

# שכנות וקורת גג

על שני עקרונות דרשנות צורניים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין

---

---

שרה פרידלנד

---

---

## מבוא

### הנחות צורניות

כל קריאה בטקסט מושפעת מהנחות מוקדמות. יש הנחות בדבר תוכני הטקסט ויש הנחות המתקשרות לצורתו. הנחות תוכניות הן הנחות שהקורא מניח על אודות מסגרת התכנים המצופים מן הטקסט ומכותבו, בהתאם לידע החיצוני המוקדם שיש לו על הטקסט, על הכותב ועל הקשר הכתיבה. בהנחות אלה לא אעסוק כאן.

הנחות צורניות מהן? אינה דומה קריאת שיר לירי לקריאת ידיעת פלילים מן העמוד האחרון של העיתון. מבחינה צורנית-ספרותית אפשר להגדיר את ההבדל בתהליך הקריאה של שני הטקסטים האלה בציפיות שונות לגבי רמת הדחיסות של המשמעות, כלומר הטקסטים נבדלים זה מזה במידת טעינותם של הסימנים הלשוניים במשמעות. הדבר עשוי להתבטא למשל בשאלה, עד כמה ייחס הקורא פשר לסדר ברשימת פריטים, לעודפות וכדומה.

\* אני מודה למרכז אלול, שהודות לו נתאפשרה כתיבת מאמר זה. כמו כן אני מודה גם לאבי, חנוך בן ארזה, שסייע בידי כשהעמיד לרשותי את המפתח הממוחשב שערך לכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין, וכן לאחי, יוסף בן ארזה ולפרופ' יעקב אלבוים, שהערותיהם החכימוני. עבודה זו היא חלק ממילוי החובות לקבלת התואר מוסמך באוניברסיטה העברית בהדרכת פרופ' אלבוים.

## על הנחות צורניות-ספרותיות של חז"ל במקרא

באופן כללי, אפשר לומר כי ההנחות הצורניות של חז"ל על הטקסט המקראי היו מקסימליסטיות.<sup>1</sup> אין סימן לשוני אחד, ולו אות או תג שנתפס כחלק שרירותי של המערכת. ציפיותם לרמת דחיסות גבוהה שבגבוהות נבעה מן ההנחה התאולוגית בדבר מקורה האלוקי של התורה. שהרי לשון טבעית של בני אדם מכילה בהכרח סימנים עודפים, הנובעים מהיותה מערכת תקשורת המושתתת על חוקי דקדוק ותחביר. ואולם כאשר באו חז"ל לדרוש במקרא, הכתוב בלשונו של הא-ל, רבים לא קיבלו בפועל את הנחתו של ר' ישמעאל 'דיברה תורה בלשון בני אדם'.<sup>2</sup> על כן הוטען במשמעות כל סימן לשוני, מקוצי האותיות ועד סדרן של פרשיות, הן מבחינת תפקודו ברצף הלשוני, הן מתוך תפיסה המקנה לכל סימן עצמאות מלאה ואפשרויות הצטרפות חדשות.<sup>3</sup>

לפי תפיסה זו, מאלוקיותה של לשון התורה, משתמעת שלילת כל שרירותיות ועודפות של סימן לשוני. לצד הסבר זה מציע היינמן סיבה נוספת להתייחסותם המדקדקת של חז"ל למקרא, והיא רגישותם הספרותית-אסתטית שאינה מסתפקת בראיית הלשון ככלי אינפורמטיבי גס בלבד, אלא מתייחסת לכל היבטיו של המעשה שבשפה.<sup>4</sup>

## על הנחות צורניות-ספרותיות ביחס לתלמוד

הן בחוגי האקדמיה והן בין חובשי ספסלי בית המדרש מקובלת ההנחה שחז"ל שרשו את דבריהם בתלמודים באופן אסוציאטיבי חופשי. מה שעושים למדנים, המדקדקים ומפלפלים במילותיהם של חז"ל בתוך הסוגיות ההלכתיות, אין הם עושים באגדה, ובוודאי ובוודאי שאין הם עושים ביחס ליחידות הגדולות. אין הם שואלים לשאלת מקומה של סוגיית אגדה מסוימת לצד חברתה ההלכתית או האגדית. די בחזרה הטכנית על שם האמורא הדורש, או בקישור נקודתי אחר, כדי להניח את דעתם. כמו כן, הם לא ישאלו לשיבוצו של עניין במסכת זו או אחרת. הם לא יצפו לתפיסה כוללנית ספרותית המאחדת את ההלכה ואת האגדה שבפרק או שבמסכת. ההנחה המשותפת ללומדי התלמוד לדורותיהם היא כי עריכתו הכללית רפויה, ועל כן למרות דקדנותם הרבה בסימנים מסוימים בתוך הטקסט, הציפיות הצורניות שלהם מן הטקסט

1 אני מנסה כאן לעקוף את הדיכוטומיה המקובלת של פשט מול דרש, ולהציב דגם רצוף של רמת הדחיסות של משמעות ושל ציפיות למשמעות ביחס ל'מספר' הסימנים הלשוניים. לכן אשתמש בצמד המושגים המתווים רצף - הנחות מקסימליסטיות והנחות מינימליסטיות.

2 אף ר' ישמעאל עצמו דורש לא אחת ייתורים, ומונה בין מידותיו את הכלל "דבר הלמד מענינו", מידה שדמיון לה אל דרשת הסמיכות (הערת יוסף בן ארוה).

3 ר' על כך ' היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים 1970, עמ' 96.

4 את דרישת לשון הכתובה והשטרות (עי' **בבא מציעא**, ק"ד, ע"א) אי אפשר להסביר בהסבר הראשון שהוצע, שכן שם מדובר בלשון הדיוט. על כורחנו נפרש זאת כחלק מתפיסת הלשון הכללית של חז"ל.

## הנחות צורניות-ספרותיות בדברי ר' צדוק

בדברים אלה אני מבקשת להראות את ההנחות הצורניות-ספרותיות של ר' צדוק הכהן מלובלין (1823 - 1900) לגבי עריכת התלמוד.<sup>5</sup> את הנחותיו אפשר להכיר בשתי דרכים: א. אפשר להפשיט מתוך דרשות ספציפיות את העיקרון הספרותי העומד ביסודן. ב. אפשר גם למצוא בכתבי ר' צדוק ניסוחים מפורשים של העקרונות האלה, כיוון שהוא מודע היטב לעקרונות ההרמנויטיים שלו.<sup>6</sup>

כיוון שר' צדוק וסביבתו התרבותית נטועים עמוק בלימוד מקורות חז"ליים, נמצא בכתביו יישום מקורי של עקרונות הדרשה המופיעים בחז"ל לגבי המקרא, הן בטקסטים מקראיים אחרים והן בטקסטים חז"ליים. לצד הרחבת חלותו של עיקרון דרשני חז"לי, אראה בהמשך כי ר' צדוק גם משתמש בעיקרון דרשני מחודש, שאינו מופיע בחז"ל.

## פרק א': סמיכות פרשיות

### 1. חז"ל דורשים במקרא

העיקרון של דרשת סמיכות פרשיות<sup>7</sup> במקרא מניח כי הרצף המקראי מאורגן באופן משמעותי הדוק אף ביחידותיו הגדולות. עיקרון דרשני זה, המבטא ציפייה למצוא פשר לקשר בין יחידות שכנות בטקסט, נשען למעשה על ההנחה כי אין ארגון ספרותי אחד המשקף את "העולם" שאותו המספר מבקש לייצג. אפילו את החלקים הסיפוריים, המתרחשים על ציר הזמן, אפשר לספר בצורות שונות, לרבות צורות סיפור שהקו הליניארי שלהם אינו חופף את ההתקדמות בזמן ("אין מוקדם ומאוחר בתורה"). וכמוכן, כאשר מדובר בספר המשלב דברי חוק ומוסר עם סיפור - ה"חומרים" התוכניים שבו עשויים להתארגן באופנים שונים. הנחות מינימליסטיות בדבר התארגנותם היו מאפשרות מידה רבה של אקראיות בסידור. הנחות מקסימליסטיות, כגון אלה של חז"ל, מאתגרות לחקור ולדרוש לפשר הצמדת העניינים זה לזה בסדר שבו סודרו בכתוב.

5 להלן המהדורות בהן השתמשתי: ספרי ר' צדוק הכהן, לובלין, (ד"צ) הוצאת "יהדות", בני ברק תשל"ג; פרי צדיק, לובלין תרס"ז, (ד"צ) ירושלים תשל"ב; צדקת הצדיק, מהדורת כי-טוב, ירושלים תשכ"ח.

6 מאמר זה מהווה חלק מתיאור מערכת סינכרונית רחבה שעניינה יחסי עולם-ספר במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין. אשמח לשמוע הערות שיעשירו את ידיעותיי על מקורות קדומים שמהם ינק ר' צדוק בהנחות ספרותיות אלה.

7 ולצורך העניין ארחיב זאת לסמיכות טקסטואלית בכלל.

## 2. הרחבות ר' צדוק במקרא

במקרים רבים ר' צדוק דורש סמיכות פרשיות במקרא. בספרו הראשון של ר' צדוק הכהן מלובלין **צדקת הצדיק**<sup>8</sup> קטע רל"א, נלמד העיקרון המכליל "כל התנשאות ושררה הוא ע"י ד"ת (=דברי תורה)" מתוך הסמכת הפרשה המספרת בהצעת יתרו למינוי ראשים לעם לסיפור מתן תורה.<sup>9</sup>

דוגמאות נוספות לדרישה בסמיכות פרשיות שבמקרא מופיעות גם ב**צדקת הצדיק**, קע"ו; ב**ליקוטי מאמרים**, נ"ד1; ב**ישראל קדושים**, כ"ו3 ועוד.<sup>10</sup>

## 3. חז"ל והראשונים דורשים בחז"ל

כבר בתלמוד מופיעות שאלות על אודות הקשרים בין מסכתות שנשמכו זו לזו במשנה. ההנחות שמהן נגזרות שאלות כאלה הן הנחות המייחסות הדיקות עריכתית לסידור **מסכתות** המשנה.<sup>11</sup> בתלמוד מצינו גם דיון בסדרי **הפרקים** (ר', למשל, הדיון ב**בכורות**, י"ג).

אף בראשונים (הרמב"ם, המאירי) אפשר לראות המשך פיתוחן של שאלות שבמבנה הש"ס ומסכתותיו. במקומות רבים דנו התוספות ואחרים גם בהיגיון העומד מאחורי סדר **הפרקים** שבתוך המסכתות שבגמרא.<sup>12</sup>

בניגוד לדרשותיהם של חז"ל בסמיכות הפרשיות שבמקרא, שנעשו על דרך הדרש ומתוך חיפוש

8 מכאן ואילך יופיעו ציוני ספרי ר' צדוק בלי שם המחבר. באשר לציון העמודים, בחרתי לסמנם באות הדף ובצמוד לה מספר העמודה (מ1 - עד 4), חוץ מהציטוטים מצדקת הצדיק, שיופיעו תחת אות הקטע, כפי שהם במהדורת יד אליהו כי טוב.

9 וראה עוד בענין זה פרי צדיק, יתרו [ב'] ו-[ד']. שם מודגשת ההסמכה הספרותית על רקע אי-ההלימות לרצף התרחשות הארועים.

10 שם ר' צדוק מלמד זכות על דוד הלוקח "אשת יפת תואר". עם זאת, הוא מסביר מדוע יצא ממנו בנו המורד אבשלום - "מ"מ בא לכלל הטעות דלא דרש סמוכים" - בפרשת כי תצא, כדרך שעשו זאת חז"ל בתנחומא, כי תצא, א'. דרשה זו מראה כי ר' צדוק תופס את העיקרון של דרישת סמוכים כפשט כה מחייב, שהוא רואה אותו אף כעיקרון שאליו מחויבים אישי המקרא עצמם...

11 ר' למשל ריש סוטה. כדי להסביר את סמיכותה לנויר נעשה אמנם שימוש בדרשת רבי המסביר את סמיכותם שבמקרא, ואולם לאחר דרשה זו נדרשת הגמרא גם לברר את הסדר השונה במשנה מזה שבמקרא, ומביאה נימוק עניני המצדיק את סידור המסכתות 'כתובות', 'נדרים', 'נוזיר', כפי שהוא. ור' דיון בסידור המסכתות גם בריש 'תענית'.

12 בנושא סדר הסדרים והמסכתות ר' דיון ארוך אצל י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח, עמ' 980 ואילך. בעמ' 985 הוא מזכיר את גייגר שהראה כי המסכתות נסדרו בסדר יורד של מספר פרקיהן. לא ברור לי אם הסיבות שנתנו הראשונים נבעו מכך שלא היו ערים לעיקרון זה, או שמא אף הראשונים הכירו אותו, ובכל זאת חיפשו טעמים נוספים, פחות טכניים, מתוך הנחות פחות מינימליסטיות.

אחר משמעות תוכנית, ביאורים אלה, שנתייחסו לעריכת חטיבות הטקסט התלמודיות - המסכתות והפרקים, מכוונים להבנת היגיון העריכה הפשוט. מדובר בהנחות שאינן מינימליסטיות לחלוטין, שכן ההנחה היא שהסידור אינו שרירותי. עם זאת, אף תשובות טכניות שאינן גדרושות משמעות, עשויות לספק את השואלים.

#### 4. הרחבות ר' צדוק בחז"ל

אותן שאלות מבניות שאל ר' צדוק, ואולם בדבריו, דברי דרשן חסידי, מפותחים עיונים אלה בכמה כיוונים:

אין הוא מתייחס רק לסדרן של היחידות החתוכות והמסומנות (מסכתות ופרקים), אלא נבחנות אצלו גם סמיכויות של יחידות קטנות יותר, כגון סוגיה או מימרה. הוא מתייחס הרבה יותר לסוגיות אגדה. דרשותיו חותרות לתשובות שאינן טכניות, אלא רוויות משמעות.

למעשה, אפשר לומר כי דרשות ר' צדוק בסמיכות עניינים בחז"ל דומות יותר לדרשותיהם של חז"ל בסמיכויות במקרא מאשר להסברים שניתנו למבנה הספרות הבתר-מקראית. נראה לי כי המרחק שבין חז"ל לעולם החסידי הוא שאפשר לאדמו"ר חסידי כר' צדוק להחיל את העיקרון ההרמנויטי שנקטו חז"ל בהתייחסם למקרא על חז"ל עצמם.<sup>13</sup> משעה שירדו דבריהם אל הכתובים, וככל שהמרחק ההיסטורי והמעמדי בין חז"ל לבין הדורשים בדרשותיהם גדל, הועלו אף ביחס לכתביהם הנחות פרשניות-ספרותיות מקסימליסטיות.

הרחבת עיקרון המקובל לגבי לימוד תורה שבכתב והחלתו על תורה שבעל פה, משתלבות היטב בשיטתו העיונית, המעניקה מקום מרכזי לתורה שבעל פה. הרחבה זו הולמת, למשל, את הקטע הבא:

וכנודע מקדושת דברי רו"ל בתלמוד ממש כעין קדושת תושב"כ שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל רמזו בדבריהם וכן כל חכמת חכמי ישראל האמיתיים (רסיסי לילה, מ"ז).

להבנתי, בקטע זה מטשטש ר' צדוק בכוונה את ההבחנה בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, כדי להעצים את מקומה של התורה שבעל פה. את המימרה שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו נאמר למשה מסיני,<sup>14</sup> משכתב ר' צדוק באופן מהפכני. נראה לי כי מגמת המדרש במימרה זו ליצור פער בין אופי התורה שבכתב לזו שבעל פה. לפי הבנתי, המימרה אומרת כי כל מה שיתחדש בתורה שבעל פה גנוז בתורה הכתובה,<sup>15</sup> שכן במהותה היא כללית ומכילה בכוח

13 על מהלך דומה מצביע ג' שלום בהתייחסו להרחבת הנחה ספרותית אחרת של חז"ל ביחס למקרא, שאותה הרחיבו המקובלים. ראה: ראשית הקבלה וספר הבהיר (הרצאותיו של ג' שלום בשנת תשכ"ב), בעריכת רבקה שץ, ירושלים תשל"ט, עמ' 193 והלאה.

14 על פי ויקרא רבה, א', מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ג.

15 תפיסתי זו נשענת על פירוש המילים "נאמר למשה מסיני" כמתייחסות לתורה שבכתב. ואולם אפשרית בהחלט הבנה מילולית יותר (נאמר=בע"פ), שלפיה מדובר כאן בתורה שבעל פה שנאמרה בסיני כמו "הלכה

את מה שעשוי להתפרט ולהיחשף על ידי חכמי התורה שבעל פה במהלך הדורות. בפרפרזה שלו מעניק ר' צדוק לדברי התורה שבעל פה הנכתבים - מעוצמה זו של התורה שבכתב.

בעקבות העצמה כזאת של התורה שבעל פה נעשים הדברים שכתבו חכמי התלמוד כחומר "דחוס" ודריש באותן דרכים שבהן נדרשת התורה שבכתב.<sup>16</sup> על רב רבו של ר' צדוק, ר' שמחה בונם מפשיסחא, נכתב:<sup>17</sup>

פעם אחת אמר שסידור הש"ס הוא כמו סידור הכוכבים ברקיע כן הוא מסודר כל מימרא וכל תיבה ותיבה בש"ס כמ"ש 'ומסדר את הכוכבים'. וכן הסדרים כמרומו על 'והיה אמונת עתיך' (ישעיה, ל"ג) וכו'.

הנחתו של ר' שמחה בונם היא כי משמעי הדברים אינם נעוצים רק במה שאומרת כל יחידה בפני עצמה. חיבור היחידות - אף הוא נושא משמעות. בסוף דבריו הוא רומז לדרשת ריש לקיש במסכת **שבת** ל"א, ע"א: "מאי דכתיב 'והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמת ודעת' וגו' - אמונה - זה סדר זרעים, עתיך - זה סדר מועד, חוסן - זה סדר נשים...". קשה לומר בוודאות, אם הציע בזה ריש לקיש סימן מנמוטכני מן הפסוק, שיסייע לזכירת סדרי המשנה, או שמא הוא העריך את סידור המשנה כמעוצב לפי היגיון פנימי הגלום בפסוק זה. מה שברור הוא כי ר' שמחה בונם קורא אותו על פי האפשרות השנייה: ר' שמחה בונם לומד את דברי האמורא כאומר שסידור הספרים במשנה מכון. בהשוואה לדרשתו הנזכרת של ריש לקיש, מצויה הרחבה כפולה בעיקרון הסידור המכוון והטעון במשמעות, כפי שנוסחה אצל ר' שמחה בונם:

א. הוא מרחיב את גבולות הטקסט שעליו מוחל העיקרון - כלומר, הוא מרחיב את סוג היחידות המקיימות ביניהן יחסים משמעותיים; לא רק את ארגון הסדרים רווי פשר, אלא אף סידורן של יחידות קטנות יותר - המימרות והתיבות בש"ס, אין בו שרירותיות.

ב. הוא מרחיב את התחולה הטקסטואלית של העיקרון; לא רק המשנה מאורגנת סביב עיקרון משמעותי, אלא גם יחידותיו השונות של **התלמוד**.

למרות הופעת ניסוח בהיר זה בדברי ר' שמחה בונם מפשיסחא, לא מצאתי אצלו דרשות המדגימות את הפעלת העיקרון הזה.

לעומת זאת, אצל ר' יוסף מרדכי ליינער מאיד'ביצא מצאתי דוגמאות של שימוש בכלל בלי

למשה מסיני". בכל זאת נראה לי כי אם נתבסס על בחינת דמותו הסמלית של משה רבנו בכתבי ר' צדוק, יהיה פשוט יותר לייחס לו קריאה ראשונית באגדה התופסת "נאמר למשה מסיני" כתורה שבכתב, שעל גביה הוא אומר את אמירתו המהפכנית.

16 לצד הדגשת מעלת תורה שבעל פה, הכרוכה כאן - ובמקומות נוספים - בקירובה לדרגת תורה שבכתב, ר' צדוק מציין במקומות אחרים גם את צדי פחיתותה של התורה שבעל פה ביחס לתורה שבכתב. ר' למשל **דובר צדק**, ע"ו; שם, צ"ד-2.

17 "תורת שמחה", יצחק שמחה מבוקארעשט, **שמחת ישראל**, ירושלים תשמ"ד, עמ' קנ"ו. לדבריו, לא רק המשנה מאורגנת סביב עיקרון משמעותי, אלא גם הגמרא. (לעיל כבר הצבעתי על הרחבות כאלה בדברי האמוראים והראשונים).

אמירה החושפת את הכלל.<sup>18</sup> תלמידו ר' צדוק צועד בעקבותיו ודורש במקומות מספר את פשר סידורם של עניינים ומימרות זה לצד זה. ר' צדוק מתייחס הן לפשר סדרי המשנה ולפשר סדר אחדות ממסכתותיה (ר' **דובר צדק**, י"א, **עת האוכל**, קי"ח-12 ועוד), הן למשמע סדרם של פרקים בתוך מסכת (ר' ביחס לפרקי מסכת נידה המקבילים ל' ספירות **ליקוטי מאמרים**, קט"ו-4), והן לקשרים שבין יחידות קטנות עוד יותר. בחרתי להדגים בקצרה את דרשותיו ביחידות הקטנות יותר:

א. **בישראל קדושים**, כ"ז 11 הוא מסביר את שיבוץ הברייתא של ר' פנחס בן יאיר על המדרגות עד רוח הקודש סמוך לאיסור ההסתכלות בזנות (**עבודה זרה**, כ', ע"ב), בכך ששניהם מדברים בענין משותף - גדר ערווה.

ב. **בישראל קדושים**, כ"ז 4, מתוך הסמכת מקומו של המאמר "כשהקב"ה משרה שכנתו אין משרה אלא על משפחות מיוחסות שבישראל" למאמר "מעלה יתרה יש בין ישראל לגרים" (**קידושין**, ע', ע"ב), ר' צדוק מסיק היסק בעל משמעות תוכנית: הגרים אינם זוכין להשראת שכינה.

ג. והרי דוגמה להטענת משמעות מקסימליסטית (במקרה זה משמעות של הולדה או סיבה ומסוכב) על הסמכת יחידות קטנות יותר ממימרה, שבה אני מבקשת להרחיב מעט. מדובר כאן בדרשה המתייחסת לצירופים שמניים המופיעים בתוך רשימה **בדובר צדק**, צ"ב 33 "סוד לידת הגרים נזכר בר"פ (=בראש פרק) כל היד אצל משחקי בתינוקות כי הם המולידים גרים".

בעקבות הברייתא "ת"ר הגרים והמשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח", שבמסכת **נדה** (י"ג, ע"ב), מופיעה מימרתו של ר' חלבו המנמק את עיכוב המשיח בגלל הגרים "קשין גרים לישראל כספחת". את הביטוי 'המשחקין בתינוקות' מעמידה הגמרא על נושאי קטנות, שאינן יכולות ללדת. העושים כך מונעים ירידת נשמות לעולם מאוצר הנשמות העליון - ה"גוף" - ובכך מעכבים אף הם את ביאת המשיח, כדברי ר' יוסי "אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, שנאמר 'כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי' (ישעיהו, נ"ז, ט"ז)".

ר' צדוק אינו מסתפק בקריאה הפשוטה, שבה מדובר בשני איברים בודדים שאיחויים נובע מהתקבצות שניהם לרשימת מעכבי המשיח, אלא הוא מטעין על שכנותם קישור סיבתי-פנימי: הגרים הם תולדות המשחקים בתינוקות.<sup>19</sup>

18 קישור **מסכתות - מי השילוח**, (ד"צ) ברוקלין תשמ"ד, ח"א, ליקוטי הש"ס, סוכה, ד"ה "מה סידר ביצה אחר סוכה" ועוד; יחסים בין **פרקים** - ח"א, ליקוטי הש"ס, ברכות, ד"ה "התשעה פרקים" ועוד; קישור **מימרות** - שם, ח"א, ליקוטי הש"ס, ברכות, ט"ו, ד"ה "קרא ולא דקדק"; שם, ח"א, ליקוטי הש"ס, מגילה, ד"ה "כפסח מאי קרינן"; קישור **פרטים ברשימה** - שם, ח"א, ליקוטי הש"ס, ביצה, י"ב, ד"ה "אין מוציאין" ועוד.

19 על אודות רעיון זה ר' גם **צדקת הצדיק**, קס"א, בתוספת מכת"י המחבר וכן **שיחת שדים**, מ"ב; **ליקוטי מאמרים**, צ"ה 4.

## פרק ב': הצמדת עניין לספר עיקרון "קורת הגג הטקסטואלית"

### 1. על העיקרון

התחלנו את דיוננו בעיקרון החז"לי של דרשת הסמיכויות (שכאמור הורחב מבחינת הקורפוס הנדרש - מן המקרא אל דברי חז"ל), עיקרון המניח כי יש קשר נושא משמעות בין חוליה טקסטואלית לשכנתה. עיקרון זה מניח כי קשרי משמעות בין המסומנים מתבטאים בהסמכת מסמניהם בטקסט.

עתה אנו עוברים לדון בעיקרון המחודש של דרישת "קורת הגג הטקסטואלית". עיקרון זה מניח את לכידותו של הטקסט סביב גרעין משמעות. לאחר שאיתר הדרשן את נושאו המרכזי של הטקסט,<sup>20</sup> הוא מוזמן לחפש את קישורה של כל תת-יחידה לנושא המרכזי של הטקסט. עיקרון זה מניח כי כל יחידת טקסט - ספר, פרשה, מסכת או פרק - מבקשת לשקף גזרת מציאות. הכללת סימן המייצג פרט במציאות בתוך יחידת טקסט היא מעשה שיש להבינו על רקע אפיון תוכנה של יחידת הטקסט השלמה. אין אמת זו בנלית כלל, שכן טקסטים המאורגנים אסוציאטיבית אי אפשר לאפיינם באפיון תוכני גורף כזה, ואין בהם כדי לבנות מערך ציפיות כה קוהרנטי.

### 2. ר' צדוק דורש בחז"ל<sup>21</sup>

כפי שכתבתי, בדרישתם במקרא ייחסו חז"ל - ובעקבותיהם הדרשנים לדורותיהם - ערך ומשמעות לכל הסמכה של עניין לעניין, כלומר הם ציפו מן המקרא לרמת מכוונות ודחיסות גבוהה. לעומת זאת, על לומדי התורה שבעל פה מקובלת ההנחה כי עריכת התלמוד רפוייה יותר, וכי הדרך הבסיסית של שזירת סוגיה בסוגיה, מימרה ברעותה ואגדה בשכנתה בספרות התלמודית היא דרך אסוציאטיבית בעיקרה. באופן דומה, בשתי הדיסציפלינות הרחבות של לימוד התלמוד - זו הישיבתית וזו האקדמית - אין שואלים גם לפשר מיקום של חומר בנושא

20 גרעין המשמעות עשוי להיחשף באחת משלוש הדרכים האלה: מתוך הטקסט, מחוץ לטקסט וממקום ביניים העשוי להיחשב חלק מן הטקסט או מרכיב חיצוני לו. ואבהיר: נושאו של הטקסט עשוי להתברר מתוך תוכנו של הטקסט; לעתים הוא משתקף מתוך ידע חיצוני על הטקסט, כגון ידיעות על הטקסט המובאות מחוצה לו (בהקדמה, בסיפור מסגרת, מפי דמות החיצונית לטקסט, מתוך הקשרו הספרותי וכדומה); ולעתים גרעינו התוכני המרכזי של הטקסט מתבטא בשמו. את שם הטקסט אפשר לראות או כחלק ממנו או כיחידה המקבילה לו ומייצגת אותו בייצוג-על.

21 כיוון שר' צדוק ניסח את העיקרון באופן מפורש אגב דרשתו בחז"ל, העדפתי משיקולים שבנוחות הרצאת הדברים לרחות את הדגמת העיקרון הזה ביחס למקרא, רק לאחר שאראה כיצד הוא פועל בדרשות חז"ל.



מסוים במסכת פלונית דווקא.<sup>22</sup>

אף הנחה זו אינה מקובלת על ר' צדוק. נדמה לי כי הוא מניח שכל יחידת טקסט (הספר, המסכת), וכן כל תת-יחידה בתוכו (הפרק או הפרשה), מקיפה גזרת עולם מסוימת. כל האמור בתוכה אמור לסוב סביב נתח זה של המציאות.<sup>23</sup> וכפי שנראה בהמשך פרק זה,<sup>24</sup> אף שמו מתייחס לגזרה זו. במילים הזרות לר' צדוק אפשר לנסח זאת כהנחה בדבר עריכה הדוקה של הספר. אם נבקש לנסח באופן קיצוני, נאמר כי בספרי התורה שבעל פה מתארגנים רק העניינים שיש להם זיקה תוכנית אל גרעין הספר בתוך ספר מסוים. בספר אפוא לא אמורים להיות סרחים עודפים. על כן, כל הופעה של חומר הנראה זר לשמה ולמהותה של המסכת מעוררת את תהיית הדרשן ומהווה גירוי לדרישת הקשר ביניהם.

ביטויים שונים, מקצתם מתונים יותר, של עיקרון זה מופיעים פעמים מספר בכתבי ר' צדוק. **בישראל קדושים**, כ"ד2, הוא כותב: **"...וקבלתי דכל המאמרים בגמ' אע"פ שכפי הפשט נ' דנמשכו אגב גררא מ"מ על האמת יש להם שייכות גמור להמקום שנקבעו שם ושם הוא עיקר מקומם הראוי**. וכן מקום מאמר זה דלימוד סדר המדרגות להשגת רוח"ק דתושבע"פ שלע"כ (=שלא עשה כן) לכל גוי. כי הוא ע"י התורה המבדלת בין ישראל לעמים שהוא התרעא ופתיחת מדריגות האלו. נקבע במס' ע"ז שהוא ההרחקה מהעמים ומרוח הטומאה שלהם שהוא היפוך רוח"ק דישראל..." (ההדגשות שלי - ש"פ).

טרם הוברר לי מקורו הראשון של עיקרון זה, ואולם פתיחת קטע זה, בתיבה "וקבלתי" רומזת לכך שר' צדוק לא חידש עיקרון זה, אלא למדו כנראה מרבו, הרבי מאיז'ביצא. ואולם בספר "מי השילוח" (שלא נכתב בחייו) לא מצאתי הופעה מפורשת של כלל זה. בליקוטי הש"ס שם, המופיעים בסופי חטיבות הספר, מצאתי דוגמה אחת שיתכן שיש בה החלה של כלל זה.<sup>25</sup>

מתוך ניסוחו את הכלל עולה ההנחה המוקדמת המקובלת - "שכפי הפשט נ' (=נראה) דנמשכו

22 וראה יהודה ברנדס, "פתיחתא לפרק ימי אידיהן", **אקדמות**, ה', אלול תשנ"ח, עמ' 12, הערה 4. הוא מציין את העמדת העיקרון האסוציאטיבי כעיקרון מארגן המגולם במושג "ובאו בה דברים על דרך הגלגול", שמקורו בהקדמת המאירי ל**בית הבחירה** (הוא מזכיר שם גם את גישתו המנוגדת של ר' צדוק, שאותה נבאר בהמשך דבריני).

23 על גרעין המשמעות שסביבו מרוכזת חטיבת הטקסט, ראה למשל בהערה שברסיסי **לילה**, מ"ד4: "דסידור הפרשיות ודאי המכוון דאותו ענין אינו נשלם אלא ע"י כל הפר' כולה דווקא..." וכן **ליקוטי מאמרים**, נ"ד1. יש להעיר כי דברים מפורשים אלה מתייחסים שם לפרשיות מן התורה.

24 ראה 2.2 להלן.

25 ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, **מי השילוח**, ח"ב, ליקוטי הש"ס למסכת יומא. שם נדון שיבוץ ענייני המן "במסכת זו (=יומא, ש"פ) אצל ענייני העינויים". מתוך הניסוח העמום לא ברור אם אכן מבוססת הדרשה על עיקרון זה, כלומר על השיבוץ במסכת יומא, או שמא שוב מקורה בדרשת סמיכות עניינים, וההדגשה היא על העינויים שמדובר בהם סמוך לעניין זה (להלן אראה כי לר' צדוק דיון בשאלת שיבוץ עניין המן במסכת יומא). מעניין לציין, כי אף שרגאי וביק בספרם **איז'ביצא-לובלין**, ירושלים תשל"ז, אינם מביאים מקור זה בפרקים "דברי הרב בדברי התלמיד" ו"דברי התלמיד מפי הרב".

אגב גררא". את הכלל המחודש ש"על האמת יש להם שייכות גמור להמקום שנקבעו שם ושם הוא עיקר מקומם הראוי", הוא מדגים כאן באמצעות מיקום המאמר המתאר את סדר המדרגות להשגת רוח הקודש במסכת **עבודה זרה** (כ', ע"ב). לפי דבריו, שיבוץ המאמר בדבר השגת רוח הקודש בתוך מסכת עבודה זרה רומז לכך שרק בעם ישראל מצויה אפשרות השגה זו. הקשר המסכתי מדגיש אפוא את הנגדת ישראל לעמים ולתרבותם.

### 2.1 בחינה מודקת בעיקרון "קורת הגג הטקסטואלית" של ר' צדוק בדברי חז"ל

אני מבקשת לדון בעיקרון זה, שכאמור דרשות המבוססות עליו מפוזרות בכתבים שונים של ר' צדוק, דרך הופעתו ב**פרי צדיק** לערב יו"כ [ה']. שם הוא מופיע הן בניסוחו הכולל: "כל ענין האגדות שנזכרו בגמ' כל אחד יש לו שייכות לאותו ענין", והן בליווי כמה דוגמאות והרי הן:

א. ההקשר, שאגבו הופיע העיקרון, הוא הזכרת עניין המן במסכת **יומא** בפרק "יום הכיפורים"<sup>26</sup>. ההסבר שמציע ר' צדוק לשיבוץ זה כרוך בהבנת המן כמבחן לתאוה, והבנת עיצומו של יום כיפור כממוקד אף הוא בפגם התאוה.<sup>27</sup>

ב. עניין מתן תורה מופיע במסכת **שבת** "כי לד"ה (=לדברי הכול) בשבת נתנה תורה לישראל". הפרק שבו מופיע עניין זה במסכת שבת הוא פרק ר' עקיבא, שכן ר' עקיבא נתפס כשורש תורה שבעל פה (לפי האר"י), ובכך מודגש הקשר בין תורה שבעל פה למתן תורה בסיני.<sup>28</sup>

ג. שיבוץ אגדות החורבן במסכת **גיטין** בפרק "הניזקין" נדרש דרשה כפולה ומורכבת, המקבילה את החורבן לגירושין באופן מסויג, ואדון בכך בהמשך הדברים.

ד. שיבוץ אגדות שלמה המלך במסכת **גיטין** בפרק "מי שאחזו" נדרש תוך תפיסת שלמה כמידת מלכות, טרודיו ממלכותו - כגירושי אישה, והפרק הפותח במילים 'מי שאחזו קורדיקוס' (=מין שד) מטעין את ארעיותם ('שדיותם') של הטירודין.

### 2.2 שם הפרק ושם המסכת

בכל הדוגמאות האלה דורש ר' צדוק לא רק את הקישור בין נושא הדרשות לנושא המסכת, אלא הוא נשען גם על שם תת-היחידה הספרותית. אחת השאלות שאין ר' צדוק מתייחס אליהן באופן מפורש בדרשות עיקרון "קורת הגג הטקסטואלית", היא עד כמה מדובר בקשר עם **תוכן** היחידה, ועד כמה נדרש הקשר עם **שם** היחידה דווקא. ראוי להזכיר כאן כי עד למשנה (ולמעשה מקובל לומר כי אף לאחר מכן - ביחס לכמה מדרשים), לא היה מקובל כינוי ספר בשם

26 ר' מי השילוח, ח"ב, ליקוטי הש"ס למסכת יומא, והרחבת הנושא בקונטרס **קדושת שבת**, מאמר ז'.

27 ר' לעיל, הערה 25.

28 ועי' בענין זה גם ב**פרי צדיק**, יתרו [א].

המייצג את תוכנו. מילותיו הפותחות של הספר נתפסו כשמו.

שמות המסכתות הם התפתחות מאוחרת יותר של התוויית כותרות נושאיות; לעומתם, שמות פרקי הגמרא מציינים פחות או יותר את מילותיהם הראשונות. ובפשטות - בלא יומרה להצביע על תוכן הפרק.

לעומת הנחה מקובלת זו ר' צדוק תופס גם במפורש וגם במובלע תפיסה שונה את שמות הספרים. במפורש כיצד? **בצדקת הצדיק**, קפ"ד, הוא כותב "וכמו ששמעתי כי פתיחת כל ספר ופרשה הוא צורתא דשמעתא של אותו ספר ופרשה". אמירה זו היא כלל המודגם בהקשר המקומי רק בספר מספרי התורה.<sup>29</sup>

במובלע כיצד? בבסיס דרשנותו של ר' צדוק מצויה הנחה על אודות משמעותו האימננטית של השם שנתקבל לצורך כינוי הפרקים. הוא מניח כי שם הפרק אינו צירוף מילים אקראי שבו נפתחה המשנה שבראשו, אלא הוא נושא אותה משמעות מרכזית החבויה בפרק גופו, המשמעות שבה אחוזים הקטעים המופיעים בפרק. דיוק זה אינו הכרחי לגבי נקודת המוצא של הדיון בדרשה שבה אנו דנים (קטע [ה'] בפר' צדיק ליו"כ), שכן עניין המן מופיע בפרק "יום הכיפורים", ששמו חופף (מבחינת משמעותו) את שם המסכת - יומא - שבה הוא נתון. בכל זאת מבקש ר' צדוק להביא את העיקרון בשלמותו, ולהוסיף עליו דוגמאות המראות את **תוספת** המשמעות שברישת הקשר בין העניין לבין **שם הפרק** שבו הוא משובץ. לשם הבהרת הדברים אני מבקשת להרחיב את אחת הדוגמאות המובאות שם:

בדוגמה ג' לעיל נשענת הדרשה הן על שם המסכת והן על שם הפרק. לשם הבנת היחס בין הדרשה העולה משם המסכת לבין זו העולה משם הפרק אני מבקשת להביא מקבילה שבה נידון אותו עניין:

...בפ' הניזקין ששם מדובר מהחורבן שהוא תכלית שפלות מעלת ישראל כשיורדין עד לעפר בחטאותם. דע"כ (=דעל כן) נקבע כל הענין במס' גיטין ובפ' הניזקין. וידוע כי חז"ל קבעו כל דבר בתלמוד במקום הראוי ולא על צד ההזדמן. ולפי שהחורבן כגירושין וכמ"ש הן ישלח איש את אשתו וגו'. וכשאז"ל הנידונו בגירושין ע"כ מקומו בגיטין. ולפי שעל האמת א' הכתוב איה ס' כריתות אמכם וגו'. ע"כ הפרק הפרטי שנקבע בו סיפורים אלו אינו בפרק המדבר בגיטין וגירושין רק בפ' הניזקין כי החורבן אינו אלא ניזקין. וכמ"ש (ב"ק, ס', ע"ב) ע"פ כי תצא אש דהקב"ה המבעיר הבערה בציון ועתיד לשלם היזקן כמשפט התורה... (קונטרס **קדושת שבת**, מאמר ג').

ברור שכאן מופיעות אותן דרשות, אלא שכאן הן זוכות לפיתוח מורחב. באמצעות פיתוח זה נוכל להבהיר ביתר קלות את היחס בין משמע השיבוץ במסכת לבין משמע השיבוץ בפרק. מן

29 דברים אלה העיר לי יוסף בן ארוה. אגב, במהדורת סבי, אברהם אליהו כי טוב, לצדקת הצדיק נקט המהדיר הבלטה טיפוגרפית של השורה הראשונה בכל קטע, מתוך שראה כי כלל זה שר' צדוק מנסחו בתוך הספר ביחס לתורה, נכון אף לגבי ספרו הוא, כלומר, יש בשורה הראשונה של כל קטע בספרו זה מעין כותרת ושם לקטע. ור' גם ליקוטי מאמרים, מ"ה1.

הדברים עולה, כי שיבוץ אגדות החורבן במסכת גיטין מתבסס על דימוי החורבן לגירושין, כמו שמופיע בפסוק המצוטט מ**ירמיהו**, ג', א': "הן ישלח איש את אשתו והלכה מאתו והיתה לאיש אחר הישוב אליה עוד הלוא חנוף תחנוף הארץ היא ואת זנית רעים רבים ושוב אלי נאם ה'". שילוח האישה בפסוק זה הוא דימוי להגליית העם ולחורבן. ואולם המשך הפסוק הזה עצמו (שאיננו מצוטט אצל ר' צדוק) נושא מתח ואי-הלימות בין הדימוי הזוגי לבין יחסי הקב"ה וישראל - ראוי שהאיש יקוץ באשתו ולא ישוב אליה עוד, ואילו את - ישראל - תשובי (ותתקבלי). מתח זה, העולה מהמשך הפסוק המצוטט, הוא גם המכביד על דימוי הגירושין במערכת היחסים בין אלוקים לעמו בפסוק שאותו מביא ר' צדוק בהמשך: "אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתי" (**ישעיהו**, נ', א'), אשר אחת האפשרויות הסבירות להבנתו - וכך, לדעתי, הבינו ר' צדוק - היא תפיסתו כשאלה רטורית האומרת: אמכם אינה מגורשת (אף שכך נראית המציאות), לא כתבתי לאמכם ספר כריתות ולא שילחתי. זנות האישה הנשואה, כמו הגירושים הכרוכים בפנייה אל בעל אחר, הם מעשים חסרי תקנה. אולי בשל כך, על גבי מטפורת הגירושים - הטעונה במטענים רגשיים, והיא היפוכה של שירת האהבה שבשיר השירים - מתעדנת חומרת החורבן כשהאגדות על אודותיו מופיעות דווקא בפרק הניזקין. שלא כפגיעה הרגשית הכרוכה ביחסי האישות המתפוררים הנדונים כאן, נזקי ממון אפשר לתקן בפיצוי כספי. פרק הניזקין אינו מדבר בגטין אלא בסוגים שונים של פיצויים ממוניים. אגדות החורבן מופיעות בתוך ההקשר הנורא של מסכת גיטין, ו"מומתקות" דרך הצמדתן דווקא לפרק הניזקין. ברוח הדרשה המצוטטת מ**בבא קמא**, ס', ע"ב, המתארת את הקב"ה כמזיק (נזק ממוני) בהבעירו את הבערה בציון, הוא גם מי שעתיד לציית למשפט תורתו ולשלם היזקו...

יחס בין השיבוץ במסכת לבין השיבוץ בפרק נושא כאן אופי של ניגוד מעדן. הניגוד נוצר בין המעשה שבעקבותיו נוצר מצב הפיך למעשה חסר התקנה (או זה שקשה לתקנו). הנטיעה בפרק מעדנת את המשמעות המיוחסת לנטיעת האגדות במסכת. (אגב, גם בדרשה הרביעית, על אודות אגדות שלמה המלך, נוצר יחס של מיתון האפקט הקיצוני של ההופעה במסכת על ידי הפרק שבו משתבצים הדברים, וע"ש).<sup>30</sup>

### 2.3 שאלת השיטתיות בהפעלת העיקרון

מתוך עיון בדוגמאות נוספות עולה כי עיקרון צורני-ספרותי זה נתפס על ידי ר' צדוק כעיקרון דרשני ולא כעיקרון פרשני. במילים אחרות, על אף ניסוחיו הכוללניים אין יחסו אל הכלל שקבע

30 עיקרון "קורת הגג הטקסטואלית" מופיע בדרשות רבות של ר' צדוק בתלמוד, ובעיקר בתלמוד הבבלי. עם זאת מצאתי כי עיקרון דרשני זה משמש אותו גם ביחס ללימוד מדרש תנחומא. ר' פרי **צדיק** לפרשת נח [ד']. שם מופיע דיון הקושר את הפתיחה של מדרש תנחומא לנושא המרכזי של פרשת נח, וכורך בכך גם הערה בדבר היחס בין המשנה, שהיא המקור לפתיחה זו, לבין "קורת הגג הטקסטואלית" שלה - מסכת שבת.

יחס של מחויבות וכורה פרשניים.<sup>31</sup> נראה לי כי עיקרון "קורת הגג הטקסטואלית" משמש כלי דרשני אפשרי רק כשהדבר הולם מהלך חשוב בדבריו, ולא כלל מחייב וקשוח.

### 3. ר' צדוק דורש במקרא

גם בעניין זה אסתפק במעט דוגמאות מתוך רבות המצויות בכתביו של ר' צדוק.

א. **במחשבות חרוץ**, פ"ג - פ"ה, 1, כותב ר' צדוק כי עניין מתן תורה משובץ בפרשת יתרו כדי ללמד שכתר תורה מונח לכול, אף לגרים.

ב. **בפרי צדיק**, "ואתחנן", קטעים [ה'] ו-[ו'] מתייחס ר' צדוק להבדלי הנוסח שבין מצוות שבת המופיעה בפרשת יתרו לבין זו המופיעה בדברים. דיונו מושתת על דברי חז"ל **בבבא קמא**, נ"ד, ע"ב - נ"ה, ע"א, האומרים שהשוני בין נוסח הדיברות בפרשת יתרו לבין הנוסח שבפרשת ואתחנן משקף הבדל בין שני נוסחים של הדיברות שהיו בפועל. הכתוב בספר שמות הוא מה שהיה כתוב על הלוחות הראשונים שנשתברו, ואילו הכתוב בספר דברים הוא מה שהיה כתוב על הלוחות האחרונים.<sup>32</sup>

לא אתעכב כאן על פרטי דרשתו המורכבת של ר' צדוק בעניין. החשוב לענייננו הוא עיסוקו בשאלת שיבוץ נוסח מסוים בתוך טקסט אחד, ושיבוץ משנהו בתוך טקסט אחר. מעבר למעשה שעושה הגמרא ביחסה לכל אחד מן הכתובים מסומן טקסטואלי שונה במציאות, מבקש ר' צדוק לפתח עוד את אפיוניה הכלליים של כל אחת מ"קורות הגג הטקסטואליות" האלה, ומול הבחנות אלה הוא בוחן את הפרטים הקטנים שבשינויי הנוסח. בדרשה זו מעבה ר' צדוק את אופיים של הדיברות הראשונים מול הדיברות האחרונים. את הדיברות הראשונים הוא מתאר כדבר ה' הראשוני שנמסר לכתחילה לעולם שבו נוכחות הא-ל בהירה וזמינה. בעקבות חז"ל<sup>33</sup> הוא מתאר את נתינת התורה הראשונית כחריטה מוחלטת של דברי תורה בזיכרון העם. לעומת זאת,

31 השווה למשל את דיונו של ר' צדוק בשיבוץ הברייתא של ר' פנחס בן יאיר במסכת סוטה **בישראל קדושים**, ל"ב-ל"ד, לעומת העובדה שר' צדוק דן גם בנוסחאות אותה ברייתא בירושלמי שבת ושקלים (שם, ג' 4), ובכל זאת אין הוא מוצא לנכון לדון בפשר שיבוצה במסכתות אלה. עם זאת, עדיין יש לבדוק, כהצעת פרופ' אלבוים, אם אין הדבר נובע מיחס שונה כלפי הירושלמי. ובכל זאת הרושם הכללי שנתקבל אצלי הוא שהכלל דרשני ומופיע בדברי ר' צדוק רק כשמשתלב במהלך הדרשה.

32 אכן, כפי שאפשר לראות שם, כבר התלמוד מברר את מה שכינינו כאן שאלת "קורת הגג הטקסטואלית". ואולם, אם נדייק הרי שעיקר הדיון בתלמוד מסביר את הצריכותא של שני הנוסחים. אין בו הסבר מפורט מדוע דווקא כך מופיע בדיברות אלה, ודווקא אחרת בדיברות אלה. אמנם בשאלה האגדית המסיימת את הסוגיה התלמודית לפשר העדר השורש ט.ו.ב, מהדיברות האחרונים - מתקשרת תשובת הגמרא למה שידוע על אודות הדיברות האלה. לפי הגמרא, הלוחות שעליהם יכתבו הדיברות הראשונים - סופם להשתבר, ועל כן לא היה ראוי שייכתב עליהם "למען ייטב לך". ואולם, תשובה זו קושרת את הבדלי הנוסח לסוגי הדיברות, אך אינה קושרת הבדלים אלה לאפיוני החומשים שבהם מופיעים הדיברות, כפי שיבואר בהמשך הדיון בדרשה המקבילה **בקדושת שבת**, מאמר ז'.

33 **עירובין**, נ"ד.

הדיברות השניים ניתנים לעם ולעולם שכבר עומעמה בהם ההתגלות האלוקית, כשכבר מופיעים בהם חוצץ כוחות של שלילה. כאמור, לאור אפיונים כלליים אלה של שני סוגי ה"טקסטים", מפליא ר' צדוק לדרוש את פרטי ההבדלים שבין נוסחיהם.

נדבך נוסף לדרשה זו מופיע בקונטרס **קדושת שבת**, מאמר ז'.

במאמר זה ר' צדוק מציג אפיונים מהותיים של שתי 'קורות הגג הספרותיות' הרחבות יותר - ספר שמות (המהווה, לצורך העניין, חלק מארבעה חומשים "ראשונים"), שבו נמסרים הדיברות הראשונים, מול החומש החמישי, ספר דברים, "משנה תורה" שבו נמסרים הדיברות השניים. בקטע זה מתאפיינים הן הטקסטים המסומנים (רצפי הפסוקים המוסרים את עשרת הדיברות בשמות ובדברים) והן הטקסטים המסומנים (לוחות הברית שנשברו והלוחות שניתנו לאחרונה), באמצעות הבחינות של תורה שבכתב ותורה שבעל פה. קטגוריות אלה תופסות מקום מרכזי במיוחד במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין.

חשוב להבחין בשני חלקי המעשה הדרשני שר' צדוק עושה כדי לאשש את התפיסה החזונית לית הנ"ל ולהרחיבה:

ראשית, הוא מאפיין חלקים שונים בטקסט המסמן - כלומר בתורה הנתפסת ברגיל כתורה שבכתב - כמייצגים בחינות של תורה שבכתב ותורה שבעל פה. וליתר הבהרה - את ספר דברים, משנה תורה, הוא רואה כשורש התורה שבעל פה, כנגד יתר התורה (כולל ציטוטי דבריו של משה בספרים האחרים) שהוא 'בחינת תורה שבכתב'.

שנית, הוא מראה כיצד גם הטקסטים המסומנים עשויים להתאפיין על ידי שתי בחינות אלה: הלוחות הראשונים הם אור התורה שבכתב, ואילו הלוחות, שניתנו לאחר שבירת הלוחות הראשונים, הם בחינת תורה שבעל פה.

אין ר' צדוק מבכה כאן את מעשה שבירת הלוחות. אדרבה, מדברי חז"ל<sup>34</sup> על הפסוק החותם את התורה "ולכל היד החזקה... אשר עשה משה", שהסכימה דעת הקב"ה למעשה השבירה של משה, ואמר לו הקב"ה "יישר כחך ששיברת", לומד ר' צדוק כי שיבור הלוחות הוא מעשה חיובי. כך הוא מראה את כוחה החיובי והפורה של השכחה, את חיוניותם של שברי הלוחות המונחים לצד אחיהם השלמים בארון שבקודש הקודשים, את ריבוי התורה העשוי להיווצר דווקא בעקבות שכחתה ועמעום רושמה הראשוני.<sup>35</sup>

אסכם מהלך דרשני זה תוך שימוש בסכמת השכבות הזו:

שכבה עליונה: הטקסט המסמן (ארבעת החומשים הראשונים מול דברים)

1

שכבה אמצעית: הספר המסומן (לוחות ראשונים ואחרונים שניתנו בסיני)

34 אבות דר' נתן, מהדרות שכטר, וינה תרמ"ז, נוסח א', פרק ב', ובמקומות נוספים.

35 ר' גם דובר צדק, ע"ט-פ"ד.

שכבה תחתונה: תוכן הספר המסומן

נדמה לי שיש בניתוח זה כדי להבהיר את פעולתו של ר' צדוק. הוא מבקש לתאר את ה"ספרים" מהרמה האמצעית ומהרמה העליונה. אכן, האפיון "החיצוני" של "הספרים" מהרמה האמצעית - לוחות ראשונים ושניים - נראה המשך דרשני מתבקש הדומה לכל מעשה דרשני אחר, שכן הם חלק מעולם הסיפר של התורה. התורה מתארת אותם הן בספר שמות הן בספר דברים ומביאה על אודותיהם פרטים "חיצוניים" שונים (כגון החומר שממנו נעשו, מי כתב בהם ובאילו נסיבות). החידוש שבדרשתו, להבנתי, הוא בהצגת אפיון תוכני לשכבה העליונה, לטקסטים המסמנים, ובהסבר פרטי השכבות התחתונות תוך התאמה לשכבה זו. העובדה, שהכתוב בספר דברים הוא דברי משה מצוינת בכותרתו. ר' צדוק מדגיש את ההבחנה בין מעמדם של דברי משה אלה ליתר דברי משה המופיעים בחומשים האחרים, ובכך הוא קובע את האופי האוטונומי של ספר דברים, ואת היותו מקור ושורש לחידושי חכמי תורה שבעל פה. אכן, ייחודו של ספר דברים עולה גם בדברי הקודמים לו. ואולם לדידו אפיוני המיוחדים הם פתח למרחב דרשני עצום. אל מרחב זה מוזמן כוחו הדרשני לבאר ולדרוש את הפרטים הקטנים המצויים תחת "קורת הגג הטקסטואלית" המאופיינת. גם בהיענותו היסודית לאתגר זה אני רואה את ייחודו.<sup>36</sup>

#### 4. סימנא מילתא היא - ר' צדוק דורש ב'שולחן ערוך'

הגדיל ר' צדוק במעשה זה של דרישת הקשר בין כתיבה על עניין מסוים לבין מיקומו בספר בדוגמה זו:

...ובאורייתא ברא עלמא ותחלת הבריאה הי' בתורה שבכתב, והחידוש בכל יום תמיד הוא ע"י תורה שבע"פ בחידושין דאורייתא המתחדשים בכל יום תמיד ע"י חכמי ישראל, ואין לך יום שלא יתחדש בו איזה חידוש בתורה ע"י איזה תלמיד ותיק שבדור, ואותו חידוש שהוא חיי עולם צריך שישאר קבוע וקיים בפעל בעוה"ז, ויש בזה עוד הרבה דברים ודרכים בהשארה (!) זו שאין כאן מקומם] (כך במקור, ש"פ) וכן היא בהרא"ש ובטוש"ע יו"ד סי' ע"ר דהאידינא עיקר מצוה בכתבת תורה שבע"פ:

ונראה לי דסימנא מלתא הוא מה שנודמן לבעלי הטור וש"ע לכתוב מצוה זו בסימן ע"ר, וכבר העיר בתומים בקיצור תקפו כהן על הש"ע דמאחר שנתקבל בכל ישראל ודאי רוח ד' דבר בו והכל

36 מעשה דומה, אך פחות מורכב מן הבחינות שהזכרתי, עושה ר' צדוק בדובר צדק, ג'2. כפי שבדרשה על אודות הלוחות עומדים זה כנגד זה, שני "טקסטים" שהרפונט הבסיסי שלהם דומה פחות או יותר, אך הם מאופיינים בשתי בחינות מנוגדות - תורה שבכתב מול תורה שבעל פה, אף שם מעמיד ר' צדוק את התורה מול ספר משלי כשני ספרים הרומזים לרפונטים זהים. ועם זאת הוא מאפיין אותם כמייצגים היבטים שונים: התורה מתבטאת במעשים, ואילו ספר משלי - בלב. דרשה זו פחות מורכבת מעניינינו, משום שבדובר צדק אין ר' צדוק מראה כיצד פרטי הטקסט מבטאים את האפיון הכללי, ואילו בדרשת הדיברות והלוחות, הוא נענה לאתגר זה לפרטיו.

בכתב מיד ד' עליו השכיל אף מה שהוא לא כיון כלל לזה ע"ש, וכן בזה הגם דהם ודאי לא כיונו בכך מ"מ מאחר שמלאכת שמים הצליח בידם להתקבל לפסק עד שכל דבריהם אצלינו (!) תורה שלימה ובכלל התורה שבע"פ, נוכל לרמז בהם גם מה שלא כיונו כבכל תורה שבע"פ שבידינו שהוא ממש דוגמת התורה שבכתב כי כולם מרועה אחד נתנו והכל ברוח הקודש ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמן, ומצוה זו הוא תיקון לחטא ער הנקרא רע, וכמש"נ ויהי ער וגו' רע וגו' וכנודע בזוהר (ח"א, קפ"ו, ע"ב) דבעון זה נקרא רע, והוא מי שאינו חפץ בקיום המין להשאיר זרע בעוה"ז, ותיקונו הוא במצות כתיבת ספר תורה ותורה שבע"פ שהוא הקיום בעוה"ז לתולדות הרוחניות... (מחשבות חרוץ, נ"ז-4).

דרשה זו קיצונית מבחינת חומריה מכמה פנים:

א. הדרשה מתייחסת לחומר מאוחר - החלת עיקרון השיבוץ לא רק על המקרא וחז"ל, אלא גם על הטור ושולחן ערוך.

ב. הדרשה אינה מתייחסת לשם הספר או לעניינו המפורש, אלא לסימן הטכני המקטע את הספר - אותיות המספר.<sup>37</sup>

ר' צדוק מודע לחריגות שבדרישה כזו, ועל כן הוא מקדים הקדמה ארוכה, שבה הוא מדגיש את מכוונתם של דברי התורה שבעל פה, מאחר שנתקבלו בכל ישראל:

ודאי רוח ד' דבר בו והכל בכתב מיד ד' עליו השכיל אף מה שהוא לא כיון כלל לזה ע"ש, וכן בזה הגם דהם ודאי לא כיונו בכך מ"מ מאחר שמלאכת שמים הצליח בידם להתקבל לפסק עד שכל דבריהם אצלינו (!) תורה שלימה ובכלל התורה שבע"פ, נוכל לרמז בהם גם מה שלא כיונו כבכל תורה שבע"פ שבידינו שהוא ממש דוגמת התורה שבכתב כי כולם מרועה אחד נתנו והכל ברוח הקודש ולא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמן.

הקדמה זו מכילה מודעות לפער בין "כוונת המשורר" למעשה הכתיבה בפועל, כשלמרכיב התקבלותה של הכתיבה מעמד חשוב ביותר.<sup>38</sup>

התקבלות דברי התורה שבעל פה הכתובים מאפשרת לדרוש כל סימן כתוב, שכן תורה הוא,

37 וכידוע עורכי ספרים נהגו פעמים רבות להפוך סדר אותיות המצינויות סימנים או דפים, כאשר המשמעות שנוצרה מצירופן הרגיל היתה משמעות שלילית. כגון דף ד"ש במקום ש"ד, וכאן, סימן ע"ר במקום ר"ע. אגב, בטכניקת הדרשה עצמה אין כאן חדש. הרי אין הבדל בינה לבין דרשת הגימטריה המוכרת מחז"ל (כגון דרשת המספר של 318 האנשים שהלכו עם אברהם כמניין אליעזר - בראשית רבה, מ"ב, י"ד).

38 בדברים אלה אני מקווה לדון באריכות בהזדמנות אחרת. אזכיר כאן רק כי אף בעניין זה שורשי תפיסתו של ר' צדוק נעוצים בדברי רבו. הרבי מאיז'ביצא (וכן רבי שיקדמו לו) לא נמנע אף הוא מדרשות המבוססות על החלוקה לפרשיות השבוע הנקוטה בידינו (זו הבבליית), אף שייתכן שידע כי היא נתקבלה על כל ישראל בשלב מאוחר (ר' למשל דרשתו לטוף פרשת אמור). כמו כן מצויות אצלו דרשות רבות הנשענות על מספר הפסוקים שהוא מונה מראש הפרשה (ר', למשל, מי השילוח, בלק, ד"ה "ויאמר"; שם, דברים, ד"ה "וואמר"), אף שמן הסתם הכיר את הגמרא מקידושין, ל', ע"א, שממנה משתמע כי אין מניין הפסוקים שבידינו מכוון לחלוקת הפסוקים המקורית (הערת יוסף בן ארזה).



ו"לא בא שום דבר על צד המקרה וההזדמן".

אף גוף הדרשה נראה לי חשוב לענייננו - הקשר הדברים מדבר ביישום מצוות כתיבת התורה בימינו - לא בכתיבת ספר תורה, אלא בכתיבת תורה שבעל פה.

הפעם מקשר ר' צדוק את תוכן החידוש ההלכתי לא לשם היחידה הספרותית שבה הוא משובץ, אלא כאמור לסימן הטכני שבראשה. ה"סימן" המקטע את ספר ההלכה; הסימן שממלא ברגיל פונקציה פיסוקית ופונקציה התמצאותית, נדרש כאן כצירוף אותיות הנושא משמעות סמנטית. סימן ר"ע שוה לסימן ע"ר. כך נקשר תוכן הסימן לדמותו של ער בכור יהודה שהשחית את זרעו. ער הוא "מי שאינו חפץ בקיום המין להשאיר זרע בעוה"ז", ועל כן מכנה אותו הכתוב רע. תיקונו של חטא זה - של ערטילאיות יתר - לפי דרשה זו, הוא בהורדת התורה המופשטת שבעל פה לתוך קיום ארצי, על יריעת קלף הבהמה ובסימנים מוגדרים של דיו עפצים מן הצומח. כך תומך ר' צדוק את דבריו על אודות יחסי כתב ועל פה בדרשת הסימן. [אני שומעת בפתיחתו "סימנא מלתא הוא" דו-משמעות: אפשר לדרוש אף דבר שאין רגילים לדרוש בו מתוך הסתמכות על סימן גרידא (כלומר, לא על ראיות של ממש). וכן רמז כאן ל"סימן" כשם היחידה הנדרשת בשו"ע...].

לא הסתפקתי בדיון בצורתו של המעשה הדרשני, אלא נכנסתי גם לעובי הקורה של משמעות הדרשה, כיוון שאני רואה כאן יחס מעניין בין צורתה (המודעת) של הדרשה לבין תוכנה: בניגוד לער - חכם הכותב את חלק התורה העשוי להתחדש רק מפיהו "שלא יוכל אדם אחר ליגע בו", משאיר בעולם חקיקה ומימוש של נפשו.

יתר על כן, לא רק נפשו הייחודית מותירה את ביטויה לדורות; יש במעשה זה גם מעין מעשה של בריאה. סמוך לדברים המצוטטים משווה ר' צדוק את דברי התורה שבעל פה, המתחדשים מפי החכם, לתורה שקדמה לעולם, שאותה הוא מזהה עם התורה שבכתב. כשם שהיתה התורה שבכתב כלי אמנותו של הקב"ה, ובה ברא עולמו, כן גם "החידוש בכל יום תמיד" של מעשה בראשית, הבריאה המתמדת, נעשה יום אף הוא במאמר - הוא הדיבור בתורה שבעל פה שמתחדש מדי יום על ידי חכמי ישראל.<sup>39</sup>

כתיבת דיבורים בוראים אלה היא קיומם בפועל ומימושם בעולם הזה. נוכח כובד זה שר' צדוק מטעין על כתיבת דברי תורה המהווים את העולם ומקיימים אותו מיום ליום, לא תפתיע דרך הדרישה באותיות הסימנים של השולחן ערוך. שכן, כל הדברים הנכתבים - לרבות קוציהם של סימנים שבשולחן ערוך - הם בעלי קיום אונטולוגי שהוא מעבר לכוונת כותביהם. על כן, לתוקפם ולהשתלשלויות העשויות לנבוע מהם אין שיעור.

## סיכום

39 ועי' זהר, ח"א, ד', ע"ב - ה', ע"א, על בריאת שמים חדשים וארץ חדשה מתוך חידושי תורה.

במאמר זה נדונו שניים מן העקרונות הצורניים המנחים את דרשנותו של ר' צדוק הכהן בכתביו.<sup>40</sup> בראשית הדברים ציינתי כי לחז"ל היו הנחות צורניות-ספרותיות מקסימליסטיות בבואם אל המקרא. בהמשך הראיתי, כיצד אדמו"ר חסידי מאוחר, כר' צדוק הכהן, נוקט שני עקרונות המבוססים על ציפייה מקסימליסטית מן הטקסט התלמודי. העיקרון הדרשני הראשון - דרישת סמיכות העניינים - הוא עיקרון שלאורו קראו חז"ל במקרא. וכאשר נקטו האמוראים והראשונים עיקרון זה ביחס למה שכתבו קודמיהם, הרי שעשו זאת ביחס ליחידות טקסט מוגדרות ומסומנות (מסכתות ופרקים), ולרוב הסתפקו בתשובות טכניות, ומתוך ציפיות מינימליסטיות. לעומתם, ר' צדוק נקט עיקרון זה הן ביישומים נוספים במקרא והן בקריאה דרשנית בתלמוד. קריאה זו, (שנשענה על דרשנותו של רבו, הרבי מאיז'ביצא), נתייחדה ביחס לסוג יחידות הטקסט וכן ביחס לאופי הציפיות: ביחס ליחידות הטקסט - אין ר' צדוק מבקש רק את פשר קישורי היחידות השכנות המסומנות הנ"ל, אלא הוא אף מתעניין במשמעות קישורי יחידות קטנות יותר ומוגדרות פחות (כגון מימרות וסוגיות אגדה). ובאשר לטיב הציפיות, ר' צדוק ניגש אל התלמוד כשהנחותיו העריכתיות מקסימליסטיות, ובהתאם לכך הוא חותר לחשיפת משמעות עומק ("אגדית") של הקישורים.

העיקרון הדרשני השני - העיקרון שכיניתי כאן בשם "קורת הגג הטקסטואלית" - הוא עיקרון שאינו מפורש בדברי חז"ל. עיקרון זה מונח, בגרסתו המקסימליסטית, על תפיסת יחידת הטקסט המקראי והתלמודי כסובבת ציר מרכזי אחד. יחידת הטקסט אינה מכילה סרחים עודפים, ועל כן כל פריט המופיע בה מתקשר לציר זה. בדרשות הנובעות מעיקרון זה הובהרה תפיסת הדרשן על גרעינו התוכני של הטקסט, והאתגר, שעמד לפניו, הוא הסבר הקשר בין הפריטים המופיעים בטקסט לבין גרעינו. עיקרון דרשני זה נקט ר' צדוק הן ביחס למקרא, הן ביחס למסכתות התלמוד ולפרקיו והן ביחס לשולחן ערוך.

ר' צדוק בולט במודעותו לתהליך הדרשני ובניסוחיו המכלילים המתארים את העקרונות המנחים אותו בתהליך זה.

אגב הדיון הצבעתי על כמה שאלות, ובהן:

- ⌚ העקרונות הצורניים כעקרונות דרשניים-מאפשרים ולא כעקרונות פרשניים-מחייבים.
- ⌚ שאלת מקור העיקרון של "קורת הגג הטקסטואלית".
- ⌚ יחסי הזיקה אל "קורות גג טקסטואליות" מרמות שונות, כגון דרשת הזיקה אל המסכת מול הזיקה אל הפרק שבתוכם נתונה מימרה מסוימת. בחירת הספרים שביחס אליהם מפעיל ר' צדוק עקרונות אלה. (מצאנו אותם במקרא, במשנה, בבבלי, בתנחומא, בשו"ע, האם גם בירושלמי?)
- ⌚ היחס בין משנתו העיונית על אודות יחסי תורה שבעל פה ותורה שבכתב לבין החלת

40 מצוי עמי חומר על אודות עקרונות צורניים נוספים בכתבי ר' צדוק, שעליהם אכתוב אי"ה בהמשך.

העקרונות ההרמנויטיים האלה על שתי החטיבות הגדולות האלה. אני מקווה להרחיב את הדיון בשאלה זו בהקשרים נוספים בעתיד.

היחס בין שם היחידה הספרותית לבין גרעינה התוכני. גם בכך יש לדון בהקשרים נוספים, כגון במשמעות השמות במשנתו העיונית של ר' צדוק.