

## תוכן העניינים

ז		פתח דבר
1	מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית	יהושע לוינסון
	האגדה – ספרות והיסטוריה	
35	פסוקי מקרא בפי רבי	עפרה מאיר (ז"ל)
49	על 'פתח' ועל הפתיחה: עיון חדש	פינחס מנדל
83	דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית, פרק בחקר האגדה התלמודית	שמא יהודה פרידמן
131	אגדה ומדרש בעולמם של חז"ל בארץ-ישראל: מקומות התהוות, סיבות צמיחה וזמני עריכה	משה דוד הר
	יחסים בין תרבותיים	
151	'מי שאמר והיה העולם': על הלוגוס ודחייתו פרק בהיווצרות הדת של חז"ל	דניאל בויארין
165	פסיקתא דרב כהנא ופייידאה	מנחם הירשמן
179	מעייני הישועה: סְטירה פרשנית ותשובת המינים	משה הלברטל ושלמה נאה
199	האם היו חז"ל מודעים למושג הפולקלור?	גלית חזן-רוקם
231	אחור וקדם: אגדות ודרכי מדרש בספרות החיצונית ובספרות חז"ל	מנחם קיסטר
261	מבט חדש על 'המדרש ההשוואתי': מגילות ים המלח ומדרשי חז"ל	סטיבן ד' פראד

### סוגיות בעריכה

287	שערי תשובה לעולם פתוחים: עיון במחזור הפתיחות של פרשת שובה בפסיקתא דרב כהנא	יעקב אלבוים
309	איחוד ההלכה והאגדה: עיון בדרכי עריכתה של התוספתא	אברהם וולפיש
333	על כמה מעקרונות העריכה של ויקרא רבה	ברוך וויסאצקי
347	שש משזר: לסידורה של פרשת 'בראשית ברא' במדרש בראשית רבה	מנחם כהנא
377	מעשיות קטועות: שחזור של סיפור קטוע בשריד הגניזה של מדרש עשרת הדיברות ונוסחו הקדום בבבלי	מירון ביאליק לרנר

### הפואטיקה של הסיפור

405	'אחת דיבר אלהים שתיים זו שמעתי': קריאה דיאלוגית בסיפור הדרשני	יהושע לוינסון
433	על גברים שהתפתו אך חטאם לא עלה בידם: חמישה סיפורי חז"ל על חוטאים כושלים	חננאל מאק
457	סיפור תנורו של עכנאי: ניתוח ספרותי	יעקב (ג'פרי) רובינשטיין

### שאלות סוגתיות

481	התפילה כשיח ופנומנולוגיה של פרידה: למשמעות יחידת הסיום של התפילה	אורי ארליך
499	לדרכי עיצובה של הדרשה האנלוגית בפיוטים	שולמית אליצור
529	עזרא פליישר (ז"ל) מגילה קדומה לתפילת יום חול כמנהג ארץ ישראל	
551	תשלום מערכת היוצר 'אפיק רנן ושירים' לר' משולם בר קלונימוס	אברהם פרנקל

### מפתחות

569	רשימת הסיפורים שנדונו בכתבי יונה פרנקל	
581	ביבליוגרפיה של כתבי יונה פרנקל	
585	המשתתפים בקובץ	

## פתח דבר

פרופסור יונה פרנקל, בעל היובל, הוא ראש החוקרים והמורים בדורנו בסוגיית האופי הספרותי של האגדה לסוגיה ולסוגותיה. כוחו הרב בהוראה, מאמריו וספריו, השפיעו על סדר היום המחקרי במשך שנות דור. עמיתו, תלמידו ותלמידי תלמידו למדו מדבריו, ואוזניהם כרויות גם עתה למתחדש בבית מדרשו. אנו מאחלים לו שנים רבות של המשך עבודה פורייה, שבהן יזכה להגדיל תורתו ולהאדירה.

פרקי ספר היובל דנים כולם בתחומים שפרופ' יונה פרנקל עוסק בהם, ויש בהם הדים למחקריו. פרופ' פרנקל הגיע לאוניברסיטה העברית כדי ללמוד פיוט, היה לתלמידו של פרופ' אפרים אלימלך אורבך ז"ל והורה בחוג לספרות עברית במשך שלושים שנה. החוט המשולש שמאפיין את תרומתו המחקרית של פרופ' פרנקל – מחשבת ישראל, הפיוט, וספרות האגדה והמדרש – ניכר גם בתוכנו של הספר הזה, ואנו – עמיתו ותלמידו – מצרפים את תרומותינו לתרומתו.

הספר מופיע בסיועם של קרן ליטאואר, קרן עמו"ס והמכון למדעי היהדות באוניברסיטה העברית בירושלים. אנו מודים להם על תמיכתם. מנהלה לשעבר של הוצאת מאגנס מר דן בנוביץ, המנהל הנוכחי של ההוצאה מר חי צבר ומר רם גולדברג טיפלו במסירות בהפקתו של הספר. גב' טלי אמיר וגב' אסתר מלמד התקינו את המאמרים לדפוס. יעמדו כולם על הברכה.

העורכים

## מבוא

### מן המשל להמצאה: צמיחת הבדיון כקטגוריה תרבותית

יהושע לוינסון

תומאס קון, בספרו 'המבנה של מהפכות מדעיות', ניסה להתחקות על התהליכים שמביאים לפריצת דרך חדשה במדעי הטבע. הוא הראה שבדרך כלל הקהילה החוקרת פועלת באופן שגורתי, מתוך פרדיגמה מקובלת בכל הקשור למתודות וליעדים של המחקר. מעת לעת מצטברות עדויות חדשות שמערערות את תוקפה של הפרדיגמה הדומיננטית. בנקודה זו נוצרת תחושה של משבר ושידוד מערכות, עד לצמיחתה והתבססותה של פרדיגמה חדשה.<sup>1</sup> במדעי הרוח הדברים מתנהלים קצת אחרת, ופרדיגמה חדשה לא בהכרח מחליפה את הישנה.<sup>2</sup> בדרך כלל אין תגליות חדשות שמערערות את התפיסה השלטת, אלא שאלות חדשות שגורמות לשינוי נקודת המבט על טקסטים ישנים. הרבה יותר נפוץ שמהפכות שקטות מתרחשות כאשר פרדיגמות שצומחות בפריפריה של העשייה המחקרית עוברות למרכז ומתחילות לקבוע את סדר היום המחקרי. כך קרה באסכולה הספרותית בחקר המדרש והאגדה. מבין המתודות הראשיות לחקר ספרות חז"ל – הפילולוגית, ההיסטורית, המחשבתית והספרותית – האחרונה היא הצעירה ביותר. המחקר הספרותי השיטתי של המדרש והאגדה קיים לא יותר משלושים שנה, והוא צמח בשנות השבעים כתגובת נגד לאסכולה ההיסטורית. הגישה ההיסטורית ששלטה אז בכיפה וקבעה את סדר היום המחקרי הניחה שהטקסט המדרשי נועד לשקף במידה זו או אחרת של אמינות את המציאות, ולפיכך אפשר להשתמש בו כעדות לאותה מציאות. אמנם ההיסטוריונים הכירו בממד הספרותי-רטורי שבטקסטים הללו, אך זה היה רק כקליפה שיש להסירה על מנת להגיע אל 'הגרעין ההיסטורי'. הערעור המשמעותי ביותר על תפיסה זו בא משאלה פשוטה: 'כל טקסט יש להבין אותו על פי סוגו, ולגבי רוב סיפורי האגדה חייבים אנו לשאול, האם יש להבינם כטקסטים היסטוריים או כטקסטים ספרותיים'.<sup>3</sup> מסקנתו הנחרצת של יונה פרנקל הייתה שבמקום לראות

1 T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970, p. 92

2 יש הטוענים, וכנראה בצדק, שתפיסתו של קון אינה הולמת את המציאות גם במדעים המדויקים, וראה M. Beller, *Quantum Dialogue: The Making of Revolution*, Chicago 1999 (תודתי לגלית חזן-רוקם על ההפניה הזאת).

3 "פרנקל, 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 142.

בטקסטים הללו היסטוריוגרפיה, ולרוב היסטוריוגרפיה גרועה, יש להתייחס אליהם כאל ספרות. מחבריהם לא ביקשו לתעד את המציאות, אלא להביע באמצעותם את עולמם הרוחני. אפשר לומר שהשאלה הפשוטה הזאת – ושאלות מסוג זה הן בדרך כלל שאלות פשוטות – היא אשר יסדה את האסכולה הספרותית. בלי מידה גדולה של הגזמה אפשר לומר שבמשפט הזה נוסד תחום שלא היה קיים לפני כן: לראשונה נעשה ניסיון לבנות פואטיקה תיאורית של הסיפור החז"לי וליצור מה שבנימין הרשב כינה 'מחקר שיטתי של ספרות כספרות'.<sup>4</sup> השיוך הסוגתי לספרות היה שינוי בפרדיגמה המחקרית, והשלכותיו רבות: הציפיות שלנו מן הטקסט, השאלות שאנו שואלים והתשובות שאנו מצפים לקבל – כולן תלויות בשיוך הזה.

הצעד הראשון שהיה נחוץ על מנת לשחרר את הטקסטים מאחיות ההיסטוריונים היה להוכיח את הספרותיות שלהם, להוכיח שכלים ספרותיים מתאימים יותר לחומר הנחקר מכלים היסטוריים. וכך בשנות השבעים ובתחילת שנות השמונים נכתבו מאמרים המדגישים את הלשון הדחוסה, את התבניות המעוצבות ואת המתח הדרמטי שבסיפורי חז"ל. כל אלה נחשבו לסימני היכר של הטקסט האמנותי, הבא להציג את נפשו של האדם ולא לתאר את המציאות. מאז התבססה האסכולה ומשכה את לבם של חוקרים רבים בארץ ובהח"ל. היא הצליחה להעמיק את תובנותיה, להתפתח בכיוונים חדשים ולעבור מן הפריפריה של העשייה המחקרית למרכזה.

### תולדות הגישה הספרותית

אפשר לחקור תרבות לא רק על פי ספריה אלא גם על פי מדפיה, כלומר על פי הדרך שבה היא מסווגת את יצירותיה. אמנם נכון הוא שמבין המתודות המודרניות הראשיות לחקר ספרות חז"ל הגישה הספרותית היא כאמור הצעירה ביותר, אך מפרספקטיבה היסטורית אפשר לומר שהיא גם מן הוותיקות ביותר. למען האמת אין כל חדש בסיווגו של המדרש כספרות, ומה שמתחדש חדשים לבקרים הוא משמעות המונח 'ספרות'.<sup>5</sup>

'תחילתו של כל דיון פורה בפרשנות', אמר פרדריק ג'יימסון, 'איננה טבעה של הפרשנות אלא עצם הצורך בה. הדבר הראשון אשר דורש הסבר אינו איך אנו מפרשים נכונה טקסט זה או אחר, אלא מדוע אנו מרגישים את הצורך לעשות זאת מלכתחילה [...] המסורות ההרמנויטיות הגדולות נבעו מצורך תרבותי ומניסיון נואש של החברה לנכס לעצמה יצירות מתקופות אחרות וממקומות אחרים, שהמניע המקורי להיווצרותן הפך לזר והן דרשו סוג של שכתוב כדי לתפוס את מקומן

4 ב' הרשב (הרושבוסקי), 'פואטיקה, ביקורת, מדע: הערות על תחומיו ואחריותו של מחקר הספרות', סימן קריאה 6 (1976), עמ' 319.

5 סקירה על התפתחותו של מונח זה ראה אצל R. Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York 1976, pp. 183–188 של ר' אחא ('שלא יאמרו דברי פויטין הוא') בב"ר פה, ב (עמ' 1033).

במערכת החדשה.<sup>6</sup> הגישה הספרותית צמחה גם היא מ'צורך תרבותי', ובדבריי הבאים אני רוצה לתאר, ולו בקווים גסים למדי, חלק מן התמורות במסורות ההרמנויטיות הקשורות בפרשנותם של מעשי חכמים: מתי מתחילים להשתמש בקטגוריות ספרותיות על מנת להבין ולפרש את הסיפורים הללו, ומהן ההשלכות של שימוש זה על השיח הספרותי? כאשר מתחלף הצורך התרבותי מתחלפות גם הפרדיגמה המחקרית ומשמעות מרכיביה. אך ראשית אני חייב לפתוח בהתנצלות. אף שאצמצם את דבריי לסוגה של מעשי חכמים, במסגרת סקירה זו אי־אפשר לתאר כדבעי אף לא אחד מן התקופות או האישים שאזכיר. לפיכך אתמקד רק בכמה צמתים בודדים שבהם אפשר לראות שינויים בפרדיגמה המחקרית. עם זאת דומני שיש תועלת בסקירה זו, עם כל מגבלותיה, שכן היא מאפשרת לראות את המחקר הספרותי המודרני בפרספקטיבה היסטורית.<sup>7</sup>

לכאורה, כדי להתחקות על תולדות הגישה הספרותית יש להגדיר תחילה ספרות מהי. לא אסתכן כאן במתן תשובה על שאלה זו, כי מעבר לקושי בהצעת ההגדרה עצמה, עצם ההגדרה תהיה בבחינת הנחת המבוקש. כפי שיתגלה לנו, אחד מן הדברים שמשתנים במרוצת הדורות הוא משמעותה של קטגוריה זו. אולם נדמה לי שאפשר להציע בזהירות מכנה משותף לקטגוריה הזאת שיקיף את התקופות הנידונות כאן על פי התפיסה שהטקסט הספרותי אינו חושף את משמעותו, כלומר קיים בו פער בין מסמנו למסומנו, או בלשונו של ג'פרי הרטמן: 'הוא מתכוון למה שהוא אומר אך אינו אומר את כוונתו'.<sup>8</sup> הגדרה זו יותר ממה שהיא מלמדת על טיבו של הדבר עצמו, מלמדת על צורת ההתייחסות אליו. בהנחה שהספרות היא 'קטגוריה פתוחה', ויותר חשוב ממאפייניו של הטקסט הוא איך תרבות מסוימת משתמשת בו,<sup>9</sup> אנסה למפות את התמורות שחלו ביישומה של הקטגוריה הזאת ביחס למעשי חכמים ולעקוב אחרי חלק מן הפרדיגמות שצמחו מתוך הניסיונות השונים לטפל בצורך התרבותי לנכס את היצירות הללו.

## הגאונים

הגאונים פעלו ויצרו בצומת חשוב ומכריע בתולדות התקבלותן של ספרות ההלכה וספרות האגדה. בתקופה זו ניכרת תחילתה של החשיבה הרפלקסיבית על סוגי השיח

6 F. Jameson, 'Matacommentary', idem, *The Ideologies of Theory*, I, London 1988, p. 5  
7 לאחרונה פרסם יעקב אלבוים סקירה מקיפה ומעמיקה על הדרכים 'שבהן נתפסו האגדה והמדרש' החל בגאונים וכלה ברמח"ל במאה השמונה עשרה (להבין דברי חכמים, ירושלים תשס"א). הוא עוסק במכלול ההתייחסויות של הדורות לספרות המדרש והאגדה ולא דווקא בסוגה של מעשי חכמים. עם זאת, ספר זה הוא אוצר בלום ולא יכולתי לחקור את ההיבט המצומצם כאן בלי להיעזר בו רבות.

8 G. Hartman, *The Fate of Reading*, Chicago 1975, p. 310

9 J. M. Ellis, *The Theory of Literary Criticism: A Logical Analysis*, Berkeley 1977, pp. 24–53

אצל חז"ל. לפיכך אין כל הפתעה בכך שניתן למצוא בה לראשונה שימוש בקטגוריות ספרותיות להבנת ספרות המדרש והאגדה. ייתכן שהמאמץ ההרמנויטי הזה מעיד על שבר תרבותי, כדברי יעקב אלבוים: 'רק משעה שנתקדשו דברי חכמים במידה זו או אחרת, וצריך היה לגונן על סמכותם, עדים אנו למאמץ לתאר את האגדה, למיין אותה לסוגים (ולסוגות) וכדומה'.<sup>10</sup>

יש שני מאפיינים בולטים בגישתם של הגאונים למדרש ולאגדה, והם משפיעים על דרכם ההרמנויטי. הראשון הוא הקו הרציונליסטי, ואף שלא כל הגאונים נוקטים את הקו הזה באותה צורה ובאותה חומרה, הוא מאפיין את רוב דבריהם. הוא היסוד להסתייגותם הכללית מעולמה של האגדה ולמה שדוד סקלאר תיאר כ'אנטיפתייה של הגאונים לאגדה'.<sup>11</sup> המאפיין השני, שמשמע מן הראשון, הוא העצמאות הרוחנית שלהם, עצמאות שהגיעה לשיאה אצל הגאונים האחרונים, במיוחד מרב סעדיה גאון ואילך. מאמרים ידועים רבים מעידים על הגישה החדשה הזאת, ואביא שלוש דוגמאות מפורסמות:

1. ואמר מר [רב] שרירא הני מילי דנפקי מפסקי ומקרי מדרש ואגדה אומדנא נינהו, ויש מהן שהוא כך [...] והרבה יש שאינו כן [...] והם הזכירו דעתו של כל אחד ואחד, ואנו לפי שכלו יהולל איש. וכן אגדות שאמרו תלמידי התלמידים, כגון רבי תנחומא ורבי אושעיא וזולתם, רובם אינו כן, ולכך אין אנו סומכין על דברי אגדה. והנכון מהם שמתחזק מן השכל ומן המקרא מדבריהם, ואין סוף ותכלה לאגדות.<sup>12</sup>
2. הווי יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו, כגון: אפשר, ויש לומר – לא דבר חתוך, לפיכך אין סומכים עליהם. ועוד כתב באותן הפירושים: והמדרשות הללו לא דבר שמועה הם ולא דבר הלכה, אלא אפשר בעולם קאמר וכו'.<sup>13</sup>
3. ולא יתכן כי נאמין באמתת דבר אשר באו ראיות בבטולו רק בעבור כי אמרוהו איזה מהקדמונים. ואם תבוא ראייה לאפשרותו נאמין בו כדבר אפשרי. ואם ימצא מן הנמנעות נחשבהו לנמנע.<sup>14</sup>

היכולת והנכונות של הגאונים לבקר את האגדה מצביעות על הפער ההולך ומתרחב בין העולמות התרבותיים. עצמאות זו של הגאונים נרכשה רק במחיר הפחתת ערכה של ספרות האגדה. הדבר שבולט כאן ומודגש שוב ושוב הוא הפיחות שחל בסמכותם של דברי המדרש ('אומדנא', 'אין סומכין', 'לא כשמועה', 'כל אחד דורש

10 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 13.

11 D. E. Sklare, *Samuel Ben Hofni Gaon and His Cultural World*, Leiden 1996, p. 39. וראה י

הורוביץ, 'חס הגאונים לאגדה', מחניים 7 (תשנ"ד), עמ' 122–129.

12 ספר האשכול, הלכות ספר תורה, מהדורת אלבק, ירושלים תשמ"ד, עמ' 157.

13 בשם רב האי גאון, אוצר הגאונים, ערך ב"מ לזין, ירושלים תרפ"ח–תש"ג, חגיגה, חלק

הפירושים סז, עמ' 59–60.

14 פירוש התורה לרב שמואל בן חפני גאון, ערך א' גרינבאום, ירושלים תשל"ט, עמ' תקכ.

מה שעלה על לבו) ובמקביל – עליית עצמאותו של הפרשן לקבל או לדחות את דברי הקדמונים 'לפי שכלו'. העצמאות הזאת מפתיעה, בהתחשב בכך שהגאונים אחראים במידה רבה למעמדו הקנוני של התלמוד הבבלי, והם לקחו על עצמם את האחריות המשולשת למסור את הטקסט, לפרשו וליישמו מבחינה הלכתית.<sup>15</sup> עם זאת הם הראשונים שקראו תיגר, ולפעמים בצורה חריפה ביותר, על סמכותם של דברי האגדה של חז"ל.

הפתרון לסתירה הזאת, כפי שכבר העירו חוקרים אחדים, נעוץ בלחץ שהפעילה הסביבה על חשיבתם של הגאונים. כדברי ירחמיאל ברודי, 'הדחף לחשיבה תאולוגית מסודרת בא אל העולם היהודי מבחוץ בתקופה שגם נוצרים ומוסלמים היו עסוקים בחשיבה מערכתית ובהגנה על אמונותיהם באמצעות היגיון'.<sup>16</sup> סקלאר הצביע על ארבע התפתחויות תרבותיות מרכזיות אשר תרמו תרומה מכרעת לעצמאותם של הגאונים. הראשונה שבהן היא שינוי בתפיסת חכמי התלמוד והפיכתם ממחדשי מסורות למסרנים של מסורות קיימות, שנית בהבחנה בין מסורות הלכתיות, שיש לקבלן משום שנמסרו מדור לדור, ובין מסורות מדרשיות מפותקות, שיש לקבלן או לדחותן, כל אחת על פי הגיונה.<sup>17</sup> נוסף על כך צמחו קטגוריות פרשניות חדשות וגם עמדות תאולוגיות ואפיסטמולוגיות חדשות כתוצאה מהשפעת המסורת הערבית של פרשנות הקוראן, שהביאה את הגאונים להסתייג מן הפרשנות המדרשית. כסיכומו של סקלאר: 'ארבע ההתפתחויות הללו דחפו את הגאונים להשתחרר מסמכותן של האגדות, סיעו ליצור את תחילתה של גישה ספרותית-היסטורית להבנת האגדה ואפשרו להם לפרש את האגדה בלי להזדהות אתה באופן סובייקטיבי'.<sup>18</sup>

אין ספק שהמאמץ ההרמנויטי העיקרי של הגאונים התמקד במה שנראה להם הבעייתי ביותר: דרשות הכתובים. נושא זה נדון רבות במחקר ולא אעסוק בו כאן.<sup>19</sup> ברצוני כאן ובהמשך להתמקד דווקא בסוגה שהיא בעייתית פחות מבחינתם, והיא מעשי חכמים. סביר להניח שהגאונים קיבלו את רוב הסיפורים כתעודות היסטוריות אמיתות. כאשר הם התייחסו בכל זאת לסיפורים מסוימים, זה נגע לאותם אלמנטים שלא יכלו לקבל מבחינה פילוסופית. אפשר לחוש בנקל, כפי שהעיר אלבוים, ב'רוח של פולמוס, ואולי אף אפשר לומר שמגמות פולמוסיות הן המניע הראשוני לבירורים כאלה [...] מחברים מנסים להגן על האגדה מפני טוענים שמבחוץ ושמכפנים, להביא

R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New Haven 1998, p. 162

16 שם, עמ' 284.

17 ייתכן, כהשערותם של נפתלי וידר וירחמיאל ברודי, שיש כאן תגובה להתקפות הקראים על מעמדה של התורה שבעל פה, וראה ברודי (לעיל הערה 15), עמ' 244–248; N. Wieder, *The Judean Scrolls and Karaism*, London 1962, p. 74; J. Harris, *How do We Know This*, New York 1995, p. 75

18 סקלאר (לעיל הערה 11), עמ' 46.

19 ואני מפנה שוב את הקורא לחיבורו של אלבוים (לעיל הערה 7), לסקירה ממצה של החומר הזה.



לידי תואם בין הנראה כ"עולמה" של האגדה לבין תפיסות רוחניות מקובלות.<sup>20</sup> עם זאת, כפי שנראה, הגאונים הניחו את התשתית ההרמוניטית שתמשיך להשפיע על התקבלותה של ספרות האגדה במשך תקופה ארוכה. דוגמה מפורסמת ומפורשת לגישת הגאונים קשורה לסיפור במסכת ברכות נט ע"א, שם מסופר כך: ועל הזועות.

מאי זועות? אמר רב נחמן: גוהא. רב קטינא הוה חליף אפיתחא דבי אובא טמיא, גנח גוהה. אמר: איכא דא"ל לאובא טמיא האי גנח דגוהה מאי ניהו? רמא ליה קלא, א"ל: קטינא קטינא, אמאי לא ידענא? בשעה שהקדוש ברוך הוא זוכר בניו שהן שרויין בצער ביני אומות העולם מוריד שתי דמעות והולכות ונופלות לים הגדול, וקולן מהלכת מסוף העולם ועד סופו, והיינו גנח גוהה. אמר ליה רב קטינא: אובא טמיא כדיבה, ומיליה כדיבה. אי הכי – גוהה וגוהה מיבעי ליה. אין תרתי גוהה עביד, והאי דלא אודי ליה – כי היכי דלא ליטעו אינשי בתריה.<sup>21</sup>

(=) אמר רב נחמן רעידת אדמה. רב קטינא היה חולף על הפתח של בעל אוב ונשמעה רעידת אדמה. אמר: האם יודע בעל האוב רעש האדמה מהו? הריס את קולו ואמר לו: קטינא קטינא משום מה איני יודע? [...] אמר לו רב קטינא: בעל האוב כוזב הוא ודבריו כוזבים. אם כן היתה צריכה רעידת האדמה להיות פעמיים [כנגד שתי הדמעות ולא היא]. ואכן רעש אדמה כפול היה, וזה שלא הודה לו כדי שלא יטעו אנשים אחריו)

קל להבין מדוע הטריד סיפור זה את הגאונים, בשל האנתרופומורפיזם החרף שבו והקניית ידע על-טבעי למכשף לא יהודי.<sup>22</sup> ואכן, תשובה ארוכה ופרוגרמטית של רב האי גאון (939–1038) עוסקת בסיפור זה.<sup>23</sup> בתשובה זו הוא מזכיר כמה סיפורים ואנקדוטות, וכולם בעייתיים מאותן סיבות: הסיפור האמור על רב קטינא, שלפיו האל מוריד דמעות, הסיפור בברכות ג ע"א על ר' יוסי שנכנס לחורבה אחת בירושלים ושמע בת קול אומרת 'אוי לי שחרבתי את ביתי ושרפתי את היכלי',<sup>24</sup> וסדרה של תגובות על-טבעיות למותם של אמוראים, כמו עמודי קיסריה שבכו ומרזבי ציפורי ששפעו דם בעת מותם של ר' אבהו ור' יוסי (מועד קטן כה ע"ב). את כולם הוא דוחה בנימוק שהם סותרים את השכל ('שיקול הדעת') ואת המסורת ('דברי חכמים'). לפי פירושו לסיפור הנדון, האל אינו בוכה שהרי 'אין לפניו לא שחוק ולא בכה', אלא הדברים נאמרו 'בתורת משל ולשון בני אדם', ותורף הדבר שמאחר ש'קשי קמי שמיא חרבן בית המקדש ופזור ישראל', האל מביע את צערו בצורה טבעית בגשמים.

20 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 16.

21 על פי כ"י אוקספורד 366.

22 ראה אוצר הגאונים (לעיל הערה 13) חגיגה, עמ' 15, ועמדתו של שמואל בן חפני בעניין פרשת אשת בעלת אוב בעין דור (שמ"א כח) המובאת אצל ברודי (לעיל הערה 15), עמ' 297.

23 אוצר הגאונים, ברכות, חלק הפירושים רעא, עמ' 91–94; חלק התשובות, שנו, עמ' 130.

24 על השינוי המגמתי בנוסחי הסיפור ראה ש' ליברמן, שקיעין, ירושלים תש"ל, עמ' 69–70.

אך פירושו של רב האי מעניין פחות מן הדרך הרטורית שהוא נוקט כדי להציגו. הוא פותח בקביעה הסוגתית ('האי מלתא אגדתא היא'), וקביעה זו באה דווקא להפחית בערכו התרבותי של הסיפור ('ובכל דדמי לה אמרו רבנן אין סומכין על דברי אגדה'). עם זאת הוא מרגיש מחויב למסורת הטקסטואלית של התלמוד ולכן משתדל לפרש אותו. המהלך הכפול הזה אופייני מאוד למתח הפנימי בתרבות הגאונים – מתח בין הקו הרציונליסטי ובין המעמד התרבותי של הטקסט – ומדגים יפה את דברי גיימסון על מסורות פרשניות שנוולדו כתוצאה ממשבר תרבותי. המוצא מן הסתירה הזאת הוא המעבר למישור הפיגורטיבי. הכלל החשוב ביותר הוא שדברי אגדה אלו 'לאו על פשטיה אמרוה אלא בתורת משל ודימוי'. בכך אולי קבע הרב האי את הכלל המרכזי והמשפיע ביותר בתולדות התקבלות האגדה.<sup>25</sup>

הרמנויטיקה זו של אחרון גאוני פומבדיתא מתבססת בעצם על דרכו הפרשנית לתורה של רב סעדיה גאון (882–942), שחוללה מפנה בפרשנות המקרא והניחה את היסוד ההרמנויטי לבאים אחריו.<sup>26</sup> בהקדמתו לפירושו לספר ישעיהו קובע רב סעדיה את חובותיו של כל פרשן:

לגלות בהם [בפסוקים המתפרשים] עניינים ההולמים שלושה דברים תחילה [...] שפירושו יהיה מסכים עם מה שכתוב בנבואה הראשונה, כוונתי לתורת משה. הואיל והיא הציר הקבוע שסביבו סובבים כל הנביאים [...] וגם שפירושו לא יחרוג ממה שמסרה מסורת הנביאים וכללה מורשת הראשונים, לפי שהיא [מורשת ראשונים] אמת-מידה לכל מאמר, ומבחן לכל שיטה, ולא יפלו בה ספק ופקפוק כיוון שהיא נמסרה על פי מדעי הראשונים, כוונתי לחוש. ושהעיון וההוכחה לא ישחיתו את העניינים שהמקרא מסרם, כיון שההוכחה השכלית היא שקדמה בעריכה ובסדר לכל הידיעות והנבואות.<sup>27</sup>

או כמו שהוא מתמצת את שיטתו במקום אחר: 'ושלושה יסודות אלה, המושכל והכתוב והמקובל, כשהם מתקבצים יחד הם נותנים לבני האדם את השלמות'.<sup>28</sup> וכל היגד שיתנגש עם אחד מן היסודות הללו 'עליו [הפרשן] לדעת שאין המאמר ההוא כפי פשוטו המפורסם, אלא מכיל מלה או מלים הבאות על דרך ההעברה'.<sup>29</sup>

25 ואין הפתעה גדולה מכך שאנו מוצאים אותה הרמנויטיקה אצל אב הכנסייה אוגוסטינוס שקבע את 'עקרון האמונה'. לדבריו, כאשר הקורא מתמודד בין פירושים מנוגדים, או נתקל בפירוש הסותר את הנחות היסוד של האמונה, יש לפרש את כוונת הכותב פירוש פיגורטיבי, וראה Augustine, *De Doctrina Christiana*, III.12.18

26 פירוש רב סעדיה גאון לבראשית, תרגם והעיר מ' צוקר, ניו יורק תדש"ם, מבוא, עמ' לה.  
27 תפסיר ישעיה לרב סעדיה, תרגם י' רצהבי, קרית אונו תשנ"ד, עמ' רמט; וראה צוקר (לעיל הערה 26), עמ' יג.

28 צוקר (שם), עמ' 167.

29 שם, עמ' 191. לפעמים מזכיר ר' סעדיה שלושה כללים ולפעמים ארבעה. 'הטעם להבדל בין שני המניינים הוא שלעתים רס"ג מאחד שני עקרונות קרובים (השכל והחוש) ולפעמים הוא מפריד ביניהם' (ח' בן-שמאי, 'הקדמת ר' סעדיה גאון לישעיה: מבוא לספרי הנביאים', תרכ"ן ס [תשנ"א], עמ' 379 הערה 38).

יש הדים ברורים לגישה זו בתשובתו של רב האי גאון כבואו לפרש את הסיפור על רב קטינא. כאמור, ברור לו שאין הוא יכול לקבלו כפשוטו, מפני שהוא נוגד את המושכל ואת המקובל ('דבין משיקול הדעת ובין מדברי חכמים לית ספק שהקב"ה אין לדמותו לשום בריה ואין לפניו לא שחוק ולא בכי'). הוא מגייס כמעט כל מאמר חז"ל אפשרי כדי להפחית בחשיבותו של הטקסט ולהצדיק את הפירוש הפיגורטיבי. עם זאת אין הוא מרגיש את עצמו חופשי לדחות את הסיפור לחלוטין והוא נאלץ לפרשו על דרך המשל, שלפיה מובע כאן צערו של האל על החורבן והגלות. חשוב להדגיש בשלב זה שני דברים. קודם כול, הפירוש על דרך המשל והדימוי אינו שיטה אלגורית מסודרת, ובוודאי שאינו פתח לאזוטרקיה מטפיזית. נוסף על כך השימוש בקטגוריות ספרותיות נולד כתוצאה ממשבר תרבותי חריף והוא סיווג שבדיעבד בלבד, שנועד לאפשר את התקבלותו המחודשת של הטקסט הקנוני שהתנגש לדעת הגאונים עם המושכל ועם המקובל. פרנק קרמוד העיר שאפשר לראות את ההיסטוריה של הפרשנות כהיסטוריה של הרחקה, שמאפשרת לקורא להתמקד בהיבט מסוים בטקסט כמרכזי תוך כדי התעלמות מהיבטים אחרים, שאינם משתלבים בתוך הפרדיגמה השלטת.<sup>30</sup> אפשר לומר שהגאונים היו הראשונים שהפעילו שיטה זו של 'הרמנויטיקה שלילית' על מעשי חכמים. אפשר שראיית האגדה או מקצתה כ'משל ודימוי' הצילה את כבודם של החכמים בעיני הדורות, אך, בסוג של אירוניה שרק ההיסטוריה מסוגלת ליצור, הגדרה זו לא שירתה את ספרות האגדה עצמה. הסיווג הספרותי הזה נועד דווקא להפחית מהונם התרבותי של המדרשים והאגדות, שהרי אם הם נחשבים כמשל ודימוי, אין להם משקל תרבותי שווה לזה של שאר ענפי ספרות חז"ל. מאחר ש'כל אחד דורש מה שעלה על לבו', כלשונו של רב האי גאון, נותרה ספרות האגדה כרוכה ומונחת – אם לא מוזנחת – בקרן זוית, עד שכעבור מאתיים שנה כתב ר' אברהם בן הרמב"ם בפתח חיבורו 'מאמר על אודות דרשות חז"ל': 'המדרשות והמעשיות ודברי הפסוקים הנמצאים בידינו עתה מעטים ונעלמים מעיני כל ההוגים בתלמוד ורובי המפרשים לא שלחו בהם ידם ולא באה נפשם בסודם'.<sup>31</sup>

### ימי הביניים

התחנה הבאה שברצוני להציג היא ימי הביניים, ובעיקר גישתם של הרמב"ם (1135–1204) ושל בנו ר' אברהם (1186–1237). במובנים מסוימים יש כאן המשך ורציפות ליסודות שהניחו הגאונים. מצד אחר מתרחשת כאן תפנית בעלת משמעות רבה שתשפיע עמוקות על כל הגישות למדרש ולאגדה עד לרנסנס. לפנינו שני שינויים מרכזיים, האחד במידת סמכותו של הטקסט המדרשי והשני בדרך פרשנותו. הגאונים פעלו לנתק את המסמן המדרשי ממסומנו הראלי ובכך רוקנו את האגדות

F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On Interpretation of Narrative*, Cambridge 1979, p. 20

31 ר' מרגליות, רבינו אברהם בן הרמב"ם: מלחמות השם, ירושלים תשי"ג, עמ' פג.

התמוהות מתוכנן הבעייתי, אך שילמו בהפחתת סמכותן. הרמב"ם הציע למסמן המדרשי מסומן מטפזיז, ובכך הפך את המדרש למערכת סמיוטית פילוסופית שלמה ויצק בו תוכן חדש.

### הרמב"ם

הרמב"ם מזכיר ומפרט את גישתו ההרמנויטית לפירוש האגדות בשני הקשרים. בהקדמה למשנה ובמבוא לפרק חלק הוא מתמקד באותן דרשות שיש להן צד נגלה וצד נסתר: 'שכל מה שיאמרו מן הדברים הבלתי אפשריים – אמנם דבריהם בהם הם על דרך החידה והמשל',<sup>32</sup> ובפרק מג במורה הנבוכים הוא מדבר על הדרשות שאין להבין אותן כפשוטן אלא 'שהם אצלם כעין המליצות הפיוטיות'.<sup>33</sup> השוני בעל ההשלכות הרבות ביותר הוא השוני במעמדה של ספרות המדרש והאגדה; תמורה זו חסמה בפניו את דרכם של הגאונים והניעה אותו לפרוץ דרכים חדשות. כאמור, לפחות חלק מן הגאונים קראו תיגר על סמכותה של ספרות המדרש והאגדה, ש'אומדנא נינהו' ו'ש'לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו לפיכך אין סומכים עליהם'. גם הרמב"ם מדבר לפעמים על דברי האגדה שאינם 'דברי קבלה' אלא 'מילי דסברא',<sup>34</sup> אבל באופן עקרוני אין הוא מבחין בצורה חדה בין ההלכה לאגדה. יתר על כן, בעבור הרמב"ם ספרות המדרש והאגדה אינה רק חלק אינטגרלי של התלמוד, אלא אפשר לומר שלפחות בחלקה היא 'האוצר השמור' שלו. בהקדמתו למשנה הוא מונה את מטרותיו של רב אשי בחיבור התלמוד ואת סוגי הטקסטים השונים הכלולים בו.<sup>35</sup> הסוג הרביעי והאחרון שהוא מונה הוא 'דרשות מתאימות לעניין כל פרק שהזדמן שימצא בו דרש', והוא ממשיך ומבאר:

הדרש הנמצא בתלמוד, אין ראוי לחשב שמעלתו נמוכה ותועלתו מעטה, אלא הוא תכלית גדולה, למה שכלול בו מן החידות הנפלאות והחמודות הפלאיות. לפי שאותן הדרשות, אם יעוין בהן עיון פנימי – יובן מהן מן הטוב הגמור שאין למעלה ממנו, ויגלה מהן מן הענינים האלוהיים ואמתות הענינים כל מה שלא רצו לגלותו אנשי החכמה, וכל מה שכלו בו הפילוסופים דורות. ואם תביט בו כפשוטו – תראה בו מהרחוק מן השכל מה שאין למעלה ממנו. ואמנם עשו זה לענינים נפלאים.<sup>36</sup>

הווה אומר: דווקא כאן, באותן אגדות סתומות שפשוטן נראה רחוק לגמרי מן

32 'שילת, הקדמות הרמב"ם למשנה, לירושלים תשנ"ב, עמ' קלד.

33 מורה הנבוכים ג, מג, תרגם 'קאפח, ירושלים תשל"ב, עמ' תרכד.

34 ראה בתשובתו לר' פנחס הדיין המובאת אצל אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 144.

35 שילת (לעיל הערה 32), עמ' נא; וראה ש' קליין-ברסלבי, 'פירושי הרמב"ם למשלי א ו' להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם', מ' חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות

היהודית, רמת גן תש"ן, עמ' 123.

36 שילת (לעיל הערה 32), עמ' נב.

השכל, הטמינו חז"ל את סתרי התורה שלהם.<sup>37</sup> יש כאן הד ברור לאותו מהפך כפול שהזכרתי ביחס לגישת הגאונים: לא זו בלבד שהמדרש והאגדה הם חלק מהותי ומכוון של התלמוד, אלא אותן דרשות מתמיהות מוצפנות מלכתחילה כמשל וכחידה. לפיכך הפירוש האלגורי אינו דרך אפולוגטית שבדיעבד, אלא צורך פרשני מהותי. הרמב"ם מצהיר כאן על מה ששרה קליין-ברסלבי כינתה 'האיזוטריזם הפילוסופי' שלו. כדבריה, 'הרמב"ם רואה בחז"ל חלק משרשרת המוסרים של "סתרי תורה" בעם ישראל. סתרי התורה, אותם הוא מזהה עם הפסיקה ועם המטפיסיקה האריסטוטליות, שנמסרו בעל-פה "מיחידי סגולות ליחידי סגולות".<sup>38</sup> מובן מאליו שאין לפרש כל דרשה או סיפור על דרך המשל. יאיר לוברבוים הצביע לאחרונה על שלושה סוגים שונים של משלים בכתבי הרמב"ם: המשל הדידקטי-הפדגוגי, המשל החברתי-הפוליטי והמשל הפילוסופי-האפיסטמולוגי. ייעודו של המשל הפדגוגי הוא 'לעורר ולגרות את המאזין או את הקורא הרדום ולכבוש את תשומת לבו'.<sup>39</sup> לעומת זאת, המשל החברתי-הפוליטי נועד להסתיר תכנים ורעיונות מפני קוראים בלתי ראויים ובלתי מיומנים. המשל הפילוסופי, או 'האזוטריזם הפילוסופי' הוא כלי ספרותי חיוני להבנת אותם דברים שעומדים ברומו של עולם, מעשה בראשית ומעשה מרכבה.

אולם הרמב"ם אינו מתייחס לאגדה רק כמשל וחידה אשר מסתירים את סתרי התורה. במקום השני שבו הוא דן בדרשות, במורה הנבוכים, נראה שהוא נוקט דרך אחרת, ולפיה חז"ל התנסחו 'מטעמים מסוימים על דרך הדרשות אשר דרכם ידוע אצל מי שמבין דבריהם, והוא שהם אצלם כעין מליצות פיוטיות, לא שכך הוא עניין אותם הכתוב'.<sup>40</sup> ייתכן, כפי שהעיר אלבוים, שהרמב"ם מתייחס לסוג זה של דרשות פיוטיות כאמצעי נאות ללמד התנהגות מוסרית. והוא ממשיך ומסביר:

אפשר ללמוד מכאן על מעמד שונה שהרמב"ם מקנה לרטוריקה לעומת הפואטיקה, שהוא כמידת המבדיל בין המטאפיזיקה לבין תורת המידות. את המטאפיזיקה מלמדת התורה וחכמים אחריה בדרכי אמירה מיוחדות, את תורת המידות אפשר ללמוד ממקורות הרבה, [כגון] בדרכי המליצה שנשתמשו הכל.<sup>41</sup>

אף שהרמב"ם לא התייחס במפורש למעשי חכמים, דבריו על המדרש והאגדה בכלל יצרו את הבסיס ההרמנויטי לכל הבאים אחריו. הוא הפך את 'המשל והדימוי' של הגאונים לשיטה פרשנית שלכתחילה; עם זאת יש להצביע על כמה מהשלכותיה של שיטה זו. באשר להצפנת דברי האגדה כמשל וחידה – הרמב"ם משתמש בסיווג

37 שילת (שם), עמ' קד.

38 ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 47.

39 "לוברבוים, "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי": על תפיסת המשל ב"מורה הנבוכים", תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 93. וראה שילת (לעיל הערה 32), עמ' קו.

40 מורה הנבוכים ג, מג (לעיל הערה 33).

41 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 116.

הספרותי רק כפרוזדור לטרקלין של הפילוסופיה. החכמים בחרו להצפין את דבריהם כ'ספרות' כדי 'להסתיר את האמת מפחותי הדעת, לעזור עיני הכסילים, ולהאכיל נשים ונערים דברי מוסר עד אשר ישלם שכלם'.<sup>42</sup>

יש כאן השלכה נוספת שראוי להדגישה. לכאורה, כאשר הרמב"ם מסווג דרשות כעין כמליצה פיוטית הוא פותח שער לגישה ספרותית מסודרת. ברם קשה להשתחרר מן הרושם ששימושו בסיווג זה לא נועד להאדיר את מעמדן. קודם כול, אלו דרשות שחסרות תוקף פרשני או תוכן מטפיזי; יתר על כן, יש לו דעה שלילית על הפייטנים שהכיר בסביבתו. במורה הנבוכים הוא אומר שהפייטנים, 'או אצל כל מי שנדמה לו שהוא אומר פיוט', התירו לעצמם אמירות ש'מקצתם כפירה מוחלטת ומקצתם יש בהם השטות והדמיון הנפסד מה שמשחיק את האדם כפי טבעו בעת ששומעם ומביאו לידי בכי בעת שמתבונן היאך נאמרים אותם הדברים כלפי ה'.'<sup>43</sup> כפי שאראה להלן, הרמב"ם השתייך למסורת פילוסופית שלא הביטה בעין יפה על הספרות בכלל: אם הטקסט הספרותי במהותו סוטה מן האמת או למצער אינו יכול להציגה בלי עיוותים, אין פלא שאין מקום במערכת ההרמנויטית שלו לסיפור כסיפור.<sup>44</sup>

רבי אברהם בן הרמב"ם התייחסות מפורטת ומפורשת למעשי חכמים כקטגוריה סוגתית מופיעה לראשונה ב'מאמר על אודות דרשות חז"ל' של רבי אברהם בן הרמב"ם. בחיבור זה מובא 'הדיון המקיף ביותר על האגדה משל חכם ימי-ביניים עד לזמנם של ר' עזריה מן האדומים ומהר"ל'.<sup>45</sup> בדרכו המסודרת הוא מונה בפני הקורא ארבע קטגוריות שעל פיהן יש להבין מעשי חכמים: הראשונה – מעשים שאירעו בעולם ונכתבו כדי שהקוראים יפיקו מהם תועלת בענייני דינים, אמונות ודעות. בקטגוריה הזאת כלולים גם סיפורים ש'הוזכרו משום נדירותן'; השנייה – מעשים שנראו לחכמים בחלום; השלישית – מעשים שאכן אירעו בפועל אך נכתבו 'בלשון הבאי', והאחרונה – מעשים שאירעו בפועל, אלא ש'דיבר אותם בתבנית משל וחידה'.<sup>46</sup> אין ספק שניכרת כאן השפעתה של תפיסת אביו בכמה עניינים מרכזיים. הרמב"ם הזכיר דרשות שיש להבין כפשוטן, או כמשל, כמעשים שאירעו בחלום וזכרוהו במאמר סתמי כאלו ארע בהקיץ'.<sup>47</sup> ור' אברהם מזכיר את שלושת הסוגים הללו בקשר

42 קליין-ברסלבי (לעיל הערה 35), עמ' 122.

43 מורה הנבוכים, א, נט. וראה י' טברסקי, מבוא למשנה תורה לרמב"ם, ירושלים תשנ"א, עמ' R. Bronfil, 'Jewish Attitudes toward History and Historical Writing in Pre-Modern Times', *Jewish History* 11 (1977), p. 14

44 לתמונה שלמה ומורכבת יותר של יחסו של הרמב"ם לפיוט, ראה י' יהלום, 'הרמב"ם והמליצה העברית', פעמים 81 (תש"ס), עמ' 4–18.

45 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 147.

46 א' הורביץ, 'מאמר על אודות דרשות חז"ל לרבינו אברהם בן הרמב"ם, ש' הוניג וא"ל סטיצקין (עורכים), ספר היובל לכבוד ד"ר יהושע פינקל, ניו יורק 1974, עמ' 163–168; מרגליות (לעיל הערה 31), עמ' צג–צו.

47 הקדמה לפרק חלק, ו (שילת, עמ' קמ).

לסיפורים. עליהם הוא מוסיף סיפורים שדיברו בהם 'לשון הבאי'. מן הדוגמאות שהוא מביא עולה שהוא מתכוון לסיפורים שיש להם גרעין היסטורי, אלא שהמספר הגזים קצת בחלק מתיאוריו. כך כאשר מסופר שרבה, אחרי שתייה מרובה בפורים, שחט את ר' זירא ו'למחר בעי רחמי ואחייה' (מגילה ז ע"ב), הוא מפרש 'שהכה ופצע בו חבורה גדולה שקרוב למיתה, ולגודל המכה ההיא אמר שחטיה, ואולי היתה המכה ההיא בצוואר'.

בכל הרשימה הזאת דבר אחד בולט בהיעדרו. כל סוגי הסיפורים שר' אברהם מזכיר, ללא יוצא מן הכלל, מתייחסים ל'מעשיות שהיו ושאינן' בצורה זו או אחרת. אין כאן הד לקטגוריה של בדיה ספרותית. אין ספק שכמו שהתייחס לדרשות שהן 'על דרך מחמדי השיר' הוא יכול היה לנצל את דברי אביו על 'המליצות הפיוטיות' כדי להציע סיווג של סיפורים בדיוניים, ובכל זאת הקטגוריה של בדין איננה. אולי מורגשת כאן התנגדותו החריפה של אביו לסוג מסוים של סיפורים. בפירושו למשנה (סנהדרין י, א) מאריך הרמב"ם באיסור לקרוא בספרים חיצוניים וקובע:

אין בהם חכמה ולא תועלת אלא איבוד הזמן בדברים בטלים, כגון אלו הספרים המצוים אצל הערבים מסיפורי הדורות ומנהגי המלכים ויחסי שבטי הערבים וספרי השירים וכיוצא בהם מן הספרים שאין חכמה בהם ולא תועלת גשמיית אלא אבוד הזמן בלבד.

ייתכן שבסביבתו התרבותית אין לקטגוריה זו מספיק הון סמלי<sup>48</sup> כדי לשמש אכסניה למעשי חכמים כסיפורים בלבד. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם תיאורה של רינה דרורי את מקומו של הבדין ברב-מערכת הספרותית הערבית והיהודית בתקופה זו. לדבריה, מערכת זו הייתה עסוקה מאוד בבסיס האפיסטמולוגי שלה וביכולתו של הטקסט לסמן אמת חוץ-טקסטואלית. מערכת זו נשלטה על ידי נורמות ומוסכמות דתיות ופואטיות ששמרו על הבחנה חדה בין אמת לשקר, נורמות ששללו לגיטימציה תרבותית מטקסטים בדיוניים. 'טקסטים שלא טענו טענות אמת נסבלו רק אם הוצגו כבעלי ערך "בידורי" בלבד'.<sup>49</sup> המערכת הזאת 'לא אפשרה כניסתו לקנון הספרותי כל טקסט שהצהיר על מעמדו הבדיוני, וכל ניסיון להכניס ספרות כזו לתוך הסוגות הקנוניות זכה לגינוי חריף ואיסור תאולוגי גורף על השימוש בו כמודל ספרותי'.<sup>50</sup>

ר' ידעיה הפניני בדרשי – איגרת ההתנצלות  
ישנו חכם בינימי נוסף שאזכיר בקצרה והוא ר' ידעיה הפניני בדרשי (1270–1340),

48 השימוש שלי במונח 'הון סמלי' (symbolic capital) הוא בעקבות מחקריו של פייר בורדיו, וראה P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge 1977, pp. 171–183; idem, *Language and Symbolic Power*, Oxford 1991, p. 14

49 R. Drory, *Models and Contacts: Arabic Literature and its Impact on Medieval Jewish Literature*, Leiden 2000, p. 3–4

50 שם, עמ' 38.

חכם מפרובנס שנולד כשלושים שנה אחרי פטירתו של ר' אברהם.<sup>51</sup> באיגרת ההתנצלות שלו ר' ידעיה מנסה ללמד סנגוריה על הפרשנות האלגורית ולקבוע כללים וסייגים ליישומה. אין חידושים רבים על קודמיו בסיווג שהוא מציע למעשי חכמים ולדרכי פרשנותם, עד שהוא מגיע למה שהוא מכנה 'החלק השלישי', וזה לשונו:

החלק השלישי כל המאמרים המספרים בשום חדוש יוצא מן המנהג ועל הכלל בשנוי איזה טבע שלא ימשך לנו ממנו שום תועלת מבואר באמונה או שום חזוק אלא שיזכירו על צד הספור לבד לתועלת הרוחת התלמידים וצריך הבנתם במלי דבדיחותא להניח מכובד העיון ועמל הגרסא, וזה כספורי רבה בר בר חנא וזולתם מהדומים להם רבים.<sup>52</sup>

כאן מדובר בבירור על מאמרים וסיפורים שאינם קשורים לדברים שאירעו בעולם, לא בהקיץ ולא בחלום; גם אין הם מחזקים את האמונה, וחז"ל הזכירו אותם 'על צד הסיפור לבד' כדי לשעשע את התלמידים. אכן נראה שמבצבצת כאן גישה חדשה, שמוכנה להכיר בערך התרבותי שיש לסיפור לבד', גם אם מטרתו רק 'להניח מכובד העיון ועמל הגרסא'. אך ר' ידעיה כאילו נבהל מדברי עצמו ומיד נסוג ומציע שגם סיפורים הללו יש לפרש באופן אלגורי ('נאמר שיש בו סוד ונפרשהו') כדי להגן על כבוד החכמים ולהעמיק את האמונה במופתים. על אף המסקנה הברורה שאין לדברים אלה תוכן 'רציני', חייב אפוא הפרשן להתאמץ ולפרשם פירוש אלגורי.<sup>53</sup> בסופו של דבר אין כאן מקום לסיפורים כסיפורים. עם זאת, עצם הניסיון לסווג את הסיפורים אצל ר' אברהם ור' ידעיה הוא משמעותי ביותר: הוא מעיד על תמורה במעמד ומבשרת על תחילתה של תזוזה בהייררכייה הספרותית של חז"ל. כאן לראשונה אנו עדים לניסיון להתמודד בצורה מסודרת עם מעשי חכמים. לא ברור לי מה מביא לצורך הזה להסדיר ולהסביר את סוגי הסיפורים ולהצדקתם, ואולי מתוך דברי הרמב"ם על 'הספרים המצוים אצל ערבים' אפשר לשמוע הן לאיום תרבותי חדש, איום שהתממש בהתקבלותה של המקאמה בתוך הספרות העברית.

הרמב"ם פתח שער שקשה מאוד לסגור, ויעידו על כך ניסיונות ההתגוננות של ר' ידעיה. מן הרגע שההרמנויטיקה הדומיננטית הופכת להיות אלגוריסטיקה, או מה שטלמג' כינה 'אלגוריה כפויה',<sup>54</sup> הפרשנות האזוטרתית משתחררת מן הפולמוס האפולוגטי והופכת למודוס הפרשני המתבקש. מכאן ועד לסופם של ימי הביניים

51 ראה י' טברסקי, 'ר' ידעיה הפניני ופירושו לאגדה', S. Stern and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religion and Intellectual History*, London 1979, עמ' סג-פב.

52 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תיח, בני ברק תשי"ח, עמ' קע. ראה גם דברי ר' הלל מווירונה מספרו תגמולי הנפש על 'דברי בדיחותא' שמובאים אצל אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 177.

53 טברסקי (לעיל הערה 51), עמ' סה.

54 F. Talmage, 'Apples of Gold: The Inner Meaning of Sacred Texts in Medieval Judaism', A. Green (ed.), *Jewish Spirituality: From the Bible through the Middle Ages*, New York 1986, p.



מתחיל תהליך שטברסקי כינה 'תקופת גיאות לפרשנות האגדה'.<sup>55</sup> ואף שלא אעסוק ביתר החכמים בתקופה הזאת, כמעט כולם הולכים בדרך שסללו הרמב"ם ור' אברהם בנו. עם כל ההבדלים הגדולים בין הפרשנים והשיטות בתקופה זו, דומני שאפשר להצביע על מכנה משותף לכולם: האגדה מסמנת תמיד דבר מה חשוב יותר ממנה עצמה. אם זה המשל הפילוסופי או החברתי-הפוליטי ואם הפירוש הקבלי – דברי האגדה הם תמיד קליפה חיצונית, שיש לקלפה על מנת להגיע אל האמת המוסתרת; בבחינת 'תפוחי זהב במשכיות כסף'.<sup>56</sup>

מליצות ושירים בהלכות שבת כדאי להעיר כאן על התפתחות מעניינת שקשורה לענייננו. לצורך כך אני פונה דווקא לספרות ההלכה ולשאלה: האם מותר לקרוא ב'מליצות ושירים ודברי חשק בשבת'? ראינו לעיל את זלוולו של הרמב"ם ב'סיפורים [...] שאין חכמה בהם ולא תועלת גשמית אלא אבוד הזמן בלבד'. הקו האנטי-סיפורי ממשיך בדברי הרא"ש (1250–1327), המצטט את רבנו יונה וזה לשונו: 'והלין דכתבין מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק אסור לקרותן בשבת. ואף בחול לא ידענא מי התירו שהרי נאמר ובמושב לצים לא ישב', וכמוהו טוענים רבנו ירוחם והבית יוסף.<sup>57</sup> מעניין שדווקא אצל חכמי אשכנז ניכרת הסתייגות מסוימת מגישה זו. בדברי רבי ישראל בן פתחיה איסרליין, בעל תרומת הדשן, שפעל באשכנז במחצית הראשונה של המאה החמש עשרה, אנו מוצאים: 'אמנם אם אותם בני אדם מתענגים בכך, כשמדברים ומספרים שמועות מהמלכים ושירים ומלחמותיהם וכה"ג, כדרך הרבה בני אדם שמתאווים לכך, נראה דודאי שרי'.<sup>58</sup> ולמרות דבריו החריפים של ר' יוסף קארו שאוסרים לא רק קריאה ב'מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק' אלא גם העתקם והדפסתם (או"ח, שז, טז), הרמ"א חולק על המחבר באותו סעיף ואומר: 'ונראה לדקדק הא דאסור לקרות בשחת חולין וסיפורי מלחמות, היינו דוקא אם כתובים בלשון לע"ז, אבל בלשון הקודש שרי'. נדמה שדווקא באירופה מסתמנת תחילתה של גישה חדשה; ואולי לא בכדי אנו מוצאים בתקופה הזאת, החל במאה הארבע עשרה, לא רק 'דברי החשק' של צמנואל הרומי, אלא גם פרסומם של ה'דקמרון' של בוקצ'יו (1350) וסיפורי קנטרברי של צ'וסר (1390), פרץ של יצירה סיפורית חדשה שהצליחה לרכוש לעצמה לגיטימיות תרבותית מסוימת.

55 י' טברסקי (לעיל הערה 51), עמ' סג.

56 הרמב"ם השתמש בפסוק זה כדי לתאר את 'המשל המחוכם, לפי שהוא אומר כי הדבר שהוא בעל שני פנים כלומר שיש לו פשט וסוד' (מורה הנבוכים, פתיחה [עמ' יא–יב]).

57 שבת פרק כג, סין א. וראה ספר תולדות אדם, נתיב יב, חלק ז, דף עו; בית יוסף, אורה חיים סימן שז; בונפיל (לעיל הערה 43), עמ' 12–16.

58 ישראל בן פתחיה איסרליין, תרומת הדשן, חלק א, סימן סא.

## ר' עזריה מן האדומים והרנסנס

בהגיענו לרנסנס אפשר לחוש בנקל ברוח חדשה שנושבת, והדוגמה המופתית לכך היא חיבורו של ר' עזריה מן האדומים (די רוסי), 'מאור עיניים', שיצא במנטובה בשנת 1573. ר' עזריה הוא דמות מרתקת מבחינות רבות, וכבר עמדו רבים על הצדדים השונים בחיבוריו ובאישיותו.<sup>59</sup> כאן אסרטט רק כמה קווים לדמותו ולתקופתו. ראובן בונפיל הצביע על האקלים התרבותי שבו פעל ר' עזריה ואפיין אותו כ'מפגש בין השאיפה להתקדם בדרכים חדשות לבין הרצון שלא לפרוץ מסגרות ישנות'.<sup>60</sup> ואכן, תערוכת זו של ישן וחדש הדרים בכפיפה אחת מאפיינת את תקופתו וגם משתקפת בדרכי כתיבתו. הוא נוהג להסתיר את חידושיו בתוך שפע של ציטוטים עד שנראה שהוא רק מפתח את דברי קודמיו, ויפה כינה אלבוים את הפרק בספרו המתייחס לר' עזריה בשם 'מחדשים כממשיכים'.<sup>61</sup> ברם בכל הקשור להתייחסותו למעשי חכמים ברור ש'סימנים של חדשנות מבצבצים מתוך חומה איתנה של שמרנות'.<sup>62</sup> ראוי לתאר את ר' עזריה בעזרת המשל שהוא עצמו משתמש בו, כינס הרוכב על הענק [...] עד כי בעזר הראשונים עצמם אשר נלאו סביבות היאורים להוציא להם מים, אמור יאמר הכורה אחר כורה אני כרתי ושתיתי'.<sup>63</sup>

הדוגמה המובהקת לשיטתו החדשה של ר' עזריה היא טיפולו בסיפור הידוע על טיטוס (גטין נו ע"ב). חדשנותו ניכרת גם במישור הבעיות שהוא מזהה בטקסט וגם בפתרונות שהוא מציע להן. מכל רבותיו וקדמוניו אין אף אחד שטען כי 'זה מעשה טיטוס שזכרו רבותינו לא כך היה לא כולו ולא קצהו'.<sup>64</sup> אך בטרם אגיע לסיפור, ועל מנת להראות עד כמה ר' עזריה אכן תבנית נוף מולדתו, ברצוני להתעכב קמעא על דברים אחדים שמתרחשים בסביבתו התרבותית.

## הביקורת ברנסנס

ראינו אצל ר' ידעיה הבררשי את תחילתה של התמודדות מהוססת מאוד עם שאלת

59 ראה י"ט צונץ, 'תולדות ר' עזריה מן האדומים', כרם חמד ה (תר"א), עמ' 131–158; שם ז (תר"ג), עמ' 119–124; ר' בונפיל, כתבי עזריה מן האדומים, ירושלים תשנ"א (להלן בונפיל, כתבי), עמ' 11–129; אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 305–323; A. Altmann, 'Ars Rhetorical as Reflected in Some Jewish Figures of the Italian Renaissance', B. D. Cooperman (ed.), *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge 1983, pp. 1–22; R. Bonfil, 'Some Reflections on the Place of Azarya de Rossi's *Meor Enayim* in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry', *ibid.*, pp. 23–48; L. A. Segal, *Historical Consciousness and Religious Tradition in Azariah de' Rossi's Me'or 'Einayim*, Philadelphia 1989; J. Weinberg, *The Light of the Eyes: Azariah De' Rossi*, New Haven 2001.

60 בונפיל, כתבי, עמ' 15–16; עמ' 37.

61 אלבוים (לעיל הערה 7), עמ' 305–323, וראה בעיקר את דבריו שם בעמ' 312.

62 בונפיל, כתבי, עמ' 41.

63 מאור עיניים, יד; ועל משל הננס ראה בונפיל, כתבי, עמ' 40 הערה 68.

64 מאור עיניים טז (בונפיל, כתבי, עמ' 312).

מעמדם של מעשי חכמים כבדיון. בין המאה הארבע עשרה למאה השש עשרה השתנו הדברים עד כדי כך שג'וראל ספינגרן פתח את ספרו הקלסי על הביקורת ברנסנס האיטלקי כך: 'הבעיה המרכזית שעמדה לפני הביקורת בתקופה זו הייתה הניסיון להצדיק ספרות בדיונית'.<sup>65</sup> לפני כן, כפי שראינו גם אצל הראשונים, נציגי הממסד הטקסטואלי כמעט ולא נדרשו כלל להצדיק את הספרות הבדיונית שלא צברה דיי הון סמלי בכדי לאיים על המערכת הספרותית הקנונית. זאת אכן גם בעייתו של ר' עזריה, אך כדי לראות מדוע נוצרה ואיך פתרו אותה יש לחזור לירושת ימי הביניים. אנשי ימי הביניים הושפעו עמוקות מזרמים מסוימים בעולם הקלסי ובכנסייה הנוצרית, השפעה שיצרה חשד עמוק בכל הקשור לספרות בדיונית.<sup>66</sup> תפיסה זו ניזונה מגישתו העקרונית של אפלטון, שלפיה 'אינן הספרות והאמנות אלא בבואת הבכואה של האידיאה, חיקוי מגונה שהוא מנותק מן המציאות האמיתית ושגם יסודו המוסרי מעורער מעיקרו'.<sup>67</sup>

העיונות של הנצרות הקדומה כלפי התרבות הפגנית הולידה חשד עמוק ביחס לספרותה. טרטוליאנוס (סוף המאה השנייה ותחילת המאה השלישית) כתב: 'מחבר האמת [האל] שונא כל שקר. הוא מחשיב כניאוף כל דבר שאינו אמתי [...] ואם אתה מתענג על ספרות התאטרון, יש לנו ספרות בשפע – שירים וחרוזים – ואיך היא דמיונית אלא אמיתית, לא תעוועי האמנות אלא מציאות פשוטה'.<sup>68</sup> מוניקיוס פליקס (תחילת המאה השלישית) משבח את אפלטון על כך שגירש את המשוררים ממדינתו האידאלית,<sup>69</sup> ולקטנטיוס מגנה את 'ממתקי המשוררים שמסתירים רעל'.<sup>70</sup> היירונימוס שואל בתמיהה: 'איזה קשר יש לאור עם חושך או לישו עם השטן?! מה משותף להורטיוס ולספר תהלים או לוורגיליוס ולספרי הבשורה, ולקיקרו עם פאולוס?!'.<sup>71</sup> אוגוסטינוס מגנה אפילו את אלה אשר מפרשים את סיפורי המיתולוגיה באמצעות האלגוריה, ואיזידור מסביליה, שחי באמצע המאה השישית, פסק ש'אסור לנוצרי לקרוא מקטעי המשוררים'.<sup>72</sup>

העולם הקלסי הכיר והוקיר את ה'תאולוגיה הספרותית', כמו זו של מרקוס טרנטיוס ורו (Varro), שחי בסוף המאה השנייה לפני הספירה, וראה בספרות דרך להצדקת המיתולוגיה הקלסית.<sup>73</sup> כפי שאמר פלוטרקוס, 'סיפורי המשוררים

65 J. H. Spingarn, *A History of Literary Criticism in the Renaissance*, New York 1963, p. 3  
 66 R. Morse, *Truth and Convention in the Middle Ages: Rhetoric, Representation and Reality*, Cambridge 1991, p. 10  
 67 ד' פגיס, שירת החול ותורת השיר למשה אבן-עזרא ובני-דורו, ירושלים תש"ל, עמ' 46; וראה גם  
 D. L. Clark, *Rhetoric in Greco-Roman Education*, Columbia 1957, p. 24  
 68 Tertullian, *De Spectaculis*, 23, 29  
 69 Municius Felix, *Octavius*, 22  
 70 Lactantius, *Divine Institutions*, 5.1  
 71 Jerome, *Epistle* 22  
 72 אוגוסטינוס, מכתבים XCI; Isidor of Seville, *Differentiae* 3.13.1; מצוטט אצל ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 4.  
 73 Varro, *Antiquities*, iv.27

אינם משוללים פילוסופיה אם אתה יודע איך לקרוא אותם.<sup>74</sup> התאולוגים של ימי הביניים, לעומת זאת, הפנימו את הגדרתיהם של היירונימוס ואוגוסטינוס לספרות נוצרית, השונה בתכלית מן התאולוגיה הפואטית. 'האם באמת אפשר ללמוד על חיי נצח', שאל אוגוסטינוס, 'מבדיונות הכפירה על האלים?!'.<sup>75</sup> סיפורי התנ"ך, להבדיל מהמיתולוגיה, אינם מבדה, אלא הם מתארים את כוחו של האל כדי להביא ישועה לעולם. עם זאת נוצרה מבוכה מסוימת בשל נוכחותה של לשון פואטית בכתיבי הקודש, ביטויים שמטבעם גורמים להנאה אצל הקורא אותם. תשובתו של אב הכנסייה אוגוסטינוס ביטאה עמדה דומה להפליא לגישת הרמב"ם, ולדבריו הביטויים הללו נועדו לאתגר ולענג את החכמים, 'כי מה שהושג באמצעות מאמץ פרשני מעניק יותר תענוג למוצאו', ולסנוור את הרשעים. אותה לשון ציורית אשר מגלה את החכמה למאמין מסתירה אותה ממי שאינו ראוי לכך.<sup>76</sup>

זאת המסורת שירשו אנשי ימי הביניים, והחשדות וההאשמות שהוטחו כנגד הרטוריקה עשויות להסביר את הגישה הכפולה שראינו אצל הרמב"ם. דעתו השלילית על הפייטנים והמשוררים, שמחברים אמירות ש'מקצתם כפירה מוחלטת ומקצתם יש בהם הן השטות והדמיון הנפסד',<sup>77</sup> ועל הסיפורים ש'אין בהם טעם ולא תועלת אלא איבוד הזמן בהבל'<sup>78</sup> – היא פועל יוצא של ההערכה הנמוכה כלפי רטוריקה וקישוטי לשון, שאותה ירש הרמב"ם מן המסורת הפילוסופית. מסורת זו העדיפה את גישתו של אפלטון על זו של אריסטו והפכה את הרטוריקה לשפחתה הנחותה של הדיאלקטיקה הפילוסופית, כזו שנועדה לשכנע את ההמונים.<sup>79</sup> האלגוריה הייתה הכלי שהפך את המבדה לאמת ואת הסיג והפסולת ל'תפוחי זהב במשכיות כסף'. האזוטריזם הפילוסופי העלה חלק מדברי המדרש לרמה של משל וחידה ל'עניינים אלוהיים' אך הוריד את השאר לרמה של מליצות פיוטיות שנועדו להדריך את פחותי הדעת. בין כך ובין כך הספרות נשארה רק בגדר פרוודור לטרקלין וסוג של תאולוגיה עממית והדרכה מוסרית.<sup>80</sup>

מן העמדה הבסיסית הזאת נובעת קבלתה של הספרות רק בתנאי שה'ספרותיות' שבה היא מסכה לדבר אחר, נעלה ממנה בהרבה. במשך כל התקופה הזאת ולתוך ימי הביניים הצידוק שהוצע לספרות, הן בידי הביקורת הן בידי המחברים עצמם, היה

74 Plutarch, 'How a Young Man Ought to Hear Poems', *Plutarch's Complete Works*, New York 1909, 6:648–695

75 Augustine, *On the City of God*, vi.6

76 Idem, *On Christian Doctrine*, II.6

77 מורה הנבוכים א, נט (עמ' קמט).

78 פירוש על המשנה, סנהדרין י, א.

79 אלטמן (לעיל הערה 59), עמ' 5.

80 ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 6. על ההבדלים בין אפלטון לאריסטו ראה E. L. Hunt, 'Plato and Aristotle on Rhetoric and Rhetoricians', R. F. Howes (ed.), *Historical Studies of Rhetoric and Rhetoricians*, Ithaca 1961, pp. 19–70; S. Ijsseling, *Rhetoric and Philosophy in Conflict*, The Hague 1976

התועלת המוסרית שניתן להפיק ממנה.<sup>81</sup> כך מדמה מחבר אחד את השירה לאגוז שיש לפצחו על מנת להגיע אל הגרעין של אמת אלגורית. 'הילד שמח לשחק באגוז השלם' הוא אומר, 'אך החכם יודע שיש לפצחו כדי להגיע אל טעמו'.<sup>82</sup> הסתפקות בתענוג שטחי היא שעשוע לילדים, אך החכם יודע לחתור אל החכמה המוסתרת.<sup>83</sup> כך נעשתה הפרשנות האלגורית המודוס הפרשני הדומיננטי לספרות בימי הביניים, בין ספרות הקודש ובין ספרות החול, והעניקה לגיטימציה תרבותית מסוימת לטקסט הספרותי מנקודת מבטם של המוסר והפילוסופיה.<sup>84</sup>

הגישה האלגורית המשיכה להכות שורשים ולהתפתח ברנסנס, ובכל זאת כמה דברים נשתנו מן היסוד. הרנסנס האיטלקי הצטיין בשלושה מאפיינים – הומניזם, רציונליזם והענקת סמכות לתבונה האנושית – ובגילוי ה'רטוריקה' של אריסטו. חוקר הספרות ברנרד ויינברג קבע שגילוייה של ה'פואטיקה' והתקבלותה במסורת הביקורתית הם 'האירוע החשוב ביותר בהיסטוריה של הביקורת הספרותית של הרנסנס האיטלקי'.<sup>85</sup> חיבור זה, שחדר למסורת האירופית דרך הערבית וזכה ליותר מתשעה תרגומים לאיטלקית בשנים 1529–1575, נעשה הבסיס לתחיית הרטוריקה הקלאסית, לביקורת הספרותית ולצידוקה של הספרות.<sup>86</sup>

ידוע שהרנסנס גילה מחדש מספר ניכר של יצירות קלאסיות, מדוע אפוא זכה דווקא חיבור זה לשנות את פני הביקורת? חזרתה של ה'פואטיקה' של אריסטו אפשרה לביקורת להשתחרר מן הירושה האפלטונית-כנסייתית שהתבססה על הדיכוטומיה של אמת ושקר, דיכוטומיה שהכתימה את הספרות בכתם מוסרי.<sup>87</sup> היא הציעה למחברים ולקוראים את הנשק הנחוץ להתגוננות מפני ההאשמות שהטיחה המסורת הפילוסופית והדתית בספרות בדיונית. אריסטו הציג את הרטוריקה כשוות ערך לדיאלקטיקה הפילוסופית, וטען שכל אחת מהן מתמקדת בסיטואציה שונה: זו

G. Olson, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, Ithaca 1982, p. 19 81

F. Fulgentius, *Fulgentius The Mythographer*, trans. L. G. Whitbread, Columbus 1971, p. 239 82

ראה גם את דברי מקרוביוס מסוף המאה הרביעית, שמגרש לגני הילדים את הסיפורים שהם בדיוניים במוצהר וכל מטרם היא לענג את השומע. הוא מוכן להעניק הצדקה מסויגת רק לאותם סיפורים שמתבססים על האמת אך 'נוהגים בה באופן בדיוני', וזאת רק בתנאי שהאירועים והדמויות מוצגים 'תחת מסווה של אלגוריה'. זהו הסוג היחיד שהפילוסוף יכול לקבל' (Macrobius, *Commentary on the Dream of Scipio* II.3–17).

G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning* (Catholic University of America Patristic Studies, 82), Washington D.C 1949, pp. 23–42; M. W. Laistner, 'The Christian Attitude to Pagan Literature', *History* 20 (1935), pp. 49–54; J. J. Murphy, *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley 2001, pp. 43–88 84

B. Weinberg, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, I, Chicago 1963, p. 349 85

ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 12. 86

W. Nelson, *Fact or Fiction: The Dilemma of the Renaissance Storyteller*, Cambridge 1973, p. 8 87

בהערכת היחס הפנימי שבין מרכיבי הפרופוזיציה וזו בהשפעותיה על נמעניה.<sup>88</sup> הוא נסה לשחרר את האמנות משעבודה לקריטריונים של האמת והמוסר (ציפיותיו של אפלטון), ולעומת הגינוי האפלטוני של מימזיס כשקר הוא העמיד מושג של בדיון שאפשר למשורר לנקוט בעמדה עקיפה ומורכבת יותר כלפי המציאות.<sup>89</sup> מעתה אפשר היה להתמקד בתכונות הפואטיות של היצירה כספרות, וכך קבע בטיסטה גוארינו (Guarino, 1459): 'יש לשפוט את השירה על פי שלמות הדמויות והאירועים המיוצגים בה, ואם אנו מותחים ביקורת, היא מכוונת כלפי האמן ולא כלפי המוסר'.<sup>90</sup> אמנם הספרות אינה מייצגת את המציאות ההיסטורית, אך היא מייצגת מציאות אחרת, ייצוג שהוא ביסודו מוסרי ואידאלי.

בעקבות אריסטו שמו ההומניסטים במאות החמש עשרה והשש עשרה את הדגש יותר על ההשפעות החברתיות של היצירה ופחות על העקיבות ההגיונית שלה. ההכרה שהסיפור הוא סוג אחר של ידע, נבדל מן התנ"ך ומן ההיסטוריוגרפיה, שחררה את המחבר מאשמת הסגת גבול או אמירת שקר. עם זאת אנשי הרנסנס לא יכלו להתעלם מן המסורת הכנסייתית, והספרות עדיין הייתה צריכה להציג סוג של אמת: סיפור שהיה אך ורק סיפור עדיין נחשב לחסר ערך. וכך ניתן למצוא תכופות בכתיבה הביקורתית של התקופה הבחנה בין הסיפור הבדיוני חסר התועלת לבין סיפור שהוא 'עטיפה רטורית' לתוכן שמטרתו ללמד אמיתות מוסריות, דתיות והיסטוריות. כדברי ויליאם גלסון, 'אופייני היה לגישת הרנסנס להפחית בערכו של המרכיב הסיפורי של היצירה ולהתייחס אליו כאל ויתור לטבע האנושי, שתועלתו בכך שהוא יכול לפתות קוראים. הם דוחפים בקורא המשכיל לראות מבעד למדומה ולאמץ את הלקח המוסרי'.<sup>91</sup>

אם אריסטו סיפק את הצידוק הפילוסופי, 'אמנות הפיוט' (Ars Poetica) של הורטיוס סיפקה את ההנמקה הביקורתית והמוסרית. קביעתו ש'מטרת המשורר היא להועיל או לענג, והוא מגשים את מטרתו על הצד הטוב ביותר כאשר הוא ממזג את המועיל עם המהנה' הפכה להיות הכלל המשפיע ביותר בביקורת של הרנסנס.<sup>92</sup> זאת הייתה העמדה הבסיסית והדומיננטית ביחס לספרות בתקופתו של ר' עזריה מן האדומים. כסיכומו של ספינגרן, 'באופן כללי ניתן לומר שהתפיסה הייתה תפיסה מוסרית, ולהוציא אנשים בודדים, רוב התאוריות העריכו שירה וספרות על פי יכולתן להדריך. אפילו כאשר העונג היה התכלית, היה זה מפני שהוא הועיל להשגת התכלית האתית והמוסרית'.<sup>93</sup> עינגו הקוראים, גם אם בא רק להדריכם, נעשה למטרה

88 M. C. Leff, 'Boethius' *De differentiis topicis*, Book IV', J. J. Murphy (ed.), *Medieval Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Medieval Rhetoric*, Berkeley 1978, pp.

15–17

89 S. Halliwell, *Aristotle's Poetics*, London 1998, p. 133

90 מצוטט אצל ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 7.

91 גלסון (לעיל הערה 87), עמ' 59.

92 Horace, *Ars Poetica*, 333–334

93 ספינגרן (לעיל הערה 65), עמ' 36–37.

המיוחדת של הספרות.<sup>94</sup> ר' עזריה נותן ביטוי פיוטי לעמדה הזאת כאשר הוא מדמה חלק מן האגדות לאותם מלאכים שנבראים מדי יום ביומו 'ואמרי שירה ובטלי' (חגיגה יד ע"א): 'ולפי זה נראה שהאגדות יש מהן דומות בצד מה אל המלאכים הנבראים מנהר דינור שאחרי אומרם שירתם יצאו ולא שבו למו, כן הקצת מהן, אחרי הגיע הדרשן על ידם לתכליתו הנרצה כאמור לא ייזכרו ולא ייפקדו להביא מהן ראייה על מעשים שנהיו ואמיתת דברים רחוקין מן השכל'.<sup>95</sup>

אם הרמב"ם, כמו חלק גדול מבני תקופתו, חשד ברטוריקה והחשיבה כצורך מגונה אך הכרחי כדי ללמד את הרבים, הרי בעקבות הגילוי מחדש של אריסטו השתחררה אמנות הלשון ממעמד העבד נרצע של הפילוסופיה והפכה לתחום בזכות עצמו. היא הפכה לא רק לאמנות אצילה ונחוצה לכל תקשורת יעילה, כדברי אלטמן,<sup>96</sup> אלא גם למתת האל להדרכת האנושות. בהענקת לגיטימציה תרבותית לבדיון התהפכו היוצרות עד כדי כך שג'ובני ויפרנו, בן תקופתו של ר' עזריה שפרסם 'ארס פואטיקה' משלו, קבע שהמשורר דומה לאלוהים משום שהוא ממציא דברים חדשים כמעט יש מאין: 'הוא אינו מספר על אירועים כמו ההיסטוריונים, אלא באמצעות תהליך פלאי ואלוהי ממציא דברים חדשים. הוא מייצר יש מאין וגם את הקיים הוא מייפה'.<sup>97</sup> זוהי תחייתה של התאולוגיה הפואטית של התקופה הקלסית, שחזרה להשמיע את קולה ביצירותיהם של דנטה ופטררקה.<sup>98</sup> בדומה להם כתב אלברטינו מוסטו במאה הארבע עשרה שהשירה קיימת בזכות האל, ו'המיתולוגיה הפגנית מלמדת על אותן אמתות של כתבי הקודש, רק בדרך מוסתרת'.<sup>99</sup>

אין מקום טוב יותר לראות את השפעותיה של העמדה החדשה הזאת מאשר חיבורו של יהודה מסר לאון, 'נופת צופים', שמצוטט בהערכה רבה כמה פעמים אצל ר' עזריה. בספר זה, שהתפרסם במנטובה בשנת 1475/6, מיישם המחבר את כללי הרטוריקה הקלסית על כתבי הקודש, מתוך הנחה שגם אלו חייבים להצטיין כספרות יפה. באופן מודע ר' עזריה מאמץ את שיטתו 'כי מהערת היפויים ההלציים הבאה אלינו מחכמי אומות העולם אנחנו מכירים מה יפו ונעמו יתר שאת בכתבי הקודש' (מאור עיניים, ב), ומנסה ללכת צעד נוסף הלאה וליישם אותה על דברי המדרש והאגדה של חז"ל.<sup>100</sup>

94 נלסון (לעיל הערה 87), עמ' 59. וראה גם אולסון (לעיל הערה 81), עמ' 22.

95 מאור עיניים טו (בונפיל, כתבי, עמ' 302).

96 אלטמן (לעיל הערה 59), עמ' 8.

97 Giovanni Antonio Viperano, *On Poetry*, Cambridge 1987, 1.1, p. 8.

98 אצל יוליוס סקליגר, וראה F. M. Padelford, *Select Translations from Scaliger's Poetics*, New York 1905, pp. 7-8.

98 C. Ocker, *Biblical Poetics before Humanism and Reformation*, Cambridge 2002, p. 2.

99 מצוטט מתוך E. R. Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton 1990 (1953), p. 215.

100 אלטמן (לעיל הערה 59), עמ' 13.

אפנה כעת לטיפולו של די רוסי בסיפור התלמודי על טיטוס. הוא פותח את דיונו בצורה שיכולה הייתה להופיע אצל פרשני ימי הביניים – מניית הסיבות לכך שאי-אפשר לקבל את הסיפור הזה כפשוטו. אך יש כאן הבדל מכריע: אם קודמיו היו מונים את הנמנעות הפילוסופיות שמופיעות בסיפור, הרי שר' עזריה מתחיל בגרסאות הסותרות שלו; ריבוין כבר מעורר את חשדו ש'אם היה מעשה אמיתי היו המגיידים הנזכרים נוטים בו יותר אל ההסכמה'.<sup>101</sup> מעבר לכך הוא מונה את הנמנעות שבסיפור מצד חכמות הטבע והרפואה, ועל כך הוא מוסיף שהסיפור סותר מה שידוע מן ההיסטוריה, הן מבחינת הכרונולוגיה שבו הן מבחינת סיפורי מותו של טיטוס שמופיעים אצל כותבי העתים. בכל אחת משלוש הקטגוריות הללו – הטבע, הרפואה וההיסטוריה – הוא מגייס לחיזוק טענותיו מגוון רחב ומרשים של מקורות, והוא מסכם: 'הרי אלה איפוא עשרה מכל לשונות הגויים, אשר לתומם יביעו ידברו עתק נגד סיפורם ז"ל, ולכאורה, אצל המודים על האמת, להם המשפט לדעת פרטי הסיפורים של מה-בכך כאלה יותר מחכמינו'.<sup>102</sup> אם הרטוריקה הפרשנית הזאת מוכרת – קרי, פסילת פשוטו של הסיפור עקב נמנעותיו – הרי שתוכנה השתנה מן הקצה אל הקצה. המשבר שביסוד ההרמנויטיקה החדשה הזאת אינו ההתנגשות עם הפילוסופיה אלא עם המציאות כפי שהובנה על ידי התבונה האנושית, וזהו סימן היכר לירושת ההומניזם.

אחרי שהוכיח ר' עזריה שהסיפור 'מלא בנמנעות' ושהמעשה 'שזכרו רבותינו לא כך היה לא כולו ולא קצהו', אפשר היה לצפות שהוא יעבור לפירוש על דרך המשל, כפי שעשו הגאונים או אנשי ימי הביניים לפניו. אבל באופן מוצהר אין הוא הולך בדרך הסלולה הזאת: 'והנה אין כוונתי עתה להיות כמתחכם בהודיעי לבני אדם שיש מאמרים לרבותינו בלתי מובנים כפשטן [...] שכבר התפרסמו למשל וחידיה אצל כל אשר איננו מן הסכלים'. במקום זאת הוא יוצא כאן לדרכו החדשה:

ובגלל הדברים שזכרנו עליו בתום לבבי ונקיון נפשי, ונכנע לגזירת כל בעלי הדעת, אומר, כי כמו שחכמי האומות ירבו בשיריהם ומליצותם חיקוי מקרים לא נהיו, וימציאו פעולות מדומות לשעתן, למען לב בני האדם הרואים את הקולות ההם או מדמים אותם, ירהב לקנות לו מזימה ודעת [...] כן חכמינו המחוכמים באמת, עם היותם יודעים בבירור גם על מעשה אשר כזה שלא היה כל מאומה או שלא היה באופן אשר סיפרוהו, לא יימנעו מחקות אותו ולציירו בפרטים מצויינים, כאילו היה ונברא ככל היוצא מפייהם, למען יקבעו בלב ההמון את הטוב והישר שיכספוהו להצטייר בנפש לאיזה תכלית מתייחס למידות או לדעות הנאותות לנו [...] ובכן, על מעשה טיטוס הנזכר יכול ורשאי אתה לומר כי סיפורו איננו רק [=אלא] המצאה ואופן לימוד נהוג אצל תמימי הדעת, ליסד בלב ההמון כי גדול אדונינו ורב כח להשיב אל מתקוממיו, ובפרט

101 מאור עיניים, טז (בונפיל, כתבי, עמ' 309).

102 שם (בונפיל, כתבי, עמ' 311–312).



אל כל זד יהיר, גמול ועונש אף על ידי הקטנה שבבריאותיו, ובחכמה רבה ייחסו ההמצאה שדימו לרשע נכון לה, הוא טיטוס אשר דימה לנו.<sup>103</sup>

הקטגוריה החדשה והחדשנית של ר' עזריה היא ראיית האגדה כ'המצאה', והיא 'המאפיינת לדעתו יותר מכול את דרך ההבעה המדרשית'.<sup>104</sup> 'המצאה' היא תרגום המונח inventio המופיע אצל קיקרו בחלק הראשון של הרטוריקה, ויהודה מסר לאון מסבירו כך: 'שישים הדבר המפורסם באמצעות הדברים האמיתיים או הנראים, כי זה מספיק למליץ שהוא מוכיח מן המפורסמות ומהדברים שיש להם פנים מן ההקראות'.<sup>105</sup> המונח 'המצאה' עבר כמה גלגולים חשובים מאז התקופה הקלסית.<sup>106</sup> ברטוריקה של קיקרו מהות ההמצאה היא למצוא את הדבר הנכון לומר על מנת לשכנע, ואין לה קשר למקוריות או ליצירת יש מאין. אוגוסטינוס הפך אותה לסוג של הרמנויטיקה, לעיבודו של חומר קיים – במקרה שלו כתבי הקודש – כדי להשפיע על הנמענים ולהדריך אותם.<sup>107</sup>

כאן אנו פוגשים לראשונה את ראיית סיפורי האגדה בדרך למתקרבת למונח המודרני 'בדיון'. ובוודאי צדק אלבויס כאשר הדגיש שאם דברי הרמב"ם על 'מליצת השיר' היו לר' עזריה נקודת מוצא, 'הוא הפליג הרבה מהם'.<sup>108</sup> ברם אין כאן הערכה של הספרות כספרות. החכמים 'המחוכמים באמת' לא סיפרו סיפורים להנאת הקהל גרדא, אלא כדי ללמד לקח:

כי האגדות אשר תכליתן, כפי הוראת תוארן מלשון נגד ונפק, הוא למשוך את ליבות בני האדם אל משמע דברינו, לא בלבד שמיעת האוזן [...] אבל שמיעת הלב, שהוא העיקר, לקבל את הלימודים ולהימשך על פיהם מן הפחיתות אל המעלות, ובפרט לאהבתו יתברך, לדמיון מה שאמרו חכמי האומות על המליצה, אשר תאלץ ותמשוך את הלבבות אליה כל עוד שדבריהם יהיו בטוב טעם ודעת יקובלו אצל השומעים.<sup>109</sup>

אין כאן חיפוש אחרי משמעויות אלגוריות, ובוודאי לא הוראת 'עניינים אלוהיים', אלא אימוץ תורתו של הורטיוס 'מטרת המשורר היא להועיל או לענג, והוא מגשים את מטרתו כאשר הוא ממזג את המועיל עם המהנה'. ר' עזריה אינו מבקר ספרות אלא היסטוריון, ומה שמעניין אותו הוא האמינות ההיסטורית של הטקסטים.

103 שם, טז (עמ' 313–314).

104 אלבויס (לעיל הערה 7), עמ' 310.

105 I. Rabinowitz, *The Book of the Honeycomb's Flow*, Ithaca 1983, p. 46

106 על גלגוליו של מונח זה ראה T. O. Sloane, *Encyclopedia of Rhetoric*, Oxford 2001, pp. 389–391

107 R. Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, Cambridge 1991, pp. 151–166; D. Kelly, 'Topical Invention in Medieval French Literature', J. J. Murphy (ed.), *Medieval Eloquence*, Berkeley 1978, p. 233

108 ראה אלבויס (לעיל הערה 7), עמ' 310–311.

109 מאור עיניים טו (בונפיל, כתבי, עמ' 299).

כהיסטוריון הוא משתמש ברטוריקה ובסיווג הספרותי למטרותיו שלו. כדי לקבל את הטקסטים הללו ולא להודות בהיסטוריות שלהם הוא חייב ליצור סיווג סוגתי חדש – ה'המצאה'; אך להבדיל מקודמיו, בסיווג הסיפורים כהמצאה הוא מפקיע מהם את התביעה שיאמרו אמת היסטורית או פילוסופית על העולם. אין ספק שהוא פתח שער חדש בחקר הסיפור לכל הבאים אחריו. לראשונה לא נועד השימוש בקטגוריה ספרותית להפחית מערכו של הטקסט או לרומם אותו לרמת מטפיזיקה, והספרות אינה קרש קפיצה לדבר מה חשוב ממנה; מן הקורא נתבע להבין את הטקסט על פי סוגו.<sup>110</sup>

מה שהשתנה הוא שבעקבות הגילוי מחדש של 'חכמת ההלצה' של אריסטו וקבלת הנחיותיו של הורטיוס אפשר היה להפוך את הסיפורים לסוג של רטוריקה והמצאה בלי לפגוע בכבודה ובמעמדה של הספרות התלמודית. המעמד החדש של הרטוריקה הסיר מן הבדיון את הכתם המוסרי שאפיין אותו בימי הביניים. עתה רכשה הספרות לעצמה מעמד וצברה מספיק הון סמלי כדי להיכלל בתוך הקנון התרבותי. הסוגה של הבדיון קיבלה לגיטימציה תרבותית.

## ההשכלה

תחנתנו האחרונה בגלגולי המחקר הספרותי היא תקופת ההשכלה. ראינו שר' עזריה די רוסי כבש את הדרך לביקורת ההיסטורית של מקורות חז"ל, ובתקופת ההשכלה היא הפכה לדרך המלך ולנחלת הכלל. מייסדי 'חכמת ישראל', נחמן קרוכמל, יום טוב ליפמן צונץ ואחרים, לא בכדי ראו בתנועתם המשך מפעלו של די רוסי.<sup>111</sup> הם גאלו את חיבורו משכחה והוציאו אותו לאור מחדש בברלין בשנת תקנ"ד.<sup>112</sup> צונץ עצמו דאג להוציא לאור את הספר פעם נוספת, כתב עליו מונוגרפיה חשובה, ובמאה השנים הבאות הוצא הספר לאור עוד חמש פעמים.<sup>113</sup>

אחד מסימני ההיכר של המודרניות הוא התודעה ההיסטורית-הביקורתית, ואנשי חכמת ישראל, שביקשו לשוות פנים חדשות ליהדות ולהביא את היהודים ואת היהדות אל המודרניות, דרשו מחקר היסטורי שיטתי ואובייקטיבי.<sup>114</sup> ישנו מאפיין נוסף לרובם של אנשי האסכולה הזאת, מי פחות ומי יותר, והוא סדר יום פוליטי מוצהר. במה שנראה היום כמידה מסוימת של נאיביות הם ראו בחכמת ישראל

110 בעניין זה הוא הקדים את קביעתו של פרנקל: 'כל טקסט יש להבין אותו על פי סוגו, ולגבי רוב סיפורי האגדה חייבים אנו לשאול, האם יש להבינם כטקסטים היסטוריים או כטקסטים ספרותיים' (פרנקל [לעיל הערה 3], עמ' 142).

111 S. W. Baron, *History and Jewish Historians*, Philadelphia 1964, p. 173

112 ראה בונפיל, כתבי, עמ' 127.

113 צונץ (לעיל הערה 59); וראה 'פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, גבעתיים 1991, עמ' 531.

114 ראה את סקירתו של פ' מנדס-פלור, חכמת ישראל: היבטים היסטוריים ופילוסופיים, ירושלים תש"ם, עמ' 9–31.

מכשיר פוליטי, שייעודו להקל על השתלבותם המכובדת של יהודים כיהודים בתרבות האירופית. ליהדות ניתנה עתה האפשרות למלא תפקיד חיוני בהתפתחותה של הרוח העולמית.<sup>115</sup>

ראש וראשון המדברים בתנועה הזאת בכל הקשור לספרות חז"ל היה בוודאי צונץ (1794–1886).<sup>116</sup> הוא היה ההיסטוריון הביקורתי הראשון של ספרות המדרש והאגדה, והבין אותה הבנה היסטורית מלאה מכל צדדיה – הן לגבי מקורותיה, הן לגבי תולדותיה ומקומה בסביבתה ההיסטורית והן ביחסיות תכניה ודרכי התבטאותה.<sup>117</sup> עם זאת, הוא היה מודע היטב לשאיפות הפוליטיות שהיו מנוף למחקריו. כסיכומו של גלאצר את דברי צונץ בחיבורו 'לתולדות ישראל וספרותו': 'טיהורה של ההשקפה ההיסטורית ושחרור המדע מכבליו נועדו בסופו של דבר לשמש תכלית מעשית מסוימת. בעוד שבתקופה הטרומ-מדעית הכתיבו תיאולוגים למדינה חוקים נגד יהודים ובכך גרמו לשנאת היהודים ולפורענות, הרי שעתה "תזרום הומאניות ממעין המדע ותכשיר את לב העם לקראת אחווה והבנה"'. השוואת ערכם של מדעי היהדות עם שאר המדעים "תצמיח את שוויונם של היהודים בכל תחומי המוסר והחיים בכלל".<sup>118</sup>

אפשר להתרשם מן היתערובת של מחקר מדעי לשמו וכלי פוליטי-אפולוגטי<sup>119</sup> בפתח הקדמתו של צונץ לחיבורו הגדול 'הדרשות בישראל' (1832):

בשעה שמכל העברים מסביב כובשים להם החירות, המדע והציוויליזאציה יסודות חדשים, רשאי גם היהודי לתבוע לעצמו את חלקו לאמתו, מדת משפט לא מקופחת [...] קיפוח היהודים כאזרחים והזנחתה של חכמת ישראל כרוכים זה בזה. כשתשגא תרבות הרוח בקרב היהודים ותעמיק ידיעתם את עניניהם שלהם, לא זו בלבד שייגיעו היהודים למעלה גבוהה יותר בהכרת מעמדם, היינו בזכויותיהם: אף כמה וכמה מעולותיה של התחיקה, ממשפטי התחיקה, ממשפט ההקדם על קדמוניות היהודים, ושלילת השאיפות החדשות [של היהודים] תוצאה ישרה הם ממצב העזובה שבו שרויים הספרות והמדע של היהדות.<sup>120</sup>

צונץ האמין במעין סימביוזה בין המחקר ובין המצב הפוליטי של העם. כפי שהחוקר חייב לחקור בדרך נטולת פניות ודעות קדומות, כך מחקר כזה יפעל לסלק את

115 שם, עמ' 11.

116 לדיון מורחב על יחסו הכללי של צונץ לאגדה ראה מ' ניהוף, 'יחסו של צונץ אל האגדה כביטוי לרוחניות יהודית', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 423–459.

117 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 544.

118 נ' גלאצר, יום טוב ליפמן צונץ: האיש, חייו ויצירתו, ירושלים תשמ"ח, עמ' 40.

119 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 543.

120 י"ט צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, ערך והשלים ח' אלבק, תרגם מ"א ז'ק, ירושלים תש"ז, עמ' 33–34.

הדעות הקדומות של העולם כלפי היהודים וספרותם.<sup>121</sup> במכתב שכתב במרס 1832 הצהיר: 'אין אני כותב לא למזוקנים ולא לבלתי מזוקנים, ולא בשביל אף אחד, אלא על פי הכרתי, למען הצדק והאמת. אני אומר את מה שנראה לי כהולם וכמבוסס. ספרי [הדרשות בישראל] יתרום להנחתת מהלומת מוות על כל התוהו ובוהו השורר ביחס לספרות היהודית; ואולם הדבר קשור בקשר הדוק לשחרור הפוליטי, לרווחת האזרחים ולשיפורם של מוסדות היהודים'.<sup>122</sup>

יש כאן כמעט היפוכה של הגישה הטרומ-מורדנית. מימי הגאונים ולתוך ימי הביניים היו המדרש והאגדה מכשול שהפריד בין היהודים לבין העולם. השאלה האפיסטמולוגית המרכזית הייתה: איזה סוג של סמכות תרבותית נחוץ כדי לאפשר לסיפור למסור אמת על העולם לקוראיו? אם מחפשים את הסמכות הזאת במערכת פילוסופית חיצונית, הופכת ספרות האגדה למכשול, וזה מחייב המצאת שיטה פרשנית שתפקידה לסלקו. עם התקבלותו של המדרש בתוך הסיווג התרבותי ה'אוניברסלי' של ספרות, נסוגה השאלה האפיסטמולוגית מפני שאלות אחרות, והמהפכה השקטה שהתחילה אצל ר' עזריה די רוסי מגיעה כאן לשלב חדש.

בחיבורו המוקדם 'משהו על הספרות הרבנית' (1818) מציג צונץ את ספרות ישראל כ'פרוזודור לתפישת מהלך התרבות שלה [תרבות ישראל] לאורך כל הזמנים'.<sup>123</sup> הוא חוזר ומדגיש את הרעיון הזה בספרו 'לתולדות ישראל וספרותו' (1845), שבו הוא מגדיר את הספרות 'קשר בין תעודות שבכתב של הרוח האנושית' וקובע ש'תולדות האנושות, לרבות תולדות רוח האדם, מתגלות בספרות הכללית'.<sup>124</sup> הספרות הופכת כאן לסימן לנורמליות של העם, 'לצד השווה בינו לבין אומות העולם', לגשר בין העמים ולמכשיר לאינטגרציה פוליטית.<sup>125</sup> השאלות שהעסיקו את צונץ היו בעיקר היסטוריות, הוא שאף לחקור 'את בנין ההיסטוריה הספרותית של האגדה מימי הלל ועד אמצע ימי הביניים [...] בנין שקיים ועומד בתפארתו כחלק ממדע הספרות התלמודית כולו עד היום'.<sup>126</sup> עם זאת הוא לא עזב את הראייה הרחבה יותר. בחיבורו 'משהו על הספרות הרבנית' הוא מונה וסוקר את התחומים השונים במדעי היהדות – 'מוצריהם הספרותיים של העם היהודי'.<sup>127</sup> – שיש לחקור ולהעמיק בהם. הוא כמובן אינו פוסח על הספרות, ואחרי רשימה ארוכה הוא שואל בתמיהה: 'האם לא יצרו היהודים בימי קדם שום דבר דרמטי? [...] חמור המצב עוד יותר בתחום הריטוריקה, או ליתר דיוק בחקר אמנות הסגנון. וכמידת מיעוטם של החיבורים העבריים לנושא

121 מנדס-פלור (לעיל הערה 114), עמ' 15.

122 גלאצר (לעיל הערה 117), עמ' 76.

123 י"ט צונץ, 'משהו על הספרות הרבנית', מצוטט מתוך 'אלדר, חכמת ישראל בראשיתה, ירושלים תשל"ב, עמ' 3.

124 גלאצר (לעיל הערה 117), שם, עמ' 175.

125 צונץ, 'לתולדות ישראל וספרותו', מצוטט שם, עמ' 38.

126 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 544.

127 מצוטט מתוך מנדס-פלור (לעיל הערה 114), עמ' 8.

זה, כן יש להפשיט ביתר שקידה את הכללים [...] בשדה בור זה עדיין יש לעשות רבות במחקרים מיוחדים.<sup>128</sup>

במקביל לדרישתו של צונץ (כמו של אחרים) ל'אובייקטיביות חמורה והיסטוריציזם', הוא לא זנח את תקוותו 'כי הצגה אקדמית אובייקטיבית של היהדות תסלק דעות קדומות ישנות ותסייע ליהודים להשיג שיוויון-זכויות אזרחי'.<sup>129</sup> התפיסה הזאת, שלפיה הכרה בזכויות שוות לספרות ישראל תביא לזכויות שוות ליהודים, מעוגנת היטב בתפישות רומנטיות של התקופה על רוח העם וספרותו. ראיית היצירה הספרותית כקשורה לנפש האומה היא אחד ממוקדי העניין בספרות בתקופה הזאת. הרעיון של ספרות לאומית (Nationalliteratur) כביטוי לרוח האומה התפתח בגרמניה במאה התשע עשרה והניב לדוגמה את מפעל האיסוף הגדול של האחים גרים (1816–1818). המאה התשע עשרה הולידה בעצם את התחום של היסטוריה של הספרות כפי שאנו מכירים אותו היום. לא מקרה הוא שבאותה תקופה אנו עדים להתגבשותה של מודעות לאומית ותרבותית חדשה:<sup>130</sup> הביטוי הדומיננטי לזהות קבוצתית היה אז זהות לאומית, ולפיכך תיאור ספרותה של האומה מילא תפקיד חשוב בעיצובה של המודעות הלאומית. 'ההיסטוריה החדשה של ספרות לאומית [...] הפכה לתואם אידאלי להיסטוריה פוליטית, ובאמצעות המושג האוניברסלי של ספרות היא ניסתה להסביר כיצד יכולה זהות לאומית לממש את ייחודה'.<sup>131</sup>

תביעתו של צונץ לחקור את 'הספרות העברית החדשה', והכרזתו 'רק מי אשר יראה את ספרותה של אומה אחת כפרוזודור לתפיסת מהלך התרבות שלה לאורך כל הזמנים'<sup>132</sup> משתלבות יפה בתוך המגמה הזאת. לפיכך אין זה מפתיע שמחקר שכזה, 'הנעשה מתוך פתוס לאומי היאה לתקופת הרומנטיקה', כדברי פרנקל,<sup>133</sup> חייב את ראיית ספרות האגדה כפרי יצירתו של העם. אחרי חורבן הבית, 'משמצאה הלאומיות את מרכזה בכתבי הקודש', הפכה ספרות המדרש לנציגתה של הרוח הלאומית. המדרש וההלכה הפכו ל'מבע הכרחי של החיים הלאומיים: בשתייהן מתנוססת במידה שווה אהבת הלאום ובטחון עז באלהים':

היא [האגדה] נוזלת בעמקי עורקיה של האומה ופועמת בכח כביר כל כך בכל דופק התפתחותה. ולא עוד אלא שיצירות המדרש הן גילומה של פעולה המיוסדת בחיי עם ישראל, ברעיונותיו ובצרכיו, והעם עצמו נטל חלק בפעולה זו מבחינה מסוימת והיה שותף קבוע בה. לפיכך החיבורים המצוינים של

128 שם, עמ' 19–20.

129 מצוטט מתוך מנדס-פלור (לעיל הערה 114), עמ' 15.

130 E. Behler, 'Problems of Origin in Modern Literary History', D. Perkins (ed.), *Theoretical Issues in Literary History*, Cambridge 1991, pp. 2–11; D. Perkins, *Is Literary History Possible?*, Baltimore 1992, pp. 1–4

131 H. R. Jauss, 'Literary History as a Challenge to Literary Theory', idem. *Toward an Aesthetic of Reception*, Minneapolis 1982, p. 51

132 צונץ, 'משהו על הספרות הרבנית' (מצוטט מתוך מנדס-פלור [לעיל הערה 114]), עמ' 7.

133 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 545.

ההלכה וגם של ההגדה הם, בדומה לתורה ולנביאים, כתבים לאומיים, שדור מאוחר איבד למענם כמעט מרצון את עצמאותו; הם נעשו קנין הכללי, כתוצאות של התפתחות בת אלף שנים, כמצבות זכרון של חיי האומה, כיצירות בעלי המוחות המצוינים שלה.<sup>134</sup>

למרות שאלותיו הנוקבות ושאיפותיו הרחבות, כאשר צונץ מגיע לטיפול פרטני יותר במעשי חכמים הוא מסווגם ברשימה מאכזבת קצת, שיכלה להופיע אצל הרציונליסטים בימי הביניים או ברנסנס. בפרק השמיני של 'הדרשות בישראל' הוא מתאר את החלק הסיפורי של המדרש והאגדה ואומר:

ליד הלבושים הפיזיים קנו להם עוד שלשה סוגים של סיפורים חשיבות יתירה בנידון זה: א. מאורעות לאומיים; ב. סיפורי נפלאות; ג. מאורעות אופייניים מחייהם של אישים מאד נעלים. בעוד שקורות גורלו של עם ישראל, סיפור יסוריו רבי הפנים, תיאור אשורו כשנהפך היגון לשמחה, חיזקו את מוסדות האמונה והלאומיות, הרי האמונה בנסים העלתה את הבטחון באלהי האבות, שהוא גם אלהי הנדחים, והעם שאב מחייהם של החסידים והחכמים עזו רוח ולקח. בדרך כזו נתהוו קבצי סיפורים מכל המינים לשם חיזוק האמונה והמוסר.<sup>135</sup>

כבר עמד פרנקל על הרוח הרומנטית שנושבת מתפיסתו של צונץ ועל השפעותיה על התפקיד הלאומי-המחנך שהוא מייעד למעשי חכמים.<sup>136</sup> נדמה לי שראייתו הלאומית בצירוף הנחותיו הרומנטיות דחקה לשוליים את מקומו של היחיד היוצר ואת יצירתו האישית לטובת 'בעלי המוחות המצוינים' שבעם, שהשכילו להביע את הרוח הלאומית 'לרווחת האזרחים'. ושמא נוצרה כאן הקבלה מסוימת בין החוקר ובין הסופר, באשר שניהם הם נציגיה של הרוח הלאומית אשר פועלת לרווחת האזרחים ולשיפור מעמדם כדי לגאול את העם 'ממצב העזובה שבו הם שרויים'. בתקופה הזאת הפכה ההכרה באופי הספרותי של המדרש למוסכמה מקובלת. בנימין זאב בכר הכריז בראש ספרו 'אגדות התנאים': 'בשביל להכיר את ערך האגדה ולעמוד על הבנתה האמתית צריך לדעת, כי היא היתה במשך זמן רב הבטוי היחיד לכל בעלי הכשרון השירי שבישראל [...] אולם את בעלי האגדה אפשר לחשב בתור משוררים גם כן. הרבה ממאמריהם מראים עמקות וחם של רגש, התרוממות הרעיון, גבורה של דמיון, עז של בטוי, הסתכליות של ציורים, עד שאפשר להציג אותם עם אמנות השירה של זמנים ועמים אחרים. השירה האצורה בפנימיות האגדה הגדירה גם את האופי המקורי של המאמרים. אי הידיעה בזה הביאה לידי טעות ולהבנה פגומה של האגדה'.<sup>137</sup> גם ביאליק שיבח את 'גבורי הרוח שנגן הטיבו',

134 צונץ, הדרשות בישראל (לעיל הערה 119), עמ' 160.

135 שם, עמ' 63.

136 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 547.

137 ב"ז בכר, אגדות תנאים, תרגם א"ז רבינוביץ, ירושלים תרפ"ב, עמ' xii.

והוא ממשיך שם 'שידעו לב עמם מה שחו הגידו'.<sup>138</sup> ואף אם בסוף ימיו הוא תיאר את האגדה 'יצירה ספרותית סתם, בלי שם לואי',<sup>139</sup> לא נראה שהוא זנח את תפיסתו הרומנטית שהאגדה היא 'יצירה קלאסית של רוח עמנו [...] אחד מן הגלויים הגדולים של רוח האומה ואישיה'.<sup>140</sup>

דרך ארוכה עברנו מן המשל להמצאה, ואני מגיע כעת לניסיון לאפיין את ההיבטים המיוחדים בגישתו של בעל היובל לחקר מעשי חכמים. עד כה ניסיתי לסרטט בקווים גסים את תולדותיה של הגישה הספרותית ביחס לסוגה זו, ולמרות הדילוגים והחסרונות שבסקירה זו ברור עתה שאין חידוש בעצם הסיווג הספרותי, אלא במשמעותו ובהשלכותיו של סיווג זה. יש במחקריו של פרנקל צדדים של המשכיות ושל חידוש. ההמשכיות ניכרת בראש ובראשונה בכך שהוא אימץ את ראייתו של די רוסי, שהתעצמה והתבססה אצל צונץ וביאליק, ולפיה מעשי חכמים אינם טקסטים היסטוריים ואינם מתיימרים להציג את המציאות, אלא הם 'המצאה', ספרות דידקטית, או בלשוננו של ביאליק, 'יצירה ספרותית סתם, בלי שם לואי'. הדרך הקולעת ביותר לתאר את תרומתו של בעל היובל היא להגדירה היענות לאתגר שהציב צונץ בפני החוקרים כאשר סקר את שדה המחקר בחיבורו 'משהו על הספרות הרבנית'. כאמור, צונץ התלונן שספרות הרבנית 'מעולם לא זכתה להערכה', ותמה: 'האם לא יצרו היהודים בימי קדם שום דבר דרמטי?', אך אף שהכיר בנחיצות ובצורך לחקור את הצד הספרותי הוא עצמו לא התפנה לעשות זאת.

אך אין די בהגדרה זו כדי לתאר את הכיוונים החדשים שסלל פרנקל. כפי שראינו, ההכרה באופי הספרותי של מעשי חכמים אינה מכתובה בהכרח את סוגי המשמעות שניתנה לטקסט ואת סוגי ההתייחסות אליו. ר' עזריה מן האדומים ואחרים השתמשו בקטגוריה של 'המצאה' ו'ספרות' על דרך השלילה. הם היו בעיקר היסטוריונים, שנאחזו בסיווג הספרותי כי לא יכלו לקבל את האמינות ההיסטורית של מעשי חכמים. במילים אחרות, כדי לא לומר שהטקסטים הללו הם היסטוריוגרפיה גרועה, הם טענו שהם ספרות יפה. אמנם מימי חכמת ישראל הפכה ההרמנויטיקה השלילית לחיובית, אבל עם כל ההכרה במהות הספרותית, קודמיו של פרנקל לא העמיקו בתכנים הספרותיים ובעיצוב האסתטי של הסיפורים. בהיענותו לאתגר שהציב צונץ למחקר פרנקל היה הראשון שביקש להוכיח את הסיווג הספרותי על פי התכונות הפנימיות של הטקסטים. אין זה חוסר ההתאמה עם המציאות שמעיד על טיבו של הטקסט כספרות, אלא תכונותיו הפנימיות. אם די רוסי פסל את האמינות ההיסטורית של הטקסטים כהיסטוריון, פרנקל ביסס את מעמד הספרותי כחוקר ספרות.

מה הן ההשתמעויות וההשלכות של העמדה הזאת? אפשר לומר שפרנקל היה הראשון להפנים את מלוא משמעותו של השייך הסוגתי, הוה אומר – אם לפנינו

138 ח"נ ביאליק, 'אל האגדה', כל כתבי ח"נ ביאליק, תל אביב תשל"א, עמ' ו.

139 ח"נ ביאליק, דברים שבעל פה, תל אביב תרצ"ה, עמ' מב.

140 ביאליק, 'לכינוסה של האגדה' (לעיל הערה 137), עמ' ריג. וראה פרנקל (לעיל הערה 113), עמ'

טקסט ספרותי יש לחקור אותו כספרות, בעזרת כל המתודות והכלים שבאמתחתו של החוקר. גם כאן יש היענות לתביעתו של צונץ, אשר קבל על היעדרם של מחקרים 'בחקר אמנות הסגנון'. אך מה שאיש לא עשה לפניו הוא אימץ הסיווג הזה בכל הרצינות הראויה. פרנקל יישם על הקורפוס הזה את כללי ההרמנויטיקה המודרניים של פואטיקה, ובמחקריו על הסגנון הדרמטי, על עיצוב הטקסט, על תבניותיו ולשוניותיו, התקדם צעד מכריע מעבר לכל קודמיו.

לא בכדי הוא נקט בעיקר את שיטת 'הקריאה הצמודה' או 'השיטה הכוליית' שלמד מפי מאיר וייס ולודוויג שטראוס.<sup>141</sup> שיטה זו דגלה באחדות של צורה ותוכן, כלומר תוכן שעולה מצורתו המחושבת והמעוצבת של הטקסט. מי שמכיר את תולדותיה של הביקורת הספרותית ישמע כאן בוודאי הדים של 'הביקורת החדשה'. ואכן, ישנן כמה הקבלות מעניינות בין הפרויקט המחקרי של פרנקל ובין אסכולה זו, שהגיעה להגמוניה בעיקר באנגליה ובארצות הברית בשנות החמישים ובתחילת שנות השישים. גם היא דגלה באוטונומיה של הטקסט הספרותי, במונחים קרובים מאוד, אם לא זהים, לדברי פרנקל על הסגירות הפנימית וההיצונית של הטקסט.<sup>142</sup> נוסף על כך, כפי שהביקורת החדשה הייתה צריכה להיאבק נגד הגישות ההיסטורית והביוגרפית ששלטו אז בכיפה, אף פרנקל הוצרך לבסס את גישתו תוך כדי התפלמסות עם ההיסטוריונים של התקופה התלמודית וחוקרי ספרותה.

הן באשר לאנשי הביקורת החדשה הן באשר לפרנקל אפשר לומר שבידודו של הטקסט, התרכזות בתכונותיו הפורמליות וקריאה צמודה שלו היו חלק מן המאבק לקבוע את ייחודו של הטקסט הספרותי.<sup>143</sup> שניהם התמקדו באחדותו של הטקסט, ביקשו ליצור ביקורת פנימית לטקסט כאובייקט אסתטי וקבעו שהטקסט הספרותי יוצר סוג מיוחד של אחדות סגנונית ותמטית, וזו יוצרת סוג מיוחד של משמעות. התפיסה הכללית היא, כדבריו של פרנקל, 'שלסיפור האגדה התלמודית יש עניין מוסרי-דתי הקובע את כוללותו ואת אחדותו, והם היסוד לפירושו ולתבניתו'.<sup>144</sup> לפיכך אין זה מתמיה שהעמדת הטקסט הספרותי ולשונו כייחודיים ואוטונומיים הולידה תפיסות דומות של סגירות ואחדות, אמות מידה דומות להערכה ואת שיטת הקריאה הצמודה.

ישנה הקבלה מעניינת נוספת לביקורת החדשה. בשנות החמישים ראו האוניברסיטאות ברחבי ארצות הברית גידול ניכר במספר התלמידים עקב החלטת

141 ראה לדוגמה: א"ל שטראוס, ברכי הספרות: עיונים בספרות ישראל ובספרות העמים, ירושלים תש"ל; מ' וייס, המקרא כדמותו: שיטת מחקר והסתכלות במקרא על-פי עיקרי מדע-הספרות החדשה, ירושלים תשכ"ב; הנ"ל, המקרא כדמותו: שיטת האינטרפרטציה הכוליית, ירושלים תשמ"ז.

142 ראה פרנקל (לעיל הערה 3), עמ' 157–172.

143 ראה C. Brooks, 'The Formalist Critic', *Kenyon Review* 13 (1951), pp. 72–81; W. K. Wimsatt וראה M. C. Beardsley, *The Verbal Icon*, Lexington 1954, pp. 2–18; J. C. Ransom, *The New Criticism*, Westport 1979

144 "פרנקל, סיפור האגדה: אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 90.



הממשל להשתתף במימון לימודיהם. אנשים אלו, שלא הגיעו עם ידע מעמיק באוצרות התרבות הספרותית המערבית, היו צריכים להתמודד לראשונה עם טקסטים וסוגי טקסטים שלא הכירו. שיטות המחקר והפירוש של הביקורת החדשה, שהתמקדו בתכונותיו הפורמליות של הטקסט, הניבו רווח פדגוגי עצום ובוודאי תרמו להתפשטותה של אסכולה זו ולהשתלטותה על חוגי הספרות למיניהם.<sup>145</sup> אפשר לראות, לדעתי, תופעה דומה בהשפעות מחקריו של פרנקל. בשלהי שנות השישים ותחילת שנות השבעים חל גידול ניכר במספר התלמידים במדעי הרוח בכלל ובחוגי הספרות בפרט, גידול המזכיר במידת מה את המצב בארצות הברית בשנות החמישים. שיטת הניתוח של פרנקל, בשילוב פדגוגיה מעולה, פתחו בפני תלמידים רבים עולמות מרתקים שלא ידעו על קיומם. ואולי אין זה מפתיע שהצורך המשותף להביא את הטקסטים הללו, שכדברי ג'יימסון 'הפכו לזרים והצריכו סוג של שכתוב על מנת לתפוס את מקומם במערכת החדשה',<sup>146</sup> בפני מגוון רחב של תלמידים הוליד שיטות הרמנויטיות דומות.

ועוד זאת: צונץ יכול היה לרמיין לעצמו שספרות חז"ל תהיה חלק מהותי של 'הספרות העברית החדשה', אך המבנה האקדמי של האוניברסיטאות בארץ ובחו"ל פעל למדר ספרות זו בתוך חוגים היסטוריים ופילולוגיים למיניהם, ואפשר לטעון שהמיקום הממסדי משפיע על המתאר המחקרי לא פחות מתכונותיו של האובייקט הנחקר. השינוי בפרדיגמה המחקרית שיזם פרנקל ניכר בשינוי שחל במבנה הממסד האקדמי וב'אזורחה' של ספרות חז"ל בתוך חוגים לחקר הספרות העברית.<sup>147</sup> זה מביא אותי לעניין חדשני וחיוני נוסף. כפי שראינו, קבלת הסיווג הספרותי אינה מכתובה את סוג המשמעות שתימצא בטקסט. פרנקל ניהל פולמוס חריף על אופיים של מעשי חכמים, פולמוס פנימי וחיצוני כאחד. את הפולמוס החיצוני, נגד ההיסטוריונים, כבר הזכרתי: הוא הדגיש את העובדה הבסיסית שיש לראות את הטקסטים הללו לא כהיסטוריוגרפיה גרועה אלא כספרות טובה. יתר על כן, הוא עורר את רוגזם של ההיסטוריונים כאשר תבע קדימות למחקר הספרותי על פני זה ההיסטורי, כלומר – אין לעסוק בצדדים ההיסטוריים השונים אלא אחרי ניתוח ספרותי מלא. בלא פחות חריפות הוא ניהל פולמוס פנימי, שהתבטא בשאלת מהותה של ספרות טובה. הוא דחה לא רק את הגישה האלגורית או את ראיית הצד הספרותי כקישוט רטורי לגרעין היסטורי, אלא גם את ראיית הטקסט הספרותי כביטוי לנפש האומה או כיצירה עממית. הטקסט אינו בא לייצג את רוח העם אלא הוא מתמקד במתחים הדרמטיים של האיש הבודד, כדבריו: 'במצואות הספרותית תמיד מתוארים מעשהו של האדם היחיד וכוחו הנפשי, מאווי, הצלחתו וכשלונו, כסיבה וכגורם

145 F. Lentriccia, *After the New Criticism*, Chicago 1980; A. Berman, *From the New Criticism to Deconstruction: The Reception of Structuralism and Post-Structuralism*, Urbana 1988; J.

Culler, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*, Norman 1988

146 ג'יימסון (לעיל הערה 6), עמ' 5.

147 ולא בכדי שגם היום במוסדות להשכלה גבוהה בארץ האינטגרציה הזו קיימת כמלואה רק בחוג לספרות עברית באוניברסיטה העברית בירושלים.

בהתפתחות ובשינויים שבמציאות.<sup>148</sup> וכמו שהטקסט מתמקד במעשהו של האדם היחיד' כך גם הוא לא נוצר על ידי מספר קולקטיבי אלא סיפורי התלמוד הם 'יצירות אמנות חד-פעמיות וקבועות ולא ביצועים עממים מקריים שהגיעו אלינו'.<sup>149</sup> יש כאן שני היבטים עיקריים: האחד נוגע לתוכנם של הסיפורים והשני להקשר שבו נוצרו. מצד התוכן יש כאן פנייה לעולמו הפנימי של היחיד: האופי הדרמטי של הסיפורים מתבטא במאבקו הרוחני של היחיד. ומצד 'מושבים בחיים' נוצרו הסיפורים בתוך בית מדרשם של החכמים. קשה להשתחרר מן הרושם שהמציאות הישראלית לא רק אפשרה לפרנקל להתנער מן האפולוגטיקה הפוליטית של חכמת ישראל, אלא גם יצרה מסגרת התייחסות תמטית. השאלות התרבותיות שהעסיקו את הספרות העברית בתחילת שנות השבעים התמקדו לא בקולקטיב הלאומי אלא בעיקר ב'אדם תחת השמיים', כלשונו של נתן זך, במה שנתבע מן האדם 'כדי להיות יותר אדם'.<sup>150</sup> המעבר הזה מן הבמה הלאומית לבמה הפרטית, משירת האומה לשירת היחיד, גם הוא אופייני לתקופה זו והפך לאבן פינה בשיטתו ההרמנויטית של פרנקל. אך דומני שאין בדברים הללו כדי להסביר על בורייה את ההתמקדות של פרנקל במה שאפשר לכנות 'הדרמטיזציה של האיש הבודד' ואת הפולמוס החרیف שניהל נגד הגישה העממית.<sup>151</sup> גישה זו, שיש לה עבר מחקרי עשיר ומגוון מימי ברנרד היר, לוי גינצבורג ומיכה יוסף בן-גוריון, המשיכה להתפתח ולהעמיק שורשים בחקר סיפורי חז"ל בעיקר הודות למחקריהם הרבים של דב נוי ותלמידיו. הראייה הפולקלוריסטית העמידה דגם מתחרה לפרשנותם של הסיפורים וערערה על כמה מיסודות גישתו של פרנקל.<sup>152</sup> דומני שמעל לכול הוא זיהה בגישה הזאת סכנה חדשה, שאולי התגברה דווקא כתוצאה מהצלחתו שלו לפתוח את ספרות המדרש בפני קהלים חדשים ולשלב אותה בתוך הרצף של 'הספרות העברית החדשה', על כל המשתמע מכך; הסכנה היא ניתוקם של הסיפורים מן הספרות התלמודית. עמוד התווך של כל שיטתו היא ההנחה שמעשי חכמים, כמו שאר צורות המדרש, הם חלק אינטגרלי של ספרות בית המדרש ותרבותו, ושייכים ל'עולמם הרוחני של חז"ל, עולם הטמון בכל התלמוד כולו'.<sup>153</sup> הוא הכריז מפורשות שמטרת מחקריו היא 'לעקור את מחקר האגדה מן הסביבה ה"עממית" אשר לתוכה הוכנסה האגדה בתחילת המאה, ומן הסביבה ה"ציבורית" אשר לתוכה הוכנסה באמצעותה, ולהחזיר אותה למקום

148 פרנקל (לעיל הערה 3), עמ' 146.

149 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 281; וראה פרנקל (לעיל הערה 143), עמ' 236–260.

150 נ' זך, 'ספרות בלי עולם', יוכני ד (תשכ"ג), עמ' 11.

151 הוא כינה את מפעלו של לוי גינצבורג ('אגדות היהודים') 'מין בשאינו מינו מוזר ביותר' ו'עורבא פרח' (פרנקל [לעיל הערה 113], עמ' 555).

152 ראה ג' חזן-רוקם, 'בין אחדות לריבוי: דב נוי כחוקר הספרות העממית באגדת חז"ל', מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי יג–יד (תשנ"ב), עמ' 19–28.

153 פרנקל (לעיל הערה 143), עמ' 252.

חיותה המקורי – אל בית המדרש.<sup>154</sup> לקביעה הזאת ישנן השלכות רבות באשר לדרכים שיש לנקוט כדי לפרש את הטקסט, הכלים שיש להשתמש בהם, טיבם של הסיפורים ומטענם המחשבתי והאידיאולוגי.

אם כן, יש צדדים של המשכיות ושל פולמוס בגישתו של בעל היובל. אך מעל ומעבר לכל החידושים והפירושים שמניתי, הנכס היקר ביותר שהוא הציע לתלמידיו הוא מה שניטשה כינה 'קריאה אטית', 'והיכולת להתענג על המילה'. באחד מקטעיו היפים כתב הפילוסוף הגרמני:

לא לחינם אני פילולוג, ואולי אני עדיין כך, כלומר מורה של קריאה אטית [...] כי פילולוגיה היא האמנות המכובדת שדורשת מחסידיה דבר אחד מעל לכול: ללכת בצדי הדרכים, לקחת זמן, להיות שקטים – זאת אמנותו של הצורף והיכולת להתענג על המילה שאין בה אלא עבודה עדינה וזהירה, ואינה משיגה דבר אם אינה מתקדמת לאט [...] האמנות הזאת אינה משיגה דבר בקלות, היא מלמדת אותנו לקרוא היטב, הווה אומר לקרוא לאט, בעומק, במבטים זהירים קדימה ואחורה, מתוך אי־ודאות ועם עיניים וידיים רגישות.<sup>155</sup>

סימני המהפכה השקטה שחוללו מחקריו של יונה פרנקל ניכרים היטב לא רק בחקר הסיפור התלמודי, אלא בכל התחומים והגישות שנצרכים לספרות בית המדרש של חז"ל. מחקריו השפיעו עמוקות גם על ההיסטוריונים של התקופה התלמודית, על שאלות של עריכה בספרות חז"ל, על המחקר החברתי-ספרותי ועל מחקר הספרות והתרבות בשלהי העת העתיקה. גם המחקרים החדשים כיום, שפורצים את סגירותו הפנימית והחיצונית של הסיפור ומנסים ליצור פואטיקה היסטורית ותרבותית הניזונות מדו־שיח מחודש בין הספרות להיסטוריה ובין טקסט לקונטקסט, מתפתחים בצלו ושותים ממימיו.

154 פרנקל (לעיל הערה 113), עמ' 561. וראה מ' הירשמן, 'על המדרש כיצירה: יוצריו וצורותיו', מדעי היהדות: כמת האיגוד העולמי למדעי היהדות 32 (תשנ"ב), עמ' 84–85.

155 F. Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*, trans. R. J. Hollingdale, Cambridge 1982, p. 5