

אוניברסיטת בר אילן

לבעיית הכפילות בשמואל א פרקים כד-כו

יובל דרבי

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה לתנ"ך של אוניברסיטת בר אילן

עבודה זו נכתבה בהדרכתה של ד"ר נילי סמט
מן המחלקה לתני"ך של אוניברסיטת בר אילן

תוכן עניינים

| | |
|---------|---|
| א..... | תקציר |
| 1..... | מבוא |
| 2..... | 1. התהוותם של פרקי דוד ושאל – סקירת מחקר |
| 2..... | 1.1. פרקי דוד ושאל |
| 2..... | 1.1.1. שיטה אחדותית |
| 3..... | 1.1.2. שיטת המקורות (Documentary Hypothesis) |
| 4..... | 1.1.3. שיטת הפרגמנטים (Fragmentary Hypothesis) |
| 4..... | 1.1.4. שיטת ההרחבות, או: הצמיחה ההדרגתית (Supplementary Hypothesis) |
| 5..... | 1.1.5. פרקי דוד ושאל כחטיבה שאינה עצמאית |
| 6..... | 1.1.6. ביקורת העריכה |
| 6..... | 1.1.7. עריכה דו־טרונומיסטית משולשת – אסכולת גטינגן |
| 7..... | 1.2. כפילות הסיפורים בפרקים כד-כו |
| 8..... | 1.2.1. שתי גירסאות עצמאיות של מסורת משותפת – התפתחות אוראלית/מקור משותף |
| 10..... | 1.2.2. תלות ספרותית – שכתוב |
| 13..... | 1.2.3. שתי מסורות/שני אירועים |
| 15..... | 2. שיטת המחקר ודיון תאורטי |
| 15..... | 2.1. גישה סינכרונית וניתוח דיאכרוני |
| 17..... | 2.2. גישה ספרותית |
| 18..... | 2.3. הטרוגניות החטיבה ואחדותה: היבטים תיאורטיים ומתודולוגיים |
| 19..... | 2.3.1. ספרות כתובה וספרות שבעל פה: הצגת הבעיה |
| 21..... | 2.3.2. ספרות כתובה וספרות שבעל פה: לקראת מסקנות |
| 23..... | 2.3.3. עקרונות מתודולוגיים: סיפורים כפולים ורציפות נרטיבית |
| 27..... | 3. פרקים כד-כו: ניתוח פילולוגי וספרותי |
| 27..... | 3.1. פרק כד |
| 27..... | 3.1.1. המרדף בעין גדי |
| 28..... | 3.1.2. סצנת המערה וכריתת המעיל |

| | | |
|----|--|--------|
| 31 | "וַיִּקְרָא אַחֲרָי שְׂאוּל"..... | 3.1.3 |
| 32 | נאום דוד..... | 3.1.4 |
| 33 | תגובת שאול..... | 3.1.5 |
| 35 | פרידת דוד ושאוּל..... | 3.1.6 |
| 35 | פרק כה..... | 3.2 |
| 35 | מות שמואל..... | 3.2.1 |
| 36 | נבל ואביגיל – מצג..... | 3.2.2 |
| 38 | בקשת דוד..... | 3.2.3 |
| 39 | תגובת נבל..... | 3.2.4 |
| 39 | התחמשות דוד..... | 3.2.5 |
| 40 | דברי הנער לאביגיל..... | 3.2.6 |
| 41 | הכנות אביגיל למפגש ודברי דוד..... | 3.2.7 |
| 41 | נאום אביגיל..... | 3.2.8 |
| 44 | תגובת דוד לאביגיל ומות נבל..... | 3.2.9 |
| 46 | סיום הסיפור..... | 3.2.10 |
| 46 | זיקות נוספות בין פרק כה לסביבתו..... | 3.2.11 |
| 49 | פרק כו..... | 3.3 |
| 49 | הלשנת הזיפים..... | 3.3.1 |
| 51 | "אל נכון" ושליחת המרגלים..... | 3.3.2 |
| 53 | ירידת דוד ואבישי למחנה שאול..... | 3.3.3 |
| 54 | הצעת אבישי ותגובת דוד..... | 3.3.4 |
| 56 | דברי דוד לאבנר..... | 3.3.5 |
| 56 | נאום דוד..... | 3.3.6 |
| 57 | חילופי דברים אחרונים..... | 3.3.7 |
| 58 | סיכום ביניים..... | 3.4 |
| 59 | קרבה סגנונית..... | 3.5 |
| 59 | אוצר מילים..... | 3.5.1 |
| 61 | מבנה העלילה..... | 3.5.2 |
| 61 | מרכזיות הנאומים..... | 3.5.3 |
| 63 | קרבה סגנונית : סיכום ומסקנות..... | 3.5.4 |

| | | |
|----|-------|----------------------------------|
| 63 | | 3.6 . תאולוגיה משותפת |
| 66 | | 4. מגמת הסיפורים ואופיים הדידקטי |
| 66 | | 4.1 . מגמת הסיפורים |
| 70 | | 4.2 . מגמה דידקטית |
| 75 | | סיכום |
| 76 | | ביבליוגרפיה וקיצורי הפניות |
| I | | ABSTRACT |

תקציר

עבודה זו עוסקת בפרקים כד ו-כו בשמואל א, המספרים אודות המפגשים של דוד ושאול במדבר. שני הסיפורים חולקים קרבה עלילתית וסגנונית יוצאת דופן, ומראשית ימי המחקר הם נתפסים ככפילות נרטיבית שיש לייחסה לריבוי מחברים. בשנים האחרונות הנטייה המרכזית במחקר היא לטעון ששני הסיפורים קשורים בקשר גנטי, דהיינו, שסיפור אחד מהווה שכתוב של הסיפור האחר, או ששני הסיפורים מהווים שכתוב של מקור משותף. עבודה זו מבקשת לבחון מחדש את שאלת היחס בין הפרקים, וכן את שאלת יחסם של הפרקים לפרק כה העומד בתווך, לאור עקרונות מתודולוגיים ותאורטיים שפותחו בשנים האחרונות בתחומים אחרים של חקר המקרא, ובמיוחד בחקר החומש.

הפרק הראשון של העבודה מוקדש לסקירת השיטות המחקריות השונות ביחס להרכב הספרותי של פרקי דוד ושאול בכלל, ולסקירת השיטות הנוגעות לפרקים כד-כו בפרט. סקירה זו מעלה כי השיטות המרכזיות אודות הרכבה הספרותי של החטיבה תואמות את השיטות המרכזיות אודות ההרכב הספרותי של חלקים אחרים במקרא, ובמיוחד זה של החומש. אף הדיונים בשאלת הזיקה בין פרקים כד ו-כו אינם ייחודיים למקרה זה אלא שייכים לדיון רחב, שרלוונטי לחלקים רבים במקרא ולטקסטים עתיקים בכלל.

הפרק השני מוקדש לדיון בשיטת המחקר ובעקרונות המתודולוגיים והתאורטיים שינחו את ניתוח הטקסט ואת בחינת אחדותם או הרכבם הספרותי של הפרקים הנידונים. הפרק עומד על כך שלמרות הדמיון בין הבעיות המחקריות והשיטות המחקריות הנוגעות לספר שמואל ולחומש, דיונים מחקרניים שהתקיימו סביב החומש לא הוחלו בהרחבה ביחס לספר שמואל, והדיון המחקרי ייצא נשכר מניסיון כזה. הפרק מתמקד במיוחד ביחס שבין הספרות הכתובה לבין הספרות שבעל פה שקדמה לה, ומשתדל להראות כי המחקר הנוכחי סביב ספר שמואל הולך ברוחה של האסכולה הנאו-פרגמנטרית בחקר החומש, שלוקה בכשלים מתודולוגיים מסוימים ואינה מפרידה די הצורך בין הדיון בטקסט לבין הדיון במסורות שבבסיס הטקסט. מסקנת הדיון היא כי הקריטריון המרכזי לקביעת אחדותו או חוסר אחדותו של הטקסט הוא קריטריון הרציפות הנרטיבית.

הפרק השלישי מוקדש לניתוח פילולוגי ולקריאה צמודה של שלושת הפרקים כד-כה-כו, לאור העקרונות שבוססו בפרק הקודם. העיון בשלושת הפרקים מתמקד בשאלת הרציפות הנרטיבית, במוטיבים שזוהו על ידי חוקרים כזרים בהקשרם וכמצביעים על שאילה ספרותית, וכן בדרכי העיצוב הספרותיות של הסיפור. מן הקריאה הצמודה עולה כי אין קשיים משמעותיים ברציפות הנרטיבית של הסיפורים, וכי אין בסיס מוצק לשלילת אחדותם הספרותית. כמו כן עולה כי המוטיבים שנראו לחוקרים רבים כזרויות הולמים למעשה את הקשרם היטב.

חלקו השני של הפרק השלישי מוקדש לעיון בקרבה הסגנונית שבין שלושת הפרקים, תוך התמקדות באוצר המילים המשותף, במבנה העלילה ובמרכזיות הנאומים. הנתונים הנידונים בסעיף זה, שהובילו מחקרים קודמים להסיק כי ישנה זיקה של תלות בין פרקים כד ו-כו, מוצגים במחקר הנוכחי כתומכים באחדותם הטקסטואלית של הפרקים. חוליה חשובה בטיעון זה היא קיומה של קרבה סגנונית בין שני הפרקים לבין פרק כה, שלא זכה להתייחסות במרבית הדיונים המחקריים הקודמים. כמו כן מוצע דיון תאורטי קצר אודות סבירותה של השערת התלות הספרותית בהתחשב בנתונים הנידונים. סעיף נוסף מוקדש לתאולוגיה המשותפת של שלושת הפרקים: הנגדה של הפרקים הנידונים עם סיפור מרד אבשלום מלמדת על ייחודה ולכידותה של התאולוגיה המשתקפת בהם, ותומכת באחדותם הספרותית.

הפרק הרביעי עובר מדיון באחדותם הספרותית של הפרקים לשאלת מגמתם. החלק הראשון של הפרק עוסק בדעה המקובלת במחקר כי שלושת הפרקים הנידונים, ופרקי דוד ושאל בכלל, משקפים מגמה פוליטית-אפולוגטית פרו-דוידית. מסקנת הדיון היא שאין לזהות מגמה פוליטית בפרקים אלו. בחלק השני של הפרק מוצע כי ניתן לעמוד על קיומה של מגמה דיסקטית נרחבת בשלושת הפרקים, שמבקשת להדריך את הקורא להימנעות ממעשי רשע, לאיפוק ולסבלנות ביחס ליריבים, ולבטחון באל. זיהויה של מגמה זו נסמך על הפער בין חומרי העלילה, שנראים כמתאימים לעלילות גיבורים, לבין מימושם הספרותי, ובמיוחד לאור המקום המרכזי שתופסים הנאומים בסיפור.

הפרקים שנידונו בעבודה זו אינם מנותקים מן ההקשר הספרותי שלהם, ויש מקום לשקול את השלכותיו של מחקר זה על שאלות רחבות יותר הנוגעות לפרקי דוד ושאל, כגון הרכבם הספרותי, מגמתם, תארוכם ומוצאם.

מבוא

פרקי דוד ושאל בשמואל א, ובעיות הקשורות בהתהוותם ובמשמעותם, הטרידו את המחקר מראשיתו ועודם מסעירים חוקרים רבים. הבעיות המחקריות הטמונות בפרקים אלו קשות ומורכבות ביותר, והתיאוריות סביב התהוותם, במקום להצטמצם ולהתבהר, רק הולכות ונעשות מסובכות. לא בכדי כתב דיוויד גאן כי איננו קרובים לפתרון הבעיות הקשורות בקומפוזיציה של שמואל א, וחוקרים רבים נוספים הרימו ידיים אל מול פענוח פרקי דוד ושאל.¹ דומה שמצב המחקר כיום מורכב פי כמה וכמה מאשר לפני עשורים בודדים, בשל הוויכוחים ההולכים וגוברים סביב הממלכה המאוחדת ודוד ההיסטורי; הערכת מגמתן ואופיין של המסורות אודות דוד ושאל ביחד ולחוד; תפוצת האוריינות בתקופה שלפני המאה השביעית לפנה"ס; והבנת אופני התהוותם של הטקסטים המקראיים באופן כללי. ומאידך, דומני שדווקא כיום, לאור התפתחויות מחקריות חשובות בשדות אחרים בחקר המקרא, ובמיוחד בחקר החומש, יש בידנו לאתגר מספר מוסכמות מחקריות אודות ספר שמואל ולהעשיר את הדיון המחקרי סביב פרקי דוד ושאל.

בעבודה זו אתמקד באחת הכפילויות הסיפוריות הבולטות בפרקי דוד ושאל שבשמואל א: פרקים כד ו-כו, המספרים על מפגשי דוד ושאל במדבר. אשתדל, כמלקט אחר הקוצרים, להעריך מחדש את הגישות המחקריות שהוצעו ביחס לפרקים אלו ולהראות כי המוסכמה המחקרית הגורפת, לפיה פרקים אלו כופלים זה את זה ולא יכלו לצאת מתחת ידו של מחבר אחד, אינה הכרחית ולטעמי אף אינה נכונה. את ההבדל בין הצעה זו לבין גישה סינכרונית אסביר בפרק הדין בשיטת המחקר. בפרק השלישי אציע קריאה צמודה של פרקים כד-כה-כו ואבקש להמחיש את אחדותם הספרותית. אתמקד במיוחד בשאלת הרציפות הנרטיבית בין הסיפורים ובמוטיבים שזוהו על ידי חוקרים כזרים בהקשרם. לאחר הקריאה הצמודה אדון בהיבטים נוספים של פרקים אלו, שעמדו במוקד הדיונים המחקריים אודותיהם ויש בהם, לטעמי, כדי לחזק את מסקנות הקריאה הצמודה. בפרק הרביעי אפנה מבחינה של רציפותם ואחדותם של הפרקים האמורים לשאלת מגמתם. אציע כי בניגוד למנהג הרווח לייחס לפרקי דוד ושאל מגמה פוליטית, תעמולה פרו-דוידית או פרו-יאשיאנית, קריאה צמודה מעלה בפני הקורא תמונה מורכבת, שאינה תואמת טקסטים מגמתיים כאלו, ולפיכך יש לראות את מגמת החטיבה, ובכללה הפרקים הנידונים, כבלתי פוליטית. בנוסף, אבקש להצביע על מגמתם הדידקטית של שלושת הפרקים האלו, מגמה שלא זכתה לתשומת לב מספקת במחקר.

¹ גאן, המלך דוד, עמ' 75-76; בעקבות: בלנקינסופ, מעילת יונתן, עמ' 424. כך כתבו גם: אולברייט, שמואל, עמ' 11, שנימק זאת גם במצבו המשובש של נוסח ספר שמואל; אלטר, שמואל, עמ' ix. תרומותיו של גאן להבנת ספר שמואל והתהוותו הן עצומות, ודווקא בשל כך הרמת הידיים שלו מהבנת תהליכי החיבור של שמואל א, שבעקבותיה פנה לכתוב ניתוח ספרותי-סינכרוני לסיפור שאל (גאן, המלך שאל), כה משמעותית.

1. התהוותם של פרקי דוד ושאל – סקירת מחקר

שאלות בדבר הרכבו הספרותי של ספר שמואל ותהליך התהוותו מעסיקות את המחקר מראשיתו. אחת התופעות הבולטות בספר שמואל, שהובילה את המחקר לשלול את אחדותו, הינה קיומן של סתירות וכפילויות ברצף הנרטיבי, ובמיוחד בעיית הסיפורים הכפולים. לבעיה זו יש להוסיף שמקוריותה של החלוקה הפנימית של ספרי נביאים ראשונים מסופקת, ויש הכרח לברר באופן ביקורתי האם יש מקום לחלק את החטיבות שמרכיבות את החיבור המכונה 'ההיסטוריה הדויטרונומיסטית' באופן אחר.² גם העובדה שספר שמואל סוקר תקופה היסטורית ארוכה ודמויות מרובות מחזקת את הרושם שהוא לא עלה על הכתב בהזדמנות אחת, בידי מחבר אחד ובנקודת זמן אחת, כיצירה ספרותית אחדותית, אלא הלך והתגבש בתהליך התהוות ארוך. השאלה כיצד יש להעריך את הטקסט בצורתו הסופית, ועד כמה יש להתחשב בתהליכי ההתהוות המשוחזרים במהלך קריאת הטקסט, תידון בפרק הבא. בחלקו הראשון של פרק זה אסקור את השיטות המרכזיות בנוגע להתהוותם של פרקי דוד ושאל, ובחלק השני אסקור את ההצעות הנוגעות לפרקים כד-ו-כז בשמואל א בפרט.

השיטות העיקריות שהוצעו ביחס לדרכי ההתהוות של פרקי דוד ושאל בספר שמואל תואמות, במידה רבה, שיטות דיאכרוניות כלליות יותר שהוצעו ביחס לחלקים אחרים של המקרא. הנקודה הארכימדית בהקשר זה היא מחקרו של לאונרד רוסט, שפורסם בשנת 1926: עד רוסט, הוצעו שיטות דיאכרוניות שביקשו להסביר את התהוותו של ספר שמואל כולו כיחידה אחת, ואילו מרוסט ואילך הוסט המוקד המחקרי מן הספר בכללותו לרכיביו השונים. לשון אחר, ההשערות הדיאכרוניות בסוגיית היווצרותם של פרקי דוד ושאל חדלו להיות תלויות בתיאוריות לגבי אופני התהוותם של חלקים אחרים בספר שמואל. בסקירת המחקר הבאה אתמקד בהצעות הנוגעות לפרקי דוד ושאל, אולם אשלב גם דיונים המקיפים את ספר שמואל כולו, במידה שהם נוגעים לפרקי דוד ושאל. בנוסף, חשוב להדגיש שאין זה מעשי לפרט את כל המגוון העצום של השיטות הקיימות, ועל כן אמנה כאן רק את השיטות הראשיות. אולם מלבד שיטות אלו הוצעו במחקר עוד תת-שיטות רבות, וישנם חילוקים דקים נוספים שמבדילים בין חוקר לרעהו.

1.1.1 פרקי דוד ושאל

1.1.1.1 שיטה אחדותית

מחקרו פורץ הדרך של רוסט התווה, כאמור, את הדרך לכל המחקר שבא בעקבותיו. לדעת רוסט, יש לזהות בספר שמואל שלושה חיבורים מרכזיים, שסודרו זה לצד זה: סיפור הארון (שמ"א ד-ו, שמ"ב ו); סיפור עליית דוד למלוכה (שמ"א טו/טז - שמ"ב ה 10); וסיפור ירושת הכסא (שמ"ב ו/ט - שמ"ב כ, מל"א א-ב), לו הוקדש עיקר הדיון בספרו של רוסט. רוסט אמנם התייחס במחקר זה לסיפור עליית דוד למלוכה (History of David's Rise – HDR) בצמצום רב, ואף לא הגדיר היכן בדיוק מתחיל חיבור זה, אולם הוא תרם להבנתו תרומה חשובה כשהצביע על אופיים הייחודי של הסיפורים המרכיבים אותו: הם עוסקים בנושא אחד (יחסי דוד ושאל), מבליטים תמות דומות, חולקים תאולוגיה משותפת, כתובים בסגנון אחד, ועוד. לדעתו, מגמת החיבור היא היסטוריוגרפית: להראות כיצד הפך דוד מרועה צאן פשוט למלך על יהודה וישראל. בנוסף, לדעת

² לדוגמה, רוב החוקרים סוברים שיש לכלול את שני הפרקים הראשונים של מלכים א בספר שמואל, ורבים טוענים ששמואל א א-יב שייכים באופן כזה או אחר לספר שופטים. על בעיית חלוקת הספרים ראו: נות', ההיסטוריה הדויטרונומיסטית, עמ' 9 (ורבים בעקבותיו); ומכיוון אחר: הרן, גודלם של ספרים.

רוסט מדובר בחיבור בעל קיום עצמאי, שהתגבש, הועתק ונמסר בנפרד משאר חלקי ספר שמואל, ושולב אל תוך הספר השלם רק בשלב מאוחר.³

רוסט כנראה ראה את החטיבה כיצירת מחבר אחד: במקום אחד בספרו הוא דן באפשרות שמחבר החטיבה הוא אביתר בן אחימלך הכהן ולכאורה אינו מכריע בדבר, אולם בהמשך הספר הוא נוקט מספר פעמים בביטוי 'מקור אביתר'.⁴ על כל פנים הוא סבר שמחבר החטיבה היה עד ראייה למאורעות.

חוקרים רבים קיבלו את שיטתו של רוסט ופיתחו אותה. רבים הצביעו על קיומן של חטיבות נוספות, כגון חטיבה שעניינה היה עליית שאול. החל משלב מסוים שיטת רוסט נעשתה לנקודת המוצא של מרבית הדיונים המחקריים על ספר שמואל, לרבות הדיון הנוכחי; אלא שרוב החוקרים שהלכו בעקבות רוסט לא ראו את פרקי עליית דוד כחיבור אחדותי אלא הדגישו את אופיים ההטרונגי.

מבין ממשכיו של רוסט, ראוי לציון במיוחד קייל מקארטר. מקארטר, כמו רוסט, ראה בחטיבה חיבור של ממש, יצירה שעלתה על הכתב על ידי מחבר יחיד. הוא מודה, אמנם, בהטרונגיות של החטיבה – הטרונגיות זו תעסיק אותנו לאורך כל הסקירה – אולם הוא אינו מוטרד ממנה, ואף לא מבעיית הסיפורים הכפולים, אותה הוא פותר באופן מקומי בכל אחד מן המקרים: בפרקים טז-יח הוא מכריע לטובת הנוסח הקצר שהשתמר בתה"ש, את פרקים כג-כד הוא רואה כהרחבה דוטרונומיסטית, ועוד. על כל פנים את עיקר החיבור (שמ"א טז 14 - שמ"ב ה 10) הוא רואה כאחדותי, מתארכו לימי דוד עצמו (בדומה לרוסט) ומתאר את מגמתו כפוליטית-אפולוגטית, היינו, מגמה המבקשת לנקות את דוד מאשמת גזילת השלטון מבית שאול ומשלל האשמות נוספות.⁵ חוקרים רבים נוספים ראו בפרקי דוד ושאל חיבור אחדותי, או חטיבה בתוך חיבור אחדותי נרחב יותר; בין הבולטים שבהם ניתן למנות את מרטין נות', גרהארד פון ראד ואלברכט אלט.⁶

1.1.2 שיטת המקורות (Documentary Hypothesis)

שיטה שנייה שהוצעה ביחס לפרקי דוד ושאל, ובעיקר ביחס לספר שמואל בכללותו, גורסת שניתן לזהות בפרקי דוד ושאל שני חוטי עלילה רציפים ומקבילים שנשזרו זה בזה. שיטה זו מקבילה לשיטה המוכרת במחקר החומש כ'שיטת התעודות' או 'שיטת המקורות', והייתה נפוצה במיוחד במאה התשע-עשרה, בה חקר נביאים ראשונים ושמואל בפרט הושפע מאוד מחקר החומש. חוקרים רבים סברו שמדובר בהמשך של מקורות החומש, דהיינו, שמקורות החומש ממשיכים לתוך ספרי נביאים ראשונים, ובהם גם ספר שמואל. בין האוחזים בדעה זו יש למנות במיוחד את בודה ואייספלדט (שמוסיף מקור שלישי לחומש ולנביאים ראשונים: L).⁷ במאה העשרים אחז בגישה זו

³ רוסט, ירושה. ולהאוזן קדם לרוסט בהצבעה על עצמאות החטיבה, ראו להלן. באופן מפתיע, שיטת ולהאוזן הושמטה מרוב סקירות המחקר, ותפיסת הפרקים העוסקים בעליית דוד למלוכה כחטיבה עצמאית נתפסת כחידוש של רוסט.

אולם ראו: גורדון, שמואל, עמ' 61-62; קנאפ, אפולוגיה מלכותית, עמ' 180 הערה 41.

⁴ רוסט, ירושה, עמ' 105 ואילך.

⁵ מקארטר, אפולוגיה; מקארטר, שמואל א; מקארטר, שמואל ב. נושא זה יידון בהרחבה בפרק הרביעי.

⁶ נות', ההיסטוריה הדוטרונומיסטית, עמ' 54 ועוד; פון ראד, תאולוגיה, עמ' 63 ועוד; אלט, המדינה הישראלית, עמ'

267-268; מטינגר, מלך ומשיח, עמ' 33-47; צומורה, שמואל א, עמ' 11-16.

⁷ בודה, שופטים ושמואל; בודה, שמואל; אייספלדט, שמואל; אייספלדט, מבוא, עמ' 135-140, 271-279.

מנחם הרן.⁸ אחרים שללו (באופן מלא או חלקי) את זיהוי מקורות שמואל עם מקורות החומש. בין חוקרים אלו נמנים: סמית', בנצן, קוך והלפרן.⁹ לסיים, לדעת ג'רמי האטון יש לראות בפרקי עליית דוד בלבד, ולא בספר שמואל כולו, שני מקורות מקבילים (HDR_1 ו- HDR_2).¹⁰ לשיטה זו נטה גם אנדרו קנאפ, אך הסתייג מן האפשרות לשחזר את התהוות הטקסט באופן מדויק. לטעמו, הטיעון המכריע בעד שיטה זו הוא בעיית הסיפורים הכפולים.¹¹

1.1.3. שיטת הפרגמנטים (Fragmentary Hypothesis)

האוחזים בשיטת הפרגמנטים סוברים שפרקי דוד ושאל אינם אלא אוסף יחידות סיפוריות עצמאיות מגוונות שנוצרו בזמנים ובמקומות שונים, במנותק אחת מהשנייה, ואין ביניהן כל קשר ספרותי. יסודה של שיטה זו, ביחס לספר שמואל, במחקריו של הוגו גרסמן, תלמידו של גונקל, והיא כצפוי משקפת את גישת חקר הסוגים להבנת טבעם של הטקסטים המקראיים והמסורות המקראיות שבבסיסם באופן כללי. גרסמן ורבים מבעלי שיטה זו סוברים, אמנם, שפרגמנטים אלו נערכו, ונוספו עליהם הרחבות וקטעי קישור; אך בעיקרם הם מהווים רצף של יחידות ספרותיות בודדות ועצמאיות, שהיו במקורן סאגות ולגנדות עממיות שסופרו בעל פה.¹² מלבד גרסמן, יש להזכיר במיוחד את החוקרים הבאים: פדרסן, דה בואר, וארד, הרצברג, צבת, רנדטורף, קמפבל, ולאחרונה ווירן.¹³

1.1.4. שיטת ההרחבות, או: הצמיחה ההדרגתית (Supplementary Hypothesis)

המייצג הקלאסי של גישה זו ביחס לפרקי דוד ושאל הוא ולהאוזן. לפי שיטתו, הסיפור המקורי של עליית דוד למלוכה היה מצומצם בהיקפו, כשליש מגודלו הנוכחי, ובמהלך הדורות הוסיפו עליו והרחיבו אותו בהתאם להתפתחות המסורת, עד שקיבל את צורתו הנוכחית.¹⁴ לפי שיטה זו החלקים המאוחרים בחטיבה, ההרחבות, נכתבו כהמשך לחלקים הקודמים להם, שהושארו כצורתם (אולי מפני שכבר נחשבו כמקודשים), אך יש שהתכוונו ביודעין להרחיבם וגם להאירם מחדש. ההבדל בין שיטה זו לבין שיטת הפרגמנטים הוא שלפי שיטת הפרגמנטים היחידות הבודדות התגבשו באופן עצמאי ולוקטו באופן מלאכותי, ואילו לפי שיטת ההרחבות היחידות הבודדות המאוחרות התגבשו תוך היכרות עם היחידות הקודמות וביחס אליהן. חוקרים רבים נוקטים בשיטה הדומה בבסיסה

⁸ הרן, האסופה המקראית, ב, עמ' 206-220. אולם יש לציין שהוא סובר שמאחורי כל מקור עמדה אסכולת סופרים שפעלה במשך מספר דורות, ולא מחברים יחידים. ראו לאחרונה דיון בשאלת הימשכות מקורות החומש לנביאים ראשונים, מנקודת מבט נאו-דוקומנטריסטית: שורץ, נביאים ראשונים. שורץ אינו מגיע להכרעה.

⁹ סמית', שמואל; בנצן, מבוא, עמ' 93-95; קוך, צמיחה, עמ' 144-147 (אך הוא כצפוי מדגיש יותר את אופיין של היחידות הבודדות, ראו בחלק השני של הפרק); הלפרן, מוסד המלוכה, עמ' 149-174.

¹⁰ האטון, פלימפסט, עמ' 228-288; האטון, דוד וכהני נב.

¹¹ קנאפ, אפולוגיה מלכותית, עמ' 179-195. רוב האוחזים בשיטה זו סוברים שאחד המקורות חובר סמוך למאורעות, ולפיכך בעל ערך היסטורי, ומקור אחר נכתב בריחוק מן המאורעות ובאופן מגמתי יותר, ולפיכך אינו בעל ערך היסטורי. לדעת קנאפ, לעומת זאת, שני המגבשים הינם בעלי ערך היסטורי (כלומר, לשיטתו, אפולוגטיים).

¹² גרסמן, שמואל; גרסמן, כתיבה היסטורית (על העממיות של הכתיבה ההיסטורית בישראל ראו במיוחד עמ' 12-15).
¹³ פדרסן, ישראל, עמ' 47; דה בואר, שמואל, עמ' 78; הרצברג, שמואל; צבת, שמואל; רנדטורף, עליית דוד; קמפבל, שמואל א, עמ' 9-11; ווירן, שמואל כפולקלור. הרצברג מדגיש לאורך פירושו את השתקפות המסורות המקומיות, שהתגבשו ונמסרו בעל פה, בטקסט הנוכחי. השאלה האם מעריכים את הפרגמנטים כיצירות כתובות או מסורות שבעל פה תידון בהמשך העבודה.

¹⁴ ולהאוזן, חיבור, עמ' 235-263; ולהאוזן, אקדמות, עמ' 245-272.

לשיטת ולהאוזן, תוך הבדלים מרובים בפרטים, בהם וייזר; פוהרר; פולק; קראץ; ואן סיטרס; ובזל.¹⁵

1.1.5.1 פרקי דוד ושאל כחטיבה שאינה עצמאית

אחד השכלולים המשמעותיים שהוצעו לשיטתו של רוסט מתבטא בהצעה שלפיה ניתן אמנם לזהות את פרקי עליית דוד למלוכה כחטיבה נפרדת בספר שמואל, אך חטיבה זו מעולם לא התקיימה כחיבור עצמאי, אלא היא נכתבה כהרחבה של פרקי שמואל ושאל, או כרובד משלים לסיפור ירושת הכסא, או כהרחבה מגשרת בין מסורות שאול למסורות דוד. הצעה זו נתמכת במספר טענות, בהן: הקושי לתחם את פרקי עליית דוד למלוכה באופן ברור; קישורים טקסטואליים עם סיפורים משאר חלקי הספר; ועוד.¹⁶ בסעיף זה אמנה אפוא קבוצה של שיטות שאינן ממשיכות את קו המחשבה של ולהאוזן ורוסט, של חיבור עצמאי המוקדש לעליית דוד, אלא מציעות תהליך התהוות שמתחשב בהקשרים ספרותיים נרחבים יותר:

1.1.5.1.1 שיטת הרובד המרכזי: פפיפר וסגל טענו, למיטב ידיעתי ללא תלות זה בזה, שרובו של

ספר שמואל, כשני שלישים ממנו, מהווה מקור קדום שחובר על ידי מחבר אחד. הזיהוי של מקור זה נסמך על קריטריונים של סגנון ותוכן, והוא מתוארך על ידיהם לימי שלמה.¹⁷ גם משה גרסיאל, בפרסומיו החל מתשס"ט (בניגוד לפרסומיו הקודמים), הביע דעה קרובה לכך: לדעתו הרובד המרכזי של ספר שמואל כלל את שמ"א יז - שמ"ב כ וכן מ"א א-ב, ונכתב בימי דוד על ידי מחבר מחוג הנביאים שהיה מקורב לנתן. ההרחבות לספר, שהיוו את השלב השני בהתהוותו, נכתבו לדעתו סמוך לפטירת שלמה וביטאו התנגדות סמויה ומתוחכמת למוסד המלוכה. הרחבות אלו כוללות לדעתו את פרקי עלי, שמואל, עליית שאול ומשיחת דוד, וכן את שמ"ב כא-כד.¹⁸

1.1.5.1.2 שיטת הסיפורים הכפולים: רבים מסבירים שהסיפורים הכפולים בשמואל א מהווים

אינדיקציה לריבוד הפנימי של הספר, ובכל צמד סיפורים כפולים ניתן לזהות את הרובד הקדום ואת רובד ההרחבה, שמבקש לתקן או להעמיק את הרושם שיוצר הסיפור הקדום. ישראל כץ טען שבכל צמד סיפורים יש לראות את הסיפור הראשון

¹⁵ וייזר, מבוא, עמ' 159-170; פוהרר, מבוא, עמ' 218-226; פולק, ספר שמואל; קראץ, חיבור, עמ' 177-186; ואן סיטרס, סאגה; ואן סיטרס, שני סיפורים; בזל, שאול ודוד. פולק סובר שספר שמואל כולו הוא חיבור אחדותי מן המאה התשיעית, וייתכן שבסקירות אחרות היה ראוי למנותו תחת השיטה האחדותית. מכל מקום, כיוון שהוא רואה בחלקים נרחבים בפרקי דוד ושאל תוספות מאוחרות, מניתי בשיטה זו.

¹⁶ אחד הראשונים שהביעו הסתייגות מהיותם של פרקי עליית דוד חיבור עצמאי הוא גורדון, שהדגיש את בעיית התיחום: גורדון, שמואל, עמ' 61-68; גורדון, פירוש לשמואל, עמ' 37-41. לדעת החוקרים הבאים, פרקי דוד ושאל מאוחרים ביחס לסיפורים שלפניהם ושאחריהם ונכתבו כהרחבה מגשרת ביניהם: דיטריך ונאומן, שאול ודוד, עמ' 313-305; צומורה, שמואל א, עמ' 14; קראץ, חיבור, עמ' 177-186; בזל, שאול ודוד, עמ' 159-160. לעומתם, החוקרים הבאים סוברים שסיפורי שמואל ב נכתבו כהרחבה וכהמשך לפרקי דוד ושאל ולא להיפך: קיז, תוצאות החטא, עמ' 89-95; וייט, פרופגנדה שאולית.

¹⁷ פפיפר, מדרש שמואל; פפיפר, מבוא, עמ' 340-366; פפיפר, האיליאדה העברית; סגל, שמואל, עמ' 6-28; סגל, מבוא, עמ' 183-197.

¹⁸ גרסיאל, שלבי חיבורו; גרסיאל, ספר שמואל.

כסיפור הקדום ואת הסיפור השני כפרשנות פנים-מקראית, או מעין שכתוב, של הסיפור הראשון.¹⁹ אחרים הביעו דעות קרובות בניסוחים שונים.

1.1.5.3. ספר שני הבתים: גראם אולד הציע שיטה ייחודית להבנת ספרי שמואל-מלכים ודברי הימים, ולפיה דברי הימים אינו מהווה עיבוד מגמתי של ספרי שמואל ומלכים הקאנוניים, אלא לשלושת הספרים קדם מקור משותף, אותו הוא מכנה 'ספר שני הבתים' (Book of Two Houses – BoTH). מקור משותף זה הכיל את כל הסיפורים המשותפים (הסינופטיים) לספרי שמואל-מלכים מחד ולדברי הימים מאידך. לדעתו, החלקים היתרים בשמואל ומלכים לא הושמטו על ידי מחבר דברי הימים, אלא להיפך, נוספו על ידי מחברי שמואל ומלכים מתוך ניסיון להשלים את הפערים שבסיפור, ולא על סמך מסורות קדומות. לשיטתו, ספר שני הבתים כלל את שמ"א לא, חלקים משמ"ב ה-ז, ואת שמ"ב כג-כד (מקבליהם בדה"י: דה"א י-יא, יד-טו, יז-כא).²⁰

1.1.6. ביקורת העריכה

חוקרים רבים המקבלים באופן בסיסי את שיטת הפרגמנטים או את שיטת ההרחבות טוענים שצירוף היחידות הבודדות או הרבדים לא נעשה באופן מכאניסטי, תוך התערבות מינימלית של העורך; אלא נעשה מאמץ עריכתי ניכר לגשר בין החספוסים הנרטיביים שיצר צירוף המסורות ההטרונגניות, ונוספו מוטיבים מלכדים שונים. לפי גישה זו, יש לייחס רבים מן הגורמים המלכדים בחטיבה לרבדי עריכה. חוקרים בולטים הנוקטים בשיטה זו: רנדטורף, קראץ, קיפפר, גולדשטיין, אדנבורג, בזל ועוד.²¹ גם כאן ההבדלים בפרטים בין החוקרים השונים רבים ומורכבים.

1.1.7. עריכה דויטרונמיסטית משולשת – אסכולת גטינגן

מלבד החוקרים המנויים בסעיף הקודם, המתמקדים בעיקר בגיבושם הקדם-דויטרונמיסטי של פרקי דוד ושאל, יש לציין את החוקרים הסוברים שניתן לזהות בפרקים אלו, ובספר שמואל בכלל, עריכה דויטרונמיסטית משמעותית. כבר במאה התשע-עשרה מקובל היה לדבר על עריכה דויטרונמיסטית בספרי נביאים ראשונים, קרי, רובד עריכה שמוצאו במאה השישית לפנה"ס ושהיה קרוב ברוחו ובלשונו לספר דברים. מרטין נות', במחקרו המפורסם על הנושא, טען שאין מדובר רק ברובד עריכה אלא בחיבור מקיף שניתן לכנותו 'ההיסטוריה הדויטרונמיסטית', והחלוקה לספרים אינה אלא משנית. שיטתו התקבלה באופן כמעט גורף, ועד סוף שנות התשעים נחשבה לאחת מן הסוגיות הבודדות בחקר המקרא שנותרה בגדר קונצנזוס.²² רובם הגדול של פרשני

¹⁹ כך, בין שני מלכים; זקוביץ, דוד. פרשנות פנים-מקראית זכתה למחקרים רבים מידו של זקוביץ וידועה כשיטה המיוחדת לו, ראו: זקוביץ, מבוא; זקוביץ, מקראות; זקוביץ, פרשנות; וכן: פישביין, פרשנות; ובאופן בוסרי יותר: סנדמל, הגדה. כך הינו תלמיד של זקוביץ ודומה שהוא מבטא באופן מהימן את שיטתו.

²⁰ אולד, מהדורות; אולד, שמואל; אולד, חיים במלכים; אולד, אלטר אגו. במאמרו האחרון הוא כותב שניתן להסביר שהסיפורים היתרים בשמואל נתחברו על סמך מסורות קדומות, אך "אין בכך צורך". על שיטת אולד ראו גם: רזטקו, תיארוך; קנופרס, דברי הימים א, א, עמ' 66-68; קאר, לוח הלב, עמ' 165 הערה 198.

²¹ רנדטורף, עליית דוד; קראץ, חיבור, עמ' 177-186; קיפפר, דוד תחת איום; קיפפר, מטלם; גולדשטיין, טכניקה עריכתית; אדנבורג, מדבר וגבוליות; בזל, שאול ודוד.

²² במסגרת עבודה זו לא אתייחס להתנגדויות לקיומו של החיבור הדויטרונמיסטי שהושמעו בשנים האחרונות. ראו לדוגמה: קנאוף, האם קיימת; וכן את אסופת המאמרים המוקדשת לבעיה זו ביחס לספר שמואל: אדנבורג ופקלה, האם שמואל.

ספר שמואל מתארים את העריכה הדו־טרונומיסטית שבו כמינימליסטית או דלה, ואם כן למעשה היא אינה משמעותית להבנת התהוות ספר שמואל.²³ הבנה זו נראית לי נכונה, אולם יש לציין את גישתם של שלושה חוקרים שסוברים שהעריכה הדו־טרונומיסטית בשמואל משמעותית ומקיפה: סמנד, ויולה ודיטריך. חוקרים אלו חלוקים בפרטים, אך שותפים לדעה שניתן לזהות בספר שמואל שלושה רבדים של עריכה דו־טרונומיסטית: היסטורית (DirH), נבואית (DirP) ונומיסטית (DirN). קבוצת חוקרים זו מכונה לעתים 'אסכולת גטינגן'.²⁴

1.2. כפילות הסיפורים בפרקים כד-כו

פרקים כד ו-כו בשמואל א מספרים על מפגשיהם של דוד ושאול במדבר, ועיון ביחסים הטקסטואליים בין שני הסיפורים יכול לשמש מעין מקרה בוחן של הרכבם הספרותי של פרקי דוד ושאול. כמצע לדיון, אסכם בקצרה את המתרחש בסיפורים אלו. מטבע הדברים, סיכום זה יכלול כמה הכרעות פרשניות. הדיון בפרקים אלו מתחיל למעשה מאמצע פרק כג: דוד הבורח מפני שאול מסתתר עם אנשיו בקרבת אנשי זיף, שמסגירים את מיקומו לשאול. שאול רודף את דוד וכמעט ולוכדו בסלע המחלקות, אולם נאלץ ברגע האחרון לסגת על מנת להתמודד עם פשיטה פלשתית "על הארץ" (כג 27). בתחילת פרק כד דוד עובר ממדבר זיף למדבר עין גדי, ושאול – בעקבות הלשנה נוספת – רודף אחריו לשם עם צבא של שלושת אלפים חיילים נבחרים. שאול סר לעשות את צרכיו באחת המערות בדרך, מערה שבירכתיה יושבים דוד ואנשיו. אנשי דוד רואים בהתרחשות הזדמנות אלוהית וקוראים לדוד לפגוע בשאול. דוד קם וקורע את כנף המעיל אשר לשאול, אך מיד מתחרט על כך, שב לאנשיו ומוכיח אותם על הרעיון לפגוע במשיח ה'. שאול יוצא מן המערה ופונה לדרכו, ודוד יוצא מיד אחריו, קורא אליו, קד לפניו ופותח בנאום תוכחה מפורט כלפי שאול. דוד מציג בפני שאול את כנף מעילו כראייה לכך שהיה ביכולתו לפגוע בו, אך הוא אינו מבקש רעתו, ועל כן הוא רודפו שלא בצדק. דוד מדגיש את גדולתו של שאול ("מלך ישראל") אל מול עליבותו שלו ("כלב מת", "פרעוש אחד") וקורא לה' לשפוט בינו ובין שאול. שאול מתרגש למשמע קול דוד ("הקולך זה בני דוד?") ובוכה, מודה בצדקתו ובעליונותו המוסרית, מודה במלכותו ומשביעו לכל יפגע בזרעו אחריו. השניים נפרדים איש לדרכו.

בתחילת פרק כו אנשי זיף מגיעים אל שאול (פעם נוספת?) ומדווחים שדוד מסתתר בקרבתם. שאול אינו מתמהמה והולך עם שלושת אלפי חייליו לבקש את דוד במדבר זיף. דוד שומע ששאול הגיע למדבר, ושולח מרגלים על מנת לוודא זאת. הוא יוזם ירידה לילית אל מחנה שאול עם אבישי בן צרויה. בהגיעם אל שאול הישן, אבישי מזהה בהתרחשות הזדמנות אלוהית ומציע לדוד שיהרוג את שאול עם חניתו. דוד אוסר על אבישי לפגוע בשאול משום שהוא משיח ה', ומצהיר ששאול ימות באופן אחר. בעוד כל מחנה שאול שרוי בתרדמה אלוהית, דוד לוקח את החנית ואת צפחת המים של שאול ועולה אל ראש הר מרוחק. ממרחק בטוח זה הוא קורא אל אבנר ואנשי שאול, מוכיחם

²³ לא ברור לי מדוע צבת ופלנגן הגדירו את שיטת נות' כשיטה נפרדת בהבנת התהוות ספר שמואל (צבת, שמואל, עמ' 86-87; פלנגן, שמואל, עמ' 959-960).

²⁴ סמנד, החוק והעמים; ויולה, שושלת נצחית; דיטריך, נבואה והיסטוריה; דיטריך, עליית דוד. קליין רואה שיטה זו כ"כנראה נכונה" (שמואל א, עמ' xxix), ועוקב בעיקר אחר ניתוחיו של ויולה; אולם בשל אופי פירושו ממעט לדון בכך בפרוטרוט. קראץ, שמצדד בתיאוריית האנטויד (Enneateuch) – חיבור עריכתי מקיף שכולל את הספרים בראשית-מלכים, השערה אלטרנטיבית להשערת החומש, ההקסטויד או ההיסטוריה הדו־טרונומיסטית), מציע שיטה דומה. לטבלה של התוספות הדו־טרונומיסטיות השונות בשמואל לשיטתו ראו: קראץ, חיבור, עמ' 184-185. לתיאור ממצה של השיטה ראו שם, עמ' 216-221.

על שלא שמרו כראוי על מלכם, ומסב את תשומת ליבם להיעדרם של החנית וצפחת המים כראייה לכך שהיה ביכולתו לפגוע בשאול. שאול מזהה את קולו של דוד ("הקולך זה בני דוד?"), ודוד נושא (פעם נוספת?) נאום תוכחה ארוך כלפי שאול, בו הוא מדגיש את חפותו ואת חוסר הצדק שברדיפתו, ומסביר את מעשיו של שאול כהסתה מאת ה' או על ידי בני אדם. דוד מדגיש את גדולתו של שאול ("מלך ישראלי") אל מול עליבותו שלו ("פרעוש אחד"). שאול קורא לדוד לשוב אליו ומודה בצדקתו של דוד ובאשמתו שלו. דוד מתעלם מבקשתו של שאול לשוב, משיב לו את החנית באמצעות שליח, וקורא לה' להצילו בעבור התנהגותו כלפי שאול. שאול מברך את דוד והשניים נפרדים לדרכם.

הדמיון הבסיסי בין שני פרקים אלו בולט לעין, והטריד את המחקר כבר מראשיתו. כאמור לעיל, מסקנתם של רובם המכריע של החוקרים הייתה שלא ייתכן ששני הסיפורים יצאו מתחת ידו של אותו מחבר. כבר שפינוזה, בתארו את חוסר העקביות השורר בנביאים ראשונים, העיר בקצרה: "דומה שההיסטוריון מספר שם [בפרק כו, י"ד] לפי סברתו של איש אחר אותו מעשה עצמו המצוי בפרק כד".²⁵ בעיני רבים, בעיה זו אינה אלא חלק מן התופעה הנרחבת יותר של סיפורים כפולים בשמואל א; אולם למעשה דומה שכפילות זו מהווה "מדרגה לעצמה",²⁶ שכן מכל הסיפורים הכפולים, סיפורים אלו הם הדומים ביותר זה לזה. קל יחסית לקרוא את פרשת המלכת שאול כאירועים שונים ולא כתיאורים מקבילים,²⁷ וכך גם את רובם של שאר הסיפורים הכפולים; במילים אחרות, קל יותר לבאר מדוע העורך נדרש להביא את שתי הגירסאות – בשל ההבדלים הגדולים ביניהן. אולם הסיפורים בפרקים כד ו-כו דורשים עיון בפני עצמם, עיון שהחל בימי שפינוזה ולא גווע עד היום. רק בעשור האחרון הוקדשו לנושא למעלה מעשרה מחקרים, שכל אחד מהם מציע כיוון משלו לפשר הכפילות ולטיב היחסים בין הסיפורים, ודומה שהדלת עודנה פתוחה להצעות חדשות.

כדאי להעיר שחוקרים רבים, כגון שפינוזה שצוטט לעיל וחוקרים אחרים שיימנו בהמשך, דנו במסורות המשתקפות בסיפורים אלו במונחים של אירועים היסטוריים, במקום במונחים של יצירות ספרותיות. במסגרת עבודה זו, דעות אלו ייבחנו לאור ההגלם הספרותי והטקסטואלי כפי שהוא לפנינו, וההשלכות ההיסטוריות לא יבואו לידי ביטוי בדיון.

הגישות המחקריות אודות כפילות הסיפורים של פרקים אלו אינן חופפות לחלוטין את הגישות המחקריות אודות התהוות פרקי דוד ושאול שנמנו לעיל. לדוגמה, מקארטר שרואה את פרקי עליית דוד למלוכה כחיבור אחדותי, מסווג את הסיפור ב-כג 19 – כד 22 כתוספת דו־טרונומיסטית שתלויה מבחינה טקסטואלית בפרק כו; ודקויות אחרות שהוצעו ביחס לפרקי דוד ושאול באופן כללי אינן באות לידי ביטוי בעיון בפרקים אלו. מכל מקום, יש בעיון בהיבטים הדיאכרוניים של פרקים אלו כדי לשפוך אור על השאלות הטקסטואליות הנוגעות לחטיבה כולה.

1.2.1. שתי גירסאות עצמאיות של מסורת משותפת – התפתחות אוראלית/מקור משותף²⁸

²⁵ שפינוזה, מאמר תאולוגי מדיני, עמ' 106.

²⁶ אולד, שמואל, עמ' 274.

²⁷ כפי שהציע, למשל, יהודה אליצור (אליצור, ישראל והמקרא, עמ' 253-260).

²⁸ אף שלטעמי ראוי היה להפריד לחלוטין בין חוקרים שמסבירים את ההתפתחות העצמאית של הסיפורים כתוצר של התפתחות אוראלית או טקסטואלית, אין זה מעשי, משום שרבים מהנוקטים בגישה זו נמנעו מלהכריע בשאלה הניל או שלא הביעו דעה ברורה דיה. ראו להלן בדיון המתודולוגי.

ההסבר הראשון בו נקטו חוקרים לעניין היחס בין סיפורים אלו הוא ששניהם מהווים גירסאות נרדפות או מתחרות של מסורת אחת. בעלי גישה זו מדגישים את הדמיון בין הסיפורים ואת חוסר היכרותם של הסיפורים זה עם זה, ורואים בסיפורים שבפרקים כד ו-כו שיקוף של מסורות שבעל פה שסופרו על ידי מספרי הסיפורים הקדומים בחוגים שונים. את התרומה הבולטת ביותר לגישה זו תרם קלאוס קוך: קוך השווה בין שתי המסורות על מרדפי דוד ושאל לבין שלוש המסורות על הימסרות אם האומה ביד מלך נוכרי (בראשית יב, כ, כו), וטען שבשני המקרים גרעין אחד צמח למסורות שונות, וכל אחת מהמסורות עומדת בפני עצמה כגירסה היחידה של הסיפור אשר אינה מכירה את הגירסה האחרת. לדעתו, המושב בחיים המקורי של סיפורי המרדפים היה מתנה הלוחמים של צבא דוד, שסיפרו סיפורים אלו בערבים, מסביב למדורה, כסיפורי גבורה (סאגות) על מנהיגם. מאידך, קוך כותב כי המקור המשותף לשני הסיפור היה מקור כתוב, וקשה להבין מדבריו מה היחס בין המסורות האוראליות לבין המקור הכתוב. שניות זו, שמלווה למעשה חלקים נרחבים מן המחקר על פרקים אלו, תידון בפרק הבא. קוך משחזר גם את תהליכי העריכה באמצעותם שובצו המסורות בספר שמואל: הסיפור שבפרק כו שובץ ברובד קדום ואילו הסיפור שבפרק כד ברובד מאוחר, ובהמשך שני הרבדים שולבו זה בזה.²⁹

גם רוג'ר וארד ראה בשני הסיפורים מסורות שונות: לדידו, הסיפורים המופיעים בפרקים כג-כו הם "מסורות מדבריות", שרווחו בקרב תושבי מדבר יהודה. גם הוא קובע שהסיפור היה פופולרי דיו כדי להתפתח לשתי גירסאות עצמאיות, אולם הוא מוסיף שהצגתם השלילית של תושבי האזור (הזיפים והכלביים) בסיפורים אלו משקפת את השעבוד היהודאי שלהם. כמו כן הוא סובר שהסיפורים עברו שיפוץ נוסף בארמון בירושלים, שם הורחבו הנאומים של דוד ושאל.³⁰ חוקרים נוספים שהדגישו שהסיפורים משקפים שתי מסורות מקבילות שהתפתחו באופן עצמאי מתוך גרעין משותף, הם: רוברט קאלי, הנס הרצברג, נילס למקה, שמעון בר אפרת, אנתוני קמפבל, ואחרים.³¹ חוקרים אחדים טענו, בדומה לקוך, שהסיפורים התפתחו במקביל על בסיס מקור משותף.³² נתן עברון, לדוגמה, הציע לאחרונה שמדובר בשני עיבודים שנעשו בחוגים שונים ולמטרות שונות: הסיפור בפרק כו חובר בחוגי החצר כסיפור דידקטי על האיסור לפגוע במשיח ה', ויועד בראש ובראשונה לעובדי הארמון, ואילו הסיפור בפרק כד הוא אפולוגיה שפונה להמון העם.³³

²⁹ קוך, צמיחה, עמ' 132-148.

³⁰ וארד, עליית דוד, עמ' 71-77. ראו גם: גרסמן, כתיבה היסטורית, עמ' 16.

³¹ קאלי, עיונים, עמ' 49-54 (ספרו של קאלי עוסק באופיין האוראלי של המסורות המקראיות תוך התמקדות בסיפורים כפולים, אלא שהוא מתבטא בספקנות כלפי האפשרות להבחין בין ספרות שבעל פה ליצירות סופרים, עמ' 28-30, 65 ועוד); הרצברג, שמואל, עמ' 207-208; למקה, עליית דוד, עמ' 10-11 ובהערה 29; אברמסקי, שאל ודוד, בעיקר עמ' 48-49; גרסיאל, ראשית המלוכה, ב, עמ' 248; מילר והייז, היסטוריה, עמ' 166; בר אפרת, שמואל א, עמ' 328; קמפבל, שמואל א, עמ' 243-244; איסר, חרב גלית, עמ' 129-131. הרצברג ובר אפרת העירו על שיקולי העורך וכתבו שלא ידע להכריע בין המסורות (שכן על אף הדמיון, יש ביניהן הבדלים מכריעים שלא ניתן ליישב באמצעות עריכה), ועל כן ראה לנכון לשלב את שתיהן ביצירתו. קרוב לכך הסברו של למקה. לקמפבל יש תפיסה ייחודית על סיפורים אלו, אותה הסביר בפירושו הנ"ל ובשני מאמרים שהוקדשו לנושא (קמפבל, סינכרוני והמספר; קמפבל, דיאכרוני וסינכרוני). הוא סובר שהם משתייכים לסוגה ספרותית אותה הוא מכנה 'סיפור מדווח', כלומר, הטקסט לא נועד להיקרא כפי שהוא, אלא לשמש מעין חומר גלם למספרי הסיפורים. משמעות הדבר היא שהוא כמעט איננו מוטרד מקשיים טקסטואליים, אלא רואה בהם "אתגר למספרי הסיפורים".

³² מה שמכונה לעתים 'מקור שלישי'. אדנבורג התנגדה ללגיטימיות של אפשרות זו: אדנבורג, לרצוח מלך, עמ' 71; אדנבורג, נף בעצמו, עמ' 470.

³³ עברון, הלא דוד, עמ' 44-49. וראו: הלפרן, מוסד המלוכה, עמ' 165-166.

לאחרונה גארתי ווירן פירסם מאמר מנומק על כפילות זו שביקש להראות, על סמך מודל של הפולקלוריסט לאורי הונקו, כי לסיפורי עם אין נוסח קבוע, אלא מעין ראשי פרקים, ובכל ביצוע המספר מעצב את הסיפור מחדש (ובמידה רבה בהתאם לקהל היעד המשתנה ולמגמות המספר), ואם כן בלתי נמנע שלסיפור אחד ייווצרו גירסאות מגוונות.³⁴ דומני שהסבר זה מסכם את הגישה כולה.

יש להוסיף שרוב החוקרים שהלכו בדרך זו לא יכלו להתעלם מן הנתונים המצביעים על זיקה ספרותית בין הסיפורים, שאיננה יכולה להיות מקרית (כפי שהדגישו הסוברים שמדובר בתלות ספרותית), והציעו הסבר משלים: במהלך מסירתם הטקסטואלית, הסיפורים עברו תהליך של הידמות הדדית ושאומוטיבים זה מזה. לשיטה זו, הדמיון הרב בצורתם הנוכחית של הטקסטים אינו נובע מתלות ספרותית אלא מתהליך הידמות שהתרחש בשלבים מאוחרים, אולם במקורם הסיפורים היו מעט קצרים יותר ועצמאיים לחלוטין.³⁵ כבר בודה שחזר תהליך משוער כזה, וחוקרים רבים מאוד בעקבותיו.³⁶ עברון הגדיל לעשות והראה שניתן לעקוב אחר תהליך הידמות מובהק בהבדלים בין עדי הנוסח, מה שיכול להצביע לדעתו על כך שההידמות בין הסיפורים התרחשה גם בשלבים מוקדמים יותר.³⁷

1.2.2. תלות ספרותית – שכתוב

הגישה השנייה טוענת שהקשרים בין הסיפורים הדוקים מכדי שיהיו תוצאה מקרית של התפתחות עצמאית ובלתי תלויה (אפילו על סמך מקור משותף), ושאומוטיבים מהווה בהכרח שכתוב של הסיפור האחר. ולהאוזן ראה בסיפור שב-כו מקור ובסיפור שב-כד שכתוב; הוא הביא לכך ראייה מן העובדה שבעוד בסיפור בפרק כו יש טעם להכרת שאול את דוד על פי קולו, שכן האירוע התרחש בלילה, בסיפור בפרק כד שהתרחש ביום אין לכך טעם, ואם כן נתון זה הושאל מן הסיפור בפרק כו.

³⁴ ווירן, שמואל כפולקלור. מסקנתו של ווירן עצמו היא שגירסה אחת של הסיפור התפתחה ביהודה ואילו השנייה בישראל (עמ' 352-353). אולם הסברו המוצע לעיל אמור להביא לכאורה למסקנה שהגירסאות השונות יכולות להתפתח גם באותו מקום.

³⁵ על תופעה זו בסיפור המקראי ראו: זקוביץ, הידמות. תופעה טקסטואלית זו מוכרת מטקסטים חוץ-מקראיים, וחשיבות יתרה נודעה להבדלים המתועדים בין הגירסה הבבלית העתיקה והגירסאות המאוחרות של עלילות גלגמש; ראו: טיגאי, גלגמש, עמ' 81-103.

³⁶ בודה, שמואל, עמ' 169: "Redaktionelle Überarbeitung zum Ausgleich mit dem anderen Stücke sind auch hier hie und da zu erkennen". ראו גם בודה, שופטים ושמואל, עמ' 227; ורבים. יושם לב שבניגוד לחוקרים אלו, שמזהים תהליך הידמות, קודם סבר שחל כאן תהליך הפוך, שניתן אולי לכנותו תהליך היבדלות (קודם, צמיחה, עמ' 142 הערה 12; ראו ציטוט בפרק הבא).

³⁷ עברון, הלא דוד, עמ' 50-57. וראה עמ' 49 הערה 156, שם הוא מפנה גם לדיטריך. לטעמי עברון מביא הצעה זו לידי קיצון: תהליך ההידמות שהוא מציע, בין שמי"א כג 19 ו-כו 1 בפרט ובין פרקים כד ו-כו באופן כללי, הוא נרחב וחסר תקדים, וקשה לי לקבלו. על הפסוקים הנוגעים לזיפים ראו גם מאמרו של עברון: עברון, מסתתר עמנו. יושם לב שעברון ואחרים מזהים חלקים מן הסיפור כתוצאה של תהליך הידמות רק על סמך חספוסים טקסטואליים, בשעה שלמעשה לא כל תוספת בהכרח יוצרת חספוס כזה; כלומר, מבחינה מתודולוגית, תהליך ההידמות אמור להיות נרחב עוד יותר מזה שעברון מציע. גם חוקרים שרואים בסיפורים תלות ספרותית כתבו שחלה הידמות, בהמשך לבודה שצוטט לעיל, ראו: כץ, בין שני מלכים, עמ' 55-59; וכן חוקרים שניתחו את הסיפורים כשני אירועים, ראו: מכלין, שמואל, עמ' 173; גורדון, פירוש לשמואל, עמ' 178.

כמו כן הוא מזהה בסיפור בפרק כו סימני קדמות נוספים, כגון תיאולוגיה עממית יותר.³⁸ גם מקארטר טען שהסיפור ב-כו הוא המקור, ואילו הסיפורים בפרקים כג-כד משכתבים ומחריפים אותו, והוא מונה את הסיפורים הללו בין התוספות הדוֹטוֹנומיסטיות ל-HDR.³⁹ קליין מונה שורה של חוקרים שסוברים שהסיפור ב-כד קודם ושורה של חוקרים שסוברים שהסיפור ב-כו קודם, וכותב שהשאלה לא הוכרעה.⁴⁰ נות' טען שהסיפור בפרק כד משמר נתונים שמשקפים תאולוגיה קדומה מאוד, ועל כן הוא סובר שהסיפור ב-כו, בו נתונים אלו חסרים, הוא שכתוב שלו.⁴¹ ולטר ברוגמן, שראה את הסיפורים הללו כמסורות עממיות של מספרי הסיפורים הישראלים שהעריצו את דוד, סבר שהסיפור ב-כד הוא המקור, ואף שלצורך העלילה היה די בו, זה לא הספיק למספרי הסיפורים שהוסיפו סיפור נוסף (פרק כו) שמבוסס על הסיפור הקיים.⁴²

אבן דרך משמעותית בדיון זה היווה מאמרה של סינתיה אדנבורג מ-1998, בו מנתה חמישה קריטריונים לקביעת תלות ספרותית בין טקסטים: 1. שימוש ייחודי בניסוחים חריגים, 2. דמיון בהקשר ו/או במבנה הסיפור, 3. שינוי ומימוש של אלמנט משותף, 4. מימוש בלתי הולם (ungrammatical actualization) של אלמנט משותף, 5. אינטראקציה מפורשת בין הטקסטים.⁴³ בעוד ארבעה מתוך חמשת הקריטריונים מועילים לקביעת תלות ספרותית אך אינם מצביעים על כיוון התלות, הקריטריון הרביעי דלעיל יכול להצביע גם על הכיוון, ועל כן עיקר הדגש במחקרה של אדנבורג ובמחקרים הבאים היה על קריטריון זה, אשר כפי שראינו כבר ולהאוזן השתמש בו. לפי אדנבורג, כאשר מוטיב מסוים מופיע בשני הטקסטים, אולם באחד מהם הוא הולם את הקשר ובשני לא, יש בכך ראייה לשאילה של המוטיב מן הטקסט הראשון לשני. אדנבורג הצביעה בעיקר על שני אלמנטים שהולמים את הסיפור ב-כו ואינם הולמים את הסיפור ב-כד: שאלת שאול "הקולך זה בני דוד" (בדומה לטענת ולהאוזן כפי שהוצגה לעיל), והמענה התקיף של דוד להצעת אנשיו (בסיפור ב-כו אבישי הציע להרוג את שאול ועל כן היה צורך במענה תקיף, אולם בסיפור ב-כד אנשיו דוד רק הציעו לו "ועשית לו כאשר ייטב בעיניך" ולכאורה אין מקום למענה תקיף).⁴⁴ מסקנתה היא כי טקסט המקור הוא כו והשכתוב הוא הטקסט ב-כד.⁴⁵

³⁸ ולהאוזן, שמואל, עמ' 137 בהערה; ולהאוזן, אקדמות, עמ' 264-265. רבים קיבלו את טיעוניו ומסקנותיו של ולהאוזן כמות שהם: סגל, שמואל, עמ' קפח; פולק, יואב, עמ' 215 הערה 4; פולק, סיפור, עמ' 354; אדנבורג, לרצוח מלך, עמ' 77.

³⁹ מקארטר, אפולוגיה, עמ' 492-493; מקארטר, שמואל א, עמ' 385-387.

⁴⁰ קליין, שמואל א, עמ' 236-237.

⁴¹ נות', מארי, עמ' 330-331. הוא סובר שהסמליות של קריעת המעיל בתחילת הסיפור בפרק כד תואמת תפיסות מאגיות קדומות (כמו אלו שנפוצו במארי), שאינן הולמות את האמונה הישראלית המאוחרת יותר. לדידו, המשך הסיפור בפרק כד מבצע "רציונליזציה" של תפיסות קדומות אלו, ואילו הסיפור בפרק כו רציונלי מעיקרו.

⁴² ברוגמן, שמואל, עמ' 180-183. לתפיסתו את פרקי עליית דוד כמשקפים אמונה עממית ולא אגינדה פוליטית וכיוצא בכך ראו: ברוגמן, אמת דוד, עמ' 19-39. והשוו לדבריו על כפילות הסיפורים שם, עמ' 120 הערה 23.

⁴³ אדנבורג, לרצוח מלך, עמ' 72-74. עקרונות דומים הציע ואן סיטרס, אברהם, עמ' 162-163.

⁴⁴ אדנבורג, לרצוח מלך, עמ' 76-77.

⁴⁵ אדנבורג, לרצוח מלך, עמ' 77-78. מצד שני, אדנבורג חשבה שאין מכאן ראייה לשני מחברים, וסביר שמחבר אחד כתב ראשית את הסיפור ב-כו ולאחר מכן את הסיפור ב-כד. לדעתה, מחבר אחד אחראי לטקסט של פרקים כא-כז, והוא סידר אותם במבנה כיאסטי שבמרכזו נאום אביגיל המדגיש את ההכרה במלכות דוד: דוד בגת (כא) – דוד ושאל (כג) – אביגיל (כה) – דוד ושאל (כו) – דוד בגת (כז). שם, עמ' 79-83. במאמרה משנת 2016 (אדנבורג, נוף בעצמו) היא קיבלה את דברי מבקריה (מקנזי, ראייה, עמ' 442-443; ברטלר, מסורת דוד, עמ' 45) וחזרה בה מהקביעה שמדובר במחבר אחד.

סטיבן מקנזי ביקש לחזק את דבריה של אדנבורג והדגיש שבעוד בסיפור בפרק כו הדיאלוג בין שאול ודוד התקיים ממרחק ("ויעמוד על ראש ההר מרחוק, רב המקום ביניהם", פסוק 13), בסיפור בפרק כד הם קרובים; ואם כן, לא מתאים שדוד "יקרא אחרי שאול" (8), כמי שקורא לאדם המרוחק ממנו, ובהכרח הסיטואציה מתאימה לסיפור ב-כו בלבד ושאלה משם. כמו כן הוא טוען שלא ייתכן שדוד עמד במרחב הפתוח, קרוב לשאול, ונושא נאום שלם מבלי שאיש מ-3000 החיילים של שאול קם ללכודו, ועוד. לאור שיקולים אלה הוא מקטלג את הסיטואציה כולה כזרה בהקשרה.⁴⁶ מרק ברטלר מקבל גם הוא את הבחנותיה של אדנבורג על הזריות שבסיפור בפרק כד, אך מעיר שהסיפור ב-כד משולב בהקשרו בספר שמואל יותר טוב ממקבילו שב-כו, ומסיק שאף שהסיפור ב-כו קדום, הסיפור בפרק כד שובץ בספר שמואל לפניו.⁴⁷ גם קלאוס פטר אדם ראה בסיפור ב-כו מקור ובסיפור ב-כד שכתוב.⁴⁸

בכיוון הפוך הלך זקוביץ. הוא סבר שהסיפור בפרק כד הוא הקדום והסיפור בפרק כו מהווה שכתוב שלו.⁴⁹ גם כן הלך בדרך זו כשטען, כפי שצינתי לעיל, שכל הסיפורים הכפולים בספר שמואל הם תוצאה של שכתוב פרו דוידי שנועד להעצים את דמותו של דוד ולהשחיר את דמותו של שאול, והסיפור בפרק כו מהווה פרשנות פנים מקראית של הסיפור בפרק כד. כן גם טוען שסיפורי הביניים (יד ו-כה) נועדו להעמיק את השינויים הללו, ומצביע על השוואה מעניינת בין הסיפורים בשלושת הפרקים כד-כה-כו לסיפורים בשלושת הפרקים יג-יד-טו.⁵⁰ עוד סבור כן שבין הסיפורים ב-כד ו-כו חל תהליך הדדי של הידמות.⁵¹

גם ואן סיטרס ראה בסיפור ב-כד מקור ובסיפור ב-כו שכתוב. הבנה זו מהווה בסיס מרכזי לשיטתו בנוגע להרכבו הספרותי של חלק זה בספר שמואל: לשיטתו ואן סיטרס סיפורי עליית דוד למלוכה מורכבים משני רבדים – רובד דויטרונומיסטי שעליו הורכב רובד משני, אותו הוא מכנה 'סאגה'. לדעתו, ברובד המקור סיפור מות שאול (פרק לא) נסמך למפגש דוד ושאול בעין גדי (בפרק כד), ואילו הסיפורים בפרקים כה-ל מאוחרים, חוברו על ידי מחבר אחד (מחבר הסאגה) ומהווים שכתוב פארוזי של דמות דוד כפי שהיא מופיעה ברובד המקור.⁵² במאמר שפורסם מעט לאחר צאת ספרו, ובסמוך לפרסום מאמרו של מקנזי (שחלק עליו בתוקף), התייחס ואן סיטרס לטענות אדנבורג ומקנזי שנזכרו לעיל והדגיש שיש להתחשב בקריטריון נוסף לקביעת קדימות: ההקשר הרחב. הוא מראה שהסיפור בפרק כד ממשיך היטב את המאורעות שקדמו לו, אולם הסיפור בפרק כו בשום

⁴⁶ מקנזי, ראייה; מקנזי, בני צרויה, עמ' 294-301. בפרסום קודם מקנזי נמנע מלהכריע בשאלת היחס בין הפרקים (מקנזי, ביוגרפיה, עמ' 95).

⁴⁷ ברטלר, מסורת דוד. כמו כן הוא מעיר שגם בסיפור בפרק כו ישנה תופעה של זרות – הסתירה בין בקשת דוד לאבישי "קח נא את החנית" (11) לבין הביצוע בעצמו: "ויקח דוד את החנית" (12). לדעתו זרות זו מלמדת שגם פרק כו עצמו מבוסס על מקור אבוד.

⁴⁸ אדם, חדירות לילות, עמ' 23-25. כמו כן הוא מעיר שבכל הסיפורים הכפולים בשמואל א השכתוב קודם למקור.

⁴⁹ זקוביץ, דוד, עמ' 61-63.

⁵⁰ כן, בין שני מלכים, עמ' 105-118.

⁵¹ כן, בין שני מלכים, עמ' 55-59. כן נוטה לומר שמחבר הסיפור בפרק כו גם ערך את הסיפור בפרק כד ודימה אותו לסיפור ב-כו, אך סובר שגם בשלב מאוחר הסיפורים המשיכו להידמות זה לזה.

⁵² ואן סיטרס, סאגה. על פרקים כד-כו ראו במיוחד עמ' 175-186. שיטה זו מהווה פיתוח של דעתו המוקדמת של ואן סיטרס, ראו: ואן סיטרס, בקשת היסטוריה, עמ' 322-353.

אופן אינו יכול להיות המשך ישיר של הסיפורים ב-כג או ב-כב; כמו כן, הסיפור בפרק כז מהווה המשך טבעי של הסיפור בפרק כו, אך אינו יכול להיות המשך של הסיפור בפרק כד.⁵³ יש לציין שרבים מהסוברים שלפנינו שכתוב, כתבו שלאחר שיבוץ שני הסיפורים זה לצד זה, כוונת העורך – או אפילו המשכתב – היא שיש לקוראם כשני אירועים.⁵⁴

1.2.3 שתי מסורות/שני אירועים

הגישה השלישית גורסת שאין מדובר בשני וריאנטים של מסורת אחת, אלא בתיאור של שני אירועים נפרדים על ידי מחבר יחיד. חוקרים ופרשנים רבים הציעו קריאות כאלו. בשלב זה לא אדון באלה מביניהם שנוקטים בגישה סינכרונית נחרצת, משיקולים מסורתיים או כאסטרטגיית קריאה, מבלי להתחשב בדיונים דיאכרוניים, אלא רק בהצעות שמתחשבות בשיקולים דיאכרוניים. בכך אני מוציא מן הדיון את רוב הפרשנות היהודית עד הדורות האחרונים, מספר פירושים ספרותיים חשובים וכן את הפרשנות הפוסט-מודרנית.⁵⁵ טיעונים שעלו בפירושים מסורתיים ובניתוחים ספרותיים נראים לי חשובים ביותר, וגם אעשה בהם שימוש נרחב להלן, אלא שנראה לי נכון להימנע מלסקור גישות סינכרוניות בסקירת מחקר שמוקדשת לבירור התהוות הטקסט. בין הפרשנים הנוצרים מן המאה התשע-עשרה, שכתבו תוך דיון ער עם המחקר הביקורתי של ימיהם, אחזו בגישה זו קארל פרידריך קייל ואלכסנדר קירקפטריק.⁵⁶ פרשנים אלו חלקו בתוקף על הקביעה שמדובר בשני וריאנטים של אותו אירוע, ושמו דגש על מספר נתונים: לא מופרך לחשוב שמחבר החטיבה אכן ראה לנגד עיניו אירוע שהתרחש פעמיים, בייחוד לאור העובדה שהרדיפה של שאול אחרי דוד לא הייתה מאורע חד פעמי אלא מתמשך, ככתוב ב-כג 14: "ויבקשהו שאול כל הימים ולא נתנו אלוהים בידו".⁵⁷ אם אכן האירוע התרחש פעמיים ברצף הסיפורי, ובשתי הפעמים דוד חס על חיי שאול, אך טבעי ששני התיאורים יעוצבו על ידי המחבר בדרך דומה מאוד. כמו כן, ישנם הבדלים משמעותיים בין הסיפורים, ששוללים את היותם וריאנטים בלבד: המיקום הגיאוגרפי השונה, ההיקרות של שאול למערה של דוד לעומת הירידה היזומה של דוד למחנה שאול, והלקחים השונים של נאומי דוד. לדעת חוקרים אלו, ההבדלים בין הסיפורים מכריעים לטובת ההשערה שמדובר בשני אירועים נפרדים ולא בוריאנטים.⁵⁸ חשיבותן של דעות אלו לדידי אינה בשאלה ההיסטורית, שאיננה מעניינה של עבודה זו, אלא בשאלת האפשרות לייחס את שני הסיפורים הדומים למחבר אחד, שהוא זה אשר ראה בהם שני אירועים נבדלים.

⁵³ ואן סיטרס, שני סיפורים.

⁵⁴ סגל, שמואל, עמ' 6-7; זקוביץ, דוד, עמ' 62; כץ, בין שני מלכים, עמ' 82; ועוד. ראו גם: בר אפרת, שמואל א, עמ' 15. הופתעתי לגלות שהפרשנות היהודית כמעט ואינה מתייחסת לבעיות שעלו בדיונים המחקריים. יושם לב לדוגמה לפירוש אברבנאל, שדן באריכות יתרה בכפילויות שבנאום דוד בפרק כד, אך לא הוטרד מעצם כפילות האירועים. יוצא דופן בפרשנות היהודית הוא רבי דוד אלטשולר, בעל המצודות, שהזגיש מספר פעמים בפירושו לפרק כז שזו הפעם השנייה שהדברים מתרחשים; וכן מדרש תהלים נח, מתוארך לרוב למאה השישית או השביעית: "כיון שהלך שאול אמרו לו גבוריו לשאול: 'וכי בשביל שלא הרגך דוד במערה נעשה צדיק? כי יודע היה שאם היה שולח בך יד, היינו נכנסין ומוציאין אותו משם ומחתיכין אותו אבר אבר, ונתיירא'. מיד שמע וקיבל מהם ורדף אחריו".

⁵⁶ קייל, שמואל, עמ' 247-249; קירקפטריק, שמואל א, עמ' 243-244.

⁵⁷ לדעת חוקרים מאסכולת ביקורת העריכה מדובר בפסוק עריכתו.

⁵⁸ קייל כתב, כנגד דברי תניוס, שהמחשבה ששאול לא יכול היה לשוב ולרדוף את דוד לאחר שחס על חייו במערה מהווה "היכרות שטחית עם לב האדם" (קייל, שמואל, עמ' 247). גם קירקפטריק חלק בפירוש על תפיסה זו (קירקפטריק, שמואל א, עמ' 243).

גם במאה העשרים נמצאו חוקרים שסברו שיש לקרוא את הסיפורים כשני אירועים שחוברו על ידי מחבר יחיד, אשר ראה בהם סיפורים נבדלים. ג'ון מכלין הסיק, אמנם בקושי גדול ותוך מספר הסתייגויות, שההבדלים בין התיאורים מכריעים, ושאינן מדובר בכפילות סיפורית; מסקנה אליה הגיע באותה שנה גם ג'קוב גרונבק.⁵⁹ טימו ויולה מסיק אף הוא ששני הסיפורים יצאו מתחת ידו של מחבר אחד (למעט נאום שאול בסיפור הראשון, כד 17-21, שהוא לדידו הרחבה דויטרונמיסטית שיוצרת חספוסים נרטיביים).⁶⁰ רוברט גורדון הקדיש דיון מפורט לשלושת הפרקים כד-כו וביקש לבסס את אחדותם הספרותית, אלא שהוא נמנע מלהכריע אם מדובר באחדות עריכתית או מחברותית.⁶¹ צומורה סבר שההבדלים בין הסיפורים מכריעים, וכן שניתן להראות שהסיפור בפרק כו מניח את קיומו של הסיפור בפרקים כג-כד, ואם כן הם נתפסים על ידי המחבר כשני אירועים ולא כוריאנטים.⁶²

סקירת מחקר זו מעלה כי רוב התיאוריות סביב התהוות פרקי דוד ושאל מציעות תהליכים מורכבים וממושכים, ואף הגישות האחדותיות לפרקים אלו מסווגות קטעים רבים כתוספות מאוחרות. שיטות המצדדות באחדותם הטקסטואלית של פרקים כד ו-כו נחשבות כיום כדעות שוליות, וכמעט שאינן נפקדות בדיונים מחקריים עכשוויים, ולדעתי שלא בצדק. בעבודה זו אבקש לחזק את הגישה שיש לקרוא את שני הסיפורים כשני אירועים, כפי שנתפסו בתודעתו של מחבר אחד, תוך התמודדות שיטתית עם הטענות הביקורתיות הנגדיות, ובמיוחד עם טענות שהודגשו או התחדשו בעשרים וחמש השנים האחרונות.

נקודה מרכזית בטיעון שאבקש להציג תהיה משקלו של פרק הביניים כה ברצף הסיפורי. המחקרים שייחסו פרקים אלו למחברים שונים הפחיתו ממשקלו של פרק זה. בניתוח שלהלן אבקש להראות שסיפור נבל ואביגיל משתלב היטב ברצף הנרטיבי של סיפורי המסגרת ואף מגלה כלפיהם קרבה סגנונית יוצאת דופן. לאור זאת אבקש לטעון כי לפנינו מחבר אחד, ואין להבין את פרקים כד ו-כו כמקור ושכתוב או כפיתוחים עצמאיים של מקור משותף.

⁵⁹ מכלין, שמואל, עמ' 172-173; גרונבק, עליית דוד, עמ' 162-170. גרונבק מייחס את הדמיון בין הסיפורים לתהליך הידמות קדם-טקסטואלי. קשה לדעת האם לדעת מכלין האם שתי המסורות הועלו על הכתב על ידי מחבר אחד או שניים, הוא אינו מתייחס לכך.

⁶⁰ ויולה, שושלת נצחית, עמ' 91-94. עם זאת הוא כותב שהמסורת שמשקפת בפרק כד עתיקה יותר (עמ' 91 הערה 73). דומני שכדעת ויולה סבר גם מטינגר, מלך ומשיח, עמ' 40, שמתייחס לשני הסיפורים כחלק מה-HDR ומפנה לוילה.

⁶¹ גורדון, עליית דוד; גורדון, פירוש לשמואל, עמ' 178-190.

⁶² צומורה, שמואל א, עמ' 594-607.

2. שיטת המחקר ודיון תאורטי

2.1. גישה סינכרונית וניתוח דיאכרוני

עולם המחקר המקראי נע בין שתי גישות: גישה דיאכרונית, המניחה כי הטקסט המקראי בצורתו הנוכחית אינו אחדותי ויש לעמול ולשחזר את הרכבו ותהליך התהוותו, וגישה סינכרונית, המבקשת לנתח את הטקסט בצורתו הסופית, כפי שהוא לפנינו. בין שתי הגישות מתקיימת לרוב מערכת יחסים מורכבת. בסעיפים הבאים אבקש להציג את הגישה שתנחה אותי בניתוח הפרקים הנידונים בספר שמואל.

הנחת היסוד של עבודת מחקר זו היא שעל הטקסט להתפרש בהתאם לכוונת מחברו. בירור כוונת המחבר תלוי באופן קריטי בשאלות דיאכרוניות, כגון הצבעה על ריבוי מחברים ו/או קיומם של רבדי עריכה, אם ישנם. הנחה זו אינה מאפשרת להסתפק בלפרש את הטקסט בגישה סינכרונית בהתאם ל"כוונת העורך", ולנסות לדון בדרכים בהן הוא הבין את החומרים שירש או התכוון שיבינו אותם,⁶³ וגם אינה מאפשרת להתייחס לטקסט כאל יצירה שיצאה מרשות מחברה ועומדת בפני עצמה.⁶⁴ לשם בירור של תהליכי התהוות הטקסט, יש לנקוט במיטב המתודות הפילולוגיות המיושמות בתחומי חקר המקרא ובתחומים נוספים, תוך ניסיון להתחקות אחר צורתו הראשונית של הטקסט, כפי שיצא מתחת ידי מחברו, ככל שהדבר אפשרי.⁶⁵

הגישה הסינכרונית ידעה עדנה מיוחדת בתחילת שנות האלפיים, כאשר חוקרים רבים ביקשו לשלב בין ניתוחים דיאכרוניים וסינכרוניים ולמצוא את האיזון הראוי בין שתי הגישות. בהקשר של פרקי דוד ושאלו ראוייה במיוחד לציון אסופת המאמרים בעריכת וולטר דיטריך.⁶⁶ דומני שבקרב חוקרים סינכרוניים ישראלים הפכה הגדרתו של פרנק פולק לגישה סינכרונית, ולהבדל בינה לבין גישה דיאכרונית, לכמעט קאנונית:

⁶³ לניסוח הקלאסי של שיטה זו ראו: רוזנצווייג, נהריים, עמ' 25-27; בובר, דרכו, עמ' 66-68; ברלין, פואטיקה, עמ' 111-134; פולק, סיפור, עמ' 357-365. ביחס לספר שמואל נקטו בשיטה זו: פולצין, שמואל; גרסיאל, שמואל א; אדלמן, המלך שאול; בר אפרת, שמואל א; גרין, איך נפלו גיבורים; בורגמן, דוד ושאלו; גילמור, ייצוג העבר.

⁶⁴ העבודה הקלאסית בהקשר זה היא בארת', מות המחבר. יש לציין גם את דה סוסיר, בלשנות כללית, שייסד את הגישה הסינכרונית בבלשנות, שיטה שעברה במשך הזמן מחקר הבלשנות לחקר הספרות המקראית. בהקשר לסיפור המקראי אציין גם את הפרסומים הבולטים הבאים: וייס, מקרא כדמותו; קליינס ואקסום, ביקורת ספרותית; פיול וגאן, סיפור. יושם לב גם להתבטאותו המייצגת (והקיצונית, לטעמי) של יאן פוקלמן: "In comparison with the question 'What is written down there?' the question 'How have you come into existence? Where do you come from?' is secondary. In regard to the intentionality and speaking of the work, it is a detour if not a refusal to listen" (פוקלמן, שמואל א, עמ' 2 הערה 2). בגישה דומה ביחס לספר שמואל נקטו: מיסקול, שמואל א; רוזנברג, מלך ומשפחה, עמ' 99-200; ברוגמן, שמואל; אקסום, טרגדיה; נול, פרצופי דוד; ניקולסון, שאול; בודנר, שמואל א; וכן, לאחרונה, אסופת המאמרים בעריכת בודנר וג'ונסון, דמויות ואפיון. יש להכליל בגישה זו גם את הגישה הקאנונית מיסודו של ברווארד צ'יילדס, לפיה יש מקום להתעלם מניתוחים דיאכרוניים ולהתחשב בצורתם הסופית-קאנונית של הספרים המקראיים בהתאם להבנת הקהילה היהודית הקדומה, 'קהילת המאמינים' (צ'יילדס, החשיבות הפרשנית, צ'יילדס, מבוא; על ספר שמואל ראו שם, עמ' 263-280).

⁶⁵ התנגדותו של ואן דר טורן להתחקות אחר כוונת המחבר אינה ברורה לי. יהא טיבו של מעמד המחבר בעת העתיקה אשר יהא, מן ההכרח הוא שלכל יצירה, טקסטואלית או שאינה טקסטואלית, יש מחבר-יוצר שיש לנסות להבין את כוונתו (ואן דר טורן, תרבות סופרים, עמ' 27-49).

⁶⁶ דיטריך, דוד ושאלו. וכן: קמפבל, שמואל א, עמ' xv-xvii.

ההבדל נעוץ ביחס למחבר של רובד-העל ולפעילותו. מחבר זה אינו מוצג עוד כעורך או מעבד, אלא כמספר-משכתב וכיוצרו של טקסט רבוד, אשר משקם ומעבד אמנם בניין קדום, אבל בכל זאת, גם הוא אדריכל וראוי להיחשב כזה.⁶⁷

לפי גישה זו, העורך הסופי של הטקסט ("מחברו של רובד העל") הוא שמקנה ליצירה את משמעותה, ועלינו לנתחה בהתאם לכך. גישה זו, עם כל יופיה, נראית לי קשה, או לכל הפחות אינה מתאימה לשימוש גורף. בלתי סביר בעיניי להניח שבכל מקום ומקום יש להניח באופן אפריורי שפעילותו של העורך הייתה שכתוב ויצירה, ולא פעילות של שימור מקסימלי והתערבות מינימלית של החומרים המסורתיים שברשותו, או שימור חלקי והתערבות חלקית. למעשה, אין שום סיבה להניח שבכל טקסט מקראי פעילות העריכה הייתה אחידה, וניתן להעלות על הדעת – ואף לבסס זאת על סמך הממצאים המקראיים והחוץ-מקראיים שבידינו – מספר שיטות עריכה שונות בתכלית ובעלות תפוצה בלתי שווה.⁶⁸ נוסף על הסתייגות זו, עצם הטענה לפיה העורך הסופי הוא שמקנה ליצירה את משמעותה נראית קשה ליישום כשמגיעים לניתוח הטקסט. נתבונן בדוגמה של פולק: פולק סובר שבסיפור מכירת יוסף, בראשית לו, המילים "ויעברו אנשים מדינים סוחרים" הן תוספת שנועדה להסיר מהאחים את אשמת מכירת יוסף ולהעבירה למדינים.⁶⁹ אם מחבר רובד העל של סיפור יוסף אחראי אך ורק לארבע מילים אלו, כיצד גלוסה בודדה זו אמורה ליצוק משמעות מחודשת ליצירה כולה? וכן בנידון דידן: אם סיפורי המפגשים בין דוד ושאל במדבר, שמ"א כד ו-כו, נתחברו על ידי מחברים שונים ולא נועדו להיקרא כרצף, איזו פעולת עריכה יכול היה לנקוט העורך על מנת "להחדיר בהם את רוחו"⁷⁰? לסיכום, קשה לי לקבל וליישם את הגישה הסינכרונית בניסוחיה הנוכחיים, ולטעמי יש להתאמץ ולשחזר את התהוות הטקסט על מנת להבינו לאשורו.

אולם, בשל העובדה כי הטענה המפותחת בעבודה זו היא שחלקים בפרקי דוד ושאל בצורתם הנוכחית, או בצורה קרובה מאוד לצורתם הנוכחית, מהווים חיבור אחדותי, יוצא שמסקנתי האישית היא שהבירור הדיאכרוני מוביל לקריאה סינכרונית של הפרקים האמורים, ויש אפוא מקום לברר מה בין בירור דיאכרוני לבירור סינכרוני אם שניהם יכולים להוביל למסקנות דומות. נקודת מוצא טובה לדיון היא דבריהם של דיטריך ונאומן בעניין התהוות ספר שמואל, שכתבו שגם בצורתה המצומצמת ביותר, גישה דיאכרונית נבדלת מגישה סינכרונית בשלוש דרכים: העמידה על עצמאותן של היחידות המרכיבות את הטקסט; ההבחנה בין עבודתו של מחבר לעבודתו של מהדיר; וההפרדה בין גיבושו הקדם-דוֹיטרונומיסטי של הטקסט לבין צורתו לאחר ששולב בהיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית. בניסוח אחר, יש לזהות בטקסט לכל הפחות שלושה שלבים: יחידות עצמאיות – חיבור קדם-דוֹיטרונומיסטי – ההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית.⁷¹ השלב השלישי בשני הניסוחים, העריכה הדוֹיטרונומיסטית, לא יידון בעבודה זו, משום שכאמור, לדעתי הצדק עם רוב החוקרים הסוברים שהעריכה הדוֹיטרונומיסטית במגבש סיפורי דוד ושאל קלושה או נעדרת כליל. אולם

⁶⁷ פולק, סיפור, עמ' 363.

⁶⁸ ואן דר טורן, לדוגמה, מונה שישה דרכי סופרים לחיבור טקסטים: העלאה על הכתב של מסורות אוראליות; יצירת טקסט חדש; שילוב של מסורות קיימות, כתובות או אוראליות; הרחבה של טקסט קיים; התאמה של טקסט קיים לקהל חדש; מיזוג חיבורים קיימים (ואן דר טורן, תרבות סופרים, עמ' 109-141).

⁶⁹ פולק, סיפור, עמ' 362-363. וכן דעת קוטס, מכנען למצרים, עמ' 17-20; קוטס, בראשית, עמ' 271.

⁷⁰ כפי שכתבו גורדון, עליית דוד, עמ' 42; אברמסקי, שאול ודוד, עמ' 292; גרסיאל, ראשית המלוכה, ב, עמ' 248 ו-252. גורדון נמנע מלהכריע האם אמנם מדובר במעשה עריכה בלבד, ומדובר במסורות כופלות, או שמדובר ביצירת מחבר אחד; ואילו לאברמסקי וגרסיאל פשוט שמדובר במסורות כופלות.

⁷¹ דיטריך ונאומן, דוד ושאל, עמ' 299.

העמידה על עצמותן של היחידות הסיפוריות המרכיבות את הסיפור – או במילים אחרות, ההטרוגניות של החטיבה – היא בהחלט תופעה בולטת לעין שדורשת הסבר ביקורתי, ושיכולה לבוא על פתרונה רק בביור דיאכרוני ולא בגישה סינכרונית. ההזדקקות לבעיית ההטרוגניות של החטיבה, וטיב הפתרון שאציע לה (ראו בהמשך הפרק), מעמידים את עבודתי בתחום המחקר הדיאכרוני ולא בזה הסינכרוני, אף שמסקנת העבודה היא שיש לקרוא את הפרקים הנידונים מתוך החטיבה באופן סינכרוני.

2.2. גישה ספרותית

עלייתה של הגישה הסינכרונית התרחשה בד בבד עם עלייתה של הגישה הספרותית, בסוף שנות השבעים ותחילת שנות השמונים.⁷² אולם טעות נפוצה היא לזהות בין גישה ספרותית וגישה סינכרונית.⁷³ בין אם נסבור שפרקי דוד ושאל הם חיבור אחדותי, שילוב של שני מקורות מקבילים, רובד קדום והרחבות משניות או לקט פרגמנטים, יש להציע לסיפור(ים) המשוחזר(ים) ניתוח ספרותי. מובן שלהסברים ספרותיים יכולים להיות השלכות על הבנת התהוות הטקסט, ועל תוקפן של טענות ביקורתיות מסוימות, כפי שיוסבר בסמוך. אולם יש בהם הכרח גם לאחר שחזור התהליך הדיאכרוני וללא תלות בתוצאותיו. בה בשעה, ניתוח ספרותי אינו פוטר את החוקר מלנסות ולברר את התהליך הדיאכרוני, וכניסוחו של רנדטורף: "the use of new methods does not make the old questions disappear".⁷⁴

התזה הבסיסית של גישה ספרותית היא שעיקר המאמץ הפרשני צריך להיות מופנה כלפי ההגלם הספרותי, ולא כלפי חומרי העלילה כשלעצמם. התמקדות זו בהגלם הספרותי ובניתוח ספרותי מונעת מתוך ההנחה שמשמעות הטקסט הספרותי נקבעת על פי הרושם שהוא מותיר על הקורא או השומע, ובמה שמכונה לעתים 'תהליך הקריאה' או 'חווית הקריאה'. בהתאם לכך, שיטת הניתוח שמסייעת בקביעת משמעות הטקסט הינה השיטה המכונה 'קריאה צמודה'.

להנחות קריאה ספרותיות השלכות רבות, באופן כללי ולמחקר הנוכחי בפרט. ראשית, היא מדגישה את היותו של הסיפור המקראי סיפור, ולא תיאור היסטורי. בין אם מקבלים את ההיסטוריות של אירוע מסוים ובין אם לאו, הנחת הקריאה הספרותית היא שעיקר משמעות הסיפור אינה טמונה בהיבטים ההיסטוריים-ריאליים שעשויים לעמוד ברקעו, אלא ב"סיפוריות" שבסיפור.⁷⁵ כידוע,

⁷² לא ניתן לדבר על הגישה הספרותית בחקר המקרא מבלי להזכיר את השפעתו הרבה של רוברט אלטר, במיוחד בספרו על אמנות הסיפור במקרא: אלטר, אמנות. ראו גם: גרוס לואיס ואחרים, פירושים ספרותיים; בר אפרת, עיצוב; ברלין, פואטיקה; שטרנברג, פואטיקה.

⁷³ לדעתי מקור הטעות הוא בהתבטאויותיו החריפות של אלטר נגד מבקרי המקרא. לדוגמה: "קחות האבחנה של ביקורת המקורות הקונוונציונאלית..." (אלטר, אמנות, עמ' 197). אולם לאמיתו של דבר אלטר מקבל רבות מהנחותיו של חקר המקרא הקלאסי, בספרו הנ"ל ובפרסומים אחרים שלו – כולל בפירושו לשמואל. ראו גם את הקביעה המעניינת הבאה: "There are knotty issues of the dating and the evolution of the text that I shall not pretend to resolve, but I do think that the historical and textual criticism of the Bible is not so damaging to a literary reading of the text as is often assumed" (אלטר, בראשית, עמ' xi).

⁷⁴ רנדטורף, טרנדים חדשים, עמ' 301.

⁷⁵ פפיפר, מבוא, עמ' 11-20 (כבר ב-1948); בובר, מלכות שמים, עמ' 54-55; קוגניס, היסטוריה וסיפור; אלטר, אמנות, עמ' 23-46; ברלין, פואטיקה, עמ' 13-19; בר אפרת, עיצוב, עמ' 8-10; גרוסמן, גלוי ומוצפן, עמ' 29. וראו גם את ביקורתו של סימון על שיטתו ההיסטורית-ספרותית של גרסיאל: סימון, קריאה ספרותית, עמ' 128 הערה 28. אמית הדגישה, לצד זאת, שהסיפורים המקראיים מבקשים ליצור רושם של היסטוריות, "שההתרחשות המתוארת אכן אירעה", על מנת להקנות לעצמם אמינות (אמית, לקרוא, עמ' 18).

הוויכוח סביב דוד ההיסטורי עודנו בשיאו, ונקודת המוצא של החוקר אינה יכולה להיות ש"הסיפור מהימן עד שיוכח אחרת",⁷⁶ אלא יש להתחשב באופיו הספרותי של הטקסט. שנית, התחשבות באופיו הספרותי של הטקסט מחלישה ואף שוללת רבות מן התופעות אותן סיווגו חוקרים כ'זריות', דהיינו נתונים שאינם הולמים את הקשרם. קריטריון הזריות משחק תפקיד חשוב בדיונים המחקריים אודות היחס בין פרקים כד ו-כו, כפי שהודגש בפרק הקודם, ואכן אין להכחיש שמדובר בקריטריון ראשון במעלה מבחינה מתודולוגית, שכבר הוכחה חשיבותו בהקשרים אחרים. אך נדמה כי לעתים יישומו על ידי חוקרים נעשה תוך שימוש באמות מידה מחמירות, קרי, תוך ניסיון לאמוד את מידת סבירותם של התיאורים המקראיים כאירועים ממשיים ולא כ"מייצגים של המציאות"⁷⁷ בלבד. זאת על אף מודעותם הרבה של חוקרים מודרניים לכלי הניתוח הספרותיים ולפירושים הספרותיים שהוצעו לסיפורי ספר שמואל.

2.3. הטרוגניות החטיבה ואחדותה: היבטים תיאורטיים ומתודולוגיים

כל דיון בהתגבשותם של פרקי דוד ושאלו מוכרח להיזקק לאופיים ההטרוגני, ולהתייחס לבעיות הקשורות לסיפורים הכפולים ולקשיים נוספים ברצף הנרטיבי של החטיבה. הסיפורים הכפולים שהעסיקו את חוקרי ספר שמואל הם בעיקר הסיפורים הבאים: המלכת שאול (שמ"א ט-יב), הגעת דוד לארמון שאול (טז-יז), נישואי דוד לבת שאול (יח 17-27), ניסיון שאול להכות את דוד בחנית (יח 10-11; יט 9-10), בריחת דוד לגת (כא 11-16; כז), מפגשי דוד ושאל במדבר (כד; כו) ופרשת מות שאול (שמ"א לא; שמ"ב א).

בעבר מקובל היה לראות בעצם קיומם של הסיפורים הכפולים ראייה ברורה לחוסר אחדותה של החטיבה, וחוקרים נזקקו בדרך כלל לאחד משלושת ההסברים המרכזיים שנמנו בסקירת המחקר לעיל: שתי תעודות רציפות, עצמאיות ובלתי תלויות; רובד קדום ורובד משני שתלוי בו; או לקט של מסורות פרגמנטריות שסודרו זה לצד זה בלי קשר ממשי ביניהן. אולם כפי שאבקש להראות להלן, לא זו בלבד שכפילויות אינן בהכרח מצביעות על ריבוי מחברים, אלא שעצם השימוש במונח 'סיפורים כפולים' ביחס לספר שמואל נראה בלתי מדויק, ולפי מיטב שיפוטי יש להעדיף את המינוח המקיף יותר 'הטרוגניות'. זאת משום שתחת הכותרת של הסיפורים הכפולים כלולים צמדי סיפורים שאינם בעלי ערך שווה.⁷⁸ ניתן להכליל תחת כותרת זו לפחות שלושה סוגים של סיפורים: א. מסורות מתחרות: סיפורי הגעת דוד לארמון שאול, מחד גיסא כנגן (טז 14-23) ומאידך גיסא כלוחם שהביס את הגיבור הפלשתי (יז), מייצגים, לפי ההבנה המקובלת, שתי מסורות שותרות שהתגבשו במנותק אחת מהשנייה.⁷⁹

ב. סיפורים דומים: סיפורי המפגשים של שאול ודוד במדבר (כד ו-כו), כמעט לכל הדעות, מקיימים קשר טקסטואלי 'גנטי', וקשה לשער שהם התפתחו במנותק אחד מהשני.

⁷⁶ כגישתם של: רייט, ארכיאולוגיה; פרובן, לונג ולונגמן, היסטוריה מקראית. על יישום גישה זו ביחס לפרקי דוד ושאלו ראו שם, עמ' 215-227.

⁷⁷ ברלין, פואטיקה, עמ' 14. וראו גם קמפבל, שמואל א, עמ' 5: "stories needed to be plausible; they did not need to be accurate in detail."

⁷⁸ השו: וארד, עליית דוד, עמ' 7.

⁷⁹ הדבר נכון במיוחד כלפי הנוסח הארוך שהשתמר בנה"מ. לייצוג קלאסי של הגישה שהנוסח הקצר של שמ"א טז-יח, שהשתמר בתרגום השבעים, מהווה תעודה אחת, ואילו התוספות המצויות בנוסח הארוך מהוות תעודה מקבילה, ראו: טוב, חיבור.

ג. סיפורים זהים: סיפורי הטלת החנית (יח 10-11; יט 9-10) הם מקרה שבו בא בספר אותו סיפור עצמו פעמיים. דומה שאם פרקי דוד ושאל אינם אלא לקט מסורות שהעורך ביקש לשמרן, העורך היה מסתפק בהבאת מסורת זו פעם אחת.

נראה אפוא שיותר נכון לזהות את הבעיה המרכזית עמה יש להתמודד בחטיבה כהטרוגניות המסורות שבבסיסה, ולא ככפילות הסיפורים. הטרוגניות זו באה לידי ביטוי באופיין העצמאי של היחידות הסיפוריות הבודדות המרכיבות את החטיבה: בניגוד לסיפור מרד אבשלום, לדוגמה, שמורכב מרצף ארוך של סצנות שאין אפשרות להבינן במנותק אחת מהשנייה, רבים מהסיפורים בפרקי דוד ושאל מהווים יחידות ספרותיות עצמאיות, העומדות בפני עצמן וכוללות פתיחה, התרחשות וחתימה משלהן. מצב טקסטואלי זה עשוי להתבאר באמצעות מספר הסברים אפשריים. אציג כאן את שתי אפשרויות הקיצון: אפשרות קיצונית אחת היא להניח שמדובר בלקט של מסורות מגוונות, ושמחבר החטיבה אינו אלא סדרן שהציב את המסורות זו לצד זו, פחות או יותר בסדר כרונולוגי הגיוני (שיטת הפרגמנטים). לפי הבנה זו, שייכותם של הסיפורים לרצף הנרטיבי בו הם משובצים אינה אלא תניינית ומלאכותית, וחקירת האוסף במצבו הנוכחי לא תניב תועלת מחקרית משמעותית; אדרבה, יש להתחקות אחר צורתן המקורית של היחידות הבודדות ולברר את שלבי חיבורה ואת מגמתה של כל אחת מהן בפני עצמה. אפשרות קיצונית שנייה היא שאופיה ההטרוגני של החטיבה אינו נובע מאופן התגבשותה אלא מטיב החומר: המסורות אודות דוד ושאל היו מגוונות, וכללו רצף אירועים עצמאיים שזיקתם זה לזה חלשה, אולם הן הועלו על הכתב על ידי מחבר אחד שביקש למסור אירועים מגוונים. ניתן גם להציע מגוון הסברי ביניים. ההכרעה בין אפשרויות אלו צריכה להיעשות בעיקר לאור בחינת הנתונים המקראיים – בירור זה יעשה בפרק הבא. אולם יש ערך גם בדיון תיאורטי אפריורי, שעשוי לתרום תובנות לביורן של דרכי התהוות החטיבה.

בדיון המתודולוגי והתיאורטי בסעיפים הבאים אני הולך בעיקר בעקבות דיוניהם המתודולוגיים והתיאורטיים של חוקרים נאו-דוקומנטריסטים, ובמיוחד גיואל בייזן בספרו *The Composition of the Pentateuch* ובפרסומיו האחרים.⁸⁰ אף שאיני מזדהה בדרך כלל עם ניתוחיהם ומסקנותיהם של בעלי גישה זו, אני מוצא את דיוניהם המתודולוגיים משכנעים ומאירי עיניים. ייתכן שבהחלת טיעונים נאו-דוקומנטריסטיים על ספר שמואל ישנה מידה של חידוש, כפי שיובהר להלן.

2.3.1. ספרות כתובה וספרות שבעל פה: הצגת הבעיה

במאה וחמישים השנים האחרונות גברה בחקר המקרא ההכרה שלטקסטים הכתובים שהגיעו לידינו קדמה ספרות שלמה שהתגבשה, התקיימה ונמסרה בעל פה, ושלטקסטים כתובים רבים מאוד קדמה היסטוריה קדם-טקסטואלית ענפה. ההתעניינות בשלבים הקדם-טקסטואליים של המסורות המקראיות הביאה להתפתחותן של שתי אסכולות מרכזיות: חקר הסוגים (form-criticism – הרמן גונקל ותלמידיו) וחקר המסורות (tradition-criticism – פון ראד ונות').⁸¹ אסכולות אלו שמו במוקד עיוניהם את היחידה הסיפורית הבודדת, ובחנו את הסוגה שלה, את מושבה בחיים, את המסורות שבבסיסה ועוד. חוקרים מאסכולות אלו לא ראו בגישותיהם סתירה לחקר המקורות הקלאסי (היות החומש מורכב מארבע תעודות); וכפי שהראה באופן משכנע בייזן,

⁸⁰ בייזן, חיבור. פרסומים אחרים יוזכרו בהפניות הרלוונטיות. אין לי אלא להצטער על כך שבספרו על דוד, נמנע בייזן כליל מלעסוק בשאלות של קומפוזיציה (בייזן, דוד ההיסטורי; וראו: קנאפ, ביקורת).

⁸¹ גונקל, בראשית; גונקל, תהלים; פון ראד, בעיה; נות', מסורות החומש.

הם הבחינו באופן ברור בין עיון בטקסטים המקראיים לבין עיון בשלבים הקדם-טקסטואליים של המסורות המקראיות, ולא החילו טענות מתחומי חקר הסוגים וחקר המסורות על הטקסטים עצמם.⁸² אולם עם הזמן, דומה שההבחנה בין השלבים הלכה וניטשטה, וחקרים בתחומים של חקר הסוגים וחקר המסורות החילו טענות הנוגעות לספרות שבעל פה על הטקסטים המקראיים עצמם. חוקרים רבים אף הביעו ביקורת כלפי גונקל, פון ראד, נות' ודומיהם, שלא הסיקו את המסקנות המתבקשות מן השיטות שפיתחו והמשיכו לאחוז בהשערת התעודות. המסקנות המתבקשות, לדעתם, הן שעל היחידה הסיפורית הבודדת לעמוד לא רק במוקד הדיון הקדם-טקסטואלי, אלא גם במוקד הדיון הטקסטואלי, וכי על החוקר להדגיש את עצמאותן של היחידות השונות, את אי-תלותן זו בזו ואת היות צירופן לכדי רצף נרטיבי מעשה עריכה תנייני מכאניסטי. בכך התקרבה אסכולה זו להשערת הפרגמנטים שהוצעה במאה התשע-עשרה ובראשית המאה העשרים ביחס לחומש על ידי רבים, וביחס לספר שמואל במיוחד על ידי גרסמן; ולשם הנוחות אכנה גישה זו בשם 'האסכולה הנאו-פרגמנטרית'.⁸³ אחד ההבדלים המרכזיים בין הגישה הנאו-פרגמנטרית לבין הגישה הפרגמנטרית הוותיקה היא מה שמכונה 'ביקורת העריכה': בעוד חוקרים פרגמנטריסטים מן המאה התשע-עשרה הדגישו את הסתירות בין היחידות הסיפוריות השונות ואת עצמאותן של היחידות הבודדות, אך לא התייחסו לגורמים המלכדים ביניהם, חוקרים נאו-פרגמנטריסטים נותנים דעתם בהרחבה לגורמים מלכדים שונים, ומייחסים אותם לרבדי עריכה. יש להדגיש שיש מן הנמנים על אסכולה זו שמזהים מגבשים ספרותיים נרחבים, והעניין הוא בעיקר בנקודת המוצא: נקודת המוצא של חוקרים אלו היא היחידה הסיפורית הבודדת, ועל מנת לטעון לזיהויו של מגבש ספרותי נרחב יותר יש להוכיח את קיומן של זיקות ושל תלות הדדית בין היחידות השונות.

רובו ככולו של המחקר העכשווי סביב ספר שמואל הולך, למיטב שיפוטי, בדרכה של האסכולה הנאו-פרגמנטרית כפי שהיא באה לידי ביטוי בעיקר בחקר החומש;⁸⁴ ועל כן, אף שאין בדיון המתודולוגי המוצע בזה חידוש בפני עצמו, שכן הוא כבר הוצע בהרחבה ביחס לחומש על ידי חוקרים נאו-דוקומנטריסטים, דומני שיש חידוש מסוים בהחלתו על ספר שמואל, ואני מוצא אותו רלוונטי במיוחד לעיון בכפילות הסיפורים בפרקים כד-כו.

בדברים הבאים אשתדל להתייחס גם לדיון הספק-חופף-ספק-מקביל אודות מוצאם של הטקסטים המקראיים: האם בעל פה או בכתב. דיון זה, שהושפע בראשיתו משיטתם של פרי ולורד אודות

⁸² ביידן, חיבור, עמ' 45-53. בניגוד לדעה שהביעו אחדים, שהטטטוש בין המושגים החל כבר מחוקרים אלו: קניירים, ביקורת (שסבר שחקר הסוגים נוסד על מנת להחליף את ביקורת המקורות הקלאסית). לנקיטת עמדה ברורה בעניין ראו: נות', מסורות החומש, עמ' 1-5. למיטב הבנתי, השימוש של נות' במונח 'מסורות' בספרו על ההיסטוריה הדוֹיטרונומיסטית מכוון באופן עקבי למסורות כתובות.

⁸³ ביטוי בו נוקט ביידן בעמ' 56. הכינוי הרגיל של ביידן לאסכולה זו הוא 'האסכולה האירופאית' (עמ' 53 והלאה). ביידן מזהה את ראשיתה של אסכולה זו עם ספרו של רנדטורף על החומש מ-1977 (רנדטורף, בעיה); מעניין לציון שרנדטורף יישם גישה זו ביחס לפרקי עליית דוד למלוכה כבר ב-1971, במאמר קצר שלא זכה להתייחסות מרובה (רנדטורף, עליית דוד). ואמנם, ברוך שורץ מעיר באחד ממאמריו כי ייתכן שראשיתה של חוסר ההבחנה בין חקר הסוגים והמסורות לביקורת טקסטואלית היא בחקר נביאים ראשונים (שורץ, נביאים ראשונים, עמ' 787-788).

⁸⁴ מבין התורמים לאסופת המאמרים מ-2021 של BZAW שהוקדשה לסיפורי דוד במדבר, מאמר אחד בלבד הביע הסתייגות מתודולוגית מגישה זו, ואף זו ברמיזה ובהיסוס בלבד, ומאמר נוסף נוקט בגישה דוקומנטריסטית (לאורנד-פלמן, גבול; האטון, דוד וכהני נב). גם כותרת המשנה של אסופת המאמרים מלמדת על הלך הרוח של הכותבים בה: "Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'"

שירה אפית (במיוחד השירה ההומרית), מבקש להבחין בין טקסטים מקראיים שמשקפים מסורות שנמסרו בעל פה לבין טקסטים שמהווים יצירות סופרים. ואן סיטרס, לדוגמה, הציע עקרונות מתודולוגיים להבחנה בין שתי הקטגוריות, ורבים אימצו את הגדרותיו או העירו עליהן.⁸⁵ מחקרים רבים שבאו אחריו, וביססו את אופיים השמרני של טקסטים מקראיים ואת ההיעתרות של מחבריהם אל דפוסים ומוטיבים מסורתיים, ערערו על היכולת להבחין בין מסורות עממיות לבין יצירות סופרים, או על עצם הדיכוטומיה; בין הבולטים שבהם: רוברט קאלי (בניגוד למיוחס לו בדרך כלל) ודיוויד גאן.⁸⁶ כפי שטענו חוקרים אלו, רבות מהתופעות הנזכרות יכולות להתרחש הן ביצירות שנמסרות בעל פה והן ביצירות כתובות. ייתכן שהתפתחותם של דיונים אלו בשנות השבעים והשמונים הם שהובילו להתפתחותה של הגישה הנאו-פרגמנטרית שתוארה לעיל, ולהתייחסות אל הטקסטים עצמם כאל ספרות שבעל פה.

יש לציין כי גישתו של קאר, המדבר על רצף דבור-כתוב (oral-written continuum/matrix/complex), אינה עניין לאמור לעיל: לדעת קאר, כלל היצירות המקראיות הן יצירות סופרים, אלא שלדעתו טקסטים שנלמדו במסגרות חינוכיות שוננו בעל פה, והפכו לקניינם של הסופרים. התהליך האוראלי עליו קאר מדבר במחקריו אינו קדם-טקסטואלי, כי אם בתר-טקסטואלי.⁸⁷

גם שיטתו של פרנק פולק אינה נוגעת ישירות לדיון הנוכחי: לדעת פולק, ניתן לזהות במקרא ארבעה סגנונות לשוניים, בהתאם לארבע דרגות של מורכבות לשונית-תחבירית, כאשר הסגנון הפשוט ביותר קרוב ללשון הדבורה, ואילו הסגנון המורכב מייצג לשון סופרים. אלא שלדעת פולק מדובר בהתפתחות דיאכרונית: הסגנון הפשוט ביותר, הקצבי-פעלי משמש ביצירות קדומות, מן המאות העשירית-שמינית לפנה"ס; והסגנון המפותח, השמני-המורכב, משמש ביצירות מן התקופה הפרסית.⁸⁸ פולק אינו מתיר את קיומן של יצירות עממיות הנוקטות ברובד לשון אחד לצד יצירות סופרים הנוקטות ברובד לשון אחר בתקופה נתונה, ובכך מניח למעשה שכלל היצירות הקדומות הן פולקלוריסטיות במידת מה, וכלל היצירות המאוחרות הן יצירות סופרים. יש לכאורה מקום לערער על הנחה מובלעת זו, אולם מסקנות הדיון דלהלן תומכות בה מכיוון אחר.

בדברים הבאים אציג אפוא הן את ההסתייגויות המתודולוגיות שהעלו חוקרים נאו-דוקומנטריסטיים נגד הגישה הנאו-פרגמנטריסטית והן את הטענות שעלו בדיונים אודות ההבחנה בין מסורות עממיות ליצירות סופרים. אני משלב את שני הדיונים משום שתורף העניין בשניהם הוא היחס בין השלב הקדם-טקסטואלי של המסורות המקראיות לבין המימוש הטקסטואלי שלהן, בין הספרות שבעל פה לספרות שבכתב.

2.3.2. ספרות כתובה וספרות שבעל פה: לקראת מסקנות

⁸⁵ ואן סיטרס, אברהם, עמ' 158-166.

⁸⁶ קאלי, עיונים; גאן, המלך דוד, עמ' 37-62. בדיונו שם גאן מסכם את מאמריו הקודמים בנושא ומגיב לטענותיו הנגדיות של ואן סיטרס (גאן, דפוסים; גאן, חיבור מסורתי; גאן, מסורת אוראלית; ואן סיטרס, קונוונציות ספרותיות; ואן סיטרס, בעיות). אני חש חובה נעימה לציין שאף שפרטי מחקריו הנזכרים של גאן לא מצאו את מקומם בעבודה זו, הם השפיעו השפעה עצומה על תפיסתי את תהליכי החיבור של ספר שמואל.

⁸⁷ קאר, לוח הלב; קאר, יצירת המקרא.

⁸⁸ פולק פרסם עשרות מחקרים בנושא. ראו: פולק, הדבור והכתוב; פולק, לשון וחברה.

יש להניח, לדעתי, שההטרוגניות המתגלה בפרקי דוד ושאל מצביעה על התפתחות ארוכה שעיקרה בעל פה, ושהטקסט הנתון בספר שמואל אינו אלא השלב הסופי שלה. פרקי דוד ושאל משמשים פה לסיפורים רבים, שעומדים בזיקות קלושות זה לזה, ושאינם חיוניים להשתלשלות העלילה במידה שווה. ההסבר הפשוט למצב טקסטואלי זה, לטעמי, הוא שמדובר במחבר שנשען על מסורות קיימות ואינו הוגה את יצירתו מדעתו.

הסבר זה נתמך גם בסברה: הדעת נותנת שדמותו של דוד ריתקה את אנשי ישראל הקדומה והציתה את דמיונם ואת יצר הסיפור שלהם, ונקל לשער שסיפורים אודותיו תפסו מקום נכבד בספרות שבעל פה, החל מסמוך מאוד להופעתו על במת ההיסטוריה.⁸⁹ בהנחה שמסורות אודות דוד התקיימו בישראל הקדומה וסופרו בהתלהבות ובשקיקה, קשה לשער שהספרות הכתובה אודות דוד הייתה מנותקת מן המצע העממי שנמסר בעל פה.

אולם עד כמה משתקפת הספרות שבעל פה בספרות הכתובה? לשון אחר: כיצד יש להבין את תהליך העלאתן על הכתב של המסורות שבעל פה? קביעה גורפת בנידון זה היא מן הנמנע, שהרי "זיקה שבין ספרות כתובה וספרות שבעל-פה אפשר לה ללבוש אלף פנים".⁹⁰ מכל מקום, ברצוני לטעון – בעקבות ביידן – שהשפעתם של תהליכים שעברו מסורות נרטיביות בשלב הקדם-טקסטואלי על המימוש הטקסטואלי שלהן מוגבלת מאוד, ובשל כך, החלת טיעונים מתחום הספרות שבעל פה על טקסטים כתובים עשויה להיות בעייתית מבחינה מתודולוגית. כאשר מסורת מועלית על הכתב, היא מיועדת להיקרא בפני עצמה, ולא יכולים להיות בה שיבושים טקסטואליים שמוצאם בשלב הקדם-טקסטואלי, אף אם למסורת עצמה יש היסטוריה וניתן לזהות בה עירוב מוטיבים וכדומה. העלאה על הכתב של מסורת היא, במונחים פולקלוריסטיים, בבחינת 'ביצוע' (performance), וברי שעליה להיות קריאה, מובנת ושלמה.⁹¹ פירוש הדבר שקשיים טקסטואליים אינם יכולים להיפתר בהסברים אודות התפתחות קדם-טקסטואלית, והרקע הפולקלוריסטי המשוער של פרקי דוד ושאל אינו יכול לשמש כהסבר לקשיים טקסטואליים המצויים בהם – הוא אינו מסביר אלא את אופיה ההטרוגני של החטיבה.

דוגמה לכשל שאינו לוקח בחשבון את העקרונות דלעיל מצויה בשיטתו של קלאוס קוך, מראשי המדברים באסכולת חקר הסוגים, לכפילות הסיפורים בשמואל א כד ו-כו: קוך סובר, כאמור בסקירת המחקר, ששני הסיפורים משקפים מסורת אחת שעם הזמן התפצלה לשתי מסורות שונות, וכל אחת מהמסורות עומדת בפני עצמה כגירסה היחידה של הסיפור אשר אינה מכירה את הגירסה האחרת. לדעתו, המושב בחיים המקורי של סיפורים אלו היה מחנה הלוחמים של צבא דוד, שסיפור סיפורים אלו בערבים, מסביב למדורה, כסיפורי גבורה (סאגות) על מנהיגם.⁹² הסבר זה נראה לי מתקבל על הדעת, ויכול בהחלט לשמש הסבר להתפתחות הקדם-טקסטואלית של המסור(ו)ת המשתקפ(ו)ת בפרקים אלו (אולם לא לטקסט בגיבושו הנוכחי). אלא שקוך מתרגם הסבר קדם-טקסטואלי זה למונחים טקסטואליים: לדעתו, המקור המשותף של שני הסיפורים אינו סיפור

⁸⁹ ברוגמן, אמת דוד (הכותר המלא של הספר: David's Truth in Israel's Imagination and Memory); איסר, חרב גלית.

⁹⁰ זקוביץ, מסיפור שבעל פה, עמ' 13.

⁹¹ ריימונד פרסון נקט בביטוי "the scribe as performer" על מנת לטעון טענה בתחום ביקורת הנוסח (פרסון, סופר כמבצע). אני מוצא את הביטוי ישים גם בהקשרים של ביקורת גבוהה. ייתכן שלכך התכוון פרסון בביקורתו על חקר המקרא הקלאסי בפרסום מאוחר יותר (פרסון, האסכולה הדברימית, עמ' 83-102) – הדברים אינם מפורשים די צרכם.
⁹² קוך, צמיחה, עמ' 132-148.

עממי אלא מקור כתוב, ואת ההבדלים בין הפרקים הוא מבאר במונחים של פעילות סופרים: "later writers differentiated as much as possible between them and divided the two completely from each other".⁹³ הסבר זה כבר עומד כולו בשדה הדיון הטקסטואלי, ואין לו דבר עם ההסבר של מסורות שהתפתחו בקרב חיילי דוד. אולם קוד מותיר אותו להערות השוליים, ובמקביל כתב בפה מלא בגוף הטקסט כי שתי הגירסאות התפתחו בעל פה באופן בלתי תלוי. גם ראיותיו של קוד אודות עצמאות המסורות הן טקסטואליות: הוא מצביע על הזיקה החלשה של הסיפורים לסביבתם ועל פתיחותיהם הלאקוניות, ומסיק מכך ש"מוכרחים להניח" ששני הסיפורים התקיימו בעל פה, בנפרד זה מזה ומהקשרם הטקסטואלי הנוכחי.⁹⁴ אין זאת אלא שקוד אינו מבחין די הצורך בין השלבים הקדם-טקסטואליים לבין המימוש הטקסטואלי של המסורות המקראיות, ומזהה בין מסורות ובין טקסטים.⁹⁵

באופן דומה, יש לטעמי לנתק בין הדיון אודות המסורות שבבסיס הטקסטים של פרקים כד ו-כו לבין הדיון אודות הטקסטים עצמם: השאלה האם שני הטקסטים משקפים שתי גירסאות של מסורת אחת או שתי מסורות נפרדות אינה תלויה בשאלת הזיקה הטקסטואלית בין שני הפרקים, ולהיפך. בעבודה זו אבחן את התפתחותם הטקסטואלית של חומרים אלו, ואבקש להראות כי בלבושם הכתוב, יצאו שני הטקסטים הנידונים מתחת ידו של מחבר אחד, וכחלק מיצירה מקיפה אחת. אמנם אין בכך כדי לסתור את האפשרות – הסבירה, לדעתי – שמחבר זה שיבץ בתוך יצירתו האחדותית שני סיפורים שנולדו, בשלב הקדם-טקסטואלי, מתוך מסורת קדומה בלתי יציבה אחת, שנמסרה בעל פה ולבשה עם הזמן שתי צורות מרכזיות. ואולם לענייננו בעבודה זו חשובה העובדה שהסופר היחיד, שלפי שיטתי בחר להעלות את שתי המסורות על הכתב, ראה בהן שני אירועים נפרדים. זיקתו של הדיון בשלבים הקדם-טקסטואליים לתקפותה של טענה זו רופפת ביותר. ההכרה שאין לערב בין תהליכים קדם-טקסטואליים לתהליכים טקסטואליים, כפי שתוארה לעיל, מאפשרת להסיק שמספר מסורות נרטיביות יכולות לעלות על הכתב כחלק מיצירה נרחבת, קוהרנטית ומלוכדת. מעתה, אופיה ההטרוגני של חטיבת פרקי דוד ושאל, דהיינו, ריבוי המסורות המשתקפות בה, אינו אינדיקציה לחוסר אחדותה הטקסטואלי אלא אך ורק להיסטוריה הקדם-טקסטואלית שלה. את אופיה הטקסטואלי של החטיבה יש לבחון בכלים פילולוגיים טקסטואליים.

2.3.3. עקרונות מתודולוגיים: סיפורים כפולים ורציפות נרטיבית

למסקנות הדיון הקודם השלכות מתודולוגיות כבדות משקל. ההכרה שהדיון אודות שני הסיפורים בשמ"א כד-כו נדרש להיות דיון טקסטואלי מכריחה להציף את השאלה האם, או ליתר דיוק, מתי כפילות סיפורים מהווה בעיה טקסטואלית ומצביעה על כפילות מחברים באופן כזה או אחר, ומתי אין כפילות סיפורים מצביעה על כפילות מחברים. העיסוק בסיפורים כפולים ובתיאוריות הביקורתיות סביבם מלווה את המחקר מראשיתו, ופעמים רבות הקורא הרגיל בספרות מחקרית חש שמדובר בסלע מחלוקת שסביבו הכל סובב. כפי שציינתי בפתיחתו של סעיף זה (2.3), חוקרים בעבר הניחו כמובן מאליו שסיפורים כפולים במקרא משקפים ריבוי מחברים, ופעמים רבות אכן

⁹³ קוד, צמיחה, עמ' 142 הערה 12.

⁹⁴ קוד, צמיחה, עמ' 137-138.

⁹⁵ יש להסתייג ולומר שהכשל של קוד אינו אלא ביישום; דיוניו התיאורטיים אודות ההבחנה הברורה בין המסירה שבעל פה לבין העלאת המסורות על הכתב עולים בקנה אחד עם הגישה המוצעת בזה (עמ' 89-90 ועוד).

נדמה שכך הוא המצב; אולם בפעמים אחרות יש מקום לספקן לערער על כך. יש אפוא לנסות ולנסח, ככל הניתן, עקרונות מתודולוגיים ברורים בעניין זה.⁹⁶

עקרון מתודולוגי ראשון שברצוני לאמץ הוא שנקודת המוצא של הדיון הטקסטואלי הינה הטקסט בצורתו הנוכחית, הקאנונית. עיון פילולוגי בהתהוות הטקסט מוכרח להתחיל מן הטקסט הסופי כפי שהוא לפנינו, ולהניח במידת מה את אחדותו של הטקסט אלא אם מועלות טענות משכנעות נגד אחדותו. אין מדובר בהנחה אפריורית שהטקסט הינו אחדותי, כגישה הסינכרונית, כי אם בעקרון מתודולוגי שנועד להבטיח זהירות ודייקנות בניתוח הפילולוגי. אני מודע לכך שעקרון זה אינו מושלם, שהרי משמעותו היא שניתן להצביע על ריבוד טקסטואלי רק כאשר ישנו חספוס בולט בטקסט, ולא כל ריבוד טקסטואלי בהכרח ייצור חספוסים בולטים. אולם בזיהוי של מקורות ותהליכי עריכה החוקר מוכרח להציע מתודולוגיה עקבית, אף שכמעט אין ספק שתהליכי עריכה רחוקים מלהיות עקביים.⁹⁷ ללא מתודולוגיה עקבית החוקר יכול להגיע כמעט לכל מסקנה, והוא הדין ביחס לעקרון זה. הצורה הקאנונית, הנוכחית, של הטקסט המקראי היא נקודת המוצא היציבה ביותר, והנכונה ביותר מבחינה מתודולוגית, לתהליך שחזור ההתהוות של הטקסט.⁹⁸

עקרון מתודולוגי שני שברצוני לאמץ הוא שכפילות סיפורים כשלעצמה אינה יוצרת קושי טקסטואלי – מחבר יחיד יכול למסור תיאורים של שני אירועים דומים. חוקרים רבים כתבו, ביחס לפרקים כד ו-כו, שלא ייתכן שמחבר יחיד היה מוציא מתחת ידו שני סיפורים המספרים על אירועים כה דומים. אולם קביעה זו משקפת הערכה סובייקטיבית ולא אכסיומה פילולוגית. למעשה ניתן להצביע על ריבוי מקרים של סיפורים כפולים במקרא שיש ליחסם למחבר אחד, או למצער לאסכולה אחת: סיפורי מסירת אם האומה למלך נוכרי במקור J (בראשית יב, כו);⁹⁹ סיפור חטא המרגלים במקור P (במדבר יג-יד, לב);¹⁰⁰ סיפורי שמשון והנשים הפלשתיות (שופטים טו-טז);¹⁰¹ ועוד. לדעתי, הקריטריון הקביל מבחינה מתודולוגית הוא הקריטריון שביכרו חוקרים נאו-דוקומנטריסטים, והוא האם הסיפורים סותרים זה את זה, או בניסוח קיצוני יותר: האם הם יוצרים רצף נרטיבי בלתי קריא. עוד יש לציין את הצורך לנקוט במשנה זהירות ביחס לקריטריון זה, ולא להחיל סטנדרטים ספרותיים מודרניים על ספרות עתיקה, כפי שהזהירו חוקרים רבים.¹⁰² טעמי יש לאמץ בהחלט את הניסוח הבא של בידן:

In order to qualify as a literarily problematic repetition, two passages must not only tell a similar story, but do so in a way that renders them mutually exclusive: they must be events that could not possibly happen more than once.¹⁰³

⁹⁶ לסקירה וניתוח של הגישות השונות במחקר לסיפורים כפולים, ראו את מחקרו המקיף של נהקולה, סיפורים כפולים.

⁹⁷ כפי שכתב קנאפ, אפולוגיה מלכותית, עמ' 193 הערה 61; בניגוד לדברי ואן סיטרס, סאגה, עמ' 330.

⁹⁸ ראו: קוטס, מכנען למצרים, עמ' 58; בידן, המשכיות, עמ' 163-164; בידן, חיבור, עמ' 55.

⁹⁹ יושם לב להתייחסות המפורשת בפרשה השנייה לפרשה הראשונה. לדעת האסכולה הנאו-פרגמנטרית, מדובר במחברים נפרדים, והקישורים הטקסטואליים לפרשה הראשונה הם עריכתיים – ראו ביקורת על כך אצל בידן, חיבור, עמ' 57 ובהערות.

¹⁰⁰ ראו: לוין, במדבר, ב, עמ' 486-488.

¹⁰¹ זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 220-224.

¹⁰² קוטס, מכנען למצרים, עמ' 57; פולק, סיפור, עמ' 347-354.

¹⁰³ בידן, חיבור, עמ' 17. וכן: בידן, בלתי קריא. ואמנם, ברטלר דייק בלשונו כשכתב שפרקים כד ו-כו סותרים זה את זה (ברטלר, מסורת דוד, עמ' 39; ראו לעיל בסקירת המחקר).

לפי ניסוח זה, ברי שעצם כפילות הסיפורים בשמ"א כד-כו אינה מכריחה לייחסם לשני מחברים, משום שאין מדובר באירועים בלעדיים: שרשרת האירועים המתוארת בהם יכולה הייתה להתרחש ולהיות מסופרת פעמיים.

אולם במידה רבה, הבעיה שמציבים בפנינו הסיפורים הנידונים תמורה יותר מזו של כפילות רגילה, משום שהסיפור השני אינו רומז כל עיקר לסיפור הראשון: בפרק כו אין רמז לכך שהלשנת הזיפים היא הלשנה שנייה, ששאל נסגר ביד דוד בפעם השנייה, ושסירוב דוד להרוג את שאול הוא הפעם השנייה בה הוא עושה זאת. חוקרים רבים הדגישו נקודה זו וטענו שהעובדה שהסיפור השני אינו רומז כלל לאירוע הראשון, אפילו במילים כגון "עוד", "שוב" וכדומה, מפליאה ומוכיחה שהסיפורים אינם מודעים זה לזה והתגבשו בנפרד.¹⁰⁴ טענות אלו נשמעו גם ביחס לכפילויות נוספות בחטיבה. טענות מסוג זה תופסות מקום מרכזי בחקר הביקורתי של המקרא לסוגיו. שאלת היכרותם או תלותם של טקסטים בטקסטים אחרים מהותית ביותר להבנת תהליכי התהוותם של הטקסטים המקראיים,¹⁰⁵ כולל כמובן פרקי דוד ושאל.

גם בסוגיה זו נצא נשכרים מהנגדה בין הגישה הנאו-פרגמנטרית לבין הגישה הנאו-דוקומנטריסטית בחקר החומש. אחת השאלות המכריעות בדיונים הנוכחיים אודות קיומו של מקור J היא האם ניתן לזהות קישורים נרטיביים בין סיפורי האבות לסיפורי יציאת מצרים, דהיינו בין ספר בראשית לספר שמות, ומה נדרש על מנת לזהות קישורים נרטיביים כאלו.¹⁰⁶ מדובר בשאלה מתודולוגית רחבה, שהיטיב לנסח ביידן:

How is literary continuity marked? What indicators do we require in order to conclude that two textual units are in fact one literary whole?¹⁰⁷

ובנידון דיידן: האם העדר הרמיזה בסיפור השני לסיפור הראשון היא סימן לחוסר המשכיות? אין להכחיש שבחלקים רבים של המקרא קל לעמוד על ההמשכיות הנרטיבית. מקור P, לדוגמה, ידוע כמקור שמפנה תכופות לאירועים קודמים שתיאר ומקנה תמונה קוהרנטית וברורה של ההשתלשלות ההיסטורית שהוא מבקש לתאר. בסיפורים רבים בשמואל ב ניתן לזהות התייחסות ברורה לאירועים קודמים: "וַיִּקַּח דָּוִד עוֹד פְּלִגְשִׁים וְנָשִׁים מִירוּשָׁלַם אַחֲרֵי בְּאוֹ מְחַבְּרוֹן וַיָּגִדּוּ עוֹד לְדָוִד בָּנִים וּבָנוֹת" (שמ"ב ה 13); "וַיִּסָּף עוֹד דָּוִד אֶת כָּל בְּחֹר בְּיִשְׂרָאֵל" (שמ"ב ו 1); "וַיִּתְּהִי עוֹד מְלַחֵמָה לְפָלְשֵׁתִים אֶת יִשְׂרָאֵל" (שמ"ב כא 15, וכן 18-20). בסיפורים אלו ישנה התייחסות ברורה מצד המספר לאירועים קודמים, שמלמדת על מאמציו לסדר עבור הקורא את רצף האירועים אודותם הוא מספר.¹⁰⁸ ואמנם, חוקרים נאו-פרגמנטריסטים ראו בסמנים מפורשים כאלו, ובמיוחד אלו שבמקור P בחומש, מודל שמלמד על הכלל כולו, והסיקו שהעדרם של קישורים נרטיביים מפורשים במקור J המשוער מלמד שאין מדובר במקור רציף, או שאין מדובר במקור כלל. אולם דומני שהצדק גם כאן עם ביידן, שכתב כי תהא זו טעות לדון את כלל המחברים המקראיים מתוך השוואה למקורות אלו. דרכו של מחבר אחד אינה מלמדת על דרכו של רעהו, ויש לשאול אם אמנם סמנים מפורשים כאלו הכרחיים לקביעת המשכיות נרטיבית. ניתן, לדעת ביידן, לענות על כך

¹⁰⁴ קוד, צמיחה, עמ' 142; אברמסקי, שאול ודוד, עמ' 49; ברטלר, מסורת דוד, עמ' 39.

¹⁰⁵ ראו את אסופת המאמרים המעולה בעריכת ציוני זביט שהוקדשה לבירור מתודולוגי של נושא זה (זביט, אלוזיות).

¹⁰⁶ ראו במיוחד את אסופת המאמרים המוקדשת לשאלה זו: דוזמן ושמיד, פרידה.

¹⁰⁷ ביידן, המשכיות, עמ' 162.

¹⁰⁸ מאידך כדאי לציין שבחלק מהסיפורים המצוינים לא ברור למה הם מתייחסים, וייתכן שלפני שילובם בספר שמואל הם היו חלק מרצף נרטיבי נרחב יותר שאינו ידוע לנו, ואינם משתלבים כל צרכם בהקשרם הנוכחי.

בשליחה – לא כל מחבר מקראי קישר באופן מפורש בין סיפורים שונים בדרך של "explicit markers of reference". היעדר התייחסות למאורע קודם, אפילו לכפילות מעין זו שבפרקים כד-ו-כו, אינה ראייה לקיומה או היעדרה של זיקה בין הסיפורים, ואינה מהווה קושי טקסטואלי. אם אמנם מדובר בחלקים שונים בתוך יצירה אחדותית אחת, הקורא אינו זקוק לקישורים מפורשים על מנת לקשר בין חלקיה השונים: "it would be part of the same narrative because it"¹⁰⁹ followed on it in the continuous history

על מנת לטעון שהסיפורים אינם מקיימים ביניהם רציפות נרטיבית, ושהם יצאו מתחת ידם של שני מחברים, עלינו להראות באופן משכנע שישנן סתירות וחספוסים ברצף הנרטיבי של שני הסיפורים. על בירור זה להיעשות מתוך קריאה צמודה וניתוח מלא של הפרקים האמורים – לניתוח זה מוקדש הפרק הבא.

אסכם אפוא את שלושת העקרונות המתודולוגיים שינחו את ניתוח הטקסט בפרק הבא: נקודת המוצא של הדיון הפילולוגי היא הטקסט בצורתו הנוכחית; כפילות סיפורים אינה אינדיקציה לחוסר אחדותו של הטקסט; הקריטריון הרלוונטי לקביעת אחדותו או חוסר אחדותו של הטקסט הוא שאלת הרציפות הנרטיבית.

¹⁰⁹ ביידן, המשכיות, עמ' 164. ראו גם: ביידן, חיבור, במיוחד עמ' 53-81; ביידן, בלתי קריא. באופן דומה כתב קאר כי אין לצפות מן המקורות הלא-כהניים בחומש אותם קישורים מפורשים המאפיינים את המקור הכהני: קאר, מה נדרש (אלא שלדעתו הפסוקים המקשרים בין סיפורי האבות לסיפורי יציאת מצרים הם עריכתיים). לביקורת על ביידן ראו: סקה, למה אנו מתכוונים.

3. פרקים כד-כו: ניתוח פילולוגי וספרותי

בפרק זה אציע ניתוח פילולוגי וספרותי מפורט לפרקים הנידונים, לאור הדיונים והעקרונות שהוצעו בפרק הקודם, ואבקש להמחיש את אחדותם הספרותית ולבחון את משמעותם לאור הכרה זו. הקושי המרכזי שהודגש במחקר ביחס לפרקים כד ו-כו הוא בעיית הרציפות הנרטיבית ביניהם, ובמהלך הקריאה הצמודה אשתדל להתייחס בפרוטרוט לטענות הנוגעות לכך. בסוף הפרק הקודם ביקשתי לטעון שהקושי למצוא בסיפור השני התייחסות מפורשת לסיפור הראשון אינו ראייה של ממש לחוסר היכרותם של הסיפורים זה עם זה ולהיעדר זיקה ביניהם; וכי ראייה מבוססת לנתק משוער כזה צריכה להתבסס על סתירות ברמת הרצף הנרטיבי. ואמנם, חוקרים מסוימים, כגון ברטלר, דייקו בלשונם כשכתבו ששני הסיפורים סותרים זה את זה.¹¹⁰ אלא שלטעמי טענותיו של ברטלר בעד מסקנה זו, שמהוות למעשה שכלול של טענותיהם של קודך ושל אחרים, אינן מכריעות, וקריאה צמודה של שלושת הפרקים כד-כה-כו מותירה רושם של סיפור רציף וקוהרנטי, ומאפשרת לעמוד על מלוא המשמעות הטמונה בהם.

היבטים נוספים של אחדותם הטקסטואלית של פרקים אלו יידונו לאחר הקריאה הצמודה.

3.1. פרק כד

3.1.1. המרדף בעין גדי

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר שָׁב שָׂאוּל מֵאַחֲרֵי פְּלִשְׁתִּים וַיִּגְדּוּ לוֹ לֵאמֹר הִנֵּה דָוִד בְּמַדְבַּר עֵין גִּדִי. וַיִּקַּח שָׂאוּל שְׁלֹשֶׁת אֶלְפִים אִישׁ בַּחֹר מִכָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּלְךָ לְבַקֵּשׁ אֶת דָּוִד וְאֶנְשָׁיו עַל פְּנֵי צוּרֵי הַיַּעַלִּים. וַיָּבֵא אֶל גְּדֵרוֹת הַצֹּאן עַל הַדָּרָךְ וְשָׁם מָעָרָה וַיָּבֵא שָׂאוּל לְהַסֵּךְ אֶת רַגְלָיו וַדּוֹד וְאֶנְשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים (כד 1-3).

פרק כד מהווה המשך רציף לפרק כג: המעבר הגאוגרפי ממדבר מעון לעין גדי נמסר בבירור ב-כג 29, ואף התיאור של שיבת שאול מאחרי הפלשתים מתייחס בבירור לאירוע האחרון, בו שאול נאלץ לסגת מלכידת דוד על מנת להתמודד עם פלישה פלשתית. שתיקת המספר ביחס לתוצאות הפשיטה הפלשתית מבטאת את חוסר עניינו של שאול במערכה הפלשתית, ואת הזנחת חובותיו כמלך ישראל לטובת רדיפת דוד.¹¹¹

דיטריך טען לזרותו של מוטיב שלושת אלפי החיילים של שאול בפרקנו: לדעתו, מוטיב זה מתאים לפרק כו, שם דוד חודר בסודיות למחנה הצבאי של שאול, וגודלו של צבא שאול מעצים את הגבורה שבמעשה ואת יד ההשגחה בכך ש"אין רֵאָה וְאֵין יוֹדֵעַ וְאֵין מְקִיץ כִּי כָלָם יִשְׁנִים כִּי תִרְדָּמַת יְהוָה נִפְלָה עֲלֵיהֶם" (כו 12); ואם כן מוטיב זה שייך לסיפור בפרק כו. אולם בפרק כד אין לגודלו של צבא שאול כל תפקיד, ולמעשה נדמה שהם "נשכחים" מיד לאחר הזכרתם בפסוק 2. דיטריך מוסיף שבעוד בפרק כו דוד נושא ונותן גם עם אנשי שאול בנאומו (14-16), בפרק כד חילופי הדברים בין דוד ושאוול נותרים ביניהם בלבד, ואם כן עוד יותר קשה להבין במה רלוונטיים שלושת אלפי החיילים שמלווים את שאול.¹¹²

אולם לאמיתו של דבר תפקיד התיאור של צבא שאול מובן: ראשית, הוא יוצר ניגוד בין רדיפתו של שאול אחרי פלשתים, בסוף פרק כג, לבין רדיפותיו אחר דוד. הרושם שנוצר מסידור הנתונים הנוכחי הוא שמלך ישראל משקיע את כל מרצו במרדף אחר דוד, וחובותיו במערכה מול הפלשתים, כפי

¹¹⁰ ברטלר, מסורת דוד, עמ' 39.

¹¹¹ גרסיאל, ראשית המלוכה, ב, עמ' 260-261.

¹¹² דיטריך, כפילות.

שהן נתפשות על ידו, אינן אלא מטרד המסיח אותו מפעולתו הצבאית האמיתית – רדיפת דוד. שנית, הוא נועד להמחיש שכל עליונותו הצבאית של שאול לא עזרה לו אל מול יד ההשגחה, וסופו שניתן ביד דוד במערה. לדעת רבים אחת המגמות הבולטות בפרקי דוד ושאול היא המגמה התאולוגית, כפי שמבוטאת בתמציתיות בפרק יז: "כִּי לֹא בְּחָרֵב וּבְחִנִּיתִי הַזְּשִׁיעַ יְהוָה" (47). ההתרחשות בפרק כד והרושם שהיא מותירה על הקורא עולים בקנה אחד עם מגמה זו.

באורח פלא, כאמור, שאול נכנס אל אותה המערה בה מתחבאים דוד ואנשיו, מבלי להיות מודע לכך. לדעת אחדים, הצגתו של שאול בעת עשיית צרכיו נועדה ללעוג לו, אולי בדומה לתיאור מלך מואב בשופטים ג 24: "אֶף מִסִּידָהּ הוּא אֶת רַגְלָיו"¹¹³. אולם לי נראה שאין הדבר כן: המספר מבקש להסביר מדוע שאול נקרה לבדו, בלא ליווי, למערה. בסיפור שבספר שופטים, לעומת זאת, מסירת דברי עבדי המלך אינה נצרכת לעלילה ונועדה להעצים את הלעג למלך.¹¹⁴

3.1.2. סצנת המערה וכריתת המעיל

וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֲלֵיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי הַנְּחִי אֲנֹכִי נִתֵּן אֶת אִיבִיד [אִיבִיד] בְּיָדָהּ וְעָשִׂיתָ לוֹ פֶּאֶשֶׁר יִטֵּב בְּעֵינֶיךָ וַיִּקָּם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנָף הַמַּעְעִיל אֲשֶׁר לְשֹׂאֵל בְּלֵט. וַיְהִי אַחֲרַי כֵּן וַיֵּד לֵב דָּוִד אֲתוֹ עַל אֲשֶׁר כָּרַת אֶת כְּנָף אֲשֶׁר לְשֹׂאֵל. וַיֹּאמֶר לְאַנְשָׁיו חֲלִילָה לִי מִיְהוָה אִם אֶעֱשֶׂה אֶת הַדְּבָר הַזֶּה לְאֲדָנִי לְמֹשִׁיחַ יְהוָה לְשֹׁלֵחַ יָדַי בּוֹ כִּי מֹשִׁיחַ יְהוָה הוּא. וַיִּשְׁשַׁע דָּוִד אֶת אַנְשָׁיו בְּדַבְרֵים וְלֹא נִתְּנָם לְקוֹם אֶל שֹׂאֵל וּשְׂאֵל קָם מִהַמַּעְרָה וַיִּלְךָ בְּדָרָה (כד 4-7).

חילופי הדברים בין דוד ואנשיו זכו לתשומת לב מחקרית מרובה. הקושי הבולט בפסוקים אלו הוא שתגובת דוד לאנשיו אינה סמוכה לדבריהם, אלא נקטעת על ידי קריעת המעיל. כפתרון לכך הוצעו שתי הצעות מרכזיות:

א. אינטרפולציה: הפסוקים המזכירים את כריתת כנף המעיל, 4-5 ו-11, הם תוספות מאוחרות, והסרתם מותירה סיפור קוהרנטי.¹¹⁵

ב. הצעה נוספת היא שחל שיבוש בסדר הפסוקים, וסידורם מחדש יחשוף את הסיפור המקורי והקוהרנטי. חוקרים שהלכו בדרך זו כתבו שהסצנה תובן טוב יותר אם הפסוקים יסודרו באופן הבא:

4א: וַיֹּאמְרוּ אַנְשֵׁי דָוִד אֲלֵיו הִנֵּה הַיּוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי הַנְּחִי אֲנֹכִי נִתֵּן אֶת אִיבִיד [אִיבִיד] בְּיָדָהּ וְעָשִׂיתָ לוֹ פֶּאֶשֶׁר יִטֵּב בְּעֵינֶיךָ
6-7א: וַיֹּאמֶר לְאַנְשָׁיו חֲלִילָה לִי מִיְהוָה אִם אֶעֱשֶׂה אֶת הַדְּבָר הַזֶּה לְאֲדָנִי לְמֹשִׁיחַ יְהוָה לְשֹׁלֵחַ יָדַי בּוֹ כִּי מֹשִׁיחַ יְהוָה הוּא. וַיִּשְׁשַׁע דָּוִד אֶת אַנְשָׁיו בְּדַבְרֵים וְלֹא נִתְּנָם לְקוֹם אֶל שֹׂאֵל
4ב-5: וַיִּקָּם דָּוִד וַיִּכְרֹת אֶת כְּנָף הַמַּעְעִיל אֲשֶׁר לְשֹׂאֵל בְּלֵט. וַיְהִי אַחֲרַי כֵּן וַיֵּד לֵב דָּוִד אֲתוֹ עַל אֲשֶׁר כָּרַת אֶת כְּנָף אֲשֶׁר לְשֹׂאֵל.

¹¹³ סנדמל, הגדה, עמ' 114; איסר, חרב גלית, עמ' 130.

¹¹⁴ השוו': הרצברג, שמואל, עמ' 197; גרונבק, עליית דוד, עמ' 165. המשמעות הפרוידיאנית שהציע פאול להתפנות שאול נראית לי אנכרוניסטית (פאול, דוד ושאול, עמ' 122-123; אולם לא היבטים אחרים של ניתוחו, ראו להלן).

¹¹⁵ סמית' שמואל, עמ' 217-218; גרונבק, עליית דוד, עמ' 165-167; מקארטר, שמואל א, עמ' 383-384; כץ, בין שני מלכים, עמ' 55-56.

ב7: וְשִׂאוֹל קָם מִהַמְעָרָה וַיִּלְךָ בְּדָרָךְ.

סידור זה הוצע לראשונה בידי בודה, ורוב החוקרים שדחו את נה"מ הלכו בעקבותיו; אחדים הציעו סידורים אחרים.¹¹⁶ לסידור המוצע יש מספר יתרונות, לכאורה, על נה"מ: א. תגובת דוד לאנשיו באה מיד בהמשך לדבריהם. סדר זה תואם את ההתרחשות המקבילה בפרק כו, שם אבישי מציע לפגוע בשאול, דוד מסרב, ולאחר מכן דוד לוקח את כלי שאול. ב. הלשון "ויהי אחרי כן" מבושרת לרוב חילוף סצנה, ואינה באה באמצע התרחשות – יתרה מכך, באמצע דיאלוג. ג. אי-קיימת אנשי דוד ("ולא נתנם לקום אל שאול", 7א) מונגדת לקיימת דוד ("ויקם דוד", 4ג).

בעבר, הדחיות המרכזיות של פתרון זה התבססו על הטענה שקשה להבין כיצד שיבוש כזה יכול להתרחש;¹¹⁷ אולם מקנזי הציע לכך הסבר מניח את הדעת, ויש לבחון אפוא את תקפות השחזור במישורים אחרים.¹¹⁸ יש מקום לערער על שלושת היתרונות של השחזור כפי שנמנו לעיל: א. ייתכן שתגובת דוד לאנשיו אכן באה באיחור, בשונה מהסצנה בפרק כו. ב. גם על פי הנוסח המשוחזר, הלשון "ויהי אחרי כן" אינה מסמנת פתיחת סצנה במיקומה החדש, אלא מתייחסת לשינוי שחל בדוד בעוד שאול במערה. ג. בנה"מ, אי-קיימת אנשי שאול ("ולא נתנם לקום אל שאול", 7א) מונגדת לקיימתו של שאול ("ושאול קם מהמערה", 7ג), באופן היוצר תואם סגנוני ורעיוני. משיקולים אלה עולה, לטעמי, שהסידור המשוחזר אמנם מעט יותר נהיר, אולם לא במידה שמוכיחה את עדיפותו על נה"מ באופן חד משמעי.¹¹⁹

כך או כך, עלינו לשאול כיצד יש להעריך את קריעת המעיל ומהי הסמליות הטמונה בה. מעשה זה זוכה לכאורה להערכות סותרות: מיד בפסוק הסמוך דוד מצטער על כריתת המעיל ("ויך לב דוד אותו"), ומכאן משמע שמדובר בפגיעה במלך; אולם בפסוק 11 דוד מציג את כנף המעיל בפני שאול כראייה לכך שהיה ביכולתו להורגו והוא חמל עליו, ומשמע שמדובר באי-פגיעה במלך, בשלילה של האפשרות שדוד יפגע בו: "וְאָבִי רָאָה גַם רָאָה אֶת כְּנָף מְעִילָךְ בְּיָדִי, כִּי בְּכַרְתִּי אֶת כְּנָף מְעִילָךְ וְלֹא הִרְגִיתִךָ דֵּעַ וְרָאָה כִּי אֵין בְּיָדִי רָעָה וְנִפְשָׁע וְלֹא חָטָאתִי לָךְ וְאַתָּה צָדָה אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ". שתי הערכות אלו אינן עולות בקנה אחד: "אם כריתת הכנף היא מעשה מחושב של דוד שמטרתו להימנע מפגיעה במשיח ה', הרי שלא סביר שדוד יחוש רגשות אשמה על כך".¹²⁰ יושם לב שההצעות לעיל הנוגעות לסדרם או נוסחם המקורי של הפסוקים אינן מספקות פתרון לחספוס זה. לפער זה הוצעו מספר הסברים:

¹¹⁶ בודה, שמואל, עמ' 161 (בשם גאופ וקורניל); דרייבר, שמואל, עמ' 193; והמנויים בהערה 119. אחזו בקריאה זו מבלי לשנות את סדר הפסוקים: רש"י על אתר; אלטר, שמואל, עמ' 148.

¹¹⁷ סמית', שמואל, עמ' 217; מקארטר, עמ' 383-384.

¹¹⁸ ההצעה היא שהפסוקים המשובשים הושמטו מחמת הסימיות הדומות 'לשאוּל'/'אל שאוּל' (הומויוטלאוטון), והועתקו מחדש שלא במקומם: מקנזי, ראייה, עמ' 440-442; מקנזי, בני צרויה, עמ' 296-297; ואן סיטרס, שני סיפורים, עמ' 100 הערה 14; והשוו להצעתו הראשונה של אקרויד, שמואל א, עמ' 187. דחיית אדנבורג את הצעתו של מקנזי אינה נראית (אדנבורג, נוף בעצמו, עמ' 471 הערה 7). גם דרשוביץ מספק הסבר לבלבול זה, אלא שהוא משלב בין שתי ההצעות האמורות לעיל: הוא סובר שקריעת המעיל והחרטה על כך הם תוספת תניינית שנרשמה בשוליים ושולבה במיקום שגוי, ושבסיפור המקורי קריעת המעיל דווחה רק בדברי דוד לשאול בפסוק 11 (דרשוביץ, התנ"ך המסורס, עמ' 13 הערה 12). אולם בלתי סביר, לדעתי, שהמספר היה מותיר פער בולט כזה.

¹¹⁹ לטיעונים בעד נה"מ ראו: גורדון, סדר הפסוקים.

¹²⁰ עברון, הלא דוד, עמ' 54.

- א. כוונת דוד בקריעת המעיל הייתה להשיג ראייה לחפותו. מיד לאחר מכן הוא הצטער על הקריעה, שמהווה פגיעה פעוטה במלך, אך השתמש במעיל כראייה בכל אופן.¹²¹ אולם לפי פירוש זה צריך להניח שדוד תכנן כבר בשעת הקריעה שהוא יצא מן המערה וינאם מול שאול. הדבר ייתכן, אך בפשטות אין בפסוקים 3-8 מה שיעודד קריאה זו. ואין ללמוד מן המקבילה בפרק כו, שם דוד יזם את עצם הירידה וניכר שתכנן הכל מראש. כמו כן, קריאה זה אינה מתחשבת בסמליות המובהקת שמרחפת מעל קריעת המעיל, כדלהלן.
- ב. כיוון נוסף הוא שבהצגת הדברים לשאול, דוד משנה את התיאור מכפי שהיה באמת, ומציג את הקריעה כראייה לחפותו בלבד.¹²² לדעת אלטר, כוונת המספר היא להציג את דוד כבלתי מהימן.¹²³
- ג. מרטין נות' כתב שאף פתרון ספרותי אינו יכול לפתור פער בסיסי זה, והציע שמחבר החטיבה עשה שימוש במסורת עתיקה שכבר לא הבין את טעמה או שינה ממנה במכוון. לפי מסורת זו, קריעת המעיל בידי דוד היוותה פגיעה סמלית בשאול, פגיעה שיש להצטער עליה; זאת לאור תפיסות מאגיות קדומות שזיהו בין הבגד לבין בעליו, כפי שעולה לדוגמה מכתבי מארי. תפיסות אלו כבר התעמעמו או נעלמו בימי המחבר, שלא הבין משמעות זו או התעלם ממנה, ופירש את קריעת המעיל כראייה מוחשית בה ישתמש דוד להמחשת חפותו.¹²⁴ נראה לדחות את הסברו של נות', משום שנדמה שגם בגיבושה הנוכחי של המסורת, קריעת המעיל היא פעולה עמוסה סמלית.
- בטרם נוכל להעריך את שני פניה של קריעת המעיל כראוי, יש אפוא לנסות להבין את הסמליות הטמונה בה.
- גאן הציע שכריתת המעיל מהווה סירוס סמלי של שאול: המילה 'כנף' יכולה להתפרש כלשון נקיה לאיבר מין, והפועל 'כרת' מתקשר לכריתת זרע (כגון בפסוק 21); כמו כן בפסוק 6 דוד מצטער על שכרת "את כנף אשר לשאול", ולא את 'כנף המעיל', ושמה הכתוב בא לרמוז שאין מדובר (רק) בכנף המעיל.¹²⁵ הצעה זו, שנדמית כדרשנית או לכל הפחות כסמלית, אומצה בהחלטיות על ידי אדנבורג ומקנזי, שסוברים שאין מדובר בסמליות בעלמא אלא כמעט בפגיעה ממשית בזרעו של שאול. לדעת אדנבורג יש בכך סתירה גמורה לשבועת דוד בפסוקים 21-22 (22-23 במהדורות הלועזיות) שלא להכרית את זרע שאול: "it places David in an equivocal light in v. 22-23 when he swears "not to do something that he has already done!" עד כדי כך שהיא מסיקה שפסוקים אלו הם

¹²¹ קירקפטריק, שמואל א, עמ' 196; הרצברג, שמואל, עמ' 196; בר אפרת, שמואל א, עמ' 304-305; ואן הירדן, שימוש במשלים, עמ' 736-737; צומורה, שמואל א, עמ' 566-567.

¹²² אולד, שמואל, עמ' 276.

¹²³ אלטר, שמואל, עמ' 148. אלטר סובר שמחברו של ספר שמואל מציג את דוד מראשית ועד אחרית כנסיד מקיאוויליאני, הפועל אך ורק לקידום מטרותיו הפוליטיות. הוא תומך זאת בכך שהמספר לעולם אינו מתאר את חיי הנפש של דוד אלא אך ורק את פעולותיו החיצוניות, ואמירותיו תמיד נאמרות לאוזני אנשים אחרים, לרוב קהל גדול (אלטר, אמנות, עמ' 133-149; ולאורך פירושו לשמואל). אולם החדירה לנפש דוד במילים "ויך לב דוד אותו" בפרקנו נוגדת את דבריו, וכן "ויאמר דוד אל ליבו" בתחילת פרק כו, ועוד. לקריאה קרובה לאלטר של פרק כד ראו: מיסקול, שמואל א, עמ' 144-149; מלול, חברה ומשפט, עמ' 235-236.

¹²⁴ נות', מארי, עמ' 327-331.

¹²⁵ גאן, המלך שאול, עמ' 94-95. מונחים נוספים שלדעת גאן מעוררים קונוטציה מינית: מערה, ירכתי, רגליו. בדומה, פאול רואה בנטילת החנית וצפחת המים בפרק כו נטילה סמלית של איברי המין (phallus and testicles) של שאול (פאול, דוד ושאול, עמ' 123).

תוספת בתר-גלותית שנועדה לתקן את הרושם של סצנת המערה.¹²⁶ קריאה זו של כריתת המעיל נראית לי מופרזת.

מכל מקום, ניכר בהחלט שקריעת המעיל מוצגת כפעולה הטומנת בחובה פגיעה סמלית בשאול: הקורא את סצנת קריעת המעיל אינו יכול שלא לחשוב על קריעת המעיל בפרק טו, המסמלת, לדברי שמואל, את קריעת הממלכה מעל שאול ונתינתה לרעהו (28), הוא דוד. לדעתי פרק טו הוא חלק אורגני מן החיבור אודות דוד ושאול;¹²⁷ אולם אף מי שלא יקבל זאת מוכרח להודות בסמליות האמורה, החוזרת גם בקריעת השלמה בידי אחיה הנביא (מל"א יא 29-32).¹²⁸ יש שדחו סמליות זו בסצנת המערה, וכתבו שיש להבדיל בין קריעת מעיל הנביא לבין קריעת מעילו של המלך;¹²⁹ אולם אין הדבר נראה, ואדרבה, אם הסמליות האמורה חלה על קריעת מעיל הנביא, כל שכן שקריעת מעיל המלך תסמל את קריעת הממלכה מעליו.¹³⁰ לאור כל האמור עד כה, ברצוני לאמץ את קריאותיהם של פאול, פליינס, פולצין ואחרים, שכתבו שקריעת המעיל מסמלת פגיעה ואי-פגיעה בו זמנית, ובכך ממלאת פונקציה ספרותית מורכבת – היא מסמלת את דוד כהורגו של שאול וכחס על חייו, ומכשירה אותו להיות יורשו.¹³¹ קריאה זו היא ההסבר הנכון, לדעתי, לסתירה הפנימית ביחס לקריעת המעיל שתוארה לעיל: מעתה מובן מדוע דוד מתחרט, מחד, על קריעת המעיל, שכן מדובר אמנם בפגיעה; ומאידך, דוד מרומם מעשה זה בציבור ומדגיש את ההיבט של אי-פגיעה הטמון בו.

3.1.3. "וַיִּקְרָא אֶחָרִי שְׂאוּל"

וַיִּקְרָא דָּוִד אֶחָרִי כִּן וַיֵּצֵא מִן הַמַּעְרָה [מְהַמְעָרָה] וַיִּקְרָא אֶחָרִי שְׂאוּל לְאֹמֵר אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ וַיִּבֶט שְׂאוּל אֶחָרִי וַיִּקְדֵּד דָּוִד אֶפְסִים אֶרְצָה וַיִּשְׁתַּחֲוֶה (כד 8).

השימוש בפועל קר"א בפסוק זה שימש את מקנזי לביסוס תניינותו של הסיפור ביחס למקבילה בפרק כו: לדעת מקנזי, השימוש בפועל קר"א לתיאור קריאת דוד לעבר שאול או אנשיו הולם את הקשרו בפרק כו (14), שם דוד עומד במרחק רב משאול ואנשיו, אולם לא בפרק כד, שם דוד ושאול עומדים קרוב, על אותו השביל. לדעת מקנזי זרות זו כה חריפה שהוא מכנה אותה "elaborated evidence" לקביעת משניותו של הסיפור בפרק כד.¹³²

¹²⁶ אדנבורג, נזף בעצמו, עמ' 473; מקנזי, ראייה, עמ' 443-444.

¹²⁷ לדעת מטינגר וברטלר, מוטיב קריעת המעיל הוא אינדיקציה להיותם של פרקים טו ו-כד חלקיו של אותו חיבור (מטינגר, מלך ומשיח, עמ' 34; ברטלר, יצירת היסטוריה, עמ' 103 הערה 99). הצירוף 'כנף המעיל' מופיע במקרא רק בשני סיפורים אלו (גרונבק, עליית דוד, עמ' 164-165; גורדון, עליית דוד, עמ' 55).

¹²⁸ לדעת אולד, מוטיב קריעת המעיל מצטרף למערך השוואה נרחב בין דוד לירבעם, שמצביע על כך שדמותו של דוד בספר שמואל עוצבה לאור דמותו של ירבעם, כפי שהלה מוצג בסיפר שני הבתים (אולד, אלטר אגו).

¹²⁹ מקנזי, ראייה, עמ' 443. ראו גם: מלול, חברה ומשפט, עמ' 235-236, שהסיק כי אין בסיפור "מחווה סמלית משפטית מוכרת, והוא פשוט מדווח על מעשה חד-פעמי שאירע במערה".

¹³⁰ עוד סמליותם של הלבושים בפרקי דוד ושאול: פראוזר, לבוש.

¹³¹ פאול, דוד ושאול ("the scene is intended to unite David and Saul as son and father", עמ' 129); פולצין, שמואל, עמ' 209. על הצורך הספרותי-תאולוגי להכשיר את דוד כיוורשו של שאול ראו גם: ג'ובלינג, יונתן; פליינס, שוחטי בנים. לדעת פליינס, המימוש המרכזי של מוטיב שחיטת הבן במקרא הוא סיפור עקדת יצחק (בראשית כב); ברוח דבריו ניתן לומר שכשם שבסיפור העקדה ישנה מוכנות מוחלטת להרוג ללא מימוש ההריגה, כך גם במערה דוד הורג את שאול מבלי להרוג אותו.

¹³² מקנזי, ראייה.

לדעתי אין לקבל טענה זו משני טעמים: ראשית, השורש קר"א אינו בהכרח משמש לקריאה ממרחק רב, אלא יכול לשמש גם לחילופי דברים קרובים או ממרחק בינוני. הניסוח שבפסוקנו: "ויקרא אחרי...ויאמר", מתאים במיוחד לתיאור קריאה שנועדה להסבת תשומת ליבו של אדם שהספיק להתרחק מעט, כגון בשמ"א כ 37: "ויקרא והונתן אחרי הנער ויאמר הלא החצי ממך והלאה"¹³³. לפיכך נראה שאין מדובר בשאילה מכנית מפרק כו, שם השורש קר"א אכן תופס מקום מרכזי. שנית, אף שחוקרים רבים התייחסו לכך כמובן מאליו, קשה להוכיח באופן חד משמעי שבסיטואציה בפרק כד מבקש המספר לתאר את דוד ושאלו כמי שעומדים קרוב זה לזה. מצוין ששאלו כבר החל בהליכתו: "ושאל קם מהמערך וילך בדרך" (7), ולא ברור כמה הספיק להתרחק. גם מן התיאור הסמוך קשה לדייק באיזה מרחק מדובר: "ויקם דוד אחרי כן ויצא מהמערך [כתיב: מן המערה] ויקרא אחרי שאול לאמר אדני המלך ויבט שאול אחריו ויקד דוד אפים ארצה וישתחו" (8). ההבטה לאחור יכולה להיעשות בין מקרוב ובין מרחוק, וכן השתחוויית דוד. נכון הדבר שבפרק כו חשוב למספר להדגיש את המרחק בין דוד ושאלו: "ויעבר דוד העבר ויעמד על ראש ההר מרחק רב המקום ביניהם" (כו 13), אולם אין לדייק מכך שבפרק כד הם עומדים סמוכים. ושמה המילים "אחרי כן" בראש הפסוק מבקשות ללמד שדוד לא יצא מיד בעקבות שאול אלא כחלוף זמן מה.¹³⁴ טענתו של מקנזי, לפיה הצגת כנף המעיל מצריכה קרבה גאוגרפית בין דוד ושאלו, אינה חד משמעית – מבחינה ריאלי, שאול אינו מוכרח לזהות את כנף המעיל אלא די בכך שתשומת ליבו תוסב לכך, והוא יבחין שמעילו קרוע.¹³⁵ לסיכום, אף אם היה ממש בטענת מקנזי שהפועל קר"א מתאים רק לקריאה ממרחק, ייתכן שבסצנה בפרק כד שררו התנאים המתאימים לכך.¹³⁶

3.1.4. נאום דוד

ויאמר דוד לשאל למה תשמע את דברי אדם לאמר הנה דוד מבקש רעתך. הנה היום הנה ראוי עיניך את אשר נתנך והנה היום בדי במערה ואמר להרגך ותחס עליך ואמר לא אשלח נדי באדני כי משיח יהנה הוא. ואבי ראה גם ראה את כנף מעילך בדי כי בכרתי את כנף מעילך ולא הרגתיך דע וראה כי אין בדי רעה ופשע ולא חטאתי לך ואתה צדה את נפשי לקחתה. ישפט יהנה ביני ובינך ונקמני יהנה ממך ונדי לא תהיה בך. פאשר יאמר משל הקדמני מרשעים יצא רשע ונדי לא תהיה בך. אחרי מי יצא מלך ישראל אחרי מי אתה רדף אחרי פלב מת אחרי פרעש אהד. והנה יהנה לדון וישפט ביני ובינך ויגרא ויגרב את ריבי וישפטני מידך (כד 9-15).

נאום דוד בפרק זה נע בין טיעון פרגמטי, שמטרתו להניא את שאול מרדיפת דוד ולשכנעו שדוד אינו מבקש רעתו, לבין תוכחה ששאלו אינו אלא נמענה העקיף, ואילו נמענה הישיר הוא ה'. הנאום עושה שימוש נרחב בטענות תאולוגיות: דוד מדגיש כי ה' הוא שנתן את שאול בידו ("אשר נתנך והנה היום בדי במערה"), ופונה לה' בבקשה לשפוט בינו ובין שאול ("ישפט יהנה ביני ובינך ונקמני יהנה ממך...").

¹³³ לפסוקים נוספים שמלמדים על השימוש בפועל קר"א מקרוב ראו גם: בראשית מה 1, שם יוסף קורא לאנשים העומדים איתו בחדר; שופטים ט 54, שם אבימלך קורא לנושא כליו, העומד כנראה לימיו; שמ"ב טו 2, שם אבשלום עומד בסמוך למקום המשפט וקורא לאנשים הבאים למשפט.

¹³⁴ בר אפרת, שמואל א, עמ' 305.

¹³⁵ ואף אם אין בכך מן הריאלי, דומה שאי דיוקים כאלה קיימים במימוזיס של הסיפור המקראי.

¹³⁶ ומעניין לציין את פוקלמן, שמואל, ב, עמ' 460, שדייק מהשימוש בשורש קר"א שדוד ושאלו אכן היו מרוחקים זה מזה.

וְהָיָה יְהוָה לְדָוִן וְשֹׁפֵט בֵּינִי וּבֵינְךָ וַיֵּרָא וַיִּרְבֵּךְ אֶת רִיבִי וַיִּשְׁפֹּטֵנִי מִיַּדְּךָ". יש לשים לב גם לנתונים הבאים: דוד פונה אל שאול בתואר 'אבי'; הוא עושה מאמץ על מנת לשכנעו שהוא אינו מבקש רעתו, ואף כשניתנה לו ההזדמנות הוא נמנע מלפגוע בו. הוא גם מגחיק את מרדף שאול, כשהוא מדגיש את גדולת הרודף לעומת עליבות הנרדף: מלך ישראל רודף אחרי כלב מת ופרעוש בודד. מאידך, דוד נמנע מלהציג את המסקנה, לפיה על שאול לחדול ממרדפו אחר דוד, ואינו מציע פיוס, דוגמת זה ששאול עצמו מציע בפרק כו ("שוב בני דוד", 21). במקום זאת, נראה שדוד מסיק שעל שאול להישפט על פשעיו כלפיו. חוקרים רבים עמדו על כך שנאום דוד נושא אופי משפטי: "יִשְׁפֹּט יְהוָה בֵּינִי וּבֵינְךָ... וְהָיָה יְהוָה לְדָוִן וְשֹׁפֵט בֵּינִי וּבֵינְךָ וַיֵּרָא וַיִּרְבֵּךְ אֶת רִיבִי וַיִּשְׁפֹּטֵנִי מִיַּדְּךָ". גם ההתמודדות עם טענת השוא ("לָמָּה תִּשְׁמַע אֶת דְּבָרֵי אָדָם לְאֹמֶר הִנֵּה דָוִד מְבַקֵּשׁ רָעָתְךָ"), והשימוש בראייה מוחשית להצדקת טענתו, תואמת הליך משפטי. שמא יש לדייק שהפועל בו מתאר דוד את מרדפי שאול – צד"ה – מופיע בספרות החוק בהקשר של הריגה במזיד (שמות כא 13). דוד איננו מעוניין אפוא בפיוס, אלא תובע את שאול לדין על מעשיו.¹³⁷

מכל מקום, דוד מכיר בכך שאיננו יכול לפגוע בשאול, בהיותו משיח ה', ועל כן מכריז פעמיים: "וְיָדִי לֹא תִהְיֶה בָּךְ". אולם ביטוי זה עצמו מבטא את שאיפתו של הדובר למותו של יריבו, כפי שעולה מדברי שאול על דוד: "אֵל תִּהְיֶה יָדִי בּוֹ, וַתִּהְיֶה בּוֹ יַד פְּלִשְׁתִּים" (יח 17).

משל הקדמוני, "מרשעים יצא רשע", מתפרש לשתי פנים לפחות. לא כאן המקום לדון בהרחבה במשמעות שילובו של משל בנאום, אולם אעיר בקצרה שמטבעם של משלים, הם יכולים להתאים לסיטואציות רבות ולהתפרש באופנים רבים. בהקשר הנוכחי המשל יכול להתפרש בשני אופנים, ואפשר לשער שלשניהם התכוון המחבר: א. רק מרשעים יצא רשע (בדומה לעקרון שטבעו חז"ל, "מגלגלים חובה על ידי חייבי"), ומכיוון שדוד איננו רשע, ידו לא תהיה בשאול, שהרי מדובר במעשה רשע. ב. שאול הוא הרשע שמבצע מעשי רשע. שני הפירושים תואמים את הקריאה שהוצעה לעיל: הם מחזקים את אשמתו של שאול ואת חפותו של דוד, ומעצימים את התביעה. גם הקביעה הבסיסית של המשל מתקשרת ישירות לטענת דוד: המשל קובע שישנה זהות, או הרמוניה, בין האדם לבין מעשיו, ושכוונות האדם משתקפות במעשיו. לא יכול אפוא להיות תירוץ למעשיו של שאול.¹³⁸

סמית' סבר שהמשל, שמשמע ממנו שדוד מכנה את שאול 'רשע', חריף מדי, ואינו מתאים לסגנונו של שאר הנאום, בו דוד מקפיד על כבודו של שאול. הוא מסיק שהמשל הוא תחיבה מאוחרת לנאום, שהובילה להכפלת הביטוי "וידי לא תהיה בך". אולם מסקנת הניתוח לעיל סותרת טענה זו. כמו כן, יש לציין שהפועל 'יצא' שבמשל חוזר מיד בפסוק הבא: "אחרי מי יצא מלך ישראל", ומשמש הן לחיזוק לכידות הנאום והן כרמז המסייע להבין מיהו הרשע האמור במשל.¹³⁹

3.1.5 תגובת שאול

וַיְהִי כְּכַלּוֹת דָּוִד לְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל שְׂאוּל וַיֹּאמֶר שְׂאוּל הַקֹּלֶךְ זֶה בְּנֵי דָוִד וַיֵּשֶׂא שְׂאוּל קֶלֶו וַיִּבֶן. וַיֹּאמֶר אֶל דָּוִד צְדִיק אַתָּה מִמֶּנִּי כִּי אַתָּה גִּמְלַתִּנִּי הַטּוֹבָה וַאֲנִי גִּמְלַתִּיךָ הָרָעָה. וְאַתָּה הַגִּדְתָּ הַיּוֹם אֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֵתִי טוֹבָה אֶת אֲשֶׁר סָגַרְנִי

¹³⁷ בר אפרת, שמואל א, עמ' 302-303. אדם הדגיש, מנגד, את אופיו המשפטי של הסיפור בפרק כו (אדם, סיפור דידקטי).

¹³⁸ לניתוחים שמתמקדים בתפקודו של המשל בסיפור ראו: מקיין, משלי, עמ' 27-29; פונטיין, אמירה מסורתית, עמ'

103-127; אברמסקי, שאול ודוד, עמ' 285-286. לפירוש אחר למשל ראו: סגל, שמואל, עמ' קצא.

¹³⁹ אדלמן, המלך שאול, עמ' 198; אלטר, שמואל, עמ' 150.

הַיְהוָה בְּיָדָךְ וְלֹא הִרְגַתְנִי. וְכִי יִמָּצָא אִישׁ אֶת אִיבּוֹ וְשָׁלְחוּ בְּדָרְךָ טוֹבָה וַיְהוָה יִשְׁלַמְךָ
טוֹבָה תַּחַת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָה לִּי. וְעַתָּה הִנֵּה יְדַעְתִּי כִּי מְלֶכֶךְ תִּמְלֹךְ וְקָמָה בְּיָדָךְ
מִמְּלֶכֶת יִשְׂרָאֵל. וְעַתָּה הִשְׁבַּעָה לִּי בַּיְהוָה אִם תִּכְרִית אֶת זַרְעֵי אַחֲרַי וְאִם תִּשְׁמִיד אֶת
שְׁמִי מִבְּיַת אָבִי (כד 16-21).

פסוק 16 היווה טענה מרכזית לתניינותו של הסיפור בפרק כד: בעקבות ולהאוזן, חוקרים רבים אוחזים בטענה ששאלת שאול "הַקֹּלֶךְ זֶה בְּנֵי דָוִד?" הולמת את הקשרה בפרק כו בלבד, שם האירוע מתרחש בלילה ודוד עומד במרחק רב משאול, אולם אינה הולמת את ההקשר בפרק כד, שם דוד ושאול עומדים בקרבה גאוגרפית אחד לשני ומיד לאחר שדוד נושא נאום מפורט בו מוצגת זהותו בהבהרה.¹⁴⁰ אולם מנגד, יושם לב שדווקא בפרק כו מצוין בפירוש ששאלו מזהה שמדובר בדוד: "וַיִּבֶר שְׂאוּל אֶת קוֹל דָּוִד וַיֹּאמֶר הַקֹּלֶךְ זֶה בְּנֵי דָוִד" (כו 17), ואם כן ברור למדי שאין מדובר בשאלה אינפורמטיבית אלא בשאלה רטורית המגלמת תהייה ופליאה. בנוסף, בפרק כו כמו בפרק כד שאלת שאול, יותר מכל, מציינת את ההיפוך הנפשי שחל בשאול למשמע קולו של דוד: הוא פונה לדוד כיבני ונראה כי הוא שוכח את המרדף. כפי שציין קליין, הכינוי 'בני' מפי שאול הולם את הכינוי 'אבי' מפי דוד (פניית דוד לשאול כי 'אבי' מופיעה רק בפרק כד).¹⁴¹ ההתמקדות בקולו של דוד מסיטה את הדגש מתוכן דבריו של דוד אל עצם נוכחותו ופנייתו לשאול. נראה לי שההבנה הנכונה של שאלת שאול בשני הפרקים היא ששאול חווה מעין התפכחות מן הרוח הרעה המניעה אותו לרדוף את דוד, אהובו לשעבר וחתנו. התפכחות זו באה בצורת מענה קצר ובלתי הולם לנאמו הארוך של דוד, ברוח הסברו של אלטר, שהניגוד בין נאום דוד למילותיו הקצרות של שאול הוא שמותיר רושם כה חזק על הקורא:

These first words of Saul's response to David are one of the most breathtaking instances of the biblical technique of contrastive dialogue... This is one of those extraordinary reversals that make biblical narrative such a probing representation of the oscillations and the unpredictabilities of human nature: David's words have cut to the quick of the king's conscience, and suddenly the obsessive pursuer feels an access of paternal affection, intertwined with remorse, for his imagined enemy.¹⁴²

קריאה זו נתמכת גם מהמשך הפסוק: "וַיִּשָּׂא שְׂאוּל קוֹל וַיִּבְדֹּךְ". בתיאור זה ניכר כי המספר אינו מבקש לאפיין את שאול כדמות שלילית, כי אם כדמות טרגית, ומבקש ליצור אצל הקורא סימפתי כלפיו – תיאור בכי בסיפור המקראי נועד, ככל הנראה, ליצור הזדהות עם הדמות הבוכה.¹⁴³

¹⁴⁰ ולהאוזן, שמואל, עמ' 137 בהערה; פולק, יואב, עמ' 215 הערה 4; אדנבורג, לרצוח מלך, עמ' 77.
¹⁴¹ קליין, שמואל א, עמ' 241. חוקרים נוספים ששללו את זרותה של השאלה בהקשרה בפרק כד: ויולה, שושלת נצחית, עמ' 91 הערה 70.

¹⁴² אלטר, שמואל, עמ' 150-151. וכן כתב בספרו: אלטר, אמנות, עמ' 48-50. והשוו: פוקלמן, שמואל, ב, עמ' 466-467. מבחינות אלו נדמה שהשאלה הולמת את הסיפור בפרק כד אף יותר מאשר את הסיפור בפרק כו, הפוך מדברי ולהאוזן וסיעתו.

¹⁴³ ראו: קירובה, כשגברים בוכים. כך עולה מתיאורי הבכי של יוסף (בראשית מב 24 ועוד), חנה (שמ"א א 10), פלטיאל בן ליש (שמ"ב ג 16) ועוד. מחוץ לסיפור המקראי, לעומת זאת, ייתכנו תיאורי בכי שאינם מעוררים הזדהות, כגון בכי אם סיסרא (שופטים ה 28). מעניין לציין שיוספוס, בתארו מפגש זה, מתאר גם את דוד כבוכה (יוספוס, קדמוניות, ספר ו, שורה 285). להצגה של דמויותיהם של שאול ודוד בכתבי יוספוס, ראו: פלדמן, שאול ביוספוס; פלדמן, דוד ביוספוס.

המשך דברי שאול: "צדיק אתה ממני", ממשיך את האופי המשפטי של נאום דוד, ומנגיד בין היות דוד צדיק לבין היות שאול רשע (לפי משל הקדמוני, ראו לעיל). שאול מכיר בצדקת דוד וברשעתו שלו, מכיר במה שהתרחש במערה, "אשר סגרני ה' בידך ולא הרגתני", דבר המנוגד לדרכו של עולם: "וכי ימצא איש את אויבו ושלחו בדרך טובה?". לאור זאת שאול מאחל לדוד: "וה' ישלמך טובה תחת היום הזה אשר עשית עמדי". יש שהעירו ששאול אינו מקבל על עצמו לחדול מלרדוף את דוד מכאן והלאה, אלא אומר לדוד שגמולו יבוא לו מאת ה', ולא ממנו; ¹⁴⁴ אולם דיוק זה נראה לי שגוי. חלקו של ה' בגמול דוד אינו בא על חשבון מה שיש ביכולתו של שאול לעשות לדוד, ותיאור זה הולם את תפיסת הגמול המקובלת במקרא. ¹⁴⁵ נראה יותר להבין שמשמעותה של הודאה זו הינה, למעשה, ששאול יחדל מעתה והלאה מלרדוף את דוד.

3.1.6 פרידת דוד ושאול

וַיִּשְׁבַּע דָּוִד לְשָׂאוֹל וַיֵּלֶךְ שָׂאוֹל אֶל בֵּיתוֹ וְדָוִד וְאֶנְשָׁיו עָלוּ עַל הַמְצוּדָה (כד 22).

בשלב זה, בסיומו של הסיפור הראשון, שאול מכיר בצדקת דוד ובמלכותו ומבקש ממנו להישבע שלא יכרית את זרעו אחריו, והשניים נפרדים לדרכם. אמנם היחסים ביניהם אינם שבים לקדמותם, ודוד אינו חוזר לארמון, אולם שאול עמד במרחק לכידה מדוד, עם מלוא כוחו הצבאי, ועזבו לנפשו. ניתן לשער שדוד הבין – ושהמספר מצפה מהקורא להבין – שמעשי הרדיפה באו לסיומם. מעתה שאול ימשול בישראל בהר המרכזי, ויניח לדוד להתהלך בחופשיות ביאלפי יהודה (כג 23). ¹⁴⁶ בתחילת פרק כה ולכל אורכו דוד מוצג כמנהיג עצמאי המתהלך בחופשיות בנחלת יהודה, ואינו מוטרד מרדיפות פוטנציאליות מצד המלך אלא פנוי לשמור על רועי הצאן של ראשי בתי אב למיניהם או לצאת לפעולות צבאיות נגדם. הצגה זו של דוד איננה סותרת את התיאור בפרק כד, כדברי חוקרים אחדים, ¹⁴⁷ אלא להיפך, מהווה המשך נרטיבי הולם לפרידתם בשלום של דוד ושאול. ¹⁴⁸

3.2 פרק כה

3.2.1 מות שמואל

וַיָּמָת שְׂמוּאֵל וַיִּקְבְּצוּ כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְפְּדוּ לוֹ וַיִּקְבְּרֵהוּ בְּבֵיתוֹ בְּרָמָה וַיָּקָם דָּוִד וַיֵּרָד אֶל מִדְבַר פָּאָרָן (כה 1).

לאחר פרידתם של דוד ושאול מובאת אנקדוטה קצרה וחסרת הקשר, לכאורה, על מותו של שמואל. פסוק זה מקושר לרוב עם הדיווח על מות שמואל בשמ"א כח 3: "וַיִּשְׁמָאֵל מֵת וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּקְבְּרֵהוּ בְּרָמָה וּבְעִירוֹ". שני הדיווחים מנוסחים באופן כמעט זהה מבחינה מילולית, וכוללים את הרכיבים 'כל ישראל', 'ויספדו לו', 'ויקברוהו ברמה ובעירו/בביתו', וקרוב לוודאי ששני הפסוקים קשורים זה לזה מבחינה טקסטואלית. דומה שיש לקבל את הדעה כי הדיווח בפרק כח אינו אלא הבטה לאחור, במסגרת המצג המוסר נתונים ההכרחיים להבנת ההתרחשות בעין דור. הדבר בא

¹⁴⁴ אדלמן, המלך שאול, עמ' 203.

¹⁴⁵ קוך, דוקטרינת גמול; ראו על פסוק זה בעמ' 60.

¹⁴⁶ אקרויד, שמואל א, עמ' 189.

¹⁴⁷ סמית, שמואל, עמ' 221. למעשה דיוק זה תמוה למדי, שהרי בין אם פרק כה ממשיך את כג 14, כסמית, או ממשיך כל סיפור אחר בששת הפרקים הקודמים בשמואל, היינו מצפים לכאורה שדוד יתנהל בפחד מרדיפות שאול. כמעט נראה לומר שהתרחיש הטקסטואלי היחיד בו ניתן להבין את עצמאותו של דוד בסיפור הוא שהסיפור ממשיך את פרק כד ואת הפיוס שבסופו.

¹⁴⁸ הרצברג, שמואל, עמ' 201-202.

לידי ביטוי בהקדמת הנושא לנשוא בפרק כח: "ושמואל מת", בניגוד לאמור אצלנו: "וימת שמואל". את היחסים הטקסטואליים בין הדיווח המקורי אצלנו לבין ההבטה לאחור בפרק כח יש להבין, לטעמי, כמקארטר, שסובר כי שתיהן יצאו מיד אותו מחבר (לשיטתו: העורך הנבואי, לדעתי: המחבר האחדותי).¹⁴⁹ דהיינו, עיקר הדיווח על מות שמואל הוא הדיווח אצלנו, בפרק כה, ואילו הדיווח בפרק כח אינו אלא חזרה על האמור כאן, לצורך המצג של סיפור אשת האוב. יש לשאול לאור זאת לפשר הבאתה של ההערה דווקא במיקומה הנוכחי, ומדוע לא הסתפק המחבר בדיווח בפרק כח. לדעת רבים, יש להבין שלתפיסת המחבר או העורך – לטעמי, כאמור, יש להעדיף כאן את המונח 'מחבר' – זהו פרק הזמן בו מת שמואל.¹⁵⁰ ההבנה כי בתודעת המחבר מות שמואל אירע בנקודת זמן מסוימת זו, לאחר המפגש הראשון בין דוד לשאול במדבר ולפני מעשה נבל ואביגיל, מחזקת, לטעמי, את לכידותם הספרותית של הסיפורים: רק במקרה בו סיפורים אלו עומדים ברצף כרונולוגי, בתודעה העממית או בטקסט הכתוב, ניתן להבין כי מות שמואל התרחש בנקודת זמן מסוימת ברצף זה, עד כי המחבר הונחה על ידי שיקול זה.

מכל מקום יש לשאול האם הייתה כוונה נוספת בהבאתה של אנקדוטה זו במיקומה הנוכחי. מספר כיוונים הוצעו בפרשנות, רובם קרובים לדרשנות, אולם יש להזכיר את הצעתו של הרצברג: לדעת הרצברג, שמואל היווה גורם מרסן לשאול, וציון מותו נועד לומר שהפיוס השברירי בין שאול לדוד נתון בסכנה.¹⁵¹

חלקו השני של הפסוק חוזר לעסוק בדוד. יושם לב שהפסוק נוקט לשון ירידה: "וַיֵּקֶם דָּוִד וַיֵּרָד אֶל מִדְּבַר פָּאָרְוֹ", ולא לשון בריחה או הימלטות כבמקומות אחרים: "וַיֵּקֶם דָּוִד וַיֵּבְרַח בַּיּוֹם הַהוּא מִפְּנֵי שְׂאוּל" (ש"מ"א כא 11), "וַיֵּלֶךְ דָּוִד מִשֵּׁם וַיִּמְלֹט אֶל מְעַרְתַּי עֲדָלָם" (ש"מ"א כב 1), ועוד. הדבר נובע לדעתי, כאמור, מכך שבסוף פרק כד דוד ושאול נפרדים במעין פיוס והמרדפים נפסקים, ואם כן דוד אינו בורח עוד (בשלב זה) מפני שאול.

תרגום השבעים גורס כאן 'מדבר מעון', ולדעת רובם ככולם של הפרשנים המודרניים זוהי הגרסה העדיפה: מדבר פארן שוכן לכאורה בצפון-מזרח חצי האי סיני, או בצפון ערב (ראו במדבר י 12 ועוד), והוא מרוחק ביותר מכל מקום אחר הנזכר בסיפורי דוד ושאול. בנוסף, הפסוק הבא מזכיר את מעון וברי שהסיפור העוקב מתרחש כולו במדבר מעון.¹⁵²

3.2.2. נבל ואביגיל – מצג

וַאִישׁ בְּמַעוֹן וּמַעֲשֵׂהוּ בְּכַרְמֶל וְהָאִישׁ גָּדוֹל מְאֹד וְלוֹ צֶאֱן שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וְאֶלֶף עֲזִים
וְיָחִי בְּגֵזָז אֶת צֵאֲנוֹ בְּכַרְמֶל. וְשֵׁם הָאִישׁ נָבָל וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ אַבְגִּיל וְהָאִשָּׁה טוֹבַת שְׁכָל
וַיִּפֹּת תַּאֲרָ וְהָאִישׁ קָשָׁה וְרַע מַעֲלָלִים וְהוּא כִּלְבוֹ [כְּלָבִי] (כה 2-3).

¹⁴⁹ מקארטר, שמואל א, עמ' 388. אם כי, הצעה תאורטית לפיה הפסוק בפרק כח מאוחר לפסוקו ותלוי בו אינה פוגמת בתוקפו של הדיוק שאציע בהמשך הפסקה.

¹⁵⁰ הרצברג, שמואל, עמ' 198; מקארטר, שמואל א, עמ' 388; בר אפרת, שמואל א, עמ' 313.

¹⁵¹ הרצברג, שמואל, עמ' 198-199. ראו גם: אדלמן, המלך שאול, עמ' 204.

¹⁵² דרייבר, שמואל, עמ' 195; לוונסון, שמואל א כה, עמ' 12; מקארטר, שמואל א, עמ' 388. אחדים תהו כיצד חל השיבוש שבנה"מ, ושמה גרסת השבעים היא הרמוניזציה (סמית', שמואל, עמ' 220-221; חוקרים נוספים שמקיימים את נה"מ: קייל, שמואל, עמ' 238; קירקפטריק, שמואל א, עמ' 199). אולם ייתכן לשחזר את השיבוש האורתוגרפי כהצעתו של הרצברג: השם 'מעון' נכתב בטעות ב-א', 'מאון', ומכאן הדרך ל'פארן' קצרה למדי, בין אם ה-ו' התחלפה ב-ר' ובין אם מעתיק תיקן מסברה ל'פארן' (הרצברג, שמואל, עמ' 198-199).

סיפור נבל ואביגיל מציג אתגר פרשני לא פשוט, בשל העיצוב המורכב של דמותו של דוד. הסיפור מדגיש את התנהגותו הפזיזה של דוד ואת רצונו להכרית את כל בית נבל על חוסר הסכמתו לגמול עמו חסד; רק בעקבות התערבות אביגיל דוד נמנע מלבוא בדמים ומלשפוך דם נקי, אך המספר מראה באופן ברור שהוא היה קרוב מאוד לכך. פרשנים אחדים סברו שהמספר מתכוון לצייר את דוד כדמות שלילית, ואת נבל כקרוב: דוד מבקש לסחוט מנבל דמי חסות (protection), כלומר, תשלום על מנת שאנשיו לא יתקפו את רועי נבל; סירוב נבל לבקשת דוד הוא התגובה ההגיונית; דוד נוקט בתוקפנות קיצונית. אחרים דחו את היות נבל קרוב (תפיסה שאכן קשה להלמה, כפי שאראה להלן), אך לא יכלו שלא להדגיש את הצדדים השליליים של דמות דוד שהסיפור מדגיש:

The David of chap. 25 is a man who kills for a grudge. The episode of Nabal is the very first revelation of evil in David's character. He can kill... the cloud that chap. 25 raises continues to darken our perception of David's character.¹⁵³

אולם מעקב אחר דרכי העיצוב של הסיפור מעלה שהמספר משקיע את מירב המאמצים להוקיע את נבל ולשבח את אביגיל; הצגתו של דוד מעט יותר מורכבת, מהסיבות שיוצגו להלן.

הצגת נבל נפתחת בתיאור רכוש הרב, אף לפני שמו, ללמדך על אופיו – אדם זה אינו אלא רכוש. אפיון זה יתממש בהמשך הסיפור בהרחבה. מאלף יותר הוא פסוק 3, המציג את נבל ואביגיל בכיאסמוס: "וְשֵׁם הָאִישׁ נָבָל - וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ אֲבִיגַיִל - וְהָאִשָּׁה טוֹבַת שְׂכָל וַיִּפֹּת תֹּאֲרָ - וְהָאִישׁ קָשָׁה וְרַע מְעַלְלִים וְהוּא כְּלָבִי". הפסוק נוקט בסדר נבל - אביגיל - אביגיל - נבל, על מנת להדגיש את הניגוד בין בני הזוג. אפיון דמויותיהם של נבל ואביגיל מפורש באופן חריג: נדיר למצוא בסיפור המקראי דמויות שמתויגות באופן נחרץ כטובות או רעות.¹⁵⁴ לא בכדי כתבו רבים שמדובר בדמויות טיפוסיות התואמות את טיפוסי החכם והכסיל מספרות החכמה. לכך יש להוסיף שאביגיל מתוארת כ"טובת שכל" – צירוף הנדמה כשייך לתחום החכמה. יש לציין ש'נבל' הוא אחד מכינוייו של הכסיל בספרות החכמה, ומספר פרשנים ראו בכך אחת מתחבולות המספר באפיון (character assassination, כלשונו של לוונסון);¹⁵⁵ אולם סביר יותר לדעתי שמדובר בשם אמיתי שפירושו המקורי אינו ידוע לנו, וש"המחבר מנצל את מלוא הפוטנציות האירוניות הגלומות בשמו".¹⁵⁶ שתי טענות מרכזיות מטות את הכף לומר שנבל הוא שמו האמיתי של האיש, ולא תחבולת המספר או כינוי: א. דמותו של נבל מוזכרת מספר פעמים מחוץ לפרק כה (שמ"א כז 3; ל 5; שמ"ב ב 2; ג 3); ב. דרשת אביגיל בפסוק 25: "כְּשָׂמוֹ כֵּן הוּא – נָבָל שְׂמוֹ וְנָבְלָה עֲמוֹ", מאבדת מטעמה אם זהו פירושו האמיתי של שמו של נבל.¹⁵⁷

המצג מבקש לשלול מראש כל אפשרות לראות בנבל דמות חיובית ולצדד בו; ובמקביל, הוא יוצר אצל הקורא אהדה והערכה לאביגיל, שינוצלו במקומם בהמשך הסיפור.

¹⁵³ לוונסון, שמואל א כה, עמ' 23.

¹⁵⁴ האפיון הקרוב ביותר לכך, לדעתי, הוא של איוב: "וְהָיָה הָאִישׁ הַהוּא תָם וְיָשָׁר וְיָרָא אֱלֹהִים וְסָר מִרְעֵי" (א 1), ואף הוא אינו נשאר כך לאורך זמן. ראו גם: צהר, מצג, עמ' 38-43, שמכנה סוג מצג זה 'מצג שיפוטי'.

¹⁵⁵ לוונסון, שמואל א כה, עמ' 13-14; בידל, מוטיבים, עמ' 624.

¹⁵⁶ אברמסקי וגרסיאל, שמואל א, עמ' 201.

¹⁵⁷ לטענות אלו ונוספות, ולדיון בפירושו המקורי של השם 'נבל', ראו: באר, סמליות של שמות.

הסיפור מתחיל, למעשה, לפני המצג, בפסוק 2: "ויהי בגזוז את צאנו בכרמל". המספר משלב את תחילת ההתרחשויות בלב המצג.¹⁵⁸ כאן המקום גם להעיר על מה שחסר במצג: קשריו הקדומים הטובים של דוד עם נערי נבל, שעל בסיסם מבקש דוד מנבל סיוע, אינה מוזכרת בדברי המספר אלא אך ורק בדברי הדמויות. להלן אבקש להציע לכך פשר.

3.2.3. בקשת דוד

וַיִּשְׁמַע דָּוִד בְּמַדְבַּר כִּי גָזַז נָבָל אֶת צֹאנוֹ. וַיִּשְׁלַח דָּוִד עֶשְׂרֵה נְעָרִים וַיֹּאמְרוּ לְנְעָרִים
עֲלוּ כִרְמֶלֶה וּבְאֵתְם אֶל נָבָל וּשְׁאַלְתֶּם לוֹ בְּשֵׁמִי לְשָׁלוֹם. וְאָמַרְתֶּם כֹּה לֵחֵי וְאָתָּה שָׁלוֹם
וּבֵיתְךָ שָׁלוֹם וְכָל אֲשֶׁר לְךָ שָׁלוֹם. וְעַתָּה שְׁמַעְתִּי כִּי גָזַזְתָּ לְךָ עֶתֶה הָרְעִים אֲשֶׁר לְךָ הֲיִי
עִמָּנוּ לֹא הִכְלַמְנוּם וְלֹא נִפְקַד לָהֶם מְאוּמָה כֹּל יְמֵי הַיּוֹתֵם בְּכַרְמֶל. שְׂאֵל אֶת נְעָרֶיךָ
וַיְגִידוּ לְךָ וַיִּמְצְאוּ הַנְּעָרִים חֵן בְּעֵינֶיךָ כִּי עַל יוֹם טוֹב בָּנוּ תִּנְהַן נָא אֶת אֲשֶׁר תִּמְצָא וְדָד
לְעַבְדֶּיךָ וּלְבָנֶיךָ לְדָוִד. וַיָּבֵאוּ נְעָרֵי דָוִד וַיְדַבְּרוּ אֶל נָבָל כְּכָל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּשֵׁם דָּוִד
וַיִּנְחוּ (כה 4-9).

דוד שולח משלחת של עשרה נערים לנבל ומברכו לשלום באריכות. לאחר מכן דוד מבקש מנבל סיוע, במסגרת חג הגז שאולי היה מועד של הכנסת אורחים ("כי על יום טוב באנו"); אולם הוא מקדים לכך את סיפור הטובה שעשה לנעריו של נבל ברעייתם במדבר: "לא הכלמנום ולא נפקד להם מאומה". הדברים מנוסחים בפשטות, כסיוע זוטא ולא מעבר לכך, ודוד מעודד את נבל לאמת את הדברים בכך שיברר את אמיתותם עם נעריו.

הדעה שהסיפור מבקש להציג את דוד כבריון מבקשת להיתלות במספר נתונים בפסוקים אלו: שליחת עשרה נערים נועדה להטיל אימה על נבל; והטובה שדוד עשה לנערי דוד הייתה שהם לא נפגעו, דהיינו, שהוא לא פגע בהם.¹⁵⁹ אולם דומה שהמשלחת של עשרה נערים מהווה משלחת של כבוד, ושבתיאור עזרתו של דוד לנערי נבל דוד ממעיט מעצמו. אילו מדובר היה בדמי חסות ('פרוטקשן'), דוד לא היה מפנה את נבל לשאול את נעריו, שיעידו על הטובה שעשה להם.¹⁶⁰ המספר מתאר את התנהלותו של דוד כמכובדת והגונה, מברך את נבל לשלום, אינו מבקש מנה קצובה אלא "אשר תמצא ידך", ונוקט בלשון הכנעה "לעבדיך ולבנך לדוד".¹⁶¹

פסוק 9, המתאר את ביצוע הוראות דוד על ידי נעריו, נראה כמיותר, או לכל הפחות כגבבני; מה היה חסר הכתוב אילו היה נמסר בפשטות שהנערים דיברו לנבל ומיד הייתה נמסרת תגובתו? במיוחד משונה הפועל "וינחו", שמשמע שמוסב על פעולת הדיבור. תפקידו של הפסוק, לדעתי, הוא להבליט את הניגוד הישיר בין דברי דוד לתגובת נבל, ובכך להעצים את האפיון השלילי של נבל (ובשלב זה גם את האהדה לדוד); כפי שכתב הרמב"ם על "וינחו":

¹⁵⁸ טכניקה ספרותית זו ננקטת גם בתחילת סיפור חנה בשמ"א א ("וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה", 4). ראו: סימון, קריאה ספרותית, עמ' 13-14.

¹⁵⁹ אקרויד, שמואל א, עמ' 195; לוונסון, שמואל א כה, עמ' 19; גאן, המלך שאול, עמ' 98; רוזנברג, מלך ומשפחה, עמ' 149-150. ראו גם: נול, פרצופי דוד, עמ' 56-57 הערה 68.

¹⁶⁰ דברי אדלמן בהקשר זה נראים לי תמוהים, שהרי דוד אינו נוכח באותו מעמד: "His suggestion that Nabal's own men would verify the 'facts' could reflect a 'godfather' situation where no one would dare say anything bad about David for fear of reprisal" (אדלמן, המלך שאול, עמ' 207).

¹⁶¹ סימון, אביגיל, במיוחד עמ' 201-204; אמית, מהימנות.

פירושו, לדעתו: "ונמנעו מדלבר עד שישמעו את התשובה" ... כלומר, לא הוסיפו על דברים אלה עניין אחר ולא מעשה שהיה מחייב שתהיה תשובתו מה שאמר להם.¹⁶²

3.2.4. תגובת נבל

וַיַּעַן נָבֶל אֶת עֶבְדֵי דָוִד וַיֹּאמֶר מִי דָוִד וּמִי בֶן יִשָׁי הַיּוֹם רַבּוֹ עֲבָדִים הַמִּתְפָּרְצִים אִישׁ מִפְּנֵי אֲדֹנָיו. וְלִקְחֹתִי אֶת לַחְמִי וְאֶת מֵימֵי וְאֶת טֶבַחְתִּי אֲשֶׁר טִבַּחְתִּי לְגִזְזֵי וְנִתְתִּי לְאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּתִי אִי מִזֶּה הֵמָּה (כה 10-11).

בניגוד לדברי דוד, דברי נבל חריפים, בוטים ומרוכזים בעצמו ובממונו. נבל מתנער מדוד במילים שבסיפורים אחרים ביטאו מרידה בבית דוד: "מי דוד ומי בן ישי". דומה שנבל יודע היטב מיהו דוד, שכן הוא מציין את שם אביו ומתארו כמי שהתפרץ מפני אדוניו; מה שמעצים את בוטות התנהגותו. ייתכן ש"עבדים המתפרצים איש מפני אדוניו" מתייחס גם לרקעם של אנשי דוד (שמ"א כב 2). דוד הדגיש בדבריו את נערי, ואילו נבל מדגיש אך את עצמו – יושם לב להבלטת הגוף הראשון בפסוק 11: "וְלִקְחֹתִי אֶת לַחְמִי וְאֶת מֵימֵי וְאֶת טֶבַחְתִּי אֲשֶׁר טִבַּחְתִּי לְגִזְזֵי וְנִתְתִּי לְאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּתִי אִי מִזֶּה הֵמָּה". הפירוט הרב מבטא את רכושנותו של נבל. דבריו האחרונים – "אנשים אשר לא ידעתי אי מזה המה" – מבטאים את סירובו לשאול את נערי, ואת התכחשותו המוחלטת לאפשרות שדוד גמל עמו טובה. על מגמת המספר בפסוקיו הראשונים של פרק כה עמד אל נכון כבר הרמב"ם: "כוונת אותו סיפור לתאר את קמצנותו, שהייתה בשיא הקמצנות".¹⁶³

היכרותו של נבל עם רקעו של דוד ואולי גם של אנשיו מתבארת באופן הטוב ביותר לאור ההקשר הספרותי הרחב של הסיפור, דהיינו, שאר פרקי דוד ושאל; ויש בכך כדי לחזק את שייכותו של פרק כה לרצף הנרטיבי של החטיבה.

3.2.5. התחמשות דוד

וַיִּהְיֶה כֵּן וַיַּעַרְי דָוִד לְדַרְכָּם וַיִּשְׁבּוּ וַיָּבֵאוּ וַיִּגְדּוּ לוֹ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאֲנָשָׁיו חָגְרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ אִישׁ אֶת חַרְבּוֹ וַיַּחְגְּרוּ גַם דָּוִד אֶת חַרְבּוֹ וַיַּעֲלוּ אַחֲרָי דָּוִד כְּאֲרֻבַּע מְאוֹת אִישׁ וּמְאֹתָיִם יָשְׁבוּ עַל הַכְּלִים (כה 12-13).

למשמע דברי נבל, דוד נוקט במעשה קיצוני. המספר אינו מגלה לנו בשלב זה את מחשבותיו וכוונותיו, אלא רק את מעשיו: שלוש פעמים חוזר המספר על חגירת החרב, כמו רוצה שהקורא לא יפספס זאת. כפי שכתב פוקלמן, מדובר בהיפוך גמור של חוסר יכולתו של דוד לחגור חרב בפרק יז (39), וכן בהיפוך ביחס להדגשת הפרק שם כי לא הייתה חרב ביד דוד (50) וכי לא בחרב ובחנית יהושע ה' (47).¹⁶⁴ ייתכן שהצדק עם סימון, שכתב שהאפיפורה המשולשת של המילה 'חרבו' באה כנגד האפיפורה המשולשת של המילה 'שלום' שבברכת דוד לנבל לעיל, "כביטוי למעבר החד מדברי שלום למעשי איבה".¹⁶⁵ דומה שהמספר מבקש להצביע על השינוי לרעה שחל בדוד, ולאפיינו – בנקודה זו בסיפור – לשלילה. אף החלוקה לארבע מאות חיילים ולמאתיים מאפיינת פעולה צבאית ומלמדת לאן הם פני הדברים.

¹⁶² רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 171 (ח"א פרק סז).

¹⁶³ רמב"ם, מורה נבוכים, עמ' 171 (ח"א פרק סז).

¹⁶⁴ פוקלמן, שמואל, ב, עמ' 489-490.

¹⁶⁵ סימון, אביגיל, עמ' 206.

3.2.6 דברי הנער לאביגיל

וְלֹאֲבִיגִיל אֵשֶׁת נָבַל הִגִּיד נֶעַר אֶחָד מֵהַנְּעָרִים לֵאמֹר הִנֵּה שָׁלַח דָּוִד מִלְאָכִים מִהַמְדַּבֵּר לְבָרֵךְ אֶת אֲדֹנָיו וַיַּעַט בָּהֶם. וְהַנְּשִׂים טָבִים לָנוּ מֵאֵד וְלֹא הִקְלַמְנוּ וְלֹא פָקְדָנוּ מֵאוּמָה כָּל יְמֵי הַתְּהַלְכָנוּ אִתָּם בְּהִיּוֹתָנוּ בַּשָּׂדֶה. חוּמָה הָיוּ עֲלֵינוּ גַם לִילָה גַם יוֹמָם כָּל יְמֵי הִיּוֹתָנוּ עִמָּם רָעִים הַצֵּאן. וְעַתָּה דַּעֵי וּרְאֵי מַה תַּעֲשֶׂי כִּי כָלְתָה הָרְעָה אֶל אֲדֹנָיו וְעַל כָּל בֵּיתוֹ וְהוּא בֶן בְּלִיעֵל מְדַבֵּר אֵלָיו (כה 14-17).

נער מנערי נבל פונה לאביגיל, מספר לה על המאורעות ומאיץ בה לפעול. העובדה שנערי נבל יודעים לפנות אל אביגיל בעת צרה מצביעה על הכבוד הרב שרוחשים לה, וכמו מאששים את אפיונה במצג כ"טובת שכלי". הנער חוזר על ההתרחסות המתוארת בפסוקים 5-11 באוזני אביגיל, ובחינה של חזרה זו מגלה שמדובר בחזרה "אסטרטגית" – בחזרה זו חושף המספר בפני הקורא פרטים חדשים ובכך משפיע על הערכתו את האירועים.¹⁶⁶ הקשרים הקודמים בין דוד לנערי נבל, שכאמור לא נמסרו על ידי המספר במצג או בתחילת הסיפור אלא מתבררים מדברי הדמויות, מתוארים על ידי הנער באופן נרחב מכפי שתיארם דוד לעיל, כפי שעולה מן ההשוואה הבאה:

| דברי דוד, פסוק 7 | דברי הנער, פסוקים 15-16 |
|-------------------------------------|---|
| הָרָעִים אֲשֶׁר לָךְ הָיוּ עִמָּנוּ | וְהַנְּשִׂים טָבִים לָנוּ מֵאֵד |
| לֹא הִקְלַמְנוּם | וְלֹא הִקְלַמְנוּ |
| וְלֹא נִפְקְדָ לָהֶם מֵאוּמָה | וְלֹא פָקְדָנוּ מֵאוּמָה |
| כָּל יְמֵי הִיּוֹתָם בְּכַרְמִל. | כָּל יְמֵי הַתְּהַלְכָנוּ אִתָּם בְּהִיּוֹתָנוּ בַּשָּׂדֶה. |
| | חוּמָה הָיוּ עֲלֵינוּ |
| | גַם לִילָה גַם יוֹמָם |
| | כָּל יְמֵי הִיּוֹתָנוּ עִמָּם רָעִים הַצֵּאן. |

בעוד דברי דוד אינם מבהירים די הצורך מה הייתה הטובה הגדולה שעשו אנשי דוד לנערי נבל – על כדי כך שיש הרואים בכך סחיטה (כנזכר לעיל) – בדברי הנער לאביגיל אין מקום לספק: אנשי דוד היו טובים אליהם; לא זו בלבד שלא גרמו להם נזק, אלא הם היו להם חומה ושמרו עליהם במסירות – מפני אחרים.¹⁶⁷ תיאור זה שולל כליל את האפשרות לראות במעשי דוד סחיטה של דמי הגנה, ואין מקום בעולם הסיפורי להטיל ספק במהימנותו. המספר דחה תיאור זה לשלב מאוחר בסיפור, ולטעמי הדבר נעשה על מנת להקנות אהדה לדוד דווקא בשעה בה האהדה כלפיו מתערערת.¹⁶⁸ כבר כאן, אם כן, ניתן לחוש במורכבות של הצגת דוד – האם המספר מבקש להקנות לו אהדה או לאפיינו לשלילה?

הנער מסיים את דבריו לאביגיל בזירוז לפעול, משום ש"כלתה הרעה אל אדוננו ואל כל ביתו" – האסון הקרב ובא אינו נוגע רק לנבל אלא לכל ביתו, ורק בידה של אביגיל לשנות זאת, משום שנבל "בן בליעל מ[כדי ל]דבר אליו".

¹⁶⁶ ראו: שטרנברג, חזרה.

¹⁶⁷ יש מקום לדייק בהשוואה זו יותר. ראו: פוקלמן, שמואל, ב, עמ' 491-492.

¹⁶⁸ השוו גם לדברי שטרנברג בהקשר למעשה שכס, בראשית לד, אודות יישומה של טכניקה ספרותית זו: "המספר נהג בחוכמה רבה כשהחליט לא לבזבז קלף חזק זה על הקניית אהדה נוספת לבני יעקב כל עוד המאזן המוסרי והרגשי נטה לטובתם ממילא, אלא לשמור אותו בסתר באמתחתו ולהטילו לפתע על השולחן ברגעים הקריטיים" (שטרנברג, איזון עדין, עמ' 212).

3.2.7. הכנות אביגיל למפגש ודברי דוד

וּתְמַהֵר אַבּוּגִיל [אַבְיָגִיל] וַתִּקַּח מֵאֵתֶיךָ לֶחֶם וּשְׁנַיִם נֶבֶלִי יַיִן וְחֶמֶשׁ
צֹאן עֲשׂוּת [עֲשׂוּיִת] וְחֶמֶשׁ סָאִים קָלִי וַיִּמָּאֵה צִמְקִים וּמֵאֵתֶיךָ דְבָלִים וַתִּשֶׂם עַל
הַחֲמָרִים. וַתֹּאמֶר לְנַעֲרֶיהָ עֲבְרוּ לִפְנֵי הַנָּגִי אַחֲרֵיכֶם בָּאָה וּלְאִישָׁהּ נָבֵל לֹא הִגִּידָה.
וְהִיא הָיָה רֹכֶבֶת עַל הַחֲמֹר וַיִּרְדָּת בְּסֵתֶר הַהָר וְהִנֵּה דָוִד וְאֶנְשָׁיו לֹרְדִים לְקִרְאָתָה
וַתִּפְגַּשׁ אֹתָם (כה 18-20).

אביגיל נענית לדברי הנער בפועל "ותמהר", מתוך הבנה של דחיפות העניין. היא מכינה מנחה לדוד – ככל הנראה מדובר במנחת כבוד שנועדה לפייס את דעתו, שכן הכמויות האמורות אינן מספיקות ל-600 האנשים שבגדודו של דוד.¹⁶⁹ המספר מדגיש שהיא אינה מספרת לנבל, ושאינו לו כל חלק באירועים הבאים. פסוק 20 יוצר רושם של סימולטניות: דוד ואביגיל יורדים שניהם מעברים שונים של ההר, עד שאביגיל פוגשת אותם. סימולטניות זו היוותה למעשה תזמון יזום של אביגיל, שירדה בסתר עד שפגשה את דוד ואנשיו.

וְדָוִד אָמַר אֵדָּ לְשָׂקֶר שְׁמַרְתִּי אֶת כָּל אֲשֶׁר לָזָה בְּמַדְבָּר וְלֹא נִפְקַד מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאוֹמָה
וַיִּשָׁב לִי רְעָה תַּחַת טוֹבָה. כֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים לְאִבְנֵי דָוִד וְכֹה יִסִּיף אִם אֲשָׂאִיר מִכָּל
אֲשֶׁר לוֹ עַד הַבֶּקֶר מִשְׁתֵּינִן בְּקִיר (כה 21-22).

הפועל "אמר" אינו מבטא דווקא אמירה בקול אלא סביר יותר לפרש שהכוונה למחשבה (כמו ב-יח 17, 21 ועוד). הפתיחה "ודוד אמר", בהקדמת הנושא לנשוא, מציינת ככל הנראה הבטה לאחור: דוד אינו אומר דברים אלו כעת, בהיפגשו עם אביגיל, אלא אלו הדברים שאמר בשעה שהוא ואנשיו התחמשו (פסוק 13), אלא שהמספר בחר להשהות את הגיגיו של דוד עד לנקודה זו. לדעת סימון, מטרת ההשהיה היא "להמחיש את גודל המשימה שאביגיל קיבלה על עצמה על ידי הסמכת 'פקודת המבצע', המרחיקה לכת בהחלטותיה ובמטרותיה, לפגישה".¹⁷⁰

3.2.8. נאום אביגיל

וַתֵּרָא אַבְיָגִיל אֶת דָּוִד וַתְּמַהֵר וַתִּרְדַּד מֵעַל הַחֲמֹר וַתִּפֹּל לְאַפֵּי דָוִד עַל פְּנֵיהָ וַתִּשְׁתַּחֲוֶה
אָרְץ. וַתִּפֹּל עַל רִגְלָיו וַתֹּאמֶר בִּי אֲנִי אֲדֹנָי הָעֹן וַתִּדְבֹר נָא אֲמַתְךָ בְּאֲזְנֶיךָ וַיִּשְׁמַע אֶת
דְּבָרֵי אֲמַתְךָ (כה 23-24).

בהגיעה לדוד, אביגיל נוקטת בגינוני כבוד שנועדו ככל הנראה לפייס את דעתו של דוד. יש שכתבו שהכפילות בדברי הפתיחה בפסוק 24: "בי אני אדוני העון / ותדבר נא אמתך באזניך / ושמע את דברי אמתך", נובעת מבלבול או מהתרגשות.¹⁷¹ אולם דומה שמדובר בקונוונציית פתיחה, דומה למדי לפתיחת נאום יהודה: "בי אדוני / וידבר נא עבדך דבר באזני אדוני / ואל יחר אפך בעבדך" (בראשית מד 18).

¹⁶⁹ גאן הראה באופן משכנע שאף שהסיפור נותן רושם שאביגיל לקחה מן הבא ליד, הרשימה האמורה – כמו זו שבמנחת צובה בשמ"ב טז 1 – מהווה קונוונציה מסורתית שסופרים או מספרים עשו בה שימוש בהקשרים דומים (גאן, דפוסים, עמ' 301-303; גאן, המלך דוד, עמ' 50-51).

¹⁷⁰ סימון, אביגיל, עמ' 208; בר אפרת, שמואל א, עמ' 318.

¹⁷¹ סגל, שמואל, עמ' קצג; קלאוס, נאום אביגיל, עמ' 322.

אֵל נָא יְשִׁים אֶדְנִי אֶת לְבוֹ אֵל אִישׁ הַבְּלִיעַל הַזֶּה עַל נֶבֶל כִּי כִשְׁמוֹ כֶּן הוּא נֶבֶל שְׁמוֹ
וּנְבֻלָּה עִמּוֹ וְאֲנִי אֶמְתָּדָה לֹא רָאִיתִי אֶת נַעֲרֵי אֶדְנִי אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ. וְעַתָּה אֶדְנִי חֵי הַהוּא
וְחֵי נַפְשָׁךְ אֲשֶׁר מִנְעָדָה הַהוּא מִבּוֹא בְדַמִּים וְהוֹשִׁיעַ יְדָדָךְ לָךְ וְעַתָּה יִהְיֶה כְּנֶבֶל אֵיבֻדָּה
וְהַמְבַקְשִׁים אֵל אֶדְנִי רָעָה. וְעַתָּה הַבְּרָכָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵבִיא שְׁפָחְתָּךְ לֵאדְנִי וְנִתְּנָה
לְנַעֲרִים הַמְתֵּהֲלָכִים בְּרַגְלֵי אֶדְנִי (כה 25-27).

אביגיל מנסה לרכך את דוד ולהניא אותו מלפגוע בנבל. היא מכריזה על חוסר הערך של נבל ועל כך שהיא, האחראית האמיתית למשק הבית, לא נכחה בהגיע נעריו של דוד, ורומזת בכך שהיא הייתה פועלת אחרת מנבל. דבריה הקשים כלפיה בעלה עולים בקנה אחד עם דברי המספר במצג: "והאיש קשה ורע מעללים" (3), ומשמשים לחיזוק מהימנותה של דמותה של אביגיל. בדבריה הבאים אביגיל פותחת שלושה היגדים במילה "ועתה". ייתכן להבין שמילה זו עוזרת בהקשר הנוכחי להפריד בין הנקודות השונות שמעלה אביגיל, אולם הדברים אינם ברורים כל צרכם. אביגיל פותחת בשבועה, אך לא ברור מה תוכן השבועה: "חֵי הַהוּא וְחֵי נַפְשָׁךְ אֲשֶׁר מִנְעָדָה הַהוּא מִבּוֹא בְדַמִּים". יש שהבינו שהמשפט "אשר מנעך ה' מבוא בדמים" איננו משפט זיקה אלא מבטא את תוכן השבועה, והשוו זאת לדברי דוד בפסוק 33: "וּבְרוּכָה אַתְּ אֲשֶׁר כָּלַתְנִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא בְדַמִּים".¹⁷² אולם ההשוואה מלמדת, לכאורה, שמדובר במשפט זיקה. במידה ואמנם מדובר במשפט זיקה, יש שהסבירו שתוכן השבועה הוא ההיגד הבא: "וְעַתָּה יִהְיֶה כְּנֶבֶל אֵיבֻדָּה";¹⁷³ אולם הפתיחה "ועתה" מפרידה לכאורה בין ההיגדים. מאותה סיבה גם קשה לקבל את ההסבר שהשבועה מוסבת על דברי אביגיל הקודמים: "וְאֲנִי אֶמְתָּדָה לֹא רָאִיתִי אֶת נַעֲרֵי אֶדְנִי אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ", כחיזוק לדבריה.¹⁷⁴ במידה ויש לקבל את היותה של המילית 'אשר' בפסוקנו מילית פתיחה, ולא מילית שעבוד, דומה שהקריאה הראשונה, לפיה "אשר מנעך ה' מבוא בדמים" הוא תוכן השבועה, היא המתקבלת ביותר על הדעת. מכל מקום, אף קריאה אפוא אינה חפה מקשיים.

על כל פנים, יש לעמוד על כך שאביגיל מגדירה את מעשהו של דוד כ"בוא בדמים והושע ידך לך", דהיינו, כשפיכות דמים שיש להימנע ממנה. יש בעצם הגדרת המעשה כפשע משום אמצעי רטורי, ויש להשוות זאת לדברי יונתן לשאול: "וְלָמָּה תַחַטָּא בְּדָם נְקִי לְהַמִּית אֶת דָּוִד חַנּוּם" (שמ"א יט 5). יתרה מכך, אביגיל מתייחסת להימנעותו של דוד מבוא בדמים כאל עובדה מוגמרת. גם המשפט הבא, "יִהְיֶה כְּנֶבֶל אֵיבֻדָּה", נוקט לשון עבר, ומתייחס לסופו המר של נבל כאל עובדה מוגמרת. לדעת מקארטר, לשון העבר בפסוק זה אינה עולה יפה, והוא קובע את מקומו המקורי של הפסוק בסיום הסיפור, לאחר מות נבל (בין פסוק 41 לפסוק 42).¹⁷⁵ אולם דומה שאין מדובר אלא בתכסיס רטורי – ההתייחסות למעשה דוד כפשע שיש להימנע ממנו, כמעשה שדוד כבר נמנע ממנו, ואל נבל כמי שגורלו כבר בא עליו, יש בה כוח שכנוע רב.¹⁷⁶

טענה זו נדמית רלוונטית במידה קלושה לנבל, שאינו מבקש את נפשו של דוד, אולם יכולה – ואמורה – לחול על שאול, המבקש את נפשו של דוד (לשון בק"ש חוזרת בסיפורי המרדפים 19 פעמים, מתוכן

¹⁷² בן איון, נאום אביגיל, עמ' 174.

¹⁷³ בר אפרת, שמואל א, עמ' 320.

¹⁷⁴ סמית', שמואל, עמ' 227.

¹⁷⁵ מקארטר, שמואל א, עמ' 394.

¹⁷⁶ צומורה, שמואל א, עמ' 588-589.

5 פעמים בצירוף עם 'נפש'). גם אם נבקש לפרש את הפסוק באופן אחר, על כל פנים האדם הרודף את דוד בפסוק מוכרח, בהקשר הנוכחי, להיות שאול.¹⁷⁷

התייחסותה של אביגיל לאויביו ומבקשי רעתו של דוד בפסוק 26 נראית כרומזת לשאול.¹⁷⁸ הדבר בולט עוד יותר בפסוקים הבאים, בהם אביגיל מתייחסת לסיטואציה בה דוד אינו סובל מיחס מזלזל בלבד, כיחסו של נבל, אלא מרדיפה של ממש: "וַיִּקָּם אָדָם לְרֹדְפֵךָ וּלְבִקֶּשׁ אֶת נַפְשֵׁךָ" (29). יש לראות בפסוקים אלו ארמוזים לרדיפות שאול, ויש בכך אינדיקציה נוספת להיכרות של סיפורנו עם ההקשר הספרותי הרחב בו הוא נתון – ראו על כך בהרחבה בסוף ניתוח הפרק. בנוסף, יש ללמוד מכך שנאומה של אביגיל אינו מכוון למעשה זה בלבד, אלא מבקש להביע אמירה רחבה יותר, על הימנעותו של דוד משפיכות דמים חינם באשר היא, ועל התמודדותו עם אויביו.

אביגיל מגישה לדוד את המנחה שהכינה לו ובכך מבקשת לתקן, באופן הישיר ביותר, את חטאו של נבל שבגינו דוד יצא להחריב את ביתו. המנחה מכונה 'ברכה', אולי בהתאמה לכך שדוד שלח את נערו "לברך" את נבל (פסוק 14). שמא יש לצרף להבאת המנחה את המילים הראשונות של פסוק 28: "שֵׁא נָא לְפִשֶׁע אֶמְתָּךְ".

שֵׁא נָא לְפִשֶׁע אֶמְתָּךְ כִּי עָשָׂה יַעֲשֶׂה יְהוָה לְאֹדְנֵי בַּיִת נֶאֱמָן כִּי מִלְחָמוֹת יְהוָה אֹדְנֵי נִלְחָם וְרָעָה לֹא תִמְצָא בְּךָ מִיָּמֶיךָ. וַיִּקָּם אָדָם לְרֹדְפֵךָ וּלְבִקֶּשׁ אֶת נַפְשֵׁךָ וְהִיָּתָה נַפְשׁ אֹדְנֵי צְרוּרָה בְּצִרּוֹר הַחַיִּים אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְאֶת נַפְשׁ אִיְיָךָ יִקְלַעְנָה בְּתוֹךְ כַּף הַקָּלַע. וְהִיָּה כִּי יַעֲשֶׂה יְהוָה לְאֹדְנֵי כָּל אֲשֶׁר דָּבַר אֶת הַטּוֹבָה עֲלֶיךָ וְצָוָךָ לְנַגִּיד עַל יִשְׂרָאֵל. וְלֹא תִהְיֶה זֹאת לְךָ לְפִוְקָה וּלְמַכְשׁוֹל לֵב לְאֹדְנֵי וְלִשְׁפָךְ דָּם חָנָם וּלְהוֹשִׁיעַ אֹדְנֵי לוֹ וְהִיטֵב יְהוָה לְאֹדְנֵי וְזָכַרְתָּ אֶת אֶמְתָּךְ (28-31).

בחלקו השני של הנאום אביגיל ממשיכה לנסות להניא את דוד מפגיעה בנבל, ומספקת לטובת העניין מספר נימוקים. ראשית, היא מצהירה על צדקתו וטוהר מעשיו של דוד עד כה: הוא נלחם מלחמות ה', מלחמות צודקות, ורעה לא נמצאה בו מימיו; אין נאה לו, לפיכך, להתערב במעשה מגונה של שפיכת דם חינם. שנית, ה' בעצמו שומר על דוד מכל משמר ונלחם באויביו, ואין לו צורך אם כן להילחם בהם בעצמו; מעין דרשת חז"ל: "דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים" (גיטין ז ע"א). ושלישית, עוון כזה עלול לעמוד לו לרועץ ולהכשילו בשעת מלכותו. אביגיל מזכירה לדוד את ייעודו ואת גדולתו, כדרך שדוד הדגיש באוזני דוד כי הוא "מלך ישראל" הרודף אחרי "פרעוש אחד". על

הקרבה הסגנונית בין נאום אביגיל ונאומי דוד בפרקי המסגרת ראו לקראת סופו של הפרק. בניגוד לחלקו הראשון של הנאום, העוסק בנבל ובאביגיל, חלק זה של הנאום עוסק כולו בדוד. אין זה משנה מיהו נבל והאם הוא או אביגיל אחראים למה שקרה; בטיעונים שבחלקו השני של הנאום על דוד להימנע משפיכות דמים באשר היא, לאו דווקא ביחס לנבל, משום ייעודו ומשום השגחת ה' עליו. בחציו השני של הנאום אביגיל מגלה מודעות רבה לייעודו של דוד כ"נגיד על ישראל", לטובה אשר דיבר ה' על דוד, ולכך שה' יקים לו "בית נאמן" – ניסוח המהדהד לדעת רבים את דברי נתן בשמ"ב ז 16. לא זו בלבד שהיא מגלה לכך מודעות, אלא היא מביעה ביטחון בהתממשותן של הבטחות אלו: "עֲשֶׂה יַעֲשֶׂה יְהוָה לְאֹדְנֵי בַּיִת נֶאֱמָן", "כִּי יַעֲשֶׂה יְהוָה לְאֹדְנֵי כָּל אֲשֶׁר דָּבַר אֶת הַטּוֹבָה עֲלֶיךָ". שימת דברים אלו בפי אביגיל נראתה לחוקרים רבים כדורשת פשר. לדעת רבים חציו השני של הנאום, פסוקים 28-31, הם תוספת מאוחרת, אולי מידו של הדויטרונומיסט שמבקש להדגיש

¹⁷⁷ רלב"ג על אתר.

¹⁷⁸ כך כבר רלב"ג על אתר, ורבים.

את טענות דוד למלוכה.¹⁷⁹ אולם אין להצעה זו תימוכין חד משמעיים: פרקי דוד ושאל בכללם מודעים, כמובן, להיותו של דוד בחיר ה' ולהיותו מיועד לעלות לשלטון; ולא ברור מדוע שימת הדברים בפי אביגיל על ידי הדויטרונומיסט שונה באופן משמעותי משימת הדברים בפי על ידי המחבר המקורי. דומה ששני חלקי הנאום השונים משלימים זה את זה, כאמור לעיל; ייתכן שהצדק עם פוקלמן, שניתן לזהות בנאום מבנה מחושב: שני חצאי הנאום, פסוקים 24-27 ופסוקים 28-31, מכילים שלושה טיעונים כל אחד, ואורכם המילולי של שני החצאים כמעט שווה.¹⁸⁰ מבנה זה תורם לתחושה שלפנינו נאום מלוכד.

3.2.9. תגובת דוד לאביגיל ומות נבל

וַיֹּאמֶר דָּוִד לְאַבְיגַיִל בְּרוּךְ יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שְׁלַחַךְ הַיּוֹם הַזֶּה לְקַרְאֲתִי. וּבְרוּךְ טַעַמְךָ וּבְרוּכָה אַתְּ אֲשֶׁר כָּלַתְנִי הַיּוֹם הַזֶּה מִבּוֹא בְדָמַיִם וְהִשַׁע גְּדִי לִי. וְאוֹלָם חַי יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִנְעַנִּי מִהֲרַע אֶתְךָ כִּי לֹוִלִי מִהֲרַתְּ וּתְבֹאֲתִי [וּתְבֹאֲתִי] כִּי אִם נוֹתֵר לְנָבֶל עַד אוֹר הַבֶּקֶר מִשְׁתִּין בְּקִיר. וַיִּסַּח דָּוִד מִיָּדָה אֶת אֲשֶׁר הִבִּיאָה לוֹ וְלָהּ אָמַר עָלַי לְשָׁלוֹם לְבֵיתְךָ רְאִי שְׁמַעְתִּי בְּקוֹלְךָ וְאַשָׁא פָּנֶיךָ (כה 32-35).

דוד מקבל את דבריה של אביגיל ונמנע מבוא בדמים. הוא מברך את ה' אשר שלחה לקראתו, ומשתמש בניסוחיה של אביגיל עצמה לאורך הנאום. הוא מדגיש פעם נוספת כמה קרוב היה לבצע את המעשה, וכי לולא התערבותה המתוזמנת של אביגיל הוא היה מכרית את בית נבל. דברי דוד "עלי לשלום לביתך" אינם נוסחת פרידה בעלמא, אלא הם מביעים את הסכמתו לדבריה, "הנה שמעתי בקולך ואשא פניך", וכי לא נשקפת עוד סכנה לביתה.¹⁸¹

וּתְבֹא אַבְיגַיִל אֶל נָבֶל וְהִנֵּה לוֹ מִשְׁתֶּה בְּבֵיתוֹ כְּמִשְׁתֶּה הַמְּלָךְ וְלֵב נָבֶל טוֹב עָלָיו וְהוּא שָׁכַר עַד מְאֹד וְלֹא הִגִּידָה לוֹ דָּבָר קָטָן וְגָדוֹל עַד אוֹר הַבֶּקֶר. וַיְהִי בַבֶּקֶר בְּצֹאת הַיּוֹן מִנְבֶּל וַתִּגַּד לוֹ אֲשֶׁרֶתוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיָּמַת לְבוֹ בְּקִרְבוֹ וְהוּא הָיָה לְאַבְנִי. וַיְהִי כַּעֲשָׂרַת הַיָּמִים וַיִּגַּף יְהוָה אֶת נָבֶל וַיָּמַת. וַיִּשְׁמַע דָּוִד כִּי מָת נָבֶל וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר רָב אֶת רֵיב חַרְפְּתֵי מִיַּד נָבֶל וְאֶת עַבְדּוֹ חִשָּׁף מִרְעָה וְאֶת רַעַת נָבֶל הִשִּׁיב יְהוָה בְּרָאשׁוֹ (כה 36-39).

אביגיל שבה לביתה ומוצאת את נבל משתכר במשתה יין בביתו. מבחינת חומרי העלילה, נבל עורך משתה משום שמדובר בשעת גז הצאן, וככל הנראה נהוג היה לחגוג זאת בסעודה ומשתה ("כי על יום טוב בָּנוּ", פסוק 8). אולם דומה שהמספר מבקש להבליט את המשתה כחריג, ולהנגיד בין טוב לבו של נבל לבין הסכנה האיומה שריחפה עליו, שהוא כלל לא היה מודע לה. בבוקר, לאחר שנבל מתפכח, אביגיל מספרת לו "את הדברים האלה".

¹⁷⁹ מקארטר, שמואל א, עמ' 16; וייט, פרופגנדה שאולית, עמ' 274; איסר, חרב גלית, עמ' 132.

¹⁸⁰ פוקלמן, שמואל א, ב, עמ' 497. בנוסף הוא טען כי כל חצי מכיל 71 מילים במדויק: חציו הראשון של הנאום נפתח ב"ותדבר נא אמתך באזניך" (24) ונחתם ב"ברגלי אדוני" (27); המילים "שא נא לפשע אמתך" (28) מגשרות בין שני חצאי הנאום; חציו השני של הנאום נפתח ב"כי עשה יעשה" (28) ונחתם ב"והיטיב ה' לאדני" (31). תיחום זה של חלקי הנאום נראה מעט שרירותי, ויש לקבל את ביקורתה של בן איון, שכתבה כי רושם השלמות של הנאום הוא שגרם לפוקלמן "לאנוס על הטכסט שלמות אמנותית מוחלטת שאינה בנמצא" (בן איון, נאום אביגיל, עמ' 171). ביקורת זו חלה גם הצעת המבנה של קלאוס, נאום אביגיל, עמ' 331, שמשום מה מוציא ממבנהו את פסוק 27.

¹⁸¹ צומורה, שמואל א, עמ' 592.

תגובת נבל מתוארת באופן הבא: "וַיָּמָת לְבוֹ בְּקֶרְבוֹ וְהוּא הָיָה לְאַבְנֶן". לדעת פרשנים אחדים, נבל נתקף בפחד משתק;¹⁸² אולם אין זו קריאה נוחה: הסכנה מצד דוד כבר סרה, וממה אפוא מפחד נבל? כל הסבר שמצדיק את חששו של נבל, כגון שהוא חושש שדוד עלול לשוב ולהתקיפו, נזקק למידה מסוימת של השלמת פערים. כמו כן, דומה שפחד מתואר במקרא במונחים הפוכים לאלו שבפסוק, דהיינו, של ריכוך ותנועת הלב: "וַיִּמָּס לְבָבִיו" (יהושע ב 11); "וַיִּנָּע לְבָבוֹ וּלְבָב עַמּוֹ" (ישעיה ז 2).¹⁸³ לדעת אחרים, הפסוק מתאר תופעה רפואית מסוימת, התקף לב או שבץ. אולם בצדק כתב בויל כי אין במקרא בדרך כלל תיאורים של תופעות רפואיות, ובלתי סביר שזהו המקרה כאן; בנוסף, גם ההבנה שמדובר בהתקף לב או שבץ נזקקת להסבר שנבל מגיב לדברי אביגיל בפחד.¹⁸⁴ ברצוני לאמץ את הצעתו של בויל, שטען כי מות ליבו של נבל והפיכתו לאבן היא עניין מוסרי – נבל מקשה ומאמץ את ליבו. חטאו של נבל בסיפור הוא בסירוב להכניס אורחים ולסייע לנזקקים – סירוב זה מתואר בספר דברים כאימוץ לב: "לֹא תֵאֱמָץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יְדֶיךָ מֵאַחִידָה אֲבִיּוֹן" (דברים טו 7). ניתן לומר שברוב המקורות המקראיים הלב איננו הלב הפיזי אלא משהו מעין החוש המוסרי של האדם. הקשיית או הכבדת הלב, ואף הדימוי של הפיכת הלב לאבן המצוי אצלנו, שגורים למדי במקרא (שמות ד 21 ולאורך סיפור יציאת מצרים; שמ"א ו 6; יחזקאל יא 19; זכריה ז 12). לאור זאת ניתן להבין כי מות ליבו של נבל מבטא את עקשנותו וסרבנותו להכיר בחטאו.¹⁸⁵ לפי קריאה זו, נגיפת ה' את נבל כעבור עשרה ימים איננה שיאה של מחלת לב שאחזה בו, כקריאה המקובלת, אלא היא באה כתגובה וכעונש לקשיות לבו של נבל. קריאה זו מצטרפת לעיצוב דמותו של נבל בפרק כפי שנידונה עד כה.

התערבות ה' לטובת דוד מהווה חיזוק נוסף להערכתו השלילית של נבל ולצדקת טענתו של דוד – ה' רב את ריב חרפתו מיד נבל. דבריה של גילמור, לפיהם דוד מייצגים את פרשנותו שלו בלבד לאירועים ואינם מתקבלים על לב הקורא, אינם נראים.¹⁸⁶ התערבות ה' אינה זוכה להסבר אלטרנטיבי בסיפור, ואילו רצה המספר לערער על מהימנות פרשנותו של דוד הוא יכול היה לעשות זאת.

כאמור לעיל, הערכת דמותו של דוד בסיפור מהווה אתגר יוצא דופן. מחד, דוד מונגד לנבל, ומעשיו מוצדקים על ידי המספר ועל ידי ה' לאורך הסיפור. מאידך, המספר אינו מעדן את הנחרצות בה דוד חוגר את חרבו ועולה עם גדודו להשמיד את בית נבל. גרסיאל כתב כי מטרתה של ההצגה המורכבת של דוד בסיפור, ושל הסיפור בכלל, היא "יעיגול הקצוות" בהצגת הדמויות.¹⁸⁷ אולם קשה לטעמי להסתפק בכך, משום שיש להמשיך ולשאול: מה מטרתו של 'יעיגול קצוות' זה? לטעמי יש לקשור את הצגתו המורכבת של דוד במגמת הסיפור ובעיצובו: מקארטר סבר שהסיפור מעוצב כסיפור על חינוכו של דוד, כנער הנמען של ספר משלי, והצביע על כך שכמו בספרות החכמה, פרח המלוכה מתחנך כאן לשליטה עצמית ולביטחון בה.¹⁸⁸ על היבט זה של הסיפור ראו בפרק הבא.

¹⁸² ר"י קרא על אתר; רלב"ג על אתר.

¹⁸³ מעניין לציין את ההנגדה בין פחד להקשיית הלב במשלי כח 14: "אַשְׁרֵי אִדָּם מִפֶּחַד תְּמִיד וּמִקְשָׁה לְבוֹ יְפוֹל בְּרַעְיָה".

¹⁸⁴ לסקירת ספרות מקיפה ראו: בויל, חוק הלב, עמ' 401-412.

¹⁸⁵ בויל, חוק הלב, עמ' 412 ואילך. לדעת בויל, ספר שמואל תלוי מבחינה ספרותית בספרות הדוֹיטְרוֹנוֹמִיסְטִית, והזיקה לחוק הצדקה בדברים טו איננה כללית אלא ישירה.

¹⁸⁶ גילמור, ייצוג העבר, עמ' 144.

¹⁸⁷ אברמסקי וגרסיאל, שמואל א, עמ' 197.

¹⁸⁸ מקארטר, שמואל א, עמ' 401.

3.2.10. סיום הסיפור

וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיְדַבֵּר בְּאַבְיָגַיִל לְקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה. וַיָּבֹאוּ עֲבָדֵי דָוִד אֶל אַבְיָגַיִל הַכַּרְמֶלֶה וַיְדַבְּרוּ אֵלֶיהָ לֵאמֹר דָּוִד שָׁלְחָנוּ אֵלֶיךָ לְקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה. וַתִּקַּם וַתִּשְׁתַּחֲוֶה אֶפְסִים אַרְצָה וַתֹּאמֶר הֲנִי אֲמַתְּךָ לְשִׁפְחָה לְרַחֵץ רַגְלֵי עֲבָדֵי אֲדֹנָי. וַתִּמְהַר וַתִּקַּם אַבְיָגַיִל וַתִּרְפָּב עַל הַחֲמֹר וַחֲמֹשׁ נִעְרָתֶיהָ הַהֶלְכוֹת לְרַגְלָהּ וַתִּלְךָ אַחֲרַי מִלֶּאכֹל דָּוִד וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה (כה 39-42).

הסיפור מסתיים בנישואיה של אביגיל לדוד. אף בשעה שדוד מבקש לקחת את אביגיל לאשה היא ממעיטה מעצמה ונוהגת בכבוד כלפי דוד, כפי שנהגה לאורך כל נאומה: "וַתִּקַּם וַתִּשְׁתַּחֲוֶה אֶפְסִים אַרְצָה וַתֹּאמֶר הֲנִי אֲמַתְּךָ לְשִׁפְחָה לְרַחֵץ רַגְלֵי עֲבָדֵי אֲדֹנָי".

וְאֵת אַחֲיִנֵּעַם לָקַח דָּוִד מִיִּזְרְעֵאל וַתְּהֵיֶינּוּ גַם שְׂתֵיֶיהֶן לוֹ לְנָשִׁים. וְשָׂאוֹל נָתַן אֶת מִיכָל בִּתּוֹ אֲשֶׁת דָּוִד לְפִלְטִי בֶן לִישׁ אֲשֶׁר מִגְּלִים (כה 43-44).

בנוסף לאביגיל, מדווח כי דוד נשא אישה בשם אחינועם, ושבמקביל לנישואי דוד לאביגיל ואחינועם, שאול מבקש לבטל את נישואיו של דוד למיכל בתו. הקדמת הנושא לנישוא בפסוק זה, "וְשָׂאוֹל נָתַן", באה ככיאסמוס לפסוק הקודם: "...וַתְּהֵיֶינּוּ גַם שְׂתֵיֶיהֶן לוֹ לְנָשִׁים" (43), ורומזת שהאירועים התרחשו באופן סימולטני, באותו פרק זמן.¹⁸⁹ כלומר, ביטולו של שאול את נישואי מיכל ודוד לא רק נמסר לקורא בנקודה זו אלא, בפשטות, התרחש בנקודה זו בעלילה ולא לפני כן. בכך רומז הסיפור לקורא שמתעוררת אצל שאול תחילתה של עוינות מחודשת כלפי דוד, מה שתורם ללכידותם ורציפותם של הסיפורים השונים.

3.2.11. זיקות נוספות בין פרק כה לסביבתו

בקריאה נוספת של פרק כה ניתן להבחין בשורה של קשרים דקים ומתוחכמים שמקשרים בינו לבין פרקי דוד ושאלו בכלל ולפרקים כד ו-כו בפרט, שקשה לשער שהם מקריים. קשרים אלו הובילו לשלל הצעות ספרותיות מעניינות אודות תפקידו של הפרק, והבולטות שבהן יוצגו בהמשך, אולם הנקודה המרכזית לצורך הטיעון הנוכחי היא שקשרים אלו מלמדים שמדובר בחלק אינטגרלי מהחטיבה, ומחזקים לטעמי את ההשערה שמחבר הסיפור הוא האחראי גם לחיבורם של שאר הסיפורים בחטיבה.

כדאי לציין שהקרבה הסגנונית בין פרק כה לפרקים כד ו-כו יצרה בעיה של ממש אצל חוקרים אחדים, שהתקשו לקבוע אם לשייכו למחבר הראשון או למחבר השני ולבסוף ויתרו על הניסיון להציע הסבר חד משמעי, אף שהדבר מעורר לכאורה קושי רציני בחלוקה הפנימית של החטיבה; ראו לדוגמה את הערתו של האטון:

I attribute 1 Sam 25: 2-42 to neither History of David's Rise. It bears some degree of continuity with both stories but insufficient elements to link it to either one.¹⁹⁰

¹⁸⁹ טלמון, סימולטניות. דוגמאות לתופעה זו: "וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאֹר יוֹם וַלְחַשְׁךָ קָרָא לְיָלָה" (בראשית א 5); "וַיִּנְסֹו מִלְּךָ סָדָם וַעֲמָרָה וַיִּפְּלוּ שָׁמָּה וַהֲנִשְׁאָרִים הָרָה נָסִו" (בראשית יד 10).
¹⁹⁰ האטון, פלימפססט, עמ' 270 הערה 149.

לדעת אחרים, הקרבה של הסיפור לשני הסיפורים במקביל מצביעה על איחורו ותלותו הטקסטואלית בשניהם יחד.¹⁹¹ אולם הקרבה יכולה גם להצביע על היות שלושת הפרקים חלק מחיבור אחד.

טיעון נוסף שחשוב לדיוננו הוא שפרק כה רומז ליחסי דוד ושאל בשלל רמיזות קלות, אף על פי שעל פני השטח שאל אינו דמות רלוונטית לסיפור. ניתן לחלוק על תוקפן של רבות מן הרמיזות הללו לחוד, אולם קשה לערער על ערכן המצטבר. ראשית, יש לציין את הרמיזות הברורות לסיפור שאל:

- "מי דוד ומי בן ישי, היום רבו עבדים המתפרצים איש מפני אדניו" (10) – רומז להיות דוד עבד שברח מאדונו שאל או מרד בן, ואולי גם למצבם החברתי של אנשיו של דוד (ראו סוף פסוק 11 – "אנשים אשר לא ידעתי אי מזה המה").

- "ועתה יהיו כנבל איביד והמבקשים אל אדני רעה" (26) – כפי שהעירו כבר פרשני ימי הביניים, האויב הקונקרטי היחיד אליו אביגיל יכולה להתכוון הוא שאל.¹⁹²

- נאום אביגיל מתייחס בהרחבה לעתידו של דוד כמלך, שהוא אחד הנושאים המרכזיים המלווים את הפרקים כד ו-כו (במיוחד פסוקים 28-31, הנחשבים לעתים – מסיבה זו בדיוק – כתוספת מאוחרת).

יתרה מזו, באופן מרתק, רבים מהתיאורים בסיפור מתאימים הרבה יותר לסכסוך המתמשך בין דוד ושאל מאשר לסכסוך הטרי בין דוד ונבל. מקומות מעין אלו מעוררים את הקורא לתהות האם המספר מבקש להביע אמירה מורכבת יותר מזו הנגלית לעין.

- "ודוד אמר: אף לשקר שמרתי את כל אשר לזה במדבר ולא נפקד מפל אשר לו מאומה, וישוב לי רעה תחת טובה" (21) – התיאור נדמה כחריף מאוד יחסית לאי הסכמתו של נבל לספק לדוד מאכל ומשתה (אם כי כדי להעריך זאת באופן מדויק יש צורך להכיר את מנהגי התקופה באופן מדויק ודומה שאין הדבר בהישג ידינו), אולם הוא מתאים מאוד למערכת היחסים בין דוד ושאל – דוד הנהיג את צבא שאל במלחמות מול הפלשתים, ושאל השיבו רעה תחת טובה (שאל נוקט בלשון זו, כזכור, ב-כד 17).

- "ויקם אדם לרדף ולבקש את נפשך, והיתה נפש אדני צרוחה בצרור החיים את הנה אלהיך, ואת נפש איביד קלענה בתוך פה קלע" (29) – אביגיל מנסה לשכנע את דוד שלא לפגוע בנבל, בטענה שאין בכך צורך, משום שה' נלחם באויביו (זו ההבנה הפשוטה שהוצעה לעיל). טענה זו נדמית רלוונטית במידה קלושה לנבל, שאינו מבקש את נפשו של דוד, אולם יכולה – ואמורה – לחול על שאל, המבקש את נפשו של דוד (לשון בק"ש חוזרת בסיפורי המרדפים 19 פעמים, מתוכן 5 פעמים בצירוף עם 'נפש'). גם אם נבקש לפרש את הפסוק באופן אחר, על כל פנים האדם הרודף את דוד בפסוק מוכרח, בהקשר הנוכחי, להיות שאל.¹⁹³

ודומה שהמספר לא נמנע מלהשוות בין נבל לשאל גם באופנים עדינים יותר:

¹⁹¹ כץ, בין שני מלכים, עמ' 168-169.

¹⁹² איני מסכים עם קיפפר, שכתבה שההתייחסות הכללית לאויבי דוד במגוון הקשרים אינה מכוונת כלפי שאל או כלפי אויב ספציפי, אלא היא חלק מן המוטיב הרחב של 'דוד תחת איום' ששוזר את מסורות דוד (קיפפר, דוד תחת איום, במיוחד עמ' 285).

¹⁹³ רלב"ג על אתר.

- "שָׁלַח דָּוִד... לְבָרָךְ אֶת אֲדָנֵינוּ וַיַּעַט בָּהֶם" (14) – הפועל הנדיר "ויעט" מופיע בשמ"א יד 32 ביחס לעם ("ויעט [כתיב : ויעש] הָעָם אֶל הַשָּׁלַל [כתיב : שלל]"), ובשמ"א טו 19 ביחס לשאול ("ויַעַט אֶל הַשָּׁלַל").
 - "וַיְהִי לוֹ מִשְׁתָּה בְּבֵיתוֹ כְּמִשְׁתָּה הַמֶּלֶךְ" (36) – מתקבל על הדעת שהכוונה כאן היא למשתה המלך שאול ממש, ושאין מדובר בביטוי בלבד. עד כמה שידי משגת, אין דוגמה נוספת בסיפור המקראי לביטוי כזה.¹⁹⁴
 - "בְּצֵאת הַיַּיִן מִנֶּבֶל" (37) – לדעת לייטהארט, פירוש הצירוף אינו שנבל התפכח, אלא שנבל התפנה והוציא מתוכו את היין. לדעתו המספר יוצר בכך אלוזיה נוספת לפרק כד, בו דוד כורת את כנף מעילו של שאול בעת שהלה עושה את צרכיו.¹⁹⁵ חוקרים הצביעו גם על נקודות הדמיון הבאות בין שאול ונבל :
 - בין שאול ואנשיו חל חוסר אמון וחשדנות – ראו במיוחד שמ"א כב 7-8 – וכן בין נבל ואנשי ביתו, שאינם חוששים לדבר עליו בבוטות, אפילו עם אשתו.
 - שניהם מתים מיד ה' בלא התערבות דוד.
 - פעולת אביגיל למען נבל בלא ידיעתו מזכירה את פעולת יונתן למען שאול בלא ידיעתו בפרק יד. בשני המקרים המספר נוקט בלשונות דומים: "וּלְאָבִיו לֹא הִגִּיד" (יד 1); "וּלְאִישָׁה נָבֶל לֹא הִגִּידָה" (כה 19).
- חוקרים ספרותיים רבים ביקשו לטעון שפרק כה מקיים אנלוגיה גמורה לפרקים כד ו-כו, או ליחסי דוד ושאול באופן כללי, ובכך תורם תרומה ישירה לסיפור הרחב בו הוא משובץ. הטענה המשוכללת ביותר בכיוון זה היא של בוסוורת', שבספרו מבקש להחיל את התופעה הידועה בחקר הספרות בתור 'מיז-אנ-אבים' – סיפור בתוך סיפור, סצנה בודדת שמכילה בתוכה את כל רכיבי הסיפור הגדול – על הסיפור המקראי. לדעתו ניתן לזהות שלושה סיפורים מקראיים שמשמשים כמיז-אנ-אבים, ומשקפים באופן מרוכז את כל הסיפור הרחב בו הם נתונים: סיפור יהודה ותמר (בראשית לח) בתוך סיפור יוסף (בראשית לז-נ), סיפור דוד ונבל (שמ"א כה) בתוך סיפור דוד ובית שאול (שמ"א יג - שמ"ב ה 3), וסיפור איש האלוהים והנביא מבית אל (מל"א יג) בתוך סיפורי הממלכה המפולגת (מל"א יא - מל"ב כג). בנוגע לנידון דידן, בוסוורת' מציע את האנלוגיה הבאה:¹⁹⁶

| דוד ושאול | דוד ונבל | |
|--|-------------------------------------|---------------|
| דוד הורג את גלית, נלחם בהצלחה בפלשתים, ומנגן לשאול. דוד מקונן על מות שאול, אבנר ואיש בושת ונוקם את מות שאול ובנו. | דוד שומר על רכוש נבל ועל נעריו | דוד גומל טובה |
| שאול מבקש להרוג את דוד בארמון, וגם נדיבותו כלפי חוץ (בהצעת מיכל לדוד לאשה) אינה אלא מלכודת. כשדוד בורח מן הארמון, שאול מחפשו ודוד סובל מגלות ורדיפה. | נבל מסרב לעזור לדוד ומעליב את נעריו | דוד נגמל רעה |

¹⁹⁴ אולם מחוץ לסיפור המקראי יש: "והוא יתן מעדני מלך" (בראשית מט 20).

¹⁹⁵ לייטהארט, נבל ויינו. על אף שההצעה נראית דרשנית, לייטהארט מונה לה מספר ביסוסים דקדוקיים ופילולוגיים.

¹⁹⁶ בוסוורת', סיפור, עמ' 86.

| | | |
|------------------|---------------------------------------|---|
| דוד נמנע מאלימות | אביגיל מונעת מדוד לשפוך את דמו של נבל | דוד נמנע מפגיעה בשאול. הוא אינו נלחם בשאול ופעמיים חס על חייו. הוא מוציא להורג את הטוענים שהרגו את שאול או את יורשיו. |
| ה' מצדיק את דוד | ה' הורג את נבל ודוד נושא את אשתו | שאול מת במלחמה, ודוד הופך למלך על יהודה ולאחר מכן על ישראל. |

לטעמי בוסורת' הרחיק לכת, ועל אף יופיה של הצעתו קשה לקבלה, כמו גם כל הצעה אחרת שמסבירה את יחסי דוד ונבל כאנלוגיה מכוונת ליחסי דוד ושאול. זאת משום שאחרי ככלות הכל אין חפיפה בין מערכות היחסים של דוד עם נבל ועם שאול, בלשון המעטה, וגם לא בין האפיון של שתי הדמויות: נבל מוצג כרשע מתחילה ועד סוף, וברי שהמספר משקיע את מירב המאמצים על מנת להוקיעו ולגנותו בעיני הקורא, ואילו שאול מוצג כדמות טרגית שהקורא חש כלפיה סימפתייה. מערכת היחסים של שאול ודוד נעה בין אהבה לשנאה ובין רדיפה לחרטה, ואילו נבל נוהג בבוטות כלפי דוד למן הרגע הראשון, ולמעשה השניים כלל אינם נפגשים. קשה אפוא לראות בדמותו של נבל 'אלטר אגו' של שאול, כהתבטאותם של חוקרים אחדים;¹⁹⁷ ודאי שקשה לשער שזו הייתה כוונתו של מחבר אחדותי של הספר.

הצעה מעניינת שמבקשת להתחשב בהבדלים הנוכרים ועם זאת לקיים את האנלוגיה בין פרק כה לסיפור דוד ושאול היא הצעתו של גיובלינג: לדעתו מדובר באנלוגיה מורכבת, בהתאם למצבו הנפשי המורכב של שאול, כך שבפרק כה מפוצלת דמותו לשתי דמויות טיפוסיות: נבל ואביגיל.¹⁹⁸ אולם גם הצעה זו רחוקה למדי מקריאה פשוטה של הטקסט.

איני יודע להסביר באופן מלא את משמעותן של הזיקות שנמנו בסעיף זה, וכיצד הן מבקשות להאיר את הסיפור; אולם אני סובר שעצם זיהוין של זיקות אלו, המצטברות לכדי גוף נתונים משמעותי, מהווה תמך נוסף להבנה שהפרקים הנידונים מהווים יצירה אחדותית.

3.3. פרק כו

3.3.1. הלשנת הזיפים

וַיָּבֵאוּ הַזִּיפִּים אֶל שָׁאוֹל הַגִּבְעָתָה לְאֹמֶר הֲלוֹא דָּוִד מְסַתֵּת בְּגִבְעַת הַחֲכִילָה עַל פְּנֵי הַיְשִׁימֹן. וַיִּקֶם שָׁאוֹל וַיִּרְדּוּ אֶל מְדִבְרַי זִיף וְאֵתוּ שְׁלֶשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ בְּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל לְבַקֵּשׁ אֶת דָּוִד בְּמְדִבְרַי זִיף (כו 1-2).

בתחילת פרק כו שאול שב ורודף את דוד. הרדיפה באה בעקבות הלשנתם של הזיפים, שלשונה קרובה מאוד להלשנתם הראשונה (כג 19), וניתן לכאורה לדייק מכאן ששאול לא חדל מלרדוף את דוד, בניגוד לאמור בסוף פרק כד, ואם כן שני הסיפורים מהווים גרסאות מתחרות של מסורת משותפת. אולם אין הכרח לחשוב שבעיני המספר, חילופי הדברים בין דוד ושאול בעין גדי נודעו בקרב ישראל ושהזיפים ידעו ששאול חדל ממרדפיו אחרי דוד. הם באים אליו "הגִּבְעָתָה", עיר בירתו, שם ישב גם בפרק כג, כשמרדפיו אחר דוד היו לכאורה בשיאם.

¹⁹⁷ גורדון, עליית דוד, עמ' 43. מחקרים בולטים נוספים שפיתחו את האנלוגיה בין נבל לשאול: גרסיאל, שמואל א, עמ' 141-142; פולצין, שמואל, עמ' 210-212; ואן וולדה, מנהיג מונהג. לא כל הקשרים שהציעו חוקרים אלו ואחרים נראו לי חזקים דיים כדי להכלילם בסעיף זה.

¹⁹⁸ גיובלינג, שמואל א, עמ' 92-93.

השוואה בין הלשנת הזיפים הראשונה להלשנתם השנייה מעלה מספר הבחנות מעניינות אודות השינוי שחל בשאל וההחמרה במצבו בין שני האירועים :

וַיַּעַל זָפִים אֶל שְׂאוֹל הַגְּבַעְתָּה לְאֹמֶר הֲלוֹא דָוִד מְסַתֵּתֶר עִמָּנוּ בְּמַצָּדוֹת בְּחַרְשָׁה בְּגַבְעַת הַחֲכִילָה אֲשֶׁר מִימִין הַיְשִׁימוֹן. וְעַתָּה לְכָל אֵינֶת נִפְשָׁךְ הַמְּלֶךְ לָרֶדֶת רֵד וְלָנוּ הַסְּגִירוֹ בְּיַד הַמְּלֶךְ. וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל בְּרוּכִים אַתֶּם לַיהוָה כִּי חָמַלְתֶּם עָלַי. לָכוּ נָא הִכִּינוּ עוֹד וְדַעוּ וְרָאוּ אֶת מְקוֹמוֹ אֲשֶׁר תִּהְיֶה רַגְלוֹ מִי רָאָהוּ שֶׁם כִּי אָמַר אֵלֵי עָרוֹם יַעֲרֹם הוּא. וְרָאוּ וְדַעוּ מִכָּל הַמַּחְבְּאִים אֲשֶׁר יִתְחַבֵּא שֶׁם וְשִׁבְתֶּם אֵלַי אֶל נֶכֶח וְהִלַּכְתִּי אֶתְכֶם וְהָיָה אִם יִשְׁנֹוּ בְּאָרֶץ וְחַפְשֵׁתִי אֶתּוֹ בְּכָל אֶלְפֵי יְהוּדָה. וַיִּקְוִמוּ וַיֵּלְכוּ זִיפָה לִפְנֵי שְׂאוֹל וְדָוִד וְאַנְשָׁיו בְּמַדְבַּר מְעוֹן בְּעָרְבָה אֶל יַמִּין הַיְשִׁימוֹן (כג 19-24).

בהלשנה הראשונה, זיפים (בלא יידוע) מגיעים אל שאל ומוסרים לו מיקום שנדמה כמדויק, בו מסתתר דוד. הם מוסיפים שעל שאל לרדת לשם והם יסייעו לו ללכוד את דוד. שאל מגיב בתגובה נמרצת, ומזרז אותם לוודא היטב את מיקומו של דוד, ואת מקומות המחבוא הנוספים שלו, וכמעט מזהירים שלא להמעיט בערכו. הוא מצהיר שרק לכשישובו אליו הזיפים עם מיקומו המדויק של דוד, "ושבתם אלי אל נכון", ילך עמם. על אף להיטותו של שאל ללכוד את דוד, הוא מתייחס לדברי הזיפים בשיקול דעת ואינו נחפז ללכת איתם. למרות שביצוע דברי שאל אינו נמסר בפירוט בפרק כג, דומה שפסוק 24 – האחרון בפסיקה שצוטטה לעיל – רומז לביצוע זה: הזיפים יורדים זיפה לפני שאל ומוצאים את דוד ואנשיו "במדבר מעון בערבה אל ימין הישימון".

בפרק כו אנו מוצאים תיאור אחר. "הזיפים" באים אל שאל. לדעת צומורה, היידוע כאן מלמד כי פסוק זה הוא המשך של סיפור הזיפים הקודם ולא וריאנט שלו.¹⁹⁹ התיאור שמוסרים הזיפים בהלשנה שנייה זו, אף שנדמה כמכוון לאותו מקום, למעשה מפורט הרבה פחות:

הֲלוֹא דָוִד מְסַתֵּתֶר עִמָּנוּ בְּמַצָּדוֹת בְּחַרְשָׁה בְּגַבְעַת הַחֲכִילָה אֲשֶׁר מִימִין הַיְשִׁימוֹן (כג 19).
הֲלוֹא דָוִד מְסַתֵּתֶר בְּגַבְעַת הַחֲכִילָה עַל פְּנֵי הַיְשִׁימוֹן (כו 1).

לדעת חוקרים רבים, הגירסה המקורית של הפסוק בפרק כג היתה קצרה הרבה יותר, מה שהוביל לזירוז של שאל לברר היטב את מקום מחבואו של דוד; והפירוט הגאוגרפי שבצורתו הנוכחית של הפסוק הוא תוצר של תהליך הידמות לפסוק בפרק כו ומושפע גם ממקומות המוזכרים בפרק כג. אולם ההבדל בין שני הפסוקים, שבולט לעין בהשוואה לעיל, מקשה על הבנה זו, משום שתהליך הידמות – בניסוחו המקובל – אמור להוביל להרחבה בהשפעת הפסוק המקביל, ולא לקיצור ומחיקה. לשון אחר, אם הפירוט הגאוגרפי בפרק כג שאל מפרק כו, כיצד נראה הפסוק בצורתו המקורית? שמא יש לציין שהציונים העודפים בפרק כג הולמים את הקשרם – דוד נמצא בחורשה ב-כג 15-18, ובמצדות בפסוקים 14 ו-29 (ואולי גם ב-כד 22, "המצודה").

על כל פנים, תגובת שאל להלשנת הזיפים השנייה שונה למדי מתגובתו הראשונה: הוא כלל אינו מבקש לברר את דבריהם, אלא מיד (מבחינת קצב הסיפור) קם ויורד למדבר זיף לבקש את דוד עם מלוא כוחו הצבאי.²⁰⁰ ניגוד זה לסיפור הראשון יוצר את הרושם ששאל פועל באימפולסיביות, וששיקול דעתו סר ממנו. כפילות זו וההשוואה שבעקבותיה תורמות אפוא תרומה משמעותית לעיצוב דמותו של שאל בסיפור. בפרק כו, דוד הוא זה שיוזם פעילות מודיעינית, מיד בפסוקים הבאים, מה שמעצים עוד יותר את הרושם האמור.

¹⁹⁹ צומורה, שמואל א, עמ' 596.

²⁰⁰ גרסיאל, ספר שמואל, עמ' 167.

כפילות הדיווחים אודות הלשנת הזיפים משמשת טענה מרכזית בדעה ששני הסיפורים סותרים זה את זה ושהם יצאו מתחת ידם של שני מחברים שונים, כגרסאות אלטרנטיביות או מתחרות של אותו מאורע, מכיוון נוסף: משום שבלתי סביר, לכאורה, שדוד ישוב אל חיק הזיפים, לאחר שכבר גילו את בוגדנותם ומסרו את מיקומו לשאול בעבר. טענה זו, שחוזרת אצל חוקרים רבים,²⁰¹ תמוהה למדי: דוד לא ישב עם הזיפים, כי אם במדבר: "וַדָּוִד וְאַנְשָׁיו בְּמִדְבַּר מְעוֹן" (כג 24); "וַדָּוִד יֵשֵׁב בְּמִדְבַּר" (כו 3). הלשנתם הראשונה של הזיפים נדמית כמפורטת למדי, ונותנת את הרושם שכל שנותר לזיפים לעשות הוא למסור את דוד ביד שאול: "הֲלוֹא דָוִד מְסִתֵּף עִמָּנוּ... לְכָל אֹתוֹ נִפְשָׁף הַמֶּלֶךְ לְרֵדֶת רֵד, וְלָנוּ הַסָּגִירוֹ בְּיַד הַמֶּלֶךְ" (כג 19-20). הרושם אינו נובע רק מן הפירוט הגאוגרפי, שכאמור לדעת חוקרים רבים הוא תנייני בחלקו, אלא גם מהמשך דבריהם של הזיפים בפסוק 20. אולם המשך הסיפור מוכיח שמדובר ברושם מוטעה: שאול מבקש מן הזיפים לברר היטב היכן בדיוק נמצא דוד (22-23), אך זו אינה עולה לו ודוד מספיק להתרחק משם ולהגיע למדבר מעון ולסלע המחלקות. הסכנה האמיתית לדוד בפרק כג כלל אינה במדבר זיף אלא במדבר מעון. גם מיקומו של דוד במדבר מעון נודע לשאול על ידי מלשינים: "וַיִּשְׁמַע שְׂאוּל" (25), אולם אין הדבר מונע מדוד לשוב למדבר מעון בפרק כה.

3.3.2. "אל נכון" ושליחת המרגלים

וַיִּחַן שְׂאוּל בְּגִבְעַת הַחֲכִילָה אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הַיְשִׁימֹן עַל הַדְּרָךְ וַדָּוִד יֵשֵׁב בְּמִדְבַּר וַיָּרֶא כִּי בָא שְׂאוּל אַחֲרָיו הַמִּדְבָּרָה. וַיִּשְׁלַח דָּוִד מְרַגְלִים וַיֵּדַע כִּי בָא שְׂאוּל אֶל נָכוֹן (כו 3-4).

בפסוקים אלו מונחת, לטעמי, אחת הטענות החזקות לרציפות הנרטיבית של שלושת הסיפורים – דוד מופתע לגלות ששאול רודף אחריו המדברה ושולח מרגלים לוודא זאת. קשה להסביר את רצונו של דוד לוודא את עצם בואו של שאול אחריו המדברה אלמלא חדל שאול לרודפו בסיום פרק כד. נתון זה יש בו כדי לתמוך במסקנה שהסיפור בפרק כו מכיר את הסיפור בפרק כד וממשיך אותו מבחינה נרטולוגית.

טענה זו מתבססת על הכרעה פרשנית המאמצת את נה"מ "אל נכון" ואת הפירוש המסורתי שלו, שלפיו מדובר במטבע לשון שפירושו "באמת ובברור" (רד"ק). זאת כנגד הדעות שגורסות כי 'נכון' הוא שם מקום או שיבוש של שם מקום, שהביעו חוקרים רבים. הטענה המרכזית נגד הקריאה הראשונה הינה שפסוק 4, בו נודע לדוד "כי בא שאול", אינו מוסיף אינפורמציה על פסוק 3 בו רואה דוד "כי בא שאול אחריו המדברה". בשל כך הציעו שבפסוק 4 הקורא מצפה לדיווח של שם מקום, כתוספת אינפורמטיבית על פסוק 3, וכי יש להבין את המילה 'נכון' בביטוי "אל נכון" כשיבוש של שם מקום. הבנה זו עולה מגירסאות השבעים, בהן אכן מצוינים שמות מקומות: כתה"י ותיקן (B) ואלכסנדריה (A) גורסים "אל קעילה" (ἐξ Κεῖλα), וכתה"י הלוקיאנים גורסים "אל צקלג" (εἰς εχελαι). המחקר הבולט בסוגיה זו, שהתקבל על דעת רבים, הוא של תורנהיל: תורנהיל הראה ששתי הגירסאות הן תוצאה של שיבוש פנים יווני, והנוסח המקורי של ה-OG היה "אל החכילה" (εἰς εχελαι), שהוא לדעתו הנוסח העדיף.²⁰² כלומר, לפי תרגום השבעים דוד שולח מרגלים על מנת

²⁰¹ קוד, צמיחה, עמ' 142; ברטלר, מסורת דוד, עמ' 39.

²⁰² תורנהיל, אל נכון; מקארטר, שמואל א, עמ' 405. לפני תורנהיל חוקרים הביעו את הדעה שלא ניתן לשחזר את שם המקום: דרייבר, שמואל, עמ' 205; סמית', שמואל, עמ' 230; ועוד. תרגום השבעים ל-כג 23 מקביל באופן חלקי בלבד

לברר את מיקומו המדויק של שאול, ומגלה כי הוא בא "אל החכילה". אולם גם הצעה זו אינה חפה מקשיים: שמו הרגיל של מקום זה הוא 'גבעת החכילה' (כג 19; כו 1, 3), ואילו מקום בשם 'חכילה' לבדו אינו מוכר לנו ממקום אחר. תורנהיל היה מודע לכך אך לא ראה בכך ראייה לסתור – במקום זאת הוא הסביר שזרות זו היא שהובילה לתיקון/שיבוש שבנה"מ, 'נכון'. אולם הסבר זה בקושי מניח את הדעת. כמו כן קשה לראות במעבר מ'חכילה' ל'נכון' תוצאה של שיבוש אורתוגרפי.

אחרים טענו שאין צורך לתקן את נה"מ, ושי'נכון' הוא שם המקום אליו שאול הגיע.²⁰³ אולם פירוש זה קשה: בפרק כג שאול מצווה את הזיפים לברר את מיקומו של דוד ולשוב אליו "אל נכון" (23). כל דיון בפירוש הצירוף בפרק כו מוכרח להתחשב גם בהופעתו של שם (אלו שתי ההופעות היחידות של הצירוף במקרא): לא ייתכן שבשני הפסוקים מדובר במקום ששמו 'נכון', משום שבפרק כג מדובר במקום אליו ישובו הזיפים מגבעת החכילה, ואילו בפרק כו מדובר במקום שכנראה קרוב לגבעת החכילה, וכן בלתי סביר שבשני המקומות מדובר בשיבוש של שם מקום. למעשה, רוב הפרשנים סוברים שפירוש הביטוי בפרק כג הוא 'באמת וברור', אולי בהסתייגות אחת: לדעת דרייבר יש לגרוס 'על נכון', בדומה לביטויים "על שקר" (ויקרא ה 22), "על יתר" (תהלים לא 24), "על נקלה" (ירמיה ו 14), "על רצון" (ישעיה ס 7), שמהווים תואר הפועל. להסתייגות זו יש להוסיף שהמיליות 'אלי' ו'על' מתחלפות תכופות בספר שמואל.²⁰⁴ הבנה זו של הצירוף 'אל נכון' בפרק כג מתיישבת עם הקשרה ועם בקשת שאול "הֲכִינֵנו עוֹד" (שורש כו"ן), כפי שכתב בלאו, ובהרחבה עברון.²⁰⁵ עברון אף הראה שהופעות נוספות של המילה במקרא נושאות משמעות של וידוא ואימות (בראשית מא 32; דברים יג 15; יז 4), וכן של השורש כו"ן ושל השורש *kānu* באכדית. לדעת עברון מדובר בפועל שכיח בהקשרים של דיווחים מודיעיניים, וייתכן שהצירוף *ina kitti* – לכאורה מקבילה מילולית של 'אל נכון' – ייחודית לדיווחים אלו.²⁰⁶ על כל פנים, אם נקבל פירוש זה של הביטוי בפרק כג, דומה שהקושי היחיד להחילו על פרק כו הוא הטענה שפסוק 4 אינו מוסיף דבר על פסוק 3, ושאלו מצפים לתוספת אינפורטיבית בדמות שם מקום. טענה זו, לדעתי, אינה נכונה, ולהלן אבהיר מדוע.

דוד שולח מרגלים על מנת לוודא את הגעתו של שאול. צעד זה מבטא את הפתעתו של דוד ממעשיו של שאול, לאחר המפגש ביניהם בעין גדי, בו שאול יכול היה ללוכדו אך השניים נפרדו בפיוס. אין כל קושי בשליחת המרגלים לאחר שנודע לדוד על בוא שאול – אדרבה, דווקא בנסיבות כאלה נדרש לוודא ולאמת את הדיווח. הזיקה בין שליחת שאול את הזיפים לפעולת ריגול בפרק כג, לבין שליחת מרגלים על ידי דוד בפרק כו, בולטת לעין, ומהווה חלק מרכזי ממה שמכונה 'מוטיב ההיפוך' בין דוד לשאול שמאפיין פרקים אלו.²⁰⁷

הביטוי 'אל נכון', שכאמור מופיע במקרא רק במקומות אלו, אף אינו יכול להתבאר כשאיילה ספרותית, משום שהוא אינו מופיע בקטעים המשותפים לשני הסיפורים כי אם בחלקים הייחודיים לכל סיפור. כפי שכתב עברון, "סביר יותר לשער כי אותה היד אחראית להופעה של הלשון הייחודית

לנה"מ, ואין בו אקוויוולנט לצירוף 'אל נכון'; דומה שהמצע העברי של התרגום הוא: 'וראו ודעו, והלכתי אתכם, והיה אם ישנו בארץ וחפשתי אותו בכל אלפי יהודה'.

²⁰³ אבן ג'נאח, שרשים, עמ' 214; הרצברג, שמואל, עמ' 192; סמט, אל נכון; אליצור, אל נכון; צומורה, שמואל א, עמ' 598.

²⁰⁴ כגון: "וַתִּתְּפֹלֵל עַל יְהוָה" (שמ"א א 10); "וַתִּשְׁמַע אֶת הַשְּׂמוּעָה אֶל הַלְּקַח אֶרֶוֹן הַאֲלֵהִים" (ד 19); "וַתִּכְבַּד יְד יְהוָה אֶל הָאֲשֵׁדוּדִים" (ה 6); "אֲשֶׁר בְּקֶשׁ יוֹנָתָן לַעֲבֹר עַל מִצֵּב פְּלִשְׁתִּים" (יד 4); "וַיִּלְמָה לֹא שְׁמֵרֶת אֶל אֲדֹנָיָה הַמֶּלֶךְ" (כו 15).

²⁰⁵ בלאו, אל נכון.

²⁰⁶ עברון, הלא דוד, עמ' 15-18 ועמ' 30-35; עברון, מסתתר עמנו. רוב הטענות לעיל מבוססות על דיונו הבהיר של עברון.

²⁰⁷ ראו: ברונמן, שמואל, עמ' 182; אדלמן, המלך שאול, עמ' 223; גילמור, ייצוג העבר, עמ' 145; וכן רבים.

בשני המקומות",²⁰⁸ ויש בכך כדי לחזק את ההבנה שהסיפורים השונים מהווים חלק מאותה יצירה אחדותית.

כאן אולי המקום להעיר כי סצנת שליחת המרגלים ממחישה היטב את התעצמותם והשתכללותם הצבאית של דוד ואנשיו לאורך הסיפורים: בפרק כד הם מתחבאים במערה; בפרק כה הם מספקים הגנה לרועי צאן ויוצאים לפעולות צבאיות נגד ראשי בתי אב, שמהוות איום של ממש ("כי כִּלְתָה הָרְעָה אֶל אֲדֹנָיו וְעַל כָּל בֵּיתוֹ", פסוק 17); בפרק כו הם כבר מסוגלים לפעולות ריגול מודיעיניות מורכבות, כגון אלו שמבצע שאול בפרק כג. ההבדלים בתיאור אנשי דוד אינם אינדיקציה לחוסר אחדותו של הטקסט אלא משקפים תהליך התואם את ציר ההתפתחות הנ"ל.

3.3.3 ירידת דוד ואבישי למחנה שאול

וַיִּקֶם דָּוִד וַיָּבֵא אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר חָנָה שָׁם שְׂאוֹל וַיֵּרָא דָּוִד אֶת הַמָּקוֹם אֲשֶׁר שָׁכַב שָׁם שְׂאוֹל וַאֲבִינֵר בֶּן נֵר שֶׁר צָבָאוֹ וְשְׂאוֹל שָׁכַב בְּמַעְגַל וְהָעַם חָנִים סְבִיבֹתוֹ [סְבִיבֹתָיו]. וַיַּעַן דָּוִד וַיֹּאמֶר אֶל אַחִימֶלֶךְ הַחֲתִי וְאֶל אַבְיָשִׁי בֶן צְרוּיָה אַחִי יוֹאֵב לֵאמֹר מִי יֵרֵד אִתִּי אֶל שְׂאוֹל אֶל הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמֶר אַבְיָשִׁי אֲנִי אֵרֵד עִמָּךְ. וַיָּבֵא דָּוִד וְאַבְיָשִׁי אֶל הָעַם לִלְחָם וְהָנָה שְׂאוֹל שָׁכַב יָשׁוּן בְּמַעְגַל וְחָנִיתוֹ מְעוּקָה בְּאֶרֶץ מְרֹאשֹׁתוֹ [מְרֹאשֹׁתָיו] וַאֲבִינֵר וְהָעַם שָׁכְבִים סְבִיבֹתוֹ [סְבִיבֹתָיו] (כו 5-7).

דוד עולה למקום ממנו הוא יכול להשקיף על מחנה שאול, ומזהה את מקום משכבו של שאול.²⁰⁹ דוד פונה אל שניים מלוחמיו, אחימלך החתי ואבישי בן צרויה, ושואל אותם מי מהם ירד איתו "אל שאול, אל המחנה". המספר אינו מבהיר בשלב זה מהי מטרתו של דוד בירידה זו, וייתכן להבין שירידה "אל שאול" פירושה התנקשות בשאול. לדעת אחדים אמנם יש להבין שתכליתה של הירידה, ושל הסיפור כולו, אינה להפגין את חפותו של דוד, אלא להיפך, מדובר בהפגנת כוח שנועדה לאיים על שאול ולהדגיש את עליונותו של דוד עליו.²¹⁰ לדעת אחדים, שתיקת המספר לגבי כוונותיו של דוד יוצרת עמימות אצל הקורא.²¹¹ מטבע הדברים, קשה לעמוד על פשרה של שתיקת המספר, אולם ככל שהקורא מתקדם בסיפור מתברר לו כי פניו של דוד אינן לפגיעה בשאול ואף לא להפגנת כוח בעלמא, אלא הירידה למחנה ונטילת החנית והצפחת נועדו להמחיש את חמלתו של דוד על שאול, בניגוד לחשדותיו המדומים כלפיו, ואת היותו נאמן לו יותר מכל חייליו, שלא הצליחו לשמור עליו כראוי (להלן).

הזכרתו של אחימלך החתי נועדה, ככל הנראה, להדגיש על דרך הניגוד את התנדבותו של אבישי למשימה.²¹² בנוסף, דומני שהצדק עם איסר, שהעיר כי אזכור עמום זה של אחימלך מלמד שהמסורות אודות גיבורי דוד היו מושרשות יותר מן המצוי בטקסטים שהגיעו לידינו.²¹³

²⁰⁸ עברון, הלא דוד, עמ' 15. אלא שלדעתו הלשנת הזיפים הראשונה מהווה את הפתיחה המקורית של הסיפור בפרק כו, שהוא וריאנט של הסיפור בפרק כד, כאמור לעיל בסקירת המחקר.

²⁰⁹ אדלמן כתבה שבפסוק 5 דוד אינו משקיף למחנה שאול, כי אם מגיע בעצמו אל מקום משכבו של שאול, מבלי שאיש יבחין בו או יעצור אותו (אדלמן, המלך שאול, עמ' 223). אולם פירוש זה אינו מסתבר.

²¹⁰ מיסקול, שמואל א, עמ' 158-162.

²¹¹ גילמור, ייצוג העבר, עמ' 142-143.

²¹² קליין, שמואל א, עמ' 257.

²¹³ איסר, חרב גלית, עמ' 130. הבנה זו מחלישה את טענתו של אברמסקי, כי "הזכרת אחימלך מוסיפה מידה של ממשות לסיפור כולו" ומצביעה על קדמותו (אברמסקי, שאול ודוד, עמ' 58).

3.3.4. הצעת אבישי ותגובת דוד

וַיֹּאמֶר אֲבִישִׁי אֶל דָּוִד סֵגֶר אֱלֹהִים הַיּוֹם אֶת אוֹיְבֶיךָ בְּיָדְךָ וְעַתָּה אֲכַנּוּ נָא בְּחַנִּית וּבְאֶרֶץ פְּעַם אַחַת וְלֹא אֶשְׁנֶה לוֹ. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֲבִישִׁי אֵל תִּשְׁחַחֲתֶהוּ כִּי מִי שְׁלַח יָדוֹ בְּמִשְׁיַח יְהוָה וְנִקְהָה. וַיֹּאמֶר דָּוִד חֵי יְהוָה כִּי אִם יְהוָה יִגְפְּנוּ אוֹ יוֹמוֹ יָבוֹא וְמָת אוֹ בְּמִלְחָמָה יָרֵד וְנִסְפָּה. חֲלִילָה לִּי מִיְהוָה מִשְׁלַח יָדִי בְּמִשְׁיַח יְהוָה וְעַתָּה קַח נָא אֶת הַחֲנִית וְאֶת צַפְחַת הַמַּיִם מִרְאֲשֵׁתוֹ [מִרְאֲשֵׁתוֹ] וְאֶת צַפְחַת הַמַּיִם וְנִלְכְּהָ לָנוּ. וַיִּקַּח דָּוִד אֶת הַחֲנִית וְאֶת צַפְחַת הַמַּיִם מִרְאֲשֵׁתֵי שְׂאוֹל וַיִּלְכְּוּ לָהֶם וְאִין רָאָה וְאִין יוֹדַע וְאִין מְקִיץ כִּי כָלָם יִשְׁנִים כִּי תִרְדְּמֹת יְהוָה נִפְלָה עֲלֵיהֶם (כו 8-12).

הסוברים שפרקים כד ו-כו סותרים זה את זה נתלים בסצנה זו, וטוענים שבלתי סביר שאבישי יציע לדוד להמית את שאול בסיפור השני (כו 8), לאחר שדוד דחה רעיון זה בתוקף כשהוצע על ידי אנשי בסיפור הראשון (כד 4-7).²¹⁴ גם טיעון זה נראה בלתי משכנע, מכמה פנים. ראשית, אבישי, וכן אנשי דוד האנונימיים, הם דמויות משניות לעומת דוד. תפקידה של הדמות המשנית בסיפור המקראי (כבספרויות אחרות) הינו לרוב להאיר את הדמות הראשית;²¹⁵ תפקיד הבא לידי ביטוי במקרים רבים בהצגה טיפוסית ואופיינית של הדמות. במקרה של אבישי קל, למעשה, להראות זאת – דבריו והתנהגותו של אבישי בסיפורנו תואמים את המוטיב המסורתי הרחב יותר של בני צרויה והצגתם בספר שמואל:²¹⁶ יואב ואבישי בני צרויה הינם המלווים הצבאיים הקרובים ביותר של דוד, ובאופן עקבי הם מוצגים כמחרחרי מלחמה בשעה שדוד מתנגד לדבריהם או מעשיהם. אבישי מציע בפרקנו להכות בשאול, ובשמ"ב טז 9 ו-22 הוא מציע להרוג את שמעי בן גרא ממשפחת שאול – בשלוש הפעמים דוד מתנגד להצעתו; יואב ואבישי הורגים את אבנר מאחורי גבו של דוד ובניגוד לרצונו; יואב הורג את אבשלום בניגוד לאיסורו המפורש של דוד בנושא. מדובר אפוא בדמויות טיפוסיות שמבטאות אלימות, ושלהופעתן בסיפור תפקיד ברור – להוות ניגוד לדוד ולהאיר את דמותו.²¹⁷ התחשבות תיאורטית של אבישי בדבריו הקודמים של דוד לא היתה עולה אפוא בקנה אחד עם דמותו הטיפוסית. אדרבה, התנהגות דומה של אבישי חוזרת גם בסיפור מרד אבשלום: בבריחת דוד מירושלים, שמעי בן גרא מקלל את דוד ומשליך עליו אבנים, ואבישי מציע לדוד: "אֶעֱבְרָה נָא וְאֶסִּירָה אֶת רֵאשׁוֹ" (שמ"ב טז 9). אולם דוד דוחה הצעה זו בתוקף: "מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרִיָה... הַנְּחוּ לוֹ וַיִּקְלְלֵי" (פסוקים 10-12). לאחר סיום המרד שמעי מבקש להתרצות בפני דוד ומקדם את פניו בירדן, ואבישי חוזר על רצונו להמיתו על מעשיו: "הִתַּחַת זֹאת לֹא יוֹמַת שְׁמַעִי כִּי קָלַל אֶת מִשְׁיַח יְהוָה" (שמ"ב יט 22). פעם נוספת דוד נאלץ לדחות את דברי אבישי: "מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרוּיָה" (פסוק 23). הדמיון לנידון דידן בולט.

²¹⁴ קוד, צמיחה, עמ' 142; ברטלר, מסורת דוד, עמ' 39.

²¹⁵ סימון, דמויות משנה; ברלין, פואטיקה, עמ' 23-42; פולק, סיפור, עמ' 254-262.

²¹⁶ התיאור הבא מתייחס אך ורק לייצוג הספרותי של בני צרויה ולא לרקע ההיסטורי המשוער של הסיפורים, שלדעת חוקרים רבים מצייר תמונה אחרת. על המוטיב של בני צרויה ראו: גאן, המלך דוד, עמ' 39-40. על מהותם של המוטיבים הספרותיים בספר שמואל ובכלל ראו: שם, עמ' 37-62.

²¹⁷ לדעת פולק, יש להבחין בין תפקידה הספרותי של דמות אבישי לבין זה של דמות יואב: אבישי מציע פעולות אלימות שדוד מונע, ואילו יואב מבצע פעולות אלימות בניגוד להוראותיו המפורשות של דוד (פולק, מלך וחנית, עמ' 65-66). אולם נראה שהריגת אבנר על ידי יואב ואבישי ביחד, כנקמה על מות אחיהם עמשא, סותרת חלוקה זו. כמו כן דוד נוקט בעקביות בביטוי 'בני צרויה' (שמ"ב ג 39; טז 10; יט 23) ואינו מבחין בין יואב לאבישי, מה שלכאורה מצביע על היות שניהם חלק ממוטיב ספרותי משותף.

בנוסף, בסיטואציה הנוכחית יש לאבישי סיבה ממשית לחשוב שהפעם דוד יהיה מעוניין בפגיעה בשאול – הרי הוא יזם התגנבות לילית נועזת ללב המחנה הצבאי, ואך טבעי להניח שמטרתה של ירידה זו היא לשם פעולה התקפית כלשהי, בניגוד למקריות המפגש במערה, כאמור לעיל.

יש לצרף לכך את ההבדל הדק שבין הצעת אנשי דוד בפרק כד להצעת אבישי בפרק כו: בעוד אנשי דוד מאיצים בדוד לפעול בעצמו, "ועשית לו כאשר תמצא ידך", הצעת אבישי מאפשרת לדוד לפגוע בשאול באופן עקיף, שלא בעצמו – הוא מתנדב להכות בשאול בעצמו. ניתן לפרש שאבישי סבר שגם אם דוד מסרב לשלוח יד בשאול בעצמו, הוא לא יתנגד לפגיעה בו על ידי אחר.²¹⁸

פירוט אופן ההריגה – "בחנית ובארץ פעם אחת ולא אשנה לו" – נראה כרומז לניסיונותיו של שאול להכות בדוד "ובקיר...פעמיים" (יח 11). ייתכן לראות כאן מידה כנגד מידה.²¹⁹

תגובת דוד דומה לתגובתו בפרק כד, תוך ההבדלים הנגררים מן ההקשר: שם הצעת אנשי דוד הייתה שיפעל בעצמו, ובתגובה דוד הצהיר בגוף ראשון: "חלילה לי...אם אעשה את הדבר הזה"; ואילו כאן דוד מתייחס להצעתו של אבישי לפעול: "אל תשחיתוהו". שם דוד התייחס רק לאפשרות שהוא ישלח ידו במשיח ה', בגוף ראשון, ואילו כאן הוא מנסח זאת כעיקרון החל על הכל. לשון העבר בפסוקית "כי מי שלח ידו במשיח ה' ונקה" נראית בלתי מתאימה; דומה שיש לגרוס: "כי מי ישלח ידו", וה-²²⁰ י' הושמטה מחמת הפלוגרפיה.

מכל מקום, ההבדל החשוב יותר הוא שבפרק כו דוד מפרט באוזני אבישי מה יהא סופו של שאול: "ה' יגפנו, או יומו יבוא ומת, או במלחמה ימות ונספה". ייתכן שמדובר בשלוש אפשרויות, וייתכן שמדובר בשלושה ניסוחים של אותו גורל. לפירוט זה אין מקבילה בפרק כד, והיא לטעמי אחת התוספות החשובות שמוסיף סיפור זה על הסיפור הקודם. לאור הבחנה זו ניתן לעמוד על משמעותו של המשך הסיפור ועל ההבדל בינו לבין הסיפור בפרק כד: בפרק כד דוד מסרב לפגוע בשאול, ובוחר להתעמת איתו בגלוי. בפרק כו דוד ממשיך לסרב לפגוע בשאול, אך כבר יודע כי אין טעם להתעמת עם שאול, וכי גורלו של שאול בוא יבוא.

רבים הדגישו כי הפועל 'נגף' המופיע כאן, "יְהִי הַנֶּגֶף" (כו 10), מופיע גם בסיפור הקודם: "וַיִּגַף הַיְהוָה אֶת נָבָל" (כה 38). לדעת גורדון ואחרים שני מופעי הפועל קשורים בטבורם:

The possibility of Saul's death at the hand of someone other than David does not arise in chapter 24, yet it forms the *point d'appui* of David's argument against Abishai in chapter 26. Whence, therefore, this conviction that Saul's death would come as an act of divine judgment?

We need only to look back to the Nabal story for the answer.²²¹

לדעתי גורדון מפריז מעט בקובעו שאפשרות כזו אינה עולה בפרק כד, שהרי ייתכן שלכך, בפשטות, מתכוון דוד בפסוק 15: "יְהִי הַנֶּגֶף לְדָן וְשֹׁפֵט בְּיַד וּבִינְדָן וְיָרָא וְיָרַב אֶת רִיבֵי וַיִּשְׁפֹּטֵנִי מִיָּדָךְ". אולם הצדק עמו בכך שבפרק כו מותו של שאול אינו מובע כתפילה אלא כקביעה גמורה, שמובאת כנימוק לכך שאין לפגוע בשאול (או שאין צורך לפגוע בשאול), ומסתבר שדוד שואב ודאות זו מן ההתרחשות מול נבל. העובדה שדוד נוקט בפועל 'נגף', בו נקט המספר לתיאור מות נבל מיד ה', מחזקת את ההשערה שלפנינו מחבר אחד.

²¹⁸ קליין, שמואל א, עמ' 257.

²¹⁹ יעקבס, כפיות רעה, עמ' 133-136.

²²⁰ דרייבר, שמואל, עמ' 206.

²²¹ גורדון, עליית דוד, עמ' 49; גורדון, פירוש לשמואל, עמ' 186.

לאור זאת, ניתן לזהות את ציר ההתפתחות הבא בתפיסותיו התאולוגיות של דוד: בפרק כד דוד מבקש מה' "וירב את ריביו" (15); בפרק כה ה' נוגף את נבל (38) ודוד מפרש זאת כריב ה': "ברוך ה' אשר רב את ריב חרפתי" (39); בפרק כו דוד מצהיר בביטחון כי "ה' יגפנו" (10). דוד מבין אפוא כי ה' יריב את ריבו בכך שייגוף את שאול, כשם שנגף את נבל.

3.3.5. דברי דוד לאבנר

ויעבר דוד העבר ויעמד על ראש החר מרחק רב המקום ביניהם (כו 13). המספר משקיע מאמץ ניכר להדגיש את המרחק שיוצר דוד בינו ובין שאול. הגיבוב בפסוקית "רב המקום ביניהם", אחר שהמילה "מרחוק", נועדה אולי להביע את הרעיון שמלבד הריחוק הגאוגרפי בין דוד למחנה שאול, דוד מתרחק משאול גם מבחינה מנטלית. תהום פעורה בין שני האישים ודוד התייחס מלנסות לגשר עליה.

ויקרא דוד אל העם ואל אבנר בן נר לאמר הלוא תענה אבנר ויען אבנר ויאמר מי אתה קראת אל המלך. ויאמר דוד אל אבנר הלוא איש אתה ומי כמוך בישראל ולמה לא שמרת אל אדניך המלך כי בא אחד העם להשחית את המלך אדניך. לא טוב הדבר הזה אשר עשית חי יהנה כי בני מות אתם אשר לא שמרתם על אדניכם על משיח יהנה ועתה ראה אי חנית המלך ואת צפחת המים אשר מראשתו [מראשתיו] (כו 14-16).

כהמשך לריחוק המוזכר בפסוק 13, דוד אינו פונה ישירות לשאול כי אם לאנשיו ולשר צבאו אבנר. דוד מאשים את אבנר ואת אנשי שאול על שלא הצליחו למנוע ממנו לחדור למחנה, וכי למעשה שאול היה נתון בסכנה תחת משמרתם. דומה כי מטרתו של נאום תוכחה זה היא להמחיש את קדושתו של "משיח ה'" בעיני דוד, ולטעון כי בעוד אבנר ושאר החיילים נכשלו בשמירת שאול, הוא – דוד – חס על חיי שאול אף שהיו בידו, ובמידת מה הצליח בתפקידם יותר מהם. לדעת אחדים, דוד נושא את דבריו מפרספקטיבה של קצין לשעבר בצבא שאול, וסביר כי חלק מן הרודפים אחריו היו פעם חבריו לנשק או תחת פיקודו.²²²

3.3.6. נאום דוד

ויכר שאול את קול דוד ויאמר הקולך זה בני דוד ויאמר דוד קולי אדני המלך (כו 17). שאול מזהה את קול דוד, וכמו בפרק כד, נפשו יוצאת אליו והוא פונה אליו כיבני. אולם בפרק זה דוד אינו משיב לו באותה מטבע, ושומר על מידה של ריחוק. בפרק כד דוד פנה אליו כיבני, ואילו בפרק כו דוד נמנע מלנקוט בכינוי קרבה זה.

ויאמר למה זה אדני רדף אחרי עבדו כי מה עשיתי ומה בנדי רעה. ועתה ישמע נא אדני המלך את דברי עבדו אם יהנה הסיתך בי גרם מנחה ואם בני האדם ארורים הם לפני יהנה כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת יהנה לאמר לך עבד אלהים אחרים.

²²² אדלמן, המלך שאול, עמ' 223. לדעת קרייר, הפיסקה כולה תניינית-עריכתית ובה בעת משמרת מסורת עתיקה, לפיה דוד פסק את דינו של אבנר למוות, פסק-דין שהוצא לפועל על ידי יואב בשמ"ב ג (קרייר, מות אבנר). אולם רוב טיעונו נראים לי חלשים.

וַעֲתָה אֵל יִפְלֹ דְמֵי אֲרָצָה מִנְּגִד פְּנֵי יְהוָה כִּי יֵצֵא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְבַקֵּשׁ אֶת פְּרַעֲשׁ אֶחָד
כְּאֶשֶׁר יִרְדֹּף הַקְּרָא בְּהָרִים (כו 18-20).

כמו בפרק כד, גם כאן דוד נושא נאום שחציו תוכחה וחציו בעל מגמה פרגמטית – להניא את שאול ממרדפיו. אולם ניתן גם לחוש בהבדל של ממש בין שני הנאומים, ובהסתת המוקד של הנאום. בפרק כד דוד מוכיח ומאשים את שאול, ופונה אל ה' בתפילה ודרישה לשפוט בינו לבין שאול. לעומת זאת, הנאום בפרק כו נושא גוון תאולוגי יותר, ומפחית מאחריותו של שאול למעשיו. דוד מסביר את מעשיו של שאול כתוצאה של הסתה, או מיד ה' או מיד בני האדם שארורים לפני ה' ומרחיקים אותו מנחלת ה' לעבוד אל אחר מלבד ה' (19), ומתפלל: "אֵל יִפְלֹ דְמֵי אֲרָצָה מִנְּגִד פְּנֵי יְהוָה" (20). העלאת האפשרות ששאול מוסת על ידי ה' לרודפו, או מוסת לכך על ידי בני אדם, מתאימה לסיטואציה בה שאול חדל מלרדוף את דוד אולם שב לרודפו באופן בלתי מובן, בהתאם להבנה שפרק כו נועד להיקרא על רקע פרק כד וכהמשך ישיר שלו. ניואנס זה תומך גם הוא, אם כן, ברציפות הנרטולוגית של הפרקים.

בחציו השני של פסוק 20: "כִּי יֵצֵא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל לְבַקֵּשׁ אֶת פְּרַעֲשׁ אֶחָד", שמקיים זיקה מילולית ברורה ל-כד 14, ישנו קושי תחבירי: אחר פועל הזוקק מושא ישיר, בצירוף המילית 'את', לא יכול לבוא יידוע סתמי (indefinite article).²²³ בנוסף, הדימוי "כְּאֶשֶׁר יִרְדֹּף הַקְּרָא בְּהָרִים" חל על דימוי הפרעוש, ומהווה דימוי בתוך דימוי. נראה שיש להעדיף את גירסת השבעים, שמצעה העברי ככל הנראה היה: "כי יצא מלך ישראל לבקש את נפשי כאשר ירדוף הקורא בהרים". גירסת נה"מ כנראה הושפעה מן המקבילה ב-כד 14. אילו נה"מ היה מקורי, קשה להסביר כיצד חל השיבוש בשבעים.²²⁴

3.3.7. חילופי דברים אחרונים

וַיֹּאמֶר שְׂאוּל חֲטָאתִי שׁוּב בְּנֵי דָוִד כִּי לֹא אָרַע לָךְ עוֹד תַּחַת אֲשֶׁר יִקְרָה נַפְשִׁי בְּעֵינַיִךְ
הַיּוֹם הַזֶּה הִנֵּה הִסְפַּלְתִּי וְאֲשַׁגָּה הַרְבֵּה מְאֹד. וַיַּעַן דָּוִד וַיֹּאמֶר הִנֵּה הַחַנּוּת [חַנּוּת]
הַמֶּלֶךְ וַיַּעֲבֹר אֶחָד מִהַנְּעָרִים וַיִּקְחֶהָ. וַיְהִי וַיֵּשֶׁב לְאִישׁ אֶת צְדָקְתוֹ וְאֶת אֲמָנְתוֹ אֲשֶׁר
נִתְּנָה יְהוָה הַיּוֹם בְּיַד וְלֹא אָבִיתִי לְשַׁלַּח יָדִי בְּמִשְׁיָם יְהוָה. וַהֲנִי כְּאֲשֶׁר גָּדַלְתָּ נַפְשִׁי
הַיּוֹם הַזֶּה בְּעֵינַי כִּן תִּגְדַּל נַפְשִׁי בְּעֵינַי יְהוָה וַיַּצֵּלְנִי מִכָּל צָרָה. וַיֹּאמֶר שְׂאוּל אֵל דָּוִד
בְּרוּךְ אַתָּה בְּנֵי דָוִד גַּם עָשָׂה תַעֲשֶׂה וְגַם יָכֹל תִּיכָל וַיִּלָּךְ דָּוִד לְדַרְכּוֹ וְשְׂאוּל שָׁב לְמִקְוֹמוֹ
(כו 21-25).

שאל מבקש, בניסיון נואש, להתחרט על מעשיו ולהשיב את הדברים לקדמותם: הוא קורא לדוד לשוב אליו ומבטיח שלא לפגוע בו. אולם דוד כבר אינו יכול לסמוך על דבריו של שאול, ששב לרודפו לאחר שנמנע מכך, וכלל אינו מגיב לדבריו. בדבריו האחרונים של דוד, בפסוקים 23-24, דומה שהוא נוטש לחלוטין את הניסיון לשכנע את שאול ומסתמך על ה' לבדו. בפסוקים אלו ישנה בנייה של ציפיית הקורא ושבירתה: דוד פונה אל שאול בגוף שני ומתאר את צדקתו בכך שה' נתן את שאול בידו והוא לא שלח בו יד. בפסוק 24 דוד פותח ואומר: "והנה, כאשר גדלה נפשך היום הזה בעיניי", ודומה שהקורא מצפה להמשך "כן תגדל נפשי בעיניך". אולם דוד ממשיך ואומר "כן תגדל נפשי בעיני ה', ויצילני מכל צרה". שבירת ציפיות זו ממחישה ומתמצתת את כל האמור אודות יחסו של

²²³ ראו: GKC §117.

²²⁴ דרייבר, שמואל, עמ' 209; מקארטר, שמואל א, עמ' 406.

דוד לשאול בפרק: כבר אין לו ציפיות ממנו, לאחר ששב לרודפו פעם נוספת, והוא יודע שמעתה אין לו אלא לשים מבטחו בה'.²²⁵ שבירת ציפיות זו הולמת אף היא דווקא את התרחיש הטקסטואלי לפיו שני הפרקים נתחברו בידי מחבר אחד וכחלק מאותה יצירה, ונועדו להיקרא ברצף. יש להוסיף בהקשר זה כי נראה שפסוק 19 המתייחס לגירושו של דוד מנחלת ה', וכן התפילה בפסוק 24 "ויצילני מכל צרה", רומזים לבריחתו של דוד בפרק הבא לפלשת, ותומך בשייכותו של פרק כו למיקומו הנוכחי ברצף הנרטיבי.²²⁶

3.4. סיכום ביניים

כאמור בפרק הקודם, שאלת הרציפות הנרטיבית היא לטעמי הקריטריון המרכזי לקביעת אחדותו הספרותית של הטקסט. בקריאה הצמודה שהוצעה עד כה ביקשתי להראות כי אין קשיים משמעותיים ברציפות הנרטיבית של הסיפורים בפרקים כד-כה-כו, ואדרבה, קריאה רציפה שלהם יכולה לתת פשר לכלל הנתונים העלילתיים המשוקעים בהם. בנוסף, במהלך הקריאה הצמודה הקפדתי להיזקק גם לנתונים שסווגו על ידי חוקרים רבים כזריות, אשר אינם שייכים באופן טבעי להקשרם ויוצרים, לשיטתם של חוקרים אלה, חספוס נרטיבי. בשל מרכזיותו של קריטריון זה בדיונים המחקריים הנוכחיים ביחס לסיפורים הנידונים, יהא זה מן המועיל לחזור ולמנות זריות אלו בקצרה, ולציין את הטיעונים שהצגתי כנגדם:

א. "הַקְּרָא (ו)לְךָ זֶה בְּנֵי דָוִד" (כד 16; כו 17): חוקרים רבים טענו ששאלת שאול זו הולמת את

הקשרה בפרק כו בלבד, שם האירוע מתרחש בחושך וקשה לשאול לזהות את דוד מרחוק.²²⁷ לדעתי ההבנה כי אין מדובר בשאלה ממשית אלא בשאלה רטורית, שמשקפת תנועה נפשית שמתחוללת בשאול באותו מעמד, מוציאה את העוקץ מן הטענה הנ"ל. כמו כן, ראשית פסוק 17 בפרק כו סותרת את ההנחה ששאלו התקשה לזהות את דוד.

ב. "וַיִּקְרָא אֶתְרֵי שְׂאוּל" (כד 8): לדעת מקנזי, השימוש בפועל קר"א לתיאור קריאת דוד לעבר שאול או אנשיו הולם את הקשרו בפרק כו (14), שם דוד עומד במרחק רב משאול ואנשיו, אולם לא בפרק כד, שם דוד ושאלו עומדים קרוב.²²⁸ אולם יש להטיל ספק בכך שדוד ושאלו אכן עמדו בסמוך זה לזה, ובכך שהשימוש בפועל קר"א אינו הולם את הסיטואציה בין כה וכה.

ג. "וַיִּקְחֵם שְׂאוּל שְׁלֶשֶׁת אֶלְפִים אִישׁ בְּחֹר" (כד 2): דיטריך טען שמוטיב שלושת אלפי החיילים של שאול מתאים לפרק כו, שם דוד חודר בסודיות למחנה הצבאי של שאול, וגודלו של צבא שאול מעצים את הגבורה שבמעשה ואת יד ההשגחה שבדבר; ואם כן מוטיב זה זר בפרק כד ונשאל מפרק כו.²²⁹ אולם מוטיב זה מעצים גם את רושמה של ההתרחשות בפרק כד, ואין לראותו כזר בהקשרו.

טענה נוספת לתניינותו של סיפור המערה היא זרות הסיפור כולו – רבים חשו שהסצנה המתוארת בפרק כד אינה מציאותית, אף לא במונחים של 'היקום הסיפורי'. כך לדוגמה כתבה אדנבורג:

²²⁵ גורדון, פירוש לשמואל, עמ' 190.

²²⁶ ראו לדוגמה: ואן סיטרס, שני סיפורים, במיוחד עמ' 102.

²²⁷ ולהאוזן, שמואל, עמ' 137 בהערה.

²²⁸ מקנזי, ראייה.

²²⁹ דיטריך, כפילות.

The cave story defies the principle of literary mimesis. How did all of David's men fit into the cave? How was Saul not aware of their presence? How could he not feel a tug at his robe when David severed its edge?²³⁰

אולם אין לראות בכך זרות, משתי סיבות: ראשית, מדובר בהערכה אישית – לדעת קורא אחד הסצנה נראית בלתי ריאלית, ואילו לדעת אחר היא מתקבלת על הדעת. קשה להתבסס על טיעונים מעין אלו. למעשה, ניתן לתהות על המימזיס של פרק כו ממש באותה מידה – כיצד דוד ואביושי התגנבו למחנה של שלושת אלפים חיילים, עד למקום משכבו של שאול, וגנבו את החנית וצפחת המים אשר מראשותיו מבלי שיבחינו בהם?

שנית, הקביעה שמדובר בהתרחשות בלתי ריאלית אינה יכולה לשמש טיעון לקדימותו של פרק כו. בעוד ששאר הזרויות שזוהו על ידי חוקרים הוסברו כמוטיב שנשאל באופן עיוור מן הסיפור המקורי ושולב באופן בלתי הולם בסיפור החדש, לא ניתן להסביר כך את ההתרחשות במערה: בפרק כו אין לא התחבאות צפופה במערה ולא קריעת מעיל בלט, אלא התגנבות אל המחנה הפתוח ונטילה של כלים שאינם מגופו של המלך. סצנת המערה היא מייחודיו של פרק כד, ועצם הימצאותה בספר שמואל מלמדת שהייתה מסורת כזו, כפי שכתב מנחם הרן (בהקשר אחר): "אם נמצאת לנו מסורת כלשהי בקטע סיפורי מסוים, הרי המסופר באותו הקטע הוא הוא העדות לאותה מסורת".²³¹ לא ברור אפוא כלפי מה הטענה של אי-ריאליות מכוונת.

3.5. קרבה סגנונית

בפרק זה התמקדתי עד כה בשאלת הרציפות הנרטיבית. מכאן ואילך ברצוני לדון בנתונים הקשורים בקרבה הסגנונית שבין פרקים כד ו-כו, ובניס לבין פרק כה. הקרבה הסגנונית בין פרקים כד ו-כו זכתה לעיסוק נרחב ביותר במחקר, ואין בהצגת הנתונים עצמם משום חידוש. אולם בעוד נתונים אלו שימשו במחקרים קודמים בעיקר להוכחת הקשר הגנטי בין הסיפורים, דהיינו, את תלותו הישירה של סיפור אחד במשנהו, לטעמי הקרבה הסגנונית דווקא מצביעה על אחדותו של הטקסט. אבקש להצביע על דמיון סגנוני בשלושה רבדים: אוצר מילים וביטויים; מבנה העלילה; ומרכזיות הנאומים. כמובן, על מנת לטעון שקרבה סגנונית זו מצביעה על אחדות מחברותית, עליה להיות משמעותית ויוצאת דופן, וכזו שאינה יכולה להיות יד המקרה.

3.5.1. אוצר מילים

הקרבה המילולית בין פרקים כד ו-כו בולטת לעין כבר בקריאה ראשונה והודגשה במחקרים רבים. שני הסיפורים חולקים את המילים והביטויים הבאים, בהקשרים זהים:

| פרק כד | פרק כו |
|--|---|
| שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ בָּחוּר מִכָּל יִשְׂרָאֵל (2) | שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים אִישׁ בָּחוּרֵי יִשְׂרָאֵל (2) |
| לְבַקֵּשׁ אֶת דָּוִד (2) | לְבַקֵּשׁ אֶת דָּוִד (2) |
| עַל הַדֶּרֶךְ (3) | עַל הַדֶּרֶךְ (3) |
| וְדָוִד וְאֶנְשָׁיו בְּיַרְכְּתֵי הַמְּעָרָה יֹשְׁבִים (3) | וְדָוִד יֹשֵׁב (3) |
| הַיּוֹם... אֶת אֵיבִיד [אֵיבָד] בְּיַדְּךָ (4) | הַיּוֹם אֶת אוֹיְבְּךָ בְּיַדְּךָ (8) |

²³⁰ אדנבורג, נזף בעצמו, עמ' 477. דברים ברוח דומה כתב מקנוי, ראה, עמ' 439-440, כנימוק לתניינותו של הסיפור.

²³¹ הרן, האסופה המקראית, ב, עמ' 218.

| | |
|--|---|
| חִלְיָה לִי מִיְהוָה (6) | חִלְיָה לִי מִיְהוָה (11) |
| לְשַׁלַּח יָדַי בּוֹ כִּי מְשִׁיחַ יְהוָה הוּא (6) | מְשַׁלַּח יָדַי בְּמְשִׁיחַ יְהוָה (11) |
| לֹא אֶשְׁלַח יָדַי בְּאֲדֹנָי כִּי מְשִׁיחַ יְהוָה הוּא (10) | עַל מְשִׁיחַ יְהוָה (16) |
| יָצָא מִלֶּךְ יִשְׂרָאֵל (14) | יָצָא מִלֶּךְ יִשְׂרָאֵל (20) |
| פָּרַעַשׁ אֶחָד (14) | פָּרַעַשׁ אֶחָד (20) ²³² |
| הִקְלַף זֶה בְּנֵי דָוִד (16) | הִקְלַף זֶה בְּנֵי דָוִד (17) |
| סִגְרָנִי יְהוָה בְּיָדָךְ (18) | סִגְרָנִי יְהוָה בְּיָדָךְ (8) |

כפי שהדגישו אדנבורג, ברטלר ורביס אחרים, הקרבה הסגנונית המפורטת בטבלה אינה יכולה להיות תוצאת מקרה ולא תוצאה של הדמיון בחומרי העלילה – מדובר בביטויים נדירים, או ביטויים ששימושם בהקשרים אלו נדיר. אסתפק בשתי דוגמאות: א. הצירוף 'שלושת אלפים אישי' מופיע במקרא שבע פעמים; אולם בצירוף עם צורת הבינוני הפעול 'בחור' הוא מוגבל לשני הטקסטים הנידונים. ב. השאלה 'הקולך זה' אינה מופיעה בסיטואציות אחרות במקרא בהן יש זיהוי של קול (בראשית כז 18-22; שופטים יח 3), אלא היא ייחודית לסיפורים אלו.²³³

קרבה סגנונית מסוג זה מראה באופן משכנע שלפנינו זיקה טקסטואלית מובהקת, דהיינו: מחבר אחד, תלות של סיפור אחד בשני או תלות משותפת במקור שלישי. זאת משום שמסירה אוראלית של מסורות נרטיביות אינה כבולה, מטבעה, לאוצר מילים קבוע.²³⁴ ביחס לפרק כה, מספר מחקרים הצביעו על קווי שיתוף מילוליים בינו לבין פרקי המסגרת. קווי שיתוף אלו משקפים התפתחות תמטית ונרטיבית בין שלושת הסיפורים:²³⁵

- נאמר על דוד שאין או לא תימצא בו רעה: "אֵין בְּיָדִי רָעָה" (כד 11); "וְרָעָה לֹא תִמְצָא בְּךָ מִיָּמַיִךְ" (כה 28). בשלושת הפרקים מדובר במגמה תמטית מרכזית, שאולי אף עומדת כמניע לעצם חיבור הסיפורים.

- צמד הניגודים 'טוב-רע' מופיע כעשרים פעמים בפרקים אלו. חשובים במיוחד משפטי המפתח הבאים: "כִּי אֶתָּה גְּמַלְתָּנִי הַטּוֹבָה וְאֲנִי גְּמַלְתִּיךָ הַרָעָה" (כד 17); "וַיֵּשֶׁב לִי רָעָה תַּחַת טוֹבָה" (כה 21). מעשי שאול ונבל כלפי דוד מתפרשים על ידי הדמויות כהשבת/גמילת רעה תחת טובה. ובאופן נרחב יותר, שולטת בפרקים אלו חלוקה דיכוטומית בין היות טוב ועשיית טוב לבין היות רע ועשיית רע, וכן קבלת גמול בהתאם (רלוונטיות במיוחד בהקשר זה האמירות המסורתיות שבפרקים אלו, שיידונו בפרק הבא). הנאומים בשלושת הפרקים מבקשים להבהיר לנמען את הרעה שבמעשהו ואת הדרך הטובה שיש לנקוט.

²³² ביקשתי לעיל לאמץ את גירסת השבעים ואת הדעה שנה"מ בפסוק זה הוא תוצר של תהליך הידמות. מכל מקום, גם זיהויו של תהליך הידמות מלמד על הקרבה בין הסיפורים, שחוללה את תהליך ההידמות.

²³³ אדנבורג, נזף בעצמו, עמ' 471 הערה 11. אולם השוו לשמ"א טו 14: "וּמָה קוֹל הַצֶּאֱן הַזֶּה בְּאֶזְנֵי", אם כי יש לציין שהצירוף 'שמע (ב)קולי' משמש בסיפור שם מילה מנחה שמחדדת את התמה המרכזית (בר אפרת, שמואל א, עמ' 197).

²³⁴ אדנבורג, נזף בעצמו, עמ' 469: "the wording of oral variance tends to diverge rather than retain the same". ראו גם: קאר, לוח הלב, עמ' 42 ועוד. לדעת קאר ואחרים, טענה זו תקפה גם לגבי מסורות שיריות, אולם העדפתי לצורך הדיון לאחוז במועט.

²³⁵ המחקר היסודי בכיוון זה הוא: גורדון, עליית דוד. ראו גם: בר אפרת, שמואל א, עמ' 313; בושוורת', סיפור, עמ' 82-77 (על הדמיון הסגנוני והתמטי; על טענתו החדשנית ראו לעיל).

- 'ריב', במובן משפטי, חוזר בשניים מן הסיפורים (שתיים מתוך חמש הופעות המילה בספר שמואל): "וְהָיָה יְהוָה לְדָן... וְיָרַב אֶת רִיבֵי" (כד 15); "בְּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר רָב אֶת רִיב חֲרָפְתֵי" (כה 39).²³⁶
- דוד, שאול ונבל מכונים בסיפורים אלו 'אבי ויבן' (כד 11, 16; כה 8; כו 17, 21, 25). מדובר אמנם בטרמינולוגיה מקובלת למדי בדיאלוגים היררכיים, אולם מעניין שפרק כד הוא הפעם הראשונה בה דוד ושאל פונים זה לזה בכינויים אלו. ריכוז המופעים בפרקים אלו, ולא בפרקים אחרים בחטיבה, מחזק את לכידותם הספרותית.

3.5.2. מבנה העלילה

גם הדמיון הבסיסי במבנה העלילה קרוב מכדי להיות מקרי. ניתן לתאר בקצרה את מבנה העלילה בפרקים כד ו-כו באופן הבא: א. שאול רודף אחרי דוד במדבר; ב. שאול נקלע לסיטואציה בה לדוד יש יתרון עליו; ג. אנשי דוד מציעים לדוד להרוג את שאול; ד. דוד מסרב לשלוח יד בשאול ומנמק זאת בהיות שאול משיח ה'; ה. דוד לוקח מחפציו של שאול; ו. דוד קורא לשאול או לאנשיו ומטיח בהם אשמה; ז. שאול מצטער על מעשיו ומברך את דוד; ח. דוד ושאל נפרדים לדרכם. והמבקש לדייק יותר יוכל למנות שלבים רבים נוספים.²³⁷ קשה לבאר דמיון זה כתוצאה של התפתחות בלתי תלויה, כפי שכתב ברטלר:

It is difficult to believe that there was a genre of "future kings being chased by current kings, where the future king had the opportunity to kill the king, but did not because he was YHWH's anointed."²³⁸

גם פרק כה מפגין קרבה מבנית יוצאת דופן לפרקים כד ו-כו. רבים עמדו על כך שגם פרק כה מתאר מעשה רדיפה, אולם בהיפוך תפקידים: דוד הופך מנרדף לרודף, והוא בעל העוצמה שיש להניא משפחות דמים.²³⁹ ניתן לתאר את מהלך האירועים המשותף לשלושת הסיפורים באופן הבא: שאול/דוד יוצא למסע צבאי נגד דוד/נבל; הצד המותקף (דוד/אביגיל) יוזם מפגש עם הצד המתקיף, על מנת לשאת נאום משוכלל נגד מעשה הרדיפה; המתקיף משתכנע בצדקת הנאום ומודה לו. לכך ניתן להוסיף גם רכיבים מבניים משותפים נוספים, בעלי אופי כללי יותר: התמקדות האקספוזיציה במיקום הגאוגרפי של הדמויות; חילופי דברים רבים עם דמויות משניות (אנשי דוד, אבנר ואנשי שאול, נערי דוד השלוחים לנבל).

3.5.3. מרכזיות הנאומים

דמיון מבני-סגנוני נוסף בין שלושת הסיפורים שנדונו כאן, שלטעמי לא הודגש דיו במרבית הדיונים המחקריים, הוא מרכזיותם של הנאומים ואופיים. חשיבותם של דו-השיח בסיפור המקראי ידועה היטב ולפיכך עצם קיומו של דו-שיח אינו יכול להיחשב למאפיין סגנוני ייחודי, אולם בחילופי הדברים שבין דוד ושאל בשני הסיפורים אנו מוצאים לא דיאלוגים בעלמא אלא נאומים של

²³⁶ יושם לב שבשני המקרים הרב הוא האל – בכל שאר הופעות הפועל בסיפור המקראי הרבים הם בני אדם, למעט קללת אנשי עפרה לגדעון "יָרַב בּוֹ הַבְּעַל" (שופטים ו 32). הן בפרק כד והן בפרק כה דוד רואה את מעשיו של יריבו כלפיו כראויים לריבו של ה'.

²³⁷ כץ, בין שני מלכים, עמ' 50-53, מגיע ל-24 קווי עלילה משותפים.

²³⁸ ברטלר, מסורת דוד, עמ' 40.

²³⁹ אברמסקי וגרסיאל, שמואל א, עמ' 196.

ממש.²⁴⁰ נאומים מלאי פאתוס אלו חורגים מן המקובל בסיפור המקראי ומתקרבים אל סגנונם של הנאומים הנבואיים, החכמתיים והמשנה-תורתיים: הם עשירים בדימויים, בהיפרבולות רטוריות ("אֲחֵרֵי קָלֶב מֵת, אֲחֵרֵי פְרַעֲשׁ אָחָד") ובאמרות מסורתיות (traditional sayings) – "מְרַשְׁעִים יֵצֵא רָשָׁע"; הם מפנים את השומע אל ניסיונו וחושיו ("רָאָה גַם רָאָה... דָּע וְרָאָה"); הם מסבים את תשומת ליבו של השומע שוב ושוב (יִשְׁמַע נָא אֲדֹנָי הַמְלֶכֶת אֶת דְּבָרֵי עַבְדֹּי); והם נוקטים בפורמולות הנקוטות בנאומים, ובמיוחד: "הַיּוֹם הַזֶּה", "וְעַתָּה".²⁴¹

שני הנאומים בפרקים כד ו-כו אף עושים שימוש נרחב בטענות תאולוגיות: בפרק כד דוד מדגיש כי ה' הוא שנתן את שאול בידו ("אֲשֶׁר נָתַןָּדָּ הַיְהוָה הַיּוֹם בְּיַדִּי בְּמַעֲרָה"), ופונה לה' בבקשה לשפוט בינו ובין שאול ("יִשְׁפֹּט הַיְהוָה בֵּינִי וּבֵינְךָ וּנְקַמְנִי הַיְהוָה מִמֶּנִּי... וְהִיָּה הַיְהוָה לְדִין וְשֹׁפֵט בֵּינִי וּבֵינְךָ וַיֵּרָא וַיִּרְבֵּ אֶת רִיבִי וַיִּשְׁפֹּטֵנִי מִיַּדְּךָ"). כאמור בניתוח לעיל, הנאום בפרק זה מעוצב בחלקו כנאום פרגמטי שמטרתו להניא את שאול מרדיפת דוד, ובחלקו כנאום תוכחה שמסקנתו היא שעל שאול להיענש מיד ה' על מעשיו. גם בפרק כו ניתן לזהות שניות דומה.

השימוש בנאומים כשלעצמו אינו מהווה אינדיקציה לקשר מובהק בין הפרקים, אולם העובדה שבשני הסיפורים משולבים נאומים היא עדות לקרבה סגנונית – משום שחומרי העלילה, שמצד הסוגה שלהם קרובים לעלילות גיבורים, אינם כאלו המזמינים באופן טבעי שימוש בנאום.²⁴² בנוסף, ניתן לדעתי להראות שהנאומים מבקשים להביע מסרים דידקטיים שחורגים מגבולות העלילה. טענה זו תפותח בפרק הבא.

גם בפרק כה, כמו בפרקי המסגרת ואף יותר, אנו עדים לתפקידו הקריטי של הנאום. מרכזיותו של נאום אביגיל הודגשה בפירושים השונים, והוקדשו לו מחקרים נוספים רבים.²⁴³ בניגוד לדעה שמדובר בנאום פרגמטי בלבד, לדעתי ניתן לחוש שהנאום חורג אל מעבר להשגת המטרה המיידית של הצלת נבל מיד דוד, ותוכנו וסגנונו מצביעים על כך שחשיבותו אינה רק בתוצאתו המעשית אלא גם במסרים המובעים בו. וכמו בנאומי דוד ושאול בפרקי המסגרת, אף בנאום אביגיל, וביתר שאת, אנו מוצאים את המאפיינים של נאום מלא פאתוס, המשובץ בדברי פתיחה ותחינה ("בֵּי אֲנִי אֲדַנִּי הָעוֹן וְיִתְדָּרֵךְ נָא אֶמְתָּךְ בְּאֲזְנֶיךָ וְשִׁמַּע אֶת דְּבָרֵי אֶמְתָּךְ"), עשיר בדימויים ("וְהִיָּתָה נֶפֶשׁ אֲדֹנָי צְרוּרָה בְּצִרוֹר הַחַיִּים"), נעתר לאמירות מסורתיות ("נָבֵל שָׁמוּ וּנְבֵלָה עָמוּ") ועושה שימוש בפורמולות של נאומים ("ועתה"), "היום הזה" בדברי המענה של דוד). יתרה מכך, שלושת הנאומים מבקשים להשיג מטרה פרקטית זהה – הימנעות מבוא בדמים, ותוך היעדרות לטיעונים דומים – חוסר חשיבות הנרדף, גדלות הרודף, וטיעונים תאולוגיים.²⁴⁴ קשה לדעתי לשער שאילו נאום אביגיל בפרק כה היה

²⁴⁰ לדעתי החלוקה בין דיאלוג לנאום שאני נוקט הינה קטגורית, אולם לא אתקש על כך. ייתכן גם להבינה כחלוקה אינטואיטיבית.

²⁴¹ הפיסקה מבוססת על: ויינפלד, האסכולה הדבריימית, עמ' 171-178, תוך התאמה להקשר הנוכחי. שני הביטויים 'היום הזה' ו'ועתה' אמנם נפוצים מאוד במקרא, אולם בנאומי דוד ושאול הם בהכרח אמצעי רטורי ששייך לז'אנר הנאום – יושם לב שכל אחד מהם חוזר בשני הסיפורים למעלה מפעמיים בלא שיהיה בכך צורך עלילתי. כמו כן, שני הביטויים מסווגים על ידי ויינפלד כדבריימיים וחכמתיים (שם).

²⁴² חוקרים רבים מקהים את ייחודם של הנאומים על ידי ייחוס צורתם המפותחת הנוכחית לעיבוד תנייני, בין השאר על סמך אבחנה זו (וארד, עליית דוד, 71-77).

²⁴³ קלאוס, נאום אביגיל; בן איון, אמנות ומשמעות; סימון, אביגיל; ואן וולדה, מנהיג מונהג.

²⁴⁴ הפן התאולוגי בשלושת הנאומים ראוי להדגשה, משום שאין זה רכיב מהותי בנאומים – השוו לנאום האישה התקועית (שמ"ב יד) ולנאום יהודה (בראשית מה).

ממוצא שונה מנאומי דוד ושאל בשני הפרקים המקיפים אותו הוא היה מגלה קירבה סגנונית כה הדוקה כלפיהם.

3.5.4 קרבה סגנונית: סיכום ומסקנות

החוקרים המדגישים את הקרבה הסגנונית בין הסיפורים מסיקים כי בין פרקים כד ו-ו כו קיים קשר גנטי, של תלות ספרותית – מחברו של אחד הסיפורים שכתב את הסיפור האחר. אולם הקרבה הסגנונית יכולה ואמורה להעלות גם את האפשרות שאין מדובר בשני מחברים, במקור ובשכתוב, כי אם במחבר אחד. אחד מן הסממנים המובהקים לאחדות מחברים היא הסגנון, כפי שכתב רוסט: "style is and will remain a person's most individual creation".²⁴⁵ למעשה קשה לטעמי לשער שאילו מדובר היה בפעולה של שכתוב, הסגנון היה כה דומה. שהרי שכתוב פירושו שאחד המחברים הסתמך באופן גורף ביותר על המחבר האחר, ושלב ממנו את שלד העלילה, פרטיה וניסוחיה. במקרה כזה יהא עלינו לדון במחבר אחד שהוא בבחינת יוצר-אמן, ומחבר אחר שהוא בבחינת מעתיק. אולם מצב הנתונים הוא אחר: כל אחד מן הסיפורים הוא ייחודי ועצמאי ואינו נקרא כצל קלוש של הסיפור האחר. ישנו ציר התפתחותי ממשי בין שני הסיפורים, הן בהתנהלותו ובשיקול דעתו של שאול, הן ביחסי דוד ושאל, הן בתפיסותיו התאולוגיות של דוד, הן ביכולותיו הצבאיות של דוד ומחנהו. לכל סיפור אמירה עצמאית בולטת שהיא עיקרו של הסיפור, וכן כל נאום עומד לעצמו ובעל פאתוס בפני עצמו. ואף על פי כן שני הסיפורים חולקים את אותו הסגנון – הדבר מצביע, לדעתי, על היות שני הסיפורים פרי יצירתו של אותו המחבר.

ברטלר התייחס לאפשרות זו וטען שמספר הבדלים קטנים באוצר המילים מצביעים על כך שאין מדובר באותו מחבר, אולם הדוגמה היחידה שהוא מביא לכך היא שבפרק כו ננקט הביטוי החריג "אֶל תְּשַׁחֲתֶהוּ", ואילו מחבר פרק כד אינו עושה שימוש בביטוי זה.²⁴⁶ אולם טענה זו תמוהה, שהרי מחבר אחד אינו מוכרח לנקוט באותו ביטוי בדיוק באותו ההקשר ויכול לבחור לשנות מטעמי גיוון או מטעמים אחרים. אדרבה, דווקא לפי שיטת ברטלר קשה, מדוע מחבר פרק כד שכתב את פרק כו לא עשה שימוש בביטוי בולט זה? הגיוון הסגנוני יותר מתאים למחבר אחד מאשר למשכתב.

3.6 תאולוגיה משותפת

אחדותם של שלושת הפרקים כד-כו מתבטאת, לטעמי, לא רק בקרבה הסגנונית וברצף הנרטיבי אלא גם בתאולוגיה המפורשת והמשתמעת שבסיפורים אלו. היבטים תאולוגיים של הנאומים בשלושת הפרקים נידונו לעיל, וכאן אסקור בקצרה היבטים תאולוגיים נוספים. בשלושת הסיפורים ה' מגן על דוד בכל מחיר, ומצילו הן מאויביו הן מעצמו; הן שאול הן אביגיל מצהירים על עתידו כמלך; דוד אינו פועל בעצמו נגד אויביו ומוסר את דינו לשמים. בפרקים כד ו-כו ה' אינו מתגלה, אלא הוא מסובב את המאורעות "מאחורי הקלעים", מצרף מקרים, ועל הדמויות מוטל להעניק להם פרשנות: כדרך שאנשי דוד בכ"ד ובכ"ו פירשו את עליונותם המקרית על שאול כהסגרתו לידיהם מאת ה', וכציווי להרוג אותו, דוד ראה זאת כניסיון שיש לעמוד בו; וכך ממש אביגיל שכנעה את דוד שעצם הגעתה בזמן לעצור אותו היא מאת ה'. במילים אחרות: הדמויות

²⁴⁵ רוסט, ירושה, עמ' 4. ואמנם, דומה שאחד הקריטריונים המרכזיים של רוסט לזיהוי המקורות עליהם הצביע הוא הסגנון, ראו לדוגמה עמ' 90. על אף ההכרה, שהתחזקה מאוד מאז ימי רוסט, שסופרים בעת העתיקה היו שמרנים מופלגים בכתיבתם ונעטרו לדפוסים מסורתיים וכן הלאה, אני סובר שכוחו של קריטריון הסגנון עודנו יפה.

²⁴⁶ ברטלר, מסורת דוד, עמ' 45.

בשלושת הסיפורים מדברות על ה' ועל כוונותיו, מבלי שה' יתערב בגלוי ומבלי שהמספר יחשוף מי מהדמויות מפרש נכונה את כוונת האל;²⁴⁷ רק בשלב הבא בפרק כה הוא "נחשף" על ידי המספר ונוגף את נבל.

ייחודיותה ולכידותה של תאולוגיה זו תובהר יותר לאור השוואתה לתאולוגיה של סיפור מרד אבשלום. הבחירה בסיפור מרד אבשלום כמעין 'מקרה ביקורת' להשוואה נוחה מכמה פנים, בהיותו סיפור העוסק בדוד, בהתמודדות בין מלכים, במרדפו של מלך אחד את השני ובהימנעותו של השני מלפגוע בראשון, ועוד. המספר של מרד אבשלום פורש בפני הקורא את מלוא הפעולות האנושיות שמובילות להשתלשלות האירועים שבסיפור זה, ובכל שלב בסיפור הקורא יודע להסביר את מהלך העניינים ה'ארצי'. אין צירופי מקרים מופלאים ובלתי מובנים שיש לייחסם לה'. אף על פי כן, המספר משלב בסיפורו מספר הערות תאולוגיות, והחשובה שבהן לענייננו: "וַיְהִי הַצָּהָר לְהִפָּר אֶת עֵצַת אֲחִיתָפֶל הַטּוֹבָה לְבַעֲבוֹר הַבָּיָא יְהוָה אֶל אַבְשָׁלוֹם אֶת הָרָעָה" (שמ"ב יז 14).²⁴⁸ בפסוק זה המספר חושף את מעורבותו המוחלטת של ה' בסיבוב האירועים. התאולוגיה המלווה סיפור זה היא התאולוגיה של הסיבתיות הכפולה, והן הסיבתיות האנושית והן הסיבתיות האלוהית זוכות לייצוג מפורש ונחרץ בסיפור.²⁴⁹ בפרקי דוד ושאל, לעומת זאת, דומה שהמספר מבקש להקהות הן את הסיבתיות האנושית והן את זו האלוהית: אין בכוחו של שאל לעשות דבר נגד הפופולריות הגוברת של דוד בקרב עבדיו ובקרב בנו ובתו; כשהוא יוצא לתופסו, סופו שהוא נמסר בידיו. גם דוד ניצב חסר אונים אל מול שנאתו הגוברת של שאל, ונדודיו במדבר – שלא לומר תעייתו במדבר – נדמית כחסרת תכלית. שאל ודוד אינם יכולים לתכנן תוכניות אסטרטגיות ארוכות טווח, ושניהם קלועים-כלואים בסיטואציה בלתי אפשרית. דוד מבהיר בסיפורים אלו כי הפעולה שיכולה להביא לסיום הקונפליקט – הריגת שאל – אינה מקובלת עליו, והוא אינו מוכן לבצע אף במחיר המשך הרדיפות; אולם לא ברור כיצד דוד מצפה אם כן להיחלץ מן המצב. קשה אפוא לדבר בפרקים אלו על סיבתיות אנושית במובנה הרגיל. מאידך ניכר לקורא כי עלייתו של דוד ודעיכתו של שאל הם חלק מתוכנית אלוהית שמהלכיה נסתרים, שיוצאת אל הפועל בצעדים מדודים. המספר אינו חושף דבר אודות תוכנית זו, מלבד הערות מזדמנות על כך שה' עם דוד. בפרקים כד ו-כו ה' מוסר את שאל ביד דוד, אולם המספר המאופק מתאר את המאורעות כמעט כאילו הם מתרחשים מאליהם. איפוקו של המספר ביחס לתיאור מעורבות ה' בא לידי ביטוי בולט בפסוק הבא: "וַאֲיִן רָאָה וַאֲיִן יוֹדֵעַ וַאֲיִן מְקִיץ כִּי כָלָם יִשְׁנִים כִּי תִרְדָּמַת יְהוָה נִפְלָה עֲלֵיהֶם" (שמ"א כו 12). בפסוק זה המספר מגלה באוזני הקורא כי דוד זוכה לסיוע אלוהי, בהדגשה בולטת וחגיגית-משהו של הפלאיות של שנתם של אנשי שאל; אולם הוא מקפיד שלא לתאר את ה' כפועל, כנושא המשפט, אלא כנסמך וכתואר בלבד.²⁵⁰ המספר פעם אחר פעם קרוב לחשוף את מעורבות ה', אולם נמנע מכך.

²⁴⁷ כמו כן אין שואלים באפוד או בכהן, בניגוד לפרקים כג ו-כח.

²⁴⁸ לטעמי הצדק עם פון ראד ואחרים, שהפסוקים התאולוגיים בחטיבה מקוריים ומרכזיים להבנת המסר של הסיפור. ראד: פון ראד, כתיבת היסטוריה, עמ' 201-198. יצוין שפון ראד, שמתארך הן את סיפור הירושה והן את פרקי עליית דוד למלוכה לימי שלמה, סובר ששניהם משקפים תפיסה תאולוגית זהה (וכן מקור J בחומש: פון ראד, תאולוגיה, עמ' 56-48).

²⁴⁹ גרוסמן הראה שהסיבתיות הכפולה בסיפור באה לידי ביטוי גם בדרכי עיצוב ספרותיות עדינות, ובמיוחד כפל משמעות (גרוסמן, סיבתיות כפולה). מכל מקום, לצורך הדיון אני מבקש להדגיש שהסיבתיות הכפולה זוכה בסיפור זה גם לייצוג מפורש וחד-משמעי.

²⁵⁰ עד כדי כך שכמעט ניתן לפרש את הצירוף "תרדמת ה'" כ"תרדמה גדולה" בעלמא (רד"ק על אתר).

לכך יש להוסיף פן תאולוגי אחר, שהדגיש פולצין. פולצין תיאר את התאולוגיה המונחת בבסיס דעיכתו הארוכה של שאול כ"עייכובים השגחתיים" (providential delays): הדחת שאול יוצאת אל הפועל שבעה עשר פרקים לאחר הכרזתה. הכפילות של מפגשי שאול ודוד במדבר נועדה, לדעתו, בין השאר, להדגיש עייכוב זה. הקורא מצפה לראות כיצד תצא אל הפועל הדחת שאול והמלכת שאול, ופעם אחר פעם הוא נתקל בדחייה ונאלץ להמתין. ניתן לתאר תאולוגיה זו, לפי פולצין, כתאולוגיה של מיסתורין: לא ניתן להבין את דרכי ההשגחה ואת מעורבותה בהיסטוריה.²⁵¹ גם תפיסה זו שונה באופן בולט מן המצוי בסיפור מרד אבשלום ובחלקים אחרים של ההיסטוריוגרפיה המקראית. נדמה שקווי ייחוד תאולוגיים אלה מהווים נדבך נוסף בטענה כי הפרקים הנדונים יצאו תחת ידו של מחבר אחד.

בפרק זה ביקשתי לבסס את אחדותם הטקסטואלית של הסיפורים בשמואל א כד-כה-כו באמצעות בחינה מדוקדקת וקריאה צמודה של הסיפורים. בחינה זו העלתה, לטעמי, כי שלושת הסיפורים מקיימים ביניהם רציפות נרטיבית וחפים מזרויות בולטות, ואין אפוא צדק בטענות כי הם אינם אחדותיים. אדרבה, רק קריאה רציפה של סיפורים אלו מסייעת לעמוד על מלוא המשמעות הטמונה בהם. בנוסף לקריאה הצמודה ולעיון ברציפות הנרטיבית של הסיפורים, גם הקרבה הסגנונית בין שלושת הסיפורים, במיוחד ברמה של אוצר מילים, קרבה מבנית ומרכזיות הנאומים, מצביעה על אחדותם הטקסטואלית; וכך גם התאולוגיה המשותפת המובעת בהם.

²⁵¹ פולצין, שמואל, עמ' 205-215. לדעת פולצין, שמוזהה את מחבר ספר שמואל עם הדויטרונומיסט, מדובר במסר שרלוונטי להבנת מלוא ההיסטוריה של מלכות ישראל.

4. מגמת הסיפורים ואופיים הדיקטי

אחת השאלות הבערות בנוגע לפרקי דוד ושאלו בכלל, ולפרקים כד-כו בפרט, היא שאלת מגמת חיבורם. בפרק זה אשתדל לבחון את מגמתם של פרקים כד-כו שעמדו במוקדה של עבודה זו, לאור הדעות המרכזיות במחקר אודות מגמתם של פרקי עליית דוד למלוכה או פרקי דוד ושאלו, ובמיוחד ביחס לדעה שמדובר במגמה פוליטית. בשל העובדה שפרקים אלו אינם עומדים לעצמם, ויש להבינם לאור הקשרם הספרותי הרחב, הדיון יתייחס באופן חלקי גם לטענות הנוגעות לחטיבה בכללה. בחלק השני של הפרק אבקש להצביע על אופיים הדיקטי של פרקים כד-כו, ועל משמעותו של קו אופי זה.

4.1. מגמת הסיפורים

כפי שציינתי בסקירת המחקר, כשרוסט חידש את קיומו של חיבור עצמאי בספר שמואל בשם 'פרקי עליית דוד למלוכה', הוא טען שמגמתו הייתה היסטוריוגרפית – להראות כיצד הגיע דוד לשבת על כס המלוכה. אולם השימוש במונח 'היסטוריוגרפי' נראה לחוקרים שבאו אחריו נאיבי מדי, והם החלו לדון במגמתיותו הפוליטית של החיבור ובהקשר ההיסטורי בו נכתב. בקצרה, החלו לראות בחטיבה זו יצירה בעלת מגמות פוליטיות, תעמולה או אפולוגיה מלכותית שנועדה לנקות את דוד מאשמת גזילת השלטון מבית שאול ולבסס את טענתו לכתר. גישה זו הוצעה לראשונה על ידי הרברט וולף, פותחה מאוד על ידי למקה ומקארטר, והתקבלה באהדה אצל רבים אחרים.²⁵² גישה זו ננקטה גם על ידי מי שעמדו על כך שדמותו של דוד מוצגת בפרקים אלו כמורכבת ולא כמושלמת: קייט' וייטלאם, לדוגמה, טען שמדובר בפרופגנדה מלכותית אך לא כזו שמנקה את דוד מכל אשמה, תוך הצגה אובייקטיבית-כביכול של האירועים, וזאת על מנת שהתעמולה תתקבל על לב השומעים הפרו-שאוילים.²⁵³ הדיון המקיף והעדכני ביותר נמצא בספרו של אנדרו קנאפ על אפולוגיות מלכותיות מהמזרח הקדום, שם הוא דן באריכות ב"מסורות על עליית דוד ומלכותו".²⁵⁴ בהקשר לפרקים כד-ו, הוצע כי הם נועדו להתמודד עם הטענה כי דוד היה מעורב באופן כלשהו במותו של שאול, טענה שנשמעת גם בתוך ספר שמואל, מפי שמעי בן גרא: "צָא אִישׁ הַדָּמִים וְאִישׁ הַבִּלְעָל, הַשֵּׁיב עָלֶיךָ הַנְּהָה כֹּל דָּמֵי בַּיִת שְׂאוּל אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחְתּוֹ [תְּחַתֵּינִי]" (שמי"ב טז 7-8). הסיפורים המקראיים נועדו לשלול טענה זו באמצעות המחשת חפותו של דוד – הם מביאים אותו לסיטואציה בה היה באפשרותו להרוג את שאול והוא נמנע מכך.²⁵⁵ בהקשר לפרק כה, ההבנה המקובלת היא ש"דוד ההיסטורי" סחט מנבל דמי פרוטקשן, הרגו ונטל את אשתו. הסיפור המקראי

²⁵² וולף, אפולוגיה (טענתו הקיצונית של וולף, לפיה פרקי עליית דוד מקיימים תלות ספרותית ישירה באפולוגיה של חתושיליש ג', לא התקבלה במחקר); הופנר, פרופגנדה; אישידה, שושלות מלכותיות, במיוחד עמ' 55-80; ויזר, הצדקה; למקה, עליית דוד; מקארטר, אפולוגיה; מקנזי, ביוגרפיה.

²⁵³ וייטלאם, הגנת דוד (לדעת וייטלאם החיבור הוקרא בציבור). יש מקום לצטט בהקשר זה את ג'ון קיטס: "אנחנו שונאים שירה שקל לחוש במזימותיה כלפינו" (קיטס, מכתבים, עמ' 24).

²⁵⁴ קנאפ, אפולוגיה מלכותית, עמ' 161-248. בוסוורת', סיפור, עמ' 83 הערה 30, כתב שראיית סיפורי דוד כאפולוגטיים היא מסורת מחקרית בת מאות שנים והפנה לבייל, דוד (פורסם ב-1697); אולם זו טעות, בייל לא דן באופיו האפולוגטי של הסיפור המקראי על דוד אלא רק בפרשנות היהודית והנוצרית לדמותו.

²⁵⁵ ראו למשל: למקה, עליית דוד, עמ' 3.

מציג את גירסת הארמון המתוקנת למאורעות, ומבקש לכסות על המאורעות הממשיים, שאינם מחמיאים לדוד.²⁵⁶

לדעתי העיון בפרקים אלו כפי שהוצג בעבודה זו מעלה כי אין להבין את מגמת חיבורם כפוליטית-אפולוגטית. הסיבה המרכזית לכך היא העיצוב הספרותי המורכב של דמויותיהם של דוד ושאל: המספר אינו מצייר את שאול כרשע, כי אם כדמות טרגית.²⁵⁷ בפרקים אלו, ולמעשה בנקודות רבות בפרקי דוד ושאל, המספר אינו מבקש לעורר אצל הקורא סלידה משאל, כי אם תחושה של סימפתיה כלפיו. הוא מספק תיאור של הידרדרותו ההדרגתית של שאול, שביקשתי להראות כי הוא בולט במיוחד בקריאה רציפה של הסיפורים, ולצד זאת מתאר גם רגעים של פיכחון בהם שאול מביע חרטה של ממש, והקורא אינו יכול אלא לחוש הזדהות כלפיו. בניתוח הפרקים לעיל טענתי בהקשר לבכיו של שאול: "וַיִּשָּׂא שְׂאוֹל קֶלֶו וַיִּבְדֹּ" (שמ"א כד 16), כי תיאורי בכי בסיפור המקראי אינם מציירים את הבוכה כחלש אלא מעוררים הזדהות כלפיו, ומקנים לו את אהדת הקורא.²⁵⁸ ההיפוך שחל בשאל בשני הסיפורים למשמע קולו של דוד, הפנייה החוזרת אליו כ'בני' והנסיון לתקן את היחסים ביניהם, תורמים אף הם להקניית אהדה זו, כמו גם וידויי הכנים של שאול: "וַיֹּאמֶר שְׂאוֹל חָטָאתִי שׁוֹב בְּנֵי דָוִד כִּי לֹא אָרַע לָךְ עוֹד תַּחַת אֶשֶׁר יִקְרָה נַפְשִׁי בְּעֵינֶיךָ הַיּוֹם הַזֶּה הִנֵּה הַסֶּפֶלְתִּי וְאֶשְׂגָה הַרְבֵּה מְאֹד" (שמ"א כו 21).²⁵⁹ העיצוב הטרגי של דמותו של שאול אינו נראה כנסיון לקעקע את הלגיטימיות של מלכות שאול, או כקשור בניסיון להמחיש את נקיות כפיו של דוד, אלא הוא נראה כמגמה עצמאית בסיפור, שאינה יכולה להתבאר בהסברים פוליטיים-אפולוגטיים.

חוקרים אחדים טענו שהצגה זו אינה סותרת את מגמתה האפולוגטית של החטיבה, משום שקהל היעד של התעמולה היה אוהד לשאל, ועל מנת לשכנעו בצדקת דוד היה צורך בהצגה מורכבת של שאול.²⁶⁰ אולם ניתן לדעתי לחוש שהמספר עצמו חש אהדה של ממש לדמותו של שאול, ואין מדובר בתחבולה בעלמא שנועדה למשוך את לב השומעים.²⁶¹

גם את דמותו של דוד אין המספר מצייר באפיונים מוחלטים אלא כדמות מורכבת, ואינו מעלים פרטים שיש לשער שמחבר פרו-דויד נחרץ יותר היה משמיט, ובמיוחד התנהלותו בפרק כה: שבועתו הנמהרת להכרית את נבל וכל ביתו, וההדגשה כי לולא התערבות אביגיל שבועה זו הייתה יוצאת אל הפועל. הכתוב מבהיר מספר פעמים כי פירושה של שבועה זו הוא "בוא בדמים והושע ידך לך" (26; 31; 33). בהקשר הספרותי הנוכחי הקורא אינו יכול אלא להשוות בין שאול הרודף את דוד לבין דוד הרודף את נבל.

²⁵⁶ יש להעיר כי הסוברים כי הסיפור המקראי גופו מציג את דוד באופן שלילי (גישה שביקשתי לדחות, ראו לעיל בניתוח הפרק) אינם יכולים לקבל את מגמתו הפוליטית-אפולוגטית.

²⁵⁷ מקובל לומר שהראשון שעמד על ההיבטים הטרגיים בדמותו של שאול הוא פון ראד (פון ראד, תאולוגיה, עמ' 327-324). רבים ביקשו להראות כי סיפור שאול בצורתו הקאנונית תואם את חמשת שלבי הטרגדיה כפי שהגדירם אריסטו (אריסטו, פואטיקה, עמ' 28 ואילך), ראו למשל: האמפריז, מגיבור לנבל (פיתוח של מאמריו הקודמים: האמפריז, טרגדיה; האמפריז, עלייתו ונפילתו); אמית, איזון עדין.

²⁵⁸ ראו הערה 144 לעיל.

²⁵⁹ מסלארו, שבחן את סיפור שאול מנקודת מבט מגדרית, טען כי ניתן לזהות לאורך שמואל א קונסטרוקציה ולאחריה דקונסטרוקציה של גבריותו של שאול, וכי אחד משיאיה של הדקונסטרוקציה הם וידויי שאול, שמציירים אותו כחלש ומשילים ממנו את גבריותו (מסלארו, שאול בקרב גברים).

²⁶⁰ וייטלאם, הגנת דוד. ובאופן דומה: זקוביץ, דוד, עמ' 73-74.

²⁶¹ אין לדעתי צדק בדבריו של פון ראד, שכתב: "the stories of Saul and David are really stories about David" (פון ראד, תאולוגיה, עמ' 324; מצטטו בהסכמה גורדון, עליית דוד, עמ' 39); אלא שניהם מהווים דמויות ראשיות שוות משקל שהמספר מעצב בקפידה.

בנוסף, דומה שמספר פרו-דוידי נחרץ יותר היה נמנע מלהדגיש את ההלשנות החוזרות ונשנות מצד תושבי יהודה מהן סובל דוד (שמ"א כג 19; 25; כד 1; כו 1; ראו גם: יט 19; כב 6; כג 7-12). כפי שהראו רבים, מוטיב מרכזי באפולוגיות מלכותיות הוא הפופולריות של המלך או הטוען למלוכה בקרב העם.²⁶² ביחס לפרקי דוד ושאל, חוקרים הצביעו על פרק יח, שם דוד זוכה באהבתם של יונתן יורש העצר, מיכל בת המלך, עבדי שאול ו"כָּל יִשְׂרָאֵל וַיהוּדָה" (פסוק 16).²⁶³ אולם המשך הסיפורים מצייר, כאמור, תמונה שונה, לפיה דוד אינו זוכה לפופולריות ביהודה, נחלתו שלו, ותושבי יהודה מעדיפים להסגירו לידי שאול. תמונה זו מאזנת את פרק יח, ונדמית כסותרת את המגמה הפוליטית המשוערת של סיפורי דוד ושאל.²⁶⁴

יש להנגיד את ההצגה המורכבת של דמויותיהם של שאול ודוד בפרקים אלו, ובפרקי דוד ושאל בכלל, עם התיאורים המורכבים פחות של הדמויות בספר מלכים: לא רק בפסוקי המסגרת הדוֹיטְרוֹנוֹמִיסְטִיִּים, אלא אף בתיאורים הסיפוריים עצמם, בעל ספר מלכים נוטה להציג את דמויותיו במונחים חד-מימדיים: "the Deuteronomist's world was a clear-cut one, with unequivocal right and wrong".²⁶⁵ גם כאשר מלכים מתוארים באופן מורכב, האפיונים החיוביים והשליליים אינם משמשים בערבוביה כבספר שמואל אלא זה לצד זה, כפי שכתבה יאירה אמית:

When the Deuteronomistic author-editor could not ignore the fact that the events reflected good and evil mingled together, he chose to separate the times when the king was faithful to God from those when he strayed from the righteous path.²⁶⁶

כך, שלמה מתואר במל"א ג-י באופן חיובי לחלוטין, ואילו בפרק יא מתוארים חטאיו ומובעת כלפיו ביקורת; ירבעם מוצג בפרק יא ובראשית פרק יב כדמות חיובית, כשליח ה' לפיצול הממלכה, ולאחר מכן כחוטא (יב 25 ואילך); חזקיהו מתואר במל"ב יח-כ 11 כמלך צדיק, ובמל"ב כ 12-19 כחוטא. ההצגה של דוד ושאל כדמויות עגולות ומורכבות היא במידה רבה ייחודית, ובאופן שאינו עולה בקנה אחד עם יצירה בעלת נטיות פוליטיות או תפיסה חד-ממדית של המציאות. הצגה זו אינה מוגבלת לפרקים כד-כו בלבד, אלא מאפיינת את פרקי דוד ושאל באופן כללי. יש לדעתי שתי נקודות חולשה משמעותיות נוספות בגישה שמדובר ביצירה פוליטית-אפולוגטית. גם נקודות אלו אינן נוגעות לפרקים כד-כו בלבד אלא לפרקי דוד ושאל באופן כללי:

א. הפרופגנדה-לכאורה המוצגת בחטיבה נוגעת לדוד עצמו בלבד, ולא לצאצאיו ושושלתו, על אף הדגש הרב שמושם על שושלת דוד בהמשך ספר שמואל; להיפך, פרקי דוד ושאל עלולים להוביל למסקנה שכשם ששאל בחיר ה' הודח מפני דוד, כך יכולה שושלת דוד להיות מודחת מפני מלך חדש שנמשח על ידי נביא, כגון ירבעם. מקארטר הסיק מכך שיש לתארך את פרקי עליית דוד לימיו של דוד עצמו, ולא לימיו רחבעם או אפילו שלמה. אולם עבור מי שמשקולים אחרים מגיע למסקנה

²⁶² ראו לדוגמה: קנאפ, אפולוגיה מלכותית, עמ' 50-51.

²⁶³ ראו לדוגמה: קנאפ, אפולוגיה מלכותית, עמ' 164. לדעה שהשימוש בפועל אה"ב בפרק זה ובשאר פרקי דוד ושאל מכוון לנאמנות פוליטית ראו: תומפסון, חשיבות.

²⁶⁴ לטיעון זה ראו: בוסוורת', הערכה, עמ' 206-207. לדעתי גם בפרק יח אין לזהות מגמה פרו-דוידית פוליטית, משום שהפופולריות הגוברת של דוד בפרק זה נועדה להסביר את התפתחות קנאתו ועיונותו של שאול כלפי דוד.

²⁶⁵ אמית, איזון עדין, עמ' 76.

²⁶⁶ ראו: אמית, גלוי ונסתר, עמ' 172-181; אמית, איזון עדין (הציטוט מעמ' 77).

שתיארוך לימי דוד איננו סביר (כדעת רוב החוקרים), דומה שאין לתאר את החיבור כאפולוגיה פרו-דוידית.²⁶⁷

ב. תפיסת פרקי דוד ושאל כאפולוגיה תלויה בשחזור מהלך האירועים ההיסטוריים אליו מגיבה האפולוגיה. אופיינית לגישה זו התבטאותו של מקנזי :

...modern scholars have developed critical methods of analysis that can be used to delve beneath the literary and theological presentations of David in search of historical information.²⁶⁸

ענפים שלמים במחקר אוחזים בגישה זו ובגישות קרובות, ואין אפשרות במסגרת זו לפתוח נושא זה לדיון רחב. אולם יש מקום להעיר שדי בהטלת ספק בשחזור ההיסטוריים הנעשה על בסיס השימוש במתודות אלו כדי להבין את מגמת חיבורו של הטקסט באופן אחר לגמרי. הטלת ספק זו נראית במקומה: לאורך רוב פרקי דוד ושאל, המקור ההיסטוריים היחיד לאירוע המונח בבסיס הטקסט המקראי הוא הטקסט עצמו; היחס בין המאורע ההיסטוריים לבין הייצוג לה הוא זוכה בתודעה העממית ובסופו של דבר בטקסטים המקראיים אינו חד משמעית כעולה ממקנזי ואחרים, אלא גמיש ורב פנים. פירושו של דבר, לטעמי, שאין בסיס מספק כדי לטעון שדוד היה מעורב בפעילות מפוקפקת ביחס לנבל ואביגיל, שבתגובה אליה נכתב פרק כה; או שדוד היה מעורב במלחמה בגלבוע או באופן אחר במוותם של שאול, אבנר, איש בשת או אנשים אחרים מארמון שאול, ושבתגובה לכך הארמון נאלץ לפתח את דוקטרינת 'קדושת משיח ה' ולשלוט כל אפשרות תאורטית של פגיעה של דוד בשאל. ייתכן לשחזר את האירועים שמאחורי סיפורי דוד ושאל, ואת ההתרחשויות שהובילו לבריחתו של דוד מארמון שאול ולהמלכתו על יהודה ולאחר מכן על ישראל בשלל אופנים אחרים.²⁶⁹ הטענות לעיל רלוונטיים נגד הטענות שפרקי עליית דוד למלוכה מהווים יצירה פוליטית מתקופת הממלכה המאוחדת או המפוצלת; אולם כיום רבים טוענים שמדובר ביצירה פוליטית מן המאה השביעית, שנועדה לבסס את שליטתו של יאשיהו היהודאי בשטחי ישראל החרבה. לפי גישה זו, המספר יכול להציג את שאול כמורכב וכטרגי מבלי שזה יסתור את מגמתו הפוליטית, משום שממלכת ישראל – המיוצגת בדמותו של שאול – כבר חרבה, ותיאורה באופן חיובי כזה או אחר אינו מעלה או מוריד. ואולי גם הטענה שהאפולוגיה בפרקי דוד ושאל נוגעת לדוד בלבד, ולא לשושלתו, אינה תקפה אם מדובר בחיבור יאשיאני. הנחת היסוד של השערה זו היא ששאל מזוהה בעיני הקוראים עם ממלכת ישראל, וכניגוד לממלכת יהודה. ראו את התבטאותו המייצגת של קראץ :

Saul has become a cipher for the house of Israel, David for the house of Judah... they have become symbolic figures for the time of the foundation of the kingdom.²⁷⁰

²⁶⁷ בניגוד לדברי מקנזי, שאפולוגיה פרו-דוידית יכולה הייתה להיכתב גם לאחר ימי דוד, ושכל קהל יעד עבורו נכתבה היה מודע לאישומים נגד דוד (מקנזי, ביוגרפיה, עמ' 35). קמפבל, שסבר שפרקי עליית דוד למלוכה שולבו בחיבור צפוני-נבואי מקיף, כתב שכוונת המסדרים אכן הייתה להדגיש את תלותו של המלך בנביא, ובכך להצדיק את טענת ירבעם למלכות (קמפבל, על נביאים ומלכים, עמ' 71).

²⁶⁸ מקנזי, ביוגרפיה, עמ' 6. ראו גם: מקארטר, דוד ההיסטוריים; הלפרן, דוד; ביידן, דוד ההיסטוריים.

²⁶⁹ פיין, הערכות; בוסוורת', הערכה. לדיון בעל אופי כללי יותר ראו: בובר, מלכות שמים, עמ' 54-55 ו-110-111; בובר, משה, עמ' 1-7.

²⁷⁰ קראץ, חיבור, עמ' 181.

אולם זיהוי זה מוטל בספק רב: שאול היה בנימיני, ועל פי המסורת המקראית הרווחת, מבין כל שבטי ישראל, בפילוג הממלכה בנימין הצטרף לממלכת יהודה ולא לממלכת ישראל; גבולות ממלכתו של שאול אינם חופפים את גבולות ממלכת ישראל של ספר מלכים.²⁷¹ אמנם ניתן לזהות בשמואל ב מספר מקומות בהם הכתוב מנגיד בין מלכות דוד ויהודה לבין מלכות שאול/איש בשת וישראל, אולם הנגדה זו אינה הולמת את ההנגדה ההיסטורית המאוחרת יותר בין מלכות יהודה לבין מלכות ישראל, שככלל לא מצינו שזוהתה עם שבט בנימין, לא בספר מלכים ולא בטקסטים נבואיים ואחרים. כמו כן לאורך ספר מלכים אין התייחסות לפעילויות של בני שבט בנימין, כך שנראה שמבחינה פוליטית הם היו חסרי חשיבות.²⁷² מדוע אם כן יבקשו סופרי הארמון במאה השביעית, לאחר חורבן ממלכת ישראל, להשתמש בדמותו של שאול כסמל לממלכת ישראל, מבלי לציין זאת כלל, כאילו הדבר מובן מאליה? הנחתו של קראץ ודומיו מבוססת אך ורק על קריאה מסוימת של פרקי דוד ושאול, וקריאה זו אין לה, לדעתי, על מה שתסמוך. שיקולים אלו מטים את הכף, לטעמי, נגד תפיסת פרקים כד-כו, ופרקי דוד ושאול בכלל, כבעלי מגמה פוליטית. אני מזדהה עם הדברים שכתב פולק בהקשר זה:

A merely political approach presupposes a simplistic one-dimensionality that runs counter to the complexity of outlook and structure of literary works in general... [the narrator] does in no way represent the perspective of the royal entourage.²⁷³

בנוסף, הסיפורים בפרקי דוד ושאול מייצגים את הסיפור המקראי במיטבו, וכאמור הם מפגישים את הקורא עם מורכבות אנושית ודילמות אנושיות, עד שגם החוקרים המזהים בהם מגמה פוליטית מודים בערכם הספרותי-אסתטי. הכרה זו, אף שאינה בהכרח סותרת את מגמתה הפוליטית של היצירה, מייתרת אותה במידת מה.

4.2. מגמה דיסקטית

בסעיף הקודם ביקשתי לשלול את הדעה שניתן לזהות בפרקים כד-כה-כו, ושאר החטיבה, מגמה פוליטית; בסעיף הנוכחי ברצוני להציע שניתן לעמוד על קיומה של מגמה דיסקטית נרחבת בפרקים אלו: סיפורים אלו מעוצבים כך שעולה מהם מוסר השכל תאולוגי והתנהגותי. טענה זו דרושה הבהרה, שהרי רבים תופסים את הסיפור המקראי באשר הוא כספרות דיסקטית או אידיאולוגית,²⁷⁴ ולפיכך ניתן להקשות, מה הופך סיפור מסוים לבעל מגמה דיסקטית מיוחדת? הסיבה המרכזית לכך היא שניתן לדעתי לחוש בפרקים אלו פער ממשי בין חומרי העלילה לבין מימושם הספרותי – בשעה שחומרי העלילה מהווים חומר גלם לעלילות גיבורים ולסאגות, מימושם הספרותי מתמקד במסרים העולים מהם. מימוש זה נעשה באמצעות ריבוי דיאלוגים והצפה של דילמות או מחשבות אצל

²⁷¹ גרסיאל, שלבי חיבורו, עמ' 32-33. גם בהושעה 8, בנימין מהווה חלק מיהודה; ראו לדוגמה: אנדרסן ופרידמן, הושע, עמ' 402-403.

²⁷² לאחר הגלות, לעומת זאת, ניתן לזהות את התחדשותה של פעילות בנימינית, שבאה לידי ביטוי בהתעוררותו של פולמוס פרו-שאולי ואנטי-שאולי ביצירות מן המאה השישית לפנה"ס (אמית, פולמוס שאולי).

²⁷³ פולק, מלך וחנית, עמ' 56.

²⁷⁴ לדוגמה: ערפלי, סיפור מקראי; סימון, סיפור מקראי (מאמרי התגובה לניתוחם הספרותי המתוחכם של פרי ושרנברג את סיפור דוד ובת שבע: פרי ושרנברג, המלך); זקוביץ, מסיפור שבעל פה.

הדמויות, ותוך היעדרות לאמירות מסורתיות בעלות אופי כלל-אנושי, שחורגות מן הסיטואציה הפרטית בה הן נאמרות ופונות אל הקשרים רחבים יותר.

עיון בחומרי העלילה של סיפורי המפגשים של דוד ושאל במדבר מוביל למסקנה שמדובר בעלילות גיבורים מלהיבות, ובמונחים של חקר הסוגים: סאגות גיבורים. דוד, הגבור הנערץ, מצליח לשטות בשלושת אלפי חייליו של שאול, להגיע עד אליו מבלי שיבחין בו ולקחת מבגדיו או מכליו. במקום ששאל יחדל מלרדוף את דוד, דוד הוא שמשגיג יתרון על שאול וחס על חייו. מבחינה זו דומני שיש מקום לשקול את הצעתו של קוך, ששיער כי מדובר בסיפורים שסופרו על ידי חיילי דוד, בערבים, מסביב למדורה.²⁷⁵ אלא שעיון בהגלם הספרותי של חומרי עלילה אלו מצייר תמונה אחרת: הן ההצגה והסידור של חומרי העלילה, והן המקום הרב שתופסים הנאומים בסיפור ואופיים של הנאומים, אינם עולים בקנה אחד עם סאגות גיבורים.²⁷⁶ האם חיילים נלהבים היו מספרים על החשש של מנהיגם מלבצע פעולה צבאית נגד אויבו-רודפו, ועל השלכת יהבו על האל? האם היו מספרים על בכיו ווידויו של אותו אויב ועל הפיוס איתו? לדידי התשובה שלילית, ויש לתלות את גיבושם הספרותי הנוכחי של הסיפורים הרחק ממקום הורתן של המסורות שבבסיסם; ומבחינה זו, דומה שהצדק עם שולטה, שביקר את קוך וכתב כי סיפורים אלו נוצרו "על שולחן הכתיבה".²⁷⁷ הפער הבולט ביותר, לדעתי, נעוץ בנאומים: חומרי העלילה אינם כאלו שמצריכים באופן טבעי שימוש בנאומים, במיוחד לא בנאומים המשוכללים שלפנינו. אני מסכים בנקודה זו עם אדם, שכתב: "The formal disproportion between speech and action in this episode is key for understanding its intent".²⁷⁸ דוד יכול היה להסב את תשומת ליבו של שאול לכנף המעיל החסר או לחנית ולצפחת החסרים ובכך להבהיר לו ברגע אחד כיצד חייו היו נתונים בידיו והוא בחר לחמול עליו. אולם הדיאלוג בין השניים חורג הרבה מעבר לכך, ועוסק בשאלות אודות התנהגותו של האדם ודרכו בעולם ואודות בטחונו באלוהיו. יושם לב במיוחד לשילובן של האמירות המסורתיות הבאות, שמבטאות הצהרות דידקטיות ראשונות במעלה, ועצם השימוש בהן מקרב את הקורא אל התחום הדידקטי:

- "פֶּאֶשֶׁר יֹאמֵר מִשָּׁל הַקְּדָמְנִי: מִרְשָׁעִים יֵצֵא רָשָׁע" (כד 13).
- "וְכִי יִמְצָא אִישׁ אֶת אֵיבּוֹ וְשָׁלְחוּ בְּדָרְךָ טוֹבָה?" (כד 19).
- "וַיְהִי הִנֵּה יָשִׁיב לְאִישׁ אֶת צְדָקְתּוֹ וְאֶת אֲמָנָתוֹ" (כו 23).

אמירות הצהרתיות אלו מכילות הוראה מוסרית לנהוג בצדק ובאמונה, לגמול טוב ולקוות לגמול צודק מאת האל. מלבד אמירות אלו, גם שאר חלקי הסיפור נושאים אופי דידקטי, ונדמה שהם מבקשים להדריך את הקורא לבטחון באל וליראת ה': קריאתו של דוד לה' בפרק כד לשפוט בינו ובין שאול ולריב את ריבו זוכה להדגשה מיוחדת ומפורטת, ודומה שהיא נועדה לא רק לאוזני שאול או לאוזני האל, אלא בעיקר לאוזני הקורא, על מנת ללמדו לשים בה' מבטחו בעת סכסוך. כך גם דבריו של דוד בסיום פרק כו: "פֶּאֶשֶׁר גָּדְלָה נַפְשִׁי הַיּוֹם הַזֶּה בְּעֵינַי, כִּן תִּגְדַּל נַפְשִׁי בְּעֵינַי הַהֵן וַיִּצְלַנִּי מִכָּל צָרָה" (24).

²⁷⁵ קוך, צמיחה, עמ' 138-141; ראו לעיל, בפרק השני.

²⁷⁶ השוו לדברי קמפבל, שמואל א, עמ' 269.

²⁷⁷ שולטה, ראשית ההיסטוריוגרפיה, עמ' 129 ("am Schreibtisch eines Literaten").

²⁷⁸ אדם, סיפור דידקטי, עמ' 107.

הפן הדידקטי בולט עוד יותר בפרק כה. מאמרו היסודי של לוונסון, שסלל את הדרך לכל העיונים הבאים בסיפור, בעיצובו ובמסריו, הצביע על מספר קשרים הדוקים בין סיפור נבל ואביגיל לבין ספרות החכמה הדידקטית (בעיקר ספר משלי), וטען שנבל של הסיפור הוא הנבל הטיפוסי של ספרות החכמה (ראו דיון בפרק הקודם).²⁷⁹ בהמשך ללוונסון, מקארטר כתב שהסיפור סובב סביב חינוכו של דוד לשליטה עצמית ולביטחון בה, כנער הנמען של ספר משלי:

...a story about the education of a future king. David is like the young man to whom most of the book of Proverbs is addressed, who finds himself in contact with both the proverbial 'fool' (Nabal...) and the proverbial 'stalwart woman' (Eshet Hayil)...²⁸⁰

כחיזוק לתפיסה זו יש למנות, לטעמי, במיוחד את שתי הנקודות הבאות:

- דמויותיהם של נבל ואביגיל מעוצבות בסיפור כדמויות טיפוסיות קיצוניות – דמותו של נבל תואמת את דמות הנבל-הכסיל של ספרות החכמה הדידקטית ואילו דמותה של אביגיל, המאופיינת כ"טובת שכל" (פסוק 3), תואמת את דמות הצדיק-החכם.²⁸¹ הצגה של דמויות טיפוסיות, או של אפיונים מוחלטים, חריגה בסיפור המקראי (בוודאי בספר שמואל) אולם אופיינית לספרות דידקטית. במיוחד יש לציין את השימוש בניגודים מוחלטים שנעשה בספרות החכמה, הנבואה והמזמורים.²⁸²
- דוד מוצג בסיפור כמי שחושב לבצע פשע אולם נמנע מכך ברגע האחרון. סיפורים כאלו כמעט שאינם בנמצא בספרות בית ראשון: קשה למצוא בתורה ובספרות ההיסטוריוגרפית תיאורים של התמודדות עם "יצר" לחטוא או לפעול בזדון. חריגה כמו זו שבפרקנו מתאימה לתמה החוכמתית של המושל ברוחו, ומהווה מוטיב דידקטי ראשון במעלה בפתגמים רבים בספרות החכמה: "טוב אָרְךָ אֶפְיִם מִגִּבּוֹר וּמִשָּׁל פְּרוּחוֹ מִלְכָּד עִיר" (משלי טז 32); "שְׁכַל אָדָם הָאָרֶץ אִפּוֹ וְתַפְאֲרָתוֹ עֵבֶר עַל פִּשְׁעוֹ" (יש 11). ספרות החכמה המצרית שמה דגש מיוחד על "חם המזג/איש החמות", הוא "איש חמות/בעל חמות" של ספר משלי, ומנגידה תכופות בינו ובין ה"שתקן" או ה"שתקן האמיתי", ובין השתקן לבין החמדן. ספרות זו מחנכת את נמעניה לשליטה עצמית, לסבלנות ולאיפוק: "היזהר מהעליב כשאתה משיב בדיבור של כעס, הסב פניך ושלוט בעצמך" (פתחחתי 375-377); "אל תריב עם חם הפה... כסערה היוצאת, כאש בקש, איש חמות בשעתו. סור ממנו, הנח לו, האל ידע להשיב לוי" (אמנאמפת 5, 9-17).²⁸³ דומה שגם אביגיל מבקשת להעמיד את דוד – ואת הקורא – על חשיבותן של מידות אלו.

²⁷⁹ לוונסון, שמואל א כה.

²⁸⁰ מקארטר, שמואל א, עמ' 401. חוקרים נוספים שאימצו כיוון זה: קליין, שמואל א, עמ' 246-253; קלאוס, נאום אביגיל; ברוגמן, שמואל, עמ' 175-176.

²⁸¹ לדמויות החיוביות והשליליות בספרות החכמה מצרית והמקראית ראו: שופק, דמות האדם.

²⁸² לאפיונו של נבל ראו במיוחד: דקר, אפיון; לאפיונה של אביגיל ראו: ברלין, פואטיקה, עמ' 23-42.

²⁸³ התרגום על פי: שופק, אין אדם, עמ' 85; עמ' 225-226. למונח 'איש חמות', דומיו ומקביליו המקראיים ראו: שופק, והחכמה מאין תמצא, עמ' 117-149. למרכזיותה של תמה זו בספרות החכמה המצרית, ובעקבותיה בזו המקראית, ראו: ברייס, מורשת, עמ' 69; שופק, אמנאמופה ומשלי, עמ' 210-212; פוקס, משלי, ב, עמ' 598-599 ועוד. להצבעה על מוטיב זה כמוטיב דידקטי בהקשר לסיפור יוסף, ראו: פון ראד, יוסף והחכמה, עמ' 296-297.

נוסף על כך, התגלגלות העלילה טומנת בחובה מסרים דידקטיים רבים, לדוגמה: כפיות הטובה של נבל כלפי דוד מובילה לאיום ממשי על ביתו, בדומה לכתוב במשלי: "מְשִׁיב רָעָה תַּחַת טוֹבָה לֹא תִמּוֹשׁ [כתיב: תמיש] רָעָה מִבֵּיתוֹ" (משלי יז 13); נבל אינו צופה את האסון הצפוי לו, ובעת שאביגיל שומרת בליבה את הבשורות הרעות הוא עסוק במאכל ומשתה, בהתאם לדברי החכם – "לִפְנֵי שֶׁבֶר גָּאוֹן" (משלי טז 18); "לִפְנֵי שֶׁבֶר יִגְבֶּה לֵב אִישׁ" (יח 12).²⁸⁴ חטאו של נבל, סירובו לסייע לדוד ואנשיו במאכל ומשתה ובה בעת עריכת משתה יחיד לעצמו, מתאימה לאמירות חכמתיות נוספות אודות הנבל הטיפוסי, כגון: "תַּחַת שְׁלוֹשׁ רְגָזָה אֶרֶץ... וְנָבַל כִּי יִשְׁבַּע לָחֶם" (משלי ל 21-22); וכגון הפיסקה הבאה מישעיה:

לֹא יִקְרָא עוֹד לְנָבַל נְדִיב וּלְכִילִי לֹא יֵאמָר שׂוֹעַ. כִּי נָבַל נְבָלָה יְדַבֵּר וְלִבּוֹ יַעֲשֶׂה אֵוֶן
לַעֲשׂוֹת חֲנֹף וְלִדְבַר אֵל יִהְיֶה תוֹעָה לְהַרְיֵק נֶפֶשׁ רָעֵב וּמִשְׁקָה צָמֵא יַחְסִיר. וְכִלִּי פְלִי
רָעִים הוּא זְמוֹת יַעֲץ לְחַבֵּל עֲנָיִים [כתיב: ענוים] בְּאִמְרֵי שֶׁקֶר וּבְדַבְרֵי אֶבְיוֹן מִשְׁפָּט.
וְנְדִיב נְדִיבוֹת יַעֲץ וְהוּא עַל נְדִיבוֹת יָקוּם (ישעיה לב 5-8).²⁸⁵

בעקבות קשרים אלו טען לוונסון, כאמור, כי נבל של סיפורנו הוא הנבל של ספרות החכמה, וכי סיפור נבל ואביגיל "קרוב לעולם של אלגוריה".²⁸⁶ כפי שנידון במהלך הקריאה הצמודה על ראשית פרק כה, לדעתי אין לקבל ניסוח מרחיק לכת זה, והקשרים בין דמותו של נבל הכרמלי לבין דמות הנבל החכמתי אינם אלא ניצול של "מלוא הפוטנציות האירוניות הגלומות בשמו", כדברי גרסיאל.²⁸⁷ המספר מבקש להביא לתודעת הקורא את כל האפיונים השליליים הקשורים בנבל החכמתי, ובכך לקשור את מעשיו וגורלו של נבל הכרמלי עם הנבל באשר הוא.

ברצוני להבהיר את ההבדל בין מה שזיהיתי כמגמה דידקטית לבין שתי הצעות דומות אחרות, זו של משה גרסיאל וזו של קלאוס פטר אדם. גרסיאל כתב כי סיפורי המרדפים של דוד ושאלו נועדו ללמד כיצד ראוי למנהיג לנהוג כלפי יריביו או אויביו.²⁸⁸ אולם קריאה כזו מצמצמת מאוד את קהל היעד של הסיפור, ולדעתי הנתונים עליהם הצבעתי לעיל מלמדים שהמספר אינו מתעניין רק בהתנהגותם של מנהיגים לעתיד, אלא רלוונטיים לכל אדם.

בכיוון דידקטי אחר הלך אדם, שטען כי פרק כו מהווה סיפור דידקטי שנועד ללמד חוק, ובאופן ספציפי הבחנות משפטיות הקשורות לדיני הריגה: החלוקה בין רצח בשוגג לרצח במזיד; החלוקה בין רצח של זר לבין רצח של רדיפה ארוכה; העדפה של המשפט הממוסד על פני נטילת הדין לידיים; והעדפה של יישוב הסכסוך בדיאלוג משפטי מאשר בנקמת דם. אדם מתאר סוגה ספרותית זו כשילוב של הלכה ואגדה המוכר מן הספרות היהודית המאוחרת יותר. הוא אינו מכריע האם

²⁸⁴ וייתכן לקשור את העניין באופן נרחב יותר בתפיסת הגמול החכמתית (ראו על כך, לדוגמה, אצל פוקס, משלי, א, עמ' 91-92). ראו את התבטאותו המעניינת של לוונסון: "it is as though the moral balance of the universe would become misaligned if Nabal were able to sink into such depths of gluttony and ego-gratification with impunity."

²⁸⁵ היבטים חכמתיים נוספים של הסיפור פותחו בשלל מחקרים ספרותיים. על מוטיב האכילה בסיפור כמוטיב חכמתי ראו: מקינלי, לאכול; שילדס, משתה המלך.

²⁸⁶ לוונסון, שמואל א כה, עמ' 22.

²⁸⁷ אברמסקי וגרסיאל, שמואל א, עמ' 201.

²⁸⁸ גרסיאל, שמואל א כה; גרסיאל, ראשית המלוכה, ב, עמ' 274.

הסיפור נועד לשופטים מתלמידים או לציבור הרחב.²⁸⁹ אדם עומד על רבים מן הדיוקים שהובילו גם אותי להבחין באופיו הדידקטי של הסיפור, אולם ההיבטים הדידקטיים המשפטיים שהוא מציע אינם נראים לי נכונים: קריאה של הסיפור אינה מובילה את הקורא לעמוד על ההבדל המשפטי שבין רצח בשוגג לרצח במזיד; הדגש הניתן בסיפור על רדיפת שאל אינו מוביל להכרה של ההבדל בין הריגה בעקבות שנאה מתמול שלשום לבין הריגה שאינה כזו;²⁹⁰ חילופי הדברים של דוד ואבישי ושל דוד ואבנר אינם מלמדים על המוסד או הערכאה האמורים לשפוט מקרים משפטיים מעין אלו; והימנעותו של דוד מפגיעה בשאל אינה יכולה להתקשר בתודעת הקורא לנקמת דם, שהרי מושג זה מתייחס לרצח ממשי ולא לרדיפה. בקצרה, אף שניתן לזהות במהלך העלילה ובנאומו דוד קרבה מסוימת לעולם המשפט, כנזכר בחלקיה הקודמים של עבודה זו, אין נראה שהסיפורים בפרק כד או בפרק כו נתחברו על מנת ללמד שופטים מתלמידים או ציבורים רחבים יותר סוגיות משפטיות. לטעמי, המגמה הדידקטית הנוכחת בפרקים אלו אינה פונה לא אל מנהיגים ולא אל אליטות אחרות, אלא היא רלוונטית לכל קורא או שומע.

לסיום, יש להדגיש שהפער בין חומרי העלילה לבין ההגלם הספרותי ומגמתו הדידקטית הוא ממשי ודורש פשר. המסקנה הנראית לי היא שהמגמה הדידקטית לא הייתה קשורה במסורות אלו מראשיתן, אלא הולבשה עליהן באופן תנייני בשלב העלאתן על הכתב או סמוך לכך. אם נכון הדבר, שמא יש להגדיר הבחנה זו כ'עיבוד דידיקטי' ולא כמגמה דידיקטית. אין כוונתי שמדובר בשכבת עריכה – לדעתי אין סיבה לראות בכך עריכה, ובמיוחד לא בפרק כה; אלא יש לראות בכך שלב בתולדותיהן של המסורות על דוד ושאל.

²⁸⁹ אדם, סיפור דידיקטי. ההבחנות המשפטיות האמורות מוצאות את ביטוין בחוק המקראי בעיקר בשלוש פרשיות: שמות כא 12-14; במדבר לה; דברים יט. אדם מוצא פן דידיקטי אף בשמה של אביגיל, "which could be a metaphor for legal speech", ומפנה למשלי כג 24: "גִּיל גָּיִל אָבִי צְדִיק" (אדם, סיפור דידיקטי, עמ' 106 הערה 26). אולם הצדיק המוזכר בפסוק הוא הצדיק של ספרות החכמה, לא במובן המשפטי.

²⁹⁰ בפשטות, בחוק המקראי אין חלוקה בין הריגה במזיד של זר לבין הריגה של "שונא מתמול שלשום". במקרים בהם מוזכרת שנאה ארוכת טווח, מדובר ברצח בשוגג: "אֲשֶׁר יִרְצַח אֶת רֵעֵהוּ בְּבָלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמַל שְׁלֹשׁ" (דברים ד 42); "אֲשֶׁר יִכֶּה אֶת רֵעֵהוּ בְּבָלִי דַעַת וְהוּא לֹא שֹׂנֵא לוֹ מִתְּמַל שְׁלֹשׁ" (דברים יט 6). וכן במדבר לה 22-23. פסוק 21, הִדָּן בַּמִּכָּה בַּאֲיִבָּה, אינו מטיל על הרוצח עונש שונה מן הרוצחים המתוארים לפני כן, שלא נאמרה לגביהם 'איבה'.

סיכום

בעבודה זו דנתי בכפילות הסיפורים בשמואל א פרקים כד-כו, המספרים על מפגשי דוד ושאל במדבר. בניגוד לנטייה המקובלת במחקר, כי שני הסיפורים מהווים כפילות נרטיבית שמצביעה על ריבוי מחברים, ביקשתי להראות כי שני הפרקים, יחד עם פרק כה, יצאו מתחת ידו של מחבר אחד כחלק מיצירה אחדותית רחבה.

עיקר המאמץ הפרשני בעבודה זו הוקדש לעיון ברצף הנרטיבי של שלושת הפרקים הנזכרים, תוך אימוץ עקרונות מתודולוגיים ותאורטיים שפותחו ביחס לחקר החומש בידי חוקרים נאו-דוקומנטריסטים, אגב פולמוס עם האסכולה הנאו-פרגמנטריסטית. אני סובר כי העתקת הדיון המתודולוגי והתיאורטי אודות היחס בין הספרות הכתובה לספרות שבעל פה שקדמה לה, ואודות ההיבטים הטקסטואליים של הדיון הפילולוגי, מחקר החומש אל חקר ספר שמואל, הולמת למדי. המחקר הנוכחי של פרקי דוד ושאל הולך, רובו ככולו, ברוחה של האסכולה הנאו-פרגמנטרית בחקר החומש, ולטעמי עיסוק בחומרים אלו לאור עקרונות שאינם פרגמנטריסטיים נושא בחובו פוטנציאל מחקרי רב. להיבטים מתודולוגיים אלו הוקדש רובו של הפרק השני.

בפרק השלישי הצעתי ניתוח פילולוגי וספרותי וקריאה צמודה של שלושת הפרקים כד-כה-כו, וביקשתי להראות כי אין קשיים משמעותיים ברצף הנרטיבי שלהם, וכי לא זו בלבד שלא ניתן להוכיח באופן משכנע את חוסר אחדותם, אלא רק קריאה רציפה שלהם, כחלק מיצירה אחדותית, מסייעת לעמוד על מלוא המשמעות הטמונה בהם. בהמשכו של פרק זה, לאחר הקריאה הצמודה, עסקתי בקרבה הסגנונית בין שלושת הפרקים, שבאה לידי ביטוי במיוחד בשלושה היבטים: אוצר המילים, מבנה העלילה ומרכזיות הנאומים. חוקרים רבים שעמדו על הקרבה הסגנונית בין פרקים כד ו-כו, ולא דנו בהרחבה בפרק כה, ביקשו לטעון כי קרבה זו מלמדת על קשר גנטי בין הסיפורים של מקור ושכתוב; אולם ביקשתי להראות כי הקרבה הסגנונית מצביעה על אחדותם המחברתית של שלושת הפרקים. לקרבה הסגנונית ביקשתי לצרף את התאולוגיה המשותפת לשלושת פרקים אלו, שלדעתי היא תאולוגיה ייחודית ומובחנת; התאולוגיה המשותפת מחזקת את ההשערה שמדובר במחבר יחיד.

הפרק הרביעי הוקדש לעיון במגמתם של שלושת הפרקים כד-כה-כו. הצגתי את הגישה השלטת במחקר, לפיה פרקים אלו, ופרקי דוד ושאל בכלל, מהווים אפולוגיה פרו-דוידית, שנועדה לתמוך בטענותיהם הפוליטיות של דוד, של מלכי יהודה בימי הממלכה המפוצלת או של יאשיהו. ביקשתי להראות כי קריאה זו אינה עולה יפה בפרקים הנידונים, וסובלת מחולשות נוספות הנוגעות לחטיבה כולה. בחלקו השני של הפרק ביקשתי להראות כי ניתן לעמוד על מגמה דיסקטית בולטת בשלושת פרקים אלו, שבאה לידי ביטוי בעיקר בנאומים ובאמרות המסורתיות המשובצות בהם.

עבודה זו, שהתמקדה בשלושת הפרקים כד-כה-כו, נמנעה מלעסוק בשאלות רחבות יותר הנוגעות לפרקי דוד ושאל, ובעלות חשיבות רבה להבנת הפרקים האמורים, כגון תיארוכה ומוצאה של החטיבה. בכוונתי להעמיק בעתיד בשאלות אלו ובשאלות נוספות, לאור שלילת המגמה הפוליטית של החטיבה וההצבעה על ההיבטים הדיסקטיים של פרקים כד-כה-כו.

| | |
|--------------|---|
| AB | Anchor Bible |
| <i>ABD</i> | David Noel Freedman (ed.), <i>Anchor Bible Dictionary</i> , vols. 1-6 (New York: Doubleday, 1992). |
| AYBRL | Anchor Yale Bible Reference Library |
| <i>BA</i> | <i>Biblical Archaeologist</i> |
| BZAW | Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft |
| CBC | Cambridge Bible Commentary |
| <i>CBQ</i> | <i>Catholic Biblical Quarterly</i> |
| CBQMS | Catholic Biblical Quarterly Monograph Series |
| FAT | Forschungen zum Alten Testament |
| FAT II | Forschungen zum Alten Testament II |
| FOTL | Forms of the Old Testament Literature |
| <i>GKC</i> | Emil Kautzsch (ed.), <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> , translated by Arthur E. Cowley (2 nd edition; Oxford: Clarendon, 1910). |
| <i>HUCA</i> | <i>Hebrew Union College Annual</i> |
| ICC | International Critical Commentary |
| <i>JANES</i> | <i>Journal of the Ancient Near Eastern Society</i> |
| <i>JBL</i> | <i>Journal of Biblical Literature</i> |
| JHNES | The Johns Hopkins Near Eastern Studies |
| <i>JSOT</i> | <i>Journal for the Study of the Old Testament</i> |

| | |
|--------------|--|
| JSOTSup | Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series |
| <i>JSS</i> | <i>Journal of Semitic Studies</i> |
| NICOT | New International Commentary on the Old Testament |
| <i>OTE</i> | <i>Old Testament Essays</i> |
| OTG | Old Testament Guides |
| OTL | Old Testament Library |
| <i>RBECS</i> | <i>Reviews of Biblical and Early Christian Studies</i> |
| SBL | Society of Biblical Literature |
| <i>SJOT</i> | <i>Scandinavian Journal of the Old Testament</i> |
| <i>VT</i> | <i>Vetus Testamentum</i> |
| VTSup | Supplements to Vetus Testamentum |
| WAWSup | Writings from the Ancient World Supplement Series |
| WBC | Word Biblical Commentary |
| <i>ZAW</i> | <i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i> |

| | |
|--|-----------------------------------|
| רבי יונה אבן ג'נאח, ספר השרשים: הוא החלק השני ממחברת הדקדוק , תרגום: יהודה אבן תיבון, ההדרה: בנימין זאב באכער (ברלין: מקיצי נרדמים, תרנ"ו). | ג'נאח, אבן שרשים |
| שמואל אברמסקי, "שואל ודוד - הנרדפים: סיפורי הפגישות של דוד ושואל ומשמעם לתפיסת ראשית המלוכה בישראל", בית מקרא ל (תשמ"ה) , עמ' 48-68; עמ' 274-304. | אברמסקי, שואל ודוד |
| שמואל אברמסקי ומשה גרסיאל (עורכים), שמואל א' (עולם התנ"ך; תל אביב: דודזון-עתי, 2002) . | אברמסקי וגרסיאל, שמואל א |
| Diana V. Edelman, <i>King Saul in the Historiography of Judah</i> (JSOTSup 121; Sheffield: JSOT Press, 1991). | אדלמן, המלך שואל |
| Klaus-Peter Adam, "Nocturnal Intrusions and Divine Interventions on Behalf of Judah: David's Wisdom and Saul's Tragedy in 1 Samuel 26," <i>VT</i> 59 (2009), pp. 1-33. | חזירות אדם, ליליות |
| Klaus-Peter Adam, "A Didactic Case Narrative on Homicide Law: 1 Samuel 26," in: Klaus-Peter Adam et al (eds.), <i>Law and Narrative in the Bible and in Neighbouring Ancient Cultures</i> (FAT II 54; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), pp. 99-122. | סיפור אדם, דידקטי |
| Cynthia Edenburg, "How (not) to Murder a King: Variations on a Theme in 1 Sam 24; 26," <i>SJOT</i> 12 (1998), pp. 64-85. | אדנבורג, לרצוח מלך |
| Cynthia Edenburg, "Wilderness, Liminality and David's Rite of Passages," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), <i>David in the Desert: Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'</i> (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 285-303. | אדנבורג, מדבר וגבוליות |
| Cynthia Edenburg, "David Reproached himself": Revisiting 1 Samuel 24 and 26 in Light of 2 Samuel 21-24," in: Walter Dietrich et al (eds.), <i>The Books of Samuel</i> : | אדנבורג, נזף בעצמו |

Stories, History, Reception History (Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2016), pp. 467-478.

Cynthia Edenburg & Juha Pakkala (eds.), *Is Samuel among the Deuteronomists? Current Views on the Place of Samuel in a Deuteronomistic History* (SBL 16; Atlanta: SBL, 2013).

אדנבורג ופקלה,
האם שמואל

William F. Albright, *Samuel and the Beginnings of the Prophetic Movement* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1961).

אולברייט, שמואל

A. Graeme Auld, "David and his Alter Ego in the Desert," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'* (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 145-157.

אולד, אלטר אגו

A. Graeme Auld, *Life in Kings: Reshaping the Royal Story in the Hebrew Bible* (Ancient Israel and its Literature 30; Atlanta, GA: SBL Press, 2017).

אולד, חיים
במלכים

A. Graeme Auld, "Imag[in]ing editions of Samuel: the Chronicler's contribution," in: Philippe Hugo & Adrian Schenker (eds.), *Archaeology of the Books of Samuel: The Entangling of the Textual and Literary History* (VTSup 132; Leiden: Brill, 2010), pp. 119-131.

אולד, מהדורות

A. Graeme Auld, *I & II Samuel: A Commentary* (OTL; Louisville, Kent: Westminster John Knox Press, 2011).

אולד, שמואל

Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, translated by Peter R. Ackroyd (Oxford: B. Blackwell, 1965).

אייספלדט, מבוא

Otto Eissfeldt, *Die Komposition der Samuelisbücher* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1931).

אייספלדט,
שמואל

Stanley Isser, *The Sword of Goliath: David in Heroic Literature* (SBL 6; Leiden: Brill, 2003).

איסר, חרב גלית

- Tomoo Ishida, *The Royal Dynasties in Ancient Israel: A Study on the Formation and Development of Royal-Dynastic Ideology* (BZAW 142; Berlin-New York: W. de Gruyter, 1977). **אישידה, שושלות מלכותיות**
- Albrecht Alt, "The Formation of the Israelite State in Palestine," in: *Essays on Old Testament History and Religion*, translated by R.A. Wilson (Garden City, NY: Doubleday, 1966), pp. 223-310. **אלט, המדינה הישראלית**
- Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981). **אלטר, אמנות**
- Robert Alter, *Genesis: Translation and Commentary* (New York: W.W. Norton, 1996). **אלטר, בראשית**
- Robert Alter, *The David Story: A Translation with Commentary of 1 and 2 Samuel* (New York: W.W. Norton, 1999). **אלטר, שמואל**
- יואל אליצור, "אל נכון" - איזהו הפירוש הנכון? תגובה למאמריהם של א' סמט (במגדים ט) וי' בלאו (במגדים י), **מגדים** יא (תש"ן), עמ' 111-112.
- יהודה אליצור, **ישראל והמקרא: מחקרים גיאוגרפיים, היסטוריים והגותיים** (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תש"ס).
- Yaira Amit, "The Delicate Balance in the Image of Saul and its place in the Deuteronomistic History," in: Carl S. Ehrlich (ed.), *Saul in Story and Tradition* (FAT 47; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), pp. 71-79. **אמית, איזון עדין**
- יאירה אמית, **גלוי ונסתר במקרא: פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים** (תל אביב: משכל, 2003).
- יאירה אמית, **לקרוא סיפור מקראי** (האוניברסיטה המשודרת; תל אביב: משרד הביטחון, תש"ס).
- יאירה אמית, "נצח ישראל לא ישקר ולא ינחם כי לא אדם הוא להנחם": על מהימנות המספר והדוברים בסיפור המקראי, **אמית, מהימנות**

- בתוך : יאירה הופמן ופרנק פולק (עורכים), **אור ליעקב: מחקרים במקרא ובמגילות מדבר יהודה לזכרו של יעקב שלום ליכט** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז), עמ' 45-56.
- Yaira Amit, "The Saul Polemic in the Persian Period," in: Oded Lipschits & Manfred Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2005), pp. 647-661. **אמית, פולמוס שאולי**
- Francis I. Andersen & David Noel Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1983). **אנדרסן ופרידמן, הושע**
- J. Cheryl Exum, *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). **אקסום, טרגדיה**
- Peter R. Ackroyd, *The First Book of Samuel* (CBC; Cambridge: University Press, 1971). **אקרויד, שמואל א**
- אריסטו, **פואטיקה**, תרגום: שרה הלפרין (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשל"ז). **אריסטו, פואטיקה**
- James Barr, "The Symbolism of Names in the OT," *Bulletin of the John Rylands University Library* 52 (1969), pp. 11-29. **באר, סמליות של שמות**
- רולאן בארת', **מות המחבר**; מישל פוקו, **מהו מחבר?**, תרגום: דרור משעני (תל אביב: רסלינג, 2005). **בארט', מות המחבר**
- מרטין מ' בובר, **דרכו של מקרא: עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ד). **בובר, דרכו**
- מרטין מ' בובר, **מלכות שמים: עיונים בספרי שופטים ושמואל**, תרגום: יהושע עמיר (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה). **בובר, מלכות שמים**
- מרטין מ' בובר, **משה** (ירושלים: שוקן, תשכ"ג). **בובר, משה**
- Karl Budde, *Die Bücher Richter und Samuel: Ihre Quellen und ihr Aufbau* (Giessen: J. Ricker, 1890). **בודה, שופטים ושמואל**

- Karl Budde, *Die Bücher Samuel* (Tübingen: J.C.B. Mohr P. Siebeck, 1902). **בודה, שמואל**
- Keith Bodner, *1 Samuel: A Narrative Commentary* (Hebrew Bible Monographs 19; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008). **בודנר, שמואל א**
- Keith Bodner & Benjamin J.M. Johnson (eds.), *Characters and Characterization in the Book of Samuel* (Library of Hebrew Bible 669; London: Bloomsbury T&T Clark, 2020). **בודנר וג'ונסון, דמויות ואפיון**
- Marjorie O'Rourke Boyle, "The Law of the Heart: The Death of a Fool (1 Samuel 25)," *JBL* 120 (2001), pp. 401-427. **בויל, חוק הלב**
- David A. Bosworth, "Evaluating King David: Old Problems and Recent Scholarship," *CBQ* 68 (2006), pp. 191-210. **בוסוורת', הערכה**
- David A. Bosworth, *The Story within a Story in Biblical Hebrew Narrative* (CBQMS 45; Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 2008). **בוסוורת', סיפור**
- Paul Borgman, *David, Saul, and God: Rediscovering an Ancient Story* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2008). **בורגמן, דוד ושאו**
- Hannes Bezzel, "Saul and David – Stages of Their Literary Relationship," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'* (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 159-180. **בזל, שאול ודוד**
- Mark E. Biddle, "Ancestral Motifs in 1 Samuel 25: Intertextuality and Characterization," *JBL* 121 (2002), pp. 617-638. **בידל, מוטיבים**
- Joel S. Baden, "Why is the Pentateuch Unreadable? Or, Why are We Doing This Anyway?," in: Jan C. Gertz et al

- (eds.), *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), pp. 243-251.
- Joel S. Baden, *The Historical David: The Real Life of an Invented Hero* (New York, NY: HarperOne, 2013). **ביידן, דוד ההיסטורי**
- Joel S. Baden, "The Continuity of the Non-Priestly Narrative from Genesis to Exodus," *Biblica* 93 (2012), pp. 161-186. **ביידן, המשכיות**
- Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Renewing the Documentary Hypothesis* (AYBRL; New Haven: Yale University Press, 2012). **ביידן, חיבור**
- Pierre Bayle, "David," in: *An Historical and Critical Dictionary* (abridged translation; London: Hunt and Clarke, 1826), pp. 362-387. **בייל, דוד**
- יהושע בלאו, "עוד על 'אל נכון': תגובה למאמרו של א' סמט, בימגדים' ט", **מגדים י (תש"ן)**, עמ' 113. **בלאו, אל נכון**
- Joseph Blenkinsopp, "Jonathan's Sacrilege. 1 Sm 14,1-46: A Study in Literary History," *CBQ* 24 (1964), pp. 423-449. **בלנקינסופ, מעילת יונתן**
- חיה שרגא בן איון, "אמנות ומשמעות בנאום אביגיל", **בית מקרא** מב (תשנ"ז), עמ' 171-187. **בן איון, אמנות ומשמעות**
- Aage Bentzen, *Introduction to the Old Testament* (Copenhagen: G.E.C. Gad, 1952). **בנצן, מבוא**
- שמעון בר אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא** (תל אביב: ספרית פועלים, תש"ם). **בר אפרת, עיצוב**
- שמעון בר אפרת, **שמואל א** (מקרא לישראל; תל אביב: עם עובד, תשנ"ו). **בר אפרת, שמואל א**
- Walter Brueggemann, *David's Truth in Israel's Imagination and Memory* (Philadelphia: Fortress Press, 1985). **ברוגמן, אמת דוד**

- Walter Brueggemann, *First and Second Samuel* (Louisville: John Knox Press, 1990). **ברוגמן, שמואל**
- Marc Zvi Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (London: Routledge, 1995). **ברטלר, יצירת היסטוריה**
- Marc Zvi Brettler, "The David Tradition," in: Lester L. Grabbe (ed.), *Israel in Transition 2: From Late Bronze II to Iron IIA (C. 1250-850 BCE): The Texts* (Library of Hebrew Bible 521; New York: T&T Clark, 2010), pp. 25-53. **ברטלר, מסורת דוד**
- Glendon E. Bryce, *A Legacy of Wisdom: The Egyptian Contribution to the Wisdom of Israel* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1979). **ברייס, מורשת**
- Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Bible and Literature Series 9; Sheffield: Almond Press, 1983). **ברלין, פואטיקה**
- David M. Gunn, "Narrative Patterns and Oral Traditions in Judges and Samuel," *VT* 24 (1974), pp. 286-317. **גאן, דפוסים**
- David M. Gunn, *The Story of King David: Genre and Interpretation* (JSOTSup 9; Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1978). **גאן, המלך דוד**
- David M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story* (JSOTSup 14; Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1980). **גאן, המלך שאול**
- David M. Gunn, "Traditional Composition in the 'Succession Narrative (2 Sam 9-20)," *VT* 26 (1976), pp. 214-229. **גאן, חיבור מסורתי**
- David M. Gunn, "On Oral Tradition: A Response to John Van Seters," *Semeia* 5 (1976), p. 155-163. **גאן, מסורת אוראלית**
- David Jobling, "Jonathan: A Structural Study in 1 Samuel," *The Sense of Biblical Narrative: Structural* **ג'ובלינג, יונתן**

Analyses in the Hebrew Bible (JSOTSup 7; Sheffield: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, 1986), pp. 12-30.

David Jobling, *1 Samuel* (Berit Olam; Collegeville, Minn: Liturgical Press, 1998).

גיובלינג, שמואל א

Ronnie Goldstein, "On a Redaction Technique in 1 Sam 19: 18-21: 1," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'* (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 181-191.

גולדשטיין,
טכניקה עריכתית

Hermann Gunkel, *Genesis*, translated by Mark E. Biddle (Macon, Ga: Mercer University Press, 1997).

גונקל, בראשית

Hermann Gunkel, *The Psalms: A Form-Critical Introduction*, translated by Thomas M. Horner (Philadelphia: Fortress Press, 1967).

גונקל, תהלים

Robert P. Gordon, "Word-Play and Verse-Order in 1 Samuel 24: 5-8," *VT* 40 (1990), pp. 139-144.

גורדון,
סדר הפסוקים

Robert P. Gordon, "David's Rise and Saul's Demise: Narrative Analogy in 1 Samuel 24-26," *Tyndale Bulletin* 31 (1980), pp. 37-64.

גורדון, עליית דוד

Robert P. Gordon, *1 & 2 Samuel: A Commentary* (Grand Rapids: Regency Reference Library, 1986).

גורדון,
פירוש לשמואל

Robert P. Gordon, *1 & 2 Samuel* (OTG; Sheffield: JSOT Press, 1984).

גורדון, שמואל

Rachelle Gilmour, *Representing the Past: A Literary Analysis of Narrative Historiography in the Book of Samuel* (VTSup 143; Leiden: Brill, 2011).

גילמור,
ייצוג העבר

Jakob H. Grønbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 - 2. Sam. 5): Tradition und Komposition* (Copenhagen: Prostant Apud Munksgaard, 1971).

גרונבק, עליית דוד

- Kenneth R.R. Gros-Louis, James S. Ackerman & Thayer S. Warshaw (eds.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives*, vols. 1-2 (Nashville: Abingdon, 1974-1982). **גרוס לואיס ואחרים, פירושים ספרותיים**
- יונתן גרוסמן, גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי, (בני ברק: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשע"ו). **גרוסמן, גלוי ומוצפן**
- Jonathan Grossman, "The Design if the 'Dual Causality' Principle in the Narrative of Absalom's Rebellion," *Biblica* 88 (2007), 558-566. **גרוסמן, סיבתיות כפולה**
- Barbara Green, *How are the Mighty Fallen? A Dialogical Study of King Saul in 1 Samuel* (London: Sheffield Academic Press, 2003). **גרין, איך נפלו גיבורים**
- Moshe Garsiel, *The Book of Samuel: Studies in History, Historiography, Theology and Poetics Combined* (Jerusalem: Rubin Mass Publishers, 2018). **גרסיאל, ספר שמואל**
- משה גרסיאל, ראשית המלוכה בישראל: עיונים בספר שמואל, כרכים א-ד (רעננה: האוניברסיטה הפתוחה, תשס"ח). **גרסיאל, ראשית המלוכה**
- משה גרסיאל, "שלבי חיבורו של ספר שמואל, מבנהו הספרותי, מגמותיו וערכו כמקור היסטורי", *בית מקרא* נד (תשס"ט), עמ' 21-69. **גרסיאל, שלבי חיבורו**
- משה גרסיאל, ספר שמואל א: עיון ספרותי במערכי השוואה, באנאלוגיות ובמקבילות (רמת גן: רביבים, תשמ"ג). **גרסיאל, שמואל א**
- Moshe Garsiel, "Wit, Words, and a Woman: 1 Samuel 25," in: Yehuda T. Radday & Athalya Brenner (eds.), *On Humor and the Comic in the Hebrew Bible* (JSOTSup 92; Sheffield: Almond Press, 1990), pp. 161-168. **גרסיאל, שמואל א כה**
- Hugo Gressmann, "The Oldest History Writing in Israel," translated by David E. Orton, in: David M. Gunn (ed.), *Narrative and Novella in Samuel: Studies by Hugo Gressmann and Other Scholars, 1906-1923* (JSOTSup 116; Sheffield: Almond Press, 1991), pp. 9-58. **גרסמן, כתיבה היסטורית**

- Hugo Gressmann, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea)* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1910). גרסמן, שמואל
- Pieter A.H. de Boer, *Research into the Text of 1 Samuel I-XVI: A Contribution to the Study of the Books of Samuel* (Amsterdam: Paris, 1938). דה בואר, שמואל
- פרדינן דה סוסיר, קורס בבלשנות כללית, תרגום: אבנר להב (תל אביב: רסלינג, 2005). דה סוסיר, בלשנות כללית
- Thomas B. Dozeman and Konrad Schmid (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Leiden: Brill, 2006). דוזמן ושמיד, פרידה
- Walter Dietrich (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (Fribourg: Academic Press, 2004). דיטריך, דוד ושאל
- Walter Dietrich, "Die zweifache Verschönerung Sauls (ISam 24 und 26): Zur 'diachronen Synchronisierung' zweier Erzählungen," in: Walter Dietrich (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (Fribourg: Academic Press, 2004), pp. 232-253. דיטריך, כפילות
- Walter Dietrich, *Prophetie und Geschichte: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972). דיטריך, נבואה והיסטוריה
- Walter Dietrich, "Der Mann, mit dem Gott war. Kompositions- und Quellenkritische Überlegungen zur Darstellung des Aufstiegs Davids in den Samuelbüchern," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction* דיטריך, עליית דוד

in the 'History of David's Rise' (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 128-143.

Walter Dietrich & Thomas Naumann, "The David-Saul Narrative," translated by Peter T. Daniels, in: Gary N. Knoppers & J. Gordon McConville, *Reconsidering Israel and Judah: Recent Studies on the Deuteronomistic History* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2000), pp. 276-318.

דיטריך ונאומן,
דוד ושאל

John Dekker, "Characterization in the Hebrew Bible: Nabal as a Test Case," *Bulletin for Biblical Research* 26 (2016), pp. 311-324.

דקר, אפיון

Samuel Rolls Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel, with an Introduction on Hebrew Palaeography and the Ancient Versions, and Facsimiles of Inscriptions and Maps* (2nd edition; Oxford: Clarendon Press, 1913).

דרייבר, שמואל

Idan Dershowitz, *The Dismembered Bible: Cutting and Pasting Scripture in Antiquity* (FAT 143; Tübingen: Mohr Siebeck, 2021).

דרשוביץ, התנ"ך
המסורס

W. Lee Humphreys, "The Tragedy of King Saul: A Study of the Structure of 1 Samuel 9-31," *JSOT* 6 (1978), pp. 18-27.

האמפריז, טרגדיה

W. Lee Humphreys, "From Tragic Hero to Villain: A Study of the Figure of Saul and the Development of 1 Samuel," *JSOT* 22 (1982), pp. 95-117.

האמפריז, מגיבור
לנבל

W. Lee Humphreys, "The Rise and Fall of King Saul: A Study of an Ancient Narrative Stratum in 1 Samuel," *JSOT* 18 (1980), pp. 74-90.

האמפריז, עלייתו
ונפילתו

Jeremy M. Hutton, "David and the Priests of Nob: Collusion or Illusion?," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and*

האטון, דוד וכהני
נב

Redaction in the 'History of David's Rise' (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 193-223.

Jeremy M. Hutton, *The Transjordanian Palimpsest: The Overwritten Texts of Personal Exile and Transformation in the Deuteronomistic History* (BZAW 396; Berlin: W. de Gruyter, 2009).

האטון,
פלימפססט

Harry A. Hoffner Jr., "Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography," in: Hans Goedicke & J.J.M. Roberts (eds.), *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East* (JHNES; Baltimore-London: Johns Hopkins University Press, 1975), pp. 49-62.

הופנר, פרופגנדה

Baruch Halpern, *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King* (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2001).

הלפרן, דוד

Baruch Halpern, *The Constitution of the Monarchy in Israel* (Chico, Ca: Scholars Press, 1981).

הלפרן, מוסד
המלוכה

מנחם הרן, "גודלם של ספרים במקרא והיקפם של ספרי תורה ונביאים: היבטים פליאוגראפיים וקומפוזיציוניים בסידור האסופה המקראית", *תרביץ* נג (תשמ"ד), עמ' 329-352.

הרן, גודלם של
ספרים

מנחם הרן, *האסופה המקראית: תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים*, כרכים א-ד (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ו-תשע"ד).

הרן, האסופה
המקראית

Hans W. Hertzberg, *1 & 2 Samuel: A Commentary*, translated by John Bowden (OTL; London: SCM Press, 1964).

הרצברג, שמואל

Karel van der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2007).

ואן דר טורן,
תרבות סופרים

- Willie Van Heerden, "The Rhetoric of Using Proverbs in Conflict Situations: The Cases of a Biblical Text and an African Proverb," *OTE* 16 (2003), pp. 731-745. ואן הירדן, שימוש במשלים
- Ellen J. van Wolde, "A Leader Led by a Lady: David and Abigail in I Samuel 25," *ZAW* 114 (2002), pp. 355-375. ואן וולדה, מנהיג מונהג
- John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven: Yale University Press, 1975). ואן סיטרס, אברהם
- John Van Seters, "Problems in the Literary Analysis of the Court History of David," *JSOT* 1 (1976), pp. 22-29. ואן סיטרס, בעיות
- John Van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (New Haven: Yale University Press, 1983). ואן סיטרס, בקשת היסטוריה
- John Van Seters, *The Biblical Saga of King David* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2009). ואן סיטרס, סאגה
- John Van Seters, "Oral Patterns or Literary Conventions in Biblical Narrative," *Semeia* 5, p. 139-154. ואן סיטרס, קונוונציות ספרותיות
- John Van Seters, "Two Stories of David Sparing Saul's Life in 1 Samuel 24 and 26: A Question of Priority," *SJOT* 25 (2011), pp. 93-104. ואן סיטרס, שני סיפורים
- Roger L. Ward, *The Story of David's Rise: A Traditional-Historical Study of I Samuel xvi 14-II Samuel v* (Ph.D. Dissertation; Vanderbilt University, 1967). וארד, עליית דוד
- Gareth J. Wearne, "Reading Samuel as Folklore: 1 Samuel 23.19-24.22 and 26.1-25, a Case Study," *JSOT* 41 (2017), pp. 337-354. ווירן, שמואל כפולקלור
- Herbert Wolf, *The Apology of Hattusilis Compared with other Political Self-Justifications of the Ancient Near East* (Ph.D. Dissertation; Brandeis University, 1967). ולף, אפולוגיה

- Timo Veijola, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1975). ויולה, שושלת נצחית
- Artur Weiser, "Die Legitimation des Königs David," *VT* 16 (1966), pp. 325-354. ויזר, הצדקה
- Artur Weiser, *Introduction to The Old Testament*, translated by Dorothea M. Barton (London: Darton, Longman & Todd, 1961). ויזר, מבוא
- Marsha C. White, "'The History of Saul's Rise': Saulide State Propaganda in 1 Samuel 1-14," in: Saul M. Olyan & Robert C. Culley (eds.), *'A Wise and Discerning Mind': Essays in Honor of Burke O. Long* (Providence, RI: Brown Judaic Studies, 2000), pp. 271-292. וייט, פרופגנדה שאולית
- Keith W. Whitelam, "The Defence of David," *JSOT* 29 (1984), pp. 61-87. וייטלאם, הגנת דוד
- Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972). ויינפלד, האסכולה הדברימית
- מאיר וייס, המקרא כדמותו: שיטת מחקר והסתכלות במקרא על פי עיקרי מדע הספרות החדש (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ב). וייס, המקרא כדמותו
- Julius Wellhausen, *Prolegomena to the history of Ancient Israel*, translated by S. Black & A. Menzies (New York: Meridian Books, 1957). ולהאוזן, אקדמות
- Julius Wellhausen, *Die composition des Hexateuchs und der historischen bücher des Alten Testaments* (Berlin: G. Reimer, 1899). ולהאוזן, חיבור
- Julius Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1871). ולהאוזן, שמואל

- Ziony Zevit (ed.), *Subtle Citation, Allusion, and Translation in the Hebrew Bible* (Sheffield-Bristol, CT: Equinox Publishing Ltd, 2017). זביט, אלוזיות
- יאיר זקוביץ, דוד: מרועה למשיח (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ו). זקוביץ, דוד
- Yair Zakovitch, "Assimilation in Biblical Narratives," in: Jeffrey H. Tigay, *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), pp. 175-196. זקוביץ, הידמות
- יאיר זקוביץ, חיי שמשון (ירושלים: מאגנס, תשמ"ב). זקוביץ, חיי שמשון
- יאיר זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים מקראית (אבן יהודה: רכס, 1992). זקוביץ, מבוא
- יאיר זקוביץ, "מסיפור שבעל-פה לסיפור שבכתב במקרא: קווים כלליים לדיון", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי א (תשמ"א), עמ' 9-43. זקוביץ, מסיפור שבעל פה
- יאיר זקוביץ, מקראות בארץ המראות (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1995). זקוביץ, מקראות
- יאיר זקוביץ "פרשנות פנים מקראית", בתוך: ציפורה טלשיר (עורכת), ספרות המקרא: מבואות ומחקרים (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"א), כרך א, עמ' 429-453. זקוביץ, פרשנות
- Emanuel Tov, "The Composition of 1 Samuel 16-18 in the Light of the Septuagint Version," in: Jeffrey H. Tigay, *Empirical Models for Biblical Criticism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), pp. 97-130. טוב, חיבור
- Jeffrey H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982). טיגאי, גלגמש
- Shemaryahu Talmon, "The Presentation of Synchronicity and Simultaneity in Biblical Narratives," in: Joseph Heinemann & Shmuel Werses (eds.), *Scripta* טלמון, סימולטניות

Hierosolymitana 27: Studies in Hebrew Narrative Art through the Ages (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1978), pp. 9-26.

יהונתן יעקבס, "כפיות רעה בסיפור המקראי: דוד כגומל טובה תחת רעה לאויביו", בתוך: שמואל ורגון ואחרים (עורכים), **עיני מקרא ופרשנות** ט (רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט), עמ' 142-129.

ישראל כץ, **בין שני מלכים: סיפורים כפולים בספר שמואל** (תל אביב: רסלינג, 2015).

Mahri Leonard-Fleckman, "All the גבול of Israel (1 Sam 27: 1): Israel's 'Boundaries' in David's Wanderings," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'* (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 103-126.

Jon D. Levenson, "1 Samuel 25 as Literature and as History," *CBQ* 40 (1978), pp. 11-28

Baruch A. Levine, *Numbers: A New Translation with Introduction and Commentary*, vols. 1-2 (AB; New York: Doubleday, 1993-2000).

Peter J. Leithart, "Nabal and His Wine," *JBL* 120 (2001), pp. 525-527.

Niels P. Lemche, "David's Rise," *JSOT* 10 (1978), pp. 2-25.

Tryggve N.D. Mettinger, *King and Messiah: The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings* (Lund: LiberLäromedel/Gleerup, 1976).

J. Maxwell Miller & John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1986).

- Peter D. Miscall, *1 Samuel: A Literary Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1986). מיסקול, שמואל א
- John Mauchline, *1 and 2 Samuel* (London: Oliphants, 1971). מכלין, שמואל
- מאיר מלול, חברה, משפט ומנהג בישראל בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו). חברה, מלול, ומשפט
- Marcel Măcelaru, "Saul in the Company of Men: (De)Constructing Masculinity in 1 Samuel 9-31," in: Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit (eds.), *Biblical Masculinities Foregrounded* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), pp. 51-68. מסלארו, שאול בקרב גברים
- P. Kyle McCarter Jr., "The Apology of David," *JBL* 99 (1980), pp. 489-504. מקארטר, אפולוגיה
- P. Kyle McCarter Jr., "The Historical David," *Interpretation* 40 (1986), pp. 117-129. מקארטר, דוד ההיסטורי
- P. Kyle McCarter Jr., *I-II Samuel*, vols. 1-2 (AB; Garden City, NY: Doubleday, 1980-1984). מקארטר, שמואל
- William McKane, *Proverbs: A New Approach* (OTL; London: Student Christian Movement Press, 1970). מקיין, משלי
- Judith E. McKinlay, "To Eat or not to Eat: Where is Wisdom in this Choice?," *Semeia* 86 (1999), pp. 73-84. מקינליי, לאכול
- Steven L. McKenzie, *King David: A Biography* (Oxford: Oxford University Press, 2000). מקנזי, ביוגרפיה
- Steven K. McKenzie, "The Sons of Zeruah," in: Walter Dietrich (ed.), *Seitenblicke: Literarische und Historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), pp. 293-313. מקנזי, בני צרויה

| | |
|--|---------------------------------|
| Steven L. McKenzie, "Elaborated Evidence for the Priority of 1 Samuel 26," <i>JBL</i> 129 (2010), pp. 437-444. | מקנזי, ראייה |
| Aulikki Nahkola, <i>Double Narratives in the Old Testament: The Foundations of Method in Biblical Criticism</i> (BZAW 290; Berlin: W. de Gruyter, 2001). | נהקולה, סיפורים כפולים |
| K.L. Noll, <i>The Faces of David</i> (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997). | נול, פרצופי דוד |
| Martin Noth, <i>The Deuteronomistic History</i> , translated by J. Doull et al (JSOTSup 15; Sheffield: JSOT, 1991). | נות', ההיסטוריה הדויתרונומיסטית |
| Martin Noth, "Remarks on the Sixth Volume of Mari Texts," <i>JSS</i> 1 (1956), pp. 322-333. | נות', מארי |
| Martin Noth, <i>A History of Pentateuchal Traditions</i> , translated by Bernhard W. Anderson (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972). | נות', מסורות החומש |
| Sarah Nicholson, <i>Three Faces of Saul: An Intertextual Approach to Biblical Tragedy</i> (JSOTSup 339; London: Sheffield Academic Press, 2002). | ניקולסון, שאול |
| משה צבי סגל, מבוא המקרא (ירושלים: קרית ספר, תשל"ז). | סגל, מבוא |
| משה צבי סגל, ספרי שמואל: ערוכים ומבוארים עם מבוא מפורט (ירושלים: קרית ספר, תשל"ז). | סגל, שמואל |
| אוריאל סימון, "אביגיל מונעת את דוד מבוא בדמים – אלימות פוליטית במקרא [שמואל א כה]", בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה (תל אביב: משכל, 2002), עמ' 177-217. | סימון, אביגיל |
| אוריאל סימון, "הדמויות המשניות בסיפור המקראי", דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות ה (תשכ"ט), עמ' 31-36. | סימון, דמויות משנה |
| אוריאל סימון, "סיפור מקראי בתפיסה אירונית – על האינטרפרטאציה של סיפור דוד ובת-שבע", הספרות ב (תש"ל) , עמ' 598-607. | סימון, סיפור מקראי |

- סימון, קריאה ספרותית
אוריאל סימון, קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ז).
- סמט, אל נכון
אלחנן סמט, "אל נכון", מגדים ט (תש"ן), עמ' 41-48.
- סמית', שמואל
Henry P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1899).
- סמנד, החוק והעמים
Rudolf Smend, "Das Gesetz und die Völker: ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte," in: Hans Walter Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (München: C. Kaiser, 1971), pp. 494-509.
- סנדמל, הגדה
Samuel Sandmel, "The Haggadah within Scripture," *JBL* 80 (1961), pp. 105-122.
- סקה, למה אנו מתכוונים
Jean Louis Ska, "What Do We Mean by Plot and by Narrative Continuity?," in: Jan C. Gertz et al (eds.), *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), pp. 201-222.
- עברון, הלא דוד הזיפים לשאול (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך: האוניברסיטה העברית, 2018).
נתן עברון, "הלא דוד מסתתר עמנו": עיון בסיפורי הלשנת הזיפים לשאול (חיבור לשם קבלת תואר מוסמך: האוניברסיטה העברית, 2018).
- עברון, מסתתר עמנו
Natan Evron, "'David is Hiding among Us': The Stories about David, Saul, and the Ziphites (1 Sam 23:19-24; 26:1)," in: Hannes Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'* (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 267-284.
- ערפלי, סיפור מקראי
בעז ערפלי, "זהירות, סיפור מקראי! הערות לסיפור דוד ובת-שבע ולשאלות הפואטיקה של הסיפור המקראי", הספרות ב (תש"ל), עמ' 577-580.

- Robert A. Paul, "David and Saul at En Gedi," *Raritan* 4,3 (1985), pp. 110-132. **פאול, דוד ושאול**
- Johannes Pedersen, *Israel, Its Life and Culture*, vols. 1-2 (London: Oxford University Press, 1926-1940). **פדרסן, ישראל**
- Georg Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (Nashville: Abingdon Press, 1968). **פוהרר, מבוא**
- Robert Polzin, *Samuel and the Deuteronomist: 1 Samuel* (Bloomington: Indiana University Press, 1993). **פולצין, שמואל**
- Frank H. Polak, "The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative," *JANES* 26 (1998), pp. 59-105. **פולק, הדבור והכתוב**
- פרנק פולק, "פרקי יואב: דמותו של יואב בסיפורי דויד", בתוך: יאיר זקוביץ ואלכסנדר רופא (עורכים), **ספר יצחק אריה זליגמן: מאמרים במקרא ובעולם העתיק** (ירושלים: א. רובינשטיין, תשמ"ג), כרך א, עמ' 213-228.
- פרנק פולק, "לשון, חברה ומקרא: רובדי לשון וסגנון בסיפורת המקראית", בתוך: ציפורה טלשיר (עורכת), **ספרות המקרא: מבואות ומחקרים** (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשע"א), כרך א, עמ' 105-128.
- Frank H. Polak, "King, Spear and Arrow in the Saul-David Narratives," Walter Dietrich (ed.), *Seitenblicke: Literarische und Historische Studien zu Nebenfiguren im zweiten Samuelbuch* (Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), pp. 53-70. **פולק, מלך וחנית**
- פרנק פולק, **הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות** (מהדורה שנייה; ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ט).
- פרנק פולק, "ויהי איש אחד": ספר שמואל - דמותו ומקומו בהיסטוריוגרפיה הישראלית", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** יב (תש"ס), עמ' 13-47.

- Gerhard von Rad, "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, translated by E.W. Trueman Dicken (London: SCM Press, 1966), pp. 1-78. פון ראד, בעיה
- Gerhard von Rad, "The Joseph Narrative and Ancient Wisdom," in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, translated by E.W. Trueman Dicken (London: SCM Press, 1966), pp. 292-300. פון ראד, יוסף והחכמה
- Gerhard von Rad, "The Beginnings of Historical Writing in Ancient Israel," in: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays*, translated by E.W. Trueman Dicken (London: SCM Press, 1966), pp. 166-204. פון ראד, כתיבת היסטוריה
- Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, translated by D.M.G. Stalker, vols. 1-2 (London: SCM Press, 1975). פון ראד, תאולוגיה
- Carole R. Fontaine, *Traditional Sayings in the Old Testament: A Contextual Study* (Bible and Literature Series 5; Sheffield: Almond Press, 1982). פונטיין, אמירה מסורתית
- Jan P. Fokkeman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, vols. 1-4 (Assen: Van Gorcum, 1981-1993). פוקלמן, שמואל
- Michael V. Fox, *Proverbs: A New Translation with Introduction and Commentary*, vols. 1-2 (AB; New York: Doubleday, 2000-2009). פוקס, משלי
- Dana N. Fewell & David M. Gunn, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993). פיול וגאן, סיפור
- David F. Payne, "Estimates of the Character of David," *Irish Biblical Studies* 6 (1984), pp. 54-70. פיין, הערכות
- Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985). פישבין, פרשנות
- Louis H. Feldman, "Josephus' Portrait of David," *HUCA* 60 (1989), pp. 129-174. פלדמן, דוד ביוספוס

- Louis H. Feldman, "Josephus' Portrait of Saul," *HUCA* 53 (1983), pp. 45-99. פלדמן, שאול ביוספוס
- J. David Pleins, "Son-Slayers and their Sons," *CBQ* 54 (1992), pp. 29-38. פליינס, שוחטי בנים
- J.W. Flanagan, "Samuel, Book of 1-2," *ABD* 5 (New York: Doubleday, 1992), pp. 957-965 פלנגן, שמואל
- Robert H. Pfeiffer, *The Hebrew Iliad: The History of the Rise of Israel under Saul and David, Written During the Reign of Solomon Probably by the Priest Ahimaaz, Translated from the Original Hebrew by Robert H. Pfeiffer with General and Chapter Introductions by William G. Pollard* (New York: Harper, 1957). פפיפר, האיליאדה העברית
- Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper, 1948). פפיפר, מבוא
- Robert H. Pfeiffer, "Midrash in the Books of Samuel," in: Robert P. Casey et al (eds.), *Quantulacumque: Studies Presented to Kirsopp Lake* (London: Christophers, 1937), pp. 303-316. פפיפר, מדרש שמואל
- Ora Horn Prouser, "Suited to the Throne: The Symbolic Use of Clothing in the David and Saul Narratives," *JSOT* 71 (1996), pp. 27-37. פראוזר, לבוש
- Iain Provan, V. Philips Long & Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 2003). פרובן, ולונגמן, היסטוריה מקראית
- מנחם פרי ומאיר שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", *הספרות* א (תשכ"ח), עמ' 263-292. פרי ושטרנברג, המלך
- Raymond F. Person, *The Deuteronomistic School: History, Social Setting and Literature* (Leiden: Brill, 2002). פרסון, האסכולה הדברית

- Raymond F. Person, "The Ancient Israelite Scribe as Performer," *JBL* 117 (1998), pp. 601-609. **סופר פרסון, כמבצע**
- מתתיהו צבת, "שמואל, ספר שמואל", **אנציקלופדיה מקראית** כרך ח (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ב), טורים 80-92. **צבת, שמואל**
- יעל צהר, **המצג בסיפור המקראי** (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו). **צהר, מצג**
- David T. Tsumura, *The First Book of Samuel* (NICOT; Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 2007). **צומורה, שמואל א**
- Brevard S. Childs, "The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament," *Congress Volume Göttingen 1977* (VTSup 29; Leiden: Brill, 1978), pp. 66-80. **צ'יילדס, החשיבות הפרשנית**
- Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979). **צ'יילדס, מבוא**
- Robert C. Culley, *Studies in the Structure of Hebrew Narrative* (Philadelphia: Fortress Press, 1976). **קאלי, עיונים**
- David M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction* (New York: Oxford University Press, 2011). **קאר, יצירת המקרא**
- David M. Carr, *Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 2005). **קאר, לוח הלב**
- David M. Carr, "What is Required to Identify Pre-Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases," in: Thomas B. Dozeman and Konrad Schmid (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (Leiden: Brill, 2006), pp. 159-180. **קאר, מה נדרש**

- Richard J. Coggins, "History and Story in Old Testament," *JSOT* 11 (1979), pp. 36-46 קוגינס,
היסטוריה וסיפור
- George W. Coats, *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature* (FOTL; Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 1983). קוטס, בראשית
- George W. Coats, *From Canaan to Egypt: Structural and Theological Context for the Joseph Story* (CBQMS 4; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1976). קוטס, מכנען
למצרים
- Klaus Koch, "Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?," in: James L. Crenshaw (ed.), *Theodicy in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press; London: SPCK, 1983), pp. 57-87. קוך, דוקטרינת
גמול
- Klaus Koch, *The Growth of the Biblical Tradition: The Form-Critical Method*, translated by S.M. Cupitt (New York: Scribner, 1969). קוך, צמיחה
- Gillian Keys, *The Wages of Sin: A Reappraisal of the 'Succession Narrative'* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996). קיז, תוצאות
החטא
- גיון קיטס, מבחר מכתבים, תרגום: דן דאור (תל אביב: ספרית פועלים, תשמ"ה). קיטס, מכתבים
- Carl Friedrich Keil & Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Books of Samuel*, translated by James Martin (Edinburgh: T&T Clark, 1872). קייל, שמואל
- Sara Kipfer, "David Under Threat: An Exegetical and Reception Historical Analysis of 1 Samuel 16 - 1 Kings 2," in: Walter Dietrich et al (eds.), *The Books of Samuel: Stories, History, Reception History* (Leuven-Paris-Bristol, CT: Peeters, 2016), pp. 283-302. קיפפר, דוד תחת
איום
- Sara Kipfer, "The Land 'from Telam on the way to Shur and on to the Land of Egypt' (1 Sam 27)," in: Hannes קיפפר, מטלם

Bezzel and Reinhard G. Kratz (eds.), *David in the Desert: Tradition and Redaction in the 'History of David's Rise'* (BZAW 514; Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2021), pp. 65-101.

Milena Kirova, "When Real Men Cry: The Symbolism of Weeping in the Torah and the Deuteronomistic History," in: Ovidiu Creangă and Peter-Ben Smit (eds.), *Biblical Masculinities Foregrounded* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2014), pp. 35-50.

קירובה, כשגברים
בוכים

Alexander F. Kirkpatrick, *The First Book of Samuel* (Cambridge: University Press, 1896).

קירקפטריק,
שמואל א

נתן קלאוס, "נאום אביגיל: נתוח ספרותי", *בית מקרא לב* (תשמ"ז), עמ' 320-331.

קלאוס, נאום
אביגיל

Ralph W. Klein, *1 Samuel* (WBC; Waco: Word Books, 1983).

קליין, שמואל א

J. Cheryl Exum & David J.A. Clines (eds.), *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible* (JSOTSup 143; Sheffield: JSOT Press, 1993).

קליינס ואקסום,
ביקורת ספרותית

Anthony F. Campbell, "Diachrony and Synchrony: ISam 24 and 26," in: Walter Dietich (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (Fribourg: Academic Press, 2004), pp. 226-231

קמפבל, דיאכרוני
וסינכרוני

Anthony F. Campbell, "Synchrony and the Storyteller," in: Walter Dietich (ed.), *David und Saul im Widerstreit - Diachronie und Synchronie im Wettstreit: Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (Fribourg: Academic Press, 2004), pp. 66-73

קמפבל, סינכרוני
והמספר

Anthony F. Campbell, *On Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (i Samuel 1-ii Kings 10)*

קמפבל, על
נביאים ומלכים

(CBQMS 17; Washington: Catholic Biblical Association of America, 1986).

Anthony F. Campbell, *1 Samuel* (FOTL; Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 2003).

קמפבל, שמואל א

Ernst Axel Knauf, "Does 'Deuteronomistic History' (DtrH) Exist?," in: Albert de Pury, Thomas Römer & Jean-Daniel Macchi (eds.), *Israel Constructs Its History: Deuteronomistic Historiography in Recent Research* (JSOTSup 306; Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), pp. 288-298.

קנאוף, האם
קיימת

Andrew Knapp, *Royal Apologetic in the Ancient Near East* (WAWSup 5; Atlanta: SBL Press, 2015).

קנאפ, אפולוגיה
מלכותית

Andrew Knapp, "Review of *The Historical David: The Real Life of an Invented Hero*, by Joel Baden," *RBECS*, <https://rbecs.org/2014/01/31/thd/>.

קנאפ, ביקורת

Gary N. Knoppers, *I Chronicles: A New Translation with Introduction and Commentary*, vols. 1-2 (AB; New York: Doubleday, 2003-2004).

קנופרס, דברי
הימים א

Rolf P. Knierim, "Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction," in: Douglas A. Knight & Gene M. Tucker (eds.), *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters* (Philadelphia: Fortress Press; Chico, CA: Scholars Press, 1985), pp. 123-165.

קניירים, ביקורת

Reinhard G. Kratz, *The Composition of the Narrative Books of the Old Testament*, translated by John Bowden (London: T&T Clark, 2005).

קראץ, חיבור

F.H. Cryer, "David's Rise to Power and the Death of Abner," *VT* 35 (1985), pp. 385-394.

קרייר, מות אבנר

Joel Rosenberg, *King and Kin: Political Allegory in the Hebrew Bible* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).

רוזנברג, מלך
ומשפחה

- רוזנצווייג, נהריים
 פרנץ רוזנצווייג, **נהריים: מבחר כתבים** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח).
- רוסט, ירושה
 Leonhard Rost, *The Succession to the Throne of David*, translated by Michael D. Rutter & David M. Gunn (Sheffield: Almond Press, 1982).
- רוטקו, תיארוך
 Robert Rezetko, "Dating Biblical Hebrew: Evidence from Samuel-Kings and Chronicles," in: Ian Young (ed.), *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology* (London: T. & T. Clark, 2003), pp. 215-250.
- רייט, ארכאולוגיה
 G. Ernst Wright, "What Archaeology Can and Cannot Do," *BA* 34 (1971), pp. 70-76.
- רמב"ם, מורה נבוכים
 רבי משה בן מימון, **מורה נבוכים**, תרגום: מיכאל שורץ, עריכה: דוד צרי (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשס"ג).
- רנדטורף, בעיה
 Rolf Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, translated by John J. Scullion (JSOTSup 89; Sheffield: JSOT Press, 1990).
- רנדטורף, טרנדים חדשים
 Rolf Rendtorff, "Between Historical Criticism and Holistic Interpretation: New Trends in Old Testament Exegesis," *Congress Volume Jerusalem 1986* (VTSup 40; Leiden: Brill, 1988), pp. 298-303.
- רנדטורף, עליית דוד
 Rolf Rendtorff, "Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids," in: Hans Walter Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie: Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag* (München: C. Kaiser, 1971), pp. 428-440.
- שולטה, ראשית ההיסטוריוגרפיה
 Hannelis Schulte, *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel* (Berlin: W. de Gruyter, 1972).
- שופק, אין אדם
 נילי שופק, **אין אדם שגולד חנם: חכמת מצרים הקדומה וזיקתה למקרא** (ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ו).

- Nili Shupak, "The Instruction of Amenemope and Proverbs 22:17-24:22 from the Perspective of Contemporary Research," in: Ronald L. Troxel, Kelvin G. Friebel & Dennis R. Magary (eds.), *Seeking Out the Wisdom of the Ancient: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday* (Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 2005), pp. 203-220.
- נילי שופק, "דמות האדם החיובי ודמות האדם השלילי בכתבי בתי-הספר המצריים ובספרות החכמה המקראית", **מכמנים** 10 (תשנ"ו), עמ' 39-48.
- Nili Shupak, *'Where Can Wisdom be Found?': The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature* (Fribourg: University Press, 1993).
- Baruch J. Schwartz, "The Pentateuchal Sources and the Former Prophets - A Neo-Documentarian's Perspective," in: Jan C. Gertz et al (eds.), *The Formation of the Pentateuch: Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel, and North America* (FAT 111; Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), pp. 783-794.
- מאיר שטרנברג, "איזון עדין בסיפור אונס דינה: הסיפור המקראי והרטוריקה של היצירה הסיפורית", **הספרות** ד (תשל"ג), עמ' 193-231.
- מאיר שטרנברג, "מיבנה החזרה בסיפור המקראי: אסטראטגיות של עודפות אינפורמאציונית", **הספרות** 25 (1977), עמ' 109-150.
- Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985).
- Mary E. Shields, "A Feast Fit for a King: Food and Drink in the Abigail Story," in: Tod Linafelt, Claudia V. Camp & Timothy Beal (eds.), *The Fate of King David: The Past*
- שופק, אמנאמופה ומשלי
- שופק, דמות האדם
- שופק, והחכמה מאין תמצא
- שורץ, נביאים ראשונים
- שטרנברג, איזון עדין
- שטרנברג, חזרה
- שטרנברג, פואטיקה
- שילדס, משה המלך

and Present of a Biblical Icon (Library of Hebrew Bible 500; New York: T&T Clark, 2010), pp. 38-54.

שפינוזה, מאמר תאולוגי מדיני
ברוך שפינוזה, מאמר תאולוגי מדיני, תרגום: חיים וירשובסקי (ירושלים: מאגנס, תשכ"ב).

תומפסון, חשיבות
J.A. Thompson, "The Significance of the Verb in the David-Jonathan Narratives in 1 Samuel," *VT* 24 (1974), pp. 334-338.

תורנהיל, אל נכון
Raymond Thornhill, "A Note on אל-נכון, 1 Sam XXVI 4," *VT* 14 (1964), pp. 462-466.

ההפניות לרש"י, ר"י קרא, רד"ק ורלב"ג נעשו על סמך מהדורת מקראות גדולות הכתר: מנחם כהן (מהדיר ועורך), *מקראות גדולות: הכתר – ספר שמואל* (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"ג).

Abstract

This study deals with chapters 24 and 26 in 1 Samuel, which explore the encounters between David and Saul in the wilderness. The two stories share an extraordinary similarity of plot and style, and Biblical scholarship has traditionally viewed them as the same narrative duplicated by different authors. In recent years, the prominent stance in scholarship has been that the one story is a rewriting of the other or that the two draw on a single common source. This study seeks to re-examine the literary relationship between the chapters and the question of their relation to the intermediate chapter 25 in light of methodological and theoretical principles developed in recent years in other fields of biblical studies, especially in Pentateuchal studies.

The first chapter of the work is devoted to a review of the various scholarly hypotheses regarding the literary composition of the Saul-David complex in general and regarding chapters 24-26 in particular. This review suggests that the main hypotheses about the literary composition of the complex are consistent with the main hypotheses about the literary composition of other parts of the Bible, especially that of the Pentateuch. The discussions regarding the affinity between chapters 24 and 26 are not unique to this case; rather, they belong to a broad discussion relevant to many parts of the Bible and ancient texts in general.

The second chapter discusses the method of research. It lays out the methodological and theoretical principles that will guide the analysis of the text and the examination of the composition of the chapters in question. The chapter insists that scholarly discussions of the Book of Samuel largely ignored the work done regarding the Pentateuch despite the similarity of the scholarly issues and hypotheses between the two. This chapter claims that scholarly discussion of Samuel would benefit from taking proper stock of these discussions. The chapter focuses especially on the relationship between written literature and the oral literature that preceded it. It tries to show that the current scholarship around the book of Samuel adopts the spirit of the neo-fragmentary school in Pentateuchal studies. This tradition suffers from methodological failures and does not sufficiently distinguish between the text and its underlying traditions. The discussion concludes that the main criterion for determining the unity or compositeness of the text is narrative continuity.

The third chapter is devoted to philological analysis and a close reading of the three chapters 24-25-26, in light of the principles established in the previous chapter. This analysis focuses on three main issues: narrative continuity, narrative elements identified as “ungrammatical” in context and indicative of literary borrowing, and literary methods of shaping the story. The close reading demonstrates that there are no significant difficulties in the narrative continuity of the stories and that there is no solid basis for denying their literary unity. It also appears that the elements that many scholars have

viewed as “ungrammatical” and blindly borrowed from the parallel, original account fit their context well.

The second part of the third chapter is devoted to studying the stylistic affinity between the three chapters. It focuses on the common vocabulary, plot structure, and the centrality of speeches. The data discussed in this section, which led previous studies to conclude that there is a dependent relationship between chapters 24 and 26, are presented in the present study as supporting the textual unity of the chapters. An essential link in this argument is the stylistic similarity between the two chapters and chapter 25, which most previous scholarly discussions ignored. The chapter also offers a brief theoretical discussion of the adequacy of the literary dependence hypothesis given the data discussed. Another section is devoted to the common theology of the three chapters: A comparison of the discussed chapters with the story of Absalom's revolt demonstrates their unique and cohesive theology and supports their literary unity .

Following the discussion of literary unity, the fourth chapter discusses the story's intent. The first part of the chapter examines the common opinion in scholarship that the three chapters in question - and the David-Saul complex in general - reflect a pro-Davidic political-apologetic tendency. The discussion concludes that these chapters do not contain any political inclination. The second part of the chapter attempts to establish the existence of extensive didactic intent in the three chapters. The story seeks to guide the reader to avoid evil deeds, adopt restraint and patience towards adversaries, and have confidence in God. This claim is built upon the gap between the plot materials, which seem to reflect the hero's saga genre, and their literary realization - especially the centrality of the speeches.

The chapters discussed in this work are not detached from their literary context. Therefore, there is room to consider the implications of this study on broader questions concerning the David-Saul complex, such as their literary composition, intention, date, and origin.

This work was carried out under the supervision of Dr. Nili Samet

The Zalman Shamir Bible Department, Bar Ilan University

Bar Ilan University

The Problem of Duplication in 1 Samuel 24 and 26

Yuval Darabi

Submitted in partial fulfillment of the requirements for the Master's Degree in the
Zalman Shamir Bible Department, Bar Ilan University