

ישראל רוזנסון

הרהורים על פרשנות ודתיות**ראשי-פרקים**

- א. הקדמה
- ב. סוציולוגיה ופרשנות
- ג. בין ערכים לפרשנות - שלושה מעגלים
- ד. דיון

**א. הקדמה**

בשורות הבאות אעלה כמה הרהורים על הזיקה ויחסי הגומלין שבין פרשנות ודתיות. הווי אומר, תפיסת פרשנות המקרא כמרכיב בגיבוש עולמנו הדתי וזהותנו הדתית, ולהפך, הבנת מעמדה של הפרשנות כנובעת מתוך השקפתנו הדתית. מטרת הדברים לחנך (ואני מתנצל על יותר משמץ של יומרה וחוסר ענווה הגלום בביטוי הזה) למודעות פרשנית, רוצה לומר, להבנה מרבית של מה שקורה בתודעתנו בתהליך הפרשני. בירור יסודי ומקיף של הדברים כרוך בליבון רב-תחומי של סוגיות בנידון, ואין צריך לומר כי דיוננו כאן יציגן רק על קצה המזלג. יחד עם זאת, גם בדיון שטחי כזה שלפנינו יש מן התועלת, וסבורני, מבלי לנקוט בשלב הזה עמדה לגבי דעותי בנידון, כי בעצם קיומו של דיון מעין זה יש כדי להרים תרומה למה שאכנה בהמשך - התגלות תוך כדי פרשנות.

אפתח בזיקה שבין הפרשן וסביבתו, המשווה משנה תוקף ועצמה למעגלים הפרשניים שבתנועתו סביבם הוא מכלכל את צעדיו, ומהם מתעצבת השקפת עולמו הדתית. המעגלים הללו ייסקרו בהמשך. חשוב להדגיש, הם משקפים את הדרך שבה אני רואה את התהליך הפרשני, ואך מתבקש שהקורא יוכל לעצב לו מעגלים משלו - שונים ברב או במעט.

אינני חפץ לדון בעקרונות בלבד, ויש כמובן להציג דוגמאות מתאימות. הדוגמה המרכזית שתנחה אותנו במאמרנו זה - מעשה דוד ובת שבע ואוריה יכולה להיות מוחלפת בעשרות ויותר דוגמאות אחרות, אלא, שהיא קרובה ללבן של כותב שורות אלו, ולא דווקא בגין היותה דוגמה טובה מחברותיה.

ב. סוציולוגיה ופרשנות

פרשנות איננה נוצרת בחלל ריק, ובמנותק מעולמו הרחב והכולל של האדם. אשר על כן, בבואנו לברר את מקומה של הפרשנות בחיי הדת בהווה ראוי להעמיד בתחילה על הזיקה בין מכלול המאפיינים (ההשקפות הן רק אחד מהם!) של מגזרים חברתיים שונים, לבין תפיסות עולם פרשניות הרווחות בהם. פתיחת הנושא הנידון בדיון בהקשרו החברתי נובעת מאמונתנו, כי הן הפרשנות והן הפעולות המגדירות את הדתיות, נוטלות חלק במסגרות אנושיות שיש להן 'רוחבי' מסוים. רוצה לומר, להנעת התהליך הפרשני, ובצדו לעיצוב העולם הדתי הנקשר בו, שותפים במישרין או בעקיפין פרטים רבים בחברה נתונה. בנסיבות שכאלה יש מקום לדבר על 'קהילה פרשנית', בצד 'קהילה דתית', המאופיינת ב'שפה' משלהן, התופסת באותה מסגרת חברתית. בהקשר זה חשוב לציין כי ה'שפה' האופיינית למגזר חברתי נתון מציגה רק פני שטח חיצוניים המסתירים (ולעתים כבר חדלו מלהסתיר) עולם הומה ותוסס, שפועלים בו כוחות רבים ושונים.

לא אחת יש למסגרת משמעות כובלת, ומיותר לומר, כי חיטוקיה הבולמים את יצירתיותו של הפרט מתהדקים והולכים ככל שהמסגרת 'לוחצת' יותר. אם נתרגם את הדברים למונחי 'שפה' - לעתים, אין מכירים במסגרת החברתית הנידונה את שפת הזולת, ולעתים אף אין יודעים שיש בעולם שפה אחרת. ואם נידרש למונחי פרשנות - מסגרות חברתיות נוטות לשמר תוך שימוש במנגנונים שונים¹ דפוסי פרשנות מסוימים, ולדחות אחרים. יצירה פרשנית כזו הולכת ומקבלת מעמד של 'ספרות הדגלי' של אותו מגזר, שלא אחת הופכת להיות במעין תהליך של קאנוניזציה ליצירתו המקודשת.² השאלה האם בנסיבות שכאלה אפשרי שיח פרשני, הכרוך מטבעו בהיפתחות מסוימת לפרשנות הזולת, איננה פשוטה. התשובה תלויה כמובן במערכת הרעיונות הרחבה יותר המקובלת במגזר בעל שיטת פרשנות אופיינית. אם דוגלים בו בפתיחות - השיח אפשרי, אם כי

1 מנגנון שימור חשוב לענייננו, הנפוץ במיוחד בחברה החרדית, הוא ה'הסכמה'. הוא פורח ומשגשג בדורות האחרונים. ראה: א' ארנד, הסכמות לספרי קודש בדורנו, עלי ספר, יח, תשנ"ה-תשנ"ו, עמ' 157-170. עם ההכרה בחשיבות ההסכמה כמונעת חריגה מן התלם, אין להתעלם מהעמידה גדר גבוהה ובצורה מפני צורות חשיבה חדשות.

2 דוגמה בעלת ערך חברתי יוכל המתבונן לראות בדפי פרשת שבוע הפורחים במקומותינו כפטריות אחרי הגשם. ריבויים מעיד על משהו. התופעה בכללותה ראויה כמובן למחקר נפרד, אך גם בהסתכלות כללית ניתן לגלות על נקלה כי ברובם הפרשנות היא חד-ממדית, ונוטה אחר המקובל בגוף המפרסם את הדברים.

האפקטיביות שלו, הקשורה ליכולת להיבנות מדעת הזולת, תלויה כמובן גם באיכותה של אותה פתיחות - באיזו מידה איננה מן השפה ולחוץ.

הבנה עמוקה יותר של הזיקה בין סוגי פרשנות לטיפוסי חברות זוקקת דיון רחב מזה האפשרי במסגרת זו. הלכך, נסתפק בהצגת דוגמה פשוטה לשאלה פרשנית המהווה לדעתנו אמת מידה - אחת מיני רבות - לזהות חברתית. כוונתנו לשאלה הקשורה בחטאו של דוד בפרשת בת שבע ואוריה: האם חטא דוד ובמה? דומני, ששאלה זו הפכה להיות מעין 'נייר לקמוסי' דתי-חברתי המאפשר לבחון מאיזה צד של מתרס פרשני-דתי מסוים נמצא המשיב לה. בחלוקה גסה ניתן להבחין בשתי דעות (בפועל, יש כמובן גוונים וטיפוסי ביניים) - 'דוד חטא בחטאים המשתמעים בפשטות מן הפרשה, או 'לא חטא בהם' (ויש מהדוגלים באסכולה זו שיאמרו 'חטא אבל...!). דומה כי ההבנה הזו יוצרת שסע בציבור מחנכי ה'ממלכתי-דתי' המאוחד סביב הצורך ללמוד תנ"ך, כולל 'עביאם ראשונים' כמקצוע עצמאי - צורך שלא קיים בהכרח במגזרים דתיים אחרים הפטורים מכך - ומתלבט בשאלה כיצד.

נפתח בדוגמה. לאחרונה נכתב בביטאון 'שמעתין' המיועד למורי יהדות - תנ"ך ותושבע"פ במגזר הממלכתי-דתי, מאמר שכותרתו: 'דוד לא חטא'.³ דעתו ברורה, ואת המעשה הרע, שאותו אי-אפשר כמובן להכחיש, הוא תולה בתכנית אלוקית הנוטלת את הבחירה מדוד, בבחינת 'גזירת מלך', ומכריחה אותו לעשות את מה שעשה, כדי שישפיע ויתקן (שיאו של התיקון, להוביל למשיח). לא נרחיב כאן בעיון אודות שורשיהן של דעות אלו, וזיקתן לערכים כמו 'אמונת חכמים לדעת תורה'.⁴ כדי לדייק יותר בבירור ההיבט החברתי האופף מאמרים שכאלו

3 הרב אי בורנשטיין, דוד לא חטא, שמעתין, תשנ"ח, 133-134, עמ' 52-57.
4 דבריו המפורסמים של הרב דסלר עומדים לנגד עיני רבים: "אפילו אצל הצדיקים הגדולים ביותר שלטה סכנת טעות בזיהוי המצבים האלה - טעות העלולה לגרור אחריה אופן עבודה בלתי מתאים למצב. כן מצאנו למשל גם בחטא דוד המלך עליו השלום. הן אמרו ז"ל (סנהדרין קז ע"א) 'ראויה היתה בת שבע בת אליעם לדוד אלא שאכלה פגה... והענין הוא שהבחין ברוח קדשו שראויה היא לו, ואף נבראה להיות לו לאשה, ושממנה עתידים לצמוח מלכות בית דוד ומלך המשיח ונתכון בלקיחתה לשם בנין תכלית הבריאה (וכבר אמרו ז"ל בשבת נ"ו, שלא היה בה איסור אשת איש כי אוריה כתב לה גט כריתות כיוצאי מלחמה). אבל בשאיפתו המופלגת למצוה גדולה זו, טעה בבחינת דחיקת השעה, ולא חש להרגשת ההגבלה שבזמן. ובזה מבואר מדוע לא הרגיש בחטאו כלל עד שנאמר לו מפורש מפי נתן הנביא בשם ה"י" (מכתב מאלהו, ב, תשכ"ד, עמ' 250).

דעתו של הרב דסלר על עוצמתה של 'אמונת חכמים' היא מן המפורסמות, ואין לנו אלא לקשר בין שני ההיבטים הללו - אמונת חכמים ויחסו לדוד - של הגותו! כתב שורות אלו אינו יכול

בהווה, אציין שבמאמרו לא התייחס כלל לסדרת מאמרים בנידון, שהתפרסמו זה לא מכבר בביטאון הדתי לענייני מקרא 'מגדים', ששערו פתוחים גם לאסכולות אחרות - פתוחות יותר, ולמיטב ידיעתי עוררה עניין רב.⁵ אינני יודע מדוע נהג כך (המאמרים הראשונים ב'מגדים' פורסמו כבר בתשנ"ו!), אך בפועל, ברור שלא נוצר כאן ויכוח ושיח בין בעלי דעות שונות, החיוני כל כך לפרשנות, כפי שאני מבין את המושג. את דעתי ההפוכה בנידון, רוצה לומר, דוד חטא בדיוק בכל מה שעולה מהפרק, הבעתי במקום אחר,⁶ אולם לא לדעתי אדרש כאן.

כדי לחשוף את מלוא ההבדל בין שני המחנות נזדקק ל'שפה' - באיזה ביטויים (לא טיעונים!) מנמקים בעלי הדבר את טענתם, וזאת, לאו דווקא במאמרים רשמיים, אלא ב'תורה שבעל-פה', בדיונים לא רשמיים, כשמנסים לחשוף את סיבות העומק המובילות דווקא לפרשנות מסוימת. בחקירתי את הנושא הנמשכת שנים ליקטתי ורשמתי כמה ביטויים אופייניים לשפת הדוגלים באסכולות 'דוד לא חטא' (או 'חטא אבל...').

למשל, **לא ייתכן כי אדם בשיעור קומתו של דוד (גרסאות חלופיות): 'שכתב את ספר תהילים', 'שהשכינה נתגלתה אליו' 'חטא'. או, 'בקריאה פשוטה מצטייר כי דוד חטא, אך בקריאה אמונית מגלים שדוד לא חטא, אנחנו הקטנים איננו מסוגלים להבין את חטאו של דוד', וכמובן, הטענה שאי אפשר בלעדיה: 'חז"ל גילו לנו שדוד לא חטא. הניסוח הקיצוני ביותר ביו נתקלתי היה: עבורי, להגייד כי דוד חטא הרי הוא כמו לומר שהאלוקות היא גשם'.⁷ לעומת זאת, במחנה השני ידברו על 'התנ"ך, שאינו נושא פנים לאיש, ולא מכסה פשעיו של איש'. 'העיקר במוסר ולא באדם', 'כדי לחנך צריך להכיר את המנגנונים היצריים הגוררים את כולם - קטנים וגדולים, ואולי במיוחד גדולים - לחטא', וכו'.**

לראות בחטאו של דוד: 'אופן עבודה בלתי מתאים למצב' ולעגנו ב'שאיפתו המופלגת למצווה גדולה זו!'

5 י' ברנדיס, 'במאי קמיפלגי? למחלוקת האחרונים בפרשנות חטאו של דוד, מגדים, כו, תשנ"ו, עמ' 107-127. י' מדן, איך ללמד סגוריה על דוד? שם, עמ' 129-134. לדעתי חשובה במיוחד תגובתו של חברי א' וולפיש, מגדים כת, תשנ"ח, עמ' 87-103.

6 י' רוזנסון, האומר דוד חטא אינו אלא טועה: דיון מדרשי-חינוכי, דרך אגדה א, תשנ"ח, עמ' 92-1123. ראה שם גם מאמרו של ר' ירחי, 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה' - היבטים פדגוגיים, אפיסטמולוגיים ומוסריים, עמ' 171-199.

7 לעתים עולים ביטויי ביקורת המכוונת נגד כל השיטה הפרשנית של מי שמצטייר כמרשיעי דוד: 'לימוד בגישה ספרותית מוביל להשמצת דוד' וכו'.

הבירור הלשוני דורש חקירה מעמיקה יותר במשמעותם של ביטויי מפתח העולים אגב דיון בסוגיה דידן (מה זו 'קריאה אמונית' ומהי 'קריאה פשוטה', מה זו 'קטנות' ומה 'גדלות'), אלא שלפי שעה די לנו בעצם קיומם של משפטי מפתח, ובעקבות האפיון הלשוני של שתי האסכולות נגיע לחקר השקפותיהם, ונשאל: מה מסתתר מאחורי שתי העמדות הללו? לדעתי, עולם ומלואו. במישור הפרשני - דרך שונה לחלוטין לפרש הן את הטקסט המקראי והן את חז"ל. במישור הערכי, חבוייה באחת האסכולות ההנחה, כי יש אנשים העומדים מעל לחטא, ועל כן, עקרונית אין מקום והיתר לחטיח ביקורת באנשים מסוימים, שאנו הקטנים קטנו מלהבין את פשר מעשיהם. וכן, יש מטרות שבגינן ה' כופה מציאות דמוית חטא על אנשים מסוימים, שבפועל אינם חוטאים (או בפועל, החטא קטן ממה שמוכן מתיאורו). ומן הצד השני, ההפך הגמור. שם יגרסו כי הסיפור אודות חטאו (ללא מרכאות!) של דוד נועד לעורר למחשבה בדבר הסכנות במלוכה ובכוחניות, ידגישו כמה קל לבדות פשר והנמקה לכל רעה, וכמוכן, יטעימו את כוחה של התשובה (אגב, אולי בנקודה הזו של התשובה יש מרחב צר לשיח מסוים בין המחנות, ועדיין ההבדלים גדולים, ואין כאן מקום להאריך). בניסוח קיצוני ניתן להציג את ההפרש בין שני המחנות במונחים של תפיסות עולם דתיות שונות: תפיסת עולם של סמכותיות - קבלת הסמכות והציות כערך בלבדי, או למצער ערך מוביל, לעומת התלבטות ערכית - התהליך של ההתמודדות המוסרית תוך בירור וליבון הוא העיקר. ובנלווה לכך, ניתן להעמיד זאת על מתח אחר: 'הסברים' לעומת 'משמעות'. רוצה לומר, על ההנגדה בין תפיסה המחפשת הסברים, שדתייתתה ניכרת בהסברים מוצלחים שאותם היא מצליחה לספק לשאלות מוסריות קשות שצופנים הטקסטים, כמו גם המציאות. לעומת, גישה, שאינה נרתעת מהבעייתיות, מחפשת משמעות העולה מתוך התמודדות של הקורא עם הטקסט, ומאמינה כי דווקא הבירור הזה מוביל להתקדמות מוסרית. בניסוח חינוכי פשטני במקצת ניתן להציג זאת באמצעות הדילמה: עם מה יצא התלמיד משיעור מקרא בנידון - עם חופן הסברים 'מוצלחים' שיבטלו את כל תהיותיו כלא היו, או עם חומר למחשבה שיאלצו לנקוט עמדה, מבלי להכריע בהכרח, בין מצבים מוסריים שונים.

אני מותיר לקורא את מלאכת האיתור של המגזרים החברתיים, שבהם ימצא את שני הפרופילים הרעיוניים הללו, ואין זו מלאכה מסובכת. ברור מכל מקום, שישירו בהן גישות שונות לחלוטין בכל הקשור למנהיגיהם הדתיים, לעצמאות הפרשנית וההגותית ולאחריותם הרוחנית האישית של הפרטים בכל

קבוצה. ובאופן כללי, גישות שונות לתפיסת התנ"ך וללימוד התנ"ך, ובמיוחד, מה מקומו של המרכיב האנושי בשפת המקרא.⁸ המבחינים שאותם אציע בהמשך כדי לחדד את הזיקה שבין מגזר חברתי לדפוסי פרשנותו קשור בשאלת הלגיטימיות של הסתייעות בפרשנות חילונית (לכאורה, מצב של 'אפס סמכות דתית') של התנ"ך, ושאיבת דגמי התנהגות באופן ישיר מהתנ"ך (לכאורה, פתח לפרשנות אישית שאינה תלויה בסמכות פרשנית).

מובן, שאת הדילמות שהועלו כאן ניתן להציג באמצעות שאלות חדות יותר, הניתנות להבעה בשפה דתית אחרת. ניתן לשאול למשל: מהו רצון ה' בנידון? האם ציפה שיציגו דרכי הבנה כל כך שונות לטקסטים דוגמת סיפור דוד ובת שבע, שהוזכר למעלה? מה הם הגבולות - אם יש בכלל - ליאלה ואלה דברי אלוקים חיים? האם פרשנות מסוימת נכונה בתקופה מסוימת? האם נכון בזמן מסוים לסגור על דוד בפני רודפיו, והכוונה כמובן איננה לרודפיו בימי שאול, אלא לרודפיו דוד מלך ישראל ועמו במהלך ההיסטוריה! וזה מכניס כמובן ממד של יחסיות בהסבר חטאו של דוד הקושר את ההסבר לנסיבות היסטוריות מסוימות (ואולי - ובנקודה זו אושיט יד מפיסת למי שדעתם מנוגדת לדעתי - יש בכך כדי להבין את מי שמתעקש היום לנקות את דוד מכל אשמה, ולשיטתו מתכוון בעצמם להגן על כבוד מסורת ישראל ועל התנ"ך שרבו משמיצו⁹). אפשר לנסח שאלות רבות, וייתכן ששינוי השאלה יביא להסכמה רבה יותר בין המתנות החולקים בשאלת חטאו של דוד, או למצער לבירור יסודי יותר של השפות שבהן הם משתמשים והנחות היסוד שלהם, אך אם אביע את תחושותי באשר להווה -

8 אשר למזמורי דוד בספר תהילים, ניתן להציג את הדילמה כך: אם 'מוכתבים' מזמורים אלו מלמעלה למי שראוי לכך, וזה מחייב כמובן את היותו נקי משמץ של עוון, או שהם גם פרי ייסוריה של נפש המתמרקת מחטאיה, ומגיעה להכרה בקטנותה. הדברים כמובן מורכבים, ואין זה המקום להאריך.

9 ראה למשל דבריו של מ' כפיר במאמר על מעשה דוד ובת-שבע: "מאמר זה נכתב בעקבות מפגשים עם בני נוער ואף עם מבוגרים הרואים את גדולה האומה ועמודי היסוד שלה כחברותות לספסל הלימודים. אחד מחטאי הדור הוא שבירת מיתוסים והפיכת כל דבר שבקדושה לעניין שבספק... כך גם יש המתייחסים לאבות האומה ולגדוליה בזלזול ומרשים לעצמם לפגוע ולנגח מעל כל בימה ומול כל ציבור. על כן בא מאמר זה לחדד ולהאיר פינות חבויות... נוסף לכל זאת, אולי בעיקר לזעוק את זעקת האמת של דוד מלך ישראל. בזה נעשה ניסיון לאזן את התמונה ולהראותה שלמה יותר וצודקת יותר ולהזהר מאוד בכבודו של כל אדם קל וחומר בכבודו של דוד..." (מ' כפיר, מעשה דוד ובת שבע, ממעין מחולה - עלון ישיבת ההסדר שדמות נריה, 7, תשנ"ט, עמ' 151-152). קל להזדהות עם המועקה (ואולי מצוקה) שבדבריו, ועדיין ניתן להקשות מהו המחיר הפרשני שיש לשלם בעבור מאבק מוצלח במנפצי המיתוסים!

זהו 'מקרה פרשני' המשקף תהום הפעורה בין שתי התפיסות, וכמעט שאין מקום לשיח פרשני בנידון. הקיבוע החברתי של הדעות השונות במגזרים שונים, והרגישות הרבה הכרוכה בו לגבי שאלות יסוד של מעמד המנהיגות והסמכות לפרש, מחדד כמובן לאין ערוך את הקושי 'להיפגש באמצעי'.¹⁰

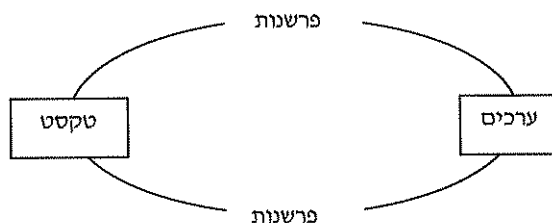
ג. בין ערכים לפרשנות - שלושה מעגלים

הנחת היסוד בחלק זה של הדיון היא כי הפרשן פועל בתוך מערכת שיוך רעיונית ולשונית, שמתחזקת בכוח מסגור חברתי. במסגרת מרחב זה מקיים הפרשן שיח עם ערכיו, עם הטקסט ועם הדרך שהוא תופס את מושג הפרשנות. ננסה להציג את השיח הזה באמצעות שלושה מעגלים פרשניים.

1. הפרשנות כגורם מקשר בין טקסט לערכים

לליבון הקשר בין הפרשנות לערכים העומד בראש מעייננו, ניתן דעתנו למעגל

הבא:

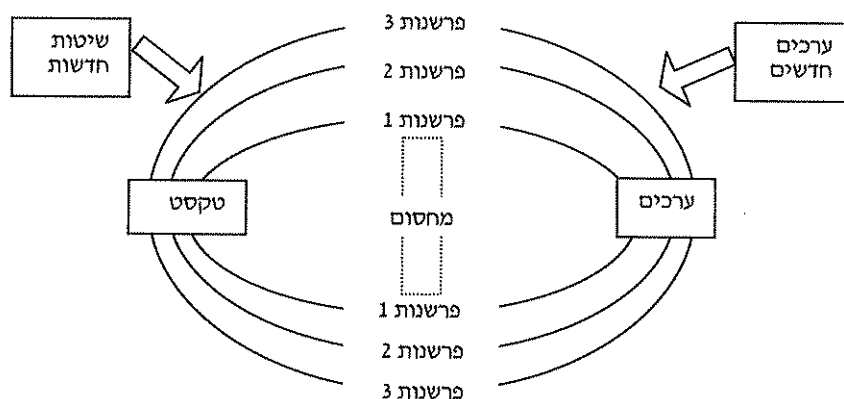


הנחתנו היא כי הטקסט מוקף על ידי איזשהו מחסום תודעתי היוצר חציצה בינו לבין המפרש. המפרש מושפע מערכיו (ליתר דיוק, ביטויים בלשון) וממסורתו, ובעזרתם ובהנחייתם מגיע אל הטקסט בהליך פרשני. בנקודה זו הוא יכול לחזור אל ערכיו, אחרי ששאב חיזוק ועידוד, או השראה וגירוי להמשך פעילותו, ולכן הפרשנות ממלאת תפקיד של גורם מקשר. הערכים מנומקים על ידי הטקסט, אך בה בעת קובעים את אופן הפרשנות. הצטמצמות למעגל הזה

10 עם זאת, אין לומר נואש. הוויכוח בין הרמב"ן למורשת הרמב"ם נצטייר בזמנו כבלתי ניתן לפישור (ראה דבריו המעניינים של ח"ה בן ששון, רבי משה בן נחמן - איש בסבכי תקופתו, בתוך: רצף ותמורה, תל אביב תשמ"ד, עמ' 316-327). בוויכוח הזה שרפו כידוע ספרים! והיום, תינוקות של בית רבן, הנשאלים על דעות שונות בסוגיות במחשבה יהודית, רושמים מעשה שגרה ובניחותא את דעת הרמב"ם והרמב"ן זה בצד זה.

לבדו עשויה ללבוש אופי סטטי ואף מאובן. זאת באשר, במעגל הזה ניתן לנוע כשלמעשה לא חל שום שינוי מהותי - לא בערכים ולא בטקסט. לכל היותר לומדים טקסט חדש (מהו בהקשר זה יחדשיו), או סוגיות חדשות, בהישען על אותם הערכים, ובהסתמך על אותם כלים, ובפועל, ההבנה היא אותה הבנה. לפעמים, יש אולי שינויים קלים, ואז קוראים להם חידוש, אך בפועל יש בכך משום הטעיה. בנסיבות אלו, החשש הגדול הוא להיכנס למצב המזכיר מצב של פלפול. ד"ר רפל ניתח את המושג פלפול ועמד על בעיותיו.¹¹ בעקבות המעגל דלעיל, ההמחשה הראויה מבחינתנו למצב הזה היא ריצה בחדר סגור. מושקעת אנרגיה מרובה, אך אין התקדמות, או מושג לכל היותר שינוי קטן - הקירות יוצרים חציצה! הטעות הקשה באמת עלולה ליפול בחלקו של מי שמתרשם מהריצה הנקודתית, זה שאת ליבו שובים האנרגיה והעמל המושקעים בחליך, שבעצם אינו רחוק מאוד מריצה במקום.

'המחיר' הפרשני הוא כמתבקש החמצת רובד מהותי מאוד בטקסט, שלחשיפתו יש צורך בגישה אחרת לגמרי. הפתרון למצב זה עשוי להיות פתיחת המעגל להזנה מבחוץ. בתיאור גרפי:



11 ד"ר רפל, הוויכוח על הפלפול, תל-אביב, תשל"ט. בדברנו על פלפול כוונתנו לוויכוח שבו לכל טענה יש טענה נגדית שוות-ערך שלבחירה באחת מהם אין משמעות רבה לעניין הנדון. אנו משתמשים בביטוי מפורסם זה במידה מסוימת של השאלה, משום שהוא מתייחס בהרבה מקרים לידריכה במקום. רפל (עמ' 12-13) הדגים איך שיטה זו מתקשרת לבעיות כמו חדשנות מדומה - ספרות נסחנית ולא חדשנית, גישה הרמוניסטית המתעלה מן המקום והזמן והרמוניזציה בכל מחיר. והרי דברים אלו הם סכנות של ממש מבחינת כל הנאמר למעלה.

בציור זה הוספנו את המחסום החוצץ בין הפרשן לטקסט, ואת הפרשנויות העוקפות אותו. מתוארת כאן התמודדות עם המחסום על ידי פעילות משני צדיו. או שהטקסט מובן קצת אחרת, בעקבות שיטות חדשות, או שהערכים עוברים שינוי, בעקבות מה שאיני מהסס לכנות - התקדמות ערכית (ולעתים, יש לדאבון לב גם נסיגה). בפועל נדרש שינוי. או אז, הפרשנות איננה עוד גורם מקשר טכני, המקבע את הפרשן בעמדותיו הידועות והמוכרות, אלא מקור להשראה חדשה.

כדוגמה נביא את סיפור יהוא במלכים-ב פרקים ט-י. בקוויו הכלליים הסיפור ידוע.¹² ניתן לפרשו שוב ושוב בהתחשב ברובד החיצוני של הסיפור, מתוך תשומת לב לביטויים הגלויים והמפורשים, ובמסגרת שיפוט היונק מערך אחד - המאבק חסר הפשרות בעבודה זרה. או אז יתקבל יהוא כגיבור הממלא בקפידה את דבר ה'. אך תיתכן גם הזנה של ערכים ושיטות שיעקפו את המחסום. מן הצד האחד, הערכי: שינוי ערכי הכרוך בהעצמת הרגישות לחיי האדם וכבודו - עניין שלדאבון לב יהוא לא הצטיין בו במיוחד - והתנגדות לקנאות. מן הצד השני, הספרותי: עקיפת המחסום על ידי רגישות טקסטואלית גבוהה יותר לביטויים עמומים, ובדמות יכולת ספרותית 'חזקה' יותר המוצאת בטקסט שכבות רבות יותר, שמסריהן עימהן.

במקרה זה תתקבל פרשנות מורכבת הרואה גם את פניו השליליות של יהוא. אפשר, שספר מלכים במסגרת מדיניותו הכללית הביע במפורש את ציפיותו להשמדת עבודת אלילים, אך השאיר פתח (לדעתנו עבה כרגלו של פיל) לראות גם את המחיר המוסרי, שנכרך במלחמה לא מבוקרת בעבודה זרה. לדעתנו גדול החשש להחמצת המסרים הסמויים ולפרשנות חד-ממדית של הסיפור. ויותר מכך, להחמצת ערך - הן בערכים עסקינן - חדש, והוא: גם כשנאלצים להלחם נגד אויב גדולי לא הותר הכול, ויש לברור בקפידה את האמצעים לכך.

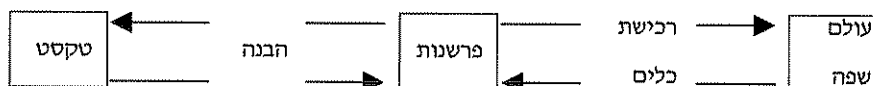
בבחירת סיפור יהוא כדוגמה בסעיף זה נותרנו נאמנים להעמדת סיפור דוד ובת שבע כדוגמה המלווה את מאמרנו. זאת באשר, גם בסיפור יהוא עוסקים אנו בעצם במהותה של מלכות בשר ודם ובסמכויותיה. זהו ללא ספק ערך בסיסי, שביורו על כל היבטיו כרוך במלאכה פרשנית עצומה ורחבת היקף. מבחינה זו מעניינת ההשוואה בין דוד לבין יהוא - הראשון, נמנע באופן עקבי מלהוציא מהכוח אל הפועל את ההתחייבות הנבואית למשיחתו למלך, ולא פגע בשאול חרף ההזדמנויות הטובות שנקרו בדרכו. בעוד שיהוא לא היסס כלל, והדבר

12 את דעתי בפרשנות הסיפור הבעתי במאמר: סיפור יהוא ושאלת המסר הכפול, מגדים, כה תשנ"ו, עמ' 111-124.

הראשון שביצע אחרי משיחתו היה רציחתו של יהורם. הנה כי כן, העיסוק הפרשני בדוד וביהוא לעיסוק באותה בעיה ערכית עצמה ייחשב.

2. הפרשנות כתחום דעת

ניתן לתפוס את הפרשנות כתחום דעת בעל הנחות יסוד ושיטות. במובן מסוים כך מתנהג הענף בפילוסופיה הידוע בשם הרמנויטיקה. להמחשת מעמדה של הפרשנות כתחום דעת נציג את הגרף הבא:



לאמיתו של דבר, גם כאן הפרשנות מוצגת כגורם מקשר, אך כאן התייודך הוא בין העולם והשפה של הפרשן לבין הטקסט. העולם והשפה מהווים את המפתח להבנה. אך קיים כמובן הבדל בין העולם והשפה של הפרשן לזה של הטקסט. בסעיף זה שבו אנו מציגים את הפרשנות כתחום דעת, יש מקום לניסיון - לא קל בפני עצמו - לניסוח כללים. ניסוח כללים הכרוך בהמשגה, יש בו תמיד משמעות מגבילה, אך הוא נותן כלים לגישה לטקסט ומאפשר שיח עם אחרים. יחד עם זאת, צריך לזכור, כי דבקות יתירה בכללים מסוימים יכולה לחזק את אותו חיץ שבין הפרשן לבין הטקסט. ולכן, יש מקום להכיר גם במגבלות הכללים, להתעמת עם כללים אחרים, ולא להזניח לגמרי את ההבנה האינטואיטיבית. כדוגמה אביא את הטיפול במילה. המילה היא אבן היסוד של הטקסט, ואין לתאר פרשנות מבלי לנסות לעמוד על משמעותה בהקשר נתון.¹³ אנו מניחים שניתן לסווג מילים לפי מעמדם ותפקידן בטקסט, ולעמוד על משמעותן המצטברת. חשוב לבדוק אם מילה באה במשמעותה הפשוטה או כמטפורה, מיטונימיה או סמל.¹⁴ בחזרתן עשויות מילים אלו לרמוז למשמעות נוספת כמילים מנחות. כל אלה הם כלים. הם נוצרו מהבנה עמוקה יותר של השפה, ומאפשרים הבנה חובקת של הטקסט כמכלול. היום, כשברקע קיימת מודעות לקיומם של כללים, אנו ניגשים לטקסט בכוונה מודעת לחפש בו את התופעות

13 תחילת הפרשנות במילה היא ללא ספק מושכל ראשון. ראה: מ' וייס, המקרא כדמותו, ירושלים תשמ"ז, עמ' 74-126; ה' ברזל, דרכים בפרשנות החדשה, בר-אילן תש"ן, עמ' 27-125.

14 על ההבחנה ביניהם, ראה: ד' לנדאו, ממטפורה ועד סמל, בר-אילן תש"יט.

הללו ולדון במשמעותן. הנה, הסיפור המשרת כדוגמה מרכזית במאמרנו - סיפור דוד ובת שבע, עשיר במילים מנחות. נתייחס למילים הקשורות במצב הגוף. 'שכב' נאמר במספר הקשרים: "ויהי לעת הערב ויקם דוד מעל משכבו..." (שמואל-ב יא, ב). "... ותבוא אליו וישכב עמה" (שם ד). "וישכב אוריה פתח בית המלך את כל עבדי אדניו..." (שם ט). "ואני אבא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי" (שם יא). "ויצא בערב לשכב במשכבו עם עבדי אדניו" (שם יג). ובמשל נתן: "ובחיקו תשכב ותהי לו כבת" (שם יב, ג). כמוה גם 'ישב': "... ודוד יושב בירושלים" (שם יא, א). "... הארון וישראל ויהודה ישבים בסכות..." (שם יא). "שב בזה גם היום" (שם יב). "וישב אוריה בירושלם" (שם). וכן: 'הלך': "ויתהלך על גג בית המלך" (שם ב). "וילך המלאך ויבא ויגד לדוד" (שם כב). "ויבא הלך לאיש העשיר..." (שם יב, ד).

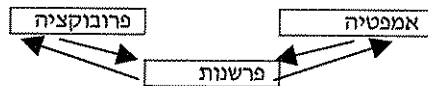
מבלי להתעמק יתר על המידה בנקודות אלו, ברור כי למילים המנחות יש כאן משמעות מקשרת. 'שכב' בהוראתו הטכנית מתחלף ב'שכב' בהוראתו המינית, וריבוי אזכורי המילה גורר קשר בין ההיקרויות השונות של 'שכב' בפרק. רוצה לומר, מכל מה שקשור ב'שכב' הראשון, מתגלגל ה'שכב' השני והשלישי. הוא הדין לגבי שני הפעלים האחרים. הקשר שבין המילים החוזרות איננו אפוא טכני, הן יוצרות בריח המחבר את השלבים השונים בסיפור ומקשרם על בסיס רעיוני. למותר לציין, כי המשמעות המצטברת העולה מפעלים אלו מכבידה מאוד את הביקורת העולה מהפרק על חטאו של דוד, ומעניקה לה משנה עצמה. לענייננו יש בכך כדי להדגים איך מתנהל חיפוש אחר מילה, וניסיון לעמוד על תפקודה שהוא פירושה. במובן מסוים ניתן לדבר בהקשר זה על כללים מנחים למלאכת הפרשנות.

בסיומו של סעיף זה ראוי להעיר הערה הקשורה גם לקודמו. ברי שבאופן כללי, הלשון והעולם שנידונו כאן עומדים כתשתית לכל המשגה וניסוח כללים הקשורים בהעמדת מקבץ מסוים של תכנים כתחום דעת. אולם, הקשר בין ה'שפה', למה שנוהגים לעתים לכנות ה'יתחביר' שלה, אינו פשוט. לא מעטים הם המקרים, שהייתי מכנס 'טעות אופטית' - לשון המתהדרת בהיותה חדישה ברובד החיצוני, המסתירה פרשנות ישנה נושנה, ולהפך, וזה חשוב יותר מבחינתו - 'שפה' ארכאית המסתירה חידושים נועזים. יש לשער כי 'כללי משחק' חדשים יכולים לחזור לעולם הפרשנות בדרכים רבות ומגוונות, ולא דווקא דרך השפה

הרשמית. הלכך, נוהה בתולדות הפרשנות מצבים של יין חדש בקנקן ישן. ושמא דרך זו עשויה להקל בהפנמת פרשנויות חדשות ומהפכניות?¹⁵ ועם כל זאת, לעניות דעתי עצם ההחדרה של מושגים חדשים הגוררים כללי פרשנות חדשים מקדמת את איכותה של הפרשנות, וזורה אור חדש על פינות אפלות בטקסט. למשל, 'המילה המנחה' שהוזכרה כאן, איננה לכאורה בגדר חידוש מרעיש, שכן תמיד שמו לב למילים. אך הרגע שה'מילה' הפכה ל'מילה מנחה' היא גוררת שובל של דרכי חיפוש והתבוננות המבקשת אחר מילים כאלה, ועולה משמעותן בהליך הפרשני.¹⁶

3. ההתייחסות לטקסט כימכשירי פרשני

פרשנות איננה מתועלת רק לכלים ושפה. רמוזו קודם גם לפרשנות אינטואיטיבית. אם נתייחס למקומו של סעיף זה ביחס לקודמיו - מדובר במשהו שנבנה על בסיס הלשון והכללים, אך הוא איכשהו מרחף מעליהם. הקורא חש משהו ביחס לטקסט, שקשה להמשהו מדויקת. הוא מרגיש כמעין שותף, שרוצה להגיב ולהביע - לכעוס ולנחם. היום מדברים על הטקסט כנתון במעין שותפות עקרונית של כותב-קורא. הקריאה חשובה לא פחות מאשר הכתיבה. נמחיש בגרף תחושות יסודיות ביחס לטקסט המהוות בסיס לפרשנות.



אנו מבינים את הדרך לטקסט כמונעת על ידי שתי תחושות יסודיות - הזדהות עם הטקסט, היכולה להגיע עד לחיבת הדמויות וניסיון להזדהות עם ערכים ומטרות. ומנגד, תחושות של רוגז, כעס והתרעמות על עמדות ומצבים. המודעות לתחושות היסודיות הללו והניסיון לבחון במהלך הקריאה מהווה כלי

15 יש לנאמר כאן דוגמאות רבות. לטעמי ראוי לתת לב לדבריו החשובים של ח"יה בן ששון על הגותו של ר' מאיר שמחה הכהן מדוינסק: "דומה כי תקשיב הרב מרחוק ותפש את התורה ההגליאנית על התנועה המתמדת של תזה-אנטייתזה-סינטתזה..." (רצף ותמורה, תל אביב תשמ"ד, עמ' 353). בניסוחו הרשמי וודאי שאין רמז לפילוסופיה הזו, אך הוא מצליח להעזר בה בתוך המסגרות הלשוניות הישנות.

16 על דוגמאות לשימוש שיטתי במילים מנחות ראה: מ' בובר, דרכו של מקרא, ירושלים תשכ"ד, עמ' 289-307.

פרשני חשוב. אשר למקרא כמקור גירוי לתחושות, דומני והדברים טעונים הרחבה, מתקיים בו איזון מעניין וחשוב בין שתי התחושות הללו. כדוגמה (מהחיים!) נביא מעשה שאירע בבית ספר ממלכתי-דתי יסודי בכיתה שעסקה בסיפור העגל והתנהגות משה לפניו ואחריו. התלמידים נתבקשו לכתוב מכתב למשה רבנו שיחזור מהתבודדותו. תלמידים אחדים אמרו שהוא צודק, ותלמידים אחרים כעסו עליו. במסגרת זו נכתב מכתב רגשי מאוד המטיח במשה בלשון ילדותית חריפה למדי האשמה שהזניח את צאן מרעייתו. מבחינתנו זו שיטה נאה לשבור ולא במעט את אותו מחסום תודעתי החוצץ בין התלמיד לטקסט. מנסים להבין את משה מתוך מעורבות, אך מעורבות זו כרוכה בדעות שונות הנעות בין הזדהות לוויכוח. כמעט מיותר לציין, לפי הידוע לי, היזמה המיוחדת הזו עוררה כעס ואי-הסכמה בממסד האחראי על בית הספר. הלכך, אינני מעלה כלל בדעתי, שיותר לתלמיד לכתוב לדוד מה דעתו לגבי מעשה בת שבע.

ד. דיון

שלושת הגורמים שהצגתי הם דרך מסוימת לדון ביכללי המשחקי של הפרשנות. שלושתם יוצאים זה מתוך זה, ותלויים זה בזה. הם הוצגו בנפרד, אך בפועל ההפרדה ביניהם איננה פשוטה. עדיף אם כן, לראותן כשלוש נקודות, שמקיימות יחסי גומלין וצריך להיות מודע לקיומן, כמו גם להיות מודע לקיומו של אותו מסך תודעתי החוצץ בין הקורא לטקסט, העומד כרקע לכל פעילות פרשנית. זה הוא בעיני בסיס לפרשנות דתית חדשה המבוססת על מודעות למה שקורה בתהליך הפרשני.

דוק ומצא, במובן מסוים המעגלים שהבאנו הם הרחבה והעמקה של אותו מעגל הרמנויטי בסיסי של קריאה בטקסט בלשון תקופתו העוזרת להבינו בלשון תקופתנו, לחזור אליו עם עניין יתר והבנת עומק, להבינו טוב יותר על רקע זמנו וחוזר חלילה.

מנקודת ראות דתית השקפתנו מניחה את דבר ההתגלות הנצחית דרך הטקסט, והיא מחייבת פרשנות נצחית. בנקודה זו אין אנו מחדשים כמובן דבר. הולכים אנו בעקבות הוגי דעות חשובים - איש איש בגישתו ובדרכי הבעתו.¹⁷

17 נסתפק בהצגה תמציתית של שתי גישות שונות לחלוטין בנקודת המוצא. איי השל מדגיש את גישת ההפלה (רבי עקיבא) לעומת גישת הצמצום (רבי ישמעאל). הגישה השנייה רואה את לימודם של חכמים כביטוייה העמוק של ההתגלות הנצחית (ראה סיכומי ביתורה מן השמים

התגלות תופסת בתנאים של פתיחות לקבל - לב ערל לא יקבלנה. מודעות עצמית פרשנית מהסוג שתואר ונידון במאמרנו עשויה לסייע בעקיפת אותם המחסומים המונעים גישה לטקסט. ויותר מכך, על פי העיקרון הזה הזות המחסום יוצרת טקסט חדש. למה כוונתנו? מי שהפנים את דבר קיומו של מחסום בין הקורא לטקסט יבין כי הזות המחסום נעשית על ידי פירוש, אולם, הפירוש עצמו הוא טקסט, אך הפעם - במודעות לנאמר לעיל - אין הוא חוצץ, הוא נלמד בפני עצמו, ומפעילים לגביו את אותם קריטריונים פרשניים הגלומים במעגלים דלעיל. במסקנות מלימוד הטקסט המפרש נוכל להשתמש על פי שיקול דעת בפירוש הטקסט המקורי, שאותו באנו לפרש. נדגים זאת לגבי המדרש 'כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה'.

אין זה בטוח כלל שיש להתייחס אליו רק כמאמר הבא לפרש. מדובר גם במאמר שיש לפרשו, תוך עמידה בנגזר מהמעגלים המובאים לעיל. נבין אותו בעזרתם, ונחזור אל הסיפור המקראי אודות דוד ואוריה ובת שבע ונעמוד על הזיקה ביניהם. לעניות דעתי, פעולה בדרך זו תמנע את הבקיע בין פשוטו של מקרא למדרשו המצטייר כבלתי ניתן לגישור. ובלשון פשוטה, עיון שכזה במדרש לא יצדיק את דוד בצורה אוטומטית! נהפוך הוא, הוא יוסיף צדדים עקרוניים לחטא העשויים להשתלב בדרך שאנו רואים את פשוטו של מקרא.¹⁸ באופן כזה ניתן להתייחס לפרשנותו של רש"י. אין לראותו כמפתח חד-צדדי לכניסה לטקסט. הוא טקסט בפני עצמו הראוי לדיון על רקע זמנו ומקומו, וההתייחסות אליו ככזה תצמצם ותנמיך את אותו מחסום הניצב בפני מי שרואה את רש"י כדרך האחת והיחידה להבנת הטקסט המקראי.¹⁹

לדעת כותב שורות אלה, הפרשנות הדתית עוברת לאחרונה תהליכים דרמטיים של שינוי. ניתן וצריך למצוא את האיזון בין פרשנות אישית שבה עומד

באספקלריה של הדורות, ספר שלישי, ניו יורק וירושלים תשמ"ה, עמ' 1-22. גישתו נובעת מתוך מאמרי חז"ל ופרשני הדורות עצמם. לעומתו, עי' לווינס מתוך גישה פילוסופית-הרמנויטית מגיע בסופו של דבר למסקנה דומה (ראה: ז' לוי, האחר והאחריות - עיונים בפילוסופיה של עמנואל לווינס, ירושלים תשנ"ז, עמ' 146-149). לעניות דעתי יש משקל רב בנידון למשנתו הידועה של פרנץ רוזנצוויג הקושרת התגלות לבריאה, ולא כאן המקום להאריך.

18 בדרך זו הלכתי במאמרי לעיל, הערה 4.

19 כדוגמה לניתוח מאלף ושקול של טקסט פרשני בנושא הקרוב לסוגייה המרכזית של מאמרנו - ביקורת על אבות האומה, ראה דיונו של עי' פריש, שיטתו של רש"י הירש בסוגיית חטאי האבות: דרכים במקרא ובהוראתו (עורכים: מי' ארנד ושי' פוירשטיין, בר אילן, תשנ"ז, עמ' 181-198).

הקורא והלומד לבדו מול הטקסט לבין הפרשנות המקובלת מימים ימימה, המעבירה שיטות ותכנים מן העבר. היעד הוא חשיפת ערכים במקרא. כאן מתבקשת הערה, שיש בה כדי לרכך את המסר העשוי להעלות מקביעה כזו. ערכים יכולים וחיבים להשפיע על האדם לפעול, אך זו לא פסיקת הלכה. במסגרת אותה 'מתנאות' פרשנית שעליה הצבעתי בפתיחת הדברים, קיים היום בציבור הדתי (דומני שניטיב לאפיינו כ'ציוני-דתי') חשש מפסיקה ישירה מן התנ"ך. החשש המבוסס על החשש העמוק יותר מדילוג על היסטוריה שלמה של קביעות הלכתיות הגובל ברפורמה. אכן, לחשש זה יש רגליים! אלא שניתן לראות את הבנת המקרא וחשיפת ערכיו כעניין שיש לו הצדקה חינוכית עצמאית, שיכול לאחר מכן, לשוב ולהיות אחד הגורמים בפסיקת הלכה. זה מחייב אותנו לבחון את מלוא המתח שבין רעיון לבין הדרכה מעשית, ויש מי שינסחו כהבדל בין אגדה להלכה. ואולי מתבקש בנקודה זו לשרטט מעגל הרמנויטי חדש, שיבהיר ויחדד את היחסים ביניהם, אלא שהמסגרת קצרה. מכל מקום, אם נחזור לשאלה החברתית שבה פתחנו, בנקודה זו דומני שלא ננעלו שערים, ויש מקום לשיח בין הגישה ההלכתית הצרופה, שגם הדוגלים במקרא כמקור לרעיונות מקבלים אותה, לבין הגישה האחרת המפרשת את המקרא שלא בצמוד להלכה.

לא נימלט בנקודה זו משאלה נוספת - השאלה של פרשנות חילונית למקרא. עינינו הרואות כי בתי המדרש למורים ואפילו במסגרות ישיבתיות, מאמצים דרכי פרשנות שכור מחצבתן איננו בבית המדרש הדתי המקובל. לאחרונה נקרתה הזדמנות נאה לברר זאת, וכל המעוניין ייטיב לעשות אם יבחן את תוכניות הלימוד לקורסים (סילבוסים) במקרא, שנערכו לקראת תהליכי האקדמיזציה של מוסדות דתיים להכשרת מורים. הוא יגלה שם נתח הגון מפרשנות 'חיצונית' שכזו. נוסיף לכך גם ביבליוגרפיות במאמרים המתפרסמים בעיתונות הדתית למקרא, ונקבל תמונה דומה. חשוב לציין, כי אין הכוונה רק לבירורים נקודתיים בנושאי ריאליה, גיאוגרפיה-היסטורית, לשון וכדומה. מדובר גם בנושאים רחבים יותר, כגון: תפיסות ספרותיות המנחות את המעיין הדתי המודרני, זיקה רחבה בין פרשנות להיסטוריה הידועה ממקומות אחרים וכו'.

מה טיבה של פרשנות חילונית למקרא? למותר לציין עד כמה מדגימה בעיה זו את ההיבט החברתי של הפרשנות, שעליו הצבעתי בתחילת הדברים.²⁰ יש שיראו בכך י"הרג ואל יעבורי. דומני, כי הבעיה מורכבת מאוד, וכבעיות אחרות שהועלו כאן דורשת דיון נפרד. כדוגמה אביא את הדיון שנערך בחודש אייר תשנ"ח במוסף הספרותי של העיתון 'הארץ' סביב מאמר שכתב אדמיאל קוסמן בעניין פרשת דוד ובת שבע הזכורה לטוב (או שלא לטוב). לא ניכנס לפירוט דבריו, ועיקרי גישתו מקובלים עליי. מסתבר שבעיקרם של דברים קלע לרעיונות שפרסמו פרי וטרנברג במאמר מפורסם אודות הפרשה לפני שנות דור, ומבוסס על ניתוח ספרותי מתוחכם ועדין.²¹ הוא זכה לביקורות על כך - ביקורת ביקורת וסגנונה - כולל מכתב ממי פרי עצמו. טענתו, בתגובה, כי פיתח את פרשנותו זו מתוך קריאה עצמית, נראית בעיניי אמיתית מאוד. כן הוסיף, שבעיקרם דבריו, וממילא דברי קודמיו, עלו כבר בפירוש האברבנאל.²²

בתגובה נוספת שכותרתה: 'המלבי"ם ומשה שמיר הקדימו את פרי'²³ מוסיף יונתן כהן גם את המלבי"ם ומשה שמיר בספרו 'כבשת הרש', שהגיעו לאותן מסקנות פרשניות. לא נעסוק כאן בשאלה של מעמדה של פרשנות מחזקת פרשנות.²⁴ לענייננו חשובה השקפתם וגישתם של הנושאים ונותנים בנידון, ושל הפרשנים שעליהם הם מתבססים. זה מעניין משום שנכללים כאן אישים שונים מאוד בהשקפתם ובגישתם הפרשנית. אינני מוסמך לעשות את חשבוננו של מקום, אך דומני כי במאמר המתייחס להיבטים חברתיים של הפרשנות בהווה, מותר לציין כי שטרנברג ופרי, כמוהם כמשה שמיר, הם חוקרי ספרות שאינם דתיים במובן המקובל. עקרונית, אפשרי אפוא כי פרשנות דומה לפרשנות דתית תושג על ידי חוקרי ספרות או סופרים, או לפחות תושג הכוונה טובה לפרשנות

20 עומד לנגד עיניי מכתב שכתבה נחמה ליבוביץ ז"ל לרב יהודה אנסבכר (עניד להתפרסם בקובץ לזכרה. אני מודה לד"ר צבי גסטווירט שהעמידני על קיומו של מכתב זה). היא מביאה את דוגמת בנו יעקב, שהיה רפורמי קיצוני ואנטי ציוני, ובכל זאת למדה הרבה מדבריו, ודוגמאות אחרות, ומסכמת "ולכן לא אתחשב באומר אלא בנאמר". אכן, הייתה בה מידה של פתיחות, והשאלה האם הנחילה אותה לכל תלמידיה!!

21 מי פרי ומי שטרנברג, המלך במבט אירוני - על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה, הספרות, א, תשכ"ח-תשכ"ט, עמ' 242-263.

22 הארץ, 15.5.98.

23 הארץ, 5.6.98.

24 כהן העמיד כאן ערך חדש ומעניין: "מה תגובתו של חוקר או יוצר בשעה שמתגלה לו כי קדם לו אחר? לכאורה עליו לשמוח. הן העובדה שאדם אחר הגיע למסקנה זהה - ובדרך כלל שונה - מחזקת מאוד את המסקנה. אבל אין אנו מופתעים שרק לעתים רחוקות זאת באמת התגובה" (לעיל, הערה 13).

כזו. לאחדים מאתנו זה נראה פשוט מאוד. ועדיין צריך לומר כי ייתכנו ערכים משותפים וגישות פרשניות משותפות בין שתי קצוות הקשת החילונית-דתית. בסופו של דבר שומה עלינו לחזור למעגל 'אמפטיה-פרובוקציה' ששורטט לעיל. אין מקום לדחות טקסט מרגיז ומקומם, בגין התנהגות מוסרית בלתי צפויה שהועלתה בו, וניתן לראות בכך פרובוקציה המעוררת את חושינו המוסריים. מבחינה זו פרשנות חילונית באורח פורמלי המחדדת את הפרובוקציה, עשויה להתיישב היטב עם פרשנויותינו שלנו. השאלה היא מה דין האמפטיה? בכמה ממנה רווי הפרשן העומד לנוכח הטקסט המגרה. לצערי, פרשת דוד ובת שבע (כמו גם פרשת העקדה ופרשות אחרות) עוררו בציבור הלא-דתי תגובות חמורות ביותר של לגלוג וציניות. חריגה כזו לאחת הקצוות פסולה, ופרשנות שכזו צריכה להימסר לחקירתם של בודקי המניעים הנפשיים העומדים מאחורי היחס לתנ"ך, ולא לפרשניו. לעומת זאת, לא נהסס לאמץ לילבנו הפרשני את מי שמנקודת הזדהות עמוקה עם המקרא הבא ללמדנו אורחות מוסר, מבליט (אקווה כי בחריקת השיניים) את הפרובוקציה המקראית. בניסוח הקיצוני ביותר שאוכל להעלות על דל שפתי, לעתים אנו, שהאמפטיה עם עולם המקרא כה מושרשת בנו, זקוקים לכך. פעמים שטוב קב אחד של פרובוקציה מתשעה קבין של הזדהות סתמית וסיסמאות.