

רבקה רביב

על ההבחנה בין מתודת הפשט למתודת הדרש בתוך ספרות חז"ל

דיונו עוסק באחת מהשאלות היסודיות בפרשנות, שכבר נתנו את דעתם עליה רבים מן החוקרים: אם הייתה לחכמי המשנה והתלמוד הבחנה בין מתודת הפשט למתודת הדרש. למעט חוקרי מדרש ספורים,¹ רווחת בין החוקרים ההסכמה, שלחכמי המשנה והתלמוד לא הייתה הבחנה מודעת בין מתודת הפשט² למתודה המדרשית. מיליקובסקי מסכם את דעתו בקביעה הבאה: "אפשר למצוא בספרות חז"ל את הדעה המבחינה בין המשמעות הפרשנית הנובעת מן ההקשר המקראי ומן ההיגיון האנושי היסודי ובין משמעויות מדרשיות שאף הן נובעות מן הכתוב, אך לא הפרדה מוחלטת בין שתי המשמעויות. ואולם קשה לאשש דעה זו בראיות".³ במאמר זה נבחן מחדש את השאלה באמצעות ההקשר התרבותי הרחב שבתוכו צמחה ספרות חז"ל, ובאמצעות עיון במחלוקות פרשניות בספרות חז"ל הקדומה.

יש חוקרים, כמו לווה⁴ וקמין,⁵ שהתמקדו בחקר הטרמינולוגיה בספרות חז"ל ורצו להביא ממנה ראייה לשאלה הנדונה. באופן מיוחד התמקדו חלק מן

* מאמר זה יסודו במסקנה שהסקתי מעבודת הדוקטורט: "היחס בין פרשנות ביאורית לפרשנות מדרשית במדרשי אגדה במכילתא דרבי ישמעאל", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן תש"ס, בהנחיית פרופ' חיים מיליקובסקי. המאמר נכתב ממבט מעודכן יותר והמסקנה עודכנה.

1 בעיקר יונה פרנקל וחיים מיליקובסקי. ראו: י' פרנקל, מדרש ואגדה, ירושלים תשנ"ז, עמ' 46; הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, א, עמ' 83; ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, א, ירושלים תשע"ג (להלן, מהדורת מיליקובסקי), עמ' 55–115. בויארין הטעים שגם ליצחק היינמן הייתה הבחנה כזו, ואמנם בספרו היסודי דרכי האגדה היינמן הבחין בין שלושה סוגים של אגדות, כשהראשון הוא פירושים הקרובים למתודת הפשט, ובכל זאת לא מצאתי בספרו התייחסות מפורשת לתודעה של החכמים עצמם. ראו: י' היינמן, דרכי האגדה, גבעתיים 1970, עמ' 1; ד' בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא (תרגם מאנגלית ד' לוביש; ערך א' ריינר), ירושלים תשע"א, עמ' 23.

2 בהמשך נסתייג מן המינוח הזה ונגדיר אותו מחדש כמתודה ביאורית.

3 ראו: סדר עולם (מהדורת מיליקובסקי), עמ' 65.

4 ראו: R. Loewe, "the 'Plain' Meaning of Scripture in Early Jewish Exegesis", *Papers of the Institute of Jewish Studies* 1 (1964), pp. 140–186.

5 ראו: ש' קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 23.

המחקרים⁶ בטרמין "פשט" ונגזרותיו, כמו "פשטיה דקרא", "אין מקרא יוצא מידי פשוטיו", מתוך הנחה שמונחים אלו מבטאים מתודה פרשנית ייחודית. כידוע מחקרים אלו העלו שהמונח "פשט" ונגזרותיו הארמיות נתפסים באופן שונה בספרות חז"ל מאשר בימי הביניים. בפרשנות ימי הביניים המונח "פשט" קשור למתודה פרשנית, ואילו בספרות חז"ל יש לו משמעויות אחרות,⁷ כמו למשל בניסוחו של הנשקה את מסקנותיה של קמין: "פשוטו של מקרא הוא ביטוי הריאלי של הכתוב: נוסחו, סדרו, המשכו והקשרו – קודם לכל מיני הפרשנויות".⁸ מכאן רצו חוקרים רבים להסיק שהבחנה בין המתודות המוכרת לנו מימי הביניים לא הייתה קיימת בספרות חז"ל. יש לפחות שתי בעיות במחקר מסוג זה. האחת, השימוש במונח "פשט" בספרות חז"ל אינו קשור בהכרח לשימוש במונח זה בימי הביניים, וממילא גם לא להבחנה בין סוגי פרשנות, מה שאין כן בספרות ימי הביניים, שבה הוא בא לציין הבחנה מתודית. השנייה, המונח "פשט" על נגזרותיו מופיע כמונח פרשני בהקשרים אמוראיים ואילך, וממילא לא ניתן להסיק ממנו על אודות ספרות חז"ל בכללה. לעומת זאת, קיומם של מונחים וביטויים כמו "כשמעו", "דיבר הכתוב בהווה", "דיברה תורה כלשון בני אדם" כבר בספרות התנאית, מבטא באופן ישיר תודעה פרשנית, המעידה כשלעצמה על מודעות לתהליך הפרשני, שהיא בסיס להבחנה בין המתודות.

היו שחקרו את השאלה מזוויות אחרות כמו הרן,⁹ שראה את השאלה מזווית היסטורית, והטעים שלחכמים חסרו כלים לשוניים לעיסוק במתודת הפשט, שהרי חקר השפה והלשון התפתח רק בתקופה הערבית. להערכתו העיסוק במתודת הפשט היה כה שולי, שאין מקום לשאלת ההבחנה בין המתודות.

6 ראו לדוגמה: מ' ארנד, "לברור המושג 'פשוטו של מקרא' ", ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו – ספר זיכרון לש' קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 237 ואילך; ד' הלבני, "מי היה הראשון שהשתמש במימרה 'אין מקרא יוצא מידי פשוטיו'", סידרא ג (תשמ"ז), עמ' 43–52; ד' הנשקה, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", תרביץ סה, ג (תשנ"ו), עמ' 417–420 (להלן, הנשקה, לאופיו של) ועוד.

7 ואמנם י' פרנקל בדבריו על התודעה הפרשנית של חז"ל נזהר מלהשתמש במונחים "פשט" ונגזרותיו מסיבה זו. ראו בספרו מדרש ואגדה, תל אביב תשנ"ז, עמ' 46.

8 ראו: הנשקה, לאופיו של, עמ' 419.

9 ראו: מ' הרן, "פרשנות המדרש והפשט והשיטה הביקורתית במחקר המקראי", מחקרים במדעי היהדות – אסופת הרצאות שנישאו בכנס יובל השישים של המכון בכסלו תשמ"ה (עורך: מ' בר-אשר), ירושלים תשמ"ו, עמ' 17; ר' דרורי, ראשית המגעים של הספרות היהודית עם הספרות הערבית במאה העשירית, תל-אביב תשמ"ח, עמ' 156–165.

לאוטרבך הציג לראות את השאלה מנקודת מבט של הגדרת מתודות הפשט והמדרש. לטענתו מתודת הפשט שואפת לגלות את "הפירוש האמיתי של הכתוב",¹⁰ והיות וחכמינו האמינו שפירושיהם על דרך המדרש הם "פירוש אמיתי של הכתוב", הדבר מעיד שלא הייתה להם הבחנה בין המתודות.

בויארין הציג פענוח מעמיק של מושג הפרשנות בספרות חז"ל, שאותו הוא הדגים בספרו המונומנטלי, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא.¹¹ בספר הוא מנסה להבין מחדש את הקריאה של החכמים במקרא על פי הלכי הרוח מרכזיים של סוף המאה העשרים (ובראשם בחטין, וייט וקרמוד).¹² הוא טען שבכך הוא ממשיך את מפעלו של הינמן בספרו דרכי האגדה ומעדכנו ברוח הזמן החדש. להערכתו, יש לקרוא את מדרשי חז"ל כפרי של דיאלוג של החכמים עם הטקסטים המקראיים (intertextuality). קריאה זו היא המשכה של האינטרטקסטואליות הקיימת כבר במקרא עצמו, כפי שהראו ברנס (Bruns) ופישבין.¹³ בויארין הטעים שיש שני סוגי קריאות במקרא:

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; וכיון שכך, אין כל הבדל בינו לבין כל פרשנות אחרת.¹⁴

10 ראו: J.Z. Lauterbach, "Pheshat", *The Jewish Encyclopedia*, Vol. 9, p. 652.

11 ספרו של בויארין יצא לאור באנגלית בשנת 1990 *Intertextuality and the reading of Midrash*, ולאחר למעלה מעשרים שנה הוא תורגם לעברית. רוזן-צבי הוסיף לספר העברי אחרית דבר שבה הוא דן בהשפעה הגדולה שהייתה לספר של בויארין על חקר המדרש הן בקרב ממשיכיו הן בקרב מבקריו. ראו: מדרש תנאים (לעיל, הערה 1), עמ' 186–273.

12 ראו: בויארין, מדרש תנאים, עמ' 36–37.

13 ראו: G. Bruns, "Midrash and Allegory: the Beginnings of Scriptural Interpretation", R. Alter and F. Kermode (Eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1987, pp. 625–646; M. Fishbane, *Biblical Interpretation in* ; *Bible*, Cambridge 1987, pp. 625–646; idem, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1989, pp. 257–277.

14 ראו: בויארין, מדרש תנאים, עמ' 41.

הבחנה זו מערערת במידה רבה את ההבחנה המתודית בין פשט לדרש, והיא מתמקדת בנקודת המוצא של הפרשן. שתי הקריאות נעשות מתוך דיאלוג עם הטקסט המקראי ומתייחסות לפערים שבכתוב, גם אם נקודת המוצא של הראשונה הוא הכתוב ונקודת המוצא של השנייה היא עולמו של הפרשן.¹⁵ מיליקובסקי הוא אחד החוקרים הבודדים שעסק בהרחבה בשאלת ההבחנה המתודית בין סוגי פרשנות. במספר מחקרים הוא הוכיח שחכמים הבחינו בין פירושים ביאוריים שכוונתם הייתה לחשוף את הרובד ההיסטורי-ריאלי של הכתובים לבין פירושים מדרשיים שכוונתם הייתה להתייחס לרובד של המשמעות, וכוונתם לא הייתה להשלים את התמונה ההיסטורית. יתר על כן, גם אם פירושים מדרשיים אלו השתמשו בתיאורים היסטוריים לא הייתה כוונתם אלא לבטא באמצעות הציור ההיסטורי את הרעיונות הגלומים בכתוב. הוא הסכים לדעה הרווחת במחקר שהמתודה העיקרית בספרות חז"ל היא המתודה המדרשית, ולטעמו ההבחנה בין המתודות קיימת בעיקר בספרות התנאית.¹⁶ ואמנם מושג הפרשנות והמתודות הפרשניות דורשים הבהרה. כידוע, אין הסכמה אודות הגדרת הפעולה הפרשנית וגבולותיה. לצורך דיונו נשתמש בהבחנה המצוינת של אקו,¹⁷ שהפריד בין פרשנות טקסט לשימוש בטקסט,

15 במידה רבה דומה הבחנה זו להבחנה שעשה סגל (לעיל, הערה 4). גם וייס, המבסס את תפיסתו על הגותו של דרידה הציע הבחנה דומה. הוא הבחין בין תפיסה פשטנית הרואה את הטקסט כיחידה ספרותית העומדת בפני עצמה לבין התפיסה הפרשנית הרואה בטקסט יחידה דינמית שהוא כינה אותה "המארג הטקסטואלי". תפיסה זו מאפיינת לדעתו את המדרש והקבלה. לדבריו מטרת התפיסה הפשטנית היא להבין את הספר עצמו, ואילו מטרת גישתו של המארג הטקסטואלי היא ליצור יצירות חדשות מתוך דיאלוג ישיר ועקיף עם הספר ועם תוצריו הרבים. ראו: צ' וייס, "לימוד המקרא 'כאי הבנה'", הגות בחינוך היהודי ח (תשס"ח), עמ' 141-163.

16 ראו: ח' מיליקובסקי, "מדרש האגדה – מציאות או מטאפורה", מחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 38-34; C. Milikowsky, "Why did Cain kill Abel? How did Cain kill Abel?" in: *From Bible to Midrash: Portrayals and Interpretative Practices* (ed. H. Trautner-Kromann), Lund 2004, pp.79-93; idem, "Midrash as Fiction and Midrash as History: what did the Rabbis mean", in: *Ancient Fiction: The Matrix of early Christian and Jewish Narrative* (edited by J. A. Brant, C. W. Hedrick, and C. Shea), Atlanta 2005, pp. 117-127; הנ"ל, סדר עולם (לעיל, הערה 1), עמ' 66-115.

17 אקו, השייך לזרם הפוסט-סטרוקטורליסטי והעלה על נס את "היצירה הפתוחה", שאין לה משמע קובע, אלא "הקורא" מעניק לה ביאור, עמד יותר מאוחר על גבולותיה של הפרשנות לפחות בנוגע למשמעות הלקסיקלית של השפה בהקשר התרבותי שבו התחבר הטקסט. הוא טוען, שיש להתחשב גם בהקשר שנוצר בטקסט עצמו. יתר-על-כן לא תמיד יחסי הגומלין בין הטקסט לבין טקסטים שקדמו לו היו בתודעת המחבר, וממילא פרשנות

ונוציא מכלל דיון טקסטים שאינם פרשנות למקרא, כמו למשל סיפורי חכמים, שבהם יש שימוש בפסוקים מקראיים. הגבול בין שימוש בטקסט לבין פירושו אינו חד דיו, מה שמחייב בכל עיון בחינה מחדש של השאלה. למשל דברי המכילתא: "עד שאתם ישינים על מטותיכם¹⁸ המקום מפרנס אתכם" (מכילתא דר"י, מסכת ויסע, ב, עמ' 162)¹⁹ נשמעים בקריאה ראשונה כקריאת עידוד של דרשן בבית כנסת בתפילת ערבית לקהל שומעיו, המצוי במצוקה כלכלית.²⁰ ברם, עיון בהקשרו של הטקסט במכילתא מעלה, שמדובר בפרשנות לכתוב בספר שמות: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲרֹב וַיִּדְעֶתֶם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מִמִּצְרָיִם מִמִּצְרַיִם. וּבִקֶּר וּרְאִיתֶם אֶת כְּבוֹד ה' בְּשָׁמְעוֹ אֶת תְּלַלְתֵיכֶם" (שמות טז, ו-ז).²¹

את הפעולה הפרשנית כשלעצמה נראה כפעולה, שבה הקורא מנסה לגלות את כוונותיו של מחבר הטקסט.²² בהנחה שהמקרא הוא פרי התגלות אלוהית,²³ מדובר בקריאה שמטרתה לחשוף את התובנות ששיקע האל בתוך הכתובים.²⁴

שתהיה מבוססת על יחסי גומלין טקסטואליים (intertextuality) עשויה לבטא "פרשנות-יתר" (over-interpretation). ראו: U. Eco, *The Limits of Interpretation*, pp. 57–62; idem. *The Open Work*, Cambridge 1989; U. Eco, with R. R.J. Culler and C. Brooke-Rose (ed. S. Collini), *Interpretation and Over-Interpretation*, Cambridge 1992, pp. 68–81, 109–123.

18 בכ"י מינכן 117 גרסו "במצוותיכם" תמורת "על מטותיכם".
19 הציטוטים מן המכילתא במאמר יוצגו על-פי כ"י אוקספורד 151.2 תוך השלמת קיצורים, וציון חילופי גרסאות בולטים מתוך אוצר עדי הנוסח לספרות התנאית, אוניברסיטת בר-אילן (אתר אינטרנט). העימוד על-פי מהדורת תיאודור-אלבק.

20 ואמנם בויקרא רבה משפט דומה מהווה חלק מדרשה שכוז: "א"ר: בנהג שבעולם אדם קונה לו ליטרא אחת בשר מן השוק. כמה הוא יגע. כמה צער הוא מצטער עליה עד שלא יבשלה. והבריות ישנים על מטותיהן, והקב"ה משיב רוחות ומוריד גשמים ומפריח טללים ומגדל צמחים ומדשן פירות. ואין את מביא לו עומר?!" (ויקרא רבה, כח, א [מהדורת מרגליות, עמ' תרכ; כתב יד פריס 149]).

21 לדיון ראו: רביב, פרשנות (ראו לעיל בפתח המאמר), עמ' 227–232.

22 זו אמנם תפיסה מערבית, כמו שניסח זאת שליירמאכר, אבי הרמנויטיקה המודרנית: "המהותי בתחום הפירוש הוא להיות מסוגל להיחלץ מדעתך הפרטית על מנת לתפוס את דעת המחבר" (מצוטט בתוך: ז' לוי, הרמנויטיקה, תל אביב תשמ"ד, עמ' 89). כידוע, על דבריו של שליירמאכר קמו עוררים רבים. מכל-מקום, להערכתנו, עדיין יש חשיבות לעיקרון שביטא, שלפיו הפרשנות היא ניסיון לעמוד על כוונת מחבר הטקסט, לכל הפחות בנוגע לפרשנות המקרא העתיקה, מאחר שמדובר בהסכמה שמחבר העל המקראי הוא האל.

23 ראו: B. S. Childs, "Critical Reflections on Barr's Understanding of the Literal"; J. Barr, "The Literal, the Allegorical"; *JSOT* 46 (1990), pp. 3–9; Allegorical, and the Modern Biblical Scholarship", *JSOT* 44 (1989), pp. 3–17.

פרשנות החורגת מגבולות הטקסט, דהיינו מן ההקשר הספרותי של הכתוב, מחוקי השפה,²⁵ ומן ההיגיון של הכתוב, תיחשב פרשנות שנוצרה במתודה מדרשית.²⁶ לעומת זאת פרשנות המתחשבת בגבולות הטקסט תיחשב פרשנות שנוצרה במתודה ביאורית. יש לזכור, שלא תמיד הייתה קיימת הסכמה, שפרשנות החורגת מגבולות הטקסט נחשבת בכלל פעולה פרשנית.²⁷ אנחנו בכל

24 "ערכים בפרשנות: מעמד היחיד במשפחה בפירוש חז"ל למקרא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשמ"ט, עמ' 191.

השוו לדבריו של וייס שטען שהמקרא נחשב טקסט מייתי שממנו גם האל מבקש ללמוד ולא טקסט שנוצר על ידי האל: וייס, לימוד המקרא (לעיל, הערה 15).

25 אנחנו מניחים, שבצורה זו או אחרת היו התנאים מודעים לכך, שללשון העברית ישנם כללי דקדוק ותחביר, וזאת אף על פי שבמדרשי ההלכה מנוסח באופן מוצהר רק כלל לשוני אחד ("רבי נחמיה אוי' סוכותה לפי שצרך למד בתחילתו תתן לו הא בסופו" [מכילתא דר"י, פסחא, יד, עמ' 48]). לכן פירוש שאינו מתחשב בכללים אלה, ייחשב חריגה מודעת מגבולות הטקסט, אלא אם כן תהיה לנו סיבה לסבור שחז"ל לא הכירו כלל לשוני זה או אחר. ראו: ע' סופר, "עקרונות דקדוקיים בפירושי התנאים", עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ו, עמ' 149-152.

26 על מדוכה זו נשתברו כבר הרבה קולמוסין, ודברינו קרובים למה שהציעו כבר היינמן, ברויאר, קמין וטויטו. ראו: ב"ז בכר, ערכי מדרש (תרגם מגרמנית: א"ז רבינוביץ), תל-אביב תרפ"ג, עמ' 173-174, 269; "י היינמן, "להתפתחות המונחים המקצועיים לפירוש המקרא", לשוננו יד (תשי"י), עמ' 182-188; א' מרגליות, "המונח 'דרש' בתלמוד ובמדרשים", לשוננו כ (תשט"ז), עמ' 50-61; "י היינמן, אגדות ותולדותיהן – עיונים בהשתלשלותן של מסורות, ירושלים 1974, עמ' 11; ש' רוזנברג, "בין פשט לדרש", דעות לו (תשכ"ט), עמ' 91-99; מ' ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא – סכנות וסיכויים", בתוך: המקרא ואנחנו (עורך: א' סימון), תל-אביב 1979, עמ' 154; מ"צ סגל, פרשנות המקרא: סקירה על תולדותיה והתפתחותה, ירושלים תשל"א, עמ' ב-ג; B. J. Gelles, *Peshat and Derash in the Exegesis of Rashi*, Leiden, 1981, pp. 1-7 "Defining Midrash", in: J. Neusner. (ed.), *The Study of Ancient Judaism*, Vol. 1, A. Shinan and ; New York 1981, pp. 55-92; קמין, רש"י (לעיל, הערה 5), עמ' 14-15; Y. Zakovitch, "Midrash on Scripture and Midrash within Scripture", *Scripta Hierosolymitana* 31 (1986), p. 258; D. W. Halivni, *Peshat and Derash*, New York 1991, pp. 25-26, 52-76; ראו תגובתו של א' שגיא לספרו של הליבני, "בין פשט לדרש", תרביץ סא (תשנ"ב), עמ' 583-592; ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1993, עמ' 20-34; ד' הנשקה, "לאופיו של מדרש ההלכה התנאי: שתי סוגיות", תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 419, 434-436; רביב, פרשנות, עמ' 21-31; א' טויטו, הפשטות המתחדשים בכל יום – עיונים בפירושו של הרשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג, עמ' 55; ח' פדיה, הרמב"ן: התעלות זמן מחזורי וטקסט מקודש, תל-אביב תשס"ג, עמ' 49-51; א' גרינשטיין, "עין תחת עין שן תחת שן? פשט דרש ושאלת ההקשר", רסלינג 5 (1998), עמ' 31-34; וייס, לימוד המקרא (לעיל, הערה 15).

27 קד לויכוח כזה בימי הביניים נמצא בדברי הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות שורש שני ובהשגותיו של רמב"ן שם. ובימינו ראו מה שכתבו פרי ושטרנברג במאמר משותף על חוסר

אופן מניחים, שפרשנות מדרשית נחשבת פרשנות, הואיל ומגמותיה הן, כאמור, ניסיון לפענח את כוונותיו של מחבר המקרא הגלומות בטקסט. החריגה של הפרשנות המדרשית מגבולות הטקסט מוסברת על רקע התפיסה, שהטקסט המקראי הוא פרי התגלות אלוהית, וממילא על מנת לחשוף את כוונותיו של המחבר, צריך להשתמש בכלים שאינם מקובלים בפרשנות טקסטית אנושיים. ואמנם השימוש במתודה המדרשית אפיין פרשנות קדומה לטקסטים נוספים, שנחשבו מקודשים, כמו טקסטים מסופוטמיים²⁸ וטקסטים יווניים עתיקים.²⁹ ההבחנה בין חריגה מגבולות הטקסט להתחשבות בהם נתונה כמובן לשיקול דעתו של הקורא ולתפיסות הפרשנות הרווחות בתקופתו, ומה שנחשב בעת החדשה חריגה מגבולות הטקסט יכול היה להיחשב אחרת בעת העתיקה. יתר על כן, התפיסה הפוסט מודרנית הטוטאלית, הקובעת שאין בכלל משמעות ראשונית פשוטה של טקסט, ובכל זמן והקשר תרבותי שונה משמעות הטקסט משתנה לחלוטין על פי צורכי השומעים, על פי ציפיותיהם ועל פי תפיסותיהם, מטשטשת במידה רבה את ההבחנה בין מתודות פרשניות.³⁰ ובכל זאת יש מידה רבה של צדק בערנות להשתנות התפיסות והאופנות הפרשניות במהלך הזמן, וזו חשובה להבחנה בין המתודות.³¹ כידוע, בעת החדשה רווחת יותר גישה מינימליסטית שלפיה הפרשן נדרש להיצמד לתוכני הטקסט ולא להרחיבם, וכך

הלגיטימיות של מילוי הפערים בטקסט המקראי בתוך מדרשי חז"ל. בתוך: מ' פרי, ומי שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה על הפרוזה", הספרות א (1968), עמ' 265.

28 ראו: A. Livingston, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian*; and *Babylonian Scholars*, Oxford 1986; M. Fishbane, "The Qumran Peshar and Traits of"; 210-208; עמ' 210-208; J. Tigay, "An Early Technique of Aggadic Exegesis", in: *History Historiography and Interpretation – Studies in Biblical and Cuneiform Literatures*, (eds. H. Tadmor and M. Weinfeld) Jerusalem 1983, pp. 169–189; S. Lieberman, "A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic 'Measures' of Biblical Hermeneutics?", *HUCA* 58 (1987), pp. 167–225.

29 G. W. Most, "The Fire Next Time: Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus", *JHS* 117 (1997), pp. 117–135.

30 ראו: ז' לוי, הרמנויטיקה, תל-אביב תשמ"ד, עמ' 260–254, 282–264. על הביקורת של אקו על התפיסה הזו ראו לעיל, הערה 17.

31 לנקודה זו התייחסנו בהרחבה בתוך: ר' רביב, "לשאלת מהותה של הפעולה הפרשנית על פי היגדים שונים במכילתא דרבי ישמעאל", תרביץ ע, ב (תשס"א), עמ' 188–177.

גם בקרב חלק מפרשני ימי הביניים (כמו ר' אברהם אבן עזרא), ואילו בפרשנות הקדומה ובפרט במדרש רווחה הגישה המקסימליסטית שהשלימה את פערי המידע הקיימים בטקסט בדרכים יצירתיות.³² לדוגמה, בעיני לומד מימי הביניים, ובוודאי בעיני הלומד המודרני, המכילתא הבאה תיחשב פרשנות מדרשית מובהקת, מה שאין כן בעת העתיקה. בפתירתה למסכת בשלח, נמסר כך: "וה' הִלֵּךְ לְפָנֵיהֶם יוֹמָם (שמי' יג 21) – נמצאת את אומר שבעה עננים הם" (מכילתא דר"י, בשלח, עמ' 81), ומכאן ואילך מציעה המכילתא שבעה כתובים, שמהם היא למדה שהיו שבעה עננים כדלקמן:

"וה' הולך לפניו יומם" (שמות יג, כא) – נמצאת את או' שבעה עננים הם.

"וה' הולך לפניו יומם" (שם) "וענגך עומד עליהם" (במדבר יד, יד) "ובעמוד ענן" וגו' (שם)

"ובהאריך הענן" (שם ט, יט) "ובהעלות הענן" (שמות מ, לו) "ואם לא יעלה הענן" (שם, לו)

"כי ענן ה' על המשכן" (שם, לח) – הא שבעה עננים הם

ארבע מארבע רוחותם ואחד מלמעלן ואחד מלמטן ואחד שהיה מהלך לפניו.

כל הנמוך מגביהו וכל הגבוה ממככו, שני "כל גיא ינשא [וכל הר וגבעה ישפלו והיה העקוב למישור והרכסים לבקעה]" (ישעיהו מ, ד).³³ מכה נחשים מכה עקרבים מכבד ומרביץ לפניו.

ממבט ראשון נראה, שמסקנת המכילתא על אודות שבעה עננים איננה פרי פעולה פרשנית, אלא פרי מסורת עממית או פרי דמיונם המופלג של החכמים. ברם עיון מדוקדק יעמידנו על כך, שהמסקנה היא פרי פעולה פרשנית;³⁴ היא נבעה מקריאה מדויקת של תפילת משה בסיפור המרגלים. משה ביקש בתפילתו לה' להימנע מהשמדת ישראל, שהרי יושבי הארץ כבר שמעו על-כך שהוא נתגלה לישראל בשני אופנים שונים: "וַיַּעֲנֵךְ עֲלֶיךָ וַיַּעֲמֵד עֲנָן וַאֲתָה הִלֵּךְ לְפָנֵיהֶם יוֹמָם" (במדבר יד, יד). מדבריו עולה, שהיה ענן שעמד עליהם והוא קרוי "עֲנָן־יָוֵם",

32 ראו בהרחבה: סדר עולם (מהדורת מיליקובסקי), עמ' 76–78.

33 סדר הפעולות מתאים לסדר הכתוב בצלע השנייה של הפסוק בישיעיהו מ, ד, ואילו במקבילה בספרי במדבר הסדר הפוך, ומתאים לצלע הראשונה של הפסוק בישיעיהו: "הגבוה מנמיכו והנמוך מגביהו" (ספרי במדבר, פג [מהדורת הורוביץ, עמ' 79]).

34 אמנם יצירתית כגישתם המקסימליסטית של רוב החכמים.

והיה ענן שהלך לפנייהם שהוא קרוי "עֲמֹד עָנָן". נראה שהם הבינו מהכתוב שלא ייתכן שמדובר באותו ענן, שהרי האחד עמד עליהם כל הזמן (גם בשעה שהלכו) ואחד הלך לפנייהם. מכאן הסיקו החכמים, שהיה יותר מענן אחד. מסקנה זו פתחה פתח לראות בתיאורים נוספים של הענן עדות לעננים שונים נוספים, ששימשו את מחנה ישראל. מאחר שכך יש צורך לברר למה הם שימשו, ולכך מתייחסת הסיפא של המסורת: "כל הנמוך מגביהו וכל הגבוה ממככו [...]. מכה נחשים מכה עקרבים מכבד ומרביץ לפנייהם". המסורת הזו משלימה אם-כך את התיאור ההיסטורי העולה מן הכתובים. אם מתחשבים בהקשר התרבותי העתיק, שבה רווחה כאמור הגישה המקסימליסטית,³⁵ הרי השלמת פערים בטקסט בדרך יצירתית שימשה ליישוב קשיים בטקסט המקראי גם את המתודה הביאורית. ומכאן שהמכילתא על שבעה עננים יכולה עקרונית להיחשב לא רק פרי של פעולה פרשנית אלא אפילו פרשנות ביאורית לכתובים.

אנו מציעים לעיין מחדש בשאלת ההבחנה בין המתודות משתי זוויות חדשות: האחת, ההקשר התרבותי בזמן יצירתה של ספרות חז"ל, והשנייה אופן בירור השאלה בתוך ספרות חז"ל. מחוץ לספרות חז"ל ישנם שני מוקדים, הקשורים זה בזה, שבהם ניכרת הבחנה בין מתודות פרשניות: בספרות היהודית-הלניסטית במצרים ובפרשנות הנוצרית העתיקה. לדוגמה, ההבחנה של פילון בין פירוש פשוט של הכתוב לבין פירוש אלגורי בספריו שאלות ותשובות לספר בראשית ולספר שמות.³⁶ עוד הבחנה דומה הציג יוספוס בתחילת

35 והשוו לדבריה של אשל שמצאה בקומראן את שתי הגישות: המקסימליסטית והמינימליסטית. היא טענה שהמינימליסטית היא הפרשנות הפשטית והמקסימליסטית היא פרשנות מדרשית. מיליקובסקי חלק עליה וטען שאין מדובר במתודות שונות (פשט ודרש) אלא בגישות שונות (מקסימליסטית ומינימליסטית), ולדעתו כל הפירושים שם נוצרו במתודה הביאורית. ראו: E. Eshel, "Hermeneutical approaches to Genesis in the Dead Sea Scrolls", *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Collection of Essays*, Ed. by J. Frishman and L. Van Rompay, Lovanii 1997, pp. 1–12; סדר עולם (מהדורת מיליקובסקי), עמ' 77.

36 במשמעות ההבחנה הזו אצל פילון עסק עמיר בהקדמה לכרך ד של מהדורת העברית של ס' דניאל-נטף לכתבי פילון: פילון האלכסנדרוני, כתבים היסטוריים, ירושלים תשנ"ז, ד, עמ' 15–20; Y. Amir, "Authority and Interpretation of Scripture in the Writings of Philo", *Mikra: Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, ed. M. J. Mulder, Philadelphia 1988, pp. 448–450.

קדמוניות היהודים;³⁷ כן מצינו גם בפרשנות הנוצרית העתיקה, שבמובנים רבים נקה מן הספרות היהודית-הלניסטית.³⁸ בפרשנות הנוצרית העתיקה מוצגת הבחנה משוכללת יותר בין סוגי פרשנות. למשל, אוריגנס (תחילת המאה השלישית) הציע להרבה כתובים שלושה פירושים: אחד פשוט, השני על דרך האלגוריה והשלישי אנגוגי; או גריגוריוס הגדול (בסוף המאה החמישית) שהבחין הבחנה מרובעת בין פרשנות היסטורית, פרשנות אלגורית, פרשנות אנגוגית ופרשנות טיפולוגית.³⁹ אין אמנם חפיפה מלאה בין המתודה הביאורית לבין פרשנות היסטורית, כמו שאין חפיפה מלאה בין המתודה המדרשית לבין פרשנות פיגוראטיבית, כמו הפרשנות האלגורית. אדרבה, ישנם כתובים במקרא המתפרשים היטב בגבולות הטקסט באופן מטאפורי. ובכל זאת השאלות ההיסטוריות (כדוגמת מה קרה) מעסיקות יותר את המתודה הביאורית, ואילו הפרשנות האלגורית מאפיינת יותר את המתודה המדרשית. כך עולה גם מן התוצרים הפרשניים של הפרשנות היהודית-הלניסטית ושל הפרשנות הנוצרית, כך שניתן לראות בהבחנה בין סוגי הפירושים הבחנה בין מתודות. הימצאותם של חיבורים, שבהם מוצגת הבחנה בין המתודות, מבססת מבחינה היסטורית את האפשרות, שתיתכן בכלל הבחנה כזו בפרשנות המקרא העתיקה בספרות חז"ל. יתר על-כן חוקרים רבים עמדו על קשרים גלויים וסמויים בין שתי הדתות הגדולות היהדות והנצרות, וקשה להניח שדווקא בתחום יסודי כל-כך של פרשנות המקרא, מתודות פרשניות ותודעה פרשנית, לא יבואו לידי ביטוי הקשרים הללו.

הנקודה השנייה היא דרך בירור ההבחנה בין המתודות הפרשניות בספרות חז"ל. שאלה כזו יש לבחון תוך הכרת הבעייתיות שיש לנו בנוגע לספרות חז"ל ומורכבותה, ויש לתת את הדעת לשינויים שמסורות עברו במהלך הדורות

37 לתודעה הפרשנית של פילון ופלביוס התייחס שליט במבוא לקדמוניות היהודים. לדעתו, גם לפילון וגם לפלביוס היתה תודעה של הבחנה בין המובן הפשוט של הכתוב המקראי לבין הפרשנות האלגורית. ראו: א' שליט, מבוא לקדמוניות היהודים בתוך: קדמוניות היהודים (מהדורת א' שליט), ירושלים-תל-אביב 1978, עמ' XLII.

38 להדגמה של קשרים כאלו והיחס בינם לספרות חז"ל ראו A. Kamesar, "Philo, Grammatike and the Narrative Aggada", in: *Pursuing the Text: Studies in Honor of Ben Zion Wacholder on the Occasion of his Seventieth Birthday*, Sheffield 1994, pp. 216-242.

39 אודות הפרשנות הנוצרית העתיקה למקרא ראו במאמרו של א' תלמג, "הפרשנות הנוצרית בימי-הביניים וזיקת הגומלין בינה לבין הפרשנות היהודית", בתוך: פרשנות המקרא היהודית – פרקי מבוא (עורך: מ' גרינברג), ירושלים תשמ"ג, עמ' 101–112.

ובעריכת החיבורים. בסופו של דבר אנחנו דנים בספרות שנוצרה, נמסרה, נערכה והועתקה במשך מאות שנים ובידי מאות אנשים שונים, ובלתי אפשרי לתת תשובה חתוכה בוודאי שלא ממדגם אקלקטי.⁴⁰ ובכל-זאת יש מקום לביורר זהיר, הלוקח בחשבון את מגבלותיו, שנקודת המוצא שלו היא הטקסטים עצמם, הקשרם הספרותי וסביבתם התרבותית.

חקר ההבחנה בין המתודות הפרשניות בספרות חז"ל יכול להיעשות בשני אופנים: הראשון, בתוך טקסטים העוסקים באופן ישיר בתודעה הפרשנית, כמו חקר המונחים הפרשניים; השני, חקר טקסטים שבהם חבוייה הבחנה בין מתודות פרשניות, וניתן לחשפה בעיון אנליטי.

להלן נציג מספר טקסטים, שאין בהם הצהרה מפורשת בנוגע לתהליך הפרשני, ואפשר להעריך שחבוייה בהם הבחנה בין המתודות. כל הטקסטים לקוחים מתוך מכילתא דר"י, חיבור הנחשב מן הטקסטים הקדומים בספרות חז"ל.⁴¹

במכילתא דר"י, ויסע, ה, הציגה המכילתא את פירושיהם של ר' יהושע ור' אלעזר המודעי לתיאור שנתנה התורה למן "וְהוּא קִפְרָע גַּד לָבָן" (שמות טז, לא):
 "וְהוּא כִזְרַע גַּד" (שם) – איני יודע של מי? ר' יהושע או: דומה לזרע פשתן. כשם שזרעו של פשתן אדום כך זה אדום? ת"ל "לבן". ר' אלעזר המודעי או: דומה לדבר הגדה, שהוא מושך לבו של אדם (מכילתא דר"י, ויסע, ה, עמ' 170–171)

שני החכמים עונים לכאורה על אותה שאלה, למה היה המן דומה. מכל מקום כל אחד משתמש במתודה אחרת. ר' יהושע נותן זיהוי בוטני, שהוברה מאוחר

40 כדי להתמודד עם הבעייתיות הזו הציע גרינולד פתרון מתודולוגי. הוא טען בצדק שהמתודולוגיה של איסוף של מאמרי חז"ל בנושא מסוים יוצרת אוסף מלאכותי ומוגבל, וכדי לנתח ולהעריך נכוחה צריך לבחון כל מקור בסביבתו הספרותית הטבעית בתוך החיבור שממנו הוא צוטט, ולדעתו אין מקום להשוואה בין מקורות בודדים המנותקים מהקשרם. אשר על כן יש לבחון יחידות ספרותיות שלמות. ראו: א' גרינולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת ב (תשמ"ד), עמ' 173–184.

41 לדעה שלפיה מכילתא דר"י נחשבת חיבור קדום, שותפים רוב החוקרים למעט ואכולדר במאמר שערער על קדימותה של המכילתא, וכבר השיב כהנא על דבריו. ראו: B. Wacholder, "The Date of the Mekilta De-rabbi Ishmael", *HUCA* 39 (1968), pp. 117–144; מ' כהנא, "מהדורות המכילתא דרבי ישמעאל לשמות בראי קטעי הגניזה", *J. Neusner, The Canonical History of Ideas*, ; 523–515 עמ' ; Atlanta 1990, pp. 4–465. D. Boyarin, "On the Status of the Tannaitic Midrashim", ; *JAOS* 112 (1992), pp. 463–465.

יותר בתלמוד הבבלי: "גד שדומה לזרע פשתן בגבעוליו" (בבלי, יומא עה ע"ב).⁴² פליקס טוען שזיהוי זה מקורו כנראה לשוני, כיוון שבלשון השומרית "גד" הוא פשתן.⁴³ לעומת זאת ר' אלעזר המודעי פירש באופן אלגורי את הכתוב, ופירושו מבוסס על הדמיון הצלילי בין המילים "גד" ו"הגדה".⁴⁴ יתכן שהדרשה מבוססת גם על קשר אינטרטקסואלי בין הכתוב בתהילים "מִשְׁפָּךְ הַזֶּרַע" (תהלים ככו, ו) לכתוב בשמות "וְהוּא קִרְרָע" (שמות טז, לא). קשר זה נתפרש בידי ר' אלעזר כך: "שהוא מושך". אי אפשר לומר שיש כאן מחלוקת בתוצרים הפרשניים: שני החכמים עשויים להסכים הן לזיהוי הבוטני שהציע ר' יהושע הן לרעיון שבדברי ר' אלעזר המודעי. ההבדל בין הפירושים הוא במתודה הפרשנית: ר' יהושע השתמש במתודה הביאורית, ור' אלעזר המודעי השתמש במתודה המדרשית. אפשר לטעון, לכאורה, שאין כאן בכלל מחלוקת בין החכמים, גם לא מחלוקת מתודית, ברוח דברי אבבי בתלמוד בבלי "מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (בבלי, סנהדרין לד ע"ב).⁴⁵ ברם לאורך מסכתות ויסע-עמלק במכילתא דר"י פזורות מחלוקות רבות בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי בתוצרים הפרשניים,⁴⁶

- 42 המובא ממסכת יומא על-פי כ"י מינכן 6.
- 43 זיהוי זה שונה מהזיהוי הנמצא במספר תרגומים ארמיים, בתרגום השבעים ובוולגטה, שזיהו ג' עם הכוסבר. ראו: י' פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן 1968, עמ' 180-181.
- 44 בכר ופרנקל טוענים שהתנא רמז כאן לפועל "נגד" בארמית, שמשמעותו משך. ראו: י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, תל אביב 1996, א, עמ' 16; שם, ב, עמ' 569.
- 45 המובאה ממסכת סנהדרין על-פי כ"י ירושלים, יד הרב הרצוג.
- 46 מחלוקות בתוצרים הפרשניים בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי פזורות, כאמור, במסכתות ויסע ועמלק במכילתא דר"י. לדוגמה: הם חלוקים בשאלה, לכמה מקומות הגיעו ישראל במסעם למרה (מכילתא דר"י, ויסע, א, עמ' 155); הם נחלקו, איך להעריך את התנהגותם של ישראל בסיפורי מרה ונתינת המן במדבר סין (שם, עמ' 155, 159); יש ביניהם מחלוקת איזה עץ הושלך למי מרה (שם, עמ' 155); מה היה טיב המים שמתקו במרה (שם, עמ' 156); אילו מצוות ניתנו במרה (שם); מה פירוש הפועל "נסה" (שם, עמ' 155-156); מי קרא למקום מרה ומריבה (שם, ו, עמ' 175); מה היה תוכן הניסיון שניסו ישראל את ה' במרה ומריבה (שם, שם) ועוד. מחלוקות אלו כבר זיהה בכר. בויארין ניתח אותן בהרחבה במספר מאמרים בספרו, ועמד גם על ההבדל במתודות הפרשניות של כל אחד מהחכמים. בהמשך התייחס כהנא למחלוקותיהם במסכת עמלק, ולאחרונה הוא עמד על מספר מחלוקות המשקפות תפיסה דתית שונה. ראו: ב"ז בכר, אגדות התנאים, א, עמ' 148 ואילך; D. Boyarin, "Analogy Vs. Anomaly in Midrashic Hermeneutic; Tractates Wayyassa and Amaleq in the Mekilta", *JAOS* 106 (1986), pp. 659-666 (להלן, בויארין, אנלוגיה); D. Boyarin, "Voices in the Text: Midrash and the Inner Tension of Biblical Narrative", *Revue Biblique* 93 (1986), pp. 585-586 (להלן, בויארין, קולות) *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990, pp. 72-73; הנ"ל, "הרהורים על הרמנויטיקה מדרשית, פרשת המן והשלו", עיוני

ועל כן סביר להניח שהצגת דבריהם כאן מביעה אף היא מחלוקת. מחלוקת כזו, שאיננה בתוצר הפרשני אלא במתודה הפרשנית, עשויה, להערכתנו, להעיד על הבחנה בין המתודות הפרשניות.

הדוגמה השנייה עוסקת בהבטחת ה' למשה בסיפור המן: "הִנְנִי מְמַטֵּיר לְכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם" (שמות טז, ד). בנוגע להבטחה זו הציגה המכילתא את דברי ר' יהושע ור' אלעזר המודעי: "ר' יהושע או': אמ' המקום למשה – הרי אני נגלה מיד אינו⁴⁷ מעכב. ר' אלעזר המודעי או': אינו או' 'הנני' אלא בזכות אבותיכם" (מכילתא דר"י, ויסע, ב, עמ' 160). אפשר לראות את המחלוקת בין החכמים כוויכוח רעיוני בנוגע לשאלה העתיקה בזכות מי נתקיימו אבותינו במדבר, וכך טענו אורבך ובויאריין. לדעתם, ר' יהושע העריך שזכותם של יוצאי מצרים עמדה להם, ואילו ר' אלעזר המודעי העריך שרק בזכות האבות נתקיימו במדבר. אורבך⁴⁸ חיבר את הדברים לוויוכוח העתיק מימי שמעיה ואבטליון, שנשתמר במכילתא מסכת בשלח:

שמעיה אומר: כדאי היא האמנה שהאמין אברהם אביהם שאקרע להם את הים, שני "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, ו). אבטליון אומר: כדאי היא האמנה שהאמינו בי שאקרע להם את הים, שני "ויאמן העם" (שמות ד, לא) (מכילתא דר"י, בשלח, ג, עמ' 99).

בויאריין⁴⁹ חיבר את המחלוקת למחלוקת נוספות בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי, שמהן משתמע שר' יהושע סנגר על דור יוצאי מצרים יחסית לגישתו של ר' אלעזר המודעי. גם המחלוקת הבאה במכילתא מחזקת את גישתם של החוקרים: "הנני ממטיר לכם לחם מן השמים (שמות טז, ד). ר' יהושע אומר: בוודאי אינו ראוי אלא⁵⁰ לכם. ר' אלעזר המודעי אומר: אינו אומר 'לכם' אלא בזכות אברהם יצחק ויעקב" (מכילתא דר"י, ויסע, ב, עמ' 160).

מקרא ופרשנות ג – ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין (עורכים: מ' בר-אשר, מ' גרסיאל, ד' דימנט וי' מאור), רמת-גן תשנ"ג, עמ' 44–45; הנ"ל, מדרש תנאים, עמ' 77–124; מ"י כהנא, המכילתות לפרשת עמלק, ירושלים תשנ"ט, עמ' 288–320; הנ"ל, "תלמוד תורה, חסידות וריאליזם: המחלוקת בין ר' יהושע ור' אלעזר המודעי באגדת המכילתא", סידרא לא (תשע"ו), עמ' 73–94.

47 בכ"י מינכן איני תמורת אינו.

48 ראו: א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 440.

49 ראו: בויאריין, קולות (לעיל, הערה 46), עמ' 585–586; הנ"ל, הרמנויטיקה מדרשית (לעיל, הערה 46), עמ' 44–45.

50 כך הגיהו את המכילתא רד"צ הופמן (במהדורתו למכילתא דרשב"י, עמ' 75), הורוביץ (בהערה למהדורתו למכילתא, עמ' 160 הערה 13), אורבך (אמונות ודעות, עמ' 440), בויאריין

אנו מציעים לעיין בדברים מנקודת מוצא פרשנית. עיון כזה מעלה, שיש במחלוקת שלפנינו פרשנות למילה "הנני" בכתוב "הַנְּנִי מִמְטִיר לְכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמַיִם" (שמות טז, ד). ר' יהושע, שטען כאמור "הרי אני נגלה מיד אינו מעכב", הציע פירוש ביאורי למילה "הנני". מילה זו, בדומה למילה "הנה", מתפרשת בהקשרה במקומות נוספים במקרא כלשון מיידיעות או פתאומיות, וכך אמנם פירשוה רבים ממפרשי המקרא בימי הביניים ובעת החדשה.⁵¹ לעומתו השתמש ר' אלעזר המודעי במתודה המדרשית וראה במילה "הנני" קונוטציה לקריאת "הנני" מימי האבות.⁵² את הרעיון שבזכות אברהם נענה האל לבקשותיהם של ישראל במדבר אפשר ללמוד במפורש מן הכתוב בתהילים: "שָׁאַל וַיָּבֵא שָׁלוֹן וְלֶחֶם שָׁמַיִם יִשְׁבִּיעֵם. פָּתַח צוּר וַיִּזְוֶבוּ מֵיִם הִלְכוּ בְצִיּוֹת נֶהָר. כִּי זָכַר אֶת דְּבַר קִדְשׁוֹ אֶת אֲבְרָהָם עֲבָדוֹ" (תהילים קה, מ-מב). ובכל זאת השתמש ר' אלעזר המודעי בטכניקה מדרשית ולא בהקשר המקראי הרחב, שהרי מבחינת ההקשר של הכתוב בשמות פרק טז, קשה לראות קשר בין "הנני" של אברהם בעקידה לבין "הנני" של האל. נמצאנו למדים, שכל אחד מהחכמים פירש את הכתוב "הנני" במתודה אחרת: ר' יהושע השתמש במתודה הביאורית ור' אלעזר המודעי השתמש במתודה המדרשית.

אם נעיין בתוצר הפרשני של החכמים, ניווכח לראות שהוא מתייחס לשאלות שונות. בדברי ר' יהושע חבויה תשובה לשאלה מתי ירד המן, ובדברי ר' אלעזר המודעי יש מענה לשאלה בזכות מי ירד המן. השאלה הראשונה היא בתחום ההיסטורי, ואילו השאלה השנייה היא בתחום הרעיוני. מבחינה זו אין מחלוקת בין החכמים על תוצרי הפרשנות, ושני החכמים יכולים עקרונית להסכים כל אחד לדברי רעהו – ר' אלעזר המודעי יכול להסכים למסקנה מדברי ר' יהושע, דהיינו לכך שהמן ירד מיד, ואילו ר' יהושע יכול להסכים לכך שהמן ירד רק

(קולות בכתוב [לעיל, הערה 46], עמ' 586) וכהנא (המכילתות לפרשת עמלק [לעיל, הערה 46], עמ' 289). ואמנם כבר במדרש חכמים נמצא נוסח "מתוקן" אבל בעייתי בפני עצמו: "הריני ראוי לכם". ללא ההגהה היה קשה לאורבך ולבויארין להלום את דברי ר' יהושע עם הבנתם את המחלוקת בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי כמחלוקת רעיונית.

51 לפי י' גור, מלון עברי, תל אביב תשי"ז, עמ' 202-203, בין ההוראות של לשון הנה, הנני, נמצא: "מילת קריאה רומזת לדבר מתחדש פתאום". וכך פרשנים נוספים, ראו: מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשמ"ב, עמ' 132; מ' וייס, ספר עמוס, א, ירושלים תשנ"ב, עמ' 64; בויארין, הרמנויטיקה (לעיל, הערה 46), עמ' 44.

52 העיקרון שבזכות האבות זכו יוצאי מצרים לניסי המדבר, מופיע בהקשרים רבים במכילתא דר"י ובפרט בדברי ר' אלעזר המודעי. ראו: מכילתא דר"י, ויסע, ג, עמ' 163; שם, ד, עמ' 165; שם, עמלק, א, עמ' 179-180; כהנא, המכילתות לעמלק, עמ' 298-301.

בזכות האבות, בפרט אם אין מגיחים את דברי ר' יהושע הבאים במכילתא ומשאירים אותם על כנם: "לכס' (שמות טז, ד) ר' יהושע אומר בוודאי אינו ראוי לכס". בנוגע לכך יש להזכיר, שגם לר' יהושע הייתה ביקורת על תלונת ישראל בסיפור המן, מאחר שהיא עולה מתוכן הכתובים והוא אינו יכול להימנע ממנה. על הכתוב "וַיִּלְוֵנוּ כָּל עַדְת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל מִשֶׁה וְעַל אֶהֱרֹן בְּמִדְבָּר" (שם, ב) מובא במכילתא דר"י כן: "ר' יהושע אומר: היה להם לישראל להמלך בגדול שבהן – מה נוכל,⁵³ אלא עמדו ישראל ואמרו דברי תרעומת על משה" (מכילתא דר"י, ויסע, א, עמ' 159).⁵⁴ אנו מציעים אם-כך לראות במחלוקת בין החכמים מחלוקת במתודה הפרשנית. הצגת דברי ר' יהושע ודברי ר' אלעזר המודעי במסגרת של מחלוקת מעידה, להערכתנו, על הבחנתם של החכמים בין המתודות השונות.

במחלוקת אחרת בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי נראה, שלצד ההבחנה בין המתודות ניכרת התנגדות סמויה של ר' יהושע לשימוש שעשה ר' אלעזר המודעי במתודה המדרשית. בפרשה ד במסכת ויסע מתפרש תיאור המן "וַיַּעַל שְׂכַבַּת הַטֵּל וְהָנָה עַל פְּנֵי הַמִּדְבָּר דֵּק מְחֻסָּפֵס דֵּק כְּכַפֵּר עַל הָאֲרֶץ" (שמות טז, יד) באופן הבא:

"ותעל שכבת הטל" (שמות טז, יד) – והרי לימדך הכתוב כיצד היה המן יורד להן לישראל [...] "והנה על פני המדבר" – לא על המדבר כולו אלא על מקצתו.

"דק" (שם) – מלמד שהוא דק.

"מחוספס" (שם) – מלמד שהוא מחוספס.

"ככפור"⁵⁵ (שם) – מלמד שהיה יורד כגליד על הארץ.

דברי ר' יהושע.

ר' אלעזר המודעי אומר:

"ותעל שכבת הטל" (שם) – עלת [פילפול]⁵⁶ תפילתן של אבותינו שהיו

שכובין בעפר⁵⁷ על הארץ.

(מכילתא דר"י, ויסע, ד, עמ' 165)⁵⁸

53 בדפוס ראשון מובא "נאכל" במקום "נוכל".

54 המובאה חסרה בכ"י אוקספורד ומוצגת על-פי כ"י מינכן.

55 כך בקטע גניזה אוקספורד 22.6 (ראו מ"י כהנא, קטעי מדרשי הלכה, ירושלים תשס"ה, עמ' 75). בכ"י אוקספורד ובמינכן מובא כבר.

56 חסר בקטע גניזה (הערה לעיל).

57 כך בקטע גניזה (לעיל, הערה 55). בכ"י אוקספורד ובכ"י מינכן מובא כעפר.

58 ובדומה במכילתא דרשב"י, בשלח טז, יד (מהדורת אפשטיין-מלמד, עמ' 110).

אם בוחנים את דברי החכמים, מתקבלת תמונה דומה למה שמצינו לעיל. דהיינו, אין לפנינו מחלוקת בתוצרים הפרשניים, אלא במתודה הפרשנית. מבחינה פרשנית ר' יהושע עמד על השאלה ההיסטורית, איך ירד המן, ואילו ר' אלעזר המודעי השתמש באלגוריה על מנת לדון בשאלה הרעיונית בזכות מי ירד המן. בויארין⁵⁹ הצביע על המינימליסטיות בדברי ר' יהושע, שאיננו מוסיף כמעט דבר על הטקסט המקראי, וטען שיש בכך הבעת התנגדות של ר' יהושע לשימוש שעשה ר' אלעזר המודעי במתודה המדרשית. הוא צירף לכך מחלוקות נוספות בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי, שבהן ניכרת אותה תופעה.⁶⁰ לענייננו, ההתנגדות הסמויה לשימוש במתודה המדרשית עשויה כשלעצמה להעיד על הבחנה בין המתודות.

לדעתנו, אפשר לראות באופן דומה מחלוקות נוספות בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי. דברינו מצטרפים למסקנותיהם של חוקרים נוספים, שהסיקו שבחלק מהמחלוקות בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי במסכתות ויסע ועמלק שבמכילתא דר"י מסתמנת מחלוקת בין שתי מתודות: ר' יהושע מרבה להשתמש במתודה הביאורית, ואילו ר' אלעזר המודעי מרבה להשתמש במתודה המדרשית.⁶¹

נסיים בדוגמה שבה צירפו עורכי המכילתא למחלוקת בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי חומר נוסף ויצרו מחלוקת מתודית, מה שעשוי להעיד על קיומה של הבחנה בין המתודות גם בקרב עורכי המכילתא. בתיאור מקום חנייתם של ישראל באילים מעלה הכתוב כך: "וַיָּבֹאוּ אֵילָמָה וְשֵׁם שְׁפָרָה עֵינַת מִים וְשָׁבְעִים תְּמָרִים וַיִּחַנוּ שָׁם עַל הַמַּיִם" (שמות טו, כז). המכילתא במסכת ויסע מציגה שלושה מאמרים בנוגע לכתוב זה. הראשון נוגע לטיבו של המקום:

"ויבואו אילימה ושם שתיים עשרה עינות מים" (שם) – מגיד שאותו המקום מהולל במים מכל המקומות. תדע שכן, שהרי היו שם שנים עשר מבויעין ולא ספקו אלא לשבעין דקלין. וכיון שבאו עליהן ישראל ושרו

59 ראו: בויארין, אנלוגיה (לעיל, הערה 46), עמ' 661. והשוו: ש' נאה וא' שמש, "וחם השמש ונמוס': סיפור המן וזמנה של תפילת השחר", תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 335–340.

60 ראו: בויארין, אנלוגיה, עמ' 660, 662–666. קמין התייחסה למספר מקומות נוספים בספרות חז"ל, שמהם משתמעת התנגדות לשימוש במתודה המדרשית, וביקשה להוכיח מניחות הטקסטים, שההתנגדות איננה למתודה כשלעצמה ואין בהם כדי להוכיח על הבחנה בין המתודות, וכבר השיב על דבריה מיליקובסקי. ראו: קמין, רש"י, עמ' 51–55; סדר עולם (מהדורת מיליקובסקי), עמ' 73.

61 ראו לעיל, הערה 46.

עליהן ששים ריבוא בני אדם, ספקו להן, ולנו ושנו ושלשו. (מכילתא דר"י,

ויסע, א, עמ' 159–160)⁶²

נקודת המוצא של המכילתא הוא היחס בין מספר המעיינות למספר הדקלים שגדלו לצידם ומה שניתן להסיק מכך. מדברי המכילתא עולה, שאף שהיו הרבה מעיינות לא גדלו שם אלא כמה עשרות דקלים ('ולא ספקו אלא לשבעים דקלין'), עובדה העשויה להוביל למסקנה, שהמעיינות לא היו משובחים. על-כן תמוהה מסקנת המכילתא: "שאותו המקום מהולל במים מכל המקומות". הלשון "מהולל" מוכרת לנו מהקשרים מקראיים וליטורגיים כלשון שבת. פרשני המכילתא הציעו להבינה כך: אע"פ שמקום זה השתבח במים, לא צמחו שם אלא שבעים דקלים.⁶³ פירוש אחר (של הורוביץ), המתאים להערכתנו יותר להקשר במכילתא הוא שהלשון "מהולל במים מכל המקומות" מבטאת גנאי. הורוביץ הציע אף להגיה לשם כך את הלשון "מהולל" ל"מקולל" על-פי הדרך שבה ציטט מדרש הגדול את המכילתא ("מקולל מכל המקומות"). לדעתנו, לא חייבים לשנות את שורש המילה, וכבר ילון⁶⁴ הציע לפרש את המילה "מהולל" כמו הפועל המקראי "מהולל" בה"א בחולם, כפי שמובן מן הכתוב "לְשַׁחֵק אֶמְרָתִי מִהוֹלָלִי" (קהלת ב, ב). לענייננו, המכילתא הסיקה מתוך תיאורה של אילים בכתוב, ובפרט מתוך היחס בין מספרי המעיינות למספרי הדקלים, מסקנה היסטורית – אילים היה מקום גרוע.⁶⁵ אל המסקנה ההיסטורית הצטרף רעיון ההשגחה "וכיון שבאו עליהן ישראל ושרו עליהן ששים ריבוא בני אדם ספקו להן ושנו ושלשו". לצידה של המכילתא מובאים דברי ר' יהושע ור' אלעזר המודעי, כדלקמן:

"ויחנו שם על המים" (שמות טו, כז) – לעולם אין ישראל שורין אלא על

המים – דברי ר' יהושע.

ר' אלעזר המודעי⁶⁶ אומר: מיום שברא הק' את עולמו, ברא שם שנים

עשר מבויעין כנגד שנים עשר שבטי ישראל. שבעים דקלין כנגד שבעים

62 מצוטט על-פי כ"י מינכן 117 וחסר בכ"י אוקספורד.

63 ראו: זה ינחמנו ומאיר עין על המכילתא.

64 ילון עמד על הקשרים נוספים בספרות חז"ל, שבהם נתפרשה הלשון "מהולל" כלשון גנאי.

ראו: ח' ילון, מגילות מדבר יהודה, דברי לשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 94–95.

65 ההערכה שאילים היה מקום גרוע, נמצאת גם בחיבור קדמוניות היהודים (ספר שלישי,

ג: 9–12). כדאי לציין שלהערכה ההפוכה, שאילים היה מקום משובח, יש ביטוי במחזהו

ההלניסטי של יחזקאל הטרגיקן "יציאת מצרים".

66 בכ"י מינכן – המודעי.

זקנים. ומה ת"ל "ויחנו שם על המים" אלא מלמד שהיו עוסקין בדברי תורה שנתן להם במרה (מכילתא דר"י, ויסע, א, עמ' 160).⁶⁷

נפתח בדברי ר' אלעזר המודעי,⁶⁸ משום שאף הוא התייחס למספרי המעיינות והדקלים. ברם, בניגוד למכילתא ("מגיד שאותו המקום מהולל במים מכל המקומות"), שהסיקה מכאן מסקנות היסטוריות בדבר טיבו של המקום, פירש ר' אלעזר המודעי פירוש אלגורי.⁶⁹ ברצוננו להדגיש, אין כאן בהכרח מחלוקת תוכנית; יכולה להיות הסכמה הן בנוגע לטיבו ההיסטורי של המקום הן על הרעיונות שניתן ללמוד מן הכתוב.⁷⁰ המחלוקת היא במתודה הפרשנית. גם המחלוקת בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי איננה בהכרח מחלוקת תוכנית או רעיונית. ר' יהושע הציע להסיק מהזכרת המים מסקנה היסטורית,⁷¹ ואילו ר' אלעזר המודעי המשיך בדרכו האלגורית ופירש בדרך זו גם את סוף התיאור "ויחנו שם על המים".⁷² מפירושו לכל התיאור עולה תמונה פסטוראלית: האל שמקדמת דנא ברא מקום במיוחד לצורכי עמו על שבטיו ומנהיגיו, ובני ישראל שישבו במקום הזה ועסקו בתורתו. גם כאן עוסקים ר' יהושע ור' אלעזר המודעי בתחומים שונים לחלוטין: ר' יהושע עוסק בענייני היסטוריה ובשאלה מה טיבם של המקומות שבהם חנו ישראל במדבר, ור' אלעזר המודעי לעומתו עוסק במערכת היחסים בין הקב"ה לישראל בזמן שהותם באילים. כל אחד מגיע לפירושו בעזרת מתודה אחרת. גם כאן ניתן להתרשם שיש הבחנה בין המתודות לפחות בנוגע לר' יהושע ולר' אלעזר המודעי. יתכן שהדבר נכון גם ביחס לעורכי החומר, שהביאו לצידם של דברי ר' יהושע ור' אלעזר המודעי את ההקדמה העוסקת בטיב המקום. הבאת ההקדמה כאן נובעת קודם כול מכך שיש בה פירוש בנוגע לאותו כתוב שהתפרש ע"י ר' יהושע ור' אלעזר המודעי. יתר על כן

- 67 חסר בכ"י אוקספורד ומצוטט על פי כ"י מינכן 117.
- 68 בדפוסים הוקדמו דברי ר' אלעזר המודעי לדברי ר' יהושע.
- 69 האלגוריה בדבר שנים עשר מעיינות כנגד שנים עשר שבטי ישראל ושבעים דקלים כנגד שבעים הזקנים, נמצאת כבר בחיבורו של פילון, על חיי משה, א, 188-189.
- 70 לאחרונה הציע כהנא לקשר בין המחלוקת הזו לבין מחלוקת רעיונית בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי המסתמנת לאורך מספר מחלוקות במכילתא בנוגע להשתדלות האדם – אם האדם נדרש להיות ריאליסטי ולהשתדל בעבור מזונותיו או שהשתדלות זו נחשבת לפגם באמונה. ראו: כהנא (לעיל, הערה 46), עמ' 82-83.
- 71 בחיבור סדר עולם מובאת מסורת זהה ללא שמו של ר' יהושע: "הא למדנו שלא היו ישראל חונין אלא על המים" (סדר עולם, ה [מהדורת מיליקובסקי, עמ' 237]).
- 72 זו פרשנות הוזהה לפרשנות של דורשי רשומות במכילתא דר"י, ויסע, א (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 154).

מבחינה פרשנית יש בה פשר לציון מספרי המעיינות והדקלים שבאילים, שאליהם התייחס גם ר' אלעזר המודעי בפירושו. ובכל-זאת הצגתה כאן יוצרת מחלוקת מתודית בינה לדברי ר' אלעזר המודעי. מחלוקת זו עשויה להיות, כאמור, פרי עיונו או כולומדי החיבור, מכל-מקום יתכן שהיא נוצרה במכוון בידי עורכי החיבור ומעידה על הבחנתם בין המתודות.

סיכומו של דבר, טענתנו העיקרית היא, שהימצאותן של מחלוקות, שלצורך דיונו כינינו אותן מחלוקות מתודיות, אשר אין בהן מחלוקת של ממש בין החכמים מבחינת התוצר הפרשני אלא מחלוקת במתודה הפרשנית, עשויה להעיד על הבחנה בין המתודות הפרשניות. דרך הבירור הייתה לעיין בחומר עצמו ולא להתמקד דווקא במונחים פרשניים מוצהרים. מסקנתנו היא שמחלוקות כאלו מעידות על הבחנה בין פרשנות ביאורית לפרשנות מדרשית. עקבות של מחלוקות כאלו ניתן לראות גם בחיבורים מאוחרים יותר כמו בראשית רבה.⁷³ מכל מקום ככל שהחיבור מאוחר יותר כך הן מתמעטות. מאחר שהצגנו מחלוקות, שעיקרן בין ר' יהושע לר' אלעזר המודעי, אנחנו יכולים להסיק לכל היותר על הבחנה שהייתה מצויה לפחות בין חלק מן החכמים בימיהם. לא מן הנמנע הוא, שאין זהות בין ההבחנה בימי התנאים לבין ההבחנה בימי האמוראים, ובמהלך הזמן ההבחנה עברה שינויים ואולי אף ניטשטה. לחיזוק מסקנתנו נציין את הבירור שהצגנו בחלקו הראשון של המאמר ובו הצגנו דוגמאות נוספות של הבחנה בין מתודות פרשניות הן מספרות בית שני הן מפרשנות אבות הכנסייה. ואף שאין זיקה רחבה בין הקורפוסים הספרותיים הללו לספרות חז"ל, הדוגמאות הללו יכולות לחזק את היתכנותה של הבחנה כזו גם בין חכמי ישראל בתקופת המשנה והתלמוד.

73 כמו למשל, המחלוקת בין ר' יצחק לר' ברכיה אודות שמו של לבן: "ר' יצחק אמר פרדוכסוס, ר' ברכיה אמר מלובן ברשע" (בראשית רבה ס, ז, עמ' 647; מצוטט על פי כ"י וטיקן 30). לפי הסברו של אלבק פרדוכסוס הוא מופלא במראהו, מקורה של המילה הוא במילה היוונית *παράδοξο* (פרדוקס). כדאי לציין שעל פי גרסת הדפוסים ("רבי יצחק אמר לשבח פרדוכסוס, ר' ברכיה אמר לגנאי מלובן ברשע") אין כאן השתקפות של מחלוקת בין שתי מתודות אלא מחלוקת בהערכת דמותו של לבן, ולדברי ר' יצחק הכינוי לבן מרמז על הערכה חיובית של הדמות.