

מגדים

ביטאון לענייני מקרא

גיליון זה מוקדש
לעילוי נשמת יקירנו

יואל אפרים זלצמן ז"ל

בן

אברהם עוזיאל בן אפרים יואל ז"ל
וליבא דאברא בת שמשון הלוי ז"ל

אהב מקרא ועיון בו ועסק בתורה לשמה
פקד את ימי העיון בתנ"ך מדי שנה
למד מכל אדם ונתן לקח טוב לכול

"טוב לי תורת פיד מאלפי זָהב וְכֶסֶף"

עיצוב הכריכה: מיכל קוטנר
בכריכה: דף מתוך מקראות גדולות, דפוס ראשון, ונציה רפ"ד-רפ"ו

מגדים

ביטאון לענייני מקרא

גיליון סב (אלול תשפ"ג)

גיליון דו-לשוני

חברי המערכת:

הרב ד"ר שלום ברגר (עורך המדור באנגלית)
ד"ר יואב ברזלי (עורך ראשי ומרכז המערכת)
פרופ' יונתן גרוסמן
פרופ' יהונתן יעקבס
פרופ' יוסף עופר
ד"ר יושי פרג'ון (עורך)
ד"ר יעל ציגלר (עורכת)
הרב ד"ר יהושע רייס (עורך)
הרב ד"ר אברהם שמאע (עורך)

עורך לשון:

אב"י ונגרובר

©

כל הזכויות שמורות

הוצאת מכללת הרצוג - תבונות

המכללה האקדמית הרצוג

אלון שבות 9043300

טל' 02-9937333

פקס' 02-9932796

דוא"ל megadim@herzog.ac.il

ISSN 0334-8814

תוכן העניינים

	מאמרים בעברית	
7	מסעו של יעקב לחרן – שינוי או המשכיות?	יוסף מרקוס
23	שתי דרכים בתורת הנבואה: אליהו לעומת שמואל	חזי כהן
37	משאות העמים בישעיהו י"ג-י"ט – מבנה, הקשר ומשמעות	יאיר רהט
61	תיאור הגלות בנבואת המעשים הסמליים של יחזקאל	יואב ברזלי
79	שאלת סמכותו של שלטון חדש בתקופת דמדומי שלטון: פגישת דוד ואביגיל בסיפור המדרשי בירושלמי סנהדרין	ירון זילברשטיין
99	בין תקוע לפררה – פירוש איטלקי לא ידוע לסיפור האישה החכמה מתקוע	מוטי בנמלך
113		תקצירים בעברית
		מאמרים באנגלית
*5	מעוות 'חיתים' – 'שאילת הכלים' על הרקע המוסרי והתיאולוגי של המזרח הקדום	איתן הולצר
*23	סיום ספר מיכה ושירת הים: מבט אינטרטקסטואלי ומטפורי	יעקוב ביזלי
		ביקורת ספרים
*31	תנ"ך ארץ ישראל בהוצאת קורן – ספר שמואל	יחזקאל עת-שלום
*41		תקצירים באנגלית

מגדים - כתב עת לענייני מקרא הוא כתב עת אקדמי שפיט שהחל להופיע בשנת תשמ"ו (1986). מאז יצאו לאור 62 גיליונות ובהם מאות מאמרים על פרשיות ופרקים שונים לאורך התנ"ך, על פרשנים ודרכי פרשנות, לשון מקרא, תרגומים וטעמים, קריאה ספרותית, היסטוריה מקראית, ראליה ועוד.

בשנים האחרונות מגדים יוצא לאור בתדירות של אחת לשנה. מגדים שואף לפרסם מאמרים שמקיימים שיח פרשני חדש מתוך מחויבות לקדושת המקרא ולמסורת הפרשנית לדורותיה יחד עם הקשבה לעולם המדע והיכרות עם המחקר. מגדים פותח את שעריו לאוהבי תנ"ך ולכותבים מוכשרים ומקווה שבמה זו תהיה אבן שואבת לרבים, תהווה נדבך לעידוד הלימוד וחידודו, ותעניק אפשרות ללומדים לפרסם את חידושיהם

הנחיות לשולחי מאמרים

נא לא לשלוח מאמר שנתפרסם או שעומד להתפרסם במקום אחר. אורכו של המאמר לא יעלה על 9000 מילים, כולל הערות שוליים. הכותבים מתבקשים לשלוח את מאמריהם בדואר אלקטרוני (megadim@herzog.ac.il) בצירוף תקציר בעברית ובאנגלית, בהיקף של עד מאה וחמישים מילים. הכותבים מתבקשים לערוך את מאמריהם על פי נוהלי ההתקנה של הוצאת תבונות. נהלים אלה התפרסמו **במגדים** מח, תשס"ח, עמ' 133-142, והם מצויים גם באתר האינטרנט של הוצאה. כל הדברים המתפרסמים בביטאון הם על אחריות כותביהם בלבד.

לידיעת קוראינו

ניתן למצוא מאמרים שהתפרסמו בעבר **במגדים** באתר מכללת הרצוג - תבונות (www.herzog.ac.il). מאמרים חדשים מתפרסמים באתר זה עוד לפני סגירת החוברת.

שמות המשתתפים בגיליון זה (לפי סדר א"ב):

הרב ד"ר יעקוב ביזלי, ישיבת ההסדר לב התורה (ravbeasley@gmail.com)
ד"ר מוטי בנמלך, המכללה האקדמית הרצוג (mabenmelech@gmail.com)
ד"ר יואב ברזלי, המכללה האקדמית הרצוג (yoavb@herzog.ac.il)
הרב ד"ר איתן הולצר, המרכז הרפואי סוראסקי תל אביב (aton.holzer@gmail.com)
ד"ר ירון זילברשטיין, האקדמית חמדת (yaroir@walla.co.il)
חכם ד"ר חזי כהן, ישיבת מעלה גלבע (hhcohen4@gmail.com)
הרב ד"ר יוסף מרקוס, המכללה האקדמית הרצוג (seffy2@gmail.com)
הרב יצחק עת-שלום, ישיבה תיכונית 'יולה' ואולפנת 'שלהבת' (rebyitz@gmail.com)
יאיר רהט, ישיבת הר עציון והמכללה האקדמית הרצוג (yairahat@gmail.com)

יוסף מרקוס

מסעו של יעקב לחרון – שינוי או המשכיות?

1. פתיחה

יציאתו של יעקב לחרון, לאחר סיפור גנבת הברכות, היא, כידוע, בעלת אופי כפול: מחד, יעקב בורח ביוזמתה של רבקה על מנת להינצל מעשו הרוצה להורגו (כ"ז, מא-מה). מאידך, כאשר רבקה פונה לראשונה בסיפור אל יצחק היא מדגישה את הצורך של יעקב לצאת מן הארץ על מנת לשאת אישה שאינה מבנות כנען (שם, מז). ואכן, יצחק שולח אותו לפדן ארם לשם כך ואף מוסיף לו את ברכת אברהם (כ"ח, א-ה). יעקב, אם כן, נס על נפשו אך גם יוצא להקים משפחה.

מספר מחברים¹ טענו שמעבר למטרות הגלויות של יציאתו לחרון, מסעו של יעקב טומן בחובו גם שינוי אישיותי שעתיד להפוך אותו מ"איש תם יושב אהלים" (כ"ה, כז) ל"איש שדה" על מנת להיות ראוי לברכתו הראשונה של יצחק ולהחליף את אביו בהנהגת המשפחה.² אולם נדמה שטענה זו דורשת עיון נוסף הקשור, בין השאר, לבחינת המופעים של 'השדה' בחייו של יעקב ושאלת תפקידו הסמלי של יעקב בסיפורי ראשיתו של העם.

2. "יושב אהלים"

הגדרתו המוכרת ביותר של יעקב היא "איש תם יושב אהלים" (כ"ה, כז). ישיבת אוהלים מזוהה במקרא עם רעיית צאן וכפי שכבר נאמר בבראשית ד', כ: "וַתֵּלֶד עֵדָה אֶת יַבֵּל הוּא הָיָה אָבִי יִשָּׁב אֱהֶל וּמִקְנָה"³. הגדרה זו הובאה כניגוד להגדרתו של עשו (כ"ה, כז):

וַיִּגְדְּלוּ הַנְּעָרִים
וַיְהִי עֵשָׂו אִישׁ יָדַע צִיד אִישׁ שֶׁדָּה
וַיַּעֲקֹב אִישׁ תָּם יֹשֵׁב אֱהֶלִים.

- 1 ר"י בן נון, **פרקי האבות – עיונים בפרק האבות בספר בראשית**, אלון שבות תשס"ג, עמ' 159-162; י' גרוסמן, **יעקב – סיפורה של משפחה**, תל אביב 2019, עמ' 440-441.
- 2 יש שצינו שמסעו של יעקב לחרון מהווה גם בחינה של מידה כנגד מידה: מעשה הרמאות של לאה ליעקב ושל לבן ליעקב הם כנגד הרמאות של יעקב לאביו. ראו י' יעקבס, **מידה כנגד מידה בסיפור המקראי**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 169-173 ובהפניות שם.
- 3 כך ציינו פרשנים וחוקרים רבים. ראו רשב"ם ואבן עזרא במקום; N. Sarna, *Genesis, JPS, Philadelphia*; New York 1989, p. 180.

נראה שהצדק עם מי שטען שעשו משתקף כאן, ועוד לפני כן בתיאורו הפיזי בלידתו (כ"ה, כה), כדמות פראית לעומת יעקב 'התם'.⁴ אולם נדמה שהניגוד בין 'איש שדה' ל'ישב אהלים' אינו המשך ישיר להבדל המוסרי בין הדמויות. זאת אומרת שאף אם יש קשר בין היותו של עשו 'איש שדה'⁵ ובין תכונת הפראיות שבו, קשה למצוא קשר של ממש בין היותו של יעקב 'איש תם' ובין היותו 'יושב אהלים', רועה צאן.⁶ תכונת התמימות כשלעצמה אינה קשורה לישיבת האהלים.⁷ לאור זאת נראה שההנגדה בין 'איש השדה' ל'יושב אהלים' רומזת לסיבת האהבתו

4 G. J. Wenham, *Genesis* 16-50, WBC, TX, 1994, p. 177; סרנא (לעיל, הערה 3), עמ' 180. ראו כעת גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 57-62 ובמקורות שצוינו שם.

5 הספורנו פירש "איש שדה" - "יודע בעבודת האדמה". כך גם בפירושו של רבנו בחיי לפסוק זה. כך גם כבר תרגם הירונימוס (*agricola*=חקלאי. ראו על כך: א"י ברור, "ויהי עשו איש יודע ציד איש שדה ויעקב איש תם ישב אהלים", **בית מקרא**, יז, א (תשל"ב), עמ' 68-69). כך גם נקט א' סמט, **עיונים בפרשות השבוע** - **סדרה שנייה**, ירושלים תשס"ד, עמ' 118-120. אולם למעשה נראה שאין רמז של ממש לכך שעשו היה חקלאי. השדה משמשת אותו לציד ולא לחקלאות. גם דברי יעקב (כ"ז, כז): "וַיֹּאמֶר רְאֵה רִיחַ בְּנֵי כְרִיחַ שְׂדֵה אֲשֶׁר בְּרִכּוֹ ה'" נראים שמכוונים יותר לעשבים וצמחי בר שאותם צרכו חברות של לקטים-ציידים וכדברי רמב"ן בפירושו לבראשית כ"ה, לא: "והיו הבשמים צומחים בארץ ישראל. ועל כן אמר "כריח שדה", כי בעבור היותו איש שדה הריחו בגדיו מהם". כך אומנם הסיקו מספר חוקרים ופרשנים מודרניים ראו סרנא (לעיל, הערה 3), עמ' 180; בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 150 ובהערה 54 שם. ראו גם את ההתלבטות בעניין של גרוסמן (לעיל, הערה 2), עמ' 61. בכל מקרה, אין ספק שברכת יצחק ליעקב (בחשבו שהוא עשו) היא הברכה המיועדת לחקלאי ובוודאי ציפה יצחק שעשו ייעשה עובד אדמה.

6 כך כבר כתב י' צמודי, **עיון חוזר במקרא**, תל אביב 1997, עמ' 147-159, הובא אצל סמט (לעיל, הערה 5), עמ' 120. סמט עצמו חולק על כך וטוען שההנגדה בין עשו המצטייר כחקלאי ובין יעקב מחזירה אותנו להנגדה בין קין והבל ולהעדפתו של הבל אולם הדברים אינם נראים: רועי צאן במקרא, המזוהים עם הנוודים, אינם בהכרח אנשים ישרים יותר. למעשה, בדרך כלל המציאות היא הפוכה: יושבי המדבריות, הנוודים, הם אלו התוקפים ומזיקים ליושבי הארץ. ממילא מסתבר שהתמימות של יעקב אינה באה לידי ביטוי בהסתגרות ובניתוק מהעולם (כפי שכתב ונהם [לעיל, הערה 4] עמ' 177), אלא ברמה מוסרית גבוהה יותר. כך כבר פירש מחבר ספר היובלים בכותבו "ויעקב איש תם וישר, ועשו אכזר ואיש שדה ושעיר. ויעקב דר באהלים" (יט, 14). ראו: כ' ורמן, **ספר היובלים**, ירושלים תשע"ה, עמ' 322. ספר היובלים רומז כאן, כך מסתבר, למה שנאמר על איוב (א, א): "וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא תָם וְיָשָׁר וְיָרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרָע". כך עולה גם מתרגומו של המיוחס ליונתן "וַיַּעֲקֹב גִּבֹר שְׁלִים". כך גם הסיקו סרנא (לעיל, הערה 3) עמ' 180; גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 62 (וראו שם הערה 43). זה שלא כפי שעולה מפירושו רש"י שכתב: "מי שאינו חריף לרמות קרוי תם".

7 זה בניגוד לדבריו של גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 61 (בעקבות E.A. Speiser, *Genesis*, AB, New York, 1962, p. 195): "תם מציין כאן נטייה אשר מוצאת סיפוק בחיים השקטים של הבית. 'יושב אהלים' - לא 'נווד אהלים' אלא יושב בהם - בניגוד לחיים הפראיים של צייד הפרא שבהנהגת אחיו". אולם הדברים אינם נראים. 'יושב אהלים' הוא ביטוי חוזר במקרא המציין רועי צאן ואינו מיוחד ליעקב וממילא אין שום הפתעה בכך שלא כתוב 'נווד אהלים'. רועה צאן אינו יכול לשבת בביתו. ההבדל הוא שמחייטו אינה מהשדה, כמו עשו הצייד.

של יצחק את עשו הקשורה לא להבדל המוסרי בין הדמויות אלא למשלח ידם השונה.⁸ אפשר אף שכוונת הפסוק לומר **שלמרות** שיעקב הוא איש תם, מה שמהווה סיבה טובה לבחור בו, הוא איש אוהלים.

אברהם, כמו משפחתו בחרן, הוא רועה צאן וסוחר: "וְאַבְרָם כָּבֵד מְאֹד בְּמִקְנֵה בְּכֹרֶת וּבְזֶהָב" (יג, ב), ואינו איש אדמה.⁹ אי לכך הוא אינו מתיישב במקום אחד וגם כאשר הוא מגיע לארץ, הוא הולך לארכה ולרחבה. ביטוי אחד מני רבים לכך מופיע בתיאור הפרידה שבינו לבין לוט: "אַבְרָם יָשָׁב בְּאַרְץ כְּנָעַן וְלוֹט יָשָׁב בְּעָרֵי הַכְּפָר וַיֵּאָהֵל עַד סְדֹם" (י"ג, יב). בעוד שביחס ללוט הכתוב מציין מקום מסוים אליו לבסוף הגיע לוט, אברהם מתואר כמי שיושב 'בארץ כנען'. אין מקום ספציפי וכל הארץ היא מקומו, וכלשונו של רמב"ן כאן: "וטעם אברם ישב בארץ כנען – בשאר ארץ כנען כולה, שלא יעמוד במקום אחד, אבל בכל ארץ כנען יגור, ולוט נתישב במקום אחד ממנה בערי הכר, כי ערי הכר מכלל ארץ כנען".

יצחק, בניגוד לאברהם הנווד, רוכש שדות, זורע אותם ומתנחל בארץ. הסיפור היחיד בו דמותו של יצחק עומדת במרכז הסיפור הוא בפרק כ"ו בו יצחק נצטווה להישאר בארץ כנען, בגרר, ובה הוא הופך לחקלאי המתנחל בארץ:

גור בְּאַרְץ הַזֹּאת וְאֶהְיָ עִמָּךְ וְאַבְרָכְךָ כִּי לֹךְ וְלִזְרֹעַ אֶתְּךָ אֶת כָּל הָאֲרָצוֹת הָאֵל וְהַקְמוֹתִי אֶת הַשְּׂבָעָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אָבִיךָ... וַיִּזְרַע יִצְחָק בְּאַרְץ הַהוּא וַיִּמְצָא בְּשָׂנָה הַהוּא מָאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ ה'. וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיִּלְדֵּךְ הַלֹּדֶךְ וַגְּדַל עַד כִּי גָדַל מְאֹד. וַיְהִי לוֹ מִקְנֵה צֹאן וּמִקְנֵה בְּקָר וְעֵבֶדָה רַבָּה וַיִּקְנְאוּ אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים (כ"ו, ג-ד).

מסתברת קריאתו של רשב"ם ש'עבדה רבה' שלא הזכרה בתיאורי הנכסים של אברהם היא עבודה בשדה: "ועבודה רבה – עבודת שדות וכרמים, כי סתם עבודה עבודת קרקע היא".¹⁰

8 בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 155. כך עולה גם מדברי גרוסמן (לעיל, הערה 1) עמ' 65. זה בניגוד למספר פרשנים שטענו שהכתוב אינו מספיק ברור, אולי בכוונה, באשר לסיבה המדויקת שגרמה ליצחק להעדיף את עשו. ראו ספייסר (לעיל, הערה 7), עמ' 195; ונהם (לעיל, הערה 4), עמ' 177. מעניין לשים לב שמחבר ספר היובלים בחר להשמיט את סיבת אהבת יצחק את עשו. ראו ורמן (לעיל, הערה 6), עמ' 325, זה בנוסף לשינוי משמעותי לא פחות שהוא עורך בכך שהוא מעמיד את אברהם, ולא את רבקה, כמי שיוזם את הבחירה ביעקב.

9 'אהרונ'י, **ארץ ישראל בתקופת המקרא – גיאוגרפיה היסטורית**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 155, העיר לעובדה שאברהם מגיש לאורחיו חלב ולא יין (י"ח, ח), מה שמלמד על כך שהוא רועה צאן ולא איכר. לדבריו יש להוסיף את העובדה שיעקב, כאשר הוא מתחפש לעשו איש השדה, מגיש לאביו יין (כ"ז, כה). העירו על כך כבר 'גרינץ, מ' הראל, "וישב ישראל בארץ גשן", **בית מקרא יג** (תשכ"ח), עמ' 104; 'מ גרינץ, **ייחודו וקדמותו של ספר בראשית**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 18. אולם שניהם טוענים שהימצאות הבקר אצל אברהם מלמדת שהוא עסק גם בחקלאות. אולם נראה שאין לכך רמז בשום מקום בכתוב והבקר נועד לצורך חלב ובשר. כך כתב גם רד"ק על אתר: "ועבודה רבה – היה לו עבודה גדולה באדמה, כמו עובד אדמתו (משלי י"ב) כי תעבוד את האדמה (ד' י"א)". ראו גם רמב"ן שציין לעובדה שלא הזכרו כאן כסף וזהב כמו אצל אברהם:

דווקא בשל כך הוא מהווה איום על יושבי הארץ והפלשתים נאבקים בו כמתואר בבראשית כ"ו. אי לכך יצחק אוהב ובוחר בעשו, שמכונה 'איש שדה', כמי שיוביל את המשפחה ויוכל להמשיך את המאבק על הארץ אם יהיה צורך בכך.¹¹ גם אם יעקב מצטייר כאיש מוסרי בתמימותו, העובדה שהוא "יושב אהלים", המסמל את תקופת הנדודים שלדידו של יצחק הסתיימה, מונעת ממנו את הבכורה.

3. מ"ישב אהלים" ל"איש שדה"?

לבסוף ידה של רבקה הייתה על העליונה ויעקב נבחר לבדו לקבל את ברכת אברהם. אלא שהוא נאלץ לצאת לחרן גם כדי להינצל מעשו וגם על מנת למצוא אישה שאינה מבנות כנען. ר"י בן נון ויונתן גרוסמן טענו, מכיוונים שונים, שלמרות זאת דמותו של יעקב עדיין חסרה ומסעו לחרן הפך אותו למי שראוי באמת לברכת יצחק. ר"י בן נון כתב כך:¹²

יעקב סיגל לעצמו את מידות השדה ואת חיי השדה על כל קשיי ההתמודדות, מבלי שהשתנה אופיו הבסיסי כאיש תם... אולם יעקב עדיין לא נלחם כמו עשו, ואיך יזכה בברכות, שקיבל אותן מפני שלבש את בגדי עשו, בגדי הלוחם?... מכל מקום רק כאשר יעקב נאבק לבדו במעבר יבוק זכה הוא לשם ישראל, ואז גם זכה באותה הברכה של יצחק באופן שלם.

לדעת ר"י בן נון בגלותו של יעקב בחרן ובמאבקו עם המלאך הפך יעקב לאיש שדה, המסוגל להתמודד עם המורכבות של החיים וללוחם הנאבק עם אויבים ובכך לשלב בין 'קול יעקב' ל'ידי עשו'.

גם יונתן גרוסמן טען לאחרונה שביציאתו לחרן הפך יעקב ל'איש שדה'. הוא ציין לעובדה ש'השדה' הוא מוטיב חוזר בחייו של יעקב מרגע שעזב את הארץ, כאשר יעקב איש הבית, למד בחרן את ברכת ה' שבשדות, וכברכתו של יצחק (כ"ז, כז): "רָאָה רֵיחַ בְּנֵי פְּרִיחַ שְׂדֵה אֲשֶׁר בְּרָכּוֹ ה'". וזו לשונו של גרוסמן שם:¹³

מסתבר שיעקב למד את ברכת ה' שבשדות, כי הדבר הראשון שעשה יעקב ששב לארץ כנען הוא לקנות 'שדה'... שיעקב עזב את הארץ, איש השדה היה עשיו. יעקב רק התחפש אליו כדי שהנוגע בו יחוש שהוא נוגע באיש שדה, וכדי שריח שדה יעלה

"ולא יזכיר כסף וזהב כאשר נאמר באברהם (לעיל י"ג, ב), בעבור כי גדולתו אשר נתגדל בה בארץ פלשתים במקנה ובעבודה היתה".

11 השאלה האם ברכת יעקב נועדה לדחות את האח השני או שמא רק לתת לו את ההנהגה, נידונה בהרחבה בקרב הפרשנים והחוקרים. ראו: א' עסיס, **מאבק על זהות**, אלון שבות, תשע"ח, עמ' 49. ראו גם גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 158-159.

12 בן נון (לעיל, הערה 1), עמ' 159-162.

13 גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 440-441.

ממנו. כעת שב יעקב אל הארץ וקונה שדה... לשון אחר, כדי שיעקב יהיה מבורך עליו להיות איש שדה, כאחיו עשיו המוכן לברכה מאז ומעולם.

אולם נדמה שעיון נוסף ילמד שהשדה המופיעה אצל יעקב לאחר בריחתו אינה באה לסמל שינוי בדרכו או באופיו אלא דווקא המשכיות. ראשית יש לשים לב לעובדה שהכתוב מדגיש שוב ושוב שיעקב ממשיך לאורך כל הדרך, בין בחרן, בין לאחר חזרתו לארץ, להיות מזוהה עם רעיית הצאן. עניין זה בולט כבר בתיאור המפגש הראשון של יעקב עם אנשי חרן:

וַיֵּרָא וְהִנֵּה בָּאֵר בְּשֵׂדָה וְהִנֵּה שָׁם שְׁלֹשָׁה עֲדָרֵי צֹאן רֹבְצִים עָלֶיהָ כִּי מִן הַבָּאֵר הֵוא יִשְׁקוּ הָעֲדָרִים וְהָאֶבֶן גְּדֹלָה עַל פִּי הַבָּאֵר... וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רַחֵל בֵּת לְבֶן אָחִי אִמּוֹ וְאֶת צֹאן לְבֶן אָחִי אִמּוֹ וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיִּגַּל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבָּאֵר וַיִּשְׁקֵ אֶת צֹאן לְבֶן אָחִי אִמּוֹ (כ"ט, ב-י).

הניגוד בין הפסיביות של רועי הצאן לבין הנמרצות של יעקב, המצטייר כאדם הבקי במלאכה אשר לפניו, בולטת ועולה מהתמונה כולה.¹⁴ עוד ניכר מאוד שעיקר התרגשותו של יעקב אינה מדמותה של רחל כשלעצמה, אלא בעיקר מהעובדה שהיא בתו של לבן. למעשה הכתוב מדגיש בעיקר את העובדה שיעקב מתרגש מראיית הצאן. המשפט "צאן לבן אחי אמו" חוזר פעמיים, לפני ואחרי שיעקב מסיר את האבן מעל הבאר. מחד גיסא, ההתרגשות של יעקב נובעת מכך שהוא הגיע למשפחת לבן ובכך הוא חווה בעיקר את ממד הבריחה שלו מפני עשו,¹⁵ מאידך גיסא, הדגש בעניין הצאן יכול ללמד שיעקב שמח גם על העובדה שאורח חייו כרועה צאן וניסיונו בתחום יכולים להיות לו לעזר.

ואומנם, עיקר עיסוקו של יעקב אצל לבן קשור, שוב, לרעיית צאן, וכפי שנאמר במפורש לאורך פרקים ל'-ל"א ובאופן ספציפי בדבריו של יעקב ללבן בגלעד:

זֶה עֲשָׂרִים שָׁנָה אֲנֹכִי עֹמֵד רְחֹלֶיךָ וְעִזֶיךָ לֹא שִׁכְלוּ וְאֵילֵי צֹאֲנֶךָ לֹא אָכַלְתִּי (ל"א, לח).¹⁶

14 ראו על כך בהרחבה אצל י' פיינטוך, 'הסולם והבאר - עיון בפרשיות יעקב', **מגדים** לט (תשס"ד), עמ' 13-11; גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 207-228.

15 כפי שכבר ציין פוקלמן, J.P. Fokkelman, *Narrative Art In Genesis*, Amsterdam 1975, p. 124. שלא כמו י' זקוביץ, **יעקב - הסיפור המפתיע של אבי האומה**, ירושלים 2012, עמ' 65-66. ראו כעת דיון בעניין אצל גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 223-228.

16 וראו רמב"ן על בראשית כ"ט, טו ("וַיֵּאמֶר לְבֶן לְיַעֲקֹב הִכִּי אָחִי אֶתָּה וְעַבְדְּתָנִי חֲנֹם הִגִּידָה לִּי מֵהַמְשַׁכְּרֶתְךָ": "לא סיפר הכתוב שהיה יעקב עובד אותו. ויתכן כי מעת שאמר וישק את צאן לבן אחי אמו, לא יצא הצאן מידו כי בראותו את רחל כי רועה היא, חמל עליה שלא תשוב לרעות צאן עוד, והיה הוא רועה אותן באהבתו אותה... והעבודה מן הסתם היא מרעה הצאן, כי לה היו צריכים ובה היו מדברים").

ואומנם יעקב רואה ברכה בעמלו ובצדק ראו כמה פרשנים בעושרו של יעקב, כאשר הוא חוזר לארץ, ביטוי לקיום ההבטחה שניתנה לו:¹⁷

בראשית כ"ח, יד	בראשית ל', מג
וְהָיָה זְרַעָךָ כְּעֵפֶר הָאָרֶץ וּפְרֻצַת יָמָה וְקִדְמָה וְצִפְנָה וְנִגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפְּחַת הָאָדָמָה וּבְזַרְעָךָ	וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֶאֱן רְבוּת וּשְׁפָחוֹת וְעֶבְדִים וְגַמְלִים וְחֲמֹרִים

וכדברי רד"ק (ל', מג): "ויפרוץ - ענין רבוי הממון, וכן ופרצת ימה (כ"ח, יד) כאילו הרכוש פורץ הגדר כלומר שלא יכילנו מקום מרובו וזה על דרך ההפלגה".¹⁸ משלח ידו היה ונשאר רעיית צאן ודווקא בו הוא ראה ברכה.

אכן, גם לאורך כל סיפור המפגש בין יעקב לעשו, סיפור המהווה את שער הכניסה המחודשת של יעקב לארץ, מודגש מאוד היותו של יעקב רועה צאן. כך, במנחה שהוא שולח לעשו:

וַיִּלֶן שֵׁם בְּלִילָה הֵהוּא וַיִּקַּח מִן הַבָּא בְיָדוֹ מִנְחָה לַעֲשׂוֹ אָחִיו. עֲזִים מְאֹתִים וַתִּישִׂים
עֲשָׂרִים רְחִלִים מְאֹתִים וְאִילִים עֲשָׂרִים. גַּמְלִים מִיִּנְיֹקוֹת וּבְגִיָּהֶם שְׁלֹשִׁים פְּרוֹת אַרְבָּעִים
וּפְרִים עֲשָׂרָה אֶתְנֹת עֲשָׂרִים וְעִרְסִים עֲשָׂרָה
(ל"ב, יד-טז).

כך כאשר הוא מסביר לעשו את הצורך שלו להתנהל לאט:

וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנָי יְדַע כִּי הִילָדִים רַכִּים וְהַצֶּאֱן וְהַבְּקָר עֲלוֹת עָלַי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד וַנָּמֹתוּ
כָּל הַצֶּאֱן
(ל"ג, יג).

וכך גם בפסוקי הסיום של סיפור זה, בהגעת יעקב לסוכות:

וַיַּעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה וַיִּבֶן לוֹ בַּיִת וּלְמַקְנֵהוּ עָשָׂה סֻכֹּת עַל פְּנֵי קְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם
סֻכֹּת
(ל"ג, יז).

17 ראו אבן עזרא בפירושו לפרק כ"ח, יד; רד"ק בפירושו לבראשית ל', מג. ראו גם גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 292.

18 וראו בראשית ל', ל, מג; שמ"א י"ב; איוב א', י.

גם בהמשך סיפורי יעקב מובלטת שוב ושוב העובדה שיעקב הוא איש אוהלים והוא ובניו הם בעיקר רועי צאן (ל"ז, ב, יב; מ"ו, לב).¹⁹ רק יוסף חולם על חיים אחרים שיש בהם עבודת אדמה,²⁰ אלא שבכך באמת הוא מבדל את עצמו מהמשפחה.

אכן, התבוננות קרובה תלמד שהשדה המוזכר שוב ושוב ביחס ליעקב באה בעיקר להנגיד בינו לבין עשו ולא ללמד על שינוי שחל ביעקב. השדה המוזכר ביחס לעשו הוא שדה של ציד הקשור לתכונות של פראות ואילו השדה המוזכר אצל יעקב הוא תמיד שדה של מרעה. כך כאשר הוא מגיע לחרן: "וַיָּרָא וְהִנֵּה בְּאֵר בְּשֵׂדֶה" (כ"ט, ב). זו אינה אדמה חקלאית אלא מקום מרעה. גם בהמשך, בפרק ל"א, ד כאשר הוא קורא לנשותיו: "וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב וַיִּקְרָא לְרַחֵל וְלֵאָה הַשְּׂדֶה אֲלֵ צֹאנוֹ", מודגש שוב שהשדה הוא מקום של רעיית צאן. גם כאשר הוא נכנס לארץ וקונה שדה הוא מתקשר דווקא לרעיית צאן. בתחילה מתוארת קניית השדה (ל"ג, יט): "וַיִּקֶן אֶת חֲלֶקֶת הַשְּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אֶהְלוּ מִיַּד בְּנֵי חָמוֹר אָבִי שָׁכַם בְּמֵאָה קֶשֶׁטָה", אולם מאוחר יותר מתברר שהוא משמש למקנה (ל"ד, ה): "וַיַּעֲקֹב שָׁמַע כִּי טִמְאָ אֶת דִּינָה בְּתוֹ וּבָנָיו הָיוּ אֶת מְקַנְהוּ בְּשֵׂדֶה". גם בהמשך חיי המשפחה בארץ אנו שומעים על כך שהמקום משמש אותם לרעיית צאן (ל"ז, יב): "וַיִּלְכוּ אֶחָיו לְרַעוֹת אֶת צֹאן אֲבִיהֶם בְּשָׂכָם". הפסוק היחיד בו מוזכר שדה והצאן לא מופיע בו במפורש הוא בפרק ל', טז: "וַיָּבֵא יַעֲקֹב מִן הַשְּׂדֶה בְּעֶרְבֹ וַיַּצֵּא לָאָה לְקָרְאָתוֹ...". אכן גם במקרה זה מסתבר שהכוונה היא לשדה מרעה וכפירושו של ר' חיים פלטיאל, מבעלי התוספות, "ויבא יעקב מן השדה בערב – להודיעך כי רועה נאמן היה יעקב ללבן...". אם כן, בשום שלב יעקב לא הפך להיות 'איש שדה' הקשור לעבודת האדמה, ורעיית הצאן המשיכה ללוותו גם בחרן וגם לאחר שחזר לארץ.²¹

נדמה שכל זה הוא חלק מאופיו הנוודי של יעקב שלמעשה מתקשר לזיהוי הסמלי בין דמותו ובין הגלות.²² רעיית הצאן במשפחת אברהם בכלל, ואצל יעקב בפרט, מסמלת שלב זה של הארעיות ביחס למגורים בארץ. **בניגוד לשאיפתו של יצחק, יעקב, גם בבריחתו אך גם לאחר שחזר לארץ, אינו הופך לאיש אדמה.** גם כאשר הוא חוזר לארץ הוא ובניו ממשיכים לשמש כרועי צאן וסוחרים ארעיים בארץ. כמו אברהם שרעה את צאנו בחרן ומשם הגיע לארץ

19 עצם היכולת של יעקב ובניו לרדת במהירות לארץ מצרים מלמדת על כך שהם משפחה של רועי צאן נוודים ואין להם שדות הקושרים אותם למקום מגוריהם.

20 בראשית ל"ז, ז. ב" שוורץ, 'ירידתו של יוסף למצרים: חיבורו של בראשית לז ממקורותיו', **בית מקרא** נה, א (2010), עמ' 4, רואה סתירה בין חלום זה ובין העובדה שאחיו היו רועי צאן. אולם זהו בדיוק הרעיון של הסיפור: יוסף חולם על חיי קבע, בשלב זה לא דווקא במצרים, ובניגוד למשפחתו.

21 אכן אפשר שמסלול חייו מוציא את יעקב מתמימותו והופך אותו לדמות אקטיבית המסוגלת להתמודד עם מורכבות החיים (ראו גרוסמן [לעיל, הערה 1], עמ' 36–46) אולם אין לקשור זאת עם חזרתו כביכול לעבודת האדמה.

22 ראו, לדוגמה, רמב"ן לפרק כ"ח, טז; גרוסמן [לעיל, הערה 1], עמ' 514.

ונדד בה לאורכה ולרוחבה, כך יעקב רועה צאן בחרן, מגדיל את רכושו עד שלבסוף הוא חוזר לארץ. לקראת חזרתו של יעקב לארץ נאמר:

וַיָּקָם יַעֲקֹב וַיֵּשָׂא אֶת בְּנָיו וְאֶת נָשָׁיו עַל הַגְּמָלִים. וַיְנַהֵג אֶת כָּל מִקְנֵהוּ וְאֶת כָּל רֶכְשׁוֹ אֲשֶׁר רָכַשׂ מִקְנֵה קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׂ בְּפָדוֹן אַרְם לְבֹאֵ אֶל יִצְחָק אָבִיו אֲרֻצָּה כְּנָעַן (ל"א, יז-יח).

פסוק זה מקביל לנאמר על אברהם:

וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן אָחִיו וְאֶת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכַשׁוּ וְאֶת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן וַיֵּצְאוּ לְלֶכֶת אֲרֻצָּה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֲרֻצָּה כְּנָעַן (י"ב, ה).

מספר חוקרים העירו על הדמיון בין יעקב לאברהם בנקודה זו אולם בדרך כלל ראו בכך ביטוי כללי לבחירה אישית מחודשת ביעקב שאינה תלויה רק בכך שהוא בן לאביו.²³ אולם לטענתי הכתוב בא ללמדנו יותר מזה: יעקב חזר לימי הנוודות של אברהם. יעקב גלה לחרן וחי שם למעלה מעשרים שנה וגם כאשר הוא חוזר לארץ הוא ממשיך להיות נווד, כמו אברהם, עד שהוא מסיים את חייו, יחד עם כל משפחתו במצרים.

לאור זאת מסתבר שבמידה מסוימת העדפתו של יצחק את עשו הייתה בבחינת "אם תַּעֲבִירוּ וְאִם תַּעֲזְבוּ אֶת הָאֱהָבָה עַד שְׁתַּחֲפֹץ" (שיר השירים ב', ז). יצחק, ששינה את אורחות חייו והפך לאיש אדמה, חשב שתקופת הנוודות של המשפחה הסתיימה. אולם הבחירה העליונה ביעקב, מעבר לדמותו המוסרית יותר, נבעה מכך שעדיין לא הגיע הזמן להתנחל בארץ.²⁴ יעקב עתיד כל ימיו להיות בבחינת גולה: בחרן, בארץ ישראל ולבסוף במצרים. ההתנחלות של יצחק בארץ גרר הייתה אפיזודה חולפת בימי האבות. רק כאשר ייכנסו בני ישראל לארץ ישראל, לאחר שהם, כמו יעקב, פרו ורבו דווקא בגלות, הם ייעשו חקלאים ויאחזו בארץ באופן ממשי.

4. חרן | ארם | בני קדם

כאשר רבקה מזהירה את יעקב מפני עשו היא מבקשת ממנו לברוח לחרן:

וְעַתָּה בְּנֵי שְׂמֵעַ בְּקִלִּי וְקוּם בְּרַח לָךְ אֶל לְבָן אָחִי חַרָּנָה (כ"ז, מג).

²³ ראו עסיס (לעיל, הערה 11), עמ' 86; גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 17-34, 160.

²⁴ חוקרים שונים כינו את אורח החיים של האבות 'נוודים למחצה' בשל העובדה שלמרות היותם בעיקר רועי צאן הם כן ישבו זמן רב במקומות שונים. ראו אהרוני (לעיל, הערה 9), עמ' 155. אולם אין בכך כדי לשנות את התמונה הכוללת לפיה לא מצאנו סימנים לכך שיעקב ובניו עסקו בחקלאות.

אולם כאשר יצחק מצווה אותו לצאת מן הארץ ולמצוא לו אישה אצל בנות לבן הוא מכנה את המקום 'פדנה ארם':

קוּם לְךָ פְּדִנָה אַרְם בֵּיתָה בְּתוֹאֵל אָבִי אִמָּךָ וְקַח לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לְבֶן אָחִי אִמָּךָ
(כ"ח, ב). (כ"ח, ז).

אכן, אין בכך סתירה של ממש שהרי מסתבר שחרן נמצאת בתוך המרחב של ארם.²⁵ כך עולה גם מדברי אברהם לעבדו:

וַיִּקַּח הָעֶבֶד עֶשְׂרָה גַמְלִים מִגְּמְלֵי אֲדֹנָיו וַיֵּלֶךְ וְכָל טוֹב אֲדֹנָיו בְּיָדוֹ וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ אֶל אַחֲסַי
נְהָרִים אֶל עֵיר נַחֹר
(כ"ד, ז).

כאן עיר נחור, שמסתבר שהיא חרן,²⁶ נמצאת בתוך המרחב של 'ארם נהריים'. אולם עדיין יש לשאול באשר לפשר ההבדל בין דברי רבקה ובין דברי יצחק, מדוע היא מזכירה את חרן והוא את ארם? יונתן פיינטוך²⁷ כבר הציע שההבדל קשור לשתי הסיבות בגינן יעקב הולך לחרן: הבריחה מפני עשו, הבאה לידי ביטוי בדבריה של רבקה, והחיפוש אחר אישה, הבאה לידי ביטוי בדבריו של יצחק. לפי הצעתו של פיינטוך "יעקב יוצא משני מניעים שונים, וכשדנים באופי שונה של המסע משתנה גם הכינוי ליעד". אולם הוא לא מסביר האם וכיצד הכינוי 'ארם' קשור למניע השני דווקא. מסתבר שהדברים אכן קשורים ישירות למטרת הליכתו של יעקב: רבקה אינה מזכירה בדבריה את הצורך של יעקב לשאת אישה. מטרתו היא לברוח ולהסתתר ובשל כך הוא צריך להגיע דווקא למשפחה המתגוררת בחרן. רק הם יתנו לו מחסה לאורך זמן. אולם יצחק מצווה את יעקב לשאת אישה ומדגיש את האיסור להתחתן עם בנות כנען. ארם, היא המרחב הגיאוגרפי שבו התיישבו צאצאי שם, וארם בתוכם.²⁸ יצחק אומנם מזכיר את משפחת בתואל ולבן אולם הדגש המרכזי של דבריו הוא שהאישה צריכה להיות מארם, צאצאו של שם, ולא מכנען, צאצאו של חם. במידה מסוימת יש לומר שבכך קובע יצחק

25 יש אומנם חוקרים שהציעו ש'פדן ארם' זה שם מקביל לחרן עצמה כאשר גם פדן וגם חרן באכדית משמעה שדה. ראו סרנא (לעיל, הערה 3) עמ' 178.

26 לבן, בנו של נחור, בוודאי ישב בחרן וכמפורש בפסוקים בבראשית כ"ח-כ"ט. בבראשית כ"ד מצאנו את נחור ולבן יחדיו ומכאן מסתבר ששניהם ישבו בחרן וכפי שכתב רמב"ן (י"א, ח): "כי חרן שם עיר בארץ ארם נהרים, דכתיב (להלן כ"ד, ז) וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור שהיא חרן". אכן יש פרשנים שהעירו לעובדה שנחור לא נזכר בבראשית י"א, כט כמי שעזב עם אביו תרח את אור כשדים ומכאן ש"עיר נחור" בבראשית כ"ד, י היא אור כשדים. כך פירש רד"ק שם: "אל עיר נחור - הוא אור כשדים, כי שם נשאר כשיצא תרח משם עם אברהם בנו". לדעתו אין לזהות את 'ארם נהריים' עם 'פדן ארם'. על פי רד"ק בתואל ולבן עזבו בשלב מסוים, אחרי יציאת רבקה עם העבד, ועברו לחרן ושם פגש אותה יעקב. על שאלת הצטרפותו של נחור למסע, ראו גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 28.

27 פיינטוך (לעיל, הערה 14), עמ' 11-13.

28 בראשית י', כב.

שנישואים לבת לבן הם בגדר המלצה בעוד שנישואים לבת ארם הם בגדר ציווי. עניין זה בולט גם כאשר הכתוב מתאר את שילוחו בפועל של יעקב על ידי יצחק (כ"ח, ה):

וַיִּשְׁלַח יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַיִּלְךָ פְּדָנָה אֲרָם אֶל לָבֵן בֶּן בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי אַחֵי רַבְקָה אִם יַעֲקֹב וַעֲשׂוּ.

הכינוי 'ארמי' המוצמד ללבן, בהמשך ל'פדנה ארם', מדגיש שהעיקר הוא שהיא תהיה מארם. גם תגובתו של עשו בפסוק הבא מבוססת על הנחה זו:

וַיֵּרָא עֵשָׂו כִּי בָרַךְ יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וַשְׁלַח אֹתוֹ פְּדָנָה אֲרָם לְקַחַת לוֹ מִשָּׁם אִשָּׁה בְּבָרְכוֹ אֹתוֹ וַיְצַו עָלָיו לֵאמֹר לֹא תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן.

בתיאור זה בתואל ולבן כלל לא מוזכרים אלא רק ארם. שוב מודגש ההבדל בין 'בנות כנען' לבין 'פדנה ארם'.²⁹

חיזוק לעניין זה ניתן להביא מסיפור עבד אברהם שהלך לארם נהריים למצוא אישה ליצחק (בראשית כ"ד). הציווי של אברהם אינו מזכיר את משפחתו דווקא:

וְאֶשְׁבִּיעֶךָ בַּה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם וְאֱלֹהֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לֹא תִקַּח אִשָּׁה לְבָנִי מִבְּנוֹת הַכְּנַעֲנִי אֲשֶׁר אָנֹכִי יוֹשֵׁב בְּקִרְבּוֹ. כִּי אֵל אֲרָצִי וְאֵל מוֹלַדְתִּי תִלְךָ וְלִקְחַתָּ אִשָּׁה לְבָנִי לִיִּצְחָק.
(כ"ד, ג-ד).³⁰

ואומנם, כידוע, העבד 'בחר' ברבקה עוד לפני שידע שהיא בתו של בתואל (כ"ד, כב-כד). רק כאשר הוא סיפר את המאורע למשפחתה, ומתוך רצון לשכנעם, הוא הזכיר שהציווי של אברהם היה מכוון אליהם (כ"ד, לח): "אם לא אָל בית אָבִי תִלְךָ וְאֵל מִשְׁפַּחְתִּי וְלִקְחַתָּ אִשָּׁה לְבָנִי". אי לכך הוא משנה את תיאור הפגישה על הבאר כך שהוא קודם שאל לשמה ורק לאחר מכן העניק לה מתנות (שם, מז).

29 ניתוח זה עומד בניגוד לטענתו של גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 167 לפיה דווקא חרן, המוזכרת על ידי רבקה בלבד היא יעד אפשרי בלבד, אך העיקר הוא שיעקב יעזוב את ביתו בכנען. לעומת זאת, יצחק שולח אותו דווקא למשפחת לבן "העיקר שיגיע לשם, לא שילך מכאן". כאמור, נדמה לי שיש לקרוא את הדברים להפך בדיוק: להסתתר לא ניתן בכל מקום אלא דווקא אצל קרובי משפחה שיסכימו לארח אדם זר לתקופה ארוכה. כך גם אומרת רבקה במפורש (כ"ז, מג-מד): "וַעֲתָה בְּנִי שָׁמַע בְּקִלִּי וְקוּם בְּרַח לָךְ אֵל לָבֵן אַחֵי חָרָנָה. וַיִּשְׁבֶּתָ עִמּוֹ מִיָּמִים אֲחָדִים עַד אֲשֶׁר תָּשׁוּב חֲמַת אַחִידָה". רבקה אינה מתמקדת רק בכך שיעקב יעזוב אלא דואגת למקום מקלט ראוי. גרוסמן לשיטתו גם לא מוצא הסבר מדוע הכינוי 'ארם' נבחר דווקא כאשר מדובר על בריחה לצורך נישואין (שם, עמ' 168).

30 אכן, כל זה הוא מתוך הנחה שהמונח "מולדתי" כאן משמעו ארץ הולדתו של אדם ולא משפחתו. כאפשרות השנייה פירשו רמב"ן ורשב"ם. כך גם פירשו מספר חוקרים (לסקירת מחקר ראו גרוסמן [לעיל, הערה 1], עמ' 358-359). אולם מסתבר שהקריאה הפשוטה יותר, כפי שעולה מהשינויים שעושה העבד בסיפורו, היא שמולדתו כאן היא ארץ מוצא בלבד. כך הסיק גרוסמן עצמו שם. וראו בהרחבה: נ' ליבוביץ', **עיונים חדשים בספר בראשית**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 162-165.

לאור זאת גם מובנת צורת הניסוח של תיאור נישואי יצחק לרבקה (כ"ה, כ):

וַיְהִי יִצְחָק בֶּן אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקָחְתוֹ אֶת רֵבֶקָה בֵּת בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדוֹן אָרָם אַחֹת לְבֶן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה.

הדגש החוזר ונשנה שרבקה הגיעה מארם מלמד שזוהי הנקודה העיקרית והחשובה.³¹ אולם יש לשים לב לעובדה שלמקום אליו הולך יעקב יש בכתוב כינוי שלישי. לאחר החלום בבית אל, המקום אליו הוא הולך הוא ארץ 'בני קדם':

וַיֵּשֶׂא יַעֲקֹב רַגְלָיו וַיֵּלֶךְ אֶרְצָה בְּנֵי קְדָם (כ"ט, א).

רשב"ם בפירושו לפסוק כתב:

בני קדם - ארם, כדכת' ארם מקדם.

רשב"ם מפנה אותנו לפסוק בישעיהו ט', יא שם נאמר שארם נמצאת מזרחית לארץ ישראל (ליתר דיוק היא נמצאת בפינה הצפון מזרחית של הארץ). אם כן, לדעת רשב"ם יש זהות בין ארם ובין 'בני קדם' ונראה שהכתוב נקט בשמות שונים לשם גיוון. גם רד"ק התייחס לשאלה זו, אך באופן יותר נרחב:

וילך ארצה בני קדם - כי הארץ מזרחית לארץ ישראל, והעיר הסמוכה לספר ארץ כנען הוא חרן כמו שכתבנו, אלא כלל ואמר ארצה בני קדם, שיצא מארץ כנען לארץ בני קדם, ובהיותו קרוב לחרן ראה באר אחד בשדה.

רד"ק מוסיף על העובדה שארם היא במזרח ארץ ישראל שיעקב אומנם הלך לכיוון חרן אך בפועל הוא פגש את רחל ואת הרועים בבאר עוד לפני שהגיע לחרן ולכן הכתוב ציין שהוא הלך לארץ בני קדם ולא לחרן. לפי פירושו של רד"ק יש להניח שהכתוב יכול היה לכתוב גם 'וילך לארם' שהרי גם באופן זה היה מודגש שהוא פגש בהם עוד לפני שהגיע לחרן ואולי גם לשיטתו יש להניח שהכתוב נקט כך לשם הגיוון.

אלא שרד"ק עצמו כבר ציין ש'ארץ קדם' אינו כינוי מקביל ל'ארם' ומדובר על תחום רחב הרבה יותר.³² בבראשית כ"ה, ו מסופר על אברהם המשלח את בני הפילגשים:

וּלְבָנֵי הַפִּילִגְשִׁים אֲשֶׁר לְאַבְרָהָם נָתַן אַבְרָהָם מִתְּנַת וַיִּשְׁלַחם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדָנוּ חַי קְדָמָה אֶל אֶרֶץ קְדָם.

31 גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 168, לאור הנחתו שהכינוי 'ארם' מסמל את היציאה לצורך נישואין, מסביר שגם בלי לדעת מדוע דווקא כינוי זה נבחר, עצם העובדה שארם מודגשת הן ביחס ליצחק והן ביחס ליעקב, מלמדת על המשכיות.

32 כך גם העיר רד"צ הופמן, ספר בראשית, בני ברק תשל"א, עמ' תלח, בפירושו לבראשית כה, ג. ראו מה שכתב בעניין פיינטוך (לעיל, הערה 14), עמ' 14-15.

רד"ק מעיר על הכפילות בפסוק "קדמה ו"ארץ קדם". על כך הוא כותב:

קדמה - אל ארץ קדם, אומר שלחם כלפי מזרח, ופירש אחר כן לאיזה ארץ מארצות המזרח שלחם, ואמר אל ארץ קדם והיא חרן ואור כשדים, ואותן גלילות שנקראות בסתם ארץ קדם וארץ בני קדם, ואותה הארץ היתה למשפחת אברהם לפיכך שלחם לשכון שם כי לאהבתו יקרבו אנשי משפחתו.

מבלי שנכריע באשר לטיב פירושו של רד"ק לפסוק זה, עולה מדבריו ש'ארץ קדם' היא כינוי לכל המרחב הגאוגרפי שממזרח לארץ ישראל - אזור בבל ולא רק חרן וארם הנמצאים בצפון מזרח הארץ. אם כך יש לשאול מדוע עשה הכתוב שימוש בביטוי זה דווקא? פיינטוך הציע³³ שבכך הכתוב רומז על ממד הגלות שבמסעו של יעקב:

מן המפורסמות שקיימות מספר דוגמאות בספר בראשית לכך שהגולים או הנדחים גולים קדמה. כך אדם הראשון וקין, וכך אף לוט שנפרד מעל אברהם. בנוסף, מצוי הביטוי ארץ קדם אצל 'נדחים' נוספים - בני אברהם מקטורה שנדחו מפני יצחק... יתכן שמובע כאן רעיון לגבי יעקב, שהוא נאלץ באופן זמני... להיות במעמד הבן הנדחה.

לאחרונה חיזק גרוסמן³⁴ קו פרשני זה וכתב:

אין זאת אלא שיקוף של התהליך הייחודי שיעקב עובר: מחד גיסא, הוא מקבל לידי את ברכת אברהם, ומאידך גיסא הוא גולה מזרחה כמי שאיננו יכול להתיישב בנחלת ה'.

אם כן, הבחירה של הכתוב לכנות את המקום אליו הולך יעקב 'ארצה בני קדם' משקפת את ממד הגלות שיעקב נאלץ לחוות בשל בריחתו מפני עשו.

אלא שנדמה שבכך לא די שהרי דווקא ההשוואה בין סיפור שילוח בני הפילגשים בבראשית כ"ה, ו לבין סיפור בריחת יעקב מלמד על הבדל ממשי: במקרה של בני הפילגשים כונה האזור שממזרח לארץ "ארץ קדם". זהו אכן תיאור של תחום רחב הנמצא ממזרח לארץ ישראל. אולם הכינוי 'בני קדם' הוא הרבה יותר ספציפי. 'בני קדם' במקרא אינו **אזור** מסוים אלא **עם** מסוים.

33 שם, עמ' 31 הערה 40.

34 גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 210.

לעולם בני קדם מופיעים כזהות אתנית, בדרך כלל יחד עם עמים נוספים הנמצאים בשכנות לארץ ישראל:

1. שופטים ו', ג: "וְהָיָה אִם זָרַע יִשְׂרָאֵל וְעָלָה מִדֵּין וְעַמְלֶק וּבְנֵי קִדְמוֹ וְעָלוּ עִלְיוֹ".
2. מלכים א ה', ו: "וַיִּתְרַבּ חֲכָמַי שְׁלֹמֹה מִחֲכָמַי כֹּל בְּנֵי קִדְמוֹ וּמְכַל חֲכָמַי מִצְרַיִם".
3. ישעיהו י"א, יד: "וְעָפוּ בְּכַתֵּף פְּלִשְׁתִּים יָמָּה יַחְדָּו יִבְאוּ אֶת בְּנֵי קִדְמוֹ וּמוֹאָב מְשֻׁלָּח יָדָם וּבְנֵי עַמּוֹן מְשֻׁמְעָתָם".
4. ירמיהו מ"ט, ט: "כֹּה אָמַר ה' קוּמוּ עֲלוּ אֶל קִדְמוֹ וְשִׁדְדוּ אֶת בְּנֵי קִדְמוֹ".
5. יחזקאל כ"ה, ד: "לָכֵן הִנְנִי נֹתֵנָה לְבְנֵי קִדְמוֹ לְמוֹרָשָׁה וְיִשְׁבּוּ טִירוֹתֵיהֶם בָּךְ וְנִתְּנוּ בָּךְ מִשְׁפָּנֵיהֶם הֵמָּה יֹאכְלוּ פְרִיָהּ וְהֵמָּה יִשְׁתּוּ חֶלְבָּךְ"³⁵.

מהקרבה בין מדין ועמלק ובין בני קדם בחלק מהפסוקים הללו עולה גם שבני קדם ישבו בחלק שמדרום מזרח לארץ ישראל ולא בפינה הצפון מזרחית. אלא שאם כך שוב לא ניתן להסתפק בכך שהכתוב רצה ללמדנו שיעקב פונה, כמו הגולים כולם, מזרחה. אם היה הכתוב רוצה ללמדנו זאת בלבד היה אומר "ארץ קדם"³⁶. כיצד, אם כן, יש להסביר את הבחירה של הכתוב לתאר את יעדו של יעקב "ארצה בני קדם"? נראה שפתרון לעניין זה ניתן למצוא בהגדרת זהותם של 'בני קדם' כפי שהיא עולה מן המקרא. בהקשר זה כתב י' אפעל:³⁷

בני קדם מוזכרים במקרא דרך כלל בהקשר של התנגשויות נוודים עם אוכלוסי הקבע שבספר הארץ הנושבת ובתוכה. אורח חייהם קשור לגמלים ולישיבה באוהלים (שופטים ו', ה; ז', ב; ירמיהו מ"ט, ט; כח; כ"ט, ט; לב; יחזקאל כ"ה, ה) ובטירות (יחזקאל כ"ה, ד) שהן כנראה סוג מיוחד של מחנה אוהלים אופייני לנוודים (השוו בראשית כ"ה, טז; במדבר ל"א, י). מצד שני ברשותם גם מקנה וצאן (שופטים ו', ה; ירמיהו מ"ט, ט; כח; כ"ט, ט; לב; יחזקאל כ"ה, ה).

ביטוי מובהק לכך ניתן לראות בפסוקים בירמיהו מ"ט, כח-כט:

(כח) לְקִדְמוֹ וּלְמַמְלְכוֹת חֲצוֹר אֲשֶׁר הִכָּה נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל כֹּה אָמַר ה' קוּמוּ עֲלוּ אֶל קִדְמוֹ וְשִׁדְדוּ אֶת בְּנֵי קִדְמוֹ. (כט) אֶהְלִיחֶם וְצֹאנָם יִקְחוּ יְרִיעוֹתֵיהֶם וְכָל כְּלֵיהֶם וּגְמָלֵיהֶם יִשְׂאוּ לָהֶם וְקָרְאוּ עֲלֵיהֶם מְגוֹר מִסָּבִיב.

35 וראו גם שם פסוק י'.

36 ואומנם, כך מופיע בתרגום השבעים והוולגטה. ראו: מ' צפור, **תרגום השבעים לספר בראשית**, רמת גן תשס"ו, עמ' 346. כנוסח המסורה מופיע גם בנוסח השומרוני. ראו: א' טל ומ' פלורנטינו, **חמישה חומשי תורה נוסח שומרון ונוסח המסורה**, תל אביב 2010, עמ' 131.

37 י' אפעל, ערך 'בני קדם', ב' מזר (עורך) **אנציקלופדיה מקראית** כרך ז, ירושלים 1976, עמ' 27.

לאור זאת, נראה שבחירתו של הכתוב לעשות שימוש בביטוי 'בני קדם' מטרתה לעורר אצל הקורא אסוציאציה לא רק של אדם הגולה מזרחה, אלא גם של מקום רעיית צאן ונוודות אליו מגיע יעקב.

בכך מלמדנו הכתוב, וכפי שאכן הראינו בהרחבה לאורך המאמר, שיעקב ימשיך ויעסוק ברעיית צאן ובאורח החיים הנוודי כל ימיו.

סיום

טענתי המרכזית במאמר זה היא שמסעו של יעקב לחרן לא העניק לו תכונות של חקלאי ואיש אדמה על מנת שיירש את הארץ. למעשה ההפך הוא הנכון: יעקב, רועה הצאן, נשלח אל ארץ רועי הצאן ובכך הוא חוזר לארץ כנווד בדיוק כמו אברהם. יצחק שהעדיף את עשו עשה זאת בשל רצונו לאחוז באדמה ולהפוך לאיכר. אולם ניסיון זה לא צלח והבחירה ביעקב הנאלץ לברוח לחרן מלמדת על כך ששוב, כמו אברהם, הוא, יחד עם המשפחה כולה, ייטול את מקל הנדודים. הוא אומנם יחזור לארץ אך, כמו אברהם, ינדוד בה ולא יתנחל בה. אי לכך יש קשר ישיר בין ירידתו לחרן לבין ירידת המשפחה למצרים בסוף ימיו שהרי תמיד, גם לאחר שחזר לארץ, יעקב המשיך לנדוד. עוד טענתי בהקשר זה, ששלושת הכינויים השונים למקום אליו הולך יעקב לאחר סיפור גנבת הברכות מסמלים שלושה היבטים שונים למסעו של יעקב: כאשר מוזכרת 'חרן' בדברי רבקה כיעדו של יעקב הרי שהכתוב מדגיש את בריחתו של יעקב מעשו; כאשר מוזכרת 'ארם' בדברי יצחק הרי שהכתוב מדגיש את המרחב הגאוגרפי־אתני ממנו צריך יעקב לשאת אישה; כאשר מוזכרת ארץ 'בני קדם' בדברי הכתוב הרי שמודגש אופיו של המקום אליו הולך יעקב: אנשי מקנה ויושבי אוהלים. רבקה שולחת אותו לחרן, יצחק שולח אותו לארם, וההשגחה, לאחר ההתגלות בבית אל, שולחת אותו לארץ בני קדם. הביטוי "ארצה בני קדם" בא ללמד שיעקב ימשיך לאורך כל חייו להיות נווד ורועה צאן.

הכתוב בספר דברים, בפרשת מקרא ביכורים, מתאר את יעקב³⁸ באופן הבא (כ"ו, ה):

אַרְמֵי אֲבִד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיִמָּה וַיִּגְרַשׁ שָׁם בְּמִתֵּי מֵעֵט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָדוֹל עֲצוּם וְרָב.

ההתעלמות של הכתוב מחייו של יעקב בארץ ישראל לאחר חזרתו מחרן מלמדת על ראייתו של יעקב כמי שחי כל ימיו, גם בארץ ישראל, כזר. אף אם בריחתו של יעקב מלבן מוצגת בהשוואה ליציאת ישראל ממצרים, ובכך יעקב יוצא מעבדות לחרות,³⁹ חזרתו של יעקב לארץ

38 כפירושו של אבן עזרא ש'ארמי' הוא יעקב שאבד בחרן "כי היה עני כאשר בא אל ארם". קולמוסים רבים נשברו על פרשנותו של פסוק זה. ראו כעת: י"ח טיגאי, **מקרא לישראל – דברים**, תל אביב 2016, עמ' 636.

39 על כך ראו בהרחבה אצל גרוסמן (לעיל, הערה 1), עמ' 305, ובהערה 18 שם סקירת מחקר קודמת.

אינה מסמלת את סוף הנדודים. רק הכניסה של בני בניו לארץ סיימה את הגלות, ועל כן, האיכר, מביא הביכורים, מודה לה' לא רק על היבול אלא גם על סיום שנות הנדודים:

וַיִּבְאֲנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתְּנוּ לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אָרֶץ זָבַת חֶלֶב וּדְבָשׁ. וְעַתָּה הִנֵּה
הֵבֵאתִי אֶת ראשית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי ה', וְהִנְחִיתוּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ
לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ (שם, ט-י).



שתי דרכים בתורת הנבואה: אליהו לעומת שמואל

פתיחה

עיון במחזור סיפורי אליהו (מל"א י"ז-מל"ב ב') חושף קווי דמיון רבים למחזור סיפורי שמואל הנביא (שמ"א א'-כ"ה), ובראשם המאבק בעבודת ה' לצד עבודת הבעלים (שמ"א ז', ג; מל"א י"ח, כא) - תופעה שניתן לכנותה 'עבודה בשיתוף'.

החוקרים עמדו על הקבלה אחת ביניהם (הקבלת הסיפורים על שליחים בעקבות מבוקש - ראו סעיף ג) וחלקם אף הסתפקו בהסבר מקומי לדמיון. הטענה הראשונה במאמר זה הוא שהשוואה אינה נקודתית אלא נפרשת על פני מספר סיפורים שאותה נבקש לכנות 'מערך הקבלות'. ואף שלא מצאנו הקבלות לשוניות בין הסיפורים הרי שהקבלות התמטיות הן רבות וייחודיות עד שקשה שלא לחוש שמערכות השוואה מכוונות (ראו נספח). לדעתנו, ההקבלות מעמידות ניגוד מהותי ביניהם באופן תגובתם לאירועים ובעיות בהתנהגות העם.

באופן טבעי, בהעמדת מערכת השוואות בין שתי דמויות משמשת הדמות המוקדמת רקע לעיצוב הדמות המאוחרת. במאמר זה נבקש להתבונן בדמותו של אליהו, הפועל מאוחר יותר בעולם המלוכה הישראלי, על רקע דמותו של שמואל, השופט המייסד את המלוכה בישראל. בקריאת ספר מלכים מהדהדים הסיפורים מימי טרום המלוכה ומשמשים נייר לקמוס לבחינת היבטים שונים בסיפורי הנביאים והמלכים. מול שמואל הנביא, המציע תיקון תהליכי ומודרג ולשונו רכה יותר, אליהו הנביא פועל באופן תקיף, מידי וניסי. לדעתנו, ההקבלה טומנת בחובה ביקורת על אליהו הבאה לידי ביטוי בהצלחתו של שמואל לסחוף את העם לתשובה בעוד שאצל אליהו העם שב לסורו מיד לאחר מעמד הר הכרמל.

תרומה נוספת היא חיזוק הפרשנות לפיה סיפורי אליהו כוללים פער בין הנביא לקב"ה. כידוע, ישנן שתי גישות מרכזיות בהבנת סיפורי אליהו. האחת - אותה אכנה 'הגישה הלעומתית' - סוברת שמחזור סיפורי אליהו כולל מתח חריף בין אליהו לאלוהיו. אליהו נקט במידת הדין וגזר מדעתו על הבצורת, ואילו ה' ביקש להניאו מדרכו באופנים שונים וניסה להביאו לנהוג ברחמים ולהוריד גשם. משהתעקש אליהו על קנאותו הביא האל לפיטוריו. השנייה - אותה אכנה 'הגישה השליחית', טוענת שאליהו לא פעל על פי דעתו אלא בשליחות האל ולפיכך

אין כל מתח בין ה' לאליהו.¹ מכלול ההקבלות שאראה במאמר חושף פער עקבי בין אליהו הנוקט במידת הדין לעומת שמואל הנוקט בגישה רכה יותר, ואנו סבורים שההקבלה הניגודית הנרחבת מחזקת את הקריאה הלעומתית בסיפורי אליהו. טענה נוספת היא שתרומתן של ההקבלות אינה מסייעת להבנת דרכו של אליהו בלבד אלא מהווה גם 'אור חוזר', המאפשר לעמוד ביתר דיוק על הנהגתו הנבואית של שמואל, אשר נקט בדרך מקרבת ואשר ביקש ליצור תהליך משותף והרמוני עם העם. לאור הניגוד לאליהו, מספר פרטים בסיפורי שמואל יוטענו במשמעות חדשה.

א. מעמד הר הכרמל אל מול הטקס במצפה (מל"א י"ח; שמ"א ז')

לאחר שלוש שנות בצורת נשלח אליהו להוריד גשם ולשם כך הוא מוביל התקבצות של ישראל בהר הכרמל. בתחילה הוא תוקף את העם הפוסחים על שתי הסעיפים, אולם העם אינו נענה לדרישתו להכריע ביניהם, ועל כן הוא מארגן מעין תחרות עם נביאי הבעל הקובעת שמי שוריד אש מן השמים – אותו יש לעבוד. מעמד הר הכרמל דומה בנקודות רבות למעמד המצפה של שמואל:²

- א. בשני המקרים העם עובד את הבעל והאשרה לצד האמונה בה' (שמ"א ז', ג; מל"א י"ח, כא).
- ב. שני הנביאים מנסים להניא את העם מעבודת השיתוף ומעודדים את נטישת הבעל לטובת אמונה באל אחד (מונותאיזם). כך שמואל בפנייתו לעם "אִם בְּכָל לְבַבְכֶם אַתֶּם שֹׁבִים אֶל ה' הֲסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂיתֶם רֹת וְהִכִּינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וְעִבְדוּהוּ

1 בגישה הלעומתית צעדו מדרשי חז"ל כמכילתא דרבי ישמעאל פסחא א, מהד' הורוביץ-רבין עמ' 4, רש"י, אברבנאל, מלבי"ם, זקוביץ, הויסר וגרגורי, הכהן ועוד. בגישה השליחית תמכו ר"י כספי, רלב"ג, אריאל, סימון, שמש. ראו סקירה מקיפה ודיון מושכל אצל שטרנברג המכריעה כגישה השליחית, ואילו אנו נוקטים בגישה הלעומתית וטוענים שמערכת ההקבלות מחזקת קריאה שכזו. לסקירת המחקרים: י' זקוביץ, "קול דממה דקה" – צורה ותוכן במלכים א' יט", **תרביץ** נא (תשמ"ב), עמ' 329-346; A. J. **מלך, עיונים בספר מלכים**, חיספין 1994, עמ' 146-165; א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים**, ירושלים-רמת גן, תשנ"ז, עמ' 189-278; י' שמש, 'סיפורי אלישע – ניתוח ספרותי', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ז. הרב אביה הכהן, 'עיונים בעריכת סיפורי אליהו ואלישע – מלכים א ט"ז כט-מלכים ב ח' כט', עבודת גמר לתואר מוסמך, ירושלים תשס"ג, עמ' 72-76; א' סמט, **פרקי אליהו**, ת"א תש"ע, עמ' 14-18, 283-289; ע' שטרנברג, "ובדרך עשיתי" – סיפורי אליהו ואלישע", **מגדים** סא (תשפ"ב), עמ' 73-92.

2 על ההקבלה ומשמעותה עמדתי בעבר, וראו שם ניתוח מפורט של הסיפור. ראו: ח' כהן, 'הנהגת שמואל במלחמת אבן העזר (שמ"א ז') – פרדיגמה של תשובה', **מגדים** סא (תשפ"ב), עמ' 61-74.

- לְבַדּוֹ... (שמ"א ז', ג). כך גם אליהו במעמד הר הכרמל "עַד מָתִי אֲתֶם פְּסָחִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעָפִים אִם ה' הָאֱלֹהִים לָכֹּךְ אֲחֻרָיו וְאִם הַבַּעַל לָכֹךְ אֲחֻרָיו" (מל"א י"ח, ג).
- ג. בשני הסיפורים הנביאים יוזמים התקבצות של העם במקום מקודש על הר גבוה על מנת לקיים טקס דתי. הנביאים מבקשים מהמלך או מהעם לכנס את האנשים ומשתמשים בבקשתם בשורש קב"ץ: "וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל קַבְּצוּ אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל הַמְצַפְתָּה" (שמ"א ז', ה); "וַעֲתָה שְׁלַח קַבֵּץ אֵלַי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל הַר הַכְּרֵמֶל..." (מל"א י"ח, יט-כ).
- ד. שני הטקסים כוללים שפיכת מים ובזה הם יחידאיים במקרא. אצל שמואל הדבר נעשה ביזמת העם, ומשמעות המעשה היא ככל הנראה טהרה ובקשת כפרה (שמ"א ז', ו).³ במעמד הר הכרמל זוהי יוזמה של אליהו המבקש להעצים את הנס (מל"א י"ח, לג-לה, לח).⁴
- ה. הטקסים כוללים הקרבת עולה (שמ"א ז', ט; מל"א י"ט, לד). אצל שמואל קרבן העולה הוא חלק מן התפילה והזעקה למען הצלת ישראל במלחמה, ואצל אליהו הקרבת העולה נועדה להכרעה מי האל שיש לעובדו, וזאת בעזרת הורדת אש מן השמים שתשרוף אותה.

ההקבלה בין סיפור הטקס במצפה למעמד הר הכרמל חושפת פער גדול בהתמודדות הנביאים עם מציאות דומה. מעמד המצפה כולל תיאור פועלו יוצא הדופן של שמואל הנביא. במקום אחר הרחבנו את הדברים, והראנו כי פרק ז' עוסק בתיקון פנימי ולפיכך מתאר תהליך מתמשך ולא פתרון חיצוני ומהיר.⁵ צעד אחר צעד לאורך חמישה שלבים הוביל שמואל את העם לתשובה שלמה כאשר לעיתים הוא נוטל את היוזמה ולעיתים הוא מותיר בידי העם את האפשרות ליזום דרכי תשובה משלהם. שמואל מלווה אותם בדרכם אל המונותיאיזם עקב בצד אגודל. הוא משוחח עימם בלשון רכה תוך שהוא מציין את שכבר השיגו וקורא להמשך התהליך "אִם בְּכָל לְבַבְכֶם אֲתֶם שְׁבִים אֶל ה' הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂיתֶם לִירֵבּוֹ וְהָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וְעַבְדְּהוּ לְבַדּוֹ..." (שמ"א ז', ג). לעומתו אליהו פונה בביקורתיות רבה ונוקבת אל העם ובדרישה להכרעה מיידית "עַד מָתִי אֲתֶם פְּסָחִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעָפִים אִם ה' הָאֱלֹהִים לָכֹךְ אֲחֻרָיו וְאִם הַבַּעַל לָכֹךְ אֲחֻרָיו" (מל"א י"ח, ג). בעוד שאצל שמואל יש היענות לדבריו, וזו ניכרת בדמיון הלשוני

3 מ' אילת, 'השופט שמואל לאור שמואל א ז', שנתון המזרח הקדום ז-ח (תשמ"ג-תשמ"ד), עמ' 12.

4 רבים מן הפרשנים ביארו את יציקת המים כפעולה שנועדה להגדיל את הנס. ראו: רש"י, רד"ק, רי"ק ואברבנאל. סימון (לעיל, הערה 1), עמ' 228 עסק בסוגיה זו. הוא שלל את הפרשנות שהמדובר במעשה מאגי המסמל הורדת גשם, והציע שבכך ביקש אליהו לתת עדיפות ליריבו ובעיקר להסיר כל חשד להונאה מצידו. נציין שסימון תמך בגישה השליחית, הוא סבר שאליהו פעל בשליחות ה' להעניש את העם, ולפיכך ייחס פעולות רבות של הקב"ה כלפי אליהו לתהליך חניכתו כנביא וכבעל מופתים.

5 ראו כהן (לעיל, הערה 2), עמ' 71-72.

שבין ההצעה לביצוע, ⁶ הרי שאצל אליהו העם לא השיב לדבריו (מל"א י"ח כא) ולפיכך החליט הנביא לקיים טקס ניסי ומפעים על מנת להניע אותם להכרעה חד משמעית. אצל שמואל ניכרת שותפות העם; שאיבת המים ושפיכתם לפני ה' נעשתה ביוזמתם שלהם וביטאה את רצונם להיטהר, ובהמשך אף הצהירו על שפשעו "וַיֹּאמְרוּ שָׁם חָטְאנוּ לַה'" (שמ"א ז', ו). יתרה מכך, הטקס במצפה היה רק בבחינת חיזוק והעצמה לתהליך התשובה שהחל עוד קודם לכן (ד), ואף נמשך לאחריו לאורך שנים רבות.⁷ נדמה שהמבנה הספרותי של היחידה מלמדנו שאין לאירוע חד פעמי משמעות ללא הכנה מוקדמת, ואין לו תוקף אם אינו מעוגן בסדרי החיים לאחר מכן. לעומת זאת, אליהו פועל לבדו במעמד הר הכרמל. כידוע, אליהו היה מנותק מן העם במשך שלוש שנים (מל"א י"ח, א), לאחריהן הופיע באופן פתאומי בפני אחאב ודרש ממנו לקבץ את העם ואת נביאי הבעל (והאשרה) בהר הכרמל. בניגוד לשמואל הוא מקיים את הטקס ללא כל הכנה מוקדמת, ועל כן פנייתו אל השכל הישר של העם כשלה (כא). או אז פנה אליהו אל דרך ההכרעה הניסית וזאת על מנת לכפות על העם את הבחירה בה' (כב-כד). הפער ניכר בשאיבת המים ושפיכתם. בעוד שאצל שמואל, המעשה נעשה ביוזמת העם שהכיר בחטאו (שמ"א ז', ו), הרי שאצל אליהו הדבר נעשה בהוראתו של הנביא, ותפקידו היה להעצים את הנס ועל ידי כך לכפות על העם להכריע את מי הם עובדים. זו הסיבה לכך שהוא מורה על פעולה טקסית החוזרת על עצמה באופן ריטואלי שלוש פעמים ובכך מעצימה את הנס (מל"א י"ח, לד).

הבדל נוסף ניכר בנוכחות הנביא לאחר האירוע הדרמטי. בעוד ששמואל ליווה את העם לאורך שנים עד יום מותו "וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת יִשְׂרָאֵל כָּל יְמֵי חַיָּיו" (שמ"א ז', טו-ז) אליהו ניתק מגע מן העם ורץ לפני מרכבת אחאב עד לארמונו (מל"א י"ח, מו) ומן ההמשך אנו למדים שאחאב נותר לבדו בארמון לאחר מכן (י"ט, א). כאן נתקשה לתלות את עזיבת העם במצוות האל (כפי שנכון להציע בהליכתו לנחל כרית וצרפת) שכן היא נעשית מרצונו ושיקול דעתו. נראה, כי לפנינו שתי דרכי הנהגה נבואיות: שמואל נקט בדרך רכה יותר וביקש לצעוד עם העם בשבילי התשובה, ולעומתו אליהו נוקט במידת הדין ובתקיפות אל מול העם.

6 "הִסִּירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֶּכֶר מִתּוֹכְכֶם וְהַעֲשִׂתֶם וְהִכִּינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה' וְעִבְדוּהוּ לְבַדּוֹ וַיִּצַּל אֶתְכֶם מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" אל מול "וַיִּסְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעֲשֻׁתֹת וַיַּעֲבְדוּ אֶת ה' לְבַדּוֹ" (שמ"א ז', ג-ד).

7 ראו: כהן (לעיל, הערה 2), עמ' 70.

ב. נס משמיים (מל"א, י"ח; שמ"א, י"ב)

מעמד הר הכרמל מקביל גם לסיפור הורדת המים בנאום המלוכה של שמואל.

- א. הנביאים עשו נס משמיים הכולל מעשה פלאי: שמואל הוריד גשם באמצע קציר חיטים (שמ"א י"ב, יז-יח), ואליהו הוריד אש מן השמיים (מל"א י"ח, לח).
- ב. הנס נועד להניא את העם מעשיית הרע בעיני הנביא. שמואל מבקש למנוע הקמת בית מלוכה ואליהו נלחם בעבודת השיתוף שכללה פולחן לה' ולבעל.
- ג. אצל שניהם הנס המרהיב עורר התרגשות בקרב הצופים, והעם הצהיר שטעה והוא חוזר בו מעמדתו הקודמת (שמ"א י"ב, יט; מל"א י"ח, לט).
- ד. יש לציין כי המעשה מעיד על עמדת הנביא, אך בשני המקרים זו אינה עמדתו של הקב"ה. ה' הורה לשמואל להיענות לבקשת המלוכה (אף שלא חשך ביקורת על בקשתם), ובמקרה של אליהו הקב"ה התנגד לגזרת הבצורת והורה לו להיראות אל אחאב ולהוריד מטר (מל"א י"ח, א).

נדמה שהדמיון מחדד את הפער העמוק ביניהם. כאמור, שניהם מורידים מן השמיים אש או מים באופן חריג ומופלא על מנת להניא את העם מעשיית חטא. אליהו נישא על גלי ההתרגשות הדתית שאחזה בעם (מל"א י"ח, לט) ומוביל להכרעה ולהריגת נביאי הבעל (מ'). לעומתו, שמואל אינו מנצל את הטראומה שעוררה הורדת הגשם באמצע הקיץ ברעש גדול (שהיא סימן קללה)⁸ על מנת לבטל את המלוכה, למרות ההזדמנות לעשות כך בשעה שהעם הבין ששגה כשביקש מלך (שמ"א י"ב, יט). שמואל ביקש בעזרת הנס להמחיש לעם את הסתייגותו מן המלכות, אך לא רצה לכפות עליהם את רצונו (כ-כה). נראה ששמואל לא ראה ערך במעשה חיצוני הנעשה מתוך פחד ותו לא, אלא ביקש לקרב את העם לבוראו כפי שהצהיר בסיפור אבן העזר "וְהָכִינוּ לְבַבְכֶם אֶל ה'" (ז', ג).

8 הדברים מפורשים בדברי שמואל "הֲלוֹא קָצִיר חֲטִים הַיּוֹם אֶקְרָא אֵל ה' וַיִּתֵּן קִלּוֹת וּמָטָר וַדְּעוּ וּרְאוּ כִּי רָעַתְכֶם רַבָּה אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם בְּעֵינֵי ה' לְשֹׂאֹל לָכֶם מֶלֶךְ" (שמ"א י"ב, יז). וכך רש"י על אתר, בעקבות המשנה תענית, פ"א, מ"ז, "יצא ניסן וירדו גשמים - סימן קללה". ירידת גשמים היא לברכה רק כשהם יורדים בזמן הראוי לכך "וְנִתְּתִי מֵטֵר אֲרַצְכֶם בְּעֵתוֹ יוֹרֵה וּמִלְקוֹשׁ וְאֶסְפֶּת דְּגַגְךָ וְתִרְשֶׁף וַיִּצְהַרְךָ" (דברים י"א, יד).

ג. שליחים בעקבות מבוקש (מ"ב א'; שמ"א י"ט).

בשני סיפורים שולחים מלכים שליחים לחפש אחר מבוקש, בראשון המדובר בשאול המבקש לתפוס את דוד ובשני באחזיה השולח להביא בפניו את אליהו. עיקרה של ההקבלה נוגע להתנהגותם של המלכים ברודפם אחר אויבם אך ניכרת גם הקבלה ניגודית בין הנביאים:

א. המלכים שולחים אנשים לתפוס את אויבם "וַיִּשְׁלַח שְׂאוּל מַלְאָכִים לְקַחַת אֶת דָּוִד" (שמ"א י"ט כ); "וַיִּשְׁלַח אֵלָיו שֵׁר חֲמִשִּׁים וַחֲמִשִּׁיר" (מ"ב א, ט). קרוב לוודאי שתפיסתם על ידי שליחי המלך הייתה עולה לדוד ולאליהו בחייהם.

ב. המלך שלח שלוש פעמים שליחים לתפוס מבוקש ממנו הוא חושש. שאול ביקש להתנקש בדוד שעמד לרשת אותו בכס המלכות (שמ"א י"ט), ואילו אחזיה ביקש לתפוס את אליהו שניבא עליו רעות וחזה את מותו (מ"ב א'). החזרה על המעשה שלוש פעמים מלמדת על רצון עז של המלכים לתפוס אותם ובמקביל היא ממחישה את הגנת האל על המבוקשים, לאמור, לא ניתן להפר את גזרת האל באמצעות התנקשות בשליחיו.

ג. בשני המקרים שליחי המלך אינם מצליחים לתפוס את המבוקש, ועצירת השליחים נעשתה בעזרת תופעה המזוהה עם הנביא: אצל שמואל מדובר בהתנבאות אקסטטיטית,⁹ ואצל אליהו – בעזרת הורדת אש מן השמים (ראו להלן).

חלק מן הפרשנים עמדו על ההקבלה והתמקדו בהבדלים שבין המלכים.¹⁰ לעניות דעתי, הפער בין שני הנביאים מצטרף אל קודמיו. ימי עלי הכהן תוארו כהיעדר נוכחות אלוהית "וַיִּדְבֹּר ה' הָיָה יָקָר בְּיָמֵים הָהֵם אֵין חֲזוֹן נִפְרָץ" (שמ"א ג', א). ואילו בימי שמואל מסופר על חבלי נביאים ששמואל מתואר כמנהיגם "וַיִּרְא אֶת לְהַקֵּת הַנְּבִיאִים נְבִיאִים וְשְׂמוּאֵל עִמָּד נִצָּב עֲלֵיהֶם" (שמ"א י"ט, כ; וראו גם י', י-ב). עם בואם של שליחי המלך אין הנביא מתעמת עימם אלא הם נסחפים בחוויה אקסטטיטית-נבואית ולבסוף גם המלך עצמו נמשך אחר חבלי הנביאים המתנבאים. במעשה זה הופכים המלך ושליחיו בעל כורחם לשותפיו של שמואל במעשה ההתנבאות שהוא עומד בראשו.

לעומתו, אליהו מוצג בסיפור המקביל כאיש בודד היושב בראש ההר מרוחק ומנותק מבני האדם "וַיְהִי יוֹשֵׁב עַל רֹאשׁ הַהָר" (מל"ב א', ט). בתגובה לדיבורם התקיף של שני שרי החמישים

9 נדמה, כי שמואל ממשיך בכך את חנה אמו המזוהה עם תפילה אקסטטיטית. כהן (לעיל, הערה 2), עמ' 73. על תופעת המתנבאים כתופעה אקסטטיטית – בשונה מנבואה מילולית – ראו: ב' אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 146-149; שמש (לעיל, הערה 1), עמ' 118.

10 סמט (לעיל, הערה 1), עמ' 473-479; א' בזק, **שמואל א' מלך בישראל**, ישראל 2013, עמ' 289. הרב בזק, ראה כאן הקבלה ניגודית כפולה: לדבריו, שאול מוצג כמלך עקשן המסרב להכיר בכוחו של הנביא, וזאת בניגוד לשר החמישים השלישי המבין את משמעות הדברים ופועל בהתאם מתוך כניעה לנביא ה'. ובמישור הנבואי אליהו שרף את שרי החמישים לעומת שמואל שהעלה אותם למדרגה של להקת נביאים.

הוא שורף אותם באש, ורק לשונו המתרפסת של המפקד השלישי מצילה אותו ממוות. שרפת שרי הצבא ויחידותיהם הולמת את דרכו הנוקבת של אליהו המזוהה עם אש; הוא מוריד אש מן השמיים במעמד הר הכרמל (מל"א י"ח, לח), זוכה בהר חורב בהתגלות הכוללת אש (י"ט, יב), שורף את שרי החמישים בעזרת אש היורדת מן השמים (מל"ב א', י ועוד), ועולה השמימה באש (ב', יא). תמונה זו הולמת את העובדה שאש מסמלת במקרא פעמים רבות ענישה וחורבן, כיאה למידת הדין.¹¹

ד. הקבלות נוספות

ישנן הקבלות נוספות בין אליהו לשמואל:
 שניהם פועלים באותו המרחב הגאוגרפי הכולל את גלגל ובית אל (שמ"א ז', טז; מל"ב ב', א, ב). הפעילות באותו המרחב יוצרת אצל הקורא זיקה בין הדמויות ומביאה אותו לבחון את היחס בין הדמויות. שמואל נפגש במקומות הללו עם העם כחלק מפועלו הנבואי "וְהִלֵּךְ מִדֵּי שָׁנָה בְּשָׁנָה וְסָבַב בֵּית אֵל וְהִגְלָל וְהִמְצִיפָה" (שמ"א ז', טז), ולעומתו אליהו יוצא מן הגלגל ומגיע לבית אל על מנת להיפטר מאלישע, וזאת במטרה לפרוש מתפקידו בבדידות, הרחק מכל אדם. כמו כן, תופעת נביאים הפועלים בקבוצה נזכרת בסיפורי שמואל אליהו (שמ"א י', ה-ו, י-יב; י"ט, כ-כד; מל"א כ', לה; מל"ב ב', ג, ה, ז, טו). בעוד שמואל קשור לחבל הנביאים המתנבאים ואף עומד בראשם, הרי שבדידותו של אליהו ניכרת בחוסר התקשורת שלו עם בני הנביאים שבחרו לשוחח דווקא עם אלישע.

ה. אליהו - איש הנבואה הבודד

מן ההקבלות המרובות עולה פער מתמשך בין דרכו של אליהו לזו של שמואל הנביא. אולם הפער עצמו יכול להתפרש בצורות שונות, ועל כן יש לשאול: מדוע אליהו נוהג באופן שונה משמואל? האם יש כאן הבדל מהותי או שמא הנסיבות הדתיות והפוליטיות הן שהביאו לדפוס פעילות שונה?

ניתן להציע שהנסיבות הכתיבו את דרכי פעולתם. כידוע, שמואל פעל בימי טרום המלוכה, הוא הנהיג את העם הן במישור המדיני הן במישור הדתי ולפיכך פעל באופן חופשי. גם לאחר המלכת שאול הוא פעל לצידו ולא עמד בשום שלב בסכנה ממשית. החשש שהביע שמואל מפני פגיעה מצד שאול בעקבות המלכת דוד היה תירוץ להימנע מן השליחות שנבע מן הקושי של שמואל למנות מחליף לשאול אהובו.¹² גם לאחר שדוד ברח אל שמואל זכה להגנתו - לא פגע

11 תמונות דומות עולות בסיפור שרפת נדב ואביהוא שהקריבו אש זרה (ויקרא י', ב) ומאתיים חמישים מקטירי הקטורת במרד קורח שעברו על האיסור על זר להקטיר קטורת (במדבר ט"ז, לה).

12 שמואל אינו חושש מלהתעמת עם שאול ולהודיע לו על הדחתו (שמ"א י"ג, יג; ט"ו, כג). גם כשדוד ברח אל שמואל ושאוול ביקש לתופסו לא העלה שאול על דעתו לפגוע בנביא (י"ט, כד). חששו של שמואל

המלך בנביא כפי שנהג בכוהני נוב. לעומתו, אליהו נרדף על ידי המלכות. אף שיחסיו עם אחאב היו מורכבים והמלך נטה לשתף פעולה עם הנביא בכל פעם שזה התעמת עמו, הרי שאחאב לא התייצב כנגד איזבל כשזו פעלה כנגד נביאי ה' או אליהו. איזבל אשר הרגה את נביאי ה' (מל"א י"ח, י) איימה להתנקש בחייו (י"ט, ב) ואליהו שחש נרדף דיווח על כך להקב"ה במעמד הר חורב (י"ט, י). מכל זה עולה כי יכולתו של אליהו לשהות בקרב העם לאורך זמן ולפעול עמו הייתה מוגבלת מאוד ואולי בלתי אפשרית. על פי זאת, אליהו לא יכול היה להוביל תהליך מתמשך מתוך שיתוף פעולה עם העם כפי שעשה שמואל, ומכאן נגזרו דרכי הפעולה שלו: הסתתרות, הופעה מפתיעה והיעלמות,¹³ לצד תוכחה חריפה ועשיית ניסים אשר נועדו להשיג שינוי מיד, מבלי ללוות את העם בדרך קבע.

בעיניי, אף שיש מן האמת בהסבר זה, הוא אינו מסביר באופן מספק את מכלול ההקבלות שראינו, החושפות פעם אחר פעם ניגוד עמוק בדרכי פעולתם של שני הנביאים. בניגוד לשמואל, אליהו פועל בבדידות מזהרת או נוקט בתגובות חריפות או בשתיקה גם כשאין כל סיבה חיצונית או איום שלטוני. אביא כמה דוגמאות:

לאחר הטקס בהר הכרמל אליהו בוחר מדעתו ללוות את אחאב לארמונו (מל"א י"ח, מו). במעשה זה הותיר את העם לבדו לאחר הטקס, והמעמד נותר אירוע בודד וחסר כל השפעה של ממש. יש לשים לב שהיעלמותו הראשונה נעשתה בהוראת האל (י"ז, ג) אולם עזיבתו לאחר מעמד הר הכרמל נעשתה על דעת עצמו.

גם הדרך בה עצר את שרי החמישים באש שורפת מאפינת אותו, ולכאורה יכול היה לעוצרם באמצעות אקסטזה נבואית כפי שעשה שמואל או בכל דרך אחרת. תקיפתם באש מן השמיים הביאה ליראה ממנו ולא למעשה של היסחפות חיובית כפי שמצאנו אצל שמואל. כפי שראינו השימוש באש שורפת מאפיין את אליהו ומסמל את דרכו.

בעקבות איומה של איזבל הוא נוטש את ממלכת ישראל לטובת יהודה ומשם צועד אל המדבר – שם הוא מבקש את מותו (י"ט) ולבסוף הוא מגיע אל הר חורב. אף שיש לאלהו נער ואחר כך אלישע מלווה אותו, הרי שהוא נזכר לרוב לבדו ואין כמעט סיפורים על מגע ושיתוף פעולה ביניהם. בנבואת מותו של אחזיה הוא נמצא בראש ההר מרוחק מכל אדם ויורד אל המלך לפי צו המלאך (מל"ב א' ט, טו).

בדידותו ניכרת בסיפור עלייתו השמימה כאשר בני הנביאים היוצאים לקראתו בבית אל ויריחו אינם משוחחים עמו אלא עם אלישע (מל"ב ב', ג, ה). בנוסף, אליהו ביקש להיפטר

מפני פגיעת שאל אם ימשח את דוד למלך נראה כהתחמקות מלקיים את ההוראה, כשהסיבה האמיתית היא התאבלותו על שאל (ט"ו, א), וכך פירש האברבנאל על אתר. בעניין זה ראו דבריי במקום אחר: ח' כהן, **משה כמתווך בין אל ואדם**, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה באוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו עמ' 22.

13 כמובן ההנחה האלוהית להסתתר בנחל כרית נועדה בראש ובראשונה להגן על הנביא מפני המלך 'וְיִנְסֶתְרָתָּ בְּנַחַל כְּרִית' (מל"א י"ז, ג). ראו: רש"י ור"ק על אתר וכן סימון (לעיל, הערה 1), עמ' 197.

מאלישע שלוש פעמים ולהוות לבדו – אך ללא הצלחה. כחלק מתהליך הפרידה הוא עבר את הירדן ועזב את הארץ ויושביה ועלה השמימה לעיני אלישע לבדו.¹⁴

הופעתו הפתאומית כמו גם היעלמותו מאפיינת אותו לפי עובדיה, המציין שהמלך חיפש אותו במקומות רבים אך ללא הצלחה (י"ח, י). עובדיה ירא לקרוא למלך מחשש שאליהו ייעלם בשנית "וְהָיָה אֲנִי אֵלֶיךָ מֵאֵתֶיךָ וְרוּחַ ה' יִשָּׁאֶךָ עַל אֲשֶׁר לֹא אֶדְעַ וּבֹאֲתִי לְהַגִּיד לְאַחָב וְלֹא יִמְצְאֶךָ וְהִרְגָנִי" (י"ח, יב). נראה כי צורת פעולה זו משקפת עמדה רוחנית המסתייגת מהמלכות ומעם ישראל. אליהו נמנע ככל האפשר מחברת אנשים שכן העם ומוסד המלוכה חוטאים בעבודת אלילים. הוא מופיע בפתאומיות מבקר את החוטאים ואף מעניש בעת הצורך, ונעלם עד להופעתו הבאה. תחושתו שהוא בודד במערכה עולה מדבריו לעם בהר הכרמל (י"ח, כב) ובהסברו לקב"ה על הימצאותו לבדו בהר חורב רחוק מן העם (י"ט, י, יד). גם עריכת סיפורי אליהו בנוסח המסורה יוצרת תמונה של נביא נוכח־נפקד, כפי שהראה מורי ורבי הרב אביה הכהן: הוא נזכר בפרקים י"ז–י"ט אך נעדר מפרק כ', מופיע שוב בפרק כ"א ושוב נעדר בפרק כ"ב, עד להופעתו האחרונה (מ"ב, א'–ב'), המסתיימת בעלייתו השמימה.¹⁵

תרומה משמעותית לדיון תבוא מצד דמותו של אלישע תלמידו של אליהו, אשר מהווה ניגוד למורו ודומה דווקא לשמואל בדרכי הפעולה. לפי הגישה הלעומתית, אליהו הוא איש בודד האוחז במידת הדין ומזוהה עם אש בעוד אלישע היה איש חברותי ומשפחתי, אשר נקט ברוב המקרים במידת רחמים, והיה מזוהה עם מים והענקת מזון.¹⁶ כך למשל המפגש עם בני הנביאים מעמיד ניגוד בין אלישע המשוחח עם בני הנביאים לאילמותו של אליהו (מל"ב ב'). במקביל, אזכור גלגל ובית אל וכן אזכור הירדן מציבים קווי דמיון בין אלישע לשמואל המקיימים מגע הדוק עם בני הנביאים ביריחו והירדן, ואף עומדים בראש קבוצת בני הנביאים (מל"ב ד', א, לח, ה', כב, ו' א, ט' א).¹⁷

נראה, אם כן, שדפוסים פעילותו של אליהו לא נבעו מנסיבות התקופה בלבד אלא ביטאו עמדה ביקורתית וחריפה על התנהגות העם והמלכות.

14 נראה כי התיאור החרגי "וְהָיָה הַמָּה הַלְכִים הַלֹּךְ וְיָצַר" (מל"ב ב', יא) מתאר התפתחות דרמטית לקראת הפרידה, והוא היוצא מן הכלל המעיד על הכלל.

15 הכהן (לעיל, הערה 1), עמ' 53–54.

16 ראו: הכהן (לעיל, הערה 1), עמ' 62–76; שטרנברג (לעיל, הערה 1), עמ' 79–80. כמו כן הכהן (שם) הראה שסדר סיפורי אלישע מכוון כנגד סיפורי אליהו והוא יוצר ניגוד עקבי ומכוון. חשיפת המבנה הטעינה במשמעות ניגודית גם סיפורים הנראים בתחילה כסיפורי שבח בלבד, שכן אלישע זן אנשים בעוד אליהו גזר על בצורת המביאה לרעב.

17 לקווי דמיון נוספים בין אלישע לשמואל ראו שמש (לעיל, הערה 1), עמ' 270–271.

ו. שמואל – מנהיג נבואי

סיפורי אליהו הם בבחינת 'אור חוזר' המאיר את סיפורי שמואל ומחדד את אופיו החברותי והנהגתו הנבואית והציבורית של שמואל הנביא. אור חוזר זה ניכר באופן ישיר במקומות בהם יש הקבלה מכוונת וברורה. לאור מערכת ההקבלות ניתן להצביע על מקומות נוספים המתפרשים מחדש, ופרטים מסוימים מקבלים לפתע משמעות חדשה לאור הניגוד בין הדמויות.

שמואל הוא מנהיג נבואי הפועל באופן תדיר לצידם של אנשים ובאינטראקציה עימם. הוא מן המיוחדים שזכו לסיפור לידה במקרא, ואף שהוקדש לעבודת המשכן בשילה הרי שהקשר עם משפחתו נשמר בקביעות לאורך השנים. הזיקה למשפחתו מסומלת בעזרת בגד, מעיל שהייתה מעניקה לו אמו בכל שנה (שמ"א ב', יט). בגד זה אף הפך לסימן ההיכר שלו "וַיֵּאמֶר לָהּ מַה תֵּאָדָר וַתֵּאמֶר אִישׁ זָקֵן עָלָהּ וְהוּא עֹטֶה מְעִיל וַיַּדַּע שְׂאוּל כִּי שְׂמוּאֵל הוּא" (כ"ח, יד). תמונה זו מנוגדת לאלהו האיש הבודד הבא מעבר הירדן ללא כל ייחוס משפחתי. גם לאלהו בגד מיוחד – אדרת השיער (מל"א י"ט, יט; מל"ב ב', ג), וגם אותו מזהים על פיו "וַיֵּאמְרוּ אֵלָיו אִישׁ בַּעַל שְׁעָרָה¹⁸ וְאֶזְרוֹר עוֹר אֶזְרוֹר בְּמִתְנָיו וַיֵּאמֶר אֵלָיָה הַתְּשִׁבִי הוּא" (מל"ב א', ח).

אופיו החברתי של שמואל ניכר כבר מקטנותו "וַהֲנַעַר שְׂמוּאֵל הַלֵּךְ וְגִדְלָן טוֹבֵב גַּם עִם ה' וְגַם עִם אֲנָשִׁים" (שמ"א ב', כו), ואחד מתפקידיו היה לפתוח את דלתות המשכן (ג', טו) פעולה המטרימה את פועלו בהנגשת דבר ה' אל העם.¹⁹ כניסתו אל עולם הנבואה עוברת דרך יחסיו החמים עם עלי הכהן אותו שרת בנאמנות וגם בכך ניכר הפער בין שמואל לאלהו כשהאחרון לא קיים קשרים משמעותיים עם מחליפו אלישע. סיפור ההקדשה של אלישע קצר ותכליתי וההקדשה נעשתה בזריקת האדרת על אלישע ללא אומר ודברים. לעומת זאת, החלפת עלי בשמואל (שמ"א, ג') מושתתת על יחסים חמים, חיבה עמוקה והדרכה של עלי לשמואל בעמידה לפני ה'.

כפי שכבר הערנו שמואל עמד בראש חבל נביאים וניצב בראש החבורה בעת ההתנבאות האקסטטיבית "וַיֵּרָא אֶת לְהֶקֶת הַנְּבִיאִים נְבִיאִים וְשְׂמוּאֵל עִמָּד נָצַב" (י"ט, כ). יתרה מכך, הוא מוצג כמנהיג העומד בראש טקסים פולחניים ציבוריים. הוא נהג להסתובב בקביעות ביישובים שונים וביניהם בית אל והגלגל (שמ"א ז', טז), בכך ניכר ההבדל בינו לאלהו שכן מקומות אלו הם חלק מן המסע שלו לעזיבת הארץ ואין בהם כל אינטראקציה בינו לבין בני המקום.

18 יש שפירשו בעל שיער מגודל כמנהג הנביאים הנזירים (עמוס ב', יא) ויש המפרשים איש בעל אדרת שיער כמנהג הנביאים (זכריה י"ג, ד). וייתכן שיש כאן קריאה רב משמעית, כלומר שהיה בעל שיער וכן לבוש אדרת שיער. יש רגליים לדבר שבממלכה הצפונית היה לנזירים תפקיד רוחני מוגדר, ולכן נפוצה תופעה של נזירות לכל החיים כאלהו ושמואל שהיו בעלי שיער (שמ"א א' יא), ואכמ"ל.

19 לעומת זאת סגירת דלתות מסמלת הרחקה מן הקודש: "מִי גַם בָּכֶם וְיִסְגְּרוּ דְלֹתֵיכֶם וְלֹא תֵאָדְרוּ מִזְבְּחֵי חַטָּאת אֵין לִי חֶפֶץ בָּכֶם אָמַר ה' צְבָאוֹת וּמְנַחָה לֹא אֶרְצֶה מִיְדֵיכֶם" (מלאכי א', ז).

שמואל הנהיג טקסי זבח בעירו ובערים נוספות (שמ"א ט', יג, כב-כה; ט"ז, ה²⁰) ועל פי נערו של שאול נהגו רבים לבוא אל ביתו בבקשות אישיות (ט', ט). מעורבותו הציבורית באה לידי ביטוי בכך ששמואל השתתף כנביא במלחמות ישראל (ז', י'; ח', י"ג, י), בעוד אליהו היה מרוחק מהסובבים אותו, ואינו מופיע בסיפורי המלחמה של אחאב (מל"א כ', כא).

בניגוד להיעדר תקשורת בין אליהו לאנשים אחרים הרי ששמואל היה מראשי המדברים והוא מקיים דיאלוגים מרובים עם עלי, שאול, הזקנים והעם. הכתובים אף כוללים שלוש תמונות המלכה שהוא מנצח עליהן הכוללות דיבור לקהל גדול. זאת ועוד, שני הנביאים ניהלו שיחה עם תלמידיהם אלישע ושאול שתוכנה אינו ידוע. אצל אליהו מדובר באירוע חד פעמי על סיפה של ההחלפה "וַיְהִי הַמָּה הַלְכִים הַלּוֹךְ וַדְבַר" (מל"ב ב' יא), ואילו אצל שאול מדובר בשיחה ראשונה הפותחת את מחזור סיפורי המלך "וַיְדַבֵּר עִם שְׂאוּל עַל הַגָּז" (שמ"א ט', כה; י'). גם אצל שמואל ניכרת הלימה בין נוכחותו בקרב העם לדרכו הנבואית אלא שהיא הפוכה מאליהו. בעוד שאליהו פועל כבודד ונוקט במידת הדין הרי ששמואל נוכח מאוד במרחב הציבורי ונוקט על פי רוב בדרך מפיסת ומקרבת.

כניסתו של שמואל לתפקיד נתפסת כשלב חדש בתקשורת בין ה' לעם "וַיְהִי דְבַר שְׂמוּאֵל לְכָל יִשְׂרָאֵל" (שמ"א ג', כ-ד, א), ותמונת בני הנביאים מחזקת מגמה זו. לעומתו, אליהו פעל לבדו, והצהיר בפני העם שהוא בודד במערכה (מל"א י"ח, כב). במעמד הר חורב ציין בפני האל שנותר לבדו ובכך ניתק עצמו מן הנביאים שהסתתרו מפני איזבל ולא נאבקו במלכות "וְאֵת נְבִיאֵי הָרְגוּ בְּחָרֵב וְאֶתֵּר אֲנִי לְבַדִּי וַיִּבְקְשׂוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ" (מל"א י"ט, י, יד).

גם תהליך החלפתם שונה עד מאוד. אמנם אצל אליהו המדובר בהחלפתו המלאה על ידי נביא אחר ואילו אצל שמואל הכוונה לצמצום מעמדו בהנהגה, אולם בכל אופן יש כאן פעולה של החלפה.²¹ לפי הגישה הלעומתית בה נקטנו במאמר זה, אליהו פוטר ואלישע בא להחליפו "וְאֵת אֱלִישֶׁע בֶּן שֹׁפְטַן מֵאֶבֶל מְחֹלָה תִּמְשָׁח לְנָבִיא תַּחֲתָיִךְ" (מל"א י"ט, טז). מעשה חד פעמי זה יוצא דופן בתולדות הנבואה והוא מבטא הסתייגות עמוקה מדרכו של אליהו. לעומת זאת, הקמת המלוכה שהיה בה מן המאסה גם בשמואל (שמ"א ח', ח),²² הסתיימה בארגון מחדש של מערך הכוחות, כששמואל ממשיך לתפקד כממליך מלכים וכנביאם של ישראל "גַּם אֲנֹכִי חָלִילָה לִי מִחֲטֵא לֵה' מִחְדַּל לְהִתְפַּלֵּל בְּעַדְכֶם וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַטּוֹבָה וְהִישְׁרָה" (שמ"א י"ב, כג).

20 סיפור הכיסוי שהציע ה' לשמואל, על מנת להימנע מפגיעת שאול בעת המלכת מלך חדש, היה לעשות זבח בבית לחם (שמ"א ט"ז, ב). סיפור כיסוי יכול להצליח רק בתנאי שהמעשה היה שכח ומאפיין את הדמות.

21 שני המחליפים אלישע ושאול מתוארים כאיכרים החורשים את השדה, אפיון חריג בתנ"ך. וכניסתם לתפקיד נעשית על יד זביחת הבקר (שמ"א י"א, ה-ז, מל"א י"ט, יט-כא).

22 הדברים עומדים בסתירה לפתיחת דבריו של ה' "כִּי לֹא אֶתְּךָ מְאַסּוּ כִּי אֲתִי מְאַסּוּ מִמֶּלֶךְ עֲלֵיהֶם... בֶּן הַמָּה עֲשִׂים גַּם לָךְ" (שמ"א ח', ז). יש מתח ואולי סתירה בדברי ה' לשמואל ונדמה כי צודקים הטוענים שהדברים נועדו לרכך את בקשת העם, ולכן ה' טוען שלא (רק) אותך מאסו. ' קיל, שמואל א, דעת מקרא, עמ' עא.

נדמה, כי סיום תפקידם כנביאים ממחיש את הפער ביניהם. אליהו עזב את הארץ ועבר את הירדן עם אלישע בעוד בני הנביאים מביטים בו מרחוק. הוא עלה בסערה השמימיה ובכך נצבעה דמותו באבק המלאכים. אליהו ביקש להילקח לבדו ושלוש פעמים ניסה להניא את אלישע מלהצטרף אליו (מל"ב ב'). לעומתו, שמואל נפטר כאיש הנהגה מרכזי והעם ליווה אותו אל קברו בהמוניו "וַיָּמָת שְׁמוּאֵל וַיִּקְבְּצוּ כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְפְּדוּ לוֹ" (שמ"א כ"ה, א).

סוף דבר

כבר לימדונו רבותינו שאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד (סנהדרין פט ע"א), ונדמה שההקבלות החוזרות ונשנות בין אליהו לשמואל מדגימות פער עקבי בין שני הנביאים המבקשים להגיע לתכלית אחת של עבודת ה' לבדו אך פועלים בדרכים שונות ואף מנוגדות. כמדומני כי ההקבלה אינה רק מציגה את שתי דרכי נבואה אלא מבקשת להמחיש את המחיר הכבד של ההליכה של אליהו במידת הדין העושה רושם בעולם אך השפעתה לטווח ארוך מוגבלת מאוד. אליהו נכשל בתפקידו כפי שהוא עצמו מעיד "כִּבְעֵתָהּ ה' קָח נַפְשִׁי כִּי לֹא טוֹב אֶנְכִּי מֵאַבְתָּי" (י"ט, ד). ירידת האש מן השמיים – הזוכה להצלחה גדולה (י"ח, לט), הייתה קצרת ימים וחסרת השפעה של ממש (מל"א, י"ט). לעומתו, שמואל מצליח להשפיע באופן עמוק על התנהגות העם, והכתובים מעידים שהביא לשינוי עמוק בתפוצת דבר ה' בישראל "וַיֵּדַע כָּל יִשְׂרָאֵל מִדֵּן וְעַד בְּאֵר שָׁבַע כִּי נֶאֱמַן שְׁמוּאֵל לְנְבִיא לַה': וַיִּסֶּף ה' לְהִרְאֶה בְּשֵׁלָה כִּי נִגְלָה ה' אֶל שְׁמוּאֵל בְּשֵׁלֹו בְּדָבָר ה': וַיְהִי דָבָר שְׁמוּאֵל לְכָל יִשְׂרָאֵל" (שמ"א ג', כ-ד, א). לאורך ספר שמואל לא נזכרה עוד עבודת אלילים לצד עבודת ה', ונראה שאירוע המצפה השפיע בטווח הארוך על העם והמנהיגות.

נספח: לתורת המקבילות הספרותיות

מן המפורסמות שאחת מדרכי הסיפור המקראי היא להעמיד באופן גלוי או סמוי הקבלות בין יחידות ספרותיות. בכך הופך הסיפור עשיר יותר בתכניו ומאפשר לבחון מצב או התנהגות באופן מעמיק יותר לאורם של סיפורים אחרים. הסיפור המקראי ממעט בשיפוט ישיר וגלוי ולכן לזיקות הספרותיות בין הסיפורים תפקיד חשוב בשיפוט הדמויות.²³ דרך המלך היא למצוא קווי עלילה וביטויים משותפים המקשרים בין המקבילות הספרותיות, בכך מתגברת הסבירות שהקבלה מכוונת ואינה מקסם שווא שכן היא נשענת

23 מחקרים רבים עסקו בתחום זה, ואלה הבולטים שבהם: מ' גרסיאל, **ספר שמואל-א', עיון ספרותי במערכי השוואה, באנלוגיות ובמקבילות**, רמת גן 1983, עמ' 15-31; D.N. Fewell (ed.), *Reading Between Texts*; 4. Louisville 1992. *Intertextuality and the Hebrew Bible*, י' זקוביץ, **מקראות בארץ המראות**, ת"א 1995, עמ' 11-15; א' בזק, **מקבילות נפגשות, מקבילות ספרותיות בספר שמואל**, אלון שבות תשס"ו, עמ' 194-200.

על נתון ממשי בכתובים שאין להכחישו. ההקבלות הספרותיות המיטביות הן כאלו הכוללות נקודות השוואה מרובות ובכללן מטבעות לשון ייחודיים ואפילו יחידאיים המופיעים רק בשני הסיפורים הנידונים. היעדר מגע לשוני בין סיפורים מפחית באופן משמעותי את הוודאות שבהקבלה הספרותית ומעלה את החשש שהיא פרי רוחו של המתבונן בלבד.

אולם לעיתים ההקבלה אינה בין שני סיפורים אלא בין שתי דמויות או תמות והיא נפרשת על פני עלילה ארוכה ואף כוללת חטיבות ספרותיות גדולות. במקרה כזה, כשמדובר בהקבלה רחבת היקף הכוללת רכיבים עלילתיים משותפים וייחודיים הרי שהיא מוכחת מעצם ריבוי קווי העלילה הזחים והייחודיים, ולפיכך הזיקה הלשונית אינה מהווה תנאי להוכחתה. אם היא קיימת – טוב הדבר, אך גם בלעדית ההשוואה מעוררת אצל הקורא אסוציאציות חד משמעיות המקשרות בין היחידות או הדמויות. למבנה שכזה נבקש לקרוא **מערך הקבלות** שכן הוא שואב את כוחו מן המבנה הכללי והעקבי ולא ממוקד ביחידה ספרותית קצרה.

בכך אנו קרובים במעט לגישתו של גרסיאל²⁴ אשר ניסח את תורת הניגוד במקרא, והתייחס למרכיבי העלילה ככלי ספרותי מרכזי בהשוואות הספרותיות, והפחית מעט בחשיבותו של מרקם מילים זהה. לטענתו, בעוד הניגוד התמטי הוא טבעי לאופן בו האדם בוחן את עולמו ומנסח את סיפוריו הרי שרבות מן ההקבלות הלשוניות הן נוסחאות ואין בהן להוכיח תלות ספרותית בין שתי יצירות מקראיות. אנו סוברים שיש חשיבות גדולה למרקם הלשוני המשותף בין שני סיפורים לצד הקבלה תוכנית ועלילתית אולם ההקבלה הלשונית אינה מחויבת כשאנו עסוקים במערך הקבלות בין חטיבות רחבות היקף. נדמה שבכך אנו מציגים עמדה מאוזנת יותר המציבה רף גבוה כשעוסקים בסיפורי בבואה אך אינה מוותרת על האפשרות שיש במקרא דרך אחרת להעמיד הקבלה רחבה יותר.

במאמרנו הראינו מערך הקבלות רחב היקף הכולל שלושה סיפורים ומוטיבים עלילתיים וגאוגרפיים ממנו ביקשנו ללמוד על ניגוד עמוק בין שמואל לאליהו. ההקבלה נשענה על ריבוי מוטיבים ואף יחידאיים (שפיכת מים במהלך טקס, הורדה ניסית משמיים לחיזוק טענת הנביא ורדיפת מבוקש שלוש פעמים, גלגל ויריחו). ההקבלה בין מרכיבי העלילה של סיפורי אליהו לשמואל היא כה רחבה וייחודית עד שקשה שלא לחוש שמערכות ההשוואה מכוונות ונועדו להביא את הקורא לחוש בזיקות התמטיות שבין שני הנביאים ומתוך כך לשפוט את דרכו של אליהו לעומת שמואל.

אם צודקים דברינו, הרי שיש למאמרנו תרומה רחבה יותר מן ההקבלה בין שתי דרכי נבואה והוא בבחינת דוגמה המלמדת על הכלל כולו, ואף זכינו להגדיר מונח חדש בחקר המקבילות הספרותיות – **מערך הקבלות** – הפועל באופן שונה מהקבלה ספרותית בין שני סיפורים.

24 לעיל, הערה 23.



משאות העמים בישיעהו י"ג-י"ט - מבנה, הקשר ומשמעות*

פרקים י"ג-כ"ג בספר ישעיהו מהווים חטיבה מובחנת בצורה מאוד ברורה משאר הספר, תחת הכותרת "משאות העמים". בזה אחר זה מובא בכל פעם "משא", המיועד לאחת האומות. ברצוני להעלות שתי שאלות משמעותיות על חטיבת פרקים זו, תוך התמקדות בחלקה הראשון של החטיבה - פרקים י"ג-י"ט. את הבחירה להתמקד בפרקים אלה אסביר בהמשך. השאלה הראשונה נוגעת למשמעות רצף הפרקים כיחידה ספרותית: האם יש כאן רק קיבוץ מרוכז של נבואותיו של ישעיהו על העמים השונים? או שמא רצף הנבואות על העמים מסודר בכוונה באופן מסוים, וישנו תהליך שנבנה לאורך המשאות? השאלה השנייה נוגעת למשמעות היחידה במקומה ובהקשרה בספר: האם יש משמעות למיקום של חטיבת משאות העמים דווקא במקום זה בספר ישעיהו? והאם וכיצד חטיבה זו מפרה ומתכתבת עם חלקי הספר שלפניה ושלאחריה?

פרקי ישעיהו עד משאות העמים

חטיבה ראשונה - פרקים ב'-ו'

קודם שניגש למשאות העמים עצמם, נפתח בסקירה קצרה של המוטיבים המרכזיים בספר ישעיהו עד לתחילת משאות העמים. לשם הנוחות, נחלק את פרקי הספר הקודמים למשאות העמים לשתי חטיבות מרכזיות: נניח כרגע בצד את פרק א'¹, שהוא יחידה לעצמו, ורבים²

המאמר זכה בתחרות הכתיבה לסטודנטים על שם יואל אפרים זלצמן ז"ל *
בפתח הדברים ברצוני להודות לאלה שבזכותם מאמר זה יוצא לאור. ראשית, לחבורה ממחזור מ"ט בישיבת הר עציץ, שלמדנו יחד את ספר ישעיהו בלימודנו בשיעור ו' ומלימוד זה נבע הגרעין הראשוני של הדברים. במיוחד לחברי רועי בראון, על שעות של לימוד ושיח על הפרקים, שיחות שליבנו את הרעיונות הראשוניים ועוררו את החשק לכתוב. תודה נוספת לספי אליאש, שותפי בלימוד תנ"ך בשנה האחרונה. כמו כן, תודתי למור"ר הרב יעקב מדן על הדחיפה לשבת ולכתוב, ולבסוף לד"ר נריה קליין על ההנחיה שהובילה למוצר מוגמר וראוי לפרסום. וכמובן, לאשר בחר בבניאים טובים ורצה בדבריהם הנאמרים באמת, שהכול ממנו.

1 לדיון בזמנו ובמקומו של פרק א' ביחס לשאר הספר, עיינו למשל: ש' ורגון, 'הרקע ההיסטורי והמשמעות של ישעיהו א' 10-17, **בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו** כרך מה (חוברת ד), תש"ס, עמ' 289-304; י' מילגרם, 'ישעיהו א'-ו', **בית מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו** כרך טו (חוברת ב), תשל"ל, עמ' 125-140.
2 ראו למשל: G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie (1949-1965)*, Berlin 1967, pp. 148-166.

ראו בו מעין הקדמה וכתורת לכל הספר. החטיבה הראשונה אליה נתייחס היא בפרקים ב'-ו'. בפרקים ב'-ד' מופיעים תיאורי יום ה'. פרק ב' נפתח בתיאור מפורסם ואוטופי של הר בית ה' שנמצא בראש ההרים, וכל העמים נוהרים אליו כדי לשמוע את דבר ה'. כבר כאן מונחים שלושה מוטיבים מרכזיים מאוד בספר ישעיהו: הראשון שבהם הוא **שאלת הגובה והגאווה**. החטא הבולט ביותר עמו מתמודד ישעיהו הנביא הוא חטא הגאווה האנושית.³ כנגד הגאווה האנושית, בעולם האוטופי מוצג הר בית ה' כמקום **הראוי להיות גבוה**.⁴ בני האדם הולכים אליו ושואבים ממנו.

המוטיב השני המונח בפתחת פרק ב' הוא **המוטיב האוניברסלי**.⁵ האוטופיה המוצגת כאן היא מצב שבו כל העמים מכירים במלכות ה' ומעוניינים לשמוע את דברו והדרכותיו. במקומות רבים נוספים בספר ישעיהו, המוטיב האוניברסלי נוכח מאוד: כך למשל בגאולה המתוארת בפרק י"א, שם מתואר 'בן-ישי' אליו ידרשו הגויים; ובשירת הישועה בפרק י"ב, מובאת הקריאה להפיץ את בשורת שם ה' בעמים כולם (י"ב, ד'). המוטיב השלישי אליו נתייחס במסגרת מבוא זה הוא מוטיב **הר בית ה'**.⁷ מוטיב זה מופיע כבר בפתחת היחידה, בהצבת החזון אודות מיקומו של הר בית ה': "נִכּוֹן יִהְיֶה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים" (ב', ב). גם נבואת הפורענות חותמת בכך שבסופו של דבר, תהיה שארית של הצדיקים, והיא תשרוד בהר בית ה' שיישאר מוגן מן הפורענות: בפרק ד' מתוארת פליטת ישראל - הצדיקים ששרדו את יום ה', ויזכו לסוכת הגנה תחת כנפי השכינה בהר-ציון. מוטיב השארית ששורדת את הפורענות ומקבלת מחסה בהר ה' שבציון מופיע במקומות נוספים בספר ישעיהו.⁸

עבור כל אחד מן המוטיבים הנזכרים, מתוארת בפרקים ב'-ד' המציאות הכואבת, ההפוכה לחלוטין מן המציאות האידאית הרצויה. ראשית, ביחס למוטיב **הגאווה**; לאחר נבואת הר בית ה' הנכון בראש ההרים בפרק ב' - הנביא חוזר לקרקע המציאות, והוא נאלץ להתייחס לחברה שבה גאוות האדם שולטת בכיפה. בני האדם סומכים על ביצוריהם ואוניותיהם (ב', טו-טז) ואפילו חטא העבודה הזרה הנפוץ כל כך במקרא, אצל ישעיהו מוצג כחטא של גאווה: "לְמַעַשֶׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוּ לְאִשֶׁר עֲשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו" (ב', ח) - האדם סוגד למעשה ידיו של עצמו.⁹ כלפי מציאות

3 מילגרם (לעיל, הערה 1), עמ' 137.

4 ראו: י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני**, ג, מוסד ביאליק, ירושלים תרצ"ח, עמ' 204.

5 להרחבה במוטיב זה עיינו: י' זקוביץ', **משמיע שלום מבשר טוב: שבעה פרקי חזון לשלום ירושלים**, אוניברסיטת חיפה, חיפה תשס"ד, עמ' 145-166. ובמיוחד עיינו בסיכום הדברים שם, עמ' 157-158.

6 הפניה סתמית במאמר זה הינה לספר ישעיהו.

7 עיינו: י' הופמן, 'ציון בנבואת ישעיהו', **ישעיה: עולם התנ"ך**, דברי הימים, תל אביב 1999, עמ' 35.

8 ראו למשל: פרקים א', י"א, כ"ו.

9 לניתוח מפורט של נבואת יום ה' בפרקים ב'-ד' בישיעהו וזיקתה לבעיית הגאווה על צורתיה השונות וקשריה לעבודה הזרה, עיינו בהרחבה במאמרו של ב' אופנהיימר, 'גלגולי "יום ה'" בישיעהו ב'-ד', **בית**

זו, הנביא נדרש לנבא על יום ה' שישבור את גאוות האדם: נבואת יום ה' מצהירה שביטויי גאוות האדם יישברו עד היסוד. גם ביחס למוטיב **האוניברסלי** המציאות האבסורדית טופחת על פניו של קורא הפרק: במקום שהעמים ינהרו לציון כדי ללמוד מדרכי ה', בני ישראל הם אלה שנוהרים ללמוד מן העמים את דרכיהם: "כִּי נִטְשָׁתָה עִמּוֹךְ בַּיִת יַעֲקֹב כִּי מָלְאוּ מִקְדָּם וְעַנְנִים כְּפִלְשֵׁתִים וּבְיַלְדֵי נְכָרִים יִשְׁפִּיקוּ" (ב', ו). וביחס למרכזיותה של **ירושלים**, ירושלים אכזבה וסטתה מייעודה המצופה ולכן יום ה' עתיד לפגוע גם בירושלים: "כִּי כָשְׁלָה יְרוּשָׁלַם וַיהוָה נָפַל כִּי לְשׁוֹנָם וּמַעֲלֵיָהֶם אֶל ה' לְמַרוֹת עֲנִי כְבוֹדוֹ" (ג', ח).

בפרק ה' מובאת שירת הכרם בה מביע הנביא את אכזבתו של ה' מכך שיהודה וירושלים הכזיבו ולא מימשו את ייעודן המצופה, ולאחריה נבואות 'הוי' בהן מוכיח הנביא את יושבי יהודה וירושלים על חטאי גאווה ושחיתות - וצופה את הפורענות שתבוא כעונש לחטאייהם. בפרק ו' מופיעה מעין 'נבואת הקדשה' לישעיהו כנביא הנשלח לעם לבשר את הפורענות המתקרבת, ובסופו מופיע שוב רעיון השארית.

חטיבה שנייה - פרקים ז'-י"ב

החטיבה הבאה בספר ישעיהו נמצאת בפרקים ז'-י"ב. החטיבה נפתחת בסיפור ההיסטורי של התאחדות רצין מלך ארם ופקח מלך ישראל אל מול אחז מלך יהודה, כאשר מטרתם למנות 'שלטון בובות' מטעמם בירושלים: "יַעַן כִּי יַעַץ עָלֶיךָ אַרְכָּם רָעָה אֲפָרִים וּבֶן רַמְלֵיהוּ לְאִמּוֹ: נַעֲלָה בַיהוָה וְנִקְצְנָה וְנִבְקַעְנָה אֱלֵינוּ וְנִמְלִיךְ מֶלֶךְ בְּתוֹכָהּ אֶת בֶּן טַבָּאֵל" (ז', ה-ו). במוקד סיפור זה עומדת דרישת ישעיהו מאחז לבטוח בה', שהוא זה שיציל את יהודה מרצין ופקח. אחז לא מציית לדברי ישעיהו, אלא פונה למלך אשור ומנסה להינצל באמצעותו. כאן נכנסת לתמונה ממלכת אשור, שתמשיך ותלווה את מלכי יהודה ואת ספר ישעיהו. דרישת ישעיהו מאחז לבטוח בה' מתכתבת מאוד עם מוטיב הגאווה האנושית. ישעיהו דורש מאחז לא לסמוך על כוח הזרוע של בשר ודם, אלא להאמין שה' הוא המושיע.

דומה, שסיפור רצין ופקח מול אחז מלך יהודה משקפים את ההיפוך הגדול ביותר מן החזון האוטופי שהציב ישעיהו בתחילת פרק ב'. כבר נקודת הפתיחה, קיומן של שתי ממלכות - יהודה וישראל, משקפת כי לא זו בלבד שהעמים אינם הולכים אחר ירושלים, אלא אפילו בתוך ישראל עצמם יש ממלכה שלמה שלא עולה לירושלים. קודם שנתייחס לנקודת השבר של סיפור רצין ופקח, נקדים באופן כללי על פילוג הממלכה: פילוג הממלכה נועד להיות עונש מדיני לשלמה המלך (מל"א י"א, יא-יג), אבל ירבעם בן נבט מינף את הדברים לבידול דתי של ממלכת ישראל מירושלים, כדי למנוע מאזרחי ממלכת ישראל לעלות לירושלים שביהודה (מל"א י"ב, כו-לג). יתרה מכך - נראה שעונש פיצול הממלכה נועד להיות זמני: "וְאַעֲנֶה אֶת זָרַע דָּוִד לְמַעַן זֶאת אֶף

מקרא: כתב עת לחקר המקרא ועולמו כרך לט (חוברת ב), תשנ"ד, עמ' 97-132. ובייחוד עיינו בעמ' 105-112 שם.

לא כל הימים (מל"א י"א, לט), ולכאורה היה ניתן לצפות בשלב מסוים לאיחוד מחודש של הממלכות. אבל ממלכת ישראל המשיכה בפירודה וניתוקה, ונראה שבשלב מסוים העונש הפך לחטא: חטאם של שבטי ישראל שלא מתאחדים חזרה תחת מלכות דוד בירושלים. חטא זה מתבטא בכך שגם מלכי ישראל הצדיקים ביותר, הותירו על כנם את עגלי ירבעם שנועדו להוות אלטרנטיבה לירושלים. נראה שלכך מתייחס הנביא הושע שקובע כי תם זמנה של מלכות ישראל: **"וְהִשְׁבִּיתִי מִמְּלֹכוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל"** (הושע א', ד). הושע מתייחס לשושלת המלוכה של יהוא בן נמשי, עליו הוטלה ציפייה גדולה להביא תיקון לממלכת ישראל לאחר בית אחאב (מל"ב ט'). יהוא אכן מבצע תיקון גדול בהסרת עבודת הבעל (מל"ב י'), אבל במקום להשלים את התיקון ולהסיר את עגלי ירבעם, הוא ממשיך את חטאה של ממלכת ישראל ומתמיד בעבודת עגלי הזהב (מל"ב י', לא). הושע מנבא בסוף ימיה של שושלת בית יהוא, ומביע את אכזבתו הסופית מן התיקון של ממלכת ישראל, עד כדי השבתתה מקיום. בהמשך דבריו, הושע מתאר כיצד חטאם יתוקן כאשר ישובו לבסוף למלכות דוד: **"אַחַר יָשְׁבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִקְשׂוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם וְאֵת דָּוִד מַלְכָם וּפָחְדוּ אֶל ה' וְאֶל טוֹבוֹ בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים"** (ג', ה). דומני שגם נבואות ישעיהו מתכתבות עם רעיון זה, בהדגשתן את מרכזיותה של ירושלים כמוקד הדתי המרכזי אליו יש לעלות.

לאור האמור, סיפור רצין ופקח לוקח את חטאה של ממלכת ישראל צעד אחד קדימה. לא זו בלבד שפקח איננו נושא את עינוי אל ירושלים כמרכזם הרוחני של ישראל, אלא אפילו את האוטונומיה שלה הוא רוצה לפרק. מלך ישראל צר על ירושלים! ונשים לב לאבסורד: לכאורה, יש כאן ניסיון לאיחוד הממלכה - פקח מעוניין להמליך בירושלים שליט מטעמו, וכך לאחד את הממלכות דה-פקטו. אבל ניסיון זה נעשה בכיוון ההפוך מן המצופה: במקום שמלכות ישראל תתקפל ותתאחד מחדש תחת הר בית ה' שבירושלים, ישראל נלחמת בירושלים ומנסה לפרק אותה, כך שהיא תתקפל תחת בית המלוכה שבשומרון. דרישת ישעיהו מאחז משקפת את ההפך, ובה ישעיהו דורש מאחז לממש שניים מן המוטיבים המרכזיים שבספר ישעיהו כולו: הניסיון לתכנן טקטיקה ובריתות פוליטיות עם עמים אחרים משקף את גאוותו של האדם ואת ניסיונותיו להסתדר בכוחות עצמו, וכנגד זאת אחז נקרא להכפיף את היוזמה האנושית בפני הביטחון בתכנון האלוהי עבור ההתרחשויות הגאופוליטיות. המוטיב השני הוא מרכזיותה של ירושלים: בדרישתו של ישעיהו מאחז שלא ללכת אחר טקטיקות פוליטיות ולא לכרות ברית עם המעצמה אשור, הוא דורש מאחז לשמור על עצמאותה של ירושלים.

בסופו של הסיפור אחז לא נעתר לדרישת ישעיהו, וגם רצין ופקח אינם חוזרים בתשובה. נבואות ישעיהו בפרקים ז'-י' עוסקות בין השאר בעונש הצפוי לממלכת ישראל שעלתה על ירושלים למלחמה. ארם וישראל נופלות בידי אשור וירושלים ניצלת ממזימתם של רצין ופקח. אבל אי-הציות של אחז לדברי ישעיהו גורר שלב נוסף בסיפור, ומובאת נבואת פורענות ליהודה מכיוון אחר - אשור המעצמה שהוכנסה לתמונה על ידי אחז בעצמו, תמשיך כנהר שוטף (ח', ח-ז) ותביא פורענות גדולה גם על יהודה.

חטיבת הפרקים השנייה של ישעיהו נחתמת בפרקים י"א-י"ב שמהווים נבואת גאולה אוטופית נוספת, שמתארת תיקון וישועה פלאיים לכל רוחב ההוויה; מתואר שלום בין בעלי החיים וביניהם לבין בני האדם. וכן מתוארת צמיחתו של מנהיג מבית דוד שיהיה שופט צדק מופלא, ויוביל את העמים כולם לדרוש את ה' (י"א, י), ממש כבחזון של פרק ב'. וכמובן – אפרים ויהודה כבר לא יילחמו אלו באלו (י"א, יג). במסגרת הישועה המתוארת מובאים עוד שני מוטיבים חשובים, לראשונה בספר: הראשון שבהם הוא נס בסגנון **קריעת ים סוף**: "וְהַחֲרִים ה' אֶת לְשׁוֹן יָם מִצְרַיִם וְהִנִּיף יָדוֹ עַל הַנְּהָר בְּעֵינֵם רִיחוֹ וְהִכְהוּ לְשִׁבְעָה נְחָלִים וְהִדְרִיךְ בְּנְעָלִים" (י"א, טו). דומה שבחירת קריעת ים סוף כמוטיב המלווה את הישועה איננה מקרית: קריעת ים סוף המקורית הובילה להכרה של העמים בה' (שמות ט"ו, יד-טז), וכך גם אצלנו – הישועה העתידית תוביל להכרת העמים בשם ה'. המוטיב השני הוא **קינוח הגלויות**: "וְהָיָה בַיּוֹם הַהוּא יוֹסִיף אֲדֹנָי שְׁנִית יָדוֹ לְקִנּוּת אֶת שְׂאֵר עַמּוֹ אֲשֶׁר יִשְׁאָר מֵאֲשׁוּר וּמִמִּצְרַיִם וּמִפְתָּרוֹס וּמִכּוּשׁ וּמִעִילָם וּמִשְׁנַעַר וּמִחֲמַת וּמֵאֵי הַיָּם" (י"א, יא).

משאות העמים

את משאות העמים ברצוני לבחון סביב השאלה לאן חותרת הנבואה. מעבר לעובדה שיש כאן רצף של נבואות פורענות על מפלת העמים, אנסה לבחון האם ניתן לציין יעד עקבי אליו חותרים המשאות – והאם יש התפתחות ממשא למשא.

מבנה משאות העמים

ניתוח משאות העמים במאמר זה יתמקד במשאות העמים שבין פרקים י"ג-י"ט. קודם שניכנס לפרקים עצמם, נבסס את הטענה שמדובר ביחידה מובחנת. לשם כך, נתייחס במבט מלמעלה למבנה הכולל של פרקים י"ג-כ"ג. כמה חוקרים¹⁰ הציעו לחלק את משאות העמים לשני חלקים, שבכל אחד מהם חמישה משאות, באופן הבא:

משא מדבר ים (כ"א, א-י)	משא בבל (י"ג, א-י"ד, כז) ¹¹
משא דומה (כ"א, י"א-י"ב)	משא פלשת (י"ד, כח-לב)

U.F. Berges, *The Book of Isaiah: its composition and final form*, Sheffield Phoenix Press, 2012, 10 p. 126; H.C.P. Kim, *Isaiah 22: A Crux or a Clue in Isaiah 13-23?*, A. Mein, E.K. Holt and H.C.P. Kim (eds.), *Concerning the nations essays on the Oracles against the Nations in Isaiah, Jeremiah and Ezekiel*, London Bloomsbury T&T Clark, 2014, p. 14

11 בתחימה זו כללנו את הנבואה לאשור שבי"ד, כד-כז יחד עם משא בבל. וראו להלן בדיון המוקדש למשא בבל ואשור.

משא מואב (ט"ו, א-ט"ז-יד)	משא בערב (כ"א, יג-יז)
משא דמשק (י"ז, א-יד) ¹²	משא גיא חיזיון (כ"ב, א-כה)
משא מצרים (י"ט, א-כ, ו)	משא צור (כ"ג, א-יח)

בחלוקה זו נלקחות בחשבון רק הנבואות לעמים שאכן כוללות את הכותרת **משא**.¹³ ברצף הפרקים י"ג-כ"ג ישנן עשר נבואות "משא", וההצעה היא לחלק אותן באופן שווה - חמישה משאות בחלק הראשון וחמישה משאות בחלק השני. קושי מסוים בחלוקה זו נמצא בעובדה שיש פער גדול באורך כל אחד מן החלקים - החלק הראשון מתפרס על פני שבעה פרקים ואילו החלק השני מתפרס על פני שלושה פרקים בלבד. אולם החלוקה המוצעת מתחזקת כאשר משווים את שני החלקים זה לזה מבחינת תוכנם.

כאשר מחלקים את משאות העמים לשני חלקים באופן המוצע, מתגלה הקבלה משמעותית בין רבים מצמדי המשאות.¹⁴ משא **בבל** מקביל למשא **מדבר ים** - שניהם עוסקים בנפילתה של בבל (י"ג, יט; כ"א, ט) ושניהם מזכירים את מדי כמחוללת נפילה זו (י"ג, יז; כ"א, ב). משא **מואב** מקביל למשא **בערב** (מעבר לחריזה בין שני השמות): בשני המשאות מדובר על נדידתם של גולים, ובקשה מעם אחר לקבל אותם ולסייע להם; המילה **נודד** מופיעה במשא מואב פעמיים (ט"ז, ב, ג) וגם במשא בערב פעמיים (כ"א, יד, טו). ואולי יותר מכול, ההקבלה בולטת באמצעות ביטוי חריג שמופיע בשני המשאות - הנבואה מתעתדת להתרחש בעוד מספר שנים שנמדד ב"שני שכיר". במשא מואב: "וְעַתָּה דַּבֵּר ה' לְאֹמֶר בְּשָׁלֹשׁ שָׁנִים כְּשֵׁנִי שָׁכִיר וְנִקְלָה כְּבֹד מוֹאָב" (ט"ז, יד) ובמשא בערב: "כִּי כֹה אָמַר אֲדֹנָי אֱלֹהֵי בְעֹד שָׁנָה כְּשֵׁנִי שָׁכִיר וְכָלָה כָּל כְּבוֹד קְדָר" (כ"א, טז) - ובעת התממשות הנבואה יכלה **כבוד** האומה בה עוסקת הנבואה.

משא דמשק מקביל למשא גיא חיזיון בכך ששניהם עוסקים, למעשה - בעם ישראל. משא דמשק מתייחס למעשה לממלכת אפרים (מעבר לעיסוק בתחילתו בדמשק), ומשא גיא חיזיון עוסק ביהודה. מדובר בתופעה שאיננה צפויה, ואין לה מקבילה בנבואות על העמים של יחזקאל וירמיהו - מדוע בלב הנבואות אל העמים מופיעות נבואות שמיועדות לישראל? יתרה מזאת, מפתיעה העובדה שהפנייה לישראל ויהודה אינה נרמזת בכותרת משאות אלה, והקורא מגלה את ההתייחסות ליהודה וישראל תוך כדי הנבואה. נתייחס לתופעה זו במסגרת ניתוח הפרקים, להלן.

12 בעניין הפסוקים יב-יד שבפרק י"ז, ובעניין פרק י"ח, ראו בהמשך המאמר.

13 להוציא את הנבואה לכוש בפרק י"ח והנבואה למצרים של פרק כ'. נתייחס לפרקים אלה בהמשך.

14 על ההקבלות בין משא בבל למשא מדבר ים ובין משא מצרים למשא צור עיינו: Berges (above, note 10), p. 127; Kim (above, note 10), p. 14.

ולבסוף, משא מצרים מקביל למשא צור. בשתי הנבואות, מופיע **היאור** (י"ט, ו-ח; כ"ג, ג, י) וחלק משמעותי מן הפורענות שתבוא על הממלכה המתוארת הוא בפקידה על התשתיות הימיות של הממלכות – מצרים שכלכלתה מתבססת על היאור, וצור שכלכלתה מבוססת על הסחר הימי. בשתי הנבואות מופיעה המילה **קדם** במסגרת דברי התפארות המושמים בפי הממלכות (י"ט, יא; כ"ג, ז), דברי התפארות עליהם הנבואה מלגלת לאור מפתה של הממלכה. ובשתי הנבואות נאמר שהפורענות היא פרי **עצה שה' יעץ** על הממלכה (י"ט, יב; כ"ג, ח-ט). כמו כן, משא צור עצמו יוצר הקבלה בין נפילת מצרים לבין נפילת צור: **"כָּאֲשֶׁר שָׁמַע לְמִצְרַיִם יִחִילוּ כְּשִׁמְעַ צוֹר"** (כ"ג, ה).

חלוקת המשאות איננה מסתכמת רק בעובדה שיש שני חלקים; בכל אחד מן החלקים, אופי הנבואות שונה. בחלק הראשון, הנבואות מיועדות לעמים מוכרים – נבואות לבבל, אשור, פלשת, מואב, דמשק ומצרים. ואילו בחלק השני, כותרות הנבואות נושאות אופי חידתי ומעורפל,¹⁵ כפי שנרחיב בכך כשנעסוק להלן בחלק השני של המשאות.

ראיה נוספת לתחימת פרקים י"ג-י"ט כחלק מובחן של משאות העמים, ניתן להביא מן הסיומת של פרק י"ט בה מוזכרת שלישיית העמים מצרים, אשור וישראל ומסילה שתחבר ביניהם. חתימה בסגנון דומה נמצאת גם בישעיהו י"א, המתאר מסילה לישראל שתגיע מאשור, ומקביל מסילה זו למסילה של יציאת מצרים. וגם בישעיהו כ"ז, שם מוזכרים נדחי ישראל שיגיעו הן מאשור הן ממצרים. דומה שמוטיב המסילה ממצרים ומאשור מסמל חתימת יחידה בספר, שהרי פרק י"א חותם את היחידה שקודם משאות העמים, ופרק כ"ז חותם את פרקי 'האפוקליפסה של ישעיהו'. אם כן, החתימה שבפרק י"ט מהווה ראיה נוספת לתחימת פרקים י"ג-י"ט כחטיבה נפרדת.

משאות העמים בפרקים י"ג-י"ט

החלק הראשון של משאות העמים כולל את פרקים י"ג-י"ט: המשאות לבבל ואשור, פלשת, מואב, דמשק ומצרים. ברקע הניתוח למשאות אלה, אבקש להזכיר את סיפור אחז, רצין ופקח מפרקים ז'-י'. סיפור זה מכיל, כפי שהזכרנו, שניים מן המסרים המרכזיים של ישעיהו: התנגדות לגאווה ולטקטיקה אנושית, וביסוס מעמדה של ירושלים; מסרים אלה בידי ביטוי דרך הביטוי **"הַשְׁמֵר וְהִשְׁקֵט"** (ז', ד) שמשמש כדי לבטא את הפסיביות הנדרשת ביחס לתמורות הגאופוליטיות, פסיביות המבטאת ביטחון בה'. כמו כן, המילה **עצה** משמשת מילה מרכזית (ז', ה; ח', י) דרכה הנבואה מדגישה את ארעיותם של ההתארגנות והתכנון האנושיים – וכנגד זאת את נצחיותו של הארגון והתכנון האלוהי: **"עָצוּ עֲצָה וְתִפְרֹרְ דְבָרוֹ דְבָר וְלֹא יָקוּם כִּי עֲמֹנוּ אֶל"** (ח', י).

15 O. Kaiser, Isaiah 13-39, London: SCM, 1974, pp. 1-2

במסגרת סיפור אחז, רצין ופקח מוכנסת לזירה האזורית המעצמה אשור שמביסה את ברית דמשק-אפרים (ח', ד) ולאחר מכן פוגעת גם ביהודה (ח', ז). טענתנו, אותה נבסס להלן, היא שיש ללמוד את החלק הראשון של משאות העמים כשברקע נמצא סיפור אחז, רצין ופקח - שממלא את החלק הקודם בספר.

משא בבל/אשור - נפילת המעצמה

משאות העמים פותחים במשא בבל. מיקומה של נבואה כה מרכזית נגד בבל בספרו של ישיעהו מעוררת קושי, שהרי בתקופת ישיעהו בן אמוץ המעצמה השלטת היא אשור ולא בבל. יחזקאל קויפמן¹⁶ ובעקבותיו הרב יואל בן נון,¹⁷ טוענים שמשא בבל הוא בעצם **משא אשור**. סעד לטענה זו הם מוצאים בסיום הנבואה (י"ד, כה), בה מופיע מפורשות השם **אשור** ולא בבל. עוד הם טוענים ומבססים שהנבואה מיועדת לסרגון, המלך האשורי בעל האוריינטציה הבבלית המשמעותית ביותר, שנטה לפולחן אלים בבליים, ולכן כותרת הנבואה כלפיו היא 'משא בבל'. רבים אחרים¹⁸ טענו כנגד אפשרות זו והבינו שהנבואה בפרקים י"ג-י"ד אכן מופנית לבבל. לטענתם, אזכורה של מדי כזו המביאה את הפורענות על בבל מתאימה לממלכת בבל ולא לאשור. כמו כן, הקבלות רבות בין ישיעהו י"ד לנבואת ירמיהו על בבל (ירמיהו נ') מבססות את הטענה שגם נבואתו של ישיעהו מוסבת על בבל. דיון זה קשור כמובן בשאלת פרקים מ'-ס"ו בישיעהו, שגם הם עוסקים בנפילת בבל, ובתחילת מלכות פרס. לטענת סיעה זו, ניתן ללכת באחת משתי דרכים: אפשרות ראשונה היא שישיעהו בן אמוץ ניבא לתקופה מאוחרת בהרבה מתקופתו, ואפשרות אחרת היא שמדובר בנבואות של נביא מאוחר, ששובצו בעריכה מאוחרת של ספר ישיעהו.

כך או כך, אנו נדון במיקומה של הנבואה בספר ובמשמעות תכניה לאור מיקומם; בין אם היא עוסקת באשור ובין אם היא עוסקת בבבל, הנבואה בפרקים י"ג-י"ד מתארת את קריסתה של מעצמה עולמית ואת ההדים הגלובליים של קריסה זו. בפרק י"ג קריסתה של המעצמה מתוארת כיום ה', שהוא יום חורבן ובהלה לעריצים ובעלי הגאווה: "וּפְקַדְתִּי עַל תְּבַל כְּעָה וְעַל רְשָׁעִים עֲוֹנִים וְהִשְׁבַּתִּי גְאוֹן זֵדִים וְגִאֲוֹת עֲרִיצִים אֲשֶׁפִּיל" (י"ג, יא) והיא מממשת את מסריו של ישיעהו בדבר הסרת הגאווה האנושית. הנבואה בפרק י"ד מכוונת למלך המעצמה, והיא מתארת את שמחת העמים על מפלתו של העריץ מכה העמים; גם בנבואה זו שולט מוטיב הסרת הגאווה: "הוֹרֵד שְׂאוֹל גְּאוֹנָה הַמֵּית נְבֻלִיָּה תַחַתֶּיךָ יֵצַע רָמָה וּמִכְסִיָּה תוֹלְעָה" (י"ד, יא).

16 קויפמן (לעיל, הערה 4), עמ' 176.

17 י' בן-נון, **נביאים מול מעצמות: מישיעהו והושע עד ירמיהו (הצעיר)**, ישיבת הר עציון, אלון שבות תשפ"ב, עמ' 245-248.

18 דוגמאות ספורות: י' הופמן, **הנבואות על הגויים במקרא**, הקיבוץ המאוחד, תל אביב תשל"ז, עמ' 79-80; M.A Sweeny, *Isaiah 1-39*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1996, pp. 231-232 ועוד רבים.

בחלק האחרון, הממוען לאשור – מתוארת **עצת ה'** על הפלת אשור:¹⁹ "נְשַׁבַּע ה' צְבָאוֹת לְאָמֹר אִם לֹא כָּאֲשֹׁר דְּמִיתִי כִּן הִיָּתָה וְכָאֲשֹׁר יַעֲצֹתִי הִיא תִּקְוָם: לְשֹׁבֵר אֲשֹׁר בְּאַרְצֵי וְעַל הָרֵי אַבּוּסָנוּ וְסָר מֵעֲלֵיהֶם עָלוּ וְסָבְלוּ מֵעַל שְׁכֹמוֹ יָסוּר" (י"ד, כד-כה). קטע זה של הנבואה משתמש במושג **העצה** כדי להדגיש את שליטתו של ה' בתמורות הפוליטיות העולמיות, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בנבואה לרצין ופקח (ח', י). ובדומה לקטעים שקודם לכן, שיועדו לבבל, הנבואה לאשור מתארת את מפלת המעצמה ומשמעותה בהסרת עול השעבוד מיהודה ששועבדה לה.

הזכרנו שני מסרים שעומדים בתשתית ספר ישעיהו ובאים לידי ביטוי בסיפור רצין ופקח: שליטת ה' בתמורות העולמיות, וביסוס מעמדה של ציון. שני מסרים אלה באים לידי ביטוי במשא בבל; כבר עמדנו על תפקידו של משא בבל בהעברת המסר של שליטת ה' במפה הפוליטית העולמית, דרך נפילתה של המעצמה שנתפסת ככל-יכולה. המסר השני מופיע באופן חלקי: ציון עצמה איננה מוזכרת, אבל ביסוס מעמדה של "אדמת ה'" (י"ד, ב) – מודגש במשא בבל. בלב משא בבל, בין שתי היחידות המרכזיות המרכיבות אותו, נמצאים פסוקים שמתרכזים בהשלכת נפילת בבל על מצבם של ישראל – שייגאלו ויחזרו לאדמתם (י"ד, א-ב). עם ישראל מצטייר כאנטיתזה למעצמה הנופלת בפרקים י"ג-י"ד. הניגוד בין המעצמה הנופלת לבין עם ישראל מודגש גם בנקודה הבאה: בנבואות הפורענות של ישעיהו לישראל תמיד הודגש שתהיה **שארית** (עיינו למשל: י', כ-כב). ואילו בפורעות המתוארת למעצמה, יהיה כיליון גמור: "וְהִכְרַתִּי לְבַבְּלָא שֵׁם וְשָׂאָר וְנִין וְנָכַד נְאֻם ה'" (י"ד, כב).

משא פלשת

בסוף פרק י"ד מופיע משא קצר המיועד לפלשת. המשא קצר ויחידתי, אבל מופיעים בו באופן ברור שני המוטיבים המלווים אותנו. ראשית, מוטיב השליטה האלוהית בתמורות המדיניות. המשא נפתח בשמחתה הגדולה של פלשת על שבירתו של המכה בה. במסגרת פלישת אשור לאזור והכנעת ארם וישראל, גם הפלישתים שועבדו למעצמה האשורית. הנבואה שבפרקנו מתכוונת ככל הנראה למותו של תגלת פלאסר השלישי (שמת בשנת מותו של אחז) שעורר בפלשת תקווה להיחלץ משעבודם לאשור.²⁰ ניסוח התקווה של פלשת, "כִּי נְשַׁבֵּר שִׁבְט מִכַּד" (י"ד, כט), מקשר אותנו אל הנבואה הקודמת (י"ד, ה-ו) – שעסקה בנפילת המעצמה המכה את העמים השונים.

19 ניתן לטעון כי אם מניחים שמשא בבל מיועד לבבל, הפסוקים כד-כז מיועדים לאשור ומהווים נבואה נפרדת (כפי שנציע להלן לגבי הנבואה בפרק י"ח, על אף שאינה נושאת את הכותרת "משא"), ולכן אין להתייחס לנבואות אלה יחד. אולם דומני שגם אם הנבואה לאשור במקורה היא נבואה נפרדת, הפרקים כפי שמעוצבים בספר ישעיהו מייצרים כאן רצף. פסוק כד אינו מנוסח כפסוק הפותח יחידה חדשה, אלא כפסוק הממשיך יחידה קיימת.

20 עיינו: הופמן (לעיל, הערה 18), עמ' 86; Berges (above, note 10), p. 130.

אם כן, מותו של מלך אשור מעורר בפלשת תקוות גדולות, תקוות שמשא פלשת מתכוון לגדוע: "אַל תִּשְׁמְחִי פְּלֶשֶׁת... כִּי מִשְׁרָשׁ נָחַשׁ יֵצֵא צָפַע וּפְרִיּוֹ שָׂרָף מְעוֹפֵף" (י"ד, כט). מסר זה מדגים שוב את הפער בין הפרספקטיבה האנושית על התמורות הפוליטיות לבין הניהול האלוהי של העולם. פלשת סמוכה ובטוחה שמותו של מלך המעצמה מבשר את קץ צרותיה, אבל ישעיהו מבשר להם שהתוכנית האלוהית היא אחרת ושמחתה של פלשת היא מוקדמת מדי. גם ציון נוכחת במשא פלשת, בפסוק החותם את המשא: "וְיָמָה יַעֲנֶה מְלֶאכִי גוֹי כִּי ה' יִסַּד צִיּוֹן וְבָהּ יִחְסוּ עַנְיֵי עַמּוֹ" (י"ד, לב). מדובר בפסוק חידתי שכן לא הוזכרו קודם לכן שליחים, ולא ברור לאיזה גוי שייכים השליחים ומה תפקידם. נציין שתי הצעות מרכזיות לפירוש הפסוק: הצעה אחת²¹ גורסת שמדובר בשליחים מציון לנביא, והנביא מבשר לאותם שליחים שעל אף נפילתה הצפויה של פלשת, ציון תישאר מוגנת. אפשרות אחרת²² היא שהשליחים הם שליחים מפלשת; תוך כדי נפילתה, פלשת שולחת מלאכים לציון בבקשת עזרה. אפשרות זו מועדפת בעיניי, בשל העובדה שהמלאכים נקראים "מלאכי גוי" - ומכך נשמע שהם מגיעים מגוי זה, ולא מעם ישראל. דווקא המענה לשליחים נשמע כמגיע מציון, בשל הדגשתו את מרכזיותה של ציון. בכל אופן, לפי האפשרות הראשונה, הנבואה מייצרת ניגודיות בין נפילת פלשת לבין יסודה וביסוסה של ציון. ולפי האפשרות השנייה, העדיפה בעיניי, לא זו בלבד שכנגד ירידת פלשת ציון מתחזקת ומתבססת - אלא שאף נוצרת תלות בין המדינות: פלשת נזקקת לציון, ושולחת לה שליחים בבקשת עזרה. לפי אפשרות זו, משא פלשת הוא חוליה נוספת בביסוס מרכזיותה של ציון - פלשת תלויה בה ומנסה להיעזר בה.

משא מואב

פרקים ט"ו-ט"ז בספר ישעיהו מנבאים על הפורענות הצפויה לבוא על מואב. סגנון הנבואה ייחודי ומפתיע; ונראה שיותר מאשר נבואת פורענות עזה הנאמרת מן הנביא אל העם בסגנון מאיים ומוכיח, יש כאן תיאור בזמן הווה של חורבן כואב. "בְּחֻצְתָּיו חָגְרוּ שֶׁקַּעַל גְּאוֹתֶיהָ וּבְרַחֲבֹתֶיהָ כָּלָה יַיִל יָרֵד בְּבִכִּי" (ט"ו, ג). לא זו אף זו, בהמשך הפרק הנביא עצמו מצטרף ומקונן על חורבנה של מואב: "לְבִי לְמוֹאָב יִזְעַק" (ט"ו, ה), וכך גם בפרק הבא: "עַל כֵּן מַעֲי לְמוֹאָב כִּכְנֹר יִהְיֶמוּ וְקַרְבֵּי לְקִיר תִּרְשֵׁ" (ט"ז, יא).

ירמיהו התנבא גם הוא על מואב, בנבואה שדומה מאוד לנבואת מואב בישעיהו, עד כדי ביטויים זהים לחלוטין; כך למשל: "כִּי מַעְלָה הַלְּחֹת הַלְּחֹת בְּבִכִּי יַעֲלֶה בְּכִי" (ירמיהו מ"ח, ה) מקביל ל"כִּי מַעְלָה הַלְּחֹת בְּבִכִּי יַעֲלֶה בּוֹ" (ט"ו, ה), ועוד הקבלות רבות נוספות (למשל: ירמיהו מ"ח, לז-ישעיהו ט"ו, ב; ירמיהו מ"ח, לו-ישעיהו ט"ו, ז; ועוד רבות). ההקבלות בין הנבואות על

21 י' בלאו ומ' הראל, בתוך: ישעיהו: עולם התנ"ך (לעיל, הערה 6), עמ' 84. ובאופן דומה ראו הופמן (לעיל, הערה 18), עמ' 87.

22 J. Lee, *A Redactional Study of the Book of Isaiah 13-23*, Oxford University Press, 2018, p. 54

מואב שבישעיהו וברמיהו קשורות כנראה לכך ששתי הנבואות מתייחסות אל נבואה קדומה המבוססת על לשונה של מצבת מישע, כפי שהראה פרופ' י' אליצור.²³ לענייננו, נעמוד על נקודת הבדל משמעותית בין הנבואה שבישעיהו לזו שבירמיהו, על אף הדמיון ביניהן: אצל ירמיהו חטאם של מואב מוזכר באופן ברור - חוצפה כלפי ה': "וְנִשְׁמַד מוֹאָב מֵעַם כִּי עַל ה' הַגְדִּיל" (מ"ח, מב). אבל אצלנו בפרק, ביטוי מפורש כזה לא נזכר. אמנם, מוזכרת גאוותה של מואב: "שִׁמְעֵנוּ גְאוֹן מוֹאָב גַּא מֵאֵד גְּאוֹתוֹ וְגְאוֹנוֹ וְעִבְרָתוֹ לֹא כֵן בְּדָרוֹ" (ט"ז, ו) - ודומה שישעיהו נאמן למוטיב המרכזי ששולט בו - מאבק במידת הגאווה האנושית.

נקודה נוספת שיש לעמוד עליה במשא מואב קשורה לציון וירושלים. אלה מוזכרות בתחילת פרק ט"ז, במסגרת דינמיקה מעניינת בין מואב לירושלים: "שְׁלַחוּ כַר מִשֵּׁל אֶרֶץ מִסְלַע מִדְּבָרָה אֶל הַר בַּת צִיּוֹן" (ט"ז, א). כבר באופן ראשוני, ניתן לראות כאן הנגדה בין הסלע ממנו בורחים הנוודים בשל הפורענות, לבין הר ציון שישמש כצל ומחסה: "שִׁיתִי כְּלִיל צִלְף בְּתוֹךְ צְהָרִים סְתָרִי נְדָחִים" (טז, ג). אם כן, בשלב ראשון - כשם שמשא פלשת מנגיד בין פלשת לציון, כך במשא מואב נוצרת הנגדה דומה: המואבים סובלים פורענות, ואילו בציון יהיה מחסה.

ברובד נוסף ובדומה למשא פלשת, מופיע כאן מוטיב השליחים המדיניים מעם זר לירושלים. הזכרנו לעיל שישעיהו מדגיש את מעמדה הבלעדי של ירושלים כמוקד רוחני, ואת ההכרה האוניברסלית של העמים בכך. ומנגד, המציאות לנגד עיניו של ישעיהו היא הפוכה - ישראל הם אלה שלומדים ממעשיהם של האומות. אחז, בעת מצוקתו אל מול רצין ופקח, נדרש לבטוח בה'. חלף זאת, הוא בחר להיעזר במלך אשור. בספר מלכים מתואר שהוא עושה זאת באמצעות שליחת שליחים: "וַיִּשְׁלַח אָחָז מְלָאכִים אֶל תַּגְלַת פְּלֶסֶר מֶלֶךְ אַשּׁוּר לֵאמֹר עֲבֹדָה וּבְנָדָה אֲנִי" (מל"ב ט"ז, ז). נלמד מן הסיפא של הפסוק מהי משמעותה של שליחת שליחים למדינה אחרת: שולח השליחים הוא מבקש הטובה, הוא עבדו ובנו של נמען השליחות. מירושלים מצופה להיות מוקד דתי אוניברסלי - ירושלים צריכה להיות המקום אליו נוהרים העמים, ולא להפך. אחז, בהמרותו את דברי ישעיהו - נוהר לעזרת אשור. הוא שולח שליחים למעצמה אחרת ומכתיר אותה למנהיגת העולם מבחינתו.

משא מואב הוא חוליה נוספת בתהליך התיקון של סיפור רצין ופקח. בבקשת הסיוע משתמשת מואב במושג העצה: "הַבִּיאֵי עֵצָה עֲשׂוּ פְּלִילָה שִׁיתִי כְּלִיל צִלְף בְּתוֹךְ צְהָרִים" (טז, ג): בייאווה, מואב לא מצליחה לתכנן "עצה" בכוחות עצמה, והיא פונה לעצתה של ציון. המסר מסיפור רצין ופקח מול אחז בא לידי ביטוי: העצה האנושית (זו של מואב) תתבלע, ועצת ציון היא זו שתקום. לא כל כך ברור האם ומהי תגובת ירושלים, אבל חלק זה של הנבואה נחתם בפסוק המבטא את המוטיב של ירושלים האוטופית - זו שיש בה משפט צדק בחסות בית דוד: "וְהֵיכָן בְּחֶסֶד כֶּסֶף וַיִּשָׁב עָלָיו בְּאֵמַת בְּאֵהָל דָּוִד שִׁפְט וְדָרַשׁ מִשְׁפָּט וּמָהָר צֶדֶק" (ט"ז, ה).

23 י' אליצור, 'משא-מואב וכתובת-מישע', **דין וחשבון - הקונגרס העולמי למדעי היהדות ג**, תשכ"א, עמ' 80-82.

במשאות פלשת ומואב, פלשת ומואב הן אלה ששולחות שליחים לירושלים ותלויות בה. אמנם, ההיבט הדתי של ירושלים עוד אינו נוכח בשלב זה, אבל לקראת סוף משא מואב ניתן לראות גם סדיקה של המרכזים הדתיים שבמואב: "וְהָיָה כִּי נִרְאָה כִּי נִלְאָה מוֹאָב עַל הַבְּמָה וַיָּבֹא אֶל מִקְדָּשׁוֹ לְהִתְפַּלֵּל וְלֹא יִכָּל" (ט"ז, יב) ואולי יש לראות בכך שלב ביניים לקראת הכרתה של מואב במרכז הדתי שבציון.

אם כן, המשאות לפלשת ומואב מתארים שניהם התרחשות עתידית שבה כל אחת מן האומות סופגת מכה משמעותית, ומתוך המצוקה מבקשת עזרה מציון. סידורן של הנבואות בזו אחר זו מייצרת לקורא הנבואות תחושת רצף שבו ציון עולה על מפת האומות כעיר מרכזית אליה פונים לבקשת עזרה. מתוך מצוקתם, העמים שולחים שליחים **לציון**. מואב כבר תצטרך לצרף מנחה,²⁴ והמושל שלה יכתת את רגליו לירושלים כדי לבקש עזרה.

משא דמשק

כשמתחילים לקרוא את משא דמשק בפרק י"ז מגלים שיש בו חוסר התאמה בין הכותרת לבין המשא עצמו: הנבואה לא מיועדת לדמשק בלבד, אלא גם לישראל: "**וְנִשְׁבַּת מִבְּצֵר מֵאֲפְרַיִם וּמִמְלָכָה מִדְּמֶשֶׁק וְשָׂאֵר אֲרָם כְּכַבֹּד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהִי נְאֻם ה' צְבָאוֹת" (י"ז, ג)**. מה עושה נבואת פורענות לישראל בין משאות העמים? לכאורה הסבר הקשר בין דמשק לאפרים פשוט מאוד, וכך מסבירים רבים:²⁵ דמשק ואפרים כרתו ברית בניסיון להשתלט יחד על ממלכת יהודה, כמסופר בפרק ז' – ולכן הנבואה נגדן מתייחסת אליהן כמקשה אחת. אולם דומני שהסבר זה איננו מספק. אם ההתייחסות לדמשק ואפרים היא כמקשה אחת, היה ניתן לצפות לסימטריה ביניהן במשא נגדן – כך ששתיהן יופיעו בכותרת המשא, ושתייהן יופיעו במידה שווה בתוכן המשא. אולם ההפך הוא הנכון: בעוד רק דמשק נזכרת בכותרת המשא, בפועל רובו של המשא מכוון כנגד אפרים: דמשק נזכרת רק בפסוקים א-ג, ואילו שאר המשא, עד פסוק יא, נראה כמכוון לבני ישראל בלבד. מה פשר הפער בין חוסר אזכור אפרים בכותרת המשא לבין התמקדות המשא באפרים? ייתכן שהפתרון נעוץ באבסורד הכואב עליו עמדנו לעיל, שבו ממלכת ישראל במקום להתאחד תחת ירושלים, נאבקה בה. בכך, ישראל נוהגת כאחד העמים הנכריים. אין תוכחה חריפה יותר משיבוץ תוכחה בעבורה בתוך משאות העמים, יחד עם דמשק בירת ארם, בעלת בריתה. תוכחה זו נושאת כותרת כמו משא נוסף לעם זר, ובמהלכו מתגלה שהעם המתנהג כזר ונכרי הוא לא אחר משבט אפרים וממלכת ישראל.

²⁴ "כר"; עיינו מל"ב ג', ד – "וּמִיֵּשֶׁע מֶלֶךְ מוֹאָב הָיָה נֹקֵד וְהִשִּׁיב לְמֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל מֵאָה אֶלֶף כָּרִים".
²⁵ W.A.M. Beuken, *From Damascus to Mount Zion: A Journey through the Land of the Harvester* 25 (Isaiah 17–18), A.L.H.M. van Wieringen and A. van der Woude (eds.), *Enlarge the Site of Your Tent*, Leiden Boston: Brill, 2011, pp 63–80; H.C.P Kim, 'The Oracles Against The Nations', L.S Tiemeyer (ed.), *The Oxford Handbook of Isaiah*, Oxford University Press, 2020, p. 62

דווקא במשא דמשק, המכוון גם לאפרים – ציון ויהודה לא נזכרות במפורש.²⁶ משא זה נמצא בלב החלק הראשון של המשאות, וייתכן שדווקא שתיקתו מאזכור ציון מהדהדת מסר רועם. הקורא שמגיע למשא דמשק ומגלה שמשא זה פונה לדמשק ואפרים יחד, מחזיק בראשו באופן טרי את סיפור רצין ופקח שקשרו על אחז וניסו להשתלט על ציון. בעוד שבמשאות העמים שסביב משא דמשק ואפרים-ציון ויהודה משחקות תפקיד משמעותי (בפרקים י"ד וט"ז כפי שראינו, ובפרקים י"ח וי"ט כפי שנראה להלן), במשא דמשק היא נעדרת. היעדרות זו אירונית ויש בה מסר חד לאפרים: אפילו עמים זרים עתידים להיות תלויים במרכז העולמי שבציון. דווקא אתם, שבטי ישראל – מפנים אליה עורף ומנסים להפילה מבפנים? כאמור, המסר הסמוי והאירוני לישראל בולט דרך העובדה שבלב משאות העמים מובאת נבואה שמופנית לאפרים, כמו אומרת – מעשיך כמעשי העמים, "כִּי נָטַשְׁתָּה עִמָּךָ בַּיִת יַעֲקֹב" (ב, ו). והוא מתחדד עוד יותר מכך שכותרת הנבואה אכן מופנית לעם זר – אלא שתוך כדי הקריאה, קורא הנבואה מגלה להפתעתו שלמעשה מדובר בנבואה לישראל.

משא דמשק והפורענות המתוארת בו לארם ולישראל, חותרים ליעד ברור מאוד: "בַּיּוֹם הַהוּא יִשְׁעָה הָאָדָם עַל עֲשָׂהוּ וְעֵינָיו אֶל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל תִּתְּרָאֵינָה" (י"ז, ז) – בני האדם יכירו בכך שכוחם מגיע מה', ואליו הם יכספו וייחלו. מתואר כאן גם תיקון ישיר לבעיות שעלו בפרק ב' ובאותן המילים ממש:²⁷ "וְלֹא יִשְׁעָה אֶל הַמַּזְבְּחוֹת מַעֲשֵׂה יָדָיו וְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו לֹא יִרְאֶה" (י"ז, ח) – האדם יבטח בה' ויצפה לדברו, והוא יעשה זאת תחת חטאיו בעבר – ההישענות על מעשה ידיו והביטחון בכוחו העצמי.

ראינו בינתיים, אם כן, שכל אחד ממשאות העמים פלשת, מואב ודמשק – מקרב אותנו עוד צעד אל מימוש חזון הר בית ה' בראש ההרים של פרק ב': במשאות פלשת ומואב העמים מפתחים הזדקקות מדינית לציון. ובמשא דמשק נאחז ראש הנחש של הבגידה בציון: שבטי אפרים ססרו מירושלים.

ארץ צלצל כנפיים אשר מעבר לנהרי כוש

בפרק י"ח מובאת נבואה לעם מרוחק, ללא הכותרת "משא" שמופיעה בפתיחת שאר הנבואות על העמים. כרגע, נתייחס אליה כנבואה בפני עצמה – בשל הפתיחה הפונה לעם ספציפי: "הוֹי אֶרֶץ צִלְצֵל כְּנָפִים אֲשֶׁר מַעְבְּר לְנַהְרֵי כוֹשׁ" (י"ח, א), פתיחה ממנה נשמע כי נפתחת כאן נבואה חדשה. בהמשך נרחיב ונציע כמה דרכי התייחסות ליחס בין נבואה זו לבין שאר המשאות. הנבואה בפרק י"ח באופן בולט מאוד מחזירה אותנו לעיסוק במוטיב השליחים המדיניים. הנבואה פותחת בהתייחסות לעם הנמען כמתעסק באינטנסיביות בשליחת שליחים למדינות

26 להלן, בחלק על הנבואה לכוש, נזכיר אפשרות שבה הנבואה לכוש היא המשכו של משא דמשק. לפי אפשרות זו, יוצא שגם במשא דמשק – ציון ויהודה מוזכרות. הדברים האמורים כאן מתאימים רק לאפשרות לפיה יש לראות את משא דמשק ואת הנבואה לכוש כנבואות נפרדות זו מזו.
27 השוו ב', ח.

אחרות: **"השלה בים צירים ובכלי גמא על פני מים לכו מלאכים קלים** אל גוי ממשך ומורט אל עם נורא מן הוא והלאה גוי קו ומבוסה אשר בָּזְאוּ נְהָרִים אֲרָצוֹ" (י"ח, ב). מדובר בפסוק קשה ונחלקו המפרשים בשאלה אל מי שולחים אנשי ארץ צלצל כנפיים את שליחיהם. פרשני המקרא²⁸ נטו להסביר שהכוונה לישראל. על פירושה קשה מסוף הפרק - בפסוק ז' מתואר שיוכל שי אל ה', מאותו גוי "נורא מן הוא והלאה" - ומשמע שזו מדינה אחרת, ולא ישראל. לפי הצעה אחרת, הכוונה ב"גוי ממשך ומורט" היא לכוש.²⁹ ואף אם לא נקבל את הזיהוי המדויק לכוש, נראה ברור מן התיאור בפסוק שמדובר בממלכה חזקה ומפחידה ("עם נורא"). נראה שהשליחים נשלחים אליו כדי להיעזר בו או כדי להתחנן מלפניו על ארצם. ישעיהו לועג לאותם שליחים - **"לכו מלאכים קלים"** (י"ח, ב) - לכו אל אותו גוי, נראה מה תהיה התועלת בכך. בפסוק הבא, פונה הנביא לכל יושבי תבל, ומספר להם על דברים שה' הצהיר בפניו. **"כי כה אָמַר ה' אֱלֹהֵי אֲשֶׁקֶטָה** [אֲשֶׁקֶטָה קרין] **וְאֲבִיטָה** בְּמִכּוֹנֵי" (י"ח, ד); כנגד הפעילות הדיפלומטית הקדחתנית שבין המדינות השונות, אומר ה' שהוא שוקט ומביט. הביטוי "אשקטה ואביטה" מזכיר מאוד את הפעולה שדרש ישעיהו מאחז לנקוט כנגד הקמים עליו: **"השמר והשקט"** (ז, ד). כנגד ניסיונות לסמוך על הכוח האנושי ולרקום בריתות בין עמים, הכוח האמיתי נמצא במקום שבו שקטים ובוטחים בה'.

ישעיהו ממשיך ומתאר פעולה קטסטרופלית שתבוא (י"ח, ה-ו), ומתוכה תיווצר התוצאה הבאה:

בַּעֲתָהּ הָיָה יִבֵּל שֵׁי לְה' צְבָאוֹת עִם מְמֹשֶׁךְ וּמוֹרְט וּמַעַם נֹרָא מִן הוּא וְהִלָּאָה גוֹי קו קו וּמְבוֹסָה אֲשֶׁר בָּזְאוּ נְהָרִים אֲרָצוֹ אֶל מְקוֹם שֵׁם ה' צְבָאוֹת הוּא צִיּוֹן. (י"ח, ז).

פסוק ז' מקביל כמעט מילה במילה לפסוק ב'. באותו ניסוח בו תואר הגוי אליו נשלחים שליחים כדי לרקום בריתות צבאיות ופוליטיות, מתוארת ההפנמה של אותו גוי את חוסר התוחלת שבבריתות האנושיות, וחלף זאת מתבצעת פנייה לשם ה' צבאות שבהר ציון. ניתן אם כן לציין את הנבואה של פרק י"ח כנוטלת חלק משמעותי ברצף התהליכי של משאות העמים, אבל יש בכך קושי. הנבואה אינה כוללת את הכותרת "משא" ומסיבה זו היא לא נלקחה בחשבון במסגרת חלוקת משאות העמים לשני חלקים מקבילים. דומני שניתן להציע שלוש דרכי התייחסות לנבואה זו: אפשרות אחת לבחון את הנבואות לפי סידורן ועריכתן הנוכחיים, כפי שהם מופיעים בספר ישעיהו. לשם כך נצטרך להניח פיצול מתודי (ובכך יש מן הדוחק) בין אופן החלוקה של מבנה העל של משאות העמים לשני חלקים, שלוקח בחשבון רק את ה"משאות", לבין ניתוח כל חלק לפי תוכנו - שמתייחס לכל התכנים המופיעים

28 עיינו למשל: רש"י, אב"ע או מלבי"ם על הפסוק.

29 ראו: א"ש הרטום, **תורה, נביאים, כתובים: מפרשים פרוש חדש בצרוף מבואות** (ישעיהו), יבנה, תל אביב תש"ל. ועיינו גם: י' בלאו ומ' הראל, בתוך: **ישעיה: עולם התנ"ך** (לעיל, הערה 6), עמ' 96.

לפי סדרם. אפשרות אחרת היא לראות את הנבואה שבפרק י"ח כנספחת לאחד מן המשאות השכנים לה: למשא דמשק או למשא מצרים. האפשרות לראות את הנבואה כנספחת למשא דמשק נובעת מרצף הפרקים: הנבואה מגיעה לאחר משא דמשק, והפעם הבאה שמופיעה הכותרת "משא" היא בפרק י"ט. ההולכים בדרך זו³⁰ פירשו את פרקים י"ז-י"ח כיחידה אחת שבונה מן המסד ועד הטפחות את התהליך שתוארו עבור משאות העמים כולם: ראשית את פירוק קואליציית ארם-אפרים והעברת הביטחון לביטחון בה', קדוש ישראל. לאחר מכן, את ההכנעה של קואליציית עמים נוספת, של עמים רבים, שמתאגדים ברעש וצלצולים לטובת מלחמותיהם: "הוֹי הַמִּזֵּן עַמִּים רַבִּים... לְאֲמִים כְּשֵׂאוֹן מִים רַבִּים יִשְׂאוֹן וְגָעַר בּוֹ וְנָס מִמֶּרְחֶק... לְעֵת עֶרְבַּ וְהָנָה בְּלֶקְהָ" (י"ז, יב-יד). ובסופו של התהליך, מגיע "גוי נורא", ושולח מנחה לציון ומכיר במלכותו הפוליטית והתיאולוגית של ה'. אפשרות אחרת היא לראות את הנבואה של פרק י"ח כנספחת למשא מצרים,³¹ על סמך זהות נמען הנבואה - ארץ אשר מעבר לנהרי כוש; כוש ממוקמת דרומית למצרים ולעיתים היא נחשבה חלק מן הממלכה המצרית. לא זו אף זו, במאה השמינית לפני הספירה שלטה במצרים השושלת ה-25, שמוצאה בכוש. לפי הצעה זו, יש לראות את פרקים י"ח-כ' כרצף נבואות שעוסקות במצרים - ולפי זה, השלמת התהליך של הכרת האומות בשם ה' השוכן בציון, מתבצעת במסגרת הנבואות למצרים. לענייננו אין הבדל דרמטי בין שלוש האפשרויות - אם נתפוס את הנבואה בפרק י"ח כעצמאית, כנספחת למשא דמשק או למשא מצרים: בכל אחת מן האפשרויות, נבואה זו נוטלת חלק בתהליך שמתפתח ברצף הפרקים, ותומכת בטענתנו העיקרית - לפיה הפרקים יוצרים רצף שבונה את הכרת העמים בשם ה' השוכן בציון.

סיכומו של דבר: כמו במשא מואב, גם הנבואה ל"ארץ צלצל כנפים" מכילה בתוכה שליחים שנשלחים לציון. אלא שכאן, הדברים כבר קרובים הרבה יותר למימוש נבואת הר ה' של פרק ב': השליחים לא נשלחים סתם לירושלים, אלא השי הוא "שי לה". אותו עם נורא, שאליו שלחה "ארץ צלצל כנפים" את שליחיה מתוך מורא ופחד, הוא בעצמו שולח שליחים לירושלים - מתוך קריאה בשם ה'. הפסוק, ונבואתנו, חותמים ב"אֵל מְקוֹם שֵׁם ה' צְבָאוֹת הַר צִיּוֹן" (י"ח, ז): יש כאן גוי חזק שנוהר אל הר בית ה' בראש ההרים כדי לקרוא בשם ה'.

משא מצרים

ראינו, אם כן, קו המתחיל להתפתח לאורך משאות העמים: פירוק החשיבה הצבאית-פוליטית האנושית, ותחת זאת כינונה של עצת ה' ומעמדה של ציון. תהליך זה ממשיך ביתר שאת במשא

³⁰ Beuken (above, note 25), pp. 63-80

C. Balogh, *The stele of YHWH in Egypt: the prophecies of Isaiah 18-20 concerning Egypt and* 31

.Kush, Leiden: Brill, 2011, p. 27

מצרים. **העצות** האנושיות מתרוקנות גם במצרים: "וַנִּבְקֶה רוּחַ מִצְרַיִם בְּקִרְבוֹ וַעֲצָתוֹ אֲבַלְעֵ" (י"ט, ג); "אֵף אֲוֹלִים שָׂרֵי צֶעַן חֲכָמֵי יַעֲצִי פֶרְעָה עֲצָה נִבְעָרָה" (י"ט, יא). תופעה ייחודית למשא מצרים היא הופעת ביטויים רבים שמקבילים לנבואות שנאמרו קודם לכן בספר ישעיהו על יהודה וישראל. כך למשל הפסוק: "וּסְכַסְכְּתֵי מִצְרַיִם בְּמִצְרַיִם וְנִלְחַמוּ אִישׁ בְּאָחִיו וְאִישׁ בְּרֵעֵהוּ עִיר בְּעִיר מִמְלָכָה בְּמִמְלָכָה" (י"ט, ב) מזכיר מאוד את הפסוק: "מִנְשָׂה אֶת אֶפְרַיִם וְאֶפְרַיִם אֶת מִנְשָׂה יַחְדָּו הִמָּה עַל יְהוּדָה" (ט', כ). תיאור הפנייה של המצרים מתוך מצוקתם אל האובות והידעונים (פסוק ג) מזכיר מאוד את הנאמר בפרק ח' ליהודה לקראת תקופה של הסתר פנים: "וְכִי יֵאמְרוּ אֲלֵיכֶם דְּרָשׁוּ אֶל הָאֲבוֹת וְאֶל הַיְדַעְנִים הַמְצַפְפִּים וְהַמְהַגִּים..." (ח', יט). ותיאור הכרתת המנהיגים "וְלֹא יִהְיֶה לְמִצְרַיִם מַעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה רֹאשׁ וְזָנַב כְּפָה וְאֶגְמוֹן" (י"ט, טו) זהה כמעט מילה במילה לתיאור אצל ישראל: "וַיִּכְרַת ה' מִיִּשְׂרָאֵל רֹאשׁ וְזָנַב כְּפָה וְאֶגְמוֹן יוֹם אֶחָד" (ט', יג). דומה שהקבלות אלה מלמדות על עליית מדרגה של הפצת שם ה' בעמים, במשא מצרים: התהליך שתעבור מצרים אינו פחות מהתהליך שעברו עמו של ה' בממלכת יהודה. ביחס ליהודה, במשא מצרים אנחנו מוצאים תופעה מעט אחרת מזו שבמשאות פלשת ומואב ובנבואה של פרק י"ח:

וְהִיְתָה אֲדָמַת יְהוּדָה לְמִצְרַיִם לְחָגָא כֹּל אֲשֶׁר יִזְכִּיר אֶתְהָ אֱלֹוֵי יִפְחָד מִפְנֵי עֲצַת ה' צְבָאוֹת אֲשֶׁר הוּא יוֹעֵץ עָלָיו (י"ט, יז).

כאן, לא מתוארת שליחת שליחים ליהודה ולציון. אדרבה, המצרים נשארים במצרים ופוחדים ללכת אל אדמת יהודה. במצרים, עצם האזכור של אדמת יהודה יעורר פחד ואימה מפני ה'. המצרים בונים מזבח לה', אבל מקימים אותו דווקא במצרים ולא שולחים מנחה לציון: "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה מִזְבֵּחַ לַה' בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם וּמִצְבָּה אֲצֵל גְּבוּלָהּ לַה'" (י"ט, יט). תיאורים אלה מעוררים שאלה – על פי האמור עד כאן, היינו מצפים שפסגת התהליך תהיה עלייתם של המצרים לירושלים.

ביחס לשאלה זו, נציע שני כיוונים. הכיוון הראשון הוא שאכן, היעד הסופי של משאות העמים אינו ירושלים. היעד הסופי הוא עבודת העמים כולם את ה'. דרישת העמים את ה' בציון היא שלב ביניים כדי לאפשר את הפצת שם ה' באומות. פרק י"ט ומשא מצרים מציגים שלב מתקדם יותר: העמים עובדים את ה' כבר באופן עצמאי בארצם שלהם, ממש כמו ישראל. ואכן, בסוף הנבואה, אנחנו מוצאים את אחד התיאורים המפתיעים שבמקרא:

בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יִשְׂרָאֵל שְׁלִישִׁיהָ לְמִצְרַיִם וְלֹאֲשׁוֹר בְּרָכָה בְּקִרְבֵּי הָאֶרֶץ: אֲשֶׁר בְּרָכוּ ה' צְבָאוֹת לְאֹמֵר בְּרוּךְ עַמִּי מִצְרַיִם וּמַעֲשֵׂה יָדַי אֲשׁוֹר וְנַחֲלָתִי יִשְׂרָאֵל (שם, כד-כה).

בפסוקים הללו מוצגות שתי המעצמות, אשור ומצרים, יחד עם ישראל – כשלישיה. שלושת העמים מוצגים באותה מידה כעבדי ה', וכמשתפי פעולה במסגרת זו. נוסף לכך עובדה נוספת: הנביא מזכיר שבארץ מצרים יהיו ערים שמדברות עברית ונשבעות לה': "בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיוּ חָמֵשׁ

ערים בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִדְּבָרוֹת שְׁפֹת כְּנָעַן וְנִשְׁבְּעוֹת לֵה' צְבָאוֹת עֵיר הַהֶרֶס יֹאמֶר לְאַחַת" (י"ט, יח). ותיאור מערכת היחסים בין מצרים לה' חריג מאוד, ומזכיר תיאורים שבדרך כלל שמורים למערכת היחסים בין ה' לישראל בלבד: "וְהָיָה לְאוֹת וּלְעֵד לֵה' צְבָאוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם כִּי יִצְעֲקוּ אֶל ה' מִפְּנֵי לְחָצִים וַיִּשְׁלַח לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְרַב וְהִצִּילָם" (פסוק כ; השוו: שמות ג', ט; שופטים ג', טו). אם כן, לפי כיוון זה יהודה והר בית ה' הם כבר לא מקום אליו הגויים שולחים שליחים כדי לכבד את ה'. הנהירה לדרוש בשם ה' הצליחה עד כדי כך שניתן לקרוא למצרים, אשור וישראל "שלישיה", והקב"ה בכבודו ובעצמו מכנה את מצרים "עמי", את אשור "מעשה ידי" לצד ישראל אותה הוא מכנה "נחלתי".

הכיוון השני הוא להבין שגם משא מצרים שומר על הרעיון שמוקד הדרישה בשם ה' נמצא ביהודה. אדמת יהודה מוזכרת במשא מצרים כמקום ממנו מצרים מפחדת, וניתן לראות בכך התקדמות: בפרק י"ח כיבדו את ציון ושלחו אליה מנחה לשם ה', ובמשא מצרים הכבוד ליהודה נעשה גדול כל כך עד שאפילו אזכור שמה של יהודה מעורר פחד במצרים. בנוסף, את המזבח המוצב במצרים אפשר להבין דווקא כמכונן את מעמדה של ירושלים. נשים לב לניסוח בו מתארים הפסוקים את המזבח שיוקם במצרים: "בַּיּוֹם הַהוּא יְהִי מִזְבֵּחַ לֵה' בְּתוֹךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם... וְהָיָה לְאוֹת וּלְעֵד לֵה' צְבָאוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (י"ט, יט-כ). מזבח שמוקם לעד מוכר לנו מיהושע כ"ב, בסיפור שעיקר עניינו שאלת **ריכוז הפולחן**: שבטי ישראל דורשים משבטי עבר הירדן שלא יקימו מזבח בעבר הירדן, ועקב כך שבטי עבר הירדן נכנעים ומסכמים שהמזבח שהוקם בעבר הירדן ישמש כעד לחלקם השווה של שבטי עבר הירדן במשכן שבשילה: "כִּי עַד הוּא בְּיַמֵּינוּ וּבְיַמֵּיכֶם וּבֵין דְּרוֹתֵינוּ אַחֲרֵינוּ לְעֵבֹד אֶת עֲבֹדַת ה' לְפָנָיו בְּעֹלוֹתֵינוּ וּבְזִבְחֵינוּ וּבְשִׁלְמֵינוּ וְלֹא יֵאמְרוּ בְּנֵיכֶם מָחָר לְבָנֵינוּ אֵין לָכֶם חֵלֶק בָּה'" (יהושע כ"ב, כז). גם המזבח במצרים מוקם על הגבול (י"ט, יט) והוא משמש כעד – להצעתנו, עד לריכוז הפולחן, ולעבודת ה' אשר בציון. הצעת הפרשנות לפסוק יט כמקבילה לפרשיית שניים וחצי השבטים שבספר יהושע עולה יפה מכך שחלקו השני של פסוק כ מקביל לסגנונו של ספר שופטים כפי שהובא לעיל. ואם כן, במסגרת הפיכתה של מצרים לעם ה' בדומה לישראל – היא עוברת את שלבי ההיסטוריה של עם ישראל.

במסגרת ניתוח משא מצרים התייחסנו לחלק המרכזי של משא זה – הנבואה בפרק י"ט, והותרנו בצד את פרק כ'. פרק כ' פותח בכותרת היסטורית חדשה ובתיאור מעשה נבואי של ישעיהו, דרכו מובאת נבואת פורענות קשה למצרים וכוש שיפלו בידי אשור. מצד אחד, נראה שפרק כ' מהווה המשך למשא מצרים – בשל העובדה שגם הוא עוסק במפלת מצרים, וגם בו נוכח המסר הנבואי של חוסר התוחלת בתליית הביטחון בכוח האנושי. לצד זאת, הפרק שונה

בסגנונו מן הנבואה בפרק י"ט, משום שהנבואה בו נעשית דרך מופת נבואי, והוא אף כולל כותרת חדשה. לעניינו, נתייחס לפרק כ' כנספח למשא מצרים, ולכן לא נאריך בו כאן.³²

מצרים כמיישמת את הכרת אומות העולם בה'

אם כן, האופן הייחודי בו מתייחסת הנבואה למצרים, ממשיך את הקו שתיארנו לעיל: רצף משאות העמים מהווה תהליך הדרגתי למימוש חזון הר בית ה' של פרק ב'. בתחילת פרק ב' הוצגה המציאות האוטופית, בה כל העמים נוהרים לעבוד את ה' בירושלים. מיד לאחר מכן נפלו אל קרקע המציאות, בשלושת ההיבטים שהוזכרו לעיל - ישראל הולכים אחרי העמים במקום שהעמים ילכו אחרי ישראל; את הביטחון מוצאים בני האדם בכוחם ולא בה'; וירושלים בוגדת במימוש תפקידה ההיסטורי. משאות העמים בונים שלב אחרי שלב את ההתקדמות לקראת מימוש אותה מציאות רצויה ומקווה של תחילת פרק ב': יום ה' שבא על העמים השונים בזה אחר זה גורם להם בתחילה לשלוח שליחים ליהודה לבקשת מקלט (משאות פלשת ומואב), בהמשך להכרה בהישענות הנדרשת על ה' בלבד (משא דמשק), ולאחר מכן לשליחת שליחים לירושלים למען דרישה בה' (הנבואה ל'ארץ צלצל כנפים'). משא מצרים מהווה את פסגתו של התהליך: המעצמות הגדולות, יחד עם ישראל, מטות שכם אחד לעבוד יחדיו את ה'. התופעות בפרק שהוזכרו לעיל מחדדות מאוד את היותו של משא מצרים פסגת התהליך: תיאור מצרים במונחים השמורים במציאות הרגילה לישראל בלבד, והעובדה שבארץ מצרים אנשים מדברים את שפת כנען ונשבעים לה' - מתארים בצורה עוצמתית יותר מכול את השלמתו של התהליך הקריאה העולמית בשם ה'.

עמדנו על כך שמוטיב מרכזי בספר ישעיהו הוא מיקוד פסגת התהליך בהר בית ה' ובמקדשו אשר בירושלים. ונראה שהפסוקים המתארים את מערכת היחסים בין מצרים לה' מזכירים מאוד את תיאור מערכת היחסים עליה נואם שלמה המלך במסגרת **חנוכת המקדש** (מל"א, ח'): דרך המקדש יתפללו אל ה' אלה הנמצאים בצרה, והוא ייעתר להם ויצילם. ובאופן דומה מתוארת מערכת היחסים של ה' עם מצרים - מצרים יזעקו לה' מתוך צרתם, והוא ייעתר להם ויצילם. ואם כן, תיאור מערכת היחסים בפרק שבין מצרים לה' מראה שמצרים לא רק

32 מקומו של פרק כ' כנבואת פורענות למצרים וכוש לאחר הפסגה המרוממת של פרק י"ט אומר דרשני, ונוכל להציע שתי אפשרויות לביאור הדבר: אפשרות אחת היא אכן לראות בו נספח לנבואות על מצרים וכוש, שאינו משתבץ במהלך שהצגנו עבור משאות העמים. אמנם, באופן חלקי נבואה זו מדיגשה את אחד המסרים המרכזיים שהצגנו במשאות העמים - פירוק היכולת לסמוך על התארגנות מדינית אנושית: "וְאָמַר יֵשֶׁב הָאֵי הַזֶּה בַּיּוֹם הַהוּא הִנֵּה כֹה מִבְּטָנוּ אֲשֶׁר נִסְנוּ שָׁם לְעִזְרָה לְהַנְצִיל מִפְּנֵי מֶלֶךְ אֲשׁוּר וְאִידָּ נְמַלֵּט אֲנִיחֵנוּ" (כ', 1). אפשרות אחרת, אותה מציע ברגס (Berges (above, note 10), p. 126 היא לראות את פרק כ' כציר סביבו סובבים שני החלקים של משאות העמים. במרכז המשאות, אחרי החלק הראשון ולפני החלק השני - מצוי סיפור על אות נבואי של ישעיהו בן-אמוץ, כדי להדגיש את העובדה שהמהלכים הכוללים המתוארים בשני משאות העמים, יונקים מנבואותיו של ישעיהו.

מכירה במלכות ה' אשר בציון, אלא אף מפנימה את טיב מערכת היחסים בין בני האדם לה', כפי שהיא מוצגת בנאום שלמה על מהותו וטיבו של מקום **המקדש**.

מדוע דווקא מצרים נבחרה להציג את פסגת התהליך העולמי להכרה בשם ה'? ברמה הבסיסית ביותר, יש שהסבירו³³ את חלקה הדומיננטי של מצרים במשאות העמים על רקע מרכזיותה של מצרים כאחת משתי המעצמות הדומיננטיות במזרח הקדום (לצד המעצמה הצפונית, אשור או בבל). מסיבה זו, מצרים היא נמען מרכזי לא רק במשאות העמים של ישעיהו – אלא גם בנבואות יחזקאל על העמים (בהן ארבעה פרקים שלמים מוקדשים לנבואות על מצרים; יחזקאל כ"ט–ל"ב). ברובד נוסף, יש שהסבירו³⁴ את מרכזיותה של מצרים במשאות העמים של ישעיהו לאור מרכזיותה בעיני מלכי יהודה, שניסו להישען על מצרים כדי להתגונן מפני האיום האשורי.³⁵ כבר עמדנו על כך שמוטיב מרכזי במשאות העמים הוא הניסיון של הנביא לשבור את הביטחון האנושי בבריתות הפוליטיות ובתכנון האסטרטגי של בני האדם, תחת עצתו של ה' שהיא זו שתקום. הנבואה הדרמטית על ממלכת מצרים שגם היא תהפוך להיות עובדת ה' מעצימה את השאלה המופנית למנהיגי יהודה: כיצד אתם מנסים לסמוך על מצרים במקום לסמוך על ה', בעוד אפילו מצרים בעצמה תכיר בסופו של דבר בכך שהביטחון מגיע מאת ה' בלבד?

מעבר לשתי נקודות אלה, ברצוני להציע כיוון נוסף למשמעות מקומה של מצרים כניצבת בפסגת התהליך של פרקים י"ג–י"ט. חלק מן הפסוקים במשא מצרים מהדהדים את **יציאת מצרים**. כך למשל אצלנו מצרים "יִצְעֲקוּ אֶל ה' מִפְּנֵי לְחָצִים וַיִּשְׁלַח לָהֶם מוֹשִׁיעַ וְרָב וְהִצִּילָם" (י"ט, כ), וקשה שלא להיזכר בפסוק "וְעֵתָה הִנֵּה צִעַקְתָּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי וְגַם רָאִיתִי אֶת הַלְחָץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לְחָצִים אֲתֶם" (שמות ג', ט). הנהר שיחרב ויבש (פסוק ה) מזכיר את קריעת ים סוף, ומצוקת הדייגים על היאור (פסוק ח) מזכירה את הנאמר במכת דם: "וְהִדְּגָה אֲשֶׁר בַּיָּאֵר תָּמּוּת" (שמות ז', יח). וגולת הכותרת: פרקנו מנבא שבעקבות המתואר בפרק מצרים ידעו את ה', "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם אֶת ה' בְּיוֹם הַהוּא" (פסוק כא) והדבר מזכיר את אחת ממטרותיה של יציאת מצרים כולה: "וַיִּדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּנִטְוֵתִי אֶת יְדֵי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם" (שמות ז', ה).

ליציאת מצרים, אם כן, דומה שהיו שתי מטרות; האחת היא הולדת עם ישראל וגיבושו. והשנייה היא כלפי מצרים ופרעה, "וידעו מצרים כי אני ה'". המטרה הראשונה בוצעה, עם ישראל יצא ממצרים. לגבי הכרת מצרים בה' – מן הסתם הייתה לכך תועלת מסוימת, אבל לא ברור עד כמה המסר חלחל באופן עמוק באותו דור. כעת, במסגרת חתימת משאות העמים והכרת העמים כולם במלכות ה', דווקא מצרים משובצת בפסגת המהלך: הארץ מתוכה נולד עם

.Kim (above, note 10), p. 15 33

.J.N. Oswalt, *The Book of Isaiah, Chapters 1-39*, Eerdmans, 1986, p. 366 34

ראו למשל: ישעיהו ל"א.

ישראל והתחיל את מסע האמונה בה' בעולם, היא זו שבסוף המהלך העולמי חוזרת ומצליחה להפנים ולקבל את המסר שהייתה אמורה ללמוד כבר ביציאת מצרים - ההכרה במלכות ה'.

משאות העמים: חלק שני

להשלמת התמונה, נעסוק במבט מלמעלה גם בחלק השני של משאות העמים. חלק זה כולל רצף של שלושה משאות חידתיים בפרק כ"א - משא מדבר ים, משא דומה ומשא בערב; את משא גיא חיזיון המיועד לירושלים בפרק כ"ב, ואת משא צור בפרק כ"ג.

כאמור, המשאות שבפרק כ"א חידתיים קודם כול בשל הקושי לזהות את העמים בכותרות משאות אלה. הנבואה הראשונה מכונה "משא מדבר ים" ובמחקר יש מבוכה רבה בשאלת משמעותה של כותרת זו.³⁶ המשא שלאחריו, משא דומה, סובל פירושים רבים³⁷ באשר למשמעות כותרתו; השערה מרכזית גורסת כי מדובר באחד מן השבטים הערביים (ע"פ בראשית כ"ה, יד) אבל יש שמציעים להבין "דומה" מלשון "אדום" על פי הקריאה משעיר בהמשך הפסוק. יש שהציעו כי "דומה" אינו מציינ שם של אומה או שבט, אלא נגזר מן המילה דומיה. גם הכותרת "משא בערב" איננה ברורה. נבואה זו פונה ככל הנראה לשבטי ערב, כפי שאכן מוזכרים השבטים הערביים תימא וקדר במשא זה. אמנם, לא ברורה תפקידה של האות ב' המרכיבה את המילה "בערב", והוצעו לכך הסברים שונים ואף הצעות תיקון למיניהן.³⁸ גם משא גיא חיזיון, שמתוכנו ברור לחלוטין שהוא מכוון לירושלים - נושא כותרת חידתית ונמען הנבואה מתברר רק תוך כדי קריאתה.

דומה שהבלבול אינו מסתכם בכותרות המעורפלות; אוירת המשאות עצמם היא אוירה של מבוכה ובלבול. במשא מדבר-ים, הנביא חרד מעצם ראיית התכנים הנבואיים; לא רק תוכני הנבואה כוללים פורענות, אלא חוויית הנבואה עצמה היא חוויה של בלבול ופורענות: "על כן מלאו מתני חלקה... נְעוּיִתִי מְשֻׁמֵעַ נְבִהְלִיתִי מְרָאוֹת" (כ"א, ג). במשא דומה, מובאת קריאה אל השומר, שעונה לקוראים תשובה חידתית עד מאוד: "אָמַר שִׁמְר אֶתְה בְקָר וְגַם לְיֵלָה אִם תִּבְעִיּוֹן בְּעִיּוֹ שְׁבוּ אֶתְיו" (כ"א, יא-יב) ובמשא בערב יש היערכות לקבלת הנודדים מן המלחמה בלחם ובמים. שני המוטיבים - המאכל והמשתה, והעמדת שומר - מופיעים גם במשא מדבר ים. בשלוש הנבואות, מופיעים שני מוטיבים אלה (במשא מדבר ים מופיעים שניהם; במשא דומה מופיע מוטיב השומר, ובמשא בערב מוטיב הלחם והמים) במסגרת תיאור ההכנות של העמים השונים לקראת הפורענות הגדולה הצפויה להגיע. לקורא הנבואות לא ברור לחלוטין מה מתרחש, אבל דבר אחד ברור: כולם דרוכים ומתכוננים לקראת פורענות דרמטית. העמדת השומר נעשית מתוך התכוננות לאויב שעתיד להגיע; השרים קמים מן המשתה כדי להיערך

36 .M.A Sweeny, Isaiah 1-39, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 1996, pp. 279 280

37 ' הופמן, 'משא דומה', **ישעיה: עולם התנ"ך**, דברי הימים, תל אביב 1999, עמ' 110-111.

38 .A.A. Macintosh, *Isaiah 21*, CUP Archive, 1980. p. 54

למלחמה: "עֲרֹךְ הַשְּׁלַחַן צֶפֶה הַצְּפִית אֲכֹל שְׁתֵּה קוּמוּ הַשָּׁרִים מִשְׁחוּ מִגֶּן" (כ"א, ה). מועמדים שומרים (כ"א, ו, יא-יב) ויש היערכות לפליטים רבים (כ"א, יד-טו).

במשה גיא חיזיון מצטיירת תמונה הפוכה מזו שצוירה בשלושת המשאות הקודמים: "תִּשְׂאוֹת מְלֶאָה עִיר הוֹמְיָה קְרִיָּה עֲלִיָּה" (כ"ב, ב) - אנחנו מוצאים עיר עליזה ששקועה במסיבה. בקריאת רצף הנבואות בולטת ההנגדה בין העיר העליזה לבין הערים שבמשאות הקודמים, שכולן נערכות לקראת פורענות שצפויה לבוא עליהן. "וְהָיָה שֵׁשׁוֹן וְשִׁמְקָה הָרֵג בְּקָר וְשָׁחַט צֶאֱן אֲכַל בְּשָׂר וְשָׁתוֹת יַיִן אֲכֹל וְשָׁתוּ כִּי מָחָר נָמוֹת" (כ"ב, יג) הביטוי **אכול ושתה** שהופיע גם במשה מדבר ים, מחדד את הפער האירוני בין העמים של המשאות הקודמים לבין גיא חיזיון: בעוד כולם נערכים, בגיא חיזיון שולטת ההוללות, וישנה אדישות ביחס למתרחש. תוך כדי קריאת הנבואה מופיעות השמות יהודה וירושלים (ח-י) והקורא המופתע מבין שהגוי השאנן וההולל הוא עמו של ה' היושב בירושלים.

אם כן, בדומה לפרק י"ז בחלק הראשון של משאות העמים, גם בחלק השני של משאות העמים מצויה הנגדה אירונית ומפתיעה בין העמים לבין עם ישראל שמגיח בלב משאות העמים, על בעיותיו וחטאיו.

לאחר משה גיא חיזיון, מגיע משה צור. הנבואה לצור היא יוצאת דופן - בניגוד לחברותיה בחלק השני, הנבואה מופנית כבר בכותרתה לעם ידוע ומוכר - צור. יצוין שבכל אופן, הנבואה לצור הותירה חוקרים במבוכה רבה - מדוע דווקא נבואה לצור חותמת את משאות העמים של ישעיהו. לאחר משה גיא חיזיון שמיועד לירושלים ההוללת, הנבואה לצור נראית משנית למדי ביחס למיקומה הדרמטי בחיתום המשאות כולם, והיה מצופה למצוא אותה במקום אקראי יותר בין משאות העמים האחרים.

בנוגע לשאלה זו, מציע קים³⁹ הסבר על סמך השוואה לנבואות יחזקאל על העמים. בנבואות אלה, הנבואות המרכזיות והארוכות ביותר מיועדות לשתי ממלכות: צור (כ"ו-כ"ח) ומצרים (כ"ט-ל"ב). ואם כן, ניתן להבין שלצור ישנו מעמד אוניברסלי כמעצמה, לצד מצרים ובבל. למעשה, מתוך נבואתו של ישעיהו עצמו ניתן להבחין שהוא מתייחס אליה כממלכה בעלת מעמד אוניברסלי; אין זאת בשל כוח צבאי גדול או שלטון על ארצות רבות - אלא בשל כוחה המסחרי העצום ומעמדה הבלתי-מעורער כסוחרת כל העמים: "נִתְּהִי סֶחֶר גּוֹיִם" (כ"ג, ג) שנפילתה משפיעה על ממלכות רבות: "יָדוּ נְטָה עַל הַיָּם הַרְגִיז מִמְּלָכוֹת" (כ"ג, יא). עוד מציע קים⁴⁰ כי משה צור משמש כסוגר למשאות העמים כולם, על סמך מקבילות בינו לבין משה בבל. הקשר בין משה צור החותם את משאות העמים כולם לבין משה בבל הפותח אותם, מתבטא בקריאה "הילילו" שמופיעה בשני משאות אלה בלבד (י"ג, ו; כ"ג, א) ובתיאור

.Kim (above, note 10), pp. 14-15 39

שם, עמ' 7.

ידו המונפת של ה' המחוללת את הפורענות (י"ד, כו-כז;⁴¹ כ"ג, יא). בנוסף לכך, בשני משאות אלה משמעות הפורענות איננה מסתכמת בעם נמען המשא בלבד, אלא היא בעלת השלכות על הגויים והממלכות כולם (י"ד, טז, כו; כ"ג, ג, יא). נקודה זו האחרונה יכולה להסביר, כפי שהוצע לעיל, את מיקומה של צור כחותמת את משאות העמים - במרכז המשאות יש התייחסות לעמים שונים, ובמשאות המסגרת מתוארת נבואה לעמים שיש להם השפעה על העמים כולם. ואם כן, על פי דרכנו אפשר להציע שלמשא צור תפקיד כפול: הוא משמש כמשא האחרון בחלק השני של המשאות,⁴² אבל הוא גם חותם את המשאות כולם ולכן הוא נושא גם מאפיינים מן החלק הראשון.

את ההצעה לראות את משא צור כסוגר לכלל המשאות ניתן לחזק מנתון משמעותי נוסף שמצוי במשא צור:

וְהָיָה סִחְרָה וְאֶתְנֶנָּה קִדְשׁ לַה' לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יִחָסֵן כִּי לְיִשְׁבֵּיִם לִפְנֵי ה' יְהִי סִחְרָה לְאָכַל
לְשִׁבְעָה וְלִמְכֶסֶה עֲתִיק
(כ"ג, יח).

משא צור, שדומה למשאות בחלק הראשון של משאות העמים בכותרתו הממוענת לאומה ידועה, דומה להם גם בנוכחות המוטיב של הכרת העמים בשם ה'. לאחר הפורענות של צור ונפילתה ממעמדה כסוחרת העמים, היא תשוב למעמדה כסוחרת-כל אוניברסלית - אבל הפעם, סחר אוניברסלי זה יוקדש לשם ה' וליושבים לפני ה' בציון. אלה יזכו הפעם לאכול לשובעה - אבל לא מתוך הוללות, אלא מתוך יראת שמיים וישיבה לפני ה'.⁴³ לסיום נציין בקצרה שייתכן שהחלק השני של משאות העמים - משאות המתארים קטסטרופה ופאניקה לעמים חידתיים - מהווה הקדמה לפרקים כ"ד-כ"ז, 'האפוקליפסה של ישעיהו'. פרקים אלה נחשבים יחידה מובחנת בספר ישעיהו, ובה מתוארת פורענות שתבוא על

41 מתוך הנחה שמשא אשור נקרא יחד עם משא בבל כיחידה אחת. בכך דנו לעיל בחלק על משא בבל/אשור.
42 הקשר בין משא צור למשא שלפניו, למשל, בא לידי ביטוי במונח העיר העליזה (כ"ב, ב; כ"ג, ז) שמופיע הן במשא גיא חזיון והן במשא צור.

43 בהקשר זה, מעניינת מאוד גם העובדה שבנבואה לצור מוזכרת גלות של שבעים שנה: "וְהָיָה מִקֵּץ שְׁבַעִים שָׁנָה יִפְקֹד ה' אֶת צוֹר" (כ"ג, ז). אזכור גלות של שבעים שנה לצור, בסופה ה' יגאל אותה, מייצר דמיון משמעותי בין צור ליהודה. משא צור מייצר הקבלות נוספות בין צור לבין ציון ויהודה: הביטוי "עליזה" שמופיע ביחס לצור (כ"ג, ז) הופיע גם במשא גיא חזיון (כ"ב, ב), והביטוי "בְּתוֹלַת בַּת צִידוֹן" (כ"ג, יב) שמור בדרך כלל לציון (למשל ל"ז, כב). ייתכן שהקבלות אלה מדגישות גם הן את תהליך הכרת האומות בשם ה' - עד כדי דמיון בין האומות לבין עמו של ה'. ראינו תופעה דומה במשא מצרים, שבו תהליך הכרת המצרים בשם ה' מוביל עד כדי דמיון משמעותי בין עם ישראל לבין מצרים. בתופעה זו של הקבלה לישראל, המשותפת למשא מצרים ומשא צור - ניתן לראות גם שנוצרת הקבלה בין משא מצרים ומשא צור - משא מצרים החותם את החלק הראשון של משאות העמים, ומשא צור החותם את המשאות כולם. בשניהם התהליך בא לפסגתו ביצירת דמיון בין עם זר לבין עמו של ה', דמיון המשקף את ההכרה האוניברסלית בשם ה'.

תבל כולה. אם בחלקו הראשון של הספר עסקנו ביהודה וישראל ובחלקו השני עסקנו בעמים, האפוקליפסה של ישעיהו מיועדת למעגל שלישי: ההווה כולה – על ידי שימוש במונחים כלליים כמו "הארץ" ו"תבל", והפניית הפורענות גם לאיתני הטבע כמו השמש והירח ומפלצות הים (כ"ד, כג; כ"ז, א). המעבר במשאות העמים מעמים ידועים לעמים 'סימבוליים' אולי מהווה שלב הדרגתי לקראת הרחבת הנבואה לתבל כולה. אם נקבל טענה זו, אז חתימתו של פרק כ"ז באזכור החבטה על הנהר ואיסוף נדחי ישראל ממצרים ומאשור (כ"ז, יב-יג) – מקביל לסיומם של פרקים י"א וי"ט; כך, שלושת הפרקים י"א, י"ט וכ"ז חותמים כל אחד מהם מעגל אחר: פרק י"א את מעגל יהודה וישראל, פרק י"ט את מעגל העמים, ופרק כ"ז את מעגל הפורענות על תבל כולה.⁴⁴

סיכום

במאמר הצענו כי החלק הראשון של משאות העמים בספר ישעיהו מיישם באופן הדרגתי את חזונו של ישעיהו בתחילת פרק ב', על נהירת כל העמים לקרוא בשם ה' בירושלים. יישום זה נעשה לאור סיפור רצין ופקח שניסו לקשור קשר נגד אחז וירושלים והעקרונות העולים מסיפור זה: העיקרון הראשון הוא זניחת טקטיקות מדיניות ופוליטיות המדגישות את כוחו וחוכמתו של האדם, ומעבר לתלות מוחלטת בה' לאור התמורות הגאופוליטיות העולמיות. העיקרון השני נוגע לביסוס מעמדה של ירושלים כמרכז פוליטי ודתי עולמי. החלק הראשון של משאות העמים מבסס את שתי הנקודות הללו – לאור הפורענות המתעתדת לבוא עליהם, העמים נאלצים לזנוח את מחשבותיהם ותוכניותיהם, ובסופו של דבר הם פונים לציון ומכירים במלכות ה'.

44 אמנם במשאות שבפרקים כ"א-כ"ג מוזכרים גם עמים ממשיים כמו בבל, קדר, ירושלים וצור. אבל טענתנו היא שמשאות אלה נכתבים תחת כותרת מעורפלת ובתיאורים מעורפלים יותר, ובכך הם מהווים שלב מעבר לקראת פרקים כ"ד-כ"ז שעוסקים בהווה האוניברסלית כולה.



תיאור הגלות בנבואת המעשים הסמליים של יחזקאל

א. "ואני בתוך הגולה"

יחיד ומיוחד הוא הנביא יחזקאל שכל נבואתו נאמרה בגלות בבל. עיניו היו נשואות תמיד אל ארץ ישראל ורוב נבואותיו כווננו אל גורל ירושלים והמקדש, אבל קהל היעד שלו הם אחיו – 'אנשי גולתו' היושבים איתו על נהר כבר,¹ ורק באוזניהם השמיע את נבואותיו, כמו שמפורש בנבואת ההקדשה בתחילת הספר:

וַיֹּאמֶר אֵלַי בֶּן אָדָם אֶת כָּל דְּבָרַי אֲשֶׁר אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ קַח בְּלִבְּךָ וּבְאָזְנֶיךָ שְׁמָע וְלֹךְ בְּאֵל אֶל הַגּוֹלָה אֶל בְּנֵי עַמְּךָ וְדַבַּרְתָּ אֲלֵיהֶם וְאָמַרְתָּ אֲלֵיהֶם כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה'... (ג', י-יא).²

בארץ ישראל ובפרט בירושלים ניבא באותן שנים דרמטיות הנביא ירמיהו, ולצידו היו עוד נביאים שניבאו, הטיפו והדריכו את העם לקראת העתיד הצפוי להם, אבל לאנשי גלות יהויכין שנעקרו ממקומם בשנת 597 לפנה"ס, והיו זקוקים ביותר ליד מכוונת, לא הייתה כתובת ולא היה מי שיראה את הדרך ויצג חזון במציאות החדשה, הקשה והמתסכלת שאליה נקלעו. ה'גלות' כמושג הייתה ודאי מוכרת להם מפסוקי התורה, מדברי הנביאים וגם מן ההיסטוריה הלא כל כך רחוקה של ימי אשור, אבל אף נביא לא לימד אותם איך חיים כיהודים בגלות.

1 מעבר לעובדה הגיאוגרפית של מושבו בבבל, יחזקאל אינו פונה אל אנשי ירושלים מפני שאינו רואה סיכוי לתיקון וגם אינו רואה מקום לשינוי שימנע את החורבן הצפוי. לפי השקפתו הנבואית חורבן המקדש שנטמא בחטאי העם אינו רק עובדה חתומה אלא גם מהלך צודק ומתבקש. במאמרו: Baruch J. Schwartz, 'Ezekiel's Dim View of Israel's Restoration', M. Odell and J. Strong (eds.), *The Book of Ezekiel: Theological and Anthropological Perspectives*, Atlanta: Scholars Press, 2000, pp. 43-67, מדגיש שוורץ בעמ' 53, שבניגוד לירמיהו, אצל יחזקאל אין ביטויים של צער על החורבן ואין פתח לתיקון ולביטול הגזרה. לשיטתו המקדש צריך להיחרב והארץ חייבת להיעזב מכל יושביה, כדי לאפשר התחלה חדשה ושונה בעתיד.

2 כל ההפניות במאמר הן לספר יחזקאל, אלא אם כן צוין אחרת. בסופה של נבואה זו נאמר: "וְאָבֹא אֶל הַגּוֹלָה תֵּל אָבִיב הַיֹּשְׁבִים אֶל נְהַר כְּבָר וְאֲשֶׁר (וְאֲשֶׁב קְרִי) הִמָּה יוֹשְׁבִים שָׁם וְאֲשֶׁב שָׁם שְׁבַעַת יָמִים מִשְׁמִים בְּתוֹכָם" (שם, טו). גם מסעותיו המופלאים של הנביא לירושלים (ח'-י"א, מ'-מ"ח) שאותם הוא מתאר בפרטי פרטים כחוויה חיה ומוחשית שחווה שם, הם למעשה חזונות נבואיים "במראות אלהים" שנועדו לאוזניהם של יושבי הגולה כפי שנאמר לו בפסוקים מפורשים במהלכן או בסופן (י"א, כד-כה, מ"ג, י-יא).

גלות שומרון שקדמה להם בכמה דורות (720 לפנה"ס) נעלמה במחוזות האשוריים שבהם התפזרה, ולא השאירה אחריה מסורת כלשהי להתמודדות עם שאלות של זהות ישראלית וחיים יהודיים בגולה.

הנביא יחזקאל, שהיה בשר מבשרה של גלות יהויכין,³ הוא הנביא הראשון שמתמודד עם האתגר הרוחני של קיום קהילה יהודית בגלות. הוא החל לנבא לקהילת הגולים שבתל אביב רק לאחר חמש שנים בגלות בבל (א', ב), וייתכן שהסיבה לעיכוב היא הצורך להתאושש ולהתגבר תחילה על שלבי האבל והשבר הפיזי והנפשי של שנות הגלות הראשונות. נבואותיו אינן עוסקות בהתמודדות עם חוויות העקירה, השבי והמסע של הגולים, וגם לא בקשיי ההסתגלות שלהם למציאות החדשה,⁴ אלא בשאלות העקרוניות והתיאולוגיות שאיתן עליהם להתמודד. סביר להניח שלפחות חלק מהגולים אכן ציפו להדרכה נבואית בנוגע לחייהם במציאות החדשה שנכפתה עליהם. ניתן לשער שהם שאלו את עצמם: מה הגלות אומרת עלינו ומה היא דורשת מאתנו? האם אנו עדיין חלק מעם ישראל ומהברית שנכרתה עם אבותינו? האם אנחנו עדיין מחויבים למי שהגלנו מארצנו ועלינו להיות נאמנים לתורתו ולמצוותיו? האם יש מקום לצפות לשיבה אל הארץ ואל המקדש?⁵ מן הכתובים עולה שהעסיקו אותם גם שאלות על היחס בינם לבין אחיהם שנשארו בירושלים (י"א, טו). בעבור הגולים וגם בעבור יחזקאל אין אלה שאלות הגות תיאורטיות אלא שאלות קיומיות שנוגעות לזהותם, לעתידם ולהתנהגותם בהווה. על השאלות שהעסיקו את הגולים ועל הצורך שלהם בתשובות נבואיות בנוגע לעתידם, וגם על הייאוש, המבוכה והתסכול שלהם, ניתן ללמוד לא מעט מתיאורי קהילת הגולים בדברי

3 קרבתו של יחזקאל אל אנשי הגולה, דבריהם ומעשיהם ניכרת היטב לכל אורך נבואותיו. כך עולה גם מדברי ה' אליו, כשהוא מכנה את קהלו "אַחִיָּה, אַחִיָּה אֲנֹשִׁי גְּאֻלְתָּךְ" (י"א, טו), וכן מלשון הנביא שמדבר עליהם בגוף ראשון ".... בְּחֻמָּה לְחַדֵּשׁ לְגִלְתֵּנוּ" (ל"ג, כא).

4 על מצבם הפיזי של הגולים ועל ההתמודדות עם מצוקות הגלות, ראו: 'הופמן, **התאנים הטובות - גלות יהויכין ומורשתה**, תל אביב תשע"ח, עמ' 79-94. מדבריו עולה שהגולים התאוששו די מהר מהקשיים הפיזיים והכלכליים, אך לא ממצוקות הנפש הכרוכות בעקירה מן המולדת (ראו עוד שם בעמ' 296-298, על 'הלם הגלות' שהצריך לא מעט זמן עד שניתן היה לדבר עם הגולים על העתיד ועל תקוות הגאולה). ד' רום-שילוני, 'הטובות התאנים?: בין הידוע למשוער על גורל הגולים היהודאים בבבל', **בית מקרא** סה, ב (תש"ף), עמ' 314-359, חולקת על המתודולוגיה של הופמן ועל חלק ממשקנותיו, וטוענת שהמצוקה הפיזית הייתה כנראה קשה וממושכת יותר.

5 התקדים המוכר מגלות שומרון (לפני כ-130 שנה), מוביל למסקנה פסימית וטרגית מבחינתם. הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 478, קובע: "היעדר המקדש הוא אחת הבעיות הקיומיות הקשות שעמן היה על גולי יהויכין להתמודד כדי לשרוד מבלי לאבד את זהותם הקיבוצית... למצב זה היו השלכות פרקטיות, דתיות וחברתיות לצד בעיות תיאולוגיות שלא היה אפשר להשאירן בלתי פתורות".

הנביא,⁶ מציטוטים של דבריהם לאורך הספר,⁷ מתגובותיהם לנבואותיו,⁸ ומתיאור ביקוריהם של זקני הגולה אצל יחזקאל.⁹ כל אלה מלמדים לא רק על המורל הירוד והמבוכה הרחוקת

6 בתחילת נבואתו הוא מכנה אותם: "גוים המורדים", "קשי פנים וחזקי לב", "בית מרי", "סרבים וסלונים", "עקרבים", "אינם אבים לשמוע" ועוד (ב', ג-ג', ט). בהמשך הוא מזכיר את דברי האומרים: "נְהִיָּה כְּגוֹיִם כְּמִשְׁפְּחוֹת הָאֲרָצוֹת לְשֶׁרֶת עֵץ וְאֶבֶן" (כ', לב), ורומז (שם לט-מב) לקבוצה נוספת בקרב הגולים שניסתה להמשיך בדרך כלשהי את עבודת המקדש על אדמת בבל. כל אלה מלמדים על המשבר הרוחני העמוק שפקד את הגולים. על הקבוצות השונות שהתגבשו בתקופה זו בבבל ובירושלים ראו: י' אליצור, 'שני נביאים מול ארבע מפלגות: ירמיהו ויחזקאל בימי גלות יהויכין', י' אליצור וע' פריש (עורכים), **ישראל והמקרא – מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים**, אוניברסיטת בר אילן תש"ס, עמ' 219-229 ובפרט עמ' 224.

7 על הייאוש וההתסכול ממצבם ניתן ללמוד מהפתגם השגור בפייהם: "אֲבוֹת יֹאכְלוּ בֶסֶר וְשֵׁנֵי הַבְּנִים תִּקְהִינָה" (י"ח, ב), מתגובתם לתורת הגמול שהציג להם הנביא בפרק י"ח: "לֹא יִתְכַן דָּרֶךְ אֲדֹנָי" (כט), מיחסם לנבואה: "יֹאכְרוּ הַיָּמִים וְאָבֵד כָּל חֲזוֹן" (י"ב, כב, וראו גם פס' כז), ממאמרם: "יִבְשׁוּ עֲצָמוֹתֵינוּ וְאָבְדָה תִּקְוַתֵנוּ, נִגְזְרוּ לָנוּ" (ל"ז, יא) ועוד (ראו על כך בהרחבה: מ' גרינברג, 'המובאות בספר יחזקאל כרקע לנבואותיו', **בית מקרא י"ז תשל"ב** (ג), עמ' 273-278; מ' זר כבוד, 'היחסים בין יחזקאל הנביא לבין סביבתו', **בית מקרא י"ז תשל"ב** (ד), עמ' 387-391). על כך יש להוסיף את טענת אנשי ירושלים שהגיעה גם לאוזני הגולים: "בַּחֶקֶץ מָעַל ה', לָנוּ הִיא נִתְּנָה הָאָרֶץ לְמוֹרָשָׁה" (י"א, טו), המלמדת על המתח בין הקהילה הבבלית לבין זו שנשארה בירושלים סביב השאלה מיהי הקהילה הנבחרת ומי הדחוייה. שאלה זו עולה בנבואות רבות, ונבואת ירמיהו על שני דודי התאנים (פרק כ"ד) ממחישה אותה באופן ציורי.

8 ראו למשל: י"ב, ח-ט; כ"ד, יח-יט; ל"ג ל-לב ועוד.

9 המשלחת הראשונה של זקני יהודה הגיעה אל יחזקאל כשנה לאחר תחילת נבואתו, בסוף הקיץ של השנה השישית לגלות יהויכין (ח', א), ואף כי שאלתם אינה מפורשת, ניתן להבין מתוך תשובתו, במראות הנבואיים שמציגים את החטאים החמורים הנעשים במקדש ואת החורבן הטוטלי הצפוי לירושלים (פרקים ח'-י"א), שמה שמדאיג אותם הוא גורל המקדש והעיר שממנה גלו לפני שנים ספורות. גם המשלחת השנייה של "אֲנָשִׁים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל" שמגיעים אל יחזקאל ויושבים לפניו (י"ד, א), אינה מספיקה לשאול ואינה זוכה למענה ישיר. התגובה החריפה של הנביא על בואם לדרוש את ה' בשעה שהם "הֶעֱלֹוּ גְלוּלֵיהֶם עַל לְבָבָם וּמְכָשׁוּל עֲוֹנָם נִתְּנוּ נֶכַח פְּנֵיהֶם" (שם, ג), אינה מבהירה מה בדיוק הייתה סיבת בואם, אבל התופעה של גולים ישראלים שיש בידם או במחשבתם עוונות ותועבות (שם ב-ח), ועם זאת הם באים אל הנביא לדרוש את ה', מצביעה על המבוכה והאמביוולנטיות הדתית של השהות בגלות.

המשלחת השלישית מגיעה אל יחזקאל בקיץ של השנה השביעית לגלות יהויכין כדי לדרוש את ה' (כ', א), ושוב הוא תוקף אותם בחריפות על בואם כשתועבות אבותיהם בידם (שם, ב-לא). התוכחה שמשמיע הנביא באוזניהם מתמקדת בעבודה הזרה שפשטה בארץ מאז שנכנסו בני ישראל אליה ועד שגלו ממנה. מדבריו משתמע לכאורה שגם כעת, בגלות בבל, יש בין הגולים כאלה הממשיכים להקריב בבמות ולפנות לאילים (לא מצאנו עדויות או נבואות נוספות שבהן מופיעה האשמה כזאת, ולפיכך היו חוקרים [כמו א' הרטום בפירושו על אתר וכן ג' ברין, **עולם התנ"ך**, רמת גן תשמ"ו, עמ' 95-97], שפירשו שיחזקאל כורך בדבריו את החטאים שנעשו בעבר בארץ עם התפיסה האלילית שבחלקה אמנם המשיכה להתקיים גם בבבל).

והנפשית בקרב הגולים, אלא גם על הידרדרות דתית ועיוותים הכרוכים במציאות הגלותית שהערימה קשיים רבים על שמירת הזהות הלאומית והדתית של הקהילה הבבלית. נראה שלאחר חמש שנים בגלות בבל הייאוש והתסכול התעצמו בקרב הגולים והם נזקקו לנביא שידיריך אותם כיצד לנהוג, למה לצפות ובמה להאמין. ההתמודדות הנבואית של יחזקאל עם אתגרי הגלות שמסכנים את המשך הקשר והמחויבות של הגולים לתורתם ולארצם, פרוסה על פני כל הספר, אך במאמר זה נתמקד בפרקים הראשונים של הספר ובעיקר בהתייחסות הישירה לתקופת הגלות בפרק ד', ונראה כיצד נענה הנביא לשאלות הקיומיות שהעסיקו את אנשי גלות יהויכין. 'נבואת הגלות' של יחזקאל מדגישה מצד אחד שהקשר בין ה' לעמו לא ייפסק בגלל שגלו מארצם, ומצד שני שהשהות בגלות היא רעה, 'טמאה' ומסוכנת ועל כן עליה להיות קצרה ככל האפשר, קצרה יותר ממה שהיה מקובל ומוכר במסורת הנבואית.

ב. הופעת המרכבה ונבואת ההקדשה (פרקים א'–ג')

מראה המרכבה הנוסעת וכבוד ה' המתגלה אל יחזקאל מתואר בתחילת הספר בפרטי פרטים באופן חריג ועוצמתי ללא תקדים.¹⁰ תיאור חי, מפורט ומוחשי אופייני אמנם לסגנונו של יחזקאל בנבואות רבות, אבל תיאור המרכבה ומראה דמות כבוד ה' שעליה, עולה על כולם. עוצמת התיאור מבהירה שלא מדובר כאן רק בהקדמה לנבואת ההקדשה שתיאמר בפרק הבא,¹¹ אלא בחזיון שיש לו מסר מצד עצמו. מלבד הצורך של יחזקאל להוכיח לגולים שהוא מקבל נבואה בגלות, סביר להניח שתיאור מרכבת כבוד ה' ההולכת ומתקרבת אל הנביא שנמצא "בתוך הגולה על נהר כבר", מודיע בכך לגולי יהויכין, ללא מילים, שה' אלוהי ישראל לא עזב אותם גם בהיותם בגלות, ואף שהעניש והרחיק אותם מארצו הוא מעוניין בשמירת

10 כל פרשני וחוקרי יחזקאל ניסו לעמוד על פשר התיאור החריג שהנביא חוזר ומתייחס אליו לאורך פרקי הספר (ג', כב–כג; ח', ב'; ז', א–ב; מ"ג, א–ה). יחזקאל מדגיש בכל הופעה חוזרת של המרכבה שזהו בדיק אותו המראה שנראה לפניו בתחילה. במסעו הראשון לירושלים (ח', ב) בתיאור הדמות שבאה לקחת אותו מתל אביב לירושלים, ובהמשך אותו מסע הוא חוזר ומתאר את מראה המרכבה (בפרק י') ומציין שם: "היא החיה אשר ראיתי בנהר כבר" (י', טו). כך גם במסעו השני לירושלים, בסוף הספר, כאשר הוא מתאר את שובו של כבוד ה' אל המקדש, אז הוא חוזר ומדגיש: "וּכְמִרְאֵה הַמִּרְאָה אֲשֶׁר רָאִיתִי... כְּמִרְאֵה אֲשֶׁר רָאִיתִי אֶל נְהַר כְּבָר" (מ"ג, ג). ראו: מ' בן ישר, 'המרכבה בספר יחזקאל ו"מקדש מעט"', **עיוני מקרא ופרשנות** ד, רמת גן תשנ"ז, עמ' 9–28; ולאחרונה א' בזק, **יחזקאל – הנביא שהיה בן אדם**, ירושלים 2021, עמ' 11–25.

11 כפי שהציעו חז"ל בבבלי חגיגה יג ע"א, שהשוו בין ההתגלות לישעיהו בן העיר (ו' א–ד) לבין זו של יחזקאל בן הכפר.

הקשר והמחויבות שלהם אליו. כבוד ה' יצא ממקומו ונסע עד מקום גלותם כדי להביע את הרצון האלוהי בקשר הזה.¹²

אם צדקנו בהערכת שאלות הזהות שהעסיקו את הגולים בבבל הרי שיש למסר הזה של מראה המרכבה משמעות רבה ורלוונטיות עצומה עבור הגולים שתהו אם קיימת עדיין זיקה בינם לבין מי שהגלה אותם מארצו, ואם צריכה להיות להם עדיין מחויבות ללכת בדרכיו. מסר זה מפורש ומודגש עוד יותר בנבואת ההקדשה שבאה מיד לאחר מראה המרכבה (ב', ג-ג', יא) ומודיעה לגולי בבל שה' מעמיד להם נביא למרות שהם מורדים ופושעים ואינם רוצים לשמוע. הנביא יצטרך להתמודד עם הסרבנות והעוינות שלהם "אם ישמעו ואם יחזלו", בתקווה שלבסוף יבינו וידעו "כי נביא ה'ה בתוכם" (ב', ה).

הופעת המרכבה בבבל מעבירה מסר נוסף, שגם נאמר ליחזקאל בפירושו, בשלב מאוחר יותר, בעקבות האשמה שהטיחו אנשי ירושלים באוזני אנשי הגולה: "רַחֲקוּ מֵעַל ה'...". כנגד טענה זו עונה ה': "כִּי הֲרַחֲקֵתִים... וְאַהֲי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעֻט בְּאַרְצוֹת אֲשֶׁר בָּאוּ שָׁם" (י"א, טו-טז). הגם שאיננו יודעים לפרש מהו בדיוק אותו 'מקדש מעט',¹³ נראה שבדרך כלשהי הוא מעניק ביטוי להמשכיות הקשר בין ה' לבין גולי יהויכין ומצטרף בכך למסר של הופעת המרכבה.

מסר נוסף וחשוב לגולים קשור לעובדה שהמרכבה אינה נעצרת ואינה נשארת בבבל. מיד לאחר נבואת ההקדשה של יחזקאל היא מסתלקת, וקול רעש גדול מודיע לנביא "בְּרוּךְ כְּבוֹד ה' מִמְּקוֹמוֹ" (ג', יב-יג). מקומו הידוע של כבוד ה' הוא במקדש שבירושלים העומד להיחרב. אמנם כבוד ה' נאלץ לצאת ממנו בגלל חטאי עם ישראל שחיללו וטימאו את המקום, אבל זוהי יציאה זמנית שאינה משכיחה ואינה מחליפה את 'מקומו' הקבוע, שאליו הוא עתיד לחזור. המרכבה שנסעה אל גולי יהויכין, ממשיכה במסעה ולבסוף היא ממתינה כנראה "עַל הָהָר אֲשֶׁר מְקַדְּם לְעִיר" (י"א, כג), עד שיגיע הזמן, בתום ימי הגלות, לחזור למקומה.¹⁴

מראה המרכבה כולל גם כן כמה מסרים חשובים ומשמעותיים ביותר עבור גולי בבל: **א.** לא רק הם אלא גם כבוד ה' בעצמו נאלץ לצאת לגלות, כמותם. גורל משותף זה הוא מפתיע,

12 בהמשך יתברר שיש גם **הכרח** ביציאת כבוד ה' מביתו ומירושלים שמלאו טומאה וחטאים. אבל עזיבת המקדש אינה מחייבת נסיעה עד בבל, שהרי אפשר שכבוד ה' יחנה על ההר מקדם לעיר כפי שעולה מהפסוקים בפרקים י'-י"א.

13 בבבלי מגילה כט ע"א דרשו צירוף זה כמדבר על בתי כנסיות ובתי מדרשות שבגולה, ובעקבותיהם פירשו כך רבים (ראו: רש"י, רד"ק, ר"י קרא ור"י מטרנאני על אתר, ועוד אחרים). אבל בריאליה של תקופת יחזקאל זה לא יכול להיות הפשט. אי אפשר גם לפרש שמדובר בסוג של עבודה חלופית, שניתן לקיים אותה בגולה מאחר שיחזקאל מביע התנגדות חריפה לכל סוג של פולחן כזה מחוץ למקדש ורואה בו חילול ה'. לכן המושג נשאר קצת עמום, כביטוי רעיוני לקשר שאינו מוגדר במעשים.

14 פרקים י'-י"א מתארים, שלב אחר שלב, את יציאת כבוד ה' מהמקדש שנטמא בחטאי בית ישראל. התחנה האחרונה שם היא "עַל הָהָר אֲשֶׁר מְקַדְּם לְעִיר" (י"א, כג), ותיאור החזרה בפרק מ"ג מצייין "וְהָיָה כְּבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל בָּא מִדְּבַר הַקְּדִים" (ב). ראו גם ט' גנזל, **נבואת הצופה - בין חורבן לתקומה**, אלון שבות תשע"ב, עמ' 22-24.

מעורר דמיון ובמידה מסוימת גם מעודד ומנחם. **ב.** יש אפשרות ויש אף רצון אלוהי בהמשך הקשר הדתי והרוחני עם הגולים. **ג.** הגלות היא תחנת ביניים זמנית. המרכבה מאותתת לגולים גם על רצונה לחזור למקומה בארץ ישראל, כי רק שם היא תמצא לבסוף מנוחה.¹⁵ כמו כבוד ה' שגלה ושואף לחזור לבסוף למקומו כבראשונה, כך צריכים גם הגולים לראות את הגלות שלהם כזמנית, ועליהם לשאוף ולהתכוון לשוב למקומם לאחר שירצו את עונשם.

ג. אורך הגלות ותיאורה בנבואת המעשים הסמליים

עתה הגענו לעיקר ענייננו. המסורת הנבואית המקובלת מגדירה את תקופת הגלות כתקופה של **שבעים שנה**.¹⁶ מספר טיפולוגי זה מוזכר כבר בנבואת ישעיהו על גלות צור (כ"ג, טו-ז), אך מי שקיבע בתודעה המקראית את המושג "שבעים שנה" לגלות ישראל הוא הנביא ירמיהו (כ"ה, יא-יב, כ"ט, י), ובעקבותיו חוזר ונזכר מספר זה שוב ושוב, בפירושו או מכללא, בדבריהם של נביאים נוספים.¹⁷ הנביא יחזקאל שמתנבא מתוך הגלות, במקביל לירמיהו, אינו מזכיר בשום מקום את פרק הזמן הזה, ולפי ניתוח הפסוקים שנציע להלן, נראה שלשיטתו הגלות צריכה להיות קצרה יותר ולהימשך **ארבעים שנה** בלבד.¹⁸ ההבדל המספרי, שנראה אולי במבט ראשון טכני וזניח לכאורה, הוא למעשה הבדל מהותי ומשמעותי ביותר.

בנבואת המעשים הסמליים (פרקים ד'-ה') פונה יחזקאל לראשונה ישירות אל קהל הגולים.¹⁹ המעשה הסמלי המוזר והקשה ביותר לפירושו בנבואה זו הוא הציווי לשכב על כל אחד

15 ראו הרחבה של עיקרון זה (שלא היה מובן מאליו לגולים) בפרק כ', לט-מג, ובפרק ל"ו.

16 ייתכן ששורשיה של מסורת זו נעוצים בפסוקי התוכחה בספר ויקרא (כ"ו, לד-לה), הקושרים את אורך הגלות אל ביטול מצוות השנה **השביעית** בארץ. להרחבה על הופעת הצירוף הטיפולוגי 'שבעים שנה' במקרא ובכתובות אחרות במזרח הקדום והניסיונות לבאר את משמעותו במחקר ראו במאמרו של אחי: ג' ברזלי, 'שבעים שנה' מירמיהו עד דניאל: סמנטיקה, פרשנות ואפוקליפטיקה, **בית מקרא** נט, ד (תשע"ד), עמ' 41-59.

17 ראו זכריה א', יב; ז', ה; דניאל ט', ב; דברי הימים ב ל"ו, כ-כב. במקום אחר מפרש דניאל בצורה מרחיבה יותר (מתוקף המציאות) את דברי ירמיהו כ"שְׁבַעִים שְׁבַעִים" (ט', כד).

18 גם 40 הוא מספר טיפולוגי והצירוף "ארבעים שנה" הוא הביטוי המספרי הרווח ביותר במקרא. ראו: ג' ברזלי, 'ארבעים שנה עד תם כל הדור' (במדבר לב 13): קריאה טיפולוגית וקריאה מילולית של ביטוי מספרי במקרא, **בית מקרא** נח, א (תשע"ג), עמ' 42-61. קביעה מפורשת של ארבעים שנות גלות נזכרת אצל יחזקאל בקשר לעונשה של מצרים. במסגרת 'נבואות הגויים' תופסת מצרים מקום נכבד (פרקים כ"ט-ל"ב), ושם בפרק כ"ט, יא-יג חוזרת הנבואה שלוש פעמים על תקופת חורבנה 'ארבעים שנה'. לאחר ארבעים שנה ה' יקבץ את מצרים מן העמים והיא תשוב להיות ממלכה ('שפלה') לאחר שתוצה את עונשה. מלבד אזכור מפורש של 'בית ישראל' בסופה של אותה נבואה (פס' טז) יש בה עוד הרבה לשונות דומות וקרובות ללשון הנבואות על ישראל וירושלים.

19 עד כה הוא ישב "משמים בתוכם" (ג', טו), ואף צווה לשתוק עד שתגיע העת לדבר (ג', כה-כז). הפנייה באמצעות מעשים סמליים, ולא בדיבור ישיר, ממשיכה את אותה 'שתיקה' ואולי גם מעידה על הקושי

מצידי גופו פרקי זמן ממושכים המוגדרים במספר ימים מדויק. פרשנים ראשונים ואחרונים התקשו מאוד לבאר את מספר ימי השכיבה - 390 יום על צד שמאל ובעיקר 40 יום על צד ימין. אמנם הנבואה עצמה (ד', ה-1) מבארת לכאורה שימים אלה הם כנגד שנות העוון של ישראל ויהודה בהתאמה, אבל בעוד שהמספר "שלוש מאות ותשעים שנה" יכול להתקבל בחישוב סביר כמתאים לתקופת המלוכה בישראל (מימי דוד ושלמה או מפילוג המלוכה), כמו שהציעו חלק מהפרשנים, הרי שאין שום חישוב שמצליח להתאים בדרך מתקבלת על הדעת את המספר "ארבעים" לשנות "עֶוֹן בֵּית יְהוּדָה". הניסיונות הדחוקים של הפרשנים לחשב ארבעים שנות חטא בעזרת הצבעה על חלקים 'נבחרים' מתוך תקופת מלכי יהודה שלאחר חורבן שומרון רק מגבירים ומבליטים את הקושי והמבוכה.²⁰

המאמץ הפרשני הכושל לזהות 'ארבעים שנה' כתקופת החטאים של מלכי יהודה האחרונים נובע מהמחשבה שהמשמעות של שתי השכיבות המתוארות בפסוקים ד-1 היא זהה, ושתיהן מסמלות את תקופת המצור שיבוא על ירושלים.²¹ מחשבה זו הושפעה מסמיכות הפסוקים (ד-1), מקשרים לשוניים ניכרים בין שני הציוויים על ימי השכיבה של יחזקאל, ובעיקר מההסברים הזהים כמעט בלשונם שניתנו לכל אחת מהשכיבות: "וְנִשְׂאֲתָ עִוֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל" (פסוק ה) "וְנִשְׂאֲתָ אֶת עִוֹן בֵּית יְהוּדָה" (פסוק ו). בנוסף, יש לכאורה לשני הציוויים סיכום משותף (בפסוקים ז-ח), שמפרט את כיוון השכיבה של הנביא,²² את תנוחת זרועו ואת קשירתו בעבותים כדי שלא יתהפך מצד אל צד עד לסיום ימי המצור.

אבל נראה שהזיהוי בין שתי השכיבות אינו נכון וכבר עמדו על כך כמה פרשנים חשובים של ספר יחזקאל. מעבר לקשיים ולאכזבות מחישוב שנות החטא של 'בית יהודה', יש לציין עוד שהכינוי "בית ישראל" המופיע פעמיים בתיאור השכיבה על צד שמאל (ד-ה) משמש לכל

של יחזקאל בראשית פעילותו לומר לעם את הדברים הקשים שעליו לומר להם. לדעת חלק מהפרשנים נבואת האלם היא תחילתה של נבואת המעשים הסמליים, אבל פירוש זה מצרף אל המעשים הסמליים מעשה שחורג מהמכנה המשותף לכל האחרים המתארים לפי הסדר את שלבי המצור ותוצאותיו. 20 מאז חורבן שומרון (720 לפה"ס) ועד לתחילת נבואת יחזקאל (592 לפה"ס) חלפו קרוב ל-130 שנה. הפרשנים שהתקשו בחישוב שנות העוון של ישראל, נואשו בעצמם מהניסיון לחשב את שנות העוון של יהודה. חלקם גם מעידים על עצמם שאין להם פירוש מניח את הדעת. כך למשל שד"ל, שביקר את חישובי קודמיו, אך הקדים והודה: "הענין מסופק מאוד", וכמוהו א"ש הרטום שכתב בפירושו ל'ארבעים': "מספר זה קשה להבינו עוד יותר מהמספר הראשון".

21 לפי פירוש זה המצור יימשך בסך הכול 430 יום, חלקו הארוך כנגד חטאי בית ישראל וחלקו הקצר כנגד חטאי בית יהודה. ראו: פירושי רש"י, רד"ק, ר' יוסף קרא, אברבנאל, וכן גם ג' גליל, **עולם התנ"ך**, עמ' 33; בזק (לעיל, הערה 10), עמ' 51-52. הקרבה הכללית של מספר זה לתקופת המצור שנמשך מ' בטבת עד ז' בתמוז, אינה מספקת, והזיקה לארבע מאות ושלושים שנות הישיבה במצרים (שמות י"ב, מ-מא) ראויה אמנם לציין, אבל אינה מעניקה פשר מספק לחישוב שנות העוון של ישראל ויהודה. 22 לעבר המצור. כלומר לעבר הַלְבֵנָה שעליה חקוקה העיר הנתונה במצור (א-ג), ומולה נעשים המעשים הסמליים הדרמטיים יותר בהמשך, השכיבות מולה והאכילות שמלוות אותה.

אורך ספר יחזקאל (פרט לחריגים בודדים) ככינוי לעם ישראל כולו ולא רק לממלכת ישראל הצפונית.²³ כך נמצא גם בפרק שלנו, בפסוק הקודם לציוויים על השכיבות, המכוון לעם היושב עתה בירושלים, ואומר: "אֹת הַיָּא לְבֵית יִשְׂרָאֵל" (ד', ג). מכאן ש"עון בית ישראל" משותף לכל העם והשכיבה על צד שמאל כוללת גם את חטאי הממלכה הצפונית וגם את חטאי ממלכת יהודה.

בנוסף, הציווי לנביא בפסוק ח שלא להתהפך מצד אל צד "עַד פְּלוֹתָהּ יְמֵי מְצִוְרָה" מעיד שכל ימי המצור מסומלים בשכיבה על צד אחד בלבד, ואילו השכיבה השנייה מסמלת כבר עניין אחר. השוני המהותי בין שתי השכיבות עולה גם מציווי האכילה בפסוק ט שמזכיר רק את ימי השכיבה על צד שמאל – "שֶׁלֶשׁ מְאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם תֹּאכְלֶנּוּ", ועל כך עוד ארחיב בהמשך. דיוקים אלה ועוד אחרים בפסוקי הנבואה שלפנינו הביאו שניים מראשי המדברים בספר יחזקאל – משה גרינברג, שפירושו המונומנטלי (באנגלית) התפרסם בסדרה The Anchor Bible החל משנת 1983,²⁴ ורימון כשר, שפירושו התפרסם ב-2004, בסדרה 'מקרא לישראל'²⁵ – לקבוע שהפסוקים שלפנינו מדברים בשני עניינים שונים. השכיבה במשך 390 יום על צד שמאל מסמלת את תקופת החטא של עם ישראל לאורך תקופת המלוכה, והעונש על כך יבוא בתקופת המצור הממושך שסופו חורבן וכליה, ואילו השכיבה במשך 40 יום על צד ימין אינה מסמלת את שנות החטא אלא את תקופת הגלות שנגזרה על העם (המכונה כאן 'בית יהודה').²⁶ בעקבותיהם, אנסה להלן לבסס ולהבהיר אבחנה זו בעזרת ניתוח הפסוקים ומבנה הנבואה, וארחיב במשמעותה עבור הגולים שבבבל לאור גישתו הנבואית של יחזקאל.



מעיון כללי בנבואת המעשים הסמליים (ד', א-ה', ד) ניכר שעניינה הוא **במצור** שעתידי לבוא על ירושלים ולהכריע אותה. המעשים הסמליים הרבים שמופיעים בה קשורים זה בזה ומשקפים התפתחות הדרגתית של אירועי המצור מתחילתו ועד סופו המר, כפי שמוצג בטבלה הבאה:

23 פרקי ההיסטוריוגרפיה של יחזקאל (פרקים ט"ז, כ', כ"ג ועוד) מראים שהוא לא רואה הבדל של ממש בין יהודה לישראל בהקשר של חטאיהם לאורך ישיבתם בארץ (ויש שהוא מחמיר עם יהודה יותר מישראל). הכינוי "בית ישראל" מופיע בספר יחזקאל 83 פעמים, להרחבה בנושא זה ראו: ג' ברין, **עיונים בספר יחזקאל**, תל אביב תשל"ה, עמ' 114-125.

M. Greenberg, *Ezekiel 1-20: a new translation with introduction and commentary*, Garden City, 24 N.Y.: Doubleday, 1983. פירוש הנבואה בענייננו מופיע בעמ' 103-119.

25 ר' כשר, **יחזקאל** – עם מבוא ופירוש (מקרא לישראל) שני כרכים, ירושלים ותל אביב 2004. הפירוש לענייננו בעמ' 196-203.

26 עד כמה שהצלחתי לבדוק, הראשון שהציע פירוש בכיוון זה הוא פרשן התנ"ך ש"ל גורדון (מהדורה ששית, תל אביב תרצ"ו, עמ' 40). ראו גם: י' קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, חלק ג, ירושלים-תל אביב תשי"ד, עמ' 494-495.

הפסוקים	המעשה הסמלי	המשמעות
ד', א-ג	חקיקת מצור ירושלים על גבי לבנה ונתנית מחבת ברזל כקיר חוצץ	מצור על ירושלים והסתר פנים
ד-ח	שכיבת הנביא על שני צידי גופו, מול המצור החקוק על הלבנה	אורך המצור
ט-יז	מאכל הנביא בימי השכיבה על צידו	הרעב והצמא בזמן המצור
ה', א-ד	גילוח שערותיו וביעורן באש, בחרב וברזייה לרוח סביב הלבנה	גורל הנצורים

עיון מדוקדק יותר בפסוקים מלמד שהציוויים על המעשים האמצעיים, **השכיבה** (ד-ח) ו**האכילה** (ט-יז), כוללים בתוכם שני ציוויים שונים, והציווי השני בכל אחד מהשלבים חורג מקודמו ומענייני המצור לא רק בלשונו ובסגנונו אלא גם בתוכנו. נבחן תחילה את ההבדלים בין שתי השכיבות בעזרת הטבלה המשווה שלהלן:

השכיבה על צד ימין

ו. וְכָלִיתָ אֶת אֵלֶּה
וְשָׁכַבְתָּ עַל צִדְּךָ הַיְמָוִי [הִימָנִי קרִי] שְׁנִית
וְנָשָׂאתָ אֶת עֹן בֵּית יְהוּדָה

אַרְבָּעִים יוֹם,
יוֹם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה
נִתְּתִי לָךְ.

השכיבה על צד שמאל

ד. וְאֵתָה
שָׁכַב עַל צִדְּךָ הַשְּׂמָאלִי
וְשָׂמַתָּ אֶת עֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל עָלָיו,

מִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו תִּשָּׂא אֶת עֹנָם.
ה. וְאֵנִי נִתְּתִי לָךְ אֶת שְׁנֵי עֹנָם לְמִסְפַּר יָמִים
שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם
וְנָשָׂאתָ עֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל.

ז. וְאֵל מְצוֹר יְרוּשָׁלַם תִּכְיֹן פָּנֶיךָ וְזָרַעְךָ חֲשׂוּפָה
וְנִבְאֵת עָלֶיךָ. ח. וְהִנֵּה נִתְּתִי עָלֶיךָ עֲבוֹתַיִם
וְלֹא תִהְיֶה מִצְדָּךְ אֵל צִדְּךָ עַד כְּלוֹתְךָ יְמֵי מְצוֹרְךָ.

הדמיון הבולט בין שתי השכיבות נמצא בפתיחת הציוויים: "שָׁכַב עַל צִדְּךָ הַשְּׂמָאלִי", לעומת: "וְשָׁכַבְתָּ עַל צִדְּךָ הַיְמָנִי", וממשיך בהגדרת משמעותם: "וְשָׂמַתָּ אֶת עֹן... עָלָיו", לעומת: "וְנָשָׂאתָ אֶת עֹן", אף כי כבר בשלב זה מופיעים פעלים שונים בקשר לעוון. המשך התיאור בכל אחד מהצדדים מבליט את ההבדלים ביניהן; תיאור השכיבה על צד שמאל הופך להסבר שחוזר ומדגיש שוב ושוב שימי השכיבה הם כנגד שנות העוון של בית ישראל, ושהנביא מצווה לשים אותם על עצמו: "... וְשָׂמַתָּ אֶת עֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל עָלָיו, מִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר תִּשְׁכַּב עָלָיו תִּשָּׂא אֶת עֹנָם. וְאֵנִי נִתְּתִי לָךְ אֶת שְׁנֵי עֹנָם לְמִסְפַּר יָמִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם וְנָשָׂאתָ עֹן בֵּית יִשְׂרָאֵל". ואילו ההסבר לשכיבה השנייה מסתפק במשפט קצר אחד: "... וְנָשָׂאתָ אֶת עֹן

בֵּית יְהוּדָה", שנראה כמצמצם את עומס העוונות שנזכר לפניו.²⁷ תרגום ימי השכיבה לשנים מבליט עוד יותר את הפער בין שתי השכיבות. בשכיבה הראשונה מפורש: "וְאֲנִי נָתַתִּי לָךְ אֶת שְׁנֵי עֹנֹם לְמִסְפַּר יָמִים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם", ואילו השכיבה השנייה אינה מדברת על 'שנות עוון' אלא מבארת את משמעות השכיבה בעזרת הצירוף הכפול "יוֹם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה". הצירוף "ארבעים יום" והביטוי החוזר "יוֹם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה" קושרים את הנבואה כמעט במפורש לעונש על חטא המרגלים (במדבר י"ד, לד), שהשאיר את עם ישראל במדבר במשך ארבעים שנה.

שינויים בולטים אלה בין שני התיאורים רומזים להבדל המשמעותי שבין השכיבה על צד שמאל לזו שעל צד ימין. השכיבה הממושכת על צד שמאל היא כנגד **תקופת החטא** הממושכת של עם ישראל בארץ והיא מסמלת גם את ימי המצור הממושך והקשה שיבוא על ירושלים, ואילו השכיבה השנייה מסמלת **תקופה של עונש** אחר, שאינו נמדד כלל לפי שנות החטא. העונש בחטא המרגלים שהרחיק את העם מן הארץ "עַד תֵּם כָּל הַדּוֹר" (במדבר ל"ב, ג) משמש את יחזקאל כמודל לגלות יהויכין שגם היא תימשך ארבעים שנה, עד שהדור הבא יוכל לשוב אל הארץ.²⁸

מתוך כך מתברר שיש להבחין גם בין שתי המשמעויות השונות של הפועל 'לשאת עוון' בפסוקים אלה. "עון בית ישראל" בפסוקים ד-ה משמעותו 'חטא', ואילו "עון בית יהודה" בפסוק ו משמעותו 'עונש'. לשתי המשמעויות האלה של הצירוף 'נשא עוון' יש דוגמאות רבות במקרא.²⁹ והנה מה שפרשנים וחוקרים לא יכלו לפרש כשנות החטא של בית יהודה מתפרש בפשטות כשנות **העונש** שנגזרו על הגולים.

נוכל עתה לדייק בעוד כמה פרטים שמבדילים את השכיבה השנייה מהראשונה. פתיחת השלב השני של השכיבה, בתחילת פסוק ו, במילים: "וְכָלִיתָ אֶת אֱלֹהֵי", מסמנת שינוי ומעבר מעניין אחד לעניין אחר. היא מדגישה שהשכיבה על צד שמאל והמסומל בה הסתיימו, ועכשיו מדובר בשכיבה מסוג אחר שמסמלת עניין שונה. בהמשך פסוק זה, המילה "שְׁנִית" אינה מבטאת חזרה נוספת על שכיבה כמו זו שקדמה לה, אלא שכיבה מסוג אחר, על צד אחר ובפרק זמן שונה מאוד. על פי הפסוק ביהושע ה', ב: "וְשׁוּב מִלְּאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנִית", מבאר גרינברג

27 ייתכן שיש בכך הסבר לשינוי הפעלים "ושמת" לעומת "ונשאת" בתחילת כל ציווי.
 28 פירוש גורדון (לעיל, הערה 26) עמ' 40, קושר פרק זמן זה לתורת הגמול של יחזקאל: "הנביא קובע זמן גלות יהודה מחרבן ירושלים לארבעים שנה, כימי דור אחד... זה מתאים להשקפתו המיוחדת של נביאנו כי 'הבן לא ישא בעון האב' (י"ח, כ), והדור השני דור הגאולה לא ישא בעון דור החרבן והגלות".
 29 כשר (לעיל, הערה 25), בפירושו לפסוק ד, עמ' 197, ציין כמה דוגמאות למשמעות צירוף זה כ'עונש'; בסיפור המרגלים (במדבר י"ד, לד) ובנבואות נוספות בספר יחזקאל (י"ד, י; מ"ד, י). לדיון נרחב במשמעויות השונות של 'נשיאת עוון' במקרא ראו: ב"י שורץ, 'מה בין מונח למטפורה? נשא עון/פשע/חטא במקרא', **תרביץ** סג, ב (תשנ"ד), עמ' 149-171 (בנבואת יחזקאל הוא דן בעמ' 169 ובהערה 70).

שמילה זו מסמלת חזרה לא זהה והתחלה חדשה.³⁰ נתינת העבותים על הנביא (פסוק ח), כדי שלא יתהפך מצד אחד לצד שני, מדגישה גם היא שאין לערב בין השכיבה עד כלות ימי המצור לבין השכיבה השנייה שעניינה שונה. כל אחת מהן עומדת לעצמה.

לפנינו אם כן שני נושאים ושני עונשים שונים; שלוש מאות ותשעים ימי השכיבה על צד שמאל מסמלים את תקופת **החטא** של עם ישראל, שכנגדה נגזרו ימי המצור הממושך והקשה סביב ירושלים, ואילו ארבעים ימי השכיבה על צד ימין מסמלים את תקופת **העונש** – היא הגלות שכבר החלה, ותמשיך גם לאחר החורבן.

הכינוי "בית ישראל" בפסוקים ד-ה מתייחס כאמור לעם ישראל כולו, בעוד שהכינוי "בית יהודה" בפסוק ו מתייחס במקום זה לגולים בגלות יהויכין שבאו כולם מממלכת יהודה.³¹ הכינויים השונים מבליטים עובדה חשובה נוספת, שעונש הגלות אינו המשך של המצור והחורבן. שני חלקי הנבואה מדברים אל שתי קבוצות שונות ועל שני עונשים שונים שאינם תלויים זה בזה. אלה שנשארו בירושלים עתידים לסבול ממצור ממושך וקשה שסופו חורבן ואבדון מוחלט, ואילו גולי יהויכין שנמצאים כעת עם יחזקאל בבבל, החלו כבר לפני חמש שנים את עונש הגלות, ובכך הם ניצלו מהמצור הנורא וממכות המוות שיבואו בסופו על יושבי ירושלים. המצור שעליו מנבא יחזקאל הוא עונש רע ומר שתחילתו רעב וצמא ממושכים וסופו מוות ברעב, בדבר, בחרב ובאש (ה', יב). הגלות לעומת זאת היא עונש שיש בו גם צד של השהייה, הפנמה ומחילה.³²

לפי קריאה זו וכמו שמוצג בטבלה דלעיל, פסוקים ז-ח המבארים את אופן השכיבה מול לְבַיַת המצור, מתייחסים רק אל פסוקים ד-ה שמתארים את השכיבה על צד שמאל, ולא אל פסוק ו שמצווה על ארבעים ימי השכיבה על צד ימין, ומכאן נובעת ההקפדה בפסוק ח שהנביא לא יתהפך מצד אחד לצד שני, ולא יערב את תקופת הגלות עם תקופת המצור.

השיבוץ של פסוק ו, שעניינו בגלות, באמצע ענייני המצור (שיבוץ שהטעה את רוב הפרשנים), הוא כנראה תוספת (אינטרפולציה) שהושתלה בשלב מאוחר (בידי הנביא או אחד מתלמידיו) לתוך נבואת המצור כדי לכלול בה גם התייחסות מקבילה לגורלם של גולי יהויכין.

30 גרינברג (לעיל, הערה 24), עמ' 105, מוסיף ומציע שאולי כמו שיהושע מל את הדור החדש שנכנס לארץ כך גם יחזקאל רומז לדור הבא שיחזור לארץ אחרי הגלות.

31 הכינוי "בית יהודה" נדיר יחסית בספר יחזקאל, ומלבד הופעתו בפרקנו הוא מופיע עוד שלוש פעמים בפרק כ"ה, בנבואות פורענות על העמים (עמון, מואב ואדום), ששמחו על מפלת ממלכת יהודה ועל גלות בניה מארצם (כ"ה, ג, ח, יב).

32 כמו גלות הרוצח בשוגג לעיר מקלט שנועדה לתת פסק זמן, לשכך את כעסו של גואל הדם ולאפשר התחלה חדשה לאחר מכן.

הדמיון הלשוני והמעשי בין שכיבת ימין לשכיבת שמאל, הוא כנראה חלק מהעריכה המחודשת שביקשה לצרף את עונש הגלות אל עונש המצור למרות שאין באמת זהות ביניהן.

• • •

העיון במעשה הסמלי הבא, שמתאר את מאכל הנביא בשתי תקופות השכיבה שנגזרו עליו (ט-ז), מחזק את האבחנה הנושאת בין שתי השכיבות של יחזקאל. ניתוח הפסוקים מלמד שגם ציווי האכילה מחולקים למעשה לשתי אכילות שונות. תיאור המאכלים והבהרת משמעותם מבססים את הטענה שארבעים ימי השכיבה על צד ימין מסמלים את תקופת הגלות (ואינם חלק מתקופת המצור):

האכילה בזמן המצור (ט-יא, טז-זי)

ט. וְאַתָּה קַח לָךְ חֶטְיִן וּשְׁעָרִים וּפּוֹל וְעֵדְשִׁים וְדָחַן וְכֶסֶמִים וְנִתְתָּה אוֹתָם בְּכָלִי אֶחָד וְעָשִׂיתָ אוֹתָם לָךְ לֶחֶם מִסֵּפֶר הַיָּמִים אֲשֶׁר אֶתָּה שׁוֹכֵב עַל צִדְּךָ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם תֹּאכְלֶנּוּ י. וּמֵאֲכַלְךָ אֲשֶׁר תֹּאכְלֶנּוּ בְּמִשְׁקוֹל עֶשְׂרִים שֶׁקֶל לַיּוֹם מֵעַתַּת עַד עֵת תֹּאכְלֶנּוּ. יא. וּמִיָּמִים בְּמִשׁוֹרָה תִּשְׁתֶּה שְׁשִׁית הַהַיִּץ מֵעַתַּת עַד עֵת תִּשְׁתֶּה.

האכילה בגלות (יב-טו)

יב. וְעָנַת שְׁעָרִים תֹּאכְלֶנָּה, וְהָיָא בְּגִלְלִי צֵאת הָאָדָם תַּעֲגֶנָּה לְעֵינֶיהֶם. יג. וַיֹּאמֶר ה' קָכָה יֹאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת לֶחֶם טָמֵא בְּגוֹיִם אֲשֶׁר אֲדִיחֵם שָׁם. יד. וַיֹּאמֶר אֲהָה אֲדַנְי ה' הִנֵּה נִפְשִׁי לֹא מְטַמְּאָה וְנִבְלָה וּטְרִפָּה לֹא אֲכַלְתִּי מִנְעוּרַי וְעַד עַתָּה וְלֹא בָּא בִּפִּי בֶּשֶׂר פְּגוּל. טו. וַיֹּאמֶר אֵלֵי רָאָה נִתְתִּי לָךְ אֶת צְפוּעֵי [צְפִיעֵי] הַבְּקָר תַּחַת גְּלִלֵי הָאָדָם וְעָשִׂיתָ אֶת לֶחֶמְךָ עֲלֵיהֶם.

טז. וַיֹּאמֶר אֵלֵי בֶן אָדָם, הֲנִי שֹׁבֵר מִטָּה לֶחֶם בִּירוּשָׁלַם

וְאֲכָלוּ לֶחֶם בְּמִשְׁקָל וּבְדֹאָגָה וּמִיָּמִים בְּמִשׁוֹרָה וּבְשִׁמּוֹן יִשְׁתּוּ. יז. לְמַעַן יַחְסְרוּ לֶחֶם וְיָמִים וְנִשְׁמוּ אִישׁ וְאָחִיו וְנִמְקוּ בְּעוֹנֵם.

חלוקת הפסוקים בטבלה מסייעת לראות שגם תיאור המאכלים בנבואה זו כולל שני מאכלים שונים, וכן שכל אחד מהם מיועד לתקופת שכיבה אחרת. בפסוק ט מתואר לחם עוני שאותו על הנביא להכין ולאכול במשך "שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְתִשְׁעִים יוֹם", ואילו פסוק יב מתאר מאכל

שונה: "וְעָגַת שְׁעָרִים תֵּאֲכַלְנָה", עוגה – ולא לחם, **שעורים** – ולא שישה מינים שונים.³³ המשך הפסוקים מחזק ומבהיר את ההבחנה ביניהם; פסוקים ט-יא מתארים מצוקה, מחסור, רעב וצמא. המחסור בתבואה מחייב לצרף מינים שונים לכלי אחד כדי להגיע לכמות שתאפשר לעשות מהם לחם. האיכות הנמוכה של תערובת זו, הכמות הזעומה,³⁴ ותדירות האכילה – "מעט עד עת", כמו גם שתיית המים במְשֻׁרָה, כל אלה מעידים על המצוקה שמאפיינת את ימי המצור.

לעומת זאת, פסוקים יב-טו מתארים מצוקה מסוג אחר, כמו שמבואר בפסוק יג: "כָּכָה יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת לֶחֶמָם טָמֵא בַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲדִיחִם שָׁם". עוגת השעורים היא מאכל הגלות ולא מאכל המצור, ובהתאם לכך, היא אינה מסמלת מחסור ורעב (אף שגם היא אינה מאכל משובח במיוחד), אלא טומאה ומיאוס. הכנת העוגה "לְעֵינֵיהֶם" מדגישה שמאכל זה נוגע ישירות לגולים שמולם עומד הנביא. תחושת הטומאה ממאכל הגלות מתעצמת עוד יותר מתיאור הזעזוע שמבטא יחזקאל (יד) כשהוא מדמה את אכילת העוגה לאכילת נבלה, טרפה ובשר פיגול.³⁵ צעקת הנביא דווקא על ציווי זה (ולא על מצוקת הרעב בציווי הקודם) קשורה ככל הנראה, לא רק להיותו כהן שנזהר מכל דבר טומאה אלא בעיקר לשיבתו בגלות שאותה מסמלת עוגת השעורים והיא מחייבת אותו יחד עם כל הגולים לשהות בארץ טמאה.

33 הפרשנים והחוקרים שראו את שתי השכיבות כממשיכות זו את זו באותו עניין התאמצו לפרש כך גם את שתי האכילות, וטענו ש'עוגת השעורים' היא כינוי לאותו לחם שנזכר בפסוקים הקודמים (שיש להכין אותו בצורה עגולה). חיזוק לטענתם הביאו מהטיית הפועל 'תֵּאֲכַלְנָה' בתחילת תיאור העוגה שנראה כמתייחס אל הלחם שנזכר קודם לכן ואינו מתאים להתחלה של נושא חדש. אבל שינוי הגוף מזכר – 'תֵּאֲכַלְנָה' שנאמר על הלחם לנקבה – 'תֵּאֲכַלְנָה', מקשה לפרש כך, ומושך דווקא לפרשו כנושא חדש (הערה של גרינברג, שם, עמ' 107). מעבר לדייקים אלה, הרי דבר ה' המפורש בפסוק יג מעיד כנגדם שהעוגה היא לחם הגלות. מבין הפרשנים המופיעים במהדורת הכתר של מקראות גדולות רק ר' ישעיה מטראני עמד על השוני בין שני המאכלים וכתב: "זו העגה לארבעים יום, שהלחם הראשון עשה לשלש מאות ותשעים יום". אמנם גם הוא לא עמד על כך שמדובר במאכל לתקופת הגלות, ובהמשך הוא מפרש: "והיא בגללי צואת אדם... סימן להולכי ב**שִׁבְיָה** שְׁלֹשִׁים על הארץ, שאין להם מקום ללוש".

34 לפי החישוב המובא בדעת מקרא מדובר על 192 גרם ליום. מעשה שמסופר בבבלי עירובין פא ע"א מלמד שלחם שנעשה מהמינים המוזכרים כאן אינו ראוי אף למאכל כלב.

35 אפייה ב'גִּלְגָּלִי צֵאֶת הָאֶדָם' היא חריגה קיצונית ובולטת מהשימוש המוכר בגללי בהמות שהיה מקובל באותם זמנים אצל אנשים פשוטים ובוודאי אצל נוודים. טומאה זו אינה מפורשת בתורה אך ניתן למצוא לה רמז בדברים כ"ג, יד-טו, בציווי להקים 'יד' מחוץ למחנה, 'וְכִסִּיתָ אֶת צֵאֶתָהּ. כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מִחֲנֶיךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אִיבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מִחֲנֶיךָ קְדוֹשׁ'. חז"ל אינם מייחסים טומאה לצואה אבל קובעים שיש בה בעיה של 'נקיות' ואין לעסוק בדברים שבקדושה בקרבתה (משנה ברכות פ"ג מ"ה; בבלי ברכות כב ע"א, כה ע"ב ועוד). כת מדבר יהודה החמירה ואסרה על עשיית צרכים בכל ירושלים, ובשל כך הורתה להקים "מקום יד חוץ מן העיר... רחוק מן העיר שלושת אלפים אמה" (מגילת המקדש, עמ' מו, 13-16). הלכה כיתתית זו עולה גם מתיאורו של יוספוס את מנהג האיסיים בשבת (מלחמות II, 149-147). ראו: ' ידיו, מגלת המקדש כרך א, תל אביב תש"ן, עמ' 228-235.

פסוקים טז-יז חוזרים אל הלחם והמים של המצור ומבארים את משמעותם: "הַנְּנִי שֶׁבַר מִטָּה לָחֶם בִּירוּשָׁלַם", משתמשים באותם צירופי לשון: "לָחֶם בְּמִשְׁקָל... וּמִים בְּמִשׁוֹרָה", וממשיכים בכך את האמור בפסוקים ט-יא.³⁶ מסתבר אם כן שכמו בציוויים על השכיבה כך גם בציוויים על האכילה, פסוקי אכילת הגלות שולבו באמצע הפסוקים שעוסקים באכילת המצור באופן שקוטע את רציפות הנבואה.

ניתוח פסוקי השכיבה והאכילה מלמד שנבואות המעשים הסמליים, שעיקר עניינה במצור ובתוצאותיו, נועדה מלכתחילה להודיע לגולי יהויכין על עונשה וחורבנה הקרוב של ירושלים, וכנראה גם לגלות להם, אגב כך, שהגלייתם המוקדמת לבלל הצילה אותם למעשה מהכליה שנגזרה על אלה שנשארו בארץ. אבל בשלב מסוים הוסיף הנביא (או עורך אחר) אל תוך נבואה זו חמישה פסוקים שעניינם בתקופת הגלות (ו, יב-טו).³⁷ לצד פסוקי השכיבה על צד שמאל שסימלו את תקופת המצור,³⁸ נוסף ציווי השכיבה על צד ימין "ארבעים יום" (ו) כנגד תקופת הגלות, ולצד הפסוקים שתיארו את אכילת לחם המצור נוספו פסוקי אכילת עוגת השעורים בגלות (יב-טו). תיאורי הגלות אינם משתלבים בצורה חלקה בתיאור הרצוף של שלבי המצור ותוצאותיו,³⁹ וניכר שאינם חלק אורגני מנבואה זו. אבל למרות ששיבוץ פסוקי הגלות באמצע תיאורי השכיבה והאכילה של תקופת המצור קוטע את הרצף הספרותי (כדרכה של אינטרפולציה), הוא גם תורם להבנה שעונש הגלות אינו שלב נוסף שיגיע לאחר סיום המצור

36 ראו: גרינברג (לעיל, הערה 24), עמ' 118; כשר (לעיל, הערה 24), עמ' 202; בזק (לעיל, הערה 10), עמ' 58-56.

37 עריכה חוזרת או מאוחרת של דברי הנביאים ביד עצמם או בידי תלמידים וסופרים שעמדו אחריהם עד אנשי כנסת גדולה נזכרת כבר בדברי חז"ל (בבלי בבא בתרא יד ע"ב-טו ע"א), וראו בעניין זה: א' בזק, **עד היום הזה**, תל אביב 2013, עמ' 151-161. בספר יחזקאל מורגשת ידו של עורך מאוחר כבר בפסוקים הראשונים של הספר (א', א-ג), כמו שהעירו רש"י, רד"ק ור' אליעזר מבלגנצי על אתר. מ' גרינברג, 'מקומו ההיסטורי של יחזקאל בקהילת גולי בבל', ח' תדמור (עורך), **ההיסטוריה של עם ישראל, שיבת ציון-ימי שלטון פרס**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 142 הערה 4, הצביע על 'תיקון' של נבואת יחזקאל על צור (כ"ט, יז ואילך), כחמש עשרה שנה לאחר שנאמרה, כאשר התברר שהמאורעות שעליהם ניבא יחזקאל בתחילה לא התרחשו בדיוק כפי שניבא.

38 גרינברג (לעיל, הערה 24), עמ' 104 ציין שצד שמאל מבטא במקרא את הצד החלש ואת היחס השלילי בהקשרים שונים (כמו למשל בבראשית מ"ח, יז; קהלת י', ב) ומשום כך הוא עומד לעצמו ואינו 'מזמין' מבחינה ספרותית השלמה של צד ימין.

39 תיאור המצור מסודר לפי ההתפתחות הכרונולוגית הצפויה: נתינת המצור (פסוקים א-ג), התמשכותו (ד-ה, ז-ח), תנאי הקשים מנשוא (ט-יא, טז-יז), וסופו הנורא כשהנצורים יוכרעו למוות (ה', א-ד). ראה נוספת לכך שפסוקי הגלות אינם במקומם היא המשך הנבואה בפרק ה', ה-יז שמתעלם לגמרי מסבל הגלות והטומאה ומוקדש כולו לסבל המצור והחורבן בעקבותיו.

אלא עניין שעומד לעצמו. למעשה הוא שלב שכבר התחיל בגלות יהויכין ויתקיים במקביל לתקופת המצור שעוד תגיע.⁴⁰

ד. נבואת הגלות (פרק ד', ו, יב-טו)

הפרדת הפסוקים החרויים בנבואת המעשים הסמליים בפרק ד' מאפשרת להתמקד בנבואה הקצרה שמציגה את משנתו הנבואית של יחזקאל ביחס לאורכה ולמהותה של הגלות:

ו.	[וְכָלִיתָ אֶת אֱלֹהֵי] וְשָׁכַבְתָּ עַל צֶדֶף הַיְמוּנִי [הַיְמָנִי] שְׁנִית, וְנָשְׂאתָ אֶת עוֹן בֵּית יְהוּדָה אַרְבָּעִים יוֹם, יוֹם לְשָׁנָה יוֹם לְשָׁנָה נְתִיתִי לָךְ. וְעָגַת שְׁעָרִים תֹּאכְלֶנָּה וְהָיָא בְּגִלְלֵי צֶאֱת הָאָדָם תַּעֲנֶנָּה לְעֵינֵיהֶם.
יג.	וַיֹּאמֶר ה' כֹּכָה יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת לֶחֶמָם טָמֵא בְּגוֹיִם אֲשֶׁר אֲדִיחֶם שָׁם.
יד.	וַיֹּאמֶר אֱהָה אֲדַנִּי ה' הִנֵּה נִפְשִׁי לֹא מִטְּמֵאָה וּנְבִלָה וּטְרָפָה לֹא אֶכְלֹתִי מִנְעוּרִי, וְעַד עַתָּה וְלֹא בָּא בִּפִּי בָשָׂר פְּגוּל.
טו.	וַיֹּאמֶר אֵלַי רָאָה נְתִיתִי לָךְ אֶת צְפוּעֵי [צְפִיעֵי] הַבְּקָר תַּחַת גְּלִילֵי הָאָדָם וְעִשִׂיתָ אֶת לֶחֶמְךָ עֲלֵיהֶם. ⁴¹

שלושה חלקים עיקריים בנבואה זו: 1. הציווי על המעשים הסמליים – השכיבה והאכילה (ו, יב); 2. ביאור המעשים הסמליים (יג); 3. תגובת הנביא ותשובת ה' בעקבות הציווי (יד-טו). ביאור המעשים בפסוק יג מתייחס לא רק למעשה האכילה – "אֶת לֶחֶמָם טָמֵא", אלא כנראה גם למעשה השכיבה – "בְּגוֹיִם אֲשֶׁר אֲדִיחֶם שָׁם". השכיבה במשך "אַרְבָּעִים יוֹם" מסמלת את אורך הגלות שתימשך ארבעים שנה, ועוגת השעורים שנאפתה על גללים מסמלת את הטומאה הכרוכה בחיים בגלות.⁴² תגובתו המבוהלת של יחזקאל בסוף הנבואה היא חריגה שמעצימה את הזעזוע מאפיון החיים בגלות כחיים בטומאה. שני המסרים העיקריים שעולים מנבואת הגלות הקצרה הם חידושים נבואיים שכדאי להרחיב בהם מעט:

40 יש אמנם רמז לשארית שתישאר בחיים אחרי המצור: "וְהִשְׁלִשִׁית תְּזַרְהָ לְרוּחַ" (ה', ב, ובהמשך מבואר המעשה הסמלי הזה בפסוק יב), אבל זו אינה 'גלות' שהאויב הבבלי מוביל למקום מסוים אלא בריחה מבוהלת של ניצולים הבורחים ומתפזרים לכל רוח לחפש מקומות מסתור, וגם עליהם נאמר מיד: "וְהִרְבָּב אָרִיק אֶחְרֵיהֶם".

41 מבחינה סגנונית ניכר חספוס בחיבור של פסוקי נבואת הגלות זה לזה, ונראה שדבר זה נובע מהצורך להתאים ולשלב אותה בתוך פסוקי נבואת המצור. קשה לשחזר 'נוסח מקורי' של נבואה זו, אם בכלל עמדה בפני עצמה בשלב מוקדם יותר, ועם זאת הקשר התוכני בין חלקיה ברור ופשוט למדי.

42 חז"ל גזרו על טומאת ארץ העמים (שבת יד ע"ב) כנראה בגלל קברי המתים המפוזרים בהם ללא ציון, אבל במקרא היא תלויה בהקשרים אחרים, ראו: יהושע כ"ב, יט; עמוס ז', יז; יחזקאל ל"ו, יח. וראו גרינברג (לעיל, הערה 24), עמ' 107 והערה 33.

א. אורך הגלות

קיצור תקופת הגלות לארבעים שנה היא בשורה משמעותית ביותר לגולי יהויכין. האשליות מבית מדרשו של חנניה בן עזור (ירמיהו כ"ח) ומקביליו בבבל (שם כ"ט) כבר התנפצו, וספק אם מלכתחילה היו רבים מבין הגולים שתלו בהן תקוות.⁴³ אפשר להניח שלאחר חמש שנים בגולה הבבלית הופנמה אצל רבים בעיקר המסורת מבית מדרשו של ירמיהו, שמדברת על שבעים שנות גלות שצריך להתרגל אליהן.

נבואות הגלות של יחזקאל, שיוצאת גם היא מתוך המציאות הבבלית, מודיעה להם לפתע על קיצור משמעותי של תקופת הניתוק הצפויה להם. לפי נבואה זו יש סיכוי שהם עצמם, ובעיקר בניהם, יזכו לשוב לארץ שגלו ממנה, לעברם ולמורשת הלאומית והדתית שלהם. הם גם יכולים להבין ממנה שכמו שעונש ארבעים שנות המדבר על חטא המרגלים לא סתם את הגולל על תוכנית הגאולה של יציאת מצרים, אלא רק עיכב ודחה את כניסת העם לארץ, כך גם גלות יהויכין אינה מבטלת את בחירת ה' בעמו, אלא היא עונש זמני ומוגבל שבסופו ישוב הדור הבא אל מולדתו ואל ייעודו. ארבעים שנה אינם פרק זמן קצר, אבל ניתן לראות את סופו ולחכות לו, ומתוך כך ניתן לשמור במהלכו ביתר קלות על הזהות היהודית ועל המסורת הדתית, ולהכין את הדור הבא לקראת השיבה אל הארץ.⁴⁴ הנבואה על גלות 'מקוצרת' מודיעה אגב כך לגולים גם על המשך הזיקה והמחויבות לה' ומבהירה להם שלמרות הגלות שנגזרה עליהם, אין מקום לייאוש, לניתוק, או לחיפוש אלטרנטיבות.

ב. טומאת הגלות

הגדרת מהות השהות בגלות כתקופה טמאה ומאוסה שהשהות בה היא כמעט בלתי נסבלת (כמו שעולה מתגובתו החריפה של הנביא יחזקאל) מתפלמסת עם דבריו הידועים של הנביא ירמיהו לגולי בבל:

בְּנוּ בְּתִים וְשִׁבוּ וְנָטְעוּ גִּנּוֹת וְאָכְלוּ אֶת פְּרִיָן. קָחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָּנִים וּבָנוֹת וּקְחוּ לְבָנֵיכֶם נָשִׁים וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם תִּנּוּ לְאֻנְשֵׁים וְתִלְדְּנָה בָּנִים וּבָנוֹת וּרְבוּ שָׁם וְאֵל תִּמְעָטוּ.

43 איננו יודעים הרבה על תקוות הגאולה של הגולים. 'אליצור (לעיל, הערה 6), עמ' 219-229, מצביע על קבוצה פטריוטית שראשיה 'מנבאים' לעם על שיבה מהירה מהגלות, ומטיפים למרידה בבבל כדי לעלות לארץ (שם עמ' 226-227). ירמיהו (פרקים כ"ז, כ"ט) מתנבא כנגדם שהגלות תהיה ארוכה ויש להשלים בשלב זה עם השעבוד למלך בבל, וגם יחזקאל (פרק י"ג) רואה בהם חוזי שווא ונביאי שקר שמטעים את העם. לעומתו מדגיש הופמן (לעיל, הערה 4), עמ' 296-304 שאין בספר יחזקאל שום ביטוי לרצון של הגולים לשוב במהרה לארצם, ולדעתו יחזקאל חושש מההשלמה הזו, ונאבק בתפיסה שרואה בגלות מצב קבוע ונורמטיבי.

44 אפשר שזו גם הסיבה שבדיון בין יחזקאל לעם על תורת הגמול בפרק י"ח, הנביא מדגים את דבריו בהתייחסות לאבות ובניהם ומדגיש "בְּן לֹא יִשָּׂא בְּעוֹן הָאָב" (כ) בניגוד לדברי העם "אָבוֹת יֹאכְלוּ בָסָר וְשָׂנֵי הַבָּנִים תִּקְהֶינָה" (ב).

וְדָרְשׁוּ אֶת שְׁלוֹם הָעִיר אֲשֶׁר הִגַּלְתִּי אֶתְכֶם שָׁמָּה וְהִתְפַּלְלוּ בְּעֵדָה אֶל ה' כִּי בְשָׁלוֹמָה
יְהִיָּה לְכֶם שְׁלוֹם
(ירמיהו כ"ט, ה-ז).

יחזקאל אינו חולק רק על אורך התקופה החוזר ונשנה בנבואת ירמיהו, אלא גם, ואולי בעיקר, על המסר המרגיע והסבלני שעולה מנבואת ירמיהו ביחס לגלות. לדברי ירמיהו הגולים צריכים להסתגל לחיים בגלות, לבנות בתים, ללדת דור שני ושלישי, ולהתפלל משם אל ה' עד שיגיע זמן הגאולה. המסר של נבואת יחזקאל לאורך הספר הוא הפוך; השהות בגולה היא חילול ה',⁴⁵ היא מטמאת את הנפש ויש בה סכנה של היטמעות בגויים, באמונותיהם ובמנהגיהם. הוא רואה את הסכנה הרוחנית שאורבת לגולים; את הספקות הדתיים שמכרסמים בליבם, את אלה שאינם מוצאים עוד טעם לשמור אמונים למי שהגלה אותם מביתו, וגם את אלה שכבר בחרו 'להיות כגוים ולשרת עץ ואבן' (כ', לב). הדגשת טומאת הגלות מדרבנת ומעצימה את הרצון להיטהר ולהיגאל ממנה בהקדם האפשרי. למרות שהגלות היא שלב הכרחי ונכון בעת הזאת, חשוב לנביא לשמור בה על תחושת הזמניות, על מתח רוחני ועל ציפייה לגאולה קרובה, ומתוך כך להישאר מחויבים לברית שבין העם לאלוהיו.

החלפת "גָּלְלִי הָאֲדָם" ב"צָפִיעֵי הַבְּקָר" מבטאת כנראה הקלה מסוימת בעוצמת הטומאה, ולמרות שגם היא טומאה דוחה ומאוסה היא מאפשרת לשהות זמן מה בגלות למרות טומאתה וסכנותיה.⁴⁶ נראה שהמסר המורכב שעולה מהפסוקים האחרונים של נבואת הגלות הולם את מצבם המורכב של הגולים ואת יחסו של יחזקאל אליהם. מצד אחד הם היו, עד לפני חמש שנים, חלק מההוויה הירושלמית החוטאת והטמאה שעליה נגזרו החורבן והכליה, ומפני חטאיהם הם נענשו וגלו מארצם. אך מצד שני גלות זו הצילה אותם מהחורבן הגמור שנגזר על אלה שנשארו בירושלים, והצלה זו מעידה על זכות מסוימת השמורה להם יותר מאחיהם, ואולי גם על היותם ראויים לשוב בסוף הגלות ולחדש את הברית עם ה'. זכות זו יכולה להסביר את הנכונות להקל עליהם מעט את השהות בגלות, ואת המאמץ הנבואי לשמור על הקשר איתם ולצפות שידעו לבסוף "כִּי נִבְיָא הָיָה בְּתוֹכְכֶם" (ל"ג, לג).

45 יחס זה לגלות חוזר ועולה בדרכים שונות בכמה פרקים בספר. ראו בעיקר כ', ל-לה, לט-מא, וכן ל"ו, יט-כד.

46 ראו לעיל הערה 35.

הקלת הטומאה מביעה נכונות ללכת לקראת הגולים ומצטרפת בכך בדרך נוספת אל הופעת 'המרכבה' בתחילת הנבואה, ואל האמירה "וְאָהִי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעֻט" (י"א, טז). כולם ביטויים של רצון והשתדלות לשמור על הקשר עם הגולים באמצעות נבואת יחזקאל.



פסוקי נבואת הגלות שצורפו אל נבואת המעשים הסמליים, שעסקה בתיאור המצור על ירושלים ובתוצאותיו האיומות, משלימים עבור קהל הגולים את הצד שלהם בתמונת העתיד הצפוי לעם ישראל בזמן הקרוב. בכך מעניקה נבואת יחזקאל מענה לשתי השאלות הגדולות שהעסיקו את הגולים במישור האישי והלאומי; מה יהיה גורל ירושלים והמקדש ומה יהיה עלינו לאחר שגלינו מארצנו.

הקבלת המרכיבים העיקריים שמופיעים בשתי הנבואות מאירה פן נוסף של הנבואה:

	גורל אנשי ירושלים	גורל גולי בבל
העונש	מצור	גלות
הזמן	390 יום	40 שנה
תוכן העונש	רעב וצמא - סבל גופני	טומאה - סבל רוחני
אחרית העונש	חורבן ואבדון	??

סופו של המצור מפורש במעשה הסמלי האחרון (ה', א-ד) שמבואר בהמשך פרק ה' ככיליון נורא ומוחלט של יושבי ירושלים. אבל מה יהיה סופה של הגלות ומה יהיה סופם של הגולים? על כך אין תשובה מפורשת בנבואת המעשים הסמליים. נראה שאחרית הגלות תלויה בבחירתם ובמעשיהם של הגולים, "אם ישמעו ואם יחדלו" (ב', ה).⁴⁷

נבואתו הראשונה של יחזקאל בפני גולי יהויכין⁴⁸ נועדה אם כן להכין אותם לתפקיד שנועד להם בגלות. תיאורי המצור הקשה, חורבן המקדש והשמדת יושבי ירושלים, לא באו רק כדי להכין אותם נפשית לקראת המשבר האישי, הלאומי והרוחני הצפוי להם, אלא בעיקר כדי להחדיר בהם את ההכרה באחריות המוטלת עליהם כשארית הפליטה שנותרה מעם ישראל, שרק ממנה תוכל לצמוח המשכיות והתחדשות של העם בארצו.

47 ייתכן שזו עוד סיבה לאזכור 'נבואת הצופה' כבר בפרק הקודם (ג', יז-כא), למרות שעיקרה הוא בפרק ל"ג.

48 ראו לעיל בהערה 19. הפרקים הראשונים בספר (א'-ג') הוקדשו להטלת השליחות ולהכנות לקראת הנבואה. רק בפרק ד' מתחיל יחזקאל להופיע בפני הגולים, להציג בפניהם את המעשים הסמליים ולבאר אותם.

שאלת סמכותו של שלטון חדש בתקופת דמדומי שלטון: פגישת דוד ואביגיל בסיפור המדרשי בירושלמי סנהדרין (פ"ב ה"ג, כ ע"ב)

הקדמה

סיפור פגישתם של אביגיל ודוד הנו אחד המפגשים הדרמטיים ביותר בתנ"ך.¹ גורלה האישי של אביגיל כמו גם גורל כל אנשי ביתה עמד על כף המאזניים וכישלונה של פגישה זו יכול להוביל ככל הנראה לחיסולו הפיזי של ביתה. מצידו של דוד, יוקרתו וכבודו כאדם שנמשח למלוכה עומדים למבחן מנהיגות ראשוני בעיני הסביבה וגם בעיני אנשיו שלו.² השלמה עם הזלזול

1 A. Bach, 'The Pleasure or her Texts', *Union Seminary Quarterly Review* 45 (1989), pp. 41-58; A. Bach, *Women, Women, Seduction, and Betrayal in Biblical Narrative*, Cambridge 1997; E. Van-Wolde, 'A Leader led by a Lady: David and Abigail in I Samuel 25', *ZAW* 114(3) (2002), pp. 355-375; D. Bodi, *Abigail, Wife of David, and Other Ancient Oriental Women*, Sheffield 2013; M. Garsiel, 'The Story of David, Nabal and Abigail in Historical and Literary Context', *The Book of Samuel: Studies in History, Historiography, Theology and Poetics Combined*, Part One: The Story and History of David and His Kingdom, Jerusalem 2018, pp. 169-187; K. Bodner & B.J.M. Johnson (eds.), *Characters and Characterization in the Book of Samuel*, London 2020, pp. 167 ff

לניתוח ספרותי של נאום אביגיל ראו: נ' קלאוס, 'נאום אביגיל: ניתוח ספרותי', **בית מקרא** קיא (תשמ"ז), עמ' 320-331; ח' פייגנבאום-בן איון, 'אמנות ומשמעות בנאום אביגיל', **בית מקרא** מב (תשנ"ז), עמ' 181-185; הנ"ל, **נשות דוד: מיכל, אביגיל, בת שבע**, תל אביב 2000; א' סימון, 'אביגיל מונעת את דוד מבא בדמים - אלימות פוליטית במקרא (שמ"א פרק כה)', **בקש שלום ורדפהו**, תל אביב 2002, עמ' 177-217. לסקירת האמצעי הספרותי 'נסיגה לעבר' שבו נוקט המספר כדי להסביר את הצורך הדחוף בפגישת דוד ואביגיל ראו: ג' גרוסמן, **גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, תל אביב 2015, עמ' 306-307. ראו גם: י' עמר, 'דוד, נבל ואביגיל: מבנים קדקודיים בשמואל א כ"ה ומשמעותם', **מגדים** לד (תשס"ב), עמ' 85-101.

2 לדיון בשאלה האם יש לראות בדרישתו של דוד בסיפור המקראי תשלום לגיטימי או מעין "דמי חסות" ראו למשל סימון (לעיל, הערה 1), עמ' 203. עם זאת מהסיפור המקראי ניתן להסיק כי דוד בא לגבות תשלום לגיטימי מנבל (ראו גרסיאל [לעיל, הערה 1], עמ' 177). לסקירת הרקע המדברי והפריפריאלי של אירוע זה ראו שם בעמ' 172-175.

במעמדו, עשויה למוסס את משיחתו למלוכה, ואף לחזק כוחות אחרים במאבק העתידי על ירושת שאול, לאחר פטירתו של שמואל (שמ"א כ"ה, א). הפגישה מוכתרת בהצלחה. עונש המוות מעל נבל ומעל ביתו נגזז,³ וניתן אף לראות כאן מעין סגירת מעגל בדמות מותו של נבל ובנישואיה של האלמנה הטרייה לדוד.

במחרוזת סיפורי נדודי דוד, כמו גם במרכזו של סיפור זה, התמה המרכזית היא ההתנגדות לשפיכות דמים כדרך לפתרון סכסוכי מנהיגות.⁴ מקריאת הסיפור עולה שאכן אביגיל הנה אשה "טוֹבַת שְׁכָל", במובן של העלאת טענות הגיוניות במרחב הציבורי,⁵ המצליחה במשימתה הנראית תחילה כבלתי אפשרית, באמצעות שימוש במגוון של טיעונים, למנוע את דוד מיצירת תדמית של "שופך דמים". דוד אכן מוכן להקשיב לדעה אחרת, ואף לקבלה ולהימנע מהטלת עונש קולקטיבי על בית נבל. כך שמנקודת המבט של תפיסת הגמול הקולקטיבי במקרא ניתן לקבוע כי "חשיבותו העקרונית של סיפור אביגיל היא בכך שזהו סיפור על השינוי של נורמות מוסריות-פוליטיות בתוככי המקרא עצמו", כדברי אוריאל סימון.⁶

אם נמקד את המבט ביחסיהם של דוד, נבל ואביגיל בסיפור זה הרי שניתן לראות בו סיפור סגור, כלומר כזה שאין בו פערים משמעותיים הזקוקים למילוי.⁷ עם זאת, בקשתה של אביגיל "וְזָכַרְתָּ אֶת אֲמַתְךָ" (שמ"א כ"ה, לא) אינה ברורה: מדוע מבקשת אביגיל בסוף דבריה כי דוד יזכור אותה בשעה שהיא אשתו של נבל. קושי זה מתעצם לאור העובדה שדוד אכן נשא את אביגיל לאישה זמן קצר לאחר פטירתו של נבל. ניתן לפרש בקשה זו כמעין מוצא אחרון, כלומר במקרה שדוד יחליט להרוג את כל ביתו של נבל, אביגיל מבקשת להינצל מגורל זה. אך העובדה שזמן קצר לאחר פטירתו של נבל שולח דוד שליחים ובפיהם הצעת נישואין לאביגיל, וזו אכן נענית לה, מחזקת את הפרשנות הרואה בבקשתה של אביגיל רצון מפורש להפוך להיות

3 סיפור הצלה זה מצטרף לסיפורי הצלה רבים נוספים שבוצעו על ידי נשים וראו סימון (לעיל, הערה 1), עמ' 188-197 וכן ע' הילביץ, 'נשים מצילות חיים במקרא: רטוריקה של שינוי מציאות', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ז, עמ' 87-90.

4 ראו למשל: R.P. Gordon, 'David's rise and Saul's demise: Narrative analogy in 1 Samuel 24-26', *Tyndale Bulletin* 31 (1980), pp. 37-74; גרסיאל (לעיל, הערה 1), עמ' 185, וכן בהמשך בהערה 55.

5 ש' בר-אפרת, **מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא – שמואל א**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 319.

6 סימון (לעיל, הערה 1), עמ' 184. לדיון במאפייניה של הענישה הקולקטיבית במקרא ראו: מ' גרינברג, 'הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא', מ' גרינברג ואחרים (עורכים), **תורה נדרשת**, תל אביב תשמ"ד, עמ' 13-37.

7 לסקירת תורת הפערים וליישומה בחקר מעשה דוד ובת שבע ראו: מ' פרי ומ' שטרנברג, 'המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע שתי הפלגות לתאוריה של הפרוזה', **הספרות 1** (1968-1969), עמ' 263-292 [לביקורת על ניתוח זה ראו: א' סימון, 'סיפור מקראי בתפיסה אירונית: על האינטרפרטציה של סיפור דוד ובת שבע', **הספרות 2** [1970], עמ' 598-607]; M. Sternberg, 'Between the Truth and the Whole Truth', *The Poetics of Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington 1985, ch.7, pp. 230-263.

חלק ממשפחתו של דוד. לפי פירוש זה, אכן יש לראות בבקשה זו קושי מוסרי. נראה כי ניתן היה לפרש אותה על הרצף (מהקל לחמור) שבין בקשה מדוד שכשיהיה מלך יזכור את דבריה (מדרש תהלים [נג א, מהד' בובר עמ' 287]), תמיד יסייע לאביגיל (רד"ק), בגידה של אביגיל בבעלה והכשרת נתיב הצלה לעצמה במידה ושליחותה תיכשל, ועד התנהגות מינית מופקרת של אביגיל שגרמה לדוד לשאת אותה לאשה מיד כשהתנאים אפשרו זאת.⁸

בתלמוד הירושלמי סנהדרין (פ"ב ה"ג, כ ע"ב) מובאים שני תיאורים מדרשיים: "גילת שוקה והלכו לאורה" וכן "פקרה עצמה" (שם, מהד' האקדמיה שורה 31), ואביגיל הוצגה כאשה פתיינית המשתמשת במיניותה כדי למנוע מדוד לפגוע בנבל. מדרשים אלה הובאו בירושלמי בהקשר לדעה במשנה (שם) שדוד נשא את אלמנתו של שאול לאישה. יש שטענו שדרך פעולה זו אופיינית לדרכם של חכמים בעיצוב דמותן של נשים מקראיות.⁹ הסבר נוסף שניתן הוא שבעולם העתיק, נשים נהגו לנסות ולפתות אנשים שביקשו לפגוע בקרוביהם ובדרך זו להצילם.¹⁰ מכל מקום, המוטיב המיני הפך, לתפיסתם של פרשנים וחוקרים רבים, למוטיב המדרשי המרכזי בתיאור פגישתם של דוד ואביגיל וכהטרמה לנישואיהם בהמשך.¹¹ זאת בעוד

8 ראו למשל סימון (לעיל, הערה 1), עמ' 303 הערה 47. לסקירת מנעד הדעות השונות ראו אצל הילביץ (לעיל, הערה 2), עמ' 89.

9 כך למשל S. Valler, 'King David and 'his' Women: Biblical Stories and Talmudic Discussion', A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and King*, Sheffield 1994, pp. 135; J.R. Baskin, 'Erotic Subversion: Undermining Female Agency in bMegillah 10b-17a', T. Ilan and others (eds.), *A Feminist commentary on the Babylonian Talmud*, Tubingen 2007, p. 241

10 D. Bodi, 'Was Abigail a Scarlet Woman? A Point of Rabbinic Exegesis in Light of Comparative Material', H.M. Niemann (ed.), *Stimulation from Leiden; Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament*, Leiden 2004, pp. 75-78.

11 ביטוי בולט לכך ניתן לראות במאמרו של ג' ששון, 'הסיפור המקראי המורחב על אביגיל המונעת מדוד לבוא בדמים', **מחקרי ירושלים בספרות עברית** כו (תשע"ג), עמ' 21-40, שאתייחס אליו בהרחבה בהמשך דבריי. כך למשל ר' רביב מגדירה זאת כ-"שיח הקשור לפיתוי" (ר' רביב, 'המפתח בין דוד לאביגיל במדרש כמפתח להבנת דרכי הפרשנות של חז"ל', **אורשת ד** [תשע"ג], עמ' 101). בדרך זו הלכה גם ב' אליצור (ב' אליצור, **דיוקן בשביל הדורות: דמויות מקראיות מהתנ"ך ועד לספרות חז"ל**, רמת גן תשפ"א, עמ' 300-303) וראו ספרות מחקר נוספת הדנה במוטיב המיניות שיוחס לאביגיל אצל E. Baumgarten, 'Charitable like Abigail: The History of an Epitaph', *JQR* 105,3 (2015), p. 315 note. 11

הצגתה של אביגיל בדרך זו יצרה קושי "היאך אותה צדיקת גלתה שוקה לפני דוד" (בבלי מגילה יד ע"ב תנוד"ה שגלתה). קושי זה הניע פרשנים מסורתיים רבים לסנגר על תיאור זה. ראו למשל את דבריו של הרב מדין (הרב י' מדין, "אמר נבל בלבו אין אלהים" "הוי בנה ביתו בלא צדק ועליותיו בלא משפט ברעהו יעבד חנם ופעלו לא יתן לו", **מגדים ד** [תשמ"ח], עמ' 33) הכותב כי "תכניתו של דוד שונתה, ושבעתו הופרה. במקום אור הבוקר, המועד הצפוי להשמדת בית נבל, האירה לו שוקה של אביגיל ממרחק (מגילה יד ע"ב) - אור ההצלה; אור ההתאפקות וכיבוש יצר הנקמה..."

שבסיפור המקראי ניתן לומר לכל היותר שאביגיל עושה שימוש בנשיותה להוצאת רוח הקרב ממפרשיו של דוד.

במקורות אחרים בספרות חז"ל מתוארת אביגיל כדוגמה לאישה אידאלית הראויה למלכי ישראל (משנה סנהדרין פ"ב מ"ד). יש לציין גם מסורות נוספות על נבואותיה של אביגיל לדוד (סדר עולם כא, עמ' 286; ספרי זוטא במדבר כז:יב, עמ' 319), לצד דמותה המופתית אצל יוספוס (קדמוניות ו:301-305, עמ' 213).¹² שניות זו מעצימה את הקושי הקיים בהצגתה של אביגיל בירושלמי כאישה פתיינית, ומעלה את השאלה מהו הבסיס המקראי לכך, ומדוע הוצגה אביגיל, בדרך זו, בירושלמי סנהדרין (ובמקבילותיו). יש להדגיש כי העמדה המקראית היחידה המוצגת בסיפור זה היא שבהתנהגותה של אביגיל לא נפל כל דופי.

במאמר זה בחרתי להתמקד בפרשנותם של תיאורים אלה בירושלמי המופיעים כחלק מסיפור מקראי מורחב בספרות חז"ל, וכך מגדירה עפרה מאיר סוגה מדרשית זו:

הסיפור הדרשני הוא דר-סוגי - גם דרשה וגם סיפור. כדרשה, נקודת-מוצאו בטקסט המקראי - מילה, היגד, פסוק או פסוקים - שממנו מופקת משמעות חדשה. כסיפור, הוא מבע מילולי, שיש בו דמויות, עלילה ומשמעות. צירוף זה הוא המעניק לסיפור הדרשני את התכונות המיוחדות לו... הסיפור הדרשני נבדל מדרשות אחרות בהיותו סיפור; כסיפור הוא נבדל מסיפורים אחרים בהיותו דרשה.¹³

למעשה, ניתן היה לראות בסיפור המדרשי נסיון למילוי הפערים הקיימים בסיפור המקראי, אך, כדברי מנחם פרי ומאיר שטרנברג, מילוי פערים אמור להיות מכוון על ידי הלשון, המבנה ומרכיבים נוספים של הסיפור המקראי, בעוד שדרך חשיבתם של חז"ל מאופיינת ב:

מילוי פערים בלתי-לגיטימי, אשר כוון על-ידי הרהורי לבו של הקורא או על-ידי צרכים רחבים יותר ובלתי-ספורתיים, ולא על-ידי הטקסט... רבות מן ההיפותזות של חז"ל הן היפותזות המניחות הנחות-יסוד חסרות בסיס בעולם היצירה הנדונה ובעלות בסיס רק בעולמם של המפרשים.¹⁴

תיאורים מדרשיים אלה מובאים בתלמוד הירושלמי (סנהדרין פ"ב ה"ג, כ ע"ב, מהד' האקדמיה עמ' 1276 שורה 30 - עמ' 1277 שורה 4), בבבלי מגילה (יד ע"א-ע"ב), ובמדרש שמואל (להלן: מדר"ש), כג ט-יב, עמ' 76-78. מתוך ההנחה כי המקבילות בבבלי ובמדר"ש הן מסורות

12 ראו את הדיון בהקשר זה אצל מ' אביעוז, 'דרכי שכתובו של הסיפור על דוד, נבל ואביגיל (שמואל א, כה) ב"קדמוניות היהודים" ליוסף בן מתתיהו', **עיוני מקרא ופרשנות י** (תשע"א), עמ' 135-155.

13 ע' מאיר, **הסיפור הדרשני בבראשית רבה**, תל אביב 1987, עמ' 63, ועמ' 70. לדיון נרחב בסוגה זו ראו: י' לוינסון, **הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל**, ירושלים תשס"ה.

14 פרי ושטרנברג (לעיל, הערה 6), עמ' 265.

מעובדות של המקבילה בירושלמי,¹⁵ אתמקד במאמר בניתוחו של סיפור מקראי זה בתלמוד הירושלמי, על שני חלקיו: דרשה אנונימית (להלן סעיף 1), ודרשתו של רבי לוי (להלן סעיף 2).¹⁶

הטיעון שאותו אציג במאמר זה הוא שהמוטיב המרכזי בסיפור המדרשי הראשון הוא שאלת סמכותו של מלך בשעת חילופי שלטון ("עדיין מוניטה דמרן שאול קיים"), כאשר המוטיב המיני בסיפור הוא משני ונועד לשמש רק כבסיס לאפשרות הדיון בשאלה זו. הסיפור המדרשי השני, לפי הנוסח שאציע, אינו כולל מוטיב מיני ומתמקד בדרישה מהמלך לנהוג בריסון בתקופת ביניים זו ("פקוקתך").

1. "עדיין מוניטה דמרן שאול קיים"

אביגיל מבינה כי התנהגותו של בעלה עשויה לעלות בחייהם של כל אנשי ביתה ולכן היא מחליטה ליטול את היוזמה לידיה ולצאת לקראת דוד ואנשיו: "וְהָיָה הִיא רֹכֶבֶת עַל הַחֲמֹר וַיֵּרְדֹת בְּסֵתֶר הָהָר וְהִנֵּה דָוִד וְאֲנָשָׁיו יֹרְדִים לְקִרְאָתָהּ וַתִּפְגַּשׁ אֹתָם" (שמ"א כ"ה, כ).¹⁷ על פי הסיפור המקראי, אביגיל מגיעה אל דוד ואנשיו בשביל נסתר, כדי ששליחותה לא תסוכל בידי בעלה או אנשים מטעמו. במקביל לכך גם דוד ואנשיו יורדים לכיוון נקודת מפגש זו. הסיפור המדרשי מעתיק את המקום המוסתר הגיאוגרפי למקום גופני מוסתר: גילוי חלק נסתר בגופה של אביגיל: "ותפגוש אותם - גילת שוקה והלכו לאורה. ותפגוש אותם - הוקרו כולם" (ירושלמי שם, מהד' האקדמיה שורה 31). בפסוקים הבאים (כ"ה, כג-כה) אביגיל יורדת מהחמור משתחוה לדוד ומנסה לשכנע אותו מדוע עליו להימנע משפיכת דמו של נבל ודם כל אנשי ביתה. במהלך דבריה מציינת אביגיל מספר פעמים את כפיפותה לדוד, כמו למשל בפסוק כה: "וְאֵינִי אֶמְתָּךְ", ובכך היא מבקשת להדגיש כי התנהגותו של נבל מהווה חריג ביחס של ביתה למנהיגותו של דוד.

15 אני מקבל את דבריו של ששון (לעיל, הערה 11, עמ' 33) כי ההשוואה בין מקורות אלה עשויה ללמד כי הבבלי הכיר מסורת ארץ-ישראלית זו ועיצבה מחדש כסיפור עלילתי, וראו את ניתוחו למקבילה בבבלי בעמ' 33-39. ב' ליפשיץ (ב' ליפשיץ [מהדיר], **מדרש שמואל**, ירושלים תשס"ט, עמ' 378) קובע כי "סוגיית הירושלמי שבמדר"ש היא כלישנא אחרינא של סוגיית הירושלמי דידן", וראו גם את קביעתו (שם, בעמ' 380) "ניכר בכולן שמקור משותף להן".

16 מכאן שאין להגדיר מדרש כ-"דו-שיח ארוך המציג את הדרך שבה מנעה אביגיל את דוד מלהתפתות לה" (רביב [לעיל, הערה 8], עמ' 101), או- "הדרשן הארץ-ישראלי דורש חלק מהפסוקים..." (ששון [לעיל, הערה 11], עמ' 26). ראיית דרשות אלה בירושלמי כיחידה אחת מאפשרת לששון אף לראותן אותן כרצף כרונולוגי אחד ולטעון כי- "...לאחר הצלחתה של אביגיל במשימתה היא מועדת" (שם, בעמ' 31).
17 לדיון משווה במוטיב זה כאן ובפגישתם של יעקב ועשו (בראשית ל"ב-ל"ג) ראו גרסיאל (לעיל, הערה 1), עמ' 182-183.

את דבריה לדוד מסיימת אביגיל במילים: "ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב לאדני ולשפך דם חנם ולהושיע אדני לו והיטב ה' לאדני וזכרת את אמתך" (פסוק לא). סיכום זה של הדברים מדגיש כי על דוד לשקול את טובתו האישית ולהבין כי הריגת נבל וביתו לא תחזק את מעמדו המנהיגותי.¹⁸ זכור, אביגיל מברכת את דוד שבזכות שינוי החלטתו גם ה' ישפיע עליו טובה, ומסיימת באמירה "וזכרת את אמתך" שניתן לפרשה על מנעד רחב למדי, כפי שצינתי לעיל.

בסיפור המדרשי מתפרשים דבריה של אביגיל בצורה שונה מאוד:

"ותפגוש אותם" – גילת שוקה והלכו לאורה. "ותפגוש אותם" – הוקרו כולם...

"ותרא אביגיל את דוד" וגו'. אמרה ליה מרי דוד אנא מה עבדית בניי מה עבדון. בעיריי מה עבד [=אמרה לו אדוני דוד, אני מה עשיתי, ילדיי מה עשו, צאני מה עשה]. אמ' לה מפני שקילל מלכות דוד. אמרה ליה ומלך אתה. אמ' לה ולא משחני שמואל למלך. אמרה לו עדיין מוניטה דמרן שאול קיים. "ואני אמתך" – מלמד שתבעה לתשמיש. מיד הוציאה כתמה והראת לו. אמ' לה וכי רואין כתמין בלילה. אמרו ליה ולא ישמעו אזניך מה שפך מדבר כתמין אין רואין בלילה ודיני נפשות דנין בלילה. אמ' לה כבר נגמר דינו מבעוד יום. אמרה לו "ולא תהיה זאת לך לפוקה". אמ' ר' לעזר פיקפוקי דברים היה שם (ירושלמי שם, מהד' האקדמיה שורות 33-42).

נקודת הפתיחה של המפגש בין אביגיל ובין דוד ואנשיו בסיפור המדרשי היא גילוי חלק מרגלה, ובעקבות כך מצב של אי-שליטה מינית של אנשי דוד.¹⁹ תיאור זה נראה כפירוש מיני קיצוני למילים "ותפגוש אתם" ולהמשך דבריה: "ואני אמתך",²⁰ כמלמדים שדוד "תבעה לתשמיש", וכך גם ההתחמקות של אביגיל מדוד בטענה שהיא בטומאת נידה.²¹ אבל עוד קודם לכן אביגיל

18 לדיון בהצגת אופיו של דוד ביחס לנבל ביחס לאופיו הסלחני ביחס לשאול בפרקים כ"ד ו-כ"ו ראו גרסיאל (לעיל, הערה 1), עמ' 171-172.

19 ראו גם ברות רבה ד ד, מהד' לרנר עמ' 102: "ויקר מקרה א"ר יוחנן, מי שהיה רואה אותה היה מיריק קרי".
20 אירוע זה נדרש מהמילים "וְאֵנִי אֶמְתָּךְ" המופיעות בפסוק כה, אך נראה שדרשה זו מתבססת על פסוקים מ-מא: "וַיָּבֵאוּ עֲבָדֵי דָוִד אֶל אֲבִיגַיִל הַכַּרְמֶלֶה וַיַּדְבְּרוּ אֵלֶיהָ לֵאמֹר דָּוִד שָׁלַחֲנוּ אֵלֶיךָ לְקַחְתָּךְ לוֹ לְאִשָּׁה. וַתִּקַּם וַתִּשְׁתַּחוּ אֲפָיִם אֲרָצָה וַתֹּאמֶר הִנֵּה אֶמְתָּךְ לְשַׁפְּחָה לְרַחֵץ רַגְלֵי עַבְדֵי אֲדֹנָי" (ליפשיץ [לעיל, הערה 15], מדר"ש עמ' 378).

21 ראו ש"מ"א כ"ה, כו: "וְעֵתָה אֲדֹנָי חֵי ה' וְחֵי נַפְשָׁךְ אֲשֶׁר מִנְעָךְ ה' מִבּוֹא בְּדָמַיִם וְהוֹשִׁיעַ יְדָךְ לְךָ וְעֵתָה יְהִי כְּנָבֵל אֵיבִיךָ וְהִמְבֹקְשִׁים אֶל אֲדֹנָי רָעָה". המילה "דָּמַיִם" מתפרשת בדרשה זו כדם נידה, ולא כדם של נבל ואנשיו.

יש לציין כי במקבילה בבבלי מגילה הנוסח הוא: "אמר רבה בר שמואל על עסקי דם הבא מן הסתרים. נטלה דם והראתה לו". לתיאור נוסף של דוד העוסק בתחום הלכתי זה ראו בבלי ברכות ד ע"א, וכן מדרש תהלים טז ט, מהד' בובר עמ' 123: "כי מימיני בל אמוט. מלמד שהיו דברי תורה מיומנין לדוד, והיו מביאין

מונה שני פגמים בהתנהלותו של דוד: התנהלותו כמלך אל מול מעמדו המלכותי של שאול, וקיום הליך משפטי בדיני נפשות בלילה. מכאן שגם את סיום הדברים, בדרשתו של רבי אלעזר "פיקפוקי דברים היה שם" יש לפרש כפקפוקים שיצרה אביגיל הן על סמכותו של דוד והן על תקפותו של פסק הדין שהוצע כנגד בעלה נבל²² (משמעות נוספת ל"פיקפוקי דברים" תוצג בסעיף הבא).

הסיפור המדרשי מציג את אביגיל כאשה "טובת שכל" העושה שימוש בטיעונים משפטיים להנמקת דבריה ויש להבין הצגה זו לאור מושג המישפוט (judicialization). הוראתו של מושג זה היא הדגשת תפקיד המשפט ככלי חיוני למימוש זכויות, תוך כדי שימוש הולך וגובר בתרופות משפטיות והעברת הכרעות חברתיות מהשדה החינוכי, הכלכלי ועוד לשדה המשפטי.²³ טיעונים משפטיים אלה עוסקים הן בעצם סמכותו השלטונית של דוד כשופט הן בסטייה מכללי סדר הדין במשפטו של נבל. דוד מוצג כאן כשופט, הדין במעשיו של אדם ומוציא פסק דין נגדו, ולאחר מכן ניגש לבצעו.

כפי שצינתי בהקדמה, פרשנים וחוקרים רבים, ראו בגילוי חלק רגלה של אביגיל,²⁴ ובניסיונה של אביגיל לפתות את דוד, את עיקר פגישתם של דוד ואביגיל. זאת כפיתוח של השימוש בנשיותה של אביגיל בסיפור המקראי. אכן, ניתן לומר כי פיתוי מיני הנו הדרך

לו נפלים והיה בודקן, ואומר זה זכר וזו נקבה, זה אמו צריכה לישיב ארבעים יום, וזה שמונים יום, וכל מלכי מזרח ומערב יושבים בכבודם לפניו, ולא היה מתבייש, והוא דהוה אמר ואדברה בעדותך נגד מלכים ולא אבוש (תהלים קיט מו). עם זאת עיסוק זה אוזכר בבוז באיגרותיו של היירונימוס הנוצרי (347-420 למנינים), וכך הוא כותב באיגרת קכא: "... אבל דבר אחד אומר לחרפתו של העם העוין. יש להם בבתי הכנסת מנהיגים שכולם חכמים ביותר, אשר מופקדים על מעשה מגעיל: לבחון אם דם בתולה או דם נידה טהור או טמא, אם לא לפי מראה העיניים, אז בטעימה" (הובאה אצל ה' ניומן, 'היירונימוס והיהודים', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשנ"ז, עמ' 41-42, 98). דומה שיש לראות תיאורים אלה של דוד כמשקל נגד לטענות אפשריות בחברה היהודית ומחוצה לה, כנגד העיסוק בתחום זה.

22 מכאן שיש לקרוא משפט זה כסיומו של הסיפור המדרשי, ולא כחלק מהדין לגבי פרשנותו של פסוק זה בדרשת רבי לוי.

23 לדיון בדיני הרוצח במקרא ובספרות חז"ל לאור מושג זה ראו: B.A. Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, New-York 2006.

24 מוטיב זה של גילוי חלק מהגוף המוסתר כיצירת מעין אור מופיע במקומות נוספים בספרות חז"ל וראו למשל: בבלי כתובות סה ע"א: "חומא דביתהו דאביי אתאי לקמיה דרבא, אמרה ליה פסוק לי מזוני, פסק לה. פסוק לי חמרא, א"ל דענא ביה בנחמני דלא הוה שתי חמרא, אמרה ליה חיי דמר, דהוי משקי ליה בשופרזי כי האי. בהדי דקא מחויא ליה איגלי דרעא, נפל נהורא בבי דינא..." [=חומא אשתו של אביי הגיעה לפני רבא וביקשה ממנו [כדיין] שיפסוק לה סכום למזונות ופסק לה. ביקשה שיפסוק לה סכום לשתיי יין ואמר לה שהוא יודע שנחמני [כינוי של אביי] אינו שותה יין. אמרה לו שהוא משרה אותה בגביעים גבוהים כמידת זרועה, וכשגילתה את זרועה להראות מידה זו נפל אור בבית המדרש], וראו גם את קביעת רב חסדא: "אמר רב חסדא שוק באשה ערוה, שנאמר גלי שוק עברי נהרות, וכתוב תגל ערותך וגם תראה חרפתך" (ברכות כד ע"א). לדיון במוטיב זה בספרות חז"ל ראו א' קוסמן, **מסכת נשים: חוכמה,**

האפשרות היחידה לעצור את דוד הכועס מלבצע את החלטתו.²⁵ אך אם אביגיל אכן עושה שימוש במיניוטה כדי לפתות את דוד, מדוע היא מביאה את מצב העניינים בינה ובין דוד לנקודת שיא ואז מודיעה לו כי מימושה איננו אפשרי.

סביר להניח שבנקודה זו היה זעמו של דוד גובר על הזלזול שנקטו כנגדו הן נבל והן אשתו, והוא היה מוציא לפועל את החלטתו המקורית לגבי בית נבל, ואף היה כופה את עצמו על אביגיל. יצירת פיתוי שאמור להיתקל בסירוב, עשוי גם להעצים במידה רבה את המתח המיני בסיטואציה זו.

התיאור "מיד הוציאה כתמה והראת לו" מלמד כי הצגת הכתם לפני דוד לא הייתה פרי של תקלה בלתי-צפויה אלא תוכנית פעולה ידועה מראש, שבתחילתה מלכודת מתוכננת בדמות גילוי מכוון של חלק מהגוף.²⁶ לפי סיפור מדרשי זה, אביגיל הבינה שזעמו של דוד על נבל אינו בר-שליטה, ומכאן שהדרך היחידה לעכבו היא באמצעות יצר בעל עוצמות דומות – יצר המין.²⁷ חשיפת חלק מרגלה של אביגיל היוותה גורם מזמן שאפשר את השהיית הכוונה המקורית של דוד ואת המשך הפגישה בין דוד ואביגיל.

מלכודת זו נמשכת עד התיאור "מלמד שתבעה לתשמיש", ואביגיל מוציאה לו את כתמה ובכך ממחישה לו כי החלטתו לדון את בעלה בדיני נפשות בלילה איננה תקפה מבחינת ההלכה.²⁸ אישה "טובת שכל" בהקשר זה היא אישה הבקיאה בתחום המשפט של סדר הדין, ומצליחה להטות את הכף לטובתה, על ידי שימוש בידע זה. נוסף על כך, לפי הסיפור המדרשי, אביגיל עושה שימוש בפרקטיקה הגורמת לאדם לומר את פסק ההלכה הנכון, בשעה שהוא אינו יודע שהדברים מתייחסים להתנהגותו (בדומה לדרך פעולתו של נתן הנביא במעשה בת שבע [שמ"ב פרק י"ב]).²⁹

אהבה, נאמנות, תשוקה, מין, יופי, קדושה, ירושלים 2007, עמ' 94–106; ששון (לעיל, הערה 11), עמ' 7 הערה 14.

25 ראו אצל בודי (לעיל, הערה 11).

26 השוו לדברי זקוביץ ושנאן (א' זקוביץ וא' שנאן, 'מה אירע בפגישתם של דוד ואביגיל', **לא כך כתוב בתנ"ך**, תל אביב 2004, עמ' 235) הכותבים כי – "מסתבר שדוד, כאמור בתלמוד (שם), ביקש מאביגיל שתשכב עמו, והתנהגותה הראויה מנעה ממנו מלבוא על אשת נידה". יש להעיר כי במקבילה במדר"ש (עמ' 78) הנוסח הוא: "נתגלה ששוקה הילכו לאורה, נתגלית שוקה הוקרו כולן". נוסח משני זה מבקש לראות במעשה גילוי השוק תקלה ולא מעשה מכוון, ובכך לסנגר על מעשיה של אביגיל (ששון [לעיל, הערה 11], עמ' 22).

27 ראו למשל את דברי ששון הכותב כי "קשה למצוא את נקודת האחיזה בכתובים למפגש הארוטי הזה בין אביגיל לדוד ונערינו... אביגיל מבינה שדוד בא להשמיד את כל בית נבל והדרך היחידה לבלום אותו היא להמיר את תאוות הנקם שלו בתאוה אחרת, בתאוה מינית אליה" (ששון [לעיל, הערה 11], עמ' 28–29).
28 ההלכה שאין לראות מראות בלילה מצויה בירושלמי נדה פ"ב ה"ז, נ ע"ב ומקבילה בבבלי נידה כ ע"ב, וראו לעיל בהערה 32.

29 יש לציין כי קיימים דיונים רבים בשאלה האם מעשה הרחיצה של בת שבע על הגג נעשה כמעשה מכוון של פיתוי או לא וראו למשל: א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא – סיפורי נביאים**, ירושלים 1997, עמ'

כדי לחדד את הדרך שבה מעוצבת דמותה של אביגיל בסיפור המדרשי זה, אבקש להשוותו לסיפור המדרשי אחר העוסק במעשה ישראל בשיטים (במדבר כ"ה):

והוא נכנס והצרצור מלא יין אצלה מיין העמוני ועדיין לא נאסר יינן שלגוים ליש'. אמרה לו רצונך שתשתה יין והוא שותה והיה היין בוער בו. אמר לה הישמעי לי והיא מוציאה טופוס שלפעור מתחת פסיקיא שלה. א' לו רצונך שאשמע לך השתחוה לזה. א' לה וכי לעבודה זרה אני משתחוה. א' לו ומה עכבת לך אינו אלא שתגלה עצמך לו והוא מתגלה לו. מיכן אמ' המפעיר עצמו לבעל פעור זו היא עבודתו, והזורק אבן במרקוליס זו היא עבודתו. והיה היין בוער בו. א' לה הישמעי לי. אמ' לו רצונך שאשמע לך הנזר מתורתו שלמשה, שנ' והמה באו בעל פעור וינזרו לבשת. באחרונה חזרו לעשות להם מרזיחין והיו קוראות להן ואוכלין שנ' ותקראן לעם וג'.³⁰

אם בתיאור המקראי ניתן להניח כי אירועים אלה של פריצות ושל עבודה זרה נעשו מתוך התלהבות ובאופן נמרץ למדי,³¹ הרי שבסיפור המדרשי האישה אף עושה שימוש ביין כדי להגביר את עוצמת התשוקה של הגבר, אך את מעשה האישות היא מתנה בשני תנאים: קיום פולחן לעבודה זרה וקבלה מפורשת שלא לשמור עוד את חוקי התורה. במקבילה בירושלמי סנהדרין (פ"י ה"ב, כח ע"ד, מהד' האקדמיה עמ' 1321 שורה 20 – עמ' 1322 שורה 13), האישה איננה מסתפקת בכך אלא מוודאת עם הגבר בכל אחד מהשלבם שהוא אכן מודע למשמעות מעשיו. כך, למעשה, האישה המואבית הצעירה מוצגת בירושלמי כמעין מדובבת (ראו משנה סנהדרין פ"ז מ"י) שתפקידה לחלץ הודאה מפורטת על העבירות השונות שביצע הגבר. הודעה זו מתמקדת בהוכחת היסוד הנפשי של עבירות אלה (Mens Rea),³² כלומר בטיב המודעות של הגבר למעשיו.

121; ועוד. מכל מקום ברור כי הסיפור המדרשי שלפנינו אינו מתכוון להעתיק מוטיב מקראי זה מסיפור דוד ובת שבע (ו'היא מתקדשת מטמאָתָה" שמ"ב י"א, ד) לסיפור שלפנינו ולתלות בכך את נושא הכתמים כדעתה של רביב (לעיל, הערה 11), עמ' 107, מכיוון שלפני כל קיום יחסי אישות עולה השאלה האם אישה זו טהורה או לא. בנוסף לכך, במעשה דוד ובת שבע דוד הנו היוזם ואילו כאן היוזמת היא אביגיל, וראו בהמשך הערה 53.

30 ספרי במדבר פיסקא קלא, מהד' כהנא עמ' 431-432. לסיפור המדרשי זה אקדיש דיון נפרד.
31 ראו במדבר כ"ה, א-ג: "וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּשֵׁטִים וַיִּחַל הָעָם לְזַנוֹת אֶל בְּנוֹת מוֹאָב. וַתִּקְרָאן לָעָם לְזַבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן וַיֹּאכְלֵן הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְאֱלֹהֵיהֶן. וַיִּצְמַד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר וַיַּחַר אֶף ה' בְּיִשְׂרָאֵל". קשר זה בין פריצות מינית ובין עבודה זרה מופיע במפורש בפסוק זה, אלא שהסיפור המדרשי מחדד את תפקידן של הנשים בפיתוי ובהבהרת המעשה האסור.

32 ראו למשל בחוק העונשין תשל"ז-1977 סעיף 19: "אדם מבצע עבירה רק אם עשאה במחשבה פלילית...", וכן בסעיף 20 (א) מחשבה פלילית – מודעות לטיב המעשה, לקיום הנסיבות ולאפשרות הגרימה לתוצאות המעשה, הנמנים עם פרטי העבירה...".

מוטיב משותף לשני סיפורים מדרשיים אלה הוא שבשניהם עושה האישה, אביגיל מכאן והאישה המואבית מכאן, שימוש במיניות 'שלא לשמה' כדי להשיג את מטרותיה.³³ כוחו של היצר המיני תופס מקום מרכזי בשני סיפורים מדרשיים אלה, אך בשניהם הוא אינו העיקר, אלא שהאישה עושה שימוש בחולשתו של הגבר כדי להשיג את מטרותיה. תיאורים אלה רחוקים למדי מדבריו של י' רוזן-צבי הטוען כי התפיסה בחז"ל לגבי נשים גורסת כי "כולן מסוכנות. המיניות הנשית הבלתי נשלטת עשויה לפרוץ בכל רגע".³⁴ המיניות כאן מחושבת ומדוקדקת ונועדה להשיג מטרות אחרות.³⁵

33 לדיון על דרך טיפולם של חז"ל במוטיב המיניות ראו למשל: D. Boyarin, *Carnal Israel: Reading Sex* 2002. ראו גם: ע' שרבוט, 'תפיסת המיניות בעולמם של חכמים: בחינת ההתייחסות הערכית של חז"ל למיניות במערך התיאולוגי על רקע מחלוקות תקופתם', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"א, וכן א' אשמן, **תולדות חוה: בנות, אמהות ונשים נוכריות במקרא**, תל אביב 2008, וראו לעיל בהערה 8. לסקירה של ספרות המחקר על תחום הידע המגדרי בספרות חז"ל ראו: י' רוזן-צבי, **הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה**, ירושלים תשס"ח, עמ' 7-9.

34 רוזן-צבי (לעיל, הערה 46), עמ' 229-230. ששון (לעיל, הערה 11), עמ' 23 הערה 9) טוען כי ניתוח זה של רוזן-צבי אינו הולם את ניתוחו של רוזן-צבי עצמו לגבי טקס האישה הסוטה, עיינו שם.

35 ייחוס המוטיב המיני לפגישת דוד ואביגיל תוך ההדגשה שהשימוש במיניות נועד רק להשהות את עונשו של נבל וליצור אפשרות לדיאלוג מעלה את האפשרות שסיפור מדרשי זה נבנה על בסיס סיפור אחר שהיה מפורסם בעת העתיקה. קליאופטרה השביעית (30-69/70 לפנה"ס) הייתה אחרונת שליטי מצרים מבית תלמי, ואחת הנשים הידועות והמפורסמות בעת העתיקה. בשנת 48 לפנה"ס, התגבר הסכסוך בין קליאופטרה לאחיה הצעיר תלמי השלושה-עשר (47-61/62 לפנה"ס), שלו גם הייתה נשואה. כדי לפתור סכסוך זה, בחרה קליאופטרה לבקש את התערבותו של יוליוס קיסר (100-44 לפנה"ס).

כך מתאר הסופר הרומי פלוטארכוס (46-125/125 לפנה"ס) את המפגש ביניהם שהתרחש בשנת 47 לפנה"ס: "קליאופטרה לא לקחה אתה מכל ידידיה אלא את אפולודורוס איש סיקיליה, ירדה אל סירה קטנה, וכשהחשיך היום עלתה לחוף בסמוך לארמון המלך. כדי להיכנס באין רואה שכבה לאורכה בתוך שק של כלי-מיטה, ואפולודורוס קשר את השק ברצועה והביאו דרך הדלת אל חדרו של קיסר. אומרים שבתחבולה נועזת זו כבשה קליאופטרה לראשונה את לב קיסר, ואחר כך נשתעבד כל-כך לנועם הליכותיה ולחן שיחתה, עד שפייס אותה לאחיה ועשאה שותפה למלוכה... קיסר המליך את קליאופטרה על מצרים, עזב את הארץ ופנה אל סוריה. לימים ילדה לו המלכה בן, שאנשי אלכסנדריה, קראו לו בשם קיסריון" (פלוטארכוס, **חיי אישים: אנשי רומי** [תרגום י"ג ליבס], ירושלים תשמ"ו, עמ' 366-367).

כדי להציל את חייה ולבסס את שלטונה במצרים, קליאופטרה בחרה להתגנב אל חדרו של יוליוס קיסר ולשהות עמו ביחידות. כתוצאה מכך התערב יוליוס קיסר לטובתה וסייע בהסדרת מעמדה השלטוני במצרים. נוסף על כך, יוליוס נשא את קליאופטרה לאישה וזו אף ילדה לו בן. במעשה זה עשתה קליאופטרה שימוש מוצהר במיניותה כדי להשיג את ההישגים המדיניים שרצתה להשיג. יש לציין כי רומן מפורסם אף יותר ניהלה קליאופטרה עם מרקוס אנטוניוס (משנת 37 לפנה"ס ואילך). אירוע זה שכרך מזרח ומערב, מין,

הסיפור המדרשי מציג לכאורה שני מהלכים סותרים: יצירת ממד מיני בתחילת הפגישה מצידה של אביגיל,³⁶ ובהמשכה הודעה לדוד כי ממד מיני זה אינו יכול להתממש. לכן, יש לראות תיאור זה כיצירת מלכות מתוכננת מראש, הכוללת שלושה שלבים: חשיפת גופה של אביגיל, הטענה בדבר חוסר הסמכות של דוד לדון את נבל (לאור ההילך החוקי של מטבעות שאול) והצגת הכתם המונע קיום יחסי אישות ומעלה פקפוק נוסף בשאלת סמכותו של דוד בגלל עיתוי המשפט של נבל.

באשר לטענתה של אביגיל על מעמדם של מטבעות שאול, יש לציין שאחד מתפקידיו המרכזיים של הקיסר הרומי (מאז ימיו של אוגוסטוס) היה הנפקת מטבעות של זהב וכסף.³⁷ מכיוון שהמטבעות נשאו את דמותו של הקיסר, וכן אירועים פוליטיים משמעותיים, הרי

פוליטיקה ויחסים בינלאומיים שלהב את דמיונם של בני אותה התקופה, וסייע בהפיכתה של קליאופטרה השביעית לדמות ידועה ומעוררת עניין בעת העתיקה.

דמותה של קליאופטרה נזכרת בכמה הקשרים בספרות חז"ל. בבבלי עבודה זרה (ח ע"ב) מובא כי מלכות רומא תפסה את השלטון ("יום שתפסה בו רומי מלכות") בימי המלכה קליאופטרה (כיבוש מצרים בימי אוקטאביאנוס בשנת 30 לפנה"ס) וכן "בימי יוונים". מקור נוסף בתוספתא נדה (פ"ד הי"ז, עמ' 645 ומקבילה בבבלי נדה [ל ע"ב]) מציין כי "אמר ר' ישמעאל מעשה בגלפטרה מלכת אלכסנדרוס שהביא שפחותיה שנתחייבו מיתה למלך וקרעתן ונמצא הזכר נגמר לארבעים ואחד ונקבה לשמונים ואחד אמרו לו אין מביאין ראייה מכאן". מאזכורים בודדים אלה ניתן ללמוד כי דמותה של "קליאופטרה" כמלכה מצרית, יהיה זיהוייה ההיסטורי המדויק אשר יהיה, הייתה ידועה בעולמם של חכמים, כשם שהייתה ידועה ומוכרת בעולם העתיק כולו.

סיפור פגישתם של יוליוס וקליאופטרה אינו מובא בספרות חז"ל, אך ניתן לאתר בין סיפור זה ובין הסיפור המדרשי הראשון כמה קווי דמיון בולטים: אישה הנתונה לסכנה פיזית-ממשית, יצירת תנאים לפגישה חשאית עם גבר בעל מעמד שלטוני, שימוש במיניות לצורך מניעת סכנה זו, נישואין לאיש השלטון, ואף הבאת ילדים במשותף עמו.

כפי שהראיתי, הסיפור המדרשי האנונימי עושה שימוש מתוחכם במיניות זו. הוא מייחס לאביגיל שימוש במיניות זו, אך זו "מיניות שלא לשמה" שמטרתה לעצור את דוד מביצוע העונש הקולקטיבי, והעברת המסר ולפיו רק גורם שלטוני בעל סמכות רשאי לגזור גזר דין מוות על אדם. בכך מציג המספר את קליאופטרה ואביגיל כשני מודלים של נשים העושות שימוש במיניותן. הראשונה עושה שימוש מלא במיניות זו, ואילו האחרת עושה שימוש מרוסן ומחושב במיניות זו, מתוך התנאים הקיימים, ואינה פורצת לחלוטין את גדריו הצניעות המקובלים, ולבסוף אף מצילה את ביתה מכיליון. דומה כי בדרך זו ביקש הסיפור המדרשי להמחיש כי בהתנהגותה של אביגיל לא נפל כל דופי, על רקע המציאות בעולם ההלניסטי-רומי, וכי שיקול הדעת שלה אינו חורג מהנורמה ההלכתית, במצב שכזה.

עם זאת, ייתכן שניתן לאתר רמזים למוטיב זה בדמות הדגשת יופייה של אביגיל, וכן בהקשר לשימוש במוטיב הלשוני החוזר של רגל/רגליים כרמז למוטיב מיני ("רְגְלֵי עֶבְדֵי אֲדֹנָי" [שם, מא]), "וְחָמַשׁ נְעֻרְתֵּיהָ הַהֶלְכוֹת לְרַגְלָהּ" [שם, מב]), אך המרחק בין רמזים אלה ובין המניע לתיאור המדרשי רב למדי.

37 ראו למשל: ל' מילדנברג, 'מטבעות מורדים באימפריה הרומית', **קתדרה** 52 (תשמ"ט), עמ' 90. לסקירה על מעמדם וערכם של המטבעות באימפריה הרומית במאות השלישית-החמישית לספירה ראו, D. Sperber, *Roman Palestine 200-400: Money & Prices, Second Edition*, Ramat-Gan 1991, pp.31-97.

שהמטבעות הפכו לכלי פוליטי משמעותי בפעילותו של כל קיסר. מאפיין זה של המטבעות הקיסריים גרם לכך שתחלופת שלטון כללה גם טביעה של מטבעות חדשים והפצתם ברחבי האימפריה, ומחיקת שמו ודיוקנו של הקיסר הקודם ממטבעות, ממבנים ציבוריים ועוד.³⁸ נוסף על כך, החלפת המטבעות ובעיקר שינוי מרכיבי הכסף והזהב שבהם,³⁹ שימשו גם כמכשיר למדיניות כלכלית ופוליטית של השליטים. כך למשל, בשנים 130-132 טבעו המורדים ביהודה בראשותו של בר כוכבא מטבעות שציינו את שחרורם מעולה של רומי.⁴⁰

קביעת ערכם של מטבעות התבססה על שתי דרכים עיקריות. דרך אחת היא שמטבעות בעת העתיקה היו בעלי ערך אינטרינזי, התלוי במרכיבי המתכות שנטבעו בהם.⁴¹ במקרה זה ידיעה מדויקת של מרכיבים אלה, צמצמה כמעט לחלוטין את המשמעות של חילופי השלטון ביחס לערכם של המטבעות. דרך אחרת היא שערכו של המטבע היה מותנה בצורה שהוטבעה עליו,⁴² ושיקפה את מעמדו של השלטון הנכנס. היחס שבין שני מרכיבים אלה השתנה ממטבע

גם: י' משורר, **הצד השלישי של המטבע**, ירושלים 2006, עמ' 63; י' שצמון, **תולדות הרפובליקה הרומית**, ירושלים 1989, עמ' 279-280; מ' עמית, **תולדות הקיסרות הרומית**, ירושלים תשס"ב, עמ' 204.

38 ראו למשל: ירושלמי בבא קמא פ"ט ה"ג, ו ע"ד: "רב הונא אמר בשפסלתו מלכות" (*Damnatio memoriae*), שהיא מחיקת שמו ודיוקנו של קיסר שהרשיע מכתובות, מבנים ציבוריים ומטבעות (מ' עסיס, **גליונות הירושלמי של רבי שאול ליברמן ב**, ירושלים תשפ"ב, עמ' 2123, וכן בבלי בבא מציעא מו ע"ב).

39 יש לציין בהקשר זה כי במהלך המאה השלישית לסה"נ נאלץ השלטון הרומי לדלל באופן הדרגתי את כמות הכסף והזהב במטבעות שהנפיק עד לחמישה אחוז של כסף במטבעות הכסף בשנות השישים של המאה השלישית (ראו את ספרות המחקר שצוינה אצל לוי [לעיל, הערה 67], עמ' 121 הערה 4). מאפיין זה חידד את הצורך בבדיקת ערכם הריאלי של המטבעות שהנפיק השלטון החדש.

יש לציין כי הירידה התלולה בערכם של המטבעות בתקופה זו גרמה לאינפלציה גבוהה, ואף למעבר להחלפת סחורות בסחר חליפין (ראו אבי-יונה [לעיל, הערה 61], עמ' 88-91. אבי יונה [שם, עמ' 90] מסביר בכך את השינוי במעמדו של הכסף בזקנותו של רבי יהודה הנשיא (ירושלמי בבא מציעא פ"ד ה"א, ט ע"ג; בבלי בבא מציעא מד ע"א-ע"ב). ראו למשל שמות רבה פרשה ה י, מהד' שניאן עמ' 163: "דבר אחר: וישק לו. אמר רשב"ן: משל לזהבי שהביאו לו מוניטא אחת וראה אותה מבפנים של חרס ומבחוץ של זהב. לימים הביאו מוניטה אחרת שכלו זהב. אמר להם: הראשון חרס היה והיה מצופה זהב, אבל זה כולו זהב. כך נשיקה שנשק עשו ליעקב לא היתה אלא לפסלות".

40 מילדנברג (לעיל, הערה 70), עמ' 96-99; L. Mildenberg, *The Coinage of the Bar Kokhba War*, Frankfurt am Main 1984; ח' אשל, 'מדיניות טביעת המטבעות במהלך מרד בר כוכבא לאור התגליות במדבר יהודה', **מחקרי יהודה ושומרון ה** (תשנ"ה), עמ' 173-182.

41 הייתה גם שיטת טביעה שכללה את שני המרכיבים - לרוב כסף וזהב ('מטבע דו-מתכתי'). לדיון בשיטה זו באימפריה הרומית ראו למשל אצל א' קליימן, 'דו-מתכתיים בימיו של רבי: עיונים במשנת הכסף קונה את הזהב', **ציון לח (תשל"ח)**, עמ' 54.

42 לדיון ביחס שבין שני מרכיבים אלה ראו למשל בבלי בבא מציעא מה ע"ב: "איתמר, רב ולוי, חד אמר מטבע נעשה חליפין, וחד אמר אין מטבע נעשה חליפין. אמר רב פפא מאי טעמא דמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין משום דדעתיה אצורתא וצורתא עבידא דבטלא". השאלה העולה ממקור זה היא האם ניתן לקנות מטבע בקניין חליפין. רב פפא מסביר את הדעה שאינה מכירה בקניין חליפין במטבעות מכיוון

למטבע. נראה שאת התיאור המדרשי "עדיין מוניטה דמרן שאול קים" בסיפור המדרשי שלפנינו, יש לפרש כמטבעותיו (Moneta) של שאול המלך שבהם נקבו כביכול המחירים בין המוכרים לקונים.⁴³ מידת השימוש במטבעות החדשים לימדה על התקבלותו בפועל של השלטון החדש. רוצה לומר, מידת האמון שנתנו הסוחרים והצרכנים בשווקים למטבעותיו של המלך החדש שיקפה את יציבותו של השלטון הנכנס בעיניהם.

טענתה של אביגיל לפי הסיפור בירושלמי היא כי כל עוד מטבעותיו של שאול מהווים הילך חוקי בשווקים, מלכותו של דוד לא התקבלה בפועל על ידי הציבור הרחב ולכן עליו להימנע מלדון את נבל ולהוציאו להורג. דומה כי המסר המרכזי שמבקש הסיפור המדרשי הראשון להעביר לשומעיו הוא ניסיון להגדרה הלכתית של השלטון החדש אל מול זה של השלטון הישן, תוך שימוש בסיפור המקראי על פגישת דוד ואביגיל. לפי דבריה של אביגיל בסיפור מדרשי זה, סמכותו ההלכתית של שלטון איננה נקבעת רק מעצם הכתרתו של השליט למלך אלא לפי מידת התקבלותו בפועל בקרב נתיניו.

שעיקר חשיבותו של המטבע היא בצורה הטבועה עליו. מכיוון שמלך יכול לשנות טביעה זו, הרי שערכו של המטבע אינו אינטרינזי, ולכן הצדדים לקניין אינם יכולים להסכים עליו כמוצר בעל ערך עצמי הנקנה בקניין חליפין.

לדיון בנימוק זה ראו אצל ד' שפרבר, 'אמבורוקלון', **תרביץ** מ (תשל"א), עמ' 448-449, וראו גם את דברי י"י נויבואר, **תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד** (צ' יעקובסון תרגם), ירושלים תשנ"ד, עמ' 76: "ערכו של הכסף העובר-לסוחר נובע אפוא מן האמון בשררה המנפיקה אותו, הערבה לערכו הנומינלי של המטבע... תמיד היה קיים החשש, שהתמורות המדיניות וסדרי המטבעות הבלתי-קבועים יביאו לידי פסילת המטבעות של השלטון הקודם והוצאתם מן המחזור... לכן סבור גם רבה, שיש להעמיד כסף מזומן בשורה אחת עם ניירות-ערך: השורף שטרותיו של חברו או השף (מבטל את הטיבוע של) מטבע של חברו - פטור...".

43 ראו למשל קליימן (לעיל, הערה 41), עמ' 49-54.

יש להזכיר בהקשר זה גם את מדרש תהלים יח, ז מהד' בובר עמ' 138: "... ר' נחמיה בשם ר' שמעון בן לקיש אמר, אמר דוד מילתא דמיתפרשא בכל אלו טעמא, ורוח הקדש אומר לו חזקי. ה' סלעי ומצודתי. סלעי מוניטון. ומצודתי מצדת דידי, בשמך אני צד את הרשעים".

2. "פקוקי דברים היה שם"

בהמשך לסיפור המדרשי הקודם (האנונימי) מובא בירושלמי המעשה הבא:

ר' לוי הוה עבר פרשתא והוה ר' זעירא מפקד לחברייא עלון ושמעון קליה דר' לוי דרש, דלית איפשר ליה דהוא מפקא פרשתא דלא ריבוון,⁴⁴ עאל ומר לון "לא [ולא]"⁴⁵ ושמע ר' זעירא ומר אוף באגדתיה אית ריבוון [=רבי לוי היה לומד את הפרשה.⁴⁶ והיה רבי זעירא מורה לחבריו שיעלו וישמעו את לימודו של רבי לוי מכיוון שבכל לימוד של פרשה הוא מחדש בה פירושים רבים. עלה ושמע אותו דורש בפרשה זו 'לא ולא'. ושמע ר' זעירא ואמר שגם באגדה הוא מחדש חידושים רבים]. "לפוקה" - פיקוקי דברים היה שם. אמרה לה כד תיפוק פקוקתך יהו אומ' עליך שופך דמים את, "ולמכשול עון"⁴⁷ - אתה עומד להכשל באשת איש מוטב אחת ולא שתים, [עתיד' רובה מן הדא מייתי] לא תהא דא כדא. "ולשפוך דם" - עומד אתה למלוך על יש' והן אומ' עליך שופך דמים היה. והדא דתימר [=זוהי שאתה טוען]⁴⁸ כל המקלל מלכות בית דוד חייב מיתה, אדיין מחוסר כסא את. "וזכרת את אמתך" - מלמד שפקרה עצמה וכיון שפקרה עצמה פגמה הכת'. בכל קרייא את קרי "אביגיל" בר מהדין פסוקא [=חוץ מפסוק זה "ויאמר דוד לאביגל ברוך ה' וגו'." "מבוא בדמים" - דם נידה ושפיכות דמים ירושלמי סנהדרין פ"ב ה"ג].

בדרשתו, מתמקד רבי לוי בסיום דבריה של אביגיל לדוד: "ולא תהיה זאת לך לפוקה ולמכשול לב לאדני ולשפוך דם חנם ולהושיע אדני לו והיטב ה' לאדני וזכרת את אמתך" (שמ"א כ"ה, לא). לפי הפשט, נראה לפרש את המילה "פוקה" כפחד תמידי מעונש על הריגתו של נבל.⁴⁹ השימוש של רבי לוי בביטוי "כד תיפוק פקוקתך" מלמד שרבי לוי פירש את "פוקה" כמשך זמן הכולל

44 בירושלמי ראש השנה פ"ד ה"א, נט ע"ב מובא סיפור נוסף שבו מפנה רבי זעירא את תלמידיו לשמוע את לימודו של רבי לוי, והנוסח שם הוא "דלית איפשר דהוא מפקי פרשתיה דלא אולפן", ונראה שכך צ"ל גם כאן (ליפשיץ [לעיל, הערה 15], מדר"ש עמ' 379). יש לציין כי סוקולוף (לעיל, הערה 49), עמ' 513 מתרגם את "ריבוון" כדברים הראויים לציון. גם בדרשות שרבי לוי דורש, יש חידושים רבים (עסיס [לעיל, הערה 29], עמ' 5).

45 במקבילה במדר"ש מובא הנוסח: "ולא תהיה זאת לך לפוקה - לא ולא", ונראה שצ"ל כאן: "עאל ומר לון לא ולא", כלומר שיש ללמוד מהריבוי של ו' על החשש להיכשל בשתי נשים (ליפשיץ [לעיל, הערה 15], עמ' 379).

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan 2017, p. 443. 46

47 הביטוי "מכשול עון" מובא ביחזקאל (י"ח, ל; מ"ד, יב), ונראה שהוא הושגר לכאן בטעות במקום "מכשול לב" המצוי בשמ"א (כ"ה, לא).

48 ל' מוסקוביץ, *הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים*, ירושלים תשס"ט, עמ' 169 הערה 143. 49 ש' בר-אפרת (לעיל, הערה 3), עמ' 322. מ"צ קדרי כותב שהוראתה של מילה זו היא "זעזוע, מעידה" (מ"צ קדרי, *מילון העברית המקראית*, רמת גן תשס"ז, עמ' 851).

נקודת סיום. מכיוון שדוד מצוי בזמן זה בתחילת כהונתו כמלך נראה שיש לפרש זאת כתקופת המעבר שבין משיחתו של דוד למלוכה לבין מינויו למלך בפועל. אביגיל טוענת שבתקופה זו צריך דוד להיזהר שלא לקחת לעצמו סמכויות של מלך שלא כדיון, ובכך לאמץ לעצמו תדמית של אדם השופך בקלות את דמם של חפים מפשע.⁵⁰

נוסף לכך, בדרשת רבי לוי אביגיל מזהירה את דוד שהוא עתיד להיכשל באיסור אשת איש (בת שבע), ולכן אסור לו להיכשל באיסור אשת איש נוספת.⁵¹ ובהמשך לכך אביגיל מזהירה את דוד שוב מיצירת תדמית של מלך "שופך דמים". אזהרה זו חוזרת לכאורה בדרשה פעמיים.⁵² בהמשך הדרשה נזכר "מלמד שפקרה עצמה וכיון שפקרה עצמה פגמה הכת'. בכל קרייא את קרי אביגיל בר מהדין פסוקא". הקושי העולה מכאן הוא הקביעה כי אביגיל "פקרה עצמה" אינה מתיישבת עם הצגתה כמוכיחה בשער המזהירה את דוד לבל ינצל את הסיטואציה לצרכים מיניים,⁵³ ולא כאשה פתיינית.⁵⁴

הכפילות של שתי דרשות המזהירות מפני תדמית של "שופך דמים את" וכן הפער שבין אזהרה מפני קיום יחסים אסורים עם נשים נשואות ובין הקביעה "פקרה עצמה" גדול למדי,

50 לדיון במוטיב זה של שפיכות דמים בסיפורי דוד במקרא ראו: נ' חכם, 'נקי וברוך עד עולם: למשמעותו של מוטיב שפיכות הדמים בסיפורי דוד', מ' בר-אשר ועמיתים (עורכים), **תשורה לעמוס: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם**, אלון שבות תשס"ז, עמ' 327-340. לתיאור הטקטיקה של 'נקיון כפיים' שבה נקט דוד כדי לעלות לכס המלוכה ראו: מ' מלול, **חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום**, רמת גן תשס"ו, עמ' 153-155.

ראו גם בראשית רבה פרשה סג, עמ' 688: "אדמוני אמר ר' אבא בר כהנא כולו שופך דמים, וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני דכת' וישלח ויביאהו והוא אדמוני. נתירא, אמר אף זה שופך דמים, אמר לו הקדוש ברוך הוא עם יפה עינים עשו מדעתו הורג אבל זה מדעת סנהדרין הורג".

51 שמ"א כ"ה, לא. נקודת המוצא לדרשה זו היא פירוש המילה "זאת" כרומזת לאשה מסוימת, ומכאן בהמשך תעלה השאלה מה נלמד מהריבוי במילה "זאת" (ליפשיץ [לעיל, הערה 15], עמ' 379).

לספרות מחקר הדנה בקשרים שבין שני סיפורים מקראיים אלה ראו ששון [לעיל, הערה 11], עמ' 32 הערה 30; רביב [לעיל, הערה 11], עמ' 105-106. יש לציין בהקשר זה להצעתם של זקוביץ ושנאן [לעיל, הערה 37], עמ' 231-232) הכותבים כי לאור ההשוואה בין שני הסיפורים ניתן לשער כי מחבר הסיפור המקראי ביקש להתמודד עם גרסה קדומה יותר של הסיפור שלא החמיאה לדוד ולאביגיל.

52 כמו כן מובאת טענה אפשרית של דוד על עונש המוות שנגזר על נבל ותשובה של אביגיל על טענה זו ("אדיין מחוסר כסא את"), הנראית כמתכתבת עם הטענה בדרשה האנונימית "עדיין מוניטה דשאלו קיים".

53 ראו לעיל בהערה 10

54 יש להדגיש שאם קוראים את הסיפור המדרשי של ר' לוי כהמשכו של הסיפור המדרשי הקודם (שנידון בסעיף 2), (ראו, לעיל הערה 12) לא ברור מדוע אביגיל מגלה חלק מרגלה, ואז מזהירה את דוד מאיסור אשת איש ו"פקרה עצמה".

לסקירת ספרות המחקר העוסקת בשאלה האם הסיפור המקראי מציג את אביגיל כבוגדנית ראו למשל רביב [לעיל, הערה 11], עמ' 102 הערה 9.

ולכן נראה לי כאפשרות סבירה שדרשתו של רבי לוי הסתיימה באזרה מהכישלון באשת איש והיא כללה רק את הדרשות על החלק הראשון של פסוק לא:

"לפוקה" – פיקפוקי דברים היה שם. אמרה לה כד תיפוק פקפוקתך יהו אומ' עליך שופך דמים את, "ולמכשול עון" – אתה עומד להכשל באשת איש מוטב אחת ולא שתים, עתידה רובה מן הדא מייתי לא תהא דא כדא.

ואילו הדרשות על המשך הפסוק: "... ולשפוך דם חנם... וזכרת את אמתך", הן תוספות של הירושלמי שאינן חלק מדרשת רבי לוי. והן אכן כופלות חלק מהמוטיבים שנזכרו בדרשה האנונימית הראשונה, ואינם מתאימים לרוח דרשתו של רבי לוי.

אם כנים דבריי, הרי שלפי רבי לוי אביגיל אינה מציעה כלל את עצמה לדוד כאובייקט מיני, אלא היא מתמקדת בדבריה בחשיבותה של התנהגות שקולה ומחושבת מצידו של דוד בתקופת תחילת כהונתו ("אדיין מחוסר כסא את"). התנהגות זו צריכה לכלול זהירות מיצירת תדמית של מלך ההורג את אזרחיו ללא סיבה מספקת. אביגיל, בדרשת רבי לוי, מתפקדת כנביאה,⁵⁵ והצגת דבריה כנבואה מסייעת להבנת הצלחתה במשימתה.⁵⁶ יש לציין כי במקבילה בבבלי מגילה, הסיפור המדרשי המתאר את פגישתם של דוד ואביגיל מובא לאחר הכותרת של "שבע נביאות" שעמדו לעם ישראל וביניהן אביגיל.⁵⁷

הבנת הדגשים בדרשת רבי לוי טמונה בהיכרות עם הרקע ההיסטורי של התקופה. רבי לוי היה תלמידו של רבי יהודה הנשיא ופעל במאה השלישית לספירה.⁵⁸ בתולדות הקיסרות הרומית, המאה השלישית היא תקופת משבר הן מהבחינה הפוליטית והן מהבחינה הכלכלית.⁵⁹

55 וראו בהמשך גם את דבריו של נתן הנביא לדוד (עוד לפני חטאו של דוד בבת שבע): "וְחִסְדֵי לֹא יָסַר מִמֶּנּוּ כְּאֲשֶׁר הִסְרֵיתִי מֵעַם שְׂאוֹל אֲשֶׁר הִסְרֵיתִי מִלְפָּנֶיךָ" (שמ"ב ז', טו-טז), וראו סימון (לעיל, הערה 1), עמ' 303 הערה 44.

56 לטענה כי ניתן לזהות מרכיב נבואי בדברי אביגיל במקרא ראו: G.G. Nicol, 'David, Abigail and Bathsheba, Nabal and Uriah: Transformation Within a Triangle', *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12,1 (1998), pp. 132-134.

57 יש להוסיף שבספרי זוטא במדבר (כז:יב, עמ' 319) אביגיל מתנבאת על אחרית טובה לדוד, וראו גם בסדר עולם כא, מהד' מיליקובסקי עמ' 286. ראו את ספרות המחקר שצוינה אצל ששון (לעיל, הערה 11), עמ' 5 הערה 10 וכן מיליקובסקי, סדר עולם ב, עמ' 332 לגבי הנבואה המיוחסת לאביגיל.

58 לסקירה על דמותו של חכם זה ראו: א' שנאן, 'קורותיו של לוי בן סיסי בסימוניה וגלגוליהם בספרות המדרש', א' שגי (עורך), **ספר מיכאל – בין הזמן הזה לימים ההם**, אבן יהודה 2007, עמ' 231-247; י' זילברשטיין, 'לוי בר סיסי ודרך עיצובה של מנהיגות רוחנית בספרות חז"ל: בין התנגלות אישית לנגילה חברתית', **דפים למחקר בספרות** 19 (תשע"ד), עמ' 151-171.

59 ראו למשל את הדיון אצל מ' אבי-יונה, **בימי רומא וביזנטיון**, ירושלים תשמ"א, עמ' 74-97; י"ל לוין, 'ארץ ישראל במאה השלישית', צ' ברס ואחרים (עורכים), **ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי**, א' ירושלים תשמ"ב, עמ' 119-143. וראו: ג' אלון, 'מלכות רומי בימי האנארכיה של המאה השלישית,

בין השנים 235 ועד 284 התמנו עשרים וחמישה קיסרים, כאשר ממוצע שנות השלטון של כל אחד מהם היה כשנתיים, חלקם הספיקו לטבוע מטבעות כחלק מביסוס שלטונם ורובם המוחלט מתו באופן לא־טבעי. מקורות שונים מספרות חז"ל מלמדים כי זעזועים אלה הורגשו גם בארץ ישראל, כגון הסכנות שבדרכים (ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד, ח ע"ב), מציאותם של כנופיות שודדים (בראשית רבה פרשה פ, עמ' 953) ועוד.⁶⁰

הכלל "אין מלכות נוגעה בחברתה אפילו כמלא נימא" (סדר עולם כח, מהד' מיליקובסקי עמ' 316; ברכות מח ע"ב ועוד) מבטא את המצב הרצוי בכל שיטת ממשל,⁶¹ אך בפועל קיימת תקופה של דמדומים בין סיום שלטונו של השלטון הישן ובין התבססותו המלאה של השלטון החדש. בתקופה זו משמשים בערבוביה השלטון הישן והחדש, ואף מי שמקבל את השלטון החדש בלא כל ערעור, אינו יכול להתעלם מהשפעותיו של השלטון הישן על אורח חייו. מציאות זו מעלה את השאלה, כיצד על אזרחי המדינה לנהוג בתקופות אלה של דמדומים, וכלפי מי עליהם להיות נאמנים.⁶²

נראה ששאלה זו על תקופת המעבר משלטון אחד לחברו קשורה למציאות שאליה מתייחס רבי לוי: "כד תיפוק פקוקתך", וגם הסיפור המדרשי הראשון (האנונימי, שבו דנתי בסעיף 1) מתייחס לאותה מציאות היסטורית, שבה השימוש במטבעותיו של השליט משמש ראיה להתקבלות מלכותו בקרב נתיניו.

דומה כי המסר המרכזי שמבקש הסיפור המדרשי הראשון להעביר לשומעיו הוא ניסיון להגדרה הלכתית של השלטון החדש אל מול זה של השלטון הישן. לפי דבריה של אביגיל בסיפור המדרשי הראשון, שמכותו של שלטון איננה נקבעת לפי הכרתו של שליט למלך אלא

תולדות היהודים בארץ־ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, תל אביב תשט"ז, עמ' 159–181. לעמדה

ביקורתית ביחס להיקפו של משבר זה ראו: ד' בר, 'משבר המאה השלישית באימפריה הרומית ותקופתו בארץ ישראל', ציון סו, ב (תשס"א), עמ' 143–170, וראו בהמשך בהערה 71.

60 במקור אחד השתמר סיפור המלמד על התמודדותו של רבי לוי עם כוחות צבא רומאיים: "לוי בן יסיי באו הגייסות לעירו נטל ספר תורה ועלה לראש הגג אמר רבון העולמים אין בטלית חדא מילה מן הדין ספר אורייתא ייעלון לון ואין לא ייזלון לון מיד איתבעון ולא אשתכחון (ירושלמי תענית פ"ג ה"ח, סו ע"ד ומקבילה בפסיקתא דרב כהנא כד, עמ' 377). בספרות המחקר מובא סיפור זה על כוחות צבא רומאיים המגיעים ליישוב אזרחי כאחת הראיות להשפעתו של המשבר שעברה האימפריה הרומית במאה השלישית על מציאות החיים בארץ ישראל. ראו לוי (לעיל, הערה 67), עמ' 126, וראו להלן הערה 63.

61 יש לציין כי בספרות חז"ל הוראתו של ביטוי זה היא שלכל מלכות תקופת שלטון שנקבעה מראש ויש להשלימה, וראו למשל במדרש תהלים (קי ה, מהד' בובר עמ' 466–467).

62 ביטוי לצורך לדייק בחובת נאמנות זו ניתן לראות גם במדרש תנחומא (בובר) קדושים ה: "קדושים תהיו. למה כי קדוש אני, לפי שהדבקתי אתכם במתני, שנאמר כי כאשר ידבק האזור אל מתני איש וגו' (ירמיה יג יא), אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל איני כבשר ודם, מלך בשר ודם אין רשות לבריות להקראות בשמו, תדע לך שבשעה שאדם מבקש לקטרג את חבריו, קורא לו אגוסטה פלוני, ואין לו חיים, אבל ישראל נקראו על שמו של הקדוש ברוך הוא, נקרא אלהים, וקרא לישראל אלהים".

לפי מידת התקבלותו בפועל בקרב נתיניו. מבחן אפקטיבי זה הולם במיוחד תקופות של חילופי שלטון תכופים, שבהם המינוי הרשמי אינו מלמד על השלטון בפועל.⁶³ גם דרשתו של רבי לוי מתמקדת בתקופת "פיקפוקתך" זו, ולפיה אביגיל טוענת שהמנהיג צריך להביא בחשבון את מעמדו הייחודי בתקופת ביניים זו ולהימנע מהשתלטות כוחנית החורגת מסמכותו שתציג אותו כ"שופך דמים". אביגיל מוצגת בדרשה זו כמי שמצליחה לעצור בעד דוד, באמצעות טיעונים מוסריים.

סיכום

סיפור פגישתם של דוד ואביגיל הוא אחת הפגישות הדרמטיות במקרא. בפגישה זו מתגלה אביגיל כאשת טובת שכל המשכנעת בדרכי נועם את דוד שלא לפגוע בבעלה נבל ובביתה. בסיפור המקראי אישה 'טובת שכל' היא זו היודעת להשתמש בכלים העומדים לרשותה ולהציג נימוקים הגיוניים ומשכנעים הקשורים לתפיסת עולמו ותפקידו של המנהיג העומד מולה. בתלמוד הירושלמי מובאים שני דגמים אחרים של אישה זו. לפי הדרשה הראשונה היא עושה שימוש במיניותה כדי להסב את תשומת ליבו של דוד אליה, ואז משתמשת בנימוקים משפטיים שבאים לערער על סמכותו של דוד לשפוט את בעלה. לפי דרשתו של רבי לוי, אישה טובת שכל היא אישה הצופה פני עתיד, שבאה מתוך עמדה מוסרית, ואינה נרתעת מכוחו של המלך כשהיא באה להזהיר אותו מפני ניצול לרעה של כוחו ביחס לנתיניו.

הפרשנות שניתנה לסיפור זה בתלמוד הירושלמי (ובמקבילותיו) הבליטה את המוטיב המיני בפגישת דוד ואביגיל, ומוטיב זה הפך בתפיסתם של רוב הפרשנים והחוקרים לגורם מרכזי בפגישתם. הפרדת הסיפור שבירושלמי לחלקיו השונים – סיפור מדרשי אנונימי ואחריו דרשה משמו של רבי לוי, וניתוחם כיחידות עצמאיות, מלמדים כי המוטיב המיני הניכר בסיפור הראשון, משמש שם רק כרקע לצורך יצירת דיון בשאלת סמכותו העקרונית של המלך לדון דיני נפשות בתקופת דמדומי שלטונו של המלך הקודם. דיון זה משתלב במוטיב של 'שליטת שפיות דמים' המאפיין את מחרוזת סיפורי דוד בפרקים כ"ד-כ"ו בשמואל א.

בסיפור השני הכולל את דרשתו של רבי לוי, אביגיל מוצגת כאישה אמיצה המתייצבת בפני המלך דוד ומזהירה אותו מפני תדמית של מלך שופך דמים והנהוג בעצמו היתר באיסורי אשת איש.

⁶³ יש להוסיף כי בתקופת משבר המאה השלישית באימפריה הרומית (235-284) אף עלתה חשיבותם של השולחנים כמומחים להגדרתם של טיב המטבעות (ש' ספראי, **ארץ ישראל וחכמיה בתקופת המשנה והתלמוד**, תל אביב תשמ"ו, עמ' 87-88). יש להדגיש כי בערי הפוליס היה תפקיד זה אחד מתפקידיו של השולחני, ואילו ביישובים הכפריים פעלו חנוונים שמילאו לעיתים תפקידים אלה ראו למשל: א' גולאק, 'עסקי השולחני לפי דיני התלמוד', **תרביץ** ב (תרצ"א), עמ' 154-175; שפרבר (לעיל, הערה 77), עמ' 49; ספראי (לעיל, הערה 70), עמ' 132-133.

המציאות של חילופי השלטון התכופים באימפריה הרומית במאה השלישית, ונסיונותיו של כל שליט למחוק את סממני השלטון של השליט שקדם לו וביניהם את המטבעות שטבע, עוררה שאלות רבות באשר למעמדן השלטוני של שליטים אלו ולמידת התוקף שיש להעניק למעשיהם. נראה שיש להבין את שני הסיפורים שלפנינו כמשקפים תקופה 'מפוקפקת' זו, ולראות במבחן המטבעות שנזכר במדרש זה לא רק צורת ביטוי חז"לית ביחס למעמדו של דוד בימי שאול, אלא הלכה מהלכות מדינה שלפיה תוקף החלטותיו של שליט ייבחן לאור שכיחות מטבעותיו והתקבלותם בציבור.



בין תקוע לפררה – פירוש איטלקי לא ידוע לסיפור האישה החכמה מתקוע¹

היצירה הרוחנית באשר היא, ובכללה גם הספרות הפרשנית, אינה נוצרת בחלל ריק אלא בתוך מציאות תרבותית, חברתית, דתית וכלכלית המשפיעה עליה ומעצבת אותה. היחסים בין היצירה הרוחנית לסביבתה ההיסטורית נידונו במחקר בהרחבה בנוגע למגוון רחב של נושאים, דוגמת הקשר שבין הרנסאנס התרבותי של המאה השתים עשרה בצפון אירופה ויצירתם של רש"י ובעלי התוספות,² מרכזיות הפילוסופיה ביצירה הרוחנית בספרד ובפרובאנס לעומת היעדרה המוחלט כמעט בצרפת ובאשכנז,³ השפעת הפולמוס היהודי-נוצרי על דרכם הפרשנית של פרשנים ראשונים,⁴ עיצובם של חיבורים עבריים בצלםם ובדמותם של חיבורים נוצריים בני הזמן,⁵ ואלו רק דוגמאות מעטות המתייחסות לימי הביניים.

בתוך מכלול היצירה הרוחנית מתייחדת סוגת הדרשות בזיקה ההדוקה שלה למציאות שבתוכה היא התחברה ושאליה היא מבקשת להגיב. ככזו מהווה סוגה זו מקור ללימוד לא רק

- 1 אני מבקש להודות לקורא מטעם המערכת על הערותיו המפורטות והמועילות.
- 2 א' גרוסמן, **רש"י**, ירושלים תשס"ו, עמ' 15-17. לדיון (ביקורתי) בקשר שבין בעלי התוספות לאסכולות המשפטיות של פאביה ראו הנ"ל, **חכמי צרפת הראשונים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 454-456. על הרנסאנס של המאה השתים עשרה ראו את חיבורו הקלאסי של הסקינס: C.H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Ma) 1971.
- 3 ראו למשל: מ' אידל, 'המחשבה היהודית בספרד של ימי הביניים', בתוך: ח' ביינארט (עורך), **מורשת ספרד**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 207-216; א' גרוסמן, **אמונות ודעות בעולמו של רש"י**, אלון שבות תשס"ח, עמ' 92-93. על ההשפעות התרבותיות והאינטלקטואליות השונות על הוויכוח על כתבי הרמב"ם ראו: י' בער, **תולדות היהודים בספרד הנוצרית**, תל אביב 1965, עמ' 56-64.
- 4 ראו למשל: י' רוזנטאל, 'הפולמוס האנטי נוצרי ברש"י על התנ"ך', בתוך: ש' פדרבוש (עורך), **רש"י, תורתו ואישיותו**, ניו יורק תשי"ח, עמ' 45-59. א' תלמג', 'הפרשנות הנוצרית בימי הביניים וזיקת הגומלין בינה לבין הפרשנות היהודית' בתוך: מ' גרינברג (עורך), **פרשנות המקרא היהודית**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 101-112.
- 5 ראו למשל: י' תא שמע, 'הרקע האיטלקי של ספר ה"ערוך" לרבי נתן ב"ר יחיאל מרומי', בתוך: הנ"ל, **כנסת מחקרים ג**, ירושלים תשס"ו, עמ' 3-8.

על עולמה התרבותי והאינטלקטואלי של החברה אלא גם על ההיסטוריה החברתית ואף על המיקרו היסטוריה שלה.⁶

במאמר זה אני מבקש לפרסם לראשונה "דרשה" מכתב יד על פרשת האישה התקועית (שמ"ב י"ד), פרי עטו של ר' הלל מודינא מוויאדנה (Viadana), מחכמי איטליה ברבע האחרון של המאה השש עשרה, ומי שהיה רבו של המחבר והמקובל הנודע ר' אהרון ברכיא מודינא שאף כינה אותו "החסיד הקדוש האלוף כמוהר"ר הלל ממודינא".⁷ אף על פי שהדברים המופיעים בחיבור קצר זה מעולם לא נישאו כדרשה, אלא צורפו כנספח לתשובה הלכתית, אני מכנה אותו בשם דרשה, או דרשה פרשנית, בשל זיקתו העמוקה למציאות מסוימת שאליה ביקש המחבר להגיב ושאותה הוא ביקש לעצב ולתקן. התשובה ההלכתית, שאליה צורפה הדרשה, עסקה בצעיר יהודי שרצח את אחותו הרווקה בתגובה על מערכת יחסים שניהלה עם גבר זר, תופעה שלמרבה הצער מוסיפה להתקיים גם כיום ומכונה "רצח על כבוד המשפחה". הרצח אירע באביב של שנת של"ז (1577) בעיר פררה שבצפון איטליה. את השאלה הפנה עזריה פינצי אביהם של הרוצח והנרצחת בן למשפחת בנקאים ותלמידי חכמים מן העיר פררה,⁸ לר' הלל ולר' ישמעאל חנינא מוולמונטונה (Valmontone), השאלה, שאני דן בה בהרחבה במקום אחר,⁹ נשלחה לאחר שהרצח בוצע, והשואל, עזריה פינצי, ניסה בה למצוא הצדקה לרצח האחות באמצעות תקדימים מן המקרא וספרות חז"ל.

תשובתו של ר' הלל מודינא, יחד עם ה"דרשה" המתפרסמת כאן לראשונה, נשלחו ב-24 ביוני של אותה השנה.¹⁰ "דרשה" פרשנית זו נוגעת אפוא בנושא אקטואלי שעמד על סדר היום הציבורי באותו הזמן ובאותו המקום, והיא חלק מניסיונו של המחבר להתמודד עם בעיה זו. הדיון בדרשה פרשנית זו מלמד על מרכזיותם של סיפורי המקרא בעולמם של יהודי איטליה

6 הסקירה המקיפה ביותר על הדרשות מימי הביניים המאוחרים ועד למאה התשע עשרה היא ספרו של מרק ספרשטיין M. Saperstein, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven 1989. לדיון בדרשות כמקור היסטורי ראו: Z. Gries, "Between History and Literature: The Case of Jewish Preaching", *JJTP* 4 (1994), pp.113-122. וראו גם י' הקר, 'הדרשה הספרדית במאה הט"ז בין ספרות למקור היסטורי', **פעמים** 26 תשמ"ו, עמ' 108-127. י' אלבוים, "'טוב מלא כף נחת"; הדרשה באשכנז ובפולין במאה ה-16 ובראשית המאה ה-17', בתוך: ב"ז קדר (עורך), **התרבות העממית: קובץ מחקרים**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 167-182.

7 אהרן ברכיא ממודינא, **דרשות מעבר יבוק**, ירושלים תשס"א, עמ' 15 ובהערה 23. המידע על ר' הלל מודינא דל ביותר, וראו גם ש' סימונטון, **תולדות היהודים בדוכסות מנטובה**, ב, ירושלים תשכ"ג-תשכ"ה, עמ' 524. E. Horowitz, "Families and Their Fortunes: The Jews of Early Modern Italy," in: *Cultures of the Jews: A New History* edited by David Biale, New York, 2002, pp. 573-636.

9 מ' בנמלך, 'רצח בפררה', **מסכת** יז (תשפ"ב).

10 יהודי איטליה נהגו להשתמש בתאריך לועזי גם בחיבורים בעלי אופי פרשני או הלכתי (גם כאשר לא צוינה השנה לבריאה). הדרשה מופיעה בכתב יד מוסקבה גינצבורג (Guenzburg), 129, דף ע"ב-63 ע"ב.

במאה השש עשרה, ועל ראייתם בסיפורים אלו תקדימים הלכתיים. דרשה זו היא גם דוגמה לאופן שבו הכתיבה הפרשנית-דרשנית יכולה לשמש מקור להבנת עולמה החברתי והתרבותי של החברה שבתוכה היא התחברה.

האישה החכמה מתקוע

פרק י"ד בספר שמואל ב מגולל את ניסיונו של יואב בן צרויה ליישר את ההדורים בין דוד לאבשלום בנו, שהתערערו לאחר שאבשלום רצח את אמנון אחיו שלוש שנים לפני כן כנקמה על אונס תמר אחותו. יואב עשה זאת באמצעות סיפור המבקש לשקף לדוד את מעשיו ולעורר אותו לבחון אותם שוב; אישה אלמנה, שאותה שלח יואב, מתייצבת בפני המלך ומספרת לו שבנה האחד רצח את אחיו ומבקשת מהמלך להגן על בנה מפני בני המשפחה, גואלי הדם, המבקשים להרוג אותו ובכך להכרית את זרעה. דוד הנשאב לתוך הסיפור מתחייב לאישה: "חַי ה' אִם יִפֹּל מִשְׁעַרְתֵּי בְּנֵי אֶרְצָה" (פס' יא). בהמשך מגלה האישה החכמה לדוד כי רצח האח שהיא תיארה בפניו הוא למעשה בבואה של רצח אמנון בידי אבשלום, ולפיכך עליו לנהוג באבשלום כפי שהתחייב לנהוג בבנה. בעקבות זאת מחליט דוד לאפשר לאבשלום לשוב לירושלים, ובהמשך, בלחצו של יואב, הוא אף נפגש עמו פנים אל פנים. בכך, שלא ביודעין, הוא מכשיר את הקרקע למרד אבשלום. סיפור האישה התקועית הוא לפיכך חוליה מקשרת בין אונס תמר ורצח אמנון למרד אבשלום.¹¹

פרשנותו של ר' הלל מודינא לסיפור האישה התקועית

בשונה מדיוניהם של פרשנים אחרים מתמקד ר' הלל מודינא בפן המשפטי של סיפור האישה התקועית, או למעשה בהתעלמות המוחלטת ממנו הן בתגובתו של דוד לרצח אמנון בידי אבשלום, הן בהבטחתו לאישה התקועית שבנה שרצח את אחיו לא ייענש. ובמילותיו של המחבר: "איך מלאו לבו של דוד משיח ה' שהעיד עליו קונו 'ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו' (שמ"ב ח', טו) לעבור על מה שכתו' [ב] ולא תקחו כפר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן הגדול".¹² כלומר כיצד הרשה לעצמו דוד לפסוק שאין למצות את הדין עם

11 המחקר על סיפור זה אינו עשיר. הסיפור נידון בעיקר בהקשרים רחבים יותר דוגמת רטוריקה, נקמת דם או מקומן של נשים במקרא וכדו'. לדיונים בסיפור עצמו ראו: נ' קלאוס, 'נאום האשה החכמה מתקוע (שמואל ב, י"ד): נתוח ספרותי', בתוך: ב"צ לוריא (עורך), **ספר משה גולדשטיין מחקרים במקרא ובמחשבת ישראל**, תל אביב תשמ"ח, עמ' 229-246; חיים מ"י גבריהו, 'שיבת הנידח לנחלת אלוהים בסיפור האשה החכמה מתקוע (שמואל ב' י"ד)', **בית מקרא יד** (תשכ"ט), עמ' 10-33; ג' שטראוס, 'שלוש נשים חכמות בספר שמואל', **מגדים**, כא, תשנ"ד, עמ' 55-60; L. L. Lyke, *King David with the Wise Woman of Tekoa: The Resonance of Tradition in Parabolic Narrative*, Sheffield 1997; V. Miller, *A King and a Fool? The Succession Narrative as a Satire*, Boston 2019, pp. 111-135.

12 דף 61 ע"ב.

בן האישה התקועית - ובהמשך לכך גם עם אבשלום בנו - על מעשי הרצח שביצעו. בהמשך הדברים ר' הלל אף מציע כי דוד חטא ביחסו הסלחני לאבשלום ונענש על כך במרד אבשלום, מידה כנגד מידה: "ונלע"ד (ונראה לעניות דעתי) שאם רצית לומר שחטא דוד בזה באמת יכולים אנו לומר דשקליה מריה למטרפסיה מיניה בהאי עלמא,¹³ ובמדה כנגד מדה כי היתה נפשו תחת נפשו של אבשלום שהוא לא הניחו לגלות ולפי' [כך] גלה על אבשלו' [ם] בעצמו כי גדל הנחש בתוך חקו".¹⁴ הוא אמנם נסוג מהצעה זו בהמשך שכן "על דרך האמת כל האומר דוד חטא אינו אלא תועה",¹⁵ אולם נראה כי זו הסתייגות פורמלית בלבד וביקורתו על התנהלות של דוד בפרשה, כמו גם תפיסתו את מרד אבשלום כעונש על כך, בעיני עומדות.

הפתרון שמציע ר' הלל לשאלה זו הוא פתרון פורמלי גם כן. מאחר שאבשלום לא רצח את אמנון בעצמו אלא באמצעות שליחיו, ומאחר "ואין שליח לדבר עבירה כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, א"כ (אם כן) המשלח ההו' [א] שהו' [א] אבשלו' [ם] שלא הרג אמנון בידיו פטור בין ממיתה בידי אדם בין מגלות עם שחייב מיתה בידי שמים". למרות זאת בחר אבשלום לברוח אל סבו, תלמי מלך גשור, מפני שחשש שדוד, שכבן המשפחה הקרוב של הנרצח הוא גם גואל הדם שלו, יבקש לפגוע בו, או שהוא יענש "בדין המלכות ותקנת העולם" שמכוחם רשאי המלך אף להוציא להורג את מי שאי אפשר לדונו במיתת בית דין.¹⁶

גם בנוגע לחנינה שהעניק דוד לבן האישה התקועית הן ממוות הן מגלות, אם הרצח אכן אירע בשגגה, נצמד ר' הלל לפתרון פורמלי. מעדותה של האישה "וַיִּצְצוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה וְאִין מִצִּיל בֵּינֵיהֶם"¹⁷ עולה כי לא היו עדים למריבה ולרצח שבא בעקבותיה, "שמשמעות דבריה שאלו היה רואה היה מושיע להם".¹⁸ בהיעדר עדים אי אפשר לדון את הבן למיתה, ומכיוון שהמעשה נעשה במזיד ולא בשגגה אי אפשר גם להגלות אותו לעיר מקלט.

תירוצים אלו פותרים אמנם את בעיית ההעמדה לדין או ההגליה, אולם אינם פותרים את נושא גאולת הדם. בעיה זו בולטת במיוחד במקרה של האישה התקועית. כגואל הדם של אמנון יכול היה דוד לבחור להימנע מגאולת דמו. לעומת זאת במקרה של האישה התקועית, החשש שאותו היא מעלה אינו מפני מערכת המשפט אלא מפני גואלי הדם בני המשפחה: "וְהִנֵּה קָמָה כָּל הַמִּשְׁפָּחָה עַל שְׂפָחוֹתָהּ וַיֹּאמְרוּ תָנִי אֶת מִכָּה אֲחִיו וְנִמְתְּהוּ בְּנַפְשׁ אֲחִיו אֲשֶׁר הָרַג" (שמ"ב י"ד, ז). והרי במקרה זה אם גואלי הדם בוחרים לממש את גאולת הדם, לכאורה אין למנוע מהם לעשות זאת.

13 שגבה אדונו (הקב"ה) את חובו ממנו בעולם הזה, כלומר שהעניש אותו בעולם הזה ופטר אותו מעונשו על כך בעולם הבא. על פי פסחים נז ע"ב; כריתות כח ע"ב.

14 דף 62 ע"א.

15 שם, הכתיב "תועה" במקור.

16 השוו משנה תורה הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ב הל' ד-ה.

17 שמ"ב י"ג, ד, וראו פירוש רד"ק לפסוק זה.

18 דף 62 ע"ב.

פרשנים קודמים נתנו את דעתם על בעיה זו ופתרו אותה בדרכים שונות. הרלב"ג למשל טען כי גאולת דם אפשרית רק לאחר שהרוצח הועמד למשפט: "והנה לא הותרו גואלי הדם להרוג הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט, ולזה אמר דוד 'חי יי' אם יפול משערת בנך ארצה" (פירוש רלב"ג לפס' ז). רד"ק לעומתו טען כי נקמת הדם מותרת רק כאשר המניע לה הוא "כי יחם לבבו" (דברים י"ט, ו), כלומר כאשר הנקמה נובעת מתחושות קשות של אבל וכעס על מעשה הרצח, ואילו לטענתה של האישה התקועית מבקשים בני המשפחה להרוג את בנה ממניע כלכלי: "אבל אלו אין לבבם חם על זה אבל כונתם להרוג את היורש כדי שירשו הם הנחלה ואני אשאר בלא בן" (פירוש רד"ק לפס' ז), וגאולת דם ממניע כזה אסורה. הן רלב"ג הן רד"ק פותרים את הקושי הפרשני העולה מן הדברים באמצעות אוקימתא, כלומר העמדת המקרה הספציפי במצב שבו דיני נקמת הדם אינם חלים.

ר' הלל ממודינא אינו צועד בדרך זו. על פי הסברו הרצח אירע במזיד ולכן אי אפשר להגלות את הרוצח לעיר המקלט. מכיוון שהוא אירע ללא עדים (בשדה) אי אפשר גם להעמיד את הרוצח לדין, ולפיכך אי אפשר למסור אותו בידי גואל הדם (כפי שפירש הרלב"ג).¹⁹ אולם גם במקרה כזה מותר לגואל הדם לנקום את נקמתו שכן הרמב"ם, הפוסק היחיד שעסק בסוגיה זו באופן שיטתי, קבע כי: "כל הרצחנים שהרגו בעד אחד או בלא התראה וכיוצא בהן, אם הרגן גואל הדם אין להם דמים, לא יהיו אלו חמורים מההורג בלא כוונה" (הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ו ה"ה).²⁰ כלומר בנוסף על תפקידו כמוציא לפועל של גזר דינו של הרוצח במזיד או כמי שרשאי להרוג רוצח בשגגה שהפר את תנאי מאסרו ויצא מעיר המקלט, מטיל הרמב"ם משימה שלישית על גואל הדם: אלטרנטיבה למערכת המשפט הנורמטיבית במקרים שבהם היא אינה יכול לפעול מסיבות דוגמת היעדר עדים או התראה. במקרים כאלו אפשר להעביר את הענישה מהמערכת המשפטית האמונה עליה לידי הציבור באמצעות גואל הדם, אף על פי שלהלכה הוא אמור לפעול רק במקרה של הרשעה ברצח במזיד או בשגגה.²¹ בקשתה של האישה התקועית הייתה אפוא הגנה מסוג שלישי זה של גאולת דם שמהותה היא העברת סמכויות הענישה מהמערכת המשפטית לידי גואל הדם, במקרה שהמערכת המשפטית אינה יכולה לספק מענה הולם, וזו הבקשה שלה נעתר דוד.

האישה החכמה לא הסתפקה בתשובתו של דוד "לְכִי לְבֵיתְךָ וְאָנִי אֶצְנֶה עִלְיֶךָ", ושבה ופנתה אליו שלוש פעמים נוספות. ר' הלל רואה בפניות אלו ביטוי למעבר מבקשה אישית להגנה על בנה, לבקשה כללית לבטל את סוג גאולת הדם הזה. הוא מציע לכך נימוקים אחדים:

19 גואל הדם הוא המוציא לפועל של גזר דין המוות של בית הדין.

20 ראו את הסתייגותו של הראב"ד שם ואת ניסיונו של הכסף משנה לתרץ זאת.

21 ראו הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ה הל' ז-ט.

- א. סוג זה של גאולת דם המתבצע כאשר אין עדים או התראה, ולפיכך פרטי המקרה אינם תמיד ברורים דיים, עלול להביא להריגתם של חפים מפשע: "וכן הם המתים בידי אדם אם ימותו שלא כדין".²²
- ב. הרוצח ממילא יקבל את עונשו מידי שמיים: "שכל האומר הקב"ה ותרן הוא לשאת עון הרוצחים הבלתי שבים טועה. כי הוא לא נשא עון נפש רוצח שאבד נפש א' מישראל כ"א (כי אם) בשובו מדרכו".²³
- ג. חיי השעה שלהם יזכה הרוצח עד שיקבל את עונשו מידי שמיים יאפשרו לו להעמיד לעצמו זרע "לְבִלְתִּי יִדַּח מִמֶּנּוּ נִדָּח" (פס' יד) וכך לא יימחה שמו.²⁴

בדרשה פרשנית זו קורא אפוא ר' הלל מודינא לשלול את הלגיטימציה של גאולת הדם כתחליף לענישה בידי המערכת המשפטית. המאמץ הפרשני שהושקע בשביל להגיע לנקודה זו מלמד על חשיבותה של הקריאה הזו מבחינתו של ר' הלל ויש בה כדי ללמד על מקומה של גאולת הדם בחברה היהודית באיטליה בשלהי המאה השש עשרה ועל הלגיטימציה החברתית שממנה היא נהנתה.

הכבוד הים תיכוני ומקומו בחברה היהודית

החיבור בין סיפור האישה התקועית העוסק בגאולת דם לתשובה העוסקת בנושא אחר, רצח אחות על רקע "כבוד המשפחה", נובע מאזכורו של רצח אמנון בידי אבשלום בשאלה האמורה. השואל הציע כי אי ענישתו של אבשלום לאחר שרצח את אמנון אחיו מעניקה לגיטימציה, ולו בדיעבד, למעשהו של בנו שרצח את אחותו. בשני המקרים התרחשה פגיעה בכבוד המשפחה (אונס של בת המשפחה, או התנהגות בלתי הולמת של בת המשפחה), שהתגובה אליו הייתה רציחתו של הפוגע (אמנון או האחות) בידי בן המשפחה הנפגעת (אבשלום או ישמעאל יחיה פינצי) בשביל להגן על כבוד המשפחה. היות שאבשלום לא נענש על מעשהו אפשר ללמוד מכך כי גם מעשהו של האח הרוצח אינו מצריך ענישה. אולם בשאלה הועלו תקדימים אפשריים נוספים שגם מהם ביקש השואל ללמד זכות על רוצח אחותו, כמו למשל סיפור הריגת תושבי שכם בשל אונס דינה, או דוגמאות אחרות לענישה שלא מן הדין "לא מפני שראוי לכך אלא שהשעה צריכה לכך" (סנהדרין צ ע"ב) ועוד. הבחירה של ר' הלל לצרף לתשובתו דיון ארוך ומפורט בפרשת האישה התקועית, שכשלעצמה מהווה רק נספח לסיפור רצח אמנון ועוסקת בנקמת דם, ולפיכך קשורה רק בעקיפין לסוגיית רצח האחות שנידונה בתשובה ההלכתית,

22 דף 63 ע"ב.

23 דף 63 ע"א.

24 את הצורך להעמיד זרע גם למי שעומד למות מבסס ר' הלל על הפרשנות הקבלית לפרשת הייבום הקושרת אותה לתורת הגלגול, וראו על כך א' גוטליב, 'ויכוח הגילגול בקנדיאה', **ספונות** יא תשכ"ט, עמ' מה-סו; "א גולדמן, **הייבום והחליצה בספרות הזוהר - הלכה וקבלה**, עבודת גמר אוניברסיטת בן גוריון תשע"ט.

מלמדת על החשיבות ואף על הדחיפות שייחס ר' הלל מודינא לנושא נקמת הדם ועל מאבקו בתופעה זו.

נקמת דם, כמו גם מעשי רצח על רקע "כבוד המשפחה", הם ביטויים מובהקים וקיצוניים של מושג הכבוד. הכבוד שביטוייו בחברות ים תיכוניות בראשית העת החדשה והיותו מאפיין מרכזי של החברה הים תיכונית נידונו במחקר בהרחבה.²⁵ בתרבויות הים תיכוניות נתפס הכבוד כתמצית המוניטין של האדם וכגורם מכריע במערכות יחסים בתוך החברה כמו הנכונות לקשור קשרים כלכליים, קשרי משפחה וחברות. לפגיעה בו היו לפיכך השלכות החורגות מתחומי הכבוד עצמו ונוגעות להיבטים אחרים של החיים ובכללם היבטים כלכליים וחברתיים.²⁶ הכבוד הים תיכוני הוא מושג חברתי החיצוני לאדם, ומתגלה בדרך שבה אנשים אחרים מתייחסים אליו. הגבר בעל הכבוד, כלומר הגבר שגברים אחרים בחברה מתייחסים אליו כגבר מכובד, הוא גבר המגן על כבודו. היות שהכבוד הוא משאב מוגבל, מי שלא ישכיל לשמור על כבודו ויאבד אותו יתקשה להשיג אותו מחדש. ההשלכות החמורות של אובדן הכבוד גורמות לכך שהתגובה לפגיעה בו צריכה להיות תקיפה, מהירה ופומבית, ופגיעה בכבוד אכן גררה תגובות אלימות קשות במיוחד. תגובה אלימה לפגיעה בכבוד תהיה חסרת ערך אם החברה הסובבת תראה אותה כמעשה פסול או כמעשה חסר כבוד. לכן מעשי נקמת דם והתנהגות אלימה כתגובה למה שנתפס כפגיעה בכבוד מתקיימים רק אם החברה הסובבת רואה בהם מעשים ראויים ומכובדים.

החברה היהודית לא הייתה חפה מאלימות, ומאבקים אלימים שהגיעו לעיתים עד למעשי רצח התרחשו בה. במקרים רבים היו בית הכנסת או סביבתו הקרובה, ששימשו כזירה הציבורית המרכזית של החברה היהודית, למקום שבו התרחשו מעשים אלימים ואף מעשי

25 J. A. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, London: המחקרים הראשונים והקלאסיים בנושא זה הם: 1954; J. K. Campbell, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*, Oxford 1964; E. C. Banfield, *The Moral Basis of a Backward Society*, New York 1958. וראו גם את קובץ המאמרים המפורסם: J. G. Peristiany, (ed.), *Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, Chicago 1964. ראו גם: D. Gilmore, (ed.), *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*, Washington, D.C., 1987. על גישה זו הרואה בכבוד מאפיין מרכזי או אפילו בלעדי של החברה הים תיכונית נמתחה בעשורים האחרונים ביקורת הן בנוגע לבלעדיותו של הכבוד, הן בנוגע להבחנה הגיאוגרפית בין הים התיכון לאזורים אחרים באירופה וראו: S. Busta, "Honour and Shame in the Mediterranean", *Antrocom* 2 (2006), pp. 75-78; P. M. Rodriguez Mosquera, Anthony S. R. Manstead, A. H. Fischer, "Honor in the Mediterranean and Northern Europe", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 33 (2002), pp. 16-36. ראו: C. Giordano, "Mediterranean Honour Reconsidered. Anthropological Fiction or Actual Action Strategy?", *Anthropological Journal of European Cultures* 10 (2001), pp. 39-58.

26 על מקומו של הכבוד בחברה ובתרבות באיטליה בראשית העת החדשה ראו: E. S. Cohen and T. V. Cohen, *Daily Life in Renaissance Italy*, Westport 2001, pp. 91-92.

רצח.²⁷ מאחר שמושג הכבוד הים תיכוני חדר גם לתוך החברה היהודית, ומילא גם בה את המשמעויות החברתיות והתרבותיות שמילא בחברה הים תיכונית הנוצרית,²⁸ הרי שקיומם של מעשי רצח והצורך להגיב על מעשים אלו ולהגן על הכבוד שנפגע, בהיעדר מערכות משפטיות יציבות הן בחברה היהודית הן בחברה הנוצרית,²⁹ עשוי היה ליצור ואף יצר מעגלי נקמה ודם, שכן במילותיו של יצחק אברבנאל בפירושו לבראשית ל"ד (פרשת דינה): "המות בכבוד טובה מחיי החרפה והבוז".

אכן, בכתב יד בית המדרש לרבנים בניו יורק 1072 הכולל נוסחאות של סוגי שטרות שונים - שטרי שידוכים, שטרי אירוסין, שטרות מסחריים מסוגים שונים ועוד, מצויים גם מספר נוסחי שטרות הנוגעים לגאולת דם; שטר למורשים "בעניין נפשות של גואלי הדם" ו"מחילה של גואלי הדם".³⁰ דרשתו של הלל מודינא על פרשת האישה התקועית מלמדת לא רק על קיומה של תופעת גאולת הדם בחברה זו אלא גם על הניסיונות של ההנהגה הדתית לבלום אותה. הצירוף של דרשה היוצאת נגד התופעה לתשובה השוללת רצח על כבוד המשפחה מלמד על מרכזיותו של מושג הכבוד בחברה היהודית בצפון איטליה בסוף המאה השש עשרה, ועל כך שתופעות דוגמת רצח על כבוד המשפחה או נקמת דם התקיימו בה.

המאמץ האינטלקטואלי של ר' הלל מודינא בפרשנותו לסיפור האישה התקועית מלמד גם על מרכזיותו של התנ"ך בעולמם החברתי והדתי של היהודים באיטליה. הדבר עולה גם מניסיונם של מי שפעלו על פי ערכי הכבוד הים תיכוני לעגן זאת בתקדימים תנ"כיים, ולראות את התנהלותם כהתנהלות שיש לה שורשים יהודיים עמוקים, ניסיון שאותו ביקש ר' הלל מודינא לעצור.

27 על מעשי רצח בחברה היהודית באיטליה ראו: A. Esposito, "Violent Conflicts and Murder Involving Jews in Renaissance Italy", *Murder in Renaissance Italy*, Katherine J. P. Lowe and Trevor Dean eds., Cambridge (2017) pp. 211-227. על בית הכנסת כזירה לאלמות ואף לרצח ראו: A. Toaff, *Love, Work, and Death Jewish Life in Medieval Umbria*, Portland 1996, pp. 95-97.

28 על אתוס הכבוד בחברה היהודית באיטליה ראו: ר' ויינשטיין, "המוות בכבוד טוב מחיי החרפה והבוז" - "אתוס הכבוד" בחיי משפחה וקהילה בחברה היהודית באיטליה בראשית העת החדשה", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות יב תשנ"ז**, עמ' 111-125. וראו גם הנ"ל, **נישואין נוסח איטליה**, ירושלים תשס"ז, עמ' 132-154.

29 על מגבלות כוחה של המערכת המשפטית היהודית באיטליה ראו ר' בונפיל, **הרבנות באיטליה בתקופת הריניסאנס**, ירושלים תשל"ט, עמ' 135-171. על יחסה של המערכת המשפטית באיטליה לנקמת הדם ועל דרכי התמודדות עם תופעה זו ראו: T. Dean, *Crime And Justice In Late Medieval Italy*, New York 2007, pp. 123-132.

30 על שטרות אלו ראו ויינשטיין, המוות בכבוד (לעיל, הערה 28), עמ' 122 ובהערה 31.

כת"י מוסקבה גינצבורג (Guenzburg) 129 דף 61 ע"ב:

וגם אלה דברי כמהר"ר (כבוד מורנו הרב ר') הלל הנ"ל בתשבת הנזכר

למען לא יאמן השופך דם בשוא נתעה³¹
 ויתלה עצמו באילן גדול בדוד המלך ז"ל
 במעשה אמנון ותמר ואבשל' [ם] הנני כותב
 מה שיראה לע"ד (לעניות דעתי) שיש לחלק בכך. האמת
 כן הוא שלא העמקתי בדבר כלל לרגל המלאכה
 אשר לפני כי רבה היא ולרגל הילדים
 אשר חנן לי ה' תינוקות של בית רבן המקשיב' [ם]
 לקולי בבקר בבקר לשמוע כלמודי,³² לכן אם
 שגיתי תבין לי ותדונני לכף זכות וענותך
 תרבני³³ ושל' [ם].

יש לשאול על מעשה התקועית ועל אשר הרשה דהע"ה (דוד המלך עליו השלום)
 את אבשל' [ם] בנו לשוב לביתו בהרגו את אמנון אחיו
 איך מלאו לבו של דוד משיח ה' שהעיד עליו קונו
 "ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו",³⁴ לעבור על
 מה שכתו' [ב]: "ולא תקחו כפר לנוס אל עיר מקלטו לשוב
 לשבת בארץ עד מות הכהן"³⁵ הגדול? ואין לומר שכבר
 מת הכהן, שהרי כשהציל את בן התקועית כשהיה
 סבור שכנים דבריה האלו ממות ומגלות ועדיין
 לא מת הכהן בלא ספק, ולא יהו אבשלום ובן התקועית
 אלא שוגגים למה לא יגלו? ואין לתרץ ולומר באבשל' [ם]
 גברא קטילא קטיל אחרי שאמנון שכב אחותו שהיה
 חייב מיתה לשמים, שאפילו היו שני עדים והתראה
 כל ההורג מי שעדיין לא נגמר דינו דמים לו והוא חייב

31 ע"פ איוב ט"ו, לא: "אַל יֵאֱמָן בְּשׂוֹ נִתְעָה".

32 ע"פ ישעיהו נ', ד: "יְעִיר בְּבֶקֶר בְּבֶקֶר יְעִיר לִי אֶזְן לְשֹׁמַע בְּלְמוּדִים".

33 ע"פ תהלים י"ח, לו: "וְיַעֲנֶנְתָּהּ תִּרְבֵּנִי".

34 שמ"ב ח', טו.

35 במדבר ל"ה, לב (בפסוק: "עד מות הכהן" בלי "הגדול").

מיתה בב"ד (בבית דין) כמבואר במשנה בסנהדרין וכו'.³⁶ ועוד שכבר אמרו חז"ל שהייתה בת יפת תואר,³⁷ והכתוב מסייעה במאמר

62 ע"א

תמר לאמנון "כי לא ימנעני ממך"³⁸ א"כ (אם כן) הדיא (צ"ל הדרא) קושייא לדוכתה.³⁹ ונלע"ד שאם ראית לומר שחטא דוד בזה באמת יכולים אנו לומר דשקליה מריה למטרפסיה מיניה בהאי עלמא⁴⁰ ובמדה כנגד מדה כי היתה נפשו תחת נפשו של אבשלו'ם] שהוא לא הניחו לגלות ולפי' [כך] גלה על אבשלו'ם] בעצמו כי גדל הנחש בתוך חקו עד כי איש חרמי היה שבט הנוגש בו כמו שקרה כזה עצמו למלך ישראל עם בן הדד באמור לו נביא האל' [קים] "יען שלחת את איש חרמי מיד והיתה נפשך תחת נפשו" וכו'⁴¹ ובן הדד עצמו היה שבט המכה זה כי בידיו מת ועל כיוצא בזה אמר בן סירא טב לביש לא תעביד ובישא לא מטי לך⁴² ובמשל הדיוט האומר המסיר את הנתלה מעל העץ התלוי תולוהו כי הפעול יהיה פועל וכן יש בדברי רז"ל בכמה דוכתי הוראת הדברי'ם] [בילקוט ס' [פר] קהלת מעשה מי שהחיה את הארי והארי אח"כ המיתו⁴³ וכיוצא בזה הרבה. אמנם על דרך האמת כל האומר דוד חטא אינו אלא תועה⁴⁴ וזה כי אבשלו'ם] לא הרג את אמנון בידיו אלא

36 דברים אלו אינם מופיעים במשנה במסכת סנהדרין אלא בברייתא במסכת מכות דף יב ע"א ובספרי סי' קס. ייתכן שזו טעות העתקה של מחבר הקובץ אברהם יגל, ואפשר שהטעות הופיעה במקור ונבעה מהיעדרו של התלמוד הבבלי מספריותיהם של יהודי איטליה במחצית השנייה של המאה השש עשרה בעקבות שריפת התלמוד.

37 סנהדרין כא ע"א.

38 שמ"ב י"ג, יג.

39 הרווח במקור.

40 שילם לו אדונו (הקב"ה) גמולו בעולם הזה והשווה פסחים נז ע"ב; כריתות כח ע"ב. רבינו בחיי פרשת צו.

41 מלכים א כ', מב.

42 טוב לרע לא תעשה ורע לא יבוא לך, אלפא ביתא דבן סירא, אות ט' (מהדורת קרקא תרנ"ו עמ' טו).

43 ע"פ ילקוט שמעוני קהלת רמז תתקעב, המצטט את ויקרא רבה פרשה כב ד.

44 שבת נו ע"א, במקור 'טועה'.

צוה לעבדיו שיכוהו ואין שליח לדבר עבירה כי
 דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. א"כ (אם כן)
 המשלח ההו' [א] שהו' [א] אבשלו' [ם] שלא הרג אמנון בידיו פטור
 בין ממיתה בידי אדם בין מגלות עם שחייב מיתה
 בידי שמים כדכתיב "מיד איש אחיו אדרוש את
 נפש האדם".⁴⁵ אמנם חשש כי אביו להיותו גואל הדם
 או לסבה שכתב הרמב"ם ז"ל פ"ב (פרק ב) מה' [לכות] רוצח ושמירת הנפש⁴⁶
 שכל הרצחנים שאינם מחוייבי' [ם] מיתת ב"ד אם רצה מלך

62 ע"ב

ישראל להורגן הרשות בידו הרג יהרגנו ולזה ברח
 אל תלמי מלך גשור. אמנם כאשר נחם דוד אל אמנון
 שהכתוב לדעתי נכפל הפסוק כי מת⁴⁷ לענין למשז"ל (למה שאמרו ז"ל)
 נגזרה גזרה על המת שישתכח מן הלב⁴⁸ כלו' [מר] שלסבה זו
 נחם ולא יחם לבבו עוד, והורשה לבא ולא הורשה
 לראות פני המלך מפני הכבוד עד עת בא דברו⁴⁹
 והנה בזה תרצת ענין הרשותו את אבשלו' [ם] בנו לבוא בקהל.
 אבל מה שנשאר עלינו לתרץ הוא אמאי כסליק אדעתיה
 דדוד שכדברי התקועית כן הוא שהרג אחיו מזיד,
 ועכ"ז (ועם כל זה) לא די שלא יתנו ביד גואל הדם אבל פטרהו מן
 הכל. ומעיקרא מאי סבר הרי לא ימלט שגלה יגלה
 מעל אדמתו אם לא שמעל היה. אבל זה ג"כ (גם כן) יתורץ
 היטב אחרי שאקדים מה שאמרו ז"ל במ' [סכת] מכות בכמה דוכתי
 מו'??? מא אינו גולה מפני שאינו ניתן למחילה
 בגלות פי' [רוש] שגדול עונו מנשא בגלות⁵⁰ אחרי שלא היה
 שוגג וא"כ איפה מפורסם הוא מהכתובי' [ם] שהיתה
 התקועית מספרת לדוד שלא היו עדים בדבר וזהו אומרה
 ואין מציל ביניהם ויכו הא' [חד] את א' [חד]⁵¹ שיראה ממש שכתוב

45 בראשית ט', ה.

46 הלכה ד.

47 "כי נחם על אִמְנוֹן כִּי מֵת" (שמ"ב כ"ג, ג, לט).

48 פסחים נד ע"ב.

49 ע"פ תהלים ק"ה, יט: "עַד עַתָּה בָּא דְבַרְךָ".

50 השוו פירוש המשנה לרמב"ם, מכות פ"ב מ"ג; הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ו ה"ד.

51 שמ"ב י"ד, ו.

על זה באומ'ה אין רואה וכ"כ רד"ק⁵² עם שמשמעות דבריה שאלו היה רואה היה מושיע להם. ואחר שהדבר כן, איך יהיה חייב בדיני אדם משום הודאת פיו כידוע הוא שאדם קרוב אצל עצמו. או משום קלא איך יגלה שאחרי היותו מזיד קים ליה בדרבה מיניה וחייב בדיני שמים. נשאר א"כ [אם כן] הדבר ביד גואל הדם ומזה היה רוצה דוד להצילו. וכמו שכתב מהרבית גואל הדם כלו' [מר] שרבו בארץ גואלי הדם ומזה הצד הייתה אומרת התקועית

63 ע"א

שלא נתקררה דעתה באומרו המדבר אליך והבאתו אלי⁵³ מפני דכניים?? וכל זה במתק שפתיים ובחכמתה להסב פני הדבר לשוב על הראשונות עד שירגיש דוד הע"ה מה בלבה דעינה מטייפי⁵⁴ באמרה דבר אד' [וני] המלך למנוחה⁵⁵ כלו' [מר] שבנה וזולתו ימצאו מנוח שבביתם ישכנו רגליהם ולא הייתה שאלתה שלא כהוגן כמו שיראה בתחלת הדעת כי ממה נפשך כל אשר לא טוב עשה בתוך עמיו יומו יבא כמו שכתו' [ב] ונקי וצדיק וכו' כי לא אצדיק רשע.⁵⁶ אך אם יומת שלא כדין אין ביד האדם להחיותו זהו חסרון לא יוכל להמנות.⁵⁷ אמנם אם יחיה שלא כדין הרבה שלוחים יש וזהו לדעתי מה שכתוב בחכמתה באומרה כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו⁵⁸ כלו' כי כאשר יקום גואל הדם על רעהו ורצחו נפש לאו בכל! [!] בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא ליעשות צואר הנרדף כעמוד של שיש ??? דעל פיו קרה פ' [רשת]

52 שם פס' ז.

53 שם פס' י.

54 "שעינה צופה" על פי מגילה יד ע"ב.

55 שמ"ב י"ד, יז (מנחה בלי וא"ו).

56 שמות כ"ג, ז.

57 קהלת א' טו.

58 שמ"ב י"ד, יד.

וישב. אך אם יתחייב מיתה לשמים ולא יהרגנו
 גואל הדם ופללו אלוקי[ם]⁵⁹ כי לארץ לא יכופר לדם
 אשר שופך בה ולא ישא וכפר אלוקי[ם] עון נפש
 רוצח אם בתשובה ובקבלת היסורים. וזהו
 שהמשיכה תכף דבריה באמרה ולא ישא אלקים
 נפש⁶⁰ שנראה שלא כוונה לזולת זה. ויהיה ולא ישא
 מלשון נושא עון ופשע', כלו[מר] שכל האומר הקב"ה ותרן
 הוא⁶¹ לשאת עון הרוצחים הבלתי שבים טועה. כי
 הוא לא נשא עון נפש רוצח שאבד נפש א' מישראל
 כ"א (כי אם) בשובו מדרכו והוא א"כ שוה למאמר כי לא אצדיק
 רשע כאמור, ודקדקה באומרה "כמים הנגר[ם]"⁶² ולא אמרה

63 ע"ב

הנשפכים כי הנשפכים ברבוי יאספו ממקום מדרון
 אל מקום השפל, לא כן המועטים הנגרים. וכן הם
 המתים בידי אדם אם ימותו שלא כדין. ושאלתה
 ובקשתה נפקא מנה לחיי שעה לא זולת כי אולי
 בין כך יולד בן ולא ימחה שמו מישראל כמו שנראה
 שכוונתה לזה באומרה: "והנה קמה כל המשפחה וכו'
 ויאמרו ונשמידה גם את היורש וכבו את גחלתי
 אשר נשאה לבלתי שום לאישי שם ושארית על
 פני האדמה"⁶³ גם אמרה "וחשב מחשבות לבלתי
 ידח ממנו נידח"⁶⁴ שהכונה לדעתו (אולי לדעתיה?) שדנה ק"ו (קל וחומר) מדבר
 הגלגול שחשב אלקים מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח
 כמא[מר] המקובלים בדבר הייבום הרי שהקשירה
 למחיית השם כמו שאמרנו הנה כבר הכל
 עולה יפה וברוך החונן לאדם דעת כן יאיר עינינו
 בתורתו אכי"ר (אמן כן יהי רצון)

59 ע"פ שמ"א ב', כה.

60 שם פס' יד.

61 ע"פ בבא קמא נ ע"א.

62 שמ"ב י"ד, יד.

63 שם פס' ז.

64 שם פס' יד.



תקצירים

המאמרים בעברית

יוסף מרקוס

מסעו של יעקב לחרן – שינוי או המשכיות?

יציאתו של יעקב לחרן, לאחר סיפור גניבת הברכות, היא, כידוע, בעלת אופי כפול: מחד, יעקב בורח ביוזמתה של רבקה על מנת להינצל מעשו הרוצה להורגו (כ"ז, מא-מה). מאידך, כאשר רבקה פונה לראשונה בסיפור אל יצחק היא מדגישה את הצורך של יעקב לצאת מן הארץ על מנת לשאת אישה שאינה מבנות כנען (שם, מז). ואכן, יצחק שולח אותו לפדן ארם לשם כך ואף מוסיף לו את ברכת אברהם (כ"ח, א-ה). יעקב, אם כן, נס על נפשו אך גם יוצא להקים משפחה.

מספר מחברים טענו שמעבר למטרות הגלויות של יציאתו לחרן, מסעו של יעקב טומן בחובו גם שינוי אישיותי שעתיד להפוך אותו מ"איש תם יושב אהלים" (כ"ה, כז) ל"איש שדה" על מנת להיות ראוי לברכתו הראשונה של יצחק ולהחליף את אביו בהנהגת המשפחה. אולם נדמה שטענה זו דורשת עיון נוסף הקשור, בין השאר, לבחינת המופעים של 'השדה' בחייו של יעקב ושאלת תפקידו הסמלי של יעקב בסיפורי ראשיתו של העם.

חזי כהן

שתי דרכים בתורת הנבואה: אליהו לעומת שמואל

פעמים רבות מבקש המקרא להעמיד דמות בצילה של דמות אחרת על מנת להאיר את פועלה ברובדי משמעות נוספים. במאמרנו הראינו שיש הקבלות חוזרות ונשנות בין אליהו לשמואל והן מדגימות פער עקבי בין שני הנביאים. שניהם מבקשים להביא את העם לעבודת ה' בלעדית אך פועלים בדרכים שונות ואף מנוגדות. בעוד אליהו נוקט במידת הדין, לשונו תקיפה והוא דורש שינוי מידי, הרי ששמואל נוקט בדרך שונה, לשונו רכה יותר והוא מציע תיקון תהליכי ומודרג. לדעתנו, ההקבלה טומנת בחובה ביקורת על אליהו, הבאה לידי ביטוי בהצלחתו של שמואל לסחוף את העם לתשובה בעוד שאצל אליהו העם שב לסורו מיד לאחר מעמד הר הכרמל.

לטענתנו תרומתן של ההקבלות המרובות אינה רק להבנת דרכו של אליהו אלא הן מהוות גם 'אור חוזר', המאפשר לעמוד ביתר דיוק על הנהגתו הנבואית של שמואל, אשר נקט בדרך

מקרבת ואשר ביקש ליצור תהליך משותף והרמוני עם העם. תוצאה נוספת של עיון זה היא הגדרת מונח חדש בחקר המקבילות הספרותיות – מערך הקבלות – הפועל באופן שונה מהקבלה ספרותית בין שני סיפורים.

יאיר רהט

משאות העמים בישיהו י"ג-י"ט – מבנה, הקשר ומשמעות

המאמר מתמקד בחלקה הראשון של חטיבת הנבואות על העמים בישיהו (פרקים י"ג-י"ט) הכוללת רצף של נבואות פורענות על מפלת העמים, ומנסה לברר לאן חותרת הנבואה מעבר לעובדה זו. ניתוח המשאות מראה שנבואות אלה אינן רק קיבוץ מרוכז של נבואות על העמים השונים, אלא יחידה ספרותית רצופה ומסודרת שמצביעה על תהליך הדרגתי שנבנה לאורך הפרקים, מתפתח ממשא למשא, ומעניק משמעות נוספת למסרים מרכזיים המוכרים לנו בספר ישיהו. על רקע סיפור רצין ופקח שניסו לקשור קשר נגד אחז וירושלים, נראה שבין המסרים המרכזיים של משאות העמים נמצאת הדרישה לזנוח טקטיקות מדיניות ופוליטיות המתבססות על כוח וחוכמתו של האדם, ולעבור להכרה ביד ה' המכוונת את התמורות הגאופוליטיות העולמיות. מסר מרכזי נוסף שעולה מנבואות אלה נוגע לביסוס מעמדה של ירושלים כמרכז פוליטי ודתי עולמי.

מתוך העיון מתברר שיש גם משמעות למיקומה של חטיבת משאות העמים דווקא במקום שבו היא שובצה בספר ושכך היא מתכתבת ומפרה את שאר חלקי הספר שלפניה ושלאחריה.

יואב ברזלי

תיאור הגלות בנבואת המעשים הסמליים של יחזקאל

ניתוח הפסוקים של נבואת המעשים הסמליים בתחילת נבואתו של יחזקאל (פרק ד') מלמד שהיא כוללת בתוכה למעשה שתי נבואות. הנבואה העיקרית, שמשקפת מתוך רוב המעשים הסמליים, היא נבואה על המצור הקשה שעתיד לבוא על ירושלים עד לחורבנה הנורא, ברעב, בחרב ובאש. והשנייה, 'הנסתרת' במידה מסוימת, היא נבואה שצורפה בשלב שני אל נבואת המצור, והיא מתארת את הגלות שבה מצויים יחזקאל וקהל שומעיו. פסוקי נבואת הגלות מתייחסים לאורך הגלות (הקצר יותר מהמקובל) ולמהותה.

בכך מעניקה נבואת המעשים הסמליים של יחזקאל מענה לשתי השאלות הגדולות שהעסיקו את גולי יהויכין במישור האישי והלאומי. האחת, מה יהיה גורל ירושלים והמקדש, והשנייה, מה יהיה גורלנו לאחר שגלינו מארצנו. נראה שנבואה זו של יחזקאל נועדה להכין את הגולים לתפקידם בעתיד. תיאורי המצור הקשה והחורבן הנורא, לא באו רק כדי להכין אותם נפשית לקראת המשבר האישי, הלאומי והרוחני הצפוי להם, אלא בעיקר כדי להחדיר בהם את

ההכרה באחריות המוטלת עליהם כשארית הפליטה שנותרה מעם ישראל, שרק ממנה תוכל לצמוח בעתיד ההתחדשות של העם בארצו.

ירון זילברשטיין

שאלת סמכותו של שלטון חדש בתקופת דמדומי שלטון: פגישת דוד ואביגיל בסיפור המדרשי בירושלמי סנהדרין

פגישתם של דוד ואביגיל מתוארת כאחת הפגישות הדרמטיות במקרא. בפגישה זו מתגלה אביגיל כאישה טובת שכל המשכנעת בדרכי נועם את דוד שלא לפגוע בבעלה נבל ובביתה. הפרשנות שניתנה לסיפור זה בתלמוד הירושלמי (ובמקבילותיו) הבליטה את המוטיב המיני בפגישת דוד ואביגיל, ומוטיב זה הפך בתפיסתם של רוב הפרשנים והחוקרים לגורם מרכזי בפגישתם. הפרדת הסיפור המדרשי שבירושלמי לחלקיו השונים – סיפור מדרשי אנונימי ואחריו דרשה משמו של רבי לוי, וניתוחם כיחידות עצמאיות, מלמד כי המוטיב המיני הניכר בסיפור הראשון, משמש שם רק כרקע לצורך יצירת דיון בשאלת סמכותו העקרונית של המלך לדון דיני נפשות בתקופת דמדומי שלטונו של המלך הקודם. בסיפור השני הכולל את דרשתו של רבי לוי, אביגיל מוצגת כאישה אמיצה המתייצבת בפני המלך דוד ומזהירה אותו מפני תדמית של מלך שופך דמים והנהוג בעצמו היתר באיסורי אשת איש. נראה שיש להבין פרשנויות אלה לאור המציאות של חילופי השלטון התכופים באימפריה הרומית במאה השלישית, והצורך לקבוע את מעמדם ההלכתי של שליטים אלה.

מוטי בנמלך

בין תקוע לפררה – פירוש איטלקי לא ידוע לסיפור האישה החכמה מתקוע

במאמר זה מתפרסמת לראשונה דרשה פרשנית של ר' הלל מודינא מויאדנה על סיפור האישה התקועית. ר' הלל מפרש את הסיפור כניסיון לשלול את הלגיטימציה של "נקמת דם" כתחליף לתהליך המשפטי במקרים שבהם יש ודאות בנוגע לאשמתו של הרוצח, אבל אין אפשרות משפטית להרשיע אותו.

דרשה זו מצורפת לתשובה הלכתית שלו בנוגע למעשה של "רצח על כבוד המשפחה" שאירע בפררה באביב 1577, שבה יוצא ר' הלל בחריפות נגד המעשה ונגד הניסיונות להצדיק אותו. המשותף לשני מעשים חמורים אלו, נקמת דם ורצח על כבוד המשפחה, הוא מושג הכבוד והמקום המרכזי שהוא תפס בחברות ים תיכוניות. מרכזיותו של הכבוד נכחה גם בחברה היהודית הים תיכונית, וגם בה אירעו מקרים של מעשי רצח על כבוד המשפחה ונקמת דם שכנגדם יצא ר' הלל. דרשה זו מעניקה לנו צוהר לעולמה של החברה היהודית הים תיכונית בראשית העת החדשה, ומצביעה על הפינות האפלות של חברה זו.

המאמרים באנגלית

איתן הולצר

מעוות 'חיתים' – 'שאלת הכלים' על הרקע המוסרי והתאולוגי של המזרח הקדום

ערב יציאת מצרים, ה' מצווה על בני ישראל "לשאול" כלים ובגדים משכניהם המצריים, בלי כוונה להחזירם. ההונאה לכאורה מציבה אתגר מביך למוסר האלוהי, ועומדת בניגוד גמור לגילויי הפלא החד-משמעיים של הכוח האלוהי המאפיינים את המשך סיפור יציאת מצרים. הציווי מציב גם בעיות הקשריות, כי זמן מילוי הפקודה בפועל מגיע כאשר ההונאה הייתה הכי פחות נצרכת. ההיסטוריה של השאלה והגישות השונות – הקלאסיות, של ימי הביניים והמודרניות – נסקרות במאמר. פתרון חדש מוצג על בסיס טקסי "שעיר לעזאזל" חיתיים שנועדו להסיר מכות, המתוארכים לכאורה לתקופה של השעבוד ויציאת מצרים. בין הטקסים הללו ניתן למצוא טקסים הכוללים הלבשת "שעירים לעזאזל" זכרים ונקבות בבגדי פאר של משפחת המלוכה או תחליפים מתאימים, ושליחתם לארץ האויב. עבור החיתים מוכי המגפה, ארץ האויב הייתה מצרים, ובמיוחד, הגבול הצפון-מזרחי שלה. הצעת המאמר היא שהמצרים התבקשו להחיל טקס "שעיר לעזאזל" כזה על בני ישראל במטרה להסיר מעליהם את מכת בכורות ולשלוח אותה לארץ כנען. משום כך היו צריכים דווקא 'להשאיל' בגדים וכלי פאר לעם ישראל – כדי שעדיין הם יהיו שייכים למצרים – ומשום כך היה ברור שאסור להחזירם.

יעקוב ביזלי

סיום ספר מיכה ושירת הים: מבט אינטרטקסטואלי ומטפורי

מההזדהות העצמית של הנביא עם הסבל של עמו ועד להכרזתו הבוטחת שה' יעשה שוב ניסים כדי לגאול אותם, פרק ז' בספר מיכה מכיל כמה מהדימויים הבלתי נשכחים והדרמטיים ביותר שלו ומדגים את כישרונותיו הספרותיים והרטוריים המופתיים. המחקר החדש על ספר מיכה מציין שורה של קשרים טקסטואליים וספרותיים בין פרק ז' במיכה לשירת הים בשמות ט"ו. מאמר זה מפרט את הקשרים הללו, בוחן את משקלן של הטענות שמיכה משתמש בהקבלות אלו בכוונה למטרות רטוריות, ומנסה לבאר מהן המטרות הללו. לאחר מכן, המאמר מציין את השינוי המטאפורי המבריק שנוצר בעקבות יצירת הקשר הספרותי הזה, וכיצד שינוי מטאפורי זה מחזק את המסר הבסיסי של מיכה לעמו.

יצחק עת-שלום

תנ"ך ארץ ישראל בהוצאת קורן – ספר שמואל

האתגר להציג את ספר הספרים בצורה נגישה ורלוונטית, בלי לאבד את רוח המקרא וזמנו, הוא אתגר שעמו כל סופר וצוות־סופרים הרוצים לחדש משהו בהוראת התנ"ך חייב להתמודד. הוצאת הספרים "קורן", המוציאה סדרת פירושים באנגלית "תנ"ך ארץ ישראל", ניגשה למשימה בצורה מוצלחת ביותר. המאמר דן בכמה דוגמאות של טקסטים לא מובנים וטקסטים שמעלים קשיים תוכניים בכרך על ספר שמואל, ומראה איך הצוות האקדמי עונה עליהם בכרך הזה. הכרך נידון מתוך ההקשר הרחב יותר של הסדרה כולה ומנקודת המבט של שלשה קהלי יעד – תלמידי התנ"ך, המורים לתנ"ך וחוקרי התנ"ך. כל אחד משלשה אלו יש לו מה להפיק מכרכים אלו, אך כפי שצפוי בעבודה כל כך מקיפה, יש גם כמה ליקויים וחסרונות בהצגת הדברים, ולעיתים נדרש הקורא לחפש במקומות אחרים כדי לקדם את מחקרו, הוראתו ולימודו.

