכנסת העדתי המסורתי. שכן, בתי הכנסת המעוצבים מתוך מפעלי תנועת התשובה ובקרוב יוצאי הישיבות החרדיות נהנים לא מעט ממה שחסר בדפוס בית הכנסת העדתי המסורתי: קהל קבוע של שומרי מצוות, ובעיקר גיבוי של מוסדות סוציאליזציה. כאן צומח פרדוקס שראוי אף הוא כי יעסיק את החוקרים בבית הכנסת העדתי בישראל. למעשה, יכולתו של בית הכנסת העדתי המסורתי להתקיים כבית כנסת הלכתי תלויה במידה רבה בשילובן של מגמות המשמוע האורתודוקסי בו. הדרך לקיום סימביוטי ראוייה למחקר נפרד. עוד ראוי למחקר נפרד הוא בית הכנסת העדתי בציונות הדתית. מוסד זה הוא מרחב של קיום מורכב הנתון תדיר תחת אתגר האידאולוגיה האינטגרטיבית של הציונות הדתית, ולא תמיד הוא נטוע במפעלי סוציאליזציה עדתית היכולים לספק לו את יכולת המשכיותו. גם כאן הוא מוצא את עצמו בפרדוקס נוכח תלותו במפעלי זהות עדתית או רב-עדתית שמקורם בחרדיות המזרחית.

64 כשאני מדבר על אינטראקציה אתנו-מעמדית והקשר שלה לבניית הזהות הישראלית אינני מתכוון רק לאפשרות ההשפעה הנמשכת של תרבות מעמד הפועלים; ראה בהקשר זה את הדיון המוקדם בסוגיה זו בתזה של גנס אצל שוקד (לעיל, הערה 3, עמ' 236–237) על מערך החיים התרבותי, החברתי והפוליטי הישראלי של מזרחיים במיקומי פריפריה. יש להביא בחשבון גם את ההשפעות האפשריות להתפתחותו של מעמד בינוני מזרחי. כך, למשל, עלה בתצפית משותפת עם ד"ר אורי כהן מאוניברסיטת תל אביב באחד מאתרי המעמד הבינוני המזרחי בשכונת "פרס נובל" במערב ראשון לציון. במקום הוקם בית כנסת רב-עדתי מזרחי הנושא את השם (הקבוע, יש להדגיש): "בית הכנסת הספרדי-ירושלמי על שם פרס נובל". הרהרנו בכך ששם מעין זה מבטא היטב את תחושת המוביליות המעמדית של המזרחיים בני דור המדינה במקום. הדבר תאם בהמשך גם ריאיונות עמם, והדבר יסוכם בעתיד במאמר נפרד.



## סוגיות אידאולוגיות, תאולוגיות וספרותיות בליטורגיה הרפורמית הישראלית<sup>1</sup>

דליה מרקס

”בשעת התפילה אין אנו פורשים מן העולם,  
אנו רק משקיפים עליו ממצפה אחר”  
אברהם יהושע השל

במאמר זה ייבחנו הממדים האידאולוגיים, התאולוגיים והספרותיים בליטורגיה של היהדות המתקדמת (הרפורמית) שנוצרה בישראל ביוכל השנים האחרון. נקודת המוצא של דברינו היא שיש ייחוד לא רק בתפילה הרפורמית לעומת התפילה המסורתית, אלא גם בתפילה הרפורמית הנוצרת ומתבצעת בישראל לעומת התפילה הרפורמית במקומות אחרים בעולם. ההקשר המיוחד שבו נוצרה זו שבישראל הצריך חשיבה יצירתית ופתרונות ליטורגיים ופואטיים המיוחדים לה. בחינתם של אלה עשויה לזרוע אור לא רק על האופן שבו מתמודדים חברי התנועה ליהדות מתקדמת בישראל עם האתגרים הייחודיים שעומדים בפניהם בחפשם דרך לעבודת האל, אלא גם על הדרכים שבהן מתכוננים טקסט וטקס. דומה גם שהבחינה המוצעת תוכל לשמש כלי צנוע בהבנת הדרכים שבהן נוצרת עבודת קודש בהקשר נתון של קהל, קהילה, שפה ותרבות. מאז העשור השני של המאה הי”ט יצאו לאור עשרות רבות, אם לא מאות, סידורים רפורמיים, קונסרבטיביים ורקונסטרוקציוניסטיים, כמו גם סידורים שאינם משקפים זרם ממוסד.<sup>2</sup> ספרי תפילה אלה יכולו פה סידורים “לא-אורתודוקסיים”. על אף העובדה

- 1 אני מבקשת להודות לרבנים ולחוקרים דוד לוין, יהורם מזור, מיכאל מרמור, יהודע עמיר, אביגדור שנאן וניר ברקין על הערותיהם שסייעו להעשיר ולזקק את המאמר הזה.
- 2 יעקב פטוחובסקי מונה מאה שבעים וחמישה סידורים לא-אורתודוקסיים שיצאו לאור עד שנות השישים של המאה הקודמת באירופה, וחמישים שיצאו לאור בארצות הברית (J. Petuchowski, *Prayerbook Reform in Europe: The Liturgy of European Liberal and Reform Judaism*, New York: World Union for Progressive Judaism, 1968, pp. 1–21). רשימה מעודכנת יותר מופיעה בספר: E. Friedland, *Were Our Mouths Filled with Song: Studies in Liberal Jewish Liturgy*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1997, pp. 334–345. על ליטורגיה יהודית לא-אורתודוקסית ראה, בנוסף לשני הספרים שצוטטו למעלה: D. Ellenson, *Modern Liturgies, My People’s Prayer*

שכינוי זה אינו חסר בעיות בחרתי בו שכן נעדר ממנו ממד שיפוטי שקיים בכינויים כ"סידורים ליברליים", "סידורים מתקנים" וכל כיוצא בזה.

בימינו, כשהטכנולוגיה מאפשרת הכנת חומר מודפס בקלות ובהוצאות נמוכות יחסית, ולמעשה כל קהילה יכולה להוציא גרסאות מגוונות משלה לסידור, דומה שבלתי אפשרי למנות את הנוסחים והסידורים שמוציאים לאור רבנים, קהילות ואירגונים שונים. נוסחים מצולמים המשמשים באופן חד פעמי או בקהילה ספציפית מאופיינים פעמים רבות באידיוסינקרטיות ובנועזות תאולוגית וספרותית לעומת הנוסחים המצויים בסידורים הממוסדים. אלה האחרונים, שיעמדו במרכז דיוננו, מחרים מחזיקים לעתים אחרי הנוסחים הנועזים יותר ומקבלים לתוכם עם הזמן נוסחים שנוצרו בעבור קהילות מסוימות או בעבור אירוע מסוים.

הכללים המנחים בעריכת סידורים לא-אורתודוקסיים בכלל, ורפורמיים בפרט, שונים למדי מאלה של הסידורים המסורתיים.<sup>3</sup> בין סידורים מסורתיים בני נוסחים שונים (ולעתים אף בין אלה הנמנים עם אותו נוסח) יש גיווני נוסח ושינויים קטנים וגדולים במילות התפילה ובסדר הפנימי של חלקיה, אלא שהמקור לשינויים אלה הוא במקרים רבים (אם כי לא תמיד) קדום ועלום. טעמים שניתנים בספרות ההלכתית בעד נוסחה זו או אחרת הם לא אחת טעמים שבדיעבד. מוציא לאור של סידור מסורתי צריך אמנם להידרש לשאלות של נוסח ולבחור בין נוסחאות שונות, אך על פי רוב אין הוא בא ליצור יצירה חדשה, אדרבה, הוא מבקש ליצור נוסח מזוקק ככל האפשר מתוספות ומשינויים וליצור גרסה הנאמנה למה שנתפס בעיניו כנוסח המקורי, או לחילופין – כנוסח הנכון.

התמונה בסידורים הלא-אורתודוקסיים שונה. פה השינויים הם במקרים רבים מכוונים ונעשים מתוך החלטה מודעת הנושאת אופי תאולוגי או חינוכי מובהק, והעורכים אינם מסתמכים תמיד על תקדימים טקסטואליים מן העבר. אמנם גם עורכי סידורים אורתודוקסיים עשויים ליצור נוסח חדש שלא היה קיים לפני כן מתוך כוונה להחזיר עטרה ליושנה, ובכך דומה מלאכתם לזו של העורכים הלא-אורתודוקסיים, אבל המגמה של המעשה שונה למדי.

*Book – Traditional Prayers, Modern Commentaries*, 1–9, Vermont: Jewish Lights, 1997–2005; L. Hoffman, *Beyond the Text*, Indiana: Bloomington, 1987, pp. 116–144; E. Caplan, *From Ideology to Liturgy: Reconstructionist Worship and American Liberal Judaism*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 2002  
על תולדותיה של הליטורגיה הרפורמית הישראלית ראה ד' מרקס, "לתולדות התפילה הרפורמית בציון", מועד, יז (תשס"ז), עמ' 104–136.

3 המינוח "סידורים מסורתיים" יוחל פה על נוסחי התפילה המכונים בדרך כלל "האורתודוקסיים". חוקר התפילה יעקב פטוחובסקי ניסח באופן מועיל ביקורת על המינוח הזה, אך דומה שדבריו עשויים להסביר את הבחירה שלנו בשימוש במונח זה:

There is, and there is not, such thing as 'the' traditional Jewish prayerbook. There is less of one than some Orthodox Jews would like to believe; and there is more than one than some Reform apologists are willing to admit (*Studies in Modern Theology and Prayer*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1998, p. 165)



עצם קיומן של נוסחאות שונות, אם במעט ואם ברב, אם נוסחאות המבוססות על תקדימים ליטורגיים יהודיים ואם לאו, נתפס כמקובל וכרצוי, ולמעשה הוא נשמת אפו של הסידור הליברלי לענפיו. ברוב המקרים נוכל לעקוב אחרי התפתחותה של נוסחה, לראות מי יצרה ובאיזה הקשר, ואף לקרוא פעמים רבות עדויות מפורטות בדבר הקו המנחה ביצירתה, הרציונל שבקביעתה בסידור וכיצד השפיעה זו על סידורים אחרים.

הסידורים הלא-אורתודוקסיים, מעצם מהותם, מתחדשים חדשים לבקרים. עורכיהם חשים חובה לנסח את הסידור באופן שיבטא את השקפתם התאולוגית ואת גישתם להלכה ולהוויית התפילה, ובכל דור ניגשים מחדש אל המלאכה.<sup>4</sup> משמעותו של דבר זה אינה רק ריבוי סידורים בפועל, אלא גם תפיסה שונה בבסיסה של מהות הטקסט. עורכו של סידור אורתודוקסי יכול לקוות שהכרעותיו תשמנה לדורות, ואילו עורך סידור לא-אורתודוקסי חייב להניח שכמעשהו יעשו הבאים אחריו. לא זו אף זו, עורכי סידור לא-אורתודוקסי חייבים להיות מודעים להיבטים חינוכיים וקהילתיים מתוך הבנה שבמקרים רבים הסידור הוא הטקסט הדתי התשתיתי העיקרי שיכירו משתמשיו.<sup>5</sup>

הבדל נוסף בין הסידורים המסורתיים לבין אלה הנכתבים במסגרת הזרמים הלא-אורתודוקסיים הוא שהאחרונים, בשונה מהראשונים, נכתבים לא פעם בידי ועדה (לעתים של רבנים ואנשי שורה כאחד), ועל כן מהווים ביטוי מודע לעמדות רבניות, ציבוריות וקהילתיות העומדות לא אחת בסתירה זו לזו.<sup>6</sup>

ועתה לליטורגיה הרפורמית הישראלית הכתובה. ראשיתה של זו בסידור תפילות השבת שהוציאו חברי קהילת "הר-אל" בירושלים, בראשית שנות השישים.<sup>7</sup> לפני כן השתמשו הקהילות בסידורים מסורתיים, תוך שהם נוקטים לעתים בעל פה בנוסח אחר מזה הכתוב. סידור "הר-אל" היה מקור השראה לקונטרסי תפילה אחדים שחוברו בעקבותיו בקהילות שונות בארץ. רק עשרים שנה לאחר מכן, ולאחר כמה מהדורות ניסיוניות, יצא לאור הסידור הרשמי של התנועה ליהדות מתקדמת, סידור "העבודה

4 מעניין לציין שבהדפסה האחרונה של נוסח התפילה של חב"ד הוכנסו שינויים שהוצדקו בכך שהרבי אמר שכשם שיש להגיה מדי פעם ספר תורה – כך יש להגיה את הסידור.

5 כדוגמה לכך יובאו דבריו של הרב יונתן מגונט שעומד בראש הוועדה שערכה את הסידור הרפורמי הבריטי (1975) ושעוסקת עתה בעריכת מהדורה חדשה שלו. בשיחה אישית אמר מגונט שאחד השיקולים המרכזיים שעמדו לנגד עיני חברי הוועדה היה העובדה שהסידור והמקרא הם עבור יהודים רבים הספרים היהודיים היחידים שהם מכירים. משום כך הם ראו לנכון להכניס עניינים רבים לסידור גם אם אינם "ליטורגיים" במובהק, כדי שיישמרו כחלק מגרעין היסוד של דעת יהודית תשתיתית של אנשים אלה.

6 כדוגמה לעניין זה מועיל לקרוא על הלבטים וההתמודדויות בעת יצירת הסידור הרקונסטרוקציוניסטי האמריקאי החדש ("כל הנשמה" לשבת וחגים, D. Teutsch, Wyncote, PA: Reconstructionist Press, 1994), וראה קפלן, "מאידאולוגיה לליטורגיה" (לעיל, הערה 2), עמ' 164–294.

7 סידור "הר-אל", החוגים ליהדות מתקדמת, ירושלים: הוצאה עצמית, תשכ"ב. סקירה מדוקדקת ומפורטת של הסידורים הרפורמיים בישראל ראה מרקס, "לתולדות" (לעיל, הערה 2).

שבלב".<sup>8</sup> בשנת תשמ"ט יצא לאור מחזור התנועה "כוונת הלב".<sup>9</sup> ראש צוות העורכים והרוח החיה במלאכת עריכת הסידור והמחזור הללו, שמצויים עדיין בשימוש ברובן הגדול של קהילות התנועה בארץ, היה הרב יהורם מזור. קהילות אחדות מוסיפות ומשנות מהנוסח המודפס, ולקהילות אחדות מהדורה משלהן לסידור.<sup>10</sup> בשנת תשס"א יצא לאור סידור הנוער של התנועה ליהדות מתקדמת בישראל לחול ולשבת, "החווייה שבלב".<sup>11</sup> חברי תנועת הנוער משתמשים בסידור זה ובמקביל הם עורכים "מעמדים", דהיינו תפילות יצירתיות. ה"מעמדים" השפיעו השפעה רבה על התפילה בתנועה הישראלית, ורישומם ניכר בקונטרסי תפילה ובספרי תפילה לעת מצוא שחוברו בשנים האחרונות.<sup>12</sup>

כאן נעסוק בסוגיות אידאולוגיות ותאולוגיות בתפילה ביהדות המתקדמת בישראל. תקוותנו היא שאלה ישרטטו תמונה רחבה יותר של מחשבת התפילה הרפורמית בארץ ושל טיבה של יצירתיות דתית בכלל. בטרם ניכנס בעובי הקורה, יש להדגיש שני עניינים: א. הכוונה כאן אינה עריכת דיון תאורטי בשאלת הגות התפילה ותפיסתה אלא באופנים שאלה באות לידי ביטוי בסידורי התפילה; ב. דיון כמו זה שייעשה במאמר זה הוא מטיבו בעל אופי סינכרוני ולא היסטורי. עם זאת, לכשיידרש הדבר, נעיר הערות על התפתחותן של התופעות הליטורגיות הנידונות.<sup>13</sup>

#### יעקב פטוחובסקי: מאפייני הליטורגיה הרפורמית

באמצע שנות השישים של המאה העשרים ניסח חוקר התפילה יעקב פטוחובסקי עשרה אפיונים של הליטורגיה הרפורמית.<sup>14</sup> כמסד לדיון נבקש לבדוק האם אפיונים אלה מתקיימים בתפילה הרפורמית בארץ ובאיזה אופן, ואחר כך נבחן עניינים המנסרים בחלל עולמה של זו ושלא זכו להיכלל ברשימה של פטוחובסקי. באופן זה נוכל לעמוד

8 העבודה שבלב: סידור תפילות לימות החול, לשבתות ולמועדי השנה, ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, תשמ"ב. מהדורה שנייה ומתוקנת יצאה לאור בשנת תשס"א.

9 כוונת הלב: מחזור התפילות לימים הנוראים, ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, תשמ"ט.

10 בני קהילת "מבקשי דרך" בירושלים, לדוגמה, משתמשים בסידור "רינת ישראל" המסורתי, ותוך כדי כך נוהגים בעניינים ליטורגיים אחדים על פי נוסח אחר מהכתוב בסידור. לעומתם, בני קהילת "כל הנשמה" בירושלים הוציאו לאור מהדורה משלהם לסידור "העבודה שבלב" ובו שינויים אחדים שיידונו להלן.

11 החווייה שבלב: סידור נוער התנועה ליהדות מתקדמת בישראל (בעריכת ד' מרקס), ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, תש"ס. מהדורה מתוקנת ומורחבת יצאה לאור בשנת תשס"א. טיוטה ניסיונית וחלקית של מהדורה שלישית יצאה לאור בשנת תשס"ו.

12 על המעמד כתופעה דתית חלוצית ראה ד' מרקס, "המעמד: עדות ותיעוד" (בדפוס). על קונטרסי תפילה וספרי תפילות לעת מצוא נדון בהמשך המאמר.

13 ראה בהרחבה: מרקס, "לתולדות" (לעיל, הערה 2).

14 J. Petuchowski, *Guide to the Prayerbook*, Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1967, pp. 54–55. דבריו של פטוחובסקי מובאים במהדורה העברית של ספרו של מ"י אלבוגן, התפילה בישראל (בתרגום י' עמיר), תל אביב: דביר, תשמ"ח, עמ' 326–327.



על ההבדלים בין הליטורגיה הרפורמית בתפוצות לבין זו הישראלית ועל ממדים של קבע והתפתחות בליטורגיה הרפורמית בכללה.  
המאפיינים הם:

1. קיצור התפילה המסורתית;
2. שימוש בשפת המדינה;
3. השמטת אזכורי המלאכים;
4. החלשת הפרטיקולריזם ועניין בחירת ישראל;
5. השמטת הבקשות בעד קיבוץ גלויות ושיבת ציון;
6. השמטת התפילות בעד חידוש הקרבנות;
7. החלפת אזכורי המשיח האישי ברעיון "התקופה המשיחית" ומושג הגאולה;
8. החלפת האמונה בתחיית המתים בעיקרון הישוארות הנפש;
9. חלוקה של פיוטים ופסקות ליטורגיות החוזרות בהקשרים אחדים בין תפילות שונות;
10. הוספת תפילות חדשות המביעות את שאיפות הזמן החדש.

עתה נבדוק כיצד כל אחד מן המאפיינים הללו של הליטורגיה הרפורמית הקלסית הכללית בא לידי ביטוי בליטורגיה הרפורמית שנוצרה בישראל. כוונתנו לפרוס את רוחב היריעה של החומר הנידון מתוך מודעות לכך שכל אחד מהסעיפים שיידונו להלן ראוי לדיון עצמאי ומפורט יותר מכפי שמאפשרת מסגרת זו.

#### 1. קיצור התפילה המסורתית

הסידורים המסורתיים בנויים רבדים רבדים. הקדומים שבהם נוצרו אולי עוד בימי בית שני<sup>15</sup> והמאוחרים שביניהם נוספו במאה הי"ז.<sup>16</sup> שערי הסידורים היו פתוחים לספוח אליהם עוד ועוד פסקות חדשות של תפילה, פיוט ותחינה. משנכנס טקסט לסידור, חזקה עליו שיישאר בו ונחסם השער בפני הוצאתו. בשלב מסוים, עם קיבוע הנוסחים בהשפעת

15 אין זה המקום להידרש לשאלת קדמותן של התפילות. לסקירה של הגישות המחקריות השונות בנושא קדמותן של תפילות ישראל ראה א' רגב, "בית המקדש כערש תפילת הקבע בישראל: גורמים ותהליכים בהתפתחות התפילה בימי הבית השני", ציון, ע (תשס"ה), בעיקר עמ' 5–7.

16 לדוגמה, תפילת קבלת השבת הופיעה לראשונה בספר "סדר היום" לר' משה בן מכיר שהודפס בוונציה בשנת שנ"ט (1599), ותהליך התקבלותה היה אטי ונמשך זמן רב. ראה ר' קימלמן, "לכה דודי" וקבלת שבת, ירושלים: מאגנס, 2003, עמ' 1–32. גם הסידורים המסורתיים ממשיכים להתחדש: מאז ימי האר"י יוצאים לאור סידורים חדשים על פי כוונות האר"י ויש בהם מזיגות חדשות של נוסח אשכנז ונוסח עדות המזרח. גם תלמידי הגר"א מוציאים לאור סידורים חדשים (ראה י' תבורי, "סידור הגר"א", הגר"א ובית מדרשו, בעריכת מ' חלמיש, י' ריבלין ור' שוח"ט, רמת גן: בר אילן, תשס"ג, עמ' 11–25) וגם סידורים חדשים של עדות המזרח רואים אור. אם כי, יש להדגיש שהמשותף לכולם הוא ניסיון להציג את החדש כאילו הוא מחזיר עטרה ליושנה. במקביל יש לעמוד על הוספות חדשות לגמרי לסידורים המסורתיים: תפילת החיל לפני יציאה לקרב, סדרים בסידורים הציוניים ליום הזיכרון וליום העצמאות.

המצאת הדפוס, נסגר ברוב המקרים גם שער הכניסה לליטורגיה.<sup>17</sup> מכאן כמעט אין יוצא ואין בא. יש לסייג קביעה זו ולומר שגם בדורות האחרונים נוספות תפילות לסידורים מסורתיים, למשל: תפילות לשלום המלכות ובכלל זה התפילה לשלום מדינת ישראל, קינות לזכר הרוגי השואה ותפילות הנענות לאירועי המקום והשעה, אבל תפילות אלה אינן נאמרות במטבע התפילה וממד הקבע והחיוב שלהן פחות בהרבה מזה של תפילות החובה שבסידור.

עיקרה של המהפכה הליטורגית הרפורמית מבחינה טקסטואלית היה הנכונות לפתוח מחדש את שני השערים. דהיינו, להשמיט מן הסידור פסקאות תפילה, גם מבין אלה הנמנות עם תפילות הקבע והחובה מחד גיסא, ומאידך גיסא להוסיף אליו פסקאות חדשות.

המגמה של קיצור התפילה מתוך העמדה שעדיף להמעיט בטקסט ולהרבות בתחנונים בכוונה קיימת בכל הסידורים הרפורמיים (מוטיב המצוי כבר אצל הטור, או"ח א). כאן יש להוסיף עוד שתי מוטיבציות לקיצור תפילה:<sup>18</sup>

1. רצון להימנע מארכנות ומחזרות;

2. השמטות שנובעות מטעמים אידאולוגיים.

קיצורים והשמטות מן הסוג השני יידונו בתשעת הסעיפים הבאים. כאן תידונה השמטות מתוך רצון להימנע מארכנות ומחזרות. אלה מתחלקות לשני סוגים:

1. א. השמטה של חטיבות תפילה שלמות;

1. ב. השמטת יחידות קטנות (פסקאות, מטבעות לשון).

כמו בליטורגיה הרפורמית בתפוצות נעדרות מן התפילה הרפורמית הישראלית חטיבות תפילה שלמות, וביניהן החטיבות שאחרי החלק המרכזי של תפילת השחרית (התחנון ונפילת האפיים, קדושה דסדרא, שיר של יום, אמירות שלאחר התפילה ועוד) וחלק מה"קדישים"; חטיבת ברכות השחר וחטיבת פסוקי דזמרה מצומצמות למדי.<sup>19</sup> כמו כן, לא מקובלת על פי רוב חזרת שליח הציבור על תפילת העמידה. לעומת המצב בסידורים

17 על השפעת הדפוס בקיבוע הנוסחים הליטורגיים ראה S. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 235–240.

18 ההפרדה בין שני סוגי המוטיבציה היא טכנית בעיקרה, ונעשתה כאן לשם הבהרה וחידוד הדיון. שכן, גם קיצור מתוך רצון להימנע מארכנות יש לו השלכות אידאולוגיות, ולהפך.

19 מבין ברכות השחר התלמודיות הושמטו ב"העבודה שבלב" הברכות הדוברות על חסדי האל עם גופו של המתפלל ("הנותן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה", "פוקח עיוורים", "מתיר אסורים", "מלביש ערומים", "זוקף כפופים", "רוקע הארץ על המים" ו"המכין מצעדי גבר", עמ' 28–29). על כך כותב מזור: "הטקסט המסורתי שונה וקוצר. כל הברכות שענינן עשייה יום יומית הושמטו ונשארו רק הברכות הכלליות יותר" (י' מזור, "העבודה שבלב", סידור התנועה ליהדות מתקדמת: הערות והארות, ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, תשנ"א, עמ' 48). כמו כן, תפילת ההתעוררות ("לעולם יהא אדם ירא שמים...") שנאמרת על מנת לתת למתפלל אפשרות לומר את "שמע ישראל" קוצרה באופן כזה שהפסוק אינו נאמר בה.



הרפורמיים הקלסיים,<sup>20</sup> הסידורים הרפורמיים הישראליים לא קיצרו על פי רוב את התפילות המרכזיות וביקשו לשמור על המבנה השלדי של הסידור המסורתי. השמטה של יחידות קטנות ניכרת במקרים של שרשור שמות או תארים. לדוגמה, בברכת "אמת ויציב"<sup>21</sup> או ב"יעלה ויבוא".<sup>22</sup> החזרה על מילים נרדפות רבות, שיש לה ערך ריגושי ואף קיבלה את אישושה לא אחת בהסברים על דרך הקבלה, נתפסת בהקשר הרפורמי לא אחת כהארכה שלא לצורך. כשאנו דנים בסוגיית קיצור התפילה יש לתת את הדעת על היחס שבין הסידור ככתבו וכלשונו לבין התפילה כפי שהיא מבוצעת בבתי הכנסת. סידור "העבודה שבלב" מציג תמונה מלאה יחסית של התפילה, אבל במקרים אחדים מחולקת ברכה ארוכה ליחידות קצרות המופרדות על ידי כוכבית, כך שכל יחידה עומדת בפני עצמה,<sup>23</sup> והקהילה יכולה לבחור ולומר רק חלק מן הטקסטים.<sup>24</sup> כאן יש גם להתייחס למציאות בבתי הכנסת שבהם נהוג קיצור התפילה ודילוג. בד בבד עם קיצור התפילה ניכרת מגמה להאריכה בעיוני תפילה, בשירים ובהסברים. חלקם לקוחים מן התפילות "לעת מצוא" שבסוף הסידור (עמ' 251–263), חלקם מובאים בדפי תפילה וחלקם נאמרים בעל פה ומתחדשים תדיר. בשל העובדה שהתפילות בבתי

20 הרפורמה הקלסית היא התקופה שבה הגיעה התנועה הרפורמית למיצוי הקיצוני ביותר של עמדותיה. עמדותיה באות לידי ביטוי במצע פיטסבורג (1885) ובו מודגש המונותאיזם האתי על פני המצוות המעשיות, ניכרת בו התנגדות לביטויי לאומיות יהודיים (ומניה וביה לציונות) ודרישה לאורח חיים מוסרי ורציונלי. כך, בין היתר, נאמר במצע: "אנו רואים בעידן המודרני של תרבות אוניברסאלית של הלב והשכל את פעמי הגשמתה של התקווה המשיחית הנאצלת של ישראל לכינון מלכות האמת, הצדק והשלום בקרב האנושות כולה" (מ' מאיר, בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות [בתרגום ד' לוביש], ירושלים: מרכז שז"ר, תש"ן, עמ' 448). למן העשורים הראשונים של המאה העשרים הלכה הרפורמה הקלסית ואיבדה מכוחה. ביטוי לכך ניתן במצע קולומבוס (1937) ובמצעים שבאו אחריו (מאיר, שם).

21 עורכי "העבודה שבלב" השאירו שלוש מילות אישוש בפתיחת הברכה ("אמת ויציב, וקיים הדבר הזה עלינו לעולם ועד", עמ' 38) במקום שש-עשרה המקובלות בסידורים המסורתיים.

22 הברכה נפתחת במילים: "אלהינו ואלהי אבותינו, יעלה ויבוא וייפקד ויזכר זכרוננו..." (עמ' 44), לעומת: "אלהינו ואלהי אבותינו, יעלה ויבוא ויגיע, וייראה ויירצה ויישמע וייפקד ויזכר זכרוננו..." שבסידור המסורתי.

23 פרידלנד, "אילו פינו" (לעיל, הערה 2), עמ' 261.

24 דוגמה לכך היא ברכת "גאולה" בשחרית המופרדת לשלוש חטיבות: "אמת ויציב" העוסקת בברית שבין הקב"ה ועמו, "על הראשונים ועל האחרונים", פסקת מעבר בין החלק ה"חוזי" של הברכה ובין החלק העוסק בגאולת אבותינו, ו"עזרת אבותינו" העוסקת, כאמור, בגאולת מצרים, שכאן הורחבה, כפי שיידון להלן, גם לגאולת ישראל לדורותיה (עמ' 38–40). החלוקה הזו הגיונית לפי התכנים של הברכה, וראה בעניין זה: R. Kimelman, "The Shema" Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation", *Kenishta: Studies of the Synagogue World* (ed. J. Tabory), Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2001, pp. 9–105.

הכנסת הרפורמיים מתקיימות בדרך כלל רק בשבת ובחגים, משך התפילה עצמה הוא במקרים רבים ארוך יחסית.<sup>25</sup>

## 2. שימוש בשפת המדינה

אחד השינויים הראשונים שהונהגו בתפילה הרפורמית באירופה היה שימוש נרחב בשפת המדינה על מנת שתהיה מובנת לכל המתפללים<sup>26</sup> ועל מנת שתבטא טוב יותר את הרגש הדתי.<sup>27</sup> עיקרה של היצירתיות הליטורגית ועיקר ההתמודדות עם קשיים תאולוגיים נעשו בשפת המדינה.<sup>28</sup> בנוסח העברי נעשו בדרך כלל שינויים קטנים ככל

25 בפועל ניכרות תופעות של קיצור התפילה גם בבתי הכנסת האורתודוקסיים. בבתי כנסת רבים עוברים במהירות רבה על חטיבות תפילה שאינן נמנות עם החלק המרכזי שלה, וברוב בתי הכנסת בארץ מצומצמת מאוד אמירת הפיוטים לחגים. על כך כותב יוסף היינימן: "הרי במאה התשע-עשרה נחשב הניסיון למעט בפיוטים לביטוי של כפירה. האירוניה ההיסטורית נגלית לעין ביחוד ליהודי תושב הארץ בימינו, שכן כאן בוטלה אמירתם של רובם המכריע של הפיוטים כמעט בכל בתי הכנסת במעין מהפיכה שקטה, ואין פוצה פה ומצפצף" (עיוני תפילה, ירושלים: מאגנס, תשמ"א, עמ' 181).

במחזורים רבים מובאים רוב הפיוטים בסוף בכמעין אנתולוגיה, ובכך קובעה למעשה הוצאתם מן הפרקטיקה הליטורגית בבתי כנסת רבים.

26 ראשוני הרפורמים הסבירו עניין זה באופן הלכתי והסתמכו על התלמוד שבו נאמר שאדם יכול להתפלל בכל שפה (בבלי סוטה לב ע"ב – לג ע"א). ראה מאיר, "בין מסורת לקדמה" [לעיל, הערה 20], עמ' 77–78; פטוחובסקי, "הרפורמה באירופה" (לעיל, הערה 2), עמ' 84–104; H. Gamoran, "Say Kaddish for Hebrew?", *CCAR Journal*, Spring (1997), pp. 82–92; J. Petuchowski, *Understanding Jewish Prayers*, New York: Ktav, 1972, pp. 43–55; J. Wildstein, "Hebrew in the Reform Movement", *CCAR Journal*, 52,1 (2005) pp. 82–91.

27 על כך כותב הרב אברהם גייגר, מראשי ההוגים של היהדות הרפורמית הקלסית במתכונתה האירופאית ועורכם של שני סידורי תפילה:

שפת התפילות אינה שפת אימנו. העברית אינה יותר שפה חיה ובימינו חדלה אפילו להיות שפת ההשכלה הגבוהה וכלי ביטוי לרגשות דתיים... תהיה זו איולת אם נרצה להשלות את עצמנו כאילו דווקא המילה העברית היא שתיטיב לבטא את הרגשות שבעמקי הנשמה וצלילה דווקא יעורר את נימי הלב... בשעה שנאמרות התפילות מורגש לרוב חוסר הכוונה והדבר לא יבוא על תיקונו המלא, אפילו כשהתוכן והצורה יותאמו לרגשות הזמן (א' גייגר, "רפורמה בפולחן היהודי, נחיצותה ומידותיה", אברהם גייגר: מבחר כתביו על התיקונים בדת [בעריכת מ' מאיר ובתרגום ג' אליאשברג], ירושלים: מרכז זלמן שז"ר, תש"ס, עמ' 74–75).

גייגר מכיר במורכבות של הטיפול בשאלת לשון התפילה (עמ' 76) ואינו מציע לוותר על השימוש בעברית כליל, שכן הוא מכיר בכוחה של המסורת, אבל ממליץ שבתפילה בלחש ובתפילות היחיד תשלוט שפת המדינה, ושתי הלשונות תינקטנה לסירוגין בתפילות הציבור (עמ' 75–76).

28 קפלן, "מאידאולוגיה לליטורגיה" (לעיל, הערה 2), עמ' 108, 112–113, 181–182, 223–225, 330–332.



האפשר, זאת בשל מעמדה הסמלי של העברית שבסידור.<sup>29</sup> כל אלה אינם מתאפשרים בליטורגיה הרפורמית בישראל, שבה אכן יש שימוש מלא בשפת המדינה, השפה העברית.<sup>30</sup> אך בנבדל מהסידורים בתפוצות, שבהם תרגום מרכז וממתן משמש כלי להתמודדות עם סוגיות אידאולוגיות קשות, אין בארץ אפשרות כזו.<sup>31</sup> הציבור הישראלי קורא את התפילות כלשונן ואינו חפץ להתייחס ללשון הליטורגית כאל "מנטרה" שמשמעות מילולית משנית לעצם קיומה;<sup>32</sup> יתר על כן, אין הוא מסוגל לעשות כן.<sup>33</sup>

הדבקות בעברית, דהיינו בשפת התפילה המסורתית, והבנתה, מצריכות התייחסות עמוקה יותר לתפילה, לרעיונות שמיוצגים בה ולמערכת הדימויים והסמלים שהיא מכילה. הן מסבירות הן את המסורתיות של הליטורגיה הישראלית הן את הצורך שרואים יוצריה בגישה יצירתית.<sup>34</sup> שכן, השפה הליטורגית עצמה הנה מסורתית מחד גיסא,

29 מובן שסידורים שונים נקטו גישות שונות לגבי שאלת השפה העברית. כדוגמה לריבוי הדעות בעניין זה ראה את הפולמוס בוועידת הרבנים שנערכה בשנת 1845 בפרנקפורט סביב נאומו של הרב זכריה פרנקל בזכות נחיצותה של הלשון העברית בתפילה, ואת מכתב פרישתו של זה מהוועידה בעקבות אי קבלת החיוב להשתמש בעברית בתפילה, מ' מאיר, ועידות הרבנים בגרמניה בשנים 1844–1846 (בתרגום צ' יעקבסון), ירושלים: מרכז דינור, תשמ"ו, עמ' 19–37.

30 אף תפילה שלשונה אינה עברית, כמו הקדיש, מתורגמת לעברית. בקהילות מספר נעשה ניסיון לקרוא את קדיש האבלים בעברית, וניסיון זה לא צלח ברוב המקרים. הסיבה לכך הייתה הגעגוע של המתפללים לצליל המוכר של תפילת הקדיש. עניין זה מעיד על כך שלעתים לא לשונה ומובנה של התפילה הם אלה היוצרים משמעות, ועל כך בהמשך.

31 קודם הוזכר המתח שבין לשון הסידור ובין הפרקטיקה הנהוגה בבית הכנסת. עניין זה מורכב במיוחד כאשר מדובר בשאלת התרגום – לעתים נראה שעיקר הנוסח הוא בעברית והתרגום משמש רק כלי עזר לצורך הקלת הבנתו של המתפלל. במקרים אחרים ברור שהנוסח העיקרי הוא זה שבשפת המקום, והוא עשוי להיות שונה למדי מן הנוסח העברי בסגנונו, בתוכנו ובתאולוגיה שהוא מייצג. במילים אחרות, עצם הופעתו של טקסט עברי בסידורי התפוצות אינו מעיד בהכרח שהוא נשמע בפועל בחיי בית הכנסת ואינו בבחינת עירבון לכך שהמתפללים מבינים אותו.

32 על הצליל המסתורי והקדוש של העברית כפי שהיא נשמעת בתפילה באוזני אנשים שאינם דוברים ראה P. Knobel and D. Schechter, "What Congregants Want in Worship", *CCAR Journal*, Winter 2006, p. 46.

33 בעניין שימוש סמלי בשפת התפילה ראה, למשל, ת' רוס, "העוד מסוגלות אנו להתפלל לאבינו שבשמים?", עין טובה: שיח ופולמוס בתרבות ישראל (בעריכת א' נחום), ספר למלאת ע' שנים לטובה אילן, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 264–277.

34 אדלר-רפאן טוענת במאמרה על הסידור הרפורמי הישראלי "העבודה שבלב" שהסידור משתמש ב"שפה תלמודית בסגנונה" ככלי להיראות אותנטי הן בעיני הממסד האורתודוקסי הביקורתי והן בפני הקהל הישראלי החשדני: E. Adler-Rephan, "The Reform Movement Has Made 'Aliyah': 'Ha-Avodah Shebalev' as its 'Teudat Zehut' – An Examination of the Israeli Reform Prayerbook", *CCAR Journal*, 40,3 [1993], p. 22. על אף העובדה שהיווצרות הסידור בסביבה ישראלית, ובמידה מסוימת תוך דיאלוג עם

ומאידך גיסא, עצם השימוש בלשון המובנת לכל המתפללים מחייבת התייחסות מפורשת, הן ברמה הטקסטואלית והן בהקשרים פרשניים, בעניינים שמעבר לים היו יכולים להיפתר בתרגום "ידידותי" יותר. היעדר הכלי של תרגום ממתן ומרכך בליטורגיה הרפורמית בישראל הוא, על כן, אחד ההבדלים המהותיים בינה לבין התפילה הרפורמית בתפוצות.

הדיון בסעיפים הבאים מתמקד בשינויים בנוסח התפילה בעניינים אידאולוגיים ותאולוגיים ממוקדים. כל אחד מן השינויים הוא תוצאה של אחד משלושת האמצעים הבאים: השמטה, המרה או הוספה. השמטות מבטאות את הרצון להימנע מיסודות לא רצויים בסידור (מבחינה תאולוגית-אידאולוגית או ספרותית-סגנונית); המרות מבטאות יחס מורכב למסורת – מצד אחד הן נשענות עליה ומצד אחר הן מבטאות ממד של עצמאות; הוספות מבטאות באופן מזוקק את השאיפה להתחדשות ולהמשך בניינה של המסורת.

### 3. אזכורי המלאכים

כל הסידורים הרפורמיים מתמודדים עם הופעת המלאכים (Angelology) בסידור. המלאכים וחיות הקודש המופיעים בתפילות ובפיוטים נתפסו ברפורמה הקלסית, שהדגישה את התאולוגיה המונותאיסטית, כבעייתיים.<sup>35</sup> בסידור "העבודה שבלב" נעדרות מסיבה זו מברכת "יוצר אור" הן הקדושה, שבה השיח על המלאכים ומשרתי עליון בולט יותר מבקדושות האחרות,<sup>36</sup> והן הפיוט לחול "אל ברוך". "אל אדון", הפיוט המקביל לפיוט "אל ברוך" בליטורגיה של שבת, מובא ב"העבודה שבלב" (עמ' 112–113) אבל הפסקאות העוסקות בחיות הקודש מובאות בגופן קטן יותר כדי לשמור על מבנהו השלם של הפיוט, בבחינת הלכה ואין מורים כן.<sup>37</sup>

מעניין לציין שבליטורגיה הרפורמית החדשה, בארץ כמו מעבר לים, עיקרון זה לא רק שאיבד את אחיזתו אלא שענייני מלאכים בתפילה זוכים לנעורים חדשים, אולי בהשפעת העידן החדש (New Age). באסופת התפילות לעת מצוא שערך הרב עפר שבת בית-הלחמי באה בקריאת שמע שעל המיטה בהדגשה רבה הפסקה "בשם ה' אלהי ישראל מימיני מיכאל... ועל ראשי שכינת אל", המכונה כאן "קריאה למלאכים".<sup>38</sup>

תרבויות יהודיות מסורתיות יותר, יש לה משקל ביצירת האופי הליטורגי הרפורמי-ישראלי (ועל כך להלן), דומה שהכותבת טועה בכך שהיא מבינה את העושר הלשוני שבו מתאפיין הסידור כתחבולה שיווקית גרידא וכרצון לשאת חן בעיני האורתודוקסיה הישראלית, וראה תגובתו של הרב מזור על אתר (עמ' 34–36).

35 גם בהקשר מסורתי ניכרת הסתייגות מסוימת מאנגלולוגיה בתפילה, אם כי היא באה לידי ביטוי במקומות שבהם יש פנייה מפורשת למלאכים. ראה ע' שמחה, "על אמירת הפיוט 'מכניסי רחמים'", המעין, לח א (תשנ"ח), עמ' 5–11; ש' שפרכר, "פולמוס על אמירת 'מכניסי רחמים'", ישורון, ג (תשנ"ז), עמ' תשו–תשכט.

36 סיבה נוספת היא הרצון להימנע מחזרות בתפילה, וראה סעיף 9.

37 מזור, "הערות והארות" (לעיל, הערה 19), עמ' 68, 81.

38 "אל הלב" (הספר יידון להלן), עמ' 60. מעניין לציין שהכותרת "קריאה למלאכים" מרחיקת



#### 4. פרטיקולריזם ובחירת ישראל

תנועת הרפורמה נוצרה באירופה בתקופה שבה נשבו רוחות האמנסיפציה ושררה תקווה שעם ישראל עומד להתקבל כבן חוקי ושווה זכויות למשפחת העמים.<sup>39</sup> הרפורמה הקלסית הדגישה את היסוד האוניברסלי שבחזון היהדות והתמקדה בהיותה עדה דתית,<sup>40</sup> תוך דחייתה את הממד הלאומי ביהדות. דבר זה בא לידי ביטוי, כמובן, בתפילה. גם בעשורים האחרונים, לאחר שהוחזר הממד הלאומי להגות הרפורמית, מושמטים מן הסידורים הרפורמיים בתפוצות ביטויים שנתפסים כגנאי לעמים אחרים, ומעומעמים ביטויים אשר עניינם ייחול לשיבת ציון ומרכזיות ארץ ישראל, ייחוד עם ישראל ובחירתו.<sup>41</sup> יש להעיר שהיה גם זרם ביהדות הרפורמית שדגל ברעיון בחירת ישראל,<sup>42</sup>

לכת יותר מבחינה תאולוגית מתוכנה של התפילה שבה מזכירים מלאכים, אבל אין בה פנייה למלאכים עצמם, דבר הנתפס כקיצוני גם בתפילה המסורתית. בצדה של הפסקה הזו מובאת ב"אל הלב" תפילת שמע על המיטה אלטרנטיבית שחיברה הרבה תמר דבדבני.

39 מאיר, "בין מסורת לקדמה" (לעיל, הערה 20), עמ' 90–91.

40 הרב אברהם גייגר כתב בעניין זה עוד בשנת 1849 (והוא שב וסומך ידיו על הדברים בשנת 1861):

החדווה על התפקיד הנאה שהוטל על ישראל [דהיינו הפצת רעיון המונותאיזם הנאור, ד"מ] מחיבת אותו להיות ראוי לה יותר ויותר בהכרתו ובמעשיו. אולם... אילו נתפשנו ליוהרה, להתנשאות ולזלזול באחרים – אזי היינו חוטאים בגישה הסותרת את הדת. אל נא נכחיש שדעות כאלה היו נפוצות בעבר ומצאו את ביטויין בתפילותינו. מודים אנו כי לחצים וכוז מבחוץ חייבו אימוץ יתר של כל הכוחות כלפי פנים – היה זה מעשה התגוננות... אולם נראה כי בלבטים לא מעטים הגענו כעת להכרה הנכונה והננו רחוקים מאותה השאננות ומאותו העיוורון, שהם מוקש לדתיות אמיתית. על כן מצווים אנו לסלק מתוך תפילותינו את שרידיהן של תפישות שהתגברנו עליהן. גם להבא נוכל להגיד בהכרה מלאה: 'אתה קראתנו לתורתך הקדושה' אך לא 'אתה בחרתנו מכל העמים ורוממתנו מכל לשון' וכו' (א' גייגר, "רפורמה בפולחן היהודי", לעיל, הערה 27, עמ' 70–71).

התמורות ביחס לעניין זה באות לידי ביטוי במצעי התנועה הרפורמית: מצע פיטסבורג 1885, ראה מ' מאיר, "בין מסורת לקדמה" (לעיל, הערה 20), עמ' 447–448; מצע קולומבוס 1937, עמ' 449–450; מצע סן-פרנסיסקו 1976, בעיקר עמ' 455–456. מצע פיטסבורג 1999, המצע האחרון עד כה, נמצא באינטרנט באתר: [http://ccarnet.org/Articles/index.cfm?id=44&pge\\_prg\\_id=3032&pge\\_id=1656](http://ccarnet.org/Articles/index.cfm?id=44&pge_prg_id=3032&pge_id=1656).

41 D. Ellenson, "The 'Israelitische Gebetbücher' of Abraham Geiger and Manuel Joël: A Study in Nineteenth-century German-Jewish Communal Liturgy and Religion", *Leo Baeck Institute Year Book*, 44 (1999), pp. 143–164; פטוחובסקי, "הרפורמה באירופה" (לעיל, הערה 2), עמ' 297–306.

42 ראה, לדוגמה, I. Maybaum, *The Jewish Mission*, London: J. Clarke, 1951, pp. 155–164. הרב מרדכי קפלן, מייסד התנועה הרקונסטרוקציוניסטית ביהדות, יצא נגד זרם זה בדבריו על שאלת בחירת ישראל (קפלן, לעיל, הערה 2, עמ' 64–68). קפלן הקפיד להשמיט מסידורו לשונות המצהירים על בחירת ישראל, לדוגמה, במקום המשפט "כי בנו בחרת ואותנו קידשת" בקידוש של ערב שבת נכתב בסידורו: "כי אותנו קירבת לעבודתך" (שם). בסידור

אבל בליטורגיה באה לידי ביטוי בדרך כלל גישה שמבקשת למתן את רעיון בחירת ישראל.

בחינתם של סידורים רפורמיים קלסיים מראה שככל שסידור לא-אורתודוקסי נכון להחליש ביטויים פרטיקולריסטיים, כן הוא מדגיש את הממדים האוניברסליים של היהדות. התנועה הרפורמית בישראל הציגה, כבר בסידור הנדפס הראשון שלה ("סידור הר-אל" שהוזכר לעיל), מודל חדש ולפיו רעיון ייחוד ישראל וייעודו בא בצד הבעת מחויבות כלל אנושית. נוכל לצייר את הדבר באופן הבא:

גישת פרטיקולרית	גישת אוניברסאלית	
+	-	סידורים מסורתיים
-	+	סידורים רפורמיים קלסיים
+	+	סידורים רפורמיים ישראליים

עמדה זו נובעת מתוך קבלת היהדות כלאום (ולא רק עדה דתית, כברפורמה הקלסית) בעל ייחוד וייעוד מחד גיסא, ומתוך מחויבות למשפחת האדם מאידך גיסא. דומה שבעניין זה השפיעה הליטורגיה הרפורמית בישראל על אחריותה בתפוצות, ובעיקר ניכר הדבר בסידור הצפון אמריקאי החדש "משכן תפילה".<sup>43</sup> הממד הפרטיקולרי בא לידי ביטוי בליטורגיה הרפורמית בישראל בעיקר במודעות המפורשת לכך שעם ישראל יושב על ארצו במדינת ישראל הריבונית (ועל כך בסעיף 10), והגישה האוניברסלית מתבטאת הן בהשמטת פסקות שנראות מעליבות או בהמרתן, הן בניסוחים אינקלוסיביים.

דוגמאות להשמטות הן השמטת ההיגדים המביעים שמחה בנפילת האויבים בברכת "אמת ויציב" המסורתית ("כל בכוריהם הרגת... וזדים טיבעת..."), השמטת הפסקה "ולא נתתו ה' אלהינו לגויי הארצות..." בברכת "קדושת היום" לשחרית בשבת והיעדר המשפט המצונזר מתפילת "עלינו לשבח".<sup>44</sup> בתפילה זו באים בסידור "העבודה שבלב" זה בצד זה הנוסח המסורתי (האשכנזי) והנוסח האלטרנטיבי, שהוא דוגמה להמרת נוסח:

הרקונסטרוקציוניסטי החדש, "כל הנשמה" (לעיל, הערה 6), הומר נוסח זה בלשון מורכבת יותר מבחינה תאולוגית: "כי אלינו קראת ואותנו קידשת לעבודתך" (שם, עמ' 192).  
E.D. Frishman (ed.), *Mishkan T'fila: A Reform Siddur, Weekdays Shabbat, Festivals, and other Occasions of Public Worship*, New York: Union of Reform Judaism, 2007.

בסידורים בנוסח אשכנזי נמחק במאה הי"ז המשפט "שהם מתפללים להבל וריק ומתפללים אל אל לא יושיע" בהוראת הצנזורה הנוצרית (ראה י' אלבוים, "שני תיקוני נוסח בתפילת 'עלינו'", תרביץ, מב [תשל"ג], עמ' 204–208; נ' וידר, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים: מכון יד בן צבי, תשנ"ח, עמ' 453–468). בסידורים אשכנזיים ישראליים רבים הוחזר המשפט המצונזר הזה, וראה א' טל, "'עבודה שבלב' – סידור התפילה של היהדות המתקדמת (הרפורמית)", מחשבת התפילה בהגות היהדות המתקדמת והליברלית (בעריכת י' מזור), ירושלים: התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, תשנ"א, עמ' 117–118. על הקשיים המיוחדים שעוררה תפילה זו ביהדות הליברלית ראה פטוחובסקי, "רפורמה באירופה" (לעיל, הערה 2), עמ' 298–306.



<p>נוסח אלטרנטיבי עלינו לשבח לאדון הכל... שהבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת, וחיי עולם נתן בתוכנו. כי כל העמים ילכו איש בשם אלהיו, ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים...</p>	<p>נוסח מסורתי (האשכנזי) עלינו לשבח לאדון הכל... שלא עשנו כגויי הארצות ולא שמנו כמשפחות האדמה. שלא שם חלקנו בהם וגורלנו ככל המונם. ואנחנו כורעים ומשתחוים ומודים...</p>
--	---

בקהילות רבות שאינן אורתודוקסיות נהוג לומר רק: "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו", מתוך רצון להימנע מלשון שלילה. בקהילות אחדות נהוג שבמקום זה בתפילת "עלינו לשבח" כל מתפלל אומר את הנוסח הקרוב ללבו.

המרה של מטבע תפילה בלשון אוניברסלית יותר ניכרת בהחלפת חתימת ברכת השלום בתפילת העמידה ל"ברוך אתה ה' עושה השלום"<sup>45</sup> (במקום "המברך את עמו ישראל בשלום").<sup>46</sup> כיום מתרבים הקולות המבקשים לשנות את חתימת ברכת "רפואה" מהחתימה המסורתית ("ברוך... רופא חולי עמו ישראל") ללשון כללית: "ברוך... רופא חולים". ברכת "שלא עשני גוי" הנאמרת בברכות השחר הומרה בברכה בלשון חיובית: "שעשני ישראל".<sup>47</sup> כמו כן, הוחלשה בסידור "העבודה שבלב" הקריאה לנקמה בהמרת "ברכת המינים" בברכה שכותרתה "על הרשעה" ומבקשת:

התועים אליך ישובו, וכל הרשעה תאבד והזדון תכניעה במהרה בימינו. ברוך אתה ה', שובר רשע ומכניע זדון.<sup>48</sup>

45 כבנוסח ארץ ישראל הקדום, ראה ע' פליישר, תפלה ומנהגי תפלה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים: מאגנס, תשמ"א, עמ' 27; י' לוגר, תפילת העמידה לחול על פי הגניזה הקהירית, ירושלים: אורחות, תשס"ה, עמ' 206–208.

46 בתפילת ערבית לשבת מודגשת הראייה האוניברסלית בכך שלמשפט "וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל" נוספה הפסוקית "ואת כל העמים" (עמ' 83).

47 לשון זו של הברכה, המשקפת את הנוסח המצונזר של הברכה "שלא עשני גוי" בתלמוד הבבלי (מנחות מג ע"ב), הופיעה לראשונה בהקשר מודרני לא-אורתודוקסי בסידור קונסרבטיבי לשבת ולחגים, משנת 1946, שבו הומרו גם שתי הברכות המבחינות האחרות הנאמרות במסגרת ברכות השחר (ועל כך להלן). בעקבות שינוי זה הלכו רוב הסידורים הלא-אורתודוקסיים מאז. ראה R. Gordis, "In His Image: A New Blessing an Old Truth", *Conservative Judaism*, 40, 1 (1987), pp. 81–85.

48 ברכת המינים נעדרת מסידורים רפורמיים רבים בתפוצות (ובכך נשמרת מסגרת של י"ח ברכות, אם כי לאו דווקא במניין הברכות המקורי). הרעיון העומד מאחורי הברכה המחודשת בסידור "העבודה שבלב" מבוסס על מדרש על הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ" (בבלי ברכות י ע"א) ולפיו יש להתפלל להכרתתם של החטאים ולא של החוטאים. אוריאל טל מביע בביקורתו על סידור "העבודה שבלב" מודעות לכך שההימנעות מבקשת נקמה מפורשת בסידור עשויה להיתפס כ"רכות או רכרוכיות, האופיינית לליברליזם המשכילי והתמים" ("עבודה", לעיל, הערה 44, עמ' 117), אבל הוא מוסיף שביסוד השינויים הללו מונחת התפיסה ששבירת האויבים והכרתתם אינה "מה שדרוש לאושרו [של אדם] או לגאולת עמו" (שם). על הטיפול בסידורים הליברליים בשאלת העוינות לנכרים והנקמה ראה בהרחבה: פרידלנד, "אילו פיננו" (לעיל, הערה 2), עמ' 317–325.

בסידורים הרפורמיים נוספו פסוקיות תפילה אחדות המאפיינות רוח אוניברסלית. הבולטת ביניהן היא הסיום של הקדיש. למשפט "עושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל" נוספת ברוב הקהילות הפסוקית "ועל כל בני אדם" או "ועל כל יושבי תבל", אף שהיא לא מצאה את מקומה בסידור "העבודה שבלב".<sup>49</sup> לעתים נוספו תפילות שלמות, כתפילתו של ר' נחמן מברסלב, המבטאות אחריות ליושבי תבל כולם. להלן פסקתה הראשונה של תפילה זו, המובאת בסידור "העבודה שבלב" אחרי תפילת העמידה לערב שבת:

יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו,  
שתבטל מלחמות ושפיכות דמים מן העולם,  
ותמשיך שלום גדול ונפלא בעולם,  
ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה  
רק יכירו וידעו על יושבי תבל האמת לאמתה  
אשר לא באנו לזה העולם בשביל ריב ומחלוקת  
ולא בשביל שנאה וקנאה וקנטור ושפיכות דמים.  
רק באנו לעולם, כדי להכיר אותך, תתברך לנצח<sup>50</sup>

תפילה זו צוטטה מאז פרסומה ב"העבודה שבלב" בקובצי תפילה רבים.<sup>51</sup> לסיכום, יוצרי הליטורגיה הרפורמית הישראלית מבקשים לחזק הן את הייחוד של היהודים והיהדות ואת הקשר המיוחד של העם היהודי אל ארץ ישראל ואל מדינת ישראל, הן את ההשתייכות למשפחת האדם ואת האחריות לכלל בני אנוש, ללא חשש שיש סתירה ביניהם.<sup>52</sup> בקהילות מספר מתנהל ויכוח ער על הנוסח הראוי במקומות

49 מזור, "הערות והארות" (לעיל, הערה 19), עמ' 76. מאז שהופיע המטבע "ועל כל בני אדם" בסידור "הר-אל" (תשכ"ב) ובסידורים הגזורים ממנו הוא נשאר בבחינת תורה שבעל פה, עד שבסידור הנוער "החוויה שבלב" הוכנסה התוספת האינקלוסיבית בגוף הסידור (עמ' 16).  
50 ליקוטי תפילות, ב, ירושלים, תקפ"ב, תפילה נג, תקכו. היא מופיעה בסידור "העבודה שבלב" בעמ' 84.

51 כאן יש להזכיר את נוסח התפילה לשלום הנקרא בקהילת "כל הנשמה" בירושלים והמבוסס אף הוא על תפילת ר' נחמן מברסלב (ליקוטי תפילות, א, ירושלים, תקפ"ב, תפילה כז, תט), ובסידור נוסף בה משפט בלשון הערבית הכתוב בתעתיק עברי ובתרגום:  
אדון השלום מלך שהשלום שלו שים שלום בין עמך ישראל ויתרבה השלום בין כל באי עולם ולא יהיה שום שנאה קנאה תחרות וניצחון בין אחד לחברו [כיום נהוג להוסיף גם לשון נקבה]... אל-לה הו – אנתא סלמה מנקא סלמה [= אתה שלום וממך שלום] אדון השלום ברכנו בשלום. אמן (סידור "העבודה שבלב", נוסח "כל הנשמה", עמ' 71, התרגום במקור).

52 אמנם עיקר עיסוקנו כאן בעניינים טקסטואליים של התפילה, אבל ראוי להזכיר כאן שתחושת האחריות לאנושות כולה באה לידי ביטוי גם ביחס של סובלנות כלפי דתות אחרות, זאת בין היתר בהקשר ריטואלי. רבנים רפורמיים רבים בישראל מעורבים בפעילות בין-דתית ובקהילות רבות מתקיימים מפגשים בין-דתיים. כשהוצתה הכנסייה הבפטיסטית בירושלים בראשית שנות השמונים אכסנה קהילת "הר-אל", השכנה לה, את המתפללים במשך זמן מה.



אחדים כבתפילת "עלינו לשבח". בבסיסו של ויכוח זה עומדת המחלוקת בשאלת בחירת ישראל בשיח הציוני, שיח העומד ברקע של סידור "העבודה בלב".<sup>53</sup>

## 5. בקשות בעד קיבוץ גלויות ושיבת ציון

מתוך ראיית היהדות כעדה דתית ולא כקבוצה לאומית השמיטו סידורים רפורמיים קלסיים בתפוצות בקשות לקיבוץ גלויות ולשיבת ציון. מגמה זו נחלשה בהתמדה החל בעשורים הראשונים של המאה העשרים ובסידורים רפורמיים חדשים ניכרת גישה פרו-ציונית ברורה.<sup>54</sup> לעומת זאת, הליטורגיה הרפורמית הישראלית מראשית דרכה הייתה ציונית באופן מפורש.<sup>55</sup> לא רק שלא הושמטו בה ביטויים המציבים את ציון כמרכז העם היהודי, אלא שרעיון שיבת ציון ומודעות לחיים במדינת ישראל הריבונית הוטעמו בסידוריה באופן מודגש. שיבת ציון והקמת המדינה נתפסות בתפילה הרפורמית בישראל כאירועים משמחים, ולעתים אף כאתחלתא דגאולה. כיום יש המערערים על הלשון "ראשית צמיחת גאולתנו", ומעניין שהדבר עולה בד בבד עם אי נחת מלשון זו בחוגים מסורתיים יותר, אם כי מטעמים שונים.<sup>56</sup> בהגדת התנועה הרפורמית בישראל, "הגדה לזמן הזה" (הוצאת תל"ם, תשס"ט) נאמר במסגרת ברכת המזון: "הרחמן הוא יברך את מדינת ישראל (למען תהא) ראשית צמיחת גאולתנו" (הסוגריים במקור).

דוגמה שתמחיש זאת היא גלגוליה של חתימת ברכת "עבודה" בתפילת העמידה. ברכה זו נתפסה כבעייתית ברפורמה הקלסית הן בשל הבקשה להשבת עבודת בית המקדש והן בשל מרכזיות ירושלים בה. סידורים רפורמיים רבים המירו את הנוסח של החתימה המסורתית, "בא"י המחזיר שכינתו לציון", בנוסח הארץ-ישראלי הקדום:

53 מחלוקת זו מלווה את הציונות מראשית דרכה. לדוגמה, הסופר יוסף חיים ברנר כתב: "אני, בהנאה חריפה ותאוותנית, הייתי מוחק מן הסידור של העברי בן-הדור את ה'אתה בחרתנו' בכל צורה שהיא. עוד היום הייתי עושה זאת" (י"ח ברנר, כל כתבי, א, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשכ"א, עמ' 326), ולעומתו כתב דוד בן גוריון: "עובדה פיסית אחת קבועה בהיסטוריה שלנו... תמיד היינו ונשארו היום אומה קטנה בכמותה. 'כי אתם המעט מכל העמים' [דברים ז:ז] אמר משה לעמו, ומשום כך דרש ממנו להיות 'עם סגולה'. עם השומר על יתרונו הרוחני. ואין ספק שגורלנו הוא להיות גם בעתיד אומה קטנה, ורק בשמירת יתרונו הרוחני נעמוד" (ד' בן גוריון, מדינת ישראל המחודשת, א, תל אביב: עם עובד, תשכ"ט, עמ' 1).

54 אלינסון, "סידורים" (לעיל, הערה 41). על מגמות חדשות ביחס היהדות הרפורמית בארה"ב לציונות ראה M. Marmur, "Toward Reform Jewish Vision for Zion", *CCAR Journal*, 65, 2 (2007), pp. 98–112.

55 על כך כתב שלמה כהן מקהילת "אמת וענווה" ברמת גן: "אם בתקופת הריפורמה הקלאסית הוצאו מסידורי התפילה כל התפילות ל'שיבת ציון', התפילות הלאומיות, הרי עוול זה תוקן מזמן, וכיום הושם דגש חזק על היסוד הלאומי אשר בתפילה" (ש' כהן, לא לשלול באנו אלא לסלול, רמת גן: הוצאה עצמית, 1975, עמ' 32).

56 על הממדים הגאוליים בתפילה לשלום המדינה ראה J. Tabory, "The Piety of Politics: Jewish Prayers for the State of Israel", *Liturgy in the Life of the Synagogue: Studies in the History of Jewish Prayer* (eds. R. Langer and S. Fine), Winona Lake: Eisenbrauns, 2005, pp. 225–246.

"שאותך לבדך ביראה נעבוד",<sup>57</sup> המדגיש את האמונה המונותאיסטית על פני הבקשה לשיבת השכינה לציון.<sup>58</sup> חתימת הברכה בסידור הרפורמי הישראלי הראשון, סידור הר-אל (תשכ"ב), הנה בבחינת פרפרזה על הנוסח המסורתי: "המחזיר את עמו ישראל לציון" (עמ' 26), ובכך הופכת הכמיהה לציון לעניין קונקרטי ומעשי אף יותר מאשר בסידור המסורתי. סידור "העבודה שבלב" מביא נוסח משולב ובו המטבע המסורתי מובא לצד הבקשה לשיבת העם לציון: "המחזיר שכינתו ועמו לציון" (עמ' 45). עורכי הסידור ביקשו לתת בכך ביטוי מפורש ומילולי לייחול להחזרת העם לארצו. יש המצרים על שינוי זה, שכן בבקשה המסורתית על השבת השכינה גלומה לה מניה וביה גם התחינה לשיבת העם.

יתר על כן, במקומות אחרים בסידור "העבודה שבלב" ניכרת מודעות מפורשת הן לאי־אֵל של הציונות והן לעצם ישיבתו של העם בציון.<sup>59</sup> דוגמה לכך היא ברכת "קיבוץ גלויות" בתפילת העמידה. את הנוסח המסורתי, "וקבצנו יחד מארבע כנפות הארץ לארצנו", ממיר בסידור "העבודה שבלב" הניסוח: "וקבץ נידחינו מארבע כנפות הארץ לארצנו" (עמ' 57).<sup>60</sup>

57 י' היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים: מאגנס, תשכ"ו, עמ' 63; י' לוגר, "תפילת העמידה" (לעיל, הערה 45), עמ' 173–183. נוסח זה מופיע כחתימה לברכת "עבודה" במחזורי התפוצות המסורתיים לחגים (וזאת בגלל הפיוטים שהסתיימו בו). סידור המבורג (מהדורת 1841) מביא כאסמכתא לשינוי את דברי רש"י בבבלי ברכות יא ע"ב ד"ה "ועבודה". ראה אלינסון, "סידורים" (לעיל, הערה 41), עמ' 148–149; 105–151.

58 בסידור הרפורמי האמריקאי החדש "משכן תפילה" (לעיל, הערה 43) בא הנוסח "המחזיר שכינתו לציון" (עמ' 92–93). בטיוטה האחרונה של הסידור (2004) בא בצד נוסח זה הנוסח הרפורמי הקלסי: "שאותך לבדך ביראה נעבוד" (עמ' 68–69). הדבר מעיד על תהליך שעודנו בהתהוותו. על התמורות ביחס שניכר בליטורגיה הרפורמית בארה"ב לציון ראה ד' אלינסון, "חזון ישראל בתפילות היהדות הליברלית של אמריקה", ישראל הנכספת: האידיאלים והדימויים של יהודי צפון אמריקה (בעריכת א' גל), שדה בוקר: המרכז למורשת בן-גוריון, תשנ"ט, עמ' 110–116; P. Knobel, "A New Light upon Zion? The Liturgy of Reform Judaism and Reform Zionism", *CCAR Journal*, 65, 2 (2007), pp. 69–83.

59 בליטורגיה הרפורמית הישראלית הסטנדרטית ניכרת גישה ציונית קלסית ולפיה מקומם של היהודים הוא בישראל. לדוגמה, בתפילת "מי שברך" לקהל המובאת בסידור "הר-אל" (תשכ"ב) נאמר: "מי שברך... הקב"ה יחזק את לבם ורוחם, ויזכו לראות בשוב ה' את שיבת ציון השלמה" (עמ' 30). הדבר בולט על רקע העשייה הליטורגית הרפורמית החדשה בתפוצות המאמצת את הציונות ותומכת במדינת ישראל ובד בבד מאשרת את תוקפם של החיים היהודיים בתפוצות. התנועה הרפורמית מכירה בכך, כלשונו של הופמן ש"אלהים שוכן בציון ובכל מקום שיש בו חיים יהודיים" (L. Hoffman, *Gates of Understanding 2: Appreciating the Days of Awe*, New York: Central Conference of American Rabbis, 1984, pp. 22–23, וראה אלינסון, "חזון ישראל" [לעיל, הערה 58], עמ' 116).

60 גם ברכה זו הייתה טעונה למדי בליטורגיה הרפורמית הקלסית. הנוסח בסידורו של גייגר (A. Geiger, *Israelitisches Gebetbuch fuer den Oeffentlichen Gottesdienst im Ganzen Jahre*, Breslau, 1854) מבקש תשועה לישראל במקומות הימצאם: "...והושע ה' את עמך את שארית ישראל בארבע כנפות הארץ". בליטורגיה הרפורמית האמריקאית הפכה ברכה זו



שתי הדוגמאות שהובאו לעיל מדגימות כיצד הסידור הרפורמי הישראלי קיצוני יותר ביחסו לציונות ולחיים בציון לא רק מהליטורגיה הרפורמית הכללית אלא גם מהליטורגיה המסורתית.

בנוסף, הומרו מטבעות לשון כמו "ולעלובת נפש תושיע" בברכות ההפטרה, ובמקומה נאמר: "ולעמך ישראל תושיע" (עמ' 127). במקום הנוסח של ברכת "נחם" הנאמרת בתשעה באב, "נחם ה' אלהינו את אבלי ציון ואת אבלי ירושלים ואת העיר האבלה והחרבה והבזויה והשוממה..."<sup>61</sup>, נאמרת ברכה שחיבר פרופ' אפרים אלימלך אורבך:

רחם ה' אלהינו ברחמך הרבים ובחסדיך הנאמנים עלינו ועל עמך ישראל ועל ירושלים עירך הנבנית מחורבנה, המקוממת מהריסותיה ומיושבת משוממותיה... (עמ' 233).<sup>61</sup>

עוד בעניין זה, בסעיף העוסק בתפילות המבטאות את שאיפות הזמן החדש, להלן.

## 6. תפילות בעד חידוש עבודת הקרבנות

ברוב קובצי הברכות בתפילות ישראל המסורתיות מצויות בקשות על כינונו של בית המקדש והשבת עבודת הקרבנות (כך בתפילת העמידה, בברכת המזון, בהפטרה ובתפילות המוספים). אלה נתפסים כביטוי עתידי של השבת עטרה ליושנה.<sup>62</sup> לעומתם, ההימנעות מתפילות בעד חידוש הקרבנות משותפת לכל הסידורים הרפורמיים. היא נובעת לא רק מכך שפולחן בית המקדש אינו נתפס כמתאים לזמן ולרגש הדתי בימינו, אלא גם מתוך כך שדוברי הרפורמה הקלסית שללו, כפי שהראינו לעיל, את הזיקה היהודית לציון, זיקה שהתקווה להקמת בית המקדש נתפסה כקשורה אליה בטבורה.<sup>63</sup> הליטורגיה הרפורמית הישראלית חייבה, כאמור, מראשית דרכה את ציון ואת הציונות, אבל אין בה בקשות לבניין בית המקדש וחידוש עבודת הקרבנות. על כן שונה

לבקשה לחרות. הנוסח בסידורו של אייזיק מאיר וויז "מנהג אמריקע" (I.M. Wise, *The Daily Prayers of American Israelites*, Cincinnati, 1857) הוא: "תקע בשופר גדול לחרות עמים ושא נס ליחדם בברית שלום וקרבם אליך לעבדך באמת, בא"י מקרב נידחים". גם מהסידור האמריקאי החדש, "משכן תפילה" (לעיל, הערה 43), נעדרת בקשה לקיבוץ גלויות, והברכה שחתימתה "בא"י פודה עשוקים" עניינה חרות בהקשר אוניברסלי.

61 כאן אולי המקום להעיר על כך שכמה מן השינויים הליטורגיים שהציעו אנשי תנועת תורה ועבודה, ובמקרים רבים זכו לתגובה פושרת באורתודוקסיה המודרנית, התקבלו בחום רב דווקא בתפילה הרפורמית הישראלית.

62 לפי קו פרשנות מסוים, מהלך ברכות העמידה האמצעיות הוא נרטיב המכוון לגאולה ששיאה קיום העבודה בבית המקדש (ברכת עבודה, הברכה הפותחת את שלוש האחרונות). לפי גישה זו התפילה כולה מכוונת לשיבת ציון, והשתתף צדק בה, הקמת בית המקדש והשבת העבודה הן לבה של התפילה ומטרתה. גישה זו מציג הופמן, ראה L. Hoffman, "How the Amidah began: A Jewish detective story", *My People's Prayerbook*, 2, Woodstock: Jewish Lights, 1998, pp. 17–36.

63 דבר זה מסביר אולי את העובדה שהרפורמים בארה"ב כינו את בתי הכנסת שלהם בשם "Temples". שם זה מעיד על שביעות רצון ממצבם הנוכחי ואי כמיהה למקדש במקום אחר.

הנוסח המסורתי של ברכת "עבודה". להלן הנוסח המסורתי של הברכה ולצדו נוסח "העבודה שבלב":

נוסח מסורתי	"העבודה שבלב" (עמ' 14–15)
רצה ה' אלהינו בעמך ישראל ובתפילתם, והשב את העבודה לדביר ביתך, ואשי ישראל ותפילתם באהבה תקבל ברצון ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים. ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו לציון.	רצה ה' אלהינו בעמך ישראל, ותפילתם באהבה תקבל, ותהי לרצון תמיד עבודת ישראל עמך. ושכון בציון ויעבדוך עבדיך בירושלים, ותחזינה עינינו בשובך לציון ברחמים. ברוך אתה ה' המחזיר שכינתו ועמו לציון.

גם שאר התחינות והבקשות המכילות בקשה לבניין בית המקדש ולהשבת עבודת הקרבנות הושמטו מן הליטורגיה הרפורמית. תפילות המוספים, הבאות בסידורים המסורתיים כנגד קרבן המוסף,<sup>64</sup> בוטלו ברוב נוסחי התפילה הרפורמיים-ישראליים. עם זאת הוסף "זכר למוסף"<sup>65</sup> שחיבר חבר קהילת "אור חדש" בחיפה, חנוך יעקבזון, פרופ' לסוציולוגיה בטכניון, וזו לשונו:

יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שנעלה לפניך זכרון אבותינו בהתקרבים אליך בימי קדם בהבאת קרבנות חובותם, תמידים כסדרם ומוספים כהלכתם. ומאז חרב מקדשנו וגלינו מארצנו היו ארשת שפתינו והגיון לבנו כקרבנות שהקריבו לפניך אבותינו.

קרבת אלהים חפצנו – איכה נתקרב?  
עשות רצונו ביקשנו – במה נתרצה?  
והוא אל מסתתר, מושבו ברום עולם,  
כל היקום בידו ומעשיו על כל נעלם.  
אפס כי מצווה ציוונו לשמור בריתו לדור דורים:  
הנה שמוע מזבח טוב, להקשיב מחלב אילים (שמואל א טו: כב)  
אחיך כי ימוך עמך – והחזקת בו.  
הגר כי יגור אתך – ואהבת אותו.  
לשכיר אשר בביתך – ביומו תתן שכרו.  
ומים שתה מבורך – והנח לקהל את שלו.  
מוצא שפתיך עשה  
ושלם לעליון נדריך.

64 המימרה של האמורא רבי יהושע בן לוי, "תפילות כנגד תמידין תקנום", מצוטטת לא פעם בהקשר רפורמי על מנת להראות את הגישה האכולוציונית של התפילה, שבהחליפה את הקרבנות היא מייתרת אותם, וכי שאיפה לשוב לפרקטיקה של הקרבנות הנה רגרסיבית.

65 הכינוי "זכר למוסף" אינו מקרי, הוא מעלה על הדעת את המצוות שהתקין רבן יוחנן בן זכאי כזכר לחורבן.



שנות חיים נתן לך האל:  
הבא קרבנך משעותיך (עמ' 133).

החלק הראשון של הפיוט מתאר את המצב ההיסטורי שאינו מאפשר הבאת קרבנות, ועל כן "ארשת שפתינו והגיון לבנו" מחליפים אותם, ואילו החלק השני מונה את הדרכים שבהן נוכל בימינו להתקרב אל הקב"ה – רובן קשורות ביחסים הוגנים בין אדם וחברו ובחיים של משמעות.<sup>66</sup> במחזור "כוונת הלב" לימים הנוראים מובא מוסף ליום הכיפורים ובו מוזכרים הקרבנות אך כעניין שבעבר.<sup>67</sup>

לעומת עקרונות תאולוגיים-אידאולוגיים אחרים שפג תוקפם או תש כוחם, עיקרון זה, של הימנעות מבקשות להשבת בית המקדש ועבודת הקרבנות, מתמיד בתקפו בתנועה הרפורמית הישראלית, כמו גם בתנועה הרפורמית בתפוצות. בהוספה של זכר למוסף ניתן לראות מעשה שנובע ממחויבות למסורת ומרצון לשמור על המבנה המסורתי של התפילה. ובה בשעה יש לראות בו חדשנות גדולה, שכן, הבקשה לקרבה לאל באמצעות עבודת בית המקדש שבתפילת המוסף שונתה בזכר למוסף לכמיהה להתקרבות לאל באמצעות התנהגות הוגנת ומוסרית שבין אדם לחברו.<sup>68</sup>

7. ה"תקופה המשיחית" ומושג הגאולה מחליפים את אזכורי המשיח האישי

עיקרון זה בא לידי ביטוי בכך שבמקום תפילה לבואו של משיח בן דוד יש שימוש בליטורגיה הרפורמית הכללית, וכמוה בישראל, במונח "גאולה".<sup>69</sup> כך, במקום "ומביא גואל לבני בניהם" שבברכת "אבות" בעמידה מובא "ומביא גאולה לבני בניהם"; לצדה של ברכת ההפטרה המסורתית "שמחנו ה' אלהינו באליהו הנביא עבדך ובמלכות בית דוד משיחך..." מובאת ברכה אלטרנטיבית: "שמחנו ה' אלהינו בדברי נביאך והשב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם. ברוך אתה ה' משמח ציון בבניה".<sup>70</sup>

66 נוסח מסורתי יותר של זכר למוסף הוצע על ידי הרב גיל נתיב בשעה ששימש כרב של קיבוץ יהל. נוסח זה לא מצא את מקומו בליטורגיה הנוהגת בקהילות התנועה (מזור, "הערות והארות" [לעיל, הערה 19], עמ' 73; פרידלנד, "אילו פינו" [לעיל, הערה 2], עמ' 263–264).

67 כך נהוג בנוסחי התפילה של הקונסרבטיבים והרקונסטרוקציוניסטים, ראה קפלן, "מתיאולוגיה לאידיאולוגיה" (לעיל, הערה 2), עמ' 187–190; 327–329. יש להזכיר שבקהילות לא-אורתודוקסיות רבות שבהן נהוג לומר מוסף, ובעיקר בקהילות קונסרבטיביות, אין נהוג לקיים את חזרת שליח הציבור עליו ועל כן החלקים שעוסקים בחידוש הקרבנות אינם נקראים בקול רם. דומה שגם זו הייתה טכניקה להתמודדות עם הבעייתיות שבבקשות לבניין בית המקדש ולהשבת עבודת הכוהנים בבית המקדש.

68 עם זאת, ראוי להזכיר שבתפילות ניסיוניות אחדות מושארת אמירת הקרבנות, הן מטעמי חינוך קהל היעד של התפילה והן מתוך גישה פילוסופית ההופכת את המערכת הזו לפסיכולוגית פנימית ולא מוסדית פורמלית.

69 על פולמוסים מוקדמים בשאלה זו ראה פרוטוקולים של ועידת הרבנים הרפורמיים בפרנקפורט (1845), מ' מאיר, "ועידות הרבנים" (לעיל, הערה 29), עמ' 37–45.

70 המשפט הראשון בברכה לקוח מנבואת מלאכי (ד: כד) הנקראת בשבת שובה, וחתימתה לקוחה מברכת חתנים. על השימוש בפסוק הזה בליטורגיה הרפורמית ראה קפלן, "מאידאולוגיה

הביטויים "וזכרון משיח בן דוד עבדך", "מגדול/מגדיל ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו..." ו"הרחמן הוא ישלח לנו את אליהו הנביא"<sup>71</sup> בברכת המזון הושמטו, והביטוי "ועל מלכות בית דוד משיחך" הומר ב"ועל ציון משכן כבודך ועל מדינת ישראל ראשית צמיחת גאולתנו", מטבע לשון הלקוח מן התפילה לשלום המדינה והמעיד על מעמדה בעיני עורכי הסידור.

הבית העוסק ב"בן ישי בית הלחמי" בפיוט "לכה דודי" מודפס בגופן קטן, ובהערותיו לסידור כותב הרב מזור שהוא אינו מושר ברוב הקהילות.<sup>72</sup> כיום נהוג בקהילות רבות של התנועה לשיר את הפיוט "לכה דודי" כולו, ואין רואים בבתי השיר המביעים געגועים לירושלים ולגאולה קושי אידאולוגי; דומה שאף אזכורי המשיח בפיוט אינם נקראים באופן מילולי אלא כביטויי כמיהה לגאולה. דוגמה נוספת לכך שמנהג תוקפו חזק לעתים מקביעות אידאולוגיות היא שירת חלקו הראשון של הפיוט "אליהו הנביא" בסדר ההבדלה, על אף העובדה שהוא אינו מצוי בסידור, ואף שקשה להבינו ללא ההקשר של השיח המשיחי.

#### 8. עיקרון הישארות הנפש מחליף את האמונה בתחיית המתים

ברכת "גבורות" בתפילת העמידה המסורתית, המכילה לא פחות משישה אזכורים ישירים ועקיפים להיותו של האל מחיה מתים, מובאת בסידור "העבודה שבלב" במבנה המסורתי שלה אבל בשינויים שמטרתם להימנע מאמירה מפורשת בדבר תחיית המתים, והנה לשונה:

אתה גיבור לעולם אדוני, משפיל אף מרומם אתה רב להושיע.

מוריד הטל / משיב הרוח ומוריד הגשם

מכלכל חיים בחסד, מחיה הכל ברחמים רבים, סומך נופלים, ורופא חולים, ומתיר אסורים, ומקיים אמונתו לישני עפר. מי כמוך בעל גבורות ומי דומה לך, מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה. ונאמן אתה להחיות כל חי. ברוך אתה ה', מחיה הכל (עמ' 40–41).

בנוסח הטיוטה של "העבודה שבלב" החליף הביטוי "מחיה הכל" את הביטוי "מחיה המתים" כדי להימנע מאזכור מפורש של תחיית המתים, אך בדיעבד ראו העורכים נוסח זה "כמשעמם וחסר כל אופי פיוטי".<sup>73</sup> על כן, נעשה שימוש גם בלשון "משפיל אף מרומם אתה"<sup>74</sup> ובביטוי "להחיות כל חי". לעומתם הושארו הביטויים "מקיים אמונתו לישני עפר" ו"מלך ממית ומחיה", שאותם ניתן להבין ללא היזקקות לרעיון תחיית

לליטורגיה" (לעיל, הערה 2), עמ' 182, הע' 70.

71 על קריאות "הרחמן" במסגרת ברכת "הטוב והמטיב", שנוספו לברכת המזון והמתארות את הוויית החיים הישראלית, להלן.

72 מזור, "הערות והארות" (לעיל, הערה 19), עמ' 79.

73 מזור, שם, עמ' 80.

74 לשון זו גזורה מנוסח הברכה בגניזה הקהירית: "משפיל גאים ומדין עריצים" (לוגר, "תפילת העמידה" [לעיל, הערה 45], עמ' 55, 61).



המתים הפיזית. כאן ראוי לציין שהליטורגיה הרפורמית כיום נכונה יותר להשאיר ביטויים שנראה שאינם עולים בקנה אחד עם התאולוגיה מתוך נכונות להבנה סמלית ומטפורית שלהם, ועל כך בהמשך.<sup>75</sup>

בברכת "נשמה" הומר המשפט "ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבוא" במשפט "ואתה עתיד ליטלה ממני לחיי עולם" (עמ' 25).<sup>76</sup> כמו כן, החתימה המסורתית "בא"י המחזיר נשמות לפגרים מתים" שונתה ללשון "בא"י אשר בידו נפש כל חי ורוח כל בשר איש".<sup>77</sup>

שורות מספר ב"גדל", המפייט את י"ג עיקרי היהדות, שונו באופן שיימנע מעניין תחיית המתים וביאת המשיח:

ישלח לקץ ימים גאולתו (במקום "משיחו"), לפדות מחכי קץ ישועתו.  
חיים מכלכל (במקום "מתים יחיה") אל ברוב חסדו,  
ברוך עדי עד שם תהילתו (עמ' 89).

גם לגבי עיקרון זה מועלים כיום ספקות בתנועה הרפורמית בארץ ובתפוצות על ידי אנשים הקוראים להחזרה של הלשון המסורתית במקומות העוסקים בתחיית המתים. זאת, הן בשל הרצון להשתמש בשפת התפילה שנאמרה במשך מאות רבות של שנים, והן מתוך נכונות להבנה סימבולית של עניין תחיית המתים.<sup>78</sup>

75 יש לציין שברכת "גבורות" מעולם לא שונתה בליטורגיה הרפורמית הבריטית, אבל עניין ההתנגדות לביטויים הקשורים בתחייה פיזית של המתים, שהיה אחד מסימני ההיכר הבולטים של התפילה הרפורמית האמריקאית, משתנה לנגד עינינו. לאחר ויכוחים ממושכים ומרים, שבשלב מסוים נראו כאילו יחבלו בעצם האפשרות להוציא לאור את הסידור החדש, הוסכם על מתכונת ולפיה החתימה לברכת גבורות תהיה "מחיה הכל", ובסוגריים תופיע המילה "המתים" (עמ' 78–89). בנוסף מובא הסבר על המעמד המטפורי של דימוי זה.

76 מאחורי נוסח זה עומדת התפיסה המיוצגת בדברי קהלת: "וישב העפר על הארץ כשהיה, והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה" (יב:ז), ראה מזור, "הערות והארות" (לעיל, הערה 19), עמ' 80.

77 על פי איוב יב:י. חתימה זו הופיעה לראשונה בסידור האיגוד האמריקאי, אם כי רק באנגלית. על מוצאותיה של חתימה זו ראה קפלן, "מאידאולוגיה לליטורגיה" (לעיל, הערה 2), עמ' 309–310. כיום נשמעים ביהדות הלא אורתודוקסית קולות המערערים על הנוסח של החתימה הזו משני כיוונים: יש הדורשים להשמיט את המילה "איש", שלדידם היא אקסקלוסיבית מבחינה מגדרית (קפלן, שם), ויש המבקשים לשוב לנוסח המסורתי, המטעים את ההווה האנושית הגופנית (שממנה ניסו הרפורמים לא פעם להתרחק), ולמעשה אינו מחייב אמונה בתחייה פיזית של המתים. גישה זו עולה בקנה אחד עם דבריו של פטוחובסקי: J. Petuchowski, "Modern Misunderstandings of an Ancient Benediction", *Studies in Aggada, Translations and the Jewish Prayers, in Memory of Yosef Heinemann* (eds. J. Petuchowski and E. Fleischer), Jerusalem: Magnes, 5741 (1981), pp. 45–54.

78 לדוגמה, הרבה מירה רז שואלת במאמר שהתפרסם בביטאון התנועה: "אם כך, היש ביטוי מדויק יותר ומעצים יותר את משמעותה של הנשמה בחיינו, מאשר להודות באמת בתפילה שללא הנשמה אנו כמו פגרים מתים?" ("המחזיר נשמות לפגרים מתים", בתלם, 12 [תשס"ד]). בתגובה לרז, הקוראת לחזרה למטבע הלשון המסורתי, כתב הרב פרופ' יהודע עמיר:

## 9. חלוקה של טקסטים בסידור בין תפילות שונות

בסידורים מסורתיים חוזרים פיוטים, מזמורים ופסקות תפילה במקומות אחדים ובהקשרים שונים בסידור. לדוגמה, תהלים קמ"ה ("אשרי") מופיע בפסוקי דזמרה, במסגרת קדושה דסדרא, בראש תפילת המנחה ולפני החזרת ספר התורה בשחרית לשבת. הסידורים הרפורמיים נמנעים במקרים אחדים מחזרה, בהנחה ששליח הציבור יוכל להפנות את המתפללים לעמוד המתאים שבו נמצאת התפילה.<sup>79</sup> במידה רבה, כך נוהג גם סידור "העבודה שבלב". לדוגמה, תהלים קמ"ה אינו מופיע במסגרת פסוקי דזמרה אלא רק במנחה (עמ' 53–54) ובקריאת התורה (עמ' 130–131); הפיוטים "אדון עולם" ו"יגדל" אינם מובאים במסגרת ברכות השחר לחול אלא בסיום של תפילות השבת. כאן השיקולים אינם, על פי רוב, תאולוגיים אלא פרקטיים ופואטיים.

## 10. תפילות חדשות המביעות את שאיפות הזמן החדש

תחת כותרת זו נכנסים עניינים המנסרים בחללה של היצירה הליטורגית הרפורמית בישראל כיום ואשר אינם נכללים ברשימתו של פטוחובסקי. נדון עתה בשלושה מהם, השניים הראשונים קשורים מניה וביה לכך שעורכי הליטורגיה הרפורמית בארץ ויוצריה חיים בישראל ודוברי עברית: הראשון, התייחסויות לציונות ולחיים בישראל, והשני, היענות ליטורגית לשירה ולספרות העברית. העניין השלישי הוא הטיפול בלשון המגדרית של התפילה. העברית היא שפה מגדרית וככזאת היא מציבה אתגרים לא פשוטים בפני המבקשים שפה אינקלוסיבית מבחינה מגדרית. בעיות אלה אינן עומדות בפני מתפללים רפורמיים בארצות דוברות אנגלית שבהן ניתן להתמודד עם השאלה המגדרית באמצעות תרגום התפילה. בשל ייחודם ייחודו שלוש העניינים הללו ביתר

"בעלי 'העבודה שבלב' נקטו בביטויים עדינים, המשאירים שאלות תיאולוגיות פתוחות והמעוררים מחשבה. הם מדברים על 'חיי עולם' במקום לדבר על החזרת הנשמה למתים; הם מעידים על האל שבידו נפש כל חי ורוח כל בשר במקום להכריז – במה שאולי צריך להיראות כיוהרה תיאולוגית – שאנו יודעים שאלוהים 'מחזיר' נשמות לפגרים מתים. עדות זו, כפי שהיא מופיעה בסידור שלנו, מכוננת את היחס המורכב בין האוטונומיה שלנו כבני אדם לבין היותה של נפשנו – ואם תרצו: נשמתנו, רוחנו – מאת האלוה" (בתלם, שם).

ביסודו של ויכוח זה עומדת הבחינה של מהות התפילה והעמידה בתפילה לא פחות משאלת היחס לנוסח הליטורגי.

79 כאן יובאו דבריו של הרב אברהם גייגר בעניין זה. אף על פי שאין הם נוגעים ישירות לליטורגיה הרפורמית הישראלית, יש בהם כדי להאיר את הרגישות לנושא החזרה בסידור: "אותם ביטויים ואותן המילים אחרי הפסקה כה קצרה לא יוכלו בשום פנים לעורר אצל המתפלל את הכוונה הדרושה. התוצאה היא הפוכה: שגרה ושיעמום. בתפילות הבוקר הננו אומרים פעמיים 'אשרי' לכל אורכו, ה'קדיש' חוזר בכל תפילה, פעם בשלמותו ופעם בחלקו עד חמש או שש פעמים... על הווידוי האחד ביום הכיפורים חוזרים תשע פעמים ועל השני אחת-עשרה פעמים – הכל במשך יממה אחת. בכך אין מעוררים את רגש החרטה, אלא ממיתים אותו. יש בהכרח לסלק כפילות מיגעת זו" (א' גייגר, "רפורמה בפולחן היהודי", לעיל, הערה 27, עמ' 77).



הרחבה, אם כי ללא כוונה להגיע לידי מיצויים המלא, משימה שתצריך עיון נרחב יותר.

#### 10. א תפילה ציונית-ישראלית

סידור התפילה המסורתי, כפי שהוא מצוי בידינו כיום, הנו פרי עריכה שעיקרה נעשה בגלות. ביטוי מפורש לכך הוא הבעת הגעגועים לציון והבעת צער על מדווי הגלות. הרפורמה הקלסית קיבלה, כאמור, את הגלות וראתה בחיים בתפוצות מצב רצוי שבו נקל יהיה לישראל לקיים את הציווי להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט:ו) ולהביא את בשורת המונותאיזם הנאור לאומות העולם. על כן, הושמטו בסידורים הרפורמיים הקלסיים ביטויי ערגה לארץ ישראל ובקשות לשיבת ציון ולבניין ירושלים.

לעומת הסידורים הרפורמיים האמריקאיים שהחזירו בהדרגה את ציון לתפילה לא השמיטו עורכי הסידורים הרפורמיים הישראליים מעולם את מרכזיותה של ארץ ישראל מן הסידור, והטעימו את מעמדה כמרכז הנצחי של העם היהודי.<sup>80</sup> יתר על כן – הם ביקשו להביע מודעות מפורשת לכך שכיום עם ישראל יושב לא רק במולדתו ההיסטורית אלא גם במדינתו הריבונית.<sup>81</sup>

ניתן לחלק את פועלם של עורכי הסידורים והעוסקים בליטורגיה הרפורמית בישראל בהקשר זה לחמישה סעיפים: (1) השבת פסוקי תפילה שהרפורמה הקלסית השמיטה; (2) שינוי מטבעות תפילה קיימים; (3) הוספת פסקות תפילה חדשות; (4) הוספת סדרי תפילה חדשים; (5) חיבור של תפילות חדשות כמענה לאירועי השעה והמקום.

(1) השבת פסוקי תפילה שהליטורגיה הרפורמית השמיטה: הליטורגיה הרפורמית הישראלית החזירה לסידוריה פסקות תפילה הקשורות לציון ולקשר המיוחד עם הארץ שהושמטו בסידורי הרפורמה הקלסית. בכלל זה יש למנות את הפרשה השנייה של קריאת שמע (דברים יא:יג–כא) אשר הושמטה בסידורים רפורמיים רבים;<sup>82</sup> את המשפט "אור חדש על ציון תאיר ונזכה כולנו מהרה לאורו" בברכת "יוצר אור";<sup>83</sup> את אזכרת

80 על התמורות במעמדה של ציון בסידורים הרפורמיים האמריקאיים ראה הפניות בהערה 58.

81 כפי שכתבנו לעיל, עורכי ספרי התפילה הרפורמיים בישראל יישמו, במידה רבה, את מסקנותיהם של אנשי החוג האורתודוקסי הציוני "יהדות של תורה" באופן מובהק יותר ממה שבא לידי ביטוי אי פעם בקהל היעד של אנשי החוג עצמם.

82 פרשה זו הושמטה מסיבות אחדות, ביניהן ההתנגדות לתפיסה של שכר ועונש בטבע שעולה ממנה, אבל גם משום מיקודה בארץ ובישיבה בה כזכות ("למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ", פס' כא). אף בסידור הרפורמי האמריקאי החדש "משכן תפילה", שגישתו שמרנית מבחינה טקסטואלית יחסית לקודמיו, אין היא מופיעה. בסידור "העבודה שבלב" מובאת, בצד הפרשה השנייה המסורתית, פסקה אלטרנטיבית מדברים ל:טו–יט המתחילה בפסוק: "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע". הפסקה החלופית מטעימה את עניין הבחירה באופן מפורש. כמו כן, השכר והעונש האמורים בה הם בעלי אופי חברתי יותר (הארץ תקיא מתוכה את אלה שאינם ראויים לה) מהעונשים בעלי האופי הקוסמי שבפרשה המסורתית (הגשם יעצר אם ישראל לא ינהגו כראוי).

83 מבין עורכי הסידורים הרפורמיים היו שנאחזו בהתנגדותו של רב סעדיה גאון לאמירת משפט זה באמרו שהאור שעליו יש לברך הוא אור השמש עצמו ולא זולתו (ראה ג' וידר, התגבשות

הטל והגשמים בברכת "גבורות" בתפילת העמידה; את תפילות הטל והגשם בפסח ובשמיני עצרת<sup>84</sup> ואת הבקשה לקיבוץ גלויות בתפילת העמידה.<sup>85</sup>

2) שינוי מטבעות תפילה קיימים: עורכי הסידורים הרפורמיים בישראל המירו פסוקי תפילה אחדים באופן שיביעו מודעות לכך שעם ישראל יושב במדינתו. לדוגמה, במקום הבקשה בברכה השלישית בברכת המזון, "ובנה ירושלים", נאמר בסידור "העבודה שבלב": "והשלם בניין ירושלים" (עמ' 238). שינוי זה נעשה מתוך מודעות לכך שירושלים הולכת ונבנית, וכי בניין ירושלים כעת הוא זה שאליו נשואות העיניים (ולא בניין בית המקדש השלישי). במקום "והביאנו לשלום מארבע כנפות הארץ" בברכת "אהבה" נאמר: "וקבץ גלויותינו מארבע כנפות הארץ" (עמ' 36); במקום "הרחמן הוא ישבור עולנו מעל צווארנו והוא יוליכנו קוממיות לארצנו" נאמר: "הרחמן הוא ישבור עול אחינו מעל צווארם והוא יוליכם קוממיות לארצנו" (עמ' 238).

3) הוספת פסקות תפילה חדשות: כמו בסידורים ישראלים מסורתיים רבים נוספו גם לסידורים הרפורמיים הישראליים תפילות רבות המבטאות את השמחה ואת הזכות לחיות במדינת ישראל. בכלל זה ניתן למנות את התפילה לשלום המדינה; זו באה בהם בשינויים מן הנוסח הרשמי של הרבנות הראשית.<sup>86</sup> התפילה, כפי שהיא מובאת בסידור "העבודה שבלב", בנויה במידה רבה במתכונתה של התפילה שהוציאה הרבנות הראשית, אך במקום הלשון הדוברת על יהודי התפוצות בתפילה של הרבנות ("ותוליכם קוממיות לארצנו") נאמר כאן: "וטע בהם אהבת ציון ומי בהם מכל עמנו יהי אלהיו עמו ויעל לירושלים עירך, אשר נקרא שמך עליה". נוסח זה הוא עיבוד של נוסח מוקדם יותר המובא בסידור "הר-אל" (תשכ"ב): "וטע בליבם ריגשי אהבה ואהדה לארצנו, ליושביה ולפעלים" (עמ' 30). דומה שנוסח זה משקף קבלה של רצונם של יהודים רבים להמשיך ולחיות בתפוצות. שינוי מרכזי נוסף הוא שבמקום הבקשה המשיחית בסוף התפילה שהוציאה הרבנות יש כאן הכרה בכך שבמדינת ישראל חיים גם לא יהודים ("האצל מרוחק על כל יושבי ארצנו") ובקשה לשלום:

התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים: מכון יד בן צבי, תשנ"ח, עמ' 155–157), אם כי דומה שהסיבה הממשית להתנגדות היא הבקשה הממקמת את אור הגאולה בציון.

84 אלה הושמטו מן הסידורים הרפורמיים הקלסיים הן בגלל מה שנראה כחוסר דיוק מדעי והן בגלל המרכזיות שהם נותנים להוויית החיים בארץ ישראל. ראה D. Ellenson, "The prayers for rain in the siddurim of Abraham Geiger and Isaac Mayer Wise: An exploration into a dimension of the relationship between Reform Jewish thought and liturgical practice", *CCAR Journal*, 51,3 (2004), pp. 16–30.

85 זו הפכה בסידורים הרפורמיים הקלסיים בתפוצות, כפי שהראינו לעיל, לבקשה לחרות ולצדק חברתי.

86 התפילה לשלום המדינה ידעה שינויים רבים במשך שנות קיומה הקצרות, לא מעט בשל היותה חדשה ולא גדורה באופן הלכתי. בעניין זה עסק בהרחבה יוסף תבורי במאמרו על התפילה לשלום המדינה (לעיל, הערה 56), וראה להלן.



הסר מקרבנו שנאה ואיבה, קנאה ורשעות. וטע בקרבנו אהבה ואחוה, שלום ורעות. וקיים במהרה חזון נביאך: "לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה" (ישעיהו ב:ד) ונאמר: אמן (עמ' 129).

לסידור נוספו התפילה לשלום חיילי צה"ל (שם) ותפילת מי שברך למתגייסים לצה"ל (עמ' 248); לקריאות "הרחמן" נוספו בין היתר הקריאות לברכת מדינת ישראל (ראה לעיל), הבקשה לשמירת חיילי צה"ל ובקשה להשכנת שלום "בין זרע יצחק ובין בני ישמעאל" (עמ' 239). במסגרת אזכרת נשמות במחזור "כוונת הלב" מובא פרק לזכר הנופלים במערכות ישראל (עמ' 259–263).

הדוגמה הבולטת ביותר לביטוי ליטורגי לתפיסתו הציונית של סידור "העבודה שבלב" היא הוספת עניין שיבת ציון בברכת "גאולה" הנאמרת במסגרת קריאת שמע וברכותיה. ברכה זו, העוסקת בגאולת מצרים, הופכת לברכה שעניינה הגאולה המתמשכת, תוך הדגשת שני האירועים העיקריים שעיצבו את עם ישראל בדורות האחרונים:

...שרידי חרב הצלת, ופליטי חנק מילטת, נידחים אספת, ונפוצות קיבצת. על זאת שיבחו אהובים... כמשה! [ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה... (מתוך ברכת "אמת ויציב", עמ' 39).

מלבד הוספת עניין קיבוץ שרידי השואה, ברכה זו שונה מהמסורתית בכך שלא משה ובני ישראל הם השרים "בשמחה רבה" לפני האל אלא עם ישראל דהאידנא (ועל כן נוספה כ' הדמיון לפני שמו של משה). שינוי בעל אופי תאולוגי דומה נעשה בתפילת ערבית, אלא ששם מובא הנוסח החדש המצוטט כאן כחלופה לנוסח המסורתי:

...המזרה ישראל בין הגוים ומקבץ נידחיו כרועה עדרו. גם כי הלכו בגיא צלמות, שש מאות ריבוא בתמרות עשן, פקד את שארית פלטתם, ראשית גאולתו הראה להם ויביאם ויטעם בהר נחלתו. ונאמר כי פדה ה' את יעקב... (מתוך ברכת "אמת ואמונה", עמ' 9).

הקישור בין גאולת העבר והתקווה לגאולת העתיד אינו זר לתפילות ישראל (ובולט בהגדה של פסח, למשל), אבל בסידורים המסורתיים נשמרת הפרדה בין ברכת גאולה בקריאת שמע, העוסקת בגאולת העבר וחתימתה "ברוך... גאל ישראל", לבין ברכת גאולה בתפילת העמידה שחתימתה היא "ברוך... גואל ישראל", כהוראתו של רבא (ב' פסחים ק"ז ע"ב). בסידור "העבודה שבלב" שתי הברכות חותמות בלשון הווה ("ברוך... גואל ישראל").

4) הוספת סדרי תפילה חדשים: לעומת התפילות שהוזכרו בסעיף 3, שאינן מיוחדות דווקא לסידורים הרפורמיים בישראל, נוספו בסידורים האלה סדרי תפילות שלמים הקשורים בקורות העם היהודי במאה השנים האחרונות ואשר אינם מופיעים ברובם בגופם של רוב הסידורים המסורתיים. בכלל זה, סדר ליום השואה והגבורה ("העבודה שבלב", עמ' 205–211), סדר ליום הזיכרון לחללי צה"ל (עמ' 211–219) וסדר ליום העצמאות (עמ' 220–234).<sup>87</sup> בכל אחד מהם יש שילוב של פרקי מקרא, דברי הגות

ושירה ותפילות מן המסורת. הסדר המוצע לתשעה באב בא לתת תכנים חדשים לשאלת החורבן, אם כי, יש לציין שגם בהקשר מסורתי, חוברו קינות לזכר השואה וחלקן נכנסו לליטורגיה.<sup>88</sup> בשנים האחרונות נוספה בקהילות אחדות ליטורגיה מיוחדת לכבוד "שבת תקומה", השבת שבין יום השואה לבין יום הזיכרון ויום העצמאות,<sup>89</sup> ובקהילות רבות מציינים את יום הרצח של יצחק רבין בשיעורים ובתפילות מיוחדות, עתים תוך שימוש בסדר תפילות ליום הזיכרון ליצחק רבין (תשנ"ח) בעריכת הרב יהורם מזור.

5) חיבור של תפילות חדשות כמענה לאירועי השעה והמקום: בין התפילות שנכתבו בהקשר של אירועי השעה והמקום תובאנה כאן שתי דוגמאות. הדוגמה הראשונה, תחינה שחיבר הרב עפר שבת בית הלחמי לפדיון שבויים בעקבות חטיפת החיילים בידי החמאס והחיזבאללה, בשנת תשס"ו:

אלהינו מתיר האסורים

משגב לדרך משגב לעתות בצרה (תהלים ט:י)

שלח הצלה שלמה ופדיון גמור לנתונים בשבי האויב

[כאן מוזכרים שמות השבויים]

חזקי רוחם, הביאי להם את תפילתנו לשומרם מרע.

תני בינה בלב אויב להשיבם בשלמות גוף ונפש,

תני תבונה בלוחמי צה"ל לחלצם בלא איבוד נפשות.

תן לכל בני ובנות אברהם שרה והגר את עוז הרוח ואומץ הלב

להתיר כבלי שבי ולחיות חיי חרות.

יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה אחלצהו ואכבדהו (תהלים צא:טו)

לאחר הבקשה לשחרור החטופים באה הבקשה שכל בניהם ובנותיהם של אברהם, שרה וגם הגר יעזו "להתיר כבלי שבי ולחיות חיי חרות". ניכרת הפנייה לאל בלשון זכר ונקבה לסירוגין (וראה על הלשון המגדרית בתפילה להלן).

ההבטחה לאבות האומה לצד הצהרות של הרצל, בן גוריון וקטע נרחב ממגילת העצמאות (עמ' 220–223). מצוין שגומרים את ההלל, קוראים בפרשת עקב (דברים ח:א–יח) ומפטירים בישעיהו (יא:א–יב או יא:יא–יב:ו) ותוקעים בשופר. הסידור מביא גם נוסח של קידוש לליל העצמאות וליומו. מעניין לציין שאף שהסידור מורה לומר הלל שלם ביום ירושלים (כ"ח באייר), אין סדר תפילות מיוחד ליום זה. ייתכן שהדבר נובע מכך שאין הסכמה בקרב אנשי התנועה לגבי המשמעות הליטורגית-דתית של היום הזה. גם ביהדות האורתודוקסית נוצרו סדרי תפילות מיוחדים והודפסו קונטרסים וחברות ליום העצמאות וליום ירושלים.

88 על הסדר לתשעה באב המובא בסידור "העבודה שבלב" כותב טל "שבו הופכת האבלות למקור כוח קונסטרוקטיבי" ("עבודה" [לעיל, הערה 44], עמ' 119). רוח דבריו של ברל כצנלסון במאמרו "חורבן ותלישות" (פורסם בעיתון "דבר" בשנת 1937), הקורא לזכור את חריפות החורבן והאבדן ביום הזיכרון לחורבן בית המקדש והמצוטטים בסידור (עמ' 225–226), שורה על הסדר כולו.

89 בקהילת בית דניאל בתל אביב, למשל, נהוג סדר תפילה מיוחד לערב "שבת תקומה" ובו מקריאים תפילות המתורגמות לכל הלשונות שדובריהן חברים בקהילה. בקהילות אחדות נערכים סמינרים, שיעורים וימי עיון המוקדשים לחשבון נפש לאומי.



הדוגמה השנייה היא אחת מהתפילות שנכתבו עם פרוץ מלחמת לבנון השנייה בקיץ תשס"ו, "תחנון לימות מלחמה", שחיבר הרב יהורם מזור. התחנון פותח בבקשה להגנה על החיילים הלוחמים:

אלהינו, שברך את אברהם, יצחק ויעקב ואמותינו שרה, רבקה, רחל ולאה, ברך את חיילי צבא ההגנה לישראל ושאר מגיני עצמו העומדים על משמרתם. שומרם והצילם מכל צרה וצוקה ותן ברכה בכל מעשה ידיהם...

כאן ממשיכה התפילה ומבקשת ברכה להורים הדואגים של החיילים ולאזרחים השרויים במקלטים, ומסתיימת בבקשה לשלום עם שכנינו. לעומת תפילות אחרות שחוברו בארץ בזמן המלחמה ואשר הדגישו את הרצון להכניע את האויב, כאן יש בקשה לפריסת סוכת שלום ורווחה על כל בני אברהם:

אנא, אל רחמן, יהמו נא רחמך עלינו וזכור את בריתך עם אברהם אבינו ידיך ופרוש סוכת שלומך על זרע ישמעאל בן הגר ועל בני יצחק בן שרה, ויקום בהם ובנו הכתוב: כי זרע השלום הגפן תתן פריה והארץ תתן את יכולה והשמים יתנו טלם והנחלתי אתכם את כל אלה... והייתם ברכה אל תיראו (על פי זכריה ח), ונאמר: אמן.

גם כאן באה בקשה לפריסת סוכת שלום על כל בניו של אברהם. כותב התפילה מעיד שהיא הופצה לאלפי כתובות דואר אלקטרוני. היא תורגמה לאנגלית, צרפתית, הולנדית, רוסית וספרדית והוקראה בימי הלחימה בבתי כנסת רבים ברחבי העולם.

אופן כתיבתן וגיבושן של תפילות ממין זה משקף, במקרים רבים, תהליך של יצירה ליטורגית הנעשית בשיתוף ובהקשבה לדעות רבות. במקרה של ה"תחנון לימי מלחמה" הפיץ מזור טיוטה בין חברי מועצת הרבנים וקיבל את חוות דעתם ורעיונותיהם, תיקן וערך את התפילה מחדש והפיצה שוב לקבל משוב, ובשלב שלישי הופצה התפילה המעובדת לקהלים רחבים יותר. נוכל לומר שבאופן פרדוקסלי, אף על פי שתוחלת חייהן של תפילות לעת מצוא ממין זה היא בדרך כלל קצרה (משחלף האירוע שזימן אותן שוב אין בהן צורך), אופן הפצתן יעיל ומהיר באופן יחסי בשל יתרונות התקשורת האלקטרונית.<sup>90</sup>

לסיכום, הליטורגיה הרפורמית בישראל הייתה מראשית צמיחתה בעלת מכוונות ציונית חיובית חזקה. הסידורים הכריזו על עצמם שוב ושוב שהם ציוניים, בין היתר, אם כי לא רק, כדי להימנע מזיהויים עם הליטורגיה הרפורמית הכללית שעד לפני עשורים אחדים גילתה לציונות יחס ניטרלי, ולפעמים אף עויין.<sup>91</sup> טקסטים ליטורגיים חדשים יותר

90 על תפילות (מימין ומשמאל) מהטיפוס הזה ראה ד' מרקס, "תפילת כל פה: תפילות שנכתבו לקראת תהליך ההתנתקות, קיץ תשס"ה, ובעקבותיו", אקדמות, יח (תשס"ז), עמ' 119–139.

91 לא נוכל להיכנס כאן לעובי הקורה של שאלת היחס של התנועה הרפורמית לשאלת הלאומיות היהודית בכלל, ולציונות בפרט, אך נסקור בקצרה את עיקרי ההתפתחות שלה: בשנת 1897 הכריז איגוד הרבנים הרפורמי פה אחד: "אנו מתייחסים במורת רוח מוחלטת לכל נסיון לייסד מדינה יהודית. נסיונות כאלה מפגינים חוסר הבנה לשליחותו של עם ישראל" (מאיר, "בין מסורת לקדמה" [לעיל, הערה 20], עמ' 337). כבר בשנות העשרים של המאה הקודמת היו

מעידים על יחס מורכב יותר שיש בו גם ממד של ביקורת, גם אם מחייב ללא עוררין, למדינת ישראל ולציונות.<sup>92</sup>

# 10. ב תפילה יהודית - ישראלית - עברית - רפורמית

התפילה בסידורי התנועה ליהדות מתקדמת מבוססת בעיקרה על הסידורים המסורתיים, תוך שהיא משנה, משמיטה ומוסיפה עליהם. בנוסף לכך, השפיעו על דמותה שני מקורות עיקריים: הראשון, הליטורגיה הלא-אורתודוקסית, על תכונותיה ורגישויותיה המיוחדות כפי שהיא מבוצעת בתפוצות, והמקור השני, השירה והספרות העברית,

מנהיגים ואישים רפורמיים שהזדהו עם הציונות. בין הבולטים שבהם היו הרב פרופ' יהודה מאגנס, נשיאה הראשון של האוניברסיטה העברית, והרב סטפן וייז. אבל השינוי הקולקטיבי חל בשנות השלושים, כשהיישוב היהודי בארץ ישראל היה כבר ישות בת קיימא מחד גיסא, וכשצ'לו האפל של הנאציזם כבר החשיך את אירופה מאידך גיסא. במצע התנועה משנת 1937 נאמר: "בשיקומה של ארץ-ישראל, הארץ שנתקדשה על ידי זכרונות ותקוות, רואים אנו תקווה לחיים מחודשים לרבים מאחינו. אנו מצהירים כי מחובתם של כלל היהודים לסייע בבינויה כמולדת יהודית, בכך שיתאמצו להפכה לא למקלט לנידחים בלבד, כי אם גם למרכז של תרבות יהודית וחיי רוח" (מאיר, שם, עמ' 450). הדברים אינם באים לעודד דווקא את יהודי אמריקה לעלות ארצה, אבל יש בהם קבלה הן של הציונות המדינית של הרצל הן של הציונות הרוחנית מבית מדרשו של אחד-העם. המצע, שזכה להתנגדויות רבות, התקבל רק מתוך כך שהרב פליקס לוי, נשיא איגוד הרבנים, הטיל מרותו על חבריו (מאיר, שם, עמ' 366–367). אך רק משנות השבעים של המאה העשרים, טוען יופה, נשיא התנועה בארה"ב, ניכר יחס רציני כלפי הציונות (E. Yoffie, "Building a Reform Zionist Paradigm", *Journal of Reform Judaism*, 1:1 [1993], pp. 19–21). במצע הרפורמי-האמריקאי האחרון עד כה של התנועה, משנת 1999, מגיעה מגמה זו לביטוייה החריף ביותר: "אנו מחויבים למדינת ישראל ושמחים בהישגיה. אנו מכירים בערכן של הסגולות המיוחדות של חיים בארץ ישראל ומעודדים עלייה אליה" (התרגום שלי, ד"מ). מתוך הכרה מפורשת בלגיטימיות של החיים בתפוצות נאמר שם: "ישראל נותנת משמעות וטעם לחיינו". המצע המפרט את חזון התנועה לגבי אופייה של המדינה קובע שעליה להכיר בזכויות האנושיות והדתיות לכל תושביה, לפעול לפתרון הסכסוך עם שכניה ומביע מחויבות לתמיכה באחותה הצעירה של התנועה האמריקאית – התנועה ליהדות המתקדמת בישראל. הרפורמה בארה"ב מצאה מתכונת שתאפשר קבלת החיים בארה"ב בד בבד עם תמיכה במדינת ישראל. לדוגמה, שהות בארץ של שנה לפחות היא תנאי להסמכתם של רבני התנועה, מחנכיה הבכירים וחזניה. הביקורת הסמויה, העשויה להיקרא מבין שורותיו של המצע, כמו גם התבטאויות רבות של מנהיגים רפורמיים בחו"ל בעת האחרונה, על מדיניותה של המדינה והנהגתה, נובעות דווקא מהמחויבות העמוקה שלהם לישראל ומן המעורבות בדרכה.

מעניין לציין שקבוצות בתוך האורתודוקסיה הדתית-לאומית, שעד לפני זמן לא רב ייצגה קו ציוני ברור, עומדות בתקופה האחרונה, ובעיקר לאור תהליך ההתנתקות בקיץ תשס"ה, במבוכה מסוימת בכל הקשור לגילויי הציונות שלה. קהילות אחדות חדלו לומר את התפילה לשלום המדינה (אם כי נראה שהתקשורת הפריזה בשכיחות התופעה). על רקע זה חשוב לציין שההתייחסויות הדתיות הלא-אורתודוקסיות בישראל, דהיינו של הרפורמים והקונסרבטיבים, נשארו איתנות ביחסן הרליגיוזי לציונות.



ובעיקר זו הישראלית החדשה וה"חילונית", אשר עורכי הסידורים ייחסו לה רגש רליגיוזי עמוק.<sup>93</sup> שילובם של טקסטים כמו "הליכה לקיסריה" של חנה סנש אינם בבחינת ייפוי התפילה וקישוטה, אלא נתפסים כתפילה ממש ומשוקעים לעתים בסדריה. ההתמודדות התאולוגית והאידאולוגית מושפעת עמוקות, במקרים רבים, מזו שבסידורים לא-אורתודוקסיים בתפוצות, תוך שעניינים רבים מותאמים להוויה הישראלית (למשל, החיים במדינת ישראל על האפיונים והאתגרים הכרוכים בכך). לעומת זאת, ההתמודדות עם שאלות חווייתיות, פואטיות ולשוניות נובעת במידה רבה מההווה הספרותית הישראלית דהאידינא. תפילותיהם הספונטניות של החלוצים (על אף יחסם המורכב מאוד ליהדות), סדרי הפסח של התנועה הקיבוצית וטקסיה ופרות ההתמודדות הרליגיוזיות של אנשי המדרשה באורנים ושל הוגים ישראליים נותנים בליטורגיה הרפורמית בישראל את פרוותיהם. בהשפעה של הליטורגיה הלא-אורתודוקסית, ובעיקר הרפורמית, על העשייה הליטורגית בתנועה ליהדות מתקדמת עסקנו לעיל, כאן נבקש לייחד מילים מספר ליחס עורכי הסידורים לספרות העברית והישראלית לדורותיה. עורכי מחזור "כוונת הלב" לימים הנוראים מעידים על עבודתם:

לא הסתפקנו בפיוטים המוכרים ממחזורי התפילה המסורתיים, קיבצנו ושילבנו במחזור דברים מרבדי היצירה היהודית בת אלפי השנים אשר יש להם טעם ומשמעות גם ליהודי בן זמננו. אנו מאמינים כי יש בכוחן של היצירות החדשות אשר מתלוות אל הנוסחים המסורתיים, לקרב את מסכת המסרים והרעיונות של ראש השנה ויום הכיפורים ללבם של המתפלל או המעיין בן דורנו (מבוא).

הגישה האינקלוסיבית והבין-טקסטואלית המפורשת באה להנכיח בסידור התפילה את מילותיהם, תקוותיהם וכאביהם של היהודים בכל הדורות, להרחיב את יריעת התפילה בהחזרה לשימוש ליטורגי תפילות שנוצרו בעמנו והיו בו בשימוש עד שנשכחו, כפי שקרה למשל לנוסח ארץ ישראל הקדום שגניזת קהיר גילתה את עושרו. כדוגמה למפעל הליטורגי הזה, המבקש לדובב שפתי ישנים ואף שפתי ערים, ייסקר בקצרה הגיוון הספרותי במחזור "כוונת הלב". באים בו נוסחי תפילה ופיוט של עדות ישראל,<sup>94</sup> טקסטים ליטורגיים של כת מדבר יהודה,<sup>95</sup> טקסטים מספרות חז"ל ומהספרות

93 על הערך הדתי של השירה העברית החדשה ראה את דבריו של חוקר הספרות אריאל הירשפלד:

ראשית, העניין הדתי... הוא אחד מענייניה המרכזיים [של הספרות העברית, ד"מ], אם לא העניין המרכזי שלה בהא הידיעה. האמונה, תכניה והלבטים שבה, נוכחות האל, דרכי המגע עימו וצורות התגלותו בעולם, בחיי היחיד והכלל, החוויה הדתית, המיסטית והלא-מיסטית, אהבת האל, הם ענייניהם של הדפים הגדולים, המכריעים ביותר... שנית: הטיפול בחוויה הדתית היהודית במאת השנים האחרונות, הכתיבה הרצינית ביותר על אודותיה, התרחשו דווקא ובעיקר בספרות העברית, בתוך הקשר שנהוג לכנותו 'חילוני' (א' הירשפלד, "השירה העברית ויצר הרע", ספרות ותרבות, הארץ, 5.2004).

94 הליטורגיה הרפורמית נובעת במידה עיקרית מנוסח אשכנז, אבל למן ימיה הראשונים הייתה פתוחה לנוסחי הספרדים ופסקות מהם מצאו מקום בין דפי סידוריה (ראה פרידלנד, "אילו

הרבנית,<sup>96</sup> טקסטים ממחזורים רפורמיים וליברליים מן התפוצות,<sup>97</sup> דברי הגות קלסית ומודרנית,<sup>98</sup> שירה מודרנית<sup>99</sup> ויצירות מקוריות.<sup>100</sup> את ההבדלה שבמוצאי יום הכיפורים חותמת שירת "התקווה".<sup>101</sup> הוספות אלה רבות ומגוונות יותר מאשר בסידור הרפורמי הישראלי "עבודה שבלב".

מטרת הכללתם של הטקסטים המגוונים מבחינת זמנם, מקומם והקשר ביצועם המקורי, הדוברים בריבוי קולות ליטורגי, אמוני ופואטי, היא הקצאת מקום לחוויה היהודית לדורותיה ולריבודה. מלבד זאת, החיפוש אחרי הביטוי התפילתי הרענן הוא ביטוי לבקשת יופי בתפילה, ואינו בלתי דומה למלאכתם של הפייטנים הקלסיים אשר בפועלם ניתן לראות חיפוש יופי והנאה אסתטית מן התפילה.

השימוש שנעשה בהישגי הספרות העברית לדורותיה, ובעיקר ביצירות הספרות העברית החדשה, בא לידי ביטוי באופן המפורש והברור ביותר במעמדים, דהיינו בתפילות היצירתיות, שאותן ייסדו חברי תנועת הנוער של התנועה ליהדות מתקדמת. אחד מהסוגים הבולטים של המעמד הוא מה שכוונה "מעמד תחליפי", ובו במקום ברכה או תפילה מובאת יצירה ספרותית המבטאת רעיון דומה (ולעתים שרויה במתח עם הטקסט המסורתי של התפילה). זו נחתמת בחתימה המסורתית של הברכה. היא באה לשמור על המבנה המסורתי של התפילה, ובה בשעה לפתוח לרווחה את שערי התפילה ולהביא בהם חיבורים ויצירות מגוונות. פרקטיקה זו דומה במידת מה לזו של בעלי

- פינו" [לעיל, הערה 2], עמ' 269–277; קפלן, "מתיאולוגיה לליטורגיה" [לעיל, הערה 2], עמ' 238–241). למחזור "כוונת הלב" נכנסו בין היתר הפיוטים הבאים המקובלים בעדות המזרח: "בן אדם מה לך נרדם" (עמ' 7), "אדון הסליחות" (עמ' 9), "אל נורא עלילה" (עמ' 276) ועוד.
- 95 לדוגמה, ציטוטים ממגילת ההודיות בראש תפילת השחרית ליום הכיפורים (עמ' 169) ובסוף תפילת המוסף ליום הכיפורים (עמ' 227).
- 96 לדוגמה, פרקי עיון ומחשבה (עמ' 1–4) והציטוטים הנרחבים ממסכת יומא במשנה במסגרת "סדר העבודה" ליום הכיפורים (ראה להלן).
- 97 לדוגמה, פתיחה לקדיש הלקוחה מסידור "שערי תפילה" הרפורמי-אמריקאי משנת 1976 (עמ' 163).
- 98 לדוגמה, טקסט של הרב ליאו בק על מושג מלכות שמים במהלך ברכת "מלכויות" (עמ' 96), טקסט על אודות כוחו של הזיכרון מאת הרב אברהם יהושע השל (עמ' 101) וטקסט על חשיבות הזיכרון והשכחה מאת ברל כצנלסון (שם).
- 99 לדוגמה, שירו של דוד שמעוני "סליחות" (עמ' 5) ושירה של חנה סנש "יש כוכבים" (עמ' 163).
- 100 לדוגמה, "התייחדות" מאת חנוך יעקבזון (עמ' 35), "כל נדרי שפתינו" מאת הרב זאב פלק (עמ' 130–131) ווידוי בעל אופי חברתי מאת הרב מרדכי רותם: "אטמנו אזנינו מזעקת דל ואומלל, בזנו לישר דרך ונקי כפיים..." (עמ' 285). בעניין זה ראה פרידלנד, "אילו פינו" (הערה 2), עמ' 216–217.
- 101 פרידלנד מעיר שחולשתו הגדולה של "כוונת הלב" היא תלותו הרבה במחזורים האמריקאיים, עד כדי כך שאי אפשר לדידו להתחמק מהתחושה שהוא בבחינת תולדה שלהם (שם, עמ' 222). קשה להסכים עם קביעה זו לנוכח ריבוי החומר הספרותי הישראלי וגיוונו.



הפיוט הקלסי אך אינה נעדרת בעיות, שכן כל מתפלל יודע את חשיבותו של נוסח הקבע לזרימתה של התפילה.<sup>102</sup>

נבקש להעיר כאן בשולי הדברים ששני מקורות הנביעה שהזינו את הליטורגיה הרפורמית הישראלית, דהיינו הליטורגיה הלא-אורתודוקסית בתפוצות והספרות העברית, מושפעים עתה ממנה בתמורה וניכר ביניהם יחס של גומלין. לגבי הראשון, דומה שגרמו לכך החיבה שרוחשים הרבנים בצפון אמריקה, ובעיקר הצעירים שביניהם, לסידור "העבודה שבלב" (שאליו הם מתוודעים במהלך לימודיהם בארץ), הדגש על הוראת העברית כשפה חיה ביהדות ארה"ב והעובדה שכמה רבנים רפורמיים ישראלים מעורבים בתהליכי היצירה של הליטורגיה הרפורמית מעבר לים. לגבי האפיק השני, יעידו ריבוי בתי התפילה ה"חילוניים" שקמים בישראל בשנים האחרונות, ואשר רבים מהם מצטטים מן הליטורגיה הרפורמית הישראלית וטקסי מעגל החיים החלופיים שרווחים בה יותר ויותר.

10. ג. טיפול בלשון המגדרית של התפילה והבעת הקול הנשי<sup>103</sup>  
דומה שהעניין השרוי כיום בדיון באופן הער ביותר בליטורגיה של התנועה הרפורמית בארץ כבתפוצות הוא השאלה של הקול הנשי בתפילה והלשון המגדרית שנקוטה בה.<sup>104</sup> ההתמודדות האינטנסיבית עם שאלת המגדר בתפילה החלה באמצע שנות השבעים של המאה שעברה (בסמוך למועד הסמכת הרבה<sup>105</sup> הרפורמית הראשונה בארה"ב).<sup>106</sup> על

102 על ההתמודדות עם שאלה זו ושאלות הכרוכות בה ראה מרקס, "המעמד", לעיל, הערה 12.

103 האמור בסעיף זה הוא תמצית של מאמר ארוך יותר: D. Marx, "Gender in Israeli liberal liturgy", *New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future* (ed. E. Goldstein), Woodstock: Jewish Lights, 2008, pp. 206–217.

104 בעניין הטיפול בשאלות מגדר בליטורגיה היהודית ראה, בין היתר, ר' אדלר, פמיניזם יהודי: תיאולוגיה ומוסר (בתרגום ר' בלוס), תל אביב: משכל, 2008; א' גולדשטיין, "פמיניזם יהודי", לעיל ההערה הקודמת; A. Daum, "Language and Prayer", *Daughters of the King* (eds. S. Grossman and R. Haut), Philadelphia-Jerusalem: Jewish Publication Society, 1992, pp. 183–202; א' קפלן, "מאידאולוגיה לליטורגיה" (לעיל, הערה 2), עמ' 151–154, 220–233; L. Dubin, "Who's Blessing Whom? Transcendence, Agency, and Gender in Jewish prayer", *Cross Currents* 52, 2 (2002), pp. 165–177; M. Falk, "Notes on Composing New Blessings: Toward a Feminist-Jewish Reconstruction of Prayer", *Journal of Feminist Studies in Religion* 3 (1987), pp. 39–53; N. Ophir (Offenbacher), "Liturgical Innovations of God Language in Jewish Feminist Theology", להיות אישה יהודייה, 2 (בעריכת מ' שילה), ירושלים: אורים, 2003, עמ' 55–75.

105 רבה היא אישה שהוסמכה לרבנות. יש מבין המוסמכות המעדיפות להיקרא "רב" ואחרות מכנות עצמן בשם "רבה". רוב המוסמכות החדשות מעדיפות את התואר הנקבי לתפקיד. וראו: צביה ולדן, "רב, רבית, רבת, רבה ורברכה", פנים, 33 (2005), עמ' 77–84. מעניין לציין שהשיחה בנושא זה מתקיימת כיום גם בתוך החברה האורתודוקסית. בכנס האחרון של נשות ארגון "קולך" נידונה השאלה כיצד צריכה להיקרא אישה שהוסמכה לרבנות. הוצעו שבעה כינויים, והם: "רבה", "רבנית", "תלמידת חכמים", "מוסמכת", "הרב", "חכמה" ו"מהר"ת".

כן, אין היא מופיעה ברשימת המאפיינים של פטוחובסקי. העניין בשאלת הלשון המגדרית של התפילה בישראל החל לפחות עשור ומחצה מאוחר מבארה"ב,<sup>107</sup> אבל כיום הוא עומד במרכז הדיון הליטורגי גם בארץ.

לפני שניכנס בעובי הקורה של הדיון בממדים הטקסטואליים של השאלה המגדרית בתפילה, יוזכר שנשים בתנועה הרפורמית משתתפות בכל הפעילויות והתפקידים הליטורגיים והריטואליים כשוות זכויות מלאות, וכך היה הדבר למן ראשית פעילות התנועה הרפורמית בארץ,<sup>108</sup> גם אם הרבות הראשונות החלו לפעול בקהילות התנועה רק בשנות השמונים.

הדיון בענייני מגדר בימינו מושפע במידה רבה מתופעות חוץ טקסטואליות. היותן של נשים מכהנות ברבנות, כחזניות וגם כשליחות ציבור וקוראות בתורה,<sup>109</sup> גרמה להעלאת

(מורת הלכה רוחנית תורנית). אתר האינטרנט YNET הציע לקהל הקוראים לחוות דעתו בשאלה הזו. השאלה עוררה התנגדויות עזות אבל גם התרגשות רבה בקרב המגיבים. לכתבה בנושא: <http://www.nrg.co.il/online/1/ART1/913/498.html>

106 דאום, "לשון ותפילה" (לעיל, הערה 104), עמ' 188–196.

107 כאמור, בסידור "העבודה שבלב" אין עניין זה תופס מקום עיקרי. על כך כותב פרידלנד: "The Israel religious progressives' apparent unconcern with gender terminology might reek of rank heresy to their American siblings" ("אילו פינו" [לעיל, הערה 2], עמ' 261). הוא מודה בקושי המיוחד של יצירת שפה שווה מבחינה מגדרית בשפה כמו העברית שבה אין אפשרות ללשון ניטרלית. הוא מוצא יחס לנושא בתפילות "מי שברך" שבהן מוזכרות גם האמהות (לדוגמה תובא תפילת "מי שברך" למתגיסיים לצה"ל הפותחת במילים: "מי שברך לוחמינו יהושע, דוד ויהודה, דבורה, יעל ויהודית, הוא יברך את..."), עמ' 248, ומדגיש את החשיבות של הכללת הקול הנשי בסידור, בהכללת שירים רבים של משוררות ישראליות (רחל, לאה גולדברג, רבקה מרים ועוד). מאמר זה של פרידלנד, הלקוח מספר שיצא לאור בשנת 1997 (דהיינו לאחר הוצאת המהדורה השנייה של הסידור), מבוסס על מאמרו משנת 1984 (Judaism, 120, 33/1) ואינו מתייחס לחידושים הליטורגיים שבמהדורה החדשה. אך גם במהדורה השנייה של "העבודה שבלב" (1991) הטיפול בשאלת המגדר והלשון מועט יחסית, וראה אופיר, "חדשנות ליטורגית" (לעיל, הערה 104), עמ' 55–56.

108 בכתבה בעיתון "הבוקר" מתאריך 29 בספטמבר 1958, המתארת את ראשית הפעילות בבית כנסת הר-אל בירושלים, נאמר:

רינה מזרחי, צעירה בת 18 עלתה לתורה 'כגבר לכל דבר' ובירכה על התורה... עיקר החדוש [בתפילת יום הכיפורים] היה בברכת הגבאי 'מי שברך אבותנו וכו' הוא יברך את ורדיה בת אפרים בזכות עלותה לתורה'. ואמנם לראשונה נראתה אשה כשהיא קוראת את ההפטרה המיועדת ליום זה... [ורדיה] הסבירה... כי קיבלה את ההזמנה לעלות לתורה, בפעם הראשונה בחייה, ברגשות מעורבים. מכל מקום, הוסיפה, 'עשיתי כמיטב יכולתי שלא לבייש את המעמד' (מתוך: א' מן וד' גפן, הר-אל ירושלים מחזון למציאות: שלושים השנים הראשונות, ירושלים: קהילת הראל – התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, 1988, עמ' 20).

109 הרבות הראשונות הוסמכו בישראל בשנות השמונים. מאז גדל והולך מספרן של הרבות והחזניות המכהנות בקהילות הרפורמיות בארץ. כיום שקול מספרן של הנשים בתכנית הישראלית ללימודי רבנות לזה של מספר הגברים שלומדים בה, ואילו בתכנית המקבילה בארה"ב יש יתרון מספרי גדול לנשים על פני הגברים. ראה F. Zaiman Spiegel, "The



שאלת המגדר כשאלה דחופה, מתוך הבנה שלשון התפילה אינה רק משקפת מציאות והשקפת עולם אלא גם יוצרת אותן.<sup>110</sup> השימוש בלשון זכר ובדימויים זכריים בגוף ראשון ובפנייה לאל מעמיד את האישה מניה וביה כ"אחר".<sup>111</sup> בה בשעה, כל התמודדות לשונית מחייבת פעולה בתוך מגבלותיה של השפה העברית שאין בה גוף ניטרלי.

להלן יידונו ארבעה עניינים הקשורים בטיפול בנושא המגדר בליטורגיה הרפורמית הישראלית: (1) לשון אינקלוסיבית בתפילה; (2) הכללת אמהות האומה בצד אבות האומה ונקיטה בלשון ניטרלית; (3) הבאת הקול הנשי לידי ביטוי וכתיבת תפילות המשקפות חוויות נשיות; (4) לשון הפנייה לאל ודימויו.

(1) לשון אינקלוסיבית בתפילה: כבר בסידורים הרפורמיים הראשונים הושמטה ברכת "שלא עשני אישה"<sup>112</sup> שנתפסה כמעליבה. סידור "העבודה שבלב" הולך בעקבות הסידורים הקונסרבטיביים וממיר את הברכה ב"ברוך שעשני בצלמו", אשר מהדהדת בה לשון בריאת האדם בסיפור הבריאה הראשון בבראשית, שם מוטעמת היבראות האדם "זכר ונקבה" על ידי האל (א: 27).<sup>113</sup>

בחלק מן התפילות הודפסו לשון הזכר ולשון הנקבה זו לצד זו עם לוכסן ביניהן. לדוגמה, בתפילת "מודה אני" ("העבודה שבלב" עמ' 25).<sup>114</sup> במקומות אחרים אין הקפדה על צורת נקבה לצד צורה זכרית. כך, למשל, בראש קריאת שמע שעל המיטה נאמר "הריני מוחל", בברכת הגומל נאמר: "מי שגמלך כל טוב" ובברכות השחר נאמר במקום "בא"י אמ"ה שלא עשני עבד" – "בא"י אמ"ה שעשני בן חורין". בסידור "החוויה שבלב" שיצא לאור כמעט שני עשורים לאחר "העבודה שבלב" מובאת כאן לשון הנקבה לצד לשון הזכר, וכך גם בנוסח קהילת "כל הנשמה" לסידור "העבודה שבלב".

Impact of Women's Participation on the Non-Orthodox Synagogue", *CCAR Journal*, Fall 1992, pp. 37–46

110 אופיר, "חדשנות ליטורגית" (לעיל, הערה 104), עמ' 59–61.

111 אדלר עומדת על כך שדימויים גבריים משקפים ויוצרים עולם שבו נשים כפופות (subordinate) לגברים ועל כך שמערכות דתיות הנן תבניות להבנת המציאות המספקות מודלים להבנת העולם כפי שהוא צריך להיות ("פמיניזם יהודי", לעיל, הערה 104, עמ' 85–86).

112 עניין זה נידון בוועידה השלישית של הרבנים בגרמניה (1846). ראה מ' מאיר, "ועידות הרבנים" (לעיל, הערה 29), עמ' 64–65.

113 על גלגוליה של ברכה זו בסידורים הלא-אורתודוקסיים ראה J. Tabory, "The Benedictions of self-Identity and the Changing Status of Women and of Orthodoxy", *Kenishta: Studies of the Synagogue World* (ed. J. Tabory), Ramat Gan: Bar-Ilan University, 2001, pp. 107–138; ד' מרקס, "המעביר שינה": ריטואל ההשכמה בתפילות ישראל: דיון טקסטואלי, היסטורי והגותי בחטיבת ברכות השחר ומחקר ממדיה הביצועיים, עבודת דוקטורט (אושרה בשנת תשס"ה), האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 354–355, 359.

114 לשון נקבה בתפילת "מודה אני" נידונה גם בהקשר של התפילה המסורתית. על אמירת "מודה" על ידי נשים בדל"ת קמוצה ראה ר' סיון, "מודה אני", לשוננו לעם, לב (תשמ"א), עמ' 62–63.

ברוב הקהילות מוסיפות מתפללות את ציון המגדר הנקבי, בבחינת מנהג שבעל פה, גם אם אינו מצוין בטקסט.

(2) הכללת אמהות האומה בצד אבות האומה ונקיטה בלשון ניטרלית: כבר במהדורה השנייה של סידור "העבודה שבלב" (1991) הוסף נוסח אלטרנטיבי לברכת "אבות" המסורתית ובו מופיעות גם האמהות:

ברוך אתה ה' אלהינו ואלהי אבותינו ואימותינו,  
אלהי אברהם יצחק ויעקב אלהי שרה רבקה רחל ולאה...  
ברוך אתה ה' מגן אברהם ופוקד שרה (עמ' 11).<sup>115</sup>

החלטת ועדת הסידור הייתה להכליל את שמות האמהות אבל להימנע מלהזכיר לפני כל אחד מהאבות והאמהות את המילה "אלהי", כדי להימנע מסרבול לשוני. סידור "החווייה שבלב" מציע, בעקבות סידור "כל הנשמה" הרקונסטרוקציוניסטי,<sup>116</sup> דרך אחרת להוסיף את האמהות. סידור זה יצא לאור לראשונה בשנת 1999, והוא מכיל רק את הנוסח המחודש:

ברוך אתה ה' אלהינו ואלהי אבותינו ואימותינו,  
אלהי אברהם ואלהי שרה  
אלהי יצחק ואלהי רבקה  
אלהי יעקב ואלהי לאה ורחל...  
ברוך אתה ה' מגן אברהם ופוקד שרה (עמ' 16).

כאן נמנים אבות ואמהות האומה לפי סדר הדורות, כשהתיבה "אלהי" מוצמדת לכל אחד מהם. יש לשים לב לכך ששמה של לאה, הבכורה, הוקדם כאן לרחל, אף שהדבר פוגם בחריזה הפנימית ואף שרחל מקדימה את לאה בטקסטים ליטורגיים מסורתיים (למשל, בברכת הבת בערב שבת ובתפילות מי שברך ליולדת). בנוסח של קהילת "כל הנשמה" לסידור "העבודה שבלב" מובאת הברכה ובה שמות האבות והאמהות כנוסח עיקרי (ללא הנוסח המסורתי כאלטרנטיבה), ולכל אחד משמות האמהות כל שמות האבות מוצמד הנסמך: "אלהי".

בעקבות הוספת האמהות לברכת "אבות" נשמעו קולות להוסיף גם את שמותיהן של זלפה ובלהה, שהרי גם הן אמהות של בני יעקב, ואם דורשים שוויון על בסיס מגדרי יש לדרוש גם שוויון על בסיס חברתי. היו אכן ניסיונות אחדים להוסיף, אבל אלה לא היכו שורש.

בברכת גאולה נוסף בבתי כנסת רבים שמה של מרים: "משה, מרים ובני ישראל לך ענו שירה בשמחה רבה...";<sup>117</sup> "ב"הגדה לזמן הזה" נוסף פיוט בשם "מרים הנביאה" שחיבר

115 שינוי חתימת הברכה מעיד על נועזות ליטורגית רבה יותר מהוספה לגוף הברכה או משינוי בגוף הברכה, שהרי חתימתן של ברכות הוא החלק המוצק ביותר והנוטה פחות לשינויים בתפילה (היינימן, "התפילה" [לעיל, הערה 57], עמ' 99–120).

116 לעיל, הערה 6.

117 הוספה זו היא בבחינת תורה שבעל פה בדרך כלל, שכן לא נכנסה בכתב לסידור "העבודה



הרב יהורם מזור, בצד הפיוט המסורתי על אליהו הנביא שהועתק מסדר ההבדלה. כמו כן, נוספים שמותיהן של האמהות בתפילות "מי שברך"<sup>118</sup>. העברית מקשה על דובריה להשתמש בלשון ניטרלית מבחינה מגדרית,<sup>119</sup> אבל במקרים שבהם התאפשר הדבר נעשה בשנים האחרונות מאמץ להימנע מלשון מגדרית זכרית. לדוגמה, בנוסח ברכת אבות בקונטרס מנחה לשבת שערך הרב יהורם מזור (תשס"ה) הנוסח הוא "ומביא גאולה לדורותיהם למען שמו באהבה" (במקום: "ומביא גואל לבני בניהם למען שמו באהבה").

3) ביטוי של הקול הנשי ושל חוויות נשיות: כפי שהוזכר לעיל, בסידור "העבודה שבלב" ובמחזור "כוונת הלב" ניתן מקום מרכזי לשירי משוררות.

מלבד שינויים דקדוקיים בתפילות הקבע והחובה המנכיחים את הנשים כמתפללות, ניכרת בתפילה הרפורמית הישראלית בת זמננו, כמו גם בתפוצות,<sup>120</sup> תשומת לב לחוויות נשיות כהיריון, לידה, הפלה, קבלת וסת ראשונה, החלמה ממחלה או מפגיעה, גיל הבלות ועוד.<sup>121</sup>

"פרשת המים", ספר בנושא טבילה, עתיד לראות אור בשנה הקרובה. הספר מיועד לנשים ולגברים כאחד, אבל נכתב בעיקר מנקודת מבט נשית. הנה דוגמה לטקסט המובא בספר זה, מפרי עטה של אחת מעורכות הספר, הרבה תמר דבדבני:

פשטתי	טבעת של זהב
ירדתי	הבאתי שוב על אצבעי
וטבלתי	ומחדש
עליתי	לך
ונסתפגתי.	הריני
	מקודשת

הטקסט מסתמך על לשון המשנה (יומא ג:ד) ואינו תפילה במובן הרגיל של המילה, אבל בא לשמש ככוונה המיועדת לנשים הטובלות לאחר המחזור החודשי. אלא שטבילה לאחר המחזור בספר זה אינה אלא דוגמה אחת להזדמנויות מגוונות לטבילה. ההזדמנויות האחרות קשורות באירועי מעגל החיים, מעגל השנה ובחוויות אישיות של

שבלב". בסידור הנוער "החוויה שבלב", כבסידור קהילת "כל הנשמה", היא מופיעה בגוף הטקסט (עמ' 46).

118 "העבודה שבלב", עמ' 248–249. משום מה לא נוספו בתפילת בת המצווה האמהות, ודומה שאין זו אלא שגגת קולמוס. ראה לעיל על הנוסח של תפילת מי שברך למתגיידים.

119 בסידור הרפורמי האמריקאי "משכן תפילה" השימוש בלשון ניטרלית מבחינה מגדרית (gender neutral language) הוא אחת הטכניקות השכיחות ביותר לטיפול בשאלת המגדר. לדוגמה, על מנת להימנע משימוש בלשון זכרית בדיבור על האל בגוף שלישי מתרגם הסידור את התיבה "הוא" הדוברת על הקב"ה באופן קבוע ל"God"; למותר לציין שאפשרות זו אינה עומדת בפני דוברי העברית.

120 דאום, "לשון וליטורגיה" (לעיל, הערה 104), עמ' 198–199.

121 ת' דבדבני, "השמיני את קולך" – על קולות נשיים בתפילה היהודית המתקדמת, חושבים יהדות מתקדמת (בעריכת מאיר אזרי), תל אביב: בבל, תשס"ה, עמ' 91–98.

הטובלים כגון גיור, אימוץ ילד, גיוס לצבא, התאוששות לאחר משבר או מחלה ועוד. בהקשר זה של התייחסות לקולות המגוונים הבאים לידי ביטוי ביצירה הליטורגית הרפורמית בעשור האחרון יש להזכיר את קובצי התפילה החדשים שיצאו לאור בשנים האחרונות, מתוך ההבנה שקשת רחבה של רגשות אנושיים אינה זוכה להתייחסות ישירה ומפורשת בסידור התפילה. לדוגמה, צער לנוכח מחלה של עצמנו או של אהובינו, התכוננות למוות והתמודדות אתו, ומאידך גיסא אושר על מציאת בן/בת זוג ועל הולדת ילדים.<sup>122</sup> אלה אינם מיוחדים לנשים דווקא, אבל חלקן של אלה ביצירה גדול הוא ומנעד רחב של חוויות נשיות באות בו לידי ביטוי. במלאכת היצירה של חיבורים אלה ניכר חלקם הגדול של פרחי רבנות, רבנים ורבנות צעירים, אך גם של אנשי שורה.

(5) לשון הפנייה לאל וטיפול בדימויים זכריים שלו: העניין הקיצוני ביותר והשרוי בהסכמה הקטנה ביותר בנוגע ללשון המגדרית של התפילה הוא השינויים הקשורים בפנייה לאל וההתייחסות לדימויו בסידור.

המתפללים מבינים אמנם שלא לאל אין גוף ולא דמות הגוף, אבל חשיבתנו האנושית היא מגדרית, והעובדה שהליטורגיה פונה לאל בלשון זכר, תוך שימוש בדימויים גבריים (של מלך, דיין, לוחם וכו') משפיעה על תודעת המתפללים. ג'ודית פלקסו כתבה על הדימויים הללו:

This language both tell us about God's nature (it is, after all, the only way we know God) and justifies a human community which reserves power and authority to God.<sup>123</sup>

כדי להעריך את העובדה שהאל נמצא מעבר להגדרות מגדריות ואנושיות זקוקים בני האדם, לפי גישה זו, שפלקסו היא מראשי הדוברים בעדה, לדימויים נשיים שישמשו איזון לדימויים גבריים שהליטורגיה המסורתית מחדירה לתודעה ומנכיחה בה.<sup>124</sup> עניין זה קל באופן יחסי לטיפול בסידורי התפוצות, היות שהשינויים העיקריים נעשים במסגרת התרגום, ותרגום מעצם טיבו אינו אלא תרגום ולא הדבר עצמו. לעומת זאת

122 ג' ווסברג (עורכת), מילים שבלב: דברי תפילה, בקשה, תחנון, שירה והרהור, תל אביב: המרכז לפלורליזם יהודי, התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, תשס"ד; ג' ווסברג (עורכת), דרך האבל, תל אביב: המרכז לפלורליזם יהודי, התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, תשס"ה; ע' שבת בית-הלחמי (עורך), אל הלב: אסופת תפילות וברכות לעת מצוא, ירושלים: מהדורה פנימית, תשס"ה, וראה על כך מרקס, "לתולדות" (לעיל, הערה 2).

123 J. Plaskow, "The right question is theological", *On Being a Jewish Feminist* (ed. S. Heschel), New York: Schocken, 1983, p. 228.

124 תמר רוס עומדת על כך שפמיניסטיות רבות מבססות את טיעוניהן בעניין זה על דבריו של האנתרופולוג קליפורד גירץ, המצביע על התפקיד הבונה של השפה הדתית. סמלים דתיים משמשים גם מודל של התנהגות אנושית (C. Geertz, "Religion as Cultural System", *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* [eds. W. Lessa and E. Vogt], New York: Harper Collins, 1965, pp. 205–207). על כן, כדי לשנות את הדפוסים הבלתי שוויוניים בין המינים יש הגורסים שצריך לשנות את השפה הדתית (ת' רוס, ארמון התורה ממעל לה: על אורתודוקסיה ופמיניזם (בתרגום ר' בר אילן), ירושלים: עם עובד, תשס"ז, עמ' 223. רוס עצמה אינה מקבלת את הפתרון הליטורגי הזה.



בארץ, טיפול בשפה המגדרית של הפנייה לאל אינו יכול להיעשות אלא בעברית, ושינוי מטבע הברכה צורם לרבים.

הקהילה הראשונה שהתנסתה בשינוי מטבע הברכה בארץ, גם אם באופן מקומי למדי, הייתה קהילתו של הרב לוי ויימן קלמן "כל הנשמה" בירושלים, שבה הומרה חתימת ברכת "השכיבנו" ללשון "ברוכה את יה, הפורשת סוכת שלום עלינו ועל כל עמה ישראל ועל ירושלים". אופי הברכה, הפונה אל הקב"ה כאל הורה רחום, "הזמין" את הפנייה לממד האמהי.<sup>125</sup> במחזור "כוונת הלב" מובא לצד הפיוט "אבינו מלכנו" פיוט חדש שחובר על ידי עורכי המחזור, "שכינה מקור חיינו":

שכינה מקור חיינו – שמעי קולנו חוסי ורחמי עלינו.  
שכינה מקור חיינו – זכרי כי בניך ובנותיך אנחנו.  
שכינה מקור חיינו – חנכי אותנו להכיר במגבלותינו.  
שכינה מקור חיינו – הדריכי אותנו בדרכי נעם.  
שכינה מקור חיינו – למדי אותנו רחמים וצדקה.  
שכינה מקור חיינו – עשי למען הנאבקים לשלום ולצדק.  
שכינה מקור חיינו – הפכי אבלנו לששון ויגוננו לשמחה.  
שכינה מקור חיינו – ברכי אדמתנו וכל מעשה ידינו.  
שכינה מקור חיינו – קבצי בניך מארבע כנפות הארץ לגבולם.  
שכינה מקור חיינו – השלימי בניין ירושלים עיר קדשנו (עמ' 72).<sup>126</sup>

הפנייה לאלהות בלשון נקבה<sup>127</sup> בולטת במיוחד בתפילות החדשות שנכתבות בשנים האחרונות, בעיקר בידי נשים.<sup>128</sup> במקרים אחדים מציעים ספרי התפילה אפשרויות

125 "העבודה שבלב" נוסח קהילת "כל הנשמה", עמ' 17. לשון זו מובאת לצד הנוסח המסורתי ("ברוך אתה ה' הפורס סוכת שלום..."), ועד כמה שידוע לי, הנוסח בלשון נקבה הוא זה שמבוצע על פי רוב בפועל. יש המבקרים שינוי זה בטענה שהוא מנציח את תפקיד הנשים כאמהות גרידא.

126 ראה בעניין זה פרידלנד, "אילו פינו" (לעיל, הערה 2), עמ' 212–213.

127 אופיר מסכם את הדעות בנושא ("חדשנות ליטורגית", לעיל, הערה 104). הוא מגיע למסקנה שבשימוש בלשון נקבה בפנייה לאלהות יש סכנה של פנתאיזם, סינכרטיזם ואף של גישה אלילית. את דבריו הוא מבסס על קריאתן של הוגות יהודיות אחדות להחזרת פולחן האשרה (עמ' 65–71). דומה שחשש זה אינו משקף את המצב הליטורגי בתנועה הרפורמית בישראל כלל ועיקר, וגם בארה"ב אין הוא תקף אלא לגבי שוליים קיצוניים.

128 כדוגמה יובא חלק מתפילה שחיברה הרבה אלונה ליסיצה ומיועדת להיאמר בעת טבילה של חתן ו/או כלה לקראת כלולות. התפילה לקוחה מתוך הספר "פרשת המים" (שהוזכר לעיל) ובה יש פנייה לאל בלשון זכר ונקבה כאחד:

אחדות שמהן יכולים המתפללים לבחור.<sup>129</sup>

הרחבת לשון התפילה וריבודה מעידות על נכונות לוותר בחלק מן המקרים על השפה הליטורגית המסורתית מחד גיסא, ומאידך גיסא על המודעות לכך שאין אפשרות של ממש לכמוס את היחס לאלוהי במילים. רבים יעידו על כך שהחשיבות בהוספת הכינויים הנקביים לזה שאין לו גוף ולא דמות הגוף היא בממד החינוכי שלה, דהיינו, הרחבת שדה הדימויים שלנו בתפיסת האלוהות.<sup>130</sup>

הרגישות לענייני מגדר בליטורגיה מקורה בצפון אמריקה, והיא יובאה לארץ מאוחר יחסית. אף על פי כן, במקרים רבים הפתרונות המוצעים בליטורגיה הרפורמית בישראל מרחיקי לכת יותר מאלה המוצעים מעבר לים. דבר זה נובע מכך שבארץ השפה העברית היא היחידה העומדת לרשות המתפללים בתפילתם. בנבדל, כאמור, מהמצב בתפוצות, אין עומד בפניו תרגום ככלי ממתן ומפרש. בעלי התפילה בארץ נעים בין הצורך להביא את לשון התפילה לידי כך שתשקף את אמונותיהם ואורחות חייהם של הנזקקים לה ובין הרצון לשמור על הלשון המסורתית שלה.

דומה שכיום נחלש מעט כוחה של המהפכה בלשון המגדרית של התפילה, זאת לא מתוך היחלשות מעמד הנשים בתנועה הרפורמית אלא אדרבה, מתוך עמדת ביטחון ומתוך נכונות רבה יותר לפרש את הלשון המסורתית פירושים מטפוריים.<sup>131</sup>

[כלה אומרת:]	[חתן אומר:]
שכינה, מקור חיי,	שכינה, מקור חיי,
תני בי כוח לשמור על הברכה שבי,	תני בי כוח לשמור על הברכה שבי,
לשמור על יחודי בברית שאליה אני נכנסת,	לשמור על יחודי בברית שאליה אני נכנס,
ברית שאין חזקה ממנה.	ברית שאין חזקה ממנה.
רוח חי וקים, למדני להשתנות למען הברית הזו	רוח חי וקים, למדני להשתנות למען הברית הזו
ונהיה לבשר אחד, לרוח אחת ולנשמה יתרה.	ונהיה לבשר אחד, לרוח אחת ולנשמה יתרה.

129 הרב עפר שבת בית-הלחמי כותב במבוא לספר "אל הלב" (לעיל, הערה 122), בעקבות סידור "כל הנשמה" הרקונסטרוקציוניסטי (הערה 6):

"קצרה היריעה מכדי לפרט את כל השמות והכינויים שניתנו לאלוהות במהלך תולדותיו של העם, אך נציין מקצת מן האפשרויות העתיקות והחדשות. ניתן לבחור רכיבים מהטורים השונים לשם יצירת ברכה המתאימה לכם:

ברוך אתה ה'	אלהינו	מלך העולם
ברוכה את יה	השכינה	חי העולמים
נברך את	עין החיים	רוח העולם
מי ייתן	המקום	מקור הברכות" (עמ' 10).

130 M. Falk (לעיל, הערה 104).

131 ראה בעניין זה דברים אלה שנכתבו בידי רבה רפורמית ישראלית:

התפילה היא, להבנתי, רגעים יקרים מפז שבהם אנחנו יוצאים מחוץ לשגרה הסואנת, למקום הרגיל ולזמן הרגיל. מובן שאלה הם רגעים נדירים שלא קל להגיע אליהם, אבל לגבי אותם ניצוצות יקרים, אותו 'זמן דמדומים', אין חוקי המציאות הרגילה פועלים בהכרח.



\*\*\*

במאמר זה ביקשנו לעמוד על סוגיות מרכזיות המנסרות בחללה של היצירה הרפורמית בישראל, אך לא נוכל לסיים את הדיון ללא הערות מספר בעלות אופי כללי יותר. הפסקות הבאות יוקדשו לדיון בהתפתחויות בנות זמננו בליטורגיה הרפורמית הכללית, ואחר כך נייחד מילים מספר לתמונת המצב בליטורגיה הרפורמית בישראל.

בעשורים האחרונים נעה התנועה הרפורמית העולמית לכיוונים מסורתיים יותר. הדבר בא לידי ביטוי בלשונה של התפילה ובסדריה. פסקות תפילה רבות שהושמטו בעבר מוצאות את מקומן בסידור, העברית מקבלת ביטוי מרכזי יותר כלשון תפילה, לצד שפות המדינה שבהן היא מבוצעת.

דומה שכיום שוב אין יהודים רפורמיים העומדים בתפילתם שופכים בפני בוראם את תפילתם בבחינת מאמר תאולוגי רציונלי. הסידור כבר אינו נתפס כמסכת תאולוגית אידאולוגית או כטקסט בעל אופי מעין משפטי שעל אומריו להסכים עם כל מילה שבו. עתה מבקשים המתפללים למצוא משמעות ונחמה בתפילה. במילים אחרות, אין מתפללים עוד את מה שנראה בהכרח כאמת, אלא את מה שהוא משמעותי, את מה שמסייע להתחבר אל חוויית הקדושה, אל האלוהות, אל הקהילה ואל כלל ישראל.

הרב פיטר נובל, שעמד בראש הוועדה הליטורגית של איגוד הרבנים הרפורמיים האמריקאיים (Central Conference of American Rabbis), אמר באחד מנאומיו ששומה על התנועה הרפורמית לנוע באופן בו זמני לשני כיוונים מנוגדים – אל המסורת וממנה. ההתנהלות אל המסורת באה לידי ביטוי, כפי שנכתב לעיל, הן בחזרה למילות התפילה המסורתיות, לשימוש בכיפה, בטלית ובמקרים רבים אף בתפילין, הן בכך שהתפילה מתנהלת עתה באופן משתף יותר ופחות כהופעה של כלי הקודש – הרב, החזן והמקהלה.

התנועה מן המסורת באה לידי ביטוי בפרץ יצירה אדיר, הניכר בכתיבת תפילות חדשות. חלקן נועדו לטקסים חדשים הקשורים, כפי שנאמר לעיל, במעגל החיים ובעיקר בהקשר של חוויות נשיות.<sup>132</sup> סוגה ליטורגית ההולכת ותופסת מקום משמעותי היא זו של טקסי הריפוי (Healing Services).<sup>133</sup>

...ממש כשם שאין אנו מצפים מן הסידור שלנו להיות מופת לתקינות דקדוקית ותחבירית, כך אין לנו לדרוש ממנו להיות מודל לתקינות פוליטית. כשאנחנו מתפללים, אנחנו מנסים לעשות את הבלתי אפשרי – להלביש במילים רגשות, מחשבות וייחולים, שהם כשלעצמם אינם מילוליים. אנו יודעים שמרכיב חשוב בתפילה הוא הצדדים הסימליים שלה, שפתה אינה אלא מטאפורות למה שאי אפשר לבטא במילים. אנו יודעים שתפילה גדולה היא מסך כל המילים האמורות בה...[אנחנו] יודעים שהתפילה משקפת את אמונתנו ובה בשעה אינה מניפסט פוליטי. אל לנו לחדול ממאמצינו לחפש דרכים משמעותיות של תפילה. אני רק מתחננת שננסה להביט מעבר למילים הנהגות ומשמעותן המילולית (אומר, ביטאון התכנית הישראלית של היברו יוניון קולג', [תשרי תשנ"ו]).

132 טקסים וטקסטים רבים נכתבים מתוך מודעות לכך שמשפחות רבות בנויות באופן אחר מן המשפחה המסורתית. חלקם מכוונים ישירות לזוגות חד מיניים.

133 דומה שלא נטעה אם נאמר שהטראומה של אירועי הטרור בארצות הברית בספטמבר 2001

במילים אחרות: בד בבד עם החיפוש של שפה יהודית אותנטית שמקורה עתיק, ניכר עתה ביהדות הרפורמית, ובעיקר בארצות הברית, חיפוש של שפה יהודית-אישית אותנטית, שמקורה בהווה ובחוויה של מבקשיה.

עם החיות הרבה שניכרת בשתי התופעות שתוארו כאן, היינו, ההליכה אל המסורת וההפלגה ממנה, יש להעיר על קושי האופייני לכל אחת מהן – לגבי התופעה השנייה, רמתה של היצירה הדתית-הליטורגית הענפה אינה עומדת תמיד בקני מידה אמנותיים ודתיים גבוהים. גם השימוש בלשון העברית אינו תמיד מדויק ונאות. דומה שזהו המחיר של הדמוקרטיזציה והפופולריזציה של התפילה, בעידן שבו הידע שלה וההעמקה בה עדיין אינם תמיד מובנים מאליהם.

בעיה עמוקה יותר ניכרת בהליכה אל המסורת. הרפורמה הקלסית התאפיינה בביטחון עצמי רב ובשכנוע פילוסופי עמוק שהתבטא בעיקר בדרשות הרבנים. הרפורמה בת ימינו, זו המבקשת את המסורת והאותנטיות, אינה מדברת בדרך כלל בשפה ברורה ובוטחת, וטרם נוסחו לה מצע תאולוגי ובסיס פילוסופי ברורים. במקרים רבים נראה כאילו מנהיגים רפורמיים נמנעים אף מעיסוק בשאלות אלה.

צאצאיהם של הרפורמים שהקפידו על גישה רציונלית והגיונית ורחקו מכל סנטימנטליזם ביחסם למסורת נמשכים עתה למיסטי, לרוחני, לרגשי ולמסורתי. בקהילות רבות בצפון אמריקה גרם הדבר למאבקים בין-דוריים ולעתים אף להתפלגויות של קהילות.

גם בישראל הולכת ומשתנה אווירת התפילה בקהילות. ניגונים חסידיים ושירים ישראליים פופולריים בעלי אופי ליטורגי (כמו שיריו של אהוד בנאי, למשל) כובשים את מקומה של המוסיקה הרפורמית הקלסית. בקהילות רבות נכנסים אלמנטים הלקוחים מן הקבלה, מפרקטיקות של דתות המזרח ומחיפוש דרך מקבילים, תוך שהם מתורגמים לשפה דתית יהודית. בתוך כך הולכת ומתפתחת אצל רבים מהרבנים הצעירים העירנות למקומן של המחוות הגופניות והתנועה כחלק מחוויית התפילה ומכלי ביטוי. כל אלה משנים לא פעם את אווירת התפילה בבתי הכנסת הרפורמיים, והמתפללים בהם רואים את עצמם יותר כקהילה ולא רק כקהל.

קו דמיון נוסף הוא השילוב של הליכה אל המסורת וממנה. ההליכה אל המסורת מתבטאת באימוץ מחודש של אלמנטים מסורתיים שבעבר לא היו מקובלים בתנועה הרפורמית, כמו אמירת תחנון, תפילות השייכות לממד הביתי ועוד, וכמו בחינה מחודשת של היחס למצוות ריטואליות כמו טבילה, תשליך ועוד.

הליטורגיה הרפורמית הישראלית הייתה מלכתחילה מסורתנית יותר מזה, ומשופעת יותר בביטוייה של התרבות העברית על רבדיה העתיקים והחדשים בדורות האחרונים מזה, מאשר בתפוצות ובעיקר בצפון אמריקה. הדבר נובע, בין היתר, מכך שהדיאלוג שמנהלים אנשי התנועה בארץ הוא עם המציאות הישראלית המגוונת, על שלל הביטויים הדתיים והחילוניים המרכיבים אותה, לעומת המצב בארה"ב, שם הדיאלוג של הליטורגיה הרפורמית הוא במידה רבה עם בני עמים אחרים ודתות אחרות. ויכוח

הייתה גורם מאיץ להתקבלותה של הליטורגיה של הריפוי ולחיבתה בקרב המתפללים.



הדורות בין הרפורמה הקלסית והרפורמה החדשה אינו בא לידי ביטוי מפורש בארץ כבצפון אמריקה.

אולם גם כאן אין לטעות במגמה. התנועה מן המסורת מתבטאת גם כאן בפרץ גדול של יצירה ליטורגית. תפילות חדשות רבות נכתבות כתחליף – זמני או קבוע או כתוספת – לתפילות הקבע המסורתיות. במקביל הולכים ומתחברים טקסטים חדשים המבקשים לשמש בסיס לטקסים שהתפילה הקלסית לא הכירה עד כה: רגעי משבר ואבדן, רגעי שמחה והתבוננות אישית, נקודות מעבר בחיים ועוד. יציאתה לאור של הגדת התנועה ליהדות מתקדמת בישראל, "הגדה לזמן הזה" (תשס"ט), הנה אבן דרך בתולדות הליטורגיה הרפורמית בישראל. ההגדה מוסיפה לנוסח המסורתי שלל טקסטים חדשים, פיוטים חלופיים ופירושים המוסיפים להגדה את הקול הנשי, והיא זכתה לתשומת לב של כלי התקשורת ולפרסום שכמותו לא ידעו חיבורים שנכתבו קודם לכן בתנועה הרפורמית הישראלית.

התופעה שבה אנו עוסקים, דהיינו, הליטורגיה הרפורמית במדינת ישראל, עודה בחיתוליה מבחינת מקומה בציבוריות הישראלית (בהשוואה למקומה של התפילה הרפורמית ביהדות צפון אמריקה, למשל). ימים יגידו מה תהיה דרכה ומה יהיו אופני התפתחותה, ואולי עשוי העיון שהוצע כאן להאיר את העין באשר לאופן שבו מחפשות קבוצות את דרכן ביהדות זמננו ובאשר להתמודדותן עם משימות ואתגרים העומדים בפניהן.





## על מטבעות ריטואליים קדומים וגלגוליהם

מנחם קיסטר

במאמר זה אדון בכמה מטבעות ברכה וטקס. מטבעות אלו מוכרים מתקופות מאוחרות, ואנסה להראות שיסודם קדום מאוד. לעתים אפשר להצביע על כמה חוליות קישור, ולעתים אין לנו אלא העדות המוקדמת והעדויות המאוחרות, ואין בידי לפי שעה למלא את החלל שבין העדויות. על תופעות דומות – מטבעות תפילה שלכאורה יש לסבור שמאוחרים הם, אבל באמת אפשר להראות את קדמותם – הצבעתי גם במאמרים אחרים.<sup>1</sup> בירורה של תופעה זו חשוב לא רק לפרטים אלא גם לטיפול במטבעות ליטורגיים וריטואליים: הכרת חיותם המופלאה לאורך הדורות, ומודעות לקושי שבקביעת זמן ההתהוות של המטבע והרקע להתהוותו.

א – "ברוך הוא, ברוך שמו, ברוך הוא על כסא מלכותו"

בדונו במטבע "ברוך הוא וברוך שמו" שיער אלבוגן שהמטבע הוא צירוף של שני מטבעות קצרים, "ברוך הוא" ו"ברוך שמו".<sup>2</sup> ואולם אין ספק שניסוח "מורכב" זה הוא

1 מ' קיסטר, "קווים לנוסחאות בתפילות הקבע לאור ברכות בספר השביעי של 'תקנות השליחים'", תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 205–238; הנ"ל, "להתהוות נוסחי ברכה ותפילה לאור קטעי מגילה ליטורגית ממדבר יהודה", תרביץ, עז (תשס"ח), עמ' 331–355, ובעיקר שם הע' 16; הנ"ל, "יצר לב האדם, הגוף והטיהור מן הרע: מטבעות תפילה ותפיסות עולם", מגילות, ח (עומד להידפס).

2 "...הענייה 'ברוך הוא וברוך שמו', הנאמרת כל אימת ששליח-ציבור מזכיר את שם-ההויה; ואין נוסחה זו אלא צירוף של שתי הברכות 'ברוך הוא' ו'ברוך שמו' שבתפילת 'ברוך שאמר' מצאנו אותה בנפרד" (י' אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, ירושלים: דביר, תשל"ב, עמ' 370; על "ברוך שאמר" ראה גם שם עמ' 65. בכמה מנהגים מצוי המטבע "ברוך הוא" גרידא בברכה "ברוך שאמר" (כגון סידור רב סעדיה גאון, מהד' י' דודזון, ש' אסף וי' יואל, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשל"ט, עמ' קיח), וכנגד זאת מצוי "ברוך שמו" גרידא כמענה לברכות "ברוך שאמר" בכמה מנהגים (ראה י' חזני, ברכת השיר: לקט מקורות, ירושלים: י' חזני, תשנ"ח, עמ' 5, בסינופסיס). בסיפורו של ר' נתן הבבלי נאמר ששימש כמענה על כל ברכה וברכה: "וכשמשכים ללכת יום שבת ב' <בית> ה' <כנסת> ... וחזן הכנסת מתחיל בברוך שאמר

קדום ביותר, כפי שנראה מיד. בכך אין תִּמָּה: הכפל "ברוך ה' וברוך שמו" אינו אלא הדגשת הברכה לאל (מעין "יהיה ה' אחד ושמו אחד", זכריה יד:ט), והשווה: "ארוממך אלהי המלך / ואברכה שמך לעולם ועד. בכל יום אברכך / ואהללה שמך לעולם ועד" (תהלים קמה:א–ב).<sup>3</sup>

במגילת תהלים מקומראן, טורים טז–יז, בא מזמור קמה מתהלים ובסוף כל פסוק ופסוק מופיע המענה "ברוך ה' וברוך שמו לעולם ועד".<sup>4</sup> מענה זה הולם במיוחד את מזמור קמה הפותח, כאמור, בשבח לאל ולשמו לעולם ועד.<sup>5</sup> אולם נראה שנוסחה זו לא נוצרה דווקא בהקשרו של פרק זה, ולא דווקא כמענה נוצרה, שכן מטבע ברכה זה ודומיו מצויים במקורות עתיקים יותר ממגילת תהלים בהקשרי ברכה שונים (כגון פתיחת ברכה), ומטבע ברכה זה המשיך לשמש בווריאציות שונות עוד דורות רבים. על עיקרו של עניין זה – כלומר על ההמשכיות מנוסח מגילת תהלים בקומראן לשימושים מאוחרים מאוד במטבע זה, בימי הביניים המאוחרים באירופה – עמד חוקר הליטורגיה הגדול נפתלי וידר. במאמרו הוא עוקב אחרי המטבע מהופעתו בטור (שם הוא אמור בפי הרא"ש) אל מופעים קדומים יותר בכתבי חסידי אשכנז, בקטע ארץ-ישראלי מסוף המאה הי"א ועד למגילת תהלים מקומראן.<sup>6</sup> סקירה רחבה יותר יש בה כדי לשרטט תמונה מורכבת יותר מזו המצטיירת ממאמרו, למלא כמה פערים ולשנות כמה וכמה מן הקביעות הספציפיות שלו.<sup>7</sup> רבים מן המופעים הקדומים של המטבע נסקרו בידי ראובן

והבחורים עונים אחריו על כל דבר ודבר מ'ברוך שאמר': ברוך הו"א" (א' נויבאוואר, סדר החכמים וקורות הימים, ב, אוקספורד, תרנ"ג, עמ' 83; ראה שמואל יהודה ליב רפפורט [שי"ר], תולדות ר' אלעזר הקליר, ורשה: הצפירה, תרע"ג, עמ' 227 הע' 20). השווה עתה לקטע מגי מן הגניזה המקביל הקבלה מדויקת ל"ברוך שאמר" לפי כמה מנהגים (למשל סידור רס"ג, עמ' קיח): "ברוך כבנוד מלכותו? לעולמי עולמים. ברוך שמו. [ברוך גוזר ומקיים. ברוך שמו. שאין ל[פניו לא] עולה ולא שכחה ולא משוא [פנים] ולא מקח שחד. ברוך < שמו >" (S. Schäfer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Genizah*, (III, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, p. 180).

3 ראה גם א' הורביץ, בין לשון ללשון, ירושלים: מאגנס, תשל"ב, עמ' 96–100, על הצירוף "ברך שם ה' עד עולם".

4 J.A. Sanders, "The Psalms Scroll of Qumran Cave 11", *DJD*, 4 (1965), pp. 37–38.

5 R. Kimelman, "Psalm 145: Theme, על הקשר בין הפסוק למענה העיר גם קימלמן; ראה Structure and Impact", *JBL*, 113 (1994), pp. 56–57.

6 נ' וידר, "ברוך הוא וברוך שמו" – מקורו זמנו ונוסחו, התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, ירושלים: מכון בן-צבי, תשנ"ח, עמ' 259–275 (להלן תהיינה ההפניות לספר זה בקיצור: וידר, התגבשות).

7 על הופעת המטבע "ברוך הוא וברוך שמו" בפיוט של ר' יוסף בן אביתור לשביעי של פסח על סדר ברכת "ברוך שאמר" העמיד ישראל חזני (לעיל, הערה 2, עמ' 29, הע' 107 ושם עמ' 57–58, לפי ש' ברנשטיין, "המשורר הראשון של תקופת הזהב: ר' יוסף בן אביתור ושירתו הליטורגית", ספר השנה ליהודי אמריקה, ה [תש"א], עמ' 181).



קימלמן, בהקשר אחר.<sup>8</sup>

הרחבות של מטבע זה, שבמגילת תהלים מתועדת צורתו הבסיסית, הבלתי-מקושטת, מצויות בארבעה מקומות בספר טוביה, והצורה בכל מקום משתנה בין נוסחי הספר. תיעוד מלא של הצורות ימצא בנספח. נראה שצורתה הבסיסית של הברכה בספר זה היא "ברוך (אתה) אלוהים וברוך שמך לעולמים". ברוב המופעים המטבע בגוף שני ("אתה"), אבל יש מופעים שבהם המטבע אינו כולל מילה זו; ההתרוצצות בין גוף שני לגוף שלישי אופיינית למטבעות ברכה עוד דורות רבים אחרי ספר טוביה.<sup>9</sup> מעניין וראוי להדגשה שבספר קדום זה לא בא המטבע בצורתו הראשונית אלא בפיתוחים ובהרחבות משמעותיים. מרשימה במיוחד הרחבת המטבע בפרק יג:23 באחד מנוסחי ספר טוביה שעקבותיו שרדו בקטע מקומראן ובתרגום הלטיני הקדום לספר (Vetus Latina): "ברוך ה' אשר רומם אותך וברוך לעולמי עולמים כי בך יברכו את שמו הקדוש לעולם". אנו למדים אפוא עד כמה יכול מטבע ברכה להתרחב ולשנות את צורתו כבר בתקופה קדומה מאוד, וזאת לא רק כמטבע ליטורגי אלא אפילו בין פסוקים שונים בספר אחד ואף בין מסירות שונות של פסוק אחד.

עיבוד אחר של המטבע אנו מוצאים גם בשירת שלושת הנערים בתוספות לספר דניאל: "ברוך אתה ה' אלוהי אבותינו... וברוך שם כבודך הקדוש" (ג:52; המטבע המלא בתפילה זו יידון להלן, עמ' רעב). מטבעות דומים מצויים גם בספר היובלים: "יתברך"<sup>10</sup> ה' אלוהים ויתברך שמו לעולם ועד" (כה:12); "יתברך ה' אלוהי לעולם ועד וברוך שמו" (מה:4).<sup>11</sup> בשני המקרים, כמו בספר טוביה, מטבע זה פותח ברכה. המטבע בא גם בספר המשלים, המאוחר שבחלקי ספר חנוך א. כאן אנו קוראים שיש מלאכים האומרים "קדוש קדוש קדוש" ויש כאלו האומרים "ברוך אתה וברוך שם ה' לעולם ועד" (לט:13), "ברוך (הוא)<sup>12</sup> ויתברך שם אדון הרוחות לעולם ועד עולם" (סא:11).<sup>13</sup> מטבעות אלו

8 R. Kimelman, "Again Blessing Formulae and Divine Sovereignty in Rabbinic Liturgy", *The Ancient Synagogue from its Origins until 200 C.E.* (eds. B. Olsson and M. Zetterholm), Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003, pp. 325–326.

9 ראה לאחרונה מ' קיסטר, "להתהוות נוסחי ברכה ותפילה" (לעיל, הערה 1).

10 בתרגום מן הגעז השתדלתי להיות נאמן לצורות בגעז, ולכן תרגמתי "יתברך". אולם יש לתת את הדעת שספר היובלים וספר חנוך א תורגמו לגעז מיוונית, ואין לדעת אם המטבע המשתקף כאן הוא דווקא "יתברך" או שמא "ברוך", "מבורך" או כיוצא באלה.

11 גרסת כ"י 35, לפי מהדורת ונדרקס: "וברוך שמו לעולם ועד".

12 לנוסח ראה M. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch: A New Edition*, I, Oxford: Clarendon, 1978, p. 175.

13 כבר הצביעו על הקשר בין השבח שבפי שתי קבוצות אלו של המלאכים לבין לשונה של ה"קדושה" שבתפילת בית הכנסת ותיאורים בספרות ההיכלות: לפי התיאורים שבברכה ובספרות ההיכלות קבוצה אחת של מלאכים אומרת "קדוש קדוש קדוש" וזו שכנגדם עונה "ברוך כבוד ה' ממקומו" (הקשר בין המטבע בחנוך לזה שב"קדושה" עוד צריך עיון); ראה א' גרינוולד, "שירת המלאכים, ה'קדושה' ובעיית חיבורה של ספרות ההיכלות", פרקים בתולדות

נראים כהרכבה של מטבעות קרובים זה לזה, ובניסוח "ברוך אתה וברוך שם ה'" (לט:13) ניכרת ההתרוצצות בין הניסוח בגוף שני לניסוח בגוף שלישי.

לאור החומר הזה קרוב מאוד לשער שהפסוקים בסוף פרק עב בתהלים הם הרכבה של המטבע "ברוך אלהים וברוך שמו לעולם". פסוקים אלו אינם מגופו של המזמור אלא נוספו ביד עורך, כנראה כדי לחתום את הספר השני של תהלים,<sup>14</sup> וזמנם מאוחר למדי (אולי לא רחוק מזמנו של ספר טוביה). בתהלים עב:יח–יט אנו קוראים:

ברוך ה' אלהים אלהי ישראל עשה נפלאות לבדו  
וברוך שם כבודו לעולם וימלא כבודו את כל הארץ  
אמן ואמן

לשם ההרחבה פורק הפסוק ולכל אחד משני חלקיו צורפה צלע נוספת ("עשה נפלאות לבדו / וימלא כבודו את כל הארץ", צלעות שאולי נלקחו ממקור ספרותי אחר). שלא כרגיל, הפסוק המקראי אינו המקור לשימוש בסוף ימי בית שני אלא ההרחבה של מטבע רווח בספרות בית שני, החל מתקופות קדומות מאוד (ספר טוביה), המשמש כאן לחתימת ספר.<sup>15</sup>

אם אכן מגילת תהלים מקומראן נכתבה בראשית המאה הא' לספירה (כדברי מהדיקה),<sup>16</sup> הממצא הבא שבידינו מתוארך (לפי נתונים ארכאולוגיים ופלאוגרפיים) לזמן לא רב אחרי כתיבתה: סוף המאה הא' או תחילת המאה הב' לסה"נ, אלא שהוא נמצא במרחק גאוגרפי רב מאוד, בקמע יווני שנמצא בוויילס, וזה לשונו:  $\beta\alpha\rho\upsilon\chi\ \alpha\theta\theta\alpha$ <sup>17</sup>

ירושלים בימי בית שני: ספר זיכרון לאברהם שליט (בעריכת א' אופנהיימר ואחרים), ירושלים: יד בן צבי, תשמ"א, עמ' 463, שם עמד המחבר גם על הקרבה שבין המטבע בספר המשלים לבין המטבע "ברוך ה' וברוך שמו לעולם ועד" במגילת תהלים. הקשר בין האמור בספר חנוך ל"קדושה" ולמגילת תהלים הובלט גם בידי גבריאֵל וינקלר; ראה G. Winkler, *Das Sanctus: Über den Ursprung und die Anfänge des Sanctus und sein Fortwirken* (OChA 267), Rome: Pontificio Istituto Orientale, 2002, pp. 104–115 (מאמרו של גרינוולד לא הוזכר).

14 לשיטתו של הרן לא נועדה נוסחת חתימה זו לחתום את הספר השני בתהלים, אלא היא נוסחת חתימה למזמורים ותפקידה ליטורגי (מ' הרן, "ארבע הברכות וחמשת ה'ספרים' שבספר תהלים", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, ח'1 [תשמ"ט], עמ' 1–31, ובעיקר עמ' 15–6). לענייננו החשוב הוא שלפנינו נוסחת חתימה מאוחרת. ראה עוד להלן, הערות 15, 24.

15 מטבע זה משמש לכאורה גם בספר בן סירא, בסופו: "ברוך ה' לעולם ומשובח שמו לדר ודר" (נא:30), אולם פסוק זה אינו מצוי בתרגום היווני הקדום של בן סירא ואילו העברית בפרק זה אינה אלא תרגום חוזר של הסורית, ונמצא שאין לנו כאן אלא עדותו של התרגום הסורי. קשה לדעת ממתי ומידו של מי יצא פסוק זה, ואפשר שלא מידו של בן סירא יצאו. מכל מקום, אף כאן יש חתימה של ספר במטבע זה, כמצוי בספר תהלים ובספרים שומרוניים (ראה להלן).

16 סנדרס (לעיל, הערה 4), עמ' 9.

17 R. Kotansky, *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae: Text and Commentary*, I, Opladen: Westdeutscher



עולם, לעולם". מן המקבילות למטבע זה של ברכה למדנו לפסק את הברכה העברית שכאן ולקשר את המילה "לעולם" אל גוף הברכה. זיהויה של המילה  $\sigma\upsilon\delta\eta\chi\alpha$  אינו ברור. בוחק הציע לפרש מילה זו כתעתיק של "עוזך".<sup>18</sup> סיוע להצעה זו אפשר לראות בנוסח מורחב שהביא וידר: "ברוך הוא וברוך שמו, ברוך כחו, ברוך עוזו, ברוך עוז גבורתו לעד".<sup>19</sup> השימוש ב"עוזו" בהרחבה זו מסייע להצעתו של בוחק, הצעה שלא התבססה כמובן על החומר המאוחר. אם אמנם כך יש לשחזר את הטקסט העברי בקמע מוויילס (והדברים אינם חתוכים לפי שעה), נראה שגרסה מאוחרת מימי הביניים ממשיכה גרסה קדומה מאוד במטבע הברכה שלפנינו.

וידר קישר לכאן מטבע דומה בשימושם של השומרונים.<sup>20</sup> המטבע "ברוך אלהינו לעולם ברוך שמו לעולם" מצוי בממצאים שומרוניים מארץ ישראל ומחוצה לה מן המאות הראשונות לספירה: על שבר של נר מארץ ישראל ובכתובת עברית-יוונית שומרונית מתסלוניקי.<sup>21</sup> כבר העירו שמשפט זה בא גם בטקסטים שומרוניים מגיים וליטורגיים,<sup>22</sup> ובמיוחד ראוי להזכיר את תפקידו כ"דוקסולוגיה" בסיומי ספרים ב"תיבת מרקה".<sup>23</sup> אנו נזכרים בשימוש היהודי הקדום במטבע זה כחתימה לספר השני של תהלים.<sup>24</sup>

בטקסטים יהודיים מאוחרים יותר צץ המטבע בפסקה מספרות ההיכלות ובקטעים

Verlag, 1994 (Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Coloniensis, 22), pp. 3–12. ראה גם בוחק (להלן, הערה 18).

G. Bohak, "Hebrew, Hebrew Everywhere? Notes on the Interpretation of Voces Magicae", *Prayer, Magic, and the Stars in the Ancient and Late Antique World* (eds. S. Noegel et al.), University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2003, pp. 74–77. 18

וידר, התגבשות (לעיל, הערה 6), עמ' 267. 19

וידר, שם, עמ' 274. 20

י' נוה, "על כתבם וכתובותיהם של השומרונים", ספר השומרונים (בעריכת א' שטרן וח' אשל), עמ' 381–380. פרסום מחודש של הכתובת מתסלוניקי ראה לאחרונה: D. Noy, *Inscriptiones Judaicae Orientis*, I, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, pp. 100–102. 21

וידר, התגבשות (לעיל, הערה 6), עמ' 274; נוה (במקום הנזכר בהערה 21). 22

ז' בן-חיים, תיבת מרקה, ירושלים: האקדמיה הישראלית הלאומית למדעים, תשמ"ח, עמ' 104, 300, 334. אמנם קשה לדעת ממת דוקסולוגיות אלו שבשולי הספרים; אין כל ודאות שיש לייחסן למרקה עצמו, בן תקופת האמוראים, ולא למעתיקי הספרים. אבל מן הממצא הארכאולוגי מתברר שהמטבע הליטורגי היה רווח בתקופת האמוראים. 23

ברור למדי שהשומרונים לא הושפעו ישירות מן הדוקסולוגיות שבסוף ספרי תהלים, אלא נראה שבשתי המסורות – היהודית והשומרונית – מסיימים ספרים בדוקסולוגיות דומות. המקבילה מסייעת במקצת לסברה שפסוקי החתימה נועדו לחתום את הספר השני של תהלים (ראה לעיל, הערה 14). 24

מגיים מן הגניזה.<sup>25</sup> באחד מהם הניסוח הוא "ברוך הוא וברוך שמו, חי וקיים, לעולם",<sup>26</sup> ניסוח קרוב מאוד לזה שבקמץ היווני מוויילס שנזכר לעיל. יש להניח שבמשך הזמן יעלו גם טקסטים נוספים. בספר הלכות גדולות נאמר שמי שלא אכל מן הסעודה יענה למילות המזמן "נברך (לא להינן) במילים "ברוך (אלהינו) ומבורך שמו תמיד לעולם ועד".<sup>27</sup> זה פירושו של בעל הלכות גדולות<sup>28</sup> לרמז בתלמוד הבבלי בדבר המענה "ברוך ומבורך" על ברכה זו (בבלי, ברכות מה ע"ב),<sup>29</sup> אולם אין יסוד להניח שפרשנות זו משקפת מסורת

25 "ברוך הוא וברוך שמו וברוך זכרו" (פ' שפר, סינופסיס לספרות ההיכלות, טיבינגן: מוהר זיבק, 1981, סעיף 506 [עמ' 199]); בקטע מגי נחתמת ברכה במילים "ברוך אתה ה' שומע תפילה ותחנונים וברוך שמו" (S. Schäfer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Genizah*, II, Tübingen: Mohr Siebeck, 1997, p. 33). תן דעתך על חוסר ההתאמה בגופים בין "ברוך אתה ה'" לבין "וברוך שמו"; נראה שעיקר המטבע היה "ברוך ה'... וברוך שמו", והמילה "אתה" נכנסה באשגרה.

26 S. Schäfer and S. Shaked, *Magische Texte aus der Kairoer Genizah*, I, Tübingen: Mohr Siebeck, 1994, p. 21.

27 "בא ומצאן כשהן מברכין מהו עונה אחריהן? רב זביד אמר: 'ברוך ומבורך' (ד"ו: ה' המבורך), רב פפא אמר 'אמן'. ולא פליגי, הא דאשכחינהו דקאמרי 'נברך שאכלנו' אמר איהו 'ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד'. ואי אשכחינהו דקאמרי 'ברוך' ולא שמע 'נברך', אמר איהו בהדיהו 'אמן'. ואי הווי בי עשרה ועייל ואשכחינהו דקאמרי 'נברך לאלהינו' אמר בהדיהו 'ברוך אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד' (ה"ג ברכות פרק ז [יא ע"ב], לפי נוסח כ"י וטיקן 304). כיוצא בזה במהדורה האחרת של הלכות גדולות: "בא ומצאן כשהן מברכין מה עונה אחריהן? רב זביד אמר 'ברוך ומבורך'. רב פפא אמר 'אמן' ולא פליגי, הא דאשכחינהו דקאמרי 'נברך' אומר איהו בתריהו 'ברוך ומבורך שמו תמיד לעולם ועד'. אשכחינהו דקאמרי 'ברוך שאכלנו משלו' אומר איהו בתריהו 'אמן'. איכא (צ"ל: היכא) דאיכא בלתא דקאמרי 'ברוך שאכלנו', אומר איהו בתריהו [ברוך] ומבורך, אבל בעשרה דקאמרי 'ברוך אלהינו שאכלנו משלו', אומר איהו בתריהו 'ברוך אלהינו ומבורך שמו' (ע' הילדסהיימר, הלכות גדולות, ברלין, תרנ"ב, עמ' 69; תודתי למר אהרן שוויקה על סיועו בענייני כתבי היד של הלכות גדולות). נראה שבהלכות גדולות נתפרש המטבע הקצר התלמודי "ברוך ומבורך" כרומז למטבע שהיה מהלך בזמנו ובמקומו: "ברוך (אלהינו) ומבורך שמו לעולם ועד".

28 בספר המרדכי לברכות סימן קסא, בשם הלכות גדולות: "ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם ועד", "ברוך הוא אלהינו ומבורך שמו תמיד לעולם ועד"; ובספר האגודה, כנראה בעקבות המרדכי: "ברוך הוא ומבורך שמו", "ברוך אלהינו ומבורך שמו" (אגודה לברכות, מהד' בריזל, עמ' עח); תודתי לפרופ' י' תבורי ולפרופ' ש' עמנואל.

29 כך נאמר שם: "בא ומצאן כשהן מברכין [כלומר מי שלא אכל בא ומצא את הסועדים כשהן מזמנים] מהו אומר אחריהן? רב זביד אמר: 'ברוך ומבורך', ורב פפא אמר: עונה 'אמן'. ולא פליגי, הא דאשכחינהו דקאמרי 'נברך' והא דאשכחינהו דקאמרי 'ברוך': אשכחינהו דקאמרי 'נברך', אומר 'ברוך ומבורך', אשכחינהו דקאמרי 'ברוך' עונה 'אמן'."

בקטע גניזה מקוטע (T-S F 1 [1] 106) של הבבלי נמסרו דברי רב זביד בנוסח מורחב (וכנראה לא מקורי): "[מבין] רך תמיד לעולם ועד" (את הקטע איתרתי באמצעות מפעל



קדומה ואיתנה<sup>30</sup> המאפשרת לטעון שהמטבע שלנו הוא הנזכר בתלמוד. מן החומר שהעלו החוקרים עולה שמטבע זה היה בשימוש מזמן קדום מאוד, למן המאה השלישית לפסה"נ ועד לקיבועו כמענה לברכה בַּטור. בשלבים הקדומים ביותר לא היה המטבע מיוחד לְמַעַנָה על ברכות דווקא, אם כי גם בתפקיד זה שימש, כעדותה של מגילת תהלים. למטבע היו כמה צורות מקבילות. לא חסידי אשכנז החליפו את "ברוך ה' וברוך שמו" ב"ברוך הוא וברוך שמו", כהצעתו של וידר,<sup>31</sup> שהרי "ברוך הוא" במטבע זה מצאנו בחנוך א סא:11, ויש להשוות לניסוח "ברוך אתה" במטבע זה בספר טוביה ובקמע מוויילס. אין בידינו תיעוד מכל התקופות, אולם יש להניח שבמשך הזמן יימצא תיעוד גם לתקופות שבהן הוא חסר. מפרשה זו מוכחת חיוניותו של השימוש הליטורגי במטבע זה, וגם קדמותם של ניסוחים שונים שגיונו והרחיבו את הנוסחה היסודית, היא הנוסחה החוזרת ונשנית במענה לתהלים כמה במגילת תהלים מקומראן.<sup>32</sup>

אוצר כתבי היד התלמודיים, ואני מודה לעובדי המפעל על עזרתם).

30 בספר הלכות פסוקות נאמר בעקבות סוגיה זו: "בא ומצאן כשהן מברכין – איניש מעלמא דאתא ואשכחינהו דקא מברכין – אשכחיה למן דקא מברך וקא אמ' 'נברך שאכלנו משלו' כד אמרי אינהו ברוך שאכלנו אמ' איהו [=מי שלא אכל] בהדיהו 'ברוך המבורך לעולם ועד'. ואי בעשרה וקא אמ' <רי> 'נברך לאלהינו' וקא אמרי בתריה 'ברוך אלהינו שאכלנו' אמ' <ר> בהדיהו 'ברוך אלהינו המבורך לעולם ועד'. ואי אשכחינהו דקא אמרי אינהו 'ברוך שאכלנו' אי נמי 'ברוך אלהינו שאכלנו' אמר הוא בתריהו 'אמן'". (ס' ששון, ספר הלכות פסוקות, ירושלים: מקיצי נרדמים, תשי"א, עמ' קפט). על מקוריותן של הלכות ברכות בתוך ספר הלכות פסוקות ראה: נ' דנציג, מבוא לספר הלכות פסוקות, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג, עמ' 141–142. לפי פתרון זה למטבע שנרמז בסוגיה בקיצור "ברוך ומבורך" – אין הדברים קשורים קשר של ממש במטבע שלפנינו.

31 עמ' 283.

32 אפשר להעיר כאן גם על תרומה אחרת של מזמור זה כצורתו במגילת תהלים מקומראן לליטורגיה. מטבע החתימה של ברכת ההפטרה המסיים במילים "האל הנאמן בכל דבריו" קשור לגרסה בתהלים פרק כמה במגילת תהלים, ובנוסח שלפני השבעים והפשיטתא: "נאמן ה' בדבריו וחסיד [פשיטתא: "זדיק" = צדיק?] בכל מעשיו" (או "נאמן ה' בכל דבריו" כנוסח שבשולי כתב יד בכתיבה אשכנזית מן המאה הי"ג-י"ד [דבלין, Trinity College Library F 6.4; ראה B. Kennicott, *Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus*, Oxford: Clarendon, 1778, p. 434, ושם, מבוא, עמ' 82]); בנוסח המסורה חסר פסוק הפותח באות נו"ן. ספק אם זו ראייה למקוריותו של הפסוק הפותח באות נו"ן, ונראה יותר שמגילת תהלים משקפת טקסט חסר שהושלם בו הפסוק החסר, ככל הנראה בשכפול האות צד"י במזמור זה: "צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו". "צדיק" הוחלף ב"נאמן" ו"דרכיו" ב"דבריו". (ראה בכיוונים שונים: י' עמיר, "ספיח לפסוק שאבד?", בית מקרא, לח [תשנ"ג], עמ' 80–82; S. Hoenig, "The Qumran Liturgical Psalms", *JQR*, 57 [1967], p. 330; ד' פלוסר, "מגילת הרזים" מקומראן ותפילת הימים הנוראים", יהדות בית שני – קומראן ואפוקליפטיקה, ירושלים: מכון בן-צבי, תשס"ב, עמ' 19–20; קימלמן [לעיל, הערה 5], עמ' 50). וידר דן בגרסה ייחודית של ברכת ההפטרה בקטע גניזה, "האל הנאמן בכל דרכיו",

\*

המשכיותו הרצופה של מטבע פשוט כמו "ברוך ה' וברוך שמו לעולם ועד" מפתיעה פחות מניסוח מרחיב של מטבע זה במקורות שונים, שפרק זמן של למעלה מאלף שנים מבדיל ביניהם.

נוסח "מחזור ויטרי" ל"ברוך שאמר" מרחיב את המטבע "ברוך הוא וברוך שמו" ומצרף לו את הביטוי "ברוך הוא על כסא מלכותו"; וזה נוסחו:

ברוך משלם שכר טוב ליריאי ולקווי ולחוסי בו ברוך הוא ברוך שמו ברוך הוא על כסא מלכותו ברוך פודה ומציל<sup>33</sup>

כיוצא בזה – "ברוך כסא מלכותו" או "ברוך בכסא מלכותו" – הנוסח בכתבי יד רבים

העלה את הסברה ששינוי מגמתי הוא זה, ושהוא נעשה כדי שנוסח הברכה לא ייתן גושפנקא ל"נוסח המקרא שבידי החיצונים" (וידר, "ברכות ההפטרה [המשך]", בתוך: וידר, התגבשות [לעיל, הערה 6], עמ' 231–233). אני מכיר נוסח במקרא הגורס "נאמן ה' בכל דרכיו", אבל לאור הקשר בין פסוק זה ובין פסוק יז, "צדיק ה' בכל דרכיו", הנוסח "נאמן ה' בכל דרכיו" צפוי בהחלט, אם כנוסח מקורי יותר (לפני שהמילה "דרכיו" הומרה במילה "דבריו") ואם כאשגרת לשון מן הפסוק הדומה מאוד שלהלן. מן הראוי גם להעיר על חילוף דומה בקטע של מגילה לא מקראית מקומראן (3Q22 ii, 3; ראה M. Baillet, "Un Apocryphe de David", *Les "petites grottes" de Qumran* (eds. M. Baillet et al.), *DJD* 3, Oxford: (Clarendon, 1962, p. 82

כי רחמיו על ישראל

הוא בכל דרכיו <דבריו> ולאן

יתנם למשפט וכל

המילה "דבריו" נתלתה מעל השורה, מעל המילה "דרכיו". אין לדעת אם המילה הקודמת למילה "הוא" הייתה "נאמן", "צדיק" או תואר אחר לאל, אבל אין ספק שהמילה "דרכיו" הומרה כאן במילה "דבריו". בהקשרה של ברכת ההפטרה, העוסקת בנאמנות דברי הנבואה, עדיף הנוסח "דבריו", והוא גם הנוסח המתועד בתהלים קמה:יג. אולם ייתכן מאוד שגם החתימה שבקטע הגניזה מסתמכת על גרסה אחרת במקרא.

נראה שמטבע לשון זה ("נאמן בכל דרכיו") מצוי בקדמוניות המקרא יג:10: "כי נאמן אני בכל דרכי". ספק אם יש לראות בביטוי זה שיבוש שחל במקורו העברי של הספר מן "כי נאמן אני בכל דרכי" (כך הציע H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, Leiden: Brill, 1996, p. 525; ושם ציין גם לגרסת מגילת תהלים), שכן המילה "דרך" היא מילת מפתח בפסוקים 8–10, והנושא בפסוק 10 הוא הגמול האלוהי (לשימוש "דרך" בהקשר זה ראה שמות לג:יג ופירושו בבבלי, ברכות ז ע"א).

ש' הלוי איש הורוויץ, מחזור ויטרי, א, נירנברג: מקיצי נרדמים, תרפ"ג, עמ' 61. ראה גם: י" חזני (לעיל, הערה 2), עמ' 6 (שם הביא סינופסיס של הברכה), עמ' 30 הע' 112 (ושם דיון בברכה).



של מנהג צרפת.<sup>34</sup> במיעוט של כתבי יד צרפתיים מצויים נוסחים דומים גם בראש ברכת "ברוך שאמר"<sup>35</sup> וכן בברכת המזון<sup>36</sup> ("ברוך הוא ברוך שמו ברוך כסא מלכותו" או "ברוך בכסא מלכותו" או "ברוך על כסא מלכותו"). וידר, שחקר ופירש נוסח זה,<sup>37</sup> סבר שהנוסח "ברוך הוא על כסא מלכותו" הוא נוסח משני ומאוחר שהחליף את הניסוח החלופי "ברוך כסא מלכותו", ניסוח שהתהווה בסביבה תאולוגית ימי-ביניים, משום שנתפס כפוגע בייחוד האל. ברם מן הראוי להעיר כי ניסוח זה דומה ביותר לאמור בתפילת שלושת הנערים (דניאל ג:גב–נד בנוסח השבעים):<sup>38</sup>

34 פרופ' יונה פרנקל, העוסק בהעמדת נוסח הליטורגיה של אשכנז וצרפת, מסר לי בטובו בשיחה ב-15.5.2008 שהנוסח "ולחוסיו ולקווי ברוך הוא וברוך שמו ברוך כסא מלכותו ברוך פודה ומציל" מצוי ב-38 כתבי יד מתוך 42 כתבי היד הצרפתיים שנבדקו, 12 כתבי יד מתוכם גורסים "בכסא" (לא: "כסא"); הנוסח המורחב הזה אינו מצוי בנוסחי אשכנז ופולין. אני מודה לפרופ' פרנקל על שיתף אותי בפרות עמלו בנדיבות (המידע המובא בשמו בהערות הבאות מקורו באותה שיחה).

35 לפי המידע שמסר לי פרופ' פרנקל כך ("ברוך שאמר והיה העולם ברוך הוא ברוך שמו ברוך בכסא מלכותו") גורסים ארבעה כתבי יד מתוך 42 כתבי יד; שלושה כתבי יד צרפתיים גורסים לא "בכסא מלכותו" אלא "כסא מלכותו".

36 וידר, התגבשות (לעיל, הערה 6), עמ' 266–267, 270–272. לפי מידע שמסר לי בטובו מר אבי שמידמן הניסוח "ברוך הוא וברוך שמו" והרחבותיו מופיעים בגניזה (בחומר שאסף היו שבע היקרויות), אבל הניסוח "ברוך כסא מלכותו" אינו מצוי שם. אני מודה למר שמידמן על שחלק אתי את פרות עמלו. לפי המידע שמסר לי פרופ' פרנקל, בשני כתבי יד מתוך 17 מופיע בזימון של ברכת המזון (במקום "ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו"): "ברוך משביע רעבים ברוך משקה לצמאים ברוך הוא ברוך שמו ברוך כסא מלכותו וברוכה מתנתו לעד ולנצח", בהם כתב יד קדום מן המאה הי"א. "ברוך הוא וברוך שמו" מופיע באשכנז, אבל אין שום כתב יד אשכנזי או פולני שבו מופיע "כסא מלכותו". בחמישה כתבי יד, ובהם גם שני כתבי היד שנזכרו לעיל, נוסף בחלק "הרחמן" של ברכת המזון "הרחמן הוא יתברך על כסא מלכותו".

37 וידר, התגבשות (לעיל, הערה 6), עמ' 483 (במאמרו "תיקונים בנוסח התפילה בהשפעת לשונות לועזיות").

38 התרגום לפי נוסח השבעים המקורי; בנוסח תאודוטיון הפסוקים מסודרים אחרת. מהדורה מדעית ראה: J. Ziegler, *Susanna – Daniel – Bel et Draco: Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum XVI/2*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, p. 126. חוקרים שיערו ששיר שנכתב למטרה אחרת הושם כאן בפי חנניה, מישאל ועזריה (The hymn is evidently a cultic piece and quite independent of its present setting", J.J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis: Fortress Press, 1993 [Hermeneia], p. 207). יש להוסיף על סברה כללית זו שלביטוי "הציל אותנו מלהבה בוערת ומן האש גאל אותנו" יש מקבילה מדויקת במזמור ההלל האיש של בן-סירא (פרק נא): "(2) כי פדית ממות נפשי... ומיד שאול הצלת נפשי... (3) מרבות צרות הצלתני (4) וממצוקות שלהבת [סביב], מכבות אש לאין פחה". נמצאנו למדים שבמזמורי הצלה והודיה

ברוך אתה ה' אלוהי אבותינו  
 וברוך שם כבודך הקדוש  
 ברוך אתה בהיכל<sup>39</sup> (ναῶν) כבודך הקדוש ומהולל מאוד ומכובד מאוד לעולמים  
 ברוך אתה על כסא מלכותך  
 ברוך אתה צופה תהומות יושב הכרובים  
 ברוך אתה ברקיע  
 ומשובח ומרומם לעולמים  
 ומפואר מאוד ומרומם לעולמי עולמים  
 ומהולל ומרומם לעולמים  
 ומפואר ומכובד לעולמים  
 ומשובח ומכובד לעולמים

40 - - -

כי פדה אותנו משאול והושיע אותנו מיד המוות והציל אותנו מלהבה בוערת ומן  
 האש גאל אותנו הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו.

כאמור, זו הרחבה לפסוקים דו-צלעיים שאפשר לשחזרם כך:

ברוך אתה ה' אלוהי אבותינו  
 ברוך אתה בהיכל כבודך הקדוש  
 וברוך שם כבודך הקדוש  
 וברוך אתה על כסא מלכותך

הפסוק "ברוך אתה ה'... וברוך שם כבודך הקדוש" דומה מאוד לפסוקי ברכה בספר  
 טוביה שנסקרו לעיל (עמ' רסה). הרחבת הלשון "ברוך אתה ה' וברוך שם כבודך"  
 באמצעות הברכה "ברוך אתה על כסא מלכותך" משותפת לקטע הקדום ולנוסח המאוחר  
 של תפילת בית הכנסת.<sup>41</sup> למטבע הליטורגי המזכיר את ה', שמו וכיסא מלכותו בתפילה

לשונות כגון אלו היו קיימים כמטפורות – כך הוא הדבר במזמור של בן סירא. ואם כך – אפשר  
 שבשירת שלושת הנערים ניתן להן פירוש ממש, בדומה למטפורות במזמור ששוקע ביונה:  
 המילים "ותשליכני מצולה בלבב ימים... אפפוני מים עד נפש" (השווה תהלים סט:ב–ג)  
 והמטפורות הנגזרות ממנה (כגון "סוף חבוש לראשי"; יונה ב:ג–ו) התפרשו כאילו הן נאמרות  
 מפיו של מי שנמצא בפועל ממש בלב ים. לטיפול דומה במטפורות במדרש ובמקרא ראה עוד  
 א' רופא, "אלישע בדותן (מלכים ב:ו:ח–כג): ביקורת ספרותית-היסטורית בסיוע מן המדרש",  
 בית מקרא, מ (תשנ"ה), עמ' 9–11.

39 ביוונית: ἐν τῷ ναῶν τῆς ἁγίας δόξης σου. מילולית: במקדש הכבוד הקדוש שלך  
 ("הקדוש" – תואר ל"כבודך"). "בהיכל" – ביוונית ναῶν, כלומר במקדש. לפי הטקסט היווני  
 נראה שההנחה היא שכיסא מלכותו של האל עומד במקדש של מעלה, אבל אולי טבעי יותר  
 להניח שבמקור עברי שממנו תורגם הפרק משמעות המילה "היכל" הייתה ארמון המלך. ראה  
 עוד להלן, הערה 41.

40 כאן בא חלק ארוך של שיר הפונה אל יסודות הטבע ואל בני האדם בתבנית: "ברכו... את ה'  
 שירו לו ורוממוהו לעולמים". אין זה מן הנמנע לראות בחטיבה זו שיר נפרד, אם כי אין דרך  
 להוכיח זאת.

41 פלוסר והיינימן קשרו פסוקים אלו למטבע "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"; ראה D.  
 Flusser, "Psalms, Hymns, and Prayer", *Jewish Writings of the Second Temple*  
*Period* (ed. M. Stone), Assen: Van Gorcum, 1984, p. 554; היינימן, התפילה  
 בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד, עמ' 86; נגד הצעת פלוסר ראה  
 קימלמן (לעיל, הערה 8), עמ' 333 הע' 63 (לטענת קימלמן הפסוקים שהביא פלוסר אינם  
 יחידה אחת אלא פסוקים בלתי רצופים מתוך שישה פסוקי ברכה; אולם לאמיתו של דבר



זו השווה מאיר בר-אילן<sup>42</sup> את הניסוח ב"אמת ויציב" – "הוא קיים ושמו קיים כסאו נכון ומלכותו קיימת", ואת ההרחבה בברכת "אתה קדוש" בתפילת העמידה לפי מקצת נוסחים – "אתה קדוש ושמך קדוש וזכרך קדוש וכסאך קדוש".<sup>43</sup>

"שירת שלושת הנערים" מלמדת אותנו שהניסוח "ברוך הוא על כסא כבודו" הוא ניסוח עתיק, והתמונה מורכבת ומסובכת הרבה יותר משאפשר היה לשער לאור החומר מימי הביניים כשלעצמו.

הפסוקים אינם רצופים רק בנוסח תאודוטיון, ואילו לפי נוסח השבעים הקדום הפסוקים רצופים, כמובא בגוף המאמר). לענייננו נראה לי שכל היסודות המצויים בברכה המורכבת שאנו דנים בה מצויים בברכה הקצרה והקדומה "ברוך שם כבוד מלכותו". שלא כדעתו של קימלמן, נראה לי שהטקסטים מימי בית שני מראים לנו שהמטבע "ברוך שם כבוד מלכותו" מתאים מאוד לימי הבית. כך אנו קוראים בטקסט קומראני העוסק במלאכים: "[ו]ברכו את שם כבוד אלוהותך[ה]" (4Q287 2a 8; ראה B. Nitzan, "Berakhot" [eds. E. Eshel et al.], *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1, DJD 11, Oxford: Clarendon, 1998, p. 51), ובטקסט אחר העוסק במלאכים אנו קוראים: "יברך בשם כבוד אלוהים... [יברך בשם] רום מלכותו... יברך בשם הונד המלך" (4Q403 1 i 10, 14, 17; ראה C. Newsom, "Shirat 'Olat ha-Shabbat", שם, עמ' 256, 268). מלכותו של האל מרכזית בטקסטים, ומשמשת גם בתוך לשונות ברכה ולצדן (ראה בסוף ההערה של קימלמן). ראה גם מ' קיסטר, "להתהוות נוסחי ברכה ותפילה לאור קטעי מגילה ליטורגית ממדבר יהודה" (לעיל, הערה 1), עמ' 349–350. גם חוני, בתפילתו הנזכרת אצל יוספוס, פונה אל האל כמלך:  $\omega \theta \epsilon \acute{\epsilon}$  βασιλεῦ τῶν ὀλῶν (קדמוניות היהודים, יד 24). לטעמי אין משמעות מכרעת לעובדה שעד כה לא מצאנו את הצירוף "ברוך שם כבוד מלכותו" בטקסט מימי בית שני; להפך: מן הטקסטים בקומראן אנו למדים גם על סגנון השגב הקשור שם במקדש של מעלה (לדעת אורבך ופלוסר גם הקטע שלפנינו עוסק במקדש של מעלה; ראה א"א אורבך, חז"ל: פרקי אמונות ודעות, מהדורה שנייה, ירושלים: מאגנס, תשל"א, עמ' 705 [הוספות והשלמות לעמ' 348]; פלוסר, שם; אבל ראה גם לעיל, הערה 39). בטקסטים מקומראן בא השגב לידי ביטוי סגנוני בשרשרת סמיכויות ובהדגשת מלכותו של האל; ראה לאחרונה: נ' מזרחי, "שאלת הזיקה בין שירות עולת השבת לספרות ההיכלות: היבטי לשון וסגנון", מגילות, ז (תשס"ט), עמ' 273 והע' 45 (תן דעתך על האמור בבראשית רבה ש"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא מענה המלאכים; בראשית רבה סח, כא [מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 739]).

42 מ' בר-אילן, סתרי תפילה והיכלות, רמת-גן: בר-אילן, תשמ"ז, עמ' 142.

43 הנוסח ב"אמת ויציב" מתועד כבר בסידור רס"ג (לעיל, הערה 2, עמ' טו). לנוסח ב"אתה קדוש" ראה שם (עמ' יח); וראה גם נוסח התפילה של יהודי פרס, מהד' ש' טל, ירושלים מכון בן-צבי, תשמ"א, עמ' 13. במטבע האחרון באים זה לצד זה "אתה... שמך... כסאך", ואילו בברכה שלפנינו ראינו גם את המטבע "ברוך הוא על כסא מלכותו".

## ב – "כל דכפין ייתי ויכול"

בתחילת הסדר מוכרת לנו האמירה:

כל דכפין ייתי ויכול כל דצריך ייתי ויפסח.

זה הנוסח בסידור רס"ג (ובעדים אחרים לנוסח בבל),<sup>44</sup> ור' מתתיהו גאון (המאה ה'ט' לסה"נ) מייחס אמירה זו ל"מנהג אבות".<sup>45</sup> המשפט מצוי בנוסח הבבלי של ההגדה, ולא בנוסח ארץ-ישראל. חוקרי ההגדה סבורים שקטע זה הוא מתקופת התלמוד או מתקופת הגאונים,<sup>46</sup> ושהוא מסתמך על האמור בתלמוד הבבלי על נוהגו של רב הונא לומר קודם סעודתו ("כי הוה כרך ריפתא") "כל מאן דצריך ליתי וליכול" (בבלי, תענית כ ע"ב). ראשית ייאמר: רוב עדי הנוסח של התלמוד אינם גורסים "ליתי וליכול" אלא "ליעול וליתי"<sup>47</sup> או "ליתי וליעול";<sup>48</sup> בכתב יד וטיקן 134: "ליעול וליתי וליכול", ובדפוס פיזרו: "ליתי וליכול".<sup>49</sup> שנית יוער על ההבדל הדקדוקי בין הצורות "ליתי וליעול" (או

44 סידור רס"ג (לעיל, הערה 2), עמ' קלו, לאחר הנוסח הארמי "הא שתא הכא לישנא בארעא דישראל, הא שתא עבדי לישנא בני חארי". כיוצא בזה בנוסח ההגדה בסידור ר' שלמה בר' נתן (מהד' ש' חגי, ירושלים: ש' חגי, תשנ"ה, עמ' פד).

45 "כתב [מר] רב מתתיה: מה שנהגו לומר 'כל דכפין ייתי ויכול' – כך היה מנהג אבות שהיו מגביהין שלחנותיהם ולא היו סוגרים דלתותיהם, והיו אומרים ככה כדי שיבואו ישראל העניים שכניהם לאכול, ולקבל שכר היו עושין זה. ועכשיו שנעשו שכני עכו"ם יותר משכני ישראל, מפרנסין אותם בתחלה כדי שלא יחזרו על הפתחים ואחר כך מגביהין את השלחן ואומרים כמנהג ראשונים" (ב"מ לוין, אוצר הגאונים לפסחים, ירושלים: חברה להוצאת ספרים על יד האוניברסיטה העברית, תרצ"א, עמ' 112; ר' יצחק אבן גיאת, שערי שמחה, מהד' י"ד במברגר, ב, פירטה: י' זאממער, תרכ"ב, עמ' קא; על הגבהת השולחן בשעת אמירת "כל דכפין" ראה גם בדברי ר' שלמה בר' נתן [לעיל, הערה 44]).

46 ד' גולדשמידט, הגדה של פסח: מקורותיה ותולדותיה, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ך, עמ' 8–9; ש' וז' ספראי, הגדת חז"ל, ירושלים: כרטא, תשנ"ח, עמ' 109–112; C. Leonhard, *The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter*, Berlin: de Gruyter, 2006, p. 103.

47 אוקספורד (316) Opp. Add. fol 23; וטיקן 134; מינכן 140; דפוס ספרדי, British Library, C.50\*.b.11.

48 כתב יד מינכן 95 ("ניתי וניעול"); כתב יד לונדון הספרייה הבריטית (400) HARL 5508. חילופי הנוסח הובאו לפי מאגר המכון לחקר התלמוד של מכון ליברמן. ראה גם רנ"ג רבינוביץ, דקדוקי סופרים, תענית, מינכן, תר"ל, עמ' 115, ובספרו של מלטר (ראה בהערה הבאה).

49 צ' מלטר, מסכת תענית מן תלמוד בבלי, ניו יורק: האקדמיה האמריקנית למדעי היהדות, תר"ץ, עמ' 83, מביא גרסה דומה ("ניתי ויכול") מכתב יד של האגדות של מסכת תענית השמור בבית המדרש לרבנים בניו יורק. יש להעיר שבמסכת תענית באות זו ליד זו שתי מימרות בניסוח דומה, ועקרונית לא מן הנמנע שאחת השפיעה על חברתה. אולם האחידות בין כתבי היד, על





את הצורה הבלתי אפשרית "(דבר) ואתה ואתה" אני מבין, כמו קלאוס באיאר: "דבר יאתה ויתה" = "דְּבַר יְתָה וַיֵּאתָה",<sup>57</sup> כלומר: "הבא אותו ויבוא". (הצעה זו נראית לי מאוד, אבל גם מי שלא יסכים לפתרון זה יודה שיש כאן פועל הגזור מן השורש את", שצורתו נשתבשה.) אחרי המילה "באחינא" חסרות כמה מילים, אבל אפשר להשלים את עניינן לפי התרגום היווני לספר טוביה שבו נאמר (ב"נוסח הארוך", הקרוב לנוסח שבקומראן): "בני, לך וכל מי שתמצא עני מאחינו מן השביה אשר בנינוה אשר זכר בכל לבו אותו [=את האל],<sup>58</sup> והבא אותו ויאכל יחד אתי. והרי אני ממתין לך, בני עד אשר תלך". חבל שאין אנו יודעים איזו מילה שימשה בארמית ל"עני" (המילה "דצריך" אולי אפשרית, אך אינה הכרחית).<sup>59</sup> מכל מקום, ברור שהמטבע "כל מי... שעני... יבוא ויאכל" קיים כבר בטקסט זה, וכמו בסדר נאמר מטבע זה דווקא בתחילתה של סעודת החג, עם הבאת האוכל. ספר טוביה, המפאר את חסידותו של טוביה, אומר "לחמי נתתי לרעבים ובגדי לערומים" (א: 17), אבל אינו אומר שהיה מזמין אותם לסעודתו בכל יום ויום; הזמנה זו קשורה בסעודת החג, במקרה זה חג השבועות, עם הבאת השולחן לסעודה (הוא השלב שבו אומרים גם בליל הסדר "כל דכפין"), ושמא רוצה הסיפור להדגיש את צדיקותו של טוביה בכך שלא הסתפק בשלב זה באמירה, אלא אף שלח את בנו לחפש את העניים ולהביאם.

נראה לי אפוא שספר טוביה מאפשר לעמוד על מנהג קדום מאוד להזמין עניים לשולחן סעודת החג סמוך לסעודה,<sup>60</sup> עם הבאת השולחן. מילותיה הארמיות הפשוטות של ההזמנה לשולחן החג לא השתנו במידה רבה במשך יותר מאלף שנה, עד שנתקבעה – החל ממנהג הגאונים – לאמרה בתחילת הסדר.

57 לא בלתי אפשרי שבכתב היד שלפני כתב היד שלפנינו היה כתוב "דבר יתה ויתה".

58 ניסוח מסויג זה אופייני ליישוב גלותי מנומר שבו חלק גדול משכניו של טוביה אינם יהודים, או שאינם יהודים נאמנים (השווה מבחינת המצב החברתי הזה לדברי רב מתתיה גאון [לעיל, הערה 45]).

59 בתרגום היווני הארוך: πτωχός, בתרגום היווני הקצר: ἐνδεής. המילה ἐνδεής אמנם קרובה מאוד בשדה הסמנטי שלה ל"צריך", אבל היא מתרגמת מילים שונות בעברית המקראית, ואין הכרח להניח שכאן היא מתרגמת דווקא את השורש הזה.

60 כך הציע גולדציהר לאור מנהגים ערביים, I. Goldziher, "Mélanges Judéo-Arabs", *REJ*, 34 (1901), p. 10. ראה גם הסתייגותו של ח' לשם, שבת ומועדי ישראל, ב, תל אביב: ניב, תשכ"ט (על אף הניסוח הבלתי ראוי).



## נספח

המטבע "ברוך (אתה) ה' וברוך שמך (שמו) לעולם" בספר טוביה:

הנוסח הארוך	הנוסח הקצר	
ברוך אתה אל רחמן וברוך שמך לעולמים Vetus Latina: ברוך אתה אל רחמן וברוך שמך הקדוש והנכבד לכל עולמים 4Q196 fr. 6, 7: "[ו]ברוך שמך קדישא [וי]קירא לכל ע[למין]"	ברוך אתה ה' אלוהי וברוך שמך הקדוש והנכבד ל(כל) עולמים	ג: 11
ברוך אתה אלוהי אבותינו וברוך שמך לכל עולמי דור(?)	ברוך אתה אלוהי אבותינו וברוך שמך הקדוש והנכבד לעולמים.	ח: 5
ברוך האלוהים וברוך שמו הגדול ומבורכים כל מלאכיו הקדושים. יהי שמו הגדול עלינו וברוכים מלאכיו לכל העולמים	ברוך אתה אלוהים וברוך שמך לעולמים ומבורכים כל מלאכך הקדושים	יא: 14
הללויה ברוך אלוהי ישראל וברוכים יברכו את שמו הקדוש לעולם ועד Vetus Latina: ברוך ה' אשר רומם אותך וברוך לעולמי עולמים כי בך [=בירושלים] יברכו את שמו הקדוש לעולם 4Q196 18 10-11: "[ו]ברוך לעלם] עלמיא דביכי יברכון ש[מה...]"	"הללויה", ומשבחים ואומרים: ברוך האל אשר רומם לכל עולמים	יג: 23

