

מדרש הגדול לספר בראשית: היבטים רטוריים וסגנוניים

גלעד שפירא

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

**אוניברסיטת חיפה
הפקולטה למדעי הרוח
החוג לספרות עברית השוואתית**

ספטמבר, 2015

מדרש הגדול לספר בראשית: היבטים רטוריים וסגנוניים

מאת: גלעד שפירא
בהנחיית: פרופ' דינה שטיין

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

אוניברסיטת חיפה
הפקולטה למדעי הרוח
החוג לספרות עברית והשוואתית

ספטמבר, 2015

מאושר על ידי _____ תאריך _____
(מנחה העבודה)

מאושר על ידי _____ תאריך _____
(יו"ר הוועדה החוגית לתואר דוקטור)

”אאזור מתני ואתחזק [...] אביעה רננות [...] אזמר [...] אטעים [...]”

הוא אזר מתניו, אני - רעדו מתני. הוא התחזק, אני פסעתי בצעדים מהססים. הוא הביע רננות, זימר והטעים שירו. אני - ראיתי טעם בשירו.

ואת, חנה, רעייתי, אהובתי, אזרת מתני וחיוקת צעדי. טעם שירו שראיתי - שלך הוא.

לחן בני, להדר בתי, למור כלתי-בתי - מקורות השראה נובעים.

לכם נכדיי האהובים, נועם ואלון.

הכרת תודה

"כל ההודיות בטלין והודיות תודה אינה בטלה לעולם" (ויק"ר כז, יב).

אני מבקש להודות מקרב לב ומתוך הכרה עמוקה לפרופ' דינה שטיין על הנחייתה המסורה. הנחייה זו התאפיינה בדיאלוג אכפתי וביקורתי, בחשיבה משותפת, בפתיחת ערוצי התפתחות של ידע והבנה, בקריאה צמודה וקפדנית של טיוטות, בהערות מלמדות, בסבלנות רבה, בזמינות ובדוגמא אישית. התברכתי במנחה ובשותפה שלימדה אותי חשיבה ואימנה אותי בשיח רלוונטי.

אשרי, תלמידה אני.

תוכן עניינים

III	תקציר
1	מבוא
3	אפיון מגמות מחקריות
7	מתודולוגיה
8	היבטים סמיוטיים
10	רב-מערכת ספרותית
11	בין סטרוקטורליזם לבין פוסט-סטרוקטורליזם
11	הקשרים מדרשיים
13	הקשרים היסטוריים
17	הגישה המחקרית המוצעת
18	מטרת המחקר
19	מבנה העבודה
20	מדה"ג לבראשית - תרשים מבני ויחידות מסומנות בדה"צ וז"ה
22	חלק א' ההקדמה ושיר פתיחה - סמני חיבור?
22	1. מסמניו של מרחב פואטי
27	2. הרצף הדרשני בהקדמה
27	הערה מתודולוגית
27	2.1 סימון דגם ספרותי חדש או הסוואה של סטגנציה ספרותית
31	2.2 ההקדמה - מבנה ומרקם
32	2.2.1 מסגור מושגי כעיקרון מבני
62	2.2.2 סוגות ושיר מדרשי - עיקרון מבני?
91	2.3 ההקדמות למדה"ג ול"מאור האפלה" - השוואה
98	2.4 ההקדמה - סיכום
100	3. הפתיחה המפויטת להקדמה – מבוא
100	3.1 רקע
100	3.1.1 סדירות
100	3.1.2 שיוך סוגתי
101	3.1.3 בין הפיוט לבין התפילה
103	3.1.4 בין מדרש של פייטן לבין פיוט של דרשן
105	3.2 פתיחה מפויטת להקדמה

105	3.2.1. פוטנציאל אכספוזיציוני
106	3.2.2. פיוט ההקדמה - הטקסט
107	3.2.3. חלק א' - המחבר כהבנייה טקסטואלית
110	3.2.4. חלק ב' - אינטרטקסטואליות: ביטוייה והשלכותיה
112	3.2.5. יראה ואהבה - תמה-פואטיקה
113	3.3. פתיחה מפויטת להקדמה - סיכום
114	4. הפתיחה המפויטת וההקדמה כסמני חיבור: סיכום
118	חלק ב': מסמיוטיקה לפואטיקה ב"מדרש הגדול"
118	מבוא - דיבור הצעה 'זהו שאמר הכתוב' כסימון פואטי של יחידות טקסטואליות
126	1. פתיחה מפויטת ואשכול דרשני מסומן בדיבור הצעה 'זהו שאמר הכתוב' - פרשת בראשית
126	1.1. פתיחה מפויטת - מסגור תמטי ופסוק רחוק
127	1.2. פתיחה מפויטת - הצבה תמטית: הקוסמי-אלוהי והאנושי-ארצי
129	1.3. וריאציה על התמה: בין פתיחת מרחבי ידיעה לבין ריסונים
148	1.4. וריאציה על התמה: בין בלעדיות לבין שיתוף
152	1.5. וריאציה על התמה: בין מעשה הפיך לבין מעשה בלתי הפיך
163	1.6. וריאציה על התמה: בין עם ישראל לבין אומות העולם
166	1.7. וריאציה על התמה: סדירויות ואפשרויות הפרתן
180	1.8. וריאציה על התמה: בריאת העולם ובריאת האדם
185	1.9. וריאציה על התמה: חכמה ומכאוב
192	1.10. וריאציה על התמה: גבולות ופריצתם
197	1.11. 'זהו שאמר הכתוב' - סימון וזיקות בפרשת 'בראשית'
200	2. פתיחה מפויטת וציר ניגודים דרשני מסומן בדיבור הצעה 'זהו שאמר הכתוב' - פרשת 'תולדות'
200	2.1. פתיחה מפויטת - מסגור תמטי ופסוק רחוק
201	2.2. פתיחה מפויטת - הצבה תמטית: בין וודאות לבין חוסר וודאות
204	2.3. קוטב אחד - הצדיק והבטחת הוודאות
212	2.4. קוטב נגדי - הצדיק ומבחן שיקול הדעת האנושי והאלוהי
216	2.5. זהו שאמר הכתוב וסימון זיקות בפרשת 'תולדות'
219	3. מסמיוטיקה לפואטיקה - סיכום
223	סוף דבר
228	רשימה ביבליוגרפית
240	נספח - הקורפוס של יחידות זש"ה במדה"ג לבראשית

מדרש הגדול לספר בראשית: היבטים רטוריים וסגנוניים

גלעד שפירא

תקציר

'מדרש הגדול' (להלן מדה"ג) הוא חיבור רחב המקיף את חמשת חומשי התורה ואת מגילת אסתר, ומיוחס לר' דוד העדני. זמן חיבורו - בין השנים 1310-1355 בתימן. בדומה למדרשים הפרשניים הוא מפתח את דבריו מתוך זיקה לפסוקי המקרא בסדר עוקב, מופיעים בו מקורות מכל ספרות חז"ל ועד לרמב"ם, ובמרכז כל חומש עומד מקור אחד שנבחר לשמש כשלד פרשני מרכזי.

מדה"ג מופיע בשיח רב-מערכתי מורכב. על פי שמו הוא משתייך לז'אנר המדרש, על פי הפיוטים המופיעים בו הוא מקיים זיקה לעולם הפיוט, על פי ההקדמה הפותחת אותו ניתן להתבונן בו כחיבור, על פי זמן יצירתו הוא משתייך לספרות היהודית של ימי הביניים, על פי מקום יצירתו הוא משתייך לספרות היהודית שנוצרה בתימן, ובמסגרתה הופיעו למעלה מ-350 כתבי יד שלו ושני ספרי פירושים על אודותיו. שיח מורכב זה בצד היקפו הרחב של מדה"ג תובע מחקר באשר לייחודו הספרותי מצד עצמו ובאשר ליחסי הגומלין שהוא מקיים עם המערכות הספרותיות ובתוכן.

סקירת המחקר בעניינו של מדה"ג מעלה בעיקר את הגישה המבקשת לבחון את ערכו ביחס למדרש ה"קלאסי" כדגם ייחוס בלעדי, ובשל שפע המקורות המופיעים בו והיקפו הרחב הודגשה תרומתו החשובה כמאגר המאפשר לזהות מקורות נעלמים ולשחזרם. גישה זו לא ייחסה למדה"ג ערך ייחודי מצד עצמו. בצידה הופיעה טענה אסתטית בזכות האיכות הספרותית שלו, טענה דיסקורסיבית אשר ביקשה להשוותו למפעלו של הרמב"ם - המשנה תורה - וטענה מערכתית אשר הצביעה דווקא על חריגותו ביחס למערכת הספרותית של יהודי תימן. טענות אלה הצריכו במחקרי פיתוח, הרחבה והעמקה.

על רקע זה פעלתי בשני מישורים. במישור האחד ביקשתי להציג את אופן הקריאה שלי במדה"ג. במישור השני ביקשתי לבחון את אופן הקריאה ש"מתועד" במדה"ג, ברפרטואר המקורות שהיה פרוש לפניו. המחקר שערכתי עוצב על המודעות לשילוב בין לשון השירה של הפיוטים (להלן פתיחות מפויטות) ובין הלשון הדרשנית של הרצפים הדרשניים, על שילוב של גישות סמיוטיות וסטרוקטורליסטיות, ועל גישות רב-מערכתיות פנים-ספרותיות וחץ-ספרותיות. באמצעותן ניסיתי לזהות רכיבים ספרותיים-צורניים, ותוך פיענוחם ובחינה של אופני הופעתם במדה"ג, עוצבה התמונה הפואטית שלו.

המודל המחקרי שהצבתי התאפיין בשילוב של מספר גישות. באמצעות מיזוג של הגישה הסמיוטית והסטרוקטורליזם זהו סימנים, אשר תפקודם הפואטי אפשר חשיפה של מבני עומק במדה"ג. כך למשל, סימנו הפתיחות המפויטות את הפרדיגמות התמטיות אשר מומשו ברצפים הדרשניים. רצפים דרשניים אלה סומנו כסדירויות עומק בידי הטרמינולוגיה הפרשנית בדמותו של דיבור ההצעה (להלן דה"צ) 'זהו שאמר הכתוב' (להלן זש"ה) אשר מופיע באופן סדיר בראש כל פרשה ופותח יחידות טקסטואליות נוספות במסגרתה. ממצאים אלה עמדו מול בחינה של הרב-מערכת הספרותית שבתוכה צמח מדה"ג ואפשרו את אפיונו במסגרתה.

מבנה העבודה הושפע מן ההתבוננות במסגרות הגלויות ובסדירויות הסמיוטיות, ולפיכך הוא מיוסד על שני חלקים. בחלק הראשון עוסקים פרקיו במסגרת הפותחת את מדה"ג ומכילה פתיחה מפויטת והקדמה מתוך מגמה לאפיין מסגרת משותפת זו ולבחון את הפוטנציאל האכספוזיציוני הטמון בה ואת הציפיות שהוא מעלה ביחס ליצירה כולה. בחלק השני עוסקים פרקיו בבחינה של אפשרויות מימוש של פוטנציאל זה תוך התמקדות בשתי פרשות מדגומות. הדיון בשני חלקים אלה מסייע לאפיין את הפואטיקה של מדה"ג ולבחון את מידת תקפותו של המודל המחקרי ששירת אותי בעבודה זו.

הדיון בהקדמה ובפתיחה המפויטת שלה בחלקה הראשון של העבודה ביקש לברר את אפשרות תפיסתם של ההקדמה ושל הפתיחה המפויטת כמסגרת בעלת פוטנציאל אכספוזיציוני במדה"ג. מבחינה תמטית התופעה הבולטת בהקדמה היא המתמזגות של ההרמנויטיקה בתמה והפיכתה ליסוד מארגן פואטי בהקדמה. הקומפוזיציה של ההקדמה עוצבה באמצעות המושגים התמטיים 'אהבה' ו'יראה'. בחלק א' של ההקדמה הם הופיעו במשותף תוך הבחנה ביניהם, בחלק ב' הופיע מושג ה'יראה' בלבד בזיקה לפרשנות, ובחלק ג' שוב הופיעו שני המושגים תוך הצגתם ככלי פרשנות. הפרשנות הוצבה גם כתימה - כמושא התבוננות לעצמו, וגם כפואטיקה, ולפיה הטרמינולוגיה שלה משמשת לעיצוב הטקסט, כמו הצבת המושגים 'אהבה' ו'יראה' כמסגרת משותפת באמצעות דיבור דה"צ 'כתוב'. מלבד זאת בלטה סמכות המחבר באמצעות יחידות טקסט שניתן ליחסן אליו, ובמיוחד בחלקה השלישי של ההקדמה, ובה מופיעה לשון רבים "בלבינו", "זכינו". ההקדמה עוצבה אפוא כמארג אמנותי מודע, וניתוקה מן הרצף המקראי אפשר לגזור ממנה ציפיות אכספוזיציוניות של מודעות פואטית הכרוכה בפרשנות ובנוכחות של דמות המחבר באשר לחיבור כולו.

מבחינה סוגתית התברר בהקדמה כי ההבדלים הסוגתיים בין הדרשה לבין המימרה הדומיננטיות במסגרתה היטשטשו והוגמשו לשם הבלטת הפרשנות גם כחווית יסוד תמטית וגם כרכיב פואטי. הן חולקות את ההצבה של מערך מושגים, מציגות עולמות מושגיים שלמים - ששת סדרי המשנה, ל"ג

מידות הדרש כאוסף של דרשות, מדרש, הלכה, חכמה, יראה - ודרות בכפיפה אחת תחת המגמה העל-זמנית והעל-מקומית האופיינית למימרה. ההיבט הסוגתי בהקשרה של ההקדמה במדה"ג התברר כמשני ביחס למסגרת התמטית-פואטית של הפרשנות, ויחידות הטקסט על סוגותיהן השונות נבחרו על פי מידת התאמתן למסגרת זו. בכך נרמז בכח אפיונה האכספוזיציוני של ההקדמה ביחס למדה"ג כולו כיצירה המציגה את הפרשנות לא רק ככלי פרשני אלא גם כמערכת מטה-פואטית מודעת לעצמה המבקשת אחר העיצוב ההרמוני תוך טשטוש הסלקציה הסוגתית של ספרות המדרש.

על רקע של רפרטואר קיים של חיבורים בעלי הקדמות, מדרשים מאוחרים בעלי קומפוזיציות ארוכות, ובמיוחד לנוכח היצירה הספרותית בתימן, התבקש לערוך השוואה בין ההקדמה למדה"ג לבין ההקדמה של "מאור האפילה" בן זמנו. מהשוואה זו הזדקר ייחודה של ההקדמה במדה"ג בגילומה של מטרת היצירה במרקמה ובמבנה של ההקדמה. גילום זה הצריך מאמץ פרשני שהסתייע בזיהוי המסגור המושגי והמסגור הסוגתי. היעדרו המפורש של הקשר היסטורי פתח את האפשרות לזהות בהקדמה תפיסה של מדה"ג בידי מחברו כבעל ערך על-זמני. ללא כל הצהרת זהות גלויה, נבנה דיוקנו של המחבר מן הטקסט עצמו ומן הפואטיקה שלו. מבנה ההקדמה במדה"ג מגלם אפוא תפיסה של עולם טקסטואלי בעל ערך מצד עצמו המגולם בעיצובו הפואטי.

עיון בפתחה המפויטת של ההקדמה העלה, שאף היא מתאפיינת בהצבת מושגי ה"יראה" ו"אֶפְסָד מֶרֶב אִיּוֹמוֹ" וה'אהבה' "קִדְשׁ שְׁמִי בְּאֶהְבָּה" כתמות וכמושגי מבנה לקראת פיתוחם התמטי-פואטי בהקדמה. מלבד זאת היא מתאפיינת במודעות גבוהה לערוץ הביטוי של השירה "אֶבְיָעָה רְנָנוֹת [...] אֶזְמֵר שְׁמוֹ [...] אֶטְעִים שִׁירִי" ולנוכחותו של המחבר כדמות ייחודית המצהירה על מקומה ועל סמכותה "אֶאָזֵר מִתְנִי וְאֶתְחַזֵּק".

מבחינת מרכיביה של מסגרת זאת הלכה והתבררה תמונה ייחודית שישודותיה טמונים בכל אחד מערוצי הביטוי שלה - הרצפים הדרשניים והפתיחה המפויטת - ובזיקות המתקיימות ביניהם. הציפיות האכספוזיציוניות הנוצרות ממפגש זה מתייחסות למספר מישורים. במישור הקומפוזיציוני עלתה הציפיה לראות ברצפים הדרשניים המופיעים בפרשות מדה"ג כרכיבים בתוך מסגרת פייטנית המודעת לעצמה, מעבים אותה וכפופים אליה. במישור הפואטי עלתה הציפיה לרתימתה של הפרשנות, שהטרמינולוגיה שלה מעצבת את ההקדמה ומהווה רכיב מרכזי בה, גם כתימה לעצמה וגם למרכיב בפואטיקה של מדה"ג ולשילוב סוגות שונות תוך טשטוש ההבחנות ביניהן לשם יצירת מסגרת טקסטואלית.

מידת מימושן של ציפיות אלה ושל אופני עיצובן נבחנה בחלקה השני של העבודה, "מסמיוטיקה לפואטיקה במדרש הגדול" תוך התמקדות ביחידות טקסטואליות שבראשן מופיע הביטוי הפרשני דה"צ זש"ה. בעקבות התמקדות זו נפרסה תמונה של סדירות פואטית ותמטית בכל אחת מן הפרשות שדגמתי. בחינה של הפתיחות המפויטות ושל היחידות המסומנות בדה"צ זש"ה המופיעות בפרשת 'בראשית' ובפרשת 'תולדות' הצביעה על אפשרות קיומם של רצפים שאינם בנויים על יחסים עוקבים אלא על סדירויות אחרות. סדירותו של המונח הפרשני דה"צ זש"ה ושוויון הערך שהוא יוצר בכח בין היחידות השונות סייעו בידי כדי לזהות רצפים אלה ולאפיין את התפתחות תפקודו מסמן אינדקסיקלי למרכיב פואטי. מרכיב פואטי זה לא רק סימן יחידות טקסטואליות אלא יצר מרחב טקסטואלי אוטונומי המתאפיין מצד אחד בעוגן הסימון ומצד שני בגמישות ובחוסר אחידות. מרחב זה נתון בתוך מסגרת גלויה של הפרשות במדה"ג, הכוללת פתיחה מפויטת שפסוק היעד שלה הוא הפסוק הפותח של השיח הדרשני בפרשה, ושל תבנית סיום של הפרשה, כגון "כן יאמר בעל הרחמים" או "כן יאמר רחום".

התברר אם כן, שהסדירות הגלומה במרחב סמוי זה מקיימת זיקה ברורה עם העקרונות האכספוזיציוניים שהתוותה ההקדמה, ובהם: מעמד פואטי של טרמינולוגיה פרשנית, זיקה תימטית ברורה בין פתיחה מפויטת לבין הרצף הדרשני הבא בעקבותיה והעדפה של תבנות חומרים במסגרות טקסטואליות החובקות מבעים שונים על פני ההבדלים ביניהם. אלה באו לידי ביטוי בשני דגמים שונים. בפרשת 'בראשית' בעקבות התמה של "הקוסמי-אלוהי והאנושי-ארצי" שהציבה הפתיחה המפויטת, עוצב אשכול של ווריאציות שונות שסומנו על ידי דה"צ זש"ה, וביניהן - פתיחת מרחבי ידיעה וריסונים, בין בלעדיות לבין שיתוף, בין מעשה הפיך לבין מעשה בלתי הפיך וכד'. ניכר במבנים הדרשניים המסומנים בפרשה זו המאמץ לשלב מקורות שונים בהתאם למוקד הנושאי של כל ווריאציה. בפרשת 'תולדות' בעקבות התמה "בין וודאות לבין חוסר וודאות" שהציבה הפתיחה המפויטת, עוצב באמצעות סימון היחידות על ידי דה"צ זש"ה ניגוד בינארי אשר הציב מצד אחד את הצדיק והבטחת הוודאות הגלומה בו, ומצד שני את הצדיק ומבחן שיקול הדעת האנושי והאלוהי הסודק את הוודאות המוחלטת. בפרשה זו בלטה הפרדיגמה הקוטבית גם באופן השימוש במקורות. הוודאות הוצגה באמצעות מקור בלעדי, וערעורה - באמצעות שילוב של מקורות ותבנותם במסגרת חדשה.

המפתחות התמטיים בכל פרשה מצויים אפוא בשירה - הפתיחה המפויטת, והרצפים הדרשניים עיבו אותה. הפקדת התימה בידי השירה מהווה אמירה פואטית בדבר מקומה המהותי של השירה ביצירה. אולם התברר, כי אין מדובר בחגורת שירים קישוטית אלא בקומפוזיציה של ערוצי ביטוי המשלבת את השירה הרליגיוזית עם הרצפים הדרשניים. שילוב זה מהווה תשתית לתבנות החומרים שכונסו לתוך מדה"ג.

הבחינה של ההקדמה ושל הפתיחה המפויטת שלה ושל הפרשות במדה"ג אפשרה לאפיין את מדה"ג כחיבור בעל מסגרת של הקדמה המתווה את דרכו. ממסגרת זו נוצרו ציפיות אכספוזיציוניות במספר מישורים. במישור הקומפוזיציוני עלתה ציפייה לראות ברצפים הדרשניים המופיעים בפרשות מדה"ג כרכיבים בתוך מסגרת פייטנית המודעת לעצמה, מעבים אותה וכפופים אליה. במישור הפואטי עלתה ציפייה לרתימתה של הפרשנות כתימה לעבר הפואטיקה, לשילוב סוגות שונות בבחינת מטה-פואטיקה ולהעדפתן של מסגרות טקסטואליות המעמעמות הבחנות סוגתיות ומחלוקות תמטיות.

המחקר אפשר את זיהויה של מגמה פואטית הממוקדת יותר בתבנותם של חומרים ופחות בהצעה של פרשנויות לפסוקים. בהתאם לכך מוצע במסגרתו להתבונן בפסוקי הפרשות לא כיעדי ביאור אלא כחלק ממסגרת פואטית המשלבת ערוצי ביטוי - השירה בדמות הפתיחות המפויטות, הרצפים הדרשניים על מקורותיהם, סוגותיהם והפסוקים המקראיים. כל זאת במסגרת של חיבור בעל הקדמה שאופיה האכספוזיציוני גלום בפואטיקה שלה. לפיכך למרות המגמה לזהות את מדה"ג כממשיך את המסורת של המדרשים הקדומים בצורה ובתכנים, ולכן מציג את החומרים המשולבים בו בתבנות על פי דגמים מקובלים, ניתן לאפיין אותו עתה כחיבור אשר יוצר דגם חדש של תבנות.

מבוא

כל הנותן עינו לראשונה במדרש הגדול (להלן מדה"ג) יבחין בשתי תופעות מבוטאות בולטות: חד-פעמיות וסדירות. בראש היצירה מוצבת הקדמה כחטיבה טקסטואלית חד-פעמית. הסדירות כוללת את הייצוגים הבאים: א. חלוקה לפרשיות לפי מחזור הקריאה החד-שנתי. ב. בסוף הפרשיות - נוסחת סיום. ג. רשויות מפיטות¹ ומבנים דמויי פתיחתאות בראשי הפרשיות ורשות אחת בשעריה של ההקדמה. המקרב את מבטו יבחין בשני בתים בכל רשות, בכל בית חריזה שונה, הפסוק החותם את הבית השני בכל רשות קובע את חריזתו ומופיע בראש הפתיחה שבעקבותיו כתופעה סדירה. ד. בהעמקה נוספת של המבט תזדקק תבנית לשונית קבועה העומדת בראש הפתיחתאות - דיבור הצעה (להלן דה"צ) 'זהו שאמר הכתוב' (להלן זש"ה) המביא עימו את הפסוק החותם את הרשות. זאת, למעט ההקדמה הנפתחת באופן ייחודי בתיבת 'כתוב'. דפדוף מרפרף לאורך כל פרשיה יחשוף מספר יחידות טקסט הנפתחות בתבנית לשונית זו. יש להבין את המבניות הנרמזות באפיון לעיל לאור התיאורים של מדה"ג הרווחים עד כה. אלה מלמדים אותנו, כי הוא בנוי ממובאות שנקלחו ממקורות שונים ורבים. לפיכך יש מקום לבחון באיזה אופן מבנים היחסים בין הסדירות ובין החד-פעמיות את החומרים השונים המשולבים וממוזגים במדה"ג.

תמונה ראשונית זו מהווה מרחב ובו שלושה צירים. האחד נע בין החד-פעמיות - ההקדמה - ובין הסדירות, השני נע בין השירה - הרשויות - ובין הרצפים הדרשניים הכפופים לפרשיות, והשלישי נע בין הסימון אל מחוץ לטקסט של מדה"ג - מקורותיו, דגמי הכתיבה - ובתוכו בין יחידותיו. צירים אלה מעלים שאלות על אודות הזיקות ביניהם ועל אודות היחסים בין קטביהם. מהי משמעות קיומה של ההקדמה בטקסט המכנה עצמו "מדרש"? מהו היחס בינה לבין הפרשיות? מהי משמעות קיומה של סוגת פיוט הרשות בטקסט המכנה עצמו "מדרש"? מהו היחס בין הרשות הכללית ובין ההקדמה וכלל מדה"ג? מהו היחס בין הרשויות ובין הרצפים הנרטיביים? מהו תפקידו של זש"ה במרחב טקסטואלי זה?

מדה"ג הוא חיבור רחב המקיף את חמשת חומשי התורה ואת מגילת אסתר, ומיוחס לר' דוד העדני. זמן חיבורו - בין השנים 1310-1355 בתימן.² בדומה למדרשים הפרשניים הוא מפתח את דבריו מתוך זיקה

¹ באשר לסוגה של פיוט הרשות, ראה להלן עמ' 100 - 101. בעקבותיו של פליישר (ראה פליישר תשמ"ז-תשמ"ח: 65, הע' 10) אני מציע לכנותו פתיחה מפייתת.

² ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד: 7 - 3.

לפסוקי המקרא בסדר עוקב, מופיעים בו מקורות "מכל ספרות חז"ל ומספרי כמה מהראשונים עד הרמב"ם",³ ובמרכז כל חומש עומד מקור אחד שנבחר לשמש כשלד פרשני מרכזי.⁴

מדה"ג מופיע בשיח רב-מערכתי מורכב. על פי שמו⁵ הוא משתייך לז'אנר המדרש, על פי הפיוטים המופיעים בו הוא מקיים זיקה לעולם הפיוט, על פי ההקדמה הפותחת אותו ניתן להתבונן בו כחיבור,⁶ על פי זמן יצירתו הוא משתייך לספרות היהודית של ימי הביניים, על פי מקום יצירתו הוא משתייך לספרות היהודית שנוצרה בתימן, ובמסגרתה הופיעו למעלה מ-350 כתבי יד שלו⁷ ושני ספרי פירושים על אודותיו.⁸ שיח מורכב זה בצד היקפו הרחב של מדה"ג תובע מחקר באשר לייחודו הספרותי מצד עצמו ובאשר ליחסי הגומלין שהוא מקיים עם המערכות הספרותיות ובתוכן.

מאפייני המסגרת של הסדירות הפואטית במדה"ג - פיוט רשות והקדמה ליצירה כולה, ומאפיינים בולטים המופיעים בכל חלקיו,⁹ - חלוקה לפרשיות לפי המחזור החד-שנתי, רשויות מפויטות ופתיחות לכל הפרשיות, בחירה במקור מרכזי אחד לכל חומש, נוסחת סיום לכל פרשה - מאפשרים לדגום את אחד החומשים לצורך המחקר. על רקע מאפיינים אלה ובהתבסס על מחקר מקדים שערכתי¹⁰ שהתמקד בפרשת "לך לך" כפרשה מדגימה, נבחר מדרש הגדול לספר בראשית למחקר זה. בנוסף לכך, דרכו של מחבר מדה"ג בחומש זה למצות כמעט את כל הפסוקים של ספר בראשית, יצרה מסגרת טקסטואלית בעלת היקף רחב דיו שבחינתו תסייע לתת תמונה עשירה ביחס למטרות המחקר.

³ ראה מרגליות תשכ"ז: 5.

⁴ כך שימש בראשית רבה ל"בראשית", מכילתא דרשב"י כשלד ל"שמות", ספרא ל"ויקרא" ספרי זוטא ל"במדבר", ספרי דברים ומכילתא לדברים ל"דברים" ומדרש פנים אחרים ל"אגדת אסתר". ראה טובי שם: 366 - 367 הע' 1451; וראה שם 368 - 373.

⁵ טובי (שם: 1 הע' 2) מציין כי "אין ספק שהתואר 'גדול' ניתן למה"ג מחמת היקפו". יהודה רצהבי מציין בדיונו בשאלת זהות המחבר של מדה"ג, כי "נמצאו למדים שכבר במאה ה'ט"ו נודע המדרש, בשם 'מדרש הגדול', כנראה על שם היקפו הגדול, לעומת מדרשי תימן האחרים". הוא מביא מדבריו של דוד אללואני בהקדמה למדרש "אלוגיז" (הרניג - 1493) המציין בהקדמתו את "מדרש הגדול" ובפרשת "ויצא" בחיבורו הוא קובע כלל מפורש לקורא: "ותעלם אן מא ד'כרנא לך מדרש פהו מדרש אלמעלם דוד אלעדני והוא מדרש הגדול" [דע, כי "מדרש" שציינו לך הוא מדרש החכם דוד אלעדני והוא "מדרש הגדול" (תשכ"ח: 263 וראה הע' 4 שם). אמנם אין בכל אלה כדי לקבוע כי השם "מדרש הגדול" ניתן לו במקורו, אולם יש בכך כדי להעיד על אופן התקבלותו בשם זה.

⁶ ראה דרורי 1988: 73, 172, וראה סטרומזה, 2007: 195 הע' 12, וראה להלן דיון בהקדמה ושיר הפתיחה כסמני חיבור חלק א'.

⁷ ראה טובי בן שמעון, שם: 56.

⁸ ראה שם: 5.

⁹ ראה טובי בן שמעון, שם: 362 - 368.

¹⁰ ראה שפירא תשס"ז.

אפיון מגמות מחקריות

התמונה הקיימת היום על אודות מדה"ג מגוונת, וכפי שאטען, ניתנת לאפיון באמצעות הגישות העומדות בבסיס המחקרים השונים.

א. הגישה הבעלתנית מאופיינת על ידי נח גרבר כעקירתו של מדה"ג מן ההקשר המקומי והגיאוגרפי שבו נוצר ונשתמר.¹¹ עקירה זו אין מטרתה התמקדות במדה"ג מצד עצמו ובהתעניינות בעולם התרבותי של יהודי תימן, אלא, כפי שיוסף טובי מציין, בתפיסתו כמאפשר שחזור של חיבורים מספרות חז"ל.¹² גישה זו רואה בו אפוא מאגר חשוב אמנם שתכליתו איסוף ושימור אוצרות ספרותיים אולם ללא הפעלה של שיקול דעת "קלטו את הסיגים והפסולת והשרידו לנו כמה דברים המעניינים מבחינה היסטורית שחכמינו גזרו עליהם גניזה ונידוי"¹³ מתוך תפיסה שעיקר החכמה התימנית היתה באיסוף ובליקוט. בשל כך נמצאת דרכו של בעל מדה"ג בטשטוש המקורות שאותם מיזג כראויה לגנאי "עד שאין להבחין בהם את מוצאם. יתר על כן לא דקדק להביא את נוסח המדרש שהיה לפניו, אלא שינה אותו כפי ראות עיניו, באופן שקשה לברר על פי חיבור זה את המדרשים שהשתמש בהם ונוסחם המקורי".¹⁴ אף הכינוי 'מדרש' מוסבר בגישה זו "כי קריאת שם מדרש לילקוטים שלהם הוא סגנון תימני לא במובן מדרש שאנו מייחסים רק לחז"ל. אצלם הכוונה לדרש ופירוש".¹⁵ בגישה אפיגונית מצוין, כי בעל מדה"ג עושה שימוש בטרמינולוגיה של חז"ל כ"דרכו של מדה"ג לקשר ולחבר מעצמו מקורות חדשים בסגנון של מדרש עתיק" ובכך מקשה על הקורא את זיהוי המקורות.¹⁶

ב. הגישה המסנגרת מדגישה כי "פעמים שקולה המסורת התימנית שבמדה"ג - ואף מכרעת - נגד כל המון ההבאות שבכל הספרים המצויים בידינו, שבמקרים רבים אינן אלא חזרות לאין סוף של מסורת יחידה שנשתבשה".¹⁷ היקפו הרחב ועושר מקורותיו מקנים לו את התואר "גולת הכותרת של ילקוטי תימן",¹⁸ ובאשר לכינויו 'מדרש' מובעת ההערכה, כי "יוצא מדרש הגדול מגדר של ילקוט למדרשי הלכה ואגדה והוא נעשה על ידי מבנהו ודרך עריכתו כמדרש עצמאי".¹⁹ וגם אם נמצא ששיבש בעל מדה"ג את מקורותיו, מועלה טיעון אפיגוני אף הוא, כי תופעה זו

¹¹ ראה גרבר 2013 : 72.

¹² ראה טובי 1999 : 269 - 271 ; תשמ"ב : 11.

¹³ ראה ליברמן תש"ל : 39.

¹⁴ ראה אלבעק 1974 : 150.

¹⁵ ראה כשר תש"מ : לג. וראה אלבוים (1977 : 138) המציין את השימוש הגמיש במושג "מדרש" כאוסף דרשני של פרשנויות ללא כל זיקה לדרכי השימוש בחומרים.

¹⁶ ראה ליברמן שם : 7.

¹⁷ ראה מרגליות שם : 7.

¹⁸ ראה רבינוביץ תשל"ו : שסט.

¹⁹ ראה שטיינזלץ תשל"ז : 7.

רווחת במדרשים בכלל "א"כ מה זה פגם וחסרון אם גם הוא הלך בעקבותיהם ושיטתם הנהוגה

אז".²⁰

אלה גם אלה בוחנים את ערכו של מדה"ג ביחס למדרש ה"קלאסי" הארץ ישראלי כדגם ייחוס בלעדי, ממש כפי שראה זאת יעקב ספיר, שד"ר ירושלים בתימן המאה ה-19 "... ראיתי ספר כתב יד בשם 'מדרש הגדול' על כל התורה, והוא מחזיק פי שניים ממדרש רבה שבידינו, ואינו לפי דרכו..." (הדגשה שלי גש).²¹ ההתבוננות על מדה"ג בן המאה ה-14 דרך דגם הייחוס של המדרש "הקלאסי" אינה מאפשרת בחינה של יצירה זו מצד עצמה ומצד הקשרי הופעתה ויצירתה.²² יעקב אלבוים מצביע על הבעיה הטמונה בהתמקדות המחקרית בזיהוי המקורות המשולבים בספרות המדרשית של ימי הביניים. למרות התרומה החשובה שלה לזיהוי מקורות נעלמים, הממצאים, כפי שהוא טוען, מאשרים לרוב את הידוע. בניגוד לכך מבליט אלבוים את החשיבות שיש במחקר של כל יצירה כטקסט לעצמו, משום שיש בכך כדי להקנות לה ערך ייחודי מצד עצמה.²³

ג. הגישה האסתטית מבליטה את איכותו האמנותית של מדה"ג ומתארת אותו כ"פלטין נאה מעשה ידי אדריכל אמן",²⁴ אשר השקיע "עבודה עצומה לפי מיטב כשרונותיו הנעלים ועשה עיבוד אמנותי"²⁵ "והניח לפנינו יצירה מתוכננת ומשוכללת היטב".²⁶

ד. הגישה הדיסקורסיבית נשענת על מיזוג המקורות המאפיין את מדה"ג ותרה אחרי המטרות התרבותיות של יצירתו.²⁷ ביחס לשיח עם כלל היצירה היהודית שעמדה לפני יוצרו, מוצע כי "מה שעשה הרמב"ם להלכה ולדינים עשה ר' דוד העדני למדרשי חז"ל [...]" כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר".²⁸ ביחס לשיח המקומי בתקופתו מוסבר כי "ר' דוד ב"ר עמרם ראה לפניו לחבר ספר נחוץ שימושי לכל חכמי ורבני קהילות תימן, ריכוז מתובל מכל דרשות חז"ל על פרשת השבוע".²⁹

²⁰ ראה כשר, שם : לב.

²¹ ראה פיש 1975 : 7.

²² וראה את דבריה של שטיין על בעיה זו בהקשרו של פדר"א, שטיין תשע"א : 75 וראה אלבוים 1977 : 145.

²³ ראה אלבוים 1977 : 142.

²⁴ ראה רבינוביץ תשל"ו : שסט.

²⁵ ראה ורטהימר תשמ"ח : כו.

²⁶ ראה טובי בן שמעון, שם : 387.

²⁷ יעקב אלבוים מציע את הקטגוריה "אנתולוגיה" כדי להבחין בין הספרות המדרשית של ימי הביניים (ובתוכה מדה"ג) לבין ילקוט שמעוני וילקוט המכירי המכונים במפורש במושג "ילקוט". בהקשר לכך הוא מעלה מספר אפשרויות כמענה לשאלה מדוע חוברו אנתולוגיות. וביניהן הוא מציינ את השאיפה לשקם את המדרש ומעמדו כמענה להתרחבותה של פרשנות הפשט, כמקור לדרשות בציבור וכמענה לצמיחת האנתולוגיות ההלכתיות בימי הביניים. (שם : 140)

²⁸ ראה רבינוביץ, תשל"ו : שסט-שע.

²⁹ ראה ורטהימר שם : כו.

ה. הגישה המערכתית מבקשת לבחון את מדה"ג כחלק מן המערכת הספרותית של יהודי תימן על יסוד התנגדות לתפיסת מרכזיותו של מדה"ג שעיצבה הגישה הבעלתנית.³⁰ מתוך אפיונם של מדרשי תימן משרטט מאיר חבצלת תמונה מפתיעה לכאורה אשר ממקמת את מדה"ג בשוליה וקובע, כי מדה"ג "should not by any means be considered as one of the typical YM (Yemenite Midrashim)" ומציין את "מאור האפלה" כדגם הבסיס של מדרשי תימן. שוליות זאת נגזרת, כפי שהוא טוען, מכך שמדה"ג ממשיך את המסורת של המדרשים הקדומים בצורה ובתכנים. יתירה מזו, בחינה ממפה של כלל היצירה היהודית בתימן במאות ה-12 - 18 שערך אהרן גימאני מעלה כי היצירה המדרשית כולה מועטה עד מאד ביחס ליצירות אחרות, ובכך ממוזער עד מאד חלקו של מדה"ג במערכת הספרותית היהודית בתימן.³¹

שלוש הגישות האחרונות טעונות השלמה. הגישה האסתטית מבססת את עצמה על התרשמות ועל חקירה וזיהוי של המקורות. אולם איך בכך די, משום שהמפגש עם הטקסט של מדה"ג מציג בפני הקורא ראשית לכל, צורות ספרותיות של מדרש עתיק, פיוטים, טרמינולוגיה חז"לית, הקדמה. בהנחה שמרבית החומר הטקסטואלי אינו מכיל תכנים שיצר בעל מדה"ג (מלבד הפיוטים), ניתן לשער, כי הצורות השונות ודרכי צירופן מהוות בחירה אמנותית לא פחות מרכזית מתכני היחידות הטקסטואליות, בין מקוריות (בפיוטים, למשל) ובין שאינן מקוריות. לפיכך ראוי להרחיב את העיון במדה"ג בגישה זו על אודות הבחירות האמנותיות המופיעות בו כגילום של פואטיקה אפשרית.

הגישה הדיסקורסיבית מעלה אמנם שאלות על אודות מטרותיו של מחבר מדה"ג, אולם מצמצמת את טווח אפשרויותיהן. זאת משום שהיא אינה בוחנת את שדה השיח של היצירה היהודית בימי הביניים במובנה הרחב, וממילא אינה נותנת ביטוי לבחינה פואטית שבלעדיה בחינה פונקציונלית אינה אפשרית. מובן זה בא לידי ביטוי למשל, בשאיפה אל התמונה השלמה ואל האחדות במדרש המאוחר³² ואל המסגרת המורחבת³³ וביצירתם של חיבורים כדגם בעל אפיונים מזוהים.³⁴ מלבד זאת המטרות שהוצעו במסגרתה התאפיינו בתפיסה קאנונית מעצם ההשוואה שהציע רבינוביץ ל'משנה תורה' לרמב"ם אשר "ביקש כידוע להמיר בו את התלמוד ולעשותו משנה לקנון המקראי"³⁵ ומהצעתו של ורטהיימר לראות במדה"ג ספר שימושי לקריאה בפרשות השבוע. בהקשרו של מדה"ג מתעוררים קשיים בזיהוי מוטיבציה

³⁰ ראה חבצלת, תשנ"ו: 3 וכן להלן.

³¹ ראה גימאני, תשס"ה: 265 - 278.

³² ראה אלבוים, תשמ"ו 57 - 62.

³³ ראה לוינסון, 2005: 315.

³⁴ דרורי 1988: 65 - 67.

³⁵ ראה אליצור, 2010: 234 - 235.

קנונית. עריכה מכוונת של קאנון³⁶ כדוגמת הרמב"ם³⁷ מחייבת הצהרה של סובייקט על כך,³⁸ והצהרה כזו נעדרת מן ההקדמה למדה"ג.³⁹

הגישה המערכתית מחייבת להבהיר מדוע למרות מיקומו השולי, כפי שטוען חבצלת, נתפס מדה"ג כיצירה המרכזית של יהדות תימן ובאיזו מידה ניתן לאפיין באופן ייחודי מצד עצמו. זאת על ידי קביעת תחומי הרב-מערכת הספרותית הרלוונטית לעיסוק בו ובחינת הדגמים המרכזיים המופיעים בה.⁴⁰ לפנינו אפוא תופעה ספרותית של יצירה המציגה את עצמה בפנים כפולות. מצד אחד כתואמת לדגם ספרותי קיים, אבל מצד שני מופיעים במרקמה רכיבים המבהירים שמדובר במעשה מלאכותי. מדה"ג הגדול "מתחפש" אפוא למדרש ה"קלאסי" אבל אינו "מסווה" התחפשות זו. זאת לעומת במדבר רבה (מחצית המאה ה-12, פרובנס ככל הנראה) שהציג עצמו כמדרש חכמים לכל דבר ואף התקבל ככזה.⁴¹ הבחירה הזו - יש בה כדי להעיד על מודעות גבוהה של מחבר מדה"ג, ולכן עיסוק בגילומה הטקסטואלי והמבני עשוי לסייע בהצבעה עליה.

הואיל ופיוטי הרשות במדה"ג מיוחסים למחבר מדה"ג,⁴² התקיים הפולמוס על אודות זיהויו מתוך הנחה שפיוטים אלה מהווים סמן לזהותו. לכן יוצג השיח על אודות זהות המחבר כחלק מן העיון בפיוט הרשות של ההקדמה, הגם שאין להסיק על זהותו רק מקטעים אלה.⁴³ היקפו הרחב של מדה"ג, המאבק על זהותו התימנית של מחברו ותפיסתו כמאגר מקורות יצרו עד עתה שלוש מגמות מחקריות עיקריות:

א. עיסוק בתופעות בדידות כגון צורני לשון ופיוטי הרשות המופיעים בו לצורך שאלת זיהוי

מחברו⁴⁴ ולצורך זיהוי הזיקות אל תפילת העמידה.⁴⁵

³⁶ שלא כמו הקאנון התרבותי כאוסף של "כתבי יסוד המגלים את יסודות תודעתה העצמית הקולקטיבית של קהילה", ראה סטרומזה, 2010: 25 הע' 4. בהערה זו היא מצטטת את פינקלברג ואת גיא סטרומזה. וראה ברודי, תשע"א: 11 - 23. בדבריו הוא מציע חלוקה בין קנונים נורמטיביים המתווים קודי התנהגות, קנונים ספרותיים-אסתטיים וקנונים מכוונים מבחינה תרבותית כגישור בין הקנונים הנורמטיביים והספרותיים. המפתח המוצע להכללה בקנונים המכוונים מבחינה תרבותית הוא הכרה בתפקיד התרבותי של הטקסטים.

³⁷ השאיפה הקנונית של הרמב"ם מובעת בהקדמה ל"יד החזקה": "כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחיבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חיבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזירות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חיבוריהם שחיברו אחר הגמרא. לפיכך קראתי שם חיבור זה משנה תורה. לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואחר כך קורא בזה וידוע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם". השאיפה הקנונית באה לידי ביטוי בדברים אלה בביטולן של הקושיות והפירושים "לא זה אומר בכה וזה בכה. אלא דברים ברורים קרובים נכונים".

³⁸ וראה את עיונו של לביא ברשימות הספרים של ר' יוסף ראש הסדר, תשע"א: 38 - 87.

³⁹ ראה להלן את ההשוואה בין ההקדמה למדה"ג לבין ההקדמה ל"מאור האפלה" חלק א' סעיף 2.3. בהשוואה זו עולה בין השאר שאלת ההצהרה הברורה על הצורך בחיבור ועל תכליתו. בעוד שבמדרש "מאור האפלה" הדברים נאמרים באופן מוצהר, במדה"ג הם מגולמים בפואטיקה של ההקדמה.

⁴⁰ ראה דרורי, שם: 18 - 19.

⁴¹ מאק, תשנ"ו: 102.

⁴² ראה שטיינזלץ תשמ"ג: 95.

⁴³ ראה להלן, חלק א', 3.2.3.

⁴⁴ ראה מורג, תשכ"ה; רצהבי תשמ"ב; שטיינזלץ, תשמ"ג.

⁴⁵ ראה הלוי תש"ן.

ב. עיסוק ביצירה כמאגר עשיר של מקורות המצפה לזיהויים מתוך תפיסה שעיקר החכמה התמימית היתה באיסוף וליקוט.⁴⁶

ג. עיסוק פילולוגי שתכליתו הוצאה של מהדורה מדעית למדה"ג.⁴⁷

על בסיס הישגי המחקר בשלוש מגמות אלה עולה אפוא הצורך לתת תמונה קוהרנטית עשירה ורחבה דיה שתתן דעתה למספר גורמים: א. לתופעות הבדידות, מתוך תפיסה ש"מגוון הז'נרים הנכללים בחיבור מסוים - בכל חיבור - הוא עדות וביטוי לקודים הפרשניים והחוויתיים העומדים בבסיסו".⁴⁸ ב. ליצירה כולה כמכלול. ג. למערכת היחסים הפנימית בתוכה באמצעות איתור הזיקות בין תופעה ספרותית ובין היצירה השלמה ולשם העלאת השערות על אודות מטרותיה האפשריות כדי לאפיין את מדה"ג מצד עצמו ומצד זיקותיו להקשריו המרובים.⁴⁹ המחקר הספרותי - יש בו כדי לבנות תמונה כזו בדרך של עיון במרקמה של היצירה ובזיהוי רכיבים אשר יוצרים זיקות בין יחידות טקסטואליות רחוקות זו מזו, כל זאת ביחס למאפיינים הכלליים של מדה"ג. כיוון זה עמד במרכזו של המחקר הספרותי של פרשת "לך לך" במדה"ג,⁵⁰ אשר זיהה בטקסט הדגשות צורניות ואסתטיות באופן השימוש ברכיבים טקסטואליים השגורים אצל ספרות המדרש. בשל מגבלות הדגימה שלו דרוש אפוא מאמץ מחקרי לעיסוק אשר יתמקד במדה"ג כיצירה אוטונומית בעלת איכויות משלה ובמיקומה בשיח הספרות היהודית.

מתודולוגיה

כדי לתת מענה הולם לצרכי המחקר נדרש שילוב של היבטים וקורפוסים שונים - הסמיוטיקה, גישת הרב-מערכת הספרותית, הדינמיקה בין הסטרוקטורליזם ובין הפוסט-סטרוקטורליזם (דה-קונסטרוקציה), המדרש המאוחר, היצירה היהודית בתימן. סדר הצגת ההיבטים אינו מקרי. הסמיוטיקה מאפשרת לתת סימנים בטקסט של מדה"ג ולבחון אותם על יסוד תפיסה דיאכרונית וסינכרונית רב-מערכתית. לבחינה זו יש צורך מחד גיסא להציב ציר פרדיגמטי (מבנה עומק רעיוני וצורני), ומאידך גיסא לעסוק באופן גמיש ודינמי בצירים הסינטגמטיים (מבנה השטח). כך תגלם מערכת הסימנים הטקסטואלית - הדקדוק הפנימי של מדה"ג - את הנוכחות של מחברו (סוגיה שהעסיקה רבות את המחקר ותקבל מסגור מחודש במחקר המוצע) ותסייע להצביע על שיקולי הדעת האמנותיים-

⁴⁶ ראה ליברמן תש"ל: 39; מאק תשמ"ט: 116 וראה את גישתו הביקורתית של אלבוים לתפיסה זו, 1977: 141 - 142.

⁴⁷ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד: 8 - 9.

⁴⁸ ראה שטיין, תשס"ה: 26.

⁴⁹ כפי שמציע אלבוים, 1977: 142.

⁵⁰ שפירא תשס"ז.

הרעיוניים המשתיתים את היצירה. כל זאת ביחס להקשרו של המדרש המאוחר ולהקשר הגיאוגרפי-היסטורי-תרבותי של תימן.

היבטים סמיוטיים

הפניית המבט להיבטים הסמיוטיים כתשתית פואטית אפשרית במדה"ג התבררה לי כבעלת חשיבות יסודית ליצירה זו, כאשר ביקשתי במחקר מוקדם לאפיין את מבנה פרשת 'לך לך' כפרשה מדגימה במדה"ג, תוך ניסיון לזהות עיקרון מארגן העומד בבסיסו.⁵¹ הואיל ובפרשת 'לך לך' במדה"ג מופיעה תבנית הניסיונות שהתנסה בהם אברהם,⁵² רב היה הפיתוי לעגן בה את מבנה הפרשה בשל האנומרציה המאפיינת אותה כעיקרון נוסחאי מוכר במקרא ובספרות המדרשית.⁵³ אולם למרות הפוטנציאל הקומפוזיציוני והתמטי הגלום באנומרציה בהציבה קטגוריה ובקביעת מרכיביה, עד מהרה עלה הצורך בזיהוי עיקרון צורני-תמטי חדש המותאם למדה"ג, שאני מציע לראותו כיצירה חדשה ואוטונומית למרות זיקתה הגלויה לספרות המדרש. זאת משום שאנומרציה זאת מופיעה באופן חלקי בפרשה זו (שישה ניסיונות מתוך עשרה), ובעיקר משום שהקונקרטיות התכנית שלה אינה מאפשרת לגזור ממנה עיקרון מבני באשר לכלל הפרשות במדה"ג. אני מבקש לטעון, כי בהקשרו של מדה"ג פתח המבט הסמיוטי אפשרות לזהות סדירות, אשר נסמכת מצד אחד על הטרמינולוגיה של המדרש, ומצד שני מתעצבת באופן ייחודי למדה"ג ומהווה מרכיב משמעותי באפיון הפואטיקה שלו.

מוקד הדיון הוא בדיבורי ההצעה (כגון, 'שנאמר', 'דכתיב', 'דבר אחר', 'מלמד ש', 'מגיד הכתוב' וכד') המופיעים בטקסט של מדה"ג ומהווים סימנים אינדקסיאליים מובהקים המזוהים באמצעות כוחם המסמן - פעולת ההצבעה שלהם - גם בהיעדרו של האובייקט המסומן, ובשל כך גם בהיעדרה של פרשנות.⁵⁴ המונח 'דיבורי ההצעה' מציין את כלל הביטויים ותבניות הלשון המהווים את "הטרמינולוגיה של המדרש"⁵⁵ ומחברים באמצעות תכונת ההצבעה שלהם "בין הטקסט של התורה כתובה לתורה שבעל

⁵¹ ראה שפירא, תשע"א: א' 23 - 36.

⁵² על פי פירוש המשנה לרמב"ם אבות ה', ג: "העשרה ניסיונות אשר נתנסה אברהם אבינו - כולם כתובים. הראשון - הגירות, והוא אומר יתעלה לו: (בראשית יב א) לך לך מארצך וממולדתך. והשני - הרעב אשר מצא בארץ כנען כאשר השתקע בארץ, וכבר יועד לו: (בראשית יב ב) "ואעשך... ואברכך ואגדלה שמך", וזה ניסיון גדול, והוא אומר: (בראשית יב ז) "ויהי רעב בארץ" וכי. והניסיון השלישי - עשוק המצרים אותו בלקיחת שרה לפרעה. והרביעי - הילחמו בארבעה מלכים. והחמישי - לקחו הגר כשנאש מההולדה משרה. והשישי - המילה, אשר צווה בה בשנות הזיקנה. והשביעי - עשוק מלך גרר אותו בלקיחת שרה גם כן. והשמיני - הרחקת הגר אחר היבנותו ממנה. והתשיעי - הרחקת בנו ישמעאל, והוא אמרו לו יתעלה: (בראשית כא יב) "אל ירע בעיניך על הנער ועל אמתך", וכבר העיד הכתוב כמה קשה היה הדבר עליו: (בראשית כא יא) "וירע הדבר מאד בעיני אברהם", אבל הוא קיים ציוויו יתעלה וגירשם. והעשירי - עקדת יצחק".

⁵³ ראה נויגל, 2003, 73 - 83. בדבריו הוא מצביע על ההקבלה בין האנומרציה של עשרת הניסיונות שהוטלו על אברהם, כפי שהיא מופיעה בפדר"א, לבין עשר המכות בשמות. אחד המרכיבים המעניינים בהקבלה זו הוא החלוקה של תבנית העשרת לשתי תבניות משנה: אנומרציה של שבע ואנומרציה של עשר. כך המכה השביעית, הברד, מוצבת בהקבלה למכת בכורות, והניסיון השביעי של אברהם - ברית בין הבתרים - מוצב בהקבלה לעקדת יצחק. מלבד זאת, מראה נויגל, כי התופעה השביעית (מכת הברד, ברית בין הבתרים) מתבררת כסוג של נקודת מפנה בנרטיב העומד בתשתיתה של האנומרציה הזו. וראה שטיין (תשס"ה: 66 - 68) המבהירה את תפקודה המתבנת הכפול של האנומרציה, ולפיו היא גם תופסת את העולם כמתובנת וגם מתבנת את המידע או המסורת שהיא מעבירה.

⁵⁴ פרס, 1991: 239 - 240, וראה שטיין תשס"ה: 223 הע' 169.

⁵⁵ ראה בכר תרפ"ג: III.

פה".⁵⁶ רחל נסים מציינת, כי בצד החיבור שהם יוצרים בין שתי התורות, מעצם קיומם הם גם מפרידים ביניהן ולא רק זאת אלא גם בין אבריהן של היחידות הטקסטואליות המדרשיות לבין עצמן ובכך נרמז הפוטנציאל הקומפוזיציוני הגלום בהם. בהקשר הופעתם של דיבורי ההצעה במדה"ג מציין טובי, כי הם כולם שאולים מספרות חז"ל.⁵⁷ בסקרו את מקורותיו של מדה"ג מצביע טובי⁵⁸ על הטרמינולוגיה השאובה מהם ומהמקורות אשר הוגדרו כעלומים,⁵⁹ ומול אלה הוא מבליט את המונחים שמקורם אמנם בספרות חז"ל, אולם לא הופיעו עם היחידות הטקסטואליות שהובאו ממנה, "אלא נוספו ע"י בעל מדה"ג לפי טעמו וצרכיו".⁶⁰ אפשר שיש בתשומת הלב לדה"צ הנוספים כדי לרמוז למודעותו של מחבר מדה"ג לפוטנציאל הגלום בהם בעיצובו של מדה"ג כיצירה חדשה.

הואיל ומרבית הטקסטים במדה"ג מובאים ממקורות קודמים לו, עולות מספר שאלות על אודותיהם הקשורות במחוות החיצוניות והפנימיות שהם מגלמים: א. האם דיבורי ההצעה המופיעים במדה"ג הביאו עימם את הפונקציה הסמיוטית הגלומה בתפקודם בטקסט של המדרש הקדום, כיוצרים דיאלוג בין התורה שבכתב ובין התורה שבעל פה תוך חיבור והפרדה בו-זמניים "וגם בין אבריהן של היחידות הטקסטואליות לבין עצמן. כך בא לידי ביטוי קיומו הכפול של הטקסט - הקיום המגובש, השלם והקבוע והקיום המפורק והמוסט להקשרים רבים"?⁶¹ ב. האם הם ממלאים פונקציה סמיוטית אחרת? ג. האם ממלאים פונקציה קישוטית בלבד? ד. שמא יש לראות בהם חלק שנגרר עם המובאה שנבחרה. בחינה של דה"צ 'זהו שאמר הכתוב' בפרשת 'לך לך'⁶² הצביעה בהשוואה למקורות על יוזמתו של בעל מדה"ג בשילובו והציעה לראות בו נושא משמעות קומפוזיציונית הנוספת לפונקציה הדיאלוגית "לקשר את הכתוב הנדון עם כתוב אחר"⁶³ שהוא ממלא במדרשי התנאים. בפרשת "לך לך" במדה"ג יוצר 'זהו שאמר הכתוב' שלשלת יחידות ספרותיות האחוזות בו לאורך הפרשה וקושר אותן לפתיחה ולפיוט, ובכך יוצר מהלך רעיוני שלם שבסיסו בפיוט ובפתיחה והרחבתו ביחידות המסומנות. בחינה משווה למקורות למדה"ג לכלל הפרשיות בבראשית מעלה שלמעט מקרים ספורים, מופיע דה"צ זה כפרי יוזמתו של בעל מדה"ג. לפיכך ראוי להעמיק את ההתבוננות בהופעתו של 'זהו שאמר הכתוב' ובסמנים אחרים בטקסט מתוך הנחה שאם המדרש הקדום מבקש שנמענו יקרא את המקרא בדרכו המפורקת ובאמצעותה, ייתכן שמדה"ג מבקש מן הנמען לקרוא את המדרש הקדום (ואת שאר המקורות) בדרכו הממזגת וההרמונית.

⁵⁶ ראה רחל נסים 1991/2 : 188.

⁵⁷ ראה טובי, תשמ"ד : 75.

⁵⁸ ראה שם : 210.

⁵⁹ ראה שם : 351.

⁶⁰ ראה שם : 357.

⁶¹ ראה נסים, 1991/2 : 188.

⁶² ראה שפירא, שם : 28 - 36.

⁶³ ראה בכר, תרפ"ג : 35.

אין בכך כדי לטעון שדיבור ההצעה 'זהו שאמר הכתוב' הוא הסמן האינדקסיאלי היחיד והעיקרי המופיע במדה"ג אלא יש לבחון חטיבות טקסטואליות נוספות כגון אלה המופיעות בהקדמה מהיבט זה.

רב-מערכת ספרותית

מערכת הסימנים המופיעה בטקסט של מדה"ג יוצרת שדה שיח של רב-מערכת ספרותית המכילה בתוכה מערכות ספרותיות שונות. מערכת ספרותית היא "רשת של יחסים בין טקסטים (כולל טקסטים פוטנציאליים, כלומר מודלים) שבזכותה הם נחשבים כ"שייכים" וכ"מהווים" שלם אחד".⁶⁴ לפיכך העיסוק בסוגים הספרותיים כבעלי מהות לעצמם - אין בו די בגישה זו בשל האינטראקציה שהם מקיימים עם סוגים אחרים ומערכות אחרות. לכן מוצע להתייחס אליהם "כאיברים הממלאים תפקיד בקיומו של שלם אחד ("מערכת"), ומקיימים ביניהם יחסים שונים, שהבנתם חיונית להבנת הדינאמיקה בתוך השלם (לפי תפיסת החשיבה הסטרוקטוראלית והפונקציונאלית)".⁶⁵ מתקבלת אפוא תמונה של "מכלול שיש בו יחסים היררכיים"⁶⁶ של אופוזיציות בין מרכז לשוליים במרחב שנוצר על ידי משתנים סינכרוניים ודיאכרוניים.⁶⁷ ניתוח מערכת היחסים הזו מיוסד על בחינת השינויים המתקיימים בה ומתגלמים בתהליכים מרכזיים: א. תהליכי אוטומטיזציה של הסימנים אשר "מתפקדים כ"מחסן אוטומאטי" לסיטואציות נתונות" ועשויים ליצור רושם של מבע מדורדר. "אבל האמנות היא היכולה, לדעת שקלובסקי, להחיות את המבע באמצעות דיאטומטיזציה".⁶⁸ ב. תהליכי אינטרפרטציה ובמסגרתם ספרות היעד "הצעירה" משתמשת בספרות המקור "הותיקה" כאשר הרפרטואר שלה אינו מספיק עוד או שאינו מתאים לצרכי ביטוי.⁶⁹ ג. הדינמיקה הספרותית המהווה את מכלול גורמי השינוי הפועלים במערכת הספרותית ומבוססת על הזיקה בין המערכת הספרותית לבין המערכת החברתית.

עיסוק בשלושת התהליכים הללו יסייע לבחון האומנם התקיים תהליך של אוטומטיזציה של הסימנים במדה"ג או של דיאטומטיזציה. מלבד זאת, זיהוי האופן שבו נתפסים החומרים מספרויות המקור באמצעות המשמעות שהם מקבלים בהקשרם החדש עשוי לסייע בבחינת תהליכי האינטרפרטציה שנקט בעל מדה"ג. כל אלה יכולים להעיד על תפיסות חברתיות ותהליכים חברתיים שבהקשרם נוצר מדה"ג.

⁶⁴ ראה אבן זהר, 1984 : 135.

⁶⁵ ראה דרורי, 1988 : 18 - 19.

⁶⁶ ראה דרורי שם : 19.

⁶⁷ ראה אבן זהר, שם : 136 - 137..

⁶⁸ ראה אבן זהר שם : 142.

⁶⁹ ראה שם : 140 - 141.

בין סטרוקטורליזם לבין פוסט-סטרוקטורליזם

גישת הרב-מערכת מושתתת אפוא על תפיסה פונקציונלית של איבריה. הפקת המשמעות ממנה היא לבחון החשיבה הסטרוקטורליסטית,⁷⁰ ולפיכך ראוי לבחון במה תסייע גישה זו למימוש מטרות המחקר. הדרך המוצעת על ידה מבקשת לנוע מן הצורה אל התוכן מתוך הנחה ש"מתחת למגוון הצורות [...] שוכנת אחדות" המהווה תשתית פרדיגמאטית ליצירה ומתנה אותה.⁷¹ אולם הזיקות הברורות שמקיים הטקסט של מדה"ג עם רב-מערכת ספרותית מניבות פוליפוניה, דינמיות והתהוות מתמדת המאפיינות את הפוסט-סטרוקטורליזם ומאתגרות את הסטרוקטורליזם הפרדיגמטי. שילוב בין שתי הגישות יאפשר לעסוק בייחודו של מדה"ג משני הקטבים: מצד אחד מציעה הגישה האחדותית והסטאטית לראות בו בלשונו של סוסיר parole של מערכת מוסכמות ספרותיות - langue. בהקשר זה מחייבת שייכותו הרב-מערכתית של מדה"ג מבט סטרוקטורליסטי מורכב במוסכמות אלה בשל הריבוי של המערכות הסוגתיות הגלומות בו - המדרש, הפיוט והחיבור על התשתיות הפרדיגמטיות שלהן. עשויה להתקבל ממבט זה תמונה סינכרונית, אולם המודעות לנסיבות הזמן של היצירה - ימי הביניים - ומקומה - הספרות היהודית בתימן, נסיבות היוצרות הקשרים ייחודיים, מאפשרת לזהות תהליכי שינוי בסטרוקטורות ומשתנים להתבוננות זו, ולפיכך להעשיר את התמונה במבט דיאכרוני המזהה תהליכי שינוי הגלומים ביצירה. לפיכך מהווה הגישה הסטרוקטורליסטית שלב הכרחי אמנם, לשם דיון במדה"ג, אולם מחייב השלמה של מבט דינמי המאפשר היחלצות מן המגבלה הסטרוקטורליסטית והתבוננות במדה"ג כיצירה אוטונומית. שילוב זה - יש בו כדי להעלות את המודעות לרעיון, כי הטקסט אינו ניתן למיצוי, ולכן תהליכי הפירוש שלו אינם נעצרים, משום ש"האמת היא מושג "תיאולוגי" בלתי רצוי, שאין לו מקום בחקר הספרות [...] מרגע שהתגלתה היא עוצרת את תהליך הפירוש".⁷² שילוב שתי הגישות יאפשר לזהות סדירויות ורצפים ספרותיים סמויים המתקיימים בתוך המסגרות הגלויות ולאפיין אותם כמבני עומק ייחודיים של היצירה. התנועה בין שתי הגישות הללו חיונית אפוא למחקר זה.

הקשרים מדרשיים

זמן היווצרותו של מדה"ג - המאה ה-14 - ואף מיפוי מקורותיו⁷³ מעידים, כי המדרש המאוחר הזין אותו. בין אם הכיר מחבר מדה"ג את כל היצירות המסווגות כמדרש מאוחר ובין אם לא, אפשר שקיים יחסי גומלין עקיפים עימן. לפיכך מהווה המדרש המאוחר מערכת ייחוס משמעותית נוספת להתבוננות במדה"ג. מבחינת האפיונים המחקריים ובהשוואה למדרש ה'קלאסי' מתקבלת התמונה הבאה על אודות

⁷⁰ ראה סטרוק, 2007: 138.

⁷¹ ראה שם: 18.

⁷² ראה שם: 173.

⁷³ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד.

המדרש המאוחר. הוא מצטיין בשאיפה להיקפים רחבים של המדרש עצמו⁷⁴ ושל חטיבותיו הספרותיות.⁷⁵ גם ביחסו להקשרי הופעתו מתברר, כי ניתן לזהות למשל שילוב של ביטויים רטוריים ע"ד ספרות הגאונים⁷⁶ והתקרבות בסגנון ובתוכן אל פרשנות ימי הביניים,⁷⁷ המתבטאת במאמץ לשלב בין הצורה הדרשנית, שמטבעה בלשונה של יעקב אלבוים⁷⁸ "קשה לה להכיל ולהציע שיטה" לבין הצגה שיטתית של נושא האופיינית לספרי המוסר והפילוסופיה.⁷⁹ בצד זאת ניתן למצוא נטייה להעלמה של סימני הקשר קונקרטיים,⁸⁰ ובולטת העדפה ברורה של העברית ה"צחה"⁸¹ כמשרתת פונקציה ספרותית-אסתטית של הלשון.⁸²

אף כי נדמה על פי הגישה המחקרית הבעלתנית, כי המאפיינים הצורניים והתוכניים של המדרש הקלאסי תקפים ויציבים, עולה כי "המדרש המאוחר חושף מגוון של חידושים צורניים ותוכניים [...]. המטרימים את רב-המערכת הספרותית שתצמח מאוחר יותר".⁸³ ביניהם ניתן לזהות נטייה להתבטאות אישית בכל מדרש⁸⁴ במקביל להפקעתם של המאמרים מבעלות אומריהם. כתוצאה מכך ובמשולב עם התרחבותן של המסגרות הטקסטואליות במדרש המאוחר, מפנה הדיאלקטיות "שהיא מסימני המובהקים של המדרש הקלאסי"⁸⁵ את מקומה לאחדות המסר. בהשוואתו בין המדרש ה'קלאסי' לבין המדרש המאוחר, מציע אלבוים התבוננות מטפורית לאפיון המדרש ה'קלאסי' כפסיפס, ובו יוצרי המדרש הם עושי פסיפסים במטרה לשמר את המסורות ובשזירתם לכדי רצפים, ולאפיון המדרשים המאוחרים כציור, ובו יוצריהם מבקשים לצייר ציור משלהם, חדש. אולם, כפי שהוא מציין, עדיין לא השתחררו המדרשים המאוחרים מדרך המדרש הקלאסי, ורק היצירה המדרשית הימי-ביניימית על פי תיאור זה פנתה למהלך אחר המצריך אפיון.

המחברים בימי הביניים, כפי שמציין אלבוים, השתמשו במונח "מדרש" בימי הביניים באופן גמיש בהוראת "אנתולוגיה",⁸⁶ ובדרך זאת המשיך ערוץ הביטוי של ה"מדרש" לפעול כמסורת חיה.⁸⁷ הספרות

⁷⁴ ראה מאק, שם : 91.

⁷⁵ ראה לוינסון, שם : 316.

⁷⁶ ראה אלבוים תשמ"ו : 57.

⁷⁷ ראה שם : שם.

⁷⁸ ראה אלבוים, 1981 : 153.

⁷⁹ ראה שם.

⁸⁰ ראה מאק : 98. בדיונו במדרש 'במדבר רבה', המאה ה-12 ככל הנראה, הוא מאפיינו כמדרש שהשתדל, ואף הצליח, ליצור מדרש דמוי-קלאסי, אולם מצביע על "נטייתו הקבועה להעלים סימנים כלשהם הנוגעים למציאות החיים בזמנו ובמקומו"

⁸¹ ראה אלבוים : תשמ"ו, 57.

⁸² ראה דרורי, 1988 : 43. "העברית שימשה בדגם ספרותי שבו ניתנה עדיפות גבוהה לפונקציה הספרותית-אסתטית של הלשון, במידה לא מבוטלת על חשבון המובנות של הטקסט". דרורי קובעת חד-משמעית, כי הלשון העברית בספרות הרבנית בתקופה זו כבר אינה משמשת לייצוגה של ריאליה ואינה בעלת פונקציה תקשורתית, אלא מרוכזת כולה בצרכים ספרותיים-אסתטיים בניגוד לערבית התקשורתית (ראה דרורי, 1988 : 173). בהקשר זה מציין בלאו (1999 : 232 - 239), כי בתקופה הנדונה פועלות פונקציות אסתטיות וקומוניקטיביות בשתי הלשונות, אך מדובר בנטייה ובמינון. השפה היהודית-ערבית נוטה אל הקומוניקטיביות, והעברית אל האסתטיות והספרותיות (שם : 238).

⁸³ ראה שטיין, שם : 52.

⁸⁴ ראה אלבוים תשמ"ו : 58. הוא מדגים את הדברים במדרשי התנחומא, בפדר"א ובתדב"א.

⁸⁵ שם : 59 ולהלן.

⁸⁶ ראה אלבוים 1977 : 137.

היהודית בתימן ברובה נושאת חותם זה, אולם לא במובן הטכני-לקטני של אוסף ללא שיקול דעת, אלא במובן הקומפוזיציוני שמאפשר לזהות את ייחודה של היצירה, על בסיס זיהוי העקרונות המסדירים וממשמעים את הרצפים המופיעים בטקסט שלה, כפי שהציע אלבויס בביקורת שהביע על מחקר האנתולוגיות אשר התמקד בזיהוי המקורות מן המדרש הקדום המונחים בתשתיותיהן, ובכך ראה את ערכן.⁸⁸

לפיכך, במקום לראות את ספרות המדרש כמתמחה במה שנתפס כמדדים קבועים המאפיינים את התקופה הקלאסית, יש לראות את הדברים כהתפתחות של צורות פואטיות שמטרימות את המערכת הימי-ביניימית. להקשרנו, העיון במדה"ג, בן ימי הביניים, בצד אפיונו כיצירה לעצמה, עשוי לסייע באפיון של מגמה זו.

הקשרים היסטוריים

כדי להשלים את התמונה עולה השאלה בדבר העולם הספרותי וההיסטורי של יהודי תימן. המידע ההיסטורי העומד לרשותנו בהקשר זה מצומצם ותחום, משום שחשיפת הגניזה הקהירית האירה את התקופה שבין המאות ה-10 - 13 בלבד,⁸⁹ ולא את זמן חיבורו של מדה"ג - המאה ה-14. מתבררת ממסמכיה תמונה של אבחנה בין יהודי עדן ובין שאר יהודי תימן,⁹⁰ מרכזיותה של עדן כעיר נמל,⁹¹ מערכת יחסים מסועפת עם קהילות יהודיות באגן הים התיכון⁹² ופריחה כלכלית. המחקר העוסק בתקופה זו ועד המאה ה-16 ניזון בעיקר מן היצירה הספרותית היהודית בתימן מקור בלעדי לבניית תמונה חברתית ותרבותית,⁹³ והיא נתפסת כעדות לאפיון התקופה בין המאות ה-13 - 16 כ"תור הזהב" של יהודי תימן.⁹⁴ מדרשי תימן מתאפיינים בעיקר באינטראקציה אינטנסיבית עם המערכת הטקסטואלית הערבית ולעתים באופן נועז, ובשיבוש המקורות הטקסטואליים היהודיים.⁹⁵ תכניהם ממוקדים כמו הקורפוס הערבי בסביבתם בארבעה תחומים מרכזיים: עקרונות פילוסופיים, פרקטיקה דתית, סוגיות אמוניות, הפקת משמעות טקסטואלית ויצירתה.⁹⁶

⁸⁷ ראה שם: 144.

⁸⁸ ראה שם: 142 - 143.

⁸⁹ ראה אהרוני, תשנ"א: 22.

⁹⁰ ראה שם: 31.

⁹¹ ראה שם: 24.

⁹² ראה שם: 30. וראה גימאני

⁹³ ראה חבצלת, תשנ"ו: 6.

⁹⁴ ראה חבצלת, 1992: 88.

⁹⁵ ראה חבצלת, תשנ"ו: 4 - 5.

⁹⁶ ראה Langermann, 1996.

אהרן גימאני ערך מיפוי של היצירה הספרותית היהודית בתימן בין המאות ה-12 וה-18.⁹⁷ להקשרנו, אני מבקש להתבונן בתמונה העולה ממיפוי זה באשר לפרק הזמן של המאות ה-12 - 14 כדי לאפיין את הרב-מערכת הספרותית שבקרבה מופיע מדה"ג.

מאה	מחבר	שם החיבור	סוג החיבור	לשון החיבור
12	לא ידוע	פירוש על הרי"ף למסכת חולין	תלמוד והלכה	עברית וערבית
	ר' נתנאל בירב פיומי	בסתאן אלעקול גן השכלים	פילוסופיה	ערבית
13	ר' סעדיה בן יעבץ הבבלי	פירוש על הלכות שחיטה לרמב"ם	הלכה	ערבית
	ר' נתנאל בן יששכר	שחיטה	הלכה	
	ר' חנניה בירב ישועה	פירוש על הלכות שחיטה ומאכלות אסורות בצורת שו"ת	הלכה	
	ר' חסין צמארי	שרח (פירוש) הלכות שחיטה מחברת התיג'אן	הלכה	ערבית
	ר' יחיא בירב סעדיא	שו"ת בהלכות שחיטה טרפיות ואיסורי מאכלות	הלכה	עברית וערבית
	ר' יחיא בירב סעדיא	תבונת בעלי התבונה	פילוסופיה	ערבית
14	ר' יחיא בירב סעדיא	קובץ תשובות לשאלות	פילוסופיה	ערבית
	ר' יחיא בירב סעדיא	ספר ידיעת השכל והנפש והגוף	פילוסופיה	ערבית
	ר' נתנאל בן ישעיה	נור אלצללאם (מאור האפלה)	מדרש	עברית וערבית
	ר' נתנאל בן ישעיה	פירוש למגילת אסתר	מדרש	עברית וערבית
	ר' נתנאל בן ישעיה	פירוש משנה תורה להרמב"ם	הלכה	עברית וערבית
	ר' דוד עדני	מדרש הגדול	מדרש	עברית
	ר' דוד עדני	אגדתא דמגילת אסתר	מדרש	עברית
	ר' דוד עדני	מדרש איכה	מדרש	עברית
	ר' יוסף בן יפת הלוי	אלזיג' אלבהרדי	אסטרונומיה	ערבית
	ר' יוסף בן יפת הלוי	נר ישראל	אסטרונומיה	ערבית
	ר' יוסף בן יפת הלוי	עיבור יוסף הלוי	אסטרונומיה	ערבית
	ר' מעוצה בן מנצור לדאני	עבור שנים	לוח	ערבית
	ר' פרחיה בן משולם	שו"ת בפילוסופיה	פילוסופיה	ערבית
	חכם מחכמי צעדה	כתאב אלחקאיק (ספר האמתיות)	מדרש פילוסופי	ערבית
	חכמי צעדה	כתב הגנה על השיטה האליגורית	כתב פולמוס עם חכמי צנעא	ערבית

ניתן לזהות התפתחות בכמות היצירות, 2 יצירות במאה ה-12, 4 יצירות במאה ה-13 ו-17 יצירות במאה ה-14.⁹⁸ במקביל, ניתן לזהות התפתחות גם בערוצי הביטוי. למבעים בתלמוד והלכה ופילוסופיה במאות ה-12, 13, נוסף במאה ה-14 המבע המדרשי והמדעי (אסטרונומיה). מרבית היצירות כתובות עברית, ובמיעוטן משולבת הערבית. במאה ה-14 מהווה המדרש פחות משליש מן המערכת הספרותית, וכך גם ביחס לכלל היצירה המדרשית בתימן על פי המיפוי הכולל של גימאני. ביחס לכלל הרב-מערכת

⁹⁷ ראה גימאני, תשס"ה: 266 - 278.

⁹⁸ והתפתחות זו מקבלת תנופה במאה ה-15 עם 65 יצירות. לאחר מכן מסתמנת ירידה במספר היצירות עד המאה ה-18.

הספרותית, חלקו של המדרש נמוך - 17 יצירות מתוך 175, כ-10 אחוזים. אולם, כפי שצינתי לעיל,⁹⁹ מעמדו של מדה"ג עומד ביחס הפוך לשוליותה המספרית של היצירה המדרשית ושל מדה"ג במסגרתה ומכונה על ידי רבינוביץ כ"גולת הכותרת של ילקוטי תימן".¹⁰⁰

אחד ההיבטים הייחודיים למדה"ג הוא שילוב מובאות מתוך כתבי הרמב"ם - פירוש המשנה לרמב"ם, ספר המצוות לרמב"ם (אינו מופיע במדה"ג לבראשית), מורה נבוכים ומשנה תורה.¹⁰¹ הציטוטים מיצירותיו שנכתבו בלשון ערבית-יהודית מופיעים במדה"ג בעברית. התופעה אינה רחבה מבחינה כמותית: במדה"ג לבראשית מופיעות בסך הכל 162 היקרויות¹⁰² של ציטוטים ממקורות שונים של הרמב"ם מתוך 2331 הבאות ממקורות אחרים - כ-7% מכלל הציטוטים. לשם השוואה, מתוך בראשית רבה (המקור הראשי של מדה"ג לבראשית) מופיעות 778 מובאות המהוות שליש מכלל הציטוטים. ואף על פי כן ואולי דווקא בשל מיעוטן הן בולטות עד מאד בחריגותן הלשונית ביחס ללשון חז"ל הרווחת במדה"ג ומביאות עימן את השיח המאפיין את יצירותיו של הרמב"ם.

אחת הדוגמאות המעניינות לשילוב מובאה מן הרמב"ם מופיעה בסיפור דרשני המשובץ בפתיחתא לפרשת 'לך לך':¹⁰³

זה הוא שאמר הכתוב "אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחק אלהים אלוהיך שמן ששון מחביריך" (תה' מה, ח).

נאמר הפסוק הזה כנגד אברהם אבינו שאהב את הקב"ה ונתקרב תחת כנפי השכינה ושנא עבודה זרה שלבית אביו, לפי שבית אביו היו עובדין עבודה זרה והיו עושים צלמים ונותנין לאברהם למכור בשוק. וכשהיה בא אדם לקנות ממנו צלם מה היה עושה? היה נוטל הקורנס בידו ומכה על ראש כל אחד ואומר לו: לזה אתה מבקש או זה? וכיון שהיו רואין שהוא מכה אותן, מיד מניחין אותן והולכין להן.

והיה משוטט בדעתו ואומר: עד מתי אנו משתחוין למעשה ידינו? אין ראוי לעבוד ולהשתחוות אלא לארץ שהיא מוציאה פירות והיא מחיה אותנו. כיוון שראה שהיא צריכה לגשמים ואלמלא שמים נפתחין ומורידין גשמים לא היתה מצמחת כלום, חזר ואמר: אין ראוי להשתחוות אלא לשמים. חזר וראה את השמש שהיא מאירה לעולם והיא המגדלת צמחים, אמר: אין ראוי להשתחוות אלא לה. כיוון שראה אותה שהיא שוקעת, אמר: אין זה אלוה. חזר וראה את הירח ואת הכוכבים שהן מאירין בלילה. אמר: לאלו ראוי להשתחוות. כיוון שעלה עמוד השחר בטלו כולן, אמר: אין זה אלוה. והיה מצטער ואומר: אלמלי יש להן מנהג, מפני מה זה שוקע וזה עולה?

⁹⁹ ראה לעיל עמ' 13.

¹⁰⁰ ראה רבינוביץ, תשל"ו: שסט.

¹⁰¹ אלבוים מצביע על תהליכי השינוי בספרות המדרשית של ימי הביניים ובתוכם ניתן לזהות שילוב מונחים מכתבי הרמב"ם ובהפיכתם לחלק מן הטקסט המדרשי. ראה 1977: 144.

¹⁰² אם מוסיפים לכך מובאות מן המשנה נוסח הרמב"ם משתנה הנתון ל-200 היקרויות מתוך 2331.

¹⁰³ ראה שפירא, 2007: 86 - 87.

משל למה הדבר דומה, לאחד שהיה מהלך בדרך וראה בירה גדולה וגבוהה ביותר. ביקש להיכנס לתוכה. חיזר על כל צדדיה ולא מצא פתח. קרא כמה קולות ואין עונה אותו. נשא עיניו וראה כלי צמר אדומים שהן שטוחין על הגג, אחר כך ראה כלי פשתן לבנים, אמר אותו האיש ודאי אדם יש בבירה זו ואלו לא היה בה אדם למה אלו ניטלין ואלו ניתנין. כיון שראה אותו בעל הבירה שהוא מצטער על כך אמר לו למה אתה מצטער אני הוא בעל הבירה.

כך היה אברהם אבינו, כיון שראה שאלו שוקעין ואלו זורחין אמר: אלמלי יש להן מנהג לא היו כן, אין ראוי להשתחוות לאלו אלא למי שהוא מנהגן. **והיה תר בדעתו לעמוד על אמתתו שלדבר,**

כיון שראה אותו הקב"ה שהוא מצטער, אמר לו: "אהבת צדק", אהבת לצדק את העולם, ושנאת רשעו שלעולם, חייך שאני מושחך מכל הדורות שלפניך ושל אחריך, הדא היא דכתיב "על כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחביריך" (תה' מה, ח). ואומר "אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים וג'" (נחמיה ט, ז).

והינו דתנן עשרה דורות מנח ועד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין לפניו עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולן.

הסיפור¹⁰⁴ העוסק במסע של אברהם לגילוי האל מקבל את עיצובו הייחודי במדה"ג באמצעות שתי תבניות לשוניות שאינן מצויות במקור שממנו הובא,¹⁰⁵ **"והיה משוטט בדעתו [...]"** **"והיה תר בדעתו לעמוד על אמתתו שלדבר"**, ויסודן במשנה תורה לרמב"ם "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו והוא קטן והתחיל לחשוב ביום ובלילה והיה תמיה היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד ולא יהיה לו מנהיג ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו, ולא היה לו מלמד ולא מודיע דבר אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים והוא עובד עמהם ולבו **משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת**".¹⁰⁶ גם בגרסת מדה"ג וגם אצל הרמב"ם נותן השיטוט המטפורי מסגור לתהליך הגילוי של אברהם, אולם בגרסת מדה"ג עוצב המסגור באמצעות העשרה של המטפורה "משוטט בדעתו" - תר בדעתו. שילובה של השפה הרמב"מית בתוך סיפור דרשני העשיר את המסע הפנימי, עיצבו כתהליך תבוני ומעיד על מידת ההשפעה של הרמב"ם בקרב יהדות תימן.¹⁰⁷ דוגמה זו ממחישה יפה את האפיון שמציע אלבוים למדרשים של ימי הביניים, אנתולוגיות, ולפיו על בסיס התפיסה, כי ספרות חז"ל הציגה פרשנות אפשרית אך לא בלעדית, ראו לנכון המחברים לשלב בתוך הרצפים הדרשניים מרכיבים מכתבי

¹⁰⁴ ראה מדה"ג לבראשית רי' 4 - ריא' 12.

¹⁰⁵ יזוהי שנאמרה ברוח הקודש' עמ' נט - סא.

¹⁰⁶ משנה תורה לרמב"ם ע"ז א, ג.

¹⁰⁷ וראה גימאני תשס"ה: 30 - 41: "לא הייתה עוד קהילה יהודית שהושפעה מן הרמב"ם לאורך זמן כמו קהילת תימן, ומנגד ניתן לומר, שלא הייתה אישיות נערצת שהגיעה לדרגת השפעה והערכה על יהודי תימן כמו הרמב"ם" (שם" 40 - 41).

הרמב"ם, ובכך הפכו אותם לחלק מן המדרש, ואת המדרש לרלוונטי בעיניהם. עניין זה, שילוב טרמינולוגיה רמב"מית, מהווה נושא בפני עצמו, מצריך מחקר המסור לעניינו ומתודולוגיה הולמת התובעת מסגרת לעצמה, והוא ייערך בעתיד לכשתבוא השעה.

בחינה של ההקשר ההיסטורי החוץ-יהודי משלימה את תמונת "תור הזהב" - תקופת השושלת הרסולית (1228 - 1454).¹⁰⁸ תקופה זו מתאפיינת ביציבות, בשלום,¹⁰⁹ ובהקמה של מנהל אזרחי. העיר עדן, נמנתה על הערים המרכזיות שבהם הוטבעו המטבעות ששימשו באימפריה הרסולית. היציבות הפוליטית והמנהל היעיל של השושלת אפשרו מסחר משגשג. עדן שימשה כנמל המרכזי לקבלה ולשליחה של סחורות בין מזרח אפריקה, מצרים, מדינות הים התיכון, הודו, דרום מזרח אסיה וסין.¹¹⁰ ארגון הסוחרים זכה לתשומת לב מיוחדת מצד השלטון. מלבד פעילות מסחר ענפה מתאפיינת תקופת הרסולים בשיא הפעילות החקלאית. השפעה יהודית ניכרת בחג "שבת השבתות" (סֶבֶת אלסבות) אשר נחגג ביום השבת הראשון של חודש אֵיָאֵר תחת דקלים. מקורו בחג השבועות והוא סימן את ראשיתה של עונת התמרים.¹¹¹ כדי לשמור על אחדותה של תימן תחת שלטונם, יצרו הרסולים תשתית ארגונית וכלכלית לשגשוג של הייצור והמסחר ללא כל כפיה דתית, תרבותית ונורמטיבית.¹¹²

הגישה המחקרית המוצעת

מתוך סקירת הרקע התיאורטי עולה הצורך בשיח המשלב מספר גישות מחקריות: גישה סטרוקטורליסטית שתאפשר בחינה של היחסים בין מבנה השטח לבין מבנה העומק של הטקסט של מדה"ג. גישה סמיוטית שתאפשר זיהוי של מערכת הסימנים ושל כיווני ההצבעה שלהם מחוץ ליצירה ובתוכה. הגישה הסמיוטית במשולב עם הגישה הפוסט-סטרוקטורליסטית תציע מבט שני לסדירויות שאינן מתיישבות במבט ראשון עם ההגמוניה של הטקסט או עם הציפיות הסוגיות הראשונות המתעוררות בעת המפגש עמו על ידי פתיחת האפשרות לזהות את סימניהן של סדירויות סמויות אלה. כלומר, בהקשרו של מדה"ג תעמודנה לבחינה סדירויות שאינן כפופות בהכרח למוטיבציה פרשנית אלא לפואטיקה שלו. גישת הרב-מערכת מזמנת בחינה של יחסי מרכז-שוליים ושל המשמעות הנובעת ממידת הדינמיות המתקיימת בהם. השילוב ביניהן יאפשר לגישה הסטרוקטורליסטית ולגישה הסמיוטית להצביע על כיוונים אפשריים בבחינת מיקומה של היצירה ברב-מערכת הספרותית. אני מבקש אפוא

¹⁰⁸ ראה ערך Rasūlids בתוך Encyclopaedia of Islam, 2013.

¹⁰⁹ העולם הערבי בסוריה ובמצרים הוטרד ממסעות הצלב ואילו ממזרח עלה האיום המונגולי שבעקבותיו נחרבה בגדד בשנת 1258. אירועים אלה אפשרו את התחזקותה ואת יציבותה של השושלת הרסולית. ראה וריסקו, 1993: 22.

¹¹⁰ ראה וריסקו, 1993: 19 - 20.

¹¹¹ ראה וריסקו, 1991: 5.

¹¹² ראה וריסקו, 1993: 22.

לעשות שימוש בטרמינולוגיה סטרוקטורליסטית וסמיוטית במסגרת שיח פוסט-סטרוקטורליסטי ורב-מערכתי גם כדי לאפיין את מדה"ג אפיון פואטי וגם כדי לאפשר אפיון כזה בטקסטים אחרים.

מטרת המחקר

ההנחה העומדת בבסיסו של המחקר רואה בכל יצירה ספרותית תופעה ייחודית הממזגת את מאפייניה מצד עצמה עם זיקותיה בהקשרי שיח רב-מערכתיים דיאכרוניים וסינכרוניים. לפיכך הצבתי שתי מטרות מרכזיות לעיסוק בתחום המפגש בין הייחודי ובין זיקותיו ברב-מערכת הספרותית בהקשרו של מדה"ג: א. ביקשתי לזהות את הפואטיקה המתגלמת בבחירות האמנותיות של מחבר מדה"ג. מלאכת הזיהוי שאפה להרחיב את הידיעות על ה'דקדוק הפנימי' של מדה"ג ועל מיקומו בשדה השיח של ספרות המדרש ברצף ההתפתחות שלה וביחס ליצירה המדרשית בתימן. בתוך כך הצבתי את השאלה האם מציע מדה"ג פרשנות לפסוקי המקרא, כפי שטובי, למשל, מאפיין אותו "אינו אלא פירוש לפסוקי המקרא - פירוש המבוסס בעיקר על פרשנותם הקלאסית של חז"ל, כפי שזו באה לידי ביטוי בחיבוריהם הקלאסיים".¹¹³ לשאלה זו זיקה ישירה לאפיונו הפואטי בשל ההבדל בין המוטיבציות המניעות אותו. אם המוטיבציה הגלומה במדה"ג היא פרשנית, ההתחקות אחר הפואטיקה שלו מחייבת התחקות אחר המשמעויות הטמונות בפוטנציה בפסוק שבזיקה אליו נמדדות הפרשנויות. אם המוטיבציה אינה פרשנית, חומרי הבניין שלו אינם פסוקים אלא מקורות מדרשיים ואחרים, ובמקום לעסוק כך בפסוקים יש לעסוק במקורות ולזהות בהם את המשמעויות הפוטנציאליות שלהם מצד עצמם ומצד הצטרפותם למבנים טקסטואליים במדה"ג. כיוון פעולה זה חייב אותי לבחון מחדש את מקומה של הפרשנות ביצירה. ב. לצורך זה הצבתי גישה תיאורטית-מחקרית גם כבסיס לעיון במדה"ג וכדרך להצביע על דיבורו הייחודי ועל מיקומו ברב-מערכת הספרותית וגם כדי שתעמוד כדגם מחקרי שניתן יהיה ליישמו בקורפוס נרחב יותר.

אני מבקש בעבודה זו להציב שלושה טיעונים:

- א. כלים מתחום הסמיוטיקה ומהתחום הסטרוקטורליסטי סייעו בידי לזהות שהפרשנות במדה"ג אינה כלי לקריאה של מקורות מוקדמים אלא הופכת לעיקרון מארגן תמטי, ובזה נעוץ אחד החידושים המרכזיים במדה"ג.
- ב. שילוב של כלים אלה - יש בו כדי להציב דגם מחקרי בהקשרו של מדה"ג ובהקשרן של יצירות נוספות.

¹¹³ ראה טובי, תשנ"ד: 388.

ג. מדה"ג מגלם פואטיקה חדשנית ביחס לספרות המדרש. פואטיקה זו מיוסדת על שלושה היבטים:

- א. הפרשנות מופיעה גם כתמה וגם כפואטיקה.
- ב. השימוש במושגים תמטיים כרכיבים קומפוזיציוניים בהקדמה רומז לייחוס ערך למסגרות הקומפוזיציוניות בחיבור כולו.
- ג. שילוב של ערוצי ביטוי - שירה ורצפים דרשניים - יוצר מסגור פואטי כולל ומצטרף לעירוב סוגתי בשירות הקומפוזיציה.

מבנה העבודה

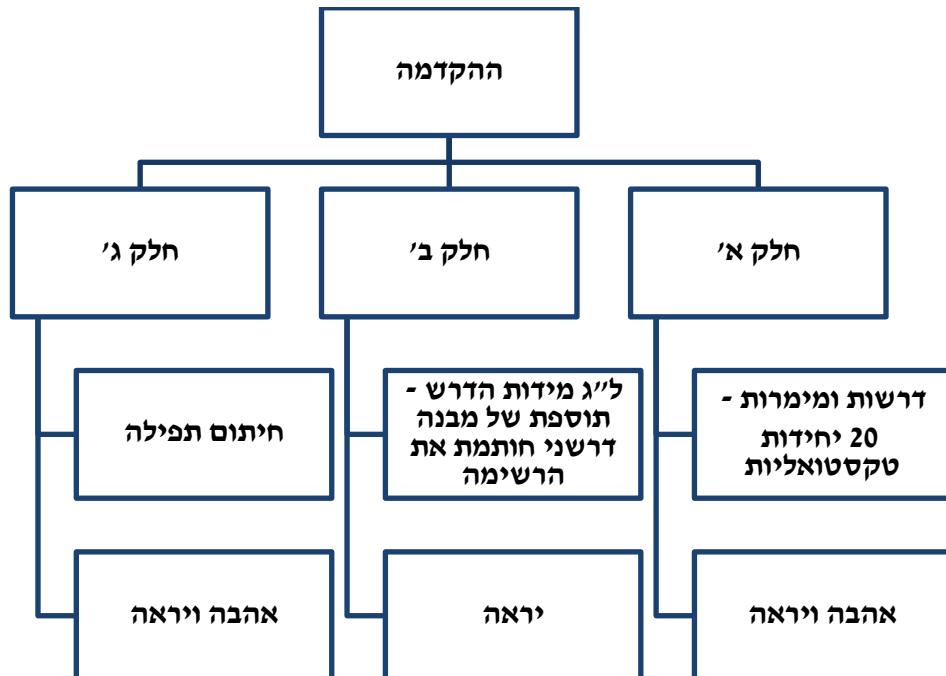
שני חלקים מרכזיים בעבודה זו. החלק האחד עוסק בהקדמה למדה"ג ובפיוט המקדים לה. המטרה היא לבחון באיזו מידה ניתן לאפיין את הפיוט ואת ההקדמה שבעקבותיו כמסגרת אכספוזיציונית למדה"ג המתווה את מדה"ג כיצירה בעלת פואטיקה ייחודית. בחינה זו תיערך על בסיס עיון בכל אחד מחלקי המסגרת וביחסים ביניהם. העיון בפיוט ובהקדמה יתמקד בהיבטים מבניים, סוגתיים ומושגיים כדי לאפיין את שני ערוצי הביטוי הללו כמסגרת קומפוזיציונית משותפת וכדי לבחון את הפוטנציאל האכספוזיציוני העולה מהם. מידת מימושן של הציפיות האכספוזיציוניות שיזוהו ממסגרת משותפת זו, תיבחן בחלק השני בשתי פרשות, בראשית ותולדות הן מצד הזיקות התמטיות והקומפוזיציוניות בין פיוטי הפרשות לבין היחידות הטקסטואליות בגופן והן מצד הסדירויות שמאפשרות את זיהוין של זיקות אלה. בחינה זו תאפשר לאפיין את הפואטיקה הגלומה בהן ותחתור להציג מאפיינים של התמונה הסוגתית של מדה"ג כולו.

העיון שאציג יתאפיין מצד אחד במבט קומפוזיציוני אך גם יציג קריאה צמודה ביחידות הטקסטואליות. המבט הקומפוזיציוני נחוץ לשם גיבוש תפיסה כוללת על יריעתו הרחבה של מדה"ג תוך זיהוי הסדירויות המאפיינות אותה. הקריאה הצמודה נחוצה לשם זיהוי סימניהן של הסדירויות השונות ולשם בחינה של הזיקה בין התמונה הרחבה לבין מרכיביה. הואיל והקריאה הצמודה עוסקת ביחידות גדולות משולבות בניתוח של הטקסטים המצוטטים הפניות למראי מקום במהדורה המודפסת ולנספח המצורף לעבודה.



¹ כך גם באשר לשאר החומשים במינון משתנה של יחידות זש"ה.

מבנה ההקדמה - תרשים מבני



חלק א' ההקדמה ושיר פתיחה - סמני חיבור?

1. מסמניו של מרחב פואטי

בטרם יוצג החומר המדרשי של הפרשיות השונות והשירים המקדימים להן במדה"ג, מופיעה בשערו מסגרת טקסטואלית נטולת זיקה לרצף המקראי, ובה שני רכיבים: א. פיוט הפותח בשורה "מִן־שִׁוֵּת¹ אֱלֹהִים פָּרוּךְ הוּא וּפְרוּךְ שְׁמוֹ" וננעל בפסוק "כִּכְתוּב בְּתוֹרָתִי וְאֶהְיֶה אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ (דברים ו, ה; יא, א)". ב. הקדמה הפותחת בהצגת הפסוק שנעל את השיר - "כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה) וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, פסוק יג)", וננעלת בדברי חתימה "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה ולהסתופף בצל אשליה ולהגות בה יומם ולילה ולשגות באהבתה לעד נצח סלה. אמן כן יאמר אשר לו הגדולה ומרומם על כל ברכה ותהלה".

הצבתם של פיוט ושל הקדמה בטרם ייגש הקורא לרצפים הדרשניים הכפופים לרצף המקראי, מפגיש בפניו שני ערוצי ביטוי כמסגרת משותפת. אני מבקש לטעון, כי מסגרת טקסטואלית זו היא בעלת פוטנציאל אכספוזיציוני המתווה את דרכו הפואטית של מדה"ג ויוצר ציפיות לעיצובו של הפיוט כמסגרת מודעת לעצמה לרצפים הדרשניים בפרשות השונות. הרכיבים הללו, הפיוט וההקדמה, מתווים עבור הקורא בעצם הופעתם מרחב טקסטואלי בעל שני ערוצי ביטוי - שירה כנגד רצפים דרשניים-נרטיביים על הסוגות המממשות אותם; לשונות - לשון השירה כנגד לשון המדרש; קומפוזיציה - סדירויות של פיוטים המבריחים את כלל הטקסט של מדה"ג כנגד הופעה חד-פעמית של ההקדמה. במקביל מובלטת הזיקה בין השיר לבין הרצף הדרשני בהקדמה באמצעות הפסוק "ואהבת את ה' אלהיך" הנועל את השיר ופותח אותה. תיאור זה רומז לפוטנציאל פואטי הגלום במסגורם המשותף של השיר ושל ההקדמה ומצריך את בחינתם מצד עצמם ומצד הקשרם ביצירה לשם אפיונו של מדה"ג.

יאקובסון הצביע על האפשרות לאפיין את ה"פרוזה של זרם ספרותי האמון על שירה" מתוך הנחה, כי היא שונה מפרוזה בעלת "אוריינטציה פרוזאית".² בהקשרו של מדה"ג נפתחת האפשרות לזהות על פי דרכו של יאקובסון את חותם ידו של המשורר ושל השירה בהקדמה שהוא מעצב כדי לאפיין את המבע שנוצר ממיזוג זה וכדי לבחון באיזו מידה יש למבע זה השלכות אכספוזיציוניות במדה"ג כולו. אפרים אורבך דן בשאלת היחס בין שירה לפרוזה בהקשרו של 'ספר פתרון תורה' המיוחס לרב האיי גאון

¹ לטקסט המלא של פיוט ההקדמה, ראה מדה"ג לבראשית עמ' 17 - 18; 106 - 107 וראה נספח עמ' 239. דיון בשאלה הסוגתית של פיוט הרשות ובהשלכותיה בהקשרו של מדה"ג ראה להלן עמ' 100 - 113.

² ראה יאקובסון תשמ"ו: 259.

ומתאפיין אף הוא בהצבת פיוט בראש כל פרשה.³ עזרא פליישר מציין, כי הפיוט "משמש כמו שער לפרק שלאחריו".⁴ בעניין זה הוא משער, כי "בעל 'מדרש הגדול' הכיר בוודאי את מדרש 'פתרון תורה' ובנקודה הזאת אף הושפע ממנו".⁵ פליישר הולך בעקבותיו של אורבך אשר קובע, כי "'אין קשר בין הפיוטים לבין גוף החיבור שלפנינו",⁶ ומציין, כי מחברו "לא ראה צורך לקשור את פיוטיו למדרש".⁷ תיאורם כ"שער" לפרשה אינו מחייב על פי גישה זו זיקה בין הפיוט לבין הרצף הדרשני שבא בעקבותיו. לנוכח אפיון זה של קיומם הנפרד של הפיוטים במדרש "פתרון תורה", עולה ביתר חידוד השאלה בדבר היחסים בהקשרו של מדה"ג בין הפיוט לבין רצפים דרשניים במספר מישורים: בין הפיוט לבין ההקדמה, בין פיוטי הפרשות לבין הרצפים הדרשניים בהן, בין המסגרת הטקסטואלית של הפיוט וההקדמה בפתח מדה"ג לבין גוף החיבור. זאת, במיוחד לאור תיאורו של פליישר כי "בעל 'מדרש הגדול' נהג בזה אחרת. פיוטי הפתיחה שלו מובילים בסופם לא לפסוק הראשון של הפרשה, אלא לפסוק הנדרש ראשונה בפרשה הנדונה בגוף החיבור. השירים מעוגנים כך במדרש, במוצקות שאינה מוטלת בספק. אבל מהלכו של בעל השירים ב'פתרון תורה' הגיוני יותר מבחינה מבנית. הוא גם קרוב יותר הן אל המסורת הפייטנית (שבה יש מעמד מכובד ביותר לפסוקי הפתיחה של הסדרים והפרשות) והן אל המסורת המדרשית, שגם בה מובילות הפתיחות, בסופן, אל פסוקי הפתיחה של הפרשות (הסדרים)".⁸ יש בתיאור זה כדי לרמוז לעיצוב שונה של הזיקה במדה"ג בין השיר לבין היחידה הטקסטואלית הבאה בעקבותיו, עיצוב המדגיש את זיקתו של השיר למדרש ולא לפסוק הפרשה או הסדר, כפי שמופיע ב'פתרון תורה'. דרך זו יוצרת קומפוזיציה המתאפיינת, לדבריו של פליישר, ב"מוצקות שאינה מוטלת בספק".⁹ מוצקות זו מזמנת בחינה של מדה"ג מבחינה סוגתית.

תפיסת הסוגה כ"מסגרת אסתטית של משמעות"¹⁰ מבקשת לזהות ראיית עולם ייחודית העולה מתוך הארגון המיוחד של מרכיבי היצירה,¹¹ ומזמנת התבוננות בסוגה כמהות המעוצבת בצורה מסוימת, ולא רק בצורה הנושאת מהות.¹² לפיכך השאלה, מהי המהות של מדה"ג שניתן לזהותה באמצעות השיר וההקדמה המופיעים בפתחו, מבקשת לברר מה טיבו של המסגור שמעוצב באמצעותם בשני רבדים האחוזים זה בזה. ברובד האחד מתבקש בירור של הפוטנציאל האכספוזיציוני הגלום בהם ביחס למדה"ג כולו. ברובד האחר יש לבחון את מרכיביהם הצורניים, המבניים והתמטיים בהקשרה של תפיסה

³ ראה אורבך 1978. לזיקה הזיאנרית האפשרית המשותפת ל'פתרון תורה' ולמדה"ג ראה אלבוים, 1977, 135.

⁴ ראה פליישר תשמ"ז - תשמ"ח: 663.

⁵ ראה שם: 681 הע' 69.

⁶ ראה אורבך שם: טו.

⁷ ראה פליישר שם: 678.

⁸ ראה שם: 681 הע' 71.

⁹ ראה שם: שם.

¹⁰ חמדאן תש"ע / 2009: 36.

¹¹ שם: 41.

¹² שם: שם.

אכספוזיציונית זו. במלים אחרות אני מבקש לשאול, באיזו מידה ניתן לאפיין את השיר ואת ההקדמה שבעקבותיו כמסגרת אכספוזיציונית למדה"ג.

שתי תופעות בולטות מחדדות את השאלה: א. סדירותם של השירים לאורך פרשיותיו של מדה"ג כולו מחייבת לבחון במה מתייחד השיר הפותח את החיבור כולו מן השירים הצמודים לפרשיות ובמה משמש הוא מבחינה זאת כרכיב אכספוזיציוני בסדירות זו. ב. בחלק העיקרי של ההקדמה מוצגת רשימה מפורטת של ל"ג מידות הדרש. אולם מלבד רשימה זו, מופיעה הרשימה של ל"ג מידות הדרש בגופו של מדה"ג ברצפים דרשניים במדה"ג לספר שמות,¹³ ובמדה"ג לספר ויקרא.¹⁴ מכך גוזר טובי סדירות היוצרת לשיטתו שלוש הקדמות במדה"ג.¹⁵ "הקדמה אחת בעלת תוכן אגדי מובהק, ארוכה מאוד, שולבה - כצפוי - בתחילתו של מה"ג בראשית, חומש שרובו ככולו עוסק בעניינים שאינם ענייני הלכה. [...] הקדמה שנייה קצרה יותר בעלת תוכן הלכתי מובהק שולבה - כצפוי - במה"ג ויקרא, חומש שרובו ככולו עוסק בענייני הלכה. [...] הקדמה שלישית קצרה מאוד הכוללת אך ורק את הברייתא דר"י הנ"ל, שוקעה בפרשת משפטים, וגם כאן, כצפוי, פרשה שרוב ענייניהם הם עניינים הלכתיים מובהקים". תיאור זה מיוסד על הבחנה בין הלכה לבין "עניינים שאינם ענייני הלכה" ועל התואם המתבקש בין אופיו של החומש לבין אופיה של ההקדמה. בנוסף לכך מציין טובי, כי "ההקדמות" הללו מופיעות בהקשרים רלוונטיים לפסוקי המקרא. הופעה אחת (ויקרא א, ב)¹⁶ "משום שמצויה בו הדוגמה הראשונה שבברייתא דר"י, מידת פרט כלל ופרט, דרך אגב בדיוק כבילקוט שמעוני לויקרא רמז תלה".¹⁷ הופעה שנייה (שמות כא, א)¹⁸ כדרשה הקוראת את "אלה המשפטים" בהוראת "אלו שלש עשרה מדות". יש בתיאור זה, אמנם, כדי להסביר את שיבוץ של ל"ג מידות הדרש בהקשרים הטקסטואליים של שמות (פרשת משפטים) ושל ויקרא, אולם אני טוען, כי אין בו כדי להסביר במה מהוות יחידות טקסטואליות אלה הקדמות ביחס להקשרים אלה במובן האכספוזיציוני כפי שאני תופס את ההקדמה כיוצרת ציפיות.

טובי קובע, כי ההקדמה הסמוכה לבראשית מותאמת רק לחלק הזה ואינה מתייחסת לחיבור כולו בשל האופי האגדי המשותף לבראשית ולרשימת ל"ג מידות הדרש ש"האגדה נדרשת בה"¹⁹ המהווה חלק מרכזי בהקדמה. על ידי ייחודה של ההקדמה לחומש בראשית, מנתק טובי בינה לבין שאר החומשים, ובכך הוא מצמצם את זיקתה של ההקדמה למדה"ג כחיבור. כנגד זאת אני מציע לראות את ההקדמה

¹³ מדה"ג לספר שמות, משפטים, תנט / 7 - 19 לפסוק וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׂים לִפְנֵיהֶם (שם' כא, א).

¹⁴ מדרש הגדול לספר ויקרא, ויקרא, טז / 21 - כט / 7 לפסוק "דִּבֶּר אֶל-בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, אֲדָם בֶּן-יֶקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן, לַיהוָה--מִן-הַבְּהֵמָה, מִן-הַבָּקָר וּמִן-הַצֹּאן, תִּקְרִיבוּ, אֶת-קָרְבָּנֵכֶם." (ויק' א, ב).

¹⁵ ראה טובי תשנ"ד: 364

¹⁶ מדה"ג ליקרא עמ' טז / 20 - כט / 7.

¹⁷ ראה טובי, תשנ"ד: 364, הע' 1538.

¹⁸ מדה"ג לשמות עמ' תנט / 7 - 19.

¹⁹ מדה"ג לבראשית עמ' 22 / 3.

כמנותקת מבראשית בשל הפוטנציאל האכספוזיציוני הגלום בה ביחס למדה"ג כולו. זיקתה לחיבור כולו נובעת מאופייה האוטונומי ונטול התלות של ההקדמה ברצף הדרשני של פסוקי המקרא בניגוד להקשר הנקודתי של שתי החטיבות הטקסטואליות של י"ג המידות (ויקרא א, ב; שמות כא, א) שעליו מתבסס טובי בהסבירו את זיקותיהן של שתי "ההקדמות" לטקסט. מלבד זאת, מיקום השיבוצים גם לשיטתו של טובי, מבליט הבדל נוסף. ההקדמה הגדולה ממוקמת בראש מדה"ג, ובינה לבין פרשת בראשית חוצצים שיר ומבנה דרשני²⁰ דמוי פתיחתא.²¹ לעומת זאת מהוות שתי הרשימות של י"ג המידות חלק מתכנן של הפרשיות הרלוונטיות במדה"ג - משפטים, ויקרא, ובכל מקרה אינן פותחות אותן. מתברר, כי העובדה ששתי "ההקדמות" האחרות מכילות את י"ג מידות הדרש, אין בה כדי לקבוע אותן מהותית כהקדמות.²² דומה שאופן השימוש הקומפוזיציוני ברשימות המידות במדה"ג הוא שיוצר הבחנה בין י"ג מידות הדרש ההלכתיות המשולבות בהתאמה דרשנית לפסוקי הפרשיות לבין הברייתא האגדית דל"ג מידות, המופיעה בהקדמה.

משנת רבי אליעזר שעמדה לפני מחבר מדה"ג,²³ נפתחת אף היא בהצגה של רשימת ל"ג המידות בהקדמה. חנוך אפשטיין הצביע על כך שרשימת המידות המופיעה בשתי הפרשות הראשונות של משנת רבי אליעזר, מהווה הקדמה הקושרת אותן לעיצובה של היצירה כולה - "אף שימוש בל"ב מדות נמצא ב"משנת ר' אליעזר [...] המדרש מפ"ג ואילך קשור איפוא יפה עם ל"ב מדות שלפניו".²⁴ אפשר ששיבוץ החטיבה הטקסטואלית הזו בהקדמה למדה"ג מציין תפיסה משותפת למשנת רבי אליעזר ולמדה"ג המתבוננת במקבץ מידות האגדה בדרך פואטית כיחידה שלמה בעלת תפקיד אכספוזיציוני ביצירה ולא רק מתוך עניין באופן תפקודן הפרשני. התבוננות אפשרית זו מצטרפת לחד-פעמיותה של ההקדמה "האגדית" כיחידה אוטונומית ללא זיקה ייחודית לחומש בראשית, ומתוך כך נפתחת האפשרות להתבונן בה כהקדמה למדה"ג כולו כחיבור ולא הקדמה לבראשית, על פי הצעתו של טובי.

מתבקש אפוא לבחון באיזו דרך מתעצב פוטנציאל אכספוזיציוני בהקדמה למדה"ג בהפניית מבט לשני כיוונים: המבט פנימה יבחן את הזיקות בין מרכיביה של ההקדמה ואת הזיקות לשיר המקדים לה.

²⁰ ראה מאיר תש"ן: 106

²¹ ראה דיון ביחידות הטקסט דמויות פתיחתא עמ' 118 - 221.

²² בהקשרה של הטענה בדבר התאמת י"ג המידות לחומש בעל אופי הלכתי יש לזכור את דיונו של שטרן (1996: 69) בפתיחתא ליק"ר, ובו הוא מצביע על המאמץ הדרשני שהשקיע העורך דווקא בהסטת מוקד העניין מן העיסוק ההלכתי בענייני קורבנות אל עבר עיסוק במהות הקשר עם האל באמצעות אינטימיות של הלשון המובעת במונח "חביבות". משמעות דיונו של שטרן נעוצה בהבלטה של מורכבות היחסים בין הטקסט המדרשי לבין הטקסט המקראי כתופעה תרבותית המשלבת מגמות הפוכות של כפיפות ויצירתיות ברוח דבריו של לוינסון (תשס"ה: 2) - אמנם בהקשרו של הסיפור הדרשני. כללו של דבר, אין באופיו של הטקסט המקראי משום סיבה הכרחית לאופיו של הטקסט המדרשי, וממילא, עולה מכאן ששילובן של י"ג המידות אינו נובע בהכרח מאופיו ההלכתי של חומש ויקרא כשם ששילובן של ל"ג המידות אינו נובע מאופיו "האגדי" של חומש בראשית.

²³ ראה טובי תשנ"ד: 277 - 283.

²⁴ ראה אפשטיין 1950/51: ה - ו.

המבט החוצה יבחן את זיקותיה של ההקדמה לרב-מערכת הספרותית הכוללת בתוכה בין היתר את מדרשי תימן, את המדרש הקלסי ואת סוגת החיבור.

בחלק זה אבחן אפוא את הפוטנציאל האכספוזיציוני הטמון בכוח במסגרת של שיר הפתיחה וההקדמה מצד עצמם ואציב את השאלה, באיזו מידה יוצרת מסגרת זו ציפיות באשר למדה"ג במושגיה, בתבניותיה ובפואטיקה שלה, כך שאפשר יהיה לאפיין אותה כיחידה אכספוזיציונית, ואת מדה"ג כחיבור. עיסוק במידת מימושן של ציפיות אלה יוצג בחלק שיוקדש להדגמות מתוך הפרשות עצמן.

2. הרצף הדרשני בהקדמה

הערה מתודולוגית

מצד שמו "מדרש הגדול" והרצפים הדרשניים המופיעים בו, ניתן להתבונן במדה"ג ביחס למדרשים אחרים, מוקדמים ומאוחרים למרות פער הזמן הרחב ביניהם לבין מדה"ג. מצד מסגרת הזמן להופעתו, ניתן להתבונן בו כ"אנתולוגיה"¹. מצד קיומה של חגורת פיוטי הרשות ובראשה הפיוט הפותח את מדה"ג, ניתן להתבונן במדה"ג ביחס לעולם השירה, הפיוט והתפילה² וביחס למדרש 'פתרון תורה'. מצד קיומה של ההקדמה במדה"ג ניתן להתבונן בו ביחס ליצירות אחרות בעלות הקדמה. מיזוג ה'מדרש' עם 'הקדמה', שניתן לזהותה ככזו, מחייב עיסוק ממוזג המשליך על אפיונה של היצירה כולה. מתקבלת אפוא תמונה מורכבת ורחבה, החובקת פרקי זמן ארוכים מאד - כאלף שנה - ומרחבים גיאוגרפיים רבים, והיא יוצרת מספר ערוצי התבוננות במדה"ג. לפיכך לא ייפלא אם יעלה צורך למשל, לשלב בדיון התבוננות טרמינולוגית היפה לעולמם של חכמים מצד אחד בהתבוננות קומפוזיציונית בחיבורים מן המאה ה-10 מצד שני כדי להבהיר את אפיונו של מדה"ג מימי הביניים.

מתוך כל אלה עולה, כי יש לבחון את ההקדמה בזיקה לשני היבטים: בהיבט האחד, מצד עצמה בהקשרו של מדה"ג - א. באיזו מידה ניתן לזהות את עקבותיה של טביעת ידו המעצבת של המחבר במרחב שבין הברירה לבין הצירוף,³ כחלק מן הניסיון לבנות את דמותו כהבניה טקסטואלית, כפי שאטען בהמשך. ב. באיזו מידה ניתן לזהות ולאפיין את המגמות הפואטיות המגולמות בטביעת יד זו. בהיבט השני, מצד הקשריה הרב-מערכתיים - א. באיזו מידה מסמנת ההקדמה בהקשרו של המדרש המאוחר דגם ספרותי חדש. ב. באיזו מידה מייצג מדה"ג את מדרשי תימן בהשוואת ההקדמות בינו לבין מדרש "מאור האפלה"⁴ שנתפס על ידי מאיר חבצלת נחרצות כמייצגם.⁵

2.1. סימון דגם ספרותי חדש או הסוואה של סטגנציה ספרותית

בחינה של ההקדמה בהקשרו של מדה"ג ושל השלכותיה לאפיונו הסוגתי, מצריכה סקירה היסטורית של התפתחות הזיקה בין ההקדמה לבין סוגת החיבור. אף שהיצירות המופיעות בסקירה זו רחוקות למעלה

¹ ראה אלבוים 1977: 137 וראה לעיל עמ' 12 - 17.

² ראה להלן הדיון בפיוט עמ' 99 - 113.

³ ראה יאקובסון 1986: 145.

⁴ ראה חבצלת תשנו: 3.

⁵ חבצלת (שם: שם) יוצא כנגד הגישה "הפטרונית" כפי שכינה אותה, ואשר אפיינה לדעתו את המחקר שראה במדה"ג את היצירה המרכזית של יהודי תימן כדגם ליצירות אחרות, בעוד שהוא ממשיך, על פי טענה זו, את מסורת המדרש הקדום הן בסגנונו והן בתכניו.

מ- 300 שנה ממדה"ג בן המאה ה- 14, אני מבקש להתבונן בהן כמערכת ייחוס שתאפשר את בחינתו גם מצד ייחודו בתוכה וגם מצד זיקותיו אליה. ניתן לטעון לכאורה, שאין במסגרת של המדרש המוקדם והמאוחר כדי לתרום להתבוננות במדה"ג בשל פער הזמן הרחב ביניהם. אולם אף שמדה"ג בן המאה ה- 14, ניתן לזהות בו את נוכחותו של המדרש הקדום בסגנון ובתוכן, כפי שטען חבצלת,⁶ ולראות בו אנתולוגיה המנכיחה את המדרש כמסגרת פתוחה באופן גמיש, כפי שמאפיין אלבויים את המדרשים בימי הביניים.⁷ לכן מהווה ה"מדרש" על התפתחויותיו הפנימיות,⁸ מסגרת הכרחית להתבוננות במדה"ג.

המחקר של הספרות היהודית רואה בהקדמה כ"שלב בפיתוח המושג חיבור [...] הקדמות לפירוש אף הן אינן יצירה לעצמן אלא פועל יוצא של תפיסת הפירוש כחיבור".⁹ בין אם דגם החיבור - מקורו בספרות המוסלמית,¹⁰ בין אם מקורו בספרות הסורית,¹¹ מתאפיין דגם זה בין היתר ב"הקדמה מתודולוגית בראש החיבור".¹² "המתייחסת לעקרונות כתיבת החיבור ולמבנה שלו".¹³ אימוצו בספרות היהודית מיוחס לרס"ג גם אם אינו הראשון שעשה כן,¹⁴ והוא מתואר על ידי דרורי¹⁵ כמהלך שהיה חלק מהקניית מעמד רשמי ליצירה שבכתב על ידי הכנסתו כדגם כתיבה חדש לספרות הרבנית הקאנונית.

אולם, טוענת דרורי, ההקדמות הקיימות בדגם הספרות הרבנית כבר בראשית המאה העשירית, אינן מתייחסות "לעקרונות כתיבת החיבור ולמבנה שלו",¹⁶ ולכן אינן מאפיינות לשיטתה את היצירות שבהן הן משולבות כחיבור. בכך היא מאפיינת את הספרות הרבנית כדגם סגור אפיוני המצוי בסטגנציה¹⁷ המתבטאת, כך על פי דרורי, בתבנות מחדש של דגמים קיימים,¹⁸ על פי הדגם המוכר, ובכך אינה מאפשרת דינמיות של שינוי מעמד לדגמים שונים במערכת הספרותית. המדרשים המאוחרים נתפסו אפוא בעיניה באופן נחרץ כז'אנר מדולדל וקפוא שתכונותיו מתובנות על ידי המדרש הקלאסי:

"קובצי המדרשים שתוארכו במחקר כשייכים לתקופת הגאונים, במיוחד המאוחרת, - כמו פרקי דרבי אליעזר (המאה השמינית), תנא דבי אליהו (המאה התשיעית) מדרש שמות רבה (המאה

⁶ ראה חבצלת, תשנ"ו: 3.

⁷ ראה אלבויים, 1977: 144.

⁸ ראה שם: 136.

⁹ ראה סטרומזה, 2007: 195 הע' 12.

¹⁰ ראה דרורי, 1988.

¹¹ ראה סטרומזה שם: 200.

¹² ראה דרורי, שם: 172.

¹³ ראה שם: 73.

¹⁴ ראה סטרומזה, שם: 195 הע' 12.

¹⁵ ראה דרורי שם: 172.

¹⁶ ראה שם: 73.

¹⁷ אחד המאפיינים לסטגנציה כפי שדרורי מתארת אותה מתבטא במצבה של הלשון העברית. היא קובעת חד-משמעית, כי הלשון העברית בספרות הרבנית בתקופה זו כבר אינה משמשת לייצוגה של ריאליה ואינה בעלת פונקציה תקשורתית, אלא מרוכזת כולה בצרכים ספרותיים-אסתטיים בניגוד לערבית התקשורתית (ראה דרורי, 1988: 173). בהקשר זה מציין בלאו (1999: 232 - 239), כי בתקופה הנדונה פועלות פונקציות אסתטיות וקומוניקטיביות בשתי הלשונות, אך מדובר בנטייה ובמינון. השפה היהודית-ערבית נוטה אל הקומוניקטיביות, והעברית אל האסתטיות והספרותיות (שם: 238).

¹⁸ ראה שם: 74 - 75.

העשירית), אלפא ביתא דבן סירא (סוף המאה התשיעית או תחילת העשירית), מדרש עשרת הדברות (המאה התשיעית או העשירית), ספר המעשיות שפרסם גאסטר (שלהי תקופת הגאונים או זמן מה לאחריה) - מגלים כולם תכונות ספרותיות מובהקות של המודל הזה.¹⁹

בעניין זה כבר הצביעה דינה שטיין על "הסד המעוות שלתוכו הושלכו [המדרשים המאוחרים גש] מכורח טעות אופטית: בין שהעדשות שהם נשקפו מבעדן מותאמות למדרש הקלאסי, ובין שהן מותאמות לנרטיבים ימי-ביניים מובהקים".²⁰ בדברים אלה היא מבליטה את המגבלה הטמונה בהתייחסות למערכות הייחוס של המדרש הקדום ה'קלאסי' ושל סוגת החיבור "דהיינו חיבור בעל מחבר ידוע וכותרת ידועה, שיש לו נושא מוגדר ומסגרת קבועה, ושלעתים קרובות פותח בהקדמה",²¹ כקטגוריות מוחלטות לשם עיסוק במדרש המאוחר. מודעות למגבלות אלה פותחת את האפשרות לבחון אותו מתוך מערכת ייחוס גמישה ורלוונטית לנסיבות הופעתו. יתירה מזו, אבחנתה של סטרומזה²² בין שני סוגים של הקדמות בכתביה של רס"ג, המתעצבות על פי תכלית הכתיבה, מצביעה אף היא על תמונה דינמית ומורכבת יותר ביחס להקדמה. כאשר מטרתו כתיבה מדעית כגון בפירושו לספר היצירה, הוא עושה שימוש בדגם ההקדמה ה'קלאסי' המוכר לו מן הפילוסופיה היוונית ומסדר הלימוד באקדמיה באלכסנדריה. לעומת זאת, כאשר מטרתו היא כתיבת קודש הוא סוטה מדגם ההקדמה הפילוסופי המדגיש את הצד המתודולוגי לטובת כתיבה של הקדמה העוסקת באחד הנושאים שזוהו בספר שהוא מפרש אותו, משום ש"הספר המקראי נתפס כ"חיבור" וצריך לדון במבנהו ובמטרת כתיבתו".²³

למרות קביעתה של דרורי, כי ההקדמה בדגם החיבור היא בעלת זיקה ישירה ומוצהרת למבנהו ולתוכנו, ואולי דווקא בהתאמה אליה, ניתן לראות סימנים מקדימים להופעתה כבר במדרשים מוקדמים בצורות שונות. בפרשה הראשונה בויק"ר, למשל, זיהה דויד שטרן²⁴ מאפיינים אכספוזיציוניים המשליכים מבחינה מבנית ותמטית על המדרש כולו.²⁵ בנוסף לכך, בניגוד לתיאור שהציעה דרורי, הצביעה שטיין²⁶ על האפשרות לזהות בסיפור תחילתו של ר' אליעזר הפותח את פרקי דרבי אליעזר "מאפיינים העולים בקנה אחד עם מאפייניו של החיבור כולו".²⁷ זיהוי זה אינו מאפשר לפטור סיפור זה כהדבקה שרירותית בין מאוחרת ובין מוקדמת. מתקבלת מגמה ולפיה אף שנוכחות ההקדמה בשתי הדוגמאות אינה מכריזה על עצמה ככזו, היא מציעה ליצירה לכידות מסוימת על בסיס צורני ותימטי, וכדרישתה

¹⁹ ראה שם: 65

²⁰ ראה שטיין תשע"א: 75

²¹ ראה סטרומזה 2007: 194.

²² ראה סטרומזה, שם: 196 - 197.

²³ ראה שם: 198

²⁴ ראה שטרן, 1986; שטרן 1996.

²⁵ המבנה שלה יוצר דפוס קבוע המשמש בכל פרשיותיו של המדרש את התפיסה הרעיונית, ש" all roads, beginning anywhere in Scripture, lead to a single verse" (שטרן, 1986: 112) וראה גם וויסאצקי, תשס"ז: 333 - 345. בדבריו הוא מבליט בהקשרו של ויק"ר את "הפתיחה הרטורית המעוצבת בקפידה" (שם: 344).

²⁶ ראה שטיין תשס"ה: 125

²⁷ וראה את דבריו המפרשים של טרייטל בעניין זה מן הכיוון הפילולוגי, תשע"ג: 25 - 26.

של דרורי מן החיבור היא מעצבת אותו כ"יחידת טקסט שלמה, בעלת ערך ספרותי ונורמות ספרותיות משלה".²⁸ בכך נפתחת האפשרות לזהות הקדמות בעלות מעמד פואטי ופוטנציאל אכספוזיציוני המגולם בזיקות שהן מקיימות עם גוף היצירה. בצד הפוטנציאל האכספוזיציוני הגלום כבר במדרש המוקדם יש לבחון את ההקדמה במדה"ג גם בהקשרם של תהליכי שינוי "שחל מן המדרש המוקדם, הבנוי על יחידות מקוטעות, לקומפוזיציות ארוכות שבהן הסמכות ממוקמת בעולם המיוצג של החיבור".²⁹

מעצם קיומה של ההקדמה לצורותיה מבצבצת ועולה דמות של מחבר יחיד האחראי על יצירתו ומצהיר על כך באמצעותה. בכך רומזת ההקדמה על האפשרות לזהות במדרשים המאוחרים סממני חיבור בעל מחבר, גם אם אינו מזוהה, והנושא אינו מוגדר במפורש. זאת, למרות האפיון שמציעה סטרומזה³⁰ לחיבור: "חיבור בעל מחבר ידוע וכותרת ידועה, שיש לו נושא מוגדר ומסגרת קבועה, ושלעיתים קרובות פותח בהקדמה". בפרקי דרבי אליעזר נרמזת דמות המחבר "מכורח ארגון החומרים, הברירה הסוגתית [...] מן הקומפוזיציה שלו; בסדר אליהו היא נרמזת אולי גם מתוך דמות המספר והופעתו כדובר בגוף ראשון".³¹ דמות המחבר מתעצבת אפוא כהבנייה טקסטואלית המתגלמת בפואטיקה של המרחב הנוצר בין ציר הברירה של היחידות הספרותיות השונות ובין ציר הצירוף³² המארגן אותן ואת חלקיהן ברצפים. בהקשרנו, לנוכח ההסכמה הקיימת לפי שעה בדבר זהות המחבר, ולנוכח נוכחותו הטקסטואלית המפורשת בפיוטים³³ נפתחת האפשרות לראות בהקדמה של מדה"ג ייצוג של נוכחות המחבר.

העיסוק בהקדמה אפוא - יש בו כדי לבחון התפתחות סוגתית בהקשרים תמטיים-רעיוניים, מבניים, באשר לדמות המחבר, ליצירה בודדת ולתופעה של המדרש המאוחר. השלכת "מדדים פואטיים של המדרש המוקדם"³⁴ על המדרש המאוחר כסמני איכות - אין בה די אפוא, ויש להמירה במאמץ מחקרי לזיהוי המדרשים המאוחרים כדגמים לעצמם.

בהקשרו של מדה"ג בן המאה ה-14³⁵ מתבקש לבחון באיזו מידה התחולל שינוי פואטי ומבני בתפיסת היצירה דרך נקודת המבט של ההקדמה ושל נוכחות המחבר. זאת באמצעות דיון במספר שאלות: האם

²⁸ ראה דרורי 1988: 73.

²⁹ שטיין, תשס"ז: 603.

³⁰ ראה סטרומזה 2007: 194.

³¹ ראה שטיין, תשע"א: 75. בנוסף, בספרה (תשס"ה: 7) מציינת שטיין, כי בדבריו של יוסף היינמן באשר ליחסו של פדר"א לסביבה הנוכרית, הוא רואה דמות מחבר שלידה "הגיעו אגדות יהודיות שונות שרווחו בעולם האסלאם". אולם לא ברורות לו הדרכים "שנקט המחבר בליקוט המקורות", ובהתאם לכך הוא מסיק כי "אין בידינו לקבוע מה מתוך האגדות הללו הוא בבחינת 'חידוש' של המחבר ומה מהן הוא שאב מן המסורות הללו". לפיכך דמות המחבר שהוא משרטט אינה דמות של מחבר האחראי למיון מגובש ושיטתי של המקורות, וההטרונות שלהם היא הקובעת את אפיונו של החיבור, ובמקרה זה העמדה הדו-משמעית המובעת בו כלפי האסלאם.

³² ראה לעיל ההקדמה הע' 15.

³³ ראה להלן סקירת המחלוקת על מחברו של מדה"ג במסגרת הדיון בפיוט ההקדמה סעיף 3.

³⁴ שטיין תשע"א: 76.

³⁵ ראה לעיל עמ' 13.

מדובר בהקדמה בעלת אוריינטציה פילוסופית מתודולוגית או אוריינטציה של ספרות פרשנית, או בעלת פוטנציאל אכספוזיציוני. כללו של דבר, האם יש באופייה של ההקדמה כדי להתוות את אפיונו של מדה"ג? באיזו דרך? האם ההקדמה מאפיינת את מדה"ג כחיבור, או כדגם של אנתולוגיה? ואף יותר מכך, האם ההקדמה במדה"ג מאפיינת את מדרשי תימן?

2.2. ההקדמה - מבנה ומרקם

מתן מענה לשאלות שהוצבו לעיל מחייב בחינה של מבנה ההקדמה, של מרכיביה ושל הזיקות ביניהם לשם אפיונה מצד עצמה ולשם אפיון תפקודה הקומפוזיציוני במדה"ג תוך בחינת הפוטנציאל האכספוזיציוני האפשרי הטמון בה. עיסוק במבנה ההקדמה מצריך את זיהוי חלקיה ואת אפיון היחסים ביניהם. זיהוי החלקים והבחנתם זה מזה יוצג על בסיס של לכידות יחסית המאפיינת כל חלק. לכידות זו מתבססת על התמות המובלטות בכל חלק, על סוגי המבע הדומיננטיים המופיעים בו ועל המקורות הייחודיים לכל אחד מהם. באמצעות אפיון היחסים בין שלושת החלקים תוצג תמונה כוללת של ההקדמה.

כפי שאראה להלן, חלק א' ממוקד מבחינה תמטית במרחב מושגי של 'אהבה' ושל 'יראה', חלק ב' - בפרשנות על פי שלושים ושלוש "המידות שהאגדה נדרשת בהן",³⁶ וחלק ג' ממוקד ב'אהבה' ובי'יראה' כמסד להבנת התורה "ולשגות באהבתה לעד".³⁷ כפי שיוצג בהמשך, ממוקד בחלק א' בהצבה של מרחב מושגי (אהבה ויראה) כמסגור פואטי-תמטי על בסיס שילובם של מקורות מגוונים - ספרי דברים, משנת רבי אליעזר, אדר"ן, בבלי שבת,³⁸ לכדי רצף משותף. בחלק ב' מוצבת הפרשנות באמצעות מידות הדרש מתוך זיקה ל'יראה' בלבד על בסיסו של מקור דומיננטי אחד - משנת רבי אליעזר. בחלק ג' מופיעים שוב מושגי ה'אהבה' וה'יראה'. סוגי המבע אף הם מייחדים את החלקים השונים, כפי שנראה להלן. חלק א' מתאפיין בדומיננטיות של המימרה והדרשה, חלק ב' מתאפיין בהצגה מדגימה³⁹ של מידות הדרש במבנה קבוע - המידה, תיבת 'כיצד', דוגמאות - ונחתם במבנה דרשני המאגד מימרה ושלוש דרשות, שתיים מהן פרי עטו של מחבר מדה"ג ככל הנראה, וחלק ג' מתייחד בנוסח חיתום המעמד של תפילת רבים,⁴⁰ אף הוא, ניתן לשער, מדברי המחבר. מתיאור קצר זה עולה תמונה של שאיפה ליצירת מסגרת מארגנת של מושגים, מקורות, ערוצי ביטוי וסוגות כעקרונות מבניים. מלבד זאת נרמזת נוכחותו של מחבר מעבר לנוכחות המתגלמת מן הבחירה במקורות ומן הרצפים, במקטעי הטקסט פרי עטו, ולשון הרבים

³⁶ מדה"ג לבראשית עמ' 39 / 10.

³⁷ מדה"ג לבראשית: 40 / 3 - 4.

³⁸ ראה להלן טבלה המציגה את מבנהו של חלק א' ומקורותיו, עמ' ...

³⁹ רביצקי (2009: 3 - 7) מתאר הצגה מדגימה זו כהצגה מטריאלית.

⁴⁰ ראה פליישר תשע"ב: 546 - 547.

המופיעה בחלק ג' "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו". על תפקידה הפואטי-תמטי ועל האפשרות האכספוזיציונית העולה מן ההקדמה - בדיון להלן.

2.2.1. מסגור מושגי כעיקרון מבני

מושג מפתח כתמה עמד במרכז דיונו של שטרן בהתייחסו למושג 'חביבות' אשר מתווה את שפתו של ויקרא רבה כשפת ההתגלות האלוהית וכפונקציה תרבותית של הנכחת האל בעידן ללא נבואה.⁴¹ שטרן מצביע על המעבר הדרמטי משפת המקרא לעבר שפת המדרש כמרחב ההתגלות.⁴² "God speaks not in the words of Scripture but in the language of midrash's own invention, as if through the mouth of the darshan". בהקשרו של ויקרא רבה מייצג אפוא המושג 'חביבות', כפי שמציין שטרן, ניסיון להשיב את דיבורו הנוכח של האל באמצעות השיח הספרותי. כפי שאבקש להראות להלן, גם בהקדמה למדה"ג מופיעות תמות מארגנות שעל אופן תפקודן הייחודי מוסב הדיון שלהלן.

2.2.1.1 מושגי אהבה ויראה – בין תמה לפאטיקה

מבט סוקר בהקדמה מבחין במסגור שיוצר זוג המושגים 'אהבה' ו'יראה' להקדמה כולה. כפי שהצגתי, הם מופיעים בפתיחה של חלק א' (ושל החיבור כולו) ובדברי הסיכום בחלק ג'. לעומת זאת בחלק ב' מופיע מושג היראה בלבד. מתיאור זה מזדקר בנוסף להיבט התמטי גם פוטנציאל פואטי של מושגים אלה, ולכן נדרשת בחינה שלהם ושל המסגרת המושגית⁴³ שהם יוצרים בהקדמה לשם זיהוי העיקרון המבני שהם יוצרים בהקדמה כרכיב אכספוזיציוני אפשרי במדה"ג. התייחסות למושגים 'אהבה' ו'יראה' ביחס לשימוש בהם במערכת התרבותית של ספרות המדרש תסייע באפיון מיקומו של מדה"ג ביחס אליה מבחינה תמטית ומבחינה אמנותית.

הזיקה בין שני המושגים 'אהבה' ו'יראה' מתוארת על ידי מקס קדושין כמבוססת, כפי שהוא מציין, על יסוד פרדוקס המאפשר לראות בהם "מנוגדים מבחינה לוגית אך קיימים ויציבים מבחינה

⁴¹ ראה שטרן 1996: 69 - 71

⁴² מעבר זה מתקיים כבר בתקופת בית שני, ראה קוגל 1997: עמ' 3

⁴³ למערכת המושגית העומדת בתשתיתו של שיח נדרש מקס קדושין (הולץ תשל"ט) מתוך הנחה שתפיסות היסוד של תרבות "מתגלמות בסמלים לשוניים, במונחים ובניבים" (שם: 23). אלה מכונים על ידו 'מושגי ערך' המתאפיינים בדינמיות (שם: 27) ומקיימים זיקה אורגנית ובלתי היררכית (שם: 98) למושגי ערך אחרים, כך ששינוי במושג ערך אחד יגרור אחריו לשינוי במערכת כולה (שם: 26 - 27). קדושין מבחין בין משמעות אסתטית של מושגי הערך המהווה ביטוי לפרט לבין משמעות ערכית המבטאת את החברה כולה (שם: 29) ומציין, כי מושגים אלה מהווים המרץ למימוש בעולם המעשה (שם: שם). יש בגישה זו לכאורה כדי לבחון לאורה את המושגים 'יראה' ו'אהבה' בהקדמה למדה"ג על דרך בחינה של מושגי הערך היסודיים המקבילים להם שזיהה קדושין בתרבות חז"ל - מידת הרחמים, מידת הדין (שם: 41). אולם דומה שיותר משקדושין מתאר את עולמם של חז"ל הוא מתאר את הדרך שבה הוא בוחר להתבונן בעולם זה. בנוסף לכך הוא מתייחס לעולם תרבותי רחב יריעה החובק מאות שנים, ומבקש להקיש מן העולם הטקסטואלי של חכמים לכל אדם. מדה"ג לעומת זאת הוא יצירה חד-פעמית בעלת גבולות, מזוהה עם מחבר, נטוע אמנם בהקשרים מערכתיים שונים. לפיכך בחינת המושגים 'אהבה' ו'יראה' בהקדמה תיערך מתוך זיקה מוגבלת לגישתו של קדושין.

פסיכולוגית",⁴⁴ משום ש"החכמים למדו תורה הן מתוך אהבה והן מתוך יראה",⁴⁵ אורבך הצביע על תהליכי השינוי במשמעותם של מושגים אלה ובזיקות ביניהם החל בשיח המקראי, המשך בשיח התנאי וכלה בשיח האמוראי.⁴⁶ המשותף לכל הקשרי השיח הוא תפיסת המושגים 'אהבה' ו'יראה' כביטוי לקבלת עול מלכות שמים.⁴⁷ אולם בעוד במקרא דרים מושגים אלה זה בצד זה,⁴⁸ מהווה אצל התנאים 'מורא שמים' מסגרת לניגוד בין יראה מאהבה שנוצרת דווקא בשל קרבתו של האל לבין יראה שמקורה בפחד מעונש.⁴⁹ בתהליך ההצטמצמות של משמעות ה'יראה' "נתייחד מושג זה לצד אחד: הפחד מפני השכר והעונש"⁵⁰ וכתוצאה ממנו - "קם ונהיה הניגוד הברור 'אהבה' - יראה",⁵¹ ולפיו "יראה מתוך אהבה שוב אינה יראה, אלא אהבה".⁵² הגישה המרטרולוגית של ר' עקיבא בתלמוד בבלי⁵³ אמנם ניתקה את הקשר בין ייסורים לבין עונש וקשרה אותם לאהבה, אך הציבה בכך אתגר המתאים למעטים בלבד,⁵⁴ ובשל כך ככל הנראה "התחילו לחזור כבר בדור שאחרי ר"ע לטעמים ישנים וחדשים הקשורים בשכר ועונש. כך הסבירו את ההבדל בין אהבה ליראה גם כהבדל בגודל השכר".⁵⁵ אולם, מדגיש אורבך, גם המפליגים בערכה של האהבה "ראו ביראת שמים את התנאי, שבלעדיו אי אפשר להגיע לאהבה".⁵⁶

הניגוד בין המושגים 'אהבה' ו'יראה' בספרות חז"ל מתאפיין בתיאורו של אורבך בהעדפה של היראה, ומתעצב בימי האמוראים בהעמדת פירושים מתונים לשני המושגים, כך שאפשר יהיה לשלבם באופן שבו ההתמסרות לקיום מצוות תכלול גם הימנעות מעבירות.⁵⁷ - "אמר ליה: תרויכו רבנן צדיקי גמירי אתון,

⁴⁴ ראה שם: 41.

⁴⁵ ראה שם: שם.

⁴⁶ למרות התייחסותו של אורבך לתהליכי שינוי במשמעותם של המושגים 'אהבה' ו'יראה' המושפעים מן ההקשרים הרחבים של המקרא, היצירה התנאית והיצירה האמוראית, עמד מחקרו במרכזו של פולמוס. מצד אחד טוען ניוזנר (1976: 25), שאורבך מצהיר אמנם על גישה היסטורית, אולם בפועל, בחירת המקורות שהוא משתמש בהם יוצרת קנון בעייתי, והצגתם מתאפיינת במעברים תכופים בין הטקסט המקראי, התנאי והאמוראי ללא הבחנה בין המאפיינים הייחודיים של כל מקור. כל זאת תוך התעלמות ממאות השנים המפרידות בין מקורות שונים בבחינת 'אין מוקדם ומאוחר בתלמוד' בלשונו של ניוזנר. גישה זו אינה מאפשרת, כדבריו, להסיק לגבי תפיסות מן המאה הראשונה באמצעות בחינת מקור מן המאה הששית (שם: 27). גם ארגון הדברים על ידי אורבך זוכה לביקורתו של ניוזנר משום שלטענתו, הוא כפוף למקובל בשיח המחקרי הפרוטסטנטי של המאה ה-19 וראשית המאה העשרים (שם: 26) ולא לעולמם של החכמים. לעומתו, מציג זוסמן (1993) את מחקרו של אורבך דווקא כמתאפיין בשילוב של החיפוש אחרי התמונה השלמה ואת "הסינתיזה ההיסטורית התרבותית על כל גילוייה" (שם: 17) במסגרת הכרונולוגית שהוא מציג וב"גישה ההיסטורית המובהקת" (שם: 74) "הוא סוקר את אמונותיהם ודעותיהם של חז"ל בהתפתחותן, בהתחשב במוקדם ובמאוחר, ובקבוע ובמשתנה; והוא תופש את הרעיונות עצמם כתולדה של המציאות ההיסטורית הריאלית" (שם: שם). הגישה הממוזגת שכנגדה יצא ניוזנר מתוארת על ידי זוסמן כסינתיזה גדולה ש"נתינת לנו תוך כדי ניסיון מתמיד לעקוב אחרי התפתחותם של הרעיונות הנדונים, על גיוניהם ושינוייהם" (שם: 77), וניוזנר זוכה לאזכור בדבריו של זוסמן כ"ביקורת בוטה וקנטרנית, שבוודאי לא היתה בחזקת וויכוח פורה של איש מקצוע". להקשרנו, ומתוך מודעות לפולמוס זה, משמשים דבריו של אורבך כמסגרת המאפיינת את שיח ההתפתחות במשמעותם של המושגים 'אהבה' ו'יראה' מתוך הבחנה בין הטקסט המקראי, התנאי והאמוראי גם לא בין החיבורים השונים, כרקע לבחינתם במדה"ג.

⁴⁷ ראה אורבך תשל"ח: 348.

⁴⁸ ראה שם: 351.

⁴⁹ ראה שם: 357.

⁵⁰ ראה שם: שם.

⁵¹ ראה שם: שם.

⁵² ראה שם: 365.

⁵³ ברכות סא, ע"ב.

⁵⁴ ראה אורבך שם: 367.

⁵⁵ ראה שם: 368.

⁵⁶ ראה שם: שם.

⁵⁷ ראה שם: 370.

מר מאהבה ומר מיראה" (סוטה לא ע"א).⁵⁸ כדוגמה למיצויו של תהליך השילוב בין המושגים המופיע בתיאורו של אורבך ניתן להצביע על סידור רס"ג, ובו ההיגד "ויחד לבנו לאהבה את שמך וליראה מפניך".⁵⁹ מיצוי, משום שהצבתו של היגד כזה בסידור תפילה כ"ספר נורמאטיבי הבא לדון ולהכריע בהלכות תפילה ובמנהגי תפילה"⁶⁰ - יש בה כדי לרמוז על מגמה של סטטיות בשל הרצון למסד פרקטיקות.

דבריו של אורבך ישמשו כמסגרת לזיהוי גישתו התמטית-פואטית של מדה"ג ביחס למערכת היחסים בין מושגים אלה, כפי שהיא מתגלמת בהקדמה.

2.2.1.2 מסגור מושגי חלק א'

חלק א', ועמו החיבור כולו, נפתח בדרשה המפורקת לכאורה מנכסיה הדרשניים המוצהרים בהביאה את הפסוקים המקראיים בלבד⁶¹ בצירוף ד"ה 'כתוב':⁶² "כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה) וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, פסוק יג)". בכך היא מציבה פער המחייב את הקורא ליצור אותה כדרשה, לזהות את הניגוד בין שני הפסוקים ולהעלות שאלה לנוכח היעדרה של תשתית טקסטואלית מתבקשת המתייחסת לטקסט המקראי, ברוח דבריו של איזר "What is said appears to take on significance as a reference to what is not said, and so it is the implications and not the statements that give shape and weight to the meaning".⁶³ יש בכך כדי להבליט באופן מוצהר את תהליך הקריאה הנדרש מן הקורא, כדי להנחות אותו ישירות אל המפגש בין "ואהבת" לבין "תירא", ובכך משורטט באופן ראשוני המסגור המושגי של חלק א'.

כדיבור הצעה (להלן דה"צ)⁶⁴ משמשת תיבת 'כתוב' להבאת פסוקים. אולם מלבד זאת היא מקיימת בהקשרנו פונקציה מבנית של הבלטת שני חלקים בדרשה וקובעת את ההקבלה ביניהם בהזמינה את הקורא לבחון אותה, לזהות את מערכת היחסים בין ציווי האהבה ובין ציווי היראה, להציב שאלה בעניין זה ולצפות למענה. בכך מקבלת תיבת 'כתוב' מעמד פואטי שמאפשר לה לסמן את מרחב השיח

⁵⁸ ראה שם: 369.

⁵⁹ ראה שם: שם הע' 6.

⁶⁰ ראה פליישר תשע"ב: 1070.

⁶¹ בויארין (2011: 59 הע' 24) מזכיר את הטקסטים המדרשיים "שכל כולם מחרוזות של ציטוטים בלבד" ומצהיר כי על פי התיאוריה שלו "אלה הם מדרשים מטיפוס אידיאלי".

⁶² אף שיחידות 1 - 2 בחלק א' מהוות במקור (ספרי דברים לב) יחידה אחת, הטקסט כפי שהוא מופיע ברצף זה מעוצב כשתי יחידות שונות במהותן. ראה נספח עמ' [...]. בחילופי נוסחים מופיע ברישא 'זהו שאמר הכתוב' ובסיפא 'וכתוב'. הכרעתו של מרגליות להעדיף את החזרה על 'כתוב' גם ברישא וגם בסיפא הולמת את המגמה האנלוגית שתוצג להלן. מלבד זאת 'זהו שאמר הכתוב' משמש לרוב להבאת פסוק מן הכתובים לשם קישורו לפסוק הנדרש. במקרה שלפנינו מנותקת ההקדמה מרצף מקראי כלשהו. לשימוש הייחודי למדה"ג ב'זהו שאמר הכתוב' ראה להלן עמ' 118 - 221.

⁶³ ראה איזר Iser 2007: 64.

⁶⁴ ראה דיון בדיבורי ההצעה בפרשת 'לך לך' במדה"ג, שפירא, 2007: 57 - 69.

המותווה באמצעות הפסוקים ולעצבו באופן סימטרי. בדרך זו מעמיד הטקסט במוקד עניינו את מערכת היחסים בין 'אהבה' ו'יראה', וכדי לרמוז למשמעותה מעוצבת מסגרת השיח של ההקדמה באופן אסתטי, המאפשר למושגים לדור בכפיפה אחת. כפי שהוצג לעיל,⁶⁵ דיור משותף זה - אין בו משום חידוש. אולם השימוש בכלי ההרמנויטי 'כתוב' לצורך ארגון פואטי של הטקסט - יש בו כדי להוות אמירה אסתטית-רעיונית, ולפיה החשיבה הפרשנית אינה ממוקדת בהכרח בפרשנות בלבד אלא אפשר שהיא יסוד מארגן פואטי של היצירה.

כפי שהראה עזן ידן, בדיונו במכילתא דרשב"י, מנכיחה תיבת 'כתוב' את דמות המחבר הניצב בהווה, מתבונן בפסוקי המקרא, משמיע את קולותיהם השונים, מבליט דו-משמעות, יוצר הקבלה, יוצר פער המבקש פעילות פרשנית, מעלה את הצורך בהפקת משמעות מפער זה ומותנה בספרות המדרשית.⁶⁶ ד"ה 'כתוב' משמש כאן להבאת פסוקים בדרכים המאפיינות את ספרות המדרש - ניתוק הפסוקים מהקשרם והעמדתם בשירות הרצף הטקסטואלי החדש, ציטוט המבקש לראות בטקסט המקראי קרקע לתקיעת יתד למבנה רעיוני חדש ולהזמנת הקורא להפיק משמעות,⁶⁷ המרת הפסוקים לכדי דרשה תוך דילוג על הטקסט המקראי המשתרע ביניהם. דילוג זה בדרשה ממיר את הרצף הסינטגמטי המקראי בשרטוט פרדיגמה הממוקדת במערכת היחסים בין המושגים 'אהבה' ו'יראה'. המרה זו מפסוקים לדרשה היא מהלך לשוני שניתן לאפיינו בלשונו של יאקובסון.⁶⁸ בציר הברירה נברו פסוקים מתוך הרצף המקראי ונבחר דה"צ 'כתוב'. בציר הצירוף עוצב רצף אנלוגי במקום רצף נרטיבי. בווארין משייך ציטוט פסוקים בדרך זו לטיפוס הפרדיגמטי משום שהקשר בין הפסוקים המצוטטים אינו יוצר מהלך נרטיבי אלא מבוסס על תכונותיהם, כך שהפסוקים ניתנים להחלפה ביניהם כנציגים של טיפוס מסוים ובכך יוצרים פרדיגמה.⁶⁹ אמנם זו דרכו של המדרש בכלל, ואין בכך כל ייחוד, אולם בהקשרנו נוסף לד"ה 'כתוב' תפקוד פואטי ביוצרו ריתמוס סימטרי באמצעות חזרה עליו ועל הצירוף "את ה' אלהיך" בשני אבריה של הדרשה: "כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה) וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, פסוק יג)". חזרה זו משליכה את עקרון שוויון הערך האופייני לציר הברירה אל ציר הצירוף ויוצרת רצף שאינו מבוסס רק על סדר הופעת רכיביה של הדרשה אלא גם על מערכת היחסים האנלוגית ביניהם. אנלוגיה זו משרטטת את המרחב המושגי שיידון ביחידות הטקסט הבאות באמצעות הדגשה של היחסים בין שתי תיבות, 'ואהבת', 'תירא'.

⁶⁵ ראה לעיל סקירת המושגים 'אהבה' ו'יראה' על פי קדושין ואורבך עמ' 32 - 34.

⁶⁶ ראה ידן 2004: 29 - 33.

⁶⁷ על הפונקציה של הציטוט ראה מורווסקי 1970: 694 - 696.

⁶⁸ ראה יאקובסון 1986: 145.

⁶⁹ ראה בווארין 2011: 54.

הטקסט המקראי אשר שימש כמצע ליצירת הדרשה (דב' ו, ה - יג), פותח בפסוק הממוקד באהבה "ואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך, ובכל מאודך" (דב' ו, ה) וחותרם בפסוק הממוקד ביראה "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד ובשמו תשבע" (דב' ו, יג) מהווה את אחד המרכיבים של "תפילת קריאת שמע", ואשר על מרכזיותה בתפילות "ניתן ללמוד ממקומה הטקסטואלי בתפילות שחרית וערבית, שם היא מהווה ציר מרכזי, שעליו ערוכים ובנויים שאר התפילות והפיוטים".⁷⁰ העמדתם של מושגי ה'אהבה' וה'יראה' בחלק הפותח את ההקדמה, רומזת לתפילה זו, ובכך נותנת תוקף לחשיבותם. מלבד זאת יש בה כדי להסביר את הבחירה למקם אותם בשערו של מדה"ג כמעשה פואטי-רליגינזי.

ניתן להסביר את הצירוף של שני הפסוקים כדרשה לעצמה תוך ייחוסו למחבר מדה"ג על ידי האופן שבו שולב המקור מספרי דברים במסגרת הטקסטואלית של מדה"ג:

מדה"ג 19, 1 - 7	ספרי דברים פיסקא לב
כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה)	(ה) ואהבת את ה' אלהיך,
וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, יג),	
תנו רבנן	
עשה מאהבה	עשה מאהבה,
עשה מיראה.	
הפרש בין העושה מאהבה לעושה מיראה,	הפריש בין העושה מאהבה לעושה מיראה,
שהעושה מאהבה שכרו כפול ומוכפל.	העושה מאהבה שכרו כפול ומוכפל.
והעושה מיראה אף על פי שיש לו שכר אינו	
כשכר העושה מאהבה.	
	לפי שהוא אומר את ה' אלהיך תירא ואותו
	תעבוד,
	יש לך אדם שהוא מתירא מחברו,
	כשהוא מצריכו
	מניחו והולך לו,
	אבל אתה עשה מאהבה
ואין לך לעולם אהבה במקום יראה	שאין לך אהבה במקום יראה
ויראה במקום אהבה,	ויראה במקום אהבה
אלא כמדת המקום בלבד	אלא במדת מקום בלבד.

מתוך ההשוואה בהקשרה של דרשת הפתיחה עולה, כי אף שהפער בין אהבה לבין יראה משותף לספרי דברים ולמדה"ג, מבליט שינוי המיקום של הפסוקים ברצף (מופיע בהדגשה גש) את חתירתו של מדה"ג לעיצוב פרדיגמטי של מרחב המושגים המשותף. בעוד ספרי דברים מעמיד לכל פסוק יחידות טקסט מבהירות ובכך יוצר הפרדה בין "ואהבת את ה' אלהיך" לבין "את ה' אלהיך תירא" כשני רצפים, מעמיד מדה"ג את "ואהבת" ואת "תירא" זה כנגד זה בכפיפה אחת באמצעות ד"ה 'כתוב'.

⁷⁰ אברהם, 1997: 104.

כפי שהוצג לעיל, המרחב שבו מוצבים המושגים 'אהבה' ו'יראה' מזמן תשומת לב למערכת היחסים ביניהם. אולם עיצובו בדרשה זו - יש בו כדי לרמוז למודעות מטא-פואטית לסוגיה זו. על יסוד מודעות זו מגלם הטקסט במבנהו את הסוגיה התמטית - אהבה מול יראה - גם כעיקרון מבני, וגם כעקרון תמטי. ההצגה הכפולה של ד"ה 'כתוב' מעמידה מסגרת מבנית שבתוכה מוצבות התמות של אהבה ושל יראה, אולם בו בזמן מתקבלת מסגרת סימטרית כתמה לעצמה. התוכן אפוא אינו רק הזיקה בין ה'אהבה' לבין ה'יראה' אלא גם הסימטריה המעצבת את מערכת היחסים בין שני המושגים. סימטריה זו היא פרי בחירה ביחס לאפשרות ההפרדה שהוצגה בספרי דברים. רוצה לומר, בצד האמירה בדבר מרחב דיסקורסיבי משותף לשני המושגים, אפשר שמוצב כאן עיקרון אכספוזיציוני במדה"ג של הצגת החשיבה הפרשנית כדרך פואטית המכוונת להבליט את המסגרת הטקסטואלית כבעלת משמעות לעצמה.

סיווג יחידות הטקסט למושגי האהבה ולמושגי היראה יסייע בידינו לא רק לאפיין את מבנהו של חלק א' אלא לזהות את המגמות התמטיות-הפואטיות שהוא יוצר ואת אופן השתלבות הסוגות⁷¹ והמקורות⁷² במגמות הללו. הסיווג התבסס בעיקר על הופעה מפורשת של המושגים ביחידות הטקסט השונות. אמנם, אחדות מהן אינן כוללות אף לא אחד מן המושגים, אולם בשל הרצף שבו הן מופיעות קבעתי את שיוכן המושגי. לדוגמה, ביחידה 9 בטבלה מושג היראה אינו מופיע, אולם היא מופיעה ברצף יחידות העוסקות ביראה, ולפיכך היא נתונה במסגרתו של מושג זה.

חלק א' - הטקסט לפי הרצף

מס'	מושגים	הטקסט	אפיון	מקורות	מראה מקום במדה"ג
1.	אהבה ויראה	כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה) וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, פסוק יג)	דרשה	ספרי דברים לב	19, 1 - 2
2.	אהבה ויראה	תנו רבנן עשה מאהבה עשה מיראה . הפרש בין העושה מאהבה לעושה מיראה , שהעושה מאהבה שכרו כפול ומוכפל. והעושה מיראה אף על פי שיש לו שכר אינו כשכר העושה מאהבה. ואין לך לעולם אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה, אלא כמדת המקום בלבד.	מימרות	ספרי דברים לב	19, 2 - 5
3.	אהבה	תנו רבנן ואהבת את ה' אלהיך, אהבהו על הבריות כאברהם אביך, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב, ה). לכן נקרא אברהם אוהבי (ישעיה מא, ח).	דרשה	ספרי דברים לב תנחומא לך לך, א	19, 5 - 7
4.	אהבה	רבי אומר הרי הוא אומר ואהבת את	דרשה	ספרי דברים לג	19, 8 - 11

⁷¹ ראה להלן דיון בסוגות...

⁷² ראה להלן דיון בארגון המקורות...

מס'	מושגים	הטקסט	אפיון	מקורות	מראה מקום במדה"ג
		ה' אלהיך, איני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך (דברים ו, ו), תן דברים אלו על לבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומידבק בדרכיו.			
5.	אהבה	ותניא אמר ר' אלעזר ביר' שמעון כל מקום שאתה מוצא דבריו שלר' אליעזר בנו שלר' יוסי הגלילי עשה אזנך כאפרכסת, שנאמר להקשיב לחכמה אזניך תטה לבך לתבונה (משלי ב, ב),	מימרה	משנת ר' אליעזר, א (10 - 9)	13 - 11, 19
6.	אהבה	לומר שהאגדה מאירה את העינים ומשמחת את הלב ומבין בה עניני התורה, שמתוך כך אתה בא להכיר את מי שאמר והיה העולם.	מימרה	בעל מדה"ג משנת ר' אליעזר א (10)	15 - 13, 19
7.	אהבה	למד לך הגדה שמתוך כך אתה מכיר את התורה ודברי בוראך ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו (דברים יא, כב).	מימרה	משנת ר' אליעזר א (10)	16 - 15, 19
8.	יראה	תניא ר' יצחק ביר' פינחס אומר כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות לא טעם טעמה שלחכמה. וכל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש לא טעם טעמה שליראת חטא .	מימרה	אדר"נ נו"א כט	3 - 1, 20
9.	יראה	הוא היה אומר כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש זה הוא גבור ואינו מזויין. וכל שיש בידו מדרש ואין בו הלכות זה הוא מזויין ואינו גבור. כל שיש בו זה וזה זה הוא גבור ומזויין.	מימרה	אדר"נ נו"א כט	5 - 3, 20
10.	יראה	הוא היה אומר הוי רגיל בשאלית שלום בין אדם לחבירו ואל תבוא לבית המחלוקת והשתדל ליראות במקום חברים	מימרה	אדר"נ נו"א כט	7 - 5, 20
11.	יראה	והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים.	פתגם	אדר"נ נו"א כט	7, 20
12.	יראה	אמרו לפני רבן יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו, אמר להם הרי זה אומן וכלי אומנות בידו. חכם ואינו ירא חטא מהו, אמר להם הרי זה אומן ואין כלי אומנות בידו. ירא חטא ואינו חכם מהו, אמר להן אין זה אומן אבל כלי אומנות בידו.	מימרה	אדר"נ נו"א כב	10 - 7, 20
13.	יראה	אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב והיה אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו (ישעיהו לג, ו). אמונת זה סדר זרעים. עתיך זה סדר מועד. חוסן זה סדר נשים. ישועות זה סדר נזקים. חכמת זה סדר קדשים. ודעת זה סדר טהרות.	דרשה	בבלי שבת לא ע"א	14 - 10, 20

מס'	מושגים	הטקסט	אפיון	מקורות	מראה מקום במדה"ג
		ואפלו הכי יראת ה' היא אוצרו.			
14.	יראה	ראבא אמר בשעה שמכניסין את האדם לדין אומרין לו כלום נשאת ונתת באמונה, כלום קבעת עתים לתורה, כלום עסקת בפריה ורביה, כלום צפית לישועה, כלום פלפלת בתורה, כלום היבנת דבר מתוך דבר, ואפלו הכי איכא יראת ה' היא אוצרו אין ואי לא ולא.	דרשה	בבלי שבת לא ע"א	1 - 14, 21 - 20
15.	יראה	משל לאדם שאמר לשלוחו צא והעלה לי חטים לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו עירבת לי בהן חמטון, אמר לו לאו. אמר לו מוטב אם לא העליתן.	משל	בבלי שבת לא ע"א	3 - 1, 21
16.	יראה	תאנא דבי ר' ישמעאל מערב אדם קב חמטון בכור שלתבואה ואינו חושש.	מימרה	בבלי שבת לא ע"א	4 - 3, 21
17.	יראה	אמר רבא בר בר חנא כל אדם שיש בו תורה (ע"ב) ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ולא מסרו לו מפתחות החיצונות.	מימרה	בבלי שבת לא ע"א- ע"ב	6 - 4, 21
18.	יראה	אמר רב יהודה אמר רב לא ברא הקב"ה את עולמו אלא בשביל שייראו מלפניו, שנאמר והאלהים עשה שייראו מלפניו (קהלת ג, יד).	דרשה	בבלי שבת לא ע"ב	7 - 6, 21
19.	יראה	ר' סימון ור' אלעזר ביר' שמעון הוו יתבי. חליף ואזיל ר' יעקב בר אחא קמיהו. אמר ליה חד לחבריה ניקום מקמיה דגבר דחיל חטאין הוא. אמר ליה אידך ניקום מקמיה דגבר בר אוריין הוא. אמר ליה קא אמינה לך אנא גבר דחיל חטאין ואת אמרת בר אוריין. תסתיים דר' אלעזר ביר' שמעון דאמר גבר דחיל חטאין, דאמר ר' יוחנן משום ר' אלעזר ביר' שמעון אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד, שנאמר ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה (איוב כח, כח), שכן בלשון יוני קורין לאחת הן. תסתיים.	סיפור	בבלי שבת לא ע"ב	14 - 8, 21
20.	יראה	ר' שמעון בן אלעזר אומר שלוש מדות בתלמידי חכמים. אבן גזית ואבן פנה ואבן פסיפס. אבן גזית כיצד, זה תלמיד חכמים שאין בידו אלא משנה בלבד. אבן פנה כיצד, זה תלמיד חכמים ששנה מדרש ומשנה. בזמן שתלמיד חכמים נכנס אצלו שאלו במשנה אומר לו, במדרש אומר לו. זו היא אבן פנה שיש לה שתי פאות. אבן פסיפס כיצד, זה תלמיד חכמים ששנה מדרש ומשנה הלכות והגדות. בזמן שתלמיד חכמים נכנס אצלו שאלו במשנה	מימרה	אדר"נ נו"א כח	2 - 15, 22 - 21

מס'	מושגים	הטקסט	אפיון	מקורות	מראה מקום במדה"ג
		אומר לו, במדרש אומר לו, בהלכות אומר לו, בהגדות אומר לו. זו היא אבן פסיפס שיש לה ארבעה פנים לארבע רוחותיה.			

מפריסת המושגים מתקבל מבנה בן שלושה חלקים. החלק הראשון מציג את שני המושגים 'אהבה' ו'יראה', ומקדיש לכך שתי יחידות (1 - 2). החלק השני ממוקד ב'אהבה' ומקדיש לכך חמש יחידות (3 - 7). החלק השלישי ממוקד ב'יראה' ומקדיש לה שלוש עשרה יחידות טקסטואליות (8 - 20). אף שבתחילה נפרש מרחב משותף וסימטרי לשני המושגים, מצביע המבנה מן ההיבט הכמותי על המתח בין שילובם של המושגים הללו לבין הכרה בתפקידה המרכזי של היראה במרחב זה. כפי שהראיתי לעיל,⁷³ אין בהצבת היראה כבסיס לאהבה וליראה גם יחד משום חידוש. אולם הצבתם השיטתית של המושגים הללו בבסיסו של מבנה טקסטואלי בן 20 יחידות מסוגים שונים וממקורות שונים יוצרת תפיסה אסתטית. החזרה על המושגים 'יראה' ו'אהבה' משמשת כיסוד פואטי-מבני ולא רק תמטי. ביחד עם דה"צ 'כתוב' הם מהווים מרכיבים של צורה ומבנה, בו-זמנית נושאים עימם את תכניהם הערכיים ומעמידים את הפואטיקה כתמה לעצמה. העולם החברתי והעולם האמנותי משתלבים זה בזה לאור גלגולם של מושגי התוכן מן התמה אל עבר התמה-פואטיקה.

אל המרחב שבין ה'אהבה' וה'יראה' מצטרפים מושגים נוספים.⁷⁴ חלקם - 'האלי',⁷⁵ 'חכמה',⁷⁶ 'אגדה',⁷⁷ ו'תורה',⁷⁸ - משותפים לשניהם, והאחרים - הלכה, מדרש, משנה, סדרי משנה, שלום ומחלוקת - ייחודיים ל'יראה' בלבד. כפי שאראה להלן, המושגים המשותפים - 'אגדה' ו'תורה' - משמיעים את קולה של הסמכות, והמושגים המייחדים את ה'יראה' - מנכיחים את הפרשנות המניבה אותם ואת השלכותיה הנורמטיביות.

סמכות ואגדה - אהבה ויראה

מושג הסמכות עומד במרחב המערך המושגי שמשרטט ג'ונתן שופר⁷⁹ בדיונו באדר"ן,⁸⁰ ובו מופיעים החכם, התורה והאל כסמכויות המרכזיות שעמידה בפניהן מוקבלת למעמד הר-סיני⁸¹ על האימה

⁷³ ראה לעיל הסקירה על אודות מושגי הערך עמ' 32 הע' 43 וראה אורבך תשל"ח: 368.

⁷⁴ ראה הולץ, תשל"ט: 35. קדושין מבחין בין "ארבעה מושגי-ערך יסודיים - 'מידת רחמים', 'מידת הדין' - מידותיו של הקב"ה - 'תורה וישראל' לבין מושגי-ערך הנזקקים להם במבנה שאינו היררכי. "ארבעת מושגי-הערך הנ"ל משתלבים-מתאחים עם מושגי-ערך רבים אחרים ומתבהרים אגב התרכבות זו".

⁷⁵ ראה לעיל יחידות מס' 1, 2, 3, 4, 6, 7, 18.

⁷⁶ ראה לעיל יחידות מס' 5, 8, 19, 20.

⁷⁷ ראה לעיל יחידות מס' 6, 20.

⁷⁸ ראה לעיל יחידות מס' 7, 17.

⁷⁹ ראה Schofer, 2005: 11.

⁸⁰ אמנם מאות שנים מפרידות בין אדר"ן לבין מדה"ג, אולם אדר"ן נמנה על המקורות הרבים שהזינו את תוכנו, כחלק מספרות המדרש המהווה מערכת ייחוס משמעותית למדה"ג. זאת, בצד מערכות ייחוס אחרות, כפי שהצגתי במבוא. לכן

והיראה הכרוכים בו. על רקע זה יש לתת את הדעת להופעתה הבולטת של האגדה במדה"ג כחלק מייצוגיה של הסמכות ולשיוכם של ייצוגיה דווקא למושג 'אהבה' באמצעות שלוש המימרות להלן המעמידות אותה במרכזן, והן משויכות כולן ובאופן מפתיע, על פי המיפוי היחידות שהצגתי לעיל, למושג ה'אהבה'. הדיון בהן יוצג באופן השוואתי למקורן, משנת רבי אליעזר, כדי להתוודע למיקומו של המושג 'אגדה' במדה"ג.

יחידה	משנת ר' אליעזר (א, 10)	מדה"ג (19, 11 - 19)
5	אמר ר' אליעזר ביר' שמעון, כל מקום שאתה מוצא דבריו של רבי אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי בהגדה עשה אונך כאפרכסת שנ' להקשיב לחכמה אונך תטה לבך לתבונה	ותניא אמר ר' אלעזר ביר' שמעון כל מקום שאתה מוצא דבריו שלר' אליעזר בנו שלר' יוסי הגלילי עשה אונך כאפרכסת, שנאמר להקשיב לחכמה אונך תטה לבך לתבונה (משלי ב, ב),
6		לומר שהאגדה מאירה את העינים ומשמחת את הלב ומבין בה עניני התורה,
	שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמ' והיה העו'.	שמתוך כך אתה בא להכיר את מי שאמר והיה העולם.
7	למוד לך הגדה, שמתוך כך אתה מכיר את התו' ודרכי בוראך , ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו.	למד לך הגדה שמתוך כך אתה מכיר את התורה ודברי בוראך ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו (דברים יא, כב).

מן השוואה בין משנת רבי אליעזר (מר"א)⁸² למדה"ג עולים ההבדלים הבאים: ביחידה 5 מושמטת ה"הגדה", ביחידה 6 מופיעה תוספת של מחבר מדה"ג ככל הנראה, והיא ממוקדת באגדה, וביחידה 7 מומר הצירוף 'דרכי בוראך' בצירוף 'דברי בוראך'.

המימרה בגרסת מר"א (יח' 5) מסייגת את ערכם של דברי ר' אליעזר להגדה באמצעות הלוואי המצמצם "דבריו של רבי אליעזר [...] בהגדה". הפסוק המבסס את המימרה מעמיד בהקשר זה את ה'חכמה' כנגד האגדה ובכך תוחם את החכמה בגבולות האגדה ולא מעבר אליה. השמטת הלוואי הזה בגרסת מדה"ג מרחיבה את ערכם של דבריו ללא כל סייגים, והחכמה המופיעה בפסוק ויוחסה קודם לכן לאגדה, משויכת כעת לדברי ר' אליעזר. בכך מעצימה המימרה את סמכותו של החכם ללא כל הבהרה באשר לסיבותיה ובמקביל מנתקת את שיוכה הייחודי של האגדה אליו.

התוספת של מדה"ג ביחידה 6 יוצרת מבנה המגלם מערכת יחסים סימטרית בין הטקסט של מדה"ג ובין הטקסט של מר"א. היא בנויה בחלקה הראשון מדבריו של מחבר מדה"ג "לומר שהאגדה [...] ענייני תורה", ובחלקה השני ממר"א "שמתוך כך [...] והיה העולם". יש בכך כדי לסמן שתי סמכויות. זו

תמיד יעמוד מדה"ג מול עולמות המושגים של מקורות מדרשיים אלה, גם בשל ציטוטם וגם בשל הנחתם באמצעות ציטוטים אלה. לכן מחקרו של שופר הממוקד באדר"ן משמש כאן כמסגרת ייחוס המאפשרת לבחון את קולו הייחודי של מדה"ג ביחס אליו.

⁸¹ ראה Schofer, 2005 : 32.

⁸² למקומה של משנת רבי אליעזר בין המקורות ששימשו ליצירת ההקדמה, ראה להלן סעיף 2.2.2 - ארגון מקורות כעיקרון מבני.

המגולמת במר"א וזו של מדה"ג ושל מחברו. במרכזה של יחידה זו מופיעה האגדה ומלבד התפקיד המוענק לה במר"א "אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם" מותווה עבורה במדה"ג תפקיד נוסף המעיד על תפיסה רפלקטיבית אשר מודעת לנמעניו של מדה"ג, ויש בה כדי להצהיר על מטרת החיבור - "מאירה את העינים ומשמחת את הלב ומבין בה עניני התורה" - המשלבת את ההנאה האסתטית בהבנת התורה. אמנם גם במר"א מופיע אזכור של הנמען "כל מקום שאתה מוצא [...] עשה אונך כאפרכסת", אולם בהקשר נורמטיבי של עולם החכמים המחייב האזנה אליהם.⁸³ במדה"ג מופיעה מודעות למפגש המהנה בין האגדה לבין נמעניה. ניתוקה של האגדה מר' אליעזר מאפשר להתייחס אליה אפוא לא רק כתחום ההתמחות שלו וכערוץ גישה לאל ולתורתו, אלא כערוץ ביטוי אמנותי ובאופן זה לרמוז לאוטונומיה של מדה"ג ושל מחברו. הסמכות של מוסד החכמים הועתקה ליצירה, וערוץ הביטוי אינו רק כלי המעיד על חכמתו של ר' אליעזר ומוביל להבנת התורה, אלא מזמין את נמענו להיענות אליו כבעל ערך אוטונומי בפני עצמו.

הזיקה למימרה הקודמת נבנית לא רק בשל הרצף ביניהן אלא באמצעות התמונה אשר יוצרים המושגים המופיעים בתוספת של מחבר מדה"ג בהשוואה למר"א. לערוץ השמיעה המותנה בנמען "עשה אונך כאפרכסת" "להקשיב לחכמה אזניך" (משלי ב, ב) וביחסו אל הסמכות, נוסף ערוץ ויזואלי - "מאירה את העינים", המותנה באגדה. בכך מעוצב תהליך מן החוץ (עיניים) פנימה - אל הלב וכתוצאה מכך "מבין בה עניני התורה". שם העצם "התבונה" מן הטקסט המקראי במימרה הקודמת מומר כאן בפועל "מבין", והמרה זו מעבירה את המוקד ממושא ההקשבה ובעל הסמכות המיוצג באמצעות המטונימיה "תטה לבך לתבונה", אל המקשיב, ואולי אל מחבר מדה"ג כסמכות נוספת? השאלה שנתרה פתוחה במימרה הקודמת, מהם המאפיינים הייחודיים של דברי ר' אליעזר המחייבים את תשומת הלב, מקבלת כאן מענה על יסוד השילוב של המובאה ממר"א בדברי המחבר של מדה"ג "לומר שהאגדה". אולם מענה זה מותנה בביסוסה של סמכות מדה"ג ומחברו.

מפגש סמכויות נוסף שיסודו בתיבת 'דברים' מופיע במסגרת שיוצרות המימרות ביחידה 5 ו-7. ההמרה של 'דרכי בוראך' ב- 'דברי בוראך' יוצרת שוויון ערך בין 'דבריו של ר' אליעזר' לבין 'דברי בוראך', ובכך מתקבל במדה"ג מבנה פואטי המעמיד את ערוץ הביטוי האנושי, האגדה, ואת ערוץ הביטוי האלוהי, התורה, כמסגרת טקסטואלית משותפת של סמכות. יש בכך כדי להנכיח שוב את הסמכות של ר' אליעזר, אשר ניתוקה של האגדה ממנו לא טשטש את מקומו באשר אליה. כל זאת כחלק מהמגמה ליצור מסגרת אמנותית מובחנת.

⁸³ ראה שופר 2005 : 32 ; 170.

מהצגת ההשוואה בין מר"א ובין מדה"ג עולה בבהירות מבנה המיוסד על מקורות ועל מושגים. מר"א משמש כמסגרת לדגשיו של מדה"ג באמצעות ייחוס המושג 'דברים' לסמכויות שונות בהעמידה זה כנגד זה את דבריו של ר' אליעזר מול דברי הבורא. אולם במר"א עומדים זה כנגד זה גם ערוצי הביטוי, האגדה - דבריו של ר' אליעזר - והתורה - דברי הבורא. במר"א מעצב רצף המימרות תהליך שתחילתו ביצירת זיקה הדוקה בין מעמד "דבריו של ר' אליעזר" לבין ערוץ הביטוי "בהגדה" ומיצויו בה כתחום לימוד מועדף למבקש להכיר את התורה, לדבוק באלוהיו ולעצב את חייו ברוח זו. במדה"ג לעומת זאת נבנה רצף שתחילתו במעמד דבריו של ר' אליעזר לעצמו, המשכו בעיסוק ייחודי בערוץ הביטוי של ההגדה במנותק מדברי ר' אליעזר, ומיצויו כמו מר"א בהצבעה על הזיקה בין הלימוד של ההגדה ובין התפתחות ההכרה של התורה ושל הדבקות באל. במר"א מיוסד המיצוי בקשר ישיר וסיבתי על ההקשבה לדברי ר' אליעזר. במדה"ג כנגד זאת, הוא מיוסד על ההגדה החוצצת בין מעמדו של ר' אליעזר ובין תוצאת העיסוק בה. ההגדה כערוץ ביטוי אמנותי ולא יוצריה עומדת במרכז עניינו של מדה"ג. אפשר שמעמדם הסמכותי של התנאים והאמוראים המופיעים בהגדה מומר במעמד סמכותי חדש - מחבר מדה"ג או החיבור עצמו, הרומז בדרך זו בהקדמה על האוטונומיה האמנותית שלו ושל החיבור.

פרשנות ומחלוקת - יראה

על פי החלוקה של יחידות הטקסט בין מושגי ה'אהבה' וה'יראה', מקושרת הפרשנות עם מושג ה'יראה' באמצעות הכלים שלה – אגדה,⁸⁴ מדרש,⁸⁵ משנה⁸⁶ והלכה⁸⁷ ובאמצעות המרחב בין השלום לבין המחלוקת שהיא מעוררת. לרוב דרה הפרשנות בעולמם של חכמים וחכמה, אולם לא כך בהקשרנו: "הוא היה אומר הוי רגיל בשאילת שלום בין אדם לחברו ואל תבוא לבית המחלוקת והשתדל ליראות במקום חברים. והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים".⁸⁸ מקורם של המימרה ושל הפתגם הוא אדר"נ (נו"א, כט), והם חותמים את הפרק העוסק בנורמות של התנהגות בעולמם של חכמים - בין אדם לחברו ("אל תרצה את חבריך בשעת כעסו..."), בין אדם לתורה ("כל השוקד על דברי תורה מוסרין לו שקדנין כנגדו..."), בין תלמיד חכם לחבריו ("לאדם שלמד לעצמו ואינו מלמד לאחרים. לאחרים ואינו מלמד לעצמו. הלמד לעצמו ולאחרים. ואינו למד לא לעצמו ולא לאחרים...") ובנורמות של ידע המשובצות בהקדמה למדה"ג. בהקשרו של אדר"נ מסכמים המימרה והפתגם את הנורמות בעקרונות נורמטיביים של הימנעות ממחלוקת ושל התמקמות

⁸⁴ ראה לעיל יחידות 6 ; 20.

⁸⁵ ראה לעיל יחידות 9 ; 20.

⁸⁶ ראה לעיל יחידה 20.

⁸⁷ ראה לעיל יחידות 9 ; 20.

⁸⁸ ראה לעיל יחידות 10 - 11.

בעולם החכמים - חברים - מתוך העדפה של מקום שולי בין המובילים שבהם על פני מקום מרכזי בין החלשים שבהם.⁸⁹ לעומת זאת מדה"ג מנתק את המימרה ואת הפתגם מעולמם הנורמטיבי של החכמים, כפי שהוא מעוצב באדר"ן, וממקם אותם בהקשרה של הפרשנות אשר באה לידי ביטוי בהלכה, במשנה, במדרש ובאגדה. דווקא בתחומים שבהם צפויה מחלוקת בשל הפרשנויות השונות ובשל אופני הפרשנות השונים, המגמה היא לטשטש אותה. ההרמנויטיקה הופכת אפוא ליסוד מארגן פואטי ביצירה. מגמה זו מקבלת את מיצויה ביחידה הנועלת את חלק א'. אף שמושג ה'יראה' אינו מופיע בה, עצם הבחירה במקור זה אשר מתייחס באופן מפורש לעולמם של חכמים ולסמכותם, ועצם מיקומו בחתימת רצף היחידות המשויכות ל'יראה, רומזים לקטגוריה זו.

"ר' שמעון בן אלעזר אומר שלוש מדות בתלמידי חכמים. אבן גזית ואבן פנה ואבן פסיפס. אבן גזית כיצד, זה תלמיד חכמים שאין בידו אלא משנה בלבד. אבן פנה כיצד, זה תלמיד חכמים ששנה מדרש ומשנה. בזמן שתלמיד חכמים נכנס אצלו שאלו שאלו במשנה אומר לו, במדרש אומר לו. זו היא אבן פנה שיש לה שתי פאות. אבן פסיפס כיצד, זה תלמיד חכמים ששנה מדרש ומשנה הלכות והגדות. בזמן שתלמיד חכמים נכנס אצלו שאלו שאלו במשנה אומר לו, במדרש אומר לו, בהלכות אומר לו, בהגדות אומר לו. זו היא אבן פסיפס שיש לה ארבעה פנים לארבע רוחותיה."⁹⁰

יחידה זו, מקורה באדר"ן נו"א כח, והיא שייכת לקטגוריית הרשימות המספריות⁹¹ כחלק מן הדרכים לארגון המימרות. המימרה בנויה על יסודה של מטפורה מערכתית⁹² מתחום הבניה - אבן גזית, אבן פינה ואבן פסיפס - היוצרת מדרג הערכה של התלמידים על פי רמות הידע שלהם⁹³ מתוך זיקה למספר הפאות של אבני הבניה. ממימרה זו מזדקרת תפיסה סובסטנטיבית באשר לידע, כחומר שניתן לשמור עליו או לאבדו,⁹⁴ ובאשר לרמות הידע, החל מן המשנה - אבן גזית, המשך בצירוף של המדרש והמשנה - אבן פינה, וכלה בצירוף של המדרש, המשנה, ההלכות וההגדות - אבן פסיפס. תפיסת הידע הגלומה במטפורה תרה בו-זמנית גם אחרי הבניין השלם וגם אחרי מרכיביו - האבנים השונות, ובעיקר אחר ההתפתחות שמרכיבים אלה מסמנים. אפשר שניתן לראות במטפורה זו רמז ארס-פואטי לתפיסה הפואטית הגלומה בהקדמה למדה"ג, הממקמת מרכיבים הבולטים בשונותם ובגיוונם, במסגרות טקסטואליות חדשות

⁸⁹ בכל ההקשרים הנוספים שבהם מופיע הפתגם (אבות ד, טו; ירו' סנהדרין ד, כב טור ב/ה"ח) הוא מתייחס לנורמות שלפיהן נקבע מעמדו של חכם בחברת החכמים.

⁹⁰ ראה לעיל יחידה 20.

⁹¹ ראה Schofer 2005: 46.

⁹² ראה שם: 58.

⁹³ ראה שם: 197 הע' 29.

⁹⁴ ראה שם: 33.

המצהירות בגלוי על קיומן. תפיסת שילוב זו מעצבת את הפרשנות בהקשרנו לא כתהליכים של הפקת משמעות אלא כמרכיב המעצב תמונה שלמה והרמונית תוך טשטוש המחלוקת הנלווית אליה.⁹⁵

המרחב המושגי אשר יוצרות התמות של ה'אהבה' ושל ה'יראה' בנוי מן הזיקות בין הסמכות לבין הפרשנות, אולם לא רק כמושגי תוכן, אלא כמרכיבים המעצבים עולם טקסטואלי שפאותיו שונות זו מזו, אך הצטרפותן יוצרת בנין שלם, עומד לעצמו. ההקדמה, שהוסיפה למושגים התמטיים המופיעים בה, לערוצי הביטוי הנזכרים בה ולפרשנות הגלומה בה תפקיד פואטי של יצירת רצפים מתוך העדפה של המבנים טקסטואליים, יוצרת ציפיות אכספוזיציוניות למימוש כל אלה בחיבור כולו.

המימרה החותמת את חלק א' מציגה את ההגדה כפאה הרביעית בפסיפס הידע "בזמן שתלמיד חכמים נכנס אצלו שאלו במשנה אומר לו, במדרש אומר לו, בהלכות אומר לו, בהגדות אומר לו. זו היא אבן פסיפס שיש לה ארבעה פנים לארבע רוחותיה". ההגדה, כפי שעוצב חלק א', נושאת עימה את הפרשנות הגלומה במסגרתה של היראה בשל מיקום היחידות העוסקות בה ברצף של מושגי יראה, והיא הפותחת את חלק ב'. בכך נוצרת ציפייה לרצף שיעמיק בעיצוב הזיקה בין הפרשנות שההגדה היא אחד מכליה, לבין היראה - גם כתמה וגם כמסגרת פואטית.

2.2.1.3 מסגור מושגי חלק ב'

כפי שצינתי לעיל, ממוקד חלק ב' בפרשנות וממחיש זאת בהצגתן של שלושים ושלוש "המדות שהאגדה נדרשת בהן". חלק זה נחתם במבנה דרשני החובק מימרה ושלוש דרשות, שתיים מהן, פרי עטו של מחבר מדה"ג ככל הנראה. אף שבדיון להלן אתייחס למקבץ נבחר של מידות על פי מידת זיקתן ל'יראה', אני מבקש להציג את כל יחידות הטקסט של חלק זה.⁹⁶

מספור	טקסט	מקור/סוגה
	תנו רבנן משלישם ושלוש מדות האגדה נדרשת בהן. ואלו הן מרבוי. ממייעוט. מרבוי אחר רבוי. ממייעוט אחר מיעוט. מקל וחומר מפרש. מקל וחומר סתם. מגזירה שווה. מבנין אב. מדרך קצרה. מדבר שהוא שנוי. מסדור שנחלק. מדבר שהוא בא ללמד ונמצא למד. מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו שלראשון. מדבר הנתלה בקטן להשמיע את האוזן כדרך שהיא יכולה לשמוע. משני כתובין המכחישין זה את זה עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהן. מדבר מיוחד במקומו. מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר. מדבר שנאמר במקצת ונוהג בכל. מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו. מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו. מדבר שהוקש לשתי מדות ואתה נותן לו כוח היפה שבשתיהן. מדבר שחבירו מוכיח עליו. מדבר שהוא מוכיח על חבירו. מדבר	משנת רבי אליעזר, א המקורות הנוספים - מופיעים בהבלטה

⁹⁵ ראה הלברטל, 2006: 24. הוא מונה את מרכיביה הבסיסיים של התיאוריה של ההלכה: פרשנות, מחלוקת, אמת, התגלות וסמכות.

⁹⁶ כאמור (ראה לעיל סעיף 2.2), המקור הדומיננטי בחלק זה הוא משנת רבי אליעזר א-ב. יחס עם זאת משולבות בהצגת המידות דוגמות נוספות ממקורות שונים, ואלה מוצגות בגופן מובלט תוך ציון מקורן בעמודת המקור.

מספור	טקסט	מקור/סוגה
	שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו. מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חבריו. ממשל. מרמז. מכנגד. מלשון גימטריא. מחילוף אותיות. מנוטריון. ממוקדם ומאוחר שהוא בעניין. ממוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות.	
א.	מרבוי כיצד, הרבוי בשלוש לשונות. את גם ואף. את לרבות, כמו את ה' אלהיך תירא (דברים ו, א), לרבות תלמידי חכמים. כיוצא בו כבד את אביך ואת אמך (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול. כיוצא בו וה' פקד את שרה (בראשית כא, א), לרבות כל העקריות שנפקדו עמה. וכן הוא אומר צחק עשה לי אלהים (שם, פסוק ו). גם לרבות, כמו גם צאנכם גם בקרכם (שמות יב, לב), לרבות עדרים משלו ומשלשריו. לקיים מה שנאמר גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות (שם י, כה). כיוצא בו ומתו גם שניהם (דברים כב, כב), לרבות עוברה, שאם היתה מעוברת אין ממתין לה עד שתלה. כיוצא בו כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם (שם כג, יט), לרבות חליפתן ותערובתן. אף לרבות, כמו וירם את אדרת אליהו. אף הוא ויכה את המים (מ"ב ב, יג-יד). מלמד שנעשה לאלישע נסים בקריעת הירדן יתר מאליהו, שבתחלה היתה זכות צדיק אחד וכאן ויהי נא פי שנים ברוחך אלי (שם, פסוק ט). מכאן אמרו שמונה מופתים לאלוהיו ושש עשרה לאלישע. כיוצא בו אף אני בחלומי (בראשית מ, טז), לרבות שראה חלומו ופתרון חלומו שלחבריו. כיוצא בו אף ברי יטריח עב (איוב לז, יא), מה ת"ל אף, מלמד שענני מטר קשין והקב"ה מטריח עליהן להוריד מטר. ומנין כשם שהוא מטריח עליהן להמטיר כך מטריח עליהן להפסיק אחר שהמטר יורד כל צרכו, ת"ל אף לרבות. מלמד שהמטר שהוא נקרא רוח מטריח על העבים עד שנמסס וניזול על הארץ. ומנין שהפסיקו קשה מירידתו, ת"ל אף לרבות.	ברכות נה, ב
ב.	ממיעוט כיצד, המיעוט בשלוש לשונות. אך, רק ומן. אך למעט כמו וישאר אך נח (בראשית ז, כג), שאף נח היה גונח דם מפני הצנה. כיוצא בו אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים (ויקרא כג, כז), מיעט שאינו מכפר אלא לשבים ואינו מכפר לשאינן שבים. כיוצא בו ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש (בראשית ט, ה), יכול כשואל או כחנניה מישאל ועזריה, ת"ל ואך. רק למעט, כמו רק אין יראת אלהים (שם כ, א), מה ת"ל רק, יכול שלא היו יראין כל עיקר, ת"ל רק, מלמד שהיו יראין מעט מששמעו באזניהן היו יראין. וכן הוא אומר וייראו האנשים (שם, פסוק ח). כיוצא בו עד כמה פעמים אני משיבך אשר לא תדבר אלי רק אמת בשם ה' (מ"א כב, טז), יכול שהיה מבקש אמת ממש, ת"ל רק, שלא עשה כן אלא שנתבייש מיהושפט מלך יהודה. כיוצא בו רק אדמת הכהנים לבדם (בראשית מז, כז), לפי שהיו המצרים מבריחין עצמן לכומרים ואומרים שיש להם חק, יכול נתן להם, ת"ל רק אדמת הכהנים לבדם, אותן שהיו כתובין בטמסון בלבד. מן למעט, כמו ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב (שמות יח, א). וכי כל היום כולו היה יושב והלא אין הסנהדרין יושבת אלא חצי היום, כשהוא אומר מן הבקר הרי מיעט. כיוצא בו ירעם מן שמים ה' (ש"ב כב, יד), יכול שהרעם נשמע בכל השמים, ת"ל מן השמים, ת"ל מן שמים, אינו נשמע אלא כלפי אפרכאי שהוא נתבע לה. כיוצא בו אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה (ויקרא א, ב) ולא כל הבהמה. מן הבקר (שם) ולא כל הבקר. להוציא מוקצה ונעבד ורובע ונרבע ובעל מום.	משנה תורה נזיקין הלכות רוצח ושמירת הנפש ב, ב-ג
ג.	מרבוי אחר רבוי כיצד, גם את הארי גם את הדוב הכה עבדיך (ש"א יז, לו). אלו נאמר ארי ודוב הייתי אומר שלא הרג אלא שני חיות רעות וכשהוא אומר גם את הארי גם את הדוב, לרבות חמש חיות רעות, ארי ושני גוריו דוב וגורו. כיוצא בו כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם (דברים יב, לא). אלו נאמר בניהם ובנותיהם הייתי אומר שאין מקריבין לעבודה זרה אלא בנים ובנות בלבד. מנין לרבות אבותיהן ואמותיהן שהיו מקריבין אותן לעבודה זרה, ת"ל כי גם את בניהם ואת בנותיהם. אמר ר' עקיבה אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והקריבו לפני יראתו. כיוצא בו ויאמר מפיבשת אל המלך גם את הכלי קח (ש"ב יט, לא). לפי שהוא אומר לו אתה וציבא תחלקו את השדה (שם, פסוק ל) השיבו גם את הכל יקח. אין לי אלא שדות בלבד, מנין לרבות כל מטלטלין שלו ושלבית אביו, ת"ל גם את הכל יקח.	

מספור	טקסט	מקור/סוגה
ד.	ממיעוט אחר מיעוט כיצד , ויאמרו הרק אך במשה דבר ה' (במדבר יב, ב). רק מיעוט ואך מיעוט. מלמד שנידבר עם מרים ועם אהרן קודם למשה. וכן היא אומרת הלא גם בנו דבר (שם). ומנין שנידבר עם אהרן קודם למשה, שנאמר ויבא איש האלהים אל עלי ויאמר אליו כה אמר ה' הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה (ש"א ב, כז). ומנין שנידבר עם מרים קודם למשה, שנאמר ותקח מרים הנביאה אחות אהרן (שמות טו, כ). וכי אחות אהרן ולא אחות משה, אלא שנתנבית ועדיין היא אחות אהרן. כיוצא בו ויאמר האיש הזקן שלום לך רק כל מחסורך עלי רק ברחוב אל תלך (שופטים יט, כ). שני מיעוטים כאן, שלא הספיק למלות חסרונו ולא מקום לינתו אלא המה מטיבים את לבם והנה אנשי העיר אנשי בני בליעל נסבו על הבית (שם, פסוק כב). ואומר ויחזק האיש בפילגשו ויוצא אליהם החוץ וידעו אותה ויתעללו בה (שם, פסוק כה).	
ה.	מקל וחומר מפורש כיצד , כי את רגלים רצתה וילאוך (ירמיה יב, ה). קל וחומר ואיך תתחרה את הסוסים (שם). כיוצא בו ובארץ שלום אתה בוטח (שם). קל וחומר ואיך תעשה בגאון הירדן (שם). כיוצא בו בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש (אסתר ט, יב). קל וחומר בשאר מדינות המלך מה עשו (שם).	
ו.	מקל וחומר סתם כיצד , נשבע להרע ולא ימיר (תהלים טז, ד). יכול אם נשבע להרע אינו מחליף דבורו ואם נשבע להיטיב מחליף, וכי מה קשה על בני אדם לעשות להרע לעצמן או להיטיב לעצמן, אם להרע לעצמו אינו מחליף קל וחומר להיטיב לעצמו. ואיזה הוא להרע לעצמו שמותר לו לעשות, ר' יוחנן אומר כגון שהיה במדינת הים ואמר אהא בתענית עד שאבוא לביתי. כיוצא בו ושחד על נקי לא לקח (שם, פסוק ה). יכול על נקי לא לקח לזכותו אבל על רשע נטל שחד לפטרן, אמרת על מי דרך בני אדם ליתן שחד על הצדיקים או על הרשעים, הוי אומר על הרשעים. ומה אם על הצדיקים אינו נוטל שחד לזכותן קל וחומר על הרשעים לפטרן.	
ז.	מגזירה שווה כיצד , נזיר היה שמואל כדברי ר' נוהראי. נאמר בשמואל ומורה לא יעלה על ראשו (ש"א א, יא) ונאמר בשמשון ומורה לא יעלה על ראשו (שופטים יג, ה). מה מורה האמור בשמשון נזיר היה, אף מורה האמור בשמואל נזיר היה. מורה מורה לגזירה שווה. כיוצא בו ויאמר ה' אל יהושע היום הזה אחל גדלך (יהושע ג, י). ונאמר במשה היום הזה אחל תת פחדך (דברים ב, כה). מה אחל שנאמר ביהושע העמיד לו חמה ולבנה, אף אחל האמור במשה העמיד לו חמה ולבנה. אחל אחל לגזירה שווה. כיוצא בו נאמר בדור המבול אנשי השם (בראשית ו, ד) ונאמר במחלקתו שלקח אנשי שם (במדבר טז, ב). מכאן אמרו קשה היא המחלוקת שהיא שקולה כדור המבול. אנשי שם אנשי שם לגזירה שווה.	בר"ר כו, ז
ח.	מבנין אב כיצד , זה היסוד כל שהוא מלמד על כל מה שאחריו. מאימתי נקרא יסוד משיאה הוא תחלה. אמר ר' חייא מניין שכל דיבור ודיבור שהיה הקב"ה מדבר עם משה היה קורא משה משה ומשה משיב ואומר הנני, ת"ל ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני (שמות ג, ד). זה בנין אב לכולם. לפי שהוא תחלה לדיברות נמצא מוכיח על הכל. כיוצא בו ר' יוסי אומר כל עצלות האמורה במשלי ברשעים הכתוב מדבר וכל חריצות שנאמרה בו בצדיקים הכתוב מדבר, בנין אב לכולם כל היום התאוה תאוה וצדיק יתן ולא יחשוד (משלי כא, כו).	פירוש רס"ג לתורה משנת ר' אליעזר ד, עמ' 66
ט.	מדרך קצרה כיצד , ואהיה מתהלך באהל ובמשכן (ש"ב ז, י). היה צריך לומר מאהל אל אהל וממשכן אל משכן, אלא שדיבר הכתוב דרך קצרה. מאימת הדבר נידון בדרך קצרה, משיצטרך לו הענין ודאי. כיוצא בו ותכל דוד המלך לצאת אל אבשלום (שם יג, לט). היה צריך לומר ותכל נפש דוד המלך לצאת, אלא שדיבר הכתוב בדרך קצרה. אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה' (תהלים פד, ג). כיוצא בו ואמרתם לה' ולגדעון (שופטים ז, יח). היה צריך לומר חרב לה' ולגדעון אלא שדיבר הכתוב בדרך קצרה.	

מספור	טקסט	מקור/סוגה
י.	מדבר שהוא שנוי כיצד, אמר ר' יוסי ביר' חנינה ארבעים ושנים שנה היה הרעב ראוי לבוא למצרים. שכן פרעה רואה שבע פרות רעות ושבע שבלים דקות. ופרעה אומר ליוסף ויוסף חזר ושנאן. הרי ארבעים ושנים. ולא עשה שם הרעב אלא שתי שנים בימי יוסף. ואותן ארבעים שנה אימתי חזרו, בימי יחזקאל דכתיב ונתתי את ארץ מצרים שממה ארבעים שנה (יחזקאל כט, יב), הוי לא נשנו אלא לצורך. כיוצא בו אל תבטחו לכם על דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' היכל ה' (ירמיה ז, ד). למה נשנה שלושה פעמים, אמר להם אל תהיו בוטחים על שלושה פעמים שאתם חוגגין בשנה. שאם אין אתם עושין רצוני אף חגיכם אינן כלום. כן הוא אומר שנאתי מאסתי חגיכם (עמוס ה, כא). ד"א אמר להן ראו שלושה מקומות שנחרבו, גוב ושילו וגבעון, הזהרו שלא ייחרב אף זה.	
יא.	מסדור שנחלק כיצד, ה' הטוב יכפר בעד (דהי"ב ל, יח). בעד מי, בעד כל לבבו הכין (שם, פסוק יט). סדור ראוי להיות אלא שנחלק. מאימתי דנין אותו בסדור, משינהוג בענין. כיוצא בו כי לבם צפנת משכל על כן לא תרומם (איוב יז, ד). לא תרומם למי, לחלק יגיד רעים (שם, פסוק ה). למי שהוא חולק על דברי רעיו. ועיני בניו תכלינה (שם). סדור ראוי להיות אלא שנחלק. כיוצא בו האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני (שם ו, יג). למי, למס מרעהו חסד (שם פסוק יד). למי שמונע מרעהו חסד. סדור ראוי להיות אלא שנחלק.	
יב.	מדבר שהוא בא ללמד ונמצא למד כיצד, והיתה מסלה לשאר עמו אשר ישאר מאשור כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים (ישעיה יא, טז). מגיד הכתוב מה לעתיד לבוא. כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו והיה העקב למישור והרכסים לבקעה (שם מ, ד). מלאך מהלך לפניו מגביה את השפל ומשפיל את הגבוה ועושה להן דרך סרטו מישור. מנין אתה אומר שאף ביציאת מצרים היה כן, ת"ל כאשר היתה לישראל מיום עלותו מארץ מצרים. באת יציאת מצרים ללמד ונמצאת למדה. כיוצא בו קולה כנחש ילך (ירמיה מו, כב). לא שמענו בנחש שהיה קולו נשמע מסוף העולם ועד סופו וכשהוא בא למפלטה שלמצרים הוא אומר קולה כנחש ילך. מלמד שבשעה שאמר הקב"ה לנחש על גחנך תלך ירדו מלאכי השרת וקיצצו רגליו והיה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו. בא הנחש ללמד על מפלטה שלמצרים ונמצא למד ממנה.	
יג.	מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו שלראשון כיצד, ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור (בראשית א, ג) וחזר ואמר יהי מארת ברקיע השמים (שם, פסוק יד). השומע סבור שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו שלראשון. דתניא הן הן מאורות שנבראו ביום הראשון ולא תלאן עד יום רביעי. כיוצא בו ויברא אלהים את האדם בצלמו (שם, פסוק כז). הרי זה כלל ולבסוף הוא פורט מעשיו, וייצר ה' אלהים את האדם עפר (שם ב, ז). ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו (שם, פסוק כא). ויבן ה' אלהים את הצלע (שם, פסוק כב). השומע סבור שהוא ענין אחר ואינו אלא פרטו שלראשון.	
יד.	מדבר הנתלה בקטן ממנו כדי להשמיע את האוזן מה שיכולה לשמוע כיצד, יערף כמטר לקחי (דברים לב, ב). וכי הגשמים גדולים מן התורה שהתורה נמשלת בהן, אלא לפי שהגשמים מרוין את הכל והן מחית ברואים כך דברי תורה הן חיי עולם ונמשלה בגשמים להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת. כיוצא בו אריה שאג מי לא יירא ה' אלהים דבר (עמוס ג, ח). וכי אפשר בבריותיו כמותו שמדמין אותו לו, אלא להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת.	
טו.	משני כתובים המכחישין זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהן כיצד, כתוב אחד אומר ותהי ישראל שמונה מאות אלף איש חיל שלף חרב (ש"ב כד, ט). וכתוב אחד אומר ויהי כל ישראל אלף אלפים ומאה אלף איש שלף חרב (דהי"א כא, ה). נמצא ביניהן שלש מאות אלף, הללו מה טיבן, הכריע ובני ישראל למספרם ראשי האבות ושרי האלפים והמאות ושטריהם המשרתים את המלך לכל דבר המחלקות הבאה והיוצאת חדש בחדש לכל חדשי השנה המחלוקת האחת עשרים וארבעה אלף (שם כז, א). מלמד ששלש מאות אלף היו כתובין בטמסון שלמלך ולא היו צריכים להימנות. הא כיצד עשרים וארבעה אלף לשנים עשר חדש הרי מאתים שמונים ושמונה אלף. נשתתירו שם שנים עשר	

מספור	טקסט	מקור/סוגה
	אלף לנשיאי ישראל. השליכן הכתוב כאן וכללן להלן. כיוצא בו כתוב אחד אומר כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אליהם מכל שבטיכם (דברים יב, ה) וכתוב אחד אומר כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך (שם, פסוק יד), הכריע ויתן דוד לארגן במקום שקלי זהב שש מאות (דה"א כא, כה). והלא לא נקנה אלא בחמשים שנאמר ויקן דוד את הגורן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים (ש"ב כד, כד) ומה ת"ל שש מאות, אלא שנתן דוד חמשים מכל שבט ונמצא נתן משלו חמשים בלבד שלשבט יהודה. נמצאו שני כתובים קיימין באחד שבטיך ומכל שבטיכם. ר' נחמיה אומר דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר, שהן צריכין להביא להן ראייה ממקום אחר. וכהן הוא אומר היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה (משלי לא, יד).	
טז.	מדבר מיוחד ממקומו כיצד, ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אם ראה תראה בעני אמנתך (ש"א א, יא). תניא מיום שנברא העולם לא פתח אדם בלשון צבאות עד שבאת חנה ואמרה ה' צבאות אם ראה תראה. מפני מה נתיחד כאן השם הזה. כך אמרה חנה לפני הקב"ה רבונו שלעולם שתי צבאות בראת בעולמך, העליונים לא פרין ולא רבין ולא מתים, התחתונים פרין ורבין ומתים. אם מן התחתונים אני אהא פורה ורובה כתחתונים. ואם איני פורה ורובה אל אמות כעליונים. כיוצא בו כי שנא שלח אמר ה' אלהי ישראל (מלאכי ב, טז). למה נתיחד כאן השם הזה והלא בשלש נבואות הללו חגי זכריה ומלאכי אין בהן אלא ה' צבאות, אלא כדי להודיען שיחל הקב"ה שמו עליהן אף על פי שחטאו ועשו שלא כהוגן.	משנת רבי אליעזר, ב בבלי ברכות לא, ע"ב.
יז.	מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר כיצד, כת' ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר (בראשית ב, ח). שמענו שברא הקב"ה לאדם בגן עדן כל מיני תענוג אבל לא שמענו שברא לו חופות שלזהב ושלאלבנים טובות ומרגליות. היכן שמענו, להלן כשהוא אומר לחירם מלך צר בעדן גן אלהים היית כל אבן יקרה מסוכתך (יחזקאל כח, יג). אמר לו שמא אתה הוא אדם הראשון שעשיתי לו כל הכבוד הזה, מכלל שכל אלו נעשו לאדם הראשון. כיוצא בו משפחת בני קהת יחנו (במדבר ג, כט). משפחת הגרשני יחנו (שם, פסוק כג). שמענו שהיו שמונה משמרות במדבר, אבל לא שמענו שצוהו הקב"ה שיעשה את בניו עשרים וארבעה משמרות, היכן שמענו, להלן אלה פקדתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו אלהי ישראל (דה"א כד, ט). מלמד שהיתה מצוה זו ביד משה ואהרן.	
יח.	מדבר שנאמר במקצת והוא נוהג בכל אם כן מפני מה נאמר במקצת מפני שהוא רוב הנמצא כיצד, ובשר בשדה טרפה לא תאכלו (שמות כב, ל). יכול בשדה לא בעיר, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שדרכו להיטרף בשדה יותר מן העיר. כיוצא בו כי יהיה בך איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה (דברים כג, יא). אין לי אלא קרה לילה קרה יום מנין, ת"ל ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע (ויקרא טו, טז). אם כן למה נאמר מקרה לילה, דיבר הכתוב בהווה שדרכו שלכך בלילה יותר מן היום. כיוצא בו אל תגזל דל כי דל הוא (משלי כב, כב). אין לי אלא עני עשיר מנין, ת"ל כן ארחות כל בוצע בצע את נפשו בעליו יקח (שם א, יט). אם כן למה נאמר דל, שדיבר הכתוב בהווה שדרכו שלדל ליגזל יותר מן העשיר.	
יט.	מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו כיצד, ויצר את העמודים נחשת שמונה עשרה אמה קומת העמוד האחד וחוט שתיים עשרה יסוב את העמוד השני (מ"א ז, טו). פירט הכתוב קומתו שלאחד ועביו שלשני והוא הדין לשניהם, שהן שווין בקומה ובעיגול. כיוצא בו אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה (תהלים צג, יא). אין אתה יכול לומר שיש לצדיק אור בלא שמחה ולישרי לב שמחה בלא אור, אלא אור לצדיק והוא הדין לשמחה, שמחה לישרי לב והוא הדין לאור. מאימתי דנין אותו משיתקבצו שניהן כאחד. הואיל ושניהן נאמרו בעניין אחד ופיסוק אחד.	

מספור	טקסט	מקור/סוגה
כ.	מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחבירו תנהו לחבירו שהוא צריך לו כיצד, וזאת ליהודה (דברים לג, ז). אם אינו ענין ליהודה שהרי כבר נאמר שמע ה' קול יהודה (שם) תנהו ענין לשמעון, שהרי שמעון צריך לו ואין יהודה צריך לו. כיוצא בו גם זרע יעקב ודוד עבדי אמאס (ירמיה לג, כו). אם אינו ענין ליעקב שהרי הוא אומר מקחת זרעו מושלים אל זרע אברהם ישחק ויעקב (שם) תנו ענין לאהרן. ראייה לדבר שהוא אומר הלא ראית מה העם הזה דברו לאמר שתי המשפחות אשר בחר ה' וימאסם (שם, פסוק כד). מי הן שתי משפחות הללו, זו כהונה ומלכות.	
כא.	מדבר שהוקש לשתי מדות ואתה נותן לו כוח היפה שבשתייהן כיצד, צדיק כתמר יפרח (תהלים צב, ג). יכול כשם שהתמר הזה אין לו צל כך הצדיק, ת"ל כארז בלבנון ישגה (שם). או מה הארז אינו עושה פירות אף הצדיק כן, ת"ל כתמר יפרח. נמצא נותן לו כוח היפה שבשתייהן. כיוצא בו יערף כמטר לקחי (דברים לב, ג). מה המטר הזה חיים לעולם כך דברי תורה חיים לעולם. או מה המטר הזה מקצת העם שמחים בו ומקצת העם מצירין בו, יוצאי דרכים מצירין בו, טחי גגות מצירין בו, מי שבורו מלא מים וכן גתו וגרנו לפניו מצירין בו, יכול דברי תורה כן, ת"ל תזל כטל אמרתי (שם). מה הטל הזה כל העם שמחין בו כך דברי תורה כל העולם שמחין בהן. או מה הטל הזה מועט כך דברי תורה מועטין, ת"ל יערף כמטר לקחי.	ספרי דברים האזינו, שו; ויק"ר מרגליות לה, יב
כב.	מדבר שחבירו מוכיח עליו כיצד, מן בסתר יכפה אף ושחד בחיק חמה עזה (משלי כא, יד). היה לו לומר ושחד בחיק יכפה חמה עזה, אלא ששתק ממנו לפי שהראשון מוכיח עליו. כיוצא בו כי לא בחרוך יודש קצח ואופן עגלה על כמון יוסב (ישעיה כח, כו). היה לו לומר ולא אופן עגלה אלא שחבירו הראשון מוכיח עליו לכך שתק ממנו.	
כג.	מדבר שהוא מוכיח על חבירו כיצד, קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש (תהלים כט, ח). וכי מדבר קדש בלבד חל מלפני הקב"ה והלא כל המדברות חלו מלפניו ולמה נאמר, להוכיח על המדברות כולן מפני שהוא התקיף שבהן. ראייה לדבר ותשבו בקדש ימים רבים (דברים א, מו). כיוצא בו קול ה' יחולל אילות (שם, פסוק ט). וכי האילות בלבד חלות מלפני הקב"ה והלא כל הנפשות חלות מלפניו, אם כן למה נאמר אילות, מפני שהן תקיפין וקלין בריצה. וראייה לדבר משה רגלי כאילות (שם יח, לד).	
כד.	מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו כיצד, וישלח יהושע בן נון מן השטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר לכו ראו את הארץ ואת יריחו (יהושע ב, א). יריחו בכלל היתה ולמה יצאת, ללמד על עצמה שהיתה שקולה כנגד כל ארץ ישראל. כיוצא בו ויפקדו מעבדי דוד תשעה עשר איש ועשהאל (ש"ב ב, ל). עשהאל בכלל היה ולמה יצא, ללמד על עצמו שהיה שקול כנגד כולם. כיוצא בו ביום הציל ה' אותו מכף כל איביו ומכף שאול (שם כב, א). שאול היה בכלל ולמה יצא, ללמד על עצמו שהיתה רדיפתו קשה כנגד כל האויבים.	
כה.	מדבר שהיה בכלל ויצא ללמד על חבירו כיצד, ולא תקחו כפר לנפש רוצח (במדבר לה, לא). והלא הריגת הרוצח בכלל כל העונשין היתה ולמה יצאת, ללמד לרוצח הוא שאין לוקחין כפר אבל לוקחין כפר לשון ועין ויד ורגל ולשאר חבילות. כיוצא בו שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר. את ספיח קצירך לא תקצר ואת ענבי נזיריך לא תבצר (ויקרא כה, ד-ה). והלא הזריעה והזמירה והקצירה והבצירה בכלל כל המלאכות היו ולמה יצאו, ללמד שעל ארבע עבודות אלו הוא שחייב. להוציא חרישה ועדירה וניכוש וכיסוח וביקוע וכיוצא בהן שאין חייבין עליהן.	

מספור	טקסט	מקור/סוגה
כו.	ממשל כיצד, אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו (שמות כא, יט), על בריו, שאם אתה אומר על מקלו עדיין חולה הוא, אלא מלמד שקרא הכתוב גופו משענת. כיוצא בו אם זרחה השמש עליו דמים לו (שם כב, ב). וכי עליו לבדו השמש זורחת והלא על כל באי העולם השמש זורחת ומה ת"ל אם זרחה השמש עליו, אלא מה השמש שלום לעולם אף זה אם היה יודע שהוא שלום ממנו והרגו הרי זה חייב עליו.	
כז.	מכנגד כיצד, במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום יום לשנה יום לשנה (במדבר יד, לה). הגיעם במדבר ארבעים שנה כנגד ארבעים יום שתרו בהן את הארץ. לומר שזה כנגד זה. כיוצא בו ויאמר ה' אל יהוא יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל (מ"ב י, ז). למה בני רביעים, כנגד ארבעה דורות שהיתה משפחת בית אחאב קיימת ונעקרה על ידו. ואלו הן עמרי ואחאב ויורם ובניו. ומנין שהיו לו בנים, שנאמר ונרד לשלום בני המלך (שם, פסוק יג). ארבעה כנגד ארבעה.	
כח.	מרמז כיצד, כה אמר ה' אלהי ישראל על הרועים הרועים את עמי אתם הפיצותם את צאני ותדיחום ולא פקדתם אותם הנני פוקד עליכם את רוח מעלליכם נאם ה' (ירמיה כג, ב). כיוצא בו ואם משא ה' תאמרו לכן כה אמר ה' יען אמרכם את הדבר הזה משא ה' ואשלח אליכם לאמר לא תאמרו משא ה'. לכן הנני ונשייתי אתכם נשוא (שם כג, לה-לט). כיוצא בו ותאמרו לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון (ישעיה ל, טז). ללמדך שבלשון שחטאו בו בלשון נידונו.	
כט.	מלשון גימטריא כיצד, וירק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלש מאות (בראשית יד, ד), זה אליעזר דחושבניה הכי הוה. כיוצא בו בזאת יבא אהרן אל הקדש (ויקרא טז, ג). רמז לו שמקדש ראשון עומד ארבע מאות ועשר שנים מנין בזאת. כיוצא בו כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ (דברים ד, כה), רמז להן שהן יושבין בארץ שמונה מאות ושתים וחמשים שנה מנין ונושנתם ולבסוף גולין, דכתיב וישקד ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה' אלהינו (דניאל ט, יד), משום דצדיק הוא וישקד על הרעה ויביאה עלינו, אלא אמר ר' ירמיה בר אבא צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים והגלה גלות צדקיה ועדיין גלות יכניה קיימת. וכמה הקדים שתי שנים, למאי הקדים, למנין ונושנתם.	בבלי סנהדרין לח, ע"א
ל.	מחילוף אותיות כיצד, הנני מעיר על בבל ועל יושבי לב קמי (ירמיה נא, א), כשאתה מחליף לב קמי באת בש נמצא כשדים. כיוצא בו ומלך ששך ישתה אחריהם (שם כה, כו), כשאתה מחליף ששך באת בש יבוא בבל.	
לא.	מנוטריקון כיצד, כגון אברהם אב המון (בראשית יז, ה). וכרמל בצקלנו (מ"ב ד, מב), רך מל שהוא שרך ונמלל ביד. בצקלנו, בא ויצק לנו ואכלנו ונויי היה. צפנת פענח (בראשית מא, מה), צופה ופודה נביא תומך פותר עברי נבון חוזה. נמרצת (מ"א ב, ח), נואף ממזר רוצח צורר תועבה.	בר"ר צ, ד שבת קה, ע"א
לב.	ממוקדם ומאוחר שהוא בענין כיצד, ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה' (ש"א ג, ג). והלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד. שנאמר ויבא המלך דוד וישב לפני ה' (ש"ב ז, יח), ומה ת"ל ושמואל שוכב בהיכל ה', אלא מוקדם הוא, ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב במקומו. כיוצא בו עיני ה' אל צדיקים ואזניו אל שועתם. פני ה' בעושי רע להכרית מארץ זכרם. צעקו וה' שמע (תהלים לד, טז-יח). מוקדם הוא.	
לג.	ממוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות כיצד, אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם (קהלת א, יב). אמר ר' שמואל בר יצחק זה היה ראוי להיות תחלת ספר קהלת אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. כיוצא בו כי תבואו אל ארץ כנען. ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם (ויקרא יד, לד). ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינה זה היה ראוי להיות תחלת פרשת נגעים אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. תני חזקיה וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית (במדבר ט, א), זה היה ראוי להיות תחלת ספר וידבר אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה.	קוה"ר א, יב

מספור	טקסט	מקור/סוגה
	אמר ליה ההוא מינא לר' אבהו: כתיב מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו (תהלים ג, א) וכתיב מזמור לדוד בברחו מפני שאול במערה (שם נז, א), הי מניחו קדים, מעשה אבשלום קדים או מעשה שאול קדים, אמר ליה: אתון דלא דרשיתו סמוכין קשיא לכו קראיי אהדאדי, אנן דרשינן סמוכין לא קשיא לן קראיי אהדאדי, דאמר ר' יוחנן סמוכים מן התורה מנין שנאמר סמוכים לעד ולעולם (תהלים קיא, ח) למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, לומר לך שאם יאמר לך אדם כלום יש לך עבד שמורד ברבו אמור לו יש לך בן שמורד באביו, אלא דהוה הכא נמי דהוי.	בבלי ברכות י, ע"א סיפור
	אלו הן המדות שהאגדה נדרשת בהן ויוצא בהן טעמי המקרא על כמה פנים.	מחבר מדה"ג מימרה
	וכן הוא אומר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע (ירמיה כג, כט). דבי ר' ישמעאל תאנא מה הפטיש הזה נחלק לכמה ניצוצות כך מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא לשני מקראות.	בבלי סנהדרין לד עא דרשה
	הרי הוא אומר כי בא החלום ברוב ענין (קהלת ה, ב) והלא דברים קל וחומר ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה ענינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים.	מחבר מדה"ג דרשה
	וכן הוא אומר כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב, מז), אין לך אות מן התורה וכל שכן תיבה וכל שכן פסוק אחד וכל שכן פרשה שאינו יוצא לכמה ענינים ונדרש על כמה פנים.	מדרש תנאים לספר דברים לב, מז דרשה

סריקה של חלק ב' - השלד המרכזי של ההקדמה - מעלה, כי מושג ה'אהבה' אינו מופיע בו כלל, ומושג ה'יראה' לצורותיו השונות⁹⁷ מופיע בו בהדגמות לארבע מידות מבין "שלושים ושלוש מדות האגדה נדרשת בהן".⁹⁸ המגמה היוצרת זיקה בין ה'יראה' לבין הפרשנות, כפי שזוהתה בחלק א' ממשיכה בחלק ב' ואף מתחזקת בו, ומעלה את הצורך להסביר זיקה זו לנוכח העובדה שהפרשנות מהווה את עיקרו של חלק ב' בהקדמה בדמותן של מידות הדרש. שלוש מתוך ארבע המידות המנכיחות באופן מפורש את מושג היראה פותחות את רשימת ל"ג מידות הדרש, והרביעית היא המידה ה- 14. אין בכך כדי ליצור מבנה סדור, אמנם, אך יש בכך כדי ליצור הצהרת פתיחה מפורשת המבססת את הזיקה בין הפרשנות - מידות הדרש - לבין ה'יראה'.

- מרבו - מרבו כיצד, הרבו בשלוש לשונות. את גם ואף. את לרבות, כמו את ה' אלהיך **תירא** (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים. כיוצא בו כבד את אביך ואת אמך (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול. כיוצא בו וה' פקד את שרה (בראשית כא, א), לרבות כל העקרות שנפקדו עמה. וכן הוא אומר צחק עשה לי אלהים (שם, פסוק ו).⁹⁹

⁹⁷ יראת אלהים, יראין, ייראו, יראתו, יירא.

⁹⁸ מדה"ג לבראשית: 3 / 22.

⁹⁹ ראה שם: 3 / 23.

- ממיעות - ממיעות כיצד, המיעוט בשלוש לשונות. אך, רק ומן. [...] רק למעט, כמו רק אין **יראת** אלהים (בר' כ, יא), מה ת"ל רק, יכול שלא היו **יראין** כל עיקר, ת"ל רק, מלמד שהיו **יראין** מעט משמעו באזניהן היו **יראין**. וכן הוא אומר **יראין** האנשים (שם, פסוק ח).¹⁰⁰
- מריבוי אחר ריבוי - מריבוי אחר ריבוי כיצד, גם את הארי גם את הדוב הכה עבדיך (ש"א יז לד). אלו נאמר ארי ודוב הייתי אומר שלא הרג אלא שני חיות רעות וכשהוא אומר גם את הארי גם את הדוב, לרבות חמש חיות רעות, ארי ושני גוריו דוב וגורו. כיוצא בו כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם (דברים יב, לא). אלו נאמר בניהם ובנותיהם הייתי אומר שאין מקריבין לעבודה זרה אלא בנים ובנות בלבד. מנין לרבות אבותיהן ואמותיהן שהיו מקריבין אותן לעבודה זרה, ת"ל כי גם את בניהם ואת בנותיהם. אמר ר' עקיבה אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והקריבו לפני **יראתו**.¹⁰¹
- מדבר הנתלה בקטן ממנו כדי להשמיע את האוזן מה שיכולה לשמוע - [...] כיוצא בו אריה שאג מי לא **ירא** ה' אלהים דבר (עמוס ג, ח). וכי אפשר בבריותיו כמותו שמדמין אותו לו, אלא להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת.¹⁰²

ארבע ההדגמות הללו עוסקות בארבעה היבטים של היראה: ההדגמה למידת ה'ריבוי' מציעה את מושא היראה - "את ה' אלהיך תירא (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים. כיוצא בו כבד את אביך ואת אמך (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול"; ההדגמה למידת ה'מיעוט' פורשת את תחולת היראה - "מלמד שהיו יראין מעט משמעו באזניהן היו יראין"; ההדגמה למידת 'ריבוי אחר ריבוי' מתבוננת בגבולות היראה בהקשרה של עבודה זרה - "לרבות אבותיהן ואמותיהן שהיו מקריבין אותן לעבודה זרה"; ההדגמה למידת 'דבר הנתלה בקטן ממנו' מציגה את מושג היראה באמצעות הפתגם - "אריה שאג מי לא יירא", וההבלטה של המשל כערון פרשני ממקדת את תשומת הלב בפרשנות "וכי הגשמים גדולים מן התורה שהתורה **נמשלת** בהן" כמסגרת להבנת הפתגם. אבחן ראשית את הזיקה של כל מידה למושג ה'יראה' ולאחר מכן את מבנה הצגתן במדה"ג ואת השלכתן על עיצובה של הפרשנות בהקדמה. הצגתן של ארבע המידות הללו תוגבל אפוא ליחידות הטקסט המדגימות את המידה באמצעות ה'יראה'.¹⁰³

¹⁰⁰ ראה שם: 12 / 24.

¹⁰¹ ראה שם: 15 / 25.

¹⁰² ראה שם: 13 / 30.

¹⁰³ הנוסח המלא של כל המידות מופיע לעיל עמ' 46 - 52.

פרשנות כפואטיקה

מידת ה'ריבוי' "מרבוי - מרבוי כיצד, הרבוי בשלוש לשונות. את גם ואף. את לרבות, כמו את ה' אלהיך תירא (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים. כיוצא בו כבד את אביך ואת אמך (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול. כיוצא בו וה' פקד את שרה (בראשית כא, א), לרבות כל העקרות שנפקדו עמה. וכן הוא אומר צחק עשה לי אלהים (שם, פסוק ו) "מתבטאת בשלוש מלות יחס: את, גם, אף. מושג ה'יראה' מופיע בהקשרה של "את". השוואה למקור (מר"א, א) תבהיר את האופן שבו מעוצבת הזיקה של מידת הריבוי למושג היראה.

מדה"ג

מר"א א

מרבוי כיצד. הרבוי שלש לשונות, את, גם, ואף. את מרבוי כיצד, הרבוי בשלוש לשונות. את גם ואף. לרבות

כמו את ה' אלהיך תירא (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים. כיוצא בו כבד את אביך ואת אמך (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול.

מנ', שנ' ויין פקד את שרה. אלו נא' ויין פקד שרה, כיוצא בו וה' פקד את שרה (בראשית כא, א), הייתי אומ' שרה לבדה נפקדה, ת"ל את, רבה את לרבות כל העקרות שנפקדו עמה. וכן הוא אומר הכל, מלמד שכל העקרות נפקדו עמה. וכן הוא אומ' צחק עשה לי אלהים (שם, פסוק ו). צחק עשה לי אלהים. כיוצא בדבר, את פני מבין חכמה. אלו נא' פני מבין חכמה, הייתי אומ' לשעתו בלבד, וכשהוא אומר את, רבה את הכל לדורות ולדורי דורות. וכן הוא אומ' עוז והדר לבושה ותשחק ליום אחרון.

מן ההשוואה עולה, כי עניין היראה אינו מופיע כלל בנוסח במר"א,¹⁰⁴ והוא שולב כהדגמה למידת הריבוי במדה"ג ביחד עם סמכותם של תלמידי חכמים, של האב והאם ושל האח הגדול. לנוכח העובדה שהיחידה הטקסטואלית אשר חתמה את חלק א' בהקדמה למדה"ג עסקה בעולמם של תלמידי חכמים ובסמכות הכרוכה בו בהקשרה של היראה,¹⁰⁵ דומה שיש כאן מאמץ ליצור זיקה בין חלקי ההקדמה. מושג ה'יראה' מובלט אפוא גם בשל הוספתו לרשימת ההדגמות במידת הריבוי וגם בשל תפקודו ביצירת רצף בין חלק א' לבין חלק ב' בהקדמה. יתירה מזו, כפי שנראה בהמשך, בכל שלוש המידות המודגמות

¹⁰⁴ ראה הערתו של ענעלאו בדבר התוספת של מדה"ג על ההדגמות למידה זו (1933) עמ' 12.

¹⁰⁵ ראה לעיל עמ' 39 יחידה 20 והדיון החותם את המסגור המושגי בחלק א' של ההקדמה עמ' 43 - 45.

להלן, מופיע מושג היראה גם במקורן במר"א. אפשר שיש בהוספה של היראה במידה הפותחת את רשימות המידות כדי ליצור התאמה לבאות אחריה ובכך להמשיך את הרצף הממוקד בזיקה שבין היראה לבין הפרשנות.

בבסיס ההוספה של עניין היראה בהקשרם של תלמידי חכמים ניתן לזהות מקורות שונים¹⁰⁶ אשר כורכים זאת בדיון בפרשנות. לדוגמה "והאי תנא את לא דריש, כדתניא: שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע אל את ה' אלהיך תירא פירש; אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתין שדרשת מה תהא עליהן? אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך קבלתי שכר על הפרישה; עד שבא ר' עקיבא ולימד, את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים" (ב"ק, מא, ע"ב). אפשר שהמודעות לפרשנות המופיעה בסוגיה זו "כל אתין שדרשת מה תהא עליהן?" וזיקתה הברורה ליראה "כיון שהגיע אל את ה' אלהיך תירא פירש [...] עד שבא ר' עקיבא ולימד, את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים" זימנו למחבר מדה"ג את האפשרות לפתוח עימה את מידת הריבוי, היא המידה הראשונה בשימת ל"ג המידות, ולהבליט בכך את הפרשנות ואת ה"יראה". אמנם ההצבה המטונימית של "ה' אלהיך", ושל "תלמידי חכמים" מקצינה את מובנה של היראה ביחס לתלמידי חכמים בדומה למעמד הר-סיני.¹⁰⁷ למרות זאת להקשרנו, אין בזיקתה של הסמכות אל היראה, כל חידוש, ואף זיקתה של החכמה אל הסמכות אינה מחדשת דבר. אולם העובדה שמושגים אלה נתונים במסגרת הרמנויטית של מידות הדרש, ודרך בנייתה של ההדגמה למידה זו מיוסדת על המודעות לקומפוזיציה של ההקדמה ולתפקידה של הפרשנות בעיצובה של קומפוזיציה זו, מעידות, כי הפרשנות לעצמה, היא זו העומדת במרכז של ההקדמה.

מידת ה"מיעוט" "ממיעוט כיצד, המיעוט בשלוש לשונות. אך, רק ומן. [...] רק למעט, כמו רק אין יראה אלהים (בר' כ, יא), מה ת"ל רק, יכול שלא היו יראין כל עיקר, ת"ל רק, מלמד שהיו יראין מעט משמעו באזניהן היו יראין. וכן הוא אומר וייראו האנשים (שם, פסוק ח) "מתבטאת בשלוש מלות יחס: אך, רק, מן. מושג ה"יראה" מופיע בהקשרה של מלת היחס "רק". מבט משווה למקור במר"א מראה, כי מושג ה"יראה" מופיע שם בריכוז גבוה כמו במדה"ג:

¹⁰⁶ ראה בבא קמא מא ע"ב. אגב דיון בשור נגח עולה שאלת המשמעות של מלת הריבוי "את". בעוד שנחמיה העמסוני נעצר בדרשתו ב"את ה' אלהיך תירא" בא ר' עקיבא ולימד, את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים". וראה את הופעתה של שאלה זו גם בבכורות ו, ע"ב; פסחים כב, ע"ב. לשילוב "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול, ראה כתובות קג ע"א וראה הערתו של מרגליות במהדורתו למדה"ג לבראשית: 23 הערות 3-4-5.

¹⁰⁷ ראה Schofer, 2005: 32.

רק למעט מנ', רק אין יראת אלהים במק' הז'.

רק למעט, כמו רק אין יראת אלהים (שם כ, יא),

מה ת"ל רק, יכול שלא יהא יראים כל עיקר,

מה ת"ל רק, יכול שלא היו יראין כל עיקר,

ת"ל רק, מיעט את משמעו, שהיו יראין מעט,

ת"ל רק, מלמד שהיו יראין מעט

לכך מיעט, שלא היו יראים,

מששמעו באזניהם היו יראין, וכן הוא אומ' וייראו האנשים מאד.
מששמעו באזניהם היו יראין, וכן הוא אומר וייראו האנשים (שם, פסוק ח).

הדוגמה למידת המיעוט מבוססת בשתי הגרסאות על סיפור אברהם ושרה במצרים (בר' כ). במדה"ג מוצע לראות ב"רק אין יראת אלהים" (בר' כ, יא) מצב יחסי ולא מוחלט, ומובלט, כי מדובר בתהליך של שינוי ולפיו "מלמד שהיו יראין מעט, מששמעו באזניהם היו יראין וכן הוא אומר וייראו האנשים (שם, ח)". תהליך השינוי שהביא להגברת היראה - ראשיתו על פי גישה זו ביראה מועטת, המשכו בשמיעת דברים ומיצוי ביראה שלמה. לעומת זאת במר"א מופיעה גם האפשרות שהתהליך שהוביל ליראה שלמה - תחילתו במצב של היעדר מוחלט של יראה "לכך מיעט, שלא היו יראים". ההבדל בין שתי הגרסאות, אם אינו דילוג מקרי בהעתקה אלא מכוון, אפשר שיש בו כדי לרמוז להשפעתה של סביבת היצירה של מדה"ג, התרבות המוסלמית, שעניינה הוא היראה ללא כל אפשרות להיעדרה. בשתי הגרסאות מוצע מהלך נרטיבי הפוך בהשוואה לסיפור המקראי, שבו מופיעה היראה בקרב עבדי אבימלך רק לאחר שסופר להם על דברי האל אל אבימלך בעטיה של שרה "וַיִּשְׁכֹּם אֲבִימֶלֶךְ בַּבֹּקֶר וַיִּקְרָא לְכָל־עֲבָדָיו וַיֹּדְבֶר אֶת־כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּירְאוּ הָאֲנָשִׁים מְאֹד" (בר' כ, ח). דווקא משום שהדרשה הופכת את סדר הדברים ביחס לסיפור במקרא - נקודת הפתיחה היא דווקא יראתם של עבדי אבימלך למשמע דברי האזהרה של האל, כפי שאבימלך מספר להם על אודותיהם, ונקודת הסיום היא "רק אין יראת אלהים" - מודגש המבנה האמנותי בדרשה המעצב תהליך של התפתחות ביראה. "רק" בהקשר של ה"יראה" במדה"ג אין משמעותו על פי מידה זו מצב ללא יראה כלל, אלא תהליך של התפתחות מיראה מועטת ליראה רבה. המבנה הפרשני-אמנותי של הדרשה מציג את ה"יראה" כנוכחת תמיד.

מידת "מריבוי אחר ריבוי" "מריבוי אחר ריבוי" - [...] כיוצא בו כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם (דברים יב, לא). אלו נאמר בניהם ובנותיהם הייתי אומר שאין מקריבין לעבודה זרה אלא בנים ובנות בלבד. מנין לרבות אבותיהן ואמותיהן שהיו מקריבין אותן לעבודה זרה, ת"ל כי גם את בניהם ואת בנותיהם.

אמר ר' עקיבה אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והקריבו לפני יראתו¹⁰⁸ מתבטאת בצירוף של מלות היחס "גם את". הדוגמה למידה זו מבליטה מצד אחד את הצורך בהפנייתו של היראה למושא ראוי אך גם בהגבלתו. שאם לא כן, מחירה בהקשרה של עבודה זרה, כפי שמובא משמו של ר' עקיבה, הוא חמור "אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והקריבו לפני יראתו".¹⁰⁹ כפי שמסביר עדין שטיינזלץ, מידת רבוי אחר רבוי - תפקידה דווקא למעט¹¹⁰ "שתי לשונות רצופות של ריבוי אינן אלא ממעטות את תוכנו של הנושא".¹¹¹ בכך מוצגת הפרשנות כמעלה את הצורך בהצבת סייגים ליראה, שאם לא כן, תופנה גם למושאי יראה בעייתיים ותוביל למעשים מחרידים.

המידה "מדבר הנתלה בקטן ממנו" - מדבר הנתלה בקטן ממנו כדי להשמיע את האוזן מה שיכולה לשמוע כיצד, יערף כמטר לקחי (דברים לב, ב). וכי הגשמים גדולים מן התורה שהתורה נמשלת בהן, אלא לפי שהגשמים מרוין את הכל והן מחית ברואים כך דברי תורה הן חיי עולם ונמשלה בגשמים להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת. כיוצא בו אריה שאג מי לא יירא ה' אלהים דבר (עמוס ג, ח). וכי אפשר בבריותיו כמותו שמדמין אותו לו, אלא להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת - מקיימת אף היא זיקה אל היראה. ההשוואה בין גרסת המקור במר"א לבין מדה"ג תבהיר את האופן שבו עוצבה הפרשנות כמרכזה של הדגמת המידה בגרסת מדה"ג.

מספור	מר"א א	מדה"ג
1.	מדבר הנתלה בקטן ממנו להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת כיצד. יערף כמטר לקחי,	מדבר הנתלה בקטן ממנו כדי להשמיע את האוזן מה שיכולה לשמוע כיצד, יערף כמטר לקחי (דברים לב, ב).
2.	וכי הגשמים גדולים מן התורה שהתורה נתלית בהן,	וכי הגשמים גדולים מן התורה שהתורה נמשלת בהן,
3.	אלא לפי שהגשמים מרוין את הכל,	אלא לפי שהגשמים מרוין את הכל
4.	והן מחית ברואים כך דברי תורה הן חיי עולם ונמשלה בגשמים	והן מחית ברואים כך דברי תורה הן חיי עולם ונמשלה בגשמים
5.	להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת.	להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת.

¹⁰⁸ בשל הזהות בין גרסת המקור - מר"א א, לבין גרסת מדה"ג, לא תוצג השוואה ביניהן.

¹⁰⁹ מעניין לציין בעניין זה שמושג היראה אינו מופיע כפועל ביחס למושא היראה, אלא מתמוזג עמו והופך להיות שמו של המושא כביטוי הממשי של פולחן פגאני. בחילופי הנוסחים (כ"י קאפח) מופיע "ליראתו" המבטל את החציצה הלשונית "לפני" ויוצר זיקה ישירה בין ההקרה לבין מושא היראה.

¹¹⁰ ראה שטיינזלץ 1992: 133.

¹¹¹ לעניין מגמת המיעוט של מידת "ריבוי אחר ריבוי" ראה את דיונו של שמואל יששכר שפרכר (1993: 56 - 65). מדבריו עולה שהמגמה לעשות שימוש ממעט במידה זו אופייני לתקופת התנאים. הוא מבקש להתמודד עם התמיהה שמתעוררת לנוכח התפיסה שמידה זו מבקשת דווקא למעט ומציע לכך שלושה הסברים. האחד נעוץ בתפיסה של חז"ל הקובעת שאין ייתור בתורה. ההסבר השני מוכיח לפי הדרשות שעושות שימוש במידה זו שביטויי הריבוי ניתנים להבנה גם במשמעות של ריבוי וגם במשמעות של מיעוט. ההסבר השלישי מצביע על הגישה הדווקנית המאפיינת את החזרה על הריבוי.

6. כיוצ' בד' את' אומ' אריה שאג מי לא יירא יי אלהים דבר וגו'.
כיוצא בו אריה שאג מי לא יירא ה' אלהים דבר (עמוס ג, ח).
7. וכי מי נתן כח וגבורה בארי, אלא מי שאמ' והיה העו'.
8. אלא הרי אנו מכנין אותו מבריותיו, להשמיע האוזן כדרך שהיא שומעת. וכי אפשר בבריותיו כמותו שמדמין אותו לו, אלא להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת.

הזהות בין שתי הגרסאות מיוסדת על המבנה ועל התכנים. הפסוקים המצוטטים קובעים את חלקי המבנה. שורות 1 - 5 מוקדשות לפסוק "יערף כמטר לקחיי" (דב' לב, ב), ושורות 6 - 8 מוקדשות לפסוק "אריה שאג מי לא יירא ה' אלהים דבר" (עמוס ג, ח). אולם בצד זאת ניכרים שני הבדלים מרכזיים בין שתי הגרסאות. האחד ממוקד במושא ההבהרה שבו ממוקד מאמץ של פירוט מבהיר, והאחר בערוץ הפרשנות המודע. גרסת מר"א מבהירה את הפסוק "אריה שאג מי לא יירא ה' אלהים דבר" (עמוס ג, ח) (שורה 6) באמצעות הסבר של הזיקה בין האריה לבין האל, ומתמקדת באל "שאמ' והיה העו'", והוא זה אשר "נתן כח וגבורה בארי" (שורה 7). לעומתה מבהירה גרסת מדה"ג את הפסוק "יערף כמטר לקחיי" (דב' לב, ב) (שורה 1) באמצעות הסבר של הזיקה בין הגשמים לבין התורה "והן מחית ברואים כך דברי תורה הן היי עולם ונמשלה בגשמים" (שורה 4) ומתמקדת בערוץ הפרשני של המשל. התמקדות זו מיוסדת על ציון מפורש של המשל בהעדפה של המושג "נמשלת" על פני המושג "נתלית" בגרסת מר"א (שורה 2) ובהוספה של הפועל "נמשלה" לדברי ההסבר (שורה 4). אמנם שתי הגרסאות מבקשות להדגים את המידה "מדבר הנתלה בקטן ממנו" ואת העיקרון הנגזר ממנה "להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת", אולם בגרסת מדה"ג מובלט ערוץ הביטוי הפרשני שמאפיין את המשל,¹¹² והוא שמהווה מסגרת ממשמעת ליראה המופיעה בחלקה השני של ההדגמה. הפרשנות מובלטת כאן לא רק בשל ההקשר - הדגמה של אחת המידות מתוך ל"ג המידות - אלא בשל ההנכחה המודעת של פואטיקה פרשנית בדמותו של המשל.

סימון ארבע מידות אלה באמצעות ה"יראה" יוצר רצף כפוף בחלקו לרשימת ל"ג המידות. שלוש המידות 'מריבוי', 'מיעוט', 'מריבוי אחר ריבוי' הן המידות הפותחות רשימה זו, והמידה 'מדבר הנתלה בקטן ממנו' כדי להשמיע את האוזן מה שיכולה לשמוע היא המידה הארבע-עשרה בה. בדרך זו נוצר מבנה בן שני חלקים, המזמן בחינה של היחס ביניהם. החלק הראשון, ובו שלוש המידות הפותחות, רומז להצבה של מרחב הפרשנות באמצעות הגדרת גבולותיה: לעומת הריבוי וה'ריבוי אחר ריבוי' המרחיבות מוצבת ביניהן מידת המיעוט המצמצמת. החלק השני, ובו המידה הארבע-עשרה, רומז להתמקדות בערוץ

¹¹² על תפקידו של המשל כמפתח הרמנויטי לתורה, ראה בויארין 2011 : 169 - 184.

הביטוי הפואטי של הפרשנות - המשל - "כך דברי תורה הן חיי עולם ונמשלה לגשמים". בדרך זו מוביל המבנה מן האפשרויות הפרשניות (ריבוי ומיעוט) אל צורת הפרשנות.

פרשנות ויראה

שאלת היחס בין הפרשנות לבין היראה כרוכה בעמידה מול הסמכות על ייצוגיה השונים - ההתגלות בהר סיני, סמכות חכמים. כך למשל מציג משה הלברטל מיפוי של גישות מרכזיות המתאפיינות בהתאם לתפיסתן את המחלוקת הכרוכה בפרשנות: הגאונים על פי מיפוי זה ביקשו לשחזר ככל האפשר את אשר נאמר בהתגלות בסיני,¹¹³ ויש בכך משום ציפייה להימנעות ממחלוקת שתאיים על האמת שתעלה משחזור זה. גישתו הפרשנית של הרמב"ם, כפי שהלברטל משווה אותה אל הגאונים, מייחסת חשיבות למחלוקות שנבנו על יסוד יג המידות שעוצבו על ידי הגורם האנושי,¹¹⁴ ולפיכך המגמה של טשטוש המחלוקות, כפי שזיהיתי לעיל,¹¹⁵ אינה מתיישבת עם גישה זו. לעומת זאת הדגם שמציע הרמב"ם על פי החלוקה שמציע הלברטל,¹¹⁶ מתבונן בהתגלות "כרבת פנים וכמאגדת את כל המכלול הנורמטיבי של ההלכה".¹¹⁷ על בסיס התבוננות זו ניתן לראות בפרשנות "כמכוננת מתוך ריבוי הפנים הזה משמעות נורמטיבית שהיא עצמה המשכה של ההתגלות",¹¹⁸ זאת מתוך העדפה ברורה של ריסון המחלוקת על יסוד "תפישה פוליטית של אחדות וסמכות"¹¹⁹ כדי למנוע פלגנות וכיתיתות. אמנם הלברטל עוסק בדיונו בפרשנות בהקשרה של ההלכה, ואילו ההקשר שמציב מדה"ג הוא האגדה, אולם המגמה לטשטוש מחלוקות המעצבת את הפרשנות במדה"ג ומשותפת לדגם שבאמצעותו אפיין הלברטל את הגישה הפרשנית של הרמב"ם, מאפשרת בהקשר זה לזהות במדה"ג תפיסה פואטית של אחדות וסמכות. תפיסה זו מבליטה את דמותו של מחבר מזוהה המצהיר על נוכחותו בניגוד למגמה הפואטית-הלכתית של המדרש ה"קלאסי".

2.2.1.4. מסגור מושגי חלק ג'

חלק ג' של ההקדמה מציג את מושגי ה'אהבה והיראה' בדברי סיכום: "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה ולהסתופף בצל אשליה ולהגות בה יומם ולילה ולשגות באהבתה לעד נצח סלה. אמן כן יאמר אשר לו הגדולה ומרומם על כל ברכה

¹¹³ ראה הלברטל 2006 : 24.

¹¹⁴ ראה הלברטל 2006 : 44.

¹¹⁵ ראה לעיל הדיון על הפרשנות, המחלוקת והיראה בהקשרו של המסגור המושגי לחלק א' עמ' 43 - 45.

¹¹⁶ ראה הלברטל 2006 : 76.

¹¹⁷ אף שהפרשנות שדן בה הלברטל מתייחסת להלכה, ומדה"ג מציג עצמו כמדרש אגדה, עדיין הפרשנות היא לב העניין ומוקד הדיון.

¹¹⁸ ראה הלברטל, 2006 : 76.

¹¹⁹ ראה שם : 68.

ותהלה". שני המושגים מופיעים בתחילה במשולב "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו", במסגרת תמונה מטפורית ובה ניתנים ה'אהבה' וה'יראה' כדי "להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה", ובכך נפתחת האפשרות לראות בהם לא רק כמוטיבציות ללימוד תורה, אלא ככלים הרמנויטיים. זאת בהמשך למגמה שזוהתה בחלק א' של ההקדמה, ולפיה המרחב המושגי אשר יוצרות התמות של ה'אהבה' ושל ה'יראה' בנוי מן הזיקות בין הסמכות לבין הפרשנות.¹²⁰

כלים אלה מוצגים באמצעות שמות פועל ומשלימיהם ברצף המוביל מהצגה של התורה באמצעות מושאי הפעולה להצגתה במושגי מקום וזמן. בהשלמה לשם הפועל להשתעשע מוצבת תורתו; בהשלמה לשם הפועל להתבונן מוצב סוד דבריה; בהשלמה לשם הפועל להשיג מוצבים סתריה; בהשלמה לשם הפועל לדרוש מוצבים משליה, בהשלמה לשם הפועל להסתופף מוצבים אשליה; בהשלמה לשם הפועל להגות מוצב אזכורה של התורה בה; בהשלמה לשם הפועל לשגות מוצבת אהבתה. כל זאת לקראת השגת התכלית המשלבת הגות ואהבה ומסומנת באמצעות מושגי זמן "יוםם ולילה... לעד לנצח". צירוף המושאים, "סוד דבריה", "סתריה" ו"משליה" יוצר תמונה של התורה כמערכת משלים המצפינים סוד.¹²¹ אולם בדברים אלה אין מדובר במהותו של הסוד אלא במהותה של הפרשנות המוצגת גם כתהליך "להשתעשע בתורתו"¹²² וגם כיעד להשגה "לשגות באהבתה" שאינו קצוב בזמן. בהקשר זה יפה הבחנתו של עודד ישראלי בדיונו ב'זוהר' בין 'הרמנויטיקה אקטיבית' ה'רואה בפרשנות דרך של חשיפה וגילוי'¹²³ לבין 'הרמנויטיקה של אהבה' שאינה מושתתת על החכמה אלא על האהבה¹²⁴ באמצעות משל "העלמה בהיכל אשר מדמה את הסוד הטמון בתורה לאהובה הספונה בתוך היכל סגור",¹²⁵ המתגלה כהרף עין רק לעיני אוהבה. הדרשן על פי גישה פרשנית זו אינו מבקש אחר החידוש, הגילוי והחשיפה, אלא אחר עצם המפגש.¹²⁶ גם אם ההרמנויטיקה של האהבה, כפי שהיא מופיעה בהקדמה למדה"ג, אינה נושאת עימה את המטען הקבלי הנ"ל,¹²⁷ היא מבליטה את הפרשנות עצמה כמושאה של האהבה.

¹²⁰ ראה לעיל מסגור מושגי חלק א' 2.2.1.2.

¹²¹ ראה דיונו של בויארין (2011: 169 - 184) בהתייחסויות המטפוריות לשיר השירים כמשל. מצד אחד הוא מביא תפיסה מאוחרת שיוחסה לרב סעדיה גאון ולפיה מדומה שיר השירים לימנעול שאבד מפתחו. מצד שני הוא מביא את התפיסה המדרשית כפי שהיא מופיעה במכילתא דר' ישמעאל, ולפיה הגדירו בעלי המדרש את שיר השירים כמשל, "כמפתח הרמנויטי לפתיחת מנעול התורה". דומה שבהקשרנו, מתבטאת במדה"ג תפיסת ה"מנעול שאבד מפתחו" מעצם העניין ב"מנעול" - בפרשנות, ומורחבת משיר השירים לכלל התורה.

¹²² ראה Jastrow, ערך שעשוע: 1613.

¹²³ ראה ישראלי 2013: 11.

¹²⁴ ראה שם: שם.

¹²⁵ ראה שם: שם.

¹²⁶ ראה שם: 12.

¹²⁷ רק במאה ה-17 חודרת הקבלה לחיבורים הנכתבים בתימן. ראה גימאני, 2005, 83.

ההרמנויטיקה של האהבה במדרש הזוהר המאוחר מניחה את המבוקש משום ש"פריו של המעשה הדרשני כבר מונח לפניו וכל מה שהוא מבקש הוא לגעת בו מכיוון נוסף"¹²⁸ ובשל כך מתמקדת בעצם המפגש עצמו עם הטקסט. לאור זאת מתבקש לבחון כיצד מתווה ההקדמה של מדה"ג את הזיקה בין האהבה לבין הפרשנות.

מושג ה'אהבה' מופיע לעצמו בהמשך "ולשגות באהבה לעד" ומשרטט תהליך פרשני שראשיתו בייחוס ערך באמצעות היראה והאהבה, המשכו בעונג הפרשני המבוסס על פעולות קוגניטיביות של התבוננות, השגה ודרישה המביאות לידי חזרה מתמדת אל הטקסט, וסופו באהבה כחוויה נצחית כוללת. מושג האהבה מסמן אפוא שינוי והתפתחות המזומנים לפרשן במהלך הפרשני. הפעולות הקוגניטיביות אשר יוצרות הבנה מתמזגות כאן עם האהבה, היראה ותפיסה פואטית שבעטיה מתעורר הרצון להתמקד בפרשנות כתמה לעצמה. ואפשר שיפים לכך דבריו של ישראלי כי "הדרמה שבמעשה הדרשני מקופלת לא בחידוש התיאוסופי אלא בתוואי המוביל אליו"¹²⁹ כדי להנהיר את מקומה המרכזי המודע של הפרשנות כעומדת בלבה של ההקדמה בלי להזדקק לסודה של האהובה הקבלית. בהקשר זה עבר מושג ה'אהבה' מעתק והופנה מן האל אל הפרשנות.

2.2.1.5 מושגי אהבה ויראה - תמה-פואטיקה

ההרמנויטיקה מתמזגת בתמה והופכת אפוא ליסוד מארגן פואטי בהקדמה. ביטוייו של יסוד זה מתגלמים במספר היבטים: א. עדיפות למסגרות הטקסטואליות על פני השונות במרכיביהן. כך עוצבה הקומפוזיציה של חלק א' על מקורותיו השונים באמצעות המושגים התמטיים 'יראה' ו'אהבה', וכך שימשו מושגים אלה כמסגרת קומפוזיציונית להקדמה כולה, החל מהעמדתם המשותפת בחלק א' תוך הבחנה ביניהם, המשך בהתמקדות ביראה בחלק ב' בזיקה לפרשנות וכלה במיזוגם בחלק ג' תוך הצגתם ככלי פרשנות והדגשתה של האהבה. בדרך זו מומשה ההצבה הסימטרית של שני המושגים בראשו של חלק א' כמסגרת לא רק להקדמה, אלא לפרשנות. ב. הצבת הפרשנות גם כתמה - הצבת ל"ג מידות הדרש בחלק ב' של ההקדמה כמושא התבוננות בעל זיקה ל'יראה', והצגת הפרשנות בחלק ג' כתהליך מענג רווי אהבה - וגם כפואטיקה, ולפיה הטרמינולוגיה שלה משמשת לעיצוב הטקסט, כפי שהצגת ה'יראה' וה'אהבה' כמסגרת משותפת עוצבה באמצעות דה"צ 'כתוב'. ג. הבלטה מודעת של סמכות המחבר באמצעות יחידות טקסט שניתן ליחסן אליו, ובמיוחד בחלקה השלישי של ההקדמה, ובה מופיעה לשון רבים "בלבינו", "יזכינו".

¹²⁸ ראה ישראלי 2013 : 12.

¹²⁹ ראה ישראלי שם : 12.

במרכזה של ההקדמה עומדת אפוא התבוננות בכליה של ההרמנויטיקה האקטיבית, בלשונו של ישראלי,¹³⁰ אשר ככזו תפקידה לחשוף ולגלות את הסוד הטמון בתורה, באמצעות הרמנויטיקה של אהבה המבקשת להתענג על המפגש הפרשני לעצמו. גלגולם של מושגים מן התמה אל עבר התמה-פואטיקה פתח את האפשרות להתוודע לפרשנות ולטרמינולוגיה שלה שלא בתפקודה הפרשני אלא בתפקוד תמטי-פואטי. ההקדמה מעוצבת אפוא כמארג אמנותי מודע, וניתוקה מן הרצף המקראי מאפשר לגזור ממנה ציפיות אכספוזיציוניות של מודעות פואטית הכרוכה בפרשנות ובנוכחות של דמות המחבר באשר לחיבור כולו.

2.2.2. סוגות ושיח מדרשי - עיקרון מבני?

מרבית החומר הטקסטואלי במדה"ג, ובכלל זה הסוגות המופיעות בו, אינו פרי חידושו של מחברו,¹³¹ ואף אפשר שהבחירה במקורות גררה עמה גם את הופעת הסוגות. למרות זאת יש חשיבות לעולם הטקסטואלי-תרבותי שהן מעצבות מעצם הופעתן בין אם מבחירה בהן כסוגות, ובין אם מבחירה בהן על בסיס ההתאמה התמטית שמזמנים המקורות, בין אם הן נותרות על כן כסוגות ובין אם הן משמשות אבני בניין לאופני שיח שונים.

האבחנה בין שלושת החלקים בהקדמה מקבלת גם ביטוי במבעים השונים. חלק א'¹³² כולל 20 יחידות ספרותיות, מתאפיין בעיקר במימרות (11 הופעות) ובדרשות (6 הופעות) ממקורות מגוונים ובהופעתם היחידאית של סיפור, משל ופתגם. בזיהוי היחידות התבססתי על טרמינולוגיה מדרשית מקובלת של סימנים מטה-ז'נריים שתפקידם המקובל אמנם הוא "לאותות לנמען שלפניו מבע מסוג מסוים",¹³³ אלא שבהקשרנו, סימנים אלה אינם מרמזים בהכרח על סוג המבע, אלא על פתיחתה של יחידה טקסטואלית.¹³⁴ בשל כך בצד פונקציית הסימון הטמונה בהם נוסף להם תפקוד פואטי של עיצוב הטקסט. כך למשל, דה"צ 'תנו רבנן' שבמדרש הקלסי מרמז על ברייתא כמקור סמכות מוקדם,¹³⁵ מבליט את הזיקה בין שתי יחידות, מימרה ודרשה המופיעות ברצף (יחידות 2, 3 בטבלת חלק א' הטקסט לפי הרצף) בחלק א' של ההקדמה. המימרה מציגה עיקרון: "תנו רבנן עשה מאהבה עשה מיראה. הפרש בין

¹³⁰ ראה שם: 11.

¹³¹ בהתאמה להסתייגותו של טובי כי "כל זמן שלא יתגלו לנו כל מקורותיו של המה"ג, יהיה קשה מאוד להבדיל בין פירושו של בעל מה"ג שלפניו נראה שהם די מצומצמים, לבין פירושיהם של אחרים" (תשנ"ד: 374 הע' 1573), ניתן ככל הנראה להצביע על יחידות טקסטואליות ספורות כפרי יצירתו של מחבר מדה"ג. וראה לעיל סעיף 2.2.1.2 הדיון במסגור התמטי שיוצרת דרשה פרי עריכתו, וראה שפירא (2007: 17 - 18) דיון בדרשה פרי עטו ולהלן סעיף 2.2.2.3 העוסק בחיתום התפילה. מלבד זאת מוסכם לפי שעה לראות בפיוט ההקדמה ובשאר הפיוטים הפותחים את הפרשות במדה"ג כפרי יצירתו של מחבר מדה"ג, וראה להלן סעיף 3.2.3.

¹³² מדה"ג לבראשית עמ' 19 / 1 - 22 / 2 וראה להלן נספח חלק א' של ההקדמה עמ' 240 - 241.

¹³³ ראה שטיין, תשס"ה: 40.

¹³⁴ באשר לשימוש בטרמינולוגיה מדרשית לעיצובו של הטקסט במדה"ג ראה דיון בדיבורי ההצעה בפרשת 'לך לך' במדה"ג שפירא 2007: 57 - 69. וראה להלן עמ' 118 - 121.

¹³⁵ ראה שטיינזלץ, 1992: 125.

העושה מאהבה לעושה מיראה, שהעושה מאהבה שכרו כפול ומוכפל. והעושה מיראה אף על פי שיש לו שכר אינו כשכר העושה מאהבה. ואין לך לעולם אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה, אלא כמדת המקום בלבד.¹³⁶ הדרשה מדגימה את העיקרון "תנו רבנן ואהבת את ה' אלהיך, אהבהו על הבריות כאברהם אביך, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב, ה), לכך נקרא אברהם אוהבי (ישעיה מא, ח)". לנוכח העובדה שדה"צ 'תנו רבנן' הפותח את הממרה ואת הדרשה אינו מופיע במקור (ספרי דברים לב), ויתירה מכך, בספרי דברים פותח את הדרשה דה"צ 'דבר אחר', והוא מומר בהקשרנו ל'תנו רבנן', מזדקרת העדפה, כפי שרמזתי לעיל, של יצירת מבנים סימטריים על פני ההבחנה של סוג המבע. אפשר שיש בכך כדי להמשיך את המגמה של העדפת המסגרות הטקסטואליות על פני השונות בין מרכיביהן, בין אם מדובר בשונות של מקורות, כפי שזוהתה בבחינת תרומתם של מושגי ה'אהבה' וה'יראה' לפואטיקה של ההקדמה,¹³⁷ ובין אם מדובר בשונות של סוגות, כפי שהראיתי לעיל.

חלק ב', הרכיב המרכזי בהקדמה, מתאפיין בהצגה דרשנית של רשימת ל"ג המידות ש"האגדה נדרשת בהן",¹³⁸ והיא נחתמת בסיפור, במימרה ובשלוש דרשות, וחלק ג' מתאפיין בנוסח חיתום המעמד של תפילת רבים.¹³⁹ מן התיאור לעיל מתקבלים המאפיינים הבאים: א. דומיננטיות של המימרה ושל הדרשה בחלק א' וכחלק מסיכומו של חלק ב'. ב. בולטות של הסיפור, המשל והפתגם בשל נדירותם בהקדמה ובשל מסמניהם - הסיפור באמצעות העלילה והדמויות, המשל באמצעות הסימן המטה-ז'אנרי "משל לאדם...", והפתגם באמצעות מימוש הנטייה למטפוריות המאפיינת אותו.¹⁴⁰ ג. הבלטה של המערכת ההרמנויטית המגולמת בידי ל"ג מידות הדרש על ידי מסגורה בין הסוגות המדרשיות המופיעות בחלק א' לבין הסוגות החותמות אותה - סיפור, מימרה ושלוש דרשות בטרם המעבר לתפילת הרבים בחלק ג'. אין באפיון זה משום טענה בדבר לכידות סוגתית. נהפוך הוא, כפי שאטען, הגבולות בין הסוגות מיטשטשים בהקדמה למדה"ג, ויחידות הטקסט משובצות בה בהתאם למידת התאמתן למסגרת הטקסטואלית התמטית והפואטית ולא על פי שיוכן הסוגתי.

אף שהדרשה מכוננת מעצם השיח הגלום בה את הפרשנות,¹⁴¹ רומזים מאפיינים אלה על הנכחה מודעת של הפרשנות באמצעות פריסתן של ל"ג מידות הדרש. הנכחה זו מתקיימת, כפי שיוצג להלן, מכורח

¹³⁶ ראה מדה"ג לבראשית, מרגליות, תשל"ה 1975: 19 / 2 - 5.

¹³⁷ ראה לעיל עמ' 32 - 62, מושגי אהבה ויראה בין תימה לפואטיקה.

¹³⁸ מדה"ג לבראשית, עמ' 22 / 3, - 39 / 9. ראה להלן נספח חלק ב' של ההקדמה עמ' 241 - 249.

¹³⁹ ראה פליישר תשע"ב: 546 - 547.

¹⁴⁰ ראה הסיכום אצל שטיין, תשס"ה: 36.

¹⁴¹ תפיסת הדרשה כמעשה פרשני נידונה בהרחבה אצל בווארין (2011). אולם כפי שמציין ישי רוזן צבי (שם: 276) הפרשנות הדרשנית אינה נפרדת מן המקרא ופסוקיו אינם משמשים לה אסמכתא, אלא שהיא מיוסדת על "תפיסה שהמקרא כולו הוא ההקשר הרלוונטי לכל פסוק ופסוק. בעיני הדרשן, המקרא מפרש את עצמו, אם רק מצרפים את חלקיו זה לזה ומשיבים אותם זה אל זה" על פי עקרונות פרשניים של דמיון מילולי, סמיכות וקשרים תמטיים.

הזיקות בין הדרשה והסוגות הספרותיות המזוהות עם ספרות המדרש - המימרה, הסיפור, המשל והפתגם, לבין התפילה כפעולת שיח ותקשורת חיה.¹⁴² התפיסה שהציגה שטיין¹⁴³ כי "מגוון הז'נרים הנכללים בחיבור מסוים - בכל חיבור - הוא עדות וביטוי לקודים הפרשניים והחוויתיים העומדים בבסיסו" יפה להקשרנו בשל המרכזיות הנרמזת של הפרשנות כמי שעומדת במרכז בין המבעים המדרשיים לבין התפילה, מקשרת בין שניהם ונוכחת בהם כיסוד מארגן פואטי בהקדמה.

בחינת המסגור המושגי חשפה את גלגולם של המושגים מן התימה אל עבר הפואטיקה. בחינת הסוגות והשיח המדרשי תבקש אפוא לחשוף את תפקידם בעיצוב התימטי-פואטי של ההקדמה. במרכז הדיון תעמודנה הדרשה והמימרה כמבעים דומיננטיים בהקדמה.

2.2.2.2 הדרשה והמימרה: מבעים לעצמם או מרכיבים פואטיים בהקדמה?

הדומיננטיות של הדרשה כשיח מדרשי¹⁴⁴ ושל המימרה כסוגה בהקדמה מחייבת לבחון את תפקודן בה ואת הזיקות ביניהן מתוך ניסיון להבין את שילובן. כפי שנראה, התנודה בין השיח המדרשי לבין המימרה אינה תמיד חדה וברורה למרות זיהוין הנבדל. אף שמאיר מציעה להבחין בין דרשות "הקשורות ישירות למקרא" לבין "יחידות שאינן דרשות, כגון: סיפורים, מימרות, פתגמים",¹⁴⁵ דומה שההקדמה בהיותה מנותקת מן הרצף המקראי ובנויה על יסודה של הפרשנות כעיקרון מארגן ייחודי נותנת מסגור מחודש לשילובן של המימרה והדרשה, ובכך מתעמעמת במידת מה חשיבותה של הבחנה זו בהקשרו של מדה"ג.

עיון בהופעתן של הדרשות ושל המימרות בחלק א' בהקשרו של המסגור התמטי של האהבה והיראה¹⁴⁶ מראה, כי המימרות והדרשות חולקות את מושג האהבה כמעט במידה שווה,¹⁴⁷ אולם באשר למושג היראה, משתנים היחסים. לעומת שלוש דרשות העוסקות במושג זה, מוקדשות לו שש מימרות ובצד זאת פתגם, משל וסיפור. המימרה המופיעה בחלקו האחרון של חלק א' מוקדשת לעולם סמכות של תלמידי חכמים ולערוצי הביטוי שלו - משנה, מדרש, אגדה והלכה.¹⁴⁸ אפשר שנוח לו, למושג היראה, המדגיש את הסמכות, להתגלם במימרה, אשר נותנת ביטוי לעולם סמכות [של חכמים].¹⁴⁹ מושג האהבה לעומתו המבקש להכיל שונות, מוצא את מקומו אצל הדרשה המגלמת גם הנכחה של טקסט סמכותי

¹⁴² ראה ארליך תשס"ז: 481.

¹⁴³ ראה שטיין תשס"ה: 26 - 27.

¹⁴⁴ ראה בויארין 2011: 207. לאפיון הדרשה כשיח ראה להלן 2.2.2.2.1.

¹⁴⁵ ראה מאיר 1987: 38.

¹⁴⁶ ראה נספח ההקדמה חלק א' עמ' 240 - 241 וראה דיון לעיל עמ' 62 - 91.

¹⁴⁷ ארבע מימרות ושלוש דרשות.

¹⁴⁸ ראה לעיל עמ' 43 - 45 דיון ביחידה 20 חלק א' של ההקדמה. עולם הסמכות של חכמים מופיע שם אמנם, אולם בהקשרה של הפרשנות שמהווה, כפי שהראיתי, עקרון מארגן פואטי בהקדמה.

¹⁴⁹ לכאורה, המימרה "[...] לא הקפדן מלמד" (אדר"ן נו"א, כו) סותרת עיקרון זה, אולם בעל הסמכות הוא המחליט על מידת הקפדנות באופן מימושה של סמכותו.

וגם פרספקטיבות שונות ביחס אליו. נרמזת אפוא זיקה אפשרית בין התימה לבין צורת המבע, ולכן עולה הצורך בבחינה של המפגש בין השיח המדרשי בדמותה של הדרשה לבין סוגת המימרה ובבירור של השלכותיו.

2.2.2.1 הדרשה

בניסיון להבהיר את הדרשה אנו עדים להתפתחותן של גישות בשיח זה. לתיאור הגישה האחת אני הולך בעקבות עפרה מאיר שמציעה "לכנות את היחידות המדרשיות בשם 'דרשה' ואת הקבצים הספרותיים בשם 'מדרש'". יחידות אלה נוצרות באמצעות הדרש כמתודה¹⁵⁰. גישה זו מתנה את הגדרת הדרשה בהבחנה בין הדרש לבין הפשט "משום שפירוש בדרך הפשט נשאר בגדר פירוש, ואילו הפירוש בדרך הדרש יצר ספרות"¹⁵¹. הפשט מבקש לחשוף את הפירוש "המילולי והרגיל של המלה המקראית"¹⁵², הוא "הפירוש האובייקטיבי"¹⁵³ המייצג את המוטיבציה "להבין את הכתוב במקרא על פי פירוש המלים והמשך העניינים בלי קשר לעמדותיו של הפרשן"¹⁵⁴. הדרשה, לעומת זאת, מתוארת כמונעת על ידי המוטיבציה לתת "פירוש חדש למציאות"¹⁵⁵ ומשקפת את הגישה הנפוצה יותר אצל חז"ל המציעה את "הפירוש הסובייקטיבי, המפליג מעבר להבהרת משמעות הכתובים לפי הרצף וההקשרים הנתונים בעין"¹⁵⁶. גם פרנקל וגם מאיר מצביעים על הזיקה המובהקת בין הדרשה ובין המקרא, אולם התיאור שמציעה מאיר לדרשה מוציא אותה מכלל פירוש החושף משמעויות, ולו גם רחוקות, ומציע אותה כיצירה ספרותית חדשה.

כנגד גישה מהותנית זו, שביקשה לאפיין את הדרשה מצד עצמה, ניצבת תפיסה גמישה ודינמית יותר, אשר מצביעה על הדרשה כשיח הקשור אמנם בעבודות לטקסט קנוני אך פורצת אותם משום שפעולתה כפולה "קיום המסורת ופריצתה בעת ובעונה אחת"¹⁵⁷. לפיכך ניתן לאמץ את גישתו של בויארין שמעגן את היחסים בין המדרש לבין המקרא הקנוני והמקודש על יסוד האינטרטקסטואליות שמאפיינת כבר את התורה כ"טקסט שבו נפערים פערים רבים, ומן ההכרח שאותם פערים יתמלאו בידי קוראים חזקים"¹⁵⁸ ולהחילה על מערכת היחסים בין מדה"ג לבין כלל המאגר ה"קנוני" של מקורותיו. בהתאם לכך אם "המקרא הוא למעשה מאגר הציטוטים היחיד העומד לרשות המדרש", בהקשרו של מדה"ג מומר המקרא בכל המקורות המונחים בתשתיתו, והדרשות הן חלק ממקורות אלה. הקבלה זו של דגם

¹⁵⁰ ראה עפרה מאיר 1987: 19 - 20. (1987: 20)

¹⁵¹ ראה מאיר 1987: 19.

¹⁵² ראה פרנקל 1996: 83.

¹⁵³ ראה מאיר שם: 18.

¹⁵⁴ ראה שם: שם. יחד עם זאת יש לתת את הדעת לכך לדבריו של רוזן-צבי (בויארין 2011: 275) שההבחנה בין פשט לבין דרש היא מאוחרת, וה'פשט' "במובן של שיטה פרשנית, זר לספרות חז"ל, ומופיע לראשונה בימי הביניים, עם חדירת הרציונליזם המוסלמי".

¹⁵⁵ ראה פרנקל שם: 84.

¹⁵⁶ ראה מאיר שם: שם.

¹⁵⁷ ראה בויארין 2011: 51.

¹⁵⁸ ראה בויארין שם: 41.

יחסים בין המדרש המוקדם לבין המקרא לדגם יחסים של מדה"ג לכלל מקורותיו אפשרית למרות פער השנים הרחב ביניהם, הודות למדרש המאוחר, שהמימד הדיאכרוני המגולם בו כבר רומז למדרש המוקדם וליחסו למקרא, וכבר בו עולות שאלות באשר לזיהוי המאגר הקנוני ולאופי הציטוטים ממנו. להקשרנו, התמונה המתקבלת מהקבלה זו במדה"ג היא לב ענייננו.

מסתמן אפוא כי, שילובן של הדרשות בהקדמה למדה"ג אינו מבקש להציג פרשנות הפורצת את הקנון המקראי. ובמיוחד בולט הדבר בהקדמה המנותקת מן הרצף המקראי וממסגרת את מרכיביה, ובכלל זה הדרשות, בהקשרים מושגיים-פואטיים - 'אהבה' ו'יראה' - המעצבים מבנים טקסטואליים רחבים בעלי מסגרות מובחנות. לא תוצאת הפרשנות עומדת בלב שיבוצן של הדרשות ושאר המקורות בהקדמה למדה"ג אלא מידת התאמתן לרעיון שתופס את הפרשנות כתמה לעצמה. תיאור זה רומז אפוא לפוטנציאל תמה-פואטי הגלום בשיבוצן במרקמה של ההקדמה.

הדרשה, כפי שהוצגה כאן, היא שיח מדרשי המתגוון בסוגות שונות, וקשה לקבוע לה מאפיינים פואטיים ברורים. לפיכך הדרשות שיידונו להלן, הן כל אותן יחידות של שיח מדרשי שאינן סיפורים דרשניים, פתיחתאות ומבנים דרשניים (אף שהם עשויים לכלול דרשות) ומתקיים בהן ייצוג של קריאה היוצרת משמעות חדשה לפסוק.¹⁵⁹

הדרשות בהקדמה מופיעות בחלק א' כחלק מרצפים דרשניים בין בעיבודו של מחבר מדה"ג ובין אם כציטוט מדויק, ובחלק ב' גם כהדגמות לכל המידות וגם כסיכום פרי יוזמתו להצגתן של ל"ג מידות הדרש או כתוספות להבהרתן. הקשר שיבוצן ומיקומו, מהווה אף הוא מושא לבחינה בהקשר התמה-פואטי שהוצב לעיל.

2.2.2.2.1.1 דרשה: פרשנות ויראה - חלק א'

הראיתי לעיל¹⁶⁰ כי הדרשה הפותחת את ההקדמה - פרי עיבודו של מחבר מדה"ג את המבנה הדרשני מספרי דברים לב - מעצבת את הפרדיגמה המושגית שבין היראה לבין האהבה להקדמה ואולי ליצירה כולה. שתי דרשות מתוך רצף 20 היחידות בחלק א' (13, 14) מובאות ממסכת שבת (לא ע"א) לפי סדר הופעתן שם ומקיימות זיקה תמטית עם הדרשה הפותחת, בתוך סדרה של יחידות טקסט המשויכות למושג ה'יראה'¹⁶¹ (8 - 20), על יסוד מושג היראה שהן חותרות אליו "יראת ה' היא אוצרו", ובצד זאת הן מתוות מרחב מושגי-תרבותי שבין סדרי המשנה לתורה:

¹⁵⁹ ראה לוינסון (תשס"ה: 7) על פי אלבק.

¹⁶⁰ ראה לעיל דיון בדרשה כמתווה את המרחב המושגי עמ' 34 - 37.

¹⁶¹ ראה לעיל סיווג היחידות ל'אהבה' ו'יראה' ודיון במגמות המתקבלות מסיווג זה עמ' 37 - 45.

אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב והיה אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו (ישעיהו לג, ו). אמונת זה סדר זרעים. עתיך זה סדר מועד. חוסן זה סדר נשים. ישועות זה סדר נזקים. חכמת זה סדר קדשים. ודעת זה סדר טהרות. ואפלו הכי יראת ה' היא אוצרו.¹⁶²

ראבא אמר בשעה שמכניסין את האדם לדין אומרין לו כלום נשאת ונתת באמונה, כלום קבעת עתים לתורה, כלום עסקת בפריה ורביה, כלום צפית לישועה, כלום פלפלת בתורה, כלום היבנת דבר מתוך דבר, ואפלו הכי איכא יראת ה' היא אוצרו, אין, ואי לא ולא.¹⁶³

היחידות הספרותיות הללו דורשות את הפסוק "והיה אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו" (יש' לג, ו) על בסיס תפיסה מבנית ולפיה הסיפא של הפסוק - "יראת ה' היא אוצרו", שקולה כנגד חלקי הרישא - "אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת" - או מכילה אותם.

הדרשה הראשונה בנויה על יצירת זיקה בין הפסוק לבין שמותיהם של סדרי המשנה. רשימת סדרי המשנה המוצגת בדרשה מהווה מערכת מושגית תמטית המסמנת את תחומי החיים ומסדירה אותם, וככזו מהווה מערכת שלמה המבקשת להקיף את ההיבטים השונים בסדר היום החברתי. כל אחד מן הסדרים מעוגן באחת מן התיבות בפסוק באמצעות הסימן האינדקסיאלי 'זה'. אולם שלא כמצופה, אין הסימן מצביע על מסומן, אלא ברוח גישתו האינטרטקסטואלית של בויארין¹⁶⁴ על שני מסמנים, האחד מן המקרא והאחר מן המשנה. התיבה 'זה' מופיעה כאן אפוא לא רק כסימן אינדקסיאלי, אלא כמעצב פואטי של הדרשה בשילוב אינטרטקסטואלי של שני עולמות טקסטואליים שונים - המקרא והמשנה - וביצירת ריתמוס.

מבחינה פואטית מעצב 'זה' את הזיקה בין המקרא ובין המשנה, ובכך מתקבלת סמיכות מרחבית בין שניהם במהלך כפול. מצד אחד מקרב 'זה' בין שתי מערכות ספרותיות שונות, המקרא והמשנה, ומצד שני מתיך אותן המארג הטקסטואלי לכדי רצף אחד. בדרך זו מתקבלת נוכחותה הסגולית של כל מערכת בנפרד תוך שהן ממוזגות זו בזו. מהלך זה מסמן תמונת חיים שלמה הנארגת ממערכות תוכן וממהלך פואטי של מיזוגן. ההצגה הקטגורית של סדרי המשנה מאפשרת לטקסט המקראי להיות נוכח בתרבות משתנה, והמקרא מאפשר למשנה לקבל מעמד תרבותי מרכזי ובעל תוקף. החזרה על התבנית "א זה ה" יוצרת שוויון ערך בין מרכיבי רצף היחידות הממשות אותה ומבליטה ריתמוס קבוע. מבחינה ריתמית יוצר אפוא 'זה' רצף בין הקטגוריות שיוצרת הדרשה. הרצף כפוף מצד אחד לפסוק ומצד שני לרשימת סדרי המשנה ומסייע ליצירת התמונה כולה.

¹⁶² מדה"ג לבראשית, 20, שורות 10 - 14. וראה יחידה מס' 13 עמ' 38 - 39.

¹⁶³ שם, עמ' 20 - 21, שורות 14 - 1, וראה יחידה מס' 14 עמ' 39.

¹⁶⁴ ראה בויארין 2011: 41.

המהלך הפרשני שהפגיש את התיבות השונות של הפסוק עם ששת סדרי המשנה מוצב כנגד הסיפא של הפסוק "יראת ה' היא אוצרו" באמצעות האמירה "ואפלו הכי" המבהירה שהיראה והפרשנות כרוכות זו בזו: המצביע 'זה' אשר יצר מסגרת שלמה מוצב כנגד מילת הניגוד - וויתור "ואפילו הכי", המגבילה אותו לתוך מסגרת היראה. אף שהדרשה מופיעה כנתינתה במקורה (בבלי שבת לא ע"א), אני מבקש לטעון, כי הפואטיקה שלה המבוססת על פרשנות היוצרת מסגרת סימטרית ונתונה בזיקה ברורה ל"יראה" עמדה ביסוד הבחירה בה.

הדרשה השניה מעצבת סצנה שיפוטית "בשעה שמכניסין את האדם לדין", והיא מיוסדת על סדרת שאלות ביחס לכל תיבה בפסוק. על פי סמיכות הדברים ועל פי הרצף שבו הם מוצגים, מוצבת הפרשנות המיוצגת בשאלות "כלום פלפלת בתורה, כלום היבנת דבר מתוך דבר" במסגרת מחייבת המיוצגת "כלום נשאת ונתת באמונה, כלום קבעת עתים לתורה, כלום עסקת בפריה ורביה, כלום צפית לישועה". מנגד, הנורמות המחייבות "כלום נשאת ונתת באמונה, כלום קבעת עתים לתורה..." אינן שלמות ללא הפרשנות "כלום פלפלת בתורה..." וללא ההבנה הנלווית אליה. ערכה של המסגרת הנורמטיבית, ושל הפרשנות וההבנה הכרוכות בה, מותנה על פי הדרשה ביראה, ולכן עולה הצורך בשיפוט, ככל הנראה.

בחינה משווה של הדרשות במדה"ג ובבבלי (שבת לא ע"א) מבליטה במיוחד את חתימת ידו המעצבת של מחבר מדה"ג ואת הפואטיקה שלו. בגרסת מדה"ג נוספה תיבת 'כלום' בפתחה של כל שאלה "כלום נשאת ונתת באמונה, כלום קבעת עתים לתורה, כלום עסקת בפריה ורביה, כלום צפית לישועה, כלום פלפלת בתורה, כלום היבנת דבר מתוך דבר". בדרך זו מובלטות השאלות המופיעות בה ומתעצבות כחקירה, שבמסגרתה הן מוטחות בפני הנחקר. מלבד זאת יוצרת תוספת עיצובית זו מקצב לתנועה בין תחומי החיים ומדגישה את שוויון הערך שלהם כמערכת שלמה, אשר מרכיביה חותרים אל עבר הפרשנות - "כלום פלפלת בתורה, כלום היבנת דבר מתוך דבר". כך מוצבת מלת השאלה 'כלום' כנגד מלת הניגוד - וויתור 'אפילו הכי' המבליטה את מקומה המהותי של היראה במערכת זו.

אני מבקש להתבונן בשתי הדרשות הללו כמבנה אחד בעל שני חלקים ולטעון שה"יראה" העומדת במרכזו, היוותה את אחד השיקולים לשיבוץ בהקדמה. רצף הופעתן (וכך גם במקור), מעצב הנהרה הדדית, ולפיה הדרשה הראשונה מציבה באמצעות הפרשנות עקרונות בדמותם של סדרי המשנה המעוגנים בטקסט המקראי, והדרשה השניה יוצרת סצנה שיפוטית הבוחנת את תנאיה של הפרשנות. ה"יראה" היא גם אחד ממעצבי הרצף בין שתי הדרשות, "יראת ה' היא אוצרו", וגם הגורם המזמן אותן

להקדמה. העובדה שמושג זה מהווה רכיב פואטי ולא רק תמטי, יש בה כדי להסביר את שילובה בהקדמה למדה"ג.

שילובן של שתי הדרשות הללו בהקדמה מתאפיין אפוא בעיצובה של ה'יראה' כמסגרת תמטית-פואטית לפרשנות על יסוד טבעה הפרשני של סוגת הדרשה ועל יסוד הרמיזה הטמונה בדרשה השניה "כלום פלפלת בתורה, כלום היבנת דבר מתוך דבר" לרשימה המודעת של ל"ג מידות הדרש שתוצג בחלק ב' כעולם מושגים המהווה מסגרת פרשנית המותנית ביראה.

2.2.2.1.2 רצף דרשות - מבנה דרשני כסיכום לל"ג המידות

חלק ב' של ההקדמה ובו רשימת ל"ג המידות ש"האגדה נדרשת בהן" ננעל בשלוש דרשות. מקדים לדרשות ההיגד "אלו הן המדות שהאגדה נדרשת בהן ויוצא בהן טעמי המקרא על כמה פנים". היגד זה מבליט ככלל את מנגנון עריכת החיבור באופן מוצהר בשל האופי הסיכומי המאפיין אותו ומרמז בשל כך על מודעות למבנה הטקסט. לנוכח היעדרו של משפט זה ממשנת רבי אליעזר - המקור שממנו מובאות ל"ג המידות - מובלטת נוכחותו ומודעותו של מחבר מדה"ג. משפט זה מבליט שני קורפוסים, האגדה והמקרא, ושני מושגים - מדות וטעמים.¹⁶⁵ האנלוגיה בין ה'טעמים' - המשמעויות, לבין ה'מידות' רומזת למסגרת פרשנית מודעת, ובה מהוות המידות כלים לדרישה - להפקת משמעות, והטעמים "יוצאים מהן" ומהווים את תוצריה. מתקבלת אפוא תמונה של העולם הטקסטואלי המשותף מתוך הבנה לדרכי היצירה של מרכיביו - האגדה באמצעות ה'מידות', והמקרא מקבל באמצעותה את טעמיו. אולם אני מבקש לטעון שלא הזיקות בין האגדה ובין המקרא מצוינות כאן אלא תפיסה של הפרשנות כבעלת פונקציה תמה-פואטית של עיצוב ומשמוע של היצירה. המקבץ של ל"ג המידות בהקדמה למדה"ג מנכיח על פי גישה זו את הפרשנות ובו בזמן מנכיח גם את תפיסתה המודעת כמרכיב ביצירה. בכך יש כדי לאפיין את ההקדמה על מרכיביה כאכספוזיציה שרואה את הפרשנות ככלי פואטי ולא רק ככלי להפקת משמעות. אין בכך כדי לקבוע שהמידות יהיו כלים פואטיים במדה"ג, אלא שהפרשנות על כליה השונים, כפי שאראה במהלך העיסוק במדה"ג, עושה זאת. ל"ג המידות מוצגות בהקדמה אפוא לא רק ככלים פרשניים אלא כאכספוזיציה ליצירה.

המודעות לפרשנות על תהליכיה - ל"ג מידות הדרש - ועל תוצריה - טעמי המקרא "על כמה פנים", עומדת אפוא בלב ההקדמה, אולם גם בכך אין חידוש למראה הרשימה של ל"ג המידות הפותחת גם את משנת רבי אליעזר. ההבדל בין מדה"ג לבין מר"א נעוץ בהנחתו המפורשת של המקרא בגופו של מדה"ג

¹⁶⁵ המושג 'טעמים' אינו מופיע כאן כטעמי הקריאה במקרא אלא כמשמעויות שניתנות להפקה מן המקרא.

ובארגונו לפי החומשים והפרשות ובאופן הצגתו כביכול כמעין מדרש פרשני.¹⁶⁶ בהקדמה למדה"ג, לעומת זאת, הצגתה של הפרשנות באמצעות המערכת השלמה של עקרונותיה ובמנותק מן הרצף המקראי, תוך מסגורה בחלקי ההקדמה ובמושגי ה'אהבה' וה'יראה', מצטרפת להצבתן של מסגרות טקסטואליות רחבות,¹⁶⁷ ושל עולמות טקסטואליים שלמים כגון הדרשה של סדרי המשנה.¹⁶⁸ אני מבקש לטעון, שיש בכך כדי להעמיד במרכז את המודעות לפרשנות כמכוונת לארגון החומרים במדה"ג עצמו, ולא את הפרשנות במובנה המקובל המכוונת לטקסט חיצוני. מתבקש אפוא לעסוק בהצגת המודעות לפרשנות המוצבת בחלקה המרכזי של ההקדמה בדמותן של ל"ג מידות הדרש בטרם תיבחנה הדרשות החותמות אותן.

מידות הדרש נידונו בשיח התורני ובשיח האקדמי.¹⁶⁹ משה הלברטל סוקר את השיח התורני,¹⁷⁰ ומבחין בין התפיסות השונות בדבר מהויותיהן, מטרותיהן, מקורות הסמכות שלהן והמחלוקת הנלווית אליהן. על פי תיאורו, הגאונים רואים במידות הדרש כלי לשחזור האמת שנמסרה בסיני.¹⁷¹ לעומתם רואה בהן הרמב"ם "כללי היסק של דינים נוספים מן הדינים שנאמרו למשה מסיני", ואילו הרמב"ן רואה בהן "כללים מכוננים של משמעות". זאת משום שהפרשנות נוגעת בדברים שנמסרו למשה מסיני ולכן "הפירושים הנלמדים הם [...] תורה ממש".¹⁷² על פי המיפוי שמציג משה הלברטל, מטרתן של המידות, כפי שהגאונים ראו זאת, היא לשחזור את הדברים שנמסרו בהתגלות, מקור הסמכות הבלעדי. זאת משום שחל שיבוש בתהליכי המסירה במהלך הדורות. לעומתם קבע הרמב"ם כי מטרתן היא יצירת הלכה, אולם מקור הסמכות של הלכות אלה הוא עולמם של חכמים. גם הרמב"ן סבר כך באשר למטרתן, אולם קבע, כי מעמדן של ההלכות הוא מדאורייתא. הגאונים ראו בתהליכי המסירה המשובשים את גורמי המחלוקת בפרשנות. הרמב"ם ראה לעומת זאת את גורמיה של המחלוקת ביצירה המתמדת של ההלכות על פי כללי ההיסק והפריד בין יצירה זו לגרעין ההתגלות נטול המחלוקת. ואילו הרמב"ן ראה בפרשנות מסגרת הנותנת ביטוי לריבוי פניה של האלוהות, והעדיף את הסמכות הפוליטית המכריעה על פני המחלוקת.

¹⁶⁶ ראה אביגדור שנאן בתוך רייזל תשע"ג: 17 - 18.

¹⁶⁷ ראה לעיל סעיף 2.2.1.5.

¹⁶⁸ ראה לעיל סעיף 2.2.2.1.1 וראה להלן סעיף 2.2.2.1.2. המימרה במבנה מטריציוני.

¹⁶⁹ השיח עוסק אמנם ב- י"ג המידות ולא בל"ג המידות, אולם מוקד העניין כאן הוא המודעות לפרשנות ולא הפרשנות עצמה. לפיכך למרות המגבלה האפשרית הטמונה בהשלכה של ההבנות מן השיח על אודות י"ג המידות בעלות הזיקות להלכה אל ל"ג המידות בעלות הזיקות לאגדה, העיסוק בהן ברמה המטה-פואטית מאפשר את מיפוי העמדות ביחס לפרשנות ולכליה ומסייע בהבנת השלכותיה של מודעות זו.

¹⁷⁰ ראה הלברטל, 2006. בספרו הוא משווה את גישותיהם של הגאונים, הרמב"ם והרמב"ן בסוגיית הפרשנות.

¹⁷¹ ראה הלברטל, 2006: 24. מיפוי הגישות בשיח התורני המתוארות להלן על יסוד עבודתו של הלברטל מופיע בעיקר בין העמודים 24 - 76.

¹⁷² ראה שם: 52.

רחל נסים¹⁷³ רואה במידות "עקרונות פואטיים ואמצעים אמנותיים לעיצובה של יצירה ספרותית".¹⁷⁴ מטרתן של המידות על פי נסים היא "לשלב בצורה אמנותית את כלל הפעילות הספרותית עם הספרות המקראית" על בסיס מעבר ממחויבות הגיונית למחויבות פילולוגית.¹⁷⁵ "מתבניות רטוריות ללימוד טקסטים לעקרונות פואטיים של הז'אנר המדרשי".¹⁷⁶ הפרשנות על פי גישה היא יצירה אמנותית חדשה בעלת פואטיקה "שאינה מוגדרת בעקרונות שנמצאים מחוץ ליצירה, אלא הם חלק מרכזי במרקם האמנותי שלה".¹⁷⁷

הפרשנים המסורתיים, כל אחד לשיטתו, הציבו את המידות בין המקרא לטקסט הפרשני. כאן נעוץ ההבדל המשמעותי בין מדה"ג לבין הגישות הללו. המידות מהוות חלק ממרקמה ומתוכנה של ההקדמה למדה"ג, שלא כמו נוכחותן הגלויה של המידות במדרשים התנאיים.¹⁷⁸ שם, כפי שמציגה זאת נסים, מגלמת נוכחותן את תרומתן ליצירה הספרותית החדשה מתוך יצירת זיקה למקרא. במדה"ג לעומת זאת מופיעה הרשימה בהקדמה, ורומזת בדרך אכספוזיציונית זו, כי ביצירה כולה, מדה"ג, אף שיש בה חומרים פרשניים מקובלים, מקבלת הפרשנות תפקיד חדש - מטה-פואטי. בתפקיד זה אין הפרשנות מתווכת בין המקרא לבין הטקסט הדרשני, אלא מהווה עיקרון פואטי בעיצובו. ועיקרון זה הוא גם הצהרה תמטית על מקומה של הפרשנות במדה"ג, כבעלת ערך אסתטי לעצמה.¹⁷⁹

הקדמה - חלק ב' - מבנה דרשני מסכם

שאלת ייחוסן של הדרשות הנועלות את חלק ב' של ההקדמה למקורותיהן נותרה מעורפלת. טובי לא ציין מקורות ליחידות טקסט אלה, ומרגליות הפנה למקורות שונים.¹⁸⁰ איך בכך כדי לקבוע שדרשות אלה הן פרי עטו של מחבר מדה"ג, ולו בשל ריבוי המקורות האפשריים שאפשר לשער את השפעתם על עיצוב המבנה הדרשני. המבנה הדרשני על רצף הדרשות שבו יוצג אפוא בהשוואה למקורות משוערים, למרות המגבלה הטמונה בהשוואה כזו, ולו כדי להצביע על הדרך התמטית-פואטית המייחדת את מדה"ג.

¹⁷³ ראה נסים, 1987. את מחקרה הקדישה למדרשי התנאים.

¹⁷⁴ ראה נסים, 1987 : 171.

¹⁷⁵ ראה נסים, שם : 76.

¹⁷⁶ ראה שם : 47.

¹⁷⁷ ראה נסים, שם : 172.

¹⁷⁸ ראה נסים, שם, שם.

¹⁷⁹ לכך ראה להלן מסמיוטיקה לפואטיקה עמ' 118 - 221.

¹⁸⁰ ראה מדה"ג לבראשית (1975) : 30 הע' 11, 14, 17. טובי (תשנ"ד) אינו מתייחס כלל לחטיבה הטקסטואלית הזו במיפוי המקורות שלו.

מס'	מדה"ג	מקורות משוערים
	אלו הן המידות שהאגדה נדרשת בהן ויוצא בהן טעמי המקרא על כמה פנים.	
1.	וכן הוא אומר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע (ירמיה כג, כט). דבי ר' ישמעאל תאנא מה הפטיש הזה נחלק לכמה ניצוצות כך מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא לשני מקראות.	(סנהדרין לד, עא) אמר אביי: דאמר קרא: (תהלים ס"ב) אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי כי עז לאלהים - מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות. דבי רבי ישמעאל תנא: (ירמיהו כ"ג) וכפטיש יפוצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. היכי דמי טעם אחד משני מקראות?
2.	הרי הוא אומר כי בא החלום ברוב ענין (קהלת ה, ב) והלא דברים קל וחומר ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה ענינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים.	(סנהדרין ל, עא) ¹⁸¹ תנו רבנן: אמר להן אחד: אני ראיתי אביכם שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר: של פלוני הן, של מעשר שני הן, בבית - לא אמר כלום, בשדה - דבריו קיימין, כללו של דבר: כל שבידו ליטלן - דבריו קיימין, אין בידו ליטלן - לא אמר כלום. הרי שראו את אביהן שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר של פלוני הן, של מעשר שני הן, אם כמוסר - דבריו קיימין, אם כמערים - לא אמר כלום. הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום ואמר לו: כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן - זה היה מעשה, ואמרו: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.
3.	וכן הוא אומר כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב, מז), אין לך אות מן התורה וכל שכן תיבה וכל שכן פיסוק אחד וכל שכן פרשה שאינו יוצא לכמה ענינים ונדרש על כמה פנים.	(מכילתא לדברים לב, מז) כי לא דבר רק הוא מכם אין לך בתורה אפלו אות אפלו תיבה ואין צריך לומר פסוק שאין לו כמה טעמים + [וכמה ענינים עמוקים] + שנ' כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם לפי שלא התבוננתם בו ופלפלתם בטעמו כהוגן: (בראשית רבה תיאודור-אלבק) פרשה א, יד [את השמים ואת הארץ] ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבה אמר לו בשביל ששימשה את נחום איש גם זו כ"ב שנה אכים רקים מיעוטים, אתים גמים ריבויים, הדן את דכת' הכה מהו? אמר ליה אילו נאמר בראשית ברא אלהים שמים

¹⁸¹ וראה מופעים נוספים למשל, תוספתא מעשר שני ה, ט; בבלי גיטין נב, ע"א; שם הוריות יג ע"ב וכד'.

מס'	מדה"ג	מקורות משוערים
		וארץ היינו אומרים אף שמים וארץ אלוהות, אמר לו כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב מז) ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעים לדרוש, אלא את השמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ואת הארץ לרבות אילנות ודשאים וגן עדן.

המשפט המסכם להצגתן של ל"ג המידות "אלו הן המידות שהאגדה נדרשת בהן ויוצא בהן טעמי המקרא על כמה פנים" מהווה משפט פתיחה למבנה דרשני, ובו מוצג רצף הדרשות אשר נע בין המידות לבין הטעמים. כל אחת מהן נפתחת באמצעות התוספת של דה"צ "וכן הוא אומר / הרי הוא אומר / וכן הוא אומר". תוספת זו יוצרת קומפוזיציה בעלת ריתמוס אנלוגי בין מרכיביה. על ידי השלכת עקרון שוויון הערך בין דה"צ על צירופן של הדרשות מסומנות הדרשה הראשונה והשלישית כמסגרת לדרשה השנייה. בדרשה הראשונה מופיע פסוק מהנביאים "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע" (יר' כג, כט), בדרשה השנייה - מן הכתובים, "כי בא החלום ברוב ענין" (קה' ה, ב), ובשלישית - מן התורה "כי לא דבר רק הוא מכם" (דברים לב, מז). רצף הדרשות מסמן באמצעות שלושת הפסוקים את נוכחותם של שלושת חלקי המקרא, ובאמצעות דה"צ מחוזקת הזיקה המודעת בין המקרא לבין עולם האגדה. אמנם זאת דרכם של חיבורים מדרשיים בכלל, אולם שני הבדלים ניכרים בהקשרנו: א. ד"ה "וכן הוא אומר / הרי הוא אומר / וכן הוא אומר" הם ככל הנראה תוספת של המחבר ומהווים, מלבד הפונקציה של הבאת פסוקים, גם רכיבים פואטיים הבונים קומפוזיציה ומסמנים את מערכת היחסים בין חלקיה. ב. הדרשות השונות המצטרפות לכלל מבנה דרשני באמצעות דה"צ נאספו ממקורות שונים ליצירת מבנה משותף, ובכך נמשכת המגמה שזוהתה כבר של הצגת מערכות טקסטואליות רחבות.

פוליסמיה - בין אחדות לבין ריבוי (דרשה מס' 1)

מדה"ג	סנהדרין לד, עא
וכן הוא אומר הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע (ירמיה כג, כט). דבי ר' ישמעאל תאנא מה הפטיש הזה נחלק לכמה ניצוצות כך מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא לשני מקראות.	אמר אביי: דאמר קרא: (תהלים ס"ב) אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי כי עז לאלהים - מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מִכמה מקראות. דבי רבי ישמעאל תנא: (ירמיה כ"ג) וכפטיש יפוצץ סלע, מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים. היכי דמי טעם אחד משני מקראות?

לנוכח העובדה שמקורות שונים עומדים בבסיסו של רצף הדרשות המוצג במדה"ג, ניתן לזהות בו מאמץ רב ליצירת מבנה בעל לכידות גבוהה, וזאת על ידי חזרה על תבניות לשוניות: התבנית "על כמה פנים" פותחת ונועלת את המבנה הדרשני ונושאת את רעיון הפוליסמיה כמסגרת לדרשות. התבנית "לכמה טעמים" מן הדרשה הראשונה מופיעה בדרשה השניה בשני נוסחים: "לכמה ענינים" ו"לכמה טעמים", ובדרשה השלישית שוב מופיע הנוסח "לכמה ענינים". בדרך זו מהודקת הזיקה בין שלוש הדרשות, ומובלט הרעיון של ההרמוניזציה מרובת המשמעויות. לעומת זאת, לנוכח ההצהרה כי "אין טעם אחד יוצא לשני מקראות" בדרשה הראשונה, מופיעה מגמה המבקשת מצד אחד את הריבוי ומן הצד השני את האחדות.¹⁸² המגמה למזג את הריבוי עם האחדות ניכרת במדה"ג לא רק במישור התמטי אלא גם במישור הפואטי באמצעות שוויון הערך בין התבניות הלשוניות של דיבורי ההצעה ושל התימות. שוויון ערך זה מהדק את הדרשות שנאספו ועוצבו מהקשרים שונים - מקורות, סוגות, תימות, לכלל מבנה אחד הנותן להן מסגור פואטי משותף כאמירה תמטית.

בויארין עורך הבחנה דיאכרונית בין דורות של חכמים ועולה ממנה, כי הגישה ההרמוניזטית המתאפיינת בריבוי משמעויות אינה נחלתם של כל דורות החכמים בקרב חז"ל אלא דווקא אלה המאוחרים.¹⁸³ על רקע הבחנה זו בולטת הבחירה של מחבר מדה"ג לשלב בחיבורו את הגישה הפוליסמית המופיעה בסנהדרין.¹⁸⁴ אולם בחירה זו אינה מסתפקת בפוליסמיה אלא מכנסת אותה במסגרת מאחדת הממוזגת את הסיפא מדרשתו של אביי "ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות" עם הדרשה המובאת משמו של ר' ישמעאל תוך ביטולה של השאלה המופיעה בסנהדרין "היכי דמי טעם אחד משני מקראות? (כיצד הוא בדיוק טעם אחד משני מקראות?)". מגמת המיזוג ממשיכה באמצעות התעלמות משמו של אביי מצד אחד ואזכורו מצד שני באמצעות שילוב דבריו בתוך דברי ר' ישמעאל. כך נוצר טקסט אחד לכיד בעל ריתמוס המורכב מן החזרה על התבנית של [פועל + ל...]: "מה הפטיש הזה נחלק לכמה ניצוצות, כך מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא לשני מקראות". השאיפה לסימטריה בין התבניות הללו בולטת בעיקר על רקע "יוצא לשני מקראות" המנוגד לנוסח בסנהדרין "היכי דמי טעם אחד משני מקראות". בין אם מדובר בגרירה אגבית של 'ל' ובין אם מדובר בבחירה מודעת, ובין אם המרה זו נובעת מאופיו הרתמי של הטקסט בבבלי ומהיענותו של המעתיק לאפיון זה, מאפשרת המרה זו את רציפותו של עקרון שוויון

¹⁸² לעניין הגישה הפוליסמית, ראה בויארין 2004 : 191.

¹⁸³ ראה בויארין 2004 : 190.

¹⁸⁴ ראה ידן 2003 : 16. בהקשרו של הפסוק "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט), מציע ידן סדר מקורות ולפיו מאוחרת הגישה הפוליסמית המוצגת בבבלי סנהדרין, לגישה הפוליגלוסית המוצגת במכילתא לדברים ובבבלי שבת.

הערך בין התבניות. האפשרויות הפרשניות המובאות משמו של אביי ומשמו של ר' ישמעאל מהוות אפוא כלים פואטיים לעיצובו של טקסט בעל מגמה הרמונית ולא רק כיווני חשיבה פרשניים.

בין פרשנות חלום לבין פרשנות הטקסט (דרשה מס' 2)

מדה"ג	סנהדרין ל, עא ¹⁸⁵
הרי הוא אומר כי בא החלום ברוב ענין (קהלת ה, ב) והלא דברים קל וחומר ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה ענינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים.	תנו רבנן: אמר להן אחד: אני ראיתי אביכם שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר: של פלוני הן, של מעשר שני הן, בבית - לא אמר כלום, בשדה - דבריו קיימין, כללו של דבר: כל שבידו ליטלן - דבריו קיימין, אין בידו ליטלן - לא אמר כלום. הרי שראו את אביהן שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר של פלוני הן, של מעשר שני הן, אם כמסר - דבריו קיימין, אם כמערים - לא אמר כלום. הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום ואמר לו: כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן - זה היה מעשה, ואמרו: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

הזיקה בין הדרשה לבין המקור האפשרי שלה (סנהדרין ל, עא) רופפת מאד ומיוסדת על המימרה "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין". ניתן לפיכך לשער שהמימרה היא היסוד הטקסטואלי המוכר למחבר מדה"ג. ללא תימוכין כלשהם וללא עדויות לתשתיות טקסטואליות קודמות למדה"ג באשר לזיקה המוצגת כאן בין המימרה לבין הפסוק "כי בא החלום ברוב ענין" (קה, ה, ב), אין בידינו אלא הטקסט כפי שהוא נתון במדה"ג, בין אם הוא ציטוט ממקור שטרם זוהה, ובין אם הוא פרי יצירתו של מחבר מדה"ג. אם כך ואם כך, יש עניין לעסוק באופני עיצובו ובתימה העולה ממנו, בין אם כדי להסביר את טעם הבחירה בו ובשילובו במדה"ג ובין אם כדי לאפיין את יצירתו.

הדרשה השנייה ברצף הדרשות נוצרת בשילוב דרכים: הוספה של פסוק מן הכתובים "הרי הוא אומר כי בא החלום ברוב ענין וקול כסיל ברוב דברים" (קהלת ה, ב) "המתווה ניגוד בין "החלום" וה"ענין" הכרוך בו, לבין ה"כסיל" וה"דברים". מימוש מידת קל וחומר מ"דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה ענינים" אל "דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים" המזמנת הקבלה בין "דברי חלומות" לבין "דברי תורה" ובין "ענינים" לבין "טעמים".

מתקבלת מן הדרשה מערכת של שתי השוואות. האחת - בין הרישא של הפסוק "כי בא החלום ברוב ענין" המציבה את החלום כבעל ערך וענין לבין הסיפא שלו "קול כסיל ברוב דברים" פחות הערך אף שהוא רווי 'דברים'. ההשוואה השנייה מעמידה את פרשנות החלום בהשוואה לפרשנות הטקסט בדרך של היקש

¹⁸⁵ וראה מופעים נוספים למשל, תוספתא מעשר שני ה, ט; בבלי גיטין נב, ע"א; שם הוריות יג ע"ב וכד'.

"והלא דברים קל וחומר" ומציבה את החלום כפחות ערך ביחס ל"דברי תורה החמורים". חיים וייס מציג את התפיסה הקושרת בין פרשנות החלום לבין פרשנות הטקסט "חלמא דלא מיפשר כאגרתא דלא מקרין" (בבלי בר' נה, ע"ב) ומאפיין תפיסה זו כ"יוצרת אנלוגיה בין החלום ובין טקסטים כתובים ולמעשה בין שפת החלום ובין השפה הכתובה; היא מעבירה את משקל החשיבות מהטקסט עצמו אל החלק הפרשני. חלום ללא פרשנות הוא כטקסט שלא נקרא, דהיינו טקסט שלא ידוע כלל מה תוכנו".¹⁸⁶ אפיון זה מעביר, כפי שמתאר זאת וייס, את "המשקל מהחלום אל פרשנותו"¹⁸⁷ ובכך "לחלום עצמו, הטקסט הראשוני, הפסיבי והלא נשלט, כמעט אין משמעות", שכן "עיקר המשמעות נוצרת בתהליך הפרשני".¹⁸⁸ כלומר "לאחר מתן הפרשנות אין למסמן כל תפקיד".¹⁸⁹ זאת מול "יצירת שדה כוח פרשני פתוח"¹⁹⁰ המביא לידי הצבת ניגוד בין העמדה שלפיה "יש לבחור משמעות אחת משלל אפשרויות קיימות"¹⁹¹ לבין העמדה שלפיה אפשר "ליצור מגבש אין-סופי של משמעויות לכל חלום, ואף שהן שונות זו מזו ואולי סותרות זו את זו, מעמדן בעולם זהה".¹⁹²

בהקשרו בסנהדרין (ל, ע"א) מופיע עניין ערכם של החלומות בדיון הבוחן את שאלת ערכן של ראיות, והחלום נתפס כחסר תרומה בהקשר זה. השימוש בתבנית הלשונית "דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין" בהקשרה של ההקדמה במדה"ג נשען על ה"עניינים" היוצאים מחלום אחד ועל ה"טעמים" היוצאים ממקרא אחד ויוצר מעתק שעובר החלום בין ביטול ערכו הראייתי לבין הצבעה על ערכו הפרשני, אף שבמקביל ברורה העליונות של "דברי תורה החמורים" ביחס לחלומות. המודעות לאנלוגיה בין פרשנות החלום לבין פרשנות הטקסט אפשרה ככל הנראה את בנייתה או השפיעה על שילובה של הדרשה הזו, ובכך העמידה את הפרשנות במרכז עניינו.

אולם מעבר לכך מהווה דרשה זו, השנייה ברצף שלוש הדרשות, מעין גילום פואטי של הפרשנות בדמותן של ל"ג המידות באמצעות מידת קל וחומר, בריתמוס הקושר בין שלוש הדרשות: "והלא דברים קל וחומר ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד **יוצא לכמה עניינים**, דברי תורה החמורים על אחת וכמה שמקרא אחד **יוצא לכמה טעמים**". זאת כנגד "**יוצא לכמה טעמים** [...] **יוצא לשני מקראות**" בדרשה הראשונה וכנגד "**יוצא לכמה עניינים**" בדרשה השלישית. לא רק הצגתה של הפרשנות כפותרת

¹⁸⁶ ראה וייס 2011: 188 - 189.

¹⁸⁷ ראה שם: 189.

¹⁸⁸ ראה שם: שם.

¹⁸⁹ ראה שם: 191.

¹⁹⁰ ראה שם: 189 - 190.

¹⁹¹ ראה שם: 191.

¹⁹² ראה שם: שם.

אפשרויות הבנה שונות עומדת בלב שלוש הדרשות, אלא תפקודה המטה-פואטי בעיצובן כמבנה דרשני על בסיס ההבנה, שהפרשנות היא גם הרעיון וגם הפואטיקה של הצגתו. מהלך זה - מן הפרשנות כרעיון אל הפואטיקה - מאפשר להעלות את השאלה, באיזו מידה יש להבנה זו המוצגת בהקדמה למדה"ג, ערך אכספוזיציוני ליצירה כולה.

בין ריק לבין מלאות (דרשה מס' 3)

מדה"ג	מדרש תנאים לדברים לב מז	בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה א, יד
וכן הוא אומר כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב, מז), אין לך אות מן התורה וכל שכן תיבה וכל שכן פיסוק אחד וכל שכן פרשה שאינו יוצא לכמה ענינים ונדרש על כמה פנים.	כי לא דבר רק הוא מכם אין לך בתורה אפלו אות אפלו תיבה ואין צריך לומר פסוק שאין לו כמה טעמים + [וכמה ענינים עמוקים] + שנ' כי לא דבר רק הוא מכם ואם רק הוא מכם לפי שלא התבוננת בו ופלפלתם בטעמו כהוגן:	[את השמים ואת הארץ] ר' ישמעאל שאל את ר' עקיבה אמר לו בשביל ששימשה את נחום איש גם זו כ"ב שנה אכים רקים מיעוטים, אתים גמים ריבויים, הדן את דכת' הכה מהו? אמר ליה אילו נאמר בראשית ברא אלהים שמים וארץ היינו אומרים אף שמים וארץ אלוהות, אמר לו כי לא דבר רק הוא מכם (דברים לב מז) ואם רק הוא מכם שאין אתם יודעים לדרוש, אלא את השמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ואת הארץ לרבות אילנות ודשאים וגן עדן.

הדרשה השלישית ממוקדת אף היא בעיקרון הפרשני של ריבוי משמעויות - 'ענינים' ו'פנים' - לטקסט המקראי. מקורה לא זוהה בוודאות, אמנם, אולם על בסיס הדמיון באוצר המלים (כמה ענינים), בתבנית רטורית (אין לך ... ש...) ועל בסיס הפסוק המשותף, עולה שניתן לערוך השוואה למכילתא לדברים.¹⁹³ זאת, אף שמרגליות מפנה לבר"ר כמקור שעשוי להוות השראה על בסיס הפסוק המשותף לשני ההקשרים.¹⁹⁴ הדיאלוג הדרשני בבר"ר ממוקד במשמעותן של מידות הריבוי ('את' ו- 'גם') והמיעוט ('רק' ו- 'אך'). ר' עקיבה טוען שבמקרה שלפנינו התיבה 'את' בפסוק "את השמים ואת הארץ" המשויכת למידת הריבוי באה דווקא למעט כדי למנוע מצב של ריבוי אלוהויות "היינו אומרים אף שמים וארץ אלוהות". לעומתו ר' ישמעאל דורש את הפסוק "כי לא דבר רק הוא מכם (דב' לב, מז)", וטוען שגישת 'רק' המצמצמת של ר' עקיבא מעידה על כך ש"אין אתם יודעים לדרוש" ומוכיח לשיטתו ש"את" בא

¹⁹³ הואיל והמכילתא לדברים - מדרש תנאים לדברים, שוחזרה בין היתר על בסיסו של מדה"ג לדברים, והואיל והנוסח המצוטט ממנה זהה למדה"ג לדברים (תשלה: תשלז / 16 - 19), יש בכך אמנם כדי להעיב על מוצקות ההשוואה, אך אין בכך כדי לטשטש את המגמה של העמדת הפרשנות במרכז עניינה של ההקדמה אשר באה לידי ביטוי גם בדרשה זו.

¹⁹⁴ ראה מדה"ג לבראשית מרגליות 1975: הע' לשורה 17.

לרבות "אלא את השמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ואת הארץ לרבות אילנות ודשאים וגן עדן". הנוסח במכילתא לדברים לעומת זאת קורא את 'רק' בהוראת 'ריק' כנגד המלאות שיש בכל אות, תיבה ופסוק, מלאות שמצריכה מאמץ פרשני של התבוננות ופלפול "לפי שלא התבוננתם בו ופלפלתם בטעמו כהוגן". דומה שהדרשה בהקדמה למדה"ג מבליטה את הפרשנות כמתבקשת לנוכח ריבוי העניינים המאפיינים את התורה המצריכים לדרוש אותה "על כמה פנים".

המבנה הדרשני - סיכום

המבנה הדרשני שיצר רצף שלוש הדרשות מתאפיין במודעות מבנית רבה לתפקידו המסכם להצגתן של ל"ג מידות הדרש, ועיצובו תורם לכך. התיבה 'פנים' מופיעה במשפט הפותח את המבנה הדרשני "אלו הן המדות שהאגדה נדרשת בהן ויוצא באן טעמי המקרא על כמה פנים" וחותמת את הדרשה השלישית "ונדרש על כמה פנים" יוצרת מסגרת סימטרית המבליטה את הרעיון הפרשני של ריבוי משמעויות למקרא אחד וכונסת עימה גם את 'עניינים' ואת 'טעמים'. המגמה הסימטרית באה לידי ביטוי גם בדיבורי ההצעה 'וכן/הרי הוא אומר' היוצרים ריתמוס ומכנסים את עולם המקרא כולו באמצעות שלושת הפסוקים שהם מביאים עימם מן התורה, מן הנביאים ומן הכתובים. החזרה על תבניות לשוניות כגון 'אין [...] יוצא' בדרשה הראשונה "ואין טעם אחד יוצא לשני מקראות" ובדרשה השלישית "אין לך אות מן התורה וכל שכן תיבה וכל שכן פסוק אחד וכל שכן פרשה שאינו יוצא לכמה עניינים" אף היא תורמת למגמה הסימטרית במבנה הדרשני. השימוש במידת 'קל וחומר' בדרשה השנייה מבליט את מודעותו של המחבר למידה זו באמצעות אזכורו "דברי תורה החמורים". הבלטת הצורך בפרשנות שתיענה לריבוי הפנים של התורה בדרשה השלישית מצביעים על העמדת הפרשנות כמבטיחה מלאות הנבנית מכל רכיב. אפשר שרעיון זה מסמן גם את מדה"ג עצמו.

מעיון בשתי הדוגמאות של הדרשות מזדקרת מודעות לפרשנות גם כתמה וגם כדרך לגילומה האמנותי. העמדת הפרשנות כתמה להתבוננות וכמרכיב פואטי בטקסט מעלה מודעות לאפשרות להתבונן באופן חדש בפרשנות שלא בהוראתה המקובלת כתהליך של הפקת משמעות. יש בכך כדי לעורר ציפייה לאפיונה האכספוזיציוני ביחס למדה"ג כולו. על פי ציפייה זו המסגרת החיצונית של מדרש פרשני לכאורה המפרש את פסוקי החומש לפי סדרם, לא תמוקד בפירוש הפסוקים, אלא תהווה תשתית לקומפוזיציות תמטיות. הגם שהנחת המבוקש אורבת לפתחה של התבוננות זו, הופעתה של הפרשנות גם כתמה וגם כפואטיקה במוקדה של ההקדמה למדה"ג המתייחדת מגופו בשל ניתוקה מרצף הפסוקים, מזמנת את בחינתה של ציפייה זו בגופי פרשיותיו. בחינה זו תאפשר לבחון אם ניתן לתפוס את מדה"ג כיצירה שלמה בעלת סממני אחדות מבניים, תמטיים ופואטיים.

2.2.2.2 המימרה

האם הסוגות המופיעות במדה"ג הן תוצאה של בחירה סוגתית או תמטית? האם הדרשה והמימרה מופיעות במדה"ג מתוך הבחנה סוגתית ברורה ביניהן או שמא הצגתן המשולבת מטשטשת את הגבולות הסוגתיים? שאלות אלה תובעות עיון בהקשר הופעתן של סוגות במדה"ג. בשל הדומיננטיות של הדרשה ושל המימרה בהקדמה בחרתי להתמקד בהן כדי לבחון שאלות אלה. העיון בדרשה כאחד הייצוגים של השיח המדרשי הצביע על מוקד תמטי משותף להופעותיה - העמדה של הפרשנות גם כמוקד תמטי וגם כמרכיב פואטי. אני מבקש לטעון שזו התמונה גם באשר למימרה.

אף בהקשרה של המימרה ניתן לזהות התפתחות של גישות. גישה בעלת אופי אנליטי נוטה לשייך את המימרה לקטגוריה של יחידות טקסט במדרשי חז"ל (סיפורים, פתגמים) אשר אין להן זיקה למקרא,¹⁹⁵ והיא מתוארת כ"משפט מעוצב על ידי חכם מפורסם הממקד רעיון חשוב בצורה לשונית מרשימה".¹⁹⁶ היא נבדלת מן הסיפור בהיותה חסרה את מרכיביו הבסיסיים (דמויות, עלילה ומשמעות) ומן הפתגם בשל הופעתה בשם אומרה בעוד הפתגם מתאפיין באנונימיות.¹⁹⁷ שלא כמו הפתגם מטרתה אינה לשמר את הניסיון המוסרי של החברה אלא לחדש ולחנך.¹⁹⁸ הגישה הדיסקורסיבית מדגישה את מהותה הפרדיגמטית של המימרה וגם כאשר היא חלק מפירוש של פסוק, המבט הוא של "מערכת על-זמנית ועל-מקומית",¹⁹⁹ ובכך ההבחנה החותכת הנסמכת על זיקה למקרא אינה נדרשת יותר.²⁰⁰ לדוגמה, המימרה המופיעה בחלק א' "תנו רבנן עשה מאהבה עשה מיראה. הפרש בין העושה מאהבה לעושה מיראה, שהעושה מאהבה שכרו כפול ומוכפל. והעושה מיראה אף על פי שיש לו שכר אינו כשכר העושה מאהבה. ואין לך לעולם אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה, אלא כמדת המקום בלבד"²⁰¹ מציבה עיקרון על-זמני ועל-מקומי של העדפת ה"עושה מאהבה" על פני ה"עושה מיראה". כפי שהראיתי לעיל,²⁰² דה"צ 'תנו רבנן' יוצר רצף בינה לבין הדרשה הבאה בעקבותיה המתמקדת בדוגמה קונקרטית "תנו רבנן ואהבת את ה' אלהיך, אהבהו על הבריות כאברהם אביך, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן (בראשית יב, ה), לכך נקרא אברהם אוהבי (ישעיה מא, ה)". הפניית תשומת הלב למימרה ולדרשה כקומפוזיציה המעצבת מבנה שחלקיו מונהרים אהדדי בין העיקרון לבין הקונקרטיות שלו מתאפשרת על ידי השימוש הפואטי בדה"צ 'תנו רבנן' המצביע על מקור תנאי קדום. הפונקציה הפואטית שלו משטיחה מקורות קדומים

¹⁹⁵ מאיר 1987 : 38.

¹⁹⁶ פרנקל 1996 : 395.

¹⁹⁷ ראה מאיר : שם.

¹⁹⁸ ראה שם : שם.

¹⁹⁹ שטיין תשס"ה : 42.

²⁰⁰ ראה לעיל עמ' 64 - 87.

²⁰¹ ראה לעיל עמ' 37 יחידה 2, ולעיל עמ' 34 - 37.

²⁰² ראה לעיל עמ' 63.

ומאחרים ומעמעמת את הגבולות בין המימרה לבין הדרשה. זו גם זו משולבות ברצף היחידות בחלק א' של ההקדמה בהתאם לקומפוזיציה המעוצבת בידי המושגים 'אהבה' ו'יראה'. בדרך זו משויכת הממרה לרצף היחידות הממוקדות במושגים אלה, אשר מהווים בהקדמה, כפי שהראיתי לעיל במסגרת הדיון במסגור התמטי,²⁰³ גם כלי פרשנות, ה'יראה' - כפרשנות אקטיבית- וה'אהבה' הממוקדת בעונג שבמפגש הפרשני לעצמו וגם מסגרת תפיסתית לפרשנות.²⁰⁴ התמקדותה של המימרה ב'אהבה' בהקשר זה מסמנת אפוא את התמקדותה במפגש הפרשני. יש מקום להניח במידה רבה ששיבוצה של המימרה בהקשר זה מושפע מתרומתה כיחידה טקסטואלית להעמדת הפרשנות כמוקדה של ההקדמה ולא בשל שיוכה הסוגתי.

המימרה אמנם מציבה את הפרשנות במרכז אולם מנקודת מבט על-זמנית ועל-מקומית תוך הצבעה "על מקור סמכות - סמכות של 'החכמים'", ובהקשרו של דה"צ 'תנו רבנן' והמקור שממנו הובאה, ספרי דברים לב, העוגן הוא סמכות תנאית מוקדמת.²⁰⁵ בהתחשב בעובדה שמרבית המימרות בחלק זה - מקורן באדר"נ על זיקתו למסכת אבות, מודגשת סמכות זו הדגשה יתירה בשל ייחוסן ל'אבות' בעלי הסמכות המוכרת.

ריבוי של המימרות בהקדמה רומז אפוא לסוגית הסמכות,²⁰⁶ וכפי שראינו לעיל²⁰⁷ סוגיה זו מובלטת לנוכח יצירתה של מימרה המשלבת את דברי המחבר²⁰⁸ "לומר שהאגדה מאירה את העיניים ומשמחת את הלב ומבין בה עניני התורה" ומובאה ממר"א - "שמיתוך כך אתה בא להכיר את מי שאמר והיה העולם".²⁰⁹ באמצעות שילוב הטקסט ממר"א בטקסט של המחבר הוא מצביע על עצמו בזיקה למעגל השייכות של סמכות 'החכמים', בין אם כמוטמע בתוכה ובין אם בולט ביחס אליה, אולם מעצב השתייכות זו באופן קומפוזיציוני בהציבו את הממרה ביחידה השניה במבנה בן שלוש יחידות המיוסדות על מובאות ממר"א. לנוכח המגמה המעמידה את הפרשנות כיסוד מארגן מודע תמטי-פואטי ביצירה²¹⁰ הוגדר מרחב עקרוני המאפשר למרכיביו השונים לדור בו בכפיפה אחת למרות ניגודים אפשריים ביניהם ולמרות הפערים ביניהם. מגמה זו מבליטה בייחוד את נוכחותו המשתמעת של מחבר מדה"ג כמי שאינו רק

²⁰³ ראה לעיל עמ' 61 - 62.

²⁰⁴ ראה ישראלי 2013: 11 - 12.

²⁰⁵ ראה שטיין שם: 52.

²⁰⁶ ראה דיון בסמכויות המתגלמות במימרות עמ' 41 - 43. בצד הכרה בסמכותו של ר' אליעזר בן יוסי הגלילי, ניצבת סמכותו של מחבר מדה"ג.

²⁰⁷ ראה שם.

²⁰⁸ ראה מרגליות מדה"ג לבראשית, 1975: 19 הע' לשורות 13 - 14: "לומר שהאגדה - עניני תורה, תוספת של מחבר המדרש הגדול".

²⁰⁹ ראה לעיל עמ' 38 יח' 6, מדה"ג לבראשית עמ' 19 שורות 13 - 15 וראה לעיל דיון במסגור המושגי עמ' 34 - 62.

²¹⁰ ראה לעיל דיון במסגור מושגי כעקרון מבני עמ' 32 - 62.

מצטט ממקור בעל מעמד, אלא כמי שמשלב אותו בתוך מסגרת רעיונית ופואטית מודעת השואפת ליצירת עולם הרמוני.

אחד מדרכי ביטוי של עולם כזה הוא מבנים סימטריים, ואלה מתגלמים במימרות נוספות שנבחרו על ידי מחבר מדה"ג להופיע בהקדמה.²¹¹ המשותף לכולן מעוגן במקורן - אדר"ן נו"א,²¹² בהצבת הפרשנות על המדרש וההלכה הנובעים ממנה כנושאן המרכזי, בתמה של היראה (יראת חטא) שהן משרתות בהקדמה²¹³ וביצירת מיזוגים בין קטגוריות - מדרש והלכות, חכמה ויראת חטא. בכך נחשף מבנה דיאלקטי של טטראלמה, לפיו מוצגות שתי אפשרויות והיפוכיהן הנפתחות לארבעה צירופים אפשריים.²¹⁴

מימרה במבנה של טטראלמה א' (יח' 8)

הלכה	מדרש		אדר"ן נו"א כט	נוסח מדה"ג
אין בידו	יש בידו	חכמה	רבי יצחק בן פנחס אומר כל מי שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות לא טעם טעם של חכמה. כל מי שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש לא טעם טעם של יראת חטא:	תניא ר' יצחק ביר' פינחס אומר: כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות לא טעם טעמה שלחכמה. וכל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש לא טעם טעמה שליראת חטא.
יש בידו	אין בידו	יראה		

מימרה במבנה של טטראלמה ב' (יח' 9)

הלכה	מדרש		אדר"ן נו"א כט	נוסח מדה"ג
יש בידו	אין בידו	גיבור	הוא היה אומר כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות זה גיבור ואינו מזויין. כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש חלש וזיין בידו.	הוא היה אומר: כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש זה הוא גיבור ואינו מזויין. וכל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות זה הוא מזויין ואינו גבור.
אין בו	יש בידו	מזויין		
הלכה	מדרש		יש בידו זה וזה גיבור ומזויין:	כל שיש בו זה וזה הוא גיבור ומזויין.
יש בידו	יש בידו	גיבור		
יש בידו	יש בידו	מזויין		

²¹¹ ראה לעיל יחידות מספר: 8 - 12 עמ' 38, וראה מדה"ג לבראשית 1 / 10 - 10.

²¹² טובי (תשנ"ד: 184) מציין, כי כלל החומר המופיע במדה"ג ושמקורו באדר"ן, מובא מנו"א בלבד.

²¹³ ראה לעיל הדיון במסגור המושגי כעיקרון מבני עמ' 32 - 62, וראה פירוט היחידות, מספורן ושיוכן התמטי למושגי ה'אהבה' וה'יראה' עמ' 37 - 40.

²¹⁴ ראה גד בן-עמי צרפתי, 2000 תש"ס: 105 - 109.

מימרה ופתגם ג' (יח' 10 - 11)

הוא היה אומר הוי רגיל בשאילת שלום בין אדם לחבירו ואל תבוא לבית המחלוקת והשתדל ליראות במקום חברים. והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים.²¹⁵

מימרות במבנה של טטראלמה ד' (יח' 12)

נוסח מדה"ג	אדר"נ נו"א כב		חכם	ירא חטא
אמרו לפני רבן יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו, אמר להם הרי זה אומן וכלי אומנות בידו.	אמרו לפני רבן יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו. אמר להם הרי זה אומן וכלי אומנותו בידו.	אמן	+	+
חכם ואינו ירא חטא מהו, אמר להם הרי זה אומן ואין כלי אומנות בידו.	חכם ואין ירא חטא מהו. אמר להם הרי זה אומן ואין כלי אומנותו בידו.	אמן	+	+
ירא חטא ואינו חכם מהו, אמר להם הרי זה אומן אבל כלי אומנות בידו.	ירא חטא ואין חכם מהו. אמר להם הרי זה אומן אבל כלי אומנותו בידו.	אמן	-	-
		כלי אומנות	-	-
		אמן	+	+
		כלי אומנות	-	-
		אמן	-	-
		כלי אומנות	+	+

רצף המימרות ומשמעויותיו

שילוב המימרות הללו בהקדמה²¹⁶ מעיד על בחירה מתוך רפרטואר עשיר של מימרות המופיע באדר"נ. שוויון הערך שביניהן מצד עיצובן המטריציוני ומצד עולם המושגים שלהן מעצב את רצף הופעתן - פרי בחירה שאינה כפופה לסדר הפרקים באדר"נ - בחמישה עקרונות מארגנים - תמטי, מטונימי, רטורי, מטפורי ומבני - המשרתים מטרה אחת, והיא הקהיית ניגודים. עיצובן המטריציוני אינו ייחודי למדה"ג, כמובן, אלא מופיע כבר באדר"נ, אולם כפי שאטען, בצד ההתאמה התמטית של המימרות הללו להצבת הפרשנות בהקשרה של היראה, משמש עיצובן במבנה של טטראלמה שיקול דעת נוסף בשילובן בחלק א' של ההקדמה בשל המרחב שמאפשר כינוס של אפשרויות שונות במסגרת אחת.

העיקרון התמטי - יראת חטא - מוביל מערוצי הביטוי - הלכה ומדרש - המופיעים כתחומי הידע הראוי בשתי המימרות הראשונות, אל הסוגיה המורכבת של הזיקות בין החכמה לבין יראת החטא במימרה השלישית. העיקרון המטונימי מבליט את הזיקה בין המבנים המטריציוניים על ידי הסמכתם זה לזה. זיקה זו יוצרת מיזוג נוסף בין ה'אהבה' לבין ה'יראה' הנבדלים ביניהם, כפי שהצגתי,²¹⁷ במושגי המשנה. בעוד ה'חכמה' משותפת ל'אהבה' ול'יראה' ומשמיעה את קולה של הסמכות, ההלכה והמדרש ייחודיים ל'יראה' בלבד ומנכיחים את הפרשנות. המבנה המטריציוני המאפיין את המימרות מכנסם אפוא למסגרת פרשנית משותפת.

²¹⁵ המימרה והפתגם חותמים בעקבות שתי המימרות את פרק כט באדר"נ נו"א. וראה לעיל דיון בפתגם בהקשרה של הנטייה לטשטוש המחלוקת דווקא במרחב הפרשני, 43 - 44.

²¹⁶ ראה לעיל יחידות מס' 8 - 12, עמ' 38 וראה מדה"ג לבראשית 20 / 1 - 10.

²¹⁷ ראה לעיל עמ' 40.

העיקרון הרטורי מוליך מהתנסחות על דרך השלילה במימרה הראשונה - "כל שיש בידו [...] ואין בידו [...]" לא טעם טעמה של [...]", המשך בהתנסחות מדרך השלילה אל ההכללה על דרך החיוב במימרה השנייה "כל שיש בידו [...] ואין בידו [...] זה הוא גיבור ואינו מזויין ... כל שיש בו זה וזה זה הוא גיבור ומזויין", וכלה בהיפוך הסדר במימרה השלישית הפותחת בהכללה על דרך החיוב וממנה יוצאות האפשרויות האחרות על דרך השלילה. מימרה זו בולטת ביחס לקודמותיה במבנה של שאלה המוצבת על ידי דמות קיבוצית 'אמרו' ותשובה המוצעת על ידי רבן יוחנן בן זכאי.

העיקרון המטפרי מוליך מהצגה ישירה של התנאים להתנהלות ראווה המשלבת קטגוריות במימרה הראשונה, לתמונה מטפורית של אידיאל זה בדמותו של איש צבא - 'גיבור ומזויין' במימרה השנייה, 'אומן וכלי אמנות בידו' במימרה השלישית. על יסוד ההקבלה בין המימרות, בעל החכמה הוא הגיבור האמן, ויראת החטא משמשת לו ככלי נשק וכלי אמנות. גולדין זיהה את לימוד התורה כמושג ערך העומד במרכזו של אדר"ן נוי"א.²¹⁸ אמנם שני הנוסחים של אדר"ן מבליטים את הזיקה בין לימוד תורה לבין מעשים טובים, אבל לימוד התורה, מציין גולדין, מודגש יותר בנו"א.²¹⁹ בהקשר זה הוא מצביע על ההבדל בין הופעתו של 'הגיבור' בנו"א לבין נוי"ב באדר"ן. בעוד שבנו"ב הגיבור הוא הכובש את יצרו, הרי שהגיבור הכובש את יצרו בנו"א מזוהה כגיבור התורה.²²⁰ המודעות הגבוהה למטפורה 'הגיבור' מקבלת במדה"ג מימוש נוסף בדמות הזיקה בין שתי מטפורות - הגיבור והאמן. בכך היא מחזקת את שוויון הערך בציר הברירה הסוגית - הבחירה במימרות המטריציניות. בד בבד, בהשלכתו על ציר הצירוף היא מובלטת הפרשנות על דרכי ביטוייה, מושגיה ותוצריה כאמירה אמנותית.

העיקרון המבני נעוץ בזוג יחידות טקסטואליות, מימרה ופתגם "הוא היה אומר הוי רגיל בשאילת שלום בין אדם לחבירו ואל תבוא לבית המחלוקת והשתדל ליראות במקום חברים. והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים", המפרידות בין מימרה ד' למימרות א - ב ושוברות את הרצף המטריצינוני. אמנם הן מהוות המשך לשתי המימרות וחותמות את פרק כ"ט באדר"ן, ויש בכך לכאורה כדי לטעון ש"נגררו" כחלק מן הפרק, אולם לא יובהר מכך מדוע לא "נגררו" שאר יחידות הטקסט מפרק זה באדר"ן. בניגוד למימרות שמבנה הטטראלמה שלהן יצר מסגרת עקרונית הרמונית המצמצמת פערים, מתוות זוג היחידות הללו הנחיות פעולה נורמטיביות למימוש הזיקות שבין החכמה לבין יראת החטא בהקשריה של אינטראקציה האנושית המכוונת אל עולמם של החכמים, הם החברים,²²¹ "האריות", האמנים שכלי אמנותם בידם.

²¹⁸ ראה גולדין 1988 Goldin : 84 ; 87.

²¹⁹ ראה גולדין Goldin שם : 85.

²²⁰ ראה שם : 91.

²²¹ ראה דיונו של אורבך (תשל"ח) במושג "חברים" שלתכליתו המבדלת בין מי שחבר לבין מי שאינו, יש שני ייצוגים. האחד בדמות הבידול של הכתות כגון האיסיים ואנשי סרך היחד מתוך שאיפה "לביצור חברה נבדלת ממושב אנשי עולי שאינה

היבט נוסף לעיקרון המבני נעוץ בעיקרון המטפורי. המטפוריות הגלומה בפתגם מאפשרת את המעבר ממטפורת הגיבור וכלי זינו דרך המפגש עם עולם השועלים והאריות, אל מטפורת האמן וכלי אמנותו. ובלשונו של יאקובסון, שוויון הערך המטפורי אפשר את יצירת הרצפים בין המימרות.

המימרות: בין מדה"ג לבין אדר"ן - הקשרים

הפניית מבט לאדר"ן - המקור ממנו צוטטו המימרות - מבהירה את ההבדל בין שתי היצירות. באדר"ן משובצות המימרות "רבי יצחק בן פנחס אומר כל מי שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות לא טעם טעם של חכמה. כל מי שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש לא טעם טעם של יראת חטא: הוא היה אומר כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות זה גבור ואינו מזויין. כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש חלש וזיין בידו. יש בידו זה וזה גיבור ומזויין" בסופו של פרק כ"ט כסיכום הממוקד בהתבוננות רפלקטיבית של החכמים בעולמם בהקשר של מערכות היחסים שבין אדם לחברו, בין אדם לתורה ולמצוותיה. אמנם המימרות הראשונות מדברות לכאורה על אחד האדם, "אל תרצה את חברך בשעת כעסו ואל תנחמהו [...]" אהוב את המוכיחך ושנא את המשבחך", אולם עד מהרה מתברר, כי בתלמידי חכמים עסקינן - "אבא שאול בן ננס אומר ד' מדות בתלמיד חכם".²²² סיכומו של פרק כ"ט באמצעות המימרות הללו מבהיר את הדרישות המוצבות בפני תלמיד חכם בתחום החוכמה, בתחום יראת החטא והתנייתם במיזוגם.

הקשר הופעתה של המימרה "אמרו לפני רבן יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו. אמר להם הרי זה אומן וכלי אומנותו בידו. חכם ואין ירא חטא מהו. אמר להם הרי זה אומן ואין כלי אומנותו בידו. ירא חטא ואין חכם מהו. אמר להם אין זה אומן אבל כלי אומנותו בידו" באדר"ן בפרק כ"ב, אף הוא עולמם של חכמים, וכולו עוסק בהצבת התנאים והסייגים לחכמה: "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת [...]" כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת [...] אם אין חכמה אין יראה. אם אין יראה אין חכמה [...]" מעניין לציין, כי המימרה החותמת פרק זה קובעת כי "כל ימי גדלתי בבין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. לחכמים

אלא מסדר חברים [...] מסדר שיוצר לעצמו תחליפים לכל המוסדות המקודשים על כלל האומה" (522). הייצוג השני "אין חברים אלא תלמידי חכמים" (525) המבקשים להסדיר את ייחודם אבל לא מתוך שאיפה לפרישה כיתתית (525). מצד אחד ביקשו את קרבתו של הציבור ואת תמיכתו, שאפו להסביר לו פנים ולהיות מקובלים עליו; אבל מצד שני היו מצווים להירתע מלהגשים שאיפה זו על חשבונם של עקרונות" (569). וראה דיונו של שופר Schofer (2005) באדר"ן ביחס ל"קונה לך חבר..." המעצב את עולמם החברתי, לימודי, אינטימי של תלמידי חכמים (33). המושג "חבר" מציין שופר, הרחיב את טווח המשמעויות שלו בספרות המאוחרת והוא כולל דבקות דתית, צדיקות, טוהר ולימוד תורה. מלבד זאת, מציין שופר, כי המושג "חבר" שימש לבידול החכמים בציר החברתי מ"עם הארץ" (38). להקשרנו, המסגרת התרבותית המגולמת באדר"ן היא ללא ספק עולמם של חכמים.

²²² ראה שופר Schofer 2005 : 65. הוא מציין כי הנמען של המימרות אינו כל אדם אלא תלמיד שמיקם את עצמו במערכת הכפיפות שקיבל על עצמו.

יפה שתיקה קל וחומר לטפשים". מימרה זו מבליטה את המודעות לפער שבין עולם החכמים לבין העולם החברתי שמחוצה לו.²²³

הממד הרפלקטיבי באדר"נ דומיננטי מאד, ובצד העיסוק המתמיד בטיפוח הלמידה והחוכמה, מוצבים כרסן תנאים וסייגים, ואלה מהווים מעצבים את תהליך הפנמת השיח שעובר תלמיד חכם בהכפיפו את עצמו לסמכויות החכם, הקהילה, התורה והאל.²²⁴ מטרת התהליך היא הצטרפות למעמד החכמים, והכלי המרכזי שמדגיש אדר"ן לעיצובו של תהליך זה הוא המימרות²²⁵ המדריכות. אולם אין מדובר בסדרה של הוראות פעולה,²²⁶ אלא בפרשנות המפתחת שיח פדגוגי תוך דחיית המשמעות הפשוטה של המימרה²²⁷ מתוך כוונה שהתלמיד יקבל על עצמו את דברי החכמים באמצעות הפרשנות²²⁸ ההופכת לכלי מחנך ומעצב אישיות.

המימרות: בין מדה"ג לבין אדר"ן - כינוס ועיצוב

כינוסן של המימרות הללו משני פרקים שונים באדר"ן מעיד על בחירה במימרות שהמשותף להן הוא ככל הנראה, המבנה המטריציוני שלהן. השלכתו של שוויון ערך זה על הרצף ביניהן יוצרת זיקות בין המושגים של החכמה, יראת חטא, מדרש והלכה ובין המושגים המטפוריים המאירים אותם. כך על בסיס הרצף יש במטפורת ה'גיבור ומזויין' כדי להאיר את הבקיא בהלכה ובמדרש, ובמטפורת ה'אמן' ו'כלי אמנות בידו' יש כדי להאיר את דמויות החכם וירא החטא שנקשרות למושגי החכמה והיראה הפותחים את רצף הדרשות הללו. מברירת המימרות ומכינוסן מתקבל אפוא מבנה מהודק בעל מסגרת מושגית של חכמה ויראה.

מבחינה משווה של דרכי העיצוב הייחודיות למדה"ג עולה מגמה של יצירת סימטריות ושינוי מיקוד. נתבונן במימרה השנייה:

נוסח מדה"ג	אדר"נ נ"א כט
הוא היה אומר: כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש זה הוא גיבור ואינו מזויין. וכל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות זה הוא מזויין ואינו גיבור. כל שיש בו זה וזה זה הוא גבור ומזויין.	הוא היה אומר כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות זה גיבור ואינו מזויין. כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש חלש וזיין בידו. יש בידו זה וזה גיבור ומזויין:

²²³ ראה שם: 39 המציין כי באדר"ן מופיעה שאיפה לבדל את עולמם של חכמים מ"עם הארץ" בצד השאיפה לקבל הכרה ציבורית.

²²⁴ ראה שם: 7.

²²⁵ ראה שם: 44.

²²⁶ ראה שם: 46.

²²⁷ ראה שם: 47.

²²⁸ ראה שם: 66.

מן ההשוואה עולה כי במדה"ג מוצגים הדברים בהיפוכם. על פי נוסח מדה"ג הגיבור הוא המחזיק בידו הלכות והמדרש הוא כלי הזין שלו. זאת לעומת אדר"נ המציג את הגיבור דווקא כבעל המדרש, וההלכות הן כלי הזין שלו. אם כך ואם כך נוצרת תמונה מטפורית של אנשים וכליהם, ואליה מצטרפת באופן מטונימי המימרה השלישית, ובה מוצג האמן וכלי האמנות שבידו. מלבד זאת ניכרת השאיפה לסימטריה ביצירה של תבניות קבועה "כל שיש בידו [...] זה הוא גבור ואינו מזויין", "כל שיש בידו [...] זה הוא מזויין ואינו גבור", "כל שיש בידו [...] זה הוא גבור ומזויין". באדר"ן לעומת זאת מופיעה תבנית זו כמסגרת "גיבור ואינו מזויין [...] גיבור ומזויין", ובתוכה "חלש וזיין בידו". הנוסח באדר"ן מבליט את הניגוד בין האפשרויות באמצעות שבירה של תבנית המסגרת תוך המרה של הגיבור בחלש ובאמצעות צורת הפועל מזויין בשם עצם זיין. מלבד זאת מבליט הנוסח באדר"ן את האפשרות השלישית על ידי הויתור על תבנית "כל ש...". בעוד אדר"ן משנה את אוצר המלים ואת התבניות בהתאם לשינויי המצבים, מבליט הנוסח במדה"ג את הסימטריה כמסגרת לאפשרויות השונות.

אני מבקש לטעון, כי בהקשרה של ההקדמה למדה"ג חל מעתק תמטי-פואטי במהלך שילובן של המימרות במרקמה. מעתק זה התאפשר על בסיס תפקידה של הפרשנות באדר"ן. בנוסף לדרכה בהפקת הבנה חדשה נרתמת בו הפרשנות לעיצובו של תלמיד חכם ראוי. במדה"ג נוסף לפרשנות תפקיד של עיצוב מרחב הרמוני המבקש להכיל מושגים מנוגדים וקטגוריות מובחנות באמצעות עמעום מהותם ובהנכחה משתמעת של תפקיד המחבר בהקשר זה. שיבוצן של המימרות הללו מעשיר את מרחב המושגים בזיקה שהן יוצרות בין המדרש וההלכה, לבין החכמה והמוסר (יראת חטא), ובין כל אלה לבין האהבה והיראה אשר התנועה ביניהן פותחת את ההקדמה. אולם מימרות אלה מצוטטות בהקדמה ככל הנראה לא רק בשל תוכן, אלא גם בשל מבנה הטטראלמה שלהן, המאפשר את דיורם המשותף של כל המושגים כמערכת הרמונית אחת, בעלת מגוון אפשרויות. בכך הן מצטרפות לרשימת ל"ג המידות כמערכות מושגיות המהוות עולם טקסטואלי שלם המגדיר מרחב תודעה ומרמז על השאיפה המונחת בתשתית עיצובו של מדה"ג - הצבת הפרשנות כתמה לעצמה תוך שימוש במושגיה ובתוצריה לעיצוב הרמוני של מרקמו.

2.2.2.2.3 המרחב שבין הדרשה לבין המימרה

אמנם מרבית השיח של ספרות המדרש נושא אופי הרמוניטי, אולם במקרה שלפנינו תכניהן של הדרשות ושל המימרות גם יחד ממוקדים בפרשנות, וכליה של הפרשנות משמשים לעיצובן. בדרך זו מחוזק מעמדה הייחודי של ההקדמה. חלק א' מתאפיין בריכוז גבוה של מימרות למרות הופעתם של פסוקים מן המקרא במרקמה, ובמהלך מקביל לאור העובדה שההקדמה היא יחידת תוכן חסרת זיקה לרצף

המקראי, בולטת בה הדומיננטיות של הדרשות. מתקבלת תמונה המעמעמת את ההבדלים ביניהן. מן העיון בדרשה ובמימרה עולה אפוא ההבנה שאין לפנינו תופעה של סלקציה ז'אנרית, אלא בחירה ביחידות טקסטואליות על פי מידת התאמתן למסגרת התמטית והפואטית.

הגמשת ההבדלים בין הדרשה לבין המימרה, יסודה בהצבת הפרשנות כתמה וכפואטיקה ובמידת תרומתן לדרכי גילומה בתמות של 'אהבה' ו'יראה' - המופיעות בהקדמה ככלי הפרשנות.²²⁹ אפשר שנפתחת לפנינו האפשרות לראות במדה"ג חיבור המממש באופן ייחודי פואטיקה של המדרש המאוחר המתאפיינת במעבר "לקומפוזיציות ארוכות שבהן הסמכות ממוקמת בעולם המיוצג של החיבור"²³⁰ ולא בהכרח חיבור שכל ערכו באיסוף ובליקוט.²³¹

2.2.2.3 חיתום תפילה

חלק ג' של ההקדמה²³² - "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה ולהסתופף בצל אשליה ולהגות בה יומם ולילה ולשגות באהבתה לעד נצח סלה. אמן כן יאמר אשר לו הגדולה ומרומם על כל ברכה ותהלה" - מתאפיין בנוסח של ברכת חיתום המעמד של תפילת רבים,²³³ ובכך מתעצבת יצירה אחת שבה שלובים זה עם זה מדרש עם ליטורגיקה. לנוכח זיהויו של המרקם המדרשי בהקדמה כנושא אפיונים תמה-פואטיים, עולה השאלה בדבר אפיוניה של הליטורגיקה המופיעה בחלק זה. זיהויה של יחידת טקסט זו כסוגה של חיתום תפילה מתאפשר על ידי אחת מברכות החיתום שמציג פליישר בעיונו ב"מגילה קדומה לתפילת יום חול כמנהג ארץ ישראל".²³⁴ "הרחמן יפתח לבינו לתורתו וי[שם בלבינו אהבתו] ויראתו ואמרו אמן". אין בכך כדי לקבוע שזו הברכה שעמדה לפני מחבר מדה"ג אלא שתבנית כגון זו שימשה אותו ליצירת חלק ג'. במדה"ג מופיע הנוסח "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו". בכפוף לסייגים שמציב פליישר לנוסח המגילה הכולל השלמות מסופקות "ויש להתייחס אליהן כאל השערות בלבד",²³⁵ ניתן לזהות את הזיקה בין שני נוסחיה של ברכת החיתום הזו. מושגי ה'אהבה', ה'יראה', ה'תורה' והלב מופיעים בשתי הברכות

²²⁹ ראה לעיל הצגה של מושגי האהבה והיראה כתימה-פואטיקה, עמ' 61 - 62.

²³⁰ ראה שטיין תשס"ז: 604 [8].

²³¹ ראה למשל, ליברמן תש"ל: 39 הרואה בעיקר החכמה התימנית באיסוף ובליקוט; אלבעק (1974: 150) המצר על טשטוש המקורות "עד שאין להבחין בהם את מוצאם"; מרגליות (תשכ"ז: 7) המסננת על מדה"ג כי "פעמים שקולה המסורת התימנית שבמדה"ג - ואף מכרעת - נגד כל המון ההבאות שבכל הספרים המצויים בידינו, שבמקרים רבים אינן אלא חזרות לאין סוף של מסורת יחידה שנשתבשה"; רבינוביץ (תשל"ו: שסט) מכנה אותו בשל היקפו הרחב "גולת הכותרת של ילקוטי תימן". המשותף לאמירות אלה הוא תפיסת מדה"ג כאנתולוגיה המחויבת למקורות שהיא מכילה ולדיוק בהם. לעניין זה מציע אלבוים (1977: 141 - 142) לא להסתפק בייחוס ערך לאנתולוגיות על פי המקורות המופיעים בהם, אלא על יסוד בחינה של אופן ארגונם.

²³² ראה דיון לעיל בחלק ג' של ההקדמה כחלק מן המסגור המושגי, עמ' 59 - 61.

²³³ ראה פליישר תשע"ב: 546 - 547.

²³⁴ ראה שם: 529 - 549.

²³⁵ ראה שם: 512 הע' 78.

וכך גם הכינוי 'הרחמן', אולם ההקבלה בין שני הנוסחים מציגה יחס הפוך של רצף הדברים. בנוסח המגילה התנועה היא מן התורה אל האהבה והיראה, ובמדה"ג התנועה היא מן האהבה והיראה אל התורה כמושא של עונג, "להשתעשע בתורתו". הברכה בנוסח המגילה מסתיימת באמירת אמן, וכך גם במדה"ג, אולם עיקרה של הברכה במדה"ג מציג רצף פעולות פרשניות המבהירות את השעשוע שבמגע עם התורה: "להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה ולהסתופף בצל אשליה ולהגות בה יומם ולילה". לנוכח התמה-פואטיקה המעמידה את הפרשנות כתוכן וכערוץ ביטוי כפי שהיא עולה מן המסגור המושגי ומן המסגור של דרכי המבע בהקדמה, עולה השאלה מה מקומה של ברכת חיתום תפילת הרבים כסוגה לעצמה בהקשר זה. הפניית תשומת הלב לברכת החיתום בתפילת העמידה תאפשר השוואה בין המעמד הליטורגי לבין השיח המדרשי במדה"ג.

אורי ארליך מציע להתבונן בנוסח החיתום של תפילת העמידה "כשיח ופנומנולוגיה של פרידה"²³⁶ על בסיס התפיסה שאין הפרידה "פועל יוצא של התוכן הספציפי של התפילה" אלא היא קשורה "לעצם המעמד של המתפלל לפני האלוהים"²³⁷ וממקמת את המפגש "בהקשר רחב יותר של מערכת היחסים שבין הצדדים למפגש".²³⁸ במלים אחרות, אין לצפות על פי גישה זו לזיקה בין יחידות הטקסט המרכיבות את היציאה מן התפילה לבין תוכן התפילה עצמה, אלא יש להתבונן בה כריטואל של פרידה המגדיר ומחזק כאחד את עצם היחס המעמדי שבין שני הצדדים למפגש. במישור הלא מילולי של מחוות הגוף יוצא הנפרד כשגבו לאחור ומבטא את "דבקו באלוהיו ואת חוסר רצונו לסיים את התפילה" ובכך משהה "לפרק זמן סמלי את הניתוק הסופי מן האל".²³⁹

שלוש ברכות מסיימות את התפילה. ברכת ההודאה, ברכת הכוהנים וברכת העבודה. התבוננות משווה בין מאפייניהן לבין נוסח החיתום במדה"ג עשויה להצביע על תפקידה של סוגה זו בהקדמה.

ברכת ההודאה "מודים אנחנו לך אתה הוא ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו תודה על חסדים: על כל הטובות החסד והרחמים שגמלתנו" מתאפיינת בשני מרכיבים: הכרה באדנותו ובגדולתו של האל, תודה על חסדיו.²⁴⁰ בהקשרנו, מבטאת האמירה במדה"ג "אמן כן יאמר אשר לו הגדולה ומרומם על כל ברכה ותהילה" את ההכרה באל. מרכיב התודה שפניו לרוב אל העבר "על כל הטובות... שגמלתנו" מופיע ברמיזה במדה"ג

²³⁶ ראה ארליך תשס"ז: 481 - 497.

²³⁷ ראה שם: 484.

²³⁸ ראה שם: 483.

²³⁹ ראה שם: 484.

²⁴⁰ ראה שם: 485.

ופניו אל העתיד: "הרחמן יתן בלבנו..."²⁴¹, ואפשר שיש בכך רמיזה אכספוזיציונית למימושו של העונג הפרשני בגוף היצירה.

ברכת הכוהנים "ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו בקדשך של אהרן וצונו לברך את עמו ישראל באהבה וברכה ה' וישמרך יאר ה' פניו אליך ויחנך ישא ה' פניו אליך וישם לך שלום" הגיעה מתחום הפולחן במקדש²⁴¹ ושובצה כחלק אינטגרלי בתפילה. במקביל מציין ארליך "באה בהכרח המעטה של תפקיד הכוהנים בברכה"²⁴² עד לכדי תפיסתם כמי ש"אינם יכולים להשתלב במעמד שיח זה אלא כצינור להעברת ברכתו של האל".²⁴³ בהקשרנו, לנוכח האפשרויות המטא-פואטיות שעלו מן המסגור המושגי ומן המסגור של דרכי המבע, ובעיקר לנוכח המעתק מן הליטורגיקה אל המדרש, ניתן אולי לזמן הקבלה בין מעמד הכוהנים ובין המחבר המשתמע מן הטקסט. האם הוא רואה בעצמו צינור הגורם למגע ישיר בין הקורא לבין התכנים והצורות כפי שהזרים אותם למיכל - מדה"ג, או שמא הוא מעמיד את עצמו בתווך בין הקורא לבין היצירה שמרכיביה, עיצוביהם וארגונם מבנים את דמותו, כפי שראינו בדיון במסגור המושגי ובמסגור התמה-פואטי של דרכי המבע.

עיון בנוסחה הקדום של ברכת העבודה "רצה ה' אלהינו ושכון בציון ויעבדוך עבדיך ובירושלים נשתחוה לך ברוך אתה ה' שאותך ביראה נעבוד" מעמיד במרכזה את המילה 'רצה' במובן של "קבל ברצון" או 'אהב'. מושאה הוא התפילה והמתפללים.²⁴⁴ ומדגיש ארליך, כי "אין הכוונה כאן להתקבלות הבקשות שהוזכרו בגוף התפילה" אלא "לרצייתו של המתפלל ... שעתיד כעת לסיים את עמידתו בפני אלוהיו".²⁴⁵ בהקשר מושגי, בולטת הזיקה שבין ה'יראה' בברכת העבודה "שאותך ביראה נעבוד" ובין מדה"ג "יתן בלבינו אהבתו ויראתו". בהקשר של העבודה, כנגד "ויעבדוך עבדיך ובירושלים נשתחוה לך" מציע מדה"ג פעולות אחרות "להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה ולהסתופף בצל אשליה ולהגות בה יום ולילה ולשגות באהבתה". העבודה הליטורגית מומרת במדה"ג מן התפילה אל העונג שבפרשנות "ויזכנו להשתעשע בתורתו", ואם כך הדבר, מצד אחד ניכרת כאן התבוננות מודעת בהקדמה לעצמה ובהתמקדותה בפרשנות, ומצד שני אפשר שיש כאן הצהרה אכספוזיציונית בדבר מימושה התמה-פואטי של הפרשנות בגוף היצירה עצמה.

²⁴¹ ראה שם: 488.

²⁴² ראה שם: 490.

²⁴³ ראה שם: שם.

²⁴⁴ ראה שם: 493.

²⁴⁵ ראה שם: שם.

ארליך מצביע על הבקשות להשראת השכינה ולהתמדת העבודה כמאפיינות באופן מובהק את שיח הפרידה בברכת העבודה: "השראת השכינה מבוקשת מן האל, אולם התמדת העבודה היא ייחול עצמי".²⁴⁶ במבט השוואתי ניתן לומר, כי הבקשה להשראת השכינה מובעת ב"יתן בלבינו אהבתו ויראתו", והבקשה להתמדת העבודה מובעת ב"זכינו להשתעשע בתורתו". משמעות הדבר היא שה'אהבה' וה'יראה', יוצרים ציפיות לעונג הצפוי לקורא במפגש עם הפרשנות "להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה" כהצהרה אכספוזיציונית. לנוכח העובדה שחיתום התפילה בהקדמה למדה"ג מנותק מן התפילה, עולה בו תמונה של מעתק לעבר המדרש, ולפיו מכנסת החתימה²⁴⁷ את הפואטיקה הפרשנית שהוצגה בדרשות ובמימרות מלבד נוסחה הליטורגי.

הליטורגיקה המרומזת בנוסח החיתום המופיע בחלק ג' של ההקדמה מופיעה אפוא במשולב עם הצהרה אכספוזיציונית מטה-פואטית על אודות הפרשנות במקביל למעתק שעבר מושג ה'אהבה' מן ההיבט הקבלי הפונה אל הפרשנות.²⁴⁸

2.2.2.4 מסגור סוגתי - מטה-פואטיקה

ההבדלים הסוגתיים בין הדרשה לבין המימרה היטשטשו והוגמשו בהקדמה לשם הבלטת הפרשנות גם כחויית יסוד תמטית וגם כרכיב פואטי. הן חולקות את ההצבה של מערך מושגים, יוצרות עולמות מושגיים שלמים - ששת סדרי המשנה, ל"ג מידות הדרש כאוסף של דרשות, מדרש, הלכה, חכמה, יראה - ודרות בכפיפה אחת תחת המגמה העל-זמנית והעל-מקומית האופיינית למימרה. ההיבט הסוגתי בהקשר של הקדמה במדה"ג התברר כמשני ביחס למסגרת התמטית-פואטית של הפרשנות, ויחידות הטקסט על סוגותיהן השונות נבחרו על פי מידת התאמתן למסגרת זו. בכך נרמז בכח אפיונה האכספוזיציוני של ההקדמה ביחס למדה"ג כולו כיצירה המציגה את הפרשנות לא רק ככלי פרשני אלא גם כמערכת מטה-פואטית מודעת לעצמה המבקשת אחר העיצוב ההרמוני תוך טשטוש הסלקציה הסוגתית של ספרות המדרש. אף נוסח החיתום המופיע בחלק ג' של ההקדמה מבליט באופן מפורש את הפרשנות כתוכן וכערוץ ביטוי ומתווה את מהלכה של כל פרשה במדה"ג לחתימתה בנוסח רליגיוזי פואטי.

²⁴⁶ ראה שם: 494.

²⁴⁷ אף שהדיון בדבר מימושן של הציפיות האכספוזיציוניות מן ההקדמה ייערך בחלק העוסק במעתק מן הסמיוטיקה לעבר הפואטיקה, חשוב לציין כבר עתה, כי תמונה זו אמנם מתווה את מסגרותיהן של הפרשות במדה"ג מבחינה צורנית אך לא מבחינה תמטית-פואטית. לרוב הן מסתיימות באחת משתי סיומות נוסחאיות "אמן כן יאמר רחום" ו"כן יאמר בעל הרחמים" היוצרות שוויון ערך עם חלק ג' בתיבות 'רחום', 'רחמים', 'רחמן' ובתבנית "כן יאמר", ובכך חותמות את הפרשות באופן ליטורגי. אולם אין בכך כדי לתת ביטוי מכנס לתכני הפרשות. ההקדמה מתייחדת אפוא מגופו של מדה"ג גם בחיתומה המשלב סיום ליטורגי עם סיום תמטי.

²⁴⁸ ראה לעיל הדיון במסגור המושגי בחלק ג' של ההקדמה עמ' 59 - 61.

2.3. ההקדמות למדה"ג ול"מאור האפלה" - השוואה

ההקדמה עשויה להתייחס "לעקרונות כתיבת החיבור ולמבנה שלו" באופן מפורש ומוצהר²⁴⁹ או שהיא בעלת מאפיינים אכספוזיציוניים הנרמזים מעצם סדירות כלשהי הנוכחת בחיבור,²⁵⁰ גם ללא הצהרה גלויה.²⁵¹ בטרם הופעתו של מדה"ג כבר עמד רפרטואר הכולל חיבורים בעלי הקדמות, מדרשים מאוחרים בעלי קומפוזיציות ארוכות,²⁵² וכמובן המדרש המוקדם בעל היחידות המקוטעות. התפתחות נוספת הכרוכה בתהליכים אלה היא כניסתו של המחבר לבמה הספרותית בין אם מדובר ב"חיבור בעל מחבר ידוע וכתרת ידועה, שיש לו נושא מוגדר ומסגרת קבועה, ושלעתים קרובות פותח בהקדמה"²⁵³ ובין אם נרמזת דמותו "מכורח ארגון החומרים, הברירה הסוגתית [...] מן הקומפוזיציה שלו".²⁵⁴ על רקע שתי ההתפתחויות הללו, ובהתחשב בעובדה שמדה"ג כבר אינו מדרש מאוחר אלא בן המאה ה-14 - ימי הביניים, מוצע כיוון השוואתי לבחינת ההקדמה למדה"ג כדי להיטיב באפיונה לא רק מצד עצמה אלא מצד האפשרויות שעמדו לפני המחבר בתוך הרב-מערכת הספרותית.

אחת האפשרויות המשמעותיות ברפרטואר שהעמידה רב-מערכת זו, היא היצירה הספרותית בתימן. מאיר חבצלת²⁵⁵ מצביע על מדרש²⁵⁶ "מאור האפלה" כדוגמת התקן הראשונה של המדרשים התימניים וכמסמן דרכם ולא על מדה"ג²⁵⁷ שהולך לדבריו בעקבות המדרשים הקדומים גם בסגנון וגם בתכנים. שאלת הבכורה אינה מענייננו כאן אלא שאלת הבחירה בצורות הביטוי על רקע מערכת ספרותית ששותפים לה "מאור האפלה" ומדה"ג. על יסוד קביעתו של חבצלת, על יסוד זמן יצירתם המשותף - המאה ה-14,²⁵⁸ ועל יסוד קיומה של הקדמה הפותחת כל יצירה, אבחן באופן השוואתי את ההקדמות של שתי היצירות.

מדרש "מאור האפלה" - "נור אלצלאם" - נכתב בידי נתנאל בן ישעיה.²⁵⁹ בהתאם למקובל ביצירה של יהדות תימן²⁶⁰ לשונו מעורבת עברית וערבית, והוא מקיף את פרשיות התורה על כל חומשיה. ההקדמה

²⁴⁹ ראה דרורי 1988: 73 וראה לעיל עמ' 27 - 31.

²⁵⁰ כבר בקריאה ראשונית ניתן להבחין בסדירות של הפיוטים המקדימים להקדמה ולפרשות מדה"ג, בנוסחאות החיתום. בעיון מקורב נחשפות סדירות נוספות של שימוש פואטי בטרמינולוגיה הפרשנית של דיבורי הצעה, כפי שיוצג בהמשך. על כך ראה להלן חלק ב' "מסמיוטיקה לפואטיקה במדרש הגדול" עמ' 118 - 221.

²⁵¹ ראה שטיין תשס"ה: 125 וראה לעיל עמ' 27 - 31.

²⁵² ראה שטיין תשס"ז: 603 וראה לעיל עמ' 27 - 31.

²⁵³ ראה סטרומזה 2007: 194 וראה לעיל עמ' 27 - 31.

²⁵⁴ ראה שטיין תשע"א: 75 וראה לעיל עמ' 27 - 31.

²⁵⁵ ראה חבצלת תשנ"ו: 3.

²⁵⁶ השימוש במושג "מדרש" בהקשרם של חיבורי תימן בימי הביניים מחייב הבהרה. יעקב אלבוים (1977: 138) מציע שמונח זה מציין בפשטות אוסף דרשני של פרשנויות. הוא מבקש לעקר ממנו כל שיפוטיות וכל איזוך באשר לדרכי השימוש בחומרים.

²⁵⁷ ראה לעיל סקירת ההתייחסויות למדה"ג בפרק המבוא, אפיון מגמות מחקריות, עמ' ... וביניהן "גולת הכותרת של ילקוטי תימן" (רבינוביץ תשל"ו: שסט).

²⁵⁸ ראה טובי תשנ"ד: 7 - 8; וראה גימאני תשס"ה: 266 - 267.

²⁵⁹ אליעזר שלוסברג (תשנ"א 1991: יב) מביא את השערתו של הרב קאפח, כי שמו של המחבר היה והב בן ג'יאת. זאת, בשל נדירותו של השם נתנאל בן ישעיהו.

הפותחת אותו מצהירה על תכלית החיבור, שיתאים לכל אדם, חכם ועם הארץ כאחד ללא כל הבחנה ברמת ההשכלה. אליעזר שלוסברג מציין, כי מצויות בו גירסאות שונות למקורות חז"ל המוכרים ואף דרשות רבות שמקורן אינו ידוע.²⁶¹ "מאור האפלה" מרבה לצטט בחיבורו משני התלמודים וממדרשי חז"ל, אך גם מחיבוריהם של חכמי ישראל בימי הביניים ללא אזכור שמותיהם, למעט הרמב"ם (בצירוף הכינוי "רבנו") ויונה אבן ג'נאח. לשונו של הרמב"ם על כתביו השונים נוכחת ב"מאור האפלה", ומחברו מאמץ את דרכו של הרמב"ם בהגדרת המצוות על בסיסו של "ספר המצוות". ביאוריו הפילוסופיים מבוססים לרוב על "מורה נבוכים. השפעתו של הרמב"ם ניכרת בו "יותר ממחברים אחרים שהזכירם בספרו זה"²⁶² כגון המעטה בחשיבותה של עבודת הקרבנות, גישה המעידה, כפי שמשא צדוק מסביר זאת, על מגמה ספקנית וביקורתית המובעת ב"מאור האפלה".²⁶³ יוסף קאפח מציין במבואו למהדורת "מאור האפלה" המתורגמת על ידו לעברית, כי במדרש זה בא לידי ביטוי נוהג בני תימן "לשלב את המצוות הלכותיהם ודיניהם בתוך הדרש והאגדה. כך עשה גם מחברנו שזר ארגן ושלב את כל מצוות התורה הלכות ודינים בתוך הדרש בקצרה בשפה נאה וקלה",²⁶⁴ שילב מובאות ממדרשי ההלכה והאגדה הארץ ישראלים "ומרבה להביא פירושים אלגורסיטיים".²⁶⁵ צדוק זיהה בו גם מגמה ספקנית וביקורתית של שלילת השאיפה לחדש את עבודת הקרבנות למשל, שזכתה לתגובות חריפות. מלבד זאת הוא מביא גם מקורות עממיים שרווחו בימיו.²⁶⁶

משה צדוק מציין, כי "על מחבר זה אנו יודעים רק מספרו זה",²⁶⁷ אולם מגולמת בו מציאות גיאוגרפית ממשית כגון שמות של ערי תימן המוזכרות בו בהקשרו של הפסוק "ואת הדורס ואת אוזל, ואת דקלה".²⁶⁸ "דמאר, ויזאל והיא צנעא וביחאן ויש אומרים דקלה נגראן מן דקלים לפי שיש בה דקלים".²⁶⁹ אף ההיסטוריה נוכחת בו, ובהקשרו של הפסוק "ונשאתם מתי מספר בגויים"²⁷⁰ הוא כותב: "כמו שאירע לנו היום בגלות, שנחרבו לחלח וחבור ונהר גוזן, שהרגם 'משוגע'²⁷¹ וחבריו והחריבו עריהם, והנשואים, יצאו אל ארץ תימן ובנו ערים וישבו בהן".²⁷² הרמיזה למוחמד מעלה את התגלמותה של שאלת היחס אל האסלאם במדרש "מאור האפלה". שלוסברג מציין, כי מדרש מאור האפלה הוא הקיצוני ביותר

²⁶⁰ ראה שם: יג.

²⁶¹ ראה שם: יד - כה וכן להלן.

²⁶² ראה "מאור האפלה" מהדורת קאפח: 20. וראה קאפח 1956: 8 - 9.

²⁶³ ראה צדוק 1987: 21 - 22.

²⁶⁴ ראה קאפח 1956: 7.

²⁶⁵ ראה רבינוביץ תשל"ו: שעא.

²⁶⁶ ראה שלוסברג תשנ"א 1991: כה.

²⁶⁷ ראה צדוק 1987: 19. וראה קאפח 1956: 10.

²⁶⁸ ב' י, כז.

²⁶⁹ ראה "מאור האפלה" מהדורת קאפח: עד.

²⁷⁰ דברים ד, כ"ז.

²⁷¹ ומעיר על כך צדוק (1987: 19) כי "כאן רומז על מלחמת מוחמד ביהודים באיזור מדינה ועל בריחת שארית הפליטה לתימן". עוד הוא מוסיף, כי הכינוי 'משוגע' מיוחס למוחמד כבר בקוראן.

²⁷² ראה "מאור האפלה" מהדורת קאפח: תעה.

בהתבטאויותיו כלפי המוסלמים ושלטונם בתארו רדיפות וצרות של ממש. אולם האירועים שהוא מתאר התרחשו מאות שנים קודם זמנו. הנוכחות "ההיסטורית" במדרש מהווה אפוא הצהרה על-זמנית עקרונית. בדבריו מדגיש שלוסברג, כי לנוכח מיעוט דברי הפולמוס הישירים כנגד האיסלאם, וכן גם לנוכח ריבוי ההתבטאויות בזכות המוסלמים ובגנות הנוצרים, ניתן להסיק, כי מצבם החברתי והמדיני של היהודים בתימן באותם ימים היה נוח יחסית.²⁷³

ההקדמות של שני המדרשים שונות זו מזו באופן קוטבי במספר תחומים: רציונל, מטרות וארגון היצירה; הקשר הופעתה; מחברי המדרשים והגדרת נמעניהם; מבנה ההקדמה. המשותף לתחומים אלה בא לידי ביטוי בממד ההצהרה המפורשת על היבטיה האכספוזיציוניים השונים.

בתחום הרציונל, המטרה וארגון היצירה בולטים הדברים הבאים: הרציונל מופיע בהקדמה ל"מאור האפלה" באופן מפורש ומסביר את הצורך ביצירה לאור הפער בין השלמות האלוהית לבין חלקיותה של המציאות "בגלל מיעוט פשטותו ביחס למקור"²⁷⁴ ומתוך מודעות להשפעת הזמן החולף על הזיכרון "עד שנפסקה האצילות ונתרחקה מן המקור הראשון"²⁷⁵ ו"כמו שאבדו דברים רבים ונשכחו".²⁷⁶ לעומת זאת בהקדמה למדה"ג התמקדות בתפיסת הפרשנות כבעלת תפקיד מטה-פואטי²⁷⁷ ובמונחיה כמשמשים, כפי שראינו, ליצירה של סדירויות פואטיות בטקסט מלבד תפקידם הפרשני, אפשר שהיא ממירה את ההצהרה הישירה של הצורך ביצירה, באמירה עקיפה בדבר "הצורך" בשינוי הפרספקטיבה ביחס לפרשנות. המטרה של "מאור האפלה" העולה לאור הצורך הזה אף היא גלויה "ומטרת" בכל האוסף הזה הסברת העניינים שהשגתי מדברי תורה או מקצתם כדי שלא יאבדו או ישכחו ממני".²⁷⁸ בהקדמה למדה"ג כנגד זאת משתמעת, כפי שהראיתי,²⁷⁹ מטרה של העמדת הפרשנות כמסגרת פואטית ליצירה וכהצהרה תמטית על הערך האסתטי ההרמוני הגלום בעולם הטקסטואלי שהיא יוצרת, ולא רק כמתווכת בין המקרא לבין המרקם הדרשני. ארגון היצירה בכפיפות לפרשיות התורה מוצהר במפורש בהקדמה ל"מאור האפלה" "ועשיתי את האוסף הזה לפי סדר הפרשיות מבראשית עד וזאת הברכה".²⁸⁰ בכך מהווה מסגרת הפרשיות במה להצלת הדברים מן השכחה. ההקדמה למדה"ג אינה מצהירה כלל על מסגרת הפרשיות, אולם יוצרת לה מבחינה אכספוזיציונית מסגור פואטי, בין אם באמצעות הנכחה מודעת של הטרימינולוגיה

²⁷³ ראה שלוסברג: תשנ"ג 1993: 66.

²⁷⁴ ראה שם: 14.

²⁷⁵ ראה שם: 13.

²⁷⁶ ראה שם: 16.

²⁷⁷ ראה לעיל דיון בהצגתן של ל"ג המידות כהקדמה עמ' 63.

²⁷⁸ ראה קאפח, 1956: 15.

²⁷⁹ ראה לעיל דיון במסגור המושגי עמ' 32 - 62 ובמסגור הסוגתי עמ' 62 - 90.

²⁸⁰ ראה קאפח, שם: 16.

הפרשנית כרכיב פואטי²⁸¹ ובין אם במסגרת המשותפת להקדמה ולכל הפרשיות - פיוט רשות בראשה ונוסחת חיתום בסופה.²⁸² בכל אלה בא לידי ביטוי הניגוד המובהק בין ההצהרות המפורשות ב"מאור האפלה" לעומת המאמץ הפרשני הנדרש במדה"ג לנוכח המסגור המושגי והמסגור הסוגתי המאפיין את ההקדמה כגילומים של ציר הבחירה, של ציר הרצף ושל עקרון שוויון הערך העובר ביניהם.²⁸³

ההקשר ההיסטורי²⁸⁴ ב"מאור האפלה" אינו מופיע באופן מדויק, אולם מופיעה התייחסות מעריכה אליו "אם ישמור ה' את רוחי ותלויני ההשגחה האלהית שתאמצני מעול הזמן, ותפליני מעול מלכות הרשעה שהושחר זוהר נפשותינו בימיה".²⁸⁵ הערכה זאת עומדת בניגוד לתיאור שמציג טובי ולפיו "בתקופה זו המצב בתימן מבחינה פוליטית היה יציב, ולכן תקופה זו היתה תור הזהב של היצירה המדרשית בתימן".²⁸⁶ אפשר שיש בניסוח של "מאור האפלה" משום התייחסות היסטורית עקרונית המתבטאת באמירה מטפורית באשר לשהות בגלות תחת שלטון זרים ולא תיאור קונקרטי של אירוע היסטורי. אם כך ואם כך, המודעות להקשר נוכחת, כחלק מן ההסבר למשמעותו של שם היצירה "וקראתי חבורי זה מאור האפלה ונרות החכמה והוצאת העניינים אל המציאות מן ההעדר"²⁸⁷ כערץ מפלט מן המציאות העכורה. אין מדובר רק במתן מענה לאובדן הדברים בשל השכחה שנוכחה ברציונל אלא במתן מענה של תקווה בדמותה של החכמה בצלה של "מלכות הרשעה". ההקדמה למדה"ג לעומת זאת מתאפיינת בהיעדר בולט של ההקשר ההיסטורי,²⁸⁸ כנטייתם של חיבורים רבים השייכים למדרש המאוחר, והיעדר זה - יש בו כדי להבליט ביתר שאת את מרכזיותו של העולם הטקסטואלי, ובו מופנית תשומת הלב ביתר שאת אל התמה ואל הפואטיקה. אמנם דרורי ראתה בטשטוש ההיסטורי עדות לתהליך סטגנציה שמאפיין את המדרש המאוחר בשל איון חשיבות ההווה לטובת דגמי העבר, אולם שטיין מציעה, כי "היעדר מידע הקשרי אינו נובע מדרדור ז'אנרי או מתפיסה עצמית מנמיכה כביכול, אלא הוא קשור בטבורו דווקא לתפיסה חדשנית של החיבור כחיבור"²⁸⁹ ואפשר שהיעדר זה נבנה מן הקשר בין העל-זמניות לבין הממד המטא-פואטי.

²⁸¹ ראה לעיל דיון עמ' 63 וראה להלן עמ' 118 - 221.

²⁸² ראה לעיל עמ' 1. שתי נוסחאות חיתום יש בסופי הפרשיות: "כן יאמר בעל הרחמים"; "כן יאמר רחום".

²⁸³ ראה יאקובסון 1986: 145.

²⁸⁴ ראה טובי, תשנ"ד: 8 וראה שם הע' 31.

²⁸⁵ ראה קאפח, שם: 16.

²⁸⁶ ראה טובי, שם: שם.

²⁸⁷ ראה שם: שם.

²⁸⁸ אמנם מופיעה בפיוט הרשות להקדמה האמירה "ארחיב פי על אויבי ואדרוך על במותימו", אולם היא מתאפיינת בכלליות רבה. ראה להלן דיון בפיוט עמ' 100 - 113.

²⁸⁹ ראה שטיין 2011: 76 - 77.

אף מועד הכתיבה מצוין ב"מאור האפלה" במפורש "והתחלתיו ביום ג' חמשה עשר ימים לחדש תמוז שנת אתרם"²⁹⁰ היא שנת פ"ט - 22.6.1329 לעומת טווח הכתיבה המשוער של מדה"ג בין 1310 - 1355 שבו, כפי שמשער טובי, "ברור שבעל מדה"ג עדיין היה בחיים בין שני התאריכים הללו, ובהתאם לכך יש לקבוע את הזמן שבו חי בעל מדה"ג וזמן חיבור מדה"ג פחות או יותר".²⁹¹ השערתו של טובי מעצימה את ההבדל שבין שתי היצירות לנוכח העובדה שבפרק זמן יצירה משותף מקפיד מחבר "מאור האפלה" על מודעות להקשר ההיסטורי, ועל דיוק באשר לזמן הכתיבה. לעומתו בהקדמה למדה"ג, וכפי שנהוג במסורת המדרשית בכלל, אין כל התייחסות יזומה לציון של ההקשר ההיסטורי ואף לא של אזכור של מועד הכתיבה, ואפשר שמתגלמת בכך הצהרה על-זמנית, ברוח דבריו של רבינוביץ²⁹² המשווה בין הרמב"ם לבין מחברו של מדה"ג כי "מה שעשה הרמב"ם להלכה ולדינים עשה ר' דוד העדני למדרשי חז"ל [...]"²⁹³ יש בכך כדי להתבונן באופן מנוגד לטענה שטטוש הזמן והמקום המאפיינים את מדה"ג נובע מההיצמדות, לכאורה, לדגם המדרשי או להעמדת פנים שיש כאן נאו-קלאסיקה מדרשית.²⁹⁴

תשומת הלב לנמענים השונים מפורשת בהקדמה ל"מאור האפלה" בשני רבדים. "ויש בקובץ הזה דברים המתאימים להמוני העם וימצאו חן בעיניהם, ודברים המתאימים לבעלי החכמה וימצאו חן בעיניהם, ודברים שלא יתאימו למקצת בני אדם אז יחשבוהו כאלו לא נכתב". ברובד האחד מוצגת הצהרה על הנמענים כמרכיב בשיקול הדעת של המחבר. ברובד השני מוצג דירוג שלהם בין "המוני העם" לבין "בעלי החכמה". במדה"ג לעומת זאת אין כל אמירה מפורשת על נמעניו, אולם אפשר שההקדמה רומזת לנמענים שאמונים על הפרשנות באמצעות אזכורן של ל"ג מידות הדרש והעמדתה כרכיב מטה-פואטי,²⁹⁵ ואפשר שהיא רומזת לכל מי שממזג בין האהבה לאל לבין היראה.²⁹⁶ אולם אין בכך כל הצהרה ישירה אלא אפשרויות פרשניות.

תשומת הלב לנמענים מחייבת עיסוק במוענים, המחברים. ההצהרה המפורשת של שם המחבר ב"מאור האפלה" "אמר המאסף הדל נתנאל בר' ישעיה" נעדרת אף היא ממדה"ג. אף אם נקבל את הטענה

²⁹⁰ ראה שם.

²⁹¹ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד: 7 - 8.

²⁹² ראה רבינוביץ, תשל"ו: שסט - שע.

²⁹³ הקדמת הרמב"ם למשנה תורה.

²⁹⁴ ראה למשל, חבצלת תשנ"ו: 3.

²⁹⁵ ראה לעיל דיון בפרשנות כרכיב מטה-פואטי עמ' 54 - 59.

²⁹⁶ ראה לעיל הדיון במסגור המושגי עמ' 32 - 62.

הגימטרית הבעייתית שמציג לוי נחום²⁹⁷ ש"שם מחבר מדרש הגדול, נזכר ברמז בתחילת ספריו, בכל חמשת חלקי המדרש" וכל זאת "מחמת ענוה וצניעות", עדיין ברמז²⁹⁸ אנו עוסקים ולא בהצהרה מפורשת. בנוסף לכך הצהרת השם ב"מאור האפלה" היא גם הצהרה המגדירה את מעמדו של המחבר. מצד אחד הוא מכנה את עצמו כמאסף דל שכל תפקידו הוא איסוף פריטי מידע למען לא יישכחו. מצד שני הוא ממנה את עצמו כאחראי להדליק מאור באפלה ויוצר אנלוגיה בינו לבין "אדון הנביאים" שהסבירו "מהם דברים נאמרו לנו בפירוש" ואחרים נאמרו "במשל המתאים להמון". מחבר "מאור האפלה" כמו משה, מתאים את עצמו לנמענים השונים, אף כי הוא מעיד על ענוותנותו "לא לשם התרברבות ולא כדי לגלות סודות כמוסים ולא כדי שישבחוני בני אדם". בין אם נקבל את הצהרת הצניעות ובין אם לא, דמות מחבר "היסטורית" נוכחת בהקדמה ל"מאור האפלה" באופן גלוי ומוצהר, מחבר הקודם ליצירה, והוא בעליה, כממשיך דרכו של אדון הנביאים או כמאסף דל. זאת לעומת מדה"ג שלמרות ההסכמה בדבר זהות מחברו,²⁹⁹ עולה דמותו כקונסטרוקט טקסטואלי - דיוקן המשתמע מן הטקסט עצמו ומן הפואטיקה שלו, ומבחינה זאת הוא ממשיך את המסורת המדרשית של המדרש המאוחר.

בחינה משווה של ההקדמות ביחס למבנה מצריכה עיון במסגרות שבהן הן נתונות ובמערכת היחסים בין חלקיהן. שתי ההקדמות פותחות בשירה. "מאור האפלה" פותח את ההקדמה בשירה מקראית ובה מקבץ של פסוקי תהלים "בשם ה' אל עולם"³⁰⁰ נעשה ונצליח. עזרי מעם ה' עושה שמים וארץ (תה' קכא, ב). אשכילך ואורך בדרך זו תלך איעצה עליך עיני (תה' לב, ח). דרשתי את ה' וענני מכל מגורותי הצילני (תה' לד, ה). "ומסיים אותה בדברים על אודות הנמענים "ויש בקובץ הזה דברים המתאימים להמוני העם וימצאו הן בעיניהם, ודברים המתאימים לבעלי החכמה וימצאו הן בעיניהם, ודברים שלא יתאימו למקצת בני אדם אז יחשבוהו כאלו לא נכתב והוא מה שהביאו בעלי הדרשות מדברים הנמנעים". מדה"ג פותח את ההקדמה בפיוט פתיחה³⁰¹ "מְרִשּׁוֹת אֱלֹהִים בְּרוּךְ הוּא וּבְרוּךְ שְׁמוֹ / אֶאְזֹר מִתְּנִי וְאֶתְחַזֵּק בְּדָבָר נִאֲמָו [...] יִתְבָּרַךְ שְׁמֶךָ שְׁנִגְלִית מִשְׁמִי גְבוּהֶיךָ [...] אֶהְבֵּנִי עַל-הַבְּרִיּוֹת וְאֶהְבִּי אֶקְרָא / כְּפָתוּב בְּתוֹרָתִי וְאֶהְבֶּתָּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ (דברים ו, ה);

²⁹⁷ ראה יהודה לוי נחום, תשל"א: שלו - שמב. בכתב יד משנת 1619 מופיעה הערה שממנה גזר לוי נחום את מסקנתו והלך אף הוא בעקבות הגימטריה כדי "לאשש" אותה בכל חומשי מדה"ג. וזה נוסח ההערה: שאלה, מה שפתח כאן בתחילת פרשה זו בפסוק, כה אמר האל [ישעיה מב, ה] והיה לו להביא פסוק אחר מהמקרא ולפתוח בו. תשובה, לפי שראה הנגיד ז"ל שיוכיר שמו במדרש זה בהעלם ולא בפירוש, לפיכך פתח בזה הפסוק, שכן תמצא שמו, אני דויד בן עמרם בה"ה. וראשי תיבות של כל הפסוק הזה שווה, ומלת בה"ה, כלומר בעל המדרש הזה.

²⁹⁸ ראה טובי, תשנ"ד: 4 ועיין שם הע' 14: "י"ל נחום בספרות מצפונות תימן, עמ' 181 ואילך השקיע מאמצים גדולים כדי להוכיח את בעלתו של ר' דוד אלעדני על המה"ג, אלא שראיותיו לפענ"ד אינן מוכיחות הרבה".

²⁹⁹ על המחלוקת באשר לזהותו של מחבר מדה"ג ראה שפירא, 2007: 1 הע' 2.

³⁰⁰ ראה ברי' כא, לג: "וַיִּטַּע אֲשֶׁל בְּבֶאֱר שָׁבַע וַיִּקְרָא-שֵׁם בְּשֵׁם יְהוָה אֵל עוֹלָם:"

³⁰¹ ראה להלן דיון בפיוט הרשות הפותח את ההקדמה, עמ' 100 - 113, וראה לעיל דיון במסמניו של מרחב פואטי, עמ' 20 -

יא, א" ומסיים אותה בנוסח חיתום תפילת רבים³⁰² "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה ולהסתופף בצל אשליה ולהגות בה יומם ולילה ולשגות באהבתה לעד נצח סלה. אמן כן יאמר אשר לו הגדולה ומרומם על כל ברכה ותהלה." ההתמקדות במסגרת וביחסים בין מרכיביה ולא במרכיבים עצמם³⁰³ פותחת את האפשרות לחפש ב"מאור האפלה" את הזיקה בין הבקשה המופיעה בפסוקי השירה מתהלים לבין הנמענים ומבליטה מודעות לנמעניו. לעומת זאת, המבנה המוליך בהקדמה למדה"ג בין פיוט הרשות לבין נוסח חיתום התפילה מבליט מבחינה תמטית ופואטית עולם טקסטואלי מודע לעצמו בעל מאפיינים ליטורגיים שפינו את מקומם, כפי שהראיתי, לטובת הצהרה אכספוזיציונית ארס-פואטית.³⁰⁴

ההתבוננות ההשוואתית במערכת היחסים בין חלקי ההקדמות תומכת בתמונת המסגרת שהתקבלה. מבנה ההקדמה ל"מאור האפלה" מוליך מהצהרת הזהות של המחבר "אמר המאסף הדל נתנאל בר' ישעיה" ודברי תודה לאל, דרך העלאת הצורך בחיבור, "עד שנפסקה האצילות ונתרחקה מן המקור הראשון", המשך בהצבת המטרות, "ומטיתי בכל האוסף הזה הסברת הענינים שהשגתי מדברי תורה או מקצתם כדי שלא יאבדו או ישכחו ממני כמו שאבדו דברים רבים ונשכחו" בתיאור העיקרון המארגן של היצירה, "ועשיתי את האוסף הזה לפי סדר הפרשיות מבראשית עד וזאת הברכה" ובהצגת שמה, "וקראתי חבורי זה מאור האפלה" וכלה בהתייחסות לנמענים "ויש בקובץ הזה דברים המתאימים להמוני העם וימצאו חן בעיניהם, ודברים המתאימים לבעלי החכמה וימצאו חן בעיניהם, ודברים שלא יתאימו למקצת בני אדם". מתקבל אפוא מהלך שראשיתו בדמות המחבר וסופו בדמות הנמענים. בדרך זו מוליך המבנה של ההקדמה ל"מאור האפלה" מפסוקי השירה מתהלים ובהם מובעת בקשת עזרה מן האל, אל נמעני החיבור.

מבנה ההקדמה במדה"ג מעצב מהלך שראשיתו במסגרת המושגית של 'אהבה' ושל 'יראה', "כתוב 'ואהבת את ה' אלהיך' (דב ו, ה) וכתוב 'את ה' אלהיך תירא' (דב ו, יג). תנו רבנן, עשה מאהבה עשה מיראה [...]", המשכו בהצגה של הפרשנות באמצעות פריסה דרשנית של ל"ג מידות הדרש "תנו רבנן משלשים ושלש מדות האגדה נדרשת בהן, ואלו הן [...]" וסופו באיחוד מושגי האהבה והיראה כמסגרת פואטית "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו [...]" ולשגות באהבתה לעד נצח סלה". מתקבל אפוא מבנה המוליך מן המושגים - התימות - אל עבר הפואטיקה, ועולה הצורך לבחון את מידת תרומתו של

³⁰² ראה לעיל דיון בנוסח חיתום התפילה כחלק מן הדיון בשאלת המסגור הסוגתי של ההקדמה עמ' 87 - 90.

³⁰³ ראה להלן דיון בפיוט הרשות הפותח את ההקדמה, עמ' 100 - 113.

³⁰⁴ ראה לעיל דיון בנוסח חיתום התפילה כחלק מן הדיון במסגור הסוגתי של ההקדמה עמ' 87 - 90.

פיוט ההקדמה להצבת המושגים להקדמה כולה ואת תרומתם של פיוטי מדה"ג בכלל למוקדים התמטיים בכל פרשה.

מן ההשוואה מזדקר ייחודה של ההקדמה במדה"ג בהיבטים הבאים: הרציונל ומטרת היצירה מגולמים במרקמה ובמבנה של ההקדמה ומצריכים מאמץ פרשני שהסתייע בזיהוי המסגור המושגי והמסגור הסוגי. היעדרו המפורש של הקשר פותח את האפשרות לראות בהקדמה תפיסה של מדה"ג בידי מחברו כבעל ערך על-זמני. ללא כל הצהרת זהות גלויה, נבנה דיוקנו של המחבר מן הטקסט עצמו ומן הפואטיקה שלו. מבנה ההקדמה יוצר במדה"ג תפיסה של עולם טקסטואלי בעל ערך מצד עצמו המגולם בעיצובו הפואטי.

2.4. ההקדמה - סיכום

מספר שאלות עמדו בפתח העיון בהקדמה למדה"ג:³⁰⁵ האם מדובר בהקדמה בעלת אוריינטציה פילוסופית מתודולוגית או אוריינטציה של ספרות פרשנית, או בעלת פוטנציאל אכספוזיציוני. האם יש באופייה של ההקדמה כדי להתוות את אפיונו של מדה"ג? באיזו דרך? האם ההקדמה מאפיינת את מדה"ג כחיבור, או כדגם אחר? ואף יותר מכך, האם ההקדמה במדה"ג מאפיינת את מדרשי תימן?

ניתן לכאורה, לאפיין את ההקדמה למדה"ג כבעלת אוריינטציה של ספרות פרשנית בהעמידה את ל"ג מידות הדרש במרכזה ובהציבה את הדרשה ואת המימרה כסוגות דומיננטיות במרקמה (11 דרשות ו- 6 מימרות מתוך 20 יחידות טקסט בחלק א'. בחלק ב' המבנה הדרשני החותם את ל"ג מידות הדרש כולל מימרה אחת ו- 3 דרשות). אולם אף שאין בה הצהרה פילוסופית כדוגמת ההקדמה ל"מאור האפלה" "וראשית הכל, אשר לא יתואר בתארים, ואין לבטאו בשפתים, במצוי בלי ראשית, הקיים בלי תכלית, האחד לא כאחדות המין, ולא ישיגוהו החושים, ואין להגדירו בחבור, ואין לשללו בפירוד, המופשט בעצמיות, ולא יתחדשו לו מצבים",³⁰⁶ ניתן לזהות בה מתודולוגיה פואטית המבנה דמות מחבר בעל פרופיל המתאפיין בהעדפות של מסגרות טקסטואליות סימטריות, של עולם טקסטואלי על-זמני, של עמסום מחלוקות והבדלים בין סוגות. לשם כך הוא מגלגל מושגי תוכן אל עבר התמה-פואטיקה, מעמיד את כליה של הפרשנות גם ככלים פואטיים לעיצובו של הטקסט ועושה שימוש בנוסח חיתום התפילה לשם הבלטת הפרשנות גם כמוקדה של ההקדמה וגם כמערך פואטי שלה. מתודולוגיה זו אינה מוצהרת אולם מגולמת במרקמה ובמבנה של ההקדמה כמעשה מארג אמנותי מודע ומעלה שאלה באשר למידת מימושה של פואטיקה זו בגופו של החיבור. ההקדמה למדה"ג מזמנת לבחון באיזו מידה יוצרים מאפיינים אלה פוטנציאל

³⁰⁵ ראה לעיל עמ' 30 - 31

³⁰⁶ ראה קאפח, 1956: 13.

אכספוזיציוני, אשר יאפשר לזהות ביצירה כולה את המגמה התמה-פואטית ואת הצבת הפרשנות גם בתפקידה המסורתי כמתווכת בין טקסט מדרשי לבין הטקסט המקראי, גם כמושא ההתבוננות וגם כמערכת פואטית. זיהויה של מגמה זו בפרשיותיו של מדה"ג תאפשר את אפיונו של מדה"ג כחיבור בעל הקדמה "המתייחסת לעקרונות כתיבת החיבור",³⁰⁷ אולם לא באופן ישיר אלא בגילום אמנותי של "ערך ספרותי ונורמות ספרותיות משלה".³⁰⁸

מן ההשוואה להקדמה של "מאור האפלה" מזדקר ייחודה של ההקדמה במדה"ג כפרי בחירה המכיר מצד אחד בחשיבותה אולם נמנע מאמירות מפורשות על אודות הקשרה של היצירה ומטרתה ומציג דמות מחבר כקונסרוקט טקסטואלי. אם יש ממש בטענה של חבצלת³⁰⁹ באשר למרכזה של המערכת הספרותית בתימן, ו"מאור האפלה" הוא הסמן של מדרשי תימן, מתקבלת מן ההקדמה תמונה אכספוזיציונית של עולם ספרותי בעל ערך לעצמו, המציב את עצמו בשוליה של המערכת הספרותית בתימן, ואפשר שתיאורו כ"גולת הכותרת של ילקוטי תימן"³¹⁰ נובע דווקא מחריגות זו של "ספינת הדגל המדרשית של יהודי תימן".³¹¹

³⁰⁷ ראה דרורי, 1988 : 73.

³⁰⁸ ראה שם : שם.

³⁰⁹ ראה חבצלת תשנ"ו : 3.

³¹⁰ ראה רבינוביץ, תשל"ו : שסט.

³¹¹ ראה גרבר, תשע"ג : 71. וראה לעיל הדיון בשאלת אופני ההתבוננות במדה"ג כחלק מן היצירה התימנית בפרק המבוא.

3. הפתיחה המפויטת להקדמה – מבוא

3.1 רקע

3.1.1 סדירות

יוסף הלוי מציין את הפתיחות המפויטות במדה"ג כאחד "מסימני ההיכר המובהקים המייחדים את מדה"ג מכלל מדרשי ישראל ובכלל זה מדרשי תימן".¹ ייחוד זה - יסודו בסדירות המאפיינות את הופעותיהן: כסדירות מבנית הן פותחות כל פרשה ומבליטות בכך את הגבולות בין הפרשות ובה בעת את מסגרתן הפיוטית. כסדירות פואטית הן בנויות משתי חטיבות טקסטואליות, כל אחת מחורזת בסדרת חרוזים אחרת, הפסוק הנועל את החטיבה השנייה חורז עם טוריה ומשמש גם כפתיחה לאותה פרשה. אולם פסוק זה אינו מצביע על הפסוק הפותח את הפרשה המקראית אלא על הפסוק הנדרש, לרוב מן הכתובים. בכך נוצר מעתק בין הפיוט לבין הרצף הדרשני הפותח את הפרשה. כסדירות טרמינולוגית משמשת תיבת 'מרשות'² לפתיחת כל הפיוטים, ותיבת 'ככתוב' משמשת להבאת הפסוק החותם את הפיוט.

3.1.2 שיוך סוגתי

המושג 'רשויות' נידון תמיד בהקשרו של הפיוט. חביבה פדיה מציינת, כי המונח 'רשויות' ייצג עבור יהודי ספרד של ימי הביניים, את הפיוטים שנוצרו בתקופה זו כהעשרה של הפיוט הקדום.³ חיים שירמן מתאר את תהליך ההתפתחות של הסוגה.⁴ ראשיתו של המונח 'רשות' בפיוט הקדם ספרדי לציון קטעי פתיחה להרחבות הפייטניות שבתוך ה'קרובות'.⁵ המשכו, כפי שהוא מתאר, בשיאה של שירת הקודש הספרדית. ה'רשויות' בשירת ספרד מופיעות כ"קטעי פיוט עצמאיים המיועדים להקדים מבואות של שיר לפיסקאות מסוימות מתפילת השחר בשבתות ובימים טובים".⁶ שירמן מציין, כי אחד השינויים העיקריים במעמדן של ה'רשויות' הוא בהרחבת הקשרי יצירתן לחלקי תפילה נוספים מעבר לקריאת שמע. עזרא פליישר מבהיר בעניין זה, שפייטני ספרד התייחסו אל המציאות הליטורגית ללא התחשבות יתירה במסורות היסטוריות אשר צמצמו את ה'רשויות' בעיקר להקשר הליטורגי של קריאת שמע. לפיכך הוא מכנה את ה'רשויות' שחידשו פייטני ספרד כ'פיוטי פתיחה', משום שהם מקדימים מבואות

¹ ראה הלוי, תשנ"א: 92.

² הפיוט לפרשת "וירא" חורג מכך "אפתח פי ברשות קוני מלכי וקדושי". הלוי (שם: 92 - 93) מציין בהקשר זה את הסברה כי הרשות הראשונה נוצרה בפרשה זו, והראיה שהוא מביא לכך היא תיבת "אפתח". אולם אפשר לשער סיבות נוספות לחריגה זו, כגון הרצון לייחד את פרשת "וירא" משאר הפרשות על יסוד הזיקה הצלילית בין "וירא" מלשון ראה, כהתגלות האל הנראה לאברהם לבין היראה הכרוכה בכך - התימה שהופיעה בהקדמה, ראה לעיל עמ' 32 - 34.

³ בהתאמה לכך היא משייכת את המונח "קרויבץ" (קרובות) כמייצג את הפיוט בפי יהודי אשכנז. ראה פדיה (עור') 2012: 14.

⁴ ראה שירמן, תשנ"ו: 167 - 168, וראה שם הע' 106.

⁵ ה'קרובה' היא אחד הסוגים של פיוט הצמוד לתפילת עמידה, ראה פליישר, תשס"ח, 68.

⁶ ראה שירמן, שם: 167.

שיריים לתפילה זו או אחרת.⁷ עידית עינת-גוב מאפינת את התכנים של הרשויות האישיות, המעמידות את האדם המאמין "המתמוגג מאהבתו לאלוהיו ומדבקותו בו" בהשוואה ל'סליחות' המבטאות שפלות רוח.⁸ התיבה 'רשות' בשתי גרסאותיה - 'ברשות', 'מרשות' - משמשת להלוי לשם הבחנה בין פיוטים, כגון אלה המופיעים בספר "פתרון תורה" שבהם תיבה זו חסרה, לבין 'רשויות'.⁹ תיבת 'מרשות' מסמנת לכאורה את הפתיחה המפויטת כפיוט רשות, ויש מי שכך ראה את השירים בגופו של מדה"ג. הלוי, למשל, ניסח את כותרות מאמריו כהכרזה סוגתית, 'רשויות מדרש הגדול וזיקתן לתפילת העמידה';¹⁰ 'עטרה ליושנה' - עיון ברשויות מדרש הגדול.¹¹ טובי מכנה אותם 'רשויות מפויטות' ומציין, כי "ברשויות המפויטות הללו מתגלה בעל מה"ג כפייטן מעולה, והן משמשות מעין פתיחה מפויטת נאה".¹² פליישר¹³ מסתייג מן השימוש במושג 'רשויות', משום ש"המונח מגדיר סוגים של שירה ליטורגית, ומוטב שלא להשתמש בו בהקשר שלנו, שהוא חוץ-ליטורגי מובהק". אף יוסף טובי מציין בהקשר שיבוץ במדה"ג שאין מדובר בפיוט הליטורגי אלא "כסוג של שירה" ומכנה אותן 'פתיחות פיוטיות' הקרובות לפיוטים באמצעות היסודות הספרותיים.¹⁴ להקשרנו, אני מבקש לאמץ את גישתו של פליישר, לוותר על המושג פיוטי הרשות בשל שיוכם הקומפוזיציוני כמסגרת לחיבור כולו, ולכנותם בלשונו של רצהבי¹⁵ פתיחות מפויטות. פתיחות - בשל מיקומן בראש הפרשות ובשל הפסוק הנועל אותן ופותח כל פרשה, מפויטות - בשל זיקתן לפיוט אשר "נועד לשמש את המתפלל בבית-הכנסת",¹⁶ אף שבהקשרנו מדובר בהקשר ספרותי, שאמנם משתמע ממנו בית הכנסת גם בשל חלוקת מדה"ג לפרשות התורה לפי מחזור הקריאה החד-שנתי, אם כי בפרשות במדה"ג מופיעים רצפים דרשניים לפרשות אלה.

3.1.3. בין הפיוט לבין התפילה

שולמית אליצור מציינת את זיקתה של סוגת הפיוט אל התפילה ואל בית הכנסת,¹⁷ אולם היא קובעת בהתמקדותה בשאלת מעמדו הקאנוני של הפיוט, שאין מדובר בעיטור או בתוספת אלא ב"ניסוח חדש, שירי, של תפילה שלמה וגמורה".¹⁸ ובצד זאת היא מתארת את הגמישות המסוימת שהתאפשרה לחזנים

⁷ ראה פליישר תשס"ח: 395 - 396.

⁸ ראה עינת עידית-גוב, 2012: 75.

⁹ ראה שם, הע' 7.

¹⁰ ראה הלוי תש"ן: 37 - 48.

¹¹ ראה הלוי תשנ"א, 91 - 109.

¹² ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד: 363.

¹³ ראה פליישר תשמ"ז-תשמ"ח: 65, הע' 10.

¹⁴ ראה טובי, תשל"ט 1979: 3.

¹⁵ ראה רצהבי תשמ"ט: 12.

¹⁶ ראה יהודה רצהבי תשמ"ט: 17.

¹⁷ ראה אליצור 2010: 238.

¹⁸ ראה אליצור 1999: 14 - 15.

בבחירת פיוטי הרשות לסוגיהם מתוך רפרטואר מוסכם.¹⁹ מתיאורה עולה התפתחות במערכת היחסים בין התפילות לבין הפיוט כאשר מופיעה שאלת הקאנוניזציה. הפיוטים אינם מלווים עוד את נוסח הקבע, אלא "משמשים תחליף שירי לתפילות הקבע".²⁰ אליצור מציעה אפוא להתבונן בפיוטים כטקסטים א-קנוניים, בשל הדינמיות של הרפרטואר השתנה שלהם, לעומת נוסח התפילה היציב.²¹ אולם בצד זאת ניתן ללמוד מן הגניזה על התחלות של קנוניזציה של קבצי פיוטים ומחזורי תפילות.²² תמונה זו מתאפיינת על ידי אליצור בשתי מגמות מנוגדות. מצד אחד הפיוט מבקש לגוון ולהתגוון פעם אחר פעם. מצד שני היוצרים מבקשים "לראות את פיוטיהם נקבעים לדורות ונאמרים שוב ושוב".²³ במקביל חודרת המודעות לאיכות הספרותית שלהם בהשפעת התרבות הערבית, ומתקבלת הנטייה להעמיד במרכז את העיצוב הספרותי של הפיוט.²⁴ תהליך המעבר מהתמקדות בתוכן ובתפקידו השימושי של הפיוט להתמקדות בעיצוב הספרותי ובשיפוט של הרמה האמנותית סייע בסופו של דבר בשימורן של יצירות בעלות אופי א-קנוני, בלשונה של אליצור.²⁵ לפואטיקה אפוא זיקה להתפתחות בחשיבותו הקנונית של הפיוט.

אף המסגרת הקומפוזיציונית שיוצרות הפתיחות המפויטות במדה"ג לרצפים הדרשניים מעידה על גמישות מעמדו של הפיוט ורומזת לעצמאותו הספרותית המאפשרת לו לנוע בין הקשרים שונים, מן התפילה בבית הכנסת אל ההקשר הספרותי. מעבר להדגשת זיקתם הברורה של הפיוטים בתימן למחזור התפילה, מצביע יהודה רצהבי על העובדה, שבצד פיוטי מדה"ג אשר "במידה מסויימת שייכות הן לאסכולה הפייטנית של א"י", מופיעים חיבורים נוספים בתקופה זו המשלבים שירים, כגון ספר "שאלות ותשובות" (ר' זכריה בן סעדיה איש עדן, 1308), המלווה בנספח ושמו "שירת השאלות" בת ר"ב בתים, ומופיעות בה הלכות של איסורי מאכלות ושל דיני שחיטה. אף מאור האפילה (1321) מלווה בשני שירים (מקבץ פסוקי תהלים בראש החיבור, ושיר בראש פרשת נח).²⁶ רצהבי מציין, כי השירים בשני החיבורים הללו "שקולים במשקל ספרדי ובתיהם עשויים דלת וסוגר כמו בשירי ספרד". הוא מבליט את איכותם הספרותית ומסיק "ששירת תימן בתקופותיה הראשונות היתה שירה דתית ולימודית: פיוטי תפילה מזה ושירי הלכה ומדרש מזה".

¹⁹ ראה שם: שם.

²⁰ ראה שם: 240.

²¹ ראה שם: 242.

²² ראה שם: 243.

²³ ראה שם: 244.

²⁴ ראה שם: 257.

²⁵ ראה שם: 258.

²⁶ ראה רצהבי תשמ"ט 11 - 17, וכן להלן שאר המובאות משמו. ראוי לציין שמרבית דיונו של רצהבי מוקדש לשירת תימן מן המאה ה-16 ואילך ולא לשירה הקודמת לה.

מדבריו של רצהבי עולה הבחנה בין שירה לבין פיוט, והיא מסייעת לאפיון ייחודו של מדה"ג. הפיוט בתימן, כפי שהעיר רצהבי, נועד לשמש כפרקטיקה ליטורגית את המתפלל בבית הכנסת, והשירה נועדה לצרכים האחרים - טקסטואליים, כחיבור בפני עצמו, כגון "שירת השאלות" וכשילוב בחיבור כגון "מאור האפלה". מתקבלת לגבי מדה"ג תמונה של מסגרת ספרותית הממוזגת בין הפרקטיקה של בית הכנסת הנרמזת מעצם חלוקתו לפרשות התורה, לבין העולם הטקסטואלי של רצפים דרשניים ושירה הגלום בו. במקביל, מתייחד מדה"ג מן היצירה הספרותית בתימן, כפי שטוען רצהבי, בזיקתן של הפתיחות המפויטות שלו לפיוטי ארץ ישראל, בעוד שבשאר החיבורים נוכחת כבר השפעתה של שירת ספרד. אולם דומה שלנוכח שיבוץ משירו של ריה"ל כבר בפתיחה המפויטת להקדמה,²⁷ מתקבלת תמונה של מיזוג השפעות.

בהקשרה של הזיקה בין הפיוט לבין התפילה, זיהה יוסף הלוי את זיקתן המפורשת של הפתיחות המפויטות במדה"ג לתפילת העמידה,²⁸ והוא אף ערך מיפוי של לשונות רבות מתפילת העמידה כפי שהן מופיעות בהן. זיהוי זה מחזק את השתמעויות של בית הכנסת כמרחב מדומיין מן הפתיחות המפויטות ומארגון הפרשות במדה"ג על פי מחזור הקריאה החד-שנתי. השתמעויות זו מחייבת להסביר את הזיקות הקומפוזיציוניות - התמטיות והפואטיות - בין הפיוטים לבין הרצפים הדרשניים במדה"ג ברוח הגישה הניו-היסטוריסטית שביטא סטיבן גרינבלט המבקשת להתבונן באינטראקציה בין 'ההיבט החברתי של אסטרטגיה אסתטית לבין ההיבט האסתטי של אסטרטגיה חברתית'.²⁹

3.1.4. בין מדרש של פיוט לבין פיוט של דרשן

לנוכח הסדירות של הפתיחות המפויטות במדה"ג בראשיתן של הפרשות המדרשיות, עולה הצורך לבחון זיקה זו בהקשר רחב יותר על בסיס ההבנה ש"זיקתם של פייטנים אל עולם המדרש ושימושם בדברי דרשות ביצירותיהם הם מן המפורסמות שאינן צריכות ראיה".³⁰

שאלת הזיקה בין הפיוט לבין המדרש מעסיקה את המחקר וניתן לזהות בו שיח בן שלוש גישות. על פי גישה אחת הם נתפסים כשני ז'אנרים אשר "התפתחו והתקיימו, במקביל, כספרות שבעל פה",³¹ והפיוט מתייחד מן המדרש בהיותו "בעיקרו תפילה, שירת קודש ליטורגית".³² על פי גישה נוספת נתפסת התורה

²⁷ ראה להלן 3.2.4.

²⁸ ראה הלוי תש"ן: 38 - 48.

²⁹ ראה גרינבלט, 1989: 147.

³⁰ ראה אליצור תשס"ז: 499.

³¹ ראה מלאכי תשנ"ד: 64.

³² ראה שם: שם.

שבע"פ כ"מקור לפיוט ולמדרש כאחד".³³ יוסף הלוי מציין אמנם, כי "בפיוט הקדום יש מסממני השירה שקדמה לו, בעיקר ההקבלה והסגנון המקראי",³⁴ אולם למרות האבחנה בין היסוד הליטורגי ובין היסוד הדרשני הוא מציין כי "הפיוטים מימי תורה שבע"פ נושאים אופי של דרשה".³⁵ אופיו הדרשני של הפיוט, קובעת אליצור, נובע מזיקות של תוכן ושל צורה ו"בעיקר אמורים הדברים בקטעים הבנויים על השוואות אנלוגיות, בין של עניין ובין של לשון".³⁶ אף שניתן לסבור כדבריה, כי מקורה של הדרשה הפייטנית הוא בדברי חז"ל, היא מציינת כי אפשר שרבות מהן הן "פרי דרשתו העצמית של הפייטן".³⁷ בכך היא מתייחסת לגישה השלישית שלפיה המדרש הוא המקור לפיוט, אולם כפי שהיא מראה, מכיל הפיוט דרשות עצמאיות בניגוד ל"אמונת השווא של כמה חוקרים שפייטנים אינם יכולים ליצור משלהם כלום, וכל אימת שהם מביאים דרשה בידוע שלקוחה ממקור קיים".³⁸ ההבדלים בסקירת תהליך ההתפתחות של שני ערוצי הביטוי הללו, התפתחות מקבילה של שניהם, נביעה מן התורה כמקור משותף, הפיוט נובע מן המדרש, יוצרים הבדלים בתפיסת היחסים ביניהם. ההתפתחות המקבילה נוטה להפריד, וכך נקבע על פיה שיוכו של הפיוט לתפילה. הגישה שטוענת למקור משותף והגישה שרואה במדרש מקור לפיוט, נוטות לשילוב בין השניים, כך שהפיוט נושא אופי של דרשה, אם כי השילוב, כפי שמציעה אליצור, אינו מתבטא רק בתכנים כפיטוט ממקור קיים, אלא יצירה עצמית המושפעת מתכנים ומצורות. המדרש והפיוט מהווים אפוא פעולות נפרדות של דיבור המשרתים פונקציות שונות, ליטורגית-ספרותית מצד הפיוט, פרשנית-ספרותית מצד המדרש ופועלים בהקשרים שונים, תפילה-יצירה מצד הפיוט, איסוף ועריכה מצד המדרש,³⁹ הגם שמתקיימות ביניהן זיקות ספרותיות הדדיות. על בסיס זיקות אלה יכול להתקיים מדרש בעל אוריינטציה פיוטית, ויכול להתקיים פיוט בעל אוריינטציה מדרשית. ניתן לומר, שמדה"ג צועד עוד צעד אחד ומממש את הפוטנציאל הגלום בשני ערוצי הביטוי הללו לכדי יצירה אחדותית אחת, שמחברה מתאפיין כפי שלוי רואה זאת, כדרשן וכפייטן גם יחד.⁴⁰

אחדות זו מקנה מעמד קומפוזיציוני לפתיחה המפויטת במדה"ג, אשר מצביע עליה כמסגרת לכל היצירה מצד אחד, ומצד שני יוצר ציפייה לזיקה ייחודית ובלבדית בין כל פתיחה מפויטת לבין הפרשה הדרשנית שהיא פותחת. יאקובסון מתאר את "ההבדל בין הפרוזה של משורר לפרוזה של מספר, ובמקביל לכך גם בין שיריו של מספר לשיריו של משורר"⁴¹ וטוען, כי ניתן להבחין בבחינות "בנשורת מבריקה מהררי

³³ ראה הלוי תשנ"א: 99.

³⁴ ראה שם: שם.

³⁵ ראה הלוי: שם.

³⁶ ראה אליצור תשס"ז: 499 - 500.

³⁷ ראה שם: 500.

³⁸ ראה שם: 528 הע' 84.

³⁹ בהקשרו של מדה"ג בן ימי הביניים, המדרש הוא עולם טקסטואלי בלבד.

⁴⁰ ראה שם: 37.

⁴¹ ראה יאקובסון תשמ"ו: 259.

השירה אל מישורי הפרוזה".⁴² מטרתו של יאקובסון היא אפיונה של "פרוזה של זרם ספרותי האמון על שירה" מתוך הנחה, כי היא שונה מפרוזה בעלת "אוריינטציה פרוזאית".⁴³ ניתן אפוא על פי דרכו של יאקובסון לזהות את חותם ידו של המשורר ושל השירה בפרוזה שהוא כותב ואת חותם ידו של הסופר ושל הפרוזה בשירה שהוא כותב. לנוכח המסגרת הטקסטואלית הכוללת של מדה"ג שאינה מסתירה את הגבולות הברורים בין הפיוטים לבין הרצפים הדרשניים בפרשיותיו, אולם בה בעת היא מציגה את הפיוטים כחלק מן הרצפים הללו וכמרכיב שלדי ביצירה כולה, נפתחת האפשרות לעסוק בפואטיקה שמתעצבת מן הקומפוזיציה המשלבת אותם.

3.2. פתיחה מפויטת להקדמה

3.2.1. פוטנציאל אכספוזיציוני

הפתיחה המפויטת להקדמה מנותקת מן הפרשות, מופיעה לפני ההקדמה ומעלה בשל כך ציפיות לאפיוניו של מדה"ג במישורים התמטיים והפואטיים. במישור התמטי ציין הלוי⁴⁴ כי "רוב רעיונותיהן של הרשויות שבמדרש הושתנו כבר במחרוזת הראשונה ברשות הפותחת את מדה"ג בכללו". רעיונות אלה כוללים, כפי שהוא מתאר זאת, את "שבחו של בורא עולם, חסדו וטובו עם בריותיו, בראש וראשונה עם עמו, מתן תורה, קץ השעבוד, כיסופי גאולה וביאת המשיח ונקמה באויבי ישראל".⁴⁵ בכך תרם הלוי לחידוד השאלה בדבר הזיקה בין הפיוט לבין התפילה ובין שני אלה לבין הרצפים הדרשניים במדה"ג כמסגרת משותפת. להקשרנו, העובדה שרעיונות אלה משותפים לפתיחת המפויטת של ההקדמה ולשאר הפתיחות המפויטות הפותחות את הפרשיות המדרשיות, אין בה די בשל כלליותם, ומשום שאין בכך כדי להציג הבנה של הזיקה בין שני ערוצי הביטוי של מדה"ג. במישור הפואטי מובלט אמנם ערוץ הביטוי של השירה, אולם יותר מכך נחשף המרחב המשתרע בינו לבין המדרש ומתווה עולם טקסטואלי המכנס שירה עם רצפים דרשניים, על המאפיינים הלשוניים והפואטיים הייחודיים לכל ערוץ, על האפשרויות הסוגיות הנפתחות באמצעותו ובעיקר על התפיסה הפואטית הגלומה בכינוס זה. לפיכך, על בסיס הדיון בהקדמה ועל בסיס הפוטנציאל האכספוזיציוני שזוהה בה, ייערך הדיון בפיוט זה מתוך מטרה לזהות את חלקו בפוטנציאל זה ביחס לתמה-פואטיקה שזוהתה בהקדמה ומושתתת בעיקר על יצירת עולם טקסטואלי שלם, הבלטה של דמות המחבר וגלגול מושגי ערך מן התמה אל עבר התמה-פואטיקה.

⁴² ראה שם : שם.

⁴³ ראה שם.

⁴⁴ ראה הלוי, שם : 93.

⁴⁵ ראה שם, שם.

ענייננו כאן הוא פיוט ההקדמה כבעל פוטנציאל אכספוזיציוני מתוך זיקה להקדמה. לכן הזיקות בין הפיוטים ובין גופי הפרשיות במדה"ג יוצגו בפרק שיעסוק במעבר מן הסמיוטיקה אל הפואטיקה תוך התמקדות בדיבור ההצעה 'זהו שאמר הכתוב'⁴⁶ המקשר באופן סדיר את הפסוקים הנועלים את הפיוטים אל הרצף הדרשני הפותח כל פרשה.

הדיון בפיוט ההקדמה - מטרתו לבחון את תפקידו כחלק מן ההקדמה ובכך להמשיך ולתאר את מדה"ג כיצירה בעלת אכספוזיציה מטה-פואטית. לפיכך יודגשו בקריאה שלהלן בהקשר זה המאפיינים המטא-פואטיים כטביעת החותם של המחבר, ואין מטרתי להציג ניתוח של הפיוט מצד עצמו. בהתאם לכך נבחרו ההיבטים שייבחנו להלן: המחבר כהבניה טקסטואלית, כפי שהוא בא לידי ביטוי בחלק א' של הפיוט, אינטרטקסטואליות המיוסדת על ציטוט שיר של רבי יהודה הלוי בחלק ב' של הפיוט, תפקידם של המושגים 'אהבה' ו'יראה' בפתיחה המפויטת.

3.2.2. פיוט ההקדמה - הטקסט

חלק א'	חלק ב'
מְרִשׁוֹת אֱלֹהִים בְּרוּךְ הוּא וּבְרוּךְ שְׁמוֹ	יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ שְׁנֵגְלִית מְשֻׁמֵּי גְבוּהֵיךְ
אֶצְזוֹר מִתְּנִי וְאֶתְחַזֵּק בְּדָבָר נִיאָמוֹ	וּתְשַׁמִּיעַ אֶת-הוֹד קוֹלְךָ לְעַם כְּמִהֵיךְ
אֲבִיעָה רִנָּנוֹת בְּעַד מִפְעָלֶיךָ ⁴⁷ בְּעוֹלָמוֹ	וּתְאֹמַר שְׁמִיעָה עָמִי אֲנִכִּי יְיָ אֱלֹהֵיךְ
אֶגְדֹּל כְּפִי כְּהִי לֹא לִפִּי רַב תַּעֲצוּמוֹ	הַדָּבָר בְּתוֹרָתִי וְעֵזֶב הַתְּלַהֲלָהֶךָ
אֲדַם לוֹ וְאֶתְחַלֵּל לְאֶפְסֹד מֶרֶב אִיוָּמוֹ ⁴⁸	הַתְּאִזֹּר בְּמִצְוֹתֵי וְהִסָּר הַתְּמַהֲמָהֶךָ
אֶהַלֵּל לְמִי שֶׁהַשְּׁמַיִם כְּסָאוֹ וְהָאָרֶץ הִדְמוֹ ⁴⁹	רוּיִן אַחֵר עֲבוֹדָתִי כְּרוּיִן כּוֹכְבֵי נִגּוּהֵיךְ ⁵²
אֲנֹת נִפְשִׁי וּמֵאֻנָּה הִיוֹתָהּ תְּרוֹמַת עוֹלָמוֹ	קִדְשׁ שְׁמִי בְּאַהֲבָה אֲכַל לֹא בְּעַל-כְּרֹחַךְ
אֲזַמֵּר שְׁמוֹ מְקוֹם עוֹלָמוֹ וְאֵין עוֹלָמוֹ מְקוֹמוֹ ⁵⁰	אֶהֱבֵנִי עַל-הַבְּרִיּוֹת וְאֶהֱבִי אֶקְרָאֶךָ
אֶסְנֹן לְמַעַן אֱלֹהֵי קִדְּם וְאֵין מִי יְקַדִּימוֹ	כְּפָתוֹב בְּתוֹרָתִי וְאֶהֱבָתָ אֶת יְיָ אֱלֹהֵיךְ (דברים ו, ה;)

⁴⁶ ראה להלן "מסמיוטיקה לפואטיקה" עמ' 118 - 221.

⁴⁷ מרגליות מפנה לפיוט "אוחילה לאל" של מוסף ר"ה.

⁴⁸ מרגליות מפנה לתהי' לו, ז "דום, ליהנה וְהַתְּחַלֵּל-לוֹ:"

⁴⁹ מרגליות מפנה ליש' סו, א "פה, אָמַר יְהוָה, הַשְּׁמַיִם כְּסָאִי, וְהָאָרֶץ הִדְּם רִגְלִי".

⁵⁰ בר"ר (וילנא) סח, ט.

⁵² הביטויים המודגשים מופיעים גם בשירו של ר' יהודה הלוי "ישן אל תרדם" לר' יהודה הלוי, וגם מרגליות מציין את השפעתו של השיר: "ישן, אל תרדם / וְעֵזֶב הַתְּלַהֲלָהֶךָ / הִרְסָק דְּרָכֵי אֲדָם / וְשׁוֹר דְּרָכֵי גְבוּהֵיךְ / רוּיִן לְעַבְד צוֹר קִדְּם / כְּרוּיִן כּוֹכְבֵי נִגּוּהֵיךְ / דִּי לָךְ, מֵה- לָךְ נִרְדָּם? / קוֹם, קְרָא אֶל- אֱלֹהֵיךְ!". ראה באתר פרויקט בן יהודה http://benyehuda.org/rihal/rihal9_9_4.html. וראה להלן דיון השוואתי עמ' 110 - 113.

אָטעם שִׁירוֹ בְּפִי וְאַשְׁתַּעֲשַׁע בְּנִיחוּמוֹ יא, א)

אַיִנְדוּ מְכַל-בְּרוּאֵיוֹ יְחֻד שְׁאִין לְאַחַר עֲמוֹ

אַכְסָפָה לְגוֹר בְּאַהֲלֵי עוֹלָמוֹ וּלְהַסְתּוֹפֶּה בְּנַעֲמוֹ

אַלְמַד דְּרָכָיו וְחֻקָּיו נֶאֱשָׁנוּ לְעֵינֵי כָל-יְקוֹמוֹ

אַמְלִיכֶהוּ נֶצַח סָלָה לְעַד מִתְעַלָּה בְּרוּמוֹ

אַנְצָחוּ וְאָמַר בְּרוּךְ כְּבוֹד יְיָ מִמְּקוֹמוֹ

אַסְדִּיר חֲסִדָיו כִּי לֹא תִמְנֶנּוּ וְאִין מִחֲסוֹר לְמוֹ

אַעֲרוֹךְ שְׂבַח לְמִפְיָךְ לְאַדָּם וְעָמוֹ

אַפְאָר לְמִי שֶׁהִשְׁפִּיעַ עָלֵינוּ שְׁלוֹמוֹ

אַצְפֶּה רְאוֹת הַדָּרוֹ וְטוֹב נִחְלָתוֹ וְכַרְמוֹ

אַקְנֶה לְבִיאת מְשִׁיחוֹ וּבְנֵין אוֹלָמוֹ

אַרְחִיב פִּי עַל אוֹיְבֵי וְאַדְרוֹךְ עַל בְּמוֹתֵימוֹ

אַשְׁעֶן בְּמִקְוֵה יִשְׂרָאֵל וְאַעֲרֵץ מִמֶּנּוּ בְּקוֹמוֹ

אַתְמִיד וְאָמַר יִגְדַּל יְיָ הַחֲפֵץ שְׁלוֹם עָמוֹ.⁵¹

3.2.3. חלק א' - המחבר כהבנייה טקסטואלית

אחת הסדירויות הבולטות בפתיחה המפויטת מופיעה בחלקה הראשון. הפעלים בחלק זה מוצגים לפי סדר הא"ב של האות הראשונה של הפועל, "אָאָזוֹר [...] אָפִיעָה [...] אָנְדְּלוּ [...] אָשְׁעֶן [...] אַתְמִיד", ובכך מנכיחים את אותיות הא"ב כמערכת שלמה המחייבת בחינה של משמעותה בהקשר זה. בעניין זה ראוי להביא מדבריו של שלמה זלמן הבלין:

"שתי גישות אפשריות הן ביחס אל טקסט כתוב, קריאתו ופירושו. אפשר להתייחס אל הכתוב כמכשיר בלבד, של העברת מידע וידיעות מאיש לאיש, מיחיד לרבים או מדור לדור ואין הכתוב אלא מתווך [...] העיקר הוא אפוא המלה המצורפת מאותיות ויש בה משמעות, ואין ערך או חשיבות לאותיות כשלעצמן. אפשרות שנייה היא לייחס לכתוב, לאותיות ולמלים הכתובות ערך עצמי, כגופים הנושאים בתוכם מהויות רוחניות, ומתקדשות בקדושת התוכן שהן מכילות".⁵³

⁵¹ מרגליות מפנה לתהי' לה, כז "יִרְנוּ וְיִשְׁמְחוּ חֲפְצֵי צְדָקָה וְיִאֲמְרוּ תְּמִיד יִגְדַּל יְהוָה הַחֲפֵץ שְׁלוֹם עַבְדּוֹ".
⁵³ ראה הבלין, תשנ"ד: 80-82, וראה את ציטוט דבריו אצל שטיין תשס"ה: 210.

האפשרות השנייה שמזכיר הבלין מייחסת משמעות וכוח לאות הבודדת בהקשר הפרשני והדרשני ובהקשר הריטואלי מגי'.⁵⁴ פיוט ההקדמה מזמן התבוננות שונה באותיות. הן מופיעות בסדירות של רצף האותיות מאל"ף ועד תי"ו, ואינן מוצגות כאותיות בודדות אלא כמערכת שלמה. בין אם מיוחסים להן משמעות וכוח ובין אם לא, מתקבל עולם סימנים שלם המצטרף למגמה של הצגת מסגרות טקסטואליות לשם יצירה של תמונה שלמה והרמונית, כפי שזוהתה בהקדמה בדרכי ביטוי מגוונות: מימרה המדגישה את עולם הידע הסובסטנטיבי באמצעות מטפורה מערכתית מתחום הבנין ומיצויה ב"אבן פסיפס שיש לה ארבעה פנים לארבע רוחותיה";⁵⁵ דרשה כעולם טקסטואלי המורכב מששת סדרי המשנה תוך שילובם של המקרא והמשנה;⁵⁶ מערכת ל"ג מידות הדרש כפרשנות וכחלק מן הפואטיקה של מדה"ג;⁵⁷ מימרות בעלות מבנה סימטרי היוצר מיזוגים בין קטגוריות של מדרש, הלכה, חכמה ויראה.⁵⁸ גם אם יש קושי לראות באותיות הא"ב מסגרת טקסטואלית של כלים בהיעדרן של מלים, אפשר לזהות בה את השאיפה אל מערכת תרבותית שלמה שאחד מגילומיה הוא האותיות. יתירה מכך, בחינה של מערכת היחסים בין שני חלקיה של הפתיחה המפויטת מאפשרת לזהות זיקה בין מערכת תרבותית זו לבין ההתגלות "יְהוָה יִשְׁמַח וְשִׁנְגִּילִית מִשְׁמֵי גְבוּהֵיךְ" והאהבה הנובעת "קִדְּשׁ שְׁמִי בְּאַהֲבָה אֲבָל לֹא בְּעַל-כָּרְחָךְ / אֲהַבְנִי עַל-הַבְּרִיּוֹת וְאַהֲבִי אֶקְרָאךְ" ממנה בחלק השני, אולי כאבני היסוד של היחסים ביניהן.

עולם הסימנים האלפביתי המופיע בפתיחה המפויטת להקדמה משמש לבנייתם של פעלים המופיעים כולם בצורת יקטול ובגוף ראשון "אֶאָזֹר [...] אֶבְיָעָה [...] אֶגְדְּלוּ ...". הגוף הראשון מבלית באופן מודע את דמות המחבר⁵⁹ על עצמו מפורשות באמצעות פעלים אלה. לנוכח הצעתו של שטיינזלץ ש"דרכי

⁵⁴ ראה שטיין, שם: 211. וראה את דבריו של וולפסון (1992) באשר לתפקיד האותיות. הוא מציין שנהוג היה לראות בכ"ב האותיות ובעשר הספירות כלים שבאמצעותם נברא העולם (שם: 286). אולם מפרשנותו של דונולו לספר היצירה עולה גישה שונה המזהה את התורה ואת הדיבור עם האותיות (שם: 297). הדיבור האלוהי על פי גישתו של דונולו, מציין וולפסון, נוצר על בסיס כ"ב האותיות ומזוהה עם כוחו של האל (שם: שם).

⁵⁵ ראה לעיל עמ' 43 - 45.

⁵⁶ ראה לעיל עמ' 66 - 69.

⁵⁷ ראה לעיל דיון בהופעתן של ל"ג מידות הדרש עמ' 54 - 59.

⁵⁸ ראה לעיל עמ' 81 - 86 דיון במימרות במבנה של טטראלמה.

⁵⁹ האקרוסטיכון האלפביתי אינו ייחודי למדה"ג, ופליישר מציין כי הוא מופיע כבר במגילת איכה ובמספר מזמורים מתהלים (תשס"ח: 45). בשרטטו תהליך התפתחות בדרכי השימוש באקרוסטיכון האלפביתי הוא מתאר, כי בהקשר של "תקופת הפייטנות הקדם-קלאסית" "אין לנו כמעט שום יצירה פייטנית מן התקופה הזאת שאין טוריה מסודרים לפי סדר אלפביתי" (שם: 85), אולם הוא מדגיש כי "מלכתחילה אין האקרוסטיכון האלפביתי נוי לשיר. תפקידו הראשון היה מן הסתם מנומטכני, כלומר הוא בא להקל על הזכרון בהרצאה שבעל-פה" (שם: שם). אולם כבר אז הוא משמש לארגון השיר. דרכי הארגון השונות שנקטו בהם הפייטנים שימשו להם כ"הוכחה נאה ליכולתו הטכנית של הפייטן" (שם: 87). בתקופה זו, אף שהיתה ידועה ככל הנראה שיטת החתימה של המחבר באקרוסטיכון (שם: 88), לא ננקטה זאת לעומת "תקופת הפייטנות הקלאסית" המתאפיינת לדבריו של פליישר "ברשות שנתנה למשוררית לחתום את שמותיהם, באקרוסטיכון, ביצירתם" (שם: 128). חתימה זו של הפייטן "לא זו בלבד שאישרה את בעלותו עליו בפני שומעיו והגנה על 'כוונותיו' (בעיקר לפרסום ולתהילה), אלא גם שימשה מעין אות לכשרותה של היצירה" (שם: שם). ב"תקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת" הולכת ומשתלשלת החתימה כך שב"מקום שהילכו בו פייטנים קדומים וגדולים בצנעה מופלגת הילכו בו המאוחרים והקטנים ביותר משמינית של גאוה" (שם: 284). וראה דבריו של אופיר מינץ מנור המדגיש את ההבלטה של הזהות האינדיבידואלית של הפייטנים באמצעות האקרוסטיכון עד כדי מחיקה של שמות חכמים מן הטקסט המדריש. אני מודה לאופיר מינץ מנור על שהעמיד לפני את נוסח הרצאתו באוניברסיטת חיפה (16.1.2014) בעניין דמות המחבר. בפייטנות הספרדית נשתמר מסממני הצורה הקדומים גם האקרוסטיכון (שם: 365), אולם אנו עדים לתהליך (שראשיתו כבר בתקופת הפייטנות המזרחית המאוחרת) של צמצום האקרוסטיכון האלפביתי לטובת האקרוסטיכון של חתימה (שם: שם), ו"לעתים קרובות מאוד הקדימו לחתימת שמם את המלה "אני" (שם: שם). בהקשרנו מופיע אמנם

החריזה בשירים שבראשי הפרשיות יכולות לשמש מראה מקום ידוע למחבר הספר⁶⁰, הפכו הרשויות במדה"ג לסמן זהות במקביל להופעתו של המחבר ביצירה המדרשית המאוחרת גם אם באופן מרומז⁶¹. ההסכמה לזהותו עם פיוטיו היוותה חלק מן השיח על אודות זהות מחברו של מדה"ג, וכפי שאראה, הוא מתאפיין בפולמוס החורג מן ההקשר הספרותי אל ההקשר של הזהות הקולקטיבית של יהודי תימן, ודמות המחבר בשיח על אודותיו לאורך השנים מתעצבת כקונסטרוקט טקסטואלי. יש להבין זאת לנוכח מסורת מדרשית קדומה שאינה נותנת ביטוי מפורש לדמות המחבר מצד אחד, ולנוכח מסורת ספרותית מאוחרת שיש בה מחברים מזוהים.

שורשיו של השיח על זהות מחברו של מדה"ג נעוצים במאה ה-15⁶², והפולמוס ממוקד בשאלת זיהויו ושיוכו העדתי של מחברו, ובולטות בו שתי גישות. הגישה שביקשה להפקיע את מדה"ג מבני תימן, שייכה אותו לבנו של הרמב"ם⁶³ ואף לרמב"ם עצמו⁶⁴ או לחלופין לבני ספרד על יסוד לשון פיוטיו⁶⁵. הגישה שביקשה להגן על מורשתו התימנית של מדה"ג הסתמכה מלבד על עדויות עבריות וערביות של מסורת קדומה⁶⁶, על נימוקים של גימטריה ושל צורות לשון. הטיעון של צורות הלשון נסמך מחד גיסא על החריזה הנוהגת בתימן בפיוטים⁶⁷, ומאידך גיסא על השילוב של ההשפעה הספרדית על לשון השירה התימנית⁶⁸. העובדה שהפולמוס תר אחרי דמות היסטורית של מחבר מעידה על כך שבניגוד למדרשים אחרים, "הקלאסיים", כאן יש מוטיבציה ברורה עתיקת ימים לשייכו לאדם אחד, מחבר אחד. תעיד על כך העובדה שמכנים אותו "בעל מדרש הגדול". כלומר יש רצון לציין בעלים ובעלות ליצירה זו, ובמיוחד בא לידי ביטוי הרצון עז להגן על מוצאו התימני של מדה"ג. מוטיבציות רבות יכולות לפרנס פולמוס זה. אולם אני מבקש לטעון, שהבנייתו הטקסטואלית המפורשת של דמות המחבר בגופו של פיוט הפתיחה

אקרוסטיכון אלפביתי, אולם הדיבור בגוף ראשון מהווה מעין חתימה של המחבר. יש לציין בעניין זה ששמו של מחבר מדה"ג אינו מופיע כלל בגוף החיבור, והיעדרות זו הביאה לניסיונות גימטריים שונים כדי "להוכיח" את שמו. וראה לעיל עמ' 30.

⁶⁰ ראה שטינזלץ תשמ"ג: 95.

⁶¹ ראה שטיין, תשע"א: 75.

⁶² וכך כותב דוד בן ישע הלוי בספר "אלוגיו אלמוגני": "ותעלם אן מא ד'כרהא לך מדרש, פהו מדרש אלמעלם דוד אלעדני, והו מדרש הגדול" (תרגום: ותדע כי אם נזכיר לך מדרש, שהרי הוא מדרש החכם דאוד אלעדני, והוא מדרש הגדול). ראה לוי נחום תשל"א: שלו.

⁶³ "פליטת קולמוס היתה לגדול חכמי תימן, הרה"ג יחיא בן יוסף צאלח ז"ל הנקרא (מהרי"ץ), נפטר התקס"ה (1805), בענין "מדרש הגדול" [...] "וכן מוכח להדיא במדרש הגדול שחיבר רבינו אברהם בנו של הרמב"ם", ראה שם: שם. וראה פיש המצטט מכתב יד שהביא שפירא (1887) מדה"ג לדברים, תשל"ה: 8 "מדרש אגדה של ר' אברהם הנגיד בנו של הר"מ במז"ל"; וראה גימאני תשנ"ד: 154 א "ר' יעקב ספיר, שד"ר ירושלים בתימן [...] כותב: שם ראיתי ספר כתב יד בשם 'מדרש הגדול' על כל התורה [...] הם מיחסים אותו לר' אברהם החסיד הנגיד בנו של הרמב"ם ז"ל".

⁶⁴ ראה פיש שם: שם.

⁶⁵ "רק על פי המבטא הספרדי אפשר להסביר את כל החילופים והחרוזים הללו. דומה כי על פי דרכי החריזה יש להניח כי אכן היה מחברם של השירים בעל מבטא כזה [...] הנה על פי דרכי חריזותם נראה כי מחברם היה ספרדי ולא תימני, ובעלותו של ר' דוד אלעדני על השירים יש להטיל ספק ניכר" ראה שטינזלץ תשמ"ג: 97.

⁶⁶ בהקדמה ל"סגולת ישראל" - פירוש למדרש הגדול, מצהיר הכותב: "פירוש למדרש הגדול אשר חיבר הר"ר דוד אשר ממדינת עדן זכר קדוש לברכה". ראה פיש שם: שם. גימאני מביא מההקדמה לאחת ההעתיקות של מדה"ג "ראו את המדרש היקר והנעלה המקובץ מדברי חכמינו, על ידי נאמן הרועים, חיבור הנשר הגדול, הפטיש החזק, מרגא ורבנא דויד בן עמרם זצ"ל איש מדינת עדן מארץ התימן" וראה גימאני שם: 152.

⁶⁷ "לפנינו חריזה שהיא אופיינית למשוררי תימן - היינו חריזה שמציאותה מתפרשת לאור מסורת ההגייה העברית של יהודי תימן". ראה מורג, תשכ"ה: 257 - 258.

⁶⁸ ראה שם: 260.

אפשרה את קיומו של הפולמוס בצד גורמים נוספים הקשורים לצמיחתו של המחבר, כמו התפתחויות ברב-מערכת הספרותית המדרשית.⁶⁹

בהקשרו של הפיוט מובלטת נוכחותו של ה'אני הדובר' בפעלים באמצעות הצגתם בגוף ראשון. אף בשאר הפיוטים במדה"ג הפעלים המנכיחים את המחבר, אולם לא בריכוז שכזה. לעתים הם מציגים את הפייטן כדובר בשם רבים, כגון "אֶקְרָא לְאֵל הַמּוֹשִׁיעַ לְעַמּוֹ מִכָּל-צָרֵיהֶם",⁷⁰ ולעתים הם מופיעים רק בפתיחות הרשויות כגון "אֶפְתָּח פִּי בְרִשּׁוֹת קוֹנֵי מַלְכִּי וּקְדוֹשֵׁי / אֲדָה לֹא בְכָל-כָּחִי וּבְטוֹב רַחֲשֵׁי / אֲשַׁאֲלֶה מִמֶּנּוּ בְרוֹם קוֹלִי וּבְצוּק לַחֲשִׁי".⁷¹ במקבץ פעלים מצהיר הדובר בפיוט ההקדמה במפורש על יכולותיו האמנותיות: אֶפְיֶעָה רִנָּנוֹת, אֶגְדֹּל כָּפִי כָחִי, אֶהַלֵּל, אֶזְמַר שְׁמוֹ, אֶטְעִים שִׁירוֹ, אֶעֱרוֹךְ שְׁבַח, אֶפְאָר" ובכך מנכיח באופן מוצהר את המבע האמנותי, את נוכחותו המודעת כמחבר אמן בצד מושא ההלל - האל. לכאורה כל אחד מן הפעלים הללו מבטא את גדלות האל "לְמִי שֶׁהַשָּׁמַיִם כְּסָאוֹ וְהָאָרֶץ הִדְמוּ", את עוצמתו "אֶגְדֹּל כָּפִי כָחִי לֹא לְפִי רֵב תַּעֲצוּמוֹ" ואת ייחודו "יַחֲדוּ שְׁאֵין לְאַחֵר עֲמוֹ", אולם כל אלה נודעים לאדם באמצעות הפייטן ויכולותיו הספרותיות. מתקבל מיזוג בין שתי מערכות. מערכת תימטית של תכנים ורעיונות המתגלמת בפעלים ובמושאייהם, ומערכת סמיוטית של אותיות הא"ב המפנה את תשומת הלב לפעלים אלה. מיזוג זה מבליט את ההלימה בין יכולתו המוצהרת של הפייטן לבטא את גדלות האל ובין גיוס המערכת הלשונית השלמה של אותיות הא"ב כדרך פואטית לביטוי זה. דגשים אלה, בהופיעם בפיוט ההקדמה מקבלים מעמד אכספוזיציוני המנחה את הקורא לחפש את אמנותו של המחבר ואת חתימת ידו בשאר חלקי מדה"ג.

3.2.4. חלק ב' - אינטרטקסטואליות: ביטוייה והשלכותיה

בחלקו ב' של הפיוט ניכרת (להלן) באופן בולט נוכחות של השיר "ישן, אל תרדם"⁷² של ר' יהודה הלוי. נוכחות זו באה לידי ביטוי בשיבוצים רבים ובחריזה המבריחה של הבית הראשון בשיר זה. מנוכחות זו מתקבל מרחב אינטרטקסטואלי הנע בין מספר מסמנים: בין סוגות - מצד אחד שירת הקודש, שאליה משויך שיר זה,⁷³ ומצד אחר פתיחה מפויטת המשמשת כשער למדה"ג מצד שני. בין מחברים - הצבעה מפורשת על נוכחות מחבר בפעלים בחלקו הראשון של הפיוט לבין הייחוס החד-משמעי של "ישן אל

⁶⁹ ראה לעיל עמ' 30.

⁷⁰ ראה הרשות לפרשת בראשית, מדה"ג לבראשית, א.

⁷¹ ראה הרשות לפרשת וירא, שם רפב.

⁷² ראה מרגליות 1975: 18 הע' 10.

⁷³ ראה פרויקט בן יהודה: <http://benyehuda.org/rihal/index.html>. סיווג השירים כפי שהוא מופיע בפרויקט בן יהודה נעשה על פי ישראל זמורה, והוא משייך את שירו של ריה"ל לשירי הסליחות. אמנם לוין (2007: 112) אף הוא כולל שיר זה במסגרת שירת הקודש, אולם משייך אותו בתוך כך לקבוצת שירים שכותרתם "אמצא בלבי אוהבי".

תנדם" לריה"ל ובצדו אקרוסטיכון החתימה שלו המופיע פעמיים⁷⁴ בגוף השיר בהתאם למאפיין של שירת ספרד. ניתן לטעון לכאורה, כי הנכחה של מחבר אחר המזוהה מפורשות בפתחה המפויטת כחלק ממסגרת ההקדמה יש בה כדי לציין את החשיבות שמייחס מחבר מדה"ג לדמות המחבר, אולם בצד הנכחתו באמצעים שונים, יש לזכור כי השיר המצוטט מצביע על המחבר באמצעות אקרוסטיכון כמו שירים רבים אחרים מסוגו. לפיכך נראה ששילובו מציין בעיקר את המרחב התרבותי ואת המערכת הספרותית שמחבר מדה"ג פורש בפני הקורא.

אף שרק הבית הראשון משירו של ריה"ל מצוטט בחלקו השני של פיוט ההקדמה,⁷⁵ מובא השיר כולו בשל ההקשר הליטורגי שלו המבסס את ההשוואה הסוגתית ובשל השיוך שמציע לוין לקבוצת השירים "אמצא בלבי אוהבי". המשותף לשירים בקבוצה זו הוא התמקדות בחיפוש מתמיד אחר האל.⁷⁶

יְשׁוּ, אֵל תְּרַדֵּם / וְנֻזַּב הַתְּלֵהֲלֵהָ ⁷⁷	דְּמַעוֹת תִּזְיֵל עֵינֶיךָ / וְתִתְקַרֵּט עַל פְּשָׁעִים,
הִרְסַק דְּרָכֶי אָדָם / וְשׁוּר דְּרָכֶי גְבִיָּה	וְהִתְסַנֵּן לְמוֹל קוֹנֶךָ / וְאֵל תִּתְחַר בְּמַרְעִים,
וְרוֹץ לַעֲבֹד צוּר קָדָם / קְרוֹץ כּוֹכְבֵי נִגְהִיָּה.	וְהִשְׁפֵּל מְאֹד אֶת- גְּאוֹנֶךָ / וְקַח הַטּוֹב כִּי נָעִים.
דִּי לָךְ, מַה- לָּךְ נִרְדָּם? / קוֹם, קְרָא אֶל- אֱלֹהֶיךָ!	כְּבֹד אֵל מֵהוֹנֶךָ / לָעֵת יַעֲלוּ מוֹשִׁיעִים
הִקְזַן לְרֵאוֹת שְׁמִי / וְאֶת- מַעֲשֵׂה אֲצָבָעוֹתַי	וְיִשְׁאוּ קוֹל הַמּוֹנֶךָ: / הִכּוֹן לִקְרֹאת אֱלֹהֶיךָ!
וְהִבֵּט אֶהְיֶי מְרוֹמָיו / תְּלוּזִים בְּזִרְעוֹתַי,	דְּלִים – עֶפֶר יְסוּדָם / הִחֲכֵמָה מֵאִין?
וְכוֹכְבִים חוֹתְמָיו / פְּתוּחֵי טְבַעוֹתַי,	וּמוֹתֵר הָאָדָם / מִן- הַבְּהֵמָה אֵין-
וּפְחַד מִפְּנֵי אִמְיוֹ / וְיַחַל אֶת- יִשְׁעוֹתַי,	רַק לְרֵאוֹת צוּר כְּבוֹדָם, / רֵאוֹת לֵב לֹא רֵאוֹת עֵין,
פֶּן זָמַן יִגְבִּיהֶךָ / וְרָם לְכַבֵּד בְּגִבְהֶךָ.	וּמוֹצֵא מַעֲיָנִי סוּדָם / הַטּוֹבִים מֵיִין,
וְצֹא בְּחֻצוֹת הַלֵּילוֹת / בְּעַקְבֵי אֲנָשֵׁי שְׁמוֹת,	כִּי כֵן, בְּשֹׁר וְדָם / תִּמְצָא אֶת- אֱלֹהֶיךָ!
אֲשֶׁר בִּלְשׁוֹנָם תְּהַלּוֹת / וְאֵין תּוֹכָם תֵּךְ וּמִרְמוֹת,	יְהִי, אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, / אֲשֶׁר כָּל- חֶפְצוֹ פָּעַל,
לֵילוֹתֵיהֶם תְּפַלּוֹת / וְיִמּוֹתֵיהֶם צוֹמוֹת,	הַמְּמִית וּמַחְיֶה / מוֹרִיד וְשׂאוֹל וְיַעֲלֵל,
לֹאֵל בְּלִבָּם מְסֻלּוֹת / וְלֵהֶם בְּכִסְאוֹ מְקוֹמוֹת	עֲמֹד לְמִשְׁפָּטוֹ וְנִחְיֶה / וְנֻזַּב מֶרֶד וּמַעַל
דְּרָכָם – סֵלָם לַעֲלוֹת / עַד אֲדַנִּי אֱלֹהֶיךָ.	לֹאמַר "מִתִּי נֹאמֶה / וּמַה- לְמִטָּה וּמַה- לְמַעַל?"
	וְאוֹלָם תָּמִיד תִּהְיֶה / עִם אֲדַנִּי אֱלֹהֶיךָ!

⁷⁴ ראה לוין 2007 : 128.

⁷⁵ הביטויים המודגשים מופיעים גם בפתחה המפויטת, ראה לעיל 3.2.2, פיוט ההקדמה - הטקסט.

⁷⁶ ראה שם : שם.

⁷⁷ ראה פרויקט בן יהודה : http://benyehuda.org/rihal/rihal9_9_4.html

3.2.5. יראה ואהבה - תמה-פואטיקה

ההתבוננות שתוצג בשירו של ריה"ל לא תיוחד רק לביטויים המצוטטים מן הבית הראשון בפתיחה המפויטת אלא לשיר כולו, מתוך הנחה שהפוטנציאל התמטי של המושגים 'יראה' ו'אהבה' שזיהה בו מחבר מדה"ג משתרע בכל היקפו. ה'אהבה' וה'יראה' משותפים לפתיחה המפויטת של ההקדמה ולשירו של ריה"ל, אולם באופן שונה. אצל ריה"ל מושג ה'אהבה' מופיע מעצם שיוכו לקבוצת שירי המסע אחר האהוב - האל ומתבסס על הגילוי של המשורר בשירים אלה כי הוא מוצא "את אוהבו בליבו"⁷⁸ "ראות לב לא ראות עין". מושג האהבה בשירו של ריה"ל מהווה אפוא מוקד תמטי של השיר. אף ה'יראה' מופיעה בשירו של ריה"ל כמוקד תמטי "ופקד מפני אימיו / ויחל אֶת- יְשׁוּעוֹתָיו [...] דְּמָעוֹת תִּזְלַע עֵינָהּ / וְתִתְחַרֵּט עַל פְּשָׁעִים, [...] עֲמֹד לְמִשְׁפָּט וְחַיָּה / וְעֹזב מְרֹד וּמַעַל". בפתיחה המפויטת של ההקדמה למדה"ג לעומת זאת⁷⁹ מהווים מושגי ה'אהבה' וה'יראה' גם מוקדים תמטיים וגם מסגור מושגי פואטי. מושג ה'אהבה' מהווה את מוקדו של החלק השני, וביטויי רבים: מובעת שאיפה לצמצום הפער בין האדם ובין "שְׁמִי גְבוּהָה" מדברי הציפייה "הַדְּבָק בְּתוֹרָתִי", מופיעה אמירה מפורשת "קִדְשׁ שְׁמִי בְּאַהֲבָה" ומושג ה'אהבה' מופיע בריכוז צפוף: "קִדְשׁ שְׁמִי בְּאַהֲבָה אֲבָל לֹא בְּעַל-כָּרְחָהּ / אֲהַבְנִי עַל-הַכְּרִיזוֹת וְאַהֲבִי אֶקְרָאָהּ / כְּפָתוּב בְּתוֹרָתִי וְאַהֲבָה אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ (דברים ו, ה; יא, א)". ה'יראה' עומדת במוקדו של חלק א' בפתיחה המפויטת של ההקדמה "אָדָם לֹא וְאֶתְחַלֵּל וְאֶפְסֹד מְרֹב אִיוָּמוֹ" ואליה נלוות השלכותיה "אֶלְמֹד דְּרָכָיו וְחֻקָּיו וְאֶשְׁנֶן לְעֵינַי כָּל- יְקוֹמוֹ [...] אֶשְׁעֶן בְּמִקְוֵה יִשְׂרָאֵל וְאֶעֱרֹץ מִמֶּנּוּ בְּקוֹמוֹ".

המושגים 'יראה' ו'אהבה' מוליכים את הקורא מן ה'יראה' בחלק הראשון של פיוט ההקדמה אל ה'אהבה' בחלקו השני. סצינת ההתגלות במעמד הר סיני הנרמזת בחלק ב' בפיוט ההקדמה במדה"ג "שְׁנַגְלִית מִשְׁמִי גְבוּהָה" אשר אמורה להתאפיין מניה וביה ביראה ובחרדה בבחינת "וַיִּתְחַרֵּד כָּל-הָעָם"⁸⁰, מתעצבת כקריאה לאהבה בפני "עַם כְּמֹהֲיָה". המעבר מן ה'יראה' אל ה'אהבה' בין שני חלקיה של הפתיחה המפויטת של ההקדמה כרוך גם בדוברים המופיעים בהם. בחלק א' נוכח במפורש, כפי שהצגתי לעיל, ה"אני הדובר" באמצעות הפעלים בגוף ראשון. בחלק ב' משמיע הפתיחה המפויטת את דבר האל הקורא לעמו לקדש את שמו באהבה. בכך מתעצבת מערכת הרמונית, ובה האדם הדובר בחלק א' עומד

⁷⁸ ראה לוין 2007 : 112.

⁷⁹ ראה לעיל 3.2.2 פיוט ההקדמה - הטקסט.

⁸⁰ שמות יט, טז.

ביראה מול האל, ואילו האל מציע את ה'אהבה' בחלק ב'. זאת לעומת שירו של ריה"ל, ובו הן ה'יראה' והן ה'אהבה' נתבעות מן האדם.

ההשוואה בין השירים מוצגת בפריסה טבלאית:

פתיחה מפויטת להקדמה		שירו של ריה"ל
מבנה - מושגים	מיראה בחלק א' לאהבה בחלק ב'	היראה מהווה מסגרת לאהבה
מבנה - דובר	מן המחבר בחלק א' לאל בחלק ב'	המחבר
האדם	עומד ביראה	נתבע ליראה ולאהבה
האל	מתגלה ומציע את האהבה	נעלם ומהווה יעד לחיפוש

נוכחותה של שירת ריה"ל בתוך הפיוט מעידה לא רק על עולמו הספרותי עשיר המקורות של מחבר מדה"ג אלא על מודעות סוגתית גבוהה המייחסת ערך לשירה, על התימות המאפיינות אותה, על צורותיה ועל תפיסתה האוטונומית המאפשרת את הסבתה לכדי מסגרת למדה"ג כולו.

3.3. פתיחה מפויטת להקדמה - סיכום

הפתיחה המפויטת של ההקדמה מתאפיינת בהצבת מושגי ה'יראה' וה'אהבה' כתמות וכמושגי מבנה לקראת פיתוחם התמטי-פואטי בהקדמה, במודעות פואטית גבוהה לערוץ הביטוי של השירה ולנוכחותו של המחבר כדמות ייחודית המצהירה על מקומה ועל סמכותה.

4. הפתיחה המפויטת וההקדמה כסמני חיבור: סיכום

בחלק זה ביקשתי לברר את אפשרות תפיסתם של ההקדמה ושל הפתיחה המפויטת כמסגרת בעלת פוטנציאל אכספוזיציוני במדה"ג. לשם כך בחנתי כל אחד ממרכיביה של מסגרת זאת מתוך ניסיון לאפיין את התמונה המתקבלת משילוב זה של שני ערוצי הביטוי - הפתיחה המפויטת הרצפים הדרשניים בהקשרה של ההקדמה ובהקשרו של מדה"ג על פרשותיו. מבחינה זו הולכת ומתבררת תמונה ייחודית שיסודותיה טמונים בכל אחד מערוצי הביטוי הללו ובזיקות המתקיימות ביניהם.

הפתיחה המפויטת קודמת להקדמה המנותקת מן הרצף המקראי ומוליכה אליה. לפיכך הן מהוות מסגרת טקסטואלית המושכת תשומת לב נפרדת. הקומפוזיציה המכנסת אותם למסגרת אחת מיוסדת על טרמינולוגיה פרשנית, על המיזוג בין התמה לבין הפואטיקה, על יצירת מסגרות טקסטואליות, על דמות המחבר ועל שילוב בין פתיחה מפויטת לבין רצף דרשני.

טרמינולוגיה פרשנית

ד"ה 'כתוב' והפסוק הנועל את הפיוט "כְּכָתוּב בְּתוֹרָתִי וְאֶהְיֶה אֵת יְיָ אֱלֹהֶיךָ (דברים ו, ה; יא, א)" פותחים את ההקדמה "כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה) וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, פסוק יג)". הזיקה הראשונית בין הפתיחה המפויטת לבין ההקדמה נשענת אפוא על כלי הרמנויטי הנטען בתפקיד קומפוזיציוני ויוצר רצף בין שני ערוצי הביטוי. המודעות לפרשנות - ראשיתה אם כך בפתיחה המפויטת בשימוש שגור לכאורה בדה"צ 'כתוב' הקוטע את הרצף בין לשון השירה לבין לשון הפסוק המובא מן המקרא, אולם פיתוחה הפואטי מופיע בפתיחת ההקדמה, שבה מוסב ד"ה 'כתוב' מכלי הרמנויטי ליצירת ריתמוס סימטרי.¹ המרחב הקומפוזיציוני בין הפתיחה המפויטת לבין ההקדמה מבליט את המודעות לטרמינולוגיה הפרשנית כבעלת תפקוד פואטי, ובכך הוא יוצר ציפייה אכספוזיציונית לקיומן של זיקות בין פיוטי הפרשות לבין הרצפים הדרשניים המופיעים בהן בגופו של מדה"ג. זאת על בסיס ההקדמה, שבה התמזגה הפרשנות בתמה והפכה ליסוד מארגן פואטי ביצירה.²

חלק ב' של ההקדמה המציג את ל"ג מידות הדרש מבליט את הפרשנות גם ככלי קוגניטיבי להפקת משמעות, גם כתמה וגם ככלי פואטי. ארבע מתוך מידות הדרש³ - כליה של הפרשנות - משמשות כמסגרת למושג ה'יראה'. הדגמה זו מבהירה שהיראה כרוכה בחכמה ובסמכות, מהווה גם עמדת מוצא

¹ ראה לעיל עמ' 34 - 37.

² ראה שם.

³ ראה לעיל עמ' 54 - 59.

וגם יעד להתפתחות ומחייבת סייגים. כפי שהראיתי⁴ ארבע המידות מציבות את מרחב הפרשנות באמצעות הגדרת גבולותיה ומתמקדות בדרך הצגתה כעמידה מול האל. זאת, בהתאמה לפיוט ההקדמה שבו פונה הפייטן אל האל המתגלה "יְתִבְרֶךְ שְׁמֶךָ שְׁנִגְלִית מְשִׁמִּי גְבוּהֶיךָ". אם במדרש ה'קלאסי' ההתגלות מומרת במעשה הפרשנות,⁵ הרי שכאן ההתגלות גלומה בחיבור שהפרשנות היא תמה שלו. התפיסה הזו מגיעה לשיאה בחלק ג' של ההקדמה בהצגתה של הפרשנות כתהליך מענג אשר גם חושף את סודותיה של התורה כמבע אמנותי בדמות "משליה"⁶ וגם מתכנס אל חיקה של האהבה כחוויה אחדותית-פואטית.⁷ מתקבלת אפוא מסגרת הפותחת במבע אמנותי מוצהר, הפתיחה המפויטת, וננעלת באחדות הפואטית.

בין תמה לבין פואטיקה

בפתיחה המפויטת של ההקדמה מהווים מושגי ה'אהבה' וה'יראה' גם מוקדים תמטיים וגם מסגור מושגי פואטי. מושג ה'יראה' מופיע בחלקו הראשון של הפיוט "אָדָם לֹא נֶאֱתָחֹלֵל וְאֶפְסָד מְרֵב אִיּוֹמוֹ", ואילו מושג ה'אהבה' מופיע בחלקו השני "אֶהְבֵּנִי עַל-הַבְּרִיּוֹת וְאֶהְבֵּי אֶקְרָאָךְ". בכך הם נוטלים חלק בעיצוב מבנה הפתיחה המפויטת המוליך מן ה'יראה' אל ה'אהבה'. ההקדמה לעומת זאת מציבה את שני המושגים כמסגרת סימטרית השואפת לאחדות הרמונית. חלק א' שלה נפתח בהצבתם זה מול זה "כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה) וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, פסוק יג)", ומושגים אלה משמשים לקביעת מבנהו. במרכזו של חלק ב' מופיע מושג ה'יראה' לבדו ובזיקה ברורה לפרשנות שמידות הדרש הן כליה "מרבוי כיצד, הרבוי בשלוש לשונות. את גם ואף. את לרבות, כמו את ה' אלהיך תירא (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים", ובחלק ג' מופיעים שני המושגים ככלים הרמנויטיים "הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה" המתאחדים ב'אהבה' המופנית אל הפרשנות במקום אל האל "ולשגות באהבתה לעד". הפתיחה המפויטת, אם כן, מציבה את המושגים מבחינה תמטית ומבנית, ובהקדמה הם מקבלים עיבוי תמטי, מעצבים את המבנה ומתבררים ככלי פרשנות.

מסגרות טקסטואליות

גם בפיוט ההקדמה וגם בהקדמה בולטת הנטייה להצבת מסגרות טקסטואליות רחבות חובקות עולמות תרבותיים שלמים: העולם הסמיוטי מופיע בפתיחה המפויטת בדמותן של אותיות הא"ב,⁸ ליבת עולם הידע הפרשני - משנה, מדרש, הלכות והגדות - מקבלת ביטוי מטפורי בדמותה של אבן הפסיפס, ובכך

⁴ ראה לעיל שם ...

⁵ ראה שטרן 1986: 120 - 122.

⁶ ראה לעיל עמ' 59 - 61.

⁷ ראה לעיל עמ' 90.

⁸ ראה לעיל עמ' 107 - 110.

מופיעה הפרשנות הגלומה בליבה זו לא רק בדמותם של תהליכים להפקת משמעות אלא כמרכיב המעצב תמונה שלמה והרמונית - היא אבן הפסיפס על כל צדדיה;⁹ מושגים המקיפים תחומי חיים - ששה סדרי משנה;¹⁰ מושגי פרשנות בדמותה של מערכת ל"ג מידות הדרש;¹¹ סדרת מימרות בעלות מבנה סימטרי¹² היוצר מיזוגים בין מושגים. מלבד זאת שילוב סוגות וכיווני חשיבה לשם יצירת מסגרות טקסטואליות עמעם את הגבולות הסוגתיים בין הממרה לבין הדרשה¹³ ואת המחלוקות הרעיוניות.¹⁴

דמות המחבר

אופיר מינץ מנור הדגיש את הדמות האינדיווידואלית של מחבר הפיוט כאחד ממאפייני הסוגה וכמסמנת בלשונו "a unique socio-cultural setting that differs from the one we know from rabbinic culture and literature",¹⁵ אולם נוכחותו בפיוט ההקדמה מודגשת בעיקר באמצעות הפעלים בגוף ראשון המעידים על יכולותיו הפיוטיות.¹⁶ בהקדמה דמותו מתגלמת כהבנייה טקסטואלית בעדיפות המיוחסת למסגרות הטקסטואליות על פני ההבדלים במרקמן, במגמה לטשטוש המחלוקת, בהבלטה מודעת של סמכות המחבר ובסימונם של אלה על ידי גלגולם של מושגים מן התמה אל עבר התמה-פואטיקה.

בין רצף דרשני לבין פתיחה מפויטת

אף שחבצלת מאפיין את מדה"ג כבעל נטייה אל עבר המדרש הקדום,¹⁷ ולכן חריג הוא, על פי דבריו, למדרשי תימן, עולה מבחינתם של ההקדמה ושל הפתיחה המפויטת שלה, כי נטייה זו מקבלת מסגור מחודש ובכך מפנה את מקומה לדגם ייחודי.

המפגש בין ההקדמה לבין הפתיחה המפויטת של ההקדמה יוצר פוטנציאל אכספוזיציוני הנעוץ בסדירותם של הפיוטים המופיעים בשעריהן של כל הפרשות במדה"ג. סדירות זו רומזת לתפיסה ייחודית של הרצפים הדרשניים המופיעים ביצירה בשל מסגורם בחגורת הפיוטים, פריז של מחבר, שנוכחותו וכוחו הפיוטי מובלטים בפיוט ההקדמה: "אֲבִיעָה רְנָנוֹת בְּעֵד מְפַעְלִי בְּעוֹלָמוֹ / אֶגְדְּלוֹ כְּפִי כְּחִי לֹא לְפִי רֵב מַעְצוֹמוֹ / [...] אֶהְלֵל לְמִי שֶׁהַשָּׁמַיִם כָּסְאוֹ וְהָאָרֶץ הָדָמוֹ / [...] אֶזְמַר שְׁמוֹ מְקוֹם עוֹלָמוֹ וְאֵין עוֹלָמוֹ מְקוֹמוֹ".¹⁸ הציפיות האכספוזיציוניות הנוצרות ממפגש זה מתייחסות למספר מישורים. במישור הקומפוזיציוני

⁹ ראה לעיל עמ' 43 - 45.

¹⁰ ראה לעיל עמ' 69 - 71.

¹¹ ראה לעיל עמ' 45 - 59.

¹² ראה לעיל עמ' 81 - 86.

¹³ ראה לעיל עמ' 86 - 87.

¹⁴ ראה לעיל עמ' 43 - 44.

¹⁵ אני מודה לאופיר מינץ מנור שהעמיד לפני את נוסח דבריו בעניין זה בהרצאה שנשא באוניברסיטת חיפה "The Birth of the Author: Piyyut as an Alternative to Collective Authorship in Rabbinic Literature", 16.1.2014.

¹⁶ ראה לעיל עמ' 107 - 110.

¹⁷ ראה חבצלת תשנ"ו: 3.

עולה ציפייה לראות ברצפים הדרשניים המופיעים בפרשות מדה"ג כרכיבים בתוך מסגרת פייטנית המודעת לעצמה, מעבים אותה וכפופים אליה. במישור הפואטי עולה ציפייה לרתימתה של הפרשנות כתמה לעבר הפואטיקה ולשילוב סוגות שונות בבחינת מטה-פואטיקה. לבחינה של מידת מימושן של ציפיות אלה ושל אופני עיצובן מוקדשים הפרקים הבאים.

חלק ב': מסמיוטיקה לפואטיקה ב"מדרש הגדול"

מבוא - דיבור הצעה 'זהו שאמר הכתוב'

כסימון פואטי של יחידות טקסטואליות

הדיון בהקדמה ובפתיחה המפויטת שלה הצביע על מסגרת טקסטואלית המתאפיינת בשלושה מהלכים מרכזיים: זוג מושגים - 'אהבה' ו'יראה' ומונחים של טרמינולוגיה פרשנית התגלגלו לכדי תמונה תמה-פואטית, ובה ניתן לזהות את תרומתם לעיצובה הקומפוזיציוני של ההקדמה; ערוצי הביטוי השונים השתלבו לכדי תמונה מטה-פואטית, ובה עומעמו ההבדלים הסוגתיים ביניהם לטובת המסגרת הטקסטואלית הרחבה; הרצף הדרשני של ההקדמה והפתיחה המפויטת שלה יצרו מסגרת משותפת המשלבת ליטורגיקה עם פרשנות. שלושת התהליכים הללו מצביעים על מודעות פואטית לעיצוב מארג אמנותי הרמוני ופותרים את האפשרות לראות בהקדמה ובפתיחה המפויטת שלה פוטנציאל אכספוזיציוני למימושה של מודעות זו בגופו של מדה"ג.

כפי שהראיתי, אחת הדרכים ליצירת מבנים טקסטואליים בהקדמה מיוסדת על שימוש בטרמינולוגיה הפרשנית של דה"צ כגון 'כתוב' לא רק בתפקידם הפונקציונלי המוכר של הבאת פסוק ושל חיבור בין "התורה הכתובה לתורה שבעל פה"¹ כנהוג במדרשי התנאים, אלא כיסוד מארגן פואטי של הטקסט לשם יצירת קומפוזיציה סימטרית ומרחב שיח למושגי ה'יראה' וה'אהבה'. מלבד זאת שימש דה"צ 'כתוב' והפסוקים המובאים עמו ליצירת זיקה בין הפתיחה המפויטת "בְּכָתוּב בְּתוֹרָתִי וְאֶתְּתֶהּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ (דברים ו, ה; יא, א)" לבין ההקדמה "כתוב ואהבת את ה' אלהיך (דברים ו, ה) וכתוב את ה' אלהיך תירא (שם, פסוק יג)". אם אכן ההקדמה נושאת פוטנציאל אכספוזיציוני, ניתן לצפות לסדירות פואטית ותמטית בין הפתיחה המפויטת לבין הפרשה הדרשנית הבאה בעקבותיה.

אחד מדיבורי ההצעה הבולטים בנדירותו במדה"ג לעומת דה"צ אחרים שאימץ מחבר מדה"ג² הוא הביטוי הפרשני 'זהו שאמר הכתוב' (להלן זש"ה). הוא מופיע באופן סדיר בראשי הפרשות במבנה דרשני דמוי פתיחתא תוך זימון הפסוק החותם את הפתיחה המפויטת לפתיחתה של כל פרשה כפסוק רחוק. בנוסף לכך הוא פותח יחידות נוספות בכל פרשה במינונים משתנים. בכך מתאפשר לזהות בכל פרשה

¹ ראה נסים 1991/2 : 188.

² בסקירת מקורותיו של מדה"ג מציין טובי (תשנ"ד) את דה"צ שאומצו מכל מקור ושולבו במרקמו של מדה"ג. אין משמעות הדבר שדה"צ הללו הועתקו ביחד עם המובאות מן המקורות, אלא שנעשה בהם שימוש בין אם נגררו עם המובאה ובין אם באופן יזום. באשר לדעה"צ היוזמים ולתפקודם הייחודי למדה"ג, ראה דיון בתפקודם במדה"ג בפרשת 'לך לך' ביצירת מבנים סימטריים, שפירא 2007 : 57 - 69.

שלשלת של יחידות טקסטואליות אשר המשותף לכולן הוא דה"צ זש"ה. ראשיתה של כל שלשלת כזו בפתיחה המפויטת על בסיס הפסוק החותם אותה, המשכה במבנה הדרשני הפותח של הפרשה בהבאתו של פסוק זה באמצעות דה"צ זש"ה ויחד עמו את הפתיחה המפויטת כולה, ופיתוחה ביחידות טקסטואליות נוספות הפותחות בו. תופעה זו יוצרת ציפייה לזהות בדה"צ זש"ה, כפי שהוא מופיע במדה"ג, פוטנציאל פואטי לא רק כמסמן יחידות אלה, אלא כמצרף ביניהן על בסיס שוויון הערך שנוצר בשל סימון ביחס לאחרות³. עיון משווה במקורות אשר שימשו את בעל מדה"ג בכל חומשיו ליחידות הפותחות ב- זש"ה מעלה, שבמרבית הופעותיו הוא פרי יוזמתו של המחבר. נוצרת אפוא מן הטקסט תמונה של מודעות לסימן הלשוני זש"ה. מתבקש אפוא לבחון דה"צ זה גם מצד תפקודו האינדקסיקאלי וגם מצד האפשרות הפואטית הנרמזת בו.

דה"צ זש"ה מתאפיין באמצעות המצביע "זהו" וניתן לזהויו מידי כסימן אינדקסיקלי בהשוואה לאייקון ולסמל. ככזה הוא בולט במשמעו הישיר שלא נזקק לתיווך. זהויו כסימן ומשמעותו כסימן קודמים אפוא לתהליך הפרשני, שהרי "מן השימוש בכינוי הדאיכטי משתמעת ההנחה בדבר קיומה של נוכחות"⁴. קיום זה מבהיר את ההקשר שהכינוי הרומז - הדאיכטיס - תלוי בו: הוא מצביע על אובייקט מסוים, שנמצא בהקשר המשותף למוען ולנמען. ההקשר המשותף יכול להיות שיח משותף, ובו הסימן מצביע על יחידת שיח שנאמרה כבר או עתידה להיאמר, והוא יכול גם להצביע על הסביבה החוץ-טקסטואלית המשותפת למוען ולנמען.⁵

בצד התפקיד השגור של דה"צ זש"ה במדרשי התנאים, שהוא, כפי שתיאר בכר "לקשר את הכתוב הנדון עם כתוב אחר"⁶, ניתן לזהות התייחסויות נוספות להופעותיו בספרות המדרש לדורותיו. רויטמן מצביעה על הגמישות במשמעם של הסימנים האינדקסיקליים.⁷ גמישות זו מאפשרת ליצוק באי-מוגדרותם הסמנטית תכנים שונים, ורויטמן רואה בכך בסיס לתהליך של התפתחות במשמעותם הפרשנית של כינויים אלה מן המדרש אל עבר הקבלה, "שם הם מגלמים את חוויית ההשגחה והתגלותה".⁸ אף בויארין "קושר בין השימוש הדאיכטי - במדרש - לחוויית ההתגלות"⁹ כביטוי לאופן פעולתו של המדרש ככלי תרבותי המנכיח את ההיעדר בהווה. תמונה זו מחריפה עם המודעות הדרידיאנית לכך שהמסומן

³ ראה יאקובסון, 1986 : 145.

⁴ ראה שטיין תשס"ה : 223 על פי ליונס.

⁵ ראה שם : 222.

⁶ ראה בכר תרפ"ג : 35.

⁷ ראה רויטמן 1986 : 160.

⁸ ראה גם שטיין על פי רויטמן שם : 224 הע' 172.

⁹ ראה בויארין 2011 : 190 - 193.

הוא בבחינת 'היעדר' תמיד, ¹⁰ והנוכחות שהוא רומז עליה היא בגדר כשל של תפיסת הלשון כנוכחות ולא כהיעדר. בהקשרו של המדרש פועל אפוא הסימן האינדקסיקלי בין הצבעה על התגלות כנוכחות ובין גילומו של היעדר.

'זהו שאמר הכתוב' מהווה את אחד מביטוייו של הסימן הדאיכטי במדרשי האגדה ובראשם במדרשי תנחומא. הכינוי הרומז "זה" שרויטמן ובויראין זיהו כמנכיח התגלות, מנכיח בתנחומא יחידות טקסט ויוצר תנועה בין המדרש לבין ה'כתוב'. זאת בדומה לתיאורו של בכר. ¹¹ לרוב, מבנה הופעתו בתנחומא קבוע ונושא שלושה חלקים: החלק הראשון הוא פסוק הפרשה - הפסוק הקרוב, החלק השני הוא דיבור הצעה זש"ה, החלק השלישי - הפסוק הרחוק ועמו יחידות טקסט הדורשות אותו. על יסוד הערכתו של מרק ברגמן, ¹² כי במדה"ג השתמר עיבוד תנחומאי של הפתיחתא (הנפתחת בדה"צ זש"ה), יש מקום להאיר את תפקודו של דה"צ זש"ה באמצעות דוגמה מספרות התנחומא.

לדוגמה (תנחומא ורשא הנדפס לך לך ג):

- פסוק הפרשיה - פסוק קרוב: "ויאמר ה' אל אברהם לך לך"
- דיבור הצעה אינדקסיאלי - זש"ה
- פסוק רחוק מן הכתובים - "שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך" (תהלים מה, יא)
- הצעות דרשניות

"שמעי בת וראי והטי אזנך" זה אברהם,

"ושכחי עמך ובית אביך" זו עבודת כו"ם

ואומר (ירמיה ב) "אומרים לעץ אבי אתה וגו'",

"ויתאו המלך יפיד" (תה' מה, יב) זה ממ"ה (מלך מלכי המלכים) והוא חפץ לייפותו בעוה"ז

ולעוה"ב, כי הוא אדוניך והשתחוי לו

ניתן לציין על פי דוגמה זו שני מאפיינים עיקריים להופעתו במדרשי התנחומא: א. הנהרה הדדית של פסוק הפרשיה והפסוק הרחוק. ב. הדגשה של עצמאות הטקסט על ידי טשטוש סיטואציית ההיגוד שלו בהיעדר שמות חכמים. ¹³ היעדר זה מאפיין את מרבית הופעותיו של זש"ה בתנחומא - כמעט 80% מהן,

¹⁰ ראה שם: הע' 174.

¹¹ ראה לעיל בכר שם.

¹² ראה ברגמן 2003: 179.

¹³ ראה לדוגמה מתוך בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה לט: "יב (א) ויאמר י"י אל אברהם לך לך וגו'. ר' יצחק פתח שמעי בת וראי והטי אזנך ושכחי עמך ובית אביך (תהילים מה יא) אמר ר' יצחק לאחר שהיה עובר ממקום למקום וראה בירה אחת

ואפשר שלפנינו מאפיין של המדרש המאוחר הנוטה לטובת המסגרת הטקסטואלית על פני שיוך ההצעות הדרשניות לשמו של חכם, וכפי שתיאר זאת יעקב אלבוים בהקשרם של התנחומא, פדר"א ותדב"א "הניסוח המחודש [של המדרש המאוחר ג"ש] עשה להפקעתם של המאמרים מבעלות אומריהם".¹⁴ מאפיין אפשרי זה הולם מצד אחד את "העדפת רוחב היריעה הסיפורי", כפי שמנסח זאת ארנון עצמון על יסוד המחקר הרואה בהרחבת הסיפור המקראי את עיקר עניינו של המדרש המאוחר.¹⁵ אולם דומה שבהקשרו של התנחומא לא הסיפור בלבד עומד במרכז העניין אלא העיצוב הפואטי של המסגרת הספרותית, וכפי שציין ברגמן, נמצאים בדרשה מספרות תנחומא-ילמדנו "סימנים ברורים של עיבוד ספרותי של מאמרים מן הדרשה המקבילה".¹⁶

מעיצוב זה עולה בהקשרנו שזש"ה מגדיר מסגרות טקסטואליות, קובע בכך את שדה השיח שלהן באמצעות זימון מרכיביהן והנכחתם ומעצב את הזיקות ביניהם. בדרך זו מתאפיין הסימן הדאיכטי, זש"ה, לא רק כמצביע אינדקסיקלי המצביע על פסוק מן הכתובים, אלא כמרכיב מארגן המעצב יחידה טקסטואלית כמבנה, ובו פסוק הפרשה מקבל את משמעותו באמצעות הפסוק הנדרש מן הכתובים. מעניין לשים לב לכך שבהקשרה של דוגמה זו מובלטת פעולתו של הסימן הדאיכטי 'זה' בגופן של ההצעות הדרשניות. הוא גם קושר בין שני הפסוקים על חלקיהם השונים וגם יוצר רצף של שוויון ערך בין ההצעות השונות לאורך כל הדרשה, "שמעי בת וראי והטי אזנך זה אברהם / ושכחי עמך ובית אביך" זו עבודת כו"ם". מתקבל עולם טקסטואלי המורכב משני מסמנים מן המקרא, פסוק הפרשה והפסוק מן הכתובים, מהמצביעים המארגנים את המשמעות הנוצרת משניהם ומההצעות הדרשניות המתאפשרות מהם. אולם אין בכך כדי להצביע על כלל הדרשות המשלבות את זש"ה בתנחומא. הוויתור על שמות הדרשנים, מותיר את הדרשה ללא סימנים היסטוריים לכאורה הנרמזים משמותיהם, ובכך מתחזקת האוטונומיה של הטקסט. המאפיינים שהציע יעקב אלבוים לתיאור המדרש המאוחר בהשוואה למדרש המוקדם, ובהם הפקעת מאמרים מבעלות אומריהם, שאיפה לציור תמונה שלמה לעומת מלאכת

דולקת, אמר תאמר שבירה היתה בלא מנהיג, הציץ בעל הבירה אמר לו אני הוא בעל הבירה, כך לפי שהיה אברהם אבינו אומר תאמר שהעולם בלי מנהיג, הציץ הקב"ה אמר לו אני הוא המנהיג אדון כל העולם, ויתאו המלך יפיד (תהילים מ"ה/ יב) ליפותך בעולם, כי הוא אדניך והשתחוי לו (תהילים מ"ה/ה) ויאמר י"י אל אברהם לך לך וגו'. בדוגמה זו המפגישה את שני הפסוקים מבראשית ומתהילים מיוחסת ההצעה הדרשנית לר' יצחק. מבלי להיכנס לסוגיה המורכבת של מידת האוטונומיות בשיוך זה, עדיין ההעדפה להנכיח את דמויות החכמים באמצעות שיוך ההצעות הדרשניות לשמותיהם בולטת בבר"ר לעומת תנחומא.

¹⁴ ראה אלבוים, תשמ"ו, 58.

¹⁵ ראה עצמון, 2011: 87 - 88 וראה לוינסון תשס"ה: 315 - 316.

¹⁶ ראה ברגמן 2003: 15 וראה את תגובתה של שטיין ללוינסון הממוקד במסגרת של הסיפור. היא מבקשת להרחיב את המבט מן המסגרת של הסיפור אל הקומפוזיציות "שבהן הסמכות ממוקמת בעולם המיוצג של החיבור - הסיפורי והלא סיפורי כאחד", תשס"ז: 604.

הפסיפס, בניית רצפים כתכלית, אובדן של דיאלקטיות ושאיפה לאחדות, משרטטים אף הם מגמה אוטונומית זו בהקשרו של המדרש המאוחר.¹⁷

עוד באשר למדרש המאוחר בהקשרו של מדרש תהלים, העלה אלבק את הסברה, כי דה"צ 'זהו שאמר הכתוב' מופיע בו במשמעות שונה של הבאת פסוק נוסף כמשמעות הביטוי: 'כמו שנאמר' ולא כפתיחה לדרשת פתיחתא.¹⁸ אפשר שיש גם בכך כדי לאפיין את התפתחותה של המודעות לתפקידו המשתנה של זש"ה במדרש המאוחר ובעקבותיו במדה"ג.

הופעתו של דה"צ זש"ה במדה"ג מזמנת השוואה להופעותיו במדרשים הקדומים ובתנחומא, ומזמנת בחינה של תמונת תפקודו במדה"ג ביחס לדגם התפקוד שתואר בהם. היקרויותיו היוזמות של זש"ה רומזות לפוטנציאל פואטי לא רק בגבולותיה של יחידה טקסטואלית לעצמה, אלא בהקשרו של החיבור כולו. בכך ניתן לזהותו כמצביע על מודעות לאפשרות הפואטית הגלומה בו, כסימן הגזור מן הטרמינולוגיה הפרשנית. אפשרות פואטית זו יש בה כדי לרמוז לעמעום של פרשנות פסוקים, אשר מופיעה אמנם במבנים הטקסטואליים במדה"ג, לטובת סדירות פואטיות. אם בתנחומא זוהתה יצירה של מבנה הממשמע פסוק 'קרוב' באמצעות פסוק 'רחוק', הרי שבמדה"ג חובק דה"צ זש"ה לא רק את היחידה הבודדת על המבנה המאפיין אותה, אלא רצף של יחידות מסומנות ע"י הסימן הדאיקטי 'זהו שאמר הכתוב'. דרכי מימושה של המודעות הגלומה בסדירות זו ומשמעויותיהן עומדות במרכז הדיון המוצע.

הואיל ודה"צ זש"ה מביא תמיד פסוק 'רחוק', עולה לכאורה האפשרות לכנות את היחידות הטקסטואליות הללו במונח 'פתיחתא' בשל שיבוץן במסגרת של פסוק הפרשה ה'קרוב'. אולם אפיונה, כפי שמתאר היינימן "מבנה יסוד אחיד, אשר בו משמש לדרשן כנקודת מוצא פסוק הלקוח ממקום אחר (לרוב: מן הכתובים), ולא מאותה הפרשה הנקראת בהזדמנות אשר בה הוא משמיע את דרשתו. מפסוק 'רחוק' זה הוא מגלגל את דבריו עד שהוא יוצר קשר לראשית הפרשה, שבה הוא מבקש לדרוש, ומסיים בהבאת הפסוק הראשון שבה",¹⁹ אינם מתקיימים במדה"ג באופן סדיר. לא תמיד יחידות טקסטואליות אלה נחתמות בפסוק הפרשה. לכך יש להוסיף את המגמה לטשטוש ההבחנות בין המבעים השונים שזוהתה בהקדמה, ואפשר שבהקשרו הספרותי של מדה"ג בן ימי הביניים, דומה שהכרעה סוגתית כזו אינה נדרשת בשל מתן עדיפות למסגרות הטקסטואליות הרחבות המאפיינת כבר את המדרש המאוחר.

¹⁷ ראה אלבוים, תשמ"ו: 58 - 59.

¹⁸ ראה צונץ ואלבק 1954: 132.

¹⁹ ראה היינימן תשכ"ט: 43, וראה את ביקורתו של Sarason 1982: 558 המציע לראות בפתיחתאות לא כמעידות על סיטואציית ההיגוד שלהן, כפי שראה זאת היינימן, אלא כתלויות בהקשר הספרותי שלתוכן עוצבו.

יש בכך כדי לרמוז לתפקוד דומה ליחידות המסומנות בדה"צ זש"ה ללא צורך בקביעה קשיחה בדבר השייך הסוגתי שלהן אלא בניסיון לזהות את מבני הרצף שהן מרכיבות ואת משמעותם.

אף טובי זיהה את הזיקה בין יחידות טקסטואליות אלה שהוא מכנה פתיחות לבין דה"צ זש"ה,²⁰ והוא מתאר אותן כ"פתיחות קצרות לנושאים נבחרים [...] ותפקידן אחד - להאיר את הנושאים הללו מזוויות שונות".²¹ תיאורו מיוסד על תפיסת מדה"ג כחיבור אשר מפרש את פסוקי המקרא, אולם, כפי שהצעת, בצד נוכחותה של פרשנות פסוקים במדה"ג, נרמזת מגמה של תבנות חומרים טקסטואליים על בסיס סדירות פואטית של דה"צ זש"ה. סדירות זו ניתנת לתיאור בלשונו של לוי שטראוס כעיצוב של פרטיטורה מוסיקלית באמצעות שילוב של שני צירים, ציר דיאכרוני וציר סינכרוני.²² הציר הדיאכרוני מכתוב את רצף הצטברות חלקי היצירה, והציר הסינכרוני מבליט אשכולות של רכיבים המקיימים ביניהם יחסי גומלין, וכל אשכול מהווה וריאציה המנכיחה באופן שונה את היצירה. לעניינו במדה"ג מבליטה הסדירות הפוטנציאלית של דה"צ זש"ה את הציר הסינכרוני. לפיו עולה הציפה שבכל פרשה יופיעו אשכולות מסומנים באמצעות דה"צ זש"ה כווריאציה על התמה שמציבה הפתיחה המפויטת, ובכך תיצור סדירות זו שלד מבני גם אם אינו רצוף. על יסוד הפוטנציאל האכספוזיציוני שזוהה בהקדמה, ולפיו הציבה הפתיחה המפויטת תמה באמצעות המושגים 'ראה' - 'אהבה', וההקדמה עיבתה אותה,²³ ניתן להניח שמבנה זה של תמה ועיבוי בואריאציות שונות יופיע בגופו של מדה"ג ברובד סינכרוני קודם, וכל פרשה תהווה וריאציה לדגם שהציבה מסגרת ההקדמה. מתקבלים אפוא שני רבדים אשר רומזים על התחביר של מדה"ג. ברובד התשתיתי מונח הדגם המשלב פתיחה מפויטת ורצף דרשני, והוא מסמן ציפייה לזיקה בין שני ערוצי המבע. ממנו צומח באמצעות דה"צ זש"ה רובד נוסף המכוון סדירות פואטית על בסיס שוויון ערך ולא של רצף וממש בוריאציות שונות את הדגם ברובד התשתיתי.²⁴

משתמעת מכך ציפייה לקומפוזיציה המעוצבת בציר סינכרוני ובציר פרדיגמטי. בציר הסינכרוני הגלוי מעוצבת הקומפוזיציה של מדה"ג לפי פרשיות המקרא כמימוש של נורמה ליטורגית ומיוסדת על רצף הקריאה בהן. בציר הפרדיגמטי היא מעוצבת בדרכים פואטיות ואינה רציפה. כפי שאציג, התימות המרכזיות שתודגמנה מתאפיינות בניגוד בינארי. לפיכך ועל בסיס הפוטנציאל האכספוזיציוני שנרמז

²⁰ ראה טובי בן שמעון תשנ"ד : 364 הע' 1537.

²¹ ראה שם : 363.

²² ראה לוי שטראוס, 1969 : 212 וראה הוקס 2003 : 30 - 31.

²³ ראה לעיל סיכום הדיון בפיוט ובהקדמה כסמני חיבור עמ' 114 - 117.

²⁴ וראה את הסכימה שהתווה רולאן בארת (2007 : 242) באשר למערכת היחסים בין המערכת הלשונית, שפת המושא, לבין המערכת של המיתוס, מטא-שפה.

בהקדמה ובפתיחה המפויטת שלה, יוקדש העיון בחוליות השונות לצמדים התמטיים כוואריאציות על הניגוד הבינארי המוצג בפתיחה המפויטת.

בחינת הופעותיו של זש"ה בחומש בראשית²⁵ במדה"ג מעלה את ההתפלגות הבאה:

פרשה	הופעות של זש"ה
פרשת בראשית	8
פרשת נח	8
פרשת לך לך	9
פרשת וירא	4
פרשת חיי שרה	5
פרשת תולדות	2
פרשת ויצא	9
פרשת וישלח	12
פרשת וישב	13
פרשת מקץ	9
פרשת ויגש	9
פרשת ויחי	5

בחמש פרשות מופיע זש"ה באופן שווה - תשע הופעות. לצורך ההדגמה, ועל בסיס מחקר מקדים שערכתי על פרשת 'לך לך'²⁶ יודגמו בדיון שתי פרשות - 'בראשית' ו'תולדות', ובהן הצירים הנוצרים מצירוף היחידות הטקסטואליות השונות המסומנות בדה"צ זש"ה מתוך השוואה למקורותיהן. שתי פרשות אלה נבחרו להדגמה משום שעיצובן מציג שני אופנים שונים של קומפוזיציות, אשר עוצבו באמצעות היחידות הטקסטואליות המסומנות בדה"צ זש"ה. בפרשת 'בראשית' מתקבלת, כפי שאראה, קומפוזיציה המעוצבת כאשכול וריאציות סביב תמה משותפת. בפרשת 'תולדות' לעומת זאת מתקבלת קומפוזיציה המעוצבת כפרדיגמה של ניגודים. העיסוק ההשוואתי ביחידות אלה ייערך מתוך זיקה לתמונה הכוללת המתקבלת מן הקומפוזיציה שהן יוצרות. השוואה זו למקורות מתבססת על עבודתו של

²⁵ חומש בראשית במדה"ג מתאפיין במספר הופעות גבוה מאד של יחידות טקסט הפותחות בדה"צ זש"ה - 94 בסה"כ. חומש ויקרא קוטבי עם מספר נמוך מאד - 26 הופעות. חומש שמות - 61 הופעות, חומש במדבר - 49 הופעות וחומש דברים 47 הופעות.

²⁶ ראה שפירא, 2007: 113 - 131.

טובי בן שמעון,²⁷ אולם כדי להשלים את התמונה נעזרתי גם בהערותיו של מרגליות במהדורתו למדה"ג לבראשית.

העיון במסגרת שפתחה את מדה"ג וכללה פתיחה מפויטת והקדמה העלה את האפשרות להתייחס אליה כאל אכספוזיציה לחיבור כולו במספר מישורים. במישור הקומפוזיציוני עלתה הציפיה האכספוזיציונית לראות ברצפים הדרשניים המופיעים בפרשות מדה"ג כרכיבים בתוך מסגרת פייטנית המודעת לעצמה, מעבים אותה וכפופים אליה. במישור הפואטי עלתה הציפיה לרתימתה של הפרשנות כתמה לעבר הפואטיקה ולשילוב סוגות בבחינת מטה-פואטיקה המטשטשת את ההבחנות ביניהן לטובת טעם שילובן. בעקבות הציפיות שיצרה מסגרת ההקדמה יתמקד הדיון בכל אחת מן הפרשות הנדגמות, 'בראשית' ו'תולדות', בתמונה המתקבלת מן המסגרת הטקסטואלית המופיעה בכל אחת מהן. מסגרת זו כוללת פתיחה מפויטת ורצף יחידות המסומנות בדה"צ זש"ה. לפיכך לא יוצג דיון בכל יחידה על כל מרכיביה ומאפייניה מצד עצמה אלא ימוקד בעיקר בתפקודה הקומפוזיציוני-תמטי. הדיון ביחידות רחבות היקף יציג מתוכן דוגמאות מייצגות שיש בהן להאיר את אפיונה של המסגרת הטקסטואלית על המוקד התימטי שבה ועל דרכי עיצובה בזיקה לציפיות האכספוזיציוניות שעלו מן העיון בהקדמה ובפתיחה המפויטת שלה. למרות זאת יוצג הטקסט של כל יחידה טקסטואלית במלואו כדי לאפשר התמצאות בעת הדיון בדוגמאות.

²⁷ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד.

1. פתיחה מפויטת ואשכול דרשני מסומן בדיבור הצעה 'זהו שאמר הכתוב' - פרשת בראשית

1.1. פתיחה מפויטת - מסגור תמטי ופסוק רחוק

מסגרת ההקדמה הציבה את התמה של 'אהבה' באמצעות הפסוק "וְאַהֲבַתְּ אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ" (דברים ו, ה; יא, א) שחתם את הפתיחה המפויטת ופתח את הרצף הדרשני. היחידה הדרשנית הראשונה ברצף זה הוסיפה את ה'יראה' - "כתוב וְאַהֲבַת אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ" (דברים ו, ה) וכתוב "את ה' אלהיך תירא" (שם, פסוק יג) - ובכך נוצרה מערכת מושגית פרדיגמטית שעיצבה את ההקדמה מבחינה תכנית ומבנית. על בסיס הפוטנציאל האכספוזיציוני של הצבת מערכת מושגית הטמון באפיון זה של מסגרת ההקדמה, מתוך מודעות להקשר הטקסטואלי של הבריאה (בראשית א, א) ובשל הופעתו של הפסוק החותם את הפתיחה המפויטת בראש המבנה הדרשני הפותח את הפרשה, ייערך הזיהוי הראשוני של התמה בפתיחה המפויטת לפרשת בראשית במדה"ג תוך עיון בפסוק הנועל את הפתיחה המפויטת שלה: "כֹּה-אָמַר הָאֵל יְהוָה, בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ, רֹקֵעַ הָאָרֶץ, וְצֹאֵצְאִיהָ; נָתַן נֶשְׁמָה לָעָם עָלֶיהָ, וְרוּחַ לְהִלָּכִים בָּהֶּ" (יש' מב, ה). מבנהו של הפסוק ממקד את תשומת הלב בשמו של האל ובחלקי התמורה המאפיינים את תחבירו ומציעים לו שמות וכינויים נוספים, כרקע המאפיין את כוחו ונותן תוקף לדבריו "כֹּה-אָמַר הָאֵל יְהוָה". תמורות אלה מתאפיינות בפעולות - בורא, רוקע, נותן נשמה ורוח- ובכך מתגלם שמו בפעולותיו במישור הפיזי העולם ובמישור האנושי. השילוב בין שני המישורים רומז לתמה משוערת של היבט קוסמי והיבט אנושי, והעיון שיוצג להלן יתמקד באופן הצגתה של תמה זו בפתיחה המפויטת ובמידת מימושה באמצעות הוואריאציות המוצעות ביחידות הטקסטואליות המסומנות באמצעות זש"ה.

1.2. פתיחה מפויטת - הצבה תמטית: הקוסמי-אלוהי והאנושי-ארצי

להלן נוסח הפיוט:

מְרִשׁוֹת מִי שְׁבָרָא עוֹלְמוֹ לִימִים שְׁשָׁה	אֶקְרָא לְאֵל הַמּוֹשִׁיעַ לַעֲמוֹ מִכָּל-צָרֵיהֶם
בְּחֶפְצוֹ וּמֵאֲמָרוֹ לֹא בְּעָמָל וְלֹא בְּהַרְגָּשָׁה	אֲשֶׁר כָּמָה פְּלָאִים וְנִסִּים עָשָׂה לַעֲיִנֵיהֶם
יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבֶּשֶׁה	יִזְכֹּר בְּרִית אֲבוֹת וְיַעֲמִידָהּ לְבְנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם
הוּא אֱלֹהֵינוּ וְאִפְסָה זִלְתּוֹ אֲדִיר בְּקִדְשָׁה	יִתְמַךְ גּוֹרְלֵיהֶם וְאֵל יִתֵּן לַמוֹט רַגְלֵיהֶם
בְּרַךְ שְׁבִיעִי וְקִדְשׁוֹ וְנִתְּנוֹ לַעֲמוֹ מוֹרָשָׁה	יִסְזַק זְרוֹעָם בְּתוֹכָתּוֹ וְאֵל יִרְפוּ יָדֵיהֶם
לְהִיּוֹת מְנוּחָה וְעֹנֵג מִעֲבֹדֶת זָמָן הַקִּשָּׁה	יִשְׁלַח לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְרַב וְיֹאִיר אֶת פְּנֵיהֶם
כֵּן יִקְדָּשֵׁנוּ צוּרֵנוּ לַעֲד וְלֹא לַעוֹלָם גְּבוּשָׁה	אֲזִי יִשְׁפִּילּוּ וְיִצְאֵמֵנוּ כִּי יְיָ הוּא אֱלֹהֵיהֶם
יִקְרַב קֵץ גְּאֻלָּתֵנוּ וְיִוצֵיא אֶת-הָאָדָם הָרָאשָׁה	הוּא הַיֹּצֵר יַחַד לָכֶם וְהוּא הַמְּכִיֵּן אֶל-כָּל מַעֲשֵׂיהֶם
יִתְזַרְנוּ אֶל גְּבוּלָנוּ וְיִשְׁעֵנוּ וְאֵל יִתּוֹשָׁה	הוּא הַבוֹרֵא שָׁמַיִם וָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בֵּינֵיהֶם
יִסְדֹּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם לַמַּעַן וְלַמַּעַן אֲבוֹת שְׁלֹשָׁה	כְּפָתוּב כֹּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹשִׁיָהֶם
כְּפָתוּב הִנְנִי בּוֹרֵא שְׁמַיִם חֲדָשִׁים וָאָרֶץ חֲדָשָׁה (יש' סה, יש' מב, ה)	

(יז)

שני חלקיה של הפתיחה המפויטת נחתמים בפסוקים הקובעים את חריזתו של כל חלק, ובכך מוצבת חשיבותם של הפסוקים גם בהיבט התכני וגם בהיבט הפואטי.¹ מלבד זאת, ביסוס הפתיחה המפויטת על שני פסוקים, מוסיפה לה אפיון דרשני² אשר מזמן בחינה של הזיקות ביניהם ושל המשמעויות העולות מהן. מהשוואתם של שני הפסוקים - "כי-הִנְנִי בּוֹרֵא שְׁמַיִם חֲדָשִׁים, וָאָרֶץ חֲדָשָׁה; [ולא תִזְכְּרָנָה הָרָאשֹׁנוֹת, וְלֹא תַעֲלִינָה עַל-לֵב]" (יש' סה, יז), החותם את חלק א' ו"כֹּה-אָמַר הָאֵל יְהוָה, בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹשִׁיָהֶם, [רַקַּע הָאָרֶץ, וְצִאֲצָאֶיהָ; נָתַן נֶשְׁמָה לָעָם עָלֶיהָ, וְרוּחַ לַהֲלָכִים בָּהָּ]" (יש' מב, ה) החותם את חלק ב', עולה פעולת הבריאה המשותפת לשניהם ותוצריה - שמים וארץ. אולם על רקע המשותף לשניהם מזדקר הבדל יסודי ביניהם. באמצעות התיאור "שְׁמַיִם חֲדָשִׁים, וָאָרֶץ חֲדָשָׁה" נפתחת האפשרות בפסוק הראשון להתבונן במושג בריאה כמטפורה. התבוננות זו מאפשרת להבין את הבריאה המובטחת בפסוק במשמעות היסטורית של גאולה, ולא במשמעות קוסמית, אשר מופיעה בפסוק השני הממוקד באזכורה של הבריאה כתיאור כוחו ויכולתו של האל. ההבחנה בין המישור הקוסמי לבין המישור ההיסטורי מחודדת על ידי הסיפא של כל פסוק וגם על ידי הקשריהם המקראיים. הסיפא של הפסוק "כי-הִנְנִי בּוֹרֵא שְׁמַיִם חֲדָשִׁים, וָאָרֶץ חֲדָשָׁה; [ולא תִזְכְּרָנָה הָרָאשֹׁנוֹת, וְלֹא תַעֲלִינָה עַל-לֵב]" (יש' סה, יז) מציינת את קיומו של "עולם" קודם, כמצאות שיש לשכוח

¹ סדירות זו מאפיינת את מרבית הפתיחות המפויטות במדה"ג לבראשית למעט פרשות וירא, וישלח, ויגש.

² ראה אליצור תשס"ז: 499 - 528. בדבריה היא מצביעה על הפוטנציאל הדרשני הגלום בפיוטים כך ש"פיוטים לא מעטים מנוסחים באופן המבליט את אופיו הדרשני של הטקסט" (שם: 499) ומציעה ש"לא כל דרשה הבאה בפיוטים נלקחה כהווייתה ממקורות מדרשיים. הפייטנים [...] אף יצרו דרשות אנלוגיות" (שם: 527), וראה שם: 528 הע' 84.

אותה, ולפיכך מבליטה את השינוי ה"היסטורי" המובטח. ההקשר המקראי של הפסוק מציג דברי נחמה ובמסגרתם מובטח בין היתר כי "וְגַלְתִּי בִירוּשָׁלַם וְשִׁשְׁתִּי בְעַמִּי וְלֹא־יִשְׁמַע בָּהּ עוֹד קוֹל בְּכִי וְקוֹל זְעָקָה" (יש' סה, יט).³ הסיפא של הפסוק "כֹּה-אָמַר הָאֵל יְהוָה, בּוֹרֵא שָׁמַיִם וְנוֹטִיָּהֶם, [רַקַּע הָאָרֶץ, וְצִצְצָאִיהָ; נָתַן נֶשְׁמָה לָעָם עָלֶיהָ, וְרוּחַ לְהִלָּכִים בָּהּ]" (יש' מב, ה) מציינת את יכולותיו של האל במתן חיים. ההקשר המקראי של הפסוק מציג את כוחו "אֶחָרִיב הָרִים וְגִבְעוֹת וְכָל־עֶשְׂבָם אֹבִישׁ וְשִׁמְתִּי נְהָרוֹת לָאֵיִם וְאֲגַמִּים אֹבִישׁ" (יש', מב, טו) ומבליט את ייחודו "אֲנִי יְהוָה הוּא שְׁמִי וְכַבֹּדִי לֹא־אֶחָר לֹא־אֶתֵּן וְתַהֲלִתִּי לִפְסִילִים". שני הפסוקים מתווים אפוא באמצעות ה'בריאה' מוקד תמטי המעמיד את הבריאה הקוסמית הממוקדת באל מצד אחד ואת העולם "ההיסטורי" הממוקד בעם ישראל מצד שני. העובדה ששני הפסוקים מובאים מישיעה תורמת אף היא להידוק המסגרת הדרשנית-תמטית המעוצבת בפתיחה המפויטת על בסיסם.

חלקה הראשון של הפתיחה המפויטת נתון בין שתי בריאות האחויות זו בזו. האחת - בעבר והאחרת בעתיד יחסי. הבריאה בעבר היא בעלת משמעות קוסמית "אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבָּשָׁה" (שורה 3), והבריאה בעתיד - בעלת משמעות פרטיקולרית "לְמַעַן אֲבוֹת שְׁלֹשָׁה / הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם תְּדַשִּׁים וְאָרֶץ תְּדַשֶּׁה" (שורה 11). חלקה השני מציב את הבטחת הזהות הפרטיקולארית של עם ישראל, "יִזְכֹּר בְּרִית אֲבוֹת וְיַעֲמִידָהּ לְבְנֵיהֶם אֶחָרִיבֶם" ביחס ל"כָּל-צָרִיָּהֶם", כחלק מסדר הבריאה "הוּא הַבּוֹרֵא שָׁמַיִם וְאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בְּיָדָם", ובכך ממזג בין הבריאה הקוסמית לבין ההיסטוריה הייחודית של עמו.

ההיבט הקוסמי מביע את כוחו הייחודי של האל בקלותה של פעולת הבריאה הרצונית: "בְּקִפְצוֹ וּמֶאֱמָרוֹ לֹא בְעָמָל וְלֹא בְהִרְגָּשָׁה [...] אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבָּשָׁה". בהקשר הפרטיקולרי מובעת יכולתו להתערב בהיסטוריה ובטבע "אֲשֶׁר כָּמָה פְּלִאִים וְנִסִּים עָשָׂה לְעֵינֵיהֶם", בהתאם לתכלית המצדיקה התערבות פלאית ונסית החורגת מחוקיותו של הטבע שהאל עצמו קבע. כל זאת למען "יִחְזְרֻנוּ אֶל גְּבוּלֵנוּ וְיִשְׁעֲנוּ וְאֵל יִתְּשָׁה". הנוכחות של ההקשר הקוסמי בהקשר הפרטיקולרי מתאפשרת באופן תמטי באמצעות השבת המוצגת גם כחלק ממעשה הבריאה בעבר, "בְּיָדָהּ שְׁבִיעִי וְקִדְשׁוֹ" גם בהקשר פרטיקולרי "וְיִנְתְּנוּ לְעַמּוֹ מוֹרָשָׁה", ובאופן צורני על יסוד חזרתה של התיבה "עָשָׂה" המופיעה גם בהקשרה של הבריאה הקוסמית "אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבָּשָׁה" וגם בהקשר להתערבותו הנסית של האל למען עמו "אֲשֶׁר כָּמָה פְּלִאִים וְנִסִּים עָשָׂה לְעֵינֵיהֶם". בכך הוא מעניק אופי מיתי לייחודו של עם ישראל על ידי הפיכת ההיסטוריה -

³ וראה זקוביץ 2004: 105 המתאר נבואה זו כיוצאת לברוא עולם חדש, טוב מן הישן, והיא מציגה בו תמונה מבורכת. נבואה זו, כפי שהוא מציין, ממוסגרת בין שתי נבואות תוכחה.

קביעת ייחודו של יום בשבוע - לטבע, בלשונו של בארט,⁴ באמצעות קידוש השבת ומסירתה לעם ישראל כחלק ממעשה הבריאה ומטבעה ובהבטיחו בריאה גאולית חדשה "למען אבות שלשה".

החריזה בכל חלק של הפתיחה המפויטת מוכתבת על ידי הפסוק הנועל אותו, וכך ברוב הפתיחות המפויטות מדה"ג. בחלק א' היא מבליטה את הקוסמי "היפֿוֹשֶׁה", "יָמִים שְׁשֶׁה", ואת ההיסטורי-פרטיקולרי: "מוֹרְשֶׁה", "עֲבֹדַת זֶמֶן הַקֶּשֶׁה", אבות שלשה, "הָאָבִן הָרִאשֹׁה", "וְאֶרֶץ הַדְּשֶׁה". בחלק ב' מבליטה החריזה את מושא הפעולה הפרטיקולרי של האל, עם ישראל - "עֲשֵׂה לְעִינֵיהֶם", "וְיַעֲמִידָה לְבִנֵּיהֶם אַחֲרֵיהֶם", "אֵת פְּנֵיהֶם" - מתוך תוקף כוחו הבורא "הוא הבורא שְׁמִים וְאֶרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בֵּינֵיהֶם / פְּתוּבָה פֶּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ", וכפי שמופיע בהמשך ביחידה הדרשנית הפותחת את פרשת בראשית "וְנוֹטִיהֶם כְּתִיב שֶׁמֶשׁ שֶׁנִּבְרָאוּ נִסְתַּבְּבוּ מִיָּד לִפְנֵי צוּרָתָם וְנִפְשָׁן וְדַעַתָּן וְרָצוֹן בּוֹרְאָן" (עמ' ב / 18 - ג / 1), הכל נענו לכוחו ולסמכותו.

הפתיחה המפויטת לרצף הדרשני של פרשת בראשית מציבה אפוא תמה בינארית של הקוסמי-האלוהי הקובע את המסגרות ושל ה"היסטורי"-אנושי הפועל במסגרות אלה. בכך נפתחת האפשרות לראות בה נקודת תצפית שדרכה מודרך הנמען להמשיך במסעו בפרשה זו במדה"ג לאור התמה שהיא מתווה דרך הווריאציות הבינאריות שתוצענה ביחידות הטקסטואליות המסומנות בדה"צ זש"ה. ניתן לצפות אפוא שהרצף הדרשני שמתוות יחידות אלה יהווה על פי אפשרות זו רכיב בתוך מסגרת פייטנית מודעת לעצמה, כפי שעוצבו הזיקות בין הפתיחה המפויטת לבין הרצף הדרשני במסגרת ההקדמה למדה"ג.

1.3. וריאציה על התמה: בין פתיחת מרחבי ידיעה לבין ריסונים⁵

זהו שאמר הכתוב הפותח את המבנה הדרשני הראשון בפרשת בראשית, מביא עמו אמנם פסוק רחוק "פְּתוּבָה פֶּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בֵּינֵיהֶם" (יש' מב, ה) בהתאם לתיאורו של בכר⁶ ואת הקשרו המקראי, כדרכו בתנחומא, אולם יחד עמו הוא מנכיח אף את הפתיחה המפויטת עצמה שהפסוק הוא חלק ממנה. בכך נוצר מצד אחד רצף בין שתי היחידות הטקסטואליות הנבדלות זו מזו בערוצי הביטוי שלהן - שירה ורצף דרשני, ומצד שני נוצרת ביניהן הנהרה הדדית שהיתה שמורה עד עתה בתיאורו של בכר לפסוקים בלבד ושימשה בדוגמה מן התנחומא ליצירת קומפוזיציה. הנהרה הדדית זו מנכיחה את שני ערוצי הביטוי השונים כמרכיבים סדירים במסגרת הקומפוזיציונית של מדה"ג, בו-זמנית מעמעמת

⁴ ראה בארט, 2007 : 258.

⁵ מדה"ג לבראשית מהדורת מרגליות עמ' : 1 - 5/י.

⁶ ראה בכר תרפ"ג : 35.

את הגבולות ביניהם לטובת מסגרת תמטית אפשרית, ובכך מהווה אמירה פואטית בדבר ההבחנות הסוגיות ובדבר מתן משמעות למבעים השונים על סוגיהם במסגרת המבנים הטקסטואליים הרחבים. במלים אחרות, יש בכך כדי לרמוז שמדה"ג אינו עוסק בפרשנות של פסוקים אלא בעיצובה של הפרשנות כמסגרת אמנותית כפי שנרמז במסגרת ההקדמה.

הואיל והעיון ביחידות הטקסטואליות השונות יתמקד בשאלת הזיקה ביניהן לבין המסגור התמטי שהציבה הפתיחה המפויטת - הקוסמי-אלוהי מול ה"היסטוריי"-אנושי, אביא את היחידה במלואה לשם יצירת תמונה הקשרית הולמת לדוגמאות שיידונו.

להלן רצף היחידות המרכיבות את המבנה הדרשני :

מבע	חלק	טקסט - מבנה דרשני דמוי פתיחתא	מקורות על פי טובי ⁷
פסוק רחוק	1	זה הוא שאמר הכתוב "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם רקע הארץ וצאצאיה נתן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה (יש' מב, ה)	
דרשה	1.1	מה תלמוד לומר האל ה'. ר' אליעזר אומר עד שלא נברא העולם היה הקב"ה ושמו בלבד, שנאמר "אני ה' הוא שמי" (יש' מב, ח), ולהלן הוא אומר "ושמו את שמי" (במ' ו, כז), מה להלן שם המפורש אף כאן שם המפורש.	מדה"ג פדר"א ג; הלכות יסודי תורה ו, ב', מו"נ א, סא בעיבוד מדה"ג
דרשה	1.1.1	כיון שעלה בדעתו לברות עולמו קרא עצמו אל ואלהים ואהיה ושדי וצבאות. "בשם ה' אל עולם" (בר' כא, לג), "אלהי עולם ה'" (יש' מ, כח), "אני אל שדי" (בר' לה, יא) שאמרתי לעולם די, וכן בכולן. לכך נאמר "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם".	פדר"א ג; הלכות יסודי תורה ו, ב', מו"נ א, סא בעיבוד מדה"ג
דרשה	1.1.2	אמר רב יהודה אמר רב בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות שלשתי, עד שגער בו הקב"ה והעמידו, שנאמר "עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו" (איוב כו, יא).	בבלי חגיגה יב ע"א
דרשה	1.1.3	והינו דאמר ריש לקיש מאי דכתיב "אני אל שדי", אני שאמרתי לעולם די.	בבלי חגיגה יב ע"א
דרשה	1.1.4	ואמר ריש לקיש בשעה שברא הקב"ה את הים הגדול היה מרחיב והולך בכל העולם כולו כשתי פקעיות שלשתי, עד שגער בו הקב"ה ויבשו, שנאמר "גוער בים ויבשהו" (נחום א, ד).	בבלי חגיגה יב ע"א בעיבוד מדה"ג
דרשה	1.2	ד"א בורא השמים ונוטיהם, מדת בשר ודם אינה כמדת הקב"ה. בשר ודם עושה ספינה, בתחלה מביא קורות ואחר כך חבלים	בר"ר יב, ב בעיבוד

⁷ אף שניתן להעלות אפשרויות חלופיות באשר למקורות בחלק מן המקרים, בחרתי ללכת בעקבות מיפוי המקורות שהציע טובי במחקרו שהוקדש בעיקר לזיהויים. בדרשה 2.2.3 הציע טובי את פסיקתא רבתי כמקור, אף שגם בר"ר אפשרי כמקור. בדרשה 2.3.7 הוא מזהה את פדר"א כמקור, ואף כאן בר"ר מהווה חלופה אפשרית. לאור העובדה שטובי ציין, כי בר"ר עומד כמדרש שלד בבסיס מדה"ג לבראשית, ולמרות זאת במקרים ספורים סימן מקורות אחרים בהקשרים אלה, ניכרת הפעלה של שיקול דעת רלוונטי לכל הקשר.

מבע	חלק	טקסט - מבנה דרשני דמוי פתיחתא	מקורות על פי טובי ⁷
		ואחר כך מביא הוגגין ואחר כך מעביר את המוטין, אבל הקב"ה בוראיהן ומנהיגיהן כאחד, דכתיב "בורא השמים ונוטיהם"	מדה"ג
דרשה	1.2.1	ונוטיהם כתיב, שמשעה שנבראו נסתבבו מיד לפי צורתן ונפשן ודעתן ורצון בוראן.	מדה"ג
דרשה	1.3	רוקע הארץ וצאצאיה. ר' יוסי אומר אוי להן הבריות, שהן רואין ואינן יודעין מה הן רואין, מהלכין ואין יודעין על מה הן מהלכין. אמרו לו כיצד. אמר להן ארץ על עמודים עומדת, שנאמר "המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון" (איוב ט, ו). ועמודים על מים, שנאמר "לרוקע הארץ על המים" (תהלים קלו, ו). ומים על הרים, שנאמר "על הרים יעמדו מים" (שם קד, ו). והרים על רוח, שנאמר "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח" (עמוס ד, יג). ורוח על סערה, שנאמר "רוח סערה עושה דברו" (תהלים קמח, ח). וסערה תלויה בזרועו שלהקב"ה, שנאמר "ומתחת זרועות עולם" (דב' לב, כז).	בבלי חגיגה יב, ע"ב
דרשה	1.3.1	ורבנן אמרי הארץ על שנים עשר עמודים היא עומדת. שנאמר "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (שם לב, ח).	בבלי חגיגה יב, ע"ב
דרשה	1.3.2	ויש אומרים על שבעה, שנאמר "חצבה עמודיה שבעה" (משלי ט, א).	בבלי חגיגה יב, ע"ב
דרשה	1.3.3	ויש אומרים על עמוד אחד ושמו צדיק, דכתיב "וצדיק יסוד עולם" (שם י, כה).	בבלי חגיגה יב, ע"ב
ממרה	1.3.3.1	דבי ר' ישמעאל אמרי ללמדך שאין העולם עומד אלא בזכות הצדיקים.	מדה"ג
דרשה	1.3.3.2	אמר ר' חייא בר אבא ראה הקב"ה שהצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור, שהן עמודיו שלעולם. וכן הוא אומר "כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל" (ש"א ב, ח). לכך נאמר "רקע הארץ וצאצאיה".	בבלי יומא לה ע"ב בעיבוד מדה"ג
דרשה	1.4	"נותן נשמה לעם עליה". בוא וראה שאין מדת הקב"ה כמדת בשר ודם. בשר ודם צר צורה ואינו יכול ליתן בה נשמה, אבל הקב"ה צר צורה ונותן בה נשמה, שנאמר "נותן נשמה לעם עליה".	בבלי ברכות י ע"א
דרשה	1.4.1	ר' שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן שני דברים לא כשף ולא צייר יכול לעשותן ואלו הן. הנשמה והקרבים. ושניהם מקלסין לקב"ה. הוא שדוד אומר "ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו" (תה' קג, א), ואומר "כל הנשמה תהלל יה" (שם קנ, ו).	בבלי ברכות י ע"א
דרשה	1.5	"ורוח להולכים בה" מגיד הכתוב שאלמלא רוח בעולם אין הנשמה מועלת לגוף כלום ואלמלא נשמה לגוף כדי להכניס ולהוציא הרוח לא היה יכול לעמוד. לכך נאמר "נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה".	מדה"ג
משנה	2.	תנן התם אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. וכל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם, מה למעלן מה למטן מה לפניו מה לאחור. כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם.	משנה נוסח הרמב"ם חגיגה ב, א

מבע	חלק	טקסט - מבנה דרשני דמוי פתיחתא	מקורות על פי טובי ⁷
משנה	2.1	<u>תנו רבנן</u> אין דורשין בעריות בשלושה	משנה נוסח הרמב"ם חגיגה ב, א
דרשה	2.1.1	הרי זה מן המשנה, מן המקרא מנין. שכן את מוצא שכל הפרשיות שבתורה לא אמרן הקב"ה למשה אלא בלשון רבים, "דבר אל כל עדת בני ישראל" (ויקרא יט, ב), "צו את בני ישראל" (שם כד, ב), "ואל בני ישראל תדבר" (שם ט, ג), וכיון שבא לפרשת עריות פתח בה בלשון יחיד, "איש איש אל כל שאר בשרו" (ויק' יח, ו), לומר לך איש ואיש דורשין, שלשה אין דורשין, שלא יהא אחד טרוד בשאילת הרב והשנים נושאים ונותנים בדבר ושומעין ואינן שומעין ומורין בהן להקל.	לשון ילמדנו תנחומא בובר בראשית ס' יב פיה"מ לרמב"ם חגיגה ב, א מעובד על ידי מדה"ג
דרשה	2.1.2	ולא במעשה בראשית בשנים. שנאמר "כי שאל נא לימים ראשונים" (דב' ד, לב), שאלו נא אין כתיב כן, אלא שאל נא, יחיד שואל ואין שנים שואלין.	משנה נוסח הרמב"ם ב, א; פיה"מ לרמב"ם חגיגה ב, א
דרשה	2.1.3	ולא במרכבה ביחיד, שכן שלמה אומר "כבוד אלהים הסתר דבר" (משלי כה, ב). אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים.	משנה נוסח הרמב"ם חגיגה ב, א
ממרה	2.1.4	מאי ניהו מעשה בראשית ומאי ניהו מעשה מרכבה. מעשה בראשית הוא ידיעת השמים והארץ וכל הנהו מהן וטבען ומנהגן ומעשה מרכבה הוא ידיעת נפשות כל הברואים למטה מגלגל הירח ונפשות הגלגלים והכוכבים והדעות הנפרדות וידיעת אדון העולם למעלה מן הכל.	משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי תורה ד, י-יב; פיה"מ לרמב"ם חגיגה ב, א בעיבוד מדה"ג
דרשה	2.1.5	וכן הוא אומר ביחזקאל "נפתחו השמים ואראה מראות אלוהים" (יחזקאל א, א), מלמד שראה שלוש מראות, וכן הוא אומר "וארא והנה רוח סערה" (שם שם, ד), ואומר "וארא החיות והנה אופן אחד בארץ" (שם שם, טו), ואומר "וארא כעין חשמל" (שם שם, כז).	מורה נבוכים ג, ה
שיח הלכתי	2.1.6	עד היכן הוא מעשה מרכבה. ר' אומר עד וארא בתראה. ר' יצחק אומר מעד וארא קדמאה ועד חשמל מגמרינן אגמורי, מכאן ואילך מוסרין לו ראשי פרקים. איכא דאמרי מעד וארא ועד חשמל מוסרין לו ראשי פרקים, מכאן ואילך אם היה חכם ומבין מדעתו אין ואי לא לא.	מורה נבוכים ג, ה
שיח הלכתי	2.1.7	כולהו תנאי ואמוראי סבירא להו דמעשה בראשית מגמרינן אגמורי ליחיד ומעשה מרכבה לא מגמרינן אפילו ליחיד, אלא אם כן חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים ואי לא לא.	הצעת מדה"ג
סיפור חכמים	2.1.8	<u>תנו רבנן</u> מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור ויוצא מירושלים ורבי אלעזר בן ערך מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו ר' שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה. אמר לו ולא כך שניתי לכם לא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. אמר לו תרשיני לומר לפניך דבר אחד במעשה מרכבה ממה שלמדתני. אמר לו אמור. מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי ונתעטף וישב על האבן תחת הזית. אמר לו רבי מפני מה ירדת מן החמור. אמר אפשר שכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין	בבלי חגיגה יד ע"ב

מבע	חלק	טקסט - מבנה דרשני דמוי פתיחתא	מקורות על פי טובי ⁷
		אותנו וארכב על חמור. פתח רבי אלעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה. ירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות שבשדה, עד שפתחו כולן ואמרו שירה. ומה שירה אמרו. הללו יה. נענה מלאך מתוך האש ואמר הן הן מעשה מרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי ונישקו לרבי אלעזר בן ערך על ראשו ואמר ברוך ה' אלהי ישראל שנתן בן לאברהם אבינו כאלעזר בן ערך, שיודע לחקור ולהבין ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אלעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שרבי אלעזר בן ערך יצא מחלצין. וכשנאמרו הדברים לפני ר' יהושע היה הוא ור' יוסי הכהן מהלכין בדרך. אמרו אף אנו נדרוש במעשה מרכבה. פתח ר' יהושע ודרש במעשה מרכבה. אותו היום תקופת תמוז היה ונתקשרו שמים בעבים והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לראות, כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה. הלך ר' יוסי הכהן וסיפר דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי. אמר אשריכם ואשרי עיני שראו בחלומי אני ואתם מסובין על הר סיני ונתנה עלינו בת קול מן השמים עלו לכאן עלו לכאן, טרקלין גדולים מוכנים לכם, מצעות גדולות מוכנות לכם, אתם ותלמידים ותלמידי תלמידים מזומנים לכת שלישית.	
ממרה	2.2	וכל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם.	משנה נוסח הרמב"ם חגיגה ב, א
דרשה	2.2.1	<u>תנו רבנן</u> "כי שאל נא לימים ראשונים" (דב' ד, לב), יחיד שואל ואין שנים שואלין. יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם, ת"ל "מן היום אשר ברא אלהים אדם" (שם). או למן היום יכול לא ישאל אדם מששת ימי בראשית, ת"ל "כי שאל נא לימים ראשונים" (דב' ד, לב). או ימים ראשונים יכול ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, ת"ל "ולמקצה השמים ועד קצה השמים" (שם שם), מקצה השמים אתה שואל ואין אתה שואל מה למעלה מן השמים. והשתא דנפקא מן⁸ ולמקצה השמים, ולמן היום אשר ברא אלהים אדם למא לי.	בבלי חגיגה יא ע"ב - יב ע"א
דרשה	2.2.2	לימא לך מסייעא ליה לר' אלעזר, דאמר ר' אלעזר מניין לאדם הראשון שהיתה קומתו מסוף העולם ועד סופו, מן הארץ ועד הרקיע, שנאמר "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים" וכיון שחטא נתן הקב"ה ידו עליו ומיעטו. וכן הוא אומר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה" (תה' קלט, ה).	בבלי חגיגה יב ע"א;
דרשה	2.2.3	ר' יונה בשם ר' לוי בבית נברא העולם, מה בית סתום מכל צדדיו ופתוח מצד אחד, כך אין לך לדרוש מה למעלה מה למטה,	פסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא כא -

⁸ המעבר לארמית מופיע במקור, וניתן לזהות בו חידוד של "יחיד שואל ואין שנים שואלין". התחימה במספר הלומדים ובמושאי הלמידה נוסחה בעברית באשר למספר הלומדים "יחיד שואל", באשר למושא הלמידה מבחינת מרחביה המוגבלים "למקצה השמים ועד קצה השמים" (דב' ד, לב) ומבחינת הזמן בין "מן היום אשר ברא אלהים אדם" (דב' ד, לב) לבין "כי שאל נא לימים ראשונים" (דב' ד, לב). לעומת זאת השאלה בדבר משמעותן של ההגבלות מנוסחת בארמית ומבקשת את טעם הלימוד "למה ליי".

מבע	חלק	טקסט - מבנה דרשני דמוי פתיחתא	מקורות על פי טובי ⁷
		מה היה ומה עתיד להיות.	י' הדברות פ' קמייתא
דרשה	2.2.4	בר קפרא מיתי לה מהכא, "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך". יכול קודם למעשה בראשית, ת"ל "למן היום אשר ברא אלהים אדם". יכול מששי ואילך, ת"ל "לימים ראשונים". אחר שריבה הכתוב מיעוט, אנו למידין מששי, מה ששי מיוחד שהוא מששת ימי בראשית, אף את לא תהא מביא לי אלא את שהוא כיוצא בששי, הוי מששת ימי בראשית. יכול ידע מה למעלן מן השמים ומה למטה מן התהום, ת"ל "ולמקצה השמים ועד קצה השמים", אין לי אלא עולם שאתה בו.	פסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא כא - י' הדברות פ' קמייתא
דרשה	2.2.5	דרש ר' יהודה בר פזי במעשה בראשית כהדא דבר קפרא.	פסיקתא רבתי (איש שלום) פיסקא כא - י' הדברות פ' קמייתא
דרשה	2.2.6	בשלאמא מה למעלה מה למטה מה לאחור לית ליה רשותא, מה למעלה מה למטה שאין שם מקום מצוי אלא זה הנמצא בלבד, ומה לאחור שאין שם אחור, דכתיב "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד" (תה' קד, ה), אלא מה לפנים, מאי היא, מה דהוה הוה,	תלמוד בבלי חגיגה טז ע"א מו"נ ח"ב, כח
משל	2.2.7	ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרויהו מושלין אותו משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו לכו ובנו לי פלטורין, הלכו ובנו לו פלטורין גדולים על גבי אשפה, אין רצונו שלמלך שיזכירו לו שם אשפה לעולם.	תלמוד בבלי חגיגה טז ע"א
דרשה	2.2.8	ועליו אמר שלמה, "החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך" (קה' ב, יד). "החכם עיניו בראשו" זה שהוא דורש מראשו שלעולם, מששת ימי בראשית ואילך. "והכסיל בחשך הולך" זה שהוא מניח בריתו שלעולם ודורש מן החשך, מה היה ומה הוה. אם עשה כן ראוי לו כאלו לא בא לעולם.	מדה"ג
משנה	2.3	<u>והינו דתנן כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם,</u>	משנה נוסח הרמב"ם חגיגה ב, א
ממרה	2.3.1	כלומר כל שאינו דורש במקום שיש לו לדרוש ועומד במקום שיש לו לעמוד ויירא ויפחד שלא יחפה דברים אשר לא כן על ה', ראוי לו כאלו לא בא לעולם.	מעובד על פי מו"נ ח"א, ה
ממרה	2.3.2	וכך שנו רבותינו, במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהרשיתה דרוש ואין לך עסק בנסתרות.	בבלי חגיגה יג ע"א
דרשה	2.3.3	ועוד אמרו להגיד כוח סוד מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב ואמר "בראשית ברא אלהים".	שני כתובים, בתי מדרשות, ד, א / מו"נ פתיחה

מבע	חלק	טקסט - מבנה דרשני דמוי פתיחתא	מקורות על פי טובי ⁷
דרשה	2.3.4	תנו רבנן שבעה דברים נבראו עד שלא נברא העולם. ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם ובית המקדש וכסא הכבוד ושמך שלמשיח. תורה מנין, דכתיב "ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח, כב). תשובה מנין, דכתיב "בטרם הרים יולדו (תה' צ, ב), "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם" (שם, פסוק ג). גן עדן דכתיב "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם" (בר' ב, ח). גיהנם דכתיב "כי ערוך מאתמול תפתה" (יש' ל, לג). בית המקדש וכסא הכבוד שנאמר "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו" (יר' יז, יב), ואומר "נכון כסאך מאז" (תה' צג, ב). שמו שלמשיח דכתיב "יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו" (שם עב, יז).	בבלי פסחים נד ע"א
רצף ממרות	2.3.5	יש להקשות והא תנן אין שם לא פנים ולא אחור מאי טעמא דהאני שבעה דברים. אלא כלומר עד שלא ברא הקב"ה עולמו עלה במחשבה לפניו שבעה דברים אלו יהיו בעולם, תורה להתנהג בה בני אדם וללמוד ממנה עבודת בוראן. וכך עלה בדעתו לקבל תשובתן אם חטאו, שאלמלא כן אין העולם עומד, שאין לך אדם שאינו בא לידי חטא שזה טבעו של אדם, וכן הוא אומר "כי יחטאו לך" (מ"א ח, לה), כי אין אדם אשר לא יחטא. גן עדן וגיהנם שעלה בדעתו ליתן שכר לצדיקים, והוא גן עדן, וליפרע מן הרשעים על שחטאו, והוא גיהנם. וכן בית המקדש ושמו שלמשיח, שעלה בדעתו לזכות אומה בעולם והן ישראל ולהשרות שכינתו ביניהן ולהעמיד להן מלכות שאינה פוסקת לעולם ולחדש להם דברים באחרית הימים, והן ימות המשיח, מהרה יגלה, כדי שיזכו לחיי העולם הבא שהוא סוף כל האדם. וכן כסא כבוד זה אור השכינה שנגלה במראה הנבואה, בראו הקב"ה לכבודו ולהעיד על גדלו ועצמו וייחודו, ברוך שמו.	מדה"ג (על פי משנה תורה, הלכות יסודי תורה א, יא?)
דרשה	2.3.5.1	אמר ר' חונא בשם ר' שמעון בן לקיש שני אלפים שנה קדמה תורה לברייתו של עולם. ומה טעמיה, "ואהיה אצלו אמן ואהיה שעשועים יום יום, (משלי ח, ל) ויומו של הקב"ה אלף שנים, שנאמר "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול" (תה' צ, ד).	מד"ש ה, ב
דרשה	2.3.5.2	וכיון שעלה בדעתו לברות עולמו נתייעץ בתורה ששמה תושיה לברות את העולם. השיבה אותו ואמרה לו רבונו של עולם אם אין צבא או מחנה למלך על מה הוא מולך, אם אין עם מקלסין את המלך איזה הוא כבודו של מלך. ושמע הקב"ה דבריה וערב לו. אמרה תורה בי נתייעץ הקב"ה לברות את עולמו, שנאמר "לי עצה ותושיה" (משלי ח, יד) ואומר "ה' בחכמה יסד ארץ" (שם ג, יט).	פדר"א ג
דרשה	2.3.6	אמר רב זוטרא אמר רב בעשרה דברים נברא העולם בחכמה בתבונה ובדעת בכוח בגבורה בגערה בצדק ובמשפט בחסד וברחמים. בחכמה בתבונה ובדעת, דכתיב "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה. בדעתו תהומות נבקעו" (משלי ג, יט-כ). בכוח וגבורה, דכתיב "מכין הרים בכוח נאזר בגבורה" (תה' סה, ז). בגערה דכתיב "עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו" (איוב כו, יא). בצדק ובמשפט, שנאמר "צדק ומשפט מכוון כסאיך" (תה' פט, טו). בחסד וברחמים, שנאמר "זכור רחמיך ה' וחסדיך כי מעולם המה" (שם כה, ו).	בבלי חגיגה יב ע"א

המבנה הדרשני - מסגרת, מבנה, וזיקות בין חלקיו :

המבנה הדרשני הפותח את פרשת בראשית, מתאפיין במיזוג של מקורות מגוונים ושל סוגות שונות תוך פירוק רצפים ועיבודם לכדי מהלך שלם. הוא נתון במסגרת של פסוקים הנפתחת ב-"זה-אמר ה'אל הנה, בורא השמים ונוטיהם, רקע הארץ, וצאצאיה; נתן נשמה לעם עליה, ורוח להלכים בה" (יש' מב, ה) וננעלת ב-"זכר-רחמיך הנה, וחסדיך: כי מעולם המה" (תהי' כה, ו). הפסוק הפותח מישעיהו ממוקד בשמו של האל כמסמן את פעולות הבריאה שלו - הצבת מרחבים, תיחומם ומתן חיים ואת כוחו וסמכותו המתגלמים בהן. הפסוק הנועל מתהילים ממוקד ביחסו של האל אל ברואיו ה"הולכים בה" ומבקש לעצבו על שלושה יסודות המעוגנים בבריאה "כי מעולם המה": זיכרון משותף, רחמים וחסדים. מסגרת זו של הפסוקים מעצבת את הבריאה כמיוסדת על שתי נקודות מבט. האחת אוניברסלית ומציבה את המרחב, החיים בו וגבולותיו באמצעות שילובן של פעולות הרחבה וריסון. השנייה פרסונלית, והיא ממוקדת בענייני האיש של הבורא בברואיו, אשר מבקשים לעגן את מערכת היחסים עמו, על התבוננות אל העבר ועל הבלטת מוטיבציות של רחמים וחסד, במעשה הבריאה. התשתית המקראית הזו יוצרת אפוא מרחב רעיוני המבקש לקשור בין הממד הקוסמי הממוקד במרחבים, בגבולותיהם ובחיים על פניהם, לבין הממד הדיאכרוני הממוקד במערכות היחסים, ומעוצב באמצעות הציר הקוטבי של הרחבה וריסון.

בין זש"ה לבין תנן התם - טרמינולוגיה פרשנית כיסוד קומפוזיציוני

אף שהמבנה הדרשני הפותח את פרשת בראשית במדה"ג שונה במבצע מצורת הפיוט, הוא מופיע כמוהו בשני חלקים, כפי שנרמז ממסגרת הפסוקים. חלקים אלה נפתחים על ידי שני דיבורי הצעה: 'זש"ה' מצביע על טקסט מקראי ופותח את החלק הראשון (סימונו - 1 על כל יחידות המשנה שלו) ו'תנן התם' מצביע על טקסט משנאי ופותח את החלק השני (סימונו - 2 על כל יחידות המשנה שלו).⁹ יש לתת את הדעת לכך שמלבד שני דה"צ אלה פותח 'תנו רבנן' בחלק השני שלוש יחידות (2.1.8 ; 2.2 ; 2.3.4), ועוד יחידה אחת (2.3) נפתחת בדה"צ 'והינו דתנן'. כפי שאראה בהמשך, הם מסייעים לחלוקה המבנית של החלק השני, ולפיכך לא יידונו כאן. מעבר להצבעה על טקסטים, מסמנים דה"צ אלה את שני החלקים ומאפשרים הבחנה ביניהם. בדרך זו נרמז, כי מעבר לשיוכם של דה"צ לטרמינולוגיה הפרשנית, הם משמשים כרכיבים המעצבים את הטקסט. בהתאם לכך מעוצבים שני דיבורי ההצעה כפונקציה סמיוטית, מערכתית, קומפוזיציונית ופואטית. מן הבחינה הסמיוטית הם משמשים כסימנים אינדקסיאליים המצביעים על טקסטים רחוקים - מקרא ומשנה - ומקרבים אותם לכדי מערך משותף.

⁹ טובי בן שמעון (תשנ"ד: 76) מציין, כי המובאות מן המשנה במדה"ג הועתקו משני מקורות בלבד: (א) משניות שהועתקו מספר משניות מה שמכונה "סדר משנה", וספר זה הוא אך ורק משנה נוסח הרמב"ם [...] (ב) משניות שמקורן במסגרות הספרותיות של המקורות השונים" המשולבות במדה"ג.

מן הבחינה המערכתית הם מתווים את מרחב השיח שבין המקרא והפתיחה המפויטת לבין המשנה על סוגי המבע השונים המאכלסים שיח זה. מן הבחינה הקומפוזיציונית הם קובעים את מבנה הטקסט, את חלוקתו לחלקים ואת הזיקה ביניהם - חלק א' (סימונו - 1 על כל יחידות המשנה שלו) מוסב לשמותיו של האל, וחלק ב' (סימונו - 2 על כל יחידות המשנה שלו) מוסב לאדם הלמד את מעשי האל. מן הבחינה הפואטית הם יוצרים מפגש בין ערוצי ביטוי שונים. זש"ה מנכיח מלבד הפסוק המקראי שעמו נחתמת הפתיחה המפויטת גם את ערוץ השירה, ויתנן התם' את הערוץ הדרשני, ובכך מחזקים את ההעדפה של המבנה הטקסטואלי הרחב כמסגרת ממשמעת לכל מרכיביו.

חלק א' :

חלק א' (סימונו בטבלה - 1) דורש את הפסוק "כֹּה-אָמַר הָאֵל יְהוָה, בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיָּהֶם, רֹקַע הָאָרֶץ, וְצִצְצֵאִיהָ; נִתַּן נִשְׁמָה לָעָם עֲלֵיהָ, וְרוּחַ לְהִלָּכִים בָּהּ. (יש' מב, ה)" בכפוף למרכיביו הממוקדים בשמות האל המופיעים בו ומכיל בהתאמה חמישה חלקים הקושרים בין שמותיו לבין פעולותיו ומנכיחים את המוקד התימטי - הקוסמי וההיסטורי-אנושי, שהציבה הפתיחה המפויטת.

א. חלק זה ממוקד בהיבט הקוסמי באמצעות הניגוד של יצירה וריסון. "הָאֵל יְהוָה" - האל וישמו קדמו לעולם (1.1 "ר' אליעזר אומר עד שלא נברא העולם היה הקב"ה וישמו בלבד..."). פעולת הבריאה הביאה אותו לקרוא שמות נוספים כגילום של שילוב פעולות בריאת העולם (1.1.1 "כיון שעלה בדעתו לברות עולמו קרא עצמו אל ואלהים ואהיה ושדי וצבאות") עם פעולות ריסונו (1.1.2 - 1.1.4עד שגער בו הקב"ה והעמידו...). רצף דרשות זה מיוסד על שילוב מקורות מפדר"א ג, הלכות יסודי תורה ו, ב', מו"נ א, סא; בבלי חגיגה יב ע"א.¹⁰

ב. בחלק זה הקוסמי עומד בהשוואה לאנושי. "בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְנוֹטִיָּהֶם" - פעולת האל בו-זמנית ולא סדרתית בהשוואה לאדם (1.2 ... אבל הקב"ה בוראיהן ומנהיגיהן כאחד ... 1.2.1 ... שמשעה שנבראו נסתבבו מיד לפי צורתן ונפשן...). השמים, יציריו של האל "נסתבבו מיד לפי צורתן ונפשן". זוג דרשות זה מיוסד על שילוב בר"ר יב, ב בדברי המחר.

ג. בחלק זה הקוסמי משולב באנושי. "רֹקַע הָאָרֶץ, וְצִצְצֵאִיהָ" נדרש במשמעות בסיסו של העולם - מצד אחד האל (1.3 ... תלויה בזרועו שלהקב"ה...) ומצד שני הקולקטיב האנושי הנבחר (1.3.1 שנאמר "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל") והאדם הצדיק (1.3.3 - 1.3.3.2 "שאין העולם

¹⁰ בבלי חגיגה יב ע"א משמש גם לסגירתו של חלק ב' במבנה הדרשני ולסיכום המבנה כולו.

עומד אלא בזכות הצדיקים"). זיהוי הקולקטיב הנבחר מתאפשר באמצעות הצבת גבולות המבדילים בין העמים ומנגידים ביניהם. לצמד הניגודים הקוסמי-אנושי המופיע נוסף זוג ניגודים נוסף של האנושות כולה "צאצאיה" של הארץ מצד אחד (1.3) ושל העם הנבחר והצדיקים המאפיינים אותו מצד שני (1.3.1 - 1.3.3.2). רצף הדרשות משלב מקורות מבבלי חגיגה יב ע"ב, יומא לח ע"ב ונקטע לקראת סופו ב"ממרה" פרי יוזמתו של מדה"ג ככל הנראה, המסכמת רעיון קדום, "דבי ר' ישמעאל אמרי ללמדך שאין העולם עומד אלא בזכות הצדיקים" כהפקת משמעות מן הדרשות הקודמות לה "ארץ על שנים עשר עמודים עומדת ... ויש אומרים על שבעה ... ויש אומרים על עמוד אחד ושמו צדיק... (1.3.1 - 1.3.2 - 1.3.3).

ד. אף חלק זה ממוקד בהשוואה בין הקוסמי לבין האנושי. "נָתַן נְשָׁמָה לָעָם עָלֵיהֶם" - ייחודו של האל ביחס לאדם מתבטא ביכולתו ליצור גוף שצורתו משקפת מהות - נשמה (1.4) ... אבל הקב"ה צר צורה ונותן בה נשמה...), ולעומתו (1.4.1) ... שני דברים לא כשף ולא צייר יכול לעשותן ואלו הן. הנשמה והקרבים, ושניהם מקלסין לקב"ה... "בשר ודם צר צורה ואינו יכול ליתן בה נשמה" (1.4); 1.4.1). האדם על פי השוואה זו יכול ליצור צורה בלבד. שתי הדרשות מקורן בבבלי ברכות י ע"א.

ה. "וְרוּחַ הַלֵּלִים בָּהֶם" - חלק זה של הפסוק משמש כסיכום דרשני פרי מחבר מדה"ג וממשיך את המגמה של ההבחנה הברורה בין האל לבין האדם, בין הקוסמי לבין האנושי. ההבחנה זו יסודה בחלקיותם של הדברים שיכול ליצור האדם לעומת האל, והיא ממוקדת במרכיב אשר ממזג בין הצורה לבין המהות (1.5) ... אלמלא רוח בעולם אין הנשמה מועלת לגוף כלום ואלמלא נשמה לגוף כדי להכניס ולהוציא הרוח לא היה יכול לעמוד) דרשה זו מסכמת את החלק הראשון אשר התמקד באל גם כאשר עסק באדם, ומובילה אל החלק השני העוסק באדם.

מבעים ספרותיים בחלק א' :

בחלק זה של המבנה הדרשני שני סוגים של מבעים ספרותיים. 15 דרשות וממרה אחת (1.3.3.1) המהווה אף היא חלק מדרשה. הדומיננטיות של הדרשה ממוקדת בהצעות הנוגעות לעיצוב דמותו של האל המופיע בפסוק הנדרש "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם רקע הארץ וצאצאיה נתן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה (יש' מב, ה)" ובפריסה רחבה של האפשרויות העלילתיות הגלומות בדרך הדרשנית, כפי שהוצג בסקירת חמשת מרכיביו של חלק א' (האל ה' - יחידות 1.1 - 1.1.4; בורא השמים ונוטיהם - יחידות 1.2 - 1.2.1; רוקע הארץ וצאצאיה - יחידות 1.3 - 1.3.2; נותן נשמה לעם עליה - יחידות 1.4 - 1.4.1; ורוח להולכים בה - יחידה 1.5). מתוך העיצוב האמנותי הלשוני מעלות אפשרויות אלה היבטים רעיוניים שונים. הממרה - "דבי ר' ישמעאל אמרי ללמדך שאין העולם עומד אלא בזכות הצדיקים" (יח' 1.3.3.1), לעומת זאת, חותרת היישר אל ההיבט הרעיוני באמצעות 'ללמדך'¹¹ ומצביעה על האדם הייחודי, הצדיק, כבעל תפקיד מהותי באחריות משותפת לקיומו של העולם. הדרשה מבליטה את היסודות המטפוריים "על שני עשר עמודים היא עומדת (1.3.1) [...] ויש אומרים על שבעה (1.3.2) [...] ויש אומרים על עמוד אחד ושמו צדיק" (1.3.3)¹² ומעגנת אותם בטקסט המקראי. לעומת זאת מפקיעה הממרה, פרי יצירתו של מחבר מדה"ג, ככל הנראה, ובשל כך מהווה נקודת תצפית מאוחרת, את הרעיון מביסוסו המקראי ומטמיעה אותו בעולם החברתי תוך המרת תיבת 'עמוד' בפועל 'עומד' העל-זמני. בתוך כך משלימה הממרה את המעבר הדרשני מלשון רבים 'עמודים' ללשון יחיד 'עמוד' ומטעימה בדרך זו את מקומו הייחודי של הצדיק. כך משלימה הממרה למרות המגמה הרעיונית המאפיינת אותה את תמונת העמודים המטפורית, שראשיתה במעשי האל ואחריתה באדם. בשל היותה של מימרה זו מרכיב בדרשה ובשל תוכנה, ניתן להמשיך ולזהות את המגמה של התאמת היחידות הספרותיות למבנה רעיוני בשל תכניהן ולא בשל סוגותיהן.

ההתערבות הטקסטואלית של מחבר מדה"ג רומזת על שאיפה למסגור המקורות השונים בהתאם לתמה הבינארית של הקוסמי והאנושי-"היסטורי", שהוצבה כבר בפתיחה המפויטת, וגם למיקומו של חלק א' בקומפוזיציה של המבנה הדרשני כולו. חלק א' עסק בבריאה ובאדם דרך נקודת התצפית הקוסמית של האל. חלק ב' יעסוק בבריאה ובאדם דרך נקודת התצפית האנושית.

¹¹ לזיהוי המימרות ראה שטיין תשס"ה: 40 - 42.

¹² כל ההצעות הדרשניות הללו - מקורן בבבלי חגיגה יב, ע"ב.

חלק ב':

חלק ב' (סימונו בטבלה - 2 על כל יחידות המשנה שלו) דורש את המשנה "אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. וכל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם, מה למעלן מה למטן¹³ מה לפניו מה לאחור. כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם"¹⁴ ומכיל בהתאמה שלושה חלקים (סימוניהם בטבלה - 2.1; 2.2; 2.3 על כל יחידות המשנה שלהם), והם מתבוננים בניגודיות של האנושי-אלוהי באמצעות ההתמקדות בהתבוננות זו עצמה, ובכך יוצרים, כפי שאציג, מתח בין הניסיונות להרחיב את הדעת מצד אחד לבין ההגבלות המוטלות על ניסיונות אלה. ההגבלות העומדות בלב ליבה של משנה זו מבליטות כפי שציין יהודה ליבס, את המתח המצוי בין היכולת האנושית שהעיסוק המיסטי נחשב במסגרת זו לשיאה לבין הצורך בריסונו.¹⁵ בין אם מציבה משנה זו על חלקיה מספרי מינימום ובין אם היא מציבה דרישות מקסימום המדגישות את הצורך בלימוד בחברותא, בין אם היא מעדיפה את הלימוד האליטיסטי ביחיד ובין אם היא מעדיפה את הלימוד ברבים,¹⁶ מזדקרת ממנה מוטיבציה לעגן את הלמידה הפורצת גבולות במסגרת מוסכמת. עיגון זה - יש בו כדי לסייע בהתרה של הסתירה המובנית בין ההגבלות החמורות שמציבה משנה זו, לבין החומר המדרשי הרב העוסק בהן ובמושאייהן, שהרי כפי שציין פיליפ אלכסנדר, ציות מלא לאיסורים אלה היה מונע את אזכורם הרב.¹⁷

שלוש החטיבות הטקסטואליות המרכיבות את המשנה מעוצבות בלשון שלילה "אין דורשין ... ראוי לו כאלו לא בא לעולם ... כל שלא חס ...". החטיבה הטקסטואלית הראשונה (2.1 - 2.1.8) פותחת וננעלת בדה"צ 'תנו רבנן'¹⁸ ומתנה את פעולת הדרישה בהתאמה של מספר הלומדים למושאי הלמידה. החטיבה הטקסטואלית השניה (2.2 - 2.2.8) נפתחת בדה"צ 'תנו רבנן' ומגבילה את הכרונוטופ¹⁹ המתקבל ממושאי ההתבוננות באמצעות מושגים המשלבים מרחב-זמן "מה למעלן מה למטן מה לפניו מה לאחור". כרונוטופ זה מתאפשר בשל המטפוריות הגלומה במילות המרחב "מה לפניו מה לאחור" הרומזות בה בעת גם על הזמן. החטיבה הטקסטואלית השלישית (2.3 - 2.3.6) נפתחת בדה"צ 'והינו דתנן' וממוקדת בתורה כתשתיתה של הבריאא, ובכך עומדת בין האלוהי לבין האנושי.

¹³ למעלן למטן, כך מופיע במדה"ג לבראשית מה' מרגליות.

¹⁴ משנה נוסח הרמב"ם חגיגה ב, א

¹⁵ ראה יהודה ליבס, 1990: 131.

¹⁶ ראה שם: 137 - 141.

¹⁷ ראה פיליפ אלכסנדר, Philip, Alexander, 1992: 231.

¹⁸ דה"צ 'תנו רבנן' מובא כחלק מן הציטוט מן המקור בשתי יחידות (2.1.8; 2.2) ובהופעתו השלישית (2.3.4) הוא מובא במקום 'והא תניא'. על בסיס המגמות שזיהיתי כבר במדה"ג (ראה שפירא, 2007: 57 - 69) ניתן לשער כי 'תנו רבנן' ביחידה 2.3.4 הותאם באופן סימטרי ל'תנו רבנן' ביחידות האחרות. ביחידה 2.3 משמש 'והינו דתנן' לסימון הציטוט מן המשנה, ואינו מופיע בה במקור.

¹⁹ כרונוטופ - זמן מרחב כמושג אחד המבטא את "זיקת הגומלין המהותית ביחסי הזמן והמרחב", ראה בחטין, צורות הזמן והכרונוטופ ברומן, 2007: 13.

חטיבה טקסטואלית זו פותחת במשנה "והינו דתנן כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לאבא לעולם" (2.3). היא מחולקת לשני חלקים, וחלוקה זו מסומנת באמצעות דה"צ 'תנו רבנן' (2.3.4). החלק הראשון (2.3 - 2.3.3) ממוקד במסגרת הלמידה, והוא מעוצב בהצגה של שלוש ווריאציות על "כבוד קונו" המבהירות את המושג. הווריאציה הראשונה (2.3.1) "כלומר כל שאינו דורש במקום שיש לו לדרוש ועומד במקום שיש לו לעמוד ויירא ויפחד שלא יחפה דברים אשר לא כן על ה', ראוי לו כאלו לא בא לעולם" ממוקדת ביראה ובמודעות למיקומו של האדם ביחס לאל. הווריאציה השנייה (2.3.2) "וכך שנו רבותינו, במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהרשיתה דרוש ואין לך עסק בנסתרות" ממוקדת בגבולות הלמידה, והשלישית (2.3.3) "ועוד אמרו להגיד כוח סוד מעשה בראשי לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב ואמר "בראשית ברא אלהים" - ביכולתו של הלומד. כבוד האל מיוסד אפוא על היראה, על גבולות הלמידה ועל מודעות למגבלות התבונה האנושית.

החלק השני (2.3.4 - 2.3.6) עוסק בדברים שנבראו בטרם בריאת העולם, ובכך מציב אתגר להגבלות על תחום הלמידה. חלק זה מתבנת שלוש אנומרציות ממקורות שונים. האנומרציה הראשונה (2.3.4) "תנו רבנן שבעה דברים נבראו עד שלא נברא העולם. ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם ובית המקדש וכסא הכבוד ושמו שלמשיח [...]" פותחת בתורה ומסיימת בשמו של משיח. האנומרציה השנייה (2.3.5) מבהירה את קודמתה ועוסקת באותם שבעה דברים בשני הבדלים. האחד נעוץ בשינוי מעמדם של שבעת הדברים. ביחידה 2.3.4 הם מופיעים כדברים שנבראו בטרם בריאת העולם. לעומת זאת ביחידה 2.3.5 הם מופיעים במסגרת החשיבה של האל על בריאת העולם כשבעה דברים שיהיו בו. האחר נותן משמעות פרטיקולרית למישור האנושי ומבליט במפורש בהקשר האנושי את עם ישראל כזהות נבדלת ואת גאולתו "וכן בית המקדש ושמו שלמשיח, שעלה בדעתו לזכות אומה בעולם והן ישראל ולהשרות שכינתו ביניהן ולהעמיד להן מלכות שאינה פוסקת לעולם ולחדש להם דברים באחרית הימים, והן ימות המשיח". זהותו הפרטיקולרית של עם ישראל וגאולתו מהווים על פי יחידה זו חלק מתשתית הבריאה "עד שלא ברא הקב"ה עולמו עלה במחשבה לפניו ששבעה דברים אלו יהיו בעולם". שתי האנומרציות מעמידות את התורה בראש הרשימה, והיא אף מופיעה בשתי יחידות משנה ליחידה 2.3.5. האחת (2.3.5.1) מבהירה את מקומה המהותי של התורה בין הקוסמי לבין האנושי "שני אלפים שנה קדמה תורה לברייתו שלעולם. ומה טעמיה, "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, (משלי ח, ל) ויומו של הקב"ה אלף שנים, שנאמר "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול" (תה"צ, ד)". במיקומה על פני "סרגל הזמן" מבליטה התורה את הפער בין האל

לבין האדם "יומו של הקב"ה אלף שנים". השניה (2.3.5.2) מבהירה את תפקידה הקוסמי של התורה "אמרה תורה בי נתיעץ הקב"ה לברות את עולמו, שנאמר "לי עצה ותושיה" (משלי ה, יד) ואומר "ה' בחכמה יסד ארץ" (שם ג, יט). בתפקיד זה מבליטה התורה את החכמה, והיא זו אשר פותחת את הרשימה השלישית (2.3.6) "בעשרה דברים נברא העולם בחכמה בתבונה ובדעת בכוח בגבורה בגערה בצדק ובמשפט בחסד וברחמים [...]". רשימה זו מעצבת שינוי נוסף במעמד של ה'דברים' שנבראו בטרם בריאת העולם והם משמשים כאן ככלי הבריאה. שלוש הרשימות מעצבות אם כך תהליך שבו ניכר מאמץ לעמוד בהגבלותיה של המשנה, ובמקום לחשוב על דברים שנבראו לפני בריאת העולם ובכך לחרוג מן ההגבלות של 'הנסתרות', הופכים דברים אלה לרעיונות עתידיים ולכלי בריאה אלוהיים. מגמת התבנות שיש בבחירה בדרשות המתובנות כאנומרציות ובמאמץ לעצב אנומרציה ביחידה 2.3.5 משתלבת אפוא עם המגמה של עמידה במסגרות בזיקה שבין האנושי לבין האלוהי.

בחלק ב' מתעצב מרחב המאופיין בניגוד בינארי בין סקרנות פורצת כתנאי ללמידה מצד אחד לבין ריסונה מצד שני כבסיס כפול למשמעות הלמידה: "כבוד קונו" ויכולת האדם "חכם ומבין מדעתו". בחלק זה של המבנה הדרשני מובלטות המוטיבציה לפרוץ מרחבי ידיעה מצד אחד ומוטיבציה לרסן פריצה זו מצד שני כווריאציה למסגרת התמטית של הקוסמי-האנושי, אשר הוצבה על ידי הפתיחה המפויטת. במישור הפואטי בולט התבנות באמצעות סימטריה כמותית בין החטיבות הטקסטואליות - 8 יחידות בכל אחת, באמצעות סימון החטיבות בדה"צ, בבחירה במקורות הבולטים בתבנותם כגון המשנה על שלושת חלקיה וכגון האנומרציות. יש בכך כדי להתאים למגמה הפואטית המתובנת של מדה"ג, כפי שזוהתה עד כה, והיא באה לידי ביטוי גם בחלק זה.

מבעים ספרותיים בחלק ב'

בחינה של הופעת המבעים תבהיר אף בהקשר זה, כי יחידות הטקסט מתובנות לתוך מסגרות טקסטואליות על פי מידת התאמן התמטית ולא על פי שיוכן הסוגתי. כך אין להתפלא בהקשרנו למראה הדומיננטיות של המימרה באשר להצבת מסגרת מחייבת ללמידה, כפי שאין להתפלא למראה הדרשה המעגנת את העקרונות שמציבה המימרה במפורש במקרא, שהרי זה הרפרטואר שעמד בפני מחבר מדה"ג.

הממרות בחלק 2.1 מוקדשות להבחנה בין מושאי הלמידה "מאי ניהו מעשה בראשית ומאי ניהו מעשה מרכבה" (2.1.4), להצבת גבולות בתחום הלמידה "עד היכן הוא מעשה מרכבה" (2.1.6) ולהצבת גבולות במספר הלומדים "דמעשה בראשית מגמרינן אגמורי ליחיד ומעשה מרכבה לא מגמרינן אפילו ליחיד, אלא אם כן..." (2.1.7). הדרשות בחלק זה מוקדשות לזיהוי הביסוס המקראי לגבולות אלה, לדוגמה, "הרי זה מן המשנה, מן המקרא מנין" (2.1.1). הממרות בחלק 2.3 מוקדשות לגבולות היכולת של הלומד "כל שאינו דורש במקום שיש לו לדרוש ועומד במקום שיש לו לעמוד" (2.3.1), לגבולות תחום הלמידה "במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור" (2.3.2) וביישוב בעייה העולה מן הדרשה המפרטת "שבעה דברים נבראו עד שלא נברא העולם" (2.3.4) העומדת בסתירה לאיסור להסתכל לאחור. המימרה, פרי התערבותו של מחבר מדה"ג ככל הנראה, מציעה את ההבנה הנשענת על יסוד מסורת ארוכה, ש"עד שלא ברא הקב"ה עולמו עלה במחשבה לפניו ששבעה דברים אלו יהיו בעולם" (2.3.5), כלומר לא נברא דבר לפני העולם אלא נהגה בלבד על ידי האל. הדרשות בחלק זה מביאות את הביסוס המקראי, לדוגמה "להגיד כוח סוד מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב ואמר "בראשית ברא אלהים" (2.3.3), מאתגרות באמצעותן את הגבולות, כפי שתיארת, ומעמידות את התורה כקודמת לבריאה "שני אלפים שנה קדמה תורה לברייתו שלעולם" (2.3.5.1) וכשותפה למעשה הבריאה "וכיון שעלה בדעתו לברות עולמו נתייעץ בתורה" (2.3.5.2). חלק 2.2 המוקדש ל"וכל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם", מתאפיין בריכוז גבוה מאד של הדרשה המבססת את האיסור על פסוקי המקרא, לדוגמה, "בשלאמא מה למעלה מה למטה מה לאחור לית ליה רשותא, מה למעלה מה למטה שאין שם מקום מצוי אלא זה הנמצא בלבד, ומה לאחור שאין שם אחור, דכתיב "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד" (תה' קד, ה), אלא מה לפניו, מאי היא, מה דהוה הוה" (2.2.6).

השהיית מבט על התפקוד של הטרמינולוגיה המעצבת את הדרשה בדוגמה זו - יש בה כדי ללמד על המשך המגמות הפואטיות הגלומות במדה"ג. לשם כך נתבונן בה בהשוואה למקורותיה:

גרסת מדה"ג	בבלי חגיגה טז ע"א	מורה נבוכים מהד' שורץ, ח"ב, כ"ח
	כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו שלא בא לעולם כו'.	
בשלאמא מה למעלה מה למטה מה לאחור לית ליה רשותא,	בשלמה מה למעלה מה למטה מה לאחור - לחיי,	

גרסת מדה"ג	בבלי חגיגה טז ע"א	מורה נבוכים מהד' שוורץ, ח"ב, כ"ח
מה למעלה מה למטה שאין שם מקום מצוי אלא זה הנמצא בלבד,		
ומה לאחור שאין שם אחור , דכתיב "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד " (תה' קד, ה),		מי ייתן וידעתי מה יאמרו על דברי דוד: יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד (תהלים ק"ד,) שכן, אם גם דבריו: עולם ועד אינם מביעים נצחיות, אזי לאלוה יש משך (מוגבל) כלשהו, שהרי הכתוב בדבר נצחיותו יתעלה הוא: ה' ימלוך לעולם ועד (שמות ט"ו, 18), ואתה יודע שעולם מביע נצחיות רק כאשר מצטרף אליו עד, אם אחוריו , כגון דברו: עולם ועד ,
אלא מה לפנים , מאי היא, מה דהוה הוה,	אלא לפנים - מה דהוה הוה.	ואם לפניו כגון דברו: עד עולם

ביסודה של הדרשה עומדת הטרימינולוגיה ההלכתית "בשלמה ... אלא" המשמשת להצגה של עניין מובן באמצעות "בשלמה" לשם הצגה של עניין מוקשה באמצעות "אלא".²⁰ האיסור להתבונן מה למעלה ומה למטה ומה לאחור ממוקד במרחבים המצויים מעבר לעולם, ולפיכך מובן מדוע מוטלת ההגבלה. לעומת זאת האיסור להתבונן לפנים ממוקד בזמן "מה דהוה הוה" ומצריך הצדקה ייחודית. איסור זה מקבל למענה ביחידה העוקבת (2.2.7) "אין רצונו של מלך שיזכירו לו שם אשפה לעולם".

בגרסת הבבלי "כל המסתכל בארבעה דברים רתוי לו שלא בא לעולם כו'. **בשלמה** מה למעלה מה למטה מה לאחור - לחיי, **אלא** לפנים - מה דהוה הוה", מבחין מבנה הסוגיה בין "למעלה מה למטה מה לאחור" מצד אחד - הענין המובן, לבין "לפנים" מצד שני - מוקד הקושי. אולם בגרסת מדה"ג בולטת המגמה ליצירת סימטריה. תיבת "אלא" מוכפלת, ובכך סודקת את מבנה הטרימינולוגיה ההלכתית "בשלמה אלא". שימוש כפול בתיבה זו במדה"ג יוצר הבחנה בין זוג המושגים "מה למעלה מה למטה" באמצעות ההסבר "שאין שם מקום מצוי אלא זה הנמצא בלבד" לבין זוג המושגים "מה לאחור ומה לפנים". בהופעתה הראשונה מסכמת התיבה "אלא" את משמעותו של זוג המושגים "למעלה" "למטה" באמצעות ההבחנה ש"אלא זה הנמצא בלבד", ובכך מובהר טעמו של האיסור. אולם המושג "לאחור" שבגרסת הבבלי מהווה חלק מן ההגבלה המובנת, פותח בגרסת מדה"ג זוג מושגים חדש, מושג המרחב "אחור" ומושג הזמן "לפנים"

²⁰ ראה שטיינזלץ 1992 : 100.

באמצעות הסבת המימרה לדרשה המיוסדת על הפסוק "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד" (תה' קד, ה) בהשפעתו של המו"נ (ח"ב, כח) כדי לומר "שאינן שם אחר" ובאמצעות תיבת "אלא". אפשר שבכך מתעמעם הקושי ההלכתי אשר מודגש בבבלי, לטובת פואטיקה של סימטריה בין שני זוגות של מושגים. בכך מוסבת הטרמינולוגיה ההלכתית לטרמינולוגיה פואטית. המגמה שנרמזה בהקדמה, ונחשפת במסגרת הסדירויות שמעוצבות באמצעות דה"צ זש"ה, מתגלמת גם ביחידות אשר מרכיבות אותן.

דרשה זו מיוסדת על שילוב מובאות מן הבבלי (חגיגה טז, ע"א) וממו"נ (ח"ב, כח), ובכך מעידה על המגמה של המחבר ליצור רצפים דרשניים הממוקדים בתמה ולהצהיר על כך באמצעות התערבות. במקביל ניכר אימוצה של התבנית הלשונית מן המשנה "ראוי לו כאלו לא בא לעולם" להטמעת התוספות ברצפים אלה: "אם עשה כן ראוי לו כאלו לא בא לעולם" (2.2.8) וכך גם ביחידה 2.3.1 "כלומר כל שאינו דורש במקום שיש לו לדרוש ועומד במקום שיש לו לעמוד ויירא ויפחד שלא יחפה דברים אשר לא כן על ה', ראוי לו כאלו לא בא לעולם". במקרה זה נלקחה התבנית מן החלק השלישי של המשנה "כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם". אמנם ניכר, כי הממרות מוקדשות לעקרונות, והדרשות מגייסות את המקרא לביסוסם של עקרונות אלה, אולם אני מבקש לטעון, כי המסגרת התמטית המשותפת מעמעמת את הבדל בין שני המבעים בשל השימוש ברפרטואר הדרושני למוקדו של המבנה הדרשני.²¹

האלוהי והאנושי - דוגמאות משני החלקים

כפי שהראיתי, המישור האלוהי והמישור האנושי מהווים ציר רעיוני משותף לשני חלקיו של המבנה הדרשני ולשתי הדמויות המרכזיות בכל חלק, האל והאדם. הדוגמאות שאציג מהוות ווריאציה על הציר הזה באמצעות הצירוף הבינארי של פתיחת מרחבים וריסונים:

חלק א' 1.1.2 - 1.1.4 בהשוואה לבבלי חגיגה יב ע"א

מדה"ג	חגיגה יב ע"א
אמר רב יהודה אמר רב בשעה שברא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות שלשתי, עד שגער בו הקב"ה והעמידו, שנאמר "עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו" (איוב כו, יא).	ואמר רב יהודה אמר רב: בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי, עד שגער בו הקדוש ברוך הוא והעמידו, שנאמר עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו.

²¹ בשל המפגש של הפתיחה המפויטת ושל הרצף הדרשני במסגרת ההקדמה למדה"ג, עלתה לדיון גם השאלה הסוגתית. אולם ראשית אני מבקש בעקבותיו של חמדאן (2009: 41 - 42) להבחין בין מדיומים, ובמקרה שלנו - פתיחה מפויטת ורצף דרשני - לבין הסוגות המהוות חלק מן הרצף הדרשני. מלבד זאת אף שחשוב לבחון את אופן תפקודן של הסוגות במדה"ג, עולה מכל הדוגמאות הנבחנו כאן מגמה ברורה של סלקציית חומרים שלא על בסיס סוגתי אלא על בסיס של מידת ההתאמה למסגרת הטקסטואלית הרלוונטית אם מבחינה תמטית ואם מבחינה צורנית.

והיינו דאמר ריש לקיש מאי דכתיב "אני אל שדי", אני
שאמרתי לעולם די. והיינו דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב +בראשית ל"ה+
אני אל שדי אני הוא שאמרתי לעולם די.

ואמר ריש לקיש בשעה שברא הקב"ה את הים הגדול
היה מרחיב והולך **בכל העולם כולו כשתי פקעיות**
שלשתי, עד שגער בו הקב"ה ויבשו, שנאמר "גוער
בים ויבשהו" (נחום א, ד). אמר ריש לקיש: בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את
הים היה מרחיב והולך, עד שגער בו הקדוש ברוך הוא
ויבשו, שנאמר (נחום א') גוער בים ויבשהו וכל
הנהרות החרבו.

בדוגמה זו מן החלק הראשון מוצגים מרחבים פיזיים נבראים ומתפשטים ובמשולב - יכולת הריסון של
האל. בחינה משווה ראשונית של שתי המובאות הללו למקורותיהן מבליטה שאיפה ליצירת מסגרות
ספרותיות ברורות וסימטריות. בעוד שבבבלי מופיעה דרשה נפרדת לעולם "היה מרחיב והולך כשתי
פקעיות של שתי", עד שגער בו הקדוש ברוך הוא והעמידו, ודרשה נפרדת לים "היה מרחיב והולך, עד שגער
בו הקדוש ברוך הוא ויבשו", מוגברת במדה"ג ההקבלה "מרחיב והולך ... גער בו" באמצעות יצירה של
שוויון ערך על ידי תבנית לשונית משותפת - שתי פקעיות. מהלך זה יוצר הקבלה בין העולם ובין הים
ומקנה אוטונומיה ליחידות המצוטטות כמבנה לעצמו. מה שמרגליות תיאר כשגיאה - "כנראה נכפלו
משורה 10" - מצטרף למגמה אמנותית של יצירת מסגרות פואטיות גלויות. אמנם גם בבבלי ניתן לזהות
מגמה ליצירת הקבלה בין העולם לבין הים באמצעות התבנית "היה מרחיב והולך, עד שגער בו הקדוש
ברוך הוא", אולם במדה"ג מגמה זו מורחבת, שכן היא כוללת גם את ההקבלה של הבבלי וגם הקבלה
נוספת המצורפת אליה, ובכך הן יוצרות פואטיקה של סימטריה.

חלק ב' 2.2.2 בהשוואה לבבלי חגיגה יב ע"א

לימא לך מסייעא ליה לר' אלעזר, דאמר ר'
אלעזר מנין לאדם הראשון שהיתה קומתו מסוף
העולם ועד סופו, מן הארץ ועד הרקיע?
שנאמר "למן היום אשר ברא אלהים אדם על
הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים" (דב'
ד, לב) וכיון שחטא נתן הקב"ה ידו עליו ומיעטו.
כדרכי אלעזר. דאמר רבי אלעזר: אדם הראשון מן
הארץ עד לרקיע, שנאמר למן היום אשר ברא אלהים
אדם על הארץ, וכיון שסרה - הניח הקדוש ברוך הוא
ידיו עליו ומיעטו, שנאמר +תהלים קל"ט+ אחור וקדם
צרתני ותשת עלי כפכה. אמר רב יהודה אמר רב: אדם
הראשון - מסוף העולם ועד סופו היה, שנאמר למן היום

וכן הוא אומר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד כפכה" (תה' קלט, ה).

קצה השמים. כיון שסרה - הניח הקדוש ברוך הוא ידו

עליו ומיעטו, שנאמר ותשת עלי כפכה. - אי הכי קשו

קראי אהדדי! - אידי ואידי חד שיעורא הוא.

דוגמה זו מן החלק השני משלבת את הפיזי עם הרעיוני בהתמקדותה בשאיפת התפשטות של האדם "מנין לאדם הראשון שהיתה קומתו מסוף העולם ועד סופו, מן הארץ ועד הרקיע, שנאמר "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים" (דב' ד, לב) "הטעונה ריסון - "וכיון שחטא נתן הקב"ה ידו עליו ומיעטו. וכן הוא אומר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה" (תה' קלט, ה). התפשטותו של האדם על פני המרחב מוצגת כאן באופן פיזי כחלק ממעשה הבריאה, אולם ריסונו מובע כעונש על חטא, (בגרסת הבבלי "כיון שסרה") ובהקשרו של המבנה הדרשני, מובן החטא כלמידה הפורצת גבולות וטעונה ריסון בשל "סכנת ההיבריס".²²

בדרשה על אודות קומתו של אדם הראשון, המטרה בבבלי היא לנסות ליישב "אי הכי קשו קראי אהדדי! - אידי ואידי חד שיעורא הוא" בין ההצעות השונות באשר לגודל קומתו. אמנם שתיהן מבקשות להעצים את הממדים המיתניים של אדם הראשון, אולם הם נבדלים זה מזה באמת המידה לקביעת ממדיו. רבי אלעזר מתבונן אנכית "אדם הראשון מן הארץ עד לרקיע", ואילו רב יהודה מתבונן אופקית "אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה". אף שהמטרה במדה"ג ובבבלי היא להדגיש את רעיון ההתפשטות והריסון, ממזג מדה"ג את שתי ההצעות של ר' אלעזר ושל רב יהודה לכדי הצעה אחת המטשטשת את ההבדלים ביניהן במבנה של שאלה "מנין לאדם הראשון... מן הארץ ועד הרקיע?" ותשובה "שנאמר... וכן הוא אומר...". הדרשה המעובדת מתבססת כעת על הפסוק השלם "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים" (דב' ד, לב), באמצעות יצירת זיקה בין דה"צ 'שנאמר' ובין 'וכן הוא אומר'. לעומת גישה ממזגת זו, מפורק הפסוק בגרסת הבבלי, וכל אחד מן החכמים עושה שימוש בחלקו לתמיכה בהצעתו. מלבד תפקודם הפונקציונלי הצפוי - הבאת פסוקים, מצטרפים דיבורי הצעה אלה, 'שנאמר' ו- 'וכן הוא אומר', למגמה המבליטה את עיצובו האמנותי של הטקסט ביחסי שוויון הערך שביניהם כתפיסה המייחסת חשיבות רבה יותר למסגרת הממזגת מאשר להבדלים במרקמה.

²² ראה ליבס שם: 139.

רעיון פתיחת המרחבים וריסונם מעוצב ביחידה זו כווריאציה לתמה המפגישה את הקוסמי-אלוהי עם האנושי-ארצי, אשר הוצגה בפתיחה המפויטת. מאפיינים את עיצובו עיבוד מקורות, מיזוגם וטשטוש ניגודים, שינוי רצפים מקוריים, יצירת סימטריה באמצעות חזרות ושימוש פואטי בטרמינולוגיה פרשנית והלכתית, בהתאם לציפיה האכספוזיציונית במישור הקומפוזיציוני ובמישר הפואטי שהותוותה במסגרת ההקדמה למדה"ג.

1.4. וריאציה על התמה: בין בלעדיות לבין שיתוף²³

מקורה של היחידה המוקדשת לבריאת הרקיע הוא במדרש תהלים. דה"צ זש"ה הפותח יחידה זו מופיע אף במקור - מדרש תהלים, ואף שם הופעתו תכופה ומהווה את אחד ממאפייניו,²⁴ במיוחד בדרשות הראשונות לכל מזמור. כפי שאציג, שתי יחידות מובאות ממדרש תהלים, ושילובן עומד בבסיס המבנה הדרשני במדה"ג. אולם בעוד הקשרן במקור הוא פסוק ממזמור תהלים "לְדוֹד מְזֹמֵר לֵה' הָאֶרֶץ וּמְלוֹאָהּ תִּבֶּל וַיִּשְׁבֵּי בָהּ" (תהלים כד א), הקשרו במדה"ג הוא "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי רָקִיעַ [בְּתוֹךְ הַמַּיִם וַיְהִי מִבְדִּיל בֵּין מַיִם לַמַּיִם]" (ברי' א, ו). הפסוק הרחוק, "אֲתָהּ הוּא ה' לְבִדְךָ אֲתָהּ עֲשִׂיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם וְשָׁמַיִם וְכָל צָבָאם הָאֶרֶץ וְכָל אֲשֶׁר עָלֶיהָ הַיַּמִּים וְכָל אֲשֶׁר בָּהֶם וְאֲתָהּ מְחַיֶּה אֶת כָּלם וּצְבָא הַשָּׁמַיִם לְךָ מִשְׁתַּחֲוִיִּים" (נח' ט, ו), מופיע בשני ההקשרים, ובשניהם הוא מוליך אל הפסוק מתהלים. במדה"ג מציין פסוק ההקשר את מעשה הבריאה "וַיְהִי רָקִיעַ", במדרש תהלים מציין פסוק ההקשר את בעלותו של האל עליה "לֵה' הָאֶרֶץ וּמְלוֹאָהּ", והפסוק הרחוק מנחמיה מציין את בלעדיותו של האל בפעולתו "לְבִדְךָ אֲתָהּ עֲשִׂיתָ". אני מבקש להשוות בין ההופעה המשלבת של שתי היחידות במדה"ג לבין הופעתן של שתי היחידות במדרש תהלים על בסיס המשותף ביניהם, ולבחון את המאפיינים שזימנו את האפשרות לשלב את שתי היחידות ממדרש תהלים במדה"ג בהקשרה של בריאת הרקיע ואת אופן תבניתן. מלבד זאת אחתור לזיהוי הווריאציה שתציע יחידה זו לתמה של פתיחת מרחבים וריסונם.

כפי שראינו נרמזת בריאת הרקיע בפסוק החותם את הפתיחה המפויטת ופותח את המבנה הדרשני שבעקבותיה "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם רקע הארץ וצאצאיה נתן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה" (יש' מב, ה) בתיבת 'רוקע' במשמעות של התווית הגבולות לבריאה וליצירת צורתה. בריאת הרקיע ממזגת אפוא גם את פתיחת המרחבים - בריאת השמים, וגם את ריסונם באמצעות רקיעת הארץ.

²³ ראה מדה"ג לבראשית מהדורת מרגליות עמ' כה/15 - כו/14.

²⁴ ראה צונץ השלמותיו של אלבק, 1954: 132.

ההצגה ההשוואתית של גרסת מדה"ג ושל המקור במדרש תהלים תאפשר לזהות את חותמו הפואטי הייחודי של מדה"ג גם בהקשר זה.

מבנה	מדה"ג	מדרש תהלים (בובר) מזמור כד
חלק א'	ו) ויאמר אלהים יהי רקיע. זה הוא שאמר הכתוב "אתה הוא ה' לבדיך אתה עשית את השמים" (נחמיה ט, ו). אימתי נבראו המלאכים.	[ד] דבר אחר לה' הארץ ומלואה. זהו שאמר הכתוב אתה הוא ה' לבדך אתה עשית את השמים (נחמיה ט ו), אימתי נבראו המלאכים,
	ר' יוחנן ור' חנינה. ר' יוחנן אומר ביום השני נבראו המלאכים. ומה טעמיה "ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים" וכתוב "המקרה במים עליותיו" וסמך ליה "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט (תהלים קד, ג). אימתי נעשה הרקיע, הוי אומר ביום השני. ור' חנינה אומר בחמישי נבראו המלאכים. ומה טעמיה "ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף" וכתוב "במלאכים ובשמים יעופף" (ישעיה ו, ב).	ר' יוחנן אומר בשני, שנאמר המקרה במים עליותיו (תהלים קד ג), וכתוב בתריה עושה מלאכיו רוחות (שם שם /תהלים ק"ד/ ד), ר' שמעון אומר בחמישי, שנאמר ועוף יעופף (בראשית א כ), ועוף כמשמעו, יעופף אלו המלאכים, וכן הוא אומר ובשמים יעופף (ישעיה ו ב).
	בין כדברי זה ובין כדברי זה הכל מודים שלא נבראו המלאכים ביום הראשון, שלא תאמר מיכאל היה מותח בדרומו שלרקיע וגבריאל בצפונה והקב"ה ממדד באמצעיותו, אלא "אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי" (שם מד, כד). מי אתי כתיב, לומר מי היה שותף עמי בבריתו שלעולם.	ר' לולייאני אומר הכל מודים שלא נבראו המלאכים ביום ראשון, שלא יאמרו המינים מיכאל היה מותח מן המזרח, וגבריאל מן המערב, והקב"ה ממדד באמצעותו, אלא הקב"ה עשה הכל יחידי, [אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי] רוקע הארץ מאתי (שם /ישעיהו/ מד כד), מי אתי, מי היה שותף עמי במעשה בראשית,
חלק ב'	וכן משה אומר "הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה" (דב' י, יד). וכן בדוד הוא אומר "לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה" (תה' כד, א).	אמר דוד לפני הקב"ה הוֹאִיל ואתה בראת את השמים ואת הארץ, על שמך אני קורא אותן, לה' הארץ ומלואה.
	מאי שנא לא הזכיר דוד לשמים, אלא לארץ בלבד. אמר ר' יהודה משל לאחד שהיה לו אפטרופוס בבית ואפטרופוס בשדה אותו שהיה בבית היה יודע כל מה שהיה בבית וכל מה שהיה בשדה, ואותו שבשדה לא היה יודע מה שבבית, אלא מה שבשדה בלבד.	[ה] [דבר אחר לה' הארץ ומלואה]. ר' עזריה ור' נחמיה [ור' ברכיה] אמרו משל למלך שהיה לו שני אפיטרופין, אחד היה ממונה על מה שהיה בבית, ואחד היה ממונה על מה שבשדות, [אותו הממונה על מה שבבית, היה יודע כל מה שבבית וכל מה שבשדות, והממונה על מה שבשדות, לא היה יודע אלא מה שבשדות בלבד],
	כך רבן שלנביאים שעלה למרום היה יודע מה שבעליונים ומה שבתחתונים. וכן הוא אומר "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב, ח). לפי כך קילס להקב"ה "הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה". אבל דוד שלא עלה למרום קילס להקב"ה במה שהוא רואה, "לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה".	כך משה שעלה למרום, היה יודע העליונים והתחתונים, וקילס להקב"ה בהם, שנאמר הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה (דברים י יד). ודוד שלא עלה למרום קילס להקב"ה במה שהוא יודע, שנאמר לה' הארץ ומלואה.

מן ההשוואה בין שני הנוסחים ניכר דמיון חזק ביניהם במתח שבין מעשה בריאה ייחודי ובלעדי לבין שיתוף המלאכים. שתי היחידות ממדרש תהלים אשר שולבו ליצירת המבנה הדרשני במדה"ג נושאות במשותף תמה בינארית של בלעדיות מול שיתוף כווריאציה לתמה של העולם האלוהי והעולם האנושי, כפי שזוהתה עד עתה. בעולם האלוהי מוצב האל מול המלאכים ובכך מובלטת בלעדיותו בבריאת העולם באמצעות שיח העוסק בעיתוי בריאתם של המלאכים "אימתי נבראו המלאכים". שיח זה מוביל להסכמה כי "הכל מודים שלא נבראו המלאכים ביום ראשון" כדי למנוע את האפשרות להסיק את שיתופם של המלאכים בפריסת המרחבים "שלא תאמר מיכאל היה מותח בדרומו שלרקיע וגבריאל בצפונו והקב"ה ממדד באמצעותו"²⁵ אלא "אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי" (ישעיהו מד, כד). בעולם האנושי משקף הניגוד בין ארץ לשמים את הניגוד בין משה "שעלה למרום היה יודע מה שבעליונים ומה שבתחתונים" לבין דוד "שלא עלה למרום קילס להקב"ה במה שהוא רואה, "לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה" ובאמצעות משל האפטרופוסים, האחד הממונה על הבית ויודע "כל מה שהיה בבית וכל מה שהיה בשדה" והאחר הממונה על השדה ויודע רק "מה שבשדה בלבד". כפי שהראיתי, סוגיית הידיעה, שאיפותיה ומגבלותיה, עמדה במרכזו של חלק ב' במבנה הדרשני שפתח את פרשת בראשית. דומה שסוגיה זו מתגלמת אף בהקשרנו המבחין בין היכולת המוגבלת (דוד) להתמקד בגבולות הראיה לבין פריצתם של גבולות אלה (משה), הלא היא התמה של ריסון גבולות הידע ופריצתם שזוהתה לעיל.²⁶ בנוסף לקווי הדמיון שהוצגו לעיל מתקבלת תמונת דמיון חזקה מאד בין שני הנוסחים שיסודה בפסוקים, במשל, בתמה בהקשר האלוהי ובמימושה בהקשר האנושי.

אולם ההבדל ביניהם טמון בעיצובו של הטקסט. בבסיס המבנה הדרשני במדה"ג עומד מיזוג בין שתי יחידות נבדלות במדרש תהלים והקשר ביניהן במסגרת זו הוא פסוק ההקשר מתהלים "לה' הארץ ומלואה" ודה"צ 'דבר אחר'. לעומת הסדרתיות המאפיינת את הנוסח במדרש תהלים, בולטת במדה"ג הנטייה ליצירת מסגרות טקסטואליות המזמנות הקבלה וסימטריה ולסימון המפורש. בחלק א' של המבנה הדרשני המוקדש להקשר האלוהי, מופיעות ההצעות הדרשניות לעיתוי בריאת המלאכים במסגרת המציגה את שני הדוברים "ר' יוחנן ור' חנינה" ורק לאחר מכן מופיע כל אחד מהם "ר' יוחנן אומר ביום השני [...] ור' חנינה אומר בחמישי". לעומת זאת במדרש תהלים מוצגים הדוברים בזה אחר זה "ר' יוחנן אומר בשני, שנאמר [...] ר' שמעון אומר בחמישי, שנאמר...". מסגרת הדוברים במדה"ג נחתמת

²⁵ בגרסת מדרש תהלים "שלא יאמרו המינים מיכאל היה מותח מן המזרח, וגבריאל מן המערב, והקב"ה ממדד באמצעותו".

²⁶ ראה לעיל יחידה 1.3 עמ' 129 - 148.

באמירה מסכמת של המחבר "בין כדברי זה ובין כדברי זה" לעומת מדרש תהלים המציג אמירה זו מפיו של דובר נוסף "ר' לולייאני אומר הכל מודים שלא נבראו...".

בחלק ב' המוקדש למגבלות הידיעה האנושית שוב בולטת המגמה הקומפוזיציונית במדה"ג במיזוג שתי היחידות ממדרש תהלים לכדי מבנה אחד. בעוד במדרש תהלים מקדיש את היחידה השניה להשוואה בין משה לבין דוד על בסיס משל האפטרופסים, יוצר מדה"ג מסגרת טקסטואלית ומקדים למשל את ההצגה של שתי הדמויות, משה ודוד, "וכן משה אומר [...] וכן בדוד הוא אומר", בטרם הוא מאפיין כל אחת מהן "כך רבן שלנביאים שעלה למרום [...] אבל דוד שלא עלה למרום..."²⁷. מדרש תהלים לעומת זאת חותם את היחידה הראשונה (ד) בדוד בלבד "אמר דוד לפני הקב"ה הואיל ואתה בראת את השמים ואת הארץ, על שמך אני קורא אותך, לה' הארץ ומלואה", והיחידה השניה (ה) נחתמת בהשוואה "כך משה ... ודוד שלא עלה למרום".

רמיזה מעניינת להקשר הדיסקורסיבי של שני החיבורים ולמוטיבציה שבבסיסם מצויה בניסיון הדרשני לקבוע את עיתוי בריאת המלאכים. במדה"ג מסכם המחבר "בין כדברי זה ובין כדברי זה" הכל מודים שלא נבראו המלאכים ביום הראשון, שלא תאמר "...", ובמדרש תהלים מופיע "ר' לולייאני אומר הכל מודים שלא נבראו המלאכים ביום ראשון, שלא יאמרו המינים..."²⁸. ההמרה של ה"מינים" ב"שלא תאמר" - אפשר שיש בה כדי לרמוז, כי במעבר בין מדרש תהלים לבין מדה"ג נכלל גם מעבר נוסף. העמדה הפולמוסית כנגד זהות קולקטיבית המכונה "מינים" המופיעה במדרש תהלים הומרה במדה"ג בעמדה המנוסחת בלשון כללית "שלא תאמר" הממוקדת יותר בפרשנות עצמה ופחות בהשלכותיה על פולמוס עם ה"מינים". כפי שהראיתי במבוא, מדה"ג נוצר בהקשר תרבותי המכונה "תור הזהב"²⁸ - תקופת השושלת הרסולית שהתאפיינה בשגשוג כלכלי ובהיעדר כפייה דתית, תרבותית ונורמטיבית,²⁹ ויש בכך כדי להסביר את טשטושם של ה"מינים". אפשר שתור זהב כזה מאפשר את העמדתה של הפואטיקה ושל הפרשנות במרכז עניינו של החיבור בהיעדר הצורך בהגנה מפני איום. לעומת זאת מדרש תהלים למרות חלקים קדומים המופיעים בו, נערך ונאסף בתקופת הגאונים, כפי שמשער צונץ, משום שניתן למצוא בו תלונות על רדיפות הנוצרים ושלטון הערבים.³⁰ לפיכך ההתייחסות לפולמוס עם המינים הולם את הקשרו.

²⁷ אף השימוש בכינוי "רבן של נביאים" בגרסת מדה"ג מרחיב את הפער בין דוד לבין משה.

²⁸ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד: תשנ"ז: 7 - 8.

²⁹ ראה לעיל, מבוא - הקשרים היסטוריים עמ' 13.

³⁰ ראה צונץ ואלבק, 1954: 131.

דומה, שההיבטים התמטיים הגלומים ביחידות במדרש תהלים ודה"צ זש"ה המופיע בראשן עמדו ביסוד הבאתן למבנה הדרשני המוקדש להבחנה בין בלעדיותו של האל בבריאת הרקיע לבין שיתוף אחרים במעשה זה כווריאציה על התמה של הקוסמי-אלוהי כנגד האנושי-ארצי, שהוצגה בפתיחה המפויטת. הוא מתאפיין במיזוג שתי יחידות עוקבות שבמדרש תהלים תוך מחיקת דה"צ 'דבר אחר' שיש בו כדי להדגיש את המפריד ביניהן, ביצירת מסגרות סימטריות לעומת הצגה סדרתית של מרכיבים, בהצגת סיכום ממזג המטשטש במוצהר את ההבדלים בין הגישות "בין כדברי זה ובין כדברי זה" ומנכיח דמות מחבר. בכך ממשיכה המגמה הקומפוזיציונית שהותוותה במסגרת ההקדמה לעצב את הרצף הדרשני כמרכיב בתוך המסגרת הפייטנית תוך סימונו באמצעות הטרמינולוגיה הפרשנית דה"צ זש"ה.

1.5 וריאציה על התמה: בין מעשה הפיך לבין מעשה בלתי הפיך³¹

היחידה הבאה אשר נפתחת בדה"צ זש"ה מיוסדת על קוה"ר א טו, א-ב. אחת התופעות הבולטות בהשוואה בין מדה"ג לבין מקור זה מתבטאת בחילוף הסדר בין שתי היחידות. במדה"ג הפכה יחידה ב' מקוה"ר לחלקו הראשון של המבנה הדרשני, ויחידה א' - לחלקו השני. דה"צ זש"ה אינו מופיע בהקשר זה בקוה"ר³² מן הטעם הפשוט שהטקסט הדרשני שם מוקדש ישירות לפסוק מקוהלת, הוא הפסוק הרחוק במדה"ג: "מַעֲנֵת לֹא יוּכַל לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהַמְנוֹת" (קה' א, טו). מעיון ראשוני ניתן לזהות בפסוק מבנה אנלוגי המעלה את השאלה בדבר ההבדל בין כל איבר בהקבלה זו, ובדבר היחסים המתקיימים בין הרישא שלו לבין הסיפא. כפי שאראה, שאלת ההבחנה בין שני חלקיו של הפסוק היא בעלת זיקה לזיהוי חתימת ידו העיצובית של מדה"ג.

כפי שאטען, התמה הבינארית העומדת במרכז של יחידה זו מציגה ווריאציה על התמה של המישור הקוסמי מול המישור האנושי שהוצבה בפתיחה המפויטת ומציבה את הבריאה כיצירה של קטגוריות בעולם האלוהי מצד אחד ואת פריצתן בעולם האנושי מצד שני באמצעות מעשים בלתי הפיכים. הקטגוריות הנבראות מוצהרות באופן ברור בפסוק הקרוב "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, יִקְווּ הַמַּיִם מִפְּתַח הַשָּׁמַיִם אֶל-מְקוֹם אֶחָד, וְתִרְאָה, הַיַּבֹּשָׁה; וַיְהִי-כֵן" (בר' א, ט), המים והיבשה. בשיבוצו של המבנה הדרשני הפותח בפסוק הרחוק "מַעֲנֵת לֹא יוּכַל לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא יוּכַל לְהַמְנוֹת" יש כדי לרמוז לעיוותים בחלוקה הקטגורית הזו. מתחייבת אפוא בחינה של משמעות העיוות בהקשרו של המבנה הדרשני.

³¹ ראה מדה"ג לבראשית מהדורת מרגליות עמ' לג/16 - לה/18.

³² הביטוי "זה שאמר הכתוב" מופיע על פי מאגר השו"ת פעם אחת בפסוק הפותח את פרשה א' "דברי קהלת בן דוד מלך בירושלם, זה שאמר הכתוב ברוח הקדש ע"י שלמה מלך ישראל, (משלי כ"ב) חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב".

מס'	מדה"ג	קוה"ר א טו
1.	(ט ויאמר אלהים יקוו המים, בר' א, ט) ד"א ז"ה ש"ה	ב דבר אחר
2.	"מעוות לא יוכל לתקון" (קה' א, טו). משנתעוותו מי בראשית עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין חצין בעוקיינוס וחצין ניתנו ברקיע עוד לא יכלו להימנות. משנתעוותו מאורות עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין ימות הלבנה מימות החמה אחד עשר יום עוד לא יוכלו להימנות.	מעוות לא יוכל לתקון משנתעוותו המים מששת ימי בראשית עוד לא נתקנו, וחסרון לא יוכל להמנות משחסר הקב"ה שנת הלבנה משנת החמה אחד עשר יום הרי כמה שנים וקצים וכמה עוברים ולא הגיעה שנת חמה ללבנה,
3.		ד"א מעות לא יוכל לתקון משנתעוותו דור המבול במעשיהם הרעים שוב לא נתקנו, וחסרון משחסר הקב"ה שנותיהם שנאמר (בראשית ו') והיו ימיו מאה ועשרים שנה עוד לא נמנו,
4.	משאדם מעוות עצמו מקריאת שמע עוד לא יוכל לתקון, משאדם מחסר עצמו מעשרה בני אדם עומדין בתפלה עוד לא יוכל להימנות. משאדם מעוות עצמו מתלמודו עוד לא יוכל לתקון, משאדם מחסר עצמו מחבירו עוד לא יוכל להימנות.	ד"א מעות לא יוכל לתקון אם אדם מעוות עצמו מדברי תורה יכול הוא לתקון את עצמו וחסרון לא יוכל להמנות אם אין אדם מחסיר עצמו מדברי תורה יכול הוא עוד להמנות, משאדם מעוות עצמו מדברי תורה אינו יכול לתקון ומשאדם מחסר עצמו מדברי תורה אינו יכול להמנות,
5.	דאלמא ר' יהודה ור' אלעזר הוו תרויהון חברין. נסיב ר' יהודה איתא, קדמיה ר' אלעזר שבעת יומי משתותיה, כל יומי דר' יהודה הוה פארי ממטי בר' אלעזר ולא הוה מאטי ביה.	כי הא דר' יהודה ור' אלעזר הוו תניין כחדא ונסב ליה ר' יהודה אנתיה וקדמיה ר' אלעזר שבעת ימים דמשתיתא ועבר כמה שנים דימטי ביה ולא מטא ביה, הוי וחסרון לא יוכל להמנות,
6.		הגיע שעת קרית שמע ולא קרא בעונתה עליו הכתוב אומר מעות לא יוכל לתקון, הגיע שעת התפלה ולא התפלל בה עליו נאמר וחסרון לא יוכל להמנות
7.	ד"א "מעוות לא יוכל לתקון". ר' שמעון בן מנסיא אומר איזה הוא מעוות שאינו יכול לתקון, זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר. אם תאמר בגנב ובגזלן, יכול הוא שיזור ויתקן. ר' שמעון בן יוחאי אומר אין קורין מעוות אלא למי שהיה מתוקן מתחלתו ונתעוות כבר. ואיזה, זה תלמיד חכמים שפירש מן התורה. ר' שמעון בן מנסיא אומר גנב אדם יכול שיחזיר גניבתו, גזל יכול שיחזיר גזילתו, בא על אשת איש פסלה על בעלה, נטרד והלך לו, ועל זה נאמר "מעוות לא יוכל לתקון". ר' שמעון בן יוחאי אומר שמעת מימך אומר בקרו גמל זה שמא יש בו מום, בקרו חזיר זה שמא יש בו מום, אין מבקרין אלא תמימים. ואיזה, זה תלמיד חכמים	תנינן ר' שמעון בן מנסיא אומר אי זהו מעוות שאינו יכול לתקון זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר, תאמר בגזלן ובגנב, יכול הוא לתקון, ר' שמעון בר' יוסי אומר אין קורין מעוות אלא למי שהיה מתוקן תחלה ונתעוות ואי זהו זה תלמיד חכם הפורש מן התורה, ר"ש בן מנסיא אומר גנב אדם אפשר שיחזיר הגניבה, גזל יחזיר את גזלו ועל זה לא נאמר מעות לא יוכל לתקון, אבל הבא על אשת איש טרף חייו מן העולם וגם אסרה על בעלה, רשב"י אומר אין אומרים בקרו גמל זה שמא בעל מום הוא, בקרו את החזיר הזה שמא בעל מום הוא, ואת מי מבקרין את התמידין, ואיזה זה, זה תלמיד

	שפירש מן התורה, על זה נאמר "מעוות לא יוכל לתקון".	חכם שפירש מן התורה,
8.		יהודה בן לקיש בש"ר שמעון בן גמליאל עליו הכתוב אומר (משלי כ"ז) כצפור נודדת מן קנה כן איש וגו', וכך הוא אומר אלף דור עליו במחשבה להבראות כמה נמחו מהם תשע מאות וארבעה ושבעים דורות, ומה טעם (תהלים ק"ה) דבר צוה לאלף דור ואיזה זה, זו התורה, ר' לוי בש"ר שמואל בר נחמן תשע מאות ושמונים ומה טעם דבר צוה לאלף דור זו היא המילה, רבי יעקב בר אחא בש"ר יוחנן לעולם אל ימנע אדם עצמו לילך לבהמ"ד = לבית המדרש = שהרי כמה פעמים נשאלה הלכה זו ביבנה בעריבת הירדן עריבת הירדן למה היא טמאה ולא עמד אדם ולא אמר בה דבר עד שדרשה רבי חנינא בן עקיבא בעירו עריבת הירדן למה היא טמאה מפני שטוענין אותה ביבשה ומורידין אותה למים, אתיבון ליה והלא יורדי אשקלון שקעוה וכו', אמר רבי אלעזר בן יוסי שנייה היא שמקצתה משוקעת בארץ, ועוד דבר אחר דרש חריות של דקל שגדען בין לשכיבה בין לאהלים צריכות הן קישור.
9.	ד"א "מעוות לא יוכל לתקון". בעולם הזה מי שהוא מעוות יכול להיתקן, אבל לעתיד לבוא מי שמעוות לא יוכל להיתקן, ומי שחסרון לא יוכל להימנות. משל לשני בני אדם שגנבו כאחד ועשקו וחמסו ועברו כל עבירות כאחד, אחד מהן עשה תשובה לפני מיתתו ואחד לא עשה תשובה לפני מיתתו. זה שעשה תשובה לפני מיתתו מוליכין אותו אצל הצדיקים לגן עדן, וזה שלא עשה תשובה לפני מיתתו מוליכין אותו אצל הרשעים לגיהנם. וכיון שהוא רואה את חבירו הוא צועק ובוכה ואומר אני וחבירי גנבתי, אני וחבירי גזלתי, וכן עשקתי וחמסתי, ועברתי על כל עבירות אני והוא כאחד, מפני מה חברי מוליכין אותו אצל הצדיקים לגן עדן, ואותו האיש מוליכין אותו אצל הרשעים לגיהנם, שמא משוי פנים יש כאן. אמרו לו שוטה עור וטפש, אין כאן משוי פנים, אלא מעוות אותו האיש ולא עשה תשובה לפני מיתתו שנים שלשה ימים, לגן עדן לא הכניסוהו, בחבלים גררוהו לקבר, תחתיו יוצע רמה ועליו תכסה תולעה. ראה חבירך בקיא נשבע לפרוש מאותה הדרך ולעשות תשובה כצדיק, והיא גרמה לו לבוא לכאן ליטול חיים וכבוד. אמר להן בבקשה מכם הניחו לי שאלך ואעשה תשובה. אמרו לו שוטה עור וטפש, כבר מה שעשית עשית, עולם שאתה בא ממנו דומה לערב שבת, והעולם הבא דומה לשבת. אם אין אדם מתקן מערב שבת מהוא אוכל בשבת. העולם	א [טו] מעוות לא יוכל לתקן, בעוה"ז מי שהוא מעוות יכול להתקן ומי שהוא בחסרון יכול להמנות, אבל לעתיד לבא מי שהוא מעוות אינו יכול להתקן ומי שהוא בחסרון אינו יכול להמנות, יש מן הרשעים שהיו חברים זה לזה בעולם, אחד מהם הקדים ועשה תשובה בחייו קודם מיתתו, ואחד לא עשה תשובה קודם מיתתו, זכה זה שעשה בחייו ועמד בצד חבורה של צדיקים, וזה עומד בצד חבורה של רשעים והוא רואה את חבירו ואומר שמא משוא פנים יש בעוה"ז אוי לאותו האיש, הוא וזה היינו בעולם יחד שהיינו כאחד וגנבנו כאחד וגזלנו כאחד ועשינו כל מעשים רעים שבעולם כאחד, מפני מה זה בצד חבורה של צדיקים ואותו האיש בצד חבורה של רשעים, ואומר לו שוטה שבעולם מנוול היית לאחר מיתתך ימים ושלשה ולארון לא הכניסוך ובחבלים גררוך לקבר (ישעיה י"ד) תחתיה יוצע רמה ומכסוף תולעה וראה חברך בניוולך ונשבע לשוב מדרך רשעתו ועשה תשובה כצדיק וגרמה לו תשובתו ליטול לכאן חיים וכבוד וחלק עם צדיקים כל כך למה שהיתה ספיקא בידך לשוב ואילו שבתה היה טוב לך, והוא אומר להם הניחו לי ואלך ואעשה תשובה ומשיבין אותו ואומרים לו אי שוטה שבעולם אין אתה יודע שהעוה"ז דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת אם אין אדם מתקן מערב שבת מה יאכל בשבת, ואין אתה יודע שהעולם שבאת ממנו

שבת ממנו דומה לקיץ, והעולם הזה דומה לחורף. כראשון. וכן ליבשה ולים, וכן לישוב ולמדבר. מיד נשך עצמו ואכל בשרו. אמר להן בבקשה מכם הניחו לי ואלך ואראה בכבוד חבירי בגן עדן. אמרו לו שוטה עור וטפש, במקום שהטהורים עומדין אין הטמאים עומדין, במקום שהכשרים עומדים אין הפסולין עומדין, במקום שהצדיקים עומדין אין הרשעים עומדין, ואין אנו מצווים אלא על השער הזה, ה"ה ד"ז "זה השער לה' צדיקים יבואו בו" (תה' קיח, כ). מיד קרע בגדיו ותלש בשערו וחרק שניו וקופץ ונופל הוא בעצמו לתוך גיהנם, ה"ה ד"ר "רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס (שם קיב, י). "לכך נאמר מעוות לא יוכל לתקון".	דומה ליבשה והעוה"ז דומה לים ואם אין אדם מתקן לו ביבשה מה יאכל בים, ואין אתה יודע שהעוה"ז דומה למדבר ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב אם אין אדם מתקן לו מן היישוב מה יאכל במדבר מיד חורק שיניו ואוכל את בשרו שנאמר הכסיל חובק את ידיו ואוכל את בשרו, והוא אומר הניחו לי ואראה בכבוד חבירי והן אומרים שוטה שבעולם מצווין אנו מפי הגבורה שלא יעמדו צדיקים בתוך רשעים ולא רשעים בתוך צדיקים, ולא טהורים בצד טמאים ולא טמאים בצד טהורים, ועל מה אנו מצווין על השער הזה שנאמר (תהלים קי"ח) זה השער לה' וגו', מיד קורע את בגדיו ותולש את שערו שנאמר (שם/תהלים/ קי"ב) רשע יראה וכעס.
---	---

התאמה להקשר

חילופי הסדר של שתי היחידות שהובאו מקוה"ר הולמים את ההקשר במדה"ג. חלק א' בקוה"ר מבקש להבהיר, כי תקפותו של הפסוק "מַעֲנֵת לֹא־יִוָּכַל לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא־יִוָּכַל לְהַמְנוֹת" אינה חלה בעולם הזה משום ש"בעוה"ז מי שהוא מעוות יכול להתקן ומי שהוא בחסרון יכול להמנות, אולם "לעתיד לבא מי שהוא מעוות אינו יכול להתקן ומי שהוא בחסרון אינו יכול להמנות" (יח' 9 קוה"ר). לעומת זאת חלק ב' בקוה"ר הנפתח ב"משנתעוותו המים מששת ימי בראשית עוד לא נתקנו" (יח' 2 קוה"ר) הולם מבחינה תכנית את ההקשר בבראשית שבו עוסק מדה"ג, "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִקְוּ הַמַּיִם מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם אֶל מְקוֹם אֶחָד וְתִכָּאֶה הַיַּבָּשָׁה וַיְהִי כֵן", ולפיכך הצריך את שינוי הסדר הפותח את האפשרות לגזור מן המעשה האלוהי אל עולם בני האדם.

מעוות וחסרון - בין סדר של הבחנות קטגוריאליות לבין הפרתו: תימות ועיצובן

הקישור בין מי בראשית לבין "מַעֲנֵת לֹא־יִוָּכַל לְתַקֵּן וְחֶסְרוֹן לֹא־יִוָּכַל לְהַמְנוֹת" ממקד את תשומת הלב במובניהן של התיבות "מַעֲנֵת" - ו"חֶסְרוֹן" - ובמובניהן של התיבות "לְתַקֵּן" ו"לְהַמְנוֹת". לשם כך אבחן את הופעתם בחיבורים הקרובים ביותר למדה"ג שפסוק זה מופיע בהם, והם 'במדבר רבה' ו'פירוש תורה'. אין בהתבוננות בהם כדי לטעון שמדה"ג מביא מדבריהם, ומלבד זאת אף הם מצוטטים ממקורות שונים, אלא כדי לבחון את השיח שבו משולב הפסוק הזה ביצירות מאוחרות, קרובות ככל האפשר למדה"ג.³³ בשניהם מוצגות דוגמאות הממחישות את הפסוק. 'פירוש תורה' מתמקד ברישא של הפסוק

³³ צורות אחרות מהשורש 'עות' ומן השורש 'חסר' מופיעות ביצירות רבות נוספות ואף קרובות יותר למדה"ג, אולם ללא כל קשר לפסוק "מעוות לא יוכל לתקן וחסרון לא יוכל להמנות" (קה' א, טו).

ועוסק במידת ההפיכות של המעשים באמצעות ההבחנה בין עבירות הפיכות שניתנות לתיקון כעבירות של גזל שניתן להשיבו, לבין מעשים הפורצים איסורים מיניים שאינם ניתנים לתיקון. "איש כי תשטה" וג'. ז'ה ש'ה "מע[ו]ות לא יוכל לתקן" וג'. כל העבירות יש להן תקנה. גזל אדם יכול להחזיר. וכן פקדון ושכר שכיר. שנ' "והשיב את הגזלה" וג'. ואם יחטא בא?שת?איש אינו יכול להחזיר. מה הוא ענשו. "כן הבא אל א?ש?ת רעהו" וג'. ואומ' "נגע וקלון ימצא" וג'.³⁴ במ"ר מביא את שני חלקיו של הפסוק, והדוגמאות רומזות להבחנה ביניהם. "איש איש כי תשטה אשתו". הה'ד "נואף אשה חסר לב". "נואף אשה חסר לב". הה'ד "מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות". תני. "מעוות לא יוכל לתקון". כאי-זה-צד. זה שביטל ק'ש שלשחרית או ק'ש שלערבית או תפלה שלשחרית או תפלה שלערבית. "וחסרון לא יוכל להמנות". זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהן.³⁵ בחלק הראשון "מעוות לא יוכל לתקון" מובאות דוגמאות למעשה בלתי הפיך של פריצת איסורים מיניים ולמעשים המותנים בזמן "ביטל ק"ש של שחרית". בחלק השני "וחסרון לא יוכל להמנות" מובאת דוגמה במשמעות של התנתקות מקהילה מחויבת "זה שנמנו חבריו לדבר מצוה ולא נמנה עמהן". השאלה בדבר מידת ההפיכות של ה'חסרון' אינה מקבלת כאן מענה מפורש, אף כי ההקבלה בין שני חלקי הפסוק יכולה לרמוז, כי ה'חסרון', ההיעדרות מן השותפות לדבר מצוה, אינו גורם רק להוצאה טכנית מן השותפות "לא יוכל להימנות", אלא לפגיעה במהותה של השותפות עצמה. במקרה זה עולה האפשרות לראות גם ב'חסרון' מעשה בלתי הפיך.

לנוכח מעשה הבריאה הקובע קטגוריות ומסגרות שבתוכן יש לפעול, מתקבלת גם בקוה"ר וגם במדה"ג תמונה מפתיעה של נטרול העיוות ממשמעותו השלילית בהקשרה של פעולת האל במישור הקוסמי:

מס'	מדה"ג	קוה"ר א טו
2.	"מעוות לא יוכל לתקון" (קה' א, טו). משנתעוותו מי בראשית עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין חצין בעוקיינוס וחצין ניתנו ברקיע עוד לא יכלו להימנות. משנתעוותו מאורות עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין ימות הלבנה מימות החמה אחד עשר יום עוד לא יוכלו להימנות.	מעוות לא יוכל לתקון משנתעוותו המים מששת ימי בראשית עוד לא נתקנו, וחסרון לא יוכל להמנות משחסר הקב"ה שנת הלבנה משנת החמה אחד עשר יום הרי כמה שנים וקצים וכמה עבורים ולא הגיעה שנת חמה ללבנה,

במישור הקוסמי-אלוהי קושרת גרסת קוה"ר בין עיוות המים לבין ששת ימי בראשית, ובין החסרון לבין קביעת המאורות ולפער שנוצר כתוצאה מכך בין שנת הלבנה לבין שנת החמה כחלק מיצירת הקטגוריות

³⁴ ראה מפעל המילון ההיסטורי, פתרון תורה, 128.

³⁵ ראה מפעל המילון ההיסטורי, במדבר רבה פרשה ט, סימן ו.

במעשה הבריאה. בכך מובן מושג העיוות בהקשר הקוסמי-אלוהי כמעשה בלתי הפיך המציב קטגוריות מוחלטות. גרסת מדה"ג מבליטה אמנם את היפוך הוראותיהם של העיוות ושל החסרון כחלק ממעשה הבריאה, אולם מבליטה גם את התבנות הסימטרי בשאיפה למיצוי מלא של הפסוק, כך שמתקבל מבנה של שתי דוגמאות מלאות לכל חלק בפסוק. הדוגמה האחת עוסקת במים "משנתעוותו מי בראשית עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין חצין בעוקיינוס וחצין ניתנו ברקיע עוד לא יכלו להימנות". הדוגמה השנייה עוסקת במאורות "משנתעוותו מאורות עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין ימות הלבנה מימות החמה אחד עשר יום עוד לא יוכלו להימנות". שתי הדוגמאות במדה"ג מתייחסות להבחנה בין מי האוקיאנוס לבין הרקיע ובין שנת הלבנה לבין שנת החמה, כהצבה בלתי הפיכה של קטגוריות, כפי שממחישה ההשוואה הבאה:

מדה"ג	קוה"ר
משנתעוותו מי בראשית עוד לא יוכלו לתקון,	משנתעוותו המים מששת ימי בראשית עוד לא נתקנו,
משנעשו חסרין חצין בעוקיינוס וחצין ניתנו ברקיע עוד לא יכלו להימנות.	
משנתעוותו מאורות עוד לא יוכלו לתקון,	
משנעשו חסרין ימות הלבנה מימות החמה אחד עשר יום עוד לא יוכלו להימנות.	וחסרון לא יוכל להמנות משחסר הקב"ה שנת הלבנה משנת החמה אחד עשר יום הרי כמה שנים וקצים וכמה עבורים ולא הגיעה שנת חמה ללבנה,

בגרסת קוה"ר מושגת סימטריה בין עיוות לבין חיסרון באמצעות דוגמה נפרדת הרלוונטית לכל אחד מהם. שינוי צורת המים משמש כדוגמא לעיוות, והפער בין שנת הלבנה לבין שנת החמה משמש כדוגמא הולמת לחסרון. במדה"ג לעומת זאת מתקבלת מהלך עיצובי המבקש למצות כל דוגמה באמצעות מושגי העיוות והחיסרון, גם אם אין צורך ממשי במיצוי זה. אמנם אפשר לטעון, כי הסימטריה הזו מבהירה במפורש את הזיקה שבין העיוות והחיסרון לבין יצירת קטגוריות כמרכיב מהותי מסדר הבריאה. על פיה שינוי צורת המים (משנתעוותו מי בראשית) מוצב בזיקה לתמונת צמצומם (משנעשו חסרין) לשם הפרדה בין הים לבין הרקיע. שינוי תנועת המאורות (משנתעוותו מאורות) מוצב בזיקה לתמונת הפער שבין שנת השמש לבין שנת הלבנה. אולם מעבר לכך, מגלמת סימטריה זו את המגמה לתבנות חומרים במדה"ג כפואטיקה שבמקרה זה יש בה כדי להבליט את התואם בין ההקבלה במרכיבי הדרשה לבין הסדר הקטגורי שנוצר בבריאה.

כאשר מופנה המבט למישור האנושי, ההצעות הדרשניות בקוה"ר המובאות בהמשך באמצעות דה"צ 'דבר אחר' מטעינות מחדש את המשמעות השלילית ל"מַעֲנֵת" ול"חֶסֶד". במקביל הן ממוקדות בהבחנה בין פעולות הפיכות לבין פעולות בלתי הפיכות. כך למשל בהקשרו של דור המבול: "ד"א מעות לא יוכל לתקן משנתעוותו דור המבול במעשיהם הרעים שוב לא נתקנו, וחסרון משחסר הקב"ה שנותיהם שנאמר (בראשית ו') והיו ימיו מאה ועשרים שנה עוד לא נמנו" (יח' 3 קוה"ר). במבנה הדרשני במדה"ג נשמטה דרשה זו, ככל הנראה בשל העובדה שהוקצה מבנה דרשני ייחודי לחטאי דור המבול³⁶. המשמעות השלילית של העיוות ושל החסרון וההבחנה בין ההפיך לבין הבלתי הפיך מופיעה אף בהמשך הרצף הדרשני בקוה"ר (יח' 4 קוה"ר) במבנה העוסק כולו בעולם בני האדם ויחסם אל דברי תורה ומיוסד על הבחנה בין היגדים על דרך השלילה לבין היגדים על דרך החיוב והשלכותיהם על אפשרות ההפיכות:

"ד"א מעות לא יוכל לתקן אם אין אדם מעוות עצמו מדברי תורה יכול הוא לתקן את עצמו וחסרון לא יוכל להמנות אם אין אדם מחסיר עצמו מדברי תורה יכול הוא עוד להמנות, משאדם מעוות עצמו מדברי תורה אינו יכול לתקן, ומשאדם מחסר עצמו מדברי תורה אינו יכול להמנות."³⁷

הפסוק הרחוק משמש במבנה הדרשני בקוה"ר לעיסוק בעולם האלוהי ובעולם האנושי. בעולם האלוהי משמשות תיבות העיוות והחסרון לשם יצירת הקטגוריות. בעולם האנושי הן משמשות לתיאור מעשיהם הרעים של בני דור המבול ושל עונשם - הקצבת שנותיהם "משחסר הקב"ה שנותיהם". הפרדיגמה הקוטבית שיצר המבנה הדרשני בקוה"ר - יש בה כדי להסביר את שיבוצו במדה"ג ביחס לתמה של פתיחת מרחבים וריסונים במרחב האלוהי והאנושי, בוואריאציה המציגה הריסון כטמון בסדרי הבריאה הקטגוריאליים עצמם.

מדה"ג: מהותנות ועיצובה

לעומת קוה"ר שמנסה להבחין בין ההפיך לבין הבלתי הפיך ובין המעוות לבין החסרון, ממוקד מדה"ג בתפיסה מהותנית שאינה מציגה את ההפיכות כאפשרות של תיקון, לא באשר לעיוות ולא באשר לחסרון. לשם כך מפרק מדה"ג רצף של שלוש יחידות בקוה"ר (4 - 5 - 6) שבליבו סיפור המצוי בין שתי

³⁶ ראה להלן סעיף 1.10 עמ' 192 - 197.

³⁷ הטקסט של קוה"ר כפי שהוא מופיע בפרויקט השו"ת פותח ב"אם אדם מעוות עצמו מדברי תורה יכול הוא לתקן עצמו" ואינו מתיישב עם האמירה בהמשך "משאדם מעוות עצמו מדברי תורה אינו יכול לתקן". בדיקה במהדורה הסינופטית של קוה"ר (מפעל מדרש, מכון שכטר (www.schechter.ac.il), העלתה, כי בכתבי היד של הוויטיקן, אוקספורד ומוסקבה מופיעה הגרסה "אם אין אדם מעוות עצמו מדברי תורה". לעומת זאת בגרסת דפוס קושטא מופיעה הגרסה המופיעה בשו"ת "אם אדם מעוות עצמו". טובי בן שמעון (תשנ"ד: 234) קובע, כי "ברור לגמרי, שכללית עד הנוסח של קה"ר ממנו משוקע חומר במה"ג קרוב ביותר בעיקר לנוסח מדרש קה"ר הנדפס", אולם למרות זאת, במקרה זה ההעדפה של נוסח כתבי היד על פני נוסח הדפוס, סבירה במידה רבה. לפיכך הטקסט המוצג כאן מיוסד על כתבי היד ומבליט באופן סימטרי את הניגוד המבני בין "אין אדם מעוות" ו"אין אדם מחסיר" לבין "משאדם מעוות" ו"משאדם מחסר". אני מודה לפרופ' מנחם הירשמן על הסיוע ועל ההפניה.

דרשות, ממזג את יחידות המסגרת ומביא בעקבותיהן את הסיפור. יחידה 4 במדה"ג ממזגת אפוא את יחידות 4 ו-6 בקוה"ר תוך אימוץ הגישה המהותנית שאינה מאפשרת הפיכות ותיקון:

מס'	מדה"ג	קוה"ר
4.	משאדם מעוות עצמו מקריאת שמע עוד לא יוכל לתקון, משאדם מחסר עצמו מעשרה בני אדם עומדין בתפלה עוד לא יוכל להימנות. משאדם מעוות עצמו מתלמודו עוד לא יוכל לתקון, משאדם מחסר עצמו מחבירו עוד לא יוכל להימנות.	ד"א מעות לא יוכל לתקן אם אדם מעוות עצמו מדברי תורה יכול הוא לתקן את עצמו וחסרון לא יוכל להמנות אם אין אדם מחסיר עצמו מדברי תורה יכול הוא עוד להמנות, משאדם מעוות עצמו מדברי תורה אינו יכול לתקן ומשאדם מחסר עצמו מדברי תורה אינו יכול להמנות,
5.	דאלמא ר' יהודה ור' אלעזר הוו תרויהון חברין. נסיב ר' יהודה איתא, קדמיה ר' אלעזר שבעת יומי משותתיה, כל יומי דר' יהודה הוה פארי ממטי בר' אלעזר ולא הוה מאטי ביה. ³⁸	כי הא דר' יהודה ור' אלעזר הוו תניין כחדא ונסב ליה ר' יהודה אנתתיה וקדמיה ר' אלעזר שבעת ימים דמשתיתא ועבר כמה שנים דימטי ביה ולא מטא ביה, הוי וחסרון לא יוכל להמנות, ³⁹
6.		הגיע שעת קרית שמע ולא קרא בעונתה עליו הכתוב אומר מעות לא יוכל לתקן, הגיע שעת התפלה ולא התפלל בה עליו נאמר וחסרון לא יוכל להמנות

נוסח הסיפור בקוה"ר (יח' 5) מתמקד בשל ההקשר "מחסר עצמו מדברי תורה" בלימוד התורה שהחמיץ ר' יהודה בשבעת ימי משתה חתונתו, ולא הצליח להדביק את התקדמותו של ר' אלעזר. לעומת זאת במדה"ג בשל ההמרה של מערכת היחסים ביניהם מ"הוו תניין כחדא" בגרסת קוה"ר, ל"הוו תרויהון חברין" מתוך התאמה ל"מחסר עצמו מחבירו", עומד המושג 'חבר' במרכז. המושג 'חבר' באדר"ן מהווה חלק מאפיון של מערכת יחסים בין תלמידי חכמים מתאפיינת באינטימיות רבה הבנויה על שיתוף בלמידה, בהוראה, בארוחות, בשינה, בסודות אישיים ובשינה.⁴⁰ אולם כפי שציין שופר, טווח המשמעות של התיבה 'חבר' מתרחב בספרות המאוחרת וכולל דבקות דתית, צדיקות, טוהר, לימוד תורה ועלייה בהחמרה של התקנים.⁴¹ לפיכך פער הלימודים שנוצר בין החברים, מסמן בהקשרו של מדה"ג מצד אחד את הפער האישי ביניהם במובן של פגיעה באינטימיות של יחסיהם המובנת לאור בנייה של אינטימיות בעקבות נישואיו של ר' יהודה. על רקע ה'זוגיות' החדשה של ר' יהודה, מובלטת ההתערערו הבלתי הפיכה של ה'זוגיות' בין שני החברים, ומצד שני את התערערו של מידת הצדיקות והדבקות הדתית.

³⁸ ר' יהודה ור' אלעזר היו חברים (ללימוד). נשא ר' יהודה אישה. הקדימו ר' אלעזר בלימוד במהלך שבעת ימי המשתה. כל ימיו הרחיב ר' יהודה (את לימודו) כדי להגיע (לרמתו) ולא הגיע אליו.

³⁹ ר' יהודה ור' אלעזר למדו יחדיו. נשא ר' יהודה אישה. הקדימו ר' אלעזר (בלימוד) במהלך שבעת ימי משתה החתונה. ועברו כמה שנים כדי להגיע אליו (בלימוד) ולא הגיע אליו. הוי וחסרון לא יוכל להמנות.

⁴⁰ ראה Schofer, 2005: 31 - 33. פער השנים בין אדר"ן עשוי לעמוד למכשול בנסיון לגזור מאדר"ן לגבי מדה"ג. אולם, כפי שצינתי במבוא הרב-מערכת הספרותית של המדרש מתובנת במסגרת מדה"ג. לפיכך יש מקום להתייחס אליה כאל מערכת ייחוס כדי להתבונן במדה"ג.

⁴¹ ראה שם: 33.

ביחידה 7 שותפים קוה"ר ומדה"ג במגמה המהותנית בצד קיומם של מעשים הפיכים של גנבים וגזלנים היכולים להחזיר את הגזלה, ומתמקדים בעולמם של תלמידי חכמים. בכך משויך לימוד התורה לדרגת החומרה של "הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר [...]" בא על אשת איש". אולם בעוד מבצעי המעשים הללו מוגדרים על פי מעשיהם כעבריינים, הרי שתלמיד החכמים, לפי הצעתו של רשב"י, זוכה ליחס מחמיר דווקא בשל מעלותיו על פי העיקרון ש"אין מבקרין אלא תמימים ואיזה, זה תלמיד חכמים שפירש מן התורה, ועל זה נאמר "מעוות לא יוכל לתקון".

כפי שהצגתי, מושגי העיוות והחיסרון משמשים כאן גם לאפיון של סדר הבריאה באמצעות הבחנות קטגוריאליות במישור האלוהי וגם לעיסוק באיסור להפר אותן במישור האנושי. בולטת במישור זה ההתמקדות במעשים בלתי הפיכים, שבהם יש פריצת גבולות באמצעות יציאה מקטגוריות נתונות כגון ביאה על אשת איש "זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר" (יח' 7 מדה"ג), פרישה מן הלימוד (יח' 7 מדה"ג) "זה תלמיד חכמים שפירש מן התורה", פרישה מקריאת שמע "משאדם מעוות עצמו מקריאת שמע עוד לא יוכל לתקון" ומתפילה בציבור (יח' 4 מדה"ג) "משאדם מחסר עצמו מעשרה בני אדם עומדין בתפלה עוד לא יכול להימנות".⁴²

בין העולם הזה (האנושי) - מעשה הפיך, לבין לעתיד לבוא (האלוהי) - מעשה בלתי הפיך

יחידה 9 אינה מצביעה בתוכנה על הבדלים גדולים בין קוה"ר לבין מדה"ג. לפיכך יש לנסות לזהות את הטעם האפשרי לשילובה.⁴³

מדה"ג	קוה"ר
"מעוות לא יוכל לתקון". בעולם הזה מי שהוא מעוות יכול להיתקן, אבל לעתיד לבוא מי שמעוות לא יכול להיתקן, ומי שחסרון לא יוכל להימנות.	א [טו] מעוות לא יוכל לתקן, בעוה"ז מי שהוא מעוות יכול להתקן ומי שהוא בחסרון יכול להמנות, אבל לעתיד לבא מי שהוא מעוות אינו יכול להתקן ומי שהוא בחסרון אינו יכול להמנות,
משל לשני בני אדם שגנבו כאחד ועשקו וחמסו ועברו כל עבירות כאחד, אחד מהן עשה תשובה לפני מיתתו ואחד לא עשה תשובה לפני מיתתו. זה שעשה תשובה	יש מן הרשעים שהיו חברים זה לזה בעולם, אחד מהם הקדים ועשה תשובה בחייו קודם מיתתו,

⁴² התמקדות זו יכולה להסביר את היעדרה של יחידה 8 בקוה"ר מן המבנה הדרשני במדה"ג. יחידה זו מרחיבה את משמעות הפרישה מן התורה כנדידה מן חקן "קצפור, נודדת מן-קנה פן-איש, נודד מקומו" (משלי כ"ז, ח) וכוותור על "דבר צנה, לאלי דור" (תהי' קה, ח). אמנם יש בכך זיקה למעשה הבלתי הפיך, אולם המשכה של היחידה עוסק בניסיון להבין מהו "דבר צנה לאלי דור" - התורה, המילה, ומהי הדרך לממש זאת במהלך הדורות - "לעולם אל ימנע אדם עצמו לילך לביהמ"ד שהרי כמה פעמים נשאלה הלכה זו ביבנה בעריבת הירדן". מהלך זה אינו נחוץ לתימה של יצירת קטגוריות ופריצתן. עניין זה מופיע גם בתלמוד ירושלמי, מסכת שבת פרק ד', דף ז', טור א' ה"ב במסגרת שיח על אודות הניתן לטלטול בשבת.

⁴³ לאור המגמה הכללית במדה"ג להתידך את המקורות זה בזה, כפי שמתאר אלבק "עד שאין להבחין בהם את מוצאם. יתר על כן לא דקדק להביא את נוסח המדרש שהיה לפניו, אלא שינה אותו כפי ראות עיניו, באופן שקשה לברר על פי חיבור זה את המדרשים שהשתמש בהם ונוסחם המקוריים" (אלבק 1974 : 150), קשה להניח שיחידה זו "נגררה" עם שאר היחידות המרכיבות את המבנה הדרשני.

מדה"ג	קוה"ר
לפני מיתתו מוליכין אותו אצל הצדיקים לגן עדן, וזה שלא עשה תשובה לפני מיתתו מוליכין אותו אצל הרשעים לגיהנם.	ואחד לא עשה תשובה קודם מיתתו, זכה זה שעשה בחייו ועמד בצד חבורה של צדיקים, וזה עומד בצד חבורה של רשעים
וכיון שהוא רואה את חבריו הוא צועק ובוכה ואומר אני וחבירי גנבתי, אני וחבירי גזלתי, וכן עשיתי וחמסתי, ועברתי על כל עבירות אני והוא כאחד,	והוא רואה את חבריו ואומר שמא משוא פנים יש בעוה"ז אוי לאותו האיש, הוא וזה היינו בעולם יחד שהיינו כאחד וגנבנו כאחד וגזלנו כאחד ועשינו כל מעשים רעים שבעולם כאחד,
מפני מה חברי מוליכין אותו אצל הצדיקים לגן עדן, ואותו האיש מוליכין אותו אצל הרשעים לגיהנם, שמא משוי פנים יש כאן.	מפני מה זה בצד חבורה של צדיקים ואותו האיש בצד חבורה של רשעים,
אמרו לו שוטה עור וטפש, אין כאן משוי פנים, אלא מעוות אותו האיש ולא עשה תשובה לפני מיתתו שנים שלשה ימים, לגן עדן לא הכניסוהו, בחבלים גררוהו לקבר, תחתיו יוצע רמה ועליו תכסה תולעה.	ואומר לו שוטה שבעולם מנוול היית לאחר מיתתך ימים ושלושה ולא רואה לא הכניסוך ובחבלים גררוך לקבר (ישעיה י"ד) תחתיו יוצע רמה ומכסוך תולעה
ראה חבירך בקיא נשבע לפרוש מאותה הדרך ולעשות תשובה כצדיק, והיא גרמה לו לבוא לכאן ליטול חיים וכבוד.	וראה חברך בניוולך ונשבע לשוב מדרך רשעתו ועשה תשובה כצדיק וגרמה לו תשובתו ליטול לכאן חיים וכבוד וחלק עם צדיקים
	כל כך למה שהיתה ספיקא בידך לשוב ואילו שבתה היה טוב לך,
אמר להן בבקשה מכם הניחו לי שאלך ואעשה תשובה.	והוא אומר להם הניחו לי ואלך ואעשה תשובה
אמרו לו שוטה עור וטפש, כבר מה שעשית עשית, עולם שאתה בא ממנו דומה לערב שבת, והעולם הבא דומה לשבת. אם אין אדם מתקן מערב שבת מהוא אוכל בשבת. העולם שבאת ממנו דומה לקיץ, והעולם הזה דומה לחורף. כראשון. וכן ליבשה ולים, וכן לישוב ולמדבר.	ומשיבין אותו ואומרים לו אי שוטה שבעולם אין אתה יודע שהעוה"ז דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת אם אין אדם מתקן מערב שבת מה יאכל בשבת, ואין אתה יודע שהעולם שבאת ממנו דומה ליבשה והעוה"ז דומה לים ואם אין אדם מתקן לו ביבשה מה יאכל בים, ואין אתה יודע שהעוה"ז דומה למדבר ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב אם אין אדם מתקן לו מן היישוב מה יאכל במדבר
מיד נשך עצמו ואכל בשרו.	מיד חורק שיניו ואוכל את בשרו שנאמר "הכסיל חובק את ידיו ואוכל את בשרו",
אמר להן בבקשה מכם הניחו לי ואלך ואראה בכבוד חבירי בגן עדן.	והוא אומר הניחו לי ואראה בכבוד חברי
אמרו לו שוטה עור וטפש, במקום שהטהורים עומדין אין הטמאים עומדין, במקום שהכשרים עומדים אין הפסולין עומדין, במקום שהצדיקים עומדין אין הרשעים עומדין, ואין אנו מצווים אלא על השער הזה, הה"ד "זה השער לה' צדיקים יבואו בו" (תה' קיה, כ).	והן אומרים שוטה שבעולם מצווין אנו מפי הגבורה שלא יעמדו צדיקים בתוך רשעים ולא רשעים בתוך צדיקים ולא טהורים בצד טמאים ולא טמאים בצד טהורים, ועל מה אנו מצווין על השער הזה שנאמר (תהלים קי"ח) זה השער לה' וגו',
מיד קרע בגדיו ותלש בשערו וחרק שניו וקופץ ונופל הוא בעצמו לתוך גיהנם, הה"ד "רשע יראה וכעס שניו	מיד קורע את בגדיו ותולש את שערו שנאמר (שם

מדה"ג	קוה"ר
יחרק ונמס (שם קיב, י)."	/תהלים/ קי"ב) רשע יראה וכעס.
לכך נאמר "מעוות לא יוכל לתקון".	

בראשה מוצב העיקרון שמבחין בין המישור הקוסמי-אלוהי לבין המישור האנושי על בסיס מידת ההפיכות. במישור האלוהי "לעתיד לבוא מי שמעוות לא יכול להיתקן, ומי שחסרון לא יוכל להימנות". במישור האנושי לעומת זאת, "בעולם הזה מי שהוא מעוות יכול להיתקן". הדוגמה המובאת ביחידה זו מבליטה את ההבדל בין שני המישורים. היא מתנתקת מעולמם של תלמידי חכמים (יחידות 4 - 6), מתמקדת בעולמם של גנבים ועוסקת בתזמון התשובה ובהשלכותיה על גורלו של כל אחד מהם לאחר מיתתו. כתוצאה מכך עולה שאלת ההבחנה בין הצדיק - הגנב שעשה תשובה לפני מיתתו ומובל לגן עדן, לבין הרשע. - הגנב שלא עשה תשובה לפני מיתתו ומובל לגיהנם.

שינוי הוראתם של המונחים 'מעוות' ו'חסרון' שימשה בראש המבנה הדרשני להבחנה בין המישור האלוהי (יח' 2) לבין המישור האנושי (יח' 4). ביחידה 9 ההבחנה בין המעשה ההפוך לבין המעשה הבלתי הפוך במישור האנושי עומדת כאלטרנטיבה למוצג ביחידות 4 - 7, ולפיהן יש פעולות במישור האנושי שהן בלתי הפיכות. "כשאדם מעוות עצמו מתלמודו עוד לא יוכל לתקון" (יח' 4); "הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר" (יח' 7), ויש פעולות הפיכות: "אם תאמר בגנב ובגזלן, יכול הוא שיחזור ויתקן" (יח' 7). לעומת זאת המבחין בין המעשה ההפוך לבין המעשה הבלתי הפוך ביחידה 9 הוא עיתויה של עשיית התשובה - לפי המיתה או אחריה - ולא טיבו של המעשה. מתקבל מכך מהלך המרחיב את אפשרות ההפיכות וסודק את המהותנות שזוהתה בעולמם של תלמידי חכמים. מהלך זה ממזג את העולם האנושי לתוך העולם האלוהי (אמנם לאחר המיתה), ובו ממשיכה ההתבוננות במעשי האדם אבל מתוך העקרונות של העולם האלוהי - עקרונות שאינם הפיכים. ההבדל הקומפוזיציוני היחיד בין קוה"ר לבין מדה"ג הוא מסגורה של יחידה זו ושל כל המבנה הדרשני בפסוק "מעוות לא יוכל לתקון". אולם התוכן שהציג קוה"ר שימש למדה"ג כדי לתת מסגור לתקפותו המוחלטת של העולם האלוהי, ובכך נעוץ ככל הנראה טעם שילובה של יחידה זו במבנה הדרשני.

התמה הבינארית של המישור הקוסמי-אלוהי והמישור האנושי-ארצי שהותוותה בפתיחה המפויטת מוצגת ביחידה זו באמצעות ווריאציה הממוקדת בהבחנה בין המעשה ההפוך לבין המעשה הבלתי הפוך בכל אחד מן המישורים. בכך הולכת ומתממשת הציפייה הקומפוזיציונית לעצב את הרצפים הדרשניים כרכיבים בתוך המסגרת הפייטנית ובסימונם בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה.

1.6. וריאציה על התמה: בין עם ישראל לבין אומות העולם⁴⁴

היחידה הבאה אשר נפתחת בדה"צ זשי"ה מיוסדת על פדר"כ (החודש הזה א) בהקשרו של הפסוק "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רֹאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֻדְשֵׁי הַשָּׁנָה" (שמי יב, ב). לעומת זאת הקשרה במדה"ג הוא הפסוק "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרֶת [בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלַּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתוֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים]" (ברי' א, יד). הפסוק הרחוק משותף לפדר"כ ולמדה"ג: "עָשָׂה יְרַח לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ" (תהי' קד, יט). במדה"ג הזיקה בין הפסוק הקרוב לבין הפסוק הרחוק מיוסדת על המאורות (הירח והשמש) שברא האל אולם מעמידה את שאלת תכליתם באשר לתפקידם בעיצובה של תפיסת הזמן. בצד ההבדלה בין היום לבין הלילה מציין הפסוק מבראשית את תכליתם העתידית בקביעתן של סדירויות של אותות, מועדים, ימים ושנים. אף הפסוק מתהלים ממוקד בסדירויות אלה של מועדים המסומנים על ידי הירח ובמחזוריות של שקיעת השמש. הסדירויות הללו ניצבות גם בפדר"כ בזיקה שבין הפסוק הרחוק לבין פסוק ההקשר הקרוב "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֲדָשִׁים רֹאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחֻדְשֵׁי הַשָּׁנָה" ורומזות לזיקה שבין עיצובו של לוח השנה לבין זהות קולקטיבית שמאמצת אותו.

מס'	מדה"ג	פדר"כ החודש הזה א
1.	"וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרֶת" (ברי' א, יד) זה הוא שאמר הכתוב "עָשָׂה יְרַח לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ" (תהי' קד, יט).	[א] עָשָׂה יְרַח לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ (תהלים קד: יט).
2.	אמר ר' יוחנן לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד, שנאמר "יהי מארת", מארת כתיב. אם כן למה נבראת לבנה, אלא לקדש בה ראשי חדשים וראשי שנים.	א"ר יוחנן לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד, יהי מאורות (בראשית א: יד) מארת כתב. אם כן למה נבראת הלבנה, אלא לקדש בה ראשי חדשים וראשי שנים.
3.	ר' שילא דכפר תמרתא בשם ר' יוחנן מהו "שמש ידע מבוואו", מכאן שאין מונין ללבנה אלא אם כן שקעה החמה.	ר' שילא דכפר תמרתא בשם ר' יוחנן / יוחנן / אף על פי כן, שמש ידע מבוואו (תהלים שם / ק"ד /), מיכן שאין מונין ללבנה אלא אם כן שקעה החמה.
4.	יסטא חבריה בשם ר' ברכיה כתיב "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש" (במ' לג, יג). אם ללבנה את מונה עד כדון לית בה אלא ארבע עשרי משקועין, מכאן שאין מונין ללבנה אלא אם כן שקעה החמה.	יוסטה חבריה בשם ר' ברכיה ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום וג' (במדבר לג: ג), אם ללבנה את מונה עד כדון לית בה אלא ארבעה עשר משקועין, מיכן שאין מונין ללבנה אלא אם כן שקעה החמה.
5.	ר' עזריה בשם ר' חנינה לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד, שנאמר "יהי מארת", מארת כתיב. ואם כן למה נבראת לבנה, אלא צפה הקב"ה עתידין לעמוד ולעשותן אלהות, אמר ומה אם בשעה שהן שנים והן מכחישין זה את זה אומות העולם עושין	ר' זעירא בשם ר' חנינה לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד, יהי מאורות (בראשית שם / א' /), מארת כתב. אם כן למה נבראת לבנה, אלא צפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לעמוד ולעשות אותן אלהות ואמר, אם בשעה שהם שנים והם מכחישין זה את זה

⁴⁴ ראה מדה"ג לבראשית מהדורת מרגליות עמ' לח/16 - לט/8.

מס'	מדה"ג	פדר"כ החודש הזה א
	אותן אלהות, אלו היה אחד על אחת כמה וכמה.	אומות העולם עושין אותן אלוהות, אילו היה אחד על אחת כמה וכמה.
6.	ר' ברכיה בשם ר' סימון שניהן נבראו להאיר, "יהי מארת", "והיו למאורת" (בר' א, טו), "ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ" (בר' א, יז). "והיו לאתת" (בר' א, יד). אלו השבתות, דכתיב "כי אות היא ביני וביניכם" (שם' לא, יג). "ולמועדים" (שם). אלו ימים טובים. "ולימים" (שם). אלו ראשי חודשים. "ושנים" (שם). אלו ראשי שנים, שיהוא אומות העולם מונין לחמה וישראל מונין ללבנה.	ר' ברכיה בשם ר' סימון שניהם נבראו להאיר, יהי מאורות (שם /בראשית א'), והיו למאורות (שם /בראשית א' /ט"ו), ויתן אותם אלהים ברקיע השמים וגו' (שם /בראשית א' /יז). והיו לאתת ולמועדים (שם /בראשית א' /יד), לאתת, אילו השבתות דכת' כי אות היא ביני וג' (שמות לא: יג). ולמועדים, אילו ימים טובים. ולימים (בראשית שם א'), אילו ראשי חודשים. ושנים (שם /בראשית א'), אילו ראשי שנים, שיהיו אומות העולם מונים לחמה וישראל ללבנה,
7.		החדש הזה לכם ראש חדשים וג' (שמות יב: ב).

מבט משווה חושף עד מהרה, כי המבנה הדרשני בפדר"כ הובא אמנם בשלמותו למדה"ג, אולם ההבדל הניכר לעין ביניהם נעוץ בהקשרים המקראיים להופעתם. בגרסת פדר"כ מובא המבנה הדרשני בהקשרו של "החדש הזה לכם ראש חדשים וג'" (שמות יב, ב), ואילו בגרסת מדה"ג ההקשר הוא "ויאמר אלהים יהי מאורות" (בר' א, יד). מלבד זאת ניתן כמובן להבחין, כי אף שבשני ההקשרים מופיע המבנה הדרשני במסגרת של פסוק רחוק משותף "עֲשֵׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שְׁמֹשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ" (תהי' קד, יט), רק במדה"ג הוא מסומן בדה"צ זש"ה. מלבד זאת ניכרת בפסוק הרחוק במדה"ג ובפדר"כ המגמה להבחין בין השמש כמציינת מקום "ידע מבוואו" לבין הירח כמציין זמן "עשה ירח למועדים". בכך נרמזת וריאציה נוספת על התמה של המישור הקוסמי-אלוהי והמישור האנושי בדמותה של הבחנה קטגורית הקוסמיות המתבטאת במאורות לבין סימון הזמן והמקום עבור האדם. על בסיס מגמה זו יש לבחון את מידת מימושה של התמה במבנה הדרשני עצמו.

המבנה הדרשני מיוסד בשתי גרסאותיו על שתי עמדות פרשניות קטביות. מצד אחד מופיעה העמדה המבחינה בין השמש לבין הירח ומוקדשות לה היחידות המסומנות 2 - 5. מצד שני מופיעה העמדה המתבוננת בהם ללא הבחנה ומוקדשת לה היחידה המוסמנת 6. ההבחנה בין המאורות מדגישה בתחילה תכלית שונה (יחידה 2). השמש נבראה לצורך מאור ואילו הלבנה נבראה לצורך סימון זמן "אמר ר' יוחנן לא נברא להאיר אלא גלגל חמה בלבד, שנאמר "יהי מארת", מארת כתיב. אם כן למה נבראת לבנה, אלא לקדש בה ראשי חודשים וראשי שנים". בהמשך (יחידות 3 - 4) מודגשת זיקה של תלות בין השמש לבין הלבנה. הלבנה משמשת כסימן עיתוי בהתאם לשקיעת החמה "מהו "שמש ידע מבוואו", מכאן שאין מונין ללבנה

אלא אם כן שקעה החמה", אולם יחידה 5 היא זו שקושרת הבחנה זו לבין ייחודו של עם ישראל. ריבוי המאורות מונע ייחוס אלוהות לשמש בלבד "אלא צפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לעמוד ולעשות אותן אלוהות ואמר, אם בשעה שהם שניים והם מכחישים זה את זה אומות העולם עושים אותן אלוהות, אילו היה אחד על אחת כמה וכמה". בדרך זו מוענק תוקף מוחלט לבידול בין עם ישראל לבין אומות העולם ממעשה הבריאה. על רקע זה של ישראל מול אומות העולם מופיעה יחידה 6 הקובעת ש"שניהם נבראו להאיר", אולם מלבד תפקידם הפונקציונלי הם משמשים גם כמערכת סמיוטית, שיש להתבונן בסדירויותיה כדי לזהות את מסומניהן בדמותן של סדירויות זמן תרבותיות המאפיינות את עם ישראל - "והיו לאתת" (בר' א, יד). אלו השבתות, דכתיב "כי אות היא ביני וביניכם" (שם' לא, יג). "ולמועדים" (שם). אלו ימים טובים. "ולימים" (שם). אלו ראשי חדשים. "ושנים" (שם). אלו ראשי שנים". בדרך זו נמשכת ההבחנה בין אומות העולם שמונים לחמה לבין ישראל ללבנה.⁴⁵

ההבדל בין מדה"ג לבין פדר"כ נעוץ בהקשריהם המקראיים השונים ובתכלית המבנה הדרשני המושפעת מהם: בפדר"כ מוליך הטקסט מן הפסוק הרחוק אל פסוק היעד "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ הַחֲדָשִׁים [ראשון הוא לָכֶם לְחֲדָשֵׁי הַשָּׁנָה]" (שם' יב, ב). במדה"ג מוליך הטקסט מן הפסוק הרחוק אל פסוק היעד שהוא גם פסוק המוצא "וַיֵּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מֵאֲרֶת" (בר' א, יד), אולם המסגרת שהוא יוצר למבנה הדרשני פותחת ונועלת בפסוק מבראשית. השונות בין ההקשרים משפיעה על המוטיבציה המשוקעת בהם. הרצף בפדר"כ רומז ליצירת זיקה ברורה בין הזהות הלאומית הנפרדת הנרמזת בתיבת "לכם" בפסוק "הַחֲדָשׁ הַזֶּה לָכֶם רֵאשׁ הַחֲדָשִׁים" (שמות יב, ב) ובקביעת החודש הראשון בשנה לבין העיסוק בתכלית המאורות ותכלית הזמן. זיקה זו מאפשרת לתחום את עם ישראל ביחס לאומות העולם. הרצף במדה"ג ממוקד בהפקת משמעות מן התיבה 'מארת' (יחידה 1), והעיסוק בהבחנה בין אומות העולם לבין ישראל משמש לכך. הבחנה זו, כווריאציה על התמה שהוצבה בפתיחה המפויטת, מיוסדת על קביעה מוחלטת של סדרי בראשית, כגון הצבתן של החמה ושל הלבנה על ההבדלים ועל הזיקות ביניהן, מציגה סדר קטגורי התקף גם בעולם האלוהי של בריאת המאורות - בין השמש לבין הירח - וגם בעולם בני האדם - בין עם ישראל לבין אומות העולם. הזהות הקולקטיבית של עם ישראל מובחנת אפוא מכל השאר באופן ראשיתי.

⁴⁵ ראה על אודות התפיסה המעגנית את הלאומיות היהודית המובחנת בבריאה ובלוח השנה את דיונו של יונתן בן-דב בספר היובלים, תשע"ג: 31 - 56. בן-דב מצביע על כך ש"הצורך להגדיר את הזהות הלאומית באמצעות לוח השנה התעורר לראשונה בתקופה ההלניסטית" (שם: 35) ומתאר תהליך ולפיו "לוח השנה היה פעם מנגנון טכני במהותו, מעין מנגנון עזר לצורך קיום הפולחן, אך הוא הפך בשלב מסוים לאחד מעיקרי הדת והגדרת הלאום" (שם: 36). אמנם הוא מתייחס בדבריו ליצירה מתקופת בית שני, אולם המגמה העקרונית של הזיקה בין לוח השנה לבין מובחנות ברורה של הגדרת זהות קולקטיבית היא המהותית לענייננו.

סימונה של היחידה המבליטה זאת בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה - מציב אותה באשכול הווריאציות המתפתחות מן הפתיחה המפויטת לפרשת בראשית, כפי שהתוותה מסגרת ההקדמה.

1.7. וריאציה על התמה: סדירויות ואפשרויות הפרתן⁴⁶

המבנה הדרשני המוסב לפסוק "וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ" (בר' א, יז), מיוסד על שמונה פסוקים רחוקים מתהלים יט "ב) הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד־אֵל וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מַגִּיד הֶרְקִיעַ: (ג) יוֹם לְיוֹם יָבִיעַ אֶמֶר וּלְיָלָה לְלִילָה יִסְוֶה־דַּעַת: (ד) אֵין־אֶמֶר וְאֵין דְּבָרִים בְּלִי נֶשְׁמָע קוֹלָם: (ה) בְּכָל־הָאָרֶץ יֵצֵא קוֹם וּבִקְצָה תִּבֵּל מְלִיקָה לְשֹׁמֵשׁ שָׂם־אֶקֶל בָּהֶם: (ו) וְהוּא כֹתֵן יֵצֵא מִחֶפְתּוֹ יָשִׁישׁ כְּגִבּוֹר לְרוּץ אֶרֶץ: (ז) מְקַצֵּה הַשָּׁמַיִם מוֹצֵאוֹ וּתְקוּפָתוֹ עַל קְצוֹתָם וְאֵין נִסְתֵּר מִחֶפְתּוֹ. (ח) תּוֹרֵת יִהְיֶה תְמִימָה, מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ". פרק יט שממנו לקוחים פסוקים אלה כולל שני חלקים. האחד עוסק בתהילת האל באמצעות ההתבוננות בשמים (ב - ז), והאחר עוסק בשבחי התורה ובתשוקה לקיימה (ח - טו).⁴⁷ הבחירה לצרף את פסוק ח' מן החלק השני אל החלק הראשון לשם יצירת המבנה הדרשני, יוצרת קומפוזיציה שיש בה כדי להתייחס לתורה כחלק ממעשה הבריאה מצד אחד, וכדי להתייחס למעשה הבריאה באמצעות התורה מצד שני.⁴⁸ בדרך זו נרמזת התמה הבינארית של המישור האנושי המתבונן במעשה הבריאה באמצעות התורה, ושל המישור הקוסמי-האלוהי.

המבנה הדרשני בהקשרו של הפסוק מבראשית "וַיִּתֵּן אֹתָם אֱלֹהִים בְּרָקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל־הָאָרֶץ" (בר' א, יז) מיוסד על צירוף מקורות שונים. טובי⁴⁹ קבע בכפוף לסייג ה"מסופקים" שהציב, כי המקור העיקרי ליחידה זו הוא מדרש תהלים יט,⁵⁰ ונוסף לו מקור מבבלי יומא כ, ע"ב בחתימת המבנה.⁵¹ בדיקה השוואתית למדרש תהלים בכפוף לחוסר הוודאות באשר לנוסח של מדרש תהלים שעמד לפני מחבר מדה"ג⁵² העלתה, כי מקור זה אינו נותן מענה לחלקים שונים במבנה הדרשני, ולכן עלה הצורך להיעזר גם בהפניותיו של מרגליות למקורות נוספים - בבלי פסחים צד, ע"ב, ובר"ר ו, יז. בשל כך אתמקד להלן

⁴⁶ ראה מדה"ג לבראשית מה' מרגליות עמ' מב/10 - מו/14.

⁴⁷ ראה דעת תורה לתהלים.

⁴⁸ לרעיון של התורה ככלי למעשה הבריאה ולפיכך כקודמת לה ראה אורבך תשל"ח: 174 - 175. וראה בר"ר א, א "התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, בנהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעתו אלא דיפטראות ופינקסות יש לו לידע היאך הוא עושה חדרים ופשפשים, כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא העולם, והתורה א' בראשית ברא אלהים ואין ראשית אלא תורה היך מה דאת אמר י"י קנני ראשית דרכו וגו' (משלי ח כב)."; תנחומא בר' סי' א; משנת רבי אליעזר יב, עמ' 235; פדרי"א פרק ג.

⁴⁹ ראה טובי: "מלאכת זיהויו של כל החומר שבמה"ג שממקור זה קשה ובלתי בטוחה, עד כדי כך שקטעים אחדים במה"ג, שעל פי תוכנם אפשר ואפשר שמקורם במדרש תהלים, נרשמו על ידינו - בלית ברירה - במפתח המקורות שלנו למדרש תהלים, כקטעים מסופקים". (תשנ"ד: 295).

⁵⁰ ראה מדה"ג לבראשית עמ' מב/10 - מו/9.

⁵¹ ראה שם עמ' מו/9 - 14.

⁵² טובי מציין כי הנוסחים שזוהו בוודאות ממדרש תהלים, מקוריים הרבה יותר מן הנוסח שבמהדורת בובר (תשנ"ד: 295). וראה מפתח המקורות שם כרך ב': 259.

בטקסט של מדה"ג על תכניו ומבנהו, וההשוואה תעמוד תחת המגבלות שמציבה המודעות לתמונת המקורות הבעייתית ביחידה זו. מפאת אורכו של המבנה הדרשני יופיעו בדיון דוגמות מייצגות בלבד, המסמנות מגמות פואטיות ותימטיות.

השימוש בדה"צ זש"ה נפוץ במדרש תהילים. אולם במדה"ג הפסוק הרחוק המובא עמו מקורו בתהילים "השמים מספרים כבוד אל" (תה' יט, ב), והמבנה הדרשני שלו מציע משמעויות לפסוק הקרוב "ויתן אתם אלהים ברקיע השמים" (בר' א, יז). במדרש תהילים לעומת זאת הפסוק הרחוק המובא עמו, מקורו במשלי "זהו שאמר הכתוב כל פעל ה' למענהו (משלי טז ד)" (יח' 3) והמבנה הדרשני שלו מציע משמעויות לפסוק הקרוב "למנצח מזמור לדוד השמים מספרים כבוד אל" (תה' יט, א).

חלק א' - התבוננות בשמים

מס'	מדה"ג	מקורות
1.	"ויתן אתם אלהים ברקיע השמים" (בר' א, יז).	
2.	זה הוא שאמר הכתוב "השמים מספרים כבוד אל" (תה' יט, ב).	מדרש תהילים [יט, א] למנצח מזמור לדוד השמים מספרים כבוד אל.
3.	אמר הקב"ה על ידי ישעיה "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (יש' מג, ז). מלמד שכל מה שברא הקב"ה לכבודו ולשבחו בראו. וכן שלמה אומר "כל פעל ה' למענו" (משלי טז, ד). ואימתי הכל מהללין לשמו, בזמן שהוא מגדיל ישועות מלכו ומרים קרן לעמו, דכתיב "מגדיל ישועות מלכו" (תה' יח, נא), וסמך ליה "השמים מספרים כבוד אל" (שם יט, ב). מלמד שכשהוא עושה חסד למשיחו הכל מתנים שבחו והשמים מספרים כבודו. וכן איתן האזרחי אומר "חסדי ה' עולם אשירה לדור ודור אודיע אמונתך בפי כי אמרתי עולם חסד יבנה" (תה' פט, ב), וכתיב "כרתי ברית לבחירי" (תה' פט, ד). מה כתיב אחריו, "וידו שמים פלאך ה'" (תה' פט, ו).	זהו שאמר הכתוב כל פעל ה' למענהו (משלי טז, ד),
4.	ד"א "השמים מספרים כבוד אל". התורה שניתנה מן השמים היא מספרת שבחו שלהקב"ה. וכן הוא אומר "ה' קנני ראשית דרכו" וגו' (משלי ח, כב), "בהכינו שמים שם אני" וכוליה עניינא (משלי ח, כז).	
5.	"ומעשה ידיו מגיד הרקיע" (תה' יט, ב). משל למלך שהיו הכל מקלסין אותו שהוא חכם וגבור ועשיר. בקשו לראות מה היא חכמתו ומה היא גבורתו ומהו עשרו. מה עשה, נטל וילון וקבע בו כל אבנים טובות ומרגליות ותלה אותו על פתחו	משל למלך שהיה מתח וילון על פתח פלטין שלו, אמר המלך כל מי שהוא חכם, יאמר מה השלמה הזאת, כל מי שהוא עשיר, יעשה כמותה, וכל מי שהוא גבור יגע בה, כך הקב"ה מתח את השמים כדוק של עין, שנאמר הנוטה כדוק שמים (ישעיה מ

מס'	מדה"ג	מקורות
	ואמר כל מי שיכול לעשות כמותו הרי הוא כמותי. כך הקב"ה הוא חכם החכמים ולו הגדולה והגבורה והעושר והכבוד מלפניו וברא את העולם בחכמה, שנאמר "ה' בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, יט). ביקש להודיע שבחו לבריות נטל וילון וקבע בו חמה ולבנה כוכבים ומזלות, שנאמר "ויתן אתם אלהים ברקיע השמים" (בר' א, יז). כל כך למה, "להודיע לבני האדם גבורותיו" (תה' קמה, יב). אמר להם כל מי שיכול לעשות כמותן הרי הוא כמותי, או אפילו מי שיכול לתלות עיניו כנגד חמה בשש שעות ביום הרי הוא גבור, או מי שיכול לרוץ עם החמה מסוף העולם ועד סופו ביום אחד הרי הוא כמוני.	(כב), מלמד שפירשו כמין וילון, אמר הקב"ה כל מי שהוא חכם יאמר מה השלמה הזאת, וכל מי שהוא עשיר יעשה כמוה, וכל מי שהוא גבור יבא ויגע בה.
6.	וכן הוא אומר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא" (יש' מ, כו). הוי "מעשה ידיו מגיד הרקיע. יום ליום יביע אומר" (תה' יט, ב-ג). יומו שלמשה מתנה ליומו שליהושע, ויומו שליהושע מתנה ליומה שלדבורה וברק, זה לזה מתנים מה נסים נעשו בהן. "ולילה ללילה יחזה דעת" (תה' יט, ג). לילה שלמצרים ללילה שלגדעון, ולילה שלגדעון ללילה שלסנחריב, ולילה שלסנחריב ללילה שלמדרכי, זה לזה מתנים מה נסים ונפלאות נעשו בהן.	[ח] [דבר אחר [יט, ג] יום ליום יביע אומר. וכי מה טיבן של שני ימים אלו, אלא זה יומו של משה שבישר יומו של יהושע, שנאמר היום הזה אחל תת פחדך וגו' (שם/דברים/ ב כה), שמא תאמר הואיל והקב"ה הרג את סיחון ואת עוג, מי הגיד לכל באי עולם, חמה שעמדה לו למשה שתי פעמים, ראשונה כשעשה מלחמה את עמלק, שנאמר והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל (שמות יז יא), ואומר רום ידיהו נשא (חבקוק ג י), אלא זה יומו של משה שבישר יומו של יהושע, שנאמר ושים באוני יהושע (שמות יז יד), יהי רצון כמו שעמדה חמה כך תעמוד לך במלחמות שלשים ואחד מלכים, ופעם שניה במלחמת סיחון ועוג, כתיב כאן אחל תת פחדך ויראתך (דברים ב כה), וכתיב ביום תת ה' את האמורי (יהושע י יב)]. [ט] דבר אחר [יט, ג] יום ליום יביע אומר. אמר ר' זעירא יומו של יהושע מתנה ליומה של דבורה, שנאמר ביומו של יהושע, וידם השמש וירח (העמיד) [עמד] (יהושע י ג), וכתיב ביומה של דבורה, מן שמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא (שופטים ה כ), ויומה של דבורה מתנה כמה נסים ונפלאות שנעשו בו. ולילה ללילה יחזה דעת. לילו של אברהם מחווה ללילה של מכת בכורות, ולילה של מכת בכורות מחווה על לילו של גדעון, ולילו של גדעון מחווה על לילו של סנחריב, כמה נסים ונפלאות נעשו בהן.
7.	ד"א "יום ליום יביע אומר" (תה' יט, ג) אלו תקופות השנה. מתקופת ניסן ולהלן היום לווה מן הלילה אחד משלשים בשעה, עד תקופת תמוז. ומתקופת תמוז ולהלן היום פורע ללילה, עד תקופת תשרי. ומתקופת תשרי ולהלן הלילה לווה מן היום אחד משלשים בשעה, עד תקופת טבת. ומתקופת טבת ולהלן הלילה פורע ליום מה שלוה ממנו.	[י] דבר אחר [יט, ג] יום ליום יביע אומר. אמר ר' יוחנן בשעה שהזקנים נכנסין לעבר את השנה, הן נוטלין מן היום, ונותנין על הלילה, ונוטלין מן הלילה, ונותנין על היום. כיצד שנים עשר חודש בשנה, וארבע תקופות בשנה, תקופת ניסן שלשה חדשים, ניסן אייר סיון, תקופת תמוז שלשה חדשים, תמוז אב אלול, תקופת תשרי שלשה

מס'	מדה"ג	מקורות
	ובתקופת ניסן ובתקופת תשרי לא זה חייב לזה ולא זה חייב לזה. נוטלין בצניע ונותנין בצניע, ואין כל בריה שומע ביניהן דבר. "אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם" (תה' יט, ד). אינן כבני אדם שאדם אומר לחבירו תן לי מה שהפקדתי אצלך, וחבירו אומר לו לא הפקדת אצלי כלום, והן הולכין אצל הדיין, והוא אומר להן מבקש אני מכם כתב או עדים, ואם לאו אין בידם כלום, אבל היום מן הלילה והלילה מן היום נוטלין בצניע ונותנין בצניע. אין אומר ואין דברים ואין קשיבה למעלה, שנאמר "בלי נשמע קולם" (תה' יט, ד) אבל למטה יש להן קשיבה, שנאמר "בכל הארץ יצא קום" (תה' יט, ה). באיזה צד, אמר ר' איבו בשעה שהזקנים נכנסים לעבר את השנה בבית הועד הן נוטלין מן היום ונותנין ללילה, נוטלין מן הלילה ונותנין ליום, והן מעברין את השנה בפה אחד, לא זה מפליג על זה ולא זה מפליג על זה, כמה שנאמר "אין אומר ואין דברים" (תה' יט, ד). וכשהן יוצאין מבית הועד מיד בכל הארץ יצא קום, אימתי הוא ראש השנה, וכן כל מועד ומועד, ואימתי יום התקופה, וכמה בתקופה.	חדשים, תשרי מרחשוון כסליו, תקופת טבת שלשה חדשים, טבת שבט אדר, מן תקופת טבת עד תקופת ניסן הלילה פורע ליום, מן תקופת ניסן עד תקופת תמוז, היום לזה מן הלילה, וכמה פורע זה לזה, ולזה זה מזה, אחד משלשים בשעה, ומן תקופת תמוז עד תקופת תשרי, היום פורע ללילה, ומן תקופת תשרי עד תקופת טבת, הלילה לזה מן היום, נמצא בתקופת ניסן ותשרי אינן חייבין זה לזה כלום, ונוטלין זה מזה בפייטסין, ופורעין זה לזה בפייטסין, ואין אחר שומע ביניהם, ואין מדיינין כבני אדם, שאין לוין ופורעין אלא בעדים ובית דין, שנאמר אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם, אבל למטה זקני ישראל ויודעין סוד העיבור נוטלין מן היום ונותנין ללילה, ונוטלין מן הלילה ונותנין ליום, וכשהם יוצאין מבית הוועד, לאחר שקבעו ראשי חדשים, וראשי שנים, ועיברו את השנה, ותקנו את המועדות, מיד בכל הארץ יצא קום, שהכל אומרים אימתי ראש השנה, אימתי המועדות, ובקצה תבל מליהם, ששואלין זה לזה בכמה בחודש, בכמה בתקופות.
8.	"לשמש שם אוהל בהם" (תה' יט, ה). אמר ר' לוי השמש הזה נתון בתיק, שנאמר לשמש שם אוהל בהם. ר' שמואל בר נחמני אומר יכול הוא גלגל חמה לזרוח ולשקיע בשעתו, אלא הקב"ה גוזר עליו ואומר לו בעונה פלונית תהא במקום פלוני. ומה טעמיה, "ואל מקומו שואף זורח הוא שם" (קה' א, ה). מהוא שואף, דחיק ביה. אמר ר' ירמיה תשעים וששה מלאכים מתחלפין עליו בכל יום, שמונה בכל שעה, שנים מכל רוח. אמר ר' סימון מנוגנאות ועבותות יש לו, ושלוש מאות ורששים וחמשה מלאכים תופסין אותו מארבע רוחותיו, כדי שלא ירוץ הרקיע בשעה אחת. וכשהוא שוקע מרפין לו מעט מעט, שנאמר "הנה נא רפה היום לערוב" (שופ' יט, ט).	[יא] [יט, ה] לשמש שם אוהל בהם. אמר ר' פנחס בשם ר' אבא השמש נתון בתוך התיק, אמר ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן קלע של ספינה השמש מהלך, ר' ברכיה אמר כספינה שהיא באה מקרקוניה שיש לה שס"ה (365) חבליים, כמנין ימות השנה, [וכספינה שהיא באה מאלכסנדריא, שיש בה שנ"ד (354) חבליים, כמנין ימות הלבנה, מה שהחמה מהלכת לשלשים יום, הלבנה מהלכת לשני ימים ומחצה, מה שהחמה מהלכת לשני חדשים, הלבנה מהלכת [לחמשה ימים, מה שהחמה מהלכת לשלשה חדשים, הלבנה מהלכת] לשבעה ימים ומחצה, מה שהחמה מהלכת לששה חדשים, הלבנה מהלכת לחמשה עשר יום, מה שהחמה מהלכת לשנים עשר חודש, הלבנה מהלכת לשלשים יום].
9.	ר' אמי ביר' זעירא אמר הילוכו הוא קילוסו, משהוא זורח ועד שהוא שוקע הוא מקלס להקב"ה, שנאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'" (תה' קיג, ג). וכל זמן שהוא מקלס יכול הוא להלך, שתק אינו יכול להלך.	אמר ר' יהושע בן לוי בכל יום ויום חמה ולבנה (כסות) [כהות] עיניהם מאורה של מעלה, והן מתעכבות לצאת, מה עושה הקב"ה, מאיר לפניהם, והן מהלכין לאורו, שנאמר ה' באור פניך יהלכון (תהלים פט טז), וכשבאין להכנס, אינן יודעין היכן הולכין, מפני אורו של מעלה, והן עומדין ברקיע,

מס'	מדה"ג	מקורות
	וכן יהושע אומר "שמש בגבעון דום" (יה' י, יב), דום מקילוסך, שכיון ששתק אינו יכול להלך. ומעונותיהן שלבריות אין חמה ולבנה מבקשין לצאת בכל יום. מה הקב"ה עושה להן, ר' לוי אומר זורק בהן חצים והן מהלכין לאורן, שנאמר "שמש ירח עמד זבולה לאור חציך (יהלכון) [יהלכון] לנוגה ברק חניתך (חבקוק ג יא). ר' לוי אמר בכל יום ויום עומדין בדין לפני הקב"ה, למה שהן מתביישין לצאת, ואומרים לפי שהבריות משתחוים לנו ומכעיסין להקב"ה, ומה עושה, מאיר לפניהם חצים שנאמר לאור חציך יהלכו (שם שם /חבקוק ג'), והן יוצאין בעל כרחן, שנאמר בבקר בבקר משפטו (יצא) יתן לאור [לא נעדר ולא יודע עול בוש] (צפניה ג ה), מהו לא נעדר, לא פסקין, הא כמה דאת אמר לכולם בשם יקרא [וגו' איש לא נעדר] (ישעיה מ כו), ומהו לא יודע עול בוש, לא חכמין ולא בהתין, טעוון דפלחין להון לקיין ולא בהתין. ר' חנינא בשם ר' אבהו אמר הלוכו הוא קילוסו, שנאמר כי ממזרח שמש ועד מבואו גדול שמי בגוים (מלאכי א יא), ר' הונא אמר הוא שיהושע אמר שמש בגבעון דום (יהושע י יב), שתוק ואנא קאים.	ושוהין ליכנס, והקב"ה זורק לפניהם לפידים וחצים וברקים, ולמקום שהוא זורק שם הם מהלכין, שנאמר שמש ירח עמד זבולה לאור חציך (יהלכון) [יהלכון] לנוגה ברק חניתך (חבקוק ג יא). ר' לוי אמר בכל יום ויום עומדין בדין לפני הקב"ה, למה שהן מתביישין לצאת, ואומרים לפי שהבריות משתחוים לנו ומכעיסין להקב"ה, ומה עושה, מאיר לפניהם חצים שנאמר לאור חציך יהלכו (שם שם /חבקוק ג'), והן יוצאין בעל כרחן, שנאמר בבקר בבקר משפטו (יצא) יתן לאור [לא נעדר ולא יודע עול בוש] (צפניה ג ה), מהו לא נעדר, לא פסקין, הא כמה דאת אמר לכולם בשם יקרא [וגו' איש לא נעדר] (ישעיה מ כו), ומהו לא יודע עול בוש, לא חכמין ולא בהתין, טעוון דפלחין להון לקיין ולא בהתין.
10.	"והוא כחתן יצא מחפתו" (תה' יט, ו). כשהוא יוצא יוצא כחתן, וכשהוא שוקע אורו כוהה מפני אורה שלמעלה, שנאמר "ונהורא עמיה שרי" (דניאל, ב, כב). ד"א "והוא כחתן יוצא מחפתו". מה חתן נכנס גבור ויוצא חלש, כך השמש יוצא כגבור ושוקע כחלש מעונותיהן שלבריות. ד"א מה חתן זה נכנס טהור ויוצא טמא, כך השמש יוצא ברור ושוקע כעוגה שלדם. יכול שהוא מהלך אנגריה, ת"ל "ישיש כגבור לרוץ ארח" (תה' יט, ו), מלמד שהוא עושה לו שביל בפני עצמו. "מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותם" ואין נסתר מחמתו" (תה' יט, ז) אימתי בתקופת תמוז.	[יב] והוא כחתן יוצא מחופתו. מה חתן זה נכנס טהור ויוצא טמא, [כך השמש נכנס טהור ויוצא טמא]. יכול שהוא עושה אנגריא, תלמוד לומר ישיש כגבור לרוץ אורח, מלמד שהוא עושה שביל בפני עצמו. דבר אחר מה חתן זה נכנס גבור ויוצא חלש, [כך השמש יוצא גבור ונכנס חלש], מעונות של בריות.
11.	ד"א ואין נסתר מחמתו, ר' נתן ור' שמעון בן לקיש אומרים אין גיהנם לעתיד לבוא, אלא יום שהוא מלהט את הרשעים, הה"ד "ולהט אותם היום הבא" (מלאכי ג, יט). ומי נסתר מחמתו, זה שהוא שוקע בתורה, דכתיב בתריה "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תה' יט, ח) וכן הוא אומר "אין חשך ואין צלמות להסתר שם פועלי און" (איוב לד, כב), אבל בבעלי תורה מה כתיב, "וזרח לכם יראי שמש	[ג] מקצה השמים מוצאו. שבאחד בתקופת תמוז אין צל לכל בריה תחתיו. ותקופתו על קצותם. רבנן אמרי יש גיהנם לעתיד לבא, שנאמר אשר אור לו בציון (ישעיה לא ט). ר' ינאי ור' שמעון בן לקיש אמרי תריוויהו אין גיהנם לעתיד לבא, אלא השמש הזה מלהט את הרשעים, שנאמר כי הנה היום בא בוער כתנור (מלאכי ג יט). את מוצא שהוא נתון בנרתיק, ונתון בגלגל, ובריקה של מים

מס'	מדה"ג	מקורות
	צדקה ומרפא בכנפיה" (מלאכי ג, כ).	שעל גבי הרקיע עוברת תחתיו, והוא מפשר חמתו במים אשר מעל לרקיע, ואף על פי כן אין נסתר מחמתו, ומה עושה הקב"ה ליום הדין, מוציא החמה ושולף אותה מנרתיקה, ומביאה לרקיע השני, ודן בה את הרשעים והוא שורפן, שנאמר כי הנה היום בא בוער כתנור (שם/מלאכי ג, יט). אמר ר' יהושע בן לוי הקב"ה צדקה עשה עם כל באי עולם שלא נתנו ברקיע הראשון, שאלמלי נתנו ברקיע הראשון, לא היה צל לכל בריה תחתיו, שנאמר אין נסתר מחמתו, ולמי שהוא עוסק בתורה מה כתיב בתריה, תורת ה' תמימה משיבת נפש, וכן הוא אומר אין חשך ואין צלמות להסתר שם פועלי און (איוב לד כב), ומי נסתר, מי שעוסק בתורה, שנאמר זכרו תורת משה עבדי (מלאכי ג כב), וכתוב תורת ה' תמימה משיבת נפש, שעמדה לפניו לשיבתו לתחיית המתים, כמה דאת אמר והיה לך למשיב נפש (רות ד טו).
12.	תנו רבנן כיצד מזלות קבועין ברקיע, ר' שמעון ור' אלעזר אומרין הרקיע עשוי כעטרה ומזלות מהלכין וגלגל עומד. ר' שמעון בן לוי אומר כהדין אנטיליא. ורבנן אמרי כהדין אדארגון. חכמי גוים אומרין הרקיע עשוי כגלגל ומזלות קבועין והגלגל מהלך, עגלה בצפון ואינה זזה ממקומה. ונצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל.	בבלי פסחים צד, ע"ב תנו רבנן, חכמי ישראל אומרים: גלגל קבוע ומזלות חוזרין, וחכמי אומות העולם אומרים: גלגל חוזר ומזלות קבועין. אמר רבי: תשובה לדבריהם - מעולם לא מצינו עגלה בדרום ועקרב בצפון. מתקיף לה רב אחא בר יעקב: ודילמא כבוצינא דריחיא, אי נמי - כצינורא דדשא. חכמי ישראל אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובליילה למעלה מן הרקיע. וחכמי אומות העולם אומרים: ביום חמה מהלכת למטה מן הרקיע, ובליילה למטה מן הקרקע. אמר רבי: ונראין דבריהן מדברינו, שביום מעינות צונגין ובליילה רותחין.

חלק ב' יכולת השמיעה ומגבלותיה

מס'	מדה"ג	מקורות שונים
13.	תנו רבנן שלשה דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו ובריות בינותן אין מרגישין. ואלו הן קול השמש וקול הגשמים וקול הנפש בשעה שיוצאה. קול השמש בשעה שהוא נוסר ברקיע כמסר הזה. קול הגשמים בשעה שהן יורדין. אמר ר' ברכיה כתיב "תהום אל תהום קורא לקול צנוריק" (תה' מב, ח). מים העליונים זכרים והתחתונים נקבות, ובשעה שהן יורדין אומרין אלו לאלו אתם בריותי ואנו שלוחי קבלו אותנו, דכתיב "תפתח ארץ ויפרו ישע" (יש' מה, ח), שהן פריין ורביין. "אני ה' בראתיו" (שם), לכך בראתים, לתקונו וליישובו	בר"ר ו, יז אמר ר' לוי ג' דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו והבריות אינן שומעין, ואילו הן היום והגשמים והנפש בשעה שיוצאת, היום [מניין] אמר ר' יהודה בר' לעיי את סביר שהוא שף ברקיע ואינו אלא כמסר הזה שהוא נוסר בעץ, הגשמים מניין אמר ר' לוי כת' אל תהום קורא לקול וגו' (שם/תהלים/ מב ח), והנפש מניין, דלמא ר' שמואל אחי דר' פינחס בר חמא הוי עני דמך בצפורי והוון חבריא יתיבין גביה, אתת מילה ושרון דחכין, אמר

מס'	מדה"ג	מקורות שונים
	שלעולם. קול הנפש מנין, ר' שמואל אחוי דר' פנחס בר אחא הוה דמיך בצפורין, הואן תלמידה תמן והוה מסכן, מטת מלא וגחכון. אמר להון נפשיה דאחוי דההוא גברא מעקרא אילנין ומתברא ארזין ואתון איתכון גחכין.	להון כמה נפשיה דאחוי דההוא גברא עני מקצצה ארזין ומקצצה אילנין ואתון יתיבין הכא ולא ידעין. כיצד גלגל חמה ולבנה שוקעים, ר' יהודה בר' לעיי ורבנן, ר' יהודה אומר מאחורי כיפה ולמעלה, רבנן אמרין מאחורי כיפה ולמטה, אמר ר' יונתן נראין דברי ר' יהודה בר' לעיי דאמר מאחורי כיפה ולמעלה בימות החמה שכל העולם חם והמעיינות צונין, מלהון דרבנן דאמרין מאחורי כיפה ולמטה בימות הגשמים שכל העולם צונן והמעיינות פושרים, אמר ר' שמעון בן יוחי אין אנו יודעין אם פורחים באויר, אם שפין הם ברקיע, אם מהלכין הם כדרכן, דבר קשה למאוד ואי אפשר לבריה לעמוד עליו.
14.	תנו רבנן אלמלי קול גלגל חמה נשמע קול המונה שלרומי, ואלמלי קול המונה שלרומי נשמע קול גלגל חמה. תנו רבנן שלשה קולן הולך מסוף העולם ועד סופו. ואלו הן. קול גלגל חמה, וקול המונה שלרומי, וקול הנפש בשעה שיוצאה מן הגוף. ויש אומרים רדיא, כלומר מלאך שהוא ממונה על התהום, ובעו רבנן רחמי על נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף וביטולה.	בבלי יומא כ, ע"ב תנו רבנן: אלמלא גלגל חמה נשמע קול המונה של רומי, ואלמלא קול המונה של רומי נשמע קול גלגל חמה. תנו רבנן: שלש קולות הולכין מסוף העולם ועד סופו, ואלו הן: קול גלגל חמה, וקול המונה של רומי, וקול נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף. ויש אומרים: אף לידה, (המשך כא ע"א) ויש אומרים: אף רידיא. ובעו רבנן רחמי אנשמה בשעה שיוצאה מן הגוף, ובטולה.

ניתן לזהות, כי המקורות המונחים בתשתיתו של המבנה הדרשני מעצבים מבנה בעל שני חלקים. האחד, יחידות 1 - 12 יסודו במדרש תהלים, והוא נחתם באמצעות מובאה מבבלי (פסחים צד, ע"ב). האחר, יחידות 13 - 14, יסודו בכפוף למגבלות שהעליתי לעיל, בבר"ר ובבבלי יומא. כפי שיוצג, מתקבל מכך מבנה תימטי מגובש, ולפיו במרכזו של החלק הראשון עומדת התבוננות האנושית בשמים ובשמש, ואילו במרכזו של החלק השני עומדת יכולת השמיעה האנושית כחלק מהתבוננות זו.

חלק א' - יח' 2 - 5:

ההתבוננות האנושית בשמים רואה בהם כמערכת סימנים המצביעים על האל "השמים מספרים כבוד אלי" (תה' יט, ב). המתבונן הופך לחלק ממערכת זו "הכל מהללך לשמו" (יח' 3) מתוך הבנה שתכליתה של הבריאה היא האדרת שמו של האל "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו" (יש' מג, ז) מלמד שכל מה שברא הקב"ה לכבודו ולשבחו בראו". אולם יחידה 3 מבהירה על יסוד הזיקה המטונימית בין הפסוק "מגדיל ישועות מלכו" (תה' יח, נא) לבין "השמים מספרים כבוד אלי" (תה' יט, ב), כי דברי השבח לאל מופיעים כאשר הוא "עושה חסד למשיחו". ההתבוננות בשמים כהתבוננות בקוסמי מתוך חתירה אל האל, מוזגה

ביחידה זו עם המישור האנושי הפרטיקולרי "כרתי ברית לבחירי" (תה' פט, ד). בתמונה זו משתלבת התורה "התורה שניתנה מן השמים היא מספרת שבחו שלהקב"ה" (יח' 4) שנרמזת כבר בשילוב של "תורת ה' ממימה" (תה' יט, ח) לחטיבת הפסוקים שבבסיס המבנה הדרשני כולו.

המשל המופיע ביחידה 5 מופיע בשיח הדרשני ביחס לפסוק "ומעשה ידיו מגיד הרקיע" (תה' יט, ב) - הסיפא של הפסוק הרחוק המתווה את כל המבנה הדרשני אשר ממקד במיקום המקורות ברקיע. יש לצפות אפוא, כי המשל בגרסת מדה"ג יעסוק בדרך שבה הרקיע מצביע על האל ומנכיח את מעשה ידיו. לעומת זאת, המשל במדרש תהילים, מוסב לפסוק "כל פעל ה' למענהו" (משלי טז, ד). בשל תיבת "למענהו" ניתן לצפות שהמשל יתמקד בתכלית הבריאה - ייחודו של האל על חכמתו, עשרו וגבורתו ובאופן שבו היא ממומשת. מבחינת מיקומו של המשל ברצף היחידות במבנה הדרשני, אציע כי הוא מהווה יחידת מעבר מן ההתבוננות בשמים לבין ההתבוננות בזמן בשל ההסתמכות על גרמי השמים כדי לקבוע את סדירויות הזמן.

מדה"ג

מדרש תהלים

משל למלך שהיו הכל מקלסין אותו שהוא חכם וגבור ועשיר. בקשו לראות מה היא חכמתו ומה היא גבורתו ומהו עשרו. מה עשה?

נטל וילון וקבע בו כל אבנים טובות ומרגליות ותלה אותו שהיה מתח וילון על פתח פלטין שלו,

על פתחו

ואמר כל מי שיכול לעשות כמותו הרי הוא כמותי.

אמר המלך

כל מי שהוא חכם, יאמר מה השלמה הזאת,

כל מי שהוא עשיר, יעשה כמותה,

וכל מי שהוא גבור יגע בה,

כך הקב"ה הוא חכם החכמים ולו הגדולה והגבורה והעושר והכבוד מלפניו וברא את העולם בחכמה, שנאמר "ה' בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, יט). ביקש להודיע שבחו לבריות נטל וילון וקבע בו חמה ולבנה כוכבים ומזלות, שנאמר "ויתן אתם אלהים ברקיע השמים" (בר' א, יז). כל כך למה, "להודיע לבני האדם גבורותיו" (תה' קמה, יב). וכל מי שהוא גבור יבא ויגע בה. אמר להם כל מי שיכול לעשות כמותן הרי הוא כמותי, או אפילו מי שיכול לתלות עיניו כנגד חמה בשש שעות ביום הרי הוא גבור, או מי שיכול לרוץ עם החמה מסוף העולם ועד סופו ביום אחד הרי הוא כמוני.

בכפוף למגבלות ההשוואה שהצגתי לעיל ולנוכח ההצבעה הגלויה על סוגת המשל "משל למלך" [...] כך הקב"ה" המפנה את תשומת הלב אליו, קשה להתעלם מן המגמות העיצוביות הבולטות בנוסח מדה"ג. הן באות לידי ביטוי בעיצובה של ההפרדה המוחלטת בין האל לבין בני האדם באמצעות מהלכים המעשירים את המשל:

א. הצגה אכספוזיציונית של הדמויות ושל מניעיהן. מלך אשר ידוע בחכמתו, גבורתו ועושרו מחליט לחשוף תכונות אלה באמצעות מערכת סימנים, וילון משובץ באבנים טובות ומרגליות, בפני המתעניינים בו והמבקשים את קרבתו "לראות מה היא חכמתו ומה היא גבורתו ומהו עשרו".

ב. המשל מעצב סיטואציה של אתגר לחיקוי האל "ואמר כל מי שיכול לעשות כמותו הרי הוא כמותי" בפני נמעניו. אולם סיפור המאמץ שבהתמודדות עם האתגר אינו מופיע כלל והמשל מדלג על הנמשל. אולי משום שהתמודדות זו נדונה מראש לכשלון.

ג. חזרה על תבניות לשוניות הקושרות בין חלקי המשל ומבליטות את גבולות ההכרה האנושית. התבנית האחת נגזרת ממאפייניו של המלך - האל המוצגים במשל: "שהוא חכם וגבור ועשיר" ומופיעים גם בנמשל "כך הקב"ה הוא חכם החכמים ולו הגדולה והגבורה והעושר". התבנית השנייה גזורה מן האתגר ההשוואתי שמציב המלך-האל לדורשיו "ואמר כל מי שיכול לעשות כמותו הרי הוא כמותי" ומופיעה במשל ופעמיים בנמשל "אמר להם כל מי שיכול לעשות כמותן הרי הוא כמותי [...] הרי הוא כמוני". השימוש בתבנית זו מבליט את החשיבות שמיוחסת במדה"ג לזיקה בין חלקי היחידה הספרותית, מהדקת את המשל לנמשלו ומבליט את ההשוואה חסרת הסיכוי בין האל לבין האדם. בגרסת מדרש תהילים ההשוואה ממוקדת בייצוג, השלמה שפרש המלך, והאתגר הוא לעשות "כמותה". במדה"ג עומד האל במרכז של ההשוואה "כמותי". ולכן אף שבחתימת הנמשל האתגר מציב את האדם כנגד החמה, "מי שיכול לתלות עיניו כנגד חמה בשש שעות ביום הרי הוא גבור, או מי שיכול לרוץ עם החמה מסוף העולם ועד סופו ביום אחד הרי הוא כמוני", מובנת החמה כסימן שתכליתו לספר בכבוד האל. חזרות כגון אלה נתפסו לעתים כעדות לדרדורו של המדרש,⁵³ אולם כאן דומה שהן מצביעות על הפואטיקה הייחודית של מדה"ג הממוקדת בתבנות של חמרים טקסטואליים סביב מוקד תמטי - ייחודו של האל בהשוואה לאדם - וגם כתמה פואטית לעצמה היוצרת מסגור הממשמע את החומרים הללו.

⁵³ ראה לעיל 27 - 31.

ד. הרחבת הנמשל באמצעות הוספה של סצינה אתגרית להשוואה בין האל לבין האדם "או אפילו מי שיכול לתלות עיניו כנגד חמה בשש שעות ביום הרי הוא גבור, או מי שיכול לרוץ עם החמה מסוף העולם ועד סופו ביום אחד הרי הוא כמוני". סצינה זו מיותרת לכאורה וחורגת מסיפור פרישת הוילון על הפריטים המשובצים בו בהכניסה את מימד התנועה בזמן להשוואה ובהגבירה את הפער. אולם בהקשרו של כל המבנה הדרשני המוקדש למיקום המאורות ברקיע, משמשת התוספת הזו לשם מעבר להתבוננות בזמן.

פרישת הוילון - הרקיע, ובו אבנים טובות ומרגליות - חמה ולבנה כוכבים ומזלות, מסמנת את נוכחותו של האל ומפרסמת ברבים את כוחו בהתאמה לפסוק "ומעשה ידיו מגיד הרקיע" (תה' יט, ב) הפותח את המשל ומזמינה את בני האדם להתבונן בוילון עצמו ודרכו. האתגר המופיע בסיום הנמשל אינו רק אתגר של התבוננות אלא הבנה של הפער בין האל לבין האדם, המיוסד על סכנת הסינוור "מי שיכול לתלות עיניו כנגד חמה בשש שעות ביום הרי הוא גבור" ועל יכולת התנועה הקוסמית במרחב ובזמן "מי שיכול לרוץ עם החמה מסוף העולם ועד סופו ביום אחד הרי הוא כמוני".

חלק א' - יח' 6 - 12

יחידות 6 - 11 מוקדשות להתבוננות בזמן דרך ייצוגיו שנקבעו בבריאה, היום והלילה, השמש והירח, המזלות. יחידה 6 מוסבת למרחב הדרשני המשתרע בין "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר צבאם לכלם בשם יקרא" (יש' מ, כו) לבין "ומעשה ידיו מגיד הרקיע. יום ליום יביע אומר" (תה' יט, ב-ג). מרחב זה מזמן גם התבוננות במרום שתכליתה להקיש "מי ברא אלה" וגם מזמן את הנכחתם של הרקיע ושל הימים באירועים ההיסטוריים במישור האנושי. אירועים אלה מתבררים ביחידה זו כמעשה ידיו של האל ואותם "מגיד הרקיע" ועל אודותיהם "יום ליום יביע אומר" ובאומר זה "זה לזה מתנים מה נסים נעשו בהן". הימים, שנקבעו באמצעות תנועת החמה (יח' 5) מוצגים כקטגוריות אלוהיות המתבנות את האירועים במישור האנושי: "יומו שלמשה מתנה ליומו שליהושע, ויומו שליהושע מתנה ליומה שלדבורה וברק", ובהתאם לכך גם הלילות "לילה שלמצרים ללילה שלגדעון, ולילה שלגדעון ללילה שלסנחריב, ולילה שלסנחריב ללילה שלמרדכי". בסופו של דבר הסיפור של כבוד האל מתגלם ביצירת מסגרות לפעולות של האדם.

השיח המתקיים גם בין הימים / האירועים השונים וגם בין הלילות ואירועיהם עומד בליבה של יחידה 6 באמצעות התבנית הלשונית "זה לזה מתנים" המופיעה פעמיים ברצף הטקסט. פעם אחת כסיכום

לדוגמאות לרישא של הפסוק "יום ליום יביע אומר" (תה' יט, ג) "יומו שלמשה מתנה ליומו שליהושע, וימו שליהושע מתנה ליומה שלדבורה וברק" מתוך התאמה לפועל "מתנה". בפעם השניה היא מופיעה לסיכום הדוגמאות לסיפא של הפסוק "לילה לילה יחזה דעה" (תה' יט, ג) "לילה שלמצרים לילה שלגדעון, ולילה שלגדעון לילה שלסנחריב, ולילה שלסנחריב לילה שלמרדכי", אף שהפועל מתנה אינו מופיע בהן. בכך נוצר מסגור פואטי המבליט את עצמו לשם סימון ההקבלה בין הרישא של הפסוק לבין הסיפא שלו. זאת לעומת מדרש תהילים, ובו אמנם מופיע הפועל בצורת היחיד שלו בכל דוגמה "יומו של יהושע מתנה ליומה של דבורה" אולם הפועל המתאר את הזיקות בין הלילות במדרש תהילים עושה שימוש בפסוק עצמו "ולילה לילה יחזה דעת. לילו של אברהם מחווה ללילה של מכת בכורות". מתקבלת במדה"ג מגמה פואטית המעדיפה את האחידות באמצעות מסגור המשותף "מתנים" על פני ההבחנה שמובעת במדרש תהילים באמצעות השוני בין הפעלים.

מבט משווה בין גרסת מדרש תהילים לבין גרסת מדה"ג מעלה, כי עיצובה של יחידה 7 במדה"ג ממשיך ומבליט את המגמה לתבנות חומרים, ובהקשרנו מביע גם וריאציה על התמה הבינארית של המישור הקוסמי-אלוהי והמישור האנושי. גרסת מדרש תהילים מתמקדת בתהליך שלפיו הזקנים, בעלי הסמכות, מחשבים את זמני העונות כדי לעבר את השנה, ומבנה היחידה הטקסטואלית מותאם למוקד זה. גרסה זו פותחת במישור האנושי "יום ליום יביע אומר" אמר ר' יוחנן בשעה שהזקנים נכנסים לעבר את השנה ומסתיימת בו "אבל למטה זקני ישראל ויודעין סוד העיבור" ובכך נותנת מסגור לקוסמי המתרחש בין היום לבין הלילה בתקופות השנה השונות "מן תקופת טבת ועד תקופת ניסן הלילה פורע ליום", אף שתהליך קוסמי זה מותאם לחישובי הזקנים. לעומת זאת במדה"ג מבנה היחידה כולל שני חלקים. בחלק הראשון מופיע העולם הקוסמי בהתנהלות נפרדת מההתנהלות האנושית, ובו מוצגים המעברים בין היום לבין הלילה בעונות השנה השונות ללא כל קשר לחישוב האנושי "יום ליום יביע אומר (תה' יט, ג) אלו תקופות השנה. מתקופת ניסן ולהלן, היום לווה מן הלילה אחד משלשים בשעה, עד תקופת תמוז". החלק השני מפנה את המבט למישור האנושי "בשעה שהזקנים נכנסים לעבר את השנה בבית הועד הן נוטלין מן היום ונותנין ללילה", לאופן התבוננותו בקוסמי ובעיבודה של התבוננות זו לשם יצירה של מסגרות זמן "וכשהן יוצאין מבית הועד מיד בכל הארץ יצא קום, אימתי הוא ראש השנה, וכן כל מועד ומועד".

בחינה של אוצר המלים, מצביעה אף כאן על שימוש פואטי בתבניות לשוניות. במדרש תהילים התבנית "נוטלין [...] ונותנין" מופיעה כעקרון פעולה בראש היחידה "נוטלין מן היום ונותנין על הלילה, ונוטלין מן

הלילה, ונותנין על היום" ובסיכומה "אבל למטה זקני ישראל ויודעין סוד העיבור נוטלין מן היום ונותנין ללילה, ונוטלין מן הלילה ונותנין ליום". בתוך מסגרת זו של "נוטלין [...] ונותנין" מופיעה במישור הקוסמי וריאציה נוספת "ונוטלין זה מזה בפיטסין, ופורעין זה לזה בפיטסין". היום והלילה פועלים על פי מנגנון החישוב של הזקנים בפיטסין - באמונה.⁵⁴ במדה"ג, בהיעדר המסגור של המישור האנושי, מופיע התהליך הקוסמי וממיר את האמונה המיוחדת ליום וללילה במדרש תהלים בחשאויות "נוטלין בצניע ונותנין בצניע", ואין כל בריה שומע ביניהן דבר. "אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם" (תה' יט, ד). תבנית לשונית זו מופיעה פעמיים בחלקה הראשון של היחידה. בפעם הראשונה מושווה המישור הקוסמי למישור האנושי "אין כבני אדם". בפעם השנייה כקישור לחלק השני הממוקד במישור האנושי באמצעות משפט מעבר ביניהם שאף הוא מתאפיין בסימטריה "ואין דברים ואין קשיבה למעלה, שנאמר "בלי נשמע קולם" (תה' יט, ד) אבל למטה יש להן קשיבה, שנאמר "בכל הארץ יצא קום" (תה' יט, ה)".

מבחינה תמטית בולטת לעין ההמרה של 'פיטסין' ב'צניע' - חשאויות. חשאויות זו תורמת להבחנה בין המישור הקוסמי-אלוהי לבין המישור האנושי. חשאויות זו באה לידי ביטוי גם בשאיפה לטשטוש מחלוקות בתוספת "והן מעברין את השנה בפה אחד, לא זה מפליג על זה ולא זה מפליג על זה" כדרשה על הפסוק "אין אומר ואין דברים" (תה' יט, ד). ההסכמה פה אחד של הזקנים משלימה את תמונת החשאויות שמאפיינת את כל התהליך הזה. רק יחידי סגולה על פי יחידה זו יכולים להיות שותפים להבנת החוקיות הקוסמית.

ביחידה 8 מציינת הדרשה לפסוק "לשמש שם אוהל בהם" (תה' יט, ה) "יכול הוא גלגל חמה לזרוח ולשקיע בשעתו, אלא הקב"ה גוזר עליו ואומר לו בעונה פלונית תהא במקום פלוני" את הצורך בקביעת סדרים שאין לפרוע אותם. ריסונה של החמה באמצעות הכפפתה לרצונו של האל באשר למיקום תנועתה ובאשר לעיתויה מבלית בגרסת מדה"ג את תכלית קיומה. ההשוואה למדרש תהילים בכפוף למגבלות שצינתי לעיל, מטעימה את חשיבות הריסון.⁵⁵ בעוד שבגרסת מדרש תהילים מוקדשת הדרשה לתיאור משווה של מהלכי החמה והלבנה "כספינה שהיא באה מקרקוניה שיש לה שס"ה חבלים כמנין ימות השנה וכספינה שהיא באה מאלכסנדריא, שיש בה שנ"ד חבלים, כמנין ימות הלבנה", רתומים הזמנים בגרסת מדה"ג לתכלית תנועתה של השמש "מנוגנאות ועבותות יש לו, ושולש מאות וששים וחמשה מלאכים תופסין אותו מארבע

⁵⁴ ראה מפעל המילון ההיסטורי ערך פיטסין כפי שהוא מופיע במדרש תהלים. בתלמוד בבלי מופיעה המילה בהוראת "כד" (בבלי ביצה טו, ע"ב).

⁵⁵ גם אם הנוסח במדה"ג הוא הנוסח המקורי של מדרש תהילים, כפי שקובע טובי (תשנ"ד: 295) ואין כאן שינוי של הטקסט, עדיין עצם הבחירה ביחידה הטקסטואלית הזו מגלם את המוטיבציה התימטית המשוקעת בה.

רוחותיו, כדי שלא ירוץ הרקיע בשעה אחת". בעוד החמה במדרש תהילים נעה על פי חוקיות קבועה, מדגישה גרסת מדה"ג את אפשרותה של החמה לנוע כרצונה "יכול הוא גלגל חמה לזרוח ולשקיע בשעתו", ואת ההכרח בריסונה "אלא הקב"ה גוזר עליו ואומר לו בעונה פלונית תהא במקום פלוני" לשם שמירת החוקיות. חוקיות זו, פרי מאמציו של האל באמצעות מלאכיו, אינה נתונה אפוא ואינה קודמת לחמה, אלא היא התכלית האלוהית ומצריכה השקעה מתמדת. עולה מכך, כי הריסון אינו חד-פעמי וייחודי למעשה הבריאה אלא נובע ממנה.

הדרשות ביחידות 9 ו-10 ממשיכות בהתמקדות במאמצים שהאל צריך להשקיע, כדי שהחמה והלבנה יקיימו את הסדרים הקוסמיים ובכך ימשיכו לקלס את שמו של האל על פי העיקרון "הילוכו הוא קילוסו". במישור האנושי מובאות שתי דוגמאות ליכולת ההשפעה האנושית על תנועת השמש והירח. הדוגמה הראשונה מציגה בדרשה את אמירתו של יהושע "שמש בגבעון דום" (יה' י, יב), דום מקילוסך, שכיון ששתק אינו יכול להלך" על יסוד ההבנה ש"הילוכו הוא קילוסו". הדוגמה השנייה קושרת את התנהגותם של השמש והירח להתנהגותם של בני האדם "ומעונותיהן שלבריות אין חמה ולבנה מבקשין לצאת בכל יום." (יח' 9). לפיכך על האל לפעול כדי להשיב את הסדר על כנו "מה הקב"ה עושה להן, ר' לוי אומר זורק בהן חצים והן מהלכין לאורן". במדרש תהלים לעומת זאת עוונותיהם של בני האדם מסבירים את חולשתה של השמש בערוב היום "מה חתן זה נכנס גבור ויוצא חלש, כך השמש יוצא גבור ונכנס חלש. מעונות של בריות" (יח' 10) ללא כל קשר למידת רצונה לקיים את חובתה הקוסמית. בנוסף לכך השקעת המאמצים של האל על פי גרסת מדרש תהלים אינה נובעת מעוונותיהם של בני האדם אלא מעוצמתו הוא: החמה והלבנה מתעכבים "מאורה של מעלה" ולכן האל "מאיר לפניהם". יתירה מזו "כשבאין להכנס, אינן יודעין היכן הולכין, מפני אורו של מעלה, והן עומדין ברקיע, ושוהין ליכנס. והקב"ה זורק לפניהם לפידים וחצים וברקים, ולמקום שהוא זורק שם הם מהלכין". בדוגמה זו ניכרת המגמה בגרסה של מדרש תהלים להתמקד בתהילת האל. זאת לעומת התמה הבינארית שמוצגת במדה"ג ומציבה את המישור האלוהי ואת המישור האנושי זה מול זה.

ההכרה בכוחה המאיים של החמה מופיעה ביחידה 11 המוקדשת לפסוקים "והוא כִּתְּתָן, יֵצֵא מִחֶפְתּוֹ; יִשִּׁישׁ כְּגִבּוֹר, לְרוּץ אֶרֶץ. מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצֵאוֹ וּתְקוּפָתוֹ עַל קְצוֹתָם וְאֵין נִסְתָּר מִחֶמְתּוֹ. תוֹרֵת יְהוָה תְּמִימָה, מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ" (תה' יט, ו - ח) וחותרם בכך את חלקו הראשון של המבנה הדרשני. חוס השמש הקשה מוצג כחלק ממערכת התגמול האלוהית העתידית, "ר' נתן ור' שמעון בן לקיש אומרים אין גיהנם לעתיד לבוא, אלא יום

שהוא מלהט את הרשעים, הה"ד "ולהט אותם היום הבא" (מלאכי ג, יט) "והמפלט ממנה נתון בידי בודדים - יומי נסתר מחמתו, זה שהוא שוקע בתורה". התורה מוצגת אפוא ככלי המרסן את להט החמה, ובכך מובן תפקידה במעשה הבריאה.

יחידה 12 שיסודה ככל הנראה בבבלי (פסחים צד, ע"ב), נועלת את החלק הראשון של המבנה הדרשני הממוקד בהתבוננות בשמים בהעמדה של הסדר הקוסמי, שנקבע על ידי האל בבריאה מול המישור האנושי. מתוך האפשרויות השונות שמציעים חכמי ישראל "ר' שמעון ור' אלעזר אומרין הרקיע עשוי כעטרה ומזלות מהלכין וגלגל עומד" וחכמי אומות העולם "חכמי גוים אומרין הרקיע עשוי כגלגל ומזלות קבועין והגלגל מהלך" מתבררת מודעות למגבלה של ההתבוננות האנושית שבעטיה עולה קושי לתאר את סדר העולם, ובמיוחד זו של חכמי ישראל "ונצחו חכמי אומות העולם לחכמי ישראל".

חלק ב' - יח' 13 - 14

יחידות 13 - 14 מוקדשות למגבלות המוטלות על יכולת השמיעה האנושית של הכוחות המניעים את היקום בשתי ווריאציות. האחת (יח' 13) מיוסדת ככל הנראה על בר"ר⁵⁶ קושרת בין השמש, הגשמים והמוות: "תנו רבנן שלשה דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו ובריות בינותן אין מרגישין. ואלו הן קול השמש וקול הגשמים וקול הנפש בשעה שיוצאה". השניה (יח' 14) קושרת בין השמש, ההיסטוריה והמוות ומיוסדת על הבבלי⁵⁷: "תנו רבנן שלשה קולן הולך מסוף העולם ועד סופו. ואלו הן. קול גלגל חמה, וקול המונה שלרומי, וקול הנפש בשעה שיוצאה מן הגוף". בגרסת בר"ר מודגש הסדר העולמי בדמותם של השמש, כוחות הטבע - הגשמים, וסופיות החיים כחלק מסדר זה. אולם בני האדם "אין מרגישין" בכך. גרסת הבבלי מעמידה כמסגרת את סדר העולם בדמותם של השמש והמוות ואת "קול המונה שלרומי" כחלק מסדר זה. שילובה של רומי פותח את האפשרות לראות בה על יסוד הופעתה ברצף זה כגילום של סדר הבריאה, ולפיכך כרכיב מהותי שלה ממש כמו הופעתה של השמש ותופעת המוות. המגבלה על יכולת השמיעה האנושית מופיעה מבוטאת באופן אוקסימורוני "שלושה דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו ובריות בינותן אין מרגישין" (ובגרסת מדרש תהלים "והבריות אינן שומעין"), וכפי שהעירה על כך שטיין, יש באוקסימורון זה של "קול ההולך מסוף העולם ועד סופו אך אינו נשמע" כדי לבטא "את גבול

⁵⁶ ראה מרגליות מה הע' 20 וראה בר"ר ו, יז.

⁵⁷ ראה בבלי יומא כ, ע"ב.

הביטוי והתפיסה" ובמיוחד את "אי היכולת לתפוס ולבטא את הרגע במלאותו".⁵⁸ בהקשרנו, עומד האדם מול כוחות היקום וההיסטוריה הנגזרת ממנו ומתקשה לתפוס אותם ולהמשיגם.

התמה הבינארית של סדירויות ואפשרויות הפרתן מציגה בסיכומו של כל המבנה הדרשני את העולם האלוהי ואת העולם האנושי כקטגוריות מובחנות זו מזו בצד מגבלת הראייה והשמיעה האנושית. אולם מגבלה זו אינה מפריעה ליחידים לגלות את סוד העיבור (יח' 7) תחת האזהרה שיש להיזהר מפני עוונות (יח' 9) שכן יש בכך כדי לפרוץ את הגבולות בין הקטגוריות הללו ולשבש את מהלכן של השמש ושל הלבנה. קטגוריות קשיחות אלה הוצגו בדיון לעיל (1.1.6) בהקשרו של הפסוק "מִעֵת לֹא יוּכַל לְתַקֵּן וְתִסְרֹן לֹא יוּכַל לְהַמְנוֹת" (קה' א, טו) כחלק ממעשה הבריאה הבלתי הפיך שאין לשנותו. על רקע זה ניתן, לכאורה, לזהות היעדר עקיבות רעיונית בין היחידות הטקסטואליות. אולם התמה המרכזית כפי שהוצבה בפתיחה המפויטת העמידה זה מול זה את המישור הקוסמי-אלוהי ואת המישור האנושי-ארצי, וכל יחידה מוצגת כאן כווריאציה על תמה זו. בדרך זו נבחנים היחסים האפשריים בין שני המישורים הללו בהיבטים שונים המסומנים בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה. לפיכך אין לצפות להתפתחות תימטית ביחידות הנבחנות אלא להצגה של אשכול וריאציות נבחרות על התמה המרכזית הנתונות במסגור פייטני.

1.8. וריאציה על התמה: בריאת העולם ובריאת האדם⁵⁹

המבנה הדרשני בהקשרו של הפסוק "ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו" (בר' א, כו) כולל שני חלקים המקיימים ביניהם הקבלה. החלק האחד עוסק בבריאת העולם באמצעות מבנה דרשני לחטיבה של שלושה פסוקים רחוקים "א) חֲכָמוֹת בְּנִתָּה בֵּיתָה חֲצָבָה עֲמוּדֶיךָ שְׁבָעָה: (ב) טִבְחָה טִבְחָה מְסַכָּה יִינָה אֶף עֲרָכָה שְׁלֹחָנָה: (ג) שְׁלֹחָה נִעְרְתִּיךָ תִקְרָא עַל גְּפֵי מְרִמֵּי קֶרֶת" (משלי ט, א - ג). במרכזם של שלושת הפסוקים עומדת החוכמה ופעולותיה, והמבנה הדרשני מתבונן בהן כמערכת מטפורית לבריאת העולם ולהכנתו לקראת בריאת האדם. על יסוד ההשוואה למיתוס האוגריתי מציע שמואל אחיטוב לראות בחוכמה המוצגת בפסוקים אלה כהולכת בדרכי ה', אביה, שברא את העולם.⁶⁰ לפיכך, ביתה של חכמות הוא כעין מיקרוקוסמוס של העולם כולו. כפי שהיא למדה את סדרי היקום בימי ילדותה למראה הבריאה, אף הבאים לביתה יוכלו ללמוד ממנה. בהקשר הופעתה של החכמה כבעלת בית המזמינה אורחים לסעודה, מציע אחיטוב להשוות את הסעודה למשתה הלניסטי שבו הושמעו דברי שירה, ונאמרו דברי חכמה. בכך

⁵⁸ ראה שטיין תשס"ה: 193 - 194.

⁵⁹ ראה מדרש הגדול לבראשית מהד' מרגליות נד/7 - נה/5.

⁶⁰ ראה אחיטוב, מקרא לישראל למשל, 2012: 269. וכן להלן.

מובהרת הזיקה בין החוכמה לבין הסעודה.⁶¹ החלק השני עוסק בבריאת האדם, והוא מיוסד על מקורות שונים. מכאן עולה ציפיה לבחון את עיצובה המתבקש של הזיקה בין החוכמה לבין בריאת האדם. תמונת המקורות המוצגת להלן היא פרי שיקול דעת המשלב בין הפניות של מרגליות לבין קביעותיו של טובי.⁶²

מספור	מדה"ג	מקורות שונים
1.	"ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו" (בר' א, כו). ז"ה ש"ה "חכמות בנתה ביתה" (משלי ט, א).	ויק"ר (מרגליות) יא א , וְיִהְיֶה בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מִשָּׁה לְאַהֲרֹן וּלְכֹהֲנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל: (ויק' ט, א). חכמות בנתה ביתה וגו' (משלי ט, א). ⁶³
2.	זה הקב"ה שבנה עולמו בחכמתו נטה שמים ותלה ארץ וקבע מאורות, שנאמר "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" (משלי ג, יט).	ר' ירמיה בר' לעזר פתר קרייה בברייתו שלעולם. חכמות בנתה ביתה, זה הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה, הה"ד י"י בחכמה יסד ארץ (משלי ג, יט).
3.	"חצבה עמודיה שבעה" (משלי ט, א), אלו שבעת ימי בראשית.	חצבה עמודיה שבעה (משלי ט, א), אילו שבעת ימי בראשית, שנ' כי ששת ימים עשה י"י (שמות לא, יז).
4.	"טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה" (משלי ט, ב), כנגד "תדשא הארץ דשא" (בר' א, יא). "תוצא הארץ נפש חיה" (בר' א, כד). ולבסוף "שלחה נערותיה תקרא על גפי מרומי קרת" (משלי ט, ג), כיון שהתקין כל צרכי סעודה מיד "ויאמר אלהים נעשה אדם" (בר' א, כו).	טבחה טבחה (משלי ט, ב), תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית א, כד). מסכה יינה (משלי ט, ב'), יקו המים מתחת השמים (בראשית א, ט). אף ערכה שולחנה (משלי ט, ב'), תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע (בראשית א, יא). שלחה נערותיה תקרא (משלי ט, ג), זה אדם וחווה. על גפי מרומי קרת (משלי ט, ג'), שהטיסן הקב"ה וקרא אותן אלהות, הה"ד והייתם כאלהים (בראשית ג, ה). אחר כל השבח הזה מי פתי יסור הנה (משלי ט, ד), הן הניחו דעתו שלקב"ה והלכו אחר דעתו שלנחש, בשביל כך חסר לב אמרה לו (שם/משלי ט, ד'), כי עפר אתה ואל עפר תשוב (בראשית ג, יט).
5.	ולמה לא בראו ביום הראשון, כדי שלא תזוה דעתו עליו שאם תזוה דעתו עליו אומרים לו יתוש קדמך במעשה בראשית. ד"א כדי שלא יאמרו אדם הראשון סייעו להקב"ה בברית עולמו. ד"א כדי שיכנס למצוה מיד.	תלמוד בבלי מסכת סנהדרין לה, ע"א תנו רבנן: אדם נברא בערב שבת, ומפני מה שלא יהו מינים אומרים שותף היה לו להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. - דבר אחר: שאם תזוה דעתו עליו אומר לו: יתוש קדמך במעשה בראשית. דבר אחר: כדי שיכנס למצוה מיד.
6.	ד"א למה לא נברא אלא בסוף, מפני שהוא חותם בריתו של הקב"ה, וטבעו שלעולם במה שפתח אדם תחלה בו מסיים בסוף. כך בתחלה ברא הקב"ה שמים וארץ, חזר וברא רקיע, חזר וברא כל מיני צמחים, חזר וברא כל מיני נפש חיה וסיים באדם שהוא דומה לשמים.	
7.	וכן הוא אומר "עושה שלום במרומיו" (איוב כה, 70).	משנת רבי אליעזר ד, עמ' 70.

⁶¹ ראה שם: 268.

⁶² ראה מרגליות תשל"ה: נד הע' 7 וראה טובי תשנ"ד ב: 248.

⁶³ גם על פי המהדורה הסינופטית של ויק"ר מופיעה בכל הנוסחים הזיקה בין פסוק החקשר מיקרא יא, א לבין הפסוק הרחוק ממשלי ט, א. וראה <http://www.biu.ac.il/JS/midrash/VR/outfiles/OUT11-01.htm>.

ד"א עושה שלום במרומיו, שהכריע את הבריות בין העליונים והתחתונים. כיצד. ביום הראשון ברא שמים וארץ, עליונים ותחתונים. בשני ברא רקיע, מן העליונים. בשלישי ברא מן התחתונים, דשאים וזרעים, [שנא] תדשא הארץ. ברביעי ברא מן העליונים, את המאורות. בחמישי ברא מן התחתונים, ישרצו המים. בששי ברא אדם. אמ' אם אני בורא אותו מן העליונים, מוסיפין על התחתונים, אלא בראו מן העליונים והתחתונים, להכריע ביניהן, וייצר יוי אלהים את האדם עפר, הרי מן האדמה, ויפח באפיו [נשמת חיים], הרי מן העליונים. לכך נאמר עושה שלום במרומיו.	ב), שהכריע בין העליונים ובין התחתונים. כיצד, ביום הראשון ברא שמים וארץ, העליונים והתחתונים. בשני ברא רקיע מן העליונים. בשלישי ברא מן התחתונים, דשאים וזרעים. ברביעי ברא מן העליונים, את המאורות. בחמישי ברא מן התחתונים, "ישרצו המים" (בר' א, כ). בששי ברא את האדם, גופו מן הארץ ונפשו מן השמים, כדי להכריע בין בריותיו. וכן הוא אומר "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים" (בר' ב, ז)
--	---

אף ביחידה הזו קובע שילוב המקורות את המבנה. החלק הראשון (יח' 1 - 4) מיוסד כולו על ויק"ר וממוקד בחוכמה העומדת בבסיסה של בריאת העולם, והחלק השני (יח' 5 - 7) מיוסד על שילוב מקורות מן התלמוד הבבלי וממשנת רבי אליעזר וממוקד באדם הניצב "גופו מן הארץ ונפשו מן השמים" (יח' 7) כחלק מסדרי הבריאה. על רקע העובדה, שהמבנה הדרשני, כפי שהוא מופיע בויק"ר, כולל גם את פסוק ד' ממשלי בולטת הסלקציה של המקורות ביחס למוקד התמטי הנבדל בין שתי הגרסאות. בגרסת ויק"ר מהווה המבנה הדרשני פתיחתא ראשונה ברצף של פתיחתאות, וחלקיו, כפי שמופיע גם בגרסת מדה"ג, מציגים את שלבי הבריאה השונים. אולם בעוד בגרסת ויק"ר מבהיר המבנה הדרשני את הפסוק "מי פתי יסור הנה חסר לב" (משלי ט, ד) כמכוון לאדם וחוה אשר "הניחו דעתו שלקב"ה והלכו אחד דעתו שלנחש", לאור ההבנה שההזמנה לסעודה מופנית דווקא לפתאים ולחסרי הלב הזקוקים לה ולא לחכמים,⁶⁴ במדה"ג מובלט, כי כאשר נשלמות ההכנות לסעודה הגיעה העת לברוא את האדם. בעוד ויק"ר מתעניין בטיבו של האדם, עוסק מדה"ג בעצם בריאתו בהתאם להקשרו המקראי של המבנה הדרשני.

בויק"ר מופיע המבנה הדרשני לפסוקים ממשלי בהקשרה של הקרבת קורבנות לשם כפרה על חטאים⁶⁵ הנדרשת לנוכח התגלות האל. הפסוק הרחוק "חכמות בנתה ביתה חצבה עמודיה שבעה" מוצב כנגד פסוק ההקשר "וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי קָרָא מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וּלְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל" (ויק' ט, א) שבעקבותיו ניתנות הנחיות להקרבת קורבנות, ובכך נפתחת האפשרות להתוודע אל הזיקה שבין הקרבת הקורבנות אל בריאת העולם, על החוכמה האלוהית המגולמת בה "חכמות בנתה ביתה, זה הקב"ה שברא את כל העולם כולו בחכמה, ה"ד י"י בחכמה יסד ארץ (משלי ג, יט)" (יח' 2), על ביטוייה במטפורת הבישול המעוצבת ביח' 4:

⁶⁴ ראה אחיטוב, מקרא לישראל למשלי, 2012: 273.

⁶⁵ "וַיִּכְפֹּר בַעֲדָהּ, וַיַּעֲשֶׂה אֶת-קָרְבַּן הָעֶם, וַיִּכְפֹּר בָּעֶדָם, כַּאֲשֶׁר, צִוָּה יְהוָה" (ויק' ט, ז).

"טבחה טבחה (משלי, ט, ב), תוצא הארץ נפש חיה למינה (בראשית א, כד). מסכה יינה (משלי ט', ב'), יקוו המים מתחת השמים (בראשית א, ט). אף ערכה שולחנה (משלי ט', ב'), תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע (בראשית א, יא)", ובמיוחד על ההזמנה לסעודה. הזמנה זו מבהירה את הזיקה בין הקורבנות לבין בריאת העולם: "שלחה נערותיה תקרא (משלי ט, ג), זה אדם וחוה. [...] הן הניחו דעתו שלקב"ה והלכו אחר דעתו שלנחש" (יח' 4). מסתבר שאדם וחוה הם חסרי הלב, שעל פי הדרשה, אף על פי "שהטיסן הקב"ה וקרא אותן אלהות, הה"ד והייתם כאלהים (בר' ג, ה)", סרבו לקבל את הזמנתה של החוכמה⁶⁶ ל"סעודתה", ולכן עולה, כי הסעודה, שניתן על פי המבנה הדרשני להקביל לקורבנות שנדרשים בני ישראל להקריב לקראת התגלות האל "וְשׁוֹר וְאֵיל לְשִׁלְמִים לְזֶבֶחַ לִפְנֵי יְקֹנֶךָ וּמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כִּי הַיּוֹם יִהְיֶה נִרְצָה אֲלֵיכֶם", לא הועילה להם.

במדה"ג לעומת זאת ממוקד כל החלק הראשון בהצבת תשתיותיו של העולם "הצבה עמודיה שבעה" (משלי ט, א), אלו שבעת ימי בראשית, בעיצוב מרחביו השונים ברקיע "זה הקב"ה שבנה עולמו בחכמתו נטה שמים ותלה ארץ וקבע מאורות" (יח' 2), ועל פני האדמה "טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה" (משלי ט, ב), כנגד "תדשא הארץ דשא" (בר' א, יא). "תוצא הארץ נפש חיה" (בר' א, כד) "יח' 4). כל זאת כהכנה לבריאתו של האדם. החוכמה האלוהית באה לידי ביטוי אפוא בתכנון כל סביבת החיים "כיון שהתקין כל צרכי סעודה מיד "ויאמר אלהים נעשה אדם" (בר' א, כו) "יח' 4) המתאימה לאדם, ובכך מעמידה את דמותו במרכז התעניינותה ובמרכזו של העולם. אדם וחוה - תכלית המבנה הדרשני ביק"ר אינם מופיעים בחלק זה במדה"ג.

אולם עיצוב הופעתו של האדם בחלקו השני של המבנה הדרשני (יח' 5 - 7) ממוקד בבניה של תמונה מורכבת באשר לאדם. שאלת היסוד המניעה את החלק הזה היא מדוע נברא האדם בסוף. המענה שהציע החלק הראשון על בסיס הפסוקים ממשלי ראה בסדר הבריאה עלייה בדרגות החשיבות לקראת האדם. המענה שמציע החלק השני מתבונן באדם במסגרת מעשה הבריאה של האל ועוסק במקומו בתוכה בשלושה היבטים (יח' 5): סדר הבריאה, יכולות ומחויבות. בהיבט של סדר הבריאה נשמר הפער בין האל לבין האדם באמצעות המודעות לאפשרות של היפוך דרגות החשיבות בסדר הבריאה, כך שהנברא האחרון הוא הפחות מהנבראים הקודמים לו: "שאם תזוה דעתו עליו אומרין לו יתוש קדמך במעשה בראשית". בכך מוצב האדם מול סדר הבריאה בתהייה מתמדת בדבר מקומו בעולם. בהיבט היכולות נשמרים ייחודו של האל ובלעדיותו באמצעות סדר הבריאה "כדי שלא יאמרו אדם הראשון סייעו להקב"ה

⁶⁶ לזיקתה המובלעת של החכמה אל התורה במעשה הבריאה ראה אורבך תשל"ח 255.

בברית עולמו". הדי מאבק התרבויות כפי שהוא מופיע בגרסת הבבלי⁶⁷ "שלא יהו מינים אומרים שותף היה להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית", אינם מופיעים בגרסת מדה"ג.⁶⁸ בכך מתמקד הטקסט בהעמדת האדם במסגרת הקטגורית של סדר הבריאה כווריאציה לתמה הבינרית של פתיחת מרחבים וריסונים בעולם האלוהי ובעולם האנושי שזוהתה כמסגור התמטי של הפתיחה המפויטת.⁶⁹ בהיבט המחויבות, מופיע עולם המצוות המרסן את האדם לאחר שצומצמה קומתו ומוסגרה יכולתו. זאת בהשוואה לגרסת הבבלי, שבה ההיבט החשוב הוא ההצהרה על הזהות הנבדלת המחייבת מאבק תרבותי במינים וממנו נובע צמצום הקומה והמחויבות למצוות.

ביחידה 7 מקבלת מגמת הריסון מסגור ייחודי של איזון המובעת בפסוק "עושה שלום במרומיו" (איוב כה, ב) באמצעות המובאה ממשנת רבי אליעזר. יחידה זו מציעה עיקרון מארגן לסדר הבריאה על פי מפתח של ניגודים "שהכריע בין העליונים ובין התחתונים. כיצד, ביום הראשון ברא שמים וארץ, העליונים והתחתונים. בשני ברא רקיע מן העליונים. בשלישי ברא מן התחתונים, דשאים וזרעים. ברביעי ברא מן העליונים, את המאורות. בחמישי ברא מן התחתונים, "ישרצו המים" (בר' א, כ). כפי שהאל "עושה שלום במרומיו" (איוב כה, ב) כך נברא האדם ביום הששי "גופו מן הארץ ונפשו מן השמים, כדי להכריע בין בריותיו". בדרך זו מעוצבת תמה בינארית המציבה את האדם כשהוא נתון בהכרח בין הארצי לבין השמימי. מצד אחד מתקבל מכאן אדם בעל ממדים מיתיים, כפי שהופיע במבנה הדרשני שפתח את פרשת בראשית,⁷⁰ ומצד שני מתקבל אדם ממוסגר בין העליונים לבין התחתונים. התנועה בין שתי האפשרויות מהווה את יעדו של המבנה הדרשני ביחידה זו ויוצרת תמונה מורכבת המותירה את האדם כנע ונד בין שני הקטבים.

בתוך אלה בולטת יחידת טקסט (יח' 6), שעד עתה לא נמצא מקורה, ואני מבקש לחזק את הצעתו של מרגליות באשר ליחידה זו "ואולי הוא טעמו של המחבר עצמו"⁷¹ באמצעות דיון בתפקוד הקומפוזיציוני שלה. בחינה זו פותחת אפשרות לראות בה יחידה מגשרת בין ריסונו של האדם, כפי שתיארה למשל יחידה 5 כמענה לשאלה "ולמה לא בראו ביום הראשון" "שאם תזוה דעתו עליו אומרין לו יתוש קדמך במעשה בראשית ד"א כדי שלא יאמרו אדם הראשון סייעו להקב"ה בברית עולמו, ד"א כדי שיכנס למצוה מיד", לבין הצבתו בין העליונים לבין התחתונים. ההצעה לראות בו "חותם בריתו של הקב"ה" מעצבת את האדם

⁶⁷ בבלי סנהדרין לח, ע"א.

⁶⁸ תופעה זו של טשטוש המאבק במינים מופיעה גם ביחידה 1.1.4 וראה על אודות ההקשר ההיסטורי של מדה"ג במבוא.

⁶⁹ ראה לעיל סעיף 1.1.1.

⁷⁰ ראה לעיל סעיף 1.1.3 דיון בדרשה 2.2.2 בחלק ב' של המבנה הדרשני.

⁷¹ ראה מרגליות תשל"ה: נד הע' 17.

כסימן אינדקסיאלי המצביע על האל, משום שהוראתה של תיבת 'חותם' היא הטבעה,⁷² כסימן המייצג את מה שיצר אותו. בדרך זו ממוקם האדם מצד אחד במדרג עליון בסדר הבריאה ומצד שני מצינת את הפער התמידי בינו לבין האל, אף ש"הוא דומה לשמים".

החלק השני במבנה הדרשני, פרי שילוב מובאות, וככל הנראה יוזמה טקסטואלית של מחבר מדה"ג, מעוצב באמצעות דיבורי הצעה היוצרים מן היחידות השונות רצף אחד המוביל מריסון האדם אל המורכבות שבקיומו. דה"צ ד"א שצוטט מן הבבלי "ד"א כדי שלא יאמרו אדם הראשון סייעו להקב"ה בברית עולמו. ד"א כדי שיכנס למצוה מיד" (יח' 5), ממשיך ופותח את יחידה 6 "ד"א למה לא נברא אלא בסוף" ומביא הצעות שונות כמענה לשאלת עיתוי הבריאה של האדם וממוקד בריסונו. דה"צ 'וכן הוא אומר' פותח את יחידה 7 ומשמש לה כמסגרת המגשרת בין הרקיע הפותח אותה, "עושה שלום במרומיו" לבין האדמה החותמת אותה, "ויצר ה' אלוהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים" (בר' ב, ז). בכך הוא ממוקד במורכבות מצבו של האדם המצוי בין הקטבים. נמשכת אפוא המגמה של שימוש פואטי בטרמינולוגיה הפרשנית - דיבורי הצעה - בנוסף לתפקודם הפרשני.

המבנה הדרשני ביחידה זו מעצב אפוא תמה בינארית המעמידה את בריאת האדם מול בריאת העולם כווריאציה נבחרת על התמה של הקוסמי-אלוהי מול האנושי-ארצי שהוצבה על ידי הפתיחה המפויטת. בכך וכחלק מאשכול הווריאציות מעוצבת יחידה זו כמרכיב בתוך מסגרת פייטנית בהתאם למסגרת ההקדמה למדה"ג על ידי סימונה בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה.

1.9. וריאציה על התמה: חכמה ומכאוב⁷³

תמונת המקורות ביחידה זו מעומעמת. טובי הצביע על בר"ר (כ, ד) כמקור מזוהה לחלקה (7),⁷⁴ וחלקיות זו מחייבת לבחון מקורות אפשריים נוספים. מרגליות הפנה גם לבר"ר יט ולקוה"ר א, יח.⁷⁵ בשניהם מופיעה התייחסות דומה לפסוק "כי ברב חכמה רב כעס" (קה' א, יח), אולם בקוה"ר מהווה פסוק זה את יעד הדרשה, והוא מופיע בהקשרו של קוה"ר כפסוק קרוב. לעומת זאת בבר"ר, הוא מופיע כפסוק רחוק למהלך הדרשני של הפסוק הקרוב "והנחש היה ערום", תחילתו של סיפור הנחש בבראשית. אף מדה"ג מקשר אותו לסיפור זה, אולם לסופו "ארור אתה מכל הבהמה" (בר' ג, יד). הזיקה שיוצרים מדה"ג ובר"ר בין סיפור הנחש לבין הפסוק מקהלת, למרות ההבדל ביניהם, יש בה כדי לתמוך בהעדפת המקור מבר"ר

⁷² ראה מפעל המילון ההיסטורי ערך 'חותם'.

⁷³ ראה מרגליות תשל"ה, מדה"ג לבראשית קא/19 - 6/קג.

⁷⁴ ראה מרגליות תשל"ה, מדה"ג לבראשית, קב / 7 - 11.

⁷⁵ ראה מרגליות שם: קא, 19.

על פני קוה"ר. דה"צ זש"ה מופיע רק בגרסת מדה"ג ויוצר זיקה בין הפסוק מקוהלת לבין הפסוק מבראשית.

מספור	מדה"ג	מקורות
1.	"ארור אתה מכל הבהמה" (בר' ג, יד). זה הוא שאמר הכתוב "כי ברב חכמה רב כעס" (קה' א, יח). כל מה שאדם מרבה בחכמה מרבה בכעסים. כל מה שאדם מרבה בדעת מרבה במכאובים.	בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה יט ג (א) והנחש היה ערום כי ברוב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב (קהלת א יח) על ידי שאדם מרבה עליו חכמה הוא מרבה עליו כעס, ועל ידי שהוא מוסיף עליו דעת הוא מוסיף עליו מכאוב, אמר שלמה על ידי שהרבתי עלי חכמה הרבתי עלי כעס ועל ידי שהוספתי עלי דעת הוספתי עלי מכאוב (ועל ידי שהרבתי בדעת הרבתי בייסורין).
2.	שמעת מימך אומרין חמור זה עועיות עלו בו, גמל זה אבאבית באת עליו, הוי אין יסורין מצויין אלא בבני אדם.	שמעת מימך אומר חמור זה יוצא חמה עליה אבבית עליה, והיכן הם ייסורין מצויין אלא על בני אדם,
3.	רבנן אמרי אין תלמיד חכמים צריך התראה.	ר' א' אין תלמיד חכם צריך התראה,
4.	אמר רבי שמעון בן יוחאי בנוהג שבעולם כלי פשתן הדקין הבאין מבית שאן אם נתפחם אחד מהן בהרבה זוזים הוא עומד וכלי פשתן הגסין הבאין מארבל אם נתפחם אחד מהן מהוא ומה הן דמיו. תאני ר' ישמעאל לפום גמלא שיחניה.	אמר ר' יוחנן ככלי פשתן הדקים הבאין מבית שאן אם מתפחמים הם קימאה הם אבדים, אבל כלי פשתן הארבלין כמה הן וכמה דמיהן, תני ר' ישמעאל לפום גמלא שיחנא,
5.	לשני בני אדם שנכנסו לחנות לאחד מהן הביאו פת נקייה ובשר שמן ויין ישן ומיני ארגוסטין אכל ויצא חולה ולאחר הביאו לו פת קיבר ויין רע וקטניות אכל ויצא בריא.	בנוהג שבעולם שני בני אדם נכנסין לקפילין חד אמר אייתי קופד צלי ופיתה נקייה וחמר טב וחרנה אמר אייתי פיתה ותרדין, דין אכל ומתנוק ודן אכל ולא מתנוק הוי עליכי רבה ועל אוחרן לית היא רבה,
6.	אמר ר' מאיר לפי ערמתו שלנחש היתה מפלתו, לפי שכתוב בו ערום מכל לפי כך ארור הוא מכל.	תני בשם ר' מאיר לפי שהיתה גדולתו שלנחש היתה מפלתו ערום מכל ארור מכל.
7.		בראשית רבה (תיאודור-אלבק) פרשה כ [אור אתה וגו'] ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי איררו בצרעת, הלין סלעייה דביה צרען אינון. אמר ר' אלעזר ראית מימך מאחר שאדם מכה את חברו במקל חוזר ומכהו ברצועה כך ארור אתה מכל הבהמה לא כל שכן מכל חיית השדה אתמהא,

מספור	מדה"ג	מקורות
	תאני בהמה גסה טהורה יולדת לתשעה חדשים, בהמה גסה טמאה יולדת לשנים עשר חדש, בהמה דקה טהורה יולדת לחמשה חדשים, הכלב לחמשים יום והחתול לשנים וחמשים יום והחזיר לששים יום והנמיה לשבעים יום. הצבי והשועל לששה חדשים ושאר כל השרצים לששה חדשים. הזאב והארי והדוב והנמר והפרדלים הפיל והקוף והקפוד לשלוש שנים והנחש לשבע שנים ואפעה לשבעים שנה. אמרו הרשע הזה אין לנו כיוצא בו. שנים הן בעולם אחד במזרחו שלעולם ואחד במערבו וכשהן משמשים דרך פיהן הן משמשין ושימושן ערב להן והנקבה הורגת לזכר ובניה מתגדלין בתוך מעיה שבעים שנה ולסוף שבעים שנה בוקעין כריסה ויוצאין. וכן הוא אומר "ביצי צפעוני בקעו" (יש' נט, ה). אחד הולך למזרח ואחד הולך למערב. זה הכלל כל שימושן ועיבורן שוין מולידין ומגדלין וכל שאין שימושן ועיבורן שוין אין מולידין.	תני בהמה גסה טהורה יולדת לט' חדשים, בהמה גסה טמאה לי"ב חדש, בהמה דקה טהורה לה' חדשים, והכלב לחמשים יום, והחתול לנ"ב יום, והחזיר לס' יום, והנמיה לע' יום, הצבי והשועל לו' חדשים, ושאר כל השרצים לו' חדשים, הארי והדוב הנמר והפיל והקוף והקפוד לג' שנים, והנחש לז' שנים, והאפעה לע' שנה.
8.	מעשה בלוטס אחד שביקש לידע לכמה נחש מוליד כיון שראה אותן מתעסקין זה עם זה נטלן ונתנן בחבית והיה מספק להן מזונות עד שילדו וכיון שעלו הזקנים לרומי שאל את רבן גמליאל לכמה נחש מוליד ולא יכול להשיבו. נתכרכמו פניו. פגע בו ר' יהושע ופניו חולניות. אמר לו למה פניך חולניות אמר לו שאלה אחת נשאלתי ולא יכולתי להשיבה. אמר לו מה היא. אמר לו לכמה נחש מוליד. אמר לו לשבע שנים. אמר לו מן הין. אמרו לו הכלב בחיה מוליד לחמשים יום וכתוב "ארור הוא מכל הבהמה ומכל חית השדה" (בר' ג, יד) וכשם שהבהמה ארורה מן החיה שבעה כך הנחש ארור מן הבהמה שבעה. ברמשא סליק ואמרה ליה התחיל מטיח ראשו בכותל אמר כל מה שיגעתי ועמלתי בו בשבע שנים בא זה והושיטה לי בקנה.	פילוסופוס אחד ביקש לידע לכמה הנחש מוליד, כיון שראה אותם מתעסקים זה בזה נטלן ונתנן בחבית והיה מספק להם מזונות עד שילדו, כיון שעלו הזקנים לרומי שאלם לכמה הנחש מוליד, נתכרכמו פני רבן גמליאל ולא יכול להשיבו, פגע בו ר' יהושע ופניו חולניות, אמר לו מה פניך חולניות, אמר לו שאילה נשאלתי ולא יכולתי להשיבה, ומה היא, לכמה נחש מוליד, אמר לו לז' שנים, אמר לו מן הן, אמר לו הכלב בחיה מוליד לנ' יום וכת' ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה, כשם שהבהמה ארורה מן החיה שבעה כך נחש ארור מן הבהמה שבעה, בפתי רמשה סלק אמר ליה, התחיל מטיח ראשו בכותל, אמר כל מה שעמלתי לז' שנים בא זה והושיטה לי בקנה אתמהא.

מבנה היחידה מושפע משילוב המקורות, וניתן לזהות בו לפיכך שני חלקים מרכזיים. כפי שאראה, החלק האחד המיוסד על בר"ר יט, א, (יח' 1 - 6), ממוקד באיזון שבין הייסורים והנזקים לבין החכמה והאיכות תוך מעבר מן הנחש אל עולמם של בני האדם. החלק השני המיוסד ככל הנראה על בר"ר כ, ד (יח' 7 - 8) ממוקד אף הוא במעבר מן הנחש אל בני האדם אולם, כפי שנראה, מופיע הנחש מצד אחד, כשהוא מופרד מכל החיות, הן הטהורות והן הטמאות, ומצד שני מופיעה דמותו של רבן גמליאל, מעולמם של

חכמים. הדמות של תלמיד חכם משותפת אפוא לשני החלקים כקטגוריה כללית "רבנן אמרי אין תלמיד חכמים צריך התראה" (יח' 3) וכדמות קונקרטית, ובכך עומדים זה מול זה התלמיד החכם והנחש.

אף הפסוקים מעצבים את מסגרתו של החלק הראשון. הוא נפתח בסופו של הסיפור ב"ארור אתה מכל-הבהמה" (בר' ג, יד) ומסתיים בפתיחתו של הסיפור "ערום מכל" (בר' ג, א) ויוצר מהלך דרשני של חשיפה הפותח בעונשו של הנחש - סוף הסיפור המקראי - ונעל במיזוג של תחילתו של הסיפור "ערום מכל" בסיומו "ארור מכל" בתכונת העורמה שלו. בדרך זו מתאפשרת ההתבוננות רטרופקטיבית בסיפור זה מן התוצאה - הקללה, מתוך חתירה אל הסיבה - ערמתו של הנחש הממוזגת בתוצאה. תיבת "מכל" המופיעה בשני הפסוקים יוצרת תשתית לשונית הרומזת לזיקה בין שניהם במשולב עם המסגור שיוצרת התבנית "ארור הוא מכל". זאת לעומת בר"ר המציג מהלך הפוך המוביל מן הסיבה - ערמתו של הנחש - אל התוצאה, "ארור מכל" במשולב במבנה מעגלי הפותח ונעל בערמתו של הנחש.

לנוכח הטקסט הזהה לרוב בשתי היצירות, בולט ההבדל ביניהם בעיקר בכיווני הרצף שיוצרים הפסוקים הממסגרים את המבנה הדרשני בכל אחת מהן. בבר"ר המהלך נפתח בקישור המכאוב והחכמה "כי ברוב חכמה רב כעס ויוסיף דעת יוסיף מכאוב" (קה' א, יח) אל העורמה "והנחש היה ערום" (בר' ג, א) ומגיע למסקנה "לפי שהיתה גדולתו שלנחש היתה מפלתו ערום מכל ארור מכל" (יח' 6). בכך נרמז שהעורמה העלתה את הנחש לגדולה, ומפלתו ממחישה את הקללה שהוטלה עליו באופן סימטרי "ערום מכל ארור מכל". במדה"ג לעומת זאת, נפתח המהלך בקישור המכאוב והחכמה "זה הוא שאמר הכתוב "כי ברב חכמה רב כעס" (קה' א, יח) אל הקללה - התוצאה - "ארור אתה מכל הבהמה" (בר' ג, יד) (יח' 1), ומגיע אל התוצאה המאזנת בין העורמה לבין הקללה. הנוסח במדה"ג מקצין אפוא את גישתו הקיומית של קהלת בפתיחת האפשרות לראות בחכמה קללה ולא רק קושי. יחד עם זאת אין לראות הבדל תמטי עקרוני בין גרסת בר"ר לבין גרסת מדה"ג.

המעקב בין הנחש לבין האדם שמציעה דרשת הפסוק מקוהלת "כל מה שאדם מרבה בחכמה מרבה בכעסים. כל מה שאדם מרבה בדעת מרבה במכאובים" ממשיך ומתפתח לאורכו של חלק א' ומאפיין את הנחש כדמות ייחודית שאינה כחמור וכגמל, על בסיס התפיסה ש"אין יסורין מצויין אלא בבני אדם" (יח' 2). הנחש הופך אפוא לייצוג של האדם הכואב בשל חכמתו. אולם מעבר לכך מציבה הדרשה עיקרון של

יחס שקול בין מידת החכמה לבין מידת הכעסים והמכאובים. יחס זה עומד בליבו של חלק א' והוא משותף לבר"ר ולמדה"ג ורומז על טעם שילובה של מובאה זו במדה"ג גם ללא שינוייה.

לאחר שהובחן האדם מן החיות, משולבת ביחידה 3 דמותו של תלמיד חכמים באמצעות המימרה "אין תלמיד חכמים צריך התראה" ורומזת לא רק על מידת חכמתו, אלא גם על הדרישה לרמת מודעות גבוהה למעשיו המצופה ממנו. זאת על בסיס תפיסת מושג ההתראה, בהקשרה של ההתמקדות במחשבת העבריין וכוונתו, אם היה מודע למעשיו ולהשלכותיהם.⁷⁶ על בסיס הבנה זו ניתן להסביר את הופעתן של אמרות כגון 'תלמיד חכם איננו צריך התראה'⁷⁷ ככל הנראה, בשל רמת המודעות הגבוהה הנדרשת מתלמיד חכם. בדרך זו מעוצבת גם דמותו של הנחש בדמותו של תלמיד חכם שאינו צריך התראה. על פי עיקרון היחס השקול שהותווה, מובן שייסורים רבים מצופים לתלמיד חכמים, אולם לא בשל מעשיו בהקשרו, אלא בעיקר בשל חכמתו. שיבוצה של המימרה "אין תלמיד חכמים צריך התראה" במהלך הדרשני מנתק אותה אפוא מהקשרה המשפטי, והיא הופכת להצהרה קיומית על המכאוב הכרוך בחכמה ללא תלות בשיפוטם של מעשים. אף כאן לא ניכר הבדל בין בר"ר לבין מדה"ג, ושוב נרמזת סלקציה מודעת של המקורות הנבחרים מעצם מידת התאמתם למוקד התמטי.

ביחידות 4 - 5 מופיעות תמונות מטפוריות הממחישות את הזיקה בין הסיבה לבין התוצאה על פי עיקרון של תואם. הנזק הכרוך בכלי פשתן "הדקין הבאין מבית שאן" אם נתפחמו כבד יותר מן הנזק הכרוך בכלי פשתן "הגסין הבאין מארבל" (יח' 4), כך גם באשר לסעודה המעודנת "הביאו פת נקייה ובשר שמן ויין ישן ומיני ארגוסטין", כמידת הנזק שהיא גורמת דווקא לאדם המעודן "אכל ויצא חולה" (יח' 5). יחידה 6 חותמת את חלק א' בסיכום העיקרון ובעיצובו:

מדה"ג	בר"ר יט, א
אמר ר' מאיר לפי ערמתו שלנחש היתה מפלתו, לפי שכתוב בו ערום מכל לפי כך ארור הוא מכל.	תני בשם ר' מאיר לפי שהיתה גדולתו שלנחש היתה מפלתו ערום מכל ארור מכל.

בבר"ר מוצעת לתיבה "ערום" הוראת "גדולתו". במדה"ג לעומת זאת שב מושג העורמה לאחר שהומר בחכמה, לשיח שיהלום את "ערום מכל". גם בגרסת בר"ר וגם בגרסת מדה"ג משמשת תיבת 'מכל'.

⁷⁶ מושג זה מופיעה בעיקר בהקשה של עבירת רצח שעונשה - מיתה. ראה דייקן (דיקשטיין), תשכ"ה: 196.
⁷⁷ ראה שם: 195.

המשותפת ל'ערום' ולי'ארור' ליצירת קשר סיבתי ביניהם, ולפיה הערמה היא זו שראויה לעונש. אולם במדה"ג בנוסף לכך בולט השימוש הקומפוזיציוני בתיבת "לפי" בדרשה זו, לשם הבלטה של עיקרון היחס השקול "לפי ערמתו שלנחש היתה מפלתו", לשם ביסוסה של הדרשה, "לפי שכתוב בו ערום מכל" ולשם הצבעה על המסגרת של המבנה הדרשני בחלק א' הפותחת ב"ארור" ונחתמת ב"לפי כך ארור הוא מכל". כפי שכבר ציינתי בהקשר אחר,⁷⁸ אף כאן ניכרת בחזרות המילוליות הללו, הפואטיקה החדשנית של מדה"ג, פואטיקה שמאפייניה נתפסו לעתים כסמן לדרדור ז'אנר המדרש.⁷⁹ היחס השקול בין הערמה לבין המפלה מתעלם לחלוטין מן הפעולה שגילמה את הערמה.

חלק ב' של המבנה הדרשני מתאפיין, כפי שצינתי, בקוטביות אשר מציבה את הנחש מצד אחד ואת רבן גמליאל מצד שני. ביחידה 7 מופיעה הבחנה ברורה בין הנחש לבין שאר החיות, ובהן הבהמה הטהורה והבהמה הטמאה. הבחנה זו משותפת בחלקה הראשון לגרסת בר"ר, אולם בהמשכה מתנתקת ממנה ומיוסדת על הקצנה בעיצוב דמותו של הנחש תוך פיתוחה בדמות האפעה. הקצנה זו יוצרת תמונה מיתית של הנחש בשלושה הקשרים: בהקשרו של המרחב זוג הנחשים מקיף את העולם "שנים הן בעולם, אחד במזרחו שלעולם ואחד במערבו", כוואריאציה זוגית על דמות האורובורוס, הנחש המעגלי הסינגולארי וזנבו בפיו.⁸⁰ בהקשרו של העיבור "וכשהן משמשים, דרך פיהן הן משמשין ושימושן ערב להן והנקבה הורגת לזכר" ובהקשרה של ההשרצה "ובניה מתגדלין בתוך מעיה שבעים שנה ולסוף שבעים שנה בוקעין כריסה ויוצאין". יחידה 8 מציגה את דמותו של רבן גמליאל, הנשיא בעל הסמכות, והוא מתקשה במתן תשובה לשאלה "לכמה נחש מוליד" ו"נתכרכמו פניו". כשר' יהושע מציע מענה מידי לשאלה זו "התחיל מטיח ראשו בכותל אמר כל מה שיגעתי ועמלתי בו בשבע שנים בא זה והושיטה לי בקנה".⁸¹

אחד הדברים הבולטים בסיפור ביחידה 8 הוא הזיקה בין רבן גמליאל לבין רבן גמליאל. זיקה זו בנויה על יסוד החכמה המשותפת לשניהם, היא נקודת המוצא של המבנה הדרשני כולו בהקשרה של קללת הנחש "כל מה שאדם מרבה בחכמה מרבה בכעסים" (יח' 1), ועל חזרתה של התבנית הלשונית "שבע שנים" בסיפור

⁷⁸ ראה לעיל עמ' 166 - 180.

⁷⁹ ראה לעיל עמ' 27 - 31.

⁸⁰ ראה רויטמן 1995: 167.

⁸¹ להדהודה הבלתי נמנע של מערכת היחסים בין רבן גמליאל בעל הסמכות, לבין ר' יהושע גם בהקשרו ראה דוד הנשקה, תשס"ז: 81 - 104.

זה בהקשרו של הנחש ובהקשרו של רבן גמליאל. כשם שקללת הנחש גרמה לו להוליד לשבע שנים⁸² - פי שבעה מן הבהמה, כך בוכה רבן גמליאל על בזבוז מאמצי החכמה שלו - פי שבעה מר' יהושע, "כל מה שיגעתי ועמלתי בו בשבע שנים בא זה והושיטה לי בקנה". הזיקה המטונימית ביניהם מתאפשרת לאור ניתוקה של קללת הנחש ממעשהו ולאור מעמד הסמכותי המשותף. הנחש בשל חוכמתו-עורמתו ורבן גמליאל בשל חכמתו ובשל מעמדו הפורמלי. מתקבלת אפוא דמות נחש שאין בה כדי לפעול כנגד האל, אלא מגלמת את החוכמה באופן ראשיתי. זאת לאור התיאור המיתי של הנחשים כמקיפים את העולם "אחד במזרחו שלעולם ואחד במערבו".⁸³ אף שניתן היה לצפות שיש בחוכמה כדי להקל על כאב, מובהר בהקשרנו, כי החוכמה מביאה עימה בעיקר מכאוב. הנחש הופך באופן מפתיע לייצוג אכסיסטנציאלי של הזיקה בין החכמה לבין המכאוב ללא כל קשר לחטאו. ומכאן מובנת גם הזיקה המטונימית בינו לבין רבן גמליאל שחש את הצריבה במפלת החכמה שלו. מתקבל במבנה דרשני זה מבנה תמטי הפותח בחכמה והכאב, מוליך אל תלמידי חכמים ומתמקד בדמויות הקונקרטיות של רבן גמליאל והנחש כייצוג של הזיקה בין החכמה לבין הכאב.

ייחודו של מדה"ג בהקשר זה מתבטא במספר היבטים: א. בבחירה במובאות הללו על פני אחרות בבר"ר המציעות זיקה בין הנחש לבין הרוע כגון "זה הנחש שאמר לשון הרע על בוראו".⁸⁴ ב. ביצירת קומפוזיציה המשלבת מקורות נבחרים לשם עיצוב של מבנה בן שני חלקים המעמיד בכל אחד מהם זה מול זה את הנחש מול האדם תוך הקצנתה של תמונה זו בחלקו השני. ג. ביצירת מסגרת מבנית הממקדת את המהלך כולו בזיקה הקיומית שבין המכאוב לחכמה. התמה הבינארית שמציעה יחידה זו נובעת ממסגרת זו ומציבה באופן קיומי את החוכמה ואת המכאוב הכרוך בה כווריאציה לתמה של הקוסמי-אלוהי והאנושי-ארצי שהושתתה בפתיחה המפויטת לבראשית. בווריאציה זו הנחש באופן מפתיע מייצג את המישור של הקוסמי-אלוהי.⁸⁵ סימונה בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה - ממקם אותה כחלק מאשכול הווריאציות במסגרתה של הפתיחה המפויטת על התמה שהציבה, ובכך הולכת ומתממשת הציפיה האכספוזיציונית שהותוותה במסגרת ההקדמה למדה"ג.

⁸² ראה בבלי בכורות ח, ע"א. שם מוסבר פער השנים על בסיס התפיסה, כי הבהמה ארוכה מן החיה פי שבע באמצעות החמור שמוליד ל-12 חודש (פי שבעה מן החתול - 52 יום). לפיכך אם הנחש ארוך מן הבהמה ומן החיה, עליו להוליד לשבע שנים (פי שבעה מן החמור).

⁸³ לדמותו המיתית של הנחש ראה ראה רויטמן 1995: 169 - 170.

⁸⁴ בר"ר כ, ג.

⁸⁵ לתפיסת הנחש כחלק מן הבריאה ראה ראה רויטמן 1995: 167.

1.10. וריאציה על התמה: גבולות ופריצתם⁸⁶

יחידה זו מוקדשת לפסוק "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ, וכל יצר מחשבות לבו, רק רע כל היום" (בר' ו, ה), וכמו במקור המרכזי המוצב בתשתיתה, בר"ר, היא מציגה בהקשרו שיח דרשני לפסוק "כי יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון ולאדם שלא עמל בו יתנו חלקו גם זה הבל ורעה רבה" (קה' ב, כא). מעיון ראשוני עולה כי נושא הרוע מזמן את הזיקות האפשריות בין שני הפסוקים. בפסוק מבראשית הוא מופיע בכל אחד מחלקיו, "רבה רעת האדם בארץ" [...] רק רע כל היום" ופרוס גם במרחב "בארץ" וגם בזמן "כל היום", ובפסוק מקוהלת היא מופיעה בחלקו המסיים "גם זה הבל ורעה רבה". ההבדל המהותי בין שני הפסוקים נעוץ בסוגי המבע השונים שלהם. הפסוק מבראשית הוא עלילתי ומבשר את החלטתו של האל למחות את החיים על פני האדמה, ואילו הפסוק מקוהלת מתאפיין בפרדיגמטיות אל-זמנית הקובלת על חוסר הצדק שבגמול המשותף לכל בני האדם. הרוע, כפי שהוא מופיע בפסוק מבראשית, מהווה מרכיב בעלילה, ואילו בקוהלת הוא מהווה מצב קיומי. הזיקה בין שני הפסוקים מכילה בקרבה מתח בין הסינטגמטי לבין הפרדיגמטי ובין משמעות הרוע כאירוע לבין משמעותו כמצב. כפי שנראה, מתח זה משותף למקור הראשי, בר"ר, ולמדה"ג ומוצב בתשתיתו של המבנה הדרשני בשני ההקשרים. אף שההעמדה של שני הפסוקים משותפת לשני ההקשרים, דה"צ זש"ה מופיע רק בגרסת מדה"ג, ובכך מסמן את היחידה כחלק מן הסדירות הפואטית-תמטית שהצבעתי עליה במבוא לחלק זה.⁸⁷ בבסיסה של יחידה זו, כפי שזיהה טובי, עומד מדרש בר"ר⁸⁸ (יח' 1 - 5). מלבד זאת, הוא מצביע על מדרש ילמדנו⁸⁹ תחת הסייג של "חומר נוסף אפשרי" כמקור נוסף (יח' 7). אולם יחידה 6 "אמר ר' נחמני שהיו מדבקין מטותיהן ומחליפין נשיהם זה לזה" נותרת מחוץ לזיהוי. כדי ליצור תמונת מקורות מלאה הממצה את המבנה הדרשני של יחידה זו ומאפשרת בחינה של משמעות שילובם, שילבתי גם את הפנייתו של מרגליות לבבלי שבת.⁹⁰

⁸⁶ ראה מדה"ג לבראשית מהד' מרגליות עמ': קמ/21 - קמא/12.

⁸⁷ ראה לעיל עמ' 118 - 125.

⁸⁸ ראה לעניין בר"ר טובי תשנ"ד, ב: 144 ולעניין ילמדנו שם: 247.

⁸⁹ טובי תשנ"ד, מציג בנפרד את 'ילמדנו' ואת מדרש תנחומא הנדפס.

⁹⁰ ראה מרגליות תשל"ה: קמא: 10.

מס'	מדה"ג	מקורות
1.	"וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (בר' ו, ה). זה הוא שאמר הכתוב "כי יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו גם זה הבל ורעה רבה" (קה ב, כא).	בר"ר כז, א ו (ה) וירא י"י כי רבה וגו' כי יש אדם שעמלו בחכמה וגו' (קהלת ב כא)
2.	"כי יש אדם", זה הקב"ה. אמר ר' יודן גדול כוחן שלנביאים שמדמין צורה ליוצרה, הדא היא "ואשמע קול אדם בין אולי" (דניאל ח, טז). אמר ר' יהודה ביר' סימון אית קרא דמחזור מניה ⁹¹ "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם" (יחזקאל א, כו).	אמר ר' יודן גדול כוחן שלנביאים שמדמין את הצורה ליוצרה ואשמע את קול אדם בין אולי (דניאל ח טז), אמר ר' יודן [בר' סימון] אית לן קרייא אוחרן דמחזור יתר מן דין ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם וגו' (יחזקאל א כו),
3.	שעמלו בחכמה, "ה' בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, יט). ובדעת, "בדעתו תהומות נבקעו" (משלי ג, כ). ובכשרון, ר' ברכיה ור' סימון בשם ר' לוי לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את העולם אלא במאמר, שנאמר "כדבר ה' שמים נעשו" (תה' לג, ה).	בחכמה, י"י בחכמה יסד ארץ (משלי ג יט), ובדעת (קהלת שם שם ב') בדעתו תהומות נבקעו (משלי שם ג' כ), ובכשרון (קהלת שם שם ב') ר' ברכיה בשם ר' יהודה [בר' סימון] לא בעמל ולא ביגיע ברא הקב"ה את עולמו אלא בדבר י"י (תהלים ל"ג ו) וכבר שמים נעשו (שם שם /תהלים ל"ג/),
4.	ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו, זה דור אנוש ודור המבול.	ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו (קהלת שם שם ב') זה דור המבול,
5.	גם זה הבל ורעה רבה, "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (בר' ו, ה).	גם זה הבל ורעה רבה (שם שם /קהלת ב') וירא י"י כי רבה [רעת האדם], כי כל ימיו מכאובים וגו' (שם שם /קהלת ב' כג) שהיו מכאובים להקב"ה במעשיהם [הרעים], וכעס עינינו (שם שם /קהלת ב') שהיו מכעיסין להקב"ה [במעשיהם הרעים], גם בלילה לא שכב לבו (שם שם /קהלת ב') מן העבירות, ומנין אף ביום דכת' רק רע כל היום.
6.	אמר ר' נחמני שהיו מדבקין מטותיהן ומחליפין נשיהם זה לזה.	שבת סב, ע"ב אלא אמר רבי אבהו: אלו בני אדם שהיו אוכלים ושותים זה עם זה, ודובקין מטותיהן זו בזו, ומחליפין נשותיהן זה עם זה, ומסריחין ערסותם בשכבת זרע שאינו שלהן.
7.	אמר ר' אליעזר שהיו מורידין חמה ולבנה ועושין בהם כשפים, שנאמר "המה היה במורדי אור" (איוב כד, יג) אל תקרא במורדי אור אלא במורידי אור.	ילמדנו כח, כ ע"א המה הגבורים, מלמד שהיו מורידין חמה ולבנה ועושין כשפים עליהם, הה"ד המה היו במורדי אור (איוב כ"ד, י"ג).

⁹¹ אית קרא דמחזור מניה - יש פסוק המבהיר זאת (בהשאלה). מחזור מניה - לכבס את הבגד, וראה ויק"ר ה, ח מפורש בידי א.א. הלוי, 1963: 70.

מבנה היחידה מושפע משילוב המקורות, וניתן לזהות בה שני חלקים מרכזיים. החלק האחד - יסודו בבר"ר (יח' 1 - 5), ואילו החלק השני - יסודו בשני מקורות מן הבבלי (יח' 6) ומילמדנו (יח' 7).

החלק הראשון ממוקד כמו במקורו בבר"ר במהלך דרשני אשר הופך את משמעות הפסוק מקוהלת.⁹² קוהלת מציג קביעה מייאשת הטמונה בהצבעה על סדר עולם המטשטש הבדלים בין האדם העמל בחכמה, בדעת ובכישרון לבין האדם שאינו עמל על אלה בדמות האדישות שמתגלמת ב"יתננו חלקו", ובכך מעצב תמונת עולם הפוכה לתפיסת הסדר הקטגורי אשר נוטה להבליט דווקא את ההבדלים הללו. תמונה זו עוברת היפוך דרשני המצביע על הבדל משמעותי ביניהם ומתעקש על קיומו של סדר המבחין בין קטגוריות. לפנינו אם כן, שדה שיח, ובו הטקסט של קוהלת חותר כנגד הסדר הקטגורי, ומולו הטקסט שמציג מדה"ג החותר כנגדו במאמץ להשיב את הסדר הקטגורי.

תחילתו של מהלך זה מופיעה בדרשה ביחידה 2 המפתיעה בהצעתה הישירה לזהות את האדם עם האל "כי יש אדם, זה הקב"ה". זיהוי זה מתבסס על "כוחן שלנביאים שמדמין צורה ליוצרה" ועל פיהם מוצג האדם כאייקון לאל על בסיס הדומות ביניהם. זאת בניגוד להצגתה העקיפה בבר"ר "אמר ר' יודן גדול כוחן שלנביאים...". ביחידה 3 ממשיכה מגמת ההיפוך באמצעות דרשות המאפיינות את האל על בסיס בריאת העולם באמצעות פסוקים ממשלי ומתהלים בהתאמה למאפייני האדם העמל בפסוק מקוהלת. בחכמה - "בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, יט), בדעת - "בדעתו תהומות נבקעו" (משלי ג, כ) ובכשרון - "כדבר ה' שמים נעשו" (תה' לג, ה) תוך ציון הסייג כי "לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את העולם". קטגוריית העמל שיסודה בחכמה, בדעת ובכישרון שטושטשה על ידי קוהלת ביחס "לאדם שלא עמל" קיבלה כאן גבולות ברורים שיסודם בסדר הבריאה כפי שקבעו האל. תכליתה של החכמה מתבטאת ביחידה 4 ומטעימה דווקא את הגבול הניצב איתן בין האדם העמל לבין האדם שאינו עמל תוך זיהויו עם דור המבול ועם דור אנוש. בעוד שתיבת "חלקו" באה בהוראת גמול אדיש ושווה לשני הטיפוסים בפסוק מקוהלת, ובכך היא מטשטשת את ההבדלים ביניהם, בהקשרנו היא מופיעה בהוראת גמול ייחודי לאדם שאינו עמל, ובכך היא מציבה גבולות ברורים ביניהם. ואכן, דור אנוש ודור המבול ניצבים בפני גמול ייחודי. מיצויו של

⁹² ראה הירשמן תשמ"ב: 11 - 12. בדבריו מצביע הירשמן על דרשות ספורות בקוה"ר, ובהן מתגלה "מגמה לדרוש את פסוקי קוהלת לא כדברי קוהלת גרידא אלא כדבר ה' בפי קוהלת". לענייננו, נוכחותו הדרשנית של האל בפסוקי קוהלת בדוגמאות שהציג הירשמן, אין משמעותה רק מתן תוקף אלוהי לדברי קוהלת, אלא חותרת כנגד הפסימיות המובעת בהם לנוכח השוויון האדיש בין בני אדם שונים. זאת משום שהפיתחם לדבר האל, מנכיחה את סדר העולם שהוא קובע ואשר שיפוטו ניתן להבנה. הירשמן מדגים זאת בסדרה של משוואות המתקבלת מהעמדת הדרשה מול הפסוק הנדרש. מסתבר על פי דרשה זו שהשמש אינה אדישה לעמלו של האדם במצוות ובמעשים טובים, אלא שהאל "מזריח עליהם אורה".

מה יתרון = מה הנאה;

לאדם = לבריות;

בכל עמלו = שמשגלות במצוות ובמעשים טובים;

תחת השמש = דיין שאני מזריח עליהם אורה.

ההיפוך הדרשני מופיע ביחידה 5 ביחס ל"גם זה הבל ורעה רבה" (קה' ב, כא). במקום ההתבוננות הפסימית הפרדיגמטית של הפסוק מקוהלת ברוע הבסיסי המאפיין את טשטוש הגבולות, מוצעת המרה נרטיבית "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (בר' ו, ה) הרואה ברעה' רק שלב שניתן להתמודד עימו תוך הבחנה בין הרעה' כסדר עולם לבין הרעה' כשלב בסיפור המקראי על תכנית הגמול האלוהית. ניכר אם כן מאמץ המושקע במבנה הדרשני להשיב את הסדר על כנו ולתחום באופן ברור את הגבולות בין הקטגוריות באמצעות גמול פרסונלי בדרך הממירה ניסוחים פרדיגמטיים של קוהלת בניסוחים נרטיביים.

חלק ב' ביחידה זו מדגים את "רעת האדם בארץ" וחותר את היחידה כולה. הדוגמה הראשונה "אמר ר' נחמני שהיו מדבקין מטותיהן ומחליפין נשיהם זה לזה" מיוסדת על בבלי שבת. בפרק "במה אשה יוצאה" בשבת אגב דיון ב"צלוהית של פלייטון" (בושם) מופיעה דרשה על הפסוק "וְרָאִיתָ שָׂמָנִים יִמְשְׁחוּ" (עמוס ו, ו) "אמר רב יהודה אמר שמואל: זה פלייטון".⁹³ בעקבותיה מתפתח שיח דרשני על יסוד מספר פסוקים מעמוס המתארים את הסיאוב המאפיין את גדולי שומרון, כגון "הַשֹּׁכְבִּים עַל-מְטוֹת שֵׁן, וְסִרְחִים עַל-עֲרִשֹׁתָם; וְאֹכְלִים כָּרִים מִצֹּאן, וְעֹגְלִים מִתּוֹךְ מִרְבָּק" (עמוס ו, ד), ואת גורלם "לֹכֵן עֵתָּה יָגֵלוּ, כְּרָאֵשׁ גָּלִים; וְסָר, מִרְצֵחַ סְרוּחִים." (עמוס ו, ז). אחד מביטוייו של שיח דרשני זה הוא זיהוי הסיאוב כפריצת גבולות מיניים "אלא אמר רבי אבהו: אלו בני אדם שהיו אוכלים ושותים זה עם זה, ודובקין מטותיהן זו בזו, ומחליפין נשותיהן זה עם זה, ומסריחין ערסותם בשכבת זרע שאינו שלהן". שיבוצה התמציתי של דרשה זו במדה"ג ממזג בין הסיאוב של הצמרת החברתית בשומרון בימיו של עמוס לבין דור אנוש ודור המבול. אולם יותר מכך הוא מסיט באמצעות התמונה המוקצנת שעוצבה בבבלי את היחידה כולה מעיסוק בשאלת צדקתו של הסדר העולמי אשר העלה קוהלת אל עבר התמה של הצבת קטגוריות מול ניסיונות פריצתן. הסטה זו נמשכת ומועצמת בדרשה ביחידה 7 "אמר ר' אליעזר שהיו מורדין חמה ולבנה ועושין בהם כשפים, שנאמר "המה היה במורדי אור" (איוב כד, יג) אל תקרא במורדי אור אלא במורדי אור". פריצת הגבולות מגיעה לסדרי הטבע עצמו בהורדת המאורות מן השמים אל הארץ. זאת לעומת תפיסת סדר הבריאה בקוהלת כמטשטש את הגבולות בין הראויים לבלתי ראויים. מקורה של דרשה זו, ככל הנראה, במדרש ילמדנו בהקשרו של הפסוק "הַנִּפְלִים הָיוּ כְּאַרְץ, בְּיָמֵם הָהֵם, וְגַם אֶחָד-כֵּן אֲשֶׁר יָבֹאוּ בְּנֵי הָאֱלֹהִים אֶל-בָּנוֹת הָאָדָם, וַיִּלְדוּ לָהֶם: הָמָּה הַגִּבֹּרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם, אֲנָשֵׁי הָשָׁם" (בר' ו, ד). ביילמדנו ובמדה"ג מיוסדת ההצעה דרשנית לפסוק המטפורי "מורדי אור" על הזיקה הצלילית בין "מורדי" לבין "מורדין", אולם במדה"ג מובלט אופן יצירת הדרשה

⁹³ שבת סב, ע"ב וכן להלן שאר המובאות ביחידה זו מבבלי שבת.

ומדריך את הקורא "אל תקרא במורדי אור אלא במורידי אור". בכך גם מהודק המבנה של הדרשה ביחידה 7 הפותחת ב"מורידין", ממשיכה ב"מורדי אור" ונחתמת ב"מורידי אור".

חטאי דור המבול מאופיינים בניסיון לבטל את הגבולות, ובכך מסומן המבול בעקיפין כאמצעי ריסון המיוסד על חכמה, דעת וכשרון. בהקשר זה מצינת שטיין,⁹⁴ כי פריצת הגבולות התקיימה גם במישור הקוסמי, כשבני האלוהים נשאו את בנות האדם ולא רק במישור האנושי על התנהגותם הפרוצה של דור המבול ששיחתו זרעם. מלבד זאת היא מצביעה על כישלונה של הבריאה המחודשת במבול עם שכרותו של נוח המהווה במסורת המדרשית "נקודה שבה קטגוריות נפרצות: נח, ובנו חם מדומים לחיות". בהקשרנו, ממוקד המבנה הדרשני בתמה של גבולות ופריצתם תוך עמעום כישלונם של המבול ליצור סדר קטגורי חדש. לעניין זה שולבו בר"ר, בבלי שבת וילמדנו. הפסוק הרחוק מבהיר, כי סדר עולם, שלפיו אין כל הבדל בין האדם העמל על חכמתו לבין האחרים, הוא "הבל ורעה רבה". המובאה מבר"ר חותרת כנגד התפיסה הפסימית המובעת בפסוק ומסיטה את ההתבוננות אל האל שבחכמה, בדעת ובכשרון ברא את העולם, וחכמה זו מתבטאת בהחלטתו להבחין בין דור אנוש ודור המבול לבין שאר הדורות. המובאה מן הבבלי מציגה את טשטוש הגבולות בתחום המיני והמובאה מילמדנו מציגה זאת בתחום המרחב וסדרי הטבע באמצעות הורדת המאורות ויצירת כשפים.

ניתן לזהות סלקציה ברורה של מקורות. בחלקו הראשון של המבנה הדרשני נבחר מקור התואם למהלך הרעיוני של היפוך המגמה של קוהלת מתוך מאמץ דרשני לקרוא את פסוקי קוהלת לא כמבכים על טשטוש הגבולות אלא דווקא על החכמה, הדעת והכישרון הגלומים בקביעת גבולות אלה. בחלק השני נבחרו מקורות אשר מדגימים את רעת האדם במישור האנושי ובמישור הקוסמי. התמה הבינארית מופיעה כאן באופן כפול. בתוך מסגרת של סדר בריאה אדיש כנגד סדר בריאה פרסונלי מצטיירת תמונה של פריצת גבולות מיניים וקוסמיים במישור האנושי וויריאציה על המנעד התימטי של הקוסמי-אלוהי והאנושי-ארצי שהציבה הפתיחה המפויטת. סימונה של היחידה בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה - מכליל אותה במסגור הפייטני ביחד עם אשכול הווריאציות הכלולות בו בהתאם לציפייה האכספוזיציונית שעלתה מתוך מסגרת ההקדמה.

⁹⁴ ראה שטיין תשע"ג: 87 - 105. האזכורים להלן - עמ' 96, 99 הע' 33.

1.11. 'זהו שאמר הכתוב' - סימון וזיקות בפרשת 'בראשית'

המסגרת הטקסטואלית שנוצרה מן הפתיחה המפויטת ומאשכול היחידות המסומנות בדה"צ זש"ה המופיעות לאורכה של פרשת בראשית, ניתנת לאפיון מן ההיבט התמטי ומן ההיבט הפואטי.

ההיבט התמטי

הפתיחה המפויטת (1.1.2) הציבה תמה בינארית של הקוסמי-האלוהי הקובע את המסגרות "אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הָאֶרֶץ" ושל האנושי-ארצי הפועל במסגרות אלה "לִמְעַן אֲבוֹת יִשְׂרָאֵל". בכך נפתחה האפשרות לראות בה נקודת תצפית שדרכה התבוננתי באשכול היחידות המסומנות בדה"צ זש"ה כווריאציות בינאריות לתמה זו. בדרך זו נבחנו היחסים האפשריים בין המישור הקוסמי-האלוהי לבין המישור האנושי-הארצי בהיבטים שונים. לפיכך אין לצפות להתפתחות תימטית ביחידות הנבחנו לא להצגה שלהן כאשכול של וריאציות על התמה המרכזית.

במבנה הדרשני העוקב (1.1.3) הוצג ניגוד בין פתיחת מרחבי ידיעה לבין ריסונם בשני חלקיו ביחס לשתי הדמויות המרכזיות בכל חלק, האל תוך עיסוק בשמותיו כמייצגים את פעולותיו המרסנות, והאדם על יכולתו לפרוץ גבולות באמצעות הלמידה המצריכה בשל כך גבולות. ביחידה המוקדשת לבריאת הרקיע (1.1.4) הוצג ניגוד בין הבלעדיות במעשה הבריאה לבין השיתוף בו. בעולם האלוהי מוצב האל מול המלאכים. בעולם האנושי משקף הניגוד בין משה שעבר בין שני העולמות לבין דוד את מגבלות הידיעה האנושית. ביחידה המוקדשת להפרדה בין ים לבין יבשה (1.1.5) הוצג ניגוד בין המעשה ההפיך לבין המעשה הבלתי הפיך במישור האלוהי ובמישור האנושי. מושג העיוות נוטרל ממשמעותו השלילית בהקשרה של הצבת ההבחנות קטגוריאליות במישור האלוהי, אבל הוטען במשמעות זו במישור האנושי. בריאת המאורות (1.1.6) מציבה הבחנה בין אומות העולם לבין ישראל כסדר עולם המושתת על קביעה מוחלטת של סדרי ראשית. בכך מובלט סדר קטגורי התקף גם בעולם האלוהי וגם בעולם בני האדם. במוקדו של השיח הדרשני על אודות מיקום המאורות (1.1.7) הוצגו סדירויות שנקבעו על ידי האל בבריאה ומולן - אפשרויות הפרתן גם במישור הקוסמי, שבו משקיע האל מאמצים בשמירה על סדירות הופעתן של החמה ושל הלבנה, וגם במישור האנושי בצל מגבלת הראייה והשמיעה האנושית, אף שיש בכוחם של יחידים לפרוץ את הגבולות - סוד העיבור - ולשבש את מהלכן של השמש ושל הלבנה על ידי עוונות. המהלך הדרשני ביחידה 1.1.8 "נעשה אדם", מעמיד את בריאת העולם מול בריאת האדם ומציג את האדם בין המישור האלוהי בממדים מיתיים, ומצד שני מחויב בריסון במישור האנושי. העיצוב הדרשני של קללת הנחש (1.1.9) הציג את החכמה והמכאוב, והדגים אותם באופן מטונימי בדמויותיהם של הנחש (תוך טשטוש חטאו) אשר באופן מפתיע מייצג את המישור האלוהי ושל תלמיד חכם - רבן

גמליאל - במישור האנושי. ביחידה האחרונה באשכול היחידות, בהקשרם של חטאי דור המבול (1.1.10) מוצגים גבולות קוסמיים ומיניים ופריצתם במישור האנושי. ניתן לראות, כי כל היחידות המסומנות בדה"צ זש"ה, הציגו תימות בינאריות כווריאציות שונות על התמה הבסיסית אשר הציבה את המישור הקוסמי-אלוהי מול המישור האנושי-ארצי.

ההיבט הפואטי

מאפיינים בולטים מופיעים באשכול היחידות המסומנות על ידי דה"צ זש"ה בפרשת בראשית, ולכולם משותפת המסגרת של ציר הברירה - סלקציה של מקורות, סלקציה ואף "יצירה" של טרמינולוגיה פרשנית לשם עיצובן של קומפוזיציות, וציר הצירוף שאפשר את העדפתן תוך עמעום הבדלים תמטיים וסוגתיים.

- טרמינולוגיה פרשנית הוסבה לכדי מרכיבים פואטיים כגון השימוש בדה"צ זש"ה לסימון יחידות טקסטואליות לשם יצירת אשכול וריאציות על הפתיחה המפויטת, וכגון 'תנן התם' (1.1.3) לשם יצירת קומפוזיציה ומעבר בין מושאי ההתבוננות (מן האל לאדם) ובין טקסטים נדרשים (מן המקרא אל המשנה).
- ניכרת סלקציה מודעת של מקורות על פי התאמה תמטית כגון שיבוץ מבנה דרשני שלם מפדר"כ (1.1.6) והעדפה של מקור בבר"ר המקשר את הנחש אל החכמה על פני קישורו האוטומטי לרוע כפי שצפוי ונתון מתוך אפשרויות אחרות המופיעות בבר"ר (1.1.10).
- במקרים של שילוב מקורות הם שימשו כדי לעצב את מבני היחידות בהתאם למוקד הנושאי של כל חלק, כך שחלק אחד מיוסד על מקור ראשי, והחלק האחר משלב מספר מקורות. לדוגמה, ביחידה 1.1.7 מופיע מדרש תהלים כמקור בלעדי לחלק הראשון המתמקד בהתבוננות האנושית בשמים ובשמש, והחלק השני מיוסד על בר"ר ועל הבבלי ומתמקד ביכולת השמיעה האנושית. ביחידה 1.1.8 משמש ויק"ר כתשתית לחלק הראשון המתמקד בחכמה הניצבת בבסיסה של בריאת העולם, והחלק השני משלב בין הבבלי לבין משנת רבי אליעזר וממוקד באדם ביחס לסדרי הבריאה.
- בשימוש במקורות כמבנה דרשני בלעדי, קיבל המבנה המצוטט מסגור מחודש על ידי פסוקים כגון שיבוצו של מבנה דרשני מפדר"כ (החודש הזה א). במדה"ג הזיקה בין הפסוק הקרוב לבין הפסוק הרחוק מיוסדת על המאורות (הירח והשמש) שברא האל אולם מעמידה את שאלת תכליתם באשר לתפקידם בעיצובה של תפיסת הזמן וסדירויותיו. הסדירויות הללו ניצבות גם בפדר"כ בזיקה שבין הפסוק הרחוק לבין פסוק ההקשר הקרוב "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֻדְשִׁים

ראשון הוא לָכֶם לְחַדְשֵׁי הַשָּׁנָה" ורומזות לזיקה שבין עיצובו של לוח השנה לבין זהות קולקטיבית שמאמצת אותו.

- נטייה לעמעום הבדלים בין גישות "בין כדברי זה ובין כדברי זה" (1.1.4) ובין מבעי הממרה והדרשה (1.1.3), למשל ביחידות 1.3.2 - 1.3.3 - 1.3.3.1 שבהן המימרה ממשיכה את הדרשה המטפורית ונותנת לה תוקף חברתי.

בחינתה של מסגרת ההקדמה הכוללת פתיחה מפויטת ורצף דרשני מנותק מן הרצף המקראי העלתה אפשרות לציפיה אכספוזיציונית לראות ברצפים הדרשניים בכל פרשה כרכיבים בתוך מסגרת פייטנית מודעת לעצמה, מעבים אותה וכפופים אליה. הצבת התמה על ידי הפתיחה המפויטת בפרשת בראשית, ועיבויה באמצעות הרצפים הדרשניים שיצרו אשכול וריאציות בינאריות שונות, יצרה מסגור של שירה ליטורגית המתווה את הבחירה במקורות ואת דרכי שילובם. מכאן עולה מגמה דומיננטית של תבנות חומרים במקום של פרשנות פסוקים, אף שהטקסט הדרשני מופיע לפי רצף הפסוקים. לשם כך מומר תפקידה הממשמע של הטרמינולוגיה הפרשנית לכדי תשתית פואטית המעצבת את הטקסט, כפי שנרמז בהקדמה. דה"צ זש"ה הביא בצידו פסוקים כמקובל, אולם יותר מאשר הזמין פרשנויות לפסוקים אלה, סימן יחידות טקסט נבחרות כמרכיבות אשכול תמטי כמסגרת פואטית המקשרת ביניהן. בכך נוצרו סדירויות סמויות המתקיימות בקרבן של הסדירויות הגלויות המאפיינות את מדה"ג.

2. פתיחה מפויתת וציר ניגודים דרשני מסומן בדיבור הצעה 'זהו

שאמר הכתוב' - פרשת 'תולדות'

2.1. פתיחה מפויתת - מסגור תמטי ופסוק רחוק

על בסיס ההתוויה האכספוזיציונית של הפתיחה המפויתת בהקדמה, כפי שזוהתה ואופיינה לעיל¹ וכהמשך לדיון שהוצג במהלך הדרשני בפרשת בראשית,² תמוקד ההתבוננות בפתיחה המפויתת לפרשת תולדות בזיהוי התמה שהיא מציבה לפרשה. הזיהוי הראשוני שלה ייערך תוך עיון בפסוק היעד של הפתיחה המפויתת: "צדיק פתמך יפרח פארו בלבנון ישגה" (תה' צב, יג).

מושג הצדיק עומד בראשו של הפסוק במסגרת של מטפורה מערכתית³ אשר נעה בין התמר לבין הארז והפעלים המיוחסים לו מופיעים בצורה הדקדוקית של הפועל 'יקטול' 'יפרח' [...] 'ישגה'. בלשון המקרא, כפי שהראה אליעזר רובינשטיין צורה זו אינה מציינת בהכרח זמן עתיד אלא עשויה לסמן אספקט של פעולה חוזרת ונשנית המשקפת סדר עולם.⁴ סדר העולם המופיע בפסוק הוא חוקיות הטבע של פריחת התמר ושל צמיחתו של הארז, והמטפורה בפסוק מבקשת להחיל חוקיות זו על הצדיק.⁵

הצגה מטפורית של התמר והארז כמוסכמה בשירה המקראית מיוסדת על הופעתם של עצים וצמחים כדימויים וכמטפורות לבני אדם.⁶ יחסי הגומלין בין שני חלקי הפסוק, מיוסדים על אנלוגיה בין שני חלקיו, ובחינה של העצים שנבחרו לאנלוגיה זו מגלה את ההבדל ביניהם. התמר מוצג באמצעות פריחתו ורומז לפירותיו, והארז מוצג באמצעות גובהו ורומז לחוסנו. המטפורה מכנסת שני עצים שונים זה מזה כדי לבנות משניהם את דמות הצדיק באמצעות מיזוג הפריחה עם הצמיחה לגובה.

¹ ראה לעיל עמ' 114 - 117.

² ראה לעיל הדיון בפרשת בראשית עמ' 126 - 199.

³ ראה את ההבחנות שמציג שופר בנושא המטפורה על פי ריקר 2005 : 58. למרות נוכחותה של כ' הדימוי בשני חלקי הפסוק המשמשת לרוב להצגת דימויים, אני בוחר להתבונן בו כמטפורה ולא כצירוף של דימויים, בשל המערכתיות היוצרת תמונה, ובה פתוכים זה בזה הצדיק והעצים.

⁴ כגון "מן הבאר היא יסקו העדרים" (בר' כט, ב), "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו" (בר' ב, כד), המשקפים סדר עולם קבוע, ראה רובינשטיין, 1980 : 16 - 17.

⁵ באשר לדמותו של הצדיק במקרא ראה יעקב ליכט, אנציקלופדיה מקראית (בנימין מזר עורך), ערך "צדק, צדקה, צדיק" עמ' 678 - 685. ליכט מזהה במקרא שתי תפיסות לאפיונו של הצדיק. מצד אחד מופיעה תפיסה המכלילה תחת הקטגוריה 'צדיק' את כל אשר זכו בדין, ובכך משלבת בין המובן המשפטי ובין המובן הנורמטיבי, "והצדיק את הצדיק והרשעו את הרשע" (דב' כה, א). בדרך זו מורחבת האפשרות לזכות בתואר זה, משום שהיא כוללת את כל מי שלא הורשע בדין. מול תפיסה מרחיבה זו מוצג לראות את הצדיק כבעל שלמות מוסרית ודתית על בסיס כלל מעשיו, שבהם הוא מקיים את מצוות ה' בכלל ובמיוחד את המצוות שיש בהן הימנעות מן הפגיעה בזולת, ובכך מצומצם מספר הנכללים בקטגוריה זו. יחד עם זאת, מציין ליכט, כי יש כתובים המתפרשים בשני האופנים. אם כך ואם כך, הוא מזהה במקרא שני עקרונות משותפים לתפיסות קוטביות אלה : א. כנושא קבוע של ספר תהלים, הרשעים רודפים את הצדיקים, ומפלתם מובטחת לצדיק. ב. לצדיק מובטח גמול.

⁶ ראה בלוך 1995 : 13.

מיזוג זה מופיע על רקע הבחנה מגדרית המופיעה בשירה המקראית שעצים אלה מבטאים אותה.⁷ בשיר השירים בולטות מאד הפוריות, האירוטיות והמיניות הנשית המגולמות בעץ התמר "אמרתי אעלה בתמר, אחזה בסנסניו; ויהיו-נא שדיך פאשפלות הגפן, וריח אפך כתפוחים" (שה"ש ז, ט), ואף שהשם 'תמר' מופיע מבחינה דקדוקית בצורת זכר, הרי שהוא משמש כשם לנשים בלבד. מנגד משמש הארז כדימוי גברי בשל גובהו ובשל הופעתו בהקשר של ביטויים גבריים נוספים בשיר השירים: "ידיו גלילי זהב, ממלאים בתרשיש; מעיו עשת שן, מעלפת ספירים, שוקיו עמודי שש, מנסדים על-אדני-פז; מראהו, פלכנון בחור, פארוזים" (שה"ש ה, יד - טו). המיזוג המטפורי של ה'נשיות' וה'גבריות' בדמותו של הצדיק, כפי שהוא מופיע בפסוק "צדיק כתמר יפרח פארוז פלכנון ישגה" (תה' צב, יג), יש בו כדי לבנות דמות אשר מרכיביה משלימים זה את זה, כעין עולם שלם תוך טשטושה של ההבחנה המגדרית לטובת הישגי הפריחה והצמיחה. לכך מצטרפת הציפייה לוודאות הגלומה בחוקיות הטבע, שהעצים מממשים אותה, ודמות הצדיק הופכת במטפורה זו להיות חלק ממנה. מובעת אפוא בפסוק שאיפה לוודאות אשר אמורה להבטיח שלמות אנושית על יסוד חוקיותו של הטבע.

2.2. פתיחה מפויטת - הצבה תמטית: בין וודאות לבין חוסר וודאות

מךשות מלך מהלל בתשכחות	יתברך שמו אשר לו שגג ומשגה
הוא האל המיוחד אליהי הרוחות	הוא שטח עמים ולגוים משגה
אשר לו הנצח וההוד והרחמים והסליחות	להשמידם ולאבדם וזכרם מארץ נגה
הוא המדריךנו בארחות הנכחות	ולנו יהיה מחסה ובקרב הארץ נדגה
כן ינהגנו על-מות וינהלנו על-מי מנוחות	יתן חלקנו בתורתו ולעולם ביה נהגה
ויסיר ממנו בקרוב יגון ואנחות	יפריחנו כתמר וכארוזים נשגה
ויזכנו לחיי עולם ולשבע שמחות	כפתוב "צדיק כתמר יפרח פארוז פלכנון ישגה" (תה' צב, יג)
כפתוב "תודיעני ארח חיים שבע שמחות" (תה' טז, יא)	

בהתאם לסדירות הנוהגת בפתיחות המפויטות במדה"ג, אף כאן קובעים הפסוקים "תודיעני, ארח חיים: שבע שמחות, [את-פניך; נעמות בימיך נצח]" (תה' טז, יא), "צדיק כתמר יפרח פארוז פלכנון ישגה" (תה' צב, יג) בכל חלק את חריזתו. בכך מסומן הגבול ביניהם, ונרמז ייחודו של כל אחד מהם. לפיכך יש לבחון את

⁷ ראה שם: 14 - 16.

יחסי הגומלין בין שני הפסוקים בפתיחה המפויטת ואת השפעתם על יחסי הגומלין בין שני חלקיה. זאת מתוך מודעות לכך שבהקשרנו, מתאפשרת החריזה של החלק הראשון על ידי שיבוץ חלקו של הפסוק בלבד.

השוואה ביניהם מעלה, כי בשני הפסוקים מופיעים הפעלים בצורה הדקדוקית 'יקטול', ושניהם מיוסדים על מבנה של תקבולת. ניתן אפוא ליצור משניהם מסגרת דרשנית משותפת כתשתית למבעים שונים, וליצירת ציפיות בדבר הזיקות ביניהם. באחד יש פניה ישירה אל האל "תוֹדִיעֲנִי" ובצידה הציפייה ליהנות מנוכחות קבועה שלו "נַעֲמֹת בְּיָמֶיךָ נָצַח" ומן הביטחון שהיא מקנה "אֶרֶח חַיִּים שְׂבַע שָׁמָּה". יש בציפייה זו כדי לרמוז למצוקה המצריכה תחושת ביטחון. באחר מהווים הפעלים חלק ממטפורה מערכתית של פריחה וכח, ונרמזת תחושת ביטחון בסדר האלוהי המקנה וודאות בהבטחת הגמול לצדיק. בשניהם מבטאת צורת 'יקטול' ציפיה לוודאות בגמול האלוהי. התקבולת באחד מהווה אמצעי רטורי, המבהיר את הרישא "תוֹדִיעֲנִי אֶרֶח חַיִּים שְׂבַע שָׁמָּה" (תה' טז, יא) באמצעות הסיפא "אֶת־פְּנִיךָ נַעֲמֹת בְּיָמֶיךָ נָצַח" (תה' טז, יא). לעומת זאת התקבולת באחר מהווה פואטיקה המעבה את התמונה המטפורית ומזמינה השוואה בין שני העצים, התמר והארז. הקשרו של האחד ממוקד במזמור בקשה, ובו מופיעה בקשת מחסה "שָׁמְרֵנִי אֵל, כִּי־תִסִּיתִי בְךָ" (תה' טז, א), והקשרו של האחר ממוקד במזמור הודיה "מִזְמֹר שִׁיר, לַיּוֹם הַשַּׁבָּת" (תה' צב, א), ובו מובעת תהילה לאל על הסדר שהוא מנהיג בעולמו "טוֹב, לְהִדּוֹת לַיהוָה; וּלְזַמֵּר לְשִׁמְךָ עֲלִיוֹן" (תה' צב, ב). בקשת הביטחון והמחסה בשעת מצוקה וחוסר הוודאות מקבלת מענה אפוא בתחושת הביטחון בעיקרון הגמול הצפוי לצדיק ובסדר האלוהי של העולם.

פסוק היעד בחלק הראשון של הפתיחה המפויטת רומז אפוא לחוסר וודאות ולמצוקה הנרמזים בפתיחה המפויטת באמצעות שיבוץ פסוקים נוספים בשורה "אֲשֶׁר לוֹ הַנֶּצַח וְהַחַיִּים וְהַחַיִּים וְהַחַיִּים" - "לְאֵלֶיךָ אֱלֹהֵינוּ, הַחַיִּים וְהַחַיִּים" (דניאל ט, ט). פסוק זה מהווה חלק מתפילת הווידוי של דניאל "אֲשֶׁר חָטָאנוּ, לָךְ" (דניאל ט, ח). בכך הופכת הפניה האישית של הפסוק לפניה קולקטיבית המקבלת ביטוי בצורת הרבים המופיעה בחלק זה "הוא הַמְדַרְכֵנוּ [...] כִּן יִנְהַגנוּ [...] וַיִּזְכְּנוּ" ומקנה לדובר בפתיחה מפויטת זו מעמד ציבורי ולמצוקה ממד קולקטיבי "וַיִּסֵּר מִמֶּנּוּ בְּקִרְבּוֹ יָגוֹן וְאַנְחָה".

החריזה בחלק הראשון נותנת ביטוי ליחסי הגומלין בין חוסר הוודאות שיוצרים ה"יָגוֹן וְאַנְחָה" לבין הוודאות הגלומה באל. מול ה"אַנְחָה" מוצב המענה בדמותן של ה"תְּשַׁבְּחוּת [...] הַסְּלִיחוּת [...] הַנְּכוּחוּת [...]

מְנוּחֹת [...]” ולבסוף ה”שְׁמֹחֹת” שמקורן ב”אֱלֹהֵי הָרוּחֹת”. חוסר הוודאות מקבל אפוא מענה פואטי מובנה בשל הסדר האלוהי ”אֲרָחוֹת הַנְּכֹחוֹת” שלפיו נוהג האל ברחמים ובסליחות. החריזה בחלק השני נותנת ביטוי למאבק ב”עֲמִים” ולוודאות ולגמול הכרוכים בו. מול ה”שֹׁגֵג וּמִשְׁגָּה” ניצב האל ה”מִשְׁגָּה”. מול זכרם של העמים אשר ”מֵאֲרֹץ יָגָה” מופיע הגמול ”וּבִקְרֹב הָאֲרֶץ נִדְגָה” והמחויבות הכרוכה בצדו ”כָּה נִהְגָה”.

פסוק היעד של החלק השני של הפתיחה המפויטת רומז לוודאות הגלומה בסדר האלוהי המונח בבסיסו. לעומתו יש לכאורה בשיבוצי הפסוקים מאיוב ”לֹא שֹׁגֵג וּמִשְׁגָּה” ו”שֹׁטֵם עֲמִים” כדי לרמוז באופן אירוני לסדקים בוודאות זו בהתייחס להקשרם - ביקורתו של איוב על רעיו ועל הוודאות שהם מפגינים, וודאות שאין בה כדי לחדש והיא נחלת הכל ”שָׁאֵל-נָא בְּהֵמוֹת וְתִרְךָ; וְעֹף הַשָּׁמַיִם, וְנִגְד-לָהּ” (איוב יב, ז). למרות הפוטנציאל החתרני של הציטוטים מאיוב, דומה שהמהלך הדרשני בפתיחה המפויטת טשטש את המימד האירוני שבדברי איוב לרעיו בהסיבו דברים אלה מן האנושות כולה ”מִשְׁגִּיא לְגוֹיִם, וְיֹאבֶדֶם; שֹׁטֵם לְגוֹיִם, וְיִנְהָם” (איוב יב, כג) להבחנה הפרטיקולרית בין העמים שיש ”לְהַשְׁמִידָם וּלְאַבְדָם” לבין ”וְלִנְנוּ יְהִי מִחֶסֶד”.⁸ בכך הופך הצדיק אף הוא לדמות קולקטיבית ”וְיִפְרִיחֵנוּ כְּתָמָר וְכִצְּרִים נִשְׁגָה”, וההבחנה בין הרשעים לבינו מפנה את מקומה להבחנה מהותנית בין קולקטיבים שאינה מותנית בזכיה בדין או במעשים ייחודיים האופייניים לצדיק.

התמה המרכזית שמציעה הפתיחה המפויטת כורכת את הוודאות הגלומה בדמות הצדיק היחיד שחוקיות הטבע מבססת אותה ומבטיחה גמול אלוהי, בשאיפה למימושה הפרטיקולרי בקרב עם ישראל. התמה הזו מוצבת כמסגרת להתבוננות בפרשת תולדות ובדמותו של יצחק. לנוכח העובדה שבפרשה זו מופיעות שתי יחידות טקסטואליות הפותחות בדה”צ זש”ה, יש מקום לציפייה להצבה בינארית של הוודאות הפוטנציאלית של הצדיקות הגלומה ביצחק ותהייה על מידת מימושה, בהקשרו של יצחק ובהקשרו של עם ישראל.

⁸ לזיקה שבין הפיוט לבין הדרשה ראה למשל אליצור תשס”ז: 499 - 500, והע’ 1.

2.3. קוטב אחד - הצדיק והבטחת הוודאות⁹

המבנה הדרשני הפותח את פרשת תולדות במדה"ג, יסודו על פי מיונו של טובי במדרש "זו היא שנאמרה ברוח הקודש"¹⁰ אשר קטעים ממנו נאספו מכתבי יד הגניזה ונערכו על ידי מאן.¹¹ במסגרת דיונו במדה"ג מציג מאן רשימה של "כמה מאמרים ממדרש דני" וברשימה זו מופיע גם מידע על יחידה זו אולם ללא הנוסח המלא.¹² ההנחה המובלעת בדרך הצגה זו רואה בנוסח הופיע במדה"ג כנוסח הוודאי שהופיע גם ב"זו היא שנאמרה ברוח הקודש". לפיכך אמנע מדיון השוואתי ביחידה זו, ואתמקד במשמעות הבחירה בה ובשילובה במדה"ג באמצעות סימונה בדה"צ זש"ה.¹³ בצד זאת תוצג לבחינה דיסקורסיבית פתיחתא מבר"ר הדורשת את "צדיק פתמך פרח פארו בלכנון ישגה" (תה' צב, יג) בהקשרו של הפסוק "וַיִּנָּצַע יְהוָה אֶת-פְּרָעָה נָגְעִים גְּדֹלִים" (בר' יב, יז) על בסיס הזיקות בין אברהם ושרה לבין הארז והתמר.¹⁴ אין בכך כדי לקבוע את בר"ר כמקור ליחידה המופיעה במדה"ג אלא כדי לבחון את אופני פעולתה של מטפורת הארז והתמר.

הפסוקים כתשתית דרשנית:

בתשתיתו של המבנה הדרשני הפותח את הפרשה פרוש מקבץ פסוקים מתה' צב, יג - טז. מלבד זאת מופיעים בה פסוקים ממקורות נוספים המוצבים כנגד פסוקי תהלים (משלי, קהלת, הושע, איוב). עולה אפוא צורך לעסוק בזיקות האפשריות בין פסוקי תהלים לבין הפסוקים מן המקורות האחרים. מקבץ הפסוקים מתהלים - "יג) צדיק פתמך פרח פארו בלכנון ישגה: (יד) שתולים בבית ילקח בפתצרות אלתינו יפריחו: (טז) עוד ינובון בשביה דשנים ורעננים יהיו: (טז) להגיד כי ישר יקח צורי ולא עלתה עולתה בו: - מהווה חלק ממזמור המהווה כפי שמציין הרטום "שיר הודאה לאל על מעשיו הגדולים, ובמיוחד על הצדק בו הוא מנהיג את העולם". מובטח לצדיקים שיפרחו "בפתצרות אלתינו" (תה' צב, יד) למרות הצלחתם הרגעית של הרשעים "בפרח רשעים כמו עשב" (שם, ח). פסוקים אלה ממוקדים אפוא בהבטחת שכר הצדיקים, ובכך מחזקים את הוודאות בסדר העולם אשר מנהיג האל בעולם האנושי, סדר המעוצב

⁹ ראה מדה"ג לבראשית, מה' מרגליות: תכח/4 - תכט/4.

¹⁰ ראה טובי תשנ"ד א: 309 הע' 1348; ב: 264.

¹¹ ראה מאן, 1940: מד - סח.

¹² ראה שם: מט - נ.

¹³ על כך מעיר מאן כי "אנו רואים איך בעל מה"ג מזניח את ההתחלה הטיפוסית: זה"ש ברוה"ק ע"י... ומצטט את פסוק הפתיחה ב'זהש"ה' (=זה הוא שאמר הכתוב) גרידא, אולם הוא משאיר את הסגנון הבא אח"כ "נאמר הפיסוק (=הפסוק) הזה כנגד...". בכך מזהה מאן את זה"ש ברוה"ק כמקורו של דה"צ זה"ש, בנוסף לכך הוא מציין כי "ישנם במה"ג מאמרים בסגנון זה לפסוקים באמצע הסדרים". ראה שם: מט. אמנם אני סבור כי השימוש בדה"צ זש"ה מושפע ממקורות אחרים ובמיוחד מספרות התנחומא, אולם בהקשרנו, ראוי לציון תשומת הלב בסימון היחידה הזו בדה"צ זש"ה במקום התבנית זה"ש ברוה"ק כבחירה המאפיינת את מדה"ג, גם אם היא מתוארת על ידי מאן כהזנחה של תבנית לשונית קיימת במדרש "זו היא שנאמרה ברוח הקודש".

¹⁴ וראה בלוח 1995: 15. בדוגמה שהוא מביא מן האפוקריפון לבראשית נפתחת האפשרות לראות את הזיקה בין אברהם ושרה לבין הארז והתמר גם באופן נוסף כך שאברהם מיוצג על ידי התמר ושרה על ידי הארז. זאת למרות ההנחה בדבר תפיסת ההבחנה המגדרית הברורה המובעת במקור זה. לענייננו חשובה הזיקה הכוללת ולא המגדרית בין התמר והארז לבין אברהם ושרה.

בפסוקים אלה באמצעות מערכת מטפורית מעולם הטבע. ההשלכה של החוקיות בטבע על הצדיקים נותנת תוקף של קביעות לשכרם.

אף הפסוקים מן המקורות האחרים מחזקים וודאות זו אולם בדרכים שונות. המובאות ממשלי "מקור חיים, פי צדיק; [ופי רשעים, יכסה חמס]" (משלי י, יא) ומהושע "וריה לו כלבנון" (הושע יד, ז) הולמות את הקשריהן המקראיים הממוקדים אף הם ביצירת וודאות מתוך אמון בסדר האלוהי. במשלי רבים הפסוקים המציבים את הצדיקים כנגד הרשעים המבהירים כי "לא-ירעיב יונה, נפש צדיק; ונהת רשעים ידה" (משלי י, ג) ואף הסיפא של הפסוק "ופי רשעים, יכסה חמס" (משלי י, יא) המשולב במבנה הדרשני ממשיכה השוואה זו. בהושע חותם פרק יד את נבואות התוכחה הקודמות לו בנבואת נחמה, שבמסגרתה מובעת ההכרה כי "ישירים דרכי יונה, וצדקים ילכו בם, ורשעים יפלו בם" (הושע יד, י). לעומת זאת השילוב של הפסוק מקהלת "וזרח השמש ובא השמש" (קה' א, ה) אשר מציג סדר עולם אדיש לבני אדם, הופך את מגמת הייאוש הביקורתי הטמון בו, והוא משמש בהקשרו של המבנה הדרשני לשם ביסוסה של תחושת הוודאות דווקא.¹⁵ שילוב הפסוק מאיוב "כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימצאנו" (איוב לד, יא), אשר מופיע בד"כ במשמעות שלילית במדרשים,¹⁶ מבליט את הבחירה בדבריו של אליהוא, אחד מרעיו של איוב, ומבליט את המגמה להתעלם מן הייאוש הטמון בדבריו של איוב "כי-אמר איוב צדקתי; ואל, הסיר משפטי. על-משפטי אכזב; אנוש חצי בלי-פשע" (איוב, לד, ה-ו) לטובת הוודאות. מגמה זו בולטת במיוחד בהכרעה לחתום את היחידה בציטוט של הפסוק האחרון של קהלת "כי את-כל מעשה האלהים יבא במשפט על כל-נעלם אס-טוב ואם-רע" (קה' יב, יד). מרדכי זר-כבוד מצביע בדיונו בבעיית מבנהו של ספר קהלת על המענה שנותנת חתימת הספר "לשאלת היסוד שבספר ומוצא חיקורו" על בסיס התפיסה, כי סופו של הספר נעוץ בתחילתו.¹⁷ שאלת היסוד המוצבת בראשיתו של ספר קהלת עולה לאור היעדרו של היתרון לעמלו של האדם¹⁸ ומקבלת מענה המכיר בשיפוט האלוהי כמסגרת של וודאות מתגמלת. נוצרת אפוא ממסגרת הפסוקים תשתית של וודאות שיסודה בסדר האלוהי המתגלם בטבע, באדם ובשיפוט האלוהי.

¹⁵ ראה לכך הירשמן תשמ"ב: 11 - 12 והעי' 119 בסעיף 1.1.10 במסגרת הדיון בפרשת בראשית במדה"ג.

¹⁶ ראה לדוגמא, בר"ר פיז, הפסוק מוחל על יוסף, ולפי הדרשה מבטא את עונשו על שום שהביא את דיבתם של אחיו: "לכן אנשי לבב שמעו לי חלילה לאל מרשע" (איוב לד, י) ומהוא אומנתו שלהקב"ה, "כי פעל אדם ישלם לו וכאורה איש ימצאנו" (איוב לד, יא), ר' מאיר ור' יהודה ור' שמעון "ויבא יוסף את דבתם וגו'" (בר' לו, ב) ר' מאיר א' חשודים בניק על אבר מן החי, ר' יהודה א' מזלזלים הם בבני השפחות וקורין אותן עבדים, ר' שמעון א' תולים עינים בבנות הארץ, ר' יהודה בר' סימון א' על תלתיהון "פלס ומאזני משפט לה" (משלי טז, יא), אמר לו הקב"ה אתה אמרת חשודים הם על אבר מן החי, חייך אפילו בעת הקלקלה שוחטים הם "וישחטו שער עזים" (בר' לו, לא), אתה אמרת מזלזלים בבני שפחות וקורין אותם עבדים, "לעבד נמכר יוסף" (תה' קה, יז), אתה אמרת תולים עיניהם בבנות הארץ, אני מגרה בך את הדוב, "ותשא אשת אדוניו וגו'".

¹⁷ ראה זר-כבוד תשל"ג: 191.

¹⁸ ראה שם: 187.

חלקים	מבנה דרשני	פסוקי תהלים	פסוקים משלימים	בר"ר מ דה"צ וינגע ה'
סימון היחידה	זה הוא שאמר הכתוב "צדיק כתמר יפרח" (תה' צב, יג).	צדיק כתמר יפרח (תה' צב, יג)		1. (יז) וינגע י"י את פרעה נגעים גדולים וגו' צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה (תה' צב יג)
חלק א - אברהם ויצחק	1. נאמר הפסוק הזה כנגד אברהם אבינו לומר לך מה התמר הזה אינו מוציא פירותיו אלא מלבבו כך אברהם אבינו לא לימדו בריה על ייחודו שלהקב"ה ואהבתו ויראתו אלא הוא מעצמו ומדעתו. ועליו הוא אומר "מקור חיים פי צדיק" (משלי י, יא).	"מקור חיים פי צדיק" (משלי י, יא).		2. מה תמרה וארז אין בהם לא עוקמי ולא סיקוסים כך הצדיקים אין בהם לא עוקמי ולא סיקוסים, מה תמרה וארז צילן רחוק כך מתן שכרן של צדיקים רחוק, מה תמרה וארז ליבן מכוון למעלה כך הם הצדיקים ליבן מכוון להקב"ה ה"ה"ד עיני תמיד אל י"י כי הוא יוציא מרשת רגלי (שם/תהלים/ כה טו), מה תמרה וארז יש להם תאווה כך הצדיקים יש להם תאווה, ומה היא תאוותן הקב"ה, 5.1. אמר ר' תנחומא מעשה בתמרה אחת שהיתה עומדת באמתו ולא היתה עושה פירות, עבר דקל אחד וראה אותה אמר אי ארכבה זו צופה מיריחו, כיון שהרכיבו אותה עשת פירות,
	2. ד"א מה התמר הזה מוציא פירות ומוציא קוצים כך אברהם אבינו יצא ממנו יצחק שהוא מתוק כדבש ויצא ממנו ישמעאל ובני קטורה שהן כקוצים.			5.2. אמר ר' תנחומא מעשה בתמרה אחת שהיתה עומדת באמתו ולא היתה עושה פירות, עבר דקל אחד וראה אותה אמר אי ארכבה זו צופה מיריחו, כיון שהרכיבו אותה עשת פירות,
	3. או מה התמר הזה כיון שנקצץ אינו מוציא חליפין כך אברהם, ת"ל "כארז בלבנון ישגה" (תה' צב, יג), מה הארז הזה כיון שנקצץ מיד מוציא חליפין כך אברהם לא נפטר מן העולם עד שהעמיד יצחק צדיק כמותו. ועליו הכתוב אומר "וזרח השמש ובא השמש" (קה' א, ה).	כארז בלבנון ישגה (תה' צב, יג)	"וזרח השמש ובא השמש" (קה' א, ה).	6. או מה התמרה הזו אין עושין ממנה כלים כך הצדיקים? אתמהא, תלמוד לומר כארז, 6.1. אמר ר' הונא תמן עבדין מינה מניין, או מה הארז אינו עושה פירות כך הצדיקים? תלמוד לומר צדיק כתמר יפרח מה תמרה זו אין בה פסולת אלא תמרים לאכילה לולבים להלל חירות לסיכוך סיבים לחבלים סנסינים לכיבוד שפעת קורות לקרות בהם בתים כך ישראל אין בהם פסולת אלא מהם בעלי מקרא מהם בעלי משנה מהם בעלי תלמוד מהם בעלי אגדה, ומה תמרה וארז כל מי שהוא עולה לראשן ואין משמר את עצמו הוא נופל ומת כך כל
	4. או מה התמר הזה אין לו ריח כך אברהם אבינו, ת"ל "כארז בלבנון ישגה". ואומר "וריה לו כלבנון" (הושע יד, ז). מלמד שהיה ריחו נודף מסוף העולם ועד סופו.	"וריה לו כלבנון" (הושע יד, ז)		8. אלא תמרים לאכילה לולבים להלל חירות לסיכוך סיבים לחבלים סנסינים לכיבוד שפעת קורות לקרות בהם בתים כך ישראל אין בהם פסולת אלא מהם בעלי מקרא מהם בעלי משנה מהם בעלי תלמוד מהם בעלי אגדה, ומה תמרה וארז כל מי שהוא עולה לראשן ואין משמר את עצמו הוא נופל ומת כך כל
חלק ב - דמויות קולקטיביות ואברהם	5. "שתולים בבית ה'" (תה' צב, יד), שיצא ממנו שתלים שתלים, ישראלים כהנים ולוים חכמים צדיקים חסידים נביאים ואנשי מעשה.	שתולים בבית ה' (תה' צב, יד)		9. ומה תמרה וארז כל מי שהוא עולה לראשן ואין משמר את עצמו הוא נופל ומת כך כל

חלקים	מבנה דרשני	פסוקי תהלים	פסוקים משלימים	בר"ר מ דה"צ וינגע ה'
	6. "בחצרות אלהינו יפריחו" (שם), אלו משמרות כהונה ולווייה שעומדין ומנגנין בכל כלי שיר בבית ה'.	בחצרות אלהינו יפריחו (תה' צב, יד)		מי שהוא בא להזדווג לישראל סוף שהוא נוטל את שלו מתחת ידיהם, 9.1. תדע לך שכן שרה על ידי שמשכה פרעה לילה אחד לקה הוא וביתו בנגעים הה"ד וינגע י"י את פרעה וגו',
	7. "עוד ינובון בשיבה" (שם, טו), שבזקנותו העמיד בנים יתר מנערותו.	עוד ינובון בשיבה (תה' צב, טו)		
	8. "דשנים ורעננים יהיו" (שם), דשנים בעולם הזה ורעננים לעולם הבא.	דשנים ורעננים יהיו (תה' צב, טו)		
	9. "להגיד כי ישר ה'" (שם, טז), וכל כך למה כדי להודיע לבאי העולם כי ישר ה', שהכל כדן והכל במשפט.	להגיד כי ישר ה' (תה' צב, טז)		
	10. "צורי ולא עולתה בו" (שם), שאין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא משוא פנים ולא מקח שחד, אלא "כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימציאנו" (איוב לד, יא). לא זכה אברהם אלא במעשיו ולא נתרקו אחרים אלא במעשיהם.	צורי ולא עולתה בו (תה' צב, טז)	"כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימציאנו" (איוב לד, יא)	
	11. וכן הוא אומר "כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע" (קה' יב, יד).		"כי את־כָּל מַעֲשֵׂה הָאֱלֹהִים יָבִיא בַּמִּשְׁפָּט עַל כָּל־נִגְעָלִים אִם־טוֹב וְאִם־רָע" (קה' יב, יד).	

דמויות ומבנה :

כפי שעולה מהצגת הטקסט, מבנה היחידה כרוך בהצגת הדמויות בו ובפסוקים הנדרשים. בחלק הראשון מופיעים אברהם ויצחק, והמהלך הדרשני ממוקד בפסוק "צדיק כתמר יפרח" (תה' צב, יג). בחלק השני מופיעות דמויות המשך קולקטיביות ביחס לאברהם, והמהלך הדרשני ממוקד בפסוקי ההמשך מתהלים (תה' צב, יד - טז). כפי שנראה, המבנה הדרשני ממוקד כולו בוודאות הגלומה בדמותו של אברהם כצדיק

ובשאלת האפשרות להורשה ליצחק. מלבד ייחודו של אברהם "מעצמו ומדעתו" (יח' 1) מובלט, כי "אברהם לא נפטר מן העולם עד שהעמיד יצחק צדיק כמותו" (יח' 3) בצד המודעות לאפשרות הנוספת בדמותו של ישמעאל - "מה התמר הזה מוציא פירות ומוציא קוצים כך אברהם אבינו יצא ממנו יצחק שהוא מתוק כדבש ויצא ממנו ישמעאל ובני קטורה שהן כקוצים" (יח' 2). האם ביצחק גלומה הבטחה גניאולוגית המבטיחה המשכיות או שמא היא מהווה את עיקרון השיפוט האלוהי ובמלים אחרות, האם אברהם והגמול המובטח לו כצדיק, הוא המקור לצדיקות בדורות ההמשך, ובהתאם לכך מובטח להם גמול אלוהי בלתי מותנה, או שמא מידת הצדיקות, פירותיה ועוצמתה מותנים בהם ובהתאם לכך בגמול האלוהי.

חלק א' מבליט את מעבר הדורות מאברהם ליצחק תוך הצגה של אברהם כבן דמותו של הצדיק בפסוק הפותח "צדיק כתמר יפרח" (תה' צב, יג). התנודה הדרשנית בין מטפורת התמר לבין מטפורת הארז עומדת ביסודו של חלק זה. ההשוואה בין אברהם לבין התמר מדגישה אמנם את צדיקותו, אולם בה בעת היא אינה מבטיחה את המשכיותה השושלתית בשל ייחודו של אברהם המתאפיין בשתי דרכים:

א. ייחוד תבוני - גילוי עצמי של האל ללא כל השפעה חיצונית "מה התמר הזה אינו מוציא פירותיו אלא מלבו

כך אברהם אבינו לא לימדו בריה על ייחודו שלהקב"ה ואהבתו ויראתו אלא הוא מעצמו ומדעתו" (יח' 1).¹⁹

ב. ייחוד חד-פעמי "מה התמר הזה כיון שנקצץ אינו מוציא חליפין כך אברהם" (יח' 3). ייחוד זה בא לידי ביטוי במיוחד בהיעדר הוודאות השושלתית שכן "מה התמר הזה מוציא פירות ומוציא קוצים כך אברהם אבינו יצא ממנו יצחק שהוא מתוק כדבש ויצא ממנו ישמעאל ובני קטורה שהן כקוצים" (יח' 2). יש בכך כדי לבסס את צדיקותו של יצחק ואת ההבטחה הגלומה בה שלא על בסיס ייחוס אבות אלא כנובעת ממנו בלבד. לעומת זאת ההשוואה בין אברהם לבין הארז מדגישה דווקא את וודאות המשכיות המובטחת "מה הארז הזה כיון שנקצץ מיד מוציא חליפין כך אברהם לא נפטר מן העולם עד שהעמיד יצחק צדיק כמותו" (יח' 3) ומבססת את חילופי הדורות על סדר העולם המחזורי הקוסמי "וזרח השמש ובא השמש" (קה' א, ה). צדיקותו של יצחק על גמולה, מותנית על פי גישה זו באברהם כמימוש של החוקיות בעולם.

לנוכח ערעורה של הוודאות בגמול אלוהי מובטח שעוצב בחלק זה בולטת הדרשה החותמת אותו ביצירת וודאות המבוססת על העדפתו של הארז כמטפורה לצדיק. הואיל ו"התמר הזה אין לו ריח", נותנת הדרשה מענה המבטיח את המשכה של הצדיקות הנובעת מאברהם באמצעות הסיפא של הפסוק, "ת"ל" כארז

¹⁹ לעניין זה ראה למשל את הפניותיו של מרגליות מדה"ג לבראשית תכח הע' 4 בר"ר סא, א; שם צה, ג.

בלבנון ישגה". ואומר "וריה לו כלבנון" (הושע יד, ז). מלמד שהיה ריחו נודף מסוף העולם ועד סופו" (יח' 4). חלק א' מותיר את הקורא ללא וודאות שתאפשר התמודדות עם הפער בין הייחודיות החד-פעמית - התמר - לבין שושלתיות המבטיחה רציפות - הארז.

חלק ב' במבנה הדרשני דורש את הפסוק "שתולים בבית ה'" (תה' צב, יד), ממוקד בהפרדה בין וודאויות שונות ומוליך מן הוודאות השושלתית אל הוודאות של השיפוט האלוהי. הוודאות השושלתית מבטיחה את המשכה של הצדיקות בדמותם של דורות ההמשך, צאצאיו של אברהם, "שיצא ממנו שתלים שתלים, ישראלים כהנים ולוים חכמים צדיקים חסידים נביאים ואנשי מעשה" (יח' 5) על יסוד פוריותו הרבה של אברהם "שבזקנותו העמיד בנים יתר מנערותו" (יח' 7). הוודאות של השיפוט האלוהי "שהכל כדין והכל במשפט" (יח' 9) מתאפיינת בגישה פונקציונלית "כי פעל אדם ישלם לו וכארה איש ימציאנו" (איוב לד, יא). וודאות זאת יסודה בהתבוננות קונקרטיה של האל במעשי האדם "לא זכה אברהם אלא במעשיו ולא נתרקן אחרים אלא במעשיהם" (יח' 10), ולא בייחוסו. הוודאות השושלתית בדמותו של אברהם מקבלת אפוא את תוקפה בחלק זה ממערכת השיפוט האלוהי, ולפיה יורשיו משמשים עדות "להגיד כי ישר ה'" (תה' צב, טז).

ההעמדה של יצחק מול אברהם בחלק א' זימנה הן את הוודאות השושלתית המבטיחה גמול אלוהי בדמות הפירות "יצא ממנו יצחק שהוא מתוק כדבש" והן את חולשתה בדמות הקוצים "ויצא ממנו ישמעאל ובני קטורה שהן כקוצים", (יח' 2) ובכך ערערה את הביטחון שמקנה וודאות זו. למרות זאת מתקבל במבנה זה מהלך שגם בצל ערעורה של הוודאות, קובע את אברהם כעוגן של צדיקות ומכיר בצדיקותו של יצחק, בין אם כצאצאו של אברהם ובין אם בשל מעשיו. מהלך זה מקבל את מסגורו באופן ניהול העולם על ידי האל "וזרה השמש ובא השמש" (קה' א, ה) כמימוש של שיפוטו. לנוכח העובדה שחלק ב' אינו עוסק כלל ביצחק אלא מוקדש לצאצאים הקולקטיביים של אברהם אשר מהווים עדות להנהגתו המוסרית של האל, ניתן לקבוע, כי המבנה הדרשני הפותח את הפרשה מציב את דמותו של יצחק כדמות צדיק בלתי מעורער כחלק ממשפט האל.

התמר והארז בפתיחתא בבר"ר

בחינה של הפתיחתא המוצגת בבר"ר מעלה להקשרנו מספר היבטים :

א. הפסוק הנדרש וזיקתו למבנה. בעוד שכל מרכיביה של הפתיחתא מבר"ר דורשים את הפסוק "צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה" (תה' צב, יג) ומוקדשים לתמר ולארז על המשותף להם ועל המבחין ביניהם, במדה"ג רק חלקו הראשון עוסק בפסוק זה, ואילו חלקו השני דורש את הפסוק הבא אחריו.

ב. ההצעות הדרשניות ומוקדיהן. בעוד שכל ההצעות הדרשניות בפתיחתא בבר"ר ממוקדות בתמר ובארז ומובאות כוריאציות שונות להתבוננות בהם, ממוקדים מרכיבי החלק הראשון במבנה הדרשני באופן ישיר בדמותו של אברהם. יחד עם זאת חמש הצעות דרשניות בבר"ר (3 - 7) עוסקות בעצים הללו במסגרת המטפורה לצדיק כחלק מדרשת הפסוק.

ג. תכליתה של הפתיחתא היא ההקשר העלילתי, "וינגע ה' את פרעה" (בר' יב, יז). ההצעות הדרשניות בה מובילות להסבר הנגעים שפגעו בפרעה. החל מתפיסת השלמות של התמר והארז (2) המשך בהבלטת הזיקה לצדיקים (3 - 7) ובהבלטת ייחודו של עם ישראל המוצג ע"י התמר שאין בו פסולת "אלא תמרים לאכילה לולבים להלל חירות לסיכוך סיבים לחבלים סנסינים לכיבוד שפעת קורות לקרות בהם בתים כך ישראל אין בהם פסולת אלא מהם בעלי מקרא מהם בעלי משנה מהם בעלי תלמוד מהם בעלי אגדה" (8) וכלה בהסתכנות שבטיפוס על עצים ייחודיים אלה, שכן "כל מי שהוא עולה לראשן אין משמר את עצמו הוא נופל ומת" (9). המבנה בפתיחתא בבר"ר מוליך אפוא מרעיון השלמות של העצים, אל הצדיקים הייחודיים ומהם אל עם ישראל כולו על ייחודו. מיצויו של המבנה בדמותה של שרה מבהיר מדוע תשוקתו של פרעה לשרה מביאה עליו נגעים. שרה אינה רק דמות לעצמה, אשתו של אברהם, אלא מהווה ייצוג של עם ישראל על ייחודו ומתאפיינת כצדיקה. מעשהו של פרעה מהווה פגיעה בייחודו של עם ישראל, ולכן נענש "כל מי שהוא בא להזדווג לישראל סוף שהוא נוטל את שלו מתחת ידיהם" (9). במדה"ג לעומת זאת התכלית היא הוודאות שמקנה ההשתייכות התורשתית לאברהם ומבטיחה ביטחון בשיפוט אלוהי. בהתאם לכך מעצב המבנה הדרשני במדה"ג את דמותו של אברהם כדמות יסוד, צדיק, שיש בה כדי להבטיח וודאות של המשכיות בחלק א' וביטחון בשיפוט האלוהי בחלק ב' שבה יזכו צאצאיו "שיצא ממנו שתלים שתלים, ישראלים כהנים ולוים חכמים צדיקים חסידים נביאים ואנשי מעשה" (יח' 5).

ד. למרות טשטושה של ההבחנה המגדרית בפסוק "צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה" (תה' צב, יג) מובנת הופעתו של ההיבט המיני בפתיחתא בבר"ר לאור לקיחתה של שרה לבית פרעה. אף שבבר"ר ובמדה"ג שותפים שרה ואברהם בתכונת הצדיקות שלהם, מקושרת הרמיזה הארוטית

של הטיפוס המטפורי על עץ התמר המופיעה בשה"ש "אֶמְרָתִי אֶעֱלֶה בְּתֶמֶר, אֶחְזֶה בְּסִסְיָו; וְיִהְיֶה-נָּא
שְׂדֵיךָ כְּאֶשְׁכְּלוֹת הַגֶּן" (שה"ש ז, ט) לשרה בלבד.²⁰

ה. תבניות לשוניות דומות ברטוריקה שלהן ובתמה המרכזית שהן מניבות: מבחינה תמטית גם
בבר"ר וגם במדה"ג מופיע פיצוי על ההבדל בין העצים. בבר"ר "או מה התמרה הזו אין עושים ממנה
כלים, כך הצדיקים? אתמהא, תלמוד לומר כארז" (6). במדה"ג "או מה התמר הזה אין לו ריח כך אברהם
אבינו, ת"ל "כארז בלבנון ישגה". ואומר "וריה לו כלבנון" (הושע יד, ז). מלמד שהיה ריחו נודף מסוף העולם
ועד סופו". (יח' 4). הפיצוי הזה מאפשר להתבונן בשני העצים כמערכת אחת שלמה, ובזה חולקים
מדה"ג ובר"ר למרות ההבדלים הגדולים ביניהם. מבחינה רטורית בולטת התבנית "או מה התמר
הזה ... כך ... " המבליטה את הזיקה בין העצים כיוצרת שלם משותף.

דומות זו פורשת את מרחבה של הרב-מערכת הספרותית המאפשרת את יצירת המבנה הדרשני בין אם
על יסוד מקורות נעלמים ובין אם כיצירה חדשה. גם הפתיחתא בבר"ר וגם המבנה הדרשני במדה"ג
למרות ריחוקם זה מזה שותפים בשיח המתמיד שמזמנים גם הפסוק וגם ההיצע הדרשני ביחס אליו.
ההבדל ביניהם נעוץ בתכליתו של המבנה. כפי שראינו ממוקד בר"ר בהקשר הקונקרטי ומנסה לענות
לשאלה מדוע פגע האל בפרעה. במדה"ג תכלית המבנה היא להעמיד תמה בינארית של וודאות
קולקטיבית תורשתית המוקנית על ידי אב האומה לבין וודאותו של השיפוט האלוהי הבוחן מעשים "לא
זכה אברהם אלא במעשיו ולא נתרחקו אחרים אלא במעשיהם" (יח' 10). סימון היחידה בטרמינולוגיה הפרשנית -
דה"צ זש"ה ממקם אותה בקוטב הוודאות של הציר אשר הציבה הפתיחה המפויטת, ובכך הולכת
ומתממשת הציפיה האכספוזיציונית שהותוותה על ידי מסגרת ההקדמה למדה"ג, אולם בדגם בינארי
ולא בדגם של אשכול וריאציות.

2.4. קוטב נגדי - הצדיק ומבחן שיקול הדעת האנושי והאלוהי²¹

היחידה השניה בפרשת תולדות המוסמנת בדה"צ זש"ה מיוסדת בחלקה (שורות 11 - 14), על פי מיונו של
טובי, על בר"ר.²² חלקה השני (שורות 15 - 19) נותר ללא זיהוי מקור.²³ דה"צ זש"ה אינו מופיע במקור
בבר"ר, ושוב מובלט בכך תפקודו הפואטי בסימון היחידה.

²⁰ ראה בלוח 1995 : 14.

²¹ ראה מדה"ג לבראשית מה' מרגליות תסב / 11 - 19.

²² ראה טובי תשנ"ד : 148.

מסגרת הפסוקים :

הפסוק הקרוב "ויהי כִּי־זָקֵן יִצְחָק וּתְכַהֵן עֵינָיו [מֵרָאָה וַיִּקְרָא אֶת־עֶשָׂו בְּנוֹ הַגָּדֹל וַיֹּאמֶר אֵלָיו בְּנִי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הַנְּנִי]" (בר' כז, א) מוצב כנגד הפסוק הרחוק ביחידה זו "רַבּוֹת עָשִׂיתָ אִתָּהּ יְהוָה אֱלֹהֵי נַפְלְאוֹתֶיךָ וּמַחְשְׁבֹתֶיךָ אֵלֵינוּ [אֵין עָרַף אֵלֶיךָ אֲגִידָה וְאֶדְבָּרָה עֲצָמוֹ מִסֶּפֶר]" (תה' מ, ו). הצבה הדדית זו יוצרת זיקה בין חולשתו של יצחק "וּתְכַהֵן עֵינָיו" לבין הסדר האלוהי "רַבּוֹת עָשִׂיתָ [...] וּמַחְשְׁבֹתֶיךָ אֵלֵינוּ" המתאפיין במעשים ובמחשבה. הקשרו של הפסוק מתהלים מדגיש את מצוקת הדובר במזמור שבעקבותיה שעה אליו האל "וַיַּעֲלֵנִי מִבּוֹר שְׁאוֹן מְטִיט הַיָּוֶן" (תה' מ, ג). ההצלה הביאה את הדובר לשים את מבטחו באל ולהכיר בנפלאות מעשיו ומחשבותיו. בעוד שבמזמור תהלים פעולת האל מחלצת את הדובר ממצוקתו, יוצרת מסגרת הפסוקים הקשר חדש, ולפיו חולשתו של יצחק היא עדות לאופן ההנהגה המופלא של האל בעולמו ואינה נובעת מזקנתו. בכך נרמזת הוודאות לגבי השיפוט האלוהי שאליו הוביל המבנה הדרשני שפתח את הפרשה.

מקורות	מדה"ג
בר"ר סה, ח כז (א) [ויהי כי זקן יצחק] וגו'. 1. ר' יצחק פתח מצדיקי רשע עקב שחד וגו' (ישעיה ה כג) אמר ר' יצחק כל הנוטל שחד ומצדיק את הרשע בעקב וצדקת צדיקים יסורו ממנו (שם שם /ישעיהו ה') צדקת צדיקים זה משה, יסורו ממנו זה יצחק על ידי שהצדיק את הרשע עיניו כהות שנ' ויהי כי זקן יצחק ותכהין וגו'.	
2. מצדיק רשע ומרשיע צדיק תועבת י"י גם שניהם (משלי יז טו), אמר ר' יהושע בן לוי לא ממה שהיתה רבקה אוהבת את יעקב יותר מעשו עשת את הדבר הזה אלא אמרה לא יעול ויטעי בההוא סבא על שם תועבת י"י גם שניהם, ועל ידי שהצדיק את הרשע כהו עיניו שנ' ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות וגו'.	
3. ר' יצחק פתח ושחד לא תקח (שמות כג ח) אמר ר' יצחק מה אם שנטל שוחד ממי שהיה חייב לו כהו עיניו הלוקח ממי שאינו חייב לו על אחת כמה וכמה ויהי כי זקן יצחק ותכהין.	
4. ר' חננא בר פפא פתח רבות עשית אתה י"י אלהי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו וגו' (תהלים מ ו) אמר	ד"א "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו" (בר' כז, א). זה הוא שאמר הכתוב "רבות עשית אתה ה' נפלאותיך

²³ טובי לא שייך חלק זה למקור מזוהה, ומרגליות מעיר על אודותיו, כי "מקורו נעלם". וראה משלים, ובהם מופיע חולה שנכנס אצלו רופא שמו"ר ל, כב; מדרש תהלים ו, ה; שם עג, א; שם צב, יד.

מקורות	מדה"ג
ר' חננא בר פפא כל פעולות ומחשבות שפעלת אלינו בשבילינו, למה כהו עיני יצחק כדי שיבוא יעקב ויטול את הברכות ויהי כי זקן יצחק וגו'.	ומחשבותיך אלינו" (תה"מ, ו). אמר ר' חנינה בר פפא כל פעולות ומחשבות שעשית אלינו, בשבילינו. כהו עיניו של יצחק כדי שיבוא יעקב אבינו ויטול הברכות.
	אמר ר' חייא לחולה שנכנס אצלו רופא ואמר לו אל תשתה יין והיתה נפשו מפרקסת לשתות יין. אמר הרופא תנו לו מים חמין ואמרו לו שיש בהן יין וכבו את הנרות כדי שלא ידע מהו שותה. כך היה יצחק מבקש ליתן את הברכות לעשו אמר הקב"ה יכהו עיניו כדי שלא ידע למי מברך. לכך נאמר "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות".

עיון השוואתי - ציר הברירה

עיון השוואתי במקור מבר"ר מבהיר היטב את הבחירה ואת ההעדפה הגלומה בה במסגרת מדה"ג. בבר"ר מופיעה פתיחתא אשר מציעה ארבע וריאציות פרשניות לחולשת העיניים של יצחק. שלוש מהן רואות בחולשה זו עונש על תמיכתו בעשיו כהצדקת הרשע ומבססות תפיסה זו באמצעות הפסוקים הרחוקים: "מִצְדִּיקִי רָשָׁע עָקֹב שֹׁחַד וְצִדְקַת צְדִיקִים יְסִירוּ מִמֶּנּוּ" (יש' ה, כג) (יח' 1); "מִצְדִּיק רָשָׁע וּמְרַשֵּׁע צְדִיק תוֹעֵבֶת יְהוָה גַּם-שְׁנִיָּהֶם" (משלי יז, טו) (יח' 2); "וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶר פְּקָחִים וַיְסַלֵּף דְּבָרֵי צְדִיקִים" (שמי' כג, ח) (יח' 3). בשלושת הפסוקים וההצעות הדרשניות המתלוות אליהן ניכרת חולשתו של הצדיק - יצחק - בהצדיקו את הרשע ואף בלקחו שוחד. לפיכך עיניו כהות לא בשל זקנתו, אלא משום "שהצדיק את הרשע" ואף נתפס כמי שנטל שוחד "ממי שאינו חייב לו". כהות העיניים הוצגה בשלוש ההצעות הללו כגמול על חטאו של יצחק. לעומתן, ההצעה הרביעית, אשר שולבה במדה"ג, רואה בכהות העיניים חלק מניהול העולם וכמהלך תכליתי "כדי שיבוא יעקב ויטול את הברכות" (יח' 4). הצעה זו מציגה את כהות העיניים של יצחק כחולשה גופנית בלבד המשרתת תכנית עליונה ולא כחולשה הפוגעת במידת הצדיקות שלו. בשתי ההצעות מופיעה מעורבות של האל. האחת - בדרך של גמול ביחס למעשה בעבר, והשניה - בדרך של פעולה תכליתית ביחס לעתיד יחסי.

בבחירה הסלקטיבית של ההצעה הרביעית מן הפתיחתא בבר"ר לשם יצירה של יחידת הטקסט במדה"ג, גלומה מודעות במספר רבדים. הרובד האחד הוא התמה שהוצבה בפתיחה המפויטת של השאיפה לוודאות הכרוכה מצד אחד בדמות הצדיק ובשיפוט האלוהי מצד שני. צדיקותו של יצחק לא נפגעת אם

חולשתו היא פרי התכנית האלוהית. זאת לעומת גרסת בר"ר בשלוש היחידות הראשונות המציגה את יצחק בחולשתו המוסרית בתמיכתו בעשו. אפשר שהעיסוק המפורש ברשע ובצדיק בשתי היחידות הראשונות בפתיחתא בבר"ר זימן את השימוש בה במדה"ג לשם עיצובו של הקוטב הנגדי ל"צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה" (תה' צב, יג).²⁴ הרובד השני מבליט על רקע המסגרת התמטית הזו, את הבחירה דווקא ביחידה שאינה מזכירה את מושגי הצדיק והרשע, אולם יוצרת זיקה לתמה של וודאות השיפוט האלוהי ומבהירה את השאיפה למשמע את חולשתו של יצחק במסגרת הסדר האלוהי כמשרתת תכלית ראויה.

מבנה - ציר הרצף: תמה, סוגות ומקורות

ניתן לזהות במבנה הדרשני במדה"ג שני חלקים מובחנים זה מזה מבחינה תמטית. בחלק האחד מהווה כהות העיניים את חולשתו של יצחק, וחולשה זו מהווה חלק מן התכנית האלוהית כדי "שיבוא יעקב אבינו ויטול הברכות". לפיכך הוודאות הכרוכה בצדיקותו הפוטנציאלית של יצחק אינה נפגעת, שכן הוא משמש כלי לשירות התכנית האלוהית. בחלק השני לעומת זאת מופרדת החולשה מכהות העיניים. חולשתו מופיעה כמחלה המונעת ממנו שיקול דעת בבחירת הבן המבורך ומצריכה לפיכך את הכהיית עיניו "כדי שלא ידע למי מברך". הכהיית העיניים מהווה פתרון לבעיה - החולשה בשיקול הדעת. האל מתערב בחלק זה כדי למנוע מן החולשה להשפיע על קבלת החלטה שגויה. לפיכך הוודאות הכרוכה בצדיקותו הפוטנציאלית של יצחק נסדקת, ויש למצוא לה פתרון. המבנה הדרשני מציג אפוא תמונה קטבית. מצד אחד מוצגת הוודאות בדמותו של יצחק ומצד שני מוצגת היסדקותה. יחד עם זאת השיפוט האלוהי נותן מסגור משותף לשני הקטבים הללו. באחד, כפי שראינו, הכל פועל על פי התכנית, ובכלל זה חולשתו של יצחק, ובאחר מכהה האל את עיניו של יצחק בשל חולשתו בבחירת הבן הראוי לבכורה למימושה של התכנית - מתן הבכורה ליעקב.

ההבחנה התמטית בין שני החלקים באה לידי ביטוי במישור הסוגתי ובמישור המקורות. מבחינה סוגתית מהווה החלק הראשון דרשה שמקורה בבר"ר. החלק השני הוא משל "אמר ר' חייא לחולה שנכנס..." שמקורו אינו ידוע. הדרשה ממוקדת, כפי שהראיתי, בתכליתיות המחושבת המסדירה את מהלך הדברים. המשל מקצין זאת ומציג את יצחק באופן נלעג כחולה שכל גופו מיטלטל כדי לממש את גחמתו ש"היתה נפשו מפרכסת לשתות יין", ואת כהות העיניים כדרך טיפול במחלתו, המתבטאת באיבוד יכולת השיפוט ושיקול הדעת. כהות העיניים במשל "אמר הרופא תנו לו מים חמין ואמרו לו שיש בהן יין

²⁴ ראה לעיל 2.1.3 הצדיק והבטחת הוודאות.

וכבו את הנרות כדי שלא ידע מהו שותה" - תפקידה לפתור את הבעיה - החולשה. לכאורה, לפנינו ברירה סוגתית המעצבת קומפוזיציה של קטבים וכל סוגה מהווה מרכיב בתמונה זו על פי ייחודה הסוגתית. אולם בהתאם למגמת טשטוש ההבחנות הסוגתיות שזיהיתי בהקדמה, קרוב יותר להניח שיחידות אלה שולבו בשל מידת התאמת תכניהן למטרה התמטית של המבנה הדרשני.

במישור המקורות, אף שהיחידה השניה במבנה הדרשני של מדה"ג לא זוהתה, התבנית של המשל "[משל] לחולה שנכנס אצלו רופא ואמר לו ... אמר [לבני ביתו] ... מופיעה בספרות חז"ל.²⁵ שוב עולה תמונה של רב-מערכת ספרותית שמדה"ג ניזון ממנה בין באופן ישיר ובין באופן עקיף. ההקבלה הנלעגת בין החולה המפרכס כדי לשתות יין לבין יצחק, בין אם היא ביוזמתו של מחבר מדה"ג ובין אם צוטטה ממקור נעלם, מבליטה את הסדק שנפער במידת הוודאות הפוטנציאלית שאמורה לשקף דמותו של יצחק. ובכך יש להבין את טעם שילובה במבנה הדרשני במדה"ג.

בבר"ר נבנה ציר הרצף במבנה הדרשני באמצעות שוויון ערך המיוסד על ההקשר המשותף לכל ההצעות הדרשניות "ויהי כי זקן יצחק" (בר' כז, א) ועל דרכי ביטוייה של הנהגת האל בעולם - גמול ביחס לעבר מצד אחד, ופעולה תכליתית ביחס לעתיד יחסי מצד שני. במדה"ג לעומת זאת נבנה ציר הרצף באמצעות שוויון ערך של התבנית הלשונית של פסוק ההקשר. פסוק זה "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו" (בר' כז, א) פותח את המבנה הדרשני כשלב בתכנית האלוהית וחותרם אותו כמרפא לשיקול הדעת של יצחק. פעולת התכלית בדרשה "כהו עיניו של יצחק כדי שיבוא יעקב ויטול הברכות" מומרת במשל בפעולת ריפוי "היה יצחק מבקש ליתן את הברכות לעשו אמר הקב"ה יכהו עיניו כדי שלא ידע למי מברך". הוודאות שבהנהגת העולם על ידי האל נשמרת, אולם הוודאות הכרוכה בצדיקותו של יצחק נסדקה. אולם בצד שוויון הערך, נבנים הרצפים בשתי הגרסאות על בסיס קטבי. בבר"ר עומדות מצד אחד שלוש וריאציות המציגות את כחות העיניים כעונש ליצחק, ומצד שני מוצגת כחות העיניים כחלק מן התכנית האלוהית. במדה"ג מוצגת הקטביות באופן הפוך. מצד אחד מוצגת כחות העיניים כחלק מן התכנית האלוהית, ומצד שני מוצגת כחות העיניים כפתרון לחולשתו של יצחק.

בהתאם למגמה שזוהתה בהקדמה למדה"ג ובפרשת בראשית, מהווה המבנה הדרשני במדה"ג מסגרת פואטית המעמעמת הבדלים סוגתיים לטובת המוקד התמטי והתמונה הסימטרית של הצגת ניגודים. סימונו בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה, מיקם אותו בקוטב הנגדי של ערעור הוודאות בדמותו של הצדיק בהקשרה של הוודאות שמקנה הסדר האלוהי בציר אשר הוצב על ידי הפתיחה המפויטת. בכך

²⁵ ראה משלים, ובהם מופיעה תבנית זו שמו"ר ל, כב; מדרש תהלים ו, ה; שם עג, א; שם צב, יד.

מוצגת היחידה הטקסטואלית כמרכיב בתוך המסגרת הפייטנית בהתאם לציפיה האכספוזיציונית שעלתה ממסגרת הפתיחה למדה"ג.

2.5. זהו שאמר הכתוב וסימון זיקות בפרשת 'תולדות'

בדומה לפרשת בראשית, אף כאן ניתן לזהות מסגרת טקסטואלית שנוצרה מן הפתיחה המפויטת ומיחידות טקסטואליות המסומנות בדה"צ זש"ה. אולם בעוד בפרשת בראשית הופיעו היחידות באשכול וריאציות שונות לתמה המרכזית, מתקבל בפרשת תולדות ציר הבוחן את התמה המרכזית באופן מרוכז וקוטבי.

ההיבט התמטי

הפתיחה המפויטת (2.1.1) הציבה תמה של הוודאות הפוטנציאלית של הצדיקות הגלומה ביצחק מצד אחד, ותהייה על מידת מימושה מצד שני, בהקשרו של יצחק ובהקשרו של עם ישראל כמסגרת להתבוננות בפרשת 'תולדות'. לנוכח העובדה שבפרשה זו מופיעות שתי יחידות טקסטואליות הפותחות בדה"צ זש"ה, עלתה האפשרות לצפות להצבה בינארית שלהן בהתאם לתמה שהוצבה בפתיחה המפויטת. המבנה הדרשני הפותח את הפרשה בעקבות הפתיחה המפויטת (2.1.3) הציב את דמותו של יצחק כדמות צדיק בלתי מעורער כחלק מן השיפוט האלוהי, בין אם כייחוס אבות בזכותו של אברהם, בין אם מתוקף היותו כזה כחוקיות טבעית שלפיה "וזרה השמש ובא השמש" (קה' א, ה) ובין אם כעדות "כדי להודיע לבאי העולם כי ישר ה'", שהכל כדין והכל במשפט". לעומתו העמיד המבנה הדרשני השני (2.1.4) במרכז את מבחנו של הצדיק במסגרת התמה שהוצבה בפתיחה המפויטת. בין אם כהיות עיניו של יצחק משרתת תכלית עתידית במסגרת התכנית האלוהית, ובין אם היא מהווה מרפא לחולשה שבשיקול דעתו, הוודאות שבהנהגת העולם על ידי האל נשמרת. מבחינה תימטית הציגו שתי יחידות הטקסט את התמה שהוצבה בפתיחה המפויטת משני קצוותיה - הוודאות המיוחסת לצדיק כנגד הסדקים בוודאות זו והשלכותיה מן היחידים - אברהם ויצחק, על יורשיהם - עם ישראל.

ההיבט הפואטי

אף בפרשת 'תולדות' ניתן לזהות את הקומפוזיציה אשר מרכיביה מסומנים בדה"צ זש"ה. ככל מרחב לשוני היא נוצרת מן השילוב בין ציר הברירה לבין ציר הצירוף, אולם בשונה מהופעתה בפרשת 'בראשית', שבה הוצג אשכול של ווריאציות על תמה בינארית משותפת, עיצובה בפרשת 'תולדות' הוא פרדיגמטי ומעמיד את שתי היחידות באופן קטבי ביחס לתמה שהוצבה על ידי הפתיחה המפויטת. מתקבלת אפוא תמונה קומפוזיצית קוטבית מרוכזת.

- ההמרה של הטרמינולוגיה "זו היא שנאמרה ברוח הקודש" בדה"צ זש"ה מבליטה את המודעות לסימן דאיכטי זה כדרך ליצירת סדירות בסימון יחידות טקסט נבחרות.

- בחירת המקורות התאפיינה בתמונה קוטבית. מצד אחד - שימוש בלעדי ביחידת טקסט מתוך מדרש "זו היא שנאמרה ברוח הקודש", ומצד שני - שילוב של מקור מבר"ר עם מקור בלתי מזהה. בין אם השימוש הבלעדי (2.1.3) מתאפשר בשל הצגת הפרדיגמה הגלומה בפסוק "צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה" (תה' צב, יג) החותם את הפתיחה המפויטת, ובין אם היא נכתבה מתוך התאמה למבנה הדרשני, בולטת הבחירה ביחידה זו לנוכח המגמה של שילוב המקורות לשם יצירה של מסגרות טקסטואליות אשר זוהתה במדה"ג. רכיב נוסף שאפשר את הבחירה הוא הופעתם של פסוקים מאיוב ומקוהלת שבניגוד למגמה הכללית בספרים אלה מצביעים דווקא על סדר עולם מוסרי, והסבה של "וזרח השמש ובא השמש" (קה' א, ה) מתיאור של סדר עולם אדיש לסדר עולם תכליתי.²⁶

- לעומת השימוש הבלעדי מוצב מבנה דרשני שעוצב משילוב של מקורות (2.1.4), והוא מתאפיין בשילוב של סוגות הדרשה והמשל ועמעום ההבדלים ביניהן לשם עיבוי התמה. מלבד זאת בולטת בבחירה במקור מבר"ר בסלקציה ברורה של יחידה אחת מתוך ארבע בשל ההתאמה התמטית.

כפי שנרמז במסגרת ההקדמה על הפתיחה המפויטת המופיעה בה ועל הרצף הדרשני המנותק מן הרצף המקראי ובא בעקבותיה, וכפי שהופיע בפרשת בראשית, הצבת התמה על ידי הפתיחה המפויטת ועיבוי ביחידות הדרשניות מעצבת מרחב קומפוזיציוני הממשמע את הרצפים הדרשניים באמצעות מסגורם בערוץ הביטוי של השירה הליטורגית. מסגור זה מתווה את הבחירה במקורות ואת דרכי שילובם לא לשם פרשנות של פסוקים אלא בעיקר לשם תבנות של החומרים באמצעות סימון של היחידות הטקסטואליות בטרמינולוגיה הפרשנית - דה"צ זש"ה, ובאמצעות עיצובן וארגוןן בפרשת 'תולדות' במערך בינארי.

²⁶ ראה דיון לעיל 192 - 196 והערה 92 עמ' 194 על המגמה הזו כפי שזיהה אותה הירשמן.

3. מסמיוטיקה לפואטיקה - סיכום

פתיחות קצרות או סדירות מסומנות?

על יסוד הקביעה, כי "ניתן להבחין קודם כול שני מרכיבים עיקריים: [1] מרכיבים שאין להם נגיעה ישירה לפסוקים שנתבארו במה"ג. [2] הפסוקים שנתבארו" זיהה טובי את מה שהוא כינה "פתיחות קצרות" כחלק מן המרכיבים במדה"ג שאין להם לדבריו נגיעה לפסוקים שנתבארו.¹ על פי תיאורו מדובר ב"פתיחות קצרות לנושאים נבחרים [...] ותפקידן אחד - להאיר את הנושאים הללו מזווית שונת, הכול לפי הבנתו וטעמו של בעל מה"ג".² אגב סקירה של דוגמאות ל"פתיחות קצרות" אלה מציין טובי "שבראשן משולב בד"כ הביטוי: "זש"ה", לרוב קצרות הן אם כי לא תמיד".³ מן הדוגמאות שהוא מביא ל"הקדמות קצרות" אלה קשה להבין את ייחודם של הנושאים ואת טעמו של מחבר מדה"ג, וסקירה פשוטה שלהן מראה שלא ניתן לקבוע את היקפן באופן שיאפשר לכוונתן "פתיחות קצרות". אולם בעקבות ההתבוננות שהצעתי ביחידות טקסט אלה כחלק מקומפוזיציה שמרכיביה מסומנים באמצעות דה"צ זש"ה, נפרסת בפנינו תמונה של סדירות פואטית ותמטית בכל אחת מן הפרשות שדגמתי, והיא מאפשרת לזהות את "הנושאים הנבחרים" ואת זוויות ההתבוננות השונות בהן.

בין הפתיחות המפויטות לבין סדירות מסומנות בדה"צ זש"ה

בחינה של הפתיחות המפויטות ושל היחידות המסומנות בדה"צ זש"ה המופיעות בפרשת 'בראשית' ובפרשת 'תולדות' הצביעה על אפשרות קיומם של רצפים שאינם בנויים על יחסים עוקבים אלא על סדירות אחרות. זיהוי של אחד הרצפים האפשריים האלה התאפשר באמצעות סדירותו של המונח הפרשני דה"צ זש"ה ושוויון הערך שהוא יוצר בכח בין היחידות השונות. בדרך זו נפתח מרחב טקסטואלי אוטונומי המתאפיין מצד אחד בעוגן הסימון ומצד שני בגמישות ובחוסר אחידות. מרחב זה נתון בתוך מסגרת גלויה של הפרשות במדה"ג, הכוללת פתיחה מפויטת שפסוק היעד שלה הוא הפסוק הפותח של השיח הדרשני בפרשה, ושל תבנית סיום של הפרשה, כגון "כן יאמר בעל הרחמים" או "כן יאמר רחום". הסדירות הגלומה במרחב סמוי זה מקיימת זיקה ברורה עם העקרונות האכספוזיציוניים שהתוותה ההקדמה:

¹ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד: 362. שאר המרכיבים שזיהה טובי הם 'הרשויות המפויטות', 'הפתיחות הנרחבות המשולבות בתחילתן של הפרשות', 'שלוש ההקדמות'. הגישה שאני בוחר בה מתבוננת במרכיבים אלה באופן שונה מתוך תפיסה קומפוזיציונית של חיבור בעל מסגרת הכוללת הקדמה אחת גדולה ופתיחה מפויטת המקדימה אותה כשער למדה"ג כולו. שער זה מתווה, כפי שהראיתי, כיוונים פואטיים בעלי השלכות ליצירה כולה. ראה דיון בחלק א' "ההקדמה ושיר הפתיחה - סמני חיבור?". לענין 'שלוש ההקדמות' ראה שם סעיף 1 'מסמניו של מרחב פואטי'.

² ראה שם: 363 - 364.

³ ראה שם: 364 הע' 1537.

- מעמד פואטי של טרמינולוגיה פרשנית, כגון המעבר הקומפוזיציוני בין זש"ה לבין 'תנן התס' (1.1.3) ובעיקר יצירת הסדירות הפואטית של היחידות המסומנות על ידי דה"צ זש"ה.

- זיקה תמטית ברורה בין פתיחה מפויתת לבין הרצף הדרשני שבעקבותיה, כגון הוואריאציות השונות על התמה, אשר הציבה בפתיחה המפויתת ל'בראשית' את מעשה הבריאה בין המישור האלוהי-הקוסמי לבין המישור האנושי-הארצי, וכגון המערך הקוטבי בפרשת 'תולדות', שלפיו הציגו שתי יחידות הטקסט המסומנות את התמה שהוצבה בפתיחה המפויתת - הוודאות ומידת תקפותה במסגרת השיפוט האלוהי.

- העדפה של מסגרות טקסטואליות החובקות מבעים שונים כגון בחירה של יחידות טקסטואליות על פי מידת התאמתם התמטית למסגרת ולא כבירה סוגתית תוך עמעום הבדלים בין סוגות וערוצי מבע כגון המימרה והדרשה (1.1.3); שילוב מקורות שונים כעיצוב מבנה של יחידה טקסטואלית (1.1.7).

המפתחות התמטיים בכל פרשה מצויים בשירה - הפתיחה המפויתת, והרצפים הדרשניים עיבו אותה. הפקדת התמה בידי השירה מהווה אמירה פואטית בדבר מקומה המהותי של השירה ביצירה. אולם אין מדובר בחגורת שירים קישוטית שבהם "מתגלה בעל מה"ג כפייטן מעולה, והן משמשות מעין פתיחה מפויתת נאה לחמישים וחמש פרשיות השבוע"⁴ וניתן לזהות בהן תימות של ברכות העמידה, אלא בקומפוזיציה של ערוצי ביטוי המשלבת את השירה הרליגיוזית הפרדיגמטית עם הרצפים הדרשניים הסינטגמטיים.⁵ שילוב זה מהווה תשתית לתבנות החומרים שכונסו לתוך מדה"ג.

בדיונו במקורותיו של מדה"ג הציע טובי לחלקם לשתי קבוצות:

"(1) מקורות פרשניים, שהחומר שבהם מסודר עפ"י פסוקי המקרא. (2) מקורות דרשניים, שהחומר שבהם ערוך לפי נושאים. בחומר שבמקורות הדרשניים השתמש בעל מה"ג לצרכים שונים, במיוחד כחומר לפתיחות על שני סוגיהן: פתיחות ארוכות; ופתיחות קצרות. ואילו בחומר שבמקורות הפרשניים השתמש בעל מה"ג כמקור לפירושים לאלפי הפסוקים וחלקי הפסוקים שבמה"ג, ומקורות פרשניים אלו שהם גם המקורות החשובים ביותר, שהונחו כמעין "שלד" כללי בכל אחד מששת חלקי המה"ג, אעפ"י שגם בחומר מסויים שבמקורות שבקבוצה ב השתמש בעל מה"ג לא מעט בטקסט פרשני, ששולב לעתים באופן בלעדי כפירוש לפסוקים שלמים, או לחלקי פסוקים. ודומני, שכבר הבחנה זו מלמדת יפה על מהותו של המה"ג על כל ששת חלקיו שבעיקרו, אינו אלא פירוש לפסוקי המקרא - פירוש המבוסס בעיקר על פרשנותם הקלאסית של חז"ל, כפי שזו באה לידי ביטוי בחיבוריהם הקלאסיים".⁶

⁴ ראה שם: 363.

⁵ ראה לעיל דיון בפתיחה המפויתת להקדמה עמ' 101 - 102.

⁶ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד: 387 - 388.

מן הסיפא של הדברים ניתן ללמוד, כי טובי רואה את תכליתו של מדה"ג בפרשנות הפסוקים, ותפיסה זו עומדת בבסיס החלוקה שהוא מציע בין מהלכים פרשניים לבין מהלכים דרשניים שהוא מזהה במדה"ג. אולם החלוקה הקטגורית המוצעת על ידו אינה חד משמעית, והוא מסייג אותה בהצבעה על מהלכים דרשניים המופיעים בתוך המהלכים הפרשניים. יחד עם זאת תשומת הלב שהוא מפנה לייחודן של "פתיחות ארוכות" ול"פתיחות קצרות" כבעלות ייחוד, מאפשרת את זיהוין של הסדירויות המשותפות להן. המהלכים הדרשניים המזוהים אצלו עם "פתיחות ארוכות" ו"פתיחות קצרות" מהווים על פי הצעתי, וכפי שהצגתי, את המסגרות שנוצרות מן היחידות הטקסטואליות המסומנות במונח הפרשני דה"צ זש"ה. אין בהתבוננות שאני מציע כותרת שונה בלבד, אלא תפיסה שונה המתבססת על תפקודו הפואטי של הסימן הדאיקטי זש"ה.

תפקודו הפואטי של זש"ה ניתן לאפיון במודל דו-ממדי בהתייחסות לכיווני פעולה שלו מצד אחד ולצירי הפעולה שלו מצד שני באמצעות שני הצירים שהציע יאקובסון:⁷

כיוון הפעולה ציר הפעולה	חיצוני למדה"ג - מערכות ספרותיות ותרבותיות	פנימה - הטקסט של מדה"ג
ציר ברירה	- הנכחה של מקורות שונים וטשטוש הבחנות ביניהם - סמכות מקורות מתעמעמת	- הנכחה וטשטוש הבחנות בין סוגות ובין ערוצי ביטוי פייטניים ודרשניים - יצירת מסגרות פואטיות אוטונומיות
ציר צירוף	סימון יחידות נבחרות	יצירת רצפים המורכבים מיחידות טקסטואליות הפותחות בזש"ה

לכאורה, ניתן לאפיין בדרך זו דה"צ נוספים במדרש ה'קלאסי' כגון 'דבר אחר', למשל, שהרי בכיוון הפעולה החיצוני הוא מנכיח ביאורים שונים מן הרפרטואר שהיה פרוש לפניו, ובלשונו של בכר "בא תמיד כשצריך לתת באור אחר לאותו הכתוב ממה שנתן לו תחילה".⁸ מבחינה פונקציונלית הוא מסמן כל ביאור וביאור ומבחין ביניהם, ובכך יש בו כדי ליצור מבנים דרשניים.⁹ אברהם גולדברג מתייחס לסדירות הרטורית שלו במדרשי ההלכה ומציין, כי הוא בא "לציין שיטה של אסכולה נגדית",¹⁰ אולם

⁷ ראה יאקובסון 1986: 145.

⁸ ראה בכר, תרפג: 170.

⁹ ראה מאיר, תש"ן: 85 - 100.

¹⁰ ראה גולדברג, 1982: 100-101.

אין בכל אלה כדי לאפיין פואטיקה כוללת של חיבור שלם. כאשר בחנתי במחקר מקדים את אופן הופעתו של דה"צ ד"א במדה"ג בלטה המגמה הקומפוזיציונית שמאפיינת את תפקודו במסגרות טקסטואליות שונות.¹¹ אולם בהמשך לכך ובמסגרת רחבה יותר של החיבור כולו, מהווה דה"צ זש"ה במדה"ג, כפי שראינו, רכיב משמעותי בתבנות חומרים וביצירת מסגרות אוטונומיות תוך טשטוש של ערוצי מבע, סוגות ומקורות.

העובדה שזש"ה מסמן יחידות נבחרות באמצעות היקרויותיו היזומות, יוצרת רצפים מורכבים שאינם מתבססים על רציפות אלא על סדירות, ועל היזון חוזר בין ציר הברירה לבין ציר הצירוף של הטקסט של מדה"ג באמצעות השלכתו של עקרון שוויון הערך שיוצר זש"ה בין היחידות המסומנות מציר הברירה על ציר הצירוף. היזון זה אפשר לזהות את הפונקציה הפואטית של דה"צ זש"ה.

בציר הברירה בולטות בהקשר החיצוני למדה"ג מגמות של טשטוש הבחנות בין מקורות ועמעות סמכויות.¹² במקביל, בהקשר הפנימי - הטקסט של מדה"ג - בולטות מגמות של יצירת מסגרות פואטיות אוטונומיות תוך עמעום הבחנות בין ערוצי מבע פייטניים ודרשניים ובין סוגות. אני מבקש לטעון, כי עמעום הסמכויות הוא בין התנאים שאפשרו יצירה של מסגרות ספרותיות אוטונומיות, ואלה כינסו לתוכן סוגות שונות תוך עמעום ההבחנות ביניהן. בציר הצירוף בולטת פעולתו של עקרון שוויון הערך ביצירת רצפים סמויים בכל אחת מן הפרשות הנדגמות.

התיאור שאני מציע ממוקד אפוא במגמה הפואטית אשר עלתה מן הדיון בפרשות שנדגמו. מתמונה זו עולה האפשרות להתבונן בפסוקי הפרשות במדה"ג לא כיעדי ביאור ופרשנות אלא כמסגרת לתבנות חומרים, כפי שעלה מן הדיון שהצגתי. השאלה אם מדובר ב"תבנות מחדש על פי הדגמים המקובלים" - פרשנותם הקלאסית של חז"ל בלשונו של טובי - או ב"תבנות מחדש של אלמנטים ספרותיים על פי דגם שונה",¹³ תיבחן בסיכום תוך התייחסות לשני ההיבטים שנבחנו - ההקדמה למדה"ג והרצפים שעוצבו בפרשות שנדגמו.

¹¹ ראה דיון בתפקודו הקומפוזיציוני של דה"צ ד"א ביחד עם דה"צ נוספים בפרשת 'לך' במדה"ג, שפירא 2007: 60 - 61.

¹² חלק מן הביקורת על מדה"ג התמקדה בעניין זה שהקשה על מיפוי המקורות. ראה לעיל את סקירת המגמות המחקריות במבוא עמ' 2 - 7.

¹³ ראה דרורי 1988: 25; 57.

סוף דבר

מטרת ההתבוננות שלי במדה"ג, כפי שהצגתי, כפולה. ברובד אחד ביקשתי לאפיין את מדה"ג כבעל פואטיקה חדשנית ביחס לספרות המדרש. ברובד הנוסף ביקשתי להציב דרך מחקרית שתאפשר גם כדי לאפיין את הפואטיקה של מדה"ג וגם תוכל לשמש כדגם מחקרי לקורפוסים אחרים. לפיכך פעלתי בשני מישורים. במישור האחד ביקשתי להציג את אופן הקריאה שלי במדה"ג. במישור השני ביקשתי לבחון את אופן הקריאה ש"מתועד" במדה"ג, ברפרטואר המקורות שהיה פרוש לפניו. המושג שטבע פול ריקר - "הקשת ההרמנויטית"¹, שמטרתה לגשר על הפער בין עולמו של הטקסט לבין עולמו של הקורא, יסייע בידי כדי לתת סימנים בשני מישורים אלה. עידו חברוני מאפיין את פעולת הגישור הזו כבנייה של הסיטואציה המשותפת לקורא ולטקסט כדי לאפשר את הבנתו.²

הסיטואציה שבניתי עוצבה על המודעות לשילוב בין לשון השירה (הפתיחות המפויטות) ובין הלשון הדרשנית (הרצפים הדרשניים), על שילוב של גישות סמיוטיות וסטרוקטורליסטיות, ועל גישות רב-מערכתיות פנים-ספרותיות וחץ-ספרותיות. באמצעותן ניסיתי לזהות רכיבים ספרותיים-צורניים, ותוך פענוחם ובחינה של אופני הופעתם במדה"ג, עוצבה התמונה הפואטית שלו.

יאקובסון הצביע על האפשרות לאפיין את ה"פרוזה של זרם ספרותי האמון על שירה" מתוך הנחה, כי היא שונה מפרוזה בעלת "אוריינטאציה פרוזאית".³ בהקשרנו לנוכח מסגורם של הרצפים הדרשניים גם בחגורת הפתיחות המפויטות וגם במסגרת פרשות התורה, העיון שהצגתי במדה"ג מאפשר לאפיין את המרחב שנוצר על ידי הזיקות בין שלושת הערוצים - הרצפים הדרשניים, הפתיחות המפויטות, פרשות התורה ופסוקיה.

המודל המחקרי שהצבתי התאפיין בשילוב של מספר גישות. באמצעות מיזוג של הגישה הסמיוטית והסטרוקטורליזם זהו סימנים, אשר תפקודם הפואטי אפשר חשיפה של מבני עומק במדה"ג. כך למשל, סימנו הפתיחות המפויטות את הפרדיגמות התמטיות אשר מומשו ברצפים הדרשניים. אלה סומנו כסדירויות עומק בידי דה"צ זש"ה. ממצאים אלה עמדו מול בחינה של הרב-מערכת הספרותית שבתוכה צמח מדה"ג ואפשרו את אפיונו במסגרתה.

הדיון בהקדמה ובפתיחה המפויטת שלה העלה את נבדלותן כמסגרת משותפת בשל ניתוקן מן הרצף המקראי, בניגוד לפתיחות המפויטות ולרצפים הדרשניים בפרשות בגופו של מדה"ג, ואת התכנסותן בקומפוזיציה בעלת פוטנציאל אכספוזיציוני המתווה את דרכו של מדה"ג במספר היבטים.

¹ ראה ריקר, 1991 : 121.

² ראה חברוני, 2006 : 72.

³ ראה יאקובסון תשמ"ו : 259.

א. בהיבט ערוצי הביטוי עלתה מן המפגש בין הפתיחה המפויטת לבין ההקדמה של החיבור ציפייה אכספוזיציונית לקיומן של זיקות בין הפתיחות המפויטות לבין הרצפים הדרשניים הבאים בעקבותיהן, זיקות עמוקות יותר מהופעתו של פסוק משותף, כעין פרדיגמה שהרצף הדרשני הסינטגמטי שבעקבותיה מגלם אותה בוריאציות שונות. על בסיס ההסכמה כי מחבר מדה"ג הוא יוצרן של הפתיחות המפויטות, יש במפגש ערוצי הביטוי כדי להנכיח את דמות המחבר. הוא מופיע כאחד ממאפייני סוגת הפיוט המציבה את המחבר הסובייקט כנגד היצירה המדרשית הקולקטיבית, מצהיר על יכולותיו האמנותיות בפעלים בגוף ראשון, ובכך מופיע באופן מפורש בפתיחה המפויטת. בהקדמה מתגלמת דמותו כהבנייה טקסטואלית העולה מכל הבחירות הכרוכות בעיצובו של הטקסט. עולה אפוא הציפייה האכספוזיציונית לזהות את חותם נוכחותו המשתמעת ביצירה כסמכות פואטית ותמטית. ציפייה זו מאפשר לראות במפגש ערוצי הביטוי את האופן שלפיו עיצב מחבר מדה"ג את הסיטואציה המשותפת לו ולרפרטואר הספרותי שנפרש לפניו.

ב. בהיבט הפרשני, התאפינה הופעתה של הטרמינולוגיה הפרשנית בתפקוד פואטי אשר יצר זיקה בין הפתיחה המפויטת לבין ההקדמה ובעיצוב הקומפוזיציה של ההקדמה ביצירתו של ריתמוס סימטרי בין מושגי ה'אהבה' וה'יראה' באמצעות דה"צ 'כתוב'. הצגת המערכת המושגית הכוללת של מידות הדרש הבליטה את הפרשנות כתמה לעצמה מתוך זיקה למושג ה'יראה' ולא רק ככלי להפקת משמעות. ההרמנויטיקה התמזגה אפוא בתמה וסומנה כמארגן פואטי בהקדמה. מסגרת ההקדמה עוצבה כמבע אמנותי מוצהר, שבראשו הוצגה פתיחה מפויטת על ההצהרות האמנותיות המופיעות בה, והוא ננעל באחדות פואטית, ולפיה הפרשנות היא תהליך מענג אשר גם חושף את סודותיה של התורה כמבע אמנותי, וגם מתכנס אל חיקה של האהבה כחווייה אחדותית-פואטית. מכאן עולה הציפייה האכספוזיציונית לזהות את אופני מימושה של הטרמינולוגיה הפרשנית כמארגן פואטי ביצירה כולה.

ג. בהיבט התמטי יצרו המושגים 'אהבה' ו'יראה' את הפואטיקה של ההקדמה באמצעות סדירותם בכל חלקיה. התקבלה תמונה ולפיה הפתיחה המפויטת מציבה את המושגים מבחינה תמטית ומבנית, ובהקדמה הם מקבלים עיבוי תמטי, מעצבים את המבנה ומתבררים ככלי פרשנות. מכאן עולה הציפייה האכספוזיציונית לזהות את הזיקות בין הפתיחות המפויטות לבין הרצפים הדרשניים שבאים בעקבותיהן בגופי הפרשות על בסיס וריאציות בינריות של מושגים.

ד. בהיבט של המסגרות הטקסטואליות זוהו שתי מגמות. באחת בולטת הנטייה להצבה של מסגרות טקסטואליות רחבות חובקות עולמות תרבותיים שלמים כגון אותיות הא"ב, ששת סדרי המשנה, ל"ג מידות הדרש. באחרת בולטת הנטייה לכנס סוגות ורעיונות במסגרות

משותפות תוך טשטוש מחלוקות והבחנות סוגתיות. מכאן עולה הציפיה האכספוזיציונית לזהות את ההעדפה של המסגרות הטקסטואליות על פני ההבדלים במרכיבין ולאפיין את דרכי עיצובן.

מן המסגרת הטקסטואלית של הפתיחה המפויטת ושל ההקדמה, נוצרו ציפיות אכספוזיציוניות במספר מישורים. במישור הקומפוזיציוני עלתה ציפייה לראות ברצפים הדרשניים המופיעים בפרשות מדה"ג כרכיבים בתוך מסגרת פייטנית המודעת לעצמה, מעבים אותה וכפופים אליה. במישור הפואטי עלתה ציפייה לרתימתה של הפרשנות כתמה לעבר הפואטיקה, לשילוב סוגות שונות בבחינת מטא-פואטיקה ולהעדפתן של מסגרות טקסטואליות המעמעמות הבחנות סוגתיות ומחלוקות תמטיות.

על בסיס הציפיות האכספוזיציוניות שעלו מן העיון במסגרת הפותחת את מדה"ג נבחנו בשתי פרשות מדגמיות⁴. מן העיון בהן עלתה תמונה של מסגרת קומפוזיציונית אשר מרכיביה מסומנים באמצעות המושג הפרשני דה"צ זש"ה. הבחירה להתבונן בדה"צ זש"ה נבעה ממספר טעמים. א. זש"ה בולט דווקא בנדירותו ביחס לדה"צ אחרים המופיעים במדה"ג. ב. מופיע באופן סדיר בראש כל פרשה תוך זימון הפסוק החותם את הפתיחה המפויטת. ג. הוא פותח יחידות טקסטואליות נוספות במסגרתה של כל פרשה. ד. במרבית המקרים הופעתו במדה"ג היא פרי יוזמתו של המחבר ולא כציטוט. נוצרה אפוא מן הטקסט תמונה של מודעות לסימן הלשוני זש"ה. ולכן התבקש לבחון דה"צ זה גם מצד תפקודו האינדקסיקאלי וגם מצד האפשרות הפואטית הנרמזת בו. סימון מרכיבים באמצעותו יצר שוויון ערך בין יחידות הטקסט הללו, ובכך הפך דה"צ זש"ה ממושג פרשני אינדקסיאלי המביא פסוק רחוק למרכיב פואטי ביצירה. בכל אחת מן הפרשות שדגמתי נפרסת בפנינו תמונה של סדירות פואטית ותמטית שראשיתה בפתיחה המפויטת של כל פרשה והמשכה ברצף היחידות המסומנות בדה"צ זש"ה.

בחינה של הפתיחות המפויטות ושל היחידות המסומנות בדה"צ זש"ה המופיעות בפרשת בראשית ובפרשת תולדות מצביעה על אפשרות קיומם של רצפים שאינם בנויים על יחסים עוקבים בצמידות בזה אחר זה אלא על סדירויות אחרות. בפרשת בראשית הציבה הפתיחה המפויטת תיה של האלוהי-קוסמי מול האנושי-ארצי. תמה בינארית זו גולמה באשכול של ווריאציות שהציגו אותה בהיבטים שונים ביחידות הטקסט המסומנות בדה"צ זש"ה. מן ההיבט הפואטי הסתמנה העדפה ברורה של קומפוזיציות תוך עמעום הבדלים תמטיים וסוגתיים וסלקציה מודעת של מקורות על פי התאמה תמטית למסגרת הטקסטואלית הרלוונטית. מלבד זאת הוסבה טרמינולוגיה פרשנית לכדי מרכיבים פואטיים תוך שימוש בדה"צ זש"ה ותנן התם לשם יצירת קומפוזיציה. בפרשת תולדות הציבה הפתיחה המפויטת תמה של

⁴ לכך יש להוסיף את המחקר המקדים שערכתי בפרשת 'לך לך' במדה"ג ואשר אפשר לי להציב השערה באשר לתפקודו המסמן-פואטי של דה"צ זש"ה, ראה שפירא 2007.

הוודאות הפוטנציאלית שיש בצדיקות הגלומה ביצחק מצד אחד, ותהייה על מידת מימושה מצד שני, בהקשרו של יצחק ובהקשרו של עם ישראל. היחידות הטקסטואליות המסומנות בדה"צ זש"ה הציגו תמונה קוטבית של תמה זו של הוודאות. מצד אחד הוצגה הוודאות במידת הצדיקות של יצחק ומצד שני הוצגה בערעורה תוך שמירה על וודאות השיפוט האלוהי. מן ההיבט הפואטי בלט אופן הופעתם של המקורות בין אם באופן בלעדי ובין אם באופן המשלב אותם תוך עמעום הסוגות המאפיינות אותם בהתאם לתמה הרלוונטית. מלבד זאת ההמרה של התבנית "זו היא שנאמרה ברוח הקודש" אשר הופיעה במקור בדה"צ זש"ה הבליטה את המודעות לסימן דאיקטי זה.

מן העיון בשתי הפרשות מתקבלת מגמה פואטית הממוקדת יותר בתבנותם של חומרים ופחות בהצעה של פרשנויות לפסוקים, בניגוד לתיאור שהציע טובי בדבר "המגמה הפרשנית הברורה המונחת ביסודו של המה"ג".⁵ בהתאם לכך מוצע להתבונן בפסוקי הפרשות לא כיעדי ביאור אלא כחלק ממסגרת פואטית המשלבת ערוצי ביטוי - השירה בדמות הפתיחות המפויטות, הרצפים הדרשניים על מקורותיהם וסוגותיהם והפסוקים המקראיים. הזיקות בין כל אלה מתאפשרת על יסוד תימות משותפות ועל יסוד תפקודה הפואטי של הטרמינולוגיה הפרשנית בדמותו של דה"צ זש"ה. היקרויותיו היוזמות יוצרות רצפים מורכבים שאינם מתבססים על רציפות אלא על השלכתו של עקרון שוויון הערך שיוצר זש"ה בין היחידות המסומנות מציר הברירה על ציר הצירוף.

דומה שהציפיות האכספוזיציוניות שעלו ממסגרת ההקדמה קיבלו את מימושן בהקשרי הפרשות השונות תוך שמירה על העקרונות הקומפוזיציוניים והפואטיים שזוהו במסגרת זו. על יסוד זה מתאפשר כעת לתאר את מדה"ג כחיבור בעל הקדמה המתייחסת "לעקרונות כתיבת החיבור ולמבנה שלו"⁶ אם כי עקרונות אלה גלומים בפואטיקה שלה ואינם מוצהרים באופן ישיר. בכך מעצבת ההקדמה את מדה"ג כ"יחידת טקסט שלמה, בעלת ערך ספרותי ונורמות ספרותיות משלה".

למרות המגמה לזהות את מדה"ג כממשיך את המסורת של המדרשים הקדומים בצורה ובתכנים,⁷ ולכן מציג את החומרים המשולבים בו בתבנות על פי דגמים מקובלים, ניתן לאפיין אותו עתה כחיבור אשר יוצר "תבנות מחדש של אלמנטים ספרותיים על פי דגם שונה".⁸ בדגם זה ניכרת מוטיבציה ליצור

⁵ ראה טובי בן שמעון, תשנ"ד : 390.

⁶ ראה דרורי, 1988 : 73 וכן להלן.

⁷ ראה חבצלת, תשנ"ו : 3 וראה את סקירת המגמות המחקריות במבוא.

⁸ ראה דרורי, שם : 25 ; 57.

מסגרות אמנותיות גלויות וסמויות מטרמינולוגיה פרשנית, מתימות ומשילוב בין לשון השירה לבין הלשון הדרשנית ולהטיל אותן על "חדריה של התרבות"⁹ הגלומה במאגר המקורות המשוקע במדה"ג.

מכל אלה צומחת דמות הסובייקט המחבר שסמכותו גלומה בדגם זה ובעיצובו באמצעות הפתיחות המפויטות ובאמצעות הפואטיקה שניסיתי לשרטט את מאפייניה. על יסוד כל אלה מהווה האמנות מסגרת גם לעיצוב סיטואציה משותפת לו ולכל הרפרטואר שנפרש לפניו, וגם להצהרת זהות אישית ולמשמעה באמצעותה¹⁰ כקורא המעצב אופן חדש של הסתכלות על העולם. המקורות השונים המשוקעים במדה"ג כבר אינם מקורות בלבד אלא מהווים חלק מהצהרה זו באמצעות תבנותם. מחבר זה העמיד לפנינו יצירה רחבה מאד, שהפקתה מצריכה מפעל חיים. עידן "תור הזהב" של השושלת הרסולית בתימן¹¹ המהווה את ההקשר ההיסטורי ליצירתו של מדה"ג, אפשר ככל הנראה פניות למפעל זה של אדם אחד, המחבר.

⁹ ראה בארת 2005 : 14.

¹⁰ ראה ריקייר 1991 : 118 - 119.

¹¹ ראה לעיל הצגת ההקשרים ההיסטוריים עמ' 16 - 17.

רשימה ביבליוגרפית

- אבן זהר, איתמר. "הספרות העברית הישראלית: מודל היסטורי." **הספרות** 4 (3) (1973): 427 – 440.
- הנ"ל. "היחסים בין מערכות ראשוניות ומשניות ברב-מערכת של הספרות." **הספרות** 17 (1974): 45 – 49.
- הנ"ל. "עיון מחודש בהיפותזת הרב-מערכת." **הספרות** 27 (1978): 1–6.
- הנ"ל. "מערכת ספרותית - דינאמיקה ספרותית - אינטרפרנציה ספרותית - אוטומאטיזציה (המאמרים נכתבו כערכים למילון האנציקלופדי לסמיטיקה)." **הספרות** 33 (1984): 135 – 146.
- הנ"ל. "מערכת ספרותית - דינאמיקה ספרותית - אינטרפרנציה ספרותית - אוטומאטיזציה (המאמרים נכתבו כערכים למילון האנציקלופדי לסמיטיקה)." **הספרות** 33 (1984): 135 – 146.
- אברהם, מיכאל. "מעמדן הלוגי של דרכי הדרש." **צהר** יב (2003): 9 – 21.
- אברהם, נחום. "פרשת 'שמע ישראל' (דב' ו' ד-ט)." **בית מקרא**, מ"ב (קמ"ט) (1997): 104 – 110.
- אהרונ, ראובן. **יהודי עדן קהילה שהיתה**. תל אביב: אפיקים לתחייה רוחנית תשנ"א.
- אוספנסקי, בוריס. **הפואטיקה של הקומפוזיציה**. תל אביב: ספרית הפועלים הוצאת הקיבוץ הארצי, השומר הצעיר 1986.
- אורבך, אפרים א'. **חז"ל פרקי אמונות ודעות**. ירושלים: תשל"ח.
- הנ"ל. **ספר פתרון תורה: ילקוט מדרשים ופירושים**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית בירושלים 1978.
- איזר, וולפגנג.
- Iser, Wolfgang. *How to Do Theory*. MA, USA, Blackwell Publishing, 2006.
- אלבוים, יעקב. **להבין דברי חכמים: מבחר דברי מבוא לאגדה ולמדרש משל חכמי ימי הביניים**. ירושלים: מוסד ביאליק תשס"א.
- הנ"ל. "בין מדרש לספר מוסר: עיונים בפרקים א-ו ב'תנא דבי אליהו'." **מחקרי ירושלים בספרות עברית** א (תשמ"א): 144 – 154.
- הנ"ל. "בין עריכה לשכתוב: לאופייה של הספרות המדרשית המאוחרת." **הקונגרס העולמי למדעי היהדות** 9, ג (תשמ"ו): 57 – 62.
- הנ"ל.
- Elbaum, J. "Yalkut Shim'oni and the medieval midrashic anthology." *Prooftexts* 17, 2, (1977): 133 – 151.
- אלבעק, חנוך. "מבוא ומפתחות למדרש בראשית רבא." **מדרש בראשית רבא**, חלק ג', ירושלים: ספרי ואהרמן תשכ"ה.
- אליצור, שולמית. **שירה של פרשה: פרשות התורה בראי הפיוטים**. ירושלים: מוסד הרב קוק תשנ"ט.
- הנ"ל. "לדרכי עיצובה של הדרשה האנלוגית בפיוטים." **היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים**. יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקס, עורכים. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית. תשס"ז: 499 – 528.

הנ"ל. "שירה ופיוט בגניזה : תהליכי הישרדות וקנוניזציה של טקסטים א-קנוניים." **הקנון הסמוי מן העין : חקרי קנון וגניזה**. מנחם בן-ששון [ואחרים] עורכים. ירושלים : הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית. תשע"א, 2010 : 235 - 258.

אלכסנדר ד. פיליפ.

Alexander, Philip S, 'Pre-emptive exegesis: Genesis Rabba's reading of the story of creation', *Journal of Jewish Studies* 43, 2 (1992) 230-245.

אפשטיין, י"נ. "למשנת רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי." **תרביץ** 4 (4), (1933 - תרצ"ג), 343 - 353.

הנ"ל. "משנת רבי אליעזר." *Hebrew Union College Annual*, 23 1950/51, א-טו.

ארליך, אורי. "התפילה כשיח ופנומנולוגיה של פרידה : למשמעות יחידת הסיום של התפילה." **היגיון ליונה : היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים**. יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם – עורכים. ירושלים : הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית. תשס"ז : 481 - 497.

אש, בית שרון.

Ash, Beth Sharon. "Jewish hermeneutics and contemporary theories of textuality Hartman, Bloom, and Derrida". *Modern Philology*, Chicago, 85, 1 (1987): 65 - 80 .

בארת, רולאן.

Barthes, Roland. *Elements of semiology*. Translated from the French by Annette Lavers and Colin Smith. 1968. London, Jonathan Cape. 1968.

הנ"ל. **מיתולוגיות**. מצרפתית : עידו בסוק ; עריכה מדעית והערות : משה רון. תל-אביב : בבל, 2007.

הנ"ל. **מות המחבר**. מצרפתית : דרור משעני ; עריכה מדעית : אלי שיינפלד, תל אביב : רסלינג, 2005

בחטין, מיכאל. **כתבים מאוחרים : פילוסופיה, שפה, תרבות**. תל אביב : רסלינג, 2008.

בויארין, דניאל.

Boyarin, D. *Intertextuality and the reading of Midrash*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

הנ"ל.

Boyarin, D. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

הנ"ל. **מדרש תנאים אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא**. תרגום : דוד לוביש. ירושלים : מכון שלום הרטמן תשע"א, 2011.

בכר, בנימין זאב. **ערכי מדרש**. תרגום מגרמנית : א"ז רבינוביץ. תל אביב : דפוס קואופרטיבי "אחדות" תרפ"ג.

בלאו, יהושע.

Blau, Joshua. *The emergence and linguistic background of Judaeo-Arabic: a study of the origins of Neo-Arabic and Middle Arabic*, Jerusalem: Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, 1999, pp. 232 – 239.

בלוך, א' אריאל.

Bloch, Ariel A. "The Cedar and the Palm Tree: a paired male-female symbol in Hebrew and Aramaic." in *Solving Riddles and Untying Knots, Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*. Ed. by Ziony Zevit, Seymour Gitin, Michael Sokoloff. Winona Lake, IN: Eisenbrauns: (1995, 13-17.

בלסי, קתרין.

Belsey, Catherine. *Poststructuralism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

בלקין, שמואל. "המדרש הגדול ומדרשי פילון האלכסנדרוני." **ספר היובל לכבוד ד"ר יהושע פינקל**. ניו-יורק: ישיבה - אוניברסיטה, 1974 : 7 - 58.

בן-דב, יונתן. "זמן וזהות לאומית: הרקע ההלניסטי לנאום על לוח השנה בספר היובלים פרק ו." **מגילות י (תשע"ג)**: 31 - 56.

בן-עמוס, ד'. "קטיגוריות אנאליטיות וז'אנרים אתניים." **הספרות**, 20 (1975): 136 - 149.

ברגמן, מרק. **ספרות תנחומא-ילמדנו: תיאור נוסחיה ועיונים בדרכי התהוותם**. ניו ג'רזי: גורגיאס, תשס"ד, 2003.

ברודי, ירחמיאל. "המושג החמקמק של הקנון." **הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה**, מנחם בן ששון [ואחרים] עורכים. ירושלים: הצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשע"א: 11 - 23.

ברמן, פ'.

Encyclopaedia of Islam, "Rasūlids", Second Edition. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. (Eds.) Brill Online, 2013

גולדברג, אברהם. "לשונות דבר אחר" במדרשי ההלכה. **"עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל מוקדש לפרופ' עזרא ציון מלמד"**. י"ד גילת, ח"י לוי, צ"מ רבינוביץ, עורכים. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, 1982 : 99 - 107.

גולדינג, יהודה.

Golding, Judah. *Studies in Midrash and Related Literature*. Philadelphia, Jewish Publication Society, 1988

גימאני, אהרן. "מדרש הגדול" לר' דוד עדני. **מחניים, רבעון למחקר, להגות ולתרבות יהודית**, ירושלים, 7 (תשנ"ד): 152 – 157.

הנ"ל. **תמורות במורשת יהדות תימן בהשפעת השולחן ערוך וקבלת האר"י**. רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ה.

גלוסקא, יצחק. "צורות לשון כצייני זהות למחבר 'מדרש הגדול'." **תהודה**, נתניה, 16 (תשנ"ו): 76 - 80.

גרינבלט, סטיבן.

Greenblatt, S. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance*. England, Berkeley, 1989

גרינברג, חנוך. **המדרש התימני למגלת אסתר ("אגדת אסתר") ויחסו למקורותיו העיקריים ולמדרש הגדול**. תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ד.

גרבר, נח. **אנו או ספרי הקודש שבידינו? הגילוי התרבותי של יהדות תימן**. ירושלים: מכון בן צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ג.

דייקן (דיקשטיין), פלטיאל. **ענישה, אזהרה, התראה, דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**. ירושלים: ד (תשכ"ה): 195 - 196.

דרורי, רינה. **ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית**. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1988.

דרידה, ז'ק. **דרידה קורא שייקספיר**. תרגמה והוסיפה מבוא ומסות מבארות: מיכל בן-נפתלי; יועץ מדעי: דניאל אפשטיין; עריכת לשון: רנה קלינוב. תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007.

הבלין, שלמה זלמן. **"להבנת יסודות דרכי הלימוד של חז"ל"**. מ' בר, עורך, **מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בהגיעו לגבורות**. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ד: 73 - 89.

הולץ, אברהם. **בעולם המחשבה של חז"ל: בעקבות משנתו של מ' קדושין**. תל אביב: ספרית הפועלים, תשל"ט.

הוקס, טרנס.

Hawkes, Terence. *Structuralism and semiotics*. London: Routledge, 2003.

היינמן, יוסף. **"הפתיחות במדרשי האגדה - מקורן ותפקידן"**. **דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות**. ירושלים: ב (תשכ"ט): 43 - 47.

הנ"ל. **דרשות בציבור בתקופת התלמוד**. ירושלים: ספריית דורות, מוסד ביאליק, תשל"א.

הירשמן, מרק.

Hirshman, Marc. "Qohelet's reception and interpretation in early rabbinic literature." *Studies in Ancient Midrash*, Ed. by James L. Kugel. Cambridge, MA: Harvard University Center for Jewish Studies, (2001) 87-99.

הנ"ל. **"נבואת שלמה ורוח הקודש במדרש קוהלת רבה"**. **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג טבת-אדר תשמ"ב: 7 - 14.

הלברטל, משה. **על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת**. ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו - 2006.

הלוי, יוסף. **"רשויות מדרש הגדול וזיקתן לתפילת העמידה"**. **תימא**, כתב עת לחקר יהדות תימן ותרבותה, נתניה, א (תשן): 37 - 48.

הנ"ל. **"עטרה ליושנה - עיון ברשויות מדרש הגדול"**. בתוך **יהודית דישון ואפרים חזן, עורכים, מחקרים בספרות עם ישראל ובתרבות תימן, ספר היובל לפרופ' יהודה רצהבי**. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"א: 91 - 109.

הנשקה, דוד. "היאך קיבל ר' יהושע את סמכותו של רבן גמליאל? על שני סיפורים למעשה אחד." **תרביץ** עו, א-ב (תשס"ז): 81 - 104.

וויסאצקי, ברוך. "על כמה מעקרונות העריכה של ויקרא רבה." **היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאות לו שבעים וחמש שנים**. יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם, עורכים. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, 2007: 333 - 345.

וולפסון, אליוט.

Wolfson Elliot R. "The Theosophy of Shabbetai Donnolo, with Special Emphasis on the Doctrine of "Sefirot" in His "Sefer Hakhmoni." *Jewish History*, Vol. 6, No. 1/2, The Frank Talmage Memorial Volume (1992), pp. 281-316.

וייס, חיים. "ומה שפתר לי זה לא פתר לי זה" **קריאה ב"מסכת החלומות" שבתלמוד הבבלי**. באר שבע: כנרת, זמורה-ביתן, דביר - מוציאים לאור בע"מ ומכון הקשרים, אוניברסיטת בן גוריון, 2011.

ורטהימר, אברהם יוסף (עורך). **ילקוט מדרשי תימן על חמשה חומשי תורה מאת חכם תימני בלתי נודע על פי כתב יד עתיק יחיד בעולם**. ירושלים: כתב-יד וספר, תשמ"ח.

וריסקו, דניאל.

Varisco Daniel Martin. "A Royal Crop Register from Rasulid Yemen." *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Vol. 34, No. 1/2 (1991), pp.1-22.

הנ"ל.

Varisco Daniel Martin. "Texts and Pretexts: The Unity of the Rasulid State under al-Malik al-Muzaffar." In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N°67, 1993. pp. 13-24.

זוסמן, יעקב, "מפעלו המדעי של פרופסור אפרים אלימלך אורבך." **אפרים אלימלך אורבך ביו-ביבליוגרפיה מחקרית**, דוד אסף, עורך. ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשנ"ג, 1993, עמ' 7 - 117.

זקוביץ, יאיר. **משמיע שלום מבשר טוב שבעה פרקי חזון לשלום ירושלים**. חיפה: הוצאת הספרים של אוניברסיטת חיפה, תשס"ד, 2004.

זר-כבוד, מרדכי. "בעיית מבנהו של ספר קוהלת." **בית מקרא: כתב-עת לחקר המקרא ועולמו**, (תשל"ג) יח, ב: 183 - 191.

חבצלת, מאיר.

Havazelet, Meir. "Understanding Yemenite Midrashim". *Tema* 5(1995): 3-16.

הנ"ל.

Havazelet, Meir: "Cultural communications between Jewish and Moslem scholars in the late Middle Ages, as preserved in Yemenite Midrashim." *Torah and Wisdom* (1992): 87-93.

חברוני, עידו. "סמלים, הקשרים ומשמעות, פרשנות סיפורי חז"ל לאור ההרמנויטיקה של פול ריקייר." **נתיב: כתב עת למחשבה מדינית, חברה ותרבות**, (2006) 6(113): 70-80.

חמדאן, מסעוד. **טקסט תיאוריה פרשנות תיאוריות וטקסטים כפריזמות פסיכו-תרבותיות**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית ירושלים, תש"ע/2009.

חזן-רוקם, גלית. "הפסוק המקראי כפתגם וכציטוט." **מחקרי ירושלים בספרות עברית** א (תשמ"א), עמ' 155 - 166.

טובי, יוסף. **על התלמוד בתימן**. תל אביב: אפיקים, תשל"ג.

הנ"ל. **כתבי היד התימניים במכון בן צבי**. ירושלים: מכון בן צבי, תשמ"ב.

הנ"ל. "חיקוי ומקור בשירתם של יהודי-תימן." **פעמים**: (תשל"ט), עמ' 29 - 38.

טובי, יוסף בן שמעון. **המדרש הגדול - מקורותיו ומבנהו**. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה. ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ד.

יאקובסון, רומאן. **סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה**. המכון הישראלי לפואטיקה וסמיוטיקה ע"ש פורטר, אוניברסיטת תל אביב. תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשמ"ו, 1986.

ידין, אzzan.

Yadin, Azzan, *Scripture as Logos, Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*. Philadelphia, Pa.: University of Pennsylvania Press c2004, pp. 11-33.

הנ"ל.

Yadin, Azzan, "The Hammer on the Rock: Polysemy and the School of Rabbi Ishmael." *Jewish Studies Quarterly*, 10, 1 2003: 1-17(17).

יהלום, יוסף. **אז באין כול: סדר העבודה הארץ-ישראלי הקדום ליום הכיפורים**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ"ז.

ילון, חנוך. "מי הוא מחברו של מדרש הגדול." **פרקי לשון**. ירושלים: מוסד ביאליק (תשל"א): 134 - 138.

יסיף, עלי. "מחזור הסיפורים באגדת חז"ל." **מחקרי ירושלים בספרות עברית**. ירושלים: יב (תש"ן): 103 - 145.

ישראלי, עודד. **עיוני אגדה ומדרש בספר הזהר**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים: תשע"ג, 2013.

כהנא, מנחם. "מדרשי תימן ושימושם במדרשי ההלכה." **דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות**. ירושלים: ג (תש"ן): 31 - 38.

כשר, מנחם מנדל. **ספר הרמב"ם והמכילתא דרשב"י**. ירושלים: בית תורה שלמה, תש"מ.

לה קפרה, דומיניק. **לכתוב היסטוריה, לכתוב טראומה**, תרגום יניב פרקש; עריכה מדעית עמוס גולדברג. תל-אביב: רסלינג, 2006.

לוי שטראוס, קלוד.

Lévi-Strauss, Claude. *Structural anthropology*. New York: Basic Books, 1969.

לביא, משה.

Lavee, Moshe. "Literary Canonization at Work: The Authority of Aggadic Midrash and the Evolution of Havdalah Poetry in the Genizah." *AJS Review*, 37 (2013)., pp 285-313
doi:10.1017/S0364009413000275

הנ"ל. "ספר הגדות יהיה לפי הסדר אחרון": **מעמד המדרש והאגדה ברשימות הספרים של ר' יוסף ראש הסדר. "הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה**. מנחם בן ששון [ואחרים], עורכים. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, (תשע"א): 38 - 87.

לוי, זאב. **הרמנויטיקה**. תל אביב: ספרית פועלים, 1986.

הנ"ל. "על דקונסטרוקציה ועל משמעותם של טקסטים." **דפים למחקר בספרות**, 5 - 6 (1989): 385 - 400.

לוי, ישראל. **שירים יהודה הלוי**. [משאב אלקטרוני], ערך, הוסיף הקדמות והערות ישראל לוי. תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב, ההוצאה לאור, תשס"ז, 2007 וכותר ספריה מקוונת.

לוינסון, יהושע. **הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ה.

הנ"ל. "מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית." **היגיון ליונה: היבטים חדשים בחקר ספרות המדרש, האגדה והפיוט, קובץ מחקרים לכבודו של פרופסור יונה פרנקל במלאת לו שבעים וחמש שנים**. יהושע לוינסון, יעקב אלבוים וגלית חזן-רוקם, עורכים. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית (2007): 1 - 32.

ליבס יהודה. **חטאו של אלישע: ארבעה שנכנסו לפרדס וטבעה של המיסטיקה התלמודית**. ירושלים: הוצאת אקדמון (תש"ן, 1990).

ליברמן, שאול. "הלכות תימן." בתוך יהדות תימן פרקי מחקר ועיון, ישראל ישעיהו ויוסף טובי, עורכים. ירושלים: יד בן צבי תשל"ו: שנת-שנה.

הנ"ל. **מדרשי תימן. הרצאה על מדרשי תימן על מהותם וערכם**. ירושלים: במברגר את וואהרמן, תש"ל. לנגרמן, צבי.

Langermann, Y. Tzvi. *Yemenite midrash: philosophical commentaries on the Torah - [An anthology of writings from the golden age of Judaism in the Yemen]*. San Francisco, Calif. Harper San Francisco, 1996.

הנ"ל.

Langermann, Y. Tzvi. "Yemenite Philosophical Midrash as a Source for the Intellectual History of the Jews Of Yemen." *The Jews Of Medieval Islam Community, Society, and Identity*. Daniel Frank (Ed.) E.J. Brill, Leiden, The Netherlands, (1995): 335 - 347.

לרנר, מ"ב. "המצוי והרצוי בהוצאת מדרש הגדול." **פעמים**, 10 (1981): 108 - 109.

מאיר, עפרה. "הסיפור הדרשני במדרש קדום ומאוחר." **סיני**, פו (תש"מ): רמו - רסו.

הנ"ל. "פתגמים בפי דמויות בסיפורי התלמוד והמדרש." **סיני**, ק (תשמ"ד): תקמב-תקמז.

הנ"ל. "גן בעדן - הערות לאופן העריכה של בראשית רבה." **דפים למחקר בספרות**, 5 (תשמ"ט): 309 - 330.

הנ"ל. **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**. תל אביב: ספריית "הילל בן חיים", הקיבוץ המאוחד, 1987.

הנ"ל. "עקרון החלוקה לפרשות בבראשית רבה." **דברי הקונגרס העולמי העשירי למדעי היהדות**. ירושלים, ג (1989): 101-106.

הנ"ל. "רציפות העריכה כעיצוב השקפת עולם." בתוך צבי גרונר ומנחם הירשמן, עורכים, **מחשבת חז"ל, דברי הכנס הראשון**. חיפה: אוניברסיטת חיפה (תש"ן): 85 - 100.

הנ"ל. "משיבים או שואלים: להתפתחות הרטוריקה של המחלוקת בספרות חז"ל בארץ ישראל." **דפים למחקר בספרות**, 8 (1991/2): 159-186.

מאק, חננאל. **מדרש האגדה**. תל אביב: משרד הביטחון - ההוצאה לאור, תשמ"ט.

הנ"ל. "זמנו, מקומו ותפוצתו של מדרש במדבר רבה." **תעודה**, יא (תשנ"ו): 91 - 105.
מורוסקי, סטפן.

Morawski, Stefan. "The basic functions of quotation, Sign, Language, Culture." *Greimas*.
A. J, Jakobson R., Mayenowa M. R., Šaumjan S. K, Steinitz W., Zólkiewski S. (Eds.).
Mouton, The Hague Paris 1970, 690 - 705.

מורג, שלמה. "דרכי החריזה של משוררי תימן ושאלת ייחוסו של מדרש הגדול לר' דוד אלעדני." **תרביץ**,
לד (תשכ"ה): 257 - 262.

הנ"ל. "מסורות הלשון של יהודי תימן." בתוך **יהדות תימן פרקי מחקר ועיון**, ישראל ישעיהו ויוסף טובי,
עורכים. ירושלים: יד יצחק בן צבי, (תשל"ו): שנו-שסו.

מינץ מנור, אופיר.

The Birth of the Author: Piyyut as an Alternative to Collective Authorship in Rabbinic Literature. 16.1.2014, הרצאה באוניברסיטת חיפה.

מירסקי, אהרון. **ראשית הפיוט**. ירושלים: הוצאת הסוכנות היהודית לארץ - ישראל, תשכ"ה.

הנ"ל. **יסודי צורות הפיוט**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשמ"ה.

מלאכי, צבי. "המדרש והפיוט." **מחניים**, ירושלים, 7 (תשנ"ד): 62 - 69.

ניזנר, יעקב.

Neusner, Jacob. "The Teaching of the Rabbis: Approaches Old and New." *Journal of Jewish studies* vol 27 (1976) 1 pp. 23-35.

נאה, שלמה. "על כתב התורה בדברי חז"ל (ב): תעתיקים וקוצים." **לשונו**, עב, (תש"ע): 89 - 123.

נויגל, סקוט ב'.

Noegel, Scott B. "Abraham Ten Trials and Biblical Literary Convention." *Jewish Bible Quarterly*, 21 (2003), 73 - 78.

נסים, רחל. **מידות הדרש כעקרונות פואטיים במדרשי התנאים**. עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך,
חיפה: אוניברסיטת חיפה, 1987.

הנ"ל. "תבניות רטוריות של דיבורי הצעה: היבטים רעיוניים ופואטיים במדרש התנאי." **דפים למחקר בספרות**, 8 (1991/2): 187 - 202.

סאראזון, ריצ'רד.

Sarason, Richard S. "The petihtot" in Leviticus Rabba : 'oral homilies' or redactional constructions?" *Journal of Jewish Studies* 33,1-2 (1982) 557-567.

סטורוק, ג'ון. **סטורוקטורליזם**. תרגום מאנגלית דבי אלון; עריכה מדעית דרור ק' לוי. תל אביב: רסלינג, 2007.

סטרומזה, שרה. "דגם ספרותי כמסמך היסטורי: על הקדמותיו של רס"ג לפירושו למקרא." **דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים: מוגשים לחגי בן-שמאי**. מאיר מ' בר-אשר. [ואחרים], עורכים, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, יד יצחק בן-צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים (2007): 193 - 204.

הנ"ל, "קנון של מי? שחזור קו האופק הפילוסופי של היהודים בימי הביניים." **הקנון הסמוי מן העין: חקרי קנון וגניזה**. מנחם בן-ששון [ואחרים], עורכים. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, (תשע"א, 2010): 24 - 37.

סיביאק, תומאס א. "סמיוטיקה: סקירה על מצב השדה." **הספרות ג** (תשל"א- תשל"ב): 365-405.

עינת-נוב, עידית. "לדבר אל אלוהים: על כמה ממאפייני המבע בפיוטי הרשויות האישיות." **מסורת הפיוט**, ד, בנימין בר-תקוה ואפרים חזן, עורכים. רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, (תשסח): 225 - 248.

הנ"ל. **הרשויות האישיות: עיון ספרותי בשירי הסוגה וביחסם אל שירי קודש אחרים**. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2012.

עצמון, ארנון. 'חלום מרדכי: מהוספה למדרש, נדלה ב-1 בינואר 2015 מתוך:
<http://www.biu.ac.il/JS/JSIJ/6-2007/Atzmon.pdf>

הנ"ל. 'המדרש המאוחר הניאו-קלאסי עריכה והתהוות." **מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית**. אהרן עמית ואהרן שמש, עורכים. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, 2011: 87 - 99.

פינס, שלמה. "לראות הכוכבים והמזלות." **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, ג-ד, (תשמ"ד): 507 - 511.

פלורנטין, משה.

Florentin Moshe. "Embedded Midrashim in Samaritan Piyyutim." *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 96, No. 4 (2006): 527-541.

פליישר, עזרא. "עיונים בהתהוותם ובהתפתחותם של פיוטי הרשות." **הקונגרס העולמי השישי למדעי היהדות**, ג (תשל"ז): 356 - 362.

הנ"ל. "ציונים לנחלתו הפייטנית של רב האי גאון: פתיחות השיר במדרש "פתרון תורה". **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, י-יא, (תשמ"ז-תשמ"ח): 681-661.

הנ"ל. **שירת-הקודש העברית בימי-הביניים**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ח.

הנ"ל. **תפילות הקבע בישראל בהתהוותן ובהתגבשותן**. שולמית אליצור וטובה בארי, עורכות, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשע"ב.

פראדה, סטיבן.

Fraade, Steven D. "Interpreting Midrash, 2: Midrash and its literary contexts". *Prooftexts; a Journal of Jewish Literary History*, Baltimore, 7, 3 (1987): 284 - 300.

פדיה, חביבה. (עורכת), **הפיוט כצוהר תרבותי: כיוונים חדשים להבנת הפיוט ולהבנייתו כצוהר תרבותי**. תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2012.

פרנקל, יונה. "התבניות של סיפורי האגדה התלמודית." **מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי מוקדשים ליוכל ה-60 של דב נוי**. יששכר בן-עמי ויוסף דן, עורכים. ירושלים: האוניברסיטה העברית, הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, (תשמ"ג): מה - צז.

הנ"ל. **דרכי האגדה והמדרש**. תל אביב: מודן הוצאה לאור בע"מ, הוצאת יד לתלמוד, 1996.

הנ"ל. "מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה." **מחקרי תלמוד קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, תשנ: 205 – 215.

פרס, צ'ארלס

Peirce, C. S., & James Hoopes (Eds.). *Peirce on Signs: Writings on Semiotics by Charles Sanders Peirce*. Chapel Hill and London 1991, pp. 239-240.

צונץ, יום טוב ליפמאן. **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**. נערך והושלם ע"י חנוך אלבעק, תרגום מ"א זק. ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד.

ציון מלמד, עזרא. "מבוא" בתוך יעקב אפשטיין ועזרא ציון מלמד, עורכים, **מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי**. ירושלים: מקיצי נרדמים, תשט"ו.

צרפתי, גד בן-עמי. "ארבע רשויות השבת." **סידרא: כתב עת לחקר ספרות התורה שבעל פה**, (תש"ס - 2000): 105 - 109.

קדרי, עדיאל. "תלמוד תורה, מיסטיקה ואסכטולוגיה: על בית המדרש של הקב"ה במדרש המאוחר." **תרביץ**: רבעון למדעי היהדות, עג (תשס"ד): 181 - 195.

קוגל, לי גיימס.

Kugel, James L. **The Bible as it was**. The Belknap Press of Harvard University Press: 1997

קולר, ג'ונתן.

Culler, Jonathan D. *Literary theory: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

קיסטר, מנחם. **עיונים באבות דר' נתן, נוסח עריכה ופרשנות**. ירושלים: האוניברסיטה העברית, יד יצחק בן צבי, תשנ"ח.

קיפרווסר, ראובן. "מדרש הגדול, 'ספר מעשיות' ומדרש קהלת: עיון משווה." **תרביץ** עה, ג-ד (תשס"ו): 409 - 436.

קאפח, יוסף. "שלשה חיבורים פילוסופיים למחבר יהודי תימני." **ספונות: מחקרים ומקורות לתולדות קהילות ישראל במזרח**, טז (תש"מ): 83 - 189.

רבינוביץ, צבי מאיר. "היצירה המדרשית בתימן." בתוך ישראל ישעיהו ויוסף טובי, עורכים. **יהדות תימן פרקי מחקר ועיון**. ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשל"ו: שסז-שעב.

רביצקי, אבירם. "ההיקשים ההלכתיים כהיקשים דיאלקטיים במשנת הרמב"ם והמידות שהתורה נדרשת בהן כ"טופוי" אריסטוטליים." **תרביץ**: רבעון למדעי היהדות, 73(2) (2004): 197 - 224.

הנ"ל. "פילוסופיה יוונית וספרות הלכתית על הפירושים האריסטוטליים למידות שהתורה נדרשת בהן." **המרכז הבין-לאומי למחשבת ישראל על שם גולדשטיין-גורן**. באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, <http://hsf.bgu.ac.il/cjt/files/electures/midot1.htm>.

רובינשטיין, אליעזר. **העברית שלנו והעברית הקדומה**. תל אביב: משרד הביטחון - ההוצאה לאור, 1980.

רויטמן, אדולפו. "על גחונך תלך" (בר' ג, יד): המראה החיצוני של נחש גן-העדן בפרשנות היהודית העתיקה. "תרביץ", טבת-אדר תשנ"ה, 157 - 182.

רויטמן, בטי.

Rojtman, Betty. "Sacred language and open text" in Geoffrey H (Ed) , Midrash and Literature. Hartman and Sanford Budick, Yale University Press, New Haven, (1986) 159-175.

רצהבי, יהודה. "לקט לשונות ממדרש הגדול." **עיונים בספרות חז"ל במקרא ובתולדות ישראל מוקדש לפרופ' עזרא ציון מלמד**, י"ד גילת, ח"י לוי, צ"מ רבינוביץ, עורכים. רמת גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן (תשמ"ב): 376 - 397.

הנ"ל. "על מחברו של 'מדרש הגדול'", **"ליקוטי תרביץ"**, ד, מקראה בספרות האגדה, מחקרים ומקורות, ליקט והוסיף מבוא אביגדור שנאן. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית (תשמ"ג): 39 - 47.

הנ"ל. **שירת תימן העברית**. תל אביב: עם עובד, תשמ"ט.

ריקר, פול.

Ricoeur, Paul. *From text to action, Essays in hermeneutics*, 2. London: The Athlone Press, 1991.

שופר, ג' וו.

Schofer Jonathan Wyn. *The Making of a Sage: A Study in Rabbinic Ethics*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 2005.

שטיין, דינה. **מימרה, מגיה, מיתוס: פרקי דרבי אליעזר לאור מחקר הספרות העממית**. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשס"ה.

הנ"ל. "מה שראתה שפחה: הרהורי חז"ל על שפה וזהות." **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, כד-כה (תשס"ו-תשס"ז): 9 - 31.

הנ"ל. "בין הסוגה הבודדת לקורפוס הרחב: על מלאכת המשמוע של הסיפור הדרשני." **תרביץ**, עו, ג-ד (תשס"ז): 597 - 604.

הנ"ל. "נח משפחתו, וחיות אחרות: המדרש, הספרות העממית, ופרשנות הסיפור המקראי (או מחווה לסטרוקטורליזם)." **מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי**, 28 (א) (2013): 87 - 105.

הנ"ל.

Stein Dina. "Collapsing Structures: Discourse and the Destruction of the temple in the Babylonian Talmud." *The Jewish quarterly review*, Vol. 98, No. 1 (2008): 1-28.

הנ"ל. "פרקי דרבי אליעזר וסדר אליהו: הערות מקדימות על פואטיקה ומרחב מדומיין במדרש המאוחר." **מחקרי ירושלים בספרות עברית**, כד (תשע"א, 2011): 73 - 92.

שטינזלץ, עדין. "דרכי החריזה במדרש הגדול." **ליקוטי תרביץ**, ד, מקראה בספרות האגדה, מחקרים ומקורות, ליקט והוסיף מבוא אביגדור שנאן. ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, (תשמ"ג): 94 - 97.

שטראק

Strack H. L. and Giinter Stemberger. *Introduction To the Talmud And Midrash*. Translated and edited by Markus Bockmuehl, Edinburgh, Scotland: T&T Clark, 1991.

שטרן, דוד.

Stern David. "Midrash and the language of Exegesis: a study of Vayikra Rabbah chapter 1." *Midrash and Literature*. Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick (Eds). New Haven, CT: Yale University Press, (1986): 105-124.

הנ"ל

Stern David. *Midrash and theory: ancient Jewish exegesis and contemporary literary studies*. Northwestern University Press, 1996.

הנ"ל. **המשל במדרש, סיפורות ופרשנות בספרות חז"ל**. תרגם יוסף עמנואל. תל אביב: ספריית "היילל בן חיים" הוצאת הקיבוץ המאוחד, 1995.

שירמן, חיים. פליישר עזרא, עורך. **תולדות השירה העברית בספרד המוסלמית**. ירושלים: הוצאת הספרים ע"ש מאגנס, האוניברסיטה העברית, תשנ"ו, 1995.

שלוסברג, אליעזר. "עיונים במדרש התורה התימני 'מאור האפילה'." **סיני: מאמרים ומחקרים בתורה ובמדעי היהדות**, 107: יב - כז, תשנ"א.

הנ"ל. "הפולמוס עם האסלאם במדרש 'מאור האפילה'." **תימא: כתב עת לחקר יהדות תימן ותרבותה**, ג': 57 - 66, תשנ"ג - 1993.

שנאן, אביגדור. "דברי הימים של משה רבנו: לשאלת זמנו, מקורותיו וטיבו של סיפור עברי מימי-הביניים." **הספרות** 24: 100 - 116 (1977).

שפירא, גלעד. "מדרש הגדול" **לר' דוד העדני - בין מדרש לילקוט, עיון בפרשת לך לך**. עבודת גמר לקבלת תואר מוסמך. חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ז, 2007.

הנ"ל. "מדרש הגדול לרבי דוד עדני - בין מדרש לילקוט, עיון במבנה פרשת 'לך לך'." **מטוב יוסף. ספר היוכל לכבוד יוסף טובי, איילת אטינגר ודני בר-מעוז, עורכים, ב (תשע"א): 26 - 36.**

שפרכר, שמואל יששכר. "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות." **הגיון: מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל**, ב': 56 - 65, תשנ"ג, 1993.

נספח - הקורפוס של יחידות זש"ה במדה"ג לבראשית

עמ'	מסגרת	טקסט
17	הקדמה: פתיחה מפויתת	בשם ה' מדרש חמשת חומשי תורה
		מְרִשׁוֹת אֱלֹהִים בְּרוּךְ הוּא וּבְרוּךְ שְׁמוֹ אֶעֱזֹר מְתָנִי וְאֶתְחַזֵּק בְּדָבָר נִיאָמוּ 5 אֲבִיעָה רְנוּת בְּעַד מִפְעָלָיו בְּעוֹלָמוֹ אֶגְדֹּל כְּפִי כַחַי לֹא לְפִי רַב תַּעֲצוּמוֹ אֶדַם לוֹ וְאֶתְחַלֵּל וְאֶפְחַד מֶרֶב אִיוָּמוֹ אֶהַלֵּל לְמִי שֶׁהַשְּׁמַיִם כִּסָּאוֹ וְהָאָרֶץ הִדְמּוֹ אוֹת נִפְשֵׁי וּמַאֲוִיָּה הָיוּתָה תְּרוּמַת עוֹלָמוֹ 10 אֶזְמַר שְׁמוֹ מְקוֹם עוֹלָמוֹ וְאֵין עוֹלָמוֹ מְקוֹמוֹ אֶחֱנֹן לְמַעַן אֱלֹהֵי קֹדֶם וְאֵין מִי יִקְדִּימוֹ אֶטְעִים שִׁירוֹ כְּפִי וְאֶשְׁתַּעֲשַׁע בְּנִיחוּמוֹ אֶיַחֲדוּ מִכָּל-בְּרוּאָיו יַחֲוֹד וְשֹׁאֵין לְאַחֵר עֲמוֹ אֶכְסֶפֶה לְגוֹר בְּאַהֲלֵי עוֹלָמוֹ וְלִהְיוֹתוֹפֵי בְּנַעֲמוֹ 15 אֶלְמַד דְּרָכָיו וְחֻקָּיו וְאַשְׁנֹן לְעֵינַי כָּל-יְקוּמוֹ אֶמְלִיכֶהוּ בְּצַח סֵלָה לְעַד מִתְעַלָּה בְּרוּמוֹ
18		אֶנְצַחוּ וְאָמַר בְּרוּךְ כְּבוֹד יְיָ מִמְּקוֹמוֹ אֶסְדִּיר תְּסַדְּיוֹ כִּי לֹא תִמְנֶנּוּ וְאֵין מַחְסוֹר לְמוֹ אֶעֱרוֹךְ שִׁבְחָ לְמַפִּיק לְאָדָם וְמָמוֹ אֶפְאָר לְמִי שֶׁהַשְּׁפִיעַ עָלֵינוּ שְׁלוֹמוֹ 5 אֶצַּפֶּה רְאוּת הִדְרוֹ וְטוֹב נִחְלָתוֹ וְכֶרְמוֹ אֶקְנֶה לְבִיאת מְשִׁיחוֹ וּבְנִין אוֹלָמוֹ אֶרְחִיב פִּי עַל אוֹיְבֵי וְאֶדְרוֹךְ עַל בְּמוֹתֵימוֹ אֶשְׁעֵן בְּמִקְנֶה יִשְׂרָאֵל וְאֶעֱרֹץ מִמֶּנּוּ בְּקוּמוֹ אֶתְמִיד וְאָמַר יִגְדֵּל יְיָ הַתְּפִיץ שְׁלוֹם עַמּוֹ.

		10 יתְּכַרֵּךְ שְׁמִי וְשִׁנְגְּלִית מְשָׁמִי גְבוּהֶיךָ וּתְשַׁמִּיעַ אֶת-הוֹד קוֹלְךָ לְעַם כְּמִהֶיךָ וּתְאָמַר שְׁמִיעָה עָמִי אֲנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ הַדִּבְּקָה בְּתוֹרָתִי וְעִזְבֵּה הַתְּלַהֲלָה הַתְּאַזֵּר בְּמִצְוֹתַי וְהִסֵּר הַתְּמַהֲמָה 15 רֹוץ אַחֵר עֲבוֹדָתִי כְּרוֹץ כּוֹכְבֵי נְגוּזֶיךָ קֹדֶשׁ שְׁמִי בְּאַהֲבָה אֶכֶּל לֹא בְּעַל-כָּרְחָף אַהֲבֵנִי עַל-הַבְּרִיּוֹת וְאַהֲבֵי אֶקְרָא כְּכָתוּב בְּתוֹרָתִי וְאַהֲבָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ (דברים ו, ה; יא, א)
19	הקדמה	כתוב "ואהבת את ה' אלהיך" (דברים ו, ה) וכתוב "את ה' אלהיך תירא" (שם, פסוק יג), תנו רבנן עשה מאהבה עשה מיראה. הפרש בין העושה מאהבה לעושה מיראה, שהעושה מאהבה שכרו כפול ומוכפל. והעושה מיראה אף על פי שיש לו שכר אינו כשכר העושה מאהבה. ואין לך לעולם אהבה במקום יראה ויראה במקום אהבה, אלא כמדת המקום בלבד. תנו רבנן ואהבת את ה' אלהיך, אהבהו על הבריות כאברהם אביך, שנאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה), לכך נקרא "אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח). רבי אומר הרי הוא אומר "ואהבת את ה' אלהיך", איני יודע כיצד אוהב את המקום, תלמוד לומר "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך" (דברים ו, ו), תן דברים אלו על לבך, שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם ומידבק בדרכיו. ותניא אמר ר' אלעזר ביר' שמעון כל מקום שאתה מוצא דבריו שלר' אליעזר בנו שלר' יוסי הגלילי עשה אונך כאפרכסת, שנאמר "להקשיב לחכמה אונך תטה לבך לתבונה" (משלי ב, ב), לומר שהאגדה מאירה את העינים ומשמחת את הלב ומבין בה עניני התורה, שמתוך כך אתה בא להכיר את מי שאמר והיה העולם. למד לך הגדה שמתוך כך אתה מכיר את התורה ודברי בוראך "ללכת בכל דרכיו ולדבקה בו" (דברים יא, כב).
20		תניא ר' יצחק ביר' פינחס אומר כל שיש בידו מדרש ואין בידו הלכות לא טעם טעמה שלחכמה. וכל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש לא טעם טעמה שליראת חטא. הוא היה אומר כל שיש בידו הלכות ואין בידו מדרש זה הוא גבור ואינו מזויין. וכל שיש בידו מדרש ואין בו הלכות זה הוא מזויין ואינו גבור. כל שיש בו זה וזה זה הוא גבור ומזויין. הוא היה אומר הוי רגיל בשאילת שלום בין אדם לחבירו ואל תבוא לבית המחלוקת והשתדל ליראות במקום חברים והוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים. אמרו לפני רבן יוחנן בן זכאי חכם וירא חטא מהו, אמר להם הרי זה אומן וכלי אומנות בידו. חכם ואינו ירא חטא מהו, אמר להם הרי זה אומן ואין כלי אומנות בידו. ירא חטא ואינו חכם מהו, אמר להן אין זה אומן אבל כלי אומנות בידו. אמר ר' שמעון בן לקיש מאי דכתיב "והיה אמונת עתיך חסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו" (ישעיהו לג, ו). "אמונת" זה סדר זרעים. "עתיך" זה סדר מועד. "חוסן" זה

		סדר נשים. "ישועות" זה סדר נזקים. "חכמת" זה סדר קדשים. "ודעת" זה סדר טהרות. ואפלו הכי יראת ה' היא אוצרו. ראבא אמר בשעה שמכניסין את האדם לדין אומרין לו כלום נשאת ונתת באמונה, כלום קבעת עתים לתורה, כלום עסקת בפריה ורביה, כלום צפית לישועה, כלום פלפלת בתורה, כלום היבנת דבר מתוך דבר, ואפלו הכי איכא יראת ה' היא אוצרו
21		אין ואי לא ולא. משל לאדם שאמר לשלוחו צא והעלה לי חטים לעלייה, הלך והעלה לו. אמר לו עירבת לי בהן חמטון, אמר לו לאו. אמר לו מוטב אם לא העליתן. תאנא דבי ר' ישמעאל מערב אדם קב חמטון בכור שלתבואה ואינו חושש. אמר רבא בר בר חנא כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ולא מסרו לו מפתחות החיצונות. אמר רב יהודה אמר רב לא ברא הקב"ה את עולמו אלא בשביל שייראו מלפניו, שנאמר "והאלהים עשה שייראו מלפניו" (קהלת ג, יד). ר' סימון ור' אלעזר ביר' שמעון הוו יתבי. חליף ואזיל ר' יעקב בר אחא קמיהו. אמר ליה חד לחבריה ניקום מקמיה דגבר דחיל חטאין הוא. אמר ליה אידך ניקום מקמיה דגבר בר אוריין הוא. אמר ליה קא אמינה לך אנא גבר דחיל חטאין ואת אמרת בר אוריין. תסתיים דר' אלעזר ביר' שמעון דאמר גבר דחיל חטאין, דאמר ר' יוחנן משום ר' אלעזר ביר' שמעון אין לו להקב"ה בעולמו אלא יראת שמים בלבד, שנאמר "ויאמר לאדם הן יראת ה' היא חכמה" (איוב כח, כח), שכן בלשון יוני קורין לאחת הן. תסתיים. ר' שמעון בן אלעזר אומר שלוש מדות בתלמידי חכמים. אבן גזית ואבן פנה ואבן פסיפס. אבן גזית כיצד, זה תלמיד חכמים שאין בידו אלא משנה בלבד. אבן פנה כיצד, זה תלמיד חכמים ששנה מדרש ומשנה. בזמן שתלמיד חכמים נכנס אצלו שאלו במשנה אומר לו, במדרש אומר לו. זו היא בן פנה שיש לה שתי פאות. אבן פסיפס כיצד, זה תלמיד חכמים ששנה מדרש ומשנה הלכות והגדות. בזמן שתלמיד חכמים נכנס אצלו שאלו
22		במשנה אומר לו, במדרש אומר לו, בהלכות אומר לו, בהגדות אומר לו. זו היא אבן פסיפס שיש לה ארבעה פנים לארבע רוחותיה. תנו רבנן משלשים ושלש מדות האגדה נדרשת בהן. ואלו הן מרבוי. ממיעות. מרבוי אחר רבוי. ממיעות אחר מיעוט. מקל וחומר מפרש. מקל וחומר סתם. מגזירה שווה. מבנין אב. מדרך קצרה. מדבר שהוא שנוי. מסדור שנחלק. מדבר שהוא בא ללמד ונמצא למד. מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו שלראשון. מדבר הנתלה בקטן להשמיע את האוזן כדרך שהיא יכולה לשמוע. משני כתובין המכחישין זה את זה עד שיבוא השלישי ויכריע ביניהן. מדבר מיוחד במקומו. מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר. מדבר שנאמר במקצת ונוהג בכל. מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו. מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחברו. מדבר שהוקש לשתי מדות ואתה נותן לו כוח היפה שבשתיהן. מדבר שחבירו מוכיח עליו. מדבר שהוא מוכיח על חבירו. מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו. מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על חבירו. ממשל. מרמז. מכנגד. מלשון גימטריא.
23		מחילוף אותיות. מנוטריקון. ממוקדם ומאוחר שהוא בענין. ממוקדם ומאוחר

		שהוא בפרשיות. מרבוי כיצד, הרבוי בשלוש לשונות. את גם ואף. את לרבות, כמו "את ה' אלהיך תירא" (דברים ו, יג), לרבות תלמידי חכמים. כיוצא בו "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב), לרבות אחיך הגדול. כיוצא בו "וה' פקד את שרה" (בראשית כא, א), לרבות כל העקרות שנפקדו עמה. וכן הוא אומר "צחק עשה לי אלהים" (שם, פסוק ו). גם לרבות, כמו "גם צאנכם גם בקרכם" (שמות יב, לב), לרבות עדרים משלו ומשלישיו. לקיים מה שנאמר "גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות" (שם י, כה). כיוצא בו "ומתו גם שניהם" (דברים כב, כב), לרבות עוברה, שאם היתה מעוברת אין ממתין לה עד שתלד. כיוצא בו "כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם" (שם כג, יט), לרבות חליפתן ותערובתן. אף לרבות, כמו "וירם את אדרת אליהו". אף הוא "ויכה את המים" (מ"ב ב, יג-יד). מלמד שנעשה לאלישע נסים בקריעת הירדן יתר מאלהו, שבתחלה היתה זכות צדיק אחד וכאן "ויהי נא פי שנים ברוחך אלי" (שם, פסוק ט). מכאן אמרו שמונה מופתים לאלהו ושש עשרה לאלישע. כיוצא בו "אף אני בחלומי" (בראשית מ, טז).
24		לרבות שראה חלומו ופתרון חלומו שלחבירו. כיוצא בו "אף ברי יטריח עב" (איוב לו, יא), מה ת"ל אף, מלמד שענני מטר קשין והקב"ה מטריח עליהן להוריד מטר. ומנין כשם שהוא מטריח עליהן להמטיר כך מטריח עליהן להפסיק אחר שהמטר יורד כל צרכו, ת"ל אף לרבות. מלמד שהמטר שהוא נקרא רוח מטריח על העבים עד שנמסס וניזול על הארץ. ומנין שהפסיקו קשה מירידתו, ת"ל אף לרבות. ממיעוט כיצד, המיעוט בשלוש לשונות. אך, רק ומן. אך למעט כמו "וישאר אך נח" (בראשית ז, כג), שאף נח היה גונח דם מפני הצנה. כיוצא בו "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכפורים" (ויקרא כג, כז), מיעט שאינו מכפר אלא לשבים ואינו מכפר לשאינן שבים. כיוצא בו "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרש" (בראשית ט, ה), יכול כשאול או כחנניה מישאל ועזריה, ת"ל ואך. רק למעט, כמו "רק אין יראת אלהים" (שם כ, יא), מה ת"ל רק, יכול שלא היו יראין כל עיקר, ת"ל רק, מלמד שהיו יראין מעט מששמעו באזניהן היו יראין. וכן הוא אומר "וייראו האנשים" (שם, פסוק ח). כיוצא בו "עד כמה פעמים אני משביעך אשר לא תדבר אלי רק אמת בשם ה'" (מ"א כב, טז), יכול שהיה מבקש אמת ממש, ת"ל רק, שלא עשה כן אלא שנתבייש מיהושפט מלך יהודה. כיוצא בו "רק אדמת הכהנים לבדם" (בראשית מז, כו), לפי שהיו המצרים מברחיזין עצמן לכוזמרים ואומרים שיש להם חק, יכול
25		נתן להם, ת"ל רק אדמת הכהנים לבדם, אותן שהיו כתובין בטמסון בלבד. מן למעט, כמו "ויעמד העם על משה מן הבקר עד הערב" (שמות יח, יג). וכי כל היום כולו היה יושב והלא אין הסנהדרין יושבת אלא חצי היום, כשהוא אומר מן הבקר הרי מיעט. כיוצא בו "ירעם מן שמים ה'" (ש"ב כב, יד), יכול שהרעם נשמע בכל השמים, ת"ל מן השמים, ת"ל מן שמים, אינו נשמע אלא כלפי אפרכיאי שהוא נתבע לה. כיוצא בו "אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה" (ויקרא א, ב) ולא כל הבהמה. "מן הבקר" (שם) ולא כל הבקר. להוציא מוקצה ונעבד ורובע ונרבע ובעל מום. מרבוי אחר רבוי כיצד, "גם את הארי גם את הדוב הכה עבדיך" (ש"א יז, לו).

		אלו נאמר ארי ודוב הייתי אומר שלא הרג אלא שני חיות רעות וכשהוא אומר גם את הארי גם את הדוב, לרבות חמש חיות רעות, ארי ושני גוריו דוב וגורו. כיוצא בו "כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם" (דברים יב, לא). אלו נאמר בניהם ובנותיהם הייתי אומר שאין מקריבין לעבודה זרה אלא בנים ובנות בלבד. מניין לרבות אבותיהן ואמותיהן שהיו מקריבין אותן לעבודה זרה, ת"ל כי גם את בניהם ואת בנותיהם. אמר ר' עקיבה אני ראיתי גוי אחד שכפתו לאביו והקריבו לפני יראתו. כיוצא בו "ויאמר מפיבשת אל המלך גם את הכלי קח" (ש"ב יט, לא). לפי שהוא אומר לו "אתה וציבא תחלקו את השדה" (שם, פסוק ל) השיבו "גם את הכל יקח". אין לי אלא שדות בלבד, מניין לרבות כל מטלטלין שלו ושלבית אביו, ת"ל "גם את הכל יקח".
26		ממיעוט אחר מיעוט כיצד, "ויאמרו הרק אך במשה דבר ה'" (במדבר יב, ב). רק מיעוט ואך מיעוט. מלמד שנידבר עם מרים ועם אהרן קודם למשה. וכן היא אומרת "הלא גם בנו דבר" (שם). ומניין שנידבר עם אהרן קודם למשה, שנאמר "ויבא איש האלהים אל עלי ויאמר אליו כה אמר ה' הנגלה נגליתי אל בית אביך בהיותם במצרים לבית פרעה" (ש"א ב, כז). ומניין שנידבר עם מרים קודם למשה, שנאמר "ותקח מרים הנביאה אחות אהרן" (שמות טו, כ). וכי אחות אהרן ולא אחות משה, אלא שנתנבית ועדיין היא אחות אהרן. כיוצא בו "ויאמר האיש הזקן שלום לך רק כל מחסורך עלי רק ברחוב אל תלן" (שופטים יט, כ). שני מיעוטין כאן, שלא הספיק למלות חסרוננו ולא מקום לינתו אלא "המה מטיבים את לבם והנה אנשי העיר אנשי בני בליעל נסכו על הבית" (שם, פסוק כב). ואומר "ויחזק האיש בפילגשו ויוצא אליהם החוץ וידעו אותה ויתעללו בה" (שם, פסוק כה). מקל וחומר מפורש כיצד, "כי את רגלים רצתה וילאוך" (ירמיה יב, ה). קל וחומר "ואיך תתחרה את הסוסים" (שם). כיוצא בו "ובארץ שלום אתה בוטח" (שם). קל וחומר "ואיך תעשה בגאון הירדן" (שם). כיוצא בו "בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש" (אסתר ט, יב). קל וחומר "בשאר מדינות המלך מה עשו" (שם). מקל וחומר סתם כיצד, "נשבע להרע ולא ימיר" (תהלים טו, ד). יכול אם נשבע להרע אינו מחליף דבורו ואם נשבע להיטיב מחליף, וכי מה קשה על בני אדם לעשות להרע לעצמן או להיטיב לעצמן, אם להרע לעצמו אינו מחליף קל וחומר להיטיב לעצמו. ואיזה הוא להרע לעצמו שמותר לו לעשות, ר' יוחנן אומר כגון שהיה במדינת הים ואמר אהא בתענית עד
27		שאבוא לביתי. כיוצא בו "ושחד על נקי לא לקח" (שם, פסוק ה). יכול על נקי לא לקח לזכותו אבל על רשע נטל שחד לפטרו, אמרת על מי דרך בני אדם ליתן שחד על הצדיקים או על הרשעים, הוי אומר על הרשעים. ומה אם על הצדיקים אינו נוטל שחד לזכותן קל וחומר על הרשעים לפטרו. מגזירה שווה כיצד, נזיר היה שמואל כדברי ר' נוהראי. נאמר בשמואל "ומורה לא יעלה על ראשו" (ש"א א, יא) ונאמר בשמשון "ומורה לא יעלה על ראשו" (שופטים יג, ה). מה מורה האמור בשמשון נזיר היה, אף מורה האמור בשמואל נזיר היה. מורה מורה לגזירה שווה. כיוצא בו "ויאמר ה' אל יהושע היום הזה אחל גדלך" (יהושע ג, ז). ונאמר במשה "היום הזה אחל תת פחדך"

		(דברים ב, כה). מה אחל שנאמר ביהושע העמיד לו חמה ולבנה, אף אחל האמור במשה העמיד לו חמה ולבנה. אחל אחל לגזירה שווה. כיוצא בו נאמר בדור המבול "אנשי השם" (בראשית ו, ד) ונאמר במחלקתו שלקרח "אנשי שם" (במדבר טז, ב). מכאן אמרו קשה היא המחלוקת שהיא שקולה כדור המבול. אנשי שם אנשי שם לגזירה שווה. מבנין אב כיצד, זה היסוד כל שהוא מלמד על כל מה שאחריו. מאימתי נקרא יסוד משיהא הוא תחלה. אמר ר' חייא מניין שכל דיבור ודיבור שהיה הקב"ה מדבר עם משה היה קורא משה משה ומשה משיב ואומר הנני, ת"ל "ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה ויאמר משה משה ויאמר הנני" (שמות ג, ד). זה בנין אב לכולם. לפי שהוא תחלה לדיברות נמצא מוכיח על הכל. כיוצא בו ר' יוסי אומר כל עצלות האמורה במשלי ברשעים הכתוב מדבר
28		וכל חריצות שנאמרה בו בצדיקים הכתוב מדבר, בנין אב לכולם "כל היום התאוה תאוה וצדיק יתן ולא יחשוך" (משלי כא, כו). מדרך קצרה כיצד, "ואהיה מתהלך באהל ובמשכן" (ש"ב ז, ו), היה צריך לומר מאהל אל אהל וממשכן אל משכן, אלא שדיבר הכתוב דרך קצרה. מאימת הדבר נידון בדרך קצרה, משיצטרך לו הענין ודאי. כיוצא בו "ותכל דוד המלך לצאת אל אבשלום" (שם יג, ט), היה צריך לומר ותכל נפש דוד המלך לצאת, אלא שדיבר הכתוב בדרך קצרה. אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר, "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה'" (תהלים פד, ג). כיוצא בו "ואמרתם לה' ולגדעון" (שופטים ז, יח), היה צריך לומר חרב לה' ולגדעון אלא שדיבר הכתוב בדרך קצרה. מדבר שהוא שנוי כיצד, אמר ר' יוסי ביר' חנינה ארבעים ושנים שנה היה הרעב ראוי לבוא למצרים. שכן פרעה רואה שבע פרות רעות ושבע שבלים דקות. ופרעה אומר ליוסף ויוסף חזר ושנאן. הרי ארבעים ושנים. ולא עשה שם הרעב אלא שתי שנים בימי יוסף. ואותן ארבעים שנה אימתי חזרו, בימי יחזקאל דכתיב "ונתתי את ארץ מצרים שממה ארבעים שנה" (יחזקאל כט, יב), הוי לא נשנו אלא לצורך. כיוצא בו "אל תבטחו לכם על דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' היכל ה'" (ירמיה ז, ד). למה נשנה שלושה פעמים, אמר להם אל תהיו בוטחים על שלושה פעמים שאתם חוגגין בשנה. שאם אין אתם עושין רצוני אף חגיכם אינן כלום. כן הוא אומר "שנאתי מאסתי חגיכם" (עמוס ה, כא). ד"א אמר להן ראו שלושה מקומות שנחרבו, גוב ושילו וגבעון, הזהרו שלא ייחרב אף זה.
29		מסדור שנחלק כיצד, "ה' הטוב יכפר בעד" (דהי"ב ל, יח). בעד מי, "בעד כל לבבו הכין" (שם, פסוק יט). סדור ראוי להיות אלא שנחלק. מאימתי דנין אותו בסדור, משינהוג בענין. כיוצא בו "כי לבם צפנת משכל על כן לא תרומם" (איוב יז, ד). לא תרומם למי, "לחלק יגיד רעים" (שם, פסוק ה), למי שהוא חולק על דברי רעיו. "ועיני ביניו תכלינה" (שם). סדור ראוי להיות אלא שנחלק. כיוצא בו "האם אין עזרתי בי ותושיה נדחה ממני" (שם ו, יג). למי, "למס מרעהו חסד" (שם פסוק יד). למי שמונע מרעהו חסד. סדור ראוי להיות אלא שנחלק. מדבר שהוא בא ללמד ונמצא למד כיצד, "והיתה מסלה לשאר עמו אשר ישאר מאשור כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים" (ישעיה יא, טז).

		מגיד הכתוב מה לעתיד לבוא. "כל גיא ינשא וכל הר וגבעה ישפלו והיה העקב למישור והרכסים לבקעה" (שם מ, ד). מלאך מהלך לפניו מגביה את השפל ומשפיל את הגבוה ועושה להן דרך סרטו מישור. מנין אתה אומר שאף ביציאת מצרים היה כן, ת"ל "כאשר היתה לישראל ביום עלותו מארץ מצרים". באת יציאת מצרים ללמד ונמצאת למדה. כיוצא בו "קולה כנחש ילך" (ירמיה מו, כב). לא שמענו בנחש שהיה קולו נשמע מסוף העולם ועד סופו וכשהוא בא למפלתה שלמצרים הוא אומר קולה כנחש ילך. מלמד שבשעה שאמר הקב"ה לנחש על גחנך תלך ירדו מלאכי השרת וקיצצו רגליו והיה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו. בא הנחש ללמד על מפלתה שלמצרים ונמצא למד ממנה. מכלל שאחריו מעשה ואינו אלא פרטו שלראשון כיצד,
30		"ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור" (בראשית א, ג) וחזר ואמר "יהי מארת ברקיע השמים" (שם, פסוק יד). השומע סבור שהוא מעשה אחר ואינו אלא פרטו שלראשון. דתניא הן הן מאורות שנבראו ביום הראשון ולא תלאן עד יום רביעי. כיוצא בו "ויברא אלהים את האדם בצלמו" (שם, פסוק כז). הרי זה כלל ולבסוף הוא פורט מעשיו, "ויוצר ה' אלהים את האדם עפר" (שם ב, ז). "ויפל ה' אלהים תרדמה על האדם ויישן ויקח אחת מצלעותיו" (שם, פסוק כא). "ויבן ה' אלהים את הצלע" (שם, פסוק כב). השומע סבור שהוא ענין אחר ואינו אלא פרטו שלראשון. מדבר הנתלה בקטן ממנו כדי להשמיע את האוזן מה שיכולה לשמוע כיצד, "יערף כמטר לקחי" (דברים לב, ב). וכי הגשמים גדולים מן התורה שהתורה נמשלת בהן, אלא לפי הגשים מרוין את הכל והן מחית ברואים כך דברי תורה הן חיי עולם ונמשלה בגשמים להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת. כיוצא בו "אריה שאג מי לא יירא ה' אלהים דבר" (עמוס ג, ח). וכי אפשר בבריותיו כמותו שמדמין אותו לו, אלא להשמיע את האוזן כדרך שהיא שומעת. משני כתובים המכחישין זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהן כיצד, כתוב אחד אומר "ותהי ישראל שמונה מאות אלף איש חיל שלף חרב" (ש"ב כד, ט). וכתוב אחד אומר "ויהי כל ישראל אלף אלפים ומאה אלף איש שלף חרב" (דהי"א כא, ה). נמצא ביניהן שלש מאות אלף, הללו מה טיבן, הכריע "ובני ישראל למספרם ראשי האבות
31		ושרי האלפים והמאות ושטריהם המשרתים את המלך לכל דבר המחלקות הבאה והיוצאת חדש בחדש לכל חדשי השנה המחלקות האחת עשרים וארבעה אלף" (שם כז, א). מלמד ששלש מאות אלף היו כתובין בטמסון שלמלך ולא היו צריכים להימנות. הא כיצד עשרים וארבעה אלף לשנים עשר חדש הרי מאתים שמונים ושמונה אלף. נשתיירו שם שנים עשר אלף לנשיאי ישראל. השליכן הכתוב כאן וכללן להלן. כיוצא בו כתוב אחד אומר "כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אליהם מכל שבטיכם" (דברים יב, ה) וכתוב אחד אומר "כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך" (שם, פסוק יד), הכריע "ויתן דוד לארגן במקום שקלי זהב שש מאות" (דהי"א כא, כה). והלא לא נקנה אלא בחמשים שנאמר "ויקן דוד את הגורן ואת הבקר בכסף שקלים חמשים" (ש"ב כד, כד) ומה ת"ל שש מאות, אלא שנתן דוד חמשים מכל שבט ונמצא נתן משלו חמשים

		בלבד שלשכט יהודה. נמצאו שני כתובים קיימין באחד שבטיך ומכל שבטיכם. ר' נחמיה אומר דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר, שהן צריכין להביא להן ראייה ממקום אחר. וכן הוא אומר "היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה" (משלי לא, יד). מדבר מיוחד ממקומו כיצד, "ותדר נדר ותאמר ה' צבאות אם ראה תראה בעני אמתך" (ש"א א, יא). תניא מיום שנברא העולם לא פתח אדם בלשון צבאות עד שבאת חנה "ואמרה ה' צבאות אם ראה תראה". מפני מה נתיחד כאן השם הזה. כך אמרה חנה לפני הקב"ה רבונו שלעולם שתי צבאות בראת בעולמך, העליונים לא פרין ולא רבין ולא מתים, התחתונים
32		פרין ורבין ומתים. אם מן התחתונים אני אהא פורה ורובה כתחתונים. ואם איני פורה ורובה אל אמות כעליונים. כיוצא בו "כי שנה שלח אמר ה' אלהי ישראל" (מלאכי ב, טז). למה נתיחד כאן השם הזה והלא בשלש נבואות הללו חגי זכריה ומלאכי אין בהן אלא ה' צבאות, אלא כדי להודיען שייחל הקב"ה שמו עליהן אף על פי שחטאו ועשו שלא כהוגן. מדבר שאינו מתפרש במקומו ומתפרש במקום אחר כיצד, "כת' ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם וישם שם את האדם אשר יצר" (בראשית ב, ח). שמענו שברא הקב"ה לאדם בגן עדן כל מיני תענוג אבל לא שמענו שברא לו חופות שלזהב ושלעבנים טובות ומרגליות. היכן שמענו, להלן כשהוא אומר לחירם מלך צר "בעדן גן אלהים היית כל אבן יקרה מסוכתך" (יחזקאל כח, יג). אמר לו שמא אתה הוא אדם הראשון שעשיתי לו כל הכבוד הזה, מכלל שכל אלו נעשו לאדם הראשון. כיוצא בו "משפחת בני קהת יחנו" (במדבר ג, כט). "משפחת הגרשני יחנו" (שם, פסוק כג). שמענו שהיו שמונה משמרות במדבר, אבל לא שמענו שצוהו הקב"ה שיעשה את בניו עשרים וארבעה משמרות, היכן שמענו, להלן "אלה פקדתם לעבודתם לבוא לבית ה' כמשפטם ביד אהרן אביהם כאשר צוהו אלהי ישראל" (דהי"א כד, יט). מלמד שהיתה מצוה זו ביד משה ואהרן. מדבר שנאמר במקצת והוא נוהג בכל אם כן מפני מה נאמר במקצת מפני שהוא רוב הנמצא כיצד, "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו" (שמות כב, ל). יכול בשדה לא בעיר, אלא שדיבר הכתוב בהווה, שדרכו להיטרף בשדה יותר מן העיר. כיוצא בו "כי יהיה בך איש
33		אשר לא יהיה טהור מקרה לילה" (דברים כג, יא). אין לי אלא קרה לילה קרה יום מנין, ת"ל "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע" (ויקרא טו, טז). אם כן למה נאמר מקרה לילה, דיבר הכתוב בהווה שדרכו שלכך בלילה יותר מן היום. כיוצא בו "אל תגזל דל כי דל הוא" (משלי כב, כב). אין לי אלא עני עשיר מנין, ת"ל "כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח" (שם א, יט). אם כן למה נאמר דל, שדיבר הכתוב בהווה שדרכו שלדל ליגזל יותר מן העשיר. מדבר שנאמר בזה והוא הדין לחבירו כיצד, "ויצר את העמודים נחשת שמונה עשרה אמה קומת העמוד האחד וחוט שטים עשרה יסוב את העמוד השני" (מ"א ז, יז). פירט הכתוב קומתו שלאחד ועביו שלשני והוא הדין לשניהם, שהן שווין בקומה ובעיגול. כיוצא בו "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" (תהלים צז, יא). אין אתה יכול לומר שיש לצדיק אור בלא שמחה ולישרי לב שמחה בלא אור, אלא אור לצדיק והוא הדין לשמחה, שמחה לישרי לב והוא

	הדין לאור. מאימתי דנין אותו משיתקבצו שניהן כאחד. הואיל ושניהן נאמרו בעניין אחד ופיסוק אחד. מדבר שנאמר בזה ואינו ענין לו אבל הוא ענין לחבירו תנהו לחבירו שהוא צריך לו כיצד, "וזאת ליהודה" (דברים לג, ז). אם אינו ענין ליהודה שהרי כבר נאמר "שמע ה' קול יהודה" (שם) תנהו ענין לשמעון, שהרי שמעון צריך לו ואין יהודה צריך לו. כיוצא בו "גם זרע יעקב ודוד עבדי אמאס" (ירמיה לג, כו). אם אינו ענין ליעקב שהרי הוא אומר "מקחת זרעו מושלים אל זרע אברהם ישחק ויעקב" (שם) תנו ענין לאהרן. ראייה לדבר שהוא אומר "הלא ראית מה העם הזה דברו לאמר שתי
	המשפחות אשר בחר ה' וימאסם" (שם, פסוק כד). מי הן שתי משפחות הללו, זו כהונה ומלכות. מדבר שהוקש לשתי מדות ואתה נותן לו כוח היפה שבשתייהן כיצד, "צדיק כתמר יפרח" (תהלים צב, יג). יכול כשם שהתמר הזה אין לו צל כך הצדיק, ת"ל "כארז בלבנון ישגה" (שם). או מה הארז אינו עושה פירות אף הצדיק כן, ת"ל כתמר יפרח. נמצא נותן לו כוח היפה שבשתייהן. כיוצא בו "יערף כמטר לקחי" (דברים לב, ב). מה המטר הזה חיים לעולם כך דברי תורה חיים לעולם. או מה המטר הזה מקצת העם שמחים בו ומקצת העם מצירין בו, יוצאי דרכים מצירין בו, טחי גגות מצירין בו, מי שבורו מלא מים וכן גתו וגרנו לפניו מצירין בו, יכול דברי תורה כן, ת"ל "תזל כטל אמרתי" (שם). מה הטל הזה כל העם שמחין בו כך דברי תורה כל העולם שמחין בהן. או מה הטל הזה מועט כך דברי תורה מועטין, ת"ל יערף כמטר לקחי. מדבר שחבירו מוכיח עליו כיצד, "מן בסתר יכפה אף ושחד בחיק חמה עזה" (משלי כא, יד). היה לו לומר ושחד בחיק יכפה חמה עזה, אלא ששחק ממנו לפי שהראשון מוכיח עליו. כיוצא בו "כי לא בחרוך יודש קצח ואופן עגלה על כמון יוסב" (ישעיה כח, כז), היה לו לומר ולא אופן עגלה אלא שחבירו הראשון מוכיח עליו לכך שתק ממנו. מדבר שהוא מוכיח על חבירו כיצד, "קול ה' יחיל מדבר יחיל ה' מדבר קדש" (תהלים כט, ח). וכי מדבר קדש בלבד חל מלפני הקב"ה והלא כל המדברות חלו מלפניו ולמה נאמר, להוכיח על המדברות כולן מפני שהוא התקיף שבהן. ראייה לדבר "ותשבו בקדש ימים רבים" (דברים א, מו).
35	כיוצא בו "קול ה' יחולל אילות" (תה' כט, ט). וכי האילות בלבד חלות מלפני הקב"ה והלא כל הנפשות חלות מלפניו, אם כן למה נאמר אילות, מפני שהן תקיפין וקלין בריצה. וראייה לדבר "משוה רגלי כאילות" (שם יח, לד). מדבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד על עצמו כיצד, "וישלח יהושע בן נון מן השטים שנים אנשים מרגלים חרש לאמר לכו ראו את הארץ ואת יריחו" (יהושע ב, א). יריחו בכלל היתה ולמה יצאת, ללמד על עצמה שהיתה שקולה כנגד כל ארץ ישראל. כיוצא בו "ויפקדו מעבדי דוד תשעה עשר איש ועשהאל" (ש"ב ב, ל). עשהאל בכלל היה ולמה יצא, ללמד על עצמו שהיה שקול כנגד כולם. כיוצא בו "ביום הציל ה' אותו מכף כל איביו ומכף שאול" (שם כב, א). שאול היה בכלל ולמה יצא, ללמד על עצמו שהיתה רדיפתו קשה כנגד כל

		האויבים. מדבר שהיה בכלל ויצא ללמד על חבירו כיצד, "ולא תקחו כפר לנפש רוצח" (במדבר לה, לא). והלא הריגת הרוצח בכלל כל העונשין היתה ולמה יצאת, ללמד לרוצח הוא שאין לוקחין כפר אבל לוקחין כפר לשון ועין ויד ורגל ולשאר חבילות. כיוצא בו "שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר. את ספיח קצירך לא תקצר ואת ענבי נזיריך לא תבצר" (ויקרא כה, ד-ה). והלא הזריעה והזמירה והקצירה והבצירה בכלל כל המלאכות היו ולמה יצאו, ללמד שעל ארבע עבודות אלו הוא שחייב. להוציא חרישה ועדירה וניכוש וכיסוח וביקוע וכיוצא בהן שאין חייבין עליהן. ממשל כיצד, "אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו" (שמות כא, יט), על
36		בריו, שאם אתה אומר על מקלו עדיין חולה הוא, אלא מלמד שקרא הכתוב גופו משענת. כיוצא בו "אם זרחה השמש עליו דמים לו" (שם כב, ב). וכי עליו לבדו השמש זורחת והלא על כל באי העולם השמש זורחת ומה ת"ל אם זרחה השמש עליו, אלא מה השמש שלום לעולם אף זה אם היה יודע שהוא שלום ממנו והרגו הרי זה חייב עליו. מכנגד כיצד, "במספר הימים אשר תרתם את הארץ ארבעים יום לשנה יום לשנה" (במדבר יד, לד). הגיעם במדבר ארבעים שנה כנגד ארבעים יום שתרם בהן את הארץ. לומר שזה כנגד זה. כיוצא בו "ויאמר ה' אל יהוא יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל" (מ"ב י, ל). למה בני רביעים, כנגד ארבעה דורות שהיתה משפחת בית אחאב קיימת ונעקרה על ידו. ואלו הן עמרי ואחאב ויורם ובניו. ומנין שהיו לו בנים, שנאמר "ונרד לשלום בני המלך" (שם, פסוק יג). ארבעה כנגד ארבעה. מרמז כיצד, "כה אמר ה' אלהי ישראל על הרועים הרועים את עמי אתם הפיצותם את צאני ותדיחום ולא פקדתם אותם הנני פוקד עליכם את רוח מעלליכם נאם ה'" (ירמיה כג, ב). כיוצא בו "ואם משא ה' תאמרו לכן כה אמר ה' יען אמרכם את הדבר הזה משא ה' ואשלח אליכם לאמר לא תאמרו משא ה'. לכן הנני ונשיתי אתכם נשוא" (שם כג, לח-לט). כיוצא בו "ותאמרו
37		לא כי על סוס ננוס על כן תנוסון" (ישעיה ל, טז). ללמדך שבלשון שחטאו בו בלשון נידונו. מלשון גימטריא כיצד, "וירק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלוש מאות" (בראשית יד, יד), זה אליעזר דחושבניה הכי הוה. כיוצא בו "בזאת יבא אהרן אל הקדש" (ויקרא טז, ג), רמז לו שמקדש ראשון עומד ארבע מאות ועשר שנים מנין בזאת. כיוצא בו "כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ" (דברים ד, כה), רמז להן שהן יושבין בארץ שמונה מאות ושנים וחמשים שנה מנין ונושנתם ולבסוף גולין, דכתיב "וישקד ה' על הרעה ויביאה עלינו כי צדיק ה' אלהינו" (דניאל ט, יד), משום דצדיק הוא וישקד על הרעה ויביאה עלינו, אלא אמר ר' ירמיה בר אבא צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהקדים והגלה גלות צדקה ועדיין גלות יכניה קיימת. וכמה הקדים שתי שנים, למאי הקדים, למנין ונושנתם.

		מחילוף אותיות כיצד, "הנני מעיר על בבל ועל יושבי לב קמי" (ירמיה נא, א), כשאתה מחליף לב קמי באת בש נמצא כשדים. כיוצא בו "ומלך ששך ישתה אחריהם" (שם כה, כו), כשאתה מחליף ששך באת בש יבוא בבל.
38		מנוטריקון כיצד, כגון "אברהם אב המון" (בראשית יז, ה). "וכרמל בצקלנו" (מ"ב ד, מב), רך מל שהוא שרך ונמלל ביד. בצקלנו, בא ויצק לנו ואכלנו ונויי היה. "צפנת פענח" (בראשית מא, מה), צופה ופודה נביא תומך פותר עברי נבון חוזה. "נמרצת" (מ"א ב, ח), נואף ממזר רוצח צורר תועבה. ממוקדם ומאוחר שהוא בענין כיצד, "ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'" (ש"א ג, ג). והלא אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד. שנאמר "ויבא המלך דוד וישב לפני ה'" (ש"ב ז, יח), ומה ת"ל "ושמואל שוכב בהיכל ה'", אלא מוקדם הוא, "ונר אלהים טרם יכבה בהיכל ה' ושמואל שוכב במקומו". כיוצא בו "עיני ה' אל צדיקים ואזניו אל שועתם. פני ה' בעושי רע להכרית מארץ זכרם. צעקו וה' שמע" (תהלים לד, טז-יח). מוקדם הוא. ממוקדם ומאוחר שהוא בפרשיות כיצד, "אני קהלת הייתי מלך על ישראל בירושלם" (קהלת א, יב). אמר ר' שמואל בר יצחק זה היה ראוי להיות תחלת ספר קהלת אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. כיוצא בו "כי תבואו אל ארץ כנען. ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזתכם" (ויקרא יד, לד). ר' לוי בשם ר' חמא בר חנינה זה היה ראוי להיות תחלת פרשת נגעים אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. תני חזקיה "וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית" (במדבר ט, א). זה היה ראוי להיות תחלת ספר וידבר אלא
39		שאין מוקדם ומאוחר בתורה. אמר ליה ההוא מינא לר' אבהו כתיב "מזמור לדוד בברחו מפני אבשלום בנו" (תהלים ג, א) וכתוב "מזמור לדוד בברחו מפני שאול במערה" (שם נז, א), הי מניהו קדים, מעשה אבשלום קדים או מעשה שאול קדים, אמר ליה אתון דלא דרשיתו סמוכין קשיא לכו קראי אהדאדי, אנן דרשינן סמוכין לא קשיא לן קראי אהדאדי, דאמר ר' יוחנן סמוכים מן התורה מנין שנאמר "סמוכים לעד ולעולם" (תהלים קיא, ח). למה נסמכה פרשת אבשלום לפרשת גוג ומגוג, לומר לך שאם יאמר לך אדם כלום יש לך עבד שמורד ברבו אמור לו יש לך בן שמורד באביו, אלא דהוה הכא נמי דהוי. אלו הן המדות שהאגדה נדרשת בהן ויוצא בהן טעמי המקרא על כמה פנים. וכן הוא אומר "הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע" (ירמיה כג, כט). דבי ר' ישמעאל תאנא מה הפטיש הזה נחלק לכמה ניצוצות כך מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא לשני מקראות. הרי הוא אומר "כי בא החלום ברוב ענין" (קהלת ה, ב) והלא דברים קל וחומר ומה אם דברי חלומות שאינן לא מעלין ולא מורידין חלום אחד יוצא לכמה ענינים, דברי תורה החמורים על אחת כמה וכמה שמקרא אחד יוצא לכמה טעמים. וכן הוא אומר "כי לא דבר רק הוא מכם" (דברים לב, מז), אין לך אות מן התורה וכל שכן תיבה וכל שכן פסוק אחד וכל שכן פרשה
40	הקדמה: סיומת נוסחאית	שאינו יוצא לכמה ענינים ונדרש על כמה פנים. הרחמן יתן בלבינו אהבתו ויראתו ויזכינו להשתעשע בתורתו להתבונן בסוד דבריה ולהשיג כל סתריה, לדרוש את משליה ולהסתופף בצל אשליה ולהגות בה יומם ולילה ולשגות באהבתה לעד נצח סלה. אמן כן יאמר אשר לו הגדולה ומרומם על כל ברכה

		ותהלה.
א	בראשית פתיחה מפויטת	מְרִשׁוֹת מִי שֶׁבָּרָא עוֹלָמוֹ לְיָמִים שִׁשָּׁה בְּתַפְצוֹ וּמֵאַמְרוֹ לֹא בְעֶמֶל וְלֹא בְהַרְגָּשָׁה יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת-הַיָּם וְאֶת-הַיַּבֹּשָׁה הוּא אֱלֹהֵינוּ וְאָפֶס זִילְתּוֹ אֲדִיר בְּקִדְשָׁה בָּרַךְ שְׁבִיעִי וְקִדְשׁוֹ וַיִּתְּנוּ לַעֲמֹ מוֹרָשָׁה לְהִיּוֹת מְנוּחָה וְעָנְג מַעֲבֹדֹת זֶמֶן הַקִּשָּׁה כֵּן יִקְדָּשְׁנוּ צוּרְנוּ לַעַד וְלֹא לַעוֹלָם גְּבוּשָׁה יִקְרַב קֵץ גְּאֻלְתָּנוּ וְיוֹצִיא אֶת-הָאָבֶן הָרָאשִׁי נִחְזִירְנוּ אֶל גְּבוּלָנוּ וְיִטְעֲנוּ וְאֵל יִתּוֹשָׁה יִחַדֵּשׁ יָמֵינוּ כְּקֶדֶם לְמַעַנּוֹ וּלְמַעַן אֲבוֹת שְׁלֹשָׁה כְּפָתוּב הִנְנִי בּוֹרֵא שָׁמַיִם חֲדָשִׁים וְאֶרֶץ חֲדָשָׁה (יש' סה, יז) אֶקְרָא לְאֵל הַמּוֹשִׁיעַ לַעֲמֹ מְכַל-צָרֵיהֶם אֲשֶׁר כָּמָה פְּלָאִים וְנִסִּים עָשָׂה לְעֵינֵיהֶם יִזְכֹּר בְּרִית אֲבוֹת וַיַּעֲמִידָהּ לְבָנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם יִתְמַךְ גּוֹרְלֵיהֶם וְאֵל יִתֵּן לַמּוֹט רַגְלֵיהֶם יִסְדֹּק זְרוּעָם בְּתוֹרָתוֹ וְאֵל יִרְפוּ יָדֵיהֶם יִשְׁלַח לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְרַב וַיֹּאִיר אֶת פְּנֵיהֶם אֲזִי יִשְׁפִּילוּ וַיִּנְאֲמִינוּ כִּי יְיָ הוּא אֱלֹהֵיהֶם הוּא הַיּוֹצֵר יַחַד לָכֶם וְהוּא הַמְּבִיֵּן אֶל-כָּל מַעֲשֵׂיהֶם הוּא הַבּוֹרֵא שָׁמַיִם וְאֶרֶץ וְכָל אֲשֶׁר בֵּינֵיהֶם כְּפָתוּב כֹּה אָמַר הָאֵל יְיָ בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם וְהָאֲרֶץ (יש' מב, ה)

ב	שורות	זה הוא שומר הכתוב	זה הוא שומר הכתוב "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם רקע הארץ וצאצאיה נתן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה (יש' מב, ה) מה תלמוד לומר האל ה'. ר' אליעזר אומר עד שלא נברא העולם היה הקב"ה וישמו בלבד, שנאמר "אני ה' הוא שמי" (יש' מב, ח), ולהלן הוא אומר "וישמו"
	5		את שמי" (במ' ו, כז), מה להלן שם המפורש אף כאן שם המפורש. כיון שעלה בדעתו לברות עולמו קרא עצמו אל ואלהים ואהיה ושדי וצבאות. "בשם ה' אל עולם" (בר' כא, לג), "אלהי עולם ה'" (יש' מ, כח), "אני אל שדי" (בר' לה, יא) שאמרתי לעולם די, וכן בכולן. לכך נאמר "כה אמר האל ה' בורא השמים ונוטיהם". אמר רב יהודה אמר רב בשעה שברא הקב"ה את
	10		העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות שלשתי, עד שגער בו הקב"ה והעמידו, שנאמר "עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו" (איוב כו, יא). והינו דאמר ריש לקיש מאי דכתיב "אני אל שדי", אני שאמרתי לעולם די. ואמר ריש לקיש בשעה שברא הקב"ה את הים הגדול היה מרחיב והולך בכל העולם כולו כשתי פקעיות שלשתי, עד שגער בו הקב"ה ויבשו, שנאמר "גוער בים ויבשהו" (נחום א, ד).
	15		ד"א בורא השמים ונוטיהם, מדת בשר ודם אינה כמדת הקב"ה. בשר ודם עושה ספינה, בתחלה מביא קורות ואחר כך חבלים ואחר כך מביא הוגנין ואחר כך מעביר את המוטין, אבל הקב"ה בוראיהן ומנהיגיהן כאחד, כתיב "בורא השמים ונוטיהם" ונוטיהם כתיב, שמשעה שנברא
ג			נסתבבו מיד לפי צורתן ונפשן ודעתן ורצון בוראן. רוקע הארץ וצאצאיה. ר' יוסי אומר אוי להן הבריות, שהן רואין ואינן יודעין מה הן רואין, מהלכין ואינן יודעין על מה הן מהלכין. אמרו לו כיצד. אמר להן ארץ על עמודים עומדת, שנאמר "המרגיז ארץ ממקומה ועמודיה יתפלצון" (איוב ט, ו). ועמודים
	5		על מים, שנאמר "לרוקע הארץ על המים" (תהלים קלו, ו). ומים על הרים, שנאמר "על הרים יעמדו מים" (שם קד, ו). והרים על רוח, שנאמר "כי הנה יוצר הרים ובורא רוח" (עמוס ד, יג). ורוח על סערה, שנאמר "רוח סערה עושה דברו" (תהלים קמח, ח). וסערה תלויה בזרועו של הקב"ה, שנאמר "ומתחת זרועות עולם" (דב' לב, כז). ורבנן אמרי הארץ על שנים עשר עמודים היא עומדת.
	10		שנאמר "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (שם לב, ח). ויש אומרים על שבעה, שנאמר "חצבה עמודיה שבעה" (משלי ט, א). ויש אומרים על עמוד אחד וישמו צדיק, דכתיב "וצדיק יסוד עולם" (שם י, כה). דבי ר' ישמעאל אמרי ללמדך שאין העולם עומד אלא בזכות הצדיקים. אמר ר' חייא בר אבא ראה הקב"ה שהצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור, שהן עמודיו

	15	שלעולם. וכן הוא אומר "כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל" (ש"א ב, ח). לכך נאמר "רקע הארץ וצאצאיה". נותן נשמה לעם עליה" ובוא וראה שאין מדת הקב"ה כמדת בשר ודם. בשר ודם צר צורה ואינו יכול ליתן בה נשמה, אבל הקב"ה צר צורה ונותן בה נשמה, שנאמר "נותן נשמה לעם עליה". ר' שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן שני דברים לא כשף ולא צייר
	20	יכול לעשותן ואלו הן. הנשמה והקרבים. ושניהם מקלסין לקב"ה. הוא שדוד אומר "ברכי נפשי את ה' וכל קרבי את שם קדשו" (תה' קג, א), ואומר "כל הנשמה תהלל יה" (שם קנ, ו). "ורוח להולכים בה" מגיד הכתוב שאלמלא
ד		רוח בעולם אין הנשמה מועלת לגוף כלום ואלמלא נשמה לגוף כדי להכניס ולהוציא הרוח לא היה יכול לעמוד. לכך נאמר "נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה". תנן התם אין דורשין בעריות בשלשה ולא במעשה בראשית בשנים
	5	ולא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו. וכל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם, מה למעלן מה למטן מה לפנים מה לאחור. כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם. תנו רבנן אין דורשין בעריות בשלשה. הרי זה מן המשנה, מן המקרא מנין. שכן את מוצא שכל הפרשיות שבתורה לא אמרן הקב"ה למשה אלא
	10	בלשון רבים, "דבר אל כל עדת בני ישראל" (ויקרא יט, ב), "צו את בני ישראל" (שם כד, ב), "ואל בני ישראל תדבר" (שם ט, ג), וכיון שבא לפרשת עריות פתח בה בלשון יחיד, "איש איש אל כל שאר בשרו" (ויק' יח, ו), לומר לך איש ואיש דורשין, שלשה אין דורשין, שלא יהא אחד טרוד בשאלת הרב והשנים נושאין ונותנין בדבר ושומעין ואינן שומעין ומורין בהן להקל. ולא
	15	במעשה בראשית בשנים. שנאמר "כי שאל נא לימים ראשונים" (דב' ד, לב), שאלו נא אין כתיב כן, אלא שאל נא, יחיד שואל ואין שנים שואלין. ולא במרכבה ביחיד, שכן שלמה אומר "כבוד אלהים הסתר דבר" (משלי כה, ב). אלא אם כן היה חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים. מאי ניהו מעשה בראשית ומאי ניהו מעשה מרכבה. מעשה בראשית הוא ידיעת
	20	השמים והארץ וכל הנהוה מהן וטבען ומנהגן ומעשה מרכבה הוא ידיעת נפשות כל הברואים למטה מגלגל הירח ונפשות הגלגלים והכוכבים והדעות
ה		הנפרדות וידיעת אדון העולם למעלה מן הכל. וכן הוא אומר ביחזקאל "נפתחו השמים ואראה מראות אלוהים" (יחזקאל א, א), מלמד שראה שלוש מראות, וכן הוא אומר "וארא והנה רוח סערה" (שם שם, ד), ואומר "וארא החיות והנה אופן אחד בארץ" (שם שם, טו), ואומר "וארא כעין חשמל"

	5	(שם שם, כז). עד היכן הוא מעשה מרכבה. ר' אומר עד וארא בתראה. ר' יצחק אומר מעד וארא קדמאה ועד חשמל מגמרינן אגמורי, מכאן ואילך מוסרין לו ראשי פרקים. איכא דאמרי מעד וארא ועד חשמל מוסרין לו ראשי פרקים, מכאן ואילך אם היה חכם ומבין מדעתו אין ואי לא לא. כולהו תנאיי ואמוראיי סבירא להו דמעשה בראשית מגמרינן אגמורי ליחיד
	10	ומעשה מרכבה לא מגמרינן אפילו ליחיד, אלא אם כן חכם ומבין מדעתו מוסרין לו ראשי פרקים ואי לא לא. תנו רבנן מעשה ברבן יוחנן בן זכאי שהיה רוכב על החמור ויוצא מירושלים ורבי אלעזר בן ערך מהלך אחריו ללמוד תורה מפיו. אמר לו ר' שנה לי פרק אחד במעשה מרכבה. אמר לו ולא כך שניתי לכם לא במרכבה ביחיד, אלא אם כן היה חכם ומבין
	15	מדעתו. אמר לו תרשיני לומר לפניך דבר אחד במעשה מרכבה ממה שלמדתני. אמר לו אמור. מיד ירד רבן יוחנן בן זכאי ונתעטף וישב על האבן תחת הזית. אמר לו רבי מפני מה ירדת מן החמור. אמר אפשר שכינה עמנו ומלאכי השרת מלוין אותנו וארכב על חמור. פתח רבי אלעזר בן ערך ודרש במעשה מרכבה. ירדה אש מן השמים וסיבבה כל האילנות
	20	שבשדה, עד שפתחו כולן ואמרו שירה. ומה שירה אמרו. הללו יה. נענה מלאך מתוך האש ואמר הן הן מעשה מרכבה. עמד רבן יוחנן בן זכאי ונישקו לרבי אלעזר בן ערך על ראשו ואמר ברוך ה' אלהי ישראל שנתן
ו		בן לאברהם אבינו כאלעזר בן ערך, שידוע לחקור ולהבין ולדרוש במעשה מרכבה. יש נאה דורש ואין נאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, אלעזר בן ערך נאה דורש ונאה מקיים. אשריך אברהם אבינו שרבי אלעזר בן ערך יצא מחלצריך. וכשנאמרו הדברים לפני ר' יהושע היה הוא ור' יוסי
	5	הכהן מהלכין בדרך. אמרו אף אנו נדרוש במעשה מרכבה. פתח ר' יהושע ודרש במעשה מרכבה. אותו היום תקופת תמוז היה ונתקשרו שמים בעבים והיו מלאכי השרת מתקבצין ובאין לראות, כבני אדם שמתקבצין ובאין לראות במזמוטי חתן וכלה. הלך ר' יוסי הכהן וסיפר דברים לפני רבן יוחנן בן זכאי. אמר אשריכם ואשרי עיני שראו בחלומי אני ואתם מסובין על הר
	10	סיני ונתנה עלינו בת קול מן השמים עלו לכאן עלו לכאן, טרקלין גדולים מוכנים לכם, מצעות גדולות מוכנות לכם, אתם ותלמידים ותלמידי מוכנים לתלמידים מזומנין לכת שלישית. וכל המסתכל בארבעה דברים ראוי לו כאלו לא בא לעולם. תנו רבנן "כי שאל נא לימים ראשונים" (דב' ד, לב), יחיד שואל ואין שנים שואלין. יכול ישאל אדם קודם שנברא העולם, ת"ל "מן היום אשר ברא
	15	אלהים אדם" (שם). או למן היום יכול לא ישאל אדם מששת ימי בראשית, ת"ל "כי שאל נא לימים ראשונים" (דב' ד, לב). או ימים ראשונים יכול ישאל אדם מה למעלה מה למטה מה לפניו מה לאחור, ת"ל "ולמקצה השמים ועד קצה השמים" (שם שם), מקצה השמים אתה שואל ואין אתה שואל מה למעלה מן השמים. והשתא דנפקא מן ולמקצה השמים, ולמן היום אשר ברא אלהים אדם למא לי. לימא לך מסייעא ליה לר' אלעזר, דאמר ר'

			אלעזר
ז			מנין לאדם הראשון שהיתה קומתו מסוף העולם ועד סופו, מן הארץ ועד הרקיע, שנאמר "למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים" וכיון שחטא נתן הקב"ה ידו עליו ומיעטו. וכן הוא אומר "אחור וקדם צרתני ותשת עלי כפכה" (תה' קלט, ה). ר' יונה בשם
	5		ר' לוי בבית נברא העולם, מה בית סתום מכל צדדיו ופתוח מצד אחד, כך אין לך לדרוש מה למעלן מה למטן, מה היה ומה עתיד להיות. בר קפרא מיתי לה מהכא, "כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך". יכול קודם למעשה בראשית, ת"ל "למן היום אשר ברא אלהים אדם". יכול משי ואילך, ת"ל "לימים ראשונים". אחר שריבה הכתוב מיעט, אנו
	10		למידין משי, מה ששי מיוחד שהוא מששת ימי בראשית, אף את לא תהא מביא לי אלא את שהוא כיוצא בששי, הוי מששת ימי בראשית. יכול ידע מה למעלן מן השמים ומה למטה מן התהום, ת"ל "ולמקצה השמים ועד קצה השמים", אין לי אלא עולם שאתה בו. דרש ר' יהודה בר פזי במעשה בראשית כהדא דבר קפרא. בשלאמא מה למעלה מה למטה מה לאחר
	15		לית ליה רשותא, מה למעלה מה למטה שאין שם מקום מצוי אלא זה הנמצא בלבד, ומה לאחר שאין שם אחר, דכתיב "יסד ארץ על מכוניה בל תמוט עולם ועד" (תה' קד, ה), אלא מה לפני, מאי היא, מה דהוה הוה, ר' יוחנן ור' אלעזר דאמרי תרויהו מושלין אותו משל למלך בשר ודם שאמר לעבדיו לכו ובנו לי פלטורין, הלכו ובנו לו פלטורין גדולים על גבי
	20		אשפה, אין רצונו שלמלך שיזכירו לו שם אשפה לעולם. ועליו אמר שלמה, "החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך" (קה' ב, יד). "החכם עיניו
ח			בראשו" זה שהוא דורש מראשו שלעולם, מששת ימי בראשית ואילך. "והכסיל בחשך הולך" זה שהוא מניח בריתו שלעולם ודורש מן החשך, מה היה ומה הוה. אם עשה כן ראוי לו כאלו לא בא לעולם. והינו דתנן כל שלא חס על כבוד קונו ראוי לו כאלו לא בא לעולם, כלומר כל שאינו
	5		דורש במקום שיש לו לדרוש ועומד במקום שיש לו לעמוד ויירא ויפחד שלא יחפה דברים אשר לא כן על ה', ראוי לו כאלו לא בא לעולם. וכך שנו רבותינו, במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור, במה שהרשיתה דרוש ואין לך עסק בנסתרות. ועוד אמרו להגיד כוח סוד מעשה בראשית לבשר ודם אי אפשר, לפיכך סתם הכתוב ואמר "בראשית
	10		ברא אלהים".
			תנו רבנן שבעה דברים נבראו עד שלא נברא העולם. ואלו הן תורה ותשובה גן עדן וגיהנם ובית המקדש וכסא הכבוד ושמו שלמשיח. תורה מנין, דכתיב "ה' קנני ראשית דרכו" (משלי ח, כב). תשובה מנין, דכתיב

			"בטרם הרים יולדו (תה' צ, ב), "תשב אנוש עד דכא ותאמר שובו בני אדם" (שם, פסוק ג).
	15		גן עדן דכתיב "ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם" (בר' ב, ח). גיהנם דכתיב "כי ערוך מאתמול תפתה" (יש' ל, לג). בית המקדש וכסא הכבוד שנאמר "כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו" (יר' יז, יב), ואומר "נכון כסאך מאז" (תה' צג, ב). שמו שלמשיח דכתיב "יהי שמו לעולם לפני שמש ינון שמו" (שם עב, יז). יש להקשות והא תנן אין שם לא פנים ולא אחור מאי
ט			טעמא דהאני שבעה דברים. אלא כלומר עד שלא ברא הקב"ה עולמו עלה במחשבה לפניו ששבעה דברים אלו יהיו בעולם, תורה להתנהג בה בני אדם וללמוד ממנה עבודת בוראן, וכך עלה בדעתו לקבל תשובתן אם חטאו, שאלמלא כן אין העולם עומד, שאין לך אדם שאינו בא לידי חטא
	5		שזה טבעו של אדם, וכן הוא אומר "כי יחטאו לך" (מ"א ח, לה), כי אין אדם אשר לא יחטא. גן עדן וגיהנם שעלה בדעתו ליתן שכר לצדיקים, והוא גן עדן, וליפרע מן הרשעים על שחטאו, והוא גיהנם. וכן בית המקדש ושמו שלמשיח, שעלה בדעתו לזכות אומה בעולם והן ישראל ולהשרות שכינתו ביניהן ולהעמיד להן מלכות שאינה פוסקת לעולם ולחדש להם דברים
	10		באחרית הימים, והן ימות המשיח, מהרה יגלה, כדי שיזכו לחיי העולם הבא שהוא סוף כל האדם. וכן כסא כבוד זה אור השכינה שנגלה במראה הנבואה, בראו הקב"ה לכבודו ולהעיד על גדלו ועצמו וייחודו, ברוך שמו. אמר ר' חונא בשם ר' שמעון בן לקיש שני אלפים שנה קדמה תורה לברייתו שלעולם. ומה טעמיה, "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום, (משלי ח, ל)
	15		ויומו של הקב"ה אלף שנים, שנאמר "כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול" (תה' צ, ד). וכיון שעלה בדעתו לברות עולמו נתייעץ בתורה ששמה תושיה לברות את העולם. השיבה אותו ואמרה לו רבנו שלעולם אם אין צבא או מחנה למלך על מה הוא מולך, אם אין עם מקלסין את המלך איזה הוא כבודו של מלך. ושמע הקב"ה דבריה וערב לו. אמרה תורה בי
	20		נתייעץ הקב"ה לברות את עולמו, שנאמר "לי עצה ותושיה" (משלי ח, יד) ואומר "ה' בחכמה יסד ארץ" (שם ג, יט). אמר רב זוטרא אמר רב בעשרה דברים נברא העולם בחכמה בתבונה ובדעת בכוח בגבורה בגערה בצדק ובמשפט בחסד וברחמים. בחכמה בתבונה ובדעת, דכתיב "ה' בחכמה יסד
י			ארץ כונן שמים בתבונה. בדעתו תהומות נבקעו" (משלי ג, יט-כ). בכוח וגבורה, דכתיב "מכין הרים בכחו נאזר בגבורה" (תה' סה, ז). בגערה דכתיב "עמודי שמים ירופפו ויתמהו מגערתו" (איוב כו, יא). בצדק ובמשפט, שנאמר "צדק ומשפט מכון כסאך" (תה' פט, טו). בחסד וברחמים, שנאמר "זכור רחמיך
	5		ה' וחסדיך כי מעולם המה" (שם כה, ו)

כה	15	זה הוא שומר הכתוב	(ו) ויאמר אלהים יהי רקיע. זה הוא שומר הכתוב "אתה הוא ה' לבדיך אתה עשית את השמים" (נחמיה ט, ו). אימתי נבראו המלאכים. ר' יוחנן ור' חנינה. ר' יוחנן אומר ביום השני נבראו המלאכים. ומה טעמיה "ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים" וכתוב "המקרה במים עליותיו" וסמך ליה "עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לווהט (תהלים קד, ג). אימתי נעשה הרקיע, הוי אומר
	20		ביום השני. ור' חנינה אומר בחמישי נבראו המלאכים. ומה טעמיה "ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה ועוף" וכתוב "במלאכים ובשמים יעופף" (ישעיה ו, ב). בין כדברי זה ובין כדברי זה הכל מודים שלא נבראו
כו			המלאכים ביום הראשון, שלא תאמר מיכאל היה מותח בדרומו שלרקיע וגבריאל בצפונה והקב"ה ממדד באמצעיתו, אלא "אנכי ה' עושה כל נוטה שמים לבדי רוקע הארץ מאתי" (שם מד, כד). מי אתי כתיב, לומר מי היה שותף עמי בבריתו שלעולם. וכן משה אומר "הן לה' אלהיך השמים ושמי
	5		השמים הארץ וכל אשר בה" (דב' י, יד). וכן בדוד הוא אומר "לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה" (תה' כד, א). מאי שנא לא הזכיר דוד לשמים, אלא לארץ בלבד. אמר ר' יהודה משל לאחד שהיה לו אפטרופוס בבית ואפטרופוס בשדה אותו שהיה בבית היה יודע כל מה שהיה בבית וכל מה שהיה בשדה, ואותו שבשדה לא היה יודע מה שבבית, אלא מה שבשדה בלבד.
	10		כך רבן שלנביאים שעלה למרום היה יודע מה שבעליונים ומה שבתחתונים. וכן הוא אומר "לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא" (במדבר יב, ח). לפי כך קילס להקב"ה "הן לה' אלהיך השמים ושמי השמים הארץ וכל אשר בה". אבל דוד שלא עלה למרום קילס להקב"ה במה שהוא רואה, "לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה".
לג	16	זה הוא שומר הכתוב	(ט) ויאמר אלהים יקוו המים, בר' א, ט) ז"א ז"ה ש"ה זהו שומר הכתוב "מעוות לא יוכל לתקון" (קה' א, טו). משנתעוותו מי בראשית עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין חצין בעוקיינוס וחצין ניתנו ברקיע עוד לא יכלו להימנות. משנתעוותו מאורות עוד לא יוכלו לתקון, משנעשו חסרין ימות הלבנה מימות החמה אחד עשר יום עוד לא יוכלו להימנות. משאדם
	20		מעוות עצמו מקריאת שמע עוד לא יוכל לתקון, משאדם מחסר עצמו מעשרה בני אדם עומדין בתפלה עוד לא יכול להימנות. משאדם מעוות עצמו מתלמודו
לד			עוד לא יוכל לתקון, משאדם מחסר עצמו מחבירו עוד לא יוכל להימנות. דאלמא ר' יהודה ור' אלעזר הוו תרויהון חברין. נסיב ר' יהודה איתא, קדמיה ר' אלעזר שבעת יומי משותתיה, כל יומי דר' יהודה הוה פארי ממטי בר' אלעזר ולא הוה מאטי ביה. ז"א "מעוות לא יוכל לתקון". ר' שמעון בן מנסיא אומר
	5		איזה הוא מעוות שאינו יכול לתקון, זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר. אם תאמר בגנב ובגזלן, יכול הוא שיזור ויתקן. ר' שמעון בן יוחאי אומר

			אין קורין מעוות אלא למי שהיה מתוקן מתחלתו ונתעוות כבר. ואיזה, זה תלמיד חכמים שפירש מן התורה. ר' שמעון בן מנסיא אומר גנב אדם יכול שיחזיר גניבתו, גזל יכול שיחזיר גזילתו, בא על אשת איש פסלה על
	10		בעלה, נטרד והלך לו, ועל זה נאמר "מעוות לא יוכל לתקון". ר' שמעון בן יוחאי אומר שמעת מימך אומר בקרו גמל זה שמא יש בו מום, בקרו חזיר זה שמא יש בו מום, אין מבקרים אלא תמימים. ואיזה, זה תלמיד חכמים שפירש מן התורה, על זה נאמר "מעוות לא יוכל לתקון". ד"א "מעוות לא יכול לתקון". בעולם הזה מי שהוא מעוות יכול להיתקן, אבל לעתיד לבוא
	15		מי שמעוות לא יכול להיתקן, ומי שחסרון לא יוכל להימנות. משל לשני בני אדם שגנבו כאחד ועשקו וחמסו ועברו כל עבירות כאחד, אחד מהן עשה תשובה לפני מיתתו ואחד לא עשה תשובה לפני מיתתו. זה שעשה תשובה לפני מיתתו מוליכין אותו אצל הצדיקים לגן עדן, וזה שלא עשה תשובה לפני מיתתו מוליכין אותו אצל הרשעים לגיהנם. וכיון שהוא רואה
	20		את חבירו הוא צועק ובוכה ואומר אני וחבירי גנבתי, אני וחבירי גזלתי, וכן עשקתי וחמסתי, ועברתי על כל עבירות אני והוא כאחד, מפני מה
לה			חברי מוליכין אותו אצל הצדיקים לגן עדן, ואותו האיש מוליכין אותו אצל הרשעים לגיהנם, שמא משוי פנים יש כאן. אמרו לו שוטה עור וטפש, אין כאן משוי פנים, אלא מעוות אותו האיש ולא עשה תשובה לפני מיתתו שנים שלשה ימים, לגן עדן לא הכניסוהו, בחבלים גררוהו לקבר, תחתיו
	5		יוצע רמה ועליו תכסה תולעה. ראה חבירך בקיא נשבע לפרוש מאותה הדרך ולעשות תשובה כצדיק, והיא גרמה לו לבוא לכאן ליטול חיים וכבוד. אמר להן בבקשה מכם הניחו לי שאלך ואעשה תשובה. אמרו לו שוטה עור וטפש, כבר מה שעשית עשית, עולם שאתה בא ממנו דומה לערב שבת, והעולם הבא דומה לשבת. אם אין אדם מתקן מערב שבת מהוא
	10		אוכל בשבת. העולם שבאת ממנו דומה לקיץ, והעולם הזה דומה לחורף. כראשון. וכן ליבשה ולים, וכן לישוב ולמדבר. מיד נשך עצמו ואכל בשרו. אמר להן בבקשה מכם הניחו לי ואלך ואראה בכבוד חבירי בגן עדן. אמרו לו שוטה עור וטפש, במקום שהטהורים עומדין אין הטמאים עומדין, במקום שהכשרים עומדים אין הפסולים עומדין, במקום שהצדיקים עומדין
	15		אין הרשעים עומדין, ואין אנו מצווים אלא על השער הזה, הה"ד "זה השער לה' צדיקים יבואו בו" (תה' קיח, כ). מיד קרע בגדיו ותלש בשערו וחרק שניו וקופץ ונופל הוא בעצמו לתוך גיהנם, הה"ד "רשע יראה וכעס שניו יחרק ונמס (שם קיב, י). "לכך נאמר מעוות לא יוכל לתקון".
לח	16	זה הוא שאמר הכתוב	"ויאמר אלהים יהי מארת" (בר' א, יד) זה הוא שאמר הכתוב "עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו" (תה' קד, יט). אמר ר' יוחנן לא נברא להאיר אלא לגלגל חמה בלבד, שנאמר "יהי מארת", מארת כתיב. אם כן למה נבראת לבנה, אלא לקדש בה ראשי חדשים וראשי שנים. ר' שילא דכפר תמרתא

	20	בשם ר' יוחנן מהו "שמש ידע מבואו", מכאן שאין מונין ללבנה אלא אם כן שקעה החמה. יסטא חבריה בשם ר' ברכיה כתיב "ויסעו מרעמסס בחדש הראשון בחמשה עשר יום לחדש" (במ' לג, יג). אם ללבנה את מונה עד כדון לית בה אלא ארבע עשרי משקועין, מכאן שאין מונין ללבנה אלא אם כן שקעה החמה. ר' עזריה בשם ר' חנינה לא נברא להאיר אלא גלגל חמה
לט		בלבד, שנאמר "יהי מארת", מארת כתיב. ואם כן למה נבראת לבנה, אלא צפה הקב"ה שאומות העולם עתידין לעמוד ולעשותן אלהות, אמר ומה אם בשעה שהן שנים והן מכחישין זה את זה אומות העולם עושין אותן אלהות, אלו היה אחד על אחת כמה וכמה. ר' ברכיה בשם ר' סימן שניהן נבראו להאיר,
	5	"יהי מארת", "והיו למאורת" (בר' א, טו), "ויתן אותם אלהים ברקיע השמים להאיר על הארץ" (בר' א, יז). "והיו לאתת" (בר' א, יד). אלו השבתות, דכתיב "כי אות היא ביני וביניכם" (שם' לא, יג). "ולמועדים" (שם). אלו ימים טובים. "ולמים" (שם). אלו ראשי חודשים. "ושנים" (שם). אלו ראשי שנים, שיהיו אומות העולם מונין לחמה וישראל מונין ללבנה.
מב	10	זה הוא שאמר הכתוב "ויתן אתם אלהים ברקיע השמים" (בר' א, יז). זה הוא שאמר הכתוב "השמים מספרים כבוד אל (תה' יט, ב). אמר הקב"ה על ידי ישעיה "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (יש' מג, ז). מלמד שכל מה שברא הקב"ה לכבודו ולשבחו בראו. וכן שלמה אומר "כל פעל ה' למענו" (משלי טז, ד). ואימתי הכל מהללין לשמו, בזמן שהוא מגדיל ישועות
	15	מלכו ומרים קרן לעמו, דכתיב "מגדיל ישועות מלכו" (תה' יח, נא), וסמך ליה "השמים מספרים כבוד אל" (שם' יט, ב). מלמד שכשהוא עושה חסד למשיחו הכל מתנים שבחו והשמים מספרים כבודו. וכן איתן האזרחי אומר "חסדי ה' עולם אשירה לדור ודור אודיע אמונתך בפי כי אמרתי עולם חסד יבנה" (תה' פט, ב), וכתוב "כרתי ברית לבחירי" (תה' פט, ד). מה כתיב אחריו, "וידו שמים פלאך ה'" (תה' פט, ו).
	20	ד"א "השמים מספרים כבוד אל". התורה שניתנה מן השמים היא מספרת שבחו שלהקב"ה. וכן הוא אומר "ה' קנני ראשית דרכו" וגו' (משלי ח, כב), "בהכינו שמים שם אני" וכוליה עניינא (משלי ח, כז). "ומעשה ידיו מגיד הרקיע" (תה' יט, ב). משל למלך שהיו הכל מקלסין אותו שהוא חכם וגבור ועשיר. בקשו לראות מה היא חכמתו ומה היא גבורתו ומהוא עשרו. מה עשה, נטל וילון וקבע בו כל אבנים
מג		טובות ומרגליות ותלה אותו על פתחו ואמר כל מי שיכול לעשות כמותו הרי הוא כמותי. כך הקב"ה הוא חכם החכמים ולו הגדולה והגבורה והעושר והכבוד מלפניו וברא את העולם בחכמה, שנאמר "ה' בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, יט). ביקש להודיע שבחו לבריות נטל וילון וקבע בו חמה ולבנה כוכבים ומזלות, שנאמר

	5		"ויתן אתם אלהים ברקיע השמים" (בר' א, יז). כל כך למה, "להודיע לבני האדם גבורותיו" (תה' קמה, יב). אמר להם כל מי שיכול לעשות כמותן הרי הוא כמותי, או אפילו מי שיכול לתלות עיניו כנגד חמה בשש שעות ביום הרי הוא גבור, או מי שיכול לרוץ עם החמה מסוף העולם ועד סופו ביום אחד הרי הוא כמוני. וכן הוא אומר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה המוציא במספר
	10		צבאם לכלם בשם יקרא" (יש' מ, כו). הוי "ומעשה ידיו מגיד הרקיע. יום ליום יביע אומר" (תה' יט, ב-ג). יומו שלמשה מתנה ליומו שליהושע, ויומו שליהושע מתנה ליומה שלדבורה וברק, זה לזה מתנים מה נסים נעשו בהן. "ולילה ללילה יחזה דעת" (תה' יט, ג). לילה שלמצרים ללילה שלגדעון, ולילה שלגדעון ללילה שלסנחריב, ולילה שלסנחריב ללילה שלמדכר, זה לזה מתנים מה
	15		נסים ונפלאות נעשו בהן. ד"א "יום ליום יביע אומר" (תה' יט, ג) אלו תקופות השנה. מתקופת ניסן ולהלן היום לווה מן הלילה אחד משלשים בשעה, עד תקופת תמוז. ומתקופת תמוז ולהלן היום פורע ללילה, עד תקופת תשרי. ומתקופת תשרי ולהלן הלילה לווה מן היום אחד משלשים בשעה, עד תקופת טבת. ומתקופת טבת ולהלן הלילה פורע ליום מה שלוה ממנו. ובתקופת ניסן
	20		ובתקופת תשרי לא זה חייב לזה ולא זה חייב לזה. נוטלין בצניע ונותנין בצניע, ואין כל בריה שומע ביניהן דבר. "אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם" (תה' יט, ד). אינן כבני אדם שאדם אומר לחבירו תן לי מה שהפקדתי אצלך, וחבירו אומר לו לא הפקדת אצלי כלום, והן הולכין אצל הדיין, והוא אומר להן מבקש אני מכם כתב או עדים, ואם לאו אין בידם כלום, אבל היום מן
מד			הלילה והלילה מן היום נוטלין בצניע ונותנין בצניע. אין אומר ואין דברים ואין קשיבה למעלה, שנאמר "בלי נשמע קולם" (תה' יט, ד) אבל למטה יש להן קשיבה, שנאמר "בכל הארץ יצא קום" (תה' יט, ה). באיזה צד, אמר ר' איבו בשעה שהזקנים נכנסים לעבר את השנה בבית הועד הן נוטלין מן היום ונותנין
	5		ללילה, נוטלין מן הלילה ונותנין ליום, והן מעברין את השנה בפה אחד, לא זה מפליג על זה ולא זה מפליג על זה, כמה שנאמר "אין אומר ואין דברים" (תה' יט, ד). וכשהן יוצאין מבית הועד מיד בכל הארץ יצא קום, אימתי הוא ראש השנה, וכן כל מועד ומועד, ואימתי יום התקופה, וכמה בתקופה. "לשמש שם אוהל בהם" (תה' יט, ה). אמר ר' לוי השמש הזה נתון בתיק, שנאמר לשמש שם אהל
	10		בהם. ר' שמואל בר נחמני אומר יכול הוא גלגל חמה לזרוח ולשקיע בשעתו, אלא הקב"ה גוזר עליו ואומר לו בעונה פלונית תהא במקום פלוני. ומה טעמיה, "ואל מקומו שואף זורח הוא שם" (קה' א, ה). מהוא שואף, דחיק ביה. אמר ר' ירמיה תשעים וששה מלאכים מתחלפין עליו בכל יום, שמונה בכל שעה, שנים מכל רוח. אמר ר' סימון מנוגנאות ועבותות יש לו,

			ושלש מאות
	15		וששים וחמשה מלאכים תופסין אותו מארבע רוחותיו, כדי שלא ירוץ הרקיע בשעה אחת. וכשהוא שוקע מרפין לו מעט מעט, שנאמר "הנה נא רפה היום לערוב" (שופ' יט, ט). ר' אמי ביר' זעירא אמר הילוכו הוא קילוסו, משהוא זורח ועד שהוא שוקע הוא מקלס להקב"ה, שנאמר "ממזרח שמש עד מבואו מהולל שם ה'" (תה' קיג, ג). וכל זמן שהוא מקלס יכול הוא להלך, שתק
	20		אינו יכול להלך. וכן יהושע אומר "שמש בגבעון דום" (יה' י, יב), דום מקילוסך, שכיון ששתק אינו יכול להלך. ומעונותיהן שלבריות אין חמה ולבנה מבקשין לצאת בכל יום. מה הקב"ה עושה להן, ר' לוי אומר זורק בהן חצים והן מהלכין
מה			לאורן, שנאמר "שמש ירח עמד זבולה לאור חציך יהלכו (חבקוק ג, יא). ועליהן הוא אומר "בבקר בבקר משפטו יתן לאור לא נעדר" (צפניה ג, ה). "והוא כחתן יצא מחפתו" (תה' יט, ו). כשהוא יוצא יוצא כחתן, וכשהוא שוקע אורו כוהה מפני אורה שלמעלה, שנאמר "ונהורא עמיה שרי" (דניאל, ב, כב). ד"א "והוא
	5		כחתן יוצא מחפתו". מה חתן נכנס גבור ויוצא חלש, כך השמש יוצא כגבור ושוקע כחלש מעונותיהן שלבריות. ד"א מה חתן זה נכנס טהור ויוצא טמא, כך השמש יוצא ברור ושוקע כעוגה שלדם. יכול שהוא מהלך אנגריה, ת"ל "ישיש כגבור לרוץ ארח" (תה' יט, ו), מלמד שהוא עושה לו שביל בפני עצמו. "מקצה השמים מוצאו ותקופתו על קצותם ואין נסתר מחמתו" (תה' יט, ז)
	10		אימתי בתקופת תמוז. ד"א ואין נסתר מחמתו, ר' נתן ור' שמעון בן לקיש אומרים אין גיהנם לעתיד לבוא, אלא יום שהוא מלהט את הרשעים, הה"ד "ולהט אותם היום הבא" (מלאכי ג, יט). ומי נסתר מחמתו, זה שהוא שוקע בתורה, דכתיב בתריה "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תה' יט, ח) וכן הוא אומר "אין חשך ואין צלמות להסתר שם פועלי און" (איוב לד, כב), אבל בבעלי תורה מה
	15		כתיב, "וזרחה לכם יראי שמש צדקה ומרפא בכנפיה" (מלאכי ג, כ). תנו רבנן כיצד מזלות קבועין ברקיע, ר' שמעון ור' אלעזר אומרים הרקיע עשוי כעטרה ומזלות מהלכין וגלגל עומד. ר' שמעון בן לוי אומר כהדין אנטיליא. ורבנן אמרי כהדין אדארגון. חכמי גוים אומרים הרקיע עשוי כגלגל ומזלות קבועין והגלגל מהלך, עגלה בצפון ואינה זזה ממקומה. ונצחו
	20		חכמי אומות העולם לחכמי ישראל. תנו רבנן שלשה דברים קולן הולך מסוף העולם ועד סופו ובריות בינותן אין מרגישין. ואלו הן קול השמש וקול
מו			הגשמים וקול הנפש בשעה שיוצאה. קול השמש בשעה שהוא נוסר ברקיע כמסר הזה. קול הגשמים בשעה שהן יורדין. אמר ר' ברכיה כתיב "תהום אל תהום קורא לקול צנוריק" (תה' מב, ח). מים העליונים זכרים

			והתחתונים נקבות, ובשעה שהן יורדין אומרינן אלו לאלו אתם בריותיו ואנו שלוחיו
	5		קבלו אותנו, דכתיב "תפתח ארץ ויפרו ישע" (יש' מה, ח), שהן פרינן ורבינן. "אני ה' בראתי" (שם), לכך בראתים, לתקונן וליישובן שלעולם. קול הנפש מנין, ר' שמואל אחי דר' פנחס בר אחא הוה דמיך בצפורין, הואן תלמידיה תמן והוה מסכן, מטת מלא וגחכון. אמר להון נפשיה דאחוי דההוא גברא מעקרא אילנין ומתברא ארזין ואתון איתיכון גחכין. תנו רבנן אלמלי קול גלגל חמה
	10		נשמע קול המונה שלרומי, ואלמלי קול המונה שלרומי נשמע קול גלגל חמה. תנו רבנן שלשה קולן הולך מסוף העולם ועד סופו. ואלו הן. קול גלגל חמה, וקול המונה שלרומי, וקול הנפש בשעה שיוצאה מן הגוף. ויש אומרים רדיא, כלומר מלאך שהוא ממונה על התהום, ובעו רבנן רחמי על נשמה בשעה שיוצאה מן הגוף וביטולה.
נד	7	זה הוא שאמר הכתוב	"ויאמר אלהים נעשה אדם בצלמנו" (בר' א, כו). ז"ה ש"ה זהו שאמר הכתוב "חכמות בנתה ביתה" (משלי ט, א). זה הקב"ה שבנה עולמו בחכמתו נטה שמים ותלה ארץ וקבע מאורות, שנאמר "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה" (משלי ג, יט).
	10		"הצבה עמודיה שבעה" (משלי ט, א), אלו שבעת ימי בראשית. "טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שלחנה" (משלי ט, ב), כנגד "תדשא הארץ דשא" (בר' א, יא) "ישרצו המים" (בר' א, כ). "תוצא הארץ נפש חיה" (בר' א, כד). ולבסוף "שלחה נערותיה תקרא על גפי מרומי קרת" (משלי ט, ג), כיון שהתקין כל צרכי סעודה מיד "ויאמר אלהים נעשה אדם" (בר' א, כו). ולמה לא בראו ביום הראשון, כדי שלא תזוה דעתו עליו שאם תזוה דעתו
	15		עליו אומרינן לו יתוש קדמך במעשה בראשית. ד"א כדי שלא יאמרו אדם הראשון סייעו להקב"ה בברית עולמו. ד"א כדי שיכנס למצוה מיד. ד"א למה לא נברא אלא בסוף, מפני שהוא חותם בריתו של הקב"ה, וטבעו שלעולם במה שפתח אדם תחלה בו מסיים בסוף. כך בתחלה ברא הקב"ה שמים וארץ, חזר וברא רקיע, חזר וברא כל מיני צמחים, חזר וברא כל מיני נפש חיה וסיים באדם
	20		שהוא דומה לשמים. וכן הוא אומר "עושה שלום במרומיו" (איוב כה, ב), שהכריע בין העליונים ובין התחתונים. כיצד, ביום הראשון ברא שמים וארץ, העליונים והתחתונים. בשני ברא רקיע מן העליונים. בשלישי ברא מן התחתונים,
נה			דשאים וזרעים. ברביעי ברא מן העליונים, את המאורות. בחמישי ברא מן התחתונים, "ישרצו המים" (בר' א, כ). בששי ברא את האדם, גופו מן הארץ ונפשו מן השמים, כדי להכריע בין בריותיו. וכן הוא אומר "וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים" (בר' ב, ז)
קא	19	זה הוא	"ארור אתה מכל הבהמה" (בר' ג, יד). זה הוא שאמר הכתוב "כי ברב

		שומר הכתוב	חכמה
	20		רב כעס" (קה' א, יח). כל מה שאדם מרבה בחכמה מרבה בכעסים. כל מה שאדם מרבה בדעת מרבה במכאובים. שמעת מימך אומרין חמור זה עוועיות עלו בו, גמל זה אבאבית באת עליו, הוי אין יסורין מצויין אלא בבני אדם. רבנן אמרי אין תלמיד חכמים צריך התראה. אמר רבי שמעון בן יוחאי
קב			בנוהג שבעולם כלי פשתן הדקין הבאין מבית שאן אם נתפחם אחד מהן בהרבה זוזים הוא עומד וכלי פשתן הגסין הבאין מארבל אם נתפחם אחד מהן מהוא ומה הן דמיו. תאני ר' ישמעאל לפום גמלא שיחניה. לשני בני אדם שנכנסו לחנות לאחד מהן הביאו פת נקייה ובשר שמן ויין ישן ומיני
	5		ארגוסטין אכל ויצא חולה ולאחר הביאו לו פת קיבר ויין רע וקטניות אכל ויצא בריא. אמר ר' מאיר לפי ערמתו שלנחש היתה מפלתו, לפי שכתוב בו ערום מכל לפי כך ארור הוא מכל. תאני בהמה גסה טהורה יולדת לתשעה חדשים, בהמה גסה טמאה יולדת לשנים עשר חדש, בהמה דקה טהורה יולדת לחמשה חדשים, הכלב לחמשים יום והחתול לשנים וחמשים
	10		יום והחזיר לששים יום והנמייה לשבעים יום. הצבי והשועל לששה חדשים ושאר כל השרצים לששה חדשים. הזאב והארי והדוב והנמר והפרדלים הפיל והקוף והקפוד לשלוש שנים והנחש לשבע שנים ואפעה לשבעים שנה. אמרו הרשע הזה אין לנו כיוצא בו. שנים הן בעולם אחד במזרחו שלעולם ואחד במערבו וכשהן משמשים דרך פיהן הן משמשין ושימושן
	15		ערב להן והנקבה הורגת לזכר ובניה מתגדלין בתוך מעיה שבעים שנה ולסוף שבעים שנה בוקעין כריסה ויוצאין. וכן הוא אומר "ביצי צפעוני בקעו" (יש' נט, ה). אחד הולך למזרח ואחד הולך למערב. זה הכלל כל ששימושן ועיבורן שוין מולידין ומגדלין וכל שאין שימושן ועיבורן שוין אין מולידין. מעשה בלוטס אחד שביקש לידע לכמה נחש מוליד כיון שראה אותן
	20		מתעסקין זה עם זה נטלן ונתנן בחבית והיה מספק להן מזונות עד שילדו וכיון שעלו הזקנים לרומי שאל את רבן גמליאל לכמה נחש מוליד ולא יכול להשיבו. נתכרכמו פניו. פגע בו ר' יהושע ופניו חולניות. אמר לו למה פניך
קג			חולניות אמר לו שאלה אחת נשאלתי ולא יכולתי להשיבה. אמר לו מה היא. אמר לו לכמה נחש מוליד. אמר לו לשבע שנים. אמר לו מן הין. אמרו לו הכלב בחיה מוליד לחמשים יום וכתוב "ארור הוא מכל הבהמה ומכל חית השדה" (בר' ג, יד) וכשם שהבהמה ארוה מן החיה שבעה כך הנחש ארור
	5		מן הבהמה שבעה. ברמשא סליק ואמרה ליה התחיל מטיח ראשו בכותל אמר כל מה שיעצתי ועמלתי בו בשבע שנים בא זה והושיטה לי בקנה.
קמ	21	זה הוא שומר	"וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (בר' ו, ה). זה הוא שומר הכתוב "כי

		הכתוב	יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון ולאדם שלא עמל בו יתננו
קמא			חלקו גם זה הבל ורעה רבה" (קה ב, כא). "כי יש אדם", זה הקב"ה. אמר ר' יודן גדול כוחן שלנביאים שמדמין צורה ליוצרה, הדא היא "ואשמע קול אדם בין אולי" (דניאל ח, טז). אמר ר' יהודה ביר' סימון אית קרא דמחוור מניה "ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם" (יחזקאל א, כו). שעמלו בחכמה, "ה'
	5		בחכמה יסד ארץ" (משלי ג, יט). ובדעת, "בדעתו תהומות נבקעו" (משלי ג, כ). ובכשרון, ר' ברכיה ור' סימון בשם ר' לוי לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את העולם אלא במאמר, שנאמר "כדבר ה' שמים נעשו" (תה' לג, ה). ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו, זה דור אנוש ודור המבול. גם זה הבל ורעה רבה, "וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ" (בר' ו, ה). אמר ר' נחמני
	10		שהיו מדבקין מטותיהן ומחליפין נשיהם זה לזה. אמר ר' אליעזר שהיו מורדין חמה ולבנה ועושין בהם כשפים, שנאמר "המה היה במורדי אור" (איוב כד, יג) אל תקרא במורדי אור אלא במורדי אור.
קמז		אלה תולדות נח פתיחה מפויטת	מְרֻשּׁוֹת אֱלֹהֵינוּ שׁוֹכְנֵי שְׁמֵי עֶרֶץ קְדוֹשׁ וּמְקַדָּשׁ בְּשִׁמְיָם וּבְאַרְצָא הוּא עֲשֵׂה חֶסֶד וּמִשְׁפָּט וְצִדְקָה בְּאַרְצָא הַקּוֹרֵא לְמִי-הַיָּם וַיִּשְׁפְּכֵם עַל-פְּנֵי אֶרֶץ לְהוֹדִיעַ כִּי יֵשׁ-אֱלֹהִים שׁוֹפְטִים בְּאַרְצָא וּלְהוֹלֵךְ בְּתִמּוֹ קַיִם וְהַחוּסָה בִּי יִנָּחַל אֶרֶץ וְקוֹרֵא לוֹ מְשׁוֹבֵב נְתִיבוֹת וְגֹדֵר פְּרָץ כֵּן יָקִים בְּיָמֵינוּ לְאַחֲזוֹז בְּכַנְפוֹת הָאֶרֶץ וְעֹמֵד כָּלֵם צְדִיקִים לְעֵלֶם יִירָשׁוּ אֶרֶץ (יש' ס, כא) יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ אֲשֶׁר כָּחוּ עוֹלָם מְרַעִים יִסַּד יוֹדוֹהוּ גְדוּדָיו וְזָכְרוּ מִבְּעֵימִים הוּא הַבּוֹחֵר בְּעַמּוֹ מֵאַמּוֹת שְׁבָעִים וַיַּבְדִּילֵנוּ לְכַבּוֹדוֹ מִן הַתּוֹעִים וַיִּנְחִילֵנוּ מֵאֵירַת עֵינָא, דָּת שְׁעִשׂוּעִים וַיֹּאשְׁרֵנוּ לְהִיּוֹת בָּהּ נוֹשְׁעִים כְּכָתוּב עַל-יְדֵי אֲבִיר הָרוּעִים

			אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הֵלֵךְ בְּעֶצְת רְשָׁעִים (תה' א, א)
קמח	זה הוא שומר הכתוב		זה הוא שומר הכתוב "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים" (תה' א, א). נאמר הפסוק הזה כנגד נח הצדיק שלא הלך בדרכי דור המבול שהן קרואין רשעים וחטאים וליצים. רשעים זה החמס שהיה בהן, שנאמר "ותמלא הארץ חמס" (בר' ו, יא) ואומר "החמס קם למטה רשע לא מהם ולא
5			מהמהם ולא מהמונם ולא נה בהם" (יח' ז, יא). חטאים זה גילוי עריות שהיה בהן, שנאמר ותשחת הארץ לפני האלהים, שהשחיתות בעבירה שהיו מחליפין מטותיהן זה לזה ומהלכין ערומים בשוק. לצים זה שהיו מתלוצצין כנגד מתושלח ונח בשעה שהיו מוכיחין אותן וכן הוא אומר "לפיד בוז לעשתות שאנן" (איוב יב, ה). ולא דיו שלא הלך בעצתם אלא שהכתוב
10			מקלסו "כי אם בתורת ה' חפצו" (תה' א, ב). "כי אם בתורת ה' חפצו", אלו שש מצוות שנצטוו בהן אדם הראשון. ובתורתו יהגה יומם ולילה, זו מצוה שביעית שניתנה על ידו ואיזו זו אבר מן החי. והכתוב מקלסו "כי אותך ראיתי צדיק לפני" (בר' ז, א). ומה שכר נטל על כך, "והיה כעץ שתול על פלגי מים" (תה' א, ג), שאמר לו הקב"ה "עשה לך תבת עצי גפר" (בר' ו, יד) ונבנה העולם
15			ממנו ומזרעו. "אשר פריו יתן בעתו" (תה' א, ג), ולא בלא עתו, מלמד שלא שמש בתיבה. "ועלהו לא יבול" (שם, שם), שלא שכל אחד מבניו בחייו. "וכל אשר יעשה יצליח", זה שנתרצה הקב"ה בקרבנו ונתן ברית לעולמו שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר, "וירח ה' את ריח הניחח" (בר' ח, כא). "לא כן הרשעים" (תה' א, ד), אלו דורו שלמבול. "כי אם כמוץ אשר תדפנו רוח", שהציפן כזקים על פני
קמט			המים. "על כן לא יקומו רשעים במשפט" (תה' א, ה), אלו דור המבול. "וחטאים בעדת צדיקים" (שם, שם), אלו הסדומיים. ותנן דור המבול אין להם חלק לעולם הבא ואין עומדין בדין, שנאמר "לא ידון רוחי באדם לעולם" (בר' ו, ג), לא חויין ולא נידונין. ר' מנחם בר יוסף אומר מה תלמוד לומר לא ידון רוחי באדם
5			לעולם, אלא אמר הקב"ה רוחם אינה חוזרת לנדנה ואפלו בשעה שהקב"ה מחזיר נשמות לפגרים מתים נשמתן קשה להם כגיהנם. "כי יודע ה' דרך צדיקים" (תה' א, ו). זה נח ובני ביתו. "ודרך רשעים תאבד". אלו דור המבול.
			ד"א "אשרי האיש", בצדיקים הכתוב מדבר. אשרי האיש ולא אשה, אלא אמר רב עמרם ואמרי לה אמר רב נחמן אמר רב אשרי האיש שעשה
10			תשובה כשהוא איש. "אשר לא הלך", דרש ר' שמעון בן פזי מאי דכתיב "אשר לא הלך", וכי מאחר שלא הלך מהיכן עמד ומאחר שלא עמד מהיכן ישב ומאחר שלא ישב מהיכן לך, אלא לומר לך שאם הלך סופו לעמוד ועם עמד סופו לישב ואם ישב סופו ללון ואם לך עליו הכתוב אומר "אם חכמת חכמת לך ולצת לבדך תשא" (משלי ט, יב). תנו רבנן ההולך לאיצטדינין

			ולכרקום וראה את
	15		הנחשים ואת החברים, בוקיון מוליון ולוליון ופלליון וסרנלגיון, הרי זה מושב לצים. ומה סמך ליה "כי אם בתורת ה' חפצו" (תה' א, ב) שמא יאמר אדם הואיל ולא הלכתי לתורטיאות ולקרקסאות ולא עמדתי בקנגיון ולא ישבתי בתחבולאות אלך ואתגרה בשינה, תלמוד לומר "כי אם בתורת ה' חפצו". ר' שמעון בן
קנ			יוחאי אומר כל מי שבא לידו דבר עבירה וכבש יצרו וניצל ממנה נותנין לו שכר שעושה מצוה. "והיה כעץ שתול על פלגי מים" (תה' א, ג), אמר ר' תנחום בר חנינאי לעולם ישלש אדם שנתינו שלישי במקרא, שלישי במשנה, שלישי בתלמוד. ומאי ידע כמה חאיי, כי קא אמרינן ביומי. "אשר פריו יתן בעתו" (שם, שם),
	5		אמר רבא אם פריו יתן בעתו ועלהו לא יכול ואם לאו על הלמד ועל המלמד עליו הכתוב אומר "לא כן הרשעים" (תה' א, ד). והינו דאמר ר' אבא אמר רב הונא אמר רב מאי דכתיב "כי רבים חללים הפילה" (משלי ז, כו), זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. "ועצומים כל הרוגיה" (משלי ז, כו) זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה. ועד כמה עד ארבעין שנים.
קנד	20	זה הוא שאמר הכתוב	"ויאמר אלהים לנח קץ כל בשר" (בר' ו, יג). זה הוא שאמר הכתוב
קנה			"ויאמר אדם אך פרי לצדיק אך יש אלהים שפטים בארץ" (תה' נח, יב). בוא וראה שלא כמדת בשר ודם מדת הקב"ה. בשר ודם מבקש להביא פורענות על חבירו הוא רוצה שלא ידע, אבל הקב"ה אינו כן אלא שולח ומזהיר אולי יעשו תשובה וינצלו. בשר ודם מבקש להביא פורענות על אחרים
	5		והיה אוהבו עמהם מבקש להצילו מהן אינו יכול, אבל הקב"ה אינו כן מי שהוא רוצה שתגע בו פורענות היא נוגעת בו ומי שרצה להצילו הוא ניצל. הדא היא דכתיב "יפל מצדך אלף ורבבה מימיניך אליך לא יגש. רק בעיניךם תביט ושלומת רשעים תראה" (תה' צא, ז-ח). תדע לך הרי דור המבול שמרדו ביוצרן ואמרו "מה שדי כי נעבדנו" (איוב כא, טו) הציפן כזקים על פני המים
	10		לאחר שהתרה בהם, שנאמר "קץ כל בשר בא לפני". מלמד שנתן להן הקב"ה קץ וכמה מאה ועשרים שנה, דכתיב "והיו ימיו מאה ועשרים שנה (בר' ו, ג). ולמה מאה ועשרים שנה לא פחות ולא יותר, כדי להשלים ימיו שלצדיק ואיזה זה מתושלח. ואית דאמרינן כנגד שנתינו שלמשה רבינו. והיה מוכיחן ביד שני צדיקים נח ומתושלח אולי יחזרו בתשובה ולא חזרו.
	15		דרש ר' יוסי דמקסרין מאי דכתיב "קל הוא על פני מים" (איוב כד, יח), מלמד שהיה מתושלח הצדיק מתרה בהן בכל יום ואומר להן חזרו בתשובה ואם לאו דעו שהקב"ה מביא עליכם מבול ומקפה נבלתכם על פני המים כזקין, שנאמר "קל הוא על פני מים". ולא עוד אלא שלוקחין מכם קללה

			לכל באי העולם, שנאמר "תקלל חלקתם בארץ" (איוב כד, יח). והינו דאמרינן מי שפרע
קנו			מדור המבול. אמרו לו ומי מעכב, אמר להן פרידה אחת טובה יש לו להקב"ה להוציא מכם והיא מעכבת. אמרו לו אם כן "לא יפנה דרך כרמים" (שם), אמר להן אי אפשר. דרש רבא מאי דכתיב "לפיד בוז לעשותות שאנן" (איוב יב, ה), מלמד שהיה נח הצדיק מוכיח אותן ואומר להן דברים קשים.
	5		כלפידים, שנאמר "לפיד בוז". והיו מבזין אותו ואומרים לו זקן תיבה זו למה לך. אמר להן שעתיד הקב"ה להביא עליכם מבול. אמרו לו מבול שלמים הוא מביא או שלאש, אם שלאש יש לנו דבר ועליתא שמו ובו אנו ניצלין. ואם שלמים הוא מביא, אם מן הארץ יש לנו עששיות שלברזל שאנו מחפין בהן את הארץ ואם מן השמים הן באין יש לנו דבר ועקב שמו, ואמרי לה
	10		ועקש שמו. אמר להם מבין עקבי רגליכם הן באין, שנאמר "נכון למועדי רגל" (איוב יב, ה). דרש ר' שמואל בר נחמני "גורו לכם מפני חרב" (איוב יט, כט), בכל יום ויום היה נח מתרה באנשי דור המבול ואומר להן עבדו את הקב"ה ועשו טובה עם עצמכם והיו אומרים לו מה טיבו, אמר להן הוא עשה את השמים ואת הארץ. אמרו איכן הוא שרוי, אמר להן במרום. אמרו עד שאנו מגביהין
	15		קומתינו למרום ומשתחוים לו נעשה צלם בארץ ונשתחוה לו ומה אנו צריכים לו, אם לטיפת גשמים שהוא מוריד עלינו הרי יש לנו איד עולה ומשקה את ארצינו, שנאמר "ואד יעלה מן הארץ והשקה" (בר' ב, ו). אמר להן הקב"ה רשעים במה שנתגברתם לפני בו אני דן אתכם, כדי שתדעו וידעו כל באי העולם שיש דין, לכך נאמר "למען תדעון שדון" (איוב יט, כט).
	20		אל תהי אומר שדון אלא שיש דין. וכיון שלא שמעו אמר לו הקב"ה לנח "עשה לך תבת עצי גפר". ועליהם הוא אומר "יגמר נא רע רשעים ותכונן צדיק" (תה' ז, י). כיון שנגמר דינם אמר לו הקב"ה לנח קום ועשה לך תיבה שעל ירך אני חוזר ומישב את העולם ושמא משוי פנים יש בדבר תלמוד לומר "ובוחן לבות וכליות אלהים צדיק" (שם).
קסט	22	זה הוא שאמר הכתוב	"ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה" (בר' ז, יב) זה הוא שאמר הכתוב "כי כל ימיו מכאובים וכעס עניינו" (קה' ב, כג). ר' ברכיה אומר בדור המבול הכתוב מדבר שהיו מכאיבין מעשיהן לפני
קע			בוראן. וכעס עניינו, זה ענין רע שהיה בידן. "גם בלילה לא שכב לבו", שלא שכב לבן מן העבירה לא ביום ולא בלילה. אמר הקב"ה אף אני מביא פורענות על אותן האנשים ביום ובלילה. הדא היא דכתיב "ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה".
קעד	12	זה הוא שאמר	"ויזכר אלהים את נח" (בר' ח, א). זה הוא שאמר הכתוב "עיר קטנה ואנשים בה מעט" (קה' ט, יד). "עיר קטנה", זה העולם. "ואנשים בה

		הכתוב	מעט", זה דור המבול. "ובא אליה מלך גדול", זה הקב"ה. "ובנה עליה מצודים גדולים",
	15		עקמן וכמנן. "ומצא בה איש מסכן וחכם" (שם שם, טו), זה נח. "ומלט הוא את העיר בחכמתו", "ויקח מכל הבהמה הטהורה" (בר' ח, כ). "ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא" (קה' ט, טו), אמר הקב"ה אם לית אתון מנהרין ליה אנא מנהר ליה. "ויזכר אלהים את נח".
	18	זה הוא שאמר הכתוב	ד"א זה הוא שאמר הכתוב "צדקתך כהררי אל משפטיך תהום רבה אדם ובהמה תושיע ה'" (תה' לו, ז). אמר ר' יהודה ביר' סימון צדקות
	20		שעשית עם נח בתבה כהררי אל, שנאמר "ותנח התבה בחדש השביעי" (בר' ח, ד). מעשים שעשית עם דורו דקדקת עמהן עד תהום רבה, שנאמר "ביום הזה נבקעו כל מעינות תהום רבה" (בר' ז, יא). ולא עוד אלא כשהזכרתו לא לבדו הזכרתו אלא הוא וכל מה שהיה עמו בתבה, שנאמר "ויזכר אלהים את נח ואת כל החיה" (בר' ח, א).
קעז	16	זה הוא שאמר הכתוב	"צא מן התבה" (בר' ח, טז). זהו הוא שאמר הכתוב "אם רוח המושל תעלה עליך מקומך אל תנח" (קה' י, ד). תדע לך אף על פי שידע נח שיבשו המים לא יצא אלא ברשות. אמר אני לא נכנסתי אלא ברשות כך לא אצא אלא ברשות. בכניסתו הוא אומר "בוא אתה וכל ביתך (בר' ז, א)" וביציאתו הוא אומר
	20		"צא מן התבה". וכן את מוצא באברהם אבינו שהיה כחבוש באור כשדים לא יצא עד שאמר לו הקב"ה "לך לך מארצך" (בר' יב, א). וכן את מוצא בחנניה מישאל ועזריה כיון שהשליכן נבוכדנצר לכבשן האש שלח הקב"ה גבריאל והצילן וידעו שהקב"ה הצילן והיו יכולין לצאת ולא יצאו עד שנתן להן נבוכדנצר רשות, שנאמר "שדרך מישך ועבד נגו עבדוהי די אלהא
קעח			עלאה פוקו ואתו (דניאל ג, כו). וכן ישראל שהן משועבדין בין האומות כשיבוא המושיע ואומר להן כבר שלחני הקב"ה לכם להציל אתכם אין שומעין לו עד שיתן להם הקב"ה רשות, שנאמר "לאמר לאסורים צאו לאשר בחשך הגלו" (יש' מט, ט)
קפה	6	זה הוא שאמר הכתוב	"ויאמר אלהים אל נח" (בר' ט, ח). זה הוא שאמר הכתוב "כי לא מחשבתי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי" (יש' נה, ח). בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם. בשר ודם מכה באזמיל ומרפא ברטייה, אבל הקב"ה במה שהוא מכה בו מרפא. נפרע מן העולם בקשת, דכתיב "עריה תעור קשתך
	10		שבועות מטות אומר סלה נהרות תבקע ארץ" (חבקוק ג, ט) ובה הוא מישב את עולמו, דכתיב "את קשתי נתתי בענן והיתה וג'" (בר' ט, יג).
קצב	6	זה הוא שאמר הכתוב	"ואלה תולדות בני נח" (בר' י, א). זה הוא שאמר הכתוב "ששים המה מלכות ושמונים פילגשים ועלמות אין מספר" (שה"ש ו, ה). "ששים המה מלכות", אלו ששים אומות מגוג ומדי ותובל ומשך ותירס אשכנז וריפת ותוגרמה אלישה ותרשיש כתים ודדנים. ופוט וכנען סבא וחיליה וסבתא

			וסבתכא שבא
	10		ודדן לודים ענמים להבים נפתחים פתרוסים כסלוחים פלשתיים כפתרים צידן חת יבוסי אמרי גרגשי חוי ערקי סיני ארודי צמרי חמתי. עילם אשור ארפכשד ולוד עוץ וחול וגתתר ומש אלמודד ושלף וחצרמות וירח והזורם ואוזל ודקלה ועובל ואבימאל ושבא ואופיר וחבילה ויובב. ואם יאמר לך אדם הן שבעים אומות אמור לו עשרה אבות אינן מן המנין. והן יפת גמר ויון וחם
	15		וכוש ורעמה ומצרים ושם וארם ויקטן. ושמנים פילגשים, אלו שאר אומות שנתחדשו בעולם, כגון בני קטורה ובני ישמעאל ובני נחור ועמון ומואב
קצג			ובני עשו ובני שעיר החרי ורפאים וזוזים ואמים הקני והקנזי והקדמני והפרזי והענקים והעוים והגשורי והמעכתי. כשתחשוב הכל חוץ מן האבות שבהן ימצאו שמונים. ומכולן לא בחר אלא בישראל, שנאמר "אחת היא יונתי תמתי אחת היא לאמה ברה לילדתה ראוה בנות ויאשרוה מלכות ופילגשים
	5		ויהללוה" (שה"ש ו, ט). מפני מה נתיחסו דורות הללו, להודיע לבאי העולם כח ברכתו שלהקב"ה, שהרי מכח אותה הברכה שבירכן ואמר להן "פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בר' ט, א) "פרו ורבו" כעשבי השדה ונתמלא העולם כולו בזמן מועט, שהרי הכתוב מיחסן הן ומקומותיהן וארצותן ואומותן ומשפחותן לגוייהם. וכדי לבטל דברי הזדים האומרים שהעולם קדמוני ואין לו זמן ומספר
	10		שנים לכם ייחסן הכתוב למקומותם ולשונותם למשפחתם לגוייהם. ד"א למה נתיחסו להודיעך שכשחלקו את העולם נטל הקב"ה שנים עשר ארצות והניחן לישראל. והן כנען וצידון וחת והיבוסי והאמרי והגרגשי והחוי והערקי והסיני והארודי והצמרי והחמתי. וכן הוא אומר "בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דב' לב, ח). ומה טיבן שלכנענים
	15		בתוכה, שומרי מקום הן עד שיבואו ישראל. ר' יהודה אומר הרי הוא אומר "עמד וימודד ארץ" (חבקוק ג, ו), מלמד שחלק הקב"ה את הארץ לאומות העולם בחבל המדה. ראה ויתר גוים, ראה מעשיהן שלכנענים ושאינן עומדין בשבע מצוות והתיר ממונם לישראל. הדא היא "יצב גבולות עמים למספר בני ישראל" (דב' לב, ח).
קצד			ר' שמעון בן יוחאי אומר שנים עשר ארצות ניתנו כנגד שנים עשר שבטי ישראל ולא שוו טעם פירות שבטו שלזה לטעם פירות שבטו שלזה.
רט		לך לך פתיחה מפויטת	מְרִשּׁוֹת שׁוֹמֵעַ צִעֲקַת אֲיָמָתוֹ וְעוֹנָה פְּלוּלָה מֵאֲזִין נֶאֱקָתָהּ וְעֵתָּהּ מְלוּלָה אֵלָיו תִּצָּעַק בְּכָל-עֵת וּמִשְׁמִיעַ קוֹלָהּ כִּי הוּא שׁוֹמֵרָהּ וּמְגַנָּהּ עֲזָרָה וְצִלָּהּ

		גִּאֲלָה מִצֵּעַן וְעַל אַמּוֹת שְׁבָעִים עָלָה מֵרֹאשׁ לְהוֹרָה בְּשׁוּר כִּי יָרִים דָּגְלָה נִתְנַבֵּא חֶכֶם בְּמִשְׁלוֹ עָלֶיהָ לְהַרְגִּילָהּ "אֲחֻזּוֹת לָנוּ קִטְנָה וְשָׂדִים אֵין לָהּ" (שה"ש ח, ח) כֵּן יָקִים לָהּ "הַתְּשַׁכַּח אִשָּׁה עוֹלָה" (יש' מט, טו) וַיִּשׁוּבָבָהּ לְגִבּוּלָהּ "וְחֻמַּת אִשׁ" (זכ' ב, ט) יִהְיֶה לָהּ יִזְכְּנוּ הַצּוֹר נוֹשֵׂא עוֹן וְנִפְשֵׁעַ לְהַסְתּוֹפֵף תַּחַת כְּנָפָיו וּבְצִלּוֹ לְהִשְׁתַּעֲשֵׁעַ אֵלָיו נִפְשָׁנוּ תִּשְׁבֵּר וְעֵינֵינוּ תִּישַׁע נָגִיל וְנִשְׁמַח בּוֹ וּבִישׁוּעָתוֹ נִנְשַׁע יֹסִיף לָנוּ עַל אֲנוֹת לִבֵּנוּ תִּשַׁע יִמְשַׁחֲנוּ שְׁמֶן שִׁשׁוֹן וְעֵין אוֹיְבֵנוּ יִשַׁע כִּכְתוּב "אֶהְבֶּתָּ צֶדֶק וְתִשְׁנֹא רָשָׁע" (תה' מה, ח)
רי	זה הוא שומר הכתוב	זה הוא שומר הכתוב "אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחק אלהים
5		אלוהיך שמן ששון מחביריך" (תה' מה, ח). נאמר הפסוק הזה כנגד אברהם אבינו שאהב את הקב"ה ונתקרב תחת כנפי השכינה ושנא עבודה זרה שלבית אביו, לפי שבית אביו היו עובדין עבודה זרה והיו עושים צלמים ונותנין לאברהם למכור בשוק. וכשהיה בא אדם לקנות ממנו צלם מה היה עושה? היה נוטל הקורנס בידו ומכה על ראש כל אחד ואומר לו: לזה אתה מבקש
10		או זה? וכיון שהיו רואין שהוא מכה אותן, מיד מניחין אותן והולכין להן. והיה משוטט בדעתו ואומר: עד מתי אנו משתחוין למעשה ידינו? אין ראוי לעבוד ולהשתחוות אלא לארץ שהיא מוציאה פירות והיא מחיה אותנו. כיוון שראה שהיא צריכה לגשמים ואלמלא שמים נפתחין ומורידין גשמים לא היתה מצמחת כלום, חזר ואמר: אין ראוי להשתחוות אלא לשמים. חזר
15		וראה את השמש שהיא מאירה לעולם והיא המגדלת צמחים, אמר: אין ראוי להשתחוות אלא לה. כיון שראה אותה שהיא שוקעת, אמר: אין זה אלוה. חזר וראה את הירח ואת הכוכבים שהן מאירין בלילה. אמר: לאלו ראוי להשתחוות. כיוון שעלה עמוד השחר בטלן, אמר: אין זה אלוה.

		והיה מצטער ואומר: אלמלי יש להן מנהג, מפני מה זה שוקע וזה עולה? משל
	20	למה הדבר דומה, לאחד שהיה מהלך בדרך וראה בירה גדולה וגבוהה ביותר. ביקש להיכנס לתוכה. חזר על כל צדדיה ולא מצא פתח. קרא כמה קולות ואין עונה אותו. נשא עיניו וראה כלי צמר אדומים שהן שטוחין על
ריא		הגג, אחר כך ראה כלי פשתן לבנים, אמר אותו האיש ודאי אדם יש בבירה זו ואלו לא היה בה אדם למה אלו ניטלין ואלו ניתנין. כיון שראה אותו בעל הבירה שהוא מצטער על כך אמר לו למה אתה מצטער אני הוא בעל הבירה. כך היה אברהם אבינו, כיון שראה שאלו שוקעין ואלו זורחין אמר:
	5	אלמלי יש להן מנהג לא היו כן, אין ראוי להשתחוות לאלו אלא למי שהוא מנהגן. והיה תר בדעתו לעמוד על אמתתו שלדבר, כיון שראה אותו הקב"ה שהוא מצטער, אמר לו: "אהבת צדק", אהבת לצדק את העולם, ושנאת רשעו שלעולם, חייך שאני מושחך מכל הדורות שלפניך ושל אחריך, הדא היא דכתיב "על כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחביריך" (תה' מה, ח). ואומר "אתה הוא
	10	ה' האלהים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים וג'" (נחמיה ט, ז). והינו דתנן עשרה דורות מנח ועד אברהם להודיע כמה ארך אפים לפניו שכל הדורות היו מכעיסין לפניו עד שבא אברהם אבינו וקיבל שכר כולן. ד"א זה הוא שאמר הכתוב "החכם עיניו בראשו והכסיל בחשך הולך" (קה' ב, יד), עד שבראשו שלדבר ידע מהוא סופו. אמר ר' מאיר: כהדין
	15	חבלא דרישיה וסופיה מתקין רישין. ד"א "החכם עיניו בראשו", זה אברהם אבינו שהיה מסתכל לעמוד על ראשו שלעולם. "והכסיל בחשך הולך", זה נמרוד הרשע. "וידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כולם", (שם) זה כוס המיתה שהוא מזוג לכל. "ואמרתי אני בליבי כמקרה הכסיל גם אני יקרני" (שם, טו), אמר אברהם אבינו: אני נקראתי מלך ונמרוד הרשע נקרא מלך.
	20	"ולמה חכמתי אני אז יותר" (שם)? למה נתתי את נפשי על קדושת שמו שלהקב"ה יותר ממנו? ורוח הקודש צווחת ואומרת: "כי אין זכרון לחכם עם
ריב		הכסיל לעולם" (שם, טז). למה? "בשכבר הימים הבאים הכל נשכח" (שם). למחר נכתב בתורתו "אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברם" (נח' ט, ז) או שמא הוא אומר בנמרוד "אשר בחרת" בנמרוד, הוי "ואיך ימות החכם עם הכסיל" (קה' ב, טז). ד"א "החכם עיניו בראשו", זה תלמיד חכמים שעומד במשנתו.

			"והכסיל"
	5		בחשך הולך", זה תלמיד חכמים שאינו עומד במשנתו. "וידעתי גם אני שמקרה אחד יקרה את כולם ולמה חכמתי אני אז יותר", למה נתתי נפשי על התורה יותר ממנו. ורוח הקודש צווחת ואומרת: "כי אין זכרון לחכם עם הכסיל". למה? "בשכבר הימים הבאים הכל נשכח". למחר שניכם נכנסין למקום אחד זה נשאל ומשיב וזה נשאל ואינו משיב. הוי "ואיך ימות החכם עם הכסיל".
	10		ד"א "החכם עיניו בראשו", זה שלוקח פירות מראש השנה. "והכסיל בחשך הולך", זה שאינו לוקח פירות מראש השנה. "וידעתי גם אני", כקדמאי. למה נתתי נפשי ליקח לי פירות מראש השנה, שמא אני יותר ממנו. ורוח הקודש צווחת ואומרת: "כי אין זכרון לחכם עם הכסיל", זה אוכל בזול וזה אוכל ביוקר. הוי "ואיך ימות החכם עם הכסיל".
	15	זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שאמר הכתוב "אחות לנו קטנה ושדים אין לה מה נעשה לאחותינו ביום שידובר בה" (שה"ש ח, ח). "אחות", זו תורה דכתיב "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד). "קטנה", שהיא קטנה במראה וגדולה במעשה. "ושדים אין לה", מניקי שדים אין לה, אלו בני תורה דכתיב "אילת אהבים ויעלת חן דדיה ירווך בכל עת" (משלי ה, יט). "מה נעשה לאחותינו", באלו פנים
	20		אנו מקדימין פני שכינה לא במצוותיה שלתורה. אמר להן הקב"ה: "אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף" (שה"ש ח, ט), אם מסיימין אתם את התורה ומצותיה עלו כחומה לחצים, שמקבלת החומה לחצים מבחוץ מן היורים בקשת. "נבנה עליה טירת כסף", כשם שהכסף הזה נכנס לאור ואינו חסר כך
ריג			אין ישראל חסירים במלכויות. "ואם דלת היא" (שם), אם מדלדלין ונרפין בדברי תורה, "נצור עליה לוח ארז" (שם), כשם שהצורה הזאת אין מיטשטשת כך אין בריתכם מיטשטשת. וישראל משיבין "אני חומה ושדי כמגדלות אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום" (שם, י), כביכול ראינו עצמינו כאלו לא עברו עלינו יסורין.
	5		ד"א "אחות לנו קטנה". רב פתר קרייה בעולי רגלים. "אחות לנו קטנה", אלו עולי רגלים. "קטנה", שהיו דלין באכלוסין. "ושדים אין לה", דאמר ר' ישמעאל בר אמי בשם ר' אחא חמשה דברים חסר הבית האחרון מן הראשון ואלו הן, אש מן השמים ושמן המשחה וארון ואורים ותומים ורוח הקודש. "מה נעשה לאחותינו", ביום שיגזור כורש ויאמר "מי בכם מכל עמו" (עז' א, ג), מאן
	10		דעבר יעבר ומאן דלא עבר לא יעבר. "אם חומה היא", אלו עלו ישראל כחומה מן הגולה, לא חרב בית המקדש פעם שנייה. "ואם דלת היא", אם מתרפין הן. "נצור עליה לוח ארז", מה הצורה הזאת לשעה כך היה בית שני לשעה. "אני חומה", אמר הקב"ה: אני נותן סניגור לישראל בין אומות העולם שהן משתמשין בבת קול. דתניא משמתו חגי וזכריה ומלאכי

			נסתלקה נבואה
	15		מישראל, מכאן ואילך "הט אונך ושמע דברי חכמים" (משלי כב, יז). ותאני משמתו נביאים אחרונים נסתלקה רוח הקדש מישראל, אף על פי כן היו משמיעין להן בת קול. "אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום", כדאי אני למצוא שלום. ואיזה? זה המלך המשיח. דתאני ר' שמעון: אם ראית סוס פרסי קשור בקברי ארץ
ריד			ישראל צפה לרגליו של משיח, שנאמר "והיה זה שלום אשור כי יבוא בארצו וכי ידרוך בארמנותיו והקמונו עליו שבעה רועים ושמונה נסיכי אדם" (מיכה ה, ד). "שבעה רועים", דוד באמצע אדם שת מתושלח מימינו אברהם יעקב משה משמאלו. "ושמונה נסיכי אדם", ישי שאול ושמאל עמוס צפניה
	5		חזקיה אליהו ומשיח. ד"א "אחות לנו קטנה", ר' עזריה בשם ר' יהודה ביר' סימון פתר קרייה בישראל. שעתידין אומות העולם לקטרג את ישראל ולומר לפני הקב"ה: רבונו של עולם אלו עבדו עבודה זרה ואלו עבדו עבודה זרה, אלו גלו עריות ואלו גלו עריות, אלו שפכו דמים ואלו שפכו דמים, תאמר אלו יורדין לגיהנם ואלו אין יורדין. אומר להן הקב"ה: "אחות לנו קטנה", שעושה כל שעושה ואין ממחין בידה, אף על פי שישראל מלוכלכין בעונותיהן כל השנה תשובה ויום הכפורים מכפרין עליהן, דכתיב "כי ביום הזה יכפר עליכם" (ויק' טז, ל). "אם חומה היא", אמר הקב"ה: אם מעמידין ישראל דבריהן כחומה "נבנה עליה טירת כסף" ונצילים. ואם מטלטלין דבריהן כדלת "נצור עליה לוח ארז",
	10		מה צורה זו אף על פי שמשטשטשת, מקומה ניכר כך אף על פי שישראל חטאו זכותן ניכרת. וישראל אומרי: "אני חומה", שמעמידין דברינו כחומה. "ושדי כמגדלות", שהעמדנו כתות שלצדיקים. "אז הייתי בעיניו" לפי שאומות העולם אומרי: אם כן למה הגלה אתכם מארצכם וישראל משיבין אותן: לטובתנו אף על פי כן עתידין אנו לחזור לארצנו בשלום.
	15		מה צורה זו אף על פי שמשטשטשת, מקומה ניכר כך אף על פי שישראל חטאו זכותן ניכרת. וישראל אומרי: "אני חומה", שמעמידין דברינו כחומה. "ושדי כמגדלות", שהעמדנו כתות שלצדיקים. "אז הייתי בעיניו" לפי שאומות העולם אומרי: אם כן למה הגלה אתכם מארצכם וישראל משיבין אותן: לטובתנו אף על פי כן עתידין אנו לחזור לארצנו בשלום.
	20		ד"א "אחות לנו קטנה". ר' יוחנן פתר קרייה באברהם אבינו. "אחות", זה אברהם שאיחה את כל באי העולם לעשות רצונו שלהקב"ה. בר קפרא
רטו			אומר: כאדם שמאחה את הקרע. "קטנה", שכשהיה קטן עסק במצוות, לפי שבן שלש שנים הכיר אברהם את בוראו. הדה היא דכתיב "עקב אשר שמע אברהם בקלי" (בר' כו, ה), מנין עקב. "ושדים אין לה", שלא היה לו לא מלמד ולא מורה דרך האמת אלא הוא מדעתו ובלבו היה מהרהר ביום
	5		ובלילה עד שעמד על אמתתו שלדבר. ועליו אמר שלמה "מדרכיו ישבע סוג לב" (משלי יד, יד). "מה נעשה לאחותינו", לכשיגזור נמרוד להפילו לכבשן האש? "אם חומה היא", אמר הקב"ה: אם מעמיד אברהם את דבריו

			כחומה. "נבנה עליה טירת כסף", מה הכסף הזה נכנס לאור ואינו חסר כך אברהם נכנס לכבשן האש ויצא שלום. "ואם דלת היא", אם מטלטל דבריו כדלת, "נצור
	10		עליה לוח ארז", מה צורה זו אינה מתקיימת עליו אלא לשעה, כך איני מתקיים עליו אלא לשעה. באותה שעה אמר אברהם: "אני חומה", אני מעמיד דברי כחומה. "ושדי כמגדלות", שאני עתיד להעמיד כתות כתות שלצדיקים כיוצא בי, כגון חנניה מישאל ועזריה. "אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום", אמר לו הקב"ה: כשם שירדת לכבשן האש בשלום כך אני מעלה אותך בשלום.
	15		הדא היא דכתיב "כי תעבור במים אתך אני ובנהרות לא ישטוף" (יש' מג, ב). ואומר: "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בר' טו, ז).
רכ	5	זה הוא שאמר הכתוב	"ואת הנפש אשר עשו בחרן". זה הוא שאמר הכתוב "ואהבת את ה' אלהיך (דב' ו, ה). רבנן אמרי: אהביהו על הבריות כאברהם אביך, שנאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן". אמר ר' אלכסנדר: והלא אם מתכנסין כל באי העולם לברות יתוש אחד ולהכניס בו נשמה אינן יכולין, אלא מלמד שהיה אברהם מגייר ומכניס תחת כנפי השכינה, לכך נקרא "זרע אברהם
	10		אוהבי (יש' מא, ח). ד"א "ואת הנפש אשר עשו". אמר ריש לקיש כל המעשה את חבריו לדברי תורה מעלה עליו הכתוב כאלו עשאו. דכתיב "ואת הנפש אשר עשו" ולא כתיב אשר לימדו בחרן. אמר רב הונא אברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים. אמר ר' אלכסנדר כל העוסק בתורה לשמה
	15		משים שלום בפמליא שלמעלה ובפמליא שלמטה, שנאמר "או יחזיק במעוזי יעשה שלום לי שלום יעשה לי" (יש' כז, ה). רבי אומר כאלו בונה פלטורין שלמעלה ופלטורין שלמטה, שנאמר "ואשים דברי בפך ובצל ידי כסיתיך
רכא			לנטע שמים וליסוד ארץ" (יש' נא, טז). ר' יוחנן אומר אף מגין על כל העולם כולו, דכתיב "ובצל ידי כסיתיך". ר' יהושע בן לוי אומר אף מקרב את הגאולה, שנאמר "ולאמר לציון עמי אתה" (שם).
רלב	17	זה הוא שאמר הכתוב	"ובארבע עשרה שנה בא כדרלעמר" זה הוא שאמר הכתוב "לך עמי בא בחדריך וסגור דלתך בעדיך חבי כמעט רגע עד יעבר זעם" (יש' כו, כ). אין לך מי שעמד כנגד השעה אלא ונדחק וכל הנותן מקום לשעה שעה חוזרת וניתנת בידו. תדע לך הרי אברהם אבינו שברח מפני נמרוד ונתן מקום לשעה חזרה שעה ונתנה אותן בידו ונטל בזה שעה עשר מלך, לפי שאמרפל וחביריו נלחמו עם מלך סדום וחביריו ונצחום ונטלו את בזהם ובא אברהם אבינו ונצחם ונטל את בזהם נמצא נטל בזה תשעה מלכים. ולא עוד אלא כשהיו באין בדרך להלחם עם מלך סדום הרגו שבעה מלכים בדרכם ונטלו את בזהם, דכתיב "ובארבע עשרה שנה וגו' ויכו את רפאים בעשתרות קרנים ואת הזוזים בהם ואת האימים בשוה קריתים. ואת החרי

			בהררם שעיר עד איל פארן אשר על המדבר. וישבו ויבואו אל עין משפט היא קדש ויכו את כל שדה העמלקי וגם את האמרי הישב בחצצן תמר". נמצא נטל בזה ששה עשר מלכים.
רמב	15	זה הוא שאמר הכתוב	"אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברם במחזה לאמר" זה הוא שאמר הכתוב "אז דברת בחזון לחסידיך" (תה' פט, כ). תניא בעשרה לשונות נקראת נבואה. ראייה שנאמר "היש בזה הרואה" (ש"א ט, יא). צפייה שנאמר "צופה נתתיך" (יח' ג, יז; שם לג, ז). משל שנאמר "משלי שלמה" (משלי א, א). מליצה שנאמר "מליצי רעי (איוב טז, כ). רוח הקדש שנאמר
	20		"ורוח קדשך אל תקח ממני" (תה' נא, יג). נבואה שנאמר "נביא אקים להם" (דב' יח, יח).
רמג			חזון שנאמר "חזון ישעיהו בן אמוץ (יש' א, א). משא שנאמר "המשא אשר חזה חבקוק" (חב' א, א). הטפה שנאמר "ולא תטיף על בית ישחק" (עמ' ז, טז). חידה שנאמר "בן אדם חוד חידה" (יח' יז, ב). איזה הוא שדיבר עמו הקב"ה בחזון תחלה, זה אברהם שנאמר "היה דבר ה' אל אברם
	5		במחזה". ומה אמר לו באותה שעה? "כה יהיה זרעך" (בר' טו, ה) ככוכבים. מהוא "כה יהיה", וכי תעלה על דעתך שברכה שבירכו הקב"ה "כה יהיה זרעך" ככוכבים? והלא כבר אמור, אלא כך אמר לו: לא יפסקו מבניך כיוצא בך, כדרך שאתה אברהם חגרת מתניך ועמדת לפני בתפלה ובקשת רחמים על בריותי כך לא יפסקו מבניך ומבני בניך כיוצא בך. היה ר' שמואל בר נחמני מושלו:
	10		משל למה הדבר דומה, לאדם שהיה מהלך במדבר בשרב והיתה נפשו מתעלפת עליו מתוך רעב וצמא. מצא אילן אחד שצלו נאה ופירותיו מתוקין ומעין שלמים מושך תחתיו. אכל אותו אדם מפירותיו ושתה מים מאותו מעין שתחתיו וישב בצלו ונתקוררה דעתו עליו. כיון שעמד אותו אדם לילך לדרכו אמר לו לאותו אילן באיזו ברכה אברכך. אומר לך יהיו פירותיך
	15		מתוקים, הרי פירותיך מתוקים. אומר לך יהא צלך נאה, הרי צלך נאה. אומר לך יהא מעין שלמים נמשך מתחתך, הרי מעין שלמים נמשך מתחתך. אלא ברכה זו שאני מברכך, שכל נטיעות שנוטלין ממך ונוטעין במקומות אחרים יהיו מצליחין כמותך. כך אמר הקב"ה לאברהם: באיזו ברכה אברכך, אם בכסף וזהב, כבר בירכתיך בו, דכתיב "ואברם כבד מאד במקנה בכסף
	20		ובזהב" (בר' יג, ב). ואם אברכך בכל הטובות כולן, כבר בירכתיך בכל, דכתיב "וה' ברך את אברהם בכל" (בר' כד, א). אלא ברכה זו שאני מברכך שלא יפסקו מבניך ומבני בניך דוגמה שלך עד סוף כל הדורות שכן עומדין
רמד			בפרצות ומבקשין רחמים על בריותי. הדא היא דכתיב "אז דברת בחזון לחסידיך ותאמר שויתי עזר על גבור" (תה' פט, כ). מהו "שויתי עזר על גבור" אלו הצדיקים שנעשין להן לישראל עזר על גבור העולמים בשעה שהוא כועס על בריותיו. אמר ר' אבהו: הרי הוא אומר "אמר אלהי ישראל

			לי דבר
	5		צור ישראל" (ש"ב כג, ג). וכי מה ראה דוד לומר כך וכי שתי רשיות הן? אלא כך אמר דוד: אמר לי אלהי ישראל ומה דבר צור ישראל? אני מושל באדם שלטוני על כל באי העולם ואין כל בריה ממחה על ידי, אבל צדיק מושל יראת אלהים. צדיקים הן יכולין לשלוט בגזירתי ולמחות על דברי, שאין הקב"ה עושה דבר בעולמו עד שמגלה אותו לצדיקים, שנאמר "כי לא יעשה
	10		ה' אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" (עמ' ג, ז), כדי שיכירו ויבקשו עליהן רחמים, דכתיב "ואומר ה' חדל נא מי יקום יעקב כי קטן הוא" (עמ' ז, ה) וסמך ליה "ניחם ה' על זאת גם היא לא תהיה" (שם, ו). "הרימותי בחור מעם" (תה' פט, כ), זה אברהם דכתיב ביה "אתה הוא ה' האלהים אשר בחרת באברהם" (נח' ט, ז).
רנח	11	זה הוא שאמר הכתוב	"ודור רביעי ישובו הנה" זה הוא שאמר הכתוב "קורא הדורות מראש" (יש' מא, ד), מלמד שזימן הקב"ה לדור חייב שיבואו בו ישראל כדי ללכת שונאיהן ולא ישאירו מהן שריד ופליט. הדא היא דכתיב "כי לא שלם עון האמרי". ועליהן הכתוב אומר "במלאת ספקו יצר לו כל יד עמל
	15		תבואנו" (איוב' כ, כב), שהאריך להן הקב"ה עד שנתמלא התרקב ודנן כאחת על הכל, כדי שלא תהא להן תקומה. אבל בישראל מהוא אומר, "על כן אפקוד עליכם את כל עונותיכם" (עמ' ג, ב). פוקד עליהן ראשון ראשון כדי שלא ימקו בעונותם וזו מדת רחמים היא לישראל.
רסט	10	זה הוא שאמר הכתוב	ויהי אברהם בן תשעים שנה". זה הוא שאמר הכתוב "זכר לעולם בריתי דבר צוה לאלף דור. אשר כרת את אברהם ושבעתו לישחק ויעמידה ליעקב לחק לישראל, ברית עולם" (תה' קה, ח-י). בוא וראה כמה חמורה מילה דתאני דבי ר' אליעזר: מיום שברא הקב"ה את העולם גזר עליו שיתקיים אלף דור בלא מילה כיון שבאו דור המבול והשחיתו מעשיהן
	15		איבדן. לאחר עשרה דורות שוב באו דור הפלגה וקלקלו יתר מן הראשונים ובלבלן. כיון שבא אברהם אבינו וראה אותו הקב"ה שהוא הולך בתמימות ובישרות לבב אמר: לזה ראוי שתנתן על ידו מצות מילה מיד נגלה עליו הקב"ה ואמר לו: "אני אל שדי", אמר לו: אם מקבל אתה עליך ברית מילה מוטב ואם לא אני אומר לעולם דאי ויחזור לתוהו ובוהו. הדא היא דאמר
רע			רבנן: אלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר "אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי" (יר' לג, כה). איזו ברית? שהיא נוהגת ביום ובלילה, הוי אומר זו ברית מילה. "התהלך לפני והיה תמים". גדולה מילה שלא נקרא אברהם
	5		אבינו תמים עד שמל, שנאמר "והיה תמים". ר' ישמעאל אומר: גדולה מילה ששלש עשרה בריתות נכרתו עליה. ר' יוסי אומר: גדולה מילה שחייבין

			עליה כרת ודוחה את השבת.
רעג		זה הוא שומר הכתוב	"ויאמר אלהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמר". זה הוא שומר הכתוב "לכל זמן (קה' ג, א). זמן היה למילה שתנתן על ידי אברהם אבינו. "ועת לכל חפץ תחת השמים" (שם), זה זמן מתן תורה על ידי משה רבינו. אמר ר' ביבי: חפץ שהיה למעלה מן השמים ניתן למטה מן השמים.
	5		אימתי, "בחדש השלישי" (שם' יט, א).
רפב		וירא אליו ה' פתיחה מפויטת	אָפֶתַח פִּי בְרָשׁוֹת קוֹנֵי מַלְכֵי וּקְדוּשֵׁי אוֹדָה לוֹ בְּכָל-פֶּתִי וּבְטוֹב רַחֲשֵׁי אֲשָׁאֵלָה מִמֶּנּוּ בְרוּם קוֹלִי וּבְצוּק לִחְשֵׁי יִצְיִץ נִזְרֵי בְקָרוֹב וְיִזְרִיחַ שְׁמִי יְקוֹמֵם נְפִילֹת סִכְתָּנוּ וְיִפְרִיחַ שְׁרָשֵׁי יָרֵם קָרוֹן לְעֵמּוֹ בְּבִנְיָן מְקַדְשֵׁי יִטְעֲנוּ כִימֵי קֶדֶם וְאֵל-יֹסִיף לְנַתְשֵׁי יַחְיִינוּ מִיּוֹמִים וּבִיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יִקְמְנוּ וְנִתְחַיֶּה לְפָנָיו וְהַמְנֹת יִשִּׂיא יִקְיָם לָנוּ אֵל-תִּירָאִי כִּי-לֹא תִבּוֹשֵׁי וְנַעַן וְנֹאמַר בְּרוּךְ אַתָּה ה'שֵׁם כְּבוֹדִי וּמְרִים רֹאשִׁי הִלְלוּ אֶת-יְיָ כָּל קֹהֵל הַמּוֹנֵי גִּדְּלוּ רוּמָמוֹ יַחַד כָּל-עַדְת צִיר אֱמוּנֵי קִדְשׁוֹ יִתְדוּ נִשְׂאוּ שְׁמוֹ נִעְרֵי וְזִקְנֵי שִׁפְכוּ לִבְבָּכֶם לְפָנָיו דֹּר בְּמַעוֹנֵי תָּנוּ יָד לְסִלָּח וּמוֹצִיא לְאוֹר דִּינֵי זָכְרוּ בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר פָּרַת לְרֹאשׁ אֵיתָנִי הִבִּיטוּ אֶל אֲבֹרֵהֶם אֲבִיכֶם בְּנֵי נַאֲמָנִי וְאֵל שְׁרֵי תַחֲוֹלְלָכֶם מִבְּרַכַּת יְיָ אֲשֶׁרִיָּהֶם וְאֲשֶׁרִי כָל-עוֹשֵׂי רְצוֹנִי כְּכַתוּב עַל-יְדֵי רֹאשׁ קִצִּינִי

			אֲשֶׁר־אִישׁ יֵרָא אֶת יְיָ (תה' קיב, א)
רפג	זה הוא שומר הכתוב	זה הוא שומר הכתוב	זה הוא שומר הכתוב "אשרי איש ירא את ה'" (תה' קיב, א). נאמר הפיסוק
5			הזה כנגד אברהם אבינו שהיה ירא חטא ביותר, דכתיב "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה" (בר' כב, יב). "במצותיו חפץ מאד (תה' שם), שהיה רץ אחר מצותיו שלהקב"ה בשמחה ובנפש חפצה, לא לקבל שכר ולא כדי שלא תגיע עדי פורענות, אלא מאהבה. שכן את מוצא בשעה שצוהו הקב"ה על המילה בזקנותו לא נתעכב בדבר ולא הרגה לא בשכר
10			ולא בצער אלא עשה דברים לשמן, דכתיב "ויכל לדבר אתו וגו' וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה" (בר' יז, כב-כג), באותו היום עצמו. ומה שכר נטל על כך, "גבור בארץ יהיה זרעו" (תה' קיב, ב). אין גבורה אלא בתורה, דכתיב "ברכו ה' מלאכיו גבורי כח עושי דברו" (תה' קג, כ). וכי איזו גבורה את מוצא, יצחק בן שבע ושלשים שנה כבש יצרו ונעקד לפני יוצרו,
15			אית לך גבורה רב מדא. הינו דכתיב "ומושל ברוחו מלוכד עיר" (משלי טז, לב). "דור ישרים יבורך" (תה' קיב, ב), אלו שלשה אבות שיישרו העולם וייחדו שמו שלהקב"ה ברבים, לכך ייחל הקב"ה שמו עליהן לדורות, דכתיב "אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" (שם' ג, טו; שם' ד, ה). ומה שכר נטל יצחק על כך, "הון ועושר בביתו" (תה' קיב, ג), דכתיב "ויגדל האיש וגו'" (בר' כו, יג).
20			"וצדקתו עומדת לעד" (תה' שם), זו צדקה וחסד שצוה בה אברהם אבינו, דכתיב "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו" (בר' יח, יט), לכך זכותם עומדת לדורות, דכתיב "ושמר ה' אלהיך לך את הברית ואת החסד אשר נשבע לאבתך" (דב' ז, יב). "זרח בחשך אור לישירים" (תה' קיב, ד), אלו
רפד			האבות שראו שכינתו שלהקב"ה עין בעין. ביעקב מנין, דכתיב "וירא אלהים אל יעקב עוד בבאו מפדן אדם" (בר' לה, ט). ביצחק מנין, דכתיב "וירא אליו ה' בלילה ההוא ויאמר אל תרד מצרימה" (בר' כו, ב; כד). באברהם מנין, ממה שקרינו בענין "וירא אליו ה' באלני ממרא"
5	זה הוא שומר הכתוב	זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שומר הכתוב "פחדו בציון חטאים אחזה רעדה חנפים מי יגור לנו אשר אוכלה מי יגור לנו מוקדי עולם. הולך צדקות ודובר מישרים" (יש' לג, יד-טו). "פחדו בציון חטאים אחזה רעדה חנפים". אמר ר' ירמיה למה הדבר דומה, לשני תינוקות שהיו בבית הספר, זה לוקה וזה מרתית, כך כיון שלקו החטאים רעדו החנפים. מאי חנפים, אלו שמחנפין לבריות ולובשין
10			כלים צבועין. ר' יוחנן אומר כל חנופה האמורה במקרא במינים הכתוב מדבר ובנין אב שבכולן אחזה רעדה חנפים. ואומר "כי מאת נביאי ירושלם יצאה חנופה לכל הארץ" (יר' כג, טו). ר' חונא בשם ר' יהודה ביר' סימון

		אמר, כתיב "פחדו בציון חטאים" וכתיב "ופחדו אל ה' ואל טובו" (הושע ג, ה). למה הדבר דומה, ללסטים שמרד במלך אמר המלך כל מי שהוא תופסו	
	15	אני נותן לו פרוקפי, עמד אחד ותפסו, אמר המלך ישמרו שניהן עד שיפקדו. היה זה מתפחד איזה דין המלך דן אותו וזה מתפחד איזה פרוקפי המלך נותן לו. כך לעתיד לבוא ישראל מתפחדין, דכתיב "ופחדו אל ה' ואל טובו" (הושע ג, ה). ואומות העולם מתפחדין, דכתיב "פחדו בציון חטאים". "מי יגור לנו אש אוכלה" (יש' לג, יד), זו אשה שלגיהנם שנידונין בה הרשעים לעתיד לבוא, דכתיב "לכן יהיו כקש	
	20	אש אכלתם" (עיין יש' מז, יד). "מי יגור לנו מוקדי עולם", אמר ר' יהודה ביר' סימון למה קרוא אותן מוקדי עולם, שאלו ניתנה להן רשות היו מוקדין את	
רפה		העולם כולו על יושביו בשעה קלה. ומי ניצל מהם, כל מי שקיים מה שכתוב כאן כמו שקיים אברהם אבינו. ומהוא זה שכתוב כאן, "הולך צדקות" (יש' לג, טו), זה אברהם אבינו דכתיב "למען אשר יצוה את בניו וג' לעשות צדקה ומשפט" (בר' יח, יט). "ודובר מישרים" (יש' לג, טו), זה אברהם, דכתיב "חלילה לך מעשות כדבר הזה" (בר' יח, כה)	
	5	"מואס בבצע מעשקות" (יש' לג, טו), זה אברהם, דכתיב "הרימתי ידי אל ה'" (בר יד, כב). "נוער כפיו מתמוך בשחד" (יש' שם), זה אברהם, דכתיב "אם מחוט ועד שרוך נעל" (בר' יד, כג). "אוטם אזהו משמוע דמים" (יש' שם), זה אברהם, דכתיב "אל נא תהי מריבה" (בר' יג, ח). "ועוצם עיניו מראות ברע" (יש' שם), זה אברהם, דכתיב "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את (בר' יב, יא),	
	10	דבדידיה נמי לא אסתכל. "הוא מרומים ישכון" (יש' לג, טז), זה אברהם, דכתיב "ויוצא אתו החוצה ויאמר הבט נא השמימה" (בר' טו, ה). אמר ר' יצחק בשם ר' נתן העלה אותו הקב"ה לאברהם למעלה מכיפת הרקיע ואמר לו הבט נא. "מצדות סלעים משגבו" (יש' שם), אלו ענני כבוד שהיו מקיפין אותו, דכתיב "ויעל אלהים מעל אברהם" (בר' יז, כב). "לחמו	
	15	נתן" (יש' לג, טז), דכתיב "ואקחה פת לחם" (בר' יח, ה). "מימיו נאמנים" (יש' לג, טז), דכתיב "יקח נא מעט מים" (בר' יח, ד). "מלך ביפיו תחזינה עיניך" (יש' לג, יז), זה שקרינו בענין "וירא אליו ה'". ר' מיאשא בנו שלר' יהושע בן לוי אומר כל הרואה דבר ערוה באשה ומעלים עיניו ממנה זוכה ומקביל פני שכינה, דכתיב "ועוצם עיניו מראות ברע" (יש' לג, טו) וסמך ליה "מלך ביפיו תחזינה עיניך".	
	20	ד"א זה הוא שאמר הכתוב "ואחר עורי נקפו זאת ומבשרי אחזה אלוה" (איוב יט, כו).	זה הוא שאמר הכתוב
רפו		אמר אברהם אחר שמלתי עצמי הרבה גרים באו להידבק בזאת, שנאמר "זאת בריתי אשר תשמרו" (בר' יז, י). "ומבשרי אחזה אלוה", אלמלא לא עשיתי כן מאיכן הקב"ה נגלה עלי, אלא כיון שמלתי נגלית עלי שכינה,	

		דכתיב "בעצם היום הזה נמול אברהם" (בר' יז, כו) וסמיך ליה "וירא אליו ה'". ד"א
	5	אמר אברהם עד שלא מלתי היו העוברין והשבין באין אצלי תאמר משמלתי אינן באין, אמר לו הקב"ה עד שלא מלתה היו בני פלגים באין אצלך משמלת אני ובני פימליא שלי נגלה עליך, דכתיב "וירא אליו ה'". תאנא אותו היום יום שלישי למילה היה והיה מצטער יותר מדאי, שכל החליים מכבידין ביום השלישי דכתיב "ויהי ביום השלישי בהיותם
	10	כאבים" (בר' לד, כה). אמר הקב"ה למלאכי השרת בואו ונבקר את אברהם. מיכן שגדול ביקור חולים לפני הקב"ה ומיכן למדנו לביקור חולים מן התורה. תאנא ביקור חולים אין לו שיעור. סבר רב יוסף למימר אין שיעור למתן שכרו. אמר ליה אביי וכל המצוות מאי אית שיעור למתן שכרן והא תנן הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה שאין אתה יודע מתן שכרן שלמצוות.
	15	ואמר מר הוי זהיר במצות עשה שמצות עשה אין לה שיעור. אלא אמר אביי מאי אין לה שיעור, לא שנא גדול אצל קטן ולא שנא קטן אצל גדול. רב אמר מאי אין לה שיעור ואפלו כמה פעמים ביום. תניא נמי הכי ביקור
רפז		חולים אין לו שיעור, אפלו גדול אצל קטן וקטן אצל גדול ואפלו מאה פעמים ביום. אמר רב המבקר את החולה ניצל מדינה שלגיהנם, שנאמר "אשרי משכיל אל דל ביום רעה ימלטהו ה'" (תה' מא, ב). ואין רעה אלא גיהנם, שנאמר "וגם רשע ליום רעה" (משלי טז, ד). ואין דל אלא חולה, שנאמר
	5	"מדלה יבצעני" (יש' לח, יב). ואי בעית אימא מהכא "מדוע אתה ככה דל בן המלך" (ש"ב יג, ד). ומה שכרו בעולם הזה, אמר ר' יהושע בן לוי זוכה לארבע ברכות הללו, שנאמר "ה' ישמרהו ויחייהו ואושר בארץ ואל תתנהו בנפש איביו" (תה' מא, ג), רבא אמר "ישמרהו" מיצר רע. "ויחייהו" מן היסורים, "ואושר בארץ", שיהיו בני אדם מתברכין בזרעו, "ואל תתנהו בנפש איביו", שלא
	10	יזדמנו לא רעים כריעי רחבעם שחלקו את מלכותו. תניא ר' שמעון בן אליעזר אומר אם יאמרו לך זקנים סתור ונערים בנה סתור ואל תבנה, שבנין נערים סתירה וסתירת זקנים בנין. מעשה באחד מתלמידיו שלר' עקיבה שחלה ונטה למות נכנס ר' עקיבה וביקרו. כיון שראת פונדקיתו אמרה מאי חשיב כולי האי, מאלתר אחימת
	15	ליה חמין וטרחת ביה ואיתסי. נכנס ר' עקיבה ודרש כל מי שאינו מבקר את
רפח		החולה כאלו נוטל נשמתו ממנו. כי אתא רב דימי אמר כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה וכל שאינו מבקר גורם לו שימות. אמר רב אחא ביר' חנינה כל המבקר את החולה נוטל אחד מששים מצערו. אמר ליה אביי לרבא ליעיילו שתין ולוקמוה, אמר ליה כעיסוריא אתא דבי רבי ובבני

	5	גילו דהוא אוהבו כנפשו. תניא ר' יוסי בן פרטא אומר משום ר' אליעזר אין מבקרין לא חולי מעים ולא חולי העין. חולי מעים בשלמא משום כיסופא, אלא חולי העין מאי, משום דבורא, דאמר רב יהודה דבורא קשי לעינא ומעלי לאישתא. אמר רב ששת בריה דרב אידי לא ליסעוד איניש קצירא לא בתלת שעי קמייתא ולא בתלת שעי בתרייתא דיומא דלא ליסח דעתיה	
	10	מרחמי. תלת שעי קמייתא רויחא דעתיה. בתרייתא תקיף חולשיה. במתניתא תנא כל הנכנס לבקר את החולה לא ישב לא על גבי כסא ולא על גבי ספסל אלא מתעטף ויושב לפניו. ולא ישב מראשותיו, מפני שהשכינה למעלה ממראשותיו שלחולה, שנאמר "ה' יסעדנו על ערש דוי" (תה' מא, ד). אמר רבא אמר רב מנין שהקב"ה זן את החולה, שנאמר "ה' יסעדנו על ערש	
	15	דוי" (שם). ואמר רבא אמר רב מנין שהשכינה למעלה ממראשותיו שלחולה, שנאמר "ה' יסעדנו על ערש דוי" (שם). אמר ר' אלכסנדר אמר ר' יהושע בן לוי	
רפט		גדול נס שעושין לחולה יותר מן הנס שנעשה לחנניה מישאל ועזריה, דאלו התם אש שלהדיוט והכל יכולין לכבותה ושלחולה אש שלשמים היא מי יוכל לכבותה. ואמר ר' אלכסנדר אין חולה עומד מחליו עד שמוחלין עונותיו, שנאמר "הסולח לכל עונכי הרופא לכל תחלואיכי" (תה' קג, ג). רב	
	5	המנונא אמר אף חוזר לנערותו, שנאמר "רטפש בשרו מנוער ישוב לימי עלומיו" (איוב לג, כה)	
שיג	12	"חלילה לך מעשת כדבר הזה" (בר' יח, כה). זה הוא שאמר הכתוב "אהבת צדק ותשנא רשע" (תה' מה, ח). ר' עזריה בשם ר' אחא פתר קרייה באברהם אבינו. את מוצא עד שלא הביא הקב"ה פורענות על הסדומיין	זה הוא שאמר הכתוב
	15	אמר אבינו אברהם לפני הקב"ה רבונו שלעולם נשבעת שאין אתה מביא מבול לעולם, שנאמר "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבר מי נח" (יש' נד, ט). מבול שלמים אין אתה מביא שמא מבול שלאש אתה מביא, מה אתה מערים על השבועה, "חלילה לך מעשות כדבר הזה השפט כל הארץ לא יעשה משפט" (בר' יח, כה). אמר ר' לוי אמר לו אם משפט אתה מבקש אין עולם ואם	
שיד		עולם את מבקש אין משפט, מא את מציידי חבלא בתרין רישויי, באעי את עלמא ובעית דינא דקושטא, אם לית את מתיר ציב חד לית עלמא יכיל קאיים. אמר לו הקב"ה "אהבת צדק", אהבת לצדק את בריותי. "ותשנא רשע", ששנאת לחייבן. "על כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחביריך". מהוא מחביריך, אמר	
	5	לו הקב"ה מנח ועד אצלך לא דברתי עם אחד מהן אלא עמך אני מדבר תחלה. הדא היא דכתיב "אחר הדברים האלה היה דבר ה' אל אברהם" (בר' טו, א)	

שסב		ויהיו חיי שרה פתיחה מפויסת	מְרֻשּׁוֹת מִי שְׁאָמַר "יִצְרָף כַּמָּטָר לִקְחִי" (דברים לב, ב) אָפַתַח פִּי וְאֶצְפָּצֵף וְאֶשִׁים מִרְחוֹמֵי (עדה"כ איוב ז, יא) הוּא גָחִי מִבֶּטֶן וְעַל-שְׂדֵי אִם מִבְּטִיחִי (תה' כב, י) כֵּן יִהְיֶה בְּעֶזְרִי תָמִיד וַיַּחֲלִיף לִי כֹחִי יַעֲלֶה לִי אֲרוּכָה וּמִרְפָּא וַיַּצְלִים אֶרְחִי יָרַם קֶרֶן לְאָמִי וַיַּחֲיֵשׁ בְּבִיאת מְשִׁיחִי יִמְבֹּץ נְפֹצֵי בְּקָרוֹב וַיִּבְנֶה בֵּית מְנוּחִי יִמְבֹּל תְּפִלָּתִי בְּרִצּוֹן כְּאִשִּׁי וַיַּחֲוִיחֵי אֶפְקִידוֹ רֹחוֹי יִפְדְּנִי יְיָ אֱלֹהִים גָּחִי (עדה"כ תה' לא, ו) כִּכְתוּב עַל-יְדֵי מְשִׁים צִדְקוֹ "בְּיָדְךָ אֶפְקִיד רֹחוֹי" (תה' לא, ו) יִתְבָּרֵךְ שְׁמוֹ בּוֹרֵא רוּחַ וְנִפְשׁ נִתֵּן לִיָּעַף כֹּחַ וּמִמְצִיאוֹ נִפְשׁ מִשְׁבִּיעוֹ מִמְּגֵד שְׁמֶשׁ וּמִמְּגֵד גֶּרֶשׁ (עדה"כ דברים לג, יד) נִמְצָא לוֹ בְּעֵת צָר וּלְקִרְאוֹ מִדְּרֹשׁ עוֹשֶׂה לוֹ פְּרִי מִלְמַעְלָה וּמִלְמַטָּה שְׂרָשׁ (עדה"כ מ"ב יט, ל) כֵּן יַעֲנֶנּוּ צוּרָנוּ וְאֵל לְעַד יִחְרֹשׁ יַעֲמִידֵנוּ לְפָנָיו וּמַעֲבֹדָתוֹ לֹא נִמָּשׁ יִזְרִים שְׁמֶשׁ מְשִׁיחֵנוּ בְּטָרָם בּוֹא שְׁמֶשׁ כִּכְתוּב "וַיִּזְרַח הַשֶּׁמֶשׁ וַיָּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ" (קה א, ה)
שסג	זה הוא שאמר הכתוב		זה הוא שאמר הכתוב "וזרח השמש ובא השמש ואל מקומו שואף זורח
	5		הוא שם" (קה' א, ה). ר' אחא אומר כנגד סידורו שלעולם הכתוב מדבר, שאין הקב"ה מעביר דבר מן העולם עד שהוא מעמיד אחר כמותו. תדע לך שהוא כן ברא הקב"ה שני מאורות חמה ולבנה, עד שלא יכבה אור הלבנה זרח אור החמה ועד שלא יכבה אור החמה זרח מאור הלבנה. במקום שהיא שואפת שם היא זורחת, שנאמר "ואל מקומו שואף זורח הוא
	10		שם" (קה' א, ה). תנו רבנן כיצד חמה מהלכת ברקיע, ר' יונתן אומר כקלע זה שלספינה. ר' יצחק בר נחמן אומר יכול הוא גלגל החמה לעלות בשעתו ולשקוע בשעתו, אלא שהקב"ה מצווה עליו בכל שעה ואומר לו בעונה

		פלונית תהא במקום פלוני. ומה טעמיה, "ואל מקומו שואף". מאי משמע דהאיי שואף לישנא דדוחקא הוא, כדאמר ר' שמעון בן לקיש "שמעו זאת השואפים אביון" (עמוס ח, ד),
15		דדחקין מסכינא. "הולך אל דרום וסובב אל צפון" (קה' א, ו), ר' ירמיה בן אלעזר אומר שמונה מלאכים מסורין לו לגלגל חמה, ארבעה מלפניו וארבעה מאחוריו. שמלפניו כדי שלא יקפוץ את העולם וארבעה שמאחוריו כדי שלא יחזור לאחוריו. הדא היא "הולך אל דרום וסובב אל
שסד		צפון. סובב סובב הולך הרוח" (קה' א, ו). למה, כנגד מזרח ומערב. "ועל סביבותיו שם הרוח" (שם), ממקום שפוסק שם הוא מתחיל. הא כיצד, בתקופת תשרי מתחיל בחלק מערבי דרומי, מאזנים עקרב קשת. בתקופת טבת מתחיל מחלק דרומי מזרחי, גדי דלי דגים. בתקופת ניסן מתחיל מחלק מזרחי צפוני,
5		טלה שור תאומים. בתקופת תמוז מתחיל מחלק צפוני מערבי, סרטן אריה בתולה. ובתקופת תשרי חוזר לחלק מערבי דרומי. שלוש מאות ושישים וחמש חלונות יש ברקיע, מאה ושימונים ושנים במזרח ומאה ושימונים ושנים במערב ואחד באמצע, שבה יוצא מתחלתו ובה יוצא באחד בתקופת תמוז. תאני באחד בתקופת תמוז אין צל לכל בריה, דכתיב "ואין נסתר מחמתו (תה' יט, ז).
10		ובאחד בתקופת תמוז בשש שעות אין צל לכל בריה וכל אשר נשמה באפו נתון תחת גלגל חמה וגלגל חמה כנגד כל הישוב, היך דאת אמר "ואין נסתר מחמתו" (שם). ר' שמואל חתניה דר' חנינה חברהון דרבנן אמר נאמר כאן "סובב סובב" ארבעה ונאמר במזבח "סביב סביב" ארבעה (עיין דה"ב ד, ב-ג), מה סביב האמור במזבח ארבע קרנות יש למזבח, אף סובב האמור כאן
15		ארבעה מלאכים מסורין לו. תנו רבנן כיצד חמה שוקעת, ר' סימון אומר מנגנויות וחבלים יש לו בשעה שהוא מבקש לשקוע הן מרפין לו והוא שוקע, היך דאת אמר "הנה רפה היום לערוב" (שופ' יט, ט). ר' ברכיה אומר כהדא אלפי דמיסרמנטיה,
שסה		דאמר רב הלל הדא אלפא דמיסרמנטיה שלש מאות ושישים וחמשה חבלים יש לה כמנין ימות החמה והיא פורשת בשלשה קלעים. כיצד חמה שוקעת, ר' יהודה ביר' אלעאי אומר מאחורי כיפה ולמעלה. ורבנן אמרי מאחורי כיפה ולמטה. אמר ר' נתן נראין דברי ר' יהודה ביר' אלעאי בימות הקיץ,
5		שכל העולם כולו רותח ומעינות צוננים. ונראין דברי חכמים בימות החורף, שכל העולם כולו צונן ומעינות פושרין. תאנא בשם ר' נתן נרתק יש לו לגלגל החמה ברקיע, דכתיב "לשמש שם אהל בהם" (תה' יט, ה) ובריכה שלמים לפניו ובשעה שהוא יוצא לעולם הוא מיתש את כוחו בה כדי שלא ילהט את העולם, שאלולי כן היה מרתיח את העולם. אבל לעתיד לבוא
10		הוא מערטלו מנרתיקו והוא מלהט את הרשעים, דכתיב "כי הנה יום בא בוער כתנור והיו כל זדים וכל עושי רשעה קש ולהט אותם היום הבא"

			(מלאכי ג, יט). ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש דאמרי תרויהו אין גיהנם לעתיד לבוא, אלא יום הוא שמלהט את הרשעים. הדא היא דכתיב "ולהט אותם היום הבא". ורבנן אמרין יש גיהנם לעתיד לבוא, הדא היא דכתיב "נאם ה'
		15	אשר אור לו בציון ותנור לו בירושלם" (יש' לא, ט). אמר ר' יהודה ביר' אלעאי לא יום הוא ולא גיהנם היא אלא אש יוצאה מגופו שלרשע ושורפתו הדא היא דכתיב "תהרו חשש תלדו קש רוחכם אש תאכלם" (יש' לג, יא) ד"א "וזרח השמש ובא השמש" לא היה למקרא לומר אלא ובא השמש וזרח השמש, אלא לא בא הכתוב ללמד אלא על הצדיקים שהן יסודותיו
שסו			שלעולם, שאין נפטר צדיק מן העולם עד שעומד אחר כמותו, כדאמר ר' אבא בר כהנא אין הקב"ה משקיע שמשו שלצדיק עד שמזריח שמשו שלצדיק אחר. תדע לך עד שלא שקעה שמשו שלאדם הראשון זרחה שמשו שלחנוך. לא שקעה שמשו שלחנוך עד שזרחה שמשו שלמתושלח.
		5	עד שלא שקעה שמשו שלמשה זרחה שמשו שליהושע, דכתיב "קח לך את יהושע ואצוננו" (עיין במ' כז, יח). עד שלא שקעה שמשו שליהושע זרחה שמשו שלעתניאל בן קנז, דכתיב "וילכדה עתניאל בן קנז" (יה' טו, יז). עד שלא שקעה שמשו שלעלי זרחה שמשו שלשמואל הרמתי, דכתיב "ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שכב בהיכל ה'" (ש"א ג, ג). עד שלא שקעה שמשו
		10	שלאליהו זרחה שמשו שלאלישע, דכתיב "ואת אלישע בן שפט תמשח לנביא תחתיו" (מ"א יט, טז). ביום שמת ר' עקיבה נולד רבינו הקדוש וקראו עליו המקרא "וזרח השמש ובא השמש". יום שמת רבינו הקדוש נולד רב אדא בר אהבה וקראו עליו "וזרח השמש ובא השמש". יום שמת רב אדא בר אהבה נולד רב אבון וקראו עליו "וזרח השמש וגו'". יום שמת רב אבון
		15	נולד אבא הושעיה וקראו עליו "וזרח השמש וגו'". יום שמת אבא הושעיה נולד הושעיה בריה וקראו עליו "וזרח השמש". וכן את מוצא בנשים הצדיקות, עד שלא שקעה שמשה שלשרה זרחה שמש שלרבקה. מנין ממה שקרינו בענין "ויהיו חיי שרה" ומה כתיב למעלה ממנו "ובתואל ילד את רבקה". הוי "וזרח השמש ובא השמש".
	זה הוא שאמר הכתוב	20	"ויהיו חיי שרה". זה הוא שאמר הכתוב "חיים שאל ממך נתתה לו ארך ימים עולם ועד" (תה' כא, ה). איזה חיים שהוא עולם ועד, זה חיי העולם הבא. בוא וראה כמה בין חיי העולם הזה ובין חיי העולם הבא. חיי
שסז			העולם הזה יש להן קצבה והן במדה ובמספר ובמנין, דכתיב "הודיעני ה' קצי ומדת ימי מה היא אדעה מה חדל אני. הנה טפחות נתתה ימי וחלדי כאין נגדך" (תה' לט, ה-ו). ואומר: "ימי שנתינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה" (שם צ, י). ואומר "ואלו חיה אלף שנים פעמים הלא אל מקום

	5		אחד הכל הולך" (קה' ו, ו), אבל חיי העולם הבא שאין להן קצבה ולא מדה ולא מספר אלא אורך ימים עולם ועד. ואומר "והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך" (ש"א כה, כט), שהן חיי וקיימין כבוראן שהוא חי וקיים לעולם, חיי עולם זה חיי גוף לפי כך יש להן קצבה, לפי שהגוף יש לו קצבה. אבל חיי העולם הבא חיי נפשות. מה נפש זו אין לה קצבה
	10		כך אין לחיים שלה קצבה. חיי עולם זה לשמור ולעשות ולקיים, חיי עולם הבא לזכות ולקבל שכר. ומניין שחיי עולם זה במנין שעות וימים ושנים וסופן מיתה, ממה שקרינו בענין "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" וסמך ליה "ותמת שרה". וכי מפני מה מונה שנותן שלראשונים מקוטעין, אלא ללמדך שכל יום ויום שקול כנגד הכל. וכן את מוצא
	15		באמינו שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים, שהיתה בת מאה כבת עשרים בכוח ובת עשרים כבת שבע בצניעות ובטהרה והיתה בת שבע כבת עשרים בדעת ובת עשרים כבת מאה בצדקות. ללמדך שהמאה שקולה כעשרים וכשבע והשבע שקולה כעשרים והעשרים כמאה. אמר ר' אבהו עשרים ושתים נשים צדיקות היו בעולם ומכולן לא
	20		ייחס הכתוב שנותן אלא שרה בלבד. למה שבזכותה יצאת אסתר ושלטה
שסח			על מאה ועשרים ושבע מדינות כנגד חיי שרה, כל מדינה כנגד זכות שנה. ר' עקיבה היה יושב ודורש והציבור מתנמנם בקש לעוררן אמר בזכות שרה שחיית מאה ועשרים ושבע שנים תבוא אסתר ותמלוך על מאה ועשרים ושבע מדינה. ד"א למה ייחס הכתוב שנותיה כדי להודיע בן כמה
	5		שנים היה יצחק כשנעקד, שהרי הכתוב אומר ואם שרה "הבת תשעים שנה תלד" (בר' יז, יז), נשתיירה עשרה למאה ושבע ועשרים הרי שבע ושלשים שנה. באותו הפרק נעקד יצחק שכן כתיב "ויבא אברהם לספד לשרה ולבכותה", מהיכן בא מהר המוריה. נמצא בן שבע ושלשים שנה כשנעקד ונתאבל עליה שלש שנים, שהיתה אמו ושהיתה יראת חטא ושהיתה נביאה
	10		ונמצא נושא אשה בן ארבעים שנה. מאן נינהו עשרים ושתים נשים צדיקות, אלו ששיבחן שלמה בפרשת "אשת חיל מי ימצא" (משלי לא, י ואילך). "אשת חיל מי ימצא", זו אשתו שלנח שהיתה מצדקת את בעלה כשאמר לו הקב"ה "כי אתך ראיתי צדיק לפני" (בר' ז, א). "ורחוק מפנינים מכרה", שהיתה היא וכלותיה מעשיהן רחוקין
	15		ממעשה דור המבול. "בטח בה לב בעלה", זו שרה שהיה לבו שלאברהם בטוח בה שאמר לה "אמרי לי אחי הוא" (שם כ, יג). "ושלל לא יחסר", שהיתה
שסט			מכנסת את האורחין תחת כנפי השכינה. "גמלתהו טוב ולא רע", זו רבקה. וכי מה גמול גמלה ליצחק, שבשעה ששלח אברהם את עבדו ואמרו "נקרא לנער ונשאלה את פיה" (בר' כד, נז), מנהגו שלעולם אדם משיא את בתו

		לאחד אפלו השיאה לעבד מתביישת היא לומר כלום, אבל רבקה כשאמרו לה "התלכי
5		עם האיש הזה ותאמר אלך" (שם שם, נח). ד"א שהיו מעשיה דומין למעשה שרה, דכתיב "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" (שם שם, סז). "דרשה צמר ופשתים", זו לאה שראתה ברוח הקדש שעתיד לצאת ממנה בן שהוא מתיר דבר אסור בישראל. ואיזה, זה לוי. בישראל כתיב "לא תלבש שעטנז" (דב' כב, יא) ובאהרן כתיב "ועשו את האפד זהב תכלת וארגמן ותולעת שני ושש" (שם' כח, ו).
10		והיתה מתחמדת לינשא ליעקב ושדלה באחותה ויכלה. "היתה כאניות סוחר", זו רחל שאמרה ליעקב "הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (בר' ל, א). אמר לה יעקב "התחת אלהים אנכי" (שם שם, ב). ואין תחת אלא לשון ביוש, כענין שנאמר "חתו ובשו" (יש' לז, כז). אמר לו הקב"ה לא דיך שלא בקשת רחמים על הצדקת הזו אלא שביישתה, חייך שאני זוכרה ונותן לה בן ואינו
15		נקרא על שמך, הדא היא "ויזכר אלהים את רחל" (בר' ל, כב) ולא אמר את יעקב. "ותקם בעוד לילה", זו בתיה בת פרעה שראתה ברוח הקדש שעתיד מושיען שלישראל להתגדל על ידיה והיתה משכמת ומערבת היא ונערותיה להטייל על היאור וכיון שבא משה לידה נתן לה הקב"ה מה שביקשה ושמחה הרבה, דכתיב "ותפתח ותראהו את הילד" (שם' ב, ו). "זממה שדה ותקחהו", זו
שע		יוכבד שעל ידיה נקראו ישראל כרמו שלהקב"ה, שנאמר "כי כרם ה' צבאות בית ישראל" (יש' ה, ז). ולמה נקרא שמה יוכבד, שהיו פניה דומין לזיו הכבוד. "חגרה בעוז מתניה", זו מרים שאמרה לאביה כשגירש את אמה קשים גזירותיך משלפרעה. הוא גזר על הזכרים ואתה גזרתה על הזכרים ועל הנקיבות.
5		הוא רשע ספק גזירותין מתקיימין ספק אין מתקיימין ואתה צדיק "ותגזר אומר ויקם לך" (איוב כב, כח). ולא עוד אלא שראיתי שעתיד לצאת ממך מי שמושיע את ישראל. מיד החזיר אשתו וכיון שילדה משה והשליכתו ליאר טפחה לה אמה על פניה ואמרה לה היכן נבואתיך, מיד "ותתצב אחותו מרחק" (שם' ב, ד), שעמדה בנבואתה. "טעמה כי טוב סחרה", זו חנה שטעמה
10		טעם תפלה, שנאמר "ואשפך את נפשי" (ש"א א, טו). "לא יכבה בלילה נרה", "ונר אלהים טרם יכבה ושמואל שוכב בהיכל ה'" (שם ג, ג). "ידיה שלחה בכישור", זו יעל שבא סיסרא לידה, שנאמר "ויסירא נס ברגליו. ותפתח את נוד החלב ותשקהו" (שו' ד, יז-יט). לידע אם דעתו נכונה עליו אם לאו. שתה ונשתכר תבעה לדבר עבירה, מיד "ותתקע היתד ברקתו" (שם, כא).
15		וכתיב "ידיה ליתד תשלחנה וימינה להלמות עמלים" (שם ה, כו). לפי כך נתברכה באהלי תורה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שנאמר "תברך מנשים יעל" (שם, כד). "כפה פרשה לעני", זו צרפית שאמר לה אליהו "תני לי

		מעט מים" (מ"א יז, י). ומה שכר נטלה על כך, "כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר" (שם, יד). "וידיה שלחה לאביון", זו נעמי שהכניסה את רות תחת
שעא		כנפי השכינה, דכתיב "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה" (רות א, יח). "לא תירא לביתה משלג", זו רחב שהחביאה את המרגלים. ומי היו ר' יוסי אומר זה כלב ופינחס. ויש אומרים פרץ וזרח היו כשבקשה מהן אות אמר לה זרח "את תקות חוט השני תקשרי בחלון" (יהו' ב, יח), זה
	5	שנבדקתי בו במעי אמי, דכתיב "ותקשר על ידו שני" (בר' לח, כח). לפי כך זכתה ויצאו ממנה עשרה כהנים. ואלו הן חלקיה ירמיה שריה מחסיה ברוך נריה חנמאל שלום בוזי יחזקאל. ויש אומרים אף חולדה הנביאה, דכתיב "אשת שלום בן תקוה בן חרחס" (מ"ב כב, יד) ולהלן הוא אומר "את תקות חוט השני". "מרבדים עשתה לה", זו בת שבע שראת ברוח הקדש שעתידי לצאת
	10	ממנה בן שהוא אומר שלשת אלפים משל דכתיב "ויחכם מכל האדם" (מ"א ה, יא). "נודע בשערים בעלה", זו מיכל שהצילה לדוד בעלה מן המיתה "בשלוה שאול וישמרו את הבית להמיתו" (תה' נט, א) "ותאמר חולה הוא" (ש"א יט, יד). ולבסוף נודע הדבר אמר לה אביה שקרת בי, אמר לו כדי להצילך מדם נקי. מה הוא אומר "כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקה" (ש"א כו, ט). "סדין עשתה
	15	ותמכר", זו הצללפונית והיא אמו שלשמשון, דכתיב "בני פרץ בן יהודה ואלה בני עיטם יזרעאל וישמא וידבש ושם אחותם הצללפוני" (דהי"א ד, ג). משוכני צרעה ואשתאול. וכתוב התם "אלה משפחות הצרעתי" (דהי"א ד, ב),
שעב		שנגלה עליה המלאך שני פעמים שלא בפני בעלה וכך אמרה לבעלה "לו חפץ ה' להמיתנו" (ש"ו יג, כג). וחגור נתנה לכנעני, שהיתה טווה ומוכרת בשוק כמה דאת אמר "כנעניה נכבדי ארץ" (יש' כג, ח). "עוז והדר לבושה", זו אלישבע שראת ארבע שמחות ביום אחד. יבמה מלך, אישה כהן גדול, אחיה נשיא,
	5	בניה סגני כהונה. "פיה פתחה בחכמה", זו שרח בת אשר שאמרה ליואב "אנכי שלומי אמוני ישראל" (ש"ב כ, יט). שהיא שקולה כנגד עיר ואם בישראל, "צופיה הליכות ביתה" זו אשת עובדיה דכתיב "ואשה אחת מנשי בני הנביאים צעקה אל אלישע לאמר" (מ"ב ד, א), שאמרה אין לי לילך אלא לאלישע. הלכה ואמרה לו רבי לא אתה אחד מבני הנביאים שהחביא עובדיה בעלי
	10	במערה, אמר לה הין מה טיבך. אמרה לו בקש עלי רחמים ואתפרנס ממעשי ידי ואל אצטרך לבריות. באותה שעה בירכה אלישע ונתברכה ונתפרנסה ממעשה ידיה. לכך נאמר "ולחם עצלות לא תאכל". ונעשה לה נס בתוך נס. "קמו בניה ויאשרוה", זו שונמית שאמרה לבעלה "הנה נא ידעתי כי איש אלהים קדוש הוא" (מ"ב ד, ט). אמר ר' יוסי בר חנינה מכאן שהאשה מכרת

			באורחין
	15		יתר מן האיש. קדוש הוא מנא ידעה, רב ושמואל חד אמר סדין שלפשתן הציעה לו תחתיו ולא ראתה עליו קרי. ואידך אמר שלא ראתה זבוב על שלחנו. "עובר עלינו תמיד" (מ"ב ד, ט), אמר ר' יוסי בר חנינה אמרה לאישה כל
שעג			המכנים תלמיד חכמים לתוך ביתו ומאכילו ומשקהו ומהנייהו מנכסיו מעלה עליו הכתוב כאלו הקריב תמידין. "נעשה נא עליית קיר קטנה" (מ"ב ד, י), רב ושמואל חד אמר פרועה היתה וקיריה וחד אמר אכסדרה היתה וחלקיה לשנים בקיר. בשלמא למאן דאמר אכסדרה היתה וחלקיה לשנים הינו
	5		דכתיב קיר, אלא למאן דאמר פרועה היתה וקיריה מאי קיר, על שם קירוי. בשלמא למאן דאמר עלייה הינו דכתיב עליית, אלא למאן דאמר אכסדרה מאי עלייה, מעולה שבבתים. ונעשה לה נס וילדה ומת הילד והחיה אותו אלישע. ולא נענה חזקיה אלא בשבילה, דכתיב "ויסב פניו אל הקיר ויתפלל אל ה'" (מ"ב כ, ב). מאי קיר, אמר ריש לקיש שהתפלל מקירות לבו, שנאמר "מעזי
	10		מעזי אוחילה קירות לבי הומה לי לבי" (יר' ד, יט). ר' לוי אומר שהתפלל על עסקי קיר. אמר לפניו רבונו של עולם ומה השונמית שלא עשית לפניך אלא קיר אחת קטנה לאלישע החייתה את בנה, אבי אבא שחיפה את ההיכל כולו בטבלאות שלזהב טהור על אחת כמה וכמה. "רבות בנות עשו חיל", זו רות שזכת ויצא ממנה דוד ובניו הישרים. אמר ר' יוחנן מאי רות, שיצא
	15		ממנה דוד שרוה להקב"ה בשירות ותשבחות. "ואת עלית על כלנה", שאמר לה בעז "בתי היטבת חסדך האחרון מן הראשון" (רות ג, י). "שקר החן והבל היופי", זו ושתי. "אשה יראת ה' היא תתהלל", זו אסתר "וישם כתר מלכות בראשה וימליכה תחת ושתי" (אס' ב, יז). "תנו לה מפרי ידיה", לרבות שאר
שעד			כל הנשים הצדיקות והכשרות שבעולם. ד"א "תנו לה מפרי ידיה", זו כנסת ישראל שנקראו כולם צדיקים, שנאמר "ועמך כולם צדיקים" (יש' ס, כא). תנו רבנן גדולה הבטחה שהבטיח הקב"ה לנשים הצדיקות יתר מן האנשים. דכתיב "נשים שאננות קומנה שמענה קולי בנות בוטחות האזנה
	5		אמרת" (יש' לב, ט). אמר ליה רב לרבי חייה האני נשי במאי זכאן לעלמא דאתי, אמר ליה באקרויי בנוהי בבי כנשתא ובאתנווי בדרבנן ומנטרין לגבריהו עד דאתו מבי מדרשא ומשריאן בני בי רב בבתייה. תנו רבנן כל הנושא אשה כשרה כאלו קיים כל התורה כולה מאלף ועד תיו, שכך שלמה משבחה בפרשת אשת חיל מאלף ועד תיו. תחלתה "אשת חיל" וסופה "אשה יראת ה'
	10		היא תתהלל" (משלי לא, י-ל), וכל כך בבעלי תורה "אנשי חיל יראי אלהים" (שמ' יח, כא). וזכותן מזכיר הקב"ה לישראל חסדו ואמתו, שנאמר "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל" (תה' צח, ג). וכן הוא אומר "כה תאמר

			לבית יעקב" (שמ' יט, ג). ואלו הנשים. "ותגיד לבני ישראל" (שם), אלו האנשים.
שעה	9	זה הוא שומר הכתוב	"ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה" (כג, ב). זה הוא שאמר הכתוב
	10		"לשחק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עשה" (קה' ב, ב), אמר ר' פנחס הן דחוכא מערבב מה חדותא עבדא. מעשה באחד מגדולי כבול שהיה משיא את בנו ועשה סעודה גדולה וזימן לכל החכמים. אמר לבנו עלה והביא לנו חבית אחת שליין מן העלייה. עלה להביא הכישו נחש ומת והיה מוטל בין החביות. המתין לו לירד ולא ירד. אמר אביו אני עולה וראה מה טיבו שלבני. עלה
	15		ומצאו שהכישו נחש ומת והוא מוטל בין החביות. מה עשה, ירד בשתיקה והמתין עד שאכלו ושתו, וכיון שגמרו לאכול ולשתות באו לברך ברכת המזון אמר להם לא לברך ברכת חתנים על בנו שלאותו האיש באתם, ברכו ברכת אבלים. לא להכניס בנו שלאותו האיש לחופתו באתם, בואו והכניסו אותו לקברו. על רב זכאי ואפטר עילאוייה "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה
שעו			מה זו עושה". ר' לוי פתח "אמרתי להוללים אל תהלו ולרשעים אל תרימו קרן" (תה' עה, ה). אמר הקב"ה לרשעים הצדיקים לא שמחו בעולמי ואתם מבקשים לשמוח בעולמי. אברהם לא שמח בעולמי ואתם מבקשין לשמוח בעולמי. אברהם ניתן לו בן למאה שנה ושמח בו שמחה גדולה לימים נתנסה
	5		ואמר לו "קח נא את בנך" (בר' כב, ב). וקיבל עליו לעשות רצון יוצרו והלך בשמחה לעקוד את בנו וכיוון ששלח יד לשחטו קרא לו המלאך "אל תשלח ירך" מעלה אני עליך כאלו הקרבתו עולה שלימה ולא עוד אלא שבירכו הוא וזרעו לדורי דורות וניתוסף לו שמחה על שמחתו ובא לו לבשר את שרה בא ומצאה שמתה ונהפכה שמחתו לאבל, שנאמר "ותמת שרה ויבא
	10		אברהם לספד לשרה ולבכתה". מהיכן בא מהר המוריה. הוי אומר "לשחוק אמרתי מהולל". כיוצא בו אדם הראשון לא שמח בעולמי ואתם מבקשין לשמוח בעולמי, כדכתיב לעיל. "לספד לשרה ולבכתה". מה ספד לה, הוי אחות והוי סוכנת, וכי דרכו שלאדם לשית את אשתו אחותו, אלא שהיה בטוח עליה כאח על אחותו.
	15		תנן התם האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף ובשטר ובביאה, במציאתה ובמעשי ידיה ובהפר נדריה ומקבל את גיטה ואינו אוכל פירות בחייה. נשאת יתר עליו הבעל שהוא אוכל פירות בחייה וחייב במזונותיה ובפורקנה ובקבורתה. ר' יהודה אומר אפלו עני שבישראל לא יפחות לה משני חלילין ומקוננות. אמר רב חסדא אמר מר עוקבא הלכה כר' יהודה. תנו רבנן ההספד כבוד

שעז		המת הוא וכופין את היורשין ליתן שכר המקוננים והמקוננות. והיכא מן דפקיד דלא למספדיה שמעינן ליה, יקרא דיליה הוא וקא מאחיל על יקריה. סבר תהוי ליה כפרה. תניא ר' נתן אומר סימן יפה למת שנפרעין ממנו לאחר מיתה, לא נספד ולא נקבר או שהיתה חייה גוררתו או שהיו גשמים מזלפין
5		על מטתו זה הוא סימן יפה לו שנפרעין ממנו לאחר מיתה. לא נספד כל עיקר סלקא דעתא, והא פורענותא היא דכתיב "לא יספדו ולא יקברו" (יר' טז, ד), אלא שנתמעט בהספידו. אמר עולא הספד על הלב, דכתיב "על שדים סופדים" (יש' לב, יב). טיפוח ביד, קילוס ברגל. תנו רבנן המקלס לא יקלס לא במנעל ולא בסנדל מפני הסכנה. תנו רבנן אחד קטן ואחד גדול
10		סופדין עליו כל שבעה. קטן בן כמה שנים נספד, ר' מאיר אומר משום ר' ישמעאל עניין בני שלוש ועשירים בני חמש, ר' יהודה אומר משמו עניים בני חמש ועשירים בני שש ובני זקנים כבני עניים. אמר גדול בר מנשה אמר שמואל הלכה כר' יהודה. והיכא דבר אוריין הוא ספדין ליה בשבחא דאורייתיה, בר אבהן ובר אוריין ספדין ליה בשבחא דנפשיה ודאבהתיה, בר
15		אבהן ולא בר אוריין ספדין ליה בשבחא דאבהתיה. דתנו רבנן מעשה בבריה דר' חנניה בן תורדיון שיצא לתרבות רעה תפסוהו לסטים והרגוהו ונמצא תפוח לאחר שלשה ימים נתנוהו במכמורות והביאוהו במטה והכניסוהו לעיר והיו מקלסין עליו בכבוד אביו. אמר להם ר' חנניה הניחו לי אני אפתח על בני. קרא עליו המקרא הזה "ונהמת באחריתך בכלות בשרך ושארך. ואמרת
20		איך שנאתי מוסר ותוכחת נאץ לבי. ולא שמעתי לקול מורי ולמלמדי לא הטייתי אזני. כמעט הייתי בכל רע בתוך קהל ועדה" (משלי ה, יא-יד). והיה
שעה		חוזר בהן פעמים הרבה. אמו קראת עליו המקרא הזה "כעס לאביו בן כסיל וממר ליולדתו" (משלי יז, כה). אחותו קראת עליו את המקרא הזה "ערב לאיש לחם שקר ואחר ימלא פיהו חצץ" (מש' כ, יז). אשריהן של צדיקים שהן מקבלין עליהן מדת הדין. ומני לן דאספידא יקרא דשכבא הוא, דכד אזלת
5		אשת ירבעם לקומי אחייה השילוני לשילוליה על עסקי ברה דהוה קציר מהוא אומר לה, "ואת קומי לכי לביתך בבואה רגליך העירה ומת הילד. וספדו לו כל ישראל וקברו אותו כי זה לבדו יבוא לירבעם אל קבר יען נמצא בו דבר טוב" (מ"א יד, יב-יג). אמר ר' יוחנן כל המתעצל בהספידו שלחכם אינו מאריך ימים מדה כנגד מדה. אותביה ר' חייא בר אבא לר' יוחנן והא כתיב
10		"ויעבדו העם את ה' כל ימי יהושע וכל ימי הזקנים אשר האריכו ימים אחרי יהושע" (ש' כ, ז), אמר ליה בבלאי ימים האריכו, שנים לא האריכו. אמר ר' יהודה אמר רב כל המתעצל בהספידו שלחכם ראוי לקברו בחייו, שנאמר "ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח אשר בהר אפרים מצפון להר געש" (יהו' כד, ל). מאי להר געש, שרגש עליהם ההר להרגן משום

		דאיעצלו בהספידיה. אמר
	15	ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא כל המוריד דמעות על אדם כשר הקב"ה סופרם ומניחן בבית גנזיו, שנאמר "נודי ספרת אתה שימה דמעתי בנאדך הלא בספרתיך" (תה' נו, ט). ההוא ספדנא דנחת קמיה דרב נחמן אמר הוי צנוע באורחותיו. אמר ליה מאי עיילת בתריה לבית הכסא וחזיתיה דצניע, דתניא איזה הוא צנוע כל הצנוע בבית הכסא. ורב נחמן מאי נפקא ליה מינה,
	20	דתניא רבן שמעון בן גמליאל אומר כשם שנפרעין מן המת כך נפרעין מן הספדנין ומן העונה אחריהן. רב חייה בר אדה מקרי בניה דר' שמעון בן לקיש ואמרי ליה
שעט		מתני בריה דר' שמעון בן לקיש הוה. אתרעת ביה מלתא יומא קמא לא על לגביה שמע למחר על לגביה. אמר ליה ליהודה בר נחמני מתורגמניה אימא מילתא. פתח אמר "וירא ה' וינאץ מכעס בניו ובנותיו" (דב' לב, יט), בשביל אבות המנאצין לפניו הקב"ה כועס על בניהן ובנותיהן
	5	ומתים כשהן קטנים. איכא דאמרי בחור הוה ואמר "הכי על כן על בחוריו לא ישמח ה' ואת יתומיו ואת אלמנותיו לא ירחם כי כלו חנף ומרע וכל פה דובר נבלה" (יש' ט, טז), בעון נבלות הפה שונאי בחורי ישראל מתים. אמר ליה אימא מילתא כנגד שבחו של הקב"ה. פתח האל הגדול ברוב גדלו אדיר וחזק ברוב נוראו ומחיה מתים במאמרו עושה גדולות עד אין חקר ונפלאות
	10	עד אין מספר ברוך מחיה המתים. אמר ליה אימא מילתא כנגד אבליים. פתח אחינו המיוגעין המדוכאים באבל זה תנו לבבכם לחקור את זאת, זאת היא עומדת לעד, נתיב היא מששת ימי בראשית. רבים שתו רבים ישתו, כמשתה ראשונים כך משתה אחרונים. אחינו בעל נחמות ינחם אתכם, ברוך מנחם אבליים. אמר ליה רבים שתו לימא רבים ישתו לא לימא, כמשתה ראשונים
	15	לימא כך משתה אחרונים לא לימא איניש הכי, דאמר ר' שמעון בן לקיש וכן תאנא משום ר' יוסי לעולם אל יפתח אדם פיו לשטן. אמר רב יוסף מאי קראה, "כסדום היינו לעמרה דמינו" (יש' א, ט). מאי אהדרו ליה "שמעו דבר ה' קציני סדום" (יש' א, י). אמר ליה אימא מלתא כנגד מנחמי אבליים. פתח ואמר אחינו גומלי חסדים בני גומלי חסדים המחזיקים בבריתו
	20	שלאברהם אבינו, שנאמר "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וג'" (בר' יח, יט). אחינו בעל הגמול ישלם לכם גמול ברוך משלם הגמול. אמר ליה אימא מילתא כנגד כל ישראל. פתח ואמר רבון העולמים פדה והצל את
שפ		עמך ישראל מן הדבר ומן החרב מן השבי מן הבזה ומן השדפון ומן הירקון ומכל מיני משחית ומכל מיני פורעניות המתרחשות לבוא בעולם בטרם נקרא ואתה תענה ברוך עוצר המגפה מנחלתו. רב שמואל בר יהודה שכיבא ליה ברתא. אמרו ליה רבנן לעולא קאיי מר ליזי לנחומיה. אמר

	5		מאי איזי בהדי בבלאי דנחמיתו גידופי, דאמרי מאי אפשר לעשות. אזא איהו לחודיה. אמר ליה "ויאמר ה' אלי אל תצר את מואב ואל תתגר במ מלחמה" (דב' ב, ט), וכי עלתה על דעתו שלמשה לעשות מלחמה שלא ברשות, אלא כך אמר משה מה מדין שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה "צרור את המדינים" (במ' כה, יז), מואביים עצמן על אחת כמה
	10		וכמה. אמר הקב"ה למשה לא כשעלה על דעתך, שתי פרידות יש לי להוציא, רותה המואביה ונעמה העמונית. והלא דברים קל וחומר ומה אם על שתי פרידות טובות חס הקב"ה על שתי אומות הגדולות ברשעה ולא החריבן בתו שלרבי אם כשרה היא וראויה לצאת הימנה דבר טוב על אחת כמה וכמה.
	15		תנו רבנן עבדים ושפחות אין מספידין עליהן. ר' יוסי אומר אם היה עבד כשר אומרין עליו הוי איש טוב ונאמן ונהנה מיגיעו. אמרו לו אם כן מה הנחת לכשרים. תנו רבנן עבדים ושפחות אין עומדין עליהן בשורה ואין אומרין עליהן לא ברכת אבלים ולא ניחומי אבלים. מעשה שמתה שפחתו שלר' אליעזר נכנסו תלמידיו לנחמו כיון שראה אותן עלה לעלייה.
	20		עלו אחריו. נכנס לאפילין נכנסו אחריו. נכנס לטרקלין נכנסו אחריו. אמר להן כמדומה אני שאתם נכזין בפושרין ועכשיו אפלו ברותחין אין אתם נכזין,
שפא			לא כך שניתי לכם אין עומדין עליהן בשורה ואין אומרין עליהן לא ברכת אבלים ולא תנחמי אבלים אלא כשם שאומרין לאדם על שורו ועל חמורו שמתו, המקום ימלא חסרונך, כך אומרין לו לאדם על עבדו ועל שפחתו שמתו המקום ימלא חסרונך.
	5		תנו רבנן עבדים ושפחות אין קורין להן לא אבא פלוני ולא אימא פלונית חוץ מעבדים ושפחות שלבית רבן גמליאל שהיו קורין להן אבא פלוני ואימא פלונית. מאי טעמא משום דחשיבי. תנו רבנן אין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבעה. אבות מאי טעמא, אילימא דלא ידעינן אי מראובן קא אתינן אי משמעון קא אתינן, אמהות נמי לא ידעינן
	10		אי מרחל קא אתינן אי מלאה קא אתינן. אלא עד הכי חשיבי מכאן ואילך לא חשיבי.
שפח	9	זה הוא שאמר הכתוב	"ואברהם זקן בא בימים" (בר' כד, א). זה הוא שאמר הכתוב "רודף צדקה
	10		וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד" (משלי כא, כא). נאמר הפיסוק הזה כנגד אברהם אבינו שהיה רודף צדקה. דכתיב "כי ידעתיו למען אשר יצוה וג' לעשות צדקה" (בר' יח, ט). "וחסד", שגמל חסד לשרה. "ימצא חיים", שהאריך ימים דכתיב "ואברהם זקן בא בימים". "צדקה וכבוד", אמר ר' שמואל בר יצחק אמר לו הקב"ה אני אומנותי גומל חסדים. תפשת אומנותי בוא ולבש לבושי.

	15	כתיב "ואברהם זקן" וכתיב "ועתיק יומין יתיב לבושיה כתלג חיור ושער רישיה כעמר נקי" (דניאל ז, ט). עד אברהם לא הואי זקנה והוון קדמי יהבי שלמא ליצחק מקמי אברהם בעא אברהם רחמי הואי זקנה, דכתיב "ואברהם זקן". ועליו הכתוב אומר "עטרת תפארת שיבה בדרך צדקה תמצא" (משלי טז, לא) אמר ר' יהושע בן נחמיה בוא וראה מפני ארבעה דברים הזקנה קופצת על
	20	האדם מפני היראה ומפני כעס בנים ומפני אשה רעה ומפני מלחמות.
שפט		מפני היראה, מדוד, דכתיב "ולא יכול דוד לבוא לדרוש אלהים כי נבעת מפני חרב מלאך ה'" (דהי"א כא, ל) וסמיך ליה "ודוד זקן ושבע ימים" (דהי"א כג, א). מפני כעס בנים, דכתיב "ועלי זקן מאד ושמע את כל אשר יעשון בניו" (ש"א ב, כב). מפני אשה רעה, דכתיב "ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו" (מ"א יא, ד)
	5	מפני המלחמות, מיהושע שכיון שעשה מלחמה עם שלשים ואחד מלך מה כתיב "כל מלכים שלשים ואחד" (יה' יב, כד). וסמיך ליה "ויהושע זקן בא בימים" (שם יג, א). אבל אברהם אבינו אשתו מכבדתו וקוראתו אדני, שנאמר "ואדני זקן" (בר' יח, יב). הא אין זקנתו כזקנת אחרים אלא זקנה שלכבוד, דכתיב "ואברהם זקן בא בימים".
תיב	9	"ויספ אברהם ויקח אשה" (בר' כה, א) זה הוא שאמר הכתוב "בבקר זרע
	10	את זרעך ולערב אל תנח ירך" (קה' יא, ו). ר' אליעזר אומר אם עשית מצות צדקה בבקר ותבעו אותך גבאי צדקה בערב אל תאמר דיי שנתתי בבקר אלא תן אף בערב, "כי אינך יודע איזה יכשר הזה או זה" (שם, שם), הידא קימא לך דצפרא או דרמשא לית את ידע ואם תרויהון מעליין. ר' יהושע אומר אם יגעת בתורה בנערותך אל תנח ירך בזקנותך מללמוד כי אינך יודע איזו
	15	תורה מתקיימת בידך שלנערותך או שלזקנותך ואם היו "שניהם כאחד טובים" (שם, שם). רבי הוה גמיר תרי סר אלפי הלכאטא אגמריה לר' חייא שבעה מניהו לבסוף חלש רבי ואנשייה לכולהון. אהדר ר' חייא לקמיה הנהו שבע דאגמריה שיתה אבדו מניה. הוה ההוא כובס דהוה שמע ליה לר' כד גאריס להו. אזל ר' חייא גמרינהו קמיה ואתא אהדרינהו קמיה דרבי. כד הוה
תיג		חאזי ליה רבי לההוא כובד אמר ליה אתה עשית אותי ואת זה. ואיכא דאמרי הכי הוה אמר ליה אתה עשית את חייא עושה אותי.
		ד"א "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך". ר' עקיבה אומר אם העמדת תלמידים הרבה בנערותך אל תנח ירך בזקנותך כי אינך יודע
	5	איזה מהן ראוי אם ראשונים אם אחרונים ואם כולן ראויין הן הרי זה נאה ומשובח. רבנן כי הוון מיפטרי מבי רב חסדא ואמרי לה מבי רב שמואל בר נחמני אמרין ליה הכי "אלופינו מסובלים אין פרץ ואין יוצאת ואין צווחה

		ברחובותינו" (תה' קמד, יד). מאי אלופנו מסובלים, רב ושמואל חד אמר אלופינו בתורה ומסובלים במצוות. וחד אמר אלופינו בתורה ובמצוות	
	10	ומסובלים בייסורין. אין פרץ, שלא תהא סיעתינו כסיעתו שלשאל שיצא ממנה דואג האדומי. ואין יוצאת, שלא תהא סיעתינו כסיעתו שלדוד שיצא ממנה אחיתופל. ואין צווחה, שלא תהא סיעתינו כסיעתו שלאלישע שיצא ממנה גיחזי. ברחובותינו, שלא יהא לנו בן או תלמיד שמקדיח תבשילו ברבים כגון ישוע הנצרי.	
	15	ד"א "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידיך". רבנן אמרי נשא אדם אשה בנערותו והוליד ממנה בנים אל ינח ידו בזקנותו מלישא אשה ומלהוליד בנים. למה כי אינך איזה יכשר. ילמד כל אדם דרך ארץ מאבינו אברהם שנשא אשה בנערותו והוליד בנים וחזר ולקח אשה בזקנותו. דכתיב "ויספ אברהם	
תיד		ויקח אשה". אמר ליה ראבא לראבא בר מרי מני הני מילי דאמרי אינאשי שתין תכלי מטויה לככא דקל חבריה שמע, אמר ליה דכתיב "והנם אוכלים ושותים לפניו. ולי אני עבדך ולצדוק הכהן ולבניהו בן יהוידע ולשלמה עבדך לא קרא" (מ"א א, כה-כו). אמר ליה את אמרת לי מגביי אנא אמר לך	
	5	מדאורייתא, דכתיב "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" וסמיך ליה "ויוסף אברהם ויקח אשה". ר' עקיבה אומר אם נשא אדם אשה ומתה ישא אחרת ויעמיד ממנה בנים. למד לך מאברהם אבינו. היה לו בנים מן הראשונה אינו רשאי לישא אחרת עד שישא בניו. דכתיב "ויביאה יצחק האהלה" ולבסוף "ויוסף אברהם ויקח אשה".	
תכז	ואלה תולדת יצחק פתיחה מפויטת	מך'שית מלך מלך בתישבות הוא האל המיחד אליה הרוחות אשר לו הנצח וההוד והקדמים והסליחות הוא המדריכנו בארחות הנכחות כן ננהגנו על-מות וננהלנו על-מי מנוחות ויסיר ממנו בקרוב יגון נאנחות ויזכנו לחיי עולם ולשבע שמחות פכתוב "תודיעני ארח חיים שבע שמחות" (תה' טז, יא) יתברך שמו אשר לו שגג ומשגה הוא שטח עמים ולגזים משגה להשמידם ולאפדם וזכרם מארץ נגה	

		וְלָנוּ יִהְיֶה מַחֲסֶה וּבִקְרֵב הָאָרֶץ נִדְגָה יִתֵּן חֶלְקֵנוּ בְּתוֹרָתוֹ וּלְעוֹלָם בָּהּ נִהְיָה יִפְרִיחֵנוּ כְּתָמָר וְכִאֲרָזִים נִשְׁגָּה כְּפֶתוּב "צָדִיק כְּתָמָר יִפְרַח כִּאֲרָז בְּלִבְנוֹן יִשְׁגָּה" (תה' צב, יג)
תכח	זה הוא שאמר הכתוב	זה הוא שאמר הכתוב "צדיק כתמר יפרח" (תה' צב, יג). נאמר הפיסוק
5		הזה כנגד אברהם אבינו לומר לך מה התמר הזה אינו מוציא פירותיו אלא מלבו כך אברהם אבינו לא לימדו בריה על ייחודו שלהקב"ה ואהבתו ויראתו אלא הוא מעצמו ומדעתו. ועליו הוא אומר "מקור חיים פי צדיק" (משלי י, יא). ד"א מה התמר הזה מוציא פירות ומוציא קוצים כך אברהם אבינו יצא ממנו יצחק שהוא מתוק כדבש ויצא ממנו ישמעאל ובני קטורה
10		שהן כקוצים. או מה התמר הזה כיון שנקצץ אינו מוציא חליפין כך אברהם, ת"ל "כארז בלבנון ישגה" (תה' צב, יג), מה הארז הזה כיון שנקצץ מיד מוציא חליפין כך אברהם לא נפטר מן העולם עד שהעמיד יצחק צדיק כמותו. ועליו הכתוב אומר "וזרח השמש ובא השמש" (קה' א, ה). או מה התמר הזה אין לו ריח כך אברהם אבינו, ת"ל "כארז בלבנון ישגה". ואומר
15		"וריח לו כלבנון" (הושע יד, ז). מלמד שהיה ריחו נודף מסוף העולם ועד סופו. "שתולים בבית ה'" (תה' צב, יד), שיצא ממנו שתלים שתלים, ישראלים כהנים ולוים חכמים צדיקים חסידים נביאים ואנשי מעשה. "בחצרות אלהינו יפריחו" (שם), אלו משמרות כהונה ולווייה שעומדין ומנגנין בכל כלי שיר בבית ה'. "עוד ינובון בשיבה" (שם, טו), שבזקנותו העמיד בנים יתר מנערותו.
20		"דשנים ורעננים יהיו" (שם), דשנים בעולם הזה ורעננים לעולם הבא. "להגיד כי ישר ה'" (שם, טז), וכל כך למה כדי להודיע לבאי העולם כי ישר ה', שהכל כדין והכל במשפט. "צורי ולא עולתה בו" (שם), שאין לפניו לא עולה
תכט		ולא שכחה ולא משוא פנים ולא מקח שחד, אלא "כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש ימציאנו" (איוב לד, יא). לא זכה אברהם אלא במעשיו ולא נתרחקו אחרים אלא במעשיהם. וכן הוא אומר "כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע" (קה' ב, יד)
תסב	זה הוא שאמר הכתוב	ד"א "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו" (בר' כז, א). זה הוא שאמר הכתוב "רבות עשית אתה ה' נפלאותיך ומחשבותיך אלינו" (תה' מ, ו). אמר ר' חנינה בר פפא כל פעולות ומחשבות שעשית אלינו, בשבילינו. כהו עיניו של יצחק כדי שיבוא יעקב אבינו ויטול הברכות. אמר ר' חייא לחולה שנכנס אצלו רופא
15		ואמר לו אל תשתה יין והיתה נפשו מפרקסת לשתות יין. אמר הרופא תנו לו מים חמין ואמרו לו שיש בהן יין וכבו את הנרות כדי שלא ידע מהו

			שותה. כך היה יצחק מבקש ליתן את הברכות לעשו אמר הקב"ה יכהו עיניו כדי שלא ידע למי מברך. לכך נאמר "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות".
תצב	ויצא יעקב פתיחה מפויטת	מ'רשות צור ע'נו נפתח א'ת-פ'ינו נ'צרוך לבנו ובו מ'ענה ל'שוננו י'מלא מ'שאלותינו וי'שלים ח'פצינו י'הפיק ר'צוננו וי'תן מ'אוננו י'איר ב'תורתו ע'ינינו וי'שים ב'ה ח'לקנו י'חדש כ'נשר נ'עורינו וי'רפא ל'כל-ת'לואינו י'שביע ב'טוב ע'דנו ומי ג'שע י'שקנו א'מן כן י'ענו כ'לל-מק'לותינו "א'להים י'חננו וי'ברכנו י'אר פ'נו א'תנו" (תה' סז, ב) י'תברך ש'מו ז'כר ב'רית י'שרים י'תעלה מ'רומו עד-ל'דורי ד'ורים הוא א'להינו ו'אין עוד י'וצר כ'ל-ה'יצורים הוא ה'דבר צ'דק ומגיד מ'ישרים הוא ה'ממית ו'המחיה ומי י'שיבנו א'מרים הוא המוריש ו'המעשיר והוא המ'שפיל ו'המרים הוא הפותח ש'ערים והוא המ'תיר א'סורים א'ליו א'שא ע'יני ו'כל-ע'דרי ח'ברים י'קרא לנו ד'רור ו'ק'ננו י'רים י'עלנו א'ל-מ'עונו א'ל-הר מ'רום ה'רים א'מן כן י'אמר א'דיר ב'אדירים כ'כתוב "שיר למעלות א'שא ע'יני א'ל ה'הרים" (תה' קכא, א)	
תצג	זה הוא שאמר הכתוב	זה הוא שאמר הכתוב	
		5	
		כנגד כנסת ישראל הכתוב מדבר שהיא אומרת שיר למי שהוא עתיד	

			להעלותינו מירידה התחתונה למעלה העליונה. "אשא עיני אל ההרים". ר' שמואל בר נחמני דרשיה כנגד יעקב אבינו שכששלחו אביו לישא אשה ריקם שילחו, דכתיב "כי במקלי עברתי את הירדן הזה" (בר' לב, יא). והיה הצדיק מצטער ואומר אליעזר העבד יצא ליטול אשה לאבי ועמו משוי
	10		גמלים ואני יוצא ריקם ואין בידי לא נזם אחד ולא צמיד אחד. ר' יהושע אומר שלח עמו אביו אלא שעמד עשו על אם הדרך וקיפחו הימנו. אמר יעקב מא אנא מוביד סברי מן בריי, אין לי אלא לתלות עיני אל זכות אבותי. לכך נאמר "אשא עיני אל ההרים". אמר לו הקב"ה יעקב הבטחת עצמך בזכות אבותיך. "אל יתן למוט רגליך" (תה' קכא, ג), בידי לבן. "אל ינום
	15		שומריך" (שם), בידי עשו. ולא עוד אלא שאני נעשה טרטגוס שלך. "ה' שומריך ה' צלך על יד ימינך" (שם, ה). ולא עוד אלא שכל טרטגוס ישן ביום ומשמר בלילה אבל אני שומרך ביום ובלילה, שנאמר "הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל" (שם, ד). "יומם השמש לא יכבה" (שם, ו), לפי שנאמר "הייתי ביום אכלני חורב" (בר' לא, מ). "וירח בלילה" (תה' שם), לפי
	20		שנאמר "וקרח בלילה" (בר' שם), "ה' ישמרך מכל רע" (תה' שם, ז),
תצד			מלבן ומעשו. "ישמר את נפשך" (שם), ממלאך המות. "ה' ישמר צאתך" (שם, ח), "ויצא יעקב". "ובואך מעתה ועד עולם" (שם), "ויבא יעקב שלם" (בר' לג, יח). אמר ר' שמואל כיון שבישרו הקב"ה שהוא עמו מיד השלים נפשו ויצא לדרך. מנין, ממה שקרינו בענין "ויצא יעקב".
תקו	11	זה הוא שואמר הכתוב	"והנה אנכי עמך ושמרתיך" (בר' כח, טו). זה הוא שאמר הכתוב "והיה טרם יקראו ואני אענה" (יש' סה, כד). רבנן אמרי על הכל השיבו הקב"ה חוץ מן הפרנסה. אמר יעקב "אם יהיה אלהים עמדי" (בר' כח, כ), אמר לו הקב"ה "והנה אנכי עמך". אמר "ושמרני", השיבו "ושמרתיך". אמר "בכל אשר אנכי הולך",
	15		אמר לו "בכל אשר תלך". אמר "ושבתי בשלום אל בית אבי", אמר לו "והשיבותיך אל האדמה". אבל על הפרנסה לא השיבו שאמר "ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבוש". מלמד שהיא קשה מן הכל. ולמה, אמר הקב"ה אם מבטיחו אני על
תקז			הפרנסה אינו תולה עיניו בי. ר' יוסי אומר אף על הפרנסה השיבו שנאמר "כי לא אעזבך" ולהלן הוא אומר "לא ראיתי צדיק נעזב וזרעו מבקש לחם" (תה' לז, כה).
תקיס	18	זה הוא שואמר הכתוב	"וירא ה' כי שנואה לאה" (בר' כט, לא) זה הוא שאמר הכתוב "כי שומע
תקכ			אל אביונים ה' ואת אסיריו לא בזה" (תה' סט, לד). ר' בנימין אומר הפיסוק הזה לא ראשו סופו ולא סופו ראשו, אי שומע אל אביונים הוה ליה ואת אסירים לא בזה, אי ואת אסיריו לא בזה, הוה ליה כי שומע אל אביוניו,

		אלא אמר ר' לוי כי שומע אל אביונים ה' אלו העניים ממש. ואת אסיריו לא בזה	
	5	אלו העקרות, שהן אסורות בידו שלהקב"ה. דתניא שלוש מפתחות בידו שלהקב"ה. מפתח שלגשמים דכתיב "ויפתח ה' לך את אוצרו הטוב" (דב' כח, יב). מפתח שלתחיית המתים, דכתיב "וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם" (יח' לז, יג). מפתח שלעקרות, דכתיב "ויפתח את רחמה". ותניא ר' אליעזר אומר כשם שדלתות לבית כך דלתות לאשה, שנאמר "כי לא סגר	
	10	דלתי בטני" (איוב ג, י). מלמד ששקולה פקידת עקרות בתחיית המתים. ד"א זה הוא שאמר הכתוב "סומך ה' לכל הנפלים" (תה' קמה, יד). ר' לוי אומר בבעלי תשובה הכתוב מדבר, שהן באין ומשלימין נפשם להקב"ה. כענין שנאמר "וממנשה נפלו אל דוד" (דהי"א יב, יט), שהשלימו לו. ד"א שהן נופלין וכפופין ודווין מעונותיהן. אם חוזרין בהן הקב"ה סומכן וזוקפן ומעמידן	זה הוא שאמר הכתוב
	15	בקרן אורה. ר' יהודה אומר בעקרות הכתוב מדבר שליבן נופל עליהן הקב"ה פוקדן וסומכן בבנים. תדע לך הרי לאה אמינו שהיה לבה נופל עליה ואומרת עכשיו יעקב מגרשני לפי שרמיתי בו והיתה נכפפת לפני הקב"ה שלא לביישה כיון שראה הקב"ה כך מיד סמכה בבנים, שנאמר "וירא. ויפתח את רחמה".	
תקכא		ד"א זה הוא שאמר הכתוב "עושה משפט לעשוקים" (תה' קמו, ז). וכי לעשוקים בלבד הוא עושה דין והלא הוא דן את כל העולם כולו, דכתיב "הוא ישפט תבל בצדק" (שם ט, ט), אלא אין עשוקים אלא ישראל, שנאמר "עשוקים בני ישראל ובני יהודה יחדו וכל שוביהם החזיקו במ מאנו שלחם" (יר' ג, לג).	זה הוא שאמר הכתוב
	5	ואין הקב"ה דן את אומות העולם תחלה לא על עבודה זרה ולא על גלוי עריות ולא על שפיכות דמים אלא על שנשתעבדו בישראל, דכתיב "וקבצתי את כל הגוים והורדתי אל עמק יהושפט ונשפטתי עמם שם על עמי ועל נחלתי ישראל" (יואל ד, ב). "נותן לחם לרעבים" (תה' קמו, ז), וכי לרעבים בלבד הוא דן והלא הוא דן את כל באי העולם מקרני ראמים ועד ביצי כנים, שנאמר	
	10	"נותן לחם לכל בשר" (שם קלו, כה), אלא אין רעבים אלא ישראל, שנאמר "רעבים גם צמאים" (שם קז, ה). ואומר "והשלחתי רעב בארץ" (עמוס ח, יא). שהן רעבים לתורה שהוא משביען מטוב לעתיד לבוא, שנאמר "ואכלתם אכול ושבוע והללתם שם אלהיכם" (יואל ב, כו). "ה' מתיר אסורים" (תה' קמו, ז), אין אסורים אלא ישראל שהן אסורין בין אומות העולם ועתיד הקב"ה להוציאן	
	15	לרווחה, דכתיב "לאמר לאסורים צאו" (יש' מט, ט). "ה' פוקח עורים" (תה' קמו, ח). אלו ישראל שהן דומין בעולם הזה לעורים ועתיד הקב"ה להוציאן	

		לאורה. שנאמר "והולכתי עורים בדרך לא ידעו" (יש' מב, טז). "ה' זוקף כפופים" (תה' קמו, ח), אלו ישראל שהן כפופין בעולם הזה ועתיד הקב"ה לזקוף קמותן לעתיד לבוא, שנאמר "סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים" (שם, קמה, טו).
20		"ה' אוהב צדיקים" (שם, קמו, ח), אלו ישראל שנאמר "ועמך כולם צדיקים" (יש' מ, כא), ואומר "אהבתי אתכם אמר ה'" (מלאכי א, ב). "ה' שומר את גרים (תה' קמו, ט), אין גרים אלא ישראל, שנאמר "כי גרים ותושבים אתם" (ויק' כה, כג). "יתום ואלמנה יעודד" (תה', שם), אלו ישראל שנאמר בהן "יתומים
תקכב		היינו ואין אב אמותינו כאלמנות" (איכה ה, ג). "ודרך רשעים יעות" (תה, שם), זה עשו הרשע שהלך אצל ישמעאל ליטול עצה על יעקב ונתעוותה עצתם, דכתיב "ה' הפיר עצת גוים" (שם לג, י). וכשם שנתעוותה עצתם לשעבר כך לעתיד לבוא. דכתיב "רעו עמים וחתו. התאזרו וחתו. עוצו עצה ותופר דברו
5		דבר ולא יקום כי עמנו אל" (יש' ח, ט-י). "ימלך ה' לעולם וג'" (תה קמו, י). אמר ר' יוחאי בוא וראה כמה בין מדת הקב"ה למדת בשר ודם. מלך בשר ודם כשהוא מבקש ליכנס למדינה כל בני המדינה יוצאין לקראתו ומקלסין אותו ואומרים אשרי העולם מי מלכו, אשרי העולם מי דינו. עלינו זרחה חמה. ומרבין בקילוס ומוליכין לו דרון, פעמים הוא רוצה ומקבל ועושה
10		רצונם ופעמים אינו רוצה והולכין בפחי נפש. אבל הקב"ה אינו כן, אלא עושה לישראל כל צרכם ונוקם להם מאויביהם ואחר כך הוא ממליך מלכותו עליהם, דכתיב "עושה משפט לעשוקים" (תה' קמו, ז) וכולה פרשתא ולבסוף "ימלך ה' לעולם אלהיך ציון" (תה' קמו, י). ד"א "עושה משפט לעשוקים" באמינו לאה הכתוב מדבר, שהיו הבריות עושקין אותה בדברים. ואומרים לה ומה
15		ספינה ליד שרמית באחותיך וסופיך לצאת ריקנית מן הצדיק הזה. והיתה בוכה ומתפללת לפני הקב"ה ואומרת רבונו שלעולם תבע עולבני וריב ריבי ותוציא לאור דיני. כיון שראה הקב"ה בצורה מיד פקדה וסמכה בבנים, דכתיב "וירא ה' כי שנואה לאה ויפתח את רחמה".
		"כי שנואה לאה". מאי שנואה, אילימא שנואה ממש אפשר בגנות בהמה
תקכג		טמאה לא דבר הכתוב, בגנות הצדיקים מדבר הכתוב, אלא מתוך שראה הקב"ה ששנואין עליה מעשה עשו מיד "ויפתח את רחמה".
		ד"א "כי שנואה לאה". שנואה במעשה זמרי שעתיד לצאת ממנה ועושה אותה קלקלה ומפיל ארבעה ועשרים אלף מישראל. ואף על פי כן אין הקב"ה
5		מסתכל ברעה, שנאמר "כי הוא ידע מתי שוא וירא און ולא יתבונן" (איוב

			יא, יא), ולא דנה הקב"ה אלא לפי שעתה. רבי אומר הרי הוא אומר "כי שמע אלהים אל קול הנער" (בר' כא, יז), ומה אם שפחה שלבית אברהם לא דנה הקב"ה אלא לפי שעתה, לאה הצדקת על אחת כמה וכמה. הוי "וירא ה' כי שנואה לאה" במעשה זמרי, "ויפתח את רחמה" בזכות עצמה פקדה
	10		לפי שעתה. "ויפתח את רחמה ורחל עקרה". מלמד ששניהם היו עקרות ונפקדה לאה תחלה. למה נתעקרו האמהות, ר' חונא ור' ירמיה בשם ר' חייא בר אבא כדי שיצאו השנים בלא שעבוד. "ורחל עקרה". אמר ר' אבא עיקר מסובן שללאה היו אלא שהן עושין
	15		רחל עיקר, דכתיב "ורחל עקרה". אמר ר' יצחק אל תקרא עקרה אלא עיקרה. תני ר' שמעון בן יוחאי לפי שכל הדברים תלויין ברחל לפי כך נקראו בנים על שמה. "רחל מבכה על בניה" (יר' לא, יד). ולא סוף הדבר על שמה אלא על שם בנה, שנאמר "אולי יחנן ה' אלהי צבאות שארית יוסף" (עמוס ה, טו). ולא סוף הדבר על שם בנה אלא על שם בן בנה, דכתיב "הבן יקיר לי
	20		אפרים" (יר' לא, יט).
תקלד	7	זה הוא שאמר הכתוב	"ויזכר אלהים את רחל" (בר' ל, כב). זה הוא שאמר הכתוב "עושה משפט לעשוקים" (תה' קמו, ז), זו רחל שנעשקה כשהכניסה לאה תחתיה. "נותן לחם לרעבים" (תהלים קמו, ז). זו רחל שהיתה רעיבה לבנים. "ה' מתיר אסורים" (שם), זו
	10	זה הוא שאמר הכתוב	רחל שפתח את רחמה, שנאמר "ויפתח את רחמה". ד"א זה הוא שאמר הכתוב "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו" (מלאכי ג, טז), זו רחל ויעקב שהיו מדברין זה עם זה, שנאמר "ותאמר אל יעקב הבה לי בנים ואם אין מתה אנכי" (בר' ל, א). אמר לה וחזן מכאן אין את מתה, אמרה לו יודעת אני שהכל מתים אלא אם אין לי בנים ממך אין לי
	15		חלק עמך ואני מתה כדרך שהרשעים מתים לעולם הבא, שנאמר בהן "תמות רשע רעה" (תה' לד, כב). לכך אמרה "הבה לי בנים". "ויחר אף יעקב ברחל ויאמר התחת אלהים" (בר' ל, ב), אמר לה אנטקסר במעריך ואת מידנדנת עלי, אותו השלטון שעתידי לומר במצרים כי "התחת אלהים
תקלה			אני" (בר' נ, יט) ואת אומרת הבה לי בנים. הוי "אז נדברו יראי ה'" (מלאכי ג, טז). והקב"ה שומע מה הן מדברין וכותב בספר זכרון, שנאמר "ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון לפניו" (מלאכי ג, טז). כיון ששמעה מיעקב

		כל הדברים הללו נתנה עצמה בתפלה ואמרה "זכרני ה' ברצון עמיד" (תה' קו, ד). מיד שמע הקב"ה	
	5	תפלתה ונתן לה ספר זכרון שכת' בו "ויזכר אלהים את רחל". אמר ר' אלעזר מנין שנפרדה רחל בראש השנה, ממה שכת' למעלה מן הענין "ואחר ילדה בת ותקרא שמה דינה". מהוא דינה, אימת שהקב"ה יושב בדין על הבריות. ד"א מהוא דינה, אמר ר' יהושע בן נחמיה שנעשה בה מדת הדין, שהיית זכר ונעשית נקבה. ורבנן אמרי מהוא דינה, הכל צווחו דיינו בנים.	
	10	זה הוא שאמר הכתוב לאה והשפחות. אמר הקב"ה בשר ודם שהוא אכזרי קינא רחמים על רחל, אני שאני רחמן על אחת כמה וכמה. "ויזכר אלהים את רחל". ד"א זה הוא שאמר הכתוב "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל" (תה' צח, ג). אמר ר' יצחק "ורחל עקרה" (בר' כט, לא), היא עיקר הבית, שלא הלך יעקב לחרן אלא בשביל רחל, הואיל והיא היתה העיקר זכרה הקב"ה. הדא היא "זכר	
	15	חסדו ואמונתו". למי, לבית ישראל, לרחל שהיתה עיקר הבית. "וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו" (תה' צח, ג), זה יהושע בן נון שהוא עומד ממנה ומעמיד גלגל חמה שהוא עומד על כל העולם. כיוצא בו "לי גלעד ולי מנשה	
תקלו		אפרים מעוז ראשי יהודה מחוקקי" (תה' ס, ט; שם קח, ט). "לי גלעד", אמר הקב"ה אליהו שהוא מתושבי גלעד מעיד לי בתחיית המתים. "לי מנשה", זה מנשה בן יחזקיהו מעיד לי שאני מקבל את השבים. "אפרים מעוז ראשי", שהוא מבני בניה שלרחל, מעיד לי שאני פוקד את העקרות. "יהודה מחוקקי", מעיד לי	
	5	זה הוא שאמר הכתוב שאני מציל מכבשן האש, כגון תמר וחנניה מישאל ועזריה, שהן מבני יהודה.	
	10	ד"א זה הוא שאמר הכתוב "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי" (תה' נה, יט). אמר ר' יהושע בן לוי אין לך בית רובע קב בחללו שלעולם שאין בו תשעת קבין מזיקין ופרמה נתון על פניהם שלא יזיקו לבריות. ר' יודן ביר' שלום בשם ר' לוי אקיא מהלכת לפני האדם הזה ומכרזת ואומרת תנו כבוד לאיקונן שלהקב"ה, שאלולי כן היה ניזק. הדא היא "פדה בשלום נפשי מקרב לי", שלא יקרבו לי המזיקים. מי גרם, "כי ברבים היו עמדי", שאיקיא שלך מהלכת ואומרת תנו כבוד לאיקונן שלהקב"ה. ר' אבהו אומר "מהו יפול מצדך אלף ורבעה מימינך" (תה' צא, ז), שהקב"ה משלים לכל אחד ואחד מיישראל אלף ורבעה שיהיו משמרין אותו, כענין שנאמר	
	15	"וממנשה נפלו אל דוד" (דהי"א יב, יט). והן עושין לו דרגון ואחד מהן כורז לפניו תנו כבוד לצלמו שלהקב"ה, למה שכל העולם כולו מלא מזיקין,	

			הדא היא "כי ברבים היו עמדי". ד"א "פדה בשלום נפשי", הכתוב מדבר ברחל. אמרה רחל "פדה בשלום נפשי", מי שנתן לי בנים. מי גרם, "כי ברבים היו עמדי".
תקלז			מלמד שהכל עסקו בתפלה עם רחל. ר' חונא בשם ר' אחא "ויזכר אלהים את רחל", בזכות רחל. "את", בזכות לאה. "וישמע אליה אלהים", בזכות יעקב. "ויפתח את רחמה", בזכות השפחות. הדא היא "כי ברבים היו עמדי".
תקנו	וישלח יעקב פתיחה מפויטת		מְרֻשּׁוֹת בּוֹרָא הַבְּרוּאִים יוֹצֵר כָּל לְבָדוֹ הוּא מְיַחֵד וּמְרַמֵּם עַל-כָּל מַלְאָכִים וְגַלְגָּלִים וְאוֹפָנִים וְבִיעֵו לְכָל שֶׁהוּא הַבּוֹרָא וְהוּא הַיּוֹצֵר וְהוּא מְסַיֵּה אֶת-כָּל כְּבוֹדוֹ עוֹלָם מְלֵא וְהוּא נֶעְלָם מִכָּל הוּא חוֹנֵן דָּעָה וּבִינָה וְהַשְׁכָּל לְכָל יְחֻנָּנוּ וַיִּכְרַכְנוּ יָאִיר עֵינֵינוּ וְעֵינֵי כָל הַשְּׁרִידִים הַקְּרוּאִים בְּכָל-מְקוֹמוֹת כָּל אֲמֵן כֵּן יֹאמֶר אֲשֶׁר בְּיָדוֹ נֶפֶשׁ כָּל יִקְדָּשֵׁנוּ צוּרֵנוּ לְשֶׁרֶת לְפָנָיו עוֹלָמִית וְלְדוֹר תָּמִיד בְּחֶצֶר הַפְּנִימִית וַיִּזְכְּנוּ לַחֲפָה הַחֲפוּפָה הַנְּעִימִית וַיִּשְׁפֹּר בְּקֶרֶב עוֹל מְצָרִית וְאֲדָמִית וַיִּצְמִיחַ קֶרֶן וַיִּשׁוּבְכְנוּ לְעִיר הַקֹּדֶשׁ יְרוּשָׁלַּיִם כִּכְתוּב בְּדִבְרֵי קֹדֶשׁ "שׁוּבֵי שׁוּבֵי הַשְּׁוֹלְמִית" (שיה"ש ז, א)
תקנז	זה הוא שאמר הכתוב		זה הוא שאמר הכתוב "שׁוּבֵי שׁוּבֵי הַשְּׁוֹלְמִית שׁוּבֵי וְנַחֲזָה בְּכָּ מֵהַ תַּחֲזוּ בַשְּׁוֹלְמִית בַּמַּחֲוֹלַת הַמַּחֲנִים" (שה"ש ז, א). למה הוא קורא לכנסת ישראל שולמית, אמר ר' ברכיה מפני שהכהנים מטילין לה שלום בכל יום, שנאמר "וישם לך שלום" (במדבר ו, כו). ד"א שהיא שלימה ותמימה לבוראה.
5			ד"א שעתיד להושיבה בנוה שלום, שנאמר "וישב עמי בנוה שלום" (יש' לב, יח). אמר ר' ברכיה ארבעה פעמים הוא אומר בפסוק הזה "שובי שובי", כנגד ארבע מלכיות שהן משדלין את ישראל ואומרין להן שובי אצלינו ואנו עושין אתכם דוכסין ואפרוכין. מהו "ונחזה בך", שיהיו הכל רואין אתכם באצבע ואומרין ראו דוכוס פלוני ראו אפרכוס פלוני. וישראל

		אומרין להם "מה תחזו
	10	בשולמית במחולת המחנים". מהוא "במחולת המחנים", אומרין להם כלום יש לכם תורה שניתנה במחולות וקולי קולות ומחנה שכינה מלמעלה. דכתיב "רכב אלהים רבותים אלפי שנאן ה' במ סיני בקדש" (תה' סח, יח). ומחנה ישראל מלמטה, דכתיב "ויוצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה ויציצבו בתחתית ההר" (שמ' יט, יז). הראוני כיוצא בזה ואני שומעת לכם.
	15	וכיון שאומות העולם שומעין כך מה הן אומרין לה, "מה יפו פעמיך בנעלים" (שה"ש ז, ב). למה הדבר דומה לאדם שראה מנעל ברגלו שלחבירו אמר כמה יפה מנעל זה לרגל זה, אם כן פעמי חביבין קלסטר פניו על אחת כמה וכמה. "בת נדיב", בתו שלאברהם שכת' בו "נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם" (תה' מז, י). "חמוקי ירכיך" (שה"ש ז, ב), מה ירך זה בסתר כך
	20	תורתכם נאה ומסותרת. מתלא דאמרי דחביב טפי מיטמר. וכן הוא אומר "אכן אתה אל מסתתר" (יש' מה, טו). ותניא גזר רבי שלא ישנו לתלמידים בשוק, מאי דרוש, "חמוקי ירכיך", מה ירך בסתר אף דברי תורה בסתר.
תקנה		"כמו חלאים מעשה ידי אמן" (שה"ש ז, ב). אין חלאים אלא רבנן. מאי חולים רבנן והן מתעסקין בתורה מעשה ידי אמן. אלא מרוב אהבתן לתורה הן חולים, דכתיב "כי חולת אהבה אני" (שה"ש ב, ה). רב אמ' מאן חולים רבנן. רבא לטעמיה דאמר רבא כמאן מצלינן על קצירי ועל מריעי, קצירי קצירי
	5	ממש, מריעי רבנן. "מעשה ידי אמן" חביבין ישראל שנקראו מעשה ידי אמן. אוי להן אומות העולם ממה ששומעות אזניהם. ד"א מהו "כמחולת המחנים", אומרין להן ישראל כלום יש בכם מי שיכול לעשות כשם שעשה אלישע שהוא מאכל מחולה שהחיה את המת, או שמא אלהיכם יכול לעשות כשם שעשה הקב"ה ליעקב שזימן לו מלאכים ללוותו והקיפו אותו שתי מחנות
	10	שלמלאכי השרת. מנין ממה שכת' למעלה מן הענין "ויקרא שם המקום ההוא מחנים". ר' חונא בשם ר' איבו אומר ששים רבוא, דכתיב "ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה" (בר' לב, ג) ואין שכינה שורה בפחות מששים רבוא. רבנן אמרי מאה ועשרים רבוא. דכתיב "ויקרא שם המקום ההוא מחנים". אמר ר' יודן נטל מאלו ואלו ושלח פרוזבין לפניו, הדא היא
	15	"וישלח יעקב מלאכים" (בר' לב, ד). רבנן אמרי מלאכים ודאי היו. אמר ר' ינאי אל תתמה יוסף בנו נזדווגו לו שלשה מלאכים, דכתיב "וימצאם איש. וישאלהו האיש. ויאמר האיש" (בר' לז, טו-יז). הרי שלשה מלאכים. ואת תמיה על יעקב. ר' נתן אומר עבד מביתו שלאברהם יצא לדרך לווהו מלאך, דכתיב "ה' אשר התהלכתי לפניו ישלח מלאכו אתך" (בר' כד, מ). ואת
	20	תמיה על יעקב. ר' חמא בר חנינה אמר שפחה מביתו שלאברהם יצאת

תקנט		זה הוא שאמר הכתוב	ולווה מלאכים, דכתיב "ויקרא מלאך ה' אל הגר מן השמים" (בר', כא, יז), "ויאמר לה מלאך ה'" (בר' טז, ט), שתי פעמים, ואתה תמיה על יעקב. הוי מלאכים ודאי. ד"א זה הוא שאמר הכתוב "קומה ה' קדמה פניו הכריעהו פלטה נפשי
5			מרשע חרבך" (תה' יז, יג). ר' פינחס ביר' ראובן אומר חמשה פעמים כת' "קומה" בהקב"ה בספר הראשון שבתלים. "קומה ה' קדמה פניו. קומה ה' הושיעני" (שם, ג', ח). "קומה ה' באפך" (שם ז, ז). "קומה ה' אל יעוז אנוש" (תה' ט, כ). "קומה ה' אל נשא ידיך" (שם י, יב). אמר לו הקב"ה לדוד כשתראה עניים נשדדים ואביונים נאנקים אני קם, הדא היא "משד עניים ומאנקת אביונים עתה
10			אקום יאמר ה'" (שם יב, ו). הכריעהו לכף חוברתו, שברהו, כמא דאת אמר "המה כרעו ונפלו" (תה' כ, ט). "פלטה נפשי מרשע חרבך" (תה' יז, יג), מאותו רשע שהוא בא מכוח אותה חרב, "ועל חרבך תחיה" (בר' כז, מ). ד"א "מרשע חרבך", שבו אתה רודה עולמך, כענין שנאמר "הוי אשור שבט אפי ומטה הוא בידם זעמי" (יש' י, ה). ד"א "מרשע חרבך", מאותו רשע
15			שהוא עתיד ליפול בחרביך, דכתיב "כי רותה בשמים חרבי הנה על אדום תרד ועל עם חרמי למשפט" (יש' לד, ה). אמר לו הקב"ה ליעקב עשו לדרכו הולך ואת שולח אליו, "מחזיק באזני כלב עובר" (משלי כו, יז). למה היה עשו דומה, לכלב שהוא ישן על הדרך בא אחד הקימו אמר ליה קום דהכא איניש ביש, קם ושרי מקפח ביה אמר ליה יגער בך
20			בישא. אמרון ליה דמוך הוא ואערתנייה. כך אמר הקב"ה ליעקב עשו לדרכו
תקס			הולך ואת משלח לו. "וישלח יעקב". אמר ומה אעשה והשעה משחקת לו כדאמר ר' יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו, שנאמר "יחילו דרכיו בכל עת" (תה' י, ה). ולא עוד אלא שהוא זוכה בדין, שנאמר "מרום משפטיך מנגדו" (שם). ולא עוד אלא שהוא רואה בשונאיו, שנאמר "כל
5			צורריו יפיח בהם" (שם). איני והא אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר "עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו במ" (משלי כח, ד). ותניא ר' יוסי ביר' יצחק אומר מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה, שנאמר "עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו במ" (שם). ואם לחשך אדם לומר "לדוד אל תתחר במרעים" (תה' לז, א)
10			מי שלבו נוקפו אומר כן, "אל תתחר במרעים", שלא תהא כמרעים. "ואל תקנא בעושי עולה" (שם), שלא תהא כעושי עולה. ואומר "בני אל יקנא לבך בחטאים" (משלי כג, יז). לא קשיא, הא בצדיק גמור הא בצדיק שאינו גמור. ואי בעית אימא הא והא בצדיק גמור, הא במילי דידיה והא במילי

			דשמיא. ואי בעית אימא הא והא במילי דשמיא, זה שעה משחקת לו שאני.
	15		"אל עשיו אחיו" (בר' לב, ד). אפלו עשו אלא הוא אחיו. "ארצה שעיר". גבר שידין, כמא דאת אמר "ושעירים ירקדו שם" (יש' יג, כא). ד"א "שעיר", שמשעיר את הבריות. "שדה אדום". הוא אדום וארצו אדומה ומאכלו אדום וגבוריו אדומים ועתיד ליפרע ממנו "דודי צח ואדום" (שה"ש ה, י) בלבוש אדום, שנאמר "מדוע אדום ללבושיך" (יש' סג, ב).
תקפא		זה הוא שאמר הכתוב	"ויבא יעקב שלם" (בר' לג, יח). זה הוא שאמר הכתוב "הזורעים בדמעה ברנה יקצורו" (תה' קכו, ה). הכתוב מדבר באבינו יעקב שהלך לזרוע את השבטים.
תקפב			היה בוכה ואומר העבד יצא ועמו משוי עשרה גמלים ואני אין בידי כלום והיה בוכה. ולבסוף כשבא בא בבנים ובעושר רב, הדא היא דכתיב "הלוך ילך ובכה משך הזרע בוא יבוא ברנה נושא אלומותיו" (תה' לג, י), עולמוהי ועולמותיה. בערבאי צוחין לינוקיא עולימיא.
	5		"ויבא יעקב שלם". שלם בתורתו. לפי שמצינו ביוסף כשדר אצל פוטיפר שכח תלמודו, דכתיב "כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אבי" (בר' מא, נא), יכול אף יעקב כן, ת"ל שלם, שלם בתורתו. ד"א שלם בממונו, אף על פי שכיבד לעשו באותן הדוריינות, "עזים מאתים" (בר' לב, טו), יכול חסר ממונו, ת"ל "ויבא יעקב שלם". ד"א שלם בגופו, אף על פי שכת'
	10		"והוא צלע על ירכו" (בר' לב, לב), יכול אף כאן. ת"ל "ויבא יעקב שלם". ד"א שלם בבניו, לפי שכת' "ויאמר אם יבא עשו וג' והיה המחנה הנשאר לפליטה" (בר' לב, ט), יכול עירע בהן דבר, ת"ל שלם, מלמד שעלו כולם שלימים. "ויחן את פני העיר". מאן דאמר יעקב אבינו שומר שבת היה, דכתיב "ויחן את פני העיר". מלמד שנכנס עם דמדומי חמה וקבע תחומין מבעוד יום.
	15		ד"א "ויחן את פני העיר". מלמד שחנן הפנים שבעיר. התחיל משלח להם דורייאות, מתנות חינם, כדי להחזיק לו טובה. מכאן אמרו צריך אדם להחזיק טובה למקום שיש לו הנאה ממנו. ד"א "ויחן את פני העיר". שעשה אטליסין
תקפג			ומכר בזול. עובדא הוה בר' יהודה ביר' אלעאי ור' יוסי ורבי שמעון בן יוחאי דהוו יתבין ויתבי יהודה בן גירי גביהו. פתח ר' יהודה ביר' אלעאי ראש המדברים בכל מקום ואמר כמה נאים מעשיה שלאומה זו. תקינו שווקים, תיקנו גשרים, תיקנו מרחצאות. ר' יוסי שתק. נענה ר' שמעון בן יוחאי ואמר

	5	כל שתיקנו לא תיקנו אלא לעצמן ולצרכן, שווקים להושיב בהן זונות, מרחצאות לעדן עצמן בהן, גשרים ליטול מכס. הלך יהודה בן גירי וסיפר דברים לפני קיסר. אמר יהודה שעילה יתעלה, יוסי ששתק יגלה לצפורי, שמעון שגינה יהרג. אזא הוא ובריה טשו בי מדרשא. כל יומא הוה מיתא להו דביתו ריפתא בצנעה. כי דתקף גזירתא אמר ליה לבריה נשים דעתן קלה עליהן
	10	דלמא מצערי לה ומגליא. אזלו אישטו במערתא אתרחיש להו ניסא ואיברי להו חרובא ועינא דמיא. הוו יתבי עד צווריהו בחלא כולי יומא וגרסי. לעידן צלויי לבשי ומיכסי קימי ומצליי. איתיבו תרתי סר שני במערתא. אתא אליהו וקא אפתחא דמערתא. אמר מן אודעיה לבר יוחאי דמית קיסר ובטלה גזירתיה. נפקו חזו אינאשי דקא כרבי וזרעי. אמרו מניחין חיי עולם
	15	ועוסקין בחיי שעה. כל מקום שנתנו עיניהן בו מיד נשרף, יצתה בת קול ואמרה להן להחריב את עולמי יצאתם חזרו למערתכם. הדור איתיבו תרי סר רחי שתא. אמרי משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש. יצתה בת קול
תקפד		ואמרה להן צאו ממערתכם. נפקו. כל היכא דהוה מחי בעיניה ר' אלעזר מסי ר' שמעון. אמר לו בני דיו לעולם אני ואתה. חזו ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא בידיה. אמרי ליה הני למא לך? אמר להו ליעביד לכבוד שבת. ותסגי לך בחד, חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. אמר ליה
	5	לבריה קא חזית כמה חביבה מצות שבת עליה דישראל. שמע ר' פנחס בן יאיר חתניה נפק לאפיה עייליה לבי בני הו הקא אריך ליה לבסריה. חזא דהוה אית ליה פילי בגביה הוה קא בכי וקא נתרן דמעיה בגויהו וקא מצוח. אמר ליה מאי היא אמר ליה אוי לי שראיתך בכך. אמר ליה אשריך שראיתני בכך, שאלמלי לא ראית בי כך לא מצאת בי כך. דמעיקרא כי הוה
	10	מקשי ר' שמעון בן יוחאי קושיא הוה מפריק ליה ר' פנחס בן יאיר תרי סר פירוקי. לבסוף כי הוה מקשי ר' פנחס בן יאיר קושיא הוה מפריק ליה ר' שמעון בן יוחאי עשרין וארבעה פירוקי. אמא הואיל ואתרחיש לן ניסא ליתקין מילתא, כדכתיב "ויבא יעקב שלם", אמר ר' שלם בגופו שלם בממונו שלם בתורתו. "ויחן את פני העיר" מאי היא, אמר רב מטבע תיקן להם.
	15	שמואל אמר שווקים תיקן להם. ר' יוחנן אומר מרחצאות תיקן להם. אמר איכא מילתא דליתקין, אמר ליה ההוא סבא איכא דוכתא דאית בה ספק טומאה ואית להו צערא לכהנים לאקופי. אמר איכא דידע דאיתחזק לה טומאה הכא, אמר ליה ההוא סבא כאן קצץ בן זכאי תורמוסי תרומה. עביד
תקפה		הוא נמי. כל היכא דהוה קשי טהריה. אמר עליה ההוא סבא כך טיהר בן יוחאי בין הקברות. אמר ליה אלמלי לא היית עמנו ואי נמי היית עמנו ולא נמנית עמנו יפה אתר אומר, עכשיו שהיית עמנו ונמנית עמנו יאמרו זונות מפרכסות זו את זו תלמידי חכמים לא כל שכן. אהב ביה עיניה ונח נפשיה. נפק לשוקא חזייה ליהודה בן גירי אמר עדיין ישנו לזה בעולם, נתן עיניו בו

			ונעשה גל של עצמות.
תקפו		זה הוא שומר הכתוב	"ותצא דינה בת לאה" (בר' לז, א). זה הוא שומר הכתוב "הנה כל המושל עליך ימשול לאמר כאמה בתה" (יח' טז, מד). יוסי מעוניא דרש בכנשתא דמעונאי "שמעו זאת הכהנים והקשיבו בית ישראל בית המלך האזינו כי לכם המשפט כי פח הייתם למצפה ורשת פרושה על תבור" (הושע ה' א). עתיד
	10		הקב"ה ליטול את הכהנים ולהעמידן בדין ולומר להן למה לא הייתם עוסקין בתורה לא כבר נתתי לכם ארבעה ועשרים מתנות כהונה. ואינון אמרין לא הוון ישראל יהבין לן כלום. "הקשיבו בית ישראל", למה לא הייתם נותנין לכהנים ארבעה ועשרים מתנות כהונה שכתבתי בתורה ואינון אמרין כוליה דבי נשיאה נשויי. "בית המלך האזינו", שלכם היה המשפט לא לכהנים הוא,
	15		דכתיב "וזה יהיה משפט הכהנים מאת העם" (דב' יח, ג). לפי כך לכם ועליכם מדת הדין נהפכת, דכתיב "כי פח הייתם למצפה ורשת פרושה על תבור". שמע ר' וכעס. באפתי רמשא אזל ר' שמעון בן לקיש למשאל בשלמיה ולפייסיה עליה. אמר לו רבי צריכין אנו להחזיק טובה לאומות העולם שאין מכניסין מומסין לבתי קרקסאות שלהן ומשחקין בהן כדי שלא יהיו יושבין
	20		ומשיחין ויוסי מעוניא אמר מילא דאוריא ואיקפדת עילאוייה. אמר לי וידע.
תקפז			אמר ליה אין. ואולפן קביל, אמר ליה אין. ואי שאילנא ליה מהוא מגיב לי אמר לי אין. אמר ליה יסוק. כיון דסליק לגביה אמר ליה מהוא דכתיב "הנה כל המושל עליך ימשל לאמר כאמה בתה" (יח' טז, מד), אמר ליה כדור כן הנשיא, כמזבח כן כהניו, כחתנא כן כלתא, ככלתא כן גנונה. אמר ליה
	5		ר' שמעון בן לקיש עד כדון לא חסלת מפייס על חדא ואת ממטי לן אוחרנא. אמר ליה אם כן מאי למדרש עלה, אמר ליה כדאמור באמינו לאה הכתוב מדבר, שנאמר "ותצא דינה בת לאה". תלה הכתוב סרחון הבת באמה, כד אמרי אינאשי לית תורתה ענישא עד דברתה בעיטה. וכי אמינו לאה זונה היתה, חוס ושלום, אלא מקיש יציאה ליציאה, לפי שכת' בלאה "ותצא לאה
	10		לקראתו" (בר' ל, טז) הדבר הקל לפי כך תלה בדינה יציאה, "ותצא דינה בת יעקב" אין כת' כן, אלא בת לאה, הוי כאמה בתה.
			"לראות בבנות הארץ". מה עשה שכם בן חמור, הביא נערות משחקות חוץ לעיר ויצאה דינה לראותן וגזלה, דכתיב "ותצא דינה בת לאה לראות. וירא אותה שכם בן חמור". ועליו הכתוב אומר "כאשר ינוס איש מפני
	15		הארי ופגעו הדוב" (עמ' ה, יט), הארי זה לבן שרדף אחר יעקב אבינו כארי, הדוב זה עשו שעמד על הדרך כדוב שכול. "ובא הבית וסמך ידו אל הקיר ונשכו הנחש" (שם), שכם בן חמור החוי שלקח את דינה.

תקפח		זה הוא שומר הכתוב	"וידבר חמור אתם לאמר שכם בני" (בר' לד, ח). זה הוא שומר הכתוב "החוח אשר בלבנון שלח אל הארז אשר בלבנון לאמר תנה את בתך לבני
	5		לאשה ותעבר חית השדה אשר בלבנון ותרמס את החוח" (מ"ב יד, ט). "החוח אשר בלבנון", זה חמור אבי שכם. "שלח אל הארז אשר בלבנון", זה יעקב. "תנה את בתך לבני לאשה" "שכם בני חשקה נפשו בבתכם תנו נא אתה לו לאשה". "ותעבר חית השדה אשר בלבנון", זה שמעון ולוי שמשולין בחיות. "ותרמס את החוח", "ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב" (בר' לד, כו).
תקצב		זה הוא שומר הכתוב	"ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל" (בר' לה, א). זה הוא שומר הכתוב "מוקש אדם ילע קדש" (משלי כ, כה), מי גרם לו לאדם המוקש
	10		הזהה הוי אומר בשביל שילע קדש, כמא דאת אמר "על כן דברי לעו" (איוב ו, ג). בוא וראה שכל הנודר ומאחר את נדרו נכשל בשלוש עבירות קשות, עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. ממי את למד מיעקב אבינו, על ידי שאיחר נדרו ונתאחר בסכות נכשל בשלוש עבירות. בעבודה זרה, דכתיב "ויאמר יעקב אל ביתו הסירו אל אלהי הנכר" (בר' לה, ב). בגלוי עריות, דכתיב
	15		"ותצא דינה. ירא אתה שכם בן חמור" (בר' לד, א-ב). בשפיכות דמים, דכתיב "ויקחו שני בני יעקב. ויהרגו כל זכר" (בר' לד, כה). הוי "מוקש אדם ילע קדש. ואחר נדרים לבקר" (משלי כ, כה), אמר ר' ינאי כל המאחר נדרו נתבקר פינקסו. תדע לך שהוא כן על ידי שאיחר יעקב אבינו את נדרו נתבקר פינקסו, דכתיב "קום עלה בית אל".
תקצג		זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שומר הכתוב "אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה" (משלי ל, לב). בן עזאי אומר אם ניבלת עצמך בדברי תורה סופך להתנשא בהם. ואם זמות יד לפה, אם נזדמזמו אחרים דברים יד לפה. חד ידע תרין לא ידעין. ור' עקיבה אומר מי גרם לך להתנבל בדברי תורה על שנשאת עצמך בה.
	5		כי הא דרבי הוה עבר על חדא סימוניא יצאו בני סימוניא לקראתו אמרו לו רבינו תן לנו אחד שיהא דן את דיננו ושונה משנתינו ומאיר עינינו. יהב להון ר' לוי בר סיס. מיד עשו לו בימה גדולה והושיבו אותו למעלה. זהת דעתו עליו ונתעלמו דברי תורה ממנו. איתון למשאל ליה שאלות ולא ידע למגב. אמרי ליה גידמת במה חולצת, ולא ידע מה להשיב. רקקה דם מהוא ולא ידע.
	10		אמרין דלמא לית בר אולפן הוא בר אגדה הוא. אמרון ליה מהוא דין דכתיב "אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת" (דניאל י, כא), אם אמת למה רשום ואם רשום למה אמת. ולא ידע מה להשיב. כיון שראה צרתו צרה השכים בבקר והלך לו אצל רבו. אמר ליה מה עבדו לך, אמר ליה רבי אל תזכירני צערי שאלות שאלו לי ולא יכולתי להשיבן. אמר ליה ומה אינון, אמר ליה

15		גידמת במה היא חולצת. אמר לו ולא היית יודע מה להשיב, אמר לו רבי אפילו בשניה אפלו בגופה. רקקה דם מהו, אמר לו ולא היית יכול להשיב, אמר לו	
תקצד		אם היה בו צחצוחית שלרוק הרי הוא כשר ואם לאו הרי הוא פסול. "אבל אגיד לך את הרשום בכתב אמת", אם אמת למה רשום ואם רשום למה אמת, אומר לו ולא היית יודע להשיב, אמר לו רשום עד שלא נגזרה גזירה, אמת משנגזרה הגזירה. מהוא חותמו של הקב"ה, ר' ביבי בשם ר' אבון אמת. ומהוא	
5		אמת, אמר ר' שמעון בן לקיש אלף בראשן שלאותיות, מים באמצען של אותיות, תיו בסוף האותיות, על שם "אני ראשון ואני אחרון" (יש' מד, ו). אמר לו ולמה לא השיבות אותן, אמר לו רבי עשו לי בימה גדולה והושיבוני למעלה ממנה וטפת רוחי עלי נתעלמו דברי תורה ממני. קרא עליו "אם נבלת בהתנשא" (משלי ל, לב). ומהוא "אם זמות יד לפה" (משלי ל, לב), אמר ר' יודן מה ידך סמוכה לפיך כך יהא נדרך	
10		קודם לפיך. תדע לך שהוא כן ראה אבינו יעקב על ידי שאיחר נדרו נתבקר פינקסו, דכתיב "ויאמר אלהים אל יעקב קום עלה בית אל" (בר' לה, א).	
תקצה	8	"לאל הענה אתי ביום צרתי". (בר' לה, ג). אמר ר' אבא בר כהנא בשעת עקתי נדרי ובשעת רוחי שטפי.	
10	זה הוא שאמר הכתוב	ד"א "לאל הענה אתי ביום צרתי". זה הוא שאמר הכתוב "יענך ה' ביום צרה" (תה' כ, ב). אמר ר' שמעון ביר' אבא מראש הספר ועד כאן שמונה עשר מזמורות ואחר כך המזמור הזה, כנגד שמנה עשרה ברכות שלתפלה. כשאדם מתפלל יהוא אומרין לו תתעני בצלותך. "ישגבך שם אלהי יעקב" (שם), למה לא נאמר שם אלהי אברהם ולא שם אלהי יצחק אלא שם אלהי יעקב,	
15		שהצרה שליעקב היא שהוא על שם בניו, דכתיב "ועת צרה היא ליעקב" (יר' ל, ז). ואיזה הוא השם שהוא אומר שם אלהי יעקב הוא השם שקרא לו יעקב דכתיב "ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל" (בר' לג, כ). אמר דוד בשם זה נענה יעקב אבינו ביום צרה, דכתיב "לאל העונה אותי ביום צרתי", מי שענה את יעקב אביכם ביום צרה הוא יענה אתכם בעת צרה. לכך נאמר שם "אלהי יעקב".	
תקצט	זה הוא שאמר הכתוב	ד"א "וירא אלהים אל יעקב". זה הוא שאמר הכתוב "כי אתה אלהים	
20		שמעת לנדרי" (תה' סא, ו). הכתוב מדבר באבינו יעקב שנדר, דכתיב "וידר	
תר		יעקב נדר לאמר". ומה אמר, "אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך" (בר' כח, כ). רב איבו דרשה על תלת שטין. "ושמרני בדרך" מגלוי עריות, כענין שנאמר "כן דרך אשה מנאפת" (משלי ל, כ). ד"א "ושמרני בדרך" מעבודה זרה, כענין שנאמר "חי אלהיך דן וחי דרך באר שבע" (עמוס ח,	

			יד). ד"א "ושמרני
	5		בדרך" משפיות דמים, כענין שנאמר "בני אל תלך בדרך אתם" (משלי א, טו). ר' שמואל בשם ר' יצחק אמר תלת קראיי כתיבי "אם יהיה אלהים עמדי" (בר' כח, כ) שלא אטנף בעריות. "ושמרני בדרך" מעבודה זרה. "ושבתי בשלום" (בר' כח, כא) משפיות דמים. אמר לו הקב"ה חייך שאני מקיים גזירתך "הנה אנכי עמך ושמרתיך. והשיבותיך" (בר' כח, טו). לכך הוא מקלסו "כי אתה אלהים שמעת
	10		לנדר" (תה' סא, ו). מהוא "נתתה ירושת יראי שמך" (תה' שם), נתתה ירושת אבות ליראי שמך. כיצד בשעה שיצא לחרן בירכו אביו, דכתיב "ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו" (בר' כח, א). אמר לו בני אף על פי שבירכתיך "ויתן לך את ברכת אברהם" (בר' כח, ד). וכך היה. כל מה שהגיע לאברהם הגיע ליעקב. אברהם היתה אשתו עקרה דכתיב "ותהי שרי עקרה" (בר' יא, ל)
	15		ולבסוף ילדה ויעקב כך דכתיב "ורחל עקרה" (בר' כט, לא) ולבסוף ילדה. אברהם רדפו נמרוד וניצל ממנו. יעקב רדפו עשו וניצל ממנו. אברהם בא רעב בימיו ויעקב בא רעב בימיו. אברהם ירד למצרים ונעשה לו נס ויעקב ירד למצרים ונעשה לו נס. אברהם נגלה עליו ובירכו, דכתיב "וירא אליו ה'" (בר' יח, א), ויעקב נגלה עליו ובירכו, דכתיב "וירא אלהים אל יעקב.
	20		ויברך אותו" (בר' לה, ט) ד"א "וירא אלהים אל יעקב. ויברך אתו". ר' חנניה הגדול מושלו משל למה הדבר דומה למלך שהיו לו חמשה אוהבים וביקשו לראות את פניו.
תרא			שלח ואמר לראשון הבא לי עטרה שלכספים ואני נראה לך. לשני אמר לו הבא לי עטרה שלזהב ואני נראה לך. לשלישי אמר לו הבא לי עטרה שלאבנים טובות. לרביעי אמר לו הבא לי עטרה שלמרגליות. החמישי היה עני אמר לו בשביל שאתה עני הבא לי עטרה שלורד ואני נראה לך. כך
	5		אברהם אבינו אמר לו הקב"ה מול את עצמך ואני נראה לך. כיון שמל "וירא אליו ה'" (בר' יח, א). יעקב אבינו אמר לו עלה בית אל ושלם נדרך, שכן הוא רומז לו "בברחך מפני עשו" (בר' לה, א). ומנין ששילם דכתיב "ויצב יעקב מצבה וג'" (שם לה, כ). אמר ר' חנניה הגדול כים הזה שלטבריה ניסך יעקב בבית אל, חצי ההין ושלישית ההין ורביעית ההין וכנגדן פרים
	10		וכבשים. מיד נגלה אליו הקב"ה דכתיב "וירא אלהים אל יעקב". אבותינו במדבר אמר להם הקב"ה עשו לי משכן והקריבו לי קרבנות ואני נראה לכם. מיד עמדו ועשו הכל וכיון שהשלימו והקריבו קרבנות מיד "וירא כבוד ה' אל כל העם" (ויק' ט, כג). שלמה הקריב אלף קרבנות עד שנגלה עליו הקב"ה, דכתיב "אלף עולות יעלה שלמה" (מ"א ג, ד). וסמך ליה "בגבעון"

	15		נראה ה' אל שלמה" (מ"א ג, ה). אבל בדורינו שאנו עניים ואין בית המקדש קיים להקריב את הקרבנות אמר הקב"ה עשו את הציצית ואני נראה לכם, דכתיב "והיה לכם לציצית וראיתם אותו" (במ' טו, לט).
	18	זה הוא שאמר הכתוב	ד"א "וירא אלהים אל יעקב". זה הוא שאמר הכתוב "מקים דבר עבדו ועצת מלאכיו ישלים" (יש' מד, כו). ר' ברכיה בשם ר' לוי אומר מ"מקים
	20		דבר עבדו" אין אנו יודעין ש"עצת מלאכיו ישלים" אלא מלאך אחד נגלה על
תרב			יעקב אבינו ואמר לו עתיד הקב"ה ליגלות עליך בבית אל ולהחליף את שמך ואני עומד שם, שנאמר "בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו" (הושע יב, ה). ונגלה עליו הקב"ה בשביל לקיים דבריו שלמלאך, ירושלם שכל הנביאים מתנבאים עליה על אחת כמה וכמה.
תרז	17	זה הוא שאמר הכתוב	"ואלה תולדות עשו הוא אדום" (בר' לו, א). זה הוא שאמר הכתוב "כי אני חשפתי את עשו גליתי את מסתריו" (יר' מט, י). ר' סימון אומר קליפות
תרח			בצלאויה. וכל כך למה "גליתי את מסתריו". בשביל לגלות הממזרין שבו. וכמה ממזרים העמיד, רב אמר שלשה. ר' לוי אומר ארבעה. ר' בנימין אומר הדין קרח דהכא ממזר הוא, דכתיב "ואהליבמה ילדה את יעוש ואת יעלם ואת קרח אלה בני עשו" (בר' לו, ה) וכת' "אלה אלופי בני עשו בני אליפז בכור
	5		עשו. אלוף קרח אלוף געתם" (שם לו, טו-טז). נמצאת אומר שבא אליפז על אשת אביו והוליד ממנה קרח.
תריד	8	זה הוא שאמר הכתוב	"ואלה המלכים אשר מלכו בארץ אדום" (בר' לו, לא) זה הוא שאמר הכתוב "נחלה מבהלת בראשונה ואחריתה לא תבורך" (משלי כ, כא). הכתוב מדבר
	10		באלו המלכים. "ואחריתה לא תבורך", שהקב"ה מקעקע ביצתן מן העולם, שנאמר "ועלו מושיעים בהר ציון" (עוב' א, כא). ולמה עמדו קודם שיעמוד מלך לישראל, מכאן שהקב"ה מקדים לרשעים ומשהה לצדיקים.
תריח		וישב יעקב פתיחה מפויטת	מְרִשׁוֹת מְלֶךְ חַי שְׁלִיט בְּעוֹלָמוֹ רִאשׁוֹן וְצוּר לְפָל יִתְגַּדֵּל וְיִתְקַדַּשׁ שְׁמוֹ מְהֵלָּל וּמְשֻׁבָּח בְּפִי כָל-עֶבְרָיו וְעַמּוֹ לְבָדוֹ מִתְנַשֵּׂא וּמִתְעַלֶּה בְּרוּמוֹ הוּא אֱלֹהֵינוּ וְאֵין עוֹד נֶאֱדָר בְּסִיּוּמוֹ אוֹפְנִים וְחַיּוֹת סוֹבְלִים כֹּס תַּעֲצוּמוֹ

			וְאִינָם מְשִׁיגִים אֶת הַכְּבוֹד כְּמוֹ כָּלֵם עֹנִים בִּינְיָאָה מְרַב אִיוֹמוֹ מְשַׁבְּחִים וְאוֹמְרִים בְּרוּךְ כְּבוֹד יְיָ מִמְּקוֹמוֹ (יח' ג', יב) יִקְבַּל אֲרֻשֶׁת שְׁפָתֵינוּ בְּרִצּוֹן שְׁמֵעַ תְּפִלָּה וְיָרִים קַרְנֵנוּ בְּקִרְוֹב לִבֵּשׁ עֵז וּגְדָלָה יִפְרֹשׁ עָלֵינוּ סֶכֶת שְׁלוֹמוֹ לְעֵד נִצַּח סֵלָה זֶה אֵלֵי הַעֲשֵׂה שְׁלוֹם בְּפִמְלִיָּא שְׁלִמְעָלָה יַעֲמִידֵנוּ בְּקֶרֶן אוֹרָה וְשִׁמְחָה וְצִהָלָה כִּי אֵל דְּעוֹת יְיָ וְלוֹ נִתְכַּנֶּה עֲלִילָה כְּכַתוּב לְכוּ רְאוּ מַפְעָלוֹת אֱלֹהִים נוֹרָא עֲלִילָה (תה' סו, ה).
תריט	זה הוא שומר הכתוב		זה הוא שומר הכתוב "לכו ראו מפעלות אלהים נורא עלילתה על בני אדם" (תה' סו, ה).
5			נאמר הפסוק הזה כנגד עלילות שהקב"ה מנהג בהן את עולמו. והיא אחת מארבע מדות שאין נאה לבשר ודם להשתמש בהן אלא להקב"ה בלבד. ואלו הן קנאה ונקמה גאות ועלילה. קנאה דכתיב "כי אל קנא ה' אלהיך" (דב' ו, טו). ואומר "אל קנא ונוקם ה'" (נחום א, ב). נקמה דכתיב "אל נקמות ה'" (תה' צד, א). ואומר "כי יום נקם בלבי" (יש' סג, ד). גאות דכתיב "שירו
10			לה' כי גאה גאה (שמ' טו, כא). ואומר "ה' מלך גאות לבש" (תה' צג, א). עלילה דכתיב "לכו ראו מפעלות אלהים נורא עלילה" (תה' סו, ה). ואומר "כי אל דעות ה' ולו נתכנו עלילות" (ש"א ב, ג). תדע לך שהוא כן בוא וראה היאך בא בעלילה על ישראל להורידם למצרים לקיים מה שנאמר "ידע תדע כי גר יהיה זרעך" (בר' טו, יג). נתן קנאה בן יוסף לאחיו משכו למצרים כדי שירדו כולם
15			אחריו. ועליהם הוא אומר "בחבלי אדם אמשכם בעבותות אהבה ואהיה להם כמרימי עול על לחיהם ואת אליו אוכיל" (הושע יא, ד). "בחבלי אדם אמשכם", זה יוסף דכתיב ביה "ויטש משכן שילה אהל שכן באדם" (תה' עח, ס). "בעבותות אהבה", בשביל אותה אהבה שאהב ישראל את יוסף דכתיב "וישראל אהב את יוסף" (בר' לז, ג) נתגלגל הדבר וירדו למצרים. "ואהיה להם כמרימי עול על לחיהם",
20			שהיקלתי מעליהם עול המצרים והכנענים. "ואת אליו אוכיל", בשביל הטייה שהטייתי אליו דכתיב "ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד" (בר' לט, כא). "אוכיל", כלכלם בשני רעבון דכתיב "ויכלכל יוסף את אביו ואת אחיו" (בר' מז, יב). אמר ר' יהודה משל למה הדבר דומה לפרה שהיו מבקשין להכניסה לשוק
תרכ			שלטבחים ולא היתה רוצה ליכנס היו מכין אותה ואינה נכנסת. מה עשו הביאו את בנה והכניסו אותו לפניה ונכנסה אחר בנה. כך עשה הקב"ה לישראל משך יוסף למצרים וירדו אחריו. לכך נאמר "לכו ראו מפעלות אלהים נורא עלילה".

	5	זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שומר הכתוב "ותשועת צדיקים מה' מעוזם בעת צרה" (תה' לז, לט). ביעקב אבינו הכתוב מדבר. "ותשועת צדיקים מה'", שהצילו מלבן. "מעוזם בעת צרה", שהצילו מעשו שומר "יקרבו ימי אבל אבי" (בר' כז, מא). "ויעזרם ה' ויפלטם" (תה' לז, מ), שעזרו בהאבקו עם המלאך שנאמר "וישר אל מלאך ויוכל" (הושע יב, ה). "יפלטם מרשעים" (תה' שם), מחמור ומשכם בנו ומכל אותן העיירות דכתיב "ויסעו ויהי חתת אלהים על הערים" (בר' לה, ה). "ויושיעם" (תה' שם), מאלופי עשו. "כי חסו בו" (שם), "וישב יעקב".
	10		ומכל אותן העיירות דכתיב "ויסעו ויהי חתת אלהים על הערים" (בר' לה, ה). "ויושיעם" (תה' שם), מאלופי עשו. "כי חסו בו" (שם), "וישב יעקב".
		זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שומר הכתוב "נסו ואין רדף רשע וצדיקים ככפיר יבטח" (משלי כח, א). רבנן אמרין "נסו ואין רדף רשע", זה דור המבול. "וצדיקים ככפיר יבטח", זה נח הצדיק. ד"א "נסו ואין רדף", זה עשו ואלופיו. כיצד
	15		אמר עשו אני ואחי שותפין בשטר "ידע תדע" (בר' טו, יג), אלא הרניי מפנה מפניו עד שיפרע הוא את השטר. מה עשה "ויקח עשו את נשיו" וג' (שם לו, ו). הוי "נסו ואין רדף רשע. וצדיקים ככפיר יבטח", זה יעקב, דכתיב "וישב יעקב".
		זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שומר הכתוב "בזעקך יצילוך קבוציך" (יש' נז, יג). תאני כנוס וכנוס בניו הצילו אותו מיד עשו. "ואת כולם ישא רוח יקח הבל" (שם),
תרכב	20		"ויקח עשו את נשיו". "והחוסה בי ינחל ארץ" (שם), זה יעקב דכתיב "וישב יעקב בארץ מגורי אביו" (בר' לז, א)
	6	זה הוא שומר הכתוב	ד"א "וישב יעקב". זה הוא שומר הכתוב "אם שוט ימית פתאם למסת נקיים ילעג" (איוב ט, כג). אנטלינוס שאלה לרבי אמר ליה מהו דין דכתיב "אם שוט ימית פתאם". אמר ליה אם גוזר אתה על אדם שיטול מאה דינרין כלום הוא נוטלן מיד, אלא אומרין לו לך אצל אפרכוס, לך אצל פטריקוס, לך
	10		אצל קומיסטסור, כמה יגע הוא מתיגע עד שלא יטול. אבל אם גוזר אתה על אדם שיטול מאה מגלבין מיד הוא נוטלן. הוי "אם שוט ימית פתאם". אם ניתן לו רשות לשטן לחבל את העולם כרגע מחבלו. מהו "למסת נקיים ילעג", רב חונא בשם ר' אחא כשהצדיקים באים ליטול מסותן מהקב"ה השטן מקטרג עליהן ואומר לא דיין טובת העולם הבא אלא שאת משפיע להן
	15		שלוה בעולם הזה. תדע לך אחר כל אותן הצרות שעברו על יעקב אבינו, דכתיב "הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה" (בר' לא, מ), בא לו לישב בטח בא השטן מקטרג ונמכר יוסף ונתגלגל הדבר. הוי "למסת נקיים ילעג"
	15	זה הוא שומר הכתוב	"וירד יהודה מאת אחיו". זה הוא שומר הכתוב "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי" (יש' נה, ח). בשר ודם נוטל הספוג בידו והוא מלא משקין, אם עצר ידו ירדו המים ואם פתח ידו עמדו המשקין במקומן, אבל הקב"ה אינו כן אלא כיון שעצר ידו כל העולם בסכנה, דכתיב "הן יעצר במים ויבשו" (איוב יב, טו) כיון שפותח ידו כל העולם ברוחה.
תרמא			דכתיב "יפתח ה' לך את אוצרו הטוב" (דב' כח, יב). בשר ודם אמרתיו בטילין, הקב"ה "אמרות ה' אמרות טהורות" (תה' יב, ז). בשר ודם אם היה לו כלי כל זמן שהוא שלם הוא שמיח בו נשבר אינו רוצה בו, הקב"ה אינו כן אלא אם היה החפץ שלם אינו רוצה לראותו ואם נשבר הוא רוצה בו. ומהו החפץ
	5		שלהקב"ה לבו שלאדם. אם ראה הקב"ה אדם גבה לב אינו רוצה בו, דכתיב "תועבת ה' כל גבה לב" (משלי טז, ה). נשבר אמר זה שלי, דכתיב "קרוב ה'

			לנשברי לב" (תה' לד, יט). בשר ודם אם נתמלא חמה אתה יכול לרצותו בדברים, הקב"ה "לא ישא פני כל כפר" (משלי ו, לה). בשר ודם מתרצה בממון, הקב"ה לא יאבה "כי תרבה שחד" (שם). בשר ודם אם היה לו אוהב כל זמן
	10		שהוא עשיר הוא מודה בו, שנאמר "ואוהבי עשיר רבים" (משלי יד, כ), אבל אם העני אינו מודה בו, שנאמר "כל אחי רש שנאוהו" (שם יט, ז), אבל הקב"ה אינו כן אלא אפלו ישראל נתונים במדרגה התחתונה הוא קורא אותן אחים ורעים, שנאמר "למען אחי ורעי אדברה נא שלום בך" (תה' קכב, ח). בשר ודם מפשפש שטרותיו ראה שהוא חייב לאחד כבש, מצא שאחד חייב לו הוציא,
	15		אבל הקב"ה אינו כן אלא מפשפש שטרותיו, ראה שיש לנו בידו הוציא, דכתיב "הוציא ה' את צדקותינו" (יר' נא, י), ראה שאנו חייבין כבש, דכתיב "ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו" (מיכה ז, יט). הוי "כי לא מחשבתי מחשבותיכם". ד"א "כי לא מחשבתי מחשבותיכם", יתברך שמו של הקב"ה שאין מחשבותיו כמחשבות בשר ודם. כיצד היו השבטים עסיקין במכירת יוסף ויוסף עוסק
תרמב			בעבודתו ויעקב אבינו עוסק בשקו ובתעניתו ויהודה עוסק ליקח לו אשה והקב"ה עוסק בשאיירו שלמלך המשיח. הדא היא "וירד יהודה מאת אחיו". "וירד יהודה". אמר ר' חייא כל המתחיל במצוה אינו גומרה גורם לעצמו תקלה. תדע לך מיהודה שהתחיל במצוה ולא גמרה. כיצד היה צריך לומר
	5		לכו ונוליכנו אל אביו ולא אמר אלא "לכו ונמכרנו לישמעאלים". מה גרם לעצמו "ותמת בת שוע" (בר' לח, יב). "וימת ער ואונן" (בר' מו, יב). כיון שמכרו ליוסף ואמרו לאביו "הכר נא" היו מתכנסין ובאין ומנחמין אותו ולא היה מקבל עליו, דכתיב "ויקמו כל בניו ובנותיו לנחמו וימאן להתנחם", אמרו השבטים כל זה מתחת יד יהודה, עמדו ונדו אותו, דכתיב "וירד יהודה". ואין ירידה אלא נזיפה, כמא דאת אמר
	10		"רדי ושבי על עפר בתולת בת בבל" (יש' מז, א).
		זה הוא שואמר הכתוב	ד"א "וירד יהודה". זה הוא שאמר הכתוב "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל" (מלאכי ב, יא). "בגדה יהודה" שאמר לאביו "הכר נא" (בר' לז, לב). ותועבה נעשתה בישראל, שמכרו את יוסף. "כי חלל יהודה קדש ה'" (מלאכי שם), שירד מאחיו ומבית אביו. "ובעל בת אל נכר" (שם), שנשא אשה כנענית. ומה
	15		עונשו, "יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה" (שם, יב), "וימת ער ואונן". ומי גרם ליהודה כל כך, על שיעץ במכירתו של יוסף.
תרנו		זה הוא שואמר הכתוב	"ויוסף הורד מצרימה" (בר' לט, א). זה הוא שאמר הכתוב "כי ה' אוהב
	10		משפט לא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו וזרע רשעים נכרת" (תה' לז, כח). "כי ה' אוהב משפט", לא ירד יוסף למצרים אלא בדין. "לא יעזב את חסידיו", חסידו כתיב זה יוסף, דכתיב "ויוסף הורד מצרימה", שהוריד שכנה עמו למצרים. "לעולם נשמרו", "ויהי ה' את יוסף". "וזרע רשעים נכרת" זה פוטיפר שלא לקח יוסף אלא לתשמיש ונסתרס בגופו כדי שלא יגע בצדיק, הדא היא דכתיב
	15		"סריס פרעה"

תרס		זה הוא שומר הכתוב	"ויהי אחר הדברים האלה ותשא אשת אדניו" (בר' לט ז). זה הוא שומר הכתוב "לכן אנשי לבב שמעו לי חלילה לאל מרשע ושדי מעול" (איוב לד, י). ומהיא אומנותו שלהקב"ה, "כי פעל אדם ישלם לו וכארח איש
	5		ימציאנו" (איוב, לד, יא). ר' יהודה ור' מאיר ור' שמעון "ויבא יוסף את דבתם רעה" (בר' לז, ב). ר' יהודה אומר חשודין הן על אבר מן החי, לכך נפרע ממנו "וישחטו שעיר עזים" (בר' לז, לא). ר' מאיר אומר מזלזלין הן בבני השפחות וקורין להן עבדים, לכך נפרע ממנו "לעבד נמכר יוסף" (תה' קה, יז). ר' שמעון אומר תולין עינין בבנות הארץ, לכך נפרע ממנו "ותשא אשת אדניו את עיניה אל יוסף" (בר' לט ז)
תרעג		זה הוא שומר הכתוב	"ויהי אחר הדברים האלה חטאו משקה מלך מצרים והאפה" (בר' מ, א). זה הוא שומר הכתוב "מכל פשעי הצילני חרפת נבל אל תשימני" (תה' לט, ט). אמר ר' חנינה ראויין הן אומות העולם שלא יהיה בהן דווין אלא שלא יהוא מונים את ישראל ואומריין להן אומה שלדווין ושלסכופין
	10		אתם, על שם שנאמר "חרפת נבל אל תשימני". אמר ר' שמואל בר נחמני ראויין הן אומות העולם שלא יהיה בהן מעלה חזוין וחטטין אלא שלא יהוא מונים את ישראל ואומריין להן אומה שלמצורעים אתם, על שם שנאמר "חרפת נבל אל תשימני", אמר ר' שמואל ראויין הן אומות העולם שלא יהיו בהן עניים ומרודים אלא שלא יהיו מונין את ישראל ואומריין להן סכופין
	15		אתם מרודין אתם, על שם שנאמר "חרפת נבל אל תשימני". ד"א "מכל פשעי הצילני חרפת נבל אל תשימני". זה יוסף שכת' בו "ותקרא לאנשי ביתה ותאמר להם" (בר' לט, יד), נתנה הצדיק בפיהם. אמר הקב"ה מוטב שיהיו פונים אלו באלו ולא יפנו בצדיק הזה, לכך נסמך לו "חטאו משקה מלך מצרים".
תרעד			במה חטאו, ר' אביתר אומר בקשו להזדווג לבתו שלמלך, נאמר כאן "חטאו" ונאמר להלן "וחטאתי לאלהים" (בר' לט, ט), מה להלן עבירה אף כאן עבירה. ר' חונא אומר בתשמיש אדוניהם חטאו. רבנן אמרי נמצא זבוב בתוך פיילי פטירון שלשר המשקים ונמצא צרור בתוך קלסקין שלשר
	5		האופים. כיוצא בו "ותזנה עליו פילגשו" (שו' יט, ב). מאי היא, ר' אביתר אומר זבוב מצא לה. ר' יונתן אומר נימה מצא לה. אשכחיה ר' אביתר לאלהיו אמר ליה מי קא עביד קודשא בריך הוא השתא, אמר ליה קא עסיק בפילגש בגבעה. מאי קא אמר, אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר. ומאי איכא ספיקא קמי הקב"ה, אלו ואלו דברי אלהים חיים
	10		הן, זבוב מצא לה ולא הקפיד, נימה מצא והקפיד. אמר ר' יהודה אמר רב זבוב בקערה, נימה באותו מקום. ואיכא דאמרי אידי ואידי בקערה האיי באונסא והאיי בפשעוּתא.
תרעז	10	זה הוא שומר הכתוב	"כי אם זכרתני אתך" (בר' מ, יד) זה הוא שומר הכתוב "בכל עצב יהיה מותר" (משלי יד, כג). "כל עצב" שנתעצב יוסף עם אדוניתו היה לו יתרון הימנה שנטל בתה. "ודבר שפתים אך למחסור" (שם), על ידי שאמר לשר המשקים "כי אם זכרתני ... והזכרתני" בא לידי חסרון וניתוסף שתי שנים, דכתיב "ויהי מקץ שנתיים ימים" (בר' מא, א)
תרעט		זהו שומר הכתוב	"ולא זכר שר המשקים את יוסף" (בר' מ, כג). זה הוא שומר הכתוב "אשרי שאל יעקב בעזרו" (תה' קמו, ה). אמר ר' יוסי בוא וראה כמה בין העושה פטרונו בהקב"ה לעושה פטרונו בבשר ודם. העושה פטרונו בבשר ודם לא דיו שאין צרכיו

			נעשין אלא שהוא בכלל ארור, דכתיב "ארור הגבר
	5		אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו" (יר' יז, ה) והעושה פטרונו בהקב"ה לא דיו שצרכיו נעשין אלא שהוא מתברך, דכתיב "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו" (שם שם, ז). יוסף לפי שנתן בטחונו בבשר ודם, דכתיב "כי אם זכרתני אתך" (בר' מ, יד), מה נאמר בו "ולא זכר שר המשקים את יוסף". "וישכחהו". אמר ר' ברכיה אל תקרא "וישכחהו" אלא וישכחהו
	10		כשהיה יוצא לשוק היה זוכרו וכשנכנס היה שוכחו. משל למה הדבר דומה, אמר ר' שמעון למי שנלקח חמורו לעבודת המלך הלך ונבטח על עבדיו שלמלך. אמר לו המלך יום אחד היית מבקש לעשות ועכשו שנבטחתה בעבד תעשה שני ימים. כך אמר הקב"ה ליוסף עכשו הייתי מבקש להוציאך כיון שנבטחת על שר המשקים יש לך עוד לעשות שתי שנים. הדא היא
	15		"ויהי מקץ שנתים ימים". ד"א "ולא זכר שר המשקים". אמר לו הקב"ה אתה שכחתו אני לא אשכחהו אלא "ויהי מקץ שנתים ימים". ועליו הוא אומר "קץ שם לחשך" (איוב כח, ג),
תרפ			שאינ מלכות נוגעת בחברתה אפלו כמלוא נימה, אלא מלכות שהגיע זמנה ליפול ביום נופלת ביום ומלכות שהגיע זמנה ליפול בלילה נופלת בלילה. וכן כשתבוא מלכות ישראל שמשולה באבן דכתיב "והוציא את האבן הראשה" (זכ' ד, ז) מיד יבטלו כל המלכיות מלפניה, דכתיב "ואבנא די מחת לצלמא הות לטור רב ומלת כל ארעא" (דנ' ב, לה). כן יאמר בעל הרחמים.
תרפא		ויהי מקץ פתיחה מפויטת	מְשׁוֹת מִי שְׁאֵמֶר וְהָיָה הָעוֹלָם צוּר הַנֶּצֶב עַל-הַסֵּלָם קְדוֹשׁ וְנִקְדָּשׁ בְּפִי יְצוּרִים בָּלָם יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ שְׁאִין לוֹ קֵץ וְלֹא זְמַן יִשְׁלָם הַשְּׂמִים לֹא יִכְלָלוּהוּ אִף כִּי הֵיכָל וְאוֹלָם בְּחֹר בְּעֵמּוֹ וְעַל-שִׁבְעִים לְשׁוֹנוֹת עֲלָם הַשְּׂפִין שְׂכִינָתוֹ בְּתוֹכָם לְפָאֲרָם וּלְגַדְלָם וַיֵּצֵא לָהֶם שֵׁם בְּגוֹיִם וְהוּד וְהָדָר כָּלָם וַיִּקְדָּשׁם בְּתוֹרָה וּמִצְוֹת וְכָבוֹד הַנְּחִילָם מִהֶלְלוֹ בְּפִי כָל וְנִעְלָה עַל-כָּל-מִהְלָלָם "יְהִי שֵׁם יְיָ מְבָרַךְ מִעַתָּה וְעַד עוֹלָם" (תה' קיג, ב)

			יְעוֹדְדֵנוּ הַצּוֹר שְׁאִין לִגְדֹל סוֹף וְקֵץ יִשְׁמִיד אוֹיְבֵינוּ וְנַפְשׁוֹתָם יִשְׁקֵץ יִגְדַּע קָרוֹ רְשָׁעִים וְכָל-עֲבוֹתָם יִקְוֶץ בְּעִיר צִלְמָם יִבְזֶה פְּחִלּוֹם אֶתְרֵי הַשָּׁץ יִגְלֶה בְּיָמֵינוּ דְּכָרִים הַחַתּוּמִּים עַד עַתָּה קֵץ יִקְרַב קֵץ גְּאֻלָּתֵנוּ דְּכָתִיב "וְאָתָּה לֹךְ לִקְצֵץ" (דנ' יב, יג) יִתְמִיד מִשְׁתַּחֲוֵי וְיִנְרָקָה שְׁלוֹמֵנוּ לְאִין קֵץ כְּפָתוּב "לְמַרְכָּה הַמְשָׁרָה וּלְשָׁלוֹם אִין קֵץ" (יש' ט, ו)
תרפב	זה הוא שואמר הכתוב		זהו הוא שואמר הכתוב "למרבה המשרה ולשלום אין קץ" (יש' ט, ו). ר'
5			אליעזר אומר מצינו שאין קץ לשלוח הצדיקים ויש קץ לייסורין וכולן פתורין. לשלוח אין קץ דכתיב "למרבה המשרה ולשלום אין קץ", ולייסורין יש קץ דכתיב "קץ שם לחשך" (איוב כח, ג). תדע לך שהוא כן לשעבוד ישראל במצרים נתן קץ ומדה "ארבע מאות שנה" (בר' טו, יג), אבל לשלוח אחר כן "לטוב לנו כל הימים" (דב' ו, כד). לגלות ראשונה יש קץ ומדה דכתיב "כי
10			לפי מלאת לבבל שבעים שנה אפקד אתכם" (יר' כט, י), אבל לשלוח אחר כן "ובניתי אתכם ולא אהרוס ונטעתי אתכם ולא אתוש" (יר' מב, י). וכן לגלותינו יש קץ ומדה דכתיב "עד עדן ועדנין ופלג עידן" (דנ' ז, כה), אבל לשלוחינו אין קץ אלא "כימי העץ ימי עמי ומעשה ידיהם יבלו בחירי" (יש' סה, כב). ותניא אמר ר' יהודה אמר שמואל ימות המשיח כמיום שנברא
15			העולם ועד עכשו, שנאמר "כימי השמים על הארץ" (דב' יא, כא). אף יוסף הצדיק שהיה חבוש בבית האסורים ניתן לו קץ. ועליו הוא אומר "קץ שם לחשך", זמן ניתן ליוסף כמה שנים יהיה בבית האסורים שהוא חשך וכיון שהגיע הקץ חלם פרעה חלום ובו נגאל. מניין ממה שקרינו בענין "ויהי מקץ שנתיים ימים".
20	זה הוא שואמר הכתוב		ד"א זה הוא שואמר הכתוב "לכל תכלה ראיתי קץ" (תה' קיט, צו). רבנן אמרין אין לך דבר בעולם שאין לו קץ, דכתיב "לכל תכלה ראיתי קץ". ר' לוי בשם ר' יוחנן אומר אפלו לשמים ולארץ יש תכלה, דכתיב "ויכלו
תרפג			השמים והארץ" (בר' ב, א). לחשך יש קץ, דכתיב "קץ שם לחשך" (איוב כח, ג). ליציאת נח מן התבה יש קץ, דכתיב "ויהי מקץ ארבעים יום ויפתח נח וגו'" (בר' ח, ו). לישיבתו שלאברהם אבינו נתן קץ, דכתיב "מקץ עשר שנים לשבת אברהם בארץ כנען" (שם טז, ג). ליציאת מצרים קץ, דכתיב "ויהי מקץ
5			שלשים שנה וארבע מאות שנה (שם יב, מא). לשמטה יש קץ דכתיב "מקץ שבע שנים תעשה שמטה" (דב' טו, א). למעשר קץ דכתיב "מקצה שלש שנים תוציא וגו'" (שם יד, כח). לבנין בית המקדש קץ דכתיב "ויהי מקץ עשרים שנה אשר בנה שלמה" (דהי"ב ח, א). ליוסף נתן קץ דכתיב "ויהי מקץ שנתיים ימים". לתחית המתים קץ דכתיב "ואתה לך לקץ ותנוח ותעמוד לגורלך לקץ הימין" (דניאל יב, יג).

	10	לגאולה יש קץ דכתיב "כי למועד מועדים וחצי וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה" (שם יב, ז). ואומר "כי עוד חזון למועד ויפיח לקץ ולא יכזב אם יתמהמה חכה לו כי בוא יבוא לא יאחר" (חבקוק ב, ג). אמר ליה רב נחמן לרב יצחק מהודעת האיי או אשתמע לך בר נפאלי אימת אתי אמר ליה מאן בר נפאלי, אמר ליה משיח דמיטמר. אמר ליה ומשיח	
	15	בר נפאלי קרית ליה, אמר ליה אין דכתיב "ביום ההוא אקים את סוכת דוד הנפלת" (עמוס ט, יא). אמר ליה הכי אמר ר' יוחנן דור שבן דוד בא בו תלמידי חכמים מתמעטין והנשארים עיניהן כלות ביגון ואנחה וצרות רבות וגזירות קשות מתחדשות עד שהראשונה פקודה שנייה באה. תניא במתניתא שבוע שבן דוד בא בו שנה ראשונה מתקיים "והמטירתי על עיר אחת ועל עיר אחת	
תרפד		לא אמטיר" (עמוס ד, ז). שנייה חצי רעב משתלחין. שלישית רעב גדול ומתים בו אנשים ונשים וטף וחסידים ואנשי מעשה ותורה משתכחת מלומדיה. רביעית שובע ואינו שובע. חמישית שובע גדול ואוכלין ושותין ושמחין ותורה חוזרת ללומדיה. בששית קולות. בשביעית מלחמות. במוצאי שביעית בן	
	5	דוד בא. אמר רב יוסף חל הכי כמה שבועי כי האיי גונא ולא אתא. אמר ליה אבי יאטו בששית קולות בשביעית מלחמות מאי הוה, ועוד אי נמי כסדרן מאי הוה. הינו דכתיב "אשר חרפו אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך" (תה' פט, נב). דרש ראבא "כמופת הייתי לרבים ואתה מחסי עז" (שם עא, ז). אמר דוד אני מופתן שלישראל אני סימן טוב להם. מה אני לא אמרתי	
	10	שירה עד שנתחרפתי ועד שנפלו בידי ארבעה ובעל אצבעות, כך אין ישראל אומרין שירה עד שיתחרפו ועד שיפלו בידם ארבעה ובעל אצבעות. והיכן נתחרף, בגלית דכתיב "היום הזה יסגרך ה' בידי" (ש"א יז, מו). ואומר "אלהי מערכות ישראל אשר חרפת" (שם, פסוק מה). ונפל בידו הוא ושלשת אחיו דכתיב "את ארבעת אלה נולדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו" (ש"ב כא, כב). ונפל	
	15	בידו בעל אצבעות דכתיב "ויהי איש מדון ואצבעות ידיו ואצבעות רגליו שש ושש עשרים וארבע מספר ויחרף את ישראל ויכהו יהונתן בן שמעה אחי דוד" (ש"ב כא, כ-כא). ולבסוף "וידבר דוד את דברי השירה" (שם כב, א). כך ישראל אין אומרין שירה עד שיתחרף משיח דכתיב "אשר חרפו אויבך ה' אשר חרפו עקבות משיחך" (תה' פט, נב). ועד שיפלו בידם ארבעה ובעל אצבעות. ארבעה אלו ארבע	
	20	מלכיות בבל ומדי ויון ואדום. ובעל אצבעות זו מלכות הרשעה דכתיב	
תרפה		"ואצבעת רגליא מנהון די פרזל ונהול די חסף" (דניאל ב, מב). ולבסוף אומרין שירה דכתיב "ביום ההוא יושר השיר הזה לה' צבאות" (יש' כו, א). ואומר "שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה" (תה' צח, א). תניא ר' יהודה אומר דור שבן דוד בא בו בית הועד יהיה לזנות והגליל יאשם ואנשי הגליל יסובבו	
	5	מעיר לעיר ולא ירוחמו וחכמת סופרים תסרח ויראי חטא ימאסו ופני הדור כפני הכלב ואין הבן מתבייש מן האב. ר' נוהראי אומר דור שבין דוד בא בו נערים ילבינו פני זקנים וזקנים יעמדו מפני נערים בת קמה באמה כלה בחמותה והאמת נעדרת שנאמר "ותהי האמת נעדרת" (יש' נט, טו). מאי נעדרת, אמר ר' ינאי מלמד שנעשית עדרים עדרים והולכת לה למדבר.	
	10	מאי "וסר מרע משתולל" (שם), אמרי דבי ר' ינאי כל מי שהוא ירא שמים דומה על הבריות כשוטה. ד"א מלמד שכל מי שסר מרע מזדולל על הבריות. ר' נחמיה	

		אומר דוד שבן דוד בא בו עזות תרבה והיקר יעוות והגפן יתן פרי ויהיין ביוקר ותהפך המלכות כולה למינות. מסייעא ליה לר' יצחק דאמר ר' יצחק אין בן דוד בא עד שייהפך העולם כולו למינות. אמר רב כהנא	
	15	מאי קראה, "כולו הפך לבן טהור הוא" (ויק' יג, יג). תנו רבנן "כי יראה כי	
תרפו		אזלת יד" (דב' לב, לו), אין בן דוד בא עד שיתמעטו תלמידים. ד"א עד שירבו המסורות. ד"א עד שתכלה פרוטה מן הכיס. ד"א עד שיתאשו מן הגאולה. "ואפס עצור ועזוב" (שם), כביכול שלא יהיה לישראל לא עוזר ולא סומך.	
	5	אמר רבא אין לך קץ מגולה מזה שנאמר "ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשא לעמי ישראל כי קרבו לבוא" (יה' לו, ח). ר' אליעזר אומר אף זה דכתיב "כי לפני הימים ההם שכר האדם לא נהיה ושכר הבהמה איננו וליוצא ולבא אין שלום מן הצר ואשלח את כל האדם איש ברעהו" (זכ' ח, י). מאי "וליוצא ולבא אין שלום מן הצר", אמר רב אפלו תלמידי	
	10	חכמים שכת' בהן "שלום רב לאוהבי תורתך" (תה' קיט, קסה) אפלו הכי אין להם שלום מן הצר. ושמואל אמר עד שיהיו כל השערים שקולין ושווין כאחד. אמר רב חנינה אין בן דוד בא עד שיבוקש דג קטן לחולה ולא ימצא. שנאמר "אז אשקיע מימיהם ונהרותם כשמן אוליך נאם ה'" (יה' לב, יד). וכתוב בתריה "ביום ההוא אצמיח קרן לבית ישראל" (יה' כט, כא). אמר רב	
	15	חמא בר חנינה אין בן דוד בא עד שתכלה מלכות הזלה מן העולם, שנאמר "וכרת הזלזלים במזמרות ואת הנטישות הסיר התן" (יש' יח, ה). וסמך ליה "בעת ההיא יובל שי לה'" (יש' יח, ז). אמר זעירי אמר ר' חנינה אין בן דוד בא עד שיכלו גסי הרוח מישאל, שנאמר "כי אז אסיר מקרבך עליזי גאותך ולא תוסיפי לגבהה עוד בהר קדשי" (צפניה ג, יא). וכתוב בתריה "והשארתי	
	20	בקרבך עם עני ודל" (צפניה ג, יב). אמר רב מליא משום ר' אלעזר ביר' שמעון אין בן דוד בא עד שיכלו כל שופטים ושוטרים מישאל, שנאמר "ואשיבה ידי עליך" (יש' א, כה) וכתוב בתריה "ואשיבה שפטיך כבראשונה" (יש' א, כו). אמר עולא אין ירושלם נפדית אלא בצדקה שנאמר "ציון	
תרפו		במשפט תפדה ושביה בצדקה" (יש' א, כז). וכתוב "בצדקה תכונני" (שם נד, יד). אמר רב פפא אי בטלי יהירי בטלי אמגושי. ואי בטלי דייני בטלי גזירפטי. אי בטלי יהירי בטלי אמגושי, דכתיב "ואצרף כבר סיגיד ואסירה כל בדיליך" (שם א, כה). אי בטלי דייני בטלי גזירפטי, דכתיב, "הסיר ה' משפטיך	
	5	פנה איבך" (צפניה ג, טו). אמר ר' יוחנן אם ראית דור שצרות רבות עליו כנהר חכה לו, שנאמר "כי יבא כנהר צר" (יש' נט, יט). וכתוב בתריה "ובא לציון גואל" (שם שם, כ). אמר ר' יוחנן אם ראית דור שמתמעט והולך חכה לו, שנאמר "ואת עם עני תושיע" (שם"ב כב, כח). וכתוב "כי אתה תאיר גרי ה'" (שם שם, כט). ואמר ר' יוחנן אין בן דוד בא אלא בדור שכולו זכאי או	
	10	בדור שכולו חייב, דכתיב "וירא כי אין איש וישתומם כי אין מפגיע" (יש' נט, טז). וכתוב "ועמך כולם צדיקים" (שם ס, כא). אמר ר' אלכסנדר ר' יהושע בן לוי ראמי כתיב "אחישנה" (שם שם, כב) וכתוב "בעתה" (שם), זכו "אחישנה" לא זכו "בעתה". ואמר ר' אלכסנדר ר' יהושע בן לוי ראמי כתיב "וארו עם ענני שמיא" (דניאל ז, יג) וכתוב "עני ורוכב על חמור" (זכ' ט, ט), זכו "עם ענני שמיא", לא זכו	

	15		"עני ורוכב על חמור". אמר ליה סאבור מלכא לשמואל אמריתו משיח על חמארא אתי נשדר ליה אנא סוסיא בהרג דיד, אמר ליה מאי אית לך כאר הזר גונין.
תרפח			ר' זירא כי הוה חאזי להאי תנאי דעסיקי בפרק משיח אמר להו במטותא בעינא מניכו לא תסקון ליה דלא נידחק, דתנו רבנן שלשה אין באין אלא בהסח הדעת ואלו הן משיח, מציאה ועקרב. אמר רב כלו כל הקצין ואין הדבר תלוי אלא בתשובה. אמר ר' יהושע בן לוי אומר דיו לאבל
	5		שיעמוד באבלו. כתנאי ר' אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין. אמר לו ר' יהושע ואם אין ישראל עושין תשובה אין נגאלין, אלא הקב"ה מעמיד עליהן מלך שגזירותיו קשין כהמן הרשע והן מחזירות אותו למוטב. תנאי אידך ר' אליעזר אומר אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין שנאמר "שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם (יר' ג, כב).
	10		אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר "חנם נמכרתם ולא בכסף תגאלו" (ישע' נב, ג), חנם נמכרתם בעבודה זרה ולא בכסף תגאלו לא בתשובה ולא במעשים טובים. אמר לו ר' אליעזר והלא כבר נאמר "שובו אלי ואשובה אליכם" (מלאכי ג, ז). אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר "שובו בנים שובבים. כי אנכי בעלתי בכם ולקחתי אתכם אחד מעיר ושנים ממשפחה" (יר' ג, יד).
	15		אמר לו ר' אליעזר והלא כבר נאמר "בשובה ונחת תושעון" (יש' ל, טו). אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר "כה אמר ה' גואל ישראל קדושו לבזה נפש למתעב גוי" (יש' מט, ו). אמר לו ר' אליעזר והלא כבר נאמר "אם תשוב ישראל נאם ה' אלי תשוב" (יר' ד, א). אמר לו ר' יהושע והלא כבר נאמר "ואשמע את האיש לבוש הבדים אשר ממעל למימי היאר וירם ימינו ושמאלו
	20		אל השמים וישבע בחי העולם כי למועד מועדים וחצי וככלות נפץ יד עם קדש תכלינה כל אלה" (דניאל יב, ז). מיד שתק ר' אליעזר. אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן מאי דכתיב "ויפיח לקץ ולא יכזב" (חבקוק ב, ג), תפוח
תרפט			דעתן שלמחשבי קצין שהיו אומרים כיון שהגיע קץ ולא בא שוב אינו בא אלא חכה לו, שנאמר "אם יתמהמה חכה לו" (שם). ושמא תאמר אני מחכה והוא אינו מחכה ת"ל "ולכן יחכה ה' לחננכם" (יש' ל, יח). וכי מאחר שאני מחכה והוא מחכה מי מעכב, מדת הדין מעכבת. וכי מאחר שמדת הדין
	5		מעכבת אני למה אחכה והלא אחכה לדרוש ולקבל שכר בכך, שנאמר "אשרי כל חוכי לו" (שם).
תרצב	20	זה הוא שאמר הכתוב	ד"א "והנה עמד על היאר". זה הוא שאמר הכתוב "כי לא כצורנו צורם" (דב' לב, לא). אמר ר' ברכיה לא כשם שהוא מגביהנו על אומות
תרצג			העולם הוא מגביהם עלינו. בוא וראה כשנפלו בידם מה כת' "וארם יצאו גדודים וישבו מארץ ישראל נערה קטנה" (מל"ב ה, ב). אמר ר' יוסי שפחה היתה. אבל כשנפלו בידינו מה כת' "ויכו בארם אלף איש" (מל"א כ, כט). הוי "כי לא כצורנו צורם". ד"א "כי לא כצורנו צורם", אמר ר' יודן אלהי
	5		האומות עובדיהן משמרין אותן שלא יגנבו, דכתיב "ותראו את שקוציהם ואת גלוליהם עץ ואבן" (דב' כט, טז), שהיו נותנין אותן בחוץ עץ ואבן אבל "כסף וזהב אשר עמהם" (שם), מה ת"ל "אשר עמהם" שהוא מכניסן לפניו ומשמרן שלא יגנבו, אבל אנו ישינים והקב"ה משמרנו דכתיב "הנה לא ינום ולא יישן שומר

			ישראל" (תה' קכא, ד). הוי "כי לא כצורנו צורם". אנו אלהינו מתקיים
	10		עלינו דכתיב "והנה ה' ניצב עליו" (בר' כח, יג). אמר ר' חונא נצב עליו כלומר פטרונו. אבל פרעה הרשע שהיה משתחוה לנילוס הוא עומד ומתקיים עליו, דכתיב "והנה עמד על היאר".
תשיא	8	זה הוא שאמר הכתוב	"ויאמר פרעה אל עבדיו הנמצא בזה וג'" (בר' מא, לח). זה הוא שאמר הכתוב "אחת היא יונתי תמתי" (שה"ש ו, ט), זה אברהם דכתיב "אחד
	10		היה אברהם ויירש את הארץ" (יח' לג, כד). "אחת היא לאמה" (שה"ש שם), זה יצחק יחיד אמו. "ברה היא ליולדתה" (שם), זה יעקב שהוא ברור ליולדתו. "ראוה בנות ויאשרוה" (שם), אלו השבטים שנאמר "והקל נשמע בית פרעה לאמר באו אחי יוסף" (בר' מה, טז). "מלכות ופילגשים ויהללוה" (שה"ש שם), זה יוסף דכתיב "ויאמר פרעה אל עבדיו הנמצא כזה". אמר להם אם מהלכין אתם מסוף העולם ועד סופו אין אתם מוצאים כמוהו.
תשיח	9	זה הוא שאמר הכתוב	"וירא יעקב כי יש שבר במצרים" (בר' מב, א). זה הוא שאמר הכתוב
	10		"אוזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם" (משלי כ, יב). מושלין אותו משל למה הדבר דומה, לשנים שהיו יושבין בבית הספר אחד סופג דברי תורה ואחד סוברן. מה יעשו זה אזנו גלויה וסופג ואינו יודע לסבור וזה עינו גלויה וסובר ואינו סופג. "ה' עשה גם שניהם". מעשה בר' יוסי בן חנינה שהיו לו שני בנים אחד סופג ואחד סובר והיה מושיב זה אצל זה. אמר זה צריך לזה
	15		וזה צריך לזה. רבנן אמרי אף דוד מלך ישראל היה עושה כן, מושיב סובר אצל סופג דכתיב "ויפילו גורלות. מבין עם תלמיד" (דהי"א כה, ח). ד"א "אזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם". אמר ר' לוי שלשה דברים ברשותו שלאדם ושלשה אינן ברשותו. הפה והיד והרגל ברשותו. אם ביקש לומר לשון הרע או לעסוק בתורה הוא יכול, אם ביקש ליקח שחד או ליתן צדקה
	20		הוא יכול. וכן אם ביקש לעבור עבירה או לילך לבית הכנסת הוא יכול.
תשיט			אבל העין והאוזן והחוטם אינן ברשותו. כיצד היה עובר וראה עבודה זרה לא היה מבקש לראות הוא רואה בעל כרחו. היה עובר ושמע גידוף לא היה מבקש לשמוע שמע בעל כרחו. היה עובר והריח בשמים שלעבודה זרה לא היה מבקש להריח מריח בעל כרחו. אמר ר' לוי וכשהקב"ה מבקש
	5		אפלו אותן ברשותו אינן ברשותו. תדע לך הרי יצחק אבינו כשחרד לא חרד אלא לקלל שונא יעקב אמר לו הקב"ה אין פיך ברשותך חזור וברכהו. הדא היא דכתיב "גם ברוך יהיה" (בר' כז, לג). הוי "אזן שמעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם" גם לרבות שאר איברים שהן ברשותו שלהקב"ה. ד"א "אזן שומעת ועין רואה ה' עשה גם שניהם". הכתוב מדבר באבינו יעקב ובשבטים
	10		שהרי השבטים בחוץ ולא ראת עינו שלאחד מהן ולא שמעה אזנו שיש מזון במצרים אבל יעקב שהוא בבית ראה ושמע, שנאמר "וירא יעקב כי יש שבר במצרים ויאמר הנה שמעתי כי ישבר במצרים". מי עשה כן "ה' עשה גם שניהם".
	14	זה הוא שאמר	ד"א זה הוא שאמר הכתוב "לעשות לרוח משקל" (איוב כה, כה). אמר

		הכתוב	
	15		ר' יהושע בן קרחה בשעה שהרוח יוצר לעולם הקב"ה מוסר לו מלאכים והן משתקין אותו ומיגעין אותו מן הדרום לצפון ומן המזרח למערב עד שהוא משתלהה. דכתיב "הולך אל דרום וסובב אל צפון. ועל סביבותיו שב הרוח" (קה' א, ו). ואחר כך הן מביאין אותו ומעמידין אותו לפני הקב"ה כשהוא משלהי, דכתיב "כי רוח מלפני יעטוף" (יש' נז, טז). והוא "יעטוף", מלהי
תשכ			משלהי ליה, היך כמא דאת אמר "בהתעטף עלי נפשי" (יונה ב, ח). וכל כך למה, "ונשמות אני עשיתי" (יש' שם). אמר ר' חונה בשם ר' אחא בשביל נשמות שעשיתי. אף על פי כן הקב"ה מצווה אותו ואומר לו תן דעתך שלא תהפוך את הספינות שלא תעקור את האילנות שלא תפיל את הבתים
	5		שאלו לא היה יוצא במשקל היה מחריב את העולם. הוי "לעשות לרוח משקל". רבי אומר בשלשה מקומות יצא הרוח שלא במשקל וכבר היה לו להחריב את כל העולם ואלו הן אחד בימי איוב ואחד בימי יונה ואחד בימי אליהו. בימי איוב מנין, "והנה רוח גדולה באה מעבר המדבר" (איוב א, יט). בימי יונה מנין, "וה' הטיל רוח גדולה אל הים" (יונה א, ד). בימי אליהו מנין, "והנה
	10		ה' עובר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים" (מל"א יט, יא). אמר ר' יהודה ביר' שלום אותו שלאויב בשביל אותו הבית. וכן שליונה בשביל אותה הספינה. אין לך קוזמאקון בהם כאותו שלאליהו. הדא היא דכתיב "ויאמר צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עובר ורוח גדולה. ואחר הרוח רעש" (שם). "ואחר הרעש אש" (שם, פסוק יב). "ומים תכן במדה" (איוב כח, כה). זו תורה שנמשלה במים
	15		שנאמר "הוי כל צמא לכו למים" (יש' נה, א). ללמדך שכל הלמד ממנה יותר מדאי סוף שהוא יוצא למינות. ד"א "לעשות לרוח משקל". אמר ר' חייא הרוח ניתנה לנביאים במשקל זו רוח נבואה. יש שראהו עומד, דכתיב "ראיתי את ה' ניצב" (עמוס ט, א). יש שראהו יושב, דכתיב "ואראה את ה' יושב" (יש' ו, א). יש שראהו מהלך, דכתיב "הליכות אלי מלכי בקדש" (תה' סח, כה).
תשכא			יש שראהו "לבושיה כתלג חיור" (דניאל ז, ט). יש שראהו "חמוץ בגדים מבצרה" (יש' סג, א). הוי "לעשות לרוח משקל", שכל אחד ואחד משיג כפי כוחו. תדע לך הרי יעקב אבינו ובניו משתמשין ברוח הקדש בניו נכנסין ויוצאין ואינם יודעין מה במצרים ויעקב יושב בתוך ביתו ויודע דכתיב "וירא יעקב
	5		כי יש שבר במצרים".
תשלג	4	זה הוא שאמר הכתוב	"ואל שדי יתן לכם רחמים" (בר' מג, יד). זה הוא שאמר הכתוב "והיה
	5		שדי בצריך וכסף תועפות לו" (איוב כב, כה). אמר הקב"ה אני בכבודי נלחם על צריהם שלבני שנאמר "ה' נלחם לכם" (שם' יד, כה). מהוא "וכסף תועפות לך", אמר ר' לוי אמר הקב"ה לא דיין שאני עושה מלחמתן אלא שאני מטיל להם עוד ממונם שלשונאיהם דכתיב "ויוציאם בכסף וזהב" (תה' קה, לז). ד"א "והיה שדי בצריך", זה אבינו אברהם דכתיב "ויחלק עלימה לילה" (בר' יד, טו).
	10		מהו אומר "יתן לפינו גוים ומלכים ירד" (יש' מא, ב). "וכסף תועפות לך", זה שאמר לו מלך סדום "תן לי הנפש והרכוש קח לך" (בר' יד, כא). ד"א "והיה שדי בצריך", זה יעקב דאמר ר' אבהו כל אותו הלילה שהיה המלאך מתאבק עם אבינו יעקב שלח לו הקב"ה מחנות שלמלאכים בדמות גבורים לקראת עשו והיו מכין

		אותו. וכן הוא אומר "מי לך כל המחנה הזה	
	15	אשר פגשתי" (שם לג, ח). וכי תעלה על דעתך בשביל עשרה תינוקות הוא אומר לו "כל המחנה הזה", אלא אלו מחנות שלמלאכים שהיה מתפגש	
תשלד		עמהן כל הלילה. הוי "והיה שדי בצריך", שהוא דן צריהם. "וכסף תועפות לך", זה שנאמר "ויפרץ האיש מאד מאד" (שם ל, מג). ד"א "בצריך", בצריך. היה מתפלל לפניו הוא עונה אותך ונעשה בצדך. הדא היא דכתיב "קרוב ה' לכל קוראיו" (תה' קמה, יח). אמר יעקב אברהם לא נגלה עליו אלא באל	
	5	שדי, דכתיב "אני אל שדי התהלך לפני" (בר' יז, א). יצחק נגלה עליו באל שדי, דכתיב "ואל שדי יברך אותך" (שם כח, ג). אני לא נגלה אלי אלא באל שדי, שנאמר "אל שדי נראה אלי בלוז" (שם מח, ג). והואיל ואל שדי בצדי ובצדיהון דאבהתי אף אני איני מתפלל על בני אלא באל שדי, לכך נאמר "ואל שדי יתן לכם רחמים".	
	10	ד"א זה הוא שאמר הכתוב "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא" (תה' לב, ו). מהוא "לעת מצוא", ר' חנינה אומר "לעת מצוא" אשה, דכתיב "מצא אשה מצא טוב" (משלי יח, כב). מהוא "ויפק רצון מה" (שם), כיון שנשא אדם אשה עונותיו מתפקקין. במערבא כי נסיב איניש אתתא משילין ליה הכי מצא או מוצא, מצא דכתיב "מצא אשה מצא טוב", ומוצא דכתיב	זה הוא שאמר הכתוב
	15	"מוצא אני מר ממות את האשה" (קה' ו, כו). ר' יוחנן אומר מאי "לעת מצוא", לעת מצוא תורה דכתיב "כי מוצאי מצא חיים" (משלי ח, לה). ר' יונתן אומר "לעת מצוא" קבורה. אמר רב חנין מאי קראה "השמחים אלי גיל ישישו כי ימצאו קבר" (איוב ג, כב). אמר רבא בר רב שילא הינו דאמרי אינאשי לעולם יבעי איניש רחמי על נפשי הואפלו על זבלא בתראה. רב נחמן בר יצחק אמר	
תשלה		"לעת מצוא" מיתה, שנאמר "למות תוצאות" (תה' סח, כא), "תוצאות" בגימטריא תשע מאה ותלתה הואי. תניא נמי הכי תשע מאות ושלשה מיני מיתה בעולם קשה מכולן אסכרה נוחה שבכולן נשיקה. אסכרה דמיא לחזרא דשלפת ליה מגבבא דעמרא דלאחורי נשרא, נשיקה דמיא כמשחל ביניתא מחלבא.	
	5	ואיכא דאמרי נוחה שבכולן כי אסכרה קשה שבכולן כי פירוקי טורי. ר' חנינה אומר כצפורן בושט. שמואל אמר כסלון רטוב הפוך. ואדם צריך צריך להתפלל שתצא נפשו בנחת. הוי "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא". מר זוטרא אמר "לעת מצוא" זה בית הכסא. אמרי במערבא הדא דמר זוטרא עדיפה מכולהי. רבנן אמרי הכתוב מדבר באבינו יעקב "על זאת	
	10	יתפלל כל חסיד" זה יעקב. "לעת מצוא", זה בנימין שהוא מצויין שלשבתים. אתמול הוא אומר "לא ירד בני עמכם" (בר' מב, לח) ועכשו הוא משלחן ומתפלל עליהם. מעשה בשני חסידים שפירשו בים הגדול לדבר מצוה עמד עליהם הנחשול שבים ובקש לטבע ספינתן. אמר חד מינהון לית ביש מן דא דכתיב "יחוגו וינועו כשכור וכל חכמתם תתבלע" (תה' קז, כז). אמר ליה חבריה	
	15	ואית ביש רב מן דא. אמר לו אנו על שערי מיתה ואית לך ביש מן הדא.	
תשלו		אמר ליה אין. אמר לו ואיזה זה, זה יום שבנו אומר לו תן לי פת ואין לו מה יתן לו. תדע לך הרי יעקב אבינו כל זמן שהיתה קופה מלאה פת היה לועס ואומר "לא ירד בני עמכם" (בר' מב, לח) וכיון דחסלת אמר "ואת אחיכם קחו" (בר' מג, יג). התחיל מתפלל עליהם "ואל שדי יתן לכם רחמים".	

	5	ד"א "ואל שדי". ר' אחא בשם ר' יצחק אומר אלוה שאמר לעולם דיי ולשמים ולא רץ דיי, שאלולא אמר כן היו מתמתחין והולכין, הוא יתן לכם רחמים. ד"א "ואל שדי", אמר ר' יוחנן מי שהוא עתיד לומר לצדיקים דייכם ייסורין ולרשעים דייכם שלוה הוא יתן לכם רחמים.
	9	ד"א "ואל שדי" זה הוא שאמר הכתוב "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה (תה' צד, יב).
	10	אמר ר' פינחס "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה" ואם בא להקפיד "ומתורתך תלמדנו" (שם). מה כתיב באברהם "ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה" (בר' יב, ב) וכיון שבא עליו רעב לא הקפיד ולא קרא תיגר אחר הקב"ה. וכן יצחק ויעקב קבלו עליהן ייסורין ולא קראו תיגר אחר הקב"ה. אף אתה אם באו עליך ייסורין אל תהי מקפיד ואל תהי קורא תיגר. אמר
	15	ר' אלכסנדרין אין לך אדם בלא ייסורין אשריו שלאדם שתורתו ייסוריו. מאר רבא אמר רב סחורא אמר רב חונא אם ראה אדם שייסורין באין עליו יפשפש במעשיו, שנאמר "נחפשה דרכינו ונחקרה" (איכה ג, מ). פשפש ומצא יעשה תשובה, שנאמר "ונשובה עד ה'" (שם). פשפש ולא מצא יתלה
תשלז		בביטול תורה, שנאמר "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו". תלה ולא מצא בידעו שייסורין שלאבהבה הם, שנאמר "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג, יב). ואמר רבא אמר רב סחורא אמר רב חונא כל שהקב"ה חפץ בו הוא מדכאו בייסורין שנאמר "וה' חפץ דכאו החלי" (יש' נג, י).
	5	יכול אפלו קבלן שלא מאבהבה, ת"ל "אם תשים אשם נפשו" (שם), מה אשם לדעת אף ייסורין לדעת. ואם קיבלן מה שכרו, הווין לו בנים ומאריך ימים, שנאמר "יראה זרע יאריך ימים" (שם). ולא עוד אלא שתלמודו מתקיים בידו, שנאמר "וחפץ ה' בידו יצלח" (שם). פליגו בה רב יעקב בר אידי ור' אחא ביר' חנינה חד אמר אלו הן ייסורין שלאבהבה כל שאין בה ביטול
	10	תורה, שנאמר "אשרי הגבר אשר תייסרנו יה ומתורתך תלמדנו". ואידך אמר אלו הן ייסורין שלאבהבה כל שאין בה ביטול תפלה, שנאמר "ברוך ה' אשר לא הסיר תפלת" (תה' סו, כ). אמר להו ר' אבא בריה דר' חייא בר אבא הכי אמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן אלו ואלו ייסורין שלאבהבה הם, שנאמר "כי את אשר יאהב ה' יוכיח" (משלי ג, יב). אלא מה ת"ל "ומתורתך
	15	תלמדנו", תלמדנו מתורתך משן ועין ומה שן ועין שהן אחד מאיבריו שלאדם עבדו יוצא בהן לחירות, ייסורין שממרקין כל גופו שלאדם על אחת כמה וכמה. רב חמא סגי נהורא הוה יתיב לעי באוריתא עבר עליה ר' יוחנן אמר ליה שלם עלך בר חוריא. אמר ליה מאי שמעת דאנא בר עבדין, אמר ליה לאו אלא שאתה בן חורין לעולם הבא. אמר ר' יודן כת' "אם שן עבדו או שן אמתו
תשלח		יפיל לחפשי ישלחנו" (שם' כא, כז), מי שייסורין באין עליו מן הקב"ה על אחת וכמה וכמה. והינו דאמר ר' שמעון בן לקיש נאמרה ברית במלח ונאמרה ברית בייסורין, נאמרה ברית במלח שנאמר "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך" (ויק' ב, יג). ונאמרה ברית
	5	בייסורין, שנאמר "והעברתי אתכם תחת השבט והבאתי אתכם במסורת הברית" (יח' כ, לז), מה ברית האמורה במלח מלח ממתק את הקרבן, אף ברית האמורה בייסורין ממרקין את החטא. ר' יוחנן חלש על לגביה ר' חנינה למשאל

			ביה, אמר ליה חביבין ייסורין עליך, אמר ליה לא הן ולא שכרן. יהב ליה ידיה ואוקמיה. וניקום ר' יוחנן נפשיה דהא ר' חייא
	10		בר אבא חלש על לגביה ר' יוחנן שאל ביה ואמר ליה חביבין עליך ייסורין אמר ליה לא הן ולא שכרן יהב ליה ידיה ואוקמיה, אמרי אין חבוס מתיר את עצמו מבית האסורים. ר' פנחס בשם ר' אושעיה אומר "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה" (תה' צד, יב), אלהים אין כת' אלא "אשר תיסרנו יה", כזה שהוא נידון לפני הדיין והוא ואמר לו יהי, כך אמר יעקב אבינו מי שהוא
	15		עתיד לומר לייסורין די הוא יאמר לייסורי די. לכך נאמר "ואל שדי יתן לכם רחמים". אמר ר' יוסי בן חנינה כך אמר יעקב אבינו כאדם שהוא
תשלט			מלחים ארבע כרעי המטה ומדביקן זה לזה כך תעלו אצלי מלוחמים אתם ושמעון ואחיהם בנימין. ר' יהושע בן לוי פתר קרייה בגליות. "יתן לכם רחמים לפני האיש" זה הקב"ה שנאמר בו "ה' איש מלחמה" (שמ' טו, ג). וכתוב "ויתן
	5		אותם לרחמים" (תה' קו, מו). "ושלח לכם את אחיהם", אלו עשרת השבטים. "אחר ואת בנימין", זה שבט יהודה ובנימין. "ואני כאשר שכלתי", בחרבן ראשון. "שכלתי", בחרבן שני. לא אשכל עוד. ד"א "לפני האיש", לפני השלטון. "ושלח לכם את אחיהם", זה יוסף. "אחר", זה שמעון. "ואת בנימין", כמשמעו. ד"א "שכלתי" ביוסף "שכלתי" בשמעון. לא
	10		אשכל עוד בבנימין. אמר ר' ברכיה אמר לו הקב"ה חייך שכולן עולין אצלך שלימים. הוא שפירש שלמה ואמר "שכולם מתאימות" (שה"ש ד, ב). ומה שאמרת "שכלתי שכלתי", "ושכולה אין בהם" (שם).
תשמט		ויגש אליו יהודה פתיחה מפויטת	מְרֻשֹּׁת אָדוֹן מְלֹךְ קְדוֹשׁ וּמְקַדָּשׁ הוא אֱלֹהֵי קֹדֶם וְכָל זִוְלָתוֹ מְקַדָּשׁ מִה שֶׁנַּעֲשֶׂה הוּא שֶׁיַּעֲשֶׂה וְאֵין כָּל-קֹדֶשׁ בְּרָא הִכָּל בְּשִׁשָּׁה וּבִרְבֵּי יוֹם שְׁבִיעִי וְקֹדֶשׁ וְהִנְחִילוֹ לַעֲמֹ לְאוֹת וּבִכְבוֹדוֹ נִקְדָּשׁ בּוֹ יְרוֹם קִרְנָּנוּ וְקִרְן אוֹיְבֵינוּ יוֹדָשׁ וְלֹא יִשְׁאִיר לָהֶם שְׂרָשׁ וְעִנָּה וּפְרִי נִגְדָּשׁ וְנִרְאָה בְּבִיאת מְשִׁיחֵנוּ וּמַלְכוּת תְּהִדָּשׁ בֵּית קֹדֶשְׁנוּ וְתִפְאָרְתֵּנוּ פְּעֻלָּת יְיָ מְקַדָּשׁ כֹּן יִמְלֹא מִי שֶׁאֵמֶר וְקִרָא לֵךְ שֵׁם קֹדֶשׁ יִזְכְּנוּ הַצּוֹר אֲשֶׁר קָרָאנוּ בְּנֵי בְּכוֹרֵי יִשְׂרָאֵל וְרֹאשֵׁי אֵל יִגְיָא

			יַעֲנֶה לְשׁוֹעֲנֵי בְּהִנְנִי הַנְּנִי יָקִים מֵאֲמָרוֹ וְעַד זִקְנָה אָנִי אֶסְבֹּל בְּאֶמְלֹט וְאֶדְרֹשׁ צִאֲנִי דָּלוּ עֵינַי לְמָרוֹם יְיָ עֲרַבְנִי עָרַב עֲבָדְךָ לְטוֹב וְאֵל-יַעֲשֵׂקְנִי רָצָה לְהַצִּילֵנִי וּבָדִין עָרַב נִחְנִי כִּכְתוּב "בְּנֵי אֶם-עָרַבְתָּ לְרַעַף. עָשָׂה זֹאת אֶפֹּא בְּנִי" (משלי ט, א-ג)
תשנ	זה הוא שואמר הכתוב		זה הוא שואמר הכתוב "בני אם ערבת לרעך תקעת לזר כפיך" (משלי ו, א). ר' מאיר אומר בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני אמר להם הקב"ה מקיימין אתם את התורה, אמרו לו הין "נעשה ונשמע" (שמ' כד, ז). אמר להם הביאו ערבים. אמרו שמים וארץ יערבנו. אמר להן אלו בטילין והולכין
5			לעתיד. אמרו אבותינו יערבנו, אמר להם עריכם צריכם ערבים. אברהם על שואמר "במה אדע" (בר' טו, ח) יצחק אהב את עשו. יעקב אמר "נסתרה דרכי מה" (יש' מ, כז). אמרו נביאינו יערבנו, אמר להם "כשועלים בחרבות נביאיך ישראל היו" (יח' יג, ד). אמרו בנינו יערבנו, אמר להם הרי ערבים טובים "מפי עוללים ויונקים יסדת עוז" (תה' ח, ג). ואין עז אלא תורה
10			שנאמר "ה' עז לעמו יתן" (שם כט, יא). שבשעה שנתבע לוהו ואינו משלם נתבע הערב, שכן כת' "ותשכח תורת אלהיך אשכח בניך גם אני" (הושע ד, ו). ומנין שנקראו ישראל "בני" שנאמר "בני בכורי ישראל" (שמ' ד, כב). "תקעת לזר כפיך", אם שכחתם את התורה שניתנה בכף ימין הריני נהפך לכם לאכזר ביום הדין. ד"א אם אינכם מקבלין את התורה הריני נהפך לכם ונחשבין אתם
15			לפני כזר. "נוקשת באמרי פיך" (משלי ו, ב), מפיהם אני דן אתכם. לא כך אמרתם "נעשה ונשמע", נלכדתם באמרי פיהם. "עשה זאת אפוא בני והינצל" (משלי ו, ג), אין זאת אלא תורה שנאמר "וזאת התורה" (דב' ד, מד). קיימו אותה כדי שתינצלו מיום הדין. ד"א "בני אם ערבת לרעך", אם עירבת זרעך בזרעו שלחבירך הרי "תקעת לזר כפיך", שאין הולד נקרא על שמך. ד"א "בני אם ערבת לרעך", זה
20			יהודה שואמר "אנכי אערבנו" (בר' מג, ט). "תקעת לזר כפיך", זה יהודה שואמר "מידי תבקשנו" (שם). "נוקשת באמרי פיך" (משלי ו, ב), שואמר "אם לא הביאותיו אליך". וחטאתי" (שם).
תשנא			"עשה זאת אפוא בני והינצל", (משלי ו, ג) לך והתאבק בעפר רגליו והמליכהו עליך. "התרפס ורהב רעיד", התרפס פסת ירך והחזיר ערובתך. תנן התם המלוה את חבירו על ידי ערב לא יפרע מן הערב. ואם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה יפרע מן הערב. רבן שמעון בן גמליאל אומר אם יש נכסים ללווה בין כך
5			ובין כך לא יפרע מן הערב. כיוצא בו אמר רבן שמעון בן גמליאל הערב לאשה בכתובתה והיה בעלה מגרשה ידירנה הנאה, שמא יעשו קנוניא על נכסיו שלזה ויחזיר את אשתו. תניא נמי הכי המלוה את חבירו על ידי ערב לא יתבע את הערב תחלה. ואם אמר על מנת שאפרע ממי שארצה יפרע מן הערב תחלה. אמר רבא בר בר חונא אמר ר' יוחנן לא שנו אלא שאין

	10	נכסים ללווה, אבל יש נכסים ללווה לא יפרע מן הערב. וקבלן אף על פי שיש נכסים ללווה יפרע מן הקבלן. לכך למדונו רבותינו לעולם הוי בורח משלש והדבק בשלש. הוי בורח מן הפקדון ומן המיאונים ומליעשות ערב בין אדם לחבירו. והדבק בשלש בחליצה ובהתר נדרים ובהבאת שלום בין אדם לחבירו. אמר ר' ברכיה אין לשון פקדון אלא פוק דון. ומי שהוא נעשה	
	15	ערב צריך למנות מעות מכיסו תחלה שנאמר "בני אם ערבת לרעך. עשה זאת אפוא בני והנצל". ואומר "לקח בגדו כי ערב זר" (משלי כ, טז). ואיזה זה שערב ונזקק לשלם, זה יהודה שאמר "אנכי אערבנו" (בר' מג, ט). לפי כך לא נתפגש	
תשנב		כנגד יוסף בשביל בנימין אלא הוא. אמר מאי איכפת להון לאחי שראשי בתוך הסירה שאני ערב לפי כך אני מתפגש בשבילו. מנין ממה שקרינו בענין, "ויגש אליו יהודה".	
		ד"א זה הוא שאמר הכתוב "לעשות לרוח משקל" (איוב כה, כה).	זה הוא שאמר הכתוב
	5	ר' שמואל אומר הכתוב מדבר ברוחות הללו שהוא יוצא ממקום אחד ומלאך אחד ממונה עליו ומשתקו ומשיבו מן הדרום לצפון כדי שלא להציף את העולם. שנאמר "הולך אל דרום וסובב אל צפון סובב סובב הולך הרוח" (קה' א, ו). ורבנן אמרי הכתוב מדבר במלאך שהוא נוטל נשמות, כענין שנאמר "ברוח קדים אפיצם" (יר' יח, יז). ד"א הכתוב מדבר במלאך הממונה	
	10	על השרים ועל המלכים, שנאמר "יבוא קדים רוח ה' ממדבר עולה ויבוש מקורו ויחרב מעינו" (הושע יג, טו). ד"א הכתוב מדבר בנפש שהיא מזיו כבודו שלהקב"ה, שנאמר "כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי" (יש' נז, טז). ומצינו שרוחות הצדיקים לפני כסא כבודו הן יושבין והן הולכין מלפניו לאיזה מקום שירצה. תדע לך שהוא כן שהרי הצדיקים שנפגשו זה בזה היתה	
	15	רוחם כאחת ולא היתה רשות לא למלאך ולא למזיק לבוא ביניהן דכתיב "ויגש אליו יהודה". ועליהם הכתוב אומר "אחד באחד יגשו רוח לא יבוא ביניהם" (איוב מא, ח). "אחד באחד יגשו", זה יהודה ויוסף, "ורוח לא יבוא ביניהם", אלו השבטים. אמרו מלכים מידיינין זה עם זה אנו מה איכפת לנו. ועליהם הוא אומר "כי הנה המלכים נועדו" (תה' מח, ה), זה יהודה ויוסף. "עברו	
	20	יחדו" (שם), שנתמלאו עברה זה על זה. "המה ראו כן תמהו" (שם שם, ו), "ויתמהו האנשים" (בר' מג, לג). "נבהלו ונחפזו" (תה' שם), "ולא יכלו אחיו לענות אותו" (בר' מה, ג). "רעדה אחזתם שם" (תה' מח, ז), אלו השבטים. אמרו	
תשנג		מלכים מידיינין זה עם זה אנו מה איכפת לנו, נאה למלך להיות מידיין עם המלך. לכך נאמר "ויגש אליו יהודה".	
		ד"א זה הוא שאמר הכתוב "הנה ימים באים נאם ה' ונגש חורש בקוצר" (עמוס ט, יג). "חורש", זה יהודה דכתיב "יחרוש יהודה ישדד לו	זה הוא שאמר הכתוב
	5	יעקב" (הושע י, יא). "בקוצר", זה יוסף דכתיב "והנה קמה אלמתי" (בר' לז, ז). "ודורך ענבים" (עמוס שם), זה יהודה דכתיב "ובדם ענבים סותה" (בר' מט, יא). "במושך הזרע" (עמוס שם), זה יוסף שמשך זרעו שלאביו והורידן למצרים. "והטיפו ההרים עסיס" (שם), אלו האבות. "וכל הגבעות תתמוגגנה" (שם), אלו	

			האמהות. שהיו האבות והאמהות מבקשין עליהן רחמים. ד"א אלו השבטים.
	10		אמרו מלכים מדיינין זה עם זה אנו מה איכפת לנו.
		זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שומר הכתוב "ליש גבור כבהמה ולא ישוב מפני כל" (משלי ל, ל). אמר ר' חייא רבה שבעה שמות נקראו לארי. ואלו הן ארי. אריה. ליש. לביא. שחל. שחץ. כפיר. גבור שבכולן ליש דכתיב "ליש גבור בבהמה". ורבנן אמרי הכתוב מדבר ביהודה שנקרא אריה שנאמר "גור אריה
	15		יהודה" (בר' מט, ט). מהוא "ולא ישוב מפני כל", אמר ר' לוי לקניגין שהיתה מליאה איילות ונחשים וזאבים ושועלים יצא שור הבר מי מוציאין כנגדו, הוציאו הארי כנגדו, כך היו השבטים "נפתלי אילה שלחה" (בר' מט, כא),
תשנז			"דן נחש" (בר' מט, יז). "בנימין זאב" (שם שם, כז), יצא שור הבר זה יוסף דכתיב "בכור שורו" (דב' לג, יז). מי יצא כנגדו יהודה. הוי "ויגש אליו יהודה".
תשנו		זה הוא שומר הכתוב	ד"א "בי אדוני" (בר' מד, יח). זה הוא שומר הכתוב "שמחה לאיש במענה פיו" (משלי טו, כג). זה יהודה שומר ליוסף "בי אדוני". בייא אתה מעביר את הדין. בתחלה שמתה כספינו באמתחתינו ובסוף נתתה הגביע באמתחת בנימין שמא עינך נתתה בו ואם לאו אני אומר לך הננו עבדים כולנו ואין אתה רוצה
	5		אלא בבנימין. אם לגדולה הרי ראובן גדול ממנו ואם לגבורה הרי אני גבור ממנו ולמה אלא בבנימין, אם הוא גנב כמו שאמרת אין אתה רוצה שיהיה גנב בביתך. ועליו אמר הכתוב "ודבר בעתו מה טוב" (משלי שם).
תשנז	7	זה הוא שומר הכתוב	ד"א "כי כמוך כפרעה" (בר' מד, יח). זה הוא שומר הכתוב "החכמה תעוז לחכם" (קה ז, יט), כנגד יוסף הצדיק נאמר. "מעשרה שליטים" (שם), אלו עשרת השבטים. אמר ר' יוחנן בשעה שתפס יוסף את בנימין ואמר להן לאחיו "האיש אשר
	10		נמצא הגביע בידו הוא יהיה לי לעבד ואתם עלו לשלום" (בר' מד, יז) אמר יהודה בנימין נתפש ושלום יש בבית אבא, מיד כעס ושאג קול גדול והלך קולו כארבע מאות פרסה. כיון ששמע חושים בן דן קפץ מארץ כנען ובא למצרים ושאגו שניהם ובקשה ארץ מצרים ליהפך. עליהם אמר איוב "שאגת אריה וקול שחל" (איוב ד, י). "אריה" זה יהודה דכתיב "גור אריה יהודה" (בר' מט, ט). "וקול שחל" זה חושים בן דן שנמשל באריה, שנאמר "דן גור אריה" (דב' לג, כב)
	15		"ושני כפירים נתעו" (איוב שם), אלו גבוריו שליוסף שכיון שכעס יהודה נשרו שניהן שלכולן. אמר ר' יהושע ואף אחיו שליוסף כיון שראו שכעס יהודה אף הם נתמלאו חמה ובעטו בארץ ועשו אותה תלמים תלמים. ועליהם הוא אומר "ליש אבד מבלי טרף" (שם ד, יא), זה יהודה שמסר עצמו על
	20		בנימן. אמר ימחול לי הקב"ה על אותו עון שהטעיתי את אבא ואמרתי לו
תשנח			"הכר נא" (בר' לז, לב). "ובני לביא יתפרדו" (איוב שם), אלו אחיו שליוסף שנתפרדו אותה שעה ונתמלאו על יוסף חמה. וכיון שראה יוסף סימנין שליהודה שכעס נזדעזע ונבהל אותה שעה ואמר שמא יהרגני. ומה הן סימנין שהיו בו, דבי ר' שילא אמרי עינו שלימין זולגת דם. ויש אומרים חמשה
	5		חלוקים היה לובש ונימה יש בלבו וכשהוא כועס קורעת את כולן ויוצאה. וכשהיה יהודה מבקש שתעלה חמתו היה ממלא אפונדתו אפונין שלנחשת ונוטל מהן ומכסס בשני וחמתו עולה. כיון שראה יוסף כך אמר עכשו תאבד מצרים. מה

		עשה נטל עמוד שלשיש מלפניו ועשאו גל צרורות. מיד תמה יהודה ואמר זה גבור כמוני. באותה שעה אחז יהודה חרבו	
	10	לשלפה מתערה ואינה נשלפת. אמר יהודה בדעתו אדם זה ירא שמים הוא מיד רמז יוסף למנשה ורפס חד רפוס וזעת כל פלטין שלמצרים. אמר יהודה וי דהדין רפוסא מבית אבא. כיון דחמא דמיליא כין שרי משתעי מלין רכיכין.	
תשעב		זה הוא שאמר הכתוב "כשמך אלהים כן תהלתך על קצוי ארץ צדק מלאה ימיניך" (תה' מח, יא). מלך בשר ודם מקלסין אותו שהוא גבור ואינו אלא חלש, שהוא חכם ואינו אלא טפש, שהוא נאה ואינו אלא כעור, שהוא רחמן ואינו אלא אכזרי, שהוא	
	5	עשיר ואינו אלא עני, שהוא דיין, שהוא נאמן ואין בו אחת מכל המידות הללו אלא שמחנפין לו, אבל מי שאמר והיה העולם בכל מה שהוא מתקלס הוא יתר על הכל. וכן הוא אומר "מי ימלא גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" (תה' קו, ב). ואומר "היסופר לו כי אדבר אם אמר איש כי יבולע" (איוב לז, כ). דויד מלך ישראל שיבחו בששה עשר דבר, דכתיב "לך ה' הגדולה" (דהי"א כט, יא).	
	10	שאברהם גדול מיצחק, תרח מאברהם, למעלה אדם גדול משת, הקב"ה גדול על הכל. "הגדולה" (דהי"א כט, יא), שחר הצדיקים נקרא גדולה, שנאמר "תרב גדולתי" (תה' עא, כא). "והגבורה", זו פורענותן שלרשעים. וכן הוא אומר "ה' כגבור יצא כאיש מלחמות יעיר קנאה יריע אף יצריח על אויביו יתגבר" (יש' מב, יג). "והתפארת" (דהי"א כט, יא), זו נשיאות העון, שנאמר "שכל אדם האריך אפו ותפארתו עבור כל פשע" (משלי יט, יא).	
	15	"והנצח" (דהי"א כט, יא), שהוא נצחון שלישראל, שנאמר "וגם נצח ישראל לא ישקר" (ש"א טו, כט). "וההוד" (דהי"א כט, יא). זו הנבואה שמשמיע את בני אדם, שנאמר "והשמיע ה' את הוד קולו" (יש' ל, ל). "כי כל בשמים ובארץ" (דהי"א כט, יא), שיבחו במעשה בראשית, שנאמר "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (בר' א, א). "לך ה' הממלכה" (דהי"א כט, יא), שחפצו לו. וכן הוא אומר, "באשר דבר מלך שלטון ומי יאמר לו מה תעשה" (קה, ח, ד).	
	20	"והמתנשא" (דהי"א כט, יא), שהוא מנושא על כל שיר ושבח. "לכל לראש" (דהי"א כט, יא), שהוא ראשון לכל ראשון. וכן הוא אומר "אני ה' ראשון" (יש' מא, ד). "והעושר" (דהי"א כט, יב), שכל העושר הוא שלו, שנאמר "לי הכסף ולי הזהב אמר ה'" (חגי ב, ח). ואומר "ברכת ה' היא תעשיר" (משלי י, כב). "והכבוד" (דהי"א כט, יב),	
תשעג		שהוא חולק כבוד לבריותיו, שנאמר "כבוד חכמים ינחלו" (משלי ג, לה). "ואתה מושל בכל" (דהי"א כט, יב), שהוא ממית ומחיה והוא מוריש ומעשיר. "ובידך כוח וגבורה" (דהי"א כט, יב), שהוא מעצים כוחן שלצדיקים עושי רצונו על הרשעים עוברי רצונו, שנאמר "וגברתי בה' אלהיהם" (עיין זכ' י, יב). "ובידך לגדל" (דהי"א כט, יב), כענין שנאמר "ואעשך	
	5	לגוי גדול" (בר' יב, ב). "ולחזק לכל", זו רפואת החיים, כענין שנאמר "וישמע כי חלה ויחזק" (יש' לט, א). "ועתה אלהינו מודים אנחנו לך" (דהי"א כט, יג). על הכל אנו חייבין להודות לך. באו אנשי כנסת הגדולה ואמרו "ויברכו שם כבודיך ומרומם על כל ברכה ותהלה" (נח' ט, ה). שמו הוא למעלה מן הכל. והוא שמו ושמו הוא, דכתיב "אני ה' הוא שמי" (יש' מב, ח). ומרוב חיבתן	
	10	שלישראל קראן בשמו, דכתיב "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף	

		עשיתיו" (יש' מג, ז). ולא עוד אלא כל שברא למעלן ברא למטן. למעלן אופן, דכתיב "והאופנים לעומתם" (יח' י, יט). ולמטה אופן, שנאמר "והנה אופן אחד בארץ" (יח' א, טו). למעלן כסא, שנאמר "נכון כסאך מאז" (תה' צג, ב). ולמטן כסא, שנאמר "בעת ההיא יקראו לירושלים כסא ה'" (יר' ג, יז). למעלן
15		צבא, "וכל צבא השמים" (מ"א כב, יט). ולמטן צבא, שנאמר "יצאו כל צבאות ה'" (שמ' יב, מא). למעלן שמות ולמטן שמות. למעלן "לכלם בשם יקרא" (יש' מ, כז). ולמטן מנין, ממה שקרינו בענין "ואלה שמות בני ישראל" (בר' מו, ח). תניא שבעים שמות להקב"ה וכנגדן שבעים שמות לישראל. שבעים
תשע		שמות לתורה וכנגדן שבעים שמות לירושלם. שבעים שמות להקב"ה. עליון. ה', אדון. אלוה. אל. אהיה אשר אהיה. יה. שדי. צבאות. חי. אלהים. רם. ונשא. ונשגב. ונפלא. גדול. ועוז. וגבור. הוד. והדר. אדיר. נורא. ונאמן. הצור. תמים. אמת. אש. אל קנא. ונוקם. ונוטר. ובעל חמה. צדיק. וחסיד.
5		טוב. וטהור. איש. שומר. קרוב. רחוק. ראשון. ואחרון. אח. גיאה. אב. אריה. רועה. נשר. תפוח. גואל. חזק. עד. שופט. מלך. מסתתר. מושיע. יוצר. קורא. בורא. רוגע. אשכול הכופר. עיר. וקדיש. מגדל. עז. ישר. ידיד. עתיק. צח ואדום. חנון. רחום. צבי. ועופר האילים. שבעים שמות לישראל נער. בכור. רך. יחיד. ילד. אח. ריע. בן. אהוב. עבד. לעם. לאום. בת. רעיתי. בתולה.
10		כלה. אשת נעורים. פרדס. מעין. ידידים. גאולים. קדושים. ממלכת כהנים. משרתים. צבאות. אלים. אדונים. עליונים. ארץ. אישים. אדם. עדה. קהל. אילי הצדק. יחידים. עברים. אפרתים. אריה. נחש. אילת. זאב. שור. רם. כרם. נטע שעשועים. אגוז. תמרה. תפוחים. ענבים. תאינה. רמון. זית. נחלה. סגולה. יונה. צפור. בני אל חי. עגלה. פרה. אישון. תולעת. אם. חכמים.
15		גבורים. צדיקים. חסידים. ישרים. קרובים. ענוים. תמימים. שבעים שמות לתורה תורה. ראשית. קנין. חכמה. מוסר. ובינה. ערמה. דעת. מזמה. משל. מליצה. חידה. צדק. ומשפט. ומישרים. לקח. תחבולות. ספר הברית. ספר מלחמות ה'. יראת ה' טהורה עומדת לעד. תמימה. משיבת נפש.
תשע		נאמנה. מחכימת פתי. נוצרת ישרים. משמחי לב. מאירת עינים. זהב. וזכוכית. כלילת יופי. כסף. טובה. פנינים. לוית חן. ענקים. אש דת. דבש. חלב. נופת צופים. שמן תורק. ומגדנים. שעשועים. שלישים. מועצות. מתוקים. תורי זהב. אמת. נעימים. נחלה. עצה. עמוקה. ארוכה. רחבה. עטרה. בתולה.
5		כלה. אשת נעורים. ששון. ושמחה. תאינה. חסד. תושיה. אילת אהבים. ויעלת חן. דדים. לחם. מים. יין. עץ חיים. יקרה. חרוץ. תבואה. שבעים שמות לירושלם ירושלם. שלם. מוריה. ה' יראה. יבוס. גלעד. לבנון. צאן. כסא יה. עיר ה'. יפה נוף. ירכתי צפון. קרית מלך רב. כלילת יופי. משוש לכל הארץ. בעולה. חפצי בה. אבן מעמסה. אפרתה. שדה יער. מנוחה. אריאל. הר
10		מועד. סף רעל. בתולה. כלה. אשת נעורים. רבתי עם. שרתי במדינות. רבתי בגוים. בית תפלה. עיר שחברה לה יחדו. מגדל עדר. שגל. מצודה. גולה. וסורה. עדן. גן אלהים. הר דרום. מקודשת. ידידות. עיר לא נעזבה. עקרה. מוראה. העיר היונה. הר גבוה. עיר צדק. קריה נאמנה. גיא חזיון. דלתות העמים. במות. נחלה. בשן. כרמל. ה' שמה. רמת. הר הקדש. הר
15		חמד. גבעת הלבנון. רחל. ארמון. טבור הארץ. חדרך. יער הנגב. בהר מרום

			ישראל. "שם חדש אשר פי ה' יקבנו" (יש סב, ב)
			ד"א "ואלה שמות". אמר ר' יוסי בר חנינה ארבע מדות נאמרו בשמות. יש ששמותן נאים ומעשיהם נאים ויש ששמותן כעורין ומעשיהן כעורים.
תשעו			יש ששמותן כעורים ומעשיהן נאים ויש ששמותן נאים ומעשיהן כעורים. שמותם נאים ומעשיהן כעורין, עשו שהוא עושה טוב ואינו עושה. ישמעאל שהוא שומע ואינו שומע. ודומיין. שמותיהן כאורים ומעשיהם נאים, אלו בני הגולה. "בני בקבוק בני חקופה בני חרחור" (עזרא ב, נא; נחמיה ז, נג). "בני
	5		חגדד" (עזרא ג, ט). ובנו בית המקדש. שמותיהן כאורין ומעשיהן כאורין, אלו מרגלים. סתור בן סתורין. גדי גדין ומורדין. סוסי סיסרא. וכן סנחריב סיחתו ריב. והמן ודומיין. שמותיהן נאים ומעשיהן נאים, אלו השבטים. ראובן ראו בן בין הבנים. שמעון שומע לקול אביו שבשמים. לוי שעתיד ללוות את הבנים לאביהן שבשמים. יהודה "הפעם אודה את ה'" (בר' כט, לח). יששכר
	10		שיש לו שכר. "זבולן זבדני אלהים אתי זבד טוב" (בר' ל, כ). בנימין שהוא בן ימין לאביו. "דן דנני אלהים" (בר' ל, ו). "נפתלי נפתולי אלהים" (בר' ל, ח). "גד מגיד דבריו ליעקב" (תה' קמז, יט). "אשר באשרי כי אשרוני בנות" (בר' ל, יג). "יוסף ויספה פליטת בית יהודה" (יש' לו, לא).
תשפב	11	זה הוא שומר הכתוב	"ואת יהודה שלח לפניו אל יוסף" (בר' מו, כח). זה הוא שאמר הכתוב "עיר קטנה ואנשים בה מעט" (קה' ט, יד). "עיר קטנה", זו ארץ מצרים שהיא קטנה כנגד ארץ ישראל. "ואנשים בה מעט", אלו השבטים. "ובא אליה מלך גדול וסבב אותה" (שם), זה יוסף. "ובנה עליה מצודים גדולים" (שם), אלו שלוש
	15		גזירות שגזר שלא יכנס אדם למצרים עד שיכתוב שמו ושם אביו ושם זקינו. ושלא יכנס עבד בחמור. ושלא יכנס אדם בשני חמורים. "ומצא בה איש מסכן וחכם" (קה' ט, טו), זה יהודה שאמר "אנכי אערבנו" (בר' מג, ט). "ומלט הוא את העיר בחכמתו" (קה' שם), שאמר "ועתה ישב נא עבדך תחת הנער" (בר' מד, לג). "ואדם לא זכר את האיש המסכן ההוא" (קה' שם), אמר
	20		הקב"ה לשבטים אתון לא אדכרתוניה אנא מדכר ליה. "ואת יהודה שלח לפניו".
תשפג		זה הוא שומר הכתוב	ד"א זה הוא שאמר הכתוב "ברזל בברזל יחד" (משלי כז, יז), זה יהודה ויוסף. הלך יהודה אצל יוסף שהיה יהודה מלך ויוסף בכור. נאה למלך שילך אצל הבכור. ולא עוד אלא שהוא בכור ומלך ושניהן כאחד במלכות ובבכורה. ויש לך שלום בעולם כזה שהארי הולך אצל השור. סימן יפה
	5		הוא לישראל כשיהודה נסמך ליוסף דכתיב "וגברתי את בית יהודה ואת בית יוסף" (זכ' י, ו). ואומר "ארכיב אפרים יחרש יהודה ישדד לו יעקב" (הושע י, יא). ועליו הוא אומר "חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב בל יתיצב לפני חשכים" (משלי כב, כט). ר' יהודה אומר כששניהן נוטלין שררה בעולם הזה כך לעתיד, שנאמר "וכתב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו ולקח
	10		עץ אחד וכתב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חבריו" (יח' לז, טז). אמר אבינו יעקב הואיל ואין יכול לעמוד ביוסף אלא יהודה איני צריך לשלח אצלו אלא יהודה. אמר לו אביו אתה התחלת במצוה זו על ידך היא נגמרת. היכן התחיל בה "ויגש אליו יהודה" (בר' מד, יח). ולפי שהתחיל בה כך הוא גומרה. לפי דרכינו למדנו שכל המתחיל במצוה על ידו היא נגמרת. תדע

	15		לך הרי משה רבינו לפי שהתחיל במלאכת המשכן תחלה הוא גומרה, דכתיב "ויכל משה את המלאכה" (שמ' מ, לג). וכן שלמה התחיל במלאכת המקדש הוא גומרה דכתיב "ותשלם כל המלאכה אשר עשה המלך שלמה" (מל"א ז, נא). כך יהודה לפי שנזדווג ליוסף תחלה נזדווג לו בסוף, דכתיב "ואת יהודה שלח לפניו". ד"א אמר יעקב אבינו יהודה על ידך נכנסו ישראל למצרים ועל
תשפד			ידך יצאו. ומנין שעל ידו נכנסו שהוא נתן עצה שימכר יוסף למצרים, שנאמר "לכו ונמכרנו לישמעאלים" (בר' לז, כז). ומנין שעל ידו יצאו דכתיב "בצאת ישראל ממצרים. היתה יהודה לקדשו" (תה' קיד, א-ב).
תשצד		ויחי יעקב פתיחה מפויטת	מְרֹשֹׁת בּוֹרָא שְׁבָעָה רְקִיעִים מִיָּחָד וּמִפְרָשׁ בְּשִׁמּוֹת שְׁבָעִים יִתְבָּרַךְ שְׁמוֹ שְׁפָחוֹ עוֹלָם מְרַעִים הַכֹּל מוֹדִים לוֹ טוֹבִים וְרָעִים בְּחֵר בָּעֲמוֹ וְהַבְדִּילֵם מִן הַתּוֹעִים סִגְלָם וּקְרָאֵם יֵלֵד שְׁעִשׂוּעִים וְנָתַן לָנוּ תוֹרָתוֹ מִפְּלֹאוֹת תְּמִים דְּעִים עַל יַד צִיר נֶאֱמָן אֲבִיר הָרוּעִים כֵּן יִשְׁפִיעַ שְׁלוֹמֵנוּ כְּנִתְלֵי מְבוּעִים וְנִהְיֶה דְשָׁנִים וְרַעֲנָנִים וּבִתּוּרָה שְׁבָעִים וְנֹאמַר "הַלְלוּיָהּ כִּי-טוֹב יִמְרָה אֱלֹהֵינוּ כִּי-נִעֲשִׂים" (תה' קמז, א) יַעֲזָרֵנוּ הַשֵּׁם הַמְּנַחֵלֵנוּ דַּת סְפָרִים חֲמֹשׁ הָרוּפָא לְשִׁבּוּרֵי לֵב וְעֶצְבוֹתָם חוֹבֵשׁ יִתֵּן חֶלְקֵנוּ בְּתוֹרָתוֹ וּמְפִינוּ לֹא תִמָּשׁ יִגְאָלֵנוּ מִיַּד אָדוֹם אֲשֶׁר עַל-גִּבּוֹ חוֹרֵשׁ יַגְדַּע קַרְנוֹתָם וַיְגִיף עֲלֵיהֶם חֲרָמָשׁ יִשְׁמִיד שְׁמָם וְזָכָרָם מִהַיּוֹם וְאָמֵשׁ אָמֵן כֵּן יֹאמַר הַשֵּׁם אֵין לְמִמֶּשׁ וְנִבְרִין וְנִשְׁפִּיל בְּכָל-אֲשֶׁר תַּחַת הַשָּׁמַיִם כְּכַתוּב "שִׁבְתִּי וַיֵּרָאָה תַּחַת-הַשָּׁמַיִם" (קה' ט, יא)
תשצה		זה הוא שומר הכתוב	זה הוא שומר הכתוב "שבתי וראה תחת השמש" (קה' ט, יא). מהוא "תחת השמש", כי הא דר' בנימין, דאמר ר' בנימין בשם ר' לוי בקשו חכמים לגנוז ספר קהלת שמצאו בו דברים שהן נוטים לצד מינות. אמרו כך היה שלמה צריך לומר

			"מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמל תחת השמש" (קה' א, ג),
	5		יכול אף עמלה שלתורה בכלל, חזרו ואמרו אלו אמר בכל עמל ושתק היינו אומרים פא עמלה שלתורה בכלל, כשהוא אומר "בכל עמלו", ב"עמלו" אינו מועיל אבל בעמלה שלתורה מועיל הוא. ר' יודן אומר כשהוא אומר "שיעמל תחת השמש", "תחת השמש" אין לו למעלה מן השמש יש לו. ר' חונא בשם ר' חילפי אומר עמל הוא תחת השמש ואוצר הוא לו למעלה
	10		מן השמש. ד"א "שיעמל תחת השמש". ר' לוי ורבנן. ר' לוי אומר כל מה שהבריות מסגלין מצוות ומעשים טובים בעולם הזה דיין שהקב"ה מזריח להן את השמש בכל יום. "וזרח השמש ובא השמש" (קה' א, ה). ורבנן אמרין כל מה שהצדיקים מסגלין מצוות ומעשים טובים בעולם הזה דיין שהקב"ה מחדש את פניהם כגלגל חמה, שנאמר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו" (שופ' ה, לא)
	15		הוי "שבתי וראה תחת השמש. כי לא לקלים המרוץ" (קה' ט, יא), זה עשהאל. אתמול כת' בו "ועשהאל קל ברגליו כאחד הצבאים" (שמ"ב ב, יח). והיום "ויכהו אבנר באחורי החנית אל החומש" (שם שם, כג). "ולא לגבורים המלחמה" (קה' שם), זה אבנר. אתמול כת' בו "הלא איש אתה ומי כמוך בישראל" (שמ"א כו, טו). אמר ר' חונא נוח לא לאדם לזעזע כותל שש אמות
	20		על שש אמות ולא לזעזע אבר אחד מאבנר. תניא גדול שנאמר באבנר יתר
תשצו			מאבשלום ושאוול. באבשלום מהוא אומר, "ובאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל" (שמ"ב יד, כה). יכול בכל ת"ל "מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום" (שם). בשאוול מהוא אומר "ולו היה בן ושמו שאול בחור וטוב ואין איש מבני ישראל טוב ממנו" (שמ"א ט, ב). יכול בכל ת"ל "משכמו ומעלה גבוה מכל
	5		העם" (שם). אבל באבנר מהוא אומר, "הלא איש אתה ומי כמוך בישראל" (שמ"א כו, טו). ואומר "הלוא תדעו כי שר וגדול נפל היום" (שמ"ב ג, לח). וכד מטת שעתיה, "הכמות נבל ימות אבנר" (שם, פס' לג). "וגם לא לחכמים לחם" (קה' ט, יא), זה שלמה. דכתיב "ויחכם מכל האדם" (מל"א ה, יא). אתמול "ויהי לחם שלמה ליום אחד שלשים כור סלת וששים כור קמח" (שם, פס' כ). ובסוף "וזה היה
	10		חלקי מכל עמלי" (קה' ב, י). תרין אמורין חד אמר זה קידו וחד אמר זה מקלו. והיה מחזור על הפתחים ואומר "אני קהלת הייתי מלך" (קה' א, יב). "וגם לא לנבונים עושר" (קה' ט, יא), זה איוב. אתמול כת' בו "ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן (איוב א, ג). ובסוף הוא אומר "חנוני חנוני אתם רעי" (איוב יט, כא). "וגם לא ליודעים חן" (קה' שם), זה יהושע דאמר ר' זעירא שני דברים דבר יהושע
	15		לפני משה ולא נשא בהן חן בעיניו ואלו הן אחד במעשה העגל ואחד במנוי הזקנים. במעשה העגל דכתיב "וישמע יהושע את קול העם ברעה ויאמר אל משה קול מלחמה במחנה" (שמ' לב, יז). אמר לו משה יהושע מי שהוא עתיד להתנהג בשררה על ששים רבוא אינו יודע להבחין בין קול לקול. "ויאמר אין קול ענות גבורה" (שם, פס' יח). כמה דאת אמר "וגבר ישראל" (שמ' יז, יא). "ואין
	20		קול ענות חלושה" (שמ' לב, יח). כמה דאת אמר "ויחלש יהושע את עמלק" (שמ' יז, יג). "קול ענות אנכי שמע" (שמ' לב, יח). אמר ר' יוסי קול קילוס לע"ז אנכי שומע. ואחד במנוי
תשצו			הזקנים דכתיב "ויען יהושע בן נון וג'. ויאמר אדני משה כלאם" (במ' יא, כח). אמר לו כלם והעבירים מן העולם. אמר לו משה "המקנא אתה לי", הלואי ישראל

		כיוצא בך. "ומי יתן כל עם ה' נביאים" (במ' יא, כט). "כי עת ופגע יקרא את כולם" (קה' ט, יא) עת היא שפוגעת בו באדם ומערערת בו.
	5	ד"א "כי לא לקלים המרוץ" (קה' ט, יא). זה משה. אתמול טס ועלה כנשר לרקיע. דכתיב "ומשה עלה אל האלהים" (שמ' יט, ג). "והיום אעברה נא ואראה" (דב' ג, כה). אפלו חבל שלחמשים אמה אינו יכול לעבור. את הירדן. "ולא לגבורים המלחמה" (קה' ט, יא), זה משה. אתמול כת' בו "מלכי צבאות ידודון ידודון" (תה' סח, יג), ר' יודן אומר מלאכי אין כת' אלא מלכי, אפלו מלכיהון דמלאכיא, כגון מיכאל
	10	וגבריאלי, לא היו יכולין להסתכל בפניו שלמשה. והיום אפלו בפני הגליורין לא היה יכול להסתכל, דכתיב "כי יגרתי מפני האף והחמה" (דב' ט, יט). "וגם לא לחכמים לחם" (קה' ט, יא), זה משה. אתמול היה דר בקוליאטור שלפרעה והיום יתרו אומר לבנותיו "קראן לו ויאכל לחם" (שמ' ב, כ). ד"א אתמול אומר "כל הדבר הקשה יביאון אל משה" (שמ' יח, כו). ועכשו "ויקרב משה את משפטן
	15	לפני ה'" (במ' כז, ה). "וגם לא לנבונים עושר" (קה' ט, יא), זה משה. דאמר רב חנין גילה לו הקב"ה מחצב שלסנפירין בתוך אהלו וממנו העשיר, דכתיב "פסל
תשצח		לך" (שמ' לד, א), הפסולת שלך היא. ועכשו כולי האיי עותרא לא קם ליה. "וגם לא ליודעים חן", זה משה. אתמול הקב"ה אומר לו "גם את הדבר הזה אשר דברת אעשה כי מצאת חן בעיני" (שמ' לג, יז) והיום סידר כמה תפלות ליכנס לארץ ישראל ואמר לו "רב לך אל תוסף דבר אלי עוד" (דב' ג, כו).
	5	"כי עת ופגע יקרא את כולם" (קה' ט, יא). עת היא שפוגעת באדם. ומה יעשה לו יעסוק בתפלה. הוא שדוד אומר "ואני תפילתי לך ה' עת רצון" (תה' סט, יד). תהא עת רצון ולא עת רוגז. ואין לך איש שסידר תפלה ותחנה יותר ממה ולבסוף נאמר לו "רב לך" (דב' ג, כו). ד"א "כי לא לקלים המרוץ" (קה' ט, יא), זה יעקב. אתמול "וישא יעקב רגליו וילך" (בר' כט, א).
	10	ועכשו "וישא בני ישראל את יעקב אביהם. בעגלות" (בר' מו, ה). אפלו בגלוגדקא לא היה יכול לטעון. "ולא לגבורים המלחמה", זה יעקב. אתמול "ויגש יעקב ויגל את האבן" (בר' כט, י), כאדם שמעביר פקק מפי הצלוחית. והיום "ויתחזק ישראל וישב על המטה" (בר' מח, ב). "וגם לא לחכמים לחם", זה יעקב. אתמול "ויזבח יעקב זבח בהר ויקרא לאחיו לאכל לחם" (בר' לא, נד). והיום
	15	יוסף שולח לו ואומר "וכלכלתי אתך שם" (בר' מה, יא). "וגם לא לנבונים עושר", זה יעקב. אתמול "ויפרץ האיש מאד מאד" (שם לי, מג), מלמד שראה מעין דוגמא שלעולם הבא, כמה דאת אמר "עלה הפורץ לפניהם" (מיכה ב, יג). והיום
תשצט		"פן תורש אתה וביתך וכל אשר לך" (בר' מה, יא). "וגם לא ליודעים חן". זה יעקב. אתמול "ידעתי בני ידעתי" (בר' מח, יט), מעשה יהודה בתמר ומעשה ראובן בבילה. מה אם דברים שלא יתגלו לך נתגלו לי דברים שנתגלו לך על אחת כמה וכמה. והיום הוא אומר "אם נא מצאתי חן בעיניך" (שם מז, כט).
	5	"כי עת ופגע יקרא את כולם". עת היא שפוגעת באדם ומערעת בו אחד מכל הדברים הללו. יפגיע בתפלה ואינו נענה וכן הוא אומר "ואני תפילתי לך ה' עת רצון" (תה' סט, יד). עתים יש לתפלה, עת מתפלל בה ונענה ועת אינו נענה. וכן הוא אומר "בעת רצון עניתך" (יש' מט, ח). ואומר "דרשו ה' בהמצאו" (יש' נה,

			ו). שהכל בדין והכל בחשבון. יש עת ראוי לתפלה ואין אדם
	10		מתפלל בו. יבוא בעת שאינו ראוי יתפלל ואינו נענה. וכן הוא אומר לטובה "נדרשתי ללא שאלו נמצאתי ללא בקשוני אמרתי הנני הנני אל גוי לא קורא בשמי" (יש' סה, א). ולרעה מהוא אומר "לי יזעקו אלהי ידענוך ישראל" (הושע ח, ב). ואומר "בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את ה' ולא ימצאו חלץ מהם" (שם ח, ו). ואומר "ישעו ואין מושיע אל ה' ולא ענם" (שם"ב כב, מב).
תתיב		זה הוא שאמר הכתוב	"ויהי אחר הדברים האלה" (בר' מח, א). זה הוא שאמר הכתוב "רוח איש
תתיג			יכלכל מחלהו ורוח נכאה מי ישאנה" (משלי יח, יד). יסורין הבאין על האדם בזקנותו והוא מעודן ומפונק בנערותו והוא יכול לסבול אותן אבל אם היה מיוגע מנערותו הן מחלחלין אותו ואינו יכול לסבלן. הוי "רוח איש יכלכל מחלהו". ומי שרוחו נכאה עליו מנערותו ועד זקנותו "מי ישאנה". אמר ר' יוחנן
	5		חמין ושמין שסכתני אמי בנערותי הן עמדו לי בזקנותי. אמר ר' ישמעאל בירבי יוסי אבנים שישבנו עליהן בנערותינו הן עשו עמנו בזקנותינו. ר' אבהו נחית למסחי והוה מסתמך על תרין עבדין גונתין חד מימיניה וחד מסמאליה. אתון למשקע וזקפון. אמרון ליה רבי כל הדא חילא טבא הדין גבך ואת צריך לך, אמר להון אין אנו מניחין כלום לזקנותינו. כיון שהזקין אפלו כצפור לא
	10		היה יכול לסבול תשש כוחו מחמת התורה. תדע לך שהוא כן שהרי יעקב אבינו לפי שציער עצמו עם לבן ועבד ביום ובלילה, דכתיב "הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה" (בר' לא, מ), ועוד נתפגש עם המלאך ונצחו עם עשו ונצחו כיון שהזקין ובאו עליו חלאים לא יכול לסבלן, דכתיב "ויאמר ליוסף הנה אביך חלה".
	15		אמר ר' לוי שלשה אבות התקינו שלשה דברים. אברהם התקין זקנה. יצחק התקין יסורין, כדכתיב לעיל. יעקב התקין חולי נוטה למיתה. אמר רבון העולמים אדם מת פתאום בלא חולי אינו עושה תקנה בין בניו אלא מתוך שהוא חולה הוא מרגיש בעצמו ומצווה לבניו. אמר לו הקב"ה חייך דבר טוב תבעת וממך הוא מתחיל. הדא היא דכתיב "ויאמר ליוסף הנה אביך
תתיד			חולה". מיעקב ועד אלישע לא הוה די חלש מיתפח. אתא אלישע בעא רחמי ואיתפח, שנאמר "ואלישע חלה את חליו אשר ימות בו" (מל"ב יג, יד). ותנו רבנן שלשה חלאים חלה אלישע אחד שדחפו לגיחזי בשתי ידי. ואחד שגירה דובים בתינוקות. ואחד שמת בו שנאמר "ואלישע חלה את חליו אשר ימות
	5		בו". יחזקיה חידש חולי אחר חולי. אמר מתוך שאדם חולה ועומד חולה ועומד הוא עושה תשובה שלימה. הדא היא דכתיב "מכתב לחזקיהו מלך יהודה בחלותו ויהי מחליו" (יש' לח, ט). אמר ר' שמואל בר נחמן מכאן שהיה בין חולי לחולי חולי כבד משניהם.
			"ויהי אחר הדברים האלה" (בר' מח, א). מהו "אחר הדברים", רבנן אמרי הרהורי
	10		דברים יש כאן. ומה הן, כשבא יעקב אבינו לירד למצרים היה מחשב בלבו ואומר תאמר שבני משתקעין במצרים, שאני מת במצרים, שאני נקבר שם, שאני רואה ליוסף, שאני רואה לבניו. השיבו הקב"ה מה שאמרת שאתה נקבר במצרים, "אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה" (בר' מו, ד). מהוא גם, אפילו מת. ד"א גם, לרבות זרעו. שאני רואה ליוסף, "ויוסף ישית

תתטו	15	ידו על עיניו" (שם). כיון שעשה לו הקב"ה מה שחישב נגלה עליו ואמר לו עשיתי לך מה שחישבת הרי העת. לכך נאמר "ויהי אחר הדברים האלה".
	20	קח בניך כדי שיברכם
	5	"הנה אביך חלה". תנו רבנן מי שחלה ונטה למות אומרים לו התודה עד שלא תמות, שהרבה התודו ולא מתו והרבה מהלכין בשוק ומתין ושמא בזכות שאתה מתודה אתה חי. אם היה יכול להתודות בפיו יתודה ואם לאו יתודה בלבד. אחד המתודה בפיו ואחד המתודה בלבד ובלבד שתהא
תתטז	10	דעתו מיושבת עליו. תנו רבנן מי שחלה ונטה למות אומרים לו התודה שכן דרך כל המומתין מתודין. אדם יוצא לשוק דומה למי שנמסר לסרדיוט. חש בראשו דומה כמי שנתנוהו בקולר. עלה למטה ונפל דומה כמי שהעלוהו לגורדום לדון, שכל העולה לגורדום לדון אם יש לו פרקליטין גדולים הוא ניצל ואם לאו אינו ניצל. ואלו הן פרקליטין שלאדם תשובה ומעשים טובים.
	15	תניא רבי אומר שנים שעלו למטה וחלין שווה וכן שנים שעלו לגורדום לדין ודינן שווה זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל. מפני מה זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל, זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה, זה שהתפלל תפלה שלימה נענה וזה שלא התפלל תפלה שלימה לא נענה. אמרו עליו על ר' חנינה בן דוסא שהיה מתפלל על החולים ואומר זה חויה
	5	וזה מת. אמרו לו מניין אתה יודע, אמר להן אם שגרה תפילתי בפי יודע אני שמקובל ואם לאו יודע אני שהוא מטורף. תנו רבנן מעשה וחלה בנו שלרבן גמליאל שיגר שני תלמידיו אצל ר' חנינה בן דוסא לבקש עליו רחמים. כיון שראה אותם עלה לעלייה וביקש עליו רחמים ובירידתו אמר להן לכו
תתטז	10	שחלצתו חמה. אמרו לו וכי נביא אתה, אמר להן לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי אלא כך מקובל אני כיון ששגרה תפילתי בפי יודע אני שמקובל ואם לאו יודע אני שמטורף. ישבו וכתבו אותה שעה וכיונו וכשבאו אצל רבן גמליאל אמר להן העבודה לא הוספתם ולא חיסרתם באותה שעה
	5	חלצתו חמה ושאלני מים לשותות. תנו רבנן מעשה בר' חנינה בן דוסא שירד ללמוד תורה אצל רבן יוחנן בן זכאי. חלה בנו שלרבן יוחנן בן זכאי אמר לו חנינה התפלל עליו. הניח ראשו בן ברכיו וביקש עליו רחמים וחיה. אמר אם הטיח בן זכאי את ראשו בקרקע כמה פעמים אין משגיחין עליו. אמרה לו אשתו וכי חנינה גדול ממך, אמר לה לאו אלא הוא דומה כעבד לפני
	10	מלך ואני דומה כשר לפני מלך. תנו רבנן כשאדם עולה למטה נכנסין אצלו ואומרים לו לא דברים מחיים ולא דברים ממיתין, שמא הלויט לאדם או אדם הלוח, שמא הפקדת אצל אדם או אדם הפקיד אצלו, או שמא יש פירות שאינן מעושרין, איזה הוא מעושר ראשון ואיזה הוא מעושר שני. ואם היה כהן אומרים לו איזו היא תרומה טהורה ואיזו היא תרומה טמאה.
	15	ואם רצה לכתוב גט לאשתו על תנאי כותב. אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע אם לא מתי לא יהיה גט ואם מתי יהיה גט ואם לא מתי לא יהיה גט דהוה ליה הין קודם ללאו ולא יפתח פיו לפורענות תחלה.

תתלב	זה הוא שומר הכתוב	"ויקרא יעקב אל בניו" (בר' מט, א). זה הוא שומר הכתוב "כבוד אלהים
תתלג		הסתר דבר" (משלי כה, ב). שני בני אדם נגלה להן הקץ ונתכסה מהן ואלו הן יעקב ודניאל. יעקב דכתיב "ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים" (בר' מט, א). ונתכסה ממנו ואמר "ראובן בכורי אתה" (שם, ג). דניאל דכתיב "ואתה דניאל סתום הדברים וחתום הספר עד עת קץ" (דניאל יב, ד). רבנן אמרי
5		שלשה פעמים הוא אומר בשיר השירים "השבעתי אתכם בנות ירושלם אם תעירו ואם תעוררו את האהבה" (שה"ש ב, ז; שם ג, ה; שם ח, ד; ועיין שם ה, ח). אחת שלא תמרדו באומות. ואחת שלא תגלו את הקץ. ואחת שלא תדחקו את הקץ אלא "אם יתמהמה חכמה לו כי בוא יבוא לא יאחר" (חבקוק ב, ג).
10		"ויאמר האספו" (בר' מט, א). האספו ממצרים והקבצו לרעמסס. האספו מעשרת השבטים והקבצו לשבט יהודה ובנימין, שיהיו נוהגין כבוד ביהודה ובנימין. "האספו" ו"הקבצו". הודיען שהן גולין שתי פעמים. ד"א "האספו". אמר ר' פינחס הכהן בר חמא ור' יודה ביר' שלום אמר לבניו טהרו עצמכם כדי שידבקו בכם ברכות הללו. אין אסיפה אלא טהרה שנאמר "ואסף איש טהור" (במ' יט, ט). ר' שמואל בר נחמן אומר אמר להן היו יושבין בישיבה שאין אסיפה
15		אלא ישיבה שנאמר "אספה לי שבעים איש" (במ' יא, טז). ורבנן אמרי צוה אותן על המחלוקת. אמר להן היו כלכם אסיפה אחת. הדא היא דכתיב "ואתה בן אדם קח לך עץ אחד וכתב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו" (יח' לז, טז).
תתלד		"חברו" כתיב רמז מתוך שנעשו חבורה אחת יתקנו עצמן לגאולה. מה כת' אחריו "היתה עלי יד ה'" (יח' מ, א). תאני ר' שמעון בן יוחאי כל זמן שישראל עשויין אגודה אחת מלמטן כביכול מלכות שמים במקומה ואית לה חמשה קראיי. "הבונה בשמים מעלותיו", אימתי "ואגודתו על ארץ
5		יסדה" (עמוס ט, ו). "ויהי בישורון מלך", אימתי "בהתאסף ראשי עם" (דב' לג, ה). "רכב שמים בעזרך", אימתי "ובגאותו שחקים" (שם, כו). "אשריך ישראל", אימתי "ויכחשו איביך לך" (שם, כט). והדין "שיר המעלות לדוד אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" (תה' קכג, א). שאלולי אני כביכול. ר' אליעזר בן יעקב אומר בית שיש בו מחלוקת סופו ליחרב. מחלוקת
10		בבית זמה בבית. עיר שיש בה מחלוקת סופה שיהא בה שפיות דמים וסופה להתפזר. בית הכנסת שיש בו מחלוקת סופה להשתומם. מחלוקת בדין חרבן עולם. גדול הוא השלום ושנואה המחלוקת. לכך צוה יעקב אבינו בניו שלא יחזיקו במחלוקת.
15		"את אשר יקרא אתכם באחרית הימים" (בר' מט, א). ר' סימון אומר מפולת גוג הראה להן, דכתיב "באחרית הימים" (יח' לח, טז) "הנה על אדום תרד" (יש' לד, ה). ר' יהודה ביר' סימון אומר בית המקדש הראם, דכתיב "והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה'" (יש' ב, ב). רבנן אמרי בא לגלות להן את הקץ ונתכסה הימנו לכך אמר להן "ראובן בכרי אתה". מושלין אותו משל למה הדבר דומה, למלך שהיה מדבר עם אוהבו בלשון מסתיר קין. פעם אחת
תתלה		חלה אוהבו שלמלך ונטה למות קרא לבנו ואמר לו בני בוא ואגלה לך מסתירין שלמלך, תלה עיניו וראה את המלך. אמר לו בני הוי זהיר בכבודו שלמלך. כך כת'

			"ויקרא יעקב אל בניו", תלה עיניו והביט בהקב"ה אמר להן אמר להן בני הזהרו בכבודו של הקב"ה. אמרו שמע ישראל. תמן תנינן ששה דברים
5			עשו אנשי יריחו, על שלשה מיחו בידם ועל שלשה לא מיחו בידם. ואלו שלו מיחו בידן מרכיבין דקלים כל היום וכורכין את שמע וקוצרין וגודשין מלפני העומר ולא מיחו בידן. ואלו שמיחו בידן מתירין גמזיות שלהקדש ואוכלין מתחת הנשרים בשבת ונותנין פיאה לירק ומיחו בידם חכמים. תניא כל הששה אסורין וראויין למחות בהן אלא קא משמע לן מא דהוה דמיחו
10			ודלא מיחו. תנו רבנן כיצד כורכין את שמע, אומרינן "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד" (דב' ו, ד) ואין מפסיקין דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר מפסיקין היו אלא שלא היו אומרינן ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואנן מאי טעמא אמרינן ליה, כד דרש ר' שמעון בר פזי "ויקרא יעקב אל בניו". "ראובן בכרי אתה", ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימים נסתלקה הימנו שכינה.
15			אמר שמא יש פסולת במטתי, כאברהם שיצא ממנו ישמעאל וכיצחק שיצא ממנו עשו, נענו בניו ואמרו "שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד". כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבינו אלא אחד. באותה שעה פתח ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן היכי נעביד, נימרה לא אמרה משה. לא נימרה אמרה יעקב, התקינו שיהוא אומרינן אותה בחשאי. משל
20			לבת מלכים שהריחה ריח תבשיל תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה הביאו לה בחשאי.
תתנ	זה הוא שומר הכתוב		"בנימין זאב יטרף" (בר' מט, כז). זה הוא שאמר הכתוב "למה תרצדון הרים גבנונים" (תה' סח, יז). ר' יוסי הגלילי פתר קרייה בהרים, שבשעה שביקש
5			הקב"ה ליתן תורה לישראל בסיני היו ההרים רצין ומידיינין אלו עם אלו, זה אומר עלי תורה נתונה וזה אומר עלי תורה נתונה. בא תבור מבית עילם וכרמל מאספמיא דכתיב "חי אני נאם המלך ה' צבאות שמו כי כתבור בהרים וככרמל בים יבוא" (יר' מו, יח). זה אומר אני נקראתי וזה אומר אני נקראתי. אמר להן הקב"ה למה תרצדון דינכם כולכם גבוהים אין כתיב,
10			אלא כולכם גבנונים. כמא דאת אמר "או גבן או דק" (ויק' כא, כ). לשון מומין. כולכם נעבדו עליכם עבודה זרה. אבל סיני שלא נעשית עבודה זרה על ראשו, "ההר חמד אלהים לשבתו" (תה' סח, יז). אף על פי כן "אף ה' ישכן לנצח" (שם) זה בית העולמים. ור' עקיבה פתר קרייה בשבטים. בשעה שאמר שלמה לבנות בית המקדש היו השבטים רצים ומידיינין זה עם זה, זה אומר
15			בתחומי יבנה המקדש וזה אומר בתחומי יבנה המקדש. אמר להן הקב"ה "למה תרצדון" כולכם שבטים כולכם צדיקים אין כתיב, אלא כולכם גבנונים, כולכם שותפין וגנבים במכירת יוסף, אבל בנימן שלא נשתתף עמכם, ההר חמד אלהים לשבתו. וכן את מוצא קודם לארבע מאות ושמונים שנה בני
תתס			קרח מתנבאין עליו שהוא עתיד להיות בחלקו שלבנימין. הדא היא דכתיב "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות ה'" (תה' פד, ג). ואומר "הנה שמענוה באפרתה מצאנוה בשדה יער" (תה' קלב, ו). ר' יהודה אומר אף בחלקו של יהודה נבנה בית המקדש, דכתיב "הנה שמענוה באפרתה ולהלן הוא אומר "אפרתים
5			מבית לחם יהודה" (רות א, ב). ואומר "ואתה בית לחם אפרתה" (מיכה ה, א). ר' שמעון אומר בתוך חלקו שלבנה שמתה באפרתה ואיזו זו רחל, דכתיב "ותמת רחל

		ותקבר בדרך אפרתה" (בר' לה, יט). יכול בחלקו שליוסף בנה, ת"ל "מצאנוה בשדי יער", בתוך חלקו שנמשל בחית יער. ואיזה זה בנימן, דכתיב "בנימן זאב יטרף" (בר' מט, כז) איכן דרכן שלזאבים להיות שורין בחורשין. מה זאב חוטף
	10	כך שבטו שלבנימין חוטפין, דכתיב "וחטפתם לכם איש אשתו" (ש' כא, כא). ד"א "זאב יטרף". באהוד שהוא מבנימן הכתוב מדבר. שבא וחטף לבו שלעגלון והרגו, דכתיב "ואהוד בא אליו והוא יושב בעליית המקרה" (ש' ג, כ), בעלייתא קרירתא. "ויאמר דבר סתר לי אליך המלך ויאמר הס" (ש' ג, יט). כיון שנסתלקו כל עבדיו מאצלו אמר לו "דבר אלהים לי אליך ויקם מעל הכסא" (ש' ג, כ). אמר לו הקב"ה אתה חלקת לי כבוד ועמדת מעל הכסא חייך שאני מעמיד ממך מי שישב על כסאי ומנו זה שלמה. דכתיב "וישב שלמה על כסא ה' למלך" (דהי"א כט, כג), שיצאת ממנו רות דאמר רב רות בתו שלעגלון בן בנו שלעגלון בן בנו שלבלק. כיו שעמד
תתסא		נטל את החרב ותקעה בבטנו. אמר ליה כין אמר לי מריה דעלמא דאיסב הדין חרבא ואקבעינה בגו מעך. "ויצא אהוד המסדרונה" (ש' ג, כג), ר' יודן אומר עד פלטורא. אמר ר' ברכיה מקום שישבו שם מלאכי השרת סדרים סדרים. "בבקר יאכל עד" (בר' מט, כז). "ויתקעה בבטנו" (שם ג, כא). "ולערב
	5	יחלק שלל" (בר' מט, כז). "ויכו את מואב" (ש' ג, כט) ד"א "בנימין זאב יטרף", זה שאול שחטף את המלוכה. אתמול כת' "ויבקשוהו ולא נמצא" עד שנאמר "ויאמר ה' הנה הוא נחבא אל הכלים" (שמ"א י, כב), שהיה בורח מן הגדולה. ולבסוף "ושאול לכד את המלוכה על ישראל" (שמ"א יד, מז). קשה היא השררה שהיא דוחפת את בעליה. אתמול כת' בו "בן
	10	שנה שאול במלכו" (שם יג, א). ולבסוף "ובכל אשר יפנה ירשיע" (שם יד, מז). מאי "בן שנה שאול במלכו", אמר ר' הונא כבן שנה שלא טעם טעם חטא. מתקיף ליה רב נחמן בר יצחק ואימא כבן שנה שמלוכלך בטיט ובצואה, חזא רב נחמן סיוטא בחלמיה. אמר נעניתי לכם עצמות שאול. הדר חזא סיוטא בחלמיה. אמר נעניתי לך שאול בן קיש מלך ישראל. אמר רב יהודה
	15	אמר רב מפני מה לא נמשכה מלכות שאול, מפני שלא היה בו שם דופי.
תתסב		דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק אין מעמידין פרנס על הצבור אלא אם כן קופה שלשרצים תלויה לו מאחוריו שאם תזוח דעתו עליו אומרין לו חזור לאחוריק. אמר רב יהודה אמר רב מפני מה נענש שאול, מפני שמחל על כבודו, שנאמר "ובני בליעל אמרו מה יושיענו זה ויבזוהו
	5	ולא הביאו לו מנחה ויהיה כמחריש" (שמ"א י, כז). וכתיב בתריה "ויעל נחש העמוני" (שמ"א יא, א). ואמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יוחאי כל תלמיד חכמים שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכמים. איני והא כתיב "לא תקם ולא תטר" (ויק' יט, יח), ההוא בממון, דתניא איזו היא נקימה ואיזו היא נטירה, נקימה אמר לו השאילני מגלך וג'. ואיזו היא נטירה אמר לו
	10	השאילני מגלך. וצערא דגופא לא והתנאי הן עלובין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין בייסורין עליהן הכתוב אומר "ואהבינו כצאת השמש בגברתו" (ש' ה, לא). לעולם דנקיט בלביה הוא. והאמר ראבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו פשעיו, לא קשיא דמפייס ליה ומיפייס. ד"א מפני

			מה נענש שאול ולא נמשכה מלכותו,
	15		על שלא עשה חרון אפו בעמלק, דכתיב "ויבא שאול עד עיר עמלק וירב בנחל" (שמ"א טו, ה), אמר רב מני על עסקי נחל. בשעה שאמר לו הקב"ה לשאול "עתה לך והכית את עמלק. והמתה מאיש ועד אשה" (שמ"א, טו, ג). אמר מה על נפש אחת אמרה תורה הביא עגלה ערופה בנחל כל הנפשות
תתסג			הללו על אחת כמה וכמה. ועוד אם אדם חטא בהמה מה חטאת, אם גדולים חטאו קטנים מה חטאו, מיד יצתה בת קול ואמרה "אל תהי צדיק הרבה" (קה' ז, טז). ובשעה שאמר לו שאול לדואג "סב אתה ופגע בכהנים ויסב דואג האדומי ויפגע הוא בכהנים" (שמ"א כב, יח) יצתה בת קול ואמרה "אל תרשע
	5		הרבה" (קה' ז, יז). אמר רב הונא כמה לא מרגיש גוברא דמאריה סייעיה, שאול באחת ועלתה לו, דוד בשתים ולא עלתה לו. שאול באחת מאי ניהי, מעשה דאגג. והא איכא מעשה דנוב עיר הכהנים, במעשה דאגג דכתיב "נחמתי כי המלכתי את שאול" (שמ"א טו, יא). דוד בשתים מאי ניהו, מעשה דאוריה ודהסתה. והא איכא נמי מעשה דבת שבע, התם
	10		איפריעו מיניה דכתיב "וזאת הכבשה ישלם ארבעתים" (שמ"ב יב, ו). ילד, אמנון, תמר, אבשלום. הכא נמי איפריעו מיניה דכתיב "ויתן דבר בישראל מהבקר ועד עת מועד" (שמ"ב כד, טו), התם לא איפריעו מניה מגופיה הכא איפריעו מניה מגופיה, דאמר רב יהודה אמר רב ששה חדשים נצטרע דוד ופירשה ממנו סנדרי גדולה ונסתלקה ממנו שכינה. והא אמר רב קיבל דוד לשון
	15		הרע ושמואל אמר לא קיבל. ולרב נמי דאמר קיבל הא איפריעו מיניה. דאמר רב יהודה בשעה שאמר לו דוד למפיבשת "אתה וציבא תחלקו את השדה" (שמ"ב יט, ל) יצתה בת קול ואמרה רחבעם וירבעם יחלקו את המלכות. ד"א "בבקר יאכל עד. וילחם סביב בכל איביו" (שמ"א יד, מז). "ולערב יחלק שלל". וימת שאול ושלשת בניו" (שמ"א לא, ו).
תתסד			ד"א "בנימין זאב יטרף". מה הזאב חוטף כך נחטפה אסתר. "ותלקח אסתר" (אס' ב, טז). וחטפה המלכות. "בבקר יאכל עד". "ביום ההוא נתן המלך אחשורוש לאסתר המלכה" (אס' ח, א). "ולערב יחלק שלל". "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן" (אס' ח, ב)
	5		ד"א "בבקר יאכל עד". תחלת מלכות ישראל שאול שהוא מבנימן. "ולערב יחלק שלל". סוף מלכות ישראל אסתר שהיא מבנימן, דכתיב בה "וישם כתר מלכות בראשה" (שם ב, יז). ואומר "ותלבש אסתר מלכות" (שם ה, א).
			ד"א "בנימן זאב יטרף". הכתוב מדבר בארצו שחוטפת את פירותיה. "בבקר יאכל עד". זו יריחו שמבכרת פירותיה. "ולערב יחלק שלל". זו בית אל
	10		שמאפלת פירותיה. ד"א "בנימן זאב יטרף". ר' פינחס פתר קרייה במזבח שהוא חוטף את הקרבנות בבקר ולערב, דכתיב "את הכבש אחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים" (במ' כח, ד).
תתסה	14	זה הוא שואמר הכתוב	"כל אלה שבטי ישראל" (בר' מט, כח) ד"א "איש אשר כבדו בך אתם". זה הוא שאמר הכתוב "סוד ה'

	15	ליראיו" (תה' כה, יד). אמר ר' סימון אין סודו לעליונים אלא לתחתונים. בתחלה גלה סודו לנביאים, שנאמר "כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים" (עמוס ג, ז).
תתסו		חזר ונתנו לישרים, שנאמר "ואת ישרים סודו" (משלי ג, לב). חזר ונתנו ליראים, שנאמר "סוד ה' ליראיו". בוא וראה שזיוגו אבות ארבעה שבטים כנגד ארבע מלכיות כל אחת מהן נופלת ביד אחד. יעקב זיוג יהודה כנגד מלכות בבל, יהודה נמשל בארי דכתיב "גור אריה יהודה" ומלכות בבל
	5	משולה בארי דכתיב "קדימתא כאריה" (דניאל ז, ד). ביד מי נופלת ביד דניאל שהוא מיהודה. וזיוג בנימן כנגד מלכות מדי, "בנימן זאב יטרף". ומלכות מדי נמשלה בזאב, "וארו חיוא אוחרי תנינא דמיא לדוב" (דניאל ז, ח). ר' יוחנן אומר "לדב" כתיב וקרי "לדוב". הא דעתיה דר' יוחנן דאמר "על כן הכם אריה מיער זאב ערבות ישדדם" (יר' ה, ו). ביד מי נופלת ביד מרדכי שהוא
	10	מבנימן. ומשה זיוג לוי כנגד מלכות יון, זה שבט שלישי וזו מלכות שלישית, זה אותיותיו משולשין וזה אותיותיו משולשין, אלו תוקעי קרנים ואלו תוקעי שופרות, אלו לובשי כובעים ואלו לובשי קולסים, אלו מרובין באכלוסין ואלו מעוטין באכלוסין. באו בני חשמנאי שמעוטין והפילו את המרובין. בזכות מי בזכות ברכתו שלמשה שאמר "מחץ מתנים קמיו" (דב' לג, יא).
	15	וזיוג יוסף כנגד מלכות אדום, זה בעל קרנים, דכתיב "בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו" (דב' לג, יז). וזה בעל קרנים דכתיב "ועל קרניא עשר די ברישה" (דניאל ז, כ). זה נפרש מן העבירה וזה נדבק בה. זה חס על כבודו שלאביו וזה ביזה בכבודו, בזה כת' "את האלהים אני ירא" (בר' מב, יח) ובזה כת' "ולא ירא אלהים" (דב' כה, יח). ביד מי מלכות אדום נופלת, ביד
תתסז		משוח מלחמה שהוא מיוסף, דכתיב "והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש" (עובדיה א, יח)

Midrash Hagadol on Genesis: Rhetorical and Stylistic Aspects

Gilad Shapira

Absract

The *Midrash Hagadol* on Genesis (MhG) is a comprehensive, wide-ranging book on the Pentateuch and the Scroll of Esther, attributed to Rabbi David Ha'Adani (c. 1310-1355) of Yemen. Similar to other hermeneutical midrashim, the author develops his commentary based on a link to the biblical portion in sequential order. He mentions sources from the entire rabbinic repertoire through to Maimonides, with each biblical section concentrating on one source selected as its main frame.

The MhG appears to be a complex multisystemic discourse. Its name places it in the genre of midrash, while the liturgical poems appearing in the book show a strong connection to the world of the *piyyutim* - liturgical poetry. The Preface makes it seem like a compilation, its date attributes it to medieval Jewish literature, while the author's location seems to suggest we should classify it as Yemenite Jewish literature. The MhG contains over 350 mss. and two books explaining it. This complicated discourse with the very extensive MhG seems to beg for a research study of its literary uniqueness in and of itself, as well as in relation to the reciprocal relations between and within the literary frameworks in the book.

A survey of the literature on the MhG shows that most studies sought to examine its value as compared to "classical" midrash as the exclusive reference sample, and because of the plethora of sources in it and its breadth, the important contribution of the MhG was emphasized as being a data pool enabling scholars to identify and restore sources which are no longer extant. This approach has not attributed to the MhG its own unique value. Other

arguments are the aesthetic argument, referring to its high literary quality and the discursive argument which sought to compare it to Maimonides's life work (the *Mishneh Torah*); and a systemic argument which pointed precisely to its exceptional nature as compared to the literary system of the Jews of Yemen. The current study had to develop, expand and deepen the previous research on the MhG.

Against this backdrop, I proceeded with the research on two levels: on one level, I attempted to describe the way I read the MhG, while on the second level I attempted to examine the manner of reading which is "documented" in the MhG, in its repertoire of works which the author had at his disposal during the writing. The research design was based on the awareness of the integration of the poetic language of the piyyutim ("the payyetic introductory passages") and between the darshanim sequences in midrashic language, on the integration of the semiotic and structuralist approaches, and on multi-system, intra-literary and extra-literary theories. By means of the above, I attempted to identify formal-literary elements, and while decoding them and examining the way they appear in the MhG, its poetic picture was shaped.

My research model integrated several approaches. By merging the semiotic approach and structuralism, signs were identified whose poetic functioning made it possible to reveal the MhG's deep structures. Thus, for example, the payyetic introductory passages marked the thematic paradigms which were realized in the midrashic sequences. These sequences signified deep regularities through the interpretive terminology along the lines of the "proposal term" (Heb., *dibbur hahatza'a*), "As stated in the biblical verse" (Heb., *Zeh sheamar hakatuv*), which regularly appear at the beginning of each biblical portion, and which begin the additional textual units which form part of the section. These findings

stood up to the examination of the literary multi-system within which the MhG developed, and which enabled its characterization within the multi-system.

The paper's structure was influenced by the close study of the overt frameworks and the covert regularities, and so was divided into two main sections. The first section engages in the opening sections of the MhG, which begin with payyetic introductory passages and a Preface which tends to set the character of the shared framework and examines its embedded expositional potential and the expectations it arouses concerning the entire book. The second section examines the possibilities of realizing this potential by focusing on two biblical portions as an example – “Genesis” and “Toledoth.” The discussion in these two sections assists in the characterization of the poetics of the MhG and examines the validity of the research model used for this paper.

The discussion of the MhG's Preface and its payyetic introductory passages in the first section of this paper attempted to clarify the possibility of perceiving the Preface and the payyetic introductory passages as a framework with expositional potential. From a thematic aspect, the most outstanding phenomenon in the Preface is the blend of hermeneutics in the theme and its transformation into the poetic organizing element of the Preface. The composition of the Preface took shape through the themes of “love” and “awe” (lit., “fear”). In the first part of the Preface, they appear together, but each remains distinct; in the second part, the concept of “awe” appears alone and is linked to the interpretation of the biblical text; while in the third part, both concepts appear and are presented as tools for the interpretation of the text; interpretation was also presented as a theme - standing on its own as the subject of the examination, and also as poetics. Its own terminology helps shape the text, in the same way that the concepts of “love” and “awe” were set up as the joint framework through the proposal term “It is written,” (Heb., *katuv*).

Besides this, the author's authority was evident through the textual units that we can attribute to him, especially in the third section of the Preface in which the plural appears in the words, "in our hearts" and "May the Lord give us merit." The Preface was therefore shaped as a conscious poetic structure, and its detachment from the biblical sequence makes it possible to derive from it expositional expectations of poetic awareness embodied in the hermeneutics and the presence of the author's figure throughout the entire book.

From the aspect of genre, it became clear in the Preface that the differences of genre between the *drasha* and the maxim (Heb., *mimra*) which dominate the text have been blurred and made more flexible in order to make the interpretation stand out both as a foundational thematic experience and as a poetic component. They share in the placement of the system of concepts and present entire conceptual worlds – the Six Orders of the Mishnah, the 33 hermeneutical methods of the *drash* as a compendium of *drashot*, *midrashim*, *halakhah* (Jewish Law), wisdom, awe of God – all brought together under one "roof" – the atemporal and non-locational quality of the maxim.

It became clear that the aspect of genre in the context of the MhG's Preface was secondary in reference to the thematic-poetic framework of the interpretation, and the textual units from the various genres were selected according to their degree of suitability to this framework. Thus, it hinted at the power of the expositional characteristic of the Preface in relation to the MhG as a whole, as a work presenting textual exposition not only as an interpretive tool, but also as a conscious meta-poetic system attempting to create a harmonious design while blurring the genre-based selections of the midrashic literature.

Against the backdrop of an existing repertoire of texts with prefaces, late midrashim with longer compositions, and especially considering the literary output in Yemen, the work

cried out for a comparison to be made between the preface to the MhG and the preface of the *Meor Haafelah*, a contemporaneous work. The comparison made the uniqueness of the MhG even more acute, since it enfolded its own goal in the fabric and structure of its Preface, making it necessary to apply efforts in interpretation, which assisted in identifying the conceptual framework and the genre framework. The explicit lack of an historical link opened up the opportunity to identify the MhG by its author as having atemporal, eternal value. Without any declaration of open identity, the author's portrait was built up from the text itself and from its poetics. The structure of the MhG's own preface embodies a perception of a textual world with its own value embodied in its poetic design.

A close examination of the payyetic opening passages of the Preface showed that it, too, is characterized by placement of the concepts of "awe" (I fear the magnitude of His awesomeness") and of "love" ("Sanctify My Name with love") as themes and structural concepts setting the stage for their thematic-poetic development in the Preface. In addition, it is characterized by a high awareness of the expressive channel of song ("I shall express joyful melodies [...] / I shall sing His Name [...] / and take in His song") as well as the presence of the author as a unique figure, declaring its place and its authority ("I shall gird my loins and strengthen myself").

From the aspect of the components of this framework, the picture gradually became clearer, resulting in a unique picture whose basic elements lie deeply within each of its expressive channels – the midrashic sequences and the payyetic introductory passages – and in the associations between them. The expositional expectations generated by this interface refer to several levels: on the compositional level, the expectation arose of seeing the midrashic sequences appearing in the sections on the biblical portions of the MhG as elements within a self-aware payyetic framework, enlarging it while being subject to it. On the poetic

level, it would be expected that the interpretation would serve the design of the textual frame by means of its terminology, since terminology was what shaped the Preface and constituted its major component, and through the blurring of the distinctions among the genres.

The extent to which these expectations were realized as well as the ways in which they were shaped were examined in the second section of the dissertation, “From Semiotics to Poetics in the Midrash Hagadol,” focusing on the textual units headed by the proposal phrase followed by the expositional expression of “Thus sayeth the biblical verse.” These phrases appear in all of the portions, but I have selected in the portions “Genesis” and “Toledoth” as the examples of the style, pointing to the possibility of the existence of sequences that are not structured on sequential relationships but on other regularities. The regularity of the phrase “Thus sayeth the biblical verse,” provide the textual units with equal value, assist in the identification of these sequences and help characterize the development of the function of signifying indices into a poetic component. This poetic component did not only signify textual units but created an autonomous textual unit characterized on one hand by the anchoring property of the signification and, on the other hand, by its flexibility and non-uniformity. This space is placed within an overt framework of the biblical portions of the MhG, including payyetic introductory passages, whose “target text” is the biblical verse opening up the midrashic discourse of the bible section, as well as the paradigm for the ending of the section, such as “Thus sayeth the Master of Mercy” or “Thus sayeth the All-Merciful One.”

Thus it turned out that the regularity embodied in this covert space has a clear link with the expositional principles which came about in the Preface. These comprised a poetic status of the terminology of interpretation; a clear thematic link between the payyetic introductory

passages and the midrashic sequence following it. The author preferred to structure materials in textual frames comprising multiple modes of expression instead of pointing out the differences between them. The latter were reflected in two different models: in the section on the portion of “Genesis,” in the wake of the theme of the “Cosmic-Divine and human-Earthly” set forth by the payyetic introductory passages, a cluster of different variations was designed, which were signified by the proposal phrase, “Thus sayeth the biblical verse.” These include the opening up of spheres of knowledge vs. holding them back; exclusivity vs. sharing; reversible vs. irreversible actions; and more. These midrashic structures marked out the biblical section which strives to integrate various sources according to the thematic focus of each variation.

In the “Toledoth” section, following the theme of “Certainty vs. Uncertainty” set forth by the payyetic introductory passages, the proposal phrase and the phrase “Thus sayeth the biblical verse” signify a binary contrast, which placed the righteous man and the promise of certainty this figure embodies in contrast to the righteous man with the test of human judgment vs. the divine judgment shattering the absolute certainty. What stands out in this biblical portion is the polar paradigm, in the way it uses the sources, as well. Absolute certainty is presented through an absolute source, while the challenge to this certainty is through an integration of the sources and reframing them.

The thematic keys to each biblical portion are therefore encoded in poetry – in the payyetic introductory passages, while the midrashic sequences expanded on these themes. Embodying the theme in poetry constitutes a poetic statement on the essential place of poetry in the book. However, it turned out that the poetry is not just a decorative binding but a composition of channels of expression integrating liturgical poetry with the midrashic

sequences. This combination constitutes the infrastructure for the restructuring of the materials introduced into the MhG.

The examination of the Preface and of its payyetic introductory passages and of the portions in the MhG enabled me to characterize the book as a work whose Preface sets out the path for the entire book. This framework generated expositional expectations on several levels. On the compositional level, expectation arose of seeing the midrashic sequences in the biblical portions of the MhG as components within a self-aware payyetic framework, expand upon it while subject to it. On the poetic level, the expectation arose that the interpretation of the text would be placed in the service of the theme towards becoming more poetic, towards the integration of various genres in terms of meta-poetics and prefer them over textual frameworks which blur the distinctions between genres and thematic divisions.

The study enabled the identification of the poetic tendency focused more on the structuring of the materials and less on what was proposed as the interpretation to the verses. Accordingly, the current study proposes to examine the interpretive verses not as objectives for explication but as part of the poetical framework integrating various channels of expression – poetry embodied in the payyetic opening sections, the midrashic sequences with all of their original sources, their genres, and the biblical verses. All of the above elements were examined as part of a work whose Preface has an expositional nature embodied in its poetics. Consequently, despite the trend of identifying the MhG as a work and an author continuing the early midrashic tradition in form and content, which is why the author presents the materials integrated in the work structured in commonly accepted “templates,” we may now characterize the MhG as a literary creation forming a new model of structuring text.

**Midrash Hagadol of Genesis:
Rhetorical and stylistic Aspects**

By: Gilad Shapira

Supervised by: Prof. Dina Stein

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE
"DOCTOR OF PHILOSOPHY"

University of Haifa
Faculty of Humanities
Department of Hebrew & Comparative Literature

September, 2015

**Midrash Hagadol of Genesis:
Rhetorical and stylistic Aspects**

Gilad Shapira

A THESIS SUBMITTED FOR THE DEGREE
"DOCTOR OF PHILOSOPHY"

**University of Haifa
Faculty of Humanities**

Department of Hebrew & Comparative Literature

September, 2015