

## מדרש: פירוש סופי ואינסופי / נעמה צפרוני

מה בין המדרש והפירוש הפסיכואנליטי באורינטציה לאקאניאנית?

בסמינר 17 "ההופכי של הפסיכואנליזה" מזכיר לאקאן את המדרש ומקביל אותו לעבודת האנליזה כפרקטיקה שבאמצעותה ניתן להסביר את הפירוש האנליטי.

במאמר הבא בקשתי להראות מה מצא לאקאן במדרש, מהו מדרש מזווית הראיה הזו, ומה אפשר להסיק מההקבלה בין שיח המדרש לבין השיח האנליטי. בשיעור שהתקיים באפריל 1970 טוען לאקאן שמדרש, בדומה לאנליזה, מתהווה כאשר החכמים ממקמים את עצמם ברווח שבין "החומר הכתוב" – התורה – לבין "ההתערבות המדוברת" – התורה שבעל פה:

בטקסט שקראתי בפניכם בפעם שעברה שיבצתי הגדרה מהמדרש. מה שחשוב כאן הוא היחס לחומר הכתוב שנתון תחת חוקים מסויימים שבו יש לנו עניין רב. למעשה, כפי שאמרתי לכם זו שאלה של מיקום של עצמך במרווח של יחס מסויים בין החומר הכתוב לבין הפרזנטציה המדוברת שמתבססת עליו ומתייחסת אליו.

האנליזה בכללותה, ואני מתכוון לטכניקה האנליטית אותה אפשר במובן מסוים להבהיר באמצעות הרפרנס הזה, ואפשר לראות בה "משחק" – בגרשיים – של אינטרפרטציה. מושג שבו השתמשו כגינני מרגע שאנשים דיברו על פרשנויות מנוגדות, למשל – כאילו ייתכן קונפליקט בין פרשנויות. לכל היותר, פרשנויות משלימות זו את זו, הן משחקות בדיוק באופן זה. מה שחשוב כאן הוא מה שאמרתי בפעם שעברה, שה-falsum, עם כל העמימות שנחתת על השקרי, יכול ליסד את נפילת השקרי, אני מתכוון כמה שנוגד לאמת, יכול להתבסס סביב אותה מילה [Falsum: פעולות ברות ענישה ביניהן רמאות, נשיאת עדות שקר, זיוף מסמכים וכדומה]. אמרתי בהזדמנויות שונות שהשקריות הזו של הפרשנות יכולה שתהיה לה אימפקט באמצעות התקה של השיח [1].

הפרקטיקה המדרשית שמניחה שפרשנויות מנוגדות משלימות זו את זו מצליחה, אליבא ד'לאקאן, להתגבר על הדיכטומיה נכון / לא נכון במסלול שמוביל אל האמת. בנוסף יש לציין את החשדנות של לאקאן ביחס למושג האינטרפרטציה.

בכרך הראשון של "תולדות תורת הסוד העברית" מסביר יוסף דן מדוע לא כדאי לתרגם "מדרש" למונח "אינטרפרטציה". לטענתו, המושג היה בשימוש כאשר אבות הכנסייה מצאו סתירות או עניינים סתומים או מסוכנים בכתבי הקודש. במקרים כאלו הם התכנסו כדי למצוא נוסח שיישב את הדילמות ויגלה את האמת – ודבר זה נקרא בפיהם "אינטרפרטציה". אך מדרש אינו עסוק רק ביישוב סתירות ופירוש פסוקים סתומים; מה לא

מובן בפסוק "וישכם אברהם בבוקר", תוהה פרופ' דן, שהרי אין כאן שום סתירה; ובכל זאת, יש על הפסוק הזה תשעה מדרשים [2].

העובדה שהפירושים שמכוננים את הטקסט הסמכותי ביותר של התרבות היהודית מוצגים באמצעות ריבוי אפשרויות ומחלוקות, התקבלה בעולם הפרשנות הנוצרי במה שדניאל בויארין מכנה "שערוריית המדרש" [3]. אך במחצית השנייה של המאה ה-20, אי-ההיקבעות של הקריאה המדרשית זוכה לעניין רב. בראיון שקיימתי עם אריק לוראן לרגל כנס ה-NLS שהתקיים ביוני 2012 בתל אביב הוא הדגיש: "...ההקשבה אינה מספיקה. בדיבור אנחנו נותנים קול לטקסט, וכל טקסט צריך להיות מפוסק [...] זה מה שרש"י עשה עם הפירוש שלו לתורה; [...] וכן, רש"י היה חוליה במסורת בעלי טכניקות של קריאה שתמיד פסקו והם עשו זאת בגלל הרעיון שגם אלוהים, אפילו הוא, לא ביטא את דבריו בצורה חד-משמעית ולכן תמיד יש לפרש אותו. אפשר להבין זאת כך, ואפשר להבין זאת אחרת". [4]

אני משערת שלאקאן התעניין במדרש בין השאר בשל העובדה ששיח המדרש נעשה למעין מקרה בוחן בדיון הפוסט-מודרני על האמת. המחשבה המערבית נטתה לזהות את האמת עם דברי הפילוסופים והנביאים; מסיבה זו (ובשל מאבק הנצרות ביהדות) נפסלו דברי חז"ל, שכידוע העדיפו "חכם על פני נביא". דניאל בויארין מסביר את תשומת הלב שהופנתה למדרש בביקוש אחר מסורת חלופית למטפיזיקה האירופאית: "נראה שרבים בתרבות שלנו עומדים מוקסמים אל מול המדרש. יש הרואים במדרש כוח המשחרר משלטון העריצים של הפירוש הנכון". [5]

ברשימה הבאה אבקש כאמור להתחקות אחר המאפיינים של המדרש שבשלהם הכריז לאקאן שאפשר להבהיר את הפרקטיקה האנליטית ביחס לפרנס זה. אטען שבעקבות ההקבלה יתגלה המדרש כשיח שנובע מחורבן בית המקדש, ובנוסף אציע למה עשוי לאקאן להתכוון כשהוא מבקש את תלמידיו וקוראיו שלא "להבין אותו". ייתכן מאד שכשלאקאן אומר על היהודי (ז'אק אלן מילר) שיודע לקרוא (אותו), הוא מבליע בכך שהיהודי שקורא – הוא היהודי שדורש; פירוש הדבר שלקרא ולדרוש חד הם.

\*\*\*\*

כדי להיכנס לעולם המדרש, אציג תחילה מספר מדרשים. אין זו פריסה שיטתית אלא דוגמאות שבאמצעותן ניתן להיווכח בקירבה שלאקאן מצא בינו לבין שיח המדרש.

המדרש כידוע, מעוגן בתפיסה שאלוהים ברא את העולם באמצעות הלשון העברית ואותיות האלף-בית. כך, כשאנו דנים במדרש, מובן מדוע השיח הזה מכיר בחשיבות של כל מילה שכלולה ב"חומר הכתוב" ואף בכול אות כמו במדרש המפורסם:

רבי יונה בשם ר' לוי אמר: למה נברא העולם בב' אלא מה ב' זה סתום מכל צדדיו ופתוח מלפניו כך אין לך רשות לומר מה למטה מה למעלה מה לפניו מה לאחור אלא מיום שנברא העולם ולהבא. (בראשית רבה א, י. ההדגשות כאן ובמדרשים הנוספים הם שלי. נ. צ.)

בדוגמה הבאה נראה כיצד המדרש מציב את הפירושים השונים כפירושים שמתקיימים זה לצד זה. דו-קיום של שלושה, ארבעה ולעיתים אף חמישה פירושים ויותר, יכול להתקבל כהצעה לבחור אחד או יותר מביניהם, או להבין את הדברים על רקע המתחים בין האפשרויות המצטברות. עורך (או עורכי) הקובץ המדרשי עושה זאת בין השאר באמצעות חוליית החיבור "דבר אחר" כמו למשל בפירוש הפסוק מבראשית יא, ב:

אמר ריש לקיש "וימצאו בקעה בארץ שנער", למה נקרא שמה שנער, שננערו שם מתי דור המבול [...] דבר אחר, שנער, שהם מנוערים מן המצוות בלא תרומה ובלא מעשרות. שנער, ששריה מתים נערים. שנער, שהעמידו שונא וער, ואיזה זה, זה נבוכדנצר. (ירושלמי, ברכות, ד, א)

הנחת יסוד נוספת של המדרש היא שמילים, בין אם הן פשוטות, יוצאות דופן או סתומות, עשויות להחזיק בתוכן כפל משמעות – כך למשל, מדרש ידוע מפרש את הפסוק שבשמות שעוסק בעשרת הדיברות תוך כדי החלפה בין שתי מילים:

"והלוחות מעשה אלוהים המה והמכתב מכתב אלוהים הוא חרות על הלוחות – אל תקרי חרות אלא חירות שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה" (תנא דבי אליהו זוטא, יז).

הפרשן כאן מלחים את הציווי החקוק, החוק, שבדרך כלל נתפש כרסן, עם משמעותו כאוטונומיה. חז"ל חוזרים במקרה זה על עמדה שחוזרת במקרא על פיה כפיפות ל"חוקים ומשפטים" היא תנאי לחיים. עם זאת, כדאי להדגיש שבמקרים רבים אחרים חז"ל אינם תמימי דעים עם עמדות מקראיות מובהקות.

על היחס של הדרשנים עצמם לפעולתם ניתן לעמוד באמצעות דבריו של הדרשן על גיבורי התורה:

כתיב (שמות יז, יד) ושים באזני יהושע. זה אחד מארבעה צדיקים שניתן להם רמז, שנים חשו ושנים לא חשו. משה ניתן לו רמז ולא חש, יעקב ניתן לו רמז ולא חש, דוד ומרדכי ניתן להם רמז וחשו. (מגילת אסתר רבה ו, ו)

הדרשן טוען כאן שאלוהים נתן לדוד ולמרדכי "רמזים" והם "חשו" בהם, בשעה שמשה ויעקב לא השגוהו בהם. בדוגמא של יעקב מצביע המדרש על כך שעל יעקב בחזרתו לכנען ערב הפגישה עם עשו אחיו נאמר: "ויירא יעקב" (בראשית לב, ח) – זאת בשעה שה' הבטיח לו בצאתו: "והנה אנוכי עמך ושמרתך בכול" [6]. הדרשן תמה: "ויירא – אדם שהבטיחו הקדוש ברוך הוא, היה מתפחד"? אם נקדיש תשומת הלב אל המשפט: "ניתן להם רמז, שנים חשו ושנים לא חשו" נבחין שהניסוח מבטא את האופן שבו הדרשנים עצמם משגיחים במה שנאמר, או ההפך, במה שנשמט או הודחק, בעודם סורקים את הטקסט המקראי ואלו משמשים להם כרמזים בפענוחו. הקשר בין התיאור הזה לבין הדוגמאות של פרויד הוא כמדומני בולט לעין. כך היא למשל האנקדוטה על עריכת החיבור "מחקרים בהיסטוריה" (1895). פרויד דחק בברויר לכתוב על הטיפול שלו באנה או, וכשקרא אותו אמר לברויר: חסר כאן משהו. פרויד זיהה פער; ואכן כידוע, הפתרון לתמיהה של פרויד היה שברויר השמיט מתיאור המקרה, את ההתאהבות שהתאהבה בו אנה או.

\*\*\*\*

כדי לעמוד על הקירבה שבין הפרקטיקה המדרשית לפרקטיקה האנליטית אבחנו פירוש של לאקאן. מדובר בפירוש עליו מספרת האנליזנטית סוזאן הומל שהייתה אנליזנטית של לאקאן בשנת 1974:

"נולדתי בגרמניה ב-1938 כך שחייתי בימי המלחמה עם כל האימה והצער, רעב בסיום המלחמה, השקרים; זו הסיבה שבגללה תמיד רציתי לעזוב את גרמניה. באחת הפגישות הראשונות שלי שאלתי את לאקאן אם אוכל ביום מן הימים להירפא מהסבל. בעודי אומרת זאת ידעתי את התשובה. חשבתי שהאנליזה עשויה להסיר את הכאב. משהו בפניו גרם לי להבין: "לא, זה משהו שעומו תתמודדי כל חיך". יום אחד, בפגישה, דברתי על חלום שהיה לי. אמרתי: "אני מתעוררת כל בוקר בחמש, בשעה חמש הגסטאפו היה בא לתפוס את היהודים בבתיהם". לאקאן זינק מהכסא שלו התקרב אלי בעדינות ליטף את הלחי שלי. אני הבנתי "ג'סט – א – פו" – [=מחווה על העור]. הוא החליף גסטאפו ב"ג'סט – א – פו". איזו ג'סט עדינה. זה היה עדין ביותר. ההפתעה הזו לא הפחיתה את הכאב אבל העבירה אותו שינוי. ארבעים שנה מאוחר יותר, כשאני מספרת על הג'סט, אני עדיין יכולה לחוש אותה על הלחי. זו הייתה מחווה שפנתה לאנושיות".

מתוך סרטו של ג'רר מילר "פגישה עם לאקאן" [7]:

את הסיפור האנליטי של סוזאן הומל אבחנו עתה בקטגוריות המדרשיות הבאות: פירוק המילה והחלפתה במשמעות שונה, פן השעשוע והיחס לגוף ולגופני.

## פירוק המילה והחלפתה

דוגמא למלאכת המדרש שמתבטאת בפירוק המילה והחלפתה בצירוף אחר אביא ממדרש קהלת רבה. כשהחכמים מגיעים לפסוק: דְּבַרֵי חֲכָמִים כְּדָרְבָנוֹת וּכְמִשְׁמָרוֹת נְטוּעִים בְּעֵלֵי אֲסָפוֹת נִתְּנוּ מִרְעָה אֶחָד" (יב, יא) הם ניגשים לפרש את מחציתו של הפסוק. הפירוש המתבקש, על פיו "כדורבנות" משמעו כמו משהו שדוקר ומאיץ, מופיע שני בשרשרת הפירושים:

דבר אחר, כדרבנות, כדרבן זה שמכוון את הפרה כדי לחרוש, וכדי לתן חיים לבעליה, כך דברי תורה מכוונים את לב לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים (מדרש קהלת רבה, פרשה י"ב).

אך שרשרת המדרשים נפתחת למרבה ההפתעה, בפירוש שמתעלם ממובן המילה "דורבן"; תחת זאת, הדרשן נתפס למצלול:

דברי חכמים כדרבנות, ככדור של בנות; מה כדור זה מתכדר מיד ליד ואינה נופלת לארץ – כך לא נפל דבר אחד וגו'; מה כדור זה מקלעין בה בידיים ואינה נופלת – כך משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוהו לכנסת הגדולה וכו' (שם).

משחקן של בנות שמעבירות כדור מיד ליד מבלי שיישמט מידיהן נעשה בידיו של הדרשן למטפורה למסירת התורה בין הדורות. נשים לב שבמדרש שובץ קטע מתוך פסוק נוסף: "כך לא נפל דבר אחד וגו'". קטע זה נילקח מפסוק שהוא חלק מנאום הפרידה של משה לפני מותו: "וְהִנֵּה אֲנֹכִי הוֹלֵךְ הַיּוֹם בְּדֶרֶךְ כָּל הָאָרֶץ וְיִדְעַתֶּם בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם כִּי לֹא נָפַל דָּבָר אֶחָד מִכָּל הַדְּבָרִים הַטּוֹבִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵיכֶם עֲלֵיכֶם הַכֹּל בָּאוּ לָכֶם לֹא נָפַל מִמֶּנּוּ דָּבָר אֶחָד" (יהושע, כג, יד). אנו רואים שפירוש החכמים לצירוף "דברי חכמים כדורבנות" שוזר ומפרש בו-זמנית את שני הפסוקים: את הביטוי בקהלת בעזרת הפסוק מיהושע ואת הפסוק מיהושע בעזרת הביטוי מקהלת – והצימוד של שניהם נקשר בפסוק שלישי, הפעם מפרקי אבות: "משה קבל תורה בהר סיני ונתנה ליהושע (...)" בו-זמניות הפירוש מתאפשרת הודות לתפישה שהמקרא מהווה מערכת אחת. בנוסף כמובן, הפירוש ממקם את החכמים בסדר המסירה של הקאנון הכתוב: משה, יהושע, זקנים, נביאים, אנשי כנסת גדולה, תלמידי חכמים. סיפורים אודות חכמים חוזרים רבות במדרש; בין אם היו בעלי מידות ובין אם אכזבו את תלמידיהם, מטרת השרשרת הזו היא לעגן את תפקידם בשרשרת המסירה וכפועל יוצא מכך את מעמדו של המדרש כמתגלגל מהתורה שבכתב.

### המדרש כשעשוע

אינני יודעת אם אפשר לעקוב כאן אחר המחזה שנגלה לעיני הקורא שעוקב אחר מלאכת המדרש, אך משחק הכדור היא אכן מטפורה מתבקשת לנוכח זריקת מילים, צירופים ושברי פסוקים לגובה רב, שילובם זה בזה ותפיסתם המתוחכמת שאינה מפספסת ולו מסירה אחת. במובן זה, לקרוא לפרקטיקה של תלמידי החכמים משחק ב"כדור של בנות" הוא פירוש ארס-פואטי. גם במדרש הלאקאניאני, פירוק המילה כשלעצמו: מגסטאפו ל-ג'סט-א-פו מצביע על שעשוע ב"לעשות עם השפה". שיח המדרש נשען על הפסוק מתהילים: "לֹאֲלֵי תוֹרְתְךָ שֶׁעָשָׂו אֶז אֲבֻדְתִּי בְּעֵינַי" (ק"ט, צב). חז"ל דורשים את השעשוע בהקשר של שיעבוד מצרים וחורבן הבית, כלומר, הם כורכים אותו הן בשעבוד המיתי, הן בחורבן ההיסטורי [8]. אפשר למצוא כאן את ביסוס תחום לימוד התורה במובנו הרחב; עם זאת משתמע שהחילוץ מהמצב הטרגי הוא ברווח (תרתי משמע) שנגרם מאהבת הטקסט והדיבור. כנראה שלאקאן ידע זאת משום שבקטע שדן במדרש הוא כאמור קובע: "אנליזה בכללותה, אני מתכוון לטכניקה האנליטית, עשויה במובן מסויים, אם נבחר את הרפרנס הזה, להיחשב כ"משחק" – בגרשיים – של אינטרפרטציה". [9]

### הפן הגופני

בסרט "פגישה עם לאקאן" מספרת סוזאן הומל כיצד לאקאן זינק והעביר את ידו על לחיה. פעולה זו היא אמנם יוצאת דופן בפסיכואנליזה; ועדיין אנו מוצאים שהפסיכואנליזה אינה מסתפקת בכך שהמפגשים האנליטיים יעוררו תובנות בלבד. לשם ריפוי צריך לעשות משהו עם הגוף, פני השטח שבו טבועות המשאלות שלנו ושעליו חקוקים הרעיונות שלנו ומה שנאמר לנו ועלינו. מכאן, שהנחת היסוד של החכמים על פיה העולם נברא – או נחקק ונחצב – באמצעות אותיות האלף-בית, כלומר, שהשפה מטביעה את צורתה בעולם החומר, עשויה אף היא להוסיף לעניין של לאקאן במדרש. מהפרספקטיבה הזו ניתן לאמר שהפעולה של המדרש, כלומר הדיבור, ובמקרה האנליטי הפירוש – מחוקק משמעות חדשה על פני החקיקה הקודמת.

\*\*\*

יש קושי מובן בהליכה במסלול הפיתולים והתפניות של המדרש למי שאינו בקי בספרות הזו. כמו כן, רק אם עוקבים אחר מדרשים רבים אפשר לתפוס באיזה אופן הדרשן שמעוניין להביע רעיון חדש או לפרוס ולייצג את האידיאולוגיה שלו – מחויב בו-בזמן לשאלה או לתמיהה שיש עליו לפתור, לפסוקים שהוא דולה מתוך המקרא

ולקונטקסט שממנו הוא חילץ את שבתי הפסוקים שישרתו אותו כדי לפרש עניין אחר. בנוסף, כדי שהמדרש יעשה את מלאכתו היטב, על הדרשן להעניק לכל אלו צורה אומנותית. עדיין, אולי דווקא הקושי של הקורא להחזיק בשתי וערב של תשתית המדרש יחד עם השתלשלות הדרשה הספציפית עשוי להדגים כיצד המשמעות היא משהו שנאסף והורכב לצורך לכידות חד-פעמית. אותם פסוקים בצירוף אחר עשויים לשמש כהסבר של עניין שונה לחלוטין. כאמור, לאקאן טוען שאפשר להבהיר את הטכניקה האנליטית באמצעות הרפרנס של המדרש. בניגוד ל"פרשנות", המדרש אינו מחפש אחר פתרון אחד ויחיד לחידה, לתמיהה, לסימפטום – פתרון שזכה לתואר "אמת". ההצעה שנשלחת לעברנו היא לוותר על ה"אמת" במובנה כבירור השאלה "מה קרה" או "היה או לא היה"; או בניסוח אחר: באיזה מובן שרשרת המדרשים עשויה להחזיק באמת אחרת מאשר הפתרון הבלשי?

אשתמש בשאלה זו כדי להעלות מספר השערות שנוגעות לקשר שבין המדרש וחורבן בית המקדש [10]. הסיבות שניתנות להתהוות הסוגה של חז"ל הן חורבן הבית, איבוד האוטונומיה היהודית בארץ ישראל וההתמודדות עם הנצרות שניכסה לעצמה את התנ"ך. למעשה, בקורפוס של התורה שבעל פה, החורבן והאבל – וכן זיכרון החורבן וזיכרון האבל – צצים ועולים, מגיחים בכול עמוד, גם לצד עניינים שונים. אביא לכך דוגמא מבראשית רבה. על הפסוק "ויאמר אלוהים יקוו המים" אמר רבי ברכיה בשם רבי אבא בר אמי: "אמר: יעשה מדה למים". כדי לאשש זאת מביא החכם פסוק מזכריה: "וקו ינטה על ירושלים" (א, טז). החכם מקביל את ה"קו" שב"קו" לבין ה"קו" שינטה ה' על ירושלים, כלומר: בין תיחום המים במעשה בראשית לבין העונש המידתי שבה תיענש יהודה באמצעות הגויים. לטענתי, החיבור בין הפסוק בבראשית לפסוק בזכריה נעשה בעיקר כדי להזכיר את ירושלים בכלל ואת ירושלים בהקשר של תקווה, בפרט [11]. כך נוצר כאן קו היסטורי שראשיתו נעוץ בבריאת העולם וסופו באחרית הימים בירושלים.

במקביל – בין במקרה או שלא במקרה, הקפיצה המדהימה מגסטאפו ל- ג'סטא-א-פו אינה עוד תיאור מקרה, אלא פירוש "של אנושיות" שנותן – למעשה מבצע – לאקאן במחצית השניה של המאה העשרים כאשר "גסטאפו" מייצג את החורבן שחוותה הציוויליזציה האירופית – הרצח התעשייתי של יהודיה. אם כך, אשאל עתה: האם ההקבלה שבין המדרש והפירוש האנליטי רומזת על כך ששיח המדרש עשוי להכניס ממד "של אנושיות" לזוועת חורבן התרבות שנחווה לאחר חורבן הבית?

לקשר בין האסון לבין שיח המדרש ניתן להתייחס בשני רבדים. מבחינת התוכן – תפקיד פירושי המדרש הוא לכונן קשר שמטרתו להחליף את אחת הפונקציות של בית המקדש ביחסים בין העם לאלוהים. במקום קודש קודשים והארון שמסמל את הברית שכרת אלוהים עם אבות האומה, ברית שהתחדשה בהר סיני [12], החכמים מעצבים קשר של ערבות ואהבה, ברית שמתבססת בין השאר על כך שהאל משתתף בצער עמו, עניין שחוזר פעמים רבות במדרש.

מבחינת הצורה – המדרש מכונן שיח חדש על גבי שבר. פירוש שמתבסס על מקטע של פסוק או רצף מדרשים שהוא מעין רשימה מקוטעת, מונעים סגירה ובכך מממשים במידה רבה את הלא-מובן, החורבן [13]. בנוסף, מחברי סיפורי החכמים בחרו בסוגה מינימליסטית שבה – בניגוד לסיפורי המקרא – הדמויות אינן מיתיות, והמספר אינו סמכותי וכול יודע [14]. זאת ועוד – הכריכה יחד של הפירוש האנליטי עם המדרש עשוי להציג בפנינו פן נוסף של המדרש. בעקבות זויות המבט שמשנתנה תוך כדי אנליזה, הפירוש אינו קופא על שמריו וכך, עשויים להתקבל פירושים שונים לאותו אירוע או לאופן שבו נתפס אותו מקרה. ומכאן – תוך כדי אנליזה, פירושים שונים מרוקנים מהמשמעות שהייתה להם בעבר. בדרך כלל אנו רואים את המדרשים כצבירה של משמעויות; בעקבות הפרקטיקה הלאקאניאנית, ייתכן שעלינו לשים לב לכך שאחד הדברים לו אנו עדים בקריאת רצף המדרשים הוא ריקון ממובן או אף הרס של מדרש על ידי זה שבא אחריו [15].

ובכן, משום שאין מקדש ו"אין לנו", כפי שנאמר בתפילת מוסף ליום הכיפורים, "לא אשים ולא אשם, לא בדים ולא בלולות, לא גורל ולא גחלי אש, לא דביר ולא דקה, לא היכל [...]" הרי מה שבא במקומם הוא דיבור ערני, נועז, שחוזר וטווה את עצמו עם שבירי פסוקים מתוך הקנון המקראי, פסוקים שתובעים: דְּרָשְׁנִי! [16]. השיח שמתקבל אם כך הוא בו-בזמן משתרשר וקטוע, שיח שאין בו פתרון מנצח, שיח שמפנים את האובדן כחלק בלתי נפרד של ההווה.

\*\*\*

מכיוון שלאקאן הקביל את עבודתו לשיח המדרש ביקשתי לעמוד על הדומה בין שתי הפרקטיקות. המדרשים הם מבריקים, מעוררי מחשבה, והמעקב אחריהם מעורר שמחה, אך הם אינם שואפים להרמוניזציה של הטקסט. העמדתם לצד הפירוש האנליטי מסביר את אי-ההרמוניה באובדן שרוחש מתחת לפני השטח ונעשה לחלק בלתי נפרד מהשיח. במקביל, באמצעות המדרש ניתן להבין את האופן שבו לאקאן דורש. שהרי מה שהמדרש עושה עם הפסוקים והסיפורים שאותם הוא דורש, הוא לאו דווקא להבין אותם, אלא לעשות איתם משהו, כלומר להתרשם מהם (לרשום אותם עלינו). בנוסף, מעקב אחר שרשראות "דבר אחר" מתרגל את הקוראים – מוטב לומר: הלומדים – לתפוס את התורה שבכתב ואת התורה שבעל פה כטקסט בלתי ניתן למיצוי ומאמן אותם לדרוש, כלומר, לחלץ מובן אחר שהיה עד עתה בלתי ידוע ("חידוש"). שיח המדרש ושיח האנליזה אינם זהים כלל; עם זאת הרפרנס של הפרקטיקה המדרשית מציבה יחס חדש ל"אמת". תחת מסקנה יחידה וסופית, מתקבלות מחרוזות, מדרשים שהצבתם יחד עשויה לבטא אמת שהיא בלתי ניתנת לכידה באמצעות "פירוש". המדרשים



ערוכים זה לצד זה ללא ציון טיבם ורק לעיתים נדירות כמו בדוגמא הבאה נמצא בטקסט "הוכחה" ל"אמיתות" הביצוע המדרשי, הוכחה שהמדרש "עובד":

בן עזאי היה יושב ודורש והאש סביבותיו. הלכו ואמרו לרבי עקיבא: רבנו, בן עזאי יושב ודורש והאש מלהטת סביבותיו. הלך אצלו ואמר לו: שמעתי שהיית דורש והאש מלהטת סביבך? אמר לו: הן. אמר לו: שמא בחדרי מרכבה (=בתורת הסוד) היית עסוק? אמר לו: לא, אלא הייתי יושב וחורז בדברי תורה, ומתורה לנביאים, ומנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיו ערבים כעיקר נתינתן. וכן עיקר נתינתן מסיני לא באש היו נתינין! הדא הוא דכתיב (=זה שכתוב) "וההר בוער באש" (דברים ד, יא). [מדרש שיר השירים רבה א, נב].

אני מודה לד"ר רתם פרגר-וגנר ולד"ר מלילה אשד-הלנר על המדרשים האהובים עליהן שאותם ליקטתי במשך השנים. וכן, תודה לרתם על שהמליצה בפני על ספרו של דניאל בויארין שקושר בין מדרש לבין תיאוריות פוסט-מודרניות.

---

[1] סמינר 17, במקור עמ' 134, התרגום שלי מאנגלית: *The Other Side of Psychoanalysis, Translated* by Russell Grigg, Norton, 2007, p.157

[2] בפרק: "מדרש – הנוכחות האלוהית בלשון ובכתוב" (253-287) טוען דן כי לא ניתן לתרגם את המושג "מדרש" ללועזית כי המדרש הוא ככל הנראה תופעה מיוחדת ליהדות ואין לו מקבילה בתרבות אחרת. כדאי לציין שהוא מייחס את התעוררות חקר המדרש בשנות השמונים והתשעים של המאה הקודמת בהשפעות של הפוסט-סטרואקטורליזם הצרפתי על חוקרים אמריקאים כסוזאן הנדלמן, יעקב קוגל, מיכאל פישביין, דניאל בויארין ואחרים.

[3] "מדרש תנאים – אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא" הרטמן/עלמא/כתר, 2011 עמ' 45

[4] ארץ אחרת, גיליון 65, אפריל-יוני 2012. חלק הארי של פרשנויותיו של רש"י למקרא מלוקט ממדרשי חז"ל ומאורגן על פי סדר פרשיות התורה. ראה אברהם גרוסמן, "רש"י", מרכז זלמן שזר, 2006 עמ' 85-87

[5] בויארין, "מדרש תנאים – אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא", כתר/הרטמן/עלמא, 2011, עמ' 69

[6] המשך הפסוק שאינו מופיע במדרש הוא: "... ושמרתך בכול אשר תלך והשיבותיך אל האדמה הזאת כי לא אעזבך עד אשר אם עשיתי את אשר דברתי לך" (שם, כח, טו)

[7] ניתן לצפייה ב YOUTUBE– Rendez Vous chez Lacan זקה 16.40

[8] מתוך מדרש תהלים קי"ט, ל"ח: "לולי תורתך שעשועיו גו'. אמרו ישראל אילולא תורתך שהייתה עמי והיא שעשועי, אז אבדתי בעניי... וכן פרעה אומר: 'תכבד העבודה על האנשים ויעשו בה ואל ישעו בדברי שקר'. ספרים היו להם והיו משתעשעים בהם משבת לשבת, לכך נאמר לולי תורתך שעשועי וגו'". ומתוך מדרש איכה רבה ג,ז: "עובדי כוכבים מונין את ישראל, ואומרים להם: אלהיכם הסתיר פניו מכם וסילק שכינתו מכם, עוד אינו חוזר עליכם. והן בוכין ומתאנחין. וכיון שנכנסין לבתי כנסיות ולבתי מדרשות וקורין בתורה, ומוציאין שכתוב: (ויקרא כ"ו) ופניתי אליכם והפריתי אתכם ונתתי משכני בתוכם והתהלכתי בתוכם. והן מתנחמין. למחר כשיבא קץ הגאולה, אומר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: בני, אני תמה מכם! היאך המתנתם לי כל אותן השנים? והן אומרים לפניו ריבונו של עולם: אילולי תורתך שנתת לנו, כבר אבדונו האומות. לכך נאמר: זאת אשיב אל לבי. ואין זאת, אלא תורה, שנאמר: (דברים ד') וזאת התורה. וכן דוד אמר: (תהלים קי"ט) לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי"

[9] עמ' 134 במקור, בתרגום לאנגלית עמ' 157.,

[10] התורה שבעל פה מאחדת בין חורבן בית ראשון לחורבן בית שני. כך למשל שניהם התרחשו בתשעה באב. בספרות העברית החדשה אפשר לראות את הנחלת בית המקדש החרב כאובייקט האבוד של עם ישראל בסיפור "לאן" מאת מ.ז. פייארברג.

[11] "וַיֵּעַן ה' אֶת הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי דְבָרִים טוֹבִים דְּבָרִים נְחִמִּים [...] לָכֵן כֹּה אָמַר יְהוָה שְׁבִתִי לִירוּשָׁלַם בְּרַחֲמִים בִּיתִי יִבְנֶה בָּהּ נֶאֱמַר יְהוָה צְבָאוֹת יְקוּ יִנְטֶה עַל יְרוּשָׁלַם". זכריה, יג-טז

[12] תפקידו של בית המקדש מנוסח בדברי שלמה עם חניכתו: "כי האמנם ישב אלוהים על הארץ, הנה השמים ושמי השמים לא יכלכלוך אף כי הבית הזה אשר בניתי. ופנית אל תפילת עבדך ואל תחינתו [...] להיות עינך פתוחות אל הבית הזה לילה ויום אל המקום אשר אמרת יהיה שמי שם" מלכים א, ח, כו-כט.

[13] חנה פנחסי "צהלי קולך בת גלים", הבניות מגדריות במדרש איכה רבה, חיבור לשם קבלת התואר דוקטורט לפילוסופיה, 2013, עמ' 127.

[14] ענבר נווה, "מעט מהרבה – מעשי חכמים: מבנים ספרותיים ותפיסת עולם", הקשרים/ דביר, 2008

[15] אני מודה לשירלי שרון-זיסר שהעירה בפני על צד הריקון ממובן שעורך הפירוש הלאקאניאני.

[16] כמו בדברי רש"י: "על כורחך המקרא הזה אומר דרשני" (בראשית כה, כב). בספר הזוהר ר' שמעון מצווה על תלמידיו לדרוש, והדרשה בזוהר מקבלת משמעות של תיקון: "קום רבי חזקיה, עמוד על עומדך, וכבד את כבוד

התיקון הזה [...] קם רבי חזקיה, החל ואמר: 'אני לדודי ועלי תשוקתו' (שיר השירים ז, יא). מי גרם ש'אני לדודי'? משום ש'עלי תשוקתו'. (תרגמה מלילה הלנר, "מבקשי הפנים", מכון הרטמן וידיעות אחרונות, 2017, עמ' 425).