

הערות ותגובות

שמעון פוגל

אנלוגיה סמויה, פרשנות מקומית ודרשות קודמות

הערה למאמר של יונתן גרוסמן וגלעד ששון

התזה המוצעת במאמר

במאמר 'על אנלוגיות מקראיות סמויות במדרשי חז"ל'¹, הציגו יונתן גרוסמן וגלעד ששון את הדעה, כי פעמים רבות מדרשים מתבססים על אנלוגיה בלתי-מפורשת שיוצר הדרשן בין המקראות הנדרשים ובין מקומות אחרים במקרא. הדוגמות שהביאו הכותבים, משלהם ומשל הרבנים יעקב מדן ויואל בן-נון, ביססו טיעון זה באופן משכנע למדי. לשיטתם, הטכניקה הפרשנית של מדרשים שבמבט ראשון אינם מובנים כל צורכם, יכולה להיות השוואה סמויה בין הפסוקים הנדרשים (ולמעשה: המתפרשים) ובין מקומות אחרים במקרא. כיוון שהאנלוגיה משמשת לדרשן כהנחה מוקדמת הושוו שני הסיפורים ומוטיבים מן האחד נכללו אף בשני. בשניים מהמקרים (ההשוואה בין סיפור העקדה ובין ברית האגנות² ובין ביזת הים וביזת יהושפט)³ אף מביאים הכותבים לסיועם מקורות חז"ליים אחרים, המציעים אנלוגיה כללית בין המקורות הנידונים. כיוון שישנה אנלוגיה כזו, נטען במאמר כי יש לשער תפיסה עקרונית של קשר בין שני הסיפורים; על בסיס קשר עקרוני זה, מעתיק המדרש פרטים מן הסיפור האחד אל הסיפור השני. העתקה זו נעשית בלא אזכור מפורש של מקורה ולעתים קשה למצוא לה מניעים, פרט לתשתית הפרשנית של ראיית המקרא באופן אחדותי.

הבעיה בתזה המוצעת

במבט ראשון נראה, כי במרבית הדוגמות שבמאמר מבוססת היטב הטענה שהמדרש דורש פרשה אחת מתוך השוואה סמויה לפרשה אחרת. ברם, שני עניינים הכרוכים

* תודתי לד"ר אורי ארליך על הערותיו המועילות לטיטוט המאמר.

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. מכאן ואילך התייחסויות סתמיות יפנו למאמר זה.

2. עמ' 26-30.

3. עמ' 31-40.

זה בזה אינם מבוררים כל צורכם. ראשית, אין במאמר כל דיון בשאלה הפשוטה – מדוע בוחר הדרשן שלא לפרש את האנלוגיה ולא להותיר לה אפילו רמז לשוני. שנית, גרוסמן וששון לא מציעים הסבר מספק לעצם ההעתקה של מוטיבים ממקור אחד למשנהו. טוב ויפה הוא להראות כי הסיפורים קשורים האחד לשני, אך זהו עניין לחקר המקרא ולא לחקר המדרש, וקשה להוכיח מכאן כי קשר זה שימש את חכמים כטכניקה מדרשית (מודעת או שאינה מודעת). מהי התודעה הפרשנית ששואפת, באמצעות המדרש, להשלים את האנלוגיה הזו במוטיבים שלא היו חלק מן הסיפור? על שאלה זו אין המאמר מציע תשובה. כמובן, ניתן להשיב ולומר כי אין האנלוגיה הסמויה סיבת המדרש אלא הטכניקה שלו, או הסיבה ליצירת פרטים מסוימים (ולא אחרים) לאור קיומה של סיבה פרשנית או אידאולוגית. אם כך, קשה עוד יותר להבין מדוע שותק המדרש מן האנלוגיה ומה ניתן ללמוד מחשיפתה.

לכך יש לצרף עניין שלישי. דרכו של המדרש היא בראש ובראשונה דיון מקומי במרכיבי הסיפור המקראי. קריאה של יחידות מקראיות שלמות אמנם אינה זרה לספרותם של חז"ל, אך חלקה בה מועט ביותר. אין זה עניין כמותי גרדא, תופעה זו כרוכה גם בשאלת יצירת הספרות המדרשית וביצועה (בבית הכנסת או בבית המדרש) ומשקפת במידה רבה את אופן הקריאה של טקסטים מקודשים. כפרשנים זוהי הבחנה רבת ערך; תדירותה של הקריאה המקומית ממקדת את הטכניקות שאותן אנו מצפים למצוא בדרשה נתונה ומשמשת לנו כלי לבררה בין אפשרויות פרשניות. לשון אחר, יש להעדיף מבין שתי אפשרויות שקולות לזיהוי טכניקה מדרשית את הקריאה המקומית על פני בחינת הסיפור כיחידה שלמה; זאת, היות שזו הדרך הרווחת יותר בספרותם של חכמים.

לגבי מאמר זה ההשלכות של ההבחנה בין קריאה מקומית ורחבה נושאת משמעות רבה. גרוסמן וששון מייסדים את שיטתם על הרעיון כי הדרשן השווה בין שני קטעים מקראיים שלמים זה לצד זה; על סמך השוואה זו, שאין הדרשן מפרש, הוא מעתיק פרטים מסיפור אחד אל הדרשות על אודות משנהו. כאמור, אין לשלול רעיון זה באופן גורף, אולם תדירותה של הקריאה המקומית של חכמים מחייבת אותנו למשנה זהירות לגביה. לטענתי, כמעט בכל מקום שבו נוכל להבין מדרש כתולדה של אנלוגיה סמויה מחד, ולהצביע על קריאה מקומית מאידך – שומה עלינו להקנות עדיפות לאפשרות השנייה.

בהקשר זה אני מעוניין להצביע על בעיה נוספת המצויה במאמר, והיא המשקל הנתון לקשרים לשוניים בין סיפורים מקראיים. לדידם של הכותבים⁴ "גם 'זהות הלשון' אינה אלא שיקוף של 'זהות בתוכן'". בעיניי, תפיסה כזו הנה מוגזמת ומציירת את חכמים כאילו היו חוקרי מקרא מן האסכולה הספרותית. למדרש עניין רב בדיונים שמסגרתם ומטרתם לשונית בלבד ובהצבעה על קשרים נקודתיים בין

4. עמ' 18, הערה 10.

אנלוגיה סמויה, פרשנות מקומית ודרשות קודמות

דינים ודמויות ספרותיות, והיריעה קצרה מלמנות דוגמות לעניין.⁵ אין בכך כדי לשלול כי במקרים לא מעטים אכן מונחת ביסוד הדיון הלשוני הנחת יסוד על אודות קרבה מהותית בין הטקסטים, אך כל קרבה כזו טעונה הוכחה בפני עצמה.

העדפת מניעים אחרים על פני אנלוגיה סמויה

כאמור, קשה לקבל 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. צדה השני של שאלה זו – כאשר אנו יכולים להצביע על מטרה ספציפית, מדוע לא להעדיף אותה על האנלוגיה הכללית יותר? אותו הדבר אמור כלפי מסורות חוץ חז"ליות: כאשר אנו מוצאים מסורת כזו, אפילו אם אין הוכחה כי הוכרה בידי חז"ל, וכנגד כך עומדת האנלוגיה הסמויה – האם לא מוטב לשער כי מסורת כזו (שקיומה מוכח) עומדת בבסיס המדרש? כמובן, בחלק מהמקרים שהובאו במאמר נראה עצם קיומה של האנלוגיה נימוק סביר; אם מעמד ברית האגנות וסיפור העקדה קשורים זה בזה,⁶ מובן מדוע מצפה הדרשן כי ההתגלות תישא מאפיינים דומים, וכיוון שהם חסרים באחד, הוא משלימם על פי משנהו. בהמשך גם אציע מה שנראה לי כהבנה פשוטה יותר להיווצרות המדרש, אך אין ספק שבמבט אפריורי האנלוגיה הסמויה מציעה פתרון סביר.

הרס הפסלים בידי אברהם – מסורות קדומות ומאוחרות

לעומת זאת, אם נחזור אל הדוגמות מן המאמר, קשה לקבל את הרעיון כי סיפור הריסת אברהם את הפסלים, לפני יציאתו מחרן, הוא תולדה של דמיון בין סיפורי המלחמה של אברהם ושל גדעון.⁷ הזיקה העקרונית בין שתי הדמויות אינה נראית עילה מספקת להוספת סיפור כל כך משוכלל לדמותו של אברהם. לעומת זאת, מוטב

5. על האופי המקומי של הדרשות ראה: י' היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים תש"ד, עמ' 103-136. גם כשפונה היינמן לדון במדרשים על יחידות שלמות (שם, עמ' 137-161) דיונו קצר בהרבה – חלק ממנו מוקדש לחומר ההלניסטי (שאכן כולל יותר התייחסות לפרשות שלמות) והשאר לטכניקות נדירות יותר – טעמי מצוות, סמיכות פרשיות, אלגוריות ומשלים. היינמן גם רומז כי לעתים הדרשות המתייחסות ליחידות גדולות יותר נובעות מדרשות של יחידות קטנות (שם, עמ' 150-151). וראה גם אצל י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, תל אביב תשנ"ו, שכמעט כל הטכניקות הדרשניות שהוא מונה (עמ' 89-196) מתייחסות למה שהוא מכנה "הסמנטיקה הפרשנית", כלומר למשפטים ולמרכיביהם הקטנים יותר.

6. עמ' 26-30.

7. עמ' 23-25.

לשייך את סיפורו של אברהם הורס הפסלים⁸ למגמות מדרשיות ידועות: הצגת אברהם כמי שהכיר את בוראו מילדות,⁹ הצגתו כמי שפועל נגד המגמות השולטות של בני דורו¹⁰ והפרדוקסליות של פסילי עבודה זרה.¹¹ סגנון הסיפור ועלילתו גם מתאימים למוטיב הכללי של שילוב הומור בסיפורי פולמוס חז"ליים.¹²

זאת ועוד, הסיפור גם מתרץ בעיה פרשנית העולה מן הכתובים – מדוע מוזכר תרח בפסוק המתאר את מות הרן בנו (בראשית י"א, כח)? הסיפור (באמצעות חלקו השני, שלא מצוטט על ידי גרוסמן וששון) מציע פתרון שמבהיר את חלקו של תרח בפרשת השלכת אברהם לכבשן ומות הרן. אם כן, לפנינו מניע פרשני מספיק ליצירת הסיפור ואין לנו צורך באנלוגיה הסמויה.

על פי האמור לעיל נראה כי מדרש זה מחבר שתי מסורות מדרשיות שהיו לפניו – האחת היא השלכתו של אברהם לאש ומתוך כך מות הרן, והשנייה הרס הפסלים שמוצג כאן כרקע.¹³ ברם, אם נבחן גם את המקורות החוץ-חז"ליים, נראה כי סביר יותר שלא הדרשן שלנו טווה את העלילה. סיפור הרס הפסלים (למעשה גרסה מוקדמת שלו) כבר היה לפני הדרשן בבראשית רבה, כפי שניתן לשער מהופעתו של המוטיב בספר היובלים,¹⁴ וכפי שאכן מציינים בצדק גרוסמן וששון.¹⁵ אבל נראה כי הכותבים המעיטו בחשיבותה של המסורת הקדומה ולדעתי אגדה דוגמתה מונחת ביסוד המדרש: המסורת שביובלים כוללת לא רק את הרס הפסלים על ידי אברהם, אלא גם את המשכו של הסיפור בבראשית רבה, מיתת הרן באש כתוצאה ממעשי אברהם, עת ניסה להציל את אלוהיו. יתר על כן, גם הטענות שמעלה אברהם בבראשית רבה כנגד האבסורד שבעבודת הפסילים קרובות מאוד לאלו ששם בפיו ספר היובלים (אם כי במדרש הן מנוסחות ביתר הומור ואולי ניתן לייחס זאת

8. בראשית רבה פרשה לח יג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 361-363. למקבילות ראה שם במנחת יהודה.
9. נדרים לב ע"ב (לעומת בראשית רבה פרשה ל ח, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 274).
10. ההשלכה לכבשן בהמשך היחידה הנידונה מבראשית רבה. ובהתייחסות קצרה, המניחה את קיומו של הסיפור מבלי לפרט, ראה, למשל: עירובין נג ע"א; פסחים קיח ע"א. בבראשית רבה מוזכר הסיפור פעמים רבות, כגון פרשה מא ג, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 401, וראה עוד במנחת יהודה (לעיל, הערה 8), וראה בהפניות נוספות לאורך המאמר.
11. למשל תנחומא תרומה ג.
12. הדוגמות לכך רבות, למשל: שבת קטז ע"ב; סוכה מח ע"ב. על הומור בספרותם של חכמים ראה מאמרו המקיף של ע' יסיף, 'סיפורי הומור באגדה: טיפולוגיה נושא משמעות', מחקרי תלמוד ג, תשס"ה, עמ' 403-430. בהקשר לסיפורים על נכרים ויהודים (נושא הקשור גם לסיפורי הפולמוס הדתיים) ראה שם, עמ' 416-421.
13. על פי הצעה זו, ניתן לחזק את רעיון שתי המסורות, משום שבמקורות אחרים, כאלו המובאים לעיל, הערה 10, אין מוצג נימוק קונקרטי לסיפור הכבשן, המוזכר ברמז.
14. יב, א-יד, מהד' כהנא עמ' רמז-רמח.
15. עמ' 23, הערה 25.

לביצוע ציבורי של הדרשה), ואף הרעיון כי לתרח תפקיד ציבורי בתחום הפולחן מופיע ביובלים.

ספר היובלים

[...] וידבר אברם אל תרח אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני. ויאמר מה התשועה והתועלת לנו מהאלילים האלה אשר תעבדם ותשתחוה להם. כי אין בהם רוח כי אלמים הם ושגגת הלב הם אל תעבדום [...] ולמה תעבדו את אשר אין בהם לב ורוח כי מעשה ידים הם ועל כתפיכם תשאום ואין לכם בהם תשועה וחרפה גדולה הם לאנשים אשר יעשום ושגגת הלב לאשר יעבדום אל תעבדום. ויאמר תרח ידעתי בני ומה אעשה לעם הזה אשר צונו לשרת לפניהם. ואם אמר להם האמת והרגוני כי הלכה נפשם אחריהם לעבדם ולהללם החרש בני פן יהרגוך. ויאמר את הדברים האלו לשני אחיו ויקצפו עליו ויחרש [...]. ויקם אברם בלילה ויבער את בית האלילים וישרוף את כל אשר בבית ואיש לא ידע. ויקומו בלילה ויבקשו להציל את אלוהיהם מתוך האש. וימהר הרוח להצילם והאש בוערת עליו וישרף בתוך האש וימת באור כשדים לפני תרח אביו ויקבר באור.

בראשית רבה

אמר ר' חייא תרח עובד צלמים הוה, חד זמן נפק לאתר הושיב אברהם מוכר תחתיו, הוה אתי בר נש בעי דיזבון, אמר ליה בר כמה שנין את, אמר ליה בר חמשין, אמר ליה ווי להווא גברא דאת בר חמשין ותסגוד לבר יומא, והוה מתבייש והולך לו, חד זמן אתת איתתא טעינא חד פינג דסלת אמ' ליה הא לך קרב קדמיהון, קם נסיב בוקלסה ותברהון ויהב ההוא בוקלסה בידוי דרבה דבהון, כיון דאתא אבוה אמר ליה מה עבד להון כדון, אמר ליה מה נכפור לך אתת חדא איתתא טעינא חד פינג דסלת ואמרת לי קרב קומיהון, דין אמר אנא אכיל קדמאי ודין אמר אנא אכיל קדמאי, קם הדין רבה נסיב בוקלסה ותברהון, אמר ליה מה את מפלה בי, ידעין אינון, אמר ליה ולא ישמעו אזניך מפיך, נסתיה ומסרתיה לנמרוד, [...] אמר ליה מלין את משתעי לא נסגוד אלא לאור הריני משליכך בו ויבוא אלהיך שאתה משתחוה לו ויצילך ממנו. הוה תמן הרוח קאים פליג אמר מה נפשך אם נצח אברהם אנא אמר מן דאברם אנא, אם נצח נמרוד אמר אנא מנמרוד אנא, כיון שירד אברם לכבשן האש ונוצל אמ' ליה מן דמן את, אמר ליה מן דאברם, נטלוהו והשליכוהו באש ונחמרו מעיו ויצא ומת על פני אביו הה"ד וימת הרוח על פני תרח אביו.

הדמיון בין המסורות רב כל כך, שקשה לסבור כי שני אנשים שונים בשתי תקופות שונות יטוו את אותה העלילה הסבוכה. נסכם את נקודות הדמיון: 1. תרח כעובד עבודה זרה בעל תפקיד ציבורי; 2. האלילים הם מעשה ידי האדם, ולכן העבודה להם היא אבסורדית; 3. אברהם פוגע באלילים של בית אביו; 4. פגיעה זו הובילה למיתת הרוח באש. מן הסתם, יש לתלות את הדמיון בין הסיפורים לא בהיכרות טקסטואלית של חכמים את ספר היובלים, שכן זו אינה מוכחת, אלא במסורות (אוראליות?) מקבילות, ואולי אף קדומות, שכללו את המוטיב הזה.¹⁶

16. לא כל רעיון המופיע בספר היובלים הוא יצירה עצמאית של עורך הספר, ולעתים הוא

כמובן, ישנם גם הבדלים בין שני המקורות: הבדלים משניים יחסית נוגעים בין השאר לעמדתו של תרח ולאופן הריסת האלילים; הבדל חשוב הרבה יותר הוא העדר אזכור ביובלים לתפקידו של המלך, נמרוד, והשלכת אברהם לכבשן האש על ידו. בעוד שביובלים אין מעשי אברהם ומות הרן זוכים לתגובה, לפחות לא מצד השלטונות, המדרש מתאר באריכות את 'משפטו' לפני נמרוד, את הוויכוח התאולוגי ואת גזר הדין וההצלה הפלאית. המוטיב של מות הרן באש כרוך במדרש בתהליך מחודש זה. גם אם את מרבית הפערים ניתן לפתור כהבדלים בין מסורות שונות או כפיתוחים נבדלים של רעיון מקורי משותף; חשיבותו של סיפור הכבשן – הן תפקידו בעלילה זו הן באזכורים המרובים שלו בשאר חלקי ספרות חז"ל – רומזת כי יש לחפש פתרון אחר. האפשרות הסבירה ביותר היא שהתוספת הנה מסורת נפרדת על השלכת אברהם לכבשן, שהותאמה כאן לסיפור המוכר. עצמאותה של מסורת הכבשן והצלת אברהם מתחזקת מכך שבהתייחסויות התלמודיות והמדרשיות האחרות לסיפור אברהם והכבשן אין מוזכרים לא הרן ותרח ולא פרשת האלילים.¹⁷ יותר מכך, בסיפור שלנו סיפור ההצלה מובא בלא פירוט, כמעט אגב אורחא "כיון שירד אברם לכבשן האש וניצל". התייחסות אגבית כזו יכולה להעיד על כך שאין הדרשן רואה לנכון לספר את סיפור ההצלה, אלא שהוא מניח שהקוראים כבר מכירים אותו והוא רק ממקמו במסגרת הסיפור הנוכחי. מכאן סביר להניח, שזהו רעיון קדום למדי, שהיו לו מהלכים בעולמם של חכמים, וכאן נשתלבו שתי המסורות בשל היסוד המשותף של האש.

עוד יש להעיר, כי מסתבר שגם הסיפור הקדום לא נוצר בחלל ריק, ויש לו תשתית של דרשה לשונית. הרעיון כי מות הרן על פני תרח אביו היה דווקא בשרפה, נדמה כשאוב ממדרש על המילים "וימת... באור" (בראשית י"א, כח), ומכאן המסקנה כי הוא מת באש. יצוין, כי גם סיפור השלכת אברהם לכבשן נקשר לדרשה דומה על "אור כשדים", כפי שמשתקף למשל מהדרשה המופיעה בבראשית רבה:

'ויאמר לו אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים' וגו' (בראשית ט"ז, ז) רבי אליעזר בן יעקב: מיכאל ירד והציל את אברהם מן הכבשן. רבנין אמ': הקב"ה הצילו הה"ד 'ויאמר אליו אני ה' אשר הוצאתיך' ואימתי ירד מיכאל, בחנניה מישאל ועזריה.¹⁸

משמש כמלקט של מסורות אחרות. על שימושו של עורך ספר היובלים גם במסורות שקדמו לו כתב לאחרונה מ' סיגל, **ספר היובלים: שכתוב המקרא, עריכה, אמונות ודעות**, ירושלים תשס"ח, עמ' 28-23. עניין זה חוזר לכל אורך הספר, ראה למשל עמ' 112. ראה עוד: B. Halpern-Amaru, *The Empowerment of Women in the Book of Jubilees*, Leiden 1999, pp. 133-146.

17. ראה המובא לעיל הערה 10. יש לשים לב כי בדרשה שבבראשית רבה פרשה מא ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 413 מוזכר הרעיון כי יש שמעשה הכבשן קרבם לאמונה, ויש אחרים שלא, אבל אין בני משפחת אברהם קשורים לנושא.

18. בראשית רבה פרשה מד יב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 435.

אין לדעת אם דרשה דוגמת זו היא שיצרה את סיפור הכבשן או שמא היא רק מסמיכה את המסורת הקודמת על פסוק. כך או כך, יש רגליים לדעה כי ביסוד מסורת הכבשן עמדה מסורת בדבר "אור כשדים", ואולי זהו שורש משותף למסורות השונות, כולל זו על מות הרן שמצינו בספרים השונים.¹⁹

ודאי שתרכובת בין מסורות אינה יכולה להיות תולדה של אנלוגיה בין גדעון ובין אברהם, וההסבר הסביר ביותר הוא כי מסורת דוגמת זו שביובלים היא שפרנסה את הדרשה בבראשית רבה. הדרשן המאוחר יותר שכלל, מן הסתם, את צורתו הספרותית של המדרש, ואולי אף הוסיף ממקור אחר את הרעיון כי שרפת הרן קשורה להשלכת אברהם לכבשן, ולא לעצם מעשה הפסלים.

כמובן, גם אם לא נעניק משקל לרעיון קיומה של מסורת קדומה בדבר הרס הפסלים, הרי שמוטב להניח כי הסיפור נוצר בהתאם לצורכי המדרש כאן, ובהתאם לערכים כלליים של ספרות המדרש, ולא בהשפעה ישירה של סיפור גדעון. העולה מכל זה, שעם כל כמה שהאנלוגיה בין שני הסיפורים משכנעת – התפקיד שיוחס לה ביצירת המדרש נדמה כמופרז ביותר.

ענן קשור על ההר – דרכי הדרשה של חכמים

נפנה כעת לדוגמה נוספת, הלקוחה מתוך המאמר, וננסה לבחון אם ישנן דרכים פרשניות פשוטות יותר להבנת המדרש, שיפטרנו מהצורך להניח אנלוגיות סמויות. השאלה הנידונה היא מקור המדרש²⁰ על אודות אברהם הרואה את מקום העקדה ומזהה אותו באמצעות ענן הקשור על ההר:

19. את מרכזיות הרעיון "אור כשדים" הציע לי ד"ר מיכאל סיגל. ראה: מנחת יהודה, עמ' 361-363. בניגוד להצעתי ביחס לקדמות התשתית הטקסטואלית, הדגיש א"א אורבך ('אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל', בתוך: ש' אטינגר ואחרים [עורכים], ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 59-60 = א"א אורבך, מעולמם של חכמים, ירושלים תשמ"ח, עמ' 448-449) את התשתית ההיסטורית-אידיאולוגית של יצירת המדרש הזה, ותלה אותו בתהפוכות דור השמד והתחזקות רעיונות מרטירולוגים בעולמם של חכמים. ראשית, ספק אם החכם הקדום ביותר שבשמו נמסר סיפור יכול לשמש ראיה ניצחת לנסיבות יצירתו, במיוחד אמורים הדברים ביחס לסיפור זה, שכפי שכבר ציינתי הייתה לו השפעה רבה והוא נחזר וסופר פעמים רבות לאחר יצירתו. אבל למעשה, אין דבריו של אורבך סותרים את דבריי. פעמים רבות משמשות התשתית הטקסטואלית והאידיאולוגית בכתר אחד של יצירת המדרש. בנוסף, גם השפעתן של מסורות קדומות, דוגמת זו המצויה ביובלים, יכולות להשפיע על התמות והרעיונות המופיעים במדרש, אפילו אם הם מבוטאים על ידי חכם שיש לו 'אינטרסים' או 'נטיות' לעמדות מסוימות. הדבר אמור לא רק לגבי תוכן הסיפור, אלא גם באופן שבו הוא מתייחס אל פסוקי המקרא ועושה בהם שימוש. בין כך ובין כך, אין הספק בדבר קדמות סיפור הכבשן משנה את טענתי המרכזית – המזיגה שאני מבקש למצוא בבראשית רבה נעשתה כבר בשלב שבו היה סיפור הכבשן ידוע ומפורסם.

20. בראשית רבה פרשה נו ב, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 595. למקבילות ראה את שמביאים

'וירא את המקום מרחק' (בראשית כ"ב, ד) מה ראה? ראה ענן קשור בהר. אמר דומה שאותו המקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם. אמר לו, יצחק בני רואה את מה שאני רואה, אמר לו הין. אמר לשני נעריו רואים אתם מה שאני רואה, אמרו לו לאו. אמר הואיל ואינכם רואים 'שבו לכם פה עם החמור' (שם, ה) שאתם דומים לחמור.

על מה מתבסס המדרש כשהוא מציין את הענן הקשור אל ההר כאלמנט שבאמצעותו זיהה אברהם את ההר כמקום המיועד לעקדה? גרוסמן וששון²¹ מציעים כי ביסוד המדרש עומדת השוואה בין עקדת יצחק ובין ברית האגנות שלאחר מעמד הר סיני. כיוון שהמדרש היה מודע לקשרים בין שני הסיפורים, "ענן התגלות כבוד ה' שירד על הר סיני, נלקח גם אל ההר שבו עקד אברהם את בנו"²². את הקשרים המקראיים בין שני הסיפורים מוכיחים המחברים באופן משכנע ביותר,²³ ואין בכוונתי לערער על הזיקה.

ראוי לציין, ואף המחברים עושים כן,²⁴ כי ניתן להבין את הופעתו של הענן במדרש על עקדת יצחק באופן פרזאי הרבה יותר. הרעיון של התגלות האל בענן אינו נדיר במקרא, ומשם סביר שיתגלגל אל המדרש. אם מתייחסים לענן המופיע כאן כשיבוץ גרדא של מוטיב מקראי, יש באמת מקום לנסות ולשער מדוע נקשר ענן על ההר במקום שבו לא מפורשת התגלות. אולם, כפי שאראה מיד, לדרשה זו יש תשתית טקסטואלית מוצקה שהיא, ולא האנלוגיה, הובילה להצבת הענן בראש ההר. בפסוק שעליו מוסב המדרש נאמר "וירא את המקום מרחק". שאלת המדרש היא – "מה ראה?", ותשובתו: "ענן קשור אל ההר". דומני, שכותבי המאמר הניחו כי השאלה שעליה עונה המדרש היא – כיצד זיהה אברהם את ההר?, ולפיכך דנו ארוכות באמצעי הזיהוי שניתן כאן ובמקורו. ברם, השאלה התייחסה לא לזיהוי ההר (כיצד ידע שזהו המקום?) אלא למחזה שנגלה לעיניו של אברהם (מה ראה?). במילים אחרות – אברהם רואה את "המקום", וראיית "המקום" היא ראיית הענן. אם כך, מסתבר להציע כי לפנינו דרשה מילולית הרבה יותר. אברהם רואה את "המקום" ואין זה אלא כינוי לבורא העולם.²⁵ באופן טבעי לחלוטין, מתואר גילוי כבוד ה' כאן

גרוסמן וששון, עמ' 27, הערה 29.

21. עמ' 26-30.

22. עמ' 30.

23. וראה גם המובא בעמ' 27, הערה 30.

24. עמ' 27.

25. דרשה כזו מופיעה במפורש אצל פילון, **על החלומות** א, 62-66. על מקור זה ראה דיונו של א"א אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשל"ז², עמ' 60-61. באופן כללי, על "מקום" ככינוי לאל אצל חכמים ראה שם, עמ' 53-68. הנחת יסוד כי כשנשא את עיניו ראה אברהם את האל נמצאת גם בדרשה תנאית נוספת (על בסיס הקשר לברית האגנות), ראה להלן הערה 28.

באותו אמצעי מקראי שכיח. אולי עצם הרעיון כי בראש פרשת העקדה מצויה התגלות מושפע באיזו דרך שהיא מהקישור בין פרשת העקדה ובין פרשת ברית האגנות, אך במדרש אין קישור זה מפורש, ולא מסתבר להניח כי הוא נעשה על ידי הדרשן באופן מודע אך לאחר מכן הוחלט שלא לפרט. אולי היה הקישור מוטיבציה לדרשה, אך אין כל דרך לבסס זאת, היות שבפועל לבשה זו צורה של דיוק מילולי בתורה, ממש כרוב רובן של דרשות חז"ל. מכל האמור לעיל עולה, כי סביר הרבה יותר שהענן הופיע על הר המוריה בסיפור לא מחמת קישור לברית האגנות, אלא מחמת דרשת המילה "המקום" כמצביעה על התגלות, והשימוש באופן ההתגלות המקראי הרווח.

ההבנה של הופעת הענן כמצביעה על התגלות מסתייעת גם מהמשכו של המדרש. גרוסמן וששון מצטטים רק את המחצית הראשונה של הדרשה, זו העוסקת בענן הנגלה לאברהם, ומתעלמים מן המחצית השנייה – זו המתייחסת להיעדר הראייה של נערי אברהם. מדוע מודגש היעדר הראייה של הנערים? ייתכן שיש להסביר זאת באופן פרוזאי – כדיוק מהמילים "על אחד ההרים אשר אמר אליך" (בראשית כ"ב, ב) או מהסמיכות בין ראיית אברהם וציוויו לנערו. ברם, ניתן לשער כי אופיו ההתגלותי של הענן, שנעדר מחלקה הראשון של הדרשה, הוא שהכתיב קשר זה. לא את הסימן אין רואים הנערים המשולים לחמור, אלא את "המקום" – את כבוד ה' השוכן בענן. את הקשר (אם כי על דרך האירוניה) בין אנשים שהם כחמורים שאינם מסוגלים להתגלות אנו מוצאים גם אצל בלעם ואתונו (במדבר כ"ב, כט-ל), ואף לסיפור זה קשרים עם סיפור העקדה.²⁶ אם כך, לפנינו חיזוק נוסף לנושאה האמתי של הדרשה – הבנת ראיית המקום מרחוק על ידי אברהם כהתגלות האל אליו מתוך הענן.

יש להודות, כי הבנה כזו גם מעוררת קושי מסוים. אין ספק, כי המדרש משרת גם את רעיון זיהוי המקום בידי אברהם, ולכן הוא שם בפיו את המשפט "דומה שאותו המקום שאמר לי הקב"ה להקריב את בני שם". ברם, אם בוחנים את המדרש בשלמותו, כולל הדיאלוג עם הנערים, נראה כי אין המדרש מציג זיהוי זה אלא כתוצאה של ההתגלות המתוארת (ולא כמטרתה). כך או כך, המדרש כולל את שתי המשמעויות למראה שראה אברהם, למרות שבמידת מה הן סותרות זו את זו, ולדעתי הקו המרכזי, והמבוסס טקסטואלית, הוא ההתגלות, והקו המשני יותר הוא הסימן לזיהוי מקום העקדה. את המתח שבין שתי המגמות שבמדרש יש לתלות או ברצונו של הדרשן לכסות כמה שיותר נושאים בדרשה אחת, או לניסיון לשלב לדרשה אחת כמה מסורות קודמות.²⁷

26. למשל סנהדרין קה ע"ב ובמקבילות; משנה אבות פ"ב מ"ט.

27. דוגמת זו שאצל פילון (ראה לעיל, הערה 25).

גם בדרכם של הכותבים, האנלוגיה שהם מציגים לוקה בחסר. הראייה מרחוק היא אחת מנקודות ההשוואה המרכזיות בין פרשת העקדה ובין ברית האגנות. זוהי השוואה המבוססת על דמיון לשוני, שממנו מוסק דמיון תוכני כולל בין שתי היחידות הנקראות. אולם, בחינה שיטתית מגלה כי המשמעות התוכנית של "מרחק" בברית האגנות שונה מאוד מן המשמעות המוקנית לה במדרש. ההשתחוויה מרחוק, כפי שהיא בספר שמות (כ"ד, ב), מקדימה את ההתגלות (שם, י, יז) ואת ירידת הענן על ההר (שם, טו-טז). לעומת זאת, אצל אברהם, כפי שהסברתי את המדרש, ההתגלות עצמה היא "מרחק". אמנם, מן הבחינה התוכנית מצויה בספר שמות התגלות "מרחק" לעיני ישראל, אך היא מופיעה בתיאור מעמד הר סיני (כ', יד-יז) ולא במעמד המאוחר יותר. יוצא מכך, כי הרצון לראות את מדרש העקדה כמושפע מפרשת ברית האגנות מוליך להרחבה מופרזת של הקישור הלשוני אל טענה תוכנית שאין לה ביסוס בפסוקים. אמנם, בעולמם של חכמים אנו מוצאים דרשות מילוליות המקישות בין מילים זהות בהוראות שונות – אך כאן טוענים הכותבים כי מוטיבים ספרותיים הועתקו בין הסיפורים, וקשה לתלות טענה כזו בקשרים מילוליים וטכניים. כמובן, סביר בהחלט כי הופעת המילה "מרחק" בהקשר להתגלות, ולאו דווקא בהקשר לברית האגנות ומעמד הר סיני, חיזקה את הדרשן בדרכו אל ההבנה כי "המקום" הוא ענן הקשור אל ההר. אך מכאן ועד זיהוי אנלוגיה סמויה עוד ארוכה הדרך.²⁸

28. גם אם נבחר בדרכם של גרוסמן וששון ונידרש לאנלוגיות מקראיות שאפשר שעומדות ברקע למדרש – ואני מסופק בכך מאוד – אני מציע לבחור באפשרות טקסטואלית יותר. הפסוק בירמיהו (ל"א, ב) אומר "מרחוק ה' נראה לי ואהבת עולם אהבתיך על כן משכתיך חסד". הרעיון כי "מרחוק" מצביע על 'ראיית' האל, יכול היה להילמד מהשוואה בין הפסוק מירמיהו ובין "ירא את המקום מרחוק" שבסיפור העקדה. ובאמת, במדרש מאוחר יותר (אגדת בראשית לא ג, מהד' בובר עמ' 63). מפורש קשר זה ואולי נשתמרה כאן מסורת קדומה. אגב, גם בנוסח המאוחר יותר נשמר המתח שבין מוטיב ההתגלות ובין מוטיב הזיהוי שכן המדרש נסמך גם למילים "אשר אמר אליך". כאמור לעיל, דרכם של חכמים, בדרך כלל, היא קריאה מילולית ונקודתית של המקרא, ולכן אם בשלב מוקדם הייתה אנלוגיה כלשהי (ולדעתי סביר יותר שהיא הייתה גלויה ולא סמויה) סביר יותר שהיא התבססה על ההשוואה הנקודתית והמילולית יותר – לפסוק מירמיהו. לדעה כי דברי הנביא הם אב-טיפוס להתגלות ראה: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דשירה בשלח פרשה י, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 151. אמנם, קשר בין שתי הראיות – של אברהם וזו שבברית האגנות – מצוי באחד המקורות שעליהם הצביעו גרוסמן וששון (עמ' 29), אך שם הלימוד שונה לחלוטין ומטרתו להסיק כי גם בברית האגנות הייתה ראיית ה' "מרחק" ולא ללמוד את עצם הראייה. ראה: "מה להלן מרחוק, אף כאן מרחוק" (מכילתא דרשב"י משפטים כ"ד ט, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 221). ושוב, גם אם נקבל את רעיונם של כותבי המאמר על קשר מדרשי בין שני הסיפורים, הרי שמצינו כי הוא מתבסס על זהות לשונית ולא על אנלוגיה בין שני סיפורים. יותר מכך, המדרש כאן כבר מניח שראיית אברהם היא ראייה של התגלות, ועל סמך ידיעה זו הוא מדייק כי גם בברית

אפשרות אחרת להבנת התשתית הטקסטואלית של הדרשה, יכולה להיות הבנת "המקום" כ"מקום המצוין בקדושתו" – ההר שעליו עתיד לקום בית המקדש.²⁹ הבנה כזו יכולה להסתייע מכך שבמקרא לא רק שהענן קשור להתגלות באופן כללי, אלא שיש לו תפקיד מיוחד סביב הקמת המשכן (שמות מ', לד.)³⁰ אם כך, הבנת "המקום" כמתייחס אל מקום המקדש יכולה להוות נימוק מספק ל"ענן הקשור על ההר", והאופי הנבואי של ידיעה זו יכול להסביר את עיוורונם של הנערים לענן. אין בכך כדי לסתור את הבנת הענן כהתגלות, אלא העמדתה של התגלות זו בהקשר ספציפי יותר – מבחינה סיפורית ובמיוחד מבחינה פרשנית.

ראינו את התשתית הטקסטואלית של דרשת "ענן קשור על ההר". האם מכאן יש להסיק פסילה מוחלטת של הקשר בין סיפור העקדה ובין ברית האגנות – התשובה נראית כשלילית; אבל אין קשר כזה יוצא מגדר השערה. אם אנו נדרשים להשערות, הרי שעלינו גם לשקול את האפשרות כי השוואה זו הייתה במדרש קדום יותר, שהיה לפני הדרשן מבראשית רבה והיא הובילה אותו ליצירת הדרשה שלפנינו, שהיא, כאמור, בלבוש טקסטואלי פשוט. העדפת ההשערה בדבר קיומו של מדרש מתחזקת משום שגרוסמן וששון עצמם מצביעים³¹ על שתי מסורות מדרשיות אחרות הקושרות בין הסיפורים בעניינים שונים. מדוע בשתי מסורות אלו לא ראה הדרשן כל סיבה להסתרה, אך כאן סתם את דבריו? לכך אין הם מציעים תשובה. זאת ועוד, כפי שהערתי קודם, המדרש כולל גם התייחסות לתפקיד הענן כהתגלות וגם לתפקידו כסימן; כפילות זו יכולה להעיד על שימושו של הדרשן בבראשית רבה במסורות שקדמו לו ואשר אותן הוא מחבר לדרשה אחת. ואם כך, גם לשיטתם עדיף

האגנות הייתה ההתגלות מרחוק. לפיכך, אין הוא מסייע לגרוסמן וששון המבקשים להוכיח כי ההתגלות בעקדה מבוססת על ברית האגנות.

29. הקשר בין מקום העקדה ובין מקום המקדש מתבסס על ראיית זהות בין "ארץ המוריה" ו"הר המוריה" (בראשית כ"ב, ב; דה"ב ג', א) ובין "בהר ה' יראה" ו"יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר" (בראשית כ"ב, יד; דברים ט"ז, טז). זיהוי זה מפורש כמה פעמים, כגון בראשית רבה פרשה נו י, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 608 ששם מתואר אברהם בסוף העקדה כשהוא חוזה את המקדשים שעתידים לקום באותו המקום. עד כמה דומיננטי זיהוי זה בעולמם של חכמים ניתן ללמוד מהחילופים המתמייחים אל מקום העקדה כאל "הר המוריה", ביטוי שאינו מופיע בספר בראשית אלא בהקמת המקדש על ידי שלמה, ראה למשל בהמשך המדרש הנדון כאן "שחוזר מהר המוריה", וראה עוד: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דויהי בשלח פרשה ג, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 100. עוד על עומק הזיהוי בין מקום העקדה והמקדש יכולה להעיד הסבת דרשות בין הביטויים השונים, השווה: בראשית רבה פרשה נה ז, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 591; תענית טז ע"א (וראה שם הפירוש המיוחס לרש"י).

30. ונראה כי הענן קשור גם לתיאור חנוכת המקדש של שלמה שבדה"ב (ז', א), ששם אין הענן מצוין במפורש אך נאמר כי "כבוד ה' מלא את הבית". בהקשר זה יש לציין גם את פתיחת דברי שלמה לתפילתו בחנוכת המשכן (מל"א ח', יב; דה"ב ו', א) "ה' אמר לשכון בערפלי".

31. עמ' 29.

לראות בשתיקתו של הדרשן מן האנלוגיה סימן לכך שהוא מתבסס על מסורת מדרשית אחרת, שפירטה את הקשר בין שתי ההופעות של "מרח'ק". לכן, אני מציע לתקן את הניסוח שלהם ולהציע כי לא "אנלוגיה סמויה" לפנינו, אלא "מדרש אבוד". כאמור, אין הדברים יוצאים מכלל השערה, אך דומני שהשערה זו סבירה יותר מהשערות של המחברים. מכל מקום, מוטב לדבוק באפשרות המקומית והטקסטואלית יותר – דרשת "המקום".

תשתית מדרשית קודמת

עד כאן התייחסתי להעדפה של מניעים אחרים ליצירת הדרשה. ברם, וודאי שנכונה גישתם הבסיסית של גרוסמן וששון כי אנלוגיות בין קטעים מקראיים מצויה בעולמם של חכמים. השאלה העומדת לפתחנו היא מתי נוצרות אנלוגיות כאלו ולמי יש לייחסן, אם ניתן לשער את קיומן. כאמור, אחת מנקודות החולשה של גישתם היא היעדר הסבר לאי־התפרשותה של האנלוגיה במסגרת המדרש הנדון. מכאן, לדעתי, צריך להתעורר ספק אם הדרשן שלפנינו הוא שיצר את התשתית הנעלמה הזו כול עיקר, או שמא השתמש בחומרים מן המוכן לפניו.

אני מעוניין להציע, לעת עתה כהשערה בלבד, כי באמת בחלק מהמקרים שבהם לא ניתן להציע פרשנות מקומית יש לנסות ולהצביע על אנלוגיה; אבל לא פעם, מוטב שלא לייחסה לדרשן שאינו מפרט את דבריו. לדעתי, השתיקה מפירוש האנלוגיה יכולה להיות דווקא עדות לקיומו של מקור שלישי – מדרש קודם שיצר את החיבור, בין באמצעות אנלוגיה (מפורשת) ובין בטכניקות פרשניות אחרות. ספרות המדרש, כמו ספרות ההלכה, מכילה גם מרכיב משמעותי של הסתמכות על מקורות חז"ליים קודמים. הסתמכות זו מצטרפת לשני היסודות האחרים של המדרש – היסוד הפרשני והיסוד החינוכי או האידיאולוגי. במילים אחרות, לא פעם יש לחפש את הופעתם של מוטיבים מדרשיים מסוימים בקיומן של דרשות קודמות על אותו הנושא. שימוש זה במקורות יכול לנבוע הן מתוך הזדהות עם התכנים הקדומים והפנמתם הן מתוך תחושת מחויבות אל דברי הקודמים לו. כמובן, כמעט שאין אפשרות להבחין בין המניעים השונים לאימוצו של מוטיב מדרשי קדום; כול שבידינו היא מודעות לקיומו של גורם זה בספרות חז"ל.

כשהדרשן מפרש את הטקסט שהוא מרכז דיונו, הוא אינו נדרש לפרט מחדש על סמך מה יצר את עמדתו, אלא הוא משתמש בתובנות שהוליד החומר הקודם כמובנות מאליו. כמובן, רבים מאוד הם המקרים שבהם חכמים הדורשים, או עורכי החיבורים, חוזרים ומצטטים את המקורות ששימשו אותם ביצירת התובנות, אך אין להסיק מכך כי בכל מקום שהם אינם מצטטים מקור כזה, הוא לא היה בנמצא.³² כך

32. דוגמה בולטת לציטוט מקור קדום שאינו בידינו מתוך הנחה שהקורא מכיר אותו היא הסיפורים התלמודיים המושלמים על ידי ראשונים בעקבות אזכורים קצרים וסתומים

אני מציע להסביר מדוע אין האנלוגיה מפורטת: אין היא נוצרת על ידי הדרשן ואחר כך מוצנעת מן הקורא, אלא שהוא משתמש במידע שאמור להיות משותף לו ולקורא. כמובן, זהו רעיון חלקי מאוד, ואין הוא יכול להוות פתרון כולל למדרשים תמוהים, ויש להזדקק לזהירות רבה בהשערות על אודות מקורות שאינם ידועים לנו. כמובן, בה במידה עלינו להישמר מהנחת היסוד השגויה כי בידינו כל החומר החז"לי שהתקיים בידי החכמים. לפיכך, אי פה אי שם אפילו השערה בדבר קיומו של מקור מדרשי קדום ואבוד הנה הפתרון הסביר ביותר, ועדיף על פני האנלוגיה הסמויה.

פסל מיכה – מסורות חז"ליות כתשתית

על מנת לבסס את דבריי אלה אביא מקרה שבו היה מקום רב לשער כי אנלוגיה סמויה התקיימה, אלא שיש בידינו מסורת מדרשית המבארת את אותו הרעיון ומנמקת אותו באופן אחר. דוגמה זו לא נידונה במאמר, אבל היא מדגימה מקרה שבו לכאורה נראית הטכניקה המוצגת בו מתאימה ביותר, אך ברור כי יש להעדיף בה את המקורות המדרשיים הקדומים. מכאן אני מבקש להסיק, כי בעיית השרידות של מקורות חז"ל זימנה לפתחנו מקרים נוספים שבהם המסורות המאוחרות נסמכות על מסורות קדומות שאבדו.³³

המדרש בשמות רבה בשלח מא א'³⁴ מביא רצף פתיחות על הפסוק "לך ה' הצדקה ולנו ב'שת הפנים" (דניאל ט', ז) ובסופו, ממש לפני תחילת העיסוק בחטא העגל גופו, מובאת הדרשה הבאה:

ישראל עוברים בים וכספו של פסל מיכה עובר בים שנא' (זכריה י', יא) 'ועבר בים צרה' והיה הים נקרע לפניו הוי 'לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים'.

מסורת אחרת, המובאת בתנחומא כי תשא יט, משלבת את מיכה ביצירת העגל ממש:

ויש אומרים שמיכה היה שנתמכך בבנין מה שהציל משה מן הלבנים. נטל הלוח שכתב עליו משה עלה שור³⁵ כשהעלה ארונו של יוסף השליכו תוך הכור בין הנזמים ויצא העגל גועה כשהוא מקרטע.

שלהם. לריכוז הסיפורים המופיעים אצל רש"י (ובפירושים המיוחסים לו) ראה: ל' לנדאו, 'סיפור רש"י הנדפס בתלמוד הבבלי', **אשל באר שבע** ג, תשמ"ו, עמ' 101-117.

33. לעיל (הערה 18) הערתי, כי מסתבר שלא רק שהמסורת מספר היובלים עומדת בבסיס המדרש על אברהם הורס הפסלים; אלא שגם לספר היובלים יש בסיס טקסטואלי שאינו מפורש. אם כן, אפשר להציע כי גם שם מסתמך הדרשן (הקדמון!) על מסורות מדרשיות שהוא מרחיב באמצעות סיפורו, אלא שמסורת זו אבדה מאיתנו.

34. מקבילה מצויה בתנחומא כי תשא יד.

35. על פי תנחומא בשלח ב.

מהי הסיבה להכנסתו של מיכה, פסלו או הכסף שממנו היה עשוי, אל חטא העגל או בסמוך לו? מפתח לשער כי זוהי תולדה של אנלוגיה בין סיפור פסל מיכה (שופטים י"ז-י"ח) ובין חטא העגל (שמות ל"ב). שני הסיפורים האלו מקיימים ביניהם כמה קשרים, בעיקר תוכניים,³⁶ ונמנה מהם בקצרה: 1. רבים מעם ישראל חוטאים בהקמת פסל; 2. הביטויים "עגל מסכה" ו"פסל מסכה"; 3. מעורבותם של בני משפחת משה³⁷ בפולחן האסור; 4. בשני המקרים העבודה לפסל היא ייצוג לעבודת ה' ולא לאל זר.

אולם, הרעיון כי פסלו של מיכה היה קיים עוד ביציאת מצרים הנו רעיון ותיק יותר של חז"ל, כפי שמצינו בספרי במדבר פיסקא פד, מהד' הורוויץ עמ' 82-83, ממש בסמוך לדרשתו המפורסמת של רבי עקיבא (שלא תידון כאן):

וכן הוא אומר 'מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואלוהיו' (שמ"ב ז', כג). ר' אליעזר אומר עבודה זרה עברה בים עם ישראל ואיזה זה פסלו של מיכה. ר' עקיבא אומר אלמלא מקרא שכתוב אי אפשר לאומרו אמרו ישראל לפני המקום פדית את עצמך וכן את מוצא שכל מקום שגלו שכינה עמהם.

אם כן, הרעיון של ישראל היוצאים ממצרים ועבודה זרה בחיקם, והדגש כי כך היה גם בעת קריעת הים, הוא העומד ביסוד הקישור שעושה המדרש בשמות רבה. הוא, ולא האנלוגיה בין פסל מיכה ובין העגל. העובדה שרעיון מעורבותו של פסל מיכה בעת קריעת הים היה מוכר ורווח אצל חז"ל מתבררת גם ממדרש סתום לכאורה, המצוי בפסחים קיז ע"א, סביב עניין ההלל שבספר תהילים (קל"ו) וזמן חיבורו:

הלל זה מי אמרו? רבי יוסי אומר אלעזר בני אומר משה וישראל אמרוהו בשעה שעלו מן הים, וחלוקין עליו חביריו לומר שדוד אמרו, ונראין דבריו מדבריהן. אפשר ישראל שחטו את פסחיהן ונטלו לולביהן ולא אמרו שירה? דבר אחר פסלו של מיכה עומד בבכי, וישראל אומרים את ההלל.

רש"י שם מפרש כי פסל מיכה מירר בבכי בימי דוד, וכי "דבר אחר" הנו לשיטת החולקים על רבי אלעזר ברבי יוסי. ברם, לאור מה שהובא מן הספרי, מסתבר כי "דבר אחר" דווקא מחזק את הבנה כי הלל המצרי נאמר על שפת ים סוף, והפסל בוכה על הליכת ישראל אחר אלוהי אמת, ואין צורך לדחוק את פסל מיכה לעמוד גם בימי דוד.

נשוב אל המקורות המשלבים את מיכה ופסלו בחטא העגל. מקור הרעיון כי פסל מיכה חצה את ים סוף עם ישראל הוא מסורת מדרשית, שלכל המאוחר ניתן לזהותה

36. וכל אחד מהם מקיים גם קשרים עם סיפור עגלי ירבעם מל"א י"ב, כח; סיפור מיכה קשור גם לגנבת התרפים על ידי רחל (בראשית ל"א, לד-לה).

37. אני מניח כאן כפשט את הפירוש החז"לי על הזהות מנשה = משה והוספת האות נו"ן או תלייתה כסנגוריה על אבי הנביאים (בבא בתרא קט ע"ב).

כתנאית. רעיון זה משתלב עם מגמות אחרות בפרשנות חז"ל ליציאת מצרים המעדיפים להדגיש את מצבם הרוחני העגום של היוצאים,³⁸ וכן הוא מתבסס על פירוש הפסוק "גוים ואלהי" שמקורו בשמואל. לפיכך, הדרשה בשמות רבה (על בסיס הפסוק מזכריה "ביום צרה")³⁹ אינה עוסקת במיכה ובחטא העגל, אלא בפסל מיכה ובים סוף. מקורה של דרשה זו הוא בסנהדרין קג ע"ב ואין היא מופיעה בספרי, וזאת על אף שהמוטיב של ים סוף כבר מצוי שם.⁴⁰ אמנם ייתכן כי הפסוק מזכריה נועד לסמוך מסורת עלומה, וייתכן גם כי בדברי רבי אליעזר הים הוא אך תוספת ספרותית המיועדת להדגיש את גודל האבסורד; אבל סביר לא פחות, כי דרשה דומה שימשה לרבי אליעזר הנחת יסוד.

הדרשה כפי שהיא בשמות רבה שילבה את המסורת של "ביום צרה" עם ההקשר של דרשות "ולנו בשת הפנים" ושובצה (מחמת הסדר הכרונולוגי של המאורעות), לקראת הטענה כי חטא העגל מיד לאחר מעמד הר סיני מהווה פרדוקס. כל זאת כדי לבנות את האווירה הדרשנית, ולא משום שהיא גופה אמורה ללמד על חטא העגל. כל זאת אמור לעניין קריעת ים סוף, אך בדרשת התנחומא, שהובאה לעיל, נקשר מיכה גם לעגל עצמו. אם כנים דברינו, הרי שניתן להציע כיצד נוצרה המסורת שלפיה מיכה עצמו הוא שיצר את העגל באמצעות כשפים (על בסיס הקשר חרט = חרטומים). אין ספק, כי בראש ובראשונה מתבסס זיהוי זה על תפקידו של מיכה כיוצר מומחה של עבודה זרה, וייתכן כי קשרים בין הסיפורים המקראיים חיזקו זיקה זו. אלא שמסתבר כי את הרעיון שמיכה נכח פיזית בזמן חטא העגל, לא היה הדרשן צריך ליטול מן האנלוגיה בין הסיפורים, וסביר שהוא נטל אותה מן המוכן, בהסתמך על המסורת המדרשית שהייתה בידו כי מיכה ופסלו חצו את ים סוף. מסורת זו, יש

38. למשל: מכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דויהי פרשה ו, ושם, מסכתא דפסחא בא פרשה יב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 111-113 ועמ' 42.

39. ככל הנראה הדרשה כאן מפרשת כי "ועבר בים צרה" מתאר את ה"צרה", היינו הפסל, העוברת בים. בשלב מקודם יותר באותה הסוגיה (סנהדרין קב ע"ב) מופיעה דרשה על פסוק מישיעיהו כ"ח, כ "כי קצר המצע מהשתרע והמסכה צרה כהתכנס" ועל כך אומר (ובוכה) רבי יונתן "מי משכתוב בו 'כנס כנד מי הים' תעשה לו מסכה צרה". הקישור מסכה-צרה-קריעת ים סוף נראה כרומז לאותה המסורת, ולא לאמירה כללית בעניין עבודה זרה, או על הפער שבין הנס והחטא. נראה שיש לקשור בין שתי הדרשות ובפרט שהחילוף "יונתן-יוחנן" (אם כי אינו בכתבי היד שבדקתי לסוגיה זו) הנו רווח מאוד, ולא מן הנמנע כי שתי הדרשות אחת הן.

40. במכילתא דרבי ישמעאל בשלח מסכתא דויהי פרשה ג, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 99 מופיעה דרשה זו באופן כללי – על ענייני עבודה זרה ומסכות, ואין לדעת אם היא מכוונת כנגד המסורת על פסל מיכה או כנגד חומרי הגלם (או שורש החטא) של העגל. מובאה זו הינה בעייתית ואפשר כי אינה מגוף המדרש, עיין שם בחילופי הנוסח. יצוין כי גם בעדי נוסח נוספים של המכילתא, שאינם מצוינים במהדורת הורוויץ, ומועתקים באתר 'אוצר עדי הנוסח לספרות התנאים' (אוניברסיטת בר אילן), חסרה דרשה זו.

לשוב ולהבהיר, אינה קשורה כלל לחטא העגל, אלא לתפיסה כללית של בני ישראל היוצאים ממצרים כחוטאים.

כמובן, אין בדבריי אלו אלא סתירה לטענה שלא הושמעה על ידי גרוסמן וששון; הם לא דנו במדרש זה ולא טענו כי כאשר ישנו מדרש המבטא אותו הרעיון, בכל זאת יש לתלותו באנלוגיה. יותר מכך, איני יודע מה דעתם על האנלוגיה שהצעתי בין פסל מיכה ובין חטא העגל. ברם, מה שהודגם כאן הוא יסוד משמעותי – מדרשים מאוחרים יחסית נמשכים פעמים רבות אחר מדרשים מוקדמים יותר. ברור לכול, כי רק חלק מן החומר החז"לי שרד בידינו, כפי שקל לראות בכל מדרש מאוחר המביא גם חומר ייחודי. כיוון שכך, יש (אפריורית) רגליים לטענה כי במקרה שמופיעה לפנינו טענה חסרת מקור מן המקרא, אפשר כי היא מתבססת על תקדימי העבר שאבדו. גם בדוגמה שבה דנתי כעת, מסתבר כי אחד הסמכים מן הפסוק נשתמר רק במדרש מאוחר יותר – בתלמוד המביא את הפסוק מזכריה.

אני מבקש לבצע מכאן היקש. בסיפור מיכה נראית לי כמבוררת האפשרות לתלות את המדרש המאוחר בדרשות קדומות יותר. אם כך, ניתן לשער כי גם במקומות אחרים, שבהם אנו מתקשים לזהות את מקור הדרשה, אבד החומר הקדום ונותרה לנו רק הדרשה המאוחרת יותר. לתודעה כזו ערך רב בלימוד המדרש באופן כללי, והיא חייבת להילקח בחשבון בעת הצעת פרשנות למדרשים. לעיל העליתי שתי שאלות כנגד המאמר – מדוע הושתקה האנלוגיה, ומה היחס בינה ובין אלמנטים פרשניים ואידאולוגיים של המדרשים הנידונים. השערתי בדבר דרשות קדומות עונה על שתי השאלות כאחת; היא מציעה כי האנלוגיות לא היו סמויות בתחילה, וכי האנלוגיות המקוריות נוצרו לצרכים פרשניים ואידאולוגיים ככל מדרש. אמנם, הדיון בפסל מיכה התמקד במדרשים מאוחרים יחסית, שמות רבה ותנחומא, ולגביהם קל יותר להניח את שימושם במקורות קדומים. ברם, אין כל ספק כי לעתים מזומנות, הדרשות, כפי שהן מופיעות לפנינו במדרשים הכתובים, אינן השלב הראשון של היצירה, אפילו אם מדובר בקבצים הקדומים ביותר שבידינו. האופי האוראלי של תרבות הלימוד החז"לית, קיומן של דרשות ציבור ובעיית השרידות של מקורות קדומים – כל אלו ועוד צריכים להוביל אותנו למודעות כי פעמים רבות חומרים קדומים (ואולי אפילו אוספים קדומים) היו לפני הדרשנים, כל שכן לפני עורכי המקורות. לעתים היו אלו מקורות קדומים ביותר, כפי שהודגם לעיל ביחס לסיפור אברהם הורס הפסלים, ולעתים השתמשו חכמים בדברי חבריהם ורבותיהם.

בעיית ברכת ה' לשמשון

לסיום, אני מעוניין להדגים את רעיון המדרש האבוד, באמצעות מדרש פליאה העוסק בדמותו של שמשון, שקשה להבינו אם אין מניחים שהדרשן נסמך על מסורת

קדומה שאינה בידינו ובונה עליה קומה שנייה. בין המגמות השונות המצויות בתיאוריהם של חכמים את דמותו של שמשון מצויה גם מגמה להעצמת ממדים מיניים בדמותו – הדגשה רבת עצמה של משיכתו אחר היצר המיני והפיכתה למרכיב מרכזי של הדמות.⁴¹

המקור החריף והמפתיע ביותר המוסיף לסיפורי שמשון מידע אודות אופיו המיני של הגיבור נסוב על הפסוק הראשון שבו מופיע שמשון, כילוד ונער (שופטים י"ג, כד): "ותלד האשה בן ותקרא את שמו שמשון ויגדל הנער ויברכהו ה'". בשני התלמודים מופיעה תשובה לשאלת טיבה של אותה הברכה המוזכרת. בבבלי מובאים דברי רב יהודה המוסר את דבריו של רב:

אמר רב יהודה אמר רב: שברכו באמתו, אמתו כבני אדם⁴² וזרעו כנחל שוטף (סוטה י ע"א).

כלומר, ברכת ה' לשמשון כוללת כוח מיני מרובה, המצויר כאן ככמות גדולה של זרע, וזאת על אף שהדבר לא מתבטא בממדיו הפיזיים של שמשון.⁴³ זוהי דרשה תמוהה ביותר, וכפי שנראה מיד ראשונים ואחרונים התקשו בה מאוד. ראשית יש להעלות את האפשרות, כי דברי רב נאמרים בתמיהה הנושאת גם אופי ציני – מהי ברכתו של שמשון, שואל האמורא, האם כוחו המיני? הבנה כזו, עם כל כמה שהיא מציגה התייחסות חריגה של חכמים למקרא וגיבוריו, היא, כנראה הבנתו של רש"י (על אתר) את דברי הגמרא:

במה בירכו – כל ברכה שבמקרא לשון ריבוי הוא דבר המרבה ומצוי בו שובע פוייש"ן בלע"ז ומה ברכה נמצא בו לא מצינו עושר בשמשון. שברכו באמתו – להיות זרעו כנחל שוטף למה שנתאוה נתברך.

41. ראה את הדיון על כך בעבודת המוסמך שלי, **שישים אמה בן כתפיו של שמשון: שלוש סוגיות בדמותו של שמשון בעיני חז"ל**, אוניברסיטת בן גוריון, באר שבע תשס"ט, עמ' 68-16. המובא כאן מתבסס על דיון רחב יותר המצוי שם בעמ' 49-54, ושם יוכל המעיין למצוא גם את הדיון בנוסח התלמוד ובמקבילות, שהושמט כאן.

42. בכתב יד אוקספורד, בודלי, Heb. d. 20, ובקטע הגניזה אוקספורד, בודלי, Heb. e. 77 – "ביאתו כדרך כל האדם". וראה: **דקדוקי סופרים השלם למסכת סוטה**, ירושלים תשל"ז, עמ' קיז שורה 3 ובשינויי נוסח וכן בהערה 6.

43. זהו ביאור הביטוי "כבני אדם" ועיין בפירושו של רבי יוסף חיים מבגדד, בן יהודע על אתר, ירושלים תשכ"ה, סוטה עמ' יט ע"א, מהמילים "לפי פשוטו". ההבנה החלופית, כאילו איבר המין של שמשון היה "כבני אדם", בגודלו של אדם שלם, יכולה להתיישב עם אותם אזכורים חז"ליים למסורת כי שמשון היה ענק (שישים אמה בין כתפיו, עקירת ההרים צרעה ואשתאול ופסיעותיו הרחבות; ראה: סוטה ט ע"ב - י ע"א; ירושלמי סוטה פ"א ה"ח, יז ע"ב). מאידך, מוטב לדחותה משום המקבילה בירושלמי (שם), משום שגם שם מודגשת ברכת שמשון בזיקה דווקא למידות אנושיות.

רש"י מנסה לחשוף את המניע הפרשני שמאחורי הדרשה: על אף הזכרתה המפורשת של הברכה לא ידוע לנו כיצד בירך האל את שמשון. לכן מניח הדרשן, כי הברכה נוגעת לנושא היחיד שבו הצטיין שמשון – תאוותו וכוחו בתחום המיני. טענתו של רש"י "למה שנתאוה נתברך", מציירת את שמשון באור גרוטסקי ושילי למדי. סביר להניח, כי בעיני רש"י אין דרשה זו דרשת שבח; לו היה שמשון איש המעלה, ברכתו מאת ה' לא הייתה בכוח המיני.

אולם, ראייה כזו של הדרשה, על אף שלא ניתן לדחותה, לוקה גם בבעייתיות לא מבוטלת. על פי הבנה זו חסרים דברי רב יהודה, כדרשה של גנות, תימוכין טקסטואליים. בהיעדרם של תימוכין כאלה, קשה לקבל את הפרדוקס שבדרשת גנות המוסבת על המילה "ויברכהו".⁴⁴

אפשרות שנייה להבנת הברכה המוצגת כאן היא לראותה כשבח. באופן כללי, שימוש באסתטיקה של הגוף האנושי על מנת להביע שבח (ואף איכות רוחנית) אינה בלתי־מקובלת בספרות חז"ל,⁴⁵ ובאופן פרטי יותר, לפחות פעם אחת מצאנו שימוש בעצמתו או בגודלו של איבר המין כשבח,⁴⁶ כנראה כמטפורה לעצמה.⁴⁷ ועדיין יש להסתייג, גם אם הדרשה שבה אנו עוסקים דרשת שבח היא, זהו שבח חריג ומוזר, על גבול הוולגרי. ההזדקקות לתיאורים ספציפיים משרה על הדרשה כולה אווירה זרה, שגם האופי הנועז של דרשות חז"ליות אחרות אינו מקהה. עניין זה העסיק גם

44. ע' אמינוף (בעיית דמותו של שמשון בספרות חז"ל ותקופתם, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ה, עמ' 28, 69) העלתה גם היא את האפשרות כי מדובר בדרשה של גנאי, אך נימוקיה מושפעים יתר על המידה מדרשות חז"ליות אחרות (סוטה י ע"א). אמינוף מציעה פתרון אחר, ולפיו ההתייחסות לכוח המיני כשבח הנה תוצאה של מסורות אוראלית (עמ' 28) או של חשיפה חז"לית את מה שניסה המקרא להסתיר (עמ' 69). ברם, מדבריה לא ברור אם לפנינו שבח המתייחס למערכת ערכים השונה מזו של חכמים, או שמא פעולה פרשנית גרדא. כמו כן, רצונה של אמינוף לקשור מדרש זה להצעתה כאילו קיים פירוש לשם שמשון על פי המשמעות המינית של השורש שמ"ש (תשמיש, השמש) הינו מופרז ביותר, ובפרט שלא ברור אם היא מייחסת רעיון זה לחז"ל (שבספרותם לא קיים מדרש שם שכזה) או למקרא (שבלשונו אין כל משמעות מינית ל"שמש").

45. למשל: ברכות ה ע"ב; בבא מציעא פד ע"א; בבא בתרא נח ע"א. באופן הפוך עיין תענית ז ע"א.

46. בבא מציעא פד ע"א.

47. יש להבדיל בין אזכור של איבר מין גדול ממדים אצל דמות המצטיינת בגודל פיזי, כבסוגיה הנזכרת לעיל וכאצל שמשון, ובין התיאור המלעיג של פרעה במועד קטן יח ע"א, המתאר ננס בעל איבר עצום. על כוח מיני רב (כנראה בלא התייחסות שיפוטית ישירה) אצל דמות חיובית ראה: סנהדרין כב ע"א ובדומה שם קז ע"ב. אצל דמות שלילית ראה: יבמות קג ע"א (ובמקבילות הרבות); סנהדרין פב ע"ב.

כמה מן האחרונים שהפליגו בפירושים מבריקים, אך שאינם מתיישבים עם הפשט, על מנת לתרץ מדרש פליאה זה.⁴⁸

הצעה בדבר דרשה אבודה

אם כן, אף אחת מהאפשרויות הקיימות אינה מספקת, ואני, בעוניי, טרם מצאתי פרשנות מקומית שתתיישב על דעתי. לפיכך, אני מעוניין להציע פרשנות אחרת, באמצעות ההנחה כי ישנו מדרש אבוד שעל סמך הנחות היסוד שלו נבנתה הדרשה כדרשת שבח. מדרש זה, אם התקיים, היה מושתת על אנלוגיה בין שני קטעים מקראיים, אלא שאני מניח כי הייתה זו אנלוגיה גלויה ומפורשת.

על מנת לנסות ולעמוד על מקורותיה ומשמעותה של הדרשה, יש להתחיל מהביטוי "נחל שוטף", שהוא המטפורה המרכזית בה – בין אם היא מכוונת כנגד העצמה והאיכות של שמשון ובין אם היא מכוונת כנגד תאוותיו. הדימוי של נחל שוטף חוזר פעמים מספר במקרא ובספרות חז"ל, וכמעט כל הופעותיו הוא משמש כציור של עצמה, כמו גם של התפתחות ורציפות.⁴⁹ אחת ההופעות המשותפות לשורשים נח"ל ושוט"פ היא ירמיהו מ"ז, א-ב, וההקשר שם מעורר מחשבה. הפרק כולו, כפי שמעיד הפסוק הראשון, עוסק בהחרבתה של העיר עזה (ובהמשך גם אשקלון) בידי פרעה. הביטוי "נחל שוטף" משמש כאן כמטפורה לאסון המתרגש על הפלשתים. העובדה שפרק זה מוסב על פלשתים מעלה את האפשרות כי בדרשה על אודות 'ברכתו' של שמשון, שבעצמו הביא אסון על ראשם של פלשתים, ישנה רמיזה לפסוקים אלו. כלומר, אפשר שבקביעתו של רבי יוחנן כי זרעו של שמשון היה "נחל שוטף" טמון אזכור לנבואתו של ירמיהו, ששם פוגע הנחל השוטף בפלשתים, אזכור שתפקידו לרמז על האופן שבו מובילה ברכת ה' על שמשון לחורבנם של פלשתים. ברם, גם אם נקבל הנחה זו, מבנה הדרשה שלנו, המוסבת על "ויברכהו" אינו מאפשר להבין מדוע חורבן על פלשתים נכרך בברכה שהאציל אלוהים לשמשון ולא מופיע כתיאור עצמאי. במילים אחרות, מסתבר כי אין כאן רמז מכוון, אלא היכרות מוקדמת עם הרעיון של שמשון כנחל שוטף, היכרות המנוצלת לדרשת השבח. בחינה מדוקדקת יותר של הפסוקים בירמיהו מעלה אפשרות מרחיקת לכת אפילו יותר, שממנה תתבאר אף דרשת "ויברכהו". לשם כך יש להשוות בין שני קטעים – הפרק בירמיהו ותיאור מותו של שמשון (שופטים ט"ז, כא-ל):

48. ראה למשל: מהר"ל פירושי אגדות על אתר, לונדון תש"כ, כרך ב, עמ' לט; בן יהודע (לעיל, הערה 43), מהמילים "ע"ד האמת".

49. למשל: ישעיהו ל', כח; מועד קטן כה ע"ב; אבות דרבי נתן נר"א פ"ד, מהד' שכטר עמ' 58 ועוד. אותה משמעות נודעת גם להופעותיו של אחד המרכיבים – נחל או שטף – כדימוי עצמאי. עיין למשל: עמוס ה', כד.

אֲשֶׁר הָיָה דְבַר ה' אֶל יִרְמְיָהוּ הַנְּבִיא אֶל
 פְּלִשְׁתִּים בְּטָרְם יָכָה פָּרְעָה אֶת עֲזָה. כֹּה
 אָמַר ה' הִנֵּה מַיִם עֲלִים מִצְפּוֹן וְהָיוּ לְנַחַל
 שׁוֹטֵף וְיִשְׁטְפוּ אֶרֶץ וּמְלוֹאָה עִיר וְיִשְׁבִּי בָּהּ
 וְזָעְקוּ הָאָדָם וְהִלְלָה כָּל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ.
 וַיֹּרִידוּ אוֹתוֹ עֲזָתָה... וַיֵּרְאוּ אֹתוֹ הָעַם וַיִּהְיוּ
 אֶת אֱלֹהֵיהֶם כִּי אָמְרוּ נָתַן אֱלֹהֵינוּ בְּיָדְנוּ אֶת
 אוֹיְבֵינוּ וְאֶת מַחְרִיב אֶרְצֵנוּ וְאֲשֶׁר הִרְבָּה אֶת
 חֲלָלֵינוּ... נִיט בְּכַח וַיִּפֹּל הַבַּיִת עַל הַסְּרָנִים וְעַל
 כָּל הָעָם אֲשֶׁר בּוֹ וַיִּהְיוּ הַמַּתִּים אֲשֶׁר הַמִּית
 בְּמוֹתוֹ רַבִּים מֵאֲשֶׁר הַמִּית בְּחַיָּיו.

ההשערה שברצוני להעלות היא כדלקמן: בזמנם של חז"ל הייתה מסורת מדרשית הקושרת בין פרק מ"ז של ירמיהו (ובמיוחד שני הפסוקים הראשונים שלו) ובין סיפור שמשון המחריב את מקדש דגון. השערה זו מושתתת על קשרים מילוליים ותוכניים בין שני הפרקים: שניהם מתרחשים בעזה, ה"הלל" שנותנים הפלשתים לאלוהיהם מתהפך באופן אירוני ל"הילל" וחורבן העיר על יושביה מרמז לחורבן הבית על יושביו. אם, אכן, קראו חז"ל את ירמיהו מ"ז כרומז לסיפור שמשון, סביר שאת תפקיד ה"מים" ההופכים ל"נחל שוטף" ייעדו לשמשון, ואולי אף נקטו את דימוי הזרע (כסינקדוכה) על מנת להצדיק דימוי זה. פיתוח של השערה זו יכול להוליד את הרעיון כי 'מדרש אבוד' זה, שקיומו משוער בלבד, הוא העומד ברקע לדרשתו של רבי יוחנן על ברכת ה' לשמשון. פתרון זה, עם כל כמה שאינו מוכח, יכול להסביר את דרשת השבח המוזרה – הזרע השוטף אינו סתם מטפורה לעצמה אלא מטפורה, על בסיס מקראי ומדרשי, המשתמשת בזרע על מנת לבטא את כוחו של שמשון העתיד להמיט אסון על ראש הפלשתים.

סיכום

אנסה לסכם את שנאמר בעמודים האחרונים. במאמר הנידון הוצגה תזה ולפיה טכניקה מדרשית, פרשנית בעיקרה, מובילה ליצירת פרטים מדרשיים באמצעות אנלוגיה סמויה בין מקורות. על כך הוצגו שתי השגות עיקריות: 1. לעתים יש להעדיף ולזהות מניעים אחרים; 2. הרעיון של אנלוגיה סמויה קשה להבנה, משום שלא מובן בו מדוע אין מפורשת האנלוגיה ומה הוביל להעתקת פרטים בין המקורות.

ההשגה הראשונה עומדת בעינה, ולרוב, אך לא תמיד, מוטב בעיני לתלות מדרשים קשים להבנה בצרכים פרשניים (כפי שטענתי לגבי הדרשה על אודות העקדה) ואידאולוגיים מקומיים או במסורות קדומות (כפי שהודגם מספר היובלים). ההשגה השנייה הובילה אותי להצעה, כי לעתים מתבססת האנלוגיה הסמויה על מסורת מדרשית קודמת, שלעתים אינה בידינו. ניסיתי לבסס הצעה זו בשתי דוגמות שלא נידונו במאמר – מקרה פסל מיכה וחטא העגל, שבו מצויה אנלוגיה, אבל ברור כי המדרש שאב ממקורות קדומים שרובם בידינו; ברכת ה' לשמשון, שלגביה מציע המדרש פרשנות קשה ביותר שאני מציע לתלות את היווצרותה במדרש קדום ואבוד.

אנלוגיה סמויה, פרשנות מקומית ודרשות קודמות

אין בכך כדי לשלול את עצם הרעיון של אנלוגיות סמויות, אלא לתבוע זהירות בהצבעה עליהן ולהזכיר כי ספרות חז"ל בנויה לעיתים קומה על גבי קומה, ולא כל הקומות האלו מצויות בטקסטים שבידינו.

הצעתי ביחס למדרשים האבודים, כך ברור לי היטב, אינה חורגת מגדרה של השערה. ברם, המתווה שאני מציע אינו בלתי־סביר ביחס לספרות חז"ל, שהן ההסתמכות על דרשות קדומות הן בעיית השרידות של מקורות הן מאפיינים מובהקים שלה. אני מקווה כי עם הזמן אוכל לבסס או לשלול את קיומן של כמה מסורות אבודות כאלו, וכן לשער או לשלול את קיומם של מדרשים אבודים אחרים.