1 משך חכמה על דברים פרק לב פסוק ג

וזה באבות לא נראה הקב"ה בהנהגה הנסיית רק אברהם נתן ד' מאות כו' עבור כברת ארץ, וזה ושמי ד' לא נודעתי להם (ר"פ וארא)

2 משך חכמה על בראשית פרק כח פסוק טז

(טז) אכן יש ה' במקום הזה ואנכי לא ידעתי - הענין מבואר עם הפסוק וארא אל אברהם יצחק ויעקב באל שדי ושמי ה' לא נודעתי להם (ר"פ וארא) ועיין רש"י ומדרש, ולכן בכל הספר לא תמצא אני ה' רק אני אל שדי רק אחרי יציאת מצרים שכבר נתקיימה גזירה של ועבדום וענו אותם התחיל להראות בשם הויה, ולכן בהבטחתו לאברהם קודם התחיל להראות בשם הויה וזה שאמר בפ' לך ט"ו אני ד' אשר הוצאתיך וכו' ומיד אמר ובמה אדע ונגזר השעבוד הקשה ונפסק עבור זה ההתגלות בשם ד' רק בשם שדי [עיין נדרים ל"ב שבזה חטא בשאלת במה אדע ונגזר השעבוד עיי"ש] לכן לא מסר אברהם ליצחק רק שם שדי והורהו דרכי השם בהוראת שם שדי. וכן ביצחק כתיב (פ' תולדות כו, כד) אנכי אלקי אברהם ולא כתיב הויה וכן ויתן לך האלקים (שם כז, כח) ואל שדי (שם כח, ג) יברך אותך וכו', אבל יעקב במחזה אמר אליו אני הויה אלקי כו' [דבמחזה שתא דרגי מנבואה כו' בזוה"ק (דף קמט) עיי"ש] וזה שאמר ויקץ יעקב וכו' ויאמר אכן יש ה' כו' ואנכי לא ידעתי שלא ידעתי מדה זו מאבותי ולא הורו לי דרכי השם בזה השם הנורא, וזה ביאור נכון ודו"ק.

3 תלמוד בבלי מסכת ברכות דף לד/ב

איכא דמתני לה אברייתא המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת אמר רבי חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות:

4 תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ל/ב

רבי חייא בר אבא צלי והדר צלי אמר ליה רבי זירא מאי טעמא עביד מר הכי אילימא משום דלא כוון מר דעתיה והאמר רבי אליעזר לעולם ימוד אדם את עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל

5 תוספות על ברכות דף לד/ב

יכוין לבו באחת מהן - והא דאמרינן בסוף פרק תפלת השחר (דף ל:) לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן:

6 טור או"ח סימן קא

תנו רבנן המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות ואם אינו יכול לכוין בכולן לפחות יכוין באבות דאמר ר"א לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין באבות יתפלל ואם לאו אל יתפלל ואם התפלל ולא כיון באבות יחזור ויתפלל ואם כיון באבות א"צ לחזור ויראה אפילו אם כיון בכולן ולא כיון באבות שצריך לחזור ולהתפלל והאידנא אין אנו חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין אם כן למה יחזור

7 בית יוסף על או"ח סימן קא

{א\} תנו רבנן המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות וכו'. בסוף פרק אין עומדין (ברכות לד ע"ב) המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן אם אינו יכול לכוין בכולן יכוין את לבו באחת אהייא א"ר חייא אמר רב ספרא משום חד דבי רבי באבות ומימרא דרבי אלעזר היא בסוף פרק תפילת השחר (ל ע"ב) וזה לשונו לעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין את לבו יתפלל ואם לאו אל יתפלל ולא נזכר בדברי רבי אלעזר חילוק בין אבות לשאר ברכות כלל אלא שהתוספות (לד ע"ב ד"ה יכוין) והרא"ש (סי' כד) כתבו בסוף פרק אין עומדין יכוין לבו באחת מהן והא דאמרינן בפרק תפילת

השחר לעולם ימוד אדם דעתו אם יכול לכוין יתפלל ואם לאו אל יתפלל יש לפרש התם נמי באחת מהן ובאבות כדאמרינן הכא וכן כתב סמ"ג (עשין יט קא ע"ב) ורבינו כתב בדברי רבי אלעזר אם יכול לכוין באבות כאילו הוא מדברי רבי אלעזר לפי שמאחר שאנו מוכרחים לפרש כן בדבריו הוי ליה כאילו אמר כן בהדיא. ומכל מקום לשון רבינו אינו מכוון שכתב דאמר רבי אלעזר שנראה שמדברי רבי אלעזר אנו לומדים לברייתא אדרבה מהברייתא אנו לומדים לדברי רבי אלעזר לכך נראה [א] שצריך למחוק הדלי"ת ולגרוס אמר רבי אלעזר דמימרא באפי נפשה היא:
ומ"ש רבינו ואם התפלל ולא כיון באבות יחזור ויתפלל. בסוף פרק תפילת השחר (ל ע"ב) אמר רבי יוחנן אני ראיתי את רבי ינאי דצלי והדר צלי כלומר שהתפלל תפילת המוספין ביחיד ודלא כרבי אלעזר בן עזריה דאמר (ל.) אין תפילת המוספין אלא בחבר עיר אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא ודילמא מעיקרא לא כיון דעתיה ולבסוף כיון דעתיה וכתב שם הרא"ש (סי' כא) מכאן משמע דמי שלא כיון דעתו לכל הפחות באבות שצריך לחזור ולהתפלל וגם ה"ר יונה כתב בסוף פרק תפילת השחר (כ ע"ב ד"ה גמ') גבי היה רוכב על גבי בהמה שבאבות צריך כוונה אפילו בדיעבד ואם לא כיון צריך לחזור ולהתפלל

8 רמב"ם יד החזקה הלכות תפלה ונשיאת כפים פרק ד

(טו) כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו לפיכך הבא מן הדרך והוא עיף או מיצר אסור לו להתפלל עד שתתיישב דעתו אמרו חכמים ישהה שלשה ימים עד שינוח ותתקרר דעתו ואח"כ יתפלל:

9 רמב"ם יד החזקה הלכות תפלה ונשיאת כפים פרק י

(א) מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך מי שטעה באחת משלש ברכות הראשונות חוזר לראש

10 חדושי רבי חיים הלוי על הלכות תפלה ונשיאת כפים פרק ד הלכה א

ה' דברים מעכבין את התפלה אע"פ שהגיע זמנה וכו' וכוונת הלב וכו' כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו עכ"ל:
מסתימת לשון הרמב"ם מבואר דדין כוונה הוא על כל התפלה שכל התפלה הכוונה מעכבת בה, וקשה ממה שפסק הרמב"ם בפ"י שם ז"ל מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך, דמבואר להדיא דהכוונה אינה מעכבת רק בברכה ראשונה, וצ"ע:
ונראה לומר דתרי גווני כוונות שיכוין ויראה עצמו כאלו עומד לפני השכינה:
ונראה דכוונה זו אינה מדין כוונה רק שהוא מעצם מעשה התפלה, ואם אין לבו פנוי ואינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפלה, והרי הוא בכלל מתעסק דאין בו דין מעשה:
וע"כ מעכבת כוונה זו בכל התפלה, דבמקום שהיה מתעסק דינו כלא התפלל כלל, וכאלו דלג מלות אלה, והלא ודאי דלענין עצם התפלה כל הי"ט ברכות מעכבין:
ורק היכא שמכוון ומכיר מעשיו ויודע שהוא עומד בתפלה אלא שאינו יודע פירוש הדברים שזה דין מסוים רק בתפלה לבד, הוספת דין כוונה:
בזה הוא דאיירי הסוגיא דברכות דף ל"ד [ע"א] המתפלל צריך שיכוון לבו בכל הברכות ואם אינו יכול לכוון את לבו בכולם יכוון באחת מהן, אמר ר' חייא א"ר ספרא משום חד דבי רבי באבות:
ובאמת דגם בדין כוונה תרי דינים יש בזה, חדא דין כוונה שמכוון לעשות המצוה והוי מדין כוונה של כל המצות דקי"ל מצות צריכות כוונה:
ובזה אין חילוק בין ברכה ראשונה לשאר התפלה, כיון דהוא דין הנוהג בכל המצות, וכשאר המצות דכל המצוה כולה צריכה כוונה ולא מהני כוונת מקצתה, הכי נמי בתפלה דכוותה כולה צריכה כוונה:
וזהו שפסק כן הרמב"ם דהא דבעינן שידע שהוא עומד בתפלה מעכב בכל התפלה כולה:
והיינו מתרי טעמי, חדא משום דבלאו הכי הוי מתעסק, ועוד משום דין מצות צריכות כוונה, דתרווייהו מעכבי בכל התפלה כמו בכל המצות:
ורק בכוונת פירוש הדברים דהוא דין מסוים רק בתפלה בזה הוא דקי"ל דלא מעכבא רק בברכה ראשונה דאבות

וכמבואר בהסוגיא דברכות דף ל"ד:
והנה בפ"ד גבי כוונת שיודע שהוא מתפלל כתב הרמב"ם ז"ל כוונת הלב כיצד כל תפלה שאינה בכוונה אינה תפלה ואם התפלל בלא כוונה חוזר ומתפלל בכוונה, מצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו, ובפ"י שם לא כתב הרמב"ם רק חד גוונא מי שהתפלל ולא כיון לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואינך תרי בבי שימוד דעתו אם יכול לכוון וכן הא דבלא כיון הוי כלא התפלל השמיט:
ונראה ددעת הרמב"ם דשני מחלקות הן בתפלה, זאת הכוונה שהוא מכוון ומכיר שהוא עומד בתפלה דזה הוי משום דין מתעסק ומשום דין מצות צריכות כוונה, דזה הדין והעיכוב הלא נוהג בכל התורה ובכל המצות לחוד, וכונת פירוש המלות לחוד:
ותרי גווני חיובי המה בתפלה, מחויב הוא לכוון שהוא עומד בתפלה משום דלא שניא תפלה משאר המצות, ומחויב הוא בכוונת פירוש הדברים משום חובת כוונה המסוים רק בתפלה:
ושני החיובים אין מעכבין זה את זה, אלא דיוצא מזה ממילא, דאם הוא מתעסק או חסר לו דין כוונה של כל המצות א"כ הרי בטל עיקר המצוה, וממילא דהרי הוא כלא התפלל, ואם אינו יכול לכוון אל יתפלל כיון דאין זה תפלה כלל: אכן בחובת כוונה של פירוש הדברים כיון דהויא מסוימת רק בתפלה ע"כ אמרינן דאע"ג דאינו יכול לקיימה מ"מ שפיר חיילא עליה חובת תפלה שיעשה אותה ככל המצות ואית בה דין תפלה:

11 שו"ע או"ח סימן קא

(א) המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוין בכולם, לפחות יכוין באבות; אם לא כיון באבות, אע"פ שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל:
הגה - והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזיר (טור):

12 משנה ברורה על או"ח סימן קא

(א) המתפלל וכו' - וירגיל אדם עצמו לכוין עכ"פ (א) בחתימת של כל ברכה:
(ב) שיכוין - היינו (ב) פירוש המילות ע"כ מה נכון מאוד להמונים שילמדו פירוש המילות של כל התפלה ועכ"פ של ברכת אבות ומודים בודאי יש חיוב עליו לידע ביאורו:
(ג) באבות - כי הוא סידור שבחו של מקום ע"כ אינו בדין שיהא אז פונה לבבו לדברים אחרים (ג) ויש פוסקים דגם מודים חשוב כאבות לכתחלה. ואם (ד) הוא משער שאפילו באבות לא יכוין לא יתפלל כלל עד שתתיישב דעתו שיהיה יוכל עכ"פ לכוין באבות:
(ד) והאידנא וכו' - כתב הח"א נ"ל כיון דמצד הדין צריך לחזור ולהתפלל עכ"פ אם נזכר קודם שאמר בא"י בסוף ברכה יחזור לומר מאלקי אברהם וכו':

13 ביאור הלכה על או"ח סימן קא

המתפלל וכו' - זה איתא אפילו למ"ד לעיל בסימן ס' ס"ד דמצות אין צריכות כונה דשם היינו לצאת ידי המצוה משא"כ בזה דענינו הוא שלא יכוין בדברים אחרים בעת התפלה. ומשמע מלשון הרשב"א המובא בב"י לעיל בסימן ס"ג ד"ה כתב דיש ליזהר באבות שלא יהא לבו פונה באמצע הברכה לדברים אחרים ואפילו אם בעת שיאמר אח"כ התיבות של הברכה יחזור ויכוין כן משמע לכאורה שם מפשטות לשונו אף דיש לדחות קצת ויש לעיין לענין דיעבד ועכ"פ לכתחלה יש ליזהר בזה מאוד:

ואם אינו יכול וכו' - משמע מלשון זה דאפילו לכתחילה מותר לעמוד ולהתפלל כיון שהוא אנוס שאינו יכול ליישב דעתו וכן משמע לישנא דברייתא ולפלא שלא הוזכר זה ברמב"ם שכתב דין זה רק בלשון דיעבד שאם כיון בברכה ראשונה יצא ואולי באינו יכול גם הוא מודה דזה מוטב משלא יתפלל כלל ועכ"פ נראה פשוט דאם יכול להמתין וליישב דעתו מטרדותיו ולא יעבור זמן ק"ש ותפלה עי"ז דצריך ליישב דעתו:

14 ביאור הלכה על או"ח סימן קא

והאידנא אין חוזרין וכו' - לכאורה כונתו אם סיים השמ"ע ולא כיון באבות אבל אם עומד אצל אתה גבור ונזכר שלא כיון באבות כיון דמצד הדין לא יצא בזה האיך נאמר לו שיברך עוד ברכות שלא יצא בהם אחרי דחסר לו ברכת אבות וכי מפני שקרוב שלא יכוין נאמר לו שיברך עוד ברכות שבודאי לא יצא בהם כן היה נראה לי אבל מדברי הח"א כלל כ"ד דין ב' משמע דאינו חוזר אפילו עומד אצל אתה גבור ויותר נ"ל עצה אחרת באופן זה שלא יאמר עוד עתה כלל וימתין על הש"ץ שיאמר ברכת אבות ויכוין לצאת וכשיגיע הש"ץ לברכת אתה גבור יתחיל בעצמו דהלא בתפלה קי"ל דאינו מוציא אלא דוקא מי שאינו בקי משא"כ באבות כיון שאינו יכול לברך אותה בעצמו:

15 קהלות יעקב

16 טור או"ח סימן קא

כתב הרב רבי אליעזר שירגיל אדם עצמו שיכוין לפחות בחתימה של כל ברכה שיש בהן מאה ושלש עשרה תיבות כמו שיש בתפלת חנה ואמה ושלש עשרה פעמים לב בחומש לומר שצריך בהן כוונת הלב

17 בית יוסף על או"ח סימן קא

כתוב בסמ"ק (סי' יא ט.) אם אינו יכול לכוין בכל ברכות י"ח יכוין באבות ומודים ואם אינו יכול לכוין בשניהם יכוין באבות עד כאן וצריך תלמוד [ב] מנין לו דעדיף מודים טפי משאר ברכות:

18 קהלות יעקב

תלמוד בבלי מסכת ברכות דף מ/ב

גופא אמר רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ורבי יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה אמר אביי כוותיה דרב מסתברא דתניא לא עברתי ממצותיך ולא שכחתי לא עברתי מלברכך ולא שכחתי מלהזכיר שמך עליו ואילו מלכות לא קתני ורבי יוחנן תני ולא שכחתי מלהזכיר שמך ומלכותך עליו:

19 ירושלמי ברכות פרק ט הלכה א

רבי זעירא ורבי יהודא בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה אמר רבי תנחומא אנא אמר טעמא (תהילים קמה) ארוממך אלהי המלך.

20 תוספות על ברכות דף מ/ב

אמר אביי כוותיה דרב מסתברא כו' - יש מפרשים דמסתברא ברייתא כוותיה ומיהו רב אלפס פסק כר' יוחנן וכן פסק ר"י דכל ברכה שאין בה מלכות שמים אינה ברכה ולכך היה אומר ר"י שאם היה מדלג מלכות של ברכת המוציא שצריך לחזור ולברך ואפילו דלג תיבת העולם בלבד דמלך לבד אינו מלכות וברכות של שמונה עשרה אין בהן מלכות דאינן באין בפתיחה ובחתימה אין שייך מלכות אבל אלהי אברהם הוי כמו מלכות דאברהם אבינו המליך הקב"ה על כל העולם שהודיע מלכותו

21 תלמוד בבלי מסכת חגיגה דף יב/א

ואמר רב יהודה אמר רב בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו הקדוש ברוך הוא והעמידו שנאמר עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו והיינו דאמר ריש לקיש מאי

דכתיב אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם די

22 גבורות ה' - פרק ל'

ומה שאמר וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי, ומשמע דוקא בשם הזה בפרט נגלה להם ולמה דוקא בשם הזה, לפי ששם הזה מורה על שהוא נותן לעולם די ומשפיע מאתו המציאות בהשלמה שלא יהיה חסר, וכל תוספת גם כן חסר לכך השפעתו די שהוא ענין השלמה. וזהו שדי, וזה השם היו דביקים בו האבות, לפי שהשפיע מהם העולם ונתן להם זרע אומה שלימה, ולפיכך זה השם שהוא שדי היה נוהג עם האבות. וזהו שאמר (בראשית ל"ה) אני אל שדי פרה ורבה, (שם מ"ח) אל שדי נראה אלי בלוז ויברך אותי, (שם כ"ח) ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך. ובבראשית רבה בפרשת לך לך (פרשה מ"ו) אני אל שדי שאמרתי לעולמי די לשמים די לארץ די שאלמלא שאמרתי להם די היו נמתחין והולכים. תני משום ר' אלעזר בן יעקב אני הוא שאין העולם ומלואו כדי לאלהותי ע"כ. וביאור ענין זה כי לדעת התנא קמא שם שדי שדי דבאלהותו וכולל כל הנמצאים שהם תחתיו, ומפני שכל הנמצאים תחתיו ויכלול אותם אמר לעולמו די, שאם היו נמתחין והולכים לא היה להם דבר שיכלול אותם שהרי הם מבלי גבול, אבל השם יתברך כולל הנמצאים כולם ומפני זה יקרא שדי שדי באלהותו לכן אמר לעולמו די. ולדעת ר' אלעזר נקרא שדי, שאין הנמצאים כדי לאלהותו. ולפיכך נקרא שדי שכל כך די בו שאין הנמצאים כדי לאלהותו. ומפני שהאבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן, היה שם שדי עם האבות, וכן למאן דאמר שם שדי שאין העולם ומלואו די לאלהותו, דהיינו שאין העולם שהוא העלול ממנו כדי לעלה, כי לעולם העלול חסר מן העלה, וכן הבנים אינם כדי לאבות במה שהאבות הם במו העלה לבנים. אבל שם המיוחד נגלה למשה, במה ששם המיוחד מורה על אחדותו יתברך שהוא נבדל מכל הנמצאים, ומשה מעלתו היה באחדות שלא קם נביא כמוהו, והוא היה נבדל מכל אדם אשר על פני האדמה:

23 בית הלוי על בראשית פרק יז פסוק א

שם פרק יז פסוק א אני אל שרי התהלך לפני והיה תמים, והדרש (ב"ר מו ג) שאמרתי לעולמי די. ויש להבין מדוע אמר לו זה השם בעת ציווי על המילה. ובמדרש (שם) אמרו כמה טעמים על זה די לערלה שתהא בעולם עד כאן ודי למילה שתהא עגומה ע"כ. ולפי הדרש שאמרתי לעולמי די הנראה דיש לומר הכוונה דהנה אמירה לעולם די נתפרש בשני אופנים בכמות ובאיכות, א' דהיה העולם הולך ונתרחב יותר ויותר עד שאמר לו די, גם קאי על אופני המציאות, וכדרך משל בזרעים רואים אנחנו שהולך ונתתקן דבהתחלה יוצא מן השדה קש ואח"כ מהמעולה שבזרע נעשה למעלה שבולת ואח"כ נעשה בה המוץ שמונח בו הקמח ואח"כ קרוב להגמרו נגדל בו הקמח, ואלמלא אמר די היה הולך ונתתקן עוד דהמחטה היה יוצא גלוסקא הראוי לאכילה ואמר לו די שיותר לא יתוקן, יען כי כן גזרה חכמתו יתברך דסוף של התיקון וגמרו יהיה ע"י מעשה האדם וכן יהיה עד לבסוף, שלעתיד בימי התיקון אמרו עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מילת אבל עד לעתיד הניח להאדם שיהיה עמל לגמרו. וזהו עתה כשצוה אותו למול וכדי שלא יהיה קשה לאברהם אבינו כמו שהקשה טורנסרופוס הרשע לר' עקיבא אם רצונו במולים מפני מה אין האדם נולד מהול (תנתומא תזריע סי' ה'), וזהו שאמר לו אני שאמרתי לעולמי די וכל הבריאה הנחתי להאדם שיגמרנה וכמו כן בריאת האדם והשלמה שלו הנחתי על האדם שימול את עצמו. שוב מצאתיו בספר תפארת יהונתן:

24 ספר שערי צדק - השער הראשון

דע כי המדה הזאת נקרא גם כן שדי והטעם לפי שממנה יבא השפע לכל הנמצאות שבעולם והיא המפרנסת לכל הנבראות וממנה מקבלת כל בריה כח וקיום והעמדה וחיים ופרנסה לפי שהוא שער לכל הספירות ואין צד בענין בעולם לקבל משאר כל הספירות כלום אלא על ידה והסוד ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן עד הגן הוא מקום השפע והאצילות והיניקה ומשם ולמטה הוא עולם הפירוד כך ממלכות ולמטה יתפרדו כל הנבראים למיניהם ויקבלו השפע והכח כל אחד ואחד לפי מיני מקבלים ממדת המלכות כל אחד מקבל שמחה וקיום וחיים ממנה איש לפי אכלו ולפי מינו לפיכך נקרא מדה זו שדי שיש בה די פרנסה וחיים וקיום ועמידה לכל הנמצאים שבעולם ולא חסר כל בה והכל יונקים ממנה וזהו שאמ"ר בחגיגה בשם שדי מי שאמר לעולם די כלומר במדה הזאת יש די ותיקון ועמידה וקיום לכל הנמצאים לכל אחד לפי עניינו וזאת המדה שהנביאים מתנבאים ע"י תיקון וישראל עושים רצונו

של מקום אז יבואו כל הצינורות מלמעלה אליה במילוי שלם והבריכות נשפעות בישראל תחלה ומשם ואילך הבריכות נמשכות לשאר כל הנבראים הנמצאות שבעולם איש לפי מינו והדמיון ענין השדיים שהתינוק יונק מהם ואם חס ושלום חוטאים ומכעיסים אזי הצינורות נפסקות מלמעלה ואין ברכה נמצאת בנבראים והסוד אחות לנו קטנה ושדים אין לה מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף מלובן העליון ואם דלת היא דלה היא נצור עליה לוח ארז ולא עץ ארז אני חומה ושדי כמגדלות אני עזה במצות ושדי כמגדלות כנדגלות אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום הכל רומז בפסוק זה
... סוף דבר כשנפסקה יניקת יו"ד משדי אזי היא שדודה ולפיכך נקראת אספקלריא שאינה מאירה פירוש מעצמה אלא מן השפע הבא אליה מן הצנורות והנה בשעה שנתמלאת נקרא שדי ויש בה לכל העולם די ואם חס ושלום יפסקו הצינורות אזי שוד נמצא ולפיכך נקראת אספקלריא שאינה מאירה מעצמה אלא על ידי אות יוד כשנקרא שדי

25 מבי"ט

26 ספר נפש החיים - שער ב - פרק יד

וכמבואר בפע"ח שכל עיקר כוונת ענין התפלה מראשיתה עד אחר העמידה. הוא תיקון העולמות והתעלותם ממטה למעלה להתקשר ולהתכלל כל א' בהעולם שעליו לעילא לעילא עד א"ס ב"ה. וע"ש פ"ד ופ"ה ופ"ו ופ"ז משער התפלה הענין בכללות. וע' ברע"מ ריש פ' עקב שזהו החילוק בין ברכות המצות והנהנין לברכות התפלה. שברכות המצות והנהנין הם המשכת השפע לארקא ברכאן מלמעלה למטה. אבל ברכות התפלה הם תיקון העולמות עצמן והתעלותם והתקשרו' כל עולם בעולם שמעליו. וע' בפע"ח ריש שער הברכות ובריש פ"ג שם. (ומ"ש עוד שם ברע"מ ומעילא לתתא. היינו המשכת השפע ממעלה למטה אחר העמידה. וגם זה הוא מצד שחוזרים ומעלים את העולמות כל א' בשלמעלה הימנו. כמ"ש בפע"ח בספ"ה משער התפלה ובריש שער הקדישים במ"ב ובס"א שם):
שער הקדישים במ"ב ובס"א שם):

27 תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף ג/א

מאי מבעה רב אמר מבעה זה אדם ושמואל אמר מבעה זה השן רב אמר מבעה זה אדם דכתיב אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו

28 מדרש רבה בראשית - פרשה לט פסקה ג

(ג) ויאמר ה' אל אברם רבי ברכיה פתח (שם ח) אחות לנו קטנה ושדים אין לה וגו' אחות לנו קטנה זה אברהם שאיחה את כל באי העולם

29 תלמוד בבלי מסכת יומא דף עה/א

תניא אמר רבי יוסי בוא וראה שלא כמדת הקדוש ברוך הוא מדת בשר ודם מדת בשר ודם מקניט את חבירו יורד עמו לחייו אבל הקדוש ברוך הוא אינו כן קלל את הנחש עולה לגג מזונותיו עמו יורד למטה מזונותיו עמו

30 חידושי הרי"ם

31 The Great Partnership: The Meaning of a System

בגומל ולא גרסי מאמ"ש שלא מליא, ונמד מכאן בגרשק"א ז"ל דדעת הרא"ש ז"ל הוא גם באמ"ש שלא מליא שאין זה מופיל אא"כ מזה אמן וכנ"ל. ואכא כתב באבנ"ז וז"ל ולדידי אין ראיה מכאן שברי הטור כתב בשם בכ"ג בסימן רע"ג שאם כבר יצא והם בקיאים נקדש לא יקדש לבם והכי קיי"ל בש"ע שם והטעם ברור כיון שיכול לקדש בעצמו אין חיוב על אחרים משום ערבות [זכר לדבר לא יתבע מן הערב תחלה] וה"נ לא יכול ר"י לצאת בשמיעת ברכתם אם לא היו מחויבים כיון שיכול לברך בעצמו עכ"ל. אבן עיקר יסוד זה דהיכא שהוא בקי אינו יוצא בשמיעה מאחרים לאו דהו"ע ע"ש במ"ב סק"ב דהפר"ח סי' תקפ"ה חולק ובספר ארצה"ח סי' ח' הערה ג"כ דמדינא יכול להוציא בכל גווני [כלומר אפילו את היודע בעצמו לקדש] אך לכתחילה מצוה שיקדש בעצמו וכו' וע"ש בבה"ל ד"ה והוא שאינם יודעים שכ' דנראה דמדינא בדיעבד מוציא בכל גווני דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא אפילו לבקי כידוע להמעיין סי' ח' סעי' ה' כו' ונראה דכוונת הטור הוא למצוה בעצמו עכ"ל ובודאי זהו נמי שיטת הגרעק"א ז"ל שתפס שיש כאן דין דאע"פ שיצא מוציא אע"פ שרב יהודא יודע בעצמו לברך.

סימן כז

בענין כוונת התפילה ועוד איזו הערות

א) ברכות ל"ד ב' המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין את לבו בכולן יכוין את לבו באחת אר"ח אר"ס משום חד דבי רבי, באבות. והיינו דאם לא כוון באבות לא יצא אפילו בדיעבד כמש"כ הפוסקים מהא דס"פ תפלת בשחר דאמרינן ודלמא לא כיון דעתי מעיקרא מ"ש. וכתב בטור בשיטת קמא ובאידנא אין אנו חוזרים בשביל הברכה שלא בחזרה קרוב הוא שלא יכוין ואינו יחזור מ"ש. ולכאורה קשה דשב"ש בשאר באמצע תפלתו שלא כוון באבות כיצד רגלי לגמור את תפלתו מאחר שאינו יוצא בתפלה זו א"כ מה שאומר כו"ל ברכות בעצמה וכבר עמד בזה המ"ב בסימן ק"א בבה"ל ע"ש. וי"ל דגבי דבלא כוון לבו חוזר ומתפלל מ"מ אין הענין שבלא כוונה כוי ברכה לבעלה דגם זה נקרא תפלה אלא שחסר כוונה וחוזר ומתפלל בשביל לקיים גם בן ענין הכוונה, אבל גם בלא כוונה איכא ענין תפילה באמירה בעצמה ואין זה בברכה לבעלה *) ונפק"מ שאם א"א לו לכוון בשום אופן מ"מ כשהתפלל בשביל אמירת התפילה, עדיד נמי מצוה אלא דחסר כוונה ואיכא שבידו לכוון צריך לחזור ולהתפלל בשביל לקיים תפלה בכוונה אך י"ש מנ"ל ד"ז דאיכא שני דינים בתפלה.

והנה מצאתי מרגניתא טבא בהרוקח שורש עבודת ה' והתפלה וז"ל בפ' אין עומדין להתפלל צריך שיכוין לבו לשמים שנאמר תכין לבם תקשיב אזניך, המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן ואם אינו יכול לכוין את לבו בכולן יכוין את לבו באחת מהן באבות או בהודיות עכ"ל. ולפי גירסא זו גם בשיכוין בהודאה היינו במודים יצא יד"ח לדעת הרוקח ז"ל ואמת שהוא גירסא חדשה. ואפשר שכן היתה גירסת הסמ"ק שהביא הב"י שכתב אם אינו יכול לכוין בכל הברכות יכוין באבות ומודים ואם אינו יכול לכוין בשניהם יכוין באבות ע"כ. וכתב על זה הב"י וצריך תלמוד מנין לו דעדיף מודים

*) הערוני שנספר בית הלקיש לחזוני"ט ז"ל כתוב כמש"כ דיש גם הנוסח ע"י קריאת התיבות אע"ע שלא נתכוון, וכ"כ נספר אגרת דרך ה' והחזוני"ט ז"ל.

טפי משאר ברכות עכ"ל. ואולי גם גרסתו הי' כגירסת הרוקח (אך עדיין אינו מבואר מנלן דאחדות עדיף טפי ממודים לגירסת הרוקח) ובאמת מלשון הברייתא דקתני יכוון באחת מהן משמע דאיכא לכה"פ שני ברכות שהכוונה באחת מהן מהני לגאת יד"א תפלה ולגירסת הרוקח ניחא. וע"כ מי שלא כיון באחדות יזהר מאוד שעכ"פ יכוון במודים ויהא יוצא בזה לדעת הרוקח. כ"ז נדפס בקה"י חלק שמיני סי' מ"ד בשנת תש"ג, ואח"כ העירוני שכדברי הרוקח כתוב ג"כ בספר חסידים סימן קנ"ח. וכעת ראיתי בהגהת מהרש"ס ז"ל על הסימן ק"א ש"ל בתשי"א שהא"ר הביא גירסא בשם האגודה דאיכא פלוגתא בגמרא באיזו אחת מהן יכוון א"א באחדות וא"א במודים ע"ש וכנראה דזהו נמי גירסת הס"ח והרוקח, ומי שלא כיון באחדות ראוי שיזהר מאוד לכוין לכה"פ במודים ויוצא לדעת כ"פ.

ג) **ברכות** ד"מ הקלים שבדמאי פירש"י ז"ל ד"ה השיתין וכו' הטעם דפטורין מדמאי לפי שאינם חשובים ואין ע"ה חש עליהן מלעשרן. אבל הרמב"ם ז"ל בפיהמ"ש ריש דמאי והרע"ב ז"ל פירשו לפי שחזקתן מן הפקר, ואית בהו ס"ס שמא הפקר ושמא מעושר [זהו למד"א בירושלמי דדוקא בדמאי הקילו ולא בודאי והיינו דבודאי שאינו מעושר אין להתיר מטעם הפקר בלבד דסבר שאינו אלא ספק הפקר ולא ודאי הפקר] וכ"ז עפ"י הירושלמי.

ונראה דרש"י ז"ל הוכרח לפרש כאן מטעמא דע"ה אינו חשוד עליהן ולא מטעם הפקר [או ס"ס דשמא הפקר ושמא מעושר] שהרי בסוף העמוד מקשינן למד"א דובלות היינו תמרי דזיקא אמאי רק ספיקא פטור הא הפקר ניכו ואפילו ודאי ליפטור ומשני דמיירי כשעשאן גורן כו' דגם משל הפקר חייב מדרבנן ע"ש וא"כ מטעם הפקר א"א כלל לפוטרו ובע"כ דדעת הבבלי הא דספיקו פטור אינו מטעם הפקר או ספק הפקר אלא מטעם שאין ע"ה חשודין עליו כדפירש"י ז"ל וז"פ.

ג) **בדברי** הרא"ש ז"ל פ"ו דברכות סי' ל"ה בשם רבינו יונה ז"ל בענין מוסק ובענין רגלי הדבורים שנהפכו לדבש עיין מה שהקשה על זה המג"א בסימן רט"ז סק"ג ועמש"כ בזה בעה"י בארוכה בקה"י בכורות סי' ה'.

ד) **עיין** בהרא"ש ז"ל רפ"ז שכתב בשם רבינו יונה ז"ל דהאי דינא דמשנתינו [דג' שאכלו כאחת חייבים לזמן] מיירי שקבעו עצמם ביחד מתחילה לברכת המזונא כו' אז אינם רשאים לחלק כו'. ולכאורה תמוה דבדף מ"ז א' אמרי' דרב ושמואל הוי יתבי בסעודתא אתא רשב"ח וקא מסרהב ואכיל א"ל רב מאי דעתך לאיצטרופי כו' דמבואר בהדיא שגם הבא בסוף מצטרף לזימון וכן שם להלן והלכתא גדול מדרך אע"פ שבא לבסוף. והפשוט שכל דברי רבינו יונה ז"ל אינו אלא לענין שמותרין לחלק אבל מ"מ פשיטא דאי בעו מצו לברך בזימון אע"פ שלא נתחברו כולם בתחילת הסעודה. אך לע"ע דהרבינו יונה ז"ל מביא ראיה לדינו מהא דדמ"ב דבלא הסבו כל אחד מברך לעצמו ולכאורה הש הכוונה שליכא דין זימון כלל דקתני עשרה בנ"א שהיו מהלכין כו' כל אחד מברך לעצמו משמע לכאורה שמחוייב כ"א לברך לעצמו וצ"ע.

ה) **דמ"ז** א' אכל דמאי כו' דמאי הא לא חזי לי' פירש"י ז"ל הא לא חזי לי' והו"ל ברכת זימון הבא בעבירה וכתיב בולע ברך נאץ ה' כו' ולע"ע דא"כ מה משני הגמרא כיון דאי בעי מפקר נכסי' וחזי לי' מ"מ עכשיו קעביד מצוה הבא בעבירה, ובשלמא אי הקושיא הוא מחמת דהוי סעודה שאינה ראוי' לאכילה בזה שפיר מובן התירוץ דכיון שבידו להכשיר את הדמאי ע"י שיפקיר נכסיו חשיב סעודה הראוי' אבל לפירש"י ז"ל שהקושיא הוא מחמת דהוי מצוה הב"ע מה מועיל האי דאי בעי מפקר

שאלתו בפעם הראשונה או השניה היה משלים חפצו, ואם כן ההפצר הוא דבר מותר ומזיק להשאלה, ואנחנו מתפללים לאל בכל יום ערב ובקר וצהרים תפלה א', י"ח ברכות שתקנו, וגם כי אין אנחנו נענים ברובם, אין אנו נמנעים מלאומרם בכל יום. אלא שכוונת התפלה היא להכיר ולהורות כי אין בעולם למי שראוי להתפלל כי אם לאל ית', שהוא אדון לכל העולם ושאנחנו חסרים מכמה דברים המוזכרים בתפלה, ואנו זוכרים אותם לפניו, כדי שנכיר שאין מי שיכול לספק צרכינו ולהצילנו מכל צרותינו כי אם האל ית' ועליו אנו משליכים יהבנו, ואנחנו יוצאים ידי חובותינו בהתפלל על הכוונה הזאת, וה' הטוב בעיניו יעשה, אם לקבל תפלתנו אם היא הגונה אם לאו.

וזהו שנאמר בסוף המזמור שנאמר דברי הימים (א' ט"ז) על יד דוד ואסף ואחיו בהציג את הארון בתוך האהל אשר נטה לו דוד אמרו, ואמרו הושיענו אלהי ישענו וקבצנו והצילנו מן הגוים להודות לשם קדשך להשתבח בתהלתך, כי באמרם ואמרו הושיענו, הורו על שיכיר האדם חסרונותיו, ויאמר אותם לפני האל ית', ואמרם אלהי ישענו, הוא לומר כי אנו מכירים שהוא אלהי ישענו, כלומר שאין מי שראוי שיתפללו אליו, אלא הוא, שהוא אלהי ישענו שיכול להושיע ולו נאה התפלה והתחנה, ואמר עוד וקבצנו והצילנו מן הגוים להודות לשם קדשך וכו', להורות כי בזמן שאנו בגלות הוא שאנו מסדרים שבחו של מקום ואנו מתפללין לאל שיושיענו מכל צרותינו, אבל כשיקבץ אותנו ויצילנו מן הגוים, אז לא תהיה תפלתנו אלא שבחים והודאות לאל יתברך, ולא תפלה ותחנה, כי לא יארע לנו שום נזק וצער, לשנתפלל עליו, אלא נשבח ונעריץ אותו ונודה לשמו כמו שהמלאכים עושים שמקדישים ומעריצים את האל ואינם מתפללים, כי אין להם צורך לשום דבר, כך נהיה אנחנו בזמן העתיד במהרה בימינו. ואם כן כשאמרו כעבד שקבל פרס מרבו, הוא שיחשוב בעצמו כאילו כבר קבל הפרס, שאין עושה תפלתו על מנת לקבל פרס, אלא על הכוונה הנזכרת.

פרק שלישי

ביאור כי עיקר התפלה היא הכונה וגם הדבור, ופירוש שמע קולנו כו'.
☆ ביאור פסוקי שומע תפלה, הנה אנכי וגו', אלהי כל בשר וגו', רצון יראיו יעשה וגו', ותעל שועתם וגו', תאות ענוים וגו':

מצות התפלה אינה כשאר המצות שנאמר בהן (ראש השנה דף כ"ח ע"ב) מצות אין צריכות כוונה ויוצא ידי עשיית המצוה בעשות אותה אפילו בלא כוונה כיון שעושה מעשה המצוה כהוגן וכשורה (שם ע"ש), אבל התפלה אינה מצוה מעשית, ולכן צריך לכוין בה (ברכות ל':) כי עיקרה היא כוונת הלב, גם כי אינה נשלמת אלא בדבור דהרהור לאו כדבור דמי (ברכות כ':). והכתוב

הדפסה ברזולוצית מסך - להדפסה איכותית הדפס ישירות מן התכנה
בית אלהים טראני, משה בן יוסף (מביי"ט) עמוד מס : 26 הודפס ע"י אוצר החכמה

תלה אותה בכוונה ובדבור כדכתיב (דברים י"א) ולעבדו בכל לבבכם, ואמרו (תענית ב':) אי זו היא עבודה שהיא בלב זו תפלה, ונקראת עבודה שיש בה איזה מעשה, והוא עקימת שפתיו בתפלתו. ולזה (ברכות כ':) אין יוצא בהרהור דלאו כדבור דמי. אבל העיקר היא הכוונה:

ועניין זאת הכוונה הוא לדבק מחשבתו במה שמוציא בשפתיו. אם הוא מסדר שבחו ית' יחשוב באותם השבחים שמוציא בשפתיו שהם נאותים לו והוא משובח בהם ולא אחרים, וכן בענין שאלת צרכיו, שהוא יכול ומשגיח על כל פרטי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, מה שאין כן בזולתו. **ובעניין** זאת הכוונה יהיה מושגח ומושפע מאתו יתברך בזה העולם ובבא, כי בכוונה וברצון הוא שברא הקב"ה את עולמו, ולא הוצרך דבור, כי עשרה מאמרות נאמרו על הרצון והחפץ מאתו יתברך ויתעלה. וכמו שמצינו אמירה בלב (מגלת אסתר סי' ו') ויאמר המן בלבו, וכיון שכל העולם נברא בחפץ ורצון, כמו כן שומע תפלת ברואיו כשהיא בכוונה. ולא תשלם הכוונה כהוגן בלתי הדיבור. ולכך אמרו (ברכות כ:) הרהור לאו כדיבור דמי. וגם כן יועיל הדיבור לעמי הארץ הבלתי מבינים מה שאומרים, ואם לא היה הדיבור לא היו יוצאים ידי תפלה כלל. ואפילו המבינים א"א שיוכלו לכוין בכל עת שמתפללים, ולכן אנו אומרים בסוף הברכות האמצעיות שמע קולנו ה' אלהינו וכו', כי גנ שלא כוונו כראוי בתפלתנו, שישמע קול תפלתנו, גם כי הקול הוא בלי כוונה. ובחתימה אנו אומרים כי אתה שומע תפלת כל פה, כלומר אפילו התפלה שהיא מן השפה ולחוץ, שאינה בכוונה, אתה שומע אותה על ידי רחמיך הרבים, כיון שאינם יודעים לכוין בה, כמ"ש (תהלים ס"ה) שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו. כי מצד שהוא שומע קול התפלה גם בלי כוונה, עדיו כל בשר יבואו, אותם שהם קרובים לחומר מן הצורה והם מכונים לבשר, יבאו עדיו

תפלתם:

או ירצה כי לא לבד שומע תפלת האנשים שמתפללים על הדברים הצריכים לשלמות נפשם בזה העולם, כמו שנאמר כשיחנן להם הש"י דעה והשכל ויפתח להם שערי תשובה שהם דברים בלתי גשמיים, אלא גם בשאלם והתפללם על צרכיהם הגופניים בזה העולם, הוא משגיח עליהם ומשלים צרכם. **וזהו** שומע תפלה עדיך כל בשר יבואו. כלומר בשביל שאתה שומע תפלה יבואו עדיך צרכי כל בשר, מה שהם צריכים מצד שהם בשר, ואתה משלים להם צרכם, וכן אמר הנביא (ירמיה ל"ב) אנכי אלהי כל בשר הממני יפלא כל דבר, כי יש מהכופרים שחושבים כי מצד גדולת מעלת הש"י אינו משגיח בזה העולם השפל והגרוע, לזה אמר אני אלהי כל בשר, שאני משגיח על כל בשר, גם כי הם שפלים מצד החומר שלהם, כי אין ראוי שיפלא ויתכסה ממנו כל דבר, ולכן אני משגיח על פרטיהם, כיון שאני אלהיהם. וג"כ לקצת בני אדם הטובים וישרים בלבותם יועיל להם הרצון והכוונה בלי תפלה בדבור, כדכתיב (תהלים קמ"ה)

הדפסה ברזולוצית מסך - להדפסה איכותית הדפס ישירות מן התכנה

The Meaning of a System

Ludwig Wittgenstein wrote:

> The sense of the world must lie outside the world. In the world everything is as it is and happens as it does happen. In it there is no value – and if there were, it would be of no value. If there is a value which is of value, it must lie outside all happening and being-so. For all happening and being-so is accidental. What makes it non-accidental cannot lie in the world, for otherwise this would again be accidental. It must lie outside the world.[9]

There is a marvellous scene in Peter Shaffer's play *Royal Hunt of the Sun* in which Pizarro, the Spanish explorer, hands Atahualpa, the Inca god-king, a Bible. Gingerly Atahualpa stares at it, smells it, feels it, licks it, puts his ear to it and eventually tosses it away. He thinks of it as a fetish, perhaps with magical properties. He has no conception of a book. Imagine what it would take to explain what a book is. The explanation would have little to do with its physical properties and everything to do with the history of writing, the development of the alphabet, and so on. Meaning, when it comes to artefacts or institutions, has little to do with the physical properties of things and everything to do with the way they symbolise and ritualise aspects of the human condition. Meaning is a phenomenon not of nature but of culture.

Imagine what it would take to explain to someone who had no conception of money, what is involved in withdrawing cash from a dispensing machine. He might watch the process a thousand times, understand precisely the physical properties of the credit card and the dispensing machine, but still have no idea of what had taken place. Explaining the transaction might include a history of the division of labour, exchange, barter, the origins of precious metals as currency, the shift from real to nominal value represented by a banknote, what a bank is, what deposits, withdrawals and credit are, and so forth.

Take a game like football. Some hypothetical visitor from a land to which football has not yet penetrated wants to understand this strange ritual which excites so much passion. You explain the rules of the game, what counts as a foul, what constitutes a goal, and so on. 'Fine,' says the visitor, 'I now understand the game. What I don't understand is why you get so excited about it.' Here you might have to launch into some larger reflection about games as ritualised conflict, and the role of play in rehearsing skills needed in actual conflict. You might even suggest that ritualised conflict reduces the need for actual conflict: the football pitch as a substitute for the battlefield.

There is an *internal logic* of the system – the laws of banking, the rules of football – but the *meaning* of the system lies elsewhere, and it can only be understood through some sense of the wider human context in which it is set. To do this you have to step outside the system and see why it was brought into being. There is no way of understanding the meaning of football by merely knowing its rules. They tell you how to play the game, but not why people do so and why they invest in it the passions they do. The internal workings of a system do not explain the place the system holds in human lives.

The meaning of the system lies outside the system. Therefore, the meaning of the universe lies outside the universe. That was the revolution of Abrahamic monotheism.

Monotheism was not a mere mathematical reduction of many gods to one God. That might have economised on temple building, but it would not have transformed the human condition. What did transform it was *the discovery of a God beyond the universe.* This idea, and this alone, has the power to redeem life from tragedy and meaninglessness.

People err in thinking that polytheism and monotheism are two species within the genus religion, variants of the same thing. That is not so at all. The gods of polytheism, in all their buzzing, boisterous confusion, were within the universe. They were subject

to nature. They did not create it. They may have been stronger than human beings. They were certainly longer lived; they were immortal. But they were within the universe, and therefore in principle they could not give meaning to the universe.

The same is true for science, whose subject is the interrelationship of things within the natural world. There is a great deal of difference between giving a climatological explanation of rain, and explaining that rain is the work of the Aztec god Tleloc, the Persian god Tishtrya, Taki-Tsu-Hiko in Japan, Imdugud in Assyria, and so on through an impressive cast list of gods and goddesses of inundation. Science is not myth, myth is not science, but they are both explanations of some phenomenon within nature in terms of other phenomena within nature. In this sense, myth is proto-science. Science displaces myth.

But *neither yields meaning*, since meaning is only provided by something or someone outside the system. So, the rain falls on the righteous and wicked alike. The innocent and the guilty starve together in times of drought, and drown together in a flood. In ancient times the gods were at best indifferent, at worst actively hostile to humanity. Scientists like Jacques Monod and Steven Weinberg say the same about nature today, and within their own terms of reference they are right. Nature is sublimely indifferent to who we are and what we deserve. There is nothing moral about it; it carries no meaning within it. Myth and science in their different ways tell us how the parts are related. They cannot tell us what the totality means.

Only something or someone outside the universe can give meaning to the universe. Only belief in a transcendental God can render human existence other than tragic. Individual lives, even within a tragically configured universe, may have meaning, but life as a whole does not. Bertrand Russell was right. Take God out of the equation, and we are left with unyielding despair. On this he was more honest than most of his successors.

* 13 *

Can we prove life has a meaning? Clearly not. Imagine two people reflecting on the course of their own lives. One looks back and sees a mere series of events, with no connecting thread. The other sees a coherent narrative. Her life has a meaning. It can be told as a story. To be sure, she knows that there were distractions, setbacks, false turns, long periods in which nothing significant happened. But looking back, she can see that she was drawn to a calling, falteringly at first but then with ever-increasing confidence. The two people inhabit the same world, but they live different kinds of lives.

Almost none of the things for which people live can be proved. Consider trust. There are people whose attitude to the world is confident, positive, hopeful. They trust others. From time to time that trust is betrayed. They learn to be more circumspect. They find that certain individuals and types are best avoided. But they see these as exceptions. They do not lose their fundamental trust in people. Equally, though, we can think of people who, perhaps never having had in childhood a loving, stable relationship, see every human interaction as a potential threat. They view others with suspicion. Their assumption is that human beings are unreliable. They let you down. It is always wrong to trust and dangerous to love. All the proofs in the world will not get them to change their mind. For them to be able to trust will require not *evidence*, but *healing* – something not unlike a religious conversion.

That is at a personal level. The same applies across a broader canvas. Take history, for example. There are those who see no meaning in history whatsoever. They see it in terms of Joseph Heller's graphic description, 'a trash bag of random coincidences torn open in a wind'.[10] But there have been others – notably Tolstoy in *War and Peace* – who believed that beneath the surface of events a larger plan was unfolding, of which the participants in history were unaware.[11] The prophets believed history was a drama about redemption. For Christians it was about salvation. For the heroes of the Enlightenment it was a narrative of progress. These are not disagreements about the facts of history. They are disagreements about the interpretation of the facts of history.

We cannot prove that life is meaningful and that God exists. But neither can we prove that love is better than hate, altruism than selfishness, forgiveness than the desire for revenge. We cannot prove that the hope is truer to experience than the tragic sense of life. Almost none of the truths by which we live are provable, and the desire to prove them is based on a monumental confusion between explanation and interpretation. Explanations can be proved, interpretations cannot. Science deals in explanation. Meaning is always a matter of interpretation. It belongs to the same territory as ethics, aesthetics and metaphysics. In none of these three disciplines can anything of consequence be proved, but that does not make them insignificant. To the contrary, they represent three of the greatest repositories of human wisdom.

Often the different stances people take towards the human condition are *incommensurable*. No proof, no evidence, no court can decide between them, because people have different views as to what counts as proof, what constitutes evidence and which is the appropriate court. It is no more possible to show that one is true, the other false, than it is possible to prove the truth of optimism against pessimism, science against art, prose against poetry, courage against a play-it-safe, minimum-risk approach to life.

But the idea that *it does not matter which we choose* could not be more wrong. A life without trust or love is, most of us would feel, an impoverished thing, missing out on a range of experiences that have been held by poets and philosophers to be supreme expressions of our humanity. Life without meaning is a fearful prospect. Albert Camus, who believed that there was no meaning and that life is absurd, argued in *The Myth of Sisyphus* that the fundamental question of philosophy is, 'Why should I not commit suicide?' It is possible to live without meaning, just as it is possible to live without music, a sense of humour, or the courage to take a risk. But it cannot seriously be argued that the loss of meaning is not a loss.

* * *

> that he is also aware of the taskmaster, the source of his mission. For thousands of years that source has been called God.[18]

To find meaning in life is to find something we are *called on to do*, something no one else can do. Discovering that task is not easy. There are depressive states in which we simply cannot do it on our own ('A prisoner cannot release himself from prison,' says the Talmud about depression[19]). But once we have found it, our life takes on meaning and we recover the will to live.

Frankl's psychotherapy is part of a wider conception I call the ethics of responsibility.[20] The word 'responsible' is related to *response*. It is an answer to a question posed by another. Responsibility is not something that comes from within, but is always a response to something or someone outside us. In *The Responsible Self*, Richard Niebuhr writes, 'Responsibility affirms: God is acting in all actions upon you. So respond to all actions as to his action.'[21] He adds, 'We are most aware of our existence in the moment, in the now, when we are radically acted upon by something from without, when we are under the necessity of meeting a challenge with an action of our own, as is the case in every important decision.'[22] The responsible life is one that responds. In the theological sense it means that *God is the question to which our lives are an answer*.

Frankl rescued lives by helping people find a reason to live, a reason that comes from outside the self. This is, if you like, a secularised version of Abrahamic monotheism, which began with a divine call. Frankl's faith, which is mine, is that the search for meaning constitutes our humanity.

So, to summarise: Science is the search for explanation. Religion is the search for meaning. Meaning is not accidental to the human condition because we are the meaning-seeking animal. To believe on the basis of science that the universe has no meaning is to confuse two disciplines of thought: explanation and interpretation. The search for meaning, though it begins with science, must

go beyond it. Science does not yield meanings, nor does it prove the absence of meanings.

The meaning of a system lies outside the system. Therefore the meaning of the universe lies outside the universe. The belief in a God who transcends the universe was the discovery of Abrahamic monotheism, which transformed the human condition, endowing it with meaning and thereby rescuing it from tragedy in the name of hope. For if God created the physical universe, then God is free, and if God made us in his image, we are free. If we are free, then history is not a matter of eternal recurrences. Because we can change ourselves, we can change the world. That is the religious basis of hope.

There are cultures that do not share these beliefs. They are, ultimately, tragic cultures, for whatever shape they give the powers they name, those powers are fundamentally indifferent to human fate. They may be natural forces. They may be human institutions: the empire, the state, the political system, or the economy. They may be human collectivities: the tribe, the nation, the race. But all end in tragedy because none attaches ultimate significance to the individual as individual. All end by sacrificing the individual, which is why, in the end, such cultures die. There is only one thing capable of defeating tragedy, which is the belief in God who in love sets his image on the human person, thus endowing each of us with non-negotiable, unconditional dignity.

דרך ספק, הגם שהמחשבה הזאת לא ארכה יותר מרגע אחד, נצמח בגללה אחרי כמה וכמה דחיות המן הרשע ממש.

[הבה"ה כב"ק מרן זקני האדמו"ר זצ"ל מגור.

תלילה לומר שגלה גם ברעיונו איזה ספק, הכתם לו אדם נכשל באכילה, ואולי כך אמר מר"ז ז"ל, כי כאבר הבוא יתי המן העץ וגו' שהעמידו בספק כדום שיוכל לעשות תשובה מאהבה, שיתוקן לכפרת שלא הי' אוכל כלל, והשיבו אכלתי ואוכל עד, כי זה כעכב עליו המן הרשע בפרשו מצוותה שיהיו באהבו כטהרה, שיש לו שייכות לאכילת עץ הדעת]. (לא)

היא נתנה לי מן העץ ואוכל וגו'. איתא במדרש ואכלתי אין כתיב כאן אלא ואוכל, אכלתי ואוכל עוד עיי"ש. וכי תעלה על דעתך שאדם הראשון, יציר כפיו של הקב"ה, יענה בעזות כזאת לפני השי"ת, אלא הפירוש הוא, דהנה האדם כשנברא לעשות רצונו יתברך בודאי ציווי השי"ת ומאמריו עומדים לפניו כחומה לבל יעבור ח"ו, אולם כשפורץ פעם אחת אזי ירד בעומק יותר אל הנסיון וד"ל, ולזאת התנצל אדם הראשון, עכשיו שאכלתי יכול להיות שאוכל עוד כי הלא ניטל ממנו המניעה. (לב)

איתא במדרש אכלתי ואוכל עוד וגו'. היינו שנשאל אדם מה חשב בעת אכילתו, האם הי' בבחינת אחטא ואשוב, והשיב לא, אכלתי ואוכל עוד. (לג)

(רבנו שאל את בנו, הרה"ק ר' אברהם מרדכי זצ"ל כמה אילנות יש בגן עדן, ולא ענה אז אמר רבנו:) מסתם יש תרי"ג אילנות כנגד תרי"ג מצוות, נגד כל מצוה אילן מיוחד, (כדאי' לעבדה ולשמה על עשין ול"ת). (לד)

אמרו חכמינו, כי על ידי זה שנתקלל הנחש לאכול רק עפר, הרי תמיד מזונותיו מזומנים לפניו. עולה לגג, מזונותיו עמו. וכן אמרו חכמינו הרואה נחש בחלום פרנסתו מזומנת לו (ברכות נ"ז). קשה איפוא, מה קללה היא זו. ברם, הקללה היתה בכך, שהורחק כל כך מן הקדושה, עד כדי למנוע ממנו שיצטרך אי פעם לשאת עיניו אל השמים, כדרך ברואים אחרים המחפשים להם מזונותיהם ונושאים לפעמים עיניהם השמימה, לבקש מזונם מאת ד' יתברך, כגון הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם (תהילים ק"ד כ"א). את קולו של הנחש אין רוצים בכלל לשמוע, בבחינת קח לך את שלך והסתלק מנגד עיני, לבל אראך ולבל אשמעך עוד. (לה)

ועתה פן ישלח ידו ולקח וגו', ומה הי' החשש הזה, ופי' כי אחרי החטא

(לא) שפתי צדיק.
(לב) חידושי הרי"ם וגור אריה.
(לג) שיח שרפי קודש ח"ה.
(לד) שפתי צדיק (פר' קדושים).
(לה) מעיינה של תורה.