

הגות, חברה ותרבות

על מחוות כיסוי העיניים בקריאת שמע

"בשעה שמעביר ידיו על עיניו"

חנוך בן-פזי

תקציר

"קריאת שמע" היא ללא ספק אחד מן הטקסים המרכזיים בתרבות היהודית – כהצהרה של אמונה, כחלק מן התפילה, כפרדה לקראת המוות וכנקודת ציון של הזהות היהודית בספרות ובאגדה. מחקרים לא מעטים הוקדשו לתולדות התפתחותו של הטקס, למשמעותו הטקסטואלית והרעיונית ולאופן שבו נעשה לנקודת ציון ראשונה במעלה באמונה היהודית. טקס זה היה חלק מן הטקסים המוקדמים ביותר של האתוס היהודי, ויש בו רובד של שחזור יום-יומי של "מעמד הברית". מאמר זה מבקש להתבונן בטקס "קריאת שמע" דרך אחת מן המחוות הגופניות המלוות אותו, מחוות כיסוי העיניים בידיים, שיכולה להתפרש כפעולה גופנית שנועדה להתרכזות ולהתבוננות פנימית. מחווה גופנית זו – בתנועה שיוצרת קרבה בין הידיים לבין העיניים – מופיעה בתרבויות רבות. תשומת הלב של מאמר זה מוקדשת למשמעותה של מחווה זו, המשמרת רובד קדום יותר של הטקס ומלמדת על כוחם הרב של המחוות הגופניות ככלי מחנך, יוצר תרבות ומשמרה.

מילות מפתח: ריטואל, כיסוי העיניים, התכוונות, טקסים דתיים, עשרת הדיברות, ברית, קריאת שמע, שמע ישראל.

מבוא

קריאת "שמע ישראל" היא אולי אחד הביטויים המוכרים ביותר של היהדות לדורותיה: בליטורגיה, בספרות, בהלכה ובמנהג וכנראה גם באגדות המכוננות שלה. טקס "קריאת שמע" מתקיים כהסדרה הלכתית של תדירות הזמן (בוקר וערב); אמירת "שמע ישראל" משמשת בעיני רבים כהגנה מאגית מפחד הלילה; היא מסמנת את "מקדשי השם" שבכל הדורות; היא הביטוי של הכניסה אל הברית היהודית – ברית המילה; והיא גם סימן היציאה מן החיים – בוודי האחרון של האדם לפני מותו.¹ המחקר על כינונה של קריאת שמע והפיכתה לאחד מן הטקסים המרכזיים במסורת היהודית מתייחס להיבטים ההיסטוריים, הטקסטואליים והפרשניים שלה, אולם מאמר זה מבקש לחקור את משמעות "קריאת שמע" בעזרת התבוננות במחוות הגופניות המיוחדות לה, מתוך מיקוד במחווה הגופנית של כיסוי העיניים בעזרת הידיים.

שימוש במחוות גופניות – כיסוי העיניים או שימוש בידים – בזמן קיום טקס מאפיין את המחוות המוכרות ביותר בדתות השונות, במזרח ובמערב,² ואפשר למצוא בהן מחוות דתיות אגב הצמדת שתי הידיים זו לזו, הרמת הידיים מול הפנים או מול העיניים, עצימה של העיניים תוך כדי תפילה ועוד. פעמים רבות נתפסות מחוות אלו כביטוי של הכנעה, הכרת תודה, התרכזות ודבקות. במאמר זה אבקש להציע קריאה נוספת של טקס "קריאת שמע" מתוך שימוש בנקודת המבט של המחווה הגופנית המסוימת הזאת. מעבר לעניין הטקסטואלי והריטואלי של שאלה זו, היא יכולה ללמד גם על הכוח של הרבדים הלא מילוליים שבחינוך ביצירת אתוסים תרבותיים, על האופן שבו הם משתמרים והאופן שבו הם מועברים.

- 1 על טקס קריאת שמע נכתב רבות במסורת ובמחקר. עיינו למשל דה-פריס, תשכ"ד, 149 ואילך; היינמן, תשכ"ד, 148-138; תשמ"ג, 22-12; פליישר, תשל"ב, 144-133; אלבוגן, 1972, 20-12; הרב מ"מ כשר, תש"ם; אורבך, תשמ"ג, פו-ז; קנוהל, תשמ"ד, 31-11. על מעמדה הציבורי החשוב של קריאת שמע עיינו למשל סליי, תשמ"ג, 58-43; קיציס, תשמ"ג, 20-12; שאקי, תשמ"ג, 65-62; 9-106; Kimelman, 2001, 179-201; Blau, 1895.
- 2 על חשיבותן ומעמדם של הידיים במחוות הריטואליות עיינו MacCulloch, 1913, 492-499; על חשיבותן של העיניים והפעולות השונות הקשורות בכיסוי וגילוי העיניים עיינו ארליך, תשנ"ט, 105-97.

מחוות ידיים בזמן תפילה.



קריאת שמע כאירוע טקסי

טקס "קריאת שמע", כמו טקסים דתיים מרכזיים אחרים, מלווה בהנחיות מפורטות ביותר בנוגע למועדים שבהם יש לקיימו, לאנשים והנשים המחויבים והפטורים ממנו ולאופנים השונים שבהם יש לבצעו. העיון בכתיבה הרחבה על משמעות הטקסט, על המשמעות הטקסית של קריאתו ועל המחוות הגופניות המלוות אותו מלמד על ריבוי הדיונים והמחלוקות ההלכתיות בעניין ומבליט את החשיבות המיוחדת לו בתרבות היהודית.³ כך, אפשר למצוא את מחלוקתם של בית הלל ובית שמאי באשר לאופן האמירה – בעמידה או בישיבה;⁴ את המחלוקת על ההיבטים המוכרים יותר של כיסוי העיניים בזמן הקריאה או עצימתן ועל האופן שבו נעזרים המתפללים בידיהם כדי לכסות את עיניהם; את הדילמה המופיעה כהבדל בין גרסאות, או בין גישות, האם "פורסין על שמע" או "כורכין על שמע"; והמחלוקת על אסיפת ציציות הטלית קודם אמירת "שמע" ונישוקן בזמן אזכור מצוות הציצית.⁵ דוגמאות אלו הן רק חלק קטן ממגוון של מחוות ומנהגים המתייחסים לפעולות הטקסיות הגופניות בזמן האמירה: משמוש התפילין בזמן קריאת "והיו לאות על ירך", עצימת העיניים או אפילו הניגון המסוים שבו נאמר הפסוק הראשון של שמע – בקול ובשקט. ההתבוננות על ריבוי המחוות והמנהגים חושפת אפוא עיסוק רחב היקף מעבר לכל שינויי הזמנים והמקומות, התהליכים ההיסטוריים וההקשרים החברתיים וההלכתיים, באופן שבו יש לבצע את המחווה הטקסית הזאת.

מחוות כיסוי העיניים בידיים, שהיא עניינו המרכזי של מאמר זה, מוכרת למדי מאופן קיומה במסורת ההלכתית ומן הניסיון הפרשני המלווה אותה בעיקר כסוג של ריכוז המחשבה. דומה כי בכוחה של מחווה זו לחשוף לפני המחקר

3 על משמעותו של הריטואל הדתי בחקר המחשבה היהודית עיינו ארליך, תשנ"ט, 11-16, 185-215. מרבית המחקרים העוסקים במחוות הגופניות הקשורות בקריאת שמע עוסקים בשאלת העמידה. עיינו תא שמע, תשס"א, נ"ג-ס"ב; Schmitt, 1984, 1-23. על משמעות של תנועות הגוף בזמן קריאת שמע עיינו זימר, תשנ"ד, שמ"ג-שס"ח. זימר מניח את משמעות קריאת שמע כאופן של קבלת מלכות שמים, ובהתאם מפרש את תנועות הגוף כאופנים שונים של הכרה באחדות האל, הצהרות האמונה וכדומה. הוא מתעכב על העמידה, הטיית הראש לד' רוחות או לכל צד – שישה צדדים וכיסוי העיניים.

4 בתוך תחומי "המנהגים" המשיכה מחלוקת זו להתקיים עוד שנים ארוכות במנהג אשכנז. עיינו סליי, תשמ"ו.

5 מחווה זו נידונה לגנאי בספרות הגאונים ובכל זאת המשיכה נוהגת ברוב קהילות ישראל. עיינו בדברי.

שני רבדים המתקיימים בטקס "קריאת שמע": רובד אחד של הצהרת אמונה וקבלת מלכות שמים, כמו הצהרת האמונה על ידי קריאה בסורא פתחא בהקשר המוסלמי; ורובד אחר של זיכרון או שחזור קבלת התורה וכריתת הברית במעמד הר סיני.

ל"קריאת שמע" נודעת מרכזיות רבה בריטואל היום-יומי של היהודי המאמין. היא נתפסת כחלק יסודי ומרכזי בתפילה, היא מממשת בעיניו את קבלת מלכות שמים, וייתכן שיש לראות בה כאמור את הצהרת האמונה היהודית, בדומה להצהרת המאמין המוסלמי או הנוצרי. משה ויינפלד, במחקריו המקיפים על "עשרת הדיברות" ו"קריאת שמע", מזהה את קריאת הפסוק הפותח של פרשת שמע כטקס של הצהרת אמונה שיש לו מקבילות רבות במקרא. ככזה, מדובר בטקס קדום ביותר אשר משמעויות הצהרת האמונה שבו התפתחו במרוצת הדורות (ויינפלד, 2001, 125-143). זיהוי "שמע ישראל" כהצהרת אמונה פותח באופן פרשני והגותי אצל פרשני ימי הביניים וגם אצל הפילוסופים היהודים, ויש לו עדויות רבות (כשר, תש"ם). במחקריו של ישראל קנוהל אפשר למצוא תיאור של האופן שבו התפתחה המחווה של קריאת שמע כקבלת מלכות שמים (קנוהל, תשמ"ד, 11-31).

קריאת שמע הוסדרה כטקס וכמעמד של הצהרת אמונה הכולל קריאה של שלוש פרשיות מן המקרא.⁶ טקסיותו של האירוע הביאה לריבוי הכתיבה הפרשנית למשמעותו במסורת היהודית. בין היתר כוללת הכתיבה התייחסות למחווה הגופנית של כיסוי העיניים: כנושאת מובן פילוסופי, כנושאת משמעות מיסטית או כאמצעי מדיטטיבי. כך למשל, בספר החינוך הטקס מתואר כהצהרת אמונה באחדות וייחוד האל, אשר מטרתו להיות "זיכרון תמידי" המשמר את האדם מן החטא.⁷ בהקשר הזה ניתן לפרש את כלל המחוות הגופניות הנלוות לטקס כמיועדות לסייע להתכוונות הלב, שהיא-היא מטרת המצווה. פעולת כיסוי העיניים נראית כמשתלבת היטב במטרה כזאת – לסייע לאדם בפינוי לבו

6 עדות ראשונה ומסודרת על קריאת שמע כטקס בעל מבנה מובהק מופיעה במשנה תמיד, העוסקת בטקסי הכהנים שבבית המקדש. עיינו משנה תמיד, פרק ה, משנה א. מקבילה לאופן זה של טקס קריאת שמע ניתן למצוא אצל השומרונים. עיינו מנטל, תשמ"ג, עמ' 58; Gaster, 1923, 74-76; וברמב"ם, משנה תורה, הלכות קריאת שמע, א.

7 התיאור המלא כולל את המשמעות של קבלת "מלכותו ויחודו בכל יום ולילה כל הימים שהם חיים [...] כי בהיות האדם זוכר בבקר אחדות השם ומלכותו וכי השגחתו ויכלתו על הכל, ויתן אל לבו כי עיניו פקוחות על כל דרכיו וכל צעדיו יספור לא יתעלם ממנו דבר מכל דבריו, ולא יוכל ממנו להחביא אחת מכל מחשבותיו" (ספר החינוך, מצוה ת"כ).

ומחשבתו כדי שיוכל להתרכז בדברי האמונה המובעים בפסוקים הנקראים.⁸ באופן דומה פירש גם ר' יוסף קארו את המחוות הגופניות וכיסוי העיניים כחלק מן הפעולות המיועדות לאפשר את ההתכוונות הדתית. כך למשל הוא אומר: "נוהגין לקרות פסוק ראשון בקול רם כדי לעורר הכוונה. נוהגין ליתן ידיהם על פניהם בקריאת פסוק ראשון כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין" (שולחן ערוך, אורח חיים סא, ד-ו).⁹

אציין כאן מחווה גופנית הפוכה הנהוגה בטקסים דתיים ומיסטיים – פקירת העיניים לטובת כוונת הלב, כדי לממש התבוננות מיסטית בידיים. תפיסה זו רואה את ההסתכלות הקונקרטית בידיים כחלק מן ההתכוונות של המיסטיקאי כלפי האלוהות. כך למשל מפרש יוסף אבן צייאח את כף היד כ"צלם אלוהים", ועל כן פעולת ההתבוננות בכף היד ובחמש האצבעות מבוארת כפעולה מיסטית המשקפת את ההתבוננות באלוהות: "וכך הוא מספר כל השרטוטים המורים על סדר מצב אצילות י' ספירות בשתי הידיים עולה רי"ד" (אבן השהם, כ"י ירושלים 416, 8, דף ה, ע"ב).¹⁰

התפתחותו ומעמדו של הטקס

אף שתהליך התפתחותה ההיסטורית של "קריאת שמע" איננו נהיר כל צרכו, דומה שיש די במקורות המצויים בידי המחקר כדי לתארה בקווים כלליים. אציין כי גם התיאור השמרני ההלכתי רואה את "קריאת שמע" כסיפור של התפתחות. כך, ניתן למצוא בספרות חז"ל טקס שבמרכזו "קריאה של עשרת הדיברות", ועד לשלב המוכר היום, כאשר במרכז הטקס עומדת קריאת הפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד". תיאור מבנה הטקס בתקופת בית שני, כפי שהשתמר בספרות התנאית, מלמד על קריאה של שלוש פרשיות מקראיות: עשרת הדיברות, שמע ישראל, והיה אם שמוע – המלווה בברכה מקדימה.¹¹ בשלב שני, בשל הנסיבות

8 עיינו טור, אורח חיים, סימן ס"א; ובמאמרו של זימר, תשנ"ד, שס"ב, הערות 107 ו-109.
9 על פי התיאור, מטרת ההתכוונות היא להקיף את האדם מכל צדדיו: ארבע רוחות השמים, למעלה ולמטה, שמשמעה הכרה באחדות האל. פיתוח של המשמעות המיסטית (ייחוד הספירות), נידון בספר הזהר, ב, מג ע"ב.

10 ועיינו גארב, תשנ"ו, 120-124.

11 דומה כי המסורת הריטואלית שימרה את המבנה של קריאת שלוש פרשיות. עיינו אלבק, פירוש המשנה לסדר זרעים, עמ' 9. לדבריו, ישנן עדויות מספר לכך שפרשת ציצית (המכונה "ויאמר") לא הייתה חלק מקריאת שמע במנהג ארץ ישראל עד המאה התשיעית. ועיינו

ההיסטוריות, הכריעו חכמים להוציא את קריאת עשרת הדיברות מן הטקסיות המיוחדת והשלימו לקריאה שלישית פרשה מקראית אחרת הנוגעת למצוות ציצית.

עיון בהקשר המקראי של "קריאת שמע" מגלה כי הפרשות שנאמרו במהדורה המוקדמת שלה לקוחות מתוך נאומו השני של משה בספר דברים.¹² נאום זה, המוקדש לחידוש הברית על ידי בני ישראל העומדים לפני הכניסה לארץ, מתבסס על יצירת המחויבות לברית סיני תוך כדי סיפורה ושינונה לפני מי שלא נכחו וממילא לא התחייבו בה. עצם פעולת הסיפור על הברית בחורב הופכת להיות בעל תוקף מחייב, והיא זו שמחייבת את ישראל בברית אף שלא היה נוכח במועד כריתתה. הסיפור עצמו מצווה על שומעו את ציווי הברית, עשרת הדברים וכל מה שנגזר מהם, והוא מודגש שוב ושוב כתוקף של ציווי עכשווי: "היום הזה".¹³ התבוננות מדויקת במיקומן של הפרשיות מראה כי מדובר בפרשיות מרכזיות מתוך הנאום: הפתיחה, האמצע והסיום.

באופן מפורט יותר יש להתייחס למונח המפתח "הדברים האלה", החוזר בנאום זה של משה ומכוון לאותם הדברים שנאמרו באירוע הברית בסיני. מונח "זה" מתייחס לעשרת הדיברות, ומעמדם המחייב כברית נמצא כבר ב"ספר הברית" (בחומש שמות), ובביטוי מנחה זה נפתח הפרק כולו: "וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת קֶל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאָמֹר" (שמות כ, א); על פי "הדברים האלה" נכרתה הברית בין האל ובין ישראל.¹⁴

ביטוי זה מופיע פעמים אחדות בהקשר של מעמד הברית בחורב וכהפניה

מאמרו של קוליץ (תשס"א, 159-174) ובמקורות שאליהם הוא מפנה.

12 חיזוק לאפשרות זו שעשרת הדיברות היו נקראות מתוך ספר דברים ניתן למצוא בעדויות הגניזה. עיינו אורבך, תשמ"ו, 127-131. וראו פליישר, תשל"ב, 133-144, לליבון עניין פורס את שמע. יש לציין כי דווקא פליישר מביא שתי עדויות בעלות חשיבות לציטוטם של עשרת הדיברות מתוך ספר שמות. אפשרות אחרת הועלתה על ידי אסתר אשל המשווה בין פפירוס נאש לתפילין שנמצאו בקומראן וטוענת לגישה הרמוניסטית המשלבת בין הטקסט בשמות ובין הטקסט בדברים. עיינו Eshel, 1991, 117-154.

13 עיינו אצל פרנץ רוזנצווייג ומרטין בובר, המזהים בביטוי זה את שיאו של הדיאלוג היהודי המבקש להפוך את ציווי העבר להווה והפונה אל האדם בהיום הזה שלו. עיינו רוזנצווייג, 1970, 207-210.

14 על פי הטיעון המוצג במאמר זה, ניתן להבין מדוע פרשנים רבים העדיפו לפרש את הביטוי "עשרת הדברים" כנסוב על התורה כולה או על תורה שבעל פה.

לעשרת הדברים.¹⁵ את אותו ביטוי מנחה ניתן למצוא גם בחומש דברים, בנאום של משה על אודות מעמד סיני (וינפלד, 2001, 125-143). "הדברים האלה" שנאמרו בסיני נכתבו על גבי לוחות אבנים והפכו למסמך מחייב: "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף ויכתבם על שני לוחות אבנים ויתנם אלי" (דברים ה, יט). ואותם הדברים מוזכרים גם בנוסח פרשת שמע המוכרת, שכן אותם יש להזכיר ולשמור חקוקים על לב האדם, כאמור בפרשה הראשונה: והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך: (דברים ו, 6). אותם הדברים שיש לזכור מופיעים שוב בפרשה השנייה של שמע: ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וקשרתם אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם (דברים יא, יח) (בקון, תשמ"ח, 355-366)

נראה כי הנאום של משה בספר דברים, בדומה לאזכורו של האירוע באופן יום־יומי בבית המקדש או בבית הכנסת, מספק מענה לצורך הדתי העמוק לשחזר ולזכור את הדברים המכוננים את הברית עם האל. לפיכך מעבר להזכרה ולזיכרון של ברית סיני נדרשת גישה ריטואלית מעצבת לאופן זיכרון הברית: פעולות של הזכרה שבעל פה – "ושיננתם לבניך ודיברתם בהם", פעולות שהם מחווה גופנית – "והיו לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך", או פעולות של כתיבה – "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך".¹⁶ מתחילה נועד אפוא הטקס להיות מעמד משחזר של מעמד הר סיני, הכולל את פנייתו של משה אל עם ישראל לזכור את עשרת הדיברות ומשמעותן באמונה, באהבה ובקיום הברית.¹⁷

תיאור נאמן הקושר את מעמד קריאת שמע בבוקר ובערב עם מעמד של ברית ניתן למצוא במגילות ים המלח. שם נקשר הטקס במילים "אבואה בברית", אשר לפי המוצע כאן יש לראותן כקיומו העמוק של הטקס – ביאה חוזרת בברית עם

15 באופן דומה אפשר למצוא גם בחומש שמות: "הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה" (שמות כד, ח). או "כתב לך את הדברים האלה כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" (שמות לד, כז).

16 עיינו ליכטשנטיין, תשנ"ז, 35-44. ליכטשנטיין מפרש את הביטוי "הדברים האלה" כנסובים על פרשת שמע או על לימוד תורה בכלל.

17 על מוטיב שחזור הברית באמירת עשרת הדיברות עיינו בהרחבה רבה אצל, Mowinckel 1927; ויינפלד, תשמ"ו, 1-34; 2001א, 99-123; ויינפלד קושר את הטקסיות בעיקר לחג מתן תורה, והוא רואה לו חשיבות טקסית רבה במסורת חכמים. הוא מביא ראיות מקראיות רבות לקיומו של טקס מעין זה, לא כטקס יום־יומי אלא כאירוע שנתי, דוגמת הציטטה מספר היובלים ו, 15-17: "כי יעשו את חג השבועות בחודש הזה פעם בשנה, לחדש את הברית בכל שנה ושנה".

האל כברית סיני. תיאור זה מופיע כחלק משיר בסרך היחד: "עם מבוא יום ולילה אבואה כברית אל ועם מוצא ערב ובוקר אמר חוקיו" (י, 10).¹⁸ בהתאם למוצע, השיר הוא תיאור העמידה והקריאה של עשרת הדיברות המתרחשות מדי בוקר וערב, ומשמע "ביאה כברית".¹⁹

"פולמוס המינים": הפרדוקס של רעיון תורה מן השמים

הספרות התלמודית רואה את שינוי כללי הטקס של "קריאת שמע" כתוצאה הכרחית של פולמוס המינים. גם אם קשה להגדיר במדויק מהם המינים, ומה הייתה המחלוקת אתם שגרמה לשינוי כה דרמטי, ברור שמדובר בקבוצה דתית שיש לה יחס אל המקראות עצמם, אך פרשנותם שונה מזו המקובלת במסורת הפרושית. היו רבים שראו את תיאור "פולמוס המינים" בהקשר זה כתואנה מדרשית-הלכתית שמטרתה להעניק גושפנקה לשינוי ההיסטורי שעבר טקס זה, ולהעדפה בפועל של רבים לראות בפסוק הראשון של "שמע" את הצהרת האמונה במסורת הפרושית, ומכאן ההעדפה שהפכה להתעלמות מטקס מעמד הר סיני ואמירת "עשרת הדיברות" (ויינפלד, 2001). מבחינת התיאור ההיסטורי, פולמוס זה פגע במעמדם של "עשרת הדיברות" ושל זיכרון הברית: הוצאתם של "עשרת הדיברות" מן הטקסיות היום-יומית, הוצאתם מן הפרשות הכתובות בתפילין ואפילו המעטה בחשיבותם בקריאת התורה.²⁰

18 עיינו ליכט, תשכ"ה, 215. על משמעות הביטוי לבוא כברית – ביאה כברית – עיינו Lieberman, 1952, 199–205; וכן ויינפלד, תשס"ד, 161–162. על פי הטקסט שפרסם ליכט, נראה שהברכה שקדמה לטקס קריאת שמע בתפילות קומראן הייתה ברכה על הבריאה, בדומה לברכת המאורות המופיעה בנוסחי התפילה היום.

19 מעניין לחשוב בעקבות הדיון כאן על השאלה מהי הברכה שיש להקדים לטקס – ברכה על בריאת העולם והמאורות או ברכה על נתינת התורה. נראה שאפשר להכריע באופן הגותי כי הברכה המוקדמת הייתה קשורה בקבלת התורה. עיינו כשר, תשמ"ג, 30–36; עיינו גם במאמרו של קנוהל, תשמ"ד. קנוהל מדגיש בדבריו את אופי הקילוס המיוחד שיש באמירת שמע.

20 הוצאתם של "עשרת הדיברות" מן התפילין מתוארת בתלמוד הירושלמי: "אלו בקשירה ואין עשרת הדיברות בקשירה" (ירושלמי, ברכות פ"א, ה"ח). על אודות היחס לקריאת עשרת הדיברות בפרשת השבוע בקריאת התורה עיינו אורבך, תשמ"ו, 143–145. אורבך לומד מן הפסיקתא על קיומו של נוהג קדום לעמוד בזמן קריאת עשרת הדיברות: "היו קורין את הפרשה הזאת בכל שנה ואני מעלה עליכם כאילו אתם עומדים לפני הר סיני ומקבלין את התורה" (פסיקתא דרב כהנא, מהדורת מגדלבוים, עמ' 204). בתשובותיו הרמב"ם תומך בעמדה השוללת את העמידה בזמן קריאת עשרת הדיברות, שהרי אין קדושה מיוחדת בעשרת

אפשר להתייחס לפולמוס זה באופן מצמצם בלבד ולתארו כפולמוס מקומי מול כת אפשרית, נוצרית או אחרת, אשר ראתה בעשרת הדיברות בלבד ובהתגלות בסיני בלבד את דברי האל.²¹ לפי פרשנות מצמצמת זו, חכמים היו נכונים לערוך רפורמה עמוקה במבנה טקסי היסוד הדתיים ולגרום לשינוי הקונספט הדתי והאמוני של היהודי בשל פולמוס היסטורי.²² ואולם ייתכן שראוי להציע דווקא פרשנות מרחיבה לפולמוס זה, הנוגעת למהות האמונה היהודית ולמעמדם של חכמים: מקומה של תורה שבעל פה. בעוד הפרשנות המצמצמת נוגעת לתורה שמימית ולהתגלות אלוהית, הפרשנות המרחיבה רואה את התורה כולה כתורה מן השמים, כולל תורה שבעל פה. כך, המגמה הפרושית, הניתנת לזיהוי באסכולה של ר' עקיבא, ביקשה לראות את כל התורה כ"תורה מן השמים". התביעה להכרה אמונית במעמדה של "התורה" כ"מן השמים" מופיעה כחלק מן האיומים בסנקציות במשנה סנהדרין: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא... והאומר אין תורה מן השמים" (י, א). פולמוס זה הוא פולמוס מרכזי במחשבה היהודית ולהתפתחותה של תורה שבעל פה, המדגישה את התורה ככללות אחת – אלוהית.

בלשון פשוטה, ניתן לתאר את ההכרעה של חכמים לא רק כוויכוח ענייני מקומי על אמירת עשרת הדיברות, או על מרכזיותו של מעמד הר סיני, אלא על המשמעות הפילוסופית של הביטוי "תורה". לא עוד "תורה" במשמעות הקונקרטית הפיזית של קבלת ספר מסוים מידי האל, או קבלה של לוחות אבן בלבד, אלא המושג המופשט של "תורה" כמקביל לביטוי "חוכמה", כנושא משמעות רוחנית מופשטת. המעבר מן השחזור של מעמד הר סיני לקבלת מלכות שמים במובן האמוני הרוחני הוא העמדה מחדש של המושג "תורה" בלב היהדות

הדיברות יותר מבכל פסוק אחר בתורה (עיינו שו"ת הרמב"ם וכן טור, אורח חיים, סימן קמ"ו; שולחן ערוך, שם, סעיף ד).

21 ניתן להציע בזהירות רבה את האפשרות שהפולמוס מכון מול השומרונים, והבדלי נוסח המקרא היהודי והשומרוני משמשים יסוד למחשבה מעין זו. בנוסח ספר דברים השומרוני מופיעה לאחר ציווי עשרת הדיברות פסקה נוספת, אשר הועתקה בנוסח היהודי לפרק שלאחריו. פסקה זו כוללת את תיאור הקמת האבנים הגדולות, והכתיבה עליהן של דברי הברית על הר גריזים. עיינו טל, תשנ"ד 181-183; ולשם השוואה צדקה, 1962, 10-13.

22 עיינו למשל בנוסח הירושלמי: "דרב מתנה ורבי שמואל בר נחמן תרוויהון אמרין: בדין הוה שהיו קורין עשרת הדיברות בכל יום, ומפני מה אין קורין אותן? מפני טינת המינין, שלא יהו אומרים 'אלו לבדם ניתנו לו למשה בסיני' " (ברכות פ"א, ה"ה). על פולמוס המינים בנוגע לקריאת עשרת הדיברות בכל יום עיינו אורבך, תשמ"ו, 130-142.

במקום המושג "ברית". כנגזרת מכך, אפשר להבין כי מדובר גם בשינוי של אליטה, מאליטה של כוהנים או נביאים המייצגים את דבר האל או את הברית עמו, לאליטה של תלמידי חכמים המייצגים את התורה ואת לימוד התורה כמרכז ההווה היהודית.

הפיכתו של טקס אמירת "שמע ישראל" להצהרת האמונה

הפרדה הנועזת מאמירת "עשרת הדיברות" גררה אחריה שינוי עמוק במשמעות הטקס - לא עוד שחזור הברית אלא הפיכת נושא האמונה לפעולה מרכזית וחשובה. הפסוק "שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" הופך להבעת אמונה באחדות האל ובקבלת מלכותו. פסוק זה ודברי האמונה המוצהרים בו הפכו למהותו של הטקס כולו, עד כדי שייקרא "קריאת שמע", לעתים אפילו "שמע" בלבד. כך קיבל הטקס את משמעותו הפרושית "קבלת מלכות שמים" או "קבלת עול מלכות שמים". ההבדל בין נותן התורה או כורת הברית עם ישראל ובין מלך השמים הוא הבדל עמוק, והוא נוגע לאופק האמונה היהודית, לאוניברסליות שלה, למשמעותה הפילוסופית ואפילו למצוות שבה. השינוי איננו רק ויתור אלא שינוי של תוכן האמונה היהודית ותכליתה העולמית.

אך כדאי לשים לב למנגנונים הטקסיים שמאפשרים אותו: הפיכתו של הפסוק "שמע ישראל" לפותח של הטקס כולו; ההתייחסות הפרשנית והמדרשית אליו כפסוק שעומד בפני עצמו, כהצהרה עצמאית של אמונה, על ידי סימונו באותיות גדולות בנוסח המסורה - שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד;²³ האמירה המתווספת לו "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", שהיא מעין אמירת אמן.²⁴

הדילמה או הקונפליקט הדתי המלווים מעשה של רפורמה פולחנית אינם נעדרים מן ההקשר הזה, והם זוכים להד מדרשי ההופך את הטקסט לפסוק העומד בפני עצמו, וכ"אמירה" או "סיסמה" שרק מצוטטת על ידי משה בספר דברים. מבחינת הממד האגדי, פסוק זה נאמר על ידי יעקב או על ידי בני יעקב קודם מותו, והוא מבטא את אחדות אמונתם. לפיכך משה עושה שימוש משני בפסוק כאשר הוא מצמיד אותו לנאומו על עשרת הדברים. בכך למעשה ניתן

23 נוסח המסורת מבליט את האותיות ע"ד כלשון עדות, כפי שכבר הדגיש אבודרהם; עיינו ורטהיימר, תשי"ט, פ.

24 בדומה לנוסח שהיה משמש כעניית אמן לברכות במקדש. עיינו משנה, ברכות ט, ה; יומא, ג, ח; ד, א-ב. עיינו גם Kimelman, 2001, 97-103.

היפוך החשיבות – עשרת הדיברות אינם אלא הביטוי המעשי לאחדות האמונה המבוטאת על ידי "שמע ישראל". תיאורה של מסורת קדומה הופך את הפסוק לסיסמת המאמין או למשפט האמונה היהודי האולטימטיבי.²⁵ על פי המחוות המסורתית נסמכת אמירת "ברוך שם כבוד מלכותו" ל"שמע ישראל" כמאמר בלחש. ההסבר התלמודי מתאר התלבטות בין שתי אופציות של קריאת שמע, האחת המתוארת כמודל הטקסי על פי משה, והשנייה המתוארת כמודל הטקסי על פי יעקב. המודל של משה, המכוון את הקורא לראות את כל הפרשה כאחת, איננו מייחד את הפסוק של "שמע ישראל" כשלעצמו אלא כנסמך לעשרת הדיברות. המודל השני מתאר כביכול טקס קדום יותר, והוא הטקס של יעקב לפני מותו, ומזהה את "שמע ישראל" כפסוק עצמאי וסיסמתי: "אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו [הכוונה לתוספת אמירה טקסית של 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'] לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב, התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי" (בבלי, פסחים נו, ע"א). הסיטואציה האגדית באה לתאר התלבטות בין כבודו של משה לבין כבודו של יעקב. ואולם נראה שהיא מביאה לידי ביטוי את שתי האפשרויות של מיקום פרשת "שמע" – כמפרשת של "עשרת הדיברות" וכנסמכת אליהם, או כפרשה עצמאית המביאה לידי ביטוי את אמונת הייחוד. אולי ניתן לתאר זאת באופן בוטה יותר כמתח בין הפרשה בהקשרה המקראי – התגלות האל בסיני, ובין הפרשה בהקשרה התרבותי החדש – אהבת האל.²⁶

המשמעות הפילוסופית החדשה של טקס "קריאת שמע"

השאלה המעניינת, שבמאמר זה אבקש רק להצביע עליה, היא איזו משמעות חדשה של האמונה היהודית, ואולי של התרבות היהודית, נוצרה על ידי הטקס החדש. דומה כי אפשר להציע כמה אפשרויות:

25 תיאור זה נעשה על ידי מדרש אגדה המפרש את המילה "ישראל" של "שמע ישראל" כפנייה אל יעקב (הנקרא גם ישראל). עיינו בראשית רבה, פרשה צח, פסקה ג.

26 ניתן למצוא עדויות לשאלה הקהילתית ההלכתית: האם להחזיר עטרה ליושנה? – האם להחזיר את טקס קריאת שמע למתכונתו המקורית על ידי החזרה לאזכרון של עשרת הדיברות? ובכל זאת הכריעו שלא (על שאלת אנשי הספר עיינו בבלי, ברכות יא, ע"ב; ירושלמי, ברכות א, ח). על פי המוצע במאמר זה, החזרתם של עשרת הדיברות איננה עניין טכני פרקטי אלא רעיוני אידאולוגי המשקף תמורה במהות האמונה היהודית: ברית או אמונה.

1. הפיכת התורה ולימוד התורה לנקודת הכובד של הקיום היהודי. עשרת הדיברות מכוונים אל הברית, או אל ההתגלות, ואילו הפיכת שמע ישראל לאחד מפסוקי התורה הנקראים ונלמדים עם פרשיות אחרות הופכת את מרכז ההוויה היהודית לעולם של לימוד. דומה כי ברוח זו מקדים רבי שמעון בר יוחאי את לימוד התורה לתפילה: "אפילו לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש ספר התורה הזה מפיו והגית בו יומן ולילה (יהושע א) (מנחות צט, ע"ב).²⁷ במובן זה אין שום העדפה של פרקי קריאת שמע על פרקים אחרים מן התורה.
2. אפשרות אחרת היא הפיכתה של היהדות לדת של מצוות הממוקדת לא באמונה או בהתגלות אלא במעשה המצוות. נראה שזו גם המשמעות הניתנת בבבלי, ברכות, לסדר הפרשיות – קבלת מלכות שמים קודמת הופכת בעריכה הבת-תלמודית לקבלת עול מלכות שמים ומובילה לקבלת עול מצוות. סיפוחה של פרשת "ויאמר" כמצוות הציצית מגשים את העמדה הדתית הזאת, כמצווה השקולה כנגד כל המצוות.²⁸
- הרדיקליות של עמדה זו באה לידי ביטוי בהתבוננות ההלכתית על הפרשיות אשר נבחרו להיכלל בתוך בתי התפילין, אלו שבהן מופיע הציווי על התפילין. העמדה הדתית שנוצרת כאן היא של מעגל משמעות: קיום מצוות או מצוות התפילין נועד לזכור את המשמעות שיש בתוך בתי התפילין, והיא אינה אלא המצווה של הכתיבה וההנחה של אותן התפילין עצמן. במובן מסוים זוהי פעולה של ריקון המשמעות הטנסצנדנטית מן הטקס ומן המצוות והכוונת מקיים המצוות אל קיומן המעשי בלבד. ריקון של פשר חיצוני מעניק משנה תוקף לעצם המעשה: מעבר ממתן ביטוי לחשיבות עשרת הדיברות, מעמד הר סיני, התגלות האל והברית עמו לביטוי האולטימטיבי של קיום מצוות.
3. האפשרות השלישית שראוי להזכיר היא הפיכת הטקס להצהרת אמונה אישית או קהילתית.²⁹ משמעות זו היא לכאורה המוכרת יותר מכל המשמעויות,

27 עמדה זו זוכה לחיזוקים רבים בפרשנות הפילוסופית והמיסטית של קריאת שמע: "ומהיכן זכו ישראל לקרות שמע? אמר ר' פנחס בר חמא: ממתן תורה" (דברים רבה, ב) ובניסוחו של בעל תיקוני זוהר: "קריאת שמע היא כמו לימוד תורה" (תיקוני זוהר תיקון י'). באופן דומה ניתן לראות את הגדרתו ההלכתית של הרמב"ם במשנה תורה, הלכות קריאת שמע, פרק א, ב.

28 עיינו בבבלי, שבועות כט, ע"א; מנחות מג, ע"ב. וכך, פרשת ציצית מפני מה קבעוה: "אמר רבי יהודה בר חביבא מפני שיש בה חמשה דברים מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עבירה והרהור עבודה זרה" (ברכות יב, ע"ב).

29 על משמעות הכתרת האל שיש בקריאת שמע עיינו Kimelman, 2001, 9–106.

ועל כן נידונה רבות במחקר ובפרשנויות המסורתיות והקבליות. ניתן לראות יסודות של משמעות כזאת כבר במקרא, כפי שתיאר זאת ויינפלד כאשר קשר אותה להצהרות אמונה אחרות במקרא ובדתות מתקופת המקרא.³⁰ נראה כי תפיסה זו ומשמעות האמונה הנקשרת אליה מקבלת את חיזוקה בעיקר מן המסורת של קיום המצווה כעדות על "קידוש השם". ייסודה של משמעות כזאת מכוננת, כך נראה, על ידי המדרש המפורסם המתאר את רבי עקיבא כמי שמת בזמן שהוא קורא "שמע ישראל".³¹ הפרשנות המוענקת לטקס על ידי הצמדו לסיפור מותו המעוצב של רבי עקיבא היא של הכרזת האמונה האולטימטיבית, העומדת כציווי "בכל מאודך" – אפילו נוטל את נפשו. ואולי יש להוסיף, בעיקר כאשר אתה מוכן להקריב את עצמך למען האמונה. הקשר זה הופך את "שמע ישראל" לפעולה של "קידוש השם" – במובן של הצהרת האמונה המוחלטת.

המצווה הגופנית: שימור העדות לעשרת הדיברות

אחזור אל המצווה הגופנית של כיסוי העיניים ואציע לראות בה בת קול המתגברת על מסורת קריאת שמע ומשמרת את "מעמד הברית" ואת הזכרתם של עשרת הדיברות.

עצם המצווה הגופנית של כיסוי העיניים איננה עניין בלעדי לקריאת שמע, לטקסיות היהודית או לתפילה. ניתן למצוא מקבילות רבות של מצווה זו בהקשרים מן המזרח ומן המערב. פעמים רבות מצווה זו מלווה בתנועה רחבה המתייחסת לגוף כולו, לכיפוף הברכיים או לניד הראש. במזרח היא נתפסת כמצווה של אמירת תודה, במזרח הקרוב כפנייה לשליט, והיא הפכה לחלק מן התנועות המלוות גם את המתפלל בכנסייה – תחילה בהצמדת שתי הידיים זו לזו, לעתים תוך עצימת העיניים, ופעמים רבות בשילוב של שתי המחוות, יד אל יד, במצווה של הצמדת שתי הידיים מול הפנים, בין העיניים. זוהי מצווה גופנית מרכזית ביותר של האדם המאמין בדתות השונות, אשר ניתן לדמות את פשרה היסודי כהכרה או כהכרת תודה.

30 עיינו ויינפלד, 2001. על ריבוי משמעויות הכרזת האמונה שבטקס זה עיינו כשר, תשמ"ג, 11-9; אייבשיץ, תשמ"ג, 75-86. אליעזר שביד ראה בלימוד קריאת שמע פעולה חינוכית של יסודות האמונה, הנקשרת לספרי בראשית ושמות, כאמונה באל, בקבלת התורה ובמצוות. עיינו שביד, 1983, 31-43.

31 המדרש על קריאת שמע של רבי עקיבא בזמן המיתה בייסורים מופיע בבבלי, ברכות סא, ע"ב.

ישנו פער שראוי לשים אליו לב בין המחוזה הגופנית עצמה ובין התוכן הטקסטואלי המלווה אותה. שכן דומה שהמחוזה משמשת אקט חתרני מתחת לפני הטקסט ומוסרת את הסוד של הטקסט, שדווקא פני השטח מסתירים. המחוזה מתייחסת לשחזור הברית ומעמד הר סיני – אולי אפילו במובן של קבלת מלכות האל, ואילו הטקסט מושך את הטקסט למשמעות המוכרת לנו יותר – קיום מצוות ואיום בשכר ובעונש. כלומר, אף שמבחינה טקסטואלית ומבחינת הפרשנות וההגות שנלוו לטקסט קריאת שמע, מוקד הטקסט הועבר לאמונת הייחוד או לעולם המצוות, המחוות הגופניות המלוות אותו מוסיפות להדהד משמעות אחרת, בסיסית וראשונית יותר.³² המחוזה הזאת נועדה להיות זיכרון למעמד הר סיני ולקריאה בעשרת הדיברות, כפי שאראה להלן.

משהו מן המשמעות הראשונית ניתן למצוא גם בספרות הדרשנית המתמייחסת לטקסט "קריאת שמע" והמייצרת קשר רעיוני בין פרשות שמע ישראל ובין עשרת הדיברות. כך אפשר לצטט מלשון התלמוד הירושלמי: "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום... מפני שעשרת הדיברות כלולות בהן" (ירושלמי ברכות א, ה).³³ ואולם דומני שאפשר לציין אלמנט טקסטואלי נוסף המשמר את מעמד הר סיני בטקסט "קריאת שמע", והוא בכניסתה של פרשה חדשה. מסורת חז"ל הוסיפה פרשה לטקסט קריאת שמע, כך שפרשת ציצית הפכה לפרשה השלישית

32 פליישר (תשל"ב) מצא בעקבות הגניזה עדויות לקיומו של מנהג ארץ ישראלי המשמר את אמירת "עשרת הדיברות" בכל יום, כחלק מפסוקי דזמרה וברכת השיר. לדבריו, יש לראות בעדויות אלה את הצורך והרצון להתגבר על איסור קריאת עשרת הדיברות באמצעות העברתו אל מחוץ לטקסט "קריאת שמע".

33 כך למשל, במאמר קצר שעניינו אמונה כותב הרב וינשטוק על חשיבותה של קריאת שמע ומדגיש את תוכנה כתוכן התגלות האל ושמיעת עשרת הדיברות (וינשטוק, תשמ"ג, 24):
את אשר שמענו לראשונה מפי הגבורה, מתוך החושך וההר הבוער באש, השמענו שוב בניחותא יחסית, בריקמת המציאות הבשר-ודמית, ללמדנו, כי יכול גם נוכל לתת ביטוי להתגלות סיני במהלך חיינו, אף כי יתנהלו בין בתים לשערים, פתחים ומזוזות, חיי בשר ודם, הוי אומר: כל אדם מישראל, שעה שהוא קורא שמע ישראל, לא רק פסוק מן התורה הוא קורא, אלא נותן ביטוי לבשורה נבואית הגלומה בנשמתו. הוא נותן ארשת לשון למה ששמעה נשמתו למרגלות ההר כשיצא הקול ואמר. אנוכי ה' אלוהיך [...] לא יהיה לך אלוהים אחרים על פני [...] משום כך נתבצר לפסוק זה מעמד מיוחד בחייו של האדם מישראל. כניסתו לברית היהדות, סמוך ללידתו, מלווה בקריאת שמע ישראל, ובקריאה זו גם ייפטר מן העולם אם יעמד לו שארית כוחותיו להטיל אותה לתוך חללו של עולם ההולך ונמוג מתודעתו. מקדשי שם שמים בכל הדורות, מיצוא בקריאה זו את דברם קבל עולם: שעה שביכרו חיי נשמה על חיי גוף, חלקו לנשמה את זכות המילה האחרונה. תאמר זו את ששמעה, והיא תמצית חיינו: ה' אלוהינו, ה' אחד.

בקריאה, במקומה של פרשת "עשרת הדיברות". מדוע דווקא פרשה זו? כך מנסח זאת רבי יהודה בר חביבא: "מפני שיש בה חמשה דברים: מצות ציצית יציאת מצרים עול מצות ודעת מינים הרהור עברה והרהור עבודה זרה" (ברכות יב, ע"ב). מרכזיותה של מצוות ציצית קשורה לעובדה שהיא משמרת את ההתנגדות לעבודה זרה ולכל מחשבה אליילית כפעולה יסודית של עקרון האמונה היהודית: "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם".³⁴ לעניות דעתי, בדברי רבי יהודה בר חביבא מסתתרת הדרמה כולה: לא רק שיש לזכור את הפולמוס נגד המינים, שהביא לעיצוב קריאת שמע במתכונתה הנוכחית, אלא שהיא מזכירה גם את יציאת מצרים, ובדרך מיוחדת מאוד; שכן נוסח זיכרון יציאת מצרים בפרשה זו הוא: "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְהִיּוֹת לָכֶם לְאֱלֹהִים אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: (במדבר טו, מא) – פסוק שהוא הד מובהק לפתיחה של עשרת הדיברות: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים" (שמות כ, ב; דברים ה, ו).³⁵

המסורת הקבלית שימרה את הד עשרת הדיברות ביחס לציצית גם במחוות הגופניות הנלוות אליה. ר' מנחם ריקאנטי, למשל, מציין מנהג התכוונות בזמן קריאת שמע אל קשרי הציצית כזיכרון לעשרת הדיברות; ובעקבותיו גם רבי יוסף קארו: "וכתב הר' מנחם מריקנט בסוף פרשת שלח לך, כשמסתכל בציצית אז מסתכל בשתי ציציות שלפניו, שבהם עשרה קשרים רמז להויות עכ"ל".³⁶

34 יתר על כן, המשמעות המעשית של ביטוי האמונה בדיבר הראשון אינה אלא פסילת העבודה זרה, שהיא עניינו של הדיבר השני. אסא כשר, בספרו יהדות ואילולות, ביקש לעמוד על מרכזיות התפיסה הרואה את שלילת העבודה הזרה כביטוי של האמונה היהודית. עיינו בהרחבה כשר, תשס"ד, 25-41. העיקרון המוצע בספר מכונן את היהדות כמתנגדת לכל גילוי של אלילות – לא רק במובנה כדת מסוימת אלא כאופן של יחס אלילות. במובן זה ניתן לחשוב על ההתנגדות המוצעת לעשרת הדיברות כהתנגדות למעמד הדתי של החפצים – כגון לוחות הברית.

35 עניין זה הולם את רוח המדרשים האומרים כי רק דיבר אחד שמעו ישראל במעמד הר סיני, הוא הדיבר הראשון. ראו למשל בבלי, מכות כד, ע"א; הוריות ח, ע"א.

36 בית יוסף, אורח חיים, סימן כד, ס"ק ב. הציטוט המובא מתוך הריקאנטי איננו מופיע בפרשנות פרשת שלח. ובלשונו של ערוך השולחן: "ויש אוזנים בשני ציציות שלפניו בשעת ק"ש דבשני ציצית יש עשרה קשרים רמז לעשר ספירות שהם קשורים זה בזה וכולם מאורו הגדול יתברך הקושרים כשלהבת בגחלת. וגם יש בהם ט"ז חוטין ועשרה קשרים שהם ביחד כ"ו כמספר הויה ברוך הוא ורמז לדבר לאחזם כנגד לבו איתא בשוחר טוב והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוץ היום על לבבך" (ערוך השולחן, הלכות ציצית, סימן כג, ד).

כיסוי העיניים: והיו לאות על ידך ולזיכרון בין עיניך

כאמור, המחווה המרכזית בטקס קריאת שמע בעיניי היא הפעולה של כיסוי העיניים בידים: "וקשרתם לאות על ידך והיו לטוטפות בין עיניך. וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך".³⁷ התנועה הקושרת בין הידיים ובין העיניים והראש, התנועה הקושרת בין אצבעות הידיים הנאחזות זו בזו ובין הנחתן בין העיניים של המתפלל, משמרת ומאזכרת אירוע אחר – קבלת עשרת הדיברות, כניסה לברית. בעניין זה יש פער ניכר בין מה שניתן לכנותו פשוטו של מקרא ובין מדרשו ההלכתי. בעוד המסורת ההלכתית קושרת במובהק את האות והטוטפות לעניין התפילין, תפילין של יד ותפילין של ראש, חלק ממפרשי המקרא רואים ביטויים אלו כמטאפורות בלבד לחיבת הלב וזיכרון הפרשה. את הפרשנות ההלכתית המסורתית המזהה את האות עם התפילין ניתן למצוא כדבר המובן מאליה גם בתוך הקונטקסט המדרשי.³⁸ רש"י המפרש פסוקים אלו קושר בהתאם למסורת מדרש ההלכה את האות והטוטפות עם התפילין של יד ושל ראש: "ועל שם מנין פרשיותיה נקראו טוטפות, טט בכתפי שתיים פת באפריקי שתיים" (רש"י, על דברים ו, ח). דומה בעיניי שיש לראות ברש"י כמי שמלמד את מסורת הפירוש ואת פשוטו של מקרא בו בזמן. מצד אחד הוא מפרש באופן הראוי ההלכתי כתפילין, אך מצד שני פירושו רומז לקורא כי זה אינו פשוטו של מקרא אלא מדרשו.³⁹ ההתרחקות מן המשמעות הראשונית של המקרא לעבר המשמעות המצוותית מקבלת ביטוי נוסף בשימוש האוטוריטטיבי הקובע את הפרשנות של

37 עיינו ויינפלד, 2001, עמ' 138-143.

38 כך למשל, במדרש שיר השירים, כפירוש ביטויי האהבה של "שימני כחותם על לבך, כחותם על זרועך", הנדמים כביטויים מטאפוריים, מופיעה לשון זו: "ד"א שימני כחותם ר' ברכיה אמר זה קריאת שמע שנא' (דברים ו') והיו הדברים האלה וגו' על לבבך – כחותם על זרועך אלו התפילין המד"א (שם) וקשרתם לאות על ידך" (שיר השירים רבה, ח, ה).

39 שהרי הקשר שבין טוטפות לתפילין אינו על שם הצורה אלא על שם מספר הפרשיות, והמילה טוטפות איננה אפוא מילה עברית, ולמעשה איננה מילה בשום שפה, אלא צירוף של שתי מילים משתי שפות שונות שאינן מוכרות וידועות לדובר העברית או הארמית. יש לראות את הפירוש המורכב הזה כמרמז דווקא על היפוכו המקראי. כך הרשב"ם הוא החושף של הפשט שרש"י ביקש להסתיר: "לאות על ידך" – לפי עומק פשוטו: יהיה לך לזיכרון תמיד, כאילו כתוב על ידך, כעין "שימני כחותם על לבך" (שה"ש ח'). 'בין עיניך' – כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי" (רשב"ם, שמות יג, ט). ובדומה ניתן לראות כי הפרשנות הקראית מזהה את האות כסמל במובן של לקשור על לוח לבו של אדם תמיד. או כדוגמת "כי לית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך" (משלי א, ט). עיינו הדסי, אשכול הכופר, סימן רסג; וכן קול סכל, שלושה מאמרים לר' אמיתי בר ידעיה אבן רו, עמ' 38-39.

התפילין. כמעט כל פרטי התפילין, צורתן, הפרשיות, הצבע השחור, נקבעו על פי הגדר של "הלכה למשה מסיני".⁴⁰ השימוש הסמכותי מבקש להרחיק את הקורא בפסוקי שמע מן הקונטקסט המקראי שלהם, ולטענתי, אף זו תוצאה של הניתוק המרכזי שנעשה בין טקס קריאת שמע לבין עשרת הדיברות. פעולת הזיכרון הראשונית, כך נראה, הייתה קשורה דווקא בעשרת הדיברות ולא בפרשיות עצמן. משמעות פרשנית כזאת אפשר לגזור מתוך עדויות אחדות מן הארכאולוגיה הארץ-ישראלית ומן המדרשים השומרוניים (מנטל, תשמ"ג, 58; Gaster, 1923, 132-134). כך למשל, מדרש שומרוני מביא את התיאור הבא: "והיו לאות על ידיך – אלו עשר אצבעות שביד. ולטוטפות בין עיניך..." (לצערנו לא נשתמר ההמשך). על פי תיאור זה, המחווה המוצעת על ידי המקרא פשוטה בתכלית וניתנת בקלות להיעשות על ידי כל אדם ובכל מקום. המאמין הרוצה לזכור את מעמד הר סיני ואת עשרת הדיברות מביט בידי ובעשר האצבעות ומיד נזכר בעשרת הדיברות. הפעולה הפשוטה ביותר, המידית ביותר, הנעשית כמעט בהיסח הדעת והיכולה להוות את פעולת הזיכרון האלוהי העמוק ביותר: עשר כנגד עשר. לפי תיאור זה הוצאת עשרת הדיברות מן הטקס כרוכה בהימנעות מן הפירוש של עשר אצבעות הידיים ומחייבת מתן משמעות חדשה ל"אות" ול"טוטפת". אותה המשמעות שנמצאת לבסוף בדמותן של התפילין – הקופסאות שבהן מונחים פרשיות קריאת שמע.

פרשנות אחרת המובאת על ידי ויינפלד מתאימה לממצאי התפילין במערות קומראן. הפעולה למען זיכרון עשרת הדיברות נעשתה באמצעות כתיבתן על קלף, כמעין קמע הנקשר על הראש או על היד. תיאור זה קרוב ברוחו לפעולה הקשורה בתפילין במסורת חז"ל.⁴¹ עדות קרובה לרעיון זה נמצאה בשכם, שבה ניתן לראות את מזוזת בית הכנסת היהודי – עשרת הדיברות כתובות על מזוזת הדלת (בן צבי, תשי"ד, 229-223). ההתפתחות של דרך פעולת הכתיבה יכולה לקבל חיזוק מממצאים ארכאולוגיים המגלים כתיבה של פרשיות תפילין ובתוכן גם עשרת הדיברות; כך בתפילין הארץ-ישראליות מן הגניזה וכן במערות ים המלח וביריחו (ידין, תשכ"ט, 60-85; 85-48; Milik, 1977). לעתים עשרת הדיברות מופיעים כפרשה חמישית, בניגוד למסורת חז"ל המדגישה את מניין

40 נושא התפילין והלכות התפילין בספרות חז"ל הוא נושא מורכב ובעייתי במיוחד. עיינו למשל הברמן, תשי"ד, 174-177; 250. Strack and Billerbeck, 1928.

41 ויינפלד מזהה את הקמעות עם "שמע ישראל", אבל מעלה בסוגריים את האפשרות שייטכן שמדובר בכל זאת בעשרת הדיברות הנכתבות על גבי קלף (ויינפלד, 2001, 141-142).

הפרשיות כארבע.⁴² הימצאותם של עשרת הדיברות בתוך התפילין איננה תוספת של פרשה אלא תוספת של הליכה, שהרי זו הפרשייה אשר אליה רומזות שאר הפרשיות. היא המעניקה להן משמעות, והן שמבססות אותה בחיי היום-יום.

מסורת כיסוי העיניים בשתי הידיים בספרות חכמים

על חשיבותה של המחווה הגופנית של כיסוי העיניים בידיים בזמן חז"ל ניתן ללמוד מאחת מן הברייתות המתארות את דרכו של רבי יהודה הנשיא לקרוא "קריאת שמע". רבי יהודה לא נהג לקרוא את כל "קריאת שמע" (אולי רק את הפסוק הראשון); הוא גם לא הניח תפילין לטובת הקריאה, אלא קיים את הטקס באופן אחר: "אמר ליה רב לרבי חייא: לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה [לא ראינו שרבי מקבל על עצמו] מלכות שמים. אמר ליה בר פחתי בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים" (בבלי, ברכות יג, ע"ב).

הרגיל במסורת התפילה רואה לנגד עיניו את רבי יהודה הנשיא המלמד, ותוך כדי לימודו, אף שאינו חדל ללמד, נוהג בכיסוי היד על העיניים בדרך שבה נוהגים המתפללים, אולי כדי להתרכז באמירת "שמע ישראל". הסבר מעין זה נשמר במסורת ההלכתית והקבלית. כך למשל, ר' יוסף קארו מתאר את הפעולה: "שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין, ויש לעניין זה תוכן פנימי גם כן" (אורח חיים סא, ה). התכוונות זו מופיעה בהקשרה הקבלי כהתכוונות של ייחוד ד' רוחות לשם ה': "קודם שתומר שמע ישראל תסגור שני עיניך ביד ימינך ומרמז על פי סוד מבואר בסבא דמשפטים (דף צה). ובידך השמאלית תאחז ד' ציציות ויהיו מונחים על לבך" (שער הכוונות, דרוש ה, דק"ש).

באמצעות מחווה זו של כיסוי העיניים ביד ידעו התלמידים כי ברגע זה ממש הוא אומר פסוק ראשון של שמע, אף שלא ראו אותו מפסיק את לימודו לשם

42 אפשרות כזאת מתוארת במשנה, סנהדרין יא, ג, וכן בבלי, סנהדרין פח, ע"ב. כן עיינו בערוך, ערך תפ"ל: "ומצאנו שאמר רב נחשון גאון: הר דאומר רבנן 'תפילין בראשו וספר תורה בזרועו' (מנחות מ"ג ב) – זה ספר תורה שאמרו כגון שכתוב בו מן 'אנכי' עד 'אשר לרעך'". מדובר בתיאור מדויק המזהה את הזיכרון על היד עם עשרת הדיברות ולא עם פרשת שמע. עדות זו מצטרפת לעדותו של הירונימוס בפירושו ליחזקאל כד, טו, המעיד על חכמי בבל המקיפים את ראשם בעשרת הדיברות כתובות על עור. עיינו Ginzberg, 1899, vi, 105–106; והשוו גם בבלי, שבת נו, ע"ב: "טוטפת – המוקפת לה מאוזן לאוזן". וייתכן, כותב הברמן (תשי"ד), שהאיסור על הנחת תפילין עגולה אין הכוונה לצורת הבית, אלא לצורת היקף הראש כעגולה. הצעתו של הברמן היא שיש לראות גם את המושגים "פורס את שמע" ו"כורך את שמע" באופן זה של צורת הנחת פרשיות באופן פרוש ובאופן מקופל.

כך; ולאחר השיעור ישלים, או לא ישלים, את כל הפרשה כולה, על פי מחלוקת המסורות בעניין. אך המדייק בלשון התלמוד מוצא כי אין רבי יהודה מכסה עיניו בידו האחת, אלא מעביר את ידיו – את שתי ידיו. אדגיש כי גם המסורת ההלכתית שימרה את הביטוי בלשון שתי ידיים: "ונוהגין ליתן ידיהם על פניהם" (שולחן ערוך, אורח חיים סא, ה).

מדוע בשתי הידיים? דומה כי מעשהו של רבי יהודה הנשיא מגלה את אופן הזיכרון. שתי הידיים הן האות שבאמצעותו, בעזרת עשר האצבעות, יכול אדם לזכור את עשרת הדיברות. הפעולה היא בשימת האות כעוטף את העיניים וכמכסה את הפנים. הבאת עשר האצבעות אל הראש משמשת לזיכרון עשרת הדיברות. האדם מתבונן בעשר אצבעותיו ואחר מקרב אותן לכסות בהן את עיניו. זהו הטקס הדתי של זיכרון עשר הדברים שנאמרו במעמד הברית לעם ישראל בהר סיני: "והיו לאות על ירך"⁴³ – עשר אצבעות הידיים, שהן הן האות המזכיר את "עשר" הדיברות; "ולטוטפות בין עיניך" – האופן שבו מקרבים את אצבעות הידיים אל העיניים. זהו מעשה הטקס הדתי הפשוט, היום-יומי, המזכיר את הברית.

בין היתר, אפשר להיעזר בתיאור הזה כדי לבאר את אחת המילים המקראיות המוקשות המתארות את הזיכרון של קריאת שמע: טוטפות. אני מציע להבין אותה כחלק מתיאור המחווה הגופנית ולא כתיאור של מצוות התפילין. השורש ט-פ-ת של המילה טוטפות איננו מופיע במקרא, אך ייתכן שהוא קרוב לתיאור של עיטוף, בדומה לשורש ע-ט-ף, כאופן של עטיפה וכיסוי.⁴⁴ הפרשנות המסורתית התלבטה רבות בשאלה זו. כך, אבן עזרא והרמב"ן הציעו לקשר בין ביטוי זה לביטוי "הטף" בהשאלה מהטפת המים. אפשרות נוספת היא השימוש המצוי בלשון חכמים של טוטפת הראש, כאופן של כיסוי הראש. הרעיון של עטיפה או כיסוי מעלה את האפשרות שלא מדובר בכיסוי הראש בתפילין אלא של כיסוי ועטיפת העיניים. הצעה זו באה לענות על הצורך הפרשני הפשוט של זיכרון עשרת הדיברות. אם זיכרון זה מצוי באופן כה פשוט על הידיים באמצעות האצבעות, הרי ברור הוא שיש אופן טקסי שבו קל לזכור אותן גם בין העיניים.

43 שוב מעניין לראות כי נוסח המקרא השומרוני הוא "והיו לאות על ירך" בקרי ובכתיב כלשון רבים, דהיינו בשתי הידיים. עיינו הנוסח השומרוני (צדקה, 1962), לדברים ו, ח.

44 את האפשרות לפרש את המילה כ"כיסוי" העלה כבר ויינפלד, 2001, 138-140. ההצעה הפרשנית שלו מכוונת לכיסוי הראש במעין "נזר" או על ידי קמע. ההצעה המוצעת כאן היא כיסוי העיניים בידיים בלבד.

בין עיניך.



כיסוי העיניים בידיים בטקס הדלקת נרות בכניסת שבת

בשולי הדברים אפשר ללמוד על אירוע אחר משמעותי בחייה הדתיים של האישה במסורת היהודית: הדלקת הנרות. נהגו הנשים להדליק את הנרות קודם שיברכו עליהם "להדליק נרות של שבת"; וכיוון שברכות קודמות למעשה, וכיוון שלאחר הדלקת הנרות הרי זה שבת אצל אותן נשים ולא ניתן עוד להדליק את הנרות, נמצא להן הפתרון: קודם ידליקו ואחר לא יראו את הנרות ויברכו; ומכאן והלאה כאשר יראו את הנרות הרי זה כאילו הדליקו אותן לאחר הברכה. אך אופן הביצוע הוא המעניין, שהרי אין הן עוצמות עיניים, ואין הן מכסות את העיניים במטפחת או בתנועת יד על העיניים; אלא שהן מחוות תנועה בידיים ואחר כך מכסות את העיניים באצבעות הידיים.

ייתכן שהמחווה הגופנית של קבלת הברית נשתמרה באופן נוסף – בטקסיות של "הדלקת נרות" המיוחסת במסורת לנשים; לא רק כעניין טכני אלא כאירוע טקסי של קבלת הברית. זהו האופן הקדום יותר של זיכרון הברית: אצבעות הידיים שבהן מתבוננות הנשים לאחר כיסוי העיניים הוא אופן של "והיו לאות על ידיכם ולטוטפות בין עיניכם".

סיכום

מאמר זה ביקש להראות כיצד המחוות הגופניות המלוות את טקס קריאת שמע חושפות את התשתית הדתית של ייסודו: שחזור מעמד הר סיני וכריתת הברית פעמיים ביום. פעולת הטקס נעשית באמצעות הברכות והקריאה, אך גם בצירוף מדויק של מחוות הנלוות אליהן. כך, למרות השינויים הגלויים ביותר בפרשיות הנקראות, באופן עיצובן כחלק מן התפילה, באופן השימוש בתפילין ובפרשנות האמונית, השתמרו בתוך המחוות הדתיות של המנהג היסודות הקדומים ביותר של הטקס: עשרת הדיברות, שינונם וזיכרונם. חקר המחוות הנלוות אל הריטואל בעניין זה מאפשר חשיפה של שכבות שונות של המשמעות הרעיונית התאולוגית של טקס קריאת שמע. דומה שדי באלו כדי ללמוד על חשיבות חקר המנהגים והטקסים לחקר המחשבה היהודית לדורותיה.

מקורות

- אורבך, א"א, תשמ"ו. "מעמדם של עשרת הדיברות בעבודה ובתפילה", בתוך: ב"צ סגל (עורך), *עשרת הדיברות בראי הדורות*, ירושלים: מאגנס.
- אורבך, י', תשמ"ג. "בסוד 'קריאת שמע' (לעניין 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד'), סיני צ"ב: פו-צ.
- אייבשיץ, י', תשמ"ג. "שמע ישראל: בימי שואה ומצוקה", *ארשת* ב: 75-86.
- אלכוגן, י', 1972. *התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית*, תרגם: י' עמיר, תל אביב: דביר.
- אלבק, ח', תשי"ט. *פירוש המשנה לסדר זרעים*, ירושלים: מוסד ביאליק.
- ארליך, א', תשנ"ט. "כל עצמותי תאמרנה" *השפה הלא מילולית של התפילה*, ירושלים: מאגנס.
- בן צבי, י', תשי"ד. "אבן מזוזה שומרונית מכפר ביל"ו", *ידיעות* יח: 223-229.
- גארב, י', תשנ"ו. "האצבעות והחושים: תעודה מ'אבן השהם' של יוסף אבן צייאח", *פעמים* 67: 120-124.
- דה-פריס, ב', תשכ"ד. "קריאת שמע וברכותיה", *מעיינות* ח: 149-154.
- הברמן, א"מ, תשי"ד. "על התפילין בימי קדם", *ארץ ישראל* ג: 174-177.
- היינמן, י', תשכ"ד. *התפילה בתקופת התנאים והאמוראים*, ירושלים: מאגנס.
- _____, תשמ"ג. "קדושה ו'מלכות' של קריאת שמע וקדושה דעמידה", *עיוני תפילה*, א' שנאן (עורך), ירושלים: מאגנס.
- ווינפלד, מ', תשמ"ו. "עשרת הדיברות: ייחודים ומקומם במסורת ישראל", בתוך: ב"צ סגל (עורך), *עשרת הדיברות בראי הדורות*, ירושלים: מאגנס.
- _____, 2001. *עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 2001א. "עשרת הדיברות כמסורת וכפולחן במהלך הזמנים", בתוך: הנ"ל, *עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, 2001ב. "פירושה של קריאת שמע המקראית", בתוך: הנ"ל, *עשרת הדיברות וקריאת שמע: גלגוליהן של הצהרות אמונה*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- _____, תשס"ד. *הליטורגיה היהודית הקדומה*, ירושלים: מאגנס.
- וינשטוק, מ', תשמ"ג. "בשולי קריאת שמע וברכותיה / הגיגים", *ארשת* ב: 21-25 עמודי המאמר?.
- ורטהיימר, ש"א (העיר וביאר), תשי"ט. *פרוש הברכות והתפלות: אבודרהם השלם*, ירושלים: [חמו"ל].

זימר, י' (אריק), תשנ"ד. "תנוחות ותנועות הגוף בשעת קריאת שמע", אסופות ח: שמ"ג-שס"ח.

טל, א' (מתקין ועורך), תשנ"ד. חמישה חומשי תורה לפי נוסח שומרון, תל אביב: אוניברסיטת תל אביב.

ידין, י', תשכ"ט. "תפילין של ראש מקומראן", ארץ ישראל ט: 60-85.

כשר, א', תשס"ד. יהדות ואילולות, תל אביב: משרד הביטחון.

כשר, הרב מ"מ, תש"ם. ספר שמע ישראל, ירושלים: מאור הגליל.

____, תשמ"ג. "חוד השם במובנו הכולל", ארשת ב: עמ' 9-11.

____, תשמ"ג. "ברכת יוצר אור", ארשת ב: 30-36.

ליכט, י', תשכ"ה. מגילת הסרכים ממגילות מדבר יהודה, ירושלים: מוסד ביאליק.

מנטל, ח"ד, תשמ"ג. אנשי כנסת הגדולה, תל אביב: דביר.

סליי, מ', תשמ"ג. "ענייני קריאת שמע וברכותיה בספרות השו"ת", ארשת ב: 43-58.

פליישר, ע', תשל"ב. "לליבון עניין ה'פורס את שמע' ", תרביץ מ"א: 133-144.

צדקה, א', ור', 1962. חמישה חומשי תורה נוסח יהודי, נוסח שומרוני, תל אביב: [חמו"ל].

קיציס, ג', תשמ"ג. "קריאת שמע במשנתו של ר' אלימלך מליז'נסק", ארשת ב: 12-20.

קנוהל, י', תשמ"ד. "פרשה שיש בה קיבול מלכות שמים (ספרי במדבר, קטו), תרביץ נ"ג: 11-31.

רוזנצווייג, פ', 1970. כוכב הגאולה, תרגום: י' עמיר, ירושלים: מוסד ביאליק.

שביד, א', 1983. "הוראת קריאת שמע וברכותיה", פתחים 59-62: 31-43.

שאקי, א', תשמ"ג. "מנהגי ק"ש אצל יהודי תימן", ארשת ב: 62-65.

תא שמע, י', תשס"א. "מצבי ישיבה ועמידה בקריאת שמע וברכותיה", כנישתא א: נ"ג-ס"ב.

- Blau, L., 1895. "Origine et Histoire de la Lecture du Schema et des Formulas des Bénédictiones qui L'accompagnent," *Revue des Études Juives* XXXI: 179-201.
- Eshel, E., 1991. "4QDeut: A Text that has Undergone Harmonistic Editing," *Hebrew Union College Annual* 62: 117-154
- Gaster, M., 1923. *The Samaritans*, London: Humphrey Milford, Oxford University Press.
- Ginzberg, L., 1899. *Die Haggada bei den Kirchenvätern*, Amsterdam: Gebr. Levisson.

- Kimelman, R., 2001. "The Shema' Liturgy: From Covenant Ceremony to Coronation," *Kenishta* 1: 9–106.
- Lieberman, S., 1952. "The Discipline in the So Called Sed Manuai of Discipline," *Journal of Biblical Literature* 71: 199–205.
- MacCulloch, J. A., 1913. 'Hands', *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 6, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Milik, J. T., 1977. *Discoveries in the Judaean Desert VI: Qumran Grotte 4*, "II, Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128 – 4Q157)," New York: Clarendon Press, 6th Edition.
- Mowinckel, S., 1927. *Le Décalogue*, Paris: F. Alcan.
- Schmitt, J. C., 1984. "Gestures: Introduction and General Bibliography," *History and Anthropology* I: 1–23.
- Strack H. L. and P. Billerbeck, 1928. *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München: Beck.

benpazi.hanoch@gmail.com

