

## תוכן העניינים

ט	ראשית דבר
1	מבוא
9	פרק ראשון: מעשה דינה
9	לתולדות מחקר הפרק והרכבו של הסיפור
16	קריאה בסיפור
47	אסיף
53	פרק שני: מעשה דינה וסיפורי יעקב
53	לידת דינה וירידתה מצרימה: בראשית ל 21, מו 15
55	מסגרת המעשה: בראשית לג 18-20, לה 1-5
62	מרמה משולשת: בראשית כז 1-45, כט 15-30, לד
66	ראובן ובלהה: בראשית לה 21-22
70	קללת יעקב את שמעון ולוי: בראשית מט 5-7
75	פרק שלישי: מעשה דינה וסיפורי התורה
75	נח ובניו: בראשית ט 20-27
78	סיפורי אישה-אחות: בראשית יב 10-20, כ, כו 6-14
82	בעל פעור ונקמת ישראל במדיין: במדבר כה 1-18, לא 1-12
86	פרק רביעי: מעשה דינה וסיפורי יהושע ושופטים
86	חרם עכן: יהושע ז
88	יהושע והגבעונים: יהושע ט
94	שמשון והתמנית: שופטים יד
95	הפילגש בגבעה: שופטים יט-כא

101	פרק חמישי: מעשה דינה וסיפורי שמואל
101	שאל ונחש: שמואל א יא
105	יונתן ונערו במצב פלשתים: שמואל א יג-יד
107	דוד והתחתנותו בשאל: שמואל א יח 17-27
109	אמנון ותמר: שמואל ב יג
118	פרק שישי: מעשה דינה בספרות בית שני
118	צוואת לוי
122	צוואת שמעון
123	ספר היובלים
128	ספר יהודית
131	פילון האלכסנדרוני
132	קדמוניות המקרא
134	שירת תיאודוטוס
137	קדמוניות היהודים
139	יוסף ואסנת
141	מקבים ד
143	אחרית דבר
149	רשימת המקורות וקיצוריהם

## מבוא

סיפור דינה אוצר בתוכו דרמה שעיקרה אונס ואהבה, מרמה ונקמה, טבח המוני ובנים הקמים באביהם, דברים שבינו לבינה ועניינים שבין עם לעם. הסיפור מסתיים בשאלה רטורית נוקבת, אבל הוא לא נחתם בפסוקו האחרון של פרק לד בבראשית. סיפורים מקראיים אחרים בספר בראשית ומחוץ לו האירו סיפור זה ופירושוהו על בסיס תפיסותיהם. שם החיבור, ותצא דינה, מכוון לא רק לשתי המילים הראשונות של הסיפור ולפעולתה היחידה של דינה בעלילה, אלא לעיקרו של הספר: יציאת דינה אל מחוץ לגבולות סיפורה ובואה אל מחוזות סיפוריים אחרים. לא זו אף זו, מעשה דינה לא נולד יש מאין; בפני מחברו של המעשה היו מונחים טקסטים מקראיים שונים, וקולם חבוי בינות לכתובים.

בספר זה אני מבקש לגלות את הכתובים שעקבותיהם מצויים במעשה דינה ואת אלה שעקבות המעשה מצויים בהם. בין כתובים אלה אין ולו אחד העוסק במעשה במישרין. לא נמצא בהם זכר לאונס דינה, ורק הד קלוש נותר להחרבת שכם. הסופר המקראי איננו מכריז על מרכולתו בקול גדול. לא ברוח גדול וחזק ולא ברעש דרכו, אלא סימנים ורמזים הוא מותיר לקוראיו, ואלה אמורים להנחותם במעגלי הסיפורת ולהורותם את הדרך במלאכת העיון ופרשנות הכתובים. חיבור זה הוא אפוא נדבך נוסף במחקר הפרשנות הפנים-מקראית,<sup>1</sup> המבקש לשרטט את הזיקות הסמויות שבין סיפורי המקרא, לעמוד על דרכיהן ועל מניעיהן ולנסות לצייר את עולם האמונות והדעות המשתקף מבעד להן.

פרישת מפת הזיקות ממעשה דינה ואליו מגלה עד כמה היה סיפור זה ידוע לכותבי המקרא ולקוראיו. העובדה שמעשה דינה לא זכה במקרא אף לא להתייחסות גלויה אחת, אינה מלמדת על מידת תפוצתו. עושר הכתובים המצויים בשיח עם סיפורנו מלמד שהרושם שהותיר מעשה זה גדול הרבה יותר

1 עסקו במחקר זה וסללו את הדרך לבאים אחריהם בעיקר פישביין, פרשנות המקרא; הנ"ל, תורה, במיוחד עמ' 3-18; זקוביץ במכלול מחקריו, בעיקר מבוא לפרשנות. וראו גם אסלינגר, פרשנות פנים-מקראית.

מכפי שנדמה. בכך דומה הוא לסיפורים אחרים, ודי אם אציין את הליכתו של אברם לכנען או את עקדת יצחק, סיפורים שאינם נזכרים מפורשות במקרא חוץ למקומם, אך הד קולם נשמע ברמה.<sup>2</sup> מכאן שכאשר נבקש לעמוד על האחיזה שקנה לו סיפור בספרות המקרא יש לתור גם אחר הסמוי מן העין. ארנולד אהרליך כתב במבוא לפירושו ששתי שאלות מנחות אותו בחקירתו את המקרא: 'מַגְלֵן' ו'מאי טעמא'.<sup>3</sup> בדרך זו ראוי לילך.

ראשית, 'מַגְלֵן' – עלי להוכיח כמיטב היכולת ובהירות כי הזיקות שניתן לגלות אכן מצויות בכתובים, ושלא יתפתה הקורא לראות צל קשרים כקשרים. הפיתוי ועמו הכישלון רובצים לפתח כי כל סיפור מזכיר דבר שכבר נקרא לפניו, שהרי אין אף סיפור בעולם המהלך יתום או ערירי. לעתים ימשכנו אחריו דמיון שווא, וכבר אנו רצים להביאו אל חדרינו ונגילה ונשמחה בו בטרם עת. ראוי לשים על לב את אזהרתו של אומברטו אקו הטוען כי 'מנקודת מבט מסוימת כל דבר מקיים יחסי אנלוגיה, סמיכות ודמיון עם כל דבר אחר',<sup>4</sup> ולכן עלול הקורא לחטוא בפרשנות יתר.

כדי להישמר מראייה סובייקטיבית ואסוציאטיבית ולכוון אל הזיקה שביקש הסופר לעורר, יש לקבוע אמות מידה להבדלה בין מקבילה מקראית לבין הרהור הלב: 'לוודא שאכן קיימים נתונים משכנעים לטענת הזיקה המכוונת: ביטויים משותפים (שחלקם לפחות בלתי שכיחים), עלילה שעניינה בנושא דומה, והיא בנויה בקווים מקבילים או דומים, או ראיות מוצקות אחרות'.<sup>5</sup> אם המילים או הביטויים משותפים רק לסיפור אחד ולרעהו או נדירים, הרי שהדבר יכול לבסס את ההשערה בדבר זיקה מכוונת בין הסיפורים. דברים אלה נכונים גם לגבי ייחודם של קווים עלילתיים ונדירותם. אין להסתפק באיכותם של הסימנים, אלא לבקש גם אחר ריבויים. יש להבדיל בין סימנים מועטים העלולים ללמד על יד המקרה לבין 'צורות של סממנים הקשורים זה בזה והמחזקים זה את זה'.<sup>6</sup> ככל שיצטברו סימנים הרי זה משובח, וייקל להוכיח שמדובר כאן בכוונת מכוון.<sup>7</sup>

- 2 יציאתו של אברם לכנען משתקפת בבר' כב 2, בבמ' י 30 וברות ב 2. עקדת יצחק משתקפת בשופ' יא 31-40, יט; בשמ"א טז 3; בשמ"ב יח 9 ודה"ב ג 1.
- 3 אהרליך, מקרא כפשוטו, א, עמ' VII.
- 4 אקו, פרשנות, עמ' 50.
- 5 זקוביץ, מקראות, עמ' 13.
- 6 פולק, הסיפור במקרא, עמ' 192.
- 7 נובל, רמזיות, עמ' 219-252, מתמודד אף הוא עם שאלת הקריטריונים בפרשנות הפנים-מקראית. לטענתו, שם, עמ' 228 ועוד, קטלוג של קשרים, כלשונו, אינו מספיק

שנית, 'מאי טעמא' – מה טעם יש בקשרים אלה? ההנחה המצויה בבסיס הספר היא שאין מחבר אחד שואל מחברו רק לשם השעשוע הספרותי או הפגנת רוחב ידיעותיו ובקיאיותו. מוטלת עלינו הקוראים אפוא חובה לשאול מדוע החליט בעל סיפור אחד להשתמש במשנהו. ועיקרו של דבר – במה תתעשר, אם מעט ואם הרבה, פרשנות הכתובים מזיקות אלה, אם תתעשר?

אין טקסט הנוצר יש מאין. כדברי מיכאיל בחטין, רק האדם הראשון במילתו הראשונה יכול היה להימלט מרשת המשמעויות ומהעולם האסוציאטיבי הנלווה לכל מילה. כל טקסט מצוי בדיאלוג עם טקסטים אחרים. תפיסת ה'דיאלוג' של בחטין הייתה לבסיס תורתה של ג'וליה קריסטבה, שטבעה את המונח 'אינטרטקסטואליות'. לטענתה כל טקסט הוא פסיפס של ציטוטים, קליטה ושינוי של טקסט אחר.<sup>8</sup> הטקסט אם כן מעוצב בהכרח על ידי הציטוט, החזרה והשינוי מטקסטים שקדמו לו, וככל שרחבה התשתית הספרותית, כך ייקל לסופר לומר דברים רבים יותר. הטקסט איננו קיים כמערכת סגורה, הרמטית, ודי לזכור שכל כותב גם קרא דבר או שניים לפני שניגש אל מלאכת הכתיבה שלו. כך קבע רולן בארת: 'זה טיבה של האינטרטקסטואליות: חוסר אפשרות לחיות מחוץ לטקסט האינסופי'.<sup>9</sup> אוכל להחריף את דברי ולומר שהטקסט חייב לצטט או לרמוז לטקסטים אחרים כדי להיות מובן, ומכאן שאפשר להבין משמעו של טקסט רק לאחר הבנת מערך הקשרים שהוא יוצר עם טקסטים אחרים. הרשת האינטרטקסטואלית טווה את הקשרים שבין הטקסט לאינטרטקסט, הוא טקסט המשנה, וקריאה בין-טקסטואלית מפענחת הן את הטקסט הראשי והן את טקסט המשנה. יתרה מזאת, הקורא חייב לדעת את טקסט המשנה כדי להבין את היצירה במשמעותה הכוללת.<sup>10</sup> כפי שהציע יפה מישל ריפאטר,<sup>11</sup> אם הטקסט הוא חידת הספינקס, האינטרטקסט הוא אדיפוס. כדי שיוכל הקורא לזהות את הטקסט המשני צריך הטקסט הראשי לרמוז אליו. הסימן הרומז יכול להיות מילה, ביטוי, רסיס טקסט או כל אמצעי לשוני וספרותי השולח את הקורא אל הטקסט האחר, ו'כאשר הרמיזה

לקביעה שטקסט אחד מתייחס במכוון לשני. הדמיון צריך לגעת בעניינים המרכזיים ולבטא את המכלול הסיפורי.

8 קריסטבה, מילה ודיאלוג, עמ' 66.

9 בארת, הנאת הטקסט, עמ' 34.

10 ריפאטר, המניע, עמ' 56; הנ"ל, סמיוטיקה, עמ' 149-150 ועוד.

11 הנ"ל, סמיוטיקה, עמ' 77.

מופעלת מביא הקורא להבנת הסיפור הרומז את תוכנו של הסיפור הנרמז, כולל את אוירתו, מגמתו, יחסו לגיבוריו וכיוצא בזה.<sup>12</sup> תרומה חשובה ליחס בין הרמיזה לאינטרטקסטואליות הרים ריפאטר, שטען כי חריגה (ungrammaticality) בטקסט היא סימן למשמעות הרמוזה בו, עקבות שנותרו מטקסט המשנה ושליחת הקורא לחסר החבוי במקום אחר.<sup>13</sup> חריגות אלה אינן הולמות לעתים את התחביר ונראות זרות, אך אין הן טעויות דקדוקיות, אלא מילים וביטויים שמשמעותם המלאה תובהר לקורא רק אם יונח לפניו הטקסט האחר. כדי להבין חריגות אלה יש להניח אינטרטקסט סמוי, והחספוס הטקסטואלי ייעלם עם הבנת הקורא שהוא נשלח להפנות את מבטו אל מחוץ לטקסט שלפניו.<sup>14</sup> זיהוי הרמיזות הספרותיות תלוי בעולמו התרבותי של הקורא. בחברה מסורתית השומרת ומקדשת את ספרות הקבוצה והוגה בה יומם ולילה, קל יותר לקורא להבין את השיח המתקיים בין הכתובים. מחברי המקרא חיו בוודאי בחברה שכזאת, ולכן הרמיזה היא אבן יסוד בספרות המקראית. המונח 'אינטרטקסטואליות' הוא חדש יחסית, אבל התופעה עתיקת יומין וימיה כימי הספרות. הביטוי המקראי לתופעה זו מוכר בכינוי 'פרשנות פנים-מקראית'. ראשיתה של פרשנות המקרא אם כן בתוך המקרא גופו.<sup>15</sup>

חיבור זה עוסק רק בזיקות סמויות, ובמקרא רבות הזיקות הסמויות על הגלויות. הסופר המקראי בוחר לעתים לצעף את סיפורו ולטשטש את מקורות השראתו ויניקתו. עם זאת הוא מקווה שישכיל הקורא להבין את רמזיו ואותותיו, ושתצלח מלאכתו להסיר את הצעיפים שנתעלף בהם הסיפור. משחק זה בגילוי ובכיסוי משתנה מסיפור אחד לאחר, ורמת הקושי בפתרון חידת הכתוב אינה אחידה. הדמיון יכול לבלוט כבר בקריאה ראשונה או לצוץ רק לאחר קריאה דקדקנית הבוחנת כל מילה. קל יותר לזהות מקבילות

12 מרכוס, הרמיזה, עמ' 27. עבודת המחקר של מרכוס עוסקת ברמיזה הגלויה במקרא.

13 ריפאטר, סמיוטיקה, עמ' 4-5.

14 שם, עמ' 134.

15 חז"ל היו מודעים לקשרים בתוך המקרא ואף ביקשו לקבוע כללים לפרשנות. כך ז' המידות של הלל, י"ג המידות של ר' ישמעאל ול"ב המידות של ר' אליעזר. גם המקומות שבהם מנסים חכמים לבחון 'מדוע נסמכה פרשה זו ל...?' (לדוגמה: תנחומא בובר, ניצבים ב ועוד) הם חלק מגישתם זו, והרחיק לכת ר' עקיבא שגרס: 'כל פרשה שהיא סמוכה לחברתה למידה הימנה' (ספרי במדבר קלא). כמו כן אפשר לגלות את הגישה האינטרטקסטואלית בכתבי חז"ל, וראו בויראין, אינטרטקסטואליות, עמ' 15, הרואה תופעה זו אצל חז"ל כתולדה של הפרשנות הפנים-מקראית.

המצויות באותו מחזור סיפורים מאשר להבחין במקבילות מבעד למרחק שבין ספר לספר, ואולם הכותב לעולם יבקש לרמוז לקוראיו היכן למצוא את המפתח לפענוח צפונות הסיפור.

היוצר המקראי מבקש במכוון ובמודע לסמוך את יצירתו למורשת הספרותית. הוא איננו סובל מדלות הלשון או הרעיון. האסורים על ידיו הם אסורים מרצון, ובעזרתם הוא מקרב את יצירתו ליצירותיהם של סופרים ומשוררים שקדמו לו. במעשהו זה יש מן הענווה והגאווה; ענווה – שהרי הוא מכיר בגדולתם של אבותיו, נסמך אל כתביהם ומבקש אישור לדבריו מתוך דבריהם; וגאווה – כי הוא מעמיד את יצירתו לצד יצירות אבותיו, רומז לכתביהם של הקדמונים ומכריז שהוא ממשיכם, חוליה נוספת בשרשרת הספרותית, ובאמתחתו דבר מה חדש שטרם נאמר. בתוך המקרא מתנהל אפוא שיח מתמיד וחסר מנוח בין היוצר לבין קודמיו. בשיח זה מבקשים היוצרים לחדש דבר ובה בעת לדבוק במסורת קיימת. השימור מתקיים אם כן על ידי השינוי, ומתח זה שבין מסורת לשינוי הוא מיסודות הספרות המקראית. קרובה לדברים אלה תפיסתו של הרולד בלום שהושפע מהתאוריה הפרוידיאנית בדבר תסביך אדיפוס. בלום שילב את הממד הפסיכואנליטי בגישתו לאינטרטקסטואליות וטען ששני מניעים למשורר: הרצון לחקות את שירת 'האב' והרצון להיות מקורי וחדשני. היוצר נתון לכן במה שבלום כינה 'חרדת ההשפעה'. הוא רוצה לחדש ולהשפיע מתוך הדיאלוג והמאבק המתמיד בקודמיו. הוא מקבל את הספרות העתיקה ובד בבד מורד באבותיו הספרותיים.<sup>16</sup> זהותו מתפתחת אפוא מתוך השיח שבינו לבין היוצרים שקדמו לו.

בחינת הזיקות בין הסיפורים מעמידה על דפוסים שונים של שאילה. היחס בין הטקסטים המצויים בשיח ביניהם יכול להיות יחס של חלק מול חלק הנפוץ ביותר בשאילה, של חלק מול שלם ושל שלם מול שלם, ובדומה לדבריו של ערפלי על האנלוגיות ב'תמול שלשום' לעגנון: 'הכל משתקף בכל ומשקף את הכל: ישר והפוך, במוגדל ובמוקטן, כפשוטו וכעיוותו'.<sup>17</sup> השפעת טקסט אחד על חברו יכולה להיות פרושה אם כן על פני סיפור שלם, ויש שאין היא אלא רישום חטוף ותוספת קלה לסיפור. מחבר יכול ליטול לבניינו רק פרט מסיפור אחר ולהתעלם משאר חלקיו ומתבניתו הכוללת, והפרט שניטל איננו מחויב להיות מחובר אל המכלול של משמעות היצירה.

16 בלום, חרדת ההשפעה.

17 ערפלי, בארץ המראות, עמ' 50.

עיקר ענייני הוא מקבילות ישרות והפוכות. בזיקה הנוצרת ממקבילה ישרה גורר המחבר את המטען, את ההערכה ואת השיפוט מסיפור אחד לאחר. זיקה על דרך ההיפוך היא מה שכינה יאיר זקוביץ 'בבואה', וכלשונו: 'ש שהמספר המקראי מעצב מצב או דמות ופועלה כאנטיתזה למצב אחר או לדמות אחרת ומעשיה. הבריאה החדשה מעוררת בקורא אסוציאציות חד-משמעיות למקורה; עם זאת, הדמיון שבין הסיפור החדש לבין מקורו הוא כדמיון שבין דמות ובבואתה במראה. הבבואה מהפכת את קווי תוארו של סיפור המקור'.<sup>18</sup> ואכן, לעתים רק התבוננות במראה תלמדנו דבר שטרם ידענו. לעתים, כעצתה של אתנה לפרסאוס, הסתכלות בבבואה הנשקפת בראי היא לבדה יכולה לדמות הניבטת.

בחיבור זה אני עוסק בתולדות המחקר של סיפור דינה, בקריאה ובניתוח ספרותי רעיוני של הסיפור ובפרישת מערכת הזיקות בינו לבין כתובים בתורה ובנביאים ראשונים. כתובים אלה, מהם שקדמו לסיפור וטבעו בו את חותמם, ומהם שמאחרים לסיפור וטביעת חותמו בהם. מחברו של מעשה דינה ביקש להתייחס אל כתובים שקדמו לו ושעיצבו את תפיסת עולמו, והמעשה אשר כתב לא הותיר את הקוראים אדישים לדרמה הספרותית. זיקות אלה בין הכתובים אינן בגדר שעשוע פואטי, כי אם ביטוי לתסיסה רעיונית, עדות לשדה מערכה אידאולוגי שבו המילים משרתות כצינה ורומח, והקולמוס הוא נשקו של הפולמוס.

מלבד הזיקות הפנים-מקראיות נבחנים גלגוליו המאוחרים של מעשה דינה בספרות הבתר-מקראית. בספרות בית שני ישנה חזרה גלויה לסיפור דינה ונקיטת עמדה אידאולוגית נחרצת וחד-משמעית כלפיו. התעוררות זו אינה צצה יש מאין אלא משמשת ביטוי מוחצן של ציוני הדרך המופנמים בפרשנות הפנים-מקראית. שומה עלינו לבדוק אם זרמי מחשבה אלה תואמים את מגמתם של הכתובים המקראיים וממשיכים את מהלכם או משנים ואף מהפכים אותם לחלוטין.

הגישה המחקרית שהיא הבסיס לחיבורי היא הגישה הפילולוגית-היסטורית בשילוב עם הגישה הספרותית המצדדת בקריאה צמודה. הביטוי הלשוני שניתן ליצירה אינו מקרי. חובה עלינו להבין, כהגדרתו של מאיר וייס, 'שכל רעיון שנטבע בדפוס הלשון אי אפשר לו אלא בדפוסו זה, בתיבות אלה, בצרוף לשוני זה, במקצב זה, בצלצול זה ובעולם אסוציאטיבי זה – בזה ולא באחר. כל אלה יחד הם ממהותה של היצירה, לא לוויית חן לה, לא מדים אשר

הלביש בהם היוצר את רעיונותיו ואשר יוכל להפשיטם בלי שתשתנה היצירה כולה בעיקרה, במהותה.<sup>19</sup> וייס, שניסח את כללי האינטרפרטציה הכוליית, הורנו 'להתייחס ככובד ראש לטכסט, לכל תיבה, לסדר התיבות ולצירופיהן, לתיבות נרדפות, למיטאפורות, לתופעות התחביריות, למבנה כל משפט בפני עצמו ולמבנה היצירה כולה'.<sup>20</sup> במלאכת ניתוח הסיפור יש לצעוד 'מן הפרט אל הכלל: מן המלה או צירוף המלים אל הפסוק, הפסקה, התמונה ולבסוף – אל הסיפור השלם'.<sup>21</sup> מכאן יש להמשיך ולהפנות את המבט אל מעבר לגבולות הסיפור, אל מעגלי הפרשנות הקרובים והרחוקים.

גישה ספרותית זו חייבת להיות משולבת עם הביקורת הגבוהה של המקרא. יש לבחון אפוא את הרבדים המצויים בטקסט, להבחין בין אלה המקוריים לאלה שדבקו בו בגלגוליו המאוחרים, ולנסות להבין את המניעים האידאולוגיים שעמדו למול עיניהם של הכותבים והעורכים. כמו כן יש להיעזר בניתוח הסיפור בכליה של הביקורת הנמוכה, ביקורת הנוסח, תוך השוואה מתמדת של נוסח המסורה לעדי הנוסח השונים. עם זאת, יש לזכור שלא תמיד אפשר לשרטט קו ברור המבדיל בין הביקורת הגבוהה לנמוכה, ולעתים מה שנדמה כשינוי נוסח בלבד יתברר כאוצר בלום להבנת תהליך היווצרותו של הכתוב.

הגבולות בין הפשט לדרש במקרא מטושטשים.<sup>22</sup> הגבולות המקובלים בין פשט לדרש אינם מאפשרים לקרוא לראות את התמונה הפרשנית בכללותה. המקרא עצמו משתמש בכלים מדרשיים מובהקים כדי ליצור זיקות בין כתובים, ומלאכת החוקר העוסק בפרשנות פנים-מקראית היא לעתים התחקות אחר הלך רוחו המדרשי של הסופר המקראי. כדברי זליגמן, 'פרשנות המקרא הקדומה ביותר התפתחה בצורה אורגנית מתוך סגולותיה של הספרות המקראית'.<sup>23</sup> זליגמן הצביע בזמנו על ניצני מדרש בספר דברי הימים,<sup>24</sup> וכדבריו, נוח יותר לעסוק בדברי הימים שהרי אפשר לראות את מקורותיו של הספר ואת סטייתו מהם. ואולם המדרש איננו פריי של אחרון ספרי המקרא.<sup>25</sup> המדרש שזור בספרי התורה ונביאים ראשונים, ולא ניצנים בלבד נראים שם,

19 וייס, המקרא כדמותו, עמ' 22.

20 שם, עמ' 26.

21 זקוביץ, שמשון, עמ' 14.

22 זקוביץ, צבת בצבת, עמ' 15-20 ועוד.

23 זליגמן, מחקרים, עמ' 429.

24 הנ"ל, ניצני מדרש.

25 לניסיון להגדיר מדרש מהו עיינו במאמרם של שאנן וזקוביץ, מדרש.

כי אם ציץ ופרח. חשיבתו של המספר המקראי היא מדרשית, וכדי להבין את פשוטו של מקרא יש להבין גם את מדרשו. המדרש המקראי השרה מרוחו על דרכם של חז"ל במדרש הכתובים, אלא שחכמי המדרש מצביעים בדרך כלל על הדמיון התוכני או הצלילי ודורשים אותו מפורשות, ואילו סופרי המקרא מאתגרים את קוראיהם ואין הם חושפים את הסימן שעוררם מלכתחילה לראות קשר בין דבר לדבר. חשוב אפוא לשים על לב שחכמי המדרש מהלכים בדרך עתיקת יומין, דרך מקראית. דרשנים שכמותם כבשוה.