

# קריאת שמע שבגוף\*

יוסי גמליאל

נאחר עורי נקפו זאת  
ומבשרי אֶחָזָה אֶ-לוֹהָ  
(איוב יט, כו)

## פתיחה

במאמר זה ברצוני לעיין בהיבטים גופניים ופיזיים שונים הקיימים בקריאת שמע.<sup>1</sup>

קריאת שמע קיימת בתודעתנו באופן רווח כאקט פנימי, מנטלי, תודעתי; והמסמן 'קבלת עול מלכות שמיים' הכרוך בקריאת שמע באופן מובהק, נתפס אף הוא בדרך כלל כפעולה של התכוונות פנימית. די לצטט את לשון מרן בשו"ע:

\* עיון זה נולד צמח מתוך לימוד סוגיות קריאת שמע בחבורה הצעירה בשנה החולפת, אך ברצוני לציין שתי פריזמות מתודולוגיות שהשפיעו עליו. האחת - עיוניו של הרב שג"ר בסוגיות קריאת שמע (שהתפרסמו לאחרונה בספר **שיעורים בגמרא: ברכות**, חלק א), ודרכו הכללית בעיון בסוגיות, המתמקדת בפנומנולוגיה של הסוגיא או של העניין הנידון; והשנייה - העניין המחודש שמגלה מחקר ספרות חז"ל בהלכה כריטואל וכביצוע גופני-פיזי (ר' סקירתה של M. Balberg, 'Ritual Studies and the Study of Rabbinic Literature', **Currents in Biblical Research** 16 (2017), pp. 71-98). עבודה נוספת שהשפיעה על מהלך הדברים דלהלן הינה עבודתו של אורי ארליך על המחוות הגופניות של עולם התפילה (בספרו 'כל עצמותי תאמרנה': **השפה הלא מילולית של התפילה**, ירושלים 1999). ספר זה בוחן את שלל המחוות הגופניות שנזכרו בספרות חז"ל ביחס לתפילת העמידה; לעבודתו יש פונקציה היסטורית מובהקת, אולם אין ספק שהיא מציפה תמונה רבת רושם אודות נוכחות הגוף ומחוותיו בתפילה, ובעיקר אודות היותו של הגוף אתר-מרחב משמעותי לעיצובה של התפילה.

<sup>1</sup> תחום משיק לענייננו הינו ניתוח גרדי ק"ש מפריזמה תיאטרלית ופרפורמטיבית. לכך נקדיש מאמר נוסף אי"ה.

יקרא קריאת שמע בכוונה, באימה, ביראה, ברתת וזיע. 'אשר אנכי מצוך היום', היינו לומר: בכל יום יהיו בעיניך כחדשים, ולא כמי שכבר שמע אותו הרבה פעמים שאינו חביב אצלו... נוהגין לקרות פסוק ראשון בקול רם, כדי לעורר הכוונה. נוהגין ליתן ידיהם על פניהם בקריאת פסוק ראשון, כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין<sup>2</sup>

בדברים הבאים אבקש לשרטט תמונה מעט שונה, ולהצביע על העובדה שקריאת שמע מופיעה באופן משמעותי גם - ואולי בעיקר - בממדים פיזיים וגופניים. ממדים אלו מתפקדים במישור ההלכתי הקונקרטי, אך גם במובן העמוק של משמעותה של המצווה ושל יסודותיה.

מהלך הדברים ינוע בין עיון אינטנסיבי בסוגיות הליכה של הגופנית בקריאת שמע, לבין הצעות קריאה בקטעי סוגיא אקראיים. תנועה זו לא באה לטשטש את האופי השונה של המקורות או של דרך העיון בהם, אולם היא חושפת את העובדה שהגופניות נוכחת הן בגדרי היסוד של קריאת שמע והן בארומה הספרותית דרכה היא מוצגת בכמה מן הדיונים שבגמרא.<sup>3</sup>

בתוך כך, מאמר זה מבקש להתמקם (או שמא לשרטט) תיבת תהודה רחבה יותר, העוסקת בשאלת המרחב שבו מתקיימת קריאת שמע, וכמותה, מצוות נוספות; האם זהו המרחב הפיזי, הגופני, הפרקטי, או שמא המרחב הפנימי, המנטלי, כאשר הגוף נוכח רק בתפקיד 'הזרוע המבצעת'? נדמה ששאלה זו,

<sup>2</sup> שו"ע או"ח סי' סא, סע' א-ה. העובדה שהשו"ע בחר לצטט מדרש בדבריו הינה חריגה, ומעידה על הפאטוס המנטלי שביקש לשוות לדבריו כאן.

<sup>3</sup> כמו כן, הצגת הדברים נעשית באופן סינכרוני, כך שמחלוקת בית שמאי ובית הלל על תנוחת הגוף בעת הקריאה עומדת על מישור אחד יחד עם התיאור התלמודי של ר' יוחנן 'בעל הבשר' שקורא קריאת שמע פרקדן-על-הצד. ראוי כמובן לעמוד על הממד הדיאכרוני של העיצוב הגופני של קריאת שמע, ונעיר על כך בשלהי המאמר (ר' לקמן הע' 78).

אשר במרחבי ההגות המערבית הפכה להיות שאלה ראשונה במעלה, טרם זכתה למיפוי הלכתי ממצה.<sup>4</sup>

## א. 'בני אדם שוכבים ובני אדם עומדים' - מחלוקת בית שמאי ובית הלל וגלגוליה

ההיבט הגופני בקריאת שמע עולה לראשונה במחלוקת תנאית חשובה ויסודית - מחלוקת בית שמאי ובית הלל אודות מנח הגוף הראוי בעת הקריאה. מבחינת תולדות הלכות קריאת שמע זהו אולי הדיון המוקדם ביותר שאנו מכירים אודותיה, וחשיבותו לעיצוב הלכותיה העתידיה גדולה.<sup>5</sup> אמנם, בשל הפסיקה

<sup>4</sup> סוגיות 'כוונה', 'מחשבה' ו'דעת' למיניהן זכו לדיונים ופיתוחים מסועפים בספרות הראשונים ובעיקר בספרות האחרונים, ונדמה שאלו העניקו להן מעין-בכורה על פני המישור המעשי-הפרקטי. 'עלייתו' של הממד המנטלי על פני הממד הפיזי מתבטאת בתחומים רבים בהלכה: הדומיננטיות של המחשבה בקדשים; חשיבותה של כוונת 'לשמה' בגיטין, זבחים וס"ת; מרכזיותה של הדעת בהכשר לטומאת אוכלין; וכמובן כוונה בקיום מצוות כגון תפילה, ק"ש ושופר, ומשם גם לשאלות רחבות יותר אודות 'מצוות צריכות כוונה'. בעיניים של הלומד המודרני הדומיננטיות של העולם המנטלי הינה מובנת-מאליה, אך חשוב לזכור שהמושגים המודרניים של העולם הפנימי ועולם המעשה עשויים להיות שונים מאלו של חז"ל ואף של הראשונים. נושא זה זכה לדיון נרחב במחקר ספרות חז"ל בשנים האחרונות, ראה: י' לוינסון, 'מפואטיקה לפרקסיס: אנתרופולוגיה ספרותית ותפיסת הסובייקט של חז"ל', **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כה (תשע"ג), עמ' 63-86; וכנגדו, I. Rosen-Zvi, 'The Mishnaic mental revolution: a reassessment', *JJS* 66 (2015), pp.36-58. ראה גם העיון הנרחב בספרו של י' רוזן-צבי, **גוף ונפש בהגות היהודית העתיקה**, תל אביב 2012. פירות הדיון המחקרי עשויים לשוב ולעורר דיון תורני הן ביחס למקורות חז"ל והן ביחס לדיונים שהתפתחו בספרות הראשונים והאחרונים, ועוד חזון למועד; מאמר זה מבקש להיות צעד ראשוני בכיוון זה.

<sup>5</sup> לסקירת שלבי ההתפתחות הראשוניים של ק"ש בתקופת הבית השני ראה: S. Kattan-Gribetz, 'The Shema in the Second Temple period: a reconsideration', *Journal of Ancient Judaism* 6, (2015), pp. 58-84; י' סלוטניק, 'גלגוליה של מצוות קריאת שמע בתקופת בית שני', **מעגלים** י (תשע"ז), עמ' 31-43.

ביחס למחלוקת הבתים עצמה - מחלוקת בית שמאי ובית הלל נחשבות לשלב הראשון בהתפתחות העולם התנאי. ראה: 'משנכנסו חכמים בכרם ביבנה אמרו עתידה שעה שיהא אדם מבקש דבר מדברי תורה ואינו מוצא... אמרו: נתחיל מהלל ומשמאי.. (תוספתא עדויות פ"א ה"א). עניינים הלכתיים רבים במשנה כוללים מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל המוצגת בתחילת הדיון, בבחינת יסודן הראשוני של ההלכות שיבואו בעקבותיה. ראה (רשימה חלקית): ברכות פ"ח; שביעית פ"א מ"א; שבת פ"א

העקרונית כבית הלל - ומחלוקת זו בכלל זה - שיטת בית שמאי לא זכתה לעיסוק ענף, ואף שיטת בית הלל הפסידה מכך. כפי שניווכח מיד, שיטת בית שמאי משפיעה ישירות על שיטת בית הלל ועל המשך התפתחותו של העיצוב הגופני של קריאת שמע, הן באופנים סמויים והן באופנים גלויים.<sup>6</sup>

בליבו של הפרק הראשון במסכת ברכות, העוסק בגדרים היסודיים של מעשה הקריאה - זמן הקריאה, מבנה הקריאה ותכניה, ועוד - מופיעה מחלוקת בין בית שמאי ובית הלל אודות מנח הגוף הראוי בעת הקריאה.<sup>7</sup> וכך גורסת המשנה:

בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטו ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר  
 'ובשכבך ובקומך'  
 ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר 'ובלכתך בדרך'  
 אם כן למה נאמר ובשכבך ובקומך בשעה שבני אדם שוכבים  
 ובשעה שבני אדם עומדים<sup>8</sup>

בית שמאי סבורים שקריאת שמע מתבצעת תוך כדי שהות בתנוחה גופנית מוגדרת וברורה, המשתנה בין קריאת שמע שבערב - הטייה, לקריאת שמע שבבוקר - עמידה. בחירה זו מלמדת על היותו של הגוף מגלם את 'משמעותה'

מ"ה-מ"ח; חגיגה פ"א מ"א; יבמות פ"א מ"ד; זבחים פ"ד מ"א; נידה פ"א מ"א ובמקומות רבים נוספים. מיקומה של מחלוקת בית שמאי ובית הלל בנוגע למחוות הגוף של קריאת שמע הינו בליבו של הפרק הראשון, דבר שמעידה על החשיבות שהקנה לה עורך המשנה בשיבוצו הספרותי. על כך ראה ר"א וולפיש, **מרבדי משנה - פרקי ברכות: עיון ספרותי ורעיוני במשנת ברכות**, אלון שבות תשע"ח, עמ' 21-15.

<sup>6</sup> טיבה של ה'הכרעה' הגלובלית כבית הלל (בבלי עירובין יג ע"ב ומקבילות) נידון במחקר ספרות חז"ל, ועלו בו גם רשמים לנוכחותה והשפעתה של הלכת בית שמאי בספרות התנאית. על כך ראה: ש' ספראי, 'ההכרעה כבית הלל ביבנה', **דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות**, תשמ"ג (כרך ג), עמ' 21-43. בחינת ההכרעה כבית הלל במחלוקת על מנח הגוף בקריאת שמע ויחסה להכרעה הכללית כבית הלל עלתה במאמרו של מ' סבתו, 'קריאת שמע של ר' ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה וההכרעה כבית הלל', **סידרא** כב (תשס"ז), עמ' 55-41.

<sup>7</sup> רבות נכתב על מחלוקת בית שמאי ובית הלל ביחס לקריאת שמע; במסגרת זו אתמקד בעיקר בעיסוקה של מחלוקת זו במנח הגופני הראוי של קריאת שמע, ובהיותה מעצבת את קריאת שמע כאקט המבוצע ומבוטא באופן גופני.

<sup>8</sup> משנה ברכות פ"א מ"ג (הפנייה סתמית למשנה, לירושלמי ולבבלי הינן למסכת ברכות).

ועיקרה של קריאת שמע, משמעות שמדברי בית שמאי נראית ככרוכה בעיתוי המשתנה של הקריאה - ערב/בוקר.<sup>9</sup>

באופן ראשוני מתבקש לראות התאמה בין לשון הכתוב - "בשכך ובקמך" - לבין התנוחות השונות שבית שמאי קובעים בערב ובבוקר. הצעה זו נסמכת על ייחוס רווח של קריאה צמודה של הכתובים בבית מדרשם של בית שמאי, והיא רואה במדרש הכתובים המופיע במשנה את יסוד המחלוקת בין הבתים. כמו כן, היא מציעה לראות את שיטת בית שמאי כמעצבים את קריאת שמע בדמות תנוחה טקסית המביעה את אופיו של הזמן החברתי-תרבותי בזיקה לשינויים הקוסמיים של יום ולילה. הביצוע הגופני של הקריאה מכוון שתי פעולות שונות לגמרי, וכאשר הוא מצמיד את קריאת הפסוקים למצבו של הגוף ולמצב האנושי באותה העת, הרי שהוא מעצב גם את התוכן המילולי של הקריאה; אמירת "שמע ישראל" בגוף-עומד-של-בוקר הינה בעלת איכויות אחרות מאשר אמירת "שמע ישראל" בגוף-שוכב-של-לילה.<sup>10</sup>

אלא שהצעה זו נתקלת בכמה קשיים: לו היו בית שמאי גוזרים את שיטתם מלשון הכתוב, הרי שהיה עליהם לדרוש בקריאת שמע של ערב שכיבה מלאה, ולא 'הטייה'. זאת ועוד, אם מדובר על קריאה צמודה הרי שיש לדרוש קריאה

<sup>9</sup> הבחירה לציין את ק"ש של ערב וק"ש של בוקר במחוות גופניות שונות עומדת בזיקה לשורה של הבדלים בין שתי הקריאות העולה מן המקורות: ההבדל במספר הברכות (משנה פ"א מ"ד), הבדל בזיקת הקריאה להזכרת יציאת מצרים (משנה פ"א מ"ה) ובטיב סמיכת הגאולה לתפילה (בבלי ד' ע"ב); גדרים ואיכויות שונות של זמני הקריאה (ריבוי זמנים המוצע במקורות תנאיים נוספים לק"ש של ערבית, תוספתא פ"א ה"א ובבלי ב' ע"ב; לעומת אחדות יחסית ביחס לזמני ק"ש של שחרית, תוספתא פ"א ה"ב ובבלי ט' ע"ב). היבטים אלו עשויים להתקשר לשאלה שהעלו אחרונים, האם ק"ש של שחרית וק"ש של ערבית הם שני עניינים שונים (או: שתי מצוות שונות), או עניין אחד בעל שני מופעים (וראה לקמן הע' 19).

כמו כן, כפי שנראה לקמן, פ"א במשנה (שעוד 'חשוף' לשיטתם של בית שמאי ויסודותיה) מנכיח באופן משמעותי את ההבדל בין ק"ש של ערב לק"ש של בוקר, בעוד פ"ב-פ"ג (שהם כבר בתר-בית הלל) מטשטשים הבדל זה ומתייחסים למעשה הקריאה כמעשה אחדותי.

<sup>10</sup> כך רש"י ברכות י' ע"ב ד"ה יעמוד; מאירי שם ד"ה אמר המאירי; ועוד רבים. ראה גם המקורות שמציין י' קנוהל, 'פרשה שיש בה קיבול מלכות שמיים', **תרביץ** נג (תשמ"ד), עמ' 15 בהע' 19; וראה גם דבריו של מו"ר הרב שג"ר, **שיעורים בגמרא: ברכות**, חלק א, אלון שבות תש"פ, עמ' 47-48.

במנח ייחודי גם ב"שבתך בביתך ובלכתך בדרך".<sup>11</sup> לפיכך, מסתבר יותר לראות את העמידה ואת ההטיה כשני מבעים גופניים-טקסיים בעלי משמעות שונה, שבאמצעותם בוחרים בית שמאי לעצב את קריאת שמע, בזיקה לערב ולבוקר - אך לא כשיקוף של זמנים אלו.

העמידה<sup>12</sup> מביעה כבוד ויראה, פעמים רבות נוכח גורם סמכותי שהעומד נמצא בזיקה אליו.<sup>13</sup> בנוסף, עמידה משקפת/מכוננת תודעת היקראות לשירות ולפעולה.<sup>14</sup> כמו כן, עמידה מסייעת לריכוז ולפיכך גם מבטאת נוכחות מכוננת ומרוכזת.<sup>15</sup> עמידה אף משרתת/מביעה רשמיות וטקסיות.<sup>16</sup>

<sup>11</sup> כמו כן, פעמים רבות אין זהות בין מופע נורמטיבי של מחלוקת, לבין מופעה המדרשי. המחלוקת בדרישת הכתובים לעיתים מאוחרת למחלוקת הנורמטיבי ולעיתים מתקיימת במקביל לה. מסתבר לראות את השכבה של מדרש הפסוקים במשנה כנפרדת מהמחלוקת העקרונית בין בית שמאי ובית הלל (ואולי מדובר בשכבה מאוחרת שהתווספה בעת קיבוע המחלוקת במשנה. על הפער בין מדרש הכתובים לבין דעות ב"ש וב"ה עצמן ראה סבתו, קריאת שמע וההכרעה כבית הלל (לעיל הע' 6), עמ' 41-42; קנוהל, פרשה שיש בה מלכות שמיים (לעיל הע' 10) עמ' 18-20.

<sup>12</sup> הניסוחים כאן מכוונים לתיאורי עמידה בהלכה. אמנם, עמידה הינה תנוחה טקסית בעלת משמעות רבה בתרבויות רבות, ולמעשה היא התנוחה האופיינית ביותר לתפילה. על כך ראה אצל ארליך, כל עצמותי תאמרנה (לעיל, הערת פתיחה), עמ' 18-19 ובהע' 6 ו-9.

<sup>13</sup> בבלי קידושין לג ע"ב: אמר ר' אלעזר: 'כל ת"ח שאין עומד מפני רבו - נקרא רשע... שנאמר: וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מלפני הא-להים, מורא זו איני יודע מהו? כשהוא אומר: ויראת מא-להיך, הרי מורא זו קימה'. וראה שם: 'אין תלמיד חכם רשאי לעמוד מפני רבו אלא שחרית וערבית, כדי שלא יהיה כבודו מרובה מכבוד שמים', ומכאן ש'כבוד שמיים' נתפס כעמידה בבוקר וערב.

<sup>14</sup> ירושלמי ברכות פ"א ה"א: 'זהו שעומד ומתפלל צריך להשוות את רגליו. תרין אמורין רבי לוי ורבי סימון חד אמר כמלאכים וחד אמר ככהנים. מאן דאמר ככהנים (שמות כ כג) לא תעלה במעלות על מזבחי שהיו מהלכים עקב בצד גודל וגודל אצל עקב. ומאן דאמר כמלאכים (יחזקאל א ז) ורגליהם רגל ישרה'.

<sup>15</sup> ירושלמי ברכות פ"ב ה"א: 'ר' חונה ר' אורי רב יוסף רב יהודא בשם שמואל צריך לקבל עליו מלכות שמים מעומד. מה אם היה יושב, עומד? לא, אם היה מהלך עומד'. העמידה המדוברת כאן הינה ביחס למצב תנועה, היינו, להיעמד. ור' לקמן סע' ד'.

<sup>16</sup> העמידה מאפיינת טקסי קריאה בתורה ציבוריים; כך במשנה סוטה פ"ז מ"ז-מ"ח: 'ברכות כהן גדול כיצד? ... כהן גדול עומד ומקבל וקורא עומד'; 'פרשת המלך כיצד? ... המלך עומד ומקבל וקורא יושב; אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבוהו חכמים על כך'. כמו כן, העמידה הינה המנח הגופני של העדים במשפט; בבלי שבועות ל, א: 'ועמדו שני האנשים - בעדים הכתוב מדבר'. טקס דומה בו

ההטייה אינה תנוחה רווחת בטקסים הלכתיים שונים. צורתה הינה כפיפות מסוימת, אך משמעותה איננה בהירה כל צרכה. במספר מקומות מופיעה תנוחה זו כמעין תנוחה-ביניים בין עמידה לבין ישיבה,<sup>17</sup> ובמקומות אחרים כניגוד ל'זקיפה'.<sup>18</sup> ניכר שתנוחה זו מבטאת הכנעה, כפיפות מפני סמכות; אך גם רפיון מסוים, משהו-שאינו-זקוף.

לפיכך, ארצה לטעון כי בית שמאי מעצבים את קריאת שמע בדמות שני מנחים טקסיים, המתבצעים בשני הקצוות של היום, ומבטאים ניגודיות: עמידה-הטייה, חגיגות-כפיפות קומה, תודעת שירות-תודעת עבדות, ריכוז-עייפות, וכן על זאת הדרך. ניתן אף לראות את הזיקה בין שני ביצועי הטקס על ציר מהלכו של היום: בעוד היום ה'דתי' נפתח בעמידה, הרי שהוא מסתיים בכפיפות ובהטייה, על כל המשתמע מכך.<sup>19</sup>

נדרשת עמידה הינו הפרת נדרים; ירושלמי נדרים פ"י ה"ח: 'תני אין נשאלין נדרים אלא עטופים ויושבים והנשאל יושב. והשואל צריך להיות עומד מן הדין: ועמדו שני האנשים אשר להם ריב. אין לי עומדין אלא נידונין; שואל הלכות אגדות מניין תלמוד לומר עמדו ועמדו'.

<sup>17</sup> משנה מגילה פ"ג מי"ג: 'ואינו מכה אותו לא עומד ולא יושב אלא מוטה שנאמר 'והפילו השופט' (על ראייה זו סמך 'קנוהל בתארו את ההטייה של בית שמאי כ'גילוי של הכנעה וכפיפת קומה'; ר' קנוהל, פרשה שיש בה מלכות שמיים, לעיל הע' 10, עמ' 21); תוספתא מגילה פ"ב ה"ה: 'קראה בין עומד בין יושב בין מוטה... יצא'; תוספתא יבמות פ"ב ה"י: 'והחולצת מן הגדול בין עומד בין יושב בין מוטה... חליצתה כשירה'; בבלי ברכות יא ע"א, בנידון דידן: 'תנו רבנן, בית הלל אומרים: עומדין וקורין, יושבין וקורין, ומטיין וקורין'.

<sup>18</sup> תוספתא ר"ה פ"א הי"ד: 'אחד או' ראיתו מוטה ואחד אומ' ראיתו זקוף אין מצטרפין זה עם זה'; תוספתא ברכות פ"א ה"ד, בנידון דידן (ועל כך ראה לקמן סע' ג): 'מעשה בר' ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה שהיו שרויין במקום אחד והיה ר' ישמעאל מוטה ור' אלעזר בן עזריה זקוף הגיע זמן קרית שמע נזקף ר' ישמעאל והטה ר' אלעזר בן עזריה'; בבלי ב"מ נט ע"ב: 'לא נפלו מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדין מטיין ועומדין'.

<sup>19</sup> ר' לעיל הע' 9. ושמעתי ממורי הרב ליכטנשטיין זצ"ל שעל אף מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס לקרבן התמיד, האם הוא מצווה אחת בעלת שני מופעים או שתי מצוות שונות, הרי שבק"ש אין לפצלה לשתי מצוות שונות, משום שק"ש הינה ביטוי לערכים קיומיים תמידיים המוטלים על האדם באופן נצחי ורציף, כדוגמת 'ייחוד ה', אהבתו ותלמודו', כדברי הרמב"ם בהל' ק"ש פ"א ה"ב. והנה דבריו הינם ביטוי חריף לתפיסת ק"ש כאלמנט של תוכן מנטלי; אך משנטינו מתפיסה בלעדית זו של ק"ש, ובוודאי בשיטת בית שמאי המדגישים את הקיום הגופני השונה של הקריאה בערב ובבוקר, הרי שלשיטת הרא"ל עלינו לומר שק"ש הינה שני קיומים שונים זה מזה; אלא אם כן נאמר שהזיקה בין

כך, קריאת שמע מהווה 'אתר' ריטואלי שבו הגוף מגלם-מייצר מרחב דתי רב משמעות, הצפון בעצם התנוחה הגופנית הנדרשת בעת קריאת פסוקי שמע. הקורא את שמע מבצע, באמצעות גופו, טקס דתי בו הוא מביא את טווח-יחסיו עם הקב"ה, על ציר היומיום. שותפים בריטואל זה הזמן, הגוף, ופסוקי שמע; אולם עיקרו, כך נראה מדברי בית שמאי, הינו המנח הגופני.<sup>20</sup> כך גם עולה מהמשנה הבאה:

אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך והטייתי לקרות כדברי ב"ש  
וסכנתי בעצמי מפני הלסטים  
אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה?<sup>21</sup>

אמנם הסיפור מובא במשנה לצרכי פולמוס עם שיטת בית שמאי, אולם עצם הצגתו מלמדת אגב-אורחא על טיבה של קריאת-שמע של בית שמאי. כך, ר' טרפון הרוכב במקום סכנה עוצר מרכיבתו רק כדי לאפשר את ההטייה הטקסטית של גופו.

אל מול העיצוב הגופני המושקע של קריאת-שמע בשיטת בית שמאי, בית הלל אינם מציעים מנח גוף אלטרנטיבי, ומדבריהם אף משתמעת התנגדות לעצם הדרישה למנח גוף מסוים: 'כל אדם קורין כדרכן'. מפתח להוסיף ולקרוא את דברי בית-הלל כפולמוס עומק עם בית-שמאי אודות עיצובה של קריאת שמע באמצעות הגוף, מתוך תפיסה חלופית הרואה את קריאת שמע כעניין מנטלי ופנימי. קריאה שכזו אף עשויה להציע אופק רחב יותר למחלוקת, בהתחשב בכך שקריאת שמע נחשבת ל'קבלת עול מלכות שמיים' (משנה ברכות פ"ב

ק"ש של שחרית וערבית הינה זיקה איתנה, מה שפותחת ק"ש של שחרית סוגרת ק"ש של ערבית, ואזי יהיו אלו שני מופעים של מצווה אחת. כך או כך, הציר הרלוונטי הינו הציר הגופני-פרקטי ולא הציר התוכני והערכי של מעשה הקריאה.

<sup>20</sup> הדברים דומים מעט לדברי קנוהל (לעיל הע' 10), אלא שהוא ניתק את ריטואל הקריאה הגופני מציר הזמן באופן מוחלט, ואף לא נכנס להבדלים ולניגודיות החריפה הקיימת בין עמידה להטייה. דבריו מטשטשים את המתח בין ק"ש של שחרית לק"ש של ערבית, ומעמעמים את המשמעות הטקסטית שהוא עצמו מצביע עליה.

<sup>21</sup> משנה ברכות פ"א מ"ד.



מ"ב): מה טיבה של הנוכחות הא-לוקית בחיי המאמין? האם היא זקוקה לביטוי טקסי או שמא היא נוכחת באופן אימננטי?<sup>22</sup>

אולם, מסתבר שמחלוקתם של בית הלל עם בית שמאי מינורית יותר. אין בדבריהם של בית הלל התנגדות לעיצוב קריאת שמע באמצעות הגוף, לא הצבה של קריאת שמע על מישור פנימי ומנטלי, ואף אין רמז לאוריינטציה של המחלוקת לשאלה של טיבה של 'קבלת עול מלכות שמיים', שהינו טרמין תנאי המאוחר למחלוקת הבתים. נראה שהן בית הלל והן בית שמאי שותפים לתפיסה שקריאת שמע מתממשת במישור הגופני, אך נחלקו באיזה אופן: האם במנח ייחודי המייצר גופניות-טקסית, או שמא הגוף צריך להיות נינוח 'כדרכו'. מונח זה מבטא את התפיסה כי יש לקרוא את קריאת שמע באיזו צורה שהגוף נמצא ללא תנועה אלי מנח-טקסי וחגיגי. תפיסה זו מנוסחת בכרייתא המובאת בבבלי:

תנו רבנן, בית הלל אומרים: עומדין וקורין, יושבין וקורין, ומטין וקורין, הולכין בדרך וקורין, עושין במלאכתן וקורין<sup>23</sup>

קשה לקרוא ברייתא זו כמעדה על כך שהגוף איננו רלוונטי בקריאת שמע, ורק הכוונה היא זו שקובעת. אדרבא: מסתבר יותר לראות בכרייתא זו ביטוי לרב-גוניות הגופנית שבית הלל מציעים לקריאת שמע, כפירוט לכלל ש'כל בני אדם

---

<sup>22</sup> קנוהל, פרשה שיש בה מלכות שמיים (לעיל הע' 10) עמ' 26-15, טוען כי בית הלל מתנגדים לעיצוב הגופני-טקסי של קריאת שמע בשל תפיסתם הנומינוזית ה'רכה' ובשל טשטוש התחומים שבין הקדוש ליומיומי בשיטתם התיאולוגית. לאור זאת טוען קנוהל כי בית הלל סבורים שמוקד מצוות קריאת שמע הוא בעולמו המנטלי והפנימי של הקורא. אולם לתיאור מפנה זה אין בסיס בדברי בית הלל אודות קריאת שמע. זאת ועוד: הכוונה הנזכרת במשנה לקריאת שמע הינה רמת מודעות בסיסית ביותר, הנדרשת להבחין בין אדם שקורא בתורה באופן סתמי ('בקורא להגיה', בבלי ברכות יג ע"א) לאדם שקורא ק"ש כאקט בעל משמעות. מלבד זאת, אין לעולם הפנימי-מנטלי נוכחות במשניות אודות ק"ש, והדיו הראשונים נמצאים רק בתוספתא (פ"ב ה"ב), ואף זאת באופן מוגבל. דיני הקריאה והשמיעה הגידונים בפ"ב במשנה אינם עניין לכוונת הלב, כפי שסבר קנוהל (שם, עמ' 30-28), אלא להתפשטות ריטואל הקריאה אל אמירת הפסוקים, כתחליף למחוות הגוף המשמעותיות שבית הלל התנגדו אליהן.  
<sup>23</sup> בבלי ברכות יא ע"א.

קורין כדרכו, היאך שגופם מצוי בעת הקריאה, ואפילו במצב טרוד דעת כ'עושין במלאכתו'.<sup>24</sup>

זאת ועוד: אין לתפוס את שיטת בית הלל רק כשוללת את הטקסיות הגופנית המוצעת בדברי בית שמאי; מדובר אכן באלטרנטיבה גופנית, כזו המבקשת שקריאת שמע תבצע בגוף 'כדרכו' ולא בגוף המפסל עצמו במנח מלאכותי וטקסי. בעוד בית שמאי מבקשים לעצור את זרימת הפעילות האנושית, ולהטמיע בה מרחבים הטרונומיים באמצעות המחוות הנדרשות בערב ובבוקר, הרי שבית הלל מבקשים להטמיע את קריאת שמע במרחב הגופני המתקיים 'כדרכו'.

## ב. יעשה חובותינו עם הגוף הזה

שתי תיבות תהודה חשובות ניתן להציב למחלוקת בית שמאי ובית הלל. האחת קשורה לקריאת שמע עצמה, ולהבנת אופייה של המצווה והערכים הנלווים לה; והשנייה פותחת צוהר לשאלת היחס לגוף.

איתא במדרש:

<sup>24</sup> משנה נוספת המבטאת את שיטת בית הלל הינה משנת 'האומנין': 'האומנין קורין בראש האילן או בראש הנדבך מה שאינן רשאים לעשות כן בתפלה' (פ"ב מ"ד). הבבלי (טז ע"א) מעמת משנה זו עם ברייתא המזהירה בפירוש על הצורך בכוונה בעת קריאת שמע, ונאלץ לצמצם משנה זו - יחד עם שיטת בית הלל המוזכרת בפירוש בסוגיא ככזו שלא דורשת כוונה - לקריאת הפרשה השנייה (והיה אם שמע) בלבד.

אמנם, ראוי לציין כי משנה אחרת, במסכת שבת, מכוננת את קריאת שמע דווקא כמומנט עוצר-מלאכה: 'מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפילה' (פ"א מ"ב). הירושלמי (שבת פ"א ה"ב) מציע מספר גורמים לסיבת ההבדל בין קריאת שמע לתפילה: 'א"ר אחא ק"ש דבר תורה. ותפלה אינו דבר תורה. א"ר בא קרית שמע זמנה קבוע. תפלה אין זמנה קבוע. א"ר יוסה קרית שמע אין צריכה כוונה. ותפלה צריכה כוונה'. בצד הנימוקים העקרוניים אודות חשיבותה של קריאת שמע על פני התפילה, הופך ר' יוסה את הקערה על פניה וטוען שההפסקה לקריאת שמע איננה דרמטית מכיוון שקריאת שמע אינה צריכה כוונה.

אמ' ר' יצחק למלך ששלח פרוסדוגמא שלו למדינה, מה עשו בני המדינה, עמדו על רגליהן ופרעו ראשיהן וקראו אותו באימה וביראה ברתת ובזיע. כך אמ' הקדוש ברוך הוא לישראל הדא קרית שמע ופרוסדיגמא שלי, לא הטרחתי עליכם ולא אמרתי לכם שתהו קורין אותה לא עומדין על רגליכן ולא פורעין ראשיכן, אלא בשבתך בביתך ובלכתך בדרך<sup>25</sup>

המדרש מנגיד את האופן שבו בני מדינה צריכים לקרוא את ה'פרוסדוגמא' שהמלך שולך, לבין האופן שבו עם ישראל קורא את ה'פרוסדיגמא שלי', היינו קריאת שמע. הניגוד שיוצר המדרש זהה למתח אותו תיארו לעיל: בעוד שקריאת פקודת מלך-בשר-ודם מתרחשת בשלל מחוות חגיגיות ודרמטיות, הרי שקריאת שמע מתבצעת באופן שאיננו-טקסי במובהק, "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך". מן המדרש משתמעת אמירה ייחודית לגבי טיבה של הנוכחות של דבר ה' בחיי היומיום של עם ישראל, בכך שאיננה מטריחה, איננה מלאכותית או טקסית; היא מוטמעת בגוף היומיומי ובעיסוקיו. זהו מדרש 'בית הלל' אך משתמעת ממנו גם עמדת בית שמאי, ובמובן מסוים ניכר שהיא נקודת המוצא ה'הגיונית'; ראוי היה לקרוא את ה'פרוסדיגמא' של הקב"ה ב'אימה וביראה וברתת ובזיע', אולם מסתבר שדבר ה' נוכח בחיי עם ישראל באופן שאיננו קוטע את חיי היומיום ואיננו מטריח וטקסי. ושוב, יושם לב שההבדל בין פקודת מלך עליון לפקודת מלך-בשר-ודם איננה בניגוד שבין עולם פנימי לחיצוני, בין הטקסי והמלאכותי לפנימי והמכוון; אלא בין מרחב גופני-התנהגותי מאויים וחגיגי לבין מרחב גופני נינוח ויומיומי.

תיבת תהודה נוספת ששופכת אור נוסף על המחלוקת, ובעיקר על מקומו של הגוף בה, הינה מחלוקת יסודית בין הלל לשמאי אודות היחס לגוף:<sup>26</sup>

וְכָל מַעֲשֵׂיךָ יִהְיוּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, כְּהַלֵּל.

<sup>25</sup> ויק"ר כז, ל.

<sup>26</sup> שאלת היחס לגוף הינה בספרות חז"ל הינה רחבת היקף וכוללת היבטים נורמטיביים, משבתיים, חברתיים ועוד. תיאור ממוקד של הלכי הרוח הבסיסיים ביחס לגוף ולגופניות מצוי בספרו של רוזן צבי, גוף ונפש (לעיל הע' 4).

כשהיה הלל יוצא למקום היו אומרים לו להיכן אתה הולך?  
 לעשות מצוה אני הולך.  
 מה מצוה הלל?  
 לבית הכסא אני הולך.  
 וכי מצוה היא זו?  
 אמר להן הן, בשביל שלא יתקלקל הגוף.  
 איכן אתה הולך הלל?  
 לעשות מצוה אני הולך.  
 מה מצוה הלל?  
 לבית המרחץ אני הולך.  
 וכי מצוה היא זו.  
 אמר להן הן, בשביל לנקות את הגוף.

תדע לך שהוא כן; מה אם אוקיינוס העומדות בפלטיות של מלכים הממונה עליהם להיות שפן וממרקן המלכות מעלה לו סלירא בכל שנה ושנה, ולא עוד אלא שהוא מתגדל עם גדולי המלכות; אנו שנבראנו בצלם ודמות שנאמר כי בצלם א-להים עשה את האדם (בראשית ט' ו') על אחת כמה וכמה!

שמאי לא היה אומר כך, אלא: יעשה חובותינו עם הגוף הזה<sup>27</sup>

הסיפור מציג בצורה דקה ומחוכמת את עמדתו של הלל ביחס לגוף: 'לעשות מצוה אני הולך'. המסמן 'מצוה' בפי הלל מעורר פליאה (מתוכננת) בקרב רואיו, ולפליאתם עונה הלל, אכן, מצווה שלא יתקלקל הגוף, מצוה לנקות את הגוף. הגוף נוכח אצל הלל כמרחב מצווה, אך לא במובן של תיקון הגוף, העלאתו, עיצובו, דיוקו, בלימתו; אלא דווקא ב'גופניותו של הגוף', הצרכים, הלכלוך, הבשר, בית הכסא ובית המרחץ. המצווה-של-הגוף נוכחת שם ודווקא שם; לא בבחינת תנועה רדיקלית אל בזותו של הגוף ובלותו של הבשר, אלא בבחינת תנועה מלאת חן, לנקות, שלא יתקלקל. המשל שמוכא מייד לאחר מכן מחדד נקודה זאת: הלל ממשיך את האדם לאותו משרת-זוטר המנקה את האיקונה, צורת הדמות, של המלך. דווקא הלכלוך שצוברת האיקונה הוא זה שגורם

<sup>27</sup> אדר"ג [נו"ב] פרק ל.

למלכות להעלות שחר, הוא זה שמייצר את הדינמיקה בין המשרת לבין המלך הנסתר. כך משרטט הלל את הגוף ב'גופניותו' כמרחב שמייצר את הדינמיקה בין המלך לבין עבדו, ובהקשר שלנו - בין הקב"ה לבין הקורא את קריאת שמע בגופו, כדרכו.

שמאי מתבטא קצרות, בניגוד משועשע לשיח האיטי והמחוייך בין הלל לבי רואיו. 'שמאי לא היה אומר כך', גם דיבורו קמוץ; וביחס לגוף עצמו: 'יעשהו חובותינו עם הגוף הזה', הדבר הזה, הגוף הזה, האדם האדם הזה. 'חובותינו', דייקא - הגוף הינו מצע שדרכו מתבטאת החובה הדתית, כמו אדמה שעליה יתגבל מונומנט לנוכחות הא-לוקית, כמו חומר ביד היוצר שאין החומר העניין אלא הצורה שיצור בו יוצרו. שמאי מציב את האדם בשניות מסוימת כלפי גופו, כאותו-זה-שעושה-חובותיו-עם-גופו-שלו. ממילא, העבודה הגופנית של שמאי הינה עבודת 'פיסול' ועיצוב של הגוף בכדי להצליח להעניק משמעות ותוקף ל'גוף הזה', ועל כן, 'בערב יטו כל אדם ובכורך יעמדו', זהו ריטואל יומיומי שמתווה ומכונן את האדם כמי ש'עושה חובותיו עם הגוף הזה'.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> בנקודה זו ראוי להעיר על היחס בין עיצובה של קריאת שמע במחלוקת הבתים, לבין הידוע לנו על קריאת שמע - או ריטואל דומה - בספרות הבית השני. בכמה מקומות בספרות הבית השני אנו מוצאים הד לחובת הודיה-תפילה פעמיים ביום, בעת הקימה ובעת ההליכה לישון; כך באגרת אריסטאס, בדברי יוספוס פלוויוס, בכתבי פילון האלכסנדרוני ובמקומות נוספים (לרשימה המלאה ולניתוח המקורות ראה המקורות שנוכרו לעיל הע' 5, וכן ראה ניתוחם של ש' נאה ו-א' שמש, 'וחם השמש ונמס: סיפור המן וזמנה של תפילת השחר', **תרכיץ** סד (תשנ"ה), עמ' 335-340). הצד השווה של אזכורים אלו הוא עדות לריטואל דתי המתבצע בעת הקימה ובעת השכיבה, הגם שהתיאורים השונים מציגים מופעים שונים של ריטואל זה. מסתבר שקריאת פסוקי שמע בעיתות אלו הוא חידוש של בית המדרש התנאי הקדום (ואולי אף מעט לפני כן). ר"י סלוטניק (לעיל הע' 5) הצביע על קיבוע טקסט מרכזי ואחיד לריטואל השכיבה והקימה כליבת החידוש התנאי למעמדים אלו. בעקבות דברינו כאן נוכל להצביע על כך שהמשנה משקפת עיסוק קדמון בעיקר בממד הצורה הטקסטית של ריטואל זה, ופחות בממד של התוכן הנאמר (שייתכן ונקבע כבר לפני כן, ראה משנת תמיד פ"ה מ"א). כמו כן, לאור הזיקה העמוקה בין בית שמאי לבין מסורות הלכתיות שקדמו להן (ר' למשל: ו' נעם, 'בית שמאי וההלכה הכיתתית', **מדעי היהדות** 41 (תשס"ב), עמ' 45-67), יש לחשוב על הזיקה בין העיצוב הגופני הטקסי שבית שמאי משווים לריטואל השחר והערב לבין התיאורים הנמסרים לנו על ריטואל זה מן המקורות השונים בספרות הבית השני. שיטת בית הלל, הפורעת את אופיו הטקסי של ריטואל זה ומשחררת אותו אל

## ג. אני שהייתי זקוף הטייתי ואת שהייתה מוטה נוקפתה

הדיה של מחלוקת הבתים נוכחים במקומות נוספים בספרות התנאית. כבר מייד אחרי הצגת המחלוקת, מובא הסיפור הבא (שהוצג לעיל):

אמר ר' טרפון אני הייתי בא בדרך והטייתי לקרות כדברי ב"ש  
וסכנתי בעצמי מפני הלסטים  
אמרו לו כדי היית לחוב בעצמך שעברת על דברי ב"ה<sup>29</sup>

סיפור זה מציג את שאלת ההכרעה במחלוקת הבתים: ר"ט מבקש לנהוג כבית שמאי, מסתכן, ונענים לו חבריו שנענש על שנהג כבית שמאי ולא כבית הלל.<sup>30</sup> הסיפור בא כדי לתקף את ההכרעה כבית הלל, וזאת לא רק בעצם ההכרעה כמוותם אלא גם - ואולי בעיקר - באמצעות הנימה החמורה הננקטת כלפי מי שביקש לנהוג כבית שמאי (וככל הנראה, גם בזיקה למחלוקת אחרות).

אולם, נשים לב כי הסיפור מתפקד גם כפיתוח של השיח אודות מצבו של הגוף בקריאת שמע: רבי טרפון מתאר את ירידתו מן החמור כדי לבצע הטיה טקסית לקריאת שמע כשיטת בית שמאי; אך מסתבר שמנח הגוף הטקסי פתח את הגוף לסכנה, שהחכמים האחרים מזהים כאירוע אימננטי ולא מקרי. לא רחוק לומר שגם בעיני ר' טרפון ההסתכנות איננה אירוע שולי, אלא היא איכות מסוימת שנוספה לאקט הטקסי שביצע. אם כך, סיפורו של ר' טרפון והחכמים מחדד את המשמעות של עיצוב קריאת שמע דרך הגוף: בעיני החכמים, מנח הגוף הטקסי נוקשה וחשוף לסכנה, ואף ראוי לו ה'חיוב בעצמו' כעונש על נוקשות-גופנית-טקסית זו. במובן מסוים, הביקורת מכוונת לא רק כלפי רבי טרפון שהתעקש על

<sup>29</sup> הגוף כדרכו' עשויה להתפרש כמעין-מהפכה ביחס לאופיו של מעמד זה בתקופה שקדמה להם, בהתאם למגמה הרווחת של הלכת בית הלל ויחסה להלכה הקודמת לה.

<sup>29</sup> משנה ברכות פ"א מ"ד.

<sup>30</sup> על תפקודו של הסיפור כחלק מן המשא ומתן בין בית שמאי לבית הלל ראה ש' נאה, "עזר כנגדו", כנגד המשחיתים': משמעויות נשחכות ופתגם אבוד', **לשונונו** נט (תשנ"ו), עמ' 117-99; סבתו, קריאת שמע וההכרעה כבית הלל (לעיל הע' 6), עמ' 41-42.

הריטואל הגופני במקום סכנה, אלא מובלעת בה האמירה שעיצומו של המודוס הגופני-הריטואלי הינו נוקשה וחשוף לפגיעה. בעיני ר' טרפון, לעומת זאת, ההקפדה על המחווה הגופנית מקבלת איכות הירואית כאשר היא נעשית תוך כדי חשיפת הגוף ה'תקוע' במחווה הטקסית, לסכנת חיים.

כך מעצב הסיפור מחדש את המחלוקת על קריאת-שמע-שבגוף: ר' טרפון רואה בעיצוב הריטואלי של הגוף בקריאת שמע אלמנט קריטי על גבול ההירואי, בעוד חכמים מהפכים את התיאור שלו למעין ענישה-טקסטואלית כלפי מי שנוקט בגופניות ריטואלית שכזו; לו היה ר' טרפון נוהג כבית הלל וקורא קריאת שמע 'כדרכו' של הגוף, בזרימתו הטבעית בכל מקום שהיא, לא היה 'מתחייב בעצמו'.<sup>31</sup>

דהוד נוסף למחלוקת הבתים מצוי בסיפור הבא, שנשתמר בנוסחים שונים בתוספתא (פ"א ה"ד), בירושלמי (פ"א ה"ב), ובבבלי (יא ע"א).<sup>32</sup> נציג כאן את גרסת התוספתא:

מעשה בר' ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה שהיו שרויין במקום אחד  
והיה ר' ישמעאל מוטה ור' אלעזר בן עזריה זקוף  
הגיע זמן קרית שמע  
נזקף ר' ישמעאל והטה ר' אלעזר בן עזריה  
אמ' לו ר' ישמעאל מה זה אלעזר  
אמ' לו ישמעאל אחי [=משל] לאחד אומרים לו מפני מה זקנך  
מגודל והוא אומר להם יהיה כנגד המשחיתים

<sup>31</sup> קריאת הסיפור כ'ענישה טקסטואלית' של ר' טרפון בעיני עורך המשנה מתכתבת עם סוגיית הבבלי (יא ע"א) שמציפה ביטויי ענישה חמורים כלפי אדם שנוהג כבית שמאי. ביטויים מחמירים בהקשר של קריאת שמע וממדיה הגופניים מצויים גם בסוגיית הבבלי בדף ד ע"ב, ביטויים שמעוררים את תמיהתה של הגמרא, יעו"ש. על 'ענישה טקסטואלית' במשנה ראה י' רוזן-צבי, **הטקס שלא היה: מקדש מדרש ומגדר במסכת טוטה**, ירושלים 2008.

<sup>32</sup> לניתוח מסורותיו השונות של הסיפור ראה סבתו, קריאת שמע וההכרעה כבית הלל (לעיל הע' 6). ניתוח מסורת התוספתא של הסיפור נעשה גם בידי נאה, כנגד המשחיתים (לעיל הע' 30), עמ' 112-117. לא אכנס במסגרת זו להבדלי מסורות הסיפור, אלא אתמקד באלמנט מסוים החוזר בכל הגרסאות, והוא התלות הכוריאוגרפית של המחווה הגופניות של שני התנאים.

אני שהייתי זקוף הטיתי ואת שהייתה מוטה נזקפתה  
 אמ' לו אתה הטיטה לקיים דברי בית שמאי ואני נזקפתי לקיים  
 [דברי] בית הלל  
 דבר אחר שלא יראו התלמידים ויעשו קבע הלכה כדבריך

רבו הפירושים לדינאמיקה המתוארת בסיפור ולפשרה. ניכר שהסיפור עסוק במתח שסביב ההכרעה כבית הלל והצורך לקבעה ולהחזיקה. אולם יושם לב שהסיפור - בכל נוסחיו - מתאר סיטואציה גופנית כמעט 'כוריאוגרפית', כאשר המרחב הגופני הינו הטקסטורה הבסיסית שבה מתקיים הסיפור. בתחילת הסיפור מוצגת לנו תמונה פרוזאית: ר' ישמעאל מוטה ור' אלעזר בן עזריה זקוף. ברגע שמגיע זמן קריאת שמע - מומנט מכונן בסיפור - מתהפכים המנחים הגופניים: 'נזקף ר' ישמעאל, והטה רבי אלעזר בן עזריה'. עוד טרם מתפרשות התנועות ההפוכות, נדמה ששני החכמים נתונים במערכת דינמית סגורה שבה תנועתו של האחד מייצרת תנועה הופכית אצל חברו, כמעין ריקוד. תוכנה זו מתבארת לאור הדיון המתקיים ביניהם, החושף (על פי רוב הפירושים) שני רבדים למעשהו של ר' ישמעאל: תגובת נגד לתנועותיו של ר' אלעזר בן עזריה שהטה לקרות קריאת שמע (אקט שר' ישמעאל זיהה כביטוי לשיטת בית שמאי) לצורך חינוך התלמידים, ובד בבד גילום גופני של שיטת בית הלל.

סיפור זה ממחיש עד כמה המחלוקת בין בית שמאי לבית הלל היא גופנית, ועד כמה המרחב שבו מתממשת קריאת שמע הינו הגוף. אך חשוב מכך, מן הסיפור הזה עולה כי שיטת בית הלל איננה משוחררת מעיצוב כלשהו של הגופניות בעת קריאת שמע. ההצגה ההלכתית של מחלוקת הבתים נוטעת את הרושם כי בית הלל מעוניינים שקריאת שמע תתבצע באופן משוחרר, 'כל אדם קורין כדרכו', ללא עיצוב מכוון כלשהו (וגם זו עמדה 'גופנית', כפי שטענתי לעיל). אולם הסיפור שלפנינו מגלה כי כדי 'לקיים את דברי בית הלל' ר' ישמעאל נאלץ לזקוף, ולא 'קרא כדרכו'. הזקיפה המלאכותית מתפרשת אמנם כמחאה וגילוי דעת כנגד הטייתו של ראב"ע, ואילולי היה מטה לא היה נאלץ ר' ישמעאל לזקוף; אולם הסיפור לא כורך את הזקיפה עם גילוי הדעת בלבד, אלא מייצר



תחושה שיש בהזדקפות משהו עצמאי ביחס ל'קיומם' של דברי בית הלל - זאת המשמעות של חלוקת המענה של ר' ישמעאל לר' אלעזר לשני טיעונים שונים.<sup>33</sup>

תובנה זו חשובה ביותר, מפני שהיא חושפת ממד מסוים של עיצוב גופני שקיים - אולי מוטב לומר: דבק - גם בשיטת בית הלל; העיצוב הגופני של קריאת שמע אליבא דבית הלל כרוך בעיצוב הגופני אליבא דבית שמאי ומגיב לו, וממילא הוא סופח ממד של תנוחות גופניות דווקאיות, ומאבד מהשחרור הגופני המוחלט שבית הלל בקשו לשוות לקריאת שמע. אפשר שהדבר נוצר מתוך העובדה שעל פי רוב, מחלוקת בית שמאי ובית הלל אינה הצגה של שתי דעות שונות ואקראיות, אלא היא מתקיימת כמערכת סגורה והרמטית.<sup>34</sup> אולם נראה שיש לדברים זיקה גם להקשר הקונקרטי של קריאת שמע: מסתבר שקשה 'לנקות' את העיצוב הגופני של האדם הקורא את שמע, והיא תתבטא דרכו גם אליבא דבית הלל המאפשרים לכאורה לכל אדם לקרות 'כדרכך'. גם אם בקריאה 'רגילה' אדם קורא כפי שהוא, הרי שבמצבים שונים עליו להפגין-לבטא את קריאת שמע באמצעות תנוחה גופנית מסוימת. הפרדוקס שהסיפור מגלם הוא שכדי להגן על שיטת בית הלל, הקובעת שיש לקרוא את שמע בגוף משוחרר, 'כדרכך', נזקק ר' ישמעאל לתנוחה-מלאכותית ייחודית. הפאתוס הפולמוסי קשור לקיומה של דעה חולקת, אך נובע בעיקר מהמשמעות העמוקה שיש למצוות קריאת שמע. קריאת שמע הינה ריטואל יומיומי כפול שבו מתבטא

<sup>33</sup> וכקושיית הגמ' יא ע"א.

<sup>34</sup> בית שמאי ובית הלל מיוצגים בספרות התנאית כשני אברים במערכת סטרוקטורליסטית אחת, וההשפעה ההדדית של שיטה אחת על השנייה הינה אינהרנטית למערכת זו. דעותיהם (מלבד פעמים חריגות ביותר) תמיד מופיעות בזוג, והמחלוקת ביניהם מתקיימת בתוך מרחב סטרוקטורליסטי שכל צד בו ניזון ומעוצב כל העת על ידי הצד השני (תודה לנדב בכר שהאיר עיני בואת). גם בסוגיית הבבלי על אתר (יא ע"א) בוקעת ועולה ללא הרף ההדדיות ההרמטית ששוררת בין שני הבתים והצורך לאיזון ביניהן; בשל כך הגמרא עסוקה בשאלה 'ובית שמאי, האי ובלכתך בדרך' מאי עביד להו', שאלה שפותחת את הדיון בגדר 'עוסק במצווה פטור מן המצווה'; לאחר מכן היא מציגה את הסיפור של ר' ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה התלויים זה במחווותיו של זה; ולבסוף היא עסוקה בשאלת התוקף ההלכתי של הוראת בית שמאי לעומת התוקף של הוראת בית הלל, וגם כאן באופן הדדי - 'תני רב יחזקאל: עשה כדברי בית שמאי - עשה, כדברי בית הלל - עשה'. רק מנקודה זו ואילך ההדדיות מתחילה להישבר בקביעת רב יוסף ש'עשה כבית שמאי לא עשה ולא כלום', ולאחר מכן קביעתו של רב נחמן בר יצחק ש'עשה כדברי בית שמאי חייב מיתה'.

הקשר בין האדם לקב"ה; השיטות השונות מבנות דרך עיצובו של ריטואל זה את טיבו של הקשר בין הקב"ה לאדם, אולם הן גם מבטאות את הכובד הקיומי הכרוך בניסיונות מעין אלו, ואת המסה הדתית הכבדה הפתוכה בכך. כך יוצא שבכדי להגן על קריאת שמע בגוף משוחרר, נוקט ר' ישמעאל בתנוחה- 'משוחררת'-פולמוסית-חגיגית. זהו בעצם פרדוקס שטמון בליבת שיטתם של בית הלל: ברגע שמדברים על מצווה הנעשית בגוף 'כדרכו', הרי שאותה גמישות ונינוחות של ה'כדרכו' תצבור נוקשות כלשהי בשל הדיבור הפוזיטיבי והמחייב הכרוך בשיח של מצווה; הגוף הנרתם למצווה 'כדרכו' הופך, כך או אחרת, לגוף שהמצווה מטילה עליו ועל תנוחתיו כובד מסוים הכרוך בליבת מושג המצווה.

אם כן, סיפורו של ר' טרפון וסיפורם של ר' ישמעאל ור' אלעזר בן עזריה מבטאים בחריפות את העובדה שזירת העיצוב של קריאת שמע הינה הגוף ותנוחתיו. סיפורו של ר' טרפון מציב את הגוף הריטואלי של בית שמאי על פי סכנת חיים, ומנסה לשוות לגוף היומיומי של בית הלל את המעמד המרכזי והמכונן של קריאת שמע; ואילו סיפורים של ר' אלעזר ור' ישמעאל מטשטש את הגבולות בין הגוף הריטואלי והגוף היומיומי בהיותם שניהם קטבים של מצווה המתקיימת בגוף, המבקשת מחד לגלם באמצעות גוף זה את המנח הדתי הראוי בעיניה, אך מאידך מתעצבת ומופעלת על ידי האיכויות הדתיות העמוקות השרויות בעצם מעשה המצווה.

## ד. 'ולא אתי קראת יעקב' - עיצובים גופניים נוספים של קריאת שמע

מלבד מחלוקת בית שמאי ובית הלל והדיה בספרות התנאים, מצינו בסוגיות מספר גדרים ביחס למנח הגוף הראוי בקריאת שמע, המלמדים כי גם לאחר ההכרעה כבית הלל ממשיכה מגמת העיצוב הגופני של מעשה הקריאה; ולמרות התקבעותה של תפיסת בית הלל שיש לקרוא במצב הגוף 'כדרכו', צצים גדרים ועיצובים של הגוף המציירים אף הם - כמובן באופן שונה - מרחב של

גוף הקורא קריאת שמע. צירופם של גדרים אלו לכדי תמונה אחת מעצים את ההבנה אודות היות הגוף המרחב שבו מתממשת ומתקיימת קריאת שמע, מפתח את המתח בין המודוס הריטואלי של הגוף לבין המודוס היומיומי והנינוח שלו בעת הקריאה, ושופך אור על המשמעות והתוכן של קיום המצווה במודוס גופני.

## 1. 'על לבבך - בעמידה'

מסורות אמוראיות המובאות בשני התלמודים מצביעות על תפיסה הסבורה שקריאת שמע צריכה להתבצע בעמידה:

ר' חונה ר' אורי רב יוסף רב יהודא בשם שמואל צריך לקבל עליו  
מלכות שמים מעומד<sup>35</sup>  
אמר רב נתן בר מר עוקבא אמר רב יהודה: על לבבך בעמידה...  
ורבי יוחנן אמר: כל הפרשה כולה בעמידה<sup>36</sup>

בירושלמי עצמו מימרא זו מסויגת - 'מה אם היה יושב, עומד? לא; אם היה מהלך, עומד'; דהיינו, לא מדובר על ביצוע פעולה גופנית חגיגית של קימה ועמידה, אלא משמעות העמידה הינה עצירה (ככל הנראה לצורך ריכוז). אולם הדרישה לעמידה מופיעה גם במסורת הבבלי, בה לא הוצע סיוג שכזה. אם נאמץ דברים אלו כצורתם, הרי שעולה מהם שקריאת שמע - ובנוסף בירושלמי, בתפקודה כ'קבלת עול מלכות שמים'<sup>37</sup> - צריכה להתבצע במנח גוף עומד.

לכאורה, דברים אלו לא עולה בקנה אחד עם שיטת בית הלל שקבעו ש'כל אדם קורין כדרכן', ועם דברי חכמים שראו בחומרא התכוונות מיוחדת למנח גוף ספציפי בקריאת שמע. הראשונים אמצו את האוקימתא של הירושלמי וקראו

<sup>35</sup> ירושלמי ברכות פ"ב ה"א.

<sup>36</sup> בבלי ברכות יג ע"ב.

<sup>37</sup> כפי שכבר הערנו לעיל, הזיהוי של קריאת שמע כאקט של קבלת עול מלכות שמיים, המופיע במשנה (פ"ב מ"ב) בפיו של רבי יהושע בן קרחה הינו מאוחר לבית שמאי ולבית הלל, ואפשר שגם לעיצוב דיני קריאת שמע בדור יבנה. זהו מופע יחידאי של מונח זה ביחס לקריאת שמע בספרות התנאים ולא ניכר שהוא משפיע על דיני הקריאה; השפעתו ניכרת רק בספרות התלמודית.

אותה לתוך דברי הבבלי, בכדי לצמצם פער זה: 'שאם היה מהלך - עומד, כדי שתתישב דעתו עליו'.<sup>38</sup>

אמנם, מסתבר שהנוהג לעמוד בקריאת שמע - עמידה ריטואלית וחגיגית - השתרש בציבור במשך הדורות עד כדי שהפוסקים ראו צורך לצאת כנגדו:

כתב רב עמרם: מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרוא מעומד, לא יאות עבד, ונקרא עבריינא; וצריך לגעור בו, שמצותה מיושב<sup>39</sup>

מסתבר שגם אחרי כל המאמצים להקפיד על שיטת בית הלל ועל העיקרון ש'כל אדם קורין כדרך' (ואף אחרי ההיסט המנטלי שמציע אלמנט הכוונה בקריאת שמע, עליו עוד נעמוד להלן), אנשים עדיין רואים לנכון לממש את קריאת שמע בגוף עומד. הלכה זו ממחישה עד כמה המודוס הגופני נוכח כשארית עיקשת של ביצוע קריאת שמע.

האירוניה היא, שבדומה לעמידתו החגיגית של ר' ישמעאל כדי לקיים את דברי בית הלל, ההתנגדות ההלכתית הרשמית למנח גוף מסוים - בהקשר זה, עמידה - מכוננת מנח גוף אלטרנטיבי שהופך חגיגי וטקסי לא פחות. כך עולה מדברי הטור: 'וצריך לגעור בו (=בזה שעומד), שמצוותה מיושב'; והרי אליבא דבית הלל אין לתעדף כל תנוחה גופנית שהיא! ואמנם הבית יוסף על אתר ממהר להעיר: 'נראה לי שהכי קאמר, שמצותה אף מיושב כלומר, ולא כדאמרי בית שמאי דביום אין מצותה אלא מעומד'; אולם כנגדו מעיר הרמ"א (ב'דרכי משה') בשם ראשוני אשכנז ש'משמע דטוב יותר מיושב ממעומד'.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> ראה תוס' יג, ב ד"ה על לבבך; רשב"א יג, ב ד"ה א"ר נתן.

<sup>39</sup> טור או"ח סי' סג.

<sup>40</sup> בשו"ע (או"ח סג) לא כתבו מזה המחבר והרמ"א דבר, ורק יצאו נגד הקריאה בעמידה. אולם הפרי חדש על אתר (סע' ב) הביא להלכה ש'עיקר המצוה היא מיושב כדי שתהא דעתו מיושבת עליו ביותר'. ואף בסדר רב עמרם גאון פסק שעיקר מצוותה בישיבה, וחילו מן המדרש מויקרא רבה (צוטט לעיל סע' ב): 'ולשויה איניש בק"ש כל זמנא דקרי לה כפרוטגמא חדתא, דהיא פרוטגמא חדתא דקב"ה, דלא מטרח עלן... אמר ר' ברכיה מלך ששלח פרוטגמא שלו למדינה, מה הם עושים כל בני המדינה, עומדין

## 2. 'לא יקרין בעיניו'

הגמרא ביומא (י"ט ע"ב) מביאה דינים נוספים ביחס למחוות גופניות בעת קריאת שמע:

אמר רבי יצחק בר שמואל בר מרתא: הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו, ולא יקרין בשפתותיו, ולא יורה באצבעותיו. ותניא, רבי אלעזר חסמא אומר: הקורא את שמע ומרמוז בעיניו, ומקרין בשפתותיו, ומראה באצבעו - עליו הכתוב אומר: ולא אתי קראת יעקב

האיסור לבצע מחוות גוף שכאלו עשויות להתפרש כנובע מכך שהן מערערות את כוונתו של הקורא; וכך פרשו כמה מהראשונים.<sup>41</sup> אולם ההנמקה המובאת

---

על רגליהן ופורעין את ראשיהן... אבל הקדוש ברוך הוא ישתבח שמו ויתעלה זכרו לעד, אומר להם לישאל הדא קרית שמע פרוזטגמא דידי היא, לא הטרחתי עליכם לקרותה לא עומדים על רגליכם... ובמה שהקב"ה משתבח שאינו בא בטרחות, מאן דעביד איפכא לא יאות קא עבד, ותני כאן הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. הלכך מצותה של קרית שמע בישיבה'. רב עמרם קורא את המדרש קריאה צמודה ורצינית וסבור שאסור לבטא את קריאת שמע ביטוי גופני הדומה ל'פרוזדוגמא' של מלך-בשר-ודם, ולפיכך תנוחת הישיבה, שהיא הצורה שאינה באה בטרחות' לקריאת ה'פרוזדוגמא' הופכת להיות מנח מחייב לקריאת שמע. כוונתו המקורית של המדרש, שביקש לעצב את קריאת שמע כאלמנט מחאתי וגמיש נוכח גינוני הנתינות הרווחים בעולם, הופכת לרעיון אלטרנטיבי מגובש ומקובע. הטור (סי' סג) מצטט את דברי רב עמרם בגוון רדיקלי יותר: 'כתב רב עמרם: לשוייה איניש לקריאת שמע בכל זמן דקרי לה כפרוטגמא חדשה... אבל הקדוש ברוך הוא יתברך שמו אומר לישראל קראו ק"ש פרוזטגמא דידי הרי לא הטרחתי עליכם לקרותה לא עומדים ולא פרועי ראש אלא בלכתך בדרך אבל באימה וביראה וברתת ובזיע מיהא צריך'. ה'מצווה בישיבה' הופכת להיות כבר 'באימה ביראה ברתת ובזיע', הרחק הרחק מן הכוונה הראשונית של המדרש. באופן מרתק, השו"ע מאמץ דווקא לשון זו של הטור ועימה הוא פותח את סימן סא: 'יקרא קריאת שמע בכוונה, באימה, ביראה, ברתת וזיע' (סע' א). גלגול דברים זה ממחיש עד כמה המתח בין ניווחות וגמישות גופנית לבין תודעת אימה טקסית וחגיגית לא נעצר במחלוקת בית שמאי ובית הלל, עד כדי שהמדרש הבית-הללי על בני המדינה הקוראים את ה'פרוזדוגמא' בנינוחות גופנית הפך להיות מקור המכונן קריאה 'באימה, ביראה, ברתת ובזיע'. במובן מסוים, זהו 'ניצחון' מרתק של גישת בית שמאי. מימוש הלכתי ראוי של שיטת בית הלל עוד זקוק לגדרים ההלכתיים שיבטאו את הגמישות ואת הטבעיות הגופנית בעת הקריאה, ואכמ"ל.

<sup>41</sup> רש"י על אתר ד"ה בפרק ראשון; לישנא קמא בדברי הריטב"א שם ד"ה הא בפרק ראשון; בעל המאור ברכות ט, א (מדפי הרי"ף). כיוון זה נתמך גם מכך שהגמרא כאן מצמצמת את איסור הרמיזה והקריצה לפרק ראשון (ואהבת), באופן דומה לצמצום שצמצמה את קביעתו של רב ששת שאומנים יכולים

בדברי ר' אלעזר חסמא שונה: 'עליו הכתוב אומר, ולא אותי קראת יעקב'. המחוות הממוענות לאדם אחר הופכות את הקריאה - קריאת שמע! - לקריאה של אחר, ולא של הקב"ה.<sup>42</sup> לא ריעותא בכוונה יש כאן, אלא מחוות גופניות המכוננות את הקריאה כקריאה של אחר.

בהמשך הסוגיא שם מובא מדרש נוסף, שהראשונים מצרפים לדיון 'לא יקרוץ בעיניו': 'רבי אחא אומר: ודברת בם - עשה אותן קבע, ואל תעשם עראי' (בבלי יומא שם). הרי"ף, ובעקבותיו ראשונים נוספים, קורא את המדרש הזה כהנמקה לאיסור לקרוץ ולרמוז:

כי הא דגרסינן ביומא בפרק קמא אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב הקורא את שמע לא ירמוז בעיניו ולא יקרוץ בשפתיו ולא יראה באצבעותיו... ופרשי לה רבנן משום דקא משיי לה עראי<sup>43</sup>

הצעות שונות נאמרו ביחס להבנייה של 'קריאת עראי' בקריאת שמע, אולם כאן אצביע על הממד הגופני שלה: אליבא דהרי"ף ודעימיה, מחוות גופניות כלפי אדם אחר מכוננות את הקריאה כעניין חולף, כחלק מרצף התנועות והמחוות הגופניות לאורך היום. דווקא הגוף העצור, המכונס, זה שאינו רומז/קורץ/מורה, הוא זה שמכונן את מרחב ה'קבע' הנדרש לקריאת שמע.

לקרוא ק"ש בעת עשיית מלאכתם רק מן הפרק השני (והיה אם שמוע) והלאה (עיין בבלי ברכות טז ע"א), ושם חילוק זה נאמר על רקע מפורש של עיסוק בכוונה ובריכוז. אמנם החילוק בין פרק ראשון לפרק שני עובר פירוק ובנייה מחדש בדברי הראשונים, ראה הדיון בנושאי הכלים של הרי"ף ברכות ט, א.

<sup>42</sup> מעניין שמדרש זה מפרש את 'קריאת שמע' כקריאה בשמו של הקב"ה, פנייה אליו. רעיון זה מובע בכמה מגדרי קריאת שמע, וביטויו המלא והשלם עולה מניסוחו של הרמב"ם את הלכות קריאת שמע; נרחיב בכך אי"ה במסגרת אחרת.

<sup>43</sup> רי"ף ברכות ט, ב; ובעקבותיו הרמב"ם הל' ק"ש פ"ב ה"ח (אלא שלא חילק בין פרק ראשון לשני). ראה גם לישנא בתרא בריטב"א יומא שם ד"ה הא בפרק ראשון, בשם הגאונים. כיוון זה נתמך גם מכך שלעניין כוונה פסק ההלכה הוא כדעת רבא (ברכות יג, ב) שסבור שכוונה נדרשת רק בפסוק ראשון, ולא בכל הפרק הראשון (שמע), כך שההגבלות על המחוות הגופניות (ובמקביל - על עשיית מלאכה, הנידון בסוגיית אומנין, בבלי ברכות טז ע"א והמסתעף) צריכות להיות מוסברות על רקע שונה.

ודוק, עיצוב המרחב הזה מתרחש דרך הגבלות גופניות ולא דרך הגבלות מנטליות.<sup>44</sup>

הנה כי כן, גם דין 'מעומד' וגם דין 'לא יקרוץ' עסוקים בעיצוב הגוף הקורא את קריאת שמע; ובולט בהם המתח בין הנאמנות לשיטת בית הלל, המתנגדת למנח גוף מלאכותי, ועל כן 'מי שרוצה להחמיר לעמוד כשהוא יושב ולקרואה מעומד, נקרא עבריין' (שו"ע או"ח סג, ב), לתחושה הכמעט-בלתי-נמנעת שיש הכרח לעצב את הגוף הקורא - אמנם, בשלב זה, רק על דרך השלילה: לא לרמוז, לקרוץ, להורות.

התפתחות זו של הסוגיא מבטאת את שימור האנרגיה של בית שמאי גם לאחר ההכרעה של בית הלל, ואף את הפרדוקסליות הגלומה בשיטת בית הלל, כפי שהערנו לעיל; אולם ניתן לראותה גם כשכלול ופיתוח של הרצון של בית הלל לעצב את קריאת שמע כמתרחשת בגוף 'כדרכו'. שהרי, הטמעתה של קריאת שמע ב'גוף היומיומי' מעלה את השאלה, מה טיבו של רגע הקריאה? מה מתחרש בו? האם הוא חלק אינטרגלי משטף היומיום או שהוא מבקש לחולל בו קטיעה ושינוי? ככל שמומנט זה יוצג כטוטאלי, כמיסטי, כרגליזי - הרי שאנו מתקרבים לעמדת בית שמאי בסוגיא, המבקשת לעצב את הרגע הזה באמצעות ה'גוף הטקסי'. אם נבקש להיצמד למרחב שאותו בית הלל מציעים עלינו לומר שרגע הקריאה מרפרף על פני היומיום, נוגע-לא-נוגע, מוטמע

---

<sup>44</sup> אמנם, ראוי לציין שמהלך הסוגיא צומח מתוך אירוע שחותר תחת הקביעות ההלכתיות המובעות בה, ואף בסיום הלימוד בה נשאר אירוע זה כנקודה שעשויה לחתור תחת הבניין שהסוגיא בונה: 'מתני ליה רב חנן בר רבא לחייא בר רב קמיה דרב: 'אמר רבי זכריה בן קפוטל', ומחוי ליה רב בדיה: 'קבוטל'. ונימא ליה מימר? קריאת שמע הוה קרי'. הסיפור מתאר את רב שמתקן את התנא המלמד את בו באמצעות מחוות יד, והגמרא טוענת שמחווה זו נזקקה בשל העובדה שרב קרא קריאת שמע באותו הזמן. תמונה זו של רב הקורא ק"ש אבל בו בזמן מחווה בידי לבנו את האות ב' מכוננת, גם לאחר שהגמרא תעמיד את הסיפור ב'פרק שני' שבו אין דרישה לעצירת מחוות הגוף, מיצג של קריאת שמע שדווקא מלווה בגוף-מתקשר-במחוות עם אחרים. במובן מסוים, מעשהו של רב דווקא משמר משהו מהגוון ה'מקורי' של שיטת בית הלל שביקשה להטמיע את ק"ש בתוך מרחב החיים הזורם, בתוך ה'ארעי' (מעשה זה מזכיר את הדיון על אפשרויות שאילת השלום בקריאת שמע הנידון במשנה פ"ב מ"ב, וגם הוא פרי של שיטת בית הלל).

במרחב אך גם מחולל בו פעימות קטנות, קטיעות, עצירות. במובן זה, הרי שסוגיית 'מעומד' על שלל תפניותיה, וכן סוגיית 'לא יקרוך', מעניקות למתווה של בית הלל ארומה חדשה: לא 'עוסקין במלאכתן וקורין' ללא הבחנה בין המלאכה לקריאה; כעת למומנט הבית-הללי מוענקת ארומה של התכנסות (קריאה-שאיננה-ארעי, במונחיו של הרי"ף) - מנהג העמידה הסורר או 'מצוותה בשיבה', פנים חתומות וגוף עצור שאיננו משוחח עם הזולת. ושוב - לאורך כל הדרך מדובר בשיח המדובר בשפת הגוף; הגוף שבתוך מלאכתו ויומיומיותו מבצע אקט של קריאה שעליו להיות מכוון, לא בבחינת 'ולא אתי קראת יעקב', לא בבחינת 'קריאת-ארעי' אלא בבחינת עצירה והשהייה של רצף היומיום באמצעות הישיבה ובאמצעות הגוף הקפוז ממחוות פנים וידיים.

## ה. 'בשעה שמעביר ידיו על פניו' - תיאורים שונים של קריאת שמע שבגוף

בסעיף זה אבקש להשלים את התמונה של 'קריאת שמע שבגוף' באמצעות כמה תיאורים-ביצוע שונים של קריאת שמע ע"י תנאים ואמוראים המופיעים בסוגיות. חלק מן התיאורים האלו מייצרים השתמעות הלכתית ישירה אודות מנח הגוף בעת הקריאה, וחלקם רק 'מתעד' פרזנטציה של קריאה ללא השתמעות הלכתית; אולם בעיני הלומד תיאורים אלו כולם משרטטים את קריאת שמע כאקט שביצועו הוא גופני, וכמו כן - וזה החידוש הגלום בסעיף הנוכחי - פרפורמטיבי, היינו, ביצוע-הנעשה-לעיני-אחרים. עד כה עסקנו במשמעותה של הקריאה המגולמת בגוף עבור האדם המצבע אותה; אולם התיאורים שנציג להלן מלמדים שהביצוע הגופני של קריאת שמע הינו גם ביצוע הנצפה ע"י אחרים, ויש לו משמעות עקרונית ככזה.<sup>45</sup>

<sup>45</sup> נזכיר כי כבר במשנה הוצג לנו גוף-קורא: 'אמר ר' טרפון, אני הייתי בא בדרך והייתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים'. קריאת שמע של בית שמאי גורמת לר' טרפון לעצור, להטות את גופו, וגם לסכן את שלומו. הגוף הקורא נוכח כאן בהיפעלותו מההלכה המעצבת אותו, ובד בבד כחשוף



## 1. קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא

הגמ' (יג ע"ב) מביאה ברייתא:

תנו רבנן: שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד - זו קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא.

ברייתא זו מובאת לאחר רצף דיון העוסק בגבולות המרחב הטקסטואלי ה'עיקרי' של קריאת שמע בו צריך לכוון, ועל פניו היא ממשיכה מגמה זו וקובעת שעיקר קריאת שמע הינו הפסוק הראשון.<sup>46</sup>

אולם לאחר הבאת הברייתא הגמרא מציגה שיחה בין רב, מצעירי תלמידיו של רבי, ורבי חייא, תלמיד-חבר לרבי, השופכת אור אחר על תיאור קריאת-שמע של רבי:

אמר ליה רב לרבי חייא: לא חזינא ליה לרבי דמקבל עליה מלכות שמים.

אמר ליה: בר פחתי! בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמים

רב מתלונן לר' חייא, דודו, על כך שמעולם לא ראה את רבי מקבל עול מלכות שמיים, היינו, קורא ק"ש; רבי חייא נוזף בו בחביבות על כך שלא שם לב שרבי עושה זאת בשעה ש'מעביר ידיו על פניו'. סיפור זה, המופיע גם בתלמוד הירושלמי (פ"ב ה"א; שם ללא הניסוח הנורמטיבי 'שמע ישראל... זו היא ק"ש של רבי יהודה הנשיא'), מציג את קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא כאקט

---

לסכנות או למחירים הכרוכים בביצוע זה. הבחירה של עורך המשנה להציג סיפור זה קשורה למרכזיותו של הביצוע בעיני עורך המשנה.

<sup>46</sup> ראה למשל בשיטמ"ק על אתר, שכרך את העדות על קריאת שמע של רבי יחד עם הדיון שלפניו: 'תנו רבנן שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד עד כאן צריכה כונת הלב דברי ר' מאיר וזו היא קריאת שמע של ר' יהודה הנשיא. אמר רבא הלכה כר' מאיר. וכן הלכה. וכיון דכן לא בעינן כונת תיבות אלא בפסוק ראשון'. ראשונים רבים נוספים מונים את העדות על רבי כתימוכין לשיטה שרק פסוק ראשון בעי כוונה מדאורייתא, עיין רשב"א על אתר ד"ה בר פחתי, ובראשונים נוספים.

גופני, 'מעביר ידיו על פניו', ולא מתייחס לכמות הטקסט שקרא או כיוון. גם כאן ניתן להבין זאת כמחווה חיצונית-גופנית למהלך שעיקרו מנטלי: קריאה מרוכזת ומכוונת של עיקר קריאת שמע בפה ובדעת. כך אכן הבין השו"ע: 'נוהגין ליתן ידיהם על פניהם בקריאת פסוק ראשון, כדי שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין'.<sup>47</sup> אולם קריאה 'צמודה', שאינה מטעינה את אלמנט הכוונה על קריאתו של רבי, פותחת אפשרות אחרת: כיסוי הפנים באמצעות כפות הידיים איננה רק סיוע גופני, לבוש לאקט המנטלי של קבלת עול מלות שמיים; אלא היא קבלת עול מלכות שמיים עצמה, היא גופא ריטואל של קבלת עול מלכות שמים. ודוק, השיח בין ר' חייא לרבי אינו נסוב על קריאה של פסוק אלא על 'קבלת עול מלכות שמיים'; ומכאן, שתשובתו של ר' חייא: 'בשעה שמעביר ידיו על פניו מקבל עליו עול מלכות שמיים', הינה מדויקת: רבי מקבל עליו עול מלכות שמיים באמצעות כיסוי הפנים בידיים או בהצמדת הידיים לפנים.

הבנה זו נזכרת כמה שורות לפני כן בסוגיא, ביחס להבעת אותיות פסוקי שמע באופן ייחודי וחריג:

תניא, סומכוס אומר: כל המאריך באחד - מאריכין לו ימיו ושנותיו.  
 אמר רב אחא בר יעקב: ובדלי"ת.  
 אמר רב אשי: ובלבד שלא יחטוף בחי"ת.  
 רבי ירמיה הוה יתיב קמיה דרבי [חייא בר אבא] חזייה דהוה מאריך  
 טובא.

<sup>47</sup> שו"ע או"ח סי' סא סע' ה. הטור הביא מנהג זה כאפשרות: 'ויש נוהגין שנותנין ידיהם על פניהם בקריאת פסוק הראשון וראייתם מפ"ב דברכות (יג ב) רבי כד הוה מנח ידה אעיניה הוה קרי לה פי' כוונתו שלא יסתכל בדבר אחר שמונעו מלכוין', אך לא ראה בה הכרח: 'וכל מה שיעשה אדם לעורר הכוונה טוב הוא' (טור או"ח סי' סא). השו"ע לעומת זאת בוחר לנסח את מנהגו של רבי כהוראה נורמטיבית מחייבת, וכך פשט המנהג. באופן פרדוקסלי (וכפי שכבר ראינו מספר היפוכים פרדוקסליים שכאלו, ראה לעיל הע' 40) לשון הטור משמרת את מנהגו של רבי כאלמנט המסייע לקריאת שמע מנטלית ומכוונת, ואכן, ככזה, אין הוא הכרחי, אלא 'כל מה שיעשה אדם לעורר הכוונה, טוב הוא'. דווקא לשון השו"ע, המקבעת את מנהגו של רבי כנוהג מרכזי ומחייב בק"ש, מחזירה למנהגו את הממד הנקשה יותר של הביצוע הגופני! ופוק חזי מאי עמא דבר.

אמר ליה: כיון דאמליכתייה למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים,  
 תו לא צריכת<sup>48</sup>

המימרות של סומכוס, רב אחא בר יעקב ורב אשי עשויות להתפרש כדרשות מטפוריות, הרואות את הביצוע הגרוני של המילה 'אחד' בקריאת שמע כמטפורה לחיי האדם ולשכרו מאת ה'. אולם הסיפור שמופיע מיד לאחר מלמד שהשיח הינו ממשי: ר' חייא בר אבא רואה את ר' ירמיה שמאריך בקריאה-ביצוע של המילה אחד, ומעיר לו (בתרגום): 'כיוון שהמלכת (לקב"ה) למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, דיין'. אמירה זו לא יכולה להתפרש כמטפורית או דרשנית, שהרי יש כאן הוראה פרקטית: 'תו לא צריכת', והתייחסות ממשית לביצוע הקולי-גרוני כממליך את הקב"ה ממש: 'חזייה דהוה מאריך טובא... כיוון דאמליכתייה למעלה ולמטה וכו' - 'אמליכתייה' על ידי ה'מאריך טובא', כך ממש.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> יג ע"ב.

<sup>49</sup> נעיר כי ביחס לשאלת החובה לדקדק באותיותיה של קריאת שמע, הנתונה במחלוקת תנאים (פ"ב מ"ג), פוסק התלמוד להקל, כך שהקורא ולא דקדק באותיותיה - יצא. אולם מספר מימרות תלמודיות, המופיעות בשני התלמודים, מצביעות על כך שדקדוק האותיות הינו עניין מרכזי בקריאת שמע: 'תני רב עובדיה קמיה דרבא: ולמדתם - שיהא למודך תם, שיתן ריוח בין הדבקים. עני רבא בתריה: כגון על לבך, על לבבכם, בכל לבך, בכל לבבכם, עשב בשדך, ואבדתם מהרה, הכנף פתיל, אתכם מאריך. אמר רבי חמא ברבי חנינא: כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה - מצננין לו גיהנם, שנאמר: בפרש שדי מלכים בה תשלג בצלמון, אל תקרי בפרש אלא בפרש, אל תקרי בצלמון אלא בצלמות'. הפלגה זו בשכר דקדוק האותיות מצביעה על כך שלמרות שלהלכה אין דקדוק האותיות מעכב להקל, הרי שהוא נושא עימו אלמנטים משמעותיים בק"ש שהגמרא רואה צורך להבטיחן בשכר מופלג. גם בירושלמי מציינו העצמה של דקדוקי הקריאה: 'אלו צריך דיקדוק על לבך על לבבכם עשב בשדך ואבדתם מהרה הכנף פתיל אתכם מאריך... ר' לוי ר' אבדימא דחיפה בשם ר' לוי בר סיסי צריך להתין למען תזכור' (פ"ב ה"ד). מגמת העצמת דקדוקי הקריאה הולכת ומתרחבת ככל שאנו מתקדמים אל דברי הראשונים. כך דברי תוספות (ברכות טו ע"ב ד"ה בין): 'רב אלפס מוסיף כגון וחרה אף דאם לא יתן ריוח אז נראה כמו 'וחרף'... וכן צריך להתין זי"ן של תזכרו שלא ישמע שי"ן למען שיהיה לנו שכר מצות ואין לנו לעשו' על מנת לקבל פרס'. מדברי תוספות עולה שלכל דקדוק יש הסבר תמטי - 'שלא ישמע ש' למען שיהיה לנו שכר מצות', 'אז נראה כמו וחרף'; אך בפועל, העומס שמוטל על דקדוקי האותיות מייצר קריאה שבה תנועות הפה, קולות ההברה וחיתוכי ההגיות עומדות במוקד, עד כדי שפעולות אלו, כדברי הגמרא לעיל, 'מצננות את הגיהנום'. הגדיל לעשות הרמב"ם שפסק: 'קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון

כמובן, אין בכוונת האמור כאן לטעון שרבי קרא קריאת שמע/קיבל עליו עול מלכות שמיים רק באמצעות אקט גופני, ללא קריאת הפסוקים; אולם ברצוני להדגיש שהתיאור הנידון כאן בהחלט ממצב ומעצב את קריאת שמע - ולא בפעם הראשונה - כאקט המתבצע גם, אולי בעיקר, דרך הגוף ומבעיו. כמו כן, המחווה הגופנית של רבי מתוארת באמצעות תלמידיו צופים בו; האחד 'לא ראה מעולם' את רבי קורא ק"ש, והשני מנהיר לו שהוא תמיד ראה, אך לא שם לב - הביצוע הגופני של ק"ש של רבי יהודה הנשיא היה תמיד נגד עיניו. במובן זה, קריאת שמע של רבי איננה רק ביצוע גופני; בעיני עורך הסוגיא / מוסר הסיפור, היא אקט שמעוניין להיות מבוצע לעיני הצופים בו - אקט פרפורמטיבי. תיאור זה מעצים את הביצוע של רבי, לא רק כמבצע את קריאת שמע באמצעות גופו, אלא גם ככזה שתופס את הביצוע הגופני הזה כבעל מסר-ביטוי כלפי חוץ.<sup>50</sup>

עוד נציין, שאת האקט הגופני של רבי (ליתר דיוק, את פרשנותו של ר' חייא לאקט זה) ניתן לקרוא בשתי רמות. ניתן להבין שר' חייא רואה בהעברת היד על

---

ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש'. פסק זה מתמיה לאור העובדה שהעברה הכרוכה בתרגום מנדפת את כל אלמנט דקדוק הלשון והאותיות הקיים בלשון הקודש; וכן תמה הר"ב ד: 'אין זה מקובל על הדעת לפי שכל הלשונות פירוש הן, ומי ידקדק אחר פירושו?'. אפשר להעמיד כמה הצעות לפתרון שיטתו של הרמב"ם, אולם לצורך ענייננו כאן נאמר שניכר שהרמב"ם תפס את אלמנט הדקדוק כדין בצורה ולא כדין בתוכן של הקריאה (עיי' אבן האזל על אתר שחילק בצורה דומה, ודלא כהצעת הכס"מ). דקדוק האותיות מצטרף למחוות הגוף, למניירות ולהבעות של הקורא את שמע ומכוון את הקריאה כפעולה גופנית-בשרנית גם ביחס לדיבור, מעצים את הממד הגופני של האותיות ומייצר אווירה של דקדוק ו'פיסול' של הדיבור עצמו. במובן זה, התנועה שמייצרים התלמודים וממשיכים הראשונים הינה פירוק של המשמעות התחבירית של המילים לכדי רצפי אותיות, והעמדת גופן של אותיות במרכז. אי לכך, לא ייפלא שהמאריך ב-ח וב-ד הוא זה שממליך לקב"ה בשמיים ובארץ, בחיתוך האותיות ממש.

<sup>50</sup> ראוי לציין שדמותו של רבי מופיעה בתיאור-צפייה נוסף שנידון בסוגיות ק"ש סביב שאלת הפרשות הגוף העומד בו בעת תחת מבטם של התלמידים: 'אמר רבי חנינא: אני ראיתי את רבי שגיהק ופיהק, ונתעטש, ורק וממשמש בבגדו, אבל לא היה מתעטף, וכשהוא מפהק - היה מניח ידו על סנטרו' (בבלי ברכות כד ע"א-ע"ב). ומעט לפני כן עדות נוספת על רבי ש'תלה תפיליו'. המבט שמפנים התלמידים אל רבי, אל מחוות הגוף שלו - וכאן לא רק בהקשרים אסתטיים - הינם מרחב התהוות לימוד והתרחשות נוכח הביצועים של רבי בעיני תלמידיו. נעיר שבאופן כללי דמותו של רבי מוזכרת כדמות נצפית ונראית, ראה חולין קלז ע"ב תיאורו של ר' יוחנן.

הפנים אקט רשמי ומכוון; אולם בצד זאת ניתן להבין שרבי מבצע מחווה גופנית טבעית, יומיומית, מניירה אופיינית לו, אולם בעיני תלמידיו היא מתפרשת כקבלת עול מלכות שמיים, וככזו היא טבעית וטקסטית כאחד. לאמור: לאור קריאת דברי ר' חייא אנו עשויים לדמות את רבי מניח ידו על פניו כאקט מכוון, שכעת יש לו גם איכות פומבית; אולם, העובדה שרבי, למשל, לא שם לב למחווה זו ולמשמעותה, מלמדת כי מחווה זו הינה בה בעת מחווה טבעית, העברת יד על הפנים מבלי משים. בתיאור הרושיח הזה, כפי שהוא מונח לפנינו, ניכר שהמספר מעוניין להשאיר את מעשהו של רבי בצורה עמומה: מחווה גופנית שניתן לקוראה כריטואל, ובה בעת מחווה גופנית טבעית, בלתי נראית כמעט. בכך רגע פרוזאי כמו העברת היד על הפנים מתפקד באופן כפול: כמעין 'טיק', תנועה אינסטינקטיבית לא־מודעת, ובה בעת מחווה השייכת לביצועה הגופני של קריאת שמע. תפקוד כפול זה מציג אף הוא חידוד לעמדת בית הלל הקובעת ש'כל אדם קורין כדרךן'; המניירות האינסטינקטיביות הופכות להיות מומנט של קבלת עול מלכות שמיים.<sup>51</sup> מה שמכוון את המחווה הזו כגילום של קבלת עול מלכות שמיים הוא המבט של התלמידים הבוחנים כיצד רבם קורא קריאת שמע; ומכאן אנו לומדים על היותה של קריאת שמע הגופנית מרחב שאיננו רק ביחס לאדם המבצע אותה בגופו, אלא גם מרחב נצפה לעיני האחרים, בו הגוף מתפקד כמיצג - פעילות אסתטית שניזונה בה בעת מן המבצע ומן הפרשנות של אלו הצופים בו ושותפים לביצועו בכך.<sup>52</sup>

אין להפריז בחשיבותה של 'קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא' להבנת הפנומנולוגיה של קריאת שמע ואופייה; המחווה הגופנית של רבי - העברת יד על הפנים - הפכה להיות הגילום הנפוץ ביותר של קריאת שמע. לו היינו מנסים לצייר אייקון או תמונה בסיסית של קריאת שמע, היינו מציינים אדם שידו על פניו; ולהפך, אדם ששם את ידו על עינו עשוי לעורר בנו קונוטציות לקריאת

<sup>51</sup> דברים אלו, כאמור, מזמנים מחשבה אודות התפר שבין טקסיות-גופנית ובין גופניות-המתפרשת-כטקסטית. מרחב הביניים הכולל מחוות, טיקים, או מניירות שונות מונח כמרחב לימינלי שעשוי להתפרש ככזה או ככזה.

<sup>52</sup> תובנה זו מקרבת את העיסוק בגופניות של קריאת שמע, לעיסוק בממדיה התיאטראליים והפרפורמטיביים; ר' גם לעיל הע' 1, ואי"ה נרחיב בנושא זה במסגרת אחרת.

שמע, גם אם ביצע זאת מבלי משים ובאופן סתמי.<sup>53</sup> ואל יהיו הדברים קלים בעינינו: על אף שקריאת שמע, ובעיקר במובנה כקבלת עול מלכות שמיים, נתפסת בעינינו כעניין מנטלי-פנימי, הרי שמימושה-ביצועה הרווח ביותר הינו מחווה גופנית. הבנה זו פותחת בפנינו את האפשרות לחוות את קריאת שמע כמצווה החקוקה בגוף לא פחות מאשר בתודעה.

## 2. בפסוקא קמא הוה מצער נפשיה

תיאור-ביצוע נוסף של קריאת שמע מופיע בקטע נוסף המובא בגמרא בהמשך לתיאור קריאת שמע של רבי יהודה הנשיא:  
 אמר רבי אילא בריה דרב שמואל בר מרתא משמיה דרב:  
 אמר שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד ונאנס בשינה - יצא.  
 אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה: בפסוקא קמא - צערן, טפי - לא תצערן.  
 אמר ליה רב יוסף לרב יוסף בריה דרבה: אבוך היכי הוה עביד?  
 אמר ליה: בפסוקא קמא הוה קא מצער נפשיה, טפי לא הוה מצער נפשיה.

בקריאה ראשונה, הדיון על אונס שינה בקריאת שמע מתפקד כדיון הלכתי בשאלה מה יעשה אדם שנאנס בשינה בעת קריאת שמע - כאשר ההכרעה היא שאם קרא פסוק ראשון, יצא. במובן זה, דיון זה מבטא אף הוא את הגישה ההלכתית הנידונה בסוגיא, הקובעת שקריאת שמע בסופו של דבר מתקיימת בקריאת הפסוק הראשון.<sup>54</sup> אולם, בדומה למבנה הדיון על קריאת שמע של רבי, גם כאן המימרא ההלכתית הפותחת מלווה בשיח אמוראי ותיעוד של הנהגות

<sup>53</sup> המחווה של שימת היד על הפנים - לאחר שהפכה ממחווה כמעט-אגבית של רבי, ל'קבלת עול מלכות שמיים' בעיני תלמידיו ולמחווה הנפוצה ביותר של קריאת שמע - מזמנת פרשנויות עומק רבות, מהסתתרות ובושה עד למחאה וביטול המציאות החיצונית. לא נוכל במסגרת זו להציפן, אלא רק להצביע עד כמה הן תשתיות לקריאת שמע לאור תמונת עיצובה הגופני, ובייחוד לאור גלגולה של המחווה האגבית של רבי.

<sup>54</sup> לטיבה של ההתמקדות החזונית בפסוק ראשון, ולהשתמעויות השונות של מושג ה'כוונה' העולות ממהלך זה, עיין שו"ת הרשב"א (ח"א) סי' שמד; מלחמת ה' לרמב"ן, ר"ה ז ע"א (באלפס) ד"ה ולפי הנראה; וראה גם מהלכו של הגרי"ד ב'קונטרס בענייני קריאת שמע', שיעורים לזכר אבא מארי (ח"א).

הלכתיות, שמעניקים לדברים נופך מעט שונה. בעוד שהמימרא ההלכתית מתארת 'אונס' שינה תוך-כדי קריאה של שמע, הרי שדברי האמוראים מציירים 'אונס' זה כדבר יחסית שכיח: כזה שרבו נחמן מכירו היטב, ואף מנחה את עבדו ביחס אליו; וכזה שרבו יוסף יודע לשאול את בנו של רבה כיצד היה נוהג בעניין זה. לו היה מדובר על תאונה מקרית, אונס חד פעמי, לא היה טעם לתיאורים מעין אלו. מסתבר, שלפחות באופן שבו מוסרת הסוגיא את הדברים, עניין הקריאה של שמע על פי הירדמות ושינה איננו דבר מופרך שאין טעם לדבר עליו; להיפך, יש בו צורך להנחות את הסובבים או לשאול כיצד נהגו ביחס אליו דמויות מופת.

יתר על כן: מנהגם של האמוראים בנושא אמנם מקיים את ההלכה שנמסרה בשם רב - 'בפסוקא קמא - צערן, טפי - לא תצערן' - אולם משתמעת מהן אווירה אחרת של הדברים. בשונה מהניסוח 'אמר שמע... ונאנס בשינה, יצא', המנסח את האירוע כ'נוחת' על האדם מבחוץ ו'נוטל' ממנו את היכולת לקרוא ק"ש - ועל כן בדיעבד יצא (כל שהספיק לקרוא את הפסוק הראשון) - הרי שבדברי האמוראים מובעת הכוונה מראש - 'לא תצערן', ובמילים אחרות: תן לשינה לעשות את שלה, הנח לי לישון.

זאת ועוד: במעשי האמוראים השינה מתוארת ככזו ששרויה כבר מראש, גם בעת קריאת הפסוק הראשון; אלא שלאור דינו של רב, בפסוק הראשון דאגו האמוראים ל'צער את עצמם', היינו להיאבק בשינה האופפת אותם. לא מתוארת כאן הימנעות משינה, ולא דאגה לקרוא ק"ש במצב של ערנות; הסיפורים כביכול מקבלים כנתון את עובדת קריאת שמע על פי השינה, כך שדינו של רב מתקיים באופן שונה - במרחב שכולו שינה, ובו ההקפדה על ק"ש נוכחת בשאלת ציעור הגוף ומניעת השנה לפסוק אחד ותו לא. לומד הסוגיא עשוי לצייר בעיני רוחו את דרו עבדו של רב נחמן בא ומעיר את רבו לקרוא ק"ש, כאשר בפסוק הראשון הוא מצליח ל'צער' ולחלץ מרב נחמן קריאה של פסוק ראשון (ומה טיבה של קריאה זו? 'באימה ביראה ברתת ובזיע... כדי שימליך הקב"ה בשמיים ובארץ'? או שמא קריאה של צער השינה, 'נים ולא נים, טיר

ולא טיר, דקרו לי ועני'(?), ומשם והלאה שומטו לישון והולך לו. זהו תיאור מפתיע, במיוחד לאור ברייתא אחרת המובאת בריש המסכת:

כדתניא: חכמים עשו סייג לדבריהם,  
 כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל  
 קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע  
 ואתפלל, וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה;  
 אבל אדם בא מן השדה בערב, נכנס לבית הכנסת, אם רגיל לקרות  
 קורא, ואם רגיל לשנות שונה, וקורא קריאת שמע ומתפלל, ואוכל  
 פתו ומברך;  
 וכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה<sup>55</sup>

בריייתא זו מציגה תמונה שונה לחלוטין: חכמים מבקשים לשנות את סדר יומו הטבעי של האדם, את האינרציה המביאה אותי לידי אכילה ומנוחה בהגיעו הביתה מיום העבודה, ולכונן במקומה סדר יום אלטרנטיבי: מיום העבודה שב האדם אל בית הכנסת (ולא לביתו!), קורא ושונה, אוכל ומברך (האם חזר לביתו? על כך אין כבר צורך לדבר). בניגוד אליה, האמוראים מציגים בפנינו קריאת שמע אפופת שינה, שהאקט העיקרי בה הוא ציעור הגוף שלא ליפול לתהומות השינה ולו לפסוק ראשון בלבד.<sup>56</sup>

מה פשרם של תיאורים אלו, מה הם מכווננים ועל מה הם יושבים? ראשית, כפי שמתברר מסעיף לסעיף, תיאורים אלו מצביעים עד כמה ק"ש נוכחת במרחב הגופני ומעוצבת על ידו. מסגרת השיח כאן נתונה בעבותות השינה, בכבלי הגוף הנרדם, ומרחב הפעולה היחידי הינו 'ציעור הגוף' על ידי העבד או האדם עצמו. במובן זה, כשם שטענו לעיל שהעברת הידיים על הפנים אצל רבי היא ק"ש,

<sup>55</sup> ד ע"ב.

<sup>56</sup> ניתן כמובן להצביע על פער בין הניסוחים הנורמטיביים בסוגיא - הן של ק"ש של רבי לעיל, והן של דין נאנס בשינה דהכא - לבין השיח בין האמוראים המוצמד להם. מי שירצה, אף יוכל לטעון שריבוד זה נעשה בכונה על מנת לכונן כאן דיאלקטיקה של הלכה-אגדה, במובן שבו האגדה לא מוצגת כסותרת את ההלכה, אך היא מציעה לה אופק אחר, כפי שכבר כתבו רבים וטובים.



הרי שגם כאן ה'ציעור' והאימוץ תוך כדי השינה לקרוא פסוק ראשון, היא היא קבלת עול מלכות שמיים.<sup>57</sup>

אם כך, זוהי 'קבלת עול מלכות שמיים': לא חיים נטולי שינה, בעלי סדר יום מוחזק, נשלט ומוכוון לעבודת ה' - אלא האדם המעלה את ראשו בכוח לרגע קטן מעל ים השינה, מצער עצמו, ולו כדי לקרוא פסוק ראשון בתודעה קרועה. וכדי שלא נתבלבל: 'טפי לא תצערן!' לא מלחמה בשינה יש כאן, אלא ניסיון להחזיק מומנט של קריאת שמע בתוך עייפותו של הגוף, המקובלת ומונחת בתיאורי האמוראים כמצב חיים שאיננו נתון לערעור או לדחל-לגיטימציה.

### 3. שאני ר' יוחנן דבעל בשר הוה

אקורד הסיום של תיאורי-הביצוע של האמוראים הקוראים את שמע הינו העיסוק בקריאת שמע 'פרקדן', היינו בשכיבה על הגב:<sup>58</sup>

אמר רב יוסף: פרקדן לא יקרא קריאת שמע

על פניו, תנוחת הפרקדן הינה תנוחה נינוחה ומשחררת, וקריאת שמע בתנוחה כזו נתפס כמזלזל במעשה הקריאה.<sup>59</sup> אלא שהגמרא מצטטת מימרא של ר' יהושע בן לוי האוסרת שכיבת פרקדן באופן כללי, ולא רק בקריאת שמע, דבר שמייתר את דברי רב יוסף. סיבת איסור זה איננה נזכרת כאן, אך מן המקבילה

<sup>57</sup> מעניין להשוות את תיאורי האמוראים המתאמצים לקרוא ק"ש תוך כדי הירדמות, לתיאורו של ר' שמואל בר נחמני קורא ק"ש על המיטה המובא בירושלמי (ברכות פ"א ה"א): 'ר' שמואל בר נחמני כד הוה נחית לעיבורה הוה מקבל גבי ר' יעקב גרוסה והוה ר' זעירא מטמר ביני קופיאי משמענא היך הוה קרי שמע והוה קרי וחזר וקרי עד דהוה שקע מיניה גו שינתיה ומאי טעמא ר' אחא ור' תחליפתא חמוי בשם ר' שמואל בר נחמן רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם ודומו סלה'. בעוד אמוראי בבל שוקעים לתוך שנתם ושומרים רק על גחלת 'צערן בפסוק ראשון', הרי שר"ש בר נחמני שרוי בהליך הפוך: הוא קורא ק"ש, חוזר וקורא באופן רפיטטיבי עד שאל תוך ק"ש שלו מתמוססת השינה.

<sup>58</sup> כך ע"פ רש"י; אבל הר"ח בפסחים קח, א פירש שפרקדן הינו שוכב על בטנו. הרמב"ם כאן בהל' ק"ש ב, ב פסק כשני הפירושים: 'ואסור לקרות קריאת שמע והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה'. ראה גם י' קוטשר, 'למילונה של לשון חז"ל, ובירור בעיה דקדוקית אחת', **לשוננו** לא (תשכ"ז), עמ' 114.

<sup>59</sup> ראה לשון המאירי על אתר ד"ה פרקדן.

בנדה (יד, א) עולה שתנוחה זו עשויה להביא לידי עוררות מינית פסולה.<sup>60</sup> לאור זאת מסיקה הגמרא:

אמרי: מיגנא, כי מצלי - שפיר דמי. מקרא, אף על גב דמצלי - נמי אסור.

הגמרא מציעה להבין את ה'פרקדן' האמור בדברי רב יוסף כשכיבה חלקית, שיש בה הטייה על הצד - שאיננה אסורה באופן כללי, ולכן יש לאוסרה באופן ייחודי ביחס לקריאת שמע. ממשיכה הגמרא:

והא רבי יוחנן מצלי וקרי! שאני רבי יוחנן דבעל בשר הוה.

הנה גם כאן מובא מעשה המציג לכאורה התעלמות מן הדין שהוזכר זה עתה: קריאת שמע של ר' יוחנן נעשתה בהטיית-פרקדן חלקית. כדי ליישב עדות זו עם פסקו של רב יוסף (לאור קריאת הגמרא), מזכירה הגמרא שר' יוחנן היה אדם גדול ממדים, 'בעל בשר', ולכן היה מוכרח לקרוא ק"ש באופן זה, על אף שרב יוסף אסר זאת.<sup>61</sup>

גם כאן ניתן להסתפק בקריאה 'פשוטה' של הסוגיא ולהתמקד בכך שעניינה הוא להציג את האיסור לקרוא פרקדן, ולהבין מה היחס שלו לאיסור הכללי על הימצאות בתנוחה זו. אלא שכאן - אולי בהשפעת רצף הקריאה שהוצעה לעיל אודות הדומיננטיות של הגוף, תנוחותיו ומחוותיו בסוגיא, ואולי מחמת פשט

<sup>60</sup> ראה ההבדל בין לשון רש"י על אתר: 'לייט אמאן דגני אפרקיד - שמא יתקשה אברו בתוך שנתו ונראה לרבים, והוא דרך גנאי, ללשון הרמב"ם איסור"ב כא, יט: 'וכן אסור לאדם שיקשה עצמו לדעת או יביא עצמו לידי הרהור, אלא אם יבא לו הרהור יסיע לבו מדברי הבאי (והשתחה) לדברי תורה, שהיא אילת אהבים ויעלת חן, לפיכך אסור לאדם לישן על ערפו ופניו למעלה עד שיטה מעט כדי שלא יבוא לידי קישוי'. מרש"י משמע שזה עניין נימוסי כלפי חוץ, 'והוא דרך גנאי, בעוד שהרמב"ם ראה בכך אלמנט פסול מצד עצמו, 'קישוי לדעת' שנחשב כאקט מיני גבולי ואסור. איסורו של רב יוסף שנאמר רק ביחס לקריאת שמע עשוי לעורר את ההבנה שרב יוסף ראה בגנאי או בעוררות המינית עצמה בעייתיות רק ביחס לקריאת שמע. על כך ראה גם לקמן סע' ו.

<sup>61</sup> כמוכח שהענימות בין דינו של רב יוסף לעדות על ק"ש של ר' יוחנן הינה ממעשה עורך הסוגיא, שהרי ספק אם ר' יוחנן יכול היה להכיר את דינו של רב יוסף, המאוחר לו, מכ"ש להיות מחויב כלפיו.

הדברים עצמם - ניתן לחוש שאל מול האפשרות לקרוא את הסוגיא כ'מנקה' את המרחב של קריאת שמע מתנוחות גופניות משוחררות או בוטות, הרי שלמעשה היא מחוללת את ההיפך. קריאת שמע של ר' יוחנן - הממשיכה את הקו שבו הסוגיא מציגה ק"ש של תנאים ואמוראים, והן אינן קריאות מופת מכוונות אלא אקטים גופניים, מחוות קטנות או עומס גופני של שינה - תוכיח; היא נעשתה, בסופו של דבר, פרקדן. אמנם גם כאן ניתן לקרוא את הסוגיא כ'מנקה' את קריאתו של ר' יוחנן מן הפסול הגופני בטענה ש'בעל בשר הוזה'; אולם לא ניתן להתעלם מן הנוכחות הספרותית של הגוף השוכב, העבה, 'בעל הבשר'. המעניין הוא שקריאת שמע של ר' יוחנן הפכה אף היא לאייקון הלכתי באשר לאורה כל מי שחולה שאינו יכול לנוע, קורא על צידו ואין בכך כלום.<sup>62</sup> אפשר שקריאתו-ביצועו של ר' יוחנן איננה קריאה אידיאלית, אך גם היא הופכת להיות אב-טיפוס של ביצוע לקריאת שמע - ביצוע 'חולה', 'בעל בשר' - אך ביצוע לגיטימי.

בסופו של דבר, גם דיון זה מטמיע את קריאת שמע, אולי באופן הבוטה ביותר, בתוך הגוף ומצבו הקונקרטי - חולי, חוסר יכולת לנוע, עביות בשר; ומכונן אותה כניע קטן בתוך המרחב הצפוף והבשרני, הטייה-על-הצד ולא יותר. קריאת שמע, קבלת עול מלכות שמיים, מגולמת על ידי הניע הגופני של 'בעל הבשר' משכיבת פרקדן להטייה קלה.

בסעיפים שסקרנו בפרק זה התעצמה התמונה של קריאת שמע המעוצבת על ידי הגוף, מתקיימת באופן גופני - וכעת לא רק בגדרי ודיני קריאה הקשורים לגוף ולמצבו, אלא גם דרך ביצועים שונים של קריאה. חשיבותם של תיאורי הביצוע הינה בכך שהם מעצבים את ק"ש לא רק כאקט שנישא על גבי הגוף, אלא כאקט שמקבל את משמעותו באמצעות הגוף, ונוכח בו לעיני הצופים בו. לעיתים הצופים הם תלמידי רבי, לעיתים הם אמורא ששואל את חברו כיצד אביו היה

<sup>62</sup> ראה ניסוחו של הרמב"ם פ"ב ה"ב: 'כל אדם קורין כדרכן בין עומדין בין מהלכין בין שוכבין בין רוכבין על גבי בהמה, ואסור לקרות קריאת שמע והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע או מושלך על גבו ופניו למעלה, אבל קורא הוא והוא שוכב על צדו, ואם היה בעל בשר הרבה ואינו יכול להתהפך על צדו או שהיה חולה נוטה מעט לצדו וקורא'. במובן מסוים, הנטייה על הצד הינה הכדרכו של 'בעל הבשר'.

קורא, ולעיתים הם עורך הסוגיא השואל על קריאתו של רבי יוחנן. מסתבר שבכל הפעמים ישנו גם 'צופה' נוסף: לומד הסוגיא שחווה בחכמים השונים קוראים את קריאת שמע בתוך גופם, על עייפותו ועביות הבשר שבו. רצף הדיון בסוגיא נע מרבי יהודה הנשיא המקבל עול מלכות שמיים בהעברת ידיו על פניו, עבור דרך אמוראי בבל הישנים ומצערים עצמם בשינת-קריאת פסוק ראשון, וכלה בר' יוחנן, הפרפורמר האחרון שבסוגיא, שבסופו של דבר קורא ק"ש פרקדן-על צידו של גופו 'בעל הבשר'. תיאורים אלו מכווננים, יחד עם הדיונים דלעיל - אודות גדרי הקריאה והעיצוב של הגוף בעת הקריאה - מסה קריטית של חומר שבו נוכחת קריאת שמע בגוף ובבשר.

## ו. 'מכסה את עצמו בתבן ובקש ובכל דבר וקורא' - קריאת שמע ובזות הגוף

טרם נפנה לסכם את הדיון על 'קריאת שמע שבגוף', נציין לממד נוסף המשתמע ממנה, והוא העיסוק בקריאת שמע נוכח דבר טינוף, צואה, או דבר ערווה.

באופן כללי, בעת ביצוע 'דבר שבקדושה', ואולי אפילו בעת ביצוע לימוד תורה ואפילו הרהור בדברי תורה - נדרשת נקיות של מקום ההתרחשות מטינוף, צואה וכיוצא בזה.<sup>63</sup> אמנם, נתייחדה קריאת שמע שמרבית דיני נקיות המקום נאמרו ביחס אליה (והורחבו אח"כ לתפילה ולכל דבר שבקדושה)<sup>64</sup>, ואף נתייחדו גדריה בזה לעצמם.

<sup>63</sup> רמב"ם הל' ק"ש פ"ג ה"ד: 'כל ענין שהוא מדברי הקדש אסור לאומרו בבית המרחץ ובבית הכסא ואפילו אמרו בלשון חול, ולא לאמרו בלבד אלא אפילו להרהר בלבו בדברי תורה בבית הכסא ובבית המרחץ ובמקום הטנופת והוא המקום שיש בו צואה ומי רגלים אסור'.

<sup>64</sup> טור או"ח סי' צ, לגבי תפילה: 'וצריך שיהא המקום נקי מצואה ומי רגלים וריח רע מכל הדברים שכתבתי למעלה גבי ק"ש... בכולם הוי דינא כמו בק"ש'. ההרחבות מק"ש לדבר שבקדושה וללימוד תורה מתרחשות כבר בסוגיות הבבלי לפרק שלישי בברכות.

## 1. 'היה עומד בשדה ערום'

בספרות התנאים הדיון הבולט ביותר הוא בקריאת שמע המבוצעת על ידי בעל-קרי: <sup>65</sup>

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפנייה ולא לאחריה...  
ירד לטבול, אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרוא עד שלא תנץ החמה  
יעלה ויתכסה ויקרא; ואם לאו יתכסה במים ויקרא <sup>66</sup>

קביעת המשנה כי בעל קרי קורא קריאת שמע באמצעות הרהור ולא באמצעות דיבור, מלמדת על הבעייתיות הקיימת במצב היות גופו שרוי באדוות יציאת שכבת הזרע. אולם אם כך, מדוע לא מופקע בעל-קרי מקריאת שמע? הפתרון שהמשנה מציעה עבורו - הרהור בלב - עשוי ללמד כי המשנה רואה חשיבות בכך שגם במצב של גוף-בעל-קרי ניתן לקרוא קריאת שמע. הנסיגה הפנימית לקריאה 'עדינה' יותר מאפשרת את ביצוע קריאת שמע גם לגוף הנושא את טומאת שכבת הזרע, ומזכירה במידת מה את התמונה שעלתה מניטוח המקורות לעיל: קריאת שמע מונכחת בגוף, בבשר, וכאן - גם בגוף טמא. התיאור שמובא במשנה מייד לאחר מכן מעצים תובנה זו; בעל-הקרי שיורד לטבול בשחר ואינו מספיק לעשות זאת לפני הזריחה, 'מתכסה' במי המקווה וקורא קריאת שמע. הבחירה של עורך המשנה לשרטט ציור כמעט-גרוטסקי זה מלמדת על חשיבות העניין בעיניו: זהו אייקון נוסף של קריאת שמע, תיאור-ביצוע נוסף שממקם את קריאת שמע בגוף הנמצא בתוך מים, מים שמטהרים אותו ומכסים את ערוותו בה בעת, ודווקא בסיטואציה זו הוא קורא את שמע. <sup>67</sup> תיאור דומה,

<sup>65</sup> המשנה עוסקת גם בפטורים נוספים מקריאת שמע - חתן, מי שמתו מוטל לפניו, קוברי המת ועוד; אולם במסגרת זו אתמקד רק בפטורי קריאת שמע הנגזרים משאלות גופניות 'טהרות'. עוד ראוי להעיר כי דמותו של בעל-הקרי העסיקה את בעלי ההלכה מקדמת דנא, ושאלת 'טבילת-בעלי-קריין' מסתברת כהלכה קדומה, ולא רק ביחס לקריאת שמע (כפי שעולה גם מן התוספתא המקבילה למשנתנו, פ"ב הי"ב). ראה על כך: ג' אלון, 'תחומן של הלכות טהרה (ב)', **תורביץ ט (תרצ"ח)**, עמ' 10-1.

<sup>66</sup> ברכות פ"ג מ"ד-מ"ה.

<sup>67</sup> הגמרא (כה ע"ב) מעצימה את המופרכות של תיאור זה בהעמדתה את המקרה המתואר במשנה (מתוך שיקולים אחרים לחלוטין) כתיאור של מנהג הותיקין, אותם צדיקים זריזים שגומרין את שמע עם הנץ החמה כדי להתפלל מיד בנץ. מה מלבבת היא המחשבה על יהודי זריז במצוות שלא מספיק

גרוטסקי לא פחות, מופיע בתוספתא, והוא אף ממריא לכדי רפלקסיה מחשבתית שמביעה הרבה מליבת הדיון:

הרי שהיה עומד בשדה ערום, או שהיה עושה מלאכתו<sup>68</sup> הרי זה מכסה את עצמו בתבן ובקש ובכל דבר וקורא

אף על פי שאמרו אין שבחו של אדם להיות עומד ערום שכשברא הקדוש ברוך הוא אדם לא בראו ערום שני' בשומי ענן לבושו וערפל חתלתו בשומי ענן לבושו זה השפיר וערפל חתלתו זה שליא<sup>69</sup>

הנה כי כן, 'אף על פי שאמרו אין שבחו של אדם להיות עומד ערום', ואף שבבריאת האדם (המשתחזרת בכל לידה מחדש) לא נברא האדם ערום, הרי שבכל זאת אותו אדם שעומד ערום בשדה, שניצב ערום בעת 'עשיית מלאכתו' - הרי שגם הוא קורא את שמע, ולא סתם: עליו לכסות את ערוותו בקש, תבן, עלי תאנה לעשות לו חגורות.... ויקרא את שמע. הרפרנס הברור לסיפור חטא גן העדן מעמיד את הציור המופרך של אדם הקורא קריאת שמע בהיותו ערום בשדה ורק תבן וקש לעורו ככבואה של המפגש הטעון בין האדם והקב"ה בגן-עדן! זהו מפגש שיש בו נימת תוכחה, שאותה מפנה עורך התוספתא כלפי האדם-הערום-החוטא; אך מסתבר שכיסוי הערוה בקש איננו רק שחזור של עלה התאנה המבויש, אלא הוא גם התנאי המאפשר לאדם במצבו זה לקרוא

---

לוחיקין ומוצא את עצמו ערום בתוך מקווה ו'מתכסה' במימיו כדי לממש בכל זאת את קריאת הותיקין שלו. הגרוטסקיות שבתיאורים אלו לא נועדה להצביע על מופרכותם אלא להעצים את הסיטואציה המופרכת השרויה בעצם המעשה של קריאת שמע בגוף, בכל גוף, ולהדהד את המופרכות הזאת לכל קוראי שמע באשר הם.

<sup>68</sup> הכוונה ליחסי אישות. יושם לב כי המשנה עצמה מציבה את קריאת שמע נוכח יחסי האישות סביב הדיון בפטור החתן מקריאת שמע: 'חתן פטור מקריאת שמע בלילה הראשון עד מוצאי שבת אם לא עשה מעשה' (משנה פ"ב מ"ה). תליית הפטור ב'עשיית המעשה' מתפרשת בתלמודים כנובעת מן הטרדה וחסרון הכוונה שבעילת המצווה מעוררת אצל החתן, אך לא ניתן להתעלם מן הזיקה שנוצרת בין קריאת שמע לבין הביאה הראשונה, כביכול הביאה הראשונה ממלאת את מקומה של קריאת שמע. על רקע זה ניתן לקרוא את החלטתו של רבן גמליאל לקרוא את שמע בלילה הראשון (משנה סם) כניסיון לטשטש זיקה זאת ולייצר מרחב טוטלי של קריאה בשם ה' ללא אלמנטים גופניים-מיניים מקבילים.

<sup>69</sup> תוספתא פ"ב הי"ד.

בשמו של הקב"ה מחדש! נדמה שזוהי נקודת שיא בעיצובה של 'קריאת שמע שבגוף': זהו הגוף הנברא, זהו האדם בעירומו, זוהי המודעות לבושת הגוף אך גם לאפשרות לכסותה, וכיסוי זה הוא זה שמאפשר את הקריאה מחדש אל הא-לוקי; אך דוק, מדובר עדיין רק בקש, תבן, 'כל דבר'; ולא יותר. שוב קריאת שמע מתמקמת על סיפה של הגופניות, ומבקשת להטמיע בה כיסוי קטן, תבן וקש, לא יותר; אך כיסוי קטן זה הינו אף הוא ביצוע-גופני של קבלת עול מלכות שמיים.<sup>70</sup>

## 2. 'ושבת וכיסית את צאתך'

במרחב משיק, בעקבות דברי המשנה (פ"ג מ"ה) על הצורך להרחיק ד' אמות מצואה וממי רגליים בכדי לקרוא קריאת שמע, מתפתח בתלמודים עיסוק אינטנסיבי סביב נוכחות הפרשות גופניות במרחב קריאת שמע: סוגי צואה שונים, מצב הצבירה של הצואה ומי הרגליים, צואה עוברת, צואה בעששית, צואה דבוקה בסנדלו - צביר דיונים כמעט-גרפי שמתנהל בדחיסות על פני דפי הפרק השלישי בבבלי.<sup>71</sup> לא כאן המקום לעמוד על סיבת פירוט מבהיל זה, אולם די להצביע על האינטנסיביות, כמעט האובססיביות, שמלווים אותו; עד כדי התיאור הבא:

אמר רבה בר רב הונא אמר רב: צואה, אפילו כחרס - אסורה.

<sup>70</sup> בהקשר זה ראוי לשים לב להבדל בין כיסוי הגוף הנדרש לקריאת שמע, לבין הכיסוי הנדרש לתפילה: 'הרי שהיתה מטפחת של בגד ושל עור חגורה על מתניו הרי זה קורא; בין כך ובין כך לא יתפלל עד שיכסה את לבו' (תוספתא שם; וכן בבלי ברכות כד ע"ב - כה ע"א). התפילה דורשת לבוש מלא, והיא מפנה את האדם להתרחשות מסדר גבוה הרבה יותר מקריאת שמע, הנוכחת כעלה תאנה על מקום התורף, ותו לא. ראה גם ההבדל בין הניסוחים של הרמב"ם הל' ק"ש ריש פ"ב לעומת הל' תפילה ריש פ"ד, ואכ"מ.

<sup>71</sup> ראשיתו של הדיון בשאלת היכולת להתפלל כאשר יש חשש שנקבי הגוף עומדים להתפקע מן הבזות המאיימת לצאת דרכם (כג ע"א) עד כדי האמירה 'שמור נקביך בשעה שאתה עומד בתפלה לפני' (שם); המשכו בעיסוק בשמירת תפילין בכניסה לבית הכסא ובעשיית צרכים (כג ע"א-ע"ב), עבור דרך רעשי הגוף, ריקנות ונחירות (כד ע"א-ע"ב) וכלה בצבר דיונים דחוס ואינטנסיבי אודות קריאת שמע נוכח צואה ומי רגליים לסוגיהם (כה ע"א-ע"ב).

והיכי דמי צואה כחרס? אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: כל זמן שזורקה ואינה נפרכת; ואיכא דאמרי: כל זמן שגוללה ואינה נפרכת.

אמר רבינא: הוה קאימנא קמיה דרב יהודה מדפתי, חזא צואה, אמר לי: עיין אי קרמו פניה אי לא. איכא דאמרי, הכי אמר ליה: עיין אי מפלאי אפלו<sup>72</sup>.

רבינא שנדרש ללכת ול'עייין' במצבה של הצואה, האם לחה או סדוקה מיובש, האם צמיגית או שמא מתפרקת - מלמדים באופן חד על אופיו וטיבו של השיח אודות צואה וקריאת שמע. נוכחותם של הפרשות הגוף במרחב שבו אדם רוצה לקרוא קריאת שמע בעייתית מכיוון שהם מנכיחים את ממדי הבזות והאימה הכרוכים בגוף. העיסוק האובססיבי בדיני צואה וקריאת שמע מלמד על הרצון לכונן הפרדות ממה שהו שבאופן עמוק כרוך בליבה של הגופניות.

ואמנם, מאמצי ההפרדה המתוארת מכוונים שתי אסכולות שונות בסוגיות הבבלי: מחד, רב הונא - שבשרשרת של מימרות מציג עמדה עקבית ובהירה המציעה הפרדה סמלית, כמעט בלתי מורגשת, בין האדם ובין הבזות והטינוף; ומאידך, רב חסדא, הנוקט אף הוא באופן עקבי קו הדוגל בהפרדה ממשית ומשמעותית בין האדם הקורא את שמע לבין הפרשות הגוף ומרכיב הבזות.<sup>73</sup> אחד הניסוחים החריפים מובא בדיון הבא:

אמר רב הונא אמר רבי יוחנן: היה מהלך במבואות המטונפות - מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע.  
אמר ליה רב חסדא: הא-להים! אם אמרה לי רבי יוחנן בפומיה - לא ציינתא ליה

<sup>72</sup> בבלי כה ע"א.

<sup>73</sup> המחלוקת הינן על קריאת שמע במבואות המטונפות (כד ע"ב), צואה על בשרו אך לא על כל גופו (כה ע"א), ושאלת הרחקה מריח רע שיש לו עיקר (שם). רב הונא מוסיף ומאפשר לאדם שנכנס בתפילין לבית הכסא לסיים את צרכיו תוך שהוא מניח ידו עליהן ותו לא (שם). מחלוקתם של רב הונא ורב חסדא מהדהדת את דעותיו הקיצוניות של שמואל, והמשכן בפסיקותיו של רבא, בנושא שימור התפילין בחדר המיטות (כג ע"ב - כד ע"א).



האדם המהלך במבואות המטונפות עטוף במרחב שכולו בזות; רב הונא מאפשר לו לקרוא ק"ש תוך יצירת הפרדה דקה, כמעט מופרכת, בין פיו לבין הטינופת, כאשר כף ידו מגוננת על פסוקי שמע שבפיו.<sup>74</sup> רב חסדא מצטעק למשמע סברה זו ומוחה נגדה מחאה נמרצת; לדידו, אסור לקרות את שמע במבואות המטונפות, וחציצה באמצעות כף היד המונחת על הפה נראית בעיניו כמופרכת.<sup>75</sup> מסתבר שרב חסדא דורש הפרדה ברורה וממשית בין אדם המקיים מצווה בגופו לבין צואה וטינוף מתוך רצון לשמר את מעשה המצווה שבגוף בנקיות, בכבוד, ולכונן את קיום המצווה כמרחב שבו האדם מתנתק מאזורי הבזות ומייצר אזור טקסי נקי ומוקפד. רב הונא לעומתו מאפשר שטוש גבולות בין הבזוי לקדוש תוך שהוא דורש הפרדה דקה מן הדקה, גוף שסוכך על עצמו ומכמין את פסוקי שמע בתווך שבין כף ידו לבין פיו, כאשר מסביב יהום סער המבואות המטונפות. אפשרות זו ממקמת את קריאת שמע במרחב גופני טבעי ללא חציצות וללא הפרדות של ממש, ובכך מוטמעת קריאת שמע צעד נוסף אל הגוף ואל הבשר. במובן מסוים, ניתן לראות במחלוקת רב הונא ורב חסדא הד למחלוקת בית שמאי ובית הלל, כאשר דעתו של רב חסדא משמרת משהו מן האנרגיה של בית שמאי התופסת את מעשה המצווה כמייצר מרחב נפרד, אי ריטואלי בזמן ובמרחב; ואילו דעתו של רב הונא משמרת את האנרגיה של בית הלל הממקמים את קריאת שמע במרחב היומיומי באופן מכוון ומודע ללא מחיצות וללא פילטרים.<sup>76</sup>

<sup>74</sup> ציור דומה משרטט רב הונא במקרה אחר: 'ואמר רב הונא: שכח ונכנס בתפילין לבית הכסא - מניח ידו עליהן עד שיגמור' (כה ע"א). התמונה המצטייר לעיני הלומד, של אדם העושה צרכיו ותפילין לראשו, ורק ידו מסוככת עליהן ומייצרת את ההפרדה ההכרחית בין התפילין לבין הטינוף, עשויה לעורר אי נוחות, ויש בה כדי לגרות את המחשבה אודות טיבה של החציצה בין הגוף המתקדש בלבישת תפילין לבין הגוף העושה את צרכיו.

<sup>75</sup> שיטה מעין זו מובאת בתוספתא (פ"ב הי"ז) בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים: 'לא יכנס אדם במבואות המטונפות ויקרא את שמע ולא עוד אלא אפילו נכנס כשהוא קורא הרי זה מפסיק עד שיצא מרשות כל אותו מקום ויקרא'. לאור זאת, יש לחשוב על שיטתו של רב הונא כפורצת דרך וכחדשנית.

<sup>76</sup> אמנם, רבא מעמיד את מחלוקת רב הונא ורב חסדא בגוון שונה: 'אתמר: צואה על בשרו, או ידו מונחת בבית הכסא; רב הונא אמר: מותר לקרות קריאת שמע; רב חסדא אמר: אסור לקרות קריאת שמע. אמר רבא: מאי טעמא דרב הונא - דכתיב כל הנשמה תהלל י-ה... מאי טעמא דרב חסדא - דכתיב

## ז. חתימה: 'מְבַשְׂרֵי אַחֲזָה אַ-לוֹהָ - מְבַשְׂרֵי דִיקָא, הֵינּוּ עַל-יְדֵי בְּשַׁר הַגּוֹף יַחְזָה אַ-לוֹהָ'<sup>77</sup>

מסענו בעקבות הממדים הגופניים של קריאת שמע מגיע בזאת לסיומו. ישנן עוד סוגיות והיבטים נוספים שקצרה היריעה מלעסוק בהן, אך התמונה העיקרית כבר משורטטת, וננסה במילות החיתום להעמיק בה ולהציע לה אופקים נוספים.<sup>78</sup>

### 1. שימו לב אל... הגוף

במאמר זה ביקשתי להפנות את המבט לנוכחות הגופנית הקיימת בסוגיות קריאת שמע. עיוננו העלה כי קריאת שמע מעוצבת במשנה באופן בולט כאקט גופני ופיזי. המוטיבציה שעמדה בבסיס תנועה זו הינה, בראשיתה, קריאת כיוון פשוטה: אנו מקיימים את קריאת שמע באופן שגרתי ורווח כעניין שבנפש, בדעת, בלב ובמוחין; ואילו הגוף נשאר בצד, לא רלוונטי, שקוף. עיוננו העלה כי מרחב הביצוע של קריאת שמע הינו דווקא הגוף - לא במובן רומנטי או

כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך' (כה ע"א). אילולי דברי רבא ניתן להעמיד את מחלוקת רב הונא ורב חסדא כמחלוקת ביחס לקריאת שמע, וכדעתם במחלוקת אחרות - רב הונא נותן לגיטימציה להפרדות דקות וניואנסיות ולכן מסוגל לראות את היד כנפרדת משאר הגוף, ואילו רב חסדא דורש הפרדה ממשית ועל כן לא מאפשר קריאה במצב שכזה. אולם רבא מפרש את דבריהם במובן רחב, ולא רק ביחס לק"ש אלא גם, ובעיקר, לתפילה: רב חסדא סבור שהתפילה מתקיימת בגוף, ועל כן כל לכלוך וטינוף שהוא מונע מן הגוף להתפלל; ואילו את היתרו המופלג של רב הונא הוא תולה ברדוקציה של התפילה אל העולם הפנימי והמנטלי, שמאפשר התכחשות והתעלמות ממצבו של הגוף. רדוקציה מן הגוף אל הרוחני נוכחת בסוגיות נוספות העוסקות במתח שבין דבר שבקדושה לדבר ערווה או טינוף, כדוגמת שיטתו של ר' יהודה בן בתירא 'שאיין דברי תורה מקבלין טומאה' (בבלי כב ע"א).

<sup>77</sup> ליקוטי מוהר"ן [קמא] תורה כב, ה.

<sup>78</sup> כפי שהערנו לעיל (הע' 3), הדברים הוצגו כאן באופן סינכרוני ללא הבחנה בהשתלשלויות דיאכרוניות כלשהן. בחיתום הדברים נעיר בקצרה שבעוד שבמשנה העיצוב הגופני זוכה למרכזיות (בדמות מחלוקת בית שמאי ובית הלל והמתארגן מסביבה), הרי שבתוספתא כבר עולים ממדים אחרים, כדוגמת הכוונה שעולה על בימת התוספתא באופן מפורש ומוצהר יותר: 'הקורא את שמע צריך שיכוין את לבו' (פ"ב ה"ב); 'הכתף אף על פי שמשאו על כתיפו הרי זה קורא אבל בשעה שפורק וטוען לא יקרא לפי שאין לבו מכוין' (שם ה"ז). כמו כן, מתגלים הבדלים בין הפיתוחים הגופניים שנידונים בירושלמי, שאופיים מאופק יחסית, לבין התנועה בסוגיות הבבלי אל מחוות הגוף ואל עמקי הבשר (ר' גם הבדלים עקרוניים יותר, למשל הע' 57 לעיל). ויש עוד להאריך בזה, אך אין כאן מקומו.

משיחי של 'שיבה אל הגוף' לאחר שנות גלות בדעת ובנפש, אלא במובן קונקרטי מאוד: הגוף הזה, ליטרת הבשר הזאת, היומימי, העיפי, הקיים כאן תמיד.

העיון בסוגיות חשף בפנינו שני מודוסים שונים של הבניית קריאת שמע אל תוך הגוף: הבנייה ריטואלית, מבית מדרשם של בית שמאי, והבנייה יומיומית, מבית מדרשם של בית הלל. שני מודוסים אלו פותחים בפנינו אופקי דיון משמעותיים על טיב קיומן של המצוות בגוף ובמעשה: מחד, עשייה גופנית הרואה בחומר ובגוף מצע לפולחן, לטקס, איכות מטריאלית שבאמצעותה נוצרת הדינאמיקה בין האדם לקונו; עשייה זו מאופיינת בעיצובים גופניים טקסיים וחגיגיים המייצרים בידול בין 'הגוף הזה', כפי שכינה אותו שמאי הזקן, לבין הגוף העולה על מזבח עבודת המצווה.<sup>79</sup> מאידך, מוצעת התמקמות במרחב הגופני דייקא, על שטף הרגליו, על עובי הבשר שבו, תוך שימת קטיעות דקות, כיסויים קטנים ומופרכים המייצרים פיצולים, הסתעפויות ומרקם מעט שונה לטקסטורה הגופנית-הבשרנית עצמה. כאותו דיוקן שיש לנקות אותו מלכלוך, כך מכונן האדם באמצעות המאבק לקרוא פסוק ראשון לפני הצלילה לתהומות השינה, באמצעות כיסוי גופו העירום בקש ובתבן ובכל דבר שתחת ידו, באמצעות קריאת פסוקים תוך עיסוק במלאכתו, בהליכתו, בהיות גופו מונח 'כדרכו'. תפיסה זו מציעה עבודה שונה בתכלית עם הגוף: אין היא מבקשת לפסל אותו ולעצב אותו במנחים טקסיים וחגיגיים, אלא היא מטמיעה לתוכו קטיעות-קטנות הנטמעות במרחב אך גם מארגנות אותו, בעדינות, מחדש.

אמנם, כפי שראינו, אין הפרדה דיכוטומית בין מגמות אלו בסוגיות. גם לאחר ה'ניצחון' של שיטת בית הלל וההכרעה ש'כל אדם קורין כדרכו', אנו מוצאים גדרים שסופחים אליהם את האנרגיה הריטואלית ומבקשים להשאיר בקריאת

<sup>79</sup> תפיסה זו משיקה לעולם המקדשי בו החומר והגוף הינם המצע לפולחן ולעבודה לגבוה, ובו גם הקב"ה נוכח כמי שאוכל, מריח ולבו שמח. בנוסף אעיר שבמסגרת זו עסקתי בקריאת שמע כריטואל רק מבחינת הביצוע הגופני; יש ממדים ריטואליים נוספים המיוחסים לקריאת שמע אך דווקא למרחב המילולי שלה ולכוחן של מילותיה, כגון התיאורים ביחס לקריאת שמע שעל המיטה. על כך ראה בשיעורי הרב שג"ר לברכות (לעיל הע' 10), בפרק 'קריאת שמע כסגולה', עמ' 149-132.

שמע אלמנטים אלו (כדוגמת קריאת שמע בעמידה שאף יצרה את 'מצוותה בישיבה', או עמדותיו של רב חסדא ביחס להפרדת הגוף הקורא מן הבזות הגופנית). בצידם אנו מוצאים פיתוח והעמקה של הטמעתה של קריאת שמע ושל קבלת עול מלכות שמיים אל הגוף בדמות מחוותיו של רבי, רבי יוחנן 'בעל-הבשר' ורב נחמן שמצער עצמו בשינה בפסוק ראשון ותו לא. תשומת הלב לאלמנטים האלו בסוגיות האירו בחדות מספר התפתחויות פרדוקסליות בסוגיות כדוגמת הקביעה שמצווה לקרוא ק"ש מיושב או הקביעה כי יש לקרוא ק"ש ב'אימה וביראה, ברתת ובזיע' אך אימה ויראה זו מתאפשרת בכל מנה גופני שהוא ובסיטואציות מפורזות ויומיומיות.

## 2. גוף ומשמעות

לאורך המאמר נזהרתי מלמשמע באופן ישיר את המרחב הגופני שנפרש בפנינו, כמו גם לזהות את קריאת שמע כפעולה בעלת גוון מסוים ובלעדי. קריאת שמע נתפסת באופן רווח בעקבות המשנה בברכות (פ"ב מ"ב) כ'קבלת עול מלכות שמיים' אך ממקורות נוספים ניכר שהיא נתפסה כפעולה בעלת משמעויות נוספות כמו שינון ולימוד תורה,<sup>80</sup> הצהרת אמונים<sup>81</sup> ועוד.

אולם השתדלתי ככל יכולתי לשחרר את הדיון ממשמוע ומהרקה אלי תוכן או רעיון מסוים בעיקר מכיוון שהשפה הגופנית באופן עמוק איננה נשאית של תוכן אלא של צורה. חלק משמעותי מן התנועה אל הגוף, שמאמר זה מבקש לעורר, הינה פנייה מן התוכן אל הצורה, מן התמה אל התבנית; להבנתי, הסוגיות מלמדות כי אדם הקורא את שמע מגלם בגופו תנוחות ומחוות שונות, נושא צורות גופניות שונות על גביו, יותר מאשר מתלכד בדעתו עם אמיתות ועיקרי אמונה. תובנה זו פותחת את מרחב המשמעות של הקריאה מחדש, לכל אדם ובכל יום ובכל קריאה. מהיותה של עבודת הגוף תבניתית וצורנית הרי שהיא בעצם פתוחה כל הזמן למשמוע מחדש ואין היא כבולה לתוכן או לרעיון

<sup>80</sup> ראה סיכום הראיות והעדויות, ודיון בהם: מ' בנוביץ', 'שינון: קריאת שמע במשנתו של רבי שמעון בר יוחאי', סידרא כ (תשס"ה) עמ' 25-56.

<sup>81</sup> ראה: מ' וינפלד, 'שבועת אמונים לאסרחדון - אופייה ומקבילותיה בעולם המזרח הקדום', שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום א (תשל"ו), עמ' 51-88.

מסוים. כמו כן, המרחב הגופני ארוג כשפה, שבה כל מחווה מתקשרת עם שרשרת מחוות נוספות ומעוררת את מה שמקודד בגוף לחיים.

אם בכל זאת נבקש לשאול, מהי המשמעות של 'קריאת שמע שבגוף', הרי שנוכל לומר שמשמעותה היא התעצבות בגוף בכל יום, כלפי שמיא. זה קרוב לריקוד, לגילום תפקיד תיאטרלי, אך גם שקוע בעצם הגופניות שלנו על שלל הטיקים והמניירות שבה. יש כמובן שכבות של משמעות שתוארו לעיל: הפיסול הריטואלי של הגוף (הארוג בתפיסה מרוחקת ושוללת-גופניות) לעומת הניסיון לבצע קטיעות וניעות קטנות על פני השטח הגופני (המושגת על תפיסת הגוף כאיקונה של המלך וכמרחב ראשוני ו'נכון'); אולם בפועל גם משמעויות אלו פתוחות למשמוע נוסף בכל ביצוע גופני מחדש. במובן מסוים, 'קריאת שמע שבגוף' מלמדת על היותה של קריאת שמע פעולה כמעט-טבעית כמו אכילה, שינה, תשיש; היא מועמדת בסוגיות על סיפם של מרחבים אלו ומוטמעת אל תוכן. אפשר ששאלת המשמעות זוכה למענה חריף יותר: קריאת שמע הגופנית הינה חסרת רפלקסיה ומשמוע, היא מקודדת אל תוך הבשר והקיום עצמו.

### 3. מחשבות עכשוויות

אבקש לסיים במספר מחשבות הנהגות מתוך הזמן והמרחב שמאמר זה נכתב בהן. חיינו כאנשים מודרניים, אשר הבנייתם העצמית מחולקת לגוף ולנפש, לעולם חיצוני ולעולם פנימי, מכתובה את חווייתנו את עולם המצוות כעולם שנתון אף הוא לדואליות שבין גוף ונפש, בין מעשה חיצוני למימוש פנימי. מצוות מעשיות רבות נתפסות על ידינו כביטוי פונקציונאלי שמטרתו לעורר את העולם הפנימי - את ההיזכרות, את הלב, את הדעת. מכאן נגזר שהמאמץ הדתי מכוון כלפי העולם הפנימי - הכוונה בתפילה, תחושת השביתה והחגיגות

בשבת, ניקיון הלב מן החמץ-היצר-הרע; ובאופן כללי שאלת האמונה, למשל לרוונטית בעינינו הרבה יותר משאלת שיעור הלולב שקנינו.<sup>82</sup>

בהקשר הקונקרטי של קריאת שמע ואופייה, הדבר מתבטא במקום המרכזי שתופסת הכוונה בקריאת שמע בעינינו. אין ספק שהכוונה הינה אלמנט מרכזי בקריאת שמע, אולם חשוב לציין שבמשנה עצמה כמעט ולא נזכרת כוונה,<sup>83</sup> ואף לאחר שמושג זה מוטמע לתוך הדיון<sup>84</sup> הרי שאין הכרח להבינו כהצבת קריאת שמע כולה על הממד המנטלי והפנימי, אלא כמתייחס בעיקרו לפעולה א-מילולית,<sup>85</sup> או להיבט מסוים של ריכוז מטרדות המפרקות את עצם מעשה הקריאה.<sup>86</sup> על אף שחלק מהראשונים העניקו לכוונה בקריאת שמע מעמד בכורה,<sup>87</sup> הרי שאחרים ראו אותה כהשתקפות של המאמץ הפיזי במרחב

<sup>82</sup> אני חושב שהביטוי החריף ביותר להלכי מחשבה אלו מצוי בכתביו של הגר"ד סולובייצ'יק ובעיסוקו החוזר ונשנה בהבדל שבין 'מעשה מצווה' ל'קיום הפנימי' שלה.

<sup>83</sup> כפי שכבר הערנו לעיל (הע' 78) הכוונה כקיום פנימי-מנטלי עולה לראשונה בתוספתא, בעוד שבמשנה הכוונה הנדרשת היא רק ב'קורא להגיה' (ר' הסוגיא יג ע"א). על הכוונה במשנה ר' מאמרו של ישי רון צבי (לעיל הע' 4).

<sup>84</sup> דוגמא בולטת היא סוגיית הבבלי טו ע"א המטמיעה את הכוונה לתוך משנת 'האומנין' על אף שזו לא נזכרה בה, ועל אף שהכנסת מושג הכוונה לדיון גורם לאוקימתא המחריגה משנה זו מתחת כנפי שיטת בית הלל, המתגלה אף היא כמייצרת קריאת שמע ללא כוונה.

<sup>85</sup> ראה למשל: רבי יהודה אומר משום רבי אלעזר בן עזריה: הקורא את שמע - צריך שישמיע לאזנו, שנאמר: שמע ישראל ה' א-להינו ה' אחד; אמר ליה רבי מאיר: הרי הוא אומר אשר אנכי מצוך היום על לבבך - אחר כונת הלב הן הדברים (טו ע"א). המושג 'כוונת הלב' עומד בניגוד להוצאת המילים בפה, ומכאן שהוא פעילות א-מילולית ולא התרחשות מנטלית. ראה למשל כיצד קנוהל, פרשה שיש בה מלכות שמיים (לעיל הע' 10) תפס ברייתא זו כמלמדת על היסט פנימי-מנטלי לקריאת שמע, אך אין יסוד להבנה זו.

<sup>86</sup> כך למשל ביחס לאזכורי הכוונה בתוספתא פ"ב. ה'כוונה' בהקשר זה הינה ביטוי של אוריינטציה כמעט פיזית כלפי 'כיוון' מסוים שהיא היא פעולת ההתרכזות הדרושה כנגד שאר הכיוונים והדברים הקיימים בעולם. במובן זה דומה הכוונה שבקריאת שמע לכוונה המתוארת במשנה ביחס לתפילה: 'היה רוכב על החמור ירד ואם אינו יכול לירד יחזיר את פניו ואם אינו יכול להחזיר את פניו יכוין את לבו כנגד בית קדש הקדשים' (משנה פ"ד מ"ה).

<sup>87</sup> כך למשל הרמב"ם; במשנה תורה העמיד את היכולת לקרוא קריאת שמע על 'פניות הדעת' ו'יישוב הדעת' (פ"ד ה"א): 'מי שהיה לבו טרוד ונחפז לדבר מצוה פטור מכל המצות ומקריאת שמע... לפי שאין דעתו פנויה שמא לא ימצא לה בתולים'; שם ה"ז: 'כל מי שהוא פטור מלקרות קריאת שמע אם רצה להחמיר על עצמו לקרות קורא, והוא שתהא דעתו פנויה עליו, אבל אם היה זה הפטור מלקרות מבוהל

המנטלי ותו לא.<sup>88</sup> אף מן הפוסקים היו שהדגישו שהכוונה איננה מאמץ מנטלי הקשור באחיזה בהשקפות ובאמונות הכרוכות בקריאת שמע, אלא בשמירה על ההקשר הראוי למעשה אל מול הפרעות שונות שעשויות לטשטשו.<sup>89</sup> למרות זאת, בעיני המאמין המודרני קריאת שמע מתקשרת באופן ישיר לעולם המנטלי והאמוני, והממדים הגופניים-פיזיים שלה כלל לא נגישים לו.<sup>90</sup>

התנועה שמאמר זה מבקש לעורר הינה ניסיון להיחלץ מן הדיכוטומיה של הכוונה והמעשה, הנפש והגוף, הפנימי והחיצוני, הסובייקטיבי והאובייקטיבי, לכדי מרחב אחד יותר.<sup>91</sup> בשלב ראשוני מבקשת תנועה זו להפנות מבט אל הגוף בפני עצמו, להצביע עד כמה עולם המצוות נוכח ומתקיים כפעולות גופניות שאינן נזקקות לעולם פנימי ומנטלי שיעניק להן תוקף. ההיפתחות אל הגוף ואל שפתו מאפשרת לשוב ולחוות את המצוות כצורות חיים השזורות גוף ונפש, אך בעיקר כמתקיימות במרחב החיים הזה, כאן, בגוף הבשרני והעבה. בשלב השני מבקשת תנועה זו להציע בפני הלמדן ומקיים-ההלכה בן זמננו

---

אינו רשאי לקרות עד שתתיישב דעתו עליו; ועוד), אם כי מושג זה עדיין שרוי במרחב של אוריינטציה מנטלית כלפי מרחב מסוים ולא כהליך פנימי שבלתי תלוי בעולם החיצוני. אולם במורה נבוכים (ח"ג פנ"א) מתאר הרמב"ם את קריאת שמע כסוג של מדיטציה פנימית המתנתקת מן העולם החיצוני, וכפסגת הפרקטיקה הרוחנית הקיימת. דמות נוספת שהעלתה על נס את הכוונה בקריאת שמע היא הרמב"ן, שסבר שהכוונה הנדרשת בקריאת שמע (מלחמת ה' ר"ה ז ע"א [באלפס]) שייכת לתפיסה הגורסת ש'מצוות צריכות כוונה', היינו אקט פנימי ייחודי מלבד הביצוע הפרקטי-גופני.

<sup>88</sup> כך למשל הרשב"א בחידושו יג ע"א וכן בשו"ת ח"א סי' שמ"ד הסבור ש'התפלה וקרית שמע יש בהן כונה אחרת. והיא כונת הלב שלא להרהר בהן בדברים אחרים כדי שיהיו פיו ולבו שוים בבקשת הרחמים ובייחוד בקבלת עול מלכות שמים ובסדור השבחים'.

<sup>89</sup> ראה חיי אדם ח"א כלל סח.

<sup>90</sup> ביטוי לקריאה רציפה של משניות קריאת שמע על דרך הכוונה והעולם הפנימי ראה אצל קנוהל (לעיל הע' 10), בנספח למאמר. אולם בכל הצמטים בהם הוא בוחר בפרשנות של קריאת שמע כ'התרחשות שעיקרה חוויית-פנימי' מסתבר שהתופעה המדוברת הינה כמעט בכיוון הפוך: הטמעת קריאת הפסוקים בהתרחשות שכולה גופנית-פיזית.

<sup>91</sup> מאמץ זה התעורר בי, בין השאר, בעקבות דבריו של הרב שג"ר במאמר 'אמונות', בתוך: **לוחות ושברי לוחות**, תל אביב 2013, עמ' 407-426.

חווייה אורגנית של קריאת שמע הארוגה בגוף, במחוותיו, ובתודעות וברגשות השזורים בהם ללא הרף.

\*\*\*

אני מתנסה בקריאות-שמע רבות בחיי. חלקן מרוכזות, מאומצות, יש זמן, יש נחת, יש יישוב הדעת, התנועה אל המילים מלווה בתודעה צלולה ומשתקפת בהרגשי הלב המגיבים לה. אולם חלקן עייפות, מעורבבות, בתוך טרדת הדברים, תוך כדי נסיעה, בתוך המולת הילדים והמשפחה, בראש טרוד עם מחשבות מתרוצצות, על סיפה של הירדמות לילה מותשת. הצעת הדברים כאן מבקשת לאפשר לקריאות אלו להיות שוות בערכן לקריאות ה'מכוונות', לתת מסגרת לנוכחות השכינה בתוך שטף היומיום; אך גם לאתגר את היומיומי, את הגופני, את ה'בעל-בשר' שבי, באמצעות הניעות הייחודיות שקריאת שמע ושפתה הגופנית מחוללות בו.