

עוד על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל

תגובה להערותיו של שמעון פוגל

א

תודה כפולה לשמעון פוגל על תגובתו למאמרנו 'על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל'.¹ ראשית, תודה על הדוגמות המעניינות שהציע בדבר קשרים בדרשות חז"ל בין חציית ים סוף ולפסל מיכה וכן בין סיפור שמשון לפסוקים מירמיהו מ"ז. דוגמות אלה מבססות את שביקשנו לטעון בדבר האנלוגיה המקראית הסמויה שבמדרש. תודה נוספת לפוגל על כך שהערותיו דורשות מאתנו הבהרה וחידוד לדברים שהוצעו במאמר, ועל כך להלן.

על פני הדברים נראה שפוגל מקבל את טענתנו אך מבקש לצמצמה ולנקוט בה משנה זהירות. טענה מרכזית שאותה הוא מבקש להוסיף למגמה הדרשנית המוצעת, היא טענה בדבר מקור קדום שעמד לפני יוצר האנלוגיה הסמויה (עמ' 98 ואילך). לפי דבריו, תחילה הייתה האנלוגיה מפורשת במקורות קדומים, ורק בשלב מאוחר יותר, כאשר האנלוגיה הייתה מבוססת ומוכרת, היא הובאה באופן סמוי במקורות המאוחרים. טענה זו הגיונית וייתכן שהיא יכולה להסביר חלק מתופעת האנלוגיות הסמויות, אך אין כלל זה יכול להתקיים בכל המקרים. להלן נדגים מקרה שבו דווקא במקורות הקדומים האנלוגיה היא סמויה והיא מתפרשת במקורות המאוחרים.

במספר מקורות מובאים דברי תנאים שמהם משמע כי במעמד הר סיני היו בני ישראל בני אלמוות:²

רבי יוסי אומר: על תנאי כך עמדו ישראל על הר סיני, על תנאי שלא ישלוט בהם מלאך המות, שנאמר 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון פְּלֹכֶם' (תהילים פ"ב, ו);

* ש' פוגל, 'אנלוגיה סמויה, פרשנות מקומית ודרשות קודמות – הערה למאמרם של יונתן גרוסמן וגלעד ששון', בגיליון זה, עמ' 87-107. הפניה סתמית לדבריו של פוגל מכוונת למאמר זה.

1. 'גרוסמן וג' ששון, 'על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל – בעקבותיהם של ר"י בן-נון ור"י מדן', מגדים מו, תשס"ז, עמ' 17-41.

2. הדברים בדוגמה זו מבוססים על ג' ששון, 'מה בין מדרגת ישראל במעמד הר סיני למדרגתו של אדם הראשון בגן עדן', דף שבועי לפרשת יתרו 796, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט.

חבלתם מעשיכם, 'אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפלו' (שם, ז).³

ר' יוסי מתאר את נפילת ישראל בעקבות חטא העגל ממעמד של 'אלוהים' ו'בני עליון' שבו היו במעמד הר סיני למדרגת אדם שהנו בן מוות. רעיון זה עולה במקור נוסף שבו מובאים דברי תנאים המתארים את חירותם של ישראל ממלאך המוות:

דאמ' ר' יוחנן בש' ר' ליעזר בנו שלר' יוסי הגלילי: בשעה שעמדו ישראל על הר סיני ואמרו 'כל אשר דָּבַר י"י נעשה ונשמע' (שמות כ"ד, ז), באותה שעה קרא הקב"ה למלאך המות ואמ' לו: ואפעלפי שעשיתי אותך קוזמוקרטור על כל בריותי, אין לך עסק באומה זו, למה? שהן בניי, הה"ד 'בנים אתם ל"י אלהיכם' (דברים י"ד, א). ואומר: 'ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך' (שם ה', יט) – וכי יש חשך למעלה? והכת' 'ונהורא עימיה שר' (דניאל ב', כב)! אלא מלאך המות שקרוי חשך. הה"ד 'והלחת מעשה אלהים המה וגו' חרות על הלחת' (שמות ל"ב, טז), אל תיקרא חרות אלא חירות. ר' יהודה ור' נחמיה ורבנין. ר' יהודה אמ': חירות ממלאך המות...⁴

מהו המקור לכך שבני ישראל היו מוגנים מפני מלאך המוות במעמד הר סיני? האם יש לכך רמז בכתובים? במקורות אמוראיים מתברר כי מאפיין זה הושאל ממצבו של אדם הראשון בגן עדן. להלן מקור מאוחר שבתחילתו מובאות המסורות התנאיות ולאחריהן ההסבר המאוחר החושף את מה שהיה סמוי במקור הקדום (לפחות בתודעת הדרשן):

'הנה אנכי שולח מלאך' (שמות כ"ג, כ), הה"ד 'אני אמרתי אלהים אתם' (תהילים פ"ב, ו) – אלו המתינו ישראל למשה ולא היו עושים אותו מעשה לא היתה גליות ולא מלאך המות שולט בהן. וכה"א 'והמכתב מכתב אלהים הוא חרות על הלחת' (שמות ל"ב, טז) – מהו חרות? ר' יהודה ור' נחמיה, ר' יהודה אומר: חירו' מן גליות, ור' נחמיה אומר: חירות ממלאך המות. בשעה שאמרו ישראל 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שם כ"ד, ז), אמר הקב"ה: אדם הראשון צויתיו מצוה אחת כדי שיקיימנה והשויתיו למלאכי השרת, שנא' 'הן האדם היה כאחד ממנו' (בראשית ג', כב), אלו שהן עושין ומקיימין תרי"ג מצות חוץ מן הכללים ומן הפרטים ומן הדקדוקים, אינו דין שיהיו הן חיינ וקיימין לעולם? וכה"א 'וממתנה נחליאל' (במדבר כ"א, יט), שנחלו מהקב"ה שיהיו חיים וקיימין לעולם. כיון שאמרו 'אלה אלהיך ישראל' (שמות ל"ב, ד) בא מות עליהן. אמר הקב"ה: בשיטתו של אדם הראשון הלכתם, שלא עמד בניסיונו ג' שעות ובתשע שעות נקנסה עליו מיתה. 'אני אמרתי אלהים אתם', והלכתם אחר מדותיו של אדה"ר, 'אכן כאדם תמותון' (תהילים פ"ב, ז). מהו 'וכאחד השרים תפולו'? אמר רבי יהודה: או כאדם או כחיה.⁵

3. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ט, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 237.
4. ויקרא רבה פרשה יח, מהד' מרגליות עמ' תו.
5. שמות רבה משפטים פרשה לב א. ישנן דרשות אמוראיות נוספות היוצרות זיקה מפורשת בין מעמד ישראל בהר סיני למעמדו של אדם בגן עדן, ראה: בראשית רבה פרשה יח ו, מהד'

מה הביא את החכמים לדרוש את הפסוק "אכן כאדם תמותון" כמתייחס לאדם הראשון? לשון אחר: מה הביא אותם ללמוד ממצבו של אדם הראשון בגן עדן למצבם של ישראל במעמד הר סיני? ייתכן, כי לימוד זה מבוסס על אנלוגיה שמוצאים החכמים בין שני הסיפורים המקראיים, הן ברובד העלילתי הן במרקם המילים המשותף. מבחינה עלילתית ניכרת ההתפתחות הדומה בין שני הסיפורים: א. בשניהם מדובר בנקודת ראשית – האחת של האנושות כולה והשנייה של עם ישראל; ב. הן האדם הראשון הן ישראל נמצאים בסמיכות למקום השכינה וזוכים לקשר ישיר עם ה'; ג. האדם הראשון וישראל מצווים להימנע מעשיית פעולות מסוימות; ד. לאחר זמן קצר נכשלים האדם הראשון וישראל ועוברים על צו ה'; ה. החטא גורם לריחוק מה' ולענישה. מעבר לקישור עלילתי זה הציע צבי ארליך שישנן גם זיקות לשוניות מכוונות בין שני הסיפורים, המחזקות עוד את האנלוגיה המוצעת.⁶

בדוגמה זו אנו רואים מקרה שמציג תמונה הפוכה מזו שביקש להציג פוגל. דווקא המקורות הקדומים נוקטים בדרך האנלוגיה הסמויה, ואילו המקורות המאוחרים חושפים אותה לעין כול.⁷ אם יבקש פוגל לטעון לשיטתו, כי לפני המקורות הקדומים היה מקור שקדם אף להם ובו הייתה האנלוגיה גלויה, יהיה הדבר טעון הוכחה.

יוצא אפוא כי במקרים רבים, במקביל לדרשות שבהן מובאת אנלוגיה סמויה, ישנם מקורות אחרים בספרות חז"ל המציגים אותה באופן מפורש. מקורות אלה יכולים להיות קדומים מהמקור שבו האנלוגיה סמויה, בני זמנו של המקור או מאוחרים לו. יש בכוחם של מקורות אלה כדי לסייע בזיהוי האנלוגיה הסמויה, וכפי שכתבנו בחתימת המאמר: "במקרים שבהם עצם הזיקה הספרותית מחודשת, דומה כי יש למצוא מדרשים אחרים המעלים אותה באופן מפורש".⁸ בהתאם לכך, לאחר שהבאנו במאמר שתי דוגמות לדרשות שנראה שמתבססות על אנלוגיה סמויה (העקדה וביזת הים), הבאנו סיוע לכך מדרשות שבהן אותן אנלוגיות מופיעות באופן מפורש. ייתכנו מקרים שבהם לא ימצא מקור שיסייע בהוכחת הקשר הסמוי. דוגמה

תיאודור-אלבק עמ' 168; פסיקתא דרב כהנא החדש הזה פסקא ה ג, מהד' מנדלבוים עמ' 83. דרשות אלה מבססות את האנלוגיה הסמויה שבמקורות הקדומים.

6. צ' ארליך, 'סיפור גן עדן בהשוואה למעמד הר סיני ולמשכן', **עלון שבות בוגרים** יא, תשנ"ח, עמ' 17-35.

7. ראוי לציין כי חשיפת האנלוגיה הסמויה כבסיס לדרשה אינה מפקיעה כמובן את מגמותיה האידאולוגיות-חינוכיות, ועל כן איננו מזדהים עם הטענה שייחס לנו פוגל: "כי בכל המקרים שבהם מופיעה הטכניקה הפרשנית הזו, עצם קיומה של האנלוגיה הנו עילה לתוספות כאלו, אם אינן משרתות מטרה פרשנית או משמשות לצרכים אידאולוגיים-חינוכיים" (עמ' 89). האנלוגיה הספרותית ניצבת כבסיס לדרשה גם אם לדרשן מגמות חינוכיות.

8. לעיל, הערה 1, עמ' 40.

לכך היא האנלוגיה (המרתקת) בין סיפור שמשון לפסוקים מירמיהו שהציע פוגל. במקרים כאלו, כל עוד לא יימצא מקור תומך המציג את האנלוגיה באופן מפורש, נצמד על קרקע שאינה בטוחה.

ב

כעת נתייחס לכמה מהערותיו של פוגל במאמרו:

א. ראשית, יש לקבל את הערת פוגל על כך שבמאמר לא נידונה השאלה מדוע בוחר הדרשן ללכת בדרך האנלוגיה הסמויה (עמ' 88). זו אכן שאלה מעניינת שדורשת תשומת לב, אולם אין בה כדי לבטל את עצם התופעה שעליה ביקשנו לעמוד. משום מה, הדרשן בוחר לעתים להגיש בפני שומעי לקחו (או אולי דווקא במדרש הכתוב?) את תוצאת האנלוגיה בלי לציינה מפורשות. בחלק מן המקרים סביר שהדרשן סבר שהאנלוגיה ברורה מאליה ואין צורך לפתחה. הבה נפנה לדוגמה שתבהיר את הדבר: לאחר יציאת נח מן התיבה בירך אותו אלוהים בברכה שזיקתה לברכת האדם הראשון בולטת מיד לעין:⁹

הברכה לנח ולבניו (בראשית ט', א-ג)

וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם
פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ.
וּמִוֹרְאֵכֶם וּחִתְּכֶם יִהְיֶה עֲלֵי כָל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל
כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם כָּכֵל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאֲדָמָה
וּבְכָל דְּגַי הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנָו.
כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כִּי־יֵרָק
עֵשֶׂב נִתְּתִי לָכֶם אֶת כָּל.

הברכה לאדם הראשון (בראשית א', כח-ל)

וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים
פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבֹשֶׁהָ
וְרָדוּ בְּדַגַּת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּה
הָרֶמְשֵׂת עַל הָאָרֶץ.
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נֹתְתִי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב
זֶרַע זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ
אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֶרַע זֶרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ.
וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכָל
רֹמֵשׁ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל
יֵרָק עֵשֶׂב לְאֹכְלָהּ...

9. כפי שכבר העירו רבים, לא רק לשון הברכה יוצרת זיקה בין שני הסיפורים, אלא תיאור חידוש העולם לאחר המבול בכללותו מקביל לתיאור בריאת העולם. ראה למשל: ז' ויטמן, 'הבריאה החדשה', עלון שבות 78, תש"ס, עמ' 27-38; י' ברמון, 'המחדש בטובו מעשה בראשית – הקבלות והבדלים בין פרק א' ובין פרק ח' בבראשית', מגדים ט, תש"ן, עמ' 9-14; י' הרשקוביץ, 'זכר ונקבה ברא אותם – עיון מחדש בפרשת המבול', מגדים לד, תשס"ב, עמ' 23-9; י' גרוסמן, "'היום הרת עולם'" – לאור "לידתם" המחודשת של נח ויונה, בתוך: א' בזק (עורך), בראש השנה ייכתבון, אלון שבות תשס"ג, עמ' 41-59.

והנה, על ברכת ה' לנח מעיר מדרש רבה: "ומוראכם וחתכם" וגו' – מורא וחתית חזרו, ורדייה לא חזרה"¹⁰. למה מתכוון הדרשן באמרו שרדייה לא חזרה? ברור לגמרי (וכך פירש בעל מנחת יהודה על אתר), שהוא נסמך על השוואה המתבקשת בין ברכת ה' לאדם הראשון לברכתו לנח. מתוך השוואה זו עולה פער, שבעוד האדם הראשון זכה לשמוע בברכתו: "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרמשת על הארץ", הרי שנח שמע רק "ומוראכם וחתכם" יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמש האדמה ובכל דגי הים בידכם נְתָנָה". מורא ופחד אינו שווה לשלטון של ממש, כלומר "רדייה לא חזרה". הדרשן כאן לא גילה לשומעיו (או לקוראיו) את הבסיס האנלוגי של דבריו, אך ניכר שכל משמעות דבריו שעונה על אנלוגיה זו. מדוגמה זו, ומעוד אחרות, עולה שקישורים שונים נעשו במדרש באופן מודע, גם אם לא פורטו בפירוש, בניגוד לדברי פוגל בעמ' 94-95.

כאמור, אנו ביקשנו ללכת בעקבות ר"י בן-נון ור"י מדין ולהצביע על הטכניקה המדרשית הזו. בהחלט יש מקום להמשיך ולתהות מה ראה הדרשן להסתיר את האנלוגיה שניצבת כבסיס למדרשו. לאור האמור לעיל, גם ההסבר של פוגל בדבר עדות למקור קדום יותר אינו מספיק (גם אם יש בכוחו לבאר חלק מן המקרים), שהרי לעתים דווקא המקורות המאוחרים הם הנוקטים את דרך האנלוגיה המפורשת.

ב. פוגל סבור כי אנלוגיה רחבה בין פרשיות אינה נפוצה בספרות חז"ל, ולכן יש להעדיף על פניה מניעים אחרים לדרשה (עמ' 88-89). טענה שכזו מחייבת סקירה דקדקנית של כל ספרות חז"ל, ואין די להתבסס על מספר העמודים שחוקרי המדרש הקדישו לנושא (עמ' 89, הערה 5). גם ההפניה לחוקרי המדרש אינה מדויקת. היינמן אכן לא עסק בקישורים בין פרשיות, אך פרנקל עסק גם עסק. בספרו **מדרש ואגדה**¹¹, במסגרת הדיון על "אחדות המקרא", מובא תת פרק ששמו "סוגי קשרים דרשניים בין פרשיות"¹². לפי דברי פרנקל שם, מדובר ב"קשרים דרשניים בין פרשיות מקראיות שלמות". כותרות המשנה של תת פרק זה הן "סמיכות פרשיות", "סמיכות מקראות", "אין מוקדם ומאוחר בתורה" ו"קשרים בין עניינים רחוקים". לכל אחת מכותרות אלה מביא פרנקל דוגמות. כותרת המשנה ההולמת לנושא שבו אנו דנים היא "קשרים בין עניינים רחוקים", וכך מסביר פרנקל את התופעה: "התופעה הדרשנית האחרונה של 'אחדות המקרא' שנדון בה היא המגמה לקשר בין עניינים רחוקים במקרא, כלומר גם כאשר אין מילים או פסוקים שאפשר ליצור בעזרתם גזרה שווה מפורשת"¹³. ודאי שדבריו חלים גם במקרים שבהם יש מילים או פסוקים

10. בראשית רבה פרשה לד ט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 323.

11. 'פרנקל, **מדרש ואגדה**, א, תל אביב תשנ"ז, עמ' 164-180.

12. שם, עמ' 174.

13. שם, עמ' 178.

המקשרים בין הפרשיות.

בספרו **דרכי האגדה והמדרש**,¹⁴ שוב במסגרת הפרק על "אחדות המקרא", עוסק פרנקל ב"קישור", וכך הוא מגדירו: "אנו נכנה דרשות 'אחדות המקרא עם קישור' אותן דרשות שבהן מביא הדרשן מקומות רחוקים במקרא והוא מחבר אותם זה לזה בדרך דרשנית איזו שהיא, כגון קישור רעיוני-דתי או ספרותי-עלילתי".¹⁵ בפרק זה ישנן דוגמות רבות לקישור בין פרשיות. אם כן, אין מדובר כלל בתופעה שולית.¹⁶ דוגמה נוספת לכך שאנלוגיה בין פרשיות נפוצה בספרות חז"ל היא ה'פתיחתא'.¹⁷ כידוע, ה'פתיחתא' יוצרת זיקה בין מקומות רחוקים במקרא, בדרך כלל בין התורה וספרי הכתובים. פסוק הפרשה נקשר לפסוק או לפרשייה רחוקים, והדרשה מבקשת להאיר את פסוק הפרשה באור חדש. נכון שהקישורים המצויים בפתיחות לא היו עומדים בקריטריונים הספרותיים של חקר המקרא, אבל הדבר אינו מוריד מעצם המגמה להשוות בין פרשיות כחלק מהתפיסה האחדותית של המקרא.¹⁸

ג. פוגל יוצא נגד טענתנו ה'מוגזמת' כדבריו, שזוהות הלשון משקפת אף זהות בתוכן (עמ' 88). זהו נושא רחב ביותר שלא נוכל במסגרת זו לפתחו כראוי. רק נעיר שאנו שותפים לעמדת פוגל, שהטענה כאילו כל גזרה שווה באשר היא משקפת בהכרח גם זהות בתוכן היא טענה מוגזמת. עם זאת, לטעמנו, הנטייה הרווחת לראות בגזרה שווה פעולה שרירותית "הנטולה יסוד הגיוני" (כדברי ליברמן המצוטטים אף

14. 'פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש** א, תל אביב 1996, עמ' 161-196.

15. שם, עמ' 170.

16. להלן מספר דוגמות לאנלוגיה גלויה בין שני סיפורים או בין שתי תמונות ספרותיות שלמות: הגעת יעקב לחרן והגעת העבד לשם (בראשית רבה פרשה ע יג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 812); הבשורה לשרה והבשורה לשונמית (בראשית רבה פרשה נג ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 555); גנבת הברכה על ידי יעקב והחלפת רחל בלאה (בראשית רבה פרשה ע יט, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 817); דוד ואביגיל ודוד ובת שבע (בבלי מגילה יד ע"א); עקדת יצחק ובת יפתח (תנחומא [בובר] בחוקותי ז, עמ' 113-114); משה ואליהו בהר סיני (פסיקתא רבתי ויקח אליהו פ"ד, מהד' איש שלום יג ע"א-ע"ב); מסה ומריבה ומי מריבה (ילקוט שמעוני חוקת רמז תשסג, הוצ' מוסד הרב קוק עמ' 437).

17. 'פרנקל, שם, עמ' 445, רואה בפתיחתא "תבנית של דרשת 'אחדות המקרא'". ובדרך זו הוא מסביר את הפתיחתא במדרש ואגדה (לעיל, הערה 11), עמ' 211.

18. בדרך כלל הקישור בין הפסוק או הפרשייה הרחוקה לפרשה הנידונה הוא רופף ואף מאולץ, אך לעתים קיים דמיון רעיוני משותף בין שתי הפרשיות. לדוגמה, בבראשית רבה (פרשה לט א, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 365) הפתיחתא יוצרת זיקה בין סיפור אברהם העוזב את ארצו, מולדתו ובית אביו, לבת מלך נכר הנישאת למלך ישראל, שעליה מדבר מזמור תהילים מ"ה, יא-יב. בדומה לאברהם, גם היא נדרשת להתנתק מעמה ומבית אביה ולדבוק באדונה החדש, כך שאין מדובר רק בקישור לשוני של הביטוי "בית אביך" המופיע בשתי הפרשיות, אלא בקישור רעיוני.

במאמרנו¹⁹) מוגזמת אף היא. למעשה, כפי שהעירונו שם, ליברמן וגילת מוצאים התפתחות בשימוש חכמים במידה זו. בתחילה נתפסה הגזרה שווה כמידה "המיוסדת על הסברה וההיגיון ושימשה... כמדרש אנלוגי" (גילת המצוטט שם), ומאוחר יותר נטו לדרוש גזרה שווה בהסתמך על זהות הלשון בלבד. ממילא, כל מקור מדרשי (הלכתי ואגדתי) צריך להיבדק בקפידה אם אכן בנוסף לזהות הלשונית קיימת זהות תוכנית (ולמעשה, לא בטוח שנוכל לעמוד תמיד על הזיקה שראה הדרשן מול עיניו). לשם הבהרת ההתלבטות נפנה לשתיים מן הגזרות השוות המופיעות בבבלי:²⁰

[א]

'תשבו' 'תשבו' לגזרה שוה: נאמר כאן 'תשבו' ונאמר במלואים 'תשבו' – מה להלן ימים ואפילו לילות, אף כאן ימים ואפילו לילות (סוכה מג ע"ב).

הסוגיה מתלבטת אם מצוות ישיבה בסוכה חלה גם בלילות או רק בימים. מסקנת הסוגיה היא, שיש להשוות את דין הישיבה בסוכה לדין ישיבת הכוהנים בשבעת ימי המילואים, וכשם שבימי המילואים הדרישה הייתה לשבת במשכן ימים ולילות (ויקרא ח', לה), כך גם מצוות הסוכה חלה בלילות כמו בימים. אל מול עיני הלומד ניצבות כעת שתי אפשרויות: הוא יכול לראות בגזרה השווה המוצעת לימוד העוסק ברובד הלשוני גרדא ומבקש לפענח את היקף הפועל "תשבו", אך הוא יכול גם לתור אחר תוכן משותף בין ישיבת הכוהנים במשכן לישיבת ישראל בסוכות. קשה כמובן להוכיח זאת, אך מאחר שבכמה מקומות חז"ל יוצרים זיקה עמוקה בין הסוכה לבין המשכן או המקדש,²¹ סביר שגם כאן, 'הזהות בלשון' אינה אלא צוהר שדרכו מוזמן הלומד לבחון את 'הזיקה התוכנית' שבין שתי המצוות, בין שתי הישיבות הללו האורכות שבעה ימים (שלאחריהם 'יום שמיני').

[ב]

נאמר 'אמו' בנזיר ונאמר 'אמו' בכ"ג – מה 'אמו' האמור בנזיר במותם אינו מיטמא אבל מיטמא הוא לנגעם ולזיבתם, אף 'אמו' האמור בכ"ג במותם אינו מיטמא אבל מיטמא לנגעם ולזיבתם (נזיר מח ע"א).

בסוגיה זו מתלבטת הגמרא בעניין היקף איסור טומאת כוהן גדול להוריו. מפורש בכתוב שאסור לו להיטמא להם במותם, אולם האם דין זה מורה שאסור לו להיטמא להם בטומאות גופניות אחרות (וכפי שמעירים בעלי התוספות במקום, בד"ה ולאמו,

19. לעיל, הערה 1, עמ' 18, הערה 10.

20. גם ההכרעה באיזו מידה מדובר בכל לימוד אינה פשוטה כל עיקר. לא תמיד הלימוד באמת נשען על השוואה בין שתי הפרשיות. ראה על כך בהרחבה: מ' צ'רניק, מידת "גזירה שווה": צורותיה במדרשים ובתלמודים, לוד תשנ"ד.

21. ראה על כך בהרחבה: ל' נגן, מים, בריאה והתגלות: חג הסוכות במחשבת ההלכה, עתניאל תשס"ח.

מאחר ש"מצורע חשוב כמת", היה מקום להרחיב את דין טומאת מת אף על טומאת מצורע)? הסוגיה פושטת התלבטות זו מהשוואת דין הכוהן הגדול לדין הנזיר: כשם שלנזיר מותר להיטמא להוריו בטומאות גופניות (על אף שבמותם אסור לו), כך גם הכוהן הגדול. גם כאן רשאי הלומד לטעון, שלפניו לימוד פורמלי-משפטי שאינו מצביע על זיקה תוכנית כלשהי בין שני הדינים. למרות אפשרות זו, דומה בעינינו כי הדרך הסלולה גם כאן היא לטעון, שהזהות הלשונית שעליה עמדו חכמים משקפת זיקה תוכנית. על הזיקה המהותית שבין הנזיר לכוהן הגדול כבר עמדו רבים.

ברצוננו להדגיש – ברור שלא די בדוגמות אלו כדי להוכיח שכל 'זהות בלשון' מביעה בהכרח גם 'זהות בתוכן', אולם לתחושתנו, מקומות אלו רבים יותר מהמקובל לחשוב.²² אכן, בכל מקום בו נפגוש את השימוש בגזרה שווה, הן בהלכה הן באגדה, יהיה עלינו לבחון אם מדובר ב'זהות לשונית' בלבד או גם ב'זהות תוכנית'.

ד. ביחס לדרשה על הענן הקשור על הר המוריה הציג פוגל הצעות חלופיות להצעתנו בדבר האנלוגיה להר סיני: א. כינוי לקב"ה; ב. כינוי למקדש. אכן, אף אנו התלבטנו באפשרויות אלו,²³ וייתכן שהצדק עמו שזו הקריאה הפשוטה יותר של המדרש. בכל אופן, ידי השערות לא יצאנו, ומאחר שהתייחסנו להשערות אלה כאפשרויות וגם פוגל התייחס להצעתנו כאפשרית (עמ' 97), נמצאנו מסכימים.

ה. בדבריו העלה פוגל טענה מתודולוגית חשובה בדבר תקפות הארמזי הלשוני. לטעמו, האנלוגיה בין סיפור העקדה לסיפור ברית האגנות, הנשענת בין השאר על הראייה מרחוק הנזכרת בשניהם, לוקה בחסר, מפני ש"המשמעות התוכנית של 'מרחק' בברית האגנות שונה מאוד מן המשמעות המוקנית לה במדרש" (עמ' 96). התלבטות זו נידונה לאחרונה מכיוונים שונים בחקר המקרא, והרצון לעגן את האנלוגיה ביתדות מוצקות ברור מאליו. ואכן, היו שהציעו שלשם קביעת ארמזי לשוני מכוון יש צורך במה שניתן לכנות 'זהות סמנטית', כלומר מעמד סמנטי זהה לאזכור המילה הקושרת בין שני הסיפורים.²⁴ לפי טענה זו, לא ניתן למשל לטעון לזיקה מכוונת בין תיאור ישראל במלחמה עם הפלשתים: "ויפל מישראל שלשים

22. דבר זה תקף גם בגזרות שוות הנראות במבט ראשון רחוקות וחסרות היגיון, כמו לימוד קניית אישה מקניית מערת שדה המכפלה (קידושין ב ע"א); השוואת אוזנו הימנית של העבד הנרצע לאוזנו של המצורע המוכשר להיכנס אל המחנה (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דנזיקין משפטים פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 253); השוואת דין השמיטה לשבת (מועד קטן ד ע"א) ועוד, ואכמ"ל.

23. לעיל, הערה 1, עמ' 27; עמ' 30, הערה 43.

24. J. Berman, *Narrative Analogy in the Hebrew Bible: Battle Stories and Their Equivalent* *Non-Battle Narratives*, (VTS 103), Leiden 2004, pp. 8-17; הנ"ל, 'הערה מתודולוגית לביסוס האנלוגיה הנרטיבית במקרא', בית מקרא נג, תשס"ח, עמ' 31-46.

אלף רגלי" (שמ"א ד', י) לבין הקורות את עלי כששמע את תוצאות המלחמה: "ויפל מעל הכסא אחרנית בעד יד השער ותשבר מפרקתו וימת" (שם, יח), או להפלת בית הפלשתים עליהם על ידי שמשון: "ויפל הבית על הסרנים ועל כל העם אשר בו" (שופטים ט"ז, ל), מאחר שהמשמעות של הפועל 'ויפל' בשני הפסוקים האחרונים שונה ממשמעותו בפסוק הראשון. אחרים הציעו שלשם קיום אנלוגיה יש לתור אחר 'אנלוגיה יציבה', שבה דמות מסוימת מושווית לאורך כל הסיפור לאותה הדמות.²⁵ לעומתם, יש שחלקו על הנחות אלו והעלו שהבדלים מעין אלו בין שני צדי האנלוגיה – הן ברובד הסמנטי הן ברובד העלילתי – יכולים ליטול תפקיד ספרותי במערך ההשוואה.²⁶ פוגל מציע לאחוז בדרכו של ברמן ('זהות סמנטית'), אולם הוא מרחיב אותה באופן משמעותי, שהרי התפקיד הסמנטי של התיבה 'מרחק' זהה בסיפור העקדה ובסיפור ברית האגנות (מביע מרחק של הגיבורים ממקום ההתגלות). אמנם, כדבריו של פוגל, ייתכן שמילה זו משובצת בשלבים שונים במהלך העלילה – בסיפור אחד היא משמשת לתיאור פעולת ההשתחויה, ואילו בסיפור האחר היא מתארת את ההתגלות עצמה, אך ספק בעינינו אם בשל כך היה נמנע הדרשן מלהשליך את הענן מברית האגנות על סיפור העקדה, בעיקר נוכח שאר הארמזים שמחזקים את האנלוגיה שבין שני הסיפורים.

ו. למעשה, מתוך הדיון שמתפתח כאן ניתן לחוש בשאלת יסוד שגם עליה יש לתת את הדעת באופן רחב. ביחס לטענתנו כי זהות בלשון משקפת לעתים קרובות גם זהות בתוכן העיר פוגל: "בעיניי, תפיסה כזו הנה מוגזמת ומציירת את חכמים כאילו היו חוקרי מקרא מן האסכולה הספרותית" (עמ' 88). אכן, לא במקרה נושא האנלוגיות הסמויות במדרש עולה לדיון בכתב עת המוקדש לענייני מקרא. לטעמנו, הנטייה המקובלת לראות במדרש סוגה העוסקת בדרשנות בלבד, שאין לה מגע עם תהליך של פרשנות, היא נטייה מוגזמת, שלא רק שאינה מקדמת את הדיון בדרשות חז"ל, אלא לעתים אף מסיגה אותו אחור. אין ספק שחלק גדול מן המדרשים אינו מתיימר לבצע 'אקט פרשני' אלא 'אקט דרשני', אולם ישנם מקרים שמהם מתברר שחז"ל היו רגישים לקריאות ספרותיות עדינות. מדרשים שונים שיש המסווגים אותם רק כמעשה דרשנות, מוארים על ידי חוקרים אחרים גם כמעשה פרשני הנעתר למעשה לחומרים המצויים בטקסט עצמו.²⁷ אכן, במאמרנו ביקשנו לטעון, כי חז"ל

25. P.R. Noble, 'Esau, Tamar, And Joseph: Criteria for Identifying Inner-Biblical Allusion', *VT* 52, 2002, pp. 219-252.

26. J. Grossman, ' "Dynamic Analogies" in the Book of Esther', *VT* 59, 2009, pp. 394-414.

27. D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indianapolis 1990, ראה: pp. 16-19, וראה דוגמה לדבר במאמרו: 'התוכן של הצורה: מיתוס ואגדה אצל התנאים', בתוך: צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), *מחשבת חז"ל, דברי הכנס הראשון*, חיפה תש"נ, עמ' 37-44. על הסיפור הדרשני של חז"ל כמשלב בין מגמה פרשנית למגמה רעיונית ראה: י'

ניצלו את המתודה הספרותית הידועה כיום בשם 'אנלוגיה ספרותית', גם במקומות שבהם היא אינה מפורשת. ואם ירצה הקורא, הוא מוזמן לראות בחז"ל "חוקרי מקרא מן האסכולה הספרותית".

לסיכום, הצדק עם פוגל שיש להתחשב באפשרות, שלעתים האנלוגיה הסמויה הייתה בתחילתה גלויה ורק במדרש הכתוב לפנינו היא נסתתרה. הדוגמות שהצענו, וכן דוגמותיו של פוגל, מצטרפות למחקרים נוספים בתחום המדרש,²⁸ המצביעים על אנלוגיות סמויות ומפורשות בין מקראות במדרשי חז"ל.

לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 29-59.

28. לאחרונה התפרסם מאמרה של ר' שושני, 'עיון בשני סיפורים במדרש רות זוטא ובעיבודם ב"חיבור יפה מהישועה"', *JSIJ*, 7, 2008, עמ' 81-103. במאמרה מזהה שושני בסיפור דרשני מרות זוטא רמזות לשתי דמויות שיש ביניהן אנלוגיה במקרא: איוב ונעמי. לטענתה יוצר הסיפור היה מודע לאנלוגיה זו (שם, עמ' 85-87). במאמר אחר מצביעה שושני על אנלוגיה סמויה בין סיפור מעשה חכמים לסיפור מקראי. ראה: ר' שושני, 'רשב"י במערה ואליהו במדבר: אנלוגיה בין סיפור תלמודי לסיפור מקראי', *JSIJ*, 6, 2007, עמ' 13-36. ראה גם: ר' שושני, 'סיפור שוליית הנגר בבבלי גיטין נח ע"א, סידרא כא, תשס"ו, עמ' 87-98.