

# מדעי היהדות

עורכים

גרשון בקון, איתמר גרינולד, מנחם הירשמן

מרכזת המערכת

רונאלה מרדלר

כרך 44 • תשס"ז

כתב העת של האיגוד העולמי למדעי היהדות

ירושלים

## “הנכנס לכרך” – תפילות על הסף<sup>1</sup>

מאת

דליה מרקס

הברכות הבאות בפרק 'הרואה', הפרק התשיעי והאחרון במסכת ברכות במשנה, ובעקבותיו בתלמודים ובפרק האחרון במסכת ברכות בתוספתא, שונות במהותן מן הברכות המרכיבות את תפילת העמידה ומן הברכות העוטפות את קריאת שמע – המרכיבים הליטורגיים העיקריים והקדומים בתפילת ישראל. ברכות אלו לא נועדו להיאמר בזמנים קבועים (ביום או במעגל השנה) או במסגרת תפילות הקבע והחובה של בית הכנסת, אלא כמענה לראייה, שמיעה, הרחה, טעימה או חוויה של מה שמזמן אותן. הן מכוונות בהתאמה ברכות הראייה, השמיעה, הריח וכו'. כקבוצה הן יכוננו להלן – ברכות לעת מצוא.<sup>2</sup>

במאמר זה אני מבקשת לדון בסוגיית 'הנכנס לכרך' (בבלי, ברכות ס, ע"א–ע"ב), אשר הברכות הבאות בה – כשאר הברכות הבאות בפרק 'הרואה' – הן ברכות לעת מצוא. הסוגיה תיבחן הן בכלים פילולוגיים היסטוריים הן בכלים אנתרופולוגיים. אולי יש מי שיטען שאין השניים דרים במדור אחד, אבל הגישה העומדת בבסיס מאמר זה היא שיש לראות את הבחינה הלשונית וההיסטורית (התלויה באופן כמעט בלעדי בטקסט) ואת הבחינה בכלים ממדעי החברה (הנובעת מן הנוקמים לטקסטים והמתמקדת בצדדיו הביצועיים) כמשלימות אהדדי ובמידה רבה האמירה של האחד תלויה בשני.

1 המאמר מבוסס על פרק מעבודת הדוקטור שכתבתי בהדרכת פרופ' אביגדור שניאן: "המעביר שינה", ריטואל ההשכמה בתפילות ישראל: דיון טקסטואלי, היסטורי והגותי בחטיבת ברכות השחר ומחקר ממדיה הביצועיים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה (להלן: מרקס, המעביר שינה). אני מודה לפרופ' איתמר גרינולד ולדר' דוד לויין על הערותיהם החשובות בהכנת מאמר זה.

2 על ברכות הראייה, ראו באנציקלופדיה התלמודית, ד, עמ' שנא–שסג; על ברכות הריח, שם, עמ' תקצה–תריג.

ראשית, נדון במבנה הסוגיה וננתח אותה מבחינה תוכנית וטיפולוגית. לאחר מכן נבחן את המבנה שלה לאור מקבילותיה בספרות חז"ל ונסה לשער דבר על אופן עריכתה. נבקש להראות, כיצד מבנה הסוגיה, דהיינו, העמדת המקרים הזוקקים את הברכות המובאות בתלמוד זה לצד זה בסדרן המסוים, יכולה לזרוע אור על הבנת מעמדן של הברכות כתופעה דתית ואנושית. בהמשך נעסוק באיכויות טרנספורמטיביות בעניינים שבהם עוסקת הסוגיה ונסה להפיק ממנה תובנות אחדות על התופעה האנושית של מעבר גבולות, שבהן היא עוסקת. נסיים בדיון בפונקציות של הליטורגיה המלווה את המקרים הנידונים בסוגיה. שאלות תאולוגיות ואידאולוגיות לא יעמדו במרכז הדיון, אלא בחינת התופעות האנושיות-דתיות שעולות מן הברכות הנידונות כשהן לעצמן.<sup>3</sup>

### סוגיית 'הנכנס לכרך' (בבלי, ברכות ס, ע"א-ע"ב)

ראשית נראה את לשון המשנה המזמנת את הסוגיה התלמודית:

הנכנס לכרך מתפלל שתיים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.  
בן עזאי אומר: ארבע, שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו.  
ונותן הודאה לשעבר, וצועק לעתיד לבוא (ברכות ט, ד)

המשנה מציינת שהאדם צריך לברך בהיכנסו לכרך ובצאתו ממנו ומסיימת בניסוח של כלל ליטורגי: 'ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבוא'. במקום שבו המשנה מקצרת, התלמוד הבבלי מפרט ומסר את לשונן של הברכות שהנכנס לכרך צריך לומר. מכאן הסוגיה מתגלגלת ועוסקת בעוד ארבעה מקרים הזוקקים ברכות עם כניסתו של אדם למקום או למצב ועם היציאה ממנו. כל אחת מהברכות המובאות בה ראויה לדיון ממוקד. כאן נעסוק בעיקר במלאכת צירופם של המקרים האלה ובתולדותיה המשוערות של עריכת הסוגיה. להלן הסוגיה מחולקת לחלקיה:<sup>4</sup>

3 בעניין זה המאמר הולך בדרך שהתווה איתמר גרינולד בספרו: *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden-Boston 2003

4 הטקסטים מספרות חז"ל מצוטטים במאמר זה מנוסחי הדפוס. כתיב היד שבהם מובאת הסוגיה הם: פריז 671, אוקספורד Opp. Add. Fol. 23 ומינכן 95 (כתב יד פירנצה אינו מגיע לסוגייתנו). עדות הנוסח תצוטט לפי צורכי העיון ללא כוונה לתת אפראט מלא של כתיב היד. לנוחות המעיינים הודגשו הנוסחים הליטורגיים המובאים בסוגיה. טבלה משווה בין המקבילות של הסוגיה דנן בתוספתא ובירושלמי מובאת בסוף המאמר. כאן יובאו הערות על נוסח הסוגיה ובהמשך יידונו עניינים תוכניים הקשורים בה.

הנכנס לכרך – תנו רבנן: בכניסתו מהו אומר? – יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום. נכנס, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום.

בקש לצאת, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום.

יצא, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך.<sup>5</sup>

אמר רב מתנא: לא שנו אלא בכרך שאין דנין והורגין בו, אבל בכרך שדנין והורגין בו – לית לן ביה. איכא דאמרי, אמר רב מתנא: אפילו בכרך שדנין והורגין בו, זימנין לא מתרימיה ליה אינש דיליף ליה זכותא.<sup>6</sup>

תנו רבנן: הנכנס לבית המרחץ,<sup>7</sup> אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני מזה ומכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי.<sup>8</sup> אמר אביי: לא לימא אינש הכי [לא יאמר אדם כך], דלא לפתח פומיה לשטן [שלא יפתח פה לשטן]; דאמר ריש לקיש וכן תנא משמיה דרב יוסי: לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן. אמר רב יוסף: מאי קראה [מה הפסוק שעליו הדברים מתבססים]? דכתיב: 'כמעט כסדם היינו לעמרה דמינו'

5 הגמרא מקבלת את דעת היחיד של בן עזאי במשנה, היינו שיש לומר ארבע ברכות, ולא את סתם המשנה, שלפיה יש לומר רק שתי ברכות, וראו בעניין זה להלן.

6 החכם שהגמרא מצטטת בעניין חלות הברכה הוא ר' מתנה (כך בכתבי היד, ובוילנא: ר' מתנא). אין אנו יודעים עליו הרבה, אבל ייתכן שמדובר בתלמידו של שמואל (ח' אלבק, מבוא לתלמודים, ירושלים תשכ"ט, עמ' 204). משפט זה אינו מופיע בכ"י אוקספורד ופריז. החלוקה בעניין כרך הדורש ברכה בכניסה אליו שונה מעט בירושלמי. מה שאולי מעיד על מענה ליטורגי לראליה אחרת: 'הדא דאמר במדורה גוים אבל בישראל אין צריך לברך אם היה מקו' שהורגין שם אפילו במדורת ישר' צריך לברך' (שם).

7 סדר האיברים בסוגיה שונה בכתבי היד שלה. אחרי 'הנכנס לכרך' מובא בכ"י פריז, אוקספורד ומינכן: 'הנכנס לבית הכסא' ורק אחריו 'הנכנס לבית המרחץ'. זה הסדר גם בסוגיה בירושלמי וראו דיון על כך בהמשך.

8 הנוסח של ברכה זו בתוספתא: 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ואל ירע בי דבר קלקלה ואם חס ושלום אירע בי דבר קלקלה תהי מיתתי כפרה על כל עונותי ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבא' (ו, יז [מהדורת ליברמן, עמ' 38]). ליברמן מעיר שהסדר בתוספתא, ובו בקשת הכפרה קודמת לבקשת ההצלה הגיונית, שכן הדבר משקף רצון לסיים בתפילה ולא במיתה (ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ברכות, עמ' 119, סעיף 80). בירושלמי הנוסח: 'יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני משריפת האש ומהיזק החמין ומן המפולת ואל יארע דבר בנפשי ואם יארע תהא מיתתי כפרה על כל עונותי ותצילני מזו ומכיוצא בו לעתיד לבוא' (ברכות ט, ד [יד, ע"ב]). בתוספתא ובירושלמי אין הברכה מיוחדת.

[ישעיהו א, 9] מאי אהדר להו [מה החזיר להם] נביא? – 'שמעו דבר ה' קציני סדם וגו' [שם, 10].<sup>9</sup>  
 כי נפיק [כאשר יוצא], מאי אומר: אמר רב אחא: מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מן האור.<sup>10</sup>  
 רבי אבהו<sup>11</sup> על לבי בני, אפחית בי בני מתותיה, אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה [רבי אבהו נכנס לבית המרחץ, נפחת בית המרחץ מתחתיו. התרחש לו נס, קם על עמוד והציל מאה ואחד אנשים בזרוע אחת], אמר: היינו דרב אחא, דאמר רב אחא.<sup>12</sup>  
 הנכנס להקז דם, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו.<sup>13</sup>  
 אמר אביי: לא לימא אינש הכי [לא יאמר אדם כך] דתני דבי רבי ישמעאל: 'ורפא ירפא' [שמות כג, 19], מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.  
 כי קאי, מאי אומר [כאשר קם, מה אומר]? אמר רב אחא: ברוך רופא חנם.<sup>14</sup>  
 הנכנס לבית הכסא אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם.  
 אמר אביי: לא לימא אינש הכי [לא יאמר אדם כך], דלמא שבקי ליה ואזלי, אלא

9 בכ"י פריז ואוקספורד נוסף כאן:

וא"ר יוחנן מנין שברית כרותה בשפתים

שנא' 'ואני והנער נלכה עד כה ונשתחוה ונשובה אליכם' [בראשית כב 5]

ואיסייעא מילת' והדור

אמירה זו על על כוחו של הדיבור להתקיים, ובמקרה הזה לטובה, מובאת בכתבי היד הללו כהמשך להזהרה מפני כוחו של הדיבור להזיק (פתיחת פה לשטן) וראו בבלי, מועד קטן יח ע"א.

10 בתוספתא נוספה על ההודיה בקשה לעתיד לבוא: 'יצא בשלום, אומר: מודה אני לפניך שהוצאתני לשלום, כן יהי רצון מלפניך שתגיעני לביתי לשלום' (שם). בירושלמי נוספה כאן בשם ר' אבהו חלוקה לגבי חלות ברכת היציאה מבית המרחץ: 'במה דברים אמורים? במרחץ שהיא ניסוקת, אבל במרחץ שאין ניסוקת אינו אומר אלא: מהיזק חמין בלבד' (שם) וראו ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה (לעיל הערה 8), סעיף 81. בתוספתא למסכת דרך אחר, נמסר נוסח אחר של הברכה שאומר הנכנס לבית המרחץ: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לשלום, ותוציאני לשלום, ותחזירני לשלום, ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבא (פרק היוצא א [מהדורת מ' היגער, ניו יורק תרצ"ה, עמ' 295–296]). יש לשים לב שכאן מובאת רק ברכה עם הכניסה לבית המרחץ, דבר שסייע לנו מאוחר יותר להדגים את המודולריות של עריכת הסוגיה.

11 בכ"י פריז: 'רב בהו', בכ"י אוקספורד ומינכן: 'רבבהו'.

12 בכתבי היד חסרות שלוש מילים אחרונות אלה. גם הגר"א מוחק אותם, ונראה שהן יתרות.

13 לא ברור מלשון הגמרא אם המשפט: 'לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו' הוא חלק מן התפילה או הסבר חכמים. תשובתו של אביי מבהירה, שהוא ראה במשפט חלק מנוסח הברכה.

14 בכ"י אוקספורד החתימה היא: 'ברוך רופא חיים' וגם כ"י פריז תוקן כך.

לימא [שמא יעזבוהו וילכו, אלא יאמר]: שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני סמכוני סמכוני המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרך של בני אדם.<sup>15</sup> כי נפיק, [ביוצא] אומר: ברוך אשר יצר את האדם בחכמה וברא בו נקבים נקבים חללים חללים גלוי וידוע לפני כסא כבודך שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם אי אפשר לעמוד לפניך.<sup>16</sup> מאי חתים [כיצד חותם]? אמר רב: רופא חולים, אמר שמואל: קא שוינהו אבא לכולי עלמא קצירי [מדמה אבא, דהיינו רב, את כל העולם לחולים], אלא: רופא כל בשר, רב ששת<sup>17</sup> אמר: מפליא לעשות, אמר רב פפא: הלכך נמרינהו לתרווייהו [אי לכך, נאמר את שניהם]: רופא כל בשר ומפליא לעשות.<sup>18</sup> הנכנס לישן על מטתו אומר: מ"שמע ישראל" עד 'והיה אם שמוע', ואומר: ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים ותהא מטתי שלמה לפניך והאר עיני פן אישן המות ברוך אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו.

15 הפנייה למלאכים המובאת בשני התלמודים (הנוסח בירושלמי הוא: 'כבוד לכם המכובדים משרתי קודש דרך ארץ הוא פנו דרך ברוך האל הכבוד') חריגה בנוף תפילות ישראל. מה שאולי מסביר את העובדה שבסופו של דבר הברכה לא התקבלה בהלכה ובפרקסיס הליטורגי. גם תפילות ופיוטים שהופיעו לאחר מכן ובהם פנייה ישירה למלאכים עוררו התנגדות בקרב חוגים רבניים (ראו לדוגמה: ש' עמנואל, 'על הפיוט מכניסי רחמים' המעייין, לח, א [תשנ"ח], עמ' 5–11). עוד בעניין התפילה הזו ראו במהלך ניתוח הסוגיה.

16 הלשון בירושלמי ('ברוך אשר יצר את האדם בחכמה' [שם]) מעלה על הדעת אפשרות שברכה זו הייתה בראשית ברייתה ברכה במטבע קצר. השאלה 'מאי חתים' מחזקת השערה זו, ראו מ' בר אילן, 'ברכת 'יוצר האדם' – מקומות הופעתה, תפקודה ומשמעותה", *Hebrew Union College annual*, 56 (1985), עמ' טז–יז. על היספחותה של ברכת אשר יצר לחטיבת ברכות השחר ראו מרקס, המעביר שינה (לעיל הערה 1), עמ' 106–110.

17 בכ"י פריז ואוקספורד נמסרת גרסה זו מפי ר' אשי.

18 על שיטתו האינקלוסיבית של רב פפא בקבלת חלופות ליטורגיות ("ונימרינהו לתרווייהו"), ראו מ' בר אילן, 'תקנת ר' אבהו בקיסרי', סיני, צו (תשמ"ה), עמ' 30 הערה 31; י' שביב, 'ברכות התורה – מהות ונוסח', סיני, קח (תשנ"א), עמ' קנט–קסא. על החתימה המורכבת של הברכה הבבלית ("רופא כל בשר ומפליא לעשות") העומדת בניגוד לקביעתו הידועה רבי יהודה הנשיא: "אין חותמין בשנים" (בבלי, ברכות מט, ע"א), ראו מ' בר אילן, שם.

אם הנוסח הנכון הוא זה המוצג בחלק מכתבי היד, שלפיהם ר' אשי הציע את החתימה: "ומפליא לעשות" (ראו בהערה הקודמת) ולא רב ששת כבדפוסים, עולה אפשרות שמא החתימה האינקלוסיבית יוחסה בדיעבד לר' פפא, הידוע בשיטת "ונימרינהו לתרווייהו", שכן הוא חי בדור שלפני ר' אשי.

כי מת ער [כאשר מתעורר], אומר: אלהי<sup>19</sup> נשמה שנתת בי<sup>20</sup> טהורה אתה יצרתה בי אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא כל זמן שהנשמה בקרבי מודה<sup>21</sup> אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות ברוך אתה ה' המחזיר נשמות לפגרים מתים.<sup>22</sup>

19 היינו מצפים שהברכה הראשונה שנאמרת במהלך היום תבוא במטבע ארוך, דהיינו תיפתח בשם ובמלכות אך אין הדבר כך. יוסף היינימן סוקר ברכות שאינן מתחילות בשם ובמלכות (כ'ישתבח', תפילת הדרך ועוד) ומגיע למסקנה שרובן אינן נמנות עם תפילת הציבור ואף אחת מהן אינה נמנית עם תפילות הקבע והחובה ('היינימן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים, ירושלים תשכ"ו, עמ' 108–110). במהלך הדורות ניסו לפרש בדרכים שונות את האי סדירות שבפתיחת הברכה. הסבר אחד הוא שכברכה הראשונה הנאמרת עם היקיצה, ברכת 'נשמה' סמוכה לברכת 'המפיל' של אמש, שהיא הברכה האחרונה הנאמרת לפני השינה ולכן אינה זוקקת שם ומלכות (טור, אורח חיים ו). הסבר שני הוא שברכת 'נשמה' סמוכה היא לברכת 'אשר יצר' (מחזור ויטרי, עמ' 57 בהערה שבגיליון), כפי שמצוי בהרבה סידורים, ועל כן היא ברכה סמוכה הבאה בלי שם ומלכות בראשה. ראו בעניין זה גם תוספות לפסחים קד ע"ב ד"ה 'כל הברכות'. גינצבורג הניח שברכת 'נשמה' וברכת 'המעביר שינה' היו בראשית ברייתן ברכה אחת, ומשניתוק חלקיה, נשאר החלק הדובר בשבח הנשמה ללא אמירת 'ברוך' (ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי, ג, ניו יורק תש"א, עמ' 226–228). אלא שכל אלה הם הסברים שבדיעבד, וניכר שהתלמוד עצמו אינו מוטרד מהופעת הברכה ללא 'ברוך' בראשה. יש מקום לשער שהעובדה שהברכה אינה באה במטבע רגיל ונוקטת לשון יחיד מעידה שהיא מוקדמת לסטנדרטיזציה של מטבע הברכה, שכאמור, ממילא כוונה בעיקר לברכות הקבע והחובה (היינימן, שם, עמ' 100–101).

20 תפילות ישראל נוקטות באופן כמעט אקסלוסיבי לשון רבים, מתוך העיקרון: 'לעולם ישתף איניש נפשיה בהייה ציבורא' (בבלי, ברכות כט, ע"ב–ל, ע"א). לשון יחיד מופיעה לעתים נדירות יחסית וגם זאת רק בתפילות היחיד הידועות בניסוחיהן הספונטניים והעממיים יותר (ראו היינימן, התפילה [לעיל הערה 19], עמ' 18, 67). בתקופת האמוראים ניכר מעבר הדרגתי בתפילות היחיד ללשון רבים, כך בתפילת הדרך למשל (בבלי, שם). תהליך הסטנדרטיזציה לא הושלם לגמרי, כפי שאנחנו רואים בברכת 'נשמה' (היינימן, שם, עמ' 119, 182). נראה אפוא שברכת 'נשמה' הייתה כה פופולרית וטבועה בפרקטיקה הדתית עד כי מכבש האחדות סגנון התפילה לא היה יכול לה. להלן נוסח הברכה בכתב יד פריז: 'הנשמה שנתת בי אתה יצרתה ואתה נתתה לי ואתה משמרה בקרבי ואתה מחזירה לי ואתה נטלתה ממני ואתה מחזירה לי ואתה עתיד להחזירה בי לעתיד לבוא כל זמן שהנשמה [הוסף בצד] בקרבי מודה אני לפניך שאתה הוא אלהי בא"י המחזיר נשמות לפגרים מתים'. התהוותו של נוסח סבוך זה דורשת עיון בפני עצמו, ואין זה מקומן.

21 התיבה 'מודה', הגזורה מן השורש יד"ה, היא תיבה פוליטית ואפשר להבינה כהודיה (thanksgiving), כהסכמה והכרה (acknowledgment) וגם כהודאה בהוראה של וידוי (confessing) וראו ש' ליברמן, יוונים ויוונות בארץ ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 254, הערה 11. ההוראה של וידוי אינה הראשונה בברכה דגן, אך להלן נראה כיצד בתפילות השחר מן הגניזה הקהירית המשקפות את נוסח ארץ ישראל באות לשונות וידוי (penitential liturgy) וראו ד' מרקס, 'ברכות השחר בגניזת קהיר', גנוז קדם, ג (תשס"ז), עמ' 109–161. מאמר המשך המפתח את הדיון במימד הווידי של ברכות אלה עתיד לראות אור בגנוז קדם, ד. כמו כן, התמה של הווידי באה לידי ביטוי בנוסחים מורחבים של ברכת נשמה מימי הביניים, אשר בהם נוסף וידוי ארוך שהועתק מתפילת יום הכיפורים בלשון יחיד. ראו א' ויזל, 'נוסח מורחב של ברכת נשמה', המעין מ, ב (תש"ס), עמ' 32–48.

22 שני חוקרים שדנו בשאלה מה טיבה של הודיה זו על החזרת הנשמות 'לפגרים מתים', הגיעו למסקנות

- כי שמע [כששומע] קול תרנגולא, לימא [יאמר]: ברוך אשר נתן לשכוי בינה<sup>23</sup>  
להבחין בין יום ובין לילה;  
כי פתח עיניה [כשפוקח את עיניו], לימא: ברוך פוקח עורים;<sup>24</sup>  
כי תריץ<sup>25</sup> ויתיב [כשמתיישר ומתיישב], לימא: ברוך מתיר אסורים;<sup>26</sup>  
כי לביש [כשמתלכש], לימא: ברוך מלביש ערומים;<sup>27</sup>

הפכות: יעקב פטוחובסקי הסיק שהשבת הנשמה האמורה בברכה, עניינה השבתה לאחר שנת הלילה וכי ראיית הברכה כדוברת על תחיית המתים היא בבחינת אי הבנה שמקורה ברגישויות מודרניות (J. פליישר [עורכים], מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן, ירושלים תשמ"א, עמ' 45–54). לעומתו טען מרטין גורדון שהברכה עוסקת בהבטחה לתחיית המתים לעתיד לבוא, ולא בהשבת הנשמה עם בוקר 'Netilat Yadayim Shel Shaharit': Ritual of Crisis or Dedication?', *Gesher*, 8 (1981), p. 44. ראו בעניין זה באנציקלופדיה התלמודית, 'ברכות השחר', עמ' 44 שסג. דומתני שעלינו לקבל את דבריו של ויקטור טרנר, הגורס שריטואלים דוברים בשפה רב־קולית וכי אין לחפש להם משמעות אחת ומונוליטית, אלא יש לבקש דווקא את ריבוי הרבדים ואת גיוון המשמעוים שבהם. ראו ר' טרנר, התהליך הטקסי: מבנה ואנטי מבנה, תרגם נ' רחמילביץ', תל אביב 2004, עמ' 52. הברכה הנאמרת בטרם פקח האדם את עיניו, מבוססת על הפסוק 'מי שת בטחות חכמה ומי נתן לשכוי בינה' (איוב לח 36). התיבה 'שכוי' יחידאית במקרא ואינה מתפרשת מתוך הפסוק. יש שפירשו אותה 'לב' (כך למשל רלב"ג) ויש שפירשוהו 'תרנגול' (כך למשל אבן עזרא וראו גם ירושלמי, ברכות ט, א [יג ע"ג]). רש"י, בפירושו לפסוק, מביא את שני הפירושים, ואילו בפירושו לתלמוד הוא גורס רק 'תרנגול'.

24 בכתב יד אוקספורד ובכתב יד פריז הפעולה המציגה את הברכה הזו היא: 'כי מנח ידיה על עיניה', הפעולה כאן נראית כרחיצת העיניים ולא כפקיחתן.

25 השורש תר"ץ מופיע בתרגומים ובספרות התלמודית בעיקר בהוראת 'ישר, נכון ותם' (ערוך השלם, ח' עמ' 286). ברוב המקרים עניינו 'התיישרות' מוסרית (למשל, התרגום למלאכי ב' 6; מל"א מ' 4).

26 בכתב יד מינכן של התלמוד הושמטה ברכת 'מתיר אסורים' (היא מופיעה בכ"י אוקספורד ופריז), נראה שברכה זו לא עמדה לפני בעל הערוך. היא אינה מופיעה בתשובת רב נטרונאי גאון העוסקת במאה ברכות שבהם חייב האדם (מהדורת ר' ברודי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 106–113) ובחלק מכתבי היד של סידור רב עמרם גאון. מעמדה של הברכה לא היה יציב גם בימי הראשונים. פוסקים המחייבים את הברכה עושים זאת מתוך מודעות לכך שהיא אינה מקובלת אליבא דכולי עלמא. ראו תשובות הגאונים החדשות, מהדורת ש' עמנואל, ירושלים תשנ"ה, ל [עמ' 28–29]; שבלי הלקט סימן תפילה, ד (עמ' ב). וראו בעניין זה: ח' משה, הקבלה בתפילה, בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס, עמ' 464–473; R. Langer, *To worship God Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism*, Cincinnati 1998, pp. 94–95.

27 בכתב יד מינכן נדחית אמירת 'מלביש ערומים' עד לאחר 'זוקף כפופים', הנאמרת לכשהזדקף האדם במיטתו. כך גם בנוסחים מאוחרים אחרים שביקשו להעביר את הברכה למקום 'טבעי' מבחינת הפרקטיקה המקובלת באותו מקום. כך או כך, ממקומה של ברכת 'מלביש ערומים' ברצף הברכות, אפשר ללמוד שבני הבית התלבשו בעודם במיטתם (היא מובאת לפני הברכה על הקימה מן המיטה ועל ההליכה). כנראה כל בני הבית היו לנים בחדר אחד, ואולי אפילו באותה מיטה (בבלי, ברכות כד ע"א), ונראה שהיה נהוג להתלבש במיטה מטעמי צניעות (ראו תשובתו של רבי יוסי על כינויו 'רבנו הקדוש', בבבלי, שבת קיח ע"ב). ראו בעניין זה: ש' קרויס, 'קדמוניות התלמוד', א, ב, ברלין תרפ"ד, עמ' 32. על נוהגי שינה בארץ ישראל בתקופה הנידונה, ראו י' שורץ, 'תרבות חומרית וספרות חז"ל בארץ ישראל

כי זקיף[כשמזדקף], לימא: ברוך זוקף כפופים;  
 כי נחית לארעא [כשיורד לרצפה], לימא: ברוך רוקע הארץ על המים;<sup>28</sup>  
 כי מסגי [כשהולך], לימא: ברוך המכין מצעדי גבר;  
 כי סיים מסאניה [כששובש נעליו], לימא: ברוך שעשה לי כל צרכי;  
 כי אסר המייניה<sup>29</sup> [כשחוגר חגורו], לימא: ברוך אוזר ישראל בגבורה;  
 כי פריז סודרא על רישיה [כשפורס סודר על ראשו], לימא: ברוך עוטר ישראל  
 בתפארה;<sup>30</sup>  
 כי מעטף בציצית, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית;  
 כי מנח תפילין אדרעיה [על זרועו], לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו  
 להניח תפילין;  
 ארישיה [על ראשו], לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין;  
 כי משי ידיה [כששוטף ידיו], לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת  
 ידיים;  
 כי משי אפיה [כששוטף פניו], לימא: ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה  
 מעפעפי, ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך, ואל  
 תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון, וכוף את

בשלהי העת העתיקה: מיטות, כלי מיטה ומנהגי שינה, בתוך: 'ר' לוי (עורך), רצף ותמורה: יהודים  
 ויהדות בארץ ישראל הביזנטית הנוצרית, ירושלים תשס"ד, עמ' 197–209.

28 לשון הברכה מסתמכת על לשון ישעיהו מב 5 (וגם מד 25) ועניינה בריאת העולם. בן יהודה מפרש  
 במילונו: 'שם אותה [את הארץ] כאילו כטלאי לבל יבקעו מעינות תבל ויצילו את העולם' ('רקע', מילון  
 בן יהודה, יד, עמ' 6737). המצב הקוסמי הראשוני הוא של מים והצפה, מעשה הבריאה הוא רגיעת  
 הארץ על המים. דומה שהתמה של בריאת העולם עומדת ברקען של ברכות הפעולות, וכי אמירת  
 הברכות בכל בוקר היא מעין חזרה סמלית על מלאכת הבריאה ואשרור תוקפה.

29 הוראת 'המייך' היא חפץ יקר מרוקם ומשובץ זוהב, בכסף ובאבנים טובות, וכנראה נתפש כקישוט  
 ללבושו (קרויס, קדמוניות [לעיל הערה 27], עמ' 217 ואילך). אורי ארליך מבקר את קרויס על שאין הוא  
 מבחין בין מקורות ארץ ישראלים למקורות בבליים בעניין זה ('א' ארליך, 'כל עצמותי תאמרנה': השפה  
 הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 133 הערה 22). לדירו החגורה הייתה נוהג לבוש נפוץ  
 בקרב הססאנים והנתונים להשפעתם, כפי שהראינו לעיל, גם במקורות ארץ ישראלים מוזכרת החגורה,  
 וארליך מניח שהיא שימשה ללבוש בני ארץ ישראל כשם ששימשה אצל היוונים והרומים, אבל לא  
 הייתה מנהג נפוץ במיוחד, ואילו אצל הבבליים יציאה מן הבית בלא המיין נחשבה להופעה מרושלת  
 ולא ראויה, וכל שכן עמידה בתפילה ללא חגורה. בהמשך דבריו מזכיר ארליך את המנהג של גברים  
 רבים, בעיקר מחוגים חסידיים, ללבוש אבנט או 'גרטל' בשעת התפילה, כדי 'שלא יהא לבו רואה את  
 הערוה' (בבלי, ברכות כד ע"ב), שם, עמ' 133–134.

30 ברכה זו נעדרת מכתב יד אוקספורד ומכתב יד פריז (בכתב יד אוקספורד, הנוסח שמציג את הברכה על  
 הציצית הוא: 'כי מכסי גלימתיה'). בכתב יד מינכן הברכה הנאמרת על פריזת הסודר היא: 'ברוך עוטה  
 אור כשלמה' (ע"פ תהלים קד 2). עצם ציטוט הפסוק ממזמור תהלים זה, העוסק בבריאת העולם והנהגת  
 סדריו עשוי להראות שעניינים אלו עמדו בבסיסן הקיומי של הברכות (והשוו להשערה שהועלתה  
 בהערה 28).



1. הנכנס לכרך
2. הנכנס לבית המרחץ
3. הנכנס להקידום
4. הנכנס לבית הכיסא
5. הנכנס לישון על מיטתו

הדמיון הצורני בין חמשת המצבים מדבר, כאמור, בעד עצמו. אך מלבד המבנה ההדוק, אפשר לראות דמיון בתופעות עצמן, המיוצגות בסוגיה. המשותף למקרים המובאים בה, מלבד העובדה שיש לומר ברכה לפנייהם ואחריהם, הוא שכולם מיטיבים וכולם באים לגרום לאדם הנאה או לפחות רוחה, אך ככולם יש ממדים מעוררי חרדה ופחד.<sup>32</sup>

### ניתוח הסוגיה

כל אחד מחמשת המצבים המובאים בסוגיה מטרתו להיטיב עם עושו מבחינה כלכלית, חברתית, גופנית או נפשית. עם זאת, בכל אחת מהם גלומה סכנה ובכל אחד מהם ניכר מעבר מאיים של גבול. כל המקרים המצוינים בסוגיה עטורים בראשם ובסופם בברכות. מטרתן של הברכות היא לסייע לאומרן להתמודד עם הסכנות שעולות מהמקרים, וזאת על פי העיקרון המובא במשנה שבדיון התלמודי שבה עסקינן: 'ונותן הודאה לשעבר וצועק לעתיד לבא' (ברכות ט, ד). הברכה הראשונה בכל צמד נאמרת לפני הפעולה,

32 בספרי הראשונים מובאת בהקשר של הברכות הנידונות בסוגיה זו, ברייתא נוספת:

תנו רבנן: הנכנס למוד את גרנו אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהינו שתשלח ברכה במעשה ידנו. התחיל למוד אומר: ברוך השולח ברכה בכרי הזה. מדד ואחר כך בירך – הרי זו תפלת שוא (תענית ח ע"ב; בבא מציעא מב ע"א).

הברכות שאותן צריך לומר הנכנס למוד את גרנו באות בספרות הראשונים בהקשר של המקרים המופיעים בסוגיית 'הנכנס לכרך'. כך למשל אצל הרא"ש (ברכות ט, יח); הרמב"ם (הלכות ברכות י, כב); הראב"ה (ברכות קמו [עמ' 130]); המאירי [בית הבחירה ברכות, מהדרות ש' דיקמן, ירושלים תשכ"ה, ס ע"א [עמ' 212]]. הקשר בין הברכות שאומר הנכנס למוד את גרנו, ובעיקר הברכה הראשונה הנאמרת עם התחלת הפעולה דומה לאלה שבסוגייתנו. עם זאת, אפשר להבין מדוע עורך הסוגיה הבבלי, שהקפיד על אחדות סגנונית של הברכות המובאות בה, לא כלל את הברכה הזו. הברכות של הנכנס למוד את גרנו נאמרות עם הכניסה או עם התחלת העבודה, אך אין ברכה הנאמרת לאחר הפעולה. אדרבה, הברייתא מרגישה שהמברך ברכות אלו, שהן ברכות בקשה, אחרי הפעולה מברך ברכה לבטלה (המקרה הזה מובא אצל הר"ף בהקשר של ברכה הנאמרת לבטלה). לא רק מבחינה צורנית שונה המקרה של הנכנס למוד את גרנו אלא גם מבחינת החוויה של אומרה. אמנם ממד החרדה עלול להיות קיים גם במקרה הזה, אך אין בו מידה של זרות והיחשפות שקיימת בשאר המקרים, כפי שאבקש להראות להלן.

ובה בקשת שמירה והגנה, והברכה הנאמרת לאחר סיומה המוצלח היא ברכת הודיה (ולעתים, כפי שנראה, הודיה המשולבת בבקשה).

הסוגיה מפרטת את דעת היחיד של בן עזאי במשנה (דהיינו, שיש לומר ארבע ברכות), והיא שנבחנו בגמרא, ולא סתם המשנה (לפיה יש לומר רק שתי ברכות). זאת בעקבות ברייתא המצוטטת בראש הסוגיה ובה פירוט נסיבות הביצוע המדויק של ארבע הברכות: הראשונה – עם הכניסה לכרך, השנייה – אחרי שנכנס האדם בשלום, השלישית – עם הכוונה לצאת, והברכה הרביעית נאמרת אחרי שיצא בשלום. מכאן, שלפי סתם המשנה הכניסה לכרך היא פעולה אחת וכך גם בתוספתא, ואילו לדידו של בן עזאי, ובשני התלמודים בעקבותיו, הכניסה והיציאה מן הכרך הן פעולות עצמאיות, ועל כן כל אחת מהן זוקקת מערך ליטורגי עצמאי.<sup>33</sup> עתה נסקור את חמשת המקרים הנידונים בסוגיה:

א. הנכנס לכרך<sup>34</sup> עובר גבול בין רשויות, גבול שיש בו ממדים פוליטיים, אתניים ודתיים. החרדה מן הסכנות האורבות בכרך הזר מהדהדת לא פעם בספרות חז”ל.<sup>35</sup> רב מתנא מצוטט באומרו שיש לברך רק כשמדובר ‘אין דנים והורגים בו’ מתוך חשש למשפט לא הוגן. אחרים מצטטים אותו כמי שהורה לומר את הברכות גם כשמדובר בכרך שמוציאים בו להורג רק אחרי דיון משפטי, אלא ש’זמנין דלא מיתרמי ליה אינש דיליף זכות ליה’. הסוגיה אמנם עוסקת בחשש שמא יבולע לנכנס לכרך על ידי נציגי השררה בו, אבל יש מקום לשער שהחכמים חששו הן מפני הקושי בהסתגלות למצבים חדשים שהכרך מעמיד לפני הנכנס אליו הן מפני התמודדותם של הנכנסים עם הפיתויים הצפונים בו.

ב. בית המרחץ הוא מקום שאליו היו באים כדי להתנקות מזוהמה ולהיטהר, ובה בשעה הוא נתפש כמקום ששורה בו סכנה. עתה נבקש להראות את מורכבותה של

33 ירושלמי ברכות ט, ד [יד ע”ב]. מעניין לציין שבתוספתא, מובאים דבריו של ר’ שמעון (וב” ערפורט – בן עזאי) הנוקט בעניין זה עמדת ביניים וגורס אמירת שלוש ברכות, ועל כך בהמשך.

34 כך הוא עיר מרכזית מבוצרת או כפי שעולה לא פעם מספרות חז”ל, עיר בירה שרובה נכרים. על פי רוב, מיוחס לכרך ערך שלילי, והוא ידוע במוסריות הירודה של יושביו, לדוגמה: ”לכה דודי נצא השדה” (שיה”ש ז 12) אמרה ננסת ישראל לפני הקדוש ברוך: הוא רבוננו של עולם, אל תדינני כיושבי כרכים שיש בהן גזל ועריות ושבועת שוא ושבועת שקר’ (בבלי, עירובין כא ע”ב). ראו בעניין זה גם דברי ר’ יוחנן בבבלי, פסחים קיג ע”א. כמו כן נאמר: ”שיבת כרכים קשה’ (כתובות קי ע”ב), ורש”י מסביר: ‘קשה שהכרך הוא מקום שווקים והיוקר מצוי בו ודוחק עוברים’ (קידושין מט ע”ב).

35 בפירושו למשנה דגן, כותב רש”י: ‘המהלך בדרך וצריך לעבור כרך ושם מצוים מושלים רעים ומחפשים עלילות’ (ברכות נד ע”א, ד”ה ‘הנכנס לכרך’). המאירי מצמצם את המקרים שבהם יש לומר את הברכה באומרו: ‘ברכה זו... אינה צריכה אלא למי שנכנס לכרך שאין בתי דינין מצויין בו, ולא אימת מלכות, ומכין וחובטין שלא מן הדין, ואדם צריך לרחמי בוראו’ אך מוסיף: ‘מכל מקום מתורת רשות לאדם לברך כל על כל מקום שהוא נכנס. ולא עוד אלא שגדולי הפוסקים [הרי”ף] אין מחלקים בה’ (בית הבחירה, ברכות, עמ’ 212).

חזוית הרחצה בבית המרחץ ואת הסכנות שצפנה בחובה. בתי המדרש היו מוסקים באמצעות אש חיה שבערה מתחת לבריכות המים. הרוחצים, שבאו להיטיב עם גופם, היו שרויים בסכנה מתמדת בשל חום האדים או בשל החשש שמא יקרו עמודי בית המרחץ והם ימצאו עצמם במלכודת של אש.<sup>36</sup> השהייה בבית המרחץ נתפשה, אם כן, כמיטיבה ומענגת בעבור האדם הנזקק לה, ובה בשעה כזוקקת הגנה מיוחדת.

מלבד הסכנה הפיזית לשלום הרוחץ, ייתכן שהגמרא מרמזת לחששות בעלי אופי דתי, חברתי ופסיכולוגי. ההיחשפות הכרוכה בהזוית בית המרחץ, שבה האדם מוותר על זהותו יכולה להיות חוויה מעוררת חרדה, גם מתוך החשש להתקשרויות מיניות לא ראויות בין המתרחצים.<sup>37</sup> הנכנס לבית המרחץ משיל מעליו את בגדיו ואת סממני המעמד והשיוך החברתי שלו. רש ועשיר, צדיק ורשע נידמים זה לזה בעירומם. גם החיץ שבין יהודים לשאינם יהודים אינו תקף בבית המרחץ.<sup>38</sup> חומות המגן והמחסה שבכסות הגוף ניטלים מן האדם, ובהיותו בלתי מוגן הוא חשוף ופגיע. דומה שחששות מעין אלה עמדו בבסיסה של התחינה שהאדם נקרא לומר במסגרת הברכה עם הכניסה לבית המרחץ: 'ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי' (וראו הערה 8).

נוסף על כך, כמו הכרך, בתי המרחץ ייצגו את התרבות הנכרית ואולי גם את הנוחות והשפע, שהילכו קסם על האדם מישראל הבא בשעריהם.<sup>39</sup> על כן נקל להבין את הרצון של בעלי התפילות הללו להעניק לרחצה בבית המרחץ מעמד של סיטואציה רגישה הזוקקת סעד שמים.

ג. הקזת הדם (ובשמה המדעי phlebotomy) היא פרקטיקה רפואית שהייתה מקובלת בעולם העתיק ובכלל זה בעם ישראל. היא נבעה מהנחה שמחלות רבות נובעות מעודף דם בגוף, ועל כן יש לדללו באמצעות הקזה. מטרתה של הקזת הדם היא להיטיב עם מי שנזקק לה, אבל היא גם מעוררת חרדה ומעידה מניה וביה על חוסר נחת.

36 הראליה של המרחצאות עולה מהמעשה הנסי המוכא בסוגייתנו, בר' אבהו ש'קם על עמודא' והציל כך מאה מתרחצים. הכוונה כנראה לעמודים שהפרידו בין קרקע בית המרחץ שהוסק ובין הקומה שבה שהו הרוחצים וראו 395–356, pp. *F. Yegul, Baths and Bathing in Classical Antiquity*, New York 1992.

37 דומה שהחרדה מפני יחסים לא ראויים עולה וצפה בפסוקים המובאים בסוגיה במקום זה כאסתמכתא פורמלית לדבריו של אביי על האיטור לומר דברים שהם בגדר של פתיחת פה לשטן (יש' א 9–10).

38 וראו שיחתו של פרוקלוס בן פילוסופוס עם רבן גמליאל בעת שרחץ במרחץ של אפרודיטי (משנה, עבודה זרה ג, ד). בתוספתא למסכת דרך ארץ נידונה הדרך הראויה שינהג בה אדם בבית המרחץ (לעיל הערה 10, פרק הנכנס [עמ' 295–306]).

39 וידועים דבריו של רשב"י המבקש להפחית בערכם של בית המרחץ ושל שאר החידושים שתיקנו הרומאים: 'כל מה שתקנו לא תקנו אלא לצורך עצמן: תקנו שווקים – להושיב בהן זונות, מרחצאות – לעדן בהן עצמן, גשרים – ליטול מהן מס' (בבלי, שבת לג ע"ב).

ישנם שלושה היבטים של חשש וחרדה העלולים להיגרם מפעולה רפואית פולשנית זו. ראשית, עצם הבעיה הרפואית שמצריכה את ההתערבות החודרנית מעוררת חרדה. טיבה הוא חשש מפני התקלקלות ונסתו של הגוף – האדם עשוי לחוש חרדה הן בגלל מצבו הבריאותי הן מפני הקזת הדם עצמה. סביר להניח שהיו ידועים לאנשי התקופה מקרים של מוות מהקזת דם מחמת אי קרישת הפצע ואיבוד דם רב או מחמת זיהומים.<sup>40</sup> שנית, כפי שעולה מדברי החכמים המצוטטים בסוגיה, ניכר חשש מפני התערבות אנושית במעשי הקב”ה. הבורא הוא הקובע אם אדם יחיה או ימות, והחכמים מעלים את השאלה אם יש בכלל זכות לאדם לרפא את רעהו. מכאן נוסח התחינה של רב אחא הגורס: ’הי רצון מלפניך ה’ אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו’. אביי חולק על הנוסח הזה וקובע על פי דברי בית ישמעאל: ’שניתנה רשות לרופא לרפאות’.<sup>41</sup>

מלבד שני היבטים אלו, הפיזיולוגי והתאולוגי, קיים גם היבט שלישי לחרדה העשויה להתעורר בהקשר של הקזת דם, והוא בעל אופי קיומי. בדומה לכניסה לבית המרחץ, גם כאן נפרצים גבולות הקשורים בגוף, ואולם בכניסה לבית המרחץ ובהסרת הבגדים הערערור הוא על החיץ שבין הפרטי לכללי, אך כאן מתערער החיץ בין מה שבתוך גופו של האדם ממש ובין מה שגלוי בו לעין כול. אכן, בעת הקזת הדם נבקעים למעשה גבולות הגוף האנושי. מה שמצוי בדרך כלל בסתרי הגוף יוצא החוצה. הדם, נוזל החיים (והלוא ’הדם הוא הנפש’, דברים יב 23), קולח מתוך גופו של האדם, באופן שאינו תמיד נשלט או צפוי מראש. התערעורת הגבול בין הגלוי ובין הצפון בגוף עלולה לגרום אי-נוחות גם בימינו בעת צפייה בצילום רנטגן או בייצוג ממחושב של פנים הגוף.

פעולת הקזת הדם יש בה, אפוא צדדים ברורים של אי-נוחות הנגרמים מהתערעורת הגבולות שבין בריאות לחולי (ולמעשה בין חיים למוות), בין תפקיד אנושי לתפקיד אלוהי ובין פנים לחוץ.

ד. הנכנס לבית הכיסא כדי לרוקן את גופו מן הפסולת שבו, מבצע פעולה

40 האמורא שמואל קוצב את הזמנים שבהם ראוי להקיז דם (’פורסא דדמא’) ומונה את המועדים שבהם מסוכן לעשות כן. בין היתר הוא ממליץ שלא להקיז בימי שלישי שכן ’דקיימא ליה מאדים בזווין’ – כוכב זה שצבעו אדום כדם, נתפש ככוכב של פורענות (במייתולוגיה הרומית). הוא נקרא מרס, על שם אל המלחמה), ראו עוד בבבלי, שבת קכט ע”ב. על השמירה המיוחדת, הכוללת מדורה של אש (גם בשבת) וסעודה למי שהוקז דמו, ראו שם, קכט ע”א.

41 בעניין תפיסת הרופא והרשות לרפא, ראו י’ אליאש, ’הרופא בהלכה’, סיני, עה (תשל”ד), בעיקר עמ’ רנט–רסב; א’ שטיינברג, ’ערך רופא’, אנציקלופדיה הלכתית – רפואית, מלילות, א (תשנ”ח), בעיקר עמ’ 354–359.

טבעית ויום-יומית שלא כשלוש ה"כניסות" שעליהן עמדנו לעיל, אך כמוהן, גם 'כניסה' זו טומנת בחובה רווחה למבצעה, ובה בשעה עשויה לעורר אי-נוחות. כמו בהקזת הדם, יש בכניסה לבית הכיסא מעבר מעמידה הולמת של האדם לפני בוראו, לבוש ומהוגן, למצב של עירום ולו חלקי ושל פעולה שעשויה להיחווה הן כדבר בלתי מכובד הן כמצב בלתי מוגן – הנכנס לבית הכיסא נפרד מן המלאכים השומרים עליו ונשאר בגפו ללא השגחה<sup>42</sup> וללא ביטחון שמלאכיו ישוּבו אליו.<sup>43</sup> דבר זה עולה מנוסח התחינה שהתלמוד מורה לומר לפני הכניסה לבית הכיסא (ובעיקר מהנוסח של אביי), תחינה שלא התקבלה בסופו של דבר בהלכה ובפרקסיס הליטורגי.<sup>44</sup> גם בפעולה שגרתית זו האדם חווה מצב שבו מה שחבוי בדרך כלל בתוך תוכו של הגוף, יוצא החוצה. על כן היא עשויה לעורר תהיות על וסתו ותקנו של הגוף ועל הקיום האנושי בכלל, כפי שעולה מנוסח הברכה שנאמרת אחרי היציאה מבית הכיסא:

ברוך אשר יצר את האדם בחכמה  
וברא בו נקבים נקבים חללים חללים

42 התחינה הנאמרת עם הכניסה לבית הכיסא משקפת תחושת מצוקה שבה שרוי הנכנס לבית הכיסא – הוא אינו יכול להיכנס שמה עם המלאכים שעליהם נאמר: כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך' (תהלים צא 11), מפני שאסור לזכות את שליחיו של האל. אך בהעדר הגנתם הוא חשוף לפגיעתם הרעה של המזיקים השוכנים על פי המסורת התלמודית בבית הכיסא. אל בית הכיסא אסור להיכנס בתפילין (בבלי, ברכות כג ע"ב) ואסור להרהר בו בדברי תורה (בבלי, שבת קנ ע"א) וראו 'בית הכיסא' אנציקלופדיה תלמודית, ג, עמ' רו. מכאן שהאדם השרוי בבית הכיסא שרוי בלי ההגנה שמספקים לו דברי התורה ומסמליה ובלי המלאכים המלווים אותו, על כן הוא פגיע במיוחד (וראו עוד בהערה הבאה).

43 על עניין החשש מפני שדים שמקום משכנם בבית הכיסא, ראו למשל בברייתא הזאת: 'תנו רבנן הבא מבית הכסא אל ישמש מטתו עד שיששה שיעור חצי מיל מפני ששד בית הכסא מלוה עמו ואם שימש הוויין לו בנים' (בבלי, גיטין ע"א). ראו גם המסורות על הסכנה שהייתה בבית הכיסא של בטבריה (בבלי, ברכות סב ע"א), על הטלה שהייתה מכניסה אומנתו של אביי אתו לבית הכיסא כדי שישמור עליו ועל הדרכים שבהן שמרה בת רב חסדא על רבא, בעלה, בעת שעשה את צרכיו (שם), המדרש על הנחש שהכה אדם רומאי בבית הכיסא (ויקרא רבה כב, ד [מהדורת מרגליות עמ' תקה–תקן] ומקבילה בבבלי על הדרקון ששמט מעיו של הרומאי, ברכות סב ע"ב).

44 הרמב"ם מביא ברכה זו כמחייבת (הלכות תפילה ז, ה), ואילו קארו כותב: "כשיכנס לבית הכיסא יאמר: 'התכבדו מכובדים' וכו', ועכשיו לא נהגו לאומרו" (שו"ע, או"ח ג, א). בעל ה'בית יוסף' מצטט את אבודרהם הכותב: 'שאיין לומר זה אלא ירא שמים וחסיד שהשכינה שורה עליו אבל אינש אחרינא לא, משום דמיחזי כיוהרא' (עמ' לג). בעל ה'משנה ברורה' מפרש על אתר: 'כי אין אנו מוחזקין ליראי שמים שמלאכים מלוין אותנו שנבקשם שימתינו עלינו עד שנצא'. אבודרהם, אמנם אינו מסיק שאין לומר את הברכה, אלא מגביל את הזכאים לאומרה, אך קארו מסיק מכאן: 'ונראה שמפני זה נהבטל לאומרו כלל בדורות האלו'. שאלת היוהרה באמירת הברכה תלויה בהבנת טיב הליווי של המלאכים: אם רואים את התלוותם לאדם כמשגיחים ומגינים, הרי יש חשש ליוהרה מצד מי שסבור שמלאכים מלווים אותו, אבל אם מפרשים את הליווי כאבודרהם שגורס: 'לשמור ולראות מעשיו של אדם ויגידו לבית דין הגדול' (שם), הרי אין חשש של יוהרה מצד המתפלל. כך או כך, הנוהג לומר את הברכה הזו לא נווה בעם, וההסברים הללו הם הסברים בדיעבד.

גלוי וידוע לפני כסא כבודך  
שאם יפתח אחד מהם או אם יסתם אחד מהם  
אי אפשר לעמוד לפניך

כמו בהקזת הדם, גם בפעולת עשיית הצרכים ניכר חשש תמידי שמא הגוף לא יתפקד כמצופה ממנו והפעולה לא תצלח.<sup>45</sup> נוסח הברכה בבבלי (וראו הערה על אתר) מביע מודעות לא רק למורכבותו של הגוף ולחשש שהסתום ייפתח או שהפתוח ייסתם שלא בעתו, אלא גם, כאמור, למצבו האנושי הקיומי. תחושת ההיחשפות וההתערטלות בעת השהות בבית הכיסא, באה לידי ביטוי ומתעצמת בגלל החשש מפני היזקם של המזיקים של בית הכיסא, בשעה שהמלאכים אינם שרויים עם האדם להגן עליו מפני פגיעתם הרעה.

ה. הנכנס לישן על מיטתו מצווה לומר ברכה מיוחדת לפני השינה, ברכת ‘המפיל’, ואת הפרשה הראשונה של ‘שמע ישראל’. כאן אין מדובר דווקא ב’כניסה’ לחלל פיזי או במעבר במרחב, אלא בעיקר במעבר תודעתי – העולה על מיטתו עובר ממצב של עירנות, תפקוד ושליטה למצב של שינה, פאסיביות וחוסר שליטה במעשיו ובמחשבותיו. האדם הישן אין לו ודאות שיתעורר עם בוקר (על כן נאמר בברכת ‘המפיל’: ‘והאר עיני פן אישן המות’), בשנתו הוא חווה מיתה זוטא ונדמה לצופים בו כמת.<sup>46</sup> החשש מפני אבדן השליטה במהלך השינה (ובכלל זה הפחד מפני קרי לילה) והחרדה מפני מה שמחזי כהיעלמותה של הנשמה<sup>47</sup> ומפני הסכנה שמא לא תשוב עם בוקר, הם שהולידו הן את קריאת שמע שעל המיטה לפני השינה הן את ברכת ‘נשמה’

45 בבבלי, פסחים קיח ע”א נאמר: ‘קשין נקביו של אדם... כקריעת ים סוף, שנאמר “מהר צועה להיפתח” (ישעיה נא 14) ונאמר אחריו: “רגע הים ויהמו גליו” (שם, 15)’. רש”י מסביר שכאשר האדם סובל מעצירות ואינו יכול להיזקק לנקביו נדמית עשיית הצרכים בעיניו לנס ממש. ראו א’ שנאן, ‘קריעת ים סוף, או: מה למוסד הנישואין ולקריעת ים סוף?’ בתוך: ‘זקוביץ’ וא’ שנאן (עורכים), קריעת ים סוף, ירושלים תשנ”ז, עמ’ 34–36.

46 הקישור התופעתי בין שינה ומוות מובא באופן מפורש כבר בספרות חז”ל בביטוי ‘שינה – אחד מששים למיתה’ (בבלי, ברכות נז, ע”ב) ובמאמר: ‘נובלת מיתה – שינה’ (בראשית רבה יז, ה [תיאודור אלבק עמ’ 156–157]). ראו בעניין זה בהרחבה: מרקס, המעביר שינה (לעיל הערה 1), עמ’ 250–289. ועוד בהערה הבאה.

47 ברכת ‘נשמה’ עצמה אינה דוברת על יציאת הנשמה מן הגוף בלילה. מוטיב זה זכה לפיתוח ולהדגשה בקבלה, אבל דומה שהוא מובא באופן גרעיני או למצער מטאפורי כבר בספרות האמוראים, לדוגמה: ר’ ביסני ר’ אחא ר’ יוחנן בשם ר’ מאיר הנשמה הזו ממלאה את הגוף ובשעה שאדם ישן היא עולה ושואבת לו חיים מלמעלן’ (בראשית רבה יד, ט [מהדורת תיאודור אלבק, עמ’ 133–134]). במדרש תהלים נאמר:

אמר ר’ אלכסנדר: בשר ודם מפקדין בידו חדשים, ושוהין אצלו, והוא מחזירן בלויים וישנים, אבל הקב”ה מפקדין בידו בלויין ושחוקין, והוא מחזירן חדשים, תדע לך שהוא כן שהרי הפועל הזה עושה מלאכה כל היום, ונפשו יגיעה עליו ושחוקה, וכשהוא ישן הוא יגע ומשלים נפשו

ואת ברכות השחר, הנאמרות עם הקימה. לפי מהלך הסוגיה הן אינן אלא יציאה ממצב השינה.<sup>48</sup> ברכת 'המפיל' הפותחת את קריאת שמע שעל המיטה וברכת 'המעביר שינה' החותמת את חטיבת ברכות השחר הן בבחינת תמונת ראי זו לזו. יש בהן שימוש במטבעות לשון דומות אבל בלשון הפוכה. במידה רבה, שתיהן ניצבות כתחנות גבול בין שני העולמות שהמתפלל יוצא ובא בהם – עולם הערות ועולם השינה.<sup>49</sup> הסוגיה פותחת אפוא בעקבות המשנה, בברכות הנאמרות עם הכניסה לכרך ומסתיימת ב'הנכנס לישן על מטתו'. בכל אחת מהכניסות הללו ניכר אלמנט של מעבר

ונפקדת ביד הקב"ה, ולשחרית היא חוזרת לגופו בריאה חדשה, שנאמר: 'חדשים לבקרים רבה אמונתך' (איכה ג 23). ר' שמעון בשם ר' סימון אומר: ממה שאתה מחדשינו לבקרים, אנו מאמינים ומכירין [שאתה מחזיר לנו נשמותינו לתחיית המתים], ר' אלכסנדר אומר: ממה שאת מחדש אותנו לבקרים של גליות, אנו יודעים שאמונתך רבה לגאלנו (מדרש תהלים כב, ב [בובר, עמ' 212]). בכמה מכתבי היד נעדר המאמר או מובא בחלקו. ראו את הערת המהדיר, שם, הערה ח).

הקישור המשולש בין בוקרו של יום, ה'בוקר' שלאחר המוות וה'בוקר' של הגאולה, מעיד שהתופעות נתפסו כדומות זו לזו וככאלה שיכולות להסביר זו את זו. המת ישן שנת נצח והישן נדמה לרואיו כמת. מצבם של ישראל בזמן הזה הוא כשל מי שאין בו חיים, אבל כדרך שהישן עתיד להתעורר וכדרך שהמתים עתידים לקום, כך גאולתם של ישראל עתידה להתקיים. על רעיון נדידת הנשמה בלילה, כפי שהוא בא לידי ביטוי בספרות חז"ל ובספרות היוונית, ראו ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ה, בתרגום מ' הכהן, רמת גן 1966 תשכ"ו, עמ' 173–174, 177–178. עוד על המשמעות הקונקרטי של ברכת 'נשמה', ראו בדיון בנוסחה של הברכה לעיל.

48 חשוב להזכיר שמדובר כאן בחידוש אמוראי, שכן מן האמור בראש משנה ברכות, קריאת שמע של שחרית וערבית הן שמסגרו את היום הליטורגי של האדם. המשנה מביאה מחלוקת קדומה באשר לאופן אמירת קריאת שמע:

בית שמאי אומרים: בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר: 'בשכבך ובקומך' [דברים ו, 7] ובית הלל אומרים: כל אדם קורא כדרכו, שנאמר 'ובלכתך בדרך' [שם]. אם כן, למה נאמר 'בשכבך ובקומך'? בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים (ברכות א, ג)

ההלכה נקבעה כבית הלל, כלומר ההוראה "בשכבך ובקומך" הובנה כדוברת על זמן השכיבה והקימה (ולא על מצב הגוף בעת קריאת השמע). קריאת שמע של ערבית נאמרה כנראה עם השכיבה לישון, ומשהועברה קריאת שמע זו לבית הכנסת, נוצר חלל, עם הקימה והשכיבה, והוא ביקש להתמלא בתוכן ליטורגי. את החלל הזה מילאו קריאת שמע שעל המיטה, כפי שהיא מובאת בסוגייתנו (וראו גם: אבות דרבי נתן, פג, עמ' 14 נוסח א' לעומת נוסח ב'; ירושלמי, ברכות א, א [ב ע"ד]; בבלי, ברכות ד ע"ב–ה ע"א) וברכות השחר. על הכפל שנוצר בליטורגיה של הערב והלילה, ובעיקר בכל הקשור בהכפלת קריאת שמע, ובהשלכותיה ההלכתיות, ראו M. Washofsky, "Minhag' and 'Halakhah': Toward a model of shared authority on matters of ritual", W. Jacob and M. Zemer (eds.), *Rabbinic-Lay Relations in Jewish Law* 1993, pp. 99–126; י"מ תא שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ב, עמ' 311–326.

49 להלן השוואה בין שתי הברכות. השוואה זו מטרתה להראות את הדמיון התמאטי, הלשוני והצורני בין שתי הברכות האפותרופאיות הללו, דמיון שחזקה עליו שאינו מקרי:

גבול. הנכנס לכרך עובר גבול פוליטי ממשי – הוא נכנס לרשות שלטונית אחרת, אצל הנכנס לבית המרחץ חציית הגבול מתבטאת במעבר מהיותו לבוש ומוגן בסמלים תרבותיים ובסמלי סטטוס למצב של ערום וחוסר כול, הנכנס להקיז דם וההולך לבית הכיסא חווים מעבר גבול מפנימיות הגוף החוצה. בהקזת הדם ניכרת גם בחינת הגבול בין מעשה הראוי לאדם ובין מעשה שראוי רק לבורא עולם. זהו מצב רגיש שבין בריאות וחולי, ומניה וביה בין חיים למוות.

מהלך הסוגיה הוא ממעברים השייכים לספירה הציבורית אל הפרטי והאינטימי, מן הנדיר אל השכיח ומן האופציונלי אל המחויב מכורח טבענו האנושי. אפשר להבחין בהדרגתיות שבין המקרים, בכל הקשור במידת השליטה שיש לאדם במעבר. במילים אחרות, ככל שהמעבר פרטי יותר, כך השליטה של האדם בסיטואציה ומידת הבחירה שלו בה קטנה יותר.

הנכנס לישון על מיטתו נכנס אל המקום האישי והאינטימי ביותר שיש לו לאדם בעולמו. אלו הן דל"ת האמות של רשות הפרט שלו. מתוך אנלוגיה למעברים האחרים נוכל ללמוד על המעבר הזה מן הערנות לשינה, שאף על פי שהוא אינו מעבר גאוגרפי או מרחבי, אלא תודעתי ומנטלי ואם תמציתו, יש בו התכה של הפיזי והנפשי

ברכת 'המעביר שינה'	ברכת 'המפיל שינה'
ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי,	ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין. יהי רצון
ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך, ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון	מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון
ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון,	ולא לידי נסיון וישלוט בי יצר טוב ומחבר רע, ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך
ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים.	והרהורים רעים ותהא מטתי לשלמה לפניך והאר עיני פן אישן המות. ברוך אתה ה' המאיר ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל.

ברכת 'המפיל' עניינה ההירדמות והשמירה האלוהית בלילה (ראו ש' נאה, 'הרגל מצווה', תרכ"ז, סה, 2 [תשנ"ו], עמ' 234), ואין בה בקשות הקשורות בספרה הציבורית של הקיום. ברכת 'המעביר שינה' לעומתה, עניינה היקיצה ובקשה להגנה אלוהית ביום החדש ובעיקר עם היציאה לספרה הציבורית. כשם שחתימה של ברכת 'המפיל' עניינה מה שחושש מפניו ומה שמייחל אליו ההולך לישון (דהיינו, לראות שוב את אורו של עולם), כך חתימתה של ברכת 'המעביר שינה' עניינה מה שחושש מפניו ומה שמקווה לו המתעורר בבוקר (דהיינו, להינצל ממעקשי היום ולחזות בחסדיו של האל). מעניין לציין שברכת 'המפיל' נחתמת בהתייחסות להנהגתו של האל בעולם כולו ואילו ברכת 'המעביר שינה' נחתמת בהתייחסות פרטיקולרית לישראל: 'גומל חסדים טובים לעמו ישראל', אך לאו דווקא קונקרטי לברכה ולהקשר ביצועה. בסידור רס"ג סמוכה ברכת 'המפיל' לברכת 'המעביר שינה', שם היא מופיעה כברכה הראשונה של השחר (עמ' פז–פח).

דליה מרקס

(באופן שבו מתבטאת תגובת הגוף לכניסה למצב התודעה של השינה), הוא נתפש כמעבר ממשי ומוחשי. מהלך הסוגיה מלמדנו שבעיני עורכיה לפחות, מדובר במעבר של ממש.

לסיכום מובאים עיקרי הדברים בטבלה הזאת:

סוג מעבר הגבול	אופי החרדה העשויה להילוות לחציית הגבול	
<ul style="list-style-type: none"> <li>– גבול גאוגרפי, פוליטי, אתני וקיומי</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– כניסה לרשות זרה</li> <li>– פחד מפני משפט לא הוגן</li> <li>– היות זר במקום נכרי</li> <li>– הצורך להסתגל למציאות חדשה</li> <li>– הפיתויים הקורצים למבקר בכרך</li> </ul>	הנכנס לכרך
<ul style="list-style-type: none"> <li>– גבולות חברתיים ותרבותיים</li> <li>– הגבול בין פנימי לחיצוני</li> <li>– גבול בין מקום שמותר להרהר בו בדברי תורה למקום האסור בכך</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– האש הבווערת וסכנת קריסת מבנה</li> <li>– בית המרחץ</li> <li>– טשטוש סממני מעמד וחברה</li> <li>– התקשרויות מיניות לא ראויות</li> <li>– היחשפות הגוף וטשטוש הגבולות בין פנימי לחיצוני</li> </ul>	הנכנס לבית המרחץ
<ul style="list-style-type: none"> <li>– סיפיות בין חולי לבריאות (ובעצם בין מוות וחיים)</li> <li>– גבולות בין האנושי לאלוהי</li> <li>– גבולותיו של הגוף</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– המחלה הזוקקת את ההקזה וסכנותיה</li> <li>– פעולת הקזת הדם עצמה</li> <li>– ספק של חילול השם בשל התערבות במעשיו</li> <li>– פריצת הגבולות בין מה שבתוך הגוף למה שמחוץ לו</li> </ul>	הנכנס להקזת דם
<ul style="list-style-type: none"> <li>– גבול בין תוך תוכו הגוף ובין מה שמחוץ לו</li> <li>– חיץ בין היות לבוש ובין עירום ולו חלקי</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>– חשש מהפרת סדרי הגוף התקינים</li> <li>– חשש מפני עזיבת השגחת המלאכים</li> <li>– עמידה חשופה ולא ראויה</li> </ul>	הנכנס לבית הכיסא

<p>– מעבר התודעה בין מצב של ערנות ותפקוד למצב של שינה, סבילות וחוסר שליטה</p>	<p>– חשש מחלומות רעים – חשש מפני קרי לילה – חשש ממזיקים – חשש לבל ימות בשנתו – חשש מפני חוסר השליטה – המאפיין את השינה</p>	<p>הנכנס לישון על מיטתו</p>
---	--	---------------------------------

הסוגיה מזמנת ללומדיה מסע להיכרות עם ה'אני', מסע המתממש כהליכה הדרגתית מן החוץ אל הפנים.<sup>50</sup> מבנה הסוגיה, שמלאכת בניינה נמשך דורות רבים, כך נטען להלן, משקף התמקדות הדרגתית מהרחוק פנימה ומהנחשק שבזר אל הזר שבמוכר.

מלאכת העריכה של סוגיית 'הנכנס לכרך' בהשוואה למקבילותיה בחיבורים אחרים בספרות חז"ל

עד כה תיארונו את המסד הסינכרוני של סוגיית 'הנכנס לכרך' ובחנו אותה כפי שהיא באה בדפוסי הבבלי. עתה נפנה לבחון את הממד הדיאכרוני שלה, היינו את מלאכת היווצרותה, עריכתה ומסירתה. זאת, מתוך הנחה שהעמדתם של חמשת המקרים המשקפים מערכת הדרגתית מורכבת ומוקפדת כל כך אינה יכולה להיות פרי מקרה או גיבוב סתמי.

הדברים הבאים הם בבחינת ניסיון לשחזר את רצף התפתחותה של סוגיית 'הנכנס לכרך'. עיון במקבילות בספרות חז"ל פורש תמונה הדומה למניפה ההולכת ומתרחבת ומתפתחת: המשנה מציגה את המעבר הראשון, 'הנכנס לכרך', בציון מחלוקת בין סתם המשנה (הגורסת אמירת שתי ברכות) ובין בן עזאי (שגרס אמירת ארבע ברכות) וכדרכה אינה מפרטת את נוסח הברכות האמורות בו. התוספתא מפרטת את הברכות האמורות במעבר זה, ללא המחלוקת במשנה. היא נוקטת שיטה מעורבת, ולפיה נאמרות שלוש ברכות (לקראת הכניסה, אחרי הכניסה ואחרי היציאה). התוספתא מוסיפה על האמור במשנה גם את 'הנכנס למרחץ'.<sup>51</sup> התלמוד הירושלמי מביא כשני קודמיו את עניין

50 התמקדות זו פנימה כמפה ממוחשבת (אם תרצו, כבמעין, Google map מנטלי) דומה להתמקדות אל חיק התודעה הניכרת בסיפורי ירושלים של ר' יהושע, ראו ג' חזן רוקם, רקמת חיים: היצירה העממית בספרות חז"ל, תל אביב תשנ"ו, עמ' 207–210.

51 כאן מובאות בתוספתא שלוש הברכות המבחינות ('ברוך שלא עשני גוי, ברוך שלא עשני בור, ברוך שלא עשני אשה'). שלא כרוב הברכות הנידונות כאן, אלה ברכות תנאיות המתועדות הן בתוספתא הן בבבלי בשני התלמודים (ירושלמי, ברכות ט, א [יג ע"ב]. בבבלי הן מובאות שלא בהקשר של הסוגיה דידן במנחות מג ע"ב–מד, ושם מובא מעשה המסביר את המרת הברכה על הבור בברכה 'שלא עשני עבר'). ברכות אלו זוקקות דיון עצמאי ונידונו לאחרונה בהרחבה, ראו Y.H. Kahn, 'The Three Morning

'הנכנס לכרך' (ומונה בו ארבע ברכות, כבן עזאי במשנה וכבבלי) ומוסיף את 'הנכנס לבית הכסא' שלא קיים בחיבורים התנאיים. ככתוספתא מסתיים הדיון בעניין 'הנכנס למרחץ'.<sup>52</sup> על שלושת המקרים המובאים בירושלמי, מוסיף הבבלי, את 'הנכנס להקיז דם' ואת 'הנכנס לישן על מיטתו'. הסוגיה נפרשת במקבילות השונות באופן הזה:

מבלי [וילנא], ברכות ס, עא-ע"ב	ירושלמי, ברכות ט, ד [יד, ע"ב]	תוספתא, ברכות ו טז-יח (עמ' 37-38)	משנה, ברכות ט, ג	
+	+	+	+	הנכנס לכרך
+	+	+		הנכנס לבית המרחץ
+				הנכנס להקיז דם
+	+			הנכנס לבית הכיסא
+				הנכנס לישן על מיטתו

רוב האמוראים המצוטטים בסוגיה דנן הם בני הדור הרביעי,<sup>53</sup> ועל כן יש מקום לסבור שסידורה הראשוני סמוך לתקופה זו. למרות השוני בסדר המרכיבים של שלושת המקרים האמוראיים, נראה שזו חטיבה בפני עצמה, ועל כך מעיד הדמיון הצורני בין שלוש ה'כניסות'.<sup>54</sup>

Blessings "... Who did not make me..." : A Historical Study of Jewish Liturgical Text', Ph.D. Berkeley University, 1999; J. Tabory, 'The Benedictions of self-Identity and the Changing Status D. Marx, 'The Morning of Women and of Orthodoxy', *Kenishta*, 1 (2001), 201, pp. 107-138 Ritual (*Birkhot Hashkhar*) in the Talmud: The Reconstructing of Body and Identity through the Blessings', מאמר העתיד לראות אור ב־HUCA.

52 בירושלמי מובאת במקום אחר, כפי שנאמר לעיל, תפילה מורכבת של 'הנוער משנתו' שאותה נהגו לומר בית יניי ואשר עמדה בבסיסם של כמה נוסחים מן הגניזה. אלא שהיא נמנית עם תפילות אישיות של רבנים ולא בהקשר של הסוגיה דנן, ועל כן נראה שמעמדה אחר מעט.

53 אביי, בן הדור הרביעי לאמוראי בבבל, מציע בשלושה מן המקרים נוסח חלופי (בצטטו רבנים מוקדמים יותר). רב אחא המציע נוסח של שתי ברכות הנאמרות עם היציאה מבית המרחץ ועם היציאה ממצב של הקות הדם, הוא בן הדור הרביעי לאמוראי ארץ ישראל. הדיון בחתימת הברכה שצריכה להיאמר עם היציאה מבית הכיסא הוא של אמוראים מוקדמים יותר: רב ושמואל, בני הדור הראשון לאמוראי בבבל ורב ששת שחי בדור השני והשלישי בבבל (או רב אשי, ככנוסח שבכתבי היד), אבל רב פפא, בן הדור החמישי של אמוראי בבבל, הוא שמפיו מובא פתרון הפרשה 'ונימרינהו לתרוויהו'.

54 בשלושת המקרים מובא המעבר שעליו יש לומר ברכות ועליו ביקורת של אביי (לא לימא אינש הכי')

על ההתפתחות המשוערת של הסוגיה יש להוסיף נדבך נוסף בשכלול הספרותי של המקור, והוא הקביעה שעניין ‘הנכנס לישן על מיטתו’ שונה משאר המקרים המובאים בסוגיה הבבלית, לא רק בשל היותו מפותח ומורכב מקודמיו, אלא גם משום שאין מצוינים בו שמות של אמוראים ואין בו עדות לשקלא וטריא ביניהם, שלא כבארבעת קודמיו. לשון סתמית בגמרא היא פעמים רבות עדות לאיחורה.<sup>55</sup> שלב ספרותי זה הוא בבחינת שלב חמישי בהתפתחותה של הסוגיה.

עדות לשלב נוסף בריבודה של סוגייתנו שייכת לשלב מסירת התלמוד הבבלי בימי הביניים. בשלושת כתבי היד של בבלי ברכות (פריז, אוקספורד ומינכן וכאמור, כ”י פירנצה אינו מגיע לסוגייתנו), סדר המקרים הוא כבירושלמי. הסידור המצוי בנוסח דפוס וילנא (וכך הוא גם בדפוס שונצינו) הוא שינוי שחל ככל הנראה בשלהי ימי הביניים, ועל כן שונה הוא באופן מהותי מן השלבים שנידונו לעיל.<sup>56</sup>

שינוי מאוחר זה הוא בבחינת שכלול מושגי המעיד על רצון לבנייה מודעת של המקרים המנויים בסוגיה, באופן שיצרו הדרגתיות מורכבת ורבת פנים – הליכה

והצעתו לנוסח אחר. דומה שלפחות בחלק מן המקרים, הברכה על היציאה נוספה בשלב מאוחר יותר. הנחה זו נובעת משני עניינים: האחד, הלשון המציגה את הברכה הנאמרת עם היציאה היא ארמית (כי נפיק’ או כי קאי’) והשני, הן מובאות מפיהם של חכמים מאוחרים, בשניים מן המקרים, הנכנס לבית המרחץ והנכנס להקיז דם. הברכה על היציאה מהם מובאת מפיו של ר’ אחא החכם הארץ ישראלי בן הדור הרביעי (במקבילה הירושלמית הברכה על היציאה מבית המרחץ אינה מיוחסת וכמוה גם הברכות על הכניסה לבית הכיסא). ברכה מקבילה על הכניסה לבית המרחץ ממסכת דרך ארץ אינה מביאה את מקבילתה הנאמרת עם היציאה (ראו הערה 10), גם דבר זה עשוי להעיד על איחורן של הברכות הנאמרות עם היציאה. היות שאבי ר’ אחא הם בני הדור הרביעי, יש מקום לשער שהסוגיה הבבלית נערכה באופן ראשוני סמוך לזמנם, וראו לעיל על הופעתם של אמוראים מאוחרים כרב פפא ורב אשי.

55 בעניין הריבוד הספרותי של סוגיות התלמוד ועל הטענה שסתם הגמרא מייצג שלב מאוחר ואולי בתר-אמוראי של העריכה, ראו ד’ הלבני, מקורות ומסורות – ביאורים בתלמוד: סדר נשים, תל אביב תשכ”ט, עמ’ 1–19; ש”י פרידמן, ‘מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא’, בתוך: ח”ז דימיטרובסקי (עורך), מחקרים ומקורות, ניו יורק תשל”ח, עמ’ 283–321; הנ”ל, תלמוד ערוך, השוכר את האומנין: הנוסח, ירושלים וניו יורק תשנ”ז, עמ’ 7–23; J. Rubensrein, *Talmudic Stories*, Baltimore 1999, pp. 15–21.

56 שלושת השלבים האחרונים של התפתחות הסוגיה מיוצגים בטבלה הזאת, המתארת את סדר המרכיבים בירושלמי, בכתבי היד של הבבלי ובדפוסיו:

ירושלמי	כתבי היד של הבבלי	דפוס י הבבלי
הנכנס לכרך	הנכנס לכרך	הנכנס לכרך
הנכנס לבית הכיסא	הנכנס לבית הכיסא	הנכנס לבית המרחץ
הנכנס לבית המרחץ	הנכנס לבית המרחץ	הנכנס להקיז דם
	הנכנס להקיז דם	הנכנס לבית הכיסא
	הנכנס לישון	הנכנס לישון

מן הציבורי לפרטי, מן החיצוני לפנימי, מן הנדיר לתדיר, מן הנתון לבחירה לכרוך בטבענו האנושי ומן הנשלט לבלתי נשלט. מבחינת מלאכת עריכת התלמוד, השינוי בסדר איברי הסוגיה מעיד על היצירתיות במסירתו של הנוסח גם מאות רבות של שנים אחרי חתימתו.<sup>57</sup>

הסוגיה כפי שהיא לפנינו מעידה אפוא על שישה שלבי התפתחות. בכל שלב נוספו לה אלמנטים חדשים, ואילו השלב השישי תרומתו בסידור איבריה :

- |                |          |
|----------------|----------|
| א. משנה        |          |
| ב. תוספתא      | שלבי     |
| ג. ירושלמי     | היווצרות |
| ד. בבלי אמוראי | הסוגיה   |
| ה. בבלי סתמי   |          |

מסירת הסוגיה ו. שלהי ימי הביניים (מעתיקים או דפוסים ראשונים)

לנגד עינינו נפרשת תמונה של סוגיה שעריכתה היא מלאכת מחשבת. התפתחותה אינה ניכרת רק במספר המצבים המובאים בה, אלא באופן הצטרפותם של איבריה המעיד על המאמץ של העורך אותה (בצורתה הנוכחית) להאחיד את המצבים, באופן שכל אחד מהם יעוטר בברכה בראשו ובסופו<sup>58</sup> ובסדר האיברים.<sup>59</sup> מבחינת הסוגיה הבבלית עצמה אפשר לראות בה מבנה מרובד של שלוש שכבות:

57 'התהליך של קביעת התלמוד הבבלי... היה תהליך ממושך מאד, הרבה יותר ממה שמניחים בדרך כלל. ואף לאחר ש"נערך" ונסדר – מבחינת ענייניו ותכניו – נמסר עוד זמן ממושך ... בהרצאה חופשית, שוטפת וזורמת, בלתי כבולה בידי "נוסח" כתוב, בלעדי מוגמר וקפוא' (א"ש רוזנטל, 'תולדות הנוסח ובעיות עריכה בחקר התלמוד הבבלי', תרביץ, נז, 1 [תשמ"ח], עמ' 7-8). דבריו של שמשון רוזנטל, אף על פי שנתכוונו לתאר השתלשלות נוסח התלמוד עד לזמנם של גאוניי בבל, יפים גם הם לענייננו.

58 זאת, מתוך הקפדה שהברכה עם הכניסה תהיה ברכת בקשה (בבחינת וצועק לעתיד לבוא) והברכה עם היציאה ממנו תהיה ברכת הודיה (בבחינת 'נותן הודאה לשעבר'). המודולריות במבנה הסוגיה ניכרת מכך שהלשון המציגה את הברכה על היציאה מבית המרחץ, מהקזת הדם ומבית הכסא היא ארמית, ואילו העברית היא המציגה את הברכה על הכניסה. עוד עדות שהסוגיה לא ירדה כרוכה כיצירה מוגמרת בבת אחת, וכי ייתכן שהברכות על היציאה נוספו בשלב מאוחר יותר (כנראה כדי להתאימן לברכות על הנכנס לכוון) היא שבמסכת דרך ארץ (לעיל הערה 10), מובאת רק הברכה על הכניסה לבית המרחץ ולא מוכרת שם הברכה על היציאה ממנו. אשר לסוגיה הליטורגית של הברכות יש להוסיף שהברכה עם היציאה מהכרך בשני התלמודים ובתוספתא היא ברכת הודיה משולבת בברכת בקשה: 'יצא לשלום אומר: מודה אני לפניך יי אלהי שהוצאתני לשלום כך יהי רצון מלפניך שאגיע למקומי בשלום' (תוספתא שם, טז [עמ' 37]). רומה שזה טיבן של ברכות הבאות במעמד של סיום. כך גם הברכה האחרונה בסוגיה, הנאמרת על שטיפת הפנים. היא מתחילה בהודיה ('ברוך המעביר שינה מעיניי...') וממשיכה בבקשה ('ויהי רצון מלפניך'). במקרה זה הברכה גם נחתמת בהודיה ('ברוך הגומל חסדים טובים לעמו ישראל').

59 באופן שבו מאחר הבבלי את עניין בית הכיסא לכניסה לבית המרחץ, כדי שיתאים למערכת המדווגת בין הציבורי לפרטי ובין החיצוני לפנימי.

- א. רובד תנאי (הנכנס לכרך והנכנס לבית המרחץ)  
ב. רובד אמוראי המוסיף שני מקרים (הנכנס להקזיז דם והנכנס לבית הכיסא)<sup>60</sup>  
ג. גמרא לא מיוחסת<sup>61</sup>

המקרה האחרון, 'הנכנס לישן על מיטתו', שאינו מיוחס ושנוסף ככל הנראה, ברבדים המאוחרים של הבבלי הוא העשיר והמורכב ביותר מבחינה תוכנית וריטואלית והוא כמעט היחיד ממרכיבי הסוגיה הנוהג עד ימינו.<sup>62</sup> מקרה זה הוא גם היחיד הסוטה מן המבנה המהודק שלה (היינו, פעולה המוקפת בברכה אחת בראשה ואחת בסופה). הברכה שנאמרת עם ההליכה לישון נאמרת בצד הפרשה הראשונה של קריאת שמע, ואילו המערך הליטורגי שמלווה את הקימה מורכב עוד בהרכבה: נראה שברכת 'נשמה' וברכת 'המעביר שינה' לבדן הן ברכות על היציאה ממצב השינה,<sup>63</sup> ואילו הברכות שאותן כינה רס"ג 'ברכות הפעולות', הנאמרות עם עשיית פעולות הבוקר השגרתיות והחורגות ממבנה הסוגיה, נובעות מברכת נשמה וקשורות רק בקשר רופף למבנה הסוגיה כולה.<sup>64</sup>

לפנינו אפוא סוגיה, שהמבנה הסופי שלה משקף מבנים אנושיים תודעתיים מודעים ומכוונים, סוגיה שראשית סידורה בימי התנאים וסופו בשלהי ימי הביניים.

#### איכויות טרנספורמטיביות בסוגיית 'הנכנס לכרך'

אין ספק שמעברי הגבולות הגופניים והתודעתיים שבין החיים למוות, בין החולי לבריאות, בין התפקיד האלוהי לתפקוד האנושי ובין פנימיותו של גוף האדם לחיצוניותו, כל אלה עשויים לעורר חרדה ופחדים. אביתר זרובבל הראה כיצד מצבים ספיים (liminal situations) עשויים להיות מלווים ברתיעה עזה עד כדי פאניקה

60 כאמור, את המקרה של 'הנכנס לכרך' מכירים גם המשנה, התוספתא והירושלמי. מבנה הדיון האמוראי מסתמך על הברייתא העוסקת בנכנס לבית המרחץ, עם שהוא מותאם, כפי שביקשנו להראות, לשאר האיברים במערכת.

61 וראו דבריו של פרידמן: 'יש והבחנת החטיבות זו מזו עשויה להבליט סידור קדום של תלמוד, אשר בו הברייתות והמימרות בלחוד, לעומת התוספת של דברי סתם התלמוד, אף שיכולים להימצא בה, כאמור, סממני עניין ולשון קדומים' (ש"א פרידמן, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, א, עמ' 21–22). לאור בדיקת המקבילות לסוגיה, דומה שלפנינו דוגמה לדבריו של פרידמן.

62 אם כי מאז ימי הגאונים נאמרות ברכות השחר על הסדר ולא כברכות ראייה כנתינתן בסוגיה. ראו מ' חבצלת, 'סדר ברכות השחר בהשתלשלותו', תלפיות, ח (תשכ"א), עמ' 54–61; מרקס, המעביר שינה (לעיל הערה 1), עמ' 149–175; 331–346.

63 וראו הסברו של גינצבורג לעניין זה בהערה 19.

64 דיון מקיף בברכות אלה ובמשמעויותיהן כחטיבה העומדת בפני עצמה ערכתי במאמר שעתיד לראות אור בקרוב (לעיל הערה 51).

חריפה.<sup>65</sup> החרדה העשויה להתעורר במעברים אלו היא תוצאה של המודעות לסכנה מפני עניינים מוחשיים (מושלים רעים, מחלה ומוות והפרת וסתו של הגוף), מעניינים מוסריים (בית המרחץ) ותודעתיים (השינה). אבל גם המעבר עצמו מרשות לרשות נתפש כמסוכן.

כל המצבים שהברכות אמורות עליהם הם מצבים טרנספורמטיביים, והאדם עובר בהם מרשות אחת לאחרת. כדי להבין את טיב האיכויות הטרנספורמטיביות של ה'כניסות' וה'יציאות' שהסוגיה עוסקת בהם מועיל לבחון אותן לאור התאוריה של טקסי מעבר, שאותה הציג לראשונה ון גנפ.<sup>66</sup> טקסי מעבר (Rites de Passage) הם קטגוריה של ריטואלים המבוצעים בעת מעבר של אדם משלב, ממצב או מסטטוס אחד למשנהו. הם מסמנים את הטרנספורמציה הזו, ולא פחות מכך, מממשים (effect) אותה.<sup>67</sup> ון גנפ זיהה שלושה מרכיבים המתקיימים בכל אחד מטקסי המעבר: בכל אחד מהם יש מצב של התנתקות או פרידה ממצב קיים, מצב ביניים שטרנר כינה – השלב הספי (the liminal stage), שבו גופו מתרחש המעבר, והשלב השלישי הוא ההתאחדות והכניסה למצב החדש. האדם השרוי בלבו של טקס המעבר, דהיינו בשלב הספי, שרוי למעשה בשני מצבים הופכיים, ובאותה עת הוא אינו שייך אף לא לאחד מהם.

אליבא דטרנר, האדם שחוה טקס מעבר והשרוי בשלב הספי הוא בבחינת חומר היולי שאיבד את צורתו הישנה ועוד לא רכש צורה חדשה.<sup>68</sup> הריטואל מאפשר לעובר לחוות מצב של שבירה מובנית ונשלטת של מבנים מחשבתיים ותפיסות מקובלות,<sup>69</sup> והוא שרוי ברגע בתוך הזמן ומחוצה לו,<sup>70</sup> במצב של חוסר זהות, מעמד ורכוש, ובלשונו של טרנר – 'עוני מקודש'.<sup>71</sup> הפונקצייה של פרק זמן זה (שעשוי להיות קצר ביותר), היא שהוא יוצר מצב שבו האדם המופקע מן הזרימה הרציפה של חייו עד כה מקבל אפשרות לבחון את מציאותו, שאותה הוא רואה בדרך כלל כמציאות מובנת מאליה. על כן, זמן זה עשוי להתאפיין בהתבוננות (reflection) ובחשיבה יצירתית.

E. Zerubavel, *The Fine Line: Making Distinction in Everyday Life*, Chicago & London 1993 65

A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, Paris 1909, Translation: M. Vizedom & G. Caffé, Chicago 1960 66

זו לשונו של ון גנפ: 'לקבוצות, כמו גם ליחידים, החיים עצמם משמעם להיפרד ולהתאחד מחדש, לשנות מצב ותנאי קיום, למות ולהיוולד מחדש. לפעול ולחדול, לחכות ולנוח ואו להתחיל לפעול שוב, אבל בדרך שונה. תמיד ישנם ספים חדשים שיש לחצות; ספי הקיץ והחורף, עונות השנה, החודש או הלילה, ספי הלידה, ההתבגרות, הבגרות והזקנה; ספי המוות וספי החיים שאחרי המוות – לאלו שמאמינים בהם' (שם, עמ' 189–190, התרגום שלי).

טרנר, התהליך הטקסי (לעיל הערה 22), עמ' 87–89. 68

טרנר, שם, עמ' 96–99. 69

טרנר, שם, עמ' 88. 70

V. Turner, *The Forest of Symbols*, New York 1967, pp. 98–99 71

טרנר מדגיש שמטרתו של טקס המעבר אינה ליצור מערך חתרני העלול לקעקע את סדר החיים הקיים. אדרבה, סיומו המוצלח של טקס המעבר ישיא את מי שחוה אותו אל המצב החדש שהוא נכנס אליו בוטח בו ומאשרו. במילים אחרות – האופי הכאוטי של המצב הספי בא דווקא לאשר את המבנה שממנו יצא האדם ושאליו הוא נכנס. מצבים ספיים של מעברי גבולות, כמו אלה המובאים בסוגיה דנן, שבהם האדם כבר אינו מצוי במצב או במקום שיצא ממנו ובה בשעה עוד לא הגיע למחוז חפצו, נתפסים, כאמור, תדיר כמסוכנים ומעוררי תחושת אי־ודאות. במצבים לא יציבים כאלה של היות ‘בין לבין’ (או בלשונו של טרנר: *betwixt and between*), סביר שבני האדם יחושו פגיעות וחשיפות ועל כן יבקשו הגנה מיוחדת. הברכות שבסוגיה באות גם להעלות את המודעות למעברים שהן מציינות, וגם לתת מזור לחרדות שמעברים אלו עשויים להעלות.<sup>72</sup> הן משמשות מעין שומרי סף בין התחומים. מוטב אולי לומר שהן עומדות כתחנת מעבר גבול, שדרכו עוברים המברכים מרשות אחת לשנייה.<sup>73</sup>

אין כוונתנו לטעון שיש להחיל את התאוריה של טקסי מעבר במלוא חומרתה על אמירת ברכות שאינן קשורות בתהליכים דרמטיים בחיי אדם ואשר רובן אף נאמרות על פעולות פרטיות ושגרתיות ביותר. הרי התאוריה הזאת מיושמת בדרך כלל לתיאור מעברים משבריים ובלתי הפיכים הקשורים לאירועי החיים העיקריים (לידה, בגרות מינית, התקשרות זוגית ומוות), והם מתקיימים על פי רוב בציבור. לעומתן, הפעולות המובאות בסוגיה אינן מאופיינות על פי רוב במשברים, לא במובן הקליני ולא במובן הקוסמי של המונח. שלא כאדם החווה טקס מעבר הקשור במעגל החיים, הכניסה לכרך, לבית המרחץ, להקזת דם ולבית הכיסא, כמו המעבר היום־יומי בין ממשלת הלילה לממשלת היום הם מעברים מינוריים ושגרתיים ברוב המקרים. אלא שהסעד הליטורגי המלווה אותן ואופיו עשויים להעיד על האופן שבו הן נתפסו בעיני חז”ל. המקרים שבהם דנה הסוגיה, הם מקרים של כניסה למקומות או למצבים ספיים (שמעצם טיבם מעוררים אי־נחת) ויציאה מהם. בבית הכיסא ובבית המרחץ למשל, חל איסור על הרהור בדברי תורה, בתרבות המנחה את האדם להגות בתורה יומם ולילה, דומה שאלה הם מקומות שאינם מקומות ממש.<sup>74</sup> השינה בוודאי אינה מקום, אפילו לא מקום מודע בתודעה, האדם שרוי בה ושרוי במצב של היעדרות בהיותו שרוי בה בעת ובעונה אחת.

72 במובן מסוים, כל אחת מהברכות הנאמרות עם הכניסה למצב או למקום היא בבחינת ברכת הדרך, וראו שולחן ערוך, אורח חיים רל, א.

73 זרובבל מדמה את החרדה הזו כחשש מיציאה מאיי המשמעות שיוצרת חברה בתוך הזרם הלא מובחן של המציאות (לעיל הערה 65), עמ’ 5–20.

74 הגמרא מביאה מפיו של ר’ יוחנן את המימרא: ‘בכל מקום מותר להרהר בדברי תורה חוץ מבית המרחץ ומבית הכסא’ (בבלי, ברכות כד, ע”ב וגם: שבת מ, ע”ב; עבודה זרה, מב, ע”ב; זבחים ק, ע”ב).

אפשר אפוא לזהות במערכי הברכות לעת מצוא הצמודות לפעולות שבסוגיה איכויות טרנספורמטיביות: הן באות להעלות למודעות את המעבר ולסייע למבצען לצלוח אותו בשלום. על כן יש מקום לראות בהן טקס מעבר נשנה וזעיר. הליטורגיה היהודית אינה נאמרת רק בהיכלי תפילה בפיהם של כוהני טקס, אלא היא ממוללת בפי כול במקומות ובמצבים מגוונים. מטרתה להעביר את מבצעי דרך מעקשי היום ואתגריו, מתוך שימת לב תמידית למלכות שמייים. הברכות שלפנינו, כולן ברכות אירועיות ופרטיות, הן חלק ממערך זה. סוגיית 'הנכנס לכרך' מזמנת מענים ליטורגיים לחמישה מצבים של מעבר גבולות. ביקשנו להראות כאן כיצד בכל אחד מן המעברים האלה יש ממדים של חוויה כאוטית ומעוררת חרדה. כאן ביקשנו גם להראות כיצד חז"ל מצאו לנכון לפרוש מעל האדם החווה מעברים אלו סוכה של שלום והגנה בדמותן של ברכות בקשה הנאמרות עם הכניסה למקומות או למצבים המדאיגים וברכות הודיה עם היציאה מהם.

#### הסעד הליטורגי בעת מעבר גבולות

המצבים מעוררי החרדה נכרכים, כאמור, באמירת טקסטים בעלי סמכות בברכה לפני הכניסה אליהם ואחרי היציאה מהם. פנייה לבורא עולם ואמירת הברכות ממסגרת את המצב ומסרטטת לו קווי מתאר ברורים. הברכות נותנות לאדם לחוש מידה של אחיזה ושל שליטה במצב הסיפי ומלוות אותו עד שיגיע לחוף מבטחים, למקום שיש בו יציבות וביטחון.

מקובל לדון בממדים הציבוריים של תפילות ישראל בכלל, ושל התפילה בספרות חז"ל בפרט, אבל כאן אנחנו רואים שחז"ל העניקו תשומת לב ממוקדת גם לחוויות היחיד<sup>75</sup> ולאופן שבו הפרט עומד מול הווייתו ומציאותו.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> בחלק מן המקרים אנו עדים לשימוש בגוף ראשון יחיד, הנדיר יחסית בתפילות חז"ל. כך בתחינה הנאמרת לפני הכניסה לבית הכיסא וכך בברכת 'המעביר שינה' (והשוו בין לשון ברכה זו ללשון הרבים המובאת בתפילת השחר של בית ינאי בירושלמי, ברכות ד, ב [ז ע"ד]). אף שלשון הריבוי בברכות חלה על פי רוב גם על ברכות שאומר היחיד, יש בתפילות שאינן שייכות לעולם בית הכנסת חילוף בין יחיד ורבים. ואכן, לשון היחיד בברכת 'המעביר שינה' הבבלית הומרה בסידורים ללשון רבים (מתוך רצון שאדם לא יצא עצמו מן הכלל), ולעומת זאת לשון הרבים בתפילת רבי (בבלי, ברכות טז, ע"ב) הומרה בסידורים ללשון יחיד. ראו בעניין זה: גינצבורג, פירושים וחיידושים (לעיל הערה 19), עמ' 227. היינימן, התפילה (לעיל הערה 19), עמ' 118–120. בתפילות השחר מגניזת קהיר, בולט אף יותר השימוש בגוף ראשון יחיד, ועל כך עמדתי במקום אחר.

<sup>76</sup> וכאן יש להביא בחשבון לא רק את הטקסט הליטורגי אלא גם את ההקשר הקיומי (Sitz im Leben) של הברכות. אין דומה אמירת ברכת 'אשר יצר' ברשות הפרט ועל דבר פעולה לאמירתה בבית הכנסת במסגרת של רצף ברכות.

מטרתן של הברכות הבאות בסוגייתנו אינה רק להגיב לחרדות העלולות להתעורר בעת המעברים שהן מלוות, אלא גם לעורר חרדה ואי־נוחות ולהגבירם. הרי עלינו להודות שחלק מהפעולות הנידונות בסוגיה יכולות להתבצע ללא תשומת לב מיוחדת. טענתנו היא שאחת הפונקציות העיקריות של הברכות הללו היא להעלות למודעות את הסכנה והמשבר הצפונים בכל אחת מה'כניסות' שנידונות בסוגיה ולהעצים (ולו באופן מלאכותי) את החרדה שנווית אליהן,<sup>77</sup> ובה בשעה, באות הברכות לשכך חרדות אלו ולתת להן מזור.

עתה נדגים את האופן שבו התפילה באה לסעוד אדם בעת מעבר גבולות באמצעות מערך ליטורגי אחר הנאמר בצמידות למעבר גבולות – תפילתו של רבי נחוניה בן הקנה המובאת כבר במשנה, יש בה כדי להדגים את המערכת הזאת באמצעות עדותו האישית של התנא:

רבי נחוניה בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה. אמרו לו: מה מקום<sup>78</sup> לתפלה זו? אמר להם: בכניסתי אני מתפלל שלא תארע תקלה על ידי וביציאתי אני נותן הודיה על חלקי (ברכות ד, ב).

גם פעולה הנדמית כשגרתית ויום־יומית ככניסתו של אדם לבית המדרש, זוקקת בעיניו של רב נחוניא סעד ליטורגי.<sup>79</sup> כניסתו לבית המדרש להילחם במלחמתה של תורה מלווה בחרדה שמא הלימוד לא יעלה יפה, ומשום כך עשויה לקרות 'תקלה'. ביציאה מבית המדרש הודייתו מביעה תחושה של רווחה, שהכול עבר כשורה.<sup>80</sup> יש מקום

77 רפפורט גורס שמטרת הריטואל היא להפוך את הקונבנציונלי לטבעי ולא פחות מכן את הטבעי לקונבנציונלי, איחוד התוכן והצורה הוא ליבת העשייה הריטואלית ובו מתגלה פרוידיגמט הבריאה שהיא אינהרנטית לדידו לעשייה הריטואלית. וראו R. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond 1979

78 בירושלמי: 'מה טיבה של תפילה זו' (ברכות ד, ב [ז ע"ד]). גינצבורג קובע שהנוסח העיקרי הוא זה המובא במשנה ובבבלי ומפרש את המילה 'מקום' כ'סיבה' (גינצבורג, פירושים וחידושים [לעיל הערה 19], עמ' 221).

79 על היחס בין משנה זו ובין הסוגיה שנידונה כאן, אומר פרנקל: 'מקומה של משנה זו [ברכות ד, ב] הוא לכאורה ליד משנה ד בפרק ט להלן: "הנכנס לכרך...". וההשוואה ביניהן מדגימה יפה את ההבדל בין הלכה (בפרק ט) לבין האגדה (בפרק ד) – כאן סגנון של חובה לכול ('הנכנס לכרך') ואף עם מחלוקת תנאים, וכאן מנהג של יחיד, חידוש לרואים אותו, ואף אינו מובן להם' ('פרנקל, 'האגדה שבמשנה', מחקרי תלמוד ג, ב, ירושלים תשס"ה, עמ' 658). פרנקל גורס שאגדה מוסיפה כאן על ההלכה, 'וכאילו אומרת לשומרי ההלכה "אל תחששו בשעת סכנות ראליות בלבד. יש גם סכנות מימן אחר לגמרי וגם בהן יש לפחד"' (שם, עמ' 659). הגישה העומדת בבסיסו של מאמרנו זה היא, כאמור, שגם הסכנות הגלומות במעבר הגשמי של הנכנס לכרך אינן רק גשמיות, אלא גם פסיכולוגיות ומוסריות.

80 התלמודים פותחים צוהר מרתק לתודעתם של חז"ל על אודות טיבה של החרדה עם הכניסה לבית המדרש ועל טיבו של רגש ההודיה עם היציאה ממנו. שניהם מפרטים את נוסח התפילה שנהג ר' נחוניא בן הקנה לומר עם הכניסה לבית המדרש ועם היציאה ממנו, כנוסח נורמטיבי (בבבלי הדברים מוצגים

לשער שתפילותיו של רב נחוניא באו לא רק לענות על חרדותיו בהיכנסו לבית המדרש, אלא גם להזכיר לו את גודל האחריות המוטלת על כתפיו במלאכת יומו וללמד עצמו שיעור בענווה.

על רקע האמור לעיל נוכל להבין את מקומן של הברכות לעת מצוא המובאות בסוגיית 'הנכנס לכרך' – הן עוטפות את הפעולה המעוררת איינחת, מעלות אותה למודעות, ממסגרות אותה ונותנות מבנה לפרקי זמן כאוטיים (או כאלה שעשויים או צריכים להיחוות ככאלה), המאופיינים בחוסר מבנה ובהעדר אבחנות ברורות. מתן המבנה מאפשר גם שליטה, ולו שליטה מינימלית, בטבע וביקום.

בחנו כאן את סוגיית 'הנכנס לכרך', על המבנה שלה ועל תכניה, העלנו השערות אחדות על אופן התפתחותה ודנו בדרכים שבהן תפילות ישראל הנאמרות בעת מעבר גבולות באות לתת לאומריהם סעד והגנה מחד גיסא ולדרוש מהם תשומת לב ויראת שמיים מאידך גיסא, ויהיו אלה הפעוטים והשגרתיים שבמעברים המזדמנים למתפללים בימיהם.

כברייאתא). התפילות בירושלמי ובבבלי נראות כפרפרזה על אותם עניינים. אמנם העניינים המובאים בשניהם דומים, אך לשונן שונה וההדגשים בהם אחרים מעט:

בבלי, ברכות כח, ע"ב	ירושלמי, ברכות ד, ב [ז, ע"ד]
בכניסתו מהו אומר?	בכניסתו מהו אומי?
יהי רצון מלפניך ה' אלהי	יהי רצון מלפניך יי אלהי ואלהי אבותי
שלא יארע דבר תקלה על ידי	שלא אקפיד כנגד חבריי
ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי	ולא חבריי יקפידו כנגדי.
ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא	שלא נטמא את הטהור ולא נטהר את הטמא.
ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם	שלא נאסור את המותר ולא נתיר את האסור
ובציאתו מהו אומר?	ונמצאתי מתבייש לעולם הזה ולעולם הבא.
מודה אני לפניך ה' אלהי	ובציאתו מהו אומי?
ששמת חלקי מיושבי בית המדרש	מודה אני לפניך יי אלהי ואלהי אבותי
ולא שמת חלקי מיושבי קרנות,	שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כניסיות
שאני משכים והם משכימים – אני משכים לדברי	ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסיות.
תורה והם משכימים לדברים בטלים,	
אני עמל והם עמלים –	שאני עמל והן עמילין. אני שוקד והן שוקדין.
אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים	אני עמל לירש גן עדן. והן עמלין לבאר שחת.
שכר, אני רץ והם רצים – אני רץ לחיי העולם הבא	שני' כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך
והם רצים לבאר שחת.	לראות שחת' (תהלים טז, 10).

ראו הערותיו של גינצבורג על הבדלי נוסחי התפילות בשני התלמודים ומשמעם. גינצבורג, פירושים וחיידושים [לעיל הערה 19], עמ' 221–225.

“הנכנס לכרך” – תפילות על הסף

טבלה משווה בין נוסחי סוגיית ‘הנכנס לכרך’

משנה, ברכות ט, ד	תוספתא ברכות ו טז–יה (עמ' 37–38)	ירושלמי, ברכות ט, ד [יד, ע"ב]	בבלי, ברכות ס ע"א–ע"ב <sup>81</sup>
הנכנס לכרך מתפלל שתיים,	(טז) הנכנס לכרך מתפלל שתיים,	נכנס לכרך מתפלל שתיים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.	הנכנס לכרך
אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.	אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.	בכניסתו מהו אומר – יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתכניסני לכרך זה לשלום ביציאתו אומר – מודה אני לפניך ה' אלהי כו'	
בן עזאי אומר, ארבע,	ר' שמעון <sup>82</sup> או' ארבע, שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו.	בן עזאי אומר מברך ארבע שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו	
שתיים בכניסתו ושתיים ביציאתו,	בכניסתו מהו [אומר], יהי רצון מלפניך ה' אלהי שאכנס בשלום.	בכניסתו הוא אומר – יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתכניסני לכרך זה לשלום	תנו רבנן בכניסתו מהו אומר? יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לכרך זה לשלום.
ונותן הודאה לשעבר, וצועק	נכנס לשלום או' מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני בשלום כן יהי רצון מלפניך שתוציאני לשלום.	נכנס אומר – מודה אני לפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שנכנסתי לשלום כן יהי רצון מלפניך שתוציאני מתוכי לשלום	נכנס, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהי שהכנסתני לכרך זה לשלום.

81 הדיון האמוראי על אודות הברכות בסוגיית הבבליית הושמט כאן לשם הקיצור. הסוגיה השלמה מובאת לעיל.

82 בכ"י ערפורט ובדפוס מוקדם מובאת מסורת זו מפיו של בן עזאי כבמשנה.

דליה מרקס

משנה, ברכות ט, ד	תוספתא ברכות ו טז–יה (עמ' 37–38)	ירושלמי, ברכות ט, ד [יד, ע"ב]	בבלי, ברכות ס ע"א–ע"ב <sup>81</sup>
לעתיד לבא.	יצא לשלום או' מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני לשלום כך יהי רצון מלפניך שאגיע למקומי לשלום.	כשיצא אומר – יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתוציאני מכרך זה לשלום	בקש לצאת, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי ואלהי אבותי שתוציאני מכרך זה לשלום.
		יצא – אומר מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני לשלום כן יהי רצון מלפניך שתוליכני לביתי לשלום או למקו' פלוני לשלום	יצא, אומר: מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני מכרך זה לשלום וכשם שהוצאתני לשלום כך תוליכני לשלום ותסמכני לשלום ותצעידיני לשלום ותצילני מכף כל אויב ואורב בדרך...
		הדא דאמר במדורה גוים אבל בישראל אין צריך לברך אם היה מקו' שהורגין שם אפילו במדורת ישר' צריך לברך	
	(יז) הנכנס למרחץ מברך שתיים, אחת בכניסתו ואחת ביציאתו. בכניסתו מהו או' יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתכניסני לשלום ותוציאני לשלום ואל ירע בי דבר קלקלה ואם חס ושלום אירע <sup>83</sup> בי דבר קלקלה, תהי מיתתי כפרה על כל עונותי ותצילני מזו ומכיוצא בה לעתיד לבוא.		תנו רבנן: הנכנס לבית המרחץ אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתצילני מזה ומכיוצא בו ואל יארע בי דבר קלקלה ועון ואם יארע בי דבר קלקלה ועון תהא מיתתי כפרה לכל עונותי...

83 בכ"י ערפורט ובדפוס ראשון: 'יארע'

”הנכנס לכרך” – תפילות על הסף

משנה, ברכות ט, ד	תוספתא ברכות ו טז–יח (עמ' 37–38)	ירושלמי, ברכות ט, ד [יד, ע"ב]	בבלי, ברכות ס ע"א–ע"ב <sup>81</sup>
	יצא בשלום או' מודה אני לפניך ה' אלהי שהוצאתני לשלום, כן יהי רצון מלפניך שתגיעני לביתי לשלום: (יח) ר' יהודה או': שלש ברכות צריך לברך בכל יום... [ראו הערה 51]		כי נפיק, מאי אומר? אמר רב אחא מודה אני לפניך ה' אלהי שהצלתני מן האור...  הנכנס להקיז דם, אומר: יהי רצון מלפניך ה' אלהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת לפי שאיך דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו ... כי קאי, מאי אומר? אמר רב אחא: ברוך רופא חנם.
	נכנס לבית הכסא מברך שתיים אחת בכניסתו ואחת ביציאתו בכניסתו מהו אומר – כבוד לכם המכובדים משרתי קודש דרך ארץ הוא פנו דרך ברוך האל הכבוד כשהוא יוצא מהו אומר – ברוך אשר יצר את האדם בחכמה		הנכנס לבית הכסא, אומר: התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון תנו כבוד לאלהי ישראל הרפו ממני עד שאכנס ואעשה רצוני ואבא אליכם. אמר אביי: לא לימא אינש הכי, דלמא שבקי ליה ואזלי, אלא לימא שמרוני שמרוני עזרוני עזרוני סמכוני סמכוני המתינו לי המתינו לי עד שאכנס ואצא שכן דרכן של בני אדם.

דליה מרקס

משנה, ברכות ט, ד

תוספתא ברכות ו  
טז–יח  
(עמ' 37–38)

ירושלמי, ברכות ט,  
ד [יד, ע"ב]

בבלי, ברכות ס  
ע"א–ע"ב<sup>81</sup>

כי נפיק, אומר:  
ברוך אשר יצר את  
האדם בחכמה וברא  
בו נקבים נקבים  
חללים חללים גלוי  
וידוע לפני כסא  
כבודך שאם יפתח  
אחד מהם או אם יסתם  
אחד מהם אי אפשר  
לעמוד לפניך...

הנכנס לישן על  
מטתו...  
כי מתער... [כאן]  
מובאת ברכת נשמה  
והברכות הפעולות]

נכנס למרחץ –  
מתפלל שתיים אחת  
בכניסתו ואחת  
ביציאתו בכניסתו  
אומר יהי רצון  
מלפניך ה' אלהי  
שתצילני משריפת  
האש ומהיזק החמין  
ומן המפולת ואל  
יארע דבר בנפשי ואם  
יארע תהא מיתתי  
כפרה על כל עונותי  
ותצילני מזו ומכיוצא  
בו לעתיד לבוא  
כשהוא יוצא  
אומר – מודה אני  
לפניך ה' אלהי  
שהצלתני מן האור  
אמר רבי אבהו  
בד"א במרחץ שהיא  
ניסוקת אבל במרחץ  
שאינן ניסוקת אינו  
אומר אלא מהיזק  
חמין בלבד רבי  
חלקיה ורבי סימון  
בשם רבי יהושע בן  
לוי תפילת המרחץ  
אינה טעונה עמידה