

### גבולותיו של הפירוש הלגיטימי

#### תגובה לדברי אברהם וולפיש\*

בעקבות סקירתו המעניינת של התפיסות המקובלות היום במחקר הפרשנות, רומז הרב א' וולפיש כי יש לראות את דרכו הפרשנית של הרב י' ברנדס, כ"דרך פרשנית המתנתקת מנתוני הטקסט במידה זו או אחרת והנשענת על תובנות השאובות ממקור השראה אחר" (שם, עמ' 100). על דרך זו הוא טוען: "בעצם הנכונות לאמץ דרך פרשנית כזאת 'מותח' הפרשן את הגדרת המונח פרשנות עד לקצה הגבול, ואף מעבר לו" (שם). בבקשתו של ברנדס לפרש את המקרא שלא על פי 'רוח המקראות', כדי להשיג הישגים ערכיים וחינוכיים, הוא רואה העתקה של תחום לימוד המקרא מדרך הפרשנות והעמדתה "על בסיס השונה בתכלית מהאופנים הרגילים בהם אדם משתמש בשפה על-מנת להעביר ולרכוש ידע וערכים" (שם).

ברצוני להביע הסתייגות מדברים אלו מכמה היבטים. קודם כול, סקירתו המאלפת של וולפיש, היוצרת לכאורה תמונה שלמה של מחקר הפרשנות, איננה שלמה. וולפיש הזכיר רק בקיצור נמרץ את האסכולה הבתר-סטרוקטוראלית, ונימק את חוסר הדיון בה (שם, עמ' 96 והערה 34). אולם לדעתי, הביקורת שנמתחה על אסכולה זו אינה צריכה למנוע את הצגתה באותו פירוט שהוצגו יתר האסכולות.<sup>1</sup>

\* א' וולפיש, 'בהא קמיפלגי! - תגובה לדיון בין ר"י ברנדס ור"י מדין', מגדים כח, תשנ"ח, עמ' 103-87.

1. ביקורת חריפה על אסכולה זו מתח לאחרונה ש' רוזנברג, במאמרו 'פוסט-מודרניזם - פרספקטיבה יהודית', בתוך: ע' ינאי ומ' מוניץ (עורכים), **תוך וקליפה בתרבות המערבית**, אלון שבות תשנ"ו, עמ' 33-44. ברם, מוכרחים להודות שאסכולה זו לא רק עוררה ביקורת. חוקרים יהודים רבים קיבלו בהתלהבות. כמו למשל ד' בוירין, שהקדיש לה ספר שלם (D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington 1990), וראה בה את 'התאוריה' של המתודה המדרשית, וכמו ס' הנדלמן (S.A. Handelman, *The Slayers of Moses*, Albany 1982). וראה גם בקובץ *Midrash and Literature*, בעריכת ג' הרטמן וס' בודיק (G.H. Hartman & S. Budick; ניו האבן, 1986), שרבים מן המאמרים בו יוחדו לתיאוריה זו.

הביקורת העיקרית קשורה לרלטביזם הקיצוני העלול לנבוע מתיאוריה זו, שהרי אם הכול

לגופו של עניין, ההגדרה של הפרשנות באסכולה זו עשויה לשמש את גישתו של ברנדס,<sup>2</sup> שהרי לפי אסכולה זו משמעותו של הטקסט נוצרת בעקבות היחסים בינו לבין טקסטים נוספים.<sup>3</sup> והרי כל פרשנות המקרא המסורתית, שבמקרה דנן היא מוצגת על ידי ברנדס, מה היא אם לא פרשנות שמוקדיה הם: המקרא, הפרשן, טקסטים פרשניים העומדים לפני הפרשן, ויחסי הגומלין שבין מוקדים אלה. אמנם, נכון ניתוחו של וולפיש שדרכו של ברנדס מעמידה את הטקסט המקראי כשלעצמו בקרן זווית שלכל היותר מוארת על ידי הטקסט המדרשי, ואולם עדיין אנחנו בתחום יחסי הגומלין בין הפרשן, המקרא והטקסט המדרשי.

ומעבר לכך, האם הימצאותה או חוסר הימצאותה של תאוריה מדעית מצדיקה או שוללת את הלגטימציה של הפרשנות או קובעת את טיבה? ראה למשל את ביקורתם של מ' פרי ומ' שטרנברג על דרכו של מדרש האגדה, מאחר שלא התאים להגדרה התאורתית שהם יצרו אודות 'ההיפותזה'.<sup>4</sup>

נוסף על כך, פרשנות שמטרתה "להשיג הישגים ערכיים וחינוכיים", מדוע תיחשב 'מתיחה' של מושג הפרשנות. אינני חושבת שכדאי להיכנס במסגרת כזו

נכון, ממילא הכול אינו נכון ואינו מחייב. וכבר רבים עסקו ביישובו של קושי זה בקשר לספרות חז"ל. ראה למשל במאמרו של ג'ל ברונס (G.L. Bruns, 'Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation', *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1987, pp. 625-647), הטוען שחז"ל עצמם היו מודעים לסכנה הזו, ויישבו אותה בדרכם.

2. ספק בעיניי אם יאמץ הרב ברנדס את הגיבוי התאורטי הזה, וקרוב לוודאי שידחה אותו בשתי ידיים. מכל מקום אי אפשר לבוא כלפיו בטענה שאין לדבריו גיבוי תאורטי מודרני.

3. האסכולה הבתר-סטורקטוראלית צמחה כחלק מהביקורת הקשה שהוטחה כנגד המסקנות הקיצוניות של האסכולה הקונסטורקטוראלית. לאסכולה זו שותפים הוגים שונים שכל אחד מהם עיצב בה מגמה משלו, כמו ז' דרידה וה' בלוס. ד' בויארין, שאימץ מגמות אלו בכדי לבנות מחדש את 'התיאוריה' של המדרש (ראה הערה 1), הגדיר בעזרתה את הפרשנות המדרשית, כקריאת 'חזקה' של הטקסט, מתוך יחסי גומלין בינו לבין טקסטים אחרים. קריאה כזו הופכת את הטקסט לטקסט פתוח.

4. מ' פרי ומ' שטרנברג, 'המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה על הפרוזה', **הספרות**, א, 1968, עמ' 263-292. הכותבים מגדירים מהי אינטרפרטאציה, או היפותזה, שנוצרת בזמן קריאת טקסט, ולאחר-מכן הם מביאים את מדרש האגדה שבספרות חז"ל כדוגמה גרועה (לפי דעתם) של היפותזה, שהרי מדרש האגדה הרבה פעמים אינו תואם את הגדרת ה'היפותזה'. כדאי לצטט כמה שורות מדבריהם: "כדוגמה למילוי פערים בלתי לגטימי (ההדגשה שלי - ר"ר), אשר כוון על ידי הרהורי לבו של הקורא או על ידי צרכים רחבים יותר ובלתי ספרותיים, ולא על ידי הטקסט, אפשר להביא כמה מן האינטרפרטאציות של חז"ל לסיפורי המקרא. רבות מן ההיפותזות המניחות הנחות-יסוד חסרות בסיס בעולם היצירה הנדונה ובעלות בסיס רק בעולמם של המפרשים" (שם, עמ' 263-264).

להגדרת מושג הפרשנות, אולם במובן המקובל של המושג, מקובל לראות בטקסטים רבים העוסקים בחינוך ובטיפוח שומעיהם או לומדיהם - טקסטים פרשניים. כך למשל, המקרא עצמו מציג את ספר דברים כביאור של משה לדברי ה' בתורה. האם משה רבנו לא רצה להשיג הישגים חינוכיים בדבריו? או, רבים מכתובי נביאים וכתובים נתפסים אפילו במחקר המקרא המודרני כ'פרשנות'<sup>5</sup> לקודמיהם - האם לא הייתה להם מטרה חינוכית? ומי בכלל מטיל ספק בכך שרבים ממדרשי האגדה יצאו מנקודת מוצא כזו.<sup>6</sup> נכון, שיש המתלבטים בשאלת כווד משקלו של ההיבט החינוכי בפרשנות ימי הביניים, כגון בפרשנותו של רש"י<sup>7</sup> ובדבריהם של פרשנים נוספים השייכים לקטגוריה של פרשנות הפשט.

בכל מקרה, הקולות שעלו מן הוויכוח על פירושו של סיפור דוד ובת-שבע בשמ"ב י"א נשמעו חריפים בעיניי. נשמעה בהם נימה של פסילה עקרונית של דרכו הפרשנית של הזולת. קול זה מזכיר כיוון זה,<sup>8</sup> וחבל שדווקא נימה כזו נשמעת היום מתוך כותלי בית המדרש.

5. אני מתכוונת לתפיסתו של מ' פישביין ( M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford 1985), שהמשיך את דרכו של י"א זליגמן במאמרו 'ניצני מדרש בספר דברי הימים', **תריבץ** מט, תש"ם, עמ' 14-32, וכן את הרחבתה של התפיסה הזו אצל י' זקוביץ, בעיקר בספרו **מבוא לפרשנות פנים-מקראית**, אבן יהודה 1992.
6. הדברים ידועים לכל מי שעסק במדרשי האגדה למן י' היינמן בספרו **דרכי האגדה**, ירושלים תש"ד, ועד י' פרנקל בספרו **דרכי האגדה והמדרש א-ב**, גבעתיים 1991, ובעיקר בספרו של פראד (S.D. Fraade, *From Tradition to Commentary*, New York 1991). בספר זה מציג פראד תזה ולפיה המטרה העיקרית של הטקסטים הפרשניים בעת העתיקה - ובכלל זה פרשנות המדרש בספרות חז"ל, 'פשרי' מדבר יהודה וחיבוריו הפרשניים של פילון - הייתה לחנך את שומעי לקחם ולא לבאר את המקרא. אמנם יש במדרשי האגדה גם אלמנטים פרשניים-ביאוריים מובהקים, ובכך אני אף עוסקת באופן אישי, אבל מקובל להניח שלרבים ממדרשי האגדה הייתה מגמה חינוכית, ערכית, אקטואלית, שראתה בטקסט המקראי מענה לפתרון בעיות השעה והדור.
7. למשל, נ' ליבוביץ, בספרה **עיונים חדשים בספר שמות**, תל אביב תש"ל, עמ' 429-524.
8. פסילה עקרונית של דרך פרשנית נמצאת בזמן העתיק דווקא בפרשנות המקרא של אבות הכנסייה. העיקרון הפרשני "The rule of faith" נחשב אחד מהעקרונות הפרשניים החשובים ביותר בפרשנות המקרא הנוצרית העתיקה, והוא מאפשר לפרש את המקרא רק באופן מסוים (אם כי רחב דיו לכמה ורסיות פרשניות). מול עיקרון זה ניתן להראות את רוחב דעתם של חז"ל, שראו אין-ספור אפשרויות שהמקרא ניתן להתפרש בהן. ראה דיון נרחב בנידון במאמרו של ג"ל ברונס: G.L. Bruns, 'Midrash and Allegory: The Beginnings of Scriptural Interpretation', in: *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge 1987, pp. 625-647; 'The Hermeneutics of Midrash', in: *Hermeneutics Ancient and Modern*, New Haven 1992, pp. 104-123, 282-284.