

תדפיס מתוך

עיוני מקרא ופרשנות

כרך ג

ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין



הוצאת אוניברסיטת בר-אילן
רמת גן • תשנ"ג

הרהורים על הרמנויטיקה מדרשית: פרשת המן והשליח במכילתא

דניאל בוירין*

היום מקובל אצל הרבה עוסקים בתורת הספרות, שאין דרך נכונה אחת בפרשנות טכסטואלית, כִּי־אם דרכים שונות המשתנות לפי הנחות היסוד, שהפרשן מניח אותן כנכונות.¹ אפילו נודה, שמבחינה תיאורטית נכון יהיה, שהנחות היסוד של הקורא ידמו ככל האפשר להנחות היסוד של מחבר הטכסט, לרוב, לפחות כאשר לטכסטים עתיקים, לא נוכל אלא לשער את הנחותיו של הכותב בצורה היפותטית ביותר. ואז ייתכן בהחלט מצב, שבו שני פרשנים מודרניים יגיעו לתוצאות שונות מאוד בקשר לטכסט מסוים בלא כל אפשרות להכריע ביניהן. למשל, רוב קוראי המדרש מניחים, שאין קשר בין מימרה למימרה במדרש, אלא שהמדרשות מתאפיינים בכך, שמפרשים פסוק פסוק (ואפילו חלקי פסוקים) בלא ראייה כוללת של ההקשר הסיפורי וכדומה. התוצאה מהנחה כזאת היא לעתים קרובות, שאין בעלי המדרשים נראים פרשני טכסט כל עיקר אלא דרשנים שמטרות אחרות להם, והדברים עתיקים. מאמר זה הוא אכן ניסיון וניסוי לראות, לאילו תוצאות פרשניות נוכל להגיע בקטע מדרש מסוים, אם נניח הנחה הפוכה מזו; לאמור, שהמדרש במקרים אלו מבוסס על פרשנות שיטתית לאורך רצף נראטיבי אחד בתורה, ושעפיפי המדרש הסמוכים קשורים זה לזה קשר אורגני, לוגי וסיבתי, כלומר שהם בשיטה מסוימת. הדברים אמורים פה לגבי טיפול המכילתא דר' ישמעאל בסיפור המן והשליח שבפרשת בשלח. כבוד גדול הוא לי להקדיש עיון זה לזכרו של חוקר ומורה, ששאלות מתודיות בפרשנות ובפילולוגיה היו קרובות מאוד ללבו, ושהעמידנו, תלמידיו, על חשיבותן.

* מאמר זה נכתב בסיועה של American Philosophical Society
1 אין כל אפשרות במסגרת הזאת אפילו לנגוע באפס קצה של הספרות הענפה על נושא זה, ואסתפק כאן בהזכרת שני פרסומים בלבד: Stanley E. Fish, "Normal Circumstances, Literal Language, Direct Speech Acts, the Ordinary, the Obvious, What Goes without Saying, and Other Special Cases", *Critical Inquiry*, 4 (1978), pp. 625-645 וכן ההבחנות המצוינות שהבחין מאיר שטרנברג בספרו: *The Poetics of Biblical Narrative*, Bloomington, Ind. 1985, pp. 9 ff. כאן רוצה אני להדגיש, כדי למנוע טעות, שאין פירוש דבריי, שהפרשנות היא עניין סובייקטיבי לחלוטין או שניתן לפרש טכסט בכל דרך העולה על לב הפרשן.

הלא במכילתא דר' ישמעאל יש למעשה שני טכסטים המפרשים את פרשת נחית המן והשליח, אחד בשם התנאים ר' יהושע ור' אלעזר המודעי, ואחד "סתמא דמכילתא", כלומר בלא שם אומר המדרש. רצוני כאן להראות, שאם אנו מניחים הנחת אחדות בכל אחד מן הטכסטים האלו, נגיע לתוצאות פרשניות מעניינות, ושמה אפילו משכנעות.

הקטע הראשון מתאפיין בהיותו דרשי ממושך על פירוש הסיפור בין ר' יהושע לבין ר' אלעזר המודעי. ניתן לקרוא את דבריהם כשני פירושים שיטתיים מנוגדים לכל הפרשה, ואפילו בפרשות הסמוכות לה לפנייה ולאחריה.² עיקרה של דרך זו בפירוש המדרש הוא, שר' יהושע מפרש את כל הסיפור באופן חיובי כלפי העם, ואילו ר' אלעזר המודעי מפרשו כקטגוריה חד-משמעית. לדעתי, מחלוקת זו באה כדי לענות על בעיה חמורה בתוך הטכסט המקראי עצמו, היינו הסתירה או המתח, שיש בין שתי הערכות של עם ישראל במדבר, הצדיק היה אם רשע. הלא בכל המקרא כולו שזורות שתי הערכות כלליות של ישראל במדבר. דבר זה ניכאוהו הנביאים. מצד אחד יש לנו נביא כיחזקאל, המגנה את העם במדבר, ודואה את כל התקופה כדוגמה של הכלה, שזינתה תחת חופתה. מצד אחר ישנם הדימויים המפורסמים של ירמיה, הממשיל תקופה זו לירח-הדבש. בעל המכילתא היה ער מאוד למתח זה, כפי שכל מעיין בתחילת מסכת ויסע ייווכח לדעת מיד.³

והנה אנו רואים פילוג זה בין שני התנאים מיד עם תחילת הסיפור:

וילונו כל עדת בני ישראל: ר' יהושע אומר היה להן לישראל לימלך בגדול שבהן מה נאכל אלא עמדו ואמרו דברי תרעומת על משה ר' אלעזר המודעי אומר למידין⁴ היו ישראל היות אומרים דברי תרעומת על משה; ולא על משה בלבד אלא אף על אהרון שני ויאמרו אליהם בני ישראל מי יתן מותינו וג'.

2 השוה י' אלבוים, "רבי אלעזר המודעי ורבי יהושע על פרשת עמלק", מחקרים באגדה ובפולקלור יהודי (מחקרי המרכז לחקר הפולקלור, 7), עמ' צט-קטו. קריאה זו נאמרה לראשונה ב־ International Society of Biblical Literature, כאמסטרדם, בחמוז תשמ"ה, וגרסה ראשונה ממנה נתפרסמה בשם "Voices in the Text", *Revue Biblique*, July 1986. רצוני להודות לדר' דבורה דימנט ולר"ר דוד שטרן, שהעירו לי או הערות מחכימות. חלקו השני של מאמר זה תחילתו בהרצאה, שהרציתי בסמינריון המחלקתי של המחלקה לתלמוד בכר-אילן בכסלו תשמ"ו, וקודם לכן בסמינריון הפקולטתי על מדרש באוניברסיטת Yale כמרחשון תשמ"ה. רצוני להודות לכל המעירים והשואלים בשני מעמדות אלו.

3 רצוני לרמוז בניסוח זה, שאיני מייחס חילוק זה למחלוקת אקטואלית בין התנאים, כי אם למחלוקת פרשנית לגיטימית בטכסט המקראי, להבדיל מאלברים כנוצר לעיל, הע' 2. ראה גם מאמרי ב־ *Revue Biblique*.

4 נ"א למודין, והיא היא. ראה מ' בר-אשר, "עיונים ראשונים בלשון חכמים המשחקת בכתב-יד רומי 32 לספרי במדבר", מחקרים בספרות התלמוד, בלשון חז"ל ובפרשנות המקרא (תעודה, ג'), תל-אביב תשמ"ג, עמ' 153-154. וכן מצינו חילופים בין "תאיבים" ו"תאובים" בעדים הנאמנים בסמוך להלן במכילתא. והשוה החילופים בקטע דלהלן בין "חשיכות" ו"חשוכות" בכתב-ידות טובים.

הפסוק העמיד קושי מסוים לשני התנאים (ואכן מציב הוא קושי זה לכל פרשן). מדוע נתכנתה בקשתו הסבירה של העם ללחם בכינוי "תלונה", הנושאת עמה קונוטציה ברורה של גנאי? הלא העם באמת רעב הוא, ומדוע לא יבקשו לחם? ר' יהושע משיב לשאלה הזו על-ידי הפחתת מידת הגנאי שבדברי המקרא. בעצם, הוא אומר, פנייתם הייתה מוצדקת, אבל הם עברו עברה של פרוטוקול או של נימוס. לפני שפונים בתלונה, היה להם להתייעץ בגדול שבהם, שמא יש לו הצעה.⁵ ר' אלעזר, לעומת זאת, מאמץ לו את הקונוטציות השליליות של "וילוננו" בחשק רב. לא בלבד שבמקרה זה אכן נתרעם העם, שלא בצדק, על משה, אלא כן הייתה דרכם תמיד. הוא אפילו דורש את הלשון באופן שהוא מגדיל את רשעתם לכלול בה תרעומת על אהרן גם כן. הנה אנו כבר חשים בפילוג הנטיות של התנאים — ר' יהושע המפחית את רעת העם ור' אלעזר המרחיבה ומגדילה. וכן אנו מוצאים בהמשך דבריהם:

להמית את כל הקהל הזה ברעב: ר' יהושע אומר אין לך מיתה קשה ממיתה רעב שני טובים היו חללי חרב מחללי רעב ר' אלעזר המודעי אומר ברעב בא עלינו רעב אחר רעב אחר דבר אחר דבר חשך אחר חשך

דברי התנאים נראים כבלתי רלוונטיים לפירוש הטכסט המקראי וכהערות קלילות בעלמא, אלא אם כן אנו מניחים, שהם מימושים של השיטות הפרשניות של בעליהם בפרשתנו. והנה לפי ההשערה שר' יהושע מגמתו כאן היא להיות סגור של העם, הדברים שלו מוכנים בהחלט. רצונו שוב, לפי ההשערה, הוא להפחית ממידת הגנאי אשר נושאת עמה התיבה "וילוננו", וגם מן המלים הקשות והחצופות של העם בפסוק.⁶ הוא מבצע זאת על-ידי מציאת נסיבות מקילות המסבירות את התנהגותו של העם, לאמור, שהם פחדו ממיתה רעב, ואין לך מיתה קשה מזו. במצב של בהלה מפני מיתה נוראה זו אפשר להבין התפרצות, שבנסיבות אחרות הייתה מגונה ביותר. אין אדם נתפס בשעת בהלתו. לעומת זאת, ר' אלעזר משתמש באמצעים מדרשיים מובהקים כדי להגדיל את מידת החטא של העם. הוא מפרק את המלה "ברעב" לשתיים בדרך הנוטריקון, וקורא אפוא "בא רעב". קריאה זו הופכת להיות תלונה חצופה מאין כמוה. העם מתלונן, שהקב"ה מביא עליהם רעב אחר רעב, דבר אחר דבר, חשך אחר חשך, כלומר אותן מכוח שהביא ה' על מצרים לטובת העם נהיות — בפרשנותו של ר' אלעזר — עילה לתלונתם. הא אין לך כפיות טובה גדולה מזו. הרי אנו רואים את התוצאות של שינוי הנחה לגבי הבנתנו במדרש. טכסט הומילטי חלש הופך להיות טכסט אקסגטי חזק. (כמובן, עוד לא פירשתי את המניעים המביאים את התנאים לפירושים ההפוכים האלו.)

כדי לחזק את הטענה, שאכן יש פה שני פרשנים המוליכים פירושים שיטתיים בסיפור המקראי, אשוה כאן קטע אחר מאותו מדרש, המספר דברי תנאים אלו בעניין פרשת מרה:

5 ולא ברור לי אם הכוונה לגדול שבהם חוץ ממה או שמא למשה, ואם היה עליהם לפנות בשאלה ולא בתלונה. לענייננו דומה שהיא היא.

6 ראה גם שיר השירים רבה (מדרש תזית), פרשה ל"ה, מהדורת דונסקי עמ' כ"ט.

ויבאו מרתה <ולא יכלו לשתות מים ממרה וגומ'> : ר' יהושע אומר בשלשה מקומות באו ישראל באותה שעה ר' אלעזר המודעי אומר לא באו אלא למקום אחד בלבד. וילונו העם על משה: ר' יהושע אומר היה להם לימלך בגדול שבהם תחילה. לאמור מה נשתה אלא עמדו ואמרו דברי תרעומת על משה ר' אלעזר המודעי אומר למידין היו ישראל היות אומרים דברי תרעומת על משה ולא על משה בלבד אמרו אלא כלפי גבורה לכך נאמר לאמר מה נשתה.

אנו רואים פה בדיוק אותה צורה, שראינו לעיל. נראה עתה, שניתן גם כן למלאה באותו תוכן. הלא דברי ר' יהושע הם לכאורה תמוהים עד מאוד. מה טעם יש להוציא דברי המקרא מפרשטם ולפרש, שבאו לשלושה מקומות בשם מרה תוך שלושה ימים אלו? ואמנם דעתי נוטה לדעות המפרשים, שר' יהושע מתבסס על החזרה המשולשת של המלה "מרה" בפסוק (ומשום כך הגהתי כאשר הגהתי על-פי מכילתא דר"ש), אולם דומני, שאין זה מספיק להסביר מה הכניסו לפירוש מרחיק לכת זה. ברם אם נניח שוב, שמגמתו להיות סניגור לעם, הלא הדברים מובנים. שוב יש לנו נסיבות מקילות המסבירות את דברי התלונה המגונים של העם הלא באו שלוש פעמים למקומות, שחשבום לפתרון מצוקת הצמא שלהם, ושלוש פעמים מצאום בארות קרים. הלא "עובדה" זו תסביר כאמת את תסכולם הגורם להתנהגות חריגה. ולא עוד אלא שר' יהושע כאן, כמו במקרה דלעיל, מסביר את חטאם כעניין של פרוטוקול, ואילו ר' אלעזר משתמש בכל הכוח הדרשני שלו להגדיל את מידת העוון ואת רושמו. הוא נתפס למלה "לאמור", ודורשה, שלא רק אמרו מה שנאמר בפסוק להדיא, אלא אף הוסיפו והטיחו דברים כלפי מעלה. הלא אנו רואים שוב, כיצד דברי המדרש, הנראים בלתי מקושרים ובלתי פרשניים, מקבלים צבע אחר, שעה שאנו מניחים שיטתיותם.

גופא: ממשיך סיפור פרשת המן בתגובתו של הב"ה לתלונת העם:

ויאמר ה' למשה הנני ממטיר לכם: ר' יהושע אומר אמר המקום למשה הרי אני נגלה מיד איני מעכב ר' אלעזר המודעי אומר אינו <נ"א איני> אומר הנני אלא בזכות אבותיכם.

ר' יהושע דורש לשון "הנני" כדרשתו המקובלת אצל חז"ל, לאמור ביטוי עז לרצון, הסכמה, שמחה מצד הנותן.⁷ ואולם דברי ר' אלעזר מיועדים להפיג את הרושם הזה. לדבריו, אין הב"ה מביע פה שמחה בנתינת המן, אלא אומר, שהוא עושה זאת אף שאין העם ראוי לכך, כגלל זכות האבות, שאמרו "הנני". וכן מצינו דעות אלו גם בסמוך, אולם כאן הדברים אינם חד-משמעיים וצריכים לפנים:

לכם: ר' יהושע אומר בוודאי אינו ראוי <אלא> לכם ר' אלעזר המודעי אומר אינו אומר לכם אלא בזכות אבותיכם.

7 עיין יוחנן מופס, "The Joy of Giving", JANES, 11 (The Bravmann Memorial Volume), p. 97 and passim

והנה בלא ההגהה המוצעת קטע זה קשה הוא לתיזה שלי, כי משמעותו תהיה: אף שאינכם ראויים לקבל את המן, בכל זאת אני נותנו לכם כאקט של חסד חינוס, או כיוצא בזה. ברם כמעט כל הפרשנים המודרניים הגיהו את הנוסח כפי שהוא מופיע לעיל, בלא כל קשר כמובן אל נסיוני לפרש את דברי התנאים כשיטתיים. כך, למשל, הגיה (בשתיקה) ר' ד"צ הופמן במהדורת מכילתא דר"ש שלו, וסמכו ידיהם על הגהה זו הורוויץ-רבין במהדורתם. ור' גם א"א אורבך בספרו חז"ל (עמ' 440). והמניע ברור. כיצד ניתן לפרש את המלה "לכם" במשמעות הפוכה ממנה? ניחא ר' אלעזר עושה זאת במפורש על-ידי הוצאתה מהקשרה הסינטקטי על-ידי טכניקה מדרשית ידועה ופירושה כ-apostrophe לאבות שוכני העפר. אבל ר' יהושע אינו עושה זאת. ועוד, אם לא נגיה את דברי ר' יהושע, מה בינו לבין ר' אלעזר? דילוג מלה כמו "אלא" וכדומה הוא אחד מסוגי טעות הסופר השכיחים ביותר, משום שהוא משאיר משפט חזקי מבחינת הסינטקסיס, וממילא אין מרגישים בחסרון התיבה בהגהה, אלא רק אם למדים את הטכסט בעיון, ואף שטעויות כאלו לעתים קרובות הופכות את המשמעות. משום כך נראה לי לא מוגזם לקבל את ההגהה הזו כמוצדקת ולפרש את הטכסט על-פיה, אבל כרי לי, שדבר זה משאיר סימן שאלה.

איברא, מחלוקתם של התנאים בסוף הסיפור שוב מחזקת את קריאתי באופן חדר-משמעי:

ויאמר משה אל אהרון אמור אל כל עדת בני ישראל קרבו: ר' יהושע אומר קרבו על שנגלתה גבורה ר' אלעזר המודעי אומר קרבו כדי ליתן את הדין. ויפנו אל המדבר: ר' יהושע אומר לא הופנו עד שנתגלה גבורה⁸ ר' אלעזר המודעי אומר לא הופנו אלא למעשה אבות.

שוב אנו רואים את פילוג שני התנאים בעליל. ר' יהושע מפרש גם את קרבכם של העם וגם את פנייתם כתגובה לדבר הנפלא הקורה עתה, הב"ה מגלה להם את גבורתו. ואילו ר' אלעזר מפרש, שקרבכם אינה אלא לדין ופנייתם להינצל מן הדין בזכות אבות או בתשובה למעשה האבות. כל אחד לטעמיה.

שחי האינטרפרטציות של הפרשה הן אפוא שלמות. לפי ר' יהושע העם רעב ובצדק פונים אל ה', שיאכיל אותם. אמנם כן, הם משתמשים בלשון חצוף וקשה מדי, אולם זה אינו מפיג את הצדק המהותי של הבקשה. ועוד גוזמתם וחוסר נימוסם מובנים הם לאור העובדה, שהם עומדים למות מן המוות הקשה ביותר — מיתת הרעב. הב"ה עונה לפגיעתם ברצון ובמהירות ונותן להם אוכל תוך גילוי שכינה, והסיפור נגמר בהתרגשות רוחנית. לעומת זאת, לפי ר' אלעזר המודעי הסיפור אחר לגמרי. העם רגיל כבר במרי ומרד. כדרכם הם תופסים עילה לתלונה. ה' אמנם כועס עליהם ומבקש אף לדונם על כך. הוא מאכיל אותם בכל זאת, אבל רק בזכות אבות, והעם מתפללים, שזכות האבות תצילם מן הדין גם בפעם הזאת.

8 זהו הנוסח של קטע גניזת קהיר כאן, ואאריך בצד הלשוני שבו במקום אחר אי"ה. לפי שעה רק אעיר, שפירושו "לא נפנו אלא על שנתגלה גבורה". ושוב אנו רואים לפענ"ד חסרון חיבת "אלא" פה, ושמא אינו טעות, כי"אם משפט הלשון, ואכמ"ל.

מה הניע אפוא את שני התנאים לפרש פירושים מנוגדים מן הקצה אל הקצה. והנה ראינו, שכל אחד מהם הוכרח להידחק לפעמים כדי לקיים את שיטתו. כך למשל ר' יהושע הצטרך לטרוח די קשה כדי להפיג את הרושם השלילי ביותר הנשאר מן המלים "ויילוננו כל עדת וכו' להמיתנו במדבר". ברם כדי לקיים את שיטתו, שלא הייתה פה תשובת רצון מצד הב"ה, הצטרך ר' אלעזר להוציא את המשפט "הנני ממטיר לכם..." מפשוטו לגמרי. הרי שניתן לומר, ששתי השיטות קיימות או רמוזות בעצם הטכסט המקראי, או ליתר דיוק, הטכסט המקראי מגלה כאן מתח פנימי, והוא בעצם אותו מתח ידוע בין "זכרתי לך חסד נעורייך" לבין "ולא זכרו נפלאותיך ה'...", והלא מכאן, שאלו ואלו דברי א־לקים חיים. מתח זה אפשר להפיג על-ידי שיטות הרמוניסטיות חלשות, כגון אלו שיאמרו, שכל האינדיקציות השליליות שבטכסט מכוונות כלפי הערב-רב, או ע"י שיטות קריאה חזקות, כגון אלו של שני התנאים המשווערות כאן — שיטות המחזקות את המתח והפרדוקס הצפונים בתורה עצמה ע"י מחברה. זאת ועוד, אם דבריי יש בהם טעם כלשהו, אפשר לומר, שבעל המכילתא, ע"י עימותו השיטתי בין שתי הגישות הללו, מצא דרך אפקטיבית ביותר לברר את הדואליות של הערכת העם הטמונה בחובו של הדיסקורס המקראי הזה.

2

דומני, שתוצאות עיוננו עד עתה, אף שיש בהן חידוש, אינן כה רדיקאליות. לעומת זאת, מה שאומר עכשיו בע"ה נראה לי הרבה יותר השערתו. אני רוצה להציע, שגם את הטכסט במכילתא, המפרש את סיפורנו בעילום שם, גם אותו יש לקרוא כפירוש עקבי וחזק לסיפור. ואולם קודם שנעיין במדרש, ראוי שנראה את הטכסט של המקרא עצמו באופן רצוף:

[שמ' טז 6] ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם כי ד' הוציא אתכם מארץ מצרים: [7] ובקר וראיתם את כבוד ד' בשמעו את תלנתיכם על ד' ונחננו מה כי תלינו עלינו: [8] ויאמר משה כחת ד' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע בשמע ד' את תלנתיכם אשר אתם מלינם עליו ונחננו מה לא עלינו תלנתיכם כי על ד'.

רוב המפרשים תפסו בו, שדיבור על הלילה כוונתו, שבאותו הערב יגזו השליו, ואילו למחרת בבוקר יורד להם המן. וזה לשון ן' עזרא:

ויאמר. טעם כי ד' הוציא אתכם, כעבור שאמרתם כי הוצאתם אותנו. והנה שני אותות נעשה לכם, שתדעו כי הוא הוציא אתכם. האחד בערב זה היום, ושני למחרתו בבקר. והיה ראוי שיהיה ערב ובקר וידעתם, כי איננו דבק ובקר עם וראיתם את כבוד ד', כי ביום עצמו ראו את הכבוד כאשר יפרש. ובקר. פרשתיו. בשמעו את תלונותיכם. דבק עם וראיתם את כבוד ד'. ונחננו מה. מה בידנו לעשות, לא עשינו רק מה שצונו... ויאמר. עתה פירש להם שני אותות.

פירוש זה נראה, במבט ראשון למזער, להיות כוונת הלשון. לא כן פירש בעל המכילתא, והנה לשונו:

ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם: אמרו להם עד שאתם ישינים על מיטותיכם המק' מפרנס אתכם. וידעתם שד' הוציא אתכם מארץ מצרים: מיכן את למד ששקולה יציאת מצר' כנגד כל ניסים וגבורות שעשה המקום לישראל. ובקר וראיתם את כבוד ד': מיכן את למד שבפנים מאירות ניתן המן לישראל. השליח ששאלו אותו ממלא מעיים ניתן להם בפנים חשיכות, אבל המן ששאלו אותו כהלכה ניתן להם בפנים מאירות. בשמע ד' את תלונותיכם אשר את' מלי' על' ונחנו מה כי תלינו עלינו: אמרו להם וכי מה אנו ספונים שאתם עומדים ומתרעמין עלינו? ויאמר משה בתת לכם בערב בשר וג': מיכן את למד שבפנים חשיכות ניתן השליח לישראל והמן ששאלו אותו כהלכה ניתן להם בפנים מאירות אבל השליח ששאלו אותו ממלא מעיים ניתן להם בפנים חשיכות. בשמע ד' את תלי' אשר את' מלי' וג': אמרו להם אילו עלינו בלבד הייתם מתרעמין היינו סובלין אתכם אלא הרי אתם עומדין ומתרעמין לפני מלך חי וקיים לעולמים ב"ה.

והנה טכסט קצר זה מעורר כמה וכמה תמיהות, ועתה אפרטן:

1. לכאורה, הפסוק הראשון, "ערב וידעתם", מוסב, פשוטו כשמועו, על השליח, שלקמן נאמר עליו במפורש, שהוא יינתן לערב (כפירוש ה'ן עזרא), ומה ראו חכמים להסב את ייעודו למן, לאמור, "בזמן" שאתם ישינים על מיטותיכם המקום מפרנס אתכם, שיכול להיות מוסב רק על המן, ולא על השליח, שאכלוהו טרם יישנו על מיטותיהם? האם יש כאן הומילטיקה דרשנית לשמה, ולא כל כך מוצלחת, כפי שנראה במבט ראשון?
 2. בדומה לכך, מדוע פירש הפרשן, שהפסוקים המספרים על זמן עשיית שני הנסים מדברים דווקא על אופן עשייתם, או על מצב רוחו כביכול בשעת העשייה?
 3. כיצד אנו למדים בדיוק, שהמן ניתן בפנים מאירות והשליח בפנים חשיכות?
 4. מדוע חוזרים פעמיים על האמירה בעניין המן והשליח? האם שני פסוקים באים ללמד אותו לימוד?
 5. מה פשרה של האמירה, שהמן נשאל כהלכה והשליח "ממלא מעיים"? הלא לכאורה שאלת שניהם הייתה בעת ובעונה אחת בפסוק 3: "ויאמרו אלהם בני ישראל מי יתן מותנו ביד ד' בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע". ואם היו תאבים שעה שהזכירו את הלחם, הוא הדין בהזכרת הבשר. לחיזוק הקושיה נאמר, שמשמע מכאן, ששאלו בשר בראשונה, ובוודאי רעבים היו!
- היישובים לכל התמיהות הללו אחוזים זה בזה, וכולם תלויים בתשומת לב מיוחדת לבעיות פרשניות, סתירות וכפילויות בטכסט המקראי, אשר כפי שנראה

9 "בזמן ש" הוא התרגום הנכון של "עד ש+בינוני" בלשון חז"ל. ראה מ' מישור, מערכת הזמנים בלשון התנאים, חיבור לשם קבלת החוואר דוקטור לפילוסופיה, ירושלים תשמ"ג, עמ' 259-260.

בהמשך בע"ה מטרידות את פרשני המקרא עד עצם היום הזה. והנה הבסיס לכל התירוצים הוא ההכרה, שפרשן זה על כל פנים¹⁰ פירש, שסיפור השליו שבפרשת בהעלותך והסיפור כאן מספרים אותו מעשה. מתוך פרשני המדרש דומה, שרק ר' מאיר איש-שלום (רמ"ש) שת לכו לאפשרות כזו. ברם הוא אמר את דבריו לגבי הפרשה הסמוכה להלן ולא כאן (ראה להלן). ודומה אפוא, שלא ראה את ההשלכות של חידושו לפירושו של הטכסט הקשה המצוטט לעיל. והאמת ניתנה להיאמר: פרשני המכילתא לא עוררו את הקושיות החמורות האלו כל עיקר, לרבות בעל מאיר-עין עצמו, ותמה! הבה נראה עתה, כיצד הקדמה זו תורמת לפתרון של סתומות אלו. ונתחיל בדבר הברור ביותר, הלא הוא התמיהה האחרונה, היינו כיצד ניתן לומר, ששאלו את הבשר ממלא מעיים. והתשובה: הלא בפרשת בהעלותך כך באמת היה מעשה, כפי שנאמר שם במפורש: "וישב ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר... ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן עינינו". ממילא אם נניח, שסיפורנו כבשלח באשר הוא מזכיר את השליו אך מרמז לאותה הפרשה, בהכרח ששאלו את השליו ממלא מעיים. והא ראייה. המכילתא תורת ואומרת למטן:

שמעתי את תלונות בני ישראל: ר' יהוש' או' א' המקום למשה גלוי וידוע לפני מה שאמרו ישר' ומה שעתידין לומר. דבר אליהם לאמ' בין הערבים תאכלו בשר: אמר להם בין שני דברים¹¹ אתם עומדין שאלתם לחם לפי שאי אפשר לבשר ודם בלא לחם נתתי לכם חזרתם ושאלתם בשר ממלא מעים הלא אני נותנו לכם שמה תאמרו שאין ספיקה בידי ליתנו לכם אלא הריני נותנו לכם ובסוף אני נפרע מכם.

וממשיך המדרש בדרישת הפסוקים המתארים את השליו מפרשת בהעלותך, כאילו הם המשכם הישיר של הפסוקים בבשלח! הוי אומר, שלפרשן האנונימי של המכילתא ברור לגמרי, שלא הייתה במקרה הראשון שאלת בשר כל עיקר, אלא העם רק טען, שרעב הוא, וכהלכה, וכל אזכור של השליו שבפרשה בשמות אינו אלא על שום העתיד לקרות בלבו. כאן הוא המקום, שר' מאיר איש-שלום חידש את חידושו¹², וכמדומה לי, שאף הנצי"ב הרגיש לפחות בקושי הזה, שכן כתב ב"העמק

10 להבדיל מתנא דברייתא, ערכין דף ט"ז; ראה להלן, הע' 12.

11 היינו, יונוית dissoi logoi, כלומר, דבר והיפוכו. השוה הביטויים "תרת" ו"כבי תרי עבדת ליי". וראה הרא"ש רוונטל ז"ל, "שני דברים", ספר יצחק אריה וליגמן, ירושלים תשמ"ג, עמ' 483-463.

12 ברם דומה, שהגדיש את הסאה, שכן כתב, "כד דייקת בגמרא ערכין ט"ו ע"א וע"ב תמצא שאף דעת הגמרא כן [כלו] "שפרשה זו כלל ובא פרטה בפ' בהעלותך" [ודלא כרש"י ותוספות שם. ומה שאמרו שם בשליו ראשון ובשליו שני הוא רמיון לשונם במגילה פ"ד מ"ו מעשה עגל ראשון וכו' והשני וכו' עיי"ש וראיה גדולה לדעת הזאת הם דברי אסף בתהלים ע"ח עיי"ש ועיי"ן רמב"ן בפרשה". ודבריו תמוהים, כי בגמרא שם סופרים את מקרי המרי של העם וסופרים שניים בשליו, ואי-אפשר לומר, שסבר שמקרה אחד הוא, ולא ירדתי לסוף כוונתו. זאת ועוד, אפילו במקבילה של מכילתא דילן עצמה שבתלמוד נוכל לראות, שלא סבר התנא העורך כתנא בעל המכילתא. הנה כיומא ע"ה ע"א נאמר: "תנא משמיה דר' יהושע בן קרחה בשר, ששאלו שלא כהוגן ניתן להם שלא כהוגן. לחם, ששאלו כהוגן ניתן להם כהוגן. מכאן למדה תורה דרך

דבר: "והדרש במכילתא וידעתם כי אני ד' אלהיכם דיין אני להפרע מכם ופי' שרמז להם שעוד ישאו עונש בעת אחר על זה הרצון והיינו בעת קברות התאווה". אלא שלפי רמא"ש לא העונש בלבד כי אם גם הרצון נבואה הוא, ולא יתהווה עד קברות התאווה. זאת אומרת, שבתחילת הפרשה, כאשר אמרו "בשבתנו על סיר הבשר", אין זו בקשה כי אם סיפור תלונתם בעלמא, וכך באמת משמע הלשון, וכמו שכתב הנצי"ב ב"העמק דבר" שם. להלן נראה, כיצד פירוש זה שלבעל המדרש פותר לנו כמה וכמה בעיות חמורות בפירוש המקראות, והלא זה עיקר ענייננו. אולם לפני כן שומה עלינו לראות, איך שיטה זו מסבירה את כל שאר פלאי המדרש פה, שעליהם הצבענו לעיל. וראשון ראשון. מובן מעתה מדוע לא תפס רבנו את הפסוק "ערב וידעתם" כמוסב על ראיית נס הגזת השליח, כפירוש כל המפרשים מלבדו, כי סבר, שלא תהיה הגזת כאל. ממילא אם אמר להם משה רבנו, שיוודע להם דבר בערב, הלא זה מוכרח להיות עקב נס המן, וכיון שלא יראו את המן עד בוקר, ממילא "בזמן שאתם ישינים על מיטותיכם המקום מפרנס אתכם". מעתה, שאר הפסוקים המספרים בהדיא, שהשליח יינתן בערב והבשר בבוקר, אינם יכולים להתפרש כפשוטם, שמסופר על זמני הנסים בלבד, שכן מאחר שהשליח לא יוגז אלא בעוד שנה, מה טעם יש לספר, שבעוד שנה הוא יוגז בערב? ו' אלא מאי איכא למימר? שאזכורם של זמנים אלו אינו לשם סיפור דברים בעלמא, כי אם ללמד על טיבם של השאלות והנסים בעיני הקדוש ברוך הוא. והנה הפרט הפרשני המתוחכם ביותר בכל הטכסט הלזה. שאלתי למעלה, כיצד אנו למדים, שהמן ניתן בפנים מאירות והשליח בפנים חשיכות, וגם מדוע חוזר הדרשן פעמיים על אותן המלים ואותם הרעיונות ממש. שתי שאלות אלו יתרו כאחת. אני מציע לפרש, שכוונת בעל המדרש היא, שעל-ידי הניגוד שבין זמני שני נסים אלו אנו למדים על ערכם. זאת אומרת, שכלא אזכור שניהם יחד לא יכולתי ללמוד דבר על רצונו או כורחו של הקדוש ב"ה כביכול בעניינות הללו, אבל מתוך כך, שטורח הכתוב לבנות אופוזיציה בין שני הדברים, אני למד ולמד. ממילא חייב הפרשן לחזור פעמיים על הלשון, כי זהו עיקר לימודו. פירוש זה כבר נרמז על-ידי בעל ספר שבות-יהודה על המכילתא, וזה לשונו: "מדוע בערב זה בבקר לומר, שזה בפנים חשוכות בערב וזה בפנים מאירות באור בקר". עכ"ל.

אם קשטנו בפירוש המדרש, הרי יש כאן סטרוקטורליזם בצורה ראשונית. זאת אומרת, שאילו ניתן המן לאור בוקר ולא הזכיר שהשליח יינתן בערב, לא יכולתי ללמוד דבר על פנים מאירות, כי אין קשר מהותי בין הנתינה בבוקר לבין שמחתו או

ארץ שלא יאכל אדם בשר אלא בלילה". אם נניח, שזאת רוסיה אחרת מאותה ברייתא הנמסרת במכילתא (ואפילו לא נניח הנחה כה חזקה), הלא השינוי מן הלשון החזק של "ממלא מעיים" ל"שלא כהוגן" אומר דרשני, ולענ"ד הוא מוסבר ע"י שינוי פרשנות, כי לדעת הכבלי שני מעשי שליו היו, ואי אפשר לומר "ממלא מעיים" בשליו הראשון.

13 בשעה שלימדתי דברים אלו בישיבת הקיבוץ הוחי. הקשה דוד דאובה, שבפרשת בהעלותך גופה משמע, שהשליח התחיל לרדת ביום דווקא, והצדק עמו. ברם כמדומני, שקושייה זו תיפול על בעל-המכילתא, בכל דרך שנפרש את דבריו, כי אם נחיתת מתנה בבוקר סימן הוא לפנים מאירות, כיצד יינתן השליח, ואפילו שליו שני הוא, בבוקר? אלא ודאי פירש אף שם, ש"כל אותו היום" לאו דווקא מן הבוקר, וצ"ע.

כעסו כביכול.¹⁴ ממילא שוב כל האזכור (ואין יותר מזה) של השליו בבשלת בא אך ורק לשם ניגודו של המן. וכל כך למה? הרי אומר עקב ההנחה הפרשנית, שלא היו שתי פרשות שליו, וכל הנאמר על השליו בשמות ללמד על המן יצא. שומה עלינו מעתה לשאול, מהן הבעיות הפרשניות, ששיטה מדרשית זו נועדה לפתור, ולעניין זה ניגש אל פרשני המקרא. והנה מפרשי המקרא המסורתיים, רובם ככולם, נקטו דרך הפוכה מדרך זו שלמכילתא. ולדוגמא נביא את דברי הרמב"ן:

וכן דעת רבותינו שהיה השליו עמהם מן היום ההוא והלאה כמו המן, וכן נראה כי על שני דברים נתלוננו ובשניהם שמע את תלונתם ותאותם יביא להם, כי מה יתן להם ומה יוסיף להם בשר ליום אחד או לשנים, והפרשה שתפרש ותאריך בענין המן כי כל מעשיו הם נפלאים תקצר בענין השליו, ויהי הערב ותעל השליו, כי הוא בנוהג שבעולם, וענין השליו השני בקברות התאווה כי לא בא להם ממנו עתה לשובע כאשר יאמר בכאן תמיד בשר לאכול ולחם לשובע. ויתכן שהיו גדוליהם לוקטים אותו או שהיה מזדמן לחסידים שבהם, וצעיריהם היו תאבים לו ורעבים ממנו כי לא יספר בשליו וילקטו המרבה והמעטיט כאשר אמר במן וכו' (מהדורת שעוועל, עמ' שס"ו).

והנה תירוצי הרמב"ן האלו מגלים מה הן בדיוק הקושיות הפרשניות, שהכריחו את בעל המכילתא לפרש כאשר פירש, ואלו הן. אם נפרש, שניתן השליו גם פה, כלומר במדבר סין, מנין לנו, שהיה הוא שונה מן המן ונפסק לאחר היום הראשון, וכדאמר הרמב"ן, איזו רבוחא תהיה בנתינתו החד-פעמית? ואם נאמר, שנתינתו הייתה יום-יום כמו במן, מדוע צריכים העם לבכות בקברות התאווה ולומר, אין לנו בלתי אל המן עינינו? תירוצי הרב תירוצים הם, וריבויים מוכיח, שאף הוא סבר כן. ואף אם תמצי לומר, שהשליו ניתן באופן מיוחד וחד-פעמי, כיצד אומר משה רבנו: "מאין לי בשר לתת לכל העם הזה", והלא ידע כבר, שהקדוש ברוך הוא הגיז להם שליו פעם אחת, ואותו הם מבקשים שוב? ועוד, בפרשת בשלת עצמה, מדוע אין פירוש כלל לעניין השליו? ושוב תירוץ הרמב"ן שינויא הוא, שאין לסמוך עליו.¹⁵ משום כך בא פרשן אחר, כדעת יחיד, הוא ר' יוסף בכור שור, ופירש באמת, ששני המעשים בסיפור אחד הם במעשה, וזה לשונו:

ויהי בערב ותעל השליו: כדומה אני שזה השליו של בהעלותך אלא שאגב שדיבר במן, דיבר גם כן בשליו, תדע דאי ראה משה שבא להם שלו פעם אחת והספיקם, היאך יאמר: הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם.

14 כרמב"ן בפירוש החומש, ודלא כרש"י המפרש, שהסימן נובע מכך שנוח לקבל את האוכל בכורך, שעה שבישולו קל. בגרסה לועזית של דברים אלו אנתח קטע זה מבחינה סמיוטית בע"ה. כאן אני מבקש רק להעיר, שדברי המכילתא לפי הפירוש הזה משמשים גם כאמצעי עצום בהתיארת המטפורה המחה "פנים מאירות", ועוד חזון למועד.

15 הלא ממה נפשך, אם אין צורך בפירוש הגזת השליו, משום שדבר טבעי הוא, מדוע האריך בתיאורו בבהעלותך, ויש לתרץ בדוחק.

ברם סתם הרב ולא פירש את דבריו. מה פשרו של "אגב" זה? וכי כיצד ניתן לפרנס המשמעות העולה מן הפסוקים כאן, שניתן השליח באותו הערב ולפני המן, ואם לא היה כן, מה טעם להזכיר ערב אצל השליח פה? לפי פירושי במכילתא כל זה יתורץ, גם תמיהותיו של הרמב"ן וגם החסר אצל ר' יוסף. כלומר, שכל המסופר בבהעלותך בלשון ליטרלית מרומזו בבשלת בלשון פיגורטיבית. והכול לתת הערכה לדברים ולא רק לספרם בעלמא. וזה ברור. ועוד ראוי לציין, שמפרשי המקרא על דרך הביקורת טוענים, שאכן סיפור אחד הם וכשתי גרסאות סותרות משני מקורות שונים, ולפי דברי המדרש המתוחכמים מבחינה ספרותית ופרשנית כאחת אין צורך בזה כלל ועיקר. וכן מתורצת קושייתו של הרמב"ן, מדוע רק מזכירים את השליח ואינם מאריכים כי אם במן, כי כאן לא ביקשו שליח ולא קיבלוהו, ומה שמוזכר פה שליח הוא אך ללמד על המן יצא, ולכן הזכיר פה רק הנצרך לו לעניין המן. היינו, שהשליח יינתן כאשר יינתן בערב, כדי שנדע לפרש את ערך נתינת המן בבוקר. והלא פירוש זה של בעלי-המכילתא יכול גם לפרנס אותה בעיה פרשנית, שלפי פירושי דלעיל באה מחלוקתם של ר' יהושע ור' אלעזר לענות עליה. לא בלבד, כפי שאמרת, שיש שתי הערכות של העם במסורת הנבואית, אלא שתיהן רמוזות כבר בלשון התורה כאן עצמה. יפה הרגיש בזה הרמב"ן, וזה לשונו:

שמעתי את תלונות בני ישראל דבר אליהם לאמר בין הערבים: זה הדבור כבר אמרו משה לישראל, אבל נשנה בעבור שאמר שמעתי את תלונות בני ישראל כי מתחלה אמר הנני ממטיר לכם לחם, כעושה עמהם חסד ברצונו או בעבור לזכותם, ועתה הגיד כי נחשב להם לעון, ובעבור התלונה יעשה עמהן כן כדי שידעו בו כי אני ד' אלהיכם, כי עד עתה אינכם מאמינים בד' אלהיכם, על כן אתם מתלוננים על נביאיו (שם).

והלא בעצם אין הרמב"ן מציע כלל פתרון לבעיה, שדבריו מעלים אותה בתריפות. היינו סיבת הסתירה בין ההערכות של העם ברישא של הסיפור ובסופו. ברם לדברי המדרש מוצע יישוב לסתירה הזאת, לאמור כל הלשונות המורות על חיוב כלפי עם ישראל מכוונות הן על המן, ששאלו אותו כהלכה. אבל כל האינדיקציות השליליות על השליח הן מוסכות, ולכן לאחר פסוק "שמעתי וכו'" ממשיכה המכילתא בפרטי סיפור השליח ממדבר, כי כך הכינה לשון זה של גנאי לעם, ודוק. מן הראוי כאן לסכם את פירושי במדרש. אני מציע, שבעל המכילתא ראה את שני סיפורי השליח, אחד בבשלת והשני בבהעלותך, כמספרים אותו הסיפור. זאת אומרת שני "סוג'טים" אבל "פאבולה" אחת, כלשון הפורמוליוז הרוסי. רצוני לומר, שאותם מעשים מסופרים בשני טכסטים, המשנים אמנם את אופן הסיפורת. הסיפור הוא, שעם ישראל במדבר סין היו רעבים ללחם, וביקשו אוכל באופן לגיטימי. כעבור שנה קצה נפשם בלחם, ובקברות התאווה דרשו בשר ברוב חוצפתם, אע"פ שכבר לא היו רעבים כלל. את הלחם אפוא נתן הקב"ה ברצון, אולם את הבשר נתן שלא בשמחה והעניש אותם על תלונתם. בבהעלותך סיפור זה מפורש בצורה ישירה ולפי סדר השתלשלות הדברים. ברם בבשלת הוא מסופר במטפורות ופיגוריות. מסופר שם, שהעם ביקש לחם, ושהקב"ה נתן לו את מבוקשו, וכדי שנבין יפה את ההערכה

החיובית כלפי נתינת המן, נאמר, שהוא ניתן לאור בוקר. ברם לא נבין סימן זה כשהוא לברו, כלומר לא תהיה לנו דרך להבין אפילו שהוא סימן. לכן מסופר לנו כבר, בקיצור נמרץ, מה שעתידי לקרות כעבור שנה, היינו שתהיה הגזת השליו, ושהיא, כאשר תהיה, תהיה לעת ערב. עכשיו אנו מסוגלים להבין את הערך הסימבולי של נתינת המן בבוקר דרך האופוזיציה המטפורית המקובלת של "פנים מאירות" = רצון ו"פנים חשיכות" = כעס. לפי שחזור זה של דעת בעל המכילתא לא בלבד שכל התמיהות שתמהנו על דבריו מיושבות, אלא הרבה תמיהות בעצם שני סיפורי התורה אף הן באות על פתרון.

דומני, שאם דברים אלו יש בהם טעם כלשהו, ניתן לומר, שהנחת עקביות ושיטתיות בתוך קטע נתון של מדרש, שאיננו מראה שום סימן חיצוני של מורכבות, הינה הקדמה להכרת פרשנות חזקה באותו קטע, ואילו ההנחה המקובלת של חוסר קשר ושיטתיות משאירה אותנו עם טכסט הומילטי חלש.

3. על הקדמות ומסקנות

בדרך סיכום רוצה אני לחזור להרהורים, שפתחתי בהם את הדברים. בשתי ההזדמנויות שבהן הרציתי דברים אלו, קם חוקר מדרש מתוך הקהל כדי להקשות, מנין לי הוכחה, שדברי המדרש מקושרים, ואינם אוסף מקרי של פירושים ייחודיים לפסוקים. והתשובה, כרמוז לעיל, היא, שאין לי הוכחה לעניין זה, אלא זאת הנחה או הקדמה לטיעוני הפרשניים. דומני, שהצדקות ההנחה הזאת הן שתיים. הראשונה ברורה, הלא היא, שכך אנו מניחים לגבי כל טכסט שהוא, אם אין לנו סיבות מיוחדות לדחות אותה. זאת אומרת, על אף האופי האנתולוגי של הספרות המדרשית (ואף הספרות התלמודית, לרבות הסוגיה ההלכתית) אין לנו סיבה אפריורי להניח, שהעורכים לא עיצבו את הדברים,¹⁶ במקרה של שורת אמירות בשם אותו אדם או אמירות סתמיות, באופן שיש להם משמעות שיטתית ושלמה.¹⁷ השנייה היא, אם הקדמה זו מולידה פירושים חזקים יותר במדרש, הלא זו הצדקתה. בעניין זה לא בלבד שאין הנחתום מעיד על עיסתו, אלא אפילו אינו ברהיכי להעריכה. ברוח זו אני מגיש דברים אלו לעיונם של החוקרים.

16 השוואת המכילתא דרשב"י בקטעים המקבילים תראה. עד כמה יש שינוי בין פעולת העורכים באותו חומר גלם ממש. והלא שם כל השיטה הסדורה המשוערת כאן אינה קיימת.

17 לא יותר כמוכן מאשר כל טכסט אחר, אבל גם לא פחות — כל עוד אין הכרח לכך. ואיני מתכחש או מתעלם מן ההתפתחויות החדשות בתורת הספרות בנושא הבין-טכסטואליות, המאירות את המדרש בכמה אופנים, לענ"ד, ושלמשלכותיהן לפירושו של מדרש אני מקדיש כעת מונוגרפיה.