

פרק ראשון

סיפורת ופרשנות

Midrash is narrative interpretation of a narrative, a way of finding in an existing narrative the potential of more narrative (F. Kermode).¹

הסיפור הדרשני מורכב משני יסודות, סיפור ופירוש, וכל ניסיון להגדירו ולתארו ראוי שיתחיל מנקודה זו. כמו שכבר אמרתי בפרק הקודם, השילוב המיוחד הזה של סיפורת ופרשנות מגדיר את הסיפור הדרשני ומבדיל אותו משאר סוגי המדרש והשכתוב, הן בציר הדיאכרוני הן בציר הסינכרוני. אולם הסימביוזה בין הסיפור לפירושו אינה נטולת מתחים. פרנקל ביטא יפה את הדיאלקטיקה הזאת:

הדבר המיוחד הוא שהפסוקים עצמם (אלה אשר היו צריכים לכבול את המספר מחדש ולהכריח אותו להישאר בתוך המסגרת של העלילה המקראית המקורית) משמשים לפיתוח העלילה החדשה. וכיון שמהות הדרשה היא לתת פירוש חדש לפסוק המקראי יש לנו שתי מגמות מקבילות – לספר מחדש את העלילה על פי תפיסה רעיונית חדשה ולתת למלים ולפסוקים משמעויות דרשניות חדשות.²

פרנקל עומד כאן על תכונה מהותית של הסיפור הדרשני, והשאלות המרכזיות שנתמודד אתן בפרק זה עוסקות במערכת היחסים בין שני המרכיבים הללו – הפסוק וסיפורו.

הסיפורת והפרשנות הן לא רק שתי תכונות המשלימות זו את זו אלא גם תכונות הסותרות זו את זו. הסיפור והפירוש הם שני סוגים של ייצוג ושכנוע, הם מגלמים שני סוגים של סמכות תרבותית וכל אחד עומד ביחס אחר לחומריו: הפירוש משועבד לטקסט המתפרש ומבקש להחזיר את הקורא למקום שכבר היה בו, ואילו הסיפור מבקש לקחת את הקורא למקום חדש שעדיין לא היה בו. כפירוש לעלילה המקראית הסיפור הדרשני נחות ממנה ותפקידו לגלות את מה שכבר

1 קרמוד, סודיות, עמ' xi.

2 פרנקל, דרכי המדרש, עמ' 320.

נאמר. אך כסיפור מטרתו לומר את החדש, והוא יוצר עולם שמסומנו שונה וחייב להיות שונה מן העולם המיוצג המקראי. שתי העמדות האלו, הפרשנות והסיפור, הכפיפות והיצירתיות, נמצאות במתח מתמיד. הדיאלקטיקה המיוחדת של הסיפור הדרשני היא בסינרגייה שנוצרה בין שני המרכיבים הללו, והם הקובעים את זהותו הספרותית.

אני מבקש לטעון שכדי להבין את הסיפור הדרשני על פי כללי המשחק שלו אנו חייבים לראותו כקריאה פרשנית של העלילה המקראית. אך זאת קריאה פרשנית מסוג ייחודי, 'קריאה חזקה' כפי שהגדירה הרולד בלוס, קריאה המייצרת קריאות אחרות.³ בפרק זה ברצוני לבסס את טענתי, הווה אומר לחקור את ההיבט הפרשני של הסיפור הדרשני; לברר מדוע המספר מרגיש צורך להציג מחדש את הטקסט המקראי. לעומת זאת, כאשר אנו מבקשים לתאר איך הסיפור הדרשני משכתב את הטקסט המקראי, באילו חומרים הוא בונה את עולמו – אנו נכנסים לתחמו של ההיבט הסיפורי של הסוגה. זה יהיה נושאו של הפרק הבא.

הסיפור הדרשני כפרשנות

הטענה שהסיפור הדרשני הוא בראש ובראשונה קריאה פרשנית, מומחזת או דרמטית, לעלילה המקראית איננה מובנת מאליה. עמדה זו מנוגדת לדרך שמקובל לראות בה את הטקסטים האלה – כפרי דמיונו היוצר של הדרשן שנועד להביע רעיון חדש.⁴ לקביעה שמדובר בקריאה פרשנית יש חשיבות מעבר לתיאור הפואטי הנכון של הסוגה. אנו קוראים ומפרשים את הסיפור הדרשני, ככל טקסט, על פי הנחות יסוד מסוימות, ועל פיהן הקורא מוזמן לממש את התכונות הפואטיות שבו. כללי המשחק הללו מאפשרים לנמען ליצור את הקוהרנטיות הרצויה בתוך הטקסט וגם להתוות את הקשרים הנאותים בין העולם המיוצג לעולם החוץ-טקסטואלי.⁵ במונחיו של יאוס, השאלה היא מהם כללי המשחק של סוגה זו.

אפשר לנסח את השאלה הסבוכה הזאת ניסוח פשוט ביותר: האם המספר באמת ובתמים התכוון בסיפורו לפרש את הטקסט המקראי, או שמא הוא רק משתמש בסיפור המקראי כעוגן לרעיונותיו החדשים?⁶ אין ספק שהסיפור הדרשני מייצג את עצמו כטקסט פרשני, השאלה היא אם התכונה הזאת היא העמדת פנים

3 בלוס, קבלה וביקורת, עמ' 97.

4 ראה מאיר, קדום ומאוחר, עמ' רנ; הנ"ל, 'סיפור מחלת חזקיהו באגדת חז"ל', הספרות 31–30 (1981), עמ' 109; פרנקל, דרכי המדרש, עמ' 312.

5 ראה קולר, סטרוקטורליזם, עמ' 135, 145; יאוס, לקראת, עמ' 79; A. Lefevere, 'Systems in Evolution: Historical Relativism and the Study of Genres', *Poetics Today* 6 (1985), p. 669.

6 ראה קוגל, ראובן ובלהה, עמ' 525.

רטורית אם לאו. אף על פי שאולי אין תשובה חד-משמעית על שאלה זו וכל טקסט חייב להיבחן לגופו, נדמה לי שהמגמה הפרשנית לא קיבלה את היחס הראוי לה. עם זאת, הקשיים בעמדה כזאת ברורים. איך אפשר לטעון שחז"ל חשבו שהם מפרשים את הטקסט המקראי באמצעות סיפור שהם עצמם המציאו? כשאלתה של סוזן סולימאן: 'איך יכול סיפור, וכל שכן סיפור בדוי, שלא ניתן לאימות, להציג אמת כל שהיא?'⁷ מה יכול להיות התוקף של פרשנות כזאת המבוססת על מבדה, ומהו הדגם ההרמנויטי אשר מסוגל לכלכל את כל המתחים הללו? נדמה לי שלא נצליח לשחזר את אופק הציפיות של הסוגה על ידי בריחה משאלה קשה זו.

רוב החוקרים נקטו עמדה דו-ערכית והתלבטו בין שתי אפשרויות חלופיות: האם המדרשים באים לפרש את הפסוקים, או הם באים להביע רעיון מסוים בעזרת הפסוקים? אינני בא כעת לערוך בירור יסודי של שיטותיהם. באופן סכמטי אצל החוקרים המודרניים אפשר להבחין בשלוש גישות עקרוניות: הגישה הרעיונית, הגישה ההיסטורית והגישה הפרשנית.⁸ הגישה הרעיונית מדגישה, כדברי היינמן, שחז"ל 'פיתחו את העובדות שבמקרא וביחוד את תמונות דיבוריו כדי להגיע לידי עיקרים על-היסטוריים הקובעים את דרכי חייהם'.⁹ תומכי הגישה ההיסטורית חיפשו לעגן את דברי המדרש בצורכי השעה, ולעומתם בעלי הגישה הפרשנית הדגישו את אילוצי הטקסט המתפרש. וגם אם רוב החוקרים מודים שבדרך כלל יש תערובת של מגמות, הם עושים זאת רק כדיעבד מתוך חוסר יכולת להחליט ולמעשה כל אחד מהם נוטה להעדיף כיוון זה או אחר. להלן אתמקד בשיטותיהם של היינמן ושל פרנקל. ויותר משאני מעוניין להציג את שיטותיהם במלואן, אני מעוניין לבחון אותן כשיטות אשר מייצגות את הצדדים השונים של הבעיה וכמגמות רווחות במחקר.

הגישה ההיסטורית: יוסף היינמן
 אם יצחק היינמן מבטל את המגמה הפרשנית למען 'עיקרים על-היסטוריים', יוסף היינמן עומד בקוטב הנגדי ומדגים את הגישה ההיסטורית. הוא מודה בקיומם של שני מניעים להיווצרותם של מדרשים: מניע פרשני ומניע אידאולוגי, ומדגיש שלא מעטות הן הדרשות אשר לגביהן יקשה להכריע, מה היה המניע העיקרי ליצירתן. האם ביקשו בעלי-האגדה בראש ובראשונה לבאר פסוק קשה והעלו את רעיונות שהעלו בדרך-אגב, ללא כוונה תחילה? או אולי שאפו להשמיע דעה מסוימת ועשו את הכתוב יתד לתלותה בה? ושמה זה גורם וזה גורם, והפיתרון הפרשני והחידוש הרעיוני עלו במחשבה כאחד?¹⁰ אבל עמדתו העקרונית, כפי

7 סולימאן, סמכות, עמ' 27.

8 ברור לי שהכללה זו אינה עושה צדק עם איש מן החוקרים החשובים המוזכרים כאן.

9 היינמן, דרכי האגדה, עמ' 10.

10 היינמן, אגדות, עמ' 5.

שבאה לידי ביטוי בניתוח הטקסטים, היא שכאשר בעלי המדרש סטו מפשוטו של הכתוב, 'לא בעיות פרשניות הן שהניעו את בעלי-האגדה ליצור אותן [...] והמקרא משמש להם לכל היותר אסמכתא ומעין אישור פורמלי'.¹¹ היינימן קובע שיש תוכן סמוי למדרשים והתוכן הזה תמיד מתפרש במישור ההיסטורי-רעיוני:

כדי לעמוד על משמעותן הרעיונית-עקרונית של אגדות אלו [של הסיפור המקראי המורחב] ובהרבה מקרים גם על משמעותן האקטואלית (לתקופתן), עלינו לחשוף אפוא את 'הנסתר' שבהן, הטמון מתחת לפני השטח; לחדור מעבר לתוכן המוחשי; להימנע מלראות בהן רק סיפור ותיאור מורחב, דמיוני במקצת, של דברי המקרא עצמו; ולשאול את עצמנו שוב ושוב, מה הניע את יוצריהן לסטות מן המסופר במקרא גופו, להוסיף עליו כיד הדמיון הטובה עליהם ולהכחיש, לא אחת אף בפה מלא, דברים המפורשים פירוש חד-משמעי בתנ"ך [...] למרבית האגדות שני צדדים – של נגלה ושל נסתר. זה עוסק בפירוש המקרא ובבירור סיפוריו ומאורעותיו, וזה עוסק בשאלות של זמנם של בעלי-האגדה ושומעי דרשותיהם [...] רבים מביאוריהם של בעלי-האגדה למקרא אינם אפוא אלא משל ואלגוריה; יותר ממה שבאים לפרש סתומות שבכתובים, הם מבקשים לנקוט עמדה בשאלות אקטואליות, להדריך את העם ולחזק את אמונתו. ברם, כיוון שהדברים פונים אל הקהל הרחב, אל עמי-הארץ, אל נשים וילדים, אי-אפשר לנסח בעיות בצורה מופשטת ולהשיב עליהן תשובות עיוניות-מעמיקות. כדי שהדברים יחדרו וייקלטו בלב השומעים, נאה להם הלבוש הסיפורי.¹²

דבריו אלה פרוגרמטיים דיים כדי שיזכו בקריאה מדוקדקת. יש בהם כמה הנחות יסוד הנוגעות להקשר אמירתם של הטקסטים האלה, לצורתם, לתוכנם ולדרכי הבנתם, הנחות שכדאי לנו לבררן. קודם כול, באשר לנמען, מבלי לנמק זאת היינימן מניח שמדרשים אלה 'פונים אל הקהל הרחב, אל עמי-הארץ, אל נשים וילדים'. יתר על כן, הוא סבור ש'נשים ועמי הארץ' אינם מסוגלים להבין שאלות בוערות וזקוקים למסווה של סיפור מעשה. נוסף על כך הוא טוען שבכל פעם שהדרשן סוטה מפשוטו של הכתוב הוא עושה זאת 'כיד הדמיון הטובה' עליו. ואף על פי שברור לו מתי יוצרי המדרש 'סטו מן המסופר במקרא גופו', אין הוא מבהיר כלל מהם המושגים שלפיהם חז"ל תופסים את פשוטו של הכתוב, וזאת כדי שיהיה אפשר להעמיד כלים לזיהוי הסטייה ממנו.

הדבר העיקרי כאן הוא המודל הטקסטואלי בתשתית תפיסתו של היינימן, והוא שמכתיב את דרכי הפרשנות של הטקסטים. היינימן מעמיד כאן דגם אלגורי, שעל

11 שם, עמ' 4. ובדומה לכך אמר משה בר: 'אם אין צורך פרשני מובהק אז המציאות ההיסטורית של הדרשן קבעה את תוכן דבריו' (מ' בר, 'בניו של משה באגדת חז"ל', בר-אילן יג [תשל"ו], עמ' 151).

12 היינימן, אגדות, עמ' 4, 12.

פיו לטקסט המדרשי יש משמעות סמויה ומשמעות גלויה, צד מוחשי וצד נסתר. הצד הגלוי הוא הצד הפרשני, והצד הסמוי מתפרש כעיסוק בשאלות אקטואליות. המסקנה העולה מתפיסה זו היא שכדי לפרש נכונה את הטקסט המדרשי על הקורא (אך לא נשים ועמי הארץ?) לקלף את העטיפה החיצונית-הסיפורית כדי לחדור מבעד למדומה. התוכן המוחשי הוא רק קישוט רטורי הבנוי 'כדי הדמיון הטובה'. לפיכך על הקורא לחשוף את המשמעות הנסתרת, התגובה לאירועים היסטוריים, שהיא התוכן הסמוי והאמתי.¹³

פעמיים מבטל היינמן את הצד הפרשני; פעם כאשר הוא ממעיט בערכו ומתארו כלבוש שנועד לפחותי דעת, ופעם כאשר הוא מעמיד אותו כקליפה חיצונית שיש להסירה. הבעיה העיקרית, לדעתי, בתאוריה זאת היא כפולה: העמדת האלגוריה כדגם הרמנויטי דומיננטי והתעלמות מן הייצוג העצמי של הסיפור הדרשני כשיח פרשני. המשמעות האמתית של הטקסט מוסתרת וטמונה מתחת לפני השטח, והיא נחשפת רק כאשר הקורא ממיר את המסומן הפרשני במסומן היסטורי-אקטואלי בעולמו של הדרשן. עם כל היתרון שיש בהדגשתו של הפן ההיסטורי שבמדרש, הגישה הזאת נכשלה, לדעתי, במה שפראדה כינה 'הכשל ההיסטוריציסטי'.¹⁴ כשל זה נובע מראיית הטקסט בעיקר בפנייתו אל העולם; הטקסט נתפס כמשקף את המציאות שמחוצה לו, הוא נקרא כתגובה על אירועים ומוצג באופן רטורי בלבד כפרשנות. מנקודת מבט זו הטקסט הספרותי אינו אלא תגובה ללחצים היסטוריים, ופירושו נעשה על ידי זיהוים של אותם הלחצים שמחוץ לטקסט.

הגישה הרעיונית המשולבת: יונה פרנקל
ההתמודדות הקוהרנטית והמקיפה ביותר בשאלות אלו נמצאת בכתביו של פרנקל. הוא מעמיד את מקורותיו של הסיפור הדרשני על הקושי בפסוק כמנוף המאפשר למספר להביע את עולמו הרוחני. כדבריו 'סודות הרחבת הסיפור המקראי הם הדרשות מצד אחד (עם העיסוק בקשיים הפרשניים) והרעיון החדש שהוא מטרת הדרשן'.¹⁵ למרות הסיכום השקול הזה, שאני מאמצו בשתי ידיים, במקרים לא

13 ראה בווארין, אינטר-טקסטואליות, עמ' 3-18. בווארין מתאר את עמדתו של היינמן על פי רקעה ההיסטורי-האידיאולוגי. ועיין בדברי יעקב אלבוים לגישה דומה: 'נוכל לומר אפוא שלעתים מזומנות, ואולי לרוב, הדרשנים רק נתלו במקראות שבסיפור העקדה כשמניעיהם הם מעבר למתחייב מן הטקסט' (אלבוים, העקדה, עמ' 342). כבר במאמרו של ורמס על המקרא המשוכתב נעשית החלוקה בין 'פרשנות טהורה', המתמודדת עם קשיים אמתיים, לבין 'פרשנות שימושית' (applied exegesis), שבה המפרש מביא את עולמו הרוחני אל הטקסט. וראה ורמס, תנ"ך. ומעניין שהיינמן רואה במקרא המשוכתב פרשנות 'טהורה יותר' מבמדרשי חז"ל. וראה את ביקורתו על ספרו של ורמס: 'היינמן, 'מסורות פרשניות קדומות באגדה ובתרגומים', תרביץ לה (תשכ"ו), עמ' 84-94.

14 פראדה, ממסורת, עמ' 14-15.

15 פרנקל, דרכי המדרש, עמ' 295.

מעטים פרנקל מדגיש שהרעיון החדש הוא מטרות העיקרית של הדרשן, ו'כיוון שזה העיקר אין זה חשוב לדרשן עד כמה הסיפור החדש הוא הגיוני או עד כמה הוא מתאים לסיפור המקורי'.¹⁶ כאשר הוא בא לשקול את היחס בין שני הדחפים הללו הוא אומר:

הדרשן משתמש בקושי, מנצל אותו, כדי ליצור את הדרשה [...] קושי בפסוק הוא אחת הסיבות – לא היחידה ולא העיקרית – לדרוש דרשה. כאשר יש קושי בפסוק, מתקבל על הדעת שהדרשן ישתמש בקושי זה ויסמך לו דרשה. הדרשן כאילו אומר: הכתוב יצר את הקושי כדי שאשתמש בו לפתח דרשה [...] ואכן, זאת דרכם של הדרשנים – להיאחז בקושי הפרשני, ואחר כך להתעלם ממנו ולדרוש את דרשתם בהתאם לתפיסתם [...] נקודת המוצא של המספר היתה אמנם הקושי הפרשני, אך זה אינו אלא אמצעי, מעין קרש קפיצה, להגיע אל סיפור חדש, בהתאם למשמעות הרעיונית שאליה חותר המספר.¹⁷

אפשר לשמוע כאן דו-ערכיות מסוימת.¹⁸ מצד אחד, הקושי שבפסוק והרצון ליישר את ההדורים בטקסט החידתי אכן נמנים עם מקורותיו של הסיפור הדרשני. מצד שני, פרנקל נוטה להמעיט בחשיבותו של מניע זה, להפחית בערכו ולהכפיפו למגמה הרעיונית-החינוכית. כדי להשיג מטרה זו פרנקל חייב לבטל את הייצוג העצמי של הסיפור הדרשני כפרשנות לסיפור המקראי. הוא עושה זאת באמצעות הבחנה (שכמובן אינה קיימת בטקסטים עצמם) בין שאלה פרשנית ובין שאלה דרשנית. השאלה הפרשנית אכן מתייחסת ברצינות לטקסט המקראי ולבעיותיו, ואילו השאלה הדרשנית היא 'שאלה רטורית בלבד, ומשמעותה היא: איזה רעיון דרשני אפשר לגלות [בטקסט]. ניסוח השאלה של הדרשן הוא כאילו יש כאן שאלה או בעיה, גם לפי הפירוש הפשוט, אך אין זה אלא טכסיס רטורי'.¹⁹ אולם גם כאשר הסיפור מתבסס על קושי פרשני, בסופו של דבר קושי זה

16 שם, עמ' 288.

17 פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 290–293 (ההדגשה שלי).

18 דו-ערכיות דומה אנו מוצאים אצל אביגדור שנאן, אף על פי שכתב ש'על פי רוב קשה להכריע מתי מצאה לה מגמה שמחוץ לטקסט המקראי נקודת אחיזה בטקסט המקודש ומתי אירע היפוכם של דברים, ובעיה שעורר הטקסט כנתינתו לפנינו הצית מה שהיה חבוי בכח בליבו של הדרשן זה מכבר וסייעה לו לתת ביטוי למגמתו. דומה שבדרך כלל גם אי אפשר לקבוע בוודאות מה קדם: הבעיה שרואה הדרשן בטקסט או הפתרון שהוא מציע לה, ואפשר שאין באמת לדבר כל הכרע, שכן שני הגורמים – הפסוק מכאן ודורשו מכאן – תרמו משלהם לתהליך ולתוצאתו, עד שניתן במקרה כזה רק לברר כוחו של מי גדול יותר, אך אי אפשר לקבוע שאחד עיקר והאחר מיותר'. אולם למרות הדברים האלה הוא ממשיך וקובע שעיקר 'מניעיהם [של חז"ל] הם דידקטיים, אקטואליים ומוסריים ולעתים, ורק באופן חלקי, גם פרשניים-היסטוריים לשמם' (שנאן, דרשת פסוק, עמ' 204, 216).

19 פרנקל, מדרש ואגדה, עמ' 175.

הוא רק נקודת מוצא ו'קרבן קפיצה' להגיע אל המשמעות הרעיונית שהמספר חותר אליה. על פי הגישה הזאת הפן הפרשני של הסיפור הדרשני הופך למסכה רטורית בלבד. מתקבלת אפוא תבנית האוריסטית הדומה לזו של היינמן. יש רובד גלוי של פרשנות ויש רובד סמוי, המשמעות הרעיונית – והוא העיקר. ההבדל הוא שאצל פרנקל הרובד הסמוי אינו אירוע היסטורי זה או אחר, אלא 'רעיון דתי-מוסרי שהוא העיקר שבדרשה'.²⁰

נדמה שהוא רואה את היחס בין הסיפור לפסוק באותו האופן שבו הוא רואה את היחס בין הטקסט הספרותי למציאות בכלל, ש'הסופר-אמן משתמש ביחס שבין מציאות ללשון רק כמקור וכתנאי הכרחי. המציאות החוץ-לשונית היא רק מעין חומר – שבלעדיו, כמובן, אי-אפשר – אבל אין היא הישות האמיתית של היצירה הספרותית'.²¹ אפשר לראות בנקל את הקשר הלוגי והתפיסתי בין דברי פרנקל שהטקסט המדרשי משתמש במציאות 'מקור, תנאי הכרחי, ומעין חומר' ובין ראייתו שהפסוק מספק לדרשן רק 'אמצעי ומעין קרבן קפיצה' להביע את רעיונותיו. אם כן, על פי תפיסתו היחס בין הסיפור המקראי לסיפור הדרשני דומה למה שאנו מוצאים ברומן ההיסטורי.²² המספר מנצל את העולם המיוצג המקראי על אירועיו ודמויותיו כבסיס בלבד להביע את רעיונותיו. כאמור, עמדה זו מתעלמת מן הייצוג העצמי של הסיפור הדרשני כקריאה פרשנית לטקסט המקראי. זאת ועוד, בדומה לגישתו של היינמן, היא נסמכת כולה על תחושתו של הפרשן (המודרני) מהו באמת קושי פרשני ומהי העמדת פנים. ובעניין הזה כדאי להזכיר ולשנן את דברי אליזבט קלרק ש'יותר ויותר חוקרים מודים ש'המובן הפשוט' של הטקסט המקראי, שמזוהה לעתים קרובות עם המשמעות המילולית, הוא פשוט מה שהקהילה הדתית מקבלת בתור שכזה'.²³

תצורות קריאה

הבעיה שלנו פשוטה לתיאור ומסובכת לפתרון. מצד אחד הסיפור הדרשני מציג את עצמו שוב ושוב כקריאה פרשנית לסיפור המקראי, ומצד שני קריאותיו נראות רחוקות מכל מושגי הפרשנות שלנו וכלשונו של היינמן: 'מוסיף מן החול על הקודש'.²⁴ איך אפשר לומר שהסיפור הדרשני אכן מפרש את העלילה המקראית אם הוא יוצר ממנה משמעויות חדשות? במצב כזה טעות לומר שאנו יודעים מהי פרשנות ומהו פשוטו של הכתוב, והמדרש הוא שונה. יש לזכור שמאחורי כל מערכת פרשנית עקיבה מונח לא רק הרצון לקרוא בצורה מסוימת, אלא

20 שם, עמ' 290.

21 פרנקל, שאלות, עמ' 144.

22 זאת כמובן רק אנלוגיה, כי הרומן ההיסטורי כסוגה לא היה קיים בעת העתיקה.

23 קלרק, קריאה, עמ' 71.

24 היינמן, דרכי האגדה, עמ' 11.

חייבת להיות אסטרטגיה הרמנויטית אשר הופכת את הקריאה למתבקשת.²⁵ יש אפוא להפוך את השאלה, ובמקום לומר שיש כאן עמדה רטורית כי פרשנותם אינה פרשנותנו, יש לקבל את הייצוג העצמי של הטקסט כפרשנות ולשאול מהם המושגים אשר מאפשרים הרמנויטיקה זו.²⁶

כמובן, אם יש להיזהר מן הכשל ההיסטוריוציסטי יש להיזהר גם מן 'הכשל ההרמנויטי'. הכשל הזה נובע מראיית המדרש רק כפנייה אל הטקסט המתפרש. לפי ראייה זו הטקסט המדרשי מקבל את הסברו המלא על ידי זיהוים של הלחצים ההרמנויטיים שהוא מגיב עליהם. ניתוח היסטורי רדוקטיבי נכשל כי אין הוא מכיר בכך שבעולמם של חז"ל קריאתם ופירושם של טקסטים קנוניים הם כוחות רכי עצמה ויש להם חלק חשוב בהבניית התרבות ובכינונה. באותה המידה יש להיזהר מרדוקצייה פרשנית המנותקת מן המציאות שיצרה אותה. אי-אפשר לראות את הסיפור הדרשני כנגזר רק מכוחות היסטוריים וסוציאליים-תרבותיים וגם לא כתוצאה של פרשנות טהורה כלשהי (אם בכלל יש דבר כזה), אלא הוא סינרגייה מורכבת אשר בה האידאולוגיה מאפשרת את הפרשנות וגם נוצרה ממנה.²⁷

עצם ההנחה שהטקסט המדרשי חייב להיות או פרשני או אידאולוגי ושלאפשר להבחין בנקל בין מה שוורמס כינה 'פרשנות טהורה' לבין 'פרשנות שימושית' היא בעייתית בעיניי. אני מסכים שלצורך ניתוחם של הטקסטים האלה רצוי לפעמים להפריד בין המניע הפרשני לבין המניע הרעיוני-האידאולוגי. אך עלינו לזכור שאין פרשנות שמתרחשת בחלל ריק ואין פרשנות שאינה מונעת על ידי עולמו של הפרשן. טקסטים אינם מפרשים את עצמם, ולא קיימת קריאה של טקסט שאינה מביאה אל הטקסט שאלות ואינטרסים. אנו יוצרים משמעות על פי הצרכים שלנו ועל פי ההנחות הביקורתיות שאנו מביאים אל הטקסט, כפי שאמר טרי איגלטון: 'כל טקסט ספרותי משוכתב, ולו בצורה לא מודעת. אין קריאה של טקסט שאינה גם שכתוב'.²⁸

טוני בנט הציע תיאור של המעגל הזה באמצעות המונח שטבע – 'תצורת קריאה' (reading formation). לדבריו, טקסט וקורא אינם נפגשים פגישה ניטרלית, אלא בכל מערך תרבותי הטקסט קליט וזמין לדרכי קריאה מוגבלות. תצורת הקריאה מקשרת ומתווכת בין טקסטים לבין קוראים ביחסים מוגדרים ומותנים. היא מייצרת קוראים כסובייקטים מסוג מסוים וטקסטים כאובייקטים לקריאה בדרכים מסוימות. משתמע מכך שאין לטקסט קיום עצמאי מעבר לתצורת קריאה כלשהי. טקסטים קיימים רק בהיותם קריאים בצורות מסוימות בדיוק כפי שקוראים

25 ראה רבינוביץ, לפני קריאה, עמ' 202.

26 וכך ניסח זאת בוירין, אינטר-טקסטואליות, עמ' x.

27 ראה פראדה, ממסורת, עמ' 14–15; C. E. Hayes, *Between the Babylonian and Palestinian*; 15–14

Talmuds, Oxford 1997, p. 24

28 איגלטון, תאוריה, עמ' 12.

מותנים לקרוא בדרכים מסוימות. תצורות קריאה שונות מייצרות את הטקסטים, את הקוראים ואת דרכי המפגש ביניהם.²⁹ הסיפור הדרשני הוא תוצאה של הקריאה שחז"ל הפעילו על העלילה המקראית, וקריאה זו, לטענתי, היא פרשנית. זאת אומרת, מטרתה לפתור בעיות שהתעוררו עקב המפגש בין שתי מערכות סמיוטיות נפרדות: הטקסט המקראי ותרבות חז"ל. והבעיות הללו הן פרשניות ואידאולוגיות גם יחד. מובן מאליו שחז"ל ניסו לטשטש את המתחים שבמפגש הזה, ולפיכך עלינו לעמוד על הקונוונציות ועל האידאולוגיות שאפשרו את קריאותיהם ותמכו בהן. עמדה זו אינה חוסמת את הדרך בפני חיפוש אחר מניעים אידאולוגיים לפירושהם. ההפך הוא הנכון: היא מכירה בעובדה שכל קריאה 'פרשנית' מתנהלת מתוך דו-שיח מתמיד עם הלחצים האידאולוגיים הקיימים בתרבותו של המפרש. מחד גיסא קיימים קשיים אמתיים בטקסט המתפרש, ומאידך גיסא הפתרון לקושי משרת את האינטרסים האידאולוגיים של יוצרי הסיפור הדרשני.³⁰

אם אנו מסתכלים על הסיפור הדרשני כחלק של תצורת קריאה, ברור שאין אינטרס פרשני טהור כפי שאין מפגש בלתי מתווך בין הפרשן לטקסט. כפי שהטקסט עצמו מגיע אל הקורא כאשר הוא כבר משובץ וטעון, כך הקורא עצמו אינו לוח חלק. הוא ניגש אל הטקסט עם השקפות יסוד ומערכת של ציפיות, והקריאה מתאפשרת ומתבצעת באמצעות הצפנים התרבותיים שלו. נסכם ונאמר שהסיפור הדרשני מגלם את הקריאה שחז"ל הפעילו על הטקסט המקראי, את המשמעויות שהם מצאו, ואולי היו חייבים למצוא בו. הסיפור הדרשני מאפשר לסיפור המקראי לייצג את מסומנו בצורה שתואמת את האידאולוגיה של קוראיו. העלילה המקראית תלויה בעלילה הדרשנית כדי לעבור תהליך משמוע שיהפוך אותה לקבילה אצל התרבות היוצרת והקוראת את הטקסט. כדברי ג'יימס סקוט, 'המסורת היא השחזור הדמיוני של העבר בשירות האינטרסים של הווה'.³¹

29 בנט, טקסטים, עמ' 70-75.

30 וראה גם את דבריו הברורים של קוגל: 'הניסיון המוצע כאן להבליט את הקשר שבין האגדות לבין הטקסטים המקראיים שאותם הן נועדו לפרש, אין בו כדי לטעון, שאגדות אלו הן בגדר פרשנות "טהורה", או שהיעד היחיד שעמד לנגד עיני מחבריהן היה לפרש קושיות העולות מן הטקסט המקראי. אדרבא, הדוגמאות שלעיל מעידות יפה על מיזוג אופייני של יסודות פרשניים וחוף-פרשניים הרווח באגדה דרך-קבע. מיזוג זה של קריאה פרשנית עם מטרות החורגות ממנה מאפיין, כאמור, את כלל אגדות חז"ל. אך עם זאת אין במיזוג מעין זה כדי להמעט מחשיבותו של ההיבט הפרשני. אדרבה, העובדה, כי כל מי שביקש בימי חז"ל להוסיף למסורת המקראית רעיון או מוטיב חדש נאלץ לנסות ולעגן אותו בפסוק מסוים ולהעניק לו צורה פרשנית, מעידה עד כמה חיוני לחשוף את הקשר המקורי שבין אגדה מסוימת לבין הטקסט המקראי' (קוגל, מדרשים, עמ' 60-61).

31 J. C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven 1995, p. 346

הגישה הפרשנית-סימפוטומטית

הזכרתי כמה פעמים את הייצוג העצמי של הסיפור הדרשני כפרשנות. לא נראה שיש עוררין על העובדה הזאת, והשאלה שהתלבטו בה החוקרים היא אם לקבל את הייצוג העצמי הזה כפשוטו. אחד ההבדלים החשובים בין הסיפור הדרשני לבין השכתובים הבתר־מקראיים דוגמת ספר היובלים וקדמוניות המקרא טמון דווקא בעניין הזה. בכל דרך שנסביר תופעה זו, ובין שנייחס אותה לדרשנים עצמם ובין שנייחס אותה לעורכי המדרשים, אסור להתעלם ממנה או להמעיט בחשיבותה. העמדה הפרשנית איננה רק מסכה רטורית, אלא היא איתות סוגתי לסוג של שיח ויצירת ציפיות מסוימות אצל הקורא, ומטרתה לאפשר יחסי גומלין נכונים בין הטקסט לבין קוראיו. לשונו וארגונו של הטקסט יוצרים את הקורא הכשיר בו בזמן שהם יוצרים את משמעות הטקסט. הקורא טקסט שמציג את עצמו כפרשנות יקרא אותו בהתאם. כדברי מרי פרט: 'אף על פי שהשיח הבדיוני בטקסט ספרותי עשוי ללבוש צורות שונות, לקוראים יש ציפיות מסוימות באשר לצורות הללו, ואפשר להניח שיפענחו את הטקסט על פיהן אלא אם כן הם מוזמנים במפורש לעשות אחרת'.³²

נעיין עתה בסיפור דרשני פשוט וטיפוסי ממדרשי התנאים כדי להדגים את הדברים:

ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים [שמ' יב, לג].

אמרו, לא כגזרת משה שמשה גזר 'ומת כל בכור בארץ מצרים' [שמ' יא, ה] והיו סבורים שכל מי שיש לו ארבעה או חמישה בנים אין לו מת אלא הבכור שבהם והם לא היו יודעין שנשותיהן היו חשודות על העריות והיו כולם בכורות מרווקים אחרים הן עשו בסתר והמקום פרסמן בגלוי והרי הדברים ק"ו ומה אם מדת הפורענות מועטה העושה בסתר המקום מפרסמו בגלוי מדה טובה מרובה על אחת כמה וכמה.³³

הטקסט הזה מעניין מפני שהוא כה שקוף. לא רק שהקושי הפרשני מקבל המחזה בדברי המצרים בתוך הסיפור, אלא המגמה האידאולוגית גם היא מפורשת בו. משה גוזר בשם האל שימות 'כל בכור בארץ מצרים' (שמ' יא, ה), והמספר מדווח לאחר מכן שאכן 'ה' הכה כל בכור בארץ מצרים' (שמ' יב, כט). קביעות אלו סותרות את בהלת המצרים שאומרים 'כלנו מתים' (שמ', לג), והרי נגזר רק על הבכורות. ואפילו נאמר שהמספר המקראי מבקש להציג, תוך כדי לעג מסוים, את

32 M. Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington 1977, p. 204

33 מכילתא דר"י, פסחא יג (עמ' 45).

חולשת המצרים שנפלו עליהם אימה ופחד ושהם רק מרגישים ש'כלנו מתים', עדיין הפסוקים הללו סותרים את דברי המספר עצמו בהמשך ש'אין בית אשר אין שם מת' (שם, ל). נכון הדבר שלפעמים קשה לדעת מה הטריד את הקורא העתיק ומה נחשב לקושי פרשני בתצורת קריאה אחרת. אחד הבחנים החשובים שניתן להיעזר בהם הוא השימוש בטקסטים אחרים, בתוך ספרות חז"ל ומחוצה לה, אשר גם בהם אנו רואים ניסיון להתמודד עם אותו הקושי הפרשני. ואכן אנו מוצאים ששאלה זו מפורשת במכילתא עצמה על הפסוק 'כי אין בית אשר אין שם מת – היה ר' נתן אומר, וכי לא היו שם בתים שלא היו בהן בכור?'.³⁴

כדי ליישב סתירה זו המדרש בוחר לא לראות את דברי המצרים כגוזמה מבוהלת אלא כאמת החושפת את קלונם לעיני כול. בכך הוא לא רק מסביר מדוע צדקו המצרים באמנם 'כלנו מתים', אלא הוא גם שומר על נימת הלעג של הסיפור המקראי כאשר הוא מספר סיפור חדש על פריצותן של המצריות בהסתמכו על הסטראוטיפ האתני ש'בנות מצרים בנות זימה הם שנאמר בשר חמורים בשרם'.³⁵ עכשיו נניח ש'הרעיון החדש' שהמספר מבקש להביע הוא לא רק לעג למצרים והצגתם כאכזריים ושטופים בזימה, אלא גם ללמד על טיבו של האל בבואו להעניש ולהיטיב. האם נכון לומר שחשיפת הרעיון הכללי או המגמה האידאולוגית מעמעמת או מחלישה את המגמה הפרשנית שבטקסט? יתר על כן, יש כאן שתי תופעות הראויות לציון. האחת, אותה הסתירה שבין הכתובים מומחזת בסיפור עצמו בדברי המצרים. וכאמור, זאת אחת מתכונותיו של הסיפור הדרשני שההבנה החדשה של הפסוק מומחזת במתח דרמטי בין הדמויות. יתר על כן, מה שהטריד את הקורא הופך להיות חלק של העולם המיוצג. העובדה הזאת, שהמספר הפנים את הקושי הפרשני והפכו לחלק של העולם המיוצג, מעידה כמאה עדים על המודעות העצמית של הדרשן למלאכתו הפרשנית. התופעה השנייה היא שהעימות בין ההבנה ה'פשוטה' לחדשה מומחז גם הוא בטקסט עצמו. הפער בין המצרים לבין המספר מתבטא בכך שהם מבינים את הפסוק כפשוטו, הבנה שנחשפת כמוטעית. הקורא נדרש על ידי המספר לאמץ הבנה חדשה אשר רק היא מצליחה ליישב את הסתירה עם שאר הפסוקים וליצור לכידות עלילתית.

אם כן, לדעתי שתי החלופות, הגישה הרעיונית-ההיסטורית והגישה הפרשנית, מחטיאות את המטרה משום ששתיהן לוקות בכשל הרמנויטי או בכשל היסטוריציסטי. בגישה שאציג כאן רצוני להימנע משני הכשלים הללו. התכונה המהותית של הסיפור הדרשני היא הכפילות של הפרשנות והסיפורות. ככל טקסט ספרותי, הסיפור הדרשני שואב את חומריו ממודלים חברתיים וספרותיים ולא ישירות מן המציאות, הוא מייצר את האידאולוגיה של תקופתו וגם מיוצר על

34 שם (עמ' 44), וראה נוסח הסיפור בפסדר"כ ז (עמ' 127).

35 ויק"ר כג, ז (עמ' תקלו), לפי כ"י מינכן 117.

ידה.³⁶ בסיפור הדרשני – הסיפור הוא פירוש והפירוש הוא סיפור. כפירוש הוא מתמודד עם פערים ממשיים בטקסט המקראי, וכסיפור הוא מתמודד עם דגמי מציאות שונים ומתחרים. מטרת הסיפור הדרשני היא לספר סיפור חדש שהוא גם פירוש לישן. רק פרשנות משכנעת מסוגלת להניב סיפור אמין, ורק סיפור מפותח מסוגל לשכנע בפרשנותו. המעגל ההרמנויטי המיוחד שמגדיר את הסיפור הדרשני הוא שהסיפור נוצר מן הפסוקים, ואותו הסיפור מפרש מחדש את הפסוקים שהזינו אותו. כמו שהמספר מספר סיפור כדי לפרש את הטקסט המקראי, כך הוא מפרש כדי לספר סיפור.

במקום הפרדה חדה בין המגמה הרעיונית למגמה הפרשנית, אני מציע אפוא לראות את שתיהן כקשת של מתחים במסגרתה של תצורת קריאה מסוימת. לפיכך מוטב להשתמש בהבחנה של סטיבן גרינבלט בין 'הדמיון העובד' לבין 'הדמיון היוצר' (imagination at work / imagination at play), ויפה כוחו של צמד זה לתאר את שתי המגמות של הסיפור הדרשני, הפרשנית והסיפורית, בהשתלבותם יחד.³⁷ הדמיון העובד מפרש את הטקסט המקראי ומאפשר את השתלבותו ואת התקבלותו בתרבות חז"ל, ואילו הדמיון היוצר נותן ביטוי לדחף הסיפורי והרעיוני. ושתי המגמות סוללות את הדרך לפואטיקה תיאורית של הסוגה: הסיפור הדרשני כסיפור וכפירוש.

פרשנות סימפטומטית: פרשנות ופסיכואנליזה
ועדיין יש לשאול מהי התשתית ההרמנויטית שתאפשר לנו לקבל את הייצוג העצמי של הסיפור הדרשני כפרשנות ולומר שהוא מפרש את העלילה המקראית גם כאשר פירוש זה מסתמך על אירועים ודמויות שהמספר מוסיף על הנאמר בכתוב. יש להתחיל בבניית התשתית הזאת בהגדרתו של מישל פוקו את הפרשנות בכלל. בדיונו ביחסי הגומלין בין הטקסט המפרש לטקסט המתפרש הוא מעיר שמצד אחד סמכותו ומעמדו התרבותי של הטקסט המתפרש מאפשרים את יצירתם של טקסטים חדשים בצורה בלתי מוגבלת; מצד שני תהיה אשר תהיה הטכניקה הפרשנית, התפקיד המרכזי של הפירוש הוא לקבוע מה שלא נאמר בטקסט (silently articulated), כדבריו: 'הפרשנות חייבת לומר בפעם הראשונה את מה שכבר נאמר בטקסט, והיא חייבת לחזור ולשנן את מה שלא נאמר בו [...] היא מאפשרת לנו להביע דבר מה חוץ מן הטקסט עצמו אך בתנאי שזהו הטקסט

³⁶ Any given representation is not only the reflection or product of social relations but it is itself a social relation, linked to the groups understandings, status hierarchies, resistances, and conflicts that exist in other spheres of the culture in which it circulates. This means that representations are not only products but producers, capable of decisively altering the very forces that brought them into being' (עמ' 6).

³⁷ שם, עמ' 23.

עצמו שמקבל ביטוי והשלמה.³⁸ לדעתי זהו המהלך ההרמנויטי הטיפוסי של הסיפור הדרשני שמאפשר את יצירתן של משמעויות חדשות בתנאי שמשמעויות אלו משלימות את הכתוב. הסיפור הדרשני כפרשנות מבהיר את מה שכבר נאמר בטקסט המקראי (ההיבט הפרשני), והוא עושה זאת על ידי כך שהוא אומר מה שלא נאמר בו (ההיבט הסיפורי).
האם אפשר למצוא הדים לגישה כזאת במדרש עצמו? קוגל, במבואו למדרש, פותח את מאמרו במדרש הזה:

אמר רבי יוחנן: מפני מה לא נאמרה נו"ן באשרי, מפני מפתח של שונאיהם של ישראל, שנאמר 'נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל' [עמ' ה, ב]. במערבא מתרצי הכי: 'נפלה ולא תוסיף לנפול, קום בתולת ישראל'. אמר רב נחמן בר יצחק: ואפילו הכי חזר דוד וסמכה ברוח הקדש, שנאמר 'סומך ה' לכל הנפלים' [תה' קמה, יד].³⁹

מה שטיפוסי כאן הוא שעל סמך ההנחה שהתנ"ך כולו הוא מערכת סמיוטית אחת המדרש סוגר את הפער שבפסוק אחד (מדוע אין נו"ן במזמור אלפביתי?) באמצעות פסוק אחר (עמ' ה, ב).⁴⁰ וכל זה כאשר ברור שלר' יוחנן יש גם מטען רעיוני שהוא מבקש להעביר. אך יש כאן היבט נוסף: בדברי רב נחמן בר יצחק 'ואפילו הכי חזר דוד וסמכה ברוח הקדש, שנאמר סומך ה' לכל הנפלים' יש תפיסה מעניינת הגורסת שהטקסט הכתוב ('סומך ה' לכל הנפלים') הוא עצמו תגובה לטקסט שאינו כתוב (הנו"ן החסרה – 'נפלה לא תוסיף קום'). במילים אחרות, הטקסט הכתוב הוא סימפטום למשהו אחר, נעלם, ומשמעותו היא תוצאה של דו-שיח עם הלא כתוב. השאלה הפרשנית שאמורה להדריך את הקורא איננה רק מהי משמעות הכתוב, אלא גם מה לא כתוב בו, מהו הסיפור שמאחורי הסיפור. התפיסה הסימפטומטית גורסת שהפערים והשתיקות שבטקסט המקראי חשובים לא פחות מן הכתוב בו.⁴¹ כדי לפרש את הטקסט הכתוב יש לחשוף את מה שלא נאמר בו, את הסיפור שלא סופר, ולהראות איך שניהם תלויים זה בזה: 'כך צומחת "הקריאה הסימפטומטית", שהיא ערה לסתירות, לפערים ולשתיקות שהם סימפטומים של האילוצים הסמויים של הטקסט. זאת קריאה שחושפת מה שלא נאמר בטקסט, ובאותה העת מייחסת אותו לטקסט אחר, שהוא נוכח כהיעדרות הכרחית בטקסט המתפרש.⁴² הקריאה הסימפטומטית ערה לפערים ולשתיקות

38 פוקו, שיח, עמ' 221.

39 בבלי, ברכות ד ע"ב, לפי כ"י אוקספורד 366.

40 ראה קוגל, מבואות, עמ' 131.

41 'The silences of the text manifest moments at which its ideological project is under special strain' (סינפילד, פוליטיקה תרבותית, עמ' 38).

42 P. Brooker, 'Post-Structuralism, Reading and the Crisis in English', P. Widdowson (ed.), *Re-Reading English*, London 1982, p. 69. וראה גם את דברי רוזמרי הנסי: 'A practise

שבטקסט ומדגישה שדווקא הם האיתותים לסיפור אחר שבהיעדרותו הוא קובע את משמעות הנאמר בו.

נחוץ לנו דגם פרשני שהוא אקטיבי ולא פסיבי, שיהיה מבוסס על משמעות כדבר שיוצרים ולא כדבר שמוצאים או משחזרים. אני מציע שהפרשנות הסימפטומטית היא תשתית הרמנויטית שמאפשרת לנו להבין איך הסיפור הדרשני מסוגל לפרש את הטקסט המקראי, לסגור את פעריו, על ידי הסיפור החדש שהוא מספר. גישה זו של משמעות כדבר שיוצרים ולא כדבר שמוצאים צמחה והתבססה בהרמנויטיקה הפסיכואנליטית והוסבה באופן מעמיק לספרות על ידי לואיז אלטוסר. שורשיה בתפיסה שהטקסט הספרותי 'מתכוון לכל מה שהוא אומר אך אינו אומר כל מה שהוא מתכוון'.⁴³ השימוש האנלוגי בדגם פרשני זה מתבקש לא רק מפני שגם בו קיימת תפיסה יצירתית ולא שחזורית, אלא בעיקר מפני ההקבלה המבנית, שגם היא – כמו הסיפור הדרשני – משתמשת בסיפור אחד כדי לפרש סיפור אחר.

אפשר לראות בסיטואציה הנרטיבית של המפגש הפסיכואנליטי אנלוגיה לפרשנות סימפטומטית שבסיפור הדרשני. ברצוני להדגיש שאיני מבקש לגזור גזרה שווה בין השיטה המדרשית לשיטה הפסיכואנליטית שהבדלים תרבותיים והיסטוריים רבים מפרידים ביניהן, אלא לראות בשיטה הפסיכואנליטית הבניה דומה של התופעה. גם כאן יש שני סיפורים, סיפורו של המטופל וסיפורו של המטפל. איזו מערכת יחסים נוצרת בין שני הסיפורים הללו שאמורים לייצג אותם האירועים? סיפורו של המטופל לקוי, שזור בפערים, ואינו יוצר משמעות קוהרנטית. הפערים שבו הם תוצאה או סימפטומים להימצאותה של עלילה אחרת. עבודתו של המטפל היא במידה רבה לשכתב את הסיפור של המטופל, לחשוף את שתיקותיו ולמלא את פעריו. תוך כדי שכתובו הפרשני מרכיבים מסוימים מודגשים ואחרים נדחקים וחלקים מורחבים תוך כדי יצירת זיקות חדשות בין חלקי הסיפור.⁴⁴ מתברר שסיפורו של המטופל, במה שיש בו ובעיקר במה שאין בו, מדחיק ומרמז לסיפור אחר בעת ובעונה אחת. וכך מתאר פטר ברוקס את התהליך הזה: 'הסיפור של המטופל שזור בפערים, מעידות, שתיקות וסתירות אשר ממסכים ומסתירים חומר נדחק. התחביר הסיפורי שלו לקוי והרטוריקה שלו בלתי משכנעת. משתמע מכך שעבודתו של המטפל היא להרכיב את הסיפור מחדש כדי לייצג נאמנה את סיפורו של המטופל, לארגן מחדש את האירועים ולהדגיש את התמות שבו'.⁴⁵ המטפל מספר את הסיפור מחדש, משכתב אותו, והוא עושה זאת

which makes sense of the gaps in narrative coherence as signs of the dis-ease that infects the social imaginary' (R. Hennessey, *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*, New York 1993, p. xvii)

G. Hartman, *The Fate of Reading*, Chicago 1975, p. 310 43

R. Schafer, 'Narration in the Psychoanalytic Dialogue', W. J. Mitchell (ed.), *On Narrative*, Chicago 1981, p. 31 44

ברוקס, פסיכואנליזה, עמ' 47. 45

דווקא מתוך הפערים והשתיקות שהם הרמזים לסיפור האחר. כמו שאמר פרויד: 'תפקידו של המטפל לשחזר את מה שנשכח באמצעות העקבות שנשארו, או ליתר דיוק, ליצור אותו'.⁴⁶ סיפורו של המטפל הוא פירוש לסיפורו של המטופל אף שהוא מספר סיפור שונה ממנו. בסיפורו החדש מרכיבים מסוימים מובלטים ואחרים נדחים, וזיקות חדשות נוצרות בין האירועים עד שהם משתלבים בעלילה קוהרנטית החדשה.

עכשיו נשאלת השאלה מה נותן תוקף לסיפורו של המטפל. האישור היחיד לסיפורו של המטפל, אומר פרויד, אינו באמתות ההיסטורית של השכתוב שהוא פרי יצירתו של המטפל, אלא בכך שהסיפור החדש מאפשר יצירתם של סיפורים נוספים, שיוצרים משמעויות חדשות ממשמעויות קיימות.⁴⁷ בדומה לכך הסיפור הדרשני מספק את הסיפור שלא סופר, את העלילה אשר רק רמוזה בשתיקותיו של הסיפור המקראי, אך היעדרותה קובעת את הנאמר בו.

האם אנו מוצאים בספרות חז"ל מודעות לסיפור שלא סופר – כמו בנו"ן החסרה במזמור קמה? קודם כול, כדאי להיזכר שהעמדה הזאת קרובה למדעי 'פיגורות של שתיקה' או 'פיגורה של הבלתי כתוב' שהייתה רווחת בין חוקרי הומרוס בעת העתיקה, כפי שראינו בפרק הקודם.⁴⁸ וכבר העיר על כך א"א הלוי באמרו ש'האגדה מרחיבה ומשלימה את מסגרת הסיפור המקראי כפי שעשו גם חכמי יוון למיתולוגיה היוונית ולאפוסים של הומרוס'; 'לפעמים אין, לכאורה, כל מוצא מהבעיות הרבות, אך אתה מרגיש בחוש, שכאן חסר משהו בסיפור ההומירי או המקראי, שיש בו כדי לתרץ את כל הקושיות והבעיות'.⁴⁹

חז"ל ידעו היטב לא רק ש'דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר' (ירושלמי, ראש השנה ג, ה [נח ע"ד]), אלא גם שהכתוב בתורה מסתיר בטפחיים סיפורים שהוא רק מרמז עליהם בטפח. ואותם הרמזים מזמינים את הדרשן לחשוף את הסיפור שלא סופר. כך באמצעות תהליך של מה שאני מכנה 'חשיבה נרטיבית' אפשר לשחזר שאם אחי יוסף אומרים 'אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו' (בר' מב, כא), ר' לוי בשם ר' יוחנן בר שילה יכול לומר: 'אפשר יוסף בן שבע-עשרה שנה רואה את אחיו מוכרין אותו ושותק? אלא מלמד שהיה מתחבט לפני רגליו שלכל אחד ואחד כדי שייתמלו עליו רחמים ולא נתמלו'.⁵⁰ אם נאמר 'על כן יאמר בספר מלחמת ה' את נְהָב בסופה ואת הנחלים ארנון' (במ' כא, יד), אז יש לספר את הסיפור שאינו כתוב כאן, והוא אכן נחשף בברכות (נד ע"א). וכך גם נבואת אלדד ומידד ש'המה בכתובים' (במ'

S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, XXIII, trans. J. Strachey, London 1953, p. 258

47 ראה ברוקס, פסיכואנליזה, עמ' 56–57.

48 ראה קמיסר, הערכה, עמ' 54.

49 א"א הלוי, ערכי האגדה וההלכה, תל אביב תשל"ט, עמ' 162, 167.

50 ב"ר צא, ח (עמ' 1130).

יא, כו) נחשפת בספרי במדבר צה (עמ' 95–96). ואם אנו לומדים בעת ביקורו של יתרו שמשה שלח את ציפורה בחזרה לאביה ('ויקח יתרו חותן משה את צפורה אשת משה אחר שלוחיה', שמ' יח, ב), יש לחשוף את הסיפור שיסביר את מניעיו של משה (מכילתא דר"י, עמלק א [עמ' 190]). וכן אם משה מעניק שם לבנו אליעזר 'כי אלהי אבי בעזרי ויצילנו מחרב פרעה' (שמ' יח, ד), יש לחפש את הסיפור הזה באותו ההקשר שנאמר בו 'ויברח משה מפני פרעה' (שם ב, טו; מכילתא דר"י, עמלק א [עמ' 192]).

הפערים הם השתיקות שבטקסט שהקורא חייב לסגור כדי ליצור לכידות ומשמעות מרבית. תפיסה זו רואה בתורה כתב סתום ומוצנע, כלשונו של ר' אושעיא,⁵¹ ודווקא הפערים והשתיקות – שמעידים על מה שאפשר לכנות 'התחביר התרבותי הלקוי' – הם הרמזים לתוכן סמוי שעל הדרשן לגלות ולמשמעות שעליו ליצור לנאמר בכתוב דווקא ממה שלא נאמר בו. כך כל סיפור מסתיר סיפורים אחרים שלא סופרו, והפערים והשתיקות שבטקסט הם השרידים, או נכון יותר האיתותים, לעלילות שהסיפור הדרשני מבקש לחשוף ולהציג.

הסיפור הדרשני הוא אפוא קריאה פרשנית-סימפטומטית לעלילה המקראית. כמו בפירושו של רב נחמן בר יצחק למזמור קמה, הפער שבטקסט הוא סימפטום של סיפור אחר, ומה שכתוב הוא תגובה למה שחסר. כך בסיפור במכילתא על מכת הבכורות, הסתירה בין התיאורים השונים יוצרת פער המרמז על סיפור אחר, והוא הסיפור הדרשני אשר נבנה מן הפער הזה וגם סוגר אותו. הוא מבהיר את מה שכבר נאמר בטקסט המקראי (כולנו מתים / סומך נופלים), והוא עושה זאת בכך שהוא חושף את מה שלא נאמר בו (פריצותן של המצריות / נפלה לא תוסיף קום).

הפן הפרשני: מדוע לשכתב את הסיפור המקראי

שני מניעים לסיפור הדרשני על פי שתי מגמותיו – הפרשנית והסיפורית – ושתי שאלות לפנינו. השאלה הראשונה היא: אם הסיפור הדרשני הוא קריאה פרשנית של המקרא, מה היו המניעים ליצירתו? מה מביא את המספר להתערב במלאכת המשמוע של הטקסט המקראי? השאלה השנייה נובעת מן הראשונה והיא: מאילו חומרים הרכיבו חז"ל את הסיפור הדרשני? כלומר במקום לשאול על המניעים ליצירת הטקסטים האלה, יש לשאול איך הם נוצרו. ואף על פי שהשאלה הראשונה מתרכזת בהיבט הפרשני של הסיפור הדרשני והשנייה בהיבט הסיפורי, שתיהן קשורות זו לזו בקשר בל יינתק, כי הסמכות הפרשנית של הסיפור תלויה בדרך שהוא ממלא את פעריו.

51 ראה ב"ר א, א (עמ' 1).

תורת הפערים

'היצירה הספרותית עשויה קרעים קרעים שיש לקשרם ולאחותם במהלכה, והיא בונה מערכת פערים שיש למלאם'.⁵² אין סיפור בלא פערים, ומנקודת מבטו של המפרש, פירושו של הטקסט מתחיל בשתיקותיו של המספר. 'ומכיוון שאי־אפשר לו למספר סיפורים, וגם לא רצוי, לספר את כל מה שקרה באירוע נתון, אפשר לתאר כל סיפור בדרך האוריסטית כמערכת של פערים, ואת התהליך של קריאת סיפור כתרגול במילוי או בסגירת פערים, בהעלאת השערות (לעתים קרובות מערכות מרובות מאוד של השערות), ובהצעת פתרונות, על מנת להשיב על השאלות שהסיפור מעורר'.⁵³

לאחרונה גברה המודעות לחשיבותה של תופעה זו בהבנת הספרות בכלל ויחסו של המדרש לטקסט המקראי בפרט.⁵⁴ דניאל בויאריץ בנה עליה תאוריה כללית של המדרש בטענו שהפערים הם חלק בלתי נפרד ממערכת המשמוע שלו, ושטרן השתמש בתורת הפערים להבנת סוגת המשל.⁵⁵ בעקבותיהם אני מציע שאם הסיפור הדרשני הוא קריאה פרשנית של העלילה המקראית, הפערים שבה הם המניעים להיווצרותם של הסיפורים. שתיקותיו של המספר המקראי, חזרותיו וכל סטיותיו ניתנות לקריאה ומחייבות הנמקה ופירוש, כמו אותה הנו"ן שלא נאמרה במזמור קמה.

התורה היא טקסט קשה ומלא בפערים, ורצונם של קוראיה לסגור את הפערים האלה מובן מאליו. אולם יש להבין שהפערים אשר מזמינים את השתתפות הקורא אינם נובעים מכישלונו של המספר או ממעידותיו, אלא הם חלק מהותי של כל טקסט. 'סגירתם של הפערים נעשית הכרחית מבחינתו של כל קורא המנסה להבין את הסיפור אפילו במונחים הפשוטים ביותר של מה קורה ומדוע; ואין זה בחינת מותרות או אופצייה שאפשר בלעדיה'.⁵⁶ יתר על כן, הפערים שבטקסט הם חלק מהותי מן הסיפוריות שלו. באופן כללי מה שהופך את הסיפור לראוי להיות מסופר הוא הדרך שבה הטקסט מפעיל את קוראיו באמצעות פערים אשר מחייבים את הקורא לספר את הלא נאמר, לקשור בין רחוקים, ומתגמל אותו במשמעויות הלכידות שהוא יוצר.⁵⁷ במילים אחרות, סיפוריות היא תוצאה של היעדר. הדינמיות של הסיפור מושגת רק באמצעות השמטות הכרחיות אלה. כאשר השטף נבלם ואנו מובלים בכיוונים בלתי צפויים, ניתנת לנו הזדמנות להפעיל

52 פרי ושרנברג, המלך, עמ' 263.

53 שטרנברג, פואטיקה מקראית, עמ' 191.

54 על פערים באופן כללי ראה רמון־קינן, פואטיקה, עמ' 119–122; איזר, הקורא, עמ'

274–294; שטרנברג, פואטיקה מקראית, עמ' 186–263.

55 בויאריץ, אינטר־טקסטואליות, עמ' 41–56; שטרן, המשל, עמ' 79.

56 שטרנברג, פואטיקה מקראית, עמ' 191. וראה גם שטרן, המשל, עמ' 79.

57 ראה שולס, סמיוטיקה, עמ' 62.

את כישורינו כדי ליצור קשרים – כדי למלא פערים שהטקסט עצמו הותיר.⁵⁸ לכך התכוון הסופר האנגלי ויליאם תאקרי באמרו ש'החלק הלא כתוב של ספרים יכול להיות החלק המעניין ביותר'.⁵⁹ מה שהטקסט אינו אומר, ולפעמים גם אינו יכול לומר, הוא אשר הופך את הקורא למשתתף פעיל בסיטואציה הסיפורית. השתיקות של הטקסט הן אשר מאפשרות לקורא להשמיע את קולו שלו מבעד לכתוב, ובכך הופכות את הקריאה לסוג של כתיבה.

על סמך מחקריהם של וולפגנג איזור, של מאיר שטרנברג ושל אחרים אשתמש במושג מורחב של פער ככל אלמנט בטקסט אשר מזמין את פעילותו של הקורא כדי ליצור לכידות סיפורית. הפערים נוצרו עקב תחושת הקורא שהטקסט אומר מעט מדי או יותר מדי. הם קיימים בכל רמות הטקסט: רצף פעולות לא מנומק או לא צפוי, מניע לא מובן של דמות, חוויה או פעולה לא מתוארת. כל אלו הם פערים שנוצרים עקב הרגשת הקורא שהטקסט אומר מעט מדי. לעומת זאת, כאשר הטקסט חוזר על עצמו, מנוסח באריכות, סותר את עצמו או סוטה מן הקונוונציות המקומיות והגלובליות – הוא אומר יותר מדי.⁶⁰

תפיסה זו של הסיפור הדרשני כקריאה פרשנית אשר נענית לפעריו של הטקסט המקראי גם עוזרת לנו להבין תופעה נוספת והיא האפשרות ליצור כמה סיפורים דרשניים על אותו הפסוק. על הדרשן ליצור לכידות סיפורית תוך כדי סגירת פעריו של הסיפור, אבל בכל מהלך פרשני קיים משחק בין הנתון לבין החסר. הדבר דומה לשני אנשים הצופים בכוכבים. הם עשויים למתוח קווים שונים זה מזה בין הכוכבים, זה יוצר צורה של דובה וזה של עגלה, זה של פִּמָּה וזה של כסיל. הכוכבים בטקסט הם קבועים, אך האפשרות ליצור מהם צורה משתנה.⁶¹ ראיית הסיפור הדרשני כקריאה פרשנית של העלילה המקראית שמטרתה ליצור עולם מיוצג לכיד מתקשרת לכפל הפנים של הסוגה כי ללכידות הזאת שני פנים – כלפי הטקסט וכלפי העולם. על פי הגישה שהצעת למעלה, ברור שאי־אפשר להפריד בין שני הפנים האלו. משמעותו של הטקסט היא תוצאה של יצירת לכידות טקסטואלית המתאימה לצופני התרבות של קוראיו.

החוקרים אשר השכילו להשתמש בתאוריית הפערים להבנת המדרש לא הדגישו די הצורך שלא כל דילוג של המספר מפעיל את הקורא באותה המידה,

58 W. Iser, 'The Reading Process: A Phenomenological Approach', *New Literary History* 3 (1971), p. 285

59 G. N. Ray, *The Letters and Private Papers of W. M. Thackeray*, III, Cambridge 1945, p. 391

60 לסיווגן של התופעות השונות ראה שטרנברג, אקספוזיציה, עמ' 241. הגדרה זו של פער מושפעת ממחקריו של מיכאל ריפאטר בנושא שהוא מכנה 'חוסר דקדוקיות', וראה M. Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, Bloomington 1978, pp. 2, 4

61 איזור, הקורא, עמ' 282.