

תוכן עניינים

9	הקדמה למהדורה העברית
13	פתח דבר
21	פרק א: לקראת תאוריה חדשה של המדרש
	פרק ב: בין ציטוט התורה לקריאתה:
47	תפקידו של הציטוט במדרש
	פרק ג: הטרוגניות טקסטואלית בתורה
73	והדיאלקטיקה של המכילתא
	פרק ד: סימנים דואליים, כפל משמעות והדיאלקטיקה
99	של קריאות אינטרטקסטואליות
133	פרק ה: פרשנות בשפת יומיום: המשל כאינטרטקסט
	פרק ו: הים עמד כנגדו:
151	המדרש וה(פסיכו)דינמיקה של האינטרטקסטואליות
169	פרק ז: שיר השירים כמשל: מנעול או מפתח?
	פרק ח: אינטרטקסטואליות והיסטוריה:
185	מותו של ר' עקיבא על קידוש השם
	השער החדש
205	המדרש כאנטי-פילוסופיה
231	רטוריקה, תאולוגיה ואלגוריה בכתבי פאולוס ואוריגנס
	מה עוד אפשר לדרוש?
273	הרהורים על בווארין ובעקבותיו – ישי רוזן-צבי
287	ביבליוגרפיה
311	מפתח



הקדמה למהדורה העברית

עניינו של הספר שאותו אני מציע עתה לקורא העברי הוא בסוג מדרש ייחודי לספרות המדרשית – הוא מדרש התנאים, ומכאן שמו העברי של הספר. מתוך מכלול חיבורי מדרש התנאים ספר זה עוסק בעיקר במכילתא דרי ישמעאל לספר שמות. הופעתו בשפה העברית, למעלה משני עשורים לאחר שראה אור בשפה האנגלית, מחזירה תורה לאכסניה שלה, ללשון שבה נכתבו גופי תורת המכילתא. עובדה זו הייתה אמורה לקבל ביטוי כבר בשמו האנגלי של הספר, אך הדבר נמנע משיקולי עריכה והפצה בקרב קהל הקוראים שאינו דובר את לשון המדרש. עתה כאשר מוגש הספר בלשונם של חכמים חוזרת גם כותרתו לכבודה הראשון, ומדברת אל הקורא העברי בעד עצמה. הביטוי "קריאת מדרש" כפי שהוא מופיע בכותרתו האנגלית של הספר *Intertextuality and the Reading of Midrash* הוא רב משמעי: עיקר כוונתו היא לבחון את הדרכים שהמדרש קורא את הטקסט המקראי, אך הוא גם מציע דרך חדשה לקרוא את המדרש עצמו, בשונה מן הדרך שבה מקובל היה לקראו בעבר. שתי הדרכים הללו הולכות יד ביד. הופעת הספר בשנית היא הזדמנות ראויה להציג, ואף לבחון מחדש בקצרה את מטרותיו בעת כתיבתו, כפי שהן נראות לי כיום ממרחק של זמן. ברצוני לשוב ולהבהיר את הזיקות שבין הטענות המתודולוגיות והתאורטיות המופיעות בספר לבין קריאת המדרש.

טענת המוצא של הספר היא שיש לראות במדרשי המכילתא, מדרש התנאים שבו אני דן, קריאה פרשנית תמימה של בעלי המדרש את המקרא, המקור היסודי והישיר של תפיסותיהם הדתיות והתנהגותם הדתית, ולא מבדה פרשני ספרותי. על מנת להבין את אופייה הפרשני של המכילתא בדרך זו, השתמשתי בכלים תיאורטיים עכשוויים כמפתחות. יש להדגיש

כבר עתה כי אין לטעות בין השימוש הזה בתאוריות פרשניות לבין ראיית המדרש עצמו תאוריה ספרותית, כפי שהיו מי שטענו בעבר.

טענתי בספר זה היא כי הקריאה המדרשית הרווחת בחלקים האגדיים של מדרש התנאים ובייחוד במכילתא דומה לתהליכי הקריאה המקובלים בקריאה יומיומית של טקסטים נרטיביים מורכבים. טקסטים שכאלה הם רוויי פערים מעצם טיבם. יש בהם סתירות, חסכים ולעתים גם עודפי מידע שיוצרים פערים בבואנו להבין את אשר אירע. כדי לשוות משמעות לטקסט שכזה על כל קורא לעשות שימוש בחומר אינטרטקסטואלי במובנו הרחב, הכולל את המאגר הלשוני וצורות הסיפור הקיימות בתרבות באופן סינכרוני. ספר זה טוען שיתרונו של המדרש הוא בכך שהוא חושף את התחבולה לא מתוך תחכום יתר אלא כמעט מתוך נאיביות, מתוך תמימות מלומדת, שהיא מן המאפיינים מצודדי הלב של ספרות חז"ל בכללותה.

האינטרטקסט מובא במדרש כציטוט מפורש מחלקים אחרים של הכתובים ושל נרטיבים בעלי תצורות אידאולוגיות, כמו משלים, וזאת כדי להרכיב מתוכם נרטיבים חדשים בעלי משמעויות מורחבות. טענתי הייתה ונותרה שהתהליכים שיושמו במכילתא דומים לאלו המיושמים בתהליכים יומיומיים של פרשנות הנרטיב המורכב, ואף תורמים להבנת העובדה שקוראים שונים עשויים לגלות פנים שונות באותו הנרטיב, בהנחה שפרשנות מתפתחת דרך השימוש באינטרטקסט. מכאן שמו האנגלי של הספר שהיה לכותרת המשנה של הספר שלפנינו.

בספר שני שערים. השער הראשון הוא תרגום הספר האנגלי כסדרו. התרגום מהווה מסירה אמינה של הספר שיצא לאור בהוצאת אוניברסיטת אינדיאנה בשנת 1990 ולהוציא תרגומי עריכה קלים לא שונה בו דבר. לגוף הספר המקורי נוספו במהדורה העברית שני פרקים חדשים בחקר המדרש העומדים לעצמם – "השער החדש". פרקים אלה באים להציע פתרון חלקי לתיאור הלא-מספיק שהובא ב"שער הישן" – במהדורה האנגלית של הספר – של הפרשנות הנוצרית בת זמנה של המכילתא ויחסה למדרש, נושאים שמאז חתימת הספר תפסו מקום חשוב במחקרי.

הגיעה השעה אפוא לברך על המוגמר. "על המוגמר", ממש, כפשוטו, להודות לעושים במלאכת הבאת הספר העברי לידי גמר חתימתו. בראש ובראשונה אני רוצה להודות לאלחנן ריינר, עורך סדרת עלמא ובכלל זאת גם עורך ספר זה שיזם את הוצאת הספר בעברית וטרח בכל שלבי הבאתו לדפוס עד להשלמתו.

תודה מיוחדת אני חב לשני מתרגמי הספר, על שני חלקיו. בראש ובראשנה אני חב תודה למתרגם הספר דוד לוביש, שעשה את מלאכתו מלאכת מחשבת, טרח למצוא את המונחים המתאימים מתורת הספרות לצורך התרגום, וחלקם כאלה שלא התקיימו עדיין בעברית בזמן התרגום ואשר חכמתו ולמדנותו ניכרים בכל דפי המהדורה העברית. למרבה הצער לא זכה דוד לוביש לראות את פירות מלאכתו יוצאים לאור. יהיו שפתיו מדובבות בקבר ויהי זכרו ברוך. תודה מיוחדת לרותי בר אילן, שתיבדל לחיים ארוכים, שתרגמה אף היא בכישרון רב, בחכמה, בדעת ובמסירות רבה את ה"שער החדש", שני הפרקים החדשים שנוספו לספר. גבי בר אילן ראויה לתודה גם על תרומתה רבת הערך לעריכתו הסופית של הספר. יעמוד על הברכה גם אבינועם נאה, שטרח על השלמת הכנת כתב היד לדפוס.

אחרון חביב אני חייב תודה לישי רוזן-צבי, חבר קרוב, על מאמרו המלומד והנדיב החותם את הספר אך משמש לו הקדמה, ומגדיר היטב את מקומו הן בתוך מחקרי שלי הן במחקר התלמוד בכלל.

אסיים בתודה לשני המוסדות שחברו יחד כדי להוציא את הספר לאור: למכללה העברית עלמא בתל אביב, שיזמה את הופעת הספר ואשר במסגרתה נעשתה עבודת ההכנה העיקרית שלו לדפוס, ולרות קלדרון העומדת בראשה; ולמכון שלום הרטמן בירושלים שבנדיבות רבה לקח על עצמו את מלאכת הוצאתו של הספר לאור ושבמסגרתו גם הושלמה מלאכת הבאתו לדפוס. תודה לדניאל הרטמן העומד בראשו ולדרור ינון, עורך סדרת "יהדות". אני חייב תודה עמוקה גם לקתדרה ע"ש הרמן וסופיה טאובמן העומדת מאחורי מחקרי זה שני עשורים ואשר מימנה חלק נכבד מהוצאות התרגום של ספר זה.

אני תפילה כי מהדורתו העברית של הספר תרחיב הרבה את מעגל קוראיו ולומדיו, וכי אלה גם אלה, יסתרו עתה בחכמה את אשר בניתי, שכך היא דרכה של תורה.

פרופ' דניאל בויערין

ראש הקתדרה לתלמוד על שם טאובמן

אוניברסיטת קליפורניה בברקלי



פתח דבר

ספר מעין זה אמור לפתוח בהגדרה של נושא הדיון העומד במרכזו – והוא, במקרה שלפנינו, המדרש. דא עקא, הפעם אין זה בגדר האפשר, משום שהגדרת המדרש היא-היא העניין העומד על הפרק. במאמר בשם 'הגדרת המדרש', שפורסם לאחרונה, פירט גרי פורטון את הגישות השונות לנושא זה, החל ברייט, הרואה במדרש סוגה ספרותית, וכלה בלה-דאו (Le Déaut), המגדירו כ'עמדה'.¹ מאמרו של פורטון אינו מציע תשובה מספקת יותר לשאלת הגדרתו של המדרש בהשוואה למכלול הגישות הסותרות שנסקרו בו. כפי שציין קוגל, 'הואיל וכבר התברר שמחקרים אלה לא הגדירו את המדרש בפרוטרוט, אין טעם לנסות שוב שלא להגדירו'.²

את מושא החקירה ניתן, עם זאת, לתחום גם מבלי להגדירו: המדרש הוא סוג של פרשנות מקראית המצויה באותם פירושים יהודיים למקרא המכונים כפי היהודים 'מדרש'. אלה הם פירושים קלאסיים למקרא שחיברו חז"ל בשלהי העת העתיקה, בערך עד סוף המאה השביעית לסה"נ.³ הפרשנויות בחיבורים אלה רבות ומגוונות בטבען, אך כולן שונות פחות או יותר מהפירוש הנהוג במסורות האירופיות, במובן זה שאין הן כרוכות בצירוף המיוחד של המסמן עם קבוצה מסוימת של מסומנים. אולי דווקא מאפיין זה הוא שעורר לאחרונה כמה חוקרי ספרות למצוא עניין רב במדרש. אך מעבר למכנה משותף זה, החיבורים הידועים כמדרשים נבדלים זה מזה מבחינות רבות. לאחר שנתווה בדקדקנות את קווי הדמיון והשוני

1 פורטון, להגדר מדרש, עמ' 59-60.

2 קוגל, מבואות למדרש, עמ' 91.

3 המדרש שהתפתח לאחר מכן הוא דברי-מה שונה לחלוטין, בהיותו דרשות פשוטו כמשמעו, ולא פירוש למקרא על דרך הדרש.

שבין סוגי הפרשנות המצויים במדרשים השונים ובין דרכי פירוש אחרות של טקסטים, נוכל לשאול ביתר חדות כיצד יש להגדיר את המדרש והאם אפשר למוצאו גם בסוגים אחרים של טקסט שאינם מכוונים 'מדרש'.

ספר זה בוחן בפירוט-מה נתח מסוים ממדרש מסוים. את הטענות שאני מעלה כאן לגבי טיבו של המדרש יש להבין כניסוח מקוצר של טענות לגבי סוג המדרש המצוי בטקסט מסוים זה, ואולי גם בטקסטים אחרים מאותה תקופה ומאותו מקום. המדרש המדובר הוא המכילתא. מדרש זה הוא הקדום ביותר על ספר שמות, והוא לוקט ברובו מחומרים מתקופת התנאים, חכמי המשנה, שהשתרעה בין המאה הראשונה למאה השלישית לסה"נ.⁴ הקטעים שאבחנו כאן עוסקים בנדודיהם של בני ישראל מיציאת מצרים ועד בואם למדבר סיני, ומשמישים כפירוש לפרקים יג-יח בשמות. בכוונתי לנסח תאוריה של טקסט זה שתסביר את מהלכיו ההרמנויטיים כהרמנויטיקה, כלומר מבלי לצמצמם לבחינות אחרות של השיח. עיינתי בטקסט זה מתוך הבנה מוקדמת ששיח המדרש הוא פרשנות ושאלתי את עצמי: 'מה יש בו בטקסט המקראי שהניע דווקא פירוש זה של הפסוק? האם יש ביכולתי להסביר את הטקסט באופן שפירוש זה אכן יתקבל על הדעת בתור פרשנות של אותו פסוק?' המפתח לחקירה זו הוא תחום התאוריה הספרותית ושאלותיו: מה פירוש הדבר לפרש טקסט? האם קיימת בטקסטים משמעות קבועה? אם כן הדבר, כיצד מגלים אותה? ואם לא כן, מה אפוא יש בהם? העובדה ששאלות כאלה נשאלות בתחום הספרות מעלה את האפשרות שסוגים אחרים של פרשנות, סוגים שאינם מוכרים לנו, עשויים להאיר את עינינו כיצד לקרוא ולפרש. חוקרי ספרות המשוכנעים שאנו יודעים בדיוק מה הם טקסטים ומה הן השיטות הנאותות שיש לנקוט כדי להגיע לפשרם לא ימצאו צורך במחקר אוהד של המדרש כמודל פרשני. לכל היותר הם יודו בתוכנו המוסרי והרוחני, אף שיטענו שזו אינה פרקטיקת קריאה תקפה.⁵

היות שאחת ההנחות שביסוד ספר זה היא שכל שיח פרשני כפוף לעמדה היסטורית או אידיאולוגית, ברצוני לפתוח במיקום עמדתו של ספרי בנוף

4 וכולדר, תיארוך המכילתא דר"י, טוען שמדרש זה הוא חיבור פסבדואפיגרפי מאוחר. השקפתו הופרכה בפסקנות ובהחלטיות על ידי כהנא, מכילתא דר"י, עמ' 515-520. למעשה, ייתכן שהמכילתא היא הטקסט המדרשי הקדום ביותר, אף שעריכתה הסופית מאוחרת במעט מכמה מדרשים מוקדמים אחרים.

5 מכל מקום, וראי שאין המדרש 'התהליך שבאמצעותו המחבר מתקן או משנה לחלוטין פרטים של סיפור מוקדם יותר כדי להתאים את הכתוב לצמיחתה של דוקטרינה אתית', כפי שמציין מק'קונל, מקרא ונרטיב, עמ' 10-11.

המחקרי. אני עצמי אינטלקטואל יהודי בעל השכלה מערבית החי במאה העשרים. פירוש הדבר שאני נמצא בין שתי תרבויות. מצד אחד, אני מאמין בשיח של היהדות האורתודוקסית ונוח לי אתו.⁶ אני חוקר את התלמוד והמדרש כחלק מחיי הדתיים ומוצא טקסטים אלה מתקבלים היטב על הדעת בהקשר של האמונה היהודית. הם מגלמים ומקנים ערכים שברובם מקובלים עליי. מצד שני, חלק אחר בתוכי תוהה על טקסטים אלה – על המדרש יותר מאשר על התלמוד. את החלק הזה אפשר להגדיר כקוטב האפלטוני, האריסטוטלי, או אולי הלוגוצנטרי, של הדיאלוג הפנימי שלי. הקריאה במדרש מעוררת בי שאלות התובעות ממני מענה.⁷ כיצד אפשרי הדבר לפרש את המקרא במגוון כה רחב של משמעויות? מדוע משמעויות אלה נראות לא אחת כרחוקות מרחק רב מה'פשוט' – מהמובן ה'פשוט' או ה'מילולי' של הכתוב?⁸ העלאתן של שאלות אלה אינה בכחינת הצגה רטורית גרידא. בראש ובראשונה, המאמץ להגיע לכלל הבנה מופנה כלפי עצמי. ברצוני למצוא דרך לקרוא את המדרש באופן שיהיה לו פשר בעיניי כאיש התרבות המערבית. במונחי של האנס פריי המנוח, אני אתנוגרף ומאנשי התרבות המקומית כאחת:

במסגרת פרשנית תרבותית-לשונית ותוך-טקסטואלית, ה'משמעות' היא מיומנות המאפשרת לאתנוגרף וליליד המקום להיפגש זה עם זה מתוך כבוד הדדי; אם מדובר באותו אדם עצמו, זהו הגשר שעליו לעבור מחוץ אל חוף הלוח ושוב; אם מדובר בילידים משבטים שונים, זהו המכנה המשותף שנוצר כאשר הם לומדים האחד את לשונו של רעהו, ולא התנאי המוקדם לתהליך זה.⁹

לגבי דידי, הגשר הוא התאוריה הספרותית. זו אינה מתמקדת כיום ביופי אלא במשמעות. במובן מסוים, תאוריה ספרותית היא השיח שבאמצעותו מלבנים סוגיות יסוד שלפנים היו חלק מהתאולוגיה ומענפים אחרים של הפילוסופיה: לשון, הסובייקט, עצם ההגדרה וההבנה של האנושות. מבחינתי אפוא התאוריה הספרותית תופסת מקום השקול אולי למקום

6 'כאנתרופולוג אני יכול שלא להעיר על כך שהביטוי "מאמין ב" אינו מספיק הוגן לשימוש כאן; הוא מסווה יותר ממה שהוא חושף, ומה שהוא מסווה רלוונטי ביותר' (יונתן בויאריץ).

7 אינני כלל וכלל הראשון שמתפל בשאלות הללו במונחים אלה. לדיון היסטורי בעניין זה ראו להלן בפרק א.

8 אני מציג מונחים אלה במירכאות משום שתוקפם הוא העומד כאן לדיון.

9 פריי, קריאה מקראית, עמ' 73.

שתפסה הפילוסופיה הסכולסטית עבור מפרש המקרא והמדרש בימי הביניים. התאוריה הספרותית בת זמננו פותחת אפשרויות להבנה מחדש של המדרש. באופן גולמי – בקווים כלליים מאוד – הייתי אומר שההקשר העיוני של מאמר זה הוא מפעלו הפילוסופי של ז'אק דרידה.¹⁰ נוסף על תרומותיו האחרות, הראה דרידה שתפיסת החד-קוליות והשקיפות של המשמעות, של כוונת הדברים, אינה אלא אפשרות פילוסופית – אמנם אפשרות בעייתית למדי – ואין היא בגדר הכרח לוגי. הייתי אומר שהטלת ספק זו בהבנה האפלטונית-אריסטוטלית (ובגלגולה בתקופת הנאורות) מאפשרת מרחב לקריאה אוהדת יותר של המדרש, הרואה בו אקט פרשני, משום שהיא מעמידה בסימן שאלה את כל מעשי הפרשנות באשר הם. משעה שאיננו מניחים עוד שהטקסט מצריך פרשנות נכונה אחת ויחידה, ככל שיקשה עלינו להגיע אליה ולהוכיח את נכונותה הבלעדית, נוכל להתחיל לענות על השאלות שהעליתי בפסקה הקודמת. עם זאת, אין מדובר בדקונסטרוקציה. מסגרת ההתייחסות היא סמיוטית וסטרוקטורלית, וכך גם המונחים שאני נוקט. אינני מדבר כאן על 'עקבות' ו'השהיה' (différance) אלא על 'מסמנים' שמהם משתמעים (ולו גם על דרך הכחשה) 'מסומנים'. הקורא ייווכח, מקווה אני, שהניגוד בין מסמנים למסומנים אכן נבדק בכל נקודה בחיבור זה, אפילו כשאני נתלה במונחים אלה. שכן אין בכוונתי להיפטר כליל מהסימן אלא להטות את הבנתנו באשר למבנהו לאור דבריו של דרידה, כך שתתקבל סמילוגיה שהיא אתנוצנטרית פחות.

ועוד בעניין התאוריה: קריאתי במדרש אינה מונחית על ידי שום תאוריה ספציפית של לשון או פרשנות. היא מבוססת על אקלים כללי של חקירת הלשון והפרשנות. כפי שציין וולפגנג איזר, 'הפרשנות כיום מתחילה לגלות את ההיסטוריה של עצמה – לא רק את המגבלות של הנורמות שלה לאורך זמן אלא גם את הגורמים שלא יכלו לצאת לאור כל עוד הנורמות המסורתיות שלטו בכיפה'.¹¹ השימוש שאני עושה במינוח ובמושגים עלול להיראות אקלקטי בעיני הקוראים. גישה זו נובעת מעצם טבעו של מפעלי. השאלה שאני מציב איננה זו: בהנחה שאנו יודעים קריאה מהי, מדוע זה סוטה ממנה המדרש? אלא זו: כיוון שאנו רואים כיצד המדרש קורא את הכתוב, מה הם המושגים העיוניים שמן הראוי להשתמש בהם כדי להבין את דרך פעולתו של המדרש? לשון אחר:

10 אני חב תודה לז'אק דרידה על שעודד אותי במפעלי זה ועל שעיין בגרסה מוקדמת מאד של חלק מחיבור זה והעיר עליה. דרידה התגלה כמורה נדיב בצורה יוצאת מן הכלל.

11 איזר, קריאה אסתטית, עמ' 19.

מבלי לייחס לחז"ל תאוריה כלשהי, אני מנסה בכל זאת לקבוע את סוג התאוריה שמאפשר להם לנקוט את המהלכים הפרשניים שהם עושים בתום לב. בהתאם לכך, כאשר מצאתי, תוך כדי עיון בתאוריה ספרותית, מושג שעשוי לסייע בהבנת מבנה של קריאה מדרשית, התאמתי אותו לשיטתי התאורטית. אין פירוש הדבר ששלפתי באקראי ערב-רב של פריטים מתוך אמתחת קסמים. ראשית, כל המושגים והמונחים שאני משתמש בהם נראים לי סבירים ברמה אפיסטמולוגית מסוימת, וזאת מלבד היותם לי לעזר בהבנת המדרש. שנית, בעוד אותם מונחים ומושגים הם אקלקטיים במקורם, עיצבתי אותם לכדי שיטה משלי בעלת עקיבות פנימית. כך, שילבתי את תיאוריו של איזור על פערים טקסטואליים עם דבריו של ריפטר (Riffaterre) על 'אי־דקדוקיות'.¹² אף שאני חולק על ריפטר בנוגע לכמה עיקרים, מעולם לא היה בכך כדי למנוע ממני ללמוד רבות מעבודתו ולאמצה בדרכים אחרות.

לחיבור זה נודעת משמעות נוספת עבורי, הקשורה קשר אמיץ בקודמתה. ההכרה במדרש כמלאכת פרשנות, ולמעלה מזה כמודל לפרשנות, פירושה גם השמעה מחדש של השיח היהודי בתוככי השיח של המערב. המונח הליברלי 'יהודי-נוצרי' (Judaeo-Christian) מסווה את השתקתו של מה שהינו יהודי במובהק. הוא מבליע את ה'יהודי' ומצביע על ה'נוצרי', ומשום שאין בו הודאה בכך – הוא מעצים את הדחקתו של השיח היהודי.¹³ דומה הדבר כאילו האידאולוגיה הנוצרית הקלאסית – שלפיה היהדות חדלה להתקיים עם בואו של ישו ונגזר על היהודים להיות לאנכרוניזם עקב סירובם לקבל את האמת – נוצקה בימינו מחדש במינוח חילוני, אנתרופולוגי. הכתיבה העיונית על הספרות, המחפשת הבנה מעודנת יותר של הקריאה, הכירה לאחרונה בייחודיותו של המדרש ואפילו הכניסה אותו לקנון של התאוריה הספרותית. לאחד כמוני, שהקדיש את חייו למחקר המדרש והתלמוד, יש בכך משום עידוד עמוק, שכן פירושו של דבר שהבשורה שבפי מופנית לא רק כלפי חוקרים יהודים או כלפי חוקרי היהדות אלא גם אחרים יגלו בה עניין, ואראה ברכה בעמלי מעבר לחוג צר של מומחים.

12 ריפטר טוען שהטקסט שולט בקריאה בו ומכתיב אותה, לרבות מילוי פערים בצורה אפקטיבית ובאופן כלבדי, ואילו איזור מניח מקום למימושים שונים של הטקסט. השוו איזור (לעיל, הערה 11), עמ' 24, 37-38, עם למשל ריפטר, הלא מודע, עמ' 372.

13 מסתמנת אנלוגיה חשובה, שיש לרדת לעומקה, בין הדרכים שבהן דחקו לשוליים את השיח היהודי ואת שיח הנשים. שם התואר 'יהודי-נוצרי' חוזר בדרכים משמעותיות על סוג ההדחקה המובלע בשם העצם 'אדם'.

קורא אוהד, אחד מאלה שעיינו בכתב היד של ספר זה, העיר שהספר נקרא כחגיגה של המדרש, ודומני שיש לא מעט מן הצדק בדבריו. הוא ביקש ממני שאעסוק גם במה שהלך לאיבוד במדרש, אך לפי שעה אין ביכולתי לעשות כן. אני תקווה שקריאותי במדרש אינן מגמתיות או אפולוגטיות, ככל שהן מעוגנות בעמדה מחויבת. אמנם כשהתחלתי במחקר זה הייתי נחוש בדעתי להבין ולקרוא את המדרש באופן העשיר ביותר, והרחוק ביותר מרדוקציה, ככל שיעלה בידי, אך לא הייתי מחויב לסוג אחד בלבד של תוצאה. ברי לי כי דברים רבים בטקסטים אלה נעלמו מעיני וכי עיוני במדרש הושפעו גם מהנחות רבות שהנחתי מראש. אף על פי כן אני מקווה שראיתי בטקסטים אלה דבר-מה שמעשיר את התקבלותם בקנון של פרשנות היצירה הספרותית. המאמץ לתקשר כרוך תמיד באובדן כלשהו; כל השוואה לספרויות אחרות היא רדוקציה של המיסתורין והזרות הצפונים בספרות הנדונה. לפיכך ברצוני להכריז במפורש שהמדרש אכן שונה בתכלית, בדרך כלשהי, מכל יצירה אחרת. כל גילוי הוא גם הסתר. כל הבנה היא גם אובדן של הבנה. אך גרוע מכך הוא ויתור מלכתחילה על הניסיון לגשר על הפער. פרנק קרמוד היטיב לבטא זאת בדבריו:

שכן אף אם אתה [הפרשן] סבור שמטרתך לחזור ולהעלות את כוונת־הדברים המקורית, או לזנק בפזיזות לטקסט הנפרש לפניך כרשת בוגדנית ולא כרצף ממושך ושיטתי, תוכל להיות סמוך ובטוח שסופך להתאכזב. לא פעם חשבו, בצדק לדעתי, שגם העולם כך הוא; או שאנו כך ביחס לעולם. אולם יש בידינו דרכים להתנהל בעולם, ויש בידינו דרכים לפרש טקסטים פתלתולים, שקשה לעקוב אחריהם. תנאים מסוימים מקלים על המשימה: אנו משלימים פחות או יותר עם מרותם של מוסדות, אנו מאושרים פחות או יותר מכך שיש לנו טעם נרכש להגשמת מאויים וממצב עניינים שבו כל הדברים אחוזים זה בזה, ואנו מקבלים את העובדה שפרשנויותינו האישיות מצליחות אך לסירוגין – אלא אם כן אנו אומללים משום שהשלמתנו עם החוק פירושה קבלת אי־האמת והיינו מעדיפים התנגדות לו ואומללות הכרוכה בבידוד גמור. בכל מקרה, תחושה של מסתורין שונה היא מהיכולת לפרש אותה והנחמה הגדולה ביותר היא שללא פרשנות לא יהיה בכלל מסתורין. מה שאל לנו לחפש הוא הצלחה פומבית ניכרת לעין. אין דומה ראייה, ואפילו הבחנה דקה, או שמיעה, ואפילו הבנה של ממש, לפירוש או אפילו לפילוס דרך. נאים הם מאווייהם של הפרשנים משום שבלעדיהם הייתה נוצרת הצהרה שבשתיקה כי

העולם והטקסט בלתי-אפשריים המה; ייתכן שאמנם כך הם, אך אנו שומה עלינו לחיות כאילו ההפך הוא הנכון.¹⁴

אין מילים בפני להביע ביתר בהירות או פשטות את היופי ואת האמת הגלומים ב'אני מאמין' הפרשני של קרמור. בהרמנויטיקה היהודית דחקו את רגליו של המדרש, ובמערכ דחקו אותו לשוליים. המסורת האלגורית-האריסטוטלית של היהדות, המוצאת את מלוא ייצוגה ברמב"ם, התנכרה להשקפת הלשון שמונחת ביסוד המדרש, ומסורת זו זכתה להגמוניה בתרבות היהודית השלטת. מטעם זה אינני משתכנע מהמאמצים שנעשו למשל על ידי סוזן הנדלמן¹⁵ או יוסף פאור¹⁶ לדבר על דרך יהודית ייחודית להבנת הלשון או הטקסטים. המחשבה היהודית והפרקטיקה הפרשנית במשך למעלה מאלף שנה נצמדה למסורת הלוגוצנטרית, והמדרש לא זכה להוקרה לא מבית ולא מחוץ. יתר על כן, אף שהקבלה דומה מבחינות אחדות למדרש, מבחינת אופן הבנת הלשון היא שונה ממנו במובהק. ראיפיקציה של דרכי חשיבה 'יהודית' מסווה את הכושר הביקורתי ה'פרימיטיבי' (בניגוד ל'מתורבת') של דרך המדרש. במחקרים עתידיים חשוב יהיה לעסוק בדרכים שבהן הוצפן המדרש בהגות היהודית-נוצרית-מוסלמית ולחשוף בחובה את האפיקים התת-קרקעיים שבתוכם המשיך המדרש להתקיים.

14 קרמור, סודיות, עמ' 126.

15 הנדלמן, רוצחי משה.

16 פאור, יונים זהובות.



פרק א

לקראת תאוריה חדשה של המדרש

קריאה ב'דרכי האגדה' של היינמן

ספרו של יצחק היינמן, 'דרכי האגדה'¹, מציע קריאה רבת עוצמה של מדרש האגדה, הנשענת על תאוריה מתוחכמת של ספרות ושל היסטוריה.² כפי שכבר נאמר לא פעם בספרות המחקר, ספר זה הוא למעשה ניסיון יחיד במינו לבנות תיאור תאורטי של המדרש בקנה מידה מלא. לפיכך שומה על כל תפיסה חדשה של המדרש להישען עליו. היינמן פותח בדיון על תורת מדרש האגדה של הרמב"ם. דומה שלא נגזים אם נטען שבתולדות הספרות היהודית ובתורתה הרמב"ם תופס מקום מרכזי, המקביל למקומו של אריסטו בשיח של ספרות אירופה. עיוניו של הרמב"ם בטיבם של המקרא והמדרש הם ה'פואטיקה' של היהדות. אי לכך היינמן פותח בציטוט מתוך מורה נבוכים, שכן, לדבריו, יש לראות את דברי הרמב"ם 'כבנין-אב לכל היכוחים [על שאלת מדרש האגדה] (עמ' 2).³ בציטוט שמביא היינמן הרמב"ם מנסה לתאר סוגה זו של המדרש, ומצביע על שיטת המדרשים

שדרכם ידוע למי שהבין דרכיהם, וזה שהם אצלם כדמות מליצת השיר, לא שהדבר ההוא הוא ענין הפסוק ההוא, ונחלקו בני אדם בדרשות לשני

1 היינמן, אגדה.

2 השוה הערותיה של סוזן הנדלמן (הנדלמן, רוצחי משה), שאיננה מזכירה את חיבורו הגדול של היינמן שם, אלא כדי לטעון ש'איננו דן בסוגיות הפילוסופיות של המשמעות' (שם, עמ' 234, הערה 1). ברם, כבר הצביע דוד שטרן (מדרש וביקורת ספרות, עמ' 197) בביקורתו על ספרה (וראו גם מאמרו ביקורת ספרות, עמ' 96-97) על כך שזה בדיוק עניינו של היינמן בספרו, דהיינו הבנת האגדה במונחי תאוריה מנוסחת היטב של משמעות ספרותית. גם אם היסודות הפילוסופיים של השקפתו אינם לרוחנו מנקודת ראותנו העכשווית, אל לנו להתעלם ממנה.

3 כל ההפניות בפרק זה לספרו של היינמן 'דרכי האגדה' מופיעות בסוגריים בגוף הדברים.

חלקים, החלק האחד, ידמה שהם אמרו על צד באור ענין הפסוק ההוא, והחלק השני, הוא מבזה אותם ויחשבה לשחוק אחר שהוא מבואר נגלה שאין זה ענין הפסוק, והחלק הראשון נלחם ונתגבר לאמת דרשות לפי מחשבתו ולשמרם ויחשוב שהם ענין הפסוק, ושמשפט הדרשות כמשפט הדינין המקובלים, ולא הבינה אחת משתי הכתות שהם על צד מליצת השיר אשר לא יספק ענינם על בעל שכל, והתפרסם הדרך ההוא בזמן ההוא, והיו עושים אותה הכל כמה שיעשו המשוררים מזמרי השיר.⁴

בהמשך לקטע הזה הרמב"ם מדבר על אחד המדרשים ומכנה אותו 'מליצת שיר נאה מאד, הזהיר בה על מדה טובה'. אליבא דרמב"ם, כדי להבין את האגדה, שומה עלינו תחילה למצוא הגדרה נאותה לסוגה הספרותית שמדובר בה. ואמנם, השאלה הראשונה שעלינו לשאול, אם ברצוננו לומר דבר מה על המדרש, היא שאלת הסוגה. איזה מין שיח לפנינו כאן? מה כוונתו של המדרש? לפרש את הכתובים? לדרוש דרשות? או שמא לספר סיפור בדיוני? משדחה את דברי האומרים שגדרו של המדרש הוא פרשנות, אם טובה ואם גרועה, הרמב"ם טוען שמדובר בשירה, היינו בסיפורת בדיונית (במקרה זה גם דידקטית) כשימוש הרגיל בימי הביניים.

אכן, קריאה מופלאה מציע היינמן למובאה זו מן הרמב"ם, שכן קריאה זו עצמה כמוה כאלגוריה, כעין 'פשר', שבו מקבילה כל אחת משלוש הקטגוריות ('חלקים') של קוראי המדרש על פי הרמב"ם לאחד משלושה זרמים בפרשנות האגדה של 'חכמת ישראל'. וכך, הקטגוריה הראשונה היא ה'סומכת על העובדה כי הדרשות הנוטות מן הפשט לא כולן חסרות ערך מדעי' (עמ' 2). היינמן מזהה קבוצת קוראים זו עם פרשנים כדוגמת מ"ד קאסוטו וּבְנוּ יַעֲקֹב – אני מזכיר כאן רק את הידועים שבהם היום – המצדדים בהבנה המדרשית על פי ההקשר והניתוח הספרותי, או על ידי הוכחה שמדובר בשריד מספרות המזרח הקרוב הקדמון, ולפיכך – בהצגה נאמנה של ה'אינטרטקסט' של המקרא עצמו (כמובן, מונח אחרון זה הוא שלי). נוסף על כך, היינמן כולל בקבוצה זו את כל מי שרואה במדרש תגובה לקושי פרשני של ממש בכתובים. הקטגוריה השנייה על פי הרמב"ם, 'האומרת כי הדרשות התכוונו למצוא את האמת, אבל החטיאו את מטרתן', מיוצגת ב'פשר' של היינמן דווקא על ידי אברהם גייגר הצעיר, שכתב שחז"ל הראו 'חוש אכסגטי [פרשני] לקוי לחלוטין' (höchst getrübtter exegetischer Sinn).⁵ ואילו הקטגוריה

4 רמב"ם מורה נבוכים, חלק ג, פרק מג.

5 גייגר, פשט ודרש, כמובא אצל היינמן, אגדה, עמ' 2 (בסמוך להערה 26).

השלישית – זו של הרמב"ם עצמו – מקוימת ב'חכמת ישראל' בדמותו של ר' נחמן קרוכמל (רנ"ק); ואכן נראה שמחבר זה כבר זיהה עצמו ככזה, כעדות השנונה העולה מכותרת חיבורו הגדול, 'מורה נבוכי הזמן'.
 כנגד כל אחד משלושת סוגי הקוראים היינמן משיב בטיעונים המפריכים, על פי הבנתו, את גישתם. כנגד נציגי האסכולה האורתודוקסית הוא טוען שמרוב עצים אינם רואים את היער.⁶ אף שלעתים עשויים אנו להשתמש בפרשנותם לאגדה כדי להתמודד עם קושי בהבנת הכתובים, או כהד לתורת הקדמונים, הרי במקרים רבים נמנע הדבר לחלוטין. יתר על כן, היינמן כותב, חז"ל עצמם הבחינו בין פשט לבין דרש, ולפיכך איננו יכולים לטעון שגם בדרש הייתה כוונתם בסך הכול לתת לקורא פירוש 'אמתי ומדעי' של הטקסט.⁷ כנגד האסכולה הרפורמית היינמן מסתפק בדבריו של ר' יהודה הלוי, המותח ביקורת על הקראים בטענו כי אותם חכמים שהיטיבו לפרש את המשנה בוודאי יכלו לעשות כן בנוגע למקרא; ולפיכך, אם לא נהגו כך, מן הסתם היה זה משום שלא רצו להסתפק בפשט ולא משום שלא יכלו. וכנגד ההשקפה הקונסרבטיבית של רנ"ק היינמן טוען:

אם ההסברות שדחה הרמב"ם קירבו את הדרש שבאגדה יותר מדי אל הפשט, תשובתו הוא [של הרמב"ם] אינה מתחשבת די צרכה בהבדל שבין הדרשות לבין הסיפורים הדמיוניים גרידא. נכון הוא כי הדרש נותן חופש פעולה יותר גדול לאפיו האישי של המפרש מאשר הפשט, והדרש האגדי 'חפשי' יותר מן ההלכי, שאף הרמב"ם התיחס אליו מתוך רצינות [...] אבל לא פעם הביאו הדרשנים ראיות הגיוניות לדבריהם וגם דחו את דרשות חבריהם; גם הויכוחים הרציניים ביותר בין חכמי ישראל ובין המינים והנוצרים התנהלו במתודות הדרש [...] (עמ' 3).

משמעות טיעונו של היינמן היא שעל פי חיצוניותו הטקסטואלית המדרש מוצפן כפרשנות המקרא, ולא בעיקר כשירה או כדרשנות.⁸ התופס אותו

6 כמובן, אין להבין זאת באופן מילולי; בְּנו יעקב היה רב רפורמי.

7 על כך ראו להלן בפרק זה, בסעיף 'לקראת תאוריה חדשה של המדרש'.

8 יפה מגדיר שטרן, מדרש וביקורת ספרות, את הדרוש (homily) דווקא כפרשנות כזאת שאין טעם להתוכח עמה, שכן למעשה אין היא מתיימרת כלל וכלל להיות פרשנות, אלא משמשת כאמצעי רטורי המכוון לכידור ולשכנוע, בלא סמכותו של הטקסט. לפיכך, על פי הגדרה, דיאלקטיקה המוסכת על משמעו של הטקסט רומזת לכך שהטקסט איננו דרשנות, ותהא אשר תהא דעתנו על ערך-האמת בפרשנות המוצעת. ראו גם את מאמרו החשוב של גולדין, חופש ומגבלות, במיוחד עמ' 67 ואילך.

כמשהו אחר טועה, כפי שטועה מי שרואה בהיסטוריוגרפיה העתיקה ספרות בדיונית רק משום שה'עובדות' המתוארות בה אינן מתיישבות עם עדות התעודות.⁹ היינמן מצליח אפוא 'להוכיח' ברטוריקה שלו כי כל אחת מההבנות התאורטיות הקודמות של המדרש מחטיאה את מטרתה. מן הראוי לציין שפרשנותו של היינמן לדברי הרמב"ם מעלה כמה שאלות. ייתכן שטיעונו של הרמב"ם בקטע הנזכר מוגבלים הרבה יותר ממה שהבין היינמן; ואולי נטיב להבינם לאור האמור בכמה וכמה קטעים אחרים במורה הנבוכים. לא זה המקום לנסות ולהגיע לקריאה מלאה יותר של הרמב"ם.¹⁰ ואולם, עד היום מקובל על רבים לראות באגדה כעין פלפלות נאה או סיפור דרשני, ואין זה משנה אם דעה זו מייצגת או אינה מייצגת נאמנה את עמדתו של הרמב"ם. אביא למשל קטע מדברים שכתב יוסף היינמן, חוקר רב השפעה של המדרש בדור האחרון:

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, השימוש הרב במשלים וכיוצא באלו דרכי-המחשה ואמצעים ספרותיים השווים לכל נפש.¹¹

תפיסה זו של האגדה אמנם משמשת מסד למחקרים רבים במחשבת חז"ל, התופסים את דברי המדרש כאמירות תאולוגיות, או לפחות אידאולוגיות, וכך שוללים את אופיו הפרשני, אם גם אינם אומרים כך במפורש.¹² אם נטעם מעט ממחקריו הפרשניים של יוסף היינמן על המכילתא, נראה כיצד, בשל סברה מוקדמת המיוסדת על הבנת התהליך המדרשי

9 נקודה זו זכתה לניסוח אלגנטי ונמרץ בנוגע למקרא, אצל שטרנברג, הפואטיקה של הנרטיב המקראי, עמ' 24-25.

10 בהרצאה שנשא לאחרונה טען יוסף שטרן כי הרמב"ם קובע, למעשה, כי המדרשים הם אלגוריות פילוסופיות וכי גם כוונתו כאן נמסרת בלבוש אלגורי.

11 היינמן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 12. מובאה זו אינה מייצגת את מלוא השקפתו של היינמן על האגדה, שהיא למעשה מורכבת יותר ממה שנראה כאן.

12 אולי החיבור הקלאסי בסוגה זו של מחקרי מדרש הוא אורבך, אמונות ודעות. וראו גם אלבוים, פרשת עמלק. השוו גם עם שיטות הפרשנות של צ'רנסו שיידונו להלן, פרק ד.

מבחוץ, סטה מקריאת הטקסט עצמו. היינימן פותח את הדיון בהתקפה על דרוקציה היסטורית שטחית של המדרש בידי אחד מקודמיו:

פרשנות האגדה, ובייחוד חשיפת משמעותה האקטואלית על רקע נסיבות הזמן שבו נוצרה, בעייה סבוכה היא ואין לה פיתרון קל וחלק. שכן אין להימנע ממידה רבה של ניחוש, שעה שאנו מחפשים בדרשותיהם של חז"ל לכתובים ובסיפוריהם הבאים להרחיב את דברי המקרא עצמו הבעת דיעות ונקיטת עמדה כלפי בעיות זמנם-הם. אמנם לית מאן דפליג שהיו להם לבעלי-האגדה מגמות וכוונות אקטואליות בהרבה מדבריהם. אולם, כיוון שמגמות אלו לא נאמרו במפורש אלא לבשו לבוש של סיפורים מקראיים ונרמזו בין השיטין בלבד, אין לדעת בוודאות אם אכן קיימות הן באגדה זו או זו. ואם תמצוי לומר, כי זרותה של האגדה – ריחוקה מהנאמר בכתוב עצמו וניסיונותיה לתאר את מאורעות התנ"ך ואת דמויותיו תיאורים בלתי-צפויים ושרירותיים לכאורה, שאין להם אחיזה בכתוב – כי הם-הם המעידים עליה בדרך-כלל שיש דברים בגו, הרי עדיין רחוקים אנו מזיהויין של אותן הכוונות הנסתרות.¹³

ברם, כאשר היינימן עצמו מגיע לפירוש הטקסט הוא מפר את כללי הזהירות הנאים שבהם פתח את הפרק. שעה שהוא קורא מחלוקת מסוימת במכילתא, בנוגע לנכונותם או אי-נכונותם של בני ישראל להעז ולירד לים סוף תחילה, הוא מייחס את אחד הפירושים המדרשיים לקשיים שבטקסט עצמו, ואילו את הפירוש האחר הוא מייחס למניעים אידאולוגיים.¹⁴ המעיין במדרש מסוים זה יראה כי שני הפרשנים נוקטים אותן טכניקות הרמנויטיות עצמן, והשאלה אם טכניקות אלו נראות לנו אם לאו איננה מעלה ואיננה מורידה. הנקודה החשובה היא שהיינימן עצמו היה מודע לטכניקות ההרמנויטיות האמורות בשני הפירושים ואף הרחיב על כך את הדיבור! מדוע אפוא זיהה גרסה אחת כמענה ל'צורך שעתה' בעוד שהאחרת נובעת מ'צרכים פרשניים' בלבד?

דומה שלא נגזים אם נניח שמאחורי המהלך הפרשני של היינימן במדרש

13 היינימן, אגדות ותולדותיהן, עמ' 75.

14 שם, עמ' 78-84 (ביחס למכילתא דר"י, בשלה – ויהי ה, מהדורת הורוויץ-רבין, עמ' 104, 106 ואילך). כל הציטוטים למכילתא דר"י הם מתוך מהדורת הורוויץ-רבין, אלא אם כן צוין אחרת.

זה מסתתר רקע אידאולוגי מסוים, אף שמן הסתם הוא עצמו לא היה מודע לו. איני מבקש חלילה לפקפק ביושרו המדעי של היינימן, אך יש בידי הסבר אפשרי לשאלה מדוע לא הבחין בסימטריה של שתי קריאות חז"ל ופירשן בצורה לא-סימטרית. קריאת הטקסט המתייחדת במניע אידאולוגי, אליבא דהיינימן, היא התומכת באקטיביזם צבאי מצד בני ישראל כנגד אויביהם, בעוד הקריאה ללא רקע אידאולוגי איננה מביאה לעמדה כזאת. יתר על כן, היינימן מזהה את הקריאה הפרשנית-גרידא עם מסורת קדומה יותר, היא זו של התרגום.¹⁵ הפירוש המדרשי המאוחר יותר מייצג אפוא סטייה מקריאה לא-אידאולוגית זו אל נקיטת עמדה אידאולוגית. הואיל ובעל דעה זו, ר' טרפון, חי בזמן מרד בר-כוכבא, ולפיכך קריאתו משבחת דווקא את מי שמוכנים להילחם ולמות על קידוש השם, הרי מסתבר שיש לבאר את קריאתו ואת עמדתו על רקע פוליטי. וכאן טמון פרדוקס: דווקא רקע זה יש בו כדי להניע את היינימן להעדיף את קריאתו של ר' טרפון, שכן ביהדות המסורתית נתפסות דעותיהם של חז"ל כנורמטיביות, יותר מאשר כפתרונות קדומים של סתומות מקראיות. קשה לי שלא לחשוך שמא באותן שנות בראשית של מדינת ישראל, אווירת התמיכה באקטיביזם מדיני יהודי גרמה לו להיינימן (שלא במודע) לצדד בהשקפה שתמכה לכאורה באקטיביזם כזה במחשבת חז"ל.

דומני שהיינימן מגלה בכירור את כל קלפיו בעניין זה בדיון בקטע אחר במכילתא, כאשר הוא שב וטוען שהמדרש בוודאי מייצג קריאה הנובעת מקשיי הטקסט המקראי ולא תגובה למאורעות הזמן, שכן 'לא יתכן לראות את חכמי הדור ההוא אחראים ליצירת אגדה, שמשמעותה – בשעה המסויימת ובנסיבות המסויימות ההן – יכלה להיות רק הוקעה מוחלטת של מרד בר כוכבא כמעשה התגאות ומרי נגד רצון הקב"ה, מעשה שנענש בצדק בהשמדת כל מי שהיה לו חלק בו. תהא גישתו של הדור ההוא לבר כוכבא אשר תהא, דומה שלא היתה זו גישה של שאט-נפש ושל הסתייגות מוחלטת וצדקנית' (שם, עמ' 140). וכי מדוע לא? אולי משום שלמסקנה כזאת הייתה השלכה על האקטיביזם המדיני-הצבאי של היהודים בזמננו. החרדים, המתנגדים לייסוד מדינת ישראל קודם לבואו של משיח – האם יקראו את המדרש על פי דרכו של היינימן? וכך, בשל תורת המדרש שלו, שבה המדרש איננו עוסק בפרשנות הכתובים אלא מהווה מכשיר להעברת המסר

15 למעשה, אפילו הנחתו של היינימן שמסורת זו קדומה היא ובלתי תלויה במדרש חז"ל איננה עומדת בנקל בפני הביקורת המדעית. הלוא ייתכן שהתרגום מצטט דווקא ממדרש זה עצמו!

האידאולוגי של חז"ל, גם פרשן מדרש רגיש כדוגמתו של יוסף היינמן נלכד בכבלי האידאולוגיה שלו עצמו ולא יכול היה לקרוא את המדרש כראוי. אני חוזר ומדגיש: אינני מתכוון כאן להאשים את יוסף היינמן בחוסר עקיבות, או בהתעלמות מההשפעה האפשרית של השקפת עולמו על קריאתו. רצוני לטעון שהתעלמות כזאת היא רכיב בכל קריאה, תהיה אשר תהיה, ושאינן להשתמש בה ככפרמטר מסווג בתיאור מדרשים. רצוני לדחות את הניגוד בין קריאה חופשית מערכים, העוסקת בפרשנות המקרא לשמה, לבין קריאה שאיננה עוסקת כלל בשאלות פרשניות אלא בצורכי הזמן. ברור אפוא שאינני מכחיש את חשיבותן של סוגיות אידאולוגיות שונות אצל חז"ל, או את השפעתן האפשרית של סוגיות אלו על הכרעותיהם הפרשניות. טענתי היא כי לא ניטיב לקרוא במדרש, לדלות את כל עושרו, אלא אם נבין אותו בראש ובראשונה כקריאה, כפרשנות, הנובעת מפעולת גומלין בין הקוראים – חז"ל – לבין טקסט הטרוגני וקשה, שהיה בעיניהם גם נורמטיבי וגם ממקור אלוהי. המסתכל באגדה מבעד למשקפיים של הבנה פשטנית בדברי הרמב"ם, סופו שיגרע ממעמדה בתרבות היהודית ויהפוך אותה ללבוש וקישוט למחשבת חז"ל ותו לא.

מכל מקום, יצחק היינמן היה סבור שגישתו של הרמב"ם למדרש במובאה הנזכרת עניינה 'חירות השירה' (licentia poetica), ולטענתו גישה כזאת מחטיאה לגמרי את כוונות חז"ל; שכן חז"ל מצדם הציגו את האגדה כפרשנות המקרא. לפיכך היינמן מציע דרך רביעית. אולי ניתן להגדיר דרך זו כצירוף הראשונה והשלישית מקבוצות הסיווג של הרמב"ם, דהיינו שירה המכוונת, עם היותה שירה, לפרש את הטקסט. אחרי הבעת הסכמתו לדברי יחיאל מיכל זק"ש, שתקף את הפילולוגיה משום ש'יותר שהיא מכירה את הדרישות המתודיות, פחות יש בה משום הבנת הענינים', טוען היינמן כי 'האגדה אינה יצירה שיטתית; עד כאן מוצדקת תשובת הרמב"ם. אבל למרות כן – ואולי דווקא מפני כן – יש לראותה כפרי מאמץ רציני ומוצלח למצוא את חקר המקרא ולהעמיד על בוריה את האמת הנעלמה מעיני הרציונליסטים' (עמ' 4). כדי להגשים צירוף זה, עליו למצוא דגם פרשני שאיננו מגביל את עצמו ל'אובייקטיבי' או לפשט הדברים. לשם כך הוא נזקק למגמה בתאוריה הספרותית וההיסטוריוגרפית של דורו (ביתר דיוק, כפי שנראה להלן, לתאוריה ההיסטוריוגרפית של הדור הקודם לדורו). לטענתו, התאוריות העדכניות ביותר של ההיסטוריה קובעות כי ההיסטוריוגרפיה, מעצם טבעה, אינה אלא סובייקטיבית. בדברו על דרישתו של פון ראנקה (Von Ranke) שההיסטוריונים יכתבו 'דברים כהווייתם' היינמן אומר:

אבל לדרישה זו לא הסכימו ההיסטוריונים בני תקופתנו. מקצתם, כגון מומזן, ראו את החקירה 'החפשית מכל הנחות שהן' כמטרה אידיאלית אשר שום חוקר לא השיג ולא יוכל להשיג; מקצתם אפילו כפרו בערכה האידיאלי וצמצמו את כוחה היפה באנליסטיקה [=כתיבת הקורות] הרושמת את העובדות הבודדות [...] בעוד שההיסטוריוגרפיה מבליטה 'את אחדות הענינים ואת קשרם הרוחני', מה שאי אפשר אלא בהתאם אל השקפת המחבר על חייה הפרט וחייה הכלל. לפיכך דימו את ההיסטוריון לא לצלם זה שאינו יוצא אלא ליצור את התנאים לפעולת האור האוביקטיבית, אלא לצייר כלומר לאמן, שטביעת-העיין וחכמת-החיים שלו ניכרות מתוך תמונתו [...]].

דרישת הפעולה הסוביקטיבית של ההיסטוריון נתקיימה בזמן האחרון דווקא באותו שטח המענין אותנו: בתיאור גבורי הרוח. אסכולת סטפן גיאורגה (George) העמידה במקום חקירות מפורטות וצירופן את ה'אינטואיציה', כלומר את החדירה לתוך 'הקרב האפייני' של המתואר הדורשת קרבה פנימית בינו לבין המתאר; בדרך זו התכוונו אף אנשי המדע שבתוך החוג הזה – לא רק להגיע לידי תמונות יותר נכונות, אלא גם 'לעשות שלום בין החיים', הדורשים סיפוק הלב ע"י מגע נפשי עם הגבורים שהיו מעולם, 'ובין המדע', האדיש כלפי געגועינו (עמ' 4-5).¹⁶

היינמן מציע אפוא שנקרא את מדרש האגדה כהיסטוריוגרפיה. זאת ועוד, מדובר בהיסטוריוגרפיה שההגות המודרנית העניקה לה תוקף מחודש או נתנה בידנו את הכלים האינטלקטואליים והתאורטיים לקרוא בה ברוח אוהדת יותר. ברם, הפסקה האחרונה כתובה בלשון סתומה למדי לקורא שאיננו בקי בהקשר התרבותי שבו חי היינמן. האסכולה של סטפן גיאורגה הייתה פעם כוח דומיננטי באמנות הגרמנית ובהגות הגרמנית.¹⁷ יתר על כן, לאסכולה זו, ובפרט לתלמידו החשוב ביותר של גיאורגה, פרידריך גונדולף¹⁸

16 על הניגוד בין ההיסטוריה לבין החיים ראו וייט, ביקורת תרבות, עמ' 27-50.

17 עוצמת נוכחותו של גיאורגה בחיי התרבות בגרמניה נרמזת אצל דה-מן, התנגדות לתאוריה, עמ' 180-181. ברם, יש להעיר שעד זמן כתיבת דרכי האגדה כבר נסוגו גיאורגה וחוגו אל מאחורי הקלעים בגרמניה עצמה. דומה שלפנינו דוגמה נוספת לעיקרון האנתרופולוגי שהשוליים מתייחדים בשמרנות או בארכאיזם.

18 אגב, יש להתפלא על כך שאף ספר או מאמר ממה שקראתי על אסכולת גיאורגה לא ציין שמלכתחילה גונדולף נקרא בשם גונדלפינגר ושהיה יהודי – עובדה שאולי נודעת לה משמעות לנוכח הנטיות הפרו-אריות של חוג זה.

Gundolf); אין ספק שאליו התכוון היינמן בביטוי 'אף אנשי המדע שבתוך החוג הזה', הייתה אמנם השקפה ברורה ביותר, וידועה ביותר בציבור, על ההיסטוריוגרפיה.¹⁹ על פי עמדתו הפילוסופית המרכזית של גונדולף, ההיסטוריה היא סדרת מאורעות חד-פעמיים. הואיל וכל מאורע הוא יחידאי, מסתבר ששיטות ההיקש של ההיסטוריונים הקרויים 'אובייקטיביים' הן חסרות ערך להבנת ההיסטוריה. 'מכאן שתפקידו של ההיסטוריון הוא ליצור את ההיסטוריה מחדש, באורח אינטואיטיבי'.²⁰ במסגרת תאוריות ההיסטוריוגרפיה שהעלה גונדולף הוא יצא בהתקפה חסרת פשרות על ה'מדענות' והאובייקטיביות שהיו אופייניות למחקר ההיסטורי הפוזיטיביסטי של המאה התשע עשרה. גישה זו מצאה את ייצוגה המובהק ביותר באישיותו של פון ראנקה. לפי דעתו של גונדולף, מחקר מסוג זה הוא עניינם של בעלי רוח חלשה. כדבריו של ג'ר אורבן (Urban), שדן לאחרונה באסכולת גיאורגה:

אדם המבקש להרבות ידיעה בדרך של התנסות ישירה, המנסה לשם כך לשחזר לעצמו את מאורעות ההיסטוריה – אדם כזה, הוא סבר, חשוד בעיני המחקר המודרני. החוקרים המודרניים, שאינם משתוקקים כלל להעמיד את עצמם בשטפה של זרימת ההיסטוריה או להזדהות עם דמויותיה הראשיות, נאחזים במאפיינים המשניים של מצבים היסטוריים, משום שיקל עליהם, כך הם חושבים, לצמצם מאפיינים אלה למכנה משותף מופר [...] עודף של אי-משוא-פנים עלול לסמם את החושים; הוא מבשר את קצה של הבנה עתירת דמיון.²¹

19 הרבה מן המידע בפסקה הבאה שאוב מאורבן, סטפן גיאורגה. הואיל ואינני 'גרמניסט' היה עליי להישען כאן במידה רבה על מקורות משניים. ברם, לצורכי פרק זה, כמדומני שאין לפסול הישענות זו; אלמלא היא, קרוב לוודאי שפרק זה לא היה יכול להיכתב.

20 שם, עמ' 32.

21 שם, עמ' 33. אורבן מצביע על ההשפעה הכבירה שהייתה לגונדולף אפילו על הוגים מפוכחים כדוגמת אלפרד נורת' וייטהד. וכך טוען וייטהד: 'מושג זה של ההיסטוריונים, מושג של היסטוריה מנוערת מכל משפט קרום אסתטי, של היסטוריה מופשטת מכל הסתמכות על עיקרים מטאפיסיים והכללות קוסמולוגיות, איננה אלא יליד הדמיון. האמונה במציאותה יכלה לשכון רק במוחין דקטנות פרובינציאלית – פרובינציאליות של תקופה, של עם, של אסכולה עיונית, של מגמת אינטרסים' (וייטהד, גלגולן של דעות, עמ' 4).

אם נצמד במסלול ההגיוני שמכתיבה קביעה זו, אזי תפקידו של ההיסטוריון ה'אמתי' מוגדר בדיוק רב: להרבות ידיעה בדרך של התנסות ישירה ולשחזר את מאורעות ההיסטוריה על ידי הזדהות עם דמויותיה הראשיות. אותן תקופות הרואות עצמן כהמשך לגיטימי להיסטוריה יכתבו היסטוריה רבת חיוניות, היסטוריה ספוגה ורוויה במודעות ערכית עצמית. ושוב אצטט מדברי אורבן: 'החיפוש אחר אובייקטיביות היסטורית, כך הסביר גונדולף, ייחודי הוא לאותן תקופות שאבדה להן תודעת ההמשכיות ההיסטורית הלגיטימית, במובן חשוב כלשהו, ושעל כן אין להן כל תחושה ערכית אוניברסלית, דהיינו, סלקטיבית'.²²

עד כאן, מנקודת הראות של אמצע המאה העשרים, קשה לומר שמשנתו של גונדולף נראית רדיקלית במיוחד. ההשקפה שפרשנות היסטורית היא על פי עצם הגדרתה רכיב בהיסטוריוגרפיה, ושהאובייקטיביות נוסח פון ראנקה איננה אלא 'מיתוס', התאזרחה זה מכבר בתורת ההיסטוריוגרפיה המודרנית.²³ אין להתפלא אפוא שהשקפה זו קסמה להינמן במאמציו להגיע לידי הבנה אוהדת של חז"ל. לא זו בלבד שעל פי הגדרה זו של הבנת ההיסטוריה שוב לא ייחשבו בעלי האגדה לנאיביים, אלא שמי שמאשימים אותם בסובייקטיביות ותוקפים את המדרש על היותו טעון ערכים נחשפים לפנינו כעניי הרוח, כבעלי חוש היסטורי מנוון. אין ספק שחז"ל ראו עצמם, במלוא מובן המילה, כהמשך לגיטימי של ההיסטוריה, וכתביהם הם התגלמות מובהקת של מערכת ערכים מוחלטת ואוניברסלית, החורגת מן ההיסטוריה.

ואולם, מתן תוקף להיסטוריוגרפיה הסובייקטיבית בנוסח כזה לא יקדם את קריאתנו במדרש האגדה. הרי גם היסטוריונים, המודים שחושו האסתטי של ההיסטוריון וערכיו מדריכים אותו בבחירת העובדות הרלוונטיות ובעריכתן, אם בסדרות של סיבה ומסובב ואם בסיפורים שלמים, אינם מעלים על הדעת שאמנם יכרא עובדות יש מאין. אבל זאת בדיוק דרכם של בעלי האגדה, לכאורה, כאשר הם מספרים לנו על שיחות ומעשים שלא נמסרו כלל ועיקר בתעודה היסטורית, היא התורה. אלא שהשקפותיו של גונדולף על תפקידו הראוי של ההיסטוריון מוזרות, לאמתו של דבר, הרבה יותר ממה שתיארתי עד כה, והן מבארות על הצד הטוב ביותר את פרשנותו של הינמן לאגדה. מקריאה ביצירותיו של גיתא שאב גונדולף את הרעיון כי ההיסטוריה אין לה חשיבות אלא בזכות

22 אורבן, סטפן גיאורגה, עמ' 35.

23 לסקירה נוחה ראו ספרו של וייט, ביקורת תרבות, עמ' 53-54.

האגדות שהיא מייצרת והשירה הנכתבת בהשראתה. וכך הסביר גונדולף: 'לדידו של גיתה, האגדות ההיסטוריות שהולידה ההיסטוריה הן המצדיקות אותה, שכן אף שרבות מהן נטולות בסיס אמפירי, האמתות שהביעו הפרו את הדמיון האנושי בזכות עושרן והודן של אותן אגדות'.²⁴ בעיניה של אסכולה זו אמת המידה היחידה לכתיבה היסטורית נאותה היא אפוא חשיבותה של כתיבה זו בחיי ההווה. ההיסטוריון צריך אפוא להשקיע עצמו בתעודות העבר, להתחבר ברוחו עם גיבוריהן וליצור מתוך חיבור זה אגדות על אותם גיבורים; ואגדות אלו יהיו אמתיות, כיוון שנוצרו מכוח זיקה רוחנית עמוקה בין גאון היצירה של העבר לבין גאון היצירה של ההווה. אם נכונות העובדות ואם לאו, זאת ההיסטוריה האמתית ולא אחרת, שכן אגדות הנן פרי תפיסה נכונה של תכונותיהן האנושיות של הדמויות שסביבן נוצרו. 'אמת המידה היחידה לאובייקטיביות של ההיסטוריון הייתה, אם הבין את חקר ההיסטוריה כסדרת חוויות אינטנסיביות ואישיות ואם לאו. קיצורו של דבר: כתיבת היסטוריה הייתה, במלוא מובן המילה, עשיית היסטוריה'.²⁵

מעשה מבינים אנו מדוע ההיסטוריוסופיה הזאת קסמה כל כך ליצחק היינמן, אף כי עד זמן כתיבתו כבר ירדה זה מזמן מן הבמה בגרמניה מולדתה. לא זו בלבד שאסכולה זו מאפשרת להצדיק הבנה סובייקטיבית של כתיבת היסטוריה – הרי הצדקה כזאת ניתן היה לשאוב כבר מקאנט; אלא שהיא מעלה את ערכה של האגדה ההיסטורית, במפורש, מתחום הפרוטו-היסטוריה הפרימיטיבית אל פסגתו של המפעל ההיסטורי. כפילוסופיה של ההיסטוריה היא מגשימה את מגמתו של היינמן על הצד הטוב ביותר: היא נותנת בידי מודל תאורטי, שעל פיו ניתן להבין את האגדה באור חיובי, ככתיבת היסטוריה מקראית. האסתטיקה והפילוסופיה של ההיסטוריה ברוחה של הסימבוליסטיקה, כמקובל באסכולת גיאורגה, המגלמות את הרומנטיקה בשיאה, הניחו את היסודות לכל מחקרי האגדה של היינמן. הנה המקור למינוח המכריע שלו, 'היסטוריוגרפיה יוצרת'. לפנינו המשנה הרומנטית, התופסת את היצירה הספרותית כיצירתו של הפרט הגאוני – תאוריה שגיאורגה וגונדולף סללו את הדרך להעתיקה אל תחום הפרשנות המקראית.

מן הראוי להבין עד כמה שקועה כל חשיבתו של היינמן בהקשר תרבותי

24 מובא אצל אורבן, סטפן גיאורגה, עמ' 35.

25 שם, עמ' 38.

גרמני מובהק.²⁶ גם הניסוח שהציע למגמתה של הכתיבה ההיסטורית הגבוהה – "לעשות שלום בין החיים", הדורשים סיפוק הלב ע"י מגע נפשי עם הגבורים שהיו מעולם, "ובין המדע", האדיש כלפי געגועינו – הרי זה ביטוי מובהק ביותר לאידאולוגיה הגרמנית. את שורשיה של הניגודיות בין ה'מדע' לבין ה'חיים', האופיינית כל כך לאסכולה גיאורגה, יש לחפש בהגותו של ניטשה.²⁷ והרי אין זה מקרה שהדוגמה שבוחר היינמן להדגמת התאוריה שלו היא ד"ר פאוסטוס: 'מחזה "פאוסט" ללא ספק הוא פילוסופי יותר מתולדות חייו של פאוסט המאגיקון שחי במאה ה"ז, נסיעותיו ומרמותיו' (עמ' 5). ביהדות, ממלאים חכמים את תפקידו של גיתא; הם המבינים, בזכות כוחות היצירה הכבירים שלהם, את ה'מציאות' של תולדות הגאולה ומעבירים מציאות זו לדורות הבאים באמצעות סיפוריהם, היינו האגדה. דומני שיש אירוניה לא מעטה בכך שהיינמן יצא ליצור תאוריה של האגדה שתסתור את תורת הרמב"ם על האגדה כשירה, ובסופו של תהליך נמצא מגונן דווקא על גרסה חדשה של טיעון זה עצמו, כיוון שנשען על קבוצת הוגים שבשבילם הכול – כולל כל היסטוריוגרפיה ראויה – הוא שירה. כל חיבורו 'דרכי האגדה' יונק מעימות זה, שהוא גרמני מיסודו, בין "מדע" מדרגה שנייה, אפילו טריוויאלי²⁸ לבין האמת החיונית, החווייתית של האגדה. גם כאשר היינמן מתאר את יעדיהם הדידקטיים של חז"ל, דבריו הולמים לעילא את תאוריות השירה של אסכולת גיאורגה, הרואה בשירה ה'קוונה רגשית של עם ושחרורו באמצעים האמנותיים של הלשון'²⁹ או, בניסוחו של היינמן, 'האגדה, ולא אגדת עם ישראל בלבד, משלימה את

26 מבט מזווית אחרת על היינמן נתן לנו דוד שטרן: 'מודל (אחר...) לשיח המדרשי, שנוסח בלשון הרומנטיקה, ומינוח של יצירת מיתוסים נוסח ויקו הוצעו על ידי יצחק היינמן בספרו הקלאסי "דרכי האגדה"; ראו שטרן, מדרש ואי-היקבעות, עמ' 146, הערה 25. שטרן מצביע אל נכון על נטייתו של היינמן להגותו של ויקו. היינמן עצמו מצטט מדברי קרוצ'ה. קריאה של היינמן, במידה ממצה יותר ממה שקיבלתי על עצמי כאן, צריכה להביא בחשבון את שני האלמנטים ולהשתדל לבארם יחדיו. באידאולוגיה זו נכפה על המדרש תפקיד אנלוגי לזה של ה-Volkspoesie ברומנטיקה. ביאליק ביטא עניין זה במפורש, והשקפה זו רווחת גם באסכולות הביקורת השולטות בכמה אוניברסיטאות ישראליות, שבהן מלמדים את המדרש כאילו הוא הפולקלור הקרום של העם היהודי. לפני, בין מדעי החברה לפואטיקה.

28 שם, עמ' 123.

29 שם, עמ' 140. וראו גם מוסה, לאומיות ומיניות, עמ' 77: 'סטפן גיאורגה משך אל חוגו כמה ממיטב המחזות בגרמניה. המשורר כנביא אינטואיטיבי לא היתה חדשה במפנה המאה; אנשים כדוגמת ניטשה, ריכרד וגנר וגבריאלה ד'אנונציו כבר ראו את עצמם קודם לכן כנביאים של התחדשות אישית, שסופה לשנות גם את האומה כולה.'

הפרטים לא פעם בדרך דמיונית, כדי למצוא תשובה על שאלות השומעים ולהגיע לידי תיאור שיפעל על לבם' (עמ' 21).
 דוגמה רבת משמעות לגישה ה'גונדולפית' של היינמן לאגדה מצויה בפרק שכותרתו 'קירוב הרחוק'. הוא פותח את הפרק בחזרה נמרצת על עמדתו התאורטית:

האגדה העממית – ואגדת חז"ל בכלל – מזהה לא פעם, כפי שראינו, את גיבורי הסיפור אלה עם אלה או עם צאצאיהם.³⁰ יותר חשובה היא דרכה לזהות במידת־מה את חיי הגיבורים עם חיי המספרים, כי בזה שונה האגדה מן ההיסטוריוגרפיה המדעית: היא מבליטה דווקא את השינויים שחלו במשך הדורות ומפרשת את המאורעות ביחוד על פי תנאיהם החד־פעמיים; ואילו החשיבה האורגנית שממנה יצאה האגדה העממית, מבטלת עד כמה שאפשר את החיץ שבין המתאר לבין המתואר; במובן זה היא 'מוחקת כל שניות', כדברי מומחה גדול.³¹ אבל גם האמנות של עמי התרבות ואף המדע למעשה לא תמיד שמרו, כפי שיתואר עוד, על הבדל הזמנים (עמ' 35).

אכן, היינמן משווה קו זה באגדה להופעת שעון אצל יוליוס קיסר של שייקספיר, או למציאות תאטרונים במאה השתים עשרה על פי לסינג. הרי העובדות ההיסטוריות לא הטרידו משוררים גדולים אלה; עניינם היה נתון למשמעות האמתית של ההיסטוריה, כפי שנראתה מבעד לדמיונם היוצר. בדיוק כך נהגו חז"ל בתיאור ההיסטוריה המקראית בראי האגדה. דוגמה קלאסית לדרך זו אצל היינמן היא קביעתו כי [...] אברהם זה של האגדה שאפה מצות בפסח, אם כי בנוגע לפרטי התיאור שונה הוא מזה שהמקרא מעיד עליו, מבחינה עקרונית קרוב הוא לאברהם המקראי הרבה יותר מזה שתיאר השליח הנוצרי, מאברהם זה שרק "אמונתו" נחשבה לו ל"צדקה", כלומר להצדקה, כאילו אין שום ערך במעשיו' (עמ' 39).

אף שכמובן אין לדעת אם אמנם אפה אברהם מצות, אין לכך כל חשיבות. אין זה אלא מקרה חד־פעמי, בלתי חוזר, ולפיכך חסר משמעות.

30 כבר קודם הזכיר מוסה את הזיהוי הנפוץ של פרידריך השלישי ופרידריך הראשון בסיפורי העם הגרמניים.

31 היינמן מתייחס ללוי-בריהל, והנדלמן, בספרה 'רוצחי משה', מאשימה אותו בחוסר מודעות לתאוריה!

מה שחשוב הוא שחז"ל, ברגישותם כי רבה למציאותו הרוחנית של אברהם, הבינו את מהותו האמתית, מה שפאולוס בקריאתו החטיא. אין לפקפק אפוא בכך שההישענות על אסכולת גיאורגה כתשתית ל'דרכי האגדה' נתנה בידי היינמן כלים תאורטיים לקריאה רבת עוצמה של טקסטים אגדיים. ואולם, הואיל ותשתית זו שואבת בצורה כה חזקה מן האידאולוגיה והפילוסופיה של אותה אסכולה, הרי אותם חולשות ועיוותים המתגלים במחקריו של גונדולף עצמו מתגלים גם בה.³² תוצאה בולטת אחת של חרירת הדגם הגונדולפי, על העדפותיו, בעוצמה רבה כל כך, אל תוך מחקרו של היינמן על מדרש האגדה, היא התעלמות כמעט מוחלטת מחלקם של כוחות ומשמעויות חברתיים והיסטוריים ביצירת הטקסטים. אם אמנם חז"ל הם גאונים בודדים, המתייחדים עם גיבורי המקרא ומשחזרים את 'מהותם' האמתית באגדה, אזי עומדת האגדה מעל ומעבר לזמן עצמו; היא שייכת לעולם העליון, הרוחני, ואין בינה לבין מצבים היסטוריים וחברתיים מיוחדים דבר. עובדה זו אכן מורגשת במפורש בחשיבתו של היינמן, כאשר פעם אחר פעם הוא מבכר את האוניברסלי והנצחי על המאורע החד-פעמי. ושוב, אי אפשר להגזים בהדגשת האווירה האינטלקטואלית הגרמנית בכתיבתו של היינמן; שכן הספרות הגרמנית, פעם אחר פעם, מאפיינת את השירה כדבר מה לא-חברתי, ואף מנוגד לחברתי. ואמנם, גונדולף עצמו נתלה בתאוריה שלו בניגודיות גרמנית, המוזרה בעיניי, בין המשורר לבין הסופר: הסופר, טוען גונדולף, כפוף ללשון, להוראותיה ולקביעותיה החברתיות, ואילו המשורר שרוי במרחב אונטולוגי ואפיסטמולוגי מועדף, בבדידות גמורה, חופשי מכל זיהום הנובע מזמנו או מחברתו. 'הספרות היא חלק מן החברה אך השירה שייכת לטבע'.³³ על פי סיווג זה, כמובן, האגדה היא שירה ולא ספרות. אי לכך, בהתחשב בתלותו הרבה של היינמן ברוח הרומנטיציזם הגרמני ובאסכולת גיאורגה, אין תימה שכתורת האגדה שלו החמיץ לגמרי את הגורמים החברתיים וההיסטוריים. כל תאוריה חדשה תצטרך לתקן חוסר איזון זה, תוך אימוץ היסודות הרצויים בהגותו של היינמן ומילוי הפערים שבה. מכאן נפנה לניסוח קווים שעל פיהם ניתן להגשים תכנית כזאת לגרסה חדשה של 'דרכי האגדה'.

32 כבר בשנת 1922, במסתו על הרומן 'זיקות נבחרות' של גיתה, תקף ולטר בנימין בשצף קצף את ספרו של גונדולף על גיתה. ראו בנימין, גיתה, עמ' 155 ואילך.

33 לפניס, בין מדעי החברה לפואטיקה, עמ' 131.

לקראת תאוריה חדשה של המדרש

מן הראוי לציין כבר מתחילה – אף שבכך אני משחזר את הרטוריקה של היינמן עצמו – שאם האסכולה שנציגה הטיפוסי הוא יוסף היינמן מניחה זיקה מוגזמת בין מדרש האגדה לבין התנאים ההיסטוריים שלו ומפרשת אותו באופן בלעדי כבבואה שלהם, הרי יצחק היינמן מקצין בכיוון ההפוך, בנתקו את האגדה מכל משמעות היסטורית או חברתית. לשתי התאוריות הללו משותפת ההנחה שה'אובייקטיבי' וה'סובייקטיבי' שני קטבים הם; תאוריה אחת מבכרת את האובייקטיבי ואחת את הסובייקטיבי. בעקבות הבחנה זו ההשקפה האחת נאלצת להניח שחז"ל לא התכוונו כלל לפרש את הכתוב; שעה שחברתה מבינה את פרשנות ההיסטוריה ברוח רומנטית, כמעט מיסטית. כך הניגוד הקוטבי בין המדע לבין האגדה יוצר מתחים מבניים חריפים, במיוחד אצל יצחק היינמן. מחד גיסא, הוא מבקש לטעון שמדרשי חז"ל אכן מפרשים את הכתוב, בניגוד מוחלט לעמדה שהוא מייחס לרמב"ם. מאידך גיסא, הנחת היסוד הפוזיטיביסטית שלו, שיש לכתובים הוראה אמתית, אובייקטיבית ומדעית, שחז"ל סוטים ממנה, מביאה אותו פעם אחר פעם להשוות את האגדה לטקסטים בדיוניים מובהקים, שאינם מתיימרים כלל ועיקר להציג את העבר, שכן 'תמיד המחבר הוא המדבר מפי גיבוריו' (עמ' 42). קיצורו של דבר, הואיל והיינמן אינו מנסה בתאוריה שלו להשיג דקונסטרוקציה של הניגוד שבין אובייקטיביות וסובייקטיביות, הוא נאלץ לחזור ולתפוס אותה עמדה של הרמב"ם שביקש להפריכה. ואכן, אותו טיעון עצמו שהעמיד היינמן נגד קאסוטו ויעקב, היינו שחז"ל הבחינו בדבריהם בין הפשט לבין הדרש, קם כנגדו; שכן, טיעון זה מאשש למעשה את טענתו של הרמב"ם שחז"ל לא ראו במדרש פרשנות, יותר משהוא תומך בדעה הנגדית.³⁴ כך כותב היינמן כי 'תיאורי חז"ל אינם "פירושים" במובן המדעי, אלא אפילו במקומות שנתנו לדבריהם "אסמכתא" במקרא, הלכו לאמתו של דבר בדרכי היצירה האמנותית' (עמ' 23). אני הקטן מתקשה למצוא הבדל כלשהו בין תזה זו לבין זו של הרמב"ם. ברור מכאן כיצד

34 יתרה מזו, טיעון זה עצמו בעייתי ביותר. רבים החוקרים אשר קבעו כי ההבחנה בין הפשט, במשמע הוראתו ה'פשוטה' של הטקסט, לבין הדרש, כיישומו, מאוחרת היא לתקופת התלמוד בכללותה; ואילו אחרים תיארו אותה לימי אחרוני האמוראים כבבל. היינמן איננו עושה כל הבחנות כרונולוגיות, כפי שהראה אליעזר מרגליות במאמר ביקורת, שרובו דברי שבח (דרכי האגדה, עמ' 77-78). למבט כללי על עניין זה ראו מאמרו המצויין של לוה, כתבי הקודש, והחומר המצוטט שם. לפי מחקרו של לוה, הוראת המונח 'פשט' בספרות התנאית היא 'פרשנות סמכותית' – לא פחות ולא יותר.

היינמן, בשל הישענותו על תפיסת היסוד של 'אמת מדעית אובייקטיבית', נאלץ, חרף הערכתו ל'מציאות' אינטואיטיבית וסובייקטיבית, להילכד ברשת של סתירות פנימיות שאינן באות לידי הכרה מפורשת בטקסט.

במקום הגישות הללו ברצוני להציע כי כל פרשנות והיסטוריוגרפיה אינן אלא ייצוג של העבר באמצעות ההווה; במילים אחרות, אין כלל מקום לדבר על מסירה אמתית ואובייקטיבית של תעודות ללא זיקה לערכים. תעודות עוברות בהכרח דרך מסננת ההקשר התרבותי והסוציו-אידיאולוגי של קוראיהן. בהמשך למטפורה של יצחק היינמן עצמו, המציג דיכטומיה בין הצייר, המתאר באורח סובייקטיבי את האמת הפנימית של המציאות, לבין הצלם, המתעד באורח אובייקטיבי רק מה שקיים שם 'באמת', הייתי אומר שלפי המקובל היום גם הצלם, לא פחות מן הצייר, מוציא מתחת ידיו ייצוג, שבו הדמות עצמה מעוצבת על פי ההעדפות והמגבלות שמשפחת התרבות. הבנה זו נובעת מכמה וכמה זרמים בתאוריה בת זמננו. מצד אחד, מיכאיל בחטין גילה לנו את טיבו החברתי, האינטראקטיבי והדיאלוגי של השימוש בשפה (כולל התיאור הלירי-רומנטי והמדעי – הציור והתצלום). מצד שני, תאורטיקנים של ההיסטוריה, כגון היידן וייט, חוקרים את הדרכים שבהן נבנית כל היסטוריוגרפיה על ידי תרבות.³⁵ ולבוסף, ובהקשר ספרותי מובהק יותר, פרנק קרמוד (Kermode) בחן עד כמה מעוצבת כל תפיסה של 'פשטם של הדברים' (the plain sense of things) על ידי גורמים תרבותיים ואידאולוגיים.³⁶ תאורטיקנים אלה, ואחרים כמותם, יתפסו בתיאור המדרש שלי את המקום שתפסו סטפן גיאורגה ופרידריך גונדולף ב'דרכי האגדה'.

המושג המרכזי המעצב היום את קריאת המדרש הוא 'אינטרטקסטואליות'. למושג זה כמה וכמה הוראות מקובלות שונות, ושלוש מהן חשובות בתיאור שאני מציע למדרש, ואלה הן: (א) הטקסט מורכב תמיד מפסיפס של ציטוטים משיח קודם, אם מודעים ואם בלתי מודעים; (ב) טקסט נתון יכול להיות דיאלוגי בטיבו, היינו הוא עצמו מתווכח עם חיווי שלו כחלק בלתי נפרד ממבנה השיח – והמקרא הוא דוגמה בולטת לטקסט כזה; (ג) קיימים צפנים תרבותיים – טוב, מודעים או בלתי מודעים – המגבילים, אך גם מאפשרים, ייצור טקסטים חדשים (לא 'יצירתם') במסגרת התרבות; ניתן לזהות צפנים אלה עם האידאולוגיה של התרבות, המורכבת מן ההנחות

35 ראו וייט, ביקורת תרבות, עמ' 58-60, ועוד לרוב. וראו גם לה-קפרה, היסטוריה וביקורת, ובייחוד בפרק שכותרתו 'Rhetoric and History', עמ' 15-45.

36 קרמוד, המובן הפשוט.

שבני אותה תרבות מניחים מניה וביה בדבר מה שעשוי להיות אמתו ואפשרי, בדבר מה שטבעי בטבע ובהיסטוריה. ראשית לכול, מניתוחן של מערכות ספרותיות עולה בבירור עוצמת תובנתו של בחטין, שההשקפה הרומנטית על היצירה הספרותית כבריא יש מאין, כהשקפתו של היינמן, אין לה על מה שתסמוך. כל מחבר/דובר/בן-אנוש הוא תוצר של כל השיחים (discourses) אשר שמע או קרא. לפיכך, אין כל קיום לנושא זהה-עם-עצמו בדיכוטומיה נושא-מושא, ומתברר שההבחנה הזאת איננה אלא מונח בצופן אידאולוגי מסוים. בעוד שלאחרונה דנו כמה חוקרים בספרות חז"ל תוך שימוש במונחים של אינטרסקטואליות, נראה לי שכתביהם מגלים לא פעם הבנה שגויה של מושג זה, שכן הם מדברים על אינטרסקטואליות כאילו אפיינה טקסטים מסוימים ולא אחרים. כזו היא למשל התקפתו של יעקב ניוזנר³⁷ על מאמרו של ג'יימס קוגל, 'שתי הקדמות למדרש'³⁸. במאמרו של קוגל יש אמנם הרבה מן החידוש והעניין בדבר מקורותיו ההיסטוריים של המדרש והזיקות בינו לבין ספרות האפוקליפסה, הפסאודו-אפיגרפיה וכתבי פילון, אך דווקא הדברים שנגדם יצא ניוזנר אינם אלא ניסוחים חריפים ואלגנטיים של השקפות מקובלות על המדרש. כזה הוא למשל הקטע הבא במאמרו של קוגל:

המדרש הוא פרשנות של פסוקי מקרא, לא של ספרים. בשביל הדרשן, היחידה הבסיסית של המקרא היא הפסוק: זה מה שהוא מבקש לבאר, וניתן לומר בפשטות שאין אתה נתקל בגבול כלשהו מעבר לזה התוחם את הפסוק, עד שאתה מגיע לגבולות הקנון עצמו.³⁹

במילה 'קנון' מתכוון קוגל לקנון המקראי, ומציע כי 'המדרש הוא פרשנות של פסוקי מקרא, לא של ספרים', ולא ש'אין כל גבול בין מדרשו-פרשנותו של פסוק יחיד לבין כלל הקנון של היהדות', כפי שהציע ניוזנר.⁴⁰ בכך למעשה ניוזנר יוצא נגד תפיסתו שלו בדבר האינטרסקטואליות

37 ניוזנר, קוגל.

38 קוגל, מבואות למדרש.

39 שם, עמ' 93.

40 ניוזנר, קוגל, עמ' 67 (ההדגשה שלי). ניוזנר חוזר על אותה טעות בקראו בעמ' 73 של מאמרו של קוגל, פרשנות מוקדמת. קריאה שגויה זו מעוותת את כלל הבנתו את העניין שקוגל עוסק בו.

כמאפיין של המדרש או של ספרות חז"ל בכללה, השגויה כשלעצמה.⁴¹ דומה כי עמדה זו, שהקדיש לה בעבר מונוגרפיה שלמה, היא שעומדת מאחורי ביקורתו על קוגל.⁴²

עמדתו של ניוזנר, הן במונוגרפיה האמורה הן בביקורתו על קוגל, נשענת על תפיסה מוטעית של מושג האינטרטקסטואליות, כפי שהוצג מושג זה במחקרים אין-קץ של תורת הספרות. כמעט כל הדיונים הללו אינם מגדירים אינטרטקסטואליות כמאפיינת טקסטים מסוימים בניגוד לאחרים, אלא כחלק ממבנהו של הטקסט הספרותי בתור שכזה. ערכו של המונח 'אינטרטקסטואליות' טמון דווקא במשתמע ממנו: שאין אף טקסט, כולל כתביהם הקלאסיים של מחברים יחידים, כגון שייקספיר או דוסטויבסקי, המהווה אחדות אורגנית, עצמאית, תוצר של פעולה ספונטנית שנקט נושא זה העם-עצמו מרצונו החופשי. פירושו של דבר הוא כי כל טקסט כפוף לאילוצים של המערכת הספרותית שהוא חלק ממנה, וכל טקסט הוא בסופו של דבר דיאלוגי, משום שאיננו יכול אלא לתעד את עקבות טענותיו ולחזור על שיח קודם. החוקרים שאותם ביקר ניוזנר בחריפות צודקים בהחלט בתובנה שאם הדברים הללו נכונים בטקסטים של וורדסוורת', אזי הם תקפים על אחת כמה וכמה בטקסטים שהם תוצאת יצירה קבוצתית ועריכה קבוצתית, כגון אלה של ספרות חז"ל. תפיסות אלו, במובן הרחב ביותר,⁴³ המקובלות היום, ככל הנראה לי, על כל חוקרי תורת הספרות, אינן עולות בקנה אחד עם משנתו של ניוזנר, המבקש לראות בכל תעודה של יהדות חז"ל טקסט אורגני המבטא את השקפת העולם של מחבריו. מושג האינטרטקסטואליות איננו מוביל אפוא למסקנה שספרות חז"ל היא מכלול חסר תפריים של השקפות הרמוניות. ההפך הוא הנכון. מתבקש ממושג זה שאף תעודה בספרות זו (או בכל ספרות אחרת) איננה יכולה להיות 'שלם חסר תפריים' העשוי לבטא את השקפת העולם של מחבר זה או אחר.

מושג האינטרטקסטואליות איננו רק טיעון בדבר האופי הדיאלוגי והחברתי של כל יצירה טקסטואלית, אלא גם הרחבה והמחשה של העמדה הפילוסופית, שעל פיה אין כל אפשרות לחקות באמצעים לשוניים את המציאות באורח אמתי ואובייקטיבי. המציאות מיוצגת תדיר באמצעות טקסטים המתייחסים לטקסטים אחרים, באמצעות לשון שהיא

41 ניוזנר, קוגל, עמ' 63.

42 ניוזנר, קנון.

43 במילים אלו רצוני להותיר מקום לתחומי המחלוקת הרבים בספרות המחקר ביחס לאינטרטקסטואליות.

קונסטרוקציה של המערכת ההיסטורית, האידאולוגית והחברתית של עם מסוים. במונחים אלה אולי ניתן להציל משהו ממחקרו של יצחק היינמן, לאחר הסרת הקליפות המעמעמות של אידאולוגיה רומנטית. במקום לדבר על גיבורי הרוח, המחוברים למהותם האמתית והעל-זמנית של גיבורי המקרא, אני אתאר את חז"ל כקוראים העושים כמיטב יכולתם כדי להבין את המקרא למען עצמם ולמען תקופתם, בעצמם ובתקופתם – בקיצור, כקוראים. הטקסט המקראי הוא דיאלוגי וזרוע פערים, ולתוך הפערים הללו מחליק הקורא, מפרש ומשלים את הכתוב בהתאם לצופני תרבותו. במובן זה נוכל להציל גם את רעיונותיו של גונדולף, אם כי במונחים שבוודאי לא היו נהירים לו ואף לא היו נראים בעיניו. רצוני להציע שהאגדות שיוצרת ההיסטוריה אכן ניתנות לקריאה כהיסטוריוגרפיה וכפרשנות של העבר, ואז אמנם ניתן לקרוא את האגדה כפרשנות המקרא. כמילים אחרות, אנו חוזרים לרעיון שהאגדה היא היסטוריוגרפיה במלוא מובן המילה, אך לא משום שהיא מייצגת התחברות סובייקטיבית אמתית עם העבר מצד גאונים, אלא משום שהיא מציגה את העבר כפי שהוא הוצג על ידי התרבות שבמסגרתה נוצרה. המדרש הוא בבחינת שיקוף המציאות שראו חז"ל במקרא מבעד למשקפיהם, שהיו צבועים בצבעים אידאולוגיים; בדיוק כך קראו היינמן והיינמן את חז"ל ואת המקרא מבעד למשקפיהם, ובדיוק כך אני קורא מבעד למשקפיי שלי. במקום הרדוקציה שהציע היינמן לאגדה, ככבואה בלבד של המציאות ההיסטורית של זמנה; או זו שהציע היינמן, שהתעלם לגמרי מתקופתה בשם 'חיבור' פסיכולוגי על-זמני בין חז"ל לבין המקרא – אני מבקש להציע קריאה של האגדה שבה ננסה, ממרחק זמננו, להבין איך קראו חז"ל את המקרא בזמנם. בתוך כך נתייחס בכובד ראש לטענתם של חז"ל שאמנם בקריאה עסקינן, וננסה להבין איך ניגשו במסגרת תרבותם הם לקרוא את הטקסט המקודש והסמכותי במסירות ובאחריות. חיבור חדש ברוח 'דרכי האגדה' יבחן ויצדיק את ראיית המדרש כמין פרשנות, שהיא המשך לפרקסיס היצירתית והפרשני המצוי בקנון המקראי עצמו.⁴⁴ קודמיי היו סבורים שכאשר המדרש סטה ממה שנחשב כ'פשוט' הכתוב במקומו, נבע הדבר מצורכי הרטוריקה והתעמולה, ושסטיות אלו היו מושרשות במציאות החוץ-טקסטואלית של ימי חז"ל; לחלופין, סטיות אלו יוחסו לגאונות היצירתית של חכמים אינדיווידואליים, מעל ומעבר לזמן

44 במובן זה, כמדומני שההרגל שפשט במידה רבה בחקר המקרא של ימינו, לדבר על 'מדרש פנים-מקראי', הוא בבחינת רתימת העגלה לפני הסוס. מוטב לנו להבין את המדרש ככתבי קודש בתר-מקראיים או, בלשונם של חז"ל עצמם, 'תורה שבעל-פה'.

ולנסיבות החברתיות. אני בא להציע שפרקסיס הקריאה האינטרטקסטואלית של המדרש התפתח – לעתים על פי קווים תמהוניים משהו – מתוך התחבולות הפרשניות האינטרטקסטואליות המתגלות במקרא עצמו. יתר על כן, החיצוניות המקוטעת והלא-שיטתית של הטקסט המקראי היא עצמה הצפנה של האינטרטקסטואליות של אותו טקסט, והצפנה זו מבקש המדרש לפרש. את הדיאלוג ואת הדיאלקטיקה של חכמי המדרש נבין כקריאות של הדיאלוג ושל הדיאלקטיקה של הטקסט המקראי.

האינטרטקסטואליות של המדרש צמחה אפוא מן האינטרטקסטואליות שבמקרא עצמו. כבר כתב ג'רלד ברנס (Bruns) שהמדרש מבוסס על:

התובנה ההרמנויטית הקדומה [כי], כפי שידוע היה לחז"ל, לאוגוסטינוס וללוותר, המקרא, חרף ההטרוגניות הטקסטואלית שלו, ניתן לקריאה כטקסט המבאר או מאיר את עצמו. לומדים ללמוד אותו על ידי כך שעוקבים אחר הדרכים שבהן מאיר חלק אחד של הטקסט חלק אחר. הסופרים לדורותיהם שעיצבו וחזרו ועיצבו את כתבי הקודש התכוונו, ככל הנראה, שייילמדו בצורה זו דווקא. כך מדבר ברווארד ס' צ'יילדס על 'המבנה הפרשני שקיבל הטקסט המקראי מאלה שעיצבוהו והשתמשו בו ככתבי קודש'. אין זאת אומרת שהעריכה הוציאה מתחת ידה טקסט אחדותי (או מה שהיה נראה לנו כטקסט אחדותי: טקסט הוליסטי, חופשי מסתירות פנימיות, חטיבה שלמה, שיטתית או אורגנית: המקרא הוא הכל – אך לא זה); אלא זאת אומרת שהחלקים השונים מתייחסים זה לזה באופן רפלקטיבי, וטקסטים מאוחרים יותר, למשל, שופכים אור על הקדומים יותר, שעה שבו בזמן עומדים הם עצמם תמיד באורו של מה שקדם להם ומה שבא אחריהם.⁴⁵

ברנס מוצא דרך להגשים את תכניתו של יצחק היימן: להסביר באיזה מובן מהווה המדרש קריאה של המקרא. כדי להבין זאת אין לנו צורך באידאולוגיה רומנטית של התחברות ובריאה; אלא מדובר בתוצר של אותו תהליך עצמו שבו צמח המקרא ונעשה לכתבי קודש. במסגרת פרספקטיבה זו נבין איך טקסטים מאוחרים מפרשים את הקדומים להם ומשכתבים אותם, באופן שמשמעותו של כל הקנון משתנה, ואיך המודעות לנוכחות הטקסטים הקדומים במאוחרים להם משנה גם את האופן שבו מבינים אנו טקסטים מאוחרים אלה. לפנינו אפוא אינטרטקסטואליות כמעט קלאסית,

המוגדרת כ'טרנספורמציה של מערכת מסמנים'. תהליך זה מתואר במדרש עצמו כך: 'שהיו [החכמים] חורזים בדברי תורה [כחרוזים בענק], ומדברי תורה לנביאים, ומנביאים לכתובים'.⁴⁶

אילו הייתי מנסה כאן ועכשיו להגדיר: מאי מדרש? – אולי הייתי אומר: קריאה אינטרטקסטואלית רדיקלית של הקנון, שבה כמעט כל חלק עשוי להתייחס לכל חלק אחר ולהתפרש על פיו. התורה, בשל האינטרטקסטואליות שלה עצמה, היא טקסט שבו נפערים פערים רבים, ומן ההכרח שאותם פערים יתמלאו בידי קוראים חזקים. במקרה זה, 'קורא חזק' איננו קורא הנאבק להיות מקורי בכל מחיר, אלא קורא הנאבק למצוא את אשר הוא חייב למצוא בטקסט המקודש. האינטרטקסט שלהם עצמם – דהיינו מכלול הצפנים החברתיים המאפשר לחז"ל לעצב משמעות ולמצוא משמעות – מאלץ אותם למלא את פערי השיח התורתי בנרטיבים שעלילתם נבנית על פי מבנים אידאולוגיים מסוימים. הסוגה המדרשית המופרת לנו כ'משל'⁴⁷ היא רק אחד מהמבנים האלה, אמנם המפורש ביותר; אך ניתן לראות בה פרוטוטיפ – טיפוס מועדף – של כלל הפרשנות הנרטיבית במדרש. בהקשר זה אני מייחס משמעות רבה ביותר למחקריו של היידן וייט (White) על ההיסטוריוגרפיה, שכן, מכל התאורטיקנים, הוא אשר ניסח בבהירות המרבית את תפקיד האינטרטקסט בהיסטוריוגרפיה:

ההיסטוריון חייב להביא לדיונו בתעודה מושגים כוללים על מיני הסיפורים העשויים להימצא שם, בדיוק כפי שעליו להביא לדיונו בבעיית ההצגה הנרטיבית מושג כלשהו של 'מבנה העלילה הקדם-סוגתי' שבאמצעותו מקבל הסיפור שהוא מספר קוהרנטיות פורמלית. במילים אחרות, על ההיסטוריון לשאוב ממאגר של מיתוסים המצוי בתרבותו, כדי לעצב את העובדות כבונות סיפור ממין מסוים, בדיוק כפי שעליו לפנות לאותו מאגר מיתוסים במחשבתם של קוראיו, כדי להעניק לתיאור העבר שהוא יוצר טעם של מובנות או משמעות.⁴⁸

ובכן, בתאוריה של וייט כל היסטוריון הכותב היסטוריה כסיפור עיצב בהכרח את עלילת השיח שלו תוך שימוש במבני העלילה התומכים באידאולוגיה של תרבותו. ולא – הסיפור לא יהיה מובן לבני אותה תרבות.

46 שיר השירים רבה א, ג (מהדורת דונסקי, עמ' מב).

47 ראו פרק ז להלן.

48 וייט, ביקורת תרבות, עמ' 60.

עלילות בסיסיות אלו – הנרטיבים שהתרבות מאפשרת לספר – מהוות צד חיוני של האינטרטקסט. בתיאור המדרש שאנו עוסקים בו כעת המשל ובני מינו ממלאים תפקיד הדומה לאותן 'אמתות נצחיות' שעליהן דיבר יצחק היינמן. זאת ועוד, הם מחלצים את הטקסט המקראי מתוך הכרוניקה המקרית, הבלתי מפורשת, וממקמים אותו במבנים הפרשניים, טעוני הערכים, של היסטוריוגרפיה אמתית; ברם, במקום האמתות הנצחיות והבלתי משתנות של הרומנטיקה באים כאן דפוסי משמעות אידאולוגיים מוגדרים, הכבולים על ידי אילוצי התרבות והתנאים ההיסטוריים.

אם יצורפו יחד השלכותיהן של כל התובנות האלה על תפקידה של האינטרטקסטואליות ביצירת הטקסט הפרשני, תתקבל הסכמה הבאה. הנרטיב המקראי זרוע פערים ודיאלוגי בטבעו. תפקיד המדרש הוא למלא פערים אלה. החומרים המספקים את הדחף למילוי הפערים באופן פרטני מצויים באינטרטקסט בשני אופנים: ראשית, באינטרטקסט שמספק הקנון עצמו – אותם יחסי גומלין אינטרטקסטואליים ופרשניים הקיימים, ושניתן ליצור אותם, בין חלקיו השונים של הקנון; ושנית, בתוככי הצופן האידאולוגי האינטרטקסטואלי של תרבות חז"ל. לפיכך, המדרש איננו בבואה של אותה אידאולוגיה אלא דיאלוג עם הטקסט המקראי, המותנה ומעוצב על ידי אידאולוגיה זו; וכיוון שכך, אין כל הבדל בינו לבין כל פרשנות אחרת.

סיפור זה של המדרש הוא היפוכו של נרטיב ההרמנויטיקה המונח ביסוד גישתם של בני האסכולה ההיסטורית. כפי שראינו, חסידי אסכולה זו מניחים שהטקסט היה נהיר ושקוף ברגע יצירתו המקורית, כיוון שהוא היה מכוון למצב היסטורי מסוים; והוא איבד מנהירותו בשל מרחק הזמן ושינוי המצב. תפיסתנו, לעומת זאת, היא שהטקסט מעצב את מובנו הוא בהיסטוריה. תובנה זו מתוארת לעילא במדרש בעל חשיבות מכריעה מבראשית רבה:

ר' יהודה בר סימון פתח 'והוא גלי עמיקתא ומסרתא' [דניאל ב, כב] [...] מתחילת ברייתו של עולם הוא גלי עמיקתא וגו[ו]מר[ו] דכת[ו]ב[ו] 'בראשית ברא אלהים את השמים' ולא פירש, איכן פירש להלן 'הנוטה כדוק שמים' [ישעיהו מ, כב], 'ואת הארץ' ולא פירש, איכן פירש להלן 'כי לשלג יאמר הוי ארץ' וגו' [איוב לז, ו], 'ויאמר אלהים יהי אור' ולא פירש, איכן פירש להלן 'עוטה אור כשלמה' (תהלים קד, ב).⁴⁹

49 בראשית רבה פרשה א (מהדורת תאודור־אלבק, עמ' 3). תודתי למנחם קליין אשר הפנה את תשומת לבי לקטע רב חשיבות זה.

לפנינו בוודאי קביעה תאורטית עשירה מאוד ופרדוקסלית. מחברו-בוראו של הספר (שהוא גם בוראו של עולם) בחר בעת הבריאה, ובעת כתיבתו על הבריאה, להסתיר את הפירוש; אך הוא עצמו, באמצעות נביאיו, גילה לנו שמץ מאמת זו מאוחר יותר. טקסט זה מאשש לחלוטין את דרכו של ברנס בהבנת המדרש, ואכן ניווכח בכך גם להלן בספר זה, במהלך קריאתנו בדברי המכילתא. על פי פרספקטיבה מדרשית זו, כך רואים אנו, כל שאר ספרי המקרא הם באופן מהותי ביותר קריאות של התורה, ולפיכך המדרש ממשיך ונזקק להם כפירושים על התורה ומפתח הלאה את פירושיהם. לכן מצינו במדרש פעמים רבות את הביטוי 'עליהם מפורש בקבלה', כמקדים הבאת פסוק מן הנביאים או מן הכתובים. כאשר מצטטים חכמי המדרש פסוקים מספרים אלה, אותם פסוקים מספקים את הכוח המניע לפיתוחי המדרש ולאופן שבו הוא ממלא את הפערים ב'תעודה ההיסטורית'.

אך בכך לא מתמצה מה שאנו יכולים ללמוד מברנס על המדרש. הפערים, הדיאלוג ומאבקי המשמעות שמעמיד הטקסט המקראי לפני הקורא פועלים כבלם – ברנס אף מדבר על מכשול (stumbling block) – לאותן אידאולוגיות עצמן, רומנטיות או פוזיטיביסטיות, השמות לעצמן כמטרה לשחזר את המשמעות המקורית. 'המקרא תמיד פונה מחדש לזמן הפרשנות; איננו יכולים להבינו אלא על ידי אימוצו מחדש'.⁵⁰ אף שברנס מצטט מתוך הסכמה את דברי יוסף היינמן, שחז"ל לא היו מעוניינים במשמעותם של הכתובים, הוא עצמו מציע לנו הבנה עשירה ומשכנעת יותר של המדרש. 'לא זו בלבד שהמדרש מגיב לכתבי הקודש, כדרך של התמודדות עם הבעיות הפורמליות המקיפות של הטקסט; הוא מגיב גם למצבים שבהם באים הכתובים בתביעה לחיי האדם. חשבו על המדרש כעל האמצעי שבו מתבטאת תביעה מקראית זו'.⁵¹ תאוריה של המדרש לזמננו תצטרך לבאר את יכולתו של המדרש להגיב ל'בעיות הפורמליות' של כתבי הקודש – אותן בעיות שתיארתי כמונחים של אינטרטקסטואליות במקרא; כמו כן עליה לבאר את יכולתו של המדרש להגיב לדרכים שבהן באו הכתובים בתביעה לחיי האדם בעבר וממשיכים לבוא בתביעה כזאת גם בהווה.

אם הרמב"ם הניח שקדמו לו שני סוגי קוראים באגדה, ואחריהם הוא עצמו, הקורא האריסטוטלי של המדרש; ואם היינמן הציע את עצמו כקורא המדרש ברוחם של גונדולף וקרוצ'ה (Croce) – הרי ניתן לומר,

50 ברנס, מדרש ואלגוריה, עמ' 627.

51 שם, עמ' 629.

בהקבלה קרובה ביותר, שאני מציע קריאה של המדרש התואמת את הרוח האינטלקטואלית, הביקורתית והתאורטית של זמננו אנו. יכולתי לטעון שהמודל שלי כולל בתוכו את כל סוגי קוראי המדרש שהציע הרמב"ם. מחד גיסא, אכן אטען שהמדרש מהווה קריאה נאמנה של משמעות הטקסט המקראי, קריאה שיש בה משום רגישות לערכים ספרותיים, להדים, לסתירות ולאינטרטקסטואליות בכל מובניה בתוך המקרא. המדרש הוא קריאה של ה'פשט', אך רק אם נכיר בכך שהפשט צומח ומשתנה במהלך ההיסטוריה – וזאת המשמעות העמוקה שביסוד המקרא. מאידך גיסא, אסכים גם עם אפיון המדרש כתוצר של חוש פרשני לקוי, אך רק אם נכיר בכך שכל החושים הפרשניים לקויים, ובכלל זה, ללא ספק, חושנו שלנו. כל פרשנות עוברת דרך מסננת של תודעה, מסורת, אידאולוגיה ואינטרטקסט, והניגוד בין נושא ומושא, האופייני כל כך לאידאולוגיה הרומנטית, חייב לעבור דקונסטרוקציה. לבסוף, המדרש הוא ספרות; אך כל ספרות ראויה לשמה היא רוויזיה ופרשנות של קנון ושל מסורת, דו-שיח עם העבר ועם סמכות הקובעת את אורח החיים של בני האדם בהווה ובעתיד. חז"ל היו טרודים בסוגיות הדחופות של זמניהם, אך הם התמודדו עם טרדות אלו על ידי ביאור כתובים סתומים בכתבי הקודש. האידאולוגיה השפיעה על קריאתם, אך מצד שני האידאולוגיה שלהם גם הושפעה מקריאתם. שומה על מחקר זה לנסות ולהבין את טיבן של השפעות אלו. אולי הנמשל העולה מדבריי הוא שעל כל דור הקורא בכובד ראש את האגדה לבנות לעצמו את 'דרכי האגדה' שלו. הבה ונתחיל.

תכנית הספר

הספר שלפנינו שאפתי הרבה פחות מ'דרכי האגדה', בשני מובנים. ראשית, יצחק היינמן בספרו ניסה לתאר הן את אגדת התנאים הן את זו של האמוראים, המאוחרים להם, בעוד שספר זה מצטמצם לתקופה הקדומה יותר, ועוד לתעודה אחת ויחידה מאותה תקופה. שנית, היינמן ניסה להתמודד עם כל שיטותיה של האגדה, היינו גם עם השיטות העוסקות בפילוסופיה של ההיסטוריה וגם עם אלה העוסקות בפילוסופיה של הלשון. בספרי זה אצטמצם לדיון בשיטות העוסקות בפילוסופיה של הלשון בלבד, מה שיצריך בעתיד ספר אחר שיעסוק בפילוסופיה של ההיסטוריה. להלן תיאור מבנה ספר זה.

בהתאם להשקפה שכל טקסט הוא 'פסיפס' של ציטטות מסומנות ובלתי מסומנות מטקסטים קדומים יותר, הפרק השני בספר יוקדש לחקר תפקידו

של הציטוט בטקסט המדרשי – לא רק ציטוט הטקסט שעליו נסב המדרש, אלא אף הציטוטים המשניים לכאורה של כתובים אחרים, הם האסמכתאות למיניהן. בפרק השלישי תידון תגובתה של המכילתא לאינטרטקסטואליות של התורה עצמה, היינו להטרוגניות של המבנה הנרטיבי בתורה, המזמינה קריאה דיאלקטית/דיאלוגית כאשר קוראים אותה באורח סינכרוני. שיטת קריאה זו תוצע כחלופה לשיטות דיאכרוניות כדוגמת ביקורת המקורות.

בפרק הרביעי ייבחנו דו-המשמעות הטבועה בטקסט המקראי והדרך שבה מציג המדרש את כפל הקולות שבתורה, על ידי העמדת דיאלקטיקה של פרשנויות. אנסה להראות כיצד דברים שנתפסו בעבר כדרש, אפילו כאלגוריה, אינם אלא קריאה של הטרוגניות טקסטואלית – הטרוגניות מאותו סוג ממש שנחשף בפרק הקודם. סוגים מסוימים של דו-משמעות מתפקדים בדרך של ניצול אינטרטקסטים חלופיים, וכך הם יוצרים כמה קריאות לגיטימיות.⁵² נוסף על כך, אקדיש בפרק זה תשומת לב רבה יותר למדרש כטקסט, היינו למשמעות שיוצר שרשור ערוך של סוגי שיח פרשניים שונים, לעומת זו העולה מכל שיח כשלעצמו. 'שערוויית המדרש', היינו העובדה שהפירושים המכוננים שבטקסט הסמכותי ביותר של היהדות מוצגים באמצעות מחלוקות, נקראת כהצגת האינטרטקסטואליות המקראית הזאת.

בשני הפרקים הבאים, החמישי והשישי, אנתח את הסוגה המדרשית המיוחדת המכונה 'משל'. בראשון מבין שני פרקים אלה אציע תאוריה של המשל, שעיקרה: המשל הוא שיטה, שבאמצעותה ניתן להידרש לפסוקים מסוימים כדי למלא בעזרתם פער נרטיבי בטקסט של התורה. אטען שהמשל גם מעמיד דגם אידאולוגי שדרכו קריאת המדרש מגיעה הן להעלאת השערות הן להגבלתן. דגמים אידאולוגיים כאלה הם עצמם אינטרטקסטואליים, במובן זה שהם ממחישים את הצפנים האנונימיים של פרקיס תרבותי מסוים. בשני שבפרקים אלה אציע קריאה נרחבת של משל אחד. בצאתי מניתוח הטקסט אטען שהמדרש חושף פן אחר של האינטרטקסטואליות, והוא האינטרטקסטואליות של המקרא ביחס לפרקיס התרבותי העברי הקדום שלו ובמיוחד ביחס למיתולוגיה הקדומה של ישראל. תפיסה נוספת של אינטרטקסטואליות, היונקת מן הדגם הפסיכולוגי של הרחקה והעתקה, תוצג ואף תודגם באמצעות הטקסט הנידון.

בפרק השביעי אדון בתפקידו המכריע של שיר השירים במכילתא ובמדרש בכללו. משימתו העיקרית של פרק זה תהיה ההבחנה בין פרקיס הקריאה האינטרטקסטואלית של המדרש לבין סוג בולט אחר

52 המסגרת המושגית היא זו של ריפטר.

של הרמנויטיקה קדומה, היא האלגוריה. המדרש מפרש על ידי קורלציה בין טקסטים; ואילו בעל האלגוריה מפרש על ידי קורלציה בין הטקסט ל'משמעויות נסתרות'. בפרק השמיני, ארחיב עוד בעניין זה ואעשה ניסיון מאומץ יותר לקשר בין המדרש לבין תרבותו החז"לית; אך הדבר לא ייעשה כדרך המסורת של ההיסטוריונים, היינו על ידי הטיעון שהמדרש מעצם טבעו משקף את התרבות שבה הוא נטוע, אלא על ידי בחינת מגעים מורכבים והרי גורל בין המדרש לבין סוגים אחרים של פרקסיס תרבותי.

בסיכום: היחסים שבין מאורעות, צרכים עכשוויים, פרשנות ואידאולוגיה מגוונים הרבה יותר משטענו חכמי האסכולה ההיסטורית. על פי דעתי, גישתם הכללית של יצחק היינמן ושל ג'רלד ברנס, הרואים במדרש סוג מיוחד של שיח פרשני שיש לבארו במונחים של תורת הספרות וההיסטוריוגרפיה, מציעה דרך עשירה בהרבה לקרוא טקסטים אלה. דווקא בגלל ריבוי ההוראות של שימושיה, 'אינטרטקסטואליות' מעמידה לפנינו מטפורה רבת עוצמה שבמסגרתה ניתן לעסוק בקריאה זו. בכל אחד מן הפרקים אסיק את המסקנות תוך קריאה מדוקדקת בטקסטים מסוימים, הלקוחים מן המכילתא, על פרשת התורה העוסקת בגאולת בני ישראל בים סוף. כיוון שלרגע זה בתולדות ישראל נודעת משמעות פרדיגמטית מיוחדת בעיצוב העצמי של העם, הוא מספק לנו חומר עשיר במיוחד לשם בחינת אופני ההרמנויטיקה הספרותית/ההיסטורית של חז"ל. אני מקווה שעד סוף המחקר יהיה בידי הקורא חומר, שיתרום להבנה מובחנת ועשירה יותר של משחק הגומלין בין ההיסטוריה לבין הפרשנות – הן בשיטת הקריאה המיוחדת של היהודים הקרויה מדרש, הן, כמשתמע מכך, בהרמנויטיקה של התרבות בכללה.