

יובל דרבי

# הספר החתום

על מתודה ומתודולוגיה בלימוד תנ"ך

כסלו תש"פ

מהדורה שניה

ישיבת מחנים



וַתְּהִי לָכֵם חֲזוֹת הַפֶּלֶא

# בְּדַבְרֵי הַסֵּפֶר הַחֲתוּם

אֲשֶׁר-יִתְּנוּ אֹתוֹ

אֶל-יֹדְעֵי סֵפֶר

לְאֹמֵר

קְרֵא נֶא-זֶה

וְאֹמֵר

לֹא אוֹכֵל

כִּי חֲתוּם הוּא:

(ישעיה בט, יא)

עיצוב כריכה : צופיה הרבנד

עיצוב פנים : יונתן וינשטוק

הדפסה ראשונה : חשוון תש"פ

הדפסה שניה : כסלו תש"פ

ישיבת אור תורה מחנים

גבעת המבחר, מגדל עז

[www.machanaim.org.il](http://www.machanaim.org.il)

לפניות והערות:

[ydaraby@gmail.com](mailto:ydaraby@gmail.com)

לניתאי וולף, יונתן מרמור ודוד איתיאל, שהיו הגרעין הראשון של חבורת הלימוד שבעקבותיה נולדה חוברת זו. ליניב גולדפרד, שהדברים נגעו לליבו באופן מיוחד. לרב עוז בלומן, שדחף אותי להתחיל ללמד ולהשקיע בכתיבה. ולרב שלמה וילק, ראש ישיבת מחנים, שתמך וסייע בהוצאת החוברת ובשכלולה.



## תוכן עניינים

2.....	פתיחה
3.....	המלכוד של פרשנים-פרשנות-דרשנות
5.....	א. המתודה הריאליסטית
10.....	א.1. "הגר שפחת שרי"
12.....	א.2. סירוב אוריה לרדת לביתו
15.....	א.3. קריאה עתירת דמיון
17.....	א.4. גיאוגרפיה וטופוגרפיה
20.....	ב. המתודה הספרותית של הרב אלחנן סמט
26.....	ב.1. מילה מנחה: תפיסה אלטרנטיבית
29.....	ב.2. מבנה: תפיסה אלטרנטיבית
31.....	ב.3. תיחום: תפיסה אלטרנטיבית
37.....	ג. שיטת הבחינות
41.....	ג.1. שיטת הבחינות המורחבת
47.....	ד. כלשון בני אדם (או: עקרון שיתוף הפעולה)
52.....	ה. ספרות וריאליה
57.....	ה.1. תודעה היסטורית ותודעה ספרותית
60.....	ה.2. כפל משמעות
63.....	ה.3. היגיון של סיפור
63.....	ה.3.א. בני עלי
64.....	ה.3.ב. יהודה ותמר
73.....	ה.4. הסיפור - החידוש של התנ"ך
75.....	במקום חתימה

## פתיחה

בדורות האחרונים אנו עדים לעליית קרנו של לימוד התנ"ך, לאחר שדורות רבים וטובים בעם ישראל הזניחוהו לטובת עיסוק בגמרא ובהלכה. כבר רשב"ם, במאה ה-12, התאונן על כך שתופשי התורה אינם יודעים לגשת אל פשוטו של מקרא, אל דבר ה' הפשוט, המזוקק, "כמו ששמענו אותו בפעם הראשונה בארץ רחוקה"; ודומה שבמשך מאות השנים שאחריו המצב לא השתנה. רוב פרשני התורה בתקופת האחרונים כתבו בסגנון דרשני, וגייסו את פרשיות התורה ואת סיפורי הנביאים למאבקם ברוחות התקופה. רק בדורות האחרונים התעוררה מחדש הקריאה הבסיסית ביותר, הפשוטה ביותר, הטריטוריאלי, שאמורה הייתה להיות מובנת מאליה - הקריאה שאיננה שואלת רק "מה משמעות מה שכתוב", אלא בראש ובראשונה "מה כתוב", מתוך הנחה שהתורה ניתנה לבני אדם, בעולמם של בני האדם, בשפה ובסגנון שבני אדם יוכלו להבין. ככל שההיסטוריה מתקדמת כך מגלים אנו יותר ויותר כי שאלות פרשניות בסיסיות ביותר נותרו סתומות וחתומות, וסיפורים שלמים מבקשים את פתרונם. התחדשותו המבורכת של העיסוק בתורה שבכתב מחייבת אותנו לברר באילו כלים אנו ניגשים ללימוד ספר הספרים, וכיצד יכולים אנו לפענח את דבר ה' הפונה אלינו בסיפורי התורה ובדברי הנביאים. בקצרה: בחוברת זו ברצוני להתייחס ולדון במתודות הפרשניות שרובנו מכירים ביחס ללימוד תנ"ך, ולהציע כי עלינו לאמץ אל ליבנו את מה שמכונה 'הגישה הספרותית'<sup>1</sup>. אנסה לטעון כי לא ניתן לעמוד על משמעותם המלאה של סיפורי התנ"ך ללא קריאה ספרותית, הן "קריאה צמודה" והן "קריאה על הסדר" (מבט-על על רצף הסיפורים והקשרים הפנימיים שביניהם). קריאה זו טרם פותחה כל צורכה, ואני

<sup>1</sup> אני מודע לכך שאצל אנשים רבים המילה 'ספרות' נושאת קונוטציה שלילית, והאמירה שיש לגשת אל התנ"ך כאל ספרות מרתיעה ואולי מרגיזה. לצערי אין מילה טובה יותר להסביר בה את המתודה שברצוני להציע, ואני מקווה שעד שיגיע הקורא לסיום המאמר, תישא המילה קונוטציה חיובית. השפה במקרה זה היא חיצונית בלבד: המילה 'הרצאה' תגרום לאדם אחד סלידה ושעמום, ולאדם אחר - שנחשף למרצים מרתקים - התלהבות וציפיה. כנ"ל לגבי 'ספרות'.



רואה לעצמי צורך וחובה לדבר עליה, להסביר אותה, להדגיש אותה ולהתנהל לפיה.

### המלכוד של פרשנים-פרשנות-דרשנות

לפני שנתחיל, חשוב לי להדגיש: ברצוני לעסוק בפרשנות, בשאלה הכבדה של 'כיצד יש לקרוא את התנ"ך' במלוא משקלה. אולם במחוזות רבים, הומר העיסוק בתנ"ך מעיסוק בפרשנות לעיסוק בפרשנים; ולצד זאת, הוא הומר מעיסוק בפרשנות לעיסוק בדרשנות. כשלומדים פרשנים, הלימוד של 'שיטת רמב"ן' או 'שיטת רש"ר הירש' וכד' הופך למוקד - ומחליף את החתירה אחר אמירתו של הכתוב, אחר עיצובו של הסיפור וסגנונו העצמי. העיסוק בפרשנים הוא חלק חשוב מלימוד התורה, והוא בוודאי כלי חשוב בלימוד תנ"ך. מי לנו כרמב"ן שלימדנו להיות רגיש לכל דקות לשון, ומי לנו כאברבנאל שהראנו כמה ניתן לחשוף ולדלות מתוך הפסוקים הקצרים שלפנינו. אולם התפיסה ש"כל הפירושים, בין קדומים בין אחרונים, עוסקים בפרטי הדברים" בלבד, ו"כל הפירושים הינם אמיתיים" ללא כל אבחנה,<sup>2</sup> מסיטה את הדיון מרבדי העומק של התנ"ך, הטמונים בפסוקים עצמם, ומובילה למסקנה אחת שהיא שתיים: העיסוק בתורה שבכתב הוא דל, ואינו עומד בפני עצמו, ולכן - או שיש לעסוק בעיון משווה בין פרשנים (דוגמת נחמה ליבוביץ),<sup>3</sup> או שיש לעסוק בתכנים וברעיונות

<sup>2</sup> הרב שלמה אבינר, שיחות הרצי"ה: בראשית, מבוא, עמ' 18.

<sup>3</sup> ראה הרב יהושע רייס, "שבים אל התנ"ך", היא שיחתי, אלון שכות תשע"ג, עמ' 59-60: "ממורשתה המפוארת של נחמה נשאר רק... העיסוק האינטנסיבי והשכלתני במחלוקות הפרשניות... מתודת עיון זו, הדומה כל כך למתודת לימודי הגמרא וההלכה בישיבות התיכונים, טשטשה עם הזמן את ההבחנות המתבקשות בין לימוד תורה שבכתב ללימוד תורה שבעל פה, ונתנה תחושה לתלמידים שמקצועות הקודש השונים (גמרא, משנה, הלכה ותנ"ך) הם בעצם זהים. תלמידים למדניים העדיפו בדרך הטבע לבוא לידי ביטוי בלמדנות בש"ס ובפוסקים... העיון בפרשנות דחק כמעט לחלוטין את העיון בפסוקים, וכך נוצר הפרדוקס, שחלוצת הוראת התנ"ך בדורנו הפכה שלא ברצונה למקור הראה וסמכות לאלה שיצאו כנגד העיון בפשוטו של מקרא וניתוח הפסוקים - הניגוד לדרכה המקורית של נחמה ליבוביץ." להרחבה עיין שם.

העולים מן הכתוב (דוגמת כל רב אי פעם). ולעתים אף עולה המסקנה כי לימוד תנ"ך, במקום לימוד גמרא, מחשבה או כל דבר אחר, הוא "ביטול תורה באיכות".

ולא היא! בשום פנים ואופן לא מוצה העיסוק בפרשנות התנ"ך, ואין סוף לכמה שיש להעמיק ולעיין בכל אות ואות מאותיותיה של התורה. זהו בדיוק מה שמגדיר את העיסוק ב"תורה שבכתב". רק מתוך העמידה המדוקדקת וחסרת הפשרות על כל פרט מפרטיה של התורה, ניתן לעמוד על המשמעות הכוללת ועל הרעיונות שהתורה מבקשת ללמדנו. דרשנים רבים מתמקדים במשמעויות של הסיפור (או של פרשיות הלכתיות) במנותק מהעיון בפסוקים, ומעוניינים לספר את הסיפור שמעבר לסיפור. אך כלומדי תנ"ך, עלינו להקשיב גם לסיפור שבתוך הסיפור, כפי שסיפר אותו התנ"ך; שכן גם התנ"ך יודע לספר את הסיפורים שלו, אולי יותר טוב מכל אחד אחר. אולם כדי שנוכל לשמוע את הסיפור שבתוך הסיפור, עלינו לברר היטב מהי המתודה שאיתה עלינו לגשת לקריאת התנ"ך עצמו, ללא מתווכים (פרשנים) ובלי לדלג על אמירתו המקורית ולהשליכו מיד לחיינו (דרשנות).<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> לא אעסוק במאמר זה בגישות הסוברות שאין לנו רשות לפרש את התנ"ך בעצמנו, ורק לפרשנים הראשונים הייתה רשות כזו. אני אישית השתכנעתי מטענתו של הרב משה ליכטנשטיין, "זאת תורת האדם", היא שיחתי, עמ' 119-120 (בהערה): "אם לייחס תכונות אנושיות רגילות לדמויות מקראיות זו טעות תאולוגית, המסקנה המתבקשת היא שרש"י ורמב"ן טעו טעות חמורה. מאחר שהם לא נרתעו מכך, ניתן לקבוע באופן חד-משמעי כי הם הכשירו את העמדה הבסיסית הזאת". מלבד זאת, הדרישה שלא נעסוק בפרשנות בעצמנו היא דרישה בלתי אפשרית - לא ניתן לקרוא טקסט מבלי לפרש אותו. גם רמב"ם לא ניתן לקרוא מבלי להעניק לו פרשנות, גם הרב קוק, גם סתם שיר מודרני; זהו עניין מובנה: כל טקסט נכתב על מנת להתפרש. העיסוק בתנ"ך הוא באופן אוטומטי עיסוק בפרשנות התנ"ך. בנוסף, גם קריאה "על פי חז"ל" איננה אלא קריאה על פי הפרשנות שנותן הקורא לחז"ל; לשם המחשה, הן המתנגדים ל'תנ"ך בגובה העיניים' והן הרב מדן דוגלים בפירוש התנ"ך על פי חז"ל, והם מגיעים לקריאות שונות מאוד.

## א. המתודה הריאליסטית

המתודה הראשונה שיש לדון בה היא המתודה הריאליסטית, שמייצגיה המובהקים הם הרב יואל בן נון, הרב יעקב מדן וחבריהם. מתודה זו שמה דגש רב על הבנת ההקשר הריאלי של הסיפור המקראי, ובעיקר על הבנת המצב הגיאופוליטי ההיסטורי והמציאות התרבותית-חברתית של תקופת התרחשות הסיפור. ללא הבנת ההקשר הריאלי, טוענת אסכולה זו, לא ניתן לעמוד על משמעותו המלאה של הסיפור. כלומר, לא ניתן להבין פרק בתנ"ך תוך עיון בו עצמו בלבד; חייבים לעמול ולהבין את המציאות בה הסיפור פועל ואלוה הוא מתייחס.<sup>5</sup> מדובר בחידוש גדול שהשלכותיו על הפרשנות ועל משמעות היצירה הינן עצומות, ואדגים זאת באמצעות שירו המוכר של אביתר בנאי, 'עד מחר':

אסור לך לחשוב/ כשאת כל כך עייפה/ צאי לטיול לאור זריחה

רחוקה מהבית/ השביל לחזור נמחק/ הולכת על חבל דק

הלילות ארוכים/ בלי לדעת למה/ בורחת ואין רודף

עד מחר/ עוד מעט/ ילד רץ אליך/ מחבק אותך

הקורא הממוצע, המחפש עומק ורוחניות ביצירותיו של בנאי, יפרש את השיר פחות או יותר באופן הבא: המשורר פונה לאישה הנמצאת במצוקה נפשית,<sup>6</sup> העייפה מתסבכות העולם הזה. הוא אומר לה: "אסור לך לחשוב כשאת כל כך עייפה", את חייבת לנוח, להרפות ממרדף החיים, "צאי לטיול לאור זריחה". הוא שב ופונה אליה ברחמים: "רחוקה מהבית, השביל לחזור נמחק... וכו'. אולם הוא אינו משאירה ללא פתרון. שכן יבוא קץ לכל התלאה הנפשית הזו: "עד מחר, עוד מעט". מה יש בו באותו מחר שיביא גאולה לאישה? התשובה היא:

<sup>5</sup> "הנחתנו היא, שרוב ספרי התורה (ובמבט עמוק יותר ניתן לומר, כל התורה כולה), כל ספרי הנביאים וחלק מספרי הכתובים, הם ביסודם ספרי היסטוריה, שבאו לתאר ולנתח מאורע מסוים, או קבוצת מאורעות שקרו בעבר". הרב מדן, "ייחודו ומגמתו של ספר שמואל כחטיבת עצמאית במסגרת ספרי הנביאים", מגדים א (תשמ"ו), עמ' 32-37.

<sup>6</sup> הקורא היצירתי יפרש שהמשורר פונה לנפש עצמה, נפשו העייפה של האדם.

"ילד רץ אליך, מחבק אותך". ברגע שהיא תצליח לשבור את שגרת החיים המתישה ולמצוא את הילד הפנימי שבה, את רוח הנעורים, התמימות והפשטות, ברגע שתצליח לצאת מן המרדף של עולם המבוגרים - אזי תמצא את גאולתה, ותנוחם בחיבוק.<sup>7</sup>

אולם קיימת השערה הטוענת כי ההקשר בו נכתב השיר הינו אחר לגמרי. לפי ההשערה, אחותו של אביתר בנאי נכנסה להריון שלא במסגרת נישואים, והתלבטה אם ללדת ולגדל את הילד לבדה, או להפיל. אחיה פונה אליה בשיר מרגש זה בקריאה היוצאת מן הלב: "אסור לך לחשוב כשאת כל כך עייפה". כיצד את יכולה להחליט את ההחלטה הזו כשאת קרועה כל כך, עייפה כל כך, רחוקה מהבית, הולכת על חבל דק? אני מבין אל ליבך, כמה קשה לך, כמה ארוכים לילותיך, בורחת ואין רוך. אולם אם רק תחזיקי מעמד, תצלחי את הקושי ותחליטי ללדת את הילד הזה, כל הקושי ייעלם כלא היה, ובמקומו יבוא דבר נפלא: "עד מחר, עוד מעט, ילד רץ אליך, מחבק אותך".<sup>8</sup>

הפרשנות הריאלית הזו, המציעה כי זהו ההקשר המקורי בו נכתב השיר, משנה לחלוטין את הבנתו של השיר. יותר לא ניתן לפרשו כמדבר על תלאות החיים הרגילות, על השחיקה הצורמת והכואבת שכל אחד מאיתנו עובר בתקופה זו או אחרת בחייו; השיר מתייחס לקושי קונקרטי של אישה מסוימת, ויש לו פירוש אמיתי אחד ויחיד. אולם האם יש בכך כדי לשלול מן הקורא-המאזין את האפשרות להתרשם עמוקות, להתרגש עד עמקי נפשו ממשמעותה של היצירה? כלל לא! להיפך - הפרשנות החדשה הזו היא הפרשנות המקורית אליה התכוון המשורר, ולא ניתן לעמוד על מלוא משמעותו של השיר, כמו גם על כל מילה ומילה שבו, באמצעות פרשנות אחרת. בעיניי - ועל כך כבר אפשר להתווכח -

<sup>7</sup> כך הסבירו לי כמה מחבריי כששאלתי אותם כיצד הם מבינים את השיר. וכך מובא גם באי-אלו בלוגים באינטרנט.

<sup>8</sup> כמובן שעל פי זה יתפרש גם המשך השיר: "היינו פה כבר קודם/ בתפקיד הפוך", וכו'. יצוין שציור הנושא של השיר, כפי שהופיע בחוברת שצורפה לדיסק, הוא של אישה בהריון.

שיר המדבר על ילד אמיתי, על התלבטות אמיתית, שבסופה הכרעה אם להביא לעולם חיים חדשים, הוא שיר הרבה יותר עוצמתי משיר העוסק בנפש עייפה.

בדיוק באותו אופן, טוענת האסכולה הריאליסטית, לא ניתן לעמוד על משמעותם המלאה של סיפורי התנ"ך, מצוות התורה, תוכחות הנביאים, מזמורי תהלים וכו' מבלי להבין את ההקשר ההיסטורי-תרבותי-פוליטי בו התנ"ך פועל.<sup>9</sup> מי שניגש לטקסט המקראי מבלי להבין את ההקשר, פשוט מחמיץ את משמעותו. פרשנים ריאליסטיים משקיעים מאמצים רבים בהבנת ההקשרים של סיפורי התנ"ך, כולל התמצאות רבה בגיאוגרפיה, טכסיסי פוליטיקה, תורות לחימה, עולם האמונות והדעות של עמי האזור, וכן הלאה. פעמים רבות ממצאים ארכיאולוגיים, או גילויים על אורחות החיים הקדומים, שהתגלו רק בדורנו, יאירו לנו מחדש את הסיפורים שעד עתה היו סתומים וחתומים בפנינו.

\*\*\*

אולם, עם כל כמה שגישה זו עושה חסד עם שירו של אביתר בנאי (אם אמנם מדובר בהשערה נכונה), החיסרון שלה - כפי שהעיר הרב שג"ר<sup>10</sup> - הינה בכך שהיא הופכת את התורה שבכתב לתורה שבעל פה. לפי אסכולה זו, לא ניתן לעמוד על משמעותו המלאה של הטקסט המקראי מתוך התבוננות בו בלבד; אף לא מתוך התבוננות בתנ"ך כולו; התנ"ך נועד להבנה רק למי שההקשרים הריאליים האמורים לעיל מוכרים לו היטב, ושמצליח להשלים את הפערים שהכתוב החסיר. לפי דעתי קיים גם רובד קריאה שאיננו נזקק לכך, והתבוננות בתנ"ך עצמו מלמדת שאפשר גם אחרת.

<sup>9</sup> טענה זו כבר מצויה אצל הרמב"ם בדיונו בטעמי המצוות, מורה נבוכים ח"ג, פרקים כט, לב ועוד. כך, למשל, בדבריו הבאים: "משמעותן של מצוות רבות התבררה לי וטעמיהן נודעו לי רק משעמדתי על שיטות הצאביה, דעותיהם, מעשיהם ופולחניהם... הכרת אותן דעות ואותם מעשים היא שער גדול מאוד אל הבנת טעמי המצוות, כי שורש תורתנו כולה וצירה אשר עליו היא סובבת הוא מחיית אותן דעות מן הלבבות ומחיית אותן עקבות מן המציאות כדי למחותן מן הלבבות" (ח"ג פרק כט, שורץ).

<sup>10</sup> בתורתו יהגה, עמ' 31 הערה 23.

אם נשוב לדוגמה של 'עד מחר', חשוב לזכור שאין מדובר בשיר אישי שנועד להישמע לאוזניה של האחות ההרה בלבד, אלא נכתב כשיר לציבור הרחב, שיושמע בדיסקים, בהופעות, בתחנות הרדיו ובכל אתר ואתר. לא זו בלבד, אלא השיר אף זכה להצלחה מסחררת וכבש את ליבם של הישראלים מבלי שיהיו מודעים כלל להקשר המשוער בו הוא נכתב. ניתן לשער כי בנאי לא התכוון שהמון העם שישמעו את השיר יחשבו על הסיפור האישי של אחותו, אלא התכוון לגעת בנפשם, לעורר מחשבות על משמעות ורוחניות וכל הדברים שאמרנו בפרשנות הלא-ריאלית. כלומר, במידת מה, הפרשנות הראשונה שכתבנו לעיל אינה פחות מדויקת מן הפרשנות השנייה, ודווקא משום שאליה כל אדם יכול להתחבר, וזו הפרשנות שבנאי התכוון שיתחברו אליה.

ובפרפראזה לענייננו: בגשתנו לתנ"ך עלינו להתבונן בסיפור הנמצא לפנינו, כפי שהכתוב מתאר אותו; ואיננו מוכרחים לחפש להשלים את התמונה באמצעות אינפורמציה "חיצונית". לשון התנ"ך לא תקצר מלהודיע לנו על הקשרים ריאליים הרלוונטיים להבנת ההתרחשויות בסיפור והשתלשלות העלילה; <sup>11</sup> ואף על פי כן, ישנם הקשרים רבים מהם הסיפור המקראי מתעלם (ואשר בהם מתמקדת המתודה הריאליסטית), וניתן להבין שעל הקורא החפץ בפשט להתמקד במה שכתוב - ולא במה שאינו כתוב. <sup>12</sup>

אין כוונתי שעלינו לקרוא את הטקסט כאילו הוא נכתב בימינו; כמובן שעל כל פרשנות פשט להימנע מאנאכרוניזם. ישנם הקשרים ריאליים רבים שאינם כתובים בסיפור בפירוש מכיוון שהם אמורים להיות מובנים מאליהם, ומה שהיה מובן מאליו לבני תקופת המקרא כבר אינו מובן לבני דורנו, וברור ששחזור

<sup>11</sup> לדוגמה: "וַיִּמְלְאוּ לוֹ אַרְבָּעִים יוֹם כִּי בָּן יִמְלְאוּ יָמֵי הַחַיִּים" (בראשית נ, ג); "וַיַּעַשׂ שָׁם שְׁמִשׁוֹן מִשְׁתָּה כִּי בָּן יַעֲשׂוּ הַבְּחֹרִים" (שופטים יד, י); "לְפָנִים בְּיִשְׂרָאֵל עַל הַגְּאוּלָּה וְעַל הַתְּמוּרָה לְקַיֵּם כֹּל דְּבַר שְׁלֹף אִישׁ נִצְעָלוֹ וְנִתְּנָן לְרַעְהוּ" (רות ד, ז); וכיו"ב למאות ולאלפים.

<sup>12</sup> וכפי שניסח זאת, בהקשר מעט אחר, רבי יוסף קרא (תלמיד רש"י): "כשנכתבה הנבואה, שלמה נכתבה עם כל הצורך, שלא יכשלו בה הדורות הבאים, וממקומו אין חסר כלום; ואין צריך להביא ראייה ממקום אחר" (שמ"א א, יז).

הקשרים אלו אכן חשוב להבנת המקרא.<sup>13</sup> אולם הקשרים אלו הם כלליים ביותר, ומעקב צמוד אחר סיפורי התנ"ך מראה שכאשר הסיפור יורד לרזולוציות קטנות יותר - הוא מציין זאת בפירוש, ומאפשר לקורא להבין את ההתרחשות מתוך התיאור המקראי בלבד.

בנוסף, על פי רוב המוקד בדיוניה של הפרשנות הריאליסטית הוא האירוע עצמו, ולא הטקסט. לדידה, הכתובים הם האמצעי להבין באופן הטוב ביותר את האירוע, ואת האירוע עצמו יש לנתח בנפרד מן הפסוקים. פרשנות ריאליסטית באה לבאר את עיקר הסיפור ולהסביר את המאורעות עצמם, אולם פטורה מלבאר באופן מדויק את רכיבי הסיפור. אם הסיפור הכללי מבואר, פסוקים רבים עשויים להתבאר על פיו, או לא להתבאר כלל. ייתכן שלדעת פרשנים ריאליסטיים, עיקר הסיפור הינו סלע יותר יציב להיתלות בו, ואילו רכיבי הסיפור יכולים להיכתב כך ויכולים להיכתב אחרת, ואין להתפלפל בכך יתר על המידה. לטעמי אין הלומד על דרך הפשט יכול להסתפק בכך, ועליו לחתור להבנה מדויקת של הפסוקים, על מנת לעמוד על מכלול המסרים הנורמטיביים הטמונים בהם; אין הלומד רשאי לוותר על פירושה המילולי המדויק של כל מילה ומילה, עמידה על משמעותו של כל פרט ופרט ועל תפקידה של כל אחת מהדמויות, מבנה ומהלך הפרק, ועוד. ניתן לומר שבמידה מסוימת צורת הסיפור היא עיקר הסיפור. המסרים הנורמטיביים שהתורה מעבירה בסיפוריה מתבארים במלואם לאור הניתוח הטקסטואלי הספרותי, יותר מאשר לאור ניתוח העלילה הממשית. אביא שתי דוגמאות לדבר.

<sup>13</sup> לדוגמה: אברהם אומר על שרה שהיא אחותו משום שבתקופת התנ"ך האח היה אחראי על שידוכי אחותו במידה והאב נפטר, וכוונת אברהם באמירה זו איננה ששרה רווקה, אלא שיש לפנות אליו כדי לבקש את ידה (והוא היה דוחה את כל הפונים). יש להניח שהדבר היה ברור לכל הדורות שעוד נהגו במנהג זה.

## א.1. "הגר שפחת שרי"

בבראשית טז שרה מוסרת את הגר שפחתה המצרית לאברהם. הגר הרה, "וַתֵּרָא כִּי הָרְתָה וַתִּקַּל גְּבִרְתָּהּ בְּעֵינֶיהָ" (ד). שרה טוענת כלפי אברהם שיש כאן חמס, "חֲמָסִי עָלֶיךָ" (ה), ומיד בא הפסוק הקשה: "וַתַּעֲנֶה שָׂרִי, וַתִּבְרַח מִפְּנֵיהָ" (ו). רוב הפרשנים פירשו פחות או יותר כרש"י: "שהיתה משעבדת בה בקושי";<sup>14</sup> וכידוע, יש מן הפרשנים שראו כאן ביקורת קלה או קשה על שרה אמנו.<sup>15</sup> אולם מספר חוקרים הצביעו על קשר מיוחד בין תיאור זה לבין דין מסוים מחוקי ח'מורבי (מן המאה ה-18 לפנה"ס), שבעקבותיו מתפרש מחדש הן עינויה של שרה והן הערכתה המוסרית:

אם איש נשא כוהנת והיא נתנה את אמתה לבעלה, והיא (האמה) ילדה בנים, ולאחר מכן השוותה את עצמה לגבירתה, גבירתה לא תתן אותה בכסף, מפני שילדה בנים. היא תשים עליה סימן עבדות והיא תימנה עם האמהות (סעיף 146).

המקרה של הגר, כך טוענים, דומה למקרה של החוק: שרה היא הגבירה ואברהם הוא האדון, שרה מוסרת את האמה לבעלה, והלה הרה ומשווה עצמה לגבירתה ("ותקל גבירתה בעיניה"). מעשה העינוי של שרה מתפרש אף הוא לפי החוק: שרה השיבה את הגר למעמדה הקודם, כלומר למעמד של שפחה רגילה. אין כאן לא עבודת פרך ולא מכות וקללות, אלא שעבוד מחדש בלבד. זהו פירושה המילולי של המילה 'עינוי' שבפסוק "ותענה שרי". לאור הפירוש המחודש של פעולת העינוי, משתנה גם השיפוט המוסרי שלה: שרה לא חטאה חטא חמור של אכזריות ופגיעה גופנית בהגר, אלא פעלה "במסגרת ה'חוק' ששרר בימים ההם (המשקף נורמה חברתית, לפחות במסופוטמיה ובתחומי השפעתה)" (הרב סמט, עיונים א ח"א, עמ' 35). בהתאם לפירוש זה מתפרש גם הדיאלוג בין המלאך להגר בהמשך.

<sup>14</sup> רמב"ן, אברבנאל, ובמיוחד רד"ק: "אפשר שהיתה מכה אותה ומקללת אותה, ולא היתה יכולה לסבול וברחה מפניה...".

<sup>15</sup> רד"ק ורמב"ן, ודלא כאברבנאל.



אולם פירוש ריאליסטי זה, המבקש לשחזר את הנורמות החברתיות של התקופה ולשפוט את דמויות התנ"ך לפיהן, קשה מכמה פנים. ראשית, הקונוטציה הפשוטה של המילה 'עינוי' היא שלילית מובהקת,<sup>16</sup> ולא פורמלית-משפטית-נייטרלית. שנית, כלל לא ברור שחוקי ח'מורבי מייצגים את הנורמות החברתיות ששלטו בפועל, במרחק של כמה מאות שנים וכמה אלפי קילומטרים מתחום שליטתם.<sup>17</sup> שלישית, מנין קוראי הסיפור, שאינם בקיאים בחוקי ח'מורבי, אמורים לעמוד על השיפוט החיובי/נייטרלי אליו התורה רומזת? איני מתכוון אלינו, הקוראים המודרניים, אלא לקוראים הקדומים שקיבלו את התורה: וכי הסיפור סתום בפניהם, מפני שאינם מכירים את הנורמות החברתיות של תקופת האבות? רביעית, האם התורה כפופה לנורמות החברתיות של התקופה, ומתאימה עצמה אליהן? אם כך היה המצב, חצי ממצוותיה היו בטלות. השיפוט המוסרי של התורה הינו אימננטי לתורה, והוא במידה רבה עיקר חידושה. הנורמות החברתיות של התקופה אינן עניין לשאלה מהו שיפוט של התורה ומהי הערכתה המוסרית למעשה מסוים.

הפרשנות הריאליסטית, אם כן, חסרה כאן ארבעה דברים:

- א. היא כופה פירוש מילולי המשנה את הנימה השיפוטית של מילה ואת ה"מטען" שלה, כפי שעולה משאר שימושיה בתנ"ך.
- ב. היא מכפיפה את כל פרטי הסיפור לכל פרטי החוק, שלדעת חוקרים רבים כלל אינו משקף את הנורמה החברתית.
- ג. היא אינה לוקחת בחשבון את אי-היכרותו של הקורא - המאוחר למאורע במאות שנים - עם ההקשר הריאלי המדויק.

<sup>16</sup> בראשית טו, יג; שמות א, יא-יב; דברים כא, יד; ועוד.

<sup>17</sup> למיטב ידיעתי, הדעה השלטת היום במחקר היא שחוקי ח'מורבי מעולם לא הנחו את הפסיקה בפועל ברחבי מסופוטמיה ואף לא היו אמורים לשמש לתכלית כזו (מה שמעלה את השאלה למה הם כן שימשו, ואכמ"ל). ראה: מאיר מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, בר אילן 2010, עמ' 19-21; יהושע ברמן, "סתירות בחוק המקראי", בעיני אלוהים ואדם, ירושלים 2015, עמ' 415-417. שניהם מונים שבע או שמונה בעיות חמורות (!) בגישה שחוקי ח'מורבי יושמו בחיי היומיום, ולמיטב ידיעתי כך היא דעת רוב חוקרי ימינו.

ד. היא מכפיפה את אמירתה המוסרית של התורה לנורמות המוסריות של מחוקקי החצר של ח'מורבי.

קריאה ספרותית תציע לשים את הדגש לא על שחזור פעולותיה המדויקות של שרה, כי אם על הדרך בה בחר הסיפור לתאר זאת, על הבנת הזיקה בין הסיפור לבין מעגל הסיפורים הרחב, ועל מה שביקש הסיפור להביע בכך - ההערכה הטמונה בכך:

החשיבות הסיפורית היא בעצם בחירת הפועל "עינוי" לתיאור פעולת שרי. במיוחד אמור הדבר בשילוב הפועל בסיפורנו, הסמוך לסיפור ברית בין הבתרים, שגם בו נעשה שימוש בפועל "עינוי": "וְעָבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה" (בראשית טו, יג). בפועל זה אכן נעשה שימוש בסיפור עבדות ישראל במצרים שבספר שמות: "וַיִּשְׁיֹמוּ עָלָיו שָׂרֵי מִסִּים לְמַעַן עֲנֹתוֹ בְּסִבְלָתָם... וְכֹאשֶׁר יַעֲנּוּ אֹתוֹ כִּן יִרְבֶּה וְכֵן יִפְרֹץ" (שמות א, יא-יב). לשון אחר, שרי "המענה" את שפחתה המצרית מזכירה לקורא את המצרים שעתידיים "לענות" את ישראל. השוואה זו אינה מחמיאה כמובן לשרי, ועל כן, יהא הפירוש הממשי של "ותענה" אשר יהא, גם אם מדובר רק בהחזרת הגר למעמד שפחתה הקודם, הביקורת על שרי כבר טמונה בכתוב (יונתן גרוסמן, אברהם, עמ' 120-121).

## א.2. סירוב אוריה לרדת לביתו

בסיפור דוד ובת שבע, שמואל ב פרק יא, לאחר שנודע לדוד על הריונה של בת שבע, הוא מזמן את אוריה לירושלים ומבקש ממנו לרדת לביתו. אוריה אינו מסרב; הוא יוצא מבית המלך, והמשאת יוצאת אחריו. אולם בפסוק הבא מתגלה שאוריה אינו יורד לביתו, וכשדוד דורש לפשר אי ירידתו לביתו, "הֲלוֹא מְדַרְךָ אֶתָּה בָּא, מִדּוּעַ לֹא יֵרְדָּךְ אֶל בֵּיתְךָ" (י), עונה אוריה את התשובה הבאה:

וַיֹּאמֶר אֲוִרְיָה אֶל דָּוִד: הָאָרוֹן וַיִּשְׂרָאֵל וַיִּהְיֶה יְשָׁבִים בְּסִפּוֹת, וְאֲדֹנָי יוֹאֵב  
וְעַבְדֵי אֲדֹנָי עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה חֲנִיִּים. וְאֲנִי אָבֹא אֶל בֵּיתִי לֶאֱכֹל וְלִשְׁתּוֹת וְלִשְׁכַּב  
עִם אִשְׁתִּי? ! תִּיָּד וְחֵי נַפְשִׁי אִם אֶעֱשֶׂה אֶת הַדְּבָר הַזֶּה! (יא)

לאחר תשובת אוריה זו, דוד משהה אותו בירושלים עוד יום, וביום השני אוכל  
ושותה עמו ומשכר אותו כדי שירד לביתו, אך ללא הועיל: "וְאֶל בֵּיתוֹ לֹא יָרַד"  
(יג).

מדוע לא ירד אוריה לביתו? לכאורה אוריה עונה על כך בעצמו. ההבנה של  
תשובתו תלויה במחלוקת הגדולה האם אוריה ידע על שכיבת דוד עם אשתו או  
לא ידע. אם אוריה לא ידע, הרי תשובתו מתפרשת כפשוטה: איני מסוגל לרדת  
לביתי בשעה שכל אחיי הלוחמים נתונים בשדה, במלחמה; האחוה היא שאינה  
מאפשרת לי להתנתק מהם ולחזור לחיי הרגילים, לאשתי (ולו לפי שעה). יש  
כאן תשובה אידיאליסטית של חייל מסור. אם אוריה ידע, הרי שתשובתו  
מתפרשת כעקיצה כמעט גלויה: אתה, המלך שיושב בארמון בשעה שכל ישראל  
נתונים במלחמה, מבקש להסתיר את חטאיך בכך שאלך לביתי ואשכב עם  
אשתי? היה לא תהיה! יש כאן תשובה רועמת של בעל ונתין נבגד. זוהי כמובן  
מחלוקת עצומה בין פרשנים.

אך יש שהציעו שיש להתחשב כאן בגורם נוסף:

אפשר לתפוס אותה לפי השערת החוקרים לא כביטוי לאידיאליזם אישי  
בלבד (הזדהות עם חבריו הלוחמים), אלא כהישמעות לחוק מחייב, חוק  
האוסר על אדם לבוא במגע עם אשה משום שהטומאה היא סכנה  
לניצחון.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> בועז ערפלי, "זהירות, סיפור מקראי!", הספרות ב, 3 (תש"ל), עמ' 582. ההדגשה שלי. וכן  
הסביר אוריאל סימון ("משל כבשת הרש בחינת 'משל שיפוטי'", ספר השנה של בר אילן ז-ח  
(תשכ"ט-תש"ל), עמ' 14-15), ועל פי זה פירש שם את הפסוקים: "רד לביתך ורחץ רגליך" (ח)  
- לשון נקייה למשכב, ולמעשה דוד נותן לאוריה היתר חריג, הוראת שעה, לסטות מן ה"חוק"  
האוסר על לוחמים לקרב לאישה. "הלא מדרך אתה בא, מדוע לא ירדת אל ביתך" (י) - הלא  
ממחנה המלחמה, שם נוהגים במנהגי הפרישות, שָׁבֵת; ואם כן יכול אתה לרדת לביתך. עם זאת,

מהו חוק מיסתורי זה, שגדריו נוקשים ביותר ושורשיו מיסטיים-מאגיים? המצדדים בו טוענים שהוא החוק האמור בדברים כג, י-יא: "פִּי תִצָּא מִחֲנָה עַל אֵיבֶיךָ וְנִשְׁמְרֶתָ מִפֶּל דְּבַר רָע. כִּי יִהְיֶה בְּךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרָה לְיָלֵה וְיִצָּא אֶל מַחוּץ לְמִחְנָה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמִּחְנָה". הם טוענים שזוהי כוונת אחימלך כהן נוב לדוד, הסבור שדוד ואנשיו נתונים בשליחות צבאית: "אִם נִשְׁמְרוּ הַנְּעָרִים אַף מֵאִשָּׁה" (שמ"א כא, ה), וזוהי כוונת דוד בתשובתו: "אִשָּׁה עֲצָרָה לָנוּ כְּתָמוּל שְׁלֶשֶׁם" (שם, ו). ניתן כמובן להתווכח על קיומו ומידת תוקפו של "חוק" זה, אך יותר מכל, סיפור אוריה החיתי ומשאו ומתנו עם דוד אינם עולים יפה עם הסבר זה:

אם קיים טאבו כזה, מדוע מציע דוד לאוריה להפר את הטאבו הנוקשה, ועוד מעלה בדעתו שאוריה אכן יעשה "כדבר הזה"? ומדוע אין אוריה עונה מפורשות: "מה איתך? אסור! יש טאבו שגדריו נוקשים מאוד", אלא מסתבך בתשובה אחרת, פחות מוצלחת, בשעה שיש לו תשובה מוחצנית מן המוכן? <sup>19</sup>...

ובאמת, הפרשנים שהציעו הסבר זה הזדקקו לו בעיקר מפני שסברו שאין לנו שום עניין בעולמו הפנימי של אוריה.<sup>20</sup> כל מה שהסיפור מלמד הוא שדוד ניסה לכסות על חטאיו בכך שיגרום לאוריה לשכב עם בת שבע אשתו, אך הוא נכשל

אוריה מקפיד מאוד על טאבו הלוחמים ואינו מוכן להיטהר ולשוב לביתו (פס' יא). בפרסום מחדש של המאמר בתשנ"ז, בתוך ספרו של סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, עמ' 107-155, הוא כנראה חזר בו והשמיט הסברים אלו. עם זאת, באופן כללי יש למנות את פירושו של סימון בין הפירושים הספרותיים, ואלו אכן נקודות שוליות במאמרו. ראה במיוחד את ביקורתו כלפי פירושו ה"היסטורי-ספרותי" של משה גרסיאל, עמ' 128 הערה 28.

<sup>19</sup> פרי ושטרנברג, "זהירות, ספרות!", הספרות ב, 3 (תש"ל), עמ' 615-616. וממשיכים להקשות שם עוד מספר קושיות, עד שמסכמים: "יש לקבור גם טאבו זה בקבר האחים הגדול של סברות-הנפל של חוקרים, ויפה שעה אחת קודם". אף הרב מדן, דוד ובת שבע, עמ' 52 הערה 86, דוחה את ההסבר של 'טאבו הלוחמים', אך מנימוקים ריאליסטיים-טכניים: "שהרי אוריה יכול לטבול ולהיטהר למחרת עוד לפני שהיה מספיק להגיע למחנה הצבא".

<sup>20</sup> זהו אחד מנושאי הוויכוח בחלופת המאמרים הזו: עניינו של התנ"ך בעולמם הפנימי של הדמויות; עניינו בדמויות משנה; הבנתו מתוך עצמו או על פי ההקשר ההיסטורי; ועוד.

בכך. לדידה של תפיסה זו, אין זה משנה אם אוריה ידע או לא ידע על מעשה המלך, ולא מעניינת הסיבה לאי ירידתו; רק התוצאה הסופית - רציחתו על ידי המלך בעקבות כשלונו בהסתרת חטאו - היא המעניינת את הסיפור.

גם כאן נמצאה הפרשנות הריאליסטית חסרה: היא כופה על הפסוקים מה שאינו מצוי בהם ואינו מתיישב עמם, והיא אינה מתמקדת ברכיבי הסיפור וברושם שהם אמורים ליצור אצל הקורא.

שוב, הנעתר לקריאה הספרותית של הפרק יוצא נשכר. הסיפור אינו מסתפק בציון אי הצלחתו של דוד בהסתרת חטאו, אלא מודיע לנו את תשובתו המילולית של אוריה; וכיוון שהסיפור עצמו הדריכנו לשים לב לדברי אוריה, חובה עלינו לדעת למה התכוון, כלומר האם הוא ידע על הבגידה או לא ידע. שכן אם הוא לא ידע על מעשה דוד, ותשובתו נאמרה לפי תומו, מתוך אחווה אידיאליסטית של לוחם נאמן - מוארת בכך לשלילה דמותו של דוד, שלא יצא למלחמה ושירד בעצמו "לאכול ולשתות ולשכב עם אשתו" של עבדו הנאמן. ואם ידע אוריה על מעשה המלך ועל בגידת אשתו, ותשובתו נאמרה בעוקצנות כואבת ובהטחה עקיפה, גם כן מוארת בכך דמותו של דוד לשלילה, אך באופן אחר - והארה זו היא גופא תפקידה של חוליה זו בסיפור.<sup>21</sup> הסיפור המקראי לעתים מגנה או משבח מעשים ודמויות באופן מפורש,<sup>22</sup> ולעתים באופן עקיף וסמוי, תוך שימוש בדמויות המשנה כסוכניו. תשובת אוריה היא דוגמה מעולה לכך.

### א.3. קריאה עתירת דמיון

מתודה מרכזית נוספת שיש לתת עליה את הדעת, ואשר דומה מכמה בחינות למתודה הריאליסטית, היא המתודה שדוגלת בקריאת הסיפור תוך שימוש מירבי

<sup>21</sup> על השאלה אם אוריה ידע או לא ראה עוד להלן, ה.2.

<sup>22</sup> כגון: "וּבְנֵי עָלִי בְנֵי בְלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת ה'" (שמ"א ב, יב); "וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע לְמָה תִּפְּחֶה רֵעֶךָ" (שמות ב, יג).

בחוש הדמיון. הדוגלים בגישה זו סוברים שלא ניתן לעמוד על מלוא כוונתו ומשמעותו של הסיפור המקראי מבלי להתמסר לסיפור בכל לב ונפש, מבלי להתחבר לחומרי העלילה ו"לחוש" את הסיטואציה. סביר להניח שבאופן כללי כולנו מסכימים שזוהי הדרך לקרוא סיפור באשר הוא, אולם לגישה זו עשויים להיות גם חסרונות. פעמים רבות הגישה אל הסיפור דרך הדמיון עלולה לבוא על חשבון הקריאה הצמודה, ובכך לדלג על הפסוקים ולנתח את האירוע במנותק מהם. לדוגמה, יכול אדם לקרוא את המפגש בין אוריה לדוד שניתחנו לעיל, ולהגיע למסקנה הבאה (הפיסקה הבאה מניחה שאוריה ידע):

אוריה הבחין במצוקתו של דוד. הוא ידע עד כמה ישר דוד מלכו ועד כמה הוא טהור. יחד עמו היה בתלאות קשות, וראה את דוד עומד במבחנים מוסריים שאין קשים מהם. כאן ראה אוריה את דוד בכישלונו, במערומו, בשעתו הקשה ביותר. ודאי ידע אוריה כי כל העושה דבר עברה ומתבייש בו מוחלים לו כל עוונותיו. הוא, אוריה, שנכון היה למסירות נפש בשדה המערכה עבור כבוד מלכו, האומנם לא יכול היה לגלות כלפיו גם גדלות נפש בעת מצוקה ולעזור לו להיחלץ מן החרפה? ! אך לא. בקנאות בלתי מתפשרת, בשנאה, בלהט של נקמה, זועק אוריה את זעקת העשוק. למרות שידע שלא מול מלך עריץ הגוזל נשות עבדיו במלחמה הוא עומד, אלא מול מלך חסיד, שכשל פעם אחת. הוא תובע את מיצויה של מידת הדין עד תומה; את הלבנת פניו של דוד ברבים, לעיני כל ישראל. דוד במצוקתו נאחז בציפורניו בצורך לחפות על החטא בכל מחיר, ושולח את אוריה אל מותו (ר"י מדן, דוד ובת שבע, עמ' 48-49).

דומני שקריאה זו, תהא מרתקת ככל שתהא, חוצה את הקו המפריד בין פשט לדרש; לשון אחר, פרק יא בשמואל ב בחר לספר זאת אחרת, ולהאיר את הדמויות ואת המאורעות באופנים אחרים. זוהי אמנם דוגמה מעט קיצונית, אך בדרך של קריאה עתירת דמיון הולכים רבים מאוד, ואנסה להציע כאן בקצרה גישה אלטרנטיבית.

כפי שהרב מדן עצמו הדגיש בפתיחתה של אותה חוברת (עמ' 15), המספר המקראי איננו אובייקטיבי. התנ"ך אינו מוסר לנו את העובדות בלבד, את ההתרחשות החיצונית של הדברים, אלא בדרך סיפורו הוא כבר מביע לנו את דעתו ואת שיפוטו על שהתרחש. יש שיאמרו שעלינו לשאול את עצמנו תמיד: האם הסיפור מעודד את ההערכה הזו? אולם ניתן לטעון יותר מכך. הערכת המאורעות אינה מוכרחה להיות תעלומה בלשית מורכבת, שכדי לפענח אותה עלינו לשוות לנגד עינינו היטב את הסיטואציה, את הנפשות הפועלות, את כלל השיקולים והנסיבות, ומכאן לצאת ולדון במסר של הסיפור. הסיפור המקראי כבר כולל בתוכו, בדרך בה הוא מביע את הדברים ומעצב אותם, את ההערכה כלפי האירוע. הוא מדגיש נסיבות מסוימות ומתעלם מאחרות, ובכך מצדד בשיפוט מסוים ודוחה שיפוט אחר. במידה מסוימת, עיקר מטרת הסיפור היא הבעת ההערכה שבו. קריאת סיפור היא פעולה שמטבעה פונה אל הדמיון, וממילא היא גם לוקחת את הקורא לאן שהיא חפצה. לפי גישה זו, האתגר הפרשני איננו להבין את האירוע, במנותק מהפסוקים, ולהעריכו כפי שהוא נתפס לנו (לאחר שהפקנו את המירב מן הפסוקים); אלא להבין מהי הערכתו של התנ"ך כלפי האירוע תוך שימוש בקריאה צמודה.

#### א.4. גיאוגרפיה וטופוגרפיה

טענה נפוצה של פרשנים ריאליסטיים היא שהיכרות מעמיקה עם המקומות הממשיים בהם מתרחשים סיפורים רבים בתנ"ך, תוך הבנה של הטופוגרפיה ו/או המרחב הגיאוגרפי שלהם, שופכת אור רב ומשמעותי אודותם. לרוב ניתן לנסח טענה זו כך: 'התנ"ך נכתב עבור אנשים שגרו בארץ ישראל והיו בקיאים היטב ביישוביה ובשביליה'.<sup>23</sup> כלומר, הקורא האידיאלי המקורי של סיפורי התנ"ך הכיר את האזור, וכאשר מסופר שמאורע כלשהו מתרחש במקום מסוים, מיד הוא הבין את ההתרחשות הריאלית. אם טענה זו נכונה, הרי שהיא איננה סותרת אפשרות של קריאה ספרותית, ואדרבה, היא יכולה רק להעשיר אותה.

<sup>23</sup> ראה: ר"י בן נון, "על לימוד תנ"ך בישיבות", היא שיחת, עמ' 170-174.

אולם לדעתי טענה זו קשה, ולכל הפחות טעונה הוכחה: האם ניתן להניח בכזו פשטות שבני הגלעד, לדוגמה, היו "בקיאים היטב" בנתיבותיה של נחלת יהודה, ולהיפך? ההנחה הבסיסית שלי היא שלא. לכן, ברצוני להציג כאן בקצרה דרך אחרת: היכרות עם ה"שטח" איננה הכרחית ואף איננה משמעותית להבנת הסיפור. אין בכך שלילה של החוויה המשמעותית שניתן למצוא בצעידה בשבילים בהם הילכו אבותינו וגיבורינו, שאמנם גורמת לאנשים רבים לתחושת חיבור עמוק אל התנ"ך; אולם לדעתי אין בהיכרות זו כדי לשפוך אור חדש, ולכל הפחות לא אור קריטי, על הבנת הסיפור. לרוב, הכתוב מוסר לנו את כל הנתונים הדרושים להבנת ההתרחשות, וזאת על מנת שלא נתעכב על הבנתם יתר על הדרוש ונוכל לפנות אל המסר הטמון בסיפור. אביא כאן שתי דוגמאות קצרות.

דוגמה ראשונה, פשוטה ביותר: ביהושע ב רחב שולחת את המרגלים אל ההר, "פֶּן יִפְגְּעוּ בָּכֶם הָרֹדְפִים, וְנִחַבְתֶּם שְׁמָה שְׁלֹשֶׁת יָמִים עַד שׁוּב הָרֹדְפִים וְאַחַר תֵּלְכוּ לְדַרְכְּכֶם" (פס' טז). כל מי שמכיר את אזור יריחו יודע שהיא שוכנת בבקעה רחבה, ולמעשה היא נמצאת בין הירדן לבין ההר. מבט אחד על יריחו יבהיר את ההתרחשות לעיל: המרגלים ברחו מערבה, אל ההר, בעוד הרודפים חיפשו במזרח, בין העיר לבין הירדן. כך, טוענים המצדדים בקריאה ריאליסטית, מסייעת ההיכרות עם השטח להבנת ההתרחשות. אלא שגם בלי להכיר בכלל את הטופוגרפיה של יריחו, ברור לכל מי שקרא את הסיפור שההר אליו ברחו המרגלים איננו בדרכם של הרודפים, כפי שמודגש בפסוק כב: "וַיֵּלְכוּ וַיֵּבְאוּ הָהָרָה וַיֵּשְׁבוּ שָׁם שְׁלֹשֶׁת יָמִים עַד שָׁבוּ הָרֹדְפִים וַיִּבְקְשׁוּ הָרֹדְפִים כָּל הַדֶּרֶךְ וְלֹא מָצְאוּ". אין צורך בנתונים נוספים מן השטח בשביל להבין את הסיפור.

דוגמה נוספת, מעט יותר מורכבת: במלחמת שאול והפלישתים במכמש, שמואל א פרקים יג-יד, מסופר שיונתן ונערו עולים אל מצב פלישתים במעבר צר בין 'בוצץ' ו'סנה', שתי שיני הרים באזור בנימין (יד, ד). משה גרסיאל זיהה מיקום



זה עם ואדי סוויניט.<sup>24</sup> התבוננות בתצלום הנהדר שבעולם התנ"ך על אתר (עמ' 127) מראה בבירור כיצד יכלו יונתן ונערו להתקדם במעלה הדרך בלי שיבחינו בהם, וגם לאחר שכבר הבחינו בהם הפלישתים (פס' יא-יב) הם שבו ונסתרו מעיניהם בשל המדרגה הגבוהה שבחלק העליון של הדרך, וכך התקפתו של יונתן הצליחה להפתיע אותם.<sup>25</sup>

אלא שדווקא כאן, במיקום חמקמק זה שלהבנת אופיו הטופוגרפי אכן ישנה חשיבות להבנת מהלך העניינים, ישנו פירוט רב בפסוקים:

וּבֵין הַמַּעְבְּרוֹת אֲשֶׁר בִּקֵּשׁ יוֹנָתָן לַעֲבֹר עַל מַצֵּב פְּלִשְׁתִּים שֵׁן הַסֵּלַע מִהַעֲבֹר מִזֶּה וְשֵׁן הַסֵּלַע מִהַעֲבֹר מִזֶּה, וְשֵׁם הָאֶחָד בּוֹצֵץ וְשֵׁם הָאֶחָד סִנָּה. הַשֵּׁן הָאֶחָד מְצוּק מְצָפוֹן מוֹל מְכָמֶשׁ וְהָאֶחָד מְנַגֵּב מוֹל גִּבְעָה (יד, ד-ה).

ובהמשך:

וַיַּעַל יוֹנָתָן עַל יָדָיו וְעַל רַגְלָיו וְנָשָׂא כָלֵיו אַחֲרָיו וַיִּפְּלוּ לִפְנֵי יוֹנָתָן (יג).

כלומר, מפורט לנו שמדובר במעבר צר שעובר בין שתי שיני סלעים, שכל הנראה רובו נסתר מן העין; וגם מפורט לנו שלאחר שיונתן נגלה אל הפלישתים הוא עולה אליהם בדרך הסתתרות, "על ידיו ועל רגליו", כדי שיוכל להפתיע אותם. ספר שמואל אינו מתבסס על כך שקוראיו מכירים את סנה ובוצץ, אלא הוא מוצא לנכון להסביר מה מייחד אותם; והוא מדגיש לנו כיצד קרה שיונתן הצליח להפתיע את הפלישתים: כי הוא עלה על ידיו ועל רגליו. גם בלי להכיר את המדרגה בקצה ואדי סוויניט, ברור שאם יונתן עלה כך, כנראה שזה משום שבדרך זו הוא נסתר מעיניהם.

---

<sup>24</sup> ראשית המלוכה בישראל ב, האוניברסיטה הפתוחה 2008, עמ' 50-51; עולם התנ"ך: שמואל א, עמ' 126.

<sup>25</sup> אוהבים לספר שנתיב צר זה שימש השראה למפקד של כוח בריטי שנדרש לכבוש מוצב עותמאני, כנראה באותה נקודה בה היה המוצב הפלישתי, במלחמת העולם הראשונה. מובא גם בויקיפדיה בערך 'מלחמת מכמש'.

ובכלל, עצם הזיהוי של בוצץ וסנה עם ואדי סוויניט מבוסס על הנתונים שבסיפור, ועל חיפוש מקום מתאים לתיאור הגיאוגרפי, לתיאור המתקפה ולתיאור המלחמה הכללית יותר. מבין מספר אפשרויות לזיהוי המקום, בחר גרסיאל בואדי סוויניט, משום שהוא המתאים ביותר. כלומר, קודם כל יש לנו הבנה של ההתרחשות, ורק לאחר מכן יש לנו זיהוי גיאוגרפי. וכך הוא כמעט בכל המקרים.<sup>26</sup> קשה, אם כן, לקבל את הטענה שבלי ההיכרות עם השטח לא ניתן להבין את הסיפור. אין לשון המקרא קצרה מלהודיע לנו את הנתונים הטופוגרפיים החיוניים להבנת הסיפור, כמו במקרה שלנו וכמו במקרים רבים אחרים. ההתמקדות באופן המדויק בו הצליח יונתן לטפס במעלה הדרך ולהפתיע את הפלישתים, מסיטה את תשומת הלב ממוקד אחר במתקפה הזו, והוא ההצהרה הנועזת של יונתן, העומדת בניגוד וכביקורת להתנהלותו של שאול במלחמת מכמש:

וַיֹּאמֶר יְהוֹנָתָן אֶל הַנֶּעֱר נְשֵׂא כְלִי: לָכֵּה וְנִעְבְּרָה אֶל מִצֵּב הָעֲרֵלִים הָאֵלֶּה, אוּלַי יַעֲשֶׂה ה' לָנוּ, כִּי אֵין לָהּ מַעְצוֹר לְהוֹשִׁיעַ בָּרַב אוּ בְמַעֲט (ו).

ואכן, מתקפה זו מצליחה מעל ומעבר לכל ציפיה, וכל הסבר רציונלי למה שהתרחש רק עלול לפגום בתחושה שהסיפור מבקש להעביר לנו:

וַתְּהִי חֲרָדָה בְּמַחְנֶה בַּשָּׂדֶה וּבְכָל הָעָם, הַמִּצֵּב וְהַמְּשַׁחֵת חֲרָדוֹ גַם הָמָּה, וַתִּרְגַּז הָאָרֶץ וַתְּהִי לְחֲרָדַת אֱלֹהִים (ט).

<sup>26</sup> ובמקרים אחרים מדובר בספקולציות בגלוי. ראה למשל את הפסקה הבאה: "רק עוד כשלושת רבעי שעה עד למעין פרת - נתקלים אנו בחמש מצבות ענקיות, אשר הערבים מכנים אותן בשם 'קבור בני ישראל'. כחידה הן המצבות הללו בעיני החוקרים... באחד מסיורי בסביבה, בהיותי יושב שם ותוהה על השם המופלא הזה לבניינים העתיקים הללו, העזתי פתע לשער שמא גנוזה כאן עובדה יקרה מאד ורבת חשיבות: האין רגלי עומדות במקום קבורת רחל אמנו?" (נגה הראובני, אור חדש על ספר ירמיהו, תל אביב 1950, עמ' 147).

## א. המתודה הספרותית של הרב אלחנן סמט

את שיטתו הספרותית הציג הרב אלחנן סמט במילים ברורות בהקדמתו לסדרה השנייה של 'עיונים בפרשת השבוע' (עמ' 3-4):

"כמו שיש חוקים לשירה, כך יש שירה בחוקים" ... כל שירת אמת נוצרת במסגרת חוקים ומגבלות שהמשורר מקבל אותם על עצמו. לכאורה, נראים חוקים אלה כמגבילים את רהיטות הביטוי ואת חירות היצירה של המשורר. אולם באופן פרדוכסלי ההפך הוא הנכון: רק נכונותו של המשורר לקבע את מחשבתו ואת כלי ביטוי במסגרת אותם חוקים ספרותיים הנהוגים בדורו ובחברתו מאפשרת לו להפוך את שירו למעשה אמנות המתקשר עם קוראיו.

או בקיצור: הספרות המקראית כתובה על פי חוקי ספרות נוקשים, הנדמים כמגבילים. הכלים שבפועל הרב סמט מרבה להשתמש בהם, ושבהם נדון כאן, הם: תיחום היחידה, מבנה היחידה ומילה מנחה. כלים אלו אינם בלעדיים לרב סמט; חוקרים ופרשנים רבים מתעסקים בשאלת תיחום היחידה ומציעים מבנים ממבנים שונים ליחידה הספרותית, ואף את הגדרת מילה מנחה שאל הרב סמט ממש דוד קאסוטו. אולם בכל זאת ישנו מכנה משותף ייחודי לשימושו של הרב סמט בכל אחד מהכלים הללו, והוא התפיסה האנליטית שלהם. לדידו, מדובר במדעים מדויקים, ויש לכלל ספרותי כזה הגדרה ברורה מאוד. כאשר אנו ניגשים ללימוד פרק בתנ"ך, עלינו לתחמו, למצוא את המבנה שלו ולאתר את המילה המנחה שלו. זה עובד גם בכיוון ההפוך: אם מצאנו מבנה חזק, או מילה מנחה מובהקת, יכולים אנו לתחום את היחידה על פיהם. עמידה על כלים אלו תסייע בידינו, לדעת הרב סמט, לחשוף משמעויות הטמונות בסיפור שקשה להבחין בהן בקריאה רגילה.

לפני שנצלול לדוגמאות, נציע כאן את הגדרותיו של הרב סמט לשלושת הכלים הללו:

א. תיחום היחידה: כל ספר מספרי התנ"ך מורכב מצרור יחידות ספרותיות קטנות המובאות בו בזו אחר זו. אם נרצה להגדיר את היחידות הקטנות בהגדרות ספרותיות מודרניות, הן יוכלו בז'אנר 'הסיפור הקצר'. כדי לנתח יחידה ספרותית חובה עלינו למצוא את תחילתה ואת סיומה. החלוקה בין היחידות הספרותיות היא מוחלטת: כל פסוק בתורה משתייך בהכרח ליחידה ספרותית אחת. לעולם אין פסוק עולה לשני סיפורים כאחד.<sup>27</sup>

ב. מבנה היחידה: כל סיפור מקראי נחלק "לשתי מחציות שהן שוות זו לזו באורכן, או קרובות להיות שוות" (עיונים א ח"א, עמ' 77). לעתים הסיפור אינו מתחלק לשתי מחציות שוות בלבד, אלא כולל "ציר מרכזי" - פסוק או מספר פסוקים העומדים בדיוק באמצע הסיפור, בין שתי המחציות.<sup>28</sup>

ג. מילה מנחה: מילה מנחה היא מילה שחוזרת ביחידה הספרותית שבע פעמים, או כפולות של שבע.

תיחום היחידה הוא מבחינת הרב סמט סוג של אקסיומה - הוא אינו מוכיח את הגדרתו הנ"ל, אך הוא מקבלה באופן מוחלט. את קיומם של מבנה היחידה והמילה המנחה מנמק הרב סמט בטענת "הנסיון מלמדנו" - כלומר, כך עולה מהתבוננות בתנ"ך.

בדברים הבאים אציג דוגמה של ניתוח סיפור בעזרת כלים אלו, ואנסה להראות מדוע לדעתי שיטת ניתוח זו, על אף דייקנותה הרבה, אינה משכנעת.

\*\*\*

בעיונו לפרשת חיי שרה בסדרה השנייה, דן הרב סמט בסיפור מערת המכפלה (בראשית כג). בתורו אחר מילה מנחה, הוא מבחין שהשורש הדומיננטי בפרק

<sup>27</sup> ראה עיונים ב ח"א, עמ' 39-41.

<sup>28</sup> בלשון המחקר נקראים שני מודלים אלו בשם 'מבנה כיאסטי' (א-ב-ב-א) ו'מבנה קונצנטרי' (א-ב-ג-ב-א). יש עוד דגמים של מבנים, אך שני אלו והמבנה הקלאסי (א-ב-א-ב) הם הדגמים הנפוצים. הרב סמט דן בכך בעיונים א ח"א, עמ' 75-78 (וכן בשאלת התיחום; הדברים באים אצלו ביחד).

הוא השורש ק.ב.ר, אך הוא מופיע 13 פעמים - מספר הופעות שאינו מתאים להגדרת מילה מנחה כפי שהוצגה למעלה. הרב סמט מעיר בפירושו שהדבר מפריע לו: "המספר הזה קרוב מאוד למספר אחר, האופייני דווקא לחזרתן של מילים מנחות במקרא - למספר ארבע עשרה" (עמ' 96). כמו כן, הוא מצביע על כך שאף מושא הקבורה מוזכר 13 פעמים - כלומר, השם "שרה" או הביטוי "מתו" של אברהם, המתייחס לשרה. מילה מנחה יכולה להופיע לעתים במילים שונות המתארות את אותו עניין. ושוב, צר לו שלא עלו ההופעות לכדי 14 פעמים.<sup>29</sup>

בהמשך מעלה הרב סמט הצעה שפותרת בעיה זו. הוא מציע שסיפור פטירת אברהם וקבורתו, בראשית כה פסוקים ז-י, אינו אלא המשך הסיפור על פטירת שרה וקבורתה במערת המכפלה. לפנינו תופעה שהרב סמט מכנה 'סיפור מפוצל': "ישנם סיפורים במקרא שאינם מופיעים בו במקום אחד בשלמות, אלא חלק אחד שלהם - בדרך כלל פסקה, אך לעתים אף יותר מכך - מצוי במקום אחר הרחוק במעט או בהרבה מגוף הסיפור" (עמ' 97). מעתה, תיחום היחידה אינו כג, א-כ, כי אם כג, א-כ + כה, ז-י. בפסוקים שנוספו לנו לסיפור מופיעות עוד פעם אחת השורש ק.ב.ר והשם 'שרה': "שָׁמָּה קָבַר אַבְרָהָם וְשָׂרָה אִשְׁתּוֹ" (כה, י). מספר הופעותיהן של המילים המנחות ביחידה החדשה הוא 14, כפולה של 7 - מספר התואם להגדרת מילה מנחה. בנוסף, רק לסיפור השלם יש מבנה הגיוני: "עתה מתבהר גם מבנהו של הסיפור השלם, שהוא אופייני לסיפורים רבים במקרא: הסיפור נחלק לשתי מחציות שוות, בנות שנים עשר פסוקים כל אחת" (עמ' 99):

<sup>29</sup> הרב סמט מעיר: "וכי לשם כך יש צורך בניתוח המילים המנחות שבסיפור? הרי זהו תוכנו הגלוי של הסיפור! אכן כך הדבר... המילים המנחות של הסיפור מלמדות שמטרתו מונחת בתוכנו הגלוי, ואין צורך להרחיק להשערות שאין להן ביסוס בסיפור עצמו" (עמ' 95). לדעתי הסבר זה קשה, שכן לעולם אין להרחיק להשערות שאין להן ביסוס בסיפור! ניכר כאן שמי שסובר ש'מילה מנחה' קיימת באופן אובייקטיבי בכל סיפור מוכרח למצוא לה משמעות, ולעתים עליו להידחק.

”שתי מחציותיו השוות של הסיפור מקבילות עתה זו לזו בהקבלה כיאסטית מתפתחת כדלהלן:

א (א-ב) סיכום שני חיי שרה, מותה והספדה על ידי אברהם

ב (ג-ז) מו”מ שלב א: אברהם מבקש מבני חת אחוזת קבר לקבור בה את שרה ונענה בסירוב.

ג (ח-יב) מו”מ שלב ב: אברהם מבקש מעפרון לקנות את מערת המכפלה בכסף מלא ונענה בסירוב.

גג (יג-יח) מו”מ שלב ג: אברהם עומד על התשלום, נענה בחיוב וקונה את השדה מעפרון.

בב (יט-כ) אברהם קובר את שרה באחוזת קבר שקנה מאת בני חת.

אא (כ”ה, ז-י) סיכום שני חיי אברהם, מותו וקבורתו בקבורת שרה. “(עמ’ 100).

עד כאן הדוגמה. לדעתי ניכר למדי שעל אף שבסופו של דבר אמורים הכלים הספרותיים לתרום להבנת הסיפור, למעשה הם יותר תורמים זה לביסוס זה. שכן מלבד פתרון מנין המילים המנחות והמבנה, מה נוסף לנו מהגדרת הסיפור כסיפור מפוצל שאלו הם תחומיו האמיתיים? וכי לא יכולנו להצביע על הדמיון בין תיאור קבורת שרה לתיאור קבורת אברהם גם לפני כן? ומה נוסף לנו מצמד המילים המנחות, שאחד מהן למעשה איננו מילה אחת אלא מילים מתחלפות? וכיצד תורם להבנת הסיפור המבנה המוצע, וקביעת חציו דווקא לאחר השלב השני במשא ומתן? אולם מעל לכל: השימוש בכלים הספרותיים אינו עולה מאליו מהתבוננות בתורה, אלא מצריך מאמץ ואילווצים משמעותיים, כפי שמודה הרב סמט פעמים רבות.

הדוגמה של מערת המכפלה היא דוגמה קיצונית; אך היא בהחלט מייצגת. לדעתי, ניתן לתאר את שיטתו הספרותית של הרב סמט ביחס לתנ”ך באותו תיאור בו תיאר הרב שג”ר את שיטת הלמדנות הבריסקאית ביחס לגמרא (בתורתו יהגה, עמ’ 79):

העולם הלמדני בונה שפה אפריורית כללית שעמה הוא ניגש לכל סוגיה. הלימוד מחיל טרנספורמציה על הסוגיה, טרנספורמציה שבמסגרתה היא מאבדת את ההקשר הקונקרטי שלה והופכת לדיון מושגי. צורת הניתוח הופכת את רכיבי הסוגיה למעין עצמים בשדה ומתארת את יחסי הכוחות ביניהם.

ניתן לומר שיש משהו בקריאה זו שהופך את התורה ליותר 'אלוקית' ופחות 'אנושית', כפי שהרב שג"ר מאריך להסביר שם, שכן אי אפשר לגשת אליה בקריאה אנושית רגילה. אולם לא לכך התכוון הרב סמט, ולא כך הוא לימוד הפשט. כאשר עוסקים אנו בלימוד פשוטו של מקרא, דווקא הקריאה האנושית היא מבוקשנו, על פי העיקרון המנחה של 'דיברה תורה כלשון בני אדם';<sup>30</sup> ולעניות דעתי, המתודה של הרב סמט אינה מתאימה לכך.

אינני כופר בשימוש בכלים ספרותיים כגון מבנה ומילה מנחה; להיפך. אך לדעתי כל שימוש בכלים אלו צריך להתחשב בשתי נקודות קריטיות. ראשית - ובכך אני הולך עקרונית עם הרב סמט, אך מעט מסתייג מהיישום שלו - אין לנו עניין בשימוש בכלי הניתוח באופן שרירותי, רק כדי להראות שיש כאן מבנה ומילה מנחה, בלי שתהא בכך תרומה משמעותית להבנת הסיפור, ולא משהו טריוויאלי לחלוטין. הדגישו זאת חוקרי ספרות רבים, וכציטוט מייצג של דרישה זו אביא את יאיר זקוביץ (חיי שמשון, עמ' 14):

בכל מקום שנצביע על סממן צורני-מבני (כגון הכיאסמוס, החזרה לגווינה, הסימטריה או הדגם שלושה-ארבעה), לא נסתפק בציון העובדה, שסממן זה אכן קיים בכתוב; נבקש לגלות את תכלית השימוש בו ונעמוד על תרומתו לעיצוב כוונתה של היצירה הספרותית.

זוהי נקודת המוצא הבסיסית של ניתוח ספרותי, ובלי זה אין לנו עניין בכלי הניתוח. מה שביקש הסיפור להגיד לנו - זה כל מה שחשוב. הכלים הספרותיים, כשם כן הם - בסך הכל כלים, ואין טעם לראות בהם את חזות הכל. בפירושו

<sup>30</sup> על הנחה זו ראה להלן פרק ד.

של הרב סמט נקודה זו אינה מודגשת מספיק, לטעמי, ופעמים רבות איננו מוצאים תמורה למאמץ האנליטי.

שנית, כלי הניתוח הללו אינם מוכרחים להיות אנליטיים. לדידו של הרב סמט, הסיפור המקראי כפוף לחוקים אלו, כפי שכתב בפיסקה הראשונה שצוטטה. הוא אינו פועל אלא על פי החוקים, ומאלץ עצמו אליהם, אף אם הדבר נראה כשרירותי. אולם ניתן גם לצעוד בדרך אחרת, כפי שממשיך זקוביץ (שם):

המספר המקראי אינו כפוי מטעמם של "חוקי הספרות" ליטול לו סממן זה או אחר, ואם הוא עושה כן, הרי זה רק משום שבכוחו לתרום לעיצוב הדמויות, העלילה, המסר הרעיוני או כולם כאחד.

חוקי הספרות אינם חוקים שרירותיים; הם הגיוניים בתכלית ההיגיון, בדיוק כמו חוקי הספרות בספרות אנושית. דבר זה עולה מאליו מהגדרת לימוד פשט, דהיינו מלימוד תנ"ך בדיסציפלינה של "דיברה תורה כלשון בני אדם". וכי משקלים וחריזה הם חוקים שרירותיים בספרות השירה? כלל וכלל לא: הם בונים את אופיה האסתטי של היצירה, ומדריכים את הקורא כיצד לקרוא, היכן לעצור, על מה לשים דגש וכו'. בקיצור, חוקי הספרות אינם חוקים התלושים מעולמו של הקורא: הם פונים לתודעתו, לחוויית הקריאה שלו ולאופן בו הוא יתפוס ויבין את היצירה.

## ב.1. מילה מנחה: תפיסה אלטרנטיבית

מילה מנחה היא בוודאי כלי חשוב בלימוד תנ"ך, מן הכלים שהתחדשו בדורות האחרונים. אולם ההוגה המקורי שלה, מרטין בובר, מעולם לא הגביל את מספר הופעותיה לכפולות של (המספר המקודש) שבע - את זה הוסיף קאסוטו. לפי בובר, הגדרתה היחידה של מילה מנחה היא מילה החוזרת "חזרה רבת משמעות" (דרכו של מקרא, עמ' 284).<sup>31</sup> ואף דרך פעולתה של המילה המנחה,

<sup>31</sup> כשלמדתי אצל יוני גרוסמן, בחורף תשע"ח, הוא אמר לנו: "כשמחפשים מילה מנחה, הדבר שאסור לעשות הוא לספור". וראה בספרו גלוי ומוצפן, עמ' 118-119.



ותרומתה להבנת הסיפור, מתפרשת באופן הטבעי וההגיוני ביותר: השימוש החוזר בשורש מסוים מעורר את תשומת ליבו של הקורא לשים לב אליו, להבחין בו, להעניק לו משקל ומשמעות מיוחדת. לשון אחר, שימוש חוזר במילה הוא גורם מכריע בעיצוב חוויית הקריאה, והוא פונה ישירות אל תודעתו של הקורא. ממילא, גם השימוש במילה מנחה איננו לצורכי תיחום הסיפור או הדגשת עניינים טריוויאליים, אלא לצרכים ספרותיים משמעותיים.

לדוגמה: בבראשית לג יעקב מתכוון למפגש עם עשיו. הוא אינו יודע אם פני עשיו למלחמה או לפיוס,<sup>32</sup> ועל כן הוא מתכוון לשניהם. ההכנה למלחמה באה לידי ביטוי בחציית העם לשני מחנות ובתפילה על שני המחנות (פסוקים ח-יד<sup>1</sup>). ההכנה לפיוס באה לידי ביטוי בהכנת מנחה (פסוקים יד-כב). המילה 'מחנה' קשורה קשר בל יינתק עם שני הפסוקים הקודמים לשליחת מלאכים לעשו:

וַיַּעֲקֹב הֵלֵךְ לְדָרְכּוֹ, וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מַלְאָכֵי אֱלֹהִים. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב פֶּאֶשֶׁר רָאִים:  
מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה, וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחְנֵים. וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מַלְאָכִים  
לְפָנָיו אֶל עֵשָׂו אָחִיו... (ב-ד)<sup>33</sup>

המלאכים אותם שולח יעקב הם המלאכים אותם פגש בדרך. יתרה מכך: המילה 'מחננים' מתפרשת בפשטות כ'שני מחנות'! על כל פנים, ברור שהמילים 'מחנה' ו'מנחה', המתארים את שתי ההכנות המקבילות לעימות ולפיוס, הן מילים מנחות, גם בלי שיחזרו בסיפור 7 פעמים. תרומתן הספרותית של שתי מילים אלו היא נפלאה למדי:

<sup>32</sup> זוהי כמובן מחלוקת פרשנים. אולם חוסר יכולתנו להכריע האם עשו הולך "וארבע מאות איש עמו" כדי להילחם בכ (רש"י) או כדי לכבדך (רשב"ם) משקף כנראה את חוסר יכולתו של יעקב להכריע בכך.

<sup>33</sup> בדוגמה זו יש כדי להמחיש כמה שאלת תיחום היחידה איננה חד משמעית, כדלהלן. שני פסוקים אלו מהווים חתימה ברורה של סיפור יעקב ולבן, ומצד שני הם מהווים פתיחה ברורה של סיפור יעקב ועשו. הרב סמט מכריע שפסוקים אלו שייכים מבחינה פורמלית לסיפור הקודם ורק "משמשים נקודת מוצא" לסיפורנו (עיונים א ח"א, עמ' 89).

לא לחינם בחרה התורה להציג את שתי ההכנות במילים כמעט זהות: מחנה ומנחה. רצתה התורה להדגיש לנו את הכיוונים המנוגדים של הכנות יעקב, ובחרה בשתי מילים דומות מבחינת המבנה ומנוגדות מבחינת משמעותן. מחנה - משמעו עימות והתנגשות. מנחה - משמעה השלמה ופיוס. לא ידע יעקב אבינו לאן פניו של עשיו מועדות, והתקין עצמו לשתי האפשרויות המנוגדות: עימות ופיוס. וזאת על ידי מחנה ומנחה.

"דמיון המילים" מחנה-מנחה מוכח משני מקומות נוספים. א. מההקבלה בין שני חלקי פסוק כ"ב "ותעבור המנחה על פניו - והוא לך בלילה ההוא במחנה". ב. מדברי עשיו בפרק ל"ג פס' ח': "מי לך כל המחנה הזה אשר פגשתי?" ותשובת יעקב: "למצא חן בעיני אדני... ולקחת מנחתי מידי". אותו הדבר עצמו נראה לעשיו כמחנה וליעקב כמנחה. ... אין זה מחנה אלא מנחה!<sup>34</sup>

\*\*\*

דוגמה נוספת:<sup>35</sup> בשמות ב, סיפור לידת משה, אחת המילים הדומיננטיות היא 'בת': שתי גיבורות הסיפור, אמו הביולוגית של משה ואמו המאמצת, קרויות "בת לוי" ו"בת פרעה". כינויים אלו נועדו להקביל ביניהן: שתיהן פועלות להציל את משה מפני גזרת פרעה. גם שתי הדמויות המשניות הן בנות, הכפופות לבנות הראשיות: האחות והאמה. ואף שאביו של משה מוזכר בפסוק א, הוא נעדר מהמשך הסיפור - משום שמכאן ואילך זהו סיפורן של הנשים. אולם השימוש במילה 'בת' מתחיל פסוק אחד לפני כן, בגזרת פרעה עצמה: "כָּל הַבָּן הַיְלֹד הַיְאָרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ וְכָל הַבַּת תִּחְיֶינָה" (א, כב). קאסוטו (שמות, עמ' 10) הדגיש שיחד עם פסוק זה, מספר הופעותיה של המילה עולה ל-7, מה שמלמד לדעתו שמדובר ביחידה אחת. הרב סמט לא קיבל זאת משיקולים של תיחום

<sup>34</sup> הרב ד"ר מרדכי סבתו, "פגישת יעקב ועשו", המעין כ (תש"מ), עמ' 5.

<sup>35</sup> בדוגמה זו המילה המנחה אמנם חוזרת 7 פעמים אך היא מבליטה היטב את ההבדל התפיסתי ואת ההבדל בתרומה הספרותית.

הסיפור. אולם ניתן להוסיף שהתורה רומזת בכך לעניין משמעותי. המילה הכתובה היא חומר הגלם של הסיפור; ובמקרה שלנו, התורה מדגישה את המילה "בת" על מנת ללמדנו שמפלתו וכישלוננו של פרעה באים עליו דווקא ממי שלא חשב להיזהר מפניו: "וכל הבת תחיון".<sup>36</sup>

## 2. מבנה: תפיסה אלטרנטיבית

אף מבנה הוא כלי חשוב שהתחדש בדורותינו, וגם אותו ניתן להבין כפונה אל תודעת הקורא וכמחולל חויית קריאה מסוימת, ולא דווקא כחוק אנליטי-מתמטי שהתורה הכפיפה עצמה אליו.<sup>37</sup> מבנה איננו משהו שיש "לחשוף", אלא זהו הרושם שנוצר אצל הקורא בשעת הקריאה. כך, קיומן של מחציות שוות בא ליצור אצל הקורא רושם של קטעים בעלי משקל שווה מבחינה ספרותית, אולם אין חשיבות לכך שהמחציות יכילו אותו מספר מדויק של פסוקים או מילים - הרושם נוצר גם אם המחציות הן רק "בערך" שוות. שימוש בדרך זו במבנה כיאסטי, או במבנים אחרים, הוא אכן תופעה בולטת בתנ"ך, הן בפסוקים בודדים והן בספרים שלמים, והוא חלק בלתי נפרד מהפואטיקה של התנ"ך.

<sup>36</sup> כך כתב וויליאם פרופ, חוקר אמריקאי, בפירושו לספר שמות בסדרת Anchor Bible, עמ' 153.

<sup>37</sup> הטענה של הרב סמט לקיומם וחשיבותם של מבנים הוא "נסיוננו לימדנו" (עיונים א ח"א, עמ' 77); כלומר, כך עולה מהתבוננות בתנ"ך. והוא אמנם מציע לכך טעם מהותי: "מדוע 'הכניס' עצמו הסיפור הזה לאילוץ טכני כה מוזר, שאין אנו מכירים כמותו בסיפור הקצר המערבי? התשובה על כך חשובה: אחד העקרונות הספרותיים החשובים ביותר במקרא, ולא רק בפרוזה המקראית, הוא עקרון ההקבלה. האמירה המקראית אינה נשלמת במילים ובמשפטים המפורשים והגלויים, אלא רק כאשר מקבילים ומשווים את חלקי הנאמר זה עם זה" (שם, עמ' 78). ניכר שהטעם המוצע כאן הוא 'טעם שבדיעבד': התופעה היא אמנם קשה, ויש למצוא לה הסבר. אך לפי דברינו, מבנים אינם "אילוץ טכני מוזר", אלא ישרים ונכוחים. לטעמי, כאשר המבנה אינו ניכר לעין, ואינו תורם תרומה משמעותית להבנת הסיפור, אכן אין סיבה לחפש אחריו ולהתפלפל במשמעותיותו. כמו כן, ברור שבתפיסת המבנה האלטרנטיבית אין טעם לדון במבנה של סיפור מפוצל'.

דוגמה פשוטה לדבר ניתן למצוא בנאומם הרטורי המרשים של דתן ואבירם בפרשת קורח (במדבר טז, יב-יד):

וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לְקָרָא לְדָתָן וְלָאֲבִירָם בְּנֵי אֶלְיָאָב. וַיֹּאמְרוּ:

● לא נַעֲלָה!

א המַעֲט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבַשׁ

ב לְהַמִּיתָנוּ בַּמִּדְבָּר

ג כִּי תִשְׁתַּרְרַר עָלֵינוּ גַם הַשְּׁתַּרְרָר?!

1א אַף לֹא אֶל אֶרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבַשׁ הֵבִיאָתָנוּ

1ב וַתִּתֵּן לָנוּ נַחֲלַת שָׂדֵה וְכָרִם.

1ג הֲעֵינִי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תִּנְקָר?!

● לא נַעֲלָה!

המסגרת "לא נעלה" מדגישה "שאפילו לדברי בירורים אין הם מוכנים" (נחמה ליבוביץ, במדבר, עמ' 221), ושלמעשה אין כאן טענה אלא דברי נאצה. דברי נאצה אלו ערוכים זה כנגד זה בתקבולת ישרה, המאשימה את משה על הרעה שעשה להם, ועל הטובה שהבטיח להם ולא קיים:

א-1: הוצאת אותנו "מארץ זבת חלב ודבש" (מצרים) ולא הבאת אותנו ל"ארץ זבת חלב ודבש" (כנען).<sup>38</sup>

ב-1: הבאת אותנו למקום מוות - "מדבר", במקום למקום חיים - "נחלת שדה וכרם".

<sup>38</sup> דתן ואבירם מכנים הן את מצרים והן את כנען כ"ארץ זבת חלב ודבש", בניגוד גמור למודגש בדברי הקב"ה במעמד הסנה (שמות ג, ח) ובדברי משה (דברים יא, ט-י), שארץ כנען היא טובה ורחבה וזבת חלב ודבש לעומת ארץ מצרים. הרצ"ה קוק סבר שיש בכך מעין טענת "כולם קדושים", כלומר שהטובה אינה אלא חומריות וממילא אין הבדלי מעמדות בעניינים אלו. שיחות הרצ"ה: במדבר, עמ' 200-201.

ג-ג1: שתי שאלות רטוריות ההולכות ומחמירות. הראשונה מאשימה בנטילת השררה בכוח הזרוע, והשניה מאשימה בניקור עיניהם של המורדים בשררתו - ביטוי לעריצות.<sup>39</sup>

\*\*\*

הדגש בתפיסת המבנה האלטרנטיבית הוא שאין צורך בניתוח האנליטי המדוקדק כדי להבין זאת: הדברים עולים מאליהם בקריאה פשוטה, רק צריכים להיות רגישים לכך.

### ב.3. תיחום: תפיסה אלטרנטיבית

בשאלת תיחום הסיפור ברצוני להציע הצעה מעט מרחיקת לכת. כאמור לעיל, הנחתו של הרב סמט - וזוהי אקסיומה גמורה שאין לה יוצאים מן הכלל - היא שלכל סיפור בתנ"ך יש תיחום ברור וגמור שחייבים לחשוף. אף במקום בו הטקסט הרציף אינו מעודד חלוקה ליחידות תחומות, סובר הרב סמט כי יש לעשות כן:

מכוונתו של המכלול... ליצור רציפות וזרימה בין הסיפורים המרכיבים אותו, עד כדי טשטוש קווי התיחום שביניהם. אף על פי כן תפקידו של הקורא המעוניין לעסוק בניתוח ספרותי הוא לקבוע את גבולותיו של כל סיפור וסיפור במכלול (פרקי אליהו, עמ' 135).<sup>40</sup>

ואמנם, ניתן להודות שתיחום הוא במידה מסוימת הכרחי - חייבים להתחיל את הסיפור מאיפשהו; כמו כן, תיחום הסיפור מקנה חוויית קריאה יציבה. עם זאת,

---

<sup>39</sup> לפירושו המדויק של הביטוי ראה הרב סמט, עיונים ב ח"ב, עמ' 228-233.

<sup>40</sup> הדוגמה שם היא של פרקים יז-יח במלכים א, בתוך פרקי אליהו. הרב סמט מפצל בין 'סיפור הבצורת' ו'סיפור הכרמל' וקובע את תחילתו של הסיפור השני באמצע דבריו של אליהו לאחאב, ממש באמצע דיבור.

ישנן כמה בעיות עמוקות שמקשות עלינו ואף מונעות מאיתנו את התיחום הנוקשה והחד משמעי.

בפתח דיונם של פרי ושטרנברג (שכבר הוזכרו בחוברת) בסוגיה זו, הם טענו שבעיית התיחום איננה ייחודית לספרות המקראית, כפי שסוברים רבים,<sup>41</sup> אלא נכונה לגבי כל יצירה ספרותית:<sup>42</sup>

למעשה מתעוררת בעיה זו בכל יצירה שהיא ולגבי כל יחידה בתוך יצירה. המקרא, טוען ערפלי, למרות ההטרוגניות שלו, "מבחינות רבות אחדות הוא" ... אך האם דבר זה מיוחד למקרא? האין 'האמלט' מקושר בקשרים אידיאיים, תמאטיים וסגנוניים למחזותיו האחרים של שקספיר? ... [סוקרים מלא דוגמאות מספרות כללית] ... האם כל אחד מאלה הוא יחידה עצמאית, בבחינת חי הנושא את עצמו, או שמא מקושר הוא בטבורו לשלם גדול יותר? (זהירות ספרות, עמ' 631-632).

כלומר: לא ניתן להתייחס לספרי התנ"ך, כפי שהם בידינו, כרצף של סיפורים קצרים שנכרכו יחדיו. ממילא גם לא ניתן לשחזר את הסיפורים הללו ואת גבולותיהם. לא ניתן - ברמה הראשונית ביותר - במובן הטכני: זו מלאכה שאין לנו לגביה אינדיקציות חזקות, ויעידו על כך המחלוקות הרבות בנושא. התנ"ך עצמו אינו מקל על מלאכת התיחום. אולם לא ניתן לעשות זאת גם מסיבה נוספת: משום שהסיפורים הקטנים אינם אלא משבצות בתוך הסיפור הגדול. בכל ספר מתקיים רצף אמיתי - רצף כרונולוגי, עלילתי או תמאטי-רעיוני (או

<sup>41</sup> למשל: בועז ערפלי, "זהירות, סיפור מקראי!", הספרות ב (תש"ל), עמ' 587; אוריאל סימון, "סיפור מקראי בתפיסה אירונית", הספרות ב (תש"ל), עמ' 598; יאיר זקוביץ, הדגם הספרותי שלושה-ארבעה במקרא (עבודת דוקטור), ירושלים תשל"ח, עמ' 31.

<sup>42</sup> הרקע לדיון הוא טענתם של סימון וערפלי כי הניתוח של פרי ושטרנברג את שמ"ב יא (סיפור בת שבע) איננו מתחשב בהיות הפרק חלק מסיפור גדול יותר, שיש לתחמו בסוף פרק יב (משל כבשת הרש ותוצאותיו). בלי קשר לדיוננו, מדובר בטענות סרק: הניתוח של פרי ושטרנברג לפרק יא, כביכול תוך התעלמות מהסיפור השלם, זהה ברובו לניתוח של סימון עצמו את הפרק, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, עמ' 118-132.

כולם יחד) - בין היחידות הקטנות, והמבט המופנה אל הסיפור צריך להיות מופנה אליו לא כיחידה עצמאית, אלא דווקא כיחידה התלויה בשלם.<sup>43</sup>

מסקנתם של פרי ושטרנברג מכל זה היא כדלהלן:

גבולותיה של היחידה דינאמיים; אין הם נקבעים אפרוריי, אחת ולתמיד, אלא הם נקבעים שוב ושוב ומתארגנים מחדש על-פי השאלות שעליהם רוצים להשיב, על-פי סוג המבט שמבקשים להתבונן בו (שם).<sup>44</sup>

הגדרה זו טובה למדי, אולם אני באופן אישי הגעתי למסקנה שונה מדבריהם של פרי ושטרנברג עצמם (לעיל). אכן, כל היחידות הקטנות של החטיבה הגדולה - הספר - מקושרות זו בזו בקשרים אמיצים ובלתי ניתנים להפרדה; ולכן, במידה מסוימת הגבולות היחידים שניתן לדון בהם הם גבולות הספר: תחילתו וסופו. הגבולות המוחלטים הללו הם הגבולות הברורים היחידים שאין לנו ספק לגביהם, והם הגבולות היחידים שראויים להילקח בחשבון.

כמו כן, למבט הרחב על הסיפור משקל מכריע על הערכת הסיפורים; פרק מסוים יעורר אצל הקורא הערכה מסוימת אם ייתפס כאפיזודה בודדת ועצמאית, ויעורר הערכה שונה אם ייתפס כחלק ממכלול רחב יותר. רק תפיסת הסיפור כחלק מהמכלול היא ההערכה הרצויה, שאליה התנ"ך מתכוון.

לדוגמה: בשמואל ב פרק יג מסופר על אונס תמר בידי אמנון אחיה. סיפור זה מגנה את אמנון בכל דרך אפשרית ומציגו כנבל האולטימטיבי (בניגוד, לדוגמה, לשכם שאנס את דינה ולאחר מכן התאהב בה), ובה בעת מעורר אצל הקורא סימפטיה לאבשלום, הפורש חסותו על אחותו ומדבר על ליבה. אלא שמעשה זה, יותר משהוא עומד בפני עצמו, עומד הוא בפתיחת סיפור אבשלום, שנמשך מכאן ועד סוף פרק יט (ולאמיתו של דבר גם לא ניתן להפריד ממנו את סיפור שבע בן בכרי שבפרק כ). בהמשך פרק יג אבשלום מתנקש באמנון ובורח

<sup>43</sup> טענות אלו תקפות גם, ואף במיוחד, בדיונים אקדמיים המניחים את קיומם של מקורות ותהליכי עריכה, ואכמ"ל.

<sup>44</sup> ההדגשה במקור. גם יונתן גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 183 והלאה, מקבל הגדרה זו.

מירושלים; בפרק יד יואב שולח אישה תקועית לשכנע את דוד להחזיר את אבשלום; בפרק טו אבשלום מכריז על עצמו מלך ודוד נס מירושלים; בפרקים טז ו-יז מסופר על מפגשי דוד עם מתנגדיו ותומכיו ועל עצת אחיתופל; בפרק יח אנשי אבשלום נלחמים באנשי דוד ויואב הורג את אבשלום; בפרק יט דוד מתאבל על אבשלום. ברור לכל שאין כאן אלא סיפור אחד גדול. כמו כן, אין מדובר רק בקשרים עלילתיים, אלא גם בקשרי עומק: יונדב בן שמעה, ששכנע את אמנון לממש את אהבתו לתמר, הוא גם שמרגיע את המלך שאמנון לבדו נהרג בידי אבשלום ולא כל בני המלך, "כִּי עַל פִּי אַבְשָׁלוֹם הִיָּתָה שׁוֹמְהָ מִיּוֹם עֲנָתוֹ אֵת תְּמָר אָחִיתוֹ" (יג, לב). יואב, שמתאמץ בכל כוחו לשכנע את דוד להשיב את אבשלום לירושלים, הוא גם מי שלבסוף הורגו. בדרך זו, חלקים שלמים בסיפורים מקבלים את מלוא משמעותם רק על רקע החלקים הקודמים.

אולם יותר מכך: כלום רשאים אנו להפריד בין המתרחש בפרקים יג-כ לבין סיפור דוד ובת שבע בפרקים יא-יב? אף שהדבר לא נאמר בפירוש אפילו פעם אחת, ברור לנו שאונס תמר, מות אמנון, מלחמות אבשלום ומותו, ובאופן מיוחד אשליית מותם של כל בני המלך, אינם אלא התממשות קללתו של נתן: "לֹא תִסּוּר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם" (יב, י). מספר פעמים דוד מכריז שהאירועים המתרגשים עליו באים מאת ה' ("אִם אֶמְצָא חֵן בְּעֵינֵי ה' וְהִשְׁבַּנִּי", טו, כה; "כִּי ה' אָמַר לוֹ קַלְלֵ אֵת דָּוִד", טז, י), ואף בדברי המספר ייתכן ואפשר למצוא רמזים לכך (יז, כג). כמו כן, שכיבת אבשלום עם פילגשי אביו בפומבי (טז, כב) היא התגשמותה של קללת נתן השנייה: "וְלִקְחָתִי אֵת נְשִׂיךָ לְעֵינֶיךָ וְנָתַתִּי לְרַעֲיָה וְשָׁכַב עִמָּךָ לְעֵינֵי הַשָּׁמַשׁ הַזֹּאת" (יב, יא). אבל בשום מקום לא נזכרת הזיקה בין הסיפורים, כזיקה בין החטא ועונשו, בפירוש. הפעם היחידה בה מעורבות ה' נזכרת בפירוש היא דווקא בהכשלת אבשלום: "וְהָיָה צָוָה לְהַפֵּר אֵת עֲצַת אַחִיתֶפֶל הַטּוֹבָה לְבַעֲבוֹר הַבֵּיא ה' אֶל אַבְשָׁלוֹם אֵת הַרְעָה" (יז, יד). היות כל גלגל השלג האומלל הזה עונש לדוד מובן רק מכך שהסיפורים הללו נקראים ברצף, כחלקיו השונים של אותו מעגל.

אולם תלותם של הפרקים האחרונים בראשונים אינה מסתכמת בזיקת חטא ועונש. חטאי הבנים, אמנון ואבשלום, משקפים את חטאי דוד: גילוי עריות



ורצה. כמו כן, שתי החטיבות מקיימות קשרי עומק משמעותיים: בכיו של דוד על "מות" כל בניו בפרק יג, כשלמעשה אמנון לבדו מת, חייב להיקרא על רקע קבלתו בקור רוח את בשורת מות הלוחמים שניגשו אל החומה, אף שעל פי התוכנית המקורית אוריה לבדו היה אמור למות. על אותו משקל, ואף יותר: התאבלות דוד על אבשלום בתחילת פרק יט, עד כדי נשיאת קינה ארכנית וקשה, שבפני עצמה יכולה לעורר סימפתיה לדוד, חייבת להיקרא על רקע תגובתו ההפוכה כל כך למותו של בנה הראשון של בת שבע בפרק יב: "וַעֲתָה מֵת, לָמָּה זֶה אֲנִי צָם? הָאוֹכֵל לְהִשְׁיבוֹ עוֹד? אֲנִי הִלֵּךְ אֵלָיו וְהוּא לֹא יָשׁוּב אֵלָי" (כג); ועל רקע תגובתו למות אמנון: "כִּי נָחַם עַל אֲמָנוֹן כִּי מֵת" (יג, לט); ועל רקע דברי התקועית: "כִּי מוֹת נָמוֹת וְכַמִּים הַנְּגָרִים אֲרָצָה אֲשֶׁר לֹא יֵאָסְפוּ" (יד, יד).<sup>45</sup> כאשר קוראים את דברי הקינה באור זה, הרושם שמתקבל הוא אחר למדי.

יתרה מכך: סיפור אבשלום נשען לא רק על סיפור בת שבע שקדם לו, אלא אף על סיפורי שאול ודוד.<sup>46</sup> פעמיים בפרק טז מעורר מרד אבשלום מחשבות על מלכות שאול - כשציבא מצטט לכאורה את מפיבושת בן יונתן: "הַיּוֹם יִשְׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת מַמְלְכוֹת אָבִי" (ג), ובקללת שמעי בן גרא (קרובו של שאול): "הִשְׁיב עֲלֶיךָ ה' כָּל דְּמֵי בֵּית שָׁאוּל אֲשֶׁר מָלְכָתָּ תַחֲתָיו" (ח). אזכורים אלו מזכירים לנו שדוד כבר היה בסיטואציה הזו בשעה שברח מפני שאול במסגרת סכסוך מלוכני אחר.<sup>47</sup> אבישי מציע להרוג את שמעי, כשם שבשעתו הציע להרוג את שאול.<sup>48</sup> דוד מסרב ומתפלל לשכר טוב בשל כך: "אוֹלֵי יְרָאָה ה' בְּעֵינָי וְהִשְׁיב

<sup>45</sup> שפירושם: מי שמת כבר לא ישוב, ולכן נדאג נא לחיים - לאבשלום. דברים אלו אכן משכנעים את דוד להשיב את אבשלום על אף שהרג את אמנון.

<sup>46</sup> כידוע, החלוקה בין שמואל א ו-ב היא מאוחרת, ויש לדון בספר שמואל כבספר אחד.  
<sup>47</sup> כמו כן, הם מזכירים לנו שמלכות דוד הינה צעירת-ימים, ועודנה ארעית ובלתי נטועה עמוק. אך לא מכבר הייתה כאן מלכות אחרת, ורבים נותרו נאמנים לה. ובמידה רבה, כך נדמה בשלב זה, סיפור נפילתו של דוד הינו שחזור של סיפור נפילתו של שאול. שאול היה אמור להיות מלך "עַד עוֹלָם" (שמ"א יג, יג) ומלכותו נשללה ממנו; אולי גם מלכותו של דוד, שהובטח שתהיה "עַד עוֹלָם" (שמ"ב ז, טז), תישלל ממנו בסיפור זה.

<sup>48</sup> דברי אבישי: "לָמָּה יִקְלָל הַפֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה" (שמ"ב טז, ט), מזכירים את דברי דוד שם על עצמו: "אֲחֵרֵי מִי יֵצֵא מִלֶּךְ יִשְׂרָאֵל... אֲחֵרֵי פֶלֶב מֵת" (שמ"א כד, יד).

ה' לִי טוֹבָה פִתַחַת קָלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה" (יב). תפילה זו מזכירה את דברי שאול, שמתאימים אחד לאחד גם לסיטואציה הנוכחית: "וְכִי יִמָּצָא אִישׁ אֶת אֵיבוֹ וְשָׁלְחוֹ בְּדֶרֶךְ טוֹבָה? וְהָיָה יְשַׁלְּמֶךָ טוֹבָה פִתַחַת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָה לִּי" (שמ"א כד, יט). תלות סיפורנו בסיפור מרדפי שאול מראה בבירור שבניגוד גמור להאשמת שמעי את דוד כ"איש דמים", הוא דווקא היה האיש ששוב ושוב נמנע מ"בוא בדמים" (שמ"א כה, כו)<sup>49</sup> ומפגיעה בשאול.

ואולי קישור זה רומז לנו להקבלה הרחבה שישנה בין דברי ימי מלכותו של שאול לדברי ימי מלכותו של דוד: שניהם מתחילים את דרכם כדמות מבטיחה, הדמות המבטיחה ביותר שניתן היה למצוא; על שניהם מסופר שניהלו מלחמות מצליחות עם כל העמים מסביב (שמ"א יד, מז-מח; שמ"ב ח); שניהם מגיעים לרגעים בהם הם מתוארים כמלכים עריצים המנצלים את כוחם לרעה ופוגעים בנתיניהם;<sup>50</sup> ולשניהם ישנה נפילה ארוכה וקשה בחצי השני של מלכותם. במבט רחב, סיפור אבשלום אינו אלא חלק מאמירתו הרחבה של ספר שמואל על מוסד המלכות: נבחר לתפקיד האדם המוכשר ביותר בעם, ובכל זאת הוא נכשל. מלכות שאול, שנבחר באופן אישי על ידי ה', היא המלכות הכושלת ביותר בתולדות מלכי ישראל, והוא אחד מהמלכים הבודדים שנפלו בידי האויב. אחריו נבחר לתפקיד האדם המוכשר ביותר בעם, שמתחילת הדרך מודגשת צדיקותו, גבורתו ועדיפותו על קודמו, ואף הוא נכשל. לפי ספר שמואל, כשם שהעריצות משיגה את היושב על כס המלוכה, לא משנה כמה צדיק הוא יהיה, כך משיגים אותו גם הכישלונות והמרידות.

תיחום הסיפור ליחידות ולתתי יחידות איננו אפשרי. הוא איננו תורם להבנת הסיפור, ואדרבה, הוא פוגם בהבנתו. רק ההבנה שבספר שמואל - ובכל ספר

<sup>49</sup> הימנעות דוד מבוא בדמים מוזכרת בסיפור נבל הכרמלי וביחס לנבל, אך תיאור זה משקף גם את יחס דוד לשאול. בע"ה ארחיב על כך במאמר נפרד בעתיד.

<sup>50</sup> אצל שאול כוונתי בעיקר לשמ"א כב, שם שאול מוצג כבן דמותו של המלך שמצייר שמואל בנאום האזהרה בפרק ח, וכרוצחה של נוב עיר הכהנים, לאמור: חזון הבלהות של המלך שתיאר שמואל התממש, והרבה יותר גרוע. אצל דוד כוונתי לפרק יא.

בתנ"ך - מסופר סיפור אחד ארוך, ושיש לקוראו כמו שקוראים ספר, תאפשר לעמוד על מה שטמון בו ולהעריכו כראוי.

## ג. שיטת הבחינות

שיטת הבחינות היא פרי יצירתו של הרב מרדכי ברויאר ז"ל, והיא מבוססת כמעט אחד לאחד על השערת התעודות, התיאוריה השלטת בעולם המחקר הדיאכרוני (AKA ביקורת המקרא). לצורך הדיון, היא מיטיבה להתמודד עם שאלת הסתירות והכפילויות בתורה, ובמקרים רבים דומה שלא ניתן להבין את פשוטו של מקרא בלא להזדקק לשיטת הבחינות.

שאלת הסתירות והכפילויות בתורה מבצבצת ועולה החל מן הפרשה הראשונה בתורה - התורה מוסרת לנו שני תיאורים שונים וסותרים של בריאת העולם. מדובר בתיאורים שונים בתכלית: סדר הבריאה הוא שונה, תהליך בריאת האישה שונה, הפועל "ברא" מוחלף בפועל "יצר", ואף שמו של הבורא יתברך איננו זהה; ועוד. רש"י ופרשנים נוספים ראו בכפילות זו "כלל ופרט", אולם הטענות שמדובר בשני תיאורים נפרדים של הבריאה מתיישבים עם הפסוקים הרבה יותר.

יתרה מכך: אילו היה מדובר בקושיה מקומית, ניתן הייתה לפותרה בתשובה מקומית. ואמנם, רוב הפרשנות במהלך הדורות פתרה סתירות וכפילויות בתנ"ך כקושיות מקומיות ובעזרת תשובות מקומיות. אולם התבוננות בתנ"ך מעלה שמדובר בתופעה רחבת היקף, בשיטה שלמה, שיש לתת עליה את הדעת באופן אחר: בשורת לידת יצחק, והצחוק שעל שמו קרוי יצחק, מסופרים פעמיים (בראשית יז ו-יח); התרבות צאנו של יעקב מסופרת פעמיים (בראשית לו ו-לא); שמו של יעקב מוחלף ל'ישראל' פעמיים (בראשית לב ו-לה); ייסוד מערכת המשפט מתואר פעמיים (שמות יח, דברים א); מעמד הר סיני ועשרת הדיברות מתוארים פעמיים (שמות יט-כ, דברים ד-ה); סיפור המרגלים מסופר שלוש פעמים (במדבר יג; לב; דברים א); לספר שופטים ישנן שתי פתיחות (א, א - ב, ה; ב, ו והלאה), ששתיהן מתחילות "אחרי מות יהושע" ומספרות באופנים שונים על אי הורשת הארץ; בשני אופנים מסופר על היכרותם של שאול ודוד (שמ"א טז ו-יז); ועוד. מדובר בתופעה יותר מדי רחבה, ויותר מדי שיטתית, בשביל לפותרה בתירוצים מקומיים.

ההסבר של הרב ברויאר הוא שאכן יש כאן תופעה מכוונת. התורה מלכתחילה כותבת סיפורים, או פרשיות הלכתיות, במספר אופנים שונים. התיאורים הללו אינם רק שונים ומדגישים נקודות שונות, או נקודות מבט שונות,<sup>51</sup> אלא הם סותרים באופן חזיתי שאינו ניתן ליישוב. הכיצד?

עולמו של הבורא, טוען הרב ברויאר, מלא סתירות; אף האדם, הגדול שביצירות הבורא, מלא סתירות. דרכי הנהגת הבורא את עולמו רבות וסותרות זו את זו. ברור, אם כן, שתורתו של הבורא, הניתנת לאדם שחי בעולם הזה, חייבת לייצג ולהכיל את כל הסתירות הללו. קיומן של סתירות אינו מהווה אפוא קושיה, אלא הוא עניין מובנה; וכפי שניסחו זאת חכמי הקבלה ביחס להנהגות הבורא: מדובר בבחינות שונות, במידות שונות. הבורא יתברך מכיל את כל המידות כאחת, אולם לעינינו הן מתגלות כסותרות. ועל מנת לסבר את אוזנינו האנושיות, אף את התורה שנתן לנו הוא כתב כמכילה בחינות שונות וסותרות.<sup>52</sup>

לדוגמה: לספר שופטים יש, כאמור, שתי פתיחות. שתיהן מתארות את קורות העם בדור שאחרי יהושע: "ויהי אחרי מות יהושע" (א, א), "וישלח יהושע את העם... וימת יהושע" (ב, ו-ח). בפתיחה הראשונה יהודה ושמעון מורישים את נחלתם, וגם יוסף במידת מה, אך רוב השבטים חוטאים באי הורשה.<sup>53</sup> בעקבות חטאיהם נענשים בני ישראל בכך שהעמים יהיו להם לצדים ולמוקש (ב, ג).

<sup>51</sup> שיטה זו זכתה לכינוי 'רשומון'. ראה: הרב סמט, עיונים א"ח, עמ' 128-129; Pamela ; Tamarkin Reis, *Genesis as Rashomon*, Bible Review 17:3 (2001), pp. 26-33 ועוד.

<sup>52</sup> במאמרו "כיצד גיבשתי את שיטתי בפרשנות המקרא", בתוך קובץ המאמרים 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר, עמ' 347-348, מספר הרב ברויאר שישעיהו ליבוביץ' ביקר אותו על כך שאימץ את הקבלה ומושגיה על מנת להתמודד על קשיים אמיתיים. הרב ברויאר אינו עונה על כך באותו מאמר, אולם למיטב הבנתי הוא איננו מאמץ את הקבלה בשיטת הבחינות, כי אם את מושגיה בלבד. על כל פנים, כך ננהג אנו.

<sup>53</sup> הלשון "לא הורישו" החוזרת בפרק היא לשון מאשימה, בניגוד ללשון "לא יכלו להוריש" המצדיקה, הבאה לדוגמה ביהושע טו, סג; יז, יב. כלומר, אי ההורשה בפרקנו מוצגת כחטא. כמו כן, אי ההורשה הולכת ומחמירה: "ויואל הכנעני לשבת בארץ" (כז), "וישב הכנעני בקרבו" (כט ו-ל), "וישב בקרב הכנעני" (לב ו-לג), "וילחצו האמורי את בני דן ההרה" (לד).

בפתיחה השנייה, לעומת זאת, חוטאים בני ישראל בעבודה זרה ונענשים בחוסר יכולת להוריש את הארץ. דהיינו, בפרק א אי הורשת הארץ הוא חטא, ואילו בפרק ב הוא עונש. אלו שני תיאורים שבשום פנים ואופן אינם עולים בקנה אחד, שהרי אי הא - לא הא, ואי הא - לא הא. דבר אחד אינו יכול להיות בו זמנית גם חטא וגם עונש. ואמנם, הפתיחה הכפולה מכוונת אותנו לפרש שלפנינו שני תיאורים, שתי בחינות. איננו יודעים לשחזר מה היה בפועל; ייתכן ששני התיאורים שימשו במציאות במידה של עירבוביה.<sup>54</sup> אולם שני התיאורים מנוסחים בכוונה כשני תיאורים קיצוניים: בתיאור אחד אי הורשת הארץ הוא חטא, הוא החטא, הוא המעורר בהם את חרון אף ה'. ואילו בתיאור השני החטא אינו קשור כלל להורשת הארץ, אלא מדובר בחטא של עבודה זרה "מאלוהי העמים אשר סביבותיהם" (ב, יב) - לא של עמי הארץ. זהו החטא המעורר את חרון אף ה', והעונש הפעם הוא: "לא אוסיף להוריש איש מפניהם" (ב, כא). ספר שופטים לא ביקש לפשר בין התיאורים, כפי שאולי קרה במציאות, אלא הוא הציג אותם בקיצוניותם.<sup>55</sup>

מתבונה זו עולה מסקנה חשובה מאוד: אף על פי שהתנ"ך מתייחס לאירועים היסטוריים, הוא איננו מתאר אותם - הוא מספר אותם. הוא איננו מעוניין ללמדנו היסטוריה, כי אם לספר לנו את הסיפורים. בסיפורי התנ"ך, המכוון איננו שנחלץ מן הסיפור אינפורמציה, ונגזור ממנה רעיונות או משמעויות;<sup>56</sup> המכוון הוא

<sup>54</sup> כידוע, בחיים האמיתיים פעמים רבות ההבחנה בין חטא לעונש אינה כה ברורה. יפות בהקשר זה מילותיו של נתן אלתרמן בשיר 'פגישה לאין קץ': "לספרים רק את החטא והשופטת", שסביר שמתייחסות לארץ ישראל.

<sup>55</sup> יצוין שהרב ברויאר עצמו סבר ששיטת הבחינות נכונה לגבי התורה בלבד, לא לגבי הנביאים והכתובים, וזאת בשל הגדרתו המדויקת ל'אמונה בתורה מן השמים' ולוויכוח המפולפל לגבי פסוקים מאוחרים ומעמדם של שאר הנביאים לאחר משה. מבלי להיכנס לכך (יש שהבינו אחרת), הניתוח הספרותי מעלה שאין הבדל של ממש בין התורה לנ"ך בסוגיית הסתירות והכפילויות, ועל כן התפיסה המצומצמת של שיטת הבחינות יפה לשניהם. וכך נוקטים חלק מתלמידיו של הרב ברויאר, כגון הרב אמנון בזק בספריו על שמואל.

<sup>56</sup> וברי לי גם שהמכוון איננו שנלקט שברי אינפורמציה מן הסיפור או ממספר סיפורים ונבנה מהם בניין חדש, כפי שנוהגים לעשות פרשנים רבים, בבחינת "דברי תורה עניים במקום אחד

שנקשיב לסיפור כפי שהוא מסופר. תיאורים היסטוריים סותרים מעוררים קושיה. אולם סיפורים סותרים מבקשים להביע רעיונות שונים, שאולי סותרים בקיצוניותם, אבל מרכיבים תמונה שלמה - דווקא מתוך הסתירה.<sup>57</sup>

### ג.1. שיטת הבחינות המורחבת<sup>58</sup>

בשנת תשע"ב, כשביקרתי בישיבת מעלה אדומים במסגרת שבוע ישיבה, נכנסתי לשיעורו של הרב מאיר שפיגלמן על פרשת ויחי.<sup>59</sup> הרב שפיגלמן עסק בברכת יעקב למנשה ואפרים, בראשית מח, והקשה מספר קושיות על הכתובים: כיצד כתוב ש"עיני ישראל כבדו מזוקן, לא יוכל לראות" (י), ממש אחרי שכתוב "וירא ישראל את בני יוסף" (ח)? וכיצד בפסוק ח יעקב אינו מכיר את בני יוסף, ואילו בפסוק יט ברור שהוא מכירם היטב ואף עומד על העתיד הצפוי להם? מה פשר השתחוויתו של יוסף בפסוק יב? ומדוע יוסף אינו מעיר ליעקב על סיכול ידיו לפניו שהוא מתחיל לברך את בניו? ועוד.

הרב שפיגלמן הציע שניתן לסדר את כל פסוקי הפרק באופן מחודש, כך שכל הקושיות נפתרות ומתקבל סיפור קוהרנטי, מסודר והגיוני. כך יש לסדר מחדש את הפסוקים:

---

ועשירים במקום אחר". זהו עיסוקם של בעלי המדרשים, לא של פשוטו של מקרא. כמובן שאין כוונתי, חלילה, לשלול את הלגיטימיות של עיסוק בדרש.

<sup>57</sup> כיוון זו יפותח בפרק ה. מי שהדגיש שיש מסקנה חשובה שניתן להסיק משיטת הבחינות, אך ניסח זאת באופן מעט עמום, הוא הרב אמנון בזק: "ואם ישאל השואל: מהי, בסופו של דבר, האמת? ... התשובה לשאלות אלו תהיה תמיד: אלו ואלו דברי אלוהים חיים. היכולת לקבל את הרעיון, ששני תיאורים סותרים אינם אלא צדדים המשלימים זה את זה ויוצרים אמת אחת כוללת, היא הבסיס להבנתה של 'שיטת הבחינות', ולמעשה - של התורה כולה" (שמואל א', עמ' 123).

<sup>58</sup> החלוקה בין שיטת הבחינות ה'מצומצמת' וה'מורחבת' היא שלי בלבד, כדי להיטיב להסביר מה לדעתי יש לקבל משיטת הבחינות ומה יש לדחות.

<sup>59</sup> הרב שפיגלמן הוא אחד מתלמידיו המובהקים של הרב ברויאר. השיעור נמצא באתר של ישיבת מעלה אדומים.

**ברכת יוסף: (טו)** וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְכֹוּ אָבֹתַי לְפָנָיו אֲבָרְכֶם וַיִּצְחַק הָאֱלֹהִים הִרְעָה אֹתִי מֵעוֹדֵי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: (טז)  
הַמְלֶאֶךְ הַגָּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֶךְ אֶת הַנְּעָרִים וַיִּקְרָא בָהֶם שְׁמֵי וְשֵׁם אָבֹתַי  
אֲבָרְכֶם וַיִּצְחַק וַיְדַגּוּ לְרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ:

**ברכת מנשה ואפרים: (ח)** וַיֵּרָא יִשְׂרָאֵל אֶת בְּנֵי יוֹסֵף וַיֹּאמֶר מִי אֵלֶּה: (ט)  
וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו בְּנֵי הֵם אֲשֶׁר נָתַן לִי אֱלֹהִים בְּזֶה וַיֹּאמֶר קָחֶם נָא אֵלַי  
וְאֲבָרְכֶם: (יג) וַיִּקַּח יוֹסֵף אֶת שְׁנֵיהֶם אֶת אֶפְרַיִם בְּיַמִּינוֹ מִשְׁמָאל יִשְׂרָאֵל  
וְאֶת מְנַשֶּׁה בְּשִׂמְאֹלוֹ מִיְמִין יִשְׂרָאֵל וַיִּגַּשׁ אֵלָיו: (יד) וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל אֶת  
יְמִינוֹ וַיִּשֶׁת עַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם וְהוּא הִצְעִיר וְאֶת שְׂמָאלוֹ עַל רֹאשׁ מְנַשֶּׁה שְׂכַל  
אֶת יְדָיו כִּי מְנַשֶּׁה הַבְּכוֹר: (יז) וַיֵּרָא יוֹסֵף כִּי יָשִׁית אָבִיו יָד יְמִינוֹ עַל רֹאשׁ  
אֶפְרַיִם וַיִּרַע בְּעֵינָיו וַיִּתְמַךְ יָד אָבִיו לְהִסִּיר אֹתָהּ מֵעַל רֹאשׁ אֶפְרַיִם עַל רֹאשׁ  
מְנַשֶּׁה: (יח) וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אָבִיו לֹא כֵן אָבִי כִּי זֶה הַבְּכוֹר שִׁים יְמִינִךָ עַל  
רֹאשׁוֹ: (יט) וַיִּמָּאֵן אָבִיו וַיֹּאמֶר יְדַעְתִּי בְנֵי יְדַעְתִּי גַם הוּא יִהְיֶה לְעַם וְגַם  
הוּא יִגְדֹל וְאוֹלָם אַחֲיוֹ הַקָּטָן יִגְדֹל מִמֶּנּוּ וְזָרְעוֹ יִהְיֶה מְלֵא הַגּוֹיִם: (כ)  
וַיְבָרְכֶם בַּיּוֹם הַהוּא לְאִמּוֹר בְּךָ יְבָרֶךְ יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר יִשְׁמַךְ אֱלֹהִים כָּאֶפְרַיִם  
וְכַמְנַשֶּׁה וַיִּשֶׂם אֶת אֶפְרַיִם לְפָנֵי מְנַשֶּׁה:

הרב שפיגלמן השמיט מחלוקה זו את פסוקים י-יב, משום שלדבריו לא ידע היכן לשבץ אותם. מכל מקום, הוא טוען שלפי חלוקה מחדש זו מתיישב הסיפור היטב, וניכר שיש כאן שתי ברכות נפרדות ושני סיפורים רציפים ללא חספוסים. לאחר החלוקה כמובן שיש להזדקק לשאלה מדוע התורה בכל זאת סידרה באופן המבולגן, כמו שמצוי לפנינו. אולם בסופו של דבר, ההסבר המתקבל הוא שאכן הפרשה מבולגנת.<sup>60</sup>

מאחורי פירוש זה עומדת שיטה פרשנית שלמה ומסועפת, המהווה למעשה הרחבה של שיטת הבחינות המצומצמת שהצגנו לעיל: כשם שלעתים התורה

<sup>60</sup> הרב ברויאר, מורו ורבו של הרב שפיגלמן, סרטט באריכות מהלך דומה עם חלוקה מעט שונה של הפסוקים (פרקי בראשית, עמ' 705-715). לפי דעתו, אלו הפסוקים של ברכת יוסף: ח, ט, י, י<sup>2</sup>, יא, יב, טו, טז, כ<sup>2</sup>; ואלו הפסוקים של ברכת הנכדים: ט, י<sup>1</sup>, יג, יד, יז, יח, יט, כ<sup>1</sup>.



מספרת שני סיפורים או שתי פרשיות שונות כדי לבטא בכך שתי בחינות שונות ונפרדות, כך לעתים בסיפור אחד משולבות שתי בחינות. במקרים אלו, כדי לעמוד על מלוא משמעותו של הסיפור יש הכרח לזהות, לאתר, את שתי הבחינות הכלולות בו (הבאות לידי ביטוי בסתירות פנימיות, שימוש בשמות ה' שונים, הבדלים סגנוניים ולשוניים וכד'), להפרידן ולנתחן בנפרד, ואז לשוב ולאחותן (הרב ברויאר מכנה זאת 'צירוף הבחינות').<sup>61</sup>

\*\*\*

דוגמה נוספת: בבראשית יא מסופר שתרח, אבי אברהם, יוצא עם אברהם ושאר משפחתו מאור כשדים ללכת אל ארץ כנען, אך מגיע עד חרן בלבד ומת שם. בפרק יב אברהם מצטווה ללכת מארצו וממולדתו ומבית אביו אל הארץ אשר יראה ה'. ציווי זה נתפס בעיני כל כניסיון גדול וכמבטא את אמונתו הרבה של אברהם בקב"ה - עליך לעזוב מאחוריך את כל עולמך ולהתמסר אלי. אך מדובר בציווי מוקשה: אברהם עזב כבר את מולדתו אור כשדים, הוא יושב בחרן - ארץ שאינה ארצו, ואביו מת.<sup>62</sup> האמנם הישמעותו של אברהם לציווי מבטאת אמונה כה גדולה? כמה אמונה כבר נדרשת מאדם לעזוב מולדת שכבר עזב, לנטוש ארץ שאינה שלו, ולהיפרד מבית אב שכבר מת?!

<sup>61</sup> לדעת הרב ברויאר, התורה נכתבה על ידי ה' כמבטאת את הבחינות בצירופן; אולם התורה שניתנה לנו בסיני מבוססת על תורות קדומות שה' כתב במרום - תורות אלו מייצגות את הבחינות בפירוודן. כתיבת התורה הייתה מעין מעשה עריכה, העתקה מן התורות השמימיות לתורה הסופית; אלא שמעשה ההעתקה לא טשטש לחלוטין את הבחינות המקוריות, ואפשר להבחין ביניהן. כך כתב בפרקי בראשית, עמ' 14: "נותן התורה מצא בחביון עוזו ספרים אחדים שכתב אותם במידות אלוהיות שונות, והעתיק מהם את ספר התורה: 'בספר אחד מצא כן ובספר אחר מצא כן וכמו שמצא כן העתיק ולא רצה לשנות.' " לעניות דעתי קשים הדברים להולמם, ולימוד באופן כזה אינו מתאים לכלל של 'דיברה תורה כלשון בני אדם'. הפירוש שהרב ברויאר מבקש להעמיס על ביטוי זה, "אין זו לשון בני אדם הכותבים ספר בעצמם, אלא זו לשון בני אדם המעתיקים דברים ממקורות שונים ומקבצים אותם אל ספר אחד" (שם), נראה לי דחוק למדי.

<sup>62</sup> כידוע, לפי חשבון השנים תרח נפטר שנים רבות לאחר שאברהם עוזב לכנען. אולם מבחינת סידורם של חומרי הסיפור, התורה מבקשת ליצור את הרושם שתרח מת ורק לאחר מכן מקבל אברהם את הציווי.

בנוסף, בתיאור ביצוע הציווי ישנה כפילות:

(ד) וַיִּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי ה' וַיִּלְךְ אֹתוֹ לֹט וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בָּצְאָתוֹ מִחֶרֶן: (ה) וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֵת לֹט בֶּן אָחִיו וְאֵת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחֶרֶן וַיֵּצְאוּ לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן:

פסוק ד' ופסוק ה' מספרים שניהם שאברהם הלך לארץ כנען, ושלוט התלווה אליו. בפסוק ה' יש אמנם תוספת על האמור בפסוק ד', אך "אין ספק שכל זה היה יכול להיאמר בפסוק אחד" (פרקי בראשית, עמ' 223). כמו כן, נשים לב שפסוק ה' חוזר כמעט במדויק על מבנהו של פרק יא פסוק ל"א, המספר על הליכת תרח לארץ כנען:

וַיִּקַּח תְּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֵת לֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֵת שְׂרֵי כְלָתוֹ אִשְׁתּוֹ אַבְרָם בְּנוֹ	וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֵת לֹט בֶּן אָחִיו וְאֵת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחֶרֶן
וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים	וַיֵּצְאוּ
לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן	לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן
וַיָּבֹאוּ עַד חֶרֶן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם:	וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן:

דמיון זה מלמד שעליית אברהם, כפי שהיא מתוארת בפסוק ה', מהווה המשך של עליית תרח - ולא הישמעות לצו ה'! על אותו משקל, ברור שעליית אברהם כפי שהיא מתוארת בפסוק ד' מהווה הישמעות לצו: " וַיִּלְךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי ה'".

גם כאן מסביר הרב ברויאר שניתן לזהות בפסוקי התורה שתי בחינות של עליית אברהם לארץ כנען: עלייה אחת שהיא לגמרי על פי צו ה', ועלייה אחת שהיא לגמרי המשך של עליית תרח. ממילא הציווי איננו המשך של עליית תרח, אלא

תחילתו של סיפור נפרד; ובסיפור הזה, הציווי לאברהם לעזוב את ארצו ומולדתו ובית אביו הוא אכן ניסיון קשה הדורש אמונה גדולה.<sup>63</sup>

\*\*\*

זוהי דוגמה מאלפת בעיניי, ועל דרך זו ישנן פרשיות רבות ששיטת הבחינות המורחבת מסבירה באופן מרתק; ועדיין, כשיטה פרשנית היא אינה משכנעת דיה. שיטה זו אינה דנה בכתובים כצורתם, אלא מפצלת ומפוררת אותם לפירוורים ומשנה את סדרם ומשמעותם. כל לימוד התורה שלנו בדרך הפשט מבוסס על ההנחה שהתורה ניתנה לבני אדם, בעולמם של בני האדם, בשפה ובסגנון שבני אדם יוכלו להבין. התורה איננה אנושית, אולם היא לבושה בלבוש אנושי, וכתובה - ואף נועדה להיקרא - כטקסט אנושי. שיטת הבחינות למעשה טוענת שאין להבין את התורה כטקסט אנושי רגיל, אלא כטלאים טלאים של טקסטים, שאינם עומדים בסטנדרטים ספרותיים ושלא ניתן לקראם ולהבינם כפי שהם. איני יודע כיצד יש לפתור את סיפור ברכת יוסף, עליית אברהם או סיפורים רבים אחרים, אך כלומד פשט שאיפתי היא לקרוא את היחידה הספרותית השלמה ברציפות.

ברצוני לתמוך זאת בשני ציטוטים יפים משיעורו הנזכר של הרב שפיגלמן:

א. דקה 18 (המשפט האחרון לפני שהוא מציע את החלוקה מחדש של הפסוקים): "כעיקרון פרשני, אתה לא יכול להניח משהו שלא כתוב בפרשה, ולשלול משהו שכתוב בפרשה. זה לא כיוון פרשני נכון, זה לא פשט... אל תיקח את הנקודה שבכלל לא כתובה כאן ותשתמש בה".

<sup>63</sup> את כל ההסבר הזה נתן הרב אליהו ליפשיץ בשיחת סעודה שלישית בשבת לך לך, במעלה אדומים בתשע"ג, כשהייתי בשיעור א'. כל כך התפעלתי מהשיחה שהתיישבתי במוצ"ש וכתבתי אותה בשלמותה. הרב ביקש להראות ששתי הבחינות של עליית אברהם הן למעשה שתי בחינות כלליות בעבודת ה': ישנה בחינה של עבודה "על פי ה'", בלא כל רצון עצמי, מתוך התבטלות גמורה לרצון האלוקי; וישנה בחינה של עבודה מהתעוררות עצמית, מרצוננו אנו שמתאים לרצון ה'. שנים אחר כך גיליתי שזהו למעשה ניתוח של הרב ברויאר.

ב. דקה 31: "כמובן שהרבה פעמים, כשמשהו לא מוצא חן בעינינו ואנחנו משבשים אותו, לא חוכמה שזה יוצא חלק - הרי שיבשנו אותו כדי שיצא חלק! זה לא אומר שמה שאתה קורא עכשיו זו הקריאה הנכונה".

## ד. כלשון בני אדם (או: עקרון שיתוף הפעולה)

במהדורה מוקדמת יותר של חוברת זו, רבים מן הקוראים שהחזיקו מעמד והגיעו עד לשלב זה הגיבו בערך כך: 'טענותיך נחמדות ובאופן כללי מחזיקות מים, בתנאי אחד: שאכן "דיברה תורה כלשון בני אדם", כפי שאתה מניח לכל אורך הדרך. אולם זאת מנין לך?'. בפרק זה אנסה להרחיב בכך.

המשפט "דיברה תורה כלשון בני אדם" מקורו בחז"ל; אולם בהקשרו הוא כלל לא נאמר על לימוד פשטי המקראות, אלא על דרכי הדרש.<sup>64</sup> גם הראשונים מרבים להשתמש בביטוי זה, אולם אף הם שינו את טעמו ולרוב כוונתם היא להסביר בעזרתו את ביטויי ההגשמה בתנ"ך.<sup>65</sup>

ואכן, כשלומדי פשט בימינו (ואני ביניהם) משתמשים במשפט זה, הם מתכוונים בו למשהו אחר: התורה נמסרה לבני אדם, ולכן היא מוכרחה להיות מובנת לבני אדם. על אף מקורה האלוקי, היא נמסרה בשפה ובסגנון אנושי, והיא נגישה לקורא האנושי. זוהי אמנם אקסיומה, ויש מי שיטענו נגדה, אולם היא אקסיומה הכרחית, ולא רק בלימוד תנ"ך אלא בכל מקום ובכל צורה שבה מתקיימת תקשורת (ובאופן נרחב יותר: בשפה באשר היא). אקסיומה זו מכונה מאז שנת 1975 בשם 'עקרון שיתוף הפעולה'.<sup>66</sup>

בכל תקשורת מתקיים מעין שיתוף פעולה בין הצדדים: צד אחד חייב לפנות אל הבנתו של הצד השני ולהתאים את עצמו אליה. למשל, אם יש לי איזו בדיחה פרטית עם מישהו, אני לא אספר אותה למישהו אחר שלא יבין אותה, אף

<sup>64</sup> לדעת רבי עקיבא ניתן לדרוש כל ייתור, אף כשהוא איננו מיותר מבחינה תחבירית/לשונית; ולדעת רבי ישמעאל אין לדרוש ייתורים כאלה. ספרי במדבר קיב, מובא בסנהדרין סד ע"ב. מחלוקת זו מוזכרת בש"ס בערך 30 פעמים.

<sup>65</sup> ראה במיוחד ברמב"ם: הלכות יסודי התורה א, יב; מורה נבוכים ח"א כו, שטען שזוהי כוונת חכמים בביטוי זה.

<sup>66</sup> ראשית הדיון בעקרון זה במאמר העוסק בתקשורת דבורה ולא כתובה (ועל כן אינו קשור ישירות לדיון למעלה): P. Grice, "Logic and Conversation", *Syntax and Semantics*, Vol. 3: speech acts, New York: Academic Press 1975, pp. 41-58.

שעבורי היא תהיה מצחיקה. כל משפט שאני אומר בשיחה חייב לקחת בחשבון את הבנתו של בן או בני השיח. עקרון זה מקבל משנה תוקף בתקשורת כתובה, בה השיח הוא חד-צדדי - הכותב חייב להבהיר את כוונותיו היטב מכיוון שלא ניתן לבקש ממנו לעשות זאת, דבריו נתונים לחשיפה רחבה וממילא לביקורת, ועוד; ומשנה תוקף נוסף (תלת-תוקף?) בכתיבה ספרותית שאיננה לוגית, שאינה נושאת אופי ענייני ומסודר אלא אופי גמיש יותר, והקורא צריך להיות אקטיבי בקריאתו, ולהתפעל מן הדברים, כדי לקבל מהם. לכן (ומסיבות נוספות) ביצירות ספרותיות מכנים זאת 'עקרון שיתוף הפעולה המוגן הגנה יתרה'.<sup>67</sup>

אף התנ"ך איננו נמלט מכלל זה. גם התנ"ך, כמו כל טקסט, חייב להיות בר הבנה, בעל משמעות ורלוונטי לקוראיו-נמעניו. אין בכך כל פגימה באופיו האלוקי; ייחודיותו הנשגבה איננה מתבטאת באי-מובנותו, אלא דווקא בדברים המובנים שבו.

לשם המחשה של עקרון שיתוף הפעולה בלימוד תנ"ך, נתבונן לרגע באחת הטענות שנטענו בוויכוח אודות שאלת ישעיהו השני. ישנן מספר סיבות שבגינן טענו מבקרי המקרא שחלקו השני של ספר ישעיה, מפרק מ ואילך, לא נכתב על ידי ישעיהו בן אמוץ בתקופת בית ראשון אלא על ידי נביא מאוחר בתקופת בית שני (וכנראה שזו גם דעת ראב"ע, ישעיה מ, א). אחת הטענות היא שבפרקים אלו מוזכר המלך כורש, שחי כמאתיים שנה לאחר ישעיהו בן אמוץ: "הָאֵמַר לְכוֹרֶשׁ רֹעִי וְכָל חֶפְצֵי יְשָׁלֵם וְלֹאֲמֹר לִירוּשָׁלַם תִּבְנֶנָּה וְהִיכָל תִּבְנֶנָּה" (מד, כח; וראה גם מה, כא). מלומדים דתיים ביקשו לסתור טענה זו, שכן ישעיה היה נביא, ויכול היה לדבר על כורש וחלקו בשיבת ציון עוד בבית ראשון; המבקרים החילוניים כופרים במציאות הנבואה, ולכן רואים בכך ראייה לטענותיהם, אולם לדידנו אין בכך ראייה. אלא שסתירה זו מתעלמת מעקרון שיתוף הפעולה, וכפי שכתב יפה הרב בזק:

<sup>67</sup> המושג נקבע ב1977. ראה: M. L. Pratt, *Toward a Speech Act Theory of Literary Discourse*, Bloomington 1977

הדיון הוא לא על השאלה, האם הנביא יודע או לא, אלא האם יש טעם שהנביא ידע ואף יאמר את שם האיש בפני ציבור ששם זה לא מעלה ולא מוריד לגביו דבר (עד היום הזה, עמ' 171 הערה 31).

הנבואה פונה לקהל יעד מסוים, עבורו היא חייבת להיות רלוונטית ומובנת. מתוך פרספקטיבה זו עלינו לגשת לכל חלק מחלקי התנ"ך - באמונה שהוא פונה לשומעיו האנושיים, ובעל משמעות עבורם.

\*\*\*

ואם כבר עוסקים אנו בהנחות יסוד, ברצוני להוסיף כאן הנחה נוספת, שאיני יודע לה ראייה גמורה אך אני חושב שניתן לחוש בנכונותה: הסיפור המקראי נועד להיקרא בקול. עיקר רושמו של הסיפור והשפעתו, דרכי עיצובו והטכניקות ה"ספרותיות" שבו, מכוונות כלפי שומעיו, יותר מאשר כלפי קוראיו; הן טמונות דווקא בהקראתו, ולא דווקא בקריאתו. רק בהקראת הסיפור ניתן לחוש לאשורו כל פרט ופרט, לשמוע (ממש) היכן נתון הדגש, ללכת אחרי הסיפור בדרך בה הוא מוליך אותך כראוי.

עמדו על כך באופן מיוחד מרטין בובר ופרנץ רוזנצווייג.<sup>68</sup> כך למשל כתב בובר: מה שניתן להשיג בשיטה זו... יש להבין רק כשמנסים אותה בקריאה בקול. אפילו רוזנצווייג תפס את מה שנעשה בשלמותו רק לאחר שהקראתי לפני דברים אחדים בדרך הנכונה. 'ההקראה', כתב לי אחרי כן, 'לקחה את כל לבי' (דרכו של מקרא, עמ' 356).

אין כוונתי לקריאה בטעמי המקרא. נהפוך הוא: אם רצונך לדעת בעל פה פסוקים ונגינתם מבלי להבין דבר - קרא בטעמים, ויעיד על כך בעל קורא.

---

<sup>68</sup> רוזנצווייג, נהריים: מבחר כתבים, עמ' 22, בתוך המאמר 'הכתב והדיבר' שמוקדש לנושא זה, מצא לכך כדמות ראייה בכך שמצאנו ציווי מפורש לקרוא את התורה בקול: "המקרא לבדו (מכל הספרים הקדומים) כופה עלינו את דרך הקריאה הקדם-ספרותית: 'קריאת התורה' בקול", וכוונתו לציווי בספר דברים שעוסק במעמד הקהל (דברים לא, ז). אולם לפי פשוטו של מקרא כנראה שהכוונה שם לנאום של משה בלבד או לחלקים מנאום, ולא לכל התורה.

אמנם, לקריאת התורה בטעמים יש ערך רליגיוזי ברור, אך הבנה אין בה.<sup>69</sup> כוונתי דווקא להקראה פשוטה של מקריא מוכשר, הקראה המחיה את הסיפור והופכת אותו לפנייה אישית אל השומע.

לדעתי, זהו המדד המרכזי (ובמידה מסוימת, היחיד) לדעת האם פירוש כלשהו הוא נכון או לא: אם כאשר חוזרים וקוראים את הסיפור, בקריאה יחפה, הוא אומר זאת בעצמו. לעולם הפרשנות צריכה להיות לא השלמת פערים ולא ספירת מילים ופסוקים ולא פיצולים ובחינות, אלא דווקא שיבה אל הקריאה הפשוטה, אל חוויית הקריאה:

'כתב', אומר רוזנצווייג באיגרת... 'כתב הוא סם מוות, גם הכתב הקדוש. רק אם יתורגם שוב לשפה שבעל-פה, יפה הוא לקיבתי'. זהו הביטוי המדויק למה שגם אני חשבתי וחושב (בובר, שם, עמ' 350).<sup>70</sup>

אני מוכרח להודות, אמנם, שתפיסה זו אינה ברורה לי עד הסוף: האם גם חוקי התורה ורשימות למיניהן נועדו להיות 'שפה שבעל פה'? האם גם פרשיות הלכתיות נועדו להיקרא בקול, וליצור רושם חווייתי, או שמא רק פרשיות סיפוריות? וכיצד יש לגשת אל פרשיות הלכתיות שמשולבות בפרשיות סיפוריות, כגון דיני ברית מילה באמצע סיפורי אברהם (בראשית יז), או דיני פסח ובכורות באמצע סיפור יציאת מצרים (שמות יב-יג)? ומה בדבר גנאלוגיות? אולם באופן כללי, אני חושב שתפיסה זו חיונית בכל הקשור ללימוד החלק הסיפורי שבתנ"ך.

בנוסף, לפי תפיסה זו ישנה עדיפות להגדרתם של פרי ושטרנברג לתיחום הסיפור - שהגבולות הינם דינמיים ונקבעים מחדש כל פעם - על פני הצעתי שלי, שאין תיחום לסיפורים (ראה לעיל, ב.3.); שכן אם הסיפור נועד לקריאה בקול בהכרח יש להתחיל בנקודה מסוימת ולסיים בנקודה מסוימת, ולא ניתן אך ורק לקרוא

<sup>69</sup> והשווה לרוזנצווייג, נהריים: מבחר כתבים, עמ' 22-23.

<sup>70</sup> השקפתם של בובר ורוזנצווייג הינה יותר מרחיקת לכת מכפי שאני מציג אותה, אולם אין לכך השפעה על הנידון.



את הספר מראשיתו ועד סופו, על אף הבעייתיות שבתיחום (אם כי במעמד הקהל כנראה שהקריאו את כל ספר דברים ברצף, ללא תיחום).

לחתימת הדיון אביא כאן את עדותו היפה של בובר על עצמו, שיש בה כדי להמחיש את עוצמתה של התפיסה המוצעת:

במקום-מגורי החדש, בהיפנהיים השקטה, שבתי וקראתי את התנ"ך, קראתיו כסדרו, מבלי לעבור בחיפזון על שום פסוק בלתי חשוב לכאורה. לא עברתי על שום מלה שניטשטשה, מבלי לדלות את כוחה הקדמון; לא קיבלתי שום מונח מופשט כלאחר יד, מבלי להתחקות על מוחשיותו השורשית, ויחד עם זה גם על שינויי הוראותיו; חדרתי לתוך מבנה המאמרים, עד שהמאמר השלם בסגולת מבנהו הגיד לי משהו, שאין להוציאו מתוך שורת המלים כשהן לעצמן; החדרתי בקולי את הקצב, שאך בו הגיעה הבשורה לשלמות הבעתה, לאוזני וללבי המשתומם (דרכו של מקרא, עמ' 348).

## ה. ספרות וריאליה

בסקירת כל המתודות על כה צידדתי במתודה הספרותית. אולם דומה שהמתח בין ספרות לבין ריאליה אינו רק בשאלת המוקד הפרשני, אלא הוא נוקב הרבה יותר. הבעיות שאעלה בפרק זה הן אלו שדחפו אותי להבין שלא רק שאין זה נכון לא לקרוא את התנ"ך כספרות, אלא שאי אפשר שלא לעשות זאת.

שאלת הריאליה המקראית מטרידה את העולם הפרשני ללא הרף. אולם בשעה שהשאלה בעולם הפרשני הדתי, כפי שראינו, היא "מה" - מהו הרקע הריאלי של הסיפור המקראי - בעולם הפרשני החילוני השאלה היא "האמנם". במבט שטחי נדמה שמדובר בשאלה של אמונה בלבד: הללו מאמינים בתורה מן השמים ולכן אינם מפקפקים בכתוב בה, והללו אינם מאמינים ולכן אינם מקבלים את הנחות היסוד של הטקסט. אולם לאמיתו של דבר, יש כמה קושיות טובות שמובילות לשאלת ה"האמנם":

1. בעולמו של הסיפור המקראי ישנם יצורים על-טבעיים/מיתיים, כגון מלאכים, חיות מדברות וישויות דמוניות, שבהחלט אינם קיימים בעולמנו.<sup>71</sup>
2. בסיפורי האבות, בעיקר באזכור נכסיהם, מוזכרים מספר פעמים הגמלים. אולם חוקרים טוענים שהגמל בוית רק בתקופה מאוחרת הרבה יותר: בערך במאה ה-12 לפנה"ס. הם מוכיחים זאת מהיעדרותו המוחלטת של הגמל מרשימות נכסים ואגרות שנמצאו בממצאים ארכיאולוגיים מלפני תקופה זו, וכן הם מצליחים לעקוב אחר תהליך ביותו באשור וייבואו לאזורנו. סיפורי האבות אינם מתאימים, אם כן, לריאליה של התקופה.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> כידוע, גם הרמב"ם לא קיבל תיאורים אלו כמשקפים מאורעות ריאליים.

<sup>72</sup> יש הטוענים (יעקב קליין, עולם התנ"ך: בראשית, עמ' 95) שגמלים מבויתים היו מצויים לעשירים ביותר, ואם כן הדבר מתאים לתיאורי האבות ומעיד על עשירותם; אלא שהגמלים מובאים ברשימות הנכסים של האבות באופן סתמי ביותר בין שאר החיות, החמורים והצאן, ולא נשמע שמדובר בחיה נדירה ויקרה.

3. בספר שופטים נאמר ששבט יהודה לא הוריש את יושבי העמק "כי רכב ברזל להם". אולם החוקרים טוענים בנחרצות שכל מרכבות כנען היו מרכבות עץ. נמצאו מרכבות עץ, נמצאו ציורים של מרכבות עץ, נמצאו כתובות שמספרות על מרכבות עץ, אך אין שום עדות למרכבות ברזל.<sup>73</sup>

ועוד.

בנוסף, גם התבוננות בסיפור המקראי עצמו, מבלי להתחשב בארכיאולוגיה וכד', מעלה קשיים חמורים בתפיסה הריאלית של המקרא, ונציע כאן שני סוגים של קשיים:

א. סתירות: כפי שמדגישה 'שיטת הבחינות', ישנן סתירות גלויות בין פרשיות רבות בתורה, שאם מבקשים אנו שלא לעקם את הכתובים אין שום אפשרות ליישב ביניהן. לא רק שהם מוסרים פרטים שונים; הם סותרים באופן חזיתי.

ב. סיפורים ללא אחיזה ריאלית:

1. בסיפור לידת בני יעקב, נולדים 12 ילדים (11 בנים ובת) במשך 7 שנים. בקריאה רציפה עולה שהם נולדים בזה אחר זה, אולם גם אם נניח שחלק מהלידות התרחשו במקביל, לאה לבדה ילדה 7 ילדים, כאשר אחרי הילד הרביעי היא "עמדה מלדת" פרק זמן כה בלתי נסבל שהיא מסרה את שפחתה ליעקב, והיא ילדה שני ילדים. קשה להבין כיצד כל זה נכנס ב7 שנים.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> לרוב אנו סוברים ש"לא מצאנו אינה ראייה", אך כאן זה גורף במיוחד.

<sup>74</sup> גם המשך ספר בראשית מלא בכעיות כאלו, כשבאים לדון בגילאיהם של דינה, שמעון ולוי במעשה שכם (פרק לד); בשנים שיהודה בילה בעדולם והוליד ילדים שהגיעו לגיל חתונה (פרק לח); בבני פרץ בן יהודה שמוזכרים בין יורדי מצרים (פרק מו); ועוד. מי שינסה ליישב פרשיות אלו עד תום לא יוכל שלא להתעלם מן הפסוקים; ראה: הרב מדן, כי קרוב אליך: בראשית, עמ' 275-277, שמציע שמכירת יוסף (פרק לז) קדמה למעשה שכם (פרק לד) ולפטירת רחל (פרק לה).

2. בסיפור לידת משה, בת פרעה בוחרת את שמו "משה" ומנמקת: "כי מן המים משיתיהו". ברור שזוהי דרשת שם, אף שהיא איננה מדויקת,<sup>75</sup> ובמיוחד לאור הפסוק בישעיה (סג, יא): "מִשָּׁה... הַמַּעֲלָם מֵיָם". כמובן שנשאלת השאלה: מנין בת פרעה ידעה עברית? ואכן, רבים הציעו שהמילה 'משה' (ms) במצרית פירושה 'ילד', ובת פרעה קראה למשה 'ילד' משום שהוציאה אותו מן המים. אולם כוונת הפסוק ברורה, שזהו מדרש שם גמור. המדרש מציע שבת פרעה התגיירה ולמדה עברית, אולם להשלמת פערים זו אין רמז בכתוב. יהיה יותר נכון לומר שהכתוב כלל אינו רואה זאת כבעיה. בתחילת הסיפור דיברה בת פרעה עם מרים בעברית, וכעת היא דורשת את שמו של משה בעברית. המסקנה הברורה היא שבת פרעה דוברת עברית. דהיינו, הסיפור חסר אחיזה ריאלית.<sup>76</sup>

3. בשופטים ט, יותם בן ירובעל עומד על הר גריזים ונושא את משלו לבעלי שכם היושבים בעמק. אין שום אפשרות לשמוע מישהו ממרחק כזה, בוודאי שלא ליצור רושם תוכחתי באמצעות משל מורכב כפי שמבקש יותם. וכן לגבי הדיאלוגים שמנהלים דוד ושאול על גבי הרי המדבר (שמ"א כד/כו), דיאלוגים העוברים למישורים אינטימיים ("הַקֹּלֶךְ זֶה בְּנֵי דָוִד, וַיִּשָּׂא שְׂאוֹל קֶלֶוּ וַיִּבְכֶּךְ") שאינם מתאימים לשיחה בצעקות.<sup>77</sup>

<sup>75</sup> רוב דרשות השם בתנ"ך אינן מדויקות, עד כדי כך שהתופעה זכתה במחקר לכינוי 'אטימולוגיה עממית'.

<sup>76</sup> א. בסיפור יוסף ואחיו, בראשית מב, מפורש שהיה ביניהם מתרגם, כלומר שיוסף דיבר במצרית ואילו האחים דיברו בעברית. אולם: א. שם יש לאזכור זה צורך ספרותי ברור - הסיפור צריך ליצור מצב בו האחים מדברים לפני יוסף בלי לדעת שהוא מבין את שפתם. ב. גם שם אנו מגלים על "המליץ" ש"בינותם" רק 13 פסוקים אחרי תחילת השיחה, לאחר שיוסף והאחים כבר נשאו נאומים לתלפיות ככל נאומי התנ"ך, נאומים הכוללים דקויות לשון, רמיזות ספרותיות וכד'.

ב. יונתן גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 68, מקבל את ההסבר ש'משה' פירושו 'בן' במצרית, ומציע לכך משמעות ספרותית. אני מסכים עם העקרונות הפרשניים שמוצעים שם אך לא עם יישומם במקרה זה, ואכמ"ל.

<sup>77</sup> ואכן פרשנים רבים הסבירו ששאל שאל "הקולך זה בני דוד" משום שהתקשה לשמוע אותו ממרחק.

4. בעת ישיבת דוד בצקלג, הוא הרבה לפשוט על יישובי הנוודים בארץ פלישתים, וכדי להסתיר זאת מידיעתו של אכיש מלך גת, שדוד נהנה מחסותו, הוא נהג לא להותיר ניצולים בפשיטות: "וְאִישׁ וְאִשָּׁה לֹא יִחְיֶה דָּוִד לְהָבִיא גַת לְאֹמֶר פֶּן יִגְדּוּ עָלֵינוּ לְאֹמֶר פֶּה עָשָׂה דָּוִד וְכֵה מִשְׁפָּטוֹ כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר יָשָׁב בְּשָׂדֵה פְּלִשְׁתִּים" (שמ"א כז, יא). ספר שמואל מעיד שהדבר הצליח: "וַיֵּאמֶן אָכִישׁ בְּדָוִד לְאֹמֶר הַבָּאֵשׁ הַבָּאִישׁ בְּעֵמּוֹ בִּישְׁרָאֵל וְהָיָה לִי לְעֶבֶד עוֹלָם" (שם יב), אולם מבחינה ריאליה אין שום אפשרות ממשית להסתיר פעולות בסדר גודל כזה: קרובי משפחה, או אנשים שניהלו קשרים כאלה ואחרים עם השבטים המוכים היו מוכרחים לשים לב לכך. אף אם מדובר בשבטים נודדים ללא כל בתי קבע, העלמה מוחלטת של פשיטות אלו במשך שנים, תוך הצגתן כפשיטות על יישובי יהודה, הינה חסרת אחיזה ריאליה.<sup>78</sup>

ישנם שני סוגים נוספים של קשיים שרלוונטיים לדיוננו, ואתיחס אליהם בהמשך. על כל פנים, כבר שני סוגי הקשיים הללו מובילים, לדעתי, למסקנה שיש לשנות את תפיסתנו הריאליסטית את התנ"ך: התנ"ך לא נועד להיקרא במשקפיים ריאליסטיות, אלא במשקפיים ספרותיות. באמת, שני סיפורי המרגלים סותרים לחלוטין אחד את השני, והם אינם יכולים להתיישב זה עם זה. אי הא - לא הא, ואי הא - לא הא. אנחנו יכולים לנסות ליישב עד מחר בין שני הסיפורים הללו, אולם התורה לא בחרה לכתוב את הגירסה המלאה בה מתורצות כל הקושיות, אלא היא בחרה לספר שני סיפורים שונים על חטא המרגלים. הכרעה זו שעשתה התורה, מלמדת שלא השחזור ההיסטורי הריאלי הוא שצריך לעמוד מול עינינו, אלא הסיפור הכתוב.

הדוגמה המפורסמת ביותר לכך היא שני סיפורי הבריאה, בראשית א ובראשית ב. גם אילו היינו מתעלמים לחלוטין מהסוגיה של תורה ומדע, ומבקשים לקבל

<sup>78</sup> משה גרסיאל כתב על כך: "חרף התיאור המקראי, קרוב לודאי שבמשך הזמן לא נעלמה עובדה זו מעיני אכיש" (עולם התנ"ך: שמואל א, עמ' 210). על אף הקושי האמור, קשה לקבל או להבין קביעה זו.

את תיאור הבריאה כפשוטו, באיזה סיפור בריאה היינו מאמינים? ואכן, רובנו כבר מאמינים שהתורה לא מסרה לנו פירוט פיזיקלי ריאלי של בריאת העולם, אלא סיפרה לנו שני סיפורים על כך. הסתירות בין שני הסיפורים בלתי ניתנות ליישוב, משום שהתורה ביקשה להצביע על הדואליות הבסיסית שבבריאה ושבאדם (ושבאה לידי ביטוי גם בשמות ה' השונים).<sup>79</sup>

ובאותו אופן, גם את הסיפורים חסרי האחיזה הריאלית עלינו לקרוא כסיפורים, כפי שהם אמורים להיקרא. בסיפור לידת בני יעקב, חשבון השנים אינו מעניינו של הסיפור, ואל לנו לעשותו כזה. עניינו של הסיפור הוא המאבק בין האחיות על אהבתו של יעקב, מאבק שמוצא את ביטויו בהולדת הילדים ובקריאת השמות. וגם עניינה של דרשת שמו של משה ברור, מבלי להתפלפל במה שהסיפור נמנע ממנו.

במילים אחרות: התנ"ך עושה שימוש רחב בנתונים ריאליים, לצרכיו הספרותיים. כשהוא צריך שנסיכת מצרים תדבר עברית, היא מדברת עברית. כשהוא צריך 12 ילדים יוולדו 7 שנים, הם נולדים ב7 שנים. כשהוא צריך שדוד ירכוש את אמונו של מלך גת; כשהוא צריך לשלוח מלאכים לעשו; כשהוא צריך ששמשון יהיה מסוגל לתלוש את שערי עזה מציריהם רק בשל שיערו; כשהוא צריך שבסיפור דוד וגליית שאול לא יכיר את דוד, אף שבפרק הקודם הוא היה נגנו האישי; התנ"ך אינו מבקש למסור לנו את ההתרחשות הריאלית של הסיפורים הללו, כי אם את ההתרחשות הספרותית שלהם.

<sup>79</sup> אסף ענברי, "לקראת ספרות עברית", תכלת 9 (2000), עמ' 44, רואה בהצבתם של סיפורים "מיתיים" כסיפור הבריאה וסיפור המבול על אותו "חוט עלילתי" של סיפורים היסטוריים ריאליים מובהקים, ראייה לכך "שהמישור העובדתי, התיעודי, איננו מישור-המשמעות של הסיפור". בדברים אלו הוא מבטא את חוסר הפרדה בין סיפורי הבריאה ה"פרה-היסטוריים" לשאר סיפורי התנ"ך, הפרדה שנבעה לדעתי מהצורך להתמודד עם הקשיים שאנו הולכים ומונים. בפשטות, כל הפרדה בין פרשיות בראשית-נח לשאר התנ"ך היא מלאכותית ביותר ואין לה במה להתלות. לא ניתן לבאר את הסיפורים בפרשיות אלו כמשל או אלגוריה בלבד, שכן עולה מהם בבירור שעולם ההתרחשות שלהם הוא העולם הממשי (ראה יונתן גרוסמן, בראשית, עמ' 46-47).

במילים אחרות חדשות: הסיפור המקראי איננו היסטוריוגרפיה. הוא סיפור. יש שיראו בכך הנמכה של התנ"ך, אולי; אולם לאמיתו של דבר אין תפיסה זו גורעת כהוא זה מקדושתו של התנ"ך: הקב"ה בחר בפלטפורמה של הסיפור כדי למסור את דברו לעם ישראל (ולעולם כולו).<sup>80</sup> הוא לא ביקש שניתן דעתנו למה שקרה בפועל, וננסה לשחזר ללא הרף את "הסיפור האמיתי". ולהיפך, אני סבור שתפיסה זו מעצימה את התנ"ך ונאמנה לו. שכן הקריאה הספרותית שאינה מתעניינת בריאליה, במה שקרה, הריהי מתעניינת אך ורק במה שמתואר בפסוקים. היא מתעקשת על קריאה רגישה וזהירה, ונצמדת למילה הכתובה, לסדר הדברים ולהקשר הרחב. היא מכריחה אותנו להיות קשובים למה שהתנ"ך מבקש להגיד לנו, לשים לב כיצד הוא בוחר להציג לנו את הסיפור, ולצעוד במסלול בו הוא מוליך אותנו צעד אחר צעד.

## ה.1. תודעה היסטורית ותודעה ספרותית

בבימה מסוימת בה פרסמתי דברים דומים, טענו נגדי כי לא ייתכן שהסיפורים אותם הגדרתי כ'חסרי אחיזה ריאלית' הם אמנם כאלה, שהרי - אם הבנתי נכון את הטענה - קהל הקוראים שלהם לא היה מקבל זאת:

האם סביר שבני ישראל קראו על גמלים ושאלו את עצמם "מה זה גמל"?  
האם נכדיהם של השבטים לא היו עושים חשבון פשוט ומבינים שמהו לא תקין בתיאור הולדתם של זקניהם, אם לא הייתה להם מסורת שמתיישבת עם הכתובים? האם סביר ששמואל וחבריו שכחו שכמה שנים לפני זמנם לא היו מרכבות ברזל? כמדומני שהתשובה לכל השאלות

<sup>80</sup> ראה אורי אלטר, **אמנות הסיפור במקרא**, עמ' 20-21: "לבחון את הנפשות הפועלות במקרא כדמויות בדיוניות, משמע לראותן ביתר חדות, על ריבוי ההיבטים השונים והמנוגדים של האינדיבידואליות האנושית שלהן, שהיא המדיום שבו בחר אלוהים במקרא לשם עריכת הניסוי שלו בעם ישראל ובהיסטוריה."

הללו ברורה, ולפיכך היחס הנכון לכל הסתירות השייכות לסוג הקשיים הראשון הוא להכיר בכך שהן אינן אלא סתירות מדומות.<sup>81</sup>

איני סבור שניתן לומר שהיחס הנכון לסתירות אלו הוא שהן מדומות; אלו סתירות אמיתיות מאוד, וגם אם יש תירוצים לקושיות שהבאתי, על כל סתירה עם תירוץ יש עשר סתירות ללא תירוץ. מכל מקום, גם לדידי התשובה לשאלות המקשן ברורה למדי: בני ישראל, נכדי השבטים או שמואל וחבריו לא שאלו את עצמם את כל השאלות הללו, מהסיבה הפשוטה שלא הייתה להם תודעה היסטורית-ריאלית. זוהי גופא הטענה שלי: הנביאים שכתבו את ספרי התנ"ך לא כתבו מתוך תודעה כזו, באותה מידה שקוראיהם לא קראו מתוך תודעה כזו. תודעה היסטורית-ריאלית, כתיבת היסטוריה תוך העמדת ההיסטוריה על דיוקה (ולו בדרך אגב), הופיעה רק בשלב מאוחר הרבה יותר בתולדות הספרות. אין מדובר ב"סטייה מהריאליות" (שם), הם לא ראו בכך כל סטייה. רק בעינינו, בעלי התודעה ההיסטורית-הריאלית, יש כאן סטייה.

אפרט את הטענה. התבוננות בסגנונו של הסיפור המקראי, ובמיוחד של השירה המקראית, מובילה באופן כמעט ברור למסקנה כי הוא מתייחס למאורעות ממשיים, ולא למאורעות בדיוניים. עוצמתו של הסיפור המקראי, מוחלטותו, ובייחוד הלהט שבו, מצביעים על כך בהחלט. ביטא זאת במדויק מרטין בובר בכמה מקומות בספרו 'מלכות שמים':

לא כוח-המדמה הוא הפועל כאן אלא כוח-הזיכרון, אלא שזה זיכרון-שבאמונה של נשמות-קדומים ודורות-קדומים, שכיוון שנתרגש מכוח המאורע המופלא, הוא בונה לו, מתוך הכרח, את הרקע המופלא - זיכרון מפייט בלי ספק, אבל מפייט מתוך אמונה (עמ' 55).

רוחה של דת היסטורית... לא היתה קיימת אלמלא קיימים היו מאורעות וזכרונות שהיא מודה ומאמינה בהם. ... סיפורים מרכזיים אלה נולדו מתוך המאורע ומתוך הזיכרון. אמנם כן, הזיכרון הדתי משנה את

<sup>81</sup> ישי אלבק, "על ריאליה מקראית: תגובה למאמרו של יובל דרבי", לעילא 282 (תשע"ט).



המאורע, אך אין הוא בורא אותו. רוחה של דת היסטורית אינה אלא תשוקת מורשה, זו התשוקה למסור דברים לדורות, שהתעוררה במכריע על ידי המאורע (עמ' 110-111).

בנוסף, ישנם סיפורים בהם ניכר במיוחד שתוקפם ניתן להם דווקא בהיותם היסטוריים-ממשיים, כפי שלדוגמה כתב אוריאל סימון על מעמד הורדת האש מן השמים בכרמל:

היענותם (של בני הדורות הבאים) למה שאירע בכרמל תלויה במידה מכרעת בכוחו של הסיפור להחיות את העבר בצורה כה אמינה, עד שגם רגלי הקורא יעמדו במרומי הכרמל באותו יום גדול, וגם פיו יקרא - "הוא האלהים!"<sup>82</sup>.

אלא שהסיפור איננו מוגבל למאורעות הממשיים הללו, שכן משעה שנכתב, יש לו קיום עצמי, ולמאורעות המסופרים בו אין ערך מחוץ להתרחשות הספרותית שלהם:

הסיפור בורא את ההיסטוריה מחדש, ובהקשרי ניתוח הסיפור והבנת מגמתו, 'הסיפוריות' שבסיפור הופכת היות עיקר, ולא 'ההיסטוריה' הנמסרת בסיפור.<sup>83</sup>

אביא דוגמה שאינה מן העניין, אך יש בה כדי לסבר את האוזן: ספרו של מו"ר הרב חיים סבתו, 'תיאום כוונות'. מדובר בסיפור שמתרחש ברמת הגולן במלחמת יום הכיפורים, אולם הוא אינו נותן תיאור היסטורי וניתוח צבאי-אסטרטגי למה שהתרחש; אפילו החוויות שעבר בשיאו של הקרב אינן מסופרות מפני המחבר ישירות, אלא בתור מה שסיפר המחבר לקצינים מחיל החינוך.

<sup>82</sup> קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים, עמ' 276. אם כי יש לציין שרושמו של מעמד הכרמל אכן נמחה מיד בתחילת פרק יט, עד כדי כך שאלוהו בורח למדבר ומעדיף את מותו על חייו.

<sup>83</sup> יונתן גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 29. משפט זה מהווה מבחינתו נימוק לכך שיש לחפש אחר משמעות ותפקיד ספרותי לכל פרט מפרטי הסיפור ומדרכי עיצובו, ולעולם אין להסתפק בהסבר של 'כך אירע', כבסיפור ההיסטורי הרגיל: "אם בתודעת המספר 'כך אירע', הרי הוא פטור מלהצדיק זאת - די לו בכך שכך אירע". דומה שלכך גם התכוון בובר בספרו הנזכר, עמ' 54.

מבוקשו של הרב סבתו לא היה להעמיד את ההיסטוריה על דיוקה - ייתכן ויש בספר עובדות שאינן מדויקות. אף סדר הדברים איננו כרונולוגי, אלא קופץ מתקופה מוקדמת לתקופה מאוחרת וחזרה. אולם הדבר איננו מעלה ואיננו מוריד מההתרחשות הספרותית של הדברים.

גם בתנ"ך, להבדיל, אל לנו לשים אל ליבנו את התרחשותם הריאלית של הסיפורים - אלא את התרחשותם הספרותית. אין זה אומר שאיננו מאמינים בכך שאירועים אלו קרו. זה אומר שאנחנו מבינים שניתן להפיק את המירב מן הסיפור המקראי, ולעמוד על כוונתו המקורית ומשמעותו המלאה, אך ורק מתוך קריאתו כסיפור.<sup>84</sup>

## ה.2. כפל משמעות

כעת ניווכח לראות שתפיסה זו, ורק תפיסה זו, היא המעניקה פשר לשתי תופעות יסוד נוספות בסיפור המקראי, שהתפיסה הריאליסטית/ היסטוריוגרפית מותירה אותן בלתי מובנות, או דוחה אותן.

תופעה אחת היא קיומו של כפל משמעות מובנה ומכוון בסיפורים רבים בתנ"ך. דומה שתופעה זו זכתה לתשומת לב לראשונה על ידי מנחם פרי ומאיר שטרנברג,<sup>85</sup> וכוונתה על ידיהם 'רב מערכתיות בהשלמת פערים' - דהיינו, הסיפור כתוב מלכתחילה כך שלא ניתן להכריע בו לטובת פרשנות אחת ויחידה, אלא

<sup>84</sup> ראה ענברי, שם, שמטעים כי בשעה שקיומם של אי-בהירויות מציאותיים "אינם נסבלים כאשר לפנינו ספר היסטוריה", הם "אינם גורעים מאומה מערכו של הסיפור המקראי". ולהשלמת העניין של הגמלים, שאכן הטריד רבים: ההסבר שאני מציע הוא שהגמלים אמנם לא היו מבויתים בימי האבות, אך הם כבר היו מבויתים בזמן כתיבת ספר בראשית (לצורך העניין: יציאת מצרים), כך שעבור הקוראים הסיפור היה מובן לחלוטין.

<sup>85</sup> במאמרם "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", הספרות א, 2 (תשס"ח), עמ' 263-292, שם הם פורשים את שיטתם בדבר היותה של היצירה הספרותית מערכת של השלמת פערים, בדבר אופי שתיקותיו של המספר המקראי, בדבר קיומה של רב מערכתיות בהשלמת פערים, ועוד.

הוא דו משמעי (או רב משמעי) במכוון. בסיפורו של ההיסטוריוגרף, מוכרחה להיות הכרעה בין 'אוריה יודע' לבין 'אוריה לא יודע' (ראה לעיל, א.2.); לא ייתכן שהמספר יערער את מהימנותו ההיסטורית ויותר אי בהירות שכזו לקוראיו. ייתכן, אולי, שמלאכת ההכרעה תהיה קשה מבחינה פרשנית, מסיבות כאלו ואחרות, אבל מוכרחה להיות הכרעה. אך בסיפורו של המספר המקראי שאיננו היסטוריוגרף (איני יודע כיצד לכנותו) יכולה גם יכולה להתקיים דמותו של אוריה היודע לצד דמותו של אוריה שאינו יודע; ולא זו בלבד שהיא יכולה להתקיים, אלא היא מתקיימת. הסיפור זקוק לשתי הדמויות הללו של אוריה כדי להעביר את המסר שהוא מבקש להעביר:

מצד אחד זקוק המחבר לסוכן אשר יעקוץ את דוד בתור מלך ה"מתבטל" בעיר, בביתו, בשעה שהעם נלחם בשדה... מצד אחר זקוק המחבר אף לסוכן אשר יטיח בפני המלך את חטאת ניאופיו - ומי מתאים לכך יותר מאשר הבעל המרומה עצמו, היודע על בגידת אשתו?... המחבר, שאינו מוכן להסתפק בפחות מן הדרך האפקטיבית ביותר בכל אחד משני הכיוונים, צד שתי ארנבות אירוניות בפסוק אחד. הוא בונה דמות רב-תפקודית, ובגלל אי-יכולתו של הקורא להכריע בין שתי ההיפותוזות (המוציאות זו את זו) מנוצלת דמותו של אוריה באופן יעיל בכל אחד משני הכיוונים.<sup>86</sup>

דוגמה נוספת לכפל משמעות, שכבר חז"ל העירו עליו כי הוא מן המקראות שאין להם הכרעה (בראשית רבה פ, ו), היא בפסוק המספר על תגובת בני יעקב לאונס אחותם: "וּבְנֵי יַעֲקֹב בָּאוּ מִן הַשָּׂדֶה פְּשָׁמְעָם וַיִּתְעַצְבוּ הָאֲנָשִׁים וַיַּחַר לָהֶם מְאֹד" וכו' (בראשית לד, ז). האם בני יעקב שמעו ומיד באו או באו ורק אז שמעו? מדובר ב"שתי אפשרויות של מציאות המוציאות זו את זו",<sup>87</sup> ובעולם האמיתי מוכרחים להגיע להכרעה ביניהן כפי שאכן מנסים להכריע הפרשנים.

<sup>86</sup> שם, עמ' 277. פרי ושטרנברג מדברים על "המחבר" האנושי מבחינתם, אולם אין זה פוגם בנכונות הדברים. גם אלטר, אמנות הסיפור במקרא, עמ' 27, קיבל ניתוח זה.

<sup>87</sup> שטרנברג, "איזון עדין בסיפור אונס דינה", הספרות ד, 2 (תשל"ג), עמ' 201.

אולם בעולמו של הסיפור שתי האפשרויות שרירות וקיימות, ושתיהן תורמות תרומה משמעותית לסיפור: הקריאה לפיה בני יעקב באו מיד כשמעו מעצימה את מעורבותם הרגשית והפרקטית של האחים, מעורבות המבליטה את החרשתו של יעקב ומשמשת לה כניגוד ביקורתי; והקריאה לפיה בני יעקב לא שמעו עד שבאו מדגישה שיעקב כה החריש עד שאפילו לא שלח לקרוא לבניו שבשדה, ורק כשהגיעו הביתה שמעו על כך.<sup>88</sup>

דוגמה נוספת. במלחמת ארבעת המלכים, אברהם פוגש את מלכיצדק מלך שלם:

וּמִלְכֵי צָדָק מֶלֶךְ שָׁלֵם הוֹצִיא לָחֶם וַיֵּיז וְהוּא כֹהֵן לְאֵל עֲלִיּוֹן. וַיְבָרְכֵהוּ וַיֹּאמֶר: בְּרוּךְ אַבְרָם לְאֵל עֲלִיּוֹן קִנְיָה שְׂמִים וְאַרְצָן, וּבְרוּךְ אֵל עֲלִיּוֹן אֲשֶׁר מִגֵּן צָרִיף בְּיָדְךָ. וַיִּתֵּן לוֹ מַעֲשֵׂר מִפֶּל (בראשית יד, יח-כ).

השאלה הרלוונטית לענייננו היא: מי נתן מעשר למי? בקריאה מהירה מתקבל הרושם שנושא כל הפעולות הקודמות, מלכיצדק, הוא גם נושא הפעולה הזו.<sup>89</sup> אולם ניתן בהחלט להבין שאברהם הוא הנותן מעשר לכהן, כדין התורה; בנוסף, אברהם בדיוק שב עם "כל הרכוש" (פס' טז), והוא זה שיכול לתת "מכל".<sup>90</sup> שתי הקריאות אינן יכולות להתקיים כאחת בעולם המציאות; אך בעולמו של הסיפור לא ניתן להכריע ביניהן, וממילא שתיהן קיימות:

גם אם נכריע בסופו של דבר שאברם הוא נותן המעשר, עמימות הכתיבה אינה מקרית כאן, ותפקידה לבלבל את הקורא ולעורר בקרבו את השאלה "מי נתן למי"... היתרון בקריאה כפולה זו הוא הדגשת ההדדיות בין אברם למלכי צדק. כביכול אין זה משנה מי נתן למי, מול הקורא הם ניצבים כצמד שהשפה אינה מפרידה ביניהם.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> שם.

<sup>89</sup> וכן פירשו רד"ק וחזקוני.

<sup>90</sup> וכן פירשו רש"י, ראב"ע, רמב"ן ועוד.

<sup>91</sup> יונתן גרוסמן, אברהם, עמ' 87. יושם לב שגרוסמן נמנע מלומר שזהו כפל משמעות מוחלט שלא ניתן להכריע בו; לדעתו זהו כפל משמעות זמני בלבד.

## ה.3. היגיון של סיפור

אופיו הספרותי של התנ"ך גורם לכך שעולם ההתרחשות של הסיפור המקראי אינו פועל כמו העולם האמיתי. הפער בין עולם הסיפור לעולם האמיתי בא לידי ביטוי, לדוגמה, בהיגיון של הסיפור, שלפעמים איננו הגיוני אלא בתוך הסיפור בלבד ולא בעולם האמיתי. מקרים רבים של 'מידה כנגד מידה', ושל עקרונות מקראיים נוספים, אינם יכולים להיות מובנים אלא לאור תובנה זו.

## ה.3.א. בני עלי

לדוגמה: בתחילת ספר שמואל, בני עלי מתוארים כ"בני בליעל" שמנאצים את מנחת ה' ומחללים את קדושת המשכן. עלי מקבל נבואת זעם הכוללת שני רכיבים עיקריים: נטילת הכהונה מביתו והעברתה ל"כהן נאמן", וגזירה שכל צאצאיו ימותו בגיל צעיר (שמ"א ב, כז-לו). העברת הכהונה מובנת מאוד: בני עלי לא מילאו את תפקיד הכהנים כראוי ולכן הוא ניטל מהם. אולם מה פשר עונש המוות בגיל צעיר? מעניין שהדגש בעונש זה איננו דווקא שהאנשים ימותו צעירים, אלא שהם לא יגיעו לזקנה: "וַיְגַדְעֵתִי אֶת זֶרְעִי וְאֶת זֶרַע בֵּית אָבִיךָ מִהָיֹת זָקֵן בְּבֵיתְךָ... וְלֹא יִהְיֶה זָקֵן בְּבֵיתְךָ כָּל הַיָּמִים... וְכָל מִרְבֵּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים" (שמ"א ב, לא-לג). עונש זה מכוון כלפי עלי, שקודם לאמירת הנבואה הודגשה עובדת זקנתו: "וְעֲלִי זָקֵן מְאֹד" (ב, כב); וכן בשעת מותו: "וַיִּפֹּל מֵעַל הַכֶּסֶּא... כִּי זָקֵן הָאִישׁ וְכָבֵד" (ד, יח). כך ניסה להסביר זאת הרב אמנון בזק (שמואל א', עמ' 41):

תפקידם של הזקנים הוא, בדרך כלל, לתת עצה נכונה ולהדריך בדרך ה'. כיוון שעלי לא מילא את תפקידו בזקנותו, נמצא שזקנותו לא הצדיקה את עצמה, ומידה כנגד מידה נגזר "ולא יהיה זקן בביתך כל הימים".

הסבר זה הוא מסוג ההסברים שלא היינו מסוגלים להעלות בדעתנו אלמלא היינו שמים לב לדגש הלשוני הנ"ל. בעולם האמיתי, אין הגיון ב'מידה כנגד מידה' על

בסיס דגש לשוני בלבד. אילו היינו עומדים באותו מעמד ושומעים על הגזרה, סביר להניח שהיינו מגרדים בראשנו בניסיון להבין.<sup>92</sup>

באותו סיפור ישנם מספר קשרים רחוקים נוספים מעין הנ"ל בין החטאים והעונשים:

תיאור חטא בני עלי (פרק ב)	תיאור הגשמת העונש (פרק ד)
1. וְהִפָּהּ בְּפִיּוֹר אוֹ בְדוּד... פֶּלֶאֱשֶׁר יַעֲלֶה הַמְּזֹלֵג יִקַּח הַפֶּהֶן בּוֹ (יד).	1. וַתְּהִי הַמִּפָּה גְדוֹלָה מְאֹד... וְאָרוֹן אֱלֹהִים נִלְקַח (י-יא).
2... וְאִם לֹא לְקַחְתִּי בְחֻזְקָה (טז).	2. הַתְחַזְקוּ וְהִיוּ לְאֲנָשִׁים (ט).
3. וַתְּהִי חֲטָאת הַנְּעָרִים גְדוֹלָה מְאֹד (יז).	3. וַתְּהִי הַמִּפָּה גְדוֹלָה מְאֹד (י).

גם גילויים אלו של 'מידה כנגד מידה' הגיוניים בעולם הסיפור בלבד.<sup>93</sup>

### ה.3.ב. יהודה ותמר

דוגמה נוספת לסיפור שקשה לדונו בפרמטרים של העולם הממשי, ושפועל בהתאם להיגיון של סיפור, היא מעשה יהודה ותמר (בראשית לח). וכיוון שהגענו לסיפור זה נרחיב בו מעט, שכן זוהי דוגמה נפלאה לכך שהקריאה הספרותית איננה קריאה עתירת דמיון בלבד, כפי שטוענים כלפיה לעתים, כי אם

<sup>92</sup> רש"י מציע כאן הסבר אחר (פס' לב): "ולא יהיה זקן בביתך - מדה כנגד מדה, אתם אכלתם קדשים לפני זמנך 'בטרם יקטירון את החלב', אף אתם תמותון בלא זמן". גם ביאור זה של מידה כנגד מידה הגיוני בעולמו של הסיפור (או בעולמם של חכמים) בלבד.

<sup>93</sup> וכפי שכתב יהונתן יעקבס, מידה כנגד מידה בסיפור המקראי, עמ' 164: "בתיאור חטאם של בני עלי שולבו ביטויים הלקוחים מעולם המלחמה, על מנת לבסס את הקשר בין החטא ועונשו". להרחבה על גילויי מידה כנגד מידה נוספים בסיפור זה עיין שם, עמ' 162-164. ובאופן כללי על כתיבתם של סיפורים כך שיתקיימו בהם עקרונות של מידה כנגד מידה מבחינה סגנונית, עיין עמ' 8.

קריאה מדויקת ביותר. מתוך כך נבחין במספר היבטים של הסיפור שלא יובנו אלא על פי התפיסה הספרותית שהוצגה עד כה.

מיד לאחר מעשה מכירת יוסף (פרק לז), שיהודה נטל בה תפקיד מרכזי (בין אם האחים מכרו את יוסף ובין אם המדיינים), מפסיק הסיפור מתיאור קורות יוסף ועובר לקורות יהודה.

וַיְהִי בְּעֵת הַהוּא וַיֵּרֶד יְהוּדָה מֵאֵת אָחָיו, וַיֵּט עַד אִישׁ עַד־לְמִי וְשָׁמוּ חִירָה.

וַיֵּרָא שָׁם יְהוּדָה בֵּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשָׁמוּ שׁוּעַ, וַיִּקְחָהּ וַיָּבֵא אֵלָיָהּ (א-ב).

הסיפור פותח בציון זמן: "וַיְהִי בְּעֵת הַהִיא", שבא לקשר בין סיפורנו לקודמו ולייחסו למכירת יוסף ולאבלו של יעקב. אלא שלא קישור כרונולוגי יש כאן, שכן הפסוקים הבאים - בהם נולדים בנים ליהודה ומגיעים לגיל נישואים - מתפרשים על פני תקופת זמן של 15 שנה, ואף בהמשך ברור שעוברות עוד כמה שנים טובות. ציון הזמן בא להורות על קשר נושאי-תוכני בין שני הסיפורים, כפי שיתברר לקמן.

במקביל לירידתו של יוסף ("וַיֵּרֶד הַיֹּסֵף הַיֹּרֵד מִצְרַיִמָּה", לט, א) יורד אף יהודה, מתרחק ממשפחתו וחובר לאנשי כנען. הוא נושא "בת איש כנעני", ובכך סר מדרכי אבותיו שנשמרו שלא לישא מבנות הארץ.<sup>94</sup> ראוי לשים לב לכל פרט בפסוק זה: הבולט בתיאור האישה הוא שאין לה שם, וכל עצמה אינה קרויה אלא על שם אביה הכנעני: "וַיֵּרָא שָׁם יְהוּדָה בֵּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וְשָׁמוּ שׁוּעַ" (ב),

<sup>94</sup> ראה בראשית כד, ג; כו, לה; כז, מו; כח, א; כח, ח. ראשונים רבים (אונקלוס, רש"י, רמב"ן, רד"ק, רשב"ם ועוד) פירשו ששוע לא היה כנעני, כי אם סוחר. אפילו את הפסוק המפורש בדברי הימים, "מִבֵּית שׁוּעַ הַכְּנַעֲנִית" (ב, ג), מפרש רמב"ן שנקראה כך על שם אביה הסוחר. נראה שסיבת הדוחק ברור הזה היא בדיוק משום שהיה קשה לראשונים כיצד יהודה עבר על מנהג אבותיו. אולם נראה שזה בדיוק מה שמבקש הסיפור להביע. בכל ספר בראשית המונח 'כנעני' נושא משמעות ברורה בהקשר של נישואים, ולא סביר שפתאום ישמש ביטוי טעון זה - ובאותו הקשר בדיוק - במשמעות אחרת. כמו כן, הראשונים הסתמכו על כך שלביטוי 'כנעני' יש שתי משמעויות אפשריות, בן האומה הכנענית או סוחר, וניתן להכריע בכל מקום ומקום כמשמעות הראשונה או כשנייה. אולם המשמעות השנייה קשורה לחלוטין במשמעות הראשונה, כפי שהוכיח המחקר הבלשני, שהכינוי 'כנעני' התקבל לסוחרים משום שהכנענים היו סוחרים.

"וַתָּמַת בַּת שׁוּעַ" (יב). אף לקיחתה של האישה באה בעקבות ראייתו של יהודה, "וַיֵּרָא... וַיִּקְחָהּ", נוסחה המוכרת לנו ממעשה שכם ודינה: "וַיֵּרָא אֹתָהּ שָׁכָם... וַיִּקַּח אֹתָהּ וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ וַיֵּצֵנָה" (לד, ב). הצמד "וירא... ויקח" כנראה מבטא לקיחה שאין רוח התורה נוחה הימנה. לא קריאה מודרנית ויצירתית, כי אם מעקב צמוד אחר דרך תיאורה של התורה את יהודה בפסוקים אלו, מעלה שיש כאן ביקורת כלפיו.

אלא שהתבוננות בסיפור במשקפיים ריאליסטיות עלולה שלא לראות בעיה בנישואי יהודה עם כנענית, ולבטל את תחושת ההתרחקות מהמשפחה שהסיפור מבקש ליצור:

בניו של יעקב לא היו צריכים עוד להקפיד במה שהקפידו אבותיהם יצחק ויעקב... יצחק ויעקב היו יחידים, ולו נשאו נשים מבנות הארץ, עלולים היו להיטמע במשפחותיהן; משפחתו של יעקב, לעומת זאת, כבר הייתה משפחה גדולה - עם בראשית התהוותו - וכל אישה שיישאו בני יעקב תיטמע במשפחה. אם צודקים אנו בהשערה זו, אין לומר כי נישואיו של יהודה לאישה כנענית מעידים על ניתוק ממשפחתו, שכן יהודה נהג בעניין זה כשאר אחיו שנשאו נשים כנעניות. ואדרבה, ממעשהו זה של יהודה ניתן להסיק שירידתו מאת אחיו נתפסה לו כירידה זמנית, ולא שינתה את תחושת שייכותו למשפחה הגדולה (הרב סמט, עיונים ב ח"א, עמ' 164).

אכן, תפיסה זו אינה שותפה לתובנות הספרותיות שהוצעו בפרק זה, ומבקשת לדון בהתרחשויות על פי אמות מידה ריאליות. אך עמידה על אופיו הספרותי של ספר בראשית, ושל הסיפור המקראי בכלל, מובילה למסקנה שדברים אלו דחויים מעיקרם: נישואים עם בנות הארץ מוצגים לשמצה הן בדברי אברהם לעבדו (בראשית כד, ג) הן בדברי רבקה ליעקב (שם כז, מו), וגם בדברי משה לישראל (דברים ז, ג). בסיפור המקראי יש לשקול שיקולים ריאליים רק כאשר הם מובאים על ידי המספר בפירוש, ואילו כאן המשמעות הספרותית של



נישואים לכנענית ברורה; "למה יצטרך הכתוב לאמר כי הוא כנעני",<sup>95</sup> אם לא כדי להציג את יהודה באור שלילי, כמי שמתנתק ממשפחתו?

\*\*\*

נראה נא מה מתרחש במשפחתם של יהודה והכנענית:

וַתְּהֵר וַתֵּלֶד בֶּן, וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ עֵר. וַתְּהֵר עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן, וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ אוֹנָן. וַתִּסֹּף עוֹד וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁלָה, וְהָיָה בְּכֻזִּיב בְּלִדְתָּהּ אֹתוֹ. וַיִּקַּח יְהוּדָה אִשָּׁה לְעֵר בְּכוֹרוֹ, וַשְּׁמָהּ תָמָר. וַיְהִי עֵר בְּכוֹר יְהוּדָה רֵעַ בְּעֵינֵי ה', וַיִּמְתְּהוּ ה'. וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְאוֹנָן: בֹּא אֶל אִשְׁתְּ אַחִיךָ וַיְבִיֵם אֹתָהּ, וְהָקִים זֶרַע לְאַחִיךָ. וַיֵּדַע אוֹנָן כִּי לֹא לוֹ יְהִי הַזֶּרַע, וְהָיָה אִם בָּא אֶל אִשְׁתְּ אַחִיו וַשְׁחַת אֶרְצָה לְבִלְתִּי נָתֵן זֶרַע לְאַחִיו. וַיֵּרַע בְּעֵינֵי ה' אֲשֶׁר עָשָׂה, וַיָּמָת גַּם אֹתוֹ (ג-י).

שנים רבות נמסרות כאן בתיאור תמציתי וקצר, שלא נותן לשום עניין להסיח את דעתנו מן הנושא בו אנו עוסקים - הקמת זרע. יהודה לוקח אישה לבכורו, אולם בטרם נולדים להם ילדים מת ער, על שהיה "רע בעיני ה'". אף אונן מת מיד אחריו, והכתוב עומד על מחשבותיו ועל מניעיו למעשהו, על חטאו האינטימי בחדרי חדרים, שייתכן ואפילו תמר לא יכלה להגיד בוודאות אם הוא נעשה בכוונת זדון. זהו, אם כן, גורלה של משפחת יהודה והכנענית. שורש הרעה החולפת על ביתו של יהודה, ללא ספק, הוא נישואיו עם הכנענית.<sup>96</sup>

<sup>95</sup> מתוך דברי רמב"ן על פס' ב, אלא שרמב"ן משתמש בטענה זו כדי להוכיח בדיוק את ההיפך, וצ"ע, כאמור בהערה הקודמת.

<sup>96</sup> נשים לב שפסוקים תמציתיים אלו משמיטים כל תגובה, גדולה כקטנה, של יהודה למות בניו, מלבד הדאגה להקמת הזרע. ניתן להנגיד חוסר תגובה זה ליעקב, שאבלו מודגש ומועצם בסיומו של פרק לז: "וַיִּקְרַע יַעֲקֹב שָׂמְלֹתָיו וַיִּשֶׂם שָׂק בְּמַתְנָיו, וַיִּתְאַבֵּל עַל בָּנוּ יָמִים רַבִּים. וַיִּקְמוּ כָל בָּנָיו וְכָל בָּנֹתָיו לְנַחֲמוֹ וַיִּמְאָן לְהִתְנַחֵם, וַיֹּאמֶר: כִּי אָרַד אֶל בְּנֵי אָבִל שְׂאֵלָה, וַיִּבְּךְ אֹתוֹ אָבִיו" (לד-לה). נכון הדבר שמדובר בסיפורים עם מגמות שונות: סיפור מכירת יוסף ואבל יעקב מדבר בדיוק על רגשותיו של יעקב ליוסף, והדבר משמעותי גם לפרקים הבאים, ואילו סיפורנו מתמקד בנושא הקמת הזרע של יהודה; אולם סמיכותן הרבה של שתי התגובות הללו מכריחה אותנו, לכל הפחות אינטואיטיבית, להשוות ביניהן.

בעקבות התרחשויות אלו, יהודה מחליט שלא למסור את תמר לשלה:

וַיֹּאמֶר יְהוּדָה לְתָמָר כְּלָתוֹ: שְׁבִי אֵלַי מִן־בֵּית אָבִיךָ עַד יִגְדַּל שְׁלָה בְנִי, כִּי אָמַר: פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאָחִיו, וַתִּלְךָ תָמָר וַתֵּשֶׁב בְּבֵית אָבִיהָ (יא).

הכתוב משתמש פעמיים בפועל "אמר", הן בתיאור אמירתו החיצונית של יהודה לתמר והן בתיאור מחשבתו הפנימית, כדי להבליט את הפער בין האמירות: יהודה מדבר אחד בפה ואחד בלב, ולמעשה מרמה את תמר. הוא אינו יכול לפוטרה לביתה, שכן היא עדיין כלתו, כמודגש בפסוק, וחובה עליו להשיאה לבנו השלישי.<sup>97</sup> אולם הוא אינו מסוגל לקיים חובה זו, "פֶּן יָמוּת גַּם הוּא כְּאָחִיו". לצד הדאגה לשלה, נעשה כאן עוול לתמר: יהודה דוחה אותה ואין בכוונתו לקבלה בחזרה.<sup>98</sup> תמר, שאינה יכולה לדעת את אשר בליבו, מקבלת את דבריו. הכתוב אינו רואה צורך להאריך במשמעות הקשה של חריצת דינה של תמר לחיי אלמנות.<sup>99</sup>

מצוקתה של תמר מודגשת שוב ושוב בפסוקים הבאים:

וַיִּרְבוּ הַיָּמִים וַתָּמָת בַּת שׁוּעַ אִשְׁתׁ יְהוּדָה, וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה וַיַּעַל עַל גִּזְזֵי צֶאֱנָה הוּא וַחֲרִירָה רַעְהוּ הָעֶדְלָמִי תִמְנָתָהּ. וַיִּגַּד לְתָמָר לֵאמֹר: הִנֵּה חָמִיךָ עָלָה תִמְנָתָה לְגַז צֶאֱנָה. וַתִּסֶּר בְּגָדֶיהָ אֶל־מְנוּתָהּ מֵעַלֶיהָ וַתִּכְסַּם בַּצְּעִיף וַתִּתְעַלֶּף

<sup>97</sup> אלטר, *אמנות הסיפור במקרא*, עמ' 15: "מצוין כי היא 'תמר כלתו'. זוהי קביעה מיותרת מכל הבחינות, שלא באה אלא להזכיר לנו את חובתו החוקית של יהודה לבחור לה בעל מקרב בניו".  
<sup>98</sup> רש"י. רמב"ן לא קיבל זאת ופירש שיהודה התכוון להשיא את שלה בשלב מסוים, ותמר היא שמיהרה למעשה; ובאופן דומה הסביר אברבנאל, וכן אלשיך. אולם נראה מהמשך הסיפור שלא הייתה ליהודה כל כוונה כזו, וכדברי רש"י. וכן כתב הרב סמט, *עיונים ב ח"א*, עמ' 166, והדגיש את העוול שבכך. וכן ברור מחזרת התורה על מילותיו של יהודה: "עַד יִגְדַּל שְׁלָה" (יא), "כִּי רָאִתָּה כִּי גִדַּל שְׁלָה וְהוּא לֹא נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה" (יד). התורה מנסחת את מחשבות תמר באופן שאינו משתמע לשני פנים: יהודה לא עמד במילתו.

<sup>99</sup> מי שביטא זאת באופן קולע ונוגע ללב, לדעתי, הוא דווקא המבקר הנוקשה גונקל (עמ' 396): "האישה הישראלית מחשיבה את הולדת הילדים כמטרת חייה. כבודה בביתה ובקרב החברה נשען על ילדים. ערירות היא חרפה. גורלה הנורא ביותר של אישה הוא לשוב כאלמנה חסרת ילדים לבית אביה, שם תידחק בלעג לקונן בפינה."

וּתֵשֵׁב בְּפֶתַח עֵינַיִם אֲשֶׁר עַל דְּרֹךְ תִּמְנַתָּהּ, כִּי רָאִתָּה כִּי גָדַל שְׁלָה וְהוּא לֹא נִתְּנָה לוֹ לְאִשָּׁה (יב-יד).

רק בנקודה זו חשוב לסיפור להדגיש את מימד הזמן: "וַיִּרְבוּ הַיָּמִים". תיאור זה לא מופיע לפני כן, בין לידת ער לנישואיו, אף על פי שברור שהימים שעברו בין שני אירועים אלו רבים מן "וירבו הימים" שבפסוקנו. ביטוי זה ככל הנראה בא להדגיש לנו כי יהודה שכח מתמר והמשיך בחייו, ואף היא שמה לב לכך. גם התיאור "וַתִּסַּר בְּגָדֶי אֶלְמְנוּתָהּ מֵעֲלֶיהָ" מדגיש לנו שבמשך כל הימים הרבים הללו תמר צרורה כאלמנה חיה בבית אביה, לבושה בבגדי אלמנות; בשעה שיהודה עצמו מתנחם על מות אשתו ועולה לשמוח בגז צאנו.

הסיפור ממשיך לתיאור המפגש של יהודה ותמר, ומתגלים לנו חילופי הדברים הארוכים ביותר בפרק:

וַיִּרְאֶה יְהוּדָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לְזוֹנָה, כִּי כִסְתָה פָּנֶיהָ. וַיֵּט אֶלֶיהָ אֶל הַדֶּרֶךְ וַיֹּאמֶר: הֲבָה נָא אָבוֹא אֵלֶיךָ כִּי לֹא יָדַע כִּי כָלְתוּ הוּא, וַתֹּאמֶר: מַה תִּתֶּן לִי כִּי תָבוֹא אֵלַי. וַיֹּאמֶר: אָנֹכִי אֲשַׁלַּח גְּדֵי עִזִּים מִן הַצֹּאן, וַתֹּאמֶר: אִם תִּתֶּן עֲרָבוֹן עַד שְׁלַחְךָ. וַיֹּאמֶר: מָה הָעֲרָבוֹן אֲשֶׁר אֶתֶּן לָךְ, וַתֹּאמֶר: חֲתָמְךָ וּפְתִילְךָ וּמִטְּךָ אֲשֶׁר בְּיָדְךָ, וַיִּתֶּן לָהּ וַיָּבֵא אֶלֶיהָ וַתַּהַר לוֹ. וַתִּקֶּם וַתִּלְוֶה וַתִּסַּר צְעִיפָה מֵעֲלֶיהָ, וַתִּלְבַּשׁ בְּגָדֵי אֶלְמְנוּתָהּ (טו-יט).

קריאה מדוקדקת ומעקב אחר דרכי עיצובם של פסוקים אלו אינו מותירה מקום רב לספק באשר למניעיו של יהודה למעשה ולהערכתה של התורה לכך. יהודה נוטה מן הדרך לצורך המעשה; הוא חושב את כלתו לזונה ומבקש לבוא עליה מיד, באותו מקום, בלי להשתהות אפילו כדי הבאת גדי עזים מן הצאן (כמה זמן זה כבר לוקח?),<sup>100</sup> ומוכן לתת לה כערבון את פריטיו האישיים היקרים ביותר: חותמו, פתילו ומטהו, חפצים שווי ערך לכל תעודות הזהות והאשראי של איש

<sup>100</sup> הפסוק מדגיש שהגדי הינו "מִן הַצֹּאן", כלומר הצאן הידוע והמזומן, משמע שנמצא בקרבת מקום. פירוט זה מיותר לחלוטין, אם לא שבא להדגיש את להיטותו של יהודה, שמבקש לבוא עליה מיד ולא לסור ולהביא את הגדי ממקומו.

בן דורנו.<sup>101</sup> נשים לב גם לחילופי הדברים המהירים והענייניים: "ויאמר", "ותאמר", "ויאמר", "ותאמר", "ויאמר", "ויתן לה ויבוא אליה". יהודה נחוש בדעתו למלא את תאוות הרגע. רק לשם ההשוואה, חילופי הדברים בארבעת הפסוקים האחרונים הרבה יותר מפורטים, וכוללים את שמות הדוברים ואת מקומותיהם. אף יהודה מודע לבוז שבמעשהו: "פֶּן נִהְיֶה לְבוֹז" (פס' כג). כמובן שהחתימה של הפיסקה, חזרת תמר לבגדי אלמנותה, מדגישה את מצבה העגום. הידרדרותו של יהודה מגיעה למעין שיא בסיפור, כשנודע ליהודה שתמר כלתו "הָרָה לְזַנוּנִים", והוא גוזר עליה בתמציתיות ובפשטות: "הוֹצִיאוּהָ וְתִשְׂרֹף" (כד). פקודתו של יהודה ממשיכה, מבחינה זו, את התעלמותו מאישיותה של תמר, מכאבה ומצערה, מהיותה אלמנה חיה. הלא מי הוא זה שגרם לה "לזנות"? יהודה עצמו, שמנע ממנו להינשא לשלה! וכמובן שהאירוניה גדולה כפליים בIODענו שאיתו היא זנתה.

בשעה גורלית זו אומר הכתוב:

היא מוֹצֵאת וְהיא שְׁלָחָה אֶל חַמִּיהָ לֵאמֹר: לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלֶּה לוֹ אֲנֹכִי הָרָה, וְתֹאמֶר: הִנֵּה נָא לְמִי הַחֲתָמָה וְהַפְּתִילִים וְהַמָּטָה הָאֵלֶּה (כה).

תמר מסתכנת סיכון עצום. איש אינו מבטיח לה אם יהודה יודה או שמא יפקירנה להישרף, כשם שהפקירה עד עתה. תמר מקפידה לנסח את דבריה כך שלא תאשים את יהודה במפורש, והדברים יהיו מסורים לליבו בלבד. נשים לב שיש כאן שתי אמירות, הראשונה סתמית: "לאיש אשר אלה לו", והשנייה אישית ליהודה: "הכר נא". תמר פונה אל ליבו של יהודה ומודיעה לו ברמז שההריון הוא ממנו. באמירה הראשונה היא מודיעה לו שהיא יודעת על המעשה שעשה בדרך, ושמדובר היה במעשה תרמית שהיא יזמה כדי להעמיד זרע. באמירה השנייה היא מבקשת ממנו לחוס עליה, ולהכיר את עצמו, להתבונן בתוכו פנימה ולהבין כי עשה לה עוול כל השנים האלה, בכך שהפקיר אותה לנפשה. "הכר נא", בידך מסור הדבר, אם להודות במה שהתרחש, בעוול המתמשך שגרמת לי,

<sup>101</sup> ראב"ע הדגיש שהוא נתן לה שלושה חפצים בתור ערבון "מרוכ תאוותו", במקום חפץ אחד.

או לשמור על כבודך ולהורגני. פעולה זו מעידה על גדלות נפש, לאמור: אינני נוטרת לך טינה על מעשיך; הייתי יכולה לגלות לכולם שאתה הוא בעל הפריטים הללו; אולם איני חפצה אלא להוליד את הילדים הללו למשפחתך.

\*\*\*

דברי תמר בפסוק זה מקיימים אנאלוגיה ברורה לסיפור מכירת יוסף מהפרק הקודם, שם האחים רימו את יעקב אביהם בלשון זו:

וַיִּשְׁלְחוּ אֶת כְּתֻנֵּת הַפְּסִים וַיָּבִיאוּ אֶל אָבִיהֶם, וַיֹּאמְרוּ: זֹאת מְצָאנוּ, הִנֵּה נָא הַכְּתֻנָּה בְּנֶדֶךָ הוּא אִם לֹא" (לז, לב).

בשני המקומות מוזכרת שליחה, ובשני המקומות ישנה אמירה בשני שלבים: השלב הראשון הוא הטחת העובדות ("לְאִישׁ אֲשֶׁר אֵלָה לּוֹ אָנֹכִי הָרָה"/"זאת מְצָאנוּ"), ואילו השלב השני הוא פנייה מפורשת ובקשת "הִנֵּה נָא", הפנס את העובדות והגב בהתאם. כבר חז"ל הצביעו על קשרים אלו (בראשית רבה פה, יא), אולם עלינו לשאול: מה טיבה של אנאלוגיה זו? כיצד היא פועלת? יש שהציעו שיהודה הבחין במטבע הלשון הייחודי של "הכר נא" ונזכר באותו "הכר נא" שהוא עצמו אמר לאביו בסיפור הקודם: "ייתכן שדווקא הדמיון שבין הלשונות עורר אצל יהודה מחשבה"<sup>102</sup>. אולם בעולם האמיתי, ניבי לשון - מדויקים ככל שיהיו - אינם מעוררים אצל אנשים זכרונות בני 20 שנה. לא ייתכן שיהודה עצמו שמע ב"הכר נא" של תמר את אותו "הכר נא" שלו ושל אחיו. לא ייתכן, העולם האמיתי פשוט אינו עובד ככה. אך זוהי גם כלל אינה כוונתו של הסיפור. האנאלוגיה הניגודית הטמונה כאן היא לעיני הקוראים בלבד: ה"הכר נא" של האחים הוא דברי בלע שמטרתם כיסוי חטאם, ואילו ה"הכר נא" של תמר הוא תביעת צדק הבא מפי מי שבידה להרשיע את יהודה אך בגדולתה היא

<sup>102</sup> הרב אמנון בזק, *עד היום הזה*, עמ' 142-143. וכן הרב בנימין לאו, *אתנחתא ח"א*, עמ' 106, סובר שהביטוי 'הכר נא' עצמו מהדהד באוזניו של יהודה ומזכירו נשכחות - את אותו 'הכר נא' שהוא והאחים אמרו ליעקב. "תמונת השקר ההוא מרצדת מול עיניו".

מוסרת בידו את ההחלטה. מעשה המרמה של האחים הוא פגיעה בזרע, ואילו מטרת המרמה של תמר היא העמדת זרע.

בנוסף, הקישור לסיפור מכירת יוסף מלמדנו שכל מהלך חייו של יהודה עד עתה הוביל לנקודה זו, להכרעה גורלית זו. הכרתו של יהודה בפסוק הבא: "וַיֵּפֶר יְהוּדָה", אינה מקומית, כי אם כללית ומקיפה, ופורשת כנפיה אף על הסיפור הקודם. זהו רגע השינוי של יהודה: לא עוד יהודה השונא, המוכר את אחיו עבור בצע כסף, המשקר לאביו, הנושא כנענית, הבא לזונה הנקרית בדרכו, הגוזר בהחלטה של רגע להוציא להורג אישה הרה. יהודה חדש לפנינו: יהודה שעבר חינוך מחדש בידי כלתו, שלמד שמעשי האדם שבים אליו בדרכים עקלקלות, שיש לפעול בחיים לא מתוך תאוה כי אם מתוך כוונות טהורות, שאפשר לתת אמון אפילו במי שחרץ את גורלך למיתה, שאסור להיות אדיש לצערו של האחר. רק יהודה החדש יוכל להשיב את אמון יעקב בבניו (פרק מג) ולהתגבר כארי כדי להגן על בנימין אחיו (פרק מד). ראייה כללית ורחבה זו היא תוצאתה של האנאלוגיה בין שני ה"הכר נא", והיא קיימת בעולמו של הסיפור בלבד.<sup>103</sup>

\*\*\*

תמר זוכה להגשים את משאלת הקמת הזרע, עליה היא מסרה את נפשה - הפסוקים החותמים את הפרק מספרים על לידתם של זרח ופרץ, שמזכירה באופן נשגב לידות אחרות במשפחת אברהם, וגם בו שולט המוטיב של הבכור והצעיר. במבט רחב, ניתן לראות שתמר היא היפוכה של בת שוע: בשעה שלשנייה אין שם וכל עצמה אינה אלא ייחוסה (כנענית), לראשונה יש שם והיא איננה מתוארת ככנענית; עם תמר מקים יהודה את משפחתו השנייה, ה"כשרה".<sup>104</sup>

<sup>103</sup> ואכן פרשנים בעלי אוריינטציה ריאליסטית שדנו בסיפור מופלא זה התעלמו כליל מהאנאלוגיה למכירת יוסף. לדוגמה: הרב סמט, עיונים ב ח"א, עמ' 161-181; הרב מדן, כי קרוב אליך: בראשית, עמ' 361-365.

<sup>104</sup> הדבר נרמז בהזכרתו של חירה העדולמי הן בפסוק א, לפני נישואי יהודה עם הכנענית, והן בפסוק יב, לפני המעשה של תמר. ניתן לומר שאזכורו בפעם השנייה, שבמידה רבה נראה מיותר, מבקש להחזירנו למצב בו עמד יהודה בתחילת הסיפור: ללא נשוי ומלווה ברעהו העדולמי. מכאן מתקדם הסיפור לעבר העמדת זרעו של יהודה.

אלא שגם כאן, בחינה ריאלית של שתי הנשים מתקשה להבין מה בין בת שוע לתמר, שהרי "מסתבר שאף תמר היא אישה כנענית בת האזור" (הרב סמט, עיונים ב ח"א, עמ' 163). ואכן, לא אמורים לעמוד על כך בבחינה ריאלית. תמר היא התיקון של בת שוע הכנענית, אף שמבחינת הנתונים הריאליים לא ניתן להצביע על הבדל של ממש ביניהן.<sup>105</sup> הפער התיאורי, הקיים במישור הספרותי בלבד, הוא זה שעושה את ההבדל.

#### ה.4. הסיפור - החידוש של התנ"ך

הסיפור הפרוזאי הינו, במידה רבה, חידושו המרכזי של התנ"ך. ניתן למצוא בתנ"ך מספר סגנונות ספרותיים: שירה, נבואה, חוקים ומצוות, רשימות גנאלוגיות; אולם רק הסיפור הפרוזאי, בצורתו הישראלית, הוא ז'אנר מחודש לחלוטין. אצל כל עמי העולם, ועמי המזרח בפרט, כשביקשו לספר על בריאת העולם, רצונות האלים, מלחמות האנושות או כל דבר אחר, השתמשו בסוגת האפוס והשירה. לא הייתה להם פרוזה. הופעתה הכמעט ראשונה עלי אדמות של הפרוזה, של הסיפורת, היא בספר הספרים.<sup>106</sup> אין לתלות זאת במקרה - מדובר בהכרעה תרבותית. בחירת המדיום יש בה כדי ללמדנו הרבה על התוכן, עוד לפני שנאמרה מילה אחת. הסיפור הוא המדיום שבחר הקב"ה, וחובה עלינו לעמוד על טיבה של פלטפורמה זו.

<sup>105</sup> ואמנם, לפי ספר היובלים תמר הייתה "מבנות ארם" (פרק מא). אך שכתוב זה לא נועד אלא להעמיק את הפער הספרותי שכבר מונח בנוסח המסורה בין שתי הנשים. ועיין שם להבדלים מעניינים נוספים.

<sup>106</sup> ראה ענברי, שם, עמ' 37-38, שמציג סקירה היסטורית של כל כתבי העמים הקדומים הידועים לנו ומוכיח שבאף אחד מהם אין פרוזה (מלבד במצרים, שם היו ניצנים של פרוזה אך הם לא הגיעו לכדי הפיתוח של הפרוזה המקראית), ומציע שיש קשר מהותי בין סגנון הכתיבה השירי לבין האמונה הפגאנית, ובין סגנון הכתיבה הפרוזאי-מקראי לבין המונותאיזם. וראה גם: בובר, דרכו של מקרא, עמ' 38-39; אלטר, אמנות הסיפור במקרא, עמ' 34-60 (כל הפרק השני).

במדיום של הסיפור יש בשורה נפלאה. הוא פונה אל מישורים רחבים בתודעתו ובנפשו של הקורא, ומרתק אותו לתוכנו ולמסריו; הוא הופך את הקורא ממקבל פסיבי שיש להלעיטו ברעיונות לשותף פעיל ביצירת המשמעות ובהסקת המסקנות של הסיפור; הוא אינו מסתכם באינפורמציה הסופית בלבד אלא מעביר את הקורא תהליך; הוא הביטוי הראשי לאינטימיות שבאמונה המקראית ולהבנת המורכבות הדקה מן הדקה שבעולם ושבאדם. התנ"ך לא יכול היה להסתפק בפחות מן הכלי האפקטיבי ביותר לגעת בנפשם של קוראיו.

לחזון הדתי של המקרא מוענקים עומק ודקות אבחנה בדיוק מפני שהוא מובע באמצעים המתוחכמים ביותר של הסיפורת... פרספקטיבה ספרותית על פעולות הסיפור עשויה לסייע לנו יותר מכל להבין כיצד תורגמה תפיסה זו לסיפורים שהצליחו לכבוש את הדמיון ללא הרף ובעוצמה רבה כל כך.<sup>107</sup>

---

<sup>107</sup> אלטר, אמנות הסיפור במקרא, עמ' 32-33.



## במקום חתימה

תורה היא, וללמוד אני צריך.

בחוברת זו פרשתי כמה וכמה ממסקנותיי לגבי לימוד תנ"ך. במקרים מסוימים כתבתי בתקיפות נגד דעות גדולים הסוברים אחרת ממני. השתדלתי להיות נאמן לספר, ולבחון את הסוגיות הכבדות העומדות לפתחם של לומדי התנ"ך בעין פקוחה ובלא דעות קדומות, בלי לשאת פנים לאיש. מכל מי שלמדתי את דעותיו קיבלתי דברים מסוימים ודחיתי דברים אחרים. זוהי חובתי כלומד תורה, כדורש את דבר ה' וכאדם חושב. אני שמח על קיומן של הדעות האחרות, הרחוקות ממני - בלעדיהן לא הייתי יכול לברר את דעתי; ואני מקווה שחוברת זו תרמה לקוראים לברר את דעתם שלהם.

עם זאת, ככל אדם אני מועד לטעות, והריני מגלה דעתי שאינני מחויב להחזיק בדעות שהצגתי כאן לנצח. נאמנותי היא לתנ"ך, ואם אשתכנע שטעיתי, ויש להבין את התנ"ך אחרת, אשנה את דעתי. כולנו תלמידים, ואף אני עומד בשיא תהליך הלמידה שלי. תקוותי שלעולם לא אסגור את דעתי עד שלא אוכל לשנותה, ואהיה פתוח לקבל דברי אמת.

והעיקר, העיקר הוא להיות אנשים טובים וישרים, נעימים בהליכותיהם ובדעותיהם, ללא שנאת חנם, אנשים אחים המקשיבים זה לזה ושמחים זה בזה, שליכם תמים עם אלוקים ועם אנשים. זוהי כל התורה כולה, ואידך זיל גמור.