

תורה שבכתב ותורה שבעל-פה ואפיוני גילוי והיעלם

בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין

עבודת גמר לקראת התואר מוסמך במדעי הרוח

בהדרכת פרופ' יעקב אלבוים

מגישה: שרה פרידלנד בן ארזה

מספר תעודת זהות: 056625304

טבת תשס"ג

החוג לספרות עברית

האוניברסיטה העברית בירושלים

תודתי והערכתי

לאישי יעקב, קורא קשוב ונאמן, שהאמון והתמיכה שלו אפשרו מעשה זה,
 לילדי, שבחיוניותם איזנו את עולמי במהלך הכתיבה,
 לקרן אביחי על נדיבותם הנבונה
 ולפרופ' אלבויס על המסירות ותשומת הלב שהקדיש לעבודה זו בימים שודאי לא היו לו
 קלים

כולם יעמדו על הברכה

במלותיו האחרונות ציווה עלינו אבי מורי, ר' חנוך בן ארזה זכרו לברכה, לעסוק בתורת ר' צדוק
 הכהן.

הוא נפטר טרם שסיימתי עבודה זו. יהי רצון שיעלה לימוד זה את נשמתו, ויהיה לרצון לפני אבינו
 שבשמים.

תוכן העניינים :

עמ'

6

מבוא

1. הצגת הנושא
2. מבנה העבודה
3. ר' צדוק הכהן מלובלין
 - א. חייו
 - ב. כתביו
 - ג. הגותו – מצב המחקר
 - ד. דרשנותו
4. על מקומה של עבודה זו בהקשר של חקר החסידות
5. רלבנטיות הנושא להגות בת זמננו

פרק א: מסומני הביטויים תורה שבכתב ותורה שבעל-פה 23

1. ההבחנה הקורפוסאלית
2. ההבחנה ההיסטורית
3. ההבחנה הדינמית בין שלבים בלימוד התורה ובידיעתה

פרק ב: הכתב כגילוי והעל-פה כהיעלם 31

1. מקורות שהשתמש בהם ר' צדוק
2. רכיבי האפיון בדברי ר' צדוק
 - א. צורתן הספרותית של התורות
 - ב. התורות ברצף המוחשיות
 - ג. שאלת הוודאות
 - ד. 'מקומותיהן' של התורות
 - ה. זמני התורות

פרק ג: העיקרון הדרשני -**”מה שכתוב בתורה דכתיבא ומנחא גלוי לכל הם דברים הגלויים ומושגים****לכל שנראים לעין אבל מה שאין גלוי לעין נאמר בע”פ”** 55 א

1. בין עיקרון זה לעקרון קורת הגג הספרותית

2. בין דרשות על בסיס המוענים לדרשות על בסיס המדיומים :

(א) קדושת ראש חודש – דרשות על בסיס המוענים

(ב) עצרת – דרשות על בסיס המוענים ועל בסיס המדיומים

3. העיקרון הדרשני וההנחות שביסודו

4. הדגמת העיקרון

(א) דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העבר

(1) שמירת השבת של האבות

(2) יעקב אבינו לא מת

(3) נס חנוכה

(ב) דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העתיד

(1) קללות וברכות

(2) ייעודי העולם הבא

2

(ג) מצוות

’יום טוב’

סיכום

פרק ד: מגמה הפוכה בר’ צדוק: הכתב כהיעלם והעל-פה כגילוי 87

1. אפיון צורני או תפקוד היסטורי

2. התורה היוצרת

(א) הנבואה-התורה כיוצרת התרחשויות היסטוריות

(ב) התורה כיוצרת נפשות

סיכום

פרק ה: גילוי והיעלם / היעלם וגילוי - בין המגמות הסותרות

99

1. התמודדויות מורכבות

(א) אור וכלי – כלי ואור

(ב) "חושך והסתר פנים ע"י צל ידו ולא ע"י דבר המחשיך באמת"

(ג) התורה שבעל-פה – ידית אחיזה ולב

2. ערכיות בקביעת אפיוני ההסתר והגילוי

111

דברי סיכום

120

רשימה ביבליוגרפית

תורה שבכתב ותורה שבעל-פה ואפיוני גילוי והיעלם

בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין

"החסידים דברו בקול והמתנגדים שימשו בבת קול. החסידים אמרו תורה ומתנגדים הביעו חידושי תורה. המתנגדים הסתמכו על מראי מקומות והחסידים בקשו סמכות בהתגלות מפי המקום ברוך הוא. הנפש האנושית עשויה להיות גל נעול ועשויה להיות גל הומה ומעיין המתגבר. מקור אפשר לסתום ואפשר לפתוח. הכל תלוי באמונה ובבטחון בהשגחה."¹

מבוא

1. הצגת הנושא

אחד ההוגים המרתקים בחסידות פולין במאה ה-19 היה ר' צדוק הכהן (רבינוביץ) מלובלין. אדמו"ר חסידי פורה זה, שכתב אף בתחומי הלכה, נתפרסם בעיקר בדרושים החסידיים שכתב, ובאלו שנשא על-פה ושהעלו חסידים על הכתב. נושא חשוב בכתבתו הדרשנית של ר' צדוק הכהן, ואולי הנושא המרכזי ביותר בהגותו, הוא היחס בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה. במסגרת זו בחרתי להתמקד בבחינת יחסים אלה במשנתו של ר' צדוק, דרך צמד האפיונים: גילוי והיעלם.

בכתבי ר' צדוק נדונים היחסים בין התורות² מהיבטים שונים ומגוונים – מקורותיהן/מועניהן (הקב"ה / עם ישראל ואמירות דיאלקטיות סביב סוגיה זו); יחסי מקור ופרשנות; סגולתה הייחודית של כל אחת מהן או הספירה המתייחסת אליה ועוד.³

¹ א' שטיינמן, **טיולים בפרדס**, עמ' 101.

² ארבע להשתמש במושג 'שתי התורות', בהתבססי על המטבע המופיע למשל ב**שבת** לא ע"א; **שיה"ר** א נא.

³ אפיונים אחדים מני רבים של שתי התורות בכתבי ר' צדוק:

היות התורה שבכתב מושרשת באור ה' בעצמותו הקודמת לבריאה, לעומת התורה שבעל-פה - ששורשה אור השכינה הנובע בנבראים (**דובר צדק** ט); התלות במקור המשתקפת בתורה שבכתב (או במקבילתה – הנבואה) לעומת האוטונומיה של חכם התורה שבעל-פה (**רסיסי לילה** פא3); יחסי כלל ופרט (שם פא3; **שיחת מלאכי השרת** ה2); יחס הכתב אל החכמה שבמוח והדיבור אל בינת הלב (**ליקוטי מאמרים** נב4-ג1); יחסי הספירות השונות שמיוחסות אליהן שתי התורות (ר' למשל **פרי צדיק** לשבועות [ב] ועוד מקורות שמביאה ע' ליוור, **יסודות פרדוססליים**, עמ' 286).

ע' ליוור, הבחינה במעבר שחל בכתיבתו של ר' צדוק בנושא דידן.⁴ היא הראתה כי בכתביו המוקדמים, הטרומ-חסידיים, הודגש אפיון התורה שבכתב כזכר המשפיע, ואילו התורה שבעל-פה אופיינה כנקבה המקבלת. בכתביו החסידיים מתחלפים אפיונים אלו באפיוני גילוי והיעלם.⁵ במסגרת זו אדון בהיבט זה, שפותח בכתבים החסידיים של ר' צדוק; אבחן את שתי התורות כמאופיינות על ידי הצמד גילוי והיעלם.

חשיבותם של צמד הניגודים מפורשות והיעלם, או בניסוח אחר שלה: גילוי וכיסוי, כניגודים **תוכניים** במסגרת המחשבה הקבלית, ובעקבותיה בהגות החסידית - רבה. דיכוטומיה זו מהווה חלק מהמערכת הדיאלקטית, המכילה גם את הניגודים בין יש ואין. זוהי מערכת, שירשה החסידות על גווניה השונים מהמחשבה הקבלית. ואולם בעוד שבקבלה מתקיימת דיאלקטיקה זו בתחום התיאוסופי, יושמו הניגודים הללו בהגות החסידית בכל ממדי היצירה הדתית – ביחס להשגת הא-ל, ביחס לעבודת ה' ואף לגבי זווית הראייה שבאמצעותה מתפרשת המציאות.⁶ כאמור, מושגים אלה, הרוויים מבחינת תכנם, ייבחנו במסגרת הנוכחית בעיקר⁷ בהקשר מסוים שלהם - כמאפיינים של שיח לשוני.

כאשר נוצק חומר לתוך תבנית מילולית, ייתכן שתבנית זו תמסור אותו באופן מפורש או שתבטא ברמיזה ובהבלעה. זוהי שאלה ספרותית, שכן היא מתייחסת לצורה הספרותית הניתנת לתוכן. הבחירה לעסוק באפיונים צורניים-ספרותיים אלה ממקדת את שאלת היחס בין שתי התורות בעיקר בהיבט הצורני המבחין ביניהן, כלומר היותן נמסרות במדיומים⁸ שונים. דרך סוגיית הגילוי וההיעלם אני מבקשת לברר בעבודה זו את אפיוני שני המדיומים הלשוניים – הדיבור והכתב, כפי שהם באים לביטוי בהיגדיו של ר' צדוק על התורה שבכתב והתורה שבעל-פה.

⁴ ע' ליוור, שם, עמ' 291-292.

⁵ ליתר דיוק אבהיר כי טענתה של ליוור מתייחסת למעתק זה באמצעות השימוש הדרשני שעושה ר' צדוק במושגים הקבליים 'מידת יום' ו'מידת לילה' בקמץ המנחה, לעומת השימוש שהוא עושה בהם בכתבים מאוחרים יותר שלו. עדיין יש לברר אם מושגי הגילוי וההיעלם נעדרים כליל מכתבתו המוקדמת, או לחילופין באיזה אופן הם משמשים בה. אינני עוסקת בשאלה זו, כפי שאני נמנעת מן העיסוק בדיונים דיאכרוניים בעבודה זו בכלל, גם משום שאני מתעניינת פחות בשאלות של התפתחות המחשבה, וגם בשל מגבלות מתודולוגיות שיפורטו בהמשך המבוא.

⁶ לפי ר' אליאור, "יש ואין", עמ' 54. ור' גם ר' אליאור, "פניה", עמ' 16.

⁷ פה ושם אבחן גם את מידת ההשקה בין המושגים הצורניים לבין מושגי התוכן של גילוי וכיסוי.

⁸ צורת הריבוי העברי 'מדיומים' מופיעה במילון אבן שושן, והיא הצורה המומלצת על ידי האקדמיה ללשון העברית.

2. מבנה העבודה

על מנת לטפל בסוגיה זו הכרחי בעיני לבחון תחילה את הגדרותיו השונות של ר' צדוק למושגי התורה שבכתב והתורה שבעל-פה. בפרק הראשון בכוונתי לסקור מספר אופנים שבהם מחלק ר' צדוק את כלל התורה לקטגוריה של 'תורה שבכתב' ולקטגוריה של 'תורה שבעל-פה'. אינני מבקשת לסקור בזה את כל ההבחנות המופיעות בכתביו, ואת כל הדימויים, שבהם הוא משתמש בעניין זה, שכן כאמור מדובר בנושא מרכזי בהגותו. בחרתי לעסוק במודלים מרכזיים אחדים, הנראים בעיני פוריים להמשך הדיון.

לאחר שאברר מהם 'היקפיהן' של התורה שבכתב ושל התורה שבעל-פה, דהיינו מהו המסומן בביטויים אלו, אוכל לעבור לגוף הבחינה של אפיון כל אחת מהתורות הללו בהקשרים של היעלם וגילוי. כאן מזומנת בחינה כפולה: בפרק ב תוצג תפיסתו של ר' צדוק את התורה שבכתב בתור המדיום המגלה והמפרש, ומולה - תפיסתו את תורה שבעל-פה בתור המדיום הנסתר, ה'מסתורי'; ואילו בפרק ד תוצג תפיסה הפוכה של ר' צדוק: שם תתואר דווקא התורה שבכתב כתורה סתומה ונעלמה, ולעומתה התורה שבעל-פה היא שתואר כבאה לחשוף צפונותיה של התורה שבכתב ולהנהירה.

פרק ג, שביניהם, יעסוק בעיקרון דרשני הנגזר מן האפיון שבפרק ב.

בפרק ה, לאחר הצגת האפיונים המנוגדים, אעמת את האפיונים המנוגדים הללו, ואבחן את השתמעויותיהם.

3. ר' צדוק הכהן מלובלין⁹

א. חייו

ר' צדוק הכהן רבינוביץ (תקפ"ג/1823-תר"ס/1900) נולד למשפחת תלמידי חכמים לא חסידית בקרייזנבורג. כפי שמסופר, החל ללמוד גמרא בגיל שלוש וחצי וסיים את הש"ס בפעם הראשונה בהגיעו לגיל שמונה. כחלק מנסיונותיו להשיג היתר מאה רבנים, שיאפשר לו לשאת אשה שנייה על

⁹ הבאתי כאן קיצור דבריהם של א' בריל, המיסטיקה, בהקדמתו ושל ע' ליוור, יסודות פרדוכסליים, עמ' 3-7. קיצרתי מאוד בביוגרפיה של ר' צדוק. פריסה רחבה של קורות חייו של ר' צדוק, ושל הרקע התרבותי שבתוכו צמח, יוכל המתעניין למצוא אצל ע' ליוור, שם, עמ' 3-7, וכן בהקדמה ובפרק הראשון בספרו של א' בריל. שניהם סיכמו וביררו חומרים שהופיעו במקורות מוקדמים יותר.

פני אשתו, שאותה ביקש לגרש, אך היא סירבה לקבל ממנו גט, נפגש לראשונה עם רבי מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא.¹⁰ בעקבות מפגש גורלי זה הפך ר' צדוק חסיד. עם קבלת ההיתר עבר ללובלין, שם נשא אשה שנייה. ר' צדוק נשאר חסידו של הרבי מאיז'ביצא עד יום פטירתו של זה, לאחר שבע שנים בשנת תרי"ד/1854. תורתו, שהדגישה את דרכה הייחודית של כל נפש בעבודת ה', אומצה על-ידי ר' צדוק בהתלהבות. ר' צדוק גייס לעבודת ה' הייחודית שלו את הכשרונות האנאליטיים, שבהם ניחן, ושנתחדדו ככל שעסק בלמדנות, ולצד השימוש שהמשיך לעשות בהם כלמדן, הוא רתם אותם גם להתבוננות אינטרוספקטיבית. הוא נענה לאתגר שהציב ר' שמחה בונים מפשיסחה, רבו של הרבי מאיז'ביצא, של בחינה עצמית מתמדת, ופיתח שיטה זו בעבודת ה' תוך ניתוח חוויותיו הדתיות וחלומותיו. המעבר לעולמה של החסידות השפיע גם על מוקדי הלימוד שלו: הוא הפסיק להתפלפל בהלכה עם תלמידי חכמים והתרכז יותר בלימודי קבלה וחסידות. ובכל זאת, חרף השינוי שחל בו עם כניסתו לעולם החסידות, לא היה בכך משום נטישה של חינוכו ואישיותו הקודמת. מסתבר כי אף בתקופה הקדם-חסידית שלו התעניין בחסידות, ואף שיבץ מובאות חסידיות בספריו המוקדמים,¹¹ ומאידך גיסא, אף בהמשך חייו, לאחר שנסתופף בחצרו של הרבי מאיז'ביצא, המשיכה להתרוצץ בקרבו דמות הלמדן החרף ה'מתנגדי' לצד איש הרוח המיסטיקון ה'חסידי'. התרוצצות זו הפרתה את דרכו בעבודת ה' ואת כתיבתו.

עם פטירתו של הרבי מאיז'ביצא קיבל ר' צדוק, כמו רבים מחסידיו של הרבי, את ר' יהודה לייב איגר, כממשיכו של הרבי מאיז'ביצא. בתקופת כהונתו של ר' לייבליה כאדמו"ר, אותו כיבד ר' צדוק ואהב, הסתגר ר' צדוק ופנה לעבודה פנימית שקטה. הוא המעיט לצאת מביתו, ובדרך כלל סירב לחלוק את חידושי עם אחרים. רק לאחר פטירתו של ר' לייבליה איגר ב-1888 נתמנה ר' צדוק לאדמו"ר אחריו, והתיר לעצמו להתבטא בדרשות, ואחר-כך אפילו בעצות. ב-1889 נפטרה אשתו השניה, והוא חשב לנסוע לארץ ישראל, תכנית שלא נתממשה. שנה לאחר מכן התחתן בשלישית עם אלמנה שהיו לה ילדים. בשנותיו האחרונות המשיך לכתוב וללמוד.

¹⁰ ר' הפניוניה של ליוור, בפרשה זו לברומברג, ראבינאוויטש ואונגר, שם, הערה 15 שבעמ' 10.
על הרבי מאיז'ביצא ר' י' וייס, "הדטרמיניזם", עמ' 447-453; ר' ש"ץ-אופנהיימר, "איז'ביצא", עמ' 554-561; מ' פיינסטיין, **הכל בידי שמים**, ר' אליאור, "תמורות", עמ' 402-430 ור' שם, עמ' 403 הערה 32.
¹¹ כבר בספרו **אוצר המלך**, בני ברק תשכ"ח (ד"צ לודז' תרצ"ט), לצד ציטוטים מספרו של ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, מביא ר' צדוק גם דברים מספר **התניא**. ר' הערה 28 להלן.

הוא היה מהצדיקים החסידיים הפוריים ביותר בכתיבה, אך שום ספר מספריו לא נדפס בחייו. הוא אף לא התיר לאיש לראות את כתביו בחייו. לפני מותו רמז לבנו ולחתנו החורגים שיפיצו את כתביו לאחר שיסתלק. ר' צדוק נפטר בתר"ס/1900. רוב כתביו נשרפו עם חורבן בית מדרשו שבלובלין בשואה שפקדה את יהודי אירופה. מה ששרד מכיל אלפי עמודים צפופים הכתובים בסגנונו התמציתי של ר' צדוק. מתוכם ניתן לעמוד על מחשבתו בתקופות חייו השונות: קודם שנתקרב לחסידות, מיד לאחר כניסתו לעולמה של חסידות, בעודו מסתופף תחת השפעת תורתו ואישיותו של הרבי מאיז'ביצא, ואף מתקופות שבהן כבר כיהן כרבי חסידי. אין תיעוד בכתב מתקופת עשרים השנים שלפני עלותו לכס האדמו"רות.

תורותיו של ר' צדוק השפיעו על כתביו המאוחרים של הרב אליהו דסלר, על הרב יצחק הוטנר, על הרב גדליה שור, (רבנים והוגים חשובים שחיו ופעלו כמנהיגים רוחניים במאה העשרים באנגליה ובארה"ב. אישים אלה דווקא לא נמנו על הזרם החסידי אלא השתייכו לזרם הישיבתי-ליטאי) ועל סבי, סופר חסידי פורה שכתב ופעל בארץ, ר' אברהם אליהו כיטוב (מוקטובסקי).¹²

ב. כתביו

תיאור כתביו של ר' צדוק למהדורותיהם מופיע אצל שרגאי וביק (שאול),¹³ ובפירוט אצל ע' ליוור¹⁴ ואצל ג' קיציס.¹⁵ א' בריל הרחיב בזה והוסיף הערות והשערות לגבי סדרם של הספרים.¹⁶ כתיבתו של ר' צדוק המצויה בידינו מכילה בעיקר שתי סוגות עיקריות: הסוגה הדרשנית והכתיבה ההלכתית. ר' צדוק עסק אף בכתיבה פרשנית למקרא (ספרי ירמיהו ואיוב), הגהות לש"ס ודיונים בשלחן ערוך, ביאור על כל ספר הזהר, פירוש לויקרא רבה, חידושים והגהות על שו"ת ר' עקיבא איגר וכן ספר חכמת האלגברה, חכמת ההנדסה וחכמת התכונה. לפי עדות אחת כתב אף שירים. חיבורים רבים שכתב ר' צדוק לא יצאו כלל לאור, ורבים מהם נשרפו עם שרפת בית מדרשו בתקופת השואה.¹⁷

¹² שלמד לא רק את דבריו שנדפסו, אלא אף על-פה מאביו, ר' מיכאל הי"ד, שהיה חסיד ישיר של ר' צדוק.

¹³ ש"ז שרגאי וא' ביק (שאול), **בהיכל איזביצה-לובלין**, עמ' 109-114.

¹⁴ ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 327-333.

¹⁵ ג' קיציס "מפרי צדיק", עמ' 313-378. (באותו קובץ מופיע מאמר נוסף שלו העוסק במעתיקי כתביו: "מעתיקי שמועותיו של ר' צדוק שבכתב ושבעל פה", עמ' 29-49).

¹⁶ א' בריל, **המיסטיקה**, נספח.

¹⁷ עפ"י ג' קיציס, "מפרי צדיק", עמ' 360-364.

בריל טוען כי כתביו החסידיים של ר' צדוק נכתבו כקונטרסים אישיים, שבהם הגה את הגיונותיו הפרטיים, ועם זאת יש בדבריו עדות לרצונו להנחיל את רעיונותיו לבני הדורות הבאים.¹⁸ כאמור, בהיותו בחיים לא הודפס מהם דבר. מיד לאחר פטירתו החלו חסידיו שרכשו את כתבי היד לפרסם את כתביו. הספר שהודפס ראשון, 'פרי צדיק' לבראשית, הובא אל הדפוס בלובלין ב-1901, וכך המשיכו להדפיס את ספריו עד האחרון שזכה לראות אור באירופה – 'קומץ המנחה' – שהודפס בלובלין ב-1939. בארץ נדפסו כתביו והוצאו מחדש במהדורה בת חמשה כרכים,¹⁹ וכן ראו אור חמשה כרכים נוספים של דרשותיו על התורה וסדר השנה, 'פרי צדיק'.²⁰ ואולם, מה שפורסם מייצג רק חלק מכתבי היד שהותיר. בריל מפרט את סדר הדפסתם של הספרים על מקומות ההדפסות, עורכיהם וזמניהם.

בכתביו של ר' צדוק משתקפת תפיסה עצמית של מי שמודע לחידוש שבדבריו, אלא שעם זאת הוא מקפיד להראות כיצד נארגים חידושי לתוך מסכת המקורות שקדמו לו. מהלך זה נעשה תוך דרשה חופשית של כל טקסט רלבנטי: מן המקרא והמדרש, מן התלמוד והפוסקים ומן הקבלה והפילוסופיה. לעתים הכתיבה בהירה, אך רבים המקרים שבהם מוצא הקורא את עצמו נאבק על מנת לחלץ את הרעיון המונח ביסודו של המארג הנפתל שאורג ר' צדוק. יש שר' צדוק חוזר על הרעיון ומסכמו, אך יש שמשימת הארגון וההכללה של המקורות השונים מוטלת על הקורא. פעמים רבות, כאשר מאזכר ר' צדוק שביר רעיונות שקדמו לו, ואפילו כאשר הוא מביא דרשות שלמות של הוגים מוקדמים יותר, נמצא כי אין הוא מקפיד להביאם בשם אומריהם, אלא בתור אמיתות כלליות.

קהל היעד של קוראיו-לומדיו מוגבל, שכן כתיבתו מניחה קורא המצוי במערכת עצומה של ידע תורני במקרא ובמפרשיו, בתלמוד ובמפרשיו, במדרש, בהלכה ובקבלה. בכתיבתו משתקפת ספרייתו העשירה.²¹

את הכתבים הדרשניים²² שבידינו מחלק בריל לכמה תקופות, תוך שהוא מסתמך על הבדלים שבסגנון ושבתוכן:²³

¹⁸ בריל, **המיסטיקה**, שם. הדברים הבאים הם סיכום של דבריו של בריל.

¹⁹ בני ברק תשכ"ז.

²⁰ **פרי צדיק** (כרכים א-ה), ירושלים תשל"ב (ד"צ לובלין תרס"א-תרצ"ד).

²¹ לפי המסופר, היו בספרייתו למעלה מ-5000 כרכים. מ' חלמיש כותב כי אוצר ספרים רחב עמד לרשותו של ר' צדוק הכהן מלובלין, מתוך כך גם ניגש לראות בספרות היהודית על ענפיה המגוונים מערכת תרבותית אחידה. ר' מ' חלמיש "טיפולוגיה", עמ' 211. ור' שם הפנייתו בהערה 2 ל"הדרי", "שני כהנים גדולים".

²² אינני מתייחסת כאן לתשובותיו ההלכתיות ולכתביו ההלכתיים-למדניים במובהק, כגון **לבושי צדקה**, בני ברק תשכ"ז (ד"צ לובלין תרפ"ט), שנכתב בילדותו; **אוצר המלך**; **שביתת שבת**, שהודפס בפרי צדיק א; **משיב צדק**, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרפ"ז); **לבושי צדקה**, **תפארת צבי**, בני ברק תשכ"ז (ד"צ בילגוריא תרס"ט) ועוד. כמו כן לא

א. התקופה שלפני איז'ביצא : (עד 1843, עד גיל 20)²⁴

קמץ המנחה חלק א'²⁵

שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים²⁶

אור זרוע לצדיק²⁷

ב. תקופת המעבר (1845-1848, בין הגילים 26-22):²⁸

קמץ המנחה חלק ב'²⁹

צדקת הצדיק³⁰

ספר הזכרונות³¹

דברי סופרים³²

ג. תקופת היותו חסיד של הרבי מאיז'ביצא, אחרי פטירתו ובעת ששימש כאדמו"ר :

כתבים מוקדמים :

רסיסי לילה³³

דברי חלומות³⁴

מנתי כאן את כתיבתו ההיסטורית (זכרון לראשונים, ושמות בארץ, סיני, ירושלים ניסן-אייר תש"ז, שעיקרם נכתב בהיותו בן 13) ואת הערותיו לספר המידות לר"נ מברסלב, ולמאה שערים לר' יצחק שני.

²³ בריל מתייחס אל הבדלים שבסגנון : החל מכתבת הגיגים קצרים האופיינית לתקופה הראשונה, דרך כתיבה של מאמרים קצרים האופיינית לתקופה השנייה, וכתבה מאמרית נרחבת בתקופה השלישית לכתיבתו. בריל נתמך בחלוקתו גם בהבדלים שבתוכן, והוא מראה זאת בין היתר באמצעות ניתוח גלולי מושג הייחוד בין כתביו השונים של ר' צדוק.

²⁴ ספרים המאופיינים בציטוטים רבים של הוגים מימה"ב, עדיין מופיעה בהם התייחסות לר' חיים מוולוז'ין, בעל נפש החיים, בשמו.

²⁵ קמץ המנחה, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרצ"ט). ר' צדוק עצמו תיארך את הספר במבוא כוולדווקה 1843. ברור כי המשכו של קונטרס זה שבו מופיעה התבוננות אישית, שהשתרעה על פני שנים אחדות, נכתב לאחר שהתוודע אל הרבי מאיז'ביצא. בספר זה הפניות לפילוסופיים ומקובלים מימה"ב.

²⁶ שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים, בני ברק תשל"ג, (ד"צ לובלין תרפ"ז).

²⁷ אור זרוע לצדיק, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרפ"ט). אוסף של כתבים מוקדמים על הנושאים הבאים : 1. יציאת מצרים וההכנות להר סיני. 2. אל"ף רבתי ואל"ף זעירא ; בי"ת רבתי ובי"ת זעירא. 3. שימושי האותיות א"ב. 4. בשם השם (מאמר על מהות לשון הקודש). 5. חידושים שכתב בהיותו נער על הרמב"ם, הר"ף והמרדכי שנכתבה בשנתו ה-13. המדפיס כלל גם י"ג מדות והדרכות. עפ"י ליור, יסודות פרדוכסליים, עמ' 329 החלק הראשון שכונס באור זרוע לצדיק הוא כבר מן התקופה החסידית.

²⁸ אל כתיבתו הרציונליסטית המוקדמת מצטרף כאן גם מה ששמע באיז'ביצא. בכתבים מן השלב הזה מופיע הכינוי "הרב ז"ל" כאזכור של רש"י מליאדי, בעל ה'תניא'. תקופה זו נפתחת בספרים המכילים התבוננויות קצרות, בדומה לסגנונו בתקופה הראשונה, והם מבשילים לקראת מאמרים מלאים.

²⁹ ר' הערה 25 לעיל.

³⁰ צדקת הצדיק, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרע"ג) וכן במהדורתו של א' כיטוב, צדקת הצדיק המלא, ירושלים תשכ"ח.

³¹ אף שכתבת הספר הושלמה ב-1860, ראשית כתיבתו מוקדמת. ספר הזכרונות, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרע"ג).

³² דברי סופרים, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרע"ג).

³³ רסיסי לילה, בני ברק תשכ"ז (ד"צ לובלין תרס"ג).

מחשבות חרוץ³⁵

כתבים אמצעיים :

תקנת השבין³⁶

קדושת שבת³⁷

דובר צדק³⁸

ליקוטי מאמרים³⁹

כתבים מאוחרים :

ישראל קדושים⁴⁰

פוקד עקרים⁴¹

פרי צדיק (מכתב ידו)⁴²

עת האוכל⁴³

ג. הגותו – מצב המחקר

³⁴ **דברי חלומות**, בני ברק תשכ"ז (ד"צ לובלין תרס"ג).

³⁵ מחשבות חרוץ, בני ברק תשכ"ז (ד"צ פיעטרקוב תרע"ח).

³⁶ תקנת השבין, בני ברק תשכ"ז (ד"צ פיעטרקוב תרפ"ו), וכן במהדורת א' מלמד, בית אל תשמ"ח.

³⁷ קדושת שבת, הודפס בפרי צדיק א.

³⁸ **דובר צדק**, בני ברק תשל"ג (ד"צ פיעטרקוב תרע"א).

³⁹ כל הכתבים מתקופה זאת סובבים סביב נושאים מאחדים. ממאפייניהם : פיתוח נרחב של קבלת האר"י, הפניות רבות אל כתביו מן התקופות המוקדמות יותר, הופעה חוזרת ונשנית של האבות כארכיטיפים. תקנת השבין נכתב ראשון, דובר צדק נכתב מיד לאחריו, וליקוטי מאמרים, נכתב מאוחר יותר.

⁴⁰ ישראל קדושים, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרפ"ח).

⁴¹ פוקד עקרים, בני ברק תשל"ג, (ד"צ פיעטרקוב תרפ"ב).

⁴² **פרי צדיק** כולל דרשות אחדות שנכתבו ישירות על ידו. רוב החומר המכונס בכרכים אלו הוא דרשות שאמר בשמשו כאדמו"ר (תרמ"ח-תר"ס) בשבתות, בראשי חודשים ובמועדים, שנכתבו על-ידי חסידים, וכנראה עברו הגהה שלו. א"י ברומברג, (**האדמו"ר ר' צדוק הכהן זצ"ל מלובלין**, עמ' סב) כותב, כי ר' בעריש קאצקער רשם את תורותיו של ר' צדוק ואחר כך הראה לו את מה שכתב "והכהן היה מעיר לו את הערותיו".

⁴³ **עת האוכל**, הודפס בסוף פרי צדיק א.

מן המאפיינים שמונה בריל בכתבים אלה : בספרים אלה מופיעים ציטוטי הרבי מאיז'ביצא לאחר מילת ההצעה "קבלתי" במקום "שמעתי", המשמש למטרה זו בספרים הקודמים; ההסברים כאן קשורים בתורתו של ר' מנחם עזריה מפאנו לא פחות מאשר בתורתו של הרבי מאיז'ביצא (אפילו בנושאים של דטרמיניזם ואנטינומיזם); בכתבים אלו מתפתח יחס סגפני יותר כלפי העולם הזה, ומודגשת בהם האכילה בקדושה.

על ר' צדוק הכהן, חייו ותורותיו נכתבה ספרות תורנית-חרדית וספרות מחקרית לא רבה.⁴⁴ רשימות ביבליוגרפיות הכוללות ספרי ליקוטים של תורותיו, מפתחות של כתביו וכן כתיבה מחקרית ולא מחקרית על משנתו ותולדות חייו מצויים בצורה מצומצמת אצל ש"ז שרגאי וא' ביק,⁴⁵ ובהרחבה בעבודתה של ליוור,⁴⁶ במאמרו ורשימתו של ג' קיציס⁴⁷ ולאחרונה בספרו של א' בריל.⁴⁸

מספר ביוגרפיות נכתבו על ר' צדוק עוד קודם השואה (ש' אונגר,⁴⁹ ש"ג רוזנטל,⁵⁰ א"י ראבינאוויטש⁵¹). לאחר השואה הרחיב בכך א"י ברומברג.⁵² במסגרת מחקרית כתבו ליוור ובריל על חייו של ר' צדוק.

כתיבתו של ר' צדוק אסוציאטיבית ביותר. עד שנערכו מפתחות לכתביו היו יחידי סגולה שהיו מצויים בהם עד כדי גיבוש נושא מתוך כתביו השונים. עתה מצויים מספר מפתחות לשימוש הלומדים. הנרחבים ביותר היום הם מפתחותיו של ח' הירש.⁵³ עד כה הם מכילים מפתחות עניינים ואישים המקיפים את כל כתביו המודפסים (כולל 'פרי צדיק'), וכן מפתח מקורות עבור כתביו המודפסים (לא כולל 'פרי צדיק'). כמו כן מופיעים חלק מכתביו (בשיבושים לא מעטים) בתוך המאגר המידע 'התקליטור התורני' (D.B.S), מאגר המבוסס על איתור מלים כצורתן.

ספרים אקדמיים ולא-אקדמיים שהעמידו במקום מרכזי את הגותו של ר' צדוק: עבודתם של ש"ז שרגאי וא' ביק-שאול, 'בהיכל איז' ביצה לובלין',⁵⁴ ובה השוואת דבריו של ר' צדוק לדברי האיז' ביצער, וכן קווים לדמותו ולמשנתו.

ספרי ליקוטים מתוך תורותיו סביב צירים נושאים:

⁴⁴ הספרות המחקרית כתובה עברית, אנגלית וצרפתית.
⁴⁵ ש"ז שרגאי וא' ביק (שאול), **בהיכל איז' ביצה לובלין**, עמ' 114-113.
⁴⁶ ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 333-337.
⁴⁷ ג' קיציס "מפרי צדיק", עמ' 313-378.
⁴⁸ א' בריל, **המיסטיקה**, (בהדפסה).
⁴⁹ ש' אונגר, **תולדות הכהן מלובלין**.
⁵⁰ ש"ג רוזנטל, "מעט מתולדות הכהן".
⁵¹ א"י ראבינאוויטש, **מלאכי עליון**.
⁵² א"י ברומברג, **האדמו"ר ר' צדוק הכהן זצ"ל מלובלין**.
⁵³ ח' הירש, **המפתח השלם**. בפרויקט כולל של מפתוח ממוחשב של כתבי ר' צדוק על פי נושאים ותתי-נושאים עסק גם אבי מור, ר' חנוך בן ארזה ז"ל, בעזרת תלמידי חכמים אחדים, אלא שלא נסתייע הדבר, ונסתלק מן העולם קודם שהגיע הדבר להשלמתו.
⁵⁴ ש"ז שרגאי וא' ביק-שאול, **בהיכל איז' ביצה לובלין**, ירושלים.

יהגדה של פסח פרי צדיק;⁵⁵ 'חי גואלי', על תורת הגאולה של ר' צדוק;⁵⁶ 'תבל בצדק' - ספר שבו ערוכים הקטעים העוסקים בראשית ההיסטוריה היהודית ממשנתו של ר' צדוק על פי סדרם, בצירוף מבואות, הערות והארות;⁵⁷ קובץ מאמרים שערך הרב ג' קיציס לרגל יום השנה המאה לפטירת ר' צדוק - 'מאת לצדיק'.⁵⁸

עבודתה של ע' ליוור לקראת התואר מוסמך, 'יסודות פרדוכסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין', העוסקת ביסודות פרדוכסליים לוגיים וא-לוגיים של ר' צדוק ובדרכים שונות שבהן הוא מתמודד עמם, במישור האונטולוגי, ויותר מכך - במישור האפיסטמולוגי והקיומי; עבודת הדוקטורט של א' בריל,⁵⁹ שעל גביה הוא עומד להוציא את ספרו החדש,⁶⁰ המתמקד בר' צדוק כהוגה אינטרוספקטיבי, כמיסטיקון רציונליסטי וכלמדין בעל מודעות עצמית גבוהה. בספר זה בוחן המחבר את החידוש שחידש ר' צדוק לעומת המיסטיקה האינטלקטואלית שקדמה לו. הוא עוקב אחר השלבים שמציב ר' צדוק בעבודת ה', תוך שימת לב להיבטים הרגשיים והשכליים, לשלבים ההכרחיים של חטא וכישלון בדרך אל האיחוד המיסטי. כפי שבריל מעיד על ספרו, המתודות המשמשות אותו הן תמטיות, טקסטואליות ופנומנולוגיות, והכל - מתוך הקשר היסטורי.⁶¹ הוא מעמיד את ר' צדוק בתוך מספר הקשרים היסטוריים: בהקשר של המחשבה היהודית בת תקופתו (בעיקר זו החסידית והמתנגדית), ביחס למורשת המחשבתית שהנחילו לדורו הקבלה והפילוסופיה של ימי הביניים, נוכח הגותם של ההוגים היהודיים בני המאות הט"ז והי"ז ואף ביחס למחשבה המודרנית.

נושאים מסוימים במשנתו נדונו במאמריהם של יעקב אלמן, רונלד גוטשל, יונתן גרוסמן, הרב ישעיהו חיים הדרי, חיים הירש ועוד.⁶²

⁵⁵ א"ש ליפשיטץ, **הגדה של פסח**. זהו ספר מקיף בן ג' כרכים.

⁵⁶ ח' הירש, **חי גואלי**.

⁵⁷ ח' בן ארזה, **תבל בצדק**, ירושלים תשנ"ט. הספר היה אמור להיות ראשון בסדרה שתעקוב אחר סדר תולדות עולם, מבראשית ועד התנאים והאמוראים. אלא שהמחבר, אבי מורי, הלך לעולמו בעודו עוסק בעריכת הכרך השני, שעסק בחלק השני של ספר בראשית.

⁵⁸ **מאת לצדיק** (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס.

⁵⁹ א' בריל, **דוקטורט**.

⁶⁰ א' בריל, **מיסטיקה**, (בהדפסה).

⁶¹ א' בריל, שם, מבוא.

⁶² נמנו כאן רק מי שכתבו יותר ממאמר אחד אודות נושאים ממשנתו של ר' צדוק. רשימה מלאה – בסוף העבודה.

ד. דרשנות

אף שכפי שצינתי, תחומי כתיבתו של ר' צדוק מגוונים ביותר (מאמרי הלכה ותשובות הלכתיות, פרשנות ודרשנות במקרא, דיונים בחסידות ובקבלה, היסטוריוגרפיה), במסגרת עבודה זו לא אתייחס כלל אל הכתבים ההלכתיים שלו, אלא יובאו בה דברים שכתב ר' צדוק בהקשר דרשני ואגדי בלבד. בפרק ג, העוסק בעיקרון הדרשני, יופיעו דרשותיו במקראות ובדברי חז"ל.

לא אחת ניתן לראות בפרשנותו של ר' צדוק לכתובים (מן התורה שבכתב ושבעל-פה) פרשנות אלגוריסטית המונעת על-ידי מה שכינה יצחק היינמן 'מניע מיסטי'. היינמן תלה פרשנויות אלגוריסטיות מיסטיות באי הסתפקותו של הקורא במשמעות הגלויה של הכתוב, בהנחת קריאה שאין מדובר בסיפורים בעלמא.⁶³ נאה לענייננו ההבחנה שהציע תלמי' בין פרשנות אלגוריסטית הצומחת מתוך כך שבטקסט הנדרש או המתפרש מופיעות רמיזות של ממש התובעות מקוראו להתייחס למישור נוסף, לבין פרשנות אלגורית המוטלת על טקסט שאינו מחייב פניה כזאת, והיא נכפית על הטקסט מתוך נהיית הדרשן למצוא בו 'אמת אזוטרית'.⁶⁴ ר' צדוק הולך בדרכם של דרשנים רבים, ובאופן מובהק אל אותם דרשנים שצעדו בנתיבי הסוד, ודורש דרשות אלגוריסטיות מן הסוג השני. מתוך האמונה כי אפילו כאשר התורה שבכתב ושבעל-פה מדברות בענייני חוק והלכה, הן מכילות רובד רוחני שבמרכזו הנהייה אל דעת ה' ואל חוויה פנימית של דבקות, הוא חותר תמיד להגיע למשמעות קיומית של התורה, משמעות הרלבנטית לו לא רק כלומד אלא גם כעובד ה'.⁶⁵

אכן לא מעטות אמירותיו האונטיות של ר' צדוק, אך נראה לי שצודקת ליוור, בטענתה כי האינטרס הבסיסי המרכזי של ר' צדוק אינו האמירה במישור האונטי אלא במישור האפיסטמולוגי והקיומי. וכה דבריה:⁶⁶

מוקד עבודת האדם אינה פעולתו על עולמות עליונים, אלא שינוי הכרתו ומודעותו וע"י כך ביטול המחיצות וההעלמים וחשיפת היחוד המלא של האלקות בכל. בהתאם לגישה החסידית הכללית, מועברים המושגים הקבליים למישור הנפשי ומקבלים את עיקר

⁶³ ר' י' היינמן, הערך 'אליגוריסטיקה' באנציקלופדיה העברית, כרך ג, ירושלים ות"א תשי"א, עמ' 394.

⁶⁴ תלמי', תפוחי זהב, עמ' 314; 318. ור' גם י' ברקאי, מהרש"א, עמ' 101, ור' דיונו שם בעמ' 110, הערה 16. י' פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 13 הערה 6, מעריך כי דרשות אלגוריסטיות מן הסוג שלנו נובעות מ"התרחקות רוחנית מתוכחות מוסר גלויות בסיפור לעבר תכני מוסר תיאולוגי ומופשט", אך אכמ"ל.

⁶⁵ ר' בריל, מיסטיקה, לקראת סוף הפרק העוסק בהיסטוריה.

⁶⁶ ע' ליוור, יסודות פרדוקסליים, עמ' 70. והשי' י' אלמן, "חכמת הגויים", עמ' 183.

משמעותם כמצבים, כוחות ודרגות בנפש האדם. כיון זה אינו מוגבל אצל ר"צ למושגים קבליים בלבד. מקורות בתנ"ך, במדרשים ובמשנה ובגמרא מצוטטים בכתביו ומפורשים 'שלא כפשוטם', במקרים רבים תוך מעבר מהמישור האונטי אל המישור האפיסטמולוגי ו/או הקיומי. בפירושים כאלה לפסוקים, מדרשים ודברי חז"ל נראה שאין כוונתו בדבר להוציא את הפרוש ה'פשוט' של הדברים, אלא להציג מימד נוסף בהבנתם. הדבר ניכר במיוחד כשמדובר במקורות הלכתיים...

במסגרת התייחסותי לדרשנותו של ר' צדוק אני מבקשת להעיר על קשיים מתודולוגיים העולים בעיון בכתביו:

סגנונו של ר' צדוק משופע בחזרות ובמעברים אסוציאטיביים. בריל מציין, כי בעיקר כתביו המוקדמים, לא הגיעו לידי עריכה וגיבוש.⁶⁷ כתיבתו המוקדמת אינה מאורגנת, וניכר מסגנונה כי מחברה לא ידע מראש לאן תתגלגל כתיבתו. לעתים הוא שומט את קו המחשבה שבו החל, כאשר 'משתלטים' על כתיבתו רעיונות חדשים. מתוך מספרן הרב של הערותיו, המופיעות בסוגריים עגולים, ניתן לראות כי הוא חזר וקרא ושיפץ את כתביו, דבר המקשה על הערכה דיאכרונית בכתביו. קושי גדול אחר טמון בסתירות ובפרדוקסים הרבים שתורתו מכילה, ואין מדובר רק בסתירה בין כתיבתו בתקופות שונות בחייו, אלא אף בספר אחד ובהקשר קרוב בתוך הספר. ליוור שטיפלה בסתירות לוגיות וא-לוגיות בכתביו, כותבת כי את חלקן ניתן ליישב באופן לוגי (למשל באמצעות 'בחינות' שונות), ואת חלקן ניתן 'ליישב' אם רואים בהן תנועות נפשיות במישור הקיומי.⁶⁸ במסגרת זו אין בכוונתי לנסות ליישב סתירות כאלה, אלא יותר להצביע עליהן כאשר הן יקרו בעיוני בנושאים הנדונים כאן.

⁶⁷ בכתביו המאוחרים כבר ניכר ארגון סביב נושאים מאחדים המשרשרים לאורכם.
⁶⁸ ע' ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 40.

4. על מקומה של עבודה זו בהקשר של חקר החסידות

על מצבו של חקר החסידות נכתבו מאמרים מקיפים, שלא אסכם אותם פה. מלבד המאמרים שיוזכרו בהערות השוליים בפרק זה אזכיר רק את פרקה המקיף של ר' אליאור "מחקר החסידות – זוויות ראייה משתנות",⁶⁹ ובו סקירה מפורטת של האסכולות השונות שהטביעו חותמן במחקר החסידות, מגמותיהן והשערות לגבי מניעיהן, ואת מאמרה החשוב של ע' רפפורט אלברט "התנועה החסידית אחרי שנת 1772; רצף מבני ותמורה". חקר החסידות התרכז מסיבות שונות בחסידות הקדומה ובעיקר בגלילות המזרחיים של פולין, ווהלין ורוסיה הלבנה.⁷⁰ בשתי סקירות שסקר יוסף דן את מחקר החסידות הוא קבל על כך שהמחקר העדיף לעסוק ב'תקופתה הקלאסית' של החסידות (עד 1815) והזניח את החסידות המאוחרת, אשר התפשטה בינתיים מערבה, ומרכז הכובד שלה עבר למרכז פולין.⁷¹ בסקירה המאוחרת מבין השתים כבר דיווח דן על התרבות פרסומים הדנים בהיווצרות השושלות הגדולות של החסידות המאוחרת, אם כי הדגיש את החסר עדיין, וקרא להשלמת העיסוק במחצית השנייה של המאה ה-19 ובמאה העשרים. אכן, התשתית הביבליוגרפית אודות חסידות פולין במאה הי"ט מתרחבת בשנים האחרונות, כפי שעולה מן הסקירה המקפת שערך דוד אסף לפני כתריסר שנים.⁷² בפתח סקירתו מזמין אסף המשך של מחקר שיטתי בחסידות פולין, כדי שיהיה אפשר לפרוש את התמונה ההיסטורית, הביוגרפית והכרונולוגית של חסידות זו במלואה, לצד סקירות וניתוחים ספציפיים של ההתפתחויות הרעיוניות והדתיות בכל אחד מפלגיה השונים.

בעיסוק בר' צדוק הכהן מלובלין, אדמו"ר חסידי פולני בן המאה הי"ט, יש מן ההיענות לקריאתם של דן ואסף. ואולם בשונה מהמצוי במחקרי חסידות רבים, שמצאו עניין רב בהיבטים החברתיים, הכלכליים וההיסטוריים של התנועה החסידית, אף כאשר דנו בהגותה, אני מבקשת להתבונן בסוגיה עיונית טהורה, שאין לה השלכות או קשר כלשהו אל התנהגויות הניכרות לעין חיצונית, ולא אל מבנה חברתי כלשהו.⁷³

⁶⁹ ר' אליאור, **חירות על הלוחות**, עמ' 249-262.

⁷⁰ ז' גריס בתחילת מאמרו "ר' ישראל בן שבתי מקוז'ניץ", עמ' 127, מונה סיבות אחדות לעניין זה: א. הוא מאשים בהזנחת חסידות פולין מצד אחד את החוקרים שאימצו את ההיסטוריוגרפיה החסידית שיצאה מחוגי חב"ד. ב. אף בהשפעתו של בובר על החוקרים הוא רואה גורם שהיטה אותם לכיוון זה. ג. ש. דובנוב, אבי המחקר הביקורתי של החסידות, שהיה עוין לחסידות בת-תקופתו, זלזל בצדיקות הפולנית, וחותרו ניכר גם אצל החוקרים שבאו בעקבותיו.

⁷¹ י' דן, "החסידות - המאה השלישית", עמ' 41. וכן י' דן, 'חסידות 2', עמ' 413.

⁷² ד' אסף, "חסידות פולין במאה הי"ט", עמ' 357-379.

⁷³ בולטת חריגותו של מעשה זה אם מציצים בתיאורו של ע' אטקס במאמרו "על מצב המחקר", עמ' 5-21.

ליוור, בהצעותיה לכיוונים להמשך המחקר בר' צדוק, מציינת הן כיוונים דיאכרוניים (כגון השוואת דבריו לתורת רבו ולהגות חסידית אחרת, השוואת הגותו להגותם של ממשיכיו האחרים של הרבי מאיז'ביצא, השוואה בין כתביו החסידיים לבין כתביו המוקדמים, בחינת קו התפתחותי בתוך כתביו החסידיים וכן בדיקה של השפעתו על הוגים אחרים), הן כיוון סינכרוני של אפיון גישתו של ר' צדוק בנושאים מרכזיים כלליים,⁷⁴ ביניהם היא מזכירה את הנושא של התורה שבעל-פה.⁷⁵

במידה מסוימת וממוקדת ביותר נעניתי להצעתה השניה בלבד. הנושא העומד במרכז עבודה זו אינו נושא היסטורי, ואף המתודה שבה בחרתי היא א-היסטורית. מלבד האינטרס הסינכרוני שמתוכו אני כותבת, יש אף קשיים מתודולוגיים בעיון דיאכרוני בהגותו של ר' צדוק:

אמנם ראינו כי בריל מיפה את כתביו של ר' צדוק על-פי קריטריונים שונים וקבע בהם סדרי מוקדם ומאוחר. ובכל זאת, כפי שמעיר הוא, כתיבתם של ספרים מסוימים החלה בתקופה מסוימת בחייו, והמשיכה בתקופה אחרת.⁷⁶ יש בקושי מתודולוגי זה להוות מכשול, לפחות חלקי, באמירות דיאכרוניות.

אף בחינה התפתחותית של גלגוליהם הקודמים של הרעיונות המופיעים במשנת ר' צדוק והתמורות שחלו בהם במסגרת הגותו נתקלת בקשיים –

אידל בתחילת ספרו העוסק בחסידות התייחס להתמוטטות הגישה ההיסטורית, שראתה בתופעות מאוחרות טרנספורמציה של תופעות מוקדמות.⁷⁷ תחת המתודה של חקר תולדות הרעיונות הוא מאמץ מתודה של מודלים. הוא חותר לגלות "מהות מינימום" קבועה, הפושטת ולובשת צורות שונות בהקשרים שונים. אכן, גם כשאידל שולל את הגישה התפתחותית הרציפה, עדיין הוא מצוי בתחומם של היגדים בעלי משמעות היסטורית, שכן הוא בוחן את המקורות המיסטיים והמודלים הרוחניים המשתקפים בטקסטים החסידיים לאור מקורותיהם, אף אם מקורותיהם אינם נתונים בקרבת זמן ומקום אל כותביהם.⁷⁸

העבודה שלפני אינה מכוונת אפילו לרוח כזאת. כאמור, אין היא מונעת כלל על-ידי אינטרס היסטורי. יומרתה צנועה: מבט ממוקד במערכת סינכרונית אחת של הגות - ואומר כבר עתה:

⁷⁴ ע' ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 325-326.

⁷⁵ ליוור עוסקת היום בכתיבה מקפת בעניין זה. אני בחרתי להתמקד בהיבט אחד שלו.

⁷⁶ ור' גם ליוור, שנימקה באופן דומה את נטייתה למחקר לא דיאכרוני. ר' ליוור, שם, עמ' 39.

⁷⁷ מ' אידל, **החסידות**, עמ' 48.

⁷⁸ שם, עמ' 51.

מערכת לא-קוהרנטית, שהסתירות הפנימיות שהיא מכילה אינן ניתנות להסבר דיאכרוני. אשתדל לתאר אותה, על מורכבותה הרבה, כמיטב יכולתי, שלא מתוך עניין בהשוואתה לנעשה מחוצה לה. במסגרת תיאור זה אשתדל לברר, עד כמה שידי מגעת, את העומד מאחורי הגישות המתנגשות בתוך המערכת המצומצמת הזאת. האינטרס המניע אותי הוא ספרותי-הרמנויטי ביסודו. אינני עוסקת כאן בתוכן ההגותי של משנתו, אלא רק באשר הוא נוגע ביסודות הרמנויטיים וצורניים של דרשנותו.

אין לצפות אפוא מעבודה כזאת שתצמיח מסקנות אודות התנועה החסידית בכללה, אף לא על תנועת החסידות במאה הי"ט, ואף לא אתיימר להסיק ממנה דבר על שהתרחש בחצרו של ר' צדוק הכהן מלובלין. לעומת זאת מזומן כאן עיון בסוגיה הנרחבת של יחסי תורה שבכתב ותורה שבעל-פה במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין, דרך המנסרה הצרה של יחסי גילוי והיעלם, כלומר מתוך עיניים ספרותיות ופרשניות, שעד כה לא שימשו במחקר ההגות החסידית.

5. רלבנטיות הנושא להגות בת זמננו

שאלת המדיום האוראלי-השמיעתי לעומת המדיום הכתיבתי-חזותי תופסת מקום חשוב בהגות המערבית של ימינו: בחינת היחסים בין השפה הכתובה לבין השפה המדוברת העסיקה הוגים מתחומי הבלשנות, הפילוסופיה והביקורת הספרותית לאורך המאה העשרים, ומרבים לדון בה גם היום.

בכתביהם של אבות הבלשנות המודרנית ניכרת העדפת הלשון המדוברת. הם ביכרו את העיסוק בלשון הדיבור בשל ראשוניותה של לשון זו הן בתרבות בכללה הן בביוגרפיה הפרטית של כל יצור לשוני. בכך היה אחד מחידושיהם העיקריים: לעומת קודמיהם שניתחו ניתוחים פילולוגיים טקסטים קלאסיים כתובים בלבד, ואשר ביטאו בכך את יוקרתה המסורתית של לשון הכתב והספר, בחרו הבלשנים המודרניים באובייקט המחקר של השפה המדוברת, החיה, בת-תקופתם.⁷⁹ גם בתחום ההרמנויטיקה מדילתיי ואילך וגם במסורת הפילוסופית הדיאלוגית של רוזנצווייג, בובר וג' מארסל הודגשה בכורת השיחה החיה.⁸⁰

⁷⁹ למשל, הבלשן הדני המודרני א' יספרסן רואה בדיבור את צורתה הראשונה של הלשון, ואת הכתיבה הוא תופס רק כתחליף משני לדיבור. ר' א' יספרסן, **הפילוסופיה של הדקדוק**, עמ' 17.

⁸⁰ ר' ז' לוי, **הרמנויטיקה**, עמ' 163-168.

בעשורים האחרונים נתהפכו היוצרות. פ' ריקר אכן הודה לטענה שהשמיע דה סוסיר (ויסודה בדברי אריסטו ואפלטון) בדבר ראשוניותה הפסיכולוגית והסוציולוגית של הלשון שבפי הדוברים, וקדימותה בזמן ביחס ללשון היוצאת מתחת עטם, ואולם למרות הראשוניות הכרונולוגית הוא הצביע על בכורתו הערכית של הטקסט הכתוב, הנובעת מכך שהטקסט הכתוב קבוע, ואילו הדיבור ארעי. ומעבר לכך - משמעותו של הטקסט הכתוב חופשית יותר מכוונת כותבה מאשר משמעו של הדיבור. הטקסט אוטונומי, והוא משוחרר לפתח דיאלוג עם קוראו. חירות זאת, הנובעת מהיעדרו של הקורא בזמן הכתיבה, ומהיעדרו של המחבר בזמן הקריאה, מאפשרת גמישות בהתאם להעדפותיו הפרשניות של הקורא, שאותן אולי לא העלה המחבר בדעתו. מגמה זו, המבכרת שוב את הטקסט הכתוב, רווחת מאוד בין הוגים פוסט-מודרניסטיים. לפיה אין לבקש אחר ה'בבואה הפשוטה של הממשות המתוארת'. אדרבא, בריבוי הקריאות האפשריות נעוצים יתרונותיה של הספרות.⁸¹ דרידה, הבולט בין הוגים אלה, התנגד לחשיבה הלוגוצנטרית המערבית, לגישה שייצג באופן מובהק דה סוסיר, זו שהעמידה את הקול הדובר במקום מרכזי.⁸² התנגדותו נבעה בין היתר מכך שתפיסה זו נבנתה על "מטפיזיקה של נוכחות", שכן היא מניחה כי הדיבור מפגיש אותנו עם הממשות. דרידה, שכפר באשלית נוכחות זו,⁸³ החזיר את העטרה אל הכתיבה, ואת זו ראה לא כ'דיבור ללא קול', אלא כמעשה לשוני שנותק מכל מסגרת התייחסות והשתייכות.⁸⁴ ניתוק זה מאפשר לפרק את הטקסט, אלא שהפירוק כבר אינו מראה רק על הפוליפוניה שבו, על אינסוף האפשרויות של משמוע הטקסט, אלא הוא מביא בסופו של התהליך למסקנה כי למעשה אין אפשרות להגיע לשום אינטרפרטציה, שכן כל האינטרפרטציות שבכוח אינן אלא מיס-אינטרפרטציות. המנגינה הרב-קולית הזאת חותרת תחת הסמכות והיא מכסה לא פחות משהיא מגלה על התבניות שהוטמעו בה.⁸⁵ מתפיסה כזאת עולה, כי הסימן הלשוני הכתוב - יותר משהוא מסמן דבר מה, הוא מייצג את עובדת היעדרו.⁸⁶ אף דרידה הכיר בטענת הראשוניות הכרונולוגית של הלשון המדוברת, אבל דווקא בכך נעץ את כוחה של הכתיבה, שנתפסה בעיניו כמעשה של הדחה ודחייה של המשמעות המוגדרת. מאחורי הנוכחות הבעייתית המגולמת בטקסט מבצבצות

⁸¹ שם, עמ' 215.

⁸² ר' ז' דרידה, גרמטולוגיה, עמ' 30.

⁸³ ואף טען בהתגרות מה לקדימותה של הכתיבה (במובן מסוים שלה) על פני הדיבור... ר' על כך כ' נוריס,

דקונסטרוקציה, עמ' 35 ואילך.

⁸⁴ לוי, הרמנויטיקה, עמ' 266; ור' גם עמ' 233-234.

⁸⁵ ד' גורביץ', פוסטמודרניזם, הערך 'כתיבה' במבאָר שבסוף הספר, עמ' 383.

⁸⁶ שם, עמ' 265.

כל העת אפשרויותיה הדחיות, המחוקות, המסרבות או המנועות מלנכוח באופן מלא ומייצג. סגולתה הייחודית של הכתיבה באה לה דווקא מהיותה מונעת שיבה אל המקור.⁸⁷

במאמרו הנרחב והמפורט של א' וולפסון אודות הכתיבה והמגדר בסימבוליקה הקבלית,⁸⁸ הוא הדגיש, ברוח המקובל היום, את מעמדו המועדף של המעשה הלשוני שבכתב המיוחס לא-ל על פני מעשהו הלשוני שנעשה בפה. וולפסון מראה כי העדפה זו, ניצניה בספרות חז"ל, והיא כובשת לעצמה מקום נרחב בספרות הסוד. בין היתר הוא מנכס לכיוון זה (ביודעין) את דבריו של ר' צדוק, המתאר את העולם כספר שהתורה פירוש עליו.⁸⁹ אף שוולפסון בוודאי אינו טוען שר' צדוק התכוון להיגד מעין-פוסטמודרניסטי, נדמה לי שהשימוש שהוא עושה בציטטה מכתביו של ר' צדוק מצביע על שיתוף ודמיון בין הנושאים העומדים על סדר יומה של ההגות בת-זמננו, לבין הנושאים הזוכים למעמד מרכזי במשנתו של ר' צדוק.

ולסיום, שתי הערות טכניות :

א. כדי להקל על ההתמצאות בספרי ר' צדוק בחרתי בדרך שנקט אבי ז"ל, והיא ציון אות הדף ולצדו מספר העמודה (בין 4-1). בספרים 'צדקת הצדיק' ו'קדושת שבת' צוינו גם פרקי הספר, והם מופיעים בתוך סוגריים מרובעים.

ב. במקרים רבים שבהם השתמשו מדפיסי ר' צדוק בראשי תיבות מצאתי לנכון לפתוח אותם, ועשיתי זאת בתוך סוגריים מרובעים.

⁸⁷ שם, עמ' 48 ; ג' עפרת, **דרידה היהודי**, עמ' 14.

⁸⁸ א' וולפסון, **מגדר**, עמ' 49-78.

⁸⁹ וכה דבריו **במחשבות חרוץ** מד 2 : "וכך קבלתי כי העולם כולו הוא ספר שעשה השם יתברך... ושהתורה הוא פירוש שעשה וחיבר על אותו ספר, והם קושט דברי אמת". דברים אלו הרחיב וולפסון במאמרו, וולפסון א', "מספר חתום לטקסט פתוח", עמ' 145-178. אגב, לעניין "קבלתי" ר' הערה 43 לעיל וכן הערה 50 בפרק ג להלן.

פרק א: מסומני הביטויים תורה שבכתב ותורה שבעל-פה

להלן מוצגים שלושה מודלים⁹⁰ המופיעים בכתבי ר' צדוק לחלוקה בין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה. אינני טוענת כי מודלים אלו משקפים את כל המצוי בכתבי ר' צדוק.⁹¹ בחרתי במודלים אלה משום שהם פוריים להמשך הדיון באפיונים שבהם אני עוסקת במסגרת זו. בהרחבה גדולה הרבה יותר של ההבחנות בין התורה שבכתב ושבעל-פה עוסקת כעת ע' ליוור בעבודת הדוקטורט שלה. על כן בחרתי להצטמצם באותן הגדרות שיהיו נוחות להמשך הדיון כאן.

1. ההבחנה הקורפוסאלית

אחת ההבחנות המופיעות אצל ר' צדוק היא זו המקובלת בדברי חז"ל - ההבחנה בין קורפוסים שונים: חמשת חומשי תורה⁹² או התנ"ך כולו⁹³ הם המכונים תורה שבכתב, ואילו כל הספרות הבתר-מקראית נחשבת כתורה שבעל-פה. ר' צדוק מציע בכתביו מגוון חיתוכים נוספים בין תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, ואולם חלק מהצעות אלה אינם חיתוכים חריפים, אלא הם מנוסחים בלשון מעודנת של 'בחינות'.⁹⁴

⁹⁰ השימוש שאני עושה במושג 'מודל' דומה לזה שעושה בו אידל. ר' מ' אידל, **החסידות**, עמ' 53. ור' הערה 3 בפרק ב להלן.

⁹¹ אין נכללים כאן למשל דיונים בנושאים משיקים המופיעים בכתבי ר' צדוק מספר פעמים, כגון מעמדה של 'הלכה למשה מסיני' או מעלתה הייחודית של תורה שבעל-פה של משה רבנו וכדו'.

⁹² ר' למשל **מחשבות חרוץ** ע' 1; **ליקוט מאמרים** מא' 3; **פרי צדיק** לחנוכה [א]; האזינו [א].

⁹³ כלילת דברי נביאים בגדר תורה שבכתב עולה למשל מדבריו אודות דוד **בתקנת השבין** מה' 2; כלילת דברי הכתובים בתורה שבכתב עולה מדבריו **בפרי צדיק** בחוקותי [יא].

⁹⁴ ספר דברים מהווה שורש לתורה שבעל-פה, אף שהוא חלק מהתורה שבכתב (ר' **רסיסי לילה** סד' 4; **פרי צדיק** נח [ג]; שם לר"ח שבט [ו]; שם לט"ו בשבט [ב] ועוד). ר' צדוק מסתמך בכך על דברי **הזהר** ח"ג רסא א, המזהה את משנה תורה עם תורה שבעל-פה (ר' בעניין זה י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 10-11);

פרשת וזאת הברכה כקו תפר – פרשה הנכללת בתורה שבכתב, אך מכילה גם בחינות של תורה שבעל-פה (**פרי צדיק** לחנוכה [א]; האזינו [א]);

ספר יהושע המהווה קו תפר בהיותו מכיל בחינות הן של תורה שבכתב הן של תורה שבעל-פה (**רסיסי לילה** סה' 2; **מחשבות חרוץ** עט' 4, **פרי צדיק** לחנוכה [ב]; [כה] ועוד הרבה);

מגילת אסתר, שאף על פי שצריכה היא שרטוט כספר, יש בה בחינה של תורה שבעל-פה, ועל כן נעדר ממנה שם ה' (**דברי סופרים** יג' 3).

בסוף מאמרו הנ"ל מתייחס י' אלמן לחוסר העקביות או להתגוננות הרעיונות אצל ר' צדוק ומדגים את דבריו בעניין זה. שם הוא מביא גם נקודות נוספות המסומנות ע"י ר' צדוק כראשית התורה שבעל-פה (חטא העגל, חטא המרגלים ותקופת שלמה).

החלוקה הקורפוסאלית מופיעה אצל ר' צדוק במספר מקומות, אולם לצדה מופיעות בכתביו חלוקות שונות בתכלית, ואף סותרות חלוקה זו.⁹⁵

2. ההבחנה ההיסטורית

הבחנה זו עשויה לחפוף לקודמתה או להיות שונה ממנה. ביסודה עומדת החלוקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה כחלוקה המבחינה בין שני עידנים בתולדות עם ישראל והעולם. באופן גס ניתן להעמידה לרוב על תקופת התורה שבכתב, המזוהה עם תקופת הנבואה, ותקופת התורה שבעל-פה, שהחלה עם הסתלקות הנבואה (או בבית שני).⁹⁶ רב מאוד עניינו של ר' צדוק גם באפיוניהן של שתי הדמויות: הנביא, דמות המופת מעידן התורה שבכתב/הנבואה, ולעומתו החכם, דמות המופת מן העידן של התורה שבעל-פה.⁹⁷

ההבחנה ההיסטורית יוצרת קושי בהתנגשה עם המדיום. כוונתי למציאות שבה הורדה תורה שבעל-פה אל הכתב. לאחר שכבר פסקה הנבואה, והחל עידן החכמה - תלמידי חכמים החלו מחדשים בתורה, ובכל זאת משמעו המילולי של הביטוי 'תורה שבעל-פה' לא הוסיף להתקיים עוד, שכן הותרה כתיבתם של חידושים אלו. מבחינה היסטורית זוהי תקופת החכמה, כלומר זמנה של תורה שבעל-פה, ואולם המדיום העיקרי שבו נוצקת התורה הוא הכתב.⁹⁸

בספרו 'מחשבות חרוץ' משווה ר' צדוק בין השגת החכמה להשגת הנבואה, וקובע כי מעלת ההשגה באמצעות השכל גבוהה יותר מזו שהגיעו אליה באמצעות הנבואה, ואולם דרך הצפייה הנבואית

⁹⁵ כפי שעולה בפשטות מן הקריאה בכתבי ר' צדוק, וכפי שכבר העירו ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 69 ו' גרוסמן, "תפיסת האלוהות", עמ' 460; 463; 472, שכיחים הפרדוכסים במשנתו של ר' צדוק, והם מהווים גורם מפרה במהלך הדרשני שלו.

⁹⁶ אירועים היסטוריים אחרים שמונה ר' צדוק כמסמני מעברים מהתורה שבכתב לתורה שבעל-פה: מות משה (מחשבות חרוץ ע' 1); מלכות יון המקבילה לאנשי כנסת הגדולה (**רסיסי לילה** פא2); הסתלקות הנבואה בתקופת אסתר (שם עט4) ועוד.

⁹⁷ בין הדמויות הללו השווה כבר בתלמוד, במובאה שמצטט ר' צדוק לרוב: "חכם עדיף מנביא" (**בבא בתרא** יב ע"א). י' אלמן מעיר כי העיסוק בהשוואה זאת שגור אף על פיהם של חכמי ימי הביניים. ר' בהערה 67 במאמרו "חכמת הגויים", עמ' 165.

עם זאת, במקומות שבהם מביא ר' צדוק את דברי הגמרא הללו, הוא מפרשם בעקבות הרמב"ן, התולה אף את פעולתו של החכם בהשראה מעין נבואית של רוח הקודש. במכלול סוגיה זו ר' מאמרו של י' אלמן, "הנבואה בתהליך ההלכתי", עמ' 16-1.

⁹⁸ ר' צדוק הרבה לעסוק בפניו השונים של נושא זה - הורדת התורה שבעל-פה אל הכתב. כאן הבאתי התייחסות ישירה שלו אל הבעיה הנדונה. התייחסות אחרת תופיע בקטע הבא העוסק בהבחנה הדינמית. התייחסויות שלו שאינן מופנות ישירות אל שאלת ההגדרה של תורה שבעל-פה ניתן לראות ב**רסיסי לילה** עט2-1; שם פג1; **פרי צדיק** פנחס [יד]; שם לחג השבועות [ב]; ור' בעניין זה גם אצל א' ביק (שאול) "משנתו", עמ' 27; וכן א' בריל, **המיסטיקה**, בפרק העשירי.

היתה בהירה וודאית יותר מאשר אופן ההשגה השכלית (המאפיין אגב לא רק את החכם המפלפל בתורה אלא גם את המקובל).⁹⁹ ר' צדוק כותב, כי תשוקתם של החכמים להשיג השגות יתרות בחכמה בתקופת בית שני היא שהביאה להסתלקות הנבואה. ואולם כיוון שהשגתם היתה למעלה מעלה מהשגת הנביאים -

...ע"כ [על כן] באו דבריהם ג"כ [גם כן] בכתב דוגמת התורה שבכתב שהוא מדת יום,

דהיינו התגלות ברור שלא במחשכים והעלם:¹⁰⁰

בקטע זה מסווגים דברי החכמים כדברי תורה שבעל-פה, גם לאחר שירדו אל הכתב. ההנחה שעליה מבוססת הדרשה היא שדברי חכמים בשל אופי ראייתם העמום יותר,¹⁰¹ אמורים היו להישאר מולבשים במדיום האוראלי. סופה (המצוטט כאן) של הדרשה פורע את הנחותיה המפורשות קודם לכן: למרות הדיכוטומיה שבין ודאותה של הנבואה, שראוי לה המדיום הכתוב, לבין השגת החכמה הנעלמת, זוכים החכמים מצד אחד להשגות שלמעלה מהשגת הנביאים, ומצד שני השגתם מתאפיינת בבהירות, שברגיל היא התכונה המיוחדת לחושים במראות הנבואה. בבהירות יוצאת דופן זו מנמק ר' צדוק את העובדה שדברי חכמי תורה שבעל-פה ירדו בכל זאת אל הכתב.¹⁰²

את ההבדלים בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה בכתבי ר' צדוק העמיד י" אלמן על הקריטריון של שיטות המסירה.¹⁰³ לפי הקריאה שלו,¹⁰⁴ אף לימוד בדרך הפלפול עשוי להיכלל בדברי ר' צדוק בגדר תורה שבכתב, אם הלימוד מושג דרך נבואה. מכאן מסיק אלמן, כי לא תכניו וסגנונו של הלימוד הם המעמידים אותו כחלק מן התורה שבכתב או כסוגיה בתורה שבעל-פה, אלא שיטת ההשגה שלו. לכאורה אפשר היה אולי לסווג את עמדתו של אלמן כנכללת תחת ההבחנה ההיסטורית, שכן הנבואה נחתמה בנקודת זמן מסוימת, אבל אם נדייק בדוגמאות שמביא אלמן, נמצא כי החלוקה אינה היסטורית. אלמן מראה כי בעקבות מדרשי חז"ל מצביע ר'

⁹⁹ מחשבות חרוץ עא4.

אם כי במובן מסוים המקובל 'רואה' את הדברים יותר מן המשכיל בתורת הנגלה, כפי שמצטייר מחילופי הביטויים "תא שמע" בתלמוד ו"תא חזי" בזוהר. (הערת י" בן ארזה).

מגמת דבריו של ר' צדוק מהופכת לזו של פירוש אור החיים לבמדבר כ, ח. שם הוא מסביר את עדיפות החכמה על הנבואה בכך שבניגוד לנביא, החכם הוא הרואה את הדברים בחדות ובהבחנה.

¹⁰⁰ על תורה שבעל-פה כמאופיינת בימדת לילה' ר' להלן בהערה 15 בפרק ב.

¹⁰¹ ובכך יורחב הרבה בהמשך. ר' למשל בפרק ב בפרקים: 2. ג. שאלת הוודאות ו-2. ח. זמני התורות.

¹⁰² ובפועל מעודד ר' צדוק ומחייב כתיבת חידושי תורה. ר' מחשבות חרוץ נז2-3.

¹⁰³ י" אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה" עמ' 9; 13.

¹⁰⁴ בליקוטי מאמרים מט2. קריאה זו אינה הכרחית, שכן, כפי שהעיר אחי, י" בן ארזה, במקור הנידון כותב ר' צדוק שחידושי תורה המתחדשים בפלפול דומים לנבואת משה רבנו ב"זה הדבר", ואינם מעומעמים כנבואת שאר נביאים, אבל אין עניינו שם בהגדרת תורה שבכתב כלל.

צדוק על מי שחידשו הלכות משכלם ושלא מתוך השראה נבואית אף בתקופת הנבואה כחכמים, ועל יצירתם כמעשה של חידוש תורה שבעל-פה.

3. ההבחנה הדינמית בין שלבים בלימוד התורה ובידיעתה

ע' ליוור בוחרת שלא להדגיש את ההבחנה שהציע אלמן, לפיה אמת המידה המבחינה בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה היא שיטת המסירה הפורמלית שבה מגיע התוכן אל הלומד (דרך השכל או דרך ההשראה הנבואית).¹⁰⁵ היא מעמידה במרכז הדיון את ההבחנה בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה לפי אופן קליטת הדברים על-ידי הלומד. לשם חידוד הדברים אנסח אותם במלותי: לפי תפיסה זו, אמת המידה להכללתו של לימוד בגדר תורה שבעל-פה היא שאלה שאינה 'ממוקמת' בצינור התקשורת שבין הא-ל לבין האדם, אלא זירתה היא לבו של הלומד. כדי שלימוד ייכלל בגדר תורה שבעל-פה, הוא אמור להתחולל תוך תהליך הפנמה אינטימי, עם התחוללותו יחוש בו הלומד טעם ייחודי ופרטי, שאותו לא יוכל להעביר עד תום לאיש זולתו.

מה משמעותה של הירידה אל הכתב בתוך ההקשר של הבחנה זו?

ליוור מביאה דברים שכתב ר' צדוק (שמגמתם הפוכה מהציטוט שהובא כאן מ'מחשבות חרוץ' בהקשר של ההבחנה ההיסטורית), שבהם הוא מנגיד בין הדברים המושגים בלב לבין עצם האפשרות להורידם אל הכתב.¹⁰⁶ כלומר, הכתב נתפס כאן כמדיום שאינו עשוי להכיל את הדברים הללו, לא בשל מגבלות שבתוכן – שהרי אין הדברים מוגדרים כלל על-פי תוכנם ונושאייהם – אלא מתוך מגבלות הקשורות להכלת עוצמת החיוניות שבהם.

לשם הדגמת ההבחנה הדינמית אצטט שני ציטוטים. הראשון – מן הספר 'פוקד עקרים':¹⁰⁷

וע"כ [ועל כן] גם כל מה שנתגלה כבר מהתושבע"פ וכתביא ומנחה [!] בס' חכמי ישראל

הרי הוא אצלנו בגדר תושב"כ שכבר נתגלו רמיזות אלו שבתושב"כ ונעשה להנהגה קבוע

וכל הנהגת העולם שהוא עפ"י התורה היינו עפ"י התושב"כ ופירושה שבע"פ...¹⁰⁸

הציטוט השני הוא מתוך דרשה שנשא בחג השבועות:¹⁰⁹

¹⁰⁵ ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 280 ואילך.

¹⁰⁶ ע' ליוור שם, עמ' 282.

¹⁰⁷ **פוקד עקרים** 21.

¹⁰⁸ הערת פרופ' י' אלבוים: נראה שר' צדוק נשען כאן על דברי המהר"ל מפראג, הרואה בתורה סדר הנהגתו של עולם. המלים האחרונות "ופירושה שבעל פה" אינן נהירות לי. דודי ע' כי טוב הציע לפרשן כאן: על פי הפירוש המקובל הקבוע והמחייב. י' בן ארזה רואה בהן הדגשה חוזרת של ר' צדוק של הרעיון שפירוש התורה שבעל-פה כלול וגלום בתורה שבכתב, ורק בשעת ההתחדשות יאה לו ההגדרה של תורה שבעל-פה.

...וזהו טעמי תורה האור שיש בהד"ת [בהדברי תורה] להרגיש טעם ומתיקות. ומטעם זה נתקן לומר הסדר תיקון ליל שבועות. ואין המכוון האמירה בלבד רק צריך שיוקבע האור תורה בלב. ואצלינו [!] כל חכמת תושבע"פ כיון שכבר נכתב הרי הוא בכלל **חכמה** בחי' תושב"כ והעיקר הוא **הבינה** היינו להרגיש האור מהד"ת בלב בינה ליבא זהו בחי' תושבע"פ... [ההדגשות שלי. שפ"ב].

כאן מודגש תפקידה החיוני של בינת הלב בחידוש התורה שבעל-פה. כאשר יורד דבר התורה שבעל-פה אל הכתב, עלול לפוג טעם בינת הלב שניתן בו עם התחוללותו, ומבחינה מסוימת הוא מתאבן והופך לחכמה.

מעבר לחידושו של ר' צדוק בהציגו הגדרה אפיסטמולוגית-קיומית לתורה שבעל-פה (ובהתאמה - גם לתורה שבכתב), לעומת ההגדרות האונטולוגיות שקדמו לה, יש השלכה מרחיקת לכת נוספת להגדרה זו, בהיותה הגדרה **דינמית**.¹¹⁰ יש בה כדי לפרוע את הכרונולוגיה המקובלת, שעל פיה התורה שבכתב היא הבסיס הקדום, שעליו נבנתה כפירוש וכתוספת התורה שבעל-פה. לפי הגדרה זו של ר' צדוק, אפשר לראות גם כרונולוגיה הפוכה: דברים שהיו בגדר תורה שבעל-פה עבור לומד מסוים, עשויים להפוך לחלק מן התורה שבכתב, כאשר הם מוֹרְדִים אל הכתב.¹¹¹ כלומר אותו דבר שהוא תורה שבעל-פה בהיותו סוד נעלם בלב המשיג, יהפוך אחר כך עם התמסדותו וירידתו אל הלשון המתקשרת - וביותר אל הכתב - לתורה שבכתב. בציטוט שהובא לעיל מן הדרשה לחג השבועות, ניתן לראות דוגמה נאה לדו-פניה של התפיסה הדינמית: התורה שבכתב יכולה 'להיטעם' כתורה שבעל-פה, בטעם אישי ומחודש, והתורה שבעל-פה היורדת אל הכתב הופכת למעין תורה שבכתב. ר' צדוק כותב שם שגם באמירת תיקון ליל שבועות אין העניין בקריאה של התורה הכתובה גרידא, אלא בהארת התורה שבעל-פה הטמונה בפסוקים שבתורה שבכתב. מול דברים אלו ואזכור דברי הרבי מאיז'ביצא על הרוכל,¹¹² הוא מוסיף את הצד השני של תפיסה

¹⁰⁹ **פרי צדיק** לחג השבועות [ב].

¹¹⁰ ר' י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 16, וע' ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, שם.

¹¹¹ ולהפך ממה שכתב המהר"ל בדרוש על התורה: "שאנו כותבים את שבעל פה שלא תשתכח... ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב...". מן הצד השני מנוגדים דבריו של ר' צדוק לתפיסתו של ר' אברהם אבולעפיה, שמדגיש את הקשר בין טיבה של התורה והמדיום שניתן לצקת אותה בו. אכן, דומים דברי ר' צדוק לדבריו, שכן אף הוא מדגיש את נסתרותה של התורה שבעל-פה, ואולם אבולעפיה מגדיר את התורה שבעל-פה הגדרה מהפכנית השונה בתכלית מזו שראינו אצל ר' צדוק: לדידו התורה שבעל-פה הנעלמת מדברת על שמות הא-ל, בניגוד לתורה שבכתב, המדברת במצוות. ר' אברהם אבולעפיה מסיק כי עצם העובדה שהמשנה והתלמוד הועלו על הכתב, מלמדים כי אין הם שייכים לתורה שבעל-פה כלל. ר' על כך מ' אידל, **אברהם אבולעפיה**, עמ' 60-61. ייתכן שאת אופיה הנסתר של התורה שבעל-פה על-פי אבולעפיה ניתן יהיה להשוות מבחינות מסוימות דווקא להיגדיו של ר' צדוק על נסתרותה של התורה שבכתב, כפי שיוצגו בפרק ד להלן.

¹¹² ר' להלן בפרק ב, קטע 2.ד. - "מקומותיהן של התורות".

דינמית זו, שכאמור מתייחס לכך שהתורה שבעל-פה שנכתבה הופכת להיות בגדר תורה שבכתב.¹¹³

פריעת הכרונולוגיה המקובלת עשויה להתמש מצד אחד בהפיכת פסוק מן התורה שבכתב לתורה שבעל-פה, ללא הוספת מלת פרשנות עליו, כאשר הוא 'נאמר בלחישה', כפי שיתבאר להלן;¹¹⁴ ומצד שני בכך שדברים שקדמו לתורה שבכתב נתפסים כבחינות של תורה שבעל-פה.¹¹⁵ כאן פריעת הכרונולוגיה אינה מתרחשת בזירה האישית אלא ברשות הרבים של ההיסטוריה.

ברצוני להעיר כאן, כי הגישה הדינמית מהדהדת אל המחשבה הדקונסטרוקטיבית. הגות זו מבטלת את הפער שהניחה הפרשנות הספרותית בעבר בין אופיו של הטקסט הספרותי המקורי לבין סגנונה של הביקורת והפרשנות, או מצד אחר – לבין סגנונה של הכתיבה הפילוסופית.¹¹⁶ התהליך הדינמי שמציע ר' צדוק, הרואה בכל תורה שבעל-פה היורדת אל הכתב פוטנציאל 'ספרותי' העשוי להידרש על-ידי קוראיו-פרשניו-כותביו,¹¹⁷ עשוי 'לשוחח' עם גישות כאלה, שכן מראש אין הוא מכיל הבחנה מודעת בין שפה ראשונית-'יצירתית' לבין שפה משנית-'ביקורתית'.

מהצגת שלוש ההגדרות עולה תמונה שאינה קוהרנטית. האם תורה שבעל-פה היא בת לתקופה מסוימת? שמא היא חלק מספרות מסוימת (שאינה חופפת במלואה את התקופה המסומנת במודל הראשון)? ושמא אין היא יכולה להיות חלק מספרות כתובה כלל?

הסתירות הפנימיות המרחשות בתוך הגותו של ר' צדוק ואמירותיו העשויות להתנגש זו בזו בתוך אותו ספר עצמו,¹¹⁸ מותירות את הגותו מורכבת ודיאלקטית, שלא לומר נושאת הפכים, וחסרת מענה למי שתר אחר רצף הגיוני ומיושב. אף בהמשך הדברים, כשניגע בשאלות היסוד של האפיונים נעמוד מול אמירות פרדוכסליות כאלה.¹¹⁹

¹¹³ ר' בעניין זה גם **פרי צדיק** שלח [יב]; שם פנחס [יד]. תפיסה דינמית מודגמת גם **בפרי צדיק** לדברים [יד] "וכל הכתוב בספר הוא מעין תושב"כ שהוא החכמה כמו אפי' כל מה שכתוב בשו"ע ובפוס' בזמן הזה".

(אגב, תיאור של דינמיקה דומה, הקשורה לתהליך הבליה של המבע הלשוני היוצא ממעמקי הנפש ונפלט אל רשות הרבים של הלשון, שלא בהקשר של הגדרת התורות שבכתב ובעל-פה, ואף שלא בהקשר של המדיומים השונים, מופיע אצל ח"נ ביאליק, "גילוי וכיסוי בלשון", עמ' רז-רט. שם מתואר כיצד מתכהה מסכת הפלאים של הרגשות בראשית העזות והפראיות שהיתה כרוכה בהתחוללותו של המבע, וכיצד פג כוחו, כאשר קליפותיו הריקות מושלכות מרשות היחיד לרשות הרבים, מבין קירות לבו של הפרט אל חוצות הלשון המתקשרת.)

¹¹⁴ ר' להלן בפרק ג, ב.ב. 'מקומותיהן של התורות', וכן אצל ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 292.

¹¹⁵ ר' להלן בפרק ג בדוגמא 5 קללות וברכות.

¹¹⁶ ר' כי נוריס, **דקונסטרוקציה**, עמ' 24-31.

¹¹⁷ בהקשר זה ניתן להזכיר את תפיסתו של ר' בארת אודות "טקסט קְתִיב", כלומר טקסט שהקורא בו אמור לכתוב אותו מחדש. תודה לני שלמון-ביטון על קישור זה.

¹¹⁸ אכן הגישה הדינמית מופיעה דווקא בכתביו המאוחרים, אלא שבכתבים אלה משמשות בערבוביה גם הגישות האחרות.

¹¹⁹ בהגדרות שראינו נענה ר' צדוק לאתגר האנליטי והמבחני. לעתים מגמתו של ר' צדוק היא הפוכה, והוא בא לטשטש את ההבחנה. כך למשל בבואו להתייחס למעמד הר סיני, שאליבא דכולי עלמא הוא בראש ובראשונה המעמד

לסיכום הצגת ההבחנות, אני מבקשת להעלות את שאלת הזיקה ביניהן לבין אפיוני המדיומים – ניתן לומר כי ההגדרה הקורפוסאלית אדישה לחלוטין לשאלת המדיומים, שכן הגדרה מקובלת זו מבחינה למעשה בין שתי חטיבות ספרותיות, כלומר בין יחידות שכולן מתקיימות במדיום זהה – הכתב. אין דובר השפה חש בסתירה בדברו על 'ספרות התורה שבעל-פה', ביטוי שביסודו אוקסימורון שנשתחק...

גם בבסיס ההבחנה ההיסטורית לא עומד המדיום. תורה שבעל-פה, לפי הבחנה זו, תכלול בהחלט ספרות כתובה שנוצרה החל מנקודת זמן מסוימת (או מנקודות זמן). ובכל זאת, בבסיס הקטע שצוטט לעיל משתקפת מחשבת הווה-אמינא, שבה ציפייה לתואם בין המדיום הכתוב לבין מה שנחוה במראות הנבואה, ובין המדיום המדובר לבין מה שהושג דרך השכל. ר' צדוק דורש מעצמו לנמק מדוע אין ציפייה זו מתממשת, והוא עושה זאת.

ההבחנה הדינמית – זיקתה לאפיוני המדיומים חזקה יותר. אמנם כאן בגוף ההגדרה אין ביטוי לצורה החיצונית שלובשת הלשון. היא מתרכזת במה שקודם לביטוי הלשוני. ובכל זאת, קיימת כאן הנחה מפורשת של קשר הכרחי בין ההתרחשות הטרומ-לשונית לבין הביטוי במדיום מסוים.

והערה אחרונה לעניין זה -

בהמשך אראה כי ההגדרה הדינמית של התורה שבעל-פה כשהיא מוקצנת בדברי ר' צדוק, עשויה להופיע תוך הפקעת התורה שבעל-פה ממשמעה המילולי. נראה להלן קטע שבו יוגדרו חידושי תורה שבעל-פה כדברים שטרם עלו על פי החכם. הגדרה זו, המצמצמת את התורה שבעל-פה לשלב קדום שלפני יציקתה ללשון השיח האנושי, היא בהחלט הגדרה שיש לה זיקה לשאלת

שבו ניתנה תורה שבכתב, הוא כותב (**צדקת הצדיק** לו' [קצג]): "אני שמעתי דבסיני היה דבור ממש דוידבר אלקים את כל הדברים האלה וגו' היינו על ידי חמש מוצאות הפה דבני ישראל וזה ברור ואמת דכל נבואה היינו על ידי קול הנביא עצמו וכמו שאמרו שה' דבר בקולו של משה, ואז היו כל ישראל במדרגת נבואה ששמעו דבר ה' כנודע והיינו על ידי דבורם". נדמה לי כי בדברים אלה – ובהדגשה יתרה: דווקא בהתייחסם לעשרת הדברות ולמעמד המכונן של ההתגלות האלקית בסיני – יש כדי לעמעם על חדות ההבחנה בין דבר ה' ודבר האדם בתורה. (אגב, לעניין "אני שמעתי" ר' בהערה 43 במבוא ובהערה 50 בפרק ג).

מנגד, במקומות רבים בכתביו הוא מדגיש כי מעלתם של דברי רז"ל בתלמוד זהה לקדושת התורה שבכתב. כפי שצינתי במאמרי "שכנות וקורת גג", עמ' 29, **ברסיסי לילה** מז' 11 הוא אף מחיל את מאמר חז"ל **מויקרא רבה**, כב א, המתייחס לעוצמתם של הדברים שנאמרו מסיני (-ולעבנתי בפשטות מדובר בהם בתורה שבכתב, המהווה גרעין שממנו נשתלשלה התורה שבעל-פה, אף שאולי אין הדבר הכרחי) - "כל מה שעתידי תלמיד ותיק עתיד לומר לפני רבו נאמר למשה מסיני", אף על התלמוד, כשהוא כותב: "וכנודע מקדושת דברי רז"ל בתלמוד ממש כעין קדושת תושב"כ שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש **הכל רמזו בדבריהם**...". בכך הוא מעלה את התלמוד ומשווה לו ערך דומה לזה של התורה שבכתב, שבה גנוז כל מה שיתחדש בתורה שבעל-פה.

בהקשרים אחרים מופיעה השראה עליונה או רוח הקודש המעורה ממרומים כמקור המשתתף בהיווצרות התורה שבעל-פה, ובכך שוב מתעמעמת ההבחנה החדה. דן במובאות כאלה י' אלמן, "הנבואה בתהליך ההלכתי", עמ' 16-1.

המדיום, אלא שכאן חצתה התורה שבעל-פה את הגבולות המגדירים אותה כמדיום אוראלי, והיא 'מתממשת' דווקא במקום של טרם-ביטוי וטרם-מימוש במדיום כלשהו.¹²⁰

פרק ב: הכתב כגילוי והעל-פה כהיעלם

כאמור, מתוך מגוון אפיונים שמאפיין ר' צדוק את התורה שבכתב ואת התורה שבעל-פה, אדון כאן רק באפיונים הנוגעים ליחסי מפורשות והיעלם, גילוי והסתור. הבחנה זו, בהיותה הבחנה שבצורה, תשרת את שאלת ההלימה של צורה ותוכן, כפי שיתברר בהמשך.

ואולם בתוך כתבי ר' צדוק מצויות שתי מגמות הפוכות לגבי אפיון זה עצמו. בפרק זה אבקש להראות את תפיסת המדיום הכתוב של ר' צדוק כמדיום "גילוי לעין בבירור גמור",¹²¹ ואת ראייתו את המדיום האוראלי כמדיום של ההיעלם.¹²² בפרק ד אתייחס אל אמירות של ר' צדוק המנוגדות בתכלית למערכת זו, אמירות הרואות דווקא בתורה שבכתב את התורה הנעלמת, ובתורה שבעל-פה את התורה המפרשת ומגלה. מרכזיותה של התפיסה הראשונה בכתביו מתבטאת בין היתר בכך שממנה נגזר עיקרון דרשני, כפי שיתואר בפרק ג.

כלפי מי שיתמה על מציאותם של דברים והיפוכם בספריו של דרשן חסידי אחד - יפים דבריו של אידל אודות מודלים שיוצר החוקר בעקבות היקרויות של דפוסים חוזרים בתוך טקסט אחד:¹²³

¹²⁰ ר' בפרק ב להלן, בסעיף 3. - 'תורה שבעל-פה ותורת הנסתר'.
¹²¹ **מחשבות חרוץ** 11. ור' גם ניסוחו **בקמץ המנחה** יא3: "והכתב הוא הגילוי". **בשיחת מלאכי השרת** 2ה: "הכתב הוא הפרסום הדבר לכל באי עולם בדורות הבאים"; **בליקוטי מאמרים** 2ג: "שהספר מגלה חכמת המחברו... כי הגילוי על ידי הכתב". משלל מקורות אלה, מסתבר כי נושא זה שהעסיק את ר' צדוק אף קודם שהתקרב לחסידות, המשך והעסיקו אף בתקופות מאוחרות יותר.

¹²² קביעה זו מופיעה בהקשרים שונים, שמחמת קוצר היריעה לא נרחיב בהם כאן, אף שראויים הם לדיון מעמיק ומקיף. ר' למשל: **תקנת השבין** כו1; בהקשר של שם ה' המפורש בתורה שבכתב והסתום בדברי חז"ל - ר' למשל **ברסיסי לילה** פב3; שלא בהקשר של 'תורה שבעל-פה' אלא בהקשר של המדיום שבעל-פה - לר' צדוק דרשות רבות מאוד על המימרה "לא כשאני נכתב אני נקרא" (**פסחים** נ ע"א), שבהן הבחנה בין הגילוי שבכתב לבין הנסתר שבעל-פה (ר' למשל **מחשבות חרוץ** י2-3; **רסיסי לילה** עז4; פב3 ועוד רבים).

¹²³ ר' מ' אידל, **החסידות**, עמ' 53. אידל מתייחס בדבריו שם למודלים כאופני מחשבה ביחס למערכת גדולה יותר כגון החסידות ובחינתה נוכח מודלים שקדמו לה ושמהם ינקה, ואני העברתי דבריו לגבי תת-קורפוס במערכת זו - דרשות של דרשן בודד. כמו כן יש להזכיר כי בהמשך מטעים הכותב את ההבחנה בין מושג ה'מודל', המשמש להוויה כולה - לדרכי פעולה וחיים - לבין מושג ה'סטרוקטורה', הנתפס כמתייחס לאופן ידיעה בלבד. לדברינו כאן אין הבחנה זו רלבנטית, ושמא מבחינה זו יכלנו להשתמש כאן במונח 'סטרוקטורה'.

...המודלים המעסיקים אותנו נוצרו בעקבות עיון בחומר החסידי. כלומר לא מדובר בקונסטרוקציות מלאכותיות, שיובאו על-מנת להקל עלינו... מערכת מחשבתית נתונה, עשויה להתבאר על-ידי מספר מודלים... מנקודת הראות הזאת, מערכת אינה חייבת תמיד להיות קורפוס שיטתי, כלומר שורת כתבים שמציגים דרך מחשבה קוהרנטית מבחינה לוגית.

1. מקורות שהשתמש בהם ר' צדוק

את בהירותה של התורה שבכתב לעומת ההיעלם שבתורה שבעל-פה מבסס ר' צדוק על מקורות שקדמו לו. כהקדמה וכתשתית לקריאת דבריו אציג אחדים מהמקורות הנזכרים בכתביו פעמים רבות:

עשרות פעמים בכתבים מתקופות שונות בחיי ר' צדוק¹²⁴ הוא מזכיר את המדרש שבו מכונה המשנה, בסיסה של התורה שבעל-פה, המסטורין של הקב"ה:¹²⁵

"ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה" זשה"כ "אכתב לו רובי תורתי כמו זר נחשבו" (הושע ח) - א"ר יהודה בר שלום: כשאמר הקב"ה למשה "כתב לך", בקש משה שתהא המשנה בכתב, ולפי שצפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לתרגם את התורה ולהיות קוראין בה יונית, והם אומרים אנו ישראל, ועד עכשיו המאזנים מעויין (ס"א מצויין), אמר להם הקב"ה לעכו"ם: אתם אומרים שאתם בני - איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני. ואיזו היא? - זו המשנה שנתנה על פה והכל ממך לדרוש.

א"ר יהודה בר שלום: א"ל הקב"ה למשה: מה את מבקש, שתהא המשנה בכתב, ומה בין ישראל לעכו"ם, שנאמר "אכתב לו רובי תורתי" וא"כ "כמו זר נחשבו", אלא תן להם

¹²⁴ למשל רס"ס לילה סה; ישראל קדושים כב; שם מז; דברי חלומות ק; דברי סופרים יז; ליקוטי מאמרים נח; שם עה ועוד רבים.

¹²⁵ תנחומא כי תשא לד. גרסאות מקבילות מופיעות בתנחומא וירא פרק ה; בפסיקתא רבתי, וינה 1880, פרשה ה (ובמהדורת איש שלום יד ע"ב) ובירושלמי פאה פרק ב הלכה ד. הערת פרופ' אלבוים: המשנה משמשת כאן - כמו במקומות רבים אחרים במדרשים - כמטונימיה לכלל התורה שבעל-פה.

א' וולפסון מתייחס במאמרו "על פה וכתב", עמ' 175, לסודיות המאפיינת את צורות המסירה שבעל-פה, והוא מציין כי למרות שמדרש זה אינו מדבר בתכנים אזוטריים או מיסטיים, הוא כורך בכריכה אחת את מה שצריך להישאר עלום עם צורת המסירה האוראלית. ור' הפניותיו לגבי הקונטציות השונות של המלה מסטורין בהערה 33 בעמ' 209-210.

ר' גם הפניותיו של י' אלבוים, פתיחות והסתגרות, עמ' 351, הערה 208. באותו עמוד מראה אלבוים גם את הבנתם של חכמי פולין ואשכנז במדרש זה.

במדרש זה ובהשלכותיו בכתבי ר' צדוק עסק י' אלמן במאמרו "ההיסטוריה של ההלכה", ור' גם הערה 169 במאמרו "חכמת הגויים", עמ' 183. שם הוא טוען כי התגובה שבמדרש הזה סוגלה גם להקשר של טענת המוסלמים, שהיהודים זייפו את התורה.

מקרא בכתב ומשנה על פה. "כתב לך את הדברים" - הרי מקרא, "כי על פי הדברים האלה" - הרי משנה על פה.

מדרש זה מתאר דיון בין הקב"ה למשה, שבסופו נפלה ההחלטה שהמשנה תימסר על-פה. לפי מדרש זה, התורה שבעל-פה תהפוך סימן זיהוי למעבירי המסורת - כיוון שישראל הם יודעי המסורת, הם יזוהו כבניו של מקום.¹²⁶

מדרש זה שנתפרש בהקשר היסטורי על ידי חוקרים שונים,¹²⁷ מעסיק את ר' צדוק מאוד ביחס לדרכי ההתקשרות המיוחדות של חכמי התורה שבעל-פה עם הקב"ה בניגוד לדרכיהם של

¹²⁶ ואולם בתוך ההקשר הזה, שהוא בעל אופי מסרני מובהק, מובלעות המלים "והכל ממך לדרוש". מלים אלה יוצרות קונפליקט פרשני, בין היצמדות למשמעות הסמנטית של כל מלה, וטעינתה במלוא משמעותה, לבין פרשנות הנוטה לכיוון הבנת הרעיון הכללי: לא נראה לי שנוכח יהיה להחליק על תוספת מלים אלו לכיוון של פרשנות הקשרית, ובכך לעמעם את עוצמתה של המלה "לדרוש", שהרי אם נעשה כך - לא תאמרנה מלים אלו דבר מעבר לחזרתן על מה שכבר נאמר: כל התורה שבעל-פה נמצאת כמסורת אצל מעביריה, והכל מהם, כלומר מהמסורת שבידיהם. באופן כזה יתבאר המדרש לפי 'מודל הגילוי', ואולם, כאמור, מחירה הפרשני של בחירה זו הוא בכך שלא תמוצה בה משמעותה היצירתית של המלה "לדרוש".

במקומות רבים מביא כאמור ר' צדוק את המדרש הזה, ובהם אין הוא מכריע בין הדגשת המסרנות לבין הדגשת החידוש, ונותרת פתוחה השאלה: מהו העניין שמפתחותיו מסורים בידי ישראל בלבד. דוגמאות שבהן משתמרת בדבריו האמביוולנטיות שבמדרש ניתן לראות בדברי **סופרים** כא2-3; **מחשבות חרוץ** נח4-3; **בדובר צדק** עו4; **בישראל קדושים** כב2-1 וכן שם סו 3-4.

מתוך האמור **בקדושת שבת** ח2 ג] נראה כי הוא מעדיף את הפירוש המדגיש את החידוש, שכן הוא כותב: "מי שמסורין שלי בידו כו' ודבר זה הוא מורשה לקהלת יעקב בלבד להיות התורה מסורה להם כפי מה שהם יבררו הדבר מתוך פלפולם וחכמתם." וכן גם **בקדושת שבת** כ3-2 ז]; **ברסיסי לילה** מב2-1; שם נז4; **באור זרוע לצדיק** ו1; **במחשבות חרוץ** מט1 ובליקוטי **מאמרים** קטז4-3.

לא מצאתי דוגמאות המושכות חד-משמעית לכיוון הנגדי. ואולם **ברסיסי לילה** מה4 מופיעה מימרה זו תוך אזכור **זהר** ח"א כז ע"א, המדגיש את יגיעת החומר והלבנים שבלימוד התורה שבעל-פה כהשתדלותם (הבלתי נשגבת בעליל) של לומדי התורה, ולא את ממד החידוש שבלימוד, המוערך מאוד אצל ר' צדוק.

בעניין זה אפנה גם לדיון המרתק של י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 15-16, שבו הוא עוקב אחר השתלשלותו של מוטיב טיהור השרץ בק"ן טעמים מספריו המוקדמים של ר' צדוק, שבהם הוא מופיע כ"קושיית שכליות" שאין בכוחן להתייבב נוכח כוחה של מסורת, אל כתביו המאוחרים יותר, שבהם טוען ר' צדוק את מעשה התלמיד הזה בערך של אמת מוחלטת, אלא שאמת זו היא אמת שתגלה רק בעתיד. אלמן מראה את המהפך שחל בעמדותיו של ר' צדוק מגישה שמרנית-מסורתית, המדגישה את נחיתות האינטלקט מול המסורת לגישה מהפכנית המעצימה את כוחו של החידוש בתורה.

אף במאמרו, "הנבואה בתהליך ההלכתי", עמ' 11, מצביע אלמן על המהפך שחל בעמדותיו של ר' צדוק ביחס למעמדם של אנשי כנסת הגדולה. הוא מראה כי **בזכרון לראשונים**, ספר מוקדם של ר' צדוק, שנכתב קודם שנתקרב לחסידות, מוזכרים אנשי כנסת הגדולה באופן מסורתי כמסרנים בלבד. לעומת זאת בספריו החסידיים (**רסיסי לילה**, **ליקוטי מאמרים**, **מחשבות חרוץ ופרי צדיק**) הם מופיעים כמייסדיה של התורה שבעל-פה.

¹²⁷ על הקשריו ההיסטוריים של מדרש זה ר':

ש' ליברמן, **יוונים ויונות**, עמ' 304;

א"א אורבך, **חז"ל**, עמ' 271, המסביר כי כתגובה על טענות הנצרות בעקבות דברי פאולוס על הכנסיה כיורשת האמתית של ישראל, ובעקבות טענות אבות הכנסיה הנוצרית שספר הספרים כבר אינו רכושם ומורשתם של היהודים, נאמרו דברים אלה, ובאותו הקשר פולמוסי גם העלו האמוראים את מעמדם של חכמי התורה שבעל-פה לדרגתם של נביאים ולמעלה מהם;

הפולמוס בתרביץ שבו השתתפו: פ' דרייפוס, "ועד עכשיו", מ' ברגמן "אין המאזניים מעויין" ומ"ע פרידמן, "ועד עכשיו";

ח' מאק, "דרשות אנטי נוצריות", עמ' 135-136;

מ' הירשמן, **המקרא ומדרשו**, עמ' 13-17, דן במדרש זה במסגרת תיאור המאבק שהתחולל בין הכנסייה לבין היהודים על מדרש המקרא. הוא כותב כי הנוצרים טענו להיותם "ישראל האמתית" כבר בתקופת התנאים, ומראה הדהודים לפולמוס זה גם במקורות קדומים יותר. הזיהוי החד-משמעי של רקע זה העומד מאחורי המדרש המאוחר נובע מאזכור תרגום המקרא ליוונית. בעמ' 16 שם מציג הירשמן את הבנת התבנה מסטירין (כפי שהיא מופיעה בפסיקתא) כסוד, כפי שרמז לפניו ליברמן. וכתב כי על רקע השתלטות דתות הסוד של העולם הרומי בימי חז"ל מעוצבת כאן גם היהדות כדת סודית, שסודה הוא התורה שבעל-פה, אם כי הוא מטיל ספק מסוים בדעה זו;

י"ח רוזנברג, "איסור כתיבת תושבע"י", עמ' 17-32, סוקר את כל המקבילות לדרשה זו בתנחומא, ומשווה בין דברי התנחומא והירושלמי למקבילותיהם הבבליות. הוא מראה כי מגמה זו, היא נחלת המקורות הארץ-ישראליים;

י' ליבס העיר על-פה, כי בניגוד לנגישותם של כתבי הקודש שתורגמו, בכל האלף הראשון לספירה הנוצרית, אל התורה שבעל-פה לא היתה לנוצרים גישה נוחה. דימויה של התורה שבעל-פה של היהודים בעיני הנוצרים היה דימוי של סוד, והיא נתפסה בעיניהם כידע נסתר וחשאי של עם ישראל. ר' על כך ח"מ מרחביה, **התלמוד בראי הנצרות**, עמ' יג.

הנביאים, ואף ביחס לסגולת עם ישראל תוך הנגדתו לאומות העולם. ר' צדוק אינו מתעניין באילוצים המעשיים שהביאו לאיסור לכתוב תורה שבעל-פה, אלא בסיבות הפנימיות הקשורות לאפיונה של התורה שבעל-פה.¹²⁸

מימרות אחרות שמביא ר' צדוק שוב ושוב לאישוש עניין זה הן דברי התנחומא¹²⁹ המעמיד את הפסוק¹³⁰ "העם ההולכים בחושך ראו אור גדול" על חכמי התורה שבעל-פה, הדרשה המובאת בסנהדרין¹³¹ על הפסוק¹³² "במחשכים הושיבני" – זה תלמודה של בבל¹³³ ועוד.

ר' צדוק נשען בדבריו גם על מקורות קבליים המזהים את התורה שבכתב (ספירת תפארת)¹³⁴ עם מידת יום ואת התורה שבעל-פה (ספירת מלכות) עם מידת לילה.¹³⁵

המקורות המדרשיים והקבליים הללו כורכים את התורה שבעל-פה עם הצד הנסתר של המציאות, הן באשר למקום משכנה באדם – בלבות ישראל, הן באשר למקום התפתחותה העיקרי בעולם (וכשהוא מוזכר בדברי ר' צדוק הוא הופך לסמל) – בבל, המכונה "מחשכים", ומכאן ניתן לעבור גם לפרמטר הזמן, שכן כנראה מעורבת כאן אפלתה של הגלות בכלל, תקופת התפתחותה

¹²⁸ ע' ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 281.

¹²⁹ **תנחומא** נח.ג.

¹³⁰ **ישעיהו** ט, א.

¹³¹ **סנהדרין** כד ע"א.

¹³² **איכה** ג, ו.

¹³³ ר' למשל **דברי סופרים** יג3; **דובר צדק** עב4; שם עז2-1; **פוקד עקרים** ט1 [ד]; שם כד3 ועוד.

¹³⁴ כך כבר בספר הבהיר ואצל ר' יצחק סגי נהור. ר' ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 50-51.

¹³⁵ זיהויים אלו מופיעים פעמים רבות בכתביו. ר' למשל **פרי צדיק** בא לפדיון הבן [א]; בהעלותך [ט]; לט"ו באב [ג]; [ה]; **קמץ המנחה** 4ג [כט]; "המקובלים כתבו דמדת יום זכר ומדת לילה נקיבה... ולי נראה לפי שמקבלת אור הלבנה המושפעת מחמה ולכן יום זכר... ולכן אמרו במדרש (תנחומא תשא) דכשלמד תורה שבכתב ידע שהוא יום. שבע"פ לילה. דתושבע"פ מקבלת ויוצאת מתושב"כ". (ור' על כך ע' ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 291). ר' גם **דובר צדק** ט3 "כי תושב"כ היא מצד אור הש"י בעצמותו הקודם לבריאה וכמשז"ל (בר"ר פ"ח) דתורה קדמה לעולם. משא"כ תושבע"פ היא מה שנובע מלב חכמי ישראל והיא נקרא בפי הרמב"ם בכ"מ דברי סופרים... וזהו מצד אור השכינה הנובע בנבראים"; וכן ר' שם כח4. מעניין להשוות אמירות אלה להבחנות שאינן דיכוטומיות אלא הצגת רצף של החשכה, כמו שם צג1, שם מתאר ר' צדוק דרגות של החשכה מן המשנה אל התלמוד ובתוך התלמוד החל מאב"י ור"ב, וכן בתקופה הבהיר-תלמודית בהשוואה לתלמוד.

מקורות חז"ליים ששימשו כר פורה לדרשות בעלי הסוד והחסידות לקישור זה:

תרגום איכה ב למלים קומי רוני בלילה: "קומי כנשתא דישאל דשריא בגלותא עסוקי במשנה בליליא ארום שכינתא דה' שריא לקבליך..."; **תרגום שיה"ש המיוחס ליונתן בן עוזיאל** לפסוק "דודי צח ואדום" (שיה"ש ה); **מדרש תהלים** מזמור יט: "ומנן היה יודע משה מתי יום ומתי לילה שהוא אומר ארבעים יום וארבעים לילה. אלא בשעה שהקב"ה מלמדו תורה יודע שהוא יום, ובשעה שהוא מלמדו משנה יודע שהוא לילה"; **תנחומא** כי תשא כח: "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה לחם לא אכל ומים לא שתה. ביום היה הקב"ה מלמדו תורה שבכתב ובלילה היה מלמדו המשנה על פה" (וכן ר' שם לו); ובניסוחו המאוחר של **ילקוט שמעוני** שמות לד, רמז תו: "היה לומד תורה ביום ופושט אותה בינו לבין עצמו בלילה".

קישור זה מופיע גם במקורות קבליים:

ר' **זהר** ח"ב קלז ב;

"ספר הפליאה", מתוך **תורת הקנה**, ד"ה הה' נק' גבורה וכאן נשלמים ה', נקשרת תורה שבעל-פה למידת הצמצום של ספירת גבורה הנקבית וכן למידת מלכות, תוך הישענות על המקורות החז"ליים הדורשים את רינת דוד בלילה כעיסוקו בתורה.

ציטוט תרגום שיה"ש מופיע בספרי קבלה כגון בספרו של ר' מאיר אבן גבאי, **עבודת הקודש**, ח"ג פרק כא, שם הוא אומר בשם רשב"י, כי כליותיו של אברהם אבינו למדוהו חכמה כל הלילה, ואצל ר' נ"י שפירא, **מגלה עמוקות** - רנ"ב **אופנים על ואתחנן**, אופן קסג.

העיקרית של התורה שבעל-פה, וכן באשר לזמן ביממה בו נלמדת תורה זו, שבמידתו היא נתפסת ומסומלת (באמצעות ספירת מלכות) – הלילה.¹³⁶

¹³⁶ שני האלמנטים האחרונים נמנו גם אצל יי אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה".

2. רכיבי האפיון בדברי ר' צדוק

להלן אצביע על מספר גורמים, שאליהם מתייחס ר' צדוק, העומדים מאחורי אפיון התורה שבכתב כתורה העוסקת בגלוי והתורה שבעל-פה כזו שעניינה הנעלם:

ד. צורתן הספרותית של התורות

אל האפיונים שירש ר' צדוק מהמקורות שקדמו לו, ניתן לצרף גם את אופיין הספרותי של התורה שבכתב ושל התורה שבעל-פה. כוונתי לכך שבמקרא מופיעים הסיפור והחוק באופן רצוף, ולעומת זאת בולטת הצורה הספרותית של דעות בלולות ומחלוקות לאין שיעור, המאפיינת את הספרות התלמודית. כך כותב ר' צדוק כבר בספרו 'דברי סופרים':¹³⁷

...היינו הבירור הלכה הוא תורה שבכתב דכתיבא ומנחא שדברי' ברורים לכל, משא"כ [מה שאין כן] ע"י תורה שבע"פ אין הלכה ברורה דהללו אוסרים והללו מתירים כו' (חגיגה ג:).

ההבדלים בין הצורות הספרותיות – זו הבהירה והשוטפת מול זו הפוליפוניית – תורמים לאפיון גילוי והיעלם.¹³⁸

בפתיחת המובאה הבאה מופיעים אפיוני המדיומים באשר הם (גם כאשר הם מדיומים שאינם בשימוש של בשר ודם...) – הכתב מאופיין כבסיסי וכמוצק והעל-פה כרופף:¹³⁹

והדבור הוא חיות האדם כידוע לנפש חי'... ודבור הש"י דמע"ב [דמעשה בראשית] הוא המח" כל הבריאה... וזהו התפשטות הדבור דהש"י [דהשם יתברך] ע"י קול שופר דמ"ת [דמתן תורה] דבאורייתא ברא העולם... ובשעת מ"ת נתבסס העולם היינו ישב על כנו שהדיבור הוא רוחני והוא דבר הרופף וכשבא לפועל בכתב הוא דבר הקיים שאינו רופף. ובשעת בריאת העולם הי' רק דבור ומאמר והוא ע"ד [על דרך] דברים שבע"פ א"א [אי אתה] רשאי לאמרם בכתב¹⁴⁰ כי הכתוב הוא דבר קצוב ומוגבל שא"א לשנות אבל במה

¹³⁷ דברי סופרים יג1.

¹³⁸ בתקנת השבין 33 מופיע דיון דומה, אלא ששם אין ר' צדוק בוחן מה בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל-פה, אלא מה בין המשנה והגמרא. ואולם שם זוהי רק קומת המסד של דיונו, המרקיע אחר כך למשמעויות עמוקות יותר של ההבחנה בין שני חטיבות ספרותיות אלה.

¹³⁹ רסיסי לילה מו3.

יש לציין כאן כי רוחם של דברים אלה שונה מרוח דבריו במחשבות חרוץ מג 4-דמ1. שם הוא קושר או אף מזהה בין הדיבור האלקי לבין הכתב, "דלגבי גם הדבור הוא חקיקה גמורה וכתיבה".

¹⁴⁰ על-פי גטין ס ע"ב.

שבע"פ יפול השינוי. ולפי שבתושבע"פ יש מחלוקת ואלו ואלו דברי א"ח [אלקים חיים] היינו שכך ניתן לישראל שיהי' הדבר רופף בידם ויוכלו להטות לכאן ולכאן ולפיכך א"א רשאי לאומרם בכתב שהוא דבר מבורר.

רק בסוף המובאה מגיע ר' צדוק אל הדיון במושג הטעון הנדון כאן - תורה שבעל-פה. רפיפותה של התורה שבעל-פה, כפי שהיא מופיעה כאן, נעוצה במחלוקות שבה.

ה. התורות ברצף המוחשיות

המדיום החזותי נתפס כמדיום אמין ובהיר יותר "כפי לבוש העוה"ז".¹⁴¹ במקומות אחדים בכתביו של ר' צדוק מודגש רכיב ה'גשמיות' של המדיום כרכיב הנושא משמעות מרכזית.¹⁴² המדיום החזותי מתקשר לרוב בתודעה עם דברים מוחשיים יותר, עם חפצים שניתן לגעת בהם ולמשש אותם. לעומתו הקול, אולי בשל היותו תמיד נתון בציר הזמן, נתפס כעדות חמקמקה יותר לישויות מופשטות יותר.

וכך הוא אומר:¹⁴³

כי הדבור והקול רוחני ואינו נרגש ומוחש בעוה"ז כלל, וע"כ חוש השמיעה רוחני יותר מכל החושים שיש לו תפיסה רק בדבר רוחני ולא בגשמי כלל ובשמיעה יוכל האדם לדעת מטמונותיו וסתריו של חבירו [!] מה שבלבו נעלם וטמיר שישמע לו בדבורו מה שאי אפשר בראיה ושאר חושים להשיג אלא הנגלה למראית העין בעוה"ז...¹⁴⁴

לכאורה, בשל מוחשיותו ונפרדותו מן המוען עשוי הכתב לשמר שדר לשוני באופן הבטוח ביותר. ר' צדוק מפקפק בערכו של כוח זה משני טעמים מנוגדים:

1) מגבלות הכתב בשימור הדברים

¹⁴¹ שם, פא.1.

¹⁴² על המדיום החזותי כמלביש את התורה בלבוש גופני בעולם הזה ר' **צדקת הצדיק** עה2 [רסג]; **ריסיסי לילה** עז4; פא3 ועוד.

¹⁴³ **תקנת השבין** כו2.

¹⁴⁴ ור' אפיונים נוספים בהמשך דבריו שם. הבחנה בין ראיה שהיא "בחוש" לבין שמיעה שהיא "מרחוק" מופיעה גם ב**פרי צדיק** משפטים [ג].

הכתב משמר את פרופוזיציות התוכן, אך הוא אינו מחזיק את ההשגה הנעלמת שבלב, הנלווית לכל חידוש תורה, והמהווה מבחינת ר' צדוק עניין מרכזי ומשמעותי ביותר בחידוש.¹⁴⁵

בעניין זה אדון להלן,¹⁴⁶ לשיבור העין אביא בזה רק ציטוט אחד, שיופיע לצד מובאות נוספות בהמשך:¹⁴⁷

"שדבר זה לא נתנו לכתוב כי דבר זה א"א להלביש בכתב כלל רק מה שלב חכם ישכיל פיהו".

(2) כוחו של הכתב בשימור הדברים

ר' צדוק מדבר במקומות אחדים בשבחה של השכחה.¹⁴⁸ כוחה החיובי של השכחה מתבטא בהיותה הכנה לחידוש או להיזכרות שאחריה:¹⁴⁹

...כטעם והי' אם שכוח תשכח וגו' דאמר והי' שהוא מורה שמחה בכ"מ [בכל מקום]
כמשז"ל (ב"ר פ' מב) דעי"ז [דעל ידי זה] הוא תוקף השמחה כשמתעורר הזכרון מתוך
השכחה כנודע המשל מן מלך שבא מארץ שביו למלך וגם כשאינו בארץ שביו לגמרי רק
שגר בעיר אחרת או אפי' רק בבית אחר או אפי' רק בחדר אחר כי תענוג תמידי אינו תענוג
וכמשז"ל (נדה לא) בטעם ימי נידות כדי לחבבה על בעלה...

ר' צדוק דן כאן בהיזכרות שאינה רק בגדר שחזור של הידע הקודם, אלא היא כוללת את תוספת ההתרגשות שבמפגש המחודש עם הנשכח, חוויה הנעדרת מזכירה רצופה.

מן האמירה הכללית על השכחה, אני מבקשת לעבור ולהתמקד בשכחת דברי התורה. ר' צדוק מזכיר במספר מקומות את דברי הגמרא¹⁵⁰ אודות ההלכות הרבות שנשתכחו בימי אבלו של משה. בספרו 'מחשבות חרוץ'¹⁵¹ קושר ר' צדוק את התחלת יצירת התורה שבעל-פה (בדמות ספר יהושע "שהוא התחלת הספר שנתחבר על ידי בני"א [בני אדם] אחר התורה שבכתב שמהשמים") עם

¹⁴⁵ או בצמד מושגים שונה: בכתב עשויה להתבטא החכמה, ואילו בינת הלב אינה מתבטאת אלא בדיבור. ר' צדוק **הצדיק** מט"ז-1 [רכא].

¹⁴⁶ ר' להלן בסעיף 3. 'תורה שבעל-פה ותורת הנסתר'.

¹⁴⁷ **רסיסי לילה** עט"4.

¹⁴⁸ לצד אמירות רבות בגנותה: ר' **רסיסי לילה** נה"4-3; **מחשבות חרוץ** יא1 ועוד רבים. (במקומות אחדים השכחה מקבילה אף לכפירה בה'). דוגמה לדרשה שבה מופיע יחס אמביבלנטי כלפי השכחה (**צדקת הצדיק** מט"ז-2 [רכא]): "ושמעתי דאמר גם על השכחה והי' שהוא לשון שמחה... כי הגם דבעוה"ז הוא מושך חטאים ונענשים ע"ז מ"מ באמת לאמיתו מזה נמשך שמחה גדולה לעתיד כשיתוקן הכל אז יבורר זה." למרות האמירות שמגמתן שונה, בחרתי להדגיש את הדברים שבשבח השכחה בשל החידוש שבהם ובשל היותם הולמים את המהלך המתואר כאן.

אגב בעניין "שמעתי" ר' לעיל הערה 46 במבוא ובהערה 50 בפרק ג להלן.

¹⁴⁹ **רסיסי לילה** עא1. במקומות אחרים כוחה החיובי של השכחה נעוץ בכך שהיא מזמנת דילוג והבלגה על המציאות (הכוללת פושעי ישראל וכדו') ומאפשרת לקשר הפנימי לנכוח. ר' למשל **ליקוטי מאמרים** קא"3.

¹⁵⁰ **תמורה** טז ע"א.

שכחת הלכות אלה. אכן השכחה מתוארת אף כאן כצרה וכחשוכא, המוצדקת על ידי ה"נהורא דתושבע"פ שהוא מצד האדם". ובכל זאת בתוך מערכת תכליתית זאת שמור לשכחה תפקיד חיוני.

במקום אחר באותו ספר הטון חיובי עוד יותר.¹⁵² שם מתייחס ר' צדוק לאותו אירוע - מות משה והשכחה שבאה בעקבותיו – ואולם התורה שבעל-פה שנולדה כתוצאה מכך אינה מגולמת בספר יהושע אלא בהלכות שהחזיר עתניאל בן קנז מתוך פלפולו, כדברי ר' אבהו בהמשך הגמרא שם:

אבל מצינו (מנחות צט ע"א) דביטולה של תורה זהו יסודה, וע"י השכחה יגעו והשתדלו לעמוד על דברי תורה בכח פלפולם עד שהחזיר עתניאל בן קנז בפלפולו (תמורה טז ע"א), וזהו התחלת תורה שבע"פ שהוא השגת חכמי ישראל ותלמידים ותיקים ברוה"ק, שבקרבם כמפי הנבואה... ומיתת משרע"ה היא שגרמה לזה שנחקק בכל לבבות דבני ישראל כח ההשגה דדברי תורה...

אף המימרה:¹⁵³ "מאי דכתיב 'חרות על הלחת' – אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות לא נשתכחה תורה מישראל", שנראה לי כי נאמרה על-ידי ר' אליעזר בטון מקונן, נקראת בפיו של ר' צדוק בנעימה הפוכה:¹⁵⁴ ר' צדוק שש לראות באירוע של שבירת הלוחות, שעמו נכרכת כאן **שכחת דברי תורה**,¹⁵⁵ את העילה ליסודה והתפתחותה של התורה שבעל-פה.¹⁵⁶

פיתוח אחר של אותו רעיון מופיע במקום אחר, על רקע דברים בגנותה של השכחה, כפעולתו של היצר הרע.¹⁵⁷ נעימת הדברים משתנה עם הבאת המימרה הנזכרת מעירובין, וכן עם אזכור האגדה ממסכת שבת,¹⁵⁸ שבה מאשר הקב"ה את שבירת הלוחות, שנעשתה מדעתו של משה, ובתמיכתו

¹⁵¹ **מחשבות חרוץ** לט.

¹⁵² שם, ע' 1-2.

¹⁵³ **עירובין** נד ע"א.

¹⁵⁴ **רס"סי לילה** ע"ט.

¹⁵⁵ ומעניין להשוות דברי ר' צדוק למהר"ל, שעסק אף הוא באותו מוטיב חז"לי הקושר את שבירת הלוחות עם שכחת דברי תורה, ומביא אותן מימרות, אלא שהמהר"ל מדגיש רק את הנפילה שבשכחה. (ר' המהר"ל מפראג, **חזושי אגדות**, בביאורו למנחות צ"ט ע"א, ח"ד, עמ' פו; ו**נתיבות עולם** א, נתיב התורה, פרק יב. ר' דברים קרובים גם ב**דרוש על התורה** למהר"ל מפראג).

למרות המגמה השונה נראה לי כי ר' צדוק שאב השראה מדברי המהר"ל בעניין זה, שכן ניתן למצוא קווים מקבילים בין דברי שניהם בהשוואת הדברות שביתרו לאלו שבואתחנן, תוך התייחסות דרשנית ל'קורת הגג הטקסטואלית' (גוף התורה מול משנה תורה, שהמהר"ל רואה בו את הדגשת הפרספקטיבה האנושית, ור' צדוק מפתח כיוון זה בכנותו אותו 'בחנינת תורה שבעל-פה') מצד אחד; ומצד שני תוך התייחסות לדברי התלמוד בבבא קמא נד ע"ב-נה ע"א, שבהם נתפסים שני נוסחי הדברות כציטוטים מדויקים של הדברות החרוטות בלוחות הראשונים והאחרונים, ועל כן הם מגלמים את התורה שקדמה לעגל מול התורה שבאה בעקבות הכישלון בו. (הש' את המהר"ל מפראג, **תפארת ישראל**, פרקים מג-מד ל**מחשבות חרוץ** נח-3 ו**פרי צדיק** יתרו [ט]; ואתחנן [ה]; שם [ז]).

¹⁵⁶ ר' גם מקבילה ב**דברי סופרים** יג.

¹⁵⁷ **דובר צדק** ע"ט-19.

¹⁵⁸ **שבת** פז ע"א.

של האישור הסמלי בהנחת הלוחות לצד שברי הלוחות בארון, כפי שמובא במסכת ברכות.¹⁵⁹ המימרה "לוחות ושבירי לוחות מונחות בארון" מובאת שם כאישוש לדברי ר' יהודה שאמר "הזהרו בזקן ששכח תלמודו".¹⁶⁰ שוב מופיעים הלוחות השבורים כסמל או כדימוי לשבר התודעה שבשכחת דברי תורה. ר' צדוק מדגיש כי הזוכר והשוכח, הלוחות ושבירי הלוחות -

שויים בקדושתם, רק שמצד הנגלה זה נשבר וזה שלם... אלא שבעולם הזה עדיין אינו מבורר עד עת שיקוים מ"ש שיחובר עצם על עצמי" [!] אז יחברו גם הלוחות הנשברות ויתברר כי לא היה שכחה כלל, אבל בעולם הזה אין מגיע ע"ז רק יישר כח מהשם יתברך ואכמ"ל עוד]:

אף מקטע זה ברור שמציאותה של שכחה אינה אידיאלית, אבל בתוך המציאות הנפולה של העולם הזה "מגיע על זה רק יישר כח מהשם יתברך" למי שחולל אותה...

מן הדברים הללו עולה גישה אמביוולנטית כלפי השכחה. לצד גינוייה, מתלהב ר' צדוק מן הפוטנציאל לפוריות התורה שבעל-פה הטמון בשכחת התורה. מות משה, המהווה סמל לשכחה, לנתק מסוים מן התורה שבכתב, הוא אירוע הרה פלפולים וחידושים של תורה שבעל-פה. יחסו זה של ר' צדוק אל השכחה הולם את יחסו הכללי לחטאים, הנעשים - בדיעבד ובמבט לאחור - כזכויות. יחס זה הנסמך בדבריו לרוב על המימרה¹⁶¹ "אלמלא חטאו ישראל לא ניתן להם אלא חמשה חומשי תורה וספר יהושע בלבד... מאי טעמא - 'ברב חכמה רב כעס'", חוזר פעמים רבות בדבריו. לעומת דרך הביטוי על-פה, המאפשרת שכחה, מהווה הכתב מדיום מתעד מזכיר ומשמר, ועל כן הוא עלול ליצור קיפאון ולמנוע חידוש. סגולה זו של הכתב נתפסת במקורות שראינו כחולשתו.

אצל אפלטון מופיע דיון אודות ערכה של הכתיבה.¹⁶² אפלטון מסתייג ממעשה הכתיבה, למרות שהוא מכיר בתרומתו לשימור המידע ולהנחלתו לדורות הבאים. אפלטון מנמק את הסתייגותו בכך שהכתב אינו רק משמר זיכרון, אלא הוא גם המאפשר את השכחה. הישענותו של האדם על

¹⁵⁹ ברכות ח ע"ב.

¹⁶⁰ במקבילה בליקוטי מאמרים קא3 ואילך מופיע מוטיב זה כשהוא מקושר גם לשבירת הכלים.

¹⁶¹ נדרים כב ע"ב.

¹⁶² כתבי אפלטון, כרך ג', עמ' 420 ואילך.

אמצעי מוחשי וחיצוני זה תותיר את תודעתו במצב פסיבי.¹⁶³ היא לא תידרש להתאמץ בהכלת המידע, והדבר עלול לפגוע ברמת המעורבות הפעילה שלה ובדיאלוג החי.

דומים דבריו של ר' צדוק לדברי אפלטון במובנים מסוימים, ומנוגדים אליהם במובנים אחרים: נדמה לי כי בעניין **מגבלתו** של הכתב, ניתן יהיה למצוא שיתוף רב ביניהם. שניהם רואים יתרונות בשיח החי על פני הורדתו אל הכתב.

ואולם ביחס למה שתיארת כסגולתו המיוחדת של הכתב, **כוחו בשימור הדברים** – כאן מתפצלות דרכיהם. דאגתו של אפלטון נתונה להעברת הזיכרון מתודעת האדם אל האובייקט הכתוב, המצוי מחוצה לו, ותוצאת הלוואי שלה – מן האדם תוסר האחריות לזכירה הפעילה. אפלטון מעוניין בשימור הידע, חשוב לו שהידע יהיה זכור – יתרון חשוב של הכתיבה מצד אחד, אך מצד שני הוא חושש מהתנוונות הזכירה האנושית, תהליך שעלול ללוות את הורדת הידע אל הכתב. לעומת זאת, ביקרתו של ר' צדוק ביחס הכתב נובעת דווקא משום שהוא מגלה צד חיובי בעצם השכחה... השכחה שמביאה לריבוי החכמה.¹⁶⁴

ו. שאלת הוודאות

שאלת הוודאות הכרוכה בתורות השונות מתקשרת אל הרכיב הקודם. התורה הכתובה ומונחת מאופיינת כתורה מוארת מבחינת **ודאיותה** ומוצקותה, בהשוואה לחמקמקות ולספקות המתלווים אל חידושי התורה שבעל-פה.¹⁶⁵

לעומת התורה שבכתב, שבה מאיר הקב"ה לאדם באור בוהק, את התורה שבעל-פה רואה ר' צדוק כישיבה בחושך:¹⁶⁶

¹⁶³ דברים ברוח דומה כותב ר' יהושע כץ, **מאירת עיניים** (הידוע בכינויו סמ"ע), בהקדמתו לחושן משפט הוא מסביר את האיסור לכתוב תורה שבעל-פה כדי שיתייגעו הרבה בשינונה, וכך לא תישכח מתודעת הלומדים.

¹⁶⁴ בנקודה אחרונה זו אני מסכימה עם א' בריל, **המיסטיקה**, בפרק העשירי בתת-הפרק 'הריבוי כגילוי האחדות האלקית'.

¹⁶⁵ ור' דבריו של י' אלמן בעניין זה אודות המקור שהוא מביא **מרסיסי לילה** 49-פא1, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 11.

(ור' שם גם בעמ' 18 בדבריו אודות הקטע **מרסיסי לילה** ט3 "בכל חדושין דאורייתא א"א להיות דבר מבורר שלא יהי נטיי לכאן ולכאן..."); ור' גם י' אלמן, "הנבואה בתהליך ההלכתי", עמ' 6.

¹⁶⁶ תכונות הפוכות המיוחסות לכל אחת מן התורות יתוארו בפרק ד להלן. **קדושת שבת** כ1 [ז].

ור' בעניין המחשכים את ההפניות שבראשית פרק זה בסעיף 1. 'מקורות שהשתמש בהם ר' צדוק'.

שאין השגת האור מתגלה מיד אלא אחר היגיעה גדולה בצער גדול... ומתוך החושך זוכין לאור הגדול הגנוז לצדיקים לעת"ל [לעתיד לבוא] דאז לא יכנף עוד מוריד... שלא יהי עוד העלם כלל. אבל בעוה"ז האור הזה גנוז ונעלם ואינו מתגלה אלא ליושבים בחושך.

בעולם הזה, העמום, כרוך לימוד התורה בעמל וביגיעה רבה. החושך כאן מסמן את עצם הסתתרותה של האמת בתורה שבעל-פה. ואולם לא רק קושי טכני כאן. מעורבותו של האדם המחדש והיוצר מדעתו מכהה את אורה של תורה שבעל-פה לא רק בצער וביגיעה שבהם היא נקנית, אלא גם בטוהר ובאמיתות של הפירות שהניב עמל זה, שכן בפירות הללו עלולים לנקר ספקות מתמידים:¹⁶⁷

אבל הכל בהסתכלות דרך אספקליא (!) שאין מאירה שאינה אלא מהשגת לבו ויוכל השואל לשאול זו מנלך ושמה אתה טועה... וע"כ יש מחלוקת בתושבע"פ שזה מצד חכמתו משיג בע"א [בעניין אחר] והכל דא"ח [דברי אלקים חיים] כי אין דעתן של בני"א דומה זל"ז [זו לזו]...

אכן, תיאורים אלה של טלטלת הנפש שאינה מוצאת מנוחה, והיא רדופת ספקות שמא מוליך אותה הדמיון שולל, תומכים בתמונת החשכה והעמעום לגבי ההתחבטויות בלימוד התורה שבעל-פה. ובכל זאת, אין ר' צדוק מסתיר חיבתו אל מחשכים אלה, אף שהם מכילים חיבוטי נפש:¹⁶⁸

וגופו של כתב הוא בנין הקבוע וקיים שבנה וקבע מלכו של עולם, וההשפעה מצידו ית' בקביעות שוה ע"כ תורה שבכתב כתיבא ומנחא לכל באי עולם, והתורה שבע"פ הוא מה שנמסר לחכמים לחדש ולהשיג כל אחד כפי כחו וחכמתו, ומי שאינו חכם אין משיג ומחדש כלום וכל ההשגה הוא מצד המקבל ומצידו א"ל [אין לה] קביעות, אפי' לאותו המשיג ההשגה היא דרך פריחה בשכל בלא קבועות [!] פעם נגלה ופעם נעלם... והל' הוא גוף אות שבכתב וג"כ אין לו קביעות ופורח באויר, רק שהוא מגדל הפורח להיותו אות גמור דכתב הבונה בית וזה מגדל הגבוה יותר מבית כמשמעות מגדל בכל מקום וכן המגדל דדור הפלגה, ולמ"ד הוא לשון לימוד שממנו הוא הלימוד והיניקה דתורה שבע"פ וחביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה (שהש"ר פ"א)...¹⁶⁹

¹⁶⁷ פוקד עקרים כג.

¹⁶⁸ מחשבות חרוץ מו-4מ-2. החלוקה בין התורות כאן מתייחסת לצורת המסירה (כהגדרתו של אלמן, המובאת בפרק א בסעיף 2. 'ההבחנה ההיסטורית' לעיל), וכפי שראינו במקורות אחרים היא מקבילה גם לחלוקה ההיסטורית: התורה שבכתב כזו המושגת על-ידי הנביאים, לעומת התורה שבעל-פה – שמושגת על-ידי החכמים. קטע זה נדון גם אצל מ"א וואקנין, **הספר השרוף**, עמ' 146.

¹⁶⁹ וכאן מאשש ר' צדוק את עדיפותה של תורה שבעל-פה על זו שבכתב באמצעות מקורות תלמודיים וקבליים שונים, שלא ראיתי לנכון להביאם.

והשגת הנבואה גדולה מצד שי"ל [שיש לה] יסוד על מה לסמוך שהיא דבר ה' אשר עליו אין להוסיף ולא לגרוע והם דברים קצובים וקבועים וקיימים, ומצד זה השגת רוח"ק של חכמי תורה שבע"פ גדולה שאע"פ שפורחת באויר כי א"ל [אין לה] יסוד קבוע לסמוך עליו בבירור לדעת שהוא דברי אלקים חיים ושהן הן הדברים הנאמרים ברוח"ק מאחר שהוא מוציאם מחכמת לבו ואולי טועה בדמיונו, מ"מ [מכל מקום] נגד זה ה' גבוה גבוה מכל האותיות שהשגתו בלא קצב וגבול ולמעלה מכל שפע ההשגה הנקצב ברצון השם יתברך בבריאת העולם שהי' באותיות שהם המגבילות כל דבר.

בקטע זה דורש ר' צדוק באותיות התורה שהוא לומד את מעשה הלימוד גופו. האות ל' היא הלימוד, החידוש בתורה שבעל-פה שהוא כמגדל הפורח באוויר. ר' צדוק דורש לא רק את שורש האות (ל,מ,ד), אלא גם את צורתה הגראפית – גובהה הפורץ מעל אחיותיה, המשורטטות מן השורות ומטה, ורגלה הניטית והבלתי יציבה. הוא מעמיד אותה לעומת יתר האותיות, התורה שבכתב, אבני הבניין הקבוע של העולם.¹⁷⁰ כאן מציין ר' צדוק מצד אחד את מוגבלותה של השגת התורה שבכתב, (שכן מה שנמסר לנביא אינו אלא כפי מדרגתו, ואין ביכולתו להבקיע מעבר לה) בהשוואה לתורה שבעל-פה.¹⁷¹ ועם זאת הוא קובע כי יתרונה של תורה שבכתב על פני התורה שבעל-פה הוא בוודאות שבה – "יש לה יסוד על מה לסמוך שהיא דבר ה' אשר עליו אין להוסיף ולא לגרוע" לעומת עראיות המחשבה וחמקמקותה ("פעם נגלה ופעם נעלם"), המאפיינת את התורה שבעל-פה.

ושמא מהדהדת במעמדה הנישא של ה' רוח דבריו של הרבי מאיז'ביצא בשבח הספקות:¹⁷²

כי על ידי שילדו לאדם ספקות בדברי תורה על ידי זה יבוא לאמתם.

מהקשרם של דברי בעל 'מי השילוח' עולה כי הספקות בדברי תורה עבורו אינם ספקות עיוניים בלימוד תורה אלא בהנהגות החיים. הרבי מאיז'ביצא בתורות רבות שלו עוסק בכניסה למצבים שבהם אין האדם יודע מהו רצון ה', ולתהייה כזו יש השתמעויות מעשיות בחייו. יתר על כן,

¹⁷⁰ שי' פרידלנד, "ראיות", עמ' כג.

¹⁷¹ יש לשים לב כי בקטע זה מובלע הזיהוי בין התורה שבכתב לבין הנבואה, המופיע במפורש במקומות אחרים (כגון **מחשבות חרוץ** מז1). כאן אינני עוסקת במכלול אפיוניה של התורה שבעל-פה, אלא רק בהנגדתה לתורה שבכתב, ורק באמצעות צמד הניגודים גילוי והיעלם. משום כך, פטרתי עצמי מלהתייחס לסוגיה מרכזית ביותר בהגותו של ר' צדוק המשיקה לענייננו – היחס בין התורה שבעל-פה לנבואה. אתייחס לעניין זה באופן מצומצם יחסית בפרק ה בסעיף 1. (ב) 'חושך והסתור פנים'. המעוניין להרחיב את היריעה בעניין זה מופנה בזאת לדיון של י' אלמן, "הנבואה בתהליך ההלכתי" וכן ע' ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 284 והלאה, ולעיון במקורות שהיא מפנה אליהם.

¹⁷² ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, **מי השלוח**, ח"א בחקותי, מד ע"ב.

מהמקור הבא עולה כי הספקות אינם נתפסים רק כרע הכרחי, כדרך חתחתים שיש לעבור בה על מנת לבוא אל האמת:¹⁷³

שבכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות...
בסופו של התהליך – אם עוברים אותו בהצלחה – מסתבר כי הספיקות הביאו לעילוי נוסף.

כמי שגדל במסורת הליטאית, ועל כן בראש מעייניו הלימוד – ואולי מתוך גישה שמרנית משל רבו – מעביר ר' צדוק את מרכז הכובד של ערך הספקנות, שלמד בבית מדרשו של בעל 'מי השלוח', אל זירת הלימוד. הספק הוא בן לוויה הכרחי למחדש בתורה שבעל-פה. בקטע שהבאתי מ'מחשבות חרוץ' אני שומעת טון וידוי-אישי. ר' צדוק מישיר מבט לא רק אל עוצמתו של החידוש שבעל-פה אלא גם אל החשש, הספק ואפילו החשד העצמי המלווים את הולדתו: שתי פניה של דרשת צורת האות קשורות זו לזו: הדגל של ה', המתנוסס מעבר לשאר האותיות – העפלת השגותיו של הלימוד שבעל-פה מעבר לאותיות התחומות בשורת הבניין של התורה שבכתב, נעוצה באופן הדוק באי-היציבות של רגלה הנטויה, בספקות החשוכים הרובצים בתשתיתה.¹⁷⁴

¹⁷³ שם, ח"א תולדות י ע"א.

¹⁷⁴ ור' גם א' בריל, **המיסטיקה**, בפרק העשירי, בתת-הפרק: 'הריבוי כגילוי האחדות האלקית'. בריל מציין את הריבוי כתכונה מרכזית המאפיינת את התורה שבעל-פה. לא ארחיב בעניין זה, שכן הוא נדון שם, וזיקתו לעניינינו קלושה.

ד. 'מקומותיהן' של התורות

בתחילת פרק זה נדון בהרחבה הקטע ממדרש תנחומא, שבו מסומנים ישראל כעם נבחר בהיותם נושאים על פיהם את המסטורין האלקי, ה'משנה'. הידע שאינו יורד אל הכתב עשוי לשמש סימן זיהוי אינטימי. ר' צדוק הרחיק לכת בציינו כאחד המאפיינים הבולטים של התורה שבעל-פה את נביעתה מלבו של החכם.¹⁷⁵ במובן זה נעלמותה של התורה שבעל-פה נובעת בראש ובראשונה מקרקע גידולה או מזירת התפתחותה – חביוני נפשו של החכם. בניגוד לתורה שבכתב, שניתנה בקולות נראים ובפומבי גדול, ומאז היא מונחת וגלויה לכל, התורה שבעל-פה כבושה במעמקי הלב, תחת הלבוש, נאמרת בלחישה ולא אחת קשורה היא לנפתוליו של הלב המסוים המחדש אותה ולמעקשיו.¹⁷⁶ ר' צדוק כותב בעניין מהותי זה במקומות רבים. אזכיר בזה את דרשתו מ'פרי צדיק',¹⁷⁷ שבה מוזכרים מספר מאמרי חז"ל, ובהם מצוטטים פסוקי מקרא מפי אנשים מסוימים, כמענה לשאלה של חכם. ר' צדוק מניח כי השומע הכיר את הפסוקים, אבל עוצמת אמירת הפסוק על ידי דובר מסוים נעוצה באופן האמירה: הוא 'אמרו בלחישה' – כאשר מגיע הדובר לתובנה שהיא פסוק (-תורה שבכתב) מתוך עומק נפשו (לעתים משום שהיה מקולקל דווקא בעניין זה, או מסיבות אחרות). וכשהפסוק הזה נשמע מפיו ב'לחישה', אין נשמעות מלים בעלמא, אלא נשמע בהן "אור מחודש מבחי' תושבע"פ".

באופן זה מתייחס ר' צדוק שם ובמקומות נוספים לאגדה הבאה:¹⁷⁸

מעשה ברוכל אחד שהיה מחזיר בעירות שהיו סמוכות לצפורי והיה מכריז ואומר: מאן בעי למזבן [מי רוצה לקנות] סם חיים? אודקין עליה. [השקיפו/נדחקו עליו]. ר' ינאי הוה יתב ופשט בתורקלינה שמעה דמכריז [ר' ינאי היה יושב ופושט בטורקלינו, שמעו שמכריז]: מאן בעי סם חיים? אמר לה: תא סק להכא זבין לי. אמר לה: לאו אנת צריך לה ולא דכותך. [לא אתה צריך לו ולא שכמותך]. אטרח עליה. סליק לגבה [הטריח עליו, עלה אצלו], הוציא לו ספר תהלים הראה לו פסוק: "מי האיש החפץ חיים אהב ימים לראות טוב" מה כתיב בתרה "נצר לשונך מרע

¹⁷⁵ והלב, בהתאם לתפיסתו של ר' צדוק, ולמגמה החסידית הספיריטואליסטית בכלל, מהווה מרכז של פעילות דתית, לא פחות מכלי המעשה. אף שהחסידיים לא הקלו ראש בקיום המצוות, ואף פיתחו את הרעיון של עבודת ה' בגשמיות גם דרך עשיות של חולין, העמדת רעיון האימנציה האלוהית, השוכנת בתוך האדם כרעיון מרכזי בחסידות מטילה את כובד המשקל על מחשבתו של האדם ועל הצפון בלבו. ר' ר' אליאור, "הזיקה", עמ' 110. ומכאן גם היסודות הקוויאטיסטיים שהראתה ר' ש"ץ-אופנהיימר (בספרה **החסידות כמיסטיקה**) בתורתה של החסידות בתחילתה, ואשר ניתן למצוא להם הד גם אצל ר' צדוק. מזווית אחרת ר' דבריו של הרב שג"ר (ש"ג רוזנברג), על מקומה של כוונת הלב בתהליך התשובה לעומת בחינת השאלה אם ישוב החוטא לכסלה בפועל, במאמרו "תשובה כקבלה עצמית", עמ' 202.

¹⁷⁷ **פרי צדיק** שלח [יב].

¹⁷⁸ **ויקרא רבה** ט"ז ב, התרגום על-פי מרקין.

ושפתיך מדבר מרמה סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו". אמר ר' ינאי: אף שלמה מכריז ואומר (משלי כא כג) שמר פיו ולשונו שמר מצרות נפשו". אמר ר' ינאי: כל ימי הייתי קורא הפסוק הזה ולא ידעתי היכן הוא פשוט עד שבא רוכל זה והודיעו – "מי האיש החפץ חיים".

ומציין:

וכמו שאמרנו כמה פעמים מרבינו הק' צוקלל"ה שאף בתושב"כ יש כח בחי' תושבע"פ.

הרבי מאיז'ביצא התייחס לכך שהרוכל אמנם לא הוסיף דבר מעבר לפסוק שציטט מתהלים, אבל דווקא משום שהיה "הולך רכיל" וקלקל בעניין זה, היה לו קשר פנימי אל הפסוק המדבר בשבחה של נצירת הלשון. הטעם החד והמחודש שחש ר' ינאי בפסוק זה, שהיה מן הסתם ידוע לו מכבר, נבע מכך שיצא ממי שעברו היתה לפסוק משמעות אישית מיוחדת.¹⁷⁹

אם מיקומה של התורה שבעל-פה הוא בלב החכם, הרי שהתורה שבכתב 'ממוקמת' בתודעת הא-ל, מבטאת אותה או אפילו מזוהה עמה –

בספרו 'פוקד עקרים'¹⁸⁰ דן ר' צדוק בהבחנה בין פועל הזכירה המופיע ביחס לפקידת רחל בפסוק¹⁸¹ "ויזכר אלקים את רחל" לבין פועל זה המופיע בפקידתה של חנה¹⁸² "ויזכרה ה'". לצד דרשותיו המבוססות על החילוף בין שמות ה', הוא מתייחס לחלופה שבין שם האדם לבין כינויו. לרוב ההבחנה בין הזכרת שמו של אדם לבין הזכרתו בכינוי תלויה בשיקולים תחביריים-הקשריים, ואולם ר' צדוק על-פי דרכו המקסימליסטית מטעין אף הבחנה זו במשמעות. הוא מדגיש את העובדה הטקסטואלית שחנה הוזכרה בכינוי בלבד, ומנמקה בעיקרון הכללי שהזכרת שם דמות בתורה –

¹⁷⁹ ר' מי השלוח ח"א לפרשת מצורע, ד"ה זאת תהי' תורת המצורע, והש' **לפרי צדיק** פנחס [יד]. וכן ע"י במה שיובא להלן בסעיף 3. – 'תורה שבעל-פה ותורת הנסתר'. הדוגמה של הרוכל מובאת בשם הרבי מאיז'ביצא גם **בפרי צדיק** פנחס [יד]. גם שם נדונה הדוגמה של שמואל הקטן שאמר **באבות** שני פסוקים **ממשלי** ללא תוספת דבר. ואף שם הוא מסביר כי כיוון ששמואל הקטן הרגיש בפסוקים אלה אור וטעם מחודש, שלא הרגיש אחר, הוא "קבעם במשנה להועיל לכל מי שישנה המשנה הזו שירגיש ג"כ טעם מחודש". בהופעות לא מעטות של הדרוש האיז'ביצאי על הרוכל מודגש כשלונם הקודם של המחודש בתורה כתנאי להארה כזאת: "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם". ר' **פרי צדיק** לר"ח סיון [ב]; שם לר"ח אדר [טו] וכן המקור **מפרי צדיק** תצא [טו], שנדון אצל אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 15. ר' גם ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 280-281.

¹⁸⁰ **פוקד עקרים** ד' 1-2.

¹⁸¹ **בראשית** ל, כב.

¹⁸² **שמואל א**, יט.

היא הוא [!] ההכנסה למחיצתו ית' ולחדרי מוח הזכרון שלמעלה כביכול.

ר' צדוק קושר את ההבדל בין הזכרת שמה של רחל לבין הופעת שם חנה בכינוי בלבד באשמתה (המוגבלת) של חנה בכך שציערה את פנינה.

בדבריו אלו רואה ר' צדוק את התורה שבכתב כביטוי מדוקדק לתודעה האלקית¹⁸³ – רק מה שמוזכר בה מפורשות מצוי במחיצתו של האל-ל ובחדרי מוח הזכרון שלו.¹⁸⁴ ניתן להסיק מכך כי הדברים המוזכרים בתורה שבכתב בכינוי בלבד, אינם מצויים ברמת אינטימיות כזאת לתודעתו.

האמירה הכוללת שהוזכרה מקבילה, אם לא מזהה, בין התורה הכתובה¹⁸⁵ לבין התודעה האלקית ("ההכנסה למחיצתו", "חדרי מוח הזכרון שלמעלה"). תפיסה זו, המתבטאת באופן קיצוני במיוחד בשאלה אם יוזכר אדם בשמו או בכינויו באותו 'מקום' עליון, שורשיה עתיקים. נראה לי כי אחד משורשיו של הרעיון נעוץ בתפיסה המקראית אודות ספרו של האל-ל.¹⁸⁶ ספרו של האל-ל במקרא הוא ביטוי לתודעתו ולזכרונו. כך כאשר משה מבקש כי שמו יימחה מן הספר שכתב אלקים,¹⁸⁷ כנראה כוונתו בכך היא למחוק אותו מ"ספר החיים";¹⁸⁸ כך גם מבקש משורר תהלים¹⁸⁹ ביחס לצורריו "ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו" וכך במקומות נוספים במקרא. היכתבות בספר זה משמעה קיום מוצק יותר או, בפשטות, חיים. בהקשרים שאפפו את המקרא, בתרבויות המזרח התיכון העתיק, שימש הספר כביטוי לזיכרון.¹⁹⁰

בדבריו של ר' צדוק כאן יש שימוש בזיהוי הפיגורטיבי המקראי שבין ספרו של האל-ל לבין זכרונו, כאשר ספרו של האל-ל מזהה כאן עם התורה הכתובה בספר. כפל זיהויים זה מבוסס כמובן על התפיסה הקבלית של הרמב"ן, בני חוגו ומקובלים שבאו בעקבותיהם, שהתורה היא מארג שמותיו של הקב"ה או שמו של הקב"ה,¹⁹¹ כלומר היא ביטוי לישותו הטראנסצנדנטית.¹⁹² או בתרגום מלשוננו של וולפסון:¹⁹³

¹⁸³ על דרך השלילה מעניינים דבריו של ד' שטרן, המתייחסים למשמעות של היעדר זיהוי חד-משמעי בין התורה לבין האל-ל מהספרות המדרשית. ר' ד' שטרן, **מדרש ותאוריה**, עמ' 28-33. (אגב, אינני בטוחה כי הוא צודק בהכללתו, והדבר, לדעתי דורש עיון נוסף).

¹⁸⁴ אכן, משפט זה מותיר עמימות לגבי שאלת הסיבה והתוצאה: האם הכתיבה המוזכרת כאן משקפת את מה שכבר קיים בתודעה האלקית או שמא היא מעצבת אותה. שאלה זו ניתן אף לנסח במושגים השאולים מתחום הבלשנות הפרגמטית ופעולות הדיבור (Speech Acts), אף שלצורך העניין נעביר מושגים אלו מן הדיבור אל המעשה הלשוני שבכתב: האם המבע הלשוני מופיע במשמעו הלוקוציוני, משמע הפרופוזיציה שהוא מכיל או שמא הוא מבקש לעשות דבר במלים, ומשמעו אילוקוציוני. במלים אחרות: האם השפה מתארת את המציאות ומדווחת עליה, ובכך היא מהווה מערכת מקבילה אליה, או שמדובר כאן בפונקציות המעצבות של השפה, היוצרות עובדות מציאותיות חדשות. על התאוריה של פעולות הדיבור ר' אצל ג' אוסטין, **כיצד לעשות דברים במלים** וג'ר סרל, **פעולות דיבור**.

¹⁸⁵ ובמקרה זה היא כוללת את התנ"ך כולו.

¹⁸⁶ בנושא זה בכללו כדאי לעיין אצל א' וולפסון, **מגדר**, עמ' 49-78.

¹⁸⁷ **שמות** לב, לב.

¹⁸⁸ כך פירש א' וולפסון בהתייחסו למובאה זו, שם בעמ' 51, ור' הפניותיו שם בהערה 9 בעמ' 157.

¹⁸⁹ **תהלים** עט, כט.

¹⁹⁰ ר' וולפסון, שם.

¹⁹¹ ר' ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 42-48. הזיהוי הקבלי של התורה עם שמות האל-ל מופיע אצל ר' צדוק **במחשבות חרוץ** מח, **בדובר צדק** כח, ובמקומות רבים נוספים. **בצדקת הצדיק** טו 3 [קד]; שם לב [קפב] ובשיחת **מלאכי השרת** לו 1

הא-ל איפוא הוא כותב הטקסט ובו-זמנית הוא הטקסט עצמו, או במלים אחרות, הא-ל כותב את עצמו.

לפי ר' צדוק, לא התורה העילאית, זו שקדמה לעולם, היא המסמלת את תודעת הא-ל, אלא התורה שבכתב הממשית שבידינו, שדיברה אל בני אדם ובלשונם, היא היא תודעת הא-ל, ורישום שם אדם בתוכה או לחילופין כינויו בה מבטא את מידת האינטימיות וממשות הקיום שלו בחדרי מוחו של הא-ל.

כאן אזכיר את הרעיון החסידי, המובא אף אצל ר' צדוק, הדורש את הפועל ק,ר,א בתורה במשמע של 'קריאה אל'. הקורא בתורה כביכול קורא אל הקב"ה, שיבוא אליו.¹⁹⁴ אף דרשה זו רואה את התורה לא רק כטקסט מספר אלא כביכול כמשכנו וכמדורו של המוען, שהוא בו-זמנית גם הנמען בשעת הקריאה בטקסט זה.

היבט אחר של 'מקום' הוא **המקום הגיאוגרפי** שבו נתפתחה כל אחת מן התורות, או המקום הנתפס כבחינת אותה תורה, כלומר מקום שיש בינו לבין ה'תורה' המסוימת קשר אינהרנטי. כפי שהזכרתי לעיל,¹⁹⁵ במקומות רבים בכתבי ר' צדוק מקושרת התורה שבעל-פה לגלות, וביותר לגלות בבל.¹⁹⁶ קישור זה שבין התורה שבעל-פה לבין הגלות, העשוי להיכלל תחת הכותרת הנוכחית, 'מקומותיהן של התורות, יידון בהרחבה תחת הכותרת הבאה, זמני התורות -

ו. זמני התורות

כאמור לעיל, במספר מקומות מדגיש ר' צדוק בחלוקה בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל-פה את ההבחנה ההיסטורית ביניהן. כאן אין הדגש על קנונים ספרותיים שונים אלא על עידנים שונים.

הוא מאשש את דבריו באמצעות מימרא ממסכת **ברכות** כא ע"א. לימוד זהה לזה של ר' צדוק מופיע כבר במהרש"א על אתר. ר' י' אלבוים, **פתיחות והסתגרות**, עמ' 310, הערה 34, שם מזכיר הכותב כי דברים אלה מובאים מספר פעמים גם אצל ר' אליעזר אשכנזי בספרו מעשי ה' (למשל לו - צד ע"ב; לח - קעה ע"ב).¹⁹² או בניסוחה של ר' אליאור: "פניה", עמ' 36 "הטקסט המקודש הרב-רובדי נתפס כמלוש מוחשי למהות האלקית המופשטת, וגילוי הכתוב נחשב כצופן סוד".¹⁹³ א' וולפסון, **מגדר**, עמ' 60. והשי' משפט זה להגדרתו של הרמב"ם **ביד החזקה**, הלכות יסודי התורה ב, י: "הוא היודע והוא הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד".¹⁹⁴ **צדקת הצדיק** לב 4 [קפב] (הפנייתו של י' בן ארזה). שורשו של הרעיון בתורת המגיד ממעזריטש. ר' על כך אידל, **החסידות**, עמ' 170.

¹⁹⁵ בדרשת "במחשכים הושיבני" שהוזכרה לעיל בסעיף 1. 'מקורות שהשתמש בהם ר' צדוק'.
¹⁹⁶ עם זאת, במקומות אחרים דווקא מצוי היפוכו של דבר, כאשר מטעים ר' צדוק דווקא את הזיקה של התורה שבעל-פה אל הממד הארצי והמוחשי של הישיבה בארץ ישראל, בניגוד לתורה שבכתב שניתנה במדבר. נדמה לי כי הקשרים אלו יהלמו יותר את הכיוון שיפותח להלן בפרק ד.

בהתאם לחלוקה זו נקשרת התורה שבכתב עם הנבואה.¹⁹⁷ כך למשל ב'דברי סופרים'¹⁹⁸ הוא מציין את תקופתה של מגילת אסתר, כסוף עידן הנסים וכתחילת תקופת ההנהגה הטבעית. אף שמדובר עדיין בתקופה המתועדת בספר מן התנ"ך, כיוון שכבר נחתמה הנבואה, מסומנת המגילה כאן כראשית פרק התורה שבעל-פה בחיי העם.

אף לפי החלוקה הזו מאופיינת התורה שבכתב כגלויה יותר מן התורה שבעל-פה. בעקבות המהר"ל¹⁹⁹ ור' יוסף קארו,²⁰⁰ מדגיש ר' צדוק את האלמנט של הראייה החושית הבהירה שבנבואה בניגוד לחכם העשוי להשיג מצד שכלו את הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר.²⁰¹

היבט אחר של זמן ביחס לתורה שבכתב ולתורה שבעל-פה קשור להתגלמותן בדברי ר' צדוק באמצעות שני האירועים של מתן תורה: הורדת לוחות הברית הראשונים (– "מעשה שמים"²⁰²) בו' או בז' בסיון, והורדת הלוחות השניים (– "מעשה אדם") ביום הכיפורים. אף חלוקה זו נכרכת בדבריו בצמד של גילוי והסתר, כשהלוחות השונים סופחים את אפיוני המעמדות שבהם ניתנו: לוחות ראשונים – בחינת תורה שבכתב – הם שניתנו בפומבי והם המפורשים יותר, והלוחות השניים – בחינת תורה שבעל-פה²⁰³ – הם שניתנו במעמד צנוע,²⁰⁴ ובהם חבוי דבר ה' באופן נסתר.²⁰⁵

לסיכום, אשוב ואמנה בקצרה את ההיבטים השונים של כריכת התורה שבעל-פה

עם הפן הנעלם של המציאות. אני מבקשת להזכיר שוב כי ההיבטים השונים

מתייחסים אל הגדרות שונות של התורה שבעל-פה:

- אופייה הספרותי הבלול, הפולמוסי והמקוטע של ספרות התורה שבעל-פה בניגוד לרציפות הספרותית האופיינית לרוב לספרות המקראית (לפי ההגדרה הקורפוסאלית);

¹⁹⁷ ר' הערה 171 לעיל.

¹⁹⁸ **דברי סופרים** כא2.

¹⁹⁹ המהר"ל מפראג, **גבורות השם**, ב ההקדמה הראשונה, פסקה שניה. (שמעתי מעמירה ליוור). על השפעתו של המהר"ל מפראג על ההגות החסידית ר' אצל מ' אידל, **החסידות**, עמ' 30, והפניותיו שם בהערה 48 לבי' שריון, לבי' ספרן ולגי' שלום.

²⁰¹ בנושא זה כדאי לעיין בדיונו הנרחב של י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה".

²⁰² כפי שמבטא זאת **דברים רבה** ג.

²⁰³ אודות מקור השראה אפשרי לזיהוי זה ר' בדיונו של ג' שלום על שתי התורות – תורת עץ החיים ותורת עץ הדעת טוב ורע – המקבילות על פי הזהר לשני סוגי הלוחות, ר' **פרקי יסוד**, עמ' 70.

²⁰⁴ **תנחומא** תשא לא. ואפשר עוד להוסיף כי לפי התיאור ב**דברים** י, א-ג נבדלו הם מהלוחות הראשונים בכך שמשא נצטווה לשים אותם בארון, וכך אף עשה. נדמה לי כי יש בכך כדי להוסיף על מעמדם המוצנע של לוחות אלו.

²⁰⁵ ר' **קדושת שבת** טז3 [ז]; שם כג4-3 [ז].

- מוחשיותו של הכתב המונגדת לקול הנתפס כמופשט יותר ;
- הוודאות שבתורה שבכתב מול הספק המתלווה אל המחדש חידושי תורה שבעל-פה ;
- מיקומה של התורה שבעל-פה בצפונות לבו של החכם הפרטי בניגוד לפומביותה של התורה שבכתב (כל אלה לפי ההגדרה הדינמית-מדיומאלית) ;
- זמנה של התורה שבכתב כזמן המאופיין בדבר הא-ל המפורש בנבואה מול העידן של התורה שבעל-פה הפותחת עם הסתלקות הנבואה (לפי ההגדרה ההיסטורית).

3. תורה שבעל-פה ותורת הנסתר

לסיום ניתוח זה, אני מבקשת לעיין בתורה המבטאת את דרכו הקיצונית של ר' צדוק באפיוני התורה שבכתב והתורה שבעל-פה בהקשר של גילוי וכיסוי. ממקור זה נעלמת כליל החלוקה הקורפוסאית, המבחינה בין המקרא לבין הספרות שבאה לאחריה, או החלוקה ההיסטורית, ואת מקומן תופסת ההבחנה הדינמית שבתהליך ההיוודעות או ההתקרבות בין גוף התוכן לבין הלומדים השונים.²⁰⁶ עם זאת נפגוש כאן גם אפיונים של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה הקרובים למה שהעלינו במקורות הקודמים. ר' צדוק מבחין בין התורה שבכתב – רזוהי גליין – לבין התורה שבעל-פה – רזוהי כסיין:²⁰⁷

פירוש כי התורה שבכתב רזוהי גליין וכמו שא"י באר היטב בע' לשון (סוטה ל"ב). גלוי לכל באי העולם **שהכתב הוא הגלוי לכל**, וכן אמרו בקדושין (ס"ו). תורה מונחת בקרן זוית... והיינו שאעפ"י שבאמת התורה נעלמת מאוד **דבר זה של העלם שבתורה הוא הנקרא תורה שבע"פ**, שהתורה שבע"פ הוא הבנת הנעלם והסודות הגנוזות בתורה שכל זה הוא

²⁰⁶ בהקשר אחר הגמיש ר' צדוק את הגדרתה של תורה שבכתב, כך שתכלול כל דבר מפורש וגלוי. הוא העביר אפילו דברים שהם חידושי חכמים מובהקים אל הקטגוריה של תורה שבכתב, מאחר שיצאו מן ההיעלם. שם מבטאת נטישה קיצונית של המודל הקורפוסאלי מתוך התמקדות באפיוני המדיום הממשיים. כך הוא כותב ב**פוקד עקרים** ד' 13:

"וע"כ גם כל מה שנתגלה כבר מהתושבע"פ וכתבא ומנחא בס' חכמי ישראל הרי הוא אצלנו בגדר תושב"כ שכבר נתגלו רמיזות אלו שבתושב"כ ונעשה להנהגה קבוע..."

במקור שבו אדון להלן **מליקוטי מאמרים** אראה כיצד ר' צדוק מרחיק לכת הלאה כשמדבריו עולה כי אף דברים שלא הורדו אל הכתב, אם רק נמסרו בתקשורת מילולי מרב לתלמיד כבר הופקעה מהן הסגולה הסודית המייחדת את התורה שבעל-פה.

²⁰⁷ **ליקוטי מאמרים** מה 2-4.

מקור הביטויים הללו בהקשר שונה לחלוטין, ב**שבת** קנו ע"א נאמר: "לא מזל יום גורם אלא מזל שעה גורם. האי מאן דבחמה יהי גבר זיוותן, יהי אכיל מדיליה ושתי מדיליה, ורזוהי גליין, אם גניב לא מצלח... האי מאן דבלבנה יהי גבר סביל מרעין, בנאי וסתיר סתיר ובטאי, אכיל דלא דיליה ושתי דלא דיליה ורזוהי כסיין אם גנב מצלח..." ר' צדוק מצליב מימרה אסטרוולוגית זו עם המערכת של מידת יום ומידת לילה בהקשר של תורה שבכתב ותורה שבעל-פה. להבנתו, הוא שואל שאילה סגנונית מהמימרה התלמודית. שאילה זו מופיעה גם ב**קדושת שבת** טז 1-2 [1]. שם נאמר על משה - שפניו כפני חמה – רזוהי גליין, ומכאן ההכללה לתורתו, התורה שבכתב, ולעומתו ביהושע - שפניו כפני לבנה – נאמר שם רזוהי כסיין, ומכאן לתורה שבעל-פה. ור' גם **תקנת השבין** מב 4.

כלל התורה שבע"פ, אבל התורה שבכתב נקרא רק מה שבכתב מפורש לכל וזה נקרא רזוהי גליין...

ודבר זה של גלוי הסודות הנעלמות מצד המקבלים זהו הנקרא תורה שבע"פ, וזהו רזוהי כסיין שאינו מגולה לכל רק למי שהש"י מגלה כי הלא דבר זה אי אפשר כלל לדעת מעצמו או גם מלימוד זולתו רק מצד שידע שאי אפשר בלא הש"י. ואלו היי אפשר ללמוד מזולתו או ממה שכתוב בספרים הרי נקרא ג"כ כתיבא ומנחא וכאלו אין צריך להש"י, אבל באמת אינו כן רק לדעת עומק החכמה שזהו הסוד הגנוז בתורה שר"ל העומק שבה הנעלם מבני אדם שזהו הנקרא תורה שבע"פ דבר זה אי אפשר כלל לאדם לדעת אם לא כאשר ידע שהש"י מלמדו, אז הש"י מגלה לו סודו ופותח שערי לבו... וא"כ אי אפשר כלל לגלות דבר זה וללמד לאחר שאינו מכיר ויודע זה ואין הש"י מלמדו, כי עד"ז [על דבר זה] לדעת צפונות התורה שהוא התורה שבע"פ הגנוזה בתורה שבכתב בזה אין שום מלמד רק הש"י נקרא מלמד תורה לעמו ישראל, וכש"כ כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה ומפיו הוא מדרגת התורה שבע"פ שזהו מפיו ולא מפי כתבו :

אין ר' צדוק מבחין כאן בין תורת הנגלה לבין הסוד והנסתר לפי החלוקות המקובלות.²⁰⁸ התורה שבעל-פה, המופיעה במקומות אחדים בתיקוני זהר וברעיא מהימנא כמנוגדת באופן קוטבי לתורת הסוד,²⁰⁹ מתלכדת עמה בדברי ר' צדוק. בדרכו של ר' עזרא מגירונה, צועד ר' צדוק בזהותו את הסוד דווקא עם תורה שבעל-פה וביותר בדרשת האגדות שבה.²¹⁰ בדבריו כאן ובמקומות אחרים מזוהה הסוד עם חידוש התורה שבעל-פה בשעת התחוללותו, וטרם שקיבל פומבי כלשהו.²¹¹

אכן, ראיית תורה שבעל-פה כפשוטה, כדיבור בתורה, מעוררת אותנו להשוותה לשיח האנושי הרגיל המתקיים בדיבור. פעולת הדיבור הרגילה מבוססת על נוכחותם של שני בני שיח – מוען ונמען. תהליך יצירתה של תורה שבעל-פה עשוי להתרחש בדומה לה בנסיבות המסורתיות של חברותא. ואולם לא רק שאין ר' צדוק מעמיד כאן את התנאי הזה, מנעימת דבריו אפשר להתרשם (אם כי אין זה הכרחי), כי התנאי להתחוללות התהליך העמוק של חידוש תורה שבעל-פה הוא בידודו של הלומד, לכאורה מדובר כאן בקיומו של מוען בלבד.

²⁰⁸ ר' ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 282. על יחסו של ר' צדוק להפצת תורת הנסתר, במובן המקובל של המלה, ר' מאמרו של מ' חלמיש "טיפולוגיה", עמ' 211-233.

²⁰⁹ ר' י' תשבי, **משנת הזהר**, ירושלים תשכ"א, כרך ב, עמ' שעח.
²¹⁰ ר' דבריו של י' תשבי, "אגדה וקבלה", עמ' 33. זיהוי התורה שבעל פה עם רזי התורה וסתריה מופיע כבר בספר הדרשות החסידיות הראשון שכתב, **צדקת הצדיק**. וכך הוא כותב שם בקטע [רנא] "וכן נתינת התורה שבכתב ומצוות שוה לכל רק הרגשת הטעמים ורזי תורה יש חילוקים והוא הנקרא תורה שבעל פה".

²¹¹ מ' חלמיש, "טיפולוגיה", עמ' 216, הערה 18, מפנה ל**ליקוטי מאמרים** זו ע"ב ול**קדושת שבת** 1ג-4א, [א], ומעיר, בצדק, כי הריבוי היחסי של המקומות בכתביו שבהם חזר ר' צדוק על רעיון זה מצביע על חשיבותו בעיניו.

שאלת ההשוואה של התרחשות זו לשיח על-פה רגיל תחריף, אם נדייק בקטע, ונראה, כי התורה שבעל-פה נתחמת כאן לא רק בגבולות המדיום שאינו כתב, למעשה אין היא אפילו על-פה במובן הדיבורי-קולי.²¹² כאמור, מתוארת כאן התורה שבעל-פה כתהליך אישי, שאינו ניתן ליציקה ללשון קומוניקטיבית, שבה עשוי האדם האחד ללמד את משנהו.²¹³ כאשר כותב ר' צדוק שתורה שבעל-פה אי אפשר ללמוד מזולתו או ללמד לזולתו, אין הכוונה להוציא מגדר תורה שבעל-פה רק את הלימוד מתוך הספר הכתוב. להבנתי, מצמצמת הגדרה זו את תחולת התורה שבעל-פה בכך שהיא אינה כוללת אפילו לימוד על-פה מאדם אחר. תפיסה קיצונית כזאת, שאינה רווחת בכתבי ר' צדוק, מבקיעה אף מעבר למשמעותו המילולית של הביטוי 'תורה שבעל-פה'.²¹⁴

אם אין דיבור בפה כאן, ולא שני בני שיח כאן – מה נותר ב'תורה שבעל-פה' כזו ממקורו של ביטוי זה, מהדיבור האנושי הרגיל? -

ייתכן שלא הרבה, שהביטוי 'תורה שבעל-פה' נשתחק, ונשתנתה משמעותו בתהליכי הבליה הרגילים הפוקדים את השפה הטבעית. ובכל זאת יש כאן המרה מעניינת. קריאה חוזרת בקטע

²¹² א' בריל (בספרו, **המיסטיקה**, פרק עשירי, בתת-הכותרת 'דיבור וקול') מתאר התפתחות מעניינת בהגותו של ר' צדוק בעניין זה: לדבריו, משורטט לימוד התורה בכתביו המוקדמים של ר' צדוק כפעילות אינטלקטואלית דמומה, המתרחשת תוך עיסוק יצירתי ברעיונות. ולעומת זאת, בכתביו המאוחרים יותר מעניק ר' צדוק, בעקבות הזהר, חשיבות רבה לדיאלקטיקה ולדיאלוג שבין הקול הבלתי מהובר לבין הדיבור, ובכך הוא מטעים דווקא את חשיבותו של הדיבור המחצין את החכמה.

(אגב, אני מבקשת להסתייג מן ההקבלה שעורך שם בריל בין מושגי המחשבה, הקול והדיבור שניק ר' צדוק מן הזהר לבין מושגי הלנג והפרול של דה סוסיר. למרות משמעם הראשוני של מושגיו של דה סוסיר, עניינו של דה סוסיר בהצגת הלנג אינו קשור במדיום הכתוב אלא בכללות המופשטת של המערכת הלשונית, בניגוד לפרול, שאינו זהה אצל דה סוסיר בהכרח למדיום האוראלי, אלא הוא מבטא את הביצוע הלשוני הפרטיקולרי. ר' למשל את האופן שבו מנסח כ' נוריס את דבריו של דה-סוסיר (**דקונסטרוקציה**, עמ' 32).

²¹³ קיצוניות דבריו תובלט נוכח הניסוח המרהיב והמאוזן של ר' אליאור אודות לשונם של המקובלים, (דבריה מהדהדים באזני לעבר מאמרו של ח"י ביאליק, "גילוי וכיסוי בלשון"), ר' אליאור "פניה", עמ' 24, מתייחסת אל המתח שבין הבעת החוויה האידיאליסטית של המקובל בלשון לבין לשון התקשורת התרבותית וכותבת: "המחשבה המיסטית המתחוללת ברשות היחיד ושואבת מן המציאות הפנימית, מן הדמיון וההשראה, נגלית באמצעות הלשון. לשון זו שבמקורה עשויה היתה להיות לשון מראות או לשון חלומות, לשון פנימית של הנפש או לשון יחודית חוויתית כזו או אחרת, הופכת ללשון קומוניקטיבית המצויה ברשות הרבים משעה שהיא נמסרת לזולת, מדוברת בפרהסיא או מועלית על הכתב..." ר' צדוק נוהה אחר השלב הקודם לפשרה התקשורתית-תרבותית שאלה מושכת הלשון.

ושמא העובדה ששום אחד מכתביו לא נדפס בחייו קשורה לעניין זה. אמנם מדובר בהגיונות לבו שכבר נוצקו במלים, ולא רק במלים שעל-פה אלא אף במלים שירדו אל הכתב. אך מתמיהה העובדה שדבר מהם לא הודפס (אם לא מדובר בחסרון כיס), בעיקר לאור הדברים שכתב בשבח הנחלתם של דברי תורה לרבים באמצעות כתיבת חידושים (ר' למשל **מחשבות חרוץ** נז). נראה כי את כתביו כתב מתוך מחשבה שיופצו לרבים, אך אולי כל עוד שמר אותם במגרותיו, נשמר בהם עבורו ניחוח היווצרותם האינטימי.

השערה זו, שכמובן אין דרך להוכיח אותה או להפריכה, עלתה בדעתי לאחר שקראתי את דבריו של ז' גריס, "ר' ישראל בן שבת מקו'ניץ", עמ' 127. על המגיד מקו'ניץ שיער גריס כי לדעתו הסיבה העיקרית לכך שהמגיד מקו'ניץ לא הדפיס את ספריו בחייו היתה הערך המועדף שייחס לאורח חייו הלכה למעשה על פני הנצחת עצמו על ספר, על פני הפצת חסידות וכמובן על פני הפקת טובות הנאה אישיות ממכירת הספרים. המגיד מקו'ניץ שהיה דגם ראשון לטיפוס המנהיג החסידי העתיד לקום בפולין במהלך המאה הי"ט, דמות של תלמיד חכם ששימרה את המסורת האוראלית (ר' שם עמ' 162), יכלה אף להוות דמות מופת לר' צדוק. אינני יודעת אם ניתן לדבר על השפעה ישירה של דמות זו על ר' צדוק, ובכל זאת אני מבקשת ללכת בכיוון שהתווה גריס, במשולב עם הדברים שכתב ר' צדוק: ר' צדוק מודע אל התעכרותו של החידוש כאשר הוא בא במגע עם רשות הרבים. לא פלא אפוא שרק דבריו שבעל-פה, בשנות האדמו"רות המאוחרות שלו יצאו אל הפומבי, ואילו אלו שבכתובים נותרו ברשות הפרטית עד יום מותו.

²¹⁴ את ההתחבטות בין מילול התורה בפי הלומד לבין הגיונה האילם, המתרחש בלב המשיג, ניתן לראות בהיטלטלות בין שני ביטויים כבר ב**רסיסי לילה** עט' 40. אכן, אף שם כותב ר' צדוק באותה רוח - "עיקר ההשגה הוא סוד נעלם בלב המשיג" ואולם במשפט הסמוך קודם לכן הוא כותב: "...כמו שמשגים אותם המחדשים הדברים שדבר זה לא נתנו לכתוב כי דבר זה א"א להלביש בכתב כלל רק מה שלב חכם ישיכיל פיהו".

שהופיע כאן מ'ליקוטי מאמרים' תראה כי אין הלמדן בן-שיח בודד בתהליך.²¹⁵ מתוארת כאן התרחשות אינטימית בין לב הלומד לבין הקב"ה, ה"מגלה לו סודו ופותח שערי לבו".²¹⁶ בתהליך ההרמוני הייחודי הזה שבין החכם לבין התורה שבה הוא עוסק, כפי שמתאר אותו ר' צדוק, מתערב 'מחבר התורה' ככוח חי ופעיל.²¹⁷

כפי שצינתי במבוא, הסתייג ז' דרידה מהמעלה שיוחסה בראשית המאה העשרים לדיבור על פני הכתיבה משיקולים מטאפיזיים: ההנחה הנתונה ביסוד תהליך הדיבור היא הנחת נוכחות, שדרידה כהוגה פוסט-מודרניסטי מכחיש ברמות שונות- החל מהניכור שברמה החברתית ועד היעדרה של מהות טרנסצנדנטית.²¹⁸

ר' צדוק נוהה אחר נוכחות זו. על כן מעניין לעמת את ההיגדים הפוסט-מודרניסטיים, המדגישים את הנוכחות העצמית בפעולה הקולית ובדיבור, ומסתייגים מהדיבור בחריפות משום שהוא יוצר אשליית נוכחות של המוען, שבה אין הם מאמינים עוד, עם הפרשנות הפנוימטית של פעולת הדיבור של התורה שבעל-פה של הרבי מאיז'ביצא ובעקבותיו של ר' צדוק, פרשנות המתארת את התחוללות החידוש בלב החכם כחלק משיח בינו ובין קונו, והמתוארת על-ידיהם בנעימה נלהבת ונרגשת.

מקבילה לקטע שהובא כאן מ'ליקוטי מאמרים' מופיעה ב'תקנת השבין':²¹⁹

ושבת מעין עוה"ב שהוא השביתה ממעשה אף מהדבור בתורה בפעל כמ"ש [בשבת קי"ט

רע"ב] רק בהשגת העונג לת"ח בהשגת דברי תורה שאין להם עונג למעלה מזה **והדבור**

בדברי תורה עם חבירו מעלים ומכסה ההשגה בלב כידוע.

שטיחת הסוד האישי לפני הזולת בלשון בני אדם תפגום בהשגה, שהיא היא לבה של התורה שבעל-פה, ולפי מה שכותב ר' צדוק מספר פעמים, אין כל אפשרות לכתוב את העומק שבלב:²²⁰

²¹⁵ א' בריל דן בתהליך יציאת הסוד אל ביטוי, על שלביו השונים, בפרק העשירי שבספרו **המיסטיקה**. לא הארכת בנושא זה, משום שאין הוא רלבנטי מאוד לענייננו כאן.

²¹⁶ הש' לדברי רבו, הרבי מאיז'ביצא, **מי השלוח**, ח"ב תשא כא ע"א: "אף שדברי תורה נראים מפורשים מכל מקום לא ישיגם האדם רק כשיביט להשי"ת".

בדברי ר' צדוק המובאים כאן יש ביטוי לתפיסה חוויתית לא רק של הטקסט המקראי אלא אף של כלל דברי תורה (מן הסתם חלים הדברים גם על לימוד תלמוד). הש' לדברי מ' אידל ביחס למסורות קבליות וחסידיות שפתחו דרך לתפיסה חוויתית ישירה של הטקסט המקראי, **קבלה**, עמ' 252. שם הוא מפנה למאמרו:

Perceptions of Kabbalah in the Second Half of the 18th Century", *Jewish Thought and Philosophy* 1 (1991), pp. 144-55.

אידל, בספרו **קבלה**, עמ' 255, מתייחס לחוויה הפנוימטית שעובר הדרשן כתנאי להבנת מה שצפון בתורה. נדמה לי כי רוח דבריו של ר' צדוק אודות השיח האינטימי שבין הקב"ה לבין הלומד קרובה להתמוזגות הפנוימטית שעליה מדבר אידל.

²¹⁷ על-פי מ' אידל, שם, עמ' 258.

²¹⁸ ר' כ' נוריס, **דקונסטרוקציה**, עמ' 35.

²¹⁹ **תקנת השבין** עה"1.

שכל דבריהם הי' כפי השגת לב כל א' ומה שבלב א"א לכתוב כלל. כי גם כשיכתוב האדם עצמו דבר לא יכול לכתוב אלא מה שבהתגלות לבו מה שיוכל להוציא בפעל בפה. אבל העומק שבלב א"א לדבר ולא לכתוב כלל ורק ה' יראה ללבב.

החידוש, שמתגלה לחכם בשיח האינטימי עם הקב"ה, אינו סוד רק משום שאינו ניתן למילול ולכתיבה. הוא סוד גם משום שהחכם המסוים, שלו נגלה החידוש, הוא היחיד העשוי לזכות לו. זוהי תורה שאינה ניתנת להעברה מושלמת.²²¹ ר' צדוק מדגיש כי בלב כל חכם נקנית התורה באופן אישי המייחד אותו:²²²

נקרא תורתו שאין אחר יודעה ומשיגה מקודם.

בנושא זה הרחיב א' בריל, וטען שהחידוש שחידש ר' צדוק הוא שבלימוד התורה מתבטאת האישיות והפסיכולוגיה של הלומד.²²³ הטקסטים של התורה שבעל-פה משקפים הן תחושה של יצירה עצמית והן את חווית העצמי. בריל מתייחס למבקר הספרות פול דה מאן שהבחין בין הטקסטים הראשוניים לבין טקסטים משניים להם, בכך שרק הטקסטים הראשוניים הם המעניקים חוויה ישירה, ואילו הספרות המשנית, זו המפרשת אותם, אינה מעניקה חוויה כזאת לקורא.²²⁴ לעומת דה מאן, אומר בריל, עבור ר' צדוק לא רק שהפרשנות שבתורה שבעל-פה מגיעה לגובהה של התורה שבכתב, היא אפילו גבוהה ממנה. זאת משום שהתורה שבעל-פה מייצגת את יישום הטקסט בחיים הממשיים, ומחברת מחדש את האלקי שבאדם עם הכתוב. הקורא מתגבר על השסע בינו לבין הטקסט תוך שהוא יוצק לתוך תהליך הקריאה והלימוד את אישיותו המיוחדת ואת חוויותיו האישיות,²²⁵ אם הגיע לרמה הרוחנית הראויה. מטעני נפשו של המחדש בתורה שבעל-פה הופכים את הטקסט המשני לטקסט ראשוני במובן מסוים.

²²⁰ קדושת שבת כד' 3 [ז] וברסיסי לילה ט' 4: "הבינה שבלב... זה א"א להסביר ולגלות כלל וכד"ש בסנהדרין (לה). ליבא דאינשי אינשי שא"א לגלותו בכתב וכן בדבור א"א רק הרשימו שבלב מתלבש בדבור שכפי הרגשת הטעם שלו בלב כך הוא כח הדבור וניכר על הדבור הרגשת הלב אבל אמיתות טעם שהוא מרגיש זה א"א לגלות". בפשטות אולי נראה כי המגבלה היא בהעברת התחושות והרגשות שנחו עם החידוש, אבל נדמה לי כי אין ר' צדוק מבחין בין החוויה הרגשית לבין סגולתו של התוכן השכלי העמוק שנתחדש, שאף הוא ייחודי לנפש המחדשת אותו.

²²¹ ברסיסי לילה ח' הוא מתייחס לאפשרות העברת אור זה שהתנוצץ בלב החכם לזולתו על ידי התדבקות רוח ברוח.

²²² דובר צדק ה'.

²²³ בריל, המיסטיקה, סוף הפרק העשירי.

²²⁴ על טשטוש הגבולות בין הכתיבה הספרותית לבין הכתיבה המפרשת אותה בהגות הפוסטמודרניסטית ר' כ' נוריס,

דקונסטרוקציה, עמ' 24.

²²⁵ אישור של החוויות האישיות כחלק מהשיח החי שבין האדם לבין התורה, במובן רחב של מושג התורה, מצוי בדיונו במאמר חז"ל "הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין" (סוטה ב ע"א) בכמה מקומות. ר' למשל צדקת הצדיק ח' 3 [נח]. לעניין זה ר' גם י' אלמן, "חכמת הגויים", עמ' 180.

ערך האינדיבידואליות שבתורה לא נתחדש על-ידי ר' צדוק. הוא מופיע במפורש כבר בתורת רבו בניסוחים שונים, ואף שקדמו גם לו הוגי חסידות אחרים, אביא כאן אחד מניסוחיו של הרבי מאיז'ביצא, שעשוי היה להוות מקור השראה ישיר לר' צדוק:²²⁶

והשם יתברך הנחיל לעמו ישראל את תורתו ומחדש בכל יום מעשה בראשית בהשפעה חדשה בדברי תורה כמו שצריך בזה הרגע ובוזה המקום **ולנפש הזה**. [ההדגשה שלי. שפ"ב] כמאמרם ז"ל כשם שאין פרצופיהן דומות זל"ז [זה לזה] כך אין דעתן דומות זל"ז, וזהו לשון נותן התורה לשון הוה תמיד ולא נתן לשון עבר... וזה שאמר ר"י עזבם את תורתני שלא ברכו כו' היינו אף שלמדו הרבה ד"ת אך לא ברכו תחלה ברכת נותן התורה להשיג אור החידוש שנותן כעת הש"י בהד"ת [בהדברי תורה] שלומדים עתה, וזה שאמרו בגמ' (סנהדרין קג:) שאחאב הי' יודע פ"ה פנים בתורה ודואג ואחיתופל טינא היתה בלבם היינו ג"כ שהי' לומדים ד"ת מחמת שחמדו לחשק חכמה הנמצאת בד"ת ולא להשפע שיורד בד"ת בכל עת, וזה דאיתא בזה"ק אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה בוז יבזו לו, אם ירצה לאיש ללמוד תורה באהבתו אותה לא מאהבת הש"י בוז יבזו לו והיינו כנ"ל...

תפיסה זו, המדגישה כי הקב"ה מלמד לכל נפש עניין ההולם אותה והבלעדי לה, עולה בקנה אחד עם הדגשת ערכה של האישיות האינדיבידואלית, שהיא מאשיות חסידות פשיסחא.²²⁷ פעמים רבות היא חוזרת אף בכתבי ר' צדוק.²²⁸

דברי ר' צדוק מ'ליקוטי מאמרים' הם גלגול של הרעיון הנזכר בשם ר' מנחם מנדל מפרמישלאן:²²⁹ שנסתר נקרא דבר שאין אדם יכול להבינו לחבירו [!] כמו הטעם של המאכל אי אפשר לספר אדם שלא טעם זה מעולם, ואי אפשר לפרש לו בדיבור איך ומה... אבל מה שהם קוראים נסתר חכמת הקבלה האין הוא נסתר? הלא כל מי שרוצה ללמוד הספר לפניו, ואם אינו מבין הוא ע"ה [עם הארץ] ולפני איש כזה גמרא ותוספות ג"כ נקרא נסתר. אלא

²²⁶ ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, **מי השלוח** ח"א נדרים פא. ונראה כי דבריו מושפעים מדרשת המהר"ל בתפארת ישראל, פרק טז. (הערת פרופ' י' אלבוים)

²²⁷ ר' למשל המסורת אודות דברים שאמר ר' שמחה בונם מפשיסחא, המובאת אצל א"ז אשכנזי, **החסידות בפולין**, עמ' 81, כי "כשיש 'עולם' גדול בש"ק אז קשה לו לומר תורה כי צריך תורה בשביל כל אחד ואחד, ולכלול בתורה כל אחד, וכל אחד יקבל את שלו." (על ר' שמחה בונם מפשיסחא (כאדמו"ר שהדגיש את החיפוש שבעבודת ה' דרך כוונון התודעה והכוונתה אל התודעה האלוהית באמצעות לימוד גמרא (ולא קבלה), המלווה בענווה, ותוך דרישה לחשבון נפש נוקב, ר' א' בריל "ר' שמחה בונם מפשיסחא", עמ' 419-448).

ר' גם דברי תלמידו, ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, ר' **מי השלוח** ח"א, ויצא ד"ה שם הגדולה לאה; שם, קורת, ד"ה "ויאמר ה' אל משה כו".

²²⁸ ר' למשל **פרי צדיק** שקלים [א]; [ד].

²²⁹ ר' י' תשבי וי' דן, ע' 'חסידות 1', עמ' 770. מקור זה מצוטט ב**ישור דברי אמת** לתלמידו, ר' משולם פייבוש מזבריז'א, יח ע"ב. ב"ליקוטי כתר שם טוב" שבספר **שבחי הבעש"ט**, עמ' רח-רט, מופיע גם בנוסח שונה במקצת. ר' גם הפניותיו של מ' חלמיש, "טיפולוגיה", עמ' 216 הערה 17. דן בקטע זה גם מ' אידל, **החסידות**, עמ' 321 ואילך. אידל, **קבלה**, עמ' 75-76, מעיר כי השוואת החוויה המיסטית לטעם טוב ובלתי ניתן להבעה מופיעה גם בכוזרי ונפוצה אצל צופים.

רעיון זה מופיע אצל ר' צדוק בהקשר של האיסור למסור סודות התורה גם ב**ספר הזכרונות** לא2. (הערת י' בן ארזה)

ענין הנסתר שכל הזוהר וכתבי האריז"ל הכל בנויים ע"פ דביקות הבורא למי שזוכה להדבק ולהיות צופה במרכבה העליונה כמו האריז"ל זלה"ה דהוי נהירין ליה שבילין דרקיע והיה מתהלך בהם תמיד בעיני שכלו כמו הארבעה חכמים שנכנסו לפרדס.

בקטע זה משתקפת העדפת הגישה החווייתית כלפי הנסתר על פני התפיסה התיאוסופית העיונית בלימוד קבלת האריז"ל.²³⁰ אלא שר' צדוק אינו מסתפק ברעיון זה, המגדיר מחדש את הנסתר.²³¹ כפי שכותב אידל,²³² החסידות מעניקה לרעיון הקבלי של גילוי סודות משקל שולי בלבד. ר' צדוק העביר אפוא את הילתו של הסוד מן ההתהלכות בשבילי הרקיע ובארחות הפרדס אל ההתרחשות האינטימית שבחידושי תורה שבעל-פה.²³³ בהשראת המסורת שנמסרה מר' מנחם מנדל מפרמישלאן, חידש כאן ר' צדוק הגדרה לעצם התורה שבעל-פה. נדמה לי שבדברי ר' צדוק משתקפים רעיונות כמו אלה שהופיעו אצל ר' אברהם אזולאי, שהרחיב את תפיסת הכוח המאגי-היוצר של לימוד על דרך הסוד, ושראה גם בלימוד על דרך הפשט לימוד שעשוי להמשיך שפע עליון למטה.²³⁴

ואסיים עניין זה במובאה אחרת, המבטאת יפה את הנחותיו על הולדתה של כל הלכה מההלכות שבתלמוד:²³⁵

רק כל הלכות של חכמי התלמוד לא הי' אלא מדברים המושגים **בהתגלות לבם** ולא מן השכל לבד שזה אין נקרא חכמה כלל באמת. וכל זמן שלא הי' בהתגלות לבבו הכרה זו... לא הי' יכול להורות... דאין דברי חז"ל והלכות שלהם כמנהגות הקבועות באיזה ספר מוסר מצד השערת שכל. דא"כ [דאם כן] מה הי' ההבדל בין התלמוד המקודש לספרים אחרים מחכמי ישראל. אבל כל הלכות שלהם הוא רק **מהתגלות הלב עד שנפתח הפה בהכרח לומר הלכה זו** שא"א כלל בענין אחר. והיינו ע"י **הרגשת הנוכח דהש"י** בפרט כל דבר עד שירגיש באמת בלבבו איך הש"י ברגע זו שליט בכל... ע"י הרגשה ברורה ומפורשת בלב כזו אפשר לחדש אותה הלכה להיות הלכה קבועה אח"כ בתלמוד.

²³⁰ למרות מה שמשתקף בקטע זה טוען אידל, **החסידות**, עמ' 322 כי ככלל לא ביכרה החסידות את הגישה החווייתית על פני זו העיונית, אלא שהיא "הניחה שניתן לחשוף בתוך הטקסטים העיוניים רובד חווייתי שהיה מוכר גם לבעלי הטקסטים, שבעצמם נטו לחוויות מיסטיות. אגב, לגבי הערתו מס' 14 שם, כי "לדעתו אפשר לומר שלמרות שהמונח "תלמוד-תורה" חובק על-פי-רוב גם את התורה שבעל-פה, הלימוד החסידי מכוון בראש ובראשונה לתורה שבכתב" – גם אם נכונים הדברים לגבי החסידות ככלל, אני מתרשמת כי אין הם מתאימים לתורתו של ר' צדוק.

²³¹ אף שבמקומות מסוימים ברור שהוא מזכיר רעיון זה דווקא באשר לתכנים המקובלים כתכנים אזוריים, כמו למשל **בקדושת שבת** 1ג-4א, ואולם במקומות אחרים בכתביו אין הוא מגביל את תכניו של הסוד (=התורה שבעל-פה) לתכנים נושאים מסוימים.

²³² אידל, **החסידות**, עמ' 322.

²³³ ר' י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 17. עמעות הגבולות בין מה שמקובל כתורת הנסתר (הזוהר או האריז"ל) לבין התלמוד מתבטא במספר מקומות בכתביו. ר' למשל **מחשבות חרוץ** עא4; **פרי צדיק** ויקרא [ז].

²³⁴ ר' אידל, **החסידות**, עמ' 330. הקישור שאני מציגה כאן הוא טיפולוגי בלבד.

²³⁵ **רסיסי לילה** 4ז. ההדגשות שלי. שפ"ב.

אכן, ממובאה זו כבר ניתן להתרשם מאפשרות המהופכת לכל מה שקראה בפרק שהיא חותמת. אם בפרק זה הודגש אופיה הנעלם של התורה שבעל-פה, הרי שבציטוט זה מאופיינת החוויה המולידה את חידוש התורה שבעל-פה בביטויים של התגלות הלב והרגשה ברורה של נוכחות ה'. בפרק ד להלן תפותח גישה זו. בשלב זה, נסתפק בחילוק הבסיסי בין התחושה האישית של התגלות ומפגש ישיר בין הלומד המחדש לבין הא-ל המגלה לו סודות התורה, לבין בחינת הדברים מהפרספקטיבה של רשות הרבים, שממנה נתפס לבו של הלומד היחיד כנעלם וכסמוי.

פרק ג: העיקרון הדרשני -

"מה שכתוב בתורה דכתיבא ומנחא גלוי לכל הם דברים הגלויים

ומושגים לכל שנראים לעין אבל מה שאין גלוי לעין נאמר בע"פ"

1. בין עיקרון זה לעקרון קורת הגג הספרותית

נטייה מובהקת לר' צדוק לכללי ולעקרוני. כפי שהראיתי במאמרי,²³⁶ מודע ר' צדוק לשיטות שבהן הוא דורש במקרא ובחז"ל, והוא חותר לנסחן בכללים.²³⁷ מעשה זה של ניסוח כללים ועקרונות אינו אופייני לספרות הדרוש בכלל, ובפרט לא לספרות החסידית.²³⁸ את ההנחה המובלעת, כי הצורה שבה מופיעים התכנים נושאת משמעות הקשורה באופן מהותי לתכנים עצמם, מצאתי אצל ר' צדוק בהקשרים אחדים.²³⁹ העיקרון של קשר בין תוכן לצורה נדון כאן בהקשר של מיקומו של תוכן בחטיבה ספרותית מסוימת.²⁴⁰

במאמרי הנזכר הראיתי בין היתר, כי ר' צדוק מניח הנחה דרשנית, שלפיה אין מקריות בחלוקת תכני התורה בין הספרים השונים. עיקרון זה מראה ר' צדוק הן לגבי כתבי הקודש הן לגבי מסכתות התלמוד. עניין ישובץ תחת קורת גג ספרותית מסוימת – חומש פלוני או מסכת אלמונית - משום שהוא קשור לתוכן שקורת גג זו עוסקת בו. לפי הדוגמאות שהובאו שם, חלוקת התכנים

²³⁶ ש' פרידלנד, "שכנות וקורת גג".

²³⁷ כאן ראוי להזכיר את השימוש הנרחב שהוא עושה בקביעת כללים מתודולוגיים בספרות חז"ל ובדברי הראשונים והאחרונים. ר' ע' פוקס, "הערות ביקורתיות".

²³⁸ ייתכן שבכללים אלה מבקש ר' צדוק, בעל המורשת הלמדנית הליטאית, להוות משקל נגד כלפי הדרשנות החסידית הרופפת. אודות דרשנות כזאת ר' אצל מ' אידל, **החסידות**, עמ' 323. אכן, אידל מניח שם כי מאחורי הדרשנות החופשית שרווחה בדורות הראשונים לחסידות, מצויה ההנחה הסמויה שרוח הקודש היא המשפיעה על דברי הפרשן החסידי ומכוונת אותו. אינני מתיימרת לקבוע בוודאות אם היה ר' צדוק מסכים עם הנחה זו אם לאו. ואולם נדמה לי כי לא מן הנמנע היה שיאחז בהנחה זו, וגם מתשוקתו להכליל ולהפשיט, תשוקה הניכרת בניסוח הכללים, לא היה מניח ידו.

²³⁹ ר' למשל בדיונו במחלוקת הרמב"ם והראב"ד בנושא הידיעה והבחירה ברמב"ם **בתקנת השבין** יג3. או באופן שונה לחלוטין – התייחסותו ליופי בספרו **ישראל קדושים** כה3.

²⁴⁰ לגבי עצם השימוש בהבחנה הקלאסיציסטית שבין 'תוכן' לבין 'צורה' ברצוני להעיר כאן, כי אמנם בין התאורטיקנים של הספרות של המאה ה-20 היו שהתנגדו להבחנה זו. ברוקס (C. Brooks). למשל, ראה בה חלוקה מלאכותית ובלתי רלבנטית, ובעקבות מוקזיובסקי (J. Mukarovsky) הוא המיר אותה בצמד המושגים 'מבנה' ו'חומרים'. (עפ"י הרצאותיו של מ' ברינקר בקורס "קריאת טקסטים בתורת הספרות, שניתן בתש"ס באוניברסיטה העברית). ואולם נראה לי כי הסתייגויות אלה אינן רלבנטיות לטקסטים המעסיקים את ר' צדוק, שכן הן נובעות מהעיסוק במה שמכונה "ספרות יפה". אינני מאמצת הצעות אלה גם מפני שה'חומרים' במינוח שלהם אינם חופפים לתוכן הנאמר, אלא הם כוללים לצדו גם חומרי צליל וכדומה, מה שאינו רלבנטי כלל לענייננו.

בין הספרים נשענת על ההנחה המובלעת, כי כל ספר, ואף כל פרק בספר, מרוכז סביב עניין תמטי מסוים, שאל טבורו יתקשר - באופן פשוט או לרוב באופן דרשני - החומר המרוכז בו.²⁴¹

בעקרון 'קורת הגג', כפי שתואר במאמר ההוא, הניח ר' צדוק חלוקה של דברי התורה בין הספרים השונים, המתבססת על הבחנות אודות **תוכן** החומר ותוכני הספרים. כאן ברצוני להציג עיקרון דומה ביחס לחלוקה ספרותית מסדר גבוה יותר. זוהי החלוקה בין כלל התורה שבכתב לבין כלל התורה שבעל-פה.

התורה שבכתב והתורה שבעל-פה אינן נבחנות זו מזו באופן תמטי, אלא באופן צורני, בהיותן מסורות באופן מקורי בשני מדיומים שונים. אכן, החלוקה הראשונית לפי מדיומים נתבטלה במידה מסוימת, עם השימוש בהיתר לכתוב דברי תורה. ובכל זאת, כינוייהן של שתי התורות נשאר על-פי החלוקה למדיומים. מודעות הדורות השונים להבחנה בין שתי התורות העמידה במרכז רכיבים אחרים של אפיוני התורות, שחלקם אינם קשורים כלל או אינם קשורים ישירות לחלוקה למדיומים, כגון הרכיב החשוב של **המוען** (בין התורה שבכתב כתורת האל-ל באופן טהור לתורה שבעל-פה שבה מועבר לפחות חלק ממשקל הכובד אל היצירה האנושית). בפרק הקודם עמדתי על מודעותו של ר' צדוק לרכיב **הצורני**, המדיומאלי, באפיינו את התורה שבכתב ואת התורה שבעל-פה.

הפרק שלפנינו יעסוק בשימוש שעושה ר' צדוק באפיוני הגילוי וההיעלם כבסיס לעיקרון דרשני. קודם שאתייחס ישירות אל העיקרון הדרשני, אני מבקשת לדון בדרשות הנטפלות אל הופעתם

²⁴¹ דברים על היחס בין אפיוני 'ספרים' לבין החומרים שנקבעו בהם מצאתי בדרשות של שנים מאדמו"רי פולין שקדמו לר' צדוק: כך דורש ר' אברהם יהושע העשל מאפטא, **אוהב ישראל**, בדרשתו לחנוכה, עמ' מו את הימצאותן של הלכות חנוכה דווקא בבריתות ולא במשנה בהסתמך על אפיונים קבליים של קבצים אלו. אביא כאן בלשונה את דרשתו של ר' ישראל מקוז'ניץ. גם דרשה זו מחלקת בין המשנה לבין הברייטא ומאפיינת אותן אפיון שבתוכן ובתחולה. כך נאמר בספרו **עבודת ישראל**:

"...ואמרו ג"כ מניחו על פתח ביתו מבחוץ, כי עיקר הארת חנוכה לכל מי שיש בכוחו להמשיך הקדושה מבחוץ רצ"ל [רוצה לומר] לאותן העומדים עדיין מבחוץ ואינם משיגים הקדושה ולהאיר לכל העולמות שיכירו וידעו כי ה' לבדו הוא המושל בכל אפסי ארץ. ולכן אפשר מטעם זה לא נזכר פלפול חנוכה במשניות הגם שיש בהם פלוגתא בית שמאי ובית הלל, כי המשנה סוד פנימית העולמות ושם אין צורך כל כך, רק נזכר הפילפול בברייטא שהוא לשון חיצונית כמ"ש (שבת קו). פוק תני לברא, דהיינו לרמז כי עיקר הבהירות לשלשל הקדושה להאיר מבחוץ: " (ר' ישראל מקוז'ניץ, **עבודת ישראל**, עמ' עא. ור' שם דרשות נוספות סביב השאלה, מדוע מופיע עניין חנוכה בברייטות ולא במשנה.)

לפי דברי ר' ישראל מקוז'ניץ בדרשה זו יש משמעות להימצאותה של הלכה מסוימת דווקא במשנה ולא בברייטא. הברייטות אינן מהוות עבורו רק מושג טכני של אותם חומרים תנאיים שנותרו מחוץ לקבצי המשניות שערך רבי יהודה הנשיא. על מונח זה, שלשונית הוא נגזר מהמלה בר = חוץ בארמית, מטעין הדרשן החסידי גם התייחסות למציאות החיצונית יותר, ולעומתה מציאות המשנה עבורו את סוד פנימיות העולמות. על בסיס הנחות אלה מסביר הדרשן מדוע פלפול חנוכה נזכרו רק בברייטות, שכן עיקר הארת חנוכה היא המשכת הקדושה החוצה. אציין בזה עוד כי ר' שמחה בונם מפשיסחה, רב רבו של ר' צדוק, שדברים שלו משוקעים לא מעט בכתבי ר' צדוק, נתקרב לחסידות על ידי ר' ישראל, המגיד מקוז'ניץ.

של דברי תורה מסוימים דווקא בתורה שבעל-פה והיעדרם מן התורה שבכתב, ולעומתם אל נוכחותם של דברי תורה אחרים בתורה שבכתב, כעובדה הנושאת משמעות.²⁴²

2. בין דרשות על בסיס המוענים לדרשות על בסיס המדיומים:

(א) קדושת ראש חודש – דרשות על בסיס המוענים

אפתח בדוגמה שבה מייחס ר' צדוק משמעות להיעדרו של עניין מסוים מהתורה שבכתב והופעתו רק בתורה שבעל-פה:²⁴³

וכן בתושב"כ לא מצינו שום קדושה לר"ח רק במשנה ראש ב"ד אומר מקודש. מפני שישראל מכניסין קדושה לחודש.

אנו דנים כאן בקורת הגג הספרותית במובן רחב יותר: קורת הגג הספרותית שהיא כלל התורה שבכתב מול קורת הגג הספרותית שהיא כלל התורה שבעל-פה. העיקרון הקובע כי שיבוצו של עניין תחת אחת מקורות הגג הללו ולא תחת חברתה טעון במשמעות, מופעל בדוגמה זו לגבי הופעת הקדושה ביחס לראש חודש. ההנחה העומדת מאחורי הדברים (שעוד אדון בה בהמשך) היא כי עניינה של קדושת ראש החודש הוא חלק מן התורה היסודית האחת שנתפצלה לשתי תורות אלה. מתוך הנחה כזאת נדרש ר' צדוק לבאר מדוע מצא עניין זה את מקומו דווקא בתורה שבעל-פה.

התשובה המוצעת בקטע זה קשורה להבחנה בין **מקורות** התורה שבכתב והתורה שבעל-פה. כיוון שקדושת החודש נובעת מקדושתם של ישראל, שבפועל, במציאות, גם מקדשים אותו, כמתואר במשנה במסכת ראש השנה, יופיע לראשונה מושג הקדושה ב"יצירה" שלהם, היא התורה שבעל-פה.

דוגמה זו אינה מתייחסת לאפיוני המדיומים באמצעות קטגוריות של גילוי והיעלם. היא הובאה כאן כדי לשמש בסיס לדיון בדרשות 'עצרת' שיובאו בסמוך. מאחורי דרשות אלה עומדת שאלה דומה, עקרונית. התשובות שניתנות לשאלה זו – חלקן בעלות אופי דומה, כלומר תשובות

²⁴² מהדוגמאות יעלו בעיקר הרכיבים המאפיינים של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה מבחינת מקורם (הקב"ה/ישראל) ומבחינת מפורשותם. כאן ברצוני להעיר כי יש בהנחות היסוד המופיעות כאן כדי להרהר מחדש אם גם באשר לר' צדוק תקפה הכללתו של "גלמן, במאמרו: "דמותו של אברהם", עמ' 240, כי ההרמנויטיקה החסידית אינה מבחינה בין פשט ודרש. (על שאלת המודעות להבחנה זאת בהקשר אחר ר' י" אלבוים, **להבין דברי חכמים**, הערה 20 בעמ' 24). ר' צדוק אמנם לא מבחין כאן בין פשט ודרש, אך חשובה בעיניו ההבחנה בין מה שנמסר מפורשות בכתוב לבין מה שנודע מתוך חידושי תורה שבעל-פה, כהבחנה שאינה מתחוללת רק במישור המדיומאלי אלא כהבחנה שיש לה השלכות אף על מישור המסומנים. אם נכונה הכללה זו באשר לכלל הספרות החסידית, ואין היא חלה על ר' צדוק, ניתן אולי לשער כי הדבר נובע מרקעו המתנגדי, אם כי יש לבדוק דברים אלו ולבססם באופן מלא יותר.

²⁴³ **פרי צדיק** ר"ח סיון [ב]. ור' גם שם לר"ח כסלו [א] ולר"ח ניסן [א].

שמטעימות את השוני בין שני המקורות ב'יוצריהם' השונים, וחלקן יתייחסו אל התורה שבכתב והתורה שבעל-פה כשני מדיומים, המאופיינים בצמד המושגים גילוי והיעלם.

(ב) עצרת – דרשות על בסיס המוענים ועל בסיס המדיומים

הכינוי 'עצרת' שימש במקרא לציון שביעי של פסח וכחלק מן הצירוף 'שמיני עצרת' לציון היום הבא אחרי שבעת ימי חג הסוכות. רק בלשון המשנה החל לשמש שם זה ככינוי של חג השבועות. ספרות פרשנית ודרשנית רבה התייחסה לכינוי 'עצרת' בהופעותיו השונות בלשון מקרא ובלשון המשנה.²⁴⁴ בספרות הדרוש והחסידות מצויות דרשות הדורשות במשמעותו של שם זה ככינוי של חג השבועות במשנה, ולקשר בינו לבין 'שמיני עצרת',²⁴⁵ אלא שמלבד בודדים המתרגמים תופעה לשונית זו בהקשרים היסטוריים,²⁴⁶ אין הדרשנים נזקקים למשמעות עצם החילוף הלשוני הזה במקורות השונים. בספרות החסידית מצאתי הזדקקות לשאלה זו אצל 'בני יששכר',²⁴⁷ שרעיונות רבים משלו מופיעים בכתבי ר' צדוק,²⁴⁸ אצל ה'שפת אמת',²⁴⁹ ואצל הרבי מאיז'ביצא. אביא את דבריו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא:²⁵⁰

הענין שבתורה לא נמצא שום זכר לקרא לחג השבועות עצרת, ועיקר שם עצרת נמצא בחג הסוכות כי חג הסוכות רומז על קביעות דברי תורה בלב כפי רצון השי"ת שאז הוא זמן אסיפה לבית ולכן אז הוא עצרת היינו שנקבע דברי תורה בקביעות שאף שלא מדעת יפעל בו הד"ת [הדברי תורה] וזה נקרא עצרת שעוצר מה שנשאר אחר הסחיטה שנקבע בקביעות גמור שהאדם יהיה מלא דברי תורה אף שלא מדעת, אבל בחג השבועות שאז הוא התחלת השפעת דברי תורה שהשי"ת משפיע אז אין עדיין נראה ברור איך יהיה הקביעות בלב, אכן חכמינו ז"ל קראו לשבועות עצרת כענין שאיתא בגמ' (ברכות סא).

²⁴⁴ את הדברים מסכם נ' צלניק בספרו **עצרת**, עמ' 92. בין היתר הוא מביא את דברי ר' טוביה ב"ר אליעזר **בלקח טוב** לפרשת פנחס: "א"ר טוביהו ב"ר אליעזר ז"ל: חזרתי על כל עניני המועדות ולא מצאתי חג שבועות שנקרא עצרת, ורבותינו ז"ל קראו בכל מקום עצרת לחג השבועות, והוא ל' תרגום, דאמר אונקלוס הגר על המלה 'שבועות' (במד' כה, כו) – 'בעצרתכו'". מ' טרופר, במאמרו "חג השבועות", עמ' 57-60, מונה את היקרויות השם 'עצרת' לציון חג השבועות במקורות חז"ליים שונים מול היקרויות השם המקראי 'חג השבועות', ומסיק כי חז"ל נמנעו בשיטתיות ובכוונה מהשימוש בשם המקראי בשל המחלוקת עם הצדוקים (ומאוחר יותר עם הקראים) בענין "ממחרת השבת". טרופר טוען כי בשל החשש שהשימוש בשם 'חג השבועות' יתפרש כעין הודאה לשיטת הביתוסים, הצדוקים והקראים, נמנעו ממנו חז"ל. ר' בענין זה גם י' תבורי, **מועדי ישראל**, עמ' 146, ושם בהערה 2, המציין כי כינוי זה לשבועות מופיע גם אצל יוספוס בתעתיק יווני.

²⁴⁵ ר' למשל ר' לוי יצחק מברדיטשב, **קדושת לוי**, דרוש לפסח; שם לשבועות.

²⁴⁶ ר' ר' ברוך הלוי עפשטיין, **תורה תמימה**, לדברים טז, יב, סימן מט, המסביר כי בשל היציאה לגלות חדלו השמות המקראיים חג הקציר ויום הביכורים להיות רלבנטיים, ועל כן נוסף השם "עצרת". (ביאור זה קשה להלמו באופן ראלי, שכן המשנה והתוספתא כבר נוקטות לשון זו).

²⁴⁷ ר' צבי אלימלך מדינוב, **בני יששכר**, מאמרי חדש סיון מאמר ג א', עמ' קלג.

²⁴⁸ ר' ד' פריז, "הכהן מלובלין", עמ' 148.

²⁴⁹ ר' יהודה לייב אלטר מגור, **שפת אמת**, לשבועות תרמ"ה, ד"ה איתא במס' ראש השנה; שם לשבועות תרנ"ז ד"ה חז"ל.

²⁵⁰ ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, **מי השלוח**, ח"ב, לקוטים.

לידע אינש בנפשיה היינו שתיכף בתחלת ההשפעה יבין האדם איזה דברי תורה בפרט ירצה השי"ת לקבוע בו בקביעות לעולמי עד.

בניתוח זה דורש הרבי מאיז'ביצא לא רק את משמע השם 'עצרת' אלא גם את השאלה מדוע התורה שבכתב (ששם זה מצוי באוצר המלים שלה) לא נקטה אותו ביחס לשבועות, ומדוע חכמי התורה שבעל-פה הם שקראו בשם זה לשבועות.

עצם **השאלה** המונחת ביסוד הדרשה, המטעינה משמעות על בחירת שם מתוך צמד נרדפים בשכבת לשון מסוימת, או נכון יותר בהקשר שלנו - שאינו היסטורי ביסודו - בתוך מדיום מסוים (על-פה או כתב), מאפיינת את הספרות החסידית, וביותר ניכרת בתורתם של הרבי מאיז'ביצא, וממשיכו ר' צדוק.

אם נבקש להפשיט עיקרון מן **התשובה** שבדרשה הזו, נוכל להגיע אל שני ניסוחים אפשריים:

א. בשל מקורה האלקי של התורה הכתובה, מה שכתוב בה הוא מה שנקבע "בקביעות גמור", אף שלא מדעתו של אדם, ומה שמוסיפים חכמי תורה שבעל-פה נובע מחווייתם האישית (לידע אינש בנפשיה).

ב. מה שכתוב בתורה הוא הדבר הגלוי לעין, ואילו מה שמוסיפים חכמי תורה שבעל-פה מתייחס לדברים שעדיין אינם נראים באופן ברור.

במלים אחרות: ניתן להעמיד כאן עיקרון המבליט את **מקורן של התורות**, (ההבחנה בין המוענים), או עיקרון המבליט את **אופי המדיומים** בדיכוטומיה של גילוי-היעלם.

בעיני נראה כי הכלל הראשון הולם יותר את הדרשה הזאת, אם כי קשה להכריע כאן באופן חד-משמעי.

כפי שנכתב לעיל, בספרות החסידית והדרשנית רק מעטים נדרשו לשאלה זו. ואולם לר' צדוק, תלמידו של הרבי מאיז'ביצא, מספר דרשות הסובבות סביב השאלה. אני מבקשת לבדוק את עקרונות התשובה בדרשותיו. מעניין כי ר' צדוק לא דן בעניין זה בשום אחד מהספרים שכתב הוא עצמו, אלא רק במה שנאמר על-ידו בהיותו אדמו"ר כדרשה לפני החסידים, והורד אל הכתב במסגרת הספר שבו כונסו דרשותיו שניתנו על סדר פרשיות השבוע, חודשי השנה ומועדיה, 'פרי צדיק'.²⁵¹ רק בספר זה מופיעות התייחסויות - והתייחסויות מרובות - לענייננו:²⁵²

²⁵¹ י" אלמן בסוף מאמרו "חכמת הגויים", עמ' 186, מצביע על הבדלים שמצא בעניין שבו הוא עוסק שם בין פרי צדיק וישראל קדושים (שאף הוא ספר מאוחר) לבין פרקים מוקדמים יותר בהגותו, ומעיר על נחיצותו של מחקר משווה שיתייחס להבדלים כאלה. עד כמה שידוע לי טרם נערך מחקר כזה. כנראה עברו תורות אלו הגהה שלו (פרט לתורות שמצוין עליהן כי הן מכתב יד קודשו).

...ויתכן דקדושת הפסח מצד ישראל עיקר הקליטה בחג שבועות ומשו"ה [ומשום הכי] נקרא בלשון חכמים שבועות עצרת, וכמ"כ בשמע"צ [וכמו כן בשמיני עצרת] הוא עצרת לכם קליטת קדושת חג הסוכות, משא"כ [מה שאין כן] מצד השי"ת נקרא שביעי של פסח עצרת לה"א [לה' אלקיך] שהי' צופה תיכף בז' ש"פ [בשביעי של פסח] שכבר נקלטה הקדושה דחה"פ [דחג הפסח], דקדושת הפסח אמר רה"ק זצוק"ל בשם רבינו ר"ב מפשיסחא זצוק"ל שהיא כמו ראית חתן וכלה ושבועות היא הקנין, והנה בפסח אף שהי' אז ג"כ בעתיקא שאז הי' מכת בכורות מכה עשירית שאז יצאו ישראל מהקליפה ממדה י' שהוא ראשית גוים ונכנסו לקדושה במדה א' שהוא כ"ע [כתר עליון], אך לא הי' רק לפי שעה... משא"כ בשעת קי"ס [קריעת ים סוף] ... ואף שאח"כ נעלם מהם... עכ"פ נשאר להם התשוקה והחשק... ומש"ה מצד ישראל הוא עיקר עצרת בחג שבועות שהי' אז מתן תורה, ולולא הקלקול אני אמרתי אלקים אתם והי' אז התיקון בשלימות, ואז הוא עצרת מצד ישראל ולכן נקרא בלשון חז"ל שבועות עצרת... אבל השי"ת העיד על ישראל בשביעי ש"פ שכבר נקלט אצלם הקדושה וראתה שפחה וכו' וזש"נ עצרת לה"א, משא"כ שמע"צ נאמר עצרת תהי' לכם שאז נקלט הקדושה מחג הסוכות אף מצד ישראל, ומש"ה שינה הכ' [הכתוב] בשמע"צ תהי' לכם, וכאן עצרת לה"א...

בדרשה זו מופיע גם הכינוי 'עצרת' המשמש עבור שביעי של פסח במקרא. שביעי של פסח מונגד כאן לשבועות ולסוכות - בעוד שבשביעי של פסח רק העין האלקית יכלה לַצפות כי כבר נקלטה הקדושה בישראל, הרי שבמתן תורה שבשבועות ובשמיני עצרת התרחשה הקליטה כבר גם מצד ישראל בפועל. לא אתייחס לכל המינוח הקבלי המופיע בקטע זה, שכן מה שחשוב לענייננו הוא שצמד הביטויים המקראיים שבהם נתלה ר' צדוק: "עצרת לה' אלקיך" (בשביעי של פסח) ו"עצרת תהיה לכם" (בשמיני עצרת), שאת ההנגדה ביניהם מקביל ר' צדוק להנגדת קריאת שם עצרת על-ידי הקב"ה (התורה שבכתב) לקריאת שם זה על-ידי חכמים (תורה שבעל-פה). הערך המבחין שנוצר מתוך החלוקה למדיומים או למוענים שונים אינו נופל מן הערך המבחין בין שתי הלקסמות המנוגדות: לה"/לכם.

כפי שצינתי בהערה 42 במבוא, ר' בעריש קאצקער, חסידו הראשון של ר' צדוק, היה רושם את תורותיו, ואח"כ היה מראה לר' צדוק מה שכתב ומקבל ממנו הערות. עמירה ליור אמרה לי על פה כי היא מניחה שעדות זו מתייחסת למה שנדפס בפרי צדיק.
²⁵² פרי צדיק לפסח [מ].

רעיון דומה חוזר גם במקום אחר ביפרי צדיק.²⁵³ כבר כתבה עמירה ליוור כי דיאלקטיקה זו של 'מצדנו' ו'מצדו' רווחת בכתבי ר' צדוק בהקשרים רבים, ומהווה יסוד חשוב במחשבתו של ר' צדוק במקומות רבים כיסוד מפורש שבו הוא משתמש לפירוש ולפיתוח הדרשות שלו.²⁵⁴

הדרשה הבאה מתחילה באופן דומה. אף כאן מבוטאת ההבחנה בין הצפייה האלקית המיידית לבין התהליכים האנושיים בהבחנה שבין הביטוי המקראי "עצרת לה' אלקיך" החל כבר על שביעי של פסח לבין שמו/שמותיו של חג השבועות:²⁵⁵

הנה בתורה שבכתב נקרא חג הזה בשם חג השבועות ובלשון חז"ל נקרא עצרת וגם בתרגום אונקלוס... ומש"ה כתיב [ומשום הכי כתוב] בתורה וביום השביעי עצרת לה' אלהיך שאז נקלט הקדושה וזהו רק מצד השי"ת דבאמת דנעלם מהם האור שהי' להם על הים... ועיקר קליטת הקדושה מחג הפסח הי' בשבועות זמן מתן תורתנו [!]. ואין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה חירות על הלוחות²⁵⁶... רק בתורה נכתב על ז' דפסח עצרת לה' אלהיך שמצד השי"י ראה אז שכבר נקלט הקדושה... ויתכן שבשמע"צ [שבשמיני עצרת] הוא הקליטה אז גם מצד ישראל שאין אחריו עצרת עוד: וזה הענין בקריאת שם חג זה. עפ"י מה שאמרנו בפסח שנקרא בתורה חג המצות ובלשון חכמים חג הפסח. שחכמים קראוהו ע"ש קילוסו של השי"ת אשר פסח על בתי בניי ועמד על פתחי ישראל. והשי"ת קראו בתושב"כ ע"ש שבח ישראל חג המצות שהוא ביטול שאור שבעיסה מצד ישראל. וכן כאן בלשון חכמים בתושב"כ נקרא חג השבועות בשם עצרת ע"ש קליטת קדושת חג הפסח זמן חירותנו [!] שנקלט במ"ת ע"י השי"ת ע"י המראה שהראה להם מקודם בקי"ס כמו שנאמר חרות על הלוחות. והשי"ת בתושב"כ קורא להחג בשם שבועות ע"ש שבעה שבועות שהוא שבחן של ישראל... והספירה הוא התשוקה להטהר... וקראו השי"ת להחג בשם שבועות היינו שזכו ישראל ע"י הז' שבועות שספרו. וזה הענין דכתיב בשבועותיכם...

ואולם דרשה זו בנויה על היפוך של התואם הצפוי. מתואר כאן העיקרון המהופך, שלפיו כל מוען מבקש לקלס את משנהו. התורה שבכתב, המבקשת לקלס את ההכנה האנושית מכנה את החג "שבועותיכם", תוך הדגשת מעשה ספירת העומר, שעניינו תשוקת הסופר להיטהר. לעומתה

²⁵³ שם בא לסעודת פדיון הבן [ב].

²⁵⁴ ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 63. הכותבת מתייחסת שם לאפשרות השימוש במוטיב זה גם לצורך יישוב סתירות אצל ר' צדוק עצמו. פרופ' אלבוים מעיר, כי ייתכן שעניין זה בא בהשפעת המהר"ל.

²⁵⁵ **פרי צדיק** לחג השבועות [ג].

²⁵⁶ על פי **אבות ו**, ב; **כלה** פרק ח ועוד.

מבקשים חכמי התורה שבעל-פה לקלס את הקב"ה, ועל כן הם מכנים חג זה 'עצרת', כינוי שמשמעו קליטת הקדושה שזרע בהם הקב"ה.

עיקרון זה מודגם כאן גם ביחס לשמות חג האביב: ²⁵⁷ 'חג המצות' הוא שמו המקראי, המבטא את שבחם של ישראל, שלא רק הקפידו לאכול מצות אלא ביטלו שאור שבעיסה (במובן המטאפורי), ואילו בלשון חכמים ²⁵⁸ נתכנה החג 'פסח' כדי לספר בשבחיו של מקום שפסח על בתינו במצרים. ²⁵⁹ עיקרון דומה מופיע כבר במדרש, שעשוי היה להוות מקור השראה לדרשות כאלה. בתנחומא נדרשים סדרי הקילוס ההדדי של הדוד והרעיה בשיר השירים. ²⁶⁰ והמדרש מתייחס לסדר האברים המקולסים מפי שני האוהבים, ומציין: "הוא מקלסן מלמטן למעלן", ואילו "היא מקלסתו מלמעלן למטן, מתחלת מן הראש עד הרגל". מדובר פה בהיפוך הכיוונים הנובע מיחסי אהבה הדדיים. מה שעושה המדרש באשר לשני הדוברים האלגוריים המופיעים, בספר מספרי המקרא, עושה הדרשן החסידי ביחס לשני ה'דוברים' של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה. אף היפוך היחס בין מדיום לבין תוכן מבטא יחס של כבוד והענקת משמעות כלפי המדיום: ההנחה היא כי הבחירה במדיום משמעותית היא.

גם הדרשה הבאה מתמקדת בעיקר בשביעי של פסח ובשבועות: ²⁶¹

והנה בדברי חז"ל נקרא חג הזה בשם חג עצרת והוא על רמז המדרש (מד"ת פנחס) שיום שמיני עצרת אחר סוכות הוא ענין אחד עם חג השבועות שלאחר פסח. והיי"ג ראויה להיות אחר ז' שבתות מחג הסוכות וכו' ע"ש. והוא כי עצרת הוא לשון קליטה והיינו שנקלט בו כל קדושת החג **בהשרש** וזהו עצרת תהי"ל לכם. אולם בחג השבועות שהוא אחר ז' שבתות של חג הפסח והוא זמן מתן תורה לכן בתושב"כ שהוא עפ"י **התגלות השגת אדם בבחי' שבע מדות הקדושים הנגלים** נקרא ע"ז שם החג בשם שבועות כהופעת בחי' קדושת שבת בשבע מדות הק' של ימי הבנין ורק על ז' של פסח נאמר עצרת לה' אלקיך

²⁵⁷ אכן, ר' צדוק דורש כאן דרשה המוכרת גם **מקדושת לוי** לפרשת בא, וצוטט גם ב**ישמח משה** לפרשת בא קמו ב. ובכל זאת מעניין שבדרשתו של ר' לוי יצחק מברדיטשב אין מופיע כלל איזכור של המושג תורה שבעל-פה. דרשתו מוסבת על הפסוק: "ואמרתם זבח פסח הוא לה'". והוא מתייחס לכך "שאנו קורין את יו"ט המכונה בתורה בשם חג המצות אנו קורין אותו פסח". למרות שייתכן בהחלט שאין הבדל תוכני ביניהם, יש לשים לב להדגשתו של ר' צדוק, המעבירה את הדיון לנושא המרכזי שלו – אופיה ומעמדה של התורה שבעל-פה.

²⁵⁸ ובדברי ר' לוי יצחק מברדיטשב: בלשוננו...

²⁵⁹ ובניסוח הדברים **באור זרוע לצדיק** יג-2: "ולכך נקרא החג בשם פסח ובלשון התורה חג המצות. כי מצה הוא השתדלות ישראל מצד יחוסם והוא האמונה ופסח הוא מעשה השי"ת מצד יחוסם במה שפסח על בתי וגו' והוא על דרך את ד' האמרת וד' האמירך. ובפסח שנעשינו לעם בתורה שבכתב שמצד השי"ת נקרא חג המצות היחוס שמצדנו על דרשות 'מצדנו' ו'מצדו' ר' הערה 254 לעיל. דרשת 'מצדנו' ו'מצדו' ברוח דומה של קילוס הדדי ר' למשל **קדושת**

שבת ח-10 ג].

²⁶⁰ **תנחומא** כי תשא יח.

²⁶¹ **פרי צדיק** לחג השבועות [ד].

שאז הוא בחי' הקליטה בשרש בג' הראשונות וזהו רק לה' אלקיך היינו **בהעלם** למעלה מהשגת אדם כידוע מזוה"ק דבעתיקא תליא. ועי' להם הבהקת האור לפי שעה כאמרם ז"ל ראתה שפחה על הים כו'. אבל בזמן מ"ת אז **בכח בחי' תושבע"פ** באים להתקשרות השרש למעלה מהשגה כאמרם ז"ל (תנחומא חקת) על רע"ק [ר' עקיבא] שהי' השרש של תושבע"פ כידוע... ולכן נקרא בדברי חז"ל בתושבע"פ בשם עצרת שהוא בחי' הקליטה בשרש בכח קבלת תושבע"פ. ולכן בתושבע"פ נקרא חג הזה כענין שמיני עצרת תהי' לכם לכם דייקא :

בדרשה זו מתבאר השם 'עצרת' כקליטת קדושת החג בשורש. כך בשביעי של פסח הקליטה היתה בספירות העליונות והנעלמות. הספירות הללו הן מעבר להשגת אדם, ועל כן השתמשה התורה בביטוי 'עצרת לה' אלקיך'. בשבועות ירדה קדושה עליונה זו אל הספירות התחתונות, הגלויות. לפיכך כינתה התורה שבכתב, שהיא המדיום הגלוי, את החג בכינוי 'שבועות' המגלם את שבע המידות התחתונות. שם זה 'נחות' יותר מבחינת חלותו במערכת הספירות. כשחכמים כינו את חג השבועות בשם 'עצרת', הם ביטאו בכך את יכולתה של התורה שבעל-פה לנסוק אל מעבר למציאות הגלויה, אל השורש הנעלם.

להבנתי, דרשה זו מניחה כי חג השבועות/עצרת הוא גם חגה של תורה שבעל-פה, שמכוחה הבקיעו החכמים אל מעבר לתחום שחשפה התורה שבכתב לעיניהם מראש. סופה של הדרשה שוב מקיש בין "לכם" לבין כינוי השם 'עצרת' בתורה שבעל-פה, כמו בדרשה שהובאה מיפרי צדיקי לפסח [מ].

ואולם קיים הבדל משמעותי לענייננו בין הדרשה הזאת לבין קודמותיה: אם בדרשות הקודמות אופיינה הדיכוטומיה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה בעיקר מתוך הרכיב של מקורה, או ליתר דיוק: לפי שאלת האנושיות/על-האנושיות של מוענה, ובהתאם לכך מתוך הפרספקטיבה שהיא משקפת, בדרשה הנוכחית מאופיין – לפי הבנתי את הטקסט העמום למדי הזה – המדיום הכתוב כמדיום שהוא "על פי התגלות" השגת אדם בבחינת שבע מדות הקדושים **הנגלים**", ואילו התורה שבעל-פה היא המסוגלת להתקשרות לשורש **הנעלם** מעבר להשגה.

על דברי הרבי מאיז'ביצא, שהובאו לעיל, שאלנו: האם ההבחנה היא על בסיס **מקורן של התורות** או **לפי אופי המדיומים בדיכוטומיה של גילוי-היעלם?**

הדרשות שראינו של ר' צדוק באותו נושא מתפצלות בין שני עקרונות מבחינים אלו.

גם אם נשוב ונקרא את דברי 'מי השלוח' לפי ההבחנה בין גילוי והיעלם המאפיינים את המדיומים השונים, עדיין נראה הבדל, לפחות באופן הניסוח, בינו לבין תלמידו. ניסוחיו של ר' צדוק מפורשים הרבה יותר וחד-משמעיים בעניין זה. בדרשה האחרונה שהובאה, שבה ההבחנה היא בין גילוי והיעלם, הוא מזכיר במפורש את אפיוניהן של שתי התורות, כפי שצינתי וציטטתי.

אני רואה שתי דרכים לתאר בהן את היחסים בין תורת הרב לתורת התלמיד בעניין זה:

(ב) ייתכן שהרעיון שהופיע אצל ר' צדוק אכן נלמד מרבו, ונוסח מפורשות על-ידי רבו בעל-פה. שהרי ידוע כי רק מקצת ממשנתו של הרבי מאיז'ביצא הורדה אל הספר 'מי השלוח'. ייתכן שאף הכלל הדרשני כבר נוסח על-ידי רבו או קודמיו, אלא שלא מצאתי לכך עדויות.

(ג) ייתכן שמתוך הדרשה של הרבי מאיז'ביצא, או דרשות דומות לה, הפיק ר' צדוק כללים עקרוניים מחודדים יותר, שאת השימוש בהם הרחיב בהזדמנויות דרשניות שונות.

אם ננקוט את הדרך הראשונה, תיווצר סתירה בין דרשה זו ליישוב המוצע בקטע מ'מי השלוח' שהובא לעיל, שהרי לפי 'פרי צדיק' בשבועות מתגלית הקליטה, ואילו לפי 'מי השלוח' אין היא באה לגילוי אלא בשמיני עצרת. אכן, ניתן ליישב סתירה זו בראיית דרשות אלה כמתייחסות אל דרגות ובחינות שונות, אך נוח יותר לפנות אל הדרך השנייה, הרואה בדברי ר' צדוק חידוש מעבר לדברי רבו.

בהמשך הדיון אני מבקשת להתמקד בהבחנה השנייה שהוצגה כאן, היא ההבחנה בין אופי המדיומים בין גילוי להיעלם,²⁶² בעיקרון דרשני שנגזר ממנה ובהנחות העומדות ביסודו.

²⁶² אף שלא אדון כאן בעיקרון הראשון, שלפיו מתרכזת ההבחנה ברכיב 'מקורות התורות' – הא-ל מול האדם, אני מבקשת להעיר כאן כי הוא רווח מאוד בכתבי ר' צדוק. בניגוד לתפיסות הרואות בתורה שבעל-פה גילוי של אמת אלקית ('מודל הגילוי'), מדגיש ר' צדוק את האוטונומיה האנושית ביצירת התורה שבעל-פה ('המודל היצירתי'), (ר' ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 287). לפיכך מתבקש כי בשיטתו יינתן מקום מרכזי לדיכוטומיה הזאת.

3. העיקרון הדרשני וההנחות שביסודו

ניתן לשחזר בתשתיתה של החלוקה הקורפוסאלית שתיארתי את המודל הבא:

התורה כולה מהווה גוף תוכן אחד,²⁶³ שאבריו מתלבשים בשני סוגי לבושים. אברים מסוימים שלו עטויים במדיום הנראה (או הכתוב), או בחטיבה ספרותית מסוימת, ואברים אחרים לבושים דווקא במדיום הנשמע (או הקולי), או לבושים במחלצותיה של חטיבה ספרותית שונה.²⁶⁴ ר' צדוק מתבסס על ההנחה כי לכל אחד משני המלבשים אפיונים משל עצמו.²⁶⁵

כאמור, ר' צדוק מצביע על סוג מסוים של יחסי תוכן וצורה ביחס לחלוקה בין המדיומים. בעמידתו נוכח סתירה בין הכתוב בתורה שבכתב לבין מסורת חכמים, הוא טוען כי חלוקת גוף התוכן בין שני המדיומים אינה מקרית. בשל אפיוניהם השונים של האמצעים – זה המגלה והחושף לעיני כל, מול זה המבטא דברים באופן מוכחה ועמום יותר, **בתהליך ההצפנה**, כאשר מדברת **התורה** אודות המציאות הגלויה לעין, היא בוחרת לעשות זאת במדיום הכתוב. לעומת זאת כאשר היא מבקשת להודיע על התרחשויות הסמויות מן העין, היא מודיעה אותם באמצעות המדיום שבעל-פה. ולחילופין, מצד **תהליך הפענוח**, כאשר נאמרו דברים מפורשים בתורה שבכתב, יוכל **הקורא** להסיק מהם על המציאות הגלויה. לעומת זאת דברים שנודעו לו דרך חכמי התורה שבעל-פה, קיומם בעולם לא היה חשוף אלא רק בדרך רמז וסוד.

תחת עיקרון זה רובצות ההנחות הבאות:

- א. כל דברי התורה – כולל דברי התורה שבעל-פה – היו קיימים במובן מסוים מקדמת דנא. כמו שמשתקף מכתבי מקובלים, אף כאן אין התורה שבעל-פה מתוארת כמאוחרת לתורה שבכתב וכבעלת מעמד משני ופרשני ביחס אליה.²⁶⁶ עקרונות התורה שבעל-פה ירדו אל

²⁶³ ר' ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 50 והפניותיו בהערה 34 שם.

²⁶⁴ דימויים אלו של לבושי התורה מופיעים בחלקים המאוחרים של הזהר. ר' ג' שלום, שם, עמ' 68.

²⁶⁵ לשם הדיוק יש לציין כי בדובר **צדק** סח2 מופיע ניסוח אחר של הדברים. שם התורה שבכתב נחשבת כמלבוש - "הכתב והאותיות [והקלף שנכתבת עליו זהו משכא דחויא] היא המלבוש לפנימיות האור הגנוז ומצמצמו בגבול כפי מה שהוא גבול הכתב והאותיות של התורה.", ואילו התורה שבעל-פה "אינו בלבוש רק מה שנתגלה לאדם. כשצריך לגלות לאחר היא בלבוש דמשכא דחויא של אותו אדם. אבל עצם התושבע"פ אין לה לבוש דמד"ח [דמשכא דחויא = של עור הנחש]." בכל זאת בחרתי להיצמד לדימויי שני המדיומים ללבושים גם בשל שכיחותה בכתבי ר' צדוק וגם משום שהיא נוחה לדיוננו.

²⁶⁶ תפיסה א-כרוניסטית זו עשויה לקבל השראתה מהשקפות קבליות שונות. י' תשבי בספרו **משנת הזהר**, כרך ב, עמ' שעד, כותב כי אחדותן הקדומה של שתי התורות מודגשת בכמה מאמרים בזהר. ר' שם את הדברים לפרטיהם, ואת הפניותיו. בעמ' שצו שם מביא תשבי ציטוטים מתיקוני זהר ומוהר חדש, שבהם נאמר כי התורה שבעל-פה ניתנה

העולם במקביל לתורה שבכתב. הנחה זו נשענת על מימרות חז"ליות המובאות בדברי ר' צדוק כגון התיאור המדרשי של משה בהר סיני, שחילופי 'שיעוריו' אותנו לו על חילופי היום והלילה: משה היה יודע שנגלל יום מפני לילה, כאשר היה הקב"ה מחליף את הוראת התורה שבכתב בהוראה על-פה, משנה ותלמוד.²⁶⁷ חשוב לציין כי אין ר' צדוק ממשיך באופן עקבי בהנחה א-כרוניסטית זו - במקומות רבים ומרכזיים לא פחות הוא מתייחס לחשיבותה של הדינמיות שבחידוש התורה שבעל-פה דווקא על ידי חכם פלוני או דווקא בדור אלמוני. למעשה זוהי דרך שונה שמשמשת לאותה מטרה - להתמודדות עם השרירותיות או העיוורון שבהיסטוריה, בדרשות אלה מטעין ר' צדוק על ההיסטוריה משמעות מכוונת ומדייקת.

ב. אין הדברים הנמסרים בתורה שבעל-פה בדויים לצרכים חינוכיים או בעלי משמעות סמלית או מוסרית בלבד, אלא הם משקפים אמת עובדתית - אם כי סמויה מן העין - שאמינותה אינה נופלת מאמינותם של הדברים שנמסרו בתורה שבכתב.²⁶⁸

להלן אדגים יישומים שונים של עיקרון זה בדרשות אחדות של ר' צדוק. ניתן לחלק דרשות אלו בין דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העבר, דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העתיד ודרשות העוסקות במצוות.

4. הדגמת העיקרון

ד) דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העבר

1) שמירת השבת של האבות

בעקבות חז"ל²⁶⁹ קובע ר' צדוק:²⁷⁰

משמאלו של הקב"ה בהר סיני. אחדותן הראשונית של התורות משתקפת גם בדימויו של ר' יצחק סגי נהור, המובא אצל ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 51, של שתי התורות כשתי חקיקות של תורה קדומה שהיו חקוקות בימינו של הקב"ה באש לבנה ובאש שחורה. ההנחה הא-כרוניסטית בדבר קדמותה של התורה שבעל-פה מקבילה להנחה הא-כרוניסטית החז"לית בדבר קדמות התורה (שבכתב?) לעולם. ור' על כך בהרחבה בפרק הבא.

²⁶⁷ **תנחומא** כי תשא לד. ההנחה של קיומו של גוף התוכן הקדמוני הזה, הכולל תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, עומדת גם בבסיס הציטוט מתנחומא שהופיע בפרק ב בסעיף 1. 'מקורות שהשתמש בהם ר' צדוק'. שם מבקש משה להוריד אל הכתב את המשנה. כלומר המשנה (או כפי שהערתי שם, כלל התורה שבעל-פה, שלה משמשת המשנה כמטונימיה) היתה חלק מהידע שנמסר לו מסיני, ואולם מהשיקולים המפורטים שם הוחלט להותירה על-פה. ואולם כפי שצינתי שם בהערה 6, הקטע ההוא דיאלקטי, שכן לצד העיקרון של העברת המסורת האמיתית מופיעות בו במפתיע המלים "והכל ממך לדרוש", שמהן ניתן ללמוד דווקא על החדשנות הדינמית שבתורה שבעל-פה. ר' צדוק המצטט מובאה זו פעמים רבות, מדגיש כמה פעמים את הצד המחדש, ובמקרים אחרים הוא משתמש במדרש דווקא לצורך הטעמת הדיאלקטיקה הזאת.

²⁶⁸ לשם הטעמת הדברים וחיזוקם אנגיד אותם למשל לאמירה של ר' אליעזר אשכנזי (**מעשי ה'**, הקדמה ד ע"ב. מובא אצל י' אלבוים, **פתיחות והסתגרות**, עמ' 303) שרוב דברי הנביאים וחז"ל "בדויים ומונחים למשל בלבד".

וכל האבות שמרו כל התורה כולה עד שלא ניתנה ומסתמא גם השבת בכללם כי יצאו מכלל בן נח שהוזהרו מלשבות...

ר' צדוק מפרט ומדגים כלל זה. הוא מראה כי אודות יעקב אבינו דרשו חז"ל "ויחן יעקב" שקבע תחומין.²⁷¹ ואילו ביחס לאבותיו - שמירת השבת שלהם נלמדת בצורה עקיפה אפילו יותר.²⁷² אף אדם הראשון נמנה כאן כאב העולם כולו, שהשיג את קדושת השבת ללא ציווי מפורש בשל נפשות ישראל ה'תלויים באיפתו'.²⁷³ בדברים אלה נשען ר' צדוק על מאמר חז"ל שאת "מזמור שיר ליום השבת" אמר אדם הראשון ונשתכח מדורו ובא משה וחדשו.²⁷⁴ והוא מבאר אותו ומרחיב:

וחזר מרע"ה [משה רבנו עליו השלום] וקבעו בי"א מזמוריו. והיינו שבחטאי הדורות נשכח קדושת יום השבת מלהיות בהתגלות בלבבות בני"י. שאף האבות ששמרוהו ה' **בהעלם**. ואף אצל יעקב אע"ה אף דכבר נרמז בכ' הוא ג"כ עדיין **בהעלם** שאין כתוב מפורש רק בדרך רמז.

וכאן מנסח ר' צדוק את הכלל:

וכל דבר כפי מה שהוא בכתוב כך ה' התגלותו בעולם מה שהוא מפורש ה' בהתגלות

מפורש ומה שברמז ה' ההתגלות רק בדרך רמז והמשכילים יבינו כי די לחכימא ברמיזא

ולא בגלוי גמור וכך כל מה שבדרך הדרש ובדרך הסוד.²⁷⁵

שמירת השבת של האבות, כיוון שלא היתה גלויה במציאות. (אין ר' צדוק מפרש כיצד שמרו האבות את השבת: משמע דבריו "ששמרוהו בהעלם", להבנתי, הוא ששמירת השבת שלהם לא התחוללה באברי המעשה שלהם, אלא רק בעשייה רוחנית).²⁷⁶

²⁶⁹ ר' יומא כח ע"ב, קידושין פב ע"א.

²⁷⁰ **קדושת שבת** ז' 11 [ג]. ההדגשות שלי. שפ"ב.

²⁷¹ **בראשית רבה** יא ז; שם, עט ו.

²⁷² "כי הם זכו לברכת בכל מכל כל שהוא קדושת השבת המקבלת שפעה ממדת כל כנודע". ר' צדוק מסתמך בזאת על **הזהר** ח"ג רעו ע"ב.

²⁷³ הרחבת הדרשה על **איוב** ר' **שמות רבה** מ ג; **תנחומא** כי תשא יב,

²⁷⁴ **בראשית רבה** כב יג.

²⁷⁵ בדוגמה המובאת בהמשך דבריו – "יעקב אבינו לא מת" אעסוק בהמשך הדיון, מיד לאחר הדיון בדוגמה הנוכחית.

²⁷⁶ על עניינם של הוגים חסידיים כמו ר' לוי יצחק מברדיטשוב ור' נחמן מברצלב בשמירת המצוות של האבות הנדרשת לא כציות מעשי לדקדוקי הלכה ר' א"י גרין, "חסידות", עמ' 126-128. גרין רואה קשר בין עניינם בנושא זה לבין הנטייה החסידית לאנטינומיזם. ר' גם א"י גרין, **אברהם**, עמ' 84-23, וכן בהרחבה במאמרו של י' גלמן, "דמותו של אברהם", עמ' 236-246. שם מתייחס הכותב לדבריהם של הוגים חסידיים שנכתבו עד אמצע המאה ה-19, בעניין שמירת המצוות של אברהם. גלמן מראה כי משותפת לכולם ראית שמירת המצוות על-ידי אברהם כקיום מצוות בעל מימד רוחני. הוא מצביע על כך שתפיסות חסידיות אלה מתבססות על ההנחה הקבלית (שתואר להלן, בפרק ד), אודות התורה שקדמה לעולם, ומביא מדבריהם של ר' מנחם נחום מטשרנוביל, המגיד ממזריץ', ר' יעקב יוסף מפולנא, ר' מנחם מנדל מויטבסק ור' אלימלך מליז'נסק. קשת מקורות זו משתרעת בין גישות הדוחות את קיום המצוות החומרי על-ידי האבות מכל וכל ועד גישות שבהן קיים הממד המוחשי בשמירת המצוות, אלא שהוא מהווה ביטוי חיצוני למקור רוחני גבוה שממנו נובעות מצוות אלה, ושאותו השיג אברהם. אכן, הסבריו הנסיבתיים של גלמן למגמות חסידיות אלה מתמקדים בתנאים המיוחדים לתקופה הראשונה בחסידות, תקופה שבה היתה תודעתם מבודדת ובדלנית, ושאר באופן אישי נטשו רבים החסידים הראשונים את ביתם ומסורתם ונסתפחו על הקבוצה החדשה. כך מסביר גלמן את הזדהותם עם דמותו של אברהם. לגבי ר' צדוק הכהן, שחי בשלב מבוסס יותר בתולדות

אכן, דומים מאוד דברי ר' צדוק לדברי רב רבו, ר' שמחה בונם מפשיסחה:²⁷⁷

איתא במד' תנחומא זשי"ה (שיה"ש א) "לריח שמניך טובים שמן תורק שמך" וכו', א"ר ינאי... הראשונים ריח מצוות נתת להם וכו' אבל אנו כשבאנו לסיני, כאדם שהוא מערה מפי חבית וכו' עי"ש. ר"ל כי אף שאמרו ז"ל (יומא כח), שאבות הראשונים קיימו כל התורה כולה, מכל מקום לא קיימו רק בבחינת רזא, כדאיתא בזה"ק בפסוק ויפצל (בראשית ל) עי"ש, שבמקלות אשר פצל היה מכוון הכוונה של תפילין, והיה נעשה היחודין בעולמות העליונים כמו שנעשה עתה ע"י מצות תפילין, אבל גוף המעשה לא היה מצוה. אכן עתה שנתן לנו ה' תור"מ [תורה ומצוות] ואנו מכוונים בהמצוה הכוונה השייכה לה בודאי נעשה היחוד ביתר תוקף ועוז, והמצוה הוא הכלי שנתן לנו ה' להסוד הנעשה ע"י המצוה והכוונה.

שניהם מדברים אודות הדוגמה של שמירת המצוות של האבות קודם מתן תורה, כמעשה סודי וחשאי. בכל זאת, ההשוואה ביניהם מלמדת על מודעותו המיוחדת של ר' צדוק. ר' שמחה בונם, בהישענו על דרשת הפסוק משיר השירים, קובע את היחס שבין קיום התורה על ידי האבות לבין קיומה לאחר שניתנה תורה כיחס שבין ריח רומזני לבין השמן הממשי המעורה מפי החבית. הוא מתבונן אך ורק ביחס שבין המסומנים: האבות והבנים. דווקא בשל הדמיון בתוכן הדרשה, בולט עניינו של ר' צדוק ביחסים הצורניים, ביחסי המסומנים: התורה שבכתב, המדיום המפורש, לעומת התורה שבעל-פה, המדיום הבא לסמן את החבוי והנסתר. ר' צדוק משתמש בדרשה התוכנית, שהגיעה אליו כנראה מר' שמחה בונם, כדי לבנות על גביה את הדרשה המדברת ביחסי תוכן וצורה. העיקרון העומד מאחורי דרשה זו של ר' צדוק הוא כי הדברים שנתרחשו בגלוי ירדו אל הכתב, והרי הם בגדר תורה שבכתב – המדיום שעניינו גילוי מפורש. לעומתם – מה שנתקיים בעולם בהיעלם נודע לנו על-ידי חכמי התורה שבע"פ – ונמסר במדיום שעניינו ההיעלם, רזוהי כסיין.

החסידות, כבר אין תוקף להסבר הראשון, אך ההסבר השני, האיש, הולם בכל זאת את נסיבות חייו של מי שבא ממשפחה מתנגדית ועבר לעולמה של חסידות.
²⁷⁷ קול שמחה ליתרו ד"ה וישמע יתרו (יח א).

(2) יעקב אבינו לא מת²⁷⁸

בסמוך לכלל הנ"ל ולדוגמה בעניין שמירת השבת על ידי האבות, שצוטטו מ'קדושת שבת', מובאת דוגמה אחרת לאותו עיקרון. דוגמה זו מופיעה לאחר מילות הפתיחה 'כעניין ששמעתי', (המציאות אצל ר' צדוק קבלה מרבו, הרבי מאיז'ביצא²⁷⁹) –

כעניין ששמעתי על הא דיעקב אע"ה [אבינו עליו השלום] לא מת (תענית ה:): שאי [שאמר] מקרא אני דורש. שלא הי' התגלות גמור בפשט הכתוב רק בדרך הדרש. וכן היה התגלות הענין בפעל לא נגלה לעין כל בפשיטות. רק דורשי רשומות המעמיקים הבינו וכיו"ב בכל ענינים.

ר' צדוק דורש בדברי התלמוד הבבלי: ²⁸⁰

רב נחמן ורבי יצחק הוו יתבי בסעודתא אמר ליה רב נחמן לרבי יצחק לימא מר מילתא אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן אין מסיחין בסעודה שמא יקדים קנה לושט ויבא לידי סכנה בתר דסעודא אמר ליה הכי אמר רבי יוחנן יעקב אבינו לא מת אמר ליה וכי בכדי ספדו ספדנייא וחנטו חנטייא וקברו קברייא אמר ליה מקרא אני דורש שנאמר ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים מקיש הוא לזרעו מה זרעו בחיים אף הוא בחיים.

דברי ר' יוחנן שיעקב אבינו לא מת, נדרשים מתוך קריאה מדייקת בכתובים בבראשית: כפי שהראו התוספות על אתר, בסיפור פטירתם של אברהם ויצחק מופיעים הפעלים 'ויגוע' ו'ימת' ו'יאסף אל עמיו' ואילו בסיפור על מות יעקב מופיעים רק הפעלים 'ויגוע' ו'יאסף אל עמיו'.²⁸¹

ב'ישראל קדושים' כותב ר' צדוק: ²⁸²

²⁷⁸ מימרה זו נדונה הרבה בכתבי ר' צדוק. הסברו לכך שיעקב עודנו חי מופיע למשל ב**רסיסי לילה** לו 2 וכן שם עח. העניין נדרש שם גם לאור מידתו של יעקב מידת אמת, ואולם אין הדברים נוגעים לענינו.

²⁷⁹ פעמים רבות לא ניתן למצוא בספר 'מי השלוח' את מקורם של דברי ר' צדוק המובאים משמו של הרבי מאיז'ביצא, שכן בספר זה כונס על ידי תלמידיו רק מעט מדבריו. ר' ד' פריז, "הכהן מלובלין", עמ' 151; 161. ור' בעניין זה גם הערה 43 במבוא והערה 50 להלן בפרק זה.

²⁸⁰ **תענית ה ע"ב**.

²⁸¹ לפי מיליקובסקי בהרצאתו "מדרש כפיקציה או כמטאפורה – מה האמינו חכמים?", שנאמרה במסגרת הכנס הרביעי למחשבת חז"ל שהתקיים בבית מורשה חנוכה תשס"ב, ההצעה "מקרא אני דורש" באה להעיד על כוונת הדרשן. הדרשן אומר בכך שלא בא לטעון טענה 'היסטורית' (כפי שהניח למשל אודות חייו המתמשכים של אליהו במרום), אלא לדרוש, כלומר לטעון טענה מטאפורית. בקריאתו של ר' צדוק אין מתקיימת הבחנה כזאת. **בפרי צדיק** לחנוכה [ו] הוא כורך בכריכה אחת את יעקב ואת אליהו (ועמם גם את אדם הראשון שקודם החטא), ובוודאי אין הוא מתעניין ב'טענות ההיסטוריות', כפי שמכנה זאת מיליקובסקי, אם כי נראה לי שלא נוכל גם לאמץ עבורו את המינוח הנגדי – 'טענה מטאפורית'. תפיסה קרובה למטאפורית אולי ניתן לראות בהתייחסותו של ר' צדוק לזיהויים של דמויות מרוחקות בחז"ל (כגון אלו שדן בהן י' היינמן **דרכי האגדה**, עמ' 28) כנפשות פרטיות המשתלשלות משורש נפש אחת. ר' בדבריו על משה, בלעם ועוג **ברסיסי לילה** 4-3. עם זאת ראוי לציין כי בשונה מהמטאפורה הרגילה, הנוצרת בתודעתו היוצרת של החכם, כאן מתוארים החכמים כמתארים השתלשלות ממשית-אוטולוגית של האצלת פרטים משורש משותף. וכך גם בקושיה דומה על זהות החמור של משה, חמורו של אברהם וחמורו של משיח **בפרי צדיק** שמות [יא] "ובודאי אין הפירוש שהחמור חי כמה אלפים שנה רק המכוון שהכל קדושה א"י".

²⁸² **ישראל קדושים** מב2. (ההדגשות שלי. שפ"ב)

כי אף שיעקב בירר חלקו כולו מצד הטוב לבדו לא הי' זה בהתגלות בעוה"ז שעדיין צריך לבירורים בזרעו וע"כ הא דלא מת פריך שם בתענית ה' ב' וכי בכדי חנטו כו' מקרא אני דורש כו' היינו **דמצד התגלות המפורש בכתוב לכל** לא נתגלה ד"ז [דבר זה] שלא מת כלל כי הרי חנטו כו' כמו לכל מתים רק **שמצד דרך הדרש שהוא דרישת הנעלם שבכתוב שאין מפורש בהתגלות בעוה"ז לכל** נדע שהי' כן באמת בהעלם אף שלא הי' בהתגלות...

אכן, קדמו לר' צדוק לא מעט דרשנים שהסבירו כי משמעות דברי ר' יוחנן היא שיעקב לא מת בנפשו אלא בגופו. כך למשל אומר הרשב"א, המתייחס אף הוא למידת האמת הנכרכת בדמותו של יעקב, ולכך שמיטתו שלמה ושכל זרעו דבק באמת, ולפיכך הוא דבק בחיים. לכאורה דומים הדברים לדבריו של ר' צדוק כאן ובמקבילות. ההבדל המשמעותי מאוד מבחינת דיונו כאן הוא בכך שבהנמקה של ר' צדוק נקשרת המציאות החשופה והנראית לעין עם אפיון הטקסט הכתוב כמגלה, והדברים המופיעים בהיעלם בעולם קשורים עם המדיום של דרש התורה שבעל-פה, המאופיין כמדיום שאינו מפורש. מתוך כלל ההלימות בין התוכן והמדיום יעיד הדרש על דברים שהתקיימו באמת, אלא שקיומם נסתר מן העין.

בשני מקורות מספרו 'תקנת השבין' מעצים ר' צדוק את התפיסה הנאו-אפלטונית שלו הרואה בסתם 'חיים' חיי נצח. במקור הראשון ניכרת העדפתו את מה שמתגלה על ידי חז"ל במדרשם על פני מה שמובן מהמקרא הפשוט:²⁸³

כי המיתה הוא ע"י הגבול ששם הבורא לחיי האדם משא"כ [מה שאין כן] כשהוא בלא מצרים לא שייך מיתה ומיתתו הי' רק בעוה"ז למראית העין וכמ"ש [בתענית ה' ב] מקרא אני דורש כו' מקיש הוא לזרעו כו', ר"ל [רוצה לומר] אתה מביא לי מעדות הכתוב על מה שראו במוחש בעוה"ז אבל אני דורש המקרא **שהדרש הוא השגת העומק הנעלם מהפשט וידיעת הדבר לאמיתו הנעלם בעוה"ז הוא הדרש הנעלם תוך הכתב שהוא הנגלה לכל...**

המקור השני מ'תקנת השבין' אינו עולה בפשטות בקנה אחד עם המקורות הראשונים שהבאנו. אף כאן חוזרת האמירה הנאו-אפלטונית כי לפי האמת לאמתה חי יעקב אבינו חיי נצח, ואולם אמת זו נעלמת וחבויה בעולם הזה, עלמא דשקרא:²⁸⁴

...וזה לא כיעקב אע"ה שנחלתו בלא מצרים דע"כ לא מת כלל... אך בעוה"ז דנקרא עלמא דשקרא שאין האמת ליעקב נגלה אין דבר זה בהתגלות, וכן קבלתי²⁸⁵ בפירוש לשון

²⁸³ **תקנת השבין** יב4. (ההדגשות שלי. שפ"ב)
²⁸⁴ שם לג3.

[התיקוני זוהר] גבי אבני שיש טהור דלעתיד יתגלה דלא הי' מיתה כלל בשורש זרע יעקב

והמיתה דבעוה"ז הוא רק מצד ההתגלות שבעוה"ז ולא כשיתגלה האמת לאמיתו...

והוא ממשיך בהסבירו את דברי יחזקאל²⁸⁶ "וּבָשׁוּב רָשָׁע מִרְשָׁעָתוֹ וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וְצָדִיקָה עָלֵיהֶם הוּא יִחְיֶה" כמתייחסים לחיי נצח:

...היינו חיי עולם, ורז"ל למדו מזה דמארכת שנותיו כי עיקר התושבע"פ הוא ההתגלות של תורה שבכתב בנפשות דבני ישראל בעוה"ז דלא בשמים הוא, והכתב הוא דברי הנביא מפי ד' מגלה האמת לאמיתו אלא שבעוה"ז הוא נעלם ואי אפשר לדעת כלום מתוך התורה שבכתב רק ע"י פירושה שבע"פ שהוא גילוי מה שבכתב, וכפי הגילוי דעוה"ז הוא רק הארכת שנים כי בעוה"ז אי אפשר להתגלות יותר שהרי אף יעקב אע"ה דלא מת כפי הנגלה בעוה"ז הרי קברו קבריא וחנטו חנטיא:

אני מוצאת מתח, אף שאולי אין כאן סתירה חזיתית, בין דבריו כאן לבין דרשתו ב"יעקב אבינו לא מת" בספריו המאוחרים יותר 'קדושת שבת' ו'ישראל קדושים'. שכן בתוך אותה דרשה כאן הוא מבחין בין המשמעות הראשונית שמבין ר' צדוק בפסוקי המקרא המדברים בחיים (הפסוק הנ"ל מיחזקאל), שהיא המשמעות של חיים כאידיאה של חיי נצח, לבין דברי חז"ל המפרשים את החיים באופן מוגבל למידות העולם הזה כאריכות שנים. הדיון כאן בפעולתם של חכמי התורה שבעל-פה אינו מתייחס לאפיון מדיום זה כמדיום של היעלם, אלא למעשה הוא מאופיין באופן הפוך: התורה שבעל-פה מורידה את התורה האידיאית, התורה שבכתב, אל גבולותיו של העולם הזה. כאמור, בהקשר זה הוא מפרש את פרשנותם של חז"ל ליחזקאל, ואולם הוא אינו מתייחס כאן למימרה "יעקב אבינו לא מת", שאף היא אינה אלא דרשת חכמי התורה שבעל-פה. והרי "לחינם קברו קבריא וחנטו חנטיא" היא פרפראזה של התורה שבכתב²⁸⁷...

(3) נס חנוכה

קטע [ננו] ב'רסיסי לילה'²⁸⁸ דן באפיון מרכזי של נס חנוכה –

שהוא לבדו מהנסים שלא ניתנו לכתוב ומ"מ [ומכל מקום] נקבע זכרוננו לדורות.

²⁸⁵ אבי ז"ל, ר' חנוך בן ארזה, טען כי יש להבחין בין דברים שמביא ר' צדוק לאחר הביטוי "שמעתי" לבין הביטוי "קיבלתי". לטענתו, הביטוי "שמעתי" מציין כי מוסר הדברים היה כנראה הרבי מאיז'ביצא, ואילו הביטוי "קיבלתי", משמעו כי מחדש הדברים היה הרבי מאיז'ביצא. היו עמו כמה ראיות לדבר, אך טענה זו לא הגיעה לכלל בדיקה מאששת מקפת.

²⁸⁶ יחזקאל לג, יט.

²⁸⁷ בראשית נ.

²⁸⁸ בקטע זה היגדים מורכבים על שני המדיומים. לצורך העניין פישטתי אותם. המעוניין ילמד את הקטע כולו, ויעיין גם בקטע נז.

אין ר' צדוק פוטר עצמו מן השאלה מדוע אין ספר זה מעוגן בספר מן התנ"ך בתשובה ההיסטורית הפשוטה, כלומר, בהנמקה שהחג לא נכנס לכתבי הקודש, משום איחורו, שכן התפיסה העקרונית העומדת מאחורי דיוניו אלה, כאמור, מניחה כי התורה כולה עשויה להתלבש במדיום זה או אחר, וההתלבשות במדיומים השונים היא מכוונת ורווית משמעות, ואינה לוקה במקריות, ולו במקריות ההיסטורית. (בלשונונו אפשר לשכתב את השאלה הטמונה בדברי ר' צדוק באופן הבא: מדוע הוחלט לחתום את הקנון המקראי קודם תקופת החשמונאים.) את ההסבר לכך שאין כתבי הקודש כוללים 'מגילת חנוכה' מקשר ר' צדוק ב'רסיסי לילה' לאפיוני הכתב והעל-פה מצד גשמיותם: התלבשות התורה במדיום החזותי היא התלבשות מעובה -²⁸⁹

מלבישם בצורת אותיות גשמיות של דיו ע"ג קלף ונייר.

או כפי שהוא כותב במקום אחר בהקשר של חנוכה -²⁹⁰

הכתב הוא מה שגלוי לכל ואין צריך מסורת מאדם וכמ"ש בקדושין (סו.) תורה כתובה ומונחת.

לעומת זאת, השמעת תורה על-פה מותירה אותה בחיוניותה הרוחנית. בהשוותו את חג הפורים לחג החנוכה הוא מראה שוב את ההלימה שבין המדיום לתוכנו: לחג הפורים, שנחוג על הצלת הגופים, שנדונו להישמד, יוחדה מגילה כתובה, גופי אותיות כנגד הישועה הגופנית. לעומת זאת ימי החנוכה שמציניים ישועה רוחנית²⁹¹ -

ישועת הנפש והשכל שלא יטמע בחכמת בני נכר שהוא נגד חכמת חכמי ישראל בתושבע"פ

- לא נתגשמו באותיות הכתב אלא נשתמרו בתורה שבעל-פה.²⁹²

ר' צדוק נתלה באותם אפיונים של תורה שבעל-פה כמסטורין וכמדיום הבלתי גלוי ב'מחשבות חרוץ'.²⁹³ שם הוא מדגיש שהבחירה במדיום שבעל-פה הולמת את נסתרותיו של הנס. בנס חנוכה, לפי ר' צדוק (והוא מתמקד שם בעיקר בנס הניצחון של המועטים את המרובים, שאותו "תלו בטבע גבורתם"), אין יציאה מגדר הטבע לעיני כל (אכן בפך השמן נעשה נס של ממש החורג מגדרי

²⁸⁹ רסיסי לילה עז4.

²⁹⁰ ליקוטי מאמרים עד2.

²⁹¹ רסיסי לילה פא4.

²⁹² וזוהי גם הסיבה, לפי ר' צדוק, שבניגוד לפורים, בחנוכה מעיקרא לא נקבעה שמחת הגוף אלא רק הדלקת נרות. ר' שם. וכן שם פג2. ר' צדוק מרחיק לכת בדרשה זו, הנחתמת בהיתר שניתן לכתוב את התורה שבעל-פה, ומסביר, כי כאשר חלה תמורה במצבה של התורה שבעל-פה (לפי הגישה הדינמית שתיארת לעיל) בחתימת התלמוד, "ממילא גם הגופות המלבישים הנפשות שהם דוגמת אותיות הכתב הם מקבילות לאותיות התושבע"פ ובאה גם התושבע"פ בהתלבשות גופני בעוה"ז וע"כ ניתנה לכתוב ג"כ. וממילא מאז והלאה גם קדושת ימי החנוכה שהוא הארת התושבע"פ נתלכשה ההארה גם בגוף. וע"כ התחילו דורות אחרונים לנהוג שמחה גופנית וסעודות ג"כ ואע"פ שאין נביאים בני נביאים הם דכבר הגיעה ההארה להיות מורגשת בפעל בגוף ג"כ מאחר שהוא המלבוש וכלי הקיבול להאור תושבע"פ." וכאן הוא מזכיר ומטעים את המנהג לאכול מאכלי חלב בחנוכה.

²⁹³ מחשבות חרוץ סו4-3.

הטבע, אלא שהוא לא התרחש בפרהסיה), ועל כן הוא מפתח לנסיים הנסתרים "והוא מצד השגת הלב שהוא משיג הנעלם בעוה"ז, אבל מצד ההתגלות שבעוה"ז אין שם נס".²⁹⁴

(ה) דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העתיד

(1) קללות וברכות

כחלק מהמגמה של החלוקה בין דברים שבעל-פה לדברים הנכתבים אני מבקשת לדון בדרשה הבאה:²⁹⁵

מה שנתפרש בתורה קללות וארורים דהר עיבל ולא הברכות דהר גריזים. כי מ"ש בתורה דכתיבא ומנחא גלוי לכל הם דברים הגלויים ומושגים לכל שנראים לעין אבל מה שאין גלוי לעין נאמר בע"פ [כמ"ש (במד' תנחומא וירא ה) מי שמסטורין שלי בידו על המשנה] והוא דברים שבע"פ שא"א [שאין אתה] רשאי לאומרם בכתב (גיטין ס.) שדברים אלו א"א [אי אפשר] בהתגלות לכל רק למי שמשגיג. וע"כ לא נאמר בתורה אלא שכר עוה"ז דשכר עוה"ב עין לא ראתה. ואותן ארורים וקללות אינן אלא בעוה"ז משא"כ [מה שאין כן] הברכות [...] היו בעוה"ב וע"כ לא ניתנו בכתב:

כאן אין ר' צדוק דן במתח שבין הדברים הכתובים בתורה לבין פרשנות חז"ל. בדברים אלו דן ר' צדוק בדברים שנאמרו על-פה לא כחלק ממה שמכונה בדרך כלל 'התורה שבעל-פה', אלא בדברים שהמקרא מדוווח עליהם כדברים שנאמרו על-פה, ושרק חלקם נבחר לרדת אל הכתב.²⁹⁶ כאן

²⁹⁴ ר' לוי יצחק מברדיטשוב, (בספרו **קדושת לוי** לחנוכה, ד"ה איתא בכתבי האר"י) אף הוא קושר בין חנוכה לבין התורה שבעל-פה, אלא שדרשתו מעוגנת בכוונות האר"י להדלקת נר חנוכה, ואין הוא מתייחס לעובדה הפשוטה שזהו חג שאין לו ספר בתורה שבכתב.

בדרשתו של ר' צבי אלימלך מדינוב (בספרו **בני יששכר**, כרך ב מאמרי כסלו-טבת, מאמר ב, טו) נכרכת האמירה ש"נס חנוכה לא ניתן להיכתב" עם היותו גבוה ממקומן של אותיות. אין בדבריו התייחסות ישירה ומפורשת לאפיוני המדיומים אלא למקומם היחסי.

כפי שראינו לגבי עצרת, אף בעניין חנוכה קוי דמיון והקבלה נמתחים בין דרשותיו של ר' צדוק לבין דרשותיו של ר' יהודה אריה לייב אלתר מגור. כר' צדוק אף בעל **שפת אמת** מצביע על המימרה שנס חנוכה לא ניתן להיכתב, תוך שהוא מאפיין את התורה שבעל-פה. האפיונים שמעלה הוא לגבי התורה שבעל-פה בהקשר זה הם פריונה והתחדשותה (ר' יהודה לייב אלתר מגור, **שפת אמת** לחנוכה תר"מ "כי לעולם יש בו התחדשות ותוספות כי זה ההפרש בין תורה שבכתב שאין להוסיף עליו. אבל בתורה שבע"פ וכן נס זה שלא ניתן לכתוב כמ"ש בגמ' והוא בכלל תורה שבע"פ יש בו תמיד תוספות. ומה"ט [ומהאי טעמא] נקרא חנוכה שיש בכל שנה התחדשות והתפשטות הנס בכל שנה כפי הדור", וכן ר' **שפת אמת** לחנוכה תרמ"ז ד"ה בפסיקתא ובמדרש נשא), היותה דורשת חיפוש מתמיד (**שפת אמת** לחנוכה תרנ"ה ד"ה מזוזה בימין נ"ח בשמאל), היותה יצירה של עם ישראל וחכמיו (שם לחנוכה תרנ"ז ד"ה מצות נר חנוכה וכן שם לבהעלותך תרנ"ד ד"ה במדרש המשך הפרשיות וכן שם לחנוכה תרל"ו לליל ב' ד"ה אמו"ז ז"ל הגיד), וסימן הזיהוי שלו (ר' קטע המדרש **מתנחומא** שהובא בעמ' בפרק א לעיל בסעיף 1. 'מקורות שהשתמש בהם ר' צדוק', **שפת אמת** לחנוכה תרמ"ה ד"ה ובפסיקתא לחנוכה).

²⁹⁵ **דברי חלומות** ק 2-1 (מחלום פרי' בהר). ההדגשות שלי. שפ"ב.

²⁹⁶ וכבר כתב המהר"ל, "גור אריה", **אוצר מפרשי רש"י**, (ד"צ ווארשא תרכ"ב) ירושלים תשל"ו, לשמות טו כה: "שהרי אין תורה שבעל-פה קודם לתורה שבכתב". אם מתייחסים אל "בחינות תורה שבעל-פה" כחלק ממה שמוכל בגדרה של תורה שבעל-פה, אין עיקרון זה מקובל על ר' צדוק. ר' למשל **פרי צדיק** בא [ג]. שם הוא אומר על תורתו של

ההנחה בדבר גוף התוכן השלם הקודם כרונולוגית לחלוקה בין שני המדיומים, שבהם הוא עשוי להתבטא, מובנת מאליה.

בדברים כז מכוננת התורה את המעמד של ברכת העם וקללתו בין ההרים גריזים ועיבל. ואולם למרות שהפרשה פותחת ומספרת על השבטים העומדים לברך את העם בהר גריזים, מפורטות בפרק זה הקללות בלבד.²⁹⁷ הסברו של ר' צדוק לשתיקת התורה ביחס לברכות כאן מתייחס למדיומים השונים.²⁹⁸ שהרי בהביאו בהערה שוב את הציטוט מתנחומא, הוא קושר בין דיבור שלפני היות המסופר בתורה לבין המשנה כלומר התורה שבעל-פה, וקישור זה כמובן נעשה על בסיס המדיום המשותף.

אכן, אף כאן פועל העיקרון שפגשנו, אך בגיוון מעניין. אם לפי הכלל, הדברים שהתרחשו במציאות הגלויה ירדו אל הכתב, ואילו הדברים שהתרחשו ברבדים נסתרים של המציאות נמסרו על-פה, הרי שכאן מדובר במלים שאינן מתארות את מה שהתרחש קודם להן, אלא במלים המקדימות את המציאות – הבטחה או איום. ואולם אף בפעולות דיבור אלו תקף אותו כלל: הקללות שפורשו בכתב יתגלו לכל עין, ואילו הייעודים החיוביים, כיוון שאינם נראים ואינם מושגים בעולם הזה, אין הם מופיעים אחר כך בתורה הכתובה, אלא נשארים על-פה בלבד.

(2) ייעודי העולם הבא

המובאה הקודמת, שעסקה בברכות ובקללות הכילה הערת אגב חשובה:

וע"כ לא נאמר בתורה אלא שכר עוה"ז דשכר עוה"ב עין לא ראתה.

ר' צדוק מסביר שבמקרא מתואר שכר שיינתן בעולם הזה (כגון מטר וישיבה על הארץ), ואין מוזכר בו הרעיון של שכר לעולם הבא, באותו הסבר שראינו לעיל: הכתב, בהיותו המדיום המגלה, יציג רק את מה שיתגלה באופן ממשי וגלוי בעולם הזה. רק חז"ל – בהשגת הנעלם האופייני

אברהם אבינו שזימן לו הקב"ה ב' כליותיו כמין ב' רבנים והיו מלמדות אותו תורה וחכמה (עפ"י בראשית רבה סא) – "ועי"ז זה היה זקן ויושב בישיבה היה זה מעין בחי' תושבע"פ".

גם בפרי צדיק לסעודת פדיון הבן, (בא) מבאר ר' צדוק את התמונה שצייר הדרשן בבראשית רבה סא, א "והיינו כעין תושבע"פ שמופיע השי"ת בלב החכמים", והוא מוסיף: "והוא ה' דאברהם ה' תתאה מלכות פה תשבע"פ קרינן לה". מדובר כאן בזיהוי המופיע בהקדמה השניה לתיקוני זהר, בקטע הידוע בשם "פתח אליהו". בקטע זה מזוהה ספירת מלכות עם הפה ועם התורה שבעל-פה. האות משם ה' העומדת כנגד ספירה זו היא ה-ה' התחתונה, כלומר ה' שבסוף שם הוי"ה. כששינה אלקים את שמו של אברהם, הוא העניק לו, לפי דרשה זו של ר' צדוק, את ה-ה' הזאת משמו, ובכך הוא מתקשר לבחינת התורה שבעל-פה המצטיירת בתמונה המדרשית הנזכרת של אברהם. כפי שצינתי לעיל, היבט אחד של פריעת הכרונולוגיה שטמונה בתפיסה הדינמית היא בקדימה של בחינות תורה שבעל-פה למתן תורה.

²⁹⁷ אף שבפרק שלאחריו מופיעות ברכות וקללות מפורטות, ר' צדוק אינו מתייחס אליהן, כיוון שאין הן מתארות כחלק ממעמד זה, שבו עונה כל איש ישראל אמן קול רם.

²⁹⁸ פער שמילאו חז"ל – ר' סוטה לב ע"א, דרשה שנתקבלה על רבים מפרשני מקרא שונים על אתר.

לתורה שבעל-פה - חשפו מציאויות שמעבר לעולם הזה.²⁹⁹ ר' צדוק מקבל את דברי חז"ל כפירוש נאמן או כהעברת מסורת קדומה של ידע שקדם לתקופתם. הוא מניח כי דבריהם לא היוו חידוש מהפכני ביחס להשקפה המקראית. לדעתו, לא סטו חכמים מן התפיסה המקראית בעניין זה, כפי שהדברים מתוארים בחדות בספרות המחקר.³⁰⁰ לפי ר' צדוק, האמת המשתקפת בדבריהם של חז"ל לא נתפרשה במקרא (אף שהיתה שרירה וקיימת גם אז), ונתעכב ביטויה עד דברי חז"ל מתוך כוונת מכוון.

דברים אלו של ר' צדוק דומים לדברי המהר"ל, וייתכן שנכתבו בהשראתו.³⁰¹ אף המהר"ל עומד על כך שענייני עולם הבא והישארות הנפש אינם מופיעים בכתבי הקודש, ואולם ראוי לציין גם שני גורמים המבחינים ביניהם:

א. המהר"ל רואה דמיון בין הנבואה לבין חוש הראייה. כמו בראייה אף בנבואה מתדבק הרואה בדבר המצוי מחוצה לו, ואולם מאחר שמדובר בתכנים שאינם נוכחים בעולם הזה, לא יוכל הנביא לדבוק בהם עד תום ולראות אותם. לעומת זאת, מתאפיין החכם בכוח השגתו השכלית, השגה שאינה דבקות של ממש, שכן תפיסה מושגית עשויה לחול גם על דברים שהם נפרדים ממי שמשיג אותם. מכאן עולה הבדל בסיסי בין דברי המהר"ל³⁰² לבין ר' צדוק כאן: המהר"ל מתייחס לאופן ההשגה של הנביא מול אופן ההשגה של החכם, ואילו ר' צדוק בדיונו כאן מתייחס למדיום כשהוא לעצמו, ללא קשר לתהליך הקוגניטיבי-חושי של המוען.

ב. ר' צדוק אינו שואל שאלה זאת כאן תוך התמקדות בניגוד נבואה-חכמה, אלא מתוך התייחסותו לתורה שבכתב מול התורה שבעל-פה.³⁰³

²⁹⁹ אגב, תשובות שונות לאותה שאלה מופיעות בקונטרס אל"ף רבתי ואל"ף זעירא מתוך **אור זרוע לצדיק** יז-4. (קונטרס זה הוא מן התקופה הקדם-חסידי של ר' צדוק) ובפרי **צדיק** למשפטים [ב]. תשובות אלו אינן נוגעות לעניינו.

³⁰⁰ ר' א"א אורבך, **חז"ל**, עמ' 3.

³⁰¹ המהר"ל מפראג, **גבורות השם**, הקדמת המחבר, הקדמה ראשונה. ור' גם המהר"ל, **תפארת ישראל**, פרק נו; המהר"ל, **חדושי אגדות** לבא בתרא, חלק שלישי, עמ' סו-סז.

³⁰² שהפניתי אליהם בהערה הקודמת.

³⁰³ בהקשרים אחרים שבהם דן המהר"ל באפיוני התורה שבכתב והתורה שבעל-פה הוא נטפל לאלמנטים שונים מאלה שבהם בחר ר' צדוק לעסוק. **בתפארת ישראל**, פרק סח מופיע דיון מפורט ובו מספר הסברים להבחנה בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה:

ראשית הוא מסביר את המדיום הכתוב כקשור באופן פנימי להיות התורה "תמימה". במדיום הכתוב קיים תיחום ברור לטקסט (לעתים כריכות הספר) והטקסט הכתוב מופיע בשלמותו. הוא אובייקט מרחבי ולא זמני (המהר"ל אינו מתייחס לתהליך הקריאה בזמן, נושא שעסקו בו בהקשרים נראטולוגיים. ר' ש' רמון-קינן, **הפואטיקה של הסיפורת**, עמ' 47-60). לעומת זאת, המדיום הקולי מתרחש בזמן. בנקודת זמן מסוימת אין יומרה להחיל את האמת בתמימותה ובשלמותה המוחלטת, אלא לחשוף פרט מתוכה. וכיוון שהתורה שבעל-פה עוסקת בפרטי המצווה ובפירושה, הולם אותה מדיום זה.

הבחנה אחרת הנוכרת שם מדגישה את הפער בין עצם המצווה, הציור השכלי שלה, ההולם את המדיום הכתוב, לבין אופן הביצוע האנושי, ההולם את התורה שבעל-פה. נדמה לי כי הבחנה זו נשענת על מה שכינינו בראשית הפרק 'מקורן של התורות', יותר מאשר על אופי המדיומים.

הסבר שלישי המופיע שם מתייחס אל המדרש מתנחומא שהובא בפרק ב לעיל בסעיף 1. 'מקורות שהשתמש בהם ר' צדוק', אשר עניינו בתורה שבעל-פה כסימן המזהה את ישראל. בהסבר זה משולב היסוד של "מקורן של התורות" עם

ובכל זאת מתלכדים דבריו של ר' צדוק עם דברי המהר"ל, שכן כשעוסק ר' צדוק בתורה שבכתב הוא מדגיש את האלמנט החזותי שבה. אלמנט זה נעוץ בשני היבטים של התורה שבכתב:

1. אפיונו של המדיום הכתוב כמדיום הנראה לעין בניגוד לתורה שבעל-פה, היא המדיום הנשמע.
2. אפיוני הנבואה שהציע המהר"ל הולמים גם את החלוקה ההיסטורית שתוארה לעיל בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה; ההקבלה שמצינו בין התורה שבכתב לבין דמותו של הנביא ועידן הנבואה וכנגדן - התורה שבעל-פה, שבה מככבת דמותו של החכם, ותקופתה - תקופת החכמה בישראל ובעולם. כמו כן מטפל ר' צדוק במקומות אחרים בשאלת יחסי חכם ונביא כמקבילתה של שאלת יחסי התורה שבכתב והתורה שבעל-פה.

אף המקור הבא נפתח ברוח דומה לדבריו הקודמים של ר' צדוק:³⁰⁴

וכל הקדמונים נתקשו בזה על שלא נתפרש בתושב"כ שכר ועונש הרוחני ובאמת אין זה קושיא כלל כי תושב"כ הכתב הוא לבוש הגופני של התורה בעוה"ז וכך היא התורה בכל עולם מתלבש בלבוש השייך לאותו עולם ובעולם הרוחני שם אותן יעודים עצמם הם ברוחניות בעוה"ז הם בגשמיות. ודבר זה של שכר ועונש הרוחני אינו אלא דרך פירוש על שכר ועונש הגופני שבכתב לחכמי ישראל בתושב"כ שהם משיגים מסטריות שבתושב"כ וכפי מה שהיא בכל עולמות העליונים. אבל בתושב"כ עצמה שהיא לבושה הנגלה בעוה"ז אין לכתוב כלל אלא הנגלה בעוה"ז ומצד התושב"כ דהיינו מצד השי"י הי' ראוי כן באמת להיות בא בעוה"ז תיכף השכר ועונש כיעודי התורה. כי כל דבר השי"ת הוא פועל בשוה בעולמות העליונים כמו בעולם עשי' הגופני כי אצלו הכל שוה. והנהגת כל העולמות אינו אלא ע"פ התורה אלא שבאמת נעו מעגלותי של תורה ואע"פ דכתיבה ומנחא א"א לידע כלום ממנה אם לא ע"י תושב"כ פ...

בתחילת קטע זה מניח ר' צדוק השתלשלות ישירה בין העולמות. התורה שבכתב המלוּבשת בלבוש הגופני, האותיות הכתובות, מתארת את השכר והעונש, כפי שהם מתגשמים בעולם הגופני, בעולם הזה. התורה שבעל-פה נתפסת כאן כפירוש במובן זה שחכמיה משיגים מהתורה שבכתב ויעודיה המגושמים את ההתרחשויות המופשטות יותר שמתקיימות במקביל בעולמות העליונים.

האפיון האובייקטיבי של המדיומים: כתיבת דברים מאפשרת קיומם על הקלף, מחוץ לתודעת מקורם. לעומת זאת המדיום שבעל-פה מצריך זיקה ישירה ומתמדת בין המקור, המוען, לבין הדברים. על כן, רק במדיום זה ייתכן להשתמש כסימן זיהוי חד-משמעי. לגבי הבחנה זו ר' גם בדרשות המהר"ל, דרוש על התורה.
³⁰⁴ רס"סי לילה 2-3.

כאן נכנסים יסודות נוספים לדבריו: ר' צדוק מצביע על כך שהתורה שבכתב מייצגת את מה שאמור להתרחש מצד הש"י, כלומר תגובה מיידית של שכר ועונש בעולם הזה. גמול זה מהווה סופה של השתלשלות ישירה של השפע האלקי דרך העולמות העליונים. ואולם מסיבה שאינה מפורשת בקטע מופרת חוקיות פשוטה זו: "אלא שבאמת נעו מעגלותי של תורה ואע"פ דכתיבה ומנחא א"א לידע כלום ממנה אם לא ע"י תושבע"פ".

את הביטוי המקראי³⁰⁵ "נעו מעגלותיה", דורשים מספר מקורות מדרשיים כשידוד מערכות הגמול עבור המצוות הקלות והחמורות.³⁰⁶ המדרשים ייחסו אותו לתורה ולמצוותיה, וראו משמעותו בכך שהשכר לא ייקבע לפי המאמץ המושקע במצוות; מעגלי הצדק, שהיו אמורים להיות בהירים ומיושרים טולטלו ונעו. נראה כי בשבצו ביטוי זה בדבריו כאן אין ר' צדוק מכוון לדרשות אלו, אף שהשדה הסמנטי של נושא הגמול משותף להן ולו.³⁰⁷ דבריו אינם מתייחסים אל בעיית הגמול והצדק האלקי, אלא אל התרחשות (כנראה קשה), שבעטיה נוצר פער בין התבטאות הגמול בעולמות השונים. מתוך המשך דבריו נראה כי פער זה חולל גם שינוי ביחסים שבין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה, וחולל תהליך שבו נסתמה התורה שבכתב.³⁰⁸

אם בפתח מובאה זו הוצגה התורה שבכתב בתור התורה העוסקת בעולם הזה, הגשמי והברור, הרי שנרמזת כאן התחללותה של תמורה גדולה, שבעקבותיה דווקא דברי התורה שבכתב אינם ניתנים להבנה כמות שהם, אילולא התורה שבעל-פה שבאה לפרשה. בכיוון זה, המנוגד לחלוקה שעליה מתבסס העיקרון הדרשני הנדון, שרואה דווקא בתורה שבכתב את התורה הנעלמת, ואילו

³⁰⁵ הפסוק "אורח חיים פן תפלו נעו מעגלותיה לא תדע" ממשלי ה, ו מדבר על-פי פשוטו באשה הזרה.

³⁰⁶ במדרש תהלים, ט נאמר: "א"ר חייא, (משלי ה, ו) 'אורח חיים פן תפלו' - שלא יהא שוקל מצותיה של תורה אי זה מצוה היא שכרה מרובה ועושה אותה, למה? (שם) 'נעו מעגלותיה לא תדע' - מטולטלים הן שבילי דאורייתא. תנא רבי חייא, משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו פרדס והכניס בו פועלן ולא גילה להן לא שכר פעולתן ולא שכר נטיעתן, שאילו היה מגלה להם היו רואין אי זו נטיעה יפה שכרה מרובה ונוטעין אותה, ונמצאת מלאכת הפרדס מקצתה בטלה ומקצתה קיימת. לכך לא גילה להן הקב"ה לישראל שכר מצותיה של תורה, שלא יהו רואין אי זה מצוה שכרה מרובה ומקיימין אותה, ונמצאת התורה מקצתה קיימת ומקצתה בטלה. ועל כן שנו חכמים בלשון המשנה, הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה. הוי 'נעו מעגלותיה לא תדע'."

מקבילות לדרשה זו מופיעות בדברים רבה, ו ב; תנחומא עקב ב; פסיקתא רבתי פרשה כג ועוד.

³⁰⁷ לעומת זאת בצדקת הצדיק עד 3 [רסג] מופיע ביטוי זה במשמעות שאולי היא קרובה יותר למדרשים. שם נאמר: "...ובאמת הוא בהיפך שהמעשה באמת נעלם מצד פנימיותה אין נגלה ונעו מעגלותי וגוי ואין ניכר בעוה"ז האמת מי מעשיו גדולים לעוה"ב לענין שילום שכר דהיינו קבלת העונג שיש בה. ודברי תורה שאינו במעשה גולמית דעולם עשוי זה ניכר יותר בעוה"ז..."

³⁰⁸ ייתכן שדברי ר' צדוק כאן נסמכים על שימוש דומה בביטוי זה בשער הגלגולים (ר' חיים ויטל, שער הגלגולים, הקדמה מ). שם מנומק פער מסוים בין התורה ש"למעלה בשמים" לבין התורה "שנתנה לנו" בכך שנעו מעגלותיה, ובהקשר דומה מופיע הביטוי. (ייתכן שזו גם משמעות דבריו של ר' נ"נ שפירא בספרו מגלה עמוקות, אופן רמג, באמרו כי משה ביקש "לכוין גזרים של תורה, שעתה נעו מעגלותיה לא ידע לכוין הגזרים של הים שהיא התורה." לפי מקור זה מתרחשת ניעת מעגלותיה של תורה "עתה", והיא מונגדת למצב התורה בארץ ישראל שאיורה מחכים...) אצל הרמ"ע מפאנו מוזכר הביטוי ב'מאמר מאה קשיטה', מאמרי הרמ"ע, כרך ב, סימן עב ובסימן פז, נתפס ה'אירוע' שאליה מכוונת ניעת מעגלותיה של התורה כשבירת הלוחות.

מעניין כי תפיסת ניעת מעגלותיה של תורה כאירוע משתקפת כבר בדברי ר' יצחק בן עראמה, עקדת יצחק, שער עו. לפי דבריו התרחשות זו אירעה קודם בריאת העולם במעבר התורה מהיותה אמון אצל הקב"ה אל ירידתה אל העולם, ואולם הוא מתייחס לעניין אחר - סדרי פרשיותיה של תורה. באופן כללי נראה לי כי מדובר כאן בתמורות שחלו בתורה ראשונית (אותיות התורה כשמו או כשמותיו של הקב"ה), שהפכו אותה לתורה שחולקה ופוסקה כפי שהיא בידינו, תפיסה המופיעה במגוון אופנים במקורות שונים: במדרש תהלים, מהדורת בובר עמ' 33, אצל ר' עזרא מגרונה, בזוהר (ח"ג לו ע"א), אצל הרמב"ן בהקדמתו לפירושו על התורה ובספר התמונה. ר' בעניין זה דיוניו של ג' שלום, פרקי יסוד, עמ' 47-41; 82-71.

בתורה שבעל-פה המפרשת והמגלה, אדון בפרק ד להלן. מעניין במיוחד הקטע שלנו, שיש בו אולי מעין יישוב של האפיונים המנוגדים, שכן מתואר בו תהליך (שאף הוא מתואר באופן עמום וסתום...) של חילופין – כנראה בזמן – בין מעמדן של שתי התורות. כפי שאפרש ואפרט בפרק ה להלן, שאלת ייחוס הנעלמות והגילוי לכל מדיום כורכת בעקבותיה גם ערכיות: התורה הנעלמת נתפסת לרוב כגבוהה יותר.

לסיום הדיון בסעיף הזה ובקודמו אני מבקשת להעיר: כאשר המסמנים (הדיבור או הכתב) מופיעים לפני הופעת מסומניהם, ניתן לשאול אם הקשר בין המדיום לבין תכניו מבטא סיבתיות או שהוא קשר של הקבלה גרידא. נדמה לי כי ר' צדוק אינו אומר דברים חתוכים בעניין זה.

(ו) מצוות

בדוגמאות הקודמות ראינו כיצד הופעת תיאור של אירועים מסוימים דווקא בתורה שבכתב או דווקא בתורה שבעל-פה נובעת, לדעת ר' צדוק, מכך שהם משקפים צד גלוי או צד נסתר של המציאות. באופן דומה אף מה שמשתקף במצוות בתורה שבכתב (כאן – התנ"ך כולו) או בזו שבעל-פה קשור למסומנים גלויים או נסתרים בהתאמה. להלן נראה, כי גם בתחום המצווה או החוק חל אותו עיקרון שמצינו בחלק הסיפורי של התורה.

'יום טוב'

חז"ל ניסחו את הכלל:³⁰⁹ "לשון תורה לעצמה לשון חכמים לעצמו". כלל זה מעיד על מודעותם להתחוללות תמורות לשוניות מלשון המקרא ללשונם הם. נראה כי קביעה תיאורית זו נקבעה מתוך קבלת השינויים הטבעיים החלים בלשון. כפי שראינו בדיון על החידוש הלשוני של השימוש ב'עצרת' לכינוי חג השבועות בפי חכמים, לא הסתפק ר' צדוק הכהן בקביעות המניחות שרירותיות היסטורית-לשונית זו או אחרת, ולכן הוא תר אחר משמוע 'דחוס' יותר של תהליכים לשוניים כאלה.

³⁰⁹ עבודה זרה נח ע"ב.

הדוגמה הבאה מתייחסת למעתק סמנטי שחל להבנתו במושג 'יום טוב'. במגילת אסתר, לדעת ר' צדוק, משמעו איסור מלאכה, ואילו בפי חז"ל משמעו של 'יום טוב' הוא יום של שמחה.³¹⁰ וכה דבריו:³¹¹

...ושמחה זו יו"ט ורז"ל א' (מגלה ה:) יו"ט לא קבילו עליהו [...] כי יו"ט בלשון הכתוב אינו ר"ל [רוצה לומר] השמחה בלב בלבד שהרי א' שמחה וגו' ויו"ט. ע"כ [על כרחך] דיו"ט אינו על השמחה לבד רק על מניעת עשיית מלאכה. משא"כ [מה שאין כן] בלשון חכמים יו"ט היינו על השמחה בלבד כמו (שבת קיט רע"א וש"מ) עבידנא יומא טבא לרבנן דודאי אין ר"ל ביטול מלאכה.

וכאן מופיע הסברו:

והיינו דהכתוב הוא דבר המפורש לכל ויו"ט מפורש היינו שיהי' נגלה על כלי המעשה משא"כ דברי חכמים בתושבע"פ הוא מה שאינו מפורש יו"ט שלהם הוא שלא במפורש. וזהו שכתבו תחלה ויו"ט רק דלא קבלו ובודאי לא עלה על לבם דבר ריק שאין ראוי לקבל וגם לא הי' ראוי להזכיר זה במגילה. **רק דבאמת הוא יו"ט מצד החכמים דאכה"ג הם ראשי חכמי ישראל כנודע דהיינו מצד ההעלם והחכמה יש בו שורש יו"ט בשמחה שבלב. אבל מצד הגילוי בפירוש לכל ישראל כד"ש (קידושין סו.) על תושב"כ כתובה ומונחת דמה שכתוב נגלה לכל וא"צ לחכמים ולהיות יו"ט מגולה לכל זה לא הי' כי נס דפורים הי' בהעלם מלובש בדרכי הטבע רק שהחכמים והמשכילים יבינו שהוא נס גמור וגאולה שלימה אבל לא הי' בגילוי גמור לעין כל בשר. ולכך יו"ט זה נקרא בלשון הכתוב שמחה.**

ההבחנה היסודית המובעת בקטע זה, מתייחסת לדברים הגלויים לעין, המתבצעים בכלי המעשה, ולעומתם - דברים הסמויים ממנה, רגשות ופזמונים - לב האדם.³¹² כיוון שהכתב הוא המדיום המפורש והפרוש לעיני כל, מנוסחת בו מפורשות ההתנהגות החיצונית, שביתת האברים ממלאכה. לעומת זאת, המדיום של התורה שבעל-פה הוא נסתר. המשמעות של הנסתר המודגש כאן קשורה לאליטיזם: החכמים והמשכילים הם היחידים המבינים אותה. על כן החכמים הם אלה היודעים לקבוע את השמחה בלב, הוא המקום הנעלם.³¹³

³¹⁰ כדרכי בבדיקת דרשותיו של ר' צדוק והעקרונות הדרשניים שהוא מציע, אף כאן אינני באה להעריך, לאמת או לפקפק בהם, אלא לתאר אותם.

³¹¹ **רסיסי לילה** יג-23. ההדגשות שלי. שפ"ב.

³¹² מעניין כי בהמשך הקטע, **ברסיסי לילה** טו, דן ר' צדוק באותו עניין תוך הדגשת הרכיב של מועני התורות. אגב, רעיון זה נתמך כאן גם בדרך שבה מבין ר' צדוק את חג הפורים. הדרשה הזאת באה בהקשר של אפיון חג הפורים כחג המציון נס המלובש בדרכי הטבע. רק אנשי כנסת הגדולה - חכמי התורה שבעל-פה של אותו דור - גילו תחת לבושים אלו את הנס הגמור הנסתר, ואכמ"ל.

בדיונו ביום טוב לפי לשונו של המקרא ולפי לשונם של חכמים עברנו מן החלק הסיפורי של התורה אל החלק החוקי-נורמטיבי שלה.

בקטע שהובא לעיל מ'רסיסי לילה' בעניין יום טוב, ההבדל בין לשון התורה שבכתב לבין הבנת חכמי התורה שבעל-פה תאם את הסכמה הבסיסית שהוצגה, שכן התורה שבכתב התייחסה, לפי הבנת ר' צדוק להתנהגויות הגוף, ואילו זו שבעל-פה התייחסה לשמחה שבלב.

כאן אני מבקשת להביא דברים כלליים שאומר ר' צדוק בהקשר הנורמטיבי עוד בתקופה הקדם-חסידיית שלו, בספרו 'שיחת מלאכי השרת', ביחס לחלוקה בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. לאחר שהוא מאפיין את עצם התורה שבכתב כמתייחסת אל החכמה שבמוח, ואת התורה שבעל-פה כמבררת המעשים, הוא כותב:³¹⁴

[...] כי דברי תורה והנהגת החכמה העליונה הוא היפך הנגלה לעיני בשר שנראה שחלק המעשים הוא הנגלית וזכות המוח ולב מן הנסתרות והכתב הוא הגלוי ומה שבעל-פה נעלם. וחכמת השי"ת הוא להיפך שהנסתרות נגלות והנגלות נסתרות כי המעשה הוא דמיון באמת והנסתר הוא הבלתי דמיון. ולכך לימוד המתייחס אל המוח ולב הוא בכתב ואל המעשים בעל-פה. ודבר זה עמוק בחכמה ואין כאן מקום להאריך.]

אכן, דברים אלה, שיש בהם התייחסות שאינה נקודתית אלא רחבה, רוחם שונה משל תורתו המאוחרת. הוא מתייחס בהם לעובדה שאגפיה ההלכתיים של התורה שבעל-פה מאופיינים ספרותית בפרטנותם הרבה הקשורה לפרטי המציאות החיצונית. דקדוקי ההלכה נוגעים בריבוי שבעולם הזה. מודגשת כאן הפנייה אל כלי המעשה, שהם הכלים הגלויים. לעומתם הוא רואה את התורה שבכתב כפונה אל לבו ואל שכלו של הלומד, זירות 'אחדותיות' ונסתרות יותר. כבר כאן מופיעים באופן מובלע אותם אפיונים של המדיומים שראינו בהקשר של סיפורי התורה: התורה שבכתב כגילוי, והתורה שבעל-פה כהיעלם. מורכבות דבריו כאן נובעת מהקביעה המונחת ביסודם שמסומנים מעשיים (כגון פרטי הלכה) הם גלויים, ואילו מסומנים מחשבתיים-רגשיים-רוחניים סמויים הם מן העין, וכך נוצר פרדוקס לכאורה: המדיום הפחות מפורש עוסק בעניינים המעשיים יותר, ואילו המדיום הכתוב, הגלוי, פונה דווקא אל הזירות הנעלמות יותר באדם – מוחו ולבו. אל

³¹⁴ **שיחת מלאכי השרת** כח1. הדברים נכתבו בסוגרים מרובעים. לפי הערכתה של ע' ליוור (דברים שאמרה לי על-פה), סביר מאוד כי הם של ר' צדוק, ונכתבו כנראה בשולי הגיליון, כנראה קרוב לכתובה הראשונה. ר' ע' כי טוב העיר כי יש בכך הד לכתבי חב"ד, שבהם נשנה הרעיון האומר, שמצד דעת תחתון – עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות, ואילו מצד דעת עליון – ההיפך. וצריך עיון נוסף.

יישובו של הפרדוכס הזה רומז ר' צדוק בסוף דבריו, כשהוא מתייחס להיפוך שבין חכמת אנוש והחכמה האלקית, ואומר כי מה שבעינינו הוא יש - מבחינת הבורא הוא אין, ולהיפך.³¹⁵

תפיסה זו נשענת על המושג החמקמק של ה'אין', המופיע כבר בקבלה הקדומה כהיפוסטאזה האלקית העליונה ביותר. כבר בכתבי ר' יצחק סגי נהור מופיע ה'אין' ככינוי למחשבת הא-ל הטהורה המבטאת את הא-ל הנעלם מצד אחד, ומצד שני כאשר מבקשת המחשבה האנושית להתבונן באין זה, היא מתאפסת.³¹⁶ בחסידות קיבל מושג זה מקום מרכזי, ותוכנו נתגוון.³¹⁷ לפי רבקה ש"ץ אופנהיימר,³¹⁸ מושג קבלי-תיאולוגי זה -

נתמלא תוכן ספקולאטיבי חדש בחסידות. תוכן זה נקבע על-ידי עצם העובדה שהאדם עשוי להשיג את ה"אין" האלוהי וליהפך בעצמו בה בשעה ל"אין". השלכת הטרמינולוגיה התיאולוגית על תחום החיים הפסיכולוגיים של האדם, שהיא אופיינית מאוד להלך-הרוח החסידי דרך כלל, יש בה במקרה זה יותר משיתוף השם בלבד. ביטול ה"צורה" האנושית של האדם, קרי: ישותו כאדם, היא השגת הצורה האידיאלית האמיתית שלו, קרי ה"אין" האלוהי, שהוא גם הישות האמיתית והפנימית ביותר של האלוהים.

הגעת האדם אל מקום של מלאות ההווה האלקית, כרוכה אפוא בכך שהוא יאפס ויאין את עצמו. לפי אליאור, בספרות החסידית נקשר ה'אין' לענוותו ולאפסותו של הבא למידה זו נוכח הישות היחידה שבנמצא, מציאות ה'.³¹⁹

אידל עקב בפרוטרוט אחר מושג זה וגלגוליו מן התלמוד, דרך קבלת הרמ"ק³²⁰ ועד ההוגים החסידיים,³²¹ וקבע כי אצל הבעש"ט³²² -

מושג ה'אין' מציין את החלשת התודעה המעוגנת באגו ובחשיפת היסוד האלקי בתוך האדם. במלים אחרות: הצדיקים משתמשים לא פעם במושג "אין" בהוראה של הפרדת

³¹⁵ מקבילה מאוחרת לעניין זה ר' להלן בקטע **מדובר צדק** עה4. (בפרק ה' בקטע 1. א) 'אור וכלי - כלי ואור'. בין היתר עוסקת עמירה ליוור גם בסוג כזה של פרדוכסים ר' **יסודות פרדוכסליים**. בעמ' 63 היא מראה את דרכו של המהר"ל המשוקעת בכתבי ר' צדוק, שבה כל אחת משתי טענות סותרות אמיתית באופן מוחלט, אך מבחינת תפיסתו של אחר. ור' הערה 254 לעיל.

³¹⁶ ר' ג' שלום, **ראשית הקבלה**, עמ' 108.

³¹⁷ כנראה משום כך בחר הלל ציטלין לפתוח את ספרו, **בפרדס החסידות והקבלה**, בצמד מושגים זה.

³¹⁸ ר' ש"ץ-אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, עמ' 31-26, וכן ר' אליאור, **חירות על הלוחות**, עמ' 159.

³¹⁹ דברים בהירים בעניין זה ניתן למצוא אצל ר' שניאור זלמן מליאדי, **לקוטי אמרים - תניא**, שער היחוד והאמונה, פרק ג.

³²⁰ באשר ליחסי גילוי והיעלם בקבלת ר' משה קורדוברו ר' גם הפניות בהערה 50 אצל וולפסון, "מספר חתום לטקסט פתוח", עמ' 172.

³²¹ מ' אידל, **החסידות**, עמ' 231-197.

³²² אידל, שם, עמ' 207.

היסוד המוגבל והקונטינגנטי שבאדם ממהותו הפנימית, היא הניצוץ האלוהי, שעשוי להפוך מוקד לכוח אלוהי אינסופי.

אין כאן המקום להתעמק בפרדוקס זה. לעניינו נציין רק כי בסופו של דבר מתקיים כאן התואם בין המדיום לבין המציאות המסומנת, בין הצורה לבין סוג התוכן, אלא שתואם זה מתקיים רק מזווית הראייה האלקית.

סיכום והערות כלליות

בפרק זה הרחבתי בעיקרון דרשני שנגזר עקרונית מעיקרון דרשני אחר של ר' צדוק, שבו עסקתי במקום אחר: עקרון קורת הגג הספרותית.³²³ מאחורי העיקרון הדרשני של קורת הגג הספרותית עומדת ההנחה כי שיבוצו של טקסט במסגרת ספר מסוים בתורה או במסגרת מסכת מסוימת בתלמוד הוא עובדה הנושאת משמעות דרשנית, כלומר היא מהווה עילה לדרשה. העיקרון הדרשני שעסקנו בו כאן בהרחבה מצומצם יותר ומהווה באופן לוגי תת-עיקרון של עקרון קורת הגג, שכן מדובר כאן בהחלת העיקרון הכללי על חלוקה לשני 'קורפוסים' ספרותיים בלבד: תורה שבכתב ותורה שבעל-פה. מנגד - מבחינת היקפם של 'קורפוסים' אלו, 'עלינו' מרמת הספר הפרטי (או הפרק המסוים) לחלוקות מסדר ספרותי גבוה יותר: כלל הקורפוס הנקרא תורה שבכתב לעומת כלל הקורפוס המכונה תורה שבעל-פה.³²⁴

את העיקרון הדרשני שבו התמקדתי בפרק זה, ניתן היה להבין על בסיס שאלת המוענים; כלומר, להניח כי ההבדל המשמעותי בין דברים שהופיעו בתורה שבכתב לבין אלו שהופיעו בתורה שבעל-פה נובע מן השאלה מפיו של מי או מתחת קולמוסו של מי יצאו הדברים. הדגמתי דרשות מסוג כזה בראשית הפרק (אודות קדושת ראש חודש ואודות עצרת), דווקא על מנת לחדד את ההבחנה בין שאלת המוענים לבין העיקרון הדרשני שבו אני עוסקת, המתמקד בהבחנה בין מדיום הכתיבה לבין המדיום האוראלי.

³²³ ש' פרידלנד, "שכנות וקורת גג".

³²⁴ בדיון בהיקף תחולתם של מושגים אלו אצל ר' צדוק עסקתי בפרק א לעיל.

בהמשך הפרק הראיתי דוגמאות שונות שבהן עושה ר' צדוק שימוש בעיקרון הדרשני. דוגמאות אלו מופיעות הן מתוך תיאורים שתיארו חז"ל מעשים מן העבר, הן דיבורים על-פה (לא רק חז"ליים) ביחס לאירועים שיתרחשו בעתיד, הן מתוך הקשרים הלכתיים.

דרכם של דרשנים – למלא פערים ולהשלים את החסר בסיפור המקראי. כאשר המקרא עובר בשתיקה על עניינים שראוי היה להזכירם, בחרו חכמים להשלים את החסר, ולהסיק ממנו מסקנות שונות.³²⁵ אופיה הלקוני של הכתיבה המקראית מעורר את רוחם הדרשנית של חז"ל, רוח שאין לה מעצור.

בעיקרון הדרשני שנדון כאן בדקנו תובנות של ר' צדוק המתייחסות לכתובים המסתמים. אם החסרות והפערים העסיקו את חז"ל כגירויים דרשניים מסדר ראשון,³²⁶ הרי שר' צדוק החל מהתקופה שבה החל להיות חסיד של הרבי מאיז'ביצא,³²⁷ עוסק בדיון מסדר שני – הוא מבקש לבאר מדוע סותם המקרא דברים שנתפרשו בחז"ל.

ר' צדוק נתן דעתו אל מקומות שבהם המקרא אינו אומר דבר, שיודע לקורא בסופו של דבר רק מדבריהם של חכמים.³²⁸ 'שתיקותו' של המקרא במקרים כאלה אינה מעסיקה לרוב את הקורא,

³²⁵ ר' י' היינמן, **דרכי האגדה**, עמ' 98-99.

חריגה היא הדוגמה ממסכת **שבת** צו ע"ב-צז ע"א, שבה מובאים דברי ר' יהודה בן בתירא המבקש לכבד את מה שבחירה התורה שלא לספר, והוא נוזף בר' עקיבא על כך שהוא מגלה דבר (שיש בו גנאי לצלפחד ולאהרן) שצריך לעמוד בסתימותו. בפירושו של ר' גרשון חנוך העניך, בעל הספר 'בית יעקב', נכדו של הרבי מאיז'ביצא, **לארחות חיים**, עשר **מלין דחסידותא**, עמ' 24, מנוסח ונדון הכלל: "אלא שבש"ס כן דרכם בקודש להעלים השם במקום שיש פחיתות הכבוד לאיזה ת"ח". (הערת י' בן ארזה) בלימת הכוח הדרשני מתוך כבוד אל בחירתה של התורה לסתום נראית בעיני יוצאת דופן בעולמם של חז"ל (כאשר אין מדובר במעשה בראשית או מרכבה). ועל כך העיר ע' כי טוב, כי הכרעתם של מסדרי הש"ס שלא להימנע מלהביא את מה שחשף ר' עקיבא מדברת בעד עצמה... (לדעתו נובע הדבר מהתיקון שזכה לו צלפחד על-ידי בנותיו).

³²⁶ הבחנה זו בין שני 'סדרים' בדיון ההרמנויטי שמעתי מפי מ' הלברטל בהרצאתו "מודעות ופרשנות ביצירתם של חכמים", שניתנה במסגרת הכנס הרביעי למחשבת ישראל, בית מורשה חנוכה תשס"ב. אכן הלברטל הציג שם מצד אחד גישה פורמליסטית, שבה רואה עצמו הפרשן/הדרשן כפוף לכורח פרשני מסוים, ולעומתה מודעות של דרשנים לבחירה שהם מחוללים בין אפשרויות פרשניות שונות (בחירה הרמנויטית נקודתית = מסדר ראשון; בחירה כזו האופפת את מעשה הפרשנות בכלל = מסדר שני). כאן אינני חושפת את ר' צדוק כפרשן המודע לפעולת הבחירה דווקא, אלא כפרשן המנסח לעצמו את כללי העבודה. אמנם, אם נדייק באופני ההצגה שלו את הכללים, בשום מקום אין הוא כותב כי אלה הם כללי העבודה **שלו**, כאילו הוא בחר את כלליו מתוך מערכת כללים קיימת, או כאילו יצר אותם לעצמו. נראה מדבריו כי הוא מתייחס אל הכללים הללו, כאילו הם כללי דרשנות או פרשנות אובייקטיביים. לפיכך אפשר היה לכאורה לראות בר' צדוק פורמליסט, שאינו מודע לבחירה ההרמנויטית, ברוח דבריו של הלברטל באותה הרצאה. ובכל זאת אני טוענת למודעותו של ר' צדוק לבחירה ההרמנויטית מסדר שני, שכן כפי שראינו מרבה ר' צדוק לדבר על הקשר האישי של הלומד עם חידוש התורה שיכול היה לרדת לעולם רק באמצעות לומד מסוים ולא אחר. אם כך, אף את מה שמנוסח ככלל 'מחייב' ניתן לראות אם נשחזר את תפיסתו העצמית של ר' צדוק – למרות שאין הוא אומר זאת במפורש – ככלל המתאים לדרשן שחידש כלל זה, ולא דווקא ככלל לרבים.

³²⁷ לא מצאתי דוגמאות לעיקרון זה מתקופת המעבר שלו. הקטע שהובא מתקופתו הקדם חסידית מ'שיחת מלאכי השרת' אינו מראה שימוש בעיקרון הדרשני, אלא יש בו ניצנו של הדיון בהנחה העומדת בתשתיתו.

³²⁸ לשאלה מדוע לא נכתבו דברי תורה שבעל-פה נדרשו רבים לפניו, כגון המהר"ל, **באר הגולה**, הבאר הראשון: "אם תאמר אם יש בהם ממש מפני מה לא נכתבו. פירוש אף אם אין ראוי שיהיו נכתבים עם התורה בשביל ההפרש שביניהם כמו שאמרנו, אבל למה לא נכתבו בפני עצמן כמו כל ספרי קודש. ואמר על זה עשות ספרים הרבה אין קץ, ר"ל כי אין דברי חכמים מתדמים לדברי תורה, כי דברי תורה הם יסוד המצות, ודברי חכמים הם הדברים הפרטיים שהם למצוה. ודברים הפרטיים הולכים לבתי תכלית, ומפני שאין קץ להם לכן לא נכתבו כלל. שאם היו נכתבין מקצת מהן, היה דבר חסר כיון שאין אפשר לכתוב הכל, ולפיכך לא נכתבו כלל ואפי' מקצתן לא נכתבו והדבר הזה מבואר", אלא שהמהר"ל אינו עונה עליה באופן דרשני, כלומר אינו מדייק באפיוני התורות, אלא מתייחס אליה בצורה טכנית בלבד, כגון בציטוט זה, המטעים את מוגבלות הספר הכתוב – שהרי הספר מוגבל בין כריכותיו, ככל יצירת אמנות מעוצבת הוא מתחולל בין נקודת ראשית ונקודת אחרית, לעומתו המדיום האוראלי אינו תחום, והוא עשוי לנבוע עד אינסוף.

שכן הוא רואה ביצירת התורה שבעל-פה שכבה נוספת על גבי המקרא. החכמים באו לפתור ולפרש, לפרט ולספר בין שיטיו של מקרא. ואולם, כיוון שתפיסתו של ר' צדוק ביחס לתורה שבכתב ולתורה שבעל-פה אינה מניחה אקראיות היסטורית, הוא מישיר מבטו אל שאלת אי-הופעתו של גוף תוכן מסוים בתורה שבכתב והיחשפותו רק בספרים שבאו לאחריה.

את עניינו הרב של ר' צדוק בשאלה מה הוכנס או לא הוכנס תחת קורתו של כל אחת מהתורות, אנסה לבאר בדרכים הבאות:

א. ידוע כי ר' צדוק עסק לא מעט בשאלות הקשורות בתזמון היסטורי.³²⁹ רבות מאוד התייחסויותיו לממד ההתפתחותי של התורה שבעל-פה,³³⁰ שבחלקן הן כוללות גם התייחסות למהלכים היסטוריים כלל-עולמיים.³³¹ אפשר היה אפוא להעלות השערה כי עניינו בשאלות ההיסטוריות הוא המקור לבירורים הנדונים כאן.

ייתכן כי מאחורי **שאלתו** עומד בין היתר עניינו ההיסטורי, ואולם **התשובה** המסוימת שהוא מציע בהקשר שלנו דווקא מפקיעה את הדיון מן ההיסטוריות שלו. אכן, בדיונים אחרים שלו בהבחנות בין תורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה בולט עניינו בהיסטוריה. ואולם בעיקרון שנדון כאן בולט היעדרו של עניין זה: ברוב הדרשות שבהן הודגם העיקרון הדרשני שלנו, לא מצינו התייחסות להבחנה ההיסטורית שבין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה, כלומר לקדימותה ולמקוריותה של התורה שבכתב ביחס לתורה שבעל-פה, שבאה לפרשה ולדרוש בה. העיקרון שחרז בין הדוגמאות שפורטו כאן, עוסק ברכיב של היעלם וגילוי. במיקוד צורני כזה יש כדי לנטרל את הרכיב ההיסטורי בין התורות. תחת העיסוק בפער ההיסטורי שבין טקסט מקור לטקסט משני ומפרש ובשאלת הנסיבות ההיסטוריות שבהן מתחדשת התורה שבעל-פה, חותר ר' צדוק כאן לאפיון מהותני של התורות הללו.

ב. עניינו הבסיסי בשאלה של ההופעה הראשונה של עניין או של מלה כפתיחת שער. שאלה זו מביאה אותו לעובדת איחורן של הופעות מסוימות, וזו הופכת עילה לדרשה, שהרי לא רק

³²⁹ על יחסו המיוחד של ר' צדוק להיסטוריה עמד כבר הרב י' הדרי, "שני כהנים גדולים". הרחיבו בדבר י' אלמן במאמרו "ההיסטוריה של ההלכה", "חכמת הגויים", "הנבואה בתהליך ההלכתי" וא' בריל, **המיסטיקה**.

³³⁰ בעניין תפיסת ההתפתחות ההיסטורית של התורה שבעל-פה ר' ע' פוקס, "הערות ב'ביקורתיות'", עמ' 260. וכן במאמרו של אלמן שהוזכרו בהערה הקודמת.

³³¹ מבחינת מרכזיותה של החשיבה ההיסטוריוסופית בכתביו, ניתן להשוות את משנתו לזו של הרב קוק. כך עשה הרב י' הדרי במאמרו "שני כהנים גדולים".

מה שכן נכתב והוקדם הוא משמעותי, אלא אף סתימות או היעדר עשויות לשאת משמעות.³³²

ג. חשוב, לדעתי, משני הגורמים הקודמים הוא עניינו ה'אמנותי' בצורה - הניסיון לנסח כלל, אף שהוא מודגם רק בדוגמה אחת, משקף את עניינו של ר' צדוק ב'איך', בצורה האמנותית המדויקת המכיל את חוק הדקדוק של הלימת התוכן את הצורה, או בנוסח אחר: הלימת החומר את דפוסי המימוש שלו.

כפי שראינו, עיקרון דרשני זה הושתת על תפיסה של התורה האחת, שקיומה אינו תלוי בהופעותיה; התפצלות גוף התורה הזה אל הלבושים השונים - לבוש הכתב ולבוש העל-פה - מכונן הוא. ר' צדוק שואל אודות 'חלוקת העבודה' בין השנים. את המימרה התלמודית ההלכתית "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאמרם בכתב",³³³ הוא מעביר מן המשמע הנורמטיבי-הוראתי אל ביטוי תיאורי לחלוקה ההכרחית בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, שאינה מאפשרת להדיד דברים מ'תורה' ל'תורה', בלא לחולל בהם תמורה.³³⁴

על שאלה זו, שעליה התבססו הדרשות שראינו, משיב ר' צדוק באמצעות הבחנה צורנית ביסודה, בין גילוי והיעלם. הוא מנסח את העיקרון הכללי של ההלימה בין התוכן והצורה ביחס לקריטריון המפורשות-סתימות או גילוי-היעלם, ועושה בו שימוש בדיונו בסיפור המקראי מול הרחבותיו על-ידי חכמים,³³⁵ בדיבור המכונן מציאות במקרא ובחז"ל³³⁶ וכן בחלק ההלכתי של התורה.³³⁷

בכל המקומות הללו מראה ר' צדוק כי דברים שנוכחותם היתה או תהיה גלויה במציאות הם המתנסחים במקרא. דברים שקיומם נסתר בעולם, יופיעו רק בדברי חז"ל. הספר והכתב הם המגלים. המדיום האוראלי הוא מדיום של חשאיות וסוד. בו נמסרים הדברים שלא נגלו בפירוש במציאות.

אף על פי שראינו כי בעיקרון צורני זה יש מן ההסתלקות מהעובדתי וההיסטורי אל עבר המהות הצורנית, מעניין לציין כי בתשתיתן של הדוגמאות העוסקות באירועים (ולא במצוות, ואף לא

³³² מצוי אצלי חומר בנושא זה בהקשרים שונים ובעיקר כעיקרון דרשני, הראוי לדיון בפני עצמו. בכך אדון במקום אחר.

³³³ תמורה יד ע"ב.

³³⁴ ר' ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 282.

³³⁵ (א) לעיל – "דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העבר".

³³⁶ (ב) לעיל – "דרשות העוסקות בתיאור מעשים מן העתיד".

³³⁷ (ג) לעיל – "מצוות".

בדוגמה אודות חטאו של דוד, שהצבעתי לעיל על הפרובלמטיות שלו, בהיותו היגד מעריך ולא מתאר עובדות), שהובאו כאן, מונחת טענה לאמת עובדתית (היסטורית?) באשר לתקופת המקרא, אמת המתבחנת לממד הגלוי שלה ולממד הסמוי שלה.

להבנתי, טענת עובדתיות זאת מעניקה תוקף אונטולוגי לרבדים הפנימיים של המציאות. משתמע ממנה כי רבדים אלו אינם קיימים פחות מאשר אלו הנגלים לעין, ואולי אף קיומם 'סמך' מהם. אין מדובר בתפיסה אקוסמיסטית, המבטלת את קיומן של שכבות המציאות החיצוניות, אלא בתפיסה הרואה ביש החיצוני ממש, ואולם ממש זה אינו אלא חלק מהמלאות האינסופית של ההווה.³³⁸

בפרק הבא יובאו אפיונים הפוכים: שם תאופיין התורה שבכתב דווקא כתורה הנעלמה, והתורה שבעל-פה תתואר כמפרשת וכמגלה את רזיה. אף שנישאר באותו עולם מושגים - צמד האפיונים גילוי והיעלם, הדיון בכיוון הזה יתקשר גם לאפיון ההיסטורי של התורות, שכן תודגש כאן התפתחותה של התורה שבעל-פה על גבי התורה שבכתב, כתורה אנושית מפרשת ומאירה את תורת ה' הקדומה והסתומה.

³³⁸ ר' י' יעקבסון, **תורתה של החסידות**, פרק א. ובפרק ז שם דיון בהשתמעות של תפיסה זו - הביקורת החסידית על מי שמייחס ערך רב מדי למציאות הקונקרטי של העולם הזה.

פרק ד: מגמה הפוכה בר' צדוק: הכתב כהיעלם והעל-פה כגילוי

בשני הפרקים הקודמים התייחסתי לאפיון השכיח בכתבי ר' צדוק של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה כמדיום המגלה וכמדיום המעלים, בהתאמה. על אפיון זה הונח העיקרון הדרשני של הלימת התכנים המפורשים למדיום שבכתב והתכנים הסמויים מן העין למדיום שבעל-פה. הערתי כי לצד הדברים האלה אומר ר' צדוק גם דברים העומדים בניגוד של ממש לאפיון זה; אם במקורות שהוזכרו ראינו כי הוא מאפיין את המדיום החזותי בתור המדיום המגלה, ואת המדיום הקולי כמדיום המותיר דברים באפלוליותם, הרי שבמקורות שיידונו כאן יאמר ר' צדוק כי דווקא התורה שבעל-פה היא ההתגלות של מה שמכוסה וכמוס בתורה שבכתב. לאחר הדיון במגמה זו בעזרת כמה דוגמאות מכתבי ר' צדוק בפרק הנוכחי, אתייחס בפרק החמישי לניגוד שבין המגמות ולשאלת יישובן.

1. אפיון צורני או תפקוד היסטורי

לכאורה נראה כי היגדיו של ר' צדוק הרואים בתורה שבעל-פה את התורה שבאה לגלות את המכוסה בתורה שבכתב, אינם מתבססים על האפיונים הצורניים של המדיומים, אלא על התפקיד המסורתי שנועד לתורה שבעל-פה - המפרשת והמבארת את התורה שבכתב. בתור שכזאת באה התורה שבעל-פה לגלות ולפענח את מה שנסתם בתורה הכתובה. ביטוי חריף וקיצוני של מגמה זו מצוי כבר בדברי הזהר.³³⁹ לפי האמור שם, התורה שבכתב סתומה ועליונה. כל גילויי התורה המוכרים לנו הם התורה שבעל-פה. ג' שלום כותב, כי לפי מקורות זהריים אחדים, התורה שבכתב בטהרתה אינה אלא מושג מיסטי.³⁴⁰ אין היא נגישה כלל למי שאינו נביא. מה שבפינו מכונה התורה שבכתב, חמשת חומשי תורה, כבר 'נגוע', על-פי תפיסה זו, בתיווכה של התורה שבעל-פה. האש השחורה, כלומר הדיו, גודרת את הלובר המיסטי של האותיות הלבנות המיסטיות, ורק כך מתאפשר להן לרדת לעולם הזה, הנגיש לנו.³⁴¹

³³⁹ זהר, ח"ב ר ע"א. (ר' תשב, משנת הזהר, כרך א, עמ' רו).

³⁴⁰ ג' שלום, פרקי יסוד, עמ' 51-52.

³⁴¹ אגב, בתפיסה קבלית זו של התורה שבעל-פה, מיסודו של ר' יצחק סגי נהור בן המאה הי"ג בפרובאנס, נשען הרולד בלוס, (שהכיר אותה רק דרך תיווכו של ג' שלום) תוך הרחבה מופלגת שלה, והחלתה על כל טקסט ספרותי. נחיצותה החד-משמעית של התורה שבעל-פה הנובעת מן התפיסה הזו, תומכת בתיאוריה שלו, המדגישה את מעמדו המיוחד של הקורא, שהיצירה אינה עשויה לבוא לידי גמר אלא דרך תודעתו. ר' על כך ז' לוי, הרמנויטיקה, עמ' 262-263. (ור' דברי ז"פ סארטר, המובאים שם בעמ' 225).

את המובאה מ'פוקד עקרים' שצוטטה לעיל, שבה דרש ר' צדוק את ההבדל בין השימוש בשם הפרטי לבין השימוש בכינוי, וציין כי כתיבת השם בתורה היא כניסה לתודעתו ולמחיצתו של הא-ל, נוכל, אם נבקש לעשות זאת, לצרף אף לענייננו.³⁴² קודם העמדנו דוגמה זו במסגרת הדברים הגלויים ביותר, שנוכחותם אינה מוטלת בספק. ואולם, אותה דרשה עצמה ניתן לרתום גם למסגרת הדיון הנוכחית. שהרי דברי ר' צדוק אלה אודות הכתיבה וחדרי התודעה האלקית משתלבים בתפיסה הזהרית שהוזכרה קודם, הרואה בתורה שבכתב יותר 'תורת ה' מאשר 'תורת האדם'.³⁴³

הדגשה זו תואמת את רוח דבריו הבאים של ר' צדוק, שבהם הוא דן בעיקר בתורה שבעל-פה:³⁴⁴ כי עיקר התורה שבע"פ הוא ההתגלות של תורה שבכתב בנפשות דבני ישראל בעוה"ז דלא בשמים הוא, והכתב הוא דברי הנביא מפי ד' מגלה האמת לאמיתו אלא שבעוה"ז הוא נעלם ואי אפשר לדעת כלום מתוך התורה שבכתב רק ע"י פירושה שבע"פ שהוא גילוי מה שבכתב...
וכן בהמשך:³⁴⁵

דהאחיזה באורייתא הוא רק ע"י תורה שבע"פ שבה הוא הגילוי דתורה שבכתב המושג ללבבות ונפשות דבני ישראל שאי אפשר להשיג בתורה שבכתב אלא ע"י שבע"פ, כי תורה שבכתב הוא הופעת השי"ת אורו לבני ישראל בשעת מתן תורה דנעשו ע"י זה חרות מיצה"ר³⁴⁶ ואז הי' די תורה שבכתב לבד... ועכ"פ [ועל כל פנים] הי' די להם להיות מובן הכל מתורה שבכתב לבד כי הי' גלוי אור השי"ת בתורה המאיר ומגלה כל נעלם
את גניזת אור התורה שבכתב הוא מסביר בנפילה של חטא העגל, והוא מקביל אותה לגניזת האור הראשון.

והוא ממשיך:

³⁴² **פוקד עקרים** ד2-1. הובאה בפרק ב בסעיף ד2. "מקומותיהן של התורות".
³⁴³ אודות 'צמד' זה הנשען על דרשת הגמרא **בעבודה זרה** יט ע"א **בתהלים** א ב, ר' גם **צדקת הצדיק** לג4-3 [קפד] וכן **דובר צדק** עז1. (מעניין להשוות דבריו אלו לדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, שלח קלג ע"א-ע"ג).

³⁴⁴ **תקנת השבין** לג3.
³⁴⁵ שם לד1. ר' גם **מחשבות חרוץ** מח4; **בדובר צדק** כח4 מדגיש כי דברי הרמב"ן שהתורה כולה שמוותיו של הקב"ה מכוונים לתורה שבכתב, "שעליה נאמר ארוכה מארץ מדה וגו' שאין לה גבול כפי ההעלם שבה שהוא עצם התורה כפי"מ [כפי מה] שהיתה באש שחורה ע"ג אש לבנה טרם שנתלבשה." (אגב, תיאור התורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה מופיע בתנחומא בראשית א ובמדרשים נוספים. ובישראל **קדושים** כב2: "דכל דברי תושב"כ סתומים והעוסק בה צריך לפרש דברי' וא"א לעסוק בתושב"כ בלא תושבע"פ כלל. שאפי' הצדוקים שכפרו בתושבע"פ בדו להם איזה פ"י מלבם והמרו בחכמ"י [בחכמי ישראל] האמיתיים המפ' [המפרשים] אותה ע"ד [על דרך] האמת... ולעולם העסק בתורה ע"כ הוא מתבונן בתושבע"פ שהוא פ"י הכתב." **בקדושת שבת**, ח1 [ג], כותב: "ועיקר התורה הוא התורה שבע"פ שהוא המגלה תעלומות התושב"כ"; ור' גם שם ט2. במקומות נוספים מתייחס ר' צדוק אל התורה שבעל-פה כמגלה את חכמת ה' הרמוזה והנסתרת בתורה שבכתב, כאם היוולדת המוציאה אל הגילוי את הזרע שכמס בה האב. ר' למשל **ליקוטי מאמרים** מא1; מא4.

³⁴⁶ על-פי **שיהש"ר** א.

וההתגלות הוא

ע"י תורה שבע"פ שהוא תיקון החטא...

לפי תפיסה זו, בעולמנו הנפול דווקא המדיום האוראלי הוא המשמש לגילוי ולפירוש של המדיום הכתוב שנסתם.³⁴⁷ אכן, לפחות לפי הקטע האחרון שהובא מ'תקנת השבין',³⁴⁸ נראה שאין הדבר עומד בדיסוננס חריף עם אפיוני המדיום שהוצגו בפרקים הקודמים, שכן לפי מובאה זו, התורה שבכתב היתה אמורה לכתחילה להיות בהירה ומפורשת, ורק בעקבות חטא העגל נתעמעמה בהירותה, והיא נזקקה להתפרש על-ידי התורה שבעל-פה. תפיסה תהליכית כזאת עלתה גם מהמקור מ'רסיסי לילה' שהובא לעיל.³⁴⁹

קודם הצגתי את ההנחה כי אמירותיו של ר' צדוק ברוח זו נשענות יותר על התפקיד המסורתי-היסטורי של התורה שבעל-פה מאשר על אפיון המדיום. עתה אני מבקשת להסתייג מאמירה כללית זו, ולהתמקד באחד מאפיוני המדיום הרלבנטי בעיני לענייננו, והוא הרכיב של נוכחות המוען בשני המדיומים -

המדיום האוראלי מבוסס על נוכחות של שני בני השיח במקום וזמן מסוימים. אל המדיום של הכתב נדרשים לרוב אם קיים פער בין זמנו ו/או מקומו של המוען לבין זמנו ו/או מקומו של הנמען. כותב הטקסט מתייחס אל נמען שאותו הוא רואה רק בעיני רוחו אך נעדר בשעת הכתיבה; קורא הטקסט משחזר כותב שנעדר בשעת הקריאה. אם כל מעשה תקשורתי הוא מעשה של גישור בין פערי תודעה, הרי הגשר שבמעשה התקשורתי שבכתב מתוח על פני פער גדול יותר: אל הפער בין התודעות מצטרף גם הפער הפיזי, המסרב את התקשורת, מכביד על בהירותה ועלול ליצור עמימות או הבנות כושלות. תשומת לב לרכיב זה באפיון המדיומים יאשש את ראיית התורה שבעל-פה כתורה הבהירה והמפורשת יותר, ואת ראיית התורה שבכתב כתורה הסתומה.

לשאלת נוכחות המוען מתייחס ר' צדוק ב'רסיסי לילה'.³⁵⁰ בדרשה ארוכה, מורכבת ומפותלת הוא עומד על כך שבאופן בסיסי המדיום האוראלי הוא המדיום העשוי להכיל לא רק את תוכן

³⁴⁸ שהרי בקטע שקדם לו סתימותה של התורה שבכתב חלה "בעולם הזה", ולא החל מאירוע מסוים.

³⁴⁹ **רסיסי לילה** פ(2-3), ר' בפרק ג בסעיף 4א(2) "ייעודי העולם הבא".

³⁵⁰ שם, עז-פג. ר' צדוק מתייחס לעניין זה גם ב**פרי צדיק** לדברים [א], שם הוא מביא בשם בעל ה'תניא' (מתוך ההקדמה) אודות "ההבדל בין תוכחות שלומדים מתוך הספרים ובין מה ששומעים מפי מוכיח חי שבשעת הדיבור יוצא מהלב ועי"ז נכנס ללב". ר' צדוק מתייחס שם לקריאה מספר דברים, שהיהודי הקדוש היה לומד ממנו מדי יום, ור' צדוק רואה בו "דיבור חי", שהרי הוא תפס את משנה תורה בקטע זה כבחירת תורה שבעל-פה. ר' גם **רסיסי לילה** פא1; **ליקוטי מאמרים** נב4-11 ועוד. במקורות האחרונים דן י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 13-14, והשווה אותם לדברי הרמב"ם בעניין זה.

הפרופוזיציה הנאמרת בו, אלא גם את החיות ששיקע המוען בדבריו. כך הוא מסביר את הופעת שם ה' בעולם הזה רק בכתב, וכן את הופעת דבר ה' בתורה שבכתב, מתוך מגבלות ההכלה של עלמא דשקרא ומתוך רצונו של הבורא להגן על בראיו שלא יתפוגגו נוכח האור שהיה מופיע, אילו היה מתגלה בדיבור (כשם שאכן התרחש לפי המדרש המספר על פריחת נשמתן של ישראל בבי' הדברות הראשונות - "נפשי יצאה בדברו"...). התורה שבכתב, אפוא, היא תורה המולבשת במסכים וכיסויים כדי שבוהקה לא יכלה את הברואים.³⁵¹

2. התורה היוצרת

מאמירה עקרונית על מעמדה של התורה שבכתב מול התורה שבעל-פה אני מבקשת לעבור אל דברים שכותב ר' צדוק המתייחסים לתורה שבכתב כבעלת מעמד יוצר. כוונתי להתמקד בתורה שלא כטקסט מספר, מדווח או מתאר (- המסמן הבא בעקבות המסומן ובמקביל לו), אלא כטקסט הפועל פעולה אילוקוציונית³⁵² יוצרת (- המסומן יתרחש בעקבות הפעולה הלשונית).³⁵³ מצאתי מספר היגדים המתאימים לענייננו דווקא בהקשרים אלו, משום שבהם מובהקת היציאה אל האור ואל הפועל עם התממשותה של הפעולה הלשונית.

³⁵¹ ובלקוטי מאמרים נב4 מנסח ר' צדוק את הדברים כך: "הדיבור הוא התגלות הבינה שבלב שזה נגלה בדבור כפי איכות הדבור ותנועתו ניכר עליו מה שבלבו, כידוע שיש הכרה בדברים אם יוצאים מן הלב ואם מדבר בתוקף או בנחת בכעס או רצון וכיוצא בו הלשון קולמס [!] הלב (חוה"ל שער הענוה) וניכר ומלוכש בדבורו הבינה שבלב, משא"כ בכתובה מלוכש רק החכמה וכמ"ש בפרק אחד דיני ממונות (לה). אע"ג דב' סופרי כו' לבא דאינשי אינשי, כי אי אפשר לו לכתוב רק החכמה ולא הבינה דלב שזה נתגלה ע"י הדבור..."

דברים דומים על אטימותו של המדיום הכתוב ניתן למצוא בספר הזכרונות לה3. שם הוא מספר כי מצא "בהסכמת אחד קדוש על ספרי עץ חיים ופרי עץ חיים [מדפוס הא' בקארעץ]" שכתב "כי אין חשש פרסום החכמה למי שאין הגון לה בהדפסה לפי שלפניו יהיו הכל כדברי ספר החתום ולא יתגלה לו כלום. ור' צדוק מוסיף על כך: "והיינו כי ידיעת הדברים ככתבן אין בהם התגלות כלום". ור' גם רס"סי לילה ח1.

נמיד לאחר הדברים שצוטטו כאן מסתייג ר' צדוק מן הכלל שקבע, כאשר הוא מדבר על הכתב האלקי, וטוען, כי כתב זה, בניגוד לכתב האנושי, משמר את חיותו של מי שכתבו לעולם, ואולם חיות זו מוצפנת בו ואינה חשופה כחיות הדיבור. בהמשך דבריו הוא מתאר אף את התורה שבעל-פה שירדה אל הכתב כשואבת משהו מכוח זה. הוא כותב שם שבשל מעמדם המיוחד של החכמים, שבא להם מתוקף התורה שבכתב, אף החיות שלהם משתמרת לעולם בכתביהם. הקורא בהם יוכל לפגוש לא רק בתכנים המפורשים, אלא גם בחיות המוענים, ובלבד שיהיה שותף פעיל בתהליך ("ע"י חיות עצמו המתלבש באותו הלבוש הנתפס במוחו ושכלו", ויאפשר לדברים "להתעצם בשכלו").

³⁵² ג' אוסטין וג"ר סרל, נושאי הדגל של האסכולה הפרגמטיסטית בבלשנות, הצביעו על הפער בין הפרופוזיציה התכנית שבמבע הלשוני לבין הכוח האילוקוציוני המתלווה אליו. העצמה האילוקוציונית עשויה לציין ציווי, בקשה, אזהרה, ניחוש וכדו' אך גם פעילות המחוללת תמורה בעולם המוסדי, כגון פעולת הדיבור שבקידושין, נדר ושבוועה וכדו'. בהקשרים שלנו כתוצאה מן המבע הלשוני (כאן הכתוב) מתחוללת התמורה לא בעולם המוסדי אלא במציאות כשהיא לעצמה. (ייתכן שניתן לראות בה הקצנה של העצמה הפרלוקוציונית, שהיא פעולה בשפה המכילה את תוצאתה, כגון שכנוע). ור' גם הערה 63 בפרק ב לעיל.

³⁵³ בכתבי כאן על הפעולה היוצרת בלשון איני מתייחסת כאן לפרקטיקה של צירוף האותיות הפועלת על האדם מצד אחד וכפעולה המקבילה לבריאה האלקית. על פעולות כאלה של אטומיזציה של הכתוב בחסידות ובשורשיה בקבלה האקסטטית כותב אידל בספרו החסידות, עמ' 109-103.

בשני העניינים הבאים אבקש להראות כיצד במובאות אלו, שעניינן במעמד היוצר של הטקסט הכתוב והיחס בינו לבין 'תוצריו' בעולם, מופיעים באופן מפתיע גם מושגים מתחום התורה שבעל-פה:

(א) הנבואה-התורה כיוצרת התרחשויות היסטוריות³⁵⁴

התורה שבכתב נתפסת במקור הבא כסתומה. הנבואה המוצפנת בה תתממש לפי פרשנות התורה שבעל-פה של הדור שבו תתגשם הנבואה. לפי מצבו הרוחני של אותו דור – זכויותיו או חובותיו – יתחייב פירוש מסוים ומגביל של הפוטנציאל שבטקסט הנבואי:³⁵⁵

ואף דחשב [אחשוּרוֹשׁ] וטעה היינו כפי מה שהי' האמת בפעל אח"כ, אבל אלמלי זכו ישראל הי' אפשר שפיר לחשוב חשבון הע' שנה כחשבוננו ושיהי' הגאולה אז, וכמו בנבואת דניאל בקץ העתיד דנכתב סתום כדי שיהי' תלוי בזכות ישראל שבאיזה דור שיוזכו אז יוכלו לפרש חשבון דניאל על אותו זמן, וכל דברי נבואה הם מתפרשים בכמה פירושים והכל אמת, ויש מקום לכל הפירושים אפי' ההפכים, וכך שם כל פירוש יש לו מקום אלו זכה אותו דור, וכן בקץ בבל אף שנקצב ע' שנה ואין לפחות, מ"מ בפ"י [מכל מקום בפירוש] חשבון הע' שנה הי' תלוי בזכותם.

מעבר לדבריו של ר' צדוק אודות ההיסטוריה המממשת את הטקסט הכתוב הסתום בהתאם למצבו הרוחני של הדור, יש בהם גם אמירה נוספת: בהתממשות ההיסטורית הוא רואה פירוש מצמצם אחד מתוך מגוון הפירושים האפשריים של הנבואה הכתובה. אף שאין הוא מכנה פירושי זה כאן 'תורה שבעל-פה', נדמה לי כי יש השקה מסוימת בין המושג 'תורה שבעל-פה' לבין פירושי הנבואה המעשיים המתחדשים לפי הדור, המתוארים כאן.

(ב) התורה כיוצרת נפשות

אני מבקשת לדון ביחס שמעמיד ר' צדוק בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה כיחס של מקור והתפרשותו באמצעות קטע שעוסק בכוח היוצר של אותיות התורה. לצורך הדיון בקטע מ'תקנת השבין' שיובא להלן, ברצוני להקדים מלות רקע אודות הרעיונות שבבסיסו:

³⁵⁴ הדברים שבקטע זה הולמים את הקישור (או את הזיהוי) בין הנבואה לבין התורה שבכתב. ר' על כך בפרק א בקטע 2. ההבחנה ההיסטורית.
³⁵⁵ מחשבות חרוץ סח 2-3. ההדגשות שלי. שפ"ב.

ב'זהר חדש' מופיעה הקבלה בין ששים ריבוא אותיות התורה לבין מניין בני ישראל יוצאי מצרים, שקיבלו בסיני.³⁵⁶ ניתן להבין הקבלה זו בין הפרט מישראל והאות מן התורה משני כיוונים:

1. האות מושרשת בתודעת האדם: האדם המסוים עשוי להתקשר אל התורה דרך תודעתו המכילה אות מסוימת (התודעה הפרטית משיגה/מבינה/תופסת את האות המסוימת של התורה).
2. האדם מושרש באות: האות המסוימת היא המהווה שורש שממנו מתהווה נפשו של הפרט.³⁵⁷ שתי התפיסות הללו מופיעות אצל מקובלי צפת, והרי ציטוט מ'ספר הכוונות':³⁵⁸

כללות כל הנשמות ששים רבוא והתורה היא שורש הנשמות דישראל ולכן יש כנגדם ששים רבוא פירושים אשר כפי כל פירוש מן הששים רבוא משם נתהווה שורש נשמה אחד מישראל,³⁵⁹ ולעתיד לבוא כל אחד ואחד יקרא וידע את התורה כפי הפירוש המגיע לשורשו אשר על ידו נברא, וכן הוא בגן עדן.

האר"י רואה את אותיות התורה כפירושה. מצד אחד, מתוארת כאן המציאות האידיאלית (לעתיד לבוא ובגן עדן), שבה תדע כל נפש את התורה באמצעות האות המסוימת המקבילה לה, ומצד שני, נאמר כאן כי הנפש נבראה על ידי פירוש התורה המסוים המיוצג באמצעות האות מן התורה.³⁶⁰

הרחבה לוריאנט נוספת על ההקבלה הבסיסית בין מספר הנפשות לבין אותיות התורה מתייחסת להתפשטות עיקרון זה מעבר לדור מתן תורה. כיוון שמקובלי צפת הניחו את חוקיות גלגול הנשמות וחלוקת הניצוצות שבהם מתבחנת כל נשמה, הם רואים את המספר ששים רבוא כמספר

³⁵⁶ **זהר חדש** שיר השירים ע"ד ע"א; וכן ר' **זהר חדש** רות פ"ח ג. הבעייתיות שבמניין זה נדונה בהרחבה אצל ר' מרגליות, **מלאים לניצוצי זהר**, המופיעים בסוף מהדורתו לזהר חדש, עמ' קכז-קכז. שם מביא מקורות שונים שנתחבטו בעניין זה, ואף את פירונו הוא. ר' גם א' לפינר, **חזון האותיות**, עמ' 333-335. מעניין תירושו של הרמ"ע מפאנו, **במאמר הנפש**, חלק ג פרק ו דף יז, האומר שבעקבות שבירת הלוחות השתנה המספר. לפי דבריו המספר ששים ריבוא אינו מייצג את התורה הגלויה שבכתב אלא זהו מניין של האותיות של התורה הנסתרת.

אף ר' צדוק מתמודד עם שאלה זו ב**פרי צדיק** לר"ח סיון [ד].
³⁵⁷ תפיסה זו של האותיות כמהות יוצרת מופיעה כבר ב**ספר יצירה**, (ובאופן סמוי אולי היא משוקעת אף ב**בראשית רבה** א, א, כפי ששיער ג' שלום בה**רצאותיו**, עמ' 44-43). בספרו של ר' ישעיהו הלוי הורוויץ, **שני לוחות הברית**, פסחים שעה, מתוארות ששים ריבוא נשמות ישראל כיוצאות מששים רבוא האותיות שבתורה. כוחן היוצר של האותיות מופיע בספרו של ר' ישראל מרוזין, **עירין קדישין, קובץ ספרי רוזין**, דף לט ע"א, לא בהיותן 'מוציאות' ובוראות את הנשמות, אלא בהיותן המושכות והמשפיעות חיות לנשמות השייכות להן.

³⁵⁸ דברים אלה מתוך **ספר הכוונות** לאר"י נג: מובאים אצל ג. שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 65. שלום מפנה עוד לשער **הגלגולים** לר' חיים ויטאל, פרק יז, יז ע"ב; נתן שפירא, **מגלה עמוקות**, פרק ט; נפתלי בכרך, **עמק המלך**, מב ע"א.
³⁵⁹ המחשבה אודות סגולתן של אותיות התורה לברוא נשענת על שילוב של שני רעיונות חז"ליים: א. כוחם הבורא של המאמרות, כפי שעולה מ**בראשית** א, וכפי שפותח בתלמוד הבבלי, **ברכות** נה ע"א וב**ספר יצירה** - פיתוח שהעביר את הכוח הבורא של השפה הקולית אל הכוח הבורא של סימני הכתב שבשפה. ב. התורה קדמה לעולם והיתה כלי אומנותו של הקב"ה לבראותו. כפי שמופיע למשל ב**ראשית רבה** א, א; **אבות** ג יד ועוד.

³⁶⁰ אף אצל הרמ"ק מופיעים שני היבטים אלו: "ששים רבוא נשמות קדושות בישראל כל אחד ואחד לו חלק בתורה ולא ניתן רשות לגלות הסוד ההוא אלא האיש שנשמתו אצולה משם." (ר' משה קורדובר, **דרישות בעניני מלאכים, ספר הזהר עם פירוש אור יקר** כרך יז, עמ' ע. צוטט אצל ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 66).

שורשי הנשמות, שמהן יתפרטו כל נשמות ישראל שבכל הדורות. ששים ריבוא הנשמות של יוצאי מצרים ישובו להתגלגל בכל דור.³⁶¹

ר' צדוק מתבסס על רעיונות אלו במקומות רבים בכתביו. המימרה המקבילה בין מספר נשמות ישראל לבין מספר אותיות התורה³⁶² נזכרת בכתביו ללא פרשנות המכריעה בין שתי המגמות שהזכרתי³⁶³ או בדרשות הפונות לשני הכיוונים שהוזכרו – הן לצורך הדגשת דרכו הייחודית של כל לומד אל התורה,³⁶⁴ (ואף להולדתו אותה,³⁶⁵) הן לשם הטעמת היווצרות הנפשות מן התורה.³⁶⁶ אני מבקשת להתייחס בזה אל הכיוון השני: מאותיות התורה נולדות נפשות ישראל. כפי שמצינו במקורותיו, אף ר' צדוק כורך את כוחם הבורא של מאמרות הבריאה ואותיותיה עם אותיות התורה הקדומה.³⁶⁷ באמצעות הקטע הבא נתבונן בדרך שבה שִׁכְּתָב ר' צדוק את הרעיון הלוריאני:³⁶⁸

כי כל הנפשות דבני ישראל שרשם בתורה דאורייתא וישראל חד, בסוד נפש דדור המדבר דורו של משה שקבלו התורה שבכתב שורשם באותיות התורה שבכתב כידוע. ושאר הדורות שהם הענפים המתפשטים מאותו דור נראה לי דשרשם בתורה שבע"פ שהוא ההתפשטות דתורה שבכתב. וליכא מידי דלא רמיזי בתורה שבכתב, אלא שהוא שם ברמז והעלם וכך היו נפשות שאר כל הדורות גנוזות וכלולות בהעלם בדור המדבר שהרי מהם יצאו, וכפי התורה שבע"פ המתחדשת בכל דור ודור כן הם הנפשות דבני ישראל שבאותו דור.

הדברים שנאמרו בכלליות ובאופן משתמע בקטע שהובא לעיל מתוך 'ספר הכוונות', נדונים כאן בניסוח מגדיר ומסוים יותר. ר' צדוק מדייק את היחס בין ששים ריבוא הנפשות שבדורו של משה

³⁶¹ ג' שלום, שם, עמ' 65. בכתבי ההוגים מראשית החסידות נקלט רעיון זה: התכללות ס' רבוא האותיות זו בזו נזכרת אצל המגיד ממזריטש, **מגיד דבריו ליעקב**, קצב, עמ' 305, והתפרטות כל שורש נשמה לסי' ריבוא ניצוצות נזכרת אצל ר' שניאור זלמן מליאדי, **ליקוטי אמרים - תניא**, לז, עמ' מח.

³⁶² בתוספת הנוטריקון של ר' ישעיהו הלוי הורוץ, המובא ב**שני לוחות הברית** למסכת פסחים רעח, ישראל"ל: יש ששים רבוא אותיות לתורה. נוטריקון זה מוזכר למשל ב**צדקת הצדיק** לג3 [קפד].

³⁶³ **בצדקת הצדיק** שם מולידה הקבלה זו זיהוי בין שמות ה' לבין שמות בני ישראל...

³⁶⁴ ר' למשל **פוקד עקרים** כו3; **פרי צדיק** וישלח נט4 [י], ואולי גם **ברסיסי לילה** מא4 ו**בליקוטי מאמרים** מ4-מא1. ³⁶⁵ ר' **פרי צדיק** שקלים [א] (מכתי"ק) ד"ה ולפי זה: "ובשעת מ"ת אמרו כל ישראל נעשה שהם עושי דברו כנ"ל דשורש נפשותם מאותיות התורה והם בנפשותם הם עושי התורה וע"ד זה אמרו (סנהדרין ח). בבנות צלפחד שזכו ונאמרה פ' נחלות על ידן וראתה עינם מה שלא ראה עין משרע"ה והם הביאו התגלות פ' זו לעולם. וכל ישראל הביאו התגלות כל התורה והם עושי דברו."

³⁶⁶ ר' למשל **מחשבות חרוץ** פה3; **תקנת השבין** כה3; **ליקוטי מאמרים** סג3. ודוגמאות המתייחסות למקורן המסוים של נפשות מסוימות ר' **רסיסי לילה** מד4, שם הוא רואה את פושעי ישראל כמושרשים מאותיות נבואתו של בלעם הנזכרת בתורה, וכן **בישראל קדושים** י3.

³⁶⁷ ר' **ליקוטי מאמרים** סג3-4. ³⁶⁸ **תקנת השבין** לד2. ור' מקבילתו ב**פרי צדיק** לפרשת שקלים [א].

לבין הסתעפויותיהן בדורות הבאים. בעקבות השל"ה הוא מדמה את היחס שבין ששים ריבוא הנשמות הללו לבין יתר דורותיו של עם ישראל ליחס שבין שורש לענפים.³⁶⁹

כאמור, כבר מקובלי צפת הרחיבו את הדברים וכללו בהם גם את פרטי נפשות ישראל העתידות להשתלשל ולהתגלגל מדור יוצאי מצרים. ואולם, מדבריהם לא עולה הרחבה ברורה לגבי אותיותיה של התורה. אותיות התורה נתפסות בקטע המצוטט מ'תקנת השבין' כמין מטונימיה למגוון פירושיה של התורה. שהרי אף שהאותיות הנספרות הן אותיות התורה שבכתב, הן מסמנות את פירושי התורה, כלומר את התורה שבעל-פה.³⁷⁰

ר' צדוק, שאחד האינטרסים הבסיסיים בכתביו הוא שאלת היחס בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה, ניגש אל מסורת זו מתוך המשאלה לחדד ולהבהיר את שאלת היחסים בין שתי התורות. מודעותו לחידוש שבניסוחו מתבטאת בביטוי "נראה לי":

ושאר הדורות שהם הענפים המתפשטים מאותו דור **נראה לי** דשרשם בתורה שבע"פ

שהוא ההתפשטות דתורה שבכתב.³⁷¹

הקבלת היחס בין שתי התורות ליחסים בין דורות של נפשות המשתלשלות מהן - נפש דור המדבר כ'נפש מוצא', שבה גנוזות וממנה יתפשטו נפשות הדורות הבאים – מוסיפה גוון מיוחד להבחנה שראינו עד כה בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, ומעצימה אותה.³⁷² כמו שראינו לעיל לגבי הנבואה, כאן המקור הסתום, התורה שבכתב, צופן את מה שיתפרט ויתפרש פירוש מצמצם בתורה שבעל-פה. וכמו כן, אף נפשות ישראל המשתלשלות מן התורה שבעל-פה, מגולמות בתורה שבכתב רק "ברמז ובהעלם".

אמנם המשפט שהובא לעיל: "וכפי התורה שבע"פ המתחדשת בכל דור ודור כן הם הנפשות דבני ישראל שבאותו דור", אינו מתייחס מפורשות לאותיותיה של תורה שבעל-פה, ואולם להבנתי, משתמע ממנו כי יחסי יתר הדורות אל אותיות התורה שבעל-פה מקבילים ליחסי דורו של משה

³⁶⁹ דימוי זה מופיע בקבלת האר"י כדי לסמן את היחס שבין נשמת משה לששים ריבוא הנשמות שהיו בדורו. אצל ר' ישעיהו הלוי הורוץ, **שני לוחות הברית**, שבועות, תורה אור, צב, מורחב הדימוי, והוא מסמל גם את היחס שבין נשמות דורו של משה ליתר נשמות ישראל שבדורות הבאים. אגב, בדברי ר' צדוק מופיעות התייחסויות מפורשות לשל"ה, בין היתר בהקשרים של תפיסת הלשון. ר' י' גרוסמן, "תפיסת השפה", עמ' 410. בספרות החסידית מצאתי שימוש זה בדימוי גם אצל ר' אברהם יהושע העשל מאפטא, **אוהב ישראל**, פרשת מסעי.

³⁷⁰ אמנם הספירה בעייתית. ר' לעיל הערה 17.

³⁷¹ **במחשבות חרוץ** מנצח מופיעות לצד ששים ריבוא אותיות הכתב גם ששים רבוא אותיות הדיבור, שהן "האחיזה דכל הנפשות מישראל בתורה שבע"פ". עליהן הוא אומר: "ונראה לי דהמשניות שהם יסוד תורה שבע"פ וכללותה יש לכל ישראל אחיזה באותיותיה" כמו באותיות התורה". (לצדן הוא מזכיר גם ששים רבוא אותיות המחשבה הנעלמות בעולם הזה שיתגלו רק לעתיד לבוא), ור' גם **תקנת השבין** לה2.

מרסיסי לילה פנא ניתן להבין כי שורשי נפשות ישראל התחילו להתלבש בתושבע"פ החל מחתימת התלמוד, למעשה עם התמורה במדיום – כשירדה תורה שבעל-פה אל הכתב, "שאז נתעצמה תושבע"פ בנפש בגילוי גמור".

³⁷² ההיגד הכפול שבקטע הנדון יודגש אם נעמיד מולו את הניסוח שב**קדושת שבת** כד2 [ז]. שם – באופן קרוב יותר למקורה של המימרה המקבילה בין ששים ריבוא האותיות לששים ריבוא נפשות ישראל - הוא מסביר שכל פרט מאותן ששים ריבוא נפשות של דור המדבר קיבל את חלקו בפרט בתורה שבעל-פה.

ואותיות התורה שבכתב. אכן, נראה שאין צורך להידחק ולהדק את הקטעים השונים זה אל זה יותר מדי. ניתן כמובן להותיר משפט זה כמות שהוא. ואולם בקטע אחר מופיעים דברים אלה באופן מפורש:³⁷³

כי בחתימת התלמוד אז התחילו לכתוב ג"כ... כי אז כבר נגמר התגלות כל קומה השלימה דתושבע"פ והאירה בנפשות דבני"י להיות מקורם ושרשם תקוע ואחוז בתושבע"פ ג"כ בהתגלות. וממילא גם הגופות המלבישים הנפשות שהם דוגמת אותיות הכתב הם מקבילות לאותיות התושבע"פ ובאה בם התושבע"פ בהתלבשות גופני בעוה"ז וע"כ ניתנה לכתוב ג"כ.

עם הורדת התורה שבעל-פה אל הכתב התגשמו והתלבשו דברי התורה בגופות/באותיות. כתוצאה מתהליך זה הועתק הקשר המיסטי שבין נפשות ישראל לבין התורה שבכתב גם אל קשר מיסטי בין נפשות ישראל לבין התורה שבעל-פה, ובייחוד אל אותיות התלמוד הבבלי.³⁷⁴

והערה נוספת באשר לאותו משפט מ'תקנת השבין': "וכפי התורה שבע"פ המתחדשת בכל דור ודור כן הם הנפשות דבני ישראל שבאותו דור". במשפט זה יש פרדוכסליות או מעגליות³⁷⁵ - נפשות הדור ייווצרו לפי התורה שבעל-פה, שצריכה להתחדש באותו דור. מעגליות דומה ניתן למצוא גם ב'צדקת הצדיק'.³⁷⁶ שם מופיע לצד עניין זה גם הרעיון, שלפי ההתחדשות של תורה שבעל-פה הנולדת מתוך נפשות הדור והמולידה אותם, מתחדש מצב העולם בכללו.³⁷⁷

³⁷³ ר' י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 16.

³⁷⁴ על יחסים מעגליים בהקשרים אחרים בכתבי ר' צדוק כתבו וולפסון וליור:

³⁷⁵ א' וולפסון, "מספר חתום לטקסט פתוח", עמ' 146, תיאר יחס מעגלי בין הא-ל והתורה, שכן הא-ל הוא הכותב את התורה, והוא גם הנכתב בה. וולפסון מפנה שם בהערה 9 עמ' 168 למאמרו "מגדר", עמ' 78-49. ע' ליור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 286, מצביעה על מעגליות מסוג אחר: חילופי סיבה-תוצאה בהקשר של היחס בין הפסקת הנבואה לצמיחת תורה שבעל-פה – יש שר' צדוק רואה בהתפתחות התורה שבעל-פה תוצאה של הפסקת הנבואה ויש שהוא רואה בחשקם של ישראל בחכמת תורה שבעל-פה את מה שגרם להפסקת הנבואה.

³⁷⁶ **צדקת הצדיק** יג' 2 [צ].

³⁷⁷ כבר בזהר ח"ב קס"ב ובהר"ג קלד ע"ב (הקטע האחרון מופיע גם בתרגום י' תשב"י, **משנת הזהר**, כרך ב, עמ' שצט-ת) מופיעה תלותו של קיום העולם בעוסקי התורה. במקור הראשון – בהקבלת האדם המסתכל בתורה לבורא שהסתכל בתורה, ובאחרון מופיע הרעיון בסמיכות להקבלה שבין האדם לבין העולם. דברים מפורשים לא רק על התמוד קיומו של העולם אלא על בריאה חדשה של אופקי העולם (רקיעים וארצות) בכוח חידושי תורה של לומדיה מופיעים בזהר ח"א ד ע"ב-ה ע"א (ובתרגום י' תשב"י, שם, חלק ב, עמ' תד-תו) רעיון התחדשותו המתמדת של העולם על-פי חידושי התורה שבעל-פה שבכל דור מופיע אצל ר' צדוק במספר מקומות, ונראה לי כי הוא מושפע במישרין מתורת רבו, הרבי מאיז'ביצא, שכתב: "והשם יתברך הנחיל לעמו ישראל את תורתו ומחדש בכל יום מעשה בראשית בהשפעה חדשה בדברי תורה כמו שצריך בזה הרגע ובה המקום ולנפש הזה. כמאמרם ז"ל כשם שאין פרצופיהן דומות זל"ז כך אין דעתן דומות זל"ז, וזהו לשון נותן התורה לשון הוה תמיד ולא נתן לשון עבר..." (**מי השלוח** חלק א נדרים פא. דרשת האיז'ביצער דומה מאוד לדרשתו של בעל השל"ה, המדייק דיוק זה בברכת התורה בנעימה פחות אישית. דבריו מצוטטים אצל ש' רוזנברג, "ההתגלות המתמדת", עמ' 140-141). וראו גם **מי השלוח** ח"א וזאת הברכה ד"ה תורה צוה לנו משה מורשה).

ר' **צדקת הצדיק** מו' 3 (רטז); **קדושת שבת** לא-לב 1 [ז]; **פרי צדיק** וארא [ו]; [ח]; בא [נ].

ב'ליקוטי מאמרים'³⁷⁸ מתורצת המעגליות-לכאורה. לפי הדברים הכתובים שם ולאור הקשר שבהם הם נטועים, נראה כי ר' צדוק רואה את ההולדה כהליך גופני ורוחני במקביל. אם הוריו הביולוגיים של האדם מולידים את גופו, הרי שנפשו נולדת "מהתחדשות תורה שבע"פ שבאותו (דור)", כלומר כתוצאה מהיצירה הרוחנית של הדור שאליו הוא נולד.

סיכום

בפרק זה הראיתי מספר היגדים כלליים של ר' צדוק, הרואה בעקבות הזהר בתורה שבכתב תורה שתומה שכמות שהיא אין היא נגישה לאדם. התורה שבעל-פה, שביצירתה השתתפו בני אדם היא המדברת בלשון בני אדם, והיא הכלי שבאמצעותו יוכל האדם, וביותר האדם הנפול, לאחר החטא לגעת בתורה שבכתב.

בבואי להראות את דוגמאותיו של ר' צדוק, מצאתי כי מקום מיוחד בהקשר זה תופסות דרשות המדברות בכוחה היוצר של התורה שבכתב (ושל הנבואה). אכן, כפי שכתבתי לעיל, צפוי היה כי היחס שבין 'פעולת דיבור'³⁷⁹ מכוונת לבין המעשה או התמורה שנשתלשלו ממנה במציאות יהיה יחס של יציאה מן המופשט אל המוחשי, מן הנעלם אל הנראה לעין. ואולם יש בדוגמאות אלו הרבה מעבר לכך. ר' צדוק כורך בדיונים אלו אודות יחסי טקסט והתממשות המציאותית גם מושגים שלא התבקש שיופיעו בהקשר זה: כגון "התורה שבע"פ המתחדשת בכל דור", או "פירושים". התורה שבעל-פה בהקשרים אלו מונגדת אל הכתובים, שהם הפעולה הלשונית היוצרת הבסיסית, והיא המקבילה להתממשות במציאות. בהתאם לכך באה התורה שבעל-פה כאן לפרש ולהנהיר את מה שהיה סתום בתורה הכתובה היוצרת.

אצטט את דבריו מ**מחשבות חרוץ** נז 3: "... כל תלמיד ותיק יש לו דבר חידוש השייך לחלקו שלא יוכל אדם אחר ליגע בו, והוא החדש שלמעלה מהשמש שעיי"ז גורם ג"כ החידושין תחת השמש מה שמחדש בכל יום תמיד מעשה בראשית, ובאורייתא ברא עלמא ותחלת הבריאה הי' בתורה שבכתב, והחידוש בכל יום תמיד הוא עיי"ז תורה שבע"פ בחידושין דאורייתא המתחדשים בכל יום תמיד עיי"ז חכמי ישראל, ואין לך יום שלא יתחדש בו איזה חידוש בתורה עיי"ז איזה תלמיד ותיק שבדור..."

לפי **פרי צדיק** נצבים [יב], אפילו חכמות חיצוניות מושפעות מחידושי תורה שבעל-פה, ולפי **ליקוטי מאמרים** צו1, מחידושי התורה של ישראל נמשכים – מלבד נשמות חדשות – גם כל חידושי החכמה של אה"ע. מתוך התפשטותו של חידוש התורה שבעל-פה בכל העולמות מתפתחים כנגדו ובהשפעתו "מיני ארוגות בגדים שונים המתחדשים מדי יום בעולם" (האם הוא מדבר על חידושי תרבות הלבוש והאופנה, המשתלשלים אף הם מכוחם של חכמי ישראל לחדש תורה בכל יום? – ר' י" אלמן, "חכמות הגויים", עמ' 176-177).

³⁷⁸ **ליקוטי מאמרים** צו4.

³⁷⁹ אני משתמשת כאן במושג המקובל 'פעולת דיבור', אך תוך הרחבתו לפעולתו של המבע הלשוני בכלל. כאן מדובר בפעולת המבע הכתוב.

בפרק זה דנתי גם בשאלה אם אפיונים אלה של התורה שבכתב כנעלמה והתורה שבכתב כמגלה - מקורם בתפקיד ההיסטורי של התורה שבעל-פה, כמפרשת הדינמית של התורה שבכתב, שניתנה בהתגלות חד-פעמית בסיני, וכמסגלת אותה אל התודעה האנושית המשתנה לאורך הדורות, או שמא הם אחוזים גם בהקשר המדיומלי כשהוא לעצמו. המדיום הכתוב מבוסס על הנחת פער של מקום ו/או של זמן בין המוען והנמען. הנוכחות המשותפת שלהם באירוע של הדיבור על-פה מאפשרת העברה מדויקת וחיונית יותר של השדר הלשוני, כשאל מעשה הדיבור מתלווה ההנגנה, מחוות גוף, הבעות פנים והקשר משותף רב יותר, העשויים לתרום להעשרת השדר ולספק רמת ביטחון גבוהה יותר בנוגע להעברה המדויקת של המשמעות שאליה מכוון המוען. אכן ר' צדוק לא פירט בדבריו את כל מה שפורט כאן, אך נדמה לי כי רוח דבריו אודות סתימותו של המבע הכתוב לעומת העברת החיות בשיח שבעל פה נשענת אולי גם על דברים כגון אלו.

פרק ה: גילוי והיעלם / היעלם וגילוי - בין המגמות הסותרות

1. התמודדויות מורכבות

בפרק הראשון ראינו, כי אפילו שני מושגי היסוד במשנתו של ר' צדוק, התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, זכו בכתביו להגדרות שונות, שאינן מתיישבות זו עם זו בפשטות. בהמשך המהלך הסתבר כי גם באפיינו את התורות הללו באמצעות המושגים של גילוי והיעלם אומר ר' צדוק דברים והיפוכם.³⁸⁰ לא מציטי פתרון לסבך זה באמצעות הצלבת מושגי גילוי והיעלם עם ההגדרות השונות של התורות. אף אין באפשרותי להצביע על מהלך דיאכרוני של התפתחות בין תקופות שונות בחיי ר' צדוק. שהרי חלק גדול מהדברים ומהיפוכם מצוי באותם ספרים עצמם. ראוי, אפוא, להודות כי משנתו של ר' צדוק אינה לכידה בעניינים אלו, כשם שאינה לכידה מבחינות שונות אחרות, ושלמעשה אין צורך ליישב את מה שנראה כסתירה.

במאמרו של אלמן אודות תפקיד הנבואה בתהליך ההלכתי, הוא מזכיר את הצעתו של פרופ' בצלאל ספרן שטען באוזניו כי ההתגוששות בין דמויות החכם והנביא בכתביו של ר' צדוק משקפת את התרוצצות דמויות המתנגד והחסיד בקרבו.³⁸¹ רעיון זה מתקבל מאוד על דעתי, ומאפשר קבלתה של הגישה הדיאלקטית שאני עדה לה בכתביו, שהרי כפי שצינתי, לא ניתן להסביר את חילופי הדברים בבחינה דיאכרונית ליניארית. ר' צדוק, אף בהיותו כבר אדמו"ר חסידי, נושא בקרבו גם את הלמדן הליטאי,³⁸² ותורתו עשויה לשקף קולות שונים המוכלים בתוך אישיות אחת ללא הכרע.

בהגותו של ר' צדוק שנכתבה ושנאמרה בסוגה הדרשנית, מאיר הדרשן פנים מורכבות של המציאות. בכך דבק ר' צדוק בעמדותיו הדיאלקטיות של רבו ר' מרדכי יוסף ליינער, הרבי מאיז'ביצא, שיצר, כדברי ר' אליאור:³⁸³

³⁸⁰ כאן לא אתייחס למגמה שלישית הבאה לפרוע מודלים המכילים הבחנה בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה, ולטשטש ביניהם. אכמ"ל.

³⁸¹ "אלמן, "הנבואה בתהליך ההלכתי", עמ' 14.

הצעתו של ספרן מובאת שם בהקשר תומך של השוואת תורות של ר' צדוק לפני כניסתו לעולם החסידות, ואחרי שהפך חסיד, אם כי אלמן אינו מביע את דעתו הוא בפוסקנות בשאלה זו.

³⁸² לא מקרית בעיני דבקו של ר' צדוק הלמדן דווקא באדמו"ר שינק מדרכם של ר' שמחה בונם מפשיסחה והיהודי הקדוש, שהעמידו במקום מרכזי בדרכם החסידית את לימוד התלמוד (ר' אי"ז אשכנזי, **החסידות בפולין**, עמ' 73; 81).

כבר בעומקו של הזרם החסידי שאליו נסתפח ר' צדוק, מצויה היטלטלות שבין דבקות מיסטית לבין עיון תלמודי. כאן ברצוני להביא גם את הערתו של בריל, בספרו **המיסטיקה** בנספח על כתבי ר' צדוק, כי בניגוד לאגדה הפופולרית אודות המעבר החד שעבר ר' צדוק עם התוודעותו לרבי מאיז'ביצא, הרי שיצירתו המוקדמת מראה שאף קודם שפגש את הרבי מאיז'ביצא נמשך לחסידות. כבר בחלק הטרומ-חסידי של ספרו **קמץ המנחה**, מופיעים ציטוטים של ר' ייבא וכן דברים מתוך **תולדות יעקב יוסף**, וכן מוזכר בו רש"י מליאדי תחת הכינוי "הרב". כבר בספר זה ניכרת אף משיכתו לרעיונותיו הקיצוניים של ר' יונתן אייבשיץ. לדברים אלה מתקשרת הערתו של פרופ' י' אלבוים כי יש מן ההגזמה בנטייה לצייר את המתנגד והחסיד כשני קצוות מקוטבים. אפילו בתורת חב"ד הקדומה, למשל, ניתן לשמוע נימות מתנגדיות, ובוודאי שבחסידות המאוחרת הדברים מעומעמים יותר.

³⁸³ ר' אליאור, "תמורות", עמ' 409.

עולם-מושגים מקורי הכופר בחד-ממדיותה של המציאות בסביבתו... ושהעז לצאת נגד התביעה הטוטלית לאמת אחת בעלת תוקף מוחלט...

אין אמת חד-משמעית אחת בתפיסת המציאות, ואין אמת אחת בהבנת החיוב הדתי, בקריאת המסורת המקראית או בעבודת השם, אמת שהיא בעלת תוקף בכל זמן ובכל מקום... כדי להיחלץ מן המציאות שלכאורה... וכדי להגיע להכרה שדברים אינם מגיעים לכלל חתימה שיש עמה משמעות גמורה, הציע בעל 'מי השלוח' דרך ראייה פרדוכסלית, הסותרת את הניסיון האנושי הרווח, וניסח דפוסי-מחשבה דיאלקטיים שיש בהם כדי לערער את תפיסת-העולם המקובלת ולחשוף את ריבוי הפנים של המציאות הסמויה מן העין ואת תמורותיה.

אליאור כותבת גם כי הרבי מאיז'ביצא³⁸⁴

תבע הכרה בכמה נקודות מבט סותרות השוללות אמת אחת.

בתפיסתו של בעל 'מי השלוח' –³⁸⁵

פירוק המציאות באמצעות ספקות ובירורים הוא התנאי להכרה דתית עמוקה יותר, לחירות מחשבה, לבנייה מחודשת של התודעה ולחשיפת האמת.

גם אם ר' צדוק לא העמיד את הספק כאידיאל מפורש בעבודת ה' בהצהרות כגון אלו שמצאה אליאור בדברי הרבי מאיז'ביצא, ניכר בתורותיו הדיאלקטיות ובתנועות הרצוא ושוב שבדרשותיו חותמו זה של רבו. כך עולה בפשטות מן הקריאה בכתבי ר' צדוק, וכפי שכבר העירו ע' ליוור,³⁸⁶ ובעקבותיה י' גרוסמן,³⁸⁷ הפרדוכסים השכיחים בדברי ר' צדוק, לא רק שאינם מפריעים לו, אלא לעתים נראה כי לשם התקרבות אל האמת הוא שואף להעמיד את המציאות כולה על יסודות סותרים. היסודות הסותרים מתיישבים פעמים רבות תוך החלת שתי בחינות בנושא אחד, בדומה למהר"ל או תנודות תכופות בין בחינה לבחינה. ליוור מעירה כי בניגוד ל'מי השלוח' הנוטה להכרעה חד-משמעית לטובת אחת הבחינות, תוך ראיית זולתה כדמיון או כאשליה שיש בהם צורך פרגמטי בלבד, מכיר ר' צדוק באמיתות שתי הבחינות גם יחד.³⁸⁸

³⁸⁴ ר' אליאור, **חירות על הלוחות**, עמ' 202.

³⁸⁵ שם עמ' 212; ר' שם עוד עמ' 210-221.

³⁸⁶ ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 69.

³⁸⁷ י' גרוסמן, "תפיסת האלוהות", עמ' 460.

³⁸⁸ ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 70.

כדרכה של הדרשה החסידית, כתיבתו של ר' צדוק חופשית ואסוציאטיבית, ומכילה חזרות רבות. לדעתי, גם באופי הכתיבה החופשי הזה יש כדי לרכך את הפרדוקסליות העולה מן הדברים.

אכן, יצר היישוב וההרמוניזציה של הקורא דוחק בו לבקש אחר עקביות רבה יותר, אבל יהיה עליו להסתפק בפרישת המקורות על כל מגוון ההיבטים המורכבים המשתקפים בהם.

בפרק המסיים דיון זה בחרתי לעיין במספר מקורות מכתביו שאינם נוהים חד-משמעית אחר אחת משתי המגמות שתוארו לעיל. במקורות הבאים יש התייחסות מורכבת ומודעת, גם אם לא פתרון, לסבך זה:

ז) אור וכלי – כלי ואור

³⁸⁹ ב'דובר צדק' נאמר:

והנה תושב"כ ותושבע"פ מצד השי"ת נקרא תושבע"פ כלי [כטעם אין אשה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי (סנהדרין כב ע"ב)], ותושב"כ אור שבתוך הכלי אבל מצד השגת חכמי ישראל לאור השי"ת אצלם התושב"כ דכתיבא ומנחא כלי, וידעת האור הגנוז בתוכה היא התושבע"פ ונמצא התושבע"פ הוא האור שבתוך הכלי...
להבנתי, האור בהקשר זה משקף את דבר התודעה של כל אחד מהמוענים. על כן מצד השי"ת, 'מוען' התורה שבכתב, האור, כלומר תודעתו, מבוטא בתורה שבכתב. אור זה ניצוק בשלב מאוחר יותר לתוך הכלי האנושי – התורה שבעל-פה, ובו הוא יתפתח. לעומת זאת האור מבחינת האדם מתגלם בתורה שבעל-פה, פרי יצירתו, והיא נוצקת בכלי שהוריד אליה הא-ל - התורה שבכתב.
יש במקור זה – אמנם באופן עקיף – כדי לפרש את המתח שהשתקף בפרקים הקודמים באמצעות הצגת נקודות מבט שונות. התורה שבעל-פה מתוארת כאן ככלי מבחינת הקב"ה, וכאור מבחינת ישראל, ואילו התורה שבכתב היא האור מבחינת הקב"ה והכלי או מקום יציקת האור מבחינת התודעה האנושית.³⁹⁰

³⁸⁹ דובר צדק עה-4-3.

³⁹⁰ יישוב זה, בנוסח "מבחינתנו" ו"מבחינתו" כבר הוזכר תוך דיון במקור אחר. ר' הערות 19 ו-24 בפרק ג.

את המתח המגולם כאן בביטויי אור וכלי ניתן לראות כבחירת איכויות שונות המאפיינות את התורות, אך ניתן – אם כי לא הכרחי – לשמוע אף כאן נעימה של 'התמודדות תחרותית' בשאלת העליונות בין שתי התורות, ובכך אדון בהמשך.³⁹¹

(ב) "חושך והסתר פנים ע"י צל ידו ולא ע"י דבר המחשיך באמת"

אשוב אל הקטע שהובא לעיל מ'דברי סופרים', שהוא משמעותי לעצמו, גם ללא מוטיבציות הרמוניסטיות:³⁹²

...ואע"פ שהוא חושך והסתר פנים החושך היא ע"י צל ידו ית' ולא ע"י דבר המחשיך באמת שעצמותו חושך, רק ע"י צל דמהימנותא המגין וסוכך עלינו דרך הסתר פנים דוקא כמו להגן בפני החמה הלוהטת צריך לעשות צל ולהחשיך קצת, כי ריבוי האור מזיק לחלושי הראות וכן ריבוי החום, וברוחניות ג"כ כפי ריבוי האור שהי' בדורות הנביאים כן זה לעומת זה גבר אז יצרא דע"ז דכל הגדול מחבירו יצרו גדול (סוכה נ"ב)... ואנשי כנה"ג שבטלו יצרא דע"ז (יומא ס"ט) דאמרו לא איהו ולא אגרי' אז נסתלקה ג"כ הנבואה כי הוצרך להעלים הבהירות ג"כ, אבל עוד יותר ידו נטוי' בהסתר פנים לזכות לאור גדול יותר ע"י שאשים דברי בפ"ך שכל חכמת חכמי תורה שבע"פ הוא דברי אלקים חיים ית"ש, וכמ"ש בב"ב (י"ב). דאתאמרא הלכה למשה מסיני כותי', וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמרה למשה מסיני (ויק"ר פכ"ב) וע"כ חכם עדיף מנביא (ב"ב שם) דאף שהוא בהעלם הוא משיג יותר וזוכה לנטוע שמים וליסד ארץ כמ"ש בזהר (ח"א ה'). דע"י חידושי דאוריתא נבראו שמים וארץ חדשים, וזהו רק בתורה שבע"פ שבה הם החידושין שמחדשין חכמי ישראל...

קטע זה, מתקופת המעבר של ר' צדוק, אינו עוסק בתורה שבכתב באופן מפורש, אלא בנבואה, ואולם מתוך הנגדתה לחכמת התורה שבעל-פה, ולאור הדברים שטענתי לעיל,³⁹³ ניתן, ולדעתי ראוי, לקרוא דברים אלה כמתייחסים גם אל התורה שבכתב והתורה שבעל-פה. מדברים אלו עולה תמונה דיאלקטית: הצל המחשיך בעידן התורה שבעל-פה מאפשר ראייה הנבצרת ממי שחשוף לאור ולחום בעלי עוצמה רבה מדי. מחמת עזותה של השמש ייתכן דווקא יחס הפוך בין עוצמת האור לבין אפשרויות הראייה. ר' צדוק מבסס את התמונה הזאת על דרשת

³⁹¹ ר' להלן בסעיף 2. 'ערכיות בקביעת אפיוני ההסתר והגילוי'.

³⁹² **דברי סופרים** כא-כא3.

דיון מפורט במשמעות הצמצום, העמעום והמסכים החוצצים והמזמינים, כדרכו של הא-ל להתגלות בתוך העולם הנברא ולקרוב אליו את האדם בעולם החסידי ובמקורות יניקתו ר' אצל אידל, **החסידות**, עמ' 167 ואילך.

בקטע זה דנה גם ע' ליוור, **יסודות פרדוקסליים**, עמ' 285, במסגרת בחינתה את היחס שבין נבואה לתורה שבעל-פה.
³⁹³ בהערה 51 בפרק ב בסעיף 2. ג. 'שאלת הוודאות'.

ה'זהר' המציירת את חידושי התורה כמוגנים על-ידי צל ידו של הקב"ה, המכסה אותם עם התהוותם. התמונה הזאת מתייחסת לחידושי תורה, כלומר לתורה שבעל-פה. הדימוי מתפקד כאן באופן כפול: ראשית באופן פשוט - אף בתמונה שבמשל הכללי אודות היד המגוננת, היד מאפשרת לראות את מה שהצופה המסנוור לא יראה. בנוסף על כך, מטעים ר' צדוק את ייחודה של היד המסוימת הזאת – שכן מדובר כאן בידו המכסה של הקב"ה, שהיא יד אורה (לא על ידי דבר המחשיך באמת שעצמותו חושך) - "אבל עוד ידו נטויה בהסתר פנים לזכות לאור גדול יותר". ברישא של משפט פרדוכסלי-שירי זה כמסה הבטחה חיובית על-פי הקונוטציות הידועות של הצירוף הכבול "ידו נטויה", אבל יש כאן גם שימוש מילולי ביד הנטויה כדי להסתיר את הפנים. נדמה לי כי יש כאן כפל תמונות המתממש באותן מלים: מצוירת כאן הן היד המסתירה את פני האור הזורחים בעוצמה גדולה מדי, הן היד המסככת על פני הרואה חלוש הראות מפני הסנוור. אלא שכיוון שהיד עצמה אינה אלא שלוחה מעובה, מעומעמת ומעמעמת של אותו אור עצמו, (כך ב'זהר' בעקבות הפסוק שהוא מצטט, היד שצלה מכסה היא יד הא-ל) הרי שהיא מזכה בראיית אור גדול יותר.

ולענייננו, התמונות העולות מקטע זה מדברות בלשון האור והצל, ההסתר וההשגה המוארת, ואולם כאן אין הן דיכוטומיות, כמו האפיונים שראינו לעיל. קטע זה, שכאמור נכתב בתקופת המעבר של ר' צדוק בשנותיו הראשונות כחסיד, מכיל באופן אינטואיטיבי את המורכבות שתתפרט ותנותח מאוחר יותר. כבר כאן מופיע הרעיון המורכב האומר כי דווקא ההקשר המוצל - האפל והקריר (תורה שבעל-פה) עשוי לזמן השגות גבוהות יותר מן ההקשר החשוף (נבואה / תורה שבכתב).

בתפיסה זו דן ר' צדוק במקומות נוספים, אך כיוון שאין הם מגוף עניינינו, אינני מרחיבה בכך.³⁹⁴

ג) התורה שבעל-פה – ידית אחיזה ולב

בקטע הבא נראה כיצד מוכל מתח זה בדרשה שונה:³⁹⁵

³⁹⁴ כגון במחשבות חרוץ ע2-3 וכן בקדושת שבת כ1 [ז], שמשם ציטטתי ציטוט חלקי בפרק ב (בתת-הפרק 2.ג. 'שאלת הוודאות') לעיל, (קטעים אלו הובאו אצל י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 17). דוגמאות נוספות: מחשבות חרוץ עא3-4א; רסיסי לילה עט4; ליקוטי מאמרים צא2 ועוד.
³⁹⁵ תקנת השבין יז4-יח1.

ותורת פִּיךְ היינו תורה שבע"פ דמלכות פה תורה שבע"פ קרינן לה והיינו טוב לי דוקא שזהו דרגא דידי' והוא [דוד] שורש לתורה שבע"פ,³⁹⁶ וזה טוב מכל עבודת האדם בעוה"ז באהבה ויראה שהם רק גדפין אבל מאן דאחיד באורייתא שהוא גופא דמלכא אחיד בכולא [כנפיים אבל מי שאוחז בתורה שהיא גוף המלך אוחז בכול], ואחיזה הוא רק ע"י תורה שבע"פ שזהו התאחדות האדם בתורה דע"י זה נקרא תורתו דהיינו מה שהוא מחדש דזהו עיקר תורה שבע"פ מה שכל תלמיד ותיק עתיד לחדש בדברי תורה וכשמשיג החדושים השייכים לחלקו הרי זה אחיד באורייתא, וע"כ אמרו ז"ל על פסוק ויטב לבו בבוט דעסק בתורה ג"כ מלשון ויטב וטובה שבלב הוא השגת התורה שבע"פ שבלב כל אחד ואחד דשם הוא עיקר השגת תורה שבע"פ כטעם לשון רז"ל אליבא דר' פלוני³⁹⁷ ...

אכן, אין קטע זה מדבר מפורשות באופי הנעלם או המגלה של התורה שבעל-פה, ואולם ננקטים בו שני ביטויים העשויים לתרום לדיון שלנו: לב ואחיזה. בהיות התורה שבעל-פה האפשרות היחידה לאחוז בגופו של המלך, הרי שהיא התורה הנגישה לאדם, בניגוד לגופו של המלך, שכנראה מגלם את התורה שבכתב, המזוהה עם ספירת תפארת.³⁹⁸ מצד זה התורה שבעל-פה היא תורה קרובה ונהירה, לעומת הריחוק המאפיין את התורה שבכתב.

מצד שני 'מקומה' של תורה זו - מעמקי לבו של הדרשן. הלב מציין מקום נסתר, לא רק בשל היותו פנימי, בניגוד לאותיות החשופות של התורה שבכתב, אלא משום שהוא מסמן גם את ייחודו הנעלם של כל דורש, המתגלה לו עצמו דווקא מתוך חידושי בתורה. מבחינה זו שוב 'ממוקמת' התורה שבעל-פה במסתרי הלב ובמכמני נפשו הייחודית של כל לומד.

מדובר אפוא בשתי נקודות מבט: המחדש בתורה – אין כתורה שבעל-פה לקרבה ולבהירות עבורו. עבור החכם הדורש והמחדש בה, היא שתהווה יד לאחיזה בתורה שבכתב. לעומת זאת, מעיניו של מי שמצוי מחוץ לעולמו האינטימי של המחדש, נסתר תהליך זה, ומבחינתו אין כתהליך הזה, הקשור בנבכיו של לבו הייחודי של האחר למסתורין ולחביון.

³⁹⁶ גם כאן נשען ר' צדוק על "פתח אליהו". ר' הערה 61 בפרק ג. שם מגלים אברהם את מידת מלכות, ואילו כאן מופיע מגלמה הנפוץ יותר – הרועה השביעי, דוד.

³⁹⁷ אינני יודעת מהו מקורו של דיוק לשוני זה בביטוי השגור בפי חז"ל אליבא דר' פלוני. ר' גם פרי צדיק למוצאי יו"כ [יא] בשם רבו, בעל 'מי השלוח': "ושמעתי מאדמו"ר זצ"ה שאמר מהאי טעמא אמרו בגמ' בכמה מקומות אליבא דהאי כי הד"ת שבע"פ הם יוצאים מקירות לבו של האדם כפי הרגשתו הקדושה בלבו" גם בפרי צדיק נשא [ה] מובא עניין זה בשם הרבי מאיזביצא; ור' קדושת שבת כד3 [ז] "וכמורגל בלשון חכמים אליבא דר"פ שכל דבריהם הי' כפי השגת לב כל א' ומה שבלב א"א לכתוב כלל..." ועוד.

³⁹⁸ ר' י' ליבס, פריקים במילון ספר הזהר, 'גופא' – ר' עמ' 173-174; 177. 'גופא דמלכא' כתפארת בעיקר – ר' עמ' 226.

2. ערכיות בקביעת אפיוני ההסתר והגילוי

אכן, אין תשובה אחת לשאלה איזוהי התורה המפורשת ואיזוהי הנעלמת בעיני ר' צדוק. ובכל זאת אני מבקשת להציע כי מאחורי כל אחת מן התשובות האפשריות עומדת אמירה נוספת –

אודות עולמם של החוזה מלובלין והרבי מאיז'ביצא כותבת רחל אליאור את הדברים הבאים:³⁹⁹

...עמדה זו מצאה ביטוי בהתייחסות למציאות נסתרת מעבר למציאות נגלית, לרצון אלוהי נסתר מעבר לרצון נגלה, או בקשב דרוך לקול אלוהי בהווה, המתגלה בנפשו של האדם, ברשות היחיד בתחום הסוד, מעבר לקול שנגלה בעבר, המצוי ברשות הרבים, בתחום הפשט.

ובמקום אחר היא כותבת על הרבי מאיז'ביצא:⁴⁰⁰

דבריו... משתקפת... תהיה על חזותם הנגלית של הדברים... יש זוית ראייה מיוחדת התלויה במהותם של הנוגעים בדבר, בטיב הכוונה, באופי הנסיבות, במשמעות הזמן ובעומק ההבחנה בין אמיתות הדברים לבין מראית העין שלהם.

נראה לי כי יפים הדברים להארת הרקע לצאצאו הרוחני של הרבי מאיז'ביצא, ר' צדוק, החותר אל המשמעות הפנימית והנסתרת של התורה ושל המציאות.

ארחיב עניין זה דרך דימוי שלמד ר' צדוק מרבו – העולם דומה לספר, והתורה היא פירוש עליו.⁴⁰¹

להבנתי דימוי הספר מכיל מניה וביה את ההזדקקות ל'קריאה' המפענחת. מדימוי זה משתמע כי עמדה מפענחת אינה נדרשת רק ביחס לתורה (לאגפיה השונים), אלא אף ביחס לעולם. ר' צדוק מדמה את העולם לספר ואת התורה לפירוש עליו במספר מקומות. מקטע המופיע ב'צדקת הצדיק',⁴⁰² עולה אחריותם המשותפת של הקב"ה והחכם לחידוש מעשה בראשית באמצעות התורה. קטע זה מבטא יחס הדדי שבין התורה לעולם: מעשה בראשית נעשה באמצעות התורה, חידוש מעשה בראשית בכל יום – על ידי חידושי תורה, ומנגד – מתוך חידוש מעשה בראשית ניתן לידע את חידושי התורה המושפעים אל העולם באותו יום. למעשה עומדים העולם והתורה ביחס של פירוש הדדי. לפי הטקסט נעשית ההווה, ולפי ההווה מתחדשת כתיבת הטקסט. זהו תהליך

³⁹⁹ ר' אליאור, **חירות על הלוחות**, עמ' 201.

⁴⁰⁰ ר' אליאור, "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין 'ראה' ו'אהבה' ל'עומק' וגו'".

⁴⁰¹ מפי פרופ' ליבס שמעתי כי רעיון זה שורשיו כבר במחשבה היהודית הלניסטית. בריאה בספר (למעשה בשלושה ספרים) מופיעה כבר בספר יצירה, אלא ששם נראה לפחות במבט ראשון שאין העולם זהה לספר, אלא אולי דומה הדבר יותר לרעיון המופיע ב**בראשית רבה** א, א, של הדפטריות והפנקסאות המשמשים כלי אומנותו של היוצר, והמדומים שם לתורה. בספר **יצירה** בעמ' 97 מציע י' ליבס קריאה נוספת, המצביעה על אנלוגיה שיוצר ספר זה, בין בריאת העולם לבין חיבור ספר יצירה ומעשה של כתיבת ספר בכלל. אנלוגיה זו כבר קרובה לענייננו.

⁴⁰² **צדקת הצדיק** מוז' 3 [רטז]. לקטע זה התייחס א' ביק שאולי, "משנתו", עמ' 26-27.

אינסופי. לולא דימוי העולם לספר, אילו התייחסנו אל העולם כמסומן בלבד, שמסמנו הוא הספר (התורה), לא היה מתחדד אופיה האינסופי של הפעילות הפרשנית וסודו האינסופי של העולם. ההבדל בין מעמדו של הספר לבין מעמדו של העולם, שאותו בא הספר לפרש, היה מביא להבנה סגורה יותר של תהליך הפרשנות, לראיית התהליך כתהליך שעשוי להסתיים עם תום הפענוח. לעומת זאת מוביל דימוי האינטרטקסטואליות - ההליכה מספר אחד למשנהו – לעבר תנועת מטוטלת נצחית.⁴⁰³

לדעתי, ניתן להכליל ולומר שהמאופיין **כנסתר ונעלם ערכו מודגש ונעלה יותר**.⁴⁰⁴ נראה לי כי קביעה זו תקפה בין במקורות שבהם מופיעים אפיוני הנעלמות ביחס לתורה שבעל-פה (בפרקים ב וג לעיל), ובין במקורות שבהם הופיעו אפיונים אלו ביחס לתורה שבכתב (פרק ד). האפיונים הראשונים, ובעיקר אלה שנסתמכו על החלוקה הדינמית בין התורה שבעל-פה והתורה שבכתב, צמצמו את היקף המושג תורה שבעל-פה לשעה שבה החידוש עדיין סוד נעלם בלב המשיג, לשעה שבה מרחשת התורה בין הלומד לבין הקב"ה, ללא כל שיח אנושי חיצוני, ובוודאי ללא הורדתה אל הכתב.

תורה שבעל-פה זו - שתחולתה צומצמה – נתעלה ערכה הסגולי. לעומת זאת, מן המקורות שראינו בפרק ד ניכרת עדיפותה של התורה שבכתב, בתור התורה העליונה שאיננה נגישה בעולם הזה, הנפול, ללא עזרתה של התורה שבעל-פה, הבאה לשרתה. האידיאליות והקדמוניות של תורה זו כרוכים בהיותה נעלמה.

אל שאלת מעמדן היחסי של התורה שבכתב ושל התורה שבעל-פה התייחסו חכמי נגלה ונסתר בכל התקופות, ואינני רואה לנכון להרחיב בה במסגרת זו.⁴⁰⁵ אף דיוניו של ר' צדוק בשאלה זאת

⁴⁰³ **מחשבות חרוץ** מד2. במובאה זו פתח א' וולפסון את מאמרו "מספר חתום לטקסט פתוח", עמ' 145-178. וולפסון קורא בדימוי העולם לספר את היות הקוסמוס עצמו זוקק פירוש. הפירוש שיפרש אותו האדם, עניינו לגלות את עקבות הא-ל, את הרשימו שנותר מכתבתו את העולם, קרי מיצירתו. במהלך מאמר מעניין זה הוא משווה תפיסה זאת, שהוא קורא בדימוי העולם לספר שמצא בדברי ר' צדוק וכן קטעים שונים של קבלת הגר"א, לפילוסופיה הפוסט-מודרנית, ובעיקר לדברי דרידה. ומציע כי משהו מההנחה הפוסט-מודרנית על היעדר המשמעות הסופית של הטקסט באשר הוא, היעדר המסומן או המקור, טמון גם בדימוי זה, שהופיע אצל דרשן טרום מודרני, גם אם לא באופן מודע. הדברים זוקקים דיון מפורט יותר, אך אכמ"ל.

ר' התייחסותי לעניין זה במבוא ובסיכום.
⁴⁰⁴ ור' דבריהם של י' דן וי' תשבי, 'חסידות', עמ' 804, הקובעים כי החסידות בעקבות הקבלה הניחה דיכוטומיה שבין פן נגלה ונסתר, בין פנימיות וחיזוניות בתורה, והכריעה כי "הערך הדתי הראשי מצוי בפנימיות התורה ולא בלבושה החיצון..."

⁴⁰⁵ בהערה 7 בפרק ב לעיל הזכרתי את דבריו של א"א אורבך, **חז"ל**, עמ' 271 בשאלה זו במסגרת הספרות האמוראית ובנסיבותיה הפולמיות, ור' גם שם עמ' 270. אודות התשתית התלמודית והקבלית לשאלה מורכבת זו כתב י' ליבס, "de Natura Dei", עמ' 265. ור' גם סעיף 3. 'תורה שבעל-פה ותורת הנסתר' בפרק ב לעיל. פרופ' י' ליבס הפנה בעניין זה לדברי האר"י **בשער הכוונות** על נפילת אפיים. שם מתעלית תורה שבעל-פה (-זיווג נשיקין) על תורה שבכתב (-זיווג דגופא), כשם שר' עקיבא, האב-טיפוס של התורה שבעל-פה נעלה על משה רבנו, שלא הבין לא את תורתו ולא את מיתתו באהבה ועלייתו במחשבה.

משתרעים הרבה מעבר למסגרת הנדונה כאן. הזכרתי כאן רק את הדברים המשתקפים רק דרך הפריזמה הצרה של ענייננו – הקשרים של גילוי והיעלם.⁴⁰⁶

עילוי של הנסתר כרוך בנטייה כללית בעולמה של החסידות להציב במרכז עבודת ה' עמדה מפענחת, הנתבעת לפגוש את האין מבעד למחיצות מאחזות העיניים של היש,⁴⁰⁷ בין כשהאין מבזיק בין אותיותיה של התורה האידיאלית והבלתי נגישה שבכתב, בין כשלחשו של האין הומה מלבו של הלומד. אף בהקשר זה אני מבקשת לחזור ולהטעים כי עבור ר' צדוק, 'הנסתר' אינו תחום תמטי מסוים – מעשה בראשית, מעשה מרכבה או עניינים תיאוסופיים אחרים, אלא הוא מוגדר רק בעצם היותו פחות נגיש, אם מחמת היחבאותו בלב הפרט אם מחמת נשגבותו.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ דוגמאות אחדות מני רבות לדיוניו של ר' צדוק במעמד היחסי של התורה שבעל-פה והתורה שבכתב ר' ריסי לילה 49-1; מחשבות חרוץ מו-42; עא-3; 2; 3-4; 1-2; תקנת השבין פא-2; ליקוטי מאמרים 2א וכן פרי צדיק תצא [טו]; שם שקלים [ד].

א' בריל הכללי וטען לעליונותה של התורה שבעל-פה, המגיעה אל האינוסוף בעיני ר' צדוק. בין היתר הוא כותב: "הכתיבה והתורה שבכתב מקבלת קדימות בזמן, ואילו דיבור ותורה שבעל-פה מקבלים עדיפות מושגית"; "הביטוי שבעל-פה החיצוני תמיד מקבל עליונות מעבר לביטוי הכתוב."

אני מקבלת באופן עקרוני את נטייתו המובהקת של ר' צדוק להגביה את מעמדה של התורה שבעל-פה. (ר' למשל צדקת הצדיק יד [צג] ומחשבות חרוץ ע2). ואולם עם זאת יש להזכיר אף את המקומות שבהם זוכה אצלו התורה שבכתב לא רק לקדימות בזמן אלא היא מאופיינת כנשגבת יותר בשל מקורה האלקי. ר' למשל מחשבות חרוץ עא3; תקנת השבין לג3; ליקוטי מאמרים קז-2; סוף קטע [ט] מפרי צדיק לפסח; ועוד. אף בבואו לייקר את ערכה של התורה שבעל-פה ניכרות הנחות מוקדמות אודות עליונותה של התורה שבכתב, שמתכונותיה מעביר ר' צדוק אל חברתה, התורה שבעל-פה. כך למשל בציטוט הבא מתוך ריסי לילה מו1 "ואנו באים בקול שופר שלנו להיות גם התושבע"פ בחכמה שלנו שיסודה מתושב"כ... וכנודע מקדושת דברי רז"ל בתלמוד ממש כעין קדושת תושב"כ שכל מה שתלמיד ותיק עתיק לחדש הכל רמזו בדבריהם וכן כל חכמת חכמי ישראל האמיתיים", ועוד במקומות רבים. לעתים מבחין ר' צדוק בין סגולותיה הייחודיות של כל אחת מן התורה, שבהן היא מתנשאת על פני חברתה. (ר' למשל ההבחנה בין איכות וכמות בקדושת שבת יט [ז]).

עם זאת, אין ספק שבמבט הרחב צודק א' בריל בהדגישו את המעמד המיוחד של התורה שבעל-פה בעיני ר' צדוק. בריל מדגים, למשל, את התמורה שחלה מקבלת האר"י לר' צדוק. בריל מראה כי לפי האר"י (הוא מפנה אל המבוא לישער ההקדמות), הנשען על מקורות קבליים קדומים, מובחנת ההלכה העטויה לבושים מן האור הפנימי של הקבלה. לעומת זאת עבור ר' צדוק התורה שבכתב היא המולבשת, ואילו התורה שבעל-פה, הכוללת הלכה וקבלה – מעורטלת מלבוש.

בהזמנות זו אני מבקשת להזכיר גם את הערתו המעניינת של בריל, המיסטיקה, בסוף פרק 10, המעמיד את תפיסתו זו של ר' צדוק כנגד הבחנתו של מבקר הספרות פול דה מאן. דה מאן מבחין בין טקסטים ראשוניים המעניקים חוויה ישירה לקורא, לבין ספרות משנית שאינה מעניקה לקורא חוויה של ממש. לעומתו, עבור ר' צדוק לא זו בלבד שהאינטרפרטציות שבתורה שבעל-פה אינן עומדות במעלתו של הטקסט הראשוני המתפרש, אלא אף זו: מעמדו של הטקסט המשני אף גבוה מזה של הראשוני, שכן לפי תפיסתו של ר' צדוק, תהליך גילוי החידוש שבעל-פה מכיל חיבור פורה בין האלקי שבחכם המחדש לבין הכתוב.

בשאלת מעמדה העדיף של התורה שבעל-פה ר' דיון מורחב והפניות במאמרו של י' אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", ובעיקר בחלקים הראשון והשלישי של המאמר. בין האפיונים שהוא מאפיין את דיוניו של ר' צדוק בהשוואת שתי התורות ושני העידנים המושגים: ידע בכוח מול ידע מעשי, נבואה ואינטלקט, ידע יחסי וידע אבסולוטי, רלבנטיות זמנית ורלבנטיות לדורות, שמים וארץ ועוד.

וכן י' גרוסמן, "תפיסת השפה", עמ' 412; 420-421.

⁴⁰⁷ ר' ר' אליאור, חירות על הלוחות, עמ' 160 ואילך.

⁴⁰⁸ מגמה זו של האדרת הנסתר, וביותר התפיסה המדגישה את פעולת התורה שבעל-פה כחשיפת הנסתר בתורה שבכתב, (שכאמור אין ר' צדוק מבשרה היחיד...) מקדימה ומזהדה למגמות שונות שתופענה בהמשך המאה העשרים, הן בתחום הפסיכואנליזה הן בתחום ההרמנויטיקה הסטרוקטוראליסטית. ז' לוי, בספרו הרמנויטיקה, עמ' 239, מצביע על פיצול התודעה האנושית שמחוללת הפסיכואנליזה בין החלק הנגלה "שהוא פחות חשוב" לבין החלק הנסתר "שהוא מהותי ומשמעותי", ומקביל אותו למחלק של ההרמנויטיקה הסטרוקטוראליסטית באשר ליצירות ספרות.

לסיום דיון זה אביא קטע נוסף שיש בו כדי להביא לתהייה נוספת ביחס למבנה שהופיע לעיל, ולטענה שנתלוותה אליו. באמצעותו אני מבקשת להביא את הדברים לידי סיכום מחודד יותר:⁴⁰⁹

ענין ס"ת [ספר תורה] הכתובה בדיו על גבי קלף זהו ג"כ רק מצד העוה"ז המעלים ומסתיר אור האמיתי, דלעתיד לבוא נאמר ועל לוח לבם אכתבנה⁴¹⁰ וע"כ לא יצטרכו למלמד ורק בעוה"ז שנתחלף עור בעד אור כמו כתנות עור דאדה"ר [דאדם הראשון] תמור כתנות אור שהי' לו קודם החטא, כן בתורה דעוה"ז שמסטרטא דעץ הדעת טוב ורע טמא וטהור כשר ופסול מלובשת בכתנות עור וקלף וכן כל מצותיו מלבושים בעיניים מעשיים דעוה"ז הגופני. וזהו עיקר התורה וחיי עולם שנטע בתוכינו ואע"פ שהוא רק לבוש להפנימיות מ"מ בעוה"ז שהאדם בלבוש נעשה גם זה הלבוש מצד התורה, וזהו מצד הקליפה הסובבת לפרי בעוה"ז, וע"כ נכתב בפרשת יתרו שמצד הזה שברא השי"ת בעוה"ז דבר יתור המקיים לדבר העיקר מצד הזה נתלבשה התורה ג"כ בלבושים הללו... ומצד הלבושים דתורה הם כל דיני דינים שיש בה.

אכן, אין בקטע זה אזכור של התורה שבכתב ושל התורה שבעל-פה. בכל זאת מופיע כאן ספר התורה הכתוב בדיו על גבי קלף כניגודו של הנכתב על לוח הלב. על כן אני מסכימה עם א' בריל⁴¹¹ המציע לקרוא קטע זה בהקשר של התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, שהרי במקורות שונים שהוזכרו בפרקיה הראשונים של עבודה זו הופיע הלב כמקום משכנה של התורה שבעל-פה.⁴¹² ואולם בהקשרים שנדונו לעיל נתפס הלב כמקום הנעלם והנסתר, מקום המסתורין והמחשכים, ואילו כאן מוצג לוח לבו של האדם דווקא כמקום התגלות האור וחיפתו. ומנגד, הכתב שאופיין בפרקים הראשונים כפתוח וגלוי לעיני כל, וכן מצע הכתיבה הפומבי – קלף הספר – מתוארים כאן כלבוש גס ואטום, כקליפה.

באפיונים שהוצגו בפרקים ב וג נתפס המדיום הגלוי לעין כל כמדיום הבהיר, וכפי שטענתי קודם, כנראה גם הנחות יחסית. חשיפותו מעמידה אותו כשווה לכל נפש (ופתוח אף ללימוד של מי שאינו יהודי). לעומתו – המדיום של העל-פה הוא חסוי וסודי, וכפי שצינו, בתור שכזה מעמדו נעלה יותר.

האם אפוא משתלב קטע זה באפיונים ההפוכים, אלו שתוארו בפרק ד?

⁴⁰⁹ **תקנת השבין** כה-4. ר' דיונו של א' בריל במאמר זה בראש הפרק העשירי בספרו, **מיסטיקה**.

⁴¹⁰ ר' מקבילה **בקדושת שבת** ד[ב].

⁴¹¹ א' בריל בתחילת פרק י בספרו.

⁴¹² למשל המקורות שצוטטו לעיל **מקדושת שבת** כד[ז] ו**מליקוטי מאמרים** מה-4.2.

דומני שלא. בפרק ד הופיעו אפיוני התורה שבכתב כתורה נעלמה, תוך שר' צדוק נשען על תפיסת המקובלים. את התורה שבעל-פה ראה ר' צדוק בהקשר ההוא כבאה להפקיע את התורה מנעלמותה. ואילו כאן, מופיעה אטימותו של הקלף המלביש את התורה לא כביטוי למעמדו המוגבה. אדרבא, הסתרת אור התורה בספר היא אות למצב הנפול של האדם ושל התורה. כפי שצינתי, לא נוכחות כאן באופן מילולי התורה שבכתב והתורה שבעל-פה, שכן הן מומרות כאן בתורת ההווה וכנגדה בתורה של העולם הבא, שהיא גם תורת גן עדן.

המקובלים העמידו כנגד התורה שבידינו את התורה האידיאלית, המתוארת הן כתורת גן העדן הן כתורת העתיד.⁴¹³ ואולם בעוד שאצל המקובלים מגולמת התורה המושלמת בתורה שבכתב, בוחר ר' צדוק לייצג את התורה העליונה, הסמויה מן העין בהווה, ושעתידה להתגלות בעתיד דווקא באמצעות ביטוי החריטה על לוח הלב, הנכרך בתודעתו עם התורה שבעל-פה. בעתיד שוב לא יהיה צורך בכתיבת התורה על עור הבהמה הנחות. אורה ייכתב על לוח לבם של ישראל.⁴¹⁴

אנסה להבהיר דיסוננס זה באמצעות חילופי נקודות תצפית:

במובאות שהופיעו בפרקי ב וג של העבודה צפה ר' צדוק בתורה שבכתב מתוך רשות הרבים. מתוך נקודת תצפית זו נשקפת התורה שבכתב בדמות ספר מונח, שהכל רשאים ומוזמנים לקרוא בו, ולעומת זאת נראית משם התורה שבעל-פה כנסתרת, שכן היא נחבאת בלבו של החכם הפרטי המחדש בה.

אף בפרק ד התבונן ר' צדוק בתורות השונות דרך רשות הרבים, אלא ששם הוא התמקד בא-לוהיותה של התורה שבכתב, ובפונקציה ההיסטורית שממלאת התורה שבעל-פה. מנקודת תצפית זו נראית התורה שבעל-פה כאוצר הספרות הפרשנית הפרוש בפני המבקש ללמוד.

לעומת שני אלה, נדמה לי כי בקטע שלנו צופה ר' צדוק בשאלתנו מתוך רשות היחיד של החכם. מתוך חווייתו של מי שנתחדשו לפניו סודות התורה ללא שום מלמד, לא מורה ולא ספר, "רק הש"י נקרא מלמד תורה לעמו ישראל", כפי שראינו בתיאורו המופלא שהובא לעיל מ'ליקוטי מאמרים'.⁴¹⁵

⁴¹³ ר' אצל ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 52.

⁴¹⁴ כתיבתה העתידית על לוח לבם של ישראל הולמת את תיאורי התורה שבעל-פה של ר' צדוק גם במקומות אחרים. ר' למשל **פרי צדיק** חקת [ב].

⁴¹⁵ **ליקוטי מאמרים** מה' 4, ר' בפרק ב בקטע 3. תורה שבעל-פה ותורת הנסתר.

מתוך הפרספקטיבה של הפרט המואר או של העתיד המואר מתהפכים הדברים: לבו של האדם, שמן החוץ תואר בתור המקום המוצפן והחבוי ביותר, נוגף. מנקודת מבט זו זוכה היחיד הנעלה לחדש כבר בהווה. ובעתיד יזרח אורה של תורה באופן גלוי יותר, כשזו תתפשט מכתנות עור⁴¹⁶ הבהמה המעובה והגס, ההולמות את העולם שלאחר החטא, ותעטה את כתנות האור.⁴¹⁷ בניגוד לכל הקטעים שראינו, כאן עולה מעמדו של הגלוי על פני הסתום. התורה שבכתב, הגלויה לעיני החברה עומדת כאן כנוכחות אטומה יחסית עבור הלומד היחיד, והיא מייצגת את העולם המולבש והבלתי מתוקן שבהווה. התורה שבעל-פה, שמעיני החברה היא נעלמת וצפונה בלב היחיד, מבחינת החכם עצמו אינה אלא האור הבהיר, שהוא מושא תשוקתו.

אסיים פרק זה בהערה כללית:

בסופו של דבר מאמין ר' צדוק באיחוד בין המדיומים השונים. השילוב בין האמת שמקורה בשכל האנושי לבין האמת הנובעת מתוך השראה האלוקית, הוא הדרך האידיאלית בעיניו.⁴¹⁸ שורש אחיזתו בשני המקורות הללו גם יחד, ושל העדפתו כל אחד מהם על פני חברו בהקשרים שונים בדרשותיו, כרוכה בפרדוכסליות התופסת מקום מרכזי בכתבי ר' צדוק. שורשיה של פרדוכסליות זו, לפי ליוור, נעוצים בכך שר' צדוק נשען הן על הרעיונות הטרנסצנדנטליים והדואליסטיים,

⁴¹⁶ ה'ש' גם לדובר צדק ד' ולקדושת שבת ח' ג].

מקור הביטוי "כתנות עור דאדה"ר תמור כתנות אור שה"י לו קודם החטא" הוא ב"תורתו של ר' מאיר", כפי שמובא בבראשית רבה כ, יב.

ר' דיון בקטע מתורתו של המגיד ממזריטש, שבו מסמלת כתונת האור את התורה הקמאית והאחדותית המצוית באור – בא' שעניינו אחד, לעומת כתונת עור המסמלת את התורה שלאחר החטא, הכתובה – כותנות עור – בע', המרמזות לשבעים פנים של התורה, אצל מ' אידל, **החסידות**, עמ' 427-428.

רעיון זה, המהדהד לדברי הרמ"ק (ר' ג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 72), והמופיע אצל ר' ישעיהו הלוי הורוויץ, **שני לוחות הברית** לפסחים שסט, מובא גם בדברי ר' ישראל מרוזין, **עירן קדישין**, מ"ט ע"א. אגב, במקומות הללו אין מנוצל החומר – עור – לקלף, מצע הכתיבה של התורה, כפי שידרוש ר' צדוק. לעומת זאת נראה לי כי בדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה, כן נרמזת 'לבושיות' של עור הקלף בהשוואה לאור החשוף והחושף. ר' **תולדות יעקב יוסף**, שלח קמג ע"א, באופן מובלע נמשך גם שם הקו של זמניות חלופה של ההלכה.

(כמובן, השימוש שנעשה בדרשות חסידיות אלה בכותנות האור כאילו הן משקפות את המציאות שקודם לחטא, אינה מתאימה בפשטות ל"תורתו של ר' מאיר", שמן הסתם הביטוי הזה היה משובץ בה רק בהקשר שלאחר החטא; רק אז עשה הא-ל כתנות לאדם ולאשה. אך אין בכך כדי להרתיע את הדרשנים החסידיים... ר' צדוק, הרואה ב"ר מאיר את הדרשן המואר, מצביע באמצעות מה שנחרט בתורתו שבעולם הזה על האפשרות לגעת בתורה שמעבר להווה).

מעבר לצמד האור והעור, מדומה התורה האידיאלית ליסודות נוספים מסיפור גן עדן:

א. עצם העירוס שקדם לחטא והלבוש שהופיע בעקבותיו הם ביטויים מקובלים בתורת הסוד לתיאור תורת הראשית החפה מחטא, מול המעטים הגסים שהיא לובשת בהווה. בהקשר זה אביא גם את דברי **מי השלוח**, ח"א חקת נא ע"ב-ג ע"א "ולעת עתה נצטו" שהחיים יהי' בתוך לבושים היינו התור' והמצות... אבל לעתיד יראה הש"י זאת מבלי לבוש, כמו דאיתא במדרש מצות בטילות לעתיד לבא". ברוח דברי הרבי מאיז'ביצא כותב ר' צדוק **במחשבות חרוץ** ט"ז: "ואלמלא חטא אדה"ר היה הגן תמורת ארץ ישראל ובמקום צירופי האותיות שבתורה מחטא אדה"ר הי' צירופים מסדרי עצי הגן, וכתנות אור תחת עור והי' הכל כלול בתורה שבכתב."

ב. צמד מקביל אחר הוא עץ הדעת טוב ורע ועץ החיים. **ברעיא מהימנא ובתיקוני זהר** סימלו שני העצים הללו את תורת ההווה (תורת הבריאה) ואת התורה האידיאלית העליונה (תורה דאצילות) בהתאמה. ר' על כך י' תשבי בספרו **משנת הזהר**, כרך ב, עמ' שצ-שצד וג' שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 68-69.

אף זוג זה במשמעות זו מתגלגל בכתבי ר' צדוק. ר' למשל **פרי צדיק** ל"טו" בשבט [ב]; שם [ד].

⁴¹⁷ כפי שכתוב ב"תורתו של ר' מאיר", שזכה לאור גן עדן ולאור העתיד בחייו בעולם הזה, כפי שמעיד עליו שמו. ר' על כך **בריססי לילה** ס"ז; **תקנת השבין** 49; **קדושת שבת** יג"ה [ה] ועוד.

⁴¹⁸ "אלמן, "ההיסטוריה של ההלכה", עמ' 12.

ששורשם בקבלת האר"י, הן על התפיסה האימננטית, שבה מודגשת האחדות שנתבססה היטב בעולמה של החסידות.⁴¹⁹

דברי סיכום

בעבודה זו בחנתי אמירות של ר' צדוק על התורה שבכתב והתורה שבעל-פה בהקשר של גילוי ומפורשות מול כיסוי והיעלם.

שני עניינים מרכזיים שהופיעו בעבודה זו – הגדרת מסומניהן של התורה שבכתב ושל התורה שבעל-פה, ואפיוניהן המנוגדים כגילוי וכהיעלם בהתאמה ובהיפוך – שלא בהתאמה (וכן פרטים רבים שנשתלשלו מן הדיון אגב אורחא) – מראים בעליל את הפרדוכסליות שבמשנתו של ר' צדוק.

לא ראיתי לנכון לנסות ליישב יישוב עקרוני את הפרדוקס המרכזי שבו דנתי פה – בין אפיוני גילוי והיעלם ביחס לתורה שבכתב ולתורה שבעל-פה, אלא קיבלתי אותו כחלק מאופי הכתיבה של ר' צדוק.⁴²⁰ באופן התרשמותי אומר, כי נראה לי שההיגד הראשון, זה שנדון בפרק ב, שלפיו מאופיינת התורה שבכתב כגלויה ומפורשת ואילו התורה שבעל-פה כנסתרת, הוא התופס מקום מרכזי יותר במשנתו של ר' צדוק, ואילו ההיגד ההפוך, שנדון בפרק ד, משני לו. ביסוסו של העיקרון הדרשני שנדון בפרק ג על האמירה המאפיינת שבפרק שקדם לו תומך בנטיית לבי זו. בפרק זה בחנתי את הכלל הדרשני שהפיק מן האפיונים של תורה שבכתב כמדיום גלוי ושל התורה שבעל-פה כמדיום נסתר: הכלל הדרשני מניח כי הדברים הגלויים במציאות מצאו ביטוי בתורה שבכתב, ואילו הדברים שקיומם במציאות נסתר מצאו ביטוי בתורה שבעל-פה.

לא מצאתי עיקרון דרשני המבוסס על האפיונים המנוגדים – אלו שתוארו בפרק ד, ואולי יש בכך תימוכין לדברי.

דוגמאות לאפיון השני, זה שנדון בפרק ד, מצאתי בעיקר בהקשר המסוים של התורה היוצרת. אף הגבלה זו, כפי שהיא נראית לי עד כה⁴²¹ – תומכת בעיני במשניותו של אפיון זה בהשוואה לאפיון הראשון.

⁴¹⁹ ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 91.

⁴²⁰ בעניין זה על בעייתיותו המתודולוגית ר' ע' ליוור, **יסודות פרדוכסליים**, חלק א' עמ' 118-49. נדמה לי כי רוח שונה עולה מהגד כללי של אלמן בסוף מאמרו, "חכמת הגויים", עמ' 186, הרואה (ומראה) בעניין שבו הוא עוסק (שם) עקביות כללית בין כתביו השונים של ר' צדוק, אף שגם הוא מודה בקיומם של וריאנטים שונים.
⁴²¹ אינני בטוחה כי לא ימצא בכתבי ר' צדוק היגד תואם אף מחוצה לה. לא מציתי אינה ראיה.

ובכל זאת לא ניתן לטעון כאן טענה חותכת; לא כלים כמותיים הם העשויים להכריע בשאלה זו. ושמה אין השאלה שאלה כלל. ר' צדוק קבע דבר והיפוכו, וכאמור, אין זה הנושא היחיד שכן נוהגת רוחו הדרשנית. מבחינה זו הולמת כתיבתו הדרשנית של ר' צדוק את הגישה הדקונסטרוקטיבית, הששה להצביע על חוסר העקביות של ניגודים בינאריים בטקסט, וחותרת תחת האפשרות לחלץ אמירה חד-משמעית מטקסט כתוב. גישה זו מניחה כי פרדוקסים נוצרים בכל צורות השיח על-ידי דחף עמוק שאינו מכבד אף גבול מן הגבולות המוסכמים.⁴²² נדמה לי כי הן בעולם המדרש והן בעולמה של הדרשה החסידית, דחף זה אינו חבוי ביותר...

ואכן, כפי שצינתי בפרק ב,⁴²³ לגבי כלל הדרשות החסידיות, ובעיקר לגבי אלה המאוחרות, שבהן נאספו מגוון הגיונות, שיטות ואסכולות שונות ומנוגדות שקדמו להן, מציע אידל מתודולוגיה של 'גישת האשכול'. זוהי גישה המניחה אקלקטיות שאין בה הנחה מראש של לכידות שיטתית. ואביא כאן דבריו בהרחבה נוספת:⁴²⁴

...תולדת מגמה משלבת-אינטגרטיבית זו היא אפשרות קיומם בכפיפה אחת של רעיונות שונים אודות נושא מסוים; וזאת לא רק בתנועה רבגונית כחסידות, אלא אף בחיבור חסידי אחד... לפי גישה זו מידת הלכידות העיונית חשובה פחות מאשר עצם הצטברותם של הדיונים השונים סביב נושא אחד. הנושא המרכזי, גם אם יוצג באמצעותם של רעיונות שונים ומגוונים, מתבלט בחשיבותו בעצם העובדה שהוא מהווה מכנה משותף רופף ולא דווקא מוקד לגזירת מהלך של רעיונות המשתלשלים זה מזה. אפשר... לחזור עליו בצורות שונות ומשונות וחשיבותו תובלט בעצם העיסוק החוזר ונשנה בו. לפי גישה זו דווקא ההתגוונות המתמדת של רעיון עשויה ללמד על חשיבותו, לא פחות מאשר הצגתו הבהירה והחד משמעית מבחינה רעיונית.

אידל טוען שם שהבנת הקורפוס כמכיל סתירות פנימיות כרוכה בפנייה אל גישה מתודולוגית שונה, המשקפת את הנושא המרכזי הרחב, שעליו עשויים להיאמר דברים והיפוכיהם. בעניין שנבדק במסגרת זו לא מצאתי רק חוסר לכידות, אלא ראיתי אף התנגשות חזיתית בין הגדרות והיפוכיהן, בין אפיונים וחילופיהם, ובכל זאת, ניתן להדגיש את ה'מכנה המשותף הרופף', בניסוחו של אידל, או את המוטיבים המשרשרים בהתגוונות שונות בדרשות שנדונו כאן: אפיונים צורניים, וליתר דיוק: אפיוני התורה/התורות דרך הציר של בהירות-חשיכה, גילוי וסתיומות,

⁴²² ר' כ' נוריס, דקונסטרוקציה, עמ' 29.

⁴²³ עמ' 29 לעיל.

⁴²⁴ מ' אידל, "ארץ ישראל", עמ' 256-257. לפיתוחה של גישה מתודולוגית זו מפנה אידל שם (בהערה 2) לספרו: Hassidism, Between Ecstasy and Magic, Albany, 1995, pp. 9-17.

כלומר ביטויים הבאים מהתחום הוויזואלי, המתקשרים לדרגות שונות של אור;⁴²⁵ עצם העיסוק המרובה בהבחנות בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה, שלצדו, כפי שראיתי אמירות מהופכות המונעות את האפשרות להעמיד הבחנה מוצקה. יש להתייחס אפוא לתשוקת ההבחנה, לרצון האנליטי לעצב ולהגדיר, העומדים מאחורי הדרשות הללו, ועם זאת אין להעלים עין גם מן המשמעות המובלעת באמירות הפרדוקסליות, בין אם אראה בה השתקפות של כוונה מודעת או שאבחר לציין אותה כגלומה וכחבוייה בטקסט הפוליפוני הזה – אף הנקודה 'נושאת ההפכים', המצויה מעבר לכל ההבחנות מזינה כתיבה כזאת ומפיחה בה חיות.

בפרק האחרון של עבודה זו הצעתי כי אחד העניינים העומדים מאחורי המתח בין ניגודי האפיונים הוא שאלת הבכורה בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה. ציינתי שם כי לשאלה זו היסטוריה ארוכה בהגות היהודית. ואולם מעבר לשאלת מעמדן היחסי של שתי התורות, כיוון שהגדרות התורה שבכתב והתורה שבעל-פה של ר' צדוק מתייחסות בין היתר אל המדיומים המקוריים של העל-פה והכתב, ניתן לגזור מהיגדיו של ר' צדוק בעניין זה גם משמעויות הנוגעות לעצם המדיומים. אם כך נעשה, מעניין יהיה להעמיד את דבריו של הוגה זה, שנפטר על סף של המאה העשרים, במסגרת הדיונים המרתקים שהתקיימו במאה זו, וממשיכים להתקיים גם היום, אודות שאלת הבכורה בין המדיום הכתוב והמדיום הנשמע.⁴²⁶

במבוא הזכרתי את הציטוט שמצטט וולפסון את דברי ר' צדוק אודות ראיית העולם כספר. נדמה לי כי וולפסון הוא הראשון שנענה לאתגר של בחינת דברים שכתב ר' צדוק בתוך ההקשר של השיח הפוסט-מודרני בשאלות שהזכרתי כאן. וולפסון, ובעקבותיו בריל, השוו בין ר' צדוק ודרידה בהתייחסותם לסימן הכתוב. במאמרו של וולפסון אודות הכתיבה והמגדר בסימבוליקה הקבלית, הודגשה העדפת כתיבת הא-ל על פני דיבורו.⁴²⁷ בהקשר זה הובאו דברי ר' צדוק:⁴²⁸

וכך קבלתי כי העולם כולו הוא ספר שעשה השם יתברך... ושהתורה הוא פירוש שעשה וחיבר על אותו ספר, והם קושט דברי אמת...

⁴²⁵ אף זו עשויה להיות נקודה מעניינת להשוואה בין כתיבתו של ר' צדוק לבין כתיבתו של הרב קוק. עד כמה שידוע לי לא נדון מוטיב זה. המאמר היחיד המוכר לי שבחן את היחס בין תורותיהם של השנים הוא מאמרו של הרב יי הדרי, "שני כהנים גדולים", ובו מופיע מוטיב זה רק ברמיזה קלה (עמ' 93).

⁴²⁶ בעברית סוכם דיון זה אצל כ' נוריס, **דקונסטרוקציה**, בפרק "הלשון נגד עצמה", עמ' 26-46. הרחבת הדיון בשאלה זו תוך השוואת הלך הרוח הדקונסטרוקטיבי להלכי רוח חז"ליים ניתן למצוא אצל ס' הנדלמן, **רוצחי משה**.

⁴²⁷ א' וולפסון, **מגדר**, עמ' 49-78.

⁴²⁸ **מחשבות חרוץ** מד2. דברים אלו הרחיב א' וולפסון במאמרו: "מספר חתום לטקסט פתוח", עמ' 145-178.

כפי שהערתי במבוא, וולפסון כמובן אינו מזהה מפורשות את ר' צדוק כהוגה המטרים את הפוסטמודרניזם, ואולם בכל זאת לא מקרית בעיני כריכתו בכריכה אחת עם דרידה וחבריו. דימוי העולם לספר, שהציע ר' צדוק בעקבות רבו, נקשר בדבריו של וולפסון עם התיאולוגיה הנגטיבית המשתקפת בקבלת הגר"א מחד גיסא, ועם הגות פוסט-מודרנית מאידך גיסא, הגות שבה מקום משמעותי לקריאת המציאות דרך הבניות סימבוליות ונרטיביות כחלק בלתי נפרד מן ה'עובדות'.⁴²⁹

אכן, ניכוס-מדעת זה אינו אלא שעשוע רטורי בכתבתו של וולפסון, ואולם אף על פי כן גם אני מבקשת לנצל ניצול רטורי את השעשוע הזה, כדי לסכם באמצעותו דברים שעלו מן העבודה ולהעמידם נוכח התפיסות הפוסט-מודרניסטיות -

אילו קראנו את וולפסון באופן פשטני, כאילו יש בקישור שהוא מחולל אמירה מחויבת אודות הגותו של ר' צדוק ולא שעשוע תומך באמצעות ציטוט המנותק מהקשרו, היו דבריו אלו מחייבים, להבנתי, מספר בדיקות בהגותו של ר' צדוק:

ראשית, היה עלינו לבחון אם קיימת תיאולוגיה נגטיבית אצל ר' צדוק, בדומה למה שהראה וולפסון במשנתו של הגר"א. ומעבר לשאלה התיאולוגית הכללית והעקרונית הזאת, היינו נדרשים לשאלה אם גם לדידו של ר' צדוק, מורה הכתיבה על היעדר מסומן או על שלילתו?

מול שאלה זו הטעים בריל בדיונו בדברי וולפסון, כי גם אם משותפת לר' צדוק ולדרידה ראיית הסימן הלשוני כמכיל אינסוף אפשרויות, הרי שגדול ההבדל ביניהם: דרידה עובר מהנחה זו בדבר אי-מוגדרות לעבר ראיית כל האינטרפרטציות כמיס-אינטרפרטציות, ובסופו של דבר הוא מניח היעדר של המסומן.⁴³⁰ לעומת זאת, בעיני ר' צדוק שב הסימן ומצביע על הלוגוס של הכתיבה האלקית הראשונית, ועל כן הוא מושך אל הקוטב המנוגד; הוא מוביל אל משמעות של ממש.

שנית, היה עלינו לברר מהו מעמדו של הספר בכתביהם של השנים.

כבר מן הדברים שנגעתי בהם במסגרת זו אפשר לציין כי אם הסימן הכתוב אצל דרידה נתפס כגזירה של ריחוק, כקבר, גלות או חורבן,⁴³¹ הרי שאצל ר' צדוק האות הכתובה היא מקור לפירון חי של ממש: ולא רק בתחומה היא, התחום הטקסטואלי של המסמנים, כלומר לא רק כיוצרת

⁴²⁹ עוד בעניין זה – ר' ליד הערה 22 בפרק ה.

⁴³⁰ א' בריל, **המיסטיקה**, בערך באמצע הפרק העשירי. בריל עונה על היחס בין תפיסתו של ר' צדוק לבין התפיסה של דרידה באופן דומה לדרכו של ד' שטרן ביחס לפוליסמיה המדרשית. עיי' בפרק הראשון בספרו של שטרן, **מדרש ותיאוריה**, בעיקר בעמ' 22; 27-33.

⁴³¹ ר' ג' עפרת, **דרידה היהודי**, עמ' 14.

פרשנויות וטקסטים נוספים, אלא בכוחה אף להפרות את עולם המסומנים - ר' צדוק מתייחס במקומות שונים לאיכות המאגית של הלשון הכתובה, לכוחה המוליד של האות.⁴³² בעקבות ספר הזהר מופיע לא פעם הספר אצל ר' צדוק במעמד ייחודי – אין הוא רק מדווח על מציאות, אלא הוא יוצר חדשות ובורא נפשות.

אם נשווה אפוא את מימרתו הידועה של דרידה כי אין דבר מחוץ לטקסט אל הזיהוי הדרשני שמציע ר' צדוק בין העולם והספר, נמצא כי בעוד שאצל דרידה הטקסט מוחק את הנוכחות, והעולם המתואר כטקסט – מִדְקָקת ממשותו, שהרי אין הוא אלא משחק לשוני, באמירותיו של ר' צדוק, הדומות לכאורה לדברי דרידה, מועצם כוחו של הטקסט (-התורה) כיוצר מציאות, בלא להפחית מעוצמת ההיגד האונטולוגי על העולם. במלים אחרות, העולם חולק את ממשיותו של הספר, על פרינו וחיוניותו. עם זאת, ראינו כי כאשר מעמיד ר' צדוק את קביעותה של האות הכתובה בתורה תוך הנגדתה אל ארעיותה של התורה שבעל-פה, השכחה והספקות המתלווים אליה, הוא מדגיש דווקא את הפירון הטמון בעל-פה.

עניין זה יתקשר אל שאלה נוספת העומדת ברקע דבריו של וולפסון. כפי שצינתי במבוא, ניכרת בדברי וולפסון נעימה של ביכור הכתוב על העל-פה. האמנם ניתן למצוא לנטייה זו הדהוד בדברי ר' צדוק? בעקבות הדיון שנערך בעבודה זו נראה כי התשובה לשאלה זו מורכבת.⁴³³ אף שלא בחרתי לעסוק כאן בשאלה הרחבה איזה מן המדיומים מקבל מעמד עדיף במסגרת משנתו של ר' צדוק, אלא בדיון אודות ההיבט המסוים של היעלם וגילוי ביחס לשתי התורות הללו, בכל זאת נדמה לי שיש בשלל שעלה סביב השאלה המצומצמת שבה עסקתי כאן, כדי לתרום גם לדיון זה. במסגרת הצעתי לראות באפיון של הסתר אפיון מעדיף ומבכר, הוצגה כאן משנתו הדיאלקטית של ר' צדוק, המאפיין בדרך כלל את התורה שבעל-פה כמדיום של ה'מסטורין', אך מעמיד גם גישה הפוכה המדגישה את הפן הנעלם של התורה שבכתב. כפי שצינתי, להערכת הגישה השנייה מפותחת פחות בכתביו מן הראשונה.

אכן, כפי שצינתי, לא רק מנעימת דבריו של וולפסון אלא אף מהסתייגותו המפורשת, ברור כי אין להסיק שהוא מייחס משהו מן הדברים הללו לר' צדוק עצמו.⁴³⁴ יש בדבריו, כאמור, רק שימוש חופשי ומודע בדימוי שניטל מתוך דרשה של ר' צדוק, והועבר באופן בלתי מחייב מהקשרו אל הקשר חדש. בכל זאת נתליתי בדבריו של וולפסון, משום שנדמה לי כי גם אם נטילת דימוי הספר

⁴³² בחטף נגעתי בעניין זה בפרק ד לעיל, אך הטיפול בו בכתבי ר' צדוק עשיר וזקק מחקר לעצמו. אני מקווה להקדיש בעתיד דיון מיוחד, שנבצר ממני לקיימו במסגרת זו, לתפיסה זו לאור התיאוריות שפיתחו אוסטין וסרל ביחס לפעולות הדיבור.

⁴³³ ר' במיוחד בפרק ה: קטע 2. 'ערכיות בקביעת אפיוני ההסתר והגילוי', ובהערות שם.

⁴³⁴ א' וולפסון, "מספר חתום לטקסט פתוח", עמ' 167.

נעשית תוך הפקעתו ממשמעו המקורי, יש בדוגמה זו כדי להצביע על מושגים ושאלות המופיעים בצורות שונות אצל ר' צדוק והמעסיקים רבות את ההוגים בני זמננו.⁴³⁵ ר' צדוק מרבה לטפל בשאלת היחס בין המדיום הכתוב לבין זה שעל-פה, בשאלת היחס בין טקסט לקוראו ולכותבו, ואת דבריו ניתן גם להשליך על הדיון ביחס בין כתיבה ופרשנות – כל אלה שאלות העומדות במרכז ההגות המערבית בת-זמננו.

העדפת התורה שבעל-פה נעוצה לא מעט בהקשר המדיומאלי של העל-פה: ר' צדוק מאמין בפירונו של העראי והאישי. העל-פה נתפס אצלו כמדיום ראשוני ופחות מעובד, שבו מודגשת יותר הפונקציה ההבעתית ('אמוטיבית' – בלשונו של יאקבסון, ולענייננו כמובן אין הדבר קשור דווקא בביטוי רגשות, אלא בעצם ביטוי הגיגי הלב והגיונותיו) ופחות הפונקציה הקומוניקטיבית. ואכן, אף בהקשרים אחרים בולטת מגמתו המובהקת להעצים את מעמדו של החכם המחדש בתורה שבעל-פה בהשוואה לנביא, המייצג – כפי שהראיתי – את התורה המוצקה והבהירה שבכתב. גם בדיוניו על עצם התורה שבכתב מול עצם התורה שבעל-פה ניכרת מגמה כזאת.

כפי שהראיתי, עיקר ההתייחסות הרואה בתורה שבכתב תורה נסתרת ובזו שבעל-פה תורה מפרשת ומבארת, נשען על התפקיד ה'היסטורי-תרבותי' של התורות. ובכל זאת נתמכת ראייה זו גם מצד האפיונים המדיומליים – ביחס לנוכחותו של המוען: נוכחותם המשותפת של המוען והנמען במעמד השיח שבעל-פה והיעדרות אחד מהם בשיח המפוצל של הכתיבה/הקריאה היא המביאה לבהירותו של המבע הקולי ולעמעום המשמעות של המבע הכתוב. ראינו את אחד מאופני ההנכחה של הקב"ה במעמד של חידוש התורה שבעל פה, כפי שתואר ע"י ר' צדוק וע"י הרבי מאיז'ביצא.

.....

רמיזות לשתי הסתעפויות נוספות של הנושא:

א. החלת העיקרון הדרשני על יחסי לשון הקודש ולשון תרגום

⁴³⁵ על המטען שעשויה לשאת דוגמה זו מכתבי ר' צדוק בעיני העוסקים במחשבה הפוסט-מודרנית מעידה העובדה כי אף קפניס, עורך הקובץ העוסק באינטרפרטציות פוסט-מודרניסטיות של יהדות *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, שבו הופיע מאמרו של וולפסון, בחר לפתוח את הקדמתו לקובץ כולו באזכור מובאה זו, תוך מודעות להוצאתה מהקשרה, וראה בה נקודת מוצא לדיון בקשר בין פרשנות יהודית לבין פוסט-מודרניזם. ר' סי קפניס, "אינטרפרטציות פוסטמודרניות", עמ' 2-1.

בפרק ג נדון בהרחבה והודגם עיקרון דרשני החל על יחסי תורה שבכתב / תורה שבעל-פה. נראה לי כי ראוי לבחון כיוון נוסף והוא בחינת היחס בין דברים שנכתבו בלשון הקודש לבין דברים שלשונם ארמית.

ר' צדוק מרבה להזכיר את אפיונה של הארמית, לשון התרגום, כלשון אחוריים. ביטוי זה נפוץ בכתביהם של תלמידי האר"י,⁴³⁶ שם מוזכרים הגימטריה של תרגום (=תרגמה), וזיהוי התרגום עם אחוריים (בניגוד ללשון הקודש שהיא בסוד הפנים). שני עניינים אלו מתייחסים לסיפור הנסירה המופיע ב'בראשית רבה' ובצורה אחרת - אף במיתוס המוזכר אצל אפלטון. סיפור הנסירה מופיע במקורותינו לראשונה ב'בראשית רבה',⁴³⁷ והוא תפס מקום של כבוד בקבלת האר"י. מיתוס זה מתאר את בריאת האשה כנסירת צד מן היצור האנדרוגני שהכיל זכר ונקבה המחוברים באחוריהם. בכתבי תלמידי האר"י הודגשה ההנגדה בין החיבור הראשוני של אחור באחור לבין הזיווג של הזכר והנקבה פנים בפנים, כתכלית התהליך כולו.

צמד מושגים זה של פנים ואחור מופיע אצל ר' צדוק גם בהקשר של יחסי תורה שבכתב ותורה שבעל-פה,⁴³⁸ וכך נוצרת הקבלה בין התורה שבעל-פה לבין הארמית, שהיא גם לשונם של שני קורפוסים נכבדים של התורה שבעל-פה – התלמודים וה'זהר'.⁴³⁹ ואכן קושר ר' צדוק מפורשות את לשון התרגום⁴⁴⁰ עם התורה שבעל-פה.⁴⁴¹

מושג האחוריים נקשר כמובן באפשרות שנתן הקב"ה למשה לראות את אחוריו, ובמניעת ראיית פניו. ראיית האחוריים היא הראייה המוכהית, המוגבלת.⁴⁴² ר' צדוק קושר את לשון התרגום עם הפסוק:⁴⁴³ "וראית את אחרי ופני לא יראו" ועם הביטוי החז"לי 'אספקלריא שאינה מאירה', המציין את ראייתם המוגבלת של הנביאים שאינם במעלת משה.⁴⁴⁴

על רקע אפיונים אלה אני מציעה שבעתיד ייבחן עיקרון דרשני, המקביל במידה מסוימת לעיקרון הדרשני שנדון כאן בפרק ג, העיקרון שעל-פיו דורש ר' צדוק היקרותן של מלים ארמיות בתוך הקשר עברי. ר' צדוק מניח כי אם נבחר מסמן ארמי למסומן, הרי שאין בכך שרירותיות לשונית,

⁴³⁶ כגון **שער הפסוקים**, פרשת לך לך; **עץ חיים**, שער לד פרק ב מ"ב; **שער הכוונות**, דרושי הקדיש, דרוש א כוונת הקדיש בעצמו; **פרי עץ חיים**, שער קריאת ספר תורה, פרק ה; שם, שער הנהגת הלימוד, פרק א ועוד.

⁴³⁷ **בראשית רבה** ח, א.

⁴³⁸ ר' **דובר צדק** ע"א, שם ע"ב; שם ע"ד; **פרי צדיק** עקב [יג] ועוד.

⁴³⁹ במספר מקומות מסביר ר' צדוק כי הזהר נכתב ארמית בשל ההתאמה בין רזיותו של הספר לבין סתימותה של השפה הארמית, לעומת לשון הקודש שמעידה במפורש על מקורה האלקי.

⁴⁴⁰ וכאן עדיין יש לברר היטב אם יש מכוונים דבריו אל הארמית כשהיא לעצמה או להיותה לשון תרגום, כלומר 'לא-עברית'.

⁴⁴¹ במקומות רבים. ר' למשל **דובר צדק** ע"ב, **ליקוטי מאמרים** קיט; **פרי צדיק** עקב [יג].

⁴⁴² **פרי צדיק** שם. הסתימות שבראיית האחור, לפי הנאמר שם, קשורה בכך שאין בהירות שהדובר הוא ה'. (ראיית האחור במובן זה קשורה לדימוי ההד, המשמש אף הוא בכתבי ר' צדוק לציון התורה שבעל-פה, והמגלם בעייתיות דומה. ר' התייחסותה של ע' ליוור למוטיב זה, **יסודות פרדוכסליים**, עמ' 290-291).

⁴⁴³ **שמות** לג, כג.

⁴⁴⁴ **פרי צדיק** כי תשא [ז].

אלא בא הדבר לשם הכהיית עוצמתו של הסימון הלשוני.⁴⁴⁵ עיקרון זה מופעל אצלו במספר מקומות, ויש לבחון את משמעותו באופן מדויק על פי הדוגמאות השונות. מצוי עמי חומר בנושא זה, שבו אקווה להרחיב בעתיד.

ב. החלת העיקרון הדרשני על הקשרים ספרותיים נוספים: משנה, תלמוד ו'זהר'
כשם שר' צדוק מבחין בין התורה שבכתב והתורה שבעל-פה כ'קורות ג' רחבות שה'דיירים' השוכנים בצלן הולמים את אופי מקום משכן, הוא כותב דברים דומים על ההבחנה המקובלת יותר בין נגלה ונסתר – ההבחנה הספרותית בין התלמוד לבין ה'זהר'.
בבואו לבאר את המחלוקת העולה אם משווים בין דברי הגמרא בבבא בתרא⁴⁴⁶ לבין סבא דמשפטים⁴⁴⁷ לגבי צינן נקבת הלויתן, מסביר ר' צדוק באמצעות ההבחנה בין הגמרא, המדברת בנגלות לבין ה'זהר' העוסק בנסתרות, והוא מראה כיצד משמעותו של עניין המתת נקבת הלויתן או ציננה נוגע בשאלה זו.⁴⁴⁸

דוגמה נוספת שאינה מתייחסת לאגפים הרחבים של תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, עניינה ביחסים הפנימיים בתוך התורה שבעל-פה – בין המשנה לבין הגמרא. את הסתירה הטקסטואלית בין המשנה, המציינת את אלו שאין להם חלק לעולם הבא, לבין דורשי הרשומות שבגמרא שאמרו כי יש להם חלק לעולם הבא, הוא מסביר בשתי רמות:

1. על ההבדל בין אופיין הספרותי השונה של המשנה – שדרכה לקצר, והגמרא – שדרכה לפרט, הוא מבסס את ההבדל בין קהלי היעד של שני הספרים:⁴⁴⁹

דמצד ההשגה שבהתגלות לב החכמים בעוה"ז הרי מנו אלו שאין להם חלק לעוה"ב ונשנה במשנה סתם, רק בגמרא גילו השגת הדורשי רשומות שהתלמוד מגלה דברים שסתמו במשנה שלא רצו לפרש כדרך שאמרו [בנדרים כ"ג סע"ב] תנא מסתים לה סתומי שלא יהא קלות ראש ובגמ' שם פירשו הדבר, כי המשנה שהוא ההלכות בקיצור בלא משא ומתן

⁴⁴⁵ למשל קדושת שבת 4-לא 1 [ז].

⁴⁴⁶ בבא בתרא עד ע"ב.

⁴⁴⁷ זהר, סבא דמשפטים ק"ח סע"ב.

⁴⁴⁸ ליקוטי מאמרים 1-2.

מעניין כאן לציין שייתכן שאף כנגד אמירה זו מופיע היפוכה (ברוח הדוגמאות המובאות בפרק ד). בפרי צדיק שופטים [ט] נאמרים הדברים הבאים: "רק כן דרך הגמ' להסתיר הסודות ורק רשב"י הוא שהתחיל לגלות סודות ואף הוא כיסה טפחיים, ומ"מ במה שיש איזה תפיסה אפשר להתבונן. אבל הגמ' הסתירה הכל..."

⁴⁴⁹ תקנת השבין 3-4.

ופלפול נסדר להיות מסור לכל וע"כ הסתירו שם דברים שיוכלו קלי הדעת לבוא ע"י זה לקלות ראש, וכן כאן לא רצו לגלות זה במשנה שיש מדריגה בעוה"ב שבה יש חלק גם לאלו דלא יבואו לקלות ראש כנ"ל בבלעם ע"י שהחליק לשון: ומ"מ רמזו זה במה שלא אמרו חוץ כנזכר אלא שהסתירו הדברים שאי אפשר לגלות במשנה בפירוש.

2. ר' צדוק אינו מסתפק בהסבר טכני-אקראי זה, המבחין הבחנה ספרותית בין ה'ספרים', והוא ממשיך:

גם מלבד דטעם הנזכר יש כאן עוד כי דבר זה אינו מושג בהתגלות הלב בעוה"ז רק בדרך רמז ורושם בעלמא, וזהו שבגמרא וכן בירושלמי [בסנהדרין שם] פירשו דברים בהדיא הם גילו כל המסטורין שלבעלי תלמוד נודע הכל, כידוע דג' מדריגות הם הנזכר בכמה מקומות בעלי מקרא בעלי משנה בעלי תלמוד שהם נגד ג' מדריגות נפש רוח נשמה שבאדם שמג' עולמות בי"ע [בריאה יצירה עשייה] כנודע, ומצד מדריגת הרוח שבלב אי אפשר להבין ולהשיג אלא ברמז משא"כ מי שזכה למדריגת הנשמה וחכמה שבמוח שמשגיג יותר...

אותה הבחנה, שעליה הצבענו בפרק ב בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה, מתקיימת כאן בין המשנה לבין הגמרא.⁴⁵⁰ לפי קטע זה, דורשי רשומות המוזכרים בגמרא ולא אלו שהופיעו במשנה, הם אלו שבלבם טמון המסטורין. אף שמקורו של ביטוי זה, כזכור, בתנחומא, שם הוא מוזכר מפורשות ביחס למשנה דווקא...⁴⁵¹

ולפי דרכנו, המציעה כריכת הנסתר עם הנעלה, אף כאן אנו מוצאים: הגמרא היא מקום המסטורין, מחוזות הסתר, והיא נתפסת בעיני ר' צדוק כנעלית ביותר – באה מעולם הבריאה, ולומדיה הם ממדריגת נשמה שבאדם.⁴⁵²

כאמור, אין בדברים אלו אלא רמיזות שיש לבחון בהיקף הרחב של כתבי ר' צדוק. יחסו לספרים שונים בספרות הנגלה והנסתר עדיין דורש בירור.

⁴⁵⁰ ראוי לציין כי מוזכרים כאן שני התלמודים, הבבלי והירושלמי.

⁴⁵¹ אך ר' הערה 5 בפרק ב.

⁴⁵² על דורשי רשומות כמי שקלטו את הרשימו כותב ר' צדוק במספר מקומות. ר' למשל **צדקת הצדיק** עה"פ 3 [רס"ג]: "רשומות הוא הרשימו דנפש עצמה הנגלה מכח הפועל שבנפעל ודורשי הם העומדים על גילוי ומחלצות סוד ה' שבו הם מבינים מכח גלוי עמקות שורש הנפש הישראלית ודבוקה באלהים חיים שאין לה שום ניתוק כלל בסוף הכל כשיעדרו כל מיני לבושים דבחירה שהם הכל לבושי עוה"ז מצד עצמיות הנפש דחלק אלוה ממעל שבכל נפש פרטית מישראל היא מקושרת לגמרי בהש"י." ור' גם **ליקוטי מאמרים** צ"ח 4-1; **פרי צדיק** יתרו [ד] ועוד רבים.

במבוא לעבודה ציינתי את קריאתו של יוסף דן להרחבת המחקר בחסידות המאוחרת.⁴⁵³ באותה מסגרת הציב דן שני אתגרים נוספים בפני חוקרי החסידות:

הראשון היה המלצה לבחון הגותו של זרם או של אדמו"ר מסוים.⁴⁵⁴ פרויקט זה עשוי להוות חלק מהיענות לאתגר זה, שוב – בהיקף מצומצם ותחום ביותר.

האתגר השני שהעמיד דן היה ליבון גלגוליהם של רעיונות וסמלים קדומים מן הקבלה וממקורות אחרים בעולמה של החסידות. אף שלא לכך נתכוונתי, נדמה לי כי במהלך העבודה נתלבנה התפתחותם של מספר מושגים עתיקים בהקשר החסידי החדש, כגון: תורה שבכתב, תורה שבעל-פה, שכחה, אין, תורת הנסתר ועוד.

⁴⁵³ י' דן, **ידיעון** 29, האיגוד העולמי למדעי היהדות, עמ' 41-42.

⁴⁵⁴ מ' אידל, **החסידות**, עומד בעמ' 46 על יתרונותיהן וחסרונותיהן של שתי גישות בחקר החסידות: זו הנוקטת ראייה כלל חסידית מול זו החוקרת חצר חסידית ספציפית כדי לעמוד על ייחודה. מפני הגישה השנייה, זו שאימצתי כאן, הוא מזהיר כי הדגשה מופרזת על השוני בין הפלגים עלולה להביא לתפיסה אטומיסטית שתאפיל על היסוד ההמשכי במיסטיקה החסידית. כיוון שהגבולות שבהם תחמתי את ציפיותי מעבודה זו צרים מלכתחילה, נדמה לי כי אינני צריכה לחשוש ממסקנות כאלה, שכן אין כאן יומרה אפילו להשוות את ר' צדוק לזרם חסידי אחר. שכן, כאמור זהו תאור פוזיטיביסטי של הגותו, שלא על מנת לעמתו עם הגות אחרת בתוך החסידות או מחוצה לה.

רשימה ביבליוגרפית :

א. רשימת כתבי ר' צדוק הנזכרים בעבודה (עפ"י סדר האלף-בית) :

(רשימה זו איננה ממצה את כל המהדורות השונות שבהן יצאו ספרי ר' צדוק).

אוצר המלך, בני ברק תשכ"ח (ד"צ לודז' תרצ"ט).

אור זרוע לצדיק, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרפ"ט).

דברי חלומות, בני ברק תשכ"ז (ד"צ לובלין תרס"ג).

דברי סופרים, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרע"ג).

דובר צדק, בני ברק תשל"ג (ד"צ פיעטרקוב תרע"א).

זכרון לראשונים, סיני, ירושלים (ניסן-אייר תש"ז).

ישראל קדושים, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרפ"ח).

ישראל קדושים, כולל קונטרס שיחת מלאכי השרת (מהדורת הרב א' מלמד), הר ברכה תשס"ב.

לבושי צדקה, בני ברק תשכ"ז (ד"צ לובלין תרפ"ט).

ליקוטי מאמרים, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרע"ג).

מחשבות חרוץ, בני ברק תשכ"ז (ד"צ פיעטרקוב תרע"ח).

משיב טענה, ברוקלין תשל"ט.

משיב צדק, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרפ"ז).

ספר הזכרונות א, הודפס בסוף 'משיב טענה'.

ספר הזכרונות ב, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרע"ג).

עת האוכל, הודפס בסוף פרי צדיק א.

פוקד עקרים, בני ברק תשל"ג, (ד"צ פיעטרקוב תרפ"ב).

פרי צדיק (כרכים א-ה), ירושלים תשל"ב (ד"צ לובלין תרס"א-תרצ"ד).

צדקת הצדיק, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרע"ג).

צדקת הצדיק המלא, (מהדורת ר' אברהם אליהו כי טוב) ירושלים תשכ"ח.

צדקת הצדיק, (מהדורת הרב א' מלמד), הר ברכה תשנ"ח.

קדושת שבת, הודפס בפרי צדיק א.

קמץ המנחה, בני ברק תשל"ג (ד"צ לובלין תרצ"ט).

רסיסי לילה, בני ברק תשכ"ז (ד"צ לובלין תרס"ג).

רסיסי לילה, (מהדורת הרב א' מלמד), הר ברכה תשס"ב.

שביתת שבת, הודפס בפרי צדיק א.

שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים, בני ברק תשל"ג, (ד"צ לובלין תרפ"ז).

שמות בארץ, סיני ירושלים ניסן-אייר תש"ז.

תפארת צב"י, בני ברק תשכ"ז (ד"צ בילגוריא תרס"ט).

תקנת השבין, בני ברק תשכ"ז (ד"צ פיעטרקוב תרפ"ו)

תקנת השבין, (מהדורת הרב א' מלמד), בית אל תשמ"ח.

ב. מקורות שונים שנזכרו בעבודה

לא אפרט כאן מקורות קלאסיים, כגון מקרא ותרגומיו, משנה ותלמוד, המדרשים הקלאסיים והזוהר. באלו עשיתי שימוש דווקא על-פי מהדורותיהם המסורתיות, שכן הנחתי שאלו היו הנוסחים שעמם נפגש ר' צדוק עצמו.

כאשר מופיע שם מסכת, הכוונה למסכת בתלמוד הבבלי, אלא אם כן ציינתי כי מדובר בירושלמי.

ס' יצירה, ירושלים תשכ"ב.

ס' הפליאה, מתוך **תורת הקנה**, ירושלים תשנ"ז.

"ליקוטי כתר שם טוב", **שבחי הבעש"ט**, (מהדורת בנימין מינץ), ירושלים תשכ"ט.

ר' אברהם יהושע העשל מאפטא, **אוהב ישראל**, ירושלים תשכ"ב.

ר' ברוך הלוי עפשטיין, **תורה תמימה**, ווילנא תרס"ד.

ר' גרשון חנוך העניך מראדזין, פירושו **לארחות חיים**, **עשר מלין דחסידותא**, ירושלים תשנ"ח.

ר' דוב בער המגיד ממזריטש, **מגיד דבריו ליעקב**, מהדורת ר' ש"ץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו.

ר' חיים ויטל, **עץ חיים**, לבוב תרכ"ה.

ר' חיים ויטל, **פרי עץ חיים**, לבוב תרכ"ה.

ר' חיים ויטל, **שער הגלגולים**, ירושלים תרע"ב.

ר' חיים ויטל, **שער הכוונות**, ירושלים תרס"ב.

ר' חיים ויטל, **שער הפסוקים**, ירושלים תרפ"ג.

ר' יהודה בר' בצלאל ליוואי (המהר"ל) מפראג, **באר הגולה**, ירושלים תשל"ב.

ר' יהודה בר' בצלאל ליוואי (המהר"ל) מפראג, **גבורות השם**, בני ברק תש"מ.

ר' יהודה בר' בצלאל ליוואי (המהר"ל) מפראג, "גור אריה", **אוצר מפרשי רש"י**, (ד"צ ווארשא תרכ"ב) ירושלים תשל"ו.

ר' יהודה בר' בצלאל ליוואי (המהר"ל) מפראג, **דרשות המהר"ל**, דרוש על התורה, בני ברק תש"מ.

ר' יהודה בר' בצלאל ליוואי (המהר"ל) מפראג, **חדושי אגדות**, ירושלים תשל"ב.

ר' יהודה בר' בצלאל ליוואי (המהר"ל) מפראג, **נתיבות עולם א**, ירושלים תשל"ב.

ר' יהודה בר' בצלאל ליוואי (המהר"ל) מפראג, **תפארת ישראל**, ירושלים תשל"ב.

ר' יהודה לייב אלתר מגור, **שפת אמת**, ירושלים תשל"ז.

ר' יעקב יוסף מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, (ד"צ ווארשא תרמ"א) ירושלים תשכ"ט.

ר' יצחק בן עראמה, **עקדת יצחק**, פרעסבורג תר"ט.

ר' ישעיהו הלוי הורוויץ, **שני לוחות הברית**, ירושלים תשנ"ב.

ר' ישראל מקוז'ניץ, **עבודת ישראל**, ירושלים תשנ"ג.

ר' ישראל מרוז'ין, **עירין קדישין, קובץ ספרי רוז'ין**, בני ברק תשמ"ג.

ר' לוי יצחק מברדיטשב, **קדושת לוי**, ירושלים תשי"ח.

ר' מאיר אבן גבאי, **עבודת הקודש**, למברג 1857.

הרמ"ע מפאנו, מאמר מאה קשיטה, **מאמרי הרמ"ע**, כרך ב, ירושלים תשנ"ז.

ר' מרדכי יוסף ליינער מאיז'ביצא, **מי השלוח**. ברוקלין תש"ג.

ר' משולם פייבוש מזבריז'א, **ישר דברי אמת**, מונקטש תרס"ה.

ר' נתן נטע שפירא, **מגלה עמוקות**, רנ"ב **אופנים על ואתחנן**, בני ברק תשנ"ב.

ר' צבי אלימלך מדינוב, **בני יששכר**, ירושלים תשמ"ג.

ר' שמחה בונם מפשיסחה, "קול שמחה", **מדרש שמחה**, ירושלים תשל"ה.

ר' שניאור זלמן מליאדי, **לקוטי אמרים - תניא**, (ד"צ וילנא תר"ס) ברוקלין תשט"ז.

ג. מפתחות לכתבי ר' צדוק:

א"צ ניימאן, **מפתח כתבי ר' צדוק הכהן מלובלין זצוקלה"ה**, ירושלים תשנ"ב.

הירש ח', (המפתח השלם:) **המפתח השלם לספרי רבי צדוק הכהן זצוק"ל מלובלין**,

ירושלים תשנ"ב-תש"ס.

חלק א: מפתח העניינים; חלק ב: מפתח האישים; חלק ג: מפתח המקורות;
חלקים ד-ה: מפתח העניינים ל'פרי צדיק'; חלק ו: מפתח האישים ל'פרי צדיק'.

התקליטור התורני הממוחשב, D.B.S. כולל חלק גדול מכתבי ר' צדוק, מכיל שיבושים בהעתקה.
המאגר בנוי על בסיס מילולי בלבד.

בפרויקט כולל של מפתוח ממוחשב של כתבי ר' צדוק על פי נושאים עסק, כאמור, גם אבי מורי, ר' חנוך בן ארזה ז"ל, בעזרת תלמידי חכמים אחדים, אלא שלא נסתייע הדבר, ונסתלק מן העולם קודם שהגיע הדבר להשלמתו.

ד. ספרות משנית (מחקרית ולא מחקרית)

במקרים שבהם השתמשתי בקיצורים לשם הפניה אל המקור, יופיעו הקיצורים בסוגריים לאחר שם הכותב.

אונגר ש', **תולדות הכהן מלובלין**, לובלין תרפ"ד, יצא שנית בירושלים תשכ"א.

אוסטין ג"ל, **(כיצד לעשות דברים במלים ?)**

J. L. Austin, *How To Do Things With Words*, London Oxford, University Press
1963.

אורבך א"א, **(חז"ל: חז"ל; פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ח.**

אטקס ע', **"חקר החסידות"** (**"חקר החסידות; מגמות וכיוונים"**, **מדעי היהדות** 31
(תשנ"א), עמ' 5-21.

אידל מ', **(קבלה: קבלה; היבטים חדשים, ירושלים ות"א תשנ"ג.**

- אידל מ', **(אברהם אבולעפיה): אברהם אבולעפיה; לשון, תורה והרמנויטיקה, ירושלים ות"א תשנ"ד.**
- אידל מ', **(״ארץ ישראל״): ״ארץ ישראל הוא חיות מהבורא ב״ה״; על מקומה של ארץ ישראל בחסידות״, ארץ ישראל בהגות היהודית בעת החדשה (עורך: א' רביצקי), ירושלים תשנ"ח, עמ' 256-275.**
- אידל מ', **(החסידות): החסידות; בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ות"א תשס"א.**
- אלבוים י', **פתיחות והסתגרות, ירושלים תש"ן.**
- אלבוים י', **להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א.**
- אליאור ר', **(״הזיקה״): ״הזיקה שבין קבלה לחסידות; רציפות ותמורה״, דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107-114.**
- אליאור ר', **(״תמורות״): ״תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין – בין ״ראה״ ו״אהבה״ לעומק״ ו״גוון״, תרביץ סב, ג, (תשנ"ג) ירושלים, עמ' 402-430.**
- אליאור ר', **(״יש ואין״): ״יש ואין – דפוסי יסוד במחשבה החסידית״, משואות; מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל (עורכים: מיכל אורון ועמוס גולדרייך), ירושלים תשנ"ד, עמ' 53-74.**
- אליאור ר', **(״פניה״): ״פניה השונות של החירות״, אלפים 15 (תשנ"ח), עמ' 9-119.**
- אליאור ר', **חירות על הלוחות, תש"ס.**
- אלמן י', **(״ההיסטוריה של ההלכה״):**
- Y. Elman, "R. Zadok Hakohen on the History of Halakha", *Tradition* 21, 4,

(1985), pp. 1-26.

אלמן י', ("הנבואה בתהליך ההלכתי":)

Idem, "Reb Zadok Hakohen of Lublin on Prophecy in the Halakhic Process", *Jewish Law Association, Studies: The Touro Conference Volume*, (Ed.: B. S. Jackson), Chico California 1985, pp. 1-16.

אלמן י', ("חכמת הגויים":)

Idem, "The History of Gentile Wisdom According to R. Zadok Ha-Kohen of Lublin", JJTP 3, 1 (1993), pp. 153-187.

אסף ד', ("חסידות פולין במאה הי"ט": "חסידות פולין במאה הי"ט: מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית", **צדיקים ואנשי מעשה**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 357-379.

אפלטון, **כתבי אפלטון** (תרגום י"ג ליבס), כרך ג', ירושלים ותל אביב תשל"ה.

אשכלי א"ז, **החסידות בפולין**, ירושלים תשנ"ט.

ביאליק ח"נ, "גילוי וכיסוי בלשון", **כל כתבי ח"נ ביאליק**, ת"א תש"ך, עמ' רז-רט.

ביק (שאול) א', ("משנתו": "משנתו של רבי צדוק הכהן מלובלין", **בהיכל איז'ביצה לובלין** (עורכים: ש"ז שרגאי, א' ביק שאול), ירושלים תשל"ז, עמ' 23-53.

בן ארזה ח', **תבל בצדק**, ירושלים תשנ"ט.

ברומברג א"י, **האדמו"ר ר' צדוק הכהן זצ"ל מלובלין**, ירושלים תשמ"ב.

בריל א' (דוקטורט:)

A. Brill, *The Intellectual Mysticism of Rabbi Zadok HaKohen of Lublin*,
Ann Arbor, Mich: U.M.I 1995.

בריל א', (המיסטיקה:)

Idem, *Thinking God: The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*,
Yeshiva University Press, New York 2003.

בהדפסה

בריל א', (י"ר' שמחה בונים מפשיסחה:)

Idem, "Grandeur and Humility in the Writings of R. Simhah Bunim of
Przysucha", *Hazon Nahum: Festschrift in Honor of Norman Lamm*, New York:
Y.U.Press, 1997.

ברגמן מ' "אין המאזניים מעויין", **תרביץ** נג, ב (תשמ"ד), עמ' 289-292.

ברקאי י', (מהרש"א: **שיטתו הפרשנית של המהרש"א בחידושי אגדות**, חיבור לשם
קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה מוגש לסינט האוניברסיטה העברית ירושלים
תשנ"ה).

גורביץ' ד', (פוסטמודרניזם: **פוסטמודרניזם; תרבות וספרות בסוף המאה ה-20**, תל אביב
תשנ"ז).

גלמן י', (דמותו של אברהם: **"דמותו של אברהם בספרות החסידית"**, **אברהם אבי
המאמינים** (עורכים: מ' חלמיש, ח' כשר, י' סילמן), רמת גן תשס"ב, עמ' 229-
246).

- גרוסמן י', "תפיסת השפה": "תפיסת השפה והאותיות בהגות ר' צדוק הכהן מלובלין",
שנה בשנה (עורך: י' שביב), כרך מ (תש"ס), עמ' 396-436.
- גרוסמן י', "תפיסת האלוהות": "תפיסת האלוהות של רבי צדוק הכהן מלובלין", **על דרך האבות**, (עורכים: א' בזק, ש' ויגודה ומ' מוניץ), אלון שבות תשס"א, עמ' 457-474.
- גרין א"י, "חסידות":
 A. Green, "Hasidism: Discovery and Retreat", *The Other Side of God*,
 (ed.: Peter L. Berger), New York 1981.
- גרין א"י (אברהם):
 Idem, *Devoting and Commandment, The Faith of Abraham in The Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989.
- גריס ז', "ר' ישראל בן שבתי מקוז'ניץ": "ר' ישראל בן שבתי מקוז'ניץ ופירושו למסכת אבות", **צדיקים ואנשי מעשה**, ירושלים תש"ן, עמ' 127-165.
- דן י', "החסידות - המאה השלישית", **ידיעון** 29, האיגוד העולמי למדעי היהדות (תשמ"ט), עמ' 29-42.
- דן י' ותשבי י', 'חסידות 1': "האנצקלופדיה העברית, כרך יז, ירושלים ות"א תשכ"ט, עמ' 756-821.
- דן י', 'חסידות 2': "האנצקלופדיה העברית, כרך מילואים ג, ירושלים ות"א תשנ"ה, עמ' 412-418.
- דרידה ז', (גרמטולוגיה):

J. Derrida, *Of Grammatology*, (Trans. G. Chakravorty Spivak), Baltimore, Md: Johns Hopkins University Press 1977.

דריפוס פ', ("ועד עכשיו": "ועד עכשיו המאזניים מעויין", **תרביץ** נב, א (תשמ"ג), עמ' 139-142.

הדרי י"ח, "שני כהנים גדולים", **סיני** נז (תשכ"ה), עמ' שיח-שלב. (-קובץ הראי"ה, ירושלים תשכ"ו, עמ' קסה-קעט). הודפס שנית בקובץ **מאת לצדיק** (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 77-95.

היינמן י' **בדרכי האגדה**, ירושלים תשי"ד.

היינמן י', 'אליגוריסטיקה', **האנצקלופדיה העברית**, כרך ג, ירושלים ות"א תשי"א, עמ' 394-396.

הירש ח', **חי גואלי**, ירושלים תשנ"ד.

הירשמן מ', **(המקרא ומדרשו: המקרא ומדרשו; בין חז"ל לאבות-הכנסיה, ת"א 1992)**.

הנדלמן ס', **(רוצחי משה:)**

S. A. Handelman, *The Slayers of Moses*, State University of New York Press, Albany 1982.

וואקנין מ"א, **(הספר השרוף:)**

M. A. Ouaknin *The Burnt Book* (trans.: L. Brown), Princeton University Press 1995.

וולפסון א', **(מגדר:)**

E. R. Wolfson, "Erasing the Erasure: Gender and the Writing of God's Body in

Kabbalistic Symbolism", In *Circle in the Square: Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism*, Albany: SUNY Press, 1995.

וולפסון א', ("מספר חתום לטקסט פתוח")

Idem, "From Sealed Book to Open Text: Time, Memory and Narrativity in Kabbalistic Hermeneutics", *Interpreting Judaism in a Postmodern Age* (ed.: S. Kepnes), New York: New York University Press, 1995, pp. 145-178.

וולפסון א' ("על פה וכתב")

Idem, "Beyond the Spoken Word: Oral Tradition and Written Transmission In Medieval Jewish Mysticism", (ed.: Y. Elman I. Gershoni) *Transmitting Jewish Tradition: Orality, Textuality and Cultural Diffusion*, Yale University Press, 2000, pp.166-224.

וייס י', ("הדטרמיניזם") "תורת הדטרמיניזם הדתי לר' יוסף מרדכי ליינר מאיזביצא", **ספר יובל ליצחק בער**, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453.

חלמיש מ', ("טיפולוגיה") "טיפולוגיה של ספרי קבלה בהשקפתו של ר' צדוק הכהן מלובלין", **מחקרי חסידות; מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** טו (תשנ"ט), עמ' 211-233.

טרופר מ', ("חג השבועות") "חג השבועות זמן מתן תורתנו ועצרת", **שמעתין** 100 (תש"ן), עמ' 57-60.

יספרסן או' (**הפילוסופיה של הדקדוק**)

O. Jespersen, *The Philosophy of Grammar*, London 1951.

יעקבסון י', **תורתה של החסידות**, תל-אביב תשמ"ז.

- לוי ז', **הרמנויטיקה**, תל אביב תשמ"ז.
- ליבס י', **פרקים במילון ספר הזהר**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ז.
- ליבס י', **"de Natura Dei" (: "de Natura Dei" – על המיתוס היהודי וגלגולו, משואות; מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל (עורכים: מיכל אורון ועמוס גולדרייך), ירושלים תשנ"ד.**
- ליבס י', **(יצירה: תורת היצירה של ספר יצירה**, תל אביב תשס"א.
- ליברמן ש', **(יוונים ויוונות: יוונים ויוונות בארץ ישראל**, ירושלים תשכ"ג.
- ליפשיטץ א"ש, **(הגדה של פסח: הגדה של פסח פרי צדיק**, ירושלים תשמ"ז.
- ליור ע', **(יסודות פרדוכסליים: יסודות פרדוכסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, עבודה לקראת תואר מוסמך בהדרכת י' גלמן, טורו קולג' ירושלים תשנ"ג.
- ליפשיטץ א"ש, **הגדה של פסח פרי צדיק**, ירושלים תשמ"ז.
- א' לפינר, **חזון האותיות**, ירושלים תשמ"ט.
- מאק ח', **(דרשות אנטי נוצריות: "דרשות אנטי נוצריות במדרש במדבר רבה", דברי הקונגרס העשירי למדעי היהדות**, ג, א, (תש"ן), עמ' 133-140.
- ר' מרגליות, **מלואים לניצוצי זהר, זוהר חדש** (הוצאת מרגליות), ירושלים תשי"ג.
- מרחביה ח"מ, **התלמוד בראי הנצרות**, ירושלים תשל"א.

- נוריס כ', **דקונסטרוקציה**, (תרי': צ' מרמלשטיין), תל-אביב תשמ"ח.
- סרל ג"ר, **(פעולות דיבור:)**
J. R. Searle, *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language*,
Cambridge University Press, 1972.
- עפרת ג', **דרידה היהודי**, ירושלים תשנ"ח.
- פוקס ע', **"הערות ביקורתיות"**: "הערות ביקורתיות" בכתבי האדמו"ר ר' צדוק הכהן מלובלין, **כתלנו** יג (תש"ן), עמ' 564-574. פורסם שנית **במאת לצדיק** (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 261-262.
- מ' פיירסטיין, **(הכל בידי שמים:)**
M. Faierstein, (*All in the Hands of Heaven:*) *All in the Hands of Heaven*
– *The Teaching of Rabbi Mordecai Joseph of Izbica*, New Jersey, 1989.
- פרידלנד ש', **"ראיות", אלו ואלו ג**, חגיגה (תשנ"ה), עמ' יא-כז.
- פרידלנד ש', **"שכנות וקורת גג"**: "שכנות וקורת גג, על שני עקרונות דרשנות צורניים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין", **אקדמות ח**, (תש"ס), עמ' 25-42.
פורסם שנית **במאת לצדיק**, (עורך ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 269-288.
- פרידמן מ"ע, **"וועד עכשיו"**: "וועד עכשיו המאזניים מעויין", **תרביץ** נד, א (תשמ"ה), עמ' 147-149.
- פריז ד', **"הכהן מלובלין"**: "הכהן מלובלין: עושה השלום בתורותיו", **מאת לצדיק**,
(בעריכת הרב הרב ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 147-162.

- פרנקל י', (סיפור האגדה): סיפור האגדה; אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001.
- צלניק נ', עצרת, ירושלים תשל"ג.
- קיציס ג', ("מפרי צדיק": "מפרי צדיק, כתבי ר' צדוק הכהן מלובלין" מאת לצדיק, ירושלים תש"ס, עמ' 313-378.
- קפניס ס', ("אינטרפרטציות פוסטמודרניות": Steve Kepnes, "Postmodern Interpretations of Judaism: Deconstructive and Constructive Approaches", *Interpreting Judaism in a Postmodern Age*, (ed.: S. Kepnes),: New York University Press, New York 1995, pp. 1-18.
- ראבינואוויטש א"י, מלאכי עליון, ורשה תרצ"ט. יצא שנית בברוקלין תשמ"ח.
- י"ח רוזנברג, ("איסור כתיבת תושבע"פ): "דרכו של בעל התנחומא בענין איסור כתיבת תושבע"פ", בשדה חמ"ד ל"ט, ט-י, עמ' 17-32.
- רוזנברג ש', ("ההתגלות המתמדת": "ההתגלות המתמדת – שלושה כיוונים", התגלות, אמונה ותבונה (עורכים: מ' חלמיש ומ' שוורץ), רמת גן תשל"ו, עמ' 131-143.
- רוזנברג ש"ג, "תשובה כקבלה עצמית", מאת לצדיק (בעריכת הרב ג' קיציס), ירושלים תש"ס. עמ' 193-209.
- רוזנטל ש"ג, "מעט מתולדות הכהן", הופיע בפתח הספר שיחת מלאכי השרת, לובלין תרפ"ז.
- רמון-קינן ש', (הפואטיקה של הסיפורת): הפואטיקה של הסיפורת בימינו, (תר': ח' הרציג), ת"א תשמ"ד.

רפפורט אלברט ע', "התנועה החסידית אחרי שנת 1772; רצף מבני ותמורה", ציון נה, ב (תש"ן), עמ' 183

245-

שטיינמן א', **טיולים בפרדס**, תל אביב תשל"ח.

שטרן, ד', **(מדרש ותיאוריה:)**

D. Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston, IL:Northwestern University Press, 1996.

שלום ג', **ראשית הקבלה**, ירושלים ות"א תש"ח.

שלום ג', **(הרצאותיו: הרצאותיו של ג' שלום על ראשית הקבלה וספר הבהיר (עורכת: רבקה ש"ץ), ירושלים תשכ"ב.**

שלום ג', **(פרקי יסוד: פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א.**

ש"ץ-אופנהיימר ר', **(איזביצא: "אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת ר' מרדכי יוסף**

מאיזביצא", **מולד** כא, (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561.

ש"ץ-אופנהיימר ר', **החסידות כמיסטיקה**, ירושלים, תשכ"ח.

שרגאי ש"ז וביק (שאולי) א', **בהיכל איז'ביצה-לובלין**, ירושלים תשל"ז.

תבורי י', **(מועדי ישראל: מועדי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, ירושלים תשנ"ה.

תלמגי פ', **(תפוחי זהב:)**

Talmage F. E. "Apples of Gold – The Inner Meaning of Sacred Texts in

Medieval Judaism", (ed.: A. Green) *Jewish Spirituality from the Bible through the Middle Ages*, New York 1987, pp. 313-355.

- תשבי י', **משנת הזהר**, ירושלים תשכ"א.
- תשבי י', ("אגדה וקבלה": "אגדה וקבלה בפירושי האגדות של ר' עזרא ור' עזריאל מגירונה" **חקרי קבלה ושלוחותיה, כרך 111, ירושלים תשנ"ג**, עמ' 46.
- ד. מאמרים וספרים שבהם מופיעות התייחסויות לר' צדוק שלא הופיעו במסגרת עבודה זו:
- י' גרוסמן, "משמעות שילוח השעיר לעזאזל במשנת ר' צדוק הכהן מלובלין", **סיני** קכא (תשרי-טבת תשנ"ח), עמ' פו-צח.
- י' הדרי, "פורים במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין", **סיני** מו (אדר תש"כ), עמ' שנג-שסט.
- י' הדרי, "שיר של יום בתורת ר' צדוק", **סיני** נג (ניסן-אלול תשכ"ג), עמ' עה-צא.
- י' הדרי, "ראשי חדשים במשנת ר' צדוק הכהן", **סיני** נו (תשרי-אדר ב תשכ"ה), עמ' פד-צט.
- וקס ר', **היחודים בהגותו של ר' חיים טירר מטשרנוביץ**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה, מוגשת לסינט האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א.
- נאור ב', "השפעת
נפש החיים' על ר' צדוק הכהן מלובלין", **סיני** קד (סיון-תמוז תשמ"ט), עמ' קפו-קפח.
- קוסמן א' "האינטרברט
והאקסטרברט – בין יונג לרבי צדוק הכהן מלובלין", **תרבות וספרות, הארץ**, 23 ביוני 2000.

הפרק "רבי

שוק ש'

צדוק הכהן מלובלין – רסיסי לילה ט"ו", **תאנים מתוקות**, ירושלים תשס"ב, עמ' 20-26.

חלק מן המאמרים מתוך מאת לצדיק, ירושלים תש"ס.

חלק מן המאמרים בספר **בהיכל איז' ביצה-לובלין**, (עורכים: ש"ז שרגאי וא' ביק (שאול)),

ירושלים תשל"ז.

לקט הקטעים המופיעים ברבי צדוק הכהן מאה שנה לפטירתו, דף לתרבות יהודית 249 (עורך: א'

סטריקובסקי), (אדר התשס"א) ירושלים.