

תוכן העניינים

1	Seminal Omissions: Giving <i>Tumtum v'Androginos</i> Their Due	גווין קסלר
87	Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem	צבי נוביק
119	A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)	אוהד אבודרהם וגדעון בוהק
133	הזיהוי הגיאוגרפי-היסטורי של 'גד יון' והדרך ממנו לשילוח	עומרי עבאדי
145	"A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value": A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition from a Book Binding in the Cambridge University Library	אהרן קולר
161	קווים לדרך הלימוד של רבי יוסף ענגיל	אסף בראון
207	בין תורה למדע, בין ישן לחדש: עיון בביאור שטיינזלץ על בבלי ברכות	אליהו פחימה ומיכל בר-אשר סיגל
249	"אז ישיר משה ובני ישראל": שירת הים כהתרחשות פרפורמטיבית במדרש 'יושע'	רוני כהן
271	'איני יודע' ולא שמענו: מה מצפים הדרשנים לדעת ומניין הם מבקשים לשמוע זאת?	יעקב קרויזר וישי רוזן-צבי
293	בין אמת לאמת: הירושלמי המזויף על סדר קדשים	ינון פליישמן
321		תקצירים בעברית
327		תקצירים באנגלית

CONTENTS

Gwynn Kessler	Seminal Omissions: Giving <i>Tumtum v'Androginos</i> Their Due	1
Tzvi Novick	Reading Piyyut Reading: A Case Study from a Qillirian Geshem	87
Ohad Abudraham and Gideon Bohak	A Jewish Aramaic Amulet on Papyrus (Strasbourg, Papyrus hébreu 2)	119
Omri Abadi	The Geographical-Historical Identification of 'Gad Yon' and the Route to the Shiloah (Heb.)	133
Aaron Koller	“A Miserable Remnant Though this Be, It is Not without Value”: A Fragment of Mishnah Avodah Zarah in the Babylonian Tradition from a Book Binding in the Cambridge University Library	145
Assaf Brown	Towards an Understanding of R. Yosef Engel’s Method of Study (Heb.)	161
Eliyahu Pahima and Michal Bar-Asher Siegal	Between Torah and Science, Between Old and New: A Study of Steinsaltz’s Commentary on Tractate Berakhot (Heb.)	207
Roni Cohen	“Then Moses and the Israelites Sang”: The Song of the Sea as a Performative Event in <i>Midrash Va-Yosha</i> (Heb.)	249
Ishay Rosen-Zvi and Yaakov Kroizer	“I do not Know” and “We did not Hear”: What does Midrash Expect to Hear and How? (Heb.)	271
Yinon Fleishman	Between Truth and Truth: The Forgery of the Jerusalem Talmud on Seder Kodashim (Heb.)	293
Hebrew abstracts		321
English abstracts		327

'איני יודע' ו'לא שמענו': מה מצפים הדרשנים לדעת ומניין הם מבקשים לשמוע זאת?

ישי רוזן-צבי ויעקב קרויזר

דבר ידוע הוא שהדרשנים קוראים את המקרא כטקסט שטמונים בו לקח והוראה עבורם. לתפיסתם, כל פרט אמור ללמד משהו, בין אם פרטי הלכות ובין אם דרך ארץ או לקח מוסרי, ולדרשנים יש את הכלים והיכולת ללמוד ולפענח זאת.¹ אך אלה קביעות כלליות שיש לפרוט ולדייק. על מנת להבין מהן ההנחות הטקסטואליות שמאחוריהן, ובעיקר מהן הטכניקות שבעזרתן מבקשים מדרשי התנאים למצות את הטקסט המקראי, יש להיכנס לקרבי המעשה המדרשי ולבחון את המדרש "בפעולה". לטענתנו, רק מתוך דיון באבני הבניין המדרשיות בפני עצמן, קרי - המונחים המשמשים בו, ניתן לתאר את הבניין ולהבחין בהנחות היסוד ובמוטיבציות של המדרש. במאמר זה נבחן שני מונחים שעד כה לא נידונו במחקר לגופם: 'איני יודע' ו'לא שמענו'.² מונחים אלה משמשים להצבעה על לאקונויות בטקסט, ועל כן יש לשאול מהו הדבר שאותו המדרש מצפה לשמוע כאשר הוא אומר 'לא שמענו' או 'איני יודע', וכיצד הוא משלים את אי הידיעה הזו. על אף ששני המונחים אינם מן השכיחים ביותר במדרש, משמעותם מובחנת, ולפיכך ניתן בעזרתם לעמוד על אופי החוסרים, לאקונויות, שמזהים הדרשנים בתורה וכיצד הם מבקשים למלאם על מנת שהמקרא יוכל למלא את ייעודו עבורם.³ הדיון המשותף במונחים אלה נובע מקרבתם הפונקציונלית והפילולוגית זה לזה. הם משמשים באופן דומה כדי להציג לאקונויות ולמלאן, והם גם מתחלפים לעיתים בין בתי המדרש,⁴

- * המחקר זכה לסיוע הקרן הלאומית למדע, מענק מס' 202/23 ("מאגר ולקסיקון לטרמינולוגיה של מדרשי התנאים").
- 1 ראו ישי רוזן-צבי, בין משנה למדרש: קריאה בספרות התנאית, רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, 2020, עמ' 293-296, והספרות ששם.
- 2 בנימין זאב בכר (ערכי מדרש, תל אביב: אחרות, תרפ"ג) מזכיר את 'איני יודע' בחטף כחלק מהערך 'ידע' (עמ' 47) ואת 'לא שמענו' כחלק מ'שמע' (עמ' 129), ראו להלן ההבחנה בין 'א' לא שמענו' ו'לא שמענו א' - בכר דן רק בראשון, ואילו ענייננו הוא בשני). הוא אינו דן בהם כמונחים בפני עצמם ולא מכיר בזיקה ביניהם. לא מצאנו דיונים נוספים מלבד זה.
- 3 ענייננו כאן במדרש התנאי לבדו. אנו משתמשים ב'דרשן' כביטוי לסוכנות של המדרש במעשה הפרשני. אין כאן הנחה מסוימת לגבי תהליך יצירת הדרשה. ככל שניתן להוציא מידע על מקור הדרשה, שם הדרשנים ומעשה העריכה - נציין זאת.
- 4 חילופי מונחים בין הבתים: השוו מכילתא דר"י, פסחא ז, עמ' 25 (לא שמענו) למכילתא דרשב"י יב, יד, עמ' 16 (ללא מונח); מכילתא דרשב"י יח, ה, עמ' 130 (איני יודע) מול מכילתא דר"י, עמלק ג, עמ' 192 (ללא מונח); מכילתא דר"י, נזיקין יז, עמ' 309 (לא שמענו) למכילתא דרשב"י כב, טו, עמ' 209 (אי אתה יודע); ספרי במדבר עג, עמ' 174 (לא שמענו) לס"ז במדבר י, ג, עמ' 261 (איני יודע); ספרי במדבר קי, עמ' 294 (לא שמענו) לספרא צו ז, לה ע"א (איני יודע); מכילתא דרשב"י יג ט, עמ' 40 (אי אתה יודע)

ואף בין דרשות סמוכות.⁵ יתרונם של מונחים אלה עבורנו הוא שהם (ובייחוד הראשון) מופיעים בשני בתי המדרש, בהלכה ובאגדה,⁶ הן בסתם והן בשם חכמים;⁷ כיוון שכך, הם יכולים לתת לנו תמונה רחבה של השיח המדרשי, שאינה מוגבלת לאחד מבתי המדרש, לתחום אחד של המדרש או לתקופה אחת, וכך לסייע לנו להבין טוב יותר את התפיסה הטקסטואלית וההרמנויטית המשתקפת בהקשרים השונים.⁸

מובן שניתוח מונחים אינו יכול להחליף עיון שיטתי במדרשים, אך נבקש להראות כי הוא מאיר תופעות שלא ניתן לראות בקריאה רציפה של המדרשים, בדומה ל'מיקרו היסטוריה' שמראה דברים שניתוחים היסטוריים רחבים לא יכולים. לאחר ההתמקדות במונחים אפשר לשוב למדרשים עם משקפיים חדשים. זה מה שמאמר זה (ודומים לו שמופיעים בהערות השוליים) מבקש לעשות.

המונח 'איני יודע', השכיח מבין השנים, מופיע במדרשים כ־70 פעמים בצורות שונות (איני יודע, אינו יודע, אבל איני יודע, אי אתה יודע, אבל אי אתה יודע, אין אנו יודעים, ועוד), מחציתן בהלכה ומחציתן באגדה ובנרטיב הלכתי.⁹ הוא מופיע בשני בתי המדרש, וכן בקובץ האגדי המשותף,¹⁰ עם הבדלים מינוריים בלשון המינוח, אך לא באופן

- מול מכילתא דר"י, פסחא יז, עמ' 67 (ללא מונח). חשוב לציין בהקשר זה שהשימוש של המקורות במונחים הללו יציב; מתוך הקורפוס של כ־90 הדרשות שבהן עוסק מאמר זה רק ל־5 יש מקבילות שבהן לא מופיע מונח כלל. נוסף כי מניית המופעים היא מלאכה מורכבת ותלויה בשיקול דעת. במסגרתו של מחקר זה אנו מונים בנפרד מקבילות שונות של אותה הדרשה כל עוד יש ביניהן הבדלים כלשהם.
- 5 ראו ספרי במדבר עז, עמ' 183-184 (על במדבר י, י) הפותח בלא שמענו ("אבל מלכות לא שמענו") ועובר לאיני יודע ("אבל איני יודע מי תוקע"). והשוו את "איני יודע מאין" לעיל ביחס לתקיעה ל"לא שמענו להיכן" ביחס לתקיעה סמוכה בפסוקים (ספרי במדבר עג, עמ' 174 על במדבר י, ד), וכן הרבה.
- 6 על מונחים המשמשים הן בהלכה והן באגדה ראו אסף רוזן-צבי וישי רוזן-צבי, "פרשנות המקרא בדבי ר' ישמעאל: בין הלכה לאגדה", תרביץ פו (תשע"ט), עמ' 203-232.
- 7 שני המונחים מופיעים בדרך כלל בסתם (כמעט 90% מן הדרשות) ובמעט מן המופיעים בשם חכמים מדורות שונים, ונראה על כן שזו טכניקה בית מדרשית שאומצה על ידי עורכים. על תופעה זו ראו רוזן-צבי, אסף וישי. "ללמדך: מבט טרמינולוגי על אופיה של הפרשנות האגדית במדרשי התנאים ושורשיה" מחקרי תלמוד, ד (תשפ"ד), עמ' 765-816, עמ' 810, הע' 114.
- 8 לתפיסה שיש הנחות מדרשיות בסיסיות המשותפות לשני בתי המדרש, ויש לעמוד עליהן לפני שניגשים להבדלים ההרמנויטיים ראו רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 259.
- 9 35 דרשות הלכתיות (50%), 6 דרשות שעוסקות בנרטיב ההלכתי (8.5%) ו־29 דרשות אגדה (41.5%). כוונתנו ב'נרטיב הלכתי' היא לדרשות על חלקים בתורה המספרים על צווים לשעה, כגון ההכנות למתן תורה, ימי המילואים, המן, החצוצרות, המקושש, ועוד. בפרשיות אלו הדרשות נעות בין ביטויים נורמטיביים וסגנון הלכתי לסיפור דברים נרטיבי. נדגיש כי גם מופעים אלה הם בחלקים דבי ר"י, ולא בקובץ האגדי המשותף. במונח 'אבל x לא שמענו' ההלכתי (ראו להלן) אין נרטיבים הלכתיים.
- 10 39 דרשות דבי ר"ע (כ־55%), 15 דרשות דבי ר"י (כ־21%), 11 דרשות בקובץ המשותף ו־5 דרשות בחלקים הלא משויכים שבספרא. בדבי ר"ע מופיע גם 'אין אנו יודעים' (חמש פעמים במכילתא דרשב"י ושלוש פעמים בספרא). ענייננו הוא ב'איני יודע' כקביעה פוזיטיבית, ולפיכך לא נעסוק כאן בשאלות הרטרוריות (כ־17 מופעים במדרשי התנאים) 'מכלל x איני יודע y? אם כן למה נאמר y? וזכי אין אנו יודעים' שמוקדן הדרשני אחר.

פעולתו.¹¹ עניינו של המונח הוא השלמת פרטים שאינם נמצאים בכתוב בגלוי.¹² למונח 'לא שמענו' כ-40 מופעים בצורות שונות, כמעט כולם בדבי ר' ישמעאל.¹³ קרוב למחצית המופעים הם בצורת 'אבל x לא שמענו' והיתר (24 מופעים) בצורת 'אבל לא שמענו x'. שתי צורות אלה משמשות במבנים מדרשיים שונים ומובחנים. הצורה 'אבל x לא שמענו' מופיעה כחלק ממבנה קבוע של 'צריכותא', בדרשות הלכתיות.¹⁴ בהקשר זה המונח מסמן את הדבר הנוסף הנלמד מן הפסוק המיותר לכאורה, שבו פותחת הדרשה.¹⁵ הנה דוגמא:

"וכי ינצו אנשים" (שמות כא, כב) וגומר. למה נאמרה פרשה זו? לפי שהוא אומר "וכי יזיד איש על רעהו" (שמות כא, יד) וגומר - לא שמענו אלא על המתכוין להכות שונאו והכהו שהוא במיתה, אבל המתכוין להכות את שונאו והכה את אוהבו לא שמענו. תלמוד לומר "וכי ינצו אנשים" וגומר. "ואם אסון" וגומר (שמות כא, כג) - בא הכתוב ללמדך על המתכוין להכות שונאו והכה את אוהבו שהוא במיתה. לכך נאמרה פרשה. (מכילתא דר"י, נזיקין ח, עמ' 274)¹⁶

שתי פרשיות המתה יש בשמות פרק כא ובשתיהן העונש הוא מוות ("תקחנו למות" [יד], "נפש תחת נפש" [כג]). כדי להוכיח את הצורך בפסוק המיותר לכאורה, הדרשן מסמן חוסר בפסוק המקביל ('לא שמענו אלא y, אבל x לא שמענו') שמושלם על ידי הפסוק הנידון ('תלמוד לומר'). דוגמא זו מציגה את המבנה המלא, שבו אף מסומן במפורש ההקשר של הצריכותא ('למה נאמרה פרשה זו? [...] לכך נאמרה פרשה'). דרשות דומות מופיעות באופן קצר יותר, עם פחות שלבים, אך המהלך דומה ובכולן החוסר מסוים וברור.

- 11 רק במקום אחד מופיע 'איני יודע' כקביעה ולא כשאלה: ספרי במדבר מב, עמ' 123.
- 12 על פי רוב נשאלת שאלה פתוחה, אך ב-25 דרשות ישנה התלבטות בין שתי אפשרויות בתבנית 'אם x, אם y', הן באגדה והן בהלכה, כגון: "איני יודע אם בבעלים ואם בכל אדם" (ספרא בחוקותי ד, א), "ואיני יודע איזה מהן חביב" (מדרש תנאים לדברים יד, א).
- 13 ישנם שלשה מופעים בלבד בדבי ר"ע, שניים בספרא ואחד בספרי דברים. ודוק, מונחי שמיעה בכלל ('שומע אני', 'כשמעו') רווחים בבית מדרשו של ר' ישמעאל. ראו על כך, Ishay Rosen-Zvi, "Midrash and Reflectivity: Kishmu'o as a Test Case," in: *Homer and the Bible in the Eyes of Ancient Interpreters*, ed. Maren Niehoff, Leiden: Brill, 2012, pp. 329-344.
- 14 'לא שמענו' במובן זה נפוץ בדבי ר' ישמעאל, ולעומתו 'מנין' נפוץ בדבי ר"ע ובבבלי. ראו מנחם כהנא, ספרי במדבר: מהדורה מבוארת, ירושלים: מאגנס, 2011, עמ' 1, הערה 1; עמ' 875, הערה 89. בנוסף, ישנו מופע אגדי אחד מסופק ויוצא דופן בסגנונו, מדרש תנאים לדברים כ, א, עמ' 118. השוו לדרשה הדומה וההלכתית במובהק בספרי במדבר קיט, עמ' 373 ולפירושו של מנחם כהנא, עמ' 952-953, הטוען שמקורה במדרש האבוד של דבי ר"ע לספר במדבר.
- 15 במקרים אלו 'לא שמענו' יכול להתחלף במונחים אחרים של צריכותא כגון 'שומע אני'. השוו למשל ספרי במדבר קסא, עמ' 551 (שומע אני) למדרש תנאים דברים כא, א, עמ' 123 (לא שמענו).
- 16 המקורות מצוטטים על פי הנוסח שב'מאגרים' מלבד אם צוין אחרת.

אך ענייננו הוא במבנה השני - 'אבל לא שמענו x' - שמסמן לאקונה, דבר שאיננו יודעים ביחס לדין הנתון, בדומה ל'איני יודע'. נדייק בהבדל: דרשות 'אבל x לא שמענו' יוצרות ניגוד ל-y שאותו כן שמענו, כלומר המונח משמש לרבות דינים נוספים (כגון "המתכוין להכות את שונאו והכה את אוהבו", לעיל) לדין העיקרי הנלמד מהכתוב.¹⁷ לעומת זאת דרשות 'אבל לא שמענו x' עוסקות בפרט לא ידוע בהקשר לדין הנתון עצמו ואינן חורגות ממנו. עניינן אינו ריבוי על האמור בכתוב, אלא בירור האמור בכתוב עצמו. ישנם כעשרים וארבעה מופעים של מונח זה, כשני שלישי מהם הלכתיים, והשאר בהקשרים אגדיים או בנרטיב ההלכתי.

במחקרים קודמים התגלה כי יש הבדלי עומק בין ההרמנויטיקה של ההלכה והאגדה,¹⁸ ולפיכך נבקש להפריד מתודית את הדיונים ביניהן. נפתח בהלכה ונעבור לאגדה. לבסוף נבקש לבחון את ההנחות המשותפות למונחים בשני הז'אנרים.

א. הלכה: איך הדינים

כאמור אנו מבקשים להבין איזה סוג פרטים וידיעות מחפש הדרשן בשאלות 'איני יודע' או 'לא שמענו' ואיזה סוג לאקונות הן מסמנות. אך לפני שנוכל ללבן זאת יש לבחון סוגיה מקדימה: האם ועד כמה יש להתייחס אל השאלות הללו ברצינות? האם אינן אלא קישוט? בכמה מקומות המונחים מופיעים בתוך מבנים מובהקים של צריכותא (כגון לאחר 'למה נאמר?'),¹⁹ ואז נראה שסימון הלאקונה נועד להצדיק את הצורך בפסוק או בחלק הפסוק הנוסף. אך זהו מיעוט, ברוב המקרים אין כל היבט של צריכותא בדרשה.²⁰ ביטוי מובהק לכך נמצא במקרים שבהם הפער שמסומן ב'איני יודע' כלל לא נפתר בעזרת פסוק. הנה שתי דרשות דומות משני בתי המדרש:

"והנחת בשעריך" (דברים יד, כח) - אם אין שם עני הניחו באוצר. איני יודע מי ידחה מפני [=בשנה של] מעשר עני. אם מעשר ראשון אם מעשר שני. תלמוד לומר "ובא הלוי כי אין לו חלק" (שם, כט). יבא הלוי [=מעשר ראשון] ויטול חלקו מכל מקום. דברי ר' יהודה. ר' אליעזר בן יעקב אומר: אינו צריך. הרי הוא

17 בדומה למונח הרווח 'אין לי אלא x, y, מנין'. על מונח זה ותפקודיו ראו רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 287, 323. בעמודים אלה נידונים (בהתאמה) שני תפקודיו של המונח: יצירת מערכת משפטית מקיפה מתוך הדינים הקוזואיסטיים, והצגת הצורך בפסוקים שונים העוסקים באותו עניין.

18 רוזן-צבי ורוזן-צבי, ללמדך, מצאו הבדלים שיטתיים באופן שבו פועלים המונחים בהקשרים השונים של אגדה והלכה, מעבר לאלו המתבקשים לאור ההקשרים השונים.

19 'למה נאמר' מופיע סך הכל בכ"11 דרשות בשני המונחים.

20 כ"55 מתוך 70 דרשות 'איני יודע' וכ"14 מתוך 24 דרשות 'אבל לא שמענו x' אין היבט של צריכותא כלל. צורת צריכותא מובהקת זיהינו רק בכ"16 דרשות (6 ב'איני יודע', 10 ב'לא שמענו'), רובן המובהק הלכתיים, שהן כ"17% מן הקורפוס. גם בדרשות אלו שבהן מונחי צריכותא ברורים, לעתים הצריכותא נראית כתוספת ולא כעיקר עניינה של הדרשה.

אומר "ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה" (במדבר יח, כא) - מה נחלה אינה זהה אף מעשר אינו זו. (ספרי דברים קט, עמ' 170)

לא תאחר (שמות כב, כח) - שלא תקדים שני לראשון, לא ראשון לתרומה, לא תרומה לבכורין. אבל איני יודע אי זה מהם יקדום, אם תרומה לביכורים אם ביכורים לתרומה. אמרתה יקדמו הביכורים שהן קרואין ארבעה שמות, ראשית ביכורים תרומה ודמעתך, לתרומה שאינה קרואה אלא שלש שמות. תקדום תרומה שקרואה שלשה שמות, ראשית תרומה מעשר, למעשר ראשון שאינו קרוי אלא שני שמות. יקדום מעשר ראשון שקרוי שני שמות, תרומה ומעשר, למעשר שני שאינו קרוי אלא שם אחד בלבד. מיכן אמרו (משנה תרומות ג, ו): המקדים תרומה לביכורים מעשר ראשון לתרומה מעשר שני לראשון, אף על פי שעובר בלא תעשה, מה שעשה עשוי שנאמר²¹ "מלאתך ודמעך" וגומר (שמות כב, כח). (מכילתא דר"י, כספא א, עמ' 319)

בשתי הדרשות נידונה שאלת קדימות בין מעשרות. בדרשת הספרי, השאלה היא איזה מעשר נדחה מפני מעשר עני, ואילו בדרשת המכילתא דר"י, השאלה היא איזה מעשר קודם לחברו. בדרשה הראשונה יש היבט מובהק של צריכותא, שכן היא מציגה את המשך הפסוק ("ובא הלוי...") על מנת לפתור את בעיית הקדימות.²² בדרשה השניה, לעומת זאת, קדימות המעשרות נקבעת על פי שמוותיהם בתורה.²³ אין בדרשה זו כל יסוד של צריכותא, שכן הפסוקים כלל לא נוגעים אחד לשני.²⁴

בדוגמה הבאה ניתן לראות כי לשאלת הקדימות מוצגות תשובות מסוגים שונים:

"ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר" (ויקרא ו, ה). נאמר בעצים "בבקר בבקר" ונאמר בתמיד "בבקר" (שמות כט, לח; במדבר כח, ד) ואינו יודע איזה יקדום. יקדום דבר שנאמר בו "בבקר בבקר" לדבר שלא נאמר בו אלא "בבקר".

21 בקט"ג "ת"ל", ראו מנחם כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 132. על חילופי המונחים ראו להלן הע' 43.

22 על דרשות ליניאריות כאלה ראו עוד להלן הע' 79. ר' אליעזר בן יעקב חולק וטוען שאין צורך בדרשה הספציפית שכן יש פסוק כללי שמבהיר את העניין. על הוראה זו של 'אינו צריך' ראו - Ishay Rosen-Zvi, "Structure and Reflectivity in Tannaitic Legal Homilies, or: How to Read Midrashic Terminology", *Prooftexts* 34 (2014), pp. 271-301. 281-285

23 ראו על כך אסף רוזן-צבי, "נוסח, עריכה והרמנויטיקה במכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דכספא", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשע"ו, עמ' 20. וראו שם עמ' 149 על ההיזון החוזר בין המדרש למשנה: "מחד, הדרשה של קדימות ביכורים לתרומה עומדת ברקע דין המשנה, ומאידך רשימת הקדימויות המפורטת יותר של המשנה (הכוללת גם מעשר ראשון ושני) הוחדרה לתוך הדרשה ומוצגת כנובעת מהפסוק על אף שאין לה בסיס פרשני בפסוק הנדרש".

24 ראו להלן הע' 33.

נאמר בעצים "בבקר בבקר" ונאמר בקטורת "בבקר בבקר" (שמות ל, ז) ואינו יודע איזה יקדום. מי מכשיר מי את מי? עצים מכשירין את הקטורת, אף הן יקדמו את הקטורת.

נאמר בקטורת "בבקר בבקר". ונאמר בנירות "בבקר בבקר" ואיני יודע איזה יקדום. כשהוא אומר "בבקר בבקר בהיטיבו את הנירות יקטירנה" (שמות ל, ז) סמכו עיניין לקטורת. אף הן יקדמו את הקטורת. (ספרא צו א, ב [ל ע"ב])²⁵

שלוש דרשות "איני/ו יודע איזה יקדום" נפתרות כאן בשלוש צורות שונות: בראשונה (עצי המערכה מול קרבן התמיד), על ידי השוואת פסוקים ("בבקר" מול "בבקר בבקר"); בשנייה (עצים מול קטורת), על ידי שיקול הלכתי ("מי מכשיר את מי"); ובשלישית (קטורת מול הטבת נרות), על ידי דרשת סמוכין ("סמכו עיניין לקטורת"). מגוון התשובות ודרכי הפתרון מלמדות שהשאלה עומדת לעצמה ואינה רק אמתלה או שימוש משני במונח המסמן אותה, שהרי היא אינה מובילה לסוג פתרון אחד.²⁶ מכאן נלמד גם שלשם פתרונה של השאלה אפשר להשתמש בכלים שונים, טקסטואליים ולא טקסטואליים.²⁷ כך הדבר גם ביחס לדרשות 'לא שמענו', כגון בדרשה הבאה הקושרת בין שני פסוקים צמודים:

"ותקעו בהן [ונועדו אליך כל העדה אל פתח אהל מועד]. ואם באחת יתקעו [ונועדו אליך הנשיאים]" (במדבר י, ג-ד). אבל לא שמענו להיכן.²⁸ הרי אני דן: נאמר תקיעה בעדה ונאמר תקיעה בנשיאים. מה תקיעה האמורה בעדה בפתח אהל מועד, אף תקיעה האמורה בנשיאים בפתח אהל מועד. (ספרי במדבר עג, עמ' 174)

בכתוב נאמר להיכן מתכנסת העדה אך לא להיכן מתכנסים הנשיאים. הלאקונה מושלמת על ידי לימוד סתום מן המפורש. כיוון שאין הוה אמינא שפסוק אחד מיתר את השני,

25 השו"ס ספרי זוטא במדבר כח, ד, עמ' 323, המשלים את הדיון: "תעשה בבקר" ונאמר להלן 'והקטיר עליו אהרן קטרת סמים בבקר בבקר' (שמות ל, ז). אבל איני יודע איזה יקדים. כשהוא אומר 'את הכבש אחד תעשה בבקר' (במדבר כח, ד) - הוא יקדים".

26 על מתן תשובות מרובות לאותה שאלה כאבן בוחן להערכת משקלה (וקדמותה) של השאלה, ראו Yakir Paz, *From Scribes to Scholars: Rabbinic Biblical Exegesis in Light of the Homeric Commentaries*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2022. ch. 3

27 השו"ס ספרי במדבר סט, עמ' 165-166, שם מובאות שתי דרשות לביאור "דרך רחוקה", האחת (בשם ר"ע, השו"ס תוספתא פסחים ח, ב) מסתמכת על היקש מן הכתוב ("נאמר [...] ונאמר"), ואילו האחרת (סתמית) מציעה תשובה בלא כתוב כלל ("שיערו חכמים"). ראו כהנא בפירושו, עמ' 464. השו"ס ספרי במדבר ז, עמ' 27, שבו לאחר הדרשה חכמים משערים כמה היא "כדי טומאה".

28 לדרשה זו מקבילה בס"ז במדבר (י, ג) שבה הנוסח "איני יודע לאיכן". ראו לעיל הע' 5 וכהנא, עמ' 499-500.

הרי שאין כאן היבט של צריכותא.²⁹

בכמה מדרשות 'איני יודע' לעיל המהלך מוביל להלכה מוכרת, ובאחת אף מובא 'מיכן אמרו', כלומר חיבור בין הכתוב למסורת.³⁰ אך גם בהקשר זה מדובר במיעוט קטן, כשם שראינו שהשיקול של צריכותא, הסבר הצורך בפסוקים, מסביר רק חלק קטן מהמקרים. בדרשות רבות אין היבט גלוי לעין לא כזה ולא כזה, ואין מנוס מלראות במילוי הלאקונה מוטיבציה לעצמה. זאת ועוד, כמחצית ממופעי המונח 'איני יודע' וכשליש ממופעי 'לא שמענו' הם באגדה למיניה (ויש לזכור שהאגדה תופסת רק כ-30% מהחומר במדרשי התנאים). באגדה אין כמעט היבט של צריכותא³¹ ואין כלל היבט של אסמכתא. לאחר שראינו שיש טעם להתמקד בשאלות עצמן, שאין הן רק אמתלה לדרשה, נשאל אילו לאקונות מסומנות על ידי המונחים. המשותף לשאלות בדרשות ההלכה שלעיל הוא הרצון לדעת איך ליישם את פרטי החוק בדקדוק. ואכן, שאלות 'איני יודע' ו'לא שמענו' בהלכה עוסקות לרוב באיך הדינים.³² בדרך כלל מוצגות שאלות של דקדוק הדין, על דרך הפירוש או הפירוט: "איני יודע מי ידחה" (ספרי דברים קט, עמ' 170), "איני יודע איזה יקדים" (מכילתא דר"י, כספא א, עמ' 319), "איני יודע מה הוא" (ספרא מילואים א, א), "איני יודע כמה" (מכילתא דרשב"י כב, טז, עמ' 209), "אבל לא שמענו איזה הוא" (מכילתא דר"י, פסחא ז, עמ' 25), "אבל לא שמענו להיכן", (שם, נזיקין ד, עמ' 262); "אבל לא שמענו שיעור סתירה" (ספרי במדבר נשא ז, עמ' 27), "אבל לא שמענו שעטנו מהוא" (מדרש תנאים לדברים כב, יא, עמ' 138), "לא שמענו ממזר זה מה הוא" (שם כג, א, עמ' 144). לעתים יש הדגשה של ההלכה החסרה: "ועדן אני יודע איזה מין פטור איזה מין חייב" (ספרי דברים רצז, עמ' 316), "אין אנו יודעים במה תהא מיתתו של זה" (מכילתא דרשב"י כא, יב, עמ' 169), "איני יודע מה אעשה לו" (ספרא נגעים ח, ג). צורה נוספת היא דיני קדימות בין דינים שונים, כדלעיל.³³

29 ודוק, צריכותא אינה סותרת פרשנות כפי שנראה להלן, אך העדרה מחזק את האפשרות של מוטיבציה פרשנית. על היחסים המורכבים בין המוטיבציות השונות ראו להלן ליד הערות 66-70, וכן רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 268, 316, 340.

30 על 'מיכן אמרו' ראו מנחם כהנא, "הדרשות במשנה וההלכות במדרש: בחינת זיקות גומלין", תרביץ פד (תשע"ו), עמ' 17-76.

31 על העדר צריכותא בדרשות אגדה ראו רוזן-צבי ורוזן-צבי, פרשנות המקרא, עמ' 208.

32 לפחות 30 מתוך 33 דרשות 'איני יודע' בהלכה עוסקות באיך (כ-90%, וכן 5 מתוך 6 הדרשות על הנרטיב ההלכתי), ולפחות 12 מתוך 15 דרשות 'לא שמענו א' בהלכה. יחד מדובר על כ-87% מתוך כלל הדרשות ההלכתיות שבקורפוס (אך רק 8 מתוך 14 הדרשות בנרטיב ההלכתי). הפרטים שמבקש המדרש לשמוע מגוונים ומשתנים על פי העניין; בירור פרטים (כמה, להיכן, איזה), זיהוי (מי), פירוש (מהו), וכיוצא בזה.

33 ראו מכילתא דר"י, כספא יט, עמ' 319; ספרי זוטא במדבר יח, כא (סדר מעשרות), ספרא צו א, ב (עצים וקטורת), ספרא מצורע ג, ב (סדר טהרת המצורע), ספרי במדבר קמג, עמ' 480 (תמיד ופסח), ספרי זוטא במדבר כח, ד, עמ' 323 (תמיד וקטורת), ספרי דברים סז, עמ' 132 ומכילתא לדברים יב, ה (עמלק, מלך ובית הבחירה).

בירור פרטי ההלכה בדרשות אלו נעשה מתוך מוטיבציה שונה מזו של דרשות 'אבל x לא שמענו', או השאלה 'אין לי אלא y, x מנין' הדומה להן והמופיעה מאות פעמים במדרש. שכן לאחר 'אבל לא שמענו x' אין לימוד דין נוסף, אלא מאמץ למלא את הפרטים, לדייק בכל דקדוקי הדין: מה, כמה, מתי וכדומה. מבין השאלות הללו ישנן כאלו שאינן מופיעות (או כמעט שאינן מופיעות) אלא לאחר המונחים 'לא שמענו' או 'איני יודע', כגון השאלות 'להיכן', 'כמה', 'ואיזה יקדים'.³⁴ מכאן נלמד שאין כאן רק עיטור רטורי, אלא סימון של מוטיבציה מדרשית מובחנת, ומכאן ערכם של שני המונחים הנידונים כאן, הגם שאינם מן השכיחים ביותר, להבנת ההרמנויטיקה של המדרש התנאי.

לכאורה אין זה מפתיע בהקשר ההלכתי. הרי ההלכה עניינה פרטים ודיוק, וגם במשנה עוסקות הלכות רבות במידות ובזמנים (ובכך אף נפתחות מסכתות רבות).³⁵ התאמת המקרא לעולם ההלכתי מצריכה בדיוק איון כזה. אלא ששאלות איון כאלה מופיעות גם בהקשר הנרטיב ההלכתי (שאינו נוהג בפועל בעולמם של התנאים) ואף האגדי, ועל כן אי אפשר לראות בהן רק מאפיין של העיסוק ההלכתי. למשל, על המצווה לשים מן המן למשמרת בצנצנת שואלות הדרשות "איני יודע של מה היא [=הצנצנת]" (מכילתא דר"י, ויסע ה, עמ' 171) ולאחר מכן "איני יודע כמה הוא [=המן]" (שם עמ' 173). ביחס לתקיעה האסכטולוגית המתוארת אצל הנביאים שואל המדרש "אבל איני יודע מי תוקע" (ספרי במדבר עז, עמ' 184). וכך אף בהקשר עלילתי מובהק. למשל ביחס לנערה המספרת על ניסי אלישע במלכים ב, שואל המדרש "אבל אין את יודע אימתי היו של בית אביה עושין את התורה" (ספרי זוטא במדבר כז, א). עלינו להציג, אם כן, תשובה שתתאים להלכה ולאגדה, וכן ולהקשרי הביניים. לכך נעבור כעת.

ב. אגדה: פערים

גם בהקשר האגדי נבחן ראשית האם השאלה אינה אלא הקדמה רטורית לדרשה. אמנם אין כאן אמות מידה ברורות, אך יש סימנים שדרכם ניתן לבחון את הנושא. במקומות ספורים אכן נראה שלשון אחרון עיקר, וסימן לדבר כאשר השאלה באה והולכת או חסרה מן המקבילות.³⁶ ראו למשל בדרשת הספרי הבאה:

34 אין זה נכון לגבי כל שאלות האיון מסוג זה. למשל 'שיעור' מופיע גם ללא 'לא שמענו' ו'איני יודע', כגון במונח 'ליתן שיעור' המופיע כמה פעמים במדרשים. למותר לציין שאין זה יוצא דופן במדרש שדרכים מגוונות מובילות לאותו המקום.

35 ראו על כך רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 23.

36 מתוך הקורפוס של המופיעים, רק לחמישה ישנן מקבילות שבהן לא נמצא מונח ממשפחת 'איני יודע' / 'לא שמענו'. ראו לדוגמה מכילתא דרשב"י יח, ה (עמ' 130) "איני יודע בניו שלמשה או בניה ממקום אחר" ואילו במקבילה במכילתא דר"י, עמלק ג (עמ' 192) "שומע אני היו בניה ממקום אחר". מכילתא דר"י, בחדש ג (עמ' 213) "אבל לא שמענו שאמר המקום לפרוש מן האשה" ואילו במקבילה במכילתא דרשב"י יט, טו (עמ' 142) "יכול משה אמר דבר זה מפי עצמו". ראו עוד לעיל הע' 4.

"ותבער בם אש ה'" (במדבר יא, א) [...] אבל אי אתה יודע במי נגעה אש תחילה. הרי הוא אומר: "ותאכל בקצה המחנה" (שם) - במוקצין שבהן, בגדולין שבהן. כן הוא אומר: "וישימו העם אתו לראש ולקצין" (שופטים יא, יא). ויש אומרים: אלו הגרין שהן נתונים בקצה המחנה [...] ³⁷ (ספרי במדבר פה, עמ' 215)

החכמים נחלקים בפירוש הלשון "ותאכל בקצה המחנה" ומציעים שני פירושים הפוכים: ראשי העם או שוליו. ³⁸ במקרה זה נראה שהשאלה אינה אלא הקדמה רטורית לשתי האפשרויות שבדרשה. ³⁹ ואכן במקבילה בספרי זוטא מופיעה דרשה דומה ללא השאלה הפותחת. ⁴⁰ במקום אחד אף נראה שהשאלה אינה אלא דרך רטורית לקשור בין פסוקים שונים לצורך יצירת סיפור חדש שהדרשן מעוניין בו:

[...] ואין שופר אלא שלחירות שנאמר "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול" וגומר (ישעיהו כז, יג). ⁴¹ אבל איני יודע מי תוקע. תלמוד לומר "ויי אלוהים בשופר יתקע", "יי צבאות יגן עלינו" ⁴² (זכריה ט, יד). אבל איני יודע מאין היא תקיעה. שנאמר ⁴³ "קול שאון מעיר [קול מהיכל]" (ישעיהו סו, ו). (ספרי במדבר עז, עמ' 184)

עיקרה של דרשה זו הוא הקישור בין הפסוקים שמוביל לתמונה האסכטולוגית: לעתיד לבוא אלוהים עצמו יתקע במקדשו. השאלות החוזרות 'אבל איני יודע' נראות כלא יותר מאשר דרך לקשור את הפסוקים למהלך אחד. ⁴⁴

37 כן הנוסח בכ"י רומי. לחילופי הנוסח כאן ומשמעותם ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 597-598.
 38 לכאורה יש כאן שני פירושים, האחד קורא את המילה 'קצה' כפשוטה, כתיאור מרחבי, "שהן נתונים בקצה המחנה", ואילו השני קורא את המילה 'מחנה' כסינקדוכה ליושבי המחנה, ומזהה את המילה 'קצה' עם מוקצה או קצין, על דרך הפילולוגיה היוצרת. אך למעשה נראה כי אלה הם רק עיטורים אטימולוגיים, שכן עיקר העניין הוא השאלה באיזה קצה מדובר, הקצה העליון (=גדולים) או התחתון (=גרים). החידוש בקריאה השנייה הוא זיהוי השוליים עם הגרים, כלומר האספסוף (ראו הע' 40 להלן) שהצטרפו לישראל. המחלוקת אינה נובעת על כן מבעיית פירוש מלה סתומה אלא מהסיפור השונה שמבקשים התנאים לספר על החטא ועונשו.
 39 על שאלות רטוריות במדרש ראו יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשס"ה, עמ' 162.
 40 בהמשך מובאת דרשה דומה ושם כן מופיעה השאלה המטרימה, בדומה למקבילה בספרי (עמ' 217-218): "והאספסוף אשר בקרבו (במדבר יא, ד), אי אתה יודע מי אלו שהיו מרגילים את ישראל לעבירה. ר' שמעון בן מנסיא אומר: אלו הגרים שנאמר 'והאספסוף אשר בקרבו'. ר' שמעון אומר: אלו הזקנים" (ספרי זוטא, במדבר יא, ד, עמ' 86). על השוואת דרשות הספרי והס"ז ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 598.
 41 על הקשר בין שופר לחירות ראו כהנא, שם, עמ' 525.
 42 על נוסח זה כמשקף את נוסח ברכת שופרות ולא את נוסח המקרא ראו כהנא, שם, עמ' 525 הע' 39.
 43 על 'שנאמר' במובן 'תלמוד לומר' (ולהפך) ראו כהנא, שם, הע' 40.
 44 אמנם נשים לב שהשאלה "מי תוקע" אינה מלאכותית בהכרח, שהרי הלשון הפסיבית "תקע" יוצאת דופן (השוו עמוס ג, ו).

אך אלה מקרים יוצאים מן הכלל שאינם מעידים על טיבו של המונח. וזאת יש לדעת: דבר רגיל הוא שמונחים משמשים גם כדבק וכקישוטים רטוריים, אף שאין זה עיקר תפקידם, שכן לאחר שמונח קיים אפשר להשתמש בו בשימושים משניים שונים. על פי רוב השימוש במונחים שלנו יציב, הוא אינו מתחלף ואינו משמש כדבק בין פסוקים. לפיכך אנו טוענים שבמשמעו העיקרי הוא מתאר לאקונה שהדרשן מבקש למלא. שתי שאלות על כן עלינו לשאול: ראשית, ביחס לאלו פסוקים ופרשיות מופיעות שאלות אלו, ושנית, איזה לאקונה מבקש הדרשן למלא בהן.

שאלות 'איני יודע' רבות באגדה מציינות אי בהירות סמנטית ("השם זה אין אנו יודעין מה הוא" [מכילתא דר"י, כספא כ, עמ' 332], "בתים האילו איני יודע מה הן" [ספרי במדבר עח, עמ' 191-192], "והוא כזרע גד - איני יודע של מי?" [מכילתא דר"י, ויסע ה, עמ' 170-171], "אבל אין אתה יודע הצווי הזה מהוא" [ספרי זוטא במדבר כז יט, עמ' 321], "אבל אי אתה יודע במי נגעה אש תחילה" [ספרי במדבר פה, עמ' 215] הנוגע לאי בהירות בפירוש הביטוי "קצה המחנה"). במקומות רבים אי הבהירות הזו נושאת בחובה שאלות יסוד בהבנת הסיפור, לדוגמה: השאלה מה פירוש "נעשה לנו שם" מבררת לאמיתו של דבר מה עשו בני דור הפלגה שהצדיק את עונשם, ודעתו של הדרשן לא מתקררת עד שהוא הופך את ה'שם' לעבודה זרה.⁴⁵ הקשר חוזר נוסף הוא זה התיאולוגי (וכיוון שרבים מהסיפורים נוגעים לאל, הדברים קשורים). למשל השאלה על "זרע גד"⁴⁶ נוגעת להנהגת האל את ישראל במדבר. גם ציוויו של משה ליהושע נוגע לשאלת אופיה של ההנהגה בישראל, ופתרונה של הדרשה הוא שסתם ציווי עניינו דברי תורה.⁴⁷

אפשר להבחין גם בתמה חוזרת של שאלות העוסקות בהיררכיה בין הדמויות (בעיקר כאשר מדובר על אופציות בינאריות): אלוהים מול ישראל ("ואין אנו יודעין אם יה בחר ביעקב אם יעקב בחר ביה" [ספרי דברים שיב, עמ' 353-354]), "איני יודע מי קילקל במי ומי שינא במי. אם ישראל קילקלו לפני מקום אם המקום שינא בהן בישראל" [ספרי דברים שו, עמ' 330]), ישראל מול מלאכים ("אבל איני יודע איזה מהן חביב" [מדרש

45 על ידי היקש לשמות כג, יג: "ושם אלהים אחרים". הדרשה נמצאת במכילתא על פסוק זה בשמות, אך ראו אסף רוזן-צבי, מכילתא דכספא, עמ' 15, המראה שמקורה על הפסוק בבראשית, ונראה שמפרשים 'שם' כמו יד, כלומר פסל.

46 לכאורה לא ברור מה השאלה, הרי מפורש שהמן הוא כזרע גד (=כוסברה, כבתרגום השבעים, השו"א אדר"ן נו"ב מח, סו ע"ב). ודוק, בתשובה ר' יהושע אומר "דומה לזרע פשתן" אך במקבילה במכילתא דרשב"י (טז, לא, עמ' 114-115): "הוי אומר של זרע פשתן". נראה שהניסוחים לא חלוקים, אלא שאחד מדבר על הגד ולכן אומר שהפשתן "דומה" לו, ואילו השני על המן ולכן אומר שהוא היה מין פשתן. אם כן יש לפרש כך: כיוון שהתורה אמרה שהזרע הוא רק כמו גד הרי שיש לשאול מהו זרע זה שדומה לגד. ור' יהושע עונה שפשתן דומה לגד (=מכילתא דר"י), ומכאן שהמן היה סוג של פשתן (=מכילתא דרשב"י). מפשתן אכן אפשר לעשות עוגות משובחות ויקרות, כמתואר בכתוב.

47 בהערכת חשיבות תיאולוגית קשה לקבוע מסמרות, והדברים הם השערה מעצם טיבם, אך לפי מנייננו לפחות ב-11 מתוך 29 דרשות 'איני יודע' באגדה ישנו הקשר תאולוגי מובהק. עבודה נוספת עשויה לחשוף רובד כזה בדרשות נוספות.

תנאים לדברים יד, א), ראשי העם מול האספסוף ("במוקצין שבהן. בגדולין שבהן... ויש אומרים אלו הגרין שהן נתונים בקצה המחנה" [ספרי במדבר פה, עמ' 215]),⁴⁸ משה מול יתרו ("איני יודע מי השתחוה למי או מי נשק למי" [מכילתא דר"י, עמלק א, עמ' 193]). עניין נוסף שחוזר בשימושי המונח באגדה הוא היחס לגויים: מעמד המיילדות, יתרו, גרים. אם כן, מאחורי השאלה יש יותר מבירור תמים. מה שהדרשן אינו יודע נוגע לפרטים בסיפור המשנים את מהותו או את לקחו.

כך גם לגבי המופעים הספורים של 'לא שמענו' באגדה, שלכולם היבטים תיאולוגיים ברורים: "לא שמענו מה היו קללותיו" של בלעם (מדרש תנאים לדברים כג, ו), "לא שמענו צדקה זו מהי" (על "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", מדרש תנאים לדברים כד, יג), "לא שמענו שיבה זו מהי" (על "ושב מאחריך", מדרש תנאים לדברים כג, טו). לא תמיד החשיבות התיאולוגית גלויה לעין מיד.⁴⁹ למשל:

ויאמר משה אל אהרן קח צנצנת וגומר (שמות טז, לג). איני יודע של מה היא, אם של כסף או של זהב אם של ברזל אם של נחשת אם של בדיל אם של עופרת. תלמוד לומר "צנצנת" - לא אמרתי אלא דבר שהוא מצין מחבירו, ואיזה הוא דבר שהוא מצין מחבירו אין את מוצא אלא כלי חרס. (מכילתא דר"י, ויסע ה, עמ' 171)

ההיסק כאן מבוסס על דרשת אליטרציה של המלה היחידאית 'צנצנת' - הנדרשת מלשון 'צינה'.⁵⁰ במקבילה במכילתא דרשב"י נדרש "תלמוד לומר צנצנת אחת" ונראה שההיסק "מצין יותר מחבירו" נסמך שם דוקא על המלה "אחת", כלומר מיוחדת בכך. על כל פנים, בקביעה שהצנצנת עשויה חרס, שמטבעו הוא "מצין מחבירו", אין היבט גלוי של לקח, ולכאורה אין כאן אלא איוך גרידא. אלא שמבט נוסף מגלה שגלום כאן היבט תיאולוגי: ביחס לכל מה שנכנס למשכן נאמר מאיזה חומר הוא נעשה, וחומרים וההיררכיה ביניהם

48 השוו ספרי במדבר פו, על הפרשיה המקבילה במדבר יא, ד.

49 במקרים שונים המדרש מוצא בפרשת השליו מסרים סמויים. הנה דוגמא: "[ותעל השלון] ותכס את המחנה" (שמות טז, יג) - איני יודע כמה. תלמוד לומר "וכאמתים על פני כל הארץ" (במדבר יא, לא) - שתי אמות היתה גבוהה מן הארץ, כשיהיה אדם עומד כנגד לבו ונוטל שלא בצער בקומה זקופה" (מכילתא דר"י, ויסע ג, עמ' 163). אין כאן לקח מפורש, אך "שלא בצער" (במקבילה במכילתא דרשב"י "שאין בו צער") מרמזת שהאל דואג לישראל, אף שהם שאלו את השליו שלא כהוגן, "ממלא מעיין" (שם, עמ' 162). ר' אלעזר אכן דורש דרשה דומה גם ביחס למן (שם, עמ' 165). על הלקחים בפרשת המן ככלל ראו מנחם כהנא, "תלמוד תורה, עבודה, חסידות וריאליזם: המחלוקת בין ר' יהושע ור' אלעזר המודעי באגדת המכילתא", סידרא לא (תשע"ו), עמ' 73-94.

50 'ואיזה הוא דבר שהוא מצין מחבירו' אינו בכ"י אוקספורד, ונראה שנשמט מחמת הדומות. בתרגומים הארמיים הצנצנת מתורגמת כ'צלוחית'.

הם עניין מרכזי בתיאור המשכן.⁵¹ והנה ביחס לצנצנת לא נאמר כלום, ושתיקת הכתוב אומרת דרשני. הדרשן לומד מכך שמדובר בחומר זול, ואפשר שהלקח הוא שהחומר הזול נכנס לפני ולפנים בזכות התוכן שלו, ואל תסתכל בצנצנת אלא במה שיש בה.⁵² אך יש במדרש פרשיות ופסוקים רבים שבהם טמונים לקחים; מה מיוחד אם כן בפסוקים שעליהם נשאל 'לא שמענו' או 'איני יודע'? נבחן עוד כמה דוגמאות:

"ושב מאחריך" (דברים כג, טו) אבל לא שמענו שיבה זו מהיא. תלמוד לומר "וזה" שב⁵³ מעליך ויהי עריך" (שמואל א כח, טז) - מה ענשו של שאול בחרב אף כאן בחרב. (מדרש תנאים לדברים כג, טו, עמ' 148, על פי מדרש הגדול)⁵⁴

"לשוב מאחורי" הוא מונח רגיל במקרא שמשמעו לעזוב ("turn away from").⁵⁵ על פי פשוטו של מקרא, הפסוק קובע כי האל יעזוב את מחנה המלחמה שבו הוא נוכח, אם לא יקפידו על התנהגות צנועה והגיינית.⁵⁶ אך לדרשן אין ספק שאין מדובר בעזיבה פיזית, כפשוטה, ולפיכך הוא מחפש את משמעותה התאולוגית. על כן עבורו, גם אם לא עבורו, זו חידה פרשנית. הפירוש מושג על ידי פסוק נוסף (בגרסתו המדרשית) שבו מופיע הביטוי

51 ראו על כך מנחם הרן, "המשכן: הדירוג הטכני-החומרי", בתוך: ספר טור סיני: מאמרים בחקר התנ"ך, עורכים: מנחם הרן וב' צ' לוריא, ירושלים: קרית ספר, תש"ך, עמ' 27-42. הרן מראה כי ככל שנכנסים לפנים המשכן, חומרי הבניין והמלאכה (כלים, אריגים, קורות, בגדים) יקרים יותר.

52 על היחס המורכב בין עניין חומרי לעניין במסרים ראו רבקה רביב, "שינויים שחלו בפרשנות חז"ל-בהדגשה והרחבה של המשמעות הרעיונית של הכתוב", סידרא יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 183-204, במיוחד עמ' 191.

53 בנוסח המסורה "סר", ולא נמצא וריאנט מעין זה שבדרשה. אדרבא, הסיפור בנוי על המעבר מדברי שאול "אלהים סר מעלי ולא ענני" (שמואל א כח, טו) לדברי שמואל "וה' סר מעליה ויהי ערה" (שם, טז). כלומר שמואל מפרש את דברי שאול שניבא ולא ידע מה ניבא. אכן, לא נראה שיש כאן גרסה אחרת אלא דוגמא לציטוט "יציירתי" של המקרא שנובע ממקורות מקבילים. על תופעה זו ראו David Stern, "The First Jewish Books and the Early History of Jewish Reading", *JQR* vol. 98 (2), pp. 163-202. pp. 178-180; Edward L. Greenstein, "Misquotation of Scripture in the Dead Sea Scrolls," in: *The Frank Talmage Memorial Volume*, ed. Barry Walfish; 2 vols.; Haifa: Haifa UP, 1993, v.1: pp. 71-83

54 לדרשה אין מקבילה והיא נראית תנאית. על 'לא שמענו' כמונח דבי ר"י ראו Azzan Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, Philadelphia: Pennsylvania UP, 2004. pp. 36-40

55 תרגום JPS. המונח משמש הן כאשר הנושא הוא בני אדם (מלכים א יט, כא, רות א, טז) והן האל (ירמיהו לב, ז).

56 כדברי לונדבוים (Jack R. Lundbom, *Deuteronomy: A Commentary*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2013, p. 653 "[...] in his walk through the camp, Yahweh must not see anything indecent" Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 238 ראו גם ספרי דברים רנח, עמ' 282: "מלמד שעריית [=ערות דבר] מסלקות את השכינה".

'שב מ...' ביחס לאל וישראל,⁵⁷ ושם מבואר שמדובר בהפיכה לאויב.⁵⁸ השאלה העומדת על הפרק היא שאלה פרשנית והתשובה מושגת על ידי פסוק מפורש יותר. במקומות נוספים מופיעות חידות בעלות אופי דומה:

"והיו הדברים האלה" (דברים ו, ו). ר' אומר: למה נאמר? לפי שנאמר "ואהבת את י"י אלוהיך [בכל לבבך]" (שם, ה) איני יודע כיצד עובד ואוהב המקום. תלמוד לומר "והיו הדברים האלה [אשר אנכי מצוך היום על לבבך]" - תן הדברים האלה על ליבך, שמתוך כך את מכיר את מי שאמר והיה העולם ומידבק בדרכיו. (ספרי דברים לג, עמ' 59)

הדרשה משווה בין שני פסוקים סמוכים העוסקים בחובת הלב ("בכל לבבך", "על לבבך"). הפסוק השני מאייך את הראשון ומסביר, בקריאה המדרשית, שאהבת האל אינה אלא לימוד תורתו ("הדברים האלה"), שכן זה מה שמביא להידיבקות בו. לצד ההיבט הפרשני (סתום מן המפורש) וההלכתי, טמון כאן מהלך אידיאי מובהק שמכפיף את מושג הדבקות לעולם בית המדרש.⁵⁹ אי אפשר לשים במקרה זה מחיצות בין ההקשרים הפרשני והאידיאי, בין השאלה מהי אהבת השם לבין המאמץ לשים את התורה במוקד, וזה וזה גורם. אך מעבר לשני היבטים אלה הממוקדים בפסוק המובא בתשובה - השוואת הכתובים והלקח שבדרשה - יש להכיר בכך שהשאלה עצמה טובה. הבעיה כיצד לפרש את "ואהבת" הטרידה ראשונים ואחרונים,⁶⁰ והיא אכן שאלת מפתח בעבודה הדתית.⁶¹

נראה על כן שהשימוש במונחים אלו מיוחד בכך שהוא משקף, מתוך עיניו של המדרש הקורא את התורה, פערי ידע, לאקוונות טקסטואליות, פרטים בעלי משמעות להבנת החוק או הסיפור שאינם ניתנים בטקסט. נוסף ונבחן על כן את אופי השאלות העולות בדרשות 'איני יודע' באגדה:

- 57 ראו לעיל הע' 53. ודוק, הוריאנט נובע מהמקור המקביל ומכאן עדות שאכן קראו אותם יחד. וראו הערת הופמן במהדורתו, אות ב. על תפיסת הנביאים כפירוש לתורה ראו דניאל בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת המכילתא, ירושלים: הרטמן וכתר, 2011, ובאחרית הדבר שם ("מה עוד אפשר לדרוש?"). בהקשר ההלכתי ראו Yadin, *Scripture as Logos*, עמ' 176, ועוד.
- 58 שימו לב שבפסוק הקודם שיבת האל מקבלת פירוש מינימליסטי יותר: "אלהים סר מעלי ולא ענני".
- 59 ראו על כך אדם אפטרמן, דבקות: התקשרות אינטימית בין אדם למקום בהגות היהודית בימי הביניים, לוס אנג'לס: כרוב, 2011. עמ' 23. הספרי ממשיך את המהלך הזה בדורשו "ולעבדו [בכל לבבכם]" - זו תלמוד" (דברים מא).
- 60 ראו יוחנן מופס, אהבה ושמחה: חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, 2002; משה וינפלד, עשרת הדברות וקריאת שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001, עמ' 130-133.
- 61 השאלה מתחדדת לאור העובדה שהפסוק עומד ביסוד הריטואל של קריאת שמע, כלומר חלק מפרקסיס יומיומי. ראו "בכל נפשך" אפילו הוא נוטל את נפשך" [...] וכי היאך איפשר לו לאדם ליהרג בכל יום?" (ספרי דברים לב, עמ' 55) - השאלה נוגעת לא לפסוק, אלא לריטואל. השוו גם ראו גם ספרי דברים לא, עמ' 53.

וישתחו וישק לו" (שמות יח, ז) - איני יודע מי השתחוה למי או מי נשק למי. כשהוא אומר⁶² "וישאלו איש לרעהו לשלום" (שם) - מי קראוי איש? הלא משה. שנאמר "והאיש משה עניו מאד" (במדבר יב, ג). הרי לא השתחוה ולא נשק אלא משה לחמיו. מיכן למדנו שיהא אדם נוהג בכבוד חמיו. (מכילתא דר"י, עמ' ג, 193)

גם כאן מאחורי האספקט המימטי, הנסיון לשחזר את האירוע ההיסטורי המיוצג בטקסט, יש היבט אידיאי מובהק המתבטא בלשון "מיכן למדנו" שבסיום הדרשה. ככלל, בדרשות שבמסכת עמלק באגדת המכילתא יש עיסוק נרחב בשאלת היחס ליתרו ולקבלת גרים,⁶³ ולכן ברור שהיא מבקשת להדגיש שמשה קיבל את יתרו בסבר פנים יפות.⁶⁴ אך כפי שהראה מנחם קיסטר, יש כאן גם דיון פרשני מובהק שנובע מדו-משמעות תחבירית בכתוב.⁶⁵ הפתרון המופלג ("מי קרוי איש") נובע מהכיוון האידיאי, אך השאלה ('איני יודע') פרשנית במובהק.⁶⁶

כיוצא בזה גם ביחס לדרשה הבאה:

"ויאמר בילדכן" ו"תיראן המילדת" ו"ייטב אלוהים" ו"יהי כי יראו המילדת [את האלהים ויעש להם בתיים]" (שמות א, טו-כא). בתיים האילו איני יודע מה הן. כשאומר "מקצה עשרים שנה אשר בנה שלמה את שני הבתיים" (מלכים א ט, י). "את בית יי" זו כהונה, "ואת בית המלך" זו מלכות. יוכבד לכהונה ומרים למלכות. שנאמר "וקוץ הוליד את ענוב" וגומר (דברי הימים א ד, ח) ... נמצא דוד מבני בניה שלמרים. הא למדת כל המקרב את עצמו מישראל⁶⁷ מקרבין אותו. (ספרי במדבר עח, עמ' 191-192)

- 62 נוסף על פי הדפוס.
- 63 ראו מנחם הירשמן, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999, עמ' 72-89. והשוו גם הדרשה הקודמת "ויצא משה לקראת חתנו - אמרו יצא משה אהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ויש אומרים אף שכינה יצא עמהם". וראו בפירושו של מנחם כהנא (המכילתות לפרשת יתרו [שמות יח], ירושלים: מאגנס, תשפ"ה, עמ' 7-8, 195) שיש כאן מעין תיאור של האדוונטוס הרומי.
- 64 לא ברור האם זו גם הכוונה במסר "מיכן למדנו שיהא אדם נוהג בכבוד חמיו" אפילו הוא גוי, או שמא "מיכן למדנו" מעביר את ההקשר מזה של יחס לגוים לזה של כבוד משפחה, ואולי אף מבקש לנטרל את ההיבט הבין אתני של הסיפור.
- 65 מנחם קיסטר, אחור וקדם: המשכיות וצמיחה של מסורות בין ספרות בית שני לספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשפ"ד, עמ' 29.
- 66 הפיכת הביטוי "איש לרעהו" מביטוי להדדיות לברכה של 'איש' (=משה) לרעהו היא מהלך דרשני מופלג שנובע מהרצון להדגיש את קבלתו של יתרו הגר. בניסוחו של מנחם כהנא בפירושו (לעיל הע' 63): השאלה פשטנית והתשובה דרשנית.
- 67 על נוסח זה ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 548.

התשובה ("זו כהונה [...] זו מלכות") נשענת על דרשה משוכללת על פסוקי דברי הימים ('שנאמר') ומכוונת להוביל את הלקח האידיאי בעקבותיה ('הא למדת'), ושוב זה וזה גורם.⁶⁸ אך גם במקרה זה, השאלה "בתים האילו איני יודע מה הן" אכן במקומה, שהרי בתים פיזיים אינם מתאימים כאן. מהם אם כן ה"בתים"?⁶⁹

דומה כי הפסוקים שבהן עוסקות דרשות 'איני יודע' ו'לא שמענו' מתייחדים על פי רוב בכך שהם נתפסים במדרש כחסרים. על כן גם כאשר קיימים בדרשות מסרים, גלויים וסמויים, יש להתייחס אל השאלה עצמה ברצינות ולנסות להבין מה חסר לדרשן ומה עוד הוא מבקש למצוא בפסוקי התורה. כל המוטיבציות שהעלינו לעיל - אסמכתא וצריכותא (בהלכה) ולקח (באגדה) - לא מייתרות את ההיבט הפרשני הבסיסי: הדרשן מבקש להשלים פערים מסוימים בכתוב. ולפיכך, עלינו לעסוק בחידה הפרשנית לעצמה, בנפרד מן התשובה והלקח.⁷⁰ שומה עלינו להבין את טיבם ואופיים של הפערים המסומנים ב'איני יודע' ו'לא שמענו' ואת אופן השלמתם.

ג. אופי הפערים ופתרונם

ראינו כי בהלכה שאלות 'לא שמענו' עוסקות באיך המצוות, בדרך כלל באחת משתי צורות - ביאור או פירוט: "לא שמענו לשון זה 'רע' מהו" (מדרש תנאים לדברים כב, יד), או "לא שמענו שיעור סתירה" (ספרי במדבר ז, עמ' 27). באגדה לעומת זאת השאלות נוגעות בייחוד לפרשיות שיש להן נפקא מינא תאולוגית או אידיאית. אך ראינו גם כי בשני המקרים השאלות חושפות לאקוונות בטקסט, ואין הן רק אמתלה לתשובה. על מנת להבין מה משותף למופעים השונים בהלכה ובאגדה יש לבחון את אופי הלאקוונות ואת ההנחות הפרשניות שמאחוריהן. כלומר ללכת מעבר למה שמבחין בין הלכה לאגדה, אל אפיון הפערים עצמם.

חלק מן הפערים שבהן עוסקות הדרשות, הן בהלכה והן באגדה, הם דיגיטיים,⁷¹

68 על דרשת דברי הימים ראו כהנא, ספרי במדבר, עמ' 547-548, המשער שביסוד הדרשה עומד מדרש סדיר לספר דברי הימים.

69 בפשט המקרא נראה שמדובר בצאצאים, וכך המיילדות נשכרות מידה כנגד מידה. המדרש מבקש על פי דרכו ללמוד מי הם הצאצאים שנולדו בשכר ההצלה, שכן עבורו, כפי שהדבר מתבטא בשימוש במונח, אם המקרא טורח לספר זאת הרי שמדובר בדמויות מיוחדות, ראויות לציון.

70 השוו למתודה דומה ביחס למונח 'אלא', Ishay Rosen-Zvi, "Midrash and/as Allegory: The Case of "Ella", *Oqimta* 10 (2024), pp. 187-209. גם שם נותחה השאלה כעומדת בפני עצמה ולא רק כמקפצה לפירוש החדש שבתשובה.

71 אנו מעדיפים את הצמד מימזיס ודייגזיס על פני ההבחנה בין 'פאבולה' ו'סו'ט' שכן יש לו שורשים היסטוריים עמוקים יותר הנתועים בתרבות ההלניסטית ובביקורת ההומרית. המונחים 'פאבולה' ו'סו'ט' באים מן הפורמליזם הרוסי ומשמשים שם לדיון בסדר הטמפורלי של האירועים בעולם המיוצג ביחס לזה שביצירה ועל כן צרים מדי ביחס לדיונו כאן. על 'מימזיס' ו'דייגזיס' בהקשר של מספרים ונמענים וברמות שיח שונות בשיח הנרטולוגי, הן זה הקלאסי והן זה הפוסט-קלאסי, ראו Stephen Halliwell, "Diegesis - Mimesis", In: *The Living Handbook of Narratology*, eds. Peter Hühn et al, Hamburg: Hamburg University (last revised: 12/9/2013) וכן את

כלומר נמצאים ברובד הטקסט.⁷² בדרשות כגון "בתים אלו איני יודע מהם", "שיבה זו לא שמענו מה היא", "אבל לא שמענו ממזר זה מה הוא", השאלה מוסבת על מלה בטקסט שצריכה פירוש לקסיקלי. בדרשות אחרות, כגון "איני יודע מי השתחוה למי", השאלה הטקסטואלית אינה לקסיקלית אלא תחבירית. קשיים טקסטואליים כאלה יכולים להיות הן בהלכה והן באגדה. הנה דוגמה הלכתית:

"הרגו" (במדבר לא, יז). למה נאמר? להפסיק העניין. שאם קורא אני "ועתה הרגו כל זכר בטף" "וכל הטף בנשים" איני יודע באיזה עניין הכתוב מדבר. לכך נאמר "הרגו". להפסיק העניין. דברי ר' ישמעאל. (ספרי במדבר קנו, עמ' 527)

לא ברור האם "וכל הטף בנשים" שייך (לא עלינו) לרישא של הפסוק, "הרגו", או לסיפא, "החיו לכם". כיוצא בזה בהקשר אגדי: "כי יעקב בחר לו יה" [...] ועדיין תלי בדלא תלי, אין אנו יודעים אם המקום בחר לו ישראל לסגולתו אם ישראל בחרו להקב"ה" (ספרי דברים שיב, עמ' 353).⁷³ במקרה הראשון הקושי נובע מבעיית פיסוק ואילו בשני מסדר המלים, אך בשני המקרים זהו קושי טקסטואלי מובהק.⁷⁴

אך במקרים אחרים השאלה מתייחסת לרובד המימטי או לתוכן הדברים, כלומר היא אינה מצביעה על אי בהירות לשונית או תחבירית אלא על לאקונה בתיאור המציאות או

James Phelan and Peter J. Rabinowitz (eds.) *A Companion to Narrative Theory*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp. 544, 548
מוניקה פלודרניק שם, עמ' 36-59.

72 למעלה משליש מן המופעים (כ־27 דרשות, משני המונחים, מחציתן בהלכה ומחציתן באגדה) מתייחסים במובהק לשאלות העוסקות בטקסט עצמו, בין אם מצד הביאור הלקסיקלי של מילה לא מוכרת ובין אם מן הצד הסמנטי והתחבירי של פיענוח עמימות או בירור אופן הקריאה של הפסוק. בכ־26 מופעים, לעומת זאת, רובם המכריע בהקשר אגדי, המונח מתייחס לפער מימטי. חשוב להדגיש: כיוון שהמדרש עוסק בפרשנות של טקסט, הרי שביסודן כל הדרשות עוסקות בתופעות טקסטואליות, אלא שיש לתת בהן סימנים: אין דין שאלה כגון מהיכן נקרא ספר הברית (המתייחסת לעולם המיוצג ומבינה היטב את הלשון המייצגת אותו) כדין השאלה מי השתחוה למי (המתייחסת אף היא לאירוע בעולם המקראי, אך נובעת מעמימות תחבירית המאפשרת לקרוא כך או אחרת ומתמקדת בבירור אופן הקריאה בפסוק); ולא ראי שאלה הלכתית דוגמת מהו ממזר או שעטנו (בירור מילונאי של מילה לא מוכרת) כראי שאלה על איזו יד מניחים את התפילין (בירור סמנטי של מילה מוכרת) או מה מדברים זקני העיר אל היבם (בירור הלכתי של מה שהפסוק לא אומר בפירוש).

73 על התיאולוגיה שמאחורי דרשה זו ראו Yosef Bronstein, *The Authority of the Divine Law: A Study in Tannaitic Midrash*, Boston: Academic Studies Press, 2024, p. 87
על ההקשרים הפולמוסיים ראו שרגא בר-און ויקיר פז, "חלק ה' עמו": על מיתוס בחירת ישראל בגורל והוויכוח הגנוסטי-הנוצרי-הפגני-היהודי, תרביץ עט (תשע"א), עמ' 23-61, 45.

74 ודוק, בהקשרים הלכתיים, לשאלות טקסטואליות יש תמיד היבט נורמטיבי ולכן לכל שאלה טקסטואלית יש נפקא מינא להלכה. כפי שהראו אסף וישי רוזן-צבי, (פרשנות המקרא, עמ' 219-220, 227-228) בעוד שבהלכה הכל משועבד ליישום, באגדה לא הכל משועבד ללקח, אלא יש למומנט הפרשני מעמד עצמאי.

הדינים המיוצגים בטקסט. בהקשר ההלכתי, הדבר המיוצג הוא החוק, ולפיכך השאלה עוסקת באופן מימושן של המצוות שבטקסט. כך למשל, דרשות "איני יודע איזה יקדים" ביחס למצוות שונות שראינו לעיל, מתייחסות אך ורק לאופן הקיום (שהרי אין קושי לדעת איזו מהן קודמת בטקסט, אם בכלל יש חשיבות לסדר הכתוב).⁷⁵ בהקשרים נרטיביים (הן באגדה והן בנרטיב ההלכתי) הלאקונה מתייחסת לאירוע. במקרים אלה מתוך הטקסט המייצג אין אנו יכולים לדעת מה התרחש. כך למשל בשאלות "איני יודע כמה" ביחס לירידת השלו והמן (מכילתא דר"י, ויסע ג, עמ' 163), או "איני יודע איזה מהם נשרף" בפרשת נדב ואביהו (ספרא, שרצים א, ג [מז, ב]).

כאשר מדובר בשאלות טקסטואליות על פרטי חוק, ניתן לדמיין שהנפשות הפועלות שבמקרא התמודדו עם אותה אי הבהירות שאנו פוגשים. אך כאשר מדובר בנרטיב (הלכתי או לא) על כורחנו הדמויות יודעות כמה מדובר. אהרון ביצע את ההוראה לשים את המן בצנצנת (שמות טז, לד), ואם כן עלינו להניח שהוא לא התקשה בשאלת טיבה של הצנצנת (הדרשן אינו מעלה על הדעת את האפשרות שזה לא היה חשוב, שהרי הלכה אינה הלכה בלא פרטיה). כיוצא בזה, בדרשת "איני יודע מי נשק למי" או "היום הזה" מי שנמצא שם רואה במו עיניו ויודע כמה מדובר. רק הדרשן, שהמיזיס נגיש לו אך ורק דרך מילות התורה, נבוך. ובכל זאת, וזו נקודה מהותית להבנת השיח המדרשי, המדרש אינו מבחין בין השאלות הטקסטואליות ובין אלו המימטיות. הוא רוצה לדעת הכל.

מדוע מצפה הדרשן שהתורה תגיד לו ממה עשויה צנצנת המן? מדוע חסרון המידע הזה בטקסט הוא לאקונה בעיניו? אנו חוזרים כאן שוב אל הנחת היסוד של המדרש שבה פתחנו: אם מסופר דבר מה, הרי שיש לכך סיבה ואנחנו מבקשים להבינו וללמוד ממנו, בין אם הלכות והוראות, לשעה ולדורות, ובין אם הנהגות טובות ודרך ארץ הנלמדות מתולדותיהם של אנשי השם. בדוגמאות שהובאו לעיל, וכפי שהראנו בפירוט במקום אחר, הדרשן אינו מכיר בהבחנה בין נמענים פנימיים וישירים ובין נמענים חיצוניים ועקיפים,⁷⁶ וליתר דיוק, הוא מצפה להיות נמען ישיר של הטקסט, דורש לדעת את כל מה שהדמויות יודעות.⁷⁷ שני המונחים הנדרשים כאן מסייעים לנו לחשוף את המוטיבציה הזו בפעולה,

75 ראו את הדיון בשאלה האם כל הקודם במקרא קודם גם במעשה במכילתא דר"י, פסחא א, עמ' 1-2. השוו גם ספרי דברים שמב, עמ' 393: "אין אנו יודעין אם תפילה קודמת הברכה [אם ברכה קודמת] את התפילה" ביחס לשתי השירות של משה, בדברים לב ובתהלים צ, וגם שם נראה שיש לדברים נפקא מינא לסדר הליטורגי.

76 ביטוי מובהק לכך הוא כאשר ההתלבטות עצמה מתרחשת בתוך המישור המימטי ומיוחסת לדמויות עצמן. ראו ספרי דברים קעח, עמ' 222, והשוו בראשית רבה לא, ח "עשה לך שרף" לא נתפרש... הרי אני עושה אותו של נחשת".

77 כלומר, הוא קורא את טקסט התורה כמיועד לו, גם כאשר הוא נאמר לקהל יעד מסוים (לדוגמה, בני ישראל במצרים) או כשפערים שונים ניבעים בין הפסוקים ובינו. לדיון נוסף, מדויק ומפורט יותר בסוגיה ספרותית זו, ראו מאמרנו *Ishay Rosen-Zvi and Yaakov Kroizer, "Throughout Your Generations: Towards Poetics of the Tannaitic Midrash", Prooftexts (forthcoming)*

וזו היא מטרת העיונים הטרמינולוגיים.⁷⁸

גם אופי הפתרון של הדרשנים זהה במקרים השונים. הן כאשר הבעיה היא טקסטואלית והן כאשר היא מימטית, הן כאשר היא נוגעת גם למי שהיה שם והן כאשר היא נוגעת רק לקורא החיצוני של התורה, הפתרון הוא מדרשי וטקסטואלי. בדרך כלל לומד הדרשן את מה שהוא 'אינו יודע' או 'לא שמע' מדרשה על בסיס פסוק, או חלק פסוק, אחר.⁷⁹ הטכניקה האינטרטקסטואלית היא הדרך לגשר על הפער בין הדרשן לבין התורה ונמעניה הפנימיים. לעתים הפתרון נמצא באותו הפסוק עצמו:

"ודברו אליו" (דברים כה, ח) - אבל לא שמענו מה היו מדברין אליו. תלמוד לומר "ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה" (שם) - מגיד שהן פותחין לו ביבום. (מדרש תנאים, דברים כה, ח, עמ' 166, על פי מדרש הגדול)⁸⁰

לא נאמר בכתוב מה צריך בית הדין לומר ליבם, אך המדרש משלים זאת על פי תשובת האיש שבהמשך הפסוק. הדרשות המקבילות מדבי ר"ע משלימות את הסיפור באופן הפוך.⁸¹ כלומר מדובר על נתון חסר שמושלם באופן דרשני טקסטואלי על פי עמדות בתי המדרש השונים.

אך בדרך כלל הפתרון הוא מפסוק אחר.⁸² בדוגמא הבאה מדובר על דבר שנאמר בפסוק, אך באופן שלא מאפשר לנו - הדרשנים, קוראי התורה - לשומעו.⁸³

"והיה היום הזה לכם לזכרון וחגתם אתו חג ליהוה לדרתכם חקת עולם תחגהו" (שמות יב, יד) וגו' יום שהוא לכם לזכרון [של היציאה] אתה חוגגו. אבל לא שמענו איזה הוא. כשהוא אומר "ויאמר משה אל העם זכור וגו' [את היום הזה אשר יצאתם ממצרים]" (שמות יג, ג) - עדיין הדבר שקול. כשהוא אומר "[בחמשה עשר יום לחדש הראשון]⁸⁴ ממחרת הפסח יצאו" וג' (במדבר

78 ראו על כך רוזן-צבי, בין משנה למדרש, עמ' 327.

79 כאמור לעיל, פתרונות לא מדרשיים נדירים בקורפוס שלנו. ראו לעיל הע' 27.

80 על כך שמקורו של הקטע אכן במכילתא לדברים ראו מנחם כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים: מאגנס, 2002, עמ' 397, הע' 7.

81 בספרי דברים רצ, עמ' 309: "ודברו אליו" - בהוגנת לוי" השוו ספרי זוטא דברים כה ח, כהנא, עמ' 396 "ודברו אליו" - ר' יהודה אומר: מה היו מדברין אליו? היתה ילדה והוא זקן, אומרין לו 'אינה הוגנת לך'...". הדברים מתאימים לדברי המשנה יבמות יב, ו. ראו כהנא, שם.

82 רק בכ-15% מהמופעים הדרשן שומע את מה שחסר לו מאותו פסוק על ידי קריאה ליניארית. בנוסף לדרשה לעיל, ראו "שבועת י"י תהיה" וגומר. אין אנו יודעין אי-זה ישבע ויטול אי-זה ישבע ויתן. ת'ל ו'לקח בעליו ולא ישלם'. "מכילתא דרשב"י כב, י, עמ' 205), "ונסתרה" אבל לא שמענו שיעור סתירה. ת'ל ו'נסתרה והיא נטמאה" (ספרי במדבר ז, עמ' 12). במקרים אלה תפקיד הדרשה להסביר את הצורך הן ברישא והן בסיפא של הכתוב.

83 אנו מחלקים מושגית בין מה שהדייקונים מתאר ואנו לא יודעים ("איש לרעהו" - מי למי?) לבין מה שלא מתואר כלל (במי נגעה אש תחילה, כמה גבוה זה "ותכס"). עבור הדרשן כל אלה לאקונות שיש למלא.

84 הרישא של הפסוק אינה בכתבי היד, אך נמצאת בקטע גניזה (כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 12).

לג, ג) - אימתי אכלו ישראל הפסח? בלילי יום טוב והם לא יצאו אלא ביום טוב עצמו. (מכילתא דר"י, פסחא ז, עמ' 25)

הפסוק בשמות יב, יד רב משמעו: מהו "היום הזה"?⁸⁵ ביסוד הדרשה יש פער מובנה בין מי שקורא את הטקסט ובין הנמענים הפנימיים הישירים. כיוון שהדרשן מבין ש'לכם' מופנה גם אליו, כלומר רואה את עצמו כנמען ישיר, ולמעשה מבטל כאמור את הפער בין הנמענים הישירים והפנימיים ובין העקיפים והחיצוניים, ממילא נוצרת אי הבנה. ודוק, כל 'לא שמענו' מניח, כמובן מאליו, שאנו נמעני הכתוב, אך בהקשר שלנו מתחדד הביטוי כדיבור בשמם של הנמענים החיצוניים של הטקסט, אלו שלא היו שם ואין להם גישה בלתי אמצעית להקשר המימטי ועל כן תלויים בדרשן שיכניס אותם אל תוך הסיפור.⁸⁶ כיצד אם כן עושה זאת הדרשן? מפסוק נוסף לומד הדרשן שיום החגיגה לדורות הוא יום הזכרון של יציאת מצרים. אבל מתי היתה יציאת מצרים? זאת לומד המדרש רק מן הפסוק במדבר - שבעולם המקראי נאמר בהקשר אחר, אך עבור הקורא מצוי סינכרונית באותה תורה - שלפיו היה זה בט"ו.⁸⁷ ברי שמי שיכול "לשמוע" את הדברים יחד וליצור מהם תמונה פרשנית אחידה הוא רק הדרשן. בעיית הנמענים ושאלת הזיקה בין פסוקים שונים כרוכות על כן זו בזו. הקורא החיצוני נמצא בעמדת נחיתות בכך שאינו יודע מהו "היום הזה", אך בעמדת ייתרון בכך שהתורה כולה פרוסה לפניו והוא יכול להשלים את המידע ממקומות אחרים. האינטרטקסט מאפשר לו "להיות שם", אף יותר מאלו שהיו שם ממש. והנה דוגמא לא הלכתית לפתרון מסוג זה:

85 לפני הפסוק שלנו מתואר קרבן הפסח ואילו לאחריו מתואר חג המצות, והפסוק שלנו שבתוך עשוי להתייחס לכל אחד מהם. ראו Shimon Gesundheit, *Three Times a Year: Studies on Festival Legislation in the Pentateuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, pp. 76-79. גוונדהייט טוען שהפסוק שלנו נוסף כדי לחבר בין שתי המסורות הנפרדות ומכאן דו המשמעות, המשתקפת בפרשנות לאורך הדורות וגם בדרשה שלנו. אמנם לדרשן בעיה נוספת: הוא כלל אינו מבחין בין שני החגים: פסח ב"ד וחג המצות בט"ו (שהרי זמן הקרבת הפסח נקרא אצלו 'לילי יום טוב'; ראו ג' בן עמי צרפתי, "ערב פסחים", לשוננו מא [תשל"ז], עמ' 21-28) ולכן צריך לפרש את הפסוקים מחדש. העובדה שעומדת כאן ברירה בין שני ימים בלבד מתגלה בביטוי 'עדיין הדבר שקול' שמשמש לברירה בין שתי אפשרויות מובחנות. גם המונח המקביל במכילתא דרשב"י יב, יד (עמ' 16) "דבר תלוי בדלא תלי" משמש לברירה כזו בדבי ר"ע, ראו למשל ספרי דברים שיב: "ועדיין תלי בדלא תלי, אין אנו יודעים אם המקום בחר לו ישראל לסגולתו אם ישראל בחרו להקב"ה", שם שמב: "ועדיין דבר תלי בדלא תלי, אין אנו יודעים אם תפילה קודמת הברכה אם ברכה קודמת את התפילה", ועוד.

86 על הקשרים דאיקטיים שאבדו במעבר מתורה שבעל פה לתורה שבכתב ראו דוד רוזנטל, "על הקיצור והשלמתו - פרק בעריכת התלמוד הבבלי", מחקרי תלמוד ג (תשס"ה), עמ' 791-863, בייחוד עמ' 792-796; מרדכי סבתו ורבין שושטרי, "סוגיות שהוגהו עקב המעבר מלימוד על פה ללימוד מן הכתב", *JSIJ* 10 (2012), עמ' 45-70.

87 על המתחים בין המקורות השונים בתורה באשר לתאריך יציאת מצרים ראו Gesundheit, *Three Times a Year*, p. 63

"ויקה ספר הברית ויקרא באזני העם" (שמות כד, ז). אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם.

ר' יוסי בר' יהודה אומר: מתחילת בראשית ועד כאן.⁸⁸
 ר' אומר: מצוות שנצטווה אדם הראשון, מצוות שנצטוו בני נח, מצוות שנצטוו במצרים ובמרה, ושאר כל המצוות כולן.
 ר' ישמעאל: בתחילת העינין מהו אומר "ושבתה הארץ שבת לי"י שש שנים תזרע שדך" (ויקרא כה, ב-ג) וגומר. שמיטין ויובלות ברכות וקללות. בסוף העינין מהו אומר "אלה החוקים והמשפטים והתורות" (ויקרא כו, מו). (מכילתא דר"י, בחדש ג, עמ' 211)

התורה מספרת על קריאת ספר הברית באזני העם והפסוק הקצר והלאקוני הוא ההתייחסות הדייגטית היחידה אל המאורע. בניגוד להלכה (שבה ניכר הצורך לשמוע מה שלא שמענו, כמו שהדגמנו במקרה של הביטוי הדאיקטי "היום הזה"), באגדה ניתן לדמיין קריאה שמקבלת את הטקסט כפי שהוא ומניחה שאם הדבר לא מסופר הרי אין דרך (ואולי גם לא חשוב) לדעת מהו אותו ספר שנקרא על ידי משה. אך המדרש לא מקבל את האפשרות הזו. עברו, אם הדבר נאמר הרי שאנו אמורים להיות מסוגלים לשמוע. אנו הרי לא רק צאצאיהם של בני ישראל במצרים, ולא רק נמענים עקיפים של התורה; אנו נמעניה הישירים שנמצאים במעמד קריאת ספר הברית מתוקף הקריאה של הטקסט המייצג אותו. אנחנו חייבים לדעת ויכולים לדעת.

לדרשתנו יש מקבילה במכילתא לדברים (על פי קטע גניזה) ושם מופיעות שיטות אחרות.⁸⁹ לא נאריך כאן בהבדלים בין השיטות השונות שטופלו כבר במחקר.⁹⁰ הצד השווה לכולן הוא התפיסה המדרשית שיש בידינו תשובה לשאלה מהו ספר הברית שקרא משה בסני, ושמדובר בפסוקים ובפרשות שנמצאים בתורה שלפנינו, בין אם אלו יחידות רציפות ("מתחילת בראשית ועד כאן" או "ועד לעיני כל ישראל"), יחידות החוק ("מצוות") בלבד, או אף קטע מסוים ("תחילת / סוף העניין"). תפיסה זו אינה מובנת מאליה כלל. למשל, בקטע של חומש משוכתב מקומראן (4Q158 4:6-8) ישנה הרחבה המפרטת את הברית עם האבות ומשלימה אותה.⁹¹ לעומת זאת בדרשה לעיל ההנחה היא שספר הברית הוא חלק מספר התורה שלנו, כלומר שיש לנו גישה טקסטואלית אליו. אין כאן רק הבחנה סגנונית בין מקרא משוכתב למדרש, אלא שתי תפיסות שונות בתכלית. במדרש מופיעה

88 שיטתו היא היחידה המובאת (בסתם) במקבילה במכילתא דרשב"י כד, ז, עמ' 221.

89 ראו כהנא, קטעי מדרשי הלכה מן הגניזה, עמ' 343.

90 ראו יקיר פו, "מצוות קודם מתן תורה", עבודה לתואר שני, האוניברסיטה העברית, 2009, עמ' 86-87.

91 ראו קיסטר, אחר וקדם, עמ' 70. קיסטר מדגיש בצדק את הדמיון בין הגישה הפרשנית של החומש המשוכתב ושל המדרש כאן, אך ראוי בה בעת להדגיש גם את ההבדל. יש במדרש דעות שונות בשאלה מהו ספר הברית, אך לכולי עלמא מדובר על קטעים מתוך התורה עצמה (על כן השאלה היא מהיכן קרא, לא מה קרא!). לפי הדרשנים אזכורו המקראי של ספר הברית חייב להתייחס לטקסטים שנמצאים לפנינו, ואי אפשר להשלים מדעתנו כדרך המקרא המשוכתב.

תפיסה חדשה ורדיקלית של הטקסט כשלמות שהכל בה, ושלכל לאקונה יש תשובה בפסוקים אם רק יודעים לדורשם. אם כן כשם שהבעיה ייחודית לדרשן, גם הפתרון ייחודי לו, שכן הוא מתאפשר על ידי כלים אינטרטקסטואליים שנגישים רק לו, כמי שכל המקרא פרוס לפניו. רק הדרשן יכול לכרוך יחד את ההבטחות ואת מימושן, כגון בדרשת "ויעש להם בתים" או "ביום ההוא יתקע בשופר גדול" שראינו לעיל.

נסכם: ישנם סוגים רבים ושונים של איך במדרש. הדרשנים ממעטים ומרבים, מכלילים ומפרטים, משווים בין דינים ולומדים סתום מן המפורש. ראינו כי הקשיים שעליהם מצביעות השאלות 'לא שמענו' ו'איני יודע' הם קשיים פרשניים של ממש בעיניו של המדרש, והם עוסקים בשאלות איך מסוג מסוים מאוד: כולם מצביעים על סוג של לאקונות - פערי ידע הנובעים ממגבלות הטקסט - הנוגעות למילוי פרטים ספציפיים בחוק או בנרטיב. הדרשן אינו מקבל את כל הפרטים מן הטקסט ומבקש להשלים: מי, מהו, במה, איזה, להיכן, שיעור, וכדומה. חלק מהנתונים חסרים ברובד הטקסטואלי וחלק ברובד המימטי או המיוצג, ואת כולם הדרשן מבקש להשלים בעזרת הדרשה. ראינו גם כי הלאקונות המזוהות בפסוקים ניצבות במרכזם של עניינים שחשובים לדרשן, מבחינה הלכתית או תיאולוגית.

אך העובדה שהלאקונות חשובות לדרשן אין משמעה שהוא יכול להשלים בעזרת הטקסט הנתון. ציפיות מן הטקסט הן תמיד בעיני המתבונן.⁹² נקל להבין מדוע בעיני חוק מצפים הדרשנים לדעת את כל הפרטים, שכן אם התורה הורתה לנו משהו אנחנו אמורים להיות מסוגלים לבצעו. אך מדוע כך הדבר גם בהקשרים נרטיביים, שאין בהם היבט יישומי? מדוע מצפה הדרשן שהתורה תאמר לו לאיזה גובה נערם השלו במחנה, או ממה הייתה עשויה הצנצנת שבה נשמר המן?

נביט שוב בצנצנת. מן הפרספקטיבה המקראית, תפקיד הסיפור הוא אטיולוגיה למצב קיים (נקל לשער שלנגד עיני מחברי המקרא עומדת צנצנת כזו שכבר נמצאת בקודש הקודשים או שהם מבקשים להציג אחת כזו).⁹³ אך בעיני המדרש הטקסט מכיל את הסיפור כולו ואנו מבקשים לטעון כי עברו מצוות האל נמסרה לאהרן במלואה וכלשונה בתורה המופיעה בפני הדרשן, והיא אמורה להספיק כדי לקיים אותה. מה שהיה נגיש לאהרן נגיש גם לדרשנים. לטענתנו, המוטיבציה של המדרש היא שמירת השלמות של הדיבור האלוהי. היישום אינו צורך לעצמו, אלא רק ביטוי לכך שאנחנו הדרשנים הם נמעניה הישירים של התורה כולה. כיוון שכך, הפערים מהווים בעיה הן בהקשרים שיש בהם נפקא מינה הלכתית והן בכאלה שאין בהם כזו.

אנו מציעים על כן שהמשותף לשאלות 'איני יודע' ו'לא שמענו' בהקשרים השונים הוא שהדרשן מצפה "להיות שם". המונחים מבטאים את המרחק של הקורא מן

92 ראו למשל סטנלי פיש, יש טקסטים בשיעור הזה? סמכותן של קהילות פרשניות, תל אביב: רסלינג, 2012.

93 על מקורותיה הכוהניים של מצוות הנחת צנצנת המן לפני ה', ראו דוד פרנקל, "לאופיה של הסיפורת הכוהנית בתורה", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות (תשנ"ז), עמ' 155-162, במיוחד עמ' 158.

ההתרחשות, והדרשה היא הדרך לגשר על מרחק זה. לצורך הגישור ניתן להציג קריאות מסוגים שונים, ידע מהמשך הפסוק, מפסוק אחר או אף ממסורת וכן תשובות ששיערו חכמים מדעתם, שכן הידיעה והשמיעה הן מטרות בפני עצמן. טענתנו היא כי מונחים אלה לא רק ללמד על עצמם יצאו. דרכם ניתן לראות ביתר חדות את ההגיונות המדרשיים, להבחין בין המוטיבציות השונות ולזהות את השימושים העיקריים והמשניים של המונחים, ובכך טמון הרווח שבעיון טרמינולוגי שיטתי.

לכאורה ניתן להציע פירוש מינימליסטי, המקובל יותר במחקר, שאומר כך: כקוראים, אנחנו מביטים מבחוץ בכתוב, וכדי לדעת את מה שהכתוב אינו מספר לנו, אנחנו חושפים רמזים על ידי המהלכים המדרשיים. לטענתנו מבט מקובל זה (על גרסאותיו השונות) אינו יכול להסביר את מה שחשפנו באמצעות העיון במונחים. מדוע הדרשן אינו מקבל שמה שהיה ידוע לדמויות אינו ידוע לו? מדוע הוא צריך לדעת ממה עשויה צנצנת המן? מדוע הוא אינו מקבל שטיבו ותוכנו של ספר הברית אינו מפורש בכתובים? טענתנו היא כי ציפיות אלה מלמדות על ציפיה רדיקלית יותר מזו המקובלת במחקר, ואותה תיארונו כציפיה "להיות שם".

ביקשנו להאיר שני היבטים של השאלות הללו: הפסוקים שבהם מופיעות השאלות - לאקונות בעלות משמעות לדרשן - וההנחה שמאחורי השאלות - הציפייה "להיות שם" ולקבל את דבר האל במלואו. אמנם מיצוי מירבי של לשון התורה זו מטרה המאפיינת את המדרש התנאי בכלל, אך המונחים שבחנו כאן מספקים חלון הצצה נדיר למוטיבציה הזו, באשר כל עצמם לא נועדו אלא להתגבר על הפער בין מי שנוכח למי שלא נוכח, בין מי שבפנים - ולכן שומע ויודע - ומי שבחוץ ומבקש לדעת. הם ממחישים את הכחשת הפער הזה, פער שהוא הבסיס של הנרטולוגיה המודרנית, ואת האופנים שבהם מכסה עליו המדרש.⁹⁴

מובן שאין כאן אלא חרך צר מאוד, דרך שני מונחים שאינם מן השכיחים ביותר בבתי המדרש ויש להרחיב את המבט על ידי בחינת מונחים רבים נוספים.⁹⁵ ביקשנו רק להמחיש כי ניתוח טרמינולוגי הוא שער חשוב, והכרחי, לבחינה הרמנויטית של דרכי מדרשי התנאים, הנחותיהם הטקסטואליות ומימושן בפועל, בהלכה ובאגדה.

94 כוונתנו להבחנה הנרטולוגית המקובלת היום בין 'פער' לבין 'חלל', כלומר בין לאקונה שיש מאחוריה כוונה אמנותית, ועל כן היא משמעותית להבנת הסיפור, לזו שלא, ועל כן עיסוק בה חורג מההקשר הספרותי. ראו על הבחנה זו יהושע לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 47. כאן לא נוכל אלא לרמוז לדברים, שאנו עוסקים בהם בפירוט במאמר אחר (לעיל הע' 77).

95 ראו לעת עתה: רוזן-צבי ורוזן-צבי, ללמדך; הנ"ל, פרשנות המקרא בדבי ר' ישמעאל.