

ירון זילברשטיין

## פולחן דתי חדש כתהליך חילון?

### קריאת שמע ותפילת העמידה במשנתו של רבי שמעון בר יוחאי

...תדע שהרי תפלה עצמה היו מבטלין גדולי החכמים מפני הלימוד כמו שמצינו שרבי שמעון בן יוחאי לא היה מתפלל אלא משנה לשנה ורבי יהודה הנשיא מחדש לחדש כדי שלא יתבטלו מתורתם.<sup>1</sup>

לתפילה ולחלקיה השונים נתייחד מעמד משמעותי בקהילות ישראל לאורך הדורות. מעמד זה התבטא במאמץ נרחב לשכלולה של התפילה על ידי יצירת פיוטים ותפילות לזמנים מיוחדים, ובמקביל לכך השתכללו והתרבו ההלכות הנוגעות לזמני התפילה ולחיוב התפילה בבית כנסת (ובהלכותיו שלו), וכן התרחבו ההלכות העוסקות בהתנהגות הראויה במהלך התפילות.<sup>2</sup> במאמר זה נבקש לשוב לעיין בשתי חוליות הנחשבות לבסיסה של התפילה: קריאת שמע ותפילת העמידה. זאת לאור היחס שבינן ובין מצוות לימוד תורה.

חוקרי ההלכה, ל' גינצבורג וי"ד גילת, קבעו כי קיימת תפיסה בספרות חז"ל הרואה את קריאת שמע כסוג של "פרקי תורה יסודיים" (כלשונו של גילת), שמטרתם להביא לקיום מצוות לימוד תורה בזמנים קצובים בקרב עם ישראל כולו.<sup>3</sup> סימוכין לתפיסה זו הם מצאו בשיטתו של רבי שמעון בר יוחאי (להלן רשב"י) הטוען כי "אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית – קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ" (בבלי, מנחות צט ע"ב ומקבילות), וכן בתירוץ הסתמא בירושלמי (ברכות א, ב [ג ע"ב] שנעסוק בו בהרחבה בהמשך): "זה שינון וזה שינון ואין מבטלין שינון מפני שינון".

1 רבינו יונה על הרי"ף (ברכות ד ע"א, ד"ה אלא ביני עמודי).

2 כיום אף יוצאים לאור קבצים הלכתיים המוקדשים לתחום זה, ראו למשל הרב מ' פונציק (עורך), אפיקי דעה: אסופת מאמרים בענייני קדושת בית הכנסת ובית המדרש, שדרות תשס"ט.

3 ל' גינצבורג, פירושים וחיידושים בירושלמי (להלן: גינצבורג, פ"ח), א, ניו יורק תש"א, עמ' 136–137; י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן תשנ"ב, עמ' 284.

מ' בנוביץ עסק במאמר ארוך ומעמיק בשיטה זו המיוחסת לרשב"י, ואף זיהה מקורות תנאיים נוספים שגם מתוכם עולה השיטה.<sup>4</sup>

במאמר זה נבחן את עמדתו זו של רבי שמעון בר יוחאי,<sup>5</sup> תנא בן הדור השלישי-רביעי לתנאים, הן ביחס לאמירת קריאת שמע הן ביחס לתפילת העמידה, שנוצקה בדפוסים קבועים בדור יבנה.<sup>6</sup> דומה כי אכן הייתה זו שיטה תנאית קדומה, כדבריו של י"ד גילת ואחרים, אך מתוך ניתוח ההקשרים שבה נאמרה שיטתו של רשב"י, יש לבחון מחדש שיטה תנאית קדומה זו.

הטיעון שנציג במאמר זה הוא שרשב"י רואה במצוות לימוד התורה מצווה מרכזית שיש לקיימה לאורך רוב שעות היום והלילה. מצווה זו דוחה הן את תפילת העמידה (הנתפסת כבקשת צרכיו של האדם מהאל) הן את אמירת קריאת שמע (הנתפסת כתחליף אפשרי אך לא רצוי ללימוד תורה). עולם הדימויים שבו נוקט רשב"י ואמירותיו המילוליות מלמדות על עצמת התקבלותן של קריאת שמע ושל תפילת עמידה בציבור היהודי בימיו, ועל נסיונותיו לבלום תפיסת פולחן מחודשת זו.

בריאן וילסון הגדיר חילון בעת המודרנית כהליך שבו מוסדות, פעילויות ותודעה דתיים מאבדים את חשיבותם ואת עצמתם החברתית.<sup>7</sup> במאמר זה נראה כי רשב"י מתייחס לחידוש הנעוץ בתפילת העמידה ובקריאת שמע כסוג של חילון, ולכן יוצא כנגדן בעצמה רבה. אם אחד ממרכיביה של תופעת החילון

4 מ' בנוביץ, "שינון: קריאת שמע במשנתו של רבי שמעון בר יוחאי", סידרא כ (תשס"ה), עמ' 25-56 (להלן: בנוביץ, שינון).

5 וכפי שנראה מצטרפות שמועות שונות של רשב"י למשנה סדורה בתחום זה, ולכן נראה כי מקורן נעוץ בשיטתו החדשנית של רשב"י, אך ראו את הסתייגותו העקרונית-היסטורית של י" דן, תולדות תורת הסוד העברית, א, ירושלים תשס"ט, עמ' 281. למקבילות לשיטת רשב"י בספרות הזוהר, ראו הרב ר' מרגליות, שערי זהר, ירושלים תשס"ב, עמ' 51; לדיון קצר במעמדו של רשב"י בעולם ההלכה, ראו י" ברנדס, "מהפכת הפסיקה של רבי יוחנן: כללי הפסיקה", ב' איש-שלום (עורך), דרכי שלום: עיונים בהגות יהודית, ירושלים תשס"ז, עמ' 523. לסקירה על עולם התפילה בקרב התנאים, ראו י" היינמן, התפילה בתקופת התנאים והאמוראים: טיבה ודפוסיה, ירושלים תשכ"ד (להלן היינמן, התפילה); ר' אחיטוב, "התאולוגיה של התפילה בספרות התנאים", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ב; י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית (תרגם י" עמיר), תל-אביב תשל"ב.

6 ע' פליישר, "לקדמוניות תפילות החובה בישראל", תרביץ נט (תש"ן), עמ' 397 ואילך (להלן פליישר, קדמוניות).

7 B. Wilson, Religion in Sociological Perspective, Oxford University Press 1982, pp. 148-149.

בעת המודרנית הוא הרציונליות,<sup>8</sup> הרי שבעיני רשבי המודל הפולחני הרצוי הוא לימוד תורה רציונלי, שעיקרו לימוד מעמיק ההופך את הלומד לאדם המסוגל להפיק מלימוד זה תובנות להתמודדות עם מצבים חדשים ומורכבים.

**"תרין פומין: חד דיהוי לעי באוריתא, וחד דיתעביד בה כל צורכוי"**

שיטתו של רשבי בקשר לתפילת שמונה עשרה ולאמירת קריאת שמע (שבה נעסוק בחלק הבא) מובאת בסוגיות התלמודים על המשנה בשבת (ב, ב), ולכן נפתח בהצגת משנה זו: "לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס לא למרחץ ולא לבורסקי לא לאכול ולא לדון אם התחילו אין מפסיקין. ומפסיקין לקרית שמע ואין מפסיקין לתפילה".

מהרישא של המשנה עולה כי ביום חול סמוך לשעה שבה יש להתפלל תפילת מנחה, יש להתפלל מנחה, ורק לאחר מכן לבצע פעילויות שונות כגון להסתפר, להיכנס לדיון משפטי, לאכול וכדומה.<sup>9</sup> בסוף חלק זה מובא שאם אדם כבר החל באחת מהפעילויות הללו אין לו להפסיק באמצע. הסיפא של המשנה עוסקת בקריאת שמע ובתפילת שמונה עשרה, ומחלקת ביניהן: לאמירת קריאת שמע יש להפסיק גם באמצעה של פעילות אחרת, אך לשמונה עשרה אין חובה להפסיק.

הקושי העולה מכאן הוא הקביעה כי "מפסיקין" לקריאת שמע, בעוד שכבר ברישא של המשנה שנינו "אין מפסיקין" (בבלי, שבת יא ע"ב).<sup>10</sup> לכן נראה כי הסיפא איננה עוסקת בפרק זמן מסוים, אלא באופן כללי: האם במקרה שבו זמן התפילה יחלוף מוטלת חובה על אדם השקוע בפעילות מסוימת לעצור פעילות זו ולהתפלל?<sup>11</sup> קישורן של הרישא והסיפא נעשה אפוא רק בשל מרכיב צורני

8 לתופעת החילון קיימים מאפיינים רבים, ונציין כאן בקצרה לדבריו של החוקר ברוס המצביע על שלושה מרכיבים של תופעת החילון בעידן המודרני: דיפרנציאציה חברתית גוברת, מעבר מקהילה לחברה ורציונליזציה (S. Bruce, Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults, Oxford University Press, 1996, pp. 37–52).

9 לקשר שבין ההלכות שבמשנה זו ובין השבת, ראו למשל א' גולדברג, פירוש למשנה: מסכת שבת, ירושלים תשל"ו, עמ' 8–9.

10 י' תא-שמע מציין כי הצמדת קריאת שמע לתפילה בהמשך נועדה לשמש כאמצעי לחיזוק מעמדה של תפילת שמונה עשרה, וראו י' תא-שמע, התפילה האשכנזית הקדומה: פרקים באופייה ובתולדותיה, ירושלים תשס"ג, עמ' 108 (להלן: תא-שמע, התפילה). בבסיסו של קושי זה עומדת הבנה מאוחרת כי "שיתפלל" כולל הן את אמירת פרשיות קריאת שמע הן את תפילת שמונה עשרה.

11 נראה כי זהו הפירוש הפשוט למשנה זו. וראו בנוביץ, שינון (לעיל הערה 4), עמ' 28–31. נוסף על כך, ממקורות תלמודיים עולה כי מצוות התפילה נתפסת כמצווה מדברי חכמים. זאת בניגוד לדעתם של חלק מהגאונים והרמב"ם, ראו למשל י' בלידשטיין, התפילה במשנתו

משותף, "מפסיקין", כמקובל בעריכת המשנה.<sup>12</sup> מכיוון שעיקר הדיון במאמר זה יעסוק בסוגיית הירושלמי, נקדים תחילה לדון בסוגיה המובאת בתלמוד הבבלי. הבבלי (שבת יא ע"א) רואה את הרישא והסיפא כעוסקות בשתי התרחשויות שונות, ומגביל את תחולתה של הסיפא דווקא ללומדי תורה;

סיפא אתאן לדברי תורה. דתניא חברים שהיו עוסקין בתורה מפסיקין לקריאת שמע, ואין מפסיקין לתפלה. אמר רבי יוחנן לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן. אבל כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה. והתניא כשם שאין מפסיקין לתפלה, כך אין מפסיקין לקרית שמע. כי תני ההיא בעיבור שנה. דאמר רב אדא בר אהבה וכן תנו סבי דהגרוניא אמר רבי אלעזר בר צדוק כשהיינו עוסקין בעיבור השנה ביבנה לא היינו מפסיקין לא לקריאת שמע ולא לתפלה.

הפעילות שמדובר בה בסיפא היא של תלמידי חכמים הלומדים תורה, כאשר רבי יוחנן מדגיש כי אין הכוונה לתלמידי חכמים מן השורה, אלא לתלמיד חכמים בולט ויוצא דופן בלימוד התורה שלו. לימוד שכזה מוגדר כ"תורתו אומנותו",<sup>13</sup> והוא פוטר את העוסק בו מתפילת שמונה עשרה, כאשר חיוב אמירת קריאת שמע נותר על כנו.<sup>14</sup> יש להדגיש כי דיני המשנה מיועדים לכל אדם, ולכן העמדת המשנה כעוסקת ברשב"י ובתלמידיו באה להדגיש כי דרך זו איננה דרך המיועדת לציבור הרחב, אלא ליחידי סגולה במעמדו של רשב"י. הדגשה זו באה לידי ביטוי גם בדברי רבי יוחנן עצמו המציין כי הוא עצמו איננו

ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53–68. לדחיית פירושו של הרשב"י בירושלמי, שממנו עולה כי מצוות תפילה היא מן התורה, ראו ע' סמואל, "מפעלו הפרשני והטקסטואלי של ר' שלמה סיריליו לירושלמי זרעים", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ח, עמ' 171–172.

12 ראו למשל י' היינימן, עיוני תפילה (בעריכת א' שגן), ירושלים תשמ"א, עמ' 95; א' וולפיש, "שיטת העריכה הספרותית במשנה על פי מסכת ראש השנה", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"א, עמ' 249 (להלן: וולפיש, משנה ר"ה).

13 לדיון במושג זה לאורך הדורות ראו למשל מ' ברויאר, אוהלי תורה: הישיבה, תבניתה ותולדותיה, ירושלים תשס"ד, עמ' 444.

14 התוספות שם (יא ע"א, ד"ה כגון רבי שמעון בר יוחי) מקשים מהסיפור (בבלי, שבת לג ע"ב) על רבי שמעון במערה: "כי הוה מטי עידן צלויי לביש ומכסי ומצלי". ומתמצים שהכוונה היא לקריאת שמע, בהתאם לשיטת הבבלי כאן. יש לציין כי במקבילה לסיפור ההוא בירושלמי שביעית (ט, א [לח ע"ד]), לא נזכר עניין התפילה או הבגדים, אלא שלאחר י"ג שנים "העלה גופו חלודה" עיי"ש. לדיון בסיפור זה ראו י' זילברשטיין, "לדרכי עיצובה של מנהיגות קיבוצית בספרות חז"ל: עיון במחזור סיפורי רשב"י (ירושלמי שביעית ט: א, לח: ד ומקבילות)", דרך אגדה יד (בדפוס).

במעמד זה, ולכן הוא עצמו (שלא כדין המשנה) מפסיק אף לאמירת תפילת שמונה עשרה.

בהמשך מביא הבבלי ברייתא הפוטרת גם מאמירת קריאת שמע, ואותה הוא מייחס לתלמידי חכמים העוסקים בהליך עיבור השנה. מחמת חשיבות המעמד והרצון לסיימו בתוצאה חד-משמעית ומהירה, פטורים תלמידי החכמים המתכסים לצורך זה גם מחובת אמירת קריאת שמע.<sup>15</sup>

המקבילה בירושלמי ברכות (א, ב [ג ע"ב] ובירושלמי, שבת א, ב [ג ע"א]) עוסקת בהרחבה בעמדתו של רשב"י כלפי שני מרכיבים אלה של חובת התפילה ובהשלכותיה ההלכתיות גם על קיום מצוות אחרות:

ר' יוחנן אמ' בשם ר' שמעון בן יוחי כגון אנו שעסוקין בתלמוד תורה אפי' לקרית שמע אין אנו מפסיקין. ר' יוחנן אמרה על גרמיה [על עצמו – י"ז] כגון אנו שאין אנו עסוקין בתלמוד תורה אפילו לתפילה אנו מפסיקין. דין כדעתיה ודין כדעתיה [רבי יוחנן הולך כשיטתו ורשב"י הולך כשיטתו – י"ז] ר' יוחנן כדעתיה דר' יוחנן אמ' הלואי מתפללין כל היום למה שאין תפילה מפסדת.

גם כאן מביא רבי יוחנן את דעתו של רשב"י ומעמת אותה עם דעתו שלו, אך זו איננה אותה הדעה המובאת משמו של רשב"י בבבלי.<sup>16</sup> לפי הירושלמי, בשל עיסוקו בתלמוד תורה לא הפסיק רשב"י מלימוד זה הן לאמירת קריאת שמע הן לתפילת שמונה עשרה. דעה זו של רשב"י איננה תואמת לסיפא של המשנה, אך תואמת לברייתא שהובאה בבבלי. אך בעוד שהברייתא בבבלי מוסברת על ידי

15 זאת בדומה למעמדים נוספים שבהם נדחית קריאת שמע מפני מצוות אחרות, כגון מצוות הספד, ניחום אבלים ועוד.

16 ראו למשל את דברי שו"ת שרידי אש (חלק ב, סימן סו, עמ' תקל-קתלא), שאינו תמה על סתירה זו שבין התלמודים עיי"ש. לדעת גינצבורג (גינצבורג, פו"ח, לעיל הערה 3, א, עמ' סח) המחלוקת בין התלמודים היא למעשה מחלוקת בפרשנות דבריו המקוריים של רבי יוחנן: "ואנו מפסיקין" עיי"ש. לענייננו נראה לומר כי הדיון המקיף בשיטתו של רשב"י במקבילה בירושלמי עשוי ללמד כי הנוסח המקורי של דברי רשב"י נמצא במקבילה זו, ואילו המקבילה בבבלי עמעמה את המסר החרף כדי להתאימו לסיפא של המשנה. לדיון רחב בשאלת יחסן של מימרות רבי יוחנן בירושלמי ובבבלי ולסיבת השינויים ביניהן, ראו למשל צ' ינר, "מימרות מקבילות של רבי יוחנן וריש לקיש בבבלי ובירושלמי בפרקים ראשון שני ושמיני ממשכת יומא", עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג.

התלמוד כעוסקת בתלמידי חכמים הנכנסים באופן חד-פעמי לעבר את השנה,<sup>17</sup> הרי שלגבי רשב"י מדובר במציאות קבועה ויום-יומית: הוא אינו מפסיק את לימודו לא לקריאת שמע ולא לתפילת שמונה עשרה. המודל שאותו מציע רשב"י הוא מודל לימוד התורה, כאשר לימוד זה אמור להתרחש באופן רציף לאורך כל ציר הזמן של שעות היום והלילה.<sup>18</sup> מכאן עולה השאלה מה יהיה מקומן של מצוות אחרות במסגרת מודל דתי זה. לענייננו, השאלה המרכזית תהיה היכן יש למקם את תפילת העמידה על ציר זמן זה. רבי יוחנן אינו מקבל את עמדתו של רשב"י. הוא טוען כי המודל הדתי האידיאלי הוא שאדם יתפלל גם כל היום כולו.<sup>19</sup> במצב תיאורטי זה אפשרות של לימוד תורה לא תהיה קיימת, ובכל זאת טוען רבי יוחנן "שאינן תפילה מפסדת". דבריו של רבי יוחנן על עצמו ("שאינן עסוקים בתלמוד תורה") אינם תואמים להערכה הרבה שהוא זוכה לה כגדול אמוראי ארץ ישראל, ולכן נראה כי אמירה

17 לחשיבותו של טקס עיבור השנה בעולמם של חכמים, ראו י' זילברשטיין, "רועי בקר בהליך עיבור השנה וכדיינים: פרק נשכח במאבק על ההגמוניה השיפוטית הפנים-יהודית בתקופת חז"ל", מאזני משפט ח (תשע"ג), עמ' 217–236.

18 שאלה זו קשורה גם להשוואה בין בית הכנסת ובית המדרש (ראו למשל בבלי, מגילה כו ע"ב – כז ע"א) ואכמ"ל. ייתכן שיש להקביל לכך גם את שיטתו של רבי שמעון במשנה, עירובין י, ג: "היה קורא בספר על האסקופה נתגלגל הספר מידו גוללו אצלו היה קורא בראש הגג ונתגלגל הספר מידו עד שלא הגיע לעשרה טפחים גוללו אצלו משהגיע לעשרה טפחים הופכו על הכתב. רבי יהודה אומר אפילו אין מסולק מן הארץ אלא כמלא מחט גוללו אצלו. רבי שמעון אומר אפילו בארץ עצמו גוללו אצלו שאין לך דבר משום שבות עומד בפני כתבי הקודש".

19 ייתכן שדבריו של רבי יוחנן רומזים למסורת ידועה על דרכם הדתית של חסידים ראשונים: "חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין שעה ושוהין שעה אחת לאחר תפילתן אימתו עוסקין בתורה אימתו עוסקין במלאכתן אמר רבי יצחק בי רבי אלעזר על ידי שהיו חסידים הית' ברכה ניתנת בתורתן וברכה נתנת במלאכתן" (ירושלמי, ברכות ה, א [ח ע"ד]). לתיאור דרכם של חסידים אלה ראו ש' ספראי, "משנת חסידים בספרות התנאים", ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים תשמ"ד, עמ' 144–160. במקבילה בבבלי, ברכות לב ע"ב תופסת התפילה תשע ביום. לדיון בגרסת הירושלמי "ברכה ניתנת" אל מול גרסת הבבלי "משתמרת" ראו את דברי הראי"ה קוק, אורות התורה (בעריכת הרצי"ה קוק), ירושלים תשמ"ה, עמ' לו. נראה כי רבי יוחנן מנסה ליישם מודל דתי זה השייך לקבוצה חברתית מיוחדת וסגורה ("חסידים הראשונים"), כמודל מועדף לציבור היהודי כולו. ייתכן כי רבי יוחנן מודע לקושי הקיים בציבור באימוץ לימוד התורה כמודל דתי מועדף (כשיטתו של רשב"י), ולכן רואה כאידיאל דתי את היותו של האדם היהודי מתפלל כל היום כולו, גם על צרכיו האישיים, ובכך מחזק את הקשר בינו ובין אלוהיו. מעניין לציין בהקשר זה כי בתוספות (בבלי, פסחים נד ע"ב ד"ה והאמר) ניתנת פרשנות מצמצמת לדברי רבי יוחנן כעוסקים במקרה של ספק אם האדם התפלל, עיינו שם.

זו מכוונת בעיקר כנגד דעתו של רשב"י המבטל הלכה למעשה את מעמדה של התפילה.<sup>20</sup> רבי יוחנן מבקש בדבריו להעצים את מודל התפילה, ולכן הוא מציב שני מודלים זהים של התקרבות לאל: מודל התפילה ומודל לימוד התורה. במובנים מסוימים הוא אף מקנה עדיפות למודל התפילה. לרשב"י עצמו שיטה שונה בתכלית:

ר' שמעון בן יוחי כדעתיה דר' שמעון בן יוחי אמ' אילו הוינא קאים על טורא דסיני בשעתא דאיתייהיבת אוריתא לישראל, הוינא מתבע קומי רחמנא דאיתברי להדין לבר נשא תרין פומין חד דיהוי לעי באוריתא, וחד דיתעביד בה כל צורכוי. חזר ומר מה אין חד הוא לית עלמא יכיל קאים ביה מן דילטוריא דיליה אילו הוון תריי על אחת כמה וכמה (ירושלמי שם).

[תרגום: רשב"י אמר אם הייתי עומד על הר סיני בשעה שניתנה תורה לעם ישראל, הייתי מבקש מהקב"ה שיברא לאדם שתי פיות אחד שיעסוק בתורה ואת שידבר בו את כל צרכיו. חזר ואמר כשיש פה אחד אין העולם יכול לעמוד מהלשון הרע שלהם, אם היו שתי פיות לאדם על אחת כמה וכמה].

בקטע זה מציג רשב"י את חזונו האוטופי, באמצעות שימוש בדימויים. על פי תפיסתו של רשב"י, מצוות לימוד תורה היא בעלת מעמד ייחודי וללא הגבלת זמן. לכן אין לו לאדם להתבטל מלימוד זה.<sup>21</sup> משאלתו האוטופית של רשב"י הייתה שיהיו לאדם שני פיות: הראשון ללימוד התורה, ואילו השני לכל צרכיו של האדם. בהמשך דבריו מודה רשב"י בבעייתיות הנעוצה ברעיון זה, בשל העובדה כי פה נוסף עשוי להגדיל את אמירת דברי לשון הרע אצל אותו האדם. דומה כי השימוש בדימויים אלה בא ללמד כי הקביעה "מפסיקין/אין מפסיקין" אין משמעה רק קביעת סדר עדיפויות (כמקובל במקרים רבים של התנגשויות נורמטיביות), אלא קביעת מודל אחד ודחייתו של המודל השני. חשוב להדגיש כי בתיאור זה (שאיננו מובא כאן דרך מסירתו של רבי יוחנן) לא קיימת אבחנה בין קריאת שמע לתפילה. לנתון זה נשוב בחלקו הבא של המאמר.

20 בנוביץ, שינון (לעיל הערה 4), עמ' 36.

21 לסקירת תולדותיה של מצוות לימוד תורה, ראו למשל ז' וחי' ספראי, "תלמוד תורה וערכיה: הורתו ולידתו של המשאב החיוני למעמד של חכמים", אי' שגי' וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת: על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים תשס"א, עמ' 877-921.

המסר העיקרי העולה מחזון אוטופי זה הוא מעמד תפילת העמידה וחשיבותה האמונית וההלכתית. התפילה אינה נתפסת כאן כבעלת משמעות דתית וכמודל להידברות בין האדם לבוראו, ואף לא כחובה דתית מדרגה כלשהי. התפילה היא שאלת צרכים של האדם מבוראו, וככזו אין בה ממד ייחודי של קדושה, אלא אף ממד של חילון הפולחן הדתי הרצוי. לכן יש לאמרה באותו הפה שדרכו ינהל האדם את כל שאר צורכי היום-יום שלו. תובנה זו על מעמדה הנחות של התפילת היא חדשנית ובעלת השלכות רבות, כיוון שמודל התפילה האישי והבלתי ממוסד היה מודל רווח ביהדות במשך שנות דור.<sup>22</sup>

לדעת מ' בן-שלום,<sup>23</sup> רשב"י "מביא את אידאל לימוד התורה לידי הגשמה קיצונית, שיכולה להיות מובנת לאור הנסיבות שנוצרו לאחר מרד בר כוכבא". נסיבות אלה כללו מוות אכזרי של יהודים רבים בארץ ישראל, שבויים יהודיים רבים והרס יישובים בקנה מידה גדול.<sup>24</sup> שבר זה שכלל גם שבר רוחני יכול להתמלא, לדעת רשב"י, בעזרת המודל הטוטלי של לימוד תורה.<sup>25</sup> אך השאלה מדוע מבקש רשב"י לדחות את תפילת העמידה לחלוטין מעולמו ומעולמם של תלמידי חכמים שיקדישו את כל זמנם ללימוד תורה, ולהגדירה כצורכי החול של האדם, נותרה בעינה.

לדעת ע' פליישר, ברכות תפילת העמידה התגבשו בדפוסים של קבע בדור יבנה.<sup>26</sup> מכאן ואילך נוצר מודל דתי מחודש של אמירת תפילות קבועות כדרך

22 ראו למשל את סקירת המעבר ביהדות בין תפילה נסיבתית לתפילת קבע אצל ב' ניצן, תפילת קומראן ושירתה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 27–33 (להלן: ניצן, תפילת קומראן).

23 מ' בן שלום, חסידות וחסידים בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, תל-אביב תשס"ח, עמ' 393.

24 ראו למשל ז' ספראי, "מצב היישוב היהודי בארץ-ישראל לאחר מרד בר כוכבא", א' אופנהיימר וא' רפפורט (עורכים), מרד בר כוכבא: היבטים חדשים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 182–214.

25 ראו למשל ספרי דברים מב (90): "ואספת דגנך תירושך ויצהרך [...] דבר אחר ואספת דגנך, למה נאמר לפי שנאמר (יהושע א ח) לא ימוש ספר התורה הזה מפידך שומע אני כמשמעו תלמוד לומר ואספת וגוי דרך ארץ דברה תורה דברי רבי ישמעאל רבי שמעון בן יוחי אומר אין לדבר סוף קוצר בשעת קציר חורש בשעת חריש דש בשעת שרב זורה בשעת הרוח אימתו אדם למד תורה אלא כשישראל עושים רצונו של מקום מלאכתם נעשית על ידי אחרים שנאמר ועמדו זרים ורעו צאנכם וגוי וכשאינם עושים רצון המקום מלאכתם נעשית על ידי עצמם ולא עוד אלא שמלאכת אחרים נעשה על ידם שנאמר ועבדת את אויבך וגוי".

26 פליישר, לקדמוניות (לעיל הערה 6), עמ' 397 ואילך. לגישה הפוכה ראו היינימן, התפילה (לעיל הערה 5), עמ' 29 ואילך. המונח "ברכה" מצוין פסקה לא ארוכה של תפילה הדנה בנושא מסוים, המסוכם בסופה במשפט נוסחאי הנקרא "חתימת הברכה" (ראו ע' פליישר,



המחליפה את פולחן הקרבנות שהיה מקובל בבית המקדש השני,<sup>27</sup> ואת מודל התפילה הנסיבתית שהיה רווח מתקופת המקרא ואילך.<sup>28</sup> מודל זה כלל ריכוז של ציבור במקום מסוים ואמירת נוסח מתגבש והולך, מחד גיסא, אך פתוח בנסיבות מסוימות לקליטת תוספות והרחבות, מאידך גיסא. עיקרו של נוסח זה לימות החול נסב על שאלת צרכיו של האדם הפרטי ושל הציבור, וכך מגדיר זאת (כעבור שנים רבות) רבי נחמן מברסלב: "כי כל הקולות כולם הם מן חסרונות. כי כל אחד ואחד צועק על חסרונו".<sup>29</sup>

תפילה זו וברכותיה לא התרכזו עוד בגדולתו של האל המתבטאת באמירת שבחיו, אלא העמידו את האדם ואת צרכיו במרכז הפולחן הדתי.<sup>30</sup> תביעה זו

תפילה ומנהגי תפילה ארץ ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 19). לתפיסת הברכה לא כהלל וכשבח לאל אלא כדיאלוג שבין אדם לאלוהיו במשנת הגרי"ד סולובייצ'יק, ראו ר' הורוביץ, "יחסו של הרב סולובייצ'יק לחוויה הדתית ולמיסטריון", א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דוד סולובייצ'יק, ירושלים תשנ"ז, עמ' 61.

27 וראו את דברי ר' אליאור, מקדש ומרכבה, כוהנים ומלאכים, היכל והיכלות במיסטיקה העברית הקדומה, ירושלים תשס"ג, עמ' 7: "חכמים החליפו את הסדר המלאכי-כוהני-מקדשי – שהיה מסור להלכה ולמעשה בידי קבוצת יחידי סגולה שהורו את החוק והמשפט ושמרו את משמרת הקודש [...] בלימוד תורה, במשא ומתן הלכתי פרשני ומדרי – שהיה מסור, לפחות להלכה, בידי כלל ישראל".

28 ראו לעיל הערה 22. אם כי יש לציין כי המגמה הבהלית הייתה קביעת התפילה בדפוסים קבועים, ואילו בארץ ישראל שררה מגמה הפוכה (אלבוגן, לעיל הערה 5, עמ' 209). לכן, בניגוד לבבל, תהליך ההאחדה של הברכות והתפילות לא הושלם מעולם (היינמן, התפילה, לעיל הערה 5, עמ' 182). מגמות שונות אלו נמשכו גם במהלך ההיסטוריה כאשר באשכנז נוסח תפילת שמונה עשרה היה קבוע והתקדש, אבל בצרפת חלו בו שינויים (ד' רפל, "הערות לתפילת העמידה" [שמונה עשרה], ח' גבריהו ואחרים [עורכים], ספר זכרון למרדכי ויזר, ירושלים תשמ"א, עמ' 313).

29 ר' נחמן מברסלב, סיפורי מעשיות: מעשה משבעה קבצנים. ראו גם את דבריהם של מ' אנקורי וא' אזרחי: "מצד אחד עודדו גדולי החסידות את חסידיהם להתפלל אל השם יתברך בלשון עממית, לשוח ולשפוך את לבבם לפני השכינה, להתפלל על כל דבר ודבר שמתרחש בעולמם הפרטי, אך מצד שני ביקשו לזקק את התפילה מן המאוויים האישיים ולימדו כי ראוי לו לאדם להתפלל רק לשלום השכינה ולא לצורכי עצמו" (מ' אנקורי וא' אזרחי, בסוד לויתן, בן-שמן תשס"ד, עמ' 232).

30 לכן נתפס האדם המתפלל בעיקר כמבקש רחמים על עצמו. למעלה מדובר על דרישה ותביעה. וראו בירושלמי, ברכות ג, ג (ו ע"ב) את ההסבר מדוע נשים, עבדים וקטנים חייבים בתפילה (משנה, ברכות ג, ג): "וחייבין בתפילה כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש רחמים על עצמו". לדיון באופייה של תפילת העמידה כתפילה דיאלוגית, ראו א' ארליך, 'כל עצמתי תאמרנה' – השפה הלא מילולית של התפילה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 207–215.

התרכזה בימות החול סביב צורכי החולין של האדם המתפלל.<sup>31</sup> גם קביעתו של טופס ברכה הכולל פתיחה וסיום בדברי שבח לאל איננו משנה באופן מהותי מאפיין זה. נראה כי אופייה זה של תפילת העמידה היווה גורם מזרז נוסף להתקבלותו של מודל מחודש זה בקרב הציבור הרחב.

לדעת י' היינמן, ברכות תפילת העמידה נוצרו בידי העם, ורק בתקופה מאוחרת יותר באו חכמים ויצקו בהם סדר וקביעות.<sup>32</sup> לדעת ע' פליישר,<sup>33</sup> גם בתקופה המתועדת בגניזה הקהירית בני ארץ ישראל "אמרו את עמידות החול שלהם בלשונות מתחלפים, ועוד שבו והחליפו אותם בלא היסוס". נוסחים אלה לא היו קבועים ומוחלטים ולכן "מברכותיו אדם ניכר אם ת"ח הוא אם בור" (ירושלמי, ברכות א, ה [ג ע"ג]).<sup>34</sup> ניתן לשער כי ריבוי גוונים זה אפשר קבלה של מגוון צרכים אל תוך ברכותיה של התפילה,<sup>35</sup> כפי שנראה בהמשך, כך שתחום החול וצרכיו הפכו לעיקרון של ברכות אלה.<sup>36</sup>

נוסף על כך, למוסד החזן, שקדם לתפילות הקבע,<sup>37</sup> היה תפקיד מרכזי בעיצובן של ברכות אלה.<sup>38</sup> בהקשר זה ראוי להביא את דבריו של ע' פליישר הכותב כי הדעה שלפיה "כל שינוי המתחולל בסדרי התפילה על ציר הזמן, הוא בהכרח פרי פסיקה של איזה חכם, תנא או אמורא, ושלעולם אין דבר בסדרים

31 יש לציין כי אין ל"בקשה בעד הזולת" חלק מרכזי בתפילות הקבע, וראו היינמן, התפילה (לעיל הערה 5), עמ' 156.

32 היינמן, התפילה (לעיל הערה 5), עמ' 99.

33 ע' פליישר, תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 148. אם כי יש לציין כי שיטתם בתפילות העמידה בחגים ובימים הנוראים הייתה שונה לחלוטין, ראו שם, עמ' 149 ואילך.

34 היינמן, התפילה (לעיל הערה 5), עמ' 34–35.

35 לדוגמה לדיון בשאלה אם צרכים מסוימים יכולים להיכלל במסגרת התפילה, ראו בתי מדרשות, ב, מדרש מנין, עמ' עח–פא.

36 לדעת י' יהלום, את דבריו של רבי יוחנן, "כל השואל צרכיו בלשון ארמי – אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמיי" (בבלי, שבת יב ע"ב), יש לראות כחלק מהפולמוס שניהלו חכמים כנגד תפילתם של פשוטי העם. וראו בתשובות הגאונים – הרכבי סימן שעג): "לא חזינא ולא שמענא מעולם דמימנעין רבנן מלמשאל צורכיהן בלשון ארמיי" (י' יהלום, "סורסי לאיליאה – ארמית מארץ ישראל תצווה", זיכרונות האקדמיה ללשון העברית לג [תשמ"ו], עמ' 133).

37 תא-שמע, התפילה (לעיל הערה 10), עמ' 109.

38 ד' שפרבר, מנהגי ישראל, ד, ירושלים תשנ"ה, עמ' לג.

הללו משתנה בלא פסיקה כזאת [...] היא הנחה אנכרוניסטית ומופרכת".<sup>39</sup> מכאן יש להניח כי בתפילה הנאמרת בעל פה חלקו של שליח הציבור מזה ושל המתפללים מזה בקביעתו של נוסח התפילה, גדול מזה של פסיקה של חכם כלשהו. נוסף על כך קיים תיעוד של עימותים בין שליחי ציבור ובין חכמים בשאלה מי הוא בעל הסמכות בשאלות ליטורגיות.<sup>40</sup>

במאמר שהתפרסם בשנת תשמ"ד ועורר הדים רבים עמד יהודה ליבס על נוסח החתימה "מצמיח קרן ישועה".<sup>41</sup> ממאמר זה וממחקרים נוספים עולה כי גורמים הקרובים לאמונה הנוצרית השפיעו בדרכים שונות על נוסחאות ברכותיה של תפילת העמידה. יתרה מזו, במאמר שפרסם נחום בריל לפני כמאה וחמישים שנה הועלתה הטענה כי שמעון הפקולי שהסדיר את תפילת העמידה לפני רבן גמליאל ביבנה (בבלי, ברכות כח ע"ב ומקבילות), הוא למעשה שמעון בן קליופא שהיה ראש הכנסייה היהודית-נוצרית בירושלים.<sup>42</sup> ניתן לשער כי גם היבטים אלה ואחרים שהוזכרו כאן גרמו לריחוק הראשוני המתואר כאן בין תפילת העמידה וברכותיה ובין עולמם של חכמים.<sup>43</sup>

39 עי' פליישר, "קריאת שמע של ערבית כמנהג ארץ-ישראל: בין ההלכה הקדומה למנהג המאוחר", ד' גולינקין ואחרים (עורכים), תורה לשמה – מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, ירושלים תשס"ח, עמ' 295, הערה 83.

40 ראו למשל ירושלמי, ברכות ה, ג, (ט ע"ג): "בטיטיי אישתתק באופנייה [בטיטיי שהיה שליח ציבור עצר באמצע את אמירת הקדושה – י"ז] אתון ושיילון לרבי אבון אמר לון רבי אבון בשם רבי יהושע בן לוי זה שעובר תחתיו יתחיל ממקום שפסק אמרין ליה והא תניין 'מתחיל הברכה שטעה זה' אמר לון מכיון דעניתון קדושתא כמי שהוא תחילת ברכה". מדרש נוסף המלמד על חשיבותם של חכמים בבית הכנסת מופיע בירושלמי, סנהדרין י, ב (כח ע"ב) ובמקבילות: "כך אמ' אחז אם אין גדיים אין תיישים אם אין תיישים אין צאן אם אין צאן אין רועה אם אין רועה אין עולם אם אין עולם כביכול כך היה אחז סבור בדעתו לומר אם אין קטנים אין גדולים אם אין גדולים אין חכמים אם אין חכמים אין נביאים אם אין נביאים אין רוח הקודש אם אין רוח הקודש אין בתי כנסיות ובתי מדרשות כביכול אין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו על ישראל". למדרש זה ולמקבילותיו יש להקדיש דיון נפרד, אך לענייננו יש לציין כי המדרש מדגיש את חשיבותם של חכמים בקיומם של בתי כנסיות ובתי מדרשות.

41 י' ליבס, "מצמיח קרן ישועה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ג (תשמ"ד), עמ' 313–348. ראו גם ש' פינס, "היהודים-הנוצרים במאות הראשונות של הנצרות על-פי מקור חדש", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ב (תשכ"ט), עמ' 179–180.

42 ראו דיון אצל י' ליבס, "תוספת למאמרי 'מצמיח קרן ישועה'", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 341–344.

43 הרמב"ם (פירוש המשניות למנחות, תחילת פרק ד) מסביר כי הסיבה לכך שרבי יהודה הנשיא לא כלל את ענייני התפילה במשנה הייתה "לפי שהיה מפורסם". הרקע ההיסטורי להיווצרותן של ברכות שמונה עשרה מעלה את השאלה אם קרקע גידולן של ברכות אלה

ניתן לשער כי גישתו הייחודית של רשב"י מהווה דוגמה להתנגדות שקמה לתפילת העמידה וברכותיה בקרב עולמם של חכמים. רשב"י איננו רואה בתפילה זו מודל דתי ראוי, אלא הזדמנות של האדם לשאלת צורכי החול שלו, הפרטיים והציבוריים. במקרה זה, פה נוסף שייברא לאדם יוכל למלא פונקציה זו נוסף על צורכי הדיבור היום-יומי. לשיטתו, יש להעמיד את לימוד התורה כפולחן הדתי המרכזי והקבוע,<sup>44</sup> ואילו התפילה אמורה להיאמר באופן לא קבוע ולא ממוסד:<sup>45</sup> "אל תעש תפלתך קבע אלא רחמים ותחנונים לפני המקום ברוך הוא" (משנה, אבות ב, יג).<sup>46</sup> חריפות דבריו של רשב"י מלמדת על עצמתו של מאבק רוחני זה ועל הקושי שנתקלו בו חכמים בבואם לנסות ולהחזיר את הגלגל אחורנית.

לא גרמה להתעלמות זו, ואולי אף לחוסר הכרעותיו של רבי יהודה הנשיא בקביעת נוסח תפילה מחייב, מתוך שלל הנוסחאות השונות ואכמ"ל. ראו גם בשו"ת הרמב"ם, סימן רנד: "אסור לשנות ממשטע שטבעו חכמים בברכות בשום פנים, וכל המשנה טעה. ומה שהבאת ראיה מן אלו נאמרין בכל לשון, אינו ראיה, לפי שהוא אינו מוסיף על העניינים ואינו גורע מהם, אלא משנה הלשון לבד. ואין זה כמו הפיוטים אשר הם תוספת עניינים והבאת דברים הרבה שאינם מעניין התפלה, ונוספים לזה משקלם וניגונם, ויוצאת התפלה מגדר תפלה [ונעשית] לשחוק. וזו הסיבה היותר גדולה לחסרון הכוונה ושההמון מקילים ראש לשוחח [באמצע התפלה], לפי שהם מרגישים, שאלו הדברים הנאמרים אינם מחויבים. ונוסף לזה, שאלו הפיוטים הם לפעמים דברי משוררים, לא תלמידי חכמים, עד שיהיו ראויים להתחנן בדבריהם ולהתקרב בהם לאלהים ושיסירו מן הדברים שחברו הנביאים ומי שבמדרגת הנביאים, על כולם השלום ורצון אלהים".

44 לדעת י' דן (י' דן, על הקדושה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 15), ממד הקדושה ביהדות עובר מהתגלות מתמדת להתגלות בתוך כתבי הקודש. דומה כי אבחנה זו מחדדת את כוחו של מודל לימוד התורה בעולם היהודי, ואכמ"ל.

45 במשנה זו מובאת דעה זו משמו של רבי שמעון, ואילו במקבילה במשנה, ברכות ד, ד מובאת דעה זו בשם רבי אליעזר: "רבי אליעזר אומר העושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים". בשל ההקבלה שבין משניות אלה מסיק ל' גינצבורג (גינצבורג, פו"ח, לעיל הערה 3, ג, ניו-יורק תשל"א, עמ' 333 ואילך) כי רבי שמעון זה הוא רבי שמעון בן נתנאל, שהיה מתלמידיו של ריב"ז וגדול בשנים מרבי אליעזר בן הורקנוס עי"ש. עם זאת, לאור ההתאמה לשיטתו של רשב"י, ובשל העובדה כי ייתכן שמוטיב ה"קבע" הגיע מרבי אליעזר לרשב"י דרך רבי עקיבא (שהיה תלמידו של זה ורבו של זה), ניתן לשקול את האפשרות כי רבי שמעון זה הוא רבי שמעון בר יוחאי.

46 בדרך פרשנית זו של "קבע" במובן של חיוב תפילה ולא במובן של "נוסח קבוע" הולך למשל ל' גינצבורג (שם), וכנגדו י' היינמן, עיוני תפילה (בעריכת א' שנקא), ירושלים תשמ"ג, עמ' 77-79. יש לציין כי בתחילת המשנה באבות (שם) נאמר: "רבי שמעון אומר הוי זהיר בקרית שמע ובתפלה". זהירות זו מחייבת הן פנייה לאל רק בהזדמנויות מיוחדות הן פנייה לאל בנוסח ברכות ראוי ונכון, כדעת י' היינמן (שם). לכאן יש לצרף את דברי רבנו יונה (ברכות ד ע"א בדפי הרי"ף, ד"ה אלא ביני עמודי) שהוזכרו כפתיח למאמר זה.

מערכה זו הוכרעה בזמנו של רבי יוחנן, מגדולי אמוראי ארץ ישראל. רבי יוחנן מכיר במעמדו ובחשיבותו של מודל התפילה, ואיננו רואה בו סוג נוסף של "שאלת צרכים".<sup>47</sup> לדידו, התפילה היא מודל דתי מעולה וראוי לקשר הרצוי שבין כל אדם לאלוהיו.<sup>48</sup> ניתן לשער כי אחת הסיבות לכך הייתה הצלחתו של מודל זה בפועל, ויצירת מרכיב דתי משמעותי ומאחד בסדר היום של העם היהודי כולו.<sup>49</sup>

נראה שיש להוסיף לכך גם את הדיון בשאלת מקומן של ברכות השבח בתפילת שמונה עשרה: "דרש רבי שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואחר כך יתפלל" (בבלי, ברכות לב ע"א). מתוך דרשתו של רבי שמלאי, ניתן ללמוד כי מתפללים רבים נתנו דגש מרכזי מדיי על בקשות ועל צרכים אישיים שמבקש אדם מבוראו בתפילת העמידה.<sup>50</sup> בדבריו אלה מדגיש רבי שמלאי את החשיבות הקיימת בהקדמת דברי השבח לאל עוד לפני שאלת הצרכים השונים.<sup>51</sup> בכך מדגיש האדם כי עיקרה של התפילה יהיה "דעו לפני מי אתם

47 יש להעיר כי דעתו זו של רבי יוחנן ("ולוואי שיתפלל...") מערערת את כל התפיסה לגבי הטועה בתפילה וכו' אם אמור לחזור על חלק מתפילתו. ראו למשל בבלי, ברכות כא ע"א. מימרה נוספת של רבי יוחנן לגבי התפילה מובאת בבבלי, ברכות לב ע"ב: "אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: כל המאריך בתפלתו ומעיין בה – סוף בא לידי כאב לב, שנאמר תוחלת ממשכה מחלה לב, מאי תקנתיה – יעסוק בתורה, שנאמר ועץ חיים תאווה באה, ואין עץ חיים אלא תורה, שנאמר עץ חיים היא למחזיקים בה". לתיאור גישות חסידיות הדוחות את ראיית לימוד התורה כסוג של דבקות באל, וטוענות כי צריך למעט בלימוד התורה כדי להידבק בבורא עולם, ראו למשל ע' קהלני, "האידיאל החינוכי במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין והגשמתו הלכה למעשה", א' בזק ואחרים (עורכים), על דרך האבות: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון-שבות תשס"א, עמ' 180–181.

48 ייתכן שנימוק אפשרי לכך ניתן למצוא בתשובת גאונים: "וזו דרכן של רוב שאר בני האדם ש[אינם] תלמידי חכמים כיון שאין יודעין לעסוק בתורה ובהלכות... מאריכין בדברי? ברכות ותפלות ועל זו הדרך תוקנה החזנות והקרבות שאומרין הפייטנים הפורטים" (תשובה מדברי רב שרירא גאון ורב האי גאון, הובאה אצל ד' רוזנטל, אוסף הגניזה הקהירית בזינבה, ירושלים תשי"ע, עמ' 266).

49 בהקשר זה יש לציין שהרב א"י קוק כותב: "לולא עבודת התפילה, לא היה שום רתוק המחבר את המלומדים עם ההמוני" (הרב א"י קוק, קובץ ג, עמ' מג–מד).

50 לתיאור ניסיונותיו המאוחרים יותר של רב יהודאי גאון לשמר את האבחנה שבתפילה שבין ברכות השבח ובין שאלת צרכיו של האדם, ראו י' ברודי, צוהר לספרות הגאונים, תל-אביב תשנ"ח, עמ' 214–217.

51 למעמדה הייחודי של ברכת "חונן הדעת" בהקשר זה, ראו א' ארליך, "כי אל דעות ה'": על דעת ובקשה לדעת בתפילה", שי גליק (עורך), זכור דבר לעבדך: אסופת מאמרים לזכר דב רפל, ירושלים תשס"ז, עמ' 355–360 (להלן: ארליך, דעת).

עומדים", כדבריו של רבי אליעזר.<sup>52</sup> דברי השבח ובהם תוארו של האל יהיו הדרך "לדעת" מי האל.<sup>53</sup>

דומה כי גם בדברים אלו עולה החשש מחילונה של התפילה, המתבטא בעיסוק מוגבר בצורכי היום-יום של האדם ולא במוטיב של "עבודת אל". אל מול מודל "חילוני" זה מציע רשב"י מודל דתי של לימוד תורה החל בכל שעות היום והלילה. בלימוד תורה זה עוסק האדם בתורתו של האל ולא בצרכי האישים.

### "אסור לאמרו בפני עם הארץ"

בפרק הקודם עסקנו ביחסו של רשב"י לתפילת העמידה. בפרק זה נעסוק ביחסו של רשב"י לאמירת קריאת שמע. בהמשך הסוגיה (בירושלמי, שבת) מקשה סתם התלמוד על שיטתו זו של רשב"י, שאין להפסיק מתלמוד תורה לאמירת קריאת שמע ולתפילת שמונה עשרה:

ולא מודי ר' שמעון בן יוחי שמפסיקין לעשות סוכה ולעשות לולב, ולית ליה לר' שמעון בן יוחי הלמד לעשות לא הלמד שלא לעשות שהלמד שלא לעשות נוח לו אילו לא נברא. אמ' ר' יוחנן הלמד שלא לעשות נוח לו אילו נהפכה שילייתו על פניו ולא יצא לעולם (ירושלמי, שבת א, ב [ג ע"א]).

52 בבלי, ברכות כח ע"ב. מסגרת זו מודגמת בדבריו של ריב"ל (ירושלמי, ברכות ב, ד [ד ע"ד]): "ר' אחא בשם ר' יהוש' בן לוי אף מי שהתקי' את התפילה הזאת על הסדר התקינה שלש ברכות ראשונות ושלוש ברכות האחרונות שבחו של מקום והאמצעיות צרכן של בריות חנינו דיעה חננתנו דיעה רצה תשובתינו רצית תשובתינו סלח לנו גאלינו גאלתנו רפא חליינו ריפית חליינו ברך שנותינו ברכ' שנותינו קבצינו קיבצתנו שופטינו בצדק שפטתנו בצד' הכנע קמינו הכנע' קמינו צדקינו במשפט צידקתנו בנה ביתך ושמע עתירתנו ורצינו בתוכו לית צורכוה דבנה ביתך ושמע עתירתנו ורצינו בלא כמה דאישתעי קרייא כן אשתעייא מתניתא והביאותים אל הר קדשי ושימחתים בבית תפילתי". לדעת אלבוגן שלוש הברכות האחרונות בשמונה עשרה אינן מתאימות למודל התודה וכו' (אלבוגן, לעיל הערה 5, עמ' 43). וראו את ניסיון ההתאמה של א' ארליך, "התפילה כשיח וכפנומנולוגיה של פרידה: למשמעות יחידת הסיום של התפילה", י' לוינסון ואחרים, הגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט: קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל, ירושלים תשס"ז, עמ' 482 ואילך.

53 אם כי גם ניסיון "ידיעה" זה הוגבל בהמשך על ידי חכמים, וראו למשל בבלי, ברכות לג ע"ב: "ההוא דנחית קמיה דרבי חנינא, אמר: האל הגדול הגבור והנורא והאדיר והעוז והיראוי החזק והאמיץ והודאי והנכבד. המתין לו עד דסיים, כי סיים אמר ליה: סיימתיהו לכולהו שבחי דמרך למה לי כולי האי אנן הני תלת דאמרינן – אי לאו דאמרינהו משה רבינו באורייתא, ואתו אנשי כנסת הגדולה ותקנינהו בתפלה – לא הוינן יכולין למימר להו, ואת אמרת כולי האי ואזלת [...]".

ברצף אמרות זה מועצמת הקושיה על שיטתו של רשב"י, שכזכור אינה עוסקת בהתנגשויות בין עיסוק במצווה נקודתית דווקא ובין אמירת קריאת שמע או תפילת שמונה עשרה. לאור הערך הגדול הניתן לקיום מצוות ביהדות ולאור הערך של מצוות לימוד תורה המביאה לידי קיום מצוות (משנה, אבות ד, ה), עולה השאלה מה מקומן של המצוות בעולמו של רשב"י. ההנחה המובלעת בבסיס אמרות אלו היא שאם למצווה חשובה כאמירת קריאת שמע אין הוא יכול להתפנות, הרי שהוא הדין גם לשאר מצוותיה של תורה.

במאמר ארוך ומקיף דן מ' בנוביץ' במקומה של אמירת קריאת שמע במשנתו של רשב"י.<sup>54</sup> לדעתו, רשב"י רואה באמירת קריאת שמע סוג של קיום מצוות לימוד תורה, שאינה מוגבלת לזמן מסוים, כדעות השונות המובאות בפרק הראשון של משנת ברכות.<sup>55</sup> מדבריו אלה עולה כי אדם יכול לקרוא קריאת שמע בחלק כלשהו של היום או הלילה ולצאת בכך ידי חובת מצוות לימוד תורה. אחת הוכחות לכך היא התירוץ לקושיה שהובאה בסוגיית הירושלמי: "טעמיה דרי שמעון בן יוחי זה שינון וזה שינון ואין מבטלין שינון מפני שינון" (ירושלמי, שם).

מהשוואה זו שבין מצוות לימוד תורה ואמירת קריאת שמע, והגדרתם במונח משותף "שינון", נראה כי אכן אמירת קריאת שמע מהווה סוג של לימוד תורה.<sup>56</sup> אך בעוד שלדעת מ' בנוביץ' רשב"י מעצים בכך את מעמדה של אמירת קריאת שמע, דומה שרשב"י מבצע כאן דווקא מהלך של פחות בכוחה של קריאת שמע. נראה לשער כי בדומה לתפילת שמונה עשרה שהחלה להתגבש בדפוסים ובזמנים קבועים, בדור יבנה, גם תהליכי הפיכת אמירת קריאת שמע לאמירה בדפוס ציבורי קבוע הלכו והתעצמו.<sup>57</sup> בהקשר זה יש להדגיש את

54 בנוביץ', שינון (לעיל הערה 4), עמ' 25–56.

55 בנוביץ', שינון (לעיל הערה 4), עמ' 48–49. לסקירת היחס שבין קריאת שמע למצוות תלמוד תורה, ראו שם, עמ' 51–56. יש להזכיר בנקודה זו גם את הדיון אצל ד' הנשקה, "קריאת שמע דאורייתא? בין אמוראי בבל לבעלי הסתמא ומשהו לתופעת הסוגיה הכפולה", סידרא לא (תשע"ו), עמ' 33–57.

56 ולדעת ל' גינצבורג (גינצבורג, פ"ח, לעיל הערה 3, א, עמ' מח): "בירושלמי חדרו לעומק הדברים והעלו שמצוות קריאת שמע היא מצוות תלמוד תורה". ראו גם את הדיון לגבי היקף השינון הרצוי בספרי דברים פרשת ואתחנן פיסקא לד (עמ' 60–61).

57 יי תא-שמע עומד על הדברים מכיוונה של תפילת שמונה עשרה (תא-שמע, התפילה, לעיל הערה 10, עמ' 108), אך דומה כי תהליכי היקבעותה של תפילת שמונה עשרה השפיעו באופן חוזר גם על היקבעותה של אמירת קריאת שמע.

ההבדל ההיסטורי שבין ההיבט הפרטי של מצוות קריאת שמע ואחרות ובין ההיבט הציבורי שלהן השייך לתקופה מאוחרת יותר ואין לכרוך שני היבטים אלה באופן מוחלט, כדברי א' וולפיש.<sup>58</sup>

עצם קביעתה של קריאת שמע כמצווה התלויה בזמן עשויה להיעשות תחליף למצוות לימוד תורה: אדם יכול להקדיש כמה דקות פעמיים ביום לאמירת כמה פרשיות, ובכך יסתכם לימוד התורה שלו ביום זה. לכן יוצא רשב"י במהלך דו-שלבי כנגד מגמה זו. השלב הראשון, המתבטא בקטע הירושלמי שלפנינו הוא מחיקת ההבדל שבין אמירת קריאת שמע ובין לימוד התורה, ולבטל בכך את משמעותה ואת הזמן הקבוע לה.<sup>59</sup> בהמשך לכך קובעת הסתמא בירושלמי: "אין מבטלין שינון מפני שינון", כלומר אין לבטל לימוד תורה סדיר לשם אמירת קריאת שמע. אמירה חדה וחד-משמעית זו ממוססת את אמירת קריאת שמע אל תוך מצוות לימוד תורה הכללי, כך שאדם הלומד תורה במשך כל שעות היום לא יקיים למעשה את אמירת קריאת שמע.<sup>60</sup>

הוכחה נוספת לשיטה זו של רשב"י מצויה בברייתא שבתוספתא ברכות (א, א) ובמקבילות בתלמודים): "ר' שמעון או' פעמים שאדם קורא אותה שתי פעמים בלילה אחת עד שלא [עלה] עמוד השחר ואחת משעלה עמוד השחר ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה".

מ' בנוביץ' דן בברייתא זו ורואה בה מקור תנאי לשיטתו של רשב"י.<sup>61</sup> זאת בדומה למשנה, ברכות א, ה המיוחסת על ידו לרשב"י:<sup>62</sup> "הקורא מיכן והילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה". במשנה זו אין הגבלה לזמן אמירת קריאת שמע. לדבריו, ניתן לפרש את הברייתא כשיטה נוספת בסוגיית קביעת הזמנים לאמירת קריאת שמע, המתבטאת במתן זמן נרחב לאמירת קריאת שמע.

לחלופין ניתן לראות בכך ציון לעובדה כי הזמן שאמור להיות מוקדש לאמירת קריאת שמע יכול להצטמצם לפרק זמן מוגבל ביותר (לפני ואחרי עלות השחר), ובשאר הזמן יש לעסוק בלימוד תורה. רשב"י פונה בכך לאנשים בני דורו שאימצו את השיטה הרואה בקריאת שמע סוג של לימוד תורה, וטוען כי יש

58 וולפיש, משנה ראש השנה (לעיל הערה 12), עמ' 139, הערה 148.

59 שהוא אחד ממאפייניה המובהקים של קריאת שמע, וראו בהמשך.

60 אך בשאר המצוות קיבל רשב"י את הטענה הרגילה ובטל מלימודו כדי לקיימן, וראו למשל שו"ת שרידי אש, חיו"ד, סימן סו, עמ' תקכט.

61 בנוביץ', שינון (לעיל הערה 4), עמ' 43-49.

62 שם עמ' 39.



להקדיש לאמירת קריאת שמע זמן קצר ביותר. את שאר הזמן יש להקדיש ללימוד תורה מסוג שונה, כפי שנראה בהמשך.

שלב זה בא לידי ביטוי בדברים הבאים (המובאים דרך מסירתו של רבי יוחנן): "אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית – קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ" (בבלי, מנחות צט ע"ב).<sup>63</sup>

ממקור זה עולה כי רשב"י מקבל את הגישה הרואה בקריאת שמע סוג של לימוד תורה, כפי שהוצגה באריכות על ידי מ' בנוביץ. אך בניגוד למ' בנוביץ, הרואה בכך גישה עקרונית של רשב"י, המקור שלפנינו מלמד כי בעיני רשב"י זו גישה מסוכנת שיש להיזהר מלחשוף אותה בפני עמי ארצות.<sup>64</sup>

השלב השני במאבק זה נלמד מהמשך הסוגיה בירושלמי שבת (שם):

והא תנינן הקורא מיכן והילך לא הפסיד כאדם שהוא קורא בתורה הא בעונתה חביבה היא יותר מדברי תורה. אמר ר' בא מילי לא תנינן אלא כאדם שהוא קורא בתורה הא בעונתה כמשנה היא. ר' שמעון בן יוחי כדעתיה דר' שמעון בן יוחי אמר העוסק במקרא מידה שאינה מידה, ורבנין עבדין מקרא כמשנה.

ממשנה זו עולה כי גם אם אדם לא קרא את פרשיות קריאת שמע בזמן, הרי שלאחר הזמן נחשבת קריאתו כלימוד תורה.<sup>65</sup> רבי אבא מדייק ממשנת ברכות א, ה, כי מעלתה של אמירת קריאת שמע בזמנה יהיה כמעלת לימוד משנה, ולכן

63 השו"ג גם בבלי, נדרים ח ע"א המשמש כתמונת ראייה של הלכה זו: "אמר רב גידל אמר רב האומר אשכים ואשנה פרק זה, אשנה מסכתא זו נדר גדול נדר לאלהי ישראל. והלא מושבע ועומד הוא, ואין שבועה חלה על שבועה [...] הא קמ"ל כיון דאי בעי פטר נפשיה בקרית שמע שחרית וערבית, משום הכי חייל שבועה עליה". ראו גם באור שמח (תלמוד תורה א, א): "כי אינו דומה בחיוב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים, לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל, ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת, קריאת שמע בשחרית, קריאת שמע בערבית, קים והגית בה יומם ולילה (מנחות צט, ב)".

64 לחילופין ניתן גם לפרש שר' יוחנן הוסיף את ההסתייגות "ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ" על דברי רשב"י, ולכן גם רבא הרשה לעצמו לחלוק על דברי התנא רשב"י (כך העיר לי הרב אורי סמט). עם זאת אני סבור כי גם אם נקבל פירוש סביר זה, הרי שלאור העמדה המפורשת המובאת בסוגיה בירושלמי דומה שיש לפרש את דעתו של רשב"י בבבלי, מנחות, בצמצום וכעמדה של בדיעבד.

65 ראו למשל משנה, ברכות ב, א: "היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון ליבו יצא".

ניתנת עדיפות בקריאת פרשיות שמע בזמן. רשב"י איננו מקבל את עמדת התנא שבמשנה (על פי הבנתו של האמורא רבי אבא), ומבדיל באופן חד בין לימוד תורה (כולל פרשיות קריאת שמע) ובין לימוד משנה. לימוד המקרא בעיניו איננו הלימוד העיקרי, ובעוד חכמים משווים את לימוד המקרא ללימוד המשנה, רשב"י שומר על המדרג שביניהם וטוען כי קיום מצוות תלמוד תורה נעשה בעיקר על ידי לימוד התורה שבעל פה.

בעיקרו של השלב השני עומדת הטענה כי לאור הפולחן החדש של תפילת קבע (הכוללת אמירת קריאת שמע ותפילת שמונה עשרה) יש להגדיר מחדש גם את המושג "לימוד תורה". אם במקור כלל מושג זה את הקריאה והעיון בחמשת חומשי התורה, הרי שלדעת רשב"י לימוד תורה מסוג זה לא ייקרא עוד לימוד תורה. הקושי העולה מכאן הוא כיצד ניתן להבין את יחסו המבטל של רשב"י ללימוד המקרא, והעדפת לימודה של התורה שבעל פה באופן מוחלט.

עצם הפיכתן של אמירת פרשיות קריאת שמע לחובה דתית הקבועה בזמן, הפכה את קריאתן לא רק למצווה דתית של תפילה אלא גם לאפשרות של מילוי מצוות לימוד תורה.<sup>66</sup> מצווה כפולה זו יכולה להתבצע על ידי "קריאה ליטורגית"<sup>67</sup> של פרשיות מן התורה, פרשיות קריאת שמע. על ידי ביצוע בהגדרת לימוד המקרא כ"מידה שאינה מידה" דוחה רשב"י למעשה את עקרון הקריאה הליטורגית, ומקבל באופן מוחלט את עקרון הקריאה הדידקטית. משמעותו של עקרון זה היא דחייה של קריאה לשם קריאה וטענה כי קריאה משמעותית היא כזו הכוללת העמקה ועיון, שממנה נובעות גם השלכות מעשיות.<sup>68</sup> מכאן ואילך רק

66 ואכן לדברי א' ארליך: "הברכה השנייה שלפני קריאת שמע מכונה במקורות הקדומים 'ברכת תורה' (ירושלמי, ברכות א:ה, ג:ג) שם זה הולם את הברכה המקדימה את קריאת פרקי 'שמע' שהיא קריאת החובה המרכזית של קטעים מן התורה" (ארליך, דעת, לעיל הערה 51, עמ' 355). אמירת ברכה זו אף פוטרת מהצורך לברך על אמירתם של פסוקי דזמרה באיחור, וראו ברודי (לעיל הערה 50), עמ' 58.

67 במונחים אלה משתמש ע' פליישר בדבריו על שני הסוגים של הקריאה בתורה, ראו ע' פליישר, "קריאה חד-שנתית ותלת-שנתית בתורה", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 29 ואילך. לשימוש במונחים אלו בהקשר אחר, ראו ע' קדרי, "דברים שיש להם שיעור: על קריאות ליטורגיות כטקסי לימוד", ח' קרייסל (עורך), לימוד ודת במחשבה יהודית, באר-שבע תשס"ו, עמ' 24-26.

68 ולכן לימוד המקרא הוא "מידה שאינה מידה", כלומר לימוד שלא ניתן להשליך ממנו על מקרה מיוחד, בשונה מלימוד המשנה. יש לציין כי גם המקורות מבחינים בין רבו שמלמדו מקרא ובין רבו שמלמדו תורה שבעל פה. ראו למשל תוספתא, בבא מציעא ב, ל ובמקבילות: "ואי זהו רבו רבו שלימדו תורה לא רבו שלימדו אומנות ואי זהו רבו

קריאה דידיקטית תיחשב כמצוות לימוד תורה.<sup>69</sup> זוהי מצוות לימוד תורה שאיננה מיועדת לשמש כחלק מפעילות החולין של האדם, אלא אמורה לסייע לו להבין את רצונו של האל בעולם.

יש לציין, כי מתח זה שבין קריאה דידיקטית לקריאה ליטורגית בכתבי הקודש קיים בדתות רבות, וביהדות הוא מתבטא בעיקר סביב קריאתם של ספר תהלים וספר הזוהר.<sup>70</sup> בהקשר זה ראוי לציין את דעתו של ישעיהו ליבוביץ, הטוען כי הניסיון לראות בכתבי הקודש כלי לאספקת אינפורמציה לאדם בתחומים שונים (ביולוגיה, אסטרונומיה, פסיכולוגיה ועוד), הוא צורך של חולין.<sup>71</sup>

מבחינת המון העם, קריאת פרשיות שמע היא קיום של שתי מצוות כאחת: תפילה ולימוד תורה.<sup>72</sup> רשב"י החושש למעמדו הדתי של לימוד התורה יוצר

שלימדו ופתח לו תחלה ר' מאיר אומ' רבו שלימדו חכמה לא רבו שלמדו מקרא ר' יהודה או' כל שרוב תלמודו ממנו ר' יוסה או' כל שהאיר עיניו במשנתו". דוגמה נוספת ניתן להביא מהבבלי (עירובין לו ע"ב) המחלק בין רבו ה"מותיב פרקי" ובין רבו ה"מקרי שמע" עיינו שם.

69 ראו למשל את דברי רש"י (בבלי, ברכות ו ע"ב, ד"ה אגרא דפרקא רהטא): "עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי החכם הוא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסא ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר לימוד".

70 לדוגמה לקריאה ליטורגית, ראו זוהר, חלק ב, ריט ע"א: "מה כתיב באהרן (במדבר יז) ויעמוד בין המתים ובין החיים ותעצר המגפה דכפית ליה למלאך המות דלא יכיל לשלטה כלל ולא למעבד דינא, סימנא דא אתמסר בידנא די בכל אתר דקאמרי בכונה ורעותא דלבא עובדא דקטרת דלא שלטא מותנא בההוא אתר ולא יתזק ולא יכלין שאר עמין לשלטה על ההוא אתר". ראו למשל את דברי רש"י מלאדי (שו"ע הרב, הלכות ת"ת סוף פרק ב): "ואעפ"כ יש לאדם לעסוק בכל התורה גם בדברים שלא יוכל להבין, ולעתיד לבוא יזכה להבין ולהשיג בכל התורה שעסק בה בעוה"ז ולא השיגה מקוצר ידו", וכן את דברי הש"ל"ה (חלק א, עמ' נד): "ואפילו מי שלא יבין כלל מפני שאינו בקי בלשון בביאורו, אלא הוא מתעסק בקריאה לבד, גם לו יש שכר טוב בעמלו". לחלופין ראו את הדברים המובאים משמו של הגר"ח מוולוז'ין (הרב א' לנדא, ספר ארחות חיים, ירושלים תרצ"ה, סימן מח, עמ' 573): "ואמר שכל תפילתו מעודו היה נותן עבוד דין אחד מחדש מהגמרא". על הדילמה אם לקרוא תהלים לפני התפילה או ללמוד בזמן זה משנה וגמרא, ראו ש' אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תרפ"ט, עמ' 108-109. על אמירת פרק צא בתהילים במוצאי שבת כסדר לימוד-ליטורגי, כמו קדושה דסידרא, ראו תא-שמע, התפילה (לעיל הערה 10), עמ' 134. על תופעה זו בקומראן, ראו ניצן (לעיל הערה 22), תפילת קומראן, עמ' 19. לסקירת קמע קדום שכלל את "שמע ישראל", ראו מ' בר-אשר, לשונות ראשונים: מחקרי לשון במקרא במגילות ים המלח ובארמית, ירושלים תשע"ב, עמ' 67-72.

71 מ' עופרן ואחרים (עורכים), רציתי לשאול אותך פרופ' ליבוביץ, ירושלים תשנ"ט, עמ' 55.

72 הוכחה לכך שאפשרות זו נתפסה כאפשרות ריאליית בעיני המון העם ניתן להביא מהמימרה המובאת בבבלי, מנחות צט ע"ב: "אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי אפי' לא קרא אדם אלא קריאת שמע שחרית וערבית – קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי

בידול מובהק ביניהם,<sup>73</sup> ואף סובר כי מי שלימוד תורתו הוא אומנותו אינו רשאי להפסיק מלימוד זה גם בעבור מצוות קריאת שמע, התלויה בזמן.<sup>74</sup> הדרך המוצעת של אמירת קריאת שמע כקיום מצוות תלמוד תורה יכולה להיעשות רק בדיעבד ועל ידי חכמים, ו"אסור לאומרו בפני עם הארץ" (בבלי, מנחות צט ע"ב).

### סיכום

קביעת תפילת קבע הנתונה במטבעות לשון קבועים ומוגדרים שנוסדה בשנים שלאחר חורבן בית המקדש השני, היוותה שינוי מהותי בדרכי הפולחן הדתי הקיימים. אל מול מודל דתי מחודש זה, שהיה נתון בתהליכי התגבשות וניסוח ונתפס כאטרקטיבי וכרלוונטי לצרכיו של האדם, מעמיד רשב"י מודל שונה. מודל זה מציג את מצוות לימוד תורה, שאיננו קשור במישרין לצרכיו האישיים של האדם, כדרך הקשר הנכונה והמועדפת שבין אדם לאלוהיו. בעיני רשב"י, הפיכת הפולחן הדתי המוביל לתפילת קבע, הינו סוג של חילון, בשל הדגש הרב הניתן לבקשת צרכיו של האדם, וכן על ידי הצמצום בכמות ובאיכות של לימוד התורה.

דברי רבי אליעזר (בבלי, ברכות כח ע"ב), "דעו לפני מי אתם עומדים", מקבלים על פי המודל המוצע של רשב"י משמעות חדשה. במודל התפילה עומד האדם מול אלוהיו ובפיו בעיקר צרכיו האישיים השונים, ורצונו המרכזי הוא כי צרכיו אלה ימולאו. במודל זה מביא האדם בעיקר את עצמו ואת צרכיו אל מול

73 הארץ". על ידי המהלך הדו-שלבי שהוצג כאן ניתן גם להסביר את הסתירה לכאורה בדבריו של רשב"י, כפי שמציגם בנוביץ, שינון (לעיל הערה 4), עמ' 27. יש לציין כי בהתחלה ביטאו המתפללים את הבקשות בניסוחים שונים, שעיקר אחיזתם בכתובים שונים במקרא (ניצן, לעיל הערה 22, תפילת קומראן, עמ' 76). ייתכן שסממן לבידול לימוד התורה מברכותיה של תפילת שמונה עשרה ניתן לראות גם בדברי הירושלמי, ברכות א, ה (ג ע"ד): "אין אומרים ברכה פסוק". לדיון מקיף בכך, ראו רא"ש רוזנטל, "שתי הערות", תרביץ מא [תשל"ב], עמ' 450; נ' וידר, "אין אומרים ברכה פסוק", התגבשות נוסח התפילה במזרח ובמערב, א, ירושלים תשנ"ח, עמ' 285-289. וראו גם ע' פליישר, "תפילת שמונה עשרה – עיונים באופיה, סדרה, תוכנה ומגמותיה", תרביץ סב (תשנ"ג), עמ' 186.

74 עם כל חשיבותה של אמירת קריאת שמע, וראו למשל: "רשב"י אומר תקדום פרשת שמע שהיא ללמוד לפרשת והיה אם שמוע שאינה אלא ללמד ותקדום [פרשת והיה אם שמוע שהיא] ללמד לפרשת ציצית שאינה אלא לעשות שעל כך ניתנה תורה ללמוד וללמד ולשמור ולעשות" (ספרי, במדבר קטו [עמ' 126]), ומקבילה בבבלי, ברכות יד ע"ב). נראה כי רשב"י בא להדגיש בדבריו אלה את החשיבות של לימוד התורה המגיע לכלל מעשה, ולא כדבריו של בנוביץ, שינון (לעיל הערה 4), עמ' 26-27.

אלוהיו. מודל לימוד התורה, לעומת זאת, יוצא מתוך ההנחה כי בתורה כלולים דבריו של הקב"ה. לכן, רק לימודה של התורה יכול לפתוח צוהר לעולמו של הקב"ה, ובכך אכן "לדעת" באופן מסוים מי הוא הקב"ה.

נוסף על כך, נאבק רשב"י בתפיסת קריאת שמע כסוג של לימוד תורה במהלך דו-שלב. השלב הראשון הוא למוסס את אמירת קריאת שמע אל תוכה של מצוות לימוד התורה הכללית, ואילו השלב השני הוא דחיית הגדרתם של לימוד חומשי התורה כלימוד תורה, והדגשה כי מצוות לימוד תורה נעשית דווקא על ידי לימודה של המשנה – התורה שבעל פה. בכך מבצר רשב"י את מעמדו של מודל לימוד התורה כלימוד תורה שבעל פה, ומציב אותו כמודל הדתי הרצוי והמועדף, ליחיד ולחברה.

