

ויש להבחין בין פער (gap) לבין חלל (blank). הפער נובע מחוסר ידיעות על העולם המיוצג, אם בנוגע לחוקיו או לאירועיו, אם בגלל אי-הבנה של מניעי הדמויות ומאפייניהן או של הסיבתיות של העלילה עצמה. מטרת הפערים להפעיל את הקורא למלאם וליצור עולם בדוי לכיד. כפי שהדגשתי המערכת הדינמית הזאת יוצרת את הסיפוריות המיוחדת של הסיפור הדרשני, מחייבת את הקורא להשלים את מה שלא נאמר ומתגמלת אותו במשמעויות חדשות שהוא יוצר.

החלל נוצר גם הוא מדילוגו של המספר, מחוסר ייצוג בתוך הטקסט. אך אין לו כל התכוונות אמנותית. מאחר שאי-אפשר לתאר את העולם המיוצג על כל פרטיו והמספר גם אינו מעוניין בכך, הוא מדלג על אירועים ועל פרטים שאינם מעניינים אותו. שטרנברג עומד בצדק על כך שקשה מאוד להפריד בין שני המושגים האלה, הפער והחלל, משום שאין כל הבחנה פורמלית ביניהם. רק אחרי שהקורא מניח התכוונות מסוימת אפשר לנסות ולהבחין בין חלל לבין פער, בין מה שחסר כדי לעורר עניין לבין מה שנעדר בשל חוסר עניין. פירוש הדבר, וזאת השתמעות שאיזר ושטרנברג לא הדגישו, לא רק שמילוי הפערים תלוי בקורא אלא גם עצם הבחירה בין פער לבין חלל תלוי בתצורת הקריאה שבה הטקסט נקלט.⁶² עובדה זו מחזירה אותנו להבחנה הבעייתית של פרנקל בין שאלה דרשנית לשאלה פרשנית ולקביעתה של קלרק שהמובן הפשוט של הטקסט המקראי הוא פשוט מה שהקהילה הדתית מקבלת בתור שכזה.⁶³

ברם המצב מסובך קצת יותר ממה שאיזר מניח. קודם כול, אפשר לשאול כל מיני שאלות בנוגע לטקסט אך לא כל השאלות שוות, ולא כולן מובילות להבנה חדשה של הטקסט. ישנן שאלות שהטקסט מעודד את קוראו לשאול, וישנן שאלות שהטקסט אינו מעוניין שנשאל, אך התשובה עליהן מביאה את הקורא להבנה עמוקה יותר של הטקסט. נוסף על כך ישנן שאלות שהטקסט אדיש כלפיהן, וישנן שאלות שכדי לענות עליהן יש צורך ליצור טקסט חדש. ולא זו בלבד שכל הסוגים הללו תלויי קהילה פרשנית אלא יש לדעת שמה שיכול היה להיחשב לחלל לפי התכוונות הטקסט המקראי הפך בתצורת הקריאה של חז"ל לפער אמתי, או להפך. ודווקא בכוחם של השינויים האלה ללמד על מודיפיקציות שחלו במערכת הפואטית והאידיאולוגית של חז"ל. לסיכור האוזן אביא בקצרה דוגמה שנרחיב בה בהמשך. בבראשית יב, ה כתוב: 'ויצאו ללכת ארצה כנען ויבאו ארצה כנען'. מן הפסוק עולה התרחשות בסיפור שחסרה בטקסט. המספר המקראי מדלג לגמרי על הנסיעה עצמה פרט לעצם הזכרתה. אם נניח שהמספר המקראי מעוניין לתאר את אברהם כצייתן, מה שחשוב לו הוא רק הרצף של ציווי וביצועו, כלומר עצם ההליכה חשובה ולא האירועים שבדרך. מחוסר עניין הוא

62 על נקודה זו תקף סטנלי פיש את איזר בקביעתו שלא רק הפירוש אלא גם הטקסט עצמו תלוי בקהילה הפרשנית שבה נקרא; ראה, S. Fish, *Is There a Text in This Class?* Cambridge, Mass. 1980, p. 171

63 קלרק, קריאה, עמ' 71.

מדלג על פרק זמן לא קצר של נסיעת אברהם. דילוג זה לא נועד אפוא לעורר כל עניין אצל הקורא, או להפעילו להשלים את החסר. אם ניגש אל הסיפור הזה בהנחה אחרת, שערך המעשה הדתי נקבע לא רק על סמך מה שעושים אלא גם על סמך מה שחושבים בעת הביצוע, אז חשיפת עולמו הפנימי של אברהם במהלך נסיעתו הכרחית בשביל ליצור את הלכידות הכפולה שהזכרתי לעיל. השאלה שהטקסט המקראי אדיש כלפיה הופכת לחיונית. אם בקהילה הפרשנית של חז"ל חוויותיו, הכרעותיו והכרותיו הפנימיות של האדם קובעות את משמעותם הערכית של מעשיו, הרי מה שקיים כחלל במרקם העלילה המקראית הופך לפער בתצורת הקריאה של חז"ל. בשני המקרים הטקסט אומר מעט מדי, אך רק בתצורת הקריאה של חז"ל חסר זה הופך לפער, לא רק מפני מה שנאמר או שלא נאמר בטקסט עצמו, אלא עקב הציפיות והשאלות שהקורא מביא אל הטקסט.

המניע האינטרה-טקסטואלי

את הפערים שמפעילים את הקורא אפשר לחלק לשני סוגים כלליים על פי שני הפנים שנוכרו: פערים טקסטואליים (או אינטרה-טקסטואליים) ופערים בין-טקסטואליים.⁶⁴ פער טקסטואלי, כמניע ליצירתו של הסיפור הדרשני, הוא מה שאנו מכירים כמניע פרשני מובהק. במילים אחרות, קושי מסוים שנובע 'מתוך הטקסט עצמו'. הסיפור הדרשני הוא ניסיון לסגור פערים כאלו ולנמק את הסטייה מן הנורמות הפואטיות של הטקסט כפי שהובנו בתצורת הקריאה החז"לית. אין צורך להרבות בדוגמאות לפערים מן הסוג הזה. כל סטייה מן הנורמות הפואטיות של הטקסט או מציפיותיו של הקורא ממנו יכולה ליצור פער כזה. מדוע אמרו המצרים 'כולנו מתים' אם משה גזר רק על הבכורות? וכאשר כתוב ששרה הניקה בנים, בלשון רבים, והיא ילדה רק את יצחק, הטקסט אומר יותר מדי. לעומת זאת, היעדר תוכן השיחה בין קין להבל והמניע לרצח הם דוגמאות לטקסט האומר מעט מדי. והנה דוגמה נוספת מן הבבלי:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה אֱהִיָּה אֲשֶׁר אֱהִיָּה
וַיֹּאמֶר כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֱהִיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם [שִׁמ' ג, יד].
אֲרֹמִי, אֲלֵהֶם לְמֹשֶׁה לְךָ אֲמֹר לְהֵם לְיִשְׂרָאֵל
אֲנִי הֵייתִי עִמָּכֶם בְּשַׁעֲבֹד זֶה וְאֲנִי אֱהִיָּה עִמָּכֶם בְּשַׁעֲבֹד מַלְכוּת
אֲמַר לְפָנָיו רַב־שׁוֹעַ דִּייה לְצַרָּה בְּשַׁעֲתָה
אֲמַר לוֹ הֶקְבִּי לְךָ אֲמַר לְהֵם 'אֱהִיָּה שְׁלַחְנִי אֲלֵיכֶם'.⁶⁵

64 המינוח הזה בא להחליף את ההבחנה המקובלת בין מניע פרשני למניע אידאולוגי, כפי שתוארה לעיל.

65 ברכות ט ע"ב, לפי כ"י אוקספורד 366, פירנצה 7, הגדות התלמוד. בכ"י מינכן 59 כתוב: 'אני אהיה עמכם', ועיין דברי דקדוקי סופרים.

סיפור פשוט זה הוא מקום טוב להתחיל ולבדוק את הכיוונים שהצעתי עד כה. על פי הגדרתי יש לפנינו סיפור דרשני המציג שני אירועים לפחות ברצף של זמן, ושני האירועים מביעים שינוי ממצב אחד למשנהו. כאמור, סיפוריות מתנהלת במתח בין הזרות לשונות. מה שחשוב כאן הוא מרכיב הטרנספורמציה, שינוי תוך כדי שמירת זיקה, כי תמורה מייצגת סינתזה של שונות וזרות. כמו בכל סיפור, עיקר מאמציו של הקורא לפרש את השינויים שחלים בו. וכאן הטרנספורמציה העלילתית המרכזית היא הסכמתו של האל להסתיר חלק משמו מן העם, והמשימה הפרשנית העיקרית שלנו היא להבין מדוע.

כדי להבין את הדרשה יש קודם כול להבין את הפסוק הנדרש. אין צורך להדגיש שפסוקים אלו קשים, והם עוררו פירושים רבים שלא אוכל לפרטם כאן. בכל דרך שנפרש את שם האל ואת שאר הפסוקים מסביב, עדיין יש בפסוק הזה שתי תופעות שדורשות הנמקה: יש בעיה פרשנית גלויה בפער בין שני חלקיו – בין השם שנמסר למשה ('אהיה אשר אהיה') ובין מה שהוא אמור למסור לבני ישראל ('אהיה שלחני אליכם'). זה הפער האינטרה-טקסטואלי שהסיפור הדרשני סוגר. נוסף על כך הפסוק מזכיר שני אירועי דיבור של האל, וההבנה הדרשנית הרגילה שאומרת 'ויאמר ויאמר למה לי' (מגילה טז ע"א) דורשת הנמקה לכפילות הזאת בצורה של התרחשות נוספת בין הפסוקים כדי שלא תהיה כאן חזרה מיותרת.⁶⁶ מעבר לחזרה הבלתי שלמה יש להוסיף את הקושי הבסיסי בהבנת השם עצמו. נראה ברור שבבואו לפרש את שם האל הדרשן יסתמך על ההקשר המידי של הפסוק. האל מבקש לשלוח את משה לגאול את עמו כי ראה את עוניים, שמע את צעקתם וידע את מכאובם. לפיכך תוכנו של השם נוגע ישירות לסבל השעבוד והגלות – אלה של עכשיו ואלה שעתידיים לבוא ('אהיה' בלשון עתיד). ואכן קיימת מסורת דרשנית שמתמקדת בהופעה המשולשת של המילה 'אהיה' בפסוק: 'אהיה אשר אהיה – לשעבר, לגאולה לעתיד לבא'.⁶⁷

אם זה הפירוש לתוכנו של שם האל, מדוע משה מתנגד למסירת מידע זה? רצונו של האל הוא לבשר על קרבתו הבלתי מותנית לעמו הסובל בגלותו. לעומתו, משה סבור שהעם אינו מסוגל כעת להבין את המסר הזה במלואו 'מקוצר רוח ומעבדה קשה' (שמ' ו, ט). האל רוצה להדגיש את הקרבה לעמו למרות הסבל, ומשה חושש שהעם ישמע על הסבל למרות הקרבה. האל מקבל את הסתייגותו של משה ומורה לו למסור לעם ישראל רק שהאל עמהם בשעבוד זה. המספר משיג כאן שני הישגים לא מבוטלים כאשר הוא יוצר מתח דרמטי מן הסתירה הזאת ומחבר מחדש את שני חלקי הפסוק. במישור הפרשני הוא מנמק

66 וכמו שאמר רש"י בפירושו ליח' י, ב: 'כל מקום שנאמר ויאמר ויאמר אינו אלא לדרוש'. וראה מ' שילוח, 'ויאמר ויאמר', א' וייזר וב"צ לוריא (עורכים), ספר קורנגרין: מאמרים בחקר התנ"ך לזכר י. פ. קורנגרין, תל אביב תשכ"ד, עמ' 251–267, שהעלה נקודה דומה בפואטיקה המקראית.

67 אדר"ג, נ"ב לח (דף נא ע"ח). וראה שמות רבה ג, ו (עמ' 128).

את הכפילות, יוצק תוכן לשם המתאים להקשרו ומסביר את השינוי שבחזרה, הן באשר לתוכנו הן באשר לנמענו. השם המלא נמסר למשה בלבד, ולבני ישראל נמסר רק חציו, ובכך נוצרת לכידות תמטית חדשה. במבט רחב יותר טקסט קצר זה הופך את הסיפור המקראי על התחמקויותיו של משה מהשליחות לסיפור המדגים את כשירותו לשליחות. השינוי שבחזרה הופך לכלי לתיאורו של משה כנביא וכמנהיג. כנביא דבר אינו נסתר ממנו, אך כמנהיג עליו לדאוג לצאן מרעיתו ולשקול אם לגלות את כל אשר הוא יודע.

ישנה מסורת פרשנית עתיקה אשר ראתה בהתגלות האלוהית בסנה המחזה של טיב השגחתו של האל על עמו.⁶⁸ אחרי חורבן הבית שאלת השגחת האל ויחסו לסבלו של העם הפכה למוקד של הוויכוח היהודי-נוצרי. אפרים אלימלך אורבך מקשר בין המסורות הדנות בהתגלות האל בסנה לבין שאלת נוכחות האל אחרי החורבן.⁶⁹ ונראה שיש לחזק כיוון זה של פירוש ולקשרו לטענות הנוצרים על החורבן כסימן לכך שהאל זנח את ישראל ובחר באומה אחרת. בא ר' אמי ודורש שההפך הוא נכון – הגלות והשעבוד אינם סימנים לניתוק מן האל אלא לקרבתו.⁷⁰

דוגמה קטנה זו ממחישה את חוסר האפשרות להפריד בין המגמה הפרשנית למגמה הסיפורית. כשם שאין כאן שימוש רטורי בקושי פרשני כקרב קפיצה להבעת משמעויות רעיוניות חדשות, כך גם אין כאן פרשנות טהורה אשר מנותקת מן הצרכים האידאולוגיים של הקהילה הטקסטואלית. בוודאי נכון שהמספר מעוניין לדרוש את הכתוב כדי להפיק ממנו משמעות חדשה, ובה בעת המשמעות החדשה הזאת לא רק יוצרת לכידות חדשה בפסוק ומיישבת את הדוריו, אלא היא מעוגנת היטב במציאות ההיסטורית של הדרשן. והיטיב לנסח תכונה זו בווארין: 'זוהי טיפוסית למדרש שיש לנו סינרגייה של שני גורמים ביצירת הפירוש; מצד אחד קושי פרשני של ממש שמוצא את פתרונו, ומצד שני אינטרס אידאולוגי שבא על סיפוקו'.⁷¹ התכונה המהותית של הסיפור הדרשני היא הכפילות של הפרשנות והסיפור, וכפילות זו באה לידי ביטוי בכל המישורים הספרותיים של הסוגה. כמו שהמספר מספר סיפור כדי לפרש את הטקסט המקראי, כך הוא מפרש כדי לספר סיפור. כדברי פוקו שהובאו לעיל: תפקידו של הסיפור הדרשני להבהיר את מה שכבר נאמר בטקסט (השינוי שבחזרה), והוא עושה זאת בכך שהוא אומר את מה שלא נאמר (שעבוד מלכויות לעתיד). המיזוג בין סיפורת לפרשנות יוצר מעגל הרמנויטי מיוחד של הסיפור הדרשני: הסיפור נוצר מן הפסוקים, ואותו הסיפור מפרש מחדש את הפסוקים שהזינו אותו.

68 פילון, על חיי משה א, 67–75 (עמ' 225–226).

69 אורבך, חז"ל, עמ' 42.

70 ראה הירשמן, המקרא, עמ' 13–20.

71 D. Boyarin, 'Internal Opposition in Talmudic Literature: The Case of the Married Monk', *Representations* 36 (1991), p. 103

המניע הבין-טקסטואלי

כמו שהראיתי בדבריי על תצורת הקריאה של חז"ל, המפגש בין הקורא ובין הטקסט הוא תמיד מפגש טעון ומתווכ. הטקסט יוצר את משמעותו באמצעות קישורים עם טקסטים אחרים של התרבות. פער בין-טקסטואלי הוא אפוא קושי שהקורא בן תרבות חז"ל מרגיש עקב המטען האידיאולוגי שהוא מביא, ביודעין או שלא ביודעין, אל הטקסט. חוקרים רבים הבחינו בין פרשנות טהורה לפרשנות שימושית או אידאית שמטרתה להתאים את הטקסט לאידאולוגיה של הקורא וליצור קרבה בין הטקסט שנכתב בעבר לבין קוראו בהווה.⁷² אין שום חידוש בכך שחז"ל ניסו להתאים את הטקסט לעולמם הרוחני, ובוודאי צודק פרנקל באמרו 'כי העולם הדתי של חז"ל אמנם מסתמך תדיר על המקרא ונוטל מן המקרא את עיקרי המערכות הדתיות אבל מאידך ברור שהעולם הדתי של חז"ל אינו זהה עם העולם המקראי. לכן בא לעתים קרובות הסיפור המקראי הדרשני ומלביש את העולם הרוחני החדש על שלד העלילה המקראית המקורית'.⁷³

אף שמבחינה אינטואיטיבית הגישה הזאת נראית מובנת מאליה, בכל זאת היא מעוררת כמה בעיות. קודם כולל, עצם ההנחה שאפשר להבחין הבחנה ברורה וחד-משמעית בין מה שנמצא בתוך הטקסט ובין מה שמחוץ לו היא בעייתית. המשמעות של הטקסט נוצרת רק במפגש עם הקורא, ואותו הקורא תמיד מוגבל לפרספקטיבה היסטורית כלשהי. 'השאלה, אם הקורא או הפרשן משליך משלו על הטקסט, או קורא רק מן הטקסט עצמו, היא דיכוטומיה שאין לה מקום במבחן התיאור הפנומולוגי של תהליך הפרשנות'.⁷⁴ גם אם נכון לכנות קושי מן הסוג הזה אידאולוגי או אידאי, אין הוא הופך משום כך לפרשני פחות או לחיצוני יותר לטקסט מן הפער האינטרה-טקסטואלי. בעצם פערים אלו נוצרו עקב התנגשות בין הטקסט המתפרש לטקסטים אחרים. מאחר שגם הקורא וגם הטקסט כבר טעונים ומותנים בפגישתם בתצורת קריאה מסוימת, יחפש הקורא סוג מסוים של משמעות בתוך הטקסט, והטקסט מוגבל בסוג המשמעות שהוא יכול להשמיע. המפגש הפרשני אינו בין קורא העומד מחוץ לטקסט לבין הטקסט כאובייקט אוטונומי. כשם שהטקסט בא לקורא כאשר הוא אובייקט טעון, כך גם הקורא הוא סובייקט הטעון בכל מיני הנחות וציפיות אשר מכוונות אותו למצוא משמעויות מסוימות בהתאם לתצורת הקריאה ההיסטורית אשר מבנה את המפגש.⁷⁵ רק לפעמים ההנחות האלה גלויות, כמו בטקסט הזה:

'ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי כי מלאו ימי ואבואה אליה' [בר' כט,

כא].

אמר ר' אייבו אפילו אדם פרוץ אינו אומר בלשון הזה

72 ראה ורמס, תנ"ך; זקוביץ, פרשנות, עמ' 126.

73 פרנקל, דרכי המדרש, עמ' 293.

74 הברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 194.

75 T. Bennet and J. Woollacot, *Bond and Beyond*, London 1987, p. 54

כך היה יעקב אבינו אומר הבה את אשתי?
אלא אמר כך גזר עלי הקב"ה שאני מעמיד שנים עשר שבטים
עכשיו הרי אני בן שמונים וארבע שנה
ואם אין אני מעמידך עכשיו אימתי אני מעמידך
לפיכך צריך הכתוב לומר 'ויאמר יעקב אל לבן הבה את אשתי'.⁷⁶

אנו שומעים כאן בכירור את ההתנגשות בין הטקסט המקראי ובין הערכים של התרבות המפרשת. בוודאי נכון לפרש ש'דרך ההתבטאות הגלויה של גיבורי המקרא הייתה זרה בשביל חז"ל ולכן הלביש הדרשן את הפסוק בתוכן דתי-נבואי. מעתה אין כאן חוסר סבלנות תאוותנית אלא חשש מפני אי-קיום הגזרה שנגזרה משמים'.⁷⁷ השאלה היא אם קיים הבדל עקרוני בין החזרה הלא שלמה של 'אהיה שלחני' שראינו לעיל לבין דיבורו הגס של יעקב. על פי הקונוונציות של תצורת הקריאה של חז"ל שתי הסטיות מן המודל הצפוי יוצרות פער. כמו כן כאשר משתמע מסיפור ירידתו של אברהם למצרים (בר' יב, יא) שהוא הפקיר את אשתו והתעשר על חשבונה – האם ההתנהגות הזאת היא בעיה פרשנית קלה מן השינוי בשמו של האל, או מן הסתירה בתיאור מכת בכורות? ההבדל הוא רק בסיפור מכת בכורות הציפיות בנויות על פי דגם ספרותי פנים-טקסטואלי, ובסיפורים על אברהם או על יעקב הן בנויות על פי דגם חברתי בין-טקסטואלי. לפיכך מטעה לומר שהמספר 'מלביש' תוכן רעיוני על הטקסט. בכל המקרים הללו הסטייה מן המודל הצפוי אומרת דרשני, ומכאן שהסיפור הדרשני אינו 'לבוש חיצוני' לעלילה המקראית שברצותו המספר מלבישו וברצותו הוא מפשיטו.

בסיפור לפנינו הסתירה בין המודל התרבותי לטקסט הקנוני נפתרה באמצעות הסיפור הדרשני תוך כדי יצירת משמעות חדשה או עיבוי משמעות לדברי יעקב 'כי מלאו ימי'. הימים שנתמלאו אינם ימי החוזה בינו ובין לבן (שבע השנים), אלא ימיו שהולכים ואוזלים מול הגזרה האלוהית להעמיד שנים עשר שבטים. דבר ברור הוא לר' אייבו שיעקב מודע לגזרה זו. ואכן אנו מוציאים מסורת תנאית בשם ר' יהודה על הפסוק 'ויקח מאבני המקום' (בר' כח, יא) – 'י"ב אבנים נטל [יעקב], אמר כך גזר הקב"ה שמעמיד י"ב שבטים'.⁷⁸ בדומה למסורות על ההתגלות בסנה, המסורות המקבילות עשויות ללמד לא רק על קושי פרשני אלא גם על דרכי התמודדות עם הקושי. וכמו שנראה להלן, אחת מן התכונות המובהקות של הסיפור הדרשני היא יצירת סיפור חדש באמצעות מסורות דרשניות קדומות. אנו מוצאים כמה וכמה דרשות הדומות לדרשה שלפנינו, ואף שלא התפתחו לכדי סיפור לכולן בסיס פרשני משותף:

1. 'ותאמר אלי תבא כי שכר שכרתיך בדודאי בני וישכב עמה כלילה הוא'

76 ב"ר ע, יח (עמ' 817), לפי כ"י וטיקן 30 וסוקולוף, גניזה, עמ' 155.

77 פונקל, דרכי המדרש, עמ' 293.

78 ב"ר סח, יא (עמ' 782).

[בר' ל, טז]. אמר ר' אבהו צפה הקב"ה שלא היתה כונתה אלא על מנת להעמיד שבטים לפיכך צרך הכתוב לומר אלי תבוא.⁷⁹
 2. 'ותגנב רחל את התרפים אשר לאביה' [בר' לא, י]. והיא לא נתכוונה אלא לשם שמים, אמרה אנא מיזיל ומשבק הדין סבא בקילקוליה לפיכך צרך הכתוב לומר ותגנב רחל [=אמרה אני הולך ועוזב הזקן הזה בקלקלתו?].⁸⁰

בשתי הדרשות הללו דמויות נשיות סוטות מן הנורמה התרבותית. רחל גנבה את התרפים, ולא – בדומה לסיפור שלנו – תובעת את בעלה בפיה ומצווה את יעקב לבוא אליה בלשון גסה. הקו הפרשני האחיד מחזק את הטענה שמדרשים אלה מתמודדים עם מה שנראה להם קושי פרשני אמתי.

בשלושת הטקסטים הללו יש ביטוי משותף שעדיין לא הוסבר כאן – 'צריך הכתוב'. מהי משמעות המשפט ש'צריך הכתוב לומר ותגנב רחל'? תאודור במהדורתו מפרש: 'לפיכך צרך הכתוב לומר, כלומר לפרסם לשבחה ותגנב רחל שלא כיוונה אלא לשם שמים'.⁸¹ מה שמוזר כאן הוא הרטוריקה הפרשנית. הכתוב היה צריך לומר שרחל גנבה את התרפים כדי שנבין מעשה זה על פי מדרשו. כמו כן, אף כי על פי פשוטו רחל התבטאה בגסות ותבעה את צרכיה בפיה, הכתוב היה צריך לומר כך כדי שיבוא ר' אבהו ויספר את סיפורו. באותה הדרך יעקב היה צריך לדבר אל לבן בגסות כדי שר' אייבו יעמיד את הדברים על מדרשם.

איזו הנחה הרמנויטית עומדת בתשתית הגישה הזאת? הטכניקה הזאת יוצרת ניגוד בין המעשה הכתוב לבין כוונת המבצע, שנחשפת רק בדרשה. הפסוק כפשוטו יוצר פער בין טקסטואלי ולפיכך הסיפור הדרשני נחוץ כדי לפרשו. בשלושת הטקסטים המדרש אינו משנה כהוא זה את הדברים שאמרו הדמויות אלא חושף את כוונותיהן הסמויות. והכוונות הסמויות מצדיקות את הדברים הגלויים. 'הצריכותא' באה לעורר את הקורא לחפש את הסיפור שלא סופר. הפער שבטקסט מתפקד כסימפטום או כרמז להימצאותו של סיפור אחר. התורה הייתה צריכה לכתוב את הפסוק הקשה כדי שיבוא הדרשן ויחשוף את הסיטואציה הדרמטית המסבירה ומצדיקה אותו. אם כן, לא רק שאין לראות בקושי פרשני 'חיצוני' בעיה פחותה בשביל הדרשן, אלא עצם ההבחנה בין פנימי לחיצוני אינה עומדת במבחן.

האם הקורא החז"לי הרגיש שהוא מלביש על הכתוב מה שאין בו, או מביא את הצרכים האידאולוגיים הזרים שלו אל הטקסט? האם הרגיש שהוא מנסה להתאים את הטקסט להשקפותיו שלא בטובתו של הכתוב, או האם ראה בעצמו קורא נאמן לטקסט? בעת האחרונה עסק משה הלברטל בשאלה דומה ביחס למדרשי ההלכה ושאל 'האם הפרשן מודע לכך שבעקבות הפעלת שיקול ערכי הוא חורג מקריאות סבירות של הטקסט או שמא מה שנראה בעינינו כפעולה של

79 שם עב, ה (עמ' 841).

80 שם עד, ה (עמ' 863).

81 וראה את הדוגמאות שהביאו בכר, ערכי מדרש ב, עמ' 276; אלבק, מבוא, עמ' 40.

ברירה, נראה בעיניו כאפשרות הקריאה היחידה של הטקסט. האם בשעה שהוא מבצע מהלך, הנראה לצופה מן הצד כמהפכה פרשנית, הוא רואה בעצמו קורא נאמן לטקסט?⁸²

אחרי שהלברטל שולל את ההבחנה בין שיקול פרשני פנימי לחיצוני כדיכוטומיה בלתי הולמת, בדומה לדבריי לעיל, הוא מציע את 'עקרון החסד'. עיקרון זה מחייב את הקורא לחפש את הפירוש אשר יעמיד את מחבר הטקסט באור החיובי ביותר. 'בטקסט שהדובר שלו הוא אלוהים נניח שלא זו בלבד שאין בו סתירה, אלא שהוא מוצלח ביותר מכל הבחינות, והנחה זאת, כמובן, תשפיע על האופן שבו נקרא את המקומות הנראים לכאורה לא מוצלחים. לפי גישה זאת, לומר שהטקסט הוא קדוש, פירושו להעניק לו כפרשנות את מרב החסד האפשרי משום שזהו טקסט שאין להניח לגביו שהוא טועה'.⁸³

הלברטל מסתמך בעניין הזה על טיעונו של הפילוסוף של המשפט רוניד דבורקין, אך אין אנו צריכים ללכת יותר רחוק מאב הכנסייה אוגוסטינוס (מתחילת המאה החמישית), שקבע את 'עקרון האמונה'. לדבריו, כאשר הקורא מתמודד עם פירושים מנוגדים או נתקל בפירוש הסותר את הנחות היסוד של האמונה, יש לפרש את כוונת הכותב פירוש פיגורטיבי: 'אותם הדברים, בין אמרות ובין מעשים, אשר מיוחסים לאלוהים או לאנשי מופת קדושים, ונראים לבלתי מנוסים כחטאים, תדע שהם פיגורטיביים, ואת גרעין המשמעות שהם מסתירים יש לקטוף כאוכל לשביעת האמונה'.⁸⁴ נראה הדבר שזה בדיוק הכלל ההרמנויטי אשר מדריך את המדרשים לעיל. כמו שראינו בפרק הקודם, אנו מוצאים מסורת נוצרית ארוכה ומפותחת של שכתובים שמגיעה לשיאה בימי הביניים. ומאלף לראות את דברי המבוא של המחבר האלמוני ל'הרהורים על חייו של ישו' (*Meditationes vitae Christi*) מן המאה השלוש עשרה:

לא עליכם להאמין שכל הדברים שאנו אומרים שנאמרו או נעשו על ידי ישו אכן ידועים לנו מן הכתובים. למען עוז הרושם אני מספר לכם כמו שהם התרחשו או כמו שהם יכולים היו להתרחש על פי האמונה האדוקה של הדמיון והשכל. אפשר לפרש ולהבין את הכתובים בכל הדרכים הנראות לנו הכרחיות אם לא נסתור את האמתות של הצדק, האמונה והמוסר. כך כאשר אתם מוצאים כתוב כאן ש'כך וכך ישו עשה ואמר', אם אי-אפשר להוכיח מן הכתובים, עליכם להתייחס אליו כדרישה של התבוננות אדוקה.⁸⁵

82 הלברטל, מהפכות פרשניות, עמ' 173.

83 שם, עמ' 186.

84 Augustine, *On Christian Doctrine*, III.12.18 (אבות הכנסייה ב, II, עמ' 561); וראה גם

idem, *Confessions*, XII.31.42 (שם, I, עמ' 188); אוגוסטינוס, בראשית א, כא (עמ' 44).

85 *Meditations on the Life of Christ*, ed. and trans. I. Ragusa and R. B. Green, Princeton

1961, p. 5, quoted in: T. H. Bestul, *Texts of the Passion: Latin Devotional Literature and Medieval Society*, Philadelphia 1996, p. 17

המחבר של השכתוב הנוצרי מודע לעובדה שהוא מוסיף חומר רב על הידוע מן הברית החדשה ומצדיק זאת בהסתמכו על 'האמונה האדוקה של הדמיון והשכל'. הכלל הפרשני של אוגוסטינוס הפך במרוצת הדורות למצע ליצירת סיפורים חדשים.

לעומת הפערים מן הסוג הראשון, פערים בין־טקסטואליים תלויים במהותם במטען שהקורא מביא אל הטקסט על פי ההנחות והציפיות של הקהילה הפרשנית שלו:

ויבאו שני מלאכים סדמה בערב ולוט ישב בשער סדם
וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה [בר' יט, א].
והחיות רצוא ושוב כמראה הבזק [יח' א, יד].
[...] רבנן אמ' כזיקא לעיינא

נפטריין מאברהם לשש שעות ובאים סדמה בערב?
אלא מלאכי רחמים היו, והיו ממתניין סבורים שאברהם מוצא להן זכות
וכיון שלא מצא להן זכות – ויבאו שני המלאכים סדמה בערב.⁸⁶

סיפור זה מתחיל בשאלה שאפשר לראות בה שאלה דרשנית או רטורית. אך נראה לי שיש להבין את השאלה הזאת כשאלה פרשנית לכל דבר, ואין היא שונה מן השאלה הגלויה על התנהגותו של יעקב. על פי שתיהן, הכתוב סותר את ציפיות הקורא החז"לי על פי תצורת קריאתו. כשם שלא ייתכן שיעקב היה מדבר בלשון גסה ללא הצדקה, כך לא ייתכן שהמלאכים לא יהיו מסוגלים להגיע 'כהבזק עין' לסדום, ואם כן מדוע השתהו עד שעות הערב? שתי השאלות מבוססות על הנחות תרבותיות מקובלות.

עד כמה הפער הזה תלוי בהקשרו התרבותי של הקורא אפשר לראות מדברי חוקרת מודרנית אחת ששאלה: איך ייתכן שהאנשים הגיעו מהר כל כך מאוהלו של אברהם, השוכן בחברון, לסדום? 'הקטע פותח, בדומה לפרק י"ח, בהצגת גיבורי הפרשה – שני מלאכים. הללו מגיעים לסדום לעת ערב, לאחר שבצהרי אותו היום שהו באוהלו של אברהם [...] אם כי הליכה ברגל מחברון לסדום אינה עניין לכמה שעות־האור שנותרו משעה שעזבו האנשים את אוהל אברהם. קישור זה מלמד על המלאכותיות של הרצף הכרונולוגי שנוצר עם חיבור שני הסיפורים לאחד'.⁸⁷ ההנחה שמאפשרת את עצם השאלה ותשובתה היא שמדובר כאן במלאכים בשר ודם. לחז"ל יש בעיה הפוכה עקב ההנחה התרבותית שמדובר כאן במלאכי שרת. ועל פי ההנחה הזאת ש'מלאכים יחפוץ' נשאלת שאלה הפוכה: מדוע הם בוששו להגיע לסדום? ואם על פי הגישה הראשונה התשובה מפרידה בין הפרקים, בתשובה השנייה נוצרת לכידות תמטית בין שני הפרקים הסמוכים,

86 ב"ר נ, א (עמ' 516), לפי כ"י וטיקן 60.

87 ט' רודין־אוברסקי, מאלוני ממרא עד סדום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 106. גישה דומה ראה אצל פון ראד, בראשית, עמ' 217.

כי כאשר שני המלאכים עזבו את אברם באלוני ממרא (בר' יח, טז) טרם נחתם גזר דינם של אנשי סדום. בעיה אחת איננה דרשנית או רטורית יותר מחברתה, אלא שתי הגישות המנוגדות מלמדות שסוג הפער שבטקסט משתנה לפי ההנחות המובלעות של תצורת הקריאה של מפרשיו.

לא תמיד הפער הבין-טקסטואלי גלוי ומפורש. הפער בין הנורמות של הקורא לבין הטקסט יכול להיות סמוי, כפי שאנו רואים בסיפור הזה:

'ויאמר אברם אל שרי הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך' [בר' טז, 1].

אמר איכפת [=אי-אכפת] לי לא בטובתה ולא ברעתה
 כת' 'לא תתעמר בה תחת אשר ענית' [דב' כא, יד]
 וזו מאחר שציערנו אותה אנו משעבדים אותה
 אכפת לי לא בטובתה ולא ברעתה
 כת' 'לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה' [שמ' כא, ח]
 וזו מאחר שעשינו אותה גבירה אנו עושים אותה שפחה
 איכפת לי לא בטובתה ולא ברעתה.⁸⁸

אברהם נמצא במצב מכיך. שרה העקרה הביאה את שפחתה לבעלה והוא ניאות לשכב עמה. המספר המקראי מדגיש שמניעיו של אברהם הם לרצות את אשתו ('וישמע אברם לקול שרי'). אחרי שהגר הרתה והתנשאה על גבירתה, שרה מאשימה את אברהם ('חמסי עליך'). תשובתו של אברהם 'הנה שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך' מתמיהה. הייתכן שאברהם יפקיר את הגר לקנאת שרה בחוסר עניין כזה? ! אמנם הגר אשמה בהתנשאות, אבל האם זו סיבת מספקת לווייתור המוחלט על עתיד בנו? זאת ועוד, בפרק הקודם אברהם למד שהבן ש'יצא ממעיך הוא יירשך' (בר' טו, ד), והוא לא יכול לדעת שישמעאל אינו הבן המובטח. נוסף על כך לא רק שלא ייתכן שיתחלל שם שמים על ידו של אברהם אלא אנחנו יודעים מן הסיפור המקביל על גירושה של הגר ש'ירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו' (שם כא, יא). האם אין לקורא לצפות לעקיבות במאפייניו של אברהם? אלו הן השאלות שלדעתי המספר הדרשני מתמודד עמן. כדי לאשש את ההשערה שתגובה זו הטרידה את חז"ל אפשר לראות את המקבילה בתוספתא: 'אמר לה [אברהם לשרה] [...] מה הבריות אומרות עלינו לא נמצא שם שמים מתחלל בדברי'.⁸⁹

אברהם נמצא בין הפטיש לסדן: איך הוא יכול להגן על הגר מבלי לפגוע

88 ב"ר מה, ו (עמ' 454), לפי כ"י וטיקן 30, 60. ועל משמעותו של הביטוי איכפת = אי-אכפת ראה ילון, לשון, עמ' 459. בכ"י וטיקן 30 כתוב בתחילת הסיפור 'אמרה איכפת לי', וכך גם בכ"י התימני ובילקוט שמעוני דפוס ראשון. על פי הנוסח הזה שרה מגיבה בחוסר אמפתיה להפצרותיו של בעלה על גורלה של הגר.

89 תוספתא, סוטה ה, יב, וראה את דברי ליברמן בתכ"פ על אתר.

ברגשי אשתו? גם הדרשן נמצא במלכוד הקלסי של הסיפור הדרשני, איך לשנות את משמעותו של הטקסט מבלי לשנות את הטקסט עצמו. אם כן, בעיית המספר אנלוגית לבעיית הדמות: איך המספר יכול לשמור על דברי הדמות ('עשי לה הטוב בעיניך') מבלי לפגוע בדמותו המוסרית של אב האומה. הטקטיקה הפרשנית של המספר היא להשתמש באירוניה. כידוע, לפעמים קשה מאוד להחליט מתי המספר או הדמות מדברים באופן אירוני ומתי נדרש הקורא או המאזין לקבל את הדברים כפשוטם. אחד האיתותים המביאים את הקורא להפקיע את הדברים ממשמעותם המילולית הוא ידיעתו שהנאמר אינו משקף את אופיו של הדובר, כדברי קווינטיליאנוס: 'הדיבור האירוני ניכר על ידי דרך המסירה, אופיו של הדובר, או על פי הנושא שדובר בו. אם אחד משלושת הדברים הללו אינו תואם את המילים, מיד ברור שכוונת הדובר שונה מן הנאמר'.⁹⁰

וזו בדיוק הנחת היסוד של המדרש. לא ייתכן ששם שמים יתחלל על ידו של אברהם ולא סביר להניח שתגובתו כאן תהיה שונה במהותה מתגובתו בפרשה המקבילה ש'ירע הדבר מאד על אודות בנו'. הדרשן יוצר לכידות בין שני הסיפורים על גירוש הגר ובין הטקסט לציפיותיו ממנו באמצעות התכסיס הרטורי של עודפות. כך אברם מצליח להעביר מסר של חוסר עניין בכל הפרשה, אבל גם לשדר לקורא את ההפך. התכסיס של חוסר עניין נובע מן הצורך לשכנע את שרי הקנאית, שכבודה נפגע והיא חושדת בבעלה, שהוא איננו מעורב אישית בכל הפרשה, וממשיך להיות פסיבי גם כאן. אברהם לא רק חוזר על המשפט 'איכפת לי לא בטובתה ולא ברעתה' שלוש פעמים, אלא בכל פעם הוא יוצר ניגוד בינו כאיש בודד ('איכפת לי') ופסיבי ובין שניהם כאחראים יחד לגורלה (אנו ציערנו, אנו עשינו אותה לגבירה). כך הוא לא רק משדר חוסר מעורבות אישית אלא גם משדל את שרה להתנהג על פי האחריות המשותפת שלהם.

הסיפור הדרשני מפרש את הסצנה המקראית בכך שהוא מוציא לאור את הסיפור שלא סופר, שגם בפעם הזאת 'וירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו'.⁹¹ חשיפת הלא נאמר יוצרת דמות לכידה, מאפשרת לקורא להזדהות עם אברהם וגם למתוח ביקורת על ההבנה הפשוטה של התנהגותו. בעניין הזה מספק לנו רולנד ברת תיאור קולע: 'אי־אפשר להחזיר את הנאמר כבר אלא אם מוסיפים עליו'.⁹² לפנינו מעין ראי לפואטיקה הכללית של הספור הדרשני. ההקשר הסיפורי, שמשבץ את המומנט הפרשני, מפיך משמעות הפוכה מן הכתוב על ידי חזרה על הכתוב עצמו, משמעות אשר יוצרת התאמה עם ציפיות הנמען. שכתובו של הטקסט המקראי, ייצוגו מחדש על ידי הסיפור הדרשני, נועד לא רק לסגור את הפערים. הפערים הם סימפטומים או רמזים להימצאותו של סיפור

90 קווינטיליאנוס, רטוריקה, VIII, 6, 54.

91 גם על פי הנוסח בכ"י וטיקן 30 יש לפרש שאברהם מוחה על חוסר האכפתיות המוסרית של שרה על פי תחושותיו ש'ירע הדבר מאד בעיני אברהם על אודות בנו'.

92 R. Barthes, *The Rustle of Language*, New York 1986, p. 76

אחר. הסיפור הדרשני חושף את מה שמוסתר ולא נאמר בעלילה המקראית ויוצר לכידות חדשה ואחרת.

סיכום

בפרק זה התמקדתי בפן הפרשני של הסיפור הדרשני בניסיון לענות על השאלה מדוע הרגישו חז"ל צורך להציג מחדש את הטקסט המקראי. ניסיתי להראות שיש להתייחס בכנות לייצוג העצמי של הסיפור הדרשני כפרשנות מומחזת לעלילה המקראית. מטרת הסיפור הדרשני היא לספר סיפור חדש שהוא גם פירוש לסיפור הישן. התכונה המהותית של הסיפור הדרשני היא הכפילות של הפרשנות והסיפורת, וכפילות זו באה לידי ביטוי בכל המישורים הספרותיים של הסוגה.

ראינו ששני מניעים עקרוניים לסיפור הדרשני – הדמיון העובד והדמיון היוצר. הרצון לחדש ולספר נרתם לצורך הפרשני לסגור את הפערים בעלילה המקראית. אמנם לא פעם קשה להבחין בין סוגי הפערים, אך שני המניעים פרשניים באותה המידה. לדעתי אין הבדל עקרוני בין פער שנוצר משום שהטקסט אינו אומר דיו, אינו מפרט ומסביר את עצמו, לבין פער שנוצר משום שהטקסט אומר יותר מדי ומתנגש עם חלקים אחרים של המקרא או האינטר-טקסט התרבותי של חז"ל. כוונתי שבעיני הדרשנים אין הבדל בין שני הסוגים הנזכרים, ושניהם הם מניע להיווצרותו של הסיפור הדרשני. עם זאת, יש חשיבות לסיווגם ולתיאורם של פערים בין-טקסטואליים, משום שפעילות זו עשויה להניב תמונה ברורה יותר של האילוצים האידאולוגיים שחז"ל ניסו להתמודד עמהם. אולם במקום לראות דיכוטומיה בין המניע הפרשני למניע האידאולוגי, עדיף לראות בסיפור הדרשני מהלך משולב של המגמה הפרשנית והמגמה הסיפורית.

שאלת מקומה של הפרשנות בסיפור הדרשני חשובה ולא רק בשביל תיאור פואטי נכון של הטקסטים עצמם. אנו קוראים ומפרשים את הסיפור הדרשני, ככל טקסט, על פי הנחות יסוד מסוימות. השיוך הסוגתי בונה מערכת ציפיות אצל הקורא. מי שמצהיר שהסיפורים הללו נועדו לנקוט עמדה בשאלות אקטואליות, להדריך את העם ולחזק את אמונתו, או להעביר מסר דידקטי – מתעלם מן ההצהרה העצמית של הטקסטים הללו שהם עונים על שאלות פרשניות. אינני חולק על רצונו של המספר ללמד באמצעות סיפורו. ההפך הוא הנכון, לא מתקבל על הדעת שהמספר היה מספר סיפור לולא היה לו מה לומר ומה ללמד. הדיאלקטיקה המיוחדת של הסיפור הדרשני היא במתח שנוצר בין שני המרכיבים הללו – הסיפורי והפרשני – והם הקובעים את זהותו הספרותית של הסיפור הדרשני. כללי המשחק של הסוגה, שבונים את אופק הציפיות של הקורא, תובעים ממנו לראות בסיפור מבנה דו-עילתי.

קושי מיוחד היה לפתח גישה הרמנויטית שבכוחה להסביר איך אפשר לומר שהסיפור הדרשני אכן מפרש את העלילה המקראית כאשר הוא יוצר ממנה

סיפור חדש ומשמעויות חדשות. כאן מתחברות יחד שתי המגמות – הפרשנית והסיפורית. '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. וכאמור, פוקו סיכם יפה את הפרדוקס שאנו מוצאים בסיפור הדרשני: תפקידו להבהיר את מה שכבר נאמר בטקסט הקנוני, והוא עושה זאת בכך שהוא אומר את מה שלא נאמר בו. הוא מגלה בפעם הראשונה את מה שכבר נאמר וחוזר על מה שעדיין לא נאמר. באופן פרדוקסלי רק בסיפורו מחדש יכול הטקסט להמשיך ולתפקד כסמכות תרבותית, כדברי פול ריקר: 'הפרשנות איננה נובעת ממקום ניטרלי; אנו מפרשים על מנת לחשוף, להרחיב ולהחיות את המסורת עצמה [...] כל מסורת יכולה להמשיך ולחיות רק הודות לכך שאנו מפרשים אותה מחדש'.⁹³ ראייה זו מעמידה לפנינו בעיה חדשה: מה טיב הקשר בין שני הסיפורים, המקראי והדרשני? ובכך אנו עוברים לפן השני של הסיפור הדרשני – הפן הסיפורי.