

הערות ותגובות

אברהם וולפיש

בהא קמיפלגי!

תגובה לדיון בין ר"י ברנדס ור"י מדן

א

אין כפרשת דוד ובת שבע כדי להעלות ולחדד שאלות יסוד הקשורות לדרכי לימוד המקרא ופרשנותו. לפני קרוב לשלושים שנה נורתה יריית הפתיחה של הגישה הספרותית לפרשנות המקרא מסביב לסיפור דוד ובת שבע,² במאמר אשר חולל ויכוח סוער ונוקב בחוגים אקדמיים.³ והנה לאחרונה עורר מאמרו של ר"י מדן, 'מגילת בת שבע' דיון מחודש במגזר התורני לגבי העקרונות ההרמנויטיים והחינוכיים האמורים להדריך אותנו בגישתנו לסוגיות מקראיות חמורות. נקודות חשובות ומאלפות הועלו על ידי ר"י ברנדס ור"י מדן בהערותיהם למאמר המקורי, ברם לטעמי לא מוצה עדיין הדיון ולא הובהרו די צורכם יסודותיו הפרשניים והרעיוניים. בשורות הבאות אעמוד על הנקודות הטעונות עדיין בירור, ואפתח בכמה מובאות קצרות מתוך דברי שני הכותבים.

ר"י ברנדס מאריך בניתוח מקורות חז"ל המראים גישות שונות בסיטואציות שונות לגבי פרסום גנותם של צדיקים - ואף של אלה מקדמונינו הנתפסים כרשעים. לדבריו (עמ' 123):

המקורות המובאים במאמר זה מורים, שהדרשנים נבדלים זה מזה לא רק בדרכי ההתייחסות הפרשנית אל הכתוב, אלא גם בעמדתם המוסרית והחינוכית...

*. בסופו של המאמר רשימת קיצורים ביבליוגרפיים.

1. 'י ברנדס, 'במאי קמיפלגי? - למחלוקת האחרונים בפרשנות חטאו של דוד', מגדים כו, אייר תשנ"ו, עמ' 107-127; 'י מדן, 'איך ללמד סנגוריה על דוד?', שם, עמ' 129-134.
2. פרי ושטרנברג.
3. סימון, ערפלי, גרסיאל.
4. מגדים יח-יט, שבט תשנ"ג, עמ' 67-167.

לכל תנא ואמורא, או לכל בית מדרש חז"לי, יש 'מבוא', המגדיר את העמדה המסורתית או החינוכית, שעל פיה ניגשו לפרש ולדרוש את המקראות בנושא מסוים...
בעניין זה אין הבדל עקרוני בין פשט לדרש.

ומכאן מקיש הוא גם למפרשים, אחרונים כראשונים (עמ' 125):

מחלוקת המפרשים איננה מתחילה בהכרח בשאלת האמת או בשאלת פשטי הכתובים. היא נעוצה בעמדת יסוד מוסרית או פדגוגית: מה מותר לתרגם, וכיצד יש לדרוש. גם אם אין עמדה זו מוצגת במפורש כמניע הפרשני, היא קיימת מתחת לפני השטח.

ובהמשך דבריו הוא מרחיק לכת עוד יותר (עמ' 126-127):

לענ"ד הבעיה כלל איננה בפרשנות המקרא. המקרא הוא 'כפטיש יפוצץ סלע' - מתפרש באופנים רבים, והדיון הוא בהנחות היסוד המוסריות, ובמגמות החינוכיות...

מחלוקתו של הר"י מדין על מו"ר הר"א נבנצאל איננה מחלוקת בפרשנות המקרא, במובן הרגיל של 'פיענוח הטקסט'. לא שם היא מתחילה ולא שם היא מסתיימת. הם נבדלים בדרכיהם החינוכיות ובהערכתם את הצרכים הנפשיים והרוחניים של התלמידים שומעי לקחם. עוד קודם לכן, נבדלים הם בבתי המדרש המוסריים שבהם נתגדלו, ועל פי דרכם הם חיים ומלמדים. לא כאן המקום להרחיב את היריעה בביאור ההבדלים שבין ה'זרם השלם בחינוך הדתי' שקצפו של הרב מדין יצא עליו, לבין דרכם של 'גדולי תורה רבים... [ש]לא סטו מרוח המקראות', שאת דרכם הוא משבח. לא באנו אלא לומר, שלענ"ד אין 'רוח המקראות' דבר שבמציאות. ישנה רק דרכו של המפרש.

בתגובתו לדברי ר"י ברנדס מאריך גם ר"י מדין בסוגיה, מה הייתה גישתם של חז"ל לגבי לימוד סנגוריה על גדולי האומה, ולגבי הדברים שהבאתי לעיל הוא מסתפק בהערה קצרה (עמ' 131):

התרשמנו מדבריו של ר"ב שהוא מייחס חשיבות עיקרית להיבט החינוכי העולה מסיפורי המקרא וחשיבות משנית בלבד לשאלה מה קרה במציאות ההיסטורית על פי המקראות. אני מקווה שאני טועה בדבריו. אך אם אכן זו דעתו, שהחינוך חשוב מן האמת, הוא חוטא לדעתנו חטא כבד לאמת, ושבעתיים מכך הוא חוטא לחינוך.

ואת ההערה הזו מחזק ר"י מדין על ידי מובאה מעניינת מאיגרות חזון איש (תח-תט):

ואם באנו לעקם כתובים מפורשים כאלה נכרתה אמונה, כי להגות היגיון אין קץ, ואם העניין הוא הפך ממשוטו היו הראשונים שוקדים עליו והיו מבארים אותם... ואם הדברים המפורשים האלה אינן מספיקות על הוראה מוחלטת שעבדו ע"ז, כבר

איבד האדם שפתו בבואו לספר על עובדה קיימת של ע"ז, כי כל מה שהפה יכול לדבר לא יספיק, ונטולה סגולת הסיפור מלשון מדברת ומעט סופר.

גם ר"י מדן וגם ר"י ברנדס סתמו ולא פירשו לגבי היסודות החינוכיים של שיטותיהם הפרשניות, ועל סוגיה זו אעיר כמה הערות קצרות בשולי דבריי. אך את עיקר דבריי אני רוצה להקדיש להבהרת שאלות הפרשנות וההרמנויטיקה הטמונות בציטוטים שהבאתי לעיל. נדמה לי, שתקוותו של ר"י מדן היא תקווה כוזבת, ואכן מתכוון ר"י ברנדס להעדיף את השיקול החינוכי על פני שאלת האמת. זאת ועוד: משתמע בבירור מדבריו שהוא מתכחש למציאות ההיסטורית והטקסטואלית - או לפחות, ליכולתנו לעמוד עליה - ועל כן "אין 'רוח המקראות' דבר שבמציאות". והנה כאן נגעו שני המידיינים בסוגיות פרשניות חמורות העומדות על שולחנם של הוגים ומבקרים למעלה מיובל שנים, ולדעתי אין להסתפק בהצהרות המקוצרות של השניים, אלא יש לעמוד על כמה משורשיהן ההרמנויטיים וההגותיים של העמדות שהוצגו.

ב

נתחיל בשורשים הטמונים בדברי המחברים עצמם. מצד אחד מצאנו את ההסתמכות על 'כפטיש יפוצץ סלע', על ריבוי פניה של התורה, ומאידך מצאנו את הטענה, שאם נרחיק לכת בהוצאת דברים מפשוטם, או-אז "כבר איבד האדם שפתו... כי כל מה שהפה יכול לדבר לא יספיק, ונטולה סגולת הסיפור מלשון מדברת ומעט סופר". ההנחה הטמונה בטענה השנייה היא שמגמת הפרשן משועבדת למגמתו של הכותב, כאשר מגמת הכותב היא לספר, להעביר מידע. במילים אחרות: מגמת הכתיבה היא ליצור תקשורת בין הכותב לקורא-הפרשן, ותקשורת זו נוצרת רק כאשר משתעבד הפרשן לפשוטם של דברים. אך כאן עולה האתגר המוצב על ידי טענת 'ריבוי הפנים': האם תקשורת זו אפשרית? הרי כל טקסט מלא 'פערים', נקודות אשר לא הובהרו חד-משמעית בטקסט עצמו, וזה פותח את מגוון אפשרויות הפרשנות המוכרות לכל לומד. נדגים זאת מסיפורי התורה וממצוותיה:

(א) "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום... וישבו המלאכים אל יעקב לאמר באנו אל אחיך אל עשו וגם הלך לקראתך וארבע מאות איש עמו. ויירא יעקב מאד ויצר לו..." (בראשית ל"ב, ב-ז). מה הניע את

יעקב לשלוח את המלאכים, במיוחד כשאינ מסלול נסיעתו עובר דרך ארץ אדום? האם פחד מבוסס, פחד מיותר, או שמא מצפון לא נקי?⁵

ועוד: מה קרה כאשר המלאכים הגיעו אל עשו? האם עשו דיבר אתם, ומה אמר? ואם לא דיבר - מדוע לא? מדוע פחד יעקב? איזה מסר שמע בדברי מלאכיו, שגרם לו לפחד ולהצר, והאם צדק בשמיעתו את המסר הזה? מעל לכל השאלות האלה: האם עשו עדיין שומר טינה ליעקב? אם כן - מה גורם לו בהמשך ליפול על צווארי אחיו ולנשקו (ל"ג, ד)? ואם לאו - מתי הפסיק, ומדוע?

(ב) "כי תבא אל הארץ אשר ה' אלהיך נתן לך וירשתה וישבת בה ואמרת אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי. שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך..." (דברים י"ז, יד-טו). האם מדובר במצווה או ברשות? אם מצווה - מדוע תלוי הדבר בבקשת העם? מדוע רק אחרי ירושה וישיבה? מדוע אין 'ככל הגוים אשר סביבתי' מערער את הבסיס הרוחני של דרישת העם? כיצד מתבצע 'אשר יבחר ה' אלהיך בו'? אם ה' בוחר, מדוע נחוץ לצוות 'מקרב אחיך תשים עליך מלך'?

מאחר שפסוקים אלו, וכדוגמתם רבים מאוד, מאפשרים ומזמינים ריבוי פירושים, השונים לפעמים זה מזה באופן קוטבי,⁶ עולה השאלה כיצד ייווצר תקשור בין הכותב או הטקסט ובין הלומד-הפרשן? אם נרחיק לכת ונשלול כל אפשרות של תקשור מעין זה, אנחנו עלולים להגיע למצב שבו "דגש על אי-הקביעות (indeterminacy) של יצירות ספרותיות הופכת ביקורת ספרותית להתבוננות של האדם בטבורו-שלו".⁷

במילים אחרות: הדו-שיח בין הכותב לקורא הופך חד-שיח בין הקורא לבין עצמו. ואם בטקסט ספרותי-אנושי נירטע מלאמץ גישה כזאת, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר בדברי אלוהים חיים!

5. עיין בבראשית רבה ובמפרשים על-אתר, ובמיוחד אצל פרנקל, עמ' 105 ואילך; והשווה עמנואלי, עמ' 424.

6. ועיין טענתו המעניינת של עמנואלי, עמ' 426: "מתוך תשובתם המעורפלת [של שליחי יעקב] אפשר להבין דבר והיפוכו... ניסוח מעורפל זה, הניתן להבנה לכאן ולכאן, הוא בכוונת הכותב... בזה הוא מעלה את המתח, ומניח את השאלה פתוחה, אם טעה יעקב בשיקוליו". את התזה של דו-משמעות מכוונת הממלאת תפקיד ספרותי העלו לפניו פרי ושטרנברג.

7. פוזנר, עמ' 136. כאן ובכל המאמר, התרגום של מקורות שנכתבו באנגלית הוא שלי.

מעניין לציין בנקודה זו, כי אחד מקדמונינו, רמב"ן, כבר עמד על יסודותיה של דילמה זו. במקום אחד⁸ כתב:

כי התורה ניתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות, ותיעשה התורה כמה תורות, וחתך לנו הכתוב הדין שנשמע לבית דין הגדול... בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקיבלו פירושו עד מפי עד עד משה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות התורה או כוונתה...

ובמקום אחר כתב, בקשר לפרשנות התלמוד:⁹

כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות וניסיוני התכונה.

רמב"ן מכיר כאן בקושי האימנטי הכרוך בפרשנותם של טקסטים כתובים¹⁰ ובהכרעה שבין פירושים שונים. מכל מקום, למרות הקושי לעמוד על פירוש ברור וחלק של הטקסט, יודע רמב"ן להבחין בין שני סוגי פרשנות: משמעות המקרא וכוונתו. הווה אומר, לא כל הפירושים שווים. חלקם קרובים יותר לרובד המילולי, ה'פשוט', של המקרא, והם הקרויים בפי רמב"ן 'משמעות התורה', וחלקם מתרחקים מהמשמע הפשוט של המילים ומעמיסים על לשון המקרא רעיונות ומושגים שאין להם עוגן ברור בטקסט, ולזה יקרא רמב"ן 'כוונת התורה'. וקרוב אני לומר, כי כוונת הרמב"ן כאן לרמוז לדבריו במקום שלישי, שבו כתב:¹¹

כי אין המכוון [במאמר חז"ל 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו'¹²] אלא שלא יוצאו אותו מפשטיה לגמרי... אבל יש לו מדרש עם פשוטו ואינו יוצא מידי כל אחד מהם, אבל יסבול הכתוב את הכול ויהיו שניהם אמת.

למרות שרמב"ן עמד על רב-משמעות התורה, אין הוא מתכחש לקיומה של 'רוח המקראות', וודאי לא לקיומה של משמעות הכתוב. כי, כאמור, מי שמתכחש לקיומן של משמעות ו'רוח' הופך את הדו-שיח בינינו לתורת ה' - לחד-שיח.

8. פירושו לדברים י"ז, יא.

9. הקדמה ל'מלחמת השם'.

10. נראה כי ב'דברים הנולדים' התכוון רמב"ן למקרים חדשים שלא נידונו בתורה, אך הוא הדין גם לשאלות פרשניות המעוגנות ב'פערים' שבתורה, וברוח דברי רשב"ם (ריש וישב) על 'הפשטות המתחדשים בכל יום'.

11. השגה לשורש ב של ספר המצוות לרמב"ם, מהדורת שעוועל, עמ' מה.

12. בבלי שבת סג ע"א. גישת רמב"ן כאן למידת האמת הפרשנית של פשט ודרש עומדת בניגוד ברור לשיטת הרמב"ם שם. אך רבים מבין חכמינו ופרשנינו הזדהו עם גישת רמב"ן, ועיין לדוגמה דברי רשב"ם בתחילת פירושו לתורה. לא כאן המקום לדון בשאלות הסבוכות, מה משמעות המילה 'פשוטו' אצל חז"ל והאם הבחינו חז"ל בין 'פשט' ל'דרש' במובן המודרני של מילים אלו.

רמב"ן, ועמו רבים וטובים מבין חכמינו, האמין כי למרות רב-משמעותה של התורה, אין דבריה כחומר ביד היוצר ואין היא שותקת עד שהפרשן-הדרשן יעמיס עליה את כל אמונותיו הערכיות והחינוכיות.¹³ אך עדיין לא ברור כיצד אמונה פרדוקסלית כזאת אפשרית. אם 'כפטיש יפוצץ סלע', במה וכיצד מתחבר הלומד למשמעותו או לכוונתו של המקרא?

ג

רבים מבין ההוגים שעסקו בסוגיה זו העמידו את ניתוח התהליך הפרשני על בסיס הבנת התקשורת המתקיימת בין שני אנשים.¹⁴ כיצד מתבצעת תקשורת?¹⁵ לפי התפיסה המקובלת, האינטואיטיבית,¹⁶ האדם המתקשר מחזיק בראשו תפיסות ומושגים, ומבטא אותם במילים - או בסימנים מוסכמים אחרים - והאדם השני השומע (או רואה) את המילה ישחזר את המושג בשכלו-שלו. בתקשור ישיר בין שני אנשים ייתכנו אי-הבנות, ששורשיהן בשימוש לא מדויק בשפה,¹⁷ או, לעתים, באי-בהירויות או מגבלות אחרות המונחות באופייה של השפה עצמה. ברור לכול כי באירוע כזה כל המאזין לדברי חברו מחויב להבין את כוונותיו של המדבר. אם יש אי-בהירויות או אי-הבנות, יבקש השומע בדרך כלל¹⁸ מן המדבר להבהיר את כוונתו, ולא יפרש את דברי בר-שיחו בניגוד לכוונותיו. לעתים יכול השומע לעמוד

13. וכך כתב לאחרונה רוזנברג (עמ' 40): "רואה אני בצער רב את אובדן הפשט. מסתכל אני היום על טקסט, והביקורת צווחת שאין לטקסט מציאות וכל הפירושים לגיטימיים ושווי משקל הם. הטקסט... מאפשר כל דרשה שרירותית שנציע, דרשות שיש בהם יופי ודופי גם יחד". תודתי למ' מוניץ שהפנה אותי למאמר זה.
14. בשורה הראשונה של הוגים אלו ניתן למצוא שניים המפורסמים בתפיסתם ה'דיאלוגית' של הפרשנות: מרדכי בובר ומיכאל בכטין.
15. בדיון כאן אני נשען על דבריו של פוזנר, עמ' 211 ואילך.
16. בפילוסופיה המודרנית והפוסט-מודרנית קמו עוררים רבים על תפיסת הלשון ה'אורתודוקסית', וביניהם דמויות בעלות השפעה רבה, כגון לודוויג ויטגנשטיין, ז'ק דרידה וריצ'רד רורטי. למרות הקרבה בין הפילוסופיה של השפה לבין תורות הפרשנות ולמרות ההשפעה ההדדית שלהן, אין כאן המקום לדון בסוגיה זו.
17. לצורך הדיון הבא אשתמש במונח 'שפה' לציין שימוש בכל סוגי הסימנים, הן סימנים מילוליים והן סימנים וסמלים חזותיים, אמנותיים ואחרים.
18. יש, כמובן, יוצאים מן הכלל. בהקשר משפטי, יכול אחד מבעלי הדין לטעון: אני פעלתי לפי מה שאמרתי, לא לפי מה שהתכוונתי ('דברים שבלב אינם דברים'). וכן יכול מורה להוריד נקודות ממבחנו של תלמיד משום שהוא לא הצליח להבהיר את כוונותיו, ותלמיד יכול לתבוע תוספת נקודות משום שהוא כתב על פי מה שאמר המורה, גם אם הוא לא הבין את הכוונה שמאחורי דבריו הלא ברורים של המורה. וכן כיר"ב הרבה.

על מגמות נסתרות הטמונות בתוך - או מאחורי - דבריו של המדבר, ואז אפשר יהיה לומר שהוא מוסיף לדברי המדבר פירוש ש'לא התכוון' אליו. ברם גם כאן ניתן לומר שאין מדובר בפריצת המחויבות לכוונת המתקשר, אלא להרחבת המושג 'כוונת המדבר'; זה יכול לא רק את מה שהדובר חושב בפועל בשעת הדיבור, אלא גם הנחות יסוד או מסקנות הגיוניות הכרוכות במחשבות אלו, וכל כיו"ב. מכל מקום, מרבית האנשים יסכימו אינטואיטיבית לשתי קביעות: (א) שרצוי לבסס את ה'פרשנות' על הבנת כוונתו של המדבר; (ב) שהבנה כזאת, אף אם אינה מובטחת ואיננה תמיד קלה, אפשרית בחלק ניכר מהמקרים.

עד לפני כיובל שנים¹⁹ היה מקובל שכך יש להתייחס גם לפרשנותם של טקסטים: תפקיד הפרשן הוא להבין את כוונת המחבר. אך מאז, בחוגי ביקורת הספרות, עמדו על כמה הבדלים חשובים בין השפה המדוברת לשפה הכתובה, ובמיוחד בכתיבה בעלת אופי ספרותי:

1. הטקסט הכתוב חסר גורמים מספר המְקְלִים על הבנת השפה, כגון: הַקְּשֵׁר, הטעמה והיכולת לבקש מהמחבר הבהרות.

2. הטקסט הספרותי משתמש באמצעים לשוניים-אסתטיים, כגון: שפה מטפורית, משחקי לשון ומשחקי צלילים, תבניות ספרותיות (תקבולת, כיאזמוס, חתימה מעין פתיחה, אנפורה ועוד).

ריבוי האמצעים האלה בטקסטים ספרותיים גורם לקיומם של פערים ומקרים רבים של דו-משמעות, ואף תורם לתחושה שנרמזים בטקסטים האלה אסוציאציות ורעיונות רבים החורגים מגבולות 'פשוט' הטקסט, ואולי אף מגבולותיה של השפה עצמה. הגורמים האלה מערערים את הניסיון לתפוס את הפרשנות כניסיון לעמוד על 'כוונת המחבר' בשני אופנים:

1. המחבר, על ידי עצם הוצאתו של הטקסט לאור בתור טקסט כתוב, מוציא אותו מרשותו ומעמיד אותו לרשותם ולחסדם של הקורא והפרשן.²⁰

2. לגבי טקסט ספרותי - לא ברור באיזו מידה המחבר מודע למלוא המשמעות של דברי עצמו.

19. אני מתייחס כאן לתולדות תורת הפרשנות והביקורת בעולם המערבי. שאלות הדומות לאלה שהועלו להלן נדונו עוד לפני כשמונים שנה, באופן ובסגנון השונה ממה שהוצג להלן, בקרב הפורמליסטים ברוסיה ואחריהם בקרב הסטרוקטורליסטים הצ'כיים. אך דבריהם לא זכו להכרה ולהשפעה בעולם המערבי עד לתקופה מאוחרת הרבה יותר.

20. טענה מעין זו נוסחה בבהירות על ידי ריקור, עמ' 145, ועיין הצגת שיטתו על ידי בידרמן, עמ' 29 ואילך.

עקב הסיבוכים שנתגלו בדגם הישן של תורת הפרשנות, נוצרו שיטות ואסכולות שונות לגבי משמעותה של הפרשנות ומגמתה, ולגבי האופן שבו היא מתבצעת. ניתן לסווג אותן על פי מידת ההדגשה שכל אחת מהן נותנת לארבעה גורמים העומדים מאחורי מתן משמעות לטקסט: המחבר, הקורא, הטקסט עצמו והסביבה התרבותית. נציג בקצרה מבחר מייצג של השיטות, לפי הגורם העיקרי המודגש בכל שיטה:

* **הטקסט** - תפקיד הפרשן הוא לעמוד, לא על משמעות המחבר, כי אם על המשמעות הגלומה באפיונים של הטקסט עצמו, וניתן לעמוד על אפיונים אלה ועל משמעויותיהם על ידי שימוש בכלים מתאימים. לדוגמה, הציעו א"א ריצ'רדס וה'מבקרים החדשים' (New Critics) את שיטת ה'קריאה הצמודה', אשר השפיעה רבות על פרשני מקרא מודרניים, כגון נחמה ליבוביץ ומאיר ויס.²¹

* **המחבר** - על סמך ההנחה שמשמעות היא פונקציה אנושית, לא ניתן לייחס משמעות לטקסט עצמו. על מנת למנוע מהפרשנות להפוך לעניין סובייקטיבי ושרירותי לחלוטין, חייבים להגדירה כחיפוש אחרי משמעות, אשר אין למי לייחס אותה כי אם למחבר עצמו. עם זאת, מתאמצים בעלי גישה זאת - ובראשם א"ד הירש²² - להתמודד עם הביקורת והשיקולים שהועלו לעיל על ידי שכלול המושג 'כוונת המחבר'. אליבא דהירש:²³

אין הסובייקט המדבר... זהה עם הסובייקטיביות של המחבר בתור אדם היסטורי ממשי; אלא זה מציין היבט מוגבל ומיוחד מאוד של מכלול הסובייקטיביות של המחבר; הוא מהווה, כביכול, אותו 'חלק' של המחבר... הקובע משמעות מילולית.²⁴

21. גם הסטרוקטוראליסטים מתמקדים בטקסט עצמו, אלא שהם מבליטים אלמנטים אחרים שלו, כגון זיהוי הז'נר שלו וכגון ניתוח סמלים ומוטיבים מרכזיים. ועיין אצל פזנר, עמ' 220, הערה 16 ובספרות המצוינת שם. והשווה ריקור, עמ' 148, 153, 201.

22. בעיקר בשני ספריו הרשומים בביבליוגרפיה.

23. 1967, עמ' 242-243. השווה 'המחבר המרומז' (implied author) של בות, עמ' 138.

24. יש מידה של מעגליות בהגדרה זו, והיא מצביעה על הקושי של הירש וחבריו לנסח את עמדתם בבהירות פילוסופית מספקת. בהמשך דבריו הירש ממחיש את משמעות ה'חלק של המחבר... הקובע משמעות מילולית' על ידי דוגמה של אדם המספר סיפור שקרי: כוונתו בתור 'מדבר' אינה חופפת את מחשבותיו בתור אישיות שלמה. האדם יודע וחושב שאין בסיפורו אמת, אך בתור 'מדבר' כוונתו היא למסור את פרטי הסיפור ולא את האמת השמורה בלב. ויש לציין כי בעיית 'העמדת הפנים' והשלכותיה על הבנתנו את תהליך התקשור העסיקה פילוסופים נודעים, ועיין לאחרונה אצל קאוול, עמ' 91-93.

* **הקורא** - אין המשמעות טמונה בטקסט כדי שהקורא יחשוף אותה; המשמעות נוצרת תוך כדי מעשה קריאה. תורת הפרשנות היא הבדיקה והניתוח של תהליך הקריאה:

כי אז מתחיל הטקסט לחשוף את הפוטנציאל האמתי שלו; רק בקרבו של הקורא קם הטקסט לתחייה.²⁵

מתוך הנחת יסוד זו צמחו זנים שונים של 'ביקורת תגובת הקורא' (reader response criticism). חלקם מוכנים להחשיב כל תגובה או פירוש של כל קורא ממשי כפרשנות לגיטימית,²⁶ אבל חלק גדול מגישות 'תגובת הקורא' ניסה להימנע מתורת פרשנות סובייקטיבית לחלוטין על ידי ההנחה שהקורא אשר פרשנותו נלקחת בחשבון מוכרח להיות קורא בעל אפיונים מסוימים:²⁷ הקורא האידיאלי,²⁸ קורא-העל,²⁹ הקורא המרומז (כלומר, זה שהטקסט 'מכוון' אליו, the 'implied' reader)³⁰ ועוד.³¹

* **אינטראקציה בין המחבר לקורא דרך הטקסט:**

ליצירה הספרותית שני קטבים, שנוכל לכנותם האמנותי והאסתטי: הקוטב האמנותי הוא הטקסט של המחבר והקוטב האסתטי הוא מימוש הטקסט המתבצע על ידי הקורא... מימוש היצירה הוא תוצאה של אינטראקציה בין השניים, כך שהתמקדות בלעדית בטכניקות של המחבר או בפסיכולוגיה של הקורא לא תגלה לנו הרבה לגבי תהליך הקריאה עצמו.³²

25. איסר, עמ' 19.
26. עיין סוליימן, עמ' 27 ואילך ועמ' 154.
27. רשימת האפיונים לקוחה מספרה של פרוינד, עמ' 7. השווה איסר, עמ' 30.
28. יונתן קולר (Jonathan Culler).
29. מיכאל ריפטר (Michael Riffaterre).
30. וויין בות (Wayne Booth) וולפנגג איסר (Wolfgang Iser).
31. סוליימן, עמ' 6, מונה שש גישות ל"ביקורת בעלת אוריינטציה לקהל הקוראים" (audience-oriented criticism). ועיין ביבליוגרפיה מפורטת של אינג קרוסמן אצל סוליימן, עמ' 401-424.
32. איסר, עמ' 21. בהמשך דיונו הוא מציע את המושג 'הקורא המרומז'. השווה בכטין, עמ' 7, המציג את הפרשנות כמפגש בין תרבויות ולא רק בין אנשים: "אנחנו מעלים שאלות חדשות לגבי תרבות זרה, שאלות שהיא לא העלתה בעצמה; אנחנו מחפשים בה תשובות לשאלותינו שלנו; והתרבות הזרה משיבה לנו בכך שהיא חושפת לנו את היבטיה ועומקיה החדשים. בלי שאלותינו של **עצמנו** אי אפשר להבין באופן יצירתי כל דבר אחר או זר (אבל, כמובן, השאלות חייבות להיות רציניות וכנות). המפגש הדיאלוגי של שתי תרבויות איננו מוביל למיזוג או להתערבות; כל אחת שומרת על אחדותה ועל כוליותה **הפתוחה**, אבל הן מעשירות זו את זו". (המודגש והמוסגר - במקור)

* **הסביבה התרבותית** - משמעות הטקסט איננה תלויה במחבר או בקורא כאנשים בודדים, אלא במחבר או בקורא השייכים לסביבה תרבותית, המספקת את ההנחות וההקשרים שעל-פיהם ניתן לקבוע מה משמעותו של הטקסט. על כן תולה פיש (Stanley Fish) את משמעות הטקסט ב'קהילה המפרשנת' (interpretive community), מק-גן (Jerome J. McGann) מדגיש את תהליך הייצור של הטקסט, כולל תשומת לב לאופני ההוצאה לאור של הטקסט ולשלביה,³³ ואסכולת 'תולדות ההתקבלות' (Rezeptionsgeschichte) תתמקד בתולדותיהן של התגובות לטקסט על ידי קוראיו-מקבליו. שיטת ה'אינטרטקסטואליות', הקשורה באסכולה בעלת ההשפעה של הד-ה-קונסטרוקציוניזם,³⁴ מחפשת את משמעותו של הטקסט ביחס בינו לטקסטים אחרים שקדמו לו, וראיית הטקסט כמעין פרשנות מחודשת³⁵ שלהם.

כל אחת מהגישות הללו מחפשת את משמעותו של הטקסט על ידי העמדתו בהקשר מסוים. המחלוקת נטושה מהו ההקשר המתאים והנחוץ כדי להעניק משמעות לטקסט. באיזו מידה מצוי ההקשר הדרוש בעולמו של המחבר, של הקורא ושל הסביבה התרבותית? אך אין בין ההוגים והמפרשים האלו אחד אשר יתכחש לכך שראייתו הכוללת של הטקסט, על כל מרכיביו, הנה ההקשר המידי והעיקרי שלפיו יש להבין אותו ולפרשו. מעניינת גישתו של ההוגה הצרפתי-יהודי עמנואל לוינס:³⁶

בתוך הטקסט כלולות אין-סוף משמעויות המצריכות ריבוי אנשים בייחודם, כל אחד מסוגל לסחוט מהסימנים משמעויות, כל פעם באופן שאינו ניתן לחיקוי... כאילו כל אדם, על ידי ייחודו, מבטיח את גילוי של היבט ייחודי של האמת... מה מונע מפרשנות להיות פרי הדמיון הסובייקטיבי בלבד?... סחיטת משמעות מטקסט צריכה להיעשות על ידי אנשים שיש להם אוזניים ועיניים ערניות, קשובות למכלול אשר ממנו לקוחה הפסקה... לא רק להביט בטקסט מלמעלה ולדלג על קטעים, כי אם לשים לב לכל פרט.

33. אחת הדמויות המרכזיות באסכולה של ה'היסטוריציון החדש' (New Historicism), אשר גישתו ותחום עיסוקו הוגדר על ידי לואיס מונטרוז במינוח הפרדוקסלי (עמ' 23): 'ההיסטוריות של טקסטים והטקסטואליות של ההיסטוריה'.

34. לא דנתי כאן באסכולה זאת, למרות השפעתה המרובה, מפני שגישתה והנחות היסוד שלה חורגות ממסגרת הדיון שלנו, והיו מצריכות דיון ארוך ונרחב שאין כאן מקומו. ועיין לפי שעה: לוי, פרק שנים עשר. לביקורת מקיפה ונוקבת על אסכולה זו עיין אצל גלנר. לביקורת מנקודת ראות יהודית עיין אצל רוזנברג, ובמיוחד עמ' 40 ואילך.

35. או, במינוחו הידוע של הרולד בלום (Harold Bloom): misinterpretation (פרשנות שגויה).

36. על פי המבוא של המתרגמת, אנט ארונוביץ, עמ' 16-18 (ההדגשה במקור). הציטוט הוא מדברי ההסבר של המתרגמת, ומשובצות בו כמה מובאות מדברי לוינס עצמו.

לא התכוונתי ברשימה זו לתת סקירה ממצה של תורות הפרשנות המהלכות בעולמנו המודרני (או, לפי שיטות מסוימות: הפוסט-מודרני). מגמתי היא להראות כמה סבוכה שאלת הפרשנות, ועד כמה מעורבים בתורות הפרשנות השונות שיקולים אונטולוגיים, אפיסטמולוגיים, לשוניים וערכיים:³⁷ באיזו מידה, וכיצד, אפשרית תקשורת בין אנשים, שמתקיים בה מגע של ממש בין מחשבותיהם של המחבר ושל הקורא? מהי 'משמעות', והיכן היא שוכנת? מתוך איזה הקשר היא נוצרת? מה מחפש הפרשן בתוך הטקסט: את מחשבותיו וערכיו הנעלים של המחבר או של עצמו, או לחלופין - את המושגים המונחים ביסודותיה של חברה או קהילה מסוימת? ושמה חכמה הטמונה בטקסט החורגת ממחשבותיהם של המחבר ושל הקורא גם יחד? מעבר לכך, הצביעו חוקרים רבים על סוגיות חברתיות ואידאולוגיות המונחות ביסודן של התפיסות השונות: האם הפרשנות היא קבלת ידע מבחוץ או יצירתו מבפנים? האם הפרשן מרגיש כלפי הטקסט מחויבות ואף מידת שעבוד, או שמא רואה הוא בטקסט חומר גולם ליצירתו העצמית? האם הקהילה הפרשנית היא חברה של מוסרי מידע ומורשת, של מדובבים, של מיילדים, או של יוצרים-אומנים?³⁸

ההכרעה בין השיטות הפרשניות השונות, כפי שמסתבר, היא תהליך מורכב, ומשמשים בו בערבוביה שיקולים הגותיים ואינטלקטואליים ושיקולים חברתיים, ערכיים וחינוכיים.

עוד מתברר מהסקירה הנ"ל כי חלקם המכריע של ההוגים מסכימים לקביעה, כי טקסט ספרותי פתוח למגוון פרשנויות ואין דרך אחת נכונה בפרשנותו, אך

37. ספרו של בידרמן מעלה שאלות עקרוניות הקשורות בייחוד לאופיו ופרשנותו של המקרא (Scripture), כלומר טקסט מקודש העומד ביסודו ובמרכזו של תפיסה דתית: האם יש לנקוט לגביו גישה 'טקסטואלית' או גישה 'פונקציונלית'? הגישה הטקסטואלית מתייחסת למשמעות העצמית של הטקסט, מתוך הנחה שאת האמת הדתית הרוחנית יש לחפש בטקסט בלבד, והיא מתקשרת לשיטות פרשניות אשר לפיהן ניתן לקבוע מהי משמעותו של טקסט. הווה אומר: סמכותו של הטקסט מעוגנת בלשונו ובמשמעויות הטמונות בה. הגישה הפונקציונלית מתייחסת למשמעות הטמונה בהקשרים החברתיים שבהם נוצר הטקסט המקודש ובהם שימש כאובייקט של קדושה. כלומר: סמכותו של הטקסט נובעת לא מהטקסט עצמו, כי אם מהמוסדות החברתיים המעניקים לו את קדושתו. מול שתי תפיסות אלו, מציע בידרמן גישה 'אפיסטמולוגית', המתייחסת הן למשמעותו האימננטית של הטקסט והן למציאות החברתית שאליה הוא מתייחס. ראיתי את ספרו של בידרמן אחרי כתיבת מאמר זה, ועל כן לא יכולתי להתייחס לדבריו בהרחבה הראויה להם.

38. על הקשר בין תאוריה של פרשנות ספרותית לתפיסות חברתיות, עיין אצל סוליימן, עמ' 156-162; גלנר, עמ' 30 ואילך.

יסתייגו מקביעה מעין זו של ר"י ברנדס, כי "אין 'רוח המקראות' דבר שבמציאות. ישנה רק דרכו של המפרש". קביעה גורפת מעין זו מנתקת את הפרשנות מהטקסט שאותו היא באה לפרש, ובכך מרוקנת את הפרשנות ממשמעותה. מרבית ההוגים שנסקרו לעיל יסכימו כי אין ריבוי הפרשנויות מחייב שכל הפרשנויות שוות. ניתן למדוד דרך פרשנית לפי מידת העקיבות שלה, לפי מידת התאמתה לטקסט בכללותו, ולפי היקף הבעיות והקשיים שניתן להסביר על ידה. אמנם יהיו הבדלים הגותיים וערכיים, ובמידה מסוימת אף הבדלים מעשיים, באופני הפרשנות, בין הפעלת אמות מידה מעין אלה במסגרת ניסיון לעמוד על כוונת המחבר לבין הפעלתם כניסיון לשכלל את תהליך הקריאה; ובין שני אלה לבין המאמץ לראות את הטקסט כמכלול השלם בתוך עצמו, או לתפוס את הטקסט על פי מוסכמותיה של קהילה או תרבות מסוימת. אך מעבר לשאלות כבדות המשקל האלה, עדיין יחתור הפרשן לדרך פרשנות אשר תתמודד באופן הפשוט והמשכנע ביותר עם מרבית השאלות העולות מתוך הטקסט.

נחזור לדוגמות שהעמדנו בראש דיוננו. שתיקת התורה לגבי מניעיו של יעקב במשלוח המלאכים ולגבי פרטי המפגש בין המלאכים לבין יעקב פותחת אפשרויות מגוונות לפרשנות. ומכל מקום לא נקבל כל אפשרות (כגון שיעקב שולח את המלאכים מתוך געגועים לראות את אחיו, אחרי שלא התראו עשרים שנה), ואף האפשרויות הרבות הבאות בחשבון ניתנות לשקילה ולהערכה על פי נתונים הקיימים בטקסט המקראי. האם תשובה מסוימת שהוצעה לסדרת השאלות שהועלו לעיל מצליחה להתמודד גם עם שאלות נוספות, כגון: מדוע לא שלחה רבקה לקרוא ליעקב, כפי שהבטיחה לעשות ברגע שישפך כעסו של עשו? מדוע זוכה יעקב לקבלת פנים מעשו השונה כל כך מזו שהתכוון לה - האם טעה מראש בהערכת כוונותיו של עשו, האם המנחה השלוחה לעשו הצליחה להשפיע עליו, או שמא יש סיבה אחרת? מה פשר הכפילות 'באנו אל אחיך אל עשו', ומה משמעות המילה 'וגם הלך לקראתך'? מדוע הביא אתו עשו ארבע מאות איש? האם התנהגותו של עשו כאן עקיבה ומתאימה לדמות שהכרנו בפרשת תולדות? מה הזיקה בין ה'מלאכים' הנשלחים על ידי יעקב, 'מלאכי אלהים' הפוגעים בו בסוף פרשת ויצא והמלאך הנאבק עמו בהמשך?³⁹ ועוד.

באופן דומה נבדוק את התשובות השונות שהוצעו, ושנוכל עוד להציע, לשאלות שהעלינו בפרשת המלך. נשקול את התשובות על פי מידת האור שהן שופכות על שאלות טקסטואליות, כגון: היכן עוד מופיע במצוות ספר דברים

39. עיין ' גרוסמן, "את אשר תדר שלם" - למשמעות מאבק יעקב והמלאך, מגדים כו (תשנ"ו), עמ' 9-25.

הביטוי "וירשתה וישבת בה", או הדומה לו? באלו הקשרים נוספים במקרא מופיע "ככל הגוים אשר סביבתי", ומה משמעותו המדינית או הערכית באותם מקומות? מה יחסה של התורה, והמקרא בכלל, למוסד המלוכה? מה יחסה של התורה ללימוד מן הגוים ואלו הקשרים? מה משמעות "אשר יבחר ה' אלהיך בו" במקומות אחרים? ועוד.

באופן כללי נוכל להניח שעשויות להיות דרכים שונות להתמודד עם כל מכלול השאלות שהטקסט מציב בפנינו. ברור שההכרעה איזו דרך מתמודדת אתן בצורה פשוטה, מבוססת ומשכנעת יותר נתונה לשיקול דעתו של כל פרשן וכל לומד. אך אין זה אומר שהפרשן מחליט על כך באופן שרירותי. השאלות והשיקולים שהועלו לגבי המקראות הללו, רובם ככולם, עולים במישרין מן הניסיון להעמיד את הפסוק והפסקה בתוך הקשרם המקראי. על כן יסכימו רוב התאורטיקנים של הפרשנות כי פירוש המכיל תשובות מספקות לכל השאלות, או לרובן, הוא טוב יותר מפירוש המתמודד בהצלחה עם חלקן בלבד.

אמנם אין, ולא יכולה להיות, הגדרה מדויקת מה נקראת תשובה מספקת או התמודדות מוצלחת, וזה נתון להכרעתו הסובייקטיבית של הפרשן. אך בזאת אין הפרשנות שונה מכל תחום דעת אחר, שבו נתונה ההכרעה בין היפותיזות ותאוריות שונות לשיקול דעתו של החוקר. החשוב לענייננו הוא שההכרעה על פי שיקול הדעת עשויה להתבצע על פי אמות מידה אינטלקטואליות, ולא דווקא על פי תפיסות ערכיות ומגמות חינוכיות. יפה מסכם קולר (עמ' 65-66):⁴⁰

40. את דבריו האלה מבסס קולר (עמ' 52-53), בין השאר, על 'נתונים' שאובים מכיתת הלימוד של מקצוע הספרות: "המפעל של הוראת הספרות באמת מספק מספר נתונים ודאיים: שיצירות הנן אטומות לאלה אשר לא קלטו את המוסכמות המתאימות; שמי שקרא הרבה ספרות מצויד טוב יותר בכלים להבנת יצירות ממי שלא קרא; שלעתים קרובות ניתן להביא מי שהוא להכיר בעדיפותה של פרשנות אחת על חברתה... קורה שמישהו משתכנע מטעונו, תהליך אשר מעיד על קיומו של בסיס משותף: מושגים משותפים לגבי הדרך הנכונה לקרוא, איזה סוג של מסקנות מותר להסיק, מה נחשב ראייה ואלו דברים מצריכים הבאת טיעונים".

ניתן אולי להפוך את טיעונו של קולר על פיו, ולומר: כשמתברר שאי אפשר בשום אופן לשכנע אדם המשתיך לאסכולת 'קוראים' מסוימת על ידי טיעונים המתבססים על לשון הכתוב, אזי ברור כי אין בסיס משותף כלשהו לפרשנים השייכים לשתי האסכולות השונות. אך לא נוכל להוכיח מכאן כי אין 'רוח המקראות' בנמצא. מכאן ניתן להוכיח כי יש קוראים אשר מתעלמים מפשוטי המקראות (בדרך כלל, מתוך שיקולים 'פונקציונליים', הקשורים לתפסיתם את קדושת הטקסט, עיין לעיל, הערה 37). אך דבריו של קולר מאששים את התפיסה כי 'רוח המקראות' אכן קיימת וניתן להתקרב אליה במידה זו או אחרת של הצלחה, מתוך דבקות בלשון הכתוב ושימוש בנורמות פרשניות הגיוניות ומקובלות.

גם כאשר קוראים מגיעים למסקנות שונות מאוד לגבי משמעותה של שורה או של יצירה, הם מבצעים צעדים פרשניים ומסתמכים על מוסכמות פרשניות הניתנות להגדרה פורמלית... דרכי הקריאה המנוגדות, ואף הסותרות, הנוצרות באופן הזה אינן תלויות ב'דעותיו' הקדומות של הסובייקט, כי אם במהלכים פורמליים המהווים ביצועה של הפרשנות.

אין בכוונתי לשלול את השפעתן של המגמות הערכיות והחינוכיות על שיקול דעתו של הפרשן, אלא רק להעמידן בפרופורציה הנכונה. דרך המלך של הבנת תהליך הפרשנות מובילה לגישה פרשנית המושרשת בהתמודדות רצינית ומעמיקה עם נתונים הלקוחים מהטקסט, והמודרכת על פי שיקול דעת אינטלקטואלי ישר ורחב. אישיותו של הפרשן, כולל אמונותיו וערכיו, ישפיעו בוודאי על הדרך שישקלל בה את השאלות ואת הנתונים, ואף על מידת השכנוע שהוא יחוש כלפי אלטרנטיבות פרשניות שונות.⁴¹ מבנה מסוים של האישיות - או מהלך רעיוני מסוים - אף עשויים להוביל פרשן מסוים, או קהילה פרשנית מסוימת, לדרך פרשנית המתנתקת מנתוני הטקסט במידה זו או אחרת והנשענת על תובנות השאובות ממקור השראה אחר. אין לדון מראש את כל הנסיונות הללו לכף חובה, ויש לשפוט כל דרך לגופה. אך ניתן לקבוע כי בעצם הנכונות לאמץ דרך פרשנית כזאת 'מותח' הפרשן את הגדרת המונח פרשנות עד לקצה הגבול, ואף מעבר לו.

לשם חידוד הנקודה, הייתי מציע לנסח מחדש את קביעתו של ר"י ברנדס כדלקמן: קהילה של יהודים יראי שמים רשאית לפרש את המקרא שלא על פי 'רוח המקראות', על מנת להשיג הישגים ערכיים וחינוכיים הנראים בעיניה חשובים. אך עלינו (ועליהם) להכיר כי בכך מעתיקים הם את תחום לימוד המקרא מדרך הפרשנות, ומעמידים אותו על בסיס השונה בתכלית מהאופנים הרגילים בהם אדם משתמש בשפה על מנת להעביר ולרכוש ידע וערכים. ושמה נאמר גם זאת: על ידי כך הם סוגרים את עצמם בפני עימות ישיר עם דברי אלוהים חיים הבוקעים מתוך המקראות, והופכים את הדו-שיח התוסס עם הקול האלוהי לחד-שיח.

ה

לבסוף ברצוני לגעת בקצרה בשאלות החינוכיות-הערכיות שנרמזו ולא נתפרשו בדברי ר"י ברנדס ור"י מדן. שאלת הקטגוריה והסגוריה על גדולי האומה היא שאלה חינוכית נכבדת, והיא נעה על ציר הפרוש בין קדושה והערצה בקצהו האחד לבין אנושיות והזדהות בקצהו השני. ברם לדעתי השאלה רחבה יותר, והיא כרוכה

41. על שילובם הבריא והחיובי של הרגשות והאישיות בתהליך המחקר האינטלקטואלי, עיין אצל שפיר, עמ' 3-17.

בסוגיות שנדונו לאורך מאמר זה. לא בכדי מתאמצת אסכולה אחת ביהדות בת זמננו להעמיק את תפיסת פשטי המקראות, ואילו האסכולה השנייה נאחזת בהבנת המקרא על פי מדרשים בלבד בלי התייחסות לכלי הפשט. האסכולה הדבקה בפשט - כמובן, אין זה שולל הזדקקות למדרשי חז"ל במטרה לסייע בחיפוש אחרי 'עומק פשוטו של מקרא' - מאמינה כי השפה האלוהית של התורה נאמרה 'בלשון בני אדם'⁴², וניתנת להתפרש על ידי הכלים המשמשים את השכל האנושי בהבנת השפה האנושית. האסכולה השנייה מאמינה כי אין להזדקק לתורה בכלים אנושיים המשמשים בתחומי תרבות אחרים, אלא יש לחפש בתורה את הייחודי והמקודש. ועוד יש לומר כי שורש המחלוקת הוא בתפיסת הקדושה: האם איש ההלכה מחפש את הקדושה מעבר לעולמו או מתוך עולמו?

על כן אין להקהות את חוד המחלוקת על ידי הצגה פלורליסטית המעמידה את שתי הגישות במישור אחד, והבוחר יבחר. אף אם נאמר כי 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', ויכוח נוקב לפנינו, שאינו מסתכם בשתי תורות חינוכיות בלבד, אלא מושרש הוא בשתי תפיסות עולם. כל תפיסת עולם ניגשת לתורה ושיטתה הפרשנית בידה, ואין שתי השיטות שייכות למישור אחד כלל ועיקר.

הבחירה בין שתי הדרכים בהבנת המקרא כרוכה במכלול של שיקולים, אינטלקטואליים וחינוכיים כאחד. אם תרמתי מעט להבנת המונחים המשמשים בוויכוח זה ולשורשיו הרעיוניים והערכיים - והיה זה שכרי.

ביבליוגרפיה

איסר = Wolfgang Iser, *The Act of Reading - A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore and London, 1978

בות = Wayne Booth, *The Rhetoric of Fiction*, Chicago, 1961

בידרמן = Shlomo Biderman, *Scripture and Knowledge*, Leiden, New York and Koln, 1995

בכטין = Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, Austin, Texas, 1986

42. אני משתמש בביטוי זה במשמעות רחבה יותר ועמוקה יותר ממשמעותו באמרתו של ר' ישמעאל "דיברה תורה בלשון בני אדם" ובפי חכמי ימי הביניים, ואין כאן מקום להאריך.

- Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, London = גלנר
and New York, 1992
- גרסיאל = מ' גרסיאל, מלכות דוד - מחקרים בהיסטוריה ועיונים
בהיסטוריוגרפיה, תל-אביב תשל"ה
- Eric Donald Hirsch, *Validity in Interpretation*, New = הירש (1967)
Haven and London, 1967
- Eric Donald Hirsch, *The Aims of Interpretation*, Chicago = הירש (1976)
and London, 1976
- לוי = ז' לוי, הרמנויטיקה, תל-אביב תשמ"ז
- Emmanuel Levinas, *Nine Talmudic Readings* (translated by = לוינס
Annette Aronowicz), Bloomington and Indianapolis, 1990
- Louis Montrose, 'The Poetics and Politics of Culture', in: H. = מונטרז
Aram Veese (ed.), *The New Historicism*, New York and London, 1989
- Susan R. Suleiman and Inge Crosman (eds.), *The Reader in = סוליימן
the Text*, Princeton, 1980
- סימון = א' סימון, 'סיפור מקראי בגישה אירונית', הספרות ב (1970), עמ'
.607-598
- עמנואלי = י"מ עמנואלי, ספר בראשית - הסברים והארות, תל אביב 1988
- ערפלי = ב' ערפלי, 'זהירות, סיפור מקראי!', הספרות ב (1970), עמ' 597-580
- Richard Posner, *Law and Literature*, Cambridge Mass. and = פוזנר
London, 1988
- Elizabeth Freund, *The Return of the Reader - Reader = פרוינד
Response Criticism*, London and New York, 1987
- פרי ושטרנברג = מ' פרי ומ' שטרנברג, 'המלך במבט אירוני: על תחבולותיו
של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה',
הספרות א (1968), עמ' 291-262; 'זהירות, ספרות! לבעיות האינטרפרטאציה
הפואטיקה של הסיפור המקראי', הספרות ב (1970), עמ' 663-608
- פרנקל = ל' פרנקל, פרקים במקרא, ירושלים תשמ"א

Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy*, Cambridge Mass. and London, 1994 = קאוול

Jonathan Culler, 'Prolegomena to a Theory of Reading', בתוך: סוליימן, עמ' 46-66 = קולר

רוזנברג = ש' רוזנברג, 'פוסט-מודרניזם - פרספקטיבה יהודית', בתוך: תוך וקליפה בתרבות המערבית, אלון שבות תשנ"ו

Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Social Sciences*, Cambridge, 1981 = ריקור

Israel Scheffler, *In Praise of the Cognitive Emotions*, New York and London, 1991 = שפּלר