

## אגדה ביוגרפית, מדרש ורפלקטיביות: אברם ושרי על שערי מצרים

דינה שטיין

בספרו 'סיפור העם העברי' מייחד בעל ספר היובל הזה מקום נרחב לדיון בשתי סוגות מרכזיות בספרות חז"ל: הסיפור המקראי המורחב (או: הסיפור הדרשני) והאגדה הביוגרפית.<sup>1</sup> בעוד הסיפור הדרשני מתייחס בגלוי לתקופה המקראית, האגדה הביוגרפית, כפי שהיא נדונה שם, מתייחסת לדמויות כנות תקופת חז"ל. כדרכן של חלוקות סוגתיות שאינן נסמכות על חלוקה מפורשת בקורפוס הנחקר (שהן, במינוחו של דן בן-עמוס, 'קטגוריות אנליטיות')<sup>2</sup>, גם החלוקה הרווחת שבין 'הסיפור הדרשני' לבין 'האגדה הביוגרפית' (או אפילו, 'מעשה חכמים') מקפלת בתוכה, ומדגישה, הנחות מודרניות ו'חיצוניות' על אודות המובחנות שבין הסוגות, מובחנות צורנית ותמטית. כך, למשל, עלי יסיף מדגיש בדבריו את השוני התמטי בין הסיפורים שסופרו על דמויות מקראיות (בחזקת הסיפור הדרשני) לבין אלה שסופרו על חכמים. הצורך בסיפורי גבורה, הוא מסביר, שאינם ניתנים להשלכה על המציאות בת תקופתם, הניע את החכמים 'ליצירתם של סיפורי גבורה יהודיים שעיסוקם בדמויות מקראיות ולא בגיבורים בני הזמן'.<sup>3</sup> בדומה לכך, בעוד סיפורים מקראיים, ובהשלמה – סיפורים המסופרים על ידי חז"ל על אודות דמויות מקראיות – מתייחסים להולדתו הביולוגית של הגיבור, הרי ביוגרפיות על אודות חכמים נעדרות על פי רוב התייחסות כזאת.<sup>4</sup> יעקב ניוזנר הצביע על כך שעניינם של החכמים

1 ע' יסיף, סיפור העם העברי: תולדותיו, סוגיו ומשמעותו, ירושלים תשנ"ד, עמ' 93-148. יסיף עצמו משתמש במונח 'סיפור מקראי מורחב' מאחר שהיסוד הדרשני-הפרשני הוא המפקיע, לשיטתו, את הסיפור מעממיותו. כפי שאבקש לטעון, היסוד המדרשי אינו בבחינת סרח עודף בעיצוב הדמות אלא מרכיב חשוב בעיצובה.

2 ד' בן-עמוס, 'קטגוריות אנליטיות ו'אנרים אתניים', הספרות, 20 (1975), עמ' 136-149.

3 יסיף, סיפור העם העברי (לעיל הערה 1), עמ' 99-100.

4 לדוגמאות יוצאות מן הכלל ראו יסיף (שם), עמ' 122-127.

לא בלידתו הביולוגית של החכם אלא בלידתו התרבותית, ולכן נמצא אצלם רק סיפורים ספורים העוסקים בלידתם או בילדותם של חכמים.<sup>5</sup>

בצד ההבחנה, התקיפה כשלעצמה, בין עיצובן של דמויות מקראיות לעיצובן של דמויות חכמים, יש מקום גם לבחון את הדמויות המקראיות כגיבורי תרבות בהקבלה לדמויות מתקופת חז"ל. מן המפורסמות הוא שכשיצחק המקראי יוצא לשדה לשוח הוא, כך לפי חז"ל, עוסק בתפילה.<sup>6</sup> כך, גם ההקבלה בין משה רבנו שהחל ללמוד בגיל ארבעים, לבין צאצאיו הרוחניים הלל ור' עקיבא עשויה לרמוז שלא רק תהום פעורה בדמיונם של חז"ל בין העבר המיתי (כפי שהגדירו דוד שטרן)<sup>7</sup> לבין ההיסטוריה הקרובה יותר, אלא שגיבורים מקראיים וגיבורים בני תקופת חז"ל משתקפים אלו באלו.<sup>8</sup> תימוכין לכך אפשר למצוא בדבריו של יהושע לוינסון על מה שהוא מכנה 'אנתרופולוגיה ספרותית של חז"ל'. לוינסון הצביע על תפיסת הסובייקט כפי שזו באה לידי ביטוי בסיפור הדרשני ולפיה, בניגוד לפרופיל האנושי (הגלוי, לפחות) של הגיבור, המשורטט במקרא, הנה לגיבור של הסיפור הדרשני יש עולם פנימי: הוא מתלבט, ועליו לבחור בין אפשרויות וציוויים סותרים. מחשבותיו, פחדיו, הכרעותיו וכוונותיו הם חלק ממכלול נפשי חדש המקרב אותו לסובייקט המוכר מסיפורי חכמים ולעולם הרעיוני וההלכתי המפרנס אותם.<sup>9</sup>

במאמר הזה אבקש לבחון סיפור דרשני מבעד לאספקלריה הסוגתית של האגדה הביוגרפית, וזאת משני טעמים: את החומר המקראי עצמו ניתן לאפיין לא פעם – כפי שעומד על כך אף יסיף<sup>10</sup> – כ'אגדה ביוגרפית'. חז"ל עצמם סיפרו סיפורים שהם בחזקת 'אגדות ביוגרפיות' על דמויות מקראיות, דהיינו על דמויות שהיו חלק

J. Neusner, *Why No Gospels in Talmudic Judaism*, Atlanta, Ga. 1988, pp. 53–61 5

בראשית רבה סח, יא (מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 779). 6

D. Stern, *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies*, Evanston, Ill. 1996, p. 93 7

י' אלבוים, 'תבניות לשון ועניין במעשי חכמים: לטיבן של העדויות על ר' עקיבא באבות דרביינתן', דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג (תשמ"א), עמ' 71–77. 8

י' לוינסון, 'דמותו של האנטי גיבור בסיפור הדרשני: תחילתה של אנתרופולוגיה ספרותית', א' ארדעי, מ' בר-אשר, י' לוינסון וב' ליפשיץ (עורכים), מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה, עמ' 217–229; ראו גם הנ"ל, 'מפואטיקה לפרקסיס: אנתרופולוגיה ספרותית ותפיסת הסובייקט בספרות חז"ל', מרקמים: תרבות, ספרות, פולקלור, לגלית חזן-רוקם, א, מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, כח (תשע"ג), מחקרי ירושלים בספרות עברית, כח (תשע"ג), עמ' 63–86 (וביחוד עמ' 79–83, על דמויות מקראיות במדרש).

10 יסיף, סיפור העם העברי (לעיל הערה 1), עמ' 25.

מן הזיכרון הקיבוצי – המקראי – של חז"ל.<sup>11</sup> יתר על כן, המסגור הסוגתי ישמש בידי כלי לחידוד היחסים הסבוכים כנינון תודעת חז"ל ביחס לעברם המקראי, שיש בה אמנם גם מן הקטיעה אך גם מן הרציפות. ההבחנה העולה מדבריו של יסף, בין סיפורים ביוגרפיים עתירי עלילות גבורה על דמויות מקראיות לבין ביוגרפיות של חכמים שהם נעדרי חיוניות פיזית מפעימה, כל כמה שהיא נכונה כשלעצמה, אינה אלא פן אחד בעיצוב הדמות המקראית לעומת זו החז"לית. אך יתר על כן, החלוקה התמטית, שלפיה תמות המופיעות בביוגרפיות של דמויות מקראיות נעדרות מביוגרפיות של חכמים ולהפך, צריכה להביא בחשבון את העיצוב הנרטיבי שבו משוקעות התמות הללו. העיצוב הנרטיבי, כך אבקש לטעון, אינו ניתן להפרדה מן היסוד האפיסטמולוגי, המניע את האגדה הביוגרפית ואת הגיבור המומחז בה. בדברים הבאים אבקש להציע זיקה נוספת בין החכם לבין הסיפור הביוגרפי שהוא מספר על דמות מקראית. ליתר דיוק, אקשור בין אפיסטמולוגיה מרכזית (גם אם לא בלעדית) של תרבות חז"ל, לבין דמות גיבור אחת: דמותו של אברהם כפי שהיא מופיעה בסצנה אחת במדרש, לעומת דמותו כפי שהיא מופיעה בסצנות מקבילות במגילה החיצונית לבראשית (חיבור מוקדם השייך לספרות בית שני) וב'ספר הישר' (יצירה ימי-ביניימית או מאוחרת יותר). אבקש להתבונן בטקסטים עצמם, על מאפייניהם הנרטיביים ועל האפיסטמולוגיות הגלומות בהם, ולראותם כגיבורי תרבות, שהרי הדמויות המאכלסות אותם אינן ניתנות לבחינה במנותק מן המאפיינים הטקסטואליים שדרכם הן מעוצבות. המאפיינים התוכניים של גיבורי התרבות צריכים להיבחן לא רק מן ההיבט התמטי אלא גם בזיקה למכש הצורני הלש את צורתם. מן הבחינה הזאת הטקסט עצמו, על מרכיביו הפואטיים, הוא עצמו בבחינת 'גיבור תרבות'.

## אפיסטמולוגיה מדרשית

במושג 'אפיסטמולוגיה' כוונתי לאופן שבו מוסק ידע כלשהו, כלומר, כיצד אנו יודעים. המדרש, בהקשר הזה, הוא עיקרון אפיסטמולוגי: המקרא, בתצורות קריאה שונות, משמש בסיס מפורש, מנהיר, אקספליסיטי, לידע. כיצד יודע הדרשן ש'בראשית' ש'בבראשית ברא אלוהים' היא החכמה (או התורה)? אין זאת אלא משום שבספר משלי ח 22, החכמה אומרת: 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז'.<sup>12</sup> גם אם אין

11 וראו דבריו של עמוס פונקנשטיין על המקרא, כסיפור ההיסטוריה, ההופך לחלק אינטגרלי של הזיכרון הקיבוצי של עם ישראל (ע' פונקנשטיין, תדמית ותודעה היסטורית ביהדות ובכתיבה התרבותית, תל אביב תשנ"א, עמ' 17-18).

12 בראשית רבה א, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 2).

בדרשה הזאת אלא ביטוי לפרדיגמה רווחת בדבר קדמותה של ה'סופיה' כעיקרון קוסמי מכונן, הרי מבחינה רטורית יש כאן משום הצהרה אפיסטמולוגית ברורה:<sup>13</sup> הזיהוי של 'ראשית' עם 'חכמה' מצוי בטקסט המקראי עצמו, והמדרש הגלוי, הבנוי על ציטוט מפורש, הוא הוא הבסיס האפיסטמולוגי לפרשנות. אין בכך משום טענה שספרות חז"ל נוצרה אקס-ני-הילור, יש מאין: אין ספק שספרות חז"ל נחלה מוטיבים רבים ממסורות קדומות, בין כאלה המצויים בספרות החיצונית בין כאלה החבויים בקנון עצמו. עצם ההנחה שהמקרא הוא טקסט אלוהי, שלם ואניגמטי עמדה גם בבסיס הספרות הענפה של סוף בית שני.<sup>14</sup> כך גם הדגם המדרשי עצמו: הציטוט המפורש בבסיס לפרשנות, אפשר שנרמז כבר בספרות הפשרים ובסוגות אחרות שבקומראן<sup>15</sup> או, באופן שונה מאוד, אף אצל פילון האלכסנדרוני. ואולם, גם אם מבחינה פורמלית הפשרים קרובים לדגם המדרשי, אין הם דגם בלעדי ואף לא דגם נרטולוגי סוחף בקהילייה המדומיינת של קומראן. וכך אף אם נמצא ציטוטים מהמקרא בכתבי פילון, הרי כתיבתו, גם באותם מקומות שבהם היא נזקקת במפורש לכתוב, רחוקה מרחק רב מפסיפס של ציטוטים כבמדרש. אין להמעטי אפוא במקומו של המדרש כיסוד מרכזי בכלל ספרות חז"ל, עד שהוא משמש מודל גנרטיבי בפרשנות של התלמוד את המשנה, ועד שכמעט כל סוגה הבאה בשערי ספרות חז"ל סופחת אליה מאפיינים מדרשיים. מן הבחינה הזאת, המדרש מסמן אפיסטמולוגיה תרבותית מרכזית, חדשה במרכזיותה.

טקסטים מדרשיים הם אינטרטקסטואליים במפורש, וככאלה הם חושפים (לפחות חלקית) את מנגנוני הייצור שלהם.<sup>16</sup> מאחר שהתפרים שמהם ארוג הטקסט המדרשי חשופים, הם מעמידים טקסט שיש בו ממד מובהק של רפלקסיה עצמית, כמובן זה שהם מפנים את תשומת הלב לתהליכים המכוננים את משמעותם. הממד הרפלקסיבי נגזר לא רק מן הפסיפס הציטוטי אלא גם מן העמדה המשתמעת של המספר-הדרשן: המדרש מעמיד את החכם-הדרשן בעמדה לימינלית, בין לבין, בתוך הטקסט ומחוצה לו. העמדה הלימינלית הזאת מזמנת, מעצם הגדרתה, רפלקסיה, ורפלקסיה עצמית. שכן, רפלקסיה עצמית מכוונת לגבולות שבין קטגוריות, למגבלות

13 למסורות פרשניות קדומות על מקומה של החכמה (והלוגוס) בכריאת העולם ראו J.L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it was at the Start of the Common Era*, Cambridge Mass. and London 1998, pp. 63–70

14 ראו קוגל (שם), עמ' 14–20.

15 ראו למשל א' שמש, 'מדרש ופרשנות במגילות', כ' ורמן וא' שמש, לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן, ירושלים תשע"א, עמ' 51–71 (והפניה למחקר הקודם, שם).

16 על המדרש כפרקטיקה אינטרטקסטואלית, ראו D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington and Indianapolis 1990

מערכתיות, ובמקביל היא נובעת מאותם מצבים ספיים (לימינליים).<sup>17</sup> בכך שונה הטקסט המדרשי שוני רב מטקסטים מוקדמים לו המספרים (ואולי אף מפרשים) את המקרא. מקור דבריו של המספר המדרשי אינו במלאך מן השמים כב'ספר היובלים' או בעדות ישירה של אחד מבני יעקב כבצוואות השבטים. הסמכות שלו נגזרת מהטקסט עצמו ומעמידה אותו בעמדה ספית, בתוך הטקסט ומחוצה לו.<sup>18</sup>

### אפיסטמולוגיה I: המגילה החיצונית לבראשית – חלום והתגלות

כידוע, פרק יב בספר בראשית מספר סיפור מביך על אבי האומה. זמן לא רב לאחר שמגיע אברם לארץ כנען הוא עוזב למצרים, בשל רעב. ומסופר כי: 'זיהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל שרי אשתו הנה־נא ידעתי כי אשה יפת־מראה את. והיה כי יראו אתך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אתי ואתך יחיו. אמרי־נא אחתי את למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך' (שם, 11-13). וכך היה. שרי נלקחת לבית פרעה. אברם (שזוהו כבעלה מוסתרת) זוכה ברכוש רב, עד אשר אלוהים מעניש את פרעה, וזה בא חשבון עם אברם ומשלח אותו ואת אשתו. לבד מפרטים שונים שאינם ברורים בעלילה (כמו למשל, כיצד ידע פרעה שסיבת הנגעים היא היותה של שרי אשת איש), שזכו לפרשנויות שונות, הסיפור עצמו, בכללותו, עורר אי־נוחות. בראש ובראשונה מביכה היזמה של אברם להקריב את אשתו למען יינצל. המגילה החיצונית לבראשית, שקטעים ממנה נשתמרו בקומראן, מספרת את הסיפור הבא (בתרגום מארמית):<sup>19</sup>

אני, אברם, חלמתי חלום, בליל כניסתי לארץ מצרים וראיתי בחלומי ארז אחד ותמר אחת [...]. ובני אדם באו ורצו לקצוץ ולעקור את הארז ולהותיר את התמר לבדה. וצעקה התמר ואמרה אל תקצצו את הארז, שכן שנינו מ[א]ותו[ן] השורש... ונעזב (ניצל) הארז בשל התמר ולא קוצץ. (רווח) והתעוררתי בלילה משנתי ואמרתי לשרי אשתי: חלום חלמתי ואני מבוהל מן החלום הזה. ואמרה לי: ספר לי חלומך זה ואדע. והתחלתי לספר לה חלום זה. סיפרתי לה פשר חלום זה ואמרתי: שמבקשים להרוג אותי ולהותיר אותך.

B. Babcock, 'Reflexivity: Definitions and Discriminations', *Semiotica*, 30, 1-2 (1980), pp. 1-14

J. Levinson, 'Dialogical Reading in the Rabbinic Exegetical Narrative', *Poetics* 18 D. Stein, בהרחבה ראו המדרש של הרפלקטיביות של המדרש Today, 25, 3 (2004), p. 524

*Textual Mirrors: Reflexivity, Midrash, and the Rabbinic Self*, Philadelphia 2012

F. García Martínez and E.J.C. Tigchelaar (eds.), *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, I, Leiden 1997, pp. 39-41

ואולם זאת כל הטובה שתעשי עמי. בכל מקום שנגיע אליו אמרי עלי 'אחי הוא' ואחיה בהגנתך וחיי יינצלו בגללך. יבקשו להפריד אותך ממני ולהרוג אותי. שרי בכתה בגלל דברי באותו הלילה [...].

המגילה החיצונית לבראשית שייכת מבחינה סוגתית למה שכינה גזה ורמש 'המקרא המשוכתב',<sup>20</sup> וככזאת היא מספרת סיפור רצוף. כלומר, גם אם בבסיסה עומדות מוטיבציות פרשניות, גם אם היא מגיבה על הטקסט הקנוני (כפי שטוען קוגל, למשל, על מכלול הספרות החיצונית),<sup>21</sup> הרי המגילה מציגה את עצמה באופן רטורי כסיפור עצמאי שאינו נסמך על טקסט חיצוני לו. הקטע שצוטט (כמו גם חלקיה האחרים של המגילה) הוא נרטיב בגוף ראשון, שבו, במקרה הזה, אברם מספר את סיפורו. הסמכות של הנרטיב נגזרת אפוא מעדות ישירה של המספר.

יתר על כן הסכנה הצפויה לאברם נמסרת לו באמצעות חלום, והיא הגורמת לו, בעצה אחת עם שרי, לנקוט צעדים קיצוניים. גרסת המגילה החיצונית לעמדתו המפוקפקת של אברם אכן מקהה את הבעייתיות המוסרית שבהתנהגותו. לא חשש בלתי מבוסס בעלמא הוא שהדריך את צעדיו, ותחבולתו היא תחבולה משותפת לו ולאשתו, אשר אף מתבקשת לומר 'אחי הוא' ולא 'אני אחותו'. אך מעבר לכך, הפתרון התמטי שמציע הטקסט – התגלות באמצעות חלום – אינו נפרד מן ההנחות האפיסטמולוגיות של הנרטיב עצמו, מאחר שהסמכות האפיסטמולוגית של הנרטיב והאפיסטמולוגיה של הגיבור חופפות זו את זו: הנרטיב עצמו הוא בחזקת מעשה שנמסר ישירות כעדות ממקור ראשון (אברם), המספר את סיפורו הארוך באופן רצוף. בהתאמה, לאותו הגיבור-המספר מוענקת הדרכה אלוהית, כמעט ישירה, באמצעות החלום. מן ההיבט האפיסטמולוגי, כיצד אנו יודעים את שאנו יודעים, הרי הידיעה של הגיבור והנרטיב כולו (או אם להזדקק למונח הטכני יותר 'המחבר המובלע') היא בחזקת ידיעה ישירה.

## אפיסטמולוגיה II: תנחומא – מדרש ורפלקסיה עצמית

לא כן הדבר כאשר האפיוודה המקראית מסופרת בפי חז"ל. המדרש מציג גרסה אחרת לאותו רגע קריטי, ערב הכניסה לאדמת מצרים:<sup>22</sup>

G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism: Haggadic Studies*<sup>2</sup> (Studia post-biblica, 4), Leiden 1973

21 ראו למשל קוגל (לעיל הערה 13).

22 תנחומא הנדפס, לך לך, סימן ה.

'ויהי רעב בארץ' (בראשית יב). [...] כיון שהגיעו לפילי של מצרים ועמדו על היאור ראה אברהם אבינו בכואה של שרה באותו נהר כחמה זורחת. מכאן שנו חכמים שכל הנשים בפני שרה כקוף בפני אדם. אמר לה: 'הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את'. (בראשית יב). מכאן אתה למד שלא היה יודע אותה קודם לכן כדרך הנשים. אמר לה: מצרים שטופים בזנות דכתיב 'אשר בשר חמורים בשרם' (יחזקאל כג), אלא נותן אני אותך בתיבה ונועל בפניך שמתירא אני על עצמי 'והיה כי יראו אותך המצרים'. (בראשית יב).

הנרטיב הקצר מובא על מנת לפרש את הפסוק בבראשית יב 11: 'ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה ויאמר אל-שרי אשתו הנה-נא ידעתי כי אשה יפת-מראה את'. דבריו מתמיהים, שהרי 'הנה-נא' במשמעות של 'עכשיו'<sup>23</sup> רומז שרק עתה נתוודע ליופייה, והרי כבר הייתה אשתו זמן רב קודם לכן.<sup>24</sup> הסיפור המדרשי הקצרצר, שיתדותיו פרשניים, עונה על התמיהה בהבניה של אפיזודה רפלקסיבית אשר מחוללת שינוי בידעתו, ובידיעתו העצמית, של אברם, כמו גם טרנספורמציה במהלך העלילתי המקראי. לפי הסיפור המדרשי הזה, אברם, בשל צניעותו, מעולם לא הביט באשתו ואף אפשר שלא ידע אותה. עתה משהוא עומד נפעם מול יופייה, ואולי אף יודע אותה במשמעות המקראית ('הנה-נא ידעתי כי אשה יפת-מראה את') הוא גם מבין שיופייה עלול לסכן אותו, מאחר שכשייודע למצרים שהיא אשתו לא יחסו להרגו. אין ספק שהסיפור בא לא רק לענות על קושיה לקסיקלית – פירוש הביטוי 'הנה-נא', ואף לא לעמוד על פירוש המשפט כולו 'הנה-נא ידעתי כי אשה יפת-מראה את'. אלא הסיפור בא להקהות במעט את חומרת מעשהו של אבי האומה, שהיה מוכן להקריב את אשתו על מזבח חייו. יש אפוא לראות את המהלך הפרשני בהקשר למגוון גדול של ניסיונות פרשניים, הן במקרא עצמו הן מחוצה לו (בכלל זה כאלה של חז"ל), המבקשים לבאר את הסתום בסיפור המקראי הזה. ככלות הכול, כפי שהציעו יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן, יש רמזים רבים בסיפור המקראי עצמו למסורת מתחרה, שלפיה התנהגותו הפחדנית של אברם הובילה לנישואיהם של שרי ופרעה.<sup>25</sup>

לפי הנרטיב התנחומאי היה זה רגע של הארה, ועמה כהלה, שהביא את אברם לנקיטת צעדים קיצוניים (תוך השתיית שלב ההפקרה של שרי, שכן הוא קודם לכול מנסה להחביא אותה מעיניהם של המצרים). כאן, הרגע הרפלקסיבי – אברם רואה את בכואת אשתו, את הרפלקסיה שלה – מורה על מודעות חדשה הניבטת באברם,

23 ש' פסברג, סוגיות בתחביר המקרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 36-73.

24 כפי שאכן תמה מדרש אחר: 'כל השנים הללו היא עמו ועכשיו הוא אומר לה [...] אלא שעל ידי הדרך אדם מתבוה' (בראשית רבה מ, יא-יג [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 383]).

25 י' זקוביץ וא' שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב 2004, עמ' 205-211.

מודעות המכוונת את צעדיו הבאים. אף על פי שהוא רואה את כבואתה ולא את זו שלו, זהו בכל זאת רגע של רפלקסיה ממשית המשנה לא רק את זהותה של שרי, הנצפית עתה באופן שונה על ידי בעלה; זהו רגע של רפלקסיה עצמית במובן הזה שאברם רואה עצמו ראייה מחדשת כבעלה של אישה נחשקת. המבט הרפלקסיבי מעלה אפוא את ההכרה בתשוקה עצמה: ברגע שבו התשוקה של אברם לאשתו עולה ממעמקים הוא מתחיל לחשוש מהמצרים שטופי הזימה. תשוקה וסכנה הופכים בכך לרציונל המניע את המשך הנרטיב המדרשי. זהות, נרטיב ובעיקר – מדרש, קשורים כפי שהדוגמה הזאת מלמדת, לרפלקסיה ולרפלקסיה עצמית. רפלקסיה עצמית מאפיינת לא רק את הדמות שבסיפור אלא מאפיינת את הטקסט, והיא עומדת בבסיס שרשרת אירועי הסיפר. במובן הבסיסי ביותר, רגע ההשתקפות בסיפור הוא נקודה קריטית הקובעת את הזהויות המתפתחות של הדמויות, ועמן – את ה'זהות' של הטקסט כולו. הטקסט הקצר כורך יחדיו רפלקסיה עצמית עם ארוס, ומבנה אותם ככוח מחיה המפעיל את הדמות ומדריך את פעולתה, וככוח הקובע את זהותה של הדמות ואת 'זהותו' של הטקסט כאחד. יתר על כן, רגע ההשתקפות עצמו כרוך גם בציטוט שמצטט אברם את יחזקאל 'אשר בשר חמורים בשרם' (יחזקאל כג 20): רפלקסיה והרמנויטיקה מדרשית בין־טקסטואלית – כלומר הרפלקסיה העצמית המצויה בטקסט המדרשי – קשורות אפוא קשר הדוק זו לזו.

הזיקה שבין אברם לטקסט, בין גיבור התרבות לבין הטקסט כגיבור תרבות, עשויה להתחדד אם נשוב לרגע לטקסט שבמגילה החיצונית, ולגרסה שהוא מספר על אותו רגע עלילתי מכריע בסיפור המקראי. בחלום שחולם אברם מופיע דימוי של ארז ושל תמר. בבראשית רבה מ, יז אנו מוצאים הקבלה מפורשת בין אברם ושרי לארז כפתירה של הפסוק בתהלים צב 13:26 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה'. זוהי אולי דוגמה טובה לשימוש שעושים חז"ל במוטיב שנמסר להם בירושה תוך התאמתו לדגם המדרשי. זו דוגמה למסורות 'שבמהלך מעברן [...] מתקופה לתקופה, חלו בהן שינויים צורניים, תמאטיים ופונקציונאליים הניתנים להסבר על רקע ההקשר השונה שבו סופרו מסורות אלה מחדש'.<sup>27</sup> לחלופין, אפשר שבבסיס הדימוי במגילה מובלע מדרש.<sup>28</sup> ואולם, מבחינה רטורית המגילה נעדרת התייחסויות

26 בראשית רבה, מהדרת תיאודור־אלבק, עמ' 386–387 (ובתנחומא לך לך).

27 יסיף, סיפור העם העברי (לעיל הערה 1), עמ' 121.

28 ראו, J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I: A Commentary*<sup>2</sup>, (Biblica et orientalia, 18a), Rome 1971, p. 111. אך השוו לטענתו של אריאל בלוך שלפיה הארז והתמר היו סמלים מקובלים לגבריות ולנשיות במזרח הקדום. הופעתם בחלום היא עדות נוספת לשכיחותם כסמלים ידועים ואין לראות בהם מדרש סמוי. על כך ראו A. Bloch, 'The Cedar and the Palm Tree: A Paired Male/Female Symbol in Hebrew and



מפורשות לפסוקים מקראיים, בעוד זהו לב לבו של הפרקסיס המדרשי המבנה והחושף, וזהו עיקר דבריי, אפיסטמולוגיה חדשה העומדת בבסיס הנרטיב וגיבורו כאחד. אברם של המגילה, בהקבלה לנרטיב או למחבר המובלע של הנרטיב שבו הוא משוקע, יודע ממקור סמכות חיצוני (אלוהי?) את שעתיד להתרחש מתוך חלום, כפי שמחבר הטקסט מביא את האירועים מפיו של מספר-עד המספר סיפור רצוף. החלום משמש כאן כערוץ שדרכו מתגלה לאברם אמת עתידית, והוא קרוב מבחינה זאת לתפקודו בסיפורים מקראיים כגון חלומות יוסף (בראשית לו 5-10) ופרעה (שם, מא). אמנם יש לזכור שהתגלות באמצעות חלום אינה בהכרח נטולת ממד פרשני,<sup>29</sup> אלא להפך. כפי שמציין חיים וייס 'כיוון שמשמעות החלום מתכוננת דרך פרשנותו, הפרשנות היא המציגה את העתיד לקרות. יתר על כן, במקרים רבים ניכר שהפרשנות, ולא החלום עצמו, היא הטקסט המכונן מציאות'.<sup>30</sup> כאמור, סמלי הארז והתמר בחלומו של אברם מתפרשים על ידו כמוסכים עליו ועל שרי. הווה אומר, כוחו של החלום מותנה בפרשנות (הנכונה) של סמליו. כך גם בלא מעט חלומות אצל חז"ל.<sup>31</sup> בהקשר הזה, ראוי להזכיר את מקומם של פסוקים בשיח של חז"ל על אודות חלומות. פסוקי מקרא משולבים בשיח של חז"ל במגוון של תפקידים, הן כטקסט חלומי, הן כטקסט שדרכו מתבאר החלום, תופעה שווייט עמד על כפילות פניה: מצד אחד הפסוקים 'מבייתים' את הפוטנציאל הכאוטי של החלום ומצד שני הם משמשים גם יסוד החותר תחת הסדר – לכאורה – הגלום במקרא, ועוד יותר מכך, בפרקסיס הפרשני שלו.<sup>32</sup> כך או כך, החלום והמקרא הם אופני ידיעה מובחנים, הם אפיסטמולוגיות שונות. בסיפור אברם במגילה החיצונית החלום הוא מקור הידיעה של אברם (והעיקרון המניע את פרשנותו של אברם נותר עלום מבחינה רטורית). ביסוד פעולתו של אברם בסיפור התנחומאי מוצג במפורש העיקרון הפרשני-המדרשי-הטקסטואלי.

Aramaic', Z. Zevit, S. Gitin and M. Sokoloff (eds.), *Solving Riddles and Untying Knots: Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake, Ind. 1995, pp. 13–17

29 בניגוד לחלומות שבהם המסר מועבר במפורש (ראו ח' וייס, 'זמה שפתר לי זה לא פתר לי זה': קריאה במסכת החלומות שבתלמוד הבבלי [מסה קריטית], אור יהודה תשע"א, עמ' 40-41, והמחקר המובא שם).

30 וייס (שם), עמ' 93 (ההדרגות שלי).

31 ראו וייס (שם), בייחוד עמ' 173-260.

32 וייס (שם), עמ' 122-123.

## אפיסטמולוגיה III: 'ספר הישר' – אותנטיות, (היעדר) רפלקסיה, ומדרש

הידיעה הנגזרת מן הרפלקסיה – התבוננותו של אברם בדמותה של שרי וידיעתו החדשה את עצמו כתוצאה מההשתקפות הזאת – קשורה בסיפור התנחומאי בידיעה הנגזרת ממדרש פסוקים. במגילה החיצונית לבראשית, היעדרותם הן של היסוד הרפלקטיבי הן של המדרש ולעומת זאת הימצאותו של חלום המדריך את הנרטיב, מגלמים אגדה ביוגרפית המונעת על ידי יסוד התגלותי. בתוך כך, הסמכות הנרטיבית ודמות הגיבור בנרטיב מונעים על ידי עיקרון אפיסטמולוגי משותף, ויוצרים הקבלה בין אופיו של הטקסט לבין הסמכות של מחברו המובלע ושל הגיבור המומחז בו. לשם השלמת ההשוואה בין האגדות הביוגרפיות המסופרות על כניסתם של אברם ושרי למצרים, אגדות המקדימות את התנהגותו המפוקפקת של אברם בהפקירו את אשתו, נעייץ בדוגמה נוספת, מימי הביניים או מתקופת הרנסנס, המופיעה ב'ספר הישר'<sup>33</sup>.

ויהי בשנה ההיא ויהי רעב כבד בכל ארץ כנען, ולא יכלו יושבי הארץ לשבת בה מפני הרעב כי כבד הוא מאד. ויקם אברם הוא וכל אשר לו, וילכו וירדו מצרימה מפני הרעב, ויהיו בנחל מצרים, וישבו על הנחל ימים לנוח מפני הדרך. ויתהלכו אברם ושרי אשתו על שפת נחל מצרים, ויבט אברם אל המים וירא את שרי אשתו כי יפה היא מאד מאד. ויאמר אברם אל שרי: אחרי אשר בראך האלהים במראה הטוב הזה, ירא אני את המצריים פן יהרגוני ולקחו אותך, כי אין יראת אלהים במקומם. אך זה אשר תעשי עמי, אמרי נא לי אחותי את לכל אשר ישאלו אותך עלי, למען ייטב לי ונחיה ולא נמות.

אף בדוגמה הזאת יש קשר אמיץ בין אופיו הנרטיבי של החיבור לבין דמות הגיבור – אברם – המעוצב בו. אף כאן, האפיסטמולוגיה העומדת בבסיס הנרטיב ניכרת גם בעיצוב הקטע המובא לעיל, שהוא חלק מאגדה ביוגרפית ארוכה על אבי האומה וממילא היא ניכרת בעיצוב דמותו. בהקדמת המחבר מובא סיפור ארוך שבא להעיד על עתיקותו של החיבור. החיבור, כך טוען המחבר, הוא מסמך אותנטי שנשמר על ידי הגמון רומי. בדומה למגילה החיצונית לבראשית, אף ב'ספר הישר' מסופר סיפור

33 ספר הישר, ההדיר וצירף מבוא י' דן, 'ירושלים תשמ"ו, עמ' 90. לפי דן, הספר נתחבר באיטליה במאה השש עשרה, בעוד צונץ ייחס את החיבור למחבר ספרדי בן המאה האחת עשרה (דן, שם, עמ' 12-17; י"ל צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית, נערך והושלם על ידי ח' אלבעק, תרגם לפי המהדורה השנייה מ"א ז'ק, ירושלים תשל"ד) והרפסה שלישית, עמ' 69-70).

רצוף,<sup>34</sup> אך בשונה ממנה, הסיפור ב'ספר הישר' מסופר על ידי מספר שסמכותו מוקנית לו על ידי האוטנטיות כביכול של המסמך העתיק. סמכותו אינה נגזרת מ'עדות ישירה' של בעל הדבר עצמו, קרי, אברם. ואולם, כמו במגילה החיצונית גם ב'ספר הישר' יש משום פנייה למקור סמכות חיצוני לטקסט, הנותן תוקף למהימנות הסיפור, כאן בטענה שהחיבור הוא בבחינת שריד אותנטי מימי המקרא.<sup>35</sup>

גרסת 'ספר הישר', בדומה לגרסה שבתנחומא, מציגה בפנינו את הסצנה שבה רואה אברם את בכואת אשתו, ואולם זאת ללא היסוד המדרשי המצוי בתנחומא. לא זו בלבד שהסיפור ב'ספר הישר' אינו מעוגן במסגרת פרשנית, כבתנחומא, אלא שכאשר אברם מנמק את רצונו להחביא את שרי אין הוא מצטט פסוק כלשהו. תחת זאת הוא אומר 'אין יראת אלהים במקומם'. כאן, הסצנה הרפלקטיבית מתורגמת מידית לספרה האלוהית: יופייה של שרי מצביע על היצירה של האל, וההיעדר של 'יראת אלהים' בקרב המצרים הוא שישכן את אברם. בגרסת 'ספר הישר', הרפלקסיה – ההשתקפות – בנהר אינה מובילה לרפלקסיה עצמית אך היא עדיין משמשת ככוח המניע את השתלשלות האירועים. ואולם אברם, משהוא מכיר ביופייה של שרי, מיד משייך את היופי ליצירה האלוהית. בכך הוא מסיר מעליו אחריות, ובמובלע מעביר אותה למי שצריך לשאת בה – למי שיצר את יופייה של שרי, האל. בהשלמה לכך, אברם מנסח את פחדיו מן המצרים במינוחים תאולוגיים.<sup>36</sup> במקרה הזה, היעדר הרפלקסיה העצמית מצדו של אברם, ועמה הדחקתו של הארוס, קשורה גם להיעדר רפלקסיה עצמית בטקסט. לעומת זאת, בטקסט התנחומאי, בשונה מב'ספר הישר', הפסוק המצוטט מיחזקאל הופך את התשוקה (המושלכת על המצרים) לתמה מפורשת של הסיפור. וחשוב יותר, זהו לא רק רגע של רפלקסיה עצמית של אברם אלא גם של רפלקסיה עצמית של הטקסט, המחבר בין שרטוט דיוקנו של הגיבור האנושי לבין השיח המדרשי המבנה אותו. הנקודה שבה אברם מביט על שרי (ועל עצמו)

34 חזרתו של דגם המקרא המשוכתב במדרש המאוחר, ובייחוד בימי הביניים, כמו גם הופעתם של מוטיבים הידועים מתקופת בית שני בספרות הזאת, הם נושאים החורגים מנושא הדיון דלהלן.

35 ספר הישר (לעיל הערה 33), עמ' 37-42. ראו גם דיונו של דן על אודות חוסר העקיבות בטענתו של החיבור למקורו העתיק (שם, עמ' 17-21). עם זאת, דן טוען שאין בכך להקנות את טענתו (המקורית) של החיבור להיותו שריד אותנטי מתקופת המקרא אלא שמעתיקים במאה השבע עשרה מצאו בטענה הפסידו-אפיגרפית טעם לפגם.

36 כדאי לשים לב שבתיאור המצרים כמי ש'אין יראת אלהים במקומם' מהדהדים דברי אברם לאבימלך (בראשית כ 11). הדמיון שבין הסיפורים בבראשית יב ובבראשית כ מהדהד אפוא ב'ספר הישר' (ואף נאמר במפורש, כש'ספר הישר' מספר את סיפור אברם ומלך גרר ושם, עמ' 109). עם זאת, השוני הקל שבין הנאמר ב'ספר הישר' לנאמר בבראשית כ 11: 'אין יראת אלהים במקום הזה', הופך את דברי אברם ב'ספר הישר' לפרפרזה ולא לציטוט.

בטקסט התנחומאי היא גם נקודה הגוררת עמה, מיד, מדרש פסוקים, ולכן היא גם הנקודה שבה פעולתו של הגיבור של הסיפור המדרשי ופעולת הסיפור של החכם המספר את הסיפור מתלכדות. הארוס המפעיל את שניהם מתלכד.

\*

גיבור האגדה הביוגרפית הזאת של חז"ל על אודות דמות מקראית – אברם – אינו כה שונה אפוא מיוצרו האנושי, החכם. לא זו בלבד שחז"ל מקבילים בין הביוגרפיות של משה רבנו ושל רבי עקיבא. ולא זו בלבד שקווי דמיון משוחים בין ה'אנתרופולוגיה הספרותית' של חז"ל בבואם לשרטט דמויות מקראיות לבין תפיסתם את הסובייקט בן תקופתם, אלא שבדוגמה שעמדה במרכז הדיון כאן, גיבור האגדה הביוגרפית הזאת של חז"ל מתרקם מבעד לשיח הייחודי של חז"ל – המדרש. המדרש כשיח רפלקסיבי מייצר אפוא גם גיבור רפלקסיבי.