

מדרשי קריאת שמע – הרהורים על המשמעות המתחדשת של המדרש

ישראל רוזנסון

הקדמה

להלן נעסוק בשני גופי מדרש הקשורים לקריאת שמע' במובנה הרחב; רוצה לומר, לצירוף של אותן שלוש פרשיות מן התורה (דברים ו, ד-ט; דברים יא, יג-כא; במדבר טו, לז-מא), המהווה חלק מרכזי בתפילה שהוא בעל השפעה רבה על מבנה ותכניה, ויש באמירתן צד של מצוות מיוחדות. מהרכב בסיסי זה נגזרת החלוקה המשולשת של 'קריאת שמע' שזכתה למינוח מתאים, והיא מסומנת בסידורים רבים: 'הפרשה הראשונה של קריאת שמע', 'הפרשה השנייה', 'הפרשה השלישית: פרשת ציצית' (ולעתים מוצגת באמצעות מילות הפתיחה – 'שמע', 'והיה וזיארמר' או 'ציצית'²). המכלול הזה, שיש בו כאמור חלוקה פנימית ברורה, יוצר איזושהי אחדות רעיונית, המבוססת על המבנה. אכן, גם אם אין זה פשוט לדחוס לסיסמאות, קולעות ומרשימות ככל שתהיינה, את תכני כל אחת משלוש הפרשיות, קשה שלא להתרשם מהמבנה של אמונה, השגחה ומצוות, העולה מתכני הפרשיות הללו וסדרן בתפילה. אפשר לנסח זאת כמובן גם בצורות אחרות, אך עצם הרעיון כי 'קריאת שמע' היא יחידת תפילה הגותית שממנה עולים עיקרי היהדות, שריר וקיים.³

1. שלמה טל (עורך), סידור 'רינת ישראל', ירושלים תשנ"ח, עמ' 62-64.
2. 'זמה הוא קורא? שלוש פרשיות, ואלו הן: שמע, והיה אם שמע, ויאמר... (רמב"ם, הלכות קריאת שמע, פ"א ה"ב).
3. ניסוחים שונים זקס וכו'. לפי הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פ"א ה"ב) הפרשה הראשונה מציגה את הייחוד, אהבת ה' ולימוד תורה; הפרשה השנייה והשלישית, המצוות עומדות במרכז. הסבר שונה, פרשה ראשונה: קבלת עול מלכות שמים; שנייה: קבלת עול מצוות; ושלישית: קדושה (אליהו מונק, **עולם התפילות**, כרך ראשון, ירושלים תשמ"ט, עמ' קטז-קצ"ז). מעניינת בעיניי גישתו של הרב זקס: "The first paragraph represents *kabbalat ol malkhut shamayim*, 'acceptance of the yoke of the kingship of heaven'. We pledge allegiance to the One God, Sovereign of the universe, to whose authority all earthly powers are answerable. We do so not in fear but in love and with totality: all our heart, our soul, our might. That love suffuses all we do, from our relationships with our children to the homes we make.

מכיוון שהתפילה הממוסדת מלווה את עם ישראל מימי חז"ל, אין תמה שהמדרש – דרך הפרשנות ההגותית-ספרותית של חז"ל, הרבה להתייחס הן לתכני הפרשיות הנזכרות והן למעמדן כתפילות.

כאמור, בשורות הבאות ננסה ללבן חלק מהמדרשים הללו; הקבוצה האחת שאובה מהפרשה הראשונה, בדגש על פסוקיה הראשונים, העומדים בבסיס ההוויה היהודית לאורך הדורות, והשנייה נלקחת מהפרשה השלישית, והיא כרוכה במה שנהגים לקרוא ההתכוונות למצוות העומדת במרכז פרשת ציצית. בעיקרו, העיסוק יישא אופי של ניתוח שגרתי, כמקובל לגבי מדרשים מאז ומעולם; אולם, וכאן נידרש למלא הזירות המתבקשת, נעלה גם מחשבה לגבי האופן שניתן לקרוא מדרשים שכאלה בראייה עכשווית, בתשומת לב לשינויים בשפה, בהבעה ובדרכי החשיבה שנוספו מיני אז.

הפרשה כמדרש

'קריאת שמע', מונח המבוסס כמובן על 'שמע ישראל', הפתיח לפרשה הראשונה הלקוחה מספר דברים (ו, ד), הרי היא בעצמה מדרש (ולא כאן המקום לעמוד על דרכי התהוותו). באיזה מובן? הממד היצירתי המובנה בפעולה המדרשית באשר היא, מאפשר הוצאה שלה מהקשר מקורי. ודוק, עצם ההוצאה יש לאפיינה בגדר מדרש, שהרי הפשט באשר הוא פשט נותר כבול להקשר המקורי במלואו, הקשר שלא ניתן להבין את הפסוקים בלעדיו, ובהוצאתם של פסוקים מהקשר זה מתקבלות הבלטה והדגשה של פרטים שונים שלא היו מושגות באותו הקשר מקורי. ברור גם כן שהשיבוץ המחודש של הפרשה ש'נגזרה' בהקשר החדש, משיג תוצאה דומה. כל אלו הינן מן המפורסמות, ולא נותר לנו אלא לבחון כיצד הן מתבטאות בהקשר הנידון.

The second paragraph represents *kabbalat ol mitzvot*, 'acceptance the commandments'. Whereas the first paragraph speaks to us as individuals, the second speaks as a people, defined our covenant with God and its 613 commandments. [...].

The third paragraph speaks of *tzitzit*, a perennial reminder of God's commandments. It then leads into the theme of the exodus from Egypt, which are commanded to remember 'all the days of our live'" (The Koren Siddur, With introduction, translation and commentary by Rabbi Sir Jonathan Sacks, Jerusalem 2009, p. 99-100).

אם כי הטיעון כי בפרשה הראשונה הפנייה אלינו נעשית כאינדיבידואלים אינה עולה בקנה אחד עם רוח הדברים שכתבתי למעלה בגוף הטקסט.

4. לא כאן המקום לעמוד על ההתפתחות ההיסטורית של קריאת שמע; לסקירה קצרצרה ראו: יצחק משה אלבוגן, **התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית**, תל אביב תשל"ב, עמ' 18-19.

ההקשר המקורי ברור. הכתוב בפרקי נאום משה בספר דברים (לצורך העניין נסמנם כפרקים א-יב) מציג במספר מקומות פניות ישירות לשמיעה של ישראל ('ישראל שמע' או 'שמע ישראל', ועוד), בעיקר בהקשר של החוקים והמשפטים: "ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות..." (דברים ד, א); "...שמע ישראל את החקים ואת המשפטים אשר אנכי דבר באזניכם היום..." (ה, א); "ושמעת ישראל ושמרת לעשות אשר ייטב לך..." (ו, ג); "שמע ישראל אתה עבר היום את הירדן..." (ט, א). לצורך ענייננו אנו מעוניינים בציווי 'שמע', אך לעתים מובעת החובה לשמוע שלא על ידי ציווי ישיר, אלא במעין התניה המושגת בשימוש ב'אם' או 'עקב': "והיה עקב תשמעון את המשפטים האלה..." (ז, יב); "...עקב לא תשמעון בקול ה' אלהיכם" (ח, כ); "והיה אם שמע תשמעו אל מצותי..." (יא, ג). "שמר ושמעת את כל הדברים האלה..." (יב, כח).⁵ ובעקפיני נרמזת החובה לשמוע אגב שימוש בציווי 'פה': "...כי על מוצא פי ה' יחיה האדם..." (ח, ג), ולכן חובה לשמוע. אכן, גם קריאה 'לראות' מושמעת בפרקים אלו בספר דברים, אך היא פחות שכיחה,⁶ ודי ברור שהדגש מוסב על שמיעה. בהקשר המקורי נודעת לשמיעה גם משמעות רחבה יותר, משום שבספר דברים היא מתקשרת לאופן שבו צריכים לקלוט את מסרי מעמד הר חורב: "וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול" (ד, יב); "ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראייתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש" (ד, טו); "השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי" (ד, לג); "מן השמים השמיע את קלו ליסרך ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש" (ד, לו). בהקשר הזה, יש בספר גם אזכור או שניים לראייה,⁷ אך הדגשת השמיעה ששמעו משמעותה הימנעות מזיכרון איזושהי חזותיות, שלטענת ספר דברים לא הייתה ואיננה אפשרית. זה מתחבר באופן עמוק למאבקו המיוחד של ספר דברים בעבודה הזרה שעתיד העם לפגוש בארצו, שמתגלמת בצורות נראות לעין. את האל האמתי ניתן אפוא רק לשמוע, ושמיעה זו באה כדי לאפשר קליטה של משפטים בשפה תקנית שמהם נגזרות החובות המשפטיות השונות שבהם צווה העם. הצורך לשמוע במעמד הר סיני המודגש בספר דברים, שונה מספר שמות ששם ניתן פתח לחוויית ראייה מסוימת.⁸

5. וברקע גם שימוש נוסף: "ואדבר אליכם ולא שמעתם ותמרו את פי ה' ותזדו ותעלו ההרה" (דברים א, מ).

6. "ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים כאשר צוני ה' אלהי לעשות כ..." (ד, ה); "ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה..." (יא, ט).

7. גם בהקשר זה ראייה קיימת, אבל הרבה פחות בולטת. "רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך..." (ד, ט). "אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים..." (ד, לה).

8. נסתפק בפסוק אחד: "וכל העם ראים את הקולת ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן וירא העם ויעמדו מרחוק" (שמות כ, טו). מדובר כאן במספר אלמנטים נראים – 'לפידים', 'ה'ר עשן'; צריך להבחין בהם, ועלפניו זה אפשרי. יתירה מזו כל שאר האלמנטים הנזכרים בפסוק מוכפפים לראייה, כולל הקולות. יש לתת לכך פרשנות מתאימה, אבל עצם הבלטת הראייה, נראה ברור למדי.

ענייני השמיעה משתרגים אפוא למסכת אחת שבה עשויה פרשת שמע שבהקשרה הראשוני, אם לא 'ללכת לאיבוד', הרי למצער להיטשטש ולהחמיץ את ייחודה. ההבלטה הנוצרת על ידי שליפתה מהקונטקסט המקורי ושיבוצה בהקשר החדש, היא בוודאי מסייעת להבלטת הייחודיות, והשאלה היא מהו אותו ייחוד ביחס לנושא הכללי של השמיעה בספר? מהו שמצדיק להוציא את 'שמע' מההקשר באותה פעולה המדרשית שאנו מדוברים עליה? בפשטות, וזו תהיה מן הסתם התשובה הראשונית הפשוטה, הרי זה התוכן, הצהרת האמונה הידועה; בצד השמירה על החוקים והמשפטים המעוגנת בשמיעה, כאן מופיע משהו שונה. יכול להיות שלעניין של התוכן המיוחד צריך להוסיף את הניסוח 'אלוהינו', ברבים, שיש לו הקשר חברתי. בשונה מציווי השמיעה האחרים, ב'שמע ישראל' אין רק פנייה של משה בנוכח, ציווי שאתה ישראל תשמע, אלא גם קריאה להתאגדות תחת נוכחות 'אלוהינו', וזה נכון לגבי האומר ולגבי השומעים, לגבי משה ולגבי העם. יחסי מצווה-מצווה מתבטלים לנוכח היות ה' אלוהינו, כולנו, מתוך שוויון בכל מובן.

עולה אפוא שההיגד 'שמע ישראל' הבסיס לקריאת שמע, הוא חלק ממסכת שלמה של הדגשות השמיעה, והבנתו בהקשר זה היא היא פשוטו של מקרא; אולם ההדגשה של 'שמע ישראל ה' אלהנו ה' אחד' (ו, ד), הנוצרת על ידי ה'גזירה' של פרשה זו והוצאתה מהקשרה, מסייעת להבליט את ה' אלוהינו'. משה מכליל את עצמו בקהל השומעים. אין זה ציווי רגיל; נושא הדברים הוא גם שומעם. זוהי נקודה מהותית שהבלטתה במדרש היוצר את קריאת שמע מעניק לה חשיבות וחיוניות. אין זו קריאה לישראל מעמדת מצווה – חשובה ככל שתהיה – המוציאה את המשמיע מן הכלל, אלא קריאה לדובר ולנמענים גם יחד. משפט שכזה ראוי להיות סיסמה המכוונת את התנהגות העם בכללותו, עם המקבל את עול מלכות שמיים כמקשה אחת, כפי שאכן לימדה ההיסטוריה היהודית. ויתירה מזו, יש כאן בסיס ליצירת קהיליית מאמינים המקיימת דיאלוג פנימי בסוגיית אמונתה.

מדרשי קריאת שמע כתפילה

'גזירת' 'שמע' מההקשר המקורי מלווה כידוע בשיבוצה בהקשר החדש שבמובנו הרחב הרי הוא התפילה. המודעות להיותה של קריאת שמע חלק מרכזי מאין כמוהו מן התפילה משפיעה על קריאתה והבנתה ומתבטאת במדרשיה. חלק מאופייה המדרשי של 'קריאת שמע' כתפילה קשור להצבתה בפתיחת מסכת ברכות, "מאימתי קורין את שמע בערבין? ..." (משנה, ברכות א, א). והזימון לערב דווקא מחבר אותה לבריאת העולם, "יליף מברייתו של עולם, דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד...' (בבלי, ברכות ב ע"א). ניתן דעתנו, לכאורה מדובר כאן בהנמקה להלכה היודעת כי נאמרת קריאת שמע בערבית ומחפשת לכך

אסמכתא מדרשית, אבל בה בעת נרקם כאן קישור לבריאת העולם המעצים את מעמדה של קריאת שמע המופקעת מעניינו של הפרט, ומתעלה אף על עניינו של הלאום; זוהי קריאה המתקשרת לבריאה בכבודה ובעצמה.

החשיבות הנודעת ל'שמע' מושגת בקישור נוסף לסיפור מקראי (הנמצא מעברו השני של ספר בראשית); הכוונה ל'שימוש' ב'שמע' אצל יעקב המכונה ישראל. אפשרות אחת להעמדת דרשה בנידון מתייחסת לפסוק: "...ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד" (בראשית מו, כט), שיש בו אי־בהירות מסוימת (צוואר בלשון רבים), כפי שמציין שם רש"י: "... אבל יעקב לא נפל על צוארי יוסף, ולא נשקו, ואמרו רבותינו שהיה קורא את שמע". אם כן, ברגע דרמטי מאין כמוהו, יעקב מפגין לאו דווקא את האהבה ליוסף שהייתה בוודאי לווהטת, אלא את 'ואהבת' הקשור ליחס בין ישראל לה'. יעקב 'הכיר' אפוא את שמע, אך נשא אותה לא בעת התפילה השגרתית (ואין כל טעם לגלוש כאן לשאלה האם הייתה אז בכלל תפילה שגרתית), אלא ברגע משמעותי ביותר, ובנקודה זו הלכו בעקבותיו מבני עמנו שהצמידו את קריאת שמע לרגעים גדולים, לעתים היו אלו רגעי מותם.

את קדמותה של 'שמע' והצמדתה לאירועים הרימשמעות שכאלה מרחיב המדרש המתייחס לאירוע מאוחר יותר בסדר הדברים בספר:

דאמר רבי שמעון בן לקיש: 'ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם' (בראשית מט, א). ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין, ונסתלקה ממנו שכינה. אמר, שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו. אמרו לו בניו: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד. אמרו, כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב ואמר: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן: היכי נעביד, נאמרוהו, לא אמרו משה רבנו, לא נאמרוהו, אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי: משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה, אם תאמר – יש לה גנאי, לא תאמר – יש לה צער. התחילו עבדיה להביא בחשאי. אמר רבי אבהו: התקינו שיהו אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין. ובנהרדעא דליכא מינין עד השתא אומרים אותו בחשאי (בבלי, פסחים נו ע"א).⁹

הקטע המובא בנוי כמעין סקירה היסטורית העוסקת בקורות קריאת שמע, בדגש מיוחד על תגובת יעקב לקריאת בניו. ואכן, הרמב"ם תפס את המדרש הזה כמסורת, כמעין

9. ציקי קדירה הוא מאכל שלא הוקר, כראוי, מאכל בזוי. הדברים נאמרו בקול רם כדי שהמינים לא יחשדו, למנוע סיכון.

ראיה לקדמות קריאת שמע.¹⁰ אולם, זהו מדרש מובהק; לא הצגת תולדות התפילה עומדת בפניו, אלא הענקת משמעות מורכבת לפסוק הראשון: הצגת 'שמע' בצורתה המוכרת כפרייה של פנייה ליעקב המנהיג, אבי האומה, מצד העם – במקרה הנידון נציגו השבטים – כך שאין 'שמע' בגדר ציווי גרידא. עקרונית, הבנה – מדרשית – שכזו מחדדת מאוד את התפיסה שהצגנו הגורסת ש'שמע ישראל' איננה רק ציווי, אלא סוג מסוים של דיאלוג עם ובין כלל ישראל. מה שניתן היה לחוש במחשבה על 'אלוהינו', קרי הדגשת המשותף בין המצווה למצווים, הופך כאן לדיאלוג ממשי, שבסיפור המדרשי הזה לובש צורה מיוחדת המותאמת לרגע מכונן בתולדות האומה.

הפסוקים הראשונים – מדרשי טעות

נקודת מוצא ראויה לדין שלהלן עשויים להיות דברי רש"י (בפירושו לדברים ו, ז): "ושננתם – לשון חדוד הוא שיהיו מחודדים בפיך שאם ישאלך אדם דבר זה לא תהא צריך לגמגם בו אלא אמור לו מיד". השאיפה לרהיטות, לקריאה נכונה והבנה כך שלא תיענה תשובה מגומגמת, רלוונטית לכל התורה, אבל בוודאי שהיא תקפה ל'שמע' שבה נאמר 'ושננתם'. טעות ב'שמע' עשויה לקבל אפוא משמעות קשה. שני המדרשים שיוצגו להלן עוסקים בטעות, לכאורה, שכזו.

נקודת המוצא של המדרש הראשון איננה 'שמע' אלא פסוק בשיר השירים; הקשר לשמע נרקם בעקיפין: "א"ר אחא: עם הארץ שקורא לאהבה – איבה, כגון ואהבת ואיבת, אמר הקדוש ברוך הוא: דלוגו עלי אהבה" (שיר השירים רבה, ב, יג; מהדורת דונסקי, עמ' נח).

טכנית, מדובר בטעות לאגדולה, 'ואהבת' הופך ל'ואיבת'; אולם, טעות קטנה באות אחת משנה באופן דרמטי את המשמעות, למעשה הופכת אותה על פיה. והנה, דווקא בעיני ה', הנשען כביכול על הפסוק בשיר השירים יצירת האהבה הגדולה של עמנו, יכול החילוף הזה להתפרש כעניין טכני! הטעות טעותו של עם הארץ היא, ואז אד 'דילוגו' על האותיות

10. "הקורא קריאת שמע, כשהוא גומר פסוק ראשון אומר בלחש ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ולמה קורין כן? מסורת היא בידינו שבשעה שקבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו... ענו כולם ואמרו: שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד! כלומר, שמע ממנו, אבינו ישראל, ה' אלהינו ה' אחד. פתח הזקן ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. לפיכך נהגו כל ישראל לומר שבה ששיבח בו ישראל הזקן אחר פסוק זה" (הלכות קריאת שמע, פ"א ה"ד).

המתאימות עשוי להתקבל באהבה.¹¹ האם זה רק עניין טכני? להלן נדון בכך. על רקע זה יובא המאמר האגדי הבא המציין חומרה אידיאולוגית שאין למעלה הימנה:

אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי מאיר: כשהייתי למד תורה אצל רבי עקיבא הייתי מטיל קנקנתום לתוך הדיו, ולא אמר לי דבר. כשבאתי אצל רבי ישמעאל אמר לי בני מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני אמר לי: בני הוי זהיר שמלאכתך מלאכת שמים היא שמא תחסיר אות אחת או תתיר אות אחת נמצאת אתה מחריב את כל העולם כולו. אמרתי לו: דבר אחד יש לי שאני מטיל לתוך הדיו, וקנקנתום שמו. אמר לי: וכי מטילין קנקנתום לתוך הדיו? התורה אמר 'ומחה' – כתב שיוכל למחות. מאי קא אמר ליה ומאי קא מהדר ליה? הכי קאמר ליה: הכי אמר ליה לא מבעיא בחסירות ויתירות דבקי אנא, אלא אפילו למיחש לזבוב דדילמא אתי ויתבי אתגיה דדלי"ת, ומחיק ליה ומשוי ליה רי"ש. (בבלי, סוטה כ ע"א).

דרישת ההלכה היא לכתוב את התורה דווקא בכתב שמסוגל להימחק; כביכול, הצהרה בדבר, לא הכתיבה במובנה הטכני היא מעניקה יציבות לתורה, אלא שמירתה ופרשנותה. יתר על כן, לעתים – כמו בפרשת סוטה – נודע אפילו צורך שדברי התורה יימחקו! וזאת כדי להשיג ערך מסוים. אם כן, באיזה הקשר יש לדבר על החרבת העולם כולו כתוצאה מטעות? רש"י שהיה ער לחריפות הניסוח 'נמצאת אתה מחריב את כל העולם כולו', פירש: "ומשוי ליה רי"ש – כגון דלי"ת דאחד", כלומר, הרעיון המרכזי של אחדות האל הגלום ב'ה' אחד' בפסוק ההכרזה של 'שמע ישראל', יכול להתהפך על פיו אם ייקרא 'אחר' המזכיר 'אלוהים אחרים'. כאן אין מקום להקלה בגין 'עם-ארצות' דוגמת המקרה הקודם; כאן החשש הוא לעקור את עיקר האמונה, ועל כן להוביל החרבת העולם כולו; החרבת האחדות האלוהית, היא החרבת העולם.

מחשבות על תיאולוגיה קצת אחרת

המדרש על הרס העולם כתוצאה מהשינוי מדל"ת לרי"ש, מציג חשש שלכאורה אין לו תקנה; אין שום אפשרות לקבל את השינוי הזה. לעומקו של עניין, דתית, השינוי הזה הוא באמת בלתי-אפשרי, ולכן יש להיאבק ככל שניתן בסיכוי שהדעת תוסח לאמונה במשהו שבאמת אין לו קיום. אין לו קיום, מהטעם הפשוט שהמושג 'אלוה אחר' או 'אלוהים אחרים' נתפס במחשבת חז"ל כמשהו שמובנית בו סתירה פנימית (ולא ניכנס כאן להבנות בנידון

11. משחק הלשון 'אויב-אוהב' נקלט בשפה העברית, ויעיד על כך סיפורו של עגנון על ה'רוח' בשכונת תלפיות: 'מאויב לאוהב'.

במקרא); המושג אלוה אחד איננו יכול להכיל אחר. ברור שגם ביהדות שפוסעת בנתיבי חז"ל, ומוצאת עצמה מתפלמסת עם דתות אחרות, יש מקום למאבק טוטלי בנתפסים להשקפה השגויה בדבר אלוהים אחרים.¹² ובכן, מלכתחילה רוח החשש מהזדהות עם 'אלוהים אחרים' שעלולה להשתקף ב'טעות' זו, אבל בהווה 'לאחרות' הולכת ונוצרת משמעות מופשטת יותר וקונקרטיית פחות.¹³ ניתן לחשוב על תובנה שדווקא 'אחר' ייטיב להבנות בחשיבה הדתית את השוני הגדול שבין האל לאדם, ובכך תפיסת האל כאחר לא תכוון למתחרה שלו, שזה בלתי־אפשרי, אלא אליו עצמו. ניתן בדרך שאנחנו יוצרים שפה לזווג את האחר עם המוחלט ולקבל 'אחר מוחלט', שעשוי לשפוך אור מסוים על הבנת האל; וניתן, וגם בנקודה זו אנו נדרשים ליצירת שפה, לגזור את ה'אחר' מה'אחריות' הנדרשת – על־פי הגדרה – כלפי מי שהוא אחר,¹⁴ ולטעון שאחר אנשי דורש אחריות, וגם האחר המוחלט דורש מין אחריות; האנשי – אחריות לקיומו, רווחתו וזהותו, והאלוהי – אחריות להבנת מצער שלו, וכן גם לזהותו. אם כך, במחשבה הדתית מדרש שכזה, שיסודו בכלל בטעות ובמחשבה על טעות, יכול להיות צעד חיובי.

נראה לי די ברור ש'אייבת' יכול לאפשר גישה יותר עמוקה כלפי הקב"ה; הן היו מי שנפגעו מיד האל ונדמו כאיוביו ולבסוף התברר כי הם אוהביו. לא לי לתת דוגמאות מהדורות האחרונים, אבל יש לכך אחר במדרש המתייחס לדמותו של איוב, השומר באותיותיו את האיוב,¹⁵ ובפועל, כפי שהוכח בתשובת ה' אליו, אינו כזה.

12. כך עולה למשל מהפירוש: "ה' אחד – ה' הוא לבדו אלהינו ואין לנו אלוה אחר עמו... ה' אחד לו לבדו נעבוד ולא נצרך לעבוד עמו אל אחר, אפילו לקסום קסמים..." (רשב"ם, שם). ויצוין בהקשר זה כי אחר הוא כינויו של אלישע בן אבייה, שבדרך כלל נתפס כעוזב מוחלט של עולם חכמים.

13. במילונים לדורותיהם ניתן למצוא משמעות של 'שונה': "איש או דבר זולת המדבר אודותיו או הידוע" (מילון בן יהודה, ערך אחר, כרך ראשון, עמ' 154); "שאינו הנזכר מקודם; שונה" (שושנה בהט, ומרדכי מישור, **מילון ההווה**, ירושלים 1987, ערך: אחר, עמ' 21).

14. על סוגיית היחס לאחר אצל עמנואל לוינס: זאב לוי, **האחר והאחריות – עיונים בפילוסופיה של עמנואל לוינס**, ירושלים, הקובע: "לא היה עוד פילוסוף בזמננו, שהמושגים 'אחר' ו'אחרות' תפסו מקום משמעותי כל כך ומרכזי בהגותו כמו במשנתו של לוינס [...]..." (שם, עמ' 85), הוא תוהה: "האם הושפע לוינס מהקרבה הלשונית בין שתי המילים 'אחר' ו'אחריות' בעברית? [...]..." (שם, עמ' 84). תהא התשובה אשר תהא, אין להתעלם מדמיון זה במצלול. יצוין "כי לוינס נוקט אותה לשון מושגית, כשהוא מדבר על היחס בין אדם לאדם ועל היחס בין אדם לאלוהים [...]..." (שם, עמ' 90). ולענייננו זה קשור כמובן לשימוש באותו פועל עצמו – 'אהב', בקריאת שמע ('ואהבת את ה'), ואהבת האדם האחר ('ואהבת לרעך כמוך').

15. "אשר בשערה ישופני" (איוב טיז). אמר רבה: איוב בסערה חרף ובסערה השיבוהו. בסערה חרף, דכתיב: 'אשר בשערה ישופני' אמר לפניו: רבונו של עולם, שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך בין איוב לאיוב...". (בבלי, בבא בתרא טז ע"א). למעשה נכתב בספר כמעט במפורש: "למה פינך תסתיר ותחשבני כאיוב לך" (איוב יג, כד).

בסיכום, דוגמאות שהובאו לעיל – אינן רק בגדר טעויות, האחת נסלחת והאחת – לא, אלא בסיס לחשיבה דתית מחודשת, שיש בה צד של המשכיות המדרש.

תכלת ולבוש

גוף המדרשים הבא שינוח להלן קשור ב'ציצית' וב'תכלת' העומדים במרכזה של הפרשה השלישית ('זיאמר') של קריאת שמע. במקרא, 'תכלת' נזכרת בעיקר כצבע וכבגד, מההקשרים הברורים שבהם התכלת מופיעה עולה שמדובר בצבע יקר היאה לבגדים מהודרים המכבדים את בעליהם ומעצבים מעמד ותדמית.¹⁶ המקרא לא מבאר מהי סמליותה של התכלת; מעבר להוד ולהדר, מה תלו בה הבריות ומה ראו בה. אך באימוץ הנחת יסוד הרווחת בחקר התרבות, כי טמונה סמליות בצבעים, וכי בגדים יוצרים זהות, ניתן לחפש גם בתכלת סמל ובסיס לזהות. סימניה של גישה זו לסמליות ניכרים במקרא,¹⁷ והוא הדין גם לתפיסה הרואה בבגד סמן זהות.¹⁸ גם חז"ל לא טיפלו בתכלת בצורה מושגית ישירה, אך בעיסוקיהם הרבים במצוות ציצית (מוקדש לנושא פרק 'התכלת' במסכת מנחות), משתקפת גישה סמלית ברורה שדבר מה על פיענוחה ייאמר בהמשך. גישה סמלית ברורה יותר, לצבעים בכלל ולתכלת בפרט, עולה בקבלה לדורותיה, ואף כי ניעזר בקבלה במידת־מה, לא נתייחס לסוגיה בהרחבה.¹⁹

16. משה אילת, 'תכלת וארגמן', **אנציקלופדיה מקראית**, ח, ירושלים תשמ"ב, עמ' 543-546.

17. הדבר עולה מביטויים דוגמת: "לכו נא ונוכחה יאמר ה' אם יהיו חטאיכם כשני כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו" (ישעיהו א, יח); "זכו נזיריה משלג צחו מחלב אדמו עצם מפנינים ספיר גזרתם" (איכה ד, ו).

18. הדבר עולה מההתייחסות לבגד בפרשת הבריאה, כותנות הפסים הנזכרות בסיפורי יוסף ותמר, מעילו של שמואל ועוד ועוד.

19. ניתן לשרטט איזושהי סכמה כללית מאוד של צבעים בקבלה שחלקם נשען על תדמיות ידועות שלהם: לבן מציין את ספירת 'חסד' (על החטאים נאמר: 'כשלג ילבינו'). תהליך הקרבת הקורבן ומידת הדין מגולם הפן באדום, והוא נשרף ומתכלה על ידי העשן הלבן. אדום מסמל את ספירת 'גבורה', והצבע הירוק – את ספירות 'בינה' ותפארת'. הוא נתפס כמשלב, יוצר קשר. התכלת מסמל את ספירות 'מלכות' ו'בינה'. 'בינה' – בשל צבע האור של השחר, שיש בו משום פיסת תכלת על השחר. 'מלכות', שבה מגולם הפן הנקבי של מערכת הספירות, מייצגת את האין־סוף. ארבעה צבעים שמהם נוצר העולם: אדום, לבן, שחור, ירוק. כאן לא נכללת התכלת. הצבע חסר ממשות בפני עצמו אבל מעניק הגדרות מחודשות למהות הנצבעת. על התכלת בקבלה ובפולקלור: Gadi Sagive, *Dazzling Blue: 'Color Symbolism, Kabbalistic Myth, and the Evil Eye in Judaism'*, *NUMEN* 64 (2017), P. 183-208.

ספציפית, נעסוק להלן בסוגיית הקשר בין התכלת לבין הזיכרון. בפסוק המקור נאמר:

...ונתנו על ציצת הכנף פתיל תכלת. והיה לכם לציצת וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה' ועשיתם אתם ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם. למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלהיכם. אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם (במדבר טו, לה-מא).

הזיכרון ('וזכרתם') מובע באמצעות 'פתיל תכלת'; הכלי המשמש 'לזכור' הוא תמונה, מראה ספציפי, ('וראיתם אתו'); זהו זיכרון אופטי. יעד הזיכרון ברור, זכירת המצוות ('וזכרתם את כל מצות ה'), כשהדרך אליו עוברת באמצעות שלב של הסחה מודעת של הדעת מראייה אחרת ('ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'). יחד עם זאת יש כאן הרחבת תכנים ברורה, שגם אם איננה נקשרת במישרין לזכירת המצוות כדי לעשותן, היא עשויה להוסיף איכויות מלוות לזכירה זו: 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם'. נקודת המעבר בין זכירת המצוות לתכנים הנוספים היא כמדומה, 'והייתם קדשים לאלהיכם'; זכירת המצוות מובילה להתקדשות, ומנקודה זו להבנה בדבר 'ה' אלהיכם' ויציאת מצרים.

מה זוכרים? איך זוכרים?

מאמר ידוע המנסה לפענח את פשרו של חוט התכלת 'מתקיף' במישרין את מהותו של הצבע הזה:

...אלא חוט של תכלת מאי היא? דתניא, היה רבי מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין? מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד, שנאמר: 'זיראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר' (שמות כד, י), וכתוב: 'כמראה אבן הספיר דמות כסא' (יחזקאל א, כו) (בבלי סוטה יז ע"א).

לפי זה התכלת לא מזכירה במישרין את המצוות! למצוות אין צבע. התכלת מזכירה, בדרך היסק מסוימת, בשיטה של איתור 'דומה לדומה' (בלשון רש"י; להלן), המזכיר את המזכיר, את מה שראינו קודם כתוספת מרחיבה. אם בפסוקים הדגם נבנה על הסדר: '... ונתנו ... פתיל תכלת... וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ה'... למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלהיכם. אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה' אלהיכם'. המבט המוצע במאמרו של רבי מאיר מציע דרך

עקיפה, '...וראיתם אותו [והבנתם באמצעות ההשוואה לים וכו' כי] אני ה'...'. ואכן, זוהי דרך יעילה, כמעט היחידה האפשרית למחשבה על עניינים של מעלה; הן אי אפשר לדמיין משהו ב'כיסא הכבוד' בלי תיווך כלשהו (גם השימוש במילת 'כיסא' הוא סוג של תיווך!), תיווך שיש בו מן ההדרגתיות; במקרה הנידון תיווך אמנותי, בצבע; אולם שלב הביניים של המבט, זה האמור להזכיר את המצוות – חסר.

דומה שרש"י בפירושו לתלמוד (שם) ניסה להתמודד עם עניין זה!

בא ללמדנו שכל המקיים מצות ציצית כאילו הקביל פני שכינה [...] דאצטריכו כל הני [=השלבים במדרש] משום דלא אשכחן קראי אלא ברקיע שדומה לכסא הכבוד, הילכך תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע. דתכלת לא דומה לרקיע כל כך אלא דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים, ואן קחזין דים דומה למראה הרקיע.

הרעיון ברור, בעקבות הנאמר בתלמוד על מצוות ציצית: "ורבי שמעון בר יוחאי אומר: כל הזהיר במצוה זו – זוכה ומקבל פני שכינה..." (בבלי, מנחות מג ע"ב), רש"י פשוט מכניס את השלב החסר. שילובי הצבעים מכניסים את הממד של 'קבלת פני שכינה', אך קבלת פני שכינה איננו רק תמצות של חוויה דתית מופשטת, זה ביטוי המשרת גם תוצאה של פרקטיקות דתיות, בפשטות, קיום מצוות מסוימות.²⁰ הוא הדין לגבי התכלת, שהסיטואציה של קבלת פני שכינה הקשורה בה, נובעת מן היותה מצווה. כל זה לא מובע ישירות במאמרו של רבי מאיר השם את הדגש על מה שנראה כהתקרבות אל האל, באמצעות סדרת מבטים וקירובים שיוצרים ממד דתי מדורג המאפשר את ההתקרבות אל...! ואולי דווקא מתוך הצגת האפשרות הזו עולה עוצמתו של פשוטו של מקרא, המדבר על תכלת בפתיל ולא בשמים, ובכך הופך את הדרך הצבעונית-אמנותית לכיסא הכבוד לאפשרות מדרשית, שקיומה הוא בגדר אפשרות, אבל מותיר על כנו אתגר שהוא הצורך להגיע לכך בדרך הפשוטה והמעשית.

כאן המקום לציין ש'הים' קשור לענייננו גם מכיוון אחר. מצווה, כל מצווה, היא מכלול שקשור לא רק לתוצאה הסופית, ל'מבחן התוצאה', אלא לכלל דרכי עשייתה וייצור מכשיריה. כך גם לגבי ייצור התכלת, כשבמקרה של התכלת זה מודגש למדי בפסוק שכן נאמר 'ונתנו

20. "אמר רבי ירמיה בר אבא: ארבע כיתות אינן מקבלים פני שכינה: כת ליצים וכת חניפים וכת שקרים וכת מספרי לשון הרע" (בבלי, סוטה מב ע"א); "אמר רב יהודה אמר רב: גדולה הכנסת אורחין מהקבלת פני שכינה" (בבלי, שבת קכז ע"א); "...שכל המקבל פני רבו כאילו מקבל פני שכינה" (ירושלמי עירובין פ"ה ה"א).

על ציצת הכנף פתיל תכלת'; לא רק ראייה וכו', אלא גם נתינה! וזה מכוון לעצם הנתינה וגם רומז לייצור באופן כללי, וייצור זה קשור כידוע לצדפות מן הים. אם כן, הדגש מוסב על יצירת בגד מיוחד שהוא סמן זהות, אך האופן שבו הוא נעשה מזכיר את הים, ומכוון למבטים כלפי מעלה על כל מה שמשתמע מהם!

בפירושו לתורה לא דיבר רש"י כלל על הדרך לכיסא הכבוד הרפודה בצבעים דמויי תכלת. הוא הלך לכיוון אחר לגמרי, והדגיש את הגימטרייה של 'ציצית' שהיא 613, כלומר רמז ל'תרי"ג מצוות שהציצית אמורה להזכיר. הרמב"ן בפירושו לתורה מתווכח עם גישה זו, ובוויכוחו אינו מתעלם מהמאמר על המבט לים וכו' שנותח לעיל:

...ואחרי כן צוה במצות צצית שיזכרו המצות כולן ולא ישכחו השבת או זולתה מן המצות. וטעם הזכרון שיהיה בציצית לכל המצות, כתב רבנו שלמה: מפני שמנין של ציצית בגימטריא שש מאות. ושמונה חוטין וחמשה קשרים הרי שש מאות ושלוש עשרה. ולא הבינתי זה, שהציצית בתורה חסר יו"ד ואין מנינו אלא חמש מאות ותשעים. ועוד שהחוטין לדעת בית הלל אינם אלא שלושה, והקשרים מן התורה אינם אלא שנים... אבל הזכרון הוא בחוט התכלת, שרומז למדה הכוללת של הכל שהיא בכל והיא תכלית הכל, ולכן אמר 'זכרתם את כל - שהיא 'מצות ה'. וזהו שאמרו: מפני שהתכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד וכו' והדמיון בשם, גם הגוון - תכלית המראות, כי ברחוקם יראו כולם בגוון ההוא, ולפיכך נקרא תכלת.

לכאורה, הרמב"ן מתקיף את רש"י חזיתית. הגימטרייה - איננה גימטרייה, ולפי קריטריונים הלכתיים שונים, התוצאה המושגת איננה 613;²¹ ואם יורשה לומר, בעקיפין, משתמע מהרמב"ן, שבשיטותיו של רש"י בחישוב גימטריית, ניתן להגיע למספר שחלילה יאפשר לוותר על חלק מן המצוות! בפולמוסו הוא גם נעזר במראה התכלת שעליו ויתר רש"י בפירושו לתורה כליל. הדגש בדבריו של הרמב"ן מוסב על ארגומנטציה קבלית, והוא מציין, תוך שימוש במינוח קרוב לניסוח קבלי, כי תכלת מזכירה מבחינת מילולית את מילת 'כל' (הכל, בכל), ומילה זו, כידוע ליודעי חן, קשורה ל'ספירת מלכות'. השתלבות זו של התכלת בכליות הקבלית, מתקשרת להשתלבות בכלליות נוספת, כלל המצוות. מתברר כי מה שראוי להיות מכונה 'זיכרון אופטי' מציין אף הוא כוליות שכזו, וזאת מכיוון שהתכלת, להבנת

21. בניסוחו של עודד ישראלי: "[...] הן משום שחישוב הגימטרייה המוצע אינו תואם את 'מופע הציצית' בתורה על פי המסורה, והן מפני שמניין הפתילים והקשרים שבו הוא מתחשב הינו אנכרוניסטי ומתעלם מתולדות ההלכה" (עודד ישראלי, "והמשכיל יבין" - מקומה של הפרשנות הקבלית בפירוש הרמב"ן לתורה - הרצאה בכנס 'פרשנות המקרא לדורותיה' אוניברסיטת בר אילן, 10.5.2018). אני מבקש להודות לפרופ' עודד ישראלי על שהעמיד לרשותי את הרצאתו ועל הסבריו בסוגיה זו.

הרמב"ן מציגה את כלל הצבעים.²² אם כן, בין שמדובר על הפן הלשוני, ובין שמדובר על המראה, המילה תכלת מייצגת כלליות וכוליות, ולכן ראוי דווקא לה לסמל את כלל המצוות.

ועם כל הנאמר, יש להצביע על נקודה אחת מוצנעת שבה דווקא מתקיים דמיון מהותי בין שני הפירושים, זה של רש"י וזה של הרמב"ן. בשניהם יש חשיבות למילה! בפועל, להבנת מילה מסוימת, וגם אם דרכי ההבנה והגישה לפרשנות המילה שונות, החשוב הוא שהדגש איננו מושם על עצם הצבע, אלא על מילה הקשורה בו. רש"י, בדגש על המילה 'ציצית' מבין כי במילה מובנה רמז למצוות, הוא מוותר בפירושו בכלל על הזיכרון האופטי. הרמב"ן, שלא מוותר על הזיכרון האופטי כליל, רואה בו צד מסייע, אך את עיקר הלימוד הוא מייחד למילה 'כל' הנכללת בתכלת. כאן הגישה היא למילה כנושאת גימטרייה, וכאן בהבנתה כרומזת למשמעות קבלית; כך או כך, ואינני מתעלם מהבדלים בין הגישות, המילה היא המכוננת לזיכרון המצוות, ולא הצבע כמהות עצמאית והסמליות האפשרית התלויה בו. בראייה רחבה יותר, לא המבט לבדו מרשים ומאתגר ככל שיהיה, לא הצד האמנותי של חילופי הצבעים, הם היוצרים את מהותה של הציצית והדרך אל האל הכרוכה בה, אלא ההתמודדות המילולאית; רוצה לומר, הבנתה של מילה בהקשר הנידון. אכן, לצורך העניין הבנת המילה יכולה להתבסס על יצירתיות מרובה, היא יכולה להיעשות בדרך מדרשית, ולא להתייחס למשמעות הפשוטה; בכל מקרה, ההבנה המילולית היא החשובה. המשמעות היא שנוצר כאן סדר עדיפות מסוים, הטקסט, המילים, עדיפים על אמנות צרופה. אכן, לצורך העניין, נעזרים גם בצבע, גם הגישה האמנותית החבויה מאחורי המבט אל צבעי הים והשמים, מביאה למשמעות דתית, ובהחלט נעזרים בה. אולם הענקת משמעות נזקקת בסופו של דבר לכוחה של המילה. ולכן אין לדקדק על רש"י ועל הדרך שבנה את הגימטרייה, ככלות הכול, העיקרון שבלי מילה, בלי קריאה של מילים, אין הרבה משמעות לצבע בפני עצמו.

22. על פי עוודד ישראלי: "כתחליף פונה כאן הרמב"ן אל ארגו הכלים הקבלי, ובעזרתו הוא מבקש לפענח את החידה. המילה 'תכלת' יאמר רמב"ן, מזכירה במצלול שלה את 'המידה הכוללת בכל, שהיא בכל', והיא ספרת מלכות, הספירה התחתונה הכוללת ומשקפת את כל הספירות האחרות שמעליה. עניין זה נרמז לדברי הרמב"ן, גם בספוס 'זכרתם את כל [מצוות ה']' (במדבר טו, לט), כשהמילה 'כל' על פי הקריאה הזו, משמשת כמושא המשפט ומושא הזכירה. רמב"ן 'מגייס' כאן גם את הידע האופטי שבאמתחתו על מנת להסביר שגם צבע התכלת עצמו מייצג את המראה הכולל ביותר, מפני שהוא הצבע הנשקף תמיד ממרחק. נמצא אפוא, על פי דברי רמב"ן, שהתכלת, גם בשמה וגם בתכונתה האופטית עשויה לעורר אסוציאציה של 'הכל' או 'בכל', היא ספירת מלכות, השער לעולם האלוהות, ומכאן גם זיכרון המצוות" (עוודד ישראלי, "המשכיל יבין" – מקומה של הפרשנות הקבלית בפירוש הרמב"ן לתורה – הרצאה בכנס 'פרשנות המקרא לדורותיה' אוניברסיטת בר אילן, 10-9.5.2018).

תכלת וענווה

המושג המוכר 'טלית שכולה תכלת' נזכר בהקשרים שונים בספרות התלמודית בתוכם גם ההקשר ההלכתי;²³ לענייננו חשוב הסיפור המובא בעקבות זאת: "רב ורבה בר בר חנה הוו יתבי. הוה קא חליף ואזיל ההוא גברא דמיכסי גלימא דכולה תכלתא, ורמי ליה תכלתא, וגדילא מיגדיל. אמר רב: יאי גלימא ולא יאי תכלתא. רבה בר בר חנה אמר: יאי גלימא ויאי תכלתא" (בבלי, מנחות לט ע"א-לט ע"ב).²⁴ המעשה הזה רומז שעקרונות יכול להיות קיום למצווה הזו בצורה שתוסיף יותר תכלת לבגד באופן שלכאורה ידגיש יותר את קיום המצווה; ויש בהחלט מקום להתלבט אם תוספת שכזו מיטיבה עם קיום המצווה או להיפך. דיון זה מעניק ממד מעניין למעשה הידוע במדרש על הוויכוח שבין קורח למשה, ששימש כמעין זרז למרידתו של קורח:

ויקח קורח. מה כתיב למעלה מן הענין, 'דבר אל בני ישראל ואמרת להם ועשו להם צצית' (במדבר טו, לח). קפץ קרח ואמר למשה, אתה אומר ונתנו על צצית וגו'. טלית שכולה תכלת מהו שתהיה פטורה מן הצצית? אמר לו משה: חייבת בצצית. אמר לו קרח, טלית שכולה תכלת אינה פטורה עצמה, וארבעה חוטין פוטר אותה? ... אמר לו: דברים אלו לא נצטוו עליהם ומלבך אתה בודאם... (תנחומא, קרח ב).

מתוך העיסוק במצב של טלית שכולה תכלת, וסוגיית היחס שבין תכלת החוט לתכלת הגלימה עולה רמז יפה ופשוט שלכאורה אין כלל צורך לדבר עליו הרבה, ואכן הוא לא זוכה לדיון רב יתר על המידה. כאמור, התכלת בבגד היא באה להוד והדר, אבל התכלת בצצית היא מועטה, היא סמל לזהות, משום שהיא יוצרת שוויון, הכול חייבים בה והכול הולכים עמה. מכיוון שלתכלת יש ממד של הוד והדר מלכותיים, והיא מזכירה גם את ספירת מלכות, יש בה יכולת לאפיין את ישראל כבני מלכים, כולם 'בני מלכים'.²⁵

כל זה מעלה שאלה גם על עצם הזיכרון. איך זוכרים? מה מטייב את הזיכרון? לכאורה, הממד הכמותי חשוב; בהקשר הנידון המשוואה פשוטה: הרבה תכלת הרבה זיכרון, אבל בפועל כפי שמן הסתם יאשר כל נזכר ונזכר, לזיכרון דינמיקה משלו, ופעמים המועט

23. בדיון אם לבן ותכלת מעכבים זה את זה ("לא נצרכה אלא לטלית שכולה תכלת" בבלי, מנחות לח ע"ב).

24. תרגום: רב ורבה בר בר חנה היו יושבים ביחד. היה חולף והולך לפניו אדם אחד שהיה לבוש בגלימה שכולה תכלת והיו מוטלות לו ציציות וכל הציצית הייתה גדיל (ללא חוטין פרודים). אמר רב: יפה הגלימה ולא יפה התכלת (הציצית), רבה בר בר חנה אמר: יפה הגלימה ויפה התכלת.

25. במקור, בהקשר הלכתי; בעקבות המשנה: בבא מציעא ז א; "רבי שמעון אומר: כל ישראל בני מלכים הן" (בבלי בבא מציעא קיג ע"ב; בבלי, שבת קיא ע"א).

המבליח בנסיבות הנכונות מיטיב להזכיר מהמרחבה התמידי. יתירה מזו, לתכלת יש קונוטציה מלכותית. כל זמן שהבעתה מוגבלת לפריט על פי ההלכה, אזי כולם בני מלכים, אבל ברגע שהכמות קובעת מופר השוויון; העשיר ירבה לו בתכלתו עד לאין קץ. נמצא בתכלת שבציצית מקופלת הדרך להענקת חיים נכונים, ואין לנו אלא לסיים בתזכורת כי לתכלת יש קשרים נוספים לחיים שכאלה.²⁶

מבט שונה, משמעויות שונות

התכלת משקפת דוגמה נפלאה להענקת משמעות. משמעות! אין כאן כמדומה מקום לעיסוק בטעמי המצוות, שמבלי לפרט ולו במעט הוא מושג שהעסיק בעיקר בימי הביניים. יש כאן עיסוק בהענקת משמעות. בוודאי שלא זו המסגרת לעיסוק בקורות טעמי המצוות והסיבה הפסיכולוגית-חינוכית המניעה לעסוק בכך. נציין רק, ויסולח לי על ההכללה, כי מאז שהחלו לעסוק בכלל הטעמים צורה מושגית, ליוותה את עצם העיסוק הביקורת נגד עצם הצורך להעניק טעם. ולכן דובר על 'חלושי דעת' הנזקקים לטעמים, כביכול, מקבל כל העיסוק בכך ממד של בדיעבד שדבק בו. נכון יותר, סברו רבים, לקבל את רצון הבורא, להאמין בצדקתו מבלי להקשות ומבלי לנסות להבינו. כאן מדובר על משהו שונה, חיפוש אחר משמעות, ו'משמעות', וגם כאן לא ניגרר להרחבה, איננה 'טעם'. הגימטרייה, למשל, שרש"י הציע, איננה טעם אמתי, אך יש בה ניסיון לחפש משמעות; את הטעם, אם ישנו, קובע האל, את המשמעות קובע האדם. זהו האדם המחבר גימטריות, וזהו האדם שאליו ניבטים שמי התכלת כהשראה ליצירת המדרש. ויותר מכל מעניק משמעות הוא הזיכרון; בפעולת

26. ראוי לציין כי התכלת מציינת אריכות ימים. יצוין כי עיון במבנה של קריאת שמע יכול לגלות תובנות מעניינות בהקשר זה. נאמר: "למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ" (יא, כא), הסוגר את הפרשה השנייה. ריבוי הימים, אריכות הימים, הוא מעין שכר, והיגד זה יכול להשרות תפיסת נצחיות מסוימת הקשורה לפרשה השלישית. למותר לציין, נצחיות זו איננה נאמרת במפורש בפרשת ציצית, השלישית בקריאת שמע, אבל היא מלווה את עניין התכלת. המקור לכך הוא הברייתא: "תניא. היא לוז שצובעין בה תכלת, היא לוז שבא סנחריב ולא בבללה, נבוכדנצר ולא החריבה ואף מלאך המות אין לו רשות לעבור בה. אלא זקנים שבה בזמן שדעתן קצה עליהן – יוצאין חוץ לחומה והן מתים" (בבלי, סוטה מו ע"ב). אין זה עניין העומד בפני עצמו הוא יכול לנבוע ממוטיבים שונים או להתקשר אליהם. למשל, לוז הוא שקד, ובשקד טמון, כך סברו, כוח אלוהי וסגולת החיים. זה בולט אצל יעקב בפרשת פריין הצאן (בראשית ל, לז-לט), שבה השתמש בעצים רלוונטיים, מקלות לוז, ולבנה שהוא עץ קדוש (הושע ד, יג), וערמון (יחזקאל לא, ח). גם המנורה מציגה גביעים משוקדים ונראית כמין עץ ענף. ראו: לאה מזור, 'הקשר הדו-כיווני בין גן העדן והמקדש', **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום**, יג (תשס"ב), עמ' 27-28.

הזיכרון כרוכה היצירתיות הנותנת לאדם את היכולת לומר דבר משלו על חובותיו בעולם שלא תמיד מבין הוא את סדריו, ולא תמיד סבור הוא כי סדרים שכאלה בכלל נמצאים.

מפתיע אין המדרש הקדום על התכלת מובע בשיר חדש שכתב אביחי קמחי, "מבט אחר בעירי": "[...] ובעודי הולך ברחוב / ליווה אותי בחור צעיר וצנום / חובש כיפה על קרחתו ולבוש לבן / שלא פסק לדבר בלהט / כמו היה מוכה בסינדרום ירושלים / הוא דיבר על תכלית / ועל כך שנעלי הספורט שלי / מתכתבות עם צבע הרקיע / שם יושב אלוהים על כסא הכבוד [...]".²⁷ גם אצלו תכלת קשורה למילה – 'תכלית', גם אצלו יש בגד יומיומי (נעלי ספורט) הקשור בה, וגם לשיטתו הבגד האופף את האדם, לא מזכיר תרגילי דוגמנות ותעשיית אופנה, אלא 'מתכתב עם צבע הרקיע'. הלזה לא מדרש ייקרא?

סיכום

שתי הפרשיות בקריאת שמע – ראשונה ואחרונה, שבהן עסקנו מתקשרות זו בזו בקשר הלכתי ידוע וצפוי, זיהוי אופטי של התכלת לצורך קריאת שמע של שחרית: "מאימתי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן..." (משנה, ברכות א, ב), שפרשן מאחרוני האחרונים הבהירו על פי דברי התלמוד (בבלי, מנחות מג ע"ב): "[...] ומכאן – מצוות ראיית הציצית שאיננה אלא ביום, משמשת סימן להתחלת קריאת שמע בשחרית".²⁸ קשר זה מבנה אחידות בקריאת שמע בהבנה שהיא תפילה, תפילה שהיא חלק מתפילה גדולה יותר. זהו קשר שבונה חוט שדרה של טקס – אמירת 'שמע', המעניק עומק ליחידה המאוחדת של קריאת שמע. ניסינו להראות שהקישור אכן מעניק משמעות, אך יש להכיר בהיסטוריה המדרשית שלו, שיסודה בגזירת פסוקים מהקשרם המקורי. ההיסטוריה המדרשית הזו כוללת התייחסויות למילים ולזיקות לשוניות ממגוון סוגים, חלקן בלתי צפוי בעליל, המהוות בסיס להשראה ולהתפתחות רעיונית. כך בנדבך על גבי נדבך, מדרש בצד מדרש, נבנית משמעותו של הטקסט. ההיסטוריה המדרשית הזו – פניה לעתיד! עוד נכוננו למדרשיות הזו עתידות.

27. הופיע במקור ראשון, שבת 3.8.2018, עמ' 2.

28. פנחס קהתי, משניות מבוארות, זרעים, א, עמ' יא.