

עיצוב דמות האם בסיפור המקראי

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

שקד קופ אופן

המחלקה לתנ"ך

הוגש לסנט של אוניברסיטת בראילן

תמוז תשפ"ג

רמת גן

עבודה זו נעשתה בהנחייתו ובהדרכתו של פרופ' אלי עסיס
מהמחלקה לתנ"ך על שם זלמן שמיר של אוניברסיטת בר-אילן.

”מודה אני לפניך ולך על כל החסד והאמת שעשית עמדי ועם ביתי” (מאיר אריאל)

עם סיומה של תקופה ליבי רוחש תודה.

לפרופסור אלי עסיס על הנחייתו המקצועית, על מאור הפנים ועל הדרישה וההקפדה שנסכו בי אמונה ביכולותיי גם ברגעי קושי.

לפרופסור יעל שמש על עצותיה הרבות והחשובות לאורך הדרך.

למרכז לחקר האישה ע”ש פניה גוטספלד הלר על המלגה.

מכל מלמדי השכלתי ומתלמידי יותר מכולם. אני מודה לתלמידותיי ולתלמידיי ממדרשת עין פרת, מכינת עלמא, מכינת הראל ומדרשת בית פרת, וכן לקבוצת הנשים בכפר אדומים, על קושיות, על הבעת דעות ועל דיונים שתרמו לי ולחיבור זה. לתלמידים אלו מצטרפים תלמידיי ותלמידותיי מהחוג לחינוך במכללת אונו, שקיבלו בזרועות פתוחות כל דוגמה שהבאתי מהמקרא והעמיקו את נקודת מבטי.

מודה לאהובי נפשי:

להוריי – על שעוררו בי את התשוקה ללמידה, זרעו בי מוטיבציה ותמכו לאורך כל הדרך.

להורים של רועי, לסבי ולסבתי – על העטיפה ועל האמונה.

לרועי – על אהבתו, שאת משמעותה בעבורי לא אוכל לתאר במילים.

לקדם, לדגן, ליהל ולאגם המופלאים – על שהביאו אותי בסוד האימהות, ועבודה זו היא בהשראתם ולמענם.

תוכן העניינים

רשימת קיצורים.....	
א. תקציר.....	א
מבוא.....	1
א. פתיחה.....	1
ב. אימהות.....	1
ג. סקירת ספרות.....	3
1. החקר הפמיניסטי הלוחמני.....	4
2. האימהות בראי החקר הפמיניסטי הלוחמני.....	5
3. החקר הפמיניסטי המגשר.....	7
4. האימהות בראי החקר הפמיניסטי המגשר.....	9
5. החקר הספרותי.....	11
ד. מטרת המחקר.....	12
ה. הנחות יסוד.....	13
ו. השיטה.....	14
ז. מבנה העבודה.....	15
פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם.....	17
א. חנה ושמואל.....	20
1. תמונות מראה – סיפור הלידה וסיפור ההתגלות.....	20
2. סיפור לידת שמואל.....	21
3. שיחתם של חנה ועלי.....	24
4. תפקידם של בני עלי כדמויות ניגודיות.....	26
5. תכונות אופי דומות בין האם לבן.....	29
6. אימהותה של חנה.....	31
7. סיפור ההתגלות.....	32
8. תפקידם של בני עלי כדמויות ניגודיות.....	37
9. משמעות הדמיון.....	39
ב. בת לוי, בת פרעה ומשה.....	42
1. קווי דמיון בין משה לאימהותיו.....	42
2. חמלה וראיית האחר.....	44

51.....	33. תמונות מראה – הושעת תינוק מן היאור והושעת עם דרך ים סוף.....
54.....	ג. אשת מנוח ושמשון.....
54.....	1. היעדר רכיב הזכאות לנס.....
56.....	2. נזירות.....
59.....	3. פערי הידיעה של הדמויות בסיפור כמוטיב.....
62.....	4. הליכת מנוח אחרי אשתו.....
66.....	ד. סיכום פרק א'.....
	פרק ב': דמות האם כגורם מכריע בשאלה מי יהיה הבן הנבחר – ניתוח ספרותי של דמויות אָם :
67.....	רבקה, בת שבע ורחל.....
69.....	א. רבקה – סוללת הדרך ליעקב.....
70.....	1. עזרה והרעפת שפע על האחר.....
76.....	2. התרבות כפולה או פוטנציאל להתרבות כפולה.....
77.....	3. דמיון לדמותו של אברהם.....
79.....	4. אקטיביות, תושייה ויוזמה כאשר ידם על התחתונה.....
81.....	5. ביכור האח הצעיר.....
89.....	6. מטרת האנלוגיה ותפקידה.....
91.....	ב. בת שבע אָם שלמה.....
91.....	1. סצנות מקבילות.....
93.....	2. שליחותה בדבר המלכת שלמה (מל"א א').
96.....	3. שליחותה בדבר אבישג השונמית (מל"א ב').
105.....	ג. דמותה של רחל כמשפיעה על מסלול חיי יוסף ועל עיצוב דמותו.....
106.....	1. אהובי נפשו של יעקב.....
109.....	2. התמודדות מאתגרת מול אחים.....
113.....	3. מרמה ותחבולה.....
115.....	4. אלמנטים ספרותיים המבליטים את דמויותיהם של רחל ויוסף.....
117.....	5. מטרת האנלוגיה ותפקידה.....
119.....	ד. סיכום פרק ב'.....
120.....	פרק ג': אימהות אנונימיות.....
121.....	א. דמות האָם בסיפור משפט שלמה: הרגש האימהי כעילה להכרעה בדין (מל"א ג' 16–28).
123.....	1. אל תשלח ידך אל הילד.....
125.....	2. חוכמת שלמה.....

127	ב. האישה מצרפת (מל"א י"ז 8–24)
127	1. דמות האישה האלמנה
130	ג. דמות האישה האלמנה: "אִשָּׁה אַחַת מְנַשִּׁי בְּנֵי הַנְּבִיאִים צָעֲקָה אֶל אֱלֹהֵי־שָׁמַיִם" (מל"ב ד' 1–7)
132	1. אלישע מסייע לאלמנה
135	2. אפיון דמות האישה האלמנה
137	3. תרומת דמות האם לסיפור זה
139	ד. דמות האישה השונמית (מל"ב ד' 8–37)
139	1. אישה "גְּדוֹלָה"
141	2. מטרת הסיפור ומיקומו
145	3. בשורת לידה
153	4. מות הבן
154	5. פעולות השונמית להצלת בנה
160	6. השבת הבן לחיים
162	7. אפיון דמות האם בסיפור
164	ה. הנשים הקניבליות בסיפור המצור על שומרון (מל"ב ו' 26–31)
164	1. נשים קניבליות
165	2. מטרת הסיפור ומיקומו
167	3. סצנת האימהות מול המלך
170	4. ניפוץ מערכת הציפיות מדמות האם
172	5. סיפורי נשים אנונימיות מול מלך
175	6. מטרת הקבלת הסיפורים
176	7. קח אֶת בְּנֶךְ – תְּנֵי אֶת בְּנֶךְ
180	ו. סיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ"
180	1. האישה בסיפור
180	2. מטרת הסיפור ומיקומו
183	3. סיוע לאם
186	4. שלושה סיפורי נחלה משפחתית ונשים
191	5. דמות השונמית
195	6. אימהות אנונימיות הפונות למלך
199	ז. סיכום פרק ג'

200	סיכום
203	ביבליוגרפיה
i	Abstract

רשימת קיצורים

AB	The Anchor Bible
BDB	F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i> , Oxford 1951.
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
BTCB	Brazos Theological Commentary on the Bible
CBC	The Cambridge Bible Commentary
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>CJ</i>	<i>Conservative Judaism</i>
FOTL	Forms of the Old Testament Literature
<i>HALOT</i>	L. Koheler and W. Baumgartner, <i>Hebrew and Aramic Lexicon of Old Testament</i> , (trans. and edited under the supervision of M. E. J. Richardson), Vol. 1–5, Leiden – New York – Köln 1994–2000
ICC	The International Critical Commentary
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBQ</i>	<i>The Jewish Bible Quarterly</i>
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hebrew Scriptures</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
JPS	The Jewish Publication Society
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
KBL	Ludwig Kohlen, Waltrr Baumgartener, <i>Lexicon in Veteris Testamenti Libros</i> , Leiden 1958
NAC	The New American Commentary
NICOT	The New International Commentary on the Old Testament
OTL	Old Testament Library
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
SHBC	Smyth and Helwys Bible Commentary
WBC	Word Biblical Commentary

VT

Vetus Testamentum

תקציר

עבודה זו עוסקת בדמות האם במקרא ונבחנות בה השפעתה ומידת חשיבותה של דמות האם בחברה המקראית הקדומה. בשנים האחרונות זכה עיצוב הדמויות הנשיות במקרא למחקרים רבים. נשמעו דעות במחקר בדבר מיזוגיניה מקראית ודעות החולקות על טענה זו. אשר לעיצוב דמות האם והשפעתו על מעמד הנשים, חוקרים הביעו דעות שונות ואף הפוכות. בניגוד לדמויות נשים אחרות, המחלוקת בדבר עיצוב דמות זו והשפעתה נטועה אף עמוק יותר, וזאת כיוון שמקצת החוקרים סבורים שעיצוב דמות האם באופן חיובי, וכן ריבוי דמויות האימהות ביחס לדמויות נשיות בכלל, הם חלק ממגמה פוליטית מקראית שנועדה לקבע את דמות האישה דווקא ברכיב זהות זה. מטרת העבודה הייתה לבחון את הדרך שבה עוצבו דמויות אֵם במקרא לנוכח הטענות השונות שהועלו במחקר. מחקר זה בדק את הנושא משלוש זוויות התייחסות שונות, ועולה ממנו כי על אף הפטריארכליות המשתקפת מן החברה המקראית, ולמרות היותה אֵנדרוצנטרית (כלומר מעמידה את הגבר במרכז), ייחסו המחברים השונים לדמויות הנשים השפעה מרובה, הן על ילדיהן והן על סביבתן. דמויות אֵם מסוימות מופיעות כיוזמות, אחרות כחכמות ורבות – כמשפיעות. הצגת כמה מן הנשים כבלתי תלויות בבעליהן מראה כי אין מדובר במגמה פוליטית, ולכל הפחות ודאי לא גורפת.

בעבודה שלושה חלקים. בכל חלק יש התמקדות במבע ספרותי או בעיצוב מסוים הנוגע לאימהות במקרא. חלקה הראשון של העבודה עוסק בסיפורים שבהם בין דמות האם המופיעה בסיפור לידה ודמות בנה בבגרותו נמתחים קווי דמיון הקושרים בקשר הדוק את דמויותיהם. דמיון זה נעשה באמצעות תחנות זהות בחייהם או על ידי התנהגות דומה במצבים קרובים.

עיצוב הדמויות כבעלות דמיון מלמד על הרושם שדמות האם הותירה, ולעיתים מעודד השוואה בין הדמויות. בחלק זה אפשר להבחין כי לדמיון זה, בין האם לבן, יש לעיתים צורך עלילתי ולעיתים צורך אסתטי או אומנותי. מלבד אלו, במקרים מסוימים ניתן לשער כי המחברים לא בהכרח נתנו את דעתם על העיצוב הספרותי הזה. יצירת הדמיון נעשתה אינטואיטיבית, ככל הנראה מתוך תפיסה מרחיקת לכת של המחברים בדבר גודל השפעת האם על צאצאיה.

קווי הדמיון הראשונים המוארים בעבודה זו הם הקווים הנמתחים בין דמותה של חנה לדמותו של שמואל. מלבד אפיוני הדמויות המקבילים, ניתן להביט גם בסצנות קרובות שביופי אומנותי מצביעות על קשר. למשל, התמונה שבה חנה במשכן שילה ניגשת אל הקודש לשפוך את ליבה ומדלגת על עלי, הסמכות הראשית הנוכחת שם, תוך תפילה ותחינה לָבָן (שמ"א א'). תמונה זו מקבילה ספרותית לתמונה שבה בדיוק באותו המקום, שנים לאחר מכן, יתגלה ה' לָבָן שעליו

התפללה, בעודו מדלג על הסמכות הראשית הנוכחת שם, הלא הוא עלי (שם ג'). הקבלה זו יוצרת זיקה בין האם לבן, שבמקרה זה משמשת כאישור לבחירה בו.

הסיפור הבא של אָם-בן שאבחן בחלק זה הוא סיפור לידת משה, שבו נמתחים קווים בין דמותה של בת פרעה – וכן דמויות נשים נוספות בינקותו – לדמותו של משה. גם במקרה זה, מלבד הבחירות הדומות שיהיו לבת פרעה ולמשה, והאופי שלהם כפי שישתקף מבחירות אלו, יש סצנות מקבילות הקוראות לשים לב להעברה הבין-דורית לכאורה. תמונת משייתו של משה מן המים (שמי' ב'), הכרוכה בעמידה מול צווי השלטון המצרי תוך הגנה על העברי החלש, קרובה מבחינה ספרותית עיצובית לרגע שבו עם העבדים העברים, בהנהגת משה, חוצה את מי ים סוף ומשתחרר ממלכותיו של השלטון המצרי (שם י"ד). לעיצוב ספרותי זה, שבו קווי דמיון נמתחים בין דמות האם ובין הבן במקרה זה, תפקיד אומנותי נוסף היוצר אנלוגיה בין לידת הגיבור ללידת העם. הסיפור מתחיל בהתמקדות במקרה ספציפי שמייצגות אותו שתי דמויות, ולאחר מכן הוא הולך ומתרחב לסיפור לאומי שלם.

קשר אָם-בן האחרון שייבחן בחלק זה הוא בין אשת מנוח לשמשון. גם במקרה זה יבואו לידי ביטוי אישיותה, סיפורה והתנהגותה של האם בדמות שיגלם הבן, וכאן על דרך הניגודיות. יסודות דומים יאפיינו את הסיפורים של שניהם, למשל הנזירות הניתנת להם והדיווח שלהם לבני הזוג על נזירות (שוי' י"ג-ט"ז). במקרה זה יש קווים מנוגדים שנועדו לעצב את דמות שמשון באור שלילי.

חלקה השני של העבודה עוסק בסיפורים שבהם לדמות האם יש תפקיד משמעותי בדבר קביעת עתיד הבן, והיא מוצגת כמי שסוללת לו את הדרך. מובאים בו שני סוגים שונים של השפעה ושל הכוונה. סוג אחד הוא הסוג האקטיבי, שבו דמות האם מנתבת את חיי בנה בערנות, במודעות ומתוך בחירה. עם הסוג הזה נמנות רבקה ובת שבע, המשפיעות על דרכם של בניהן בפעלתנות ובחוכמה – רבקה בדאגה שברכת אברהם תינתן ליעקב, ובת שבע בשכנוע שתפקיד המלוכה יגיע לידי שלמה. לשתי אימהות אלו השפעה מכרעת על עתיד בניהן, והסיפור על אודותן מבטא צד אקטיבי ומרתק לגבי תפיסת האם המקראית.

הסוג השני הוא הסוג הפסיבי, שבו דמות האם משפיעה על עתיד בנה וכל סיפורו כרוך בה, אף שאין היא פועלת באופן מיוחד, אלא מעצם היותה. כך למשל יצחק, שנבחר רק מפני שהוא בנה של שרה; או יוסף, המקבל יחס מועדף אשר ישפיע על כל עתידו מפני שהוא דומה לאימו. בסיפורים המשויכים לסוג זה מודגש כי לאורך חיי הבן רואים את חותם אימו עליו – בהתנהגותו, במסלול

חייו, בתיאוריו וביחס דמויות אחרות לשניהם. עיצוב אומנותי זה כורך בין הדמויות. סוג השפעה זה מלמד כיצד נתפסה הלידה לאם מסוימת כגורם מכריע בדבר עתידו של היילוד.

חלקה השלישי של העבודה עוסק בסיפורים שבהם דמויות האם הן אנונימיות. בסיפורים אלו, שבהן חסרה זהות האם, הדמות מאופיינת בעיקר באימהות שלה, וזהו אחד הפרטים המרכזיים שהקוראים ידעו עליה. בסיפורים אלו המחברים נעזרים באסוציאציות, בתכונות וברשת הציפיות שהאימהות אוצרת בתוכה, הן כדי לעצב את אותה דמות ספציפית, והן כדי לקדם את עלילת הסיפור.

יש גנוטיפים נוספים במקרא המשמשים את הכותבים באופן זה. לדוגמה, כאשר מופיעה דמות מלך שזהותה אינה מצוינת, עצם ציון תפקידה כמלך מעלה בתודעת הקוראים ציפיות מסוימות המשרתות את הסיפור על ידי מילוין או ניפוצן. כלומר, כאשר בסיפור מוזכר מלך שאין אנו יודעים את שמו, מובן לקוראים כי די היה למספר המקראי באזכור התפקיד בלי שם המלך להבעת דבריו. רשת התכונות והתפקידים המצופה ממלך בחברה ממלאת את דמותו בסיפור. כך לעיתים יחוש הקוראים אכזבה מול אימילוי התפקיד באופן המצופה, ולחלופין נחת כאשר זו עומדת בציפיות או אף עולה עליהן. לעיתים זו דרך למתוח ביקורת או לשקף מצב מסוים. יש במקרא דוגמאות נוספות לגנוטיפים האוצרים בתוכם רשת של ציפיות, אסוציאציות ותכונות שדי למחבר באזכורן. אחת מדוגמאות אלו, ואולי אף הבולטת ביותר שבהן, היא דמות האם.

אנונימיות הדמויות מסייעת למספרים להסיט את תשומת הלב של הקוראים מאינדיווידואליות של הדמויות אל עבר תפקידיהן בסיפור הספציפי. המאפיינים של התפקידים שממלאות הדמויות בסיפור מקבלים מקום. המספרים מנצלים מאפיינים אלו עבור אחת משתי האפשרויות: התאמה של הדמות לסטריאוטיפים של אותו התפקיד, או דווקא איהתאמה לסטריאוטיפים המיוחסים לו. במקרים שבהם אתעמק, האנונימיות של האימהות ממקדת את היחס באימהותן. הסיפורים המנותחים בפרק זה הם: משפט שלמה (מל"א ג'); סיפור האישה מצרפת (מל"א י"ז 8–24); סיפור האישה האלמנה (מל"ב ד' 1–7); סיפור האישה השונמית (שם, 8–37); סיפור הנשים הקניבליות במצור שומרון (מל"ב ו' 23–20); סיפור האישה אשר החיה את בנה (מל"ב ח' 1–6).

שלושת חלקי העבודה יחד מציעים זווית הסתכלות שלא ניתן להתעלם ממנה, ומוכיחים את העובדה כי אף שהחברה מיצבה את הגברים במרכז, כותבי ההיסטוריה היו גברים, והם אלו שהיו מעצבי הדעה וההשקפה. על אף כל זאת, דמות האם הנשקפת מן המקרא היא עדיין – אף מבלי להתייחס לנשים מובילות שהצליחו להנהיג גם בתקופה פטריארכלית – בעלת מקום

משמעותי. מיוחסות לה השפעה ויוזמה, והיא מוצגת כבלתי תלויה באחרים או כמנתבת ומפלסת דרך למימוש רצונותיה גם במציאות שבה חוקי החברה אינם נותנים לה מענה רשמי. השפעתה מפליגה הרבה מעבר להבאת ילדים לעולם ולטיפול בהם.

מבוא

א. פתיחה

עבודתי תעסוק בדמות האם המקראית. בפרק המבוא אציג את הנושא ואת הסיבות לעיסוק בו. לאחר מכן אסקור את הספרות שנכתבה בתחום. על רקע זה אגדיר את מטרותיו של מחקר זה ואת מבנה העבודה שיאפשר את השגתן.

ב. אימהות

הקשר בין ילד או ילדה לאם הוא אחד הקשרים המשמעותיים והחזקים בטבע, וכמעט שאין דומה לו. היטיב לנסח זאת פרום: "בגלל האופי האלטרואיסטי וחסר האנוכיות נחשבת האהבה האימהית לסוג האהבה הנעלה והקדוש ביותר מבין כל הקשרים הרגשיים"¹. הסבל הכרוך בהבאת העולל לחיים, הדאגה מעוררת ההשתהות, הנכונות לתת למענו – כל אלה זכו להתייחסויות רבות לאורך ההיסטוריה האנושית. האם לרוב מרגישה אחריות, קרבה ודאגה לפרי בטנה במשך כל חייה. אולם הקשר העמוק הזה מקבל צורות שונות במהלך החיים. לא דומה קשר אם וילד כשהם בני יומם, לקשר אם ובנה בן השלושים, למשל. התלות משתנה, מערכת היחסים וחלוקת התפקידים עוברות תהליכים, ויש גם גורמים משתנים אחרים המשפיעים על הקשר.

מחקרים מוכיחים שיש השפעה דרמטית לאם על התפתחות הוולד בשנות חייו הראשונות. מחקרים בפסיכולוגיה מצביעים על הקשר שבין התפתחותו של הילד – בין שהיא תקינה ובין שהיא לקויה – ובין תפקודה של האם (נוכחותה, הרעפת האהבה שלה, הענקת ביטחון מצידה וכיוצא בזה)². ויניקוט למשל סבור שאין דבר כזה "תינוק" אלא יחידת אסתטינוק, שאינה ניתנת להפרדה בשל התלות הגדולה של התינוק באם³. לדבריו, כאשר השפע המועבר אל התינוק מהאם על כל רכיביו – המענה החומרי, הפיזי והרגשי המותאם לצורכי התינוק – חוויית התלות נהפכת חוויה שקופה ולא מורגשת שבה התינוק אינו מודע לתלותו באימו, זו המעניקה לו בלי הרף את כל צרכיו⁴. בדומה לאוויר, אשר ההישרדות תלויה בו אך אינה מורגשת, כך כאשר צורכי התינוק מסופקים והוא מרגיש בטוח – הוא מתפתח באופן טבעי. התינוק חש בתלותו באם רק כאשר סיפוק צרכיו לוקה בחסר, כפי שניתן להרגיש את הצורך ואת התלות באוויר כאשר חוויים את חסרונו. תחושת

¹ פרום, אמנות האהבה, עמ' 49.

² לדוגמה, ראו: פרויד, אגו ואיד, עמ' 10-32; שלוש מסות, עמ' 17-88; קליין, מצבים, עמ' 94-122; בולבי, פירוד מן האם, עמ' 31-32; הופמן, פסיכולוגיה התפתחותית, עמ' 45, 49.

³ ויניקוט, עצמי, עמ' 178-198.

⁴ שם.

הביטחון וההגנה שהאם מספקת חיונית ביותר להתפתחות התקינה של התינוק. בזכות תחושה זו שמעניקה האם לתינוקה, התינוק נהפך יחיד בפני עצמו, מפתח דפוס אישיות, תפיסת עצמי ועוד.⁵ השפעת האם היא רבה כל כך הן על עיצוב זהותו של הילד, הן על ביטחונו האישי, הן על נטיות האופי שלו והן על התפתחותו השכלית ועל תכונותיו. להשפעה זו אין אח ורע וקשה למצוא לה תחליף.

אך משמעותה של האם עבור ילדיה אינה חולפת בתום השנים הראשונות לחייהם. אומנם בשנים אלו חשיבותה ומרכזיותה של האם רבות כל כך, אך מחקרים בני ימינו מראים כי השפעתה ניכרת גם בגיל ההתבגרות.⁶ לאופי האם ולהתנהגותה – ואפילו לביטחונה האישי ולאפשרה – נודעת השפעה רבה כל כך על ילדיה המתבגרים.⁷ כך גם לגבי תחומי העיסוק שלה ולגבי הבחירות בחייה.⁸ להיעדרות האם ולחוסר המענה לצורכי הילד הבוגר יש השלכות משמעותיות על נפש הילד ועל התפתחותו.⁹

השפעתה הרבה של דמות האם לאורך ההיסטוריה מעוררת סקרנות. למן, קנרק וברונר כותבים שדמות האם הייתה במשך הדורות סימן היכר של התרבות היהודית. מצד אחד, אימהות הוצגו ככל מה שטוב וקדוש במשפחה היהודית; ומן העבר האחר – כבעלות חסרונות. סופרים, רבנים, ציירים, אומנים ומשוררים יצרו תרבות יהודית על ידי מושג "האימא היהודייה", שבבסיסו עומדות כמובן דמויות האימהות המקראיות.¹⁰

מתוך המקרא ניבטות אלינו אימהות שונות המביאות איתן סל של תכונות מגוונות ושל סגנונות, ולמעשה מעצבות יחד את דמות האם המקראית. הדרך שבה דמות זו מעוצבת במקרא מלמדת על תפיסת המספרים את האימהות בחברה הקדומה. מעקב אחר שלבי השפעתה של האם מספק הצצה רבת עניין למעמדה החברתי של האם.

בעיסוק בחשיבותה ובהשפעתה של דמות האם יש כדי לספר דבר מה על מעמדה של האישה בכלל. יש הטוענים כי הדגשת רכיב ספציפי זה בזהותה של האישה בטקסט המקראי, וכמו כן בטקסטים אחרים, מקבע את התפיסה בדבר טבע הנשים ומצמצם את הגישה למגוון התפקידים החברתיים והציבוריים שנשים יכולות וצריכות למלא.¹¹ אחרים חושבים שהעמקה ברכיב מסוים בזהות של דמות – במקרה זה האימהות – אינה מצמצמת רכיבים אחרים. יתרה מכך, אם רכיב זה נתפס כחשוב, כמשמעותי וכמשפיע על החברה כולה – אזי העיסוק בו לא זו בלבד שאינו מצמצם,

⁵ ויניקוט, עצמי.

⁶ ראו למשל: אברך-בר, לבוקגל, וירוס, אמהות.

⁷ קזו, פיגור, גונזלס, מאלו, אלסינט, סובארוקה, נוכחות הורית.

⁸ כהן, אוזאן, איזנמן, שוחט, רוזנבלום, אם המתבגר.

⁹ מורסי ורוזשטיין, הורות.

¹⁰ למן, קנרק וברונר, אימהות בתרבות היהודית, עמ' 1-3.

¹¹ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 45; אשמן, אמהות ונשים, עמ' 15.

אלא שאף יש בידו לתרום לתפיסה חיובית רחבה בנוגע לנשים.¹² אני סבורה כי העיסוק במשמעות ובחשיבות של האימהות חשוב להבנתה של החברה הקדומה, והוא משפיע גם על החברה המודרנית.¹³

ג. סקירת ספרות

מחקר העוסק בתמת האימהות קשור לכמה תחומים בחקר המקרא: תחום חקר העוסק בדמות האם המקראית ובדמויות נשים; תחום חקר של סיפורים המושפעים מהסוגה (ז'אנר) הדרמטית; תחום של סוגת נבואה, דימויים ומטפורות; תחום של חוקים ושל סדר חברתי (המכיל גם פן השוואתי לחוקים קדומים חוץ-מקראיים מקבילים וראייה חברתית רחבה). במסגרת מחקר זה אתמקד בעיקר בתחום הראשון ובתחום השני, הואיל וחומרי הבסיס של עבודה זו הם הנרטיב המקראי ולא החוק. אומנם אפשר ללמוד על מעמדה של האם המקראית גם מקבצי החוקים שבתורה, אך יש קושי להפריד בין החוק הכתוב לנוהג שהיה מקובל בחברות הקדומות. על הנוהג שהיה רווח אפשר ללמוד מן הסיפורים ובהם אתרכז.¹⁴

בעשורים האחרונים אנו זוכים להיות עדים להתפתחות מחקר העוסק בדמויות של נשים במקרא בכלל ושל אימהות בפרט. מעמדן של הנשים, ובתוכו גם תמת האימהות, זכה בעשורים האחרונים להתייחסות, בייחוד מצד חוקרים וחוקרות שהם חלק מן החקר הפמיניסטי. את המחקר הפמיניסטי ניתן לסווג לפי מטרות שונות כשם שסיווגה שמש.¹⁵ המטרה הראשונה היא להצביע על כך שהמקרא הוא טקסט פטריארכלי ולקרוא על כך תיגר. את הזרם המחקרי הזה היא מכנה החקר הפמיניסטי הלוחמני. המטרה השנייה היא לגשר בין האידיאולוגיה הפמיניסטית לטקסטים המקראיים. זרם מחקרי זה מכונה החקר הפמיניסטי המגשר. המטרה השלישית היא מתן במה לדמויות נשיות על ידי הרחבת הכתוב ומילוי פערים. המטרה הרביעית היא לגלות את טביעות ידיהן של נשים שהיו שותפות בכתיבת הטקסטים. שני הסוגים הראשונים, הלוחמני והמגשר, קשורים בקשר הדוק לפרשנות הטקסט, ולכן נוגעים במיוחד בנושאי עבודה זו.

הבחנה זו נועדה לסייע בהבנת הזרמים השונים במחקר הפמיניסטי כיום, אך חשוב לציין כי הדברים אף מורכבים יותר. לעיתים ניתן לראות כי חוקר או חוקרת מסוימים מביעים עמדה שונה או טוענים טענות מעט שונות במקומות שונים, טענות או עמדות אשר ניתן לסווגן לכאורה

¹² ברונר, אימהות, עמ' X.

¹³ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 17.

¹⁴ ראו: ברנר, נשים במקרא, עמ' 18; מלול, חברה ומשפט, עמ' 9–14.

¹⁵ שמש, חקר פמיניסטי, עמ' 375–393.

לזרמים שונים.¹⁶ הסיבה לכך נעוצה בכמה גורמים. ראשית, יש מן המשותף בזרמים השונים. רובם המוחלט למשל מסכימים שהמקרא משקף חברה פטריארכלית שבה מעמד האישה נחות מזה של הגבר. שנית, הגבולות בין הגישות אינם ברורים, וחוקרים יכולים להיות מזוהים עם חלקים מגישה אחת או עם חלקים מגישה אחרת. נוסף על כך, ספרי המקרא לא נכתבו בידי סופר אחד, לא סופרו מפי מספר אחד וגם אינם משקפים את אותן התקופות, ולכן סביר להניח שקולות שונים באים בהם לידי ביטוי בהקשר הזה ובכלל. על בסיס הסתייגות זו ארחיב כעת על אודות שני הזרמים הראשונים.

1.1. החקר הפמיניסטי הלוחמני

אחת ממטרותיו של החקר הפמיניסטי, לדברי שמש, היא להצביע על כך שהמקרא הוא טקסט פטריארכלי ואֶנדרוצנטרי ולקרוא תיגר על הערכים הפטריארכליים.¹⁷ פוקס למשל טוענת כי המקרא אינו רק טקסט שערכו גברים, אלא שהוא גם משקיע מאמץ בשימור הסדר הפטריארכלי ובביצורו.¹⁸ כחלק ממגמה זו מוצגת האישה ככפופה לבעל.¹⁹

יתרה מכך, מטרתם של כמה מן החוקרים הנמנים עם המחזיקים בגישה זו היא לחשוף את האסטרטגיות של הטקסטים להנצחת השליטה הגברית בחברה.²⁰ פוקס טוענת שלא זו בלבד שהטקסטים משקפים את התודעה הגברית, אלא שהם אף מקדמים באקטיביות עליונות גברית שיטתית – חברתית וקוגניטיבית.²¹ המקרא אינו מציג נשים כשוליות בלבד – הוא גם תורם לביסוס השוליות שלהן. ואשר לדמויות נשים חיוביות המופיעות בטקסטים, הם טוענים שגם בחירה זו היא מגמתית: הצגת נשים חיוביות ממוקדת בנשים הממלאות תפקידים המשרתים את החברה הפטריארכלית, וגם היא מעודדת את הכפיפות הנשית ואת עליונות הגבר.²²

כמו כן, כמה מהחוקרים הקוראים את הטקסט ברוח זו הגיעו למסקנה כי מִספרי הסיפורים עיצבו את דמות האישה כפגומה מבחינה מוסרית,²³ כזו המאופיינת למן ההתחלה

¹⁶ שם, עמ' 392.

¹⁷ החוקרים הנמנים עם קבוצה זו נוקטים את גישת הקונפליקט בחקר הסוציולוגיה, הגורסת שכל תופעה חברתית קיימת נגרמת בידי קבוצה מסוימת של אנשים שיש לה אינטרס לקיים מצב זה (כדי לצבור כוח, רכוש, כבוד, יוקרה או כל דבר אחר). ראו: אנוך, 1984 א, עמ' 36.

¹⁸ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 11; שנהר, אישה, עמ' 4.

¹⁹ סטנטון, האישה, עמ' 7; פוקס, נשים מתעתעות, עמ' 137; לרנר, שליטה, עמ' 446–449; פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 11; מזור, אישה, עמ' 23.

²⁰ אשמון, אמהות ונשים, עמ' 12.

²¹ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 12.

²² שם, עמ' 99–177.

²³ שם, עמ' 11; מזור, אישה, עמ' 23; בל, קריאה פמיניסטית, עמ' 110.

במרמה, בפיתוי ובתחבולות.²⁴ מאפיין נוסף שהצביעו עליו חוקרות וחוקרים, הוא הנטייה להציג בקונפליקט אל מול נשים אחרות, ולא כמשתפות פעולה או כעמיתות. לדידם, רשת חברתית נשית כמעט ואינה מתוארת.²⁵ הטענות האלה אינן מתרכזות במעמדה החברתי של האישה המקראית אלא חורגות אל טבעה השלילי, הבא לידי ביטוי בכתובים; כלומר, טענות בדבר המיזוגיניה העולה מן המקרא.²⁶

בכמה מהמחקרים שנכתבו ברוח גישה זו עולה ביקורת כנגד עיצוב דמותו של האל כזכר, עיצוב שיש בידו להשפיע על התודעה על ידי מיקום הגבר בעמדה החשובה ביותר. נוסף על כך, משום שהאל מוצג כזכר, הגברים מצטיירים כנציגים אותנטיים יותר של אלוהים.²⁷

2. האימהות בראי החקר הפמיניסטי הלוחמני

מחקרים שנכתבו בגישה זו, מביעים את העמדה הרואה בעובדה שאימהות הן דמויות הנשים הבולטות ביותר במקרא, ביחס לכל תפקיד אחר שממלאות דמויות של נשים, הוכחה להיות הטקסט מגמתי, פטריארכלי ופאנדרוצנטרי.²⁸ על ידי הבלטת רכיב זה בזהות הנשים, מדגישים המספרים את ייעודה הטבעי של האישה – אימהות. כלומר, נשים ברוב המקרים אינן מוצגות כבעלות השפעה או כממלאות תפקידים בחברה הכללית, אלא כאמונות על הולדת היורש הזכר הבא.²⁹ האידיאליזציה של נשים-אימהות, המזוהות עם החיים ועם טיפוחם, נועדה להגביל את הנשים לתפקיד האם.³⁰ הצגת דמויות של נשים רבות כאימהות משרתת את יצירת הפוליטיקה שבה הגברים הם הדומיננטיים.³¹ ייחוס תכונות חיוביות לדמויות אימהיות תורם למגמה זו.³² כמו כן, חלקם עומדים על כך שפעמים רבות לאחר לידת הגיבור דמות האם נעלמת מן הסיפור, מה שמחזק את היותה כלי שרת להמשכיות החברה הפטריארכלית בלבד.³³

אשמך למשל טוענת כי מעמדו של הגבר בחברה היה תלוי ביכולתו להגדיל את רכושו, אשר מותנה קודם כול בגודלה של משפחתו. לכן ריבוי ילדים נחשב סימן של כבוד ויוקרה. חברה

²⁴ סטנטון, האישה, עמ' 7; פוקס, נשים מתעצות, עמ' 137; אשמך, אמהות ונשים, עמ' 99.

²⁵ קרמר, זוגות, עמ' 218, 229; ברנר, נשים במקרא, עמ' 123.

²⁶ ברטלר, נשים, עמ' 34; מזור, אישה, עמ' 33, 51–53.

²⁷ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 12.

²⁸ שם, עמ' 45; אשמך, אמהות ונשים, עמ' 15.

²⁹ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 46; אשמך, אמהות ונשים, עמ' 15.

³⁰ אשמך, אמהות ונשים, עמ' 20–21.

³¹ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 1.

³² שם, עמ' 47.

³³ שם, עמ' 46.

המתבססת על הצלחת האישה בתפקיד האימהות רואה באישה נכס יקר הנשמר ומועבר מהשגחת האב והאחים להשגחת הבעל, ושוויו נמדד בעיקר על פי המעמד של משפחתה.³⁴

כמה מהמחקרים שנכתבו בפרספקטיבה זו מצביעים על דפוסים הקשורים בסיפורי אימהות ולידה מקראיים המשקפים זווית מבט גברית שלילית כלפי הנשים. כך למשל מצביעה ברנר על רכיבי דפוס לידת הגיבור: עקרות ממושכת שבה האם לעתיד מתחרה עם שפחה, עם אחות או עם אישה נוספת, המעליבה אותה אף שמעמדה החברתי נחות מזה של הגיבורה, או שהגיבורה נמצאת בנחיתות מולה מבחינת רגשות הבעל כלפיה, או שניהם גם יחד. התחרות כה חזקה עד ששתי הדמויות הנשיות המעורבות אינן יכולות לשלוט בה, והיא מגיעה לנקודה שבה היא מאפילה על כל הערכים האחרים, כולל רווחת היחידה המשפחתית והישרדותה. דמויות הנשים ממשיכות לריב ולהתקוטט עד שהן נכנסות להיריון. אין הן יכולות לחוש ביטחון עד שיש להן בנים. כמו כן, אין הן יכולות לשתף פעולה עד שיעמדו אל מול סכנה חיצונית. בתחילה נראה שלדמות הנחותה יש מזל רב יותר, כי היא מתעברת ויולדת, אבל לבסוף – כשנולד היורש האמיתי – מביא האירוע ביטחון לאימו הביולוגית.³⁵ ברנר מצביעה על המשמעות העולה מהצגת הנשים באופן זה בידי הכותבים הגברים: נשים אינן יכולות להיות חברות אף אם הן שותפות למטרה גורלית, כמו המשכיות היחידה המשפחתית ושמירה עליה. הן אינן יכולות להרגיש ביטחון אישי עד שהן נעשות אימהות ביולוגיות לבנים זכרים. מייד לאחר אירוע הלידה המשמח הן מתחילות לתכנן ולרקוח מזימות כדי לקדם את יעדי בניהן, אך הן חסרות ביטחון כל זמן שיריבותיהן ובניהן נמצאים באותו משק בית.³⁶

לסברת כמה מהחוקרים שמחקריהם נכתבו ברוח זו, הצגת נשים רבות כעקרות תורמת גם היא לחיזוק התפיסה בדבר עליונות הגבר. אף שהספרות המקראית מכירה בקיומה של עקרות זכרית, והמושג "עקר" אינו זר לה (כשם שמופיע בדב' ז' 14), נוצר במקרא הרושם שהעקרות שייכת לעולמן של הנשים דווקא.³⁷ שכיחותה במקרא של הבעיה הנשית הזאת, לכאורה, מייצרת תפיסה מסוימת בדבר טבעם של הגברים כפוריים, לעומת הנשים, המתוארות פעמים רבות כאילו הן "מצליחות" ללדת כנגד כל הסיכויים.³⁸ תפיסת שגויה זו, לדידם, מבססת נחיתות נשית ומצדיקה היעדר שוויון זכויות, שהרי ילדיהם ניתנו להן בחסד.³⁹

³⁴ אשמן, אמהות ונשים, עמ' 10.

³⁵ ברנר, אהבת רות, עמ' 20–21; נשים במקרא, עמ' 123.

³⁶ ברנר, אהבת רות עמ' 14–17; נשים במקרא, עמ' 123.

³⁷ אמית, עקרות, עמ' 127.

³⁸ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 47.

³⁹ שם, עמ' 83.

3. החקר הפמיניסטי המגשר

מטרה שונה בתכלית של חקר המקרא הפמיניסטי, להגדרתה של שמש, היא ליצור גשר בין המקרא ובין האידיאולוגיה הפמיניסטית. מחקרים שעולה מהם גישה זו משקפים העדפה להתמקד בהיבטים שיש בהם כדי לחבר בין המקרא והאידיאולוגיה הפמיניסטית ולא באופיו של הטקסט כפטריארכלי ואַנדרוצנטרי. למשל, חלקם טוענים שהמקרא משקף את המציאות החברתית ולא יוצר אותה,⁴⁰ ואילו אחרים מדגישים דווקא את האלמנטים המקראיים הנוגדים את האידיאולוגיה הפטריארכלית השלטת, ומצביעים על החלקים המאתגרים את תפיסת דחיית הנשים לשוליים.⁴¹ כמו כן, בכמה מהמחקרים האוחזים בגישה זו, מודגש היעדר הסטריאוטיפיות המקראית כלפי נשים, למעט בקהלת (ז' 26).⁴² כלומר, המקרא אינו מדגיש תכונות אישיות שונות בין גברים לנשים, או תכונות פסיכולוגיות המיוחדות לנשים. אין הבדל בין הרצונות והמטרות של נשים וגברים, ונשים אינן מתבלטות בתכונה שלילית, כמו מרמה, לעומת גברים.⁴³ חוקרים הצביעו על כך שדמויות גבריות רבות מוצגות באור שלילי – כגון פרעה, אחאב, מנשה או המן – וכשם שאין הדבר משקף עמדה מקראית רחבה כלפי המין הגברי, כך הטענה שהמקרא מציג נשים כפגומות מוסרית – טענה הנסמכת על עיצוב דמויותיהן של מספר נשים מקראיות שליליות – אינה נכונה.⁴⁴ יתר על כן, רוב הנשים במקרא מתוארות כחכמות וכמוסריות לא פחות מגברים ואף עולות עליהם, כמו בת פרעה מול פרעה (שמי' א' 15–10); מנוח מול אשתו (שופ' י"ג); אביגיל מול נבל (שמי"א כה). כמו כן, כאשר מופיעה פעולה של מרמה המיוחסת לאישה, לדידם היא מוצגת כנסלחת יותר ממרמה גברית, והסיבה לכך נעוצה בנחיתות החברתית שהייתה להן, נחיתות אשר מבארת את הצורך שלהן לנקוט מרמה.⁴⁵ לפיכך, החוקרים מן הגישה הזו סבורים שהמקרא אינו לוקה במיזוגיניה אלא משקף את נחיתות מעמדה החברתית של האישה בלבד.⁴⁶

חוקרים בעלי גישה זו מצביעים על סיפורים מקראיים שמהם עולה עמדה המעודדת התאמת חוקים להתפתחויות ולשינויים המתקיימים בחברה.⁴⁷ כך למשל יש הקוראים את סיפור

⁴⁰ פריימרקנסקי, נשות המקרא, עמ' XVI; האופטמן, נשים, עמ' 67. רעיון זה בא לידי ביטוי גם בפרשנותו של וונה לסיפור גן עדן (בראשית, עמ' 81); וסקינר, בראשית, עמ' 82; כך גם טוענת רייך (האשה, עמ' 15–17), המציעה זווית ראייה מורכבת כלפי מעמד האישה, לרבות חלקי ניתוח התואמים הן את הגישה הלוחמנית והן את הגישה המגשרת, כמו כאן.

⁴¹ פרדס, גישה פמיניסטית, עמ' 51.

⁴² פריימרקנסקי, נשות המקרא, XV–XVI; שמש, שנאת נשים, עמ' 77–101.

⁴³ פרדס, גישה פמיניסטית, 25–26; שמש, שנאת נשים, עמ' 79–82.

⁴⁴ שמש, שנאת נשים, עמ' 79–82.

⁴⁵ מאירס, חווה, עמ' 41; ברונר, אימהות, עמ' ix; שמש, שנאת נשים, עמ' 5–6.

⁴⁶ פריימרקנסקי, נשות המקרא, עמ' XVI; שמש, שנאת נשים, עמ' 77–101 (ובייחוד עמ' 85).

⁴⁷ פריימרקנסקי (נשות המקרא, עמ' XV) טוענת כי המקרא אינו מגן על הסטטוסקו, וכי ייתכנו שינויים.

בנות צלפחד כסיפור המשקף עמדה מקראית זו,⁴⁸ או את ספר דברים כפרשנות של משה המעידה על תמורות חברתיות ועל התפתחויות כאינהרנטיות ביהדות.⁴⁹

אל מול הטענה כי תפקידה המרכזי של האישה הוא ללדת את היורש הזכר הבא, עולה ממחקרים שנכתבו ברוח גישה זו כי אומנם תפקידי האימהות נקשרים בעולמן של הנשים, ואף ערכה של אישה בחברה המקראית נקבע במידה רבה על פי מספר הבנים שהיא ילדה לבעלה, אך דמויות הנשים במקרא אינן מאופיינות אך ורק בכך.⁵⁰ נשים בולטות, משפיעות או מובילות יש בלא קשר לאימהותן – כמו אסתר, דבורה, מרים ואפילו רבקה, שבמובנים רבים משמשת חוט המקשר בין אברהם ויעקב עוד לפני היותה אִם. רכיב האימהות בזהות הנשים מופיע לצד רכיבים נוספים בדמותן, והוא אינו בלעדי.

מאירס בוחנת את החברה המקראית מנקודת מבט סוציולוגית ומראה כי נשים מילאו בחברה תפקידים רבים שאינם קשורים להיותן אימהות. ניתוח המבנה החברתי מסייע לה בטענה זו. בניגוד לתקופות אחרות בהיסטוריה, שבהן הייתה הפרדה בין התחום הציבורי לתחום הפרטי, בחברה הקדומה היה משק הבית מרכז החברה.⁵¹ הפונקציות החברתיות של משק הבית היו רבות במידה ניכרת מהפונקציות שממלאת כיום משפחה בעולם המודרני. החיים הכלכליים של ישראל הקדומה היו מעוגנים בבירור ביחידת משק הבית, ומכאן מרכזיותו. לדידה, אין ספק שנשים קיבלו עליהן תפקידים רבים בתוך משק הבית.⁵² התפקידים האלה נקשרו בין היתר בכלכלה ובניהול של אספקטים מסוימים בתוך יחידה זו, ובאופן כללי היא מראה כי תרומתן של הנשים לכלכלת החברה הייתה רבה וחיונית. פעולות נצרכות רבות היו מיוחסות להן ומזוהות עימן. מאירס סבורה שחלוקת התפקידים בין המינים בתוך יחידת משק הבית יצרה דפוס משלים בין המינים.⁵³ הואיל ותחת אחריותו של כל אחד מהמגדרים היו פעולות רבות החיוניות להישרדות, נוצרה תלות הדדית בין המינים.⁵⁴ היא אף מאמינה שלנשים ישראליות בתקופה ההיא, בייחוד למבוגרות שבהן, היה חלק חשוב בחיי המשפחה ושהן נהנו ממעמד ומכוח לא מבוטלים במשק הבית.⁵⁵

מאירס גם מאתגרת את ההגדרה המוסכמת כיום על רוב החוקרים בדבר אפיון החברה הקדומה כפטריארכלית. מעבר להדגשת מעורבותן של הנשים בכל הקשור בכלכלה ובאמצעי

⁴⁸ טרנר, מסעי, עמ' 1030.

⁴⁹ שניידר, דברים, עמ' 1056.

⁵⁰ שמש, חקר פמיניסטי, עמ' 382.

⁵¹ מאירס, חווה, עמ' 149; בנדור, בית אב, עמ' 86–92 (לגבי הפונקציות הכלכליות של משק הבית); דירמן, משפחה, עמ' 117.

⁵² מאירס, חווה, עמ' 142–145.

⁵³ אשכנזי (יוצאות מהצללים, עמ' 33) סבורה שבתקופה שלפני המלוכה ובתקופת החזרה מן הגלות, יוחסה חשיבות מיוחדת לתא המשפחתי, מה שהוביל למעמד חברתי גבוה יותר עבור נשים.

⁵⁴ מאירס, חווה, עמ' 148.

⁵⁵ שם, עמ' 173–181.

הייצור, היא מדגישה גם את החשיבות המיוחסת להמשכיות העוברת דרך אָם ספציפית – כשם שמשתקף מן המילים: "אֶבֶל שָׂרָה אֲשֶׁתָּהּ יִלְדָת לָךְ בֵּן" (בר' י"ז 19) – ומדגישה ניצנים מטריארכליים בחברה.⁵⁶ טענתה זו היא כמובן מסויגת ומבלי שהיא מתעלמת מהעמדת הגבר במרכז הסיפור המקראי שבאה בין השאר לידי ביטוי במיעוט השמות הנשיים במקרא לעומת השמות הגבריים.⁵⁷

4. האימהות בראי החקר הפמיניסטי המגשר

מחקרים האוחזים בגישה המגשרת בין האידיאולוגיה הפמיניסטית ובין המקרא, מדגישים באימהות רכיב מעצים במיוחד בזהות האישה המקראית.⁵⁸ זאת בניגוד למחקרים שנכתבו ברוח הגישה הפמיניסטית הראשונה, אשר רואים את הופעתן הרבה של דמויות נשים אימהות, ביחס לדמויות נשים אחרות, כמשרתת את המגמה הפטריארכלית של הצגת הנשים כיוולדות והגבלתן לתפקיד זה. ממחקרים מן הגישה השנייה עולה כי עיצובן של דמויות אימהות באופן חיובי היא גורם מחזק ומעצים של דמות האישה המקראית. בעולם הקדום יוחסה חשיבות רבה לנושא הילודה, הן ברמה הפרטית והן ברמה הלאומית, והזיהוי המובן שלו עם נשים מעמיד אותן במקום מרכזי. הצגת האָם המקראית כדמות משמעותית מציגה פן חשוב בזהות האישה. ברונר סבורה שנשים כאימהות בסיפורת המקראית אינן מעוצבות כתלויות בגברים. הן אכן מוצגות כמוגבלות לפרמטרים של המערכת הפטריארכלית, אך לדידה יש להן מקום רב לפעול ביוזמתן.⁵⁹ בספרה היא מתמקדת בכוח הבלתי פורמלי שהיה לאימהות.⁶⁰

מחקרה של יעקבזן עוסק במעמדה המשפטי של האָם במזרח הקדום.⁶¹ אומנם מחקרי אינו עוסק בחוק המקראי ובחוקי המזרח הקדום, אך מחקרה נוגע לעבודתי, שכן כדי ללמוד על החוק שנהג באותה התקופה היא מתייחסת לנתונים העולים מהפרוזה המקראית ושואבת מידע מן הסיפורים כדי לעמוד על מעמדה המשפטי של האָם הקדומה, גם כאשר אין לנתונים הללו עדות בחוק המקראי. יעקבזן מראה כיצד הקנתה האימהות לנשים מעמד משפטי בעל ערך.⁶²

במחקרים שנכתבו ברוח זו מודגש האופן החיובי שבו ציירו את דמויות האימהות ואת התפקידים שהיו בסמכותן. מאיירס למשל כותבת שמתן שמות לתינוקות היה תפקיד חברתי אך

⁵⁶ מאיירס, חברה פטריארכלית, עמ' 14.
⁵⁷ במאמרה על חנה (מאיירס, חנה, עמ' 96) היא מביאה את חישובה של לונג (שתיקה, עמ' 27) בדבר שיעור שמות הנשים במקרא. מתוך סכום השמות הכולל: כשמונה אחוזים בלבד מסך שמות הדמויות הישראליות.

⁵⁸ ראו למשל: ברונר, אימהות.

⁵⁹ שם, עמ' IX.

⁶⁰ שם, עמ' X.

⁶¹ יעקבזן, האָם.

⁶² ראו על כך: פליישמן, הורים וילדים, עמ' 81; סימון, בקש שלום, עמ' 100–101; גלפזר, הורים, עמ' 272–278.

לרוב היה בידי הנשים. היא סבורה שתפקיד זה היה משמעותי, לפחות בקרב המעגל המשפחתי, כיוון שהילד המקבל את השם מושפע מנותן השם.⁶³

האימהות מוצגות כמשפיעות על חיי המשפחה והחברה.⁶⁴ כחלק מן הניתוח הסוציולוגי של החברה הישראלית הקדומה, מדגישה מאיירס את מרכזיותה של יחידת משק הבית בחברה, כמצוין לעיל.⁶⁵ יחידה זו מילאה תפקידים רבים בחברה, והייתה הבסיס של המערכת הכלכלית. אחת הפונקציות המשמעותיות שסיפקה יחידת משק בית זו, לדברי מאיירס, היא תהליך הסוציאליזציה. גם בעולם המודרני, אחד מתפקידי ההורים הוא היותם סוכני חֲפָרוֹת. כלומר הם מחנכים, מלמדים ערכים ומשמשים דמויות עיקריות באחריות להעברתם של מסרים חברתיים,⁶⁶ על אחת כמה וכמה בעולם הקדום, שבו על הורים הייתה מוטלת האחריות הבלעדית ללמד את הדברים ההכרחיים כדי שהילדים יגדלו להיות מועילים בחברה.⁶⁷ מלבד מחויבותם ללמד את הכישורים הטכניים הנצרכים כדי שהדור הצעיר ישתתף ובסופו של דבר ישתלט על משימות הייצור והעיבוד של משק הבית, גם ההשכלה, החינוך והשרשת הנורמות היו נחלתם של ההורים.⁶⁸ מאיירס מוכיחה כי לאימהות היה חלק מיוחד וקריטי בתהליך הסוציאליזציה. מלבד הטיפול בצאצאים הצעירים, הן, עם אחרים, הכשירו את הילדים על ידי פיתוח כישורים טכניים. אך יתרה מכך, תפקידי חינוך הדור הצעיר וההוראה היו במידה רבה באחריות האם. כך עולה מן המילים: "אֵל תִּטֵּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ" במשלי ד' 1.⁶⁹ חוכמת ההוראה של האישה בישראל הקדומה הייתה חלק בלתי נפרד מחיי היום-יום.⁷⁰

אשר להצגת האל המקראי כזכר, גם במחקרים שנכתבו ברוח הגישה השנייה, כמו בספרה של פריימרקנסקי, עמדו על השלכות הלשוניות והסוציולוגיות של ההכרעה הספרותית הזאת.⁷¹ לטענתה, תיאורי האל כאב, בעל, מלך, לוחם וכדומה, מחזקים את עליונות הזכר. אלוהים וזכרים חולקים כביכול מעמד המעניק להם זכויות יתר. התוצאה היא מעגל קסמים שבו השימוש בדימויים גבריים כדי לתאר את אלוהים נובע מהעובדה שהתמונות הללו קשורות למעמד ולכוח, ובה בעת הוא מעניק לגברים סמכות וכוח נוספים. פריימרקנסקי הציעה להשתמש במונחים ניטרליים עבור אלוהים, כגון "אלוהות".⁷² מחקרים אחרים שנכתבו ברוח הגישה המגשרת, הצביעו על ייחוס

⁶³ מאיירס, חנה, עמ' 98.

⁶⁴ ברונר, אימהות, עמ' IX.

⁶⁵ מאיירס, חוה, עמ' 139, 149.

⁶⁶ המושג סוכני חֲפָרוֹת שאול מתחום הסוציולוגיה וכוונתו למוסדות, לאישים או לאנשים בעלי תפקידים בחברה, המנחילים ערכים לדור הבא, כגון מורים, מדריכים, אנשי תקשורת ואנשים ציבור, אך בראש ובראשונה – ההורים. ראו: אנוך, סוציולוגיה, עמ' 31.

⁶⁷ מאיירס, חוה, עמ' 149.

⁶⁸ שם.

⁶⁹ שם, עמ' 152.

⁷⁰ קמפ (חכמה, עמ' 288, 290) מדגישה את האנשת החוכמה בספר משלי המוצגת בדמות אישה דווקא. לטענתה האנשה זו מביאה את הקורא להפנות את תגובתו לדמות נשית, ואז המטפורה והאובייקט המדובר (האישה והחוכמה) משפיעות זו על זו ויוצרות משמעות חדשה, רחבה יותר; כך גם הורוויץ, מרת חוכמות, עמ' 111–123.

⁷¹ פריימרקנסקי, נשות המקרא, עמ' XIV.

⁷² פריימרקנסקי, דיבור נשי, עמ' 51.

תכונות אימהיות לאל במקרא, למשל "ה' כַּגְבוֹר יֵצֵא כְּאִישׁ מִלְחָמוֹת יַעִיר קִנְיָה יָרִיעַ אֶף וַיִּצְרִיחַ עַל אֲבִיּוֹ וַתִּגְבֹּר. הַחֲשִׁיתִי מְעוֹלָם אַחֲרֵי־שׁ אֶתְאַפֵּק בְּיֹלְדָה אֶפְעָה אֲשֶׁם וְאֶשְׂאֵף יָחַד" (יש' מ"ב 13–14).⁷³ דוגמה נוספת מובאת בישי' ס"ו 13: "כְּאִישׁ אֶשֶׁר אָמוֹ תִּנְחַמְנוּ כִּן אֲנֹכִי אֲנַחֲמְכֶם וּבִירוּשָׁלַם תִּנְחַמוּ". ייחוס תכונות אימהיות לאל בא לידי ביטוי גם במילות ההשוואה המופיעות בישי' מ"ט 15: "הַתְּשַׁכַּח אִשָּׁה עוֹלָה מֵרַחֵם כִּן בֶּטָנָה גַם אֵלֶּה תִשְׁכַּחַנָּה וְאֲנֹכִי לֹא אֶשְׁכַּחֲךָ". דימוי זה עתיר רגש ומביע את עומק אהבת האל לעמו.⁷⁴ דימוי נוסף של האל לאדם מופיע בדב' ל"ב במילים: "צוֹר יִלְדֶּךָ" (פס' 18) וכן "וַיִּנְקְחוּ דְבַשׁ מִסְּלַעִי" (פס' 13).⁷⁵ ייחוסן של התכונות האלה משנה את עיצוב דמות האל ובהתאמה משפיע על התודעה.⁷⁶ כמו כן הוא משקף את חשיבותה של האדם בחברה המקראית. באופן דומה, ייחוס תכונות אימהיות לעיר החשובה ציון, מלמד גם הוא על מעמד האדם.⁷⁷ כך למשל משתמש ישעיהו במוטיב העקרות כדימוי על ציון, שבתום תקופת עקרותה תלד בנים רבים: "רְנִי עֵקְרָה לֹא יִלְדָה פִּצְחִי רְנָה וְצַחֲלִי לֹא חָלָה כִּי רַבִּים בְּנֵי שׁוֹמְמָה מִבְּנֵי בְּעוֹלָה אָמַר ה' (יש' נ"ד 1). דימוי זה מחדד את האושר הגדול לנוכח הציפייה הארוכה והקשיים בדרך. במקום אחר – כדי להביע כאב, בכי ומרירות בנוגע לגורל העיר העתידה לחוות מצור ואימה – משתמש ירמיהו בדימוי הלידה ומתבסס על הכוחות שאישה נזקקת להם בעת שהיא יולדת: "כִּי קוֹל כְּחוֹלָה שְׁמַעְתִּי צָרָה כְּמִבְּכִירָה קוֹל בַּת צִיּוֹן תִּתְיַפֵּחַ תִּפְרָשׁ כְּפִיָּה אוֹי נָא לִי כִּי עֵינָה נִפְשִׁי לְהַרְגִים" (יר' ד' 31). דימוי דומה משמש כביטוי לצערה של ירושלים בבואם של אויבים מצפון: "הֲלוֹא חֲבָלִים יֵאֱחָזוּךְ כְּמוֹ אִשֶׁת יִלְדָה" (י"ג 21). דימויים אימהיים לסמלים בעלי חשיבות בחברה מלמדים גם הם על מעמד האימהות.

5. החקר הספרותי

מלבד תחום החקר העוסק בדמות האדם המקראית, עבודה זו, שבסיסה הוא הנרטיב המקראי, קשורה גם לתחום החקר הספרותי. מחקרים רבים נכתבו על כלים ספרותיים, עיצובי טקסטים ומשמעותם. כלים אלו מאפשרים ניתוח מעמיק ובחינה של תמות מגוונות בטקסט. המחקר הפורה

⁷³ גרובר (דימויים נשיים, עמ' 76) מדגיש את הפן החיובי של הדימוי. לדבריו, המחבר מקביל בין גיבור מלחמה ליולדת המתמודדת עם כאבה בעת לידה ומייחס זאת לאל.

⁷⁴ יאנג, ישעיה, עמ' 284–285.

⁷⁵ וייס, האזינו, עמ' 1252.

⁷⁶ לתכונות האל העולות מן ההתגלויות לנשים ולגברים במקרא, ראו: טריבל, הצעות האלוהים, עמ' 657–675.

⁷⁷ על רעיון האנשת העיר לאישה ולאדם בשפות השמיות מערביות ומשמעותה, ראו: קאסוטו, האלה ענת, עמ' 49; פיצג'רלד, הצגת ירושלים, עמ' 409; גלמבוש, אשת האל, עמ' 44 (הערה 50); ברמן-סלונים, דימויים, עמ' 92–99; דירמן, משפחה, עמ' 117–125; בוז, אבדון, עמ' 59.

מאפשר התבוננות מזוויות שונות על נושאים מגוונים והארה עליהם במטרה להבין את עומק הסיפורים.

החקר הספרותי של המקרא פורח בעשורים האחרונים. ילין (כתבים), בובר (דרכו של מקרא), ברלין (אפיון), בר־אפרת (עיצוב), רופא (נביאים), שטרנברג (פואטיקה), סימון (הפשטות המתחדשים, קריאה ספרותית, בקש שלום), זקוביץ (שלושה וארבעה, גבה, האשה, נס, מקראות) זקוביץ ושנאן (לא כך כתוב), אלטר (אמנות הסיפור), לה־ברברה (אלישע), וייס (המקרא כדמותו), מור (אלישע), עסיס (יהושע, ממשה ליהושע, שיר השירים), שמש (אלישע, מנוי אלישע, שבח) אמית (עקרות, מלכים, מבחן, אלישע), ברנר (נשים במקרא), גרוסמן (כפולים, כפל, גלוי ומוצפן), הנס־פיאצה (אימהות), ליטארט (מלכים) – כל אלו הם חלק מפריחת החקירה הספרותית של המקרא, בין שהיא סינכרונית ובין שהיא דיאכרונית. הקרקע הפורייה של מחקר הספרות הכללית היא שהצמיחה דיסציפלינה זו. האמצעים הספרותיים המקראיים נבחנים וממשיכים להיחקר. המחקרים האלה הם חלק מהתנופה שיודע תחום זה בשנים האחרונות. עבודה זו, שבה אנתח ספרותית סיפורי אימהות לאורך המקרא, היא תולדה של החקר הרחב עד ימינו. אופיו של החקר הספרותי הוא אומנותי ופנומנולוגי, וככזה הוא בעל פוטנציאל עשיר ורחב. תחום זה לא הגיע לידי מיצוי בכלל ובתחום החקר הנוגע לנשים בפרט.

ד. מטרת המחקר

על רקע סקירת הגישות השונות בחקר הנשים במקרא (בפרט חקר האימהות) והחקר הספרותי, אנסח כעת את מטרותיי. תכליתו העיקרית של מחקר זה היא לבחון את הדרך שבה עוצבו דמויות האימהות המקראיות לנוכח הטענות השונות שהועלו במחקר. בחינה זו תיעשה באמצעות התמקדות בדמות האם כפי שעוצבה אצל המספרים השונים משלוש זוויות התייחסות שונות והצבעה על מבעים ספרותיים שהשפיעו על עיצוב הדמות, תוך שאיפה שהממצאים האלה יתרמו למחקר על הנשים במקרא.

במחקר זה אנתח סיפורי מקרא העוסקים בתמת האימהות, מכילים אותה ומאירים על תפיסת דמויות האימהות בקרב כותבי הסיפורים והחברה בישראל המקראית. הפניית תשומת הלב לרכיב זה בזהות הדמויות ולתופעות ספרותיות הקשורות בו עשויה להוליד מסקנות חדשות לגבי אפיון האימהות וכמו כן לחדד את משמעות הסיפורים. נוסף על כך, היא תספק הצצה רחבה על מבנה המשפחה הקדומה כפי שהוא נתפס בעיני השותפים ליצירת המקרא כשם שהוא בידינו.

פוקס כותבת בספרה שסיפורים על קשר אָם-בן במקרא – מעבר לנושאים של לידות (הרצון או היכולת ללדת בנים) ואימהות (הרצון או היכולת להגן על הבנים) – הם מעטים וקצרים.⁷⁸ בשני הפרקים הראשונים של עבודתי אני מבקשת לדלות מן הפסוקים כל רמיזה או מבע ספרותי המסייעים לי להצביע על תפיסתם של כמה מן הכותבים בדבר השפעתה של דמות האָם על בנה. שנהר מגדירה את אחת ממטרותיה "חילוץ קולות נשיים מושקפים מן העדויות ההיסטוריות הקיימות וחשיפת מקורות בהם זכו חיי נשים לתיעוד שלא זכה לתשומת לב",⁷⁹ ובמובנים מסוימים אני שותפה למטרה זו.⁷⁹

דמויות מגוונות של אימהות ינותחו במחקר זה, בהן רבקה, רחל, יוכבד, בת פרעה, חנה, בת שבע, הנשים הזונות העומדות לפני שלמה, האישה מצרפת, האישה האלמנה מנשי בני הנביאים, האישה השונמית והנשים במצור שומרון. הסיבה לבחירת דמויות מסוימות על פני זולתן נוגעת לתופעות הספרותיות שאותן אני רוצה להאיר: סיפורים שבהם דמות האָם המשתקפת מסיפור הלידה ודומה במובנים מסוימים לדמות הבן בבגרותו; סיפורים שבהם דמות האָם מוצגת כמשפיעה על דרך הבן; סיפורים שבהם דמות האָם היא אנונימית וניתן ללמוד מכך על מאפייניה. במחקר זה נחקרו אימהות אלו, אך ראוי וכדאי לעסוק בעתיד בעוד דמויות של אימהות.

אימהותן או עקרותן של הדמויות שלעיל ממלאות תפקיד מרכזי בזהותן הספרותית, שכן יחד הן נותנות תמונה רחבה של הדרך שבה עוצבה דמות האָם. מקבץ דמויות זה מאיר את אופי הדמות, את תכונותיה ואת האסוציאציות הקשורות בה. אחקור את הסיפורים שבהם משתתפות הדמויות האלה, אאיר את הדומה ואת השונה ואבדוק אם יש דפוסים מסוימים של אימהות שטרם הצביעו עליהם. אני סבורה כי עצם העיסוק בנשים הנמצאות בשוליים וההתעמקות בהן מאירים אותן ומעמידים אותן במרכז הבמה, וזו אחת ממטרותיי.

ה. הנחות יסוד

הנחת היסוד הראשונה העומדת בבסיס עבודה זו היא היות החברה הקדומה חברה פטריארכלית ואַנדרוצנטרית, חברה המעמידה את הגבר במרכז הבמה.⁸⁰ להנחה זו שתי נגזרות הנוגעות לחקר דמויות נשים. ראשית, בבואנו לחקור סוגיה ספרותית המתמקדת בדמויות נשים, עלינו להתחשב בעובדה שגם בסיפורים העוסקים בנושאים הנוגעים לנשים, לרוב לא יתמקד הטקסט באישה,⁸¹

⁷⁸ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 44.

⁷⁹ שנהר, אישה, עמ' 4.

⁸⁰ מבלי להתעלם מן הסדקים שיוצרת מאיירס בהנחה רחבה זו (הערה 55 לעיל), ראו למשל: פריימרקנסקי, פטריארכליות, עמ' 210–211; יעקבזון, האָם, עמ' 3.

⁸¹ הנספואצה (אימהות, עמ' 21, 131–133) מדגישה כי סיפורים על חוויות נשיות יבואו כחלק מסיפור רחב שבו יושם הדגש בהכרח על עניין אחר.

ויהיה עלינו לתת את הדעת על כל פיסת מידע הנוגעת לאישה כדי להשלים את התמונה.⁸² שנית, ברנר כותבת כי עלינו לזכור שרוב הטקסטים שבהם נדון נכתבו, ולאחר מכן נערכו, בידי מחברים גברים. לכן, ברוב המקרים היצירה הספרותית שבה אנו עוסקים מייצגת את השקפת העולם הגברית: הבנתו של המחבר הגברי את הנפש הנשית ואת מניעי ההתנהגות הנשיים; שיפוטו הגברי. כל אלו הם מקור מצוין ללימוד של הבנת הגבר את העולם הנשי ויחסו הרגשי אליו. זהו מקור מוצלח פחות להבנת הדמויות הנשיות עצמן, ועלינו להביא זאת בחשבון.⁸³

הגורמים האלה גם הביאו לכך שבטקסט המקראי חסרות עדויות למערכות יחסים נשיות. יחסי אָם-בת למשל, נעדרים מטקסט זה כמעט כלא היו.⁸⁴ אני סבורה שעיצוב גברי זה של הטקסט לא נעשה באופן מכוון או גורף,⁸⁵ אלא נטוע בתקופה ובעניין האישי של כל מספר, ולכן חסרים נתונים חשובים על אודות חיי הנשים. הנחת יסוד נוספת נוגעת לעצם הבחירה לעסוק בנושא זה. כשם שעולה מן הגישות השונות שהובאו בסקירת הספרות, העיסוק באימהות טומן בחובו פרדוקס. העמקה בתפקיד הספציפי הזה יכולה להתפרש כאקט פמיניסטי ואנטי-פמיניסטי בה בעת. אחת מהנחות היסוד העומדות בבסיס העבודה היא שמורכבות זו היא אימננטית לעיסוק בדמות האָם. מחד גיסא, עיסוק זה מדגיש רכיב בזהות הנשית היכול להתאים לתפיסות הפטריארכליות על ידי צמצום זהותה לרכיב זה; מאידך גיסא, הוא נותן במה, מקום ומשמעות לרכיב חשוב בזהות הנשית ומדגיש את השפעתו על החברה כולה.

1. השיטה

בעבודה זו אנתח סיפורי אימהות באופן ספרותי. הגישה שאנקוט היא הגישה הסינכרונית – זו המתבוננת בטקסט כפי שהוא מונח לפנינו, בלי לבחון את תולדות המסירה, את עדי הנוסח וכדומה – אך לא אתעלם לגמרי מצדדים דיאכרוניים כשאזדקק לאלו להבנה מעמיקה של הטקסט.⁸⁶ המתודה שאנקוט היא "קריאה צמודה" (close reading), שמשמעותה התבוננות בטקסט תוך התמקדות בפרטי העיצוב הספרותי: עיצוב דמויות, בחירת מילים, תבניות סגנוניות ומבנה כללי.⁸⁷ ניתוח הסיפורים יכלול התייחסות להקבלות, למבנה, לבחירת המילים, למילים מנחות, לדפוסים

⁸² כך זקוביץ, האשה, עמ' 31, שמוסיף גם שהסגנון המקראי מושפע מן הז'אנר הדרמטי, הממעט בתיאורים.

⁸³ ברנר, נשים במקרא, עמ' 17.

⁸⁴ חשובים בעיניי מאמציה של ברונר (אימהות, עמ' 59–77) לחלץ מן הטקסט שלוש מערכות יחסים בין אָם לבת: לאה ודינה; יוכבד ומרים; מעכה ותמר. מיעוט הדוגמאות ומיעוט המידע עליהן מעידים על החוסר.

⁸⁵ כך למשל סבורים פריימריקנסקי, נשות המקרא, עמ' XVI; האופטמן, נשים, עמ' 67.

⁸⁶ ראו על כך: רוזנברג, גישה ספרותית, עמ' 67–94; גרינשטיין, חוקרים, עמ' 17–22. ברנר (שמואל ומלכים, עמ' 13) כותבת כי קוראים צריכים להתחשב לפני הכול בטקסט הסופי.

⁸⁷ כהגדרתו של פולק, הסיפור במקרא, עמ' 424. בובר (דרכו של מקרא, עמ' 272–273) עומד על חשיבות ההעמקה באלמנטים הצורניים להבנת לקח סיפור.

ספרותיים ולכל אמצעי ספרותי אשר יסייע להבין לעומק את מטרת הסיפורים. אבקש להשוות את סיפורי האימהות לסיפורים קרובים ומקבילים, לעמוד על פרטי הסגנון ומכך ללמוד על הדמויות האימהיות שסרטטו המספרים השונים.

ז. מבנה העבודה

מחקר זה יעסוק בתמת האימהות משלוש זוויות התייחסות, המתמקדות כל אחת ואחת במבע ספרותי או בעיצוב מסוים הנוגע לאימהות במקרא. בכל חלק אתעמק בסיפורי אימהות שיש בהם עיצוב ספרותי אחר המאיר על דמות האם המקראית.

חלקה הראשון של העבודה יעסוק בסיפורי לידה שבהם נמתחים קווי דמיון בין דמות האם המופיעה בסיפור ובין דמות בנה בבגרותו. דמיון זה נעשה באמצעות תחנות זהות בחייהם או באמצעות התנהגות דומה במצבים קרובים. חלק זה יכלול את דמויותיהם של חנה ושמואל; בת פרעה ומשה; אשת מנוח ושמרון.

עיצוב דמויות אֵם ובנה כבעלות דמיון מלמד על תפיסת המחברים בדבר גודל השפעת האם על צאצאיה ובדבר הרושם שהותירה אחריה דמות האם. עיצוב זה מעודד לעיתים השוואה בין הדמויות. בפרק זה יהיה ניתן להבחין כי לדמיון זה, בין האם לבן, לעיתים יש צורך עלילתי, לעיתים אסתטי או אומנותי. מלבד אלו, במקרים מסוימים ניתן לשער כי המחברים לא בהכרח נתנו את דעתם על עיצוב ספרותי זה, וכי יצירת הדמיון נעשתה אינטואיטיבית, ככל הנראה מתוך תפיסת הכותבים בדבר הרושם שהותירה דמות האם.

חלקה השני של העבודה יעסוק בסיפורים שבהם לאם יש חלק משמעותי בניית הדרך של בנה, והיא אף זו שסוללת לו את הדרך. אעמוד על שני סוגים שונים של השפעה והכוונה. הסוג הראשון הוא הסוג האקטיבי, שבו דמות האם משפיעה, מכוונת ומנתבת את חיי בנה במודע ומתוך בחירה. עם הסוג הזה נמנות רבקה ובת שבע, אשר משפיעות על דרכם של בניהן בפעלתנות ובחוכמה. במקרים אלו גם מופיע לפעמים, לצד תיאור האם כפעילה בניית חיי הבן, דמיון בין מאפייני דמות האם ובין מאפייני דמות הבן. דמיון זה כורך את שתי הדמויות זו בזו ומחזק את עיצוב השפעת האם על בנה, למשל בסיפור רבקה ויעקב. לעיתים ניתן להצביע רק על הפעולות שהאם מבצעת למען בנה, למשל בסיפור שלמה ובת שבע.

הסוג השני הוא סוג של ניתוב פסיבי, שבו דמות האם משפיעה על עתיד בנה וכל סיפורו כרוך בה אף שאין היא עושה דבר, אלא רק מעצם היותה. כך למשל יוסף המקבל מאביו יחס מועדף אשר ישפיע על כל עתידו וזאת מפני שנולד לאישה האהובה והוא אף דומה לה. במקרים אלו קווי

הדמיון בין דמות הבן לדמות האם משקפים את התפיסה שדמות האם משפיעה על דמות הבן, ודמותו מעוצבת בהתאם, כך בסיפור רחל ויוסף.

חלקה השלישי של העבודה עוסק בסיפורים שבהם דמויות האם הן אנונימיות. בסיפורים אלו, שבהם זהות האם חסרה, הדמות מאופיינת בעיקר באימהותה, וזהו אחד הפרטים המרכזיים שהקוראים ידעו על אודותיה. בסיפורים אלו המחברים נעזרים באסוציאציות, בתכונות וברשת הציפיות שהאימהות אוצרת בתוכה כדי לעצב את הדמות הספציפית וכן כדי לקדם את עלילת הסיפור.

אנונימיות הדמויות מסייעת למספרים להסיט את תשומת הלב של הקוראים מהאינדיווידואליות של הדמויות אל עבר תפקידיהן בסיפור הספציפי. מאפייני התפקידים שממלאות הדמויות בסיפור מקבלים במה. המספרים מנצלים מאפיינים אלו עבור אחת משתי האפשרויות: התאמה של הדמות לסטריאוטיפים של התפקיד האימהי, או דווקא איהתאמה לסטריאוטיפים המיוחסים לו.

דמויות האימהות שייבחנו בחלק זה הן: (1) האימהות במשפט שלמה (מל"א ג'); האישה מצרפת (מל"א י"ז 8–24); האישה האלמנה הפונה אל אלישע (מל"ב ד' 1–7); האישה השונמית (שם, 8–37); הנשים הקניבליות במצור שומרון (מל"ב ו' 23–ז' 20); האישה אשר החיה את בנה (מל"ב ח' 1–6). במקרים אלו אנונימיות הדמויות ממקדת את היחס אל הדמות ברכיב הזהותי שנמסר לקוראים, והוא אימהותן. ניתוח סיפורים אלו מפרה את הדיון בדמות האם במיוחד.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין

דמויות הבנים בבגרותם

ההחלטה היכן להתחיל לספר סיפור היא החלטה משמעותית.¹ פעמים רבות העלילה בנויה מיחידות ספרותיות קטנות. במרבית המקרים יחידה ספרותית מסוימת משפיעה על חברתה, ולעיתים משמשת לה יסוד ורקע. הכרעת המספר או העורך אילו יחידות ירכיבו את הסיפור אינה מקרית. כך למשל מדלגים לעיתים קרובות על שלב ההתבגרות של הגיבור, דילוג שנועד להבליט את העיקר ולדייק במסר.²

כמה מן הדמויות המקראיות נחשפות לקוראים בבגרותן, אך לא פעם קורה שההיכרות עם דמות מסוימת מתחילה דווקא בשלב ההיריון והלידה. כיוון שהמספר בוחר להציג שלב זה – שלכאורה אינו אמור ללמד הרבה על אופי הדמות, על בחירותיה או על עתידה – אין לנו אלא להניח שחשיבות מיוחדת ניתנה לפרק זמן זה בחייה של הדמות, והוא נתפס כמנבא או כטומן בחובו פרטי מידע חשובים.

רנק מצביע על הדמיון בין סיפורי לידות גיבורים בתרבויות שונות וטוען שמטרת סיפורים אלו הייתה להאדיר את גיבוריהם.³ סיפורי הלידה ותיאור ראשית חיי הגיבורים תפסו מקום מיוחד בהאדרת הדמויות. המשותף לדידו לכל המיתוסים של לידת גיבור הוא פרשת הולדתו או הישרדותו בילדותו של איש רב־חשיבות אשר ייעודו המיוחד קשור באורח הדוק בעובדה שאלמלא התערבותו המיוחדת של האל הוא לא היה זוכה לחיות.⁴

הדגשת התערבות האל בראשית חיי הגיבור יכולה לבוא לידי ביטוי בדרכים שונות – בתיאור סכנה, הישרדות או לידה אחר עקרות. תיאור עקרות או הישרדות מעצב את סיפור לידת הגיבור באופן ניסי. רנק רואה בכך אלמנט המפאר את הגיבור. העקרות, אשר מופיעה במקרא הן בסיפורת והן כמטפורה, משמשת פעמים רבות מכשול ספרותי אומנותי, כזה העומד בדרך של הגשמת הבטחת האל. כך מודגשת עוצמת ידו של האל, המכוון את מהלך המאורעות לקראת התכלית הנשגבה.⁵ במקרים אחרים, מכשול העקרות מגביר מתח, ולעיתים – כאשר הוא מופיע כדימוי או כמטפורה – הוא מעביר מסר של קושי או של עצבות בעם. הצדק עם רנק שתיאורים אלו מפארים את דמות הגיבור, אך עולה הרושם כי במקרא הם מביעים משהו רחב יותר, כלל־חברתי,

¹ גרוסמן, אסתר, עמ' 21–24.

² ראו אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 162–163.

³ רנק, לידת גיבור, עמ' 1.

⁴ שם, עמ' 3–96.

⁵ למשל אצל אימהות האומה, וראו על כך: אמית, עקרות, עמ' 133–137; ויינפלד, בראשית, עמ' 112.

וכי יש להם תפקיד בסיפור השלם ובעיצוב מהלך האירועים. כמו כן, סיפורים אלו מלמדים פרטים ספציפיים על דמות הגיבור.

התערבות האל החוזרת במיתוסים שונים, התערבות שרנק הצביע עליה, היא רכיב אחד מתוך דפוס מקראי שעליו הצביעו חוקרים. אלטר הצביע על הדפוס הספרותי של בשורת לידה במקרא, וברנר הצביע על דפוס לידת הגיבור.⁶ הסיפורים שבהם יעסוק פרק זה נכללים כולם בדפוסים אלו, שישמשו מצע לדיון.

אחד מרכיבי דפוס זה שאלטר וברנר מצביעים עליו הוא רכיב התחרות בין הנשים. רכיב זה מחדד את כאב העקרה מעצם העובדה שהוא מאיר עליה באופן ניגודי ויחסי.⁷ בפרק זה יופיע הרכיב האמור בסיפור שבו ידון תת־הפרק הראשון: סיפור לידת שמואל. ברנר כותבת שחזרת רכיב זה בסיפורים השונים משקפת את התפיסה שהייתה קיימת אצל הכותבים או המספרים הגברים: נשים אינן יכולות להיות חברות גם אם הן שותפות למטרה גורלית כמו המשכיות היחידה המשפחתית והשמירה עליה. נשים מתוארות כאויבות בנפש שאינן יכולות לחיות האחת עם רעותה.⁸

אולם יש לשים לב כי כשם שנשים במקרא מתוארות כאויבות, כך פעמים רבות מתוארים גם גברים. אומנם אין זה דפוס ספרותי, אך פעמים רבות נראה כי חלק מכינון מלוכה או ביסוס שלטון קשור בהריגת מתחרים פוטנציאליים (ראו לדוגמה: שופ' ט'; מל"א א'; מל"ב ט'). גם מלכים מתוארים כמגלים חשד כלפי המקורבים אליהם ביותר (שמ"א כ"ב; אסתר ז'). נוסף על כך, נשים במקרים אחרים מתוארות כמשתפות פעולה, כמו בסיפור יציאת מצרים (שמ' א'–ב') או בסיפור בנות צלפחד (במ' כ"ז; ל"ו).⁹ אחד הדימויים המבטאים תפיסה גברית בדבר קרבת הנשים הוא הדימוי המשמש את תיאור יריעות המשכן אשר צריכות להיות מחוברות באופן קרוב וצמוד זו לזו: "אֵשֶׁה אֶל אֶחָתָה" (שמ' כ"ו 3). כדי לתאר דבר המחובר היטב נעזר המספר בדימוי של אחיות קרובות המחוברות זו לזו.

יתרה מכך, הצגת שתי נשים הנשואות לאותו גבר כשהן מתקוטטות – אינה משרתת את הפטריארכיה. כשם שחוקרים טענו שהצגת נשים כאימהות באופן חיובי תורמת לסדר החברתי הפטריארכלי,¹⁰ כך גם הצגת נשים צרות באופן הרמוני וחיובי הייתה משרתת מגמה זו. אילו היו מוצגות נשים הנשואות לגבר אחד ביחסי רעות וקרבה, או אז היה הדבר משקף תפיסה בדבר טבעו

⁶ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 102; ברנר, נשים במקרא, עמ' 123. וראו גם: זקוביץ, שמשון, עמ' 74–83; סימון, הולדת שמואל, עמ' 93–110; אקרמן, משה, עמ' 74–119; גיארל, לידה, עמ' 5; גרוסמן, יעקב, עמ' 270.

⁷ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 102; ברנר, נשים במקרא, עמ' 123.

⁸ ברנר, אהבת רות, עמ' 22; נשים במקרא, עמ' 123, 134.

⁹ ברנר, נעמי ורות, עמ' 385–397. ברנר (נשים במקרא, עמ' 134) מציגה את יחסי נעמי ורות כיוצאי דופן.

¹⁰ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 47.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

של סדר חברתי זה ואף מביע עמדה חיובית כלפי פוליגמיה. דווקא תיאור הנשים בעת קושי מאפשר ביקורת מסוימת על המצב.

מסיבות אלו נראה שמטרת הרכיב בסצנות הדפוס של לידת גיבור, שבהן מוצגות נשים עקרות לצד נשים פוריות, היא להדגיש את חסרונן ומצוקתן, כשם שדמויות ניגודיות אחרות משרתות את הכותבים במקומות אחרים. רכיב זה אינו מעיד על תפיסה רחבה בדבר אייכולתן של הנשים לקיים יחסי רעות. נוסף על כך, כשם שיובא בתת-הפרק שיעסוק בדמותה של חנה, לעיתים דווקא התנהגות האישה בניגוד לזולתה מאירה את דמותה באור חיובי.

על רקע המחקרים שעסקו בדפוס לידת הגיבור וישמשו מצע לפרק זה, ובעקבות העמקה בדמויות אלו, אצביע כאן על זיקה ספרותית מיוחדת בין דמות האם כשם שהיא משתקפת מסיפור הלידה, ובין דמות הבן בבגרותו. זיקה זו באה לידי ביטוי באנלוגיות, בתמונות מראָה, בתכונות דומות ובקרבה רעיונית. עיצובים אלו של הכתבים השונים באים לרוב במטרה להדגיש את עיקר הסיפור או ללמד על הדמות הראשית. מטרתי היא לחלץ מתוך הטקסט עדויות לתפיסתם של המְספרים בנוגע לדמות האם. לאם כמובן יש תפקיד מכריע בסיפורי לידה, ואפשר לראות כי פעולותיה, התנהגותה ואופייה – כפי שהם בוקעים מהפסוקים – פעמים רבות מתכתבים עם המשך סיפור הדמות או משפיעים במידה ניכרת על עיצובה הספרותי. זיקה זו, שאצביע עליה, מביאה זוויית ראייה אחרת התורמת להבנת תפיסת דמות האם המקראית.

א. חנה ושמואל

סיפור לידת שמואל הוא סיפור שבו חנה, דמות האם, תופסת מקום מיוחד.¹ אלטר אף טען שסיפור זה הוא סיפור מטריארכלי מאין כמותו.² בתת-פרק זה אצביע על אלמנטים ספרותיים הקושרים בין דמותה של חנה ובין דמותו של שמואל, ועל ידי כך אחשוף את הנחתו של המספר בדבר השפעת האם על בנה. אלמנטים ספרותיים אלו יכללו תמונות מראָה ותיאורי אופי עקיפים מקבילים.

1א. תמונות מראה – סיפור הלידה וסיפור ההתגלות

אחת התמונות הבולטות ביותר בסיפור לידתו של שמואל היא התמונה שבה חנה ניגשת אל הקודש, מתפללת לבן ונודרת את נדרה. פרק א' של ספר שמואל א', המתאר את לידת שמואל, פרוס על פני כמה שנים. מתואר בו הנוהג שהיה שב על עצמו במחזוריות: "וְעָלָה הָאִשָּׁה הַהוּא מְעִירוֹ מִיָּמִים וְיָמִימָה" (שמ"א א' 3); מובאים בו חודשי ההיריון, הלידה ושנות חייו הראשונות של שמואל (פס' 20–23). 14 פסוקים מתוך 28 מוקדשים ליום אחד בלבד מתוך שנים אלו, אותו יום ספציפי שבו ניגשה חנה אל הקודש ונדרה את נדרה (פס' 4–10). תמונה זו בולטת ומייחדת סיפור זה.

קווי דמיון נמתחים בין הסצנה שבה חנה ניגשת אל הקודש (מל"א א' 4–10) ובין תמונת התגלות האל לשמואל (ג'). קווי דמיון אלו מובילים למחשבה שהסיפור עוצב כך באופן מכוון הקושר בין דמות האם לבנה. תחילה אאיר על קווי דמיון אלו, אחר כך אנתח כל אחת מן התמונות ולבסוף אעמוד על תרומתו הספרותית של דמיון זה.

א. שתי התמונות מתרחשות באותו מקום ועם אותה תפאורה: חנה מתפללת במשכן בשילה (שמ"א א'); האל נגלה לשמואל במשכן זה (ג').

ב. בשתי הסצנות מתקיים דיאלוג עם דמותו של עלי (א' 14–17; ג' 5–18).

ג. דיאלוג זה, בשתי התמונות, מכיל אייהבנה (א' 13; ג' 4–8).

ד. בשתי הסצנות הקרבה אל הקודש מתקיימת דווקא עם הדמות שאינה אמונה על השירות בקודש.

ה. הן בסיפור הלידה והן בסיפור ההתגלות אפשר לטעון כי הפנייה אל הקודש, או ההתגלות, נעשית תוך עקיפת דמותו של עלי ובמובנים מסוימים תוך דחיקת רגליו.

ו. בשני הסיפורים מתוארות הדמויות כניגודיות לבני עלי.

¹ מאירס (חנה, עמ' 96) מראה שאחת הדרכים שבהן באה מרכזיות דמותה לידי ביטוי בסיפור הלידה היא ההופעה המרובה של שמה ביחס לשמות הדמויות הנוספות בסיפור.
² אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 98–99.

כעת אתעמק בכל אחת מן התמונות ואצביע על הדומה.

2. סיפור לידת שמואל

אחת התמות שבהן עוסק ספר שמואל היא סוגיית העברת תפקיד המנהיגות בין אב לבנו.³ עלי, שמואל ושאל לא יזכו להעביר את המקל לבניהם, וספר מלי"א יפתח בזכות של דוד להעביר לאחד מבניו את המלוכה. בניגוד למנהיגי ספר שופטים, עולה הרושם כי עלי היה אמור להעביר את ההנהגה לבניו.⁴ עוד לפני שהקוראים נוכחים לדעת כי לבני עלי נדרש מחליף, ושעלי לא יזכה להוריש את מעמדו, הם כבר מתרשמים מהאישה הראויה להיות אִם המנהיג. חלק זה, אשר העלילה נדרשת לו כדי שנבין את סיבת הימצאות שמואל במשכן שילה, יכול היה להופיע בקיצור רב בדומה למידע על אודות אסתר המסבירה את הימצאותה בחיק דודה: "אִישׁ יְהוּדִי הָיָה בְּשׁוֹשַׁן הַבַּיְתָה וְשֵׁמוֹ מְרִדְכָי בֶן יֶאֱזַר בְּרִשְׁמַי בְּרִקְיָשׁ אִישׁ יְמִינִי. [...] וַיְהִי אִמּוֹן אֶת הַדָּסָה הַיָּא אֶסְתֵּר בֵּת דָּדוֹ כִּי אֵין לָהּ אָב וְאִם" (אס' ב' 5–7). אך כיוון שלרקע זה משמעות החורגת בהרבה מהגבולות של העברת מידע גרידא, הקוראים זוכים להיכנס לעומק היחסים בבית משפחת אלקנה, חנה ופנינה, ולדעת באיזו סביבה נולד שמואל.

מטרתם המרכזית של סיפורי לידת גיבור היא לפאר את דמותו ולצייר את הגעתו לעולם באופן ניסי, או לכל הפחות באופן שבו מודגשת התערבות האל.⁵ לצד מטרה מרכזית זו קיימות מטרות משנה אשר נועדו ללמד את הקוראים או השומעים על אופי הדמות ולהעביר מסרים שונים. כמו בכל טקסט אחר, גם מקריאת סיפורי לידה ניתן לראות מתחת לפני השטח את תפיסת המחבר, ובמקרה של סיפורי לידה – גם בהקשר של דמות האם.

כבר במצג נודע לקוראים כי לאלקנה שתי נשים (שמ"א א' 2), ובלב המצג מופיע הניגוד המשמש גם רמז מטרים: "וַיְהִי לְפַנְנָה יְלָדִים וּלְחַנָּה אֵין יְלָדִים" (שם). לדמותה המשנית של פנינה שני תפקידים: היא מקדמת את העלילה על ידי יצירת כעס בקרב חנה,⁶ והיא מאירה על דמותה של

³ ניתן לראות כי בניגוד לשופטים המושיעים, בספר שמואל יש עיסוק רב בנושא הורשת התפקיד. נראה שעלי היה אמור להעביר את תפקיד ההנהגה לבניו (שמ"א ב' 30–31) וכך גם שמואל (ח' 5). מלבד בית ירובעל, לא ידוע עוד על הנחלת ההנהגה לבנים בקרב השופטים. שמואל ירש את ההנהגה מעלי ועתיד היה להנחיל מנהיגות זו לבניו. זו ככל הנראה הסיבה שתקופת עלי ושמואל כונתה "התקופה הטרומ-מלוכנית", תקופה שניצני אפיוני מלוכה קיימים בה, וייתכן שזו סיבת החלוקה הקיימת בין הספרים. ראו על כך: שילוח, בתוך אברמסקי וגרסיאל, שמ"א, עמ' 14. לדברי אופנהיימר (נבואה, עמ' 145), שמואל מסמן את תחילתה של תקופה חדשה בעם ישראל. מנהיגותו שונה מההנהגה שבספר שופטים, והיא סוגרת אחריה את הדלת של צורות ההנהגה הקודמות.

⁴ שמ"א א' 3, ב' 22–25 (ובעיקר ב' 30–31).

⁵ רנק, לידת גיבור, עמ' 1. פוקלמן (שמואל, עמ' 53) עמד על כך שבסיפור זה אין תיאור של נס החורג מתחומי הטבע. עם זאת, הוא מדגיש כי ההתערבות האלוהית היא ברורה בסיפור.

⁶ חז"ל הביעו בגמרא רעיון זה, שפנינה מקדמת את העלילה, באומרם שהיא הייתה מכעיסה ומצערת את חנה כדי שזו תתפלל לילד (מסכת בבא בתרא, ט"ז ע"א).

חנה באמצעות ניגודיות.⁷ דמותה של חנה מתבלטת על רקע דמותה של פנינה: "וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה וַנִּתֵּן לַפְּנִינָה אֲשֶׁתוֹ וְלִכְל בְּנֵיהָ וּבְנוֹתֶיהָ מְנוֹת וּלְחָנָה יִתֵּן מְנָה אַחַת אֶפְיִים כִּי אֶת חָנָה אָהַב וְהִ' סֹגֵר רַחֲמָה וְכַעֲסָתָה צָרְתָה גַם כַּעַס בְּעֵבֹר הַרְעַמָּה כִּי סֹגֵר הִ' בְּעַד רַחֲמָה וְכֹן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בְּשָׁנָה מִדֵּי עֲלֵתָה בְּבֵית הִ' כֹּן תִּכְעַסְסָנָה וְתִבְכֶּה וְלֹא תֹאכַל" (ש"מ"א א' 4–7).

כאבה המר של חנה בוקע מן הפסוקים, בייחוד לנוכח פריון צרתה (פס' 2, 6–7).⁸ כדי להדגיש את הניגוד בין השתיים יש סדר מצטלב: "ונתן לפנינה [...] ולחנה יתן" (פס' 4–5).⁹ הצירוף "ולחנה יתן מנה אחת אפיים" (פס' 5) הוא קשה. טור סיני מפרש כך: אפיים מלשון אף, צורה מוארכת של אף.¹⁰ כלומר, חנה לא קיבלה מנה מיוחדת אלא את מנתה. בניגוד ל: "ונתן לפנינה אשתו ולכל בניה ובנותיה מנות" (ש"מ"א א' 4), חנה מקבלת רק מנה אחת. פרשנותו של טור סיני יוצרת בהירות בנוגע לתחילת הפסוק, אלא שאין היא מתיישבת לגמרי עם המשכו, המציג את הסיבה לדאגתו של עלי כלפיה – "כי את חנה אהב וה' סגר רחמה". האהבה שלו אליה אינה יכולה להיות הסבר לכך שהיא מקבלת מנה השווה בגודלה לשאר הסועדים. ייתכן שפרשנותו של רד"ק מדויקת יותר. בהתאם ליחס העולה מן הפסוקים, הוא כותב כי מנה אחת נכבדה להשיב אפה וכעסה. פריימריקנסקי רואה במילים אלו ביטוי לחלק לא פרופורציונלי של קורבן הבהמה, אולי אפילו חלק השווה לחלקם של פנינה וילדיה גם יחד.¹¹ לדבריה המילה אפיים מבטאת "גם", אך בגודל השווה למשפחה שלמה. סימון מצביע על כך שאף שקשה לעמוד על הפירוש המדויק, ההקשר מחייב לבאר "אפיים" כשם תואר חיובי.

בראפרת מציע שהווי"ו המופיעה בפסוק היא וי"ו הניגוד, כלומר אלקנה אהב את חנה אף על פי שה' סגר את רחמה. אך נראה לי יותר שזו וי"ו החיבור,¹² ואלו הן שתי סיבות שהביאו את אלקנה לתת לחנה מנה אחת אפיים: סיבה אחת מסבירה את הנתנה והשנייה מסבירה את הכמות. פסוקים אלו חושפים את הקוראים לקושי המצוי ברגעים המשפחתיים. הבחירה להכניס את הקוראים לרגעי החלוקה נועדה להביע את המורכבות שבתוך המשפחה. הפירוט מי מקבל מנה ומי

⁷ סימון (קריאה ספרותית, עמ' 321) מונה שלושה סוגי דמויות משניות: אלו שנועדו לקדם את העלילה, אלו המשרתות את הסיפור על ידי הארת דמות אחרת ואלו הממלאות את שתי הפונקציות גם יחד. נראה כי פנינה ממלאת את שני התפקידים, אף על פי שאין אזכור לכך במאמר.

⁸ לדמות האישה הצרה כמה תפקידים, ואגע בכך להלן. אחד התפקידים הוא לחדד את הקושי של העקרה על דרך הניגוד. תופעה דומה, וקרובה במובנים רבים, ניתן לראות בסיפור עקרותה של רחל (בר' ל'). אחותה לאה מתעברת שוב ושוב והודות לה יעקב נעשה אב. המחבר שם בפייה של רחל את המילים הקשות המבטאות את מצוקתה: "וַיִּתְאַמֵּר אֶל יַעֲקֹב הֲבֵה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתָּה אֲנֹכִי" (ל' 1). רחמה סגור לא רק אל מול לאה כי אם גם אל מול אמתה בלהה ואל מול זלפה, אמת אחותה. נדמה שכל סביבתה פורה, אפילו הכבשים בבית יעקב ("כִּי מֵעַט אֲשֶׁר הָיָה לָךְ לָפְנֵי וַיִּפְרָץ לָרֶב", פס' 30), ורק היא עומדת בעקרותה.

⁹ על אף השוני בזמני הפעלים בחר הכותב בצורה זו כדי להנגיד בין הנשים.
¹⁰ טור סיני, פשוטו של מקרא, עמ' 111–112. בניגוד לכך, דוס (לידת שמואל, עמ' 163–172) טוען כי מדובר ב"כעס", אלא שדבריו אינם מתיישבים יפה עם הפסוק.

¹¹ פריימריקנסקי, נשות המקרא, עמ' 302.

¹² בראפרת, שמואל, עמ' 50. גיואון ומוראוקה (דקדוק, סעיף 171f) מביאים דוגמאות להנגדה המובאת באמצעות וי"ו במשמעות של "אף על פי כן". פרי וטרנרג (מבט אירוני, עמ' 263–292) מביאים דוגמה להופעה של וי"ו שניתן לקרוא אותה בשני המובנים (חיבור וניגוד) באופן מכוון (פס' ש"מ"ב י"א 1).

מקבל מנות רבות, חושף אותנו לתחושת הבדידות באמצעות כמות המזון הניתנת. החזרה על עובדת עקרותה של חנה בהקשרים שונים באה לשם הדגשת הצער וחידוד הקושי.

יחס שלילי ביותר מתואר מכיוונה של פנינה כלפי חנה ומודגש כי כך נהגה כלפיה בקביעות: "וְכַעֲסָתָה צָרָתָה גַם פֶּעַס בְּעֵבֹר הִרְעַמָּה כִּי סָגַר ה', בְּעַד רַחֲמָה וְכֹן יַעֲשֶׂה שָׁנָה בְּשָׁנָה מְדִי עֲלֵתָה בְּבֵית ה' כִּן תִּכְעָסְנָה". חז"ל ראו בעין קשה את דברי פנינה ותיארו בחריפות את קנטוריה: "מה הייתה אומרת לה פנינה זאת? זבת לבנד רבא סודר וכתנת וחלוק? האין את קמה ומרחצת פניהם של בניך כדי שילכו לבית הספר? אין את עומדת ומקבלת בניך מבית הספר?" (מדרש שמואל א', ח),¹³ ואכן, מילותיו הקשות והמצלול הגס של המשפט מאירים את התנהגותה באור שלילי. המשך הפסוק מובא בזמן עבר רגיל: "וַתִּבְכֶּה וְלֹא תֹאכֵל". כלומר, שאר פרטי הפסוק היו חוזרים בכל פעם, ואילו לגבי תגובתה מפנה אותנו המחבר למאורע ספציפי זה.

בפסוקים אלו אין מצוין כי חנה עונה לצרתה, מוכיחה אותה, באה עימה בדברים או מכעיסה חזרה, אלא פשוט כואבת את כאבה. הפניית סבלה כלפי עצמה מעידה על אופייה המאופק, הסבלני והאצילי.¹⁴ ההנגדה בין חנה לפנינה מציגה בין היתר את חנה עצמה באור חיובי ביחס לצרתה. נוסף על כך, המילים "אֲחָרֵי אֶכְלָה בְּשֵׁלָה וְאַחֲרֵי שְׁתָּה" (שמו"א א' 9) מעידות כי רק לאחר שנשתיימה ניגשה חנה אל המשכן. כיוון שאין מפיק באות ה"א שבשני פעלים אלו, מדובר בזמן האכילה ולא באכילה שלה – שהרי כתוב שאינה אוכלת (פס' 7) ואינה שותה (פס' 15). כלומר, היא המתינה שלא להפריע לשאר הסועדים ולא להשפיע עליהם.¹⁵

דברי הנחמה של אלקנה מאופיינים ברגישות: "חַנָּה לְמָה תִּבְכִּי וְלָמָּה לֹא תֹאכְלִי וְלָמָּה יָרַע לְבָבְךָ הַלֹּא אָנֹכִי טוֹב לְךָ מִעֲשָׂרָה בָּנִים" (שמו"א א' 8). שני יסודות ספרותיים מדגישים רגישות זו. האחד הוא השימוש במצלול: האות למ"ד החוזרת בפסוק זה יוצרת מצלול נעים, העומד אל מול המצלול הצורם של הפסוק הגס המופיע מעט לפניו;¹⁶ ואילו השני הוא האנלוגיה הניגודית – דבריו של אלקנה עומדים אל מול תשובתו של יעקב לכאבה של רחל (בר' ל' 2).¹⁷

נראה שאלקנה קשוב לצרת חנה.¹⁸ אולם דווקא מן הפסוק הרגיש של אישה, ניתן להבין באיזו בדידות שרויה חנה בעקרותה: אלקנה אינו עקר כמותה, אינו שותף לרצון העז לחבוק ילד ואינו חש בחוסר הרב אצלה. כמו כן, אין הוא מבין את הפגיעה הקשה בשם ובמעמד של האישה

¹³ אולם מובאת בגמרא הדעה שפנינה התכוונה לשם שמיים, כשם שהוזכר לעיל (הערה 9), כלומר היא רצתה לעורר את חנה לתפילה, אך רעיון זה אינו עולה מן הטקסט המקראי.

¹⁴ ראו: בראפרת, שמואל, עמ' 52; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 100.

¹⁵ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 17.

¹⁶ קיל, שמואל, עמ' 37.

¹⁷ סגל, ירושת עלי, עמ' 179–183.

¹⁸ פרשנותה של אמית שונה. היא רואה את מילותיו כלא בוגרות וכעדות לכך שאינו מבין את הסיטואציה (הלוא אנוכי טוב לך, עמ' 68–76).

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

העקרה,¹⁹ כשם שאין הוא מבין את דאגת חוסר הביטחון הכלכלי שהייתה מנת חלקן של נשים עקרות בעולם הקדום.²⁰ אלו ככל הנראה אינם הגורמים שהביאו לגשת אל הקודש ולהתפלל לבן, אך ייתכן שהגבירו את תחושת המצוקה

א3. שיחתם של חנה ועלי

נראה שמתוך דחף רגעי בוחרת חנה שלא לקבל את דברי נחמת אלקנה, ובלא תיווך היא פונה ישירות אל האל לשפוך את ליבה.²¹ בתפילתה יש שימוש בפעלים חופפים הנשזרים זה בזה: ראה תראה, זכרתי לא תשכח, ונתתה ונתתי. אלטר גורס כי שימוש זה מביע את עומק התחינה ואת דחיפות הבקשה.²² חנה אינה נעזרת באלקנה ואף אינה משתפת אותו ברצונותיה. כמו כן, אין היא נעזרת בשירותי הכהן אלא פונה ישירות אל האל ושופכת את ליבה.

תגובתו של עלי למעשיה מפתיעה: "וַיֹּאמֶר אֵלָיָהּ עָלִי עַד מָתִי תִשְׁתַּכְּרִין הַסִּירִי אֶת יַיִןךָ מֵעֶלְיךָ" (שמי"א א' 14). במקום לחמול על האם העקרה ולדבר אליה ברגישות וברכות הוא מוכיח אותה, שלא במתכוון כמובן. נראה שתגובה זו משקפת עד כמה הייתה פעולתה יוצאת דופן. טעותו הגסה מלמדת עד כמה חריגה וקיצונית הייתה התנהגותה ביחס לנורמות שהיו מקובלות בימים ההם.²³

חריגה זו מחמיאה לדמותה הנעלה, הבוחרת לגשת אל הקודש במר ליבה, וכמו כן מלמדת על האקטיביות שלה. היא יכולה גם לבטא את הדרך שבה היא מתנהלת, כלומר שלא על פי הכללים המוסכמים. סימון העלה את ההשערה שכעסו של עלי קשור גם בכך שחנה לא ביקשה את ברכתו על אף נוכחותו. היא פונה ישירות אל הקודש ואינה נעזרת בתיווכו.²⁴

הקוראים מודעים לפער שבין דברי עלי למעשיה של חנה. האסוציאציה העולה מנדרה, כי מורה לא יעלה על ראש בנה, היא של נזיר הנמנע מיין.²⁵ אסוציאציה זו מחדדת הן את הפער והן את

¹⁹ מלול (חברה ומשפט, עמ' 89, 272) כותב כי במזרח הקדום בכלל הייתה עמדה שלילית כלפי העקרות, והיא נתפסה כאחד הביטויים המובהקים ביותר לכישלונה של האדם, ובעיקר לכישלונה של האישה לממש את ייעודה.
²⁰ לעניין כלכלת הורים בידי ילדיהם, ראו: פליישמן, הורים וילדים, עמ' 200–203. המילים המופיעות במגילת רות על הרך הנוול לבצע ולרות – "וּלְכַלְכֵּל אֶת שִׁבְתְּךָ" (רות ד' 15) – מצביעות גם הן על הצורך בילדים לפרנסה בעת זקנה.
²¹ סימון (בקש שלום, עמ' 101) מדגיש את היותה של האישה – הן במקרה זה והן במקרים נוספים הנוגעים לזרע – מעל בעלה בחוכמתה ובתושייתה.

²² אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 101. תפילה זו ושימוש בפעלים אלו מותירים רושם של תפילה עזה הנובעת מעומק הלב. המדרש המופיע בבבלי, מסכת ברכות ל"א, ע"ב, למשל, דורש את תפילתה של חנה (שמי"א א' 10) על ידי מתן ביטוי לזעקתה כאישה המבקשת לממש את גופה.

²³ סימון (קריאה ספרותית, עמ' 84) משווה בין גיחזי, המבקש להרחיק את האם השכולה הבאה להתחנן על הצלת בנה (מל"ב ד' 27), ובין עלי הכהן ומראה שטעויותיהם של השניים נועדו להצביע על ההתנהגות החריגה של הנשים.
²⁴ שם, עמ' 22.

²⁵ משפט זה גרם לכך ששמואל ייתפס כנזיר כשם שמופיע בבמ"ו ו' 3. וראו: מסכת נזיר (נזיר ט ה); ספר בן סירא (מו כג [יג]); ובתוספת לשמי"א כב שבכתב היד של שמואל ממערה 4 בקומראן, שם נכתב: "ונתתיהו נזיר עד עולם". בניגוד לזאת תרגם יונתן בן עוזיאל את דברי חנה (שמי"א א' 11) כך: "ומרות אנש לא תהא עלוהי", וכך גם דעת ר' יוסי במשנה (נזיר ט ה). אפשרות נוספת היא ההתמקדות באיסור גזירת השיער ובטומאת מת כשם שמופיע בבמ"ו ו' 7. העובדה כי אין אזכור לנזירות לאחר מכן בחייו מחזקת את האפשרות האחרונה אך אינה פוגעת באסוציאציה שפסוק זה מייצר:

שגיאיתו של עלי. בעודה נודרת כי מורה לא יעלה על ראש בנה, היא מואשמת בשכרות: "וְחָנָה הָיָא מִדְּבָרָתָא עַל לְבָא רַק שְׁפָתֶיהָ נְעוּת וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע וְיַחְשְׁבָהּ עָלַי לְשַׁכְּרָה וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ עָלַי עַד מָתַי תִּשְׁתַּכְּרִין הַסִּירִי אֶת יַיְגָד מִעֲלֵיךְ וְתַעַן חָנָה וְתֹאמְרִי לֹא אֶדְנִי אֲשֶׁה קֶשֶׁת רוּחַ אֲנֹכִי וְנִין וְשָׂכָר לֹא שְׁתִּיתִי וְאֲשַׁפֵּךְ אֶת נַפְשִׁי לְפָנֶי ה' אֵל תִּתֵּן אֶת אֲמַתְךָ לְפָנֶי בֵּת בְּלִיעֵל כִּי מְרַב שְׂיַחִי וְכַעֲסִי דְבָרְתִי עַד הַנְּהָ" (א' 13–16).

מחד גיסא, הקימה של חנה והתפילה הישירה מלמדים על כוח ועל עוצמה (שמ"א א' 9). מאידך גיסא, היא מכנה עצמה במהלך תפילה קצרה זו שלוש פעמים "אמתך" (פס' 11). כלומר, מצד אחד היא אסרטיבית וחדורת מטרה, ואילו מן העבר האחר היא מאופיינת בענווה. ייתכן שענווה זו גם באה לידי ביטוי באופן שבו היא מקבלת בהכנעה את דברי צרתה ואינה עונה כאשר זו מכעיסה אותה. כך גם כאשר אלקנה אינו מבין לליבה. גם חוכמתה הרגשית נשקפת מפסוקים אלו בכך שהיא מצליחה לעורר בעלי רגש הזדהות שישכיח את כעסו ויאפשר לו לברך אותה.

אלטר הצביע על דפוס ספרותי של סיפורי בשורת לידה ובהקשר הזה ייחס לו חמישה רכיבים:²⁶ (א) סכסוך בין נשים; (ב) אהבה מיוחדת שרוחש האיש לאשתו העקרה; (ג) לעקרה מוענק דבר אלוהים הבא לידי ביטוי כנבואה או כהבטחה; (ד) ביאה; (ה) לידת דמות משמעותית. ברנר מראה שרכיבים אלו אינם מופיעים בכל הסיפורים. דגם או תבנית מסייעים הן למחבר והן לקוראים (או המאזנים) של סיפור ומספקים להם מעטפת שלדית של התייחסות. עם זאת, סטייה מן התבנית או מן הדגם המוכרים מעניקה לסיפור את טעמו המיוחד.²⁷

לרכיב השלישי יש מקום מרכזי בדפוס זה, שהרי משמעות רבה ניתנת להגעת הדמות החשובה לעולם תוך התערבות האל, לדברי רנק.²⁸ זו הסיבה שהחריגה המסוימת של רכיב זה בסיפור מושכת את תשומת לב הקוראים. אלטר כותב שההבדל בסיפור בשורת לידה זה משאר הסיפורים (בר' י"ח; שופ' י"ג), הוא חוסר הישירות המוזר שמציין את ההבטחה.²⁹ אנו שומעים את תפילת חנה, אך איננו שומעים תשובה מיידית של האל.

נוסף על כך, אלטר אומר כי תגובתו של עלי לתפילה היא למעשה אירונית, שכן אין הוא יודע על מה הוא מברך אותה.³⁰ הוא מעניק לה ברכה שלכאורה אין בה ממש בעצם. אלטר מציע

נזירות אשר באופן טבעי נקשרת בתודעה ביין. וראו: במ' ו' 3–4; ברכות סג ע"א; רש"י על במ' ו' 1; ורבלובסקי, נזיר, טור 25; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 101.

²⁶ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 102.

²⁷ ברנר, נשים במקרא, עמ' 115.

²⁸ רנק, לידת גיבור, עמ' 1.

²⁹ אולם מאפיין זה אינו חסר בסיפור לידה זה בלבד. אשמון (לידה, עמ' 13, 23) מבחין בספרו בין סיפורי הבטחת זרע לסיפורי לידה. הבחנה זו יוצרת דמיון בין סיפור לידת משה לסיפור לידת שמואל. בשני הסיפורים אין בשורה ברורה, אך בשניהם הטקסט מעוצב באופן שנבין שלידת הבנים או החזקתם בחיים אינה מובנת מאליה. תיאור הלידה יוצר את התחושה שהגעת דמויות אלו לחיים מלווה בנס. דמיון זה מצטרף לאלמנטים נוספים, למשל העובדה ששתי הדמויות נמסרות לאדם זר לאחר גמילתן ושה' יתגלה לשתייהן. להשוואה בין דמויות אלו, ראו גם: בזק, מקבילות, עמ' 24–38.

³⁰ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 101.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

שהמטרה היא לערער על תפקידו של הכהן כמתווך. נראה שהצדק עימו בכך שדווקא אזכורו של עלי מבליט את המקום השולי שהוא תופס בבשורה זו באשר לחנה. היא הדמות הפעילה, הראויה והמרכזית, ואילו הוא הדמות שרק לבסוף, ולאחר שגיאה, מברכת אותה. המקום שתופסת חנה לעומת המבשר בסיפורים אחרים מלמד עד כמה חנה היא האקטיבית הבלעדית ועד כמה הנס מוסב עליה ועל התנהגותה בלבד.

עלי אינו מוצג כדמות שלילית אלא מתואר כדמות קשובה ואף ענווה, בניגוד לבניו. עלי חוזר בו כאשר מעמידים אותו על טעותו, גם אם מדובר באישה אפרתית ולא מישהו במעלתו. הוא קשוב לכאב האנשים ומברכם כאשר הדבר עולה בידו. אולם דמותו מוצגת כמתקשה לשפוט את זולתה – הן את בניו והן את האישה העומדת במשכן – וכמו כן כמגיבה באופן שגוי לשתי סיטואציות אלו. אפשר שהדגשת הקושי או החיסרון של דמותו מבליטה את גדולת הדמות של חנה, המעמידה אותו על טעותו.

לדיאלוג זה שלוש מטרות, ולבסוף הן יסתרגו זו בזו. האחת, וגם הראשונה בחשיבותה, היא להחמיא לדמותה של חנה ולהראות עד כמה הייתה פעולתה חריגה ולא מקובלת – אישה הניגשת ישירות אל האל, שופכת את ליבה תוך קרבה ונודרת נדר. המטרה השנייה תתגלה בפרק הבא (בי' 12), שבו תוצג אירוניה רטרוספקטיבית הטומנת ביקורת כלפי עלי. אירוניה זו תנגיד בין חנה ובין בני עלי. הם יכוננו "בְּנֵי בְּלִיעֵל" (שמ"א ב' 12) בתיאורם הישיר בפי עלי. אותם הוא מוכיח ברכות, ואילו אליה הוא פונה בהאשמה, והיא מעידה על עצמה שאינה "בֵּית בְּלִיעֵל" (א' 16). המטרה השלישית היא לשם ההשוואה הספרותית העדינה הנרקמת בין פעולות האם ובין סיפורו של הבן, שבה התקשורת בין הדמויות עוקפת בהבלטה את עלי ומתבצעת ישירות כשם שאראה להלן.

4. תפקידם של בני עלי כדמויות ניוודיות

דמותה של חנה, כמו זו של אלקנה, מוארת גם בעזרת בני עלי. לא בכדי נפתח הסיפור בחלוקה הגונה של הזבח בשילה (שמ"א א' 4–5). יש כאן זריעת מידע שלא תאחר לצמוח ולעמוד מנגד למעשיהם של בני עלי (בי' 13–14). זאת ועוד, תיאור זה מופיע פסוק אחרי הפרט המופיע באקספוזיציה בלא קשר, כרמז מטרם: "וְיָשָׁם שְׁנֵי בְנֵי עֲלִי חֲפְנֵי וּפְנִחָס כְּהֻנִּים לְה' (א' 3).³¹ הכתוב מזמן את ההשוואה בין מעשי אלקנה וחנה ומעשי בני עלי וקורא לקוראים להעמידם אלה מול אלה.

³¹ סימון (קריאה ספרותית, הערה 2) משער כי המילים "וְיָשָׁם שְׁנֵי בְנֵי עֲלִי חֲפְנֵי וּפְנִחָס כְּהֻנִּים לְה'" (שמ"א, א' 3) הן תוספת שנועדה לחזק את האיחוי שנעשה בפרק זה בין שני סיפורים. דעתי היא ששילוב הסיפורים הוא מכוון הואיל והוא משמעותי ותורם הן לעלילה והן לעיצוב הדמויות.

מעשיהם של בני עלי (שמ"א ג')	מעשיהם של אלקנה וחנה (שמ"א א')
<p>וּבְנֵי עֲלִי בְּנֵי בְלִיעֵל לֹא יָדְעוּ אֶת ה' וּמִשְׁפָּט הַכֹּהֲנִים אֶת הָעַם כָּל אִישׁ זִבַּח זִבַּח וּבָא נָעַר הַכֹּהֵן כְּבָשָׂל הַבֶּשֶׂר וְהַמִּזְלֵג שְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים בְּיָדוֹ וְהִכָּה בַּכִּיּוֹר אוֹ בַדּוֹד אוֹ בַקְּלַחַת אוֹ בַפְּרוֹר כֹּל אֲשֶׁר יַעֲלֶה הַמִּזְלֵג יִקַּח הַכֹּהֵן בּוֹ כֶּכָּה יַעֲשׂוּ לְכָל יִשְׂרָאֵל הַבָּאִים שָׁם בְּשִׁלְהָ גַם בְּטָרִם יִקְטְרוּן אֶת הַחֶלֶב וּבָא נָעַר הַכֹּהֵן וְאָמַר לְאִישׁ הַזֶּבֶח תִּנְהַ בְּשֶׂר לְצִלוֹת לַכֹּהֵן וְלֹא יִקַּח מִמֶּךָ בְּשֶׂר מִבְּשָׂל כִּי אִם חֵי וַיֹּאמֶר אֵלָיו הָאִישׁ קֶטֶר יִקְטְרוּן כִּיּוֹם הַחֶלֶב וְקַח לָךְ כַּאֲשֶׁר תִּאָּמַר נִפְשָׁךְ וְאָמַר לוֹ (לֹא) כִּי עֲתָה תִתֵּן וְאִם לֹא לַקְּחֹתַי בְּחִזְקָה וְתִהְיֶה חֲטָאת הַנְּעָרִים גְּדוֹלָה מְאֹד אֶת פְּנֵי ה' כִּי נֶאֱצַו הָאֲנָשִׁים אֶת מִנְחַת ה'.</p>	<p>וְעֵלָה הָאִישׁ הָהוּא מְעִירוֹ מִיָּמִים יְמִימָה לְהַשְׁתַּחֲוֹת וּלְזַבַּח לַה' צְבָאוֹת בְּשִׁלְהָ וְשֵׁם שְׁנֵי בְנֵי עֲלִי חֲפְנֵי וּפְנַחֵס כֹּהֲנִים לַה' וַיְהִי הַיּוֹם וַיִּזְבַּח אֶלְקָנָה וְנָתַן לְפָנָהּ אֲשֶׁתּוֹ וּלְכָל בְּנֵיהָ וּבְנוֹתֶיהָ מְנוֹת וּלְחֹנָה יָתַן מְנָה אַחַת אֲפִים כִּי אֶת חֲנָה אָהַב וְה' סָגַר רַחֲמָה [...]</p> <p>וַתִּזְדַּר נָדָר וַתֹּאמֶר ה' צְבָאוֹת אִם רָאָה תִרְאֶה בְּעֵינֵי אֲמִתָּךְ וַיִּזְכְּרֵנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֲמִתָּךְ וְנִתְתַּהַל לְאֲמִתָּךְ זָרַע אֲנָשִׁים וְנִתְתַּיּוֹ לַה' כֹּל יָמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ [...]</p> <p>אֵל תִּתֵּן אֶת אֲמִתָּךְ לְפָנֵי בַת בְּלִיעֵל כִּי מְרִב שִׁיחֵי וְכַעֲסֵי דְבַרְתֵּי עַד הַנְּהָ.</p>

הפועל החוזר בהקשר של משפחת שמואל הוא "לתת": אלקנה נותן מהזבח מנות לכל בני משפחתו, חנה נודרת שתיתן את בנה, ואילו בני עלי לוקחים בחוזקה מן הזבח, לעצמם ולהנאתם. בניגוד לאלקנה – המחלק ברגישות מנות לכל אחד מבני משפחתו בעת הזבח, ואינו מפלה לרעה את זוגתו העקרה – עומדים חפני ופנחס. הם לוקחים בחוזקה את מה שאינו מגיע להם מידי הבאים לזבח ומחללים בכך שם שמיים. על ידי העמדת נתינה מול לקיחה בהקשר הספציפי של זבח וקדושה מתעצבות הדמויות כניגודיות.

שזירת סיפור לידת שמואל בסיפור חטאת בני עלי הוא מתוחכם ומפותח מבחינה

ספרותית.³²

³² סגל (שמואל, עמ' 18 ; 26), נות (שמואל, עמ' 391–393) וסימון (קריאה ספרותית, עמ' 1–4) סבורים שפרקים אלו מכילים שני סיפורים עצמאיים שאיחדו ביניהם: סיפור הולדת שמואל וסיפור חטאת בני עלי. אך כל אחד מהם אוזן בדעה שונה לגבי המקור העיקרי והמקור המשני. סברתם מאוששת בייחוד לאור הנבואה בפרק ב' 30–36, על כך שביית עלי יוחלף בביית כוהנים אחר. זו כנראה אחת הסיבות לכך שהפסוקים בדהי"א (ו' 18–19) ייחסו את שמואל לשבט לוי, וראו על כך: קליין, שמואל, עמ' 6. בניגוד לכך, וויליס (שמואל מול עלי, עמ' 206–207) רואה בכך סיפור אחיד. בניגוד לרואים בסתירות בטקסטים השונים עדות לשלבים בהתהוות הטקסט, עסיס (ממשה ליהושע, עמ' 92) גורס כי דווקא חשיפת הסתירות היא המובילה למבט כולל ורב־ממדי על הסיפור: "רק על ידי ההבחנה בין הממדים השונים בטקסט יוכל הקורא לעמוד על נקודות המבט השונות שהמחבר רצה להציג", ואכן דעתי היא ששני סיפורים אלו שולבו בכונה תחילה ובעיצוב אומנותי.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

מבנה סיפור ב':

נקודת מפנה – נבואת איש האלוהים על

כך שיפסיקו לשמש בתפקידם (ב' 27–36)



התרה וסיום –
ה' נגלה לשמואל
(ג' 1–21)

רקע – בני עלי
חוטאים
(ב' 12)

מבנה סיפור א':

נקודת מפנה – נדר ומסירה

(א' 11 ; 25)



רקע
עקרות
(שמ"א א' 2)
התרה סיום
ה' נגלה לשמואל
(ג' 1–21)

הסיבוך של סיפור א' הוא העקרות (שמ"א א' 2); נקודת המפנה היא הנדר המרשים ולאחריו קיומו (פס' 11 ; 25); הסיום הוא התגלות האל לשמואל, התגלות התורמת גם היא לעיצוב קבלת הזרע כניסי (ג' 1–21). הסיבוך של סיפור ב' הוא היות בני עלי לא ראויים להמשיך את דרכו (ב' 12); נקודת המפנה היא הנבואה על העתיד להתרחש, ובה גם מוכיח איש האלוהים את עלי על התנהגותם של בניו (ב' 27–36); הסיום הוא בהתגלות לשמואל, העתיד לקחת מידיהם את מושכות ההנהגה (ג' 1–21).

שתי הבעיות, בשני הסיפורים, יבואו על פתרון על ידי דמות אחת – שמואל; ובשני הסיפורים (בכל אחד מהם בשלב אחר), החוויה הלעומתית תהיה נוכחת, כלומר הכותב ייעזר בניגודיות כדי לאפיין את הדמויות ולהצדיק את נחיצות הפתרון ואת החיוב שבו. סיפור הלידה, המאופיין בקרבה לאל ובנכונות לייעד את היילוד לתפקיד משמעותי, שזור בתוך סיפור המביע בעייתיות וניצול עמדת כוח בקודש, כדי שהנער – תוצאת התפילה והקרבה הספונטנית לאל – יהיה קרוב לאל מתוך קריאה אליו ולא מתוקף תפקיד או העברה מדור לדור.

המעניין הוא שהכותב מעניק תוקף לבחירה בבן על ידי התנהגות הוריו, ובפרט אימו, אך גם עומד על כך שאין די בכך, כשם שאפשר לראות אצל בני עלי. כלומר, יש פה ראייה מורכבת. מחד גיסא, ההורה אינו נותן תוקף מוחלט לבחירה בבן, הצריך כמובן להוכיח עצמו ולהיות ראוי. מאידך גיסא, המיזוג הבינדרורי בין האם לבנה הוא עמוק כל כך בתודעת הכותב והקוראים, שעל ידי מעשיה החיוביים של האם לומדים הקוראים על סיבת הבחירה בבן ומפנימים את היותו ראוי לה.

5א. תכונות אופי דומות בין האם לבן

אלמנט ספרותי נוסף הקושר בין דמות האם לדמות הבן הוא הדמיון באפיונם ובתכונותיהם. דמיון זה גורם לקוראים להשליך את התחושות החיוביות כלפי חנה על שמואל, ועל ידי כך ניתן תוקף לבחירה בבן.

כעת אראה כי שתי הדמויות, חנה ושמואל, מאופיינות במסירות ובהתמדה. אפיונים אלו הם רכיב חשוב בזהותם וקושרים בין האם לבן.

עורך ספר שופטים בחר לסיימו באקורד צורם ביותר – אונס מזעזע, מוות ומלחמת אחים.³³ על רקע תקופה זו נפתח ספר שמואל:³⁴ "וַיְהִי אִישׁ אֶחָד מִן הָרְמָתִים צֹפִים מֵהַר אֶפְרָיִם וְשֵׁמוֹ אֶלְקָנָה בֶן יִרְחָם בֶּן אֶלְיָהוּא בֶן תַּחֲוִי בֶן צוּף אֶפְרָתִי וְלוֹ שְׁתֵּי נָשִׁים שֵׁם אַחַת חַנָּה וְשֵׁם הַשְּׁנִית פְּנִנָּה וַיְהִי לַפְּנִנָּה יְלָדִים וְלַחַנָּה אֵין יְלָדִים וְעַלָּה הָאִישׁ הַהוּא מַעִירוֹ מִיָּמִים יָמִימָה לְהַשְׁתַּחֲוֹת וְלִזְבַּח לַה' צְבָאוֹת בְּשֶׁלֶח וְשֵׁם שְׁנֵי בָנֵי עַלְי חֲפְנִי וּפְנַחֶס כְּהֻנִּים לַה'" (שמ"א א 1–3).³⁵

מחבר פרק א' בספר שמואל קושר את סיפורו לספר שופטים הן על ידי ציון המקום הגיאוגרפי – ספר שופטים מסתיים בבנות שילה היוצאות לחולל בכרמים, וספר שמואל נפתח באלקנה העולה לשילה לזבוח לה', והן על ידי זיקה לשונית – הביטוי "מימים ימימה" מופיע בהקשר של החג בשילה (שופ' כ"א 19) וגם בהקשר של עליית אלקנה לזבוח לה' בשילה (שמ"א א' 3).³⁶ זיקה זו יוצרת ציפייה לפתרון המציאות הבעייתית המתוארת בסוף ספר שופטים, ומאירה על דמויותיהם של חנה ושל אלקנה הבוקעות מתוך התקופה השפלה.³⁷ האסוציאציה של מלחמת האחים על הרקע המחריד מבליטה את הדמויות התמימות, שבהתמדה עולות לראות את פני ה'.

בסיפור פילגש בגבעה (שופ' י"ט–כ"א) אומר האיש הגר בירכתי הר אפרים כי הוא בדרכו לבית ה' ולשם פניו (י"ט 18).³⁸ תרגום יונתן מפרש כי האיש אומר שהוא בדרכו למקדש. רש"י כותב כי הוא בדרכו לשילה. רד"ק מציע את האפשרות שהאיש אומר זאת רק כדי לגרום לזקן לאסוף אותו לביתו. דמותו של האיש מצטיירת באור שלילי ביותר. כעבור פסוקים אחדים הוא יפקיר את זוגתו, שהוא אמון על שלומה, כדי להציל את נפשו שלו עצמו (שופ' י"ט 25), ייתן אותה בידי בני בלייעל ואף לא ימתין לה בעודם מתעללים בה כל אותה הלילה (פס' 25). כאשר תחזור לפנות בוקר

³³ מבחינה כרונולוגית, מיקום הסיפור אינו מתאים לסוף ספר שופטים, והבחירה למקומו שם היא משיקולי עריכה. ראו על כך: אמית, קומפוזיציה, עמ' 126–145; שופטים, עמ' 73–80; ואמנות העריכה, עמ' 288.

³⁴ על מיקום הספר סמוך לספר שופ', כחז"ל ובעלי המסורה, ראו: צבת, "ספר שמואל", טור 81; וליכט, מקרא, איסוף ספרי המקרא וסידורם, טורים 366–367.

³⁵ לדברי אלטר (אמנות הסיפור, עמ' 101) המצג נמשך עד פס' 9, ורק לאחריו מתחיל להירקם הסיפור.

³⁶ מפרשי ימי הביניים מסכימים כולם שהביטוי "מימים ימימה" מבטא פעולה החוזרת על עצמה בזמן קבוע – מדי שנה בשנה או ממועד למועד. כך רש"י, יוסף קרא, רד"ק, רלב"ג ועוד.

³⁷ ראו: ציגלר, מניכור למלוכה, עמ' 63–64. היא מצביעה על תיאור הדינמיקה החברתית הקשה בסוף ספר שופטים, שמטבעה מולידה אסון.

³⁸ לעומת זאת, בתרגום השבעים נאמר: "וואני ביתי אני הולך", וכך גם בן מתתיהו (קדמוניות, ה', ב ח), וייתכן שזו הגרסה הנכונה. ההשוואה שברצוני להראות אינה יושבת על אפשרות נוסח זו בלבד, והיא מתקבלת גם בלעדיה.

היא תמצא דלת סגורה שאיש לא יפתח לקראתה, ככל הנראה מפני שהלוי, שהפקיר אותה, יישן באותה העת שנת ישרים (פס' 26). עיצוב דמות הלוי באופן זה מאפשר בהחלט להעלות על הדעת את הסברה כי הוא אומר מילים אלו כדי להשיג את מבוקשו בלבד ולא משום שהוא בדרכו למקום קדוש.³⁹

בניגוד לכך, בפתח ספר שמואל עולה אדם – מאפרים, מהרמה – עם בני ביתו אל בית ה' באמת ובתמים. נוסף על כך, כשם שניתן יהיה לראות בהמשך הדברים, הוא נוהג כבוד בכל בני ביתו. השוואה זו – בין האיש האפרתי האכזר, הטוען שהוא הולך אל בית ה' כדי להשיג את רצונו, לאפרתי הנאמן, הפוקד את בית ה' בקביעות – מבליטה לחיוב את משפחת אלקנה. כמו כן היא מדגישה בין היתר את הפער בין היחס המזעזע של האיש כלפי פילגשו ליחס הרגיש של אלקנה כלפי חנה.

בסיפור לידת שמואל, המופיע בשמ"א א', השורש על"ה חוזר שבע פעמים. בארילקו טוען כי פועל זה משמש בתפקיד אחת המילים המנחות של סיפור זה.⁴⁰ ואכן, הן האקספוזיציה – שבה מתוארת עלייתו של אלקנה מימים ימימה לבית ה' (פס' 3) – והן הסיום – שבו הם עולים עם שמואל ומקדישים אותו למשכן (פס' 24) – מהווים אינקלוזיו ליחידה ספרותית זו, שבמרכזה ניצב נדרה של חנה בעת שעלו בני המשפחה לשילה (פס' 10–11). המבנה הייחודי מחדד את חשיבות העלייה לשילה בחלק זה של הסיפור. הדמויות מעוצבות כמתקרבות וכפוקדות את הקודש באופן מיוחד. פרט נוסף המוצג ביחידה זו הוא המשך עלייתו של אלקנה לפקוד את בית ה' גם כאשר חנה נמצאת בהמתנה לגמילת בנה (פס' 21). התדירות והקביעות בוקעות מתיאור זה. התמדתם בעלייה לקודש והנכונות להתמסר נראות כמוטיב חוזר, והצדק עם בארילקו שזיהה את הכוונה הטמונה במילה זו. לאפיונה של חנה באמצעות תכונת ההתמדה תתווסף הדוגמה בדבר הכנת המעיל, כשם שתוצג להלן בתת-הפרק העוסק באימהות. בתת-הפרק "סיפור ההתגלות" אראה כיצד תכונת ההתמדה והמסירות מאפיינות את דמותו של שמואל.

כמו כן אראה כיצד האפיון של חנה כענווה על ידי כינוי עצמה "אֶמְתָּדָה" או "שְׁפָחְתָּדָה" בשיחתה עם עלי (שמ"א א', 16 ; 18), מקבל דימוי דומה אצל בנה שמואל כאשר הוא מכנה את עצמו "עבדך" (ג' 10), מייד לאחר תיאור ענוותו מול עלי בנכונותו לרוץ אליו פעם אחר פעם (פס' 4–8).

³⁹ וראו: טריבל, דה־פטר־ארכליזציה, עמ' 30–48. היא אף הציעה שלא זו בלבד שבעל הפילגש אחראי למותה, אלא שהוא עשה זאת בפועל, בעת שביתר את הגופה.
⁴⁰ בארילקו, מעיל, עמ' 202–206. בובר (דרכו של מקרא, עמ' 284) מגדיר את מושג "המילה המנחה" כך: "מילה או שורש לשוני, החוזרים בתוך טקסט או רצף טקסטים או מסכת טקסטים חזרה רבת משמעות: המתחקה על חזרות אלה, משמעות אחת של הטקסטים מתפענחת או מתבהרת לפניו או, מכל מקום, מתגלית לו ביתר שאת של המילה המנחה". לדברי בר־אפרת (עיצוב, עמ' עמ' 22) ואמית (מילה מנחה, עמ' 35–47), יש להיזהר בשימוש במונח זה מפני שהגדרתו של בובר היא נזילה. אחד הקריטריונים שקבעה אמית (שם), הוא שמתקבל הרושם כי נעשה מאמץ לשלב שורש זה פעמים כה רבות. וראו גם: פולק, הסיפור במקרא, עמ' 91–93; ופריש, מילים מנחות, עמ' 89–90. קאסוטו בפירושו נעזר ב"מילה המנחה" כדי להוכיח את אחידותם של סיפורים מקראיים כפולמוס בחקר המקרא. הוא ראה בחזרה של מילה מסוימת שבע פעמים בטקסט, או כפולה של שבע, הוכחה לאחדותו. ראו דוגמאות לכך: קאסוטו, בראשית, עמ' 5–6; וקאסוטו, שמות, עמ' 143.

6. אימהותה של חנה

בבקשתה של חנה יש לכאורה רכיב בעייתי ואף פרדוקסלי. חנה מוותרת על גידול בנה ובלבד שתזכה ללדת אותו.⁴¹ אולם היא נושאת נדר זה מתוך רצון עז כל כך בוולד ומתוך תפיסה חברתית שלידה ניסית קשורה בדמות משמעותית בעלת שליחות.⁴² מעשיה היו נראים לה ראויים ואף נעלים.⁴³ הדמיון הספרותי המכוון בין האם לבן שיוצר הכותב, מגלה לנו עד כמה משמעותית היא הצליחה להיות בחייו ובעצם נוקט עמדה חיובית כלפי ההחלטה לעשות מעשה זה.⁴⁴

אחד התיאורים המבטאים דאגת אִם בקטע הוא: "וּמַעֲלֵל קֶטֶן תַּעֲשֶׂה לוֹ אִמּוֹ וְהַעֲלֵתָה לוֹ מִיָּמִים יָמִימָה בְּעֵלְוֹתָהּ אֶת אִישָׁהּ לְזַבַּח אֶת זֶבַח הַיָּמִים" (ש"א ב' 19). כשם שכבר ציינו, בסיפורים העוסקים בנושאים הנוגעים לנשים במקרא, לא בהכרח יתמקד הטקסט באישה, וכדי להבין דווקא דברים הנוגעים לנשים, יהיה על הקוראים להסיק דבר מתוך דבר. גם בסיפורים שבהם יש לנשים תפקיד חשוב עשוי המחבר להדגיש דווקא את חלקו של הגבר. אשר על כן, כדי לעמוד על חלקה של האישה, או על אופייה, יהיה עלינו לשאוב כל פיסת מידע מזערית להשלמת פרטי הסיפור והדמויות.⁴⁵ הכנת המעיל בכל שנה והעלאתו לשילה עבור בנה הם לכאורה פרטים שוליים בסיפור, אך בעינינו נודעת להם חשיבות.⁴⁶ בארליקו כותב כך: "המעיל כשלעצמו די לו להכיל בקרבו את כל נפש האִם באהבתה וגעגועיה לבנה.⁴⁷ אולם לא די ב'מעיל'. יש להוסיף עליו 'קטון'. שמא לא תפסת את הרגשות המאופקים בתוך המלה 'מעיל' (המעשה 'מעיל', ההבאה, הדאגה, ההכנה, המתנה, המחשבה, הצפייה לקראת הפגישה) מוסיף לך בעל הסגנון 'קטון'".⁴⁸

מוטיב המעיל ילווה את חייו של שמואל כאשר תיקרע המלוכה משאול (ט"ו 27) וגם לאחר מותו (כ"ח 14). חז"ל אף טענו כי שמואל נקבר עם מעילו: "המעיל שבו גדל, בו נקבר, בו עלה" (מדרש

⁴¹ הקריאה המסורתית של סיפור זה כהפטרה ליום א' של ראש השנה, יוצרת קרבה לסיפור לידת יצחק, ולמוחרת – להמשך הסיפור, לעקדה. קשר זה מעצים את תחושת ההקרבה של חנה. קרבה זו עשויה להציב נדר זה ואת קיומו באופן בעייתי. אכן, במידה מסוימת נדר זה הוא פרדוקסלי, בקשה עזה לבן כדי לוותר עליו. ביטוי לפרדוקסליות זו ניתן למצוא בשיר "בן לו היה ליי? של חוי לוי": "חנה, כיצד אפשר / להסביר נדרך / כל חיך את מייחלת / לקבל בן / ובו זמנית נודרת / למסור אותו להי?".

⁴² ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 102.

⁴³ ראו: סימון, קריאה ספרותית, עמ' 46–47. כמו כן, ההחלטה לנטוע את תפילת חנה בסיפור בעת הבאת שמואל למשכן בשילה, יוצרת אווירת שמחה מכוונת המלווה את מסירתו. על נטיעת התפילה במקום זה ראו: לואיס, שירת חנה, עמ' 18–46; לוכטר, שמואל.

⁴⁴ הדמיון לסיפור לידת משה, בעזיבתו את הבית בזמן הגמילה, מחזק גם הוא את המבט החיובי על הסיפור, אם כי גם יכול להצביע על הפער, וראו: אשמון, לידה, עמ' 13, 23; בזק, מקבילות, עמ' 24–38. אשר לקיום הנדר, למרות אופיו הלא פשוט, ראו: פריש, מלחמות, עמ' 85, המבליט את החשיבות הרבה הנובעת לקיום נדר במקרא.

⁴⁵ לתכונות הדמויות המשניות, ראו: סימון, קריאה ספרותית, עמ' 317–324. ועל כך שחנה אינה משמשת דמות ראשית אף שנושא הפרק הוא הלידה וההקדשה, ראו: שם, עמ' 40.

⁴⁶ אחד הקשרים שהתעוררו לגבי מעשיו של שמואל בהיכל ה' (ש"א ג' 3) הוא היותו אפרתי ולא לוי. כשם שאראה להלן, ייתכן שסיפוק המידע על לבישת המעיל – המאפיינת את בגדי הכהן הגדול (ש"א כ"ח 31–35 ועוד) – נועד בין היתר לצמצם קושי זה על ידי אסוציאציה לעולם הכהונה. משמעות זו היא רק תוספת לעיקר – הקשר לאימו, הבא לידי ביטוי במעיל זה.

⁴⁷ בארליקו, מעיל, עמ' 203.

⁴⁸ שמש (דמותה של רחל, עמ' 91) כותבת גם היא שאהבתה של חנה, דאגתה ונתינתה המתמדת מומחשות בכתובים באמצעות מחוות המעיל מדי שנה בשנה.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

תנחומא, אמור ב ועוד). מוטיב זה, הכרוך באימו, מצטרף למהלך הכללי של הפרק המאיר על חותמה של חנה באישיותו של שמואל מבחינה ספרותית. עושה רושם שלא בכדי שמואל רואה עצמו שייך לרמה דווקא, ולא לשילה, על אף שבה גדל ובה בילה את רוב שנות ילדותו: "וַיִּשְׁפֹּט שְׁמוּאֵל אֶת יִשְׂרָאֵל כָּל הַמְּקוֹמוֹת הָאֵלֶּה וַתִּשְׁבְּתוּ הָרַמְתָּה כִּי שָׁם בֵּיתוֹ וְשָׁם שִׁפְטָה אֶת יִשְׂרָאֵל וַיִּבְּן שָׁם מִזְבֵּחַ לָהּ". יש לשים לב שפסוקים אלו קושרים בין הבן להוריו, שכמותם הוא יוצא בכל שנה מעירו למען מטרה מקודשת.⁴⁹ נוסף על כך, עשיית המעיל והעלאתו בידי אימו חנה, מימים ימימה, מקפלת בתוכה גורמים היכולים לסייע לנו לאפיין את דמותה של חנה: דאגה, נתינה, התמדה ומסירות.

א.7. סיפור ההתגלות

פרק ג' מוקדש להתגלות האל לשמואל.⁵⁰ פרק זה נפתח בניגוד בין שמואל לעלי, ניגוד הבא לידי ביטוי על ידי סדר מצטלב:

ועלי שכב במקומו ועיניו החלו כהות לא יוכל לראות

ונר אלוהים טרם יכבה ושמואל שכב בהיכל ה'

קיים ניגוד במקום המשכב – עלי במקומו ושמואל במקום הקודש; וניגוד ביכולת לראות – עיני עלי כהות ובמקום שבו נמצא שמואל הנר דולק, כלומר הראות אפשרית. ניגודיות זו ביכולת הראייה מאפיינת, כשם שראינו לעיל, גם את המפגש בין עלי לחנה, שבו הקוראים יודעים מה פשר מעשיה של חנה אך עלי אינו מודע לכך וטועה (פרק א'). פתיחה זו, המדגישה את בעיית הראייה של עלי, זורעת נקודות דמיון בין שתי הסצנות – אי־הבחנת עלי בתפילתה של חנה ובכאב ליבה, ואי־הבחנת עלי בקולו של ה', הנגלה לשמואל דווקא.

סיפורים מקראיים שבהם מתוארים גברים בערוב ימיהם מוקדשים כמעט תמיד לשאלת ההמשכיות והירושה.⁵¹ בסיפורים אלו, לרבות הסיפור הנדון, הסצנה נפתחת בהודעה על גילה המופלג של הדמות המרכזית. בסופו של דבר, לא היורש המצופה או המיועד הוא שימשיך את הדרך

⁴⁹ כך בראפרת, שמואל, עמ' 118.

⁵⁰ חוקרים שעסקו בסוג הספרותי של "סיפורי הקדשה" לא סיווגו את הסיפור ככזה כיוון שהוא כולל רק שניים מהרכיבים המופיעים בסוגה זו – התגלות; כניסה בדברים; הגדרת השליחות; סירוב; עידוד והבטחת עזרה; אות – ולכן הם ראו בו תיאור של חוויה נבואית ראשונה בלבד. ראו: צימרלי, יחזקאל, עמ' 16–20; ריכטר, מינוי, עמ' 175; וגנוזה, חלום, עמ' 155–156. לעומתם, חוקרים ששמו דגש על תוכן הסיפור ולא על סוגו הספרותי, כן הכירו בו כסיפור הקדשה. ראו: סגל, שמואל, עמ' לב; ובלצר, ביוגרפיה, עמ' 67–69. סימון הרחיב בנוגע לרכיבים הבאים בסיפורי הקדשה, ובכך הוא מבסס את הטענה כי זהו סיפור הקדשה: התאמה ראשונית של השליח לשליחות; הטעות ההתחלתית – הנבחרים לא ציפו לתפקיד ולכן טעו בהתחלה; החששות והפחדים של השליח; השליחות נכפית; ההכרה הראשונית. לדידו, העובדה שבפרק ג' בשמ"א חמישה רכיבים, מעידה על היותו פרק הקדשה מובהק ולא רק סיפור התגלות.

⁵¹ כך אברהם (בר' כ"ד 1); יצחק (כ"ז 1); יעקב (מ"ח 10); משה (במ" כ"א 16, ובעיקר דב' ל"א 42); דוד (מל"א א'). וראו בהקשר זה על סצנות דפוס: עסיס, ממשלה ליהושע, עמ' 38; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 61–77.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

או שיזכה בברכה או בתפקיד. במקרה זה, לתיאור חולשתו של עלי יש תפקידים ספרותיים נוספים.⁵²

זקוביץ מציע שהצורה הנדירה "החלו כהות" רומזת לשורש "ללא כהה בם" (פס' 13), וכך מתקיימת רמיזה לצורך בהעברת הסמכות מעלי לשמואל.⁵³ הערה חשובה זו של זקוביץ מחדדת את ההבנה שכהות עיני עלי היא הן הסיבה למצב והן התוצאה שלו. כיוון שאין הוא מבחין או ער דיו למעשי בניו, הוא מאבד את יכולתו לראות את דבר ה', ולכן שמואל מחליפו. פישביין הראה כי לפרק זה מבנה קונצנטרי שבמרכזו עומדת הנבואה:⁵⁴

א. פתיחה (1–3)

ב. שמואל חושב כי עלי קורא לו שלוש פעמים (4–9)

ג. נבואת ה' לשמואל (10–14)

בי. עלי באמת קורא לשמואל (15–18)

א1. חתימה (19–21).⁵⁵

מבנה זה מעמיד את הנבואה במרכז הפרק ומגלה לנו כי הפיכת שמואל לנביא היא ליבו.⁵⁶ כשם שנכתב לעיל, מעט מאוד יודעים על דמותו בטרם נבחר למלא תפקידו. בדיעבד, הסצנה הראשונה שבאמצעותה ניתן לאפיין אותו היא הסצנה שבה ניגש שמואל לעלי שלוש פעמים תוך אמירת מילת הנכוונת "הַנְּנִי" (חלק ב לעיל).

קריאה ראשונה:

א. וַיִּקְרָא ה' אֶל שְׁמוּאֵל

ב. וַיֹּאמֶר הַנְּנִי וַיִּרְץ אֶל עָלִי וַיֹּאמֶר הַנְּנִי כִּי קָרָאתָ לִי

ג. וַיֹּאמֶר לֹא קָרָאתִי שׁוּב שָׁכַב

ד. וַיִּלְךָ וַיִּשְׁכָּב.

קריאה שנייה:

א. וַיִּסֹּף ה' קְרָא עוֹד שְׁמוּאֵל

ב. וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיִּלְךָ אֶל עָלִי וַיֹּאמֶר הַנְּנִי כִּי קָרָאתָ לִי

ג. וַיֹּאמֶר לֹא קָרָאתִי בְּנִי שׁוּב שָׁכַב

⁵² לדוגמה במקרה של יצחק, שהמידע על כהות עיניו תורם לעלילה גם בנוגע לפעולת המרמה (בר' כ"ז), וייתכן שהוא מסביר גם את בחירתו בעשו, כפי שמפרש אברבנאל. וראו: עסיס, מאבק, עמ' 46–47.

⁵³ זקוביץ, שלושה וארבעה, עמ' 95.

⁵⁴ פישביין, שמ"א ג, עמ' 193.

⁵⁵ דרייבר (שמואל, עמ' 45) וניומן (קריאה נבואית, עמ' 87) תורמים את יחידת ההתגלות לשמ"א ג' 1–ד' 1.

⁵⁶ בניגוד לדעתם של זליגמן (בעיות, עמ' 171–188) ושל ניומן (קריאה נבואית, עמ' 87–89), מטרת הפרק בעיניי אינה המעבר מכהונה לנבואה, אלא מבית עלי לשמואל. וראו: זקוביץ, שלושה וארבעה, עמ' 94. כמו כן, מטרת הפרק אינה תוכן הנבואה – כפי שהייתה המטרה והתכלית של נבואת איש האלוהים ביחידה הספרותית בפרק ב' 27–31 – אלא האצלת הסמכות לשמואל.

ד. וְשִׁמוּאֵל טָרַם יָדַע אֶת ה' וְטָרַם יְגָלָה אֵלָיו דָּבָר ה'

קריאה שלישית:

א. וְיֹסֵף ה' קָרָא שְׁמוּאֵל בְּשָׁלִישֵׁת

ב. וַיְקַם וַיִּלְדָּ אֶל עֲלִי וַיֹּאמֶר הַנְּנִי כִי קָרָאתָ לִי

ג. וַיָּבֶן עֲלִי כִי ה' קָרָא לְנֶעֱר וַיֹּאמֶר עֲלִי לְשִׁמוּאֵל לֵךְ שָׁכַב וְהָיָה אִם יִקְרָא אֵלָיִךְ וְאָמַרְתָּ דָבָר ה'

כִּי שָׁמַע עֲבָדְךָ

ד. וַיִּלְדָּ שְׁמוּאֵל וַיִּשְׁכַּב בְּמִקְוָמוֹ.⁵⁷

חלק זה של הסיפור מעוצב באירוניה דרמטית – יש פער בין ידיעת הקוראים ובין ידיעתן של הדמויות שבסיפור.⁵⁸ יש כמה מטרות לשימוש באירוניה כאן ולעיצוב ההתגלות באופן זה. אני מתרשמת כי בראש ובראשונה נועדה אירוניה זו להאיר את דמותו של שמואל ולהבליט את תמימותו ואת צניעותו.⁵⁹

בקטע קצר זה חוזר ארבע פעמים תואר הפועל "הנני"; פעמיים הפועל "ויקום"; פעמיים הפועל "שוב"; פעם אחת הפועל "וירץ"; חמש פעמים השורש ה"יך. פעלים אלו נועדו להדגיש את המאמץ שהשקיע שמואל ואת נכונותו לשרת בקודש בלא היסוס בכל עת. מסירותו באה לידי ביטוי גם בשינוי המכוון בין הפעלים: לאור הקריאה הראשונה קורא שמואל "הנני" פעמיים ונכתב כי הוא רץ ("וירץ") אל עלי. לעומת זאת, בדרכו חזרה נאמר "וילך". ריצתו מוקדשת למילוי משימתו – מתן שירות או עזרה לעלי, ולא לשיבתו למיטתו לתועלת עצמו.

יוסף קרא הסביר כי שמואל טעה לחשוב שעלי קורא לו בגלל הפרט המופיע במצג: "וַיֵּינֶן הַחֲלוֹ כְהוֹת לֹא יוּכַל לְרְאוֹת", כלומר העיוורון מצריך סיוע.⁶⁰ קריאה זו מחדדת את נחיצותו של שמואל ואת מתן העזרה האישית.

במדרש תנחומא, פרשת וירא, כב נאמר: "מהו לשון הנני? לשון ענוה, לשון חסידות. שכך ענוותנותו של חסידים בכל מקום". רש"י מביא דברים אלו על בר' כ"ב 1: "הנני – כך היא עניינתם של חסידים. לשון ענוה הוא ולשון זימון", ועל בר' ל"ז 13: "הנני – לשון ענוה וזריזות". חז"ל זיהו שביטוי זה מבטא נכונות למלא את רצון האחר. בחלק לא מבוטל מהופעות פועל זה במקרא אפשר

⁵⁷ בתה"ש מופיעה הקריאה הכפולה: "שמואל שמואל" גם בפס' 4, 6.
⁵⁸ אירוניה דרמטית היא הפער שבין ידיעת הקורא ובין ידיעתן של הדמויות בסיפור. ראו: קרוז ורוברט, אירוניה, עמ' 21–31; אטרדו, אירוניה, עמ' 326–379.
⁵⁹ בר'אפרת, שמואל, עמ' 78.
⁶⁰ קרא, נביאים, עמ' 59.

להבחין כי משמעותו רבת-עוצמה.⁶¹ למשל, כאשר הכתוב רוצה לבטא את המתח הגדול שאברהם נתון בו בסיפור עקדת יצחק, הוא עושה זאת על ידי שימת פועל זה בפיו, הן כלפי האל והן כלפי יצחק. מחד גיסא, אמירה זו מביעה את מסירותו השלמה של אברהם לאלוהים עוד בטרם הוא שומע את הצו (בר' כ"ב 1); ומאידך גיסא, את מסירותו הרבה לבנו (פס' 7).⁶² מילה זו מבטאת את שני הערכים שאברהם מסור להם ושעליו עומד ניסיון זה, והיא מעצימה את הקונפליקט הדרמטי.⁶³ השימוש בפועל זה נועד להדגיש את מסירותו ואת נאמנותו של שמואל.

את איהחזרה על השורש רו"צ לאחר שתי הקריאות הבאות ששומע שמואל (פס' 6–8) מסביר סימון ברגישות פסיכולוגית.⁶⁴ לדידו, שמואל המסור והנאמן היה קרוע בין רצונו לרוץ ולסייע לעלי ובין חוסר הרצון שלו להיות גורם מפריע.⁶⁵ כלומר, הפועל הלי"ך מחליף את הפועל רו"ץ כדי להמחיש את המתח הנפשי של שמואל, הנע בין הרצון להגיע במהירות ולעזור ובין הרצון להימנע מאינעימות.⁶⁶ עם זאת, הפועל הלי"ך אינו מגיע לבדו. בקריאות השנייה והשלישית ניצבים לצידו הפעלים "ויקום" וכן "ויאמר", וכן תואר הפועל "הנני", כדי להמחיש את מסירותו ואת נכונותו, כמצוין לעיל. זקוביץ כותב כי קביעות לשון תשובתו של שמואל, "הֲנִי כִי קָרָאתָ לִי" (פס' 5, 6, 8), גם כשביטחונו הולך ומתערער, מלמדת על נאמנותו. גם כשאינו בטוח עוד שעלי קורא לו, הוא קם לעשות מצוותיו שמא לא ייעשה רצון אדונו אם לא יקום.⁶⁷

חזרה משולשת זו מייצרת התמדה,⁶⁸ ומאפינת אותו תכונה שאפיינה את משפחתו במצג הסיפור – התמדה בהליכה אל בית האלוהים – ואת אימו בפרט, בחזרתיות שבהכנת המעיל ובהבאתו אליו מדי שנה בשנה. בר־אפרת אף מדגישה, ובצדק, כי לאחר ההתגלות שמואל קם וממשיך לעבוד במסירות כבימים ימימה.⁶⁹ קרבה זו מחזקת את תחושת המיזוג בין הדמויות ומאפשרת לקוראים להעתיק את יחסם לחנה כלפי שמואל. באופן מעניין האם בנדרה ובקיומו סוללת את

⁶¹ יש להבדיל בין הופעות של מילה זו לצד פועל אחר במשפט – שאז היא משמשת שם גוף (כגון בר' מ"א 17; שמי' ח' 17; שמי' ט' 18), ובין הופעות של מילה זו כפועל המשפט – שאז המשמעות שלה היא נכונות להתייצב (כגון בר' כ"ב 1; בר' ל"ז 13; שמי' ג' 4). וראו: יעקבס, הנני, עמ' 130, שכמו רבים אחרים הוא מייחס לפועל זה משמעות של נכונות לקיים כל צו עוד בטרם ניתן, בכניעה מוחלטת ובלא ספקות.

⁶² ראו על כך: סימון, בקש שלום, עמ' 54–55.
⁶³ הופעתו השלישית והמכריעה של פועל זה היא כלפי האל (פס' 11). הכרעה ערכית זו היא מרכז הסיפור (וראו על כך שם).

⁶⁴ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 73.

⁶⁵ בעלי התוספות כתבו: "אורחא דקרא לכתוב לשון משונה שהוא נאה יותר" (ב"מ ס ע"ב), כלומר שדרך המקרא היא כשהוא כותב עניין אחד וחוזר עליו, הוא משנה את לשונו מן הכתוב תחילה לנוי. ייתכן שטענה זו נכונה, אך מובן שהשיקולים התוכניים עומדים בראש מעייניו של הכותב או של העורך. במקרה ספציפי זה חזר הכותב לחזור על הפועל "הלך" ו"קם" ולא על הפועל "רץ", ולכן דעתי עם סימון, שמאחורי בחירה זו עומדת כוונה להראות את מסירות שמואל ואת האמביוולנטיות שבה הוא שרוי.

⁶⁶ עלי רגיש לטענות הנער ולכן מוסיף בפעם השנייה את המילה "בני". תה"ש השמיט מילה זו (כנראה מתוך רצון לדמות את האיברים השונים ביחידת הסיפור), ובכך הוא מחמיץ את הרגישות הספרותית.

⁶⁷ זקוביץ, שלושה וארבעה, עמ' 97.

⁶⁸ אשר לדגם "על שלושה ועל ארבעה" בקטע זה, ראו: זקוביץ, שלושה וארבעה, עמ' 103–104.

⁶⁹ בר־אפרת, שמואל, עמ' 83.

הדרך של בנה לתפקיד הנהגה; ואילו הבן, מתוקף תפקידו, ישפיע על גורלם של אחרים וימנה אותם לתפקידי הנהגה.

אייכולתו של עלי לראות באה לידי ביטוי גם בכך ששלוש פעמים ניגש שמואל למיטתו עד שהוא מבין כי האל קורא לשמואל. גם פה, כשם שהציע אלטר לגבי פרק א', ניתן לראות זאת כביקורת על עלי שאינו ראוי לתפקידו ולכן לא אליו האל נגלה אלא לנער שמואל. אורך זמן עד שהוא מבין כי מדובר בדבר האלוהים. אך גם פה, כמוזכר לעיל, אין זו מטרת התיאור. מטרתו של התיאור דווקא הפוכה – חזרתיות זו נועדה להבליט הן את מסירותו של שמואל מצד אחד והן את אישיותו החיובית והענוותנית של עלי מן העבר האחר.

עלי, אשר בירך בענווה את האישה שהעמידה אותו על טעותו, מדריך את שמואל ואומר לו שהאל פונה אליו בה בעת שזה תופס את מקומו. ייתכן שאחת המטרות של הבלבול בהבנת המצבים שבפרק זה, מלבד הרצון להדגיש את מסירותו ואת חריצותו של שמואל, נובעת מהערך הספרותי של שילוב עלי בסצנה שבה נגלה האל לשמואל. ראשית, מפני ששילובו של עלי ברגעים אלו יוצר דמיון בין פניית האם לפנייה אל הבן. בשניהם עלי נוכח אך אינו שותף כמתבקש מתוקף תפקידו. האם פונה אל האל במשכן בנוכחות עלי אך אינה עושה זאת דרכו, והבן חווה את התגלותו הראשונה בעוד עלי לציידו במשכן וה' נגלה דווקא אליו.⁷⁰ שנית, כדי לתת הזדמנות לעלי להצטייר באור חיובי וענו. בתחילת הסצנה, כאשר שמואל רץ שוב ושוב אל מיטתו, הוא מרגיע אותו בסבלנותו, מכנה אותו "בְּנִי" ואינו נותן לו להרגיש כי הוא מטריד אותו. יתרה מכך, לאחר ההתגלות – הצופנת שמועה קשה ומרה לו ולביתו (פס' 17), התגלות אשר מרימה על נס את העובדה ששמואל הצעיר, שגדל והתחנך תחתיו, הוא שיתפוס את מקומו, ומבליטה את העובדה שהאל נגלה לשמואל ולא אליו – הוא בכל זאת מכנה את שמואל "בְּנִי".⁷¹ בשלב זה עדיין אין הוא יודע מהו תוכן ההתגלות, אך הוא כבר יודע כי ה' נגלה לשמואל ולא אליו. כמו כן, המילים "אֵל נָא תְּכַחַד מִמְּנִי" מרמזות על חשדו כי הנבואה אינה טובה ואף על פי כן הוא מכנה את שמואל "בְּנִי". עיצוב הטקסט כך שהקוראים נפגשים עם הבשורה לפני השיחה האינטימית שבה עלי מכנה את שמואל "בְּנִי", מדגיש את הקרבה הלא מובנת מאליה. נתונים אלו מובילים לטענה שעלי הוא דמות חיובית ושהפגם שבה מתבטא רק בהיעדר ההבחנה שלה.

אייהצגת דמותו של עלי כדמות שלילית מבליטה אף יותר את דמותו של שמואל לחיוב. הנגדת דמות חיובית אל מול דמות שלילית מבליטה את הדמות לחיוב,⁷² אך כאשר מנגידים בין

⁷⁰ שם, עמ' 95; זקוביץ, דוד, עמ' 80.

⁷¹ זקוביץ, שלושה וארבעה, עמ' 100.

⁷² דוגמאות רבות לכך, ואף פה בטקסט הזה – בני עלי לשמואל (שמ"א, ב' 12–19).

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

דמות חיובית לדמות חיובית יותר, הדבר מאיר לחיוב את הדמות השנייה באופן מיוחד.⁷³ הדמויות העומדות מול עלי – בפרק א' חנה ובפרק ג' שמואל – חיוביות ביותר, מפני שהן מצטיירות כראויות לשרת את האל אף יותר ממנו. יתרה מכך, לא זו בלבד שעלי מתייחס בכבוד וברגישות לשמואל גם בעת שהוא מבין כי הוא יורש את מעמדו, הוא גם מדריך ומכווין אותו לכך. כך יוצא שעלי בירך את חנה והדריך את שמואל סביב רגעי קרבתם אל הקודש בשילה. בפרק א' העמידה חנה את עלי על טעותו, וכעת עלי הוא המעמיד את שמואל על טעותו ומלמדו כיצד עליו לפעול.

משמעות השם "נביא" והפועל "הינבא" שנויים במחלוקת. אחת ההצעות הרווחות היא שפירושו הוא "הכרזה, קריאה". הצעה זו עולה בין היתר מההקבלה לפועל באכדית *nabû*, שזו משמעותו.⁷⁴ אם אכן משמעות השם מוסבת על פעולת השמעת הנבואה באוזני אחרים, אזי עלי, אשר דרש משמואל להגיד לו את נבואתו (שמ"א ג' 17), הוא שעשה אותו – הלכה למעשה – נביא בישראל.

המילים המופיעות מייד לאחר מכן הן חלק מסיכום חלק זה וביטוי לתחילת ביצוע התפקיד: "וְהָיָה עִמּוֹ וְלֹא הָפִיל מִכָּל דְּבָרָיו אֶרְצָה" (ג' 19).⁷⁵ נראה שהן סוגרות היטב את שלושת הפרקים המתארים את עליית שמואל לנבואה, ובהם קיום הנדר של חנה, אשר לא הפילה מכל דבריה ארצה ועמדה בהתחייבותה על אף כל הקשיים.⁷⁶

8. תפקידם של בני עלי כדמויות ניגודיות

פרק ההתגלות נפתח בתיאור: "וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא וְעָלִי שָׁכַב בְּמִקְוֹמוֹ וְעֵינָיו הִחְלוּ כְהוֹת לֹא יוּכַל לְרֹאוֹת וְנָרְ אֱלֹהִים טָרַם יְכַבֵּה וַיִּשְׁמֹאֵל שָׁכַב בְּהִיכַל ה' אֲשֶׁר שָׁם אֲרוֹן אֱלֹהִים" (שמ"א ג' 2). שכיבתו של שמואל, הנער האפרתי, בהיכל הקדוש עוררה קושיות.⁷⁷ הרצברג מסביר כי העיוורון של עלי הוא הטעם שבגללו שוכב שמואל בהיכל תחתיו.⁷⁸ הצעה זו מאירה על טיב היחסים בין השניים. התמונה המשתקפת מן הפסוקים היא ששמואל משמש בן דואג ומסור לעלי בעוד שבניו מרוחקים ואינם

⁷³ כך היא למשל ההשוואה הניגודית בין מעשיה של רות, הדבקה בנעמי, ובין בחירתה של ערפה לשוב אל ביתה. ערפה עושה מעשה לגיטימי שאינו מצטייר שלילי כלל. התנהגותה המקובלת, ובמידה רבה אף חיובית, מדגישה את התנהגותה יוצאת הדופן של רות (רות א' 14–15). גויטיין (עיונים, עמ' 53) עמד על כך שערפה היא דמות משנית שאינה מקדמת את העלילה, כלומר מטרתה להאיר על זולתה בלבד. על כך שדמותה של ערפה היא חיובית, ראו: קמפבל, רות, עמ' 82; טריבל, קומדיה, עמ' 172.

⁷⁴ אופנהיימר, נביא, עמ' 690–731.

⁷⁵ לפי דב' י"ח 22 זהו מבחנו של נביא, כלומר, הדבר מצביע על כך ששמואל קיבל את התפקיד.

⁷⁶ כך מראה פריש, מלחמות, עמ' 85. במקרא נודעת חשיבות רבה לקיום נדרים, כפי שניתן לראות מהתפיסה העולה משמ"ב כ"א 1–3, שם ה' מקפיד על השבועה אף שהושגה במרמה.

⁷⁷ אחד הקשיים שהתעוררו לגבי מעשיו של שמואל בהיכל ה' (שמ"א ג' 3) הוא היותו אפרתי ולא לוי. אותה שאלה עולה לגבי הנאמר בפרק ב' 35. זו כנראה אחת הסיבות לכך שהפסוקים בדה"א (ו' 18–19) ייחסו את שמואל לשבט לוי ולא לאפרים, וראו על כך: קליין, שמואל, עמ' 6. בגין בעייתיות זו פירשו תרגום יונתן, רש"י ורלב"ג שהוא לא ישן שם. כך גם אברבנאל ומלבי"ם, שהציעו שהמילה "שכב" מבטאת מחשבות ורעיונות אשר באים בעת שכיבה. דברי הפרשנים המסורתיים בעבודה מצוטטים ממקראות גדולות – הכתר, מהדורת מ' כהן, רמת גן תש"ס.

⁷⁸ הרצברג, שמואל, עמ' 41.

שותפים בדאגה לאב ובטיפול בו. אישוש להנחה זו אפשר לראות גם בכינויו של עלי כלפיו: "בני" (שמ"א ג' 6; 16).

טכניקה ספרותית נוספת שמטרתה לחדד קרבה נאמנה זו היא יצירת אנלוגיה בין שמואל לרות. רות מתנהגת באופן יוצא דופן לחמותה. היא נאמנה לה (א' 14), נוהגת בה במסירות (16–18), מסייעת לה (ב' 18) ומקשיבה לעצותיה (ג' 5).⁷⁹ שמואל מתנהג באופן דומה לעלי, הזקוק לעזרתו. קווי דמיון רבים בין הסיפורים:

- א. בשני המקרים אחת הדמויות צעירה והאחרת מבוגרת. הפער ביניהן הוא של דור לפחות.
- ב. הקרבה היא בין שתי דמויות מאותו מגדר.
- ג. בשתי מערכות היחסים הקרבה אינה ביולוגית והיא מוצגת כחריגה בנורמה החברתית.
- ד. בשני הסיפורים יש כינוי הורי קרוב: רות מכונה "בתי" בפי נעמי (רות ב' 2; כב; ג' 1; 16; 18), ושמואל מכונה "בני" בפי עלי (שמ"א ג' 6; 16).
- ה. זיקה לשונית נוספת בין שני הסיפורים ניתן לראות בין הנאמר על רות מפי אחת השכנות: "אֲשֶׁר הָיָא טוֹבָה לָךְ מִשְׁבָּעָה בְּנִים" (ד' 15), ובין דבריו של אלקנה המבקש לנחם את חנה: "הֲלוֹא אֲנֹכִי טוֹב לָךְ מִעֲשָׂרָה בְּנִים" (שמ"א א' 8).⁸⁰
- ו. בשני הסיפורים יש שני בנים המתים בטרם עת. שני בניה של נעמי מתים בצעירותם (רות א' 5) ושני בני עלי מתים באותו היום במלחמה כשם שנובא להם (שמ"א, ב' 34; ד' 17).
- ז. שני הסיפורים עוסקים בהמשכיות – במגילת רות, במקום בניה, רות מזכה את נעמי בזרע; ובספר שמואל, במקום בניו של עלי, שמואל ממשיך את פועלו.
- ח. שתי הדמויות מתוארות כקשורות בחייו של דוד.

אנלוגיה זו מאירה באור חיובי את דמותו של שמואל ומאפיינת אותה כנאמנה ומסורה באופן יוצא דופן, בדומה לרות.⁸¹

מובן שיש גם הבדלים בין הסיפורים. אחד ההבדלים המשמעותיים הוא שרות נוהגת בנאמנות ובהתחשבות, ומבחינה מסוימת ממלאה עבור נעמי תפקיד של בת המנסה למצוא לה מנוח. לידה אינם בחיים ואין מי שידאג לה.⁸² רות עושה חסד עם אישה שאיבדה את כל משפחתה ונותרה

⁷⁹ ברנר (אהבת רות, עמ' 27) מצביעה על הבחירה במילים "ורות דְּבָקָה בָּהּ" (א' 14) כמבטאות אהבה חזקה. כמו כן, היא רואה במילים "כִּי הִפְנִיתָ לְפָרִיד בְּיָנִי וּבִינָךְ" (א' 17) הד לתיאורם של שאול ויונתן בפי דוד בקינתו (שמ"א א' 23), עמ' 107.

⁸⁰ ברנר (שם, עמ' 26) מציינת כי יתכן ומילים אלה ממגילת רות (ד' 15) הן שאילה ספרותית מדברי אלקנה (שמ"א א' 18).

⁸¹ ברנר (שם, עמ' 48) כותבת כי רות היא אישיות מיוחדת במינה, סמל לאהבה בלתי מותנית ולנאמנות שאין למעלה ממנה.

⁸² ראו: זקוביץ, רות, עמ' 61, על כך שלביטוי "לְשׁוֹב מֵאֲחֵרֶיךָ" (רות א' 16) – ביטוי המשמש את רות בבקשתה להישאר עם כלתה ולא לעוזבה כשם שעשתה ערפה – יש משמעות שלילית של בגידה (השוו לבמ' י"ד 43). כלומר, מילים אלו מבטאות את תפיסתה של רות שעזיבת נעמי היא בחזקת פגיעה חמורה בה, ומכאן שהמעשה של רות מאופיין בנאמנותה

לבדה (א' 5). ואילו ילדיו של עלי חיים, נוכחים ומתוארים כמי שנמצאים בשיא כוחם. אין כל סיבה חיצונית שתגרום לכך ששמואל, ולא מי מבניו, יהיה זה שיצטרך לדאוג לעלי ולטפל בו. אנלוגיה זו בין רות ושמואל מחדדת את שליליות התנהגותם של חפני ופנחס ואת יחסם כלפי אביהם. ניגוד נוסף בין דמות שמואל ובין דמויות חפני ופנחס באה לידי ביטוי בהקשבה או באי-ההקשבה לדברי עלי. חפני ופנחס אינם מקשיבים לתוכחתו ולבקשותיו (ב' 25), ואילו שמואל מתייצב ורץ למלא את בקשתו כאשר הוא חושב שעלי קורא בשמו. השורש לק"ח, בדומה לניגוד בין בני עלי להורי שמואל, משמש גם קונטרסט בין דמויות אלו. לאחר ששמואל מושח את שאול למלך, הוא נושא נאום ובו אומר: "את שור מי לקחתי וְחמור מי לקחתי וְאת מי עשקתי את מי רצותי ומי לקחתי כפר ואעלים עיני בו ואשיב לקם". תגובת העם לדבריו: "ויאמרו לא עשקתנו ולא רצותנו ולא לקחת מי איש מאומה" (שמ"א י"ב 3–4). דבריו אלו עומדים מול משפט המלך כשם שהוא מציגו לעם קודם לכן: "ויאמר זה הנה משפט המלך אשר מלך עליכם את בניכם יקח וְשם לו בְמַרְכָּבָתוֹ וּבְפָרְשָׁיו וְרָצוּ לִפְנֵי מַרְכָּבָתוֹ וְלָשׁוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְלַחֲרֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלַקָּצֵר קָצִירוֹ וְלַעֲשׂוֹת פְּלִי מִלְחַמָּתוֹ וְכָלֵי רָכְבוֹ וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וְלַטְּבָחוֹת וְלֵאפוֹת וְאֵת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֵת כְּרָמֵיכֶם וְזִיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לְעַבְדָּיו וְזָרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעֲשֶׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלַעַבְדָּיו וְאֵת עַבְדֵיכֶם וְאֵת שְׂפָחוֹתֵיכֶם וְאֵת בְּחֹרֵיכֶם הַטּוֹבִים וְאֵת חֲמוֹרֵיכֶם יִקַּח וְעָשָׂה לְמִלְאכָתוֹ" (ח' 11–17). דבריו שלעיל עומדים מול לקיחתם הגסה של בני עלי. כלומר השורש לק"ח, המאפיין את בני עלי, יסמל התנהגות שלילית בעיניו, התנהגות שממנה הוא יבקש להימנע ואף יצביע על הניגוד שבינו ובנים.⁸³

יתרה מכך, חפני ופנחס מוצגים באור שלילי ביותר בתיאור שכיבתם עם הנשים בפתח אוהל מועד (שמ"א ב' 22). לעומתם הפועל "שכב" אצל שמואל נוגע לפעולה שהוא עושה במקום קדוש, בהיכל ה', בעודו קרוב לאביהם ומסייע לו (ג' 2).⁸⁴

9. משמעות הדמיון

כאשר יתגלה האל לראשונה לשמואל, לא תהיה סיבה מעשית שתסביר את הבחירה בו, מלבד זכויות אימו, ואולי אביו. עוד בפרק ג' הקוראים נוכחים לגלות ששמואל אכן ראוי לתפקיד, אך בראשית

האישית לנעמי, בניגוד להתנהגותה של ערפה. ראו גם: גרוסמן, רות, עמ' 112. הוא מדגיש כי אף שיתכן שיש עוד סיבות שבגללן הלכה רות אחר נעמי, יש בדבריה אלטרואיזם של ממש.
⁸³ כשם שהזכרתי לעיל (הערה 3), אחת התמות המלוות את ספר שמואל היא שאלת מעבר תפקידי ההנהגה בירושה. הן עלי והן שמואל אינם זוכים להוריש את מעמדם, וכך גם שאול. הדמיון בין משפט המלך שמציגו שמואל לבין בניו של עלי על ידי הפועל "לקח", מחדד עניין זה, המעצים את הסכנה שבשלטון.
⁸⁴ ראו: מורקס (נשים וכהנים) לגבי פעולת השכבה עם הנשים וגם לגבי עריכת הסיפור והזמן שבו נוסף לדידה נתון זה (עמ' 2–3). מכל מקום, בעריכתו הסופית נתונים אלו יוצרים הנגדה חריפה ומצטרפים להשוואה הניגודית הקיימת.

הדרך דמות אימו היא שתוביל אותו להנהגה ותצטייר כמשפיעה על אופייו ועל מינויו.⁸⁵ העיצוב הספרותי של תמונת התגלות האל לשמואל כמשוחח וכתכתבת עם פניית חנה אל האל, מביע ומחזק את הטענה שהתגלות לשמואל והבחירה בו נטועות בדמותה של אימו ובבחירתה.

הקוראים המתוודעים למערכת היחסים בין הנשים הצרות, שבה האחת מכעיסה את זולתה האומללה, חשים כעס וחוסר צדק, ומעתיקים בלא משים רגשות אלו כלפי בני עלי, רגשות שילכו ויתעצמו ככל שיעמדו על אופיים. הם יחושו את ניצול המעמד; את חוסר הצדק שבמילוי תפקיד שאין הם ראויים לו; את העובדה שהם אוחזים בתפקידם רק מפני שהם בניו של עלי; את הרצון לתקן את העוולה. בד בבד, את האמפתיה שהם חשים כלפי חנה הם מעתיקים מבלי משים לשמואל. כך, באמצעי אומנותי, נסללת הדרך למנהיג כבר מהפסוקים הראשונים – לא באמצעות מתן מידע בלבד, כי אם בחיבור לדמויות מסוימות, ברתיעה מאחרות ובעיקר על ידי הרגשות המעורבים בכך והעברת הרגש אצל הקוראים בין האם לבן, כאשר שזירת הסיפורים זה בזה מעודדת העברה זו.

כבר באקספוזיציה מעמיד סיפור זה את חנה העקרה אל מול פנינה מרובת הילדים אשר נוהגת באכזריות בצרתה. העובדה כי הן נשים צרות מנכיחה את התחרות ואת ההתמודדות סביב השתיים. הקוראים מצויים באווירת יריבות – שתי נשים צרות החולקות איש אחד חוֹוות פער: האחת זוכה ללדת, ואילו השנייה עומדת בעקרותה אף שנראה כי לב בעלה נתון לעקרה.

ברנר ופרדס עומדות שתיהן על מודל המשולש המוכר מספרות המקרא של שתי נשים וגבר: לוט ובנותיו; הגר, שרה ואברהם; רחל, לאה ויעקב; ואף רות, נעמי ובעז.⁸⁶ פעמים רבות, כאשר מופיע מודל זה, אחת הנשים אהובה, רעותה פורייה וקיים מתח בין השתיים. כמו שציינתי בתת-פרק זה (א2), זהו גם אחד הרכיבים של הדפוס הספרותי הקשור בלידות במקרא (כהגדרתו של אלטר: דפוס בשורת לידה; כהגדרתה של ברנר: לידת גיבור).⁸⁷ בסיפור זה, המודל המשולש הוא חנה, פנינה ואלקנה, ואכן יש מתח בין דמויות הנשים. אך דווקא מתוך מתח זה חנה מתבלטת לטובה ומצטיירת בהתמודדות זו כדמות חיובית. היא אינה נקלעת למריבות בגין עלבונות ולעג אלא מתמקדת ברצון האישי הראוי שלה, תוך תפילה, קרבה אל האל ונכונות להקרבה. באופן דומה תעוצב דמותו של שמואל כעומדת כביכול מול בני עלי, ובלי מודע הם יתחרו על תפקידי הובלה. בני

⁸⁵ בהתעמקותי בסיפור לידת שמואל, אני דוחה את הנחתם של לודס (קדמוניות, עמ' 265) ושל דוס (לידת שמואל, עמ' 163–172) כי סיפור הנדר והלידה הוא שכבה קדומה של סיפור לידת שאול המלך. הסיבה המרכזית אשר הביאה אותם לחשוב כך היא מדרש השם שמואל. על מדרש שם זה ראו פירושו של רד"ק תשל"ג, עמ' מח; ראולי, הברית הישנה, עמ' 63; סגל, שמואל, עמ' י'; אופנהיימר, נבואה, עמ' 143. מקובלת עליי דעתו של פוקלמן (שמואל, עמ' 373), שהקרבה בין הסיפורים נועדה לעורר את הקורא להשוות בין דמותו של שמואל לדמותו של שאול.

⁸⁶ ברנר, התנהגות נשית, עמ' 257–273; פרדס, הבריאה, עמ' 91–97.

⁸⁷ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 102; ברנר, נשים במקרא, עמ' 123.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

עלי יהיו אכזריים וינצלו את מעמדם לשלילה, ומנגד תצטייר דמותו של שמואל באור חיובי, כמי שמתרכז בתפקידו – לשרת בקודש. זירת שתי הסיטואציות היא זהה, במשכן שילה, עובדה המחדדת את הקרבה שבין שני הסיפורים. במקום שבו עומדת דמותה של חנה אל מול עלבונות יריבתה, היא מתעלה ומתגלה כדמות חיובית הראויה לזרע. במקום זה תעמוד דמותו של שמואל אל מול המעשים השליליים שיעשו חפני ופנחס במשכן. לעומתם, דמותו תתגלה כחיובית וכראויה להוביל את העם.

פרק ג' עוסק כולו, כשם שהוצג לעיל, בנבואתו של שמואל, נבואה הסוללת את דרכו להיות נביא. השורש המשמש מילה מנחה בפרק זה הוא דב"ר.⁸⁸ כלי ספרותי זה מדגיש את עיקר הפרק – דבר האל שאינו נגלה לעלי או לבניו כי אם לשמואל. הסיפור בנוי במתח עולה, בדגם "שלושה וארבעה" כשם שכתבנו לעיל, ובשיאו המילים של שמואל כלפי האל כאשר הוא מבין שהאל קורא לו: "דַּבֵּר כִּי שָׁמַע עֲבָדְךָ" (שמ"א ג' 9). פועל זה עומד מול המשפטים שבהם מתוארת חנה – הן בתיאורה העקיף: "וְחַנָּה הִיא מְדַבֵּרַת עַל לִבָּהּ רַק שִׁפְתֶיהָ נִעוֹת וְקוֹלָהּ לֹא יִשְׁמַע וְיַחְשָׁבָהּ עָלַי לְשַׁפְּרָה" (שמ"א א' 13) – והן ישירות, באמצעות המילים שהושמו בפיה: "אֵל תִּתֶן אֶת אֲמֹתְךָ לִפְנֵי בֵּית בְּלִיעַל כִּי מְרֵב שִׁיחֵי וְכַעֲסֵי דַבְּרֹתַי עַד הַנְּהָ" (פס' 16).

הכתוב מעמיד את פנייתה של חנה מול פניית האל לבנה הן על ידי המקום הגיאוגרפי הזהה, הן באמצעות דמותו של עלי הנוכחת בשני המקרים והן בעיסוק בהמשכיות הזרע ובמילוי תפקידים במשכן בשתי הפניות: בפניית חנה היא מבקשת זרע ונודרת כי תמסור אותו למשכן; בפניית האל הוא מבשר כי ייקטע זרעו של עלי ותופסק עבודתו במשכן.

⁸⁸ בראפרת, שמואל, עמ' 79.

ב. בת לוי, בת פרעה ומשה

בתת־פרק זה אצביע על שתי זיקות ספרותיות היוצרות קרבה מְכוּוֹנֶת בין דמויות האימהות ובין משה. הזיקה הראשונה קשורה בדמיון שבין תיאור דמויות הנשים בסיפור ראשית חיי משה – לידתו והצלתו (שמי' ב' 1–10) – ובין תיאור דמותו בסיפור התבגרותו – למן צאתו מן הארמון ועד להשתקעותו במדיין (פס' 11–22). הזיקה השנייה היא קווי דמיון הנמתחים בין הסצנה שבה בת פרעה מצילה את משה, לוקחת את התיבה ומאמצת אותו לה לבן (פס' 5–10), ובין הושעת משה את בני ישראל תוך שהם עוברים בים סוף (פרק י"ד). שמו, שנתנה לו בת פרעה, מסייע לעיצוב ספרותי זה. זיקות ספרותיות אלו נעשות על ידי אנלוגיות, לשונות דומות, מילים מנחות וכן על ידי התמודדות דומה של הדמויות במצבים קרובים. קרבה ספרותית מְכוּוֹנֶת זו מלמדת על השפעת דמות האם, ובייחוד דמותה של בת פרעה, על עיצוב דמותו של משה. תחילה אאיר על קווי דמיון בין הדמויות; לאחר מכן אצביע על קרבה בין התמונות; ולבסוף אעמוד על תרומתו הספרותית של דמיון זה.

ב1. קווי דמיון בין משה לאימהותיו

פרק אחד בלבד הוקדש לתיאורו של משה ולאפיונו בטרם יתמנה לתפקיד המשמעותי והחשוב ביותר לאורך כל תקופת היציאה ממצרים, ההליכה במדבר ועד ערב הכניסה לארץ ישראל. כחצי מפרק קצר זה מוקדש ללידתו ולהצלתו. נראה שמלבד פאר דמות הגיבור,¹ על ידי תיאור לידתו באופן שהצריך התערבות אלוהית, חוויות אלו גם תורמות לעיצוב אישיותו כמנהיג ולהסבר לבחירה דווקא בו. מבנה הסיפור מצביע על חשיבות פעולתה של בת פרעה ועל מרכזיותה בעיצוב דמותו של משה. זאת לצד הרמיזות הספרותיות הכלליות המצביעות על דמיון בין דמויות הנשים הנשקפות מסיפור לידתו ובין דמותו בבגרותו. כדי להוכיח את דבריי אמנה תחילה את נקודות הדמיון בין דמותה של בת פרעה ובין דמותו של משה, ולאחר מכן אנתח את הסיפור.

¹ רנק, לידת גיבור, עמ' 1.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

משה	בת פרעה	
חי בארמון פרעה	חיה בארמון פרעה	מגורים
בעת יציאתו מהארמון רואה אדם חלש וחומל עליו (שמי' ב' 11)	בעת יציאתה מהארמון רואה תינוק חסר אוניים וחומלת עליו (שמי' ב' 5-6)	סיוע לזר בעת יציאה מן הארמון
עושה פעולות הצלה הנוגדות את צו השלטון (בי' 15)	עושה פעולת הצלה הנוגדת את צו השלטון (אי' 22)	מרידה בשלטון
דמותו מאופיינת בנון-קונפורמיזם	התנהגותה מתבלטת דווקא לנוכח מעשיהם של בני עמה המדכאים את העברים וכן צו אביה	הליכה נגד הזרם
"וַיָּבֵאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּתוֹךְ הַיָּם בְּיַבְשָׁה וְהַמַּיִם לָהֶם חוֹמָה מִיְמִינָם וּמִשְׁמָאלָם" (י"ד 22)	"כִּי מִן הַמַּיִם מְשִׁיתָהוּ" (בי' 10)	פעולת ההצלה קשורה במים
הוצאת העם החלש מידי השלטון המצרי והובלתו היא אינה פעולה תחומה בזמן – היא לכל החיים	הצלת התינוק החלש מידי השלטון המצרי אינה הצלה רגעית – היא פעולה מתמשכת המאופיינת בהתמסרות	דאגה לדמות לאחר פעולת ההצלה

מהשוואה זו עולה כי בת פרעה ומשה גדלים שניהם בתנאים טובים בארמון המלוכה. שניהם ערים למצוקת הזולת מחוץ לארמון ומגלים חמלה כלפי חסרי ישע. פעולת ההצלה שנוקט כל אחד מהם עבור זולתו מנוגדת לצו השלטון ולדפוסי ההתנהגות המקובלים בחברה. נתון זה מפתיע, שכן הם חיים בארמון המלך ויש להם קרבה ישירה למלכות. פעולות ההצלה של שניהם קשורות במים. שתיהן מתחילות מתוך חמלה ספונטנית ונמשכות לאורך זמן רב. כל אלו מקרבים בין דמותה של בת פרעה לדמותו של משה ויכולים ללמד על השפעת דמותה על עיצוב דמותו.

2.2. חמלה וראיית האחר

סיפור לידת משה, הפותח את סיפור יציאת מצרים המכונן,² מופיע על רקע תיאור העבדות והגזרה "כָּל הַבֶּן הַיְלֹד הַיְאָרָה תִּשְׁלִיכֶהוּ" (שמי' א' 22).³ הסבל המתואר מצייר תקופה קודרת של עבדות, ניצול וחוסר אנושיות של עם רודה בעל רמה מוסרית ירודה המשפיעה ישירות על העם המדוכא והמנוצל.⁴ בדומה לסיפור פילגש בגבעה, גם בסיפור זה כמעט שאין שמות של אנשים. תופעה ספרותית זו לעיתים מאפשרת למספר להעביר לקוראים תחושה של עיסוק בחברה שבה החוסר במבט אנושי, בקרבה או באמפתיה נוכחים ונותנים את הטון.⁵ כאשר הדמויות אנונימיות, האדם מצטייר כאובייקט והמסר המועבר הוא של איראית הזולת.

על רקע חיוור זה מתחיל תיאור הלידה של משה, תיאור החורג מהתבנית המקובלת: ותהר [...] ; ותלד [...] ; ותקרא / קראה / ויקרא [...],⁶ ובמקומה נאמר: ותהר [...] ; ותלד [...] ; ותרא אותו כי טוב הוא". פרשנים רבים עמדו על חריגה זו ופרשנויותיהם חושפות רבדי משמעות שונים של הסיפור. רש"י, בעקבות חז"ל (תלמוד בבלי, סוטה, יב ע"א), מסביר כך את המילים "וַיִּתְּרָא אֹתוֹ כִּי טוֹב הוּא": "כשנולד נתמלא הבית כולו אורה". פירושו משקף את הדעה שהסיפור מתאר את לידת משה באופן ניסי, ושיפורו הוא חלק מהשגחה אלוהית נשגבה.⁷ השקפה זו באה לידי ביטוי הן בקרב פרשנים מסורתיים, הן בקרב חוקרים המסווגים סיפור זה כמיתוס של לידת גיבור, שהתערבות האל היא רכיב חשוב בו, והן בקרב חוקרים אחרים.⁸ כך גם שביד, הסבור כי מילים אלו מעידות כבר בעת הלידה על עוצמת אישיותו של משה, ומדגיג כי הוא הדמות המקראית היחידה שעליה נאמר בלידתה "טוב".⁹

² בתנ"ך עצמו הדים רבים לסיפור זה, כגון: במד' ח' 17; דב' ה' 6, י"ג 11, כ"ט 24; יהו' כ"ד 17; שמי"א י' 18, י"ב 6, 8; יר' ז' 25, י"א 4, ל"ד 13; יח' כ' 6, 9-10, עמ' ב' 10, ג' 3; מ"י ו' 4; דה"יב ו' 5; תה"י פ"א 6, 11; ק"ה 38. וכמו כן ראו בפרשנויות לאורך הדורות ובנאומים היסטוריים מן העת החדשה, כגון נאומו האחרון של מרטין לותר קינג, שבו השווה עצמו למשה.

³ אשר לגזרות ולהחרפה, ראו: סמט, עיונים, עמ' 158-159.
⁴ וכך יתואר על העם בהמשך הדברים: "וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה מְקַצֵּר רוּחַ וּמְעַבְדָּה קֶשֶׁה" (שמי' ו' 9). עם נכבש ודאי מושפע ממצב זה.

⁵ כך ליבוביץ, שמות, עמ' 20. ציגלר (מניכור למלוכה, עמ' 63-64) מראה כיצד סיפור פילגש בגבעה (שוי' י"ט) – שכמעט כל הדמויות בו הן אנונימיות (ובהמשכו יוזכר פנחס בלבד, שוי' כ', 28), והפילגש, אחת הדמויות המרכזיות בסיפור, מתה מוות אכזרי ונותרת מחוסרת שם (עמ' 55) – מאופיין כולו בניכור, באי יכולת לראות את הזולת כסובייקט ובדינמיקה החברתית המולידה אסון. לכך רומז גם לוריא (פילגש בגבעה, עמ' 468). ייתכן שבאופן דומה, איהופעת השמות בסיפור הולדת משה משקפת מציאות בעייתית מעין זו, שבמהלכה תגיע הישועה. קאסוטו (שמות, עמ' 8) כתב על עניין זה: "בטוב אומנותי נמנע הכתוב מלהביא כאן פרטים צדדיים שהיו מסיחים את דעתנו מן העניין העיקרי". רייד (אנונימיות, עמ' 259-260) כותבת כי לתופעה זו מניעים שונים. אחת מהן היא השיקוף של החברה כולה ולא של אדם ספציפי. אשר לסיפור פילגש בגבעה למשל, המשמעות היא שכל אדם בתקופה ההיא היה יכול לעשות דברים נוראים כאלה. ובמקום אחר כותבת רייד (פילגש בגבעה, עמ' 18-19) שאנונימיות הדמויות בסיפורים שונים מעניקה נופך על-היסטורי לסיפור. פריימרקנסקי (נשות המקרא) כותבת כי אנונימיות הדמויות במקרה זה גורמת להן להיות ארכיטיפיות.

⁶ כך ברי' כ"ט 32-35, ל' 4-13, 17-25, ל"ח 2-5. לרוב הפסוקית העוקבת אחר "ויבא אליה" היא "ותהר [...]". וראו: גרוסמן, רות, עמ' 327; הילביץ, מצילות, עמ' 139. במקרים שצוינו מתן השם מגיע לאחר מכן. לעיתים חסר הפועל "ותהר": ברי' ד' 25; שמי"ב י"ב 24.

⁷ פירוש זה של חז"ל, ובעקבותיהם גם פירושו של רש"י, מתבסס על הופעתו הראשונה של הצירוף "כי טוב", שנאמר על האור: "וַיִּתְּרָא אֱלֹהִים אֶת הָאֹר כִּי טוֹב" (ברי' א' 4).

⁸ רנק, לידת גיבור, עמ' 13-15.

⁹ שביד, משה האיש, עמ' 16.

עמדה זו, שבאה לידי ביטוי בפירושים הנמשכים לאורך הסיפור כולו,¹⁰ תואמת לדברים שנאמרו לאברהם בברית בין הבתרים: "וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יְדַע תְּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זְרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַיַּעֲבֹדוּם וַיִּעַנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה, גַּם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי וְאַחֲרַי כֵּן יֵצְאוּ בְּרַכְשׁ גָּדוֹל" (בר' ט"ו 13–14). קריאה זו רואה בסיפור זה התגשמות ניסית של דבר האל המוכתב והידוע מראש.

רשב"ם כתב על מילים אלו כך:

המפרש לפי שראתהו הטמינתהו משקר הוא, שכל הוולדות אמותן מרחמות עליהן, א"כ צריך לפרש ותרא כמו וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, נסתכל והביט כל מעשיו וכל פעולותיו שעשה אם יש לתקן שום דבר בהם, והנה כולם יפים ומתוקנים, אף כאן לפי שמשא נולד לסוף ששה חדשים כמו שמצינו בשמואל שנולד לתקופת הימים, שני תקופות ושני ימים, ולפיכך יכלה להצפינו שלשה חדשים, שהמצריים היו מבקרים למעוברות לסוף תשעה חדשים, לכן נסתכלה בו בשעת לידה אם הוא נפל ולא תטרח בהטמנתו, וראתהו כי טוב ויפה הוא כי גמרו סימניו שערו וציפורניו כמו ששינו ביבמות, וידעה שהוא בר קיימא ותצפנהו ג' ירחים עד סוף ט' ירחים שהוא זמן לידת רוב נשים, וכשבאו לבודקה, אמרה להם נפל היה או השליכוהו המצריים ביאר.

רשב"ם, בניגוד לסבו, מציג שלא לראות את לידת הבן כנס אלא כמשהו טבעי. הוא קושר את המילים "כי טוב" לבריאות דווקא,¹¹ ובעצם מראה כי סיפור זה הוא סיפור רציונלי, אנושי וארצי, לא ניסי.

אפשרות נוספת, הקרובה לדרכו של רשב"ם, היא שיש בחריגה זו, המשלבת כבר בשלב מוקדם זה של הסיפור פועל שבהמשך הקריאה יצבור משמעות, הבעת רעיון עמוק על ידי שימוש בכלים ספרותיים. הפועל "ראה" צד את עין הקוראים כבר באותו הרגע ושב להופיע שוב ושוב לאורך הסיפור אף במשחק של אליטרציה, כאשר בקטע מופיעים גם "רועים" ומשה עצמו הופך להיות רועה צאן.¹² נראה כי פועל זה חוזר בקטע חזרה רבת-משמעות – בכל החזרות של הפועל בפרק זה הוא מבטא ראייה כלפי משהו הזקוק לעזרה: יוכבד רואה את בנה התינוק שגזרו עליו דין אכזר וכך גם בת פרעה; משה רואה את המצרי המכה את העברי החלש, את העברים הניצים ואת בנות מדיין בעת שגוזלים מהן ומזלזלים בעבודתן הקשה. וניתן להגיד שפועל זה משמש בסיפור מעין "מילה

¹⁰ כך דרשו חז"ל על המילים "את אמתה": "את ידה, שנשתרבבה אמתה אמות הרבה" (בבלי סוטה יב). על המילים "ותפתח ותראהו": "שראתה עמו שכינה" (שמות רבה; בבלי סוטה יב). על המילים "מן העבריות" דרשו: "מלמד שהחזירתו על מצריות הרבה לינק ולא ינק לפי שהיה עתיד לדבר עם השכינה" (שמות רבה; בבלי סוטה יב), וכך גם בהמשך הסיפור – לכל פעולה ארצית הוסיפו נופך ניסי.

¹¹ בבר' מ"א, כו ניתן לראות שהתואר "טוב" נקשר בבריאה.
¹² פריש (מילים מנחות, עמ' 90–91), במאמרו הודן במקרים שבהם השורשים רא"ה ושמ"ע משמשים מילים מנחות, כינה את הגורמים בטקסט שנועדו להקל על הקוראים לזהות את תופעת המילה המנחה "מתגברים". לדבריו, אלו מעין תמרוקים היכולים לכוון את הקורא לתת את הדעת על תופעה זו. אנו מבקשים להצטרף לרעיון זה ולטעון שגם אליטרציה היא סוג של מתגבר.

מנחה".¹³ מאחוריו עומדת משמעות עמוקה ואולי היא אחד המפתחות המשמעותיים להבנת הסיפור. בניגוד לדעה המסורתית, הגורסת כי סיפור זה הוא סיפור ניסי שמיימי, או לדעה הרואה בסיפור זה מיתוס של גיבור שהתערבות האל לוקחת חלק משמעותי ביכולת ההישרדות שלו,¹⁴ הקריאה הצמודה מעלה אפשרות הפוכה – סיפור זה הוא נס המתרחש על ידי בני אדם שבלב תקופה חיוורת וקודרת המאופיינת באנונימיות ובאיראית הזולת, בבחינת פקחו עיניהם וראו את האחר. לפי הצעה זו, הפועל רא"ה, המופיע בפרק זה גם במובנו הפשוט ביותר, מקבל בריבוי הופעותיו נופך של מבט מרחם, מכיל, מזדהה וחומל.¹⁵ שימת דגש על חמלה ועל ראיית הזולת – במצג של סיפור רחב העוסק כל כולו בשחרור עבדים לחופשי ובעמידה מול אכזריות וניצול – היא רמז מטרים הסולל את הדרך לאדם שיוכל לבצע את הפעולה ומגייס את הקוראים להזדהות ולצדד בכך.

אם משה, ששמה אינו מצוין אך בפרקים הבאים תכונה יוכבד (שמי' ו' 18), עושה כל שביכולתה להצלת בנה על אף גזרתו הנוראה והמאיימת של פרעה.¹⁶ לא מסופר באילו סכנות הייתה כרוכה החלטה זו, אך מתוך כך שאימו נאלצה להפסיק להסתירו בתום שלושה ירחים, עולה שהייתה זו החלטה יוצאת דופן שאינה פשוטה לביצוע. ואכן, כשאין היא יכולה עוד להסתירו בביתה, היא מחליטה לנסות ולשמור על חיי בנה גם אם המחיר יהיה ריחוק וויתור על חיים לצידו. לפיכך היא יוצרת תיבה שתשמור ותגן עליו (שמי' ב' 2–4),¹⁷ שמה אותו בסוף ליד היאור ואחותו ניצבת מרחוק כדי לדעת מה יעשה לו.

לחלק הראשון של הסיפור, הנפתח בלידה ומסתיים בחזרת הבן לבית אימו (פס' 1–9), מבנה קונצנטרי – כלומר מבנה בעל שתי מחציות המקיימות ביניהן הקבלה הפוכה, כשבתווך ניצב ציר מרכזי המעביר את הקוראים ממחצית אחת אל השנייה:¹⁸

¹³ מילה מנחה נוספת בקטע זה היא "ילד". ראו למשל: קאסוטו, שמות, עמ' 8.

¹⁴ רנק, לידת גיבור, עמ' 13–15.

¹⁵ קויפמן (יהושע, עמ' 128) טבע את המונח "סיבתיות כפולה", ובו הוא מתאר כיצד בסיפור המקראי המאורעות מתרחשים מתוך שני גורמים: קשרי סיבות טבעיים ובכוח עצת ה'. סימון (בקש שלום, עמ' 60) מתאר כיצד בסיפור יוסף יש שני היבטים, או שני רבדים שונים לסיפור – השגחה המייצגת את התכונן האלוהי מראש וגמול הקשור בבחירות האישיות של הדמויות. לדידו, שני רבדים אלו כרוכים זה בזה במהלך היצירה. באופן דומה, אך בכל זאת שונה, בנוגע לסיפורים דומים וקרובים (המכונים – "כפולים") בספר ברי' הציע גרוסמן (כפולים, עמ' 12–30) אפשרות קריאה סינכרונית המבקשת לחשוף רבדי משמעות בטקסט. על ידי מתודה זו הוא מראה כי מהסיפורים עולה מחד גיסא ממד של סיפור לאומי היסטורי, ומאידך גיסא – ממד של סיפור אישי, אנושי ובין-אישי. בדומה לדרכי קריאה אלו, המייחסים לטקסט רבדי משמעות שונים ברזמנית, אני מבקשת שלא לסתור את קריאתם של חז"ל, רש"י ופרשנים רבים, ולטעון שיש לה מקום וחשיבות בטקסט. הדים לה ניתן לראות בפשט בהמשך הסיפור (שמי' ו' 3), אלא שבחלק הזה של הסיפור (שמי' ב' 1–6) הפך הנוכח יותר הוא הפך האישי, האנושי והמרחם דווקא, המבליט את הבחירה האנושית ולא את המהלך האלוהי ואת ההשגחה העליונה.

¹⁶ כך כותב גם רנק (לידת גיבור, עמ' 13), שרק לימים, במקורות הכהנים, יינתנו שמות לגיבורי הסיפור, וכך גם פריימר-קנסקי, נשות המקרא, עמ' 28.

¹⁷ לדברי גלפז'פלר (הורים, עמ' 203), המילה תיבה – המשמשת בשמי' ב' 3 – מקבילה למילה תיבה המוזכרת בסיפור נח (בר' 6–8), וזאת לשם המחשת הצלת משה בידי אימו.

¹⁸ טי (משה, עמ' 31) וסמט (עיונים ב, עמ' 236) מחלקים כך חלק זה של הסיפור.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

<p>התינוק בחיק אימו, מגדלת אותו בהיחבא.</p>	<p>וַיִּלְדָּ אִישׁ מִבֵּית לֵוִי וַיִּקְרָא אֶת בֶּת לֵוִי וַתֵּהָרֵהּ הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן וַתִּרְאֶה אֹתוֹ</p>
<p>האם נאלצת להרחיק ממנה את בנה.</p>	<p>כִּי טוֹב הוּא וַתִּצְפְּנֶהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים</p>
<p>האחות פועלת למען האח.</p>	<p>בַּה אֶת הַיֶּלֶד וַתִּשָּׂם בְּסוּף עַל שִׁפְתֵי הַיָּאֵר וַתִּתְצַב אַחֲתוֹ מִרְחֹק לְדַעַה מַה יַעֲשֶׂה לוֹ</p>
<p>בת פרעה חומלת על הילד.</p>	<p>וַתֵּרָד בֶּת פְּרָעָה לְרַחֵץ עַל הַיָּאֵר וַנִּעְרַתֶּיהָ הַלְכַת עַל יַד הַיָּאֵר וַתִּרְאֶה אֶת הַתִּבְּהָ בְּתוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת אֶמְתָּהּ וַתִּקְחֶהּ וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נֹעַר בְּכָה וַתִּחְמַל עָלָיו וַתֹּאמֶר מִי־לִדֵי הָעִבְרָיִם זֶה</p>
<p>האחות פועלת למען האח (בתושייה רבה).</p>	<p>וַתֹּאמֶר אַחֲתוֹ אֵל בֶּת פְּרָעָה הַאֵלֶּךְ וְקִרְאתִי לָךְ אִשָּׁה מִיִּנְקַת מִן הָעִבְרָיִת וַתִּינַק לָךְ אֶת הַיֶּלֶד</p>
<p>האם זוכה להתקרב חזרה לבנה.</p>	<p>וַתֹּאמֶר לָהּ בֶּת פְּרָעָה לְכִי וַתֵּלֶדְךָ הַעֲלֵמָה וַתִּקְרָא אֶת אִם הַיֶּלֶד</p>
<p>התינוק שב לחיק אימו בהיתר.</p>	<p>וַתֹּאמֶר לָהּ בֶּת פְּרָעָה הִילִיכִי אֶת הַיֶּלֶד הַזֶּה וְהִינִקְהוּ לִי וְאַנִּי אֲתֵן אֶת שְׂכָרְךָ וַתִּקַּח הָאִשָּׁה הַיֶּלֶד וַתִּנְיִקְהוּ</p>

חשיפת המבנה הקונצנטרי מדגישה את לב הסיפור, את החלק הדרמטי והמשמעותי ביותר בקטע זה, והוא הרגע שבו בת פרעה רואה את התיבה ומחליטה להציל את התינוק.¹⁹

תכסיס ספרותי נוסף שמטרתו הדגשת הרגע שבו בת פרעה פותחת את התיבה שבה נמצא משה, הוא אלמנט ההפתעה. כלפי הקוראים שאינם מכירים את סוף הסיפור, סצנה זו מדאיגה במיוחד, שכן הדמות המתקרבת לתיבה שביאור היא אישה ששמה נקשר בגוזר הגזרה: "וַיִּנְצוּ פְּרָעָה לְכָל עַמּוֹ לֵאמֹר כֹּל הַבֶּן הַיְלֹוֹד תִּשְׁלִיכֶהוּ" (שמו' א' 22). הסיפור מעוצב כך שרגע השיא המרגש, שבו תחמוד בת פרעה על העולל ותחליט להצילו, יהיה מפתיע והפוך מהציפייה שיצרה האקספוזיציה: וַתֵּרָד בֶּת פְּרָעָה לְרַחֵץ עַל הַיָּאֵר וַנִּעְרַתֶּיהָ הַלְכַת עַל יַד הַיָּאֵר וַתִּרְאֶה אֶת הַתִּבְּהָ בְּתוֹךְ הַסּוּף וַתִּשְׁלַח אֶת אֶמְתָּהּ וַתִּקְחֶהּ (ב' 5). כל פרטי הגזרה מקובצים בתיאור קצר זה: ילד עברי, יאור, ובתו של גוזר הגזרה, מכונה בשמו ומייצגת אותו. הקוראים יכולים לרגע לדמיין את האימה שאחזה במרים העומדת מנגד בראותה את הבת של הצורך האכזר שולחת ידה אל התיבה.²⁰ הקוראים

¹⁹ לטענה המקובלת, האומרת שמטרת שני המבנים – הקונצנטרי והכימסטי – היא הבלטת המסר העיקרי שבסיפור על ידי מיקומו במרכז היצירה, ראו: פרידמן, כיאסמוס, עמ' 7–8; לך, כיאסמוס, עמ' 10; ראדי, כיאסמוס בתנ"ך, עמ' 51–53. לעומת זאת, עסיס (אפיון, עמ' 273–304) מראה כי למבנים אלו מטרת נוספות הקשורות באפיון דמויות. לדבריו, מבנה זה ישמש לעיתים להצבעה על תכנון או על סדר, להדגשת לחץ או בלבול, ולעיתים דיבור בצורה כימסטיית יעיד על חוכמת דברים, על עצה טובה וכדומה. לפיכך, הרעיון המרכזי לא תמיד יעמוד בלב היחידה. הוא יכול להיות נקודת המפנה, אך אין הדבר מתחייב. במקרה זה היחידה אינה מורכבת רק ממעשייה או ממילוליה של בת פרעה, ולכן אני סבורה שהשימוש במבנה הקונצנטרי כאן לא נועד לאפיין את הדמויות כי אם להאיר על המאורע המרכזי.
²⁰ והשוו: עסיס, הבחירה, עמ' 82. הוא עושה אנלוגיה בין דמותה של יעל לדמותה של רחב ועומד על יסוד ההפתעה שבעצם התגייסות שתי נוכריות אלו לעזרת עברים.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

הנתקפים דאגה חווים הקלה גדולה לאור התנהגותה האצילית של בת פרעה, בעודה רוחצת עם נערותיה, התנהגות אשר נשקפת ממנה חמלה, רגש וראיית האחר,²¹ ולא פחות מכך, נשקפת ממנה אישה בעלת דעה אשר הולכת במודע בניגוד לצו אביה.²²

במובנים מסוימים סיפור הצלת ישמעאל (ברי' כ"א 14–21) הוא סיפור מקביל ללידת

משה:²³

1. בשני הסיפורים יש בן אשר סכנה נשקפת לחייו (ברי' כ"א 16; שמי' א' 21)

2. בשניהם אָם המודעת היטב לסכנה (ברי' כ"א 16; שמי' ב' 2)

3. את שני הבנים שמות אימותיהם סמוך לצמח (תחת אחד השיחים: ברי' כ"א 15; בסוף:

שמי' ב' 3)

4. בשניהם יש לבסוף הצלה (ברי' כ"א 17–19; שמי' ב' 6)

ההבדלים בין הסיפורים משמעותיים גם הם. בסיפור הצלת ישמעאל הישועה היא ניסית ומוצמדת לה בשורת ייעוד, ואילו ההצלה אצל משה היא אנושית לגמרי, ולכן גם לא נאמר ייעודה באופן מפורש ושמימי.²⁴ בהשוואה זו, דמותה של בת פרעה מקבילה לדמות מלאך האל. תכונת החמלה המיוחסת לאל²⁵ פורצת לסיפור על ידי פעולה אנושית וארצית.

החלטתה של בת פרעה להציל את היצור הקטן וחסר הישע היא דרמטית ומשמשת נקודת מפנה בסיפור. "וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ אֶת הַיֶּלֶד וְהִנֵּה נֶעַר בְּכָה וַתִּחַמַּל עָלָיו וַתֹּאמֶר מִי־לִדִי הָעֶבְרִים זֶה" (שמי' ב' 6).²⁶ כעת אראה כיצד דמותו של משה במובנים מסוימים מעוצבת על ידי אלמנטים ספרותיים בדומה לדמותה של בת פרעה, ושעיצוב זה משפיע על התודעה בדבר השפעת דמויות האם עליו.

חלקו השני של הסיפור מתחיל בכניסת משה לארמון פרעה לראשונה, בהיותו תינוק (שמי' ב' 10), והוא מסתיים ברגע שבו הוא מתחתן, נכנס לבית יתרו ונולד לו תינוק (פס' 22).²⁷ לאורך פרקים אלו יש קפיצות משמעותיות בזמן אשר תורמות גם הן לעיצוב הסיפור והדמויות.²⁸ דילוג על

²¹ פעמיים מופיעה בפסוקים אלו המילה המנחה: הפועל "ראה" והפועל "חמל".

²² שמי' ב' 6.

²³ כהן, איש האלוהים, עמ' 67.

²⁴ ניתן להשוות את סיפור לידת משה גם לסיפור לידת סרגון. על כך ראו: רנק, לידת גיבור, עמ' 12–13; סרנה, שמות, עמ' 30. אפשר להבחין כי אותו פער קיים גם בסיפורים האלה: סרגון ניצל בדרך נס מימי הפרת הקוצפים, ואילו משה ניצל בדרך הטבע, וראו: כהן, איש האלוהים, עמ' 67.

²⁵ כך בשלוש עשרה המידות בראש הרשימה מופיעות תכונות הרחמים והחמלה (שמי' ל"ד 6–7).

²⁶ לא ניתן לדעת אם אמרה את המילים "מילדי העברים זה" או רק חשבה אותן, ואם נערותיה שמעו או ידעו זאת כמותה, מפני שהפועל "אמר" בעברית מקראית מתאר הן מחשבה והן דיבור. וראו: אלטר, אמנות, עמ' 67–69; שטרנברג, פואטיקה, עמ' 97; פרדס, הבריאה, עמ' 37; גרוסמן, רות, עמ' 154.

²⁷ כך חילק זאת גם טי, משה, עמ' 39–42.

²⁸ על דילוגי הזמן בסיפור זה, ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 162–163.

פרקי זמן שאינם משמעותיים והבאת אירועים ברצף במקוון במקרה זה יוצרים דמיון בין משה ובין בת פרעה.

הדבר הראשון אשר נודע לקוראים על משה כאשר הוא גדל הוא היציאה שלו מן הארמון, המשמש כביתו ומסמל את האזור הבטוח והנוח, אל עבר החוץ, שבו הוא מבחין בסבלו של האחר ומבצע פעולה למענו. הסיפור מעוצב כך שכבר בשלב זה ניתן לראות את הדמיון לדמות האישה שעל ברכיה גדל, שעל אף מעמדה אינה אנוכית, מבחינה בסבל, אמפתית ופועלת למען הזולת. שלוש הסצנות שמהן יהיה מורכב החלק השני של הסיפור עוסקות כולן בפעולות שעושה משה למען האחר, החלש דווקא.²⁹ דמותו של משה מוצגת כרודפת צדק, דמות שאינה יכולה לשקוט לנוכח עוולה מוסרית.³⁰

לאורך פסוקים אלו, כשם שצוין לעיל, המילה המנחה חוזרת פעמים רבות: משה רואה את המצרי המכה, הוא רואה שאין איש,³¹ הוא רואה את שני העברים הניצים, את בנות מדין (מול הרועים),³² ולבסוף הוא רואה את הסנה:

”וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסֵּנֶה בֹּעֵר בְּאֵשׁ וְהַסֵּנֶה אֵינְנוּ אֶכְלָל וַיֹּאמֶר מִנְּשָׁה אֲסֶרְהָ נָא וְאֶקְרָאָהּ אֶת הַמְּקָאָה הַגָּדֹל הַזֶּה מִדּוֹעַ לֹא יִבְעַר הַסֵּנֶה וַיִּקְרָא ה' כִּי סָר לְרְאוֹת וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה וַיֹּאמֶר מִנְּשָׁה וַיֹּאמֶר הַיְנָנִי” (שמי' ג' 2–4).

מעקב אחר מילה מנחה זו מלמד כי הסיפור מעוצב כך שהתגלות ה' למשה במעמד הסנה – לצד הקדשתו לתפקיד השליחות המוסרית, המשמעותית וההיסטורית – אינה נובעת מיכולות ההנהגה, הרטוריקה או הכריזמה שלו,³³ כי אם מהרגישות כלפי הזולת המפעמת בו ומחוש הצדק הבווער בו. מהסיפור עולה כי הסיבה לבחירה דווקא בדמות זו היא האפיון שלה כאדם המוכן לסור

²⁹ ליבוביץ (שמות, עמ' 35–36) מדגישה כי כל אחד מסיפורים אלו הוא ארכיטיפוס (עברי וכן נכר; עברי ועברי; בן נכר וכן נכר) המעיד על דמותו כלוחם צדק עבור כל עשוק. נוסף על כך, הסיפורים מוסיפים זה על זה, כי למרות המחיר הכבד ששילם בעקבות התערבותו הראשונה, הוא שב להתערב – לטובת זרים לחלוטין – גם בפעם השלישית, ולו רק מפני שהיה נוכח וראה את עולת הרועים.

³⁰ בדרך נאה מוסיף המדרש (שמות רבה ב, ב) קומה לרגישותו של משה לזולת ולרדיפה אחר הצדק: ”אמר רבותינו כשהיה משה רבינו עליו השלום רועה צאנו של יתרו במדבר ברח ממנו גדי ורץ אחריו עד שהגיע לחסית כיון שהגיע לחסית נזדמנה לו בריכה של מים ועמד הגדי לשתות כיון שהגיע משה אצלו אמר אני לא הייתי יודע שרץ היית מפני צמא עיף אתה הרכיבו על כתיפו והיה מהלך אמר הקדוש ברוך הוא יש לך רחמים לנהוג צאנו של בשר ודם כך חייד אתה תרעה צאני ישראל הוי ומשה היה רועה”. המדרש זיהה את הלך הרוח של הפרק והוסיף שלב. בתחילה הייתה זו חמלה של עברי כלפי מצרי ולאחר מכן חמלה של עברי כלפי עברי. במדרש – במעגל רחוק יותר, שבו לא שותפים עברים כלל – אנו נחשפים לחמלה כלפי בעלי חיים, רמז לחמלה כלפי כל חלש באשר הוא ודרישה לצדק כללי.

³¹ על כך דרשו חז”ל: ”מקום שאין אנשים השתדל להיות איש (אבות ב', ה). כלומר, ייתכן שהיו אנשים שראו את שראה משה. אלא שאין הם מבחינים בחוסר הצדק, ואילו משה ער לסבלו של האחר ולעולת המוסרית. פרופ (שמות, עמ' 166) מדגיש כי לא נאמר לנו דבר על מחשבותיו, על הרגשותיו או על אופיו (כיאה למאפייניו של סגנון ספרותי זה). מהתנהגותו ניתן ללמוד כי הוא זעם ולכן הכה, ושהוא פחד ולכן החביא – כלומר, פעולה ספונטנית הנובעת מעמקי הנפש שאינה יכולה לסבול את הרוע הנקרה בדרכה.

³² פולק (הסיפור במקרא, עמ' 409) מראה כי יש בסיפור אלמנט של אקטיביות מול פסיביות המחמיא להתנהגותו. נאמר ”וישב על הבאר” (שמי' ב 15), אך ברגע שהוא מזהה כי בנות יתרו זקוקות לעזרה, ”ויקם וישען” (פס' 17). זאת בהיפוך לדוד, אשר מול המלחמה בעמון הוא פסיבי ”וישב” (שמי"ב י"א 1), אולם אל מול בת שבע הוא פועל באקטיביות יתרה: ”ויקם” (פס' 2). על כך ראו: גרוסמן, כפל, עמ' 123.

³³ וראו: דברים רבה א 7 (ליברמן, דברים רבה, עמ' 4) על כך שבסוף ימיו הוא יתגלה כרטוריקן מרשים. האיש שאמר ”לא אש דברים אנוכיים” (שמי' ד' 10) יישא נאום ארוך – את ספר דברים כולו – אך כעת הוא מוצג כמי שחושש לדבר.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

מדרכו כדי לראות – לראות את העברי המוכה; לראות את הניצול ואת האכזריות שאחרים אדישים כלפיהם ואינם מבחינים בהם; לראות את הניצים, את הבנות שנגזלה מהן עבודתן ולבסוף את הסנה.³⁴

טי מראה כיצד הטקסט יוצר זיקה עמוקה בין חלקו הראשון של הסיפור, שבו פעולות נשים למען משה, ובין חלקו השני, שבו הוא פועל למען אחרים. זיקה זו מלמדת על ההשפעה העמוקה על דמותו.³⁵

הפעולות שנעשו לטובת משה (שמ' ב' 1–10)	הפעולות שעשה משה כאשר בגר עבור זולתו (פס' 11–21)
וַיִּלְךָ אִישׁ מִבֵּית לְוִי וַיִּקַּח אֶת בַּת לְוִי וַתְּהֵרָה הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֶּן	וַיִּגְדֵּל מֹשֶׁה וַיֵּצֵא אֶל אָחִיו וַיִּרְא בְּסַבְלֹתָם [...] וַיֵּךְ אֶת הַמִּצְרִי
וַתִּצְפְּנֶהוּ שְׁלֹשָׁה יָרְחִים	וַיִּטְמְנֶהוּ בַּחֹל
וְלֹא יָכְלָה עוֹד הַצִּפְנִינוּ	וַיֵּצֵא בְּיוֹם הַשְּׁנִי [...] וַיִּירָא מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֲכֹן נוֹדַע הַדָּבָר
וַתִּקַּח לוֹ תִּבְת גָּמָא [...] וַתֵּשֶׂם בְּסוּיָהּ עַל שֵׁפֶת הַיָּאָר	וַיִּבְרַח מֹשֶׁה [...] וַיֵּשֶׁב בְּאֶרֶץ מִדְיָן וַיֵּשֶׁב עַל הַבְּאֵר
וַתִּרְדַּד בַּת פְּרָעָה לְרַחֵץ עַל הַיָּאָר [...] וַתִּפְתַּח וַתִּרְאֶהוּ אֶת הַיָּלָד וְהִנֵּה נֶעַר בֶּכֶה וַתְּחַמַּל עָלָיו	וַיִּגְרְשׁוּם וַיִּקַּם מֹשֶׁה וַיּוֹשַׁעַן וַיִּשְׁקֵךְ אֶת צֵאֲנָם
וַתִּקַּח הָאִשָּׁה הַיָּלָד וַתִּנְיָקֶהוּ [...] וַתִּבְאֶהוּ לְבַת פְּרָעָה וַיְהִי לָהּ לְבֶן	קָרָאָן לוֹ וַיֹּאכַל לֶחֶם וַיּוֹאֵל מֹשֶׁה לְשֵׁבֶת אֶת הָאִישׁ

נדמה לי שהצדק עם טי, שזיהה בעיצוב דמותו של משה השפעה ישירה של הנשים שהצילו את חייו. ואני מבקשת לטעון שבתוך כך התנהגותה של בת פרעה בולטת במיוחד, וניכר כי הסיפור עוצב כך שהקוראים יקבלו רושם שדמותה הטביעה חותם משמעותי באישיותו כאדם שיוציא עם שלם מעבדות לחירות ויהיה מנהיגו הבלעדי לאורך כל ימי תקופת התורה.

גרוסמן ראה בתיאור מעמד הסנה זיקה מכוונת למעמד הר סיני.³⁶ מגמתה של זיקה זו להפוך את ההתגלות הפרטית למשה למעמד מטרים למעמד הציבורי הרחב שהעם כולו יעבור לאחר

³⁴ רעיון זה מצוי כבר אצל חז"ל: שמות רבה א, כז (שנאן, שמות רבה, עמ' 85): "דכתיב (שמות ג 4) וירא ה' כי סר לראות ראה הקדוש ברוך הוא במשה שסר מעסקיו לראות בסבלותם לפיכך ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה". פולק (יעוד, עמ' 54) רואה בבעירת הסנה מבחן למשה. האם ישים לב ויתקרב על האש? האם יגיב כראוי לתופעה העל־טבעית או שינוס על נפשו? נראה לי שאכן מדובר במבחן הנמשך לאורך הפרק, אך אני חולקת על פולק בנוגע לטיב המבחן. לא התגובה לתופעה על־טבעית היא המתוארת כנבדקת, אלא היכולת לשים לב לסביבה ולהיות נכון לסור מן הדרך כדי לעמוד על קנקנה ולצד מי שידקק.
³⁵ טי, משה, עמ' 41.
³⁶ גרוסמן, כפל, עמ' 136.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

מכּוּ.³⁷ ברמן אף טען כי סיפורו האישי של משה הוא בבואה של סיפור יציאת מצרים בכללו: ילד רך הניצל מידי המצרים, נשמר ביאור, מכה מצרי ומצליח להימלט.³⁸ הוא מוצא מים ומפלט ואז גם את בוראו בסיני – וכך בדיוק קורה גם לעם ישראל.³⁹ באופן דומה משה מוצג כבבואה של בת פרעה. דמותה מותירה חותם בנפשו, ואת הפעולות שהיא עושה בעבורו, הוא יעשה לימים למען עמו. כלומר, הוא מייצג בסיפורו את סיפור עמו והיא מייצגת את דמותו.

3.3. תמונות מראה – הושעת תינוק מן היאור והושעת עם דרך ים סוף

רגע ההצלה מעוצב כרגע משמעותי, בעל הדים ספרותיים רבים לאורך ספרי המקרא, רגע המאפשר לנו הצצה לדמותה של בת פרעה ויוצר את הרושם כי התנהגותה ואישיותה השפיעו על משה ובעקבות זאת על העברים שבמצרים. דמיון בין שתי תמונות משמעותיות בסיפור יציאת מצרים קושר בין חלקי הסיפור ובין הדמויות. התמונה שבה בת המלך מצילה את הנער העברי מן המים, והתמונה שבה שליח האל משה מושיע את ישראל ממצרים בעת חציית ים סוף, מעוצבות כמקבילות במובנים מסוימים.

אחד האמצעים הספרותיים שנועדו ליצור את ההרגשה שבת פרעה הטביעה חותם משמעותי בדמותו של משה, הוא ההמתנה למתן שמו עד לרגע שבו בת פרעה מקבלת אותו, לאחר שנגמל. באופן זה מתן שמו ומדרש שמו עומדים בלב סיפור הלידה והגדילה. הסיפור כולו מופיע בשמ' ב' 1–22, מתן השם ומדרשו מצויים בפס' 10 – רגע לפני המעבר מחלקו הראשון של הסיפור, שבו משה תינוק רך, אל חלקו השני של הסיפור, שבו הוא אדם בוגר המחליט החלטות ובוחר בחירות.⁴⁰

ר' עובדיה ספורנו העיר כי לא היה נכון לקרוא למשה כך, ושם הסיבה לשמו היא "כי מן המים מְשִׁיתָהוּ", היו צריכים לקרוא לו משוי או נמשה.⁴¹ חוקרים רבים ראו בדרשת שם זו דרשה שאין צורך לחפש בה עומק, מפני שיש לה אופי רעיוני מצלולי בלבד, או מפני שבת פרעה לא בהכרח ידעה עברית טוב.⁴² היו שהסבירו את מתן השם הזה לפי משמעו המצרי – "בן" – פרשנות התואמת את הנאמר "וַיְהִי לָהּ לְבֶן" (שמ' ב' 10).⁴³ לפירוש זה משמעות רגשית. האישה שחסה על הרך חסר

³⁷ ראב"ע (על שמ' ג', ב) מאיר על קרבתן המילולית של המילים.

³⁸ ברמן, משה, עמ' 20–40.

³⁹ קיימת תופעה ספרותית שבה המנהיג הוא מבע של העם כולו. כך למשל טען גרינשטיין (חידת שמשון, עמ' 237–260) כי דמותו של שמשון משמשת תמצית או מיקרוקוסמוס של העם בתקופתו, על כל חולשותיו וחסרונותיו.

⁴⁰ רבים דנו במדרש השם משה. ראו: גרינברג, שמות, עמ' 43; ציילדס, שמות, עמ' 19; דורהם, שמות, עמ' 17.

⁴¹ כך גם קאסוטו, שמות, עמ' 11.

⁴² כך קלמנטס, שמות, עמ' 15; פרופ, שמות, עמ' 152–153; יעקב, שמות, עמ' 32–36.

⁴³ קזנוביץ, לשון נופל על לשון, עמ' 116; קאסוטו, שמות, עמ' 10–11; גריפיתס, משה, עמ' 225–231; BDB, עמ' 602;

HALOT, עמ' 642–643; פריימ־קנסקי, נשות המקרא, עמ' 28.

האונים מאמצת אותו וקוראת לו על שם הקשר החדש שהיא נכונה אליו, קשר שכרוכות בו אסוציאציות של דאגה, מסירות, חום וקרבה.

לצד אפשרות זו, ולא במקומה, לשם זה יש גם משמעות ספרותית עמוקה המצביעה על עתידו ועל ייעודו של משה.⁴⁴ הראשון שהציע זאת היה ר' עובדיה ספורנו, שכתב "בת פרעה קראה לו על שם העתיד כשם שאני הוצאתי אותך מן המים כך אתה תוציא אחרים מן המים – את בני ישראל שהוציאם ממי ים סוף". ספורנו זיהה דמיון מהותי בין פעולת האם המאמצת לפעולת בנה הטבועה בשמו.⁴⁵ פעולה זו היא מעשה מהותי שמקופלים בו מניעים וערכים רבים: היא מעידה על היכולת להבחין בכאב האחר וכן מראה הצלה ספונטנית ונכונות להתמסר לרגע הנדרש. כמו כן היא מעידה על עוצמה ועל כוח לעמוד כנגד צו אכזרי ומלמדת על יכולת לראות ולחשוב עצמאית בלא השפעה שלילית מהסביבה. הילביץ כותבת שמעצם הצגתה של בת פרעה כבתו של השליט האכזר, נוצרת ציפייה רציונלית כי בני שליטים ומשפחותיהם יתמכו בשליט.⁴⁶ ציפייה זו כרוכה במתח סיפורי.⁴⁷ כמו כן, יש בהתנהגות זו כדי להעיד על אישיות המצליחה לראות מבעד לנורמות המקובלות ולעסוק בשאלות של מוסר, צדק וחמלה. כאמור, מעשה זה הוא הצצה דרמטית לדמותה האצילית של בת פרעה, שאינה מאופיינת כלל באנוכיות.

פרדס טוענת שסיפור יציאת מצרים מעוצב כולו כסיפור לידה.⁴⁸ לדידה תיאור הדם על המשקופים ערב יציאת מצרים, מעבר העם דרך תעלות ים סוף והזכרת מצוות פטר רחם – כל אלו מסייעים לעיצוב ספרותי שבו בני ישראל יוצאים מן הרחם המצרי לחיים חדשים.⁴⁹ השוואת המן להנקה בפירושים מסוימים, מסייעת גם היא לעיצוב זה.⁵⁰ משה, המאמץ לחיקו את "העם הנולד", ממלא את התפקיד שמילאה בת פרעה בחייו.⁵¹

לאור כל זאת, טענתי היא שדמותו של משה מתכתבת במכוון עם דמותה של בת פרעה, אשר מרום מעמדה בוחרת להציל חלש הזקוק לעזרה, לנקוט צעד המנוגד למדיניות השלטון האכזר של הדמות השלטת בארמון, ופעולת ההצלה נעשית בהוצאה מן המים. ניתן לראות בדמותה רמז מטרים להתפתחות דמותו ולהמשך העלילה.

⁴⁴ צפור (מדרשי שמות, עמ' 77–80) כותב כי שמות במקרא עשויים לרמוז לאירוע או לנסיבות חיים ואף לנצור בתוכם גורל, מעין: "ניבא נותן השם ולא ידע מה ניבא". וראו גם: קזנוביץ, לשון נופל על לשון, הערה 46.

⁴⁵ כך פירשו גם פרופ, שמות, עמ' 153; מיירס, שמות, עמ' 44.

⁴⁶ הילביץ, מצילות, עמ' 41.

⁴⁷ רו (מכיל, עמ' 69–100) עוסק בהתנהגות המצופה מבני שליטים.

⁴⁸ פרדס, ביוגרפיה, עמ' 21–38.

⁴⁹ אשר לביטוי "הרחם המצרי", ליבוביץ (שמות, עמ' 181) כותבת כך: "חמש פעמים חוזר בפייהם [של ישראל] השם 'מצרים' [...] שמה מתנגן בפייהם בחזרה מחומשת והם מתרפקים עליה כתינוק המתרפק על שדי אמו".

⁵⁰ "נתן להם מן במדבר שני שטו העם ולקטו וגו' מה זה עיקר לתינוק והכל טפל לו כך היה המן עיקר לישראל והכל טפל להם דבר אחר מה החד הזה אפי' תינוק יונק הימנו כל היום אינו מזיקו כך נעשה המן שאפי' ישראל אוכלין אותו כל היום כולו אין מזיקין" (תוספתא, מסכת סוטה [ליברמן] פרק ד' הלכה ג). השוואה זו מופיעה בשני מקומות: (1) הספרי (במדבר, פרשת בעלותך, פסיקא פט); (2) ילקוט שמעוני (פרשת בעלותך, י"א, ח).

⁵¹ רעיון זה נרמז במילים: במי י"א 1–15.

משה גדל לצד דמות הבוחרת לעשות מעשה מרשים שהוא צוהר החושף את אצילותה. כמותה הוא מאופיין ביכולת להבחין בכאב האחר ולהציל את שזקוק לעזרה ספונטנית כאשר הוא פוגש רוע. כמוה הוא נכון להתמסר ברגע הנתון לנדרש. הוא פועל בניגוד למדיניות השלטון, והוא חושב ונוהג עצמאית באופן שאינו מושפע לרעה מהחינוך שקיבל ומהחברה שבה הוא גדל. בעוד שעניי המצרים נותרות אדישות לעבדות, לדיכוי ולפערי מעמדות, משה מצליח לראות מבעד לנורמות המקובלות ולפעול על פי אמות מידה מוסריות. בדיוק כדמותה האצילית של בת פרעה, הוא אינו מאופיין כלל באנוכיות, אף על פי שמעמדו של נער שגדל בארמון המלך מאפשר ציפייה מעין זו. הסיפור מעוצב באופן שבו אימהותה של בת פרעה מקבלת חשיבות ומשמעות עמוקה בנוגע לגורלו של עם ישראל.

ברמן טען כי סיפורו של משה הוא בבואה של סיפור יציאת מצרים בכללו,⁵² אך סיפורו מתחיל באימהותיו, בעיקר באימו המאמצת. הלידה בהיחבא, האומץ להסתירו והאימוץ המפתיע – פעולות אלו מעוצבות כך שהן טומנות בחובן את המפתחות לעלילה העתידה להתפתח: התנגדות לשלטון; ישועה והצלה; אומץ; חמלה. קרבה זו יוצרת הרמוניה בין חלקי הסיפור וכן התאמה בין דמותו ובין דמויות הנשים בראשית חייו.

לסיכום, בחלק זה התעמקנו בדמיון שבין דמותה של בת פרעה ובין דמותו של משה, וכן בהשפעת הנשים על עיצוב דמותו בראשית ימיו. על ידי עיצוב דמות הבן כדומה לדמות האם – במקרה זה בעיקר האם המאמצת, אך גם האם היולדת – מביע הכותב את השפעתה של האם על הילד.

על ידי ההתעמקות בסיפור האישי, עוד טרם מובא סיפור האומה הרחב, מביע המספר מסר לגבי הגורמים להשפעה חברתית. סיפור אימוץ זה טומן את המפתחות לסיפור הרחב כולו, משמש תמונת מראה לעלילה שעוד תתפתח ולדמות הגיבור שנולדה ומשקף את העובדה שמהלכים גדולים מתחילים במעגלים הקרובים ביותר – ביחס אישי, אימהי, אמיץ וחם.

⁵² ברמן, משה, עמ' 20–40.

ג. אשת מנוח ושמשון

סיפור שמשון נפתח בתיאור לידתו. שמשון הוא השופט היחיד בכל ספר שופטים שסיפור לידתו מתואר, והוא אינו מופיע בסיפור רק בבגרותו. פרק שלם, מתוך ארבעה, מוקדש לבשורת הלידה, וניתן להסיק מכך על חשיבותה בעיני הכותב. תיאור הבשורה מופיע במפורט על אף היכולת להביא בקיצור את הפרטים החשובים עבור העלילה, ובחירה זו מעידה על תרומתו לסיפור. רנק טען שסיפורי לידה נועדו לפאר את דמות הגיבור.¹ זו ודאי אחת ממטרותיו. מלבד העובדה שחלק זה מכיל רכיבים קונקרטיים ומהותיים לעלילה, שבחסרונם הייתה התמונה חסרה ולא מובנת, יש לו גם תרומה ערכית, רעיונית ואסתטית. סיפור הלידה מעצב את הדמויות, טומן בתוכו רמזים מטרימים וזרע מידע שיש לתת עליו את הדעת כדי להבין את הסיפור לעומקו. לאשת מנוח תפקיד מרכזי בסיפור זה, וניתן להיווכח כי היא תשמש מקור להשוואה ולהתייחסות אל מול דמותו של שמשון, נתון שיתרום לרעיון המרכזי של הסיפור. דמותה, בדומה לדמויות אימהות אחרות, טומנת במעשיה ובסיפורה מפתחות להבנת דמות שמשון, ובמקרה ספציפי זה – גם על דרך הניגודיות, כשם שאראה להלן. גם לתמונה שבה מנוח הולך אחרי אשתו כדי לפגוש את איש האלוהים יהיו הקבלות ספרותיות במהלך תיאור חייו, והדבר ישמש אלמנט עיצובי.

11. היעדר רכיב הזכאות לנס

לסיפור זה – שבו למעשיה של האם ולמזון הבא אל פיה יש חשיבות רבה בשל ההשפעה על עולמו הרוחני של הוולד – אין אח ורע בסיפורי המקרא. המיזוג וההעברה שבין האישה לעוברה הם מרתקים ומלמדים על החשיבות המיוחסת לאם. לאלו מצטרפות התגלויות המלאך – דווקא אליה, פעם אחר פעם – והחזרתיות בדבריו בדבר ההוראות לתקופת ההיריון, גם כאשר האב שואל על משפט הנער (שוי' י"ג 12–14).

עסיס, אמית וסימון מדגישים כי מנוח מוצג כספקן הזקוק להתגלויות ברורות כדי להאמין בנבואה שנובאה להם. ספקנות זו מחדדת את התנהגותה הניגודית של אשתו, המוצגת כמי שאינה מטילה ספק לרגע בדברי המלאך, כשם שאראה כעת.²

¹ רנק, לידת גיבור, עמ' 1.
² אמית, אמנות העריכה, 284–269; עסיס, לידת שמשון, עמ' 28; סימון, בקש שלום, 113–104.

חוקרים הצביעו על רכיבי סיפורי בשורת לידה או סיפורי לידת הגיבור.³ גרוסמן הצביע גם

הוא על רכיבי סיפורי עקרות במקרא:⁴

א. תיאור מצוקת העקרה.

ב. יחס הדמויות המלוות את העקרה למצוקתה.

ג. הזכאות לנס (בשל מעשה טוב או כהיענות לתפילה).

ד. מבשר (נבואה מהאל, על ידי מלאך או נביא).

ה. ייעוד הבן.

ו. תיאור יחס ההורים לבשורה.

ז. תיאור הנס.

ח. מדרש שם ותודה.⁵

העובדה כי בסיפור זה אין ולו רמז אחד לכך שאשת מנוח ראויה להתגלות ולזרע ניסי (קרי חסר בו רכיב ג'), הביאה את עסיס לטעון כי דמותה מעוצבת בדומה לשאר בני הדור באופן שלילי. היא אינה ראויה לנס הנובע מחסד אלוהי בלבד.⁶ ההשוואה לסיפורים האחרים עשויה ללמד עד כמה נדירה היעדרותו של רכיב זה. שלא כמו בסיפור הבשורה של השונמית (מל"ב ד' 8–37) ושל שרה (ברי"ח 1–15), הנגמלות על הכנסת אורחים, או של חנה המתפללת (מל"א א') ועוד, רכיב הזכאות לנס או ההשתדלות מכיוונה חסר אצל אשת מנוח.⁷

היעדר רכיב הזכאות אכן נועד ליצור התאמה בין הסיפור הכללי לסיפור הפרטי, כשם שהראו אמית ועסיס, אך אי אפשר לטעון כי הוא בהכרח נועד להקטין את דמותה של אשת מנוח.⁸ העובדה שהושעת האל בסיפור הרחב ובסיפור המצומצם היא תוצאה של חסד ולא של זכות, אכן מאירה על כך בהיעדר נתון הזכאות, ועם זאת אין הקוראים יכולים לצאת מתוך נקודת הנחה שהבחירה לא להביא רכיב זה מספרת על חיסרון בדמותה של אשת מנוח. בסיפור הקדשת שמואל למשל, לא נאמר לקוראים ערב הבחירה בו שהוא ראוי להיות מנהיג, אך התנהגותו בעת הפנייה אליו מלמדת בדיעבד על אופיו המרשים. כך גם בסיפור זה. אשת מנוח, למן הרגע הראשון, אינה מפקקת בניסה, משתפת את מנוח, נכונה לקבל עליה את איסורי הנזירות,⁹ מראה לו את הדרך ומשתקפת בחוכמתה דווקא על ידי ההנגדה למנוח. התנהגותה הראויה מאירה בדיעבד על זכאותה

³ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 102; ברנר, נשים במקרא, עמ' 123.

⁴ גרוסמן, יעקב, עמ' 270.

⁵ ראו לעיל את הרכיבים הקרובים שעליהם הצביע אלטר (אמנות הסיפור עמ' 102), וראו גם: זקוביץ, שמשון, עמ' 74–83; סימון, הולדת שמואל, עמ' 93–110; אקרמן, משה, עמ' 74–119; גיארל, לידה, עמ' 5.

⁶ עסיס, לידת שמשון, עמ' 34.

⁷ זקוביץ, שמשון, עמ' 27 ואמית, אמנות העריכה, עמ' 276.

⁸ עסיס, לידת שמשון, 34; אמית, אמנות העריכה, 276.

⁹ אשר לקבלת האיסורים עליה, כעולה מן הטקסט, ראו: סימון, בקש שלום, עמ' 113, 289 (הערה 35).

לנס. במובנים מסוימים דווקא היעדר הזעקה, או היעדר הבקשה, מדגיש את הירתמותה, שכן המלאך מצווה עליה לעשות דברים מבלי שצוין כי היא ביקשה ולד או שהיא כואבת את היותה עקרה.

דין הנזירות, שעליו צריכים להקפיד שמשון ואימו, תופס חלק נכבד בסיפור שמשון, העלילה נסובה סביבו והוא אחד המפתחות להבנת הסיפור ולהבנת דמותו של שמשון.¹⁰ על נזירות שמואל שומעים הקוראים בקיצור נמרץ (שמ"א א' 11). לעומת זאת, המידע על הנזירות בסיפור לידת שמשון מופיע שלוש פעמים, ובפירוט. באופן זה מנכיח הכותב רעיון נוסף, והוא מוטיב פערי הידיעה, הסודיות, והגילוי שילווה את הסיפור כולו. שני מוטיבים אלו – הנזירות וגילוי הנסתר על ידי הדמויות – ישרתו את הרעיון המרכזי של הסיפור: התגלות וישועה שאינן ממריאות לגבהים רוחניים ואידיאולוגיים ערכיים, ואינן מצליחות לגייס ולרתום את העם, אלא נותרות רדודות ומובילות את העלילה לסיומה הטרגי.¹¹ לסיום טרגי זה אפשר למצוא רמיזות כבר בפרק בשורת הלידה.¹² שני מוטיבים אלו שזורים בסיפור שמשון ובדמות אימו. אבקש להתעמק בכל אחד ממוטיבים אלו ולראות את תרומת הופעתם במצג ובהמשך העלילה.

2.2. נזירות

למוטיב הנזירות שני תפקידים: (1) הוא יוצר נקודת מבט שדרכה אפשר לבחון את דמותו של שמשון; (2) הוא מניע את העלילה. כשם שהובא לעיל, השוואה בין סיפור לידת שמשון לסיפור לידת שמואל מתבקשת, שכן בשניהם מופיעות שתי עקרונות אשר יולדות מושיע לאחר היריון העטוף באור ניסי.¹³ כמו באנלוגיות רבות, הדומה מדגיש דווקא את השונה. בסיפור לידת שמואל חנה היא זו המציעה כי בנה יהיה נזיר ונודרת על כך מיוזמתה: "תִּדְרֹךְ נְדָר וְתֵאמַר ה' צְבָאוֹת אִם רָאָה תִרְאֶה בְּעֵינַי אֶמְתֶּךָ וּזְכַרְתִּי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אֶמְתֶּךָ וְנִתְּתָה לְאִמְתֶּךָ זָרַע אֲנָשִׁים וְנִתְּתִיו לְה' כָּל יְמֵי חַיָּיו וּמוֹרָה לֹא יִעָלֶה עַל רֵאשׁוֹ" (שמ"א א' 11). הפסוקים העוסקים בנזירות בתורה מדגישים את אלמנט הבחירה בכך: "אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִפְלֹא לְנָדָר נְדָר נְזִיר לְהַזִּיר לַה'" (במד' ו' 2). חנה מקבלת עליה לגדל ילד שיהיה נזיר לה'. בסיפור לידת שמשון הנזירות מגיעה מגורם חיצוני – מלאך מצווה על כך. העובדה שאשת מנוח מתבקשת לקבל עליה את דיני הנזירות, ולא רק הוולד, כשם שמופיע בנזירות שמואל, מחדדת את העובדה שאין זו בחירתה האישית. מחד גיסא, היא עצמה נוהגת כך, והיא חלק

¹⁰ בלנקינסופ (מבנה וסגנון, עמ' 65–76) טוען שמוטיב הנזירות מרכזי לסיפור ולעיצוב דמותו של שמשון.
¹¹ לתפקידו של רעיון מרכזי זה בתוך המעגל הרחב של ספר שופטים, ראו: אמית, אמנות העריכה, עמ' 248, 274–275; עסיס, לידת שמשון, 34.
¹² לדברי זקוביץ (חיי שמשון, עמ' 43), רמיזות אלו באות לידי ביטוי הן במילותיה של אשת מנוח, "עד יום מותו" (שופ' י"ג 7) והן בחשש שמבטא מנוח, הצובע את אוירת השמחה בצבעים קודרים (י"ג 22).
¹³ מאירס, חנה, עמ' 98.

מנזירות זו; ומאידך גיסא, לא היה זה רעיון שלה. היא לא יזמה זאת ואף לא ביקשה ולד. אלמנטים אלו מעודדים את הקוראים להרהר בדרך שבה ירגיש שמשון מזוהה עם הנזירות ועד כמה ישמור עליה.

מייד בתום היחידה הראשונה – המסתיימת בסוף פרק י"ג, שם מופיעה לידתו הפלאית של שמשון – מגיע תיאור ירידתו של שמשון תמנתה, ובו פרטים המתכתבים בצורה ברורה עם הנתונים שבהקדמה.¹⁴ ראשית מבקש שמשון לקחת לו אישה פלשתית, והוריו אינם מרוצים מכך. לאחר שהוא רועה בשדות זרים, נוספים פרטים חשובים שעל הקוראים להבחין בהם. "וַיָּבֹאוּ עַד פְּרָמִי תִמְנָתָהּ" (י"ד 5);¹⁵ "עֲדַת דְּבוּרִים בְּגוֹיַת הָאֲרִיָּה" (פס' 9); "וַיַּעַשׂ שָׁם שְׁמֶשׁוֹן מִשְׁתָּהּ" (פס' 10). בפסוקים אלו אין אנו יודעים אם שמשון שתה יין, או אם אכילת דבש שבגויית אריה נחשבת טומאה, אך ודאי שפרטים אלו נועדו למקם את דמותו של שמשון בתחום האפור.¹⁶ בתורה מופיעים שלושה איסורים החלים על הנזיר: יין, שער ראשו וטומאת מת (במד' ו' 2–7). אצל שמשון לא מופיע האיסור להיטמא למת. במקומו אנו מוצאים את האיסור לאכול טומאה. איסור אכילת הטומאה עורר קושיות. ראשית, מפני שאינו מופיע בתורה; ושנית, מפני היותו איסור רגיל המיועד לכולם. אשר על כן, לא נהיר מדוע יש לציין אותו באופן מיוחד. ייתכן שהיותו של שמשון חלק מרצף השופטים שבספר, שתפקידו הוא להילחם עם פלשתים, האיסור להיטמא למת אינו אפשרי, כיוון שכך איסור אכילת טומאה, הקרוב אליו גם מבחינה מילולית, בא במקומו.¹⁷ אשר לעובדה שאיסור אכילת טומאה אינו נהיר, פרשנים הציעו כמה פירושים. רש"י והמלבי"ם למשל הלכו בדרך חכמים (סוטה, ט', ע"ב) ופירשו שהאיסור לאכול טומאה נוגע לדברים האסורים על הנזיר בלבד. אליצור סבור כי נתון זה מעיד על המצב הירוד של דור ימי השופטים, שנצרכו לאסור על כך במיוחד.¹⁸ קויפמן סבור גם הוא כי מדובר באיסור הרגיל, אלא שלדידו הסיבה שצוינה היא שהנזיר צריך להקפיד בו יותר.¹⁹ פרשנותו קרובה לפירוש הרד"ק, שכותב: "כמו שנזיר היה נשמר מטומאה ומיין ושכר, כן ציווה אותה להיותה נשמרת מכל הדברים האסורים לנזיר, להיות קדושתו מן הבטן. ומה שאמר ואל תאכלי כל טמא אחר שאמר השמרי נא, פירושו: השמרי נא מטומאת מגע ואהל. ופרוש

¹⁴ בדבריי אני יוצאת מתוך נקודת הנחה שאיסורי האם חלים גם על הבן. כך מפרשים רש"י, רד"ק, רלב"ג ור' יוסף קרא, על סמך האמור בתלמוד, נידה ל', ע"ב. ראו: סימון, בקש שלום, עמ' 102, 288 (הערה 22). נראה כי הציווי "וימזר לא יעלה על ראשו פי נזיר יאלהים יתיה הנער מן הבטן" מכיל ציווי על יין ומאכלות אסורים, כשם שציוותה האם בזמן שנשאה אותו ברחמה.

¹⁵ ליבוביץ (שמות, עמ' 65) רואה במילה "עד", וכן בעובדה שהוריו של שמשון לא ראו את מפלת האריה, הוכחות לכך שהוא דווקא נמנע מכניסה לכרם שהוריו הלכו בו (כשם שבתלמוד, שבת יג, ע"א, כתוב שעל נזיר ללכת סחורסחור ולא להתקרב לכרם). נראה שציון העובדה שהם עוברים בכרמים אינו מקרי. אם רצו לספר זאת כדי להדגיש שמשון נמנע ושומר על נזירותו – מדוע לא נכתב כך? נראה אפוא שהמצב הפוך, שציון זה הוא דווקא כדי לרמז על הכניסה האסורה או לכל הפחות הבעייתית לשם.

¹⁶ מובן שלהריגת האריה תפקיד גם בעיצוב דמותו של שמשון כגיבור. למוטיב חיית הטרף, ובפרט לאריה, בסיפורי גבורה (וכן בשמ"א י"ז 34–37), ראו: תומפסון, מוטיב, עמ' 1955–1958, סעיף F.628.1.1.

¹⁷ אליצור, שופטים, קלח.

¹⁸ שם, קלז.

¹⁹ קויפמן, שופטים, עמ' 246.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

כל טמא – שלא תאכל דברים טמאים". פרשנותו של רד"ק מדגישה לא רק את אכילת המאכל הטמא אלא גם את המאכלים הקרובים לטומאה.²⁰ אפשרות זו מחדדת את הבעייתיות של אכילת הדבש מגוויית האריה.

יש שתי נקודות משמעותיות, שתיהן בעלות תרומות שונות לגמרי לסיפור, המשתקפות מן האיסור של האם לאכול טומאה. הנקודה הראשונה היא כאמור התפיסה העולה מהכתוב, שלהתנהגות האם בזמן הריונה השפעה על עובריה, ולא מהבחינה הפיזית המובנת מאליה, כי אם מבחינת הקדושה, הטהרה והרוח. הביטוי "נזיר אלוהים מן הבטן" מנכיח את האם בתהליך עצמו. הוא דרמטי מבחינה רעיונית ומבטא את תפיסת השפעת האם עוד בטרם נולד התינוק. הנקודה השנייה היא היות האיסור עצמו אבן בוחן לדמות שבסיפור. תיאור האכילה מן הדבש הובא כדי לעורר בלב הקוראים ספקות לגבי השמירה על נזירותו וכדי להטיל בדמותו מום מסוים. היחס השברירי בין הצו לבין יישומו זורע היסוס לגבי הערכת הדמות לחיוב.

גם אם לא נקבל את דעתו של רד"ק על האיסור לאכול מאכלות הקרובים לטומאה, וגם אם לא נתייחס לאיסור זה כאל איסור נרחב, תיאור האכילה מן הדבש שבגווייה מדגיש את הקרבה לעברה על חוקי נזירותו של שמשון. נראה שסימני שאלה צצים לגבי דמותו, ואנו רואים כיצד הוא צועד על חבל דק. ואכן, חוקרים רבים טענו כי המידע על נזירותו מעורר ציפייה בנוגע לדמותו, וכאשר זו אינה מתממשת – אנו למדים על אופיו.²¹

עיצוב דמותה של אֵם שמשון ועיצוב דמותו של שמשון מושפעים מחוקי הנזירות.²² חוקים אלו מזמינים את הקוראים לבחון את דמותם ביחס אליהם. אֵם שמשון אינה מטילה ספק בדברי המלאך למן הרגע הראשון, והיא נכונה לקיים את אשר ציווה עליה. ואילו אצל שמשון מתגלים עד מהרה סדקים המתאגרים את היחס החיובי כלפיו.

יתר על כן, נזירות קשורה בהכללה קשר הדוק ליכולת לדחות סיפוקים. אשר על כן, נכונותה של האם להסתגף ולהימנע מאכילה ומשתייה של דברים מסוימים מאירה באור שלילי את דמותו של בנה, ועל דרך הניגוד. יצר המין מניע אותו לפעולה פעם אחר פעם, עד שלבסוף הוא גורם לו לאבד את נזירותו ואת כוחו.

²⁰ בדרך זו הלך גם בלנקינסוף (מבנה וסגנון, עמ' 65–76).

²¹ פון רד, תיאולוגיה, עמ' 333–334; בלנקינסוף, מבנה וסגנון, עמ' 65–76, שראה בסיפור זה שרשרת עברות על שלושת האיסורים המוטלים על הנזיר: אכילת טומאה (שעליו עובר באכילת הדבש), שתיית היין (שעליו עובר בהשתתפות במשתה החתונה) וגילוח מחלפות ראשו, שעליו יעבור בעל כורכו; קרנשו, שמשון, עמ' 129–130.

²² ראו: פוקס, אפיון האימהות, עמ' 124, על עצם העובדה שהבטחת הזרע ניתנת לה ולא לבן זוגה, ועל מקומה החשוב המשתקף מכך. פוקס מנגידה זאת לסיפור בשורת הזרע לאברהם.

מלבד היות מוטיב הנזירות בסיפור אבן בוחן להערכת דמותו של שמשון, הוא גם מניע את העלילה. הוא מסביר את יכולותיו ואת כוחו, והוא גם הסוד שגילוי יביא למותו. כשם שצוין לעיל, מוטיב הנזירות שזור במוטיב הגילוי הקשור לפערי הידיעה ולשניהם מקום נכבד במצג.

3. פערי הידיעה של הדמויות בסיפור כמוטיב

הסיפור על בשורת הלידה מרבה להשתמש בפערי הידע של הקוראים לגבי הדמויות השונות. כך אשת מנוח זוכה לשמוע את דברי המלאך ומעבירה אותם למנוח אך לא בשלמותם, ולאחר מכן המלאך עצמו מספר למנוח רק חלק מן הפרטים. בדומה לכך, סיפור שמשון כולו מתאר כשלים במסירה ובקבלה של מידע.

בפרק הבשורה רכיבים החוזרים על עצמם, כך שהקוראים מתוודעים לבשורה כמה פעמים. כאשר מדווחת האישה למנוח על פגישתה עם איש האלוהים, היא פותחת תחילה בתיאור האיש ולאחר מכן בפרטים שלא קיבלה: "וְלֹא שָׁאֲלֹתִיהוּ אֵי מָזָה הוּא וְאֵת שְׁמוֹ לֹא הִגִּיד לִי" (שוי"ג 6). וכאשר היא שוטחת בפניו את שנאמר לה, היא משמיטה את המילים: "וּמוֹרָה לֹא יַעֲלֶה עַל רֵאשׁוֹ" (פסי' 5); "וְהוּא יַחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (שם). השמטה זו משווה לפסוקים אמינות ומביעה את ההתרגשות שבפיה ואת הקושי לחזור על הפרטים כמות שהם.²³ אך סביר כי מאחורי השמטה זו עומדות סיבות נוספות.²⁴ אברבנאל פירש כי איחזרת האישה על פרטים אלו נובעת מהחשש שלה שתגיע השמועה לידי פלשתים.²⁵ לצד פרשנות זו, ולא במקומה, עולה כי לא בכדי דווקא המידע שמשון יבקש לשמור בסוד על אודות שער – והגילוי שלו לבסוף הוא שיביא עליו את סופו הטרגי – נעלם כעת. הסודיות והמסתורין אופפות אותה כבר מפרק הבשורה, עמימות הקשורה לידיעת הדמויות לגביה וכמו כן לעצם הכוח שהיא מקנה, כוח שאין לו אח ורע במקרא. מידע זה נעדר גם מדברי המלאך למנוח כאשר הוא מתגלה אליו.

מהעובדה שהמידע על אודות האיסור שלא יעלה מורה על ראשו אינו עובר הלאה במהלך הפרק, אלא נשמר בסוד, ניתן ללמוד שני דברים. ראשית, בצורה אומנותית מרמזת העובדה הזאת על הבאות ומקמת במקום מרכזי את מוטיב הגילוי והנסתר סביב נושא הנזירות ובכלל. על ידי כך היא גם קושרת בין חלקי הסיפור וזורעת מקום להשוואה בין האם, שומרת הסוד, לבנה, שסיפור

²³ ראו למשל: קלאוס, נאום אביגיל, עמ' 322, על הבעת התרגשות באמצעות בלבול הדברים.
²⁴ לחידוד משמעות השינויים של החזרות בטקסט, ראו: זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 39–40. הוא מצביע על ההבדלים בין קהל שומעים ובין קהל קוראים בנוגע לצורך בחזרתיות בטקסט, ומדגיש שלגבי הכותבים – היודעים שהקוראים הם אקטיביים ויכולים לשוב ולקרוא, להשוות, להיזכר – החזרתיות דורשת יתר התבוננות. גריי (שופטים, עמ' 344) טוען שהמילים "וְהוּא יַחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים" (וי"ג 5) הן תוספת מאוחרת של העורך הדויטרונומיסט ולא של המספר. הוא מצוין כי תוספת זו הוכנסה בחוסר עקביות, ולכן אינה מופיעה בפסי' 7. אך נראה כי יש להודעה ולהשמטה זו משמעות ספרותית, כשם שמייחס לה למשל סימון (בקש שלום, עמ' 106), והיא חלק אינטגרלי מהכתוב.
²⁵ פירושו על הפסוק.

פרק א': זיקות ספרותיות בין דמויות האם בסיפורי לידה ובין דמויות הבנים בבגרותם

חייו ייסוב סביב סוד זה. שנית, באופן מרתק היא יוצרת כמעט מיזוג בין דמות האם לדמות הבן על ידי תשובת המלאך לבקשת מנוח. מנוח נעתר לה' ומבקש התגלות נוספת, ולאחר שהמלאך נגלה לאישה בשנית הוא מבקש: "מה יהיה משפט הנער ומעשהו" (שוי"ג 12). שהרי האישה השמיטה נתון זה בדבריה, ואנו יכולים להבין את סקרנותו של אב הרוצה לעמוד על הפרטים. תשובתו של המלאך – "מכל אשר אמרתי אל האשה תשמר מכל אשר יצא מגפו היין לא תאכל ויין ושכר אל תשת וכל טמאה אל תאכל כל אשר צויתיה תשמר" (פס' 13–14) – בעצם אינה עונה על שאלתו של מנוח. המלאך חוזר על דברי האישה ומצטרף אליה באייהגילוי לגבי עתידו ומשפטו של שמשון. תשובה זו, מלבד חיזוק מוטיב הסודיות שבה, גם מאירה על כך שמשפט הנער ומעשהו בעצם כרוכים וקשורים קשר הדוק במעשי האם ובמשפטה.

לאחר התגלות ה' לרבקה בעת שהייתה הרה, לא נאמר במפורש אם היא סיפרה או לא סיפרה ליצחק על ההתגלות (בר' כ"ה 33–34). אנו מסיקים שהיא לא סיפרה, וזאת מן התיבה "והנה" (פס' 34), המביעה הפתעה בעת לידת התאומים ומהנאמר בהמשך הסיפור.²⁶ אין הקוראים יודעים מה אמרה, אם בכלל, השונמית לאישה בדבר בשורת הלידה (מל"ב ד'), ואין אנו יודעים כיצד סיפרה חנה לאלקנה על נדרה (שמ"א א'). ובכל זאת מצא המחבר לנכון להביא בפנינו את דברי האישה למנוח ואף את בקשתו עקב כך.

נוסף על כך, בדומה לתיאור התגלות המלאך ליעקב (בר' ל"ב 30), המלאך אינו מגלה למנוח ולאשתו את שמו. גם אלמנט זה, המוזכר בפי האישה כבר בהתחלה, מוסיף על אוירת הסודיות ומדגיש את הפער בין מה שמבקשות הדמויות לדעת ובין מה שהן יודעות.²⁷

כאמור לעיל, רבים ראו במילים "אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא" (פס' 21) הוכחה לבורותו או לקטנות אמונתו באל ובשליחיו.²⁸ נוסף על כך, תחושת ה"ידיעה", המגיעה רק בסוף הפרק, מחדדת את פערי הידיעה שליוו את הפרק כולו. האישה המקבלת את הבשורה מדגישה כי אינה יודעת את שם האיש וכי אינה מעבירה את המידע בשלמותו למנוח. הוא נאלץ ללכת אחרי האישה כדי לזכות להתגלות שאותה ביקש. גם אז אין הוא זוכה לשמוע את כל המידע, ואילו שאלת זהותו של האיש תישאר סתומה מבחינתו עד להבנתה בסופו של דבר.²⁹

²⁶ ברלין (פואטיקה, עמ' 91–95) עמדה על שלושה שימושים שונים לתיבה זו: (1) להדגשה או להפתעה; (2) למעבר בין נקודות תצפית של דמויות שונות; (3) למשיכת תשומת לב הקוראים. שטרנברג (לשון, עמ' 91) רואה בפועל "והנה" הצצה לפרספקטיבה של הדמויות בסיפור. וראו על כך גם: פוקלמן, בראשית, עמ' 50–51; בר-אפרת, עיצוב, עמ' 64; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 54; שמש, אלישע, עמ' 29, הרואה את השימוש בתיבה זו כאינדיקציה לנקודת מבטן של הדמויות.

²⁷ לאיגילוי שמו יש תפקידים נוספים, למשל להציגו כנשגב, בדומה לנאמר בפגישת יעקב והמלאך (בר' ל"ב 30).

²⁸ כך למשל פירשו אברבנאל; זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 67; סימון, בקש שלום, עמ' 111–113.

²⁹ תפקידו הנוסף של רכיב איהבנתו של מנוח כי מדובר במלאך ה' הוא להעמיד את מנוח כדמות ניגודית לאשתו, אשר מבינה עניין זה כבר בתחילת הסיפור, וזאת כדי להחמיא לדמותה.

למוטיב זה תפקיד מרכזי בסיפור שמשון. שמשון חד חידה לפלשתים, ואיש אינו יכול לדעת את התשובה מפני שהיא מבוססת על חוויה פרטית שאחרים אינם יודעים עליה. שמשון אינו יודע שאשתו נתונה לאוימים של בני עמה. היא אינה יודעת את התשובה לחידה ומנסה לגרום לו לספר לה. המענה שלו אליה הוא שאפילו להוריו לא אמר, כלומר גם הם אינם יודעים. לבסוף, גילוי החידה הוא שיוביל לכעס ולהריגת פלשתים רבים (שופ' י"ד 19).

זאת ועוד. סיפורו האחרון, הקרוב בדמינו לסיפור הראשון, יושב כולו על אותו רעיון בדיוק עם שינויים המביעים הסלמה בהתנהגותו.³⁰ דלילה רוצה לגלות את סודו בעבור בצע כסף, בניגוד לאישה מתמנה, העושה זאת מפני איוס. היא כמובן מסתירה זאת ממנו, בו בזמן שהוא מסתיר ממנה את סוד כוחו. כשם שקרה עם האישה מתמנה, היא מצליחה לגרום לו לגלות לה את סודו, והיא מגלה אותו לבני עמה. גילוי זה יביא למותו. נוסף על כל זאת, המילים "אָבִיו וְאִמּוֹ לֹא יָדְעוּ כִּי מָה־הִיא כִּי תִאָּנֶה הוּא מִבְּקֶשׁ", מחדדות כבר בראש הסיפור את אלמנט פערי הידיעה בקרב הדמויות שבסיפור.

עולה הרושם כי פערים אלו בידיעת הדמויות, פערים המאפיינים את הסיפור כולו, משרתים לא רק את עלילת הסיפור, אלא גם את המסר המרכזי שלו, שהוא ביקורת כלפי מושיע נקודתי בתקופה של שפל. מושיע זה אינו מתפקד כמנהיג או כשופט, אלא כלוחם יחידאי שמניעו אישיים, אינו רואה את התמונה הרחבה וגם אינו מצליח להראותה לעמו או להוריו ולא לגייסם אליו. סודיות זו יוצרת סקרנות ועניין, אך בראש ובראשונה היא משקפת את חוסר התקשורת ואת החמצת תפקידו כמנהיג מוביל, מוכר וידוע, המגייס אליו עוד אנשים מלבדו. עניין זה, המקבל מקום כבר בפסוקי הבשורה, הוא מהותי לסיפור. פערי הידע ילוו את חיי שמשון והמידע יגיע לאוזניים הלא נכונות. במקום שניזירותו והקדשתו מבטן ישמשו מנוף ומניע להובלת העם, תהיה פה החמצה. העם לא יכיר בכוחו הרוחני. יתרה מזאת, מהסיפור מצטיירת התמונה כי שמשון עצמו אינו מודע להיותו שופט. הוא נלחם ספונטנית ובהתאם לנסיבות חייו האישיות בלבד.

מוטיב זה שזור לאורך הסיפור וקושר בין החלקים השונים,³¹ אך הוא גם מחדד את הפער בין אשת מנוח לבנה. האם – שאנו למדים עליה בעיקר מהתנהגותה, והנסובה סביב קבלת מידע והעברתו – נכונה לשתף את אישה בקורות אותה. כשם שאמרנו לעיל, מעשה הדיווח של הדמות

³⁰ ראו: זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 167, על כך שבשל הדמיון בין סיפור שמשון והאישה מתמנה ובין סיפור שמשון ודלילה, נכון לראות בהם שני סיפורים שונים שכתב אותו מחבר. מטרת החזרתיות העולה מהם היא להביע הסלמה, ולא להדגיש מסורות שונות לאותו סיפור.

³¹ היותו של מוטיב הנזירות זרוע בחלקי הסיפור השונים מקשה על הטוענים שפרק הבשורה ועניין הנזירות הם תוספת מאוחרת, למשל בארני, שופטים, עמ' 345.

שקיבלה התגלות בנוגע לזרע הוא חריג במקרא. השוואה לסיפורי פקידת עקרות נוספים מדגישה חריגה זו.

4. הליכת מנוח אחרי אשתו

כאשר המלאך מתגלה בשנית לאשת מנוח, היא קוראת למנוח והוא צועד אחריה. להליכת מנוח אחר אשתו ייחסו חוקרים משמעויות בעלות ערך.³² אחת מהן היא שהליכה זו מבטאת את עליונותה על פני בעלה.³³

פעולת הדיווח של אשת מנוח מביאה את מנוח לידי הליכה אחריה. יש בתיאור שלה ובדבריה כדי לגייס אותו ולגרום למנוח ללכת אחריה, גם אם היא משמיטה פרטים מסוימים. היא גורמת לו להאמין לדבריה ולרצות לראותם בעצמו ומביאה אותו לידי הליכה אחריה. אלו עומדים בניגוד לשמשון, שבמקום להשתמש בסודו בחוכמה ולרתום אליו את בני השבטים, הוא עושה למעשה את ההפך.

המבנה הקונצנטרי של פרק הבשורה משמש הוכחה לכך שעניין ההליכה אחר אשת מנוח הוא מהותי. הצעות שונות ניתנו לסדר התמונות המופיעות בסיפור ולמשמעותו. זקוביץ מאיר על סדר מקביל של התמונות שבסיפור שבבסיסו הדמויות המקיימות דיאלוג.³⁴ סדר הדברים לדידו נועד לשרת את הרעיון המרכזי של הסיפור, והוא פולמוס עם מיתוס לידת אל לאדם.³⁵ עסיס הצביע על מבנה של ארבעה חלקים, המתבסס גם הוא על הדמויות המרכזיות בכל תמונה, ומבליט את חוסר אמונתו של מנוח, שהוא הוא לדבריו הנושא המרכזי.³⁶ בהמשך דבריו מצביע עסיס על מבנה אומנותי נוסף, המבנה הקונצנטרי, המדגיש את מקומה של אשת מנוח דווקא, מול ספקנותו של מנוח, ומאיר על הצלחתה לגרום לו ללכת אחריה.

³² קויפמן (שופטים, עמ' 247) ייחס לנתון זה משמעות עלילתית – היא היודעת את הדרך.

³³ סימון, בקש שלום, עמ' 94.

³⁴ זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 36.

³⁵ כך למשל טען זקוביץ (חיי שמשון, 36), שקיימות רמיזות מיניות מכוונות בטקסט, והן מעלות את האפשרות שמדובר באיש אלוהים ולא במלאך, אף שמלכתחילה מתברר כי אין הן נכונות. כך נרמז מהדיווח של אשת מנוח, "איש האלהים בא אליי" (פס' 6), וגם ממילות המספר, "ונבא מלאך האלהים עוד אל האשה והיא יושבת בשדה" (פס' 9), שבהם שב ומופיע הפועל בעל הקונטציה המינית "בא". נוסף על כך המיקום "בשדה", המוזכר במקרא בהקשר של רצח (בר' ד' 8; שמי"ב י"ד 6; דב' כ"א 1), ובפירוש גם בהקשר של אונס (דב' כ"ב 25–27).

³⁶ עסיס, לידת שמשון, עמ' 9–10.

1. **המצג: האישה העקרה (פס' 2)**

2. המלאך נגלה לאשת מנוח (פס' 3-5)

ולאחר מכן אשת מנוח מספרת את ההתגלות למנוח (פס' 6-7).

3. מנוח מתפלל ומבקש התגלות נוספת. המלאך מתגלה אל האישה וזו רצה לקרוא למנוח (פס' 8-10).

א2. המלאך מתגלה גם למנוח והם מקיימים דיאלוג (פס' 11-21).

לאחר מכן אשת מנוח ומנוח מקיימים דיאלוג ובו היא מבהירה לו את כוונת האל

(פס' 22-23).

א1. לידת שמשון (פס' 24)

מסגרת הסיפור מעמידה עקרות מול לידה. לאחר ההתחלה ולפני הסוף יש איבר הנפתח בהתגלות מלאך ומסתיים בתקשורת בין מנוח לאשתו בהקשר של ההתגלות. במרכז עומדת ההתגלות הנוספת לאשת מנוח, קריאתה למנוח והליכתו אחריה. בלב הסיפור ניצבת ההובלה וההכוונה שלה. היא זו המראה לו את הדרך. סימון כותב שזו אינה רק הליכה פיזית כי אם מטפורה מהותית – היא זו המסייעת לו להבין ולהפנים את הבשורה.³⁷ תבונתה של אשת מנוח – המאפשרת לה להוביל, להסביר, לדווח ולגייס – עומדת בניגוד למשתקף מדמותו של בנה.

מעט מאוד פרטים יכולים לצבוע את דמות שמשון כדמות העושה את מעשיה מתוך אידיאולוגיה (ט"ו 28; ט"ז 28). הסיפור ברובו מתאר אותו כהולך אחר תאוותיו. עלילת חייו נסובה סביב נשים פלשתיות: הוא נושא אישה פלשתית; הוא הולך לזונה פלשתית; הוא מתאהב בפלשתית העתידה לחלץ ממנו את סודו.³⁸ בהזדמנות הניתנת לו להוביל, הוא מסביר את מעשיו במילים רדודות מאוד שאינן מצליחות לגייס לצידו את שבט יהודה: "כִּפְאֶשֶׁר עָשׂוּ לִי כִּן עֲשִׂיתִי לָהֶם" (טו 11). ההרגשה היא שכללית אין הוא מוביל אלא מובל אחר תאוותיו ונסיבות חייו. אין בכוונתי לטעון שהסיטואציות הן דומות. העובדה שאשת מנוח מדווחת לבעלה את אשר אירע, מסתירה את אשר היא רוצה להצפין. היא מראה לו את הדרך אל מלאך ה', אך אין הדבר דומה לעמידה אל מול שבט שלם זועם ובצורך לשטוח בפני בני השבט את מניעי התנהגותו. ההבדל בין שני המצבים ניכר. עם זאת, אני רוצה להציע שהפירוט על ההזדמנות שניתנה לו להוביל, וכן על החמצתה, מבליט את ההליכה של אביו אחר אימו. היא מראה את הדרך אל המטרה ומוצגת באופן מנוגד לדמותו של

³⁷ סימון, בקש שלום, עמ' 94.

³⁸ על הפרשנויות השונות שניתנו למוצאה של דלילה, ראו: אמית, דלילה, עמ' 1-18. הפרשנות המקובלת היא שדלילה היא פלשתית. כך סברו בין השאר בן מתתיהו, קדמוניות, ספר חמישי, עמ' 173-174; מור, שופטים, עמ' 351; אליצור, שופטים, עמ' 150. אף אם מוצאה הוא אחר, אין הדבר משפיע על הטקסט הנוכחי שעניין מוצאה אינו נוגע לו, והדגש העיקרי הוא על אודות ריבוי הנשים – המתוארות בתוך זמן קצר – כמשקף תאוה.

שמשון. שמשון אינו מראה דרך ואינו מוביל או מכוון איש, על אף שתפקידו הוא להיות שופט, וזה בעצם מה שמצופה ממנו.

בהתייחס לפסוק 4 בפרק י"ד מסביר רד"ק: "נראה לי בתחילה היתה כוונתו לטובה לבקש תואנה מפלשתים ואחר כך גברה עליו התאוה בראותו אותה וישרה בעיניו והפסיד כונתו האלהית בכוונתו הגופנית". רד"ק חש בחוסר הלהט הערכי שמאחורי מעשי שמשון. נושא המשפט בפסוק זה הוא האל ולא שמשון, האל מבקש תואנה מפלשתים,³⁹ ולכן פרשנותו של רד"ק אינה הולמת את דמותו של שמשון כשם שהיא משתקפת בסיפור. דמותו אינה מתבלטת במניעה הנעלים או הלאומיים, וקשה ליחס לה מניעים מעין אלו. התאוה והיצריות מקבלים נפח רב בסיפור זה. השתלשלות האירועים כולה נוגעת למשיכתו לנשים פלשתיות ולחשבונות אישיים מול הפלשתים. הוא אינו מנסה לגייס איש למלחמתו, וממשיך לדבוק בנשים הפלשתיות עד למותו הטרגי.

סיפורי השופטים מוצגים כסיפורים מחזוריים – בני ישראל עושים את הרע בעיני ה', הוא מענישם על ידי עם צר, הם זועקים, ה' מקים להם מושיע, לאחריו יש שנות רגיעה וחוזר חלילה. בסיפור שמשון רכיב הזעקה חסר. כשם שהובא לעיל, עסיס עומד על הזיקה שבין הסיפור הכללי של עם ישראל לסיפור האישי של משפחת הדני ומראה כי רכיב הזעקה אל האל חסר בשניהם.⁴⁰ על ידי כך הוא מוכיח במדויק שהישועה בשני הסיפורים, הכללי והאישי, נובעת מחסד ה' ולא מזכותו של המקבל. גרינשטיין ראה במילים "היא יְשָׁרָה בְּעֵינַי" (שופ' י"ד 3) קרבה מכוונת למילים "אִישׁ הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה" (שופ' י"ז 6 ועוד), וטען כי דמות שמשון משמשת תמצית או מיקרוקוסמוס של העם בתקופתו, על כל חולשותיו וחסרונותיו.⁴¹ כדי להביע את הרמה הירודה של העם, על ידי המנהיג, משתמש המחבר בכל הכלים שצוינו, בהם מוטיב הנזירות, מוטיב פערי הידיעה והמבנה הקונצנטרי. אחד הכלים האלה הוא עידוד ההשוואה בין דמות האם לדמות הבן על ידי יצירת דמיון מסוים. דמותה מנכיחה את היות דין הנזירות חיצוני ולא מבחירה, ומשקפת את רוח התקופה, שבה העם מקבל סיוע בחסד ולא בזכות. מנגד, בנכונותה לקיים את דברי המלאך, בשיתוף בעלה וביכולת להראות לו את הדרך המוחשית וגם את הדרך הנכונה כאשר אינו מבין את הסיטואציה – היא דווקא מהווה דמות ניגודיות לבנה, השופט. ניגודיות זו מזמנת אכזבה מדמותו ובכך היא תורמת לסיפור.

לסיכום, תיאור בשורת הלידה תוך שילוב אלמנט פערי הידיעה ורעיון הנזירות הבאים לידי ביטוי בסיפור חיי שמשון, מקרבים בין דמות האם לדמות הבן ומעודדים השוואה. העובדה שעל

³⁹ כך למשל זקוביץ, חיי שמשון, עמ' 99.

⁴⁰ עסיס, לידת שמשון, עמ' 34. על התאמה זו, בין הסיפור הפרטי והסיפור הכללי, מצביעה גם אמית (ספר שופטים, עמ' 277), הרואה בכך ביטוי להיותם של הורי שמשון נציגי העם הממחישים את נתוני האקספוזיציה הכללית.

⁴¹ גרינשטיין, חידת שמשון, עמ' 237–260.

שניהם מוטלת החובה לשמור על כללי הנזירות, מחברת בין שתי הדמויות. הוראות איסורי אכילה לאם בעת הריונה, הוראות היכולות להשפיע מבחינה רוחנית על בנה, הן ייחודיות לסיפור זה ומעניקות משמעות יתרה לתקופת ההיריון והלידה לגבי חיי הוולד וכמובן לגבי דמות האם. חובתם המשותפת גם מדגישה את היות נזירותם לא פרי בחירתם, אלא כפופה למלאך חיצוני שהשפיע על חיי שניהם. כמו כן, כשם שנעדר הנתון על אודות זכאותה לנס, כך מצטייר הבן כמי שאינו ראוי לכוחו.

הצגת הנס כחסד ולא כזכות, והצגת כללי הנזירות כמובאים מגורם חיצוני, תורמות בין היתר להבנת הדמיון שבין מצבו של דור ימי השופטים ובין סיפורם האישי של אִם שמשון ובנה. הן בסיפור הפרטי והן בסיפור הכללי, הישועה נעשית מתוך חמלה או חסד אלוהי, ולא מפני שהם ראויים לכך. נוסף על כך, אלמנט הניסיון מעצב את סיפור התעברות האם ואת כוחו של הבן ויוצר גם הוא קרבה בין הדמויות. מן העבר השני, יש גם גורמים המבדילים בין דמות האם לדמות הבן, ומטרתם ככל הנראה היא להאיר על הניגוד שבין אשת מנוח לבנה. כך דמותה מוצגת כחיובית כאשר היא מתוארת כמי שאינה מטילה ספק בנוגע למלאך, וכן בתיאורה כניצבת מעל מנוח בחוכמתה, בתושייתה ובבהירות דעתה. בניגוד אליו היא מבינה היטב את הסיטואציה.⁴² כל אלו נועדו דווקא להאיר את בנה באור ניגודי, שלילי.

⁴² סימון, בקש שלום, עמ' 101.

ד. סיכום פרק א'

בפרק זה התעמקנו בשלושה מקרים שבהם הסיפור מעוצב כך שבין דמות האם המופיעה בסיפור לידה ודמות הבן בבגרותו נמתחים קווי דמיון הקושרים בקשר הדוק את דמויותיהם. דמיון זה נעשה באמצעות תחנות זהות בחייהם או על ידי התנהגות דומה במצבים קרובים. דמות האם משמשת בסיס להשוואה ולהתייחסות. היא מוסיפה פרטים על הדמות, ולעיתים היא מצדיקה את הבחירה דווקא בדמות הבן. זיקה זו, שהצבענו עליה, מביאה זוות ראייה אחרת התורמת להבנת תפיסת דמות האם המקראית.

ראינו כי עיצובים אלו של הכתבים השונים באים לרוב במטרה להדגיש את עיקר הסיפור או ללמד על הדמות הראשית. הבחירה להתחיל את סיפור האדם באימו מעידה על חשיבות תפקיד האם בעיני מספרי הסיפורים. הבעת חשיבות זו צועדת יד ביד עם המסר הקיים במקומות מסוימים במקרא של חשיבות הנישואין עם נשים ספציפיות,¹ ומדגישה את מקום האישה ואת השפעתה אף בחברה הקדומה, המאופיינת בהדרת נשים, בניגוד למחקרים שבהם מוצגות הנשים המקראיות כאמונות על הולדת היורש הזכר הבא.² מבט זה מאפשר ראייה רחבה יותר בנוגע לתפיסת דמות האם.

¹ ברי כ"ד 3; כ"ח 1; עז' ט' 12–14.

² למשל: פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 46; אשמן, אמהות ונשים, עמ' 15.

פרק ב': דמות האם כגורם מכריע בשאלה מי יהיה הבן הנבחר –

ניתוח ספרותי של דמויות אָם: רבקה, בת שבע ורחל

תפקידי האם היו בין היתר כרוכים בדאגה לתינוקות הנולדים, בהנקת העוללים ובדאגה להזנתם, ותוקפם נותר גם כאשר הגיעו הילדים לבגרות. מלבד חובת הזנת הילד, שעליה ניתן ללמוד מעיצוב הטקסט בחלקיו הסיפוריים ובאמצעות המטפורות המקראיות (לדוגמה דב' ח' 2–4), יש גם מצוות המלמדות על מחויבות האם לילדיה, למשל חיוב ההורים להגן על בתם כאשר בעלה החדש מוציא עליה דיבה (דב' כ"ב 13–21).¹ אך השפעת האם על ילדיה אינה מסתכמת בסיפוק הצרכים ובהגנה. בסיפורים מסוימים מתוארות אימהות שיש להן חלק מרכזי בהחלטות ובהכרעות משמעותיות בחיי ילדיהן.

הצגת דמות האם כפעילה בסלילת הדרך לבנה משקפת לדעת חוקרים מסוימים תפיסה גברית מצמצמת כלפי נשים. פוקס טענה כי הצגת נשים כאימהות בעלות תושייה, משפיעות, מרכזיות בנרטיבים מסוימים ואף יוזמות סדרה של אירועים משמעותיים, היא חלק מעליונות תיאור האם במקרא על פני גנוטיפים אחרים: אישה, אחות או בת. עליונות זו נועדה לדבריה לצמצם ולקבע את הנשים לתחום זה, המשרת היטב את החברה הפטריארכלית, ומעודד לידות של בנים זכרים.² כמו כן, היא טוענת כי דמויות אימהיות יכולות להיות מתוארות כאקטיביות, יוזמות דומיננטיות ומרכזיות, אך המחשבות והמילים ידווחו רק בתנאי שהן קשורות לחלק החשוב של הסיפור: לידת הזכר היורש.

אף שדבריה של פוקס משכנעים, המסרים העולים מן הטקסטים מורכבים יותר. הבלטת גנוטיפ זה על פני אחרים משקפת תפיסה גברית בהקשר של התחום העיקרי של הנשים. אך עדיין, הצגתן כבעלות תכונות חיוביות ואף נעלות תורמת למעמדן.

חוקרים אחרים סבורים כי הצגת דמות האם כסוללת דרך לבנה, לרוב על ידי תחבולות, מביעה תפיסה גברית שלילית כלפי נשים. ברנר מצביעה על כך שאחד מרכיבי לידת גיבור הוא פילוס דרכו על ידי האם. היא מתארת כיצד התפיסה הגברית של המחברים כלפי הנשים, כפי שעולה מן הטקסט, היא שמייד לאחר אירוע הלידה המשמח, אירוע שלו ציפו וייחלו, נשים מתחילות לתכנן ולרקוח מזימות כדי לקדם את יעד בניהן, והן חסרות ביטחון כל זמן שיריבותיהן ובניהן נמצאים

¹ פלישמן, הורים וילדים, עמ' 81.

² פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 45.

באותו משק בית.³ יש לשים לב כי במקרים מסוימים האימהות אשר סוללות את הדרך מוצגות כפועלות לפי רצון האל ותואמות את תוכניתו. עולה הרושם שמעשיהן מוערכים ואינם מוצגים לשלילה. כמו כן, כשם שהובא בפרק המבוא, גברים המתחרים ביניהם על תפקיד, על כוח או על כבוד, מופיעים גם הם במקרא. עניין זה רווח סביב תפיסת שלטון למשל, או ביריבות בין אחים.⁴ נראה אפוא שיריבות אינה מאפיין נשי.

באופן מעניין, יש מקרים בסיפורי המקרא שבהם דמות האם היא הסיבה העיקרית לבחירת בנה לתפקיד מסוים, ולעיתים אף אין שום סיבה נוספת, מלבד אותה האם. כך למשל, לבחירה ביצחק להיות נושא הברית אל מול ישמעאל אין שום הסבר מלבד היותו בן שרה: "וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל הָאֱלֹהִים לֹא יִשְׁמַעֲאֵל יְחִיָּה לְפָנָי וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֲבָל שָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ יִלְדָת לְךָ בֵּן וְקָרָאתָ אֶת שְׁמוֹ יִצְחָק וְהִקְמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתּוֹ לְבְרִית עוֹלָם לְזָרְעוֹ אַחֲרָיו" (בר' י"ז 18–19). נקודה זו הביאה את מאיירס לטעון שיש במקרא ניצנים מטריארכליים.⁵

בחלק זה אבקש לעמוד על מקרים שבהם דמות האם משפיעה על הבחירה בבן, וכן על מקרים שבהם דמותה מסבירה בחירה זו. לעיתים תהיה האם גורם אקטיבי הסולל את הדרך לבנה, ולעיתים, באופן פסיבי, אותו הבן ייבחר או יתבלט מפני שהוא מיוחס לה או דומה לה במיוחד. ניתן יהיה לראות שגם כאשר האם פעילה מאוד בקביעת עתיד בנה, למשל במקרה רבקה ויעקב, הכתוב מאיר על השפעתה הפסיבית ועל תרומתה לעיצוב אישיות הבן, לרוב כדי להצדיק את הבחירה בו. העמקה במקרים אלו מעידה עד כמה דמות האם נתפסה כמשמעותית וכמותירה חותם וערך שאין דומה להם בוולד.

³ ברנר, נשים במקרא, עמ' 123.

⁴ זימרן, מאבקי אחים, 6–8.

⁵ מאיירס, חברה פטריארכלית, עמ' 14.

א. רבקה – סוללת הדרך ליעקב

השפעת האם על הוולד קיימת מעצם העובדה שהיא ילדה אותו, אך כבר נוכחנו כי השפעה זו אינה מסתכמת בלידה. דמות האם תופסת מקום חשוב בגידול הדור הבא, בטיפול בו ובחינוכו.⁶ אפשר גם לראות בסיפורים שונים במקרא כי חיי הבן מושפעים מדמות האם רק מעצם השתייכותו וייחוסו לה. כשם שאראה להלן, חייו של יוסף למשל הושפעו במידה ניכרת מדמותה של אימו. יתרה מכך, שלא כבהשפעה פסיבית זו, יש סיפורים שבהם דמות האם היא פעילה, ובאופן יזום לוקחת את המושכות וסוללת את הדרך לבנה. השפעתה של רבקה על בנה יעקב היא רבה, והיא נעשית בדרך אקטיבית מאוד. רבקה מטה את ברכת יצחק כך שתגיע אל הבן הראוי לה מבחינתה. המקרא אינו נוקט עמדה ברורה לגבי טיב המעשה או הבחירה. מפשט הכתוב עולה כי למעשה המרמה יהיו מחירים כבדים, כשם שאראה להלן. עם זאת, השאלה המהותית יותר היא על עצם הבחירה – האם הכוונת הברכה ליעקב ולא לעשו הייתה הבחירה הראויה? בפרק זה אראה כי אחד הנתונים המרכזיים המסבירים ומאשרים את הבחירה ביעקב דווקא הוא דמיון עדין בין דמותו ובין דמות אימו; דמיון המחבר בין תכונות רבקה ותכונות יעקב, התנהגותם, בחירותיהם ומעשיהם וקושר את שניהם לדמותו של אברהם. דמיון זה הוא טכניקה ספרותית המביעה הצדקה את בחירתה זו של רבקה.

רבקה, המרשימה את הקוראים כאשר היא עולה על במת הסיפור בעשיית חסד, מוצגת כמתאימה מאוד להינשא ליצחק ולהצטרף לרשימת אימהות האומה. הדמיון של מעשיה ודבריה לדמותו של אברהם, מחזק את היותה מתאימה להיות אישה לבנו, ממשיכת דרכו, וזו השומרת על המסורת המשפחתית. אותה דמות שנבחרה בקפידה, היא גם זו שתוכל לראות בבהירות מיהו הבן הראוי יותר לברכה, מי הבן המתאים להעברת המסורת והדרך, ודמיונו אליה בעצם יאשר בחירה זו.⁷ תחילה אציג את הנקודות היוצרות קרבה או דמיון בין דמויותיהם, ולאחר מכן אסביר את מטרתו של עיצוב זה וכיצד הוא משרת את מגמת הכתוב.

⁶ מאירס, חווה, עמ' 149.

⁷ שמש (רבקה, עמ' 11) עומדת על היותה של רבקה האם היחידה שהסיבה לבחירתה מתבארת מן הכתובים וכן על היותה גם בוחרת.

האלמנטים בספר בראשית היוצרים קרבה בין הדמויות:

יעקב	רבקה	
כ"ט 10	כ"ד 18–19	סצנת השקיית צאנו של אדם זר על שפת הבאר
ל' 25	כ"ה 21	התרבות כפולה או פוטנציאל להתרבות כפולה
ל"ז 3	כ"ה 28	העדפת הבן הצעיר על פני הבן הבכור
ל"ז 3	כ"ז 6–13	ביטוי להעדפה זו במציאות
ל"ז 28	כ"ח 5	השלכת ההעדפה – פירוד של בני המשפחה לשנים רבות
ל', ל"ז–מ"ב ל"א 11–12	כ"ז 5–12	אקטיביות, תושייה ויוזמה כאשר ידם על התחתונה
י"ג 7–8; כ"ח; ל"ג ל"ב 16–17; ל"ה; ל"ב	כ"ד 21, 58	דמיון לדמותו של אברהם

א.1. עזרה והרעפת שפע על האחר

אף שדרך הסיפור המקראי אינה להרבות בתיאורים,⁸ הסיפור המתאר את פגישת העבד עם רבקה מעוצב כך שאין לנו אלא להבין כי השתדלות רבה הייתה כרוכה במעשה האצילי של רבקה. דומה כי המחבר השתמש בכלים ספרותיים רבים שהיו ברשותו כדי להדגיש ולהמחיש זאת, כך שהקוראים, עם עבד אברהם, עומדים ומשתאים אל מול אופייה המשתקף ממעשיה.⁹ ליבוביץ כותבת שבניגוד לאופי הסיפור המקראי המתומצת, מדווח כי עשרה, לא פחות, היה מספר הגמלים שלקח אליעזר, וכי רבקה שאבה מים עד שכילו לשתות.¹⁰ כמו כן, פעמיים מצוין כי העין לא הייתה סמוכה אל השוקת ושהשאיבה הייתה כרוכה בעלייה ובירידה: "וַתִּמְהַר וַתִּרְדַּךְ כַּדָּה עַל יְדָה וַתִּשְׁקֶהוּ וַתְּכַל לְהִשְׁקֹתוֹ וַתֹּאמֶר גַּם לְגַמְלֵיךָ אֶשְׁאֵב עַד אִם כָּלוּ לְשִׁתּוֹ וַתִּמְהַר וַתַּעַר כַּדָּה אֶל הַשְּׁקֶת וַתִּרְךָ עוֹד אֶל הַבָּאָר לְשָׂאב לְכָל גַּמְלֵיוֹ" (בר' כ"ד 18–20).

ריבוי הפעלים מייצר תמונה של השתדלות, מאמץ, אקטיביות, חריצות ונמרצות. אלמנט ספרותי נוסף שנועד להדגיש את מעשיה הוא החזרה. פרק זה מורכב משלוש חוליות. הוא פותח

⁸ זקוביץ, האישה, עמ' 31.
⁹ שורש שא"ה בבניין התפעל (בר' כ"ד 21) פירושו כפי הנראה תמה. ראו: קדרי, מילון, עמ' 1270.
¹⁰ ליבוביץ, בראשית, עמ' 159. וראו: רובין, גמלים, בנוגע לכמויות המים ולקשיים הכרוכים בכך.

באיבר תחזית שבו העבד מתפלל לקראת הפגישה ומתנה תנאי: ¹¹ "ויאמר ה' אלהי אֲדָנִי אֲבָרְהָם הַקָּרָה נָא לִפְנֵי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדָנִי אֲבָרְהָם הִנֵּה אֲנִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם וּבְנוֹת אֲנָשֵׁי הָעִיר יֵצְאוּת לְשָׂאב מַיִם וְהִיָּה הַנֶּעֱרָר אֲשֶׁר אֹמֵר אֵלֶיהָ הִטִּי נָא כַּדָּף וְאָשְׁתָּה וְאָמְרָה שְׂתָה וְגַם לְגַמְלִיף אֲשָׁקָה אֶתְּהָ הַכַּחֲתָ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק".

לאחר מכן מגיע איבר ביצוע, ובו רבקה שואבת מים בנדיבות: "וְהִיָּה הוּא טָרָם כְּלָה לְדַבָּר וְהִנֵּה רַבְקָה יֹצֵאת [...] וְכַדָּה עַל שְׂכָמָהּ וְהַנֶּעֱרָר טֹבֵת מְרָאָה מְאֹד בְּתוֹלָה וְאִישׁ לֹא יִדְעָה וְתִרְדּוּ הַעֵינָהּ וְתִמְלֵא כַדָּהּ וְתַעַל וְיִרְץ הָעֶבֶד לְקָרְאָתָהּ וַיֹּאמֶר הַגַּמְיָאִינִי נָא מַעַט מַיִם מִכַּדָּף וְתֹאמֶר שְׂתָה אֲדָנִי וְתִמְהַר וְתִרְדּוּ כַדָּהּ עַל גֵּדָהּ וְתִשְׁקָהּ וְתִכַּל לְהִשְׁקוֹתָהּ וְתֹאמֶר גַּם לְגַמְלִיף אֲשָׁאֵב עַד אִם כָּלוּ לְשִׁתּוֹת וְתִמְהַר וְתַעַר כַּדָּהּ אֶל הַשְּׂקֵת וְתִרְץ עוֹד אֶל הַבְּאֵר לְשָׂאֵב וְתִשְׁאֵב לְכָל גַּמְלִי".

ולבסוף איבר הדיווח, שבו העבד מגולל בפני המשפחה את מה שהיה: "ויאמר עבד אברהם [...] וְאָבָא הַיּוֹם אֶל הָעַיִן וְאֹמֵר ה' אֱלֹהֵי אֲדָנִי אֲבָרְהָם אִם יִשָּׁף נָא מִצְלִיחַ דְּרָכֵי אֲשֶׁר אֲנִי הֵלֵךְ עֲלֶיהָ הִנֵּה אֲנִי נֹצֵב עַל עֵין הַמַּיִם וְהִיָּה הַעֲלָמָה הַיֹּצֵאת לְשָׂאֵב וְאָמְרָתִי אֵלֶיהָ הִשְׁקִינִי נָא מַעַט מַיִם מִכַּדָּף וְאָמְרָה אֵלַי גַּם אֶתְּהָ שְׂתָה וְגַם לְגַמְלִיף אֲשָׁאֵב הוּא הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִכִּיתִּי ה' לְבֶן אֲדָנִי אֲנִי טָרָם אֲכַלָּה לְדַבָּר אֶל לְבִי וְהִנֵּה רַבְקָה יֹצֵאת וְכַדָּהּ עַל שְׂכָמָהּ וְתִרְדּוּ הַעֵינָהּ וְתִשְׁאֵב וְאֹמֵר אֵלֶיהָ הִשְׁקִינִי נָא וְתִמְהַר וְתִרְדּוּ כַדָּהּ מִעֲלֶיהָ וְתֹאמֶר שְׂתָה וְגַם לְגַמְלִיף אֲשָׁקָה וְאָשְׁתָּה וְגַם הַגַּמְלִיִּם הִשְׁקַתְּהָ".

חזרתיות זו – שאינה נצרכת לעלילת הסיפור, ושיכלה להתחלף במילים קצרות בלבד, כמו "ותעש כן" "ויגד להם העבד את כל אשר ארע" וכיוצא בזה – מדגישה את התנהגותה של רבקה ומבליטה את מעשיה.¹²

פרשנים עמדו על אופי התנאי שקבע העבד.¹³ רבים גם נתנו דעתם אם היה ראוי להתנות אותו.¹⁴ הרמב"ם ראה בתנאי זה מעשה מיסטי שלילי שנקרא "ניחוש".¹⁵ לעומתו, אברבנאל והמלבי"ם אינם רואים בכך "סימן" או "ניחוש" כי אם תנאי ענייני שנועד להצביע על תכונות האופי של רבקה.¹⁶ כיוון שהסימן שנתן העבד אינו אקראי כי אם ענייני, קשור ורלוונטי מאוד, עולה כי אין זה "ניחוש" מיסטי אלא חלק אינהרנטי מתהליך מציאת הזיווג. העבד, אשר קיבל משימה להביא

¹¹ כך סיווג שטרנברג (מבנה החזרה, עמ' 7) את האיברים של מבנה החזרה: "איבר תחזית"; "איבר פעולה" (או "איבר ביצוע"; "איבר דיווח".
¹² חז"ל עסקו בחזרתיות זו, ומתוך דבריהם אפשר לשמוע את השאלה המהדדת לגביה: "אמר ר' אחא: יפה שיחתן של עבדי בתי אבות מתורתן של בנים. פרשתו של אליעזר שניים ושלושה דפים הוא אומרה ושונה" (בר' רבה ס', יא, מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 1274–1276). אציין כי למרות החזרות ראו בעלי המקורות פרק זה כאחיד, המגיע ממקור אחד (מאוחר), וראו: רופא, ספרות, עמ' 188–190.
¹³ לדוגמה רש"י על אתר; ספורנו; המלבי"ם; אברבנאל לפס' י"ב; המהר"ל מפרג בפירושו לרש"י על פס' יג (גור אריה); בעל הכלי יקר.
¹⁴ ראו למשל: בבלי, תענית ד', ע"א; ראב"ע על אתר; רס"ג; חזקוני.
¹⁵ הרמב"ם, משנה תורה, הלכות עבודה זרה יא, ד.
¹⁶ וראו: שמש, בחירתה של רבקה, עמ' 14. היא מציינת כי המבחן לרבקה לא היה שרירותי וכי העבד ביקש לעמוד על תכונותיה – מידת נדיבותה, חריצותה, זריזותה ואולי אף כוחה הפיזי.

כלה לבית אברהם, מחפש כלה בעלת מידות מתאימות. הוא נותן את דעתו על הנתינה לזר ועל הכנסת האורחים, ויתרה מכך – הוא בעצם בוחר להתמקד ביכולת לתת יותר משנדרש ומדגיש את הנכונות לעשות מעל ומעבר למצופה.¹⁷ ספרותית, רבקה אכן עושה כך. הוא מחפש מישהי שתציע להשקות את הגמלים אף על פי שהוא מבקש ממנה להשקות אותו בלבד. והינה הוא זוכה למצוא מישהי שלא זו בלבד שהיא עומדת במבחן, אלא שכאשר הוא שואל אם יש מקום בביתה ללון, היא עונה: "גַם תִּבְּן גַם מִסְפּוֹא רַב עִמָּנוּ גַם מְקוֹם לָלוֹן" (פס' 25). התנהגותה משקפת אפוא אופי נעלה ומאשרת לחלוטין את הבחירה דווקא בה.¹⁸

לא זו אף זו. תיאור הזמן של הגעת העבד הוא "לְעֵת עֶרְב לְעֵת צֹאת הַשָּׁאֲבֹת" (כ"ד 11). תיאור זה מדגיש את הימצאותן של נשים נוספות במקום ומציב הן את הפנייה לרבקה דווקא והן את הירתמותה כלא מובנות מאליהן. יוסף בן מתתיהו כותב כך: "העבד ניגש לבתולות שונות בבקשה שישקו אותו אך הללו סירבו בנימוק שהמים נחוצים להן, ורק רבקה ניאותה לו ואף הוכיחה את הנערות האחרות על התנהגותן הגסה".¹⁹ תוספת זאת, שאין לה רמז במקרא, מבליטה את התנהגות רבקה בניגוד לסובבות אותה וצובעת אותה בגוון מיוחד. היא מאירה עליה כדמות יוצאת דופן ואולי אף תורמת לעיצובה כמתאימה למשפחתו של אברהם.

לעומת פרשנות זו, שמש לומדת מתיאור הזמן הנוסף – "טָרַם כְּלָה לְדַבֵּר" (כ"ד 15), המרמז על תזמון מדויק ועל פגישה בין השניים למרות נוכחותן של שואבות נוספות – על המעורבות האלוהית בבחירה, זו שהובילה את העבד בדיוק בזמן הנכון לאישה הנכונה.²⁰ לדבריה, תיאורו של בן מתתיהו מפר את תחושת התזמון המדויק והאלמנט הניסי. כאמור, דברי בן מתתיהו אינם מופיעים בכתוב ותיאורו את העבד הניגש לנשים אחרות נראה דחוק. עם זאת, ייתכן שדבריו

¹⁷ שנהר־אלרעי (קוראות, עמ' 1) קוראת בביקורתיות מבחן זה של העבד, וכך היא כותבת: "אין ספק, כי נכונותה המיידית של רבקה להשקות את האורח ואת כל גמליו משקפת את הדרישה הפטריארכלית הקדומה מן האשה לטרוח למען הגבר ולהזינו, ונכונותה של רבקה לשרת את הגבר הזר מלמדת שהיא ממלאת אחר הציפיות ממנה". שנהר־אלרעי מחמיצה את הדמיון לפעולתו של אברהם (בר' י"ח), פעולה השומטת למעשה את הקרקע מתחת לרגלי טענה זו. קריאה ביקורתית נוספת, המפנה אצבע הפעם כלפי רבקה, מייחסת לרבקה אינטרס שבגינו היא מסייעת לזר. פרי (העבד, עמ' 193–278) הציע שרבקה לא ידעה שעבד אברהם הוא שליח, וסברה שהוא החתן האופציונלי. לדידו, הגבר ליד הבאר, שהגיע עם עשרה גמלים, ריבוי המעיד על מעמד כלכלי גבוה, הרשימה לטובה, ולכן היא הציעה להשקות גם את גמליו. חיזוק לסברה זו ניתן למצוא אצל טויגלס (אישה חזקה, עמ' 99), העומדת על כך שגם שמו של החתן, יצחק, אינו נזכר בדיווח של העבד לבני משפחתה של רבקה. העבד מכנה אותו "בֶּן אֶדְנִי" (בר' כ"ד 44, וראו גם פסוק 36), ואף הם מכנים אותו "בֶּן אֶדְנִי" (פס' 51). אולם לא בכדי אין הכתוב מציין בפנינו שרבקה מעוניינת להינשא לאותו זר או שהיא חושקת בו. כשם שדמות אברהם מעוצבת כמסייעת לזרים בחפץ לב, כך מצוירת רבקה. בהשוואה לבר' ולשו' י"ט 15 ניתן לראות כי אנשים זרים, ואין זה משנה מאיזה מעמד הם, היו זקוקים לסיוע כשהגיעו למקום זר. זו כנראה הסיבה לכך שהמקרא מייחס חשיבות רבה להכנסת אורחים. לכן למשל המקרא כורך בין הכנסת אורחים ובין סמל החיים וההמשכיות – הולדת בן. על דפוס קבוע זה, המצוי גם בספרות הכנענית, ראו: גלפז־פלר, הורים, עמ' 189. על רקע זה, ההגעה של אדם מבוגר אחרי דרך, אשר מבקש עזרה – אינה מצטיירת כעמדה של כוח כי אם להפך. לכן העזרה כלפיו מעוצבת כחסד. זאת בניגוד למל"ב ד' 8 החריג, שם מתואר כי אלישע עבר בשונם, ומהטקסט עולה כי הוא לא חיפש סיוע.

¹⁸ שביד (פילוסופיה, עמ' 146) טוען שאומנם רבקה היא בעלת מידה מסוימת של חסד, אך לא עשתה את החסד לשמו אלא משום שהבינה את התועלת שתצמח לה מעשייתו לאיש המראה עושר רב כפי שהציג בשיירת הגמלים ובמתנות שהעניק לה. לעומתו סבורה שמש (בחירתה של רבקה, עמ' 16) כי טענה זו אינה יושבת יפה עם המשתקף מן הטקסט, הטורח להדגיש את מעשייה. דעתה מסתדרת טוב יותר עם הפסוקים.

¹⁹ בן מתתיהו, קדמוניות א' טז, א, עמ' 53–54.
²⁰ שמש, בחירתה של רבקה, עמ' 14. כך עולה גם מפרשנותו של רשב"ם לפס' יד וכן מדברי רד"ק על אתר.

משקפים נאמנה את רוח המקום ההומה לעת ערב, את הייחודיות של רבקה ואת היותה בולטת מן האחרות. דברים אלו יכולים לדור לצד רעיון ההשגחה שהביא למפגש בין השניים – מכל הנשים, דווקא האישה שנרתמה לעזור היא בתו של בתואל. נראה כי באופן מכוון ניתן למצוא את שני ההיבטים בטקסט. מחד גיסא, יש תחושה של השגחה ושל הכוונה המביאות למפגש דווקא בין בת בתואל לעבד אברהם, כשם שמצביעה שמש; ומאידך גיסא, נוכח עיקרון הבחירה האישית של הדמויות. הסיפור מעוצב כך שהקוראים יכולים למצוא עצמם מהרהרים בשאלה מדוע פנה העבד לרבקה דווקא, ולתת תשובות מגוונות היכולות להחמיא לדמותה, למשל שאולי הייתה מאירת פנים והוא התרשם שהיא תיענה לבקשתו, ואולי הנתון על יופייה מסביר את הפנייה דווקא אליה, או שהיא נתנה את דעתה על הזר הזקוק לעזרה והוא הרגיש זאת ולכן נעזר דווקא בה. אפשרויות אלו אינן סותרות את האלמנט של "המקריות המכוונת" במפגש אלא להפך. הן עוטפות את הפן הניסי באור של מעשים אנושיים ראויים ויפים, הן משמעותיות לעיצוב דמותה וכמו כן הן מציגות אותה כבולטת באופן חיובי ויוצא דופן.

גרוסמן מצביע על אנלוגיה ספרותית בין פגישתם של רות ובעז (רות ב') ובין פגישתם של רבקה ועבד אברהם (בר' כ"ד).²¹ שני הסיפורים לדבריו מאופיינים ב"סיבתיות כפולה",²² כלומר עטופים בהשגחה וייעוד, ולצידם נוכחים מאוד הבחירה האישית והחסד.²³ האנלוגיה בין הסיפורים מתבקשת מעצם הקרבה הרעיונית: מפגש המוביל לנישואין ומשפיע לפי הסיפור על ההיסטוריה הלאומית: ממפגש העבד עם רבקה ייוולד יעקב וממנו שנים עשר השבטים, וממפגש רות ובעז ייוולד עובד וממנו ישי שיוולד את דוד המלך. גרוסמן מראה שלאנלוגיה זו גם עוגנים מילוליים:

²¹ ראו למשל: גרוסמן, רות, עמ' 32–33; ויינפלד, בראשית, עמ' 151; כהן, מגילות, עמ' 122–125.
²² תופעה שבה המאורע בסיפור המקראי מתרחש מתוך שני גורמים: (1) קשרי סיבות טבעיים, בחירות אישיות וכדומה; (2) התרחשות מכוח עצת ה' והתכנון האלוהי. ראו על כך: קויפמן, יהושע, עמ' 128.
²³ גרוסמן, רות, עמ' 191–192.

המפגש בין רות ובעז	המפגש בין רבקה ועבד אברהם
1. וַיִּקְרַע מְקַרְהָ (רות ב' 3)	1. הַקְרָה נָא לְפָנַי הַיּוֹם (בר' כ"ד 12)
2. יעשה (יעש) ה' עמכם חסד כַּאֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם עִם הַמֵּתִים וְעַמְדֵי (א 8)	2. וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנָי אַבְרָהָם (שם)
3. גם כי אמר אלי עם הנערים אשר לי תדבקין עד אם כלו את כל הקציר אשר לי (רות ב' 21)	3. וְתִכַּל לְהַשְׁקִתוֹ וְתֹאמַר גַּם לְגַמְלִיד אֲשָׁאב עַד אִם כָּלוּ לְשֵׁתָת (19)
4. בְּרוּךְ הוּא לְה' אֲשֶׁר לֹא עֲזַב חֶסֶדּוֹ אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַמֵּתִים וְתֹאמַר לָהּ נְעַמִּי קְרוֹב לָנוּ הָאִישׁ מִגְּאֻלָּנוּ הוּא (20)	4. וַיֹּאמֶר בְּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנָי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא עֲזַב חֶסֶדּוֹ וְאַמְתּוֹ מִעַם אֲדֹנָי אֲנֹכִי בְּדֶרֶךְ נַחְנִי ה' בֵּית אַחֵי אֲדֹנָי (27)
5. לְכֹנֶה שְׁבִנָּה אִשָּׁה לְבֵית אִמָּה (רות א' 8)	5. וְתִרְץ הַנְּעַר וְתִגַּד לְבֵית אִמָּה כְּדֹבְרִים הָאֵלָה (28)
6. כִּי אֵל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלַיךְ (16)	6. הַתִּלְכִּי עִם הָאִישׁ הַזֶּה וְתֹאמַר אֵלַיךְ (48)
7. וַיִּקַּח בְּעֵז אֶת רוּת וְתָהִי לוֹ לְאִשָּׁה (ד' 13)	7. וַיִּקַּח אֶת רַבְקָה וְתָהִי לוֹ לְאִשָּׁה (67)

הדמיון בין שתי הפגישות בא לידי ביטוי גם בתחושת המעורבות האלוהית המביאה לידי מפגש. בשני הסיפורים התזמון הוא מדויק: עבד אברהם אינו מספיק לסיים את דבריו שהתנה מראש בליבו, וכבר בת אח אדונו מגיעה לקראתו.²⁴ רות מגיעה דווקא לשדה של קרוב משפחתה, ובמקרה ("וַיִּקְרַע מְקַרְהָ", ב' 3) בדיוק באותו יום הוא מגיע לשם. ולצד זה, שתי הפגישות מאופיינות בבחירה של הנפשות הפועלות להיות אנשי חסד הראויים להשגחה זו. בסיפור המפגש בין רבקה לעבד אברהם, רבקה מתגלה כאישה הקשובה לצורכי הזר העייף והנכונה להיחלץ לעזרתו. ובסיפור המפגש בין בעז ורות, בעז מתגלה כרגיש לזרה הזקוקה לצדקה, והוא נכון לתת לה – בדומה לרבקה בשעתה – הרבה מעבר לצורכה ולמבוקשה.²⁵ אנלוגיה זו מלמדת על החשיבות המיוחדת למעשיהן של הדמויות כרוקמות את העלילה, והיא שמה דגש על בחירותיה העצמאיות של רבקה. היא נבחרה לא רק משום הנתונים המולדים שלה – בת למשפחת נחור – כי אם גם על פי תכונותיה הנעלות.

²⁴ כך עולה מהתיאור שמוסר העבד לבני המשפחה (בר' כ"ד 45).
²⁵ וראו: גרוסמן, רות, עמ' 146–162, המראה כי התנהגותו של בעז הייתה מפתיעה ויוצאת דופן, בייחוד לאור דברי הנער העומד על הכלים.

בדיוק באותו המקום, בבאר חרן, יעמוד יעקב כמה שנים לאחר מכן.²⁶ הוא יגיע לשם לאחר מסע, ובניגוד לעבד סבו – שבמעמד זה ביקש עזרה – הוא יפעל דווקא כאימו. על אף היותו הזר, העיף מדרך, הוא יהיה זה שמסייע: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת רְחֵל בֵּת לְבֶן אָחִי אִמּוֹ וְאֶת צֶאֱן לְבֶן אָחִי אִמּוֹ וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיִּגְלַל אֶת הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַיִּשְׁק אֶת צֶאֱן לְבֶן אָחִי אִמּוֹ" (כ"ט ט 10).

גם בסצנה זו, מעשה העזרה מוצג כיוצא דופן. לפעולת גלילת האבן נצרכו רועים רבים, וליד הבאר ישבו שלושה רועים והמתינו לשאר.²⁷ יעקב מבצע פעולה זו לבדו אף על פי שמהכתוב עולה כי נדרשו לה מאמצים פיזיים עילאיים. בדומה לאימו – העולה לבאר, יורדת לשוקת ושואבת מים לעשרה (!) גמלים – יעקב מבצע גם הוא פעולה שאינה מובנת מאליה ולאחריה משקה את צאנה של רחל.

מלבד המאמץ והחסד כלפי הזולת, הקשורים בשאיבת מים מן הבאר וכורכים בין הסיפורים, יש דמיון נוסף, והוא הבלטת הדמות על רקע האנשים האחרים. מתיאור הזמן בבר' כ"ד אפשר להבין שליד הבאר נכחו שואבות אחרות שמסיבה כלשהי לא נרתמו למשימה כרבקה, וכשם שצוין לעיל, גם יעקב מתבלט על רקע הרועים האחרים שרצו לצד הבאר. בניגוד לדמויות הרועים עומד יעקב בחריצותו ונכון לעבוד:²⁸ "וַיֵּאמֶר הֵן עוֹד הַיּוֹם גְּדוֹל לֹא יֵת הָאֶסֶף הַמְּקַנָּה הַשְּׂקוֹ הַצֶּאֱן וּלְכוּ רְעוּ" (כ"ט ט 7). הוא אף מגלה תעוזה ומבקר את הרועים המקומיים למרות היותו זר שאינו מכיר את מנהג המקום. בתיאור סצנה זו הקוראים עשויים להיזכר במשה היושב לבדו על באר מדיין ומסייע לבנות יתרו למרות הקושי הכרוך בעמידה מול רבים הנוהגים אחרת.²⁹ דמיון זה מעלה בתודעת הקוראים את תודעת הצדק, את הסיוע לחלש ואת היכולת לעמוד בדד על העקרונות החשובים ליעקב.³⁰ אסוציאציות אלו מחמיאות ליעקב ומבליטות לחיוב את דמותו.³¹ לאורך הדורות הוצעו פרשנויות רבות – מדרשיות וסמליות – לבאר הנקשרת באקט של נישואין.³² ייתכן

²⁶ רש"י כותב על הפסוק "וַיְהִי יַצְחָק בֶּן אֶרְבָּעִים שָׁנָה בְּקִרְחָתוֹ אֶת רַבְּקָה בֵּת בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדוֹן אֶרֶם אָחוֹת לְבֶן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה" (כ"ה 20) שהרי כבר נכתב מאין רבקה. לדברי גרוסמן (יעקב, עמ' 47–48), סיפור יציאת יעקב לחרן נפתח בפרטים אלו – על אודות רבקה בפדן ארם – כרמז מטרים לכך שיעקב יגיע לשם. מקום מוצאה של רבקה זוכה לכינויים שונים – בר' כ"ד 10: ארם נהריים; כ"ה 20: פדן ארם. המילטון (בראשית, עמ' 175) ומתיאור (בראשית, עמ' 385) מניחים שמדובר באותו מקום.

²⁷ רבות נכתב על סיבת חסימת הבאר. למשל, הרש"ר הירש כותב שבאופן מכוון עשו זאת בני המקום כדי ליצור מוסכמה חברתית בנוגע למים, ולפיה אין אפשרות לשאוב מים מן הבאר הציבורית אלא בחברת רבים. הדבר מעיד לדידו על חשדנות הציבור ועל הלך רוח שלילי.

²⁸ ספיזור, בראשית, עמ' 223; דוידסון, בראשית, עמ' 151; אלטר, בראשית, עמ' 152; פרוליק, רכוש יעקב, עמ' 128.
²⁹ כך במדרש: בר' רבה פרשה ע', יא מהד' תיאודור – אלבק, עמ' 810. לעומת זאת, גרוסמן (יעקב, עמ' 214–216) סבור שהשוואה בין רועי חרן לרועי מדיין היא השוואה ניגודית, ושרועי חרן הם דווקא דמויות חיוביות. אני סבורה שעצם הזיקה בין הסיטואציות מחמיאה לדמויות המרכזיות, הנכונות לעשות את הישר בעיניהן גם אם אינו תואם את הלך הרוח של בני המקום. כלומר, גם אם הרועים מוצגים לבסוף באור חיובי – כדעתו של גרוסמן – כאשר יעקב שואל את שאלתו אין הוא יודע זאת, והדבר מעיד על נטייתו לעשות את שנכון בעיניו בכל מקרה.

³⁰ ראו על כך בפרק שעניינו הצלת משה בידי בת פרעה.

³¹ הרמב"ן מודגש כי מטרת סיפור זה היא להודיע על כוחו הגדול של יעקב (רמב"ן על בר' כ"ט 2).

³² אברבנאל למשל – בפירושו לכ"ח 16 – ראה בבאר סמל לפרייו, ואילו האבן שעל פיה מסמלת את העקרונות שתלווה את בני הזוג. יעקב, הרואה את רחל, גולל בעצמו את האבן – רמז לכך שלבסוף יצליחו להתגבר על קושי העקרונות. באופן דומה הראה אלטר (אמנות הסיפור, עמ' 67–77) כי בסצנות מפגשי אירוסין על הבאר (בר' כ"ד; כ"ז; שמי' ב') טמונים מפתחות לעתיד להתפתח בין בני הזוג בהמשך העלילה.

שהן הופיעו גם כיוון שלפגישה זו, של יעקב ורחל על הבאר, אין חשיבות עלילתית רבה.³³ מפגש זה גם יוצר זיקה בין האם ובין שואבי המים המסייעים לזר בדיוק באותו מקום, כאשר סיוע זה כרוך במאמץ יוצא דופן.

ואולם, בכל אנלוגיה יש גם שונה ולא רק דומה. יעקב רואה את העלמה היפה צועדת לכיוון הבאר ויודע כי מדובר בקרובת משפחה שלו וכי היא שידוך פוטנציאלי. רבקה לעומתו מסייעת לזר מוחלט.³⁴ אך הכתוב, הנותן ביטוי לחריצותו עוד טרם ראה אותה, מדגיש את המאמץ הכרוך במעשה שלו. אומנם אין זה סיוע לאדם זר הזקוק לחסד, אך יש פה נכונות לתת לזולת, ובאותו המקום בדיוק כאימו שנים לפניו.

א.2. התרבות כפולה או פוטנציאל להתרבות כפולה

רבקה עקרה במשך עשרים שנה. משך זמן זה עובר בפסוק אחד (כ"ה 22). השוואה לעקרות מקראיות אחרות, כמו רחל (ברי' כ"ט–ל') וחנה (שמי"א א'), מלמדת על הכאב הרב, על הציפייה ועל ההמתנה שפסוק זה מקפל בו.³⁵ מצידו של יצחק נשקפת נאמנות לרבקה ותפילה למענה. בתום תקופה ארוכה זו רבקה זוכה ללדת תאומים. פעם אחת בלבד מתאר הפשט לידת תאומים (ברי' ל"ט 27), ואפשר להניח שלא היה זה מאורע של מה בכך. הקוראים מתרשמים שלאחר שנות עקרות רבות רבקה ויצחק זוכים בלידה כפולה ומשמחת. בזמן ההיריון רבקה חוששת מההרגשה הפיזית הנלווית להריונה, דבר המביא אותה לדרוש בה' (כ"ה 22), אך בסופו של דבר היא זוכה ללידה כפולה בבריאות טובה.

יעקב מגיע לחרן לקחת אישה מבנות לבן, אחי אימו (כ"ח 2). הוא עוזב את ביתו ויוצא למסע. לאחר שהוא מגיע לבית דודו ויושב עימו חודש ימים, מחליטים הוא ולבן שיעקב יעבוד שבע שנים עבור נישואים לבחירת ליבו – רחל. בערב החתונה לוקח לבן את לאה ומביאה ליעקב במרמה. כך יוצא שבתוך שבוע יעקב נשוי לשתי נשים במקום לאחת.³⁶ יציאתו לדרך הייתה במטרה להביא אישה, ולבסוף – שלא מרצונו – הוא נשא שתי נשים. ולא זו בלבד, אלא שלכל אחת מהן יש שפחה.

³³ מפרשנותו של הרמב"ן לפסוקים אלו ניתן לראות שמבחינתו האריכות בתמונה זו אינה מובנת מאליה: "איריך הכתוב בסיפור הזה להודיענו". וראו: אוארבך, מימיזיס, עמ' 7, על כך שדרך המקרא אינה להאריך בתיאורים אלא להבליט רק את שחשוב למטרת העלילה ואת היתר להשאיר באפוליות.

³⁴ כשם שצוין לעיל, פרי (העבד, עמ' 193–278) גורס כי רבקה חושקת בעבד ולכן לא ייחס לה רוח נדיבות נטולת אינטרסים, אך נראה כי האנלוגיה המכוונת לאברהם מכניס האורחים – כשם שצוין לעיל ויורחב להלן – מחזקת את הסברה השנייה.

³⁵ כאב זה אינו מורגש כמעט בפסוקים ולא ניתן לו מקום (גרוסמן, יעקב, עמ' 50).

³⁶ ראו: רש"י על אתר, שבתום ימי המשתה נתן לו לבן את רחל ויעקב עבד בעבורה שבע שנים נוספות אחרי שלקחה לו לאישה: "מלא שבע זאת ונתנה לך גם את זאת בעבדה אשר תעבד עמדי עוד שבע שנים אחרות" (ברי' כ"ט 27). פירוש זה עולה יפה מהפסוקים ומתיאורי הזמן של התפתחות המשפחה, שאלמלא כן, אם שבע שנים חצו בין נישואיו עם לאה לנישואיו עם רחל – הרי שנושא העקרות של רחל אינו נטוע יפה בזמן הסיפור.

מהסיפור עולה כי מספר הנשים והדינמיקה המשפחתית שיצרה השוואה תחרותית הם שיצרו ילודה כה רבה.

האם והבן – לאחר תקופת המתנה ארוכה, בלא בחירה – זוכים בזרע כפול משציפו לו. נוסף על כך, בשני הסיפורים ניתן ביטוי להפתעה: וַיִּמְלְאוּ יָמֶיהָ לְלֵדָת וְהִנֵּה תוֹמָם בְּבֶטֶןָהּ (כ"ה 24); וַיְהִי בְּבִקְרָה וְהִנֵּה הוּא לְאִהָּ (כ"ט 25).³⁷ בסיפור לידת רבקה ההפתעה היא ככל הנראה של יצחק, ובסיפור החלפת הכלות ההפתעה היא של יעקב. שפע זה, המופיע בסופם של שני הסיפורים, הוא ביטוי לברכה המועברת דרכם.

א.3. דמיון לדמותו של אברהם

הפגישה הראשונה של הקוראים עם רבקה מתרחשת על הבאר (רבקה מוזכרת לפני כן, בבר' כ"ב 23, אך בסצנה זו היא לראשונה עולה על הבמה),³⁸ וכשם שצוין לעיל, מעשיה מזכירים את מעשיו של אברהם בעת שהיה מכניס אורחים.

רבקה משקה איש זר ונכונה לארח אותו (בר' כ"ד 15–21)	אברהם מכניס אורחים זרים (בר' י"ח 2–8)
וַתֹּאמֶר שְׂתֵּה אֲדֹנָי וַתִּמְהַר וַתִּרְדַּךְ כַּדָּה עַל יָדָהּ וַתִּשְׁקָהוּ וַתִּכַּל לְהִשְׁקֹתוֹ וַתֹּאמֶר גַּם לְגִמְלִיךָ אֲשַׁאֵב עַד אִם כָּלוּ לְשִׁתּוֹ וַתִּמְהַר וַתַּעַר כַּדָּה אֶל הַשִּׁקָּה וַתָּרֶץ עוֹד אֶל הַבְּאֵר לְשָׂאב וַתִּשְׁאֵב לְכָל גִּמְלָיו וְהָאִישׁ מִשְׁתַּאֲהָ לָהּ מִחֲרִישׁ לְדַעַת הַהֲצִלִּיחַ ה' דָּרְכּוֹ אִם לֹא	וַיִּמְהַר אַבְרָהָם הָאֵהָלָהּ אֶל שְׂרָה וַיֹּאמֶר מְהֵרָה שְׁלֹשׁ סָאִים קֶמַח סִלְתָּ לּוֹשִׁי וְעֵשִׂי עֲגוֹת וְאֶל הַבֶּקֶר רֶץ אַבְרָהָם וַיִּקַּח בֶּן בֶּקֶר רֶץ וְטוֹב וַיִּתֵּן אֶל הַנֶּעֶר וַיִּמְהַר לַעֲשׂוֹת אֹתוֹ וַיִּקַּח חֲמָאָה וְחֵלֶב וּבֶן הַבֶּקֶר אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּתֵּן לְפָנֶיהֶם וְהוּא עֹמֵד עֲלֵיהֶם וַתַּחַת הַעֵץ וַיֹּאכְלוּ

שתי התמונות רוויות פעלים המבטאים עשייה, חריצות והשתדלות לספק את צורכי האחר; בשני המקרים האחר הוא זר מוחלט המגיע מדרך; בשתי הסצנות הזר פסיבי לחלוטין ומאיר בכוח הניגוד את האקטיביות של הנותן. בשתי התמונות לניגודיות זו יש מבע בטקסט: "עֹמֵד עֲלֵיהֶם [...] וַיֹּאכְלוּ" (י"ח 8), וכן "הָאִישׁ מִשְׁתַּאֲהָ לָהּ" (כ"ד 21). קרבה עניינית זו מצטרפת להקשר הרחב שבו עוסקת היחידה הספרותית בבר' כ"ד, והוא אברהם המחפש אישה לבנו. יחידה זו נפתחת במתן המשימה

³⁷ על משמעות תיבת "והנה" ראו לעיל.

³⁸ שמש (בחירתה של רבקה, עמ' 13) מאירה על כך שעצם העובדה שמדובר על לידתה היא חריגה ונותנת מקום מכובד לדמותה. ברשימות גנאלוגיות בדרך כלל אין אזכור לנשים, ואילו פה: "וַיִּבְתְּאוּ אֶל יָלֵד אֶת רַבְקָה" (בר' כ"ב 23). שמש גם מדגישה כי מכל בני הדור השלישי במשפחת נחור מוזכרת רק לידת רבקה, אף על פי שידוע לנו כי היה לה לכל הפחות אח אחד – לבן – אך לעומתה, לידתו של זה אינה מצוינת.

וביציאת העבד לשם ביצועה (כ"ד 1), ומסתיימת בשיבת העבד ובסיומה (פס' 67). ביחידה ספרותית זו שמו של אברהם מופיע שתיים עשרה פעמים. דמותו נוכחת בסצנה הן בשל האזכורים הרבים והן בשל ייצוגה בפי העבד. אשר על כן, שימת לב לדמיון שבין הפעולות של אברהם ובין אלו של רבקה היא מתבקשת ומכוונת.

זאת ועוד. במפגיע שואלת משפחת בתואל את רבקה אם תהיה נכונה לעזוב את ביתה מוקדם מן המקובל ולצאת לדרך שתוביל אותה לשידוך שלה בכנען, ורבקה עונה: "אֶלְדָּךְ" (כ"ד 58).³⁹ פועל זה, בהקשר של יציאה מחרן והליכה לכנען, נראה כמצטרף לאנלוגיה הקיימת בפרק ומחזק את הקרבה שלה לדמות אברהם, שם נאמר "לְךָ לְךָ" (בר', י"ב 1).⁴⁰ האנלוגיה לדמותו של אברהם נועדה להחמיא לדמותה של רבקה, המוצגת בסצנה זו כמאופיינת בחסד הפורץ מעבר לגבולות המצופה ומעמיד אותה כדמות חיובית ביותר, בדומה לחמיה, וכן כדי לאשר את הבחירה בה, את התאמתה למשפחה ואת עיצובה בתור ממשיכת דרכו של אברהם.⁴¹

גם דמותו של יעקב מעוצבת כקרובה מאוד לדמות אברהם. כמו סבו, הוא עוזב את בית הוריו (י"ב 4; כ"ח 5); שניהם נפרדים באותו השלב מאחיהם (י"ב 4; י"ג 7–9); שניהם בוחרים להיפרד שוב מאח או מבן אח (כ"ח 10; ל"ג 16–17); שניהם מקיימים במהלך חייהם מסע מחרן אל ארץ כנען.⁴² גרוסמן מדגיש כי שמות שניהם ישונו במהלך חייהם (י"ז 5; ל"ה 10), ואיברים של שניהם ייפגעו (י"ז 24; ל"ב 32–33).⁴³ נוסף על כך, לגבי שניהם יצוין כי בורכו ברכוש (כ"ד 35; ל' 43). כל זאת בניגוד לחוליה המקשרת – יצחק, אשר רוב הנתונים הספרותיים המקרבים בין אברהם ליעקב אינם מופיעים לגביו.

בטרם אמשיך בפירוט על אודות הדמיון הספרותי בין דמות האם לדמות הבן – דמיון המצביע בין היתר על כך שהמחברים, במודע או שלא במודע, ראו באם גורם משפיע ביותר על עיצוב דמות הבן – אעמוד על המשתמע מתת-פרק ספציפי זה. היותה של רבקה דמות דומה לאברהם וליעקב, מעצבת אותה כחוט המקשר בין הדורות. עולה הרושם שרבקה, ולא יצחק, היא החולייה המקשרת בין אברהם ליעקב. תפקידה ככזה מייחס לה חשיבות רבה, ובעצם מטשטש את גבולות החלוקה המקובלת בין "שלושת האבות" ו"ארבע האימהות" ומייצר דבר מה מורכב יותר ומשותף

³⁹ ראו: משאלי, תשב הנער, על פער הזמנים שהיה נהוג בעולם הקדום בין האירוסין לבין הנישואין; יעקבזן, האם, עמ' 228.

⁴⁰ שמש, רבקה, עמ' 21; רוטנברג, רבקה, עמ' 46–62.

⁴¹ שמש, רבקה, עמ' 19.

⁴² וראו: קאסוטו, בראשית ומבנהו, עמ' 247, המתאר כיצד יעקב הולך בדיוק במקומות שבהם הלך סבו; גרוסמן, יעקב, עמ' 25–26, המפרט בדיוק את חלקי המסעות, המזבחות והחזרתיות המכוונת המעצבת את יעקב כממשיך דרכו של סבו.

⁴³ גרוסמן, יעקב, עמ' 29.

יותר. נוסף על כך, העובדה ששרה, רבקה ולאחר מכן גם רחל ולאה, הן בנות אותה המשפחה – מחלישה אף היא את החלוקה הדיכוטומית המשקפת מעבר בין אב לבן דווקא. אומנם המעבר הזה קיים, אך היות הנשים חלק מאותה המשפחה מאפשר לראות את שרשרת הדורות העוברת גם דרכן.⁴⁴

א.4. אקטיביות, תושייה ויוזמה כאשר ידם על התחטונה

אותה אקטיביות, ואותה נטייה לעשות הרבה יותר מכפי שהתבקשה – הבולטות במפגש עם העבד ליד הבאר (בר' כ"ד) – באות לידי ביטוי גם בעת שרבקה מקבלת עליה תפקיד מרכזי בדאגה לכך שהברכה תגיע לראוי לה בעיניה. היא פעילה מאוד בהכרעה לגבי מי יהיה הבן הממשיך ומי יזכה בברכת האב. היא שולחת את בנה יעקב לרמות את אביו, מאיצה בו, מבשלת עבור יצחק מטעמים, מחפשת אותו ומקבלת עליה את הקללה אם התחבולה לא תצלח. היא פועלת ביעילות ויוצרת את התנאים כדי לתת קדימות לבנה הצעיר.

כאשר יעקב צריך להתמודד עם הקשיים שהערים עליו לבן, כדי לעשות לביתו (ל' 29–35) הוא מבצע פעולה אשר בזכותה הוא מצליח להרבות את חלקו בצאן (פס' 37–42). בפרק ל' מתואר יעקב כמי שיוזם פעולה המשפיעה באופן ניכר על ריבוי צאנו, ובפרק ל"א מתאר יעקב כי האל הוא שנגלה אליו בחלום וסייע לו בהתעשרותו.⁴⁵ גרוסמן רואה בהפרדת הנתונים תכסיס ספרותי שנועד ליצור תחילה את הרושם שיעקב הוא אקטיבי, עצמאי, יוזם הדואג לעצמו ורק לאחר מכן להוסיף לכך "אישור" מאת האל.⁴⁶ סיטואציה זו מציבה אותו, שוב, כבעל תכונות אופי הדומות לאלו של אימו.

רבקה ויעקב, בסיטואציות שונות, נמצאים מול אחר שבידו הכוח בעוד שידם על התחטונה. שניהם מקדמים באקטיביות את רצונם על ידי פעולות שיש בהן מן המרמה. כשם שרבקה דאגה להטות את הברכה מן הבן הבכור אל הבן הצעיר על ידי מתן האפשרות ליעקב להגיע ראשון לאביו, כך יעקב משתדל להטות את ריביון הטבעי של הכבשים לכיוון הצבע הרצוי. פעולתו אינה נהירה, והיא מוצגת כך: "וַיִּקַּח לוֹ יַעֲקֹב מִקָּל לְבָנָה לַח וְלוֹז וְעֶרְמוֹן וַיַּפְצֵל בָּהֶן פְּצָלוֹת לְבָנוֹת מִחֹשֶׁף הַלָּבָן אֲשֶׁר עַל הַמִּקְלוֹת וַיַּצַּג אֶת הַמִּקְלוֹת אֲשֶׁר פָּצַל בְּרִהְטִים בְּשִׁקְתוֹת הַמָּיִם אֲשֶׁר תָּבֵאן הַצֹּאן לְשִׁתוֹת לִנְכַח הַצֹּאן וַיַּחְמְנָה בְּבִאֵן לְשִׁתוֹת וַיַּחֲמוּ הַצֹּאן אֶל הַמִּקְלוֹת וַתִּלְדָּן הַצֹּאן עֲקָדִים נְקָדִים וַיִּטְלְאוּם וַהֲפֹשְׁבוּם הִפְרִיד יַעֲקֹב וַיִּתֵּן פָּנָי הַצֹּאן אֶל עֲקָד וְכָל חוּם בְּצֹאן לָבָן וַיִּשֶׁת לוֹ עֲדָרִים לְבָדוֹ וְלֹא

⁴⁴ ראו בהקשר זה: מאירס, חברה פטריארכלית, עמ' 14.

⁴⁵ מעניין לציין כי על אף נטייתם של חוקרים במצבים כאלה לטעון שחלקי הסיפור השונים הגיעו ממקורות אחרים, היו שראו זאת דווקא כמקור אחיד, וראו למשל: גונקל, בראשית, עמ' 331–332.

⁴⁶ גרוסמן, יעקב, עמ' 284.

שְׁתֶּם עַל צֶאֱן לָבֶן וְהָיָה בְּכָל יָחַם הַצֶּאֱן הַמְקֻשָּׁרוֹת וְשֵׁם יַעֲקֹב אֶת הַמְקֻלוֹת לְעֵינֵי הַצֶּאֱן בְּרִהֲטִים לְיַחְמָנָה בְּמִקְלוֹת וּבְהֶעֱטִיף הַצֶּאֱן לֹא יִשִּׂים וְהָיָה הֶעֱטָפִים לְלָבֶן וְהַקְשָׁרִים לְיַעֲקֹב". (ל' 37–42).

אפשרויות שונות הוצעו לפרש מעשיו. המילטון ואחרים ראו בפעולה זו פעולה שנתפסה בעיני יעקב כמשפיעה על ההולדה.⁴⁷ יעקב סבר כי עצם ההסתכלות של הכבשים על המקלות תשפיע על ההולדה הרצויה. הוא פעל כפי שפעל כדי שצאנו ימליט את הצאן שיתברך בגנים הדומיננטיים הרצויים. אך בסופו של דבר, מי שבאמת סייע לו הוא האל.

אפשרות אחרת היא שאכן במקלות אלו היה ממש, וכשם שעולה מהפשט – ההסתכלות בהם השפיעה על הכבשים ועל עובריהן.⁴⁸ הצעה קרובה היא שההשפעה התחוללה לא על ידי המבט כי אם על ידי חומרים המצויים במקלות אלו ועוברים במים.⁴⁹

לעומתם, פליקס סבור כי השפעתו הרבה של יעקב על ההמלטה של הצאן לא הייתה על ידי פעולה ספציפית זו.⁵⁰ לדידו נעשתה פעולה זו כדי לא לעורר את חשדו של לבן, אך לא היה בה ממש.⁵¹ השפעתו האמיתית, לדבריו, עולה מתיאורו לנשותיו על דבר החלום (ל"א 12), והיא על ידי הדאגה שהזיווג ייעשה בין הזכרים והנקבות הנושאים ונושאות גן רצסיבי טלוא. כיצד הוא יכול לעשות זאת? פליקס מניח כי יעקב הבין – גם אם לא בעזרת המונחים המודרניים שבהם אנו משתמשים כיום אלא מניסיון רב ומהיכרות עם תכונות הצאן – כי הכבשים שאינן טהורות (כלומר, נושאות גן נוסף) מאופיינות בפוריות יתרה.⁵² לפיכך, היכולת להבדיל בין נשאות גן טלוא או נקוד לאלו שאינן נשאות של גן כזה, היא על ידי שימת לב לאון הזכרים ולהתייחסות מוקדמת בקרב הנקבות. על יעקב היה לדאוג שהזיווג ייעשה בין הזכרים והנקבות בעלי מאפייני פוריות יתרה דווקא מפני שפעולה זו מביאה לאחוזי המלטות הטלואים הגבוהה ביותר. באופן זה פירש אונקלוס את התיאור "מקושרות" (ל' 41) כאלו המבכירות ראשונות, ואת התיאור "עטפים" – אלו המאחרים להתייחד ולהמליט (פס' 42).

לפי פרשנותו של פליקס, יעקב יוצר קדימות גנטית לכיוון הכבשים המועטות המנוקדות על ידי מתן קדימות בזיווג. אומנם אין הדברים מובהקים לחלוטין כפי שעולה מן הפסוקים, אך ייתכן שתיאור המקלות ברהטים אינו תיאור של פעולת הסחה, כשם שהציע פליקס, כי אם פעולה אמיתית שבכוחה לייחס באמת בעלי חיים מסוימים – בזמן מסוים ומקום מסוים – ובמקרה זה, כאשר היו

⁴⁷ המילטון, בראשית, עמ' 284.

⁴⁸ דברים דומים כתב הרד"ק, וכך גם בפרשנותו של הרלב"ג. וראו את הסיפור בתלמוד בבלי, מסכת ברכות, דף כ, ע"א, המלמד על אמונות קדומות, הקשורות בראייה, בדבר יכולות האדם להשפיע על הגנטיקה.

⁴⁹ כך למשל אשבל, עקדים, עמ' 49. גרוסמן (יעקב, עמ' 290–291) מציע כי אולי פעולה זו נותנת את אותותיה בשאלה אילו גנים יהיו דומיננטיים ואילו יהיו רצסיביים.

⁵⁰ פליקס, תורשה, עמ' 461–472.

⁵¹ שם, עמ' 465.

⁵² שם, עמ' 469.

לצד המושא עימו רצה לזווג. לחלופין, אפשר שאפיון אחר של כבשים אלו הוא חוזקן. עצם הגעתן ראשונות אל השוקת מעיד על היותן נושאות גן זה, וכך הוא מייחס את שרוצה לזווג.

פרשנות זו מעמידה את סצנת גִּבְת הברכה מול תמונה זו ומחזקת את הדמיון בין האם לבן. שניהם מנסים להשפיע על ברכת השפע והפרייה על ידי פעולה אקטיבית. האם מצליחה לגרום לאח הצעיר להגיע ראשון לאביהם ולזכות בברכה המיועדת לבכור. הבן מנסה להשפיע על ריבוי הצאן בעל הגן הנדיר – שבתחילה מועט יותר, ולכן עולה הרושם כי גן זה חלש יותר – לזכות בברכת הריבוי דווקא. בשתי התמונות רבקה ויעקב נעזרים באביזרים מן הטבע כדי להשלים את פעולתם. רבקה לוקחת שני גדיי עיזים ועורות גדיי עיזים, ויעקב לוקח מקל לבנה לח ולוז וערמון ומפצל בהם פצלות. נוסף על כך, שתי התמונות מבדילות באופן ויזואלי בין מושא הברכה ובין יריבו: בראשונה אדם חלק מול אדם שער, ובשנייה כבשים מנוקדות מול כבשים לבנות. הדמיון בין התמונות מצדיק רטרוספקטיבית גם את גִּבְת הברכה ומחדד את היות רבקה בעמדה הצודקת והנחותה יותר, כך שלא נותרת לה אפשרות אלא לנהוג בדרך שבה נהגה.⁵³

אם נקבל את פרשנותו של פליקס, נוכל להבחין כי תמונה זו גם עומדת אל מול מעשה המרמה של לבן, אשר בליל החתונה מכניס את לאה במקומה של רחל. משמעות שמה, שם הקשור לצאן, מקבלת סמליות בהשוואה זו. הצבת התערבותו של יעקב בזיווג צאן לבן אל מול התמונה שבה רימה לבן את יעקב בעת זיווגו וקבע בניגוד לרצונו עם מי יהיה, מחדדת את היותו של יעקב צודק. ולא זו אף זו, היא קושרת בין שלוש תמונות המרמה ומקרבת עוד יותר בין האם לבן. חז"ל כבר הצביעו על כך שהתמונה שבה לבן נותן במרמה ליעקב את לאה מתכתבת עם סצנת גִּבְת הברכות.⁵⁴ העמדת תמונת המרמה של לבן – הן מול המרמה של האם והן מול המרמה של הבן – יוצרת משחק ספרותי אומנותי ומעניין, ומקרבת בין יעקב לרבקה.

א.5. ביכור האח הצעיר

רבקה ויעקב יבכרו שניהם את הבן הצעיר, ואצל שניהם תופיע העדפה זו בלשון "אהבה". האהבה של רבקה ליעקב תגרום לה לשלוח אותו למשימת מרמה שתביא לו את הברכה. משימה זו תוביל לכך שיעָשׂו יבקש להרוג את יעקב. רצון זה של יעָשׂו יביא לידי פרידתה מבנה יעקב שיצא למסע של עשרים שנה. באופן דומה להפליא יאהב יעקב את יוסף. אהבה זו תגרום לו להכין לו כתונת פסים

⁵³ איני מקבלת את העמדה הביקורתית כלפי יעקב, העולה לכאורה מפסוקים אלו, כמו שמשקף למשל מפרשנותו של קאסוטו (בראשית ומבנהו, עמ' 202). הרי לבן מלכתחילה אינו עומד בעסקה, וכבר בהסכם הראשון שלהם הוא בחר בדרך של מרמה וכל זאת כאשר ידו בכל מקרה על העליונה – הוא המבוגר בהם, הוא בן המקום ובעל הבית והכוח בידו. שמש (רבקה, עמ' 29) מדגישה את היות ידה של רבקה על התחנות בהיותה בחברה פטריארכלית, ולכן אין לה אלא לנהוג בדרך של מרמה להשגת הברכה.
⁵⁴ מדרש תנחומא ישן, ויצא י"א, וארחיב על כך להלן.

אשר תעורר קנאה ואישקט בביתו. מצב זה יוביל את בני יעקב לרצות להרוג את יוסף. רצון זה יביא לידי פרידת יעקב מבנו, וזה יובל למצרים ויחיה שם עשרים שנה. אהבת רבקה ואהבת יעקב נראות כמתכתבות זו עם זו כשם שאראה להלן.

כמו בסיפורים מקראיים אחרים, שאלת הבן הממשיך מרחפת במלוא עוצמתה מעל סיפור עֲשׂו ויעקב עוד מרגע שנודע לקוראים על הריונה של רבקה.⁵⁵ רבקה זוכה לנבואה העוסקת בשאלה מי מהבנים יעבוד את מי. נבואה זו משמשת רמז מטרים לסיפור שייסוב סביב נושא זה, ובעצם צובעת את הטקסט בגווניו של תחרותיות ושל יריבות. לשון המקרא בנבואה זו מאפשרת שתי הבנות, ולכן אינה תורמת לשאלה מי מהבנים ראוי להיות הבן היורש.⁵⁶ היא תורמת לעלילה בכך שהיא מלמדת על מאבקי כוח בין הצעיר לבכור. נבואה זו גם מקנה לרבקה יתרון על יצחק על ידי עיצוב דמותה כזו שבחרה לדרוש בעצמה את ה' וזכתה להתגלות בעוד יצחק אינו יודע.⁵⁷

המידע על אודות נושא זה אינו מבושש לבוא, ואחד הפרטים הראשונים הנאמרים לגבי הדמויות בסיפור הוא: "וַיֵּאָהֵב יַצְחָק אֶת עֲשׂו כִּי צִיד בְּפִיו וְרַבְּקָה אֶהְבֶּת אֶת יַעֲקֹב" (כ"ה 28). לדעת אלטר העובדה שבניגוד לאהבתו של יצחק, בנוגע לאהבתה של רבקה לא ניתן הסבר, מרמזת לכך שאהבתה אינה תלויה ביתרונות חומריים, ולכן העדפתה מצטיירת כבעלת בסיס צודק יותר.⁵⁸ ונהאם סבור כי היעדר ההסבר לאהבת רבקה, בניגוד לאהבת יצחק, משאיר לקוראים את החופש לדמיין ומאפשר אולי להחמיא לדמותו.⁵⁹ נראה שהמקרא אינו מבקר את רבקה על עצם העדפתה.⁶⁰ אל מול העדפת האם את הבן הצעיר יש להציב את העדפת יוסף מצידו של יעקב. ביתם של רחל, לאה, השפחות ויעקב מלא תחרותיות למן הרגע הראשון. כשם שנחשפים הקוראים למאבק בין עֲשׂו ליעקב עוד בבטן אימם, והשאלה מי יצא ראשון מעסיקה ונוכחת, כך בבית יעקב – כבר בעת השידוך יש עיסוק סביב השאלה מי תתחתן ראשונה עם יעקב.

כאשר בוגרים הבנים יעקב מכריע בשאלת העדפת הבן האחד על פני השאר: "וַיִּשְׁרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זִקְנִים הוּא לוֹ" (בר' ל"ז 3). משמעות הביטוי "בן זקונים" אינה פשוטה,

⁵⁵ היו שראו במילים "וַיִּתְרַצְצוּ הַבָּנִים בְּקֶרְבָּה" (כ"ה 22) את תחילתו של המאבק על הבכורה, ניסיון כל אחד מהבנים לתפוס עמדה טובה לפני הלידה עצמה כדי לצאת ראשון. ראו: גרוסמן, יעקב, עמ' 55; זקוביץ, יעקב, עמ' 88; פוקלמן, יעקב, עמ' 88.

⁵⁶ על הנחה שנבואה זו הקנתה לה יתרון מול שאלה זו הקשה הרד"ק בפירושו על אתר: "ורב יעבוד צעיר – לא זכר עמהם מלת את שהיא מורה על הפעול. והנה הדבר מסופק ולא באר מי יעבוד את חבירו, הרב את הצעיר או הצעיר את הרב, אלא שיש בו מעט ביאור, כי ברוב הפועל הוא הראשון אלא בדברים שאין לספק בהם, כמו אבנים שחוקו מים (איוב י"ב) מים תבעה אש (יש' ס"ד) והיה זה שלא התבאר הענין בנבואה הזאת לפי שפעמים יעבוד רב את הצעיר, כמו שהיה בימי דוד ופעמים יעבוד הצעיר את הרב כמו שהוא היום, ומעט הביאור שיש בנבואה זו, כי רוב הימים הרב יעבוד את הצעיר לפיכך היה הפועל ראשון, וכן יהיה אחר שוב שביתנו". חידוד זה של הרד"ק מסתדר היטב עם הפשט.

⁵⁷ בן מתתיהו (קדמוניות, עמ' 58) כתב שיצחק הוא שדרש את ה', ואכן נגלה לו דבר ה' בנוגע לעתיד הבנים שייולדו. רש"י, בעקבות המדרש (ילקוט שמעוני, על בר' י"ח 15), מדגיש כי ה' נגלה אליה על ידי שליח (לדידם השליח הוא שם), וכך גם ראב"ע, המעלה אפשרות שהשליח הוא אברהם. מהפשט עולה כי רבקה פנתה אל האל וקיבלה נבואה.

⁵⁸ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 57.

⁵⁹ ונהאם, בראשית, עמ' 177. הוא גם סבור שאהבת יצחק ורבקה היא שהחריפה את המתח בין האחים.

⁶⁰ בניגוד למאק (נשים, עמ' 41–47) למשל, הסבור שדמותו של יעקב אינה מתאימה יותר מדמותו של עֲשׂו.

שהרי בנימין צעיר מיוסף. רש"י (על ברי' ל"ז 3) פירש: בן זקנים – שנולד לו לעת זקנתו; ואונקלוס תרגם: "בר חכים הוא ליה כל מה שלמד משם ועבר מסר לו ד"א שהיה זיו איקונין שלו דומה לו". לכאורה, לאהבת יעקב ליוסף מוצמד הסבר, כשם שנאמר באהבת יצחק לעשו, אך הסבר זה, בניגוד למילים "כִּי צִדָּ בְּפִיו" (כ"ה 28), אינו משמש פרמטר המבדיל אותו מאָחיו, ובשל כך דומה כי עלינו לתת פרשנות אישית להעדפת יוסף דווקא, בדומה לאהבת רבקה אליו.

רבקה ויעקב נותנים שניהם ביטוי לאהבתם. ביטוי זה ישפיע על משפחתם באופן דרמטי ונראה שהסיפור היה משתנה לאין ערוך לולא ההכרעה של כל אחד מהם להביע את אהבתו כלפי בנו המועדף, על פני זולתו.

רבקה בוחרת לפעול כדי שברכת יצחק תגיע ליעקב.⁶¹ בדברי יצחק לעשו הוא אומר: "בְּעֵבוֹר תְּבָרְכֶךָ נְפֹשֵׁי בְּטָרָם אָמוֹת" (כ"ז 4). כאשר רבקה מתארת ליעקב את המתרחש, ומסבירה במילותיה את דברי יצחק לעשו, היא מוסיפה: "וְאַבְרָכְכָּה לְפָנַי ה' לְפָנַי מוֹתִי" (פס' 7). תוספת זו מלמדת כי רבקה ייחסה חשיבות רבה לברכה זו, וניתן לשער שלא ידעה מה הברכה עתידה לכלול. בעודה חווה לחץ וצורך לפעול בדחיפות היא בוחרת להתערב ולשנות את ייעוד הברכה.⁶²

עסיס כותב כי הסיפור מציג הכרעה שיעקב הוא הבן הנבחר מבלי להצמיד לה אמירות ברורות – אין מאמץ להציג את בחירת יעקב כנובעת מצדקותו, או מפני שליליותו של עשו, ולא נאמר מי צודק או טועה.⁶³ כמצוין להלן, הסיפור מדגיש לכאורה את המאבק דווקא ולא את הבחירה. גרוסמן ממשיך בקו זה וטוען כי בהחלט מתאפשרת הקריאה ששני הבנים היו יכולים להמשיך את דרכו של אברהם.⁶⁴ הוא גורס כי ההכרעה בהמשכיות של בן אחד בלבד נעשית על ידי הדמויות שבסיפור ואינה מוצגת כנובעת מהכוונה. אני רוצה להציע כי סיפורי האבות תואמים את המבנה של "על שלושה ועל ארבעה".⁶⁵ אשר על כן, אברהם, יצחק ויעקב מוצגים כנבחרים בלעדדיים, שונים מסביבתם, ואילו צאצאיו של יעקב מוצגים כשבט רחב העתיד להתפתח לאומה. כלומר, לבחירה בן אחד בלבד הייתה משמעות. יתרה מכך, עיצוב דמותה של רבקה כדמות נבחרת נותן תוקף לדעתה דווקא, ובכך הכתוב מעצב את הבחירה שלה כבחירה לגיטימית. כמו כן, דמותו של יעקב מוצגת כמתאימה יותר לברכה. עולה הרושם שרבקה ערה לתכונות בניה וכאם מעורבת היא יודעת מה מתאים לכל אחד מהאחים.⁶⁶

⁶¹ המר (גבירה, עמ' 25) מראה במאמרה כי תפקיד האישה המרכזית בבית, האהובה או המבוגרת, היה לדאוג לעתיד ילדיה.

⁶² קאסוטו למשל ראה בברכה זו, שמשמעותה המשכיות, חשיבות רבה מאוד.

⁶³ עסיס, מאבק, עמ' 44–45.

⁶⁴ גרוסמן, משפחה, עמ' 160.

⁶⁵ על דגם ספרותי זה, ראו: זקוביץ, שלושה וארבעה.

⁶⁶ שביד (פילוסופיה, עמ' 153) מאפיין את עשו כאיש ההווה שאינו חושב על העתיד. כך עולה מעסקת הנוזד, שבה אתמקד כעת. הוא מדגיש שבהיותו כזה, הוא גם מקבל את שלו בהווה – הוא נשאר עם הוריו וחי חיים נוחים. כלומר, רבקה מכוונת כל ילד לפי המתאים לו ומייעדת להם מסלול על פי מאפייני אישיותם. כעבור עשרים שנה זוכה עשו שיעקב

סצנה המחזקת את הדעה שיעקב ראוי יותר לברכה היא סצנת מכירת הבכורה (בר' כ"ה 29–34), שבה מוצג עֶשָׂו כאדם אימפולסיבי, חומרי, המתקשה לדחות את סיפוקיו ובו לדברים גבוהים בחיים, הדורשים אולי אחריות ובגרות, כמו הבכורה.⁶⁷ כמה אלמנטים ספרותיים משמשים את הכותב כדי להעביר את מסריו בתמונת מכירת הבכורה. ראשית, לסצנה זו מבנה קונצנטרי המעמיד בלב הסצנה את מילותיו של עֶשָׂו, "הֲנִי אֶנְכִי הוֹלֵךְ לְמוֹת וְלָמָּה זֶה לִי בְכֹרָה":⁶⁸

א. וַיִּזְדַּע יַעֲקֹב נֶזֶד

ב. וַיָּבֵא עֶשָׂו מִן הַשָּׂדֶה וְהוּא עֵינָף

ג. וַיֹּאמֶר עֶשָׂו אֶל יַעֲקֹב הֲלֵעִיטְנִי נָא מִן הָאֲדָם הָאֲדָם הַזֶּה כִּי עֵינָף אֶנְכִי עַל כֵּן קָרָא שְׁמוֹ

אָדָם

ד. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב מְכָרָה כִּיֹּם אֶת בְּכֹרְתְךָ לִי

ה. וַיֹּאמֶר עֶשָׂו הֲנִי אֶנְכִי הוֹלֵךְ לְמוֹת וְלָמָּה זֶה לִי בְכֹרָה

1ד. וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב הַשְּׂבָעָה לִי כִיֹּם וַיִּשְׂבַּע לוֹ וַיִּמְכֹּר אֶת בְּכֹרְתוֹ לְיַעֲקֹב

1ג. וַיַּעֲקֹב נָתַן לְעֶשָׂו לֶחֶם וַיִּזְיַד עֲדָשִׁים

1ב. וַיֹּאכַל וַיִּשְׂתֶּה וַיִּקַּם וַיֵּלֶךְ

1א. וַיָּבֵז עֶשָׂו אֶת הַבְּכֹרָה

העמדת החלטתו של עֶשָׂו בלב הסיפור יכולה ללמד על חשיבותה.⁶⁹ מהתנהגותו עולה רושם של חיפוש אחר סיפוק תאוות מבלי לחשוב על העתיד או לחפש משמעות הקשורה לכך.⁷⁰ הקוראים מקבלים הצצה לדמות המתקשה לוותר על תענוגות או על הנאות רגעיות עבור דברים מופשטים, נשגבים ולא בטוחים. הצגת עֶשָׂו כאימפולסיבי ("הֲנִי אֶנְכִי הוֹלֵךְ לְמוֹת", כ"ה 32) הבוחר בחומר, מסבירה את התאמתו של יעקב לברכת אביו על פני אָחִיו מבנה זה גם מעמיד בפתיחתו ובסגירתו את הפער בין הדמויות: יעקב המכין נזיד – "וַיִּזְדַּע" (פס' 29); מול עֶשָׂו הבז – "וַיָּבֵז" (פס' 34). אומנם

ישתחוה אליו וייתן לו מתנות רבות. שוב הוא זוכה במה שחשוב לו, אף אם בעקיפין, וגם זה בזכות אימו. לעומתו, יעקב יוצא לדרך, למסלול. הוא עוזב את ביתו ומגיע מחוסר כול לדודו לבן שירמה אותו וכולי. קרי לדידו, האם תכוון בהתאם את הבן המתאים לדרך ארוכה, תוך חשיבה על העתיד, וכך גם את הבן המתאים לחיי נוחות.
⁶⁷ ראו: פירושו של רבינו בחיי (על בר' כ"ה 27) על כך שתענוגות הגוף מעידות בעיקר על ראיית הדברים הגבוהים יותר כטפלים. וראו: ספיזר, בראשית, עמ' 196; חמורי, גלגמש, עמ' 625–642; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 56; גרוסמן, יעקב, עמ' 57–59; על הדמיון בין עֶשָׂו לדמותו הפראית של אנכידו מעלילות גלגמש. וראו: שפרה וקליין, ימים רחוקים, עמ' 193, שורה 196–197, על תיאור אנכידו כדמות פראית; סרנה, בראשית, עמ' 189.
⁶⁸ גרוסמן, יעקב, עמ' 68.

⁶⁹ אומנם לא על חשיבותה הבלעדית – כדברי עסיס (אפיון, עמ' 273–304) – אך בהחלט על חשיבותה היחסית.
⁷⁰ תיאורו של ישעיה "אֶכּוֹל וְנִשְׂתֶּה כִּי מִחַר נְמוֹת" (יש' כ"ב 13) יכול להתאים לסיטואציה שבה עֶשָׂו מעדיף לאכול מאשר לחשוב על העתיד. הופמן (ישעיה, עמ' 116) כותב כי מילים אלו מבטאות את חוסר הראות האבסורדי של העם. מחד גיסא, הם אוגרים מים ומחזקים את החומה; ומאידך גיסא, הם מחסלים את המזון. משמעות ביטוי זה היא שראוי לוותר על הראייה ארוכת הטווח למען סיפוק רצונות ההווה.

מן המתואר בפרק כ"ז נראה שעָשׂוּ הוא איש הכפיים המכין מטעמים, אך כאן גם יעקב מצטייר כד, ואף נותן לאחיו יותר משזה ביקש. עוד אפשר לראות כי עָשׂוּ, המתואר כרעב וכעייף, בז לבכורה גם לאחר שאכל והתחזק. אלמנט ספרותי נוסף הוא דחיית הצגת כינוי המרק עד לאחר העסקה.⁷¹ הקוראים מעוניינים לדעת מה יש בסיר הגורם לעָשׂוּ לרצות אותו כל כך. השימוש בתיאור "הָאֵדָם הָאֵדָם הָזֶה" (פס' 30) מסקרן ואפוף ניחוח של סודיות. הקוראים מתרשמים מהרצון העז של עָשׂוּ ומדמיינים מאכל נחשק. ההפתעה המאכזבת, לאחר השבועה, היא פירוט הסעודה הנדושה וההבנה שהתשוקה סנוורה אותו עד שאפילו לא בדק בעבור מה הוא מוכר את בכורתו.⁷² החזרה – "הָאֵדָם הָאֵדָם" – היא אלמנט ספרותי נוסף המדגיש את התשוקה ואת התאוה, ואליו מצטרף הפועל "הִלְעִיטֵנִי" היחידאי ורצף הפעלים: "וַיֹּאכַל וַיִּשְׁתֶּי וַיִּקֶּם וַיִּלְךָ וַיִּבֶז". כל אלו מבטאים את גסותו של עָשׂוּ ואת היעדר יכולת דחיית הסיפוקים המאפיינים אותו.⁷³ במידה רבה מטרת סיפור זה היא לצדד במעשה המרמה שעשו רבקה ויעקב, ולחלופין להסביר אותו.⁷⁴

לעצוב זה של דמות עָשׂוּ מצטרף הנתון שהסב מורת רוח ליצחק ולרבקה – נשיאת הנשים החתיות. נתון זה הוא ביטוי נוסף ליתרון של יעקב על עָשׂוּ. כך עולה הרושם כי האיזון בין הבנים, שאולי בצבץ בחלוקת האהבה כלפיהם בין האם לאב, מופר לנוכח תמונות אלו.

אם אכן מתבלטים יתרונותיו של יעקב על עָשׂוּ, כיצד נסתר היה הדבר מעיניו של יצחק? שד"ל למשל פירש כי יצחק סבר ששני הבנים היו ראויים לברכת אברהם; עסיס גורס שיצחק התכוון לברך את שני בניו בברכת אברהם, ושהסיבה לכך שהוא מברך את יעקב היא יציאתו מהארץ.⁷⁵ גוטמן הציעה גם היא שמחשבת יצחק היא ששני בניו ייבחרו, וזאת בניגוד לרבקה.⁷⁶ גם גרוסמן סבור כי מחשבת יצחק הייתה מלכתחילה ששני הבנים יקבלו את ברכת אברהם, והברכה שיעד יצחק לעָשׂוּ היתה ברכת "הנהגת החמולה", הקרובה רעיונית ומילולית לברכת יהודה מצד יעקב

⁷¹ הרמב"ן על כ"ה, ל מדגיש כי עָשׂוּ לא ידע מה יש בסיר.

⁷² כך מפרש רבינו בחיי את כ"ה, לד. יש לציין כי בניגוד לקריאה זו, היו שראו בסיפור זה סיפור ביקורת כלפי יעקב דווקא. כך למשל ונהאם (בראשית, עמ' 178), הטוען גם הוא כי עָשׂוּ כלל לא ידע מה יש בסיר. הוא מייחס כוונה ליעקב שתכנן לקבל את הבכורה ורק בסוף מתגלה לעָשׂוּ כי תמורת בכורתו לא קנה בשר או משהו יקר ערך אלא רק עדשים. גם זקוביץ (מקראות, עמ' 16–17) רואה בסיפור זה מתיחת ביקורת על יעקב, ורמיזה לביקורת זו רואים בדברי עָשׂוּ: וַיֹּאמֶר הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב, וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פְעָמִים – אֶת פְּלִרְתִי לָקַח, וְהִנֵּה עֵתָה לָקַח בְּרִכְתִּי; וַיֹּאמֶר, הֲלֹא אֶצְלַת לִי בְרִכָּה (בר' כ"ז 36). אך דומני שהצדק עם גרוסמן (יעקב, עמ' 72), המראה כי בתום הסעודה עָשׂוּ מרוצה, ממשיך לבזז לבכורה ואינו בא בטרוניה לאחיו (כ"ה 34).

⁷³ מעניינת בהקשר הזה ההשוואה לפרק ל"ג שגם בו יעקב הוא שנותן לעָשׂוּ, אלא שבלב התמונה עומד הרצון של יעקב לתת מול איהרצון עָשׂוּ לקחת, עד שיעקב צריך להפציר בו (פס' 9–11). מפרק זה ניבטת דמות של שלום שאינה מעוניינת במתנות, בחומר או ברכוש. אומנם לבסוף הוא מתרצה – בניגוד לאברהם למשל (י"ד 22–23), כשם שאראה להלן – אך אין הוא יוזם, מבקש או מתאוה.

⁷⁴ סרנה (בראשית, עמ' 397) למשל, רואה בצביעת דמותו של עָשׂוּ בצבעים שליליים צידוד בדעתה של רבקה.

⁷⁵ עסיס, מאבק, עמ' 54–59.

⁷⁶ גוטמן, יעקב ועשו, עמ' 17–22.

(ברי' מ"ט 8) ולא יותר מכך.⁷⁷ וכך גם עמנואל, הסבור שיצחק התכוון מלכתחילה לברך את יעקב בברכת אברהם ואת יעקב בברכת הבכור, שהיא ברובה חומרית.⁷⁸

ייתכן שיצחק התכוון לברך את שני הבנים בברכת אברהם ואת יעקב רק בברכת ההנהגה. שמש סבורה שיצחק לא חשב מלכתחילה לברך את יעקב,⁷⁹ וחיזוק לדבריה ניתן לראות בכך שנתון חשוב זה לא צוין. אך גם אם ברכת אברהם הייתה מיועדת לשני הבנים, אין עוררין על כוונת יצחק להעניק ליעקב את ברכת ההנהגה. על עניין ההנהגה, באופן ספציפי, קיבלה רבקה נבואה עוד בזמן הריונה, והסיפור מעוצב כך שנושא זה, ככל הנראה, אינו עניין של מה בכך. עולה הרושם שניתנה חשיבות רבה להגעת ברכה זו לידיים הנכונות. הכתוב מרמז לכך שרבקה, בניגוד ליצחק, היא זו שראתה נכוחה וכיוונה בצדק את הדברים.

ואכן, נתון ספרותי המצדד בבחירת רבקה הוא כהות עיני יצחק: "וַיְהִי כִּי זָקַן יִצְחָק וַתִּכְהָן עֵינָיו מִרְאֵתוֹ" (ברי' כ"ז 11). ייתכן שמאחורי תיאור זה עומדת משמעות סמלית, מטפורית, שנועדה להנגיד את דמותה של רבקה, אם אקטיבית, ערנית, אשר מבינה את התמונה הרחבה אל מול דמותו של יצחק, אב פסיבי שאינו ער להבדלים הניכרים בין בניו.⁸⁰ במקרא יש פעמים שבהן היעדר ראייה הוא מטפורי. כך למשל בפסוק: "כִּי הִשְׁחֵד יַעֲקֹב פְּקָחִים" (שמי' כ"ג 8) העיוורון מסמל רעיון. דוגמה קרובה למקרה הנדון היא: "וַיְהִי בַיּוֹם הַהוּא וַעֲלִי שָׁכַב בְּמִקְוֹמוֹ וַעֲנִיו הִחֲלוּ כְהוֹת לֹא יוּכַל לְרְאוֹתוֹ" (שמי"א ג' 2). במקרה זה מצוין כי עיני עלי כהו ולצד זה – אין הוא שופט כהלכה את מעשי שני בניו ואין הוא ער למעלליהם. פרשנות זו, הרואה במידע על אודות כהות עיניו עניין רעיוני, עונה על השאלה כיצד נסתר היה מעיניו של יצחק אופיים השונה של הבנים, כשם שעולה מסיפור מכירת הבכורה. האפשרות שבכהות עיניו יש מבע סמלי מייחסת ליצחק טעות באבחנה. כך למשל כותב אליעזר שביד, המצדיק את הפעולה אשר נקטה רבקה: "זה היה המעשה שהיה עליה לעשות. אילו החמיצה אותו, היה נגרם עוול גדול הרבה יותר, שהיה בבחינת מעוות שאי אפשר לתקן. במעשה התרמית היא הצילה את אישה קצר הראות מן החטא החמור הזה, ובזה אכן גמלה עמו חסד".⁸¹

מובן שיש אפשרויות נוספות לענות על כך. לרבי חיים בן עטר, למשל, תשובה חינוכית לשאלה זו: "וטעם יצחק שהיה חפץ לברך עשו הרשע, כי חשב שבאמצעות הברכות יתהפך למידת הטוב ויטיב דרכיו, כי הצדיקים יכאבו בעשות בניהם רשע, והיה משתדל עמו להטיב, ואפשר שהיה

⁷⁷ גרוסמן, יעקב, עמ' 159.

⁷⁸ עמנואל, בראשית, עמ' 375.

⁷⁹ שמש, רבקה, עמ' 34 (ובייחוד הערה 65).

⁸⁰ כך פירשו אברבנאל ורשב"ם. וראו גם: סרנה, בראשית, עמ' 190; ברונר, אימהות, עמ' 15; מתיוס, בראשית עמ' 417; בואס, צל, עמ' 321.

⁸¹ שביד, פילוסופיה, עמ' 153; טויגלס, אישה חזקה, עמ' 103. טויגלס רואה את רבקה כמסייעת לאל להעביר את הברכה לנוכח כישלונו של יצחק להבחין בבן הראוי.

מועילי.⁸² רעיון זה הוא אפשרי, וההולכים בדרך זו מסכימים עם ההנחה שעשו התאים פחות מיעקב לברכה וסבורים שיצחק היה מעוניין לברכו דווקא בשל כך.⁸³ אך נראה שפשוט הכתוב מעמיד את יתרונה של רבקה שקיבלה נבואה ומיטיבה לראות את תכונות ילדיה אל מול השגיאה של יצחק, שאינה נובעת מבחירה אלא מחוסר ערנות.

כן ניתן להציע שיצחק תר אחר אקטיביות שהייתה חסרה באופיו שלו, ולכן היה מעוניין שעשו, איש הציד החזק, הוא שיקבל את הברכה. ברגע שיעקב נטל את הברכה במרמה, הבין יצחק שגם הוא ניחן בתכונות הפעלתניות שהוא מעריך, ואשר על כן אף הוא ראוי, כשם שהקוראים יכלו להתרשם ממעמד קניית הבכורה.⁸⁴ כלומר, לפי פרשנות זו, על ידי מעשה זה הצליחה רבקה לפקוח את עיני יצחק ולהראות לו את המציאות כשם שהיא עצמה מודעת לה. פרשנות זו מתיישבת יפה עם העובדה שיצחק בחר לאחר מכן במודע לברך את בנו הצעיר דווקא בברכת אברהם. אפשרויות אלו מדגישות כולן את היות רבקה צודקת בהבחנתה. הצידוד בבחירת רבקה אינו מבטל את הבעייתיות שבבחירה לרמות, אך הוא מייחס בסיס של צדק למעשיה.

יתרה מכך, להחלטה לרמות יהיו השלכות הרות גורל על חיי יעקב. זקוביץ עמד על כך שרמיית יעקב מצד לבן מעוצבת כמראָה מדויקת לסיפור גִּבְת הברכות שהוזכר לעיל, במבנה של "מידה כנגד מידה", ובכך היא מותחת ביקורת רטרוספקטיבית על מעשה המרמה.⁸⁵ ההארה על הקשר המכוון בין הסיפורים מופיעה כבר במדרש: "כל הלילה הייתה עושה עצמה כרחל, כיוון שעמד בבוקר 'והנה היא לאה', אמר לה: בת הרמאי! למה רמית אותי?! אמרה לו: ואתה למה רמית אביך?! כשאמר לך האתה זה בני עשו? אמרת לו: 'אנכי עשו בכורך', ואתה אומר: 'למה רימתני?!' ואביך לא אמר עליך: 'בא אחיך במרמה?!'!"⁸⁶ רעיון זה, שמעשה לבן מבקר את מעשיהם של רבקה ויעקב, עולה גם מפרשנויות מאוחרות יותר, למשל פרשנותו של אשכנזי: "שאלה ראשונה: למה אמר 'במקומנו' – הלא בשום מקום לא יעשה כן?!" והשאלה השנייה: "למה אמר 'לתת הצעירה לפני הבכירה' – ולא אמר לתת הקטנה לפני הגדולה, כפי שאמר (פס' 16): 'שם הגדולה לאה ושם הקטנה רחל' ואמר (פס' 18): 'אעבדך שבע שנים ברחל ביתך הקטנה?' אומנם במקומכם אולי ייעשו דברים כאלה, שמקדימים צעיר לבכור, נוטלים מזה ונותנים לזה, קוראים לצעיר בשם בכור – אך 'לא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה'!"⁸⁷

⁸² רבי חיים בן עטר, אור החיים, כז, א.

⁸³ כך פירש רד"ק.

⁸⁴ מאק, נשים, עמ' 42–43.

⁸⁵ זקוביץ, מקראות, עמ' 17–18. דברים אלו עומדים בניגוד לדבריו של אבישור (בראשית, עמ' 171) למשל, שטען כך: "בסיפור כה דרמטי הצליח המספר לשמור על אובייקטיביות מרבית ואינו מגלה את עמדתו: האם הוא מגנה את מעשה רבקה ויעקב או משבח אותה?" לעניין תופעת "מידה כנגד מידה", ראו: יעקבס, מידה כנגד מידה, עמ' 10–11.

⁸⁶ מדרש תנחומא ישן, ויצא י"א.

⁸⁷ אשכנזי, מעשי ה' (על פס' 18).

נראה כי הסיפור מעוצב כך שגִּבַּת הברכה הייתה הדבר הנכון לעשות, אך עיצוב הסיפור באופן הזה מוביל לכך שיש למעשה הזה השלכות שלא ניתן להתעלם מהן. בני יעקב ניכחו בערב שבו אביהם יחלק אותם לשני מחנות כדי שאם יוכה האחד האחר יהיה לפליטה (ברי' ל"ג 1). הם ידעו שהאדם ממנו עליהם לפחד הוא אחי אביהם. ייתכן שהם גם יודעים את הסיבה לכעסו. אותם הילדים יהיו מוכנים להרע לאחיהם כדי לתפוס את מקומו מול אביהם (ל"ז 18–20), ובאותה ההזדמנות גם ירמו את אביהם (פס' 33). וכשם שיעקב רימה את אביו בעזרת גדי עיזים ששם על ידיו, כך בניו ירמו אותו בעזרת דם של שעיר עיזים. נדמה כי עולה מן הסיפור מסר מורכב, ואנו למדים כי לכל החלטה יש מחיר על אף שנכון היה לקבל אותה.

גרוסמן הצביע על רמיזה ספרותית נוספת המאששת את הבחירה ביעקב. הוא הראה כי פרטים מסוימים בסיפור גִּבַּת הברכות נועדו לעורר אסוציאציה אצל הקוראים בהקשר של סיפור עסקת נזיד העדשים: בשתי התמונות ניתנת סעודה תמורת ברכה ובשתיהן יש הוספה של לחם מצד הנותן מבלי שהתבקש.⁸⁸ אסוציאציה זו ממקמת את סיפור הגִּבַּת על רקע המכירה ובכך נותנת לו מעט לגיטימציה.

בניגוד לרבקה, עולה הרושם כי מתן הביטוי להעדפת יוסף מצד יעקב אינו מקבל צידוק. דמותו המרשימה של יוסף המתפתחת בהמשך חייו מאשרת את אבחנת אביו, ועקרון הסיבתיות הכפולה – הנוכח במחזור סיפורים זה באופן מיוחד – מציב את הירידה למצרים כיעוד שהוכתב מראש (ברי' ט"ו 13–16). עם זאת, בחירת יעקב להעדיף בגלוי בן אחד על פני השאר אינה מקבלת תמיכה או הצדקה בכתוב. להפך, במדרש מובא כי עלילת הסיפור מעמידה את מעשה יעקב כגורם לסצנת המכירה הקשה: "ריש לקיש בשם רבי אלעזר בן עזריה אמר: צריך אדם שלא לשנות בין בניו, שע"י כתונת פסים שעשה יעקב ליוסף וישנאו אותו".⁸⁹ במקרה זה, דווקא ההשוואה בין הבן ובין אימו מדגישה כי בניגוד לה – שידעה או חשבה שיצחק עתיד לברך רק בן אחד, ולכן החליטה לפעול – ליעקב אין מניע חיצוני לפעולתו. נוסף על כך, יש להביא בחשבון את תנאי הלחץ שהיא הייתה נתונה בהם, וכן את חוסר השוויון מלכתחילה בין דעתה של האישה ובין דעתו של הגבר, חוסר שוויון אשר מביא אותה לנהוג כפי שנהגה, ושלאור כל אלה בחירתו של יעקב מוסברת אף פחות.⁹⁰

⁸⁸ גרוסמן, יעקב, עמ' 144–145.

⁸⁹ בראשית רבה, פרשה פד סימן ח.

⁹⁰ גרוסמן (משפחה, עמ' 138) טוען כי הכתוב מצייר מעין מאזניים, רבקה ויעקב מול יצחק ועשו, אולם מלכתחילה אין שוויון. ידם של רבקה ויעקב על התחוננה. הברכה מצויה אצל יצחק והוא שיבחר את מי לברך ומי ימשיך את דרכו.

בבחירתו של יעקב ביוסף דווקא, אתעמק בתת-הפרק העוסק בדמיון שבין רחל ליוסף, אך כבר עכשיו אקדים את המאוחר ואטען כי כמו בדמיון בין רבקה ליעקב המתואר בפרק זה, גם הדמיון בין רחל ליוסף יסביר את הבחירה דווקא בו והוא גם זה שייתן לה צידוק.

א.6. מטרת האנלוגיה ותפקידה

הדמיון בין האם לבן במקרה זה תורם לעיצוב דמותו של יעקב כבן הממשיך והלגיטימי. דמותה של רבקה מוצגת כקרובה לדמות אברהם ועל ידי כך נוצר הרושם כי היא נבחרת משום שהיא ממשיכה את דרכו, אולי אף יותר מבנו יצחק. הקרבה הספרותית של חיי יעקב לחייה ולדמותה של רבקה, מחזקת את היותו הבן הנבחר והראוי להמשיך את ברכת אברהם, ברכה העוברת אליו באמצעות אימו.

אלטר משייך שלושה סיפורי פגישה על הבאר לסצנת דפוס של סיפורי אירוסין:⁹¹ (1) אירוסין יצחק ורבקה (בר' כ"ד); (2) אירוסין יעקב ורחל (בר' כ"ט 1–20); (3) אירוסין משה וציפורה (שמי' ב' 15–21). לדבריו, הרכיבים שיצרו את סצנת הדפוס הם: החתן העתידי, או בא כוחו, יוצא לארץ נוכרייה; שם הוא פוגש נערה או נערות ליד באר; אחד משני הצדדים שואב מים;⁹² לאחר מכן אצה הנערה (או הנערות) הביתה לבשר על בוא הזר (שימוש בפעלים מה"ר ורד"ץ); לבסוף מחליטים על קיום חתונה, במרבית המקרים לאחר שהזמן הזר לסעודה. מהשוואה בין שלושת הסיפורים עולה כי בסיפור פגישת עבד אברהם ורבקה על הבאר יש חריגה מהסצנה המקובלת. יצחק בולט בהיעדרו, ולשאיבת המים אחראית רבקה, האישה, ולא הגבר שבסיפור, שלא כבשאר סיפורי האירוסין שהרקע להם הוא הבאר.⁹³ דמותה של רבקה מתבלטת הן כדמות חיובית ואסרטיבית העוזרת לזר ומקדישה לכך זמן ומאמץ, והן כדמות הנכונה להרעיף יותר משהתבקשה, כשם שהובלט לעיל. יתר על כן, רבקה מוצגת כדמות החזקה והנבחרת. אקט זה, המציג את רבקה כאסרטיבית ודומיננטית, חושף את הקוראים לרכיב הכוח והחוזק שבדמותה, והוא משמש רמז לתפקידים שימלאו רבקה ויצחק במערכת הזוגית שלהם בכלל ובסיפור הברכה בפרט.⁹⁴

יצחק נבחר להיות הבן שימשיך את דרך אביו לא בגלל אופיו, התאמתו או התנהגותו, אלא משום שהוא בן אימו (בר' י"ז 15–20). גם כאן לאם תפקיד מכריע ונודעת לה השפעה דרמטית.

⁹¹ אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 61–77 (פרק שלישי: "סצנות דפוס במקרא וחיבותה של קונוונציה").
⁹² רכיב זה הושמט בגרסה העברית ומופיע בגרסה האנגלית (עמ' 52), אך אלטר נוגע בו בהמשך דבריו גם בגרסה העברית: עמ' 68, 70, 72.

⁹³ שם, עמ' 68. שמש (רבקה, עמ' 17) עומדת על היפוך מגדרי זה ומדגישה אותו.
⁹⁴ ראו: שטיינזלץ, נשים במקרא, עמ' 25, על כך שברבקה יש השלמה לאישיותו של יצחק, ש"אינו הפועל כי אם הנפעל"; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 68, על כך שיצחק אוהב את עֶשָׂו בגלל האקטיביות שלו, החסרה בדמותו שלו, ועל כך שבסצנה הנרחבת היחידה שלו הוא יימצא שוכב במיטה חלוש ועיוור בשעה שאחרים, ובראשם רבקה, פועלים עליו כחפצם.

השילוב בין הצגתה כדמות אסרטיבית ודומיננטית מחד גיסא, וכדומה לאברהם מאידך גיסא, מאיר עליה ומאשר את היותה מנתבת הברכה.

עושה רושם שחוט השני עובר ומקשר בין דמויותיהם של אברהם, רבקה ויעקב, כשם שצוין לעיל. שלוש הדמויות יעזבו את ביתן בצעירותן (י"ב 1-6; כ"ד 58; כ"ח 2), שלושתן יעשו במהלך חייהן מסע לארץ כנען (י"ב 1-6; כ"ד 61; ל"א 17); שלושתן יבכרו בן אחד על פני אחיו (כ"א 14-15; כ"ה 28; ל"ז 3); שלושתן – בתמונות מסוימות הצפות מתוך סיפוריהן – יהיו בתפקיד של הרעפה ושל מתן סיוע לאחר (בר' י"ח 1-8; כ"ד 18-21; כ"ט 10). מחד גיסא, חוט זה, העובר בין הדמויות, ובייחוד הרכיב האחרון שהוזכר, משמש כמבע של הברכה העוברת; מאידך גיסא, הוא משמש כהצדקה לבחירה ברבקה – הן הבחירה בה כאם האומה והן בחירתה שלה ביעקב כממשיך בית אברהם.⁹⁵

שביד מדגיש את חוזקה של רבקה על ידי התבוננות בסצנת הנפילה מן הגמל בעת הפגישה הראשונית עם יצחק (כ"ד 46).⁹⁶ לדידו, זהו הרגע שבו רבקה חשה אכזבה ומבינה כי יהיה עליה להנהיג ולהוביל את ביתה. כלומר, הנפילה בתמונה זו מבטאת בעיניו את האכזבה. רעיון זה אינו עולה מן הפשט, אך ברצוני להדגיש את מה שכן עולה בבירור. וכשם שכותבים ששון ושמשי, גם בתמונה זו רבקה היא הפעלתנית והיא זו המכסה עצמה בצעיף במקום החתן או בא כוחו.⁹⁷ אקטיביות זו מאפיינת אותה לאורך כל הדרך, למן הפעם הראשונה שהקוראים נפגשים עימה ועד לסלילת הדרך לבניה.

לסיכום, רבקה מוצגת כאם אקטיבית למן הרגע הראשון שבו היא עולה על במת הסיפור ופורצת לטקסט כדמות חיובית ביותר ובעלת חסד. דמותה מתכתבת עם דמותו של אברהם ועם דמותו של יעקב, מה שמעצב אותה כדמות המהווה גשר בין השניים. היא רואה בבהירות את הנולד ומצטיירת כמי שמבינה את המציאות נכוחה בעוד שיצחק עיוור לה. היא פועלת כדי להשפיע על המציאות כאשר היא חשה שזה הדבר הנכון לעשותו. בנחישות היא סוללת את הדרך לבנה ומייעדת את כל אחד מהבנים לתפקיד המתאים לו בעיניה. רבקה מתוארת כאם בעלת השפעה מכרעת על נתיב חיי ילדיה.

⁹⁵ שמש (בחירתה של רבקה, עמ' 11) העירה ששם מאמרה "בחירתה של רבקה" מביע הן את הבחירה ברבקה והן את הבחירה של רבקה, ששתיהן רלוונטיות בהקשר הזה.
⁹⁶ שביד, פילוסופיה, עמ' 151-152.
⁹⁷ ששון, העבד, עמ' 241; שמש, רבקה, עמ' 23.

ב. בת שבע אם שלמה

דמות אם נוספת המשפיעה באופן אקטיבי על עתיד בנה היא בת שבע – המצטרפת לטעמי לרשימת האימהות המשפיעות באופן דרסטי על עתיד ילדיהן מכוח אישיותן, בחירותיהן ומעשיהן – אולם עיצובה האומנותי של העלילה בפרקים א'–ב' במל"א מעורר תמיהה בדבר דמותה.

קריאת פרק א' בספר מלכים א' מאפשרת לקוראים להתרשם מדמות אם מעוררת השראה. ואכן, בת שבע מתוארת כאם הפועלת בחוכמה למען בנה, ולמעשה סלילת דרכו אל המלוכה מיוחסת לה ולנתן הנביא. בפרק זה בת שבע אינה מצטיירת רק כאם מסורה; היא מעוצבת באור חיובי המדגיש גם את חוכמתה, את הבנתה הרגשית ואת יכולותיה המרשימות להשפיע על אחרים ולשכנע אותם.

אולם קריאת פסוקים 13–25 בפרק ב' יכולה לערער את ההתרשמות הראשונית ולעודד שאילת שאלות בדבר חוכמתה ומסירותה האימהית. תחילה אעמוד על עיצוב אומנותי זה ולאחר מכן אראה כיצד תורם לסיפור ההבדל בין שתי הסצנות בתפקיד שנוטלת בת שבע כאם.

1.1. סצנות מקבילות

עיצובה האומנותי של העלילה בשני הפרקים הראשונים מעורר תמיהה בדבר התנהגותה של בת שבע. אחראית לתמיהה זו נטיעת שתי תמונות דומות ברצף הסיפור, וזאת מפני שהיא מזמינה את הקוראים להשוואה: בשני הפרקים יש סצנה שבה אדם פונה אל בת שבע בבקשה לדבר אל המלך (מל"א א' 11; ב' 13); בשתי הסצנות היא נענית (א' 15; ב' 18), יוצאת אל המלך בעודה ממלאה אחר שליחותה ומגיעה אל המלך כאשר בפיה בקשה; בשתייהן יש לדמותם של שלמה ושל אֲדֹנָיָה משמעות רבה; בשתייהן הנושא נסוב סביב כינון מלוכת שלמה. כמו כן, מבחינה לשונית, בשתי התמונות מופיע התיאור: "וַתָּבֵא בַת שֶׁבַע אֶל הַמֶּלֶךְ" (מל"א א' 15; ב' 19); בשתייהן המלך מכונה "מֶלֶךְ"; בשתייהן בת שבע מכונה "בַּת שֶׁבַע אִם שְׁלֹמֹה" (א' 11; ב' 3). אולם קיים פער בין שתי השליחויות. מלבד התוצאות השונות – בראשונה בקשתה נענית ואילו בשנייה היא נדחית – עולה הרושם כי גם מניעה בשני המקרים הם שונים. כללית, דמותה מוארת בכל אחת מהשליחויות באור אחר, כלומר תיאורה בשליחות השנייה מתמיא פחות לדמותה.

בשליחותה הראשונה היא מקדמת את האינטרס של בנה ושלה, פועלת לטובתו והיענותה להצעתו של נתן היא מובנת ומתבקשת. ואילו בשליחותה השנייה מתקבל הרושם כי בקשתה מהמלך אינה לגיטימית. נראה כי היא שמה את צורכי הזולת ואת הרצון לסייע לאחרים לפני צורכי

בנה אף במחיר נזק שייגרם לו. בקשתה מנוגדת מבחינות רבות לבקשתה הראשונית והסכמתה לבצעה אינה מובנת לקורא. לחלופין, דמותה מעוצבת כמי שאינה מבינה את הסכנות ואת המצב הרגיש ואינה קוראת נכון את המפה הפוליטית. אפשרות זו מנוגדת אף היא לדמות המתוחכמת הניבטת אלינו מפרק א'.

שתי שליחויות אלו נטועות בטקסט קרוב זו לזו, הן בעלות רקע דומה, השחקנים כמעט זהים והן מתקיימות באותה התפאורה. כיוון שכך עולה הרושם שיש בהבאתן באופן זה תרומה לסיפור. שתי התמונות מציגות את בת שבע באור שונה, והתמונה השנייה אף מעוררת כאמור קושיות בדבר תפקודה כאם. דומני אפוא כי הבנת הסצנה שבה בת שבע מבקשת משלמה לתת לאֲדָנָה את אבישג לאישה – חשובה להבנת דמותה וטיב אימהותה. יתרה מכך, היא גם תורמת להבנת מגמת הסיפור. דמותה משרתת את המטרה המרכזית של הקטע. המחבר השתמש פה במאפייני האימהות ובתכונותיה כדי לעצב את ראשית דרכו של המלך החדש. בתת־פרק זה אבחן את שתי השליחויות שממלאת בת שבע. עוד אראה כי לשוני ביניהן, וכן להבדל בעמדה שנוטלת בת שבע כאם, יש תפקיד ספרותי התורם לעיצוב מלכותו של שלמה.¹

בת שבע הייתה לאם בשמ"ב, י"ב. בנה הראשון מת עקב לקיחתה בידי דוד ונפילת אוריה, אישה. מן הפסוק "וַיִּנְחַם דָּוִד אֶת בַּת שֶׁבַע אִשְׁתּוֹ" (שמ"ב י"ב 24) ניתן לחוש את כאבה של האישה שאיבדה את אישה וכעת את בנה הראשון.² לאחר מכן, עם תוספת חגיגית לתבנית המקובלת, מתוארת לידתו של שלמה: "וַיָּבֵא אֵלֶיהָ וַיִּשְׁכַּב עִמָּה וַתֵּלֶד בֶּן וַיִּקְרָא (וַתִּקְרָא) אֶת שְׁמוֹ שְׁלֹמֹה וַה' אֶהְבֹּ וַיִּשְׁלַח בְּנֵד נְתָן הַנְּבִיא וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ וַיְדַיְנָה בְּעִבּוֹר ה'" (פס' 24–25).

הפגישה הבאה של הקוראים עם בת שבע היא בסוף ימיו של דוד, כאשר היא מתמודדת עם המתח שביחסי הכוחות בקרב בני משפחתה. במובנים מסוימים סיפור זה מצטרף לשרשרת סיפורי התמודדות בין אחים על הירושה וניצחון הצעיר.³ בדומה לשרה, בת שבע היא האם הביולוגית רק של אחד הבנים שביניהם יש התמודדות, והיא פועלת לטובתו.

¹ אפשר לטעון שיש בפרקים אלו סתירות פנימיות בדמותה של בת שבע, וחוקרים רבים ייחסו אותן לאותו מקור: ולאחוזן, היסטוריה, עמ' 272; רוסט, ירושה, עמ' 1–4; בר־אפרת, ירושת הכסא, עמ' 210. בכל מקרה, גם אם לא היה כך, בקריאה סינכרונית ראוי לדון בשאלות מסוג זה, וראו: וייס, המקרא כדמותו, עמ' 28–47; רוזנברג, גישה ספרותית, עמ' 67–94; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 29–30; פולק, הסיפור במקרא, עמ' 438–439; עסיס, ממשה ליהושע, עמ' 1–3. ² ראו: פרי וטרנברג (מבט אירוני, הערה 5), על כך שקשה לדעת מה היה רצונה של בת שבע לגבי הקשר שלה עם דוד, ומכאן שלא ניתן להבין אם כאבה את הפרידה מאוריה. חז"ל, מטעמים מובנים, אמרו שבת שבע היא שפיתתה את דוד. אשר לשאלה אם לבת שבע יש רכיב של אשמה או לא, ראו: גינצבורג, מדרש, עמ' 166; גרסיאל, דוד ובת שבע, עמ' 65–163. סימון (נביאים, עמ' 121) אף הולך בדרך פירושו של המלבי"ם, שהמילים "מעל הגג" מתייחסות לגג ביתו של דוד, ממנו הוא ראה את האישה הרוחצת, ולא למקום שבו התרחצה בת שבע. ברמן (משל, עמ' 1–17) מראה בצורה מופלאה כיצד משל נתן יכול למתוח ביקורת הן על לקיחת בת שבע (כמו בפירוש המקובל) והן על הריגת אוריה. האפשרות השנייה, שברמן מוכיחה מן הכתוב, מתייחסת בעצם גם לכאבה של בת שבע כמי שנלקח ממנה אהובה, ועיינו שם. ³ דוגמאות לסיפורים מקראיים שבהם יש תחרות בין אחים וידו של הצעיר היא על העליונה: קין והבל; יצחק וישמעאל; יעקב ועשו; ראובן ויהודה; אפרים ומנשה; אֲדָנָה ושלמה. נוסף על כך, לא משה, לא שאול ולא דוד הם בכורים, ויש דמויות מרכזיות מעטות בלבד שהקוראים יודעים על היותם בכורים, כמו שמשון ושמואל, וגם אז אין הדבר מודגש, והם אינם נבחרים על פני אח אחר. ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 14, הטוען שספר בראשית לדוגמה, עוסק בין היתר

2. שליחותה בדבר המלכת שלמה (מל"א א')

סיפור המלכת שלמה נפתח בתיאור דוד בערוב ימיו (מל"א א'). סיפורים שבהם מתוארים גברים בערוב ימיהם מוקדשים כמעט תמיד לשאלת ההמשכיות והירושה.⁴ ואכן, תיאור התנשאותו של אֲדֹנָיָהּ למלוך מופיע מייד.⁵ אמנון ואבשלום כבר אינם, וכעת מאבק הירושה הוא בין אֲדֹנָיָהּ לשלמה. נתן פונה אל בת שבע ומעודד אותה לבוא אל המלך כדי לסייע בהמלכת שלמה (מל"א א', 11). האופן שבו מתוארים בניו הגדולים של דוד מחזק את התחושה שהצדק עם בת שבע ונתן, וכי דרישתם להמליך את שלמה דווקא – היא נכונה ולגיטימית. בר־אפרת כותב ששלושת היררשים הפוטנציאליים לפני שלמה – מעצם היותם בוגרים ממנו – נפלו בידי תאוותיהם:⁶ אמנון בתאוות המין ואבשלום ואֲדֹנָיָהּ בתאוות השלטון. כך יוצא שדווקא שלמה, שאינו מראה כל להיטות להגיע לשלטון, נמצא ראוי לכך.⁷ נוסף על כך, שרגאֲבִן איון מציינת כי המחבר יצר דמיון בין אבשלום לאֲדֹנָיָהּ בתיאור יופיים ובתיאור רכביהם:⁸ "וּכְאֲבִשְׁלֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֶה יָפֶה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהַלֵּל מְאֹד מִפְּנֵי רַגְלוֹ וְעַד קַדְקֵדוֹ לֹא הָיָה בּוֹ מוֹם" (שמ"ב י"ד 25); ועל אֲדֹנָיָהּ נאמר: "וְגַם הוּא טוֹב תֵּאֵר מְאֹד" (מל"א א 6). הרכב והרצים של השניים מתוארים גם הם באופן דומה: "וַיְהִי מֵאַחֲרֵי כֵן וַיַּעַשׂ לוֹ אֲבִשְׁלֹם מִרְכָּבָה וְסָסִים וְחֲמָשִׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו" (שמ"ב טו 1); ועל אֲדֹנָיָהּ נאמר: "וַיַּעַשׂ לוֹ רֶכֶב וּפָרָשִׁים וְחֲמָשִׁים אִישׁ רָצִים לְפָנָיו" (מל"א א 5).⁹ אנלוגיה זו תורמת לעיצוב דמותו של אֲדֹנָיָהּ כדמות שלילית, של מורד. אף היא מעידה כי המספר תומך במעשיה של בת שבע – בעצת נתן – שנועדו לגרום להמלכת בנה שלמה.¹⁰ נוסף על כך, משולש הדמויות – נתן, דוד ובת שבע – עשוי לשמש

בהפרת חוק הברזל של זכות הבכורה. ראו גם: פוקס, אח צעיר, עמ' 45–68; זימרון, מאבקי אחים, עמ' 36–37. נראה כי בסיפורת המקראית יש התפלמסות מסוימת עם רעיון הירושה הטבעית, וכך גם בסיפור זה.

⁴ ראו לעיל, על כך שבמקרים רבים סצנות מקראיות נפתחות בהודעה על גילה המופלג של הדמות המרכזית ולאחר מכן עוסקות בהעברת הברכה, השלטון, ההמשכיות או הירושה. הדבר קשור במודל רחב בסיפורי המקרא, כשאדם דואג לבניו אחריו ערב מותו (גרוסמן, אברהם, עמ' 357). אברהם למשל (בר' כ"ד 1), שכבר הכריע בשאלה מי יהיה ממשיכו, עסוק בהבאת אישה ראויה לבנו למען המשך השושלת. כך גם אצל יצחק (שם, כ"ז 1), אצל יעקב (שם, מ"ח 10), ואצל עלי (שמ"א ג' 2), אצלם השאלה הדרמטית היא מי יהיה הבן הממשיך. בכל הספורים לא הירש המצופה או המיועד הוא הממשיך את הדרך או הזוכה בברכה. בהקשר זה, ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 61–77, על סצנות דפוס, וייתכן שאפשר להחיל הגדרה זו על סיפורים אלו. וכך גם משה (במ' כ"א 16) ובעיקר הדפוס הנזכר מתאים לדב' ל"א 2, וראו בהקשר זה: עסיס, לידת שמשון, עמ' 38.

⁵ ראו: בירם, ימי ישראל, עמ' 450; גרינץ, אדוניה, עמ' 114–115; מונטגומרי, ביקורת, עמ' 348–349; גרסיאל, מלכים, עמ' 20. הם רואים בטקסט של אֲדֹנָיָהּ טקסט בהול, מלווה במרד הכולל חלקים רבים מן העם ומן הצבא ומפרשים התנהגות זו כהתנשאות למלוך. שרגאֲבִן איון (נשות דוד, עמ' 193) טוענת לעומתם שההתפזרות המהירה מעידה שלא היה רצון למרוד. לדבריה, אין זה מרד אמיתי אלא רק תחבולה אומנותית שנועדה ליצור מראית עין של סיבוך ולהגביר את המתח. לדידה אֲדֹנָיָהּ מתכוונת בנחת לעתיד ואינו חושב למלוך כעת, אלא מנסה לקדם את מעמדו כמלך לעתיד אך אינו פותח במרד ואינו ממליך את עצמו. אך נראית בעיניי יותר הפרשנות המקובלת שהופיעה לעיל, ולפיה אֲדֹנָיָהּ מתנשא למלוך, שכן כך עולה מפסוקים 5–10.

⁶ בר־אפרת, ירושת הכסא, עמ' 208–209.

⁷ אשר לשמוע, שבב ונתן (שמ"ב ה' 14), לא כתוב דבר ולכן איננו מחשיבים אותם כיורשים פוטנציאליים.

⁸ שרגאֲבִן איון, נשות דוד, עמ' 193.

⁹ שרגאֲבִן איון (נשות דוד, עמ' 193) טוענת כי אין זה מרד אמיתי אלא תחבולה אומנותית שנועדה רק ליצור מראית עין של סיבוך ולהגביר את המתח. לדבריה, אֲדֹנָיָהּ מתכוונת בנחת לעתיד ואינו חושב למלוך כעת. הוא מנסה לקדם את מעמדו כמלך לעתיד, אינו פותח במרד ואינו ממליך את עצמו. היא מוכיחה זאת בכך שאכן הכול יתאפשר בקלות ושלמה פשוט יחל למלוך, אך נראית לי יותר הפרשנות המקובלת שהופיעה לעיל, שלפיה אֲדֹנָיָהּ מתנשא למלוך.

¹⁰ מעניינת בהקשר זה ההשוואה שעורך פריש (מלכים, עמ' 25–35) בין שליחת בת שבע לדבר עם המלך על ידי נתן ושליחתה של אסתר על ידי מרדכי. אֲדֹנָיָהּ מושווה להמן, השוואה המצדיקה גם היא את מעשיהם.

לסגירת מעגל לסיפור דוד, בת שבע, אוריה ולידת שלמה (שמ"ב י"א–י"ב). אסוציאציות אלו עשויות גם הן לחזק את היותה בעלת זכות דרישה.

כדי לתת תוקף לבקשתה של בת שבע ולעצב אותה כבקשה לגיטימית, ראוייה ואף מתבקשת, ממליץ לה נתן לתאר בדבריה שבועה. אין ערובה לכך שאכן הייתה שבועה או שיש פה ניסיון לנצל את מצבו של דוד ולגרום להמלכת הראוי בעיניהם על ידי המצאתה, שכן אין לה סימוכין.¹¹ כך או כך, עצם אזכורה של שבועה מצטרף גם הוא לעיצוב המעשה כצודק וראוי.

אלטר טוען שנאומה של בת שבע הוא נאום מבריק.¹² היא מרחיבה את דבריו של נתן, מפתחת את נושא המלכת אֶדְנִיָּה ומפרטת את רשימת המוזמנים למשתה ואת אלו שאינם מוזמנים. בכך היא יוצרת אווירה מתוחה ודרמטית המעניקה תוקף לתיאורה את ישראל המצפים להודעת המלך המבוששת לבוא. מן המילים שציווה נתן על בת שבע לומר, יכולה להישמע גם הטחת האשמה מסוימת על איקיום הבטחה. בראפרת מראה כיצד בת שבע בחוכמתה אינה מאשימה כלל את דוד. הרי כל האשמה, גם אם היא מובלעת, עלולה לעורר את כעסו של המלך ולגרום לכך שלא ייעתר לפנייתה. בת שבע בתבונתה מסובבת את הדברים תוך כדי הוספת המילים "לא יִדְעֶתָ" ומפנה את זעם המלך לאפיק הנכון מבחינתה, לֶאֱדְנִיָּה, שפעל על דעת עצמו ובלא ידיעת אביו.¹³

השוואה בין איבר התחזית – עצת נתן (מל"א א' 11–14), ובין איבר הביצוע – נאום בת שבע (פס' 15–21), מגלה כמה הבדלים ביניהם. הבדלים אלו מבליטים את דמותה של בת שבע לחיוב ומלמדים שאינה רק שליחה הממלאה אחר הוראות, אלא אֶם רבת־חוכמה ותושייה, בעלת חשיבה עצמאית המפעילה שיקול דעת כדי לסייע לבנה.¹⁴ פערים אלו משמשים תיאור ישיר לאופייה של בת שבע.

¹¹ ראו למשל: עודד, מלכים, עמ' 22.

¹² אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 116–118. דעה זו מנוגדת באופן מוחלט לדבריו של וויברי (ירושה, עמ' 40), הטוען שבשלושת המקרים שבהם מופיעה בת שבע היא מתוארת כמוצלחת המשמשת מכשיר בידי אחרים ומשתפת פעולה לסיפוק רצונותיהם. וויברי אינו נותן את הדעת על הוספת מילותיה, על הפיכת הנאום למשכנע ועל החריגה הרבה מעבר למה שנתבקשה על ידי נתן, ולכן שוגה בעיניי בהקטינו את דמותה.

¹³ בראפרת, עיצוב, עמ' 28–32.

¹⁴ קויניג (בת שבע, הערה 57), מונה שבעה הבדלים בין נאום בת שבע לדברי נתן המעידים על היותה מובילה ולא מובלת.

איבר הביצוע (17–21)	איבר התחזית (מל"א א' 13)
<p>אֲדַנִּי אֶתְּהָ נִשְׁפַּעְתָּ בְּה' אֱלֹהֶיךָ לְאַמְתָּךְ כִּי שְׁלֹמֹה בְּנֶךְ יִמְלֹךְ אַחֲרָי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסֵּאִי וְעַתָּה הִנֵּה אֲדַנִּיחָה מֶלֶךְ וְעַתָּה אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ לֹא יִדְעֶתָ וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמְרִיא וְצֹאן לְרֵב וַיִּקְרָא לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּלְאֲבֹתָיו הַכֹּהֵן וּלְיָאֵב שֵׁר הַצֹּבָא וּלְשְׁלֹמֹה עֶבֶדְךָ לֹא קָרָא וְאֶתְּהָ אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ עֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל עָלֶיךָ לְהַגִּיד לָהֶם מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו וְהִיא כְּשֹׁכֵב אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ עִם אֲבֹתָיו וְהִיִּיתִי אֲנִי וּבְנֵי שְׁלֹמֹה חֲטָאִים</p>	<p>וְהִלֵּא אֶתְּהָ אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ נִשְׁפַּעְתָּ לְאַמְתָּךְ לֵאמֹר כִּי שְׁלֹמֹה בְּנֶךְ יִמְלֹךְ אַחֲרָי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסֵּאִי וּמִדּוּעַ מֶלֶךְ אֲדַנִּיחָה.</p>

המילים המודגשות בטבלה הן המילים שהוסיפה בת שבע על דעתה. הדגשתן מוכיחה כי היא לא מילאה אחר ההוראות בלבד. השורש מל"ך חוזר שבע פעמים בפרק זה, ואני רואה בו מילה מנחה של יחידה זו. חזרה זו היא רבת־משמעות ומחדדת את היות הסיפור נסוב כולו סביב השאלה מי יהיה המלך. כאמור, שבע פעמים מופיע שורש זה בדבריה של בת שבע, ונראה שגם לכך יש משמעות, הואיל ומילה מנחה זו טומנת בחובה את שני המסרים העיקריים שהשכילה בת שבע להעביר לדוד: (1) בקשתה שדוד ימליך את שלמה; (2) הדגשת העובדה שהיא עדיין רואה בו מלך ושאין לה שום כוונה לגרוע מכבודו אלא בדיוק להפך.

מבנה דבריה של בת שבע מעיד גם הוא על חוכמתה. דבריה מסודרים במבנה כיאסטטי

המחדד את חשיבות הבקשה ואת דחיפותה:¹⁵

- א. אֲדַנִּי אֶתְּהָ נִשְׁפַּעְתָּ בְּה' אֱלֹהֶיךָ לְאַמְתָּךְ כִּי שְׁלֹמֹה בְּנֶךְ יִמְלֹךְ אַחֲרָי וְהוּא יֵשֵׁב עַל כִּסֵּאִי
- ב. וְעַתָּה הִנֵּה אֲדַנִּיחָה מֶלֶךְ וְעַתָּה אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ לֹא יִדְעֶתָ
- ג. וַיִּזְבַּח שׁוֹר וּמְרִיא וְצֹאן לְרֵב וַיִּקְרָא לְכָל בְּנֵי הַמֶּלֶךְ
- ג1. וּלְאֲבֹתָיו הַכֹּהֵן וּלְיָאֵב שֵׁר הַצֹּבָא וּלְשְׁלֹמֹה עֶבֶדְךָ לֹא קָרָא
- ב1. וְאֶתְּהָ אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ עֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל עָלֶיךָ לְהַגִּיד לָהֶם מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו
- א1. וְהִיא כְּשֹׁכֵב אֲדַנִּי הַמֶּלֶךְ עִם אֲבֹתָיו וְהִיִּיתִי אֲנִי וּבְנֵי שְׁלֹמֹה חֲטָאִים

¹⁵ עסיס (אפיון, עמ' 273–304) מראה כי לעיתים במקרא דיבור בצורה כיאסטטית מעיד על חוכמת הדברים.

דבריה נפתחים בשבועה היוצרת מחויבות וציפייה ומסתיימים במה שעלול להתרחש אם תופר שבועה זו. פתיחת דבריה של בת שבע בדברים אלו יוצרת דריכות גבוהה וקשב. השימוש בגוף ראשון בעת אזכור השבועה – "אֶחָרִי"; "כְּסָאִי" – מקרב את המילים אל המלך ומקנה לשבועה אופי ממש. באיבר ב', קרבת המצלול בין "אֶדְנִיָּה" ל"אֶדְנִי" יוצרת משחק סביב השאלה מי בעצם המלך ומי ידע, ובאיבר ב'1 היא נותנת לכך פתרון – אתה המלך ולכן אתה הוא זה שיקבע מי יהיה המלך. בלב הנאום מתארת בת שבע את ההמלכה. היא מפרטת, מדגישה ומעוררת בכך את כעסו, כאשר בו בזמן היא יוצרת חיץ בין הנאמנים אליו לבין אלו שלא, וכך מגייסת את המלך לצידה.

נוסף על כך, בפרק זה דוד מתואר בזקנתו ובחולשתו. התיאור של אייהידיעה מופיע הן לגבי קיום היחסים בין אבישג השונמית והמלך (מל"א א' 4) והן לגבי איידיעת המתרחש (פס' 18). על רקע התיאורים הלא מחמיאים הללו, משיבים לו נתן ובת שבע את הסמכות והמלוכה. מילותיה של בת שבע: "כָּל יִשְׂרָאֵל עֲלֶיךָ לְהִגִּיד לָהֶם מִי יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא אֶדְנִי הַמֶּלֶךְ אַחֲרָיו" (פס' 20) מחזירים אליו את כבודו ועימו גם את כוחו, חיוניותו ומלכותו. הם נוהגים באופן הפוך ממעשיו של אֶדְנִיָּה, וחוכמה רגשית זו עומדת כמובן לזכותם.

לאחר שבת שבע מקבלת את מבוקשה היא מאחלת: "יַחֲזִי אֶדְנִי הַמֶּלֶךְ דָּוִד לְעֵלָם" (מל"א א' 31) ומשתחוה. גם כאן היא פועלת ברגישות ובתבונה פסיכולוגית, נוהגת בו כבעל הסמכות העליונה ומשיבה לו את כבודו. כל אלו מתגבשים יחדיו לידי תמונה שבה דמותה של בת שבע מותירה רושם חיובי. קויניג מדגישה כי פנייתו של נתן לבת שבע (מל"א א' 11) – ולא לשותפים פולטים אחרים, כמו צדוק, בניה, שמעי או רעי (פס' 8) – מעידה על יכולת השפעתה ועל חשיבותה.¹⁶ כך גם בהצהרה של דוד דווקא בפניה בסוף סצנה זו (פס' 28–30).¹⁷ פרק ההמלכה מסתיים בהצלחתם של בת שבע ונתן להביא להמלכת שלמה.

33. שליחותה בדבר אבישג השונמית (מל"א ב')

פרק ב' מוקדש לכינון מלכותו של שלמה. הוא נפתח בצווים של דוד, המסמלים את העברת האחריות ואת ירושת התפקיד (פס' 1–11), ועובר למעשיו של שלמה, המחזקים את מקומו ומבצעים את צווי אביו (פס' 12–36). שרגאבן איון מצביעה על אינקלוזיו העוטף את הקטע השני של הפרק, המוקדש למעשיו של שלמה לכונן את מלכותו: "וַיִּשְׁלַמְהָ יֵשֵׁב עַל כִּסֵּא דָּוִד אָבִיו וַתֵּכֶן מַלְכָּתוֹ מֵאֲדָם" (פס' 12); "וְהַמְּלָכָה נְכוֹנָה בְּיַד שְׁלֹמֹה" (פס' 36).¹⁸ מסגרת זו מעצבת קטע שלם שכמעט כל עניינו הוא חיזוק

¹⁶ קויניג, בת שבע, עמ' 46.

¹⁷ בר-ברק, גבירה, עמ' 172–173.

¹⁸ שרגאבן איון, נשות דוד, עמ' 198.

המלוכה.¹⁹ מובאת בו גם בקשתו של אֶדְנִיָּה מבת שבע לדבר בעבורו עם שלמה כדי שזה ייתן לו את אבישג השונמית לאישה.

כדי להבין את מטרת תיאור בקשת אֶדְנִיָּה ואת מעשיה של בת שבע, השאלה הראשונה שצריכה להישאל היא: מדוע פונה אֶדְנִיָּה לבת שבע ומבקש ממנה בקשה זו? פרשנים רבים ראו בבקשתו של אֶדְנִיָּה רצון לשקם את יוקרתו ואת רגשותיו הפגועים. כלומר, מבחינתו החתונה עימה היא מעין "פרס ניחומים".²⁰ אחרים הציעו כי בקשה זו נבעה מאהבתו הכנה לאבישג.²¹ לדבריהם, העובדה שהיא לא התחתנה עם המלך או נהייתה פילגשו, אלא רק נועדה להיות לו סוכנת ולחממו, הקנתה לה מעמד של בתולה פנויה.²² אך נראה שמבנה הסיפור והכנסת תיאור שיחת בת שבע ואֶדְנִיָּה, וכן שיחת בת שבע ושלמה, למסגרת הקטע העוסק בכינון מלכותו של שלמה, שחלק ממנו הוא סילוק מועמדים אפשריים – מעידים על כך שאֶדְנִיָּה מבקש את ידה של אבישג כדי לרשת את כיסא אביו.²³ לקיחת אישה ששכבה בחיק המלך מסמלת מלוכה, והשאיפה למלוכה היא זו שהניעה את אדוניה. לפירוש זה הצטרפו פרשנים מודרניים רבים.²⁴ חיזוק לסברה זו אנו רואים בסיפורי מקרא אחרים: טענה זו העלה איש בושת כלפי אבנר כאשר חשד בו שלקח את רצפה בת איה (שמ"ב ג 6–11); סמל לקיחת מלוכה זה עולה מדברי נתן לדוד בעת שהוא מוכיח אותו על מעשה לקיחת בת שבע והריגת אוריה: "נְשִׂי אֶדְנִיָּה בְּחִיקָךָ" (שמ"ב י"ב, 8); בעת שמרד אבשלום הוא בא על פילגשי אביו (ט"ז 22).

אני אווזת בדעה התואמת את מבנה הסיפור ואת החלק שבו נטוע הקטע, כלומר שהמניע של אֶדְנִיָּה קשור במלוכה, ואף אם לא – זו ככל הנראה משמעותו בפועל. אשר על כן, נדרש להסביר כאן את הסכמתה של בת שבע לביצוע בקשה זו. יש הטוענים שעשתה זאת בתום לב ומתוך רצון לסייע לאֶדְנִיָּה, מפני שהזדהתה עם כאבו ואף חשה אשמה במצבו.²⁵ אחרים הסבירו זאת בכך שהיחסים בין בת שבע לאֶדְנִיָּה היו יחסי אָם ובן. לכן היא רצתה גם בטובתו ולא רק בטובת שלמה, וזו הייתה דרכה לפצותו במעין "פרס ניחומים".²⁶ רבים טענו שבת שבע האמינה כי נתנית אבישג לאֶדְנִיָּה היא לטובת בנה שלמה, מפני שחשבה שמחוזה זו תתרום ליציבות שלטונו, שהרי יריב

¹⁹ ראו: בראפרת, עיצוב, עמ' 26, להגדרתה של מסגרת סיפורית (אינקלוזיון).
²⁰ ברלין, פואטיקה, עמ' 29–30; גאן, דוד המלך, עמ' 137, הערה 4; סטון, סקס כבוד וכח, עמ' 241; פוקלמן, שמואל ב', עמ' 393–394.
²¹ אהוביה, שרביט, עמ' 46–48; רוטברג, אבישג ואדניה, עמ' 65; שרגאבן איון, נשות דוד, עמ' 201.
²² וראו: פוקלמן, שמואל (vol. 2), עמ' 347–394, הטוען כי מעמדה אינו כמעמד אישה חוקית או כמעמד פילגש; גריי, מלכים, עמ' 77, המצביע על איהבהירות בהגדרת מעמדה.
²³ רד"ק, רלב"ג, ר' דוד קמחי ור' לוי בן גרשום בפרשנותם למל"א ב' 17.
²⁴ אהרליך, מקרא, עמ' 262, הטוען כי העובדה ששכבה בחיקו אף שלא ידעה הופכת אותה לפילגשו. וראו: גריי, מלכים, עמ' 77; לוונסון, שמואל, עמ' 26; זקוביץ, שלושה וארבעה, עמ' 57; זלבסקי, עלית שלמה, עמ' 110–114; עודד, מלכים, עמ' 31; ארבלי, רמות דרג, עמ' 109–115.
²⁵ אהוביה, שרביט, עמ' 47; זלבסקי, עלית שלמה, עמ' 117–118; פריש, מלכות שלמה, עמ' 194–196; רוטנברג, אבישג ואדניה, עמ' 74.
²⁶ פוקלמן, שמואל (vol. 1), עמ' 392–393, 395, הרואה את יחסי בת שבע ואֶדְנִיָּה כיחסי אָם ובן.

פרק ב': דמות האם כגורם מכריע בשאלה מי יהיה הבן הנבחר

מסופק עדיף על פני יריב השרוי באכזבה ובתסכול העלולים להביא למרד.²⁷ אחרים ייחסו לה שאיפה לשלום בית ויישוב הסכסוך המשפחתי על ידי ריצוי אֲדִנְיָה.²⁸ ארבעת ההסברים הללו יוצאים מתוך הנחה שבת שבע מעוניינת בשליחותה תעלה יפה, והיא פונה אל שלמה מתוך רצון להביא לאֲדִנְיָה את אבישג.²⁹ אני סבורה שיש להציב סימן שאלה מעל הנחה זו.

ראשית, מן האווירה המשתקפת מדברי נתן ומדבריה של בת שבע בפרק א', עולה כי בת שבע רואה כעת באֲדִנְיָה דמות יריבה המאיימת על חייה ועל חיי בנה: "וּמִלְּטִי אֶת נַפְשִׁי וְאֶת נַפְשׁ בְּנִי שְׁלֹמֹה" (מל"א א' 12); "וְהָיָה כְּשֶׁכַּב אֲדִנִי הַמֶּלֶךְ עִם אֲבֹתָיו וְהִיִּיתִי אֲנִי וּבְנֵי שְׁלֹמֹה חֲטָאִים" (פס' 21). פסוקים אלו מחלישים את הסברה שהוזכרה לעיל, ולפיה בת שבע מתייחסת אל אֲדִנְיָה כאל בן שהיא רוצה בטובתו. נוסף על כך, כאשר ניגש אליה אֲדִנְיָה, בת שבע שואלת: "הֲשָׁלוֹם בְּאָדָּי?" (בי' 13), מילים המבטאות חשד והיסוס. כלומר, היא אינה תמימה אלא שוקלת היטב את דבריה ואת צעדיה,³⁰ מה גם שמילים אלו מעידות על תחושת סכנת חיים ועל חשש קיומי, נתון המקשה את האפשרות לפתרון פשוט לסכסוך משפחתי או פוליטי.

שנית, השוואה בין איבר התחזית (בקשת אֲדִנְיָה) ובין איבר הביצוע (שליחות בת שבע)

מלמדת על חוסר השתדלותה:

²⁷ שרגא-בן איון, נשות דוד, עמ' 206; זקוביץ, דוד, עמ' 75; אנדרסון (המלכה האם, עמ' 189) סבור כי בת שבע מאמינה שהצלחתו של שלמה תלויה במידה רבה בתמיכת המפלגה המפסידה.

²⁸ זלבסקי (עלית שלמה, עמ' 118) סבור שבת שבע רצתה ליישב את הסכסוך המשפחתי; שנהר, נשים, עמ' 172–173, סבורה שפוליטית מהלך זה הוא כדאי, שכן חיסול אֲדִנְיָה אינו מבטיח הכנעה שלמה של תומכיו, וייתכן כי פיוסו יתרום לציבות השלטון.

²⁹ פרי ושטרנברג (מבט אירוני, הערה 15) ראו בביצוע שליחות זו הוכחה לכך שדמותה של בת שבע מתוארת בטקסט המקראי כאישה לא חכמה.

³⁰ קויניג, בת שבע, עמ' 47.

איבר הביצוע (ביצועה של בת שבע: 19–24)	איבר התחזית (בקשת אֲדִנְיָהוּ: מל"א ב' 13–18)
<p>וּתְבֹא בַת שְׁבַע אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְדַבֵּר לוֹ עַל אֲדִנְיָהוּ וַיִּקַּם הַמֶּלֶךְ לִקְרֹאתָהּ וַיִּשְׁתַּחוּ לָהּ וַיֵּשֶׁב עַל כִּסֵּאוֹ וַיִּשֶׂם כִּסֵּא לְאִם הַמֶּלֶךְ וַתֵּשֶׁב לִימִינוֹ</p> <p>וּתְאָמֶר שְׂאֵלָה אַחַת קִטְנָה אֲנֹכִי שְׂאֵלַת מֵאֲתָךְ אֵל תֵּשֶׁב אֶת פְּנֵי וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ שְׂאֵלִי אֲמִי כִּי לֹא אֶשִׁיב אֶת פְּנֵיךְ</p> <p>וּתְאָמֶר יִתֵּן אֶת אֲבִישֶׁג הַשְּׁנַמִּית לְאֲדִנְיָהוּ אַחִידָה לְאִשָּׁה.</p> <p>וַיַּעַן הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וַיֹּאמֶר לְאִמּוֹ וְלִמָּה אֲתָ שְׂאֵלַת אֶת אֲבִישֶׁג הַשְּׁנַמִּית לְאֲדִנְיָהוּ וְשְׂאֵלִי לוֹ אֶת הַמְּלוּכָה כִּי הוּא אַחִי הַגָּדוֹל מִמֶּנִּי וְלוֹ וּלְאֲבִיתָר הַכֹּהֵן וּלְיוֹאָב בֶּן צְרוּיָה</p> <p>וַיֵּשֶׁב הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּהִי לֵאמֹר כֹּה יַעֲשֶׂה לִי אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִיף כִּי בִּנְפֹשׁוֹ דַּבֵּר אֲדִנְיָהוּ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַתָּה חִי ה' אֲשֶׁר הִכִּינִי וַיּוֹשִׁיבֵנִי (וַיּוֹשִׁיבֵנִי) עַל כִּסֵּא דָוִד אָבִי וְאֲשֶׁר עָשָׂה לִי בַּיּוֹם הַזֶּה כִּי הָיִיתִי יוֹמֵת אֲדִנְיָהוּ.</p>	<p>וַיָּבֹא אֲדִנְיָהוּ בֶן חַגִּית אֶל בַּת שְׁבַע אִם שְׁלֹמֹה וּתְאָמֶר הַשְּׁלוֹם בְּאָדָּךְ וַיֹּאמֶר שְׁלוֹם וַיֹּאמֶר דַּבֵּר לִי אֲלֵיךְ וּתְאָמֶר דַּבֵּר.</p> <p>וַיֹּאמֶר אֶת יְדַעְתָּ כִּי לִי הִיְתָה הַמְּלוּכָה וְעַלִּי שְׁמוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל פְּגִיהֵם לְמֶלֶךְ וַתִּסָּב הַמְּלוּכָה וַתְּהִי לְאַחִי כִּי מָה' הִיְתָה לוֹ</p> <p>וְעַתָּה שְׂאֵלָה אַחַת אֲנֹכִי שְׂאֵל מֵאֲתָךְ אֵל תֵּשֶׁבִי אֶת פְּנֵי וּתְאָמֶר אֲלֵי דַבֵּר.</p> <p>וַיֹּאמֶר אֲמִרִי נָא לְשְׁלֹמֹה הַמֶּלֶךְ כִּי לֹא יֵשִׁיב אֶת פְּנֵיךְ וַיִּתֵּן לִי אֶת אֲבִישֶׁג הַשְּׁנַמִּית לְאִשָּׁה</p> <p>וּתְאָמֶר בַּת שְׁבַע טוֹב אֲנֹכִי אֲדַבֵּר עִלְיָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ.</p>

השוואה בין הדברים שנתבקשה בת שבע להגיד ובין המילים שאותן היא אומרת בפועל, מעידה על המאמצים שהשקיעה. בת שבע כמעט ולא שינתה ממילותיו של אֲדִנְיָהוּ, עובדה המוכיחה כי אין היא משתדלת לשכנע את המלך. בת שבע יכלה להוסיף הסבר כלשהו לבקשתה – למשל כי הוא אוהבה, כי היא ישרה בעיניו או כל טיעון שיראה כי סיבת בקשת אבישג אינה קשורה למלוכה – אך היא בוחרת שלא לעשות זאת. כל זה עשוי להקשות את הנחת היסוד שבת שבע מבצעת את שליחותה

תוך רצון שהיא תצלח, או לכל הפחות להדגיש את העובדה שבניגוד לשליחותה הקודמת אין היא מתאמצת להשפיע על החלטת בנה.

ההשוואה בין הליכתה הראשונה אל המלך, בעצת נתן, ובין הליכתה השנייה אל המלך, לבקשת אַדְנִיָּהּ, מאירה על מאווייה הפנימיים. את הבקשה הראשונה היא משתדלת להשיג, והיא עושה זאת על ידי הוספת פרטים, גינוני כבוד וחוכמה רבה, כשם שפורט לעיל, ואילו הבקשה השנייה מתומצתת. בת שבע אינה מוסיפה כמעט פרטים מעבר למילותיו של אַדְנִיָּהּ וכלל אינה מתאמצת לשכנע את המלך.

אם כן, האפשרות שכל אשר רוצה בת שבע לתומה הוא ששליחותה תעלה יפה, אינה קוהרנטית לטקסט. אציע אפוא כעת שתי פרשנויות שונות לפשר מעשיה ולהבנת מניעיה, שתי פרשנויות שיובילו לבסוף למסקנה אחת. הפרשנות הראשונה היא שבת שבע מעוניינת לגרום לבנה להגן על עצמו ועל התפקיד שקיבל (הודות לה ולנתן הנביא), אך חושבת שהדרך לכך היא בהולכתו אל עבר המטרה מבלי להגיד את הדברים במפורש אלא בהכוונה סמויה. הפרשנות השנייה היא שבת שבע באמת ובתמים מותירה לבנה את ההחלטה מתוך ביטחון בו ומבלי לנסות להשפיע עליו או לכוון אותו.

דרך קריאה אחת היא שבת שבע, בהגיעה לשלמה, אינה מעוניינת בהסכמתו. להפך, היא בוחרת לפנות אליו כדי להאיר את עיניו, לגרום לו דווקא שלא להסכים לבקשתה ואף יותר מכך – להבין כי אַדְנִיָּהּ מסוכן לו ולה.³¹ סברה זו תואמת את אווירת האיום המשתקפת מדבריו של נתן ומדבריה של בת שבע בפרק א' (פס' 12, 21). בת שבע, אִם המלך, אינה מקשה את בקשת אַדְנִיָּהּ וגם אינה בודקת עימו את פשר סיבתה, אף על פי שסביר להניח כי מעמדה מאפשר זאת, אלא מסתפקת במילים "טוב אֶנְכִי אֶדְבֵר עִלְיָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ". הדבר יכול להעיד על הבנתה שאם היא תעורר כעת פרובוקציות, היא עלולה לגרום נזק רב במצב הרגיש והנפיץ. אזכור תשובתה לאַדְנִיָּהּ, בניגוד לפרק הקודם, מחדד את בחירתה החופשית ואת האפשרות שלא להסכים לביצוע דבריו. לנוכח אווירת החשדנות המתוחה, עולה הרושם שיש כאן החלטה יזומה לפקוח את עיניו של שלמה באמצעות הבקשה עצמה.

בעת שבת שבע באה אל המלך, המילים היחידות שהיא מוסיפה על דברי אַדְנִיָּהּ הן המילים "אֶחֱיָהּ" וכן "קִטְנָה". את המילה "אֶחֱיָהּ" ניתן לפרש כמילת קרבה שנועדה לעודד את שלמה לתת את אבישג לאַדְנִיָּהּ, אך גם בדיוק להפך – להזכיר לו שהוא יריב המתמודד עימו על המלוכה בהיותו בן המלך. את המילה "קִטְנָה" ניתן לפרש כמילה שנועדה לתת תחושת צמצום לבקשתה ולעודד

³¹ כך הציעו ניקול, בת שבע, עמ' 362–363; אשכנזי, נשים בחלון, עמ' 114–117; פראוור הורן, שקרים, עמ' 22. הם סבורים שפניית בת שבע נועדה לגרום לשלמה לחסל את אַדְנִיָּהּ העלול למרוד בו.

תשובה חיובית, או בדיוק להפך – באמצעות הקדמה מצמצמת הבקשה הגדולה מתעצמת ונוצרת הפתעה שדווקא נועדה להוביל לסירוב.

ייתכן שפרשנות לתמונה אחרת מן המקרא, שבה מופיעה אָם הבוחרת לרמות כדי להשיג את מטרתה, יכולה לשפוך אור על פרשנות זו. כאשר רבקה מעוניינת שיצחק יברך את יעקב ולא את עֵשָׂו, היא יכולה לפנות אליו ולבוא עימו בדברים, אך היא בוחרת לשלוח את יעקב אליו במרמה (בר' כ"ז). הרמב"ן נותן הסבר פסיכולוגי לבחירתה של רבקה שלא לומר את האמת. לדבריו, רבקה רצתה שיברך את הראוי בעיניה, כלומר את יעקב, מתוך רצון ותשוקה ולא מתוך הכרח. היא הבינה שאם ליבו של יצחק מורה לו לברך את עֵשָׂו, אזי ברכתו ליעקב, גם אם יעשה זאת, לא תהיה שלמה. ובמקרה הטוב פחות, הוא אף ישאיר בידי שמיים את עניין הבחירה ולא ינקוט צעד בעצמו.³²

כשם שרבקה אינה אומרת ליצחק כיצד לפעול אלא גורמת לו לברך את שראוי בעיניה מעומק ליבו, כך ייתכן שבת שבע רוצה ששלמה יחוש את הסכנה האורבת לו ויפעל תוך איום על מקומו ועל חייו. היא מעוניינת לעורר אצלו את הרגשות שיביאו לתוצאה הכדאית בעיניה. כשם שבסיפור גִּבְת הברכה ייתכן שהמניע של רבקה היה ייחוס משמעות לכוונת הלב, בסיפור זה המניע של בת שבע הוא ייחוס חשיבות הן להרגשה של שלמה והן להבנת הסיטואציה, שיובילו בסופו של דבר לעוצמת העונש.³³

קריאה זו מתבססת על הסברה שבת שבע פעלה כך כדי לעורר את חשדות בנה, ומחדדת את הדמיון בין התנהגותה של רבקה ובין התנהגותה של בת שבע. שתיהן לפי סברה זו בחרו בדרך שאינה אמירת האמת הפשוטה, במטרה להגן על בניהן, והובילו לתוצאה הטובה ביותר בעיניהן – כל אחת ממניעיה שלה.

אומנם מילותיה של בת שבע "אֶל תֵּשֶׁב אֶת פְּנֵי" (שמ"א ב' 20) אינן יושבות יפה עם פרשנות זאת, שבה בת שבע מנסה להשפיע על שלמה על ידי המחשת הסכנה העלולה להתרחש, אך ניתן לפרש מילים אלו שהיא מוסיפה כמילים שנועדו לחדד את ההפתעה ועל ידי כך לזרוע את תחושת האסון. נוסף על כך, צירוף זה מופיע פעמיים במילותיו של אֶדְנָה אל בת שבע, ולכן ניתן לראות באמירתן חלק מביצוע השליחות ולא מילים שכוונה נסתרת עומדת מאחוריהן. האופן שבו מנוסחת בקשתו של אֶדְנָה מחזק את האפשרות השנייה: "וַיֹּאמֶר אִמְרֵי נָא לְשִׁלְמָה הַמֶּלֶךְ: כִּי לֹא יָשִׁיב אֶת

³² פירוש הרמב"ן על בר' כ"ז 4.

³³ רבקה שואפת לשלוט בית ורוצה להגן על בנה הקטן מרצח ועל בנה הגדול מפשע על ידי שליחת יעקב לחרן. היא בוחרת לומר ליצחק מילים שיובילו אותו לעשות את מבוקשה מבלי לחשוף את מניעיה (בר' כ"ז 43–46). נראה שהפער בין דבריה ליעקב ובין דבריה ליצחק נובע מאירצונה להזכיר את מעשה המרמה. פער זה מעיד על דרכה. היא רואה את מורכבות הדברים ובוחרת להוביל אל התוצאה שאליה שואפת עבור ילדיה, גם אם היא נאלצת לוותר על האמת.

פְּנִידָ וְיִתֶּן לִי אֶת אֲבִישֶׁג הַשְּׁוֹנְמִית לְאִשָּׁה" (מל"א ב' 17). קריאה לפי סימן פיסוק זה מצרפת את המילים "כי לא ישיב פניך" אל הצו במקום לראותם כתיאור סיבה.

יש גישה טיפולית בפסיכולוגיה הנקראת "הגישה המוטיבציונית". אחת מסברותיה היא שכאשר אדם מנסה לגרום לאדם אחר לעשות דבר מה, אך האדם האחר הוא אמביוולנטי, נוצר מצב שבו בכל טיעון שיטען אדם אי אל מול אדם ב', אדם ב' יביא ככל הנראה טיעון נגד, שהרי הוא אמביוולנטי ולכן אוהז בשתי הדעות. באופן מרתק מוכיחים חוקרים שככל שיישא אדם דברים מסוימים בשפתו, כך קיים סיכוי גבוה יותר שהוא יאמץ אותם לליבו והם ישפיעו על התנהגותו. לא המילים הנאמרות לנו משפיעות עלינו יותר מכול, אלא המילים שאותן אנו אומרים בעצמנו. הדרך הטובה ביותר לשכנע, לפי גישה זו, היא לאפשר לזולת להגיע למסקנה בעצמו ולומר אותה.³⁴ ככל שתרפה בת שבע – כלומר לא תדרוש דבר מה ספציפי אלא בחוכמה תאפשר לשלמה לקבל את ההחלטה שאליה היא רוצה לכוון אותו – כך גדלים סיכוייה לקבל את מבוקשה. פרשנות זו מייחסת לבת שבע יכולות חשיבה גבוהות ומעצבת אותה כדמות חכמה ומנתבת.

הפרשנות האפשרית השנייה היא שבת שבע בכוונה תחילה לוקחת צעד אחורה, אינה נוקטת שום צד ואינה מנסה להשפיע על שלמה. היא מביאה את הדברים כמות שהם מתוך רצון אמיתי ששלמה יחליט את ההחלטות הטובות עבורו, ובעיקר – מתוך ביטחון בו ובלא כל צורך לנסות להטות את החלטותיו. היא אינה משתדלת או משקיעה מאמץ בהצלחת שליחותה, מפני שבניגוד לשליחותה הקודמת, שליחות זו חסרת משמעות עבורה. מתוך ביטחון בבנה היא מעבירה לו את המידע המגיע לידיה כדי שיעשה בו כראות עיניו. אילו הייתה מדווחת לו על אשר קרה, ומבלי לבצע את הבקשה שביקש אֲדֹנָיָה, הייתה מראה שהיא נוקטת עמדה ואינה מבצעת את שנתבקשה. כאשר היא מגיעה ובפיה מילוי הבקשה, היא משאירה לחלוטין את ההחלטה בידי המלך.

קשה להכריע בשאלה מה היו מניעיה של בת שבע כאשר היא באה לדבר עם שלמה. האפשרות שהיא הייתה לגמרי תמימה אינה מתיישבת עם הפסוקים, אך שתי ההצעות האחרות אפשריות.³⁵ שמא היא חשדה במניעיו של אֲדֹנָיָה ורצתה להעביר את המסר כמו שהוא דווקא כדי שבנה יתעורר לפעולה? או כמו ההצעה האחרונה, שמתוך ביטחון בו היא הותירה לבנה את ההחלטה מבלי להטות את הכף? כך או כך, התוצאה של שתי האפשרויות היא אחת – שלמה נוטל לידיה את המושכות ומקבל את ההחלטה בעצמו.

³⁴ מילר ורולניק, הגישה המוטיבציונית, עמ' 23–25.

³⁵ זאת בניגוד לדעתו של וויברי (ירושלם, עמ' 40), שראה בה טיפשה וקורבן לניצול. פרי ושטרנברג (מבט אירוני, הערה 15) ראו בביצוע שליחות זו הוכחה לכך שדמותה של בת שבע מתוארת בטקסט המקראי כאישה לא חכמה. אשכנזי (נשים בחלון, עמ' 114–117) מדגישה כי הקורא הלא מיומן עשוי לראותה ככלי בידי אחרים, אלא שההפך הוא הנכון. וכך גם ניקול (בת שבע, עמ' 362–363) המדגישה את חוכמתה ואף טוען לערמומיותה.

מחבר הסיפור מעצב סצנה זו – שהיא הראשונה המתוארת לאחר מות דוד, ובראש החלק העוסק בכינון מלכות שלמה וביציבות כיסאו – על ידי בחירה אישית-עצמאית, קריאת המפה הפוליטית וההכרעה לפעולה. באופן מרתק הוא משתמש בדמותה של בת שבע כדי להביע את היות שלמה מתאים ומוכן למלוכה.

נודעת חשיבות רבה לתיאור שלמה כמי שמחליט החלטות באופן עצמאי, בייחוד בראש החלק העוסק בכינון מלכותו. יכולת חשיבה והכרעה, זיהוי סיטואציה כמאיימת וגזרת דין – כל אלה בעלי משמעות רבה בעיצוב דמותו של מנהיג. זאת בניגוד להצגת ביצוע צו או מילוי אחר הוראות. לכן תיאור הבאת הבקשה לפתחו בלא כל ניסיון להטות את ההחלטה לכיוון מסוים תורמת לסיפור. לאור העובדה כי הקוראים ערים לכך שאימו היא זו שסללה לו את הדרך אל המלוכה, ושהגעתו אל כס המלכות התאפיינה בפסיביות מצידו, אין ספק כי יכולתו להגיע לידי החלטות עצמאיות לחלוטין היא למעשה שלב חשוב בבניית אישיותו כמלך והיא מעידה על היותו בשל למלוכה.

הבחירה להביע את בשלותו של שלמה לשבת על כס המלוכה ולהאיר על תחילת יציבות שלטונו על ידי דמות אם – מתאימה ביותר. קטע זה, אשר בו אלמנטים דומים למתרחש בפרק א', נועד להחמיא לשלמה ולהצביע על התאמתו לתפקיד. בשני הפרקים בת שבע באה אל המלך בשליחות אדם אחר. בפרק א' שלמה מוצג כאדם פסיבי שאימו ונתן הנביא מפלסים עבורו את הדרך. כעת, בפרק ב', בסצנה דומה מאוד, הוא מוצג כמי שמבין לאשורם את כללי המשחק ויודע בדיוק מה נכון לעשות מבלי שאיש אומר לו כן. הוא ער לסכנות ולמה שעומד מאחורי בקשות תמימות לכאורה.

בפסוקים אלו נחשפים הקוראים לכבוד ששלמה חולק לאימו (פס' 19).³⁶ כבוד זה מצטרף לגורמים נוספים היוצרים ציפייה להצלחת שליחותה. המילים של אֲדַנְיָהּ, "כִּי לֹא יָשִׁיב אֶת פְּנֵיךָ" (מל"א ב' 17), ומילותיו של שלמה, "שֶׁאֶלֵי אִמִּי כִּי לֹא אָשִׁיב אֶת פְּנֵיךָ" (פס' 20) – מדגישים שניהם ציפייה זו, וכך גם הצלחת שליחותה בפרק הקודם. רקע זה גורם להפתעה חיובית כאשר הציפייה מתנפצת אל סלע המציאות באי-הסכמת שלמה לבקשת אימו ובנטילת המושכות לידיה, ומבלי שנאמר לו מפורשות מה וכיצד לעשות. כל זה מעצים את העובדה ששלמה הוא עצמאי. שיקול הדעת הוא שלו, הוא מבין דבר מתוך דבר ומקבל עצמאית החלטות משמעותיות. רגע זה הוא רגע דרמטי בעיצוב דמותו כמתאים למלוכה.

³⁶ ראו על כך: אנדרסון, המלכה האם, עמ' 179–185.

לבת שבע תפקיד מרכזי בפרק זה. בשליחות הראשונה היא מוצגת כאם המנתבת את דרכו של בנה אל עבר המלוכה בחוכמה, אומץ והבנה עמוקה של הנפשות המעורבות וכיצד ניתן להשפיע עליהן. בשליחות השנייה היא, ודווקא היא – זו שאינה אומרת את הדברים בפירוטם אלא מותירה אותם בפשטותם – בפועל מאפשרת לבנה להבין בעצמו מה נכון ומה ראוי לעשות. על ידי כך למדים הקוראים על שיקול הדעת, על המושכות ועל הסמכות העכשוויים של בנה, שכבר אינו זקוק לאחרים שיסללו עבורו את הדרך או יורו לו את אשר עליו לעשות. אימהותה של בת שבע בפועל, גם אם לא במתכוון, מציגה מודל אידיאלי של אם העומדת לימין בנה ואף סוללת לו את הדרך, אך בה בעת מאפשרת לו לצמוח, לעמוד על שלו ולהיות אדון לעצמו בשעת מבחן.

ויניקוט, במאמרו "מתלות לקראת עצמאות בהתפתחות היחיד", כותב: "[שלב] 'לקראת עצמאות' מתאר את חתירת הפעוט והילד המתבגר. בתקופת החביון הילדים מרוצים בדרך כלל מכל תלות שהיא שהתמזל מזלם לחוות, [...] אך משמצאו מקום בחברה דרך עבודה, ואולי נישאו, או השתקעו בדפוס מסוים, שהוא פשרה בין העתקת ההורים לבין ביסוס זהות אישית מתוך התרסה – משהתפתחויות אלו התרחשו, ניתן לומר שחיים בוגרים מתחילים".³⁷ ויניקוט מצביע על קשר הדוק בין בגרות לעצמאות, כאשר עצמאות היא היכולת למצוא פשרה בין מה שלוקחים ולומדים מההורים ובין מה שבאופן יזום מתנגדים לו בדרכיהם. היציאה מן התלות היא שלב קריטי בהתפתחות ובמעבר לבגרות, והיחס להורים הוא המבע לכך. הסצנה שבה בת שבע מגיעה אל שלמה היא סצנת מראה למתרחש בפרק א', אך הפער בתפקידים שהוא מקבל עליו בכל אחת מן הסצנות, וגם ביחס לאימו, מביע את היותו בשל למלוכה בסצנה המאוחרת יותר. בחוכמה רבה משתמש המחבר בדמות אם כדי להביע את המעבר בין תלות לעצמאות; בין פסיביות לאקטיביות; בין צורך בהכוונה ליכולת הובלה.

לסיכום, בפרק זה דמות האם מוצגת תחילה כמפלסת את הדרך לבנה, ובאופן ספרותי עמוק, היא מתוארת לאחר מכן כזו המאפשרת לו ליטול לידי את המושכות ולהיות מנהיג. באופן אומנותי, שתי הסצנות דומות, ודווקא דמיון זה הוא המחדד את הפער ביניהן, שאותו מסמלת דמותה של בת שבע, האם. פער בין נער צעיר הזקוק לעזרה כדי להקים את כיסאו, ובין מלך בראשית דרכו שכוחו עומד לו ואין הוא זקוק עוד לאחרים. הבחירה לבטא את המעבר לעצמאות על ידי דמות האם תורמת לסיפור במכלול האסוציאציות המלוות תפקיד זה.

³⁷ ויניקוט, מתלות לעצמאות, עמ' 286.

ג. דמותה של רחל כמשפיעה על מסלול חיי יוסף ועל עיצוב דמותו

יעקב אוהב את יוסף, ונתון זה הוא גורם מרכזי בהשתלשלות האירועים בחייו. אָחיו מקנאים בו, ועקב כך הוא מוצא עצמו עבד במצרים. חלומותיו עוסקים באותה התמה – עדיפות ועליונות (ברי' ל"ז 5–11), ובנקודת השפל, בה האחים מוכרים אותו, באופן סמלי יש לכתונת הפסים שנתן לו אביו מקום מרכזי (פס' 31–33). אהבת אביו היא הנתון המרכזי המניע עלילה זו וגם מעצב את דמויות האחים בכלל כעומדות בניסיון ועוברות תהליך.¹ בצורה ספרותית, דווקא אהבת האב היא המייצרת ומלבה שנאה בקרב האחים, שנאה שתניע את השתלשלות האירועים (ברי' ל"ז 4).

אהבת יעקב ליוסף לא הופיעה בחלל ריק. עולה הרושם כי אהבתו לרחל, והדמיון בין הבן לאם, הם שהובילו לאהבה זו. מלבד המבעים הישירים הקשורים לאהבתו של יעקב לרחל, רחל מקבלת מקום מרכזי ביחס לשאר דמויות הנשים גם על ידי אזכור שמה פעמים רבות יותר, כפי שמציינת מאירס.² יעקב העתיק את יחסו כלפי אשתו האהובה אל בנם המשותף, ומפרקים אלו עולה הרושם שלא בכדי סיפור זה מעוצב באופן המייצר קרבה בין האם לילד. דמותו של יוסף משוחחח עם דמותה של רחל, ובמובנים מסוימים היא אף ממשיכה אותה ומוצגת כדומה לה.

סיפור הנשים והבנים של יעקב הוא חלק מתיאור גדילתו והתעשרותו של יעקב, אשר יצא מבית הוריו לאחר שזכה בברכת אברהם וזכה להקים שבט שיהפוך להיות עם. המתח בשל השאלה אם ברכת אברהם תינתן לכל זרעו או רק לבן אחד נבחר מלווה את הסיפור, עד להקלה כאשר איש אינו מודח מן הירושה. מחד גיסא, היריבות שבין הנשים ובין הבנים מבטאת את הברכה ואת השפע; ומאידך גיסא, את הקשיים הכרוכים במצב זה.³

התרכזות בהשפעת דמותה של רחל לא נועדה לצייר סיפור זה כסיפור שוויוני. נקודת הפתיחה היא שיעקב נשוי לארבע נשים. וכמו שמראה פוקס, יעקב הוא הנהנה הישיר מיריבות נשית זו. ההתרכזות בדמותה של רחל נועדה להבליט את חשיבות דמותה גם בחברה שבה הגבר מוצב במרכז. נוסף על כך, מאירס סבורה שבסיפור ספציפי זה יש ראיות מסוימות למבנה מטריילינאלי. היא מוצאת אותן ביחס השונה הניתן לשבטים שהם צאצאי רחל ולאח לעומת השבטים שהם צאצאי הפילגשים.⁴

¹ לחלומות בוודאי מקום מרכזי לא פחות, אך עולה הרושם שתוכנם כרוך בתמה זו. ייתכן שהבחירה לספר את החלומות לאחים נובעת מהביטחון ומהאהבה שהאב העניק לו, ושהעובדה שחלומות אלו גורמים לשנאה כה עזה קשורה לכך שאינם מנותקים מן המציאות.

² מאירס, חנה, עמ' 96.
³ פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 46.
⁴ מאירס, מילון, "Mother".

לעיצוב ספרותי זה, שבו דמות האם סוללת את דרכו של הבן ובמידה רבה משפיעה על עיצוב דמותו ועל חייו, תרומה אחרת הייחודית לכל סיפור ומקרה. בראש ובראשונה היא משקפת את התפיסה הקדומה בדבר מרכזיות דמות האם, ומלבד זה – בכל מקרה התרומה היא שונה. הדמיון בין רחל ליוסף משרת את הדגשת הכאב והמתח שסביב התחרות על הירושה, וכן את הכדאיות שבברכת הבנים כולם. השפעת האם על הבן תבוא לידי ביטוי על ידי אנלוגיה, זיקות לשוניות, מילים מנחות והימצאות בסיטואציות קרובות.

11. אהובי נפשו של יעקב

מקרב האחיות, רחל היא זו העולה ראשונה לבמה. הפגישה עימה היא על הבאר, נתון המשייך את המפגש לדפוס הספרותי של סיפורי אירוסין. היא מתוארת ביפי תוארה – "וְרַחֵל הָיְתָה יָפֶת תֶּאֱרָר וַיִּפֶת מִרְאָהָ" (בר' כ"ט 17) – תיאור המעודד גם הוא את התחושה המיידית שמדובר בטקסט העוסק בזוגיות.⁵ שמש מצביעה על כך שמצוין כבר בפגישתם הראשונה כי יעקב נשק לרחל.⁶ זהו המקרה היחיד במקרא שבו מסופר על נשיקת גבר לאישה שאינה אימו או בתו (מל"א י"ט 20; בר' ל"ב 1). משחק הפעלים "וַיִּשָּׁק", "וַיִּשָּׁק" מדגיש את הפעולות מצידו, פעולות המביעות חיבה.⁷ כמו כן, הניגודיות החריפה לתחושות אחרות על ידי השימוש בתואר ובפועל "שנא" (31; 33), מעצימה את היות רחל האישה האהובה.⁸ רש"י, בעקבות חז"ל, כותב כי יעקב היה תדיר באוהלה של רחל (על חשבון הנשים האחרות, כמובן).⁹ ואכן, בעת סכנה הוא מגונן עליה במיוחד ובאופן ברור ובולט (ל"ג 2; 6–7). זאת ועוד, רק אותה מכנה יעקב "אשתי" (כ"ט 21; מ"ד 27), ובהתאמה – רק לה קורא כך הכתוב (בר' מ"ו 19).¹⁰

⁵ כך גם בפגישת רבקה ועבד אברהם (בר' כ"ד) וכן בפגישת משה וציפורה (שמ"ב). גבולות היחידה הספרותית של פגישת יעקב עם רחל שנויים במחלוקת. יש הרואים בסיפור כולו יחידה אחת (כ"ט, א–ל"א 18). כך למשל וסטרמן (בראשית, עמ' 463–464), המצביע על אחידות הטקסט. ויש הרואים בו שתי יחידות נפרדות: גונקל, בראשית, עמ' 316–321; פון רד, בראשית, עמ' 282–287; ספיזר, בראשית, עמ' 221–227; וונהם, בראשית, עמ' 229, 234; פוקלמן, בראשית, עמ' 123–126. זאת בשל קצב הסיפור השונה, הדמויות המתווספות ועוד. ויש אשר הגדירו יחידות אלו כנפרדות אך מבלי לייחסן למקורות שונים: בראפרת, עיצוב, עמ' 134; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 71; סרנה, בראשית, עמ' 204; וונהם, בראשית, עמ' 234; צהר, מצג, עמ' 57. והשוו: סקינר, בראשית, עמ' 383. אני סבורה שהצדק עימם בשל כל הטיעונים לעיל: מחד גיסא, אחידות הטקסט והעלילה; מאידך גיסא, הדמויות המשתנות וקצב הסיפור.

⁶ שמש, דמותה של רחל, עמ' 88.
⁷ על דרכים שונות שבאמצעותן התמודדו חז"ל והמפרשים המסורתיים עם הבעיה המוסרית שבנשיקת יעקב את רחל, עיינו: קוסמן, נשיקה, עמ' 117–136.

⁸ כינויים אלו באים לידי ביטוי ביחידה השנייה שבסיפור. גבולות יחידה ספרותית זו שנויים במחלוקת, וראו: וונהם, בראשית, עמ' 228–229; פולק, הסיפור במקרא, עמ' 110. וכך גם אחידותה: ויסמן, מיעקב לישראל, עמ' 50. אני בדעה שייחודה זו נפתחת בהגעתו של יעקב לבית לבן ומסתיימת בעזיבתו (כ"ט 13–לי 25). וראו: בראפרת, עיצוב, עמ' 142–143; פולק, הסיפור במקרא, עמ' 111, על כך שעזיבה או יציאה ממקום הם סיוסם של יחידות ספרותיות.

⁹ מסכת שבת נ"ה, ע"ב. חז"ל למדו זאת מהפסוק המופיע בבר' ל"ב 15, ורש"י כותב זאת בפרשנותו לבר' ל"ב, לג.
¹⁰ רחל אינה מכנה אותו כך. לאה, לעומת זאת, מכנה את יעקב "איש" חמש פעמים (כ"ט 32, 34; ל"ב 15, 18, 20). יש לציין כי באופן מעניין דווקא דינה, בתה של לאה, בנסיבות שליליות (בדומה לסיפור יוסף ואשת פוטיפר), מוצגת כמחוזרת ונחשקת. פליישמן (היבטים חברתיים, עמ' 141–155) מציע כי בסיפור זה מתוארים "נישואי חטיפה", שהיו נפוצים בתרבויות המזרח הקדום. סיפור זה הוא טרגי גם בגלל סופו, אך מעניינת העובדה שהבת, בניגוד לאם, מחוזרת מצד בני המין השני.

כמו רחל, גם יוסף מוצג כאהוב על יעקב: "וַיִּשְׁרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בְּנָיו כִּי בֶן זִקְנִים הוא לוֹ וְעֵשָׂה לוֹ כְּתֻנֶת פָּסִים" (ל"ז 3).¹¹ הביטוי "בן זקונים" אינו בהיר, שכן אם הוא מבטא את היותו בן שנולד בעת זקנתו של יעקב, אין זה נתון המבדיל אותו משאר האחים, ודאי לא מבנימין.¹² ומכל מקום, מהפסוק עולה כי מונח זה מבטא אהבה גדולה ומיוחדת כלפיו, אהבה השונה מאהבתו לשאר ילדיו.¹³ אהבה זו היא המביאה אותו להעניק לו יחס מועדף,¹⁴ להכין רק לו כתונת פסים (שם), ולהשאירו לצידו כאשר כולם יוצאים לעבוד (פס' 13).¹⁵ הביטוי "בן זקונים" מקרב גם הוא בין הבן לבין האם, הצעירה במשפחתה.¹⁶ לאורך הסיפור נוצר הרושם כי אהבתו המיוחדת של יעקב ליוסף קשורה באימו (למשל: מ"ד 27–28), וזו אולי הסיבה לכך שלאחר שסבר כי יוסף מת, זכה גם בנימין ליחס מיוחד מאביו (מ"ב 4). האהבה המיוחדת שיעקב רוחש לרחל, ולאחר מכן לבניה, קושרת בין דמות האם לבין דמויות בניה. נוסף על כך, הפרידה הטרגית של יעקב משתי דמויות אלו טרם זמנן, מעצימה את האהבה, את הערגה ואת הגעגוע, יוצרת אף היא דמיון בין דמות האם לדמות הבן ומעודדת יחס דומה והעברת רגשות בינם לבין עצמם.¹⁷

נתון נוסף המעודד קריאה של רצף בין הדמויות הוא ששתי הדמויות מתבלטות ביופיון. רחל מתבלטת ביופייה, לעומת אחותה,¹⁸ ויוסף הוא הגבר היחיד במקרא כולו שמיוחס לו הצירוף "יִפְהָ תֵאָר וַיִּפְהָ מְרָאָה" (בר' ל"ט 6).¹⁹ שניהם מוצגים כמחוזרים מצד בני המין השני. רחל מוצגת כיפת תואר כדי להדגיש שיעקב אוהב אותה, ולא מופיעה תגובה הדדית מצידה. וכך לאורך הסיפור מתוארת אהבתו אליה ולא נמסר מידע על אודות אהבתה או משיכתה אליו. כך גם בסיפור אשת פוטיפר, כאשר נמסר המידע על אודות יופיו של יוסף בלבד, ולא מובא שום תיאור לגבי המראה של אשת פוטיפר.²⁰

¹¹ פרק ל"ז הוא ראשיתה של יחידה ספרותית רחבה – סיפורי יוסף – ועדיין הוא סיפור עצמאי, וראו: טלמון, דרכי הסיפור, עמ' 13. חוקרים רבים טענו לאי־אחדותו של פרק זה: דרייבר, בראשית, עמ' 321; גונקל, בראשית, 387–389; פון רד, בראשית, עמ' 348–355; ספייזר, בראשית, עמ' 292; רדפורד, סיפור יוסף, עמ' 178–180; 182–186. לעומתם, היו חוקרים שכן ראו בו פרק מאוחד: וויברי, סיפורי יוסף, עמ' 522; וונהם, בראשית, עמ' 350; גרינץ, בראשית, עמ' 198, הערה 97; קאסוטו, בראשית ומבנהו, עמ' 297–301; המפרייס, יוסף ומשפחתו, עמ' 30.

¹² גונקל, בראשית, עמ' 390; ספייזר, בראשית, עמ' 287.

¹³ לכן פרשנותו של רד"ק על אתר – שהיה חכם כמו זקן, ולכן אהבו יותר מהשאר – מתאימה יותר לפשט הפסוק.

¹⁴ וזאת למרות החשיבות היתרה שייחסו בישראל ובמזרח הקדום לבכורים דווקא. על חשיבות זו, ראו: עסיס, עכ"ל, עמ' 118, הערה 26.

¹⁵ אחד הפירושים לצירוף "כתונת פסים" הוא כותונת בעלת שרוולים ארוכים שאינה מאפשרת עבודת כפיים. ראו: שד"ל, תורה, עמ' 335; אהרליך, מקרא, עמ' 100; פון רד, בראשית, עמ' 351; וסטרימן, בראשית, עמ' 37.

¹⁶ סימון, בקש שלום, עמ' 61.

¹⁷ לסיבת מות רחל, ראו: זקוביץ, מקראות, עמ' 32.

¹⁸ הניגודיות ללאה מופיעה בפסוק: "וַיִּעַנֵי לְאֵה רַחֵל וַיִּתֶּה יָפֶת תֵּאָר וַיִּפְהָ מְרָאָה" (כ"ט 17). הדעה הרווחת היא שתיאור זה בא לתאר פגם בעיניים, שהן חלשות וחסרות ברק, וראו: פון רד, בראשית, עמ' 286; וונהם, בראשית, עמ' 235. שמש (דמותה של רחל, הערה 13) סבורה שהאמת עם החושבים שמדובר בפגם, והדבר גם תואם את שמה. כך גם: צפור, תרגום השבעים, עמ' 350–351; דרייבר, בראשית, עמ' 270; סרנה, בראשית, עמ' 204; סקינר, בראשית, עמ' 383. לעומתם, היו כאלה שסברו שהכוונה היא לחיוב. כך למשל אונקלוס, המתרגם זאת "יפות", והרשב"ם – נאות. וראו גם: בליס, נשים, עמ' 85; המילטון 1995, עמ' 258–259; פריימריקנסקי, לאה, עמ' 108; גלפז'פּלר, הורים, עמ' 61. נראה כי הדעה הרואה בתיאור זה פגם, היא הדעה המשקפת נכונה את רוח הפסוקים.

¹⁹ סימון, בקש שלום, עמ' 64.

²⁰ שם, עמ' 65.

מקרב ארבע נשותיו של יעקב, דמותה של רחל מעוצבת כדומה ביותר לדמותו; ומקרב שנים עשר בניו, דמותו של יוסף היא המוצגת כדומה ביותר לדמותו. דמויותיהם של רחל ויעקב הן דמויות מרָאָה. שניהם האחים הצעירים במשפחתם – יעקב האח הצעיר בבית משפחת רבקה ויצחק; רחל היא האחות הצעירה בבית לבן.²¹ שניהם מתמודדים מול אח גדול או אחות גדולה המרגישים חוסר צדק מולם – עֲשׂו חש כי לקחו ממנו את הבכורה, "וַיַּעֲקֹבֵנִי זֶה פְּעָמִים אֶת בְּכֹרְתִי לְקַח וְהִנֵּה עֲתָה לְקַח בְּרָכְתִּי" (כ"ז 36); לאה חשה כי נלקח ממנה אישה, אשר נשא אותה קודם, מפני שהיא הבכורה – "הִמְעַט קָחְתָּךְ אֶת אִישִׁי וְלָקַחְתָּ גַם אֶת דּוֹדָי בְּנִי" (ל' 15). שניהם עושים עסקה עם אח גדול או עם אחות גדולה מבלי לבקש את אישור האדם השלישי הקשור בעסקה – בעסקת נזיד העדשים עֲשׂו ויעקב אינם משתפים את אביהם, האב שבמידה רבה קשורים בו מתן הרכוש, השטח והברכה לאח הבכור (כ"ה 29–34); בעסקת הדודאים הנשים אינן משתפות את יעקב, שבמידה רבה ההחלטה עם מי לישון נוגעת אליו (ל' 14–15).²² שניהם פועלים במרמה מול אביהם ומנסים להסתיר את מעשיהם גם בעזרת מילים – יעקב גונב את ברכת אביו על ידי הכנת אוכל, לבישת בגדי אחיו, שימת עור גדי עיזים על ידיו²³ ושימוש במילים: "וַיֹּאמֶר אֶתָּה זֶה בְּנִי עֲשׂו וַיֹּאמֶר אָנֹכִי" (כ"ז 24); רחל גונבת את התרפים, מחביאה אותם באוהל ואומרת לאביה: "אֵל יִחַר בְּעֵינַי אֲדַנִּי כִּי לֹא אוֹכַל לְקוֹם מִפְּנֵיךְ כִּי דָרְךָ נְשִׂים לִי" (ל"א 35). יצחק ממשש את יעקב (בר' כ"ז 22) ולבן ממשש את האהל (ל"א 34). אין עוד סיפור מקראי שבו האיש והאישה דומים כל כך. ואולי זו אחת הסיבות שבגללה מותה בטרם עת של רחל הוא כה טרגי.²⁴

האנלוגיה בין רחל ליעקב מתחזקת מכוח האנלוגיה בין רבקה ורחל. יעקב, אשר בצו אימו רבקה מגיע לחרן, פוגש על הבאר את רחל. פגישה זו נמנית כאמור מבחינה ספרותית עם סיפורי האירוסין ומשמשת מקור להשוואה ולהתייחסות לגבי פגישת רבקה עם עבד אברהם.²⁵ הנתון החוזר שלוש פעמים בפגישה זו – "לבן אחי אימו" (בר' כ"ט 10) – מעורר אסוציאציה מכוונת זו, בין פגישת רחל ויעקב לפגישת האם והעבד.²⁶ לא זו אף זו, שתיהן סובלות מעקרות, שתיהן זוכות לבסוף בשני בנים, ושתייהן מתוארות כיפות מראה.²⁷ אנלוגיה זו בין הכלה לאם מדגישה את הדמיון בין בני הזוג.

²¹ שמש (דמותה של רחל, עמ' 103) מחדדת כי האנלוגיה בין רחל ליעקב מתחזקת גם מכוח האנלוגיה בין לאה לעֲשׂו.
²² שמש (שם, עמ' 86) מאירה על כך שהנשים אינן משתפות את בן זוגן בהחלטותיהן. עובדה זו היא כנראה זו שהביאה את רשי"י (בפירושו לבר' ל', טו) למתוח ביקורת חריפה על רחל בסיפור זה, ולטעון שאייקבורתה לצד בעלה היא עונש על כך.
²³ ראו: פוקלמן, בראשית, עמ' 70.
²⁴ מנגד, קאס (אהבת אשה, עמ' 52) טוען כי רחל אינה ראויה לאהבת יעקב, וכי משיכתו אליה, שנבעה מיופייה, לא השתלבה עם הייעוד שהועיד לו האל. גנבת התרפים והקשר לאלו אביה משמשים לדידו ראיה לכך. קאס (שם) מחמיץ את הדמיון המקוון שהכתוב יוצר ביניהם, המוביל בדיוק למסקנה ההפוכה.
²⁵ ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 66–77.
²⁶ ראו: שמש, דמותה של רחל, עמ' 82.
²⁷ לאנלוגיה זו, ראו: שמש, דמותה של רחל, עמ' 95.

דמותו של יעקב משתקפת גם בדמות בנו יוסף. סיפורו האישי של יעקב מלווה בחלומות ומושפע מהם: חלום הסולם (כ"ח 12–16); חלומו ערב עזיבתו (ל"א 10–13); חלום לבן (24). סיפורו האישי של יוסף מלווה בחלומות ומעוצב על ידם: חלומות הגדולה (ל"ז 5–9);²⁸ חלומות השרים (מ' 22–5); חלומות פרעה (מ"א 1–38). נוסף על כך, קורות חייהם דומים ומתכתבים זה עם זה: שניהם עוזבים את ביתם בגיל צעיר על רקע סכסוך משפחתי (כ"ז 43; ל"ז 36); שניהם מגיעים למקום החדש מחוסרי כול (כ"ח 20; ל"ב 11; ל"ז 28–33) ושם הם נישאים (כ"ט 21–29; מ"א 50), מצליחים ומבורכים (ל' 30; ל"ט 23). שניהם יעמדו מול אחיהם לאחר עשרים שנה כשהם עתירי רכוש והצלחה ויהיו נכונים להשפיע על אחיהם מאוצרם. שניהם גם ישלימו עם אחיהם (ל"ג 4; מ"ה 3–4). דמיון שתי הדמויות הללו ליעקב, הן של רחל והן של יוסף, מעמיד את שתי הדמויות באור קרוב ודומה זו לזו.

2.2. התמודדות מאתגרת מול אחים

ברנר ופרדס עמדו על הדגם המקראי של שתי נשים וגבר, והראו כיצד פעמים רבות מדגיש הסיפור מתח בין הנשים (כמו שרה, הגר ואברהם; חנה, פנינה ואלקנה).²⁹ בסיפור זה מערכת היחסים סבוכה אף יותר, שכן מדובר בשתי אחיות,³⁰ וזאת בשל אב המתעקש לשמור על ההיררכיה המשפחתית ולחתך את הבכורה ראשונה, אף שהוא עושה זאת במרמה. הדבר מוביל, כמו בדפוס סיפורי לידה אחרים, לבכורה החשה שנואה ולצעירה המקנאה באחותה כיוון שאינה יכולה ללדת. היחידה הספרותית העוסקת בלידת ילדי יעקב מציגה מציאות שאינה קלה מבחינה רגשית.

החשיבות הרבה שניתנה לנושא הילודה, בהקשרן של נשים בכלל ושל אימהות האומה בפרט, באה לידי ביטוי באופן דרמטי במערכת היחסים המורכבת שבין נשות יעקב.³¹ עקרותה של רחל (כ"ט 31) מעוצבת באופן ניגודי לכל סביבתה, והיא נראית כואבת במיוחד. בעוד אחותה מתעברת שוב ושוב ובעלה נעשה אב, שם המחבר בפיה את המילים הקשות המבטאות את מצוקתה: "וַתֹּאמֶר אֶל יַעֲקֹב הֲבָה לִי בָנִים וְאִם אֵין מִתְּנֶה אֲנֹכִי" (ל' 1). רחמה סגור לא רק אל מול לאה כי אם גם אל מול אמתה בלהה ואל מול זלפה, אמת אחותה. נדמה שכל סביבתה פורה. אפילו הכבשים,

²⁸ כינוי זה תואם לדעתם של חוקרים מסוימים שראו בחלומות אלו שאיפה לשררה ולגדלות: ספיזר, בראשית, עמ' 293; רייס, מוטיבציית האחים, עמ' 59; סקינר, בראשית, עמ' 445. אולם, חוקרים אחרים ראו בחלומות אלו נבואה: שטרנברג, מבנה החזרה, עמ' 125; מיסקול, יעקב ויוסף, עמ' 32–34; גרינשטיין, מכירת יוסף, עמ' 123; פוקלמן, בראשית 37–38, עמ' 154. והיו שראו בהם עירוב של רגשות ונבואה: דרייבר, בראשית, עמ' 322; אדר, יוסף, עמ' כ'; קואטס, בראשית, עמ' 19; סרנה, בראשית, עמ' 312–313; פון רד, בראשית, עמ' 351; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 181, 188; המפרייס, יוסף ומשפחתו, עמ' 35; פידלר, חלומות, עמ' 37–39.

²⁹ ברנר, התנהגות נשית, עמ' 257–273; פרדס, הבריאה, עמ' 91–97.

³⁰ וראו: שניידר, הבטחת אימהות, עמ' 64, 79; פוקלמן, בראשית, עמ' 128; סרנה, בראשית, עמ' 204, על כך שמעצם הצגתן כאחיות, למעשה שתייהן מועמדות פוטנציאליות לנישואין עם יעקב.

³¹ על חשיבות הילודה בעולם הקדום, ראו: מלול, חברה ומשפט, עמ' 89, 272. על משמעות העקרות בקרב אימהות האומה, ראו: ויינפלד, בראשית, עמ' 12; אמית, עקרות, עמ' 136–137.

הרחלים, מתרבות בלי הרף – "כִּי מַעַט אֲשֶׁר הָיָה לָךְ לְפָנַי וַיִּפְרָץ לְרַבִּי" (ל' 30) – ורק היא עומדת בעקרותה.³² זקוביץ משווה בין יצחק, העותר לה' בשל אשתו, לבין יעקב, המתנער מן האחריות.³³ השוואה ניוגדית זו מדגישה גם היא את בדידותה של רחל אל מול יעקב, שכבר זכה לילדים ואינו חווה כלל את חסרונם המר כפי שהיא מרגישה.³⁴

נידיץ' ופריימריקנסקי כותבות כי מעמדה של אישה אחת מתואר כפוגע בהכרח במעמד זולתה.³⁵ סיטואציות אחרות במקרא של שתי נשים (או יותר) ושל גבר אחד, מזמנות קונפליקטים, גידופים ועלבונות. כך בין שרה להגר (בר' ט"ז), וכך גם בין פנינה לחנה (שמ"א א'). בהשוואה זו, רכיב הריב או הכעס מופיע באופן שונה. התחושות הקשות מופנות בעיקר פנימה, למדרשי שמות הילדים המשקפים לקוראים את הרגשת האימהות, ונראה כי ההתנהגות השלילית אינה מופנית כלפי הצרה.³⁶ המבע היחיד שניתן לקושי הנפשי שבתחרותיות זו, הוא בסצנת הדודאים, שבה לאה מאשימה את רחל בלקיחת בעלה ואינה נכונה לתת לה מדודאי בנה, שככל הנראה נחשבו למסייעים בפרייון.³⁷

בל, בפירושה לסיפור, מאירה על כך שבסקה זו בעצם משתפות הנשים פעולה כדי שכל אחת מהן תשיג את החסר לה.³⁸ רחל חשוכת הבנים תזכה בצמח היכול לסייע בפרייון, ואילו לאה חשוכת האהבה תזכה בלילה עם בן זוגה.³⁹ חידוד זה הוא דרמטי להבנת הסצנה, שכן יוצא מכך שאחיות אלו – למרות הקשיים הרבים שבהתמודדות על ליבו של יעקב, וחרף ההשוואה ביניהן בתחומים אחרים המעוררים את קנאתן – מצליחות לנסות לעזור זו לזו להתגבר על קשייהן האישיים בעזרת שיתוף פעולה.⁴⁰ רחל, אשר יזמה את שיתוף הפעולה, למרות הטרונייה האירונית שהושמעה כנגדה, מתבלטת בנכונותה לחיות בשלום. זאת ועוד, היא עושה זאת במחיר שהיא מוכנה לשלם בשביל הסיכוי להגשים את שכה ייחלה לו.⁴¹ יש לציין כי עסקה זו משקפת בין היתר את

³² על היותו של המפגש ליד הבאר סמל לפוריות, ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 6; הנדל, סיפורי יעקב, עמ' 153. זימרן (מאבקי אחים, עמ' 266, הערה 70), מראה שגם על רקע זה מתעצמת עקרותה של רחל.

³³ זקוביץ, מקראות, עמ' 37–39.
³⁴ וראו: בראשית רבה ע"א ופוקס, אפיון האימהות, עמ' 122–123, על כאב עקרותה של רחל, העומדת מנגד לאבהותו של יעקב.

³⁵ נידיץ', הקדמה, עמ' 97–98; פריימריקנסקי, לאה, עמ' 108.
³⁶ ביטוי להיעדר רכיב הכעס ניתן לראות במדרש איכה רבה, פתיחתא כ"ד (שלמה בובר), ובו מתוארת רחל המסייעת לאחותה בערב חתונתה עם יעקב כדי שלא תצא לחרפה. ואשר למשמעות שמות הילדים, ראו: בליס, נשים, עמ' 84; קואטס, בראשית, עמ' 216; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 54–55.

³⁷ סרנה, בראשית, עמ' 209.
³⁸ בל, קריאה פמיניסטית, עמ' 84–85.

³⁹ זאת בניגוד לששון (שורשי אהבה, עמ' 208), הרואה בעסקה זו תחבולה שלילית, ובעצם צועד בדרכם של פרשני ימי הביניים.

⁴⁰ כך גם זימרן, מאבקי אחים, עמ' 267.
⁴¹ לאה ודאי צודקת בתחושתה שליבו של יעקב נתון לרחל. כך רדי"ק, וכך בפירוש עולה מן הפסוקים כמצוין לעיל. אך שלא באשמתה, הסיפור מתאר את מניעת נישואי יעקב ורחל דווקא, על ידי הבאת לאה. כלומר בפועל, פרטי הסיפור מובילים לרושם המכוון שהיא זו שקיבלה את האיש שרצה את רחל, ולא להפך. עריכת הסיפור בסדר זה, שבו רחל פוגשת את יעקב ראשונה, מלמדת כי לא רחל היא זו שלקחה את שלא שלה. חזקוני וספורנו מפרשים זאת כמתחת ביקורת על כך שרחל הסכימה לשאת את יעקב לאחר שכבר היה נשוי ללאה, אך פרשנותם מחזקת את האירוניה. על ציפיות הקורא לנישואי יעקב ורחל בעקבות פגישתם, ראו: ג'נסון, נשים, עמ' 70.

מעמדה של רחל כקובעת וכמקבלת החלטות. נראה כי יש לה השפעה מכרעת על הבחירה עם מי יהיה יעקב.

השוואת דמותה לשרה מדגישה את היחס הניגודי, המאופק, לא רק כלפי לאה כי אם גם כלפי בלהה. שמש מראה שבניגוד למערכת היחסים הקשה המתפתחת בין שרה להגר (בר' ט"ז), בין רחל לבלהה לא מתואר כל קושי.⁴² עולה הרושם כי ניסיונה של רחל להיבנות מבלהה הצליח וכי לא נוצר מתח בין השתיים.⁴³ זאת אומרת שרחל, ואולי גם בלהה, התעלו מעל תופעות ומעל רגשות אפשריים העולים בסיפורים אחרים, כגון קנאה, מאבקי כוח, התנשאות וזלזול. כמו כן, לאחר לידתו של יוסף לא מצוין שום צעד מצד רחל שנועד להבליט את בנה משאר הבנים או להעדיפו בנוגע לירושה.

תחושת התחרות הקשה בין הנשים בבית יעקב, כאשר אישה אחת כואבת את בדידותה ואילו האישה השנייה את עקרותה, משמשת רמז מטרים לסיפור הבנים, המאופיין בתחרות על אהבת האב ומעוצב על ידי תוצאותיה הקשות.⁴⁴ אין ספק שמערכת היחסים בין יוסף לאָחיו משפיעה על עלילת הסיפור ומעצבת את כל סיפור חייו של יוסף. הרגע שבו האחים משליכים את יוסף אל הבור ופושטים מעליו את הכותונת – המסמלת את העדפתו אצל אביהם ואת קנאתם, ושבעקבותיו הוא מוצא עצמו מחוסר כול ועירום בארץ זרה – הוא אירוע מכונן שייתן את אותותיו לאורך כל חי המשפחה (מ"ב 21–22; מ"ג 30; מ"ד 27; מ"ה 1).⁴⁵

יוסף הבוגר מתעלה מעל הכעס ומעל הכאב (למשל בר' מ"א 51–52), וכאשר הוא מתוודע אל אָחיו הוא מרגיע ומשתדל לפייס אותם: "וְעַתָּה אֵל תִּעַצְבוּ וְאֵל יַחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מִכְרַתֶּם אֹתִי הֲנֵה כִּי לְמַחֲיָה שָׁלַחְנִי אֱלֹהִים לְפָנֵיכֶם" (מ"ה 5). ייתכן שיחס זה נובע מפרץ של געגוע לאחר עשרים שנה, אך המשך הסיפור מלמד שאין זה יחס חד־פעמי או יוצא דופן אלא הלך רוח. התגברותו המרשימה והבלתי נתפסת של יוסף עומדת באתגר נוסף בסוף הסיפור, כאשר האחים מייחסים לו רצון נקם לאחר מות אביהם (נ' 15–17). וגם אז, על אף הקושי הכבד, תגובתו מרשימה ויוצאת דופן: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יוֹסֵף אֵל תִּירָאוּ כִּי הִתַּחַת אֱלֹהִים אָנִי וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָה לְטֹבָה לְמַעַן עֲשֶׂה"

⁴² שמש, דמותה של רחל, עמ' 94.

⁴³ פליישמן (הורים וילדים, עמ' 44–45) מציע את האפשרות שמילותיה של שרה – הקרובות ברעיון ובהקשרן למילותיה של רחל: "וַיֹּאמֶר הֲנֵה אֶמְתִּי בְלָהָה בְּאֵ אֱלֹהֶיךָ וְתִלְדַּע עַל בְּרַכִּי וְאֶבְרָהָה גַם אֲנִי מִמֶּנָּה" (בר' ל' 3) – רומזות לאקט האימוץ שהיה קיים בעולם הקדום, כלומר הכרה בילדים באמצעות הנחתם על הברכיים.

⁴⁴ חז"ל ראו בהעדפת יעקב את הגורם לסכסוך בין האחים, וכך במדרש בראשית רבה, פ"ד ח', שהבאתי לעיל: "צריך אדם שלא לשנות בין בניו שעל ידי כותונת פסים – וישנאו אותו" (בר' ל"ז 4).

⁴⁵ את פרק ל"ז, הפרק העוסק במכירת יוסף ובשנאת האחים אליו, חילקו חוקרים לשני מקורות (E ו-J), וראו: דרייבר, בראשית, עמ' 321; גונקל, בראשית, עמ' 387; פון רד, בראשית, עמ' 353; ספיזר, בראשית, עמ' 294. חוקרים אחרים, כגון רש"י ורד"ק, קוראים סיפור זה בעין סינכרונית. ראו: קואטס, מכנען למצרים, עמ' 17; ברלין, פואטיקה, עמ' 117–121; גרוסמן, כפל, עמ' 188. וראו על קריאה זו: אקרמן, יוסף, עמ' 99; גרינשטיין, מכירת יוסף, עמ' 117–124; זימרן, מאבקי אחים, עמ' 158. לעיון בשתי התמודדויות ספרותיות שונות עם הפערים בטקסט, הנותנות מענה שונה למתחים והניגודים העולים מהטקסט, ראו: ברויאר, בראשית, עמ' 520–598; אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 160–165. כמו כן, ראו: עסיס, ממשלה ליהושע, עמ' 92.

פיוס הָזָה לְהַחֲלִית עִם-רָב וְעֵתָה אֶל תִּירְאוּ אֶנְכִי אֶכְלָלְךָ אֶתְכֶם וְאֶת טַפְכֶם וַיִּנְחַם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל לְבָם" (נ' 19–21).⁴⁶ יוסף מצטייר כאח למופת שאינו נוטר כעס לאָחיו, נכון לסלוח ויתרה מכך – לעזור ולתמוך בהם. אימו בחרה להפנות פנימה את קשיי קנאתה אל מול אחותה, לנתב את האנרגיות שלה לפתרונות חיים אפשריים (ל' 3–4); בנה לוקח התנהגות זו כמה צעדים קדימה ופועל באופן מופתי.

התמה המרכזית בסיפור חיי רחל היא הקושי שלה אל מול צרתה, קושי הכרוך בעקרונה. התמה המרכזית בחיי יוסף היא הקושי שלו מול אָחיו, קושי הכרוך בחלומות שהוא חולם. בהתמודדות של רחל מול אחותה והשפחות, ידה על התחוננה בהקשר של הילודה ועל העליונה בהקשר של אהבת יעקב. בהתמודדות של יוסף מול אָחיו ידו על התחוננה בהקשר של יחס האחים אליו ועל העליונה בהקשר של אהבת יעקב. רחל ייחלה וציפתה ללדת ולבסוף מתה בעת הלידה שכה ייחלה לה: "יֹסֵף ה' לִי בֶן אַחֵר" (ל' 24).⁴⁷ בעת הענקת חיים לאחר, הדבר שהיא כה קיוותה לו, חיה מגיעים אל קיצם.

החלומות שחולם יוסף שזורים בחייו. בראשית הדרך הם מתוארים כחלומות גדולה. לבסוף מגיע הרגע שבו מתקבל הרושם שמשמעות עליונותו של יוסף אינה לשם ההתנשאות כי אם לשם הנתינה והייעוד. יוסף מעניק פירוש ראוי ומרשים לחלומותיו, תוך שהוא מרעיף על אָחיו מאוצרו ונותן להם מחיה: "כִּי לְמַחְנָה שְׁלַחְנִי אֱלֹהִים לְפָנֶיכֶם" (מ"ה 5). סימון מצביע על התהליך שעוברות הדמויות בסיפור יוסף ואָחיו.⁴⁸ הוא מראה את שלבי השינוי וההתפתחות עד שבסוף הסיפור, כך הוא מיטיב לתאר, משמעות חלום האלומות של יוסף היא שאלומות האחים כורעות ומשתחוות לאלומתו, העומדת זקופה במרכז ומושיטה להם את גרעיניה.⁴⁹ תיאורו המרגש של סימון מלמד על ההתגברות המרשימה על הכעס ועל הכאב, וכן על התהליך האישי שעובר יוסף – מנער המתגאה בחלומותיו, לאדם צנוע הרואה עצמו שליח בלבד. ובמקום אחר כותב סימון: "מכוחו של נתיב יסורים ארוך נתחשלה אישיותו ונזדככו מידותיו, עד שהשאפתן, המתנשא מעל אָחיו, היה

⁴⁶ על הקשר הספרותי בין האב לבן בשימוש במילים "התחת ה' אני" ראו: זקוביץ, מקראות, עמ' 30. לדברים הנעלים של יוסף יש מבנה כיאסטי: (1) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יוֹסֵף; (2) אֶל תִּירְאוּ כִּי הִתַּחַת אֱלֹהִים אָנִי; (3) וְאֵתֶם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה; (א3) אֱלֹהִים חֲשָׁבָה לְטֹבָה לְמַעַן עֲשֵׂה פִּיּוֹס הַזֶּה לְהַחֲלִית עִם רָב; (א2) וְעֵתָה אֶל תִּירְאוּ אֶנְכִי אֶכְלָלְךָ אֶתְכֶם וְאֶת טַפְכֶם; (א1) וַיִּנְחַם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל לְבָם. עסיס (אפיון, עמ' 278) מסביר כי שימוש במבנה כיאסטי משקף את המשמעות שהמחבר רוצה להעביר. נראה כי דברים אלו של יוסף מבטאים את הפיוס, את ההתעלות ואת הדבקות במשמעות השליחות שלו ובתחושות הנלוות לה, וכן את הפער בין תוכנית ההשגחה ובין פעילות האנושית המלווה את הספר.

⁴⁷ פוקלמן (בראשית, 132–133) וגלפז-פלר (הורים, עמ' 71–72) מדגישים שיסוד הקושי בין האחיות הוא הריב על ליבו של יעקב. זימרן (מאבקי אחים, עמ' 268) מצביעה על כך שהרצון של רחל בבנים נבחן ביחס למצבה של אחותה ובעצם אינו מוצג כמושא רצונה העצמי. אך כאשר היה מדובר בבני אמתה, היא הייתה שרויה במתח אל מול אחותה, אך כשזכתה היא עצמה בפרי בטן – שאליו כה ייחלה – כבר אין זכר למבעים מעין אלו, ולכן נראה כי זה היה עיקר רצונה.

⁴⁸ סימון, בקש שלום, עמ' 72–87.

⁴⁹ שם, עמ' 87.

למשבירים הנאמן והמסור (בר' נ' 20–21)⁵⁰. סוף חיי האם וסוף סיפורו של הבן מתוארים בשיא נתינתם הקשורים בזולתם ובמתן חיים לאחרים.⁵¹

רחל ויוסף יעברו שניהם חיים של קושי – רחל בעקרותה שתכאיב לה ותאפיין את דמותה, ויוסף בריחוקו ובבדידותו. מתוך הכאב של רחל היא זועקת, ומשלא זוכה באמפתיה – היא מחפשת מענה על ידי אמתה. וגם לאחר מכן אין היא אומרת נואש אלא מנסה למצוא פתרון. עסקת הדודאים היא ביטוי לניסיונה להתמודד עם מצבה ולא להיות שרויה בייאוש. עסקה זו מגלה לנו את התקווה שלה ואת נכונותה לעשות כל מה שאפשר כדי לזכות בפרי בטן. יוסף מאופיין בתכונות דומות. כאשר הוא שרוי בכאב ובבדידות בבית האסורים, לאחר שכבר שהה בעבר בבור, אין הוא מגלה סימני ייאוש. להפך, הוא מסייע לזולת, מביע אכפתיות, מחפש מוצא ומבקש שיסייעו לו לצאת.

3.3. מרמה ותחבולה

חוט של מרמה ושל תחבולות שוזר את שרשרת סיפורי יעקב עוד מבית רבקה ויצחק, כאשר רבקה מבקשת מבנה לגנוב את ברכת אביו (בר' כ"ז 5–13).⁵² לבן מרמה את יעקב (שם, כ"ט 23), ומרמה זו מוצגת כמראָה למרמה של יעקב. וכך, בעיצוב ספרותי מופלא, התמונות עומדות זו מול זו במידה כנגד מידה.⁵³ חוט זה נמשך לרחל, כאשר היא לוקחת עימה את התרפים (שם, ל"א 34–35). האחים ירמו את אביהם כאשר יציגו בפניו את כתונת הפסים טבולה בדם (שם, ל"ז 32–33). ואשת פוטיפר תגלול על יוסף את אשמת השווא תוך שקר ומרמה (שם, ל"ט 14–17). בדרך קרובה אך שונה יבחר יוסף ללכת כאשר יטמין גביע באמתחת בנימין (שם, מ"ד 2). סצנות אלו קשורות זו לזו ומעצבות בדרך מסוימת את הדמויות.

בהטמנת התרפים באוהל בידי רחל, ובהטמנת הגביע אצל בנימין בידי יוסף, אנו רואים אלמנטים דומים המאירים גם הם על הדמיון בין האם לבן.⁵⁴ מניע הגנבה של רחל אינו ברור.

⁵⁰ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 56.

⁵¹ על אפיון דמותה של רחל כאם ראו להלן.

⁵² על כך שכל הדמויות בסיפור מוצגות באופן בעייתי, ראו: עסיס, מאבק, עמ' 43; על התחושה שהתורה השאירה סיפור זה אניגמטי באופן מכוון, ראו: שם, עמ' 44.

⁵³ ראו לדוגמה: תנחומא ויצא יא; קאסוטו, תעודות, עמ' 55–56; קאסוטו, אנצ', יעקב, עמ' 719: "שורה שלמה של ייסורים ואסונות שבאו על יעקב בזה אחר זה, שקצתם תוצאותיו של אותו מעשה וקצתם מקבילים אליו מידה כנגד מידה, ואלה ואלה כנראים בבירור כעונשים על חטאיו"; גרסיאל, מבנה, עמ' 75–79; סרנה, בראשית, עמ' 397–398; זקוביץ, תחפשות, עמ' 85–87; יעקבס, מידה כנגד מידה, עמ' 168–173. לעומתם סבור ליכט (מימזיס, עמ' 140–142) כי סיפורים אלו לא עוצבו במידה כנגד מידה.

⁵⁴ חז"ל האירו על קשר זה: מדרש תנחומא (בובר, מקץ יג); בראשית רבה צ"ב, ט, מהד' תיאודור אלבק, עמ' 866; ועקבותיהם רש"י ובכור שור; וכך גם דאוב, חוק מקראי, עמ' 101; המילטון, בראשית, עמ' 562–563; זקוביץ, מקראות, עמ' 19. ההצבעה על הדמיון הרב בין הסיפורים נעשתה תמיד כדי להאיר על הקשר בין רחל ובנימין, קשר הבוקע בצורה יפה כל כך בין הסיפורים ונוגע גם לדעה שרחל מתה בלידת בנימין בגלל גנבה זו. לצד זאת, ברצוני להצביע על הקשר בין רחל ליוסף, הבוחרים להטמין בהיחבא ובמרמה את החפץ שמיוחסים לו כוחות.

במקורות מופיעה הדעה כי רחל רוצה למנוע מאביה עבודה זרה,⁵⁵ וכבר בימי הביניים אֶתגר ראב"ע פירוש זה.⁵⁶ חוקרים פירשו את התנהגותה על פי תעודות מנוזי. עולה מהן שבעלות על אלי הבית עשויה לציין זכות לירושה,⁵⁷ אולם כפי שהראה גרינברג, גִּנְבַת התרפים – על פי חוקי נוזי עצמם – לא תסייע לה לזכות בירושה כי אם להפך, היא תפגע בזכות זו.⁵⁸ אחרים הסבירו גִּנְבַת זו בכך שהתרפים נחשבו לבעלי כוח מאגי (יח' כ"א 26; זכ' י' 2).⁵⁹ נראית ביותר סברתם של הפרשנים ראב"ע ואברבנאל, וכך גם זקוביץ, שמטרתה של רחל הייתה שאביה לא יגלה את נתיב בריחתם באמצעות כוחות התרפים.⁶⁰ לצד זה, יש לשים לב לאלמנט "מידה כנגד מידה" המרחף סביב מעשה זה. רחל, אשר נפגעה כאשר רימה אביה את בן זוגה – הוליכו שולל בחושך וגרם לכך שלא היא תינשא לו – מרְמָה אותו בעת עזיבתם ומוליכה אותו שולל תוך כדי שהוא ממשש את אוהלה (ל"א 33–35).⁶¹

אחד מרגעי המתח של סיפור יוסף והאחים הוא כאשר גביע הזהב נמצא באמתחת בנימין (שם, מ"ד 12). בדומה לרחל, אשר טמנה את התרפים באהל, יוסף טומן את הגביע שמיוחסים לו כוחות מאגיים (שם, מ"ד 5) באמתחת בנימין.⁶² בשני המקרים נעשה אקט החיפוש בדרך, כאשר יש קבוצת אנשים הנפרדת ממקום מסוים לכיוון ארץ כנען. בשני המקרים מגיעים אנשים אל אנשי הקבוצה בדרך ומאשימים אותם בגִּנְבַת. בשני המקרים נערך חיפוש ביוזמת הנאשמים. בשניהם אומרים הנאשמים כי זה אשר ימצא אצלו החפץ הגנוב – ימות (שם, ל"א 32; שם, מ"ד 9), אמירה המחדדת את הדרמה. ובשני הסיפורים החפץ הגנוב נמצא אצל זה שאצלו מחפשים אחרון, רכיב המגביר את המתח. המניע של יוסף לפעולה זו אינו ברור לגמרי. האם רצה שבנימין יישאר איתו בזמן שהשאר חוזרים לביתם? האם קיווה שפעולה זו תאפשר לו לגלות לאֶחָיו את זהותו? האם חשב להעמידם בניסיון?⁶³ הדבר היחיד שניתן להגיד על פעולה זו בוודאות הוא שהיא מקדמת את העלילה ומכוונת לפתרון הסיפור ולסיומו על ידי השגתם בדרך ועיכובם כדי שהפְּרָדָה לא תתבצע. בסיפור התרפים נטען לעיל שהגִּנְבַת נעשתה כדי שלבן לא ימצא את בני ביתו ושהפְּרָדָה תוכל להתבצע, ואילו בסיפור הגביע הגִּנְבַת נעשתה כדי שהפְּרָדָה לא תתבצע. בדומה למעשה המרמה של רחל, גם במעשה

⁵⁵ מדרש ברי' רבה מציע כך: ב"ר עד ה, מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 863; תנחומא, ויצא יב; רש"י.

⁵⁶ ראב"ע הקשה כך: "ואילו היה כן, למה הוליכה אותם עמה, ולא טמנתם בדרך?"

⁵⁷ ספייזר, בראשית, עמ' 235; קורמן, תרפים, עמ' 5–7. ובהקשר זה ראו גם: בר־ברק, ירושה, עמ' 108–110.

⁵⁸ גרינברג, רחל, עמ' 239–248.

⁵⁹ כך למשל טיובאל, שרה, עמ' 47–50. בניגוד לדעתו של אברבנאל, אשר דחה מכול וכול את האפשרות שרחל חפצה בתרפים בעצמה, רבים סברו שרחל לקחה את התרפים כדי לעשות בהם שימוש. וראו: גרינברג, רחל, עמ' 246–247; ויינפלד, בראשית, עמ' 184, 186; פוקלמן, בראשית, עמ' 164.

⁶⁰ זקוביץ, מקראות, עמ' 188–190. אשר לשאלה אם רימתה את אביה גם כאשר אמרה שאינה יכולה לקום כי דרך נשים לה, ראו: שטיינברג, אנלוגיות, עמ' 7, הסבורה שבאופן מְכוּוֹן הקורא, כאביה, נותר באפלה לגבי אמינותה.

⁶¹ סרנה (בראשית, עמ' 219) מעמיד את רמאות רחל כגמול על רמאות לבן.

⁶² ראו: הערה 54 לעיל.

⁶³ כדעתו של סימון, בקש שלום, עמ' 78 (והערה 14, למשל).

יוסף יש אלמנט של "מידה כנגד מידה". האחים שרימו את האב סביב הפגיעה הקשה באחיהם, כעת מרומים בעצמם. יתרה מכך, השלכתו אל הבור גם הביאה לכך שימצא עצמו בבור נוסף (מי' 15), כך מכונה בית האסורים שהוא נשלח אליו בעקבות רמאותה של אשת פוטיפר, המאשימה אותו על לא עוול בכפו. הם נאשמים כביכול על לא עוול בכפם, אך הקוראים ערים לכך שהצדק בוקע ממעשה מרמה זה.⁶⁴ רמאותה של רחל את אביה על ידי הטמנת התרפים, ורמאותו של יוסף בהטמנתו את הגביע באמתחתו של בנימין, מתכתבות שתיהן עם מעשי מרמה קודמים, ובעיצוב זה הן מקבלות רובד של הצדקה. אלמנטים אלו מאירים גם הם על הקרבה בין הדמויות.

4. אלמנטים ספרותיים המבליטים את דמויותיהם של רחל ויוסף

כשם שהסיפור מעוצב בגרסתו הסופית, רחל מגיעה לבאר בדיוק כאשר יעקב מגיע לחרן ושואל על משפחתו: "ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו ויאמר להם הידעתם את לבן בן נחור ויאמרו ידענו. ויאמר להם השלום לו ויאמרו שלום והנה רחל בתו באה עם הצאן" (כ"ט 6). המילה "הנה" משמשת להבעת הפתעה מצד יעקב ולהדגשת אלמנט התזמון המדויק.⁶⁵ הגעתה של רחל לבאר לפני שאר בני המשפחה משמשת רמז מטרים לקשר המיוחד בין רחל ליעקב.⁶⁶ כמו כן, יש בה כדי להבליט את דמותה משאר הדמויות שיופיעו בסיפור. נוסף על כך, כשם שצוין לעיל, מאירס מצביעה על כמות הפעמים ששמה של רחל מופיע במקרא (פס' 46) ביחס לדמויות הנשים האחרות בסיפור.⁶⁷ גם דמותו של יוסף בולטת בהגעתה למצרים לפני שאר בני המשפחה (ל"ז 36), אך במתודה הספרותית היא שונה. במקרה ההגעה לבאר, רחל בולטת הן בהגעתה והן בהיכרות המקדימה של הקוראים עם דמותה. ואילו בהגעה למצרים, יוסף בולט בכך שדמותו היא המרכזית ברובו המוחלט של הזמן. מלבד פרקים ל"ח; מ"ב (3-1); מ"ג (1-15) – הסיפור נסוב סביב קורות יוסף. המצלמה כביכול יורדת עימו למצרים, והרוב המוחלט של זמן הבמה ניתן לסיפורו.⁶⁸

נוסף על כך, חיי שניהם מלווים בכאב ובקושי, ושניהם מגלים לקוראים את אשר על נפשם באמצעות השמות שהם מעניקים לשני הבנים שנולדו להם. השם שמעניקה רחל לבנה הראשון קשור ברצונה העז ללדת: "יוסף ה' לי בן אחר" (שם, ל' 24). השם שמעניק יוסף לבנו הראשון קשור בכאב

⁶⁴ האחים עצמם רואים בכך עונש על מה שהם עשו וקושרים בין מאורעות חייהם בקשר של סיבה ותוצאה (מ"ב, כא).
⁶⁵ אשר לשימוש בתיבה "הנה" כדי להביע את נקודת התצפית של הדמויות ולשימושים נוספים, ראו: הערה 58 לעיל. אשר לאפקט התזמון המדויק, ראו מקומות נוספים שבהם מבליטים את חשיבות העניין המדובר על ידי התזמון: ברי' כ"ד 15; אסתר ו' 6; מל"ב ח' 5.

⁶⁶ גינסון, נשים, עמ' 70.
⁶⁷ מאירס, חנה, 96.

⁶⁸ באופן דומה אך בכל זאת שונה, במחזור סיפורי יעקב עוקב הסיפור אחר יעקב ולא אחר עשו. אומנם – כפי שטוען עסיס (מאבק, עמ' 84) – רק בהתגלות האל אליו (ברי' ל"ה 9-15) נתגלה בבירור שיעקב הוא הבן הנבחר על ידי ההשגחה, ולא על ידי יצחק (שם, עמ' 91-92), אך העובדה שהסיפור מתרכז בו היא רמז מטרים בלתי מעורער לכך.

שלו: "כי נשני אלהים את כל עמלי ואת כל בית אביי" (שם, מ"א 51). רד"ק, בכור שור ורלב"ג מפרשים את הפועל "נשני" כשכחה חיובית, כלומר הטובות שבאו לי השכחו מעלי את הסבל.⁶⁹ כך גם סימון, הרואה בשם זה ביטוי לשכחת הכאב ולהתעודדות.⁷⁰ כלומר, כעת – כאשר דברים מתחילים להסתדר – יוסף שוכח את רגשות הכאב הכרוכים בעזיבת הבית. ואולם, דווקא העובדה שברגע המשמח – הרגע שבו נולד לו בנו בכורו, והיותו מחוץ לביתו, רחוק מעמלו, היא המעסיקה אותו עד כדי קריאה על שם זה לבנו – מצביעה על הכאב שלא נרפא. רחל, בהולדת בנה הראשון, מבטאת את המשך רצונה ללדת; ויוסף, בעת לידת בנו הראשון, מבטא את הניסיון להשכיח מעצמו את ביתו, את בדידותו ואת כאבו. בלידת בנה השני מעניקה רחל שם הקשור באקט הלידה: "וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶן אוֹנִי" (ל"ה 18). מילה זו מופיעה במקרא בשתי משמעויות: (1) "אבל" – כך בדב' כ"ו 14, ה' ט' 4; (2) "כוח" – כך בדב' כ"א 17, יש' מ' 29. פרשנים מסורתיים רבים ראו בפרשנותה של רחל מבע של כוחה התש, ולכן פירשו זאת כאבל, שהרי לא ייתכן שדווקא בעת החולשה והקושי היא תבטא חוזק.⁷¹ ייתכן גם ששם זה מבטא את כוחה אשר חדל ממנה והועבר אליו, או שהוא מביע את תקוותה לכוח. שמו של הבן השני של יוסף טומן בחובו הודיה שעדיין מהולה בכאב: "וְאֵת שֵׁם הַשְּׁנִי קָרָא אֶפְרַיִם כִּי הִפְרִינִי אֱלֹהִים בְּאֶרֶץ עֲנִי" (בר' מ"א 51–52). שם זה מבטא פרוץ ושמחה אך אינו מתעלם מן הקושי הבא לידי ביטוי בתיאור "עֲנִי". תפילתה של רחל: "לִסֵּף ה' לִי בֶן אַחֵר" (ל' 24), מתגשמת פעמיים, הן על ידי בנימין והן בעזרת אהבת יעקב: "וְעֵתָה שְׁנֵי בְנֵיךָ הַנּוֹלָדִים לָךְ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בְּאֵי אֶלְדֵּי מִצְרַיִם לִי הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כְּרֵאוֹבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי". הצהרתו של יעקב נוגעת לתקוות של האם ושל הבן כאחד. האם, שקראה לבנה בהשראת בן נוסף, זכתה מאותו בן ממש לקבל את מבוקשה – במקום שייחשב בן אחד לגבי ירושת האב, כעת נחשבים שניים. והבן אשר מתייחס בחלומותיו לפרידה מבית האב ולפריונו בארץ עוני, מקבל על כך מענה מאביו עם מסר שהוא חלק מביתו, ולא רק הוא – אלא גם הבנים אשר נולדו בארץ הזרה.

שמש גורסת כי דמותה של רחל אינה מאופיינת באימהותה.⁷² לדבריה, אף באקט הלידה היא עסוקה בסבלה האישי. טענתה תואמת לסברה כי רצונה בילדים קשור בהתמודדותה מול הנשים.⁷³ טענה זו מקבלת משנה תוקף בהשוואה לסיפורי אימהות אחרות, כגון שרה (בר' כ"א 9–11), יוכבד (שם' ב' 2–4), ציפורה (שם' ד' 24–26), חנה (ב' 18–19), בת שבע (מל"א א'), רצפה בת איה (שם"ב כ"א 10), האישה האלמנה (מל"ב ד' 1–7) והשונומית (שם, 8–36). בסיפורה של כל אחת ואחת

⁶⁹ משמעות הפועל "נשני" כשכחה עולה מיש' מ"ד 21; איכה ג' 17, וכפעולה הנסובה על המדבר, כפסיבי, עולה מצורת הפועל כשם שהיא מופיעה בשם"ב י"ט 27; כ"א 5; משי' כ"ו 19; איכה ד' 11. כך רשב"ם.

⁷⁰ סימון, בקש שלום, עמ' 71.

⁷¹ כך פירשו רש"י, רשב"ם, ראב"ע, בכור שור, רד"ק, רלב"ג ורמב"ן.

⁷² שמש, רחל, עמ' 91–92.

⁷³ זימרון, מאבקי אחים, עמ' 268; פוקלמן, בראשית, 132–133; גלפז'לר, הורים, עמ' 71–72.

מהן מתוארת הדאגה לילד. אך בהשוואה ללאה, לבלחה, לזלפה ולאימהות אחרות במקרא, אשר לא מתואר לגביהן מעשה הקשור בטיפול בילדים או בדאגה להם, אין היא מוצגת כשונה. עולה הרושם כי לעיתים המחברים פשוט אינם מאירים את עינו של הקורא בעניין זה. אף כי רחל אינה מאופיינת באימהותה, יש דרכים מקראיות נוספות להראות כי אָם מותירה חותם או הטבעה משמעותית בילדיה, ואחת מהן היא ליצור זיקה ספרותית בין דמות האם ודמות הבן, כשם שהראיתי בתת־פרק זה.

5ג. מטרת האנלוגיה ותפקידה

בחלק זה ראינו כי סיפור רחל ויוסף מעוצב כך שקיים דמיון רב בין דמותה של רחל לדמותו של יוסף, ועולה הרושם שעיצוב זה משקף את התפיסה שאָם מותירה חותם ומשפיעה על דמויות ילדיה. דמיון זה בא לידי ביטוי ביחסו של יעקב אליהם, בהתמודדות שלהם מול בני המשפחה האחרים, בביצוע עסקאות עם אח או אחות, בפעולות מרמה וביופיים.

המעבר בין הדור של יעקב לדור של בניו מייצג את המעבר בין היחיד הנבחר למשפחה שלמה אשר תפתח לעם. ביתו של יעקב עטוף קנאה המאפיינת את הבחירה באדם אחד בלבד, כפי שהיה בדורות שלפניו, עד שבבגרותם לומדים האחים לחיות יחד ואף לדאוג זה לזה.⁷⁴ דמותו של יוסף, שברובם המוחלט של הפרקים משמשת דמות מרכזית, היא המייצגת העיקרית של התהליך העובר על האחים – תהליך שבסופו לא יצטרך איש לוותר על ברכת אביו. תהליך זה אינו מתחיל בין האחים. הקשיים העולים מתיאור נשות יעקב הוא מפתח המקפל בתוכו את ראשית החוטים שילכו ויירקמו בהמשך העלילה. הקנאה, הכאב, ההעדפה, החסר ותעצומות הנפש של ההתגברות – כל אלו מכינים את הקוראים לקראת ההמשך, רומזים להם על העתיד להיות ומחדדים את המעבר לשבט העתיד להתפתח לעם. לקרבה ביניהם יש גם ערך עלילתי המסביר את בחירת האב לברך את שני בניו וכן את הירידה למצרים, הנובעת מכוח האהבה. בעיקר יש בה כדי לעצב את תודעת הקוראים בנוגע לכאב הקנאה והתחרות על הברכה או הבחירה, על ההקלה שבמעבר לשבט נבחר ועל הזהירות שיש לנקוט הנוגעת להירקמות מערכות יחסים במשפחה. האהבה לרחל, ובעקבות זאת ליוסף, מניעה את העלילה עד לירידת ישראל למצרים בתום כאב ושנות סבל רבות. המחשבה על מה היה קורה אלמלא ביכר יעקב אישה אחת על פני זולתה, או בן אחד על פני זולתו, מאפשרת תשובות מגוונות ומעודדת למידה על הדברים שמהם כדאי להימנע.

⁷⁴ על כך ראו: סימון, בקש שלום, עמ' 72–87, כשם שהובא לעיל.

ולצד זה, זיקה ספרותית זו מעידה גם על עומק תפיסת המספרים, המבליטים את העובדה שהבן ואימו קשורים, וכן שהאם משפיעה על חיי הבן באופן דרמטי אף כאשר אינה בין החיים. גם כאשר העיסוק בנושא קשר אָם-ילד, או השפעת האם על הבן וכיוצא בזה, אינו מכוון – מפני שאינו משרת מטרה מסוימת – הוא נוכח, וזאת מתוך תפיסותיהם העמוקות של הכותבים שהאם מותירה חותם משמעותי מאוד בילדיה.

לסיכום, על ידי הדמיון בין דמותה של רחל לדמותו של יוסף מתקבלת התמונה כי רחל הותירה חותם בבנה, נותרה משמעותית ובעצם השפיעה על מסלול חייו גם בהיעדרה. ניתן ללמוד מכך על תפיסת המחברים לגבי חשיבות דמות האם, ובניגוד לגנוטיפים אחרים בחברות הקדומות, עולה הרושם, לאור מה שראינו, כי בהיעדרו קשה עד בלתי אפשרי למלא את חסרונו.

ד. סיכום פרק ב'

בפרק זה עמדנו על מקרים שבהם דמות האם משפיעה על נתיב חיי דמות הבן. בדוגמאות שהובאו ראינו כי לעיתים האם היא גורם אקטיבי הסולל את הדרך לבנה, ולעיתים היא מנתבת את דרכו באופן פסיבי, מפני שהוא מיוחס לה, דומה לה או מושפע מאופייה. העמקנו בסיפורן של רבקה ובת שבע הלוקחות חלק פעיל מאוד בקביעת עתיד בניהן – רבקה, שבהטיית הברכה מנתבת את דרכו של יעקב; ובת שבע, שבחוכמה מפלסת את דרך בנה אל המלוכה. כמו כן עמדנו על מקרים שבהם מתבלטת מתוך הסיפור השפעתה הרבה של האם על חיי בנה, אף על פי שאינה נעשית באופן יזום. עסקנו באהבת יעקב ליוסף, שממנה עולה הרושם כי הסיבה העיקרית להעדפתו על פני אחיו והכנת כותונת דווקא לו היא היותו דומה לרחל. בחירה זו של יעקב ומעשהו זה – מניעים את העלילה כולה. זאת ועוד, הן בסיפוריהם של רבקה ויעקב והן באלו של רחל ויוסף, הדגשנו את הדמיון שבין האם והבן העולה מן הפסוקים, דמיון המעיד על תפיסה עמוקה של המחברים בהקשר של השפעת האם על בנה. תיאורים אלו מעידים על תפיסה זו, בייחוד אם הם נעשו בטבעיות ושלא במתכוון.

בכל סיפור יש להשפעה זו בין האם לבנה תפקיד מסוים הנוגע לאותו סיפור ספציפי ולמגמתו. כך למשל השפעתה של בת שבע מקבלת משמעות חשובה דווקא כשהיא לוקחת צעד אחורה ומנסה להשפיע פחות על החלטות בנה. נוסף על כך, ייחודה של כל אם מדגיש את חשיבותה ואת הקושי למלא את חסרונה. למשל, השפעתה של רחל על יוסף דווקא בהיעדרה, מדגישה את אופייה הספציפי וכך גם את העובדה שחסרון אם אינו דבר הניתן למילוי. העמקה במקרים אלו מעידה עד כמה דמות האם נתפסה כמשמעותית, המותירה בצאצא חותם וערך שאין דומה להם.

פרק ג': אימהות אנונימיות

בפרק זה אתעמק בסיפורים שבהם דמויות האם הן אנונימיות. בסיפורים אלו זהות הדמויות מאופיינת בעיקר באימהות שלהן. זהו הפרט המרכזי שהקוראים ידעו על אודותן. במקרים אלו תפקידן כאימהות הוא בולט וחיוני לסיפור.

בעזרת האסוציאציות העולות בתודעת הקוראים, וכן המאפיינים הנקשרים באימהות, מתעצבת הדמות הספציפית. תופעה זו אינה ייחודית לאימהות. יש עוד גנוטיפים במקרא שמשמשים את הכותבים באופן זה,¹ למשל דמות המלך, ובייחוד כאשר זהותה אינה מצוינת. עצם אזכור התפקיד מעלה בתודעת הקוראים ציפיות מסוימות המשרתות את הסיפור על ידי מילוי או ניפוצן. כלומר, כאשר בסיפור מוזכר מלך שאין אנו יודעים את שמו, מובן לקוראים כי המספר המקראי הסתפק באזכור התפקיד להבעת דבריו. רשת התכונות והתפקידים המצופה ממלך בחברה ממלאת את דמותו בסיפור. כך לעיתים יחוש הקוראים אכזבה מול אימילוי התפקיד באופן המצופה, או נחת כאשר זו עומדת בציפיות ואף עולה עליהן. לעיתים זו דרך למתוח ביקורת או לשקף מצב מסוים. יש במקרא כמה דוגמאות לגנוטיפים האוצרים בתוכם רשת של ציפיות, אסוציאציות או תכונות שדי למחבר באזכורם.² אחת מדוגמאות אלו, ואולי אף הבולטת ביותר שבהן, היא דמות האם.

ריינהארדט כותבת כי אנונימיות הדמויות מסייעת למספרים להסיט את תשומת הלב של הקוראים מאינדווידואליות של הדמויות אל עבר תפקידן בסיפור הספציפי. מאפייני התפקיד שממלאות הדמויות בסיפור מקבלים מקום. המספרים מנצלים מאפיינים אלו עבור אחת משתי האפשרויות: התאמת הדמות לסטריאוטיפים של התפקיד ולחלופין – דווקא אייהתאמה לסטריאוטיפים המיוחסים לתפקיד.³

במקרים שאתעמק בהם, האנונימיות של האימהות ממקדת את תשומת לב הקוראים באימהותן. אימהותן תורמת לסיפור ולקידום העלילה על ידי העברת מסר סיפורי והארת דמות או מצב אחרים. בפרק זה אתרכז בדרך שבה שימשה האימהות את כותבי הפרוזה להבעת רעיונות ומסרים ובעיקר אתעמק בדמות האם הנשקפת מסיפורים אלו ובמאפייניה.

¹ ריינהארדט, אנונימיות, עמ' 44–45.
² כגון איש אלוהים, עבד, שליח או נושא.
³ ריינהארדט, אנונימיות, עמ' 63.

א. דמות האם בסיפור משפט שלמה: הרגש האימהי כעילה להכרעה בדין (מל"א ג' 16–28)

סיפור משפט שלמה הוא סיפור העומד כולו על אדני האימהות. רשת הציפיות מדמות האם היא העומדת בבסיס הסיפור, ובלעדיה המסר לא היה מועבר. זהו אחד הסיפורים המבטאים באופן מובהק את השקפת המספר על מאפייני דמות האם. כדי להוכיח את טענתי, אנתח את הסיפור ולאחר מכן אעמוד על דמות האם המשתקפת ממנו.

ראשית לכול, אבקש להתעמק בשאלה שהעסיקה חוקרים רבים ואשר תוביל לעמידה על הדרך שבה עיצב המספר את דמות האם: האם הסיפור מעוצב כך שכאשר ציווה המלך לחתוך את התינוק לשניים הוא כבר ידע מי האם האמיתית? כלומר, האם עולה מן הסיפור כי בשלב זה דמות המלך יודעת מיהי אימו האמיתית של התינוק, ובמעשה זה רק רצה ליצור הדים לחוכמתו ולהוכיח לקהל את צדקתו על ידי שהביא הוכחה להכרעתו, או שמא הסיפור מעוצב כך שהמלך סמך באמת רק על הניסוי שערך עד כדי תלות מוחלטת בתוצאה שיוליד המבחן?

יוסף בן מתתיהו, בספרו "קדמוניות היהודים", מביע את דעתו ששלמה לא ידע כלל כיצד לפסוק בדין, ועל כן פנה לתחבולת הגזירה כביכול של הילד לשניים.¹ לעומתו, מפרשים וחוקרים שונים יוצאים מנקודת הנחה שונה, ולפיה הסיפור רומז מי מן הנשים היא דוברת אמת, ושלמה, בדומה לקוראי הסיפור, חש זאת בעת המשפט.

לדעת המלבי"ם הטקסט מעיד שהאישה הראשונה היא המשקרת. הוא מסתמך על כך שהאישה האחרת, שלא כאישה הראשונה, מוצגת כפותחת ואומרת שבנה הוא הבן החי, ורק לאחר מכן מוסיפה את הטפל, שבנך הוא הבן המת. אליה וגילה ליבוביץ הולכים בדרך דומה וטוענים כי הסיפור מעוצב כך שדבריה של האישה הראשונה טומנים בחובם את הראיה לכך שאין היא דוברת אמת. הרי כיצד יכלה לדעת את שהתרחש בביתה בעת שישנה, כפי שהיא עצמה מעידה? הם קובעים כי מהטקסט עולה ששלמה ידע שהאישה הראשונה מרמה, והוא יצר את הפרובוקציה רק כדי להוכיח לכולם את צדקת גזר דינו.² פירוש הדבר שאין הוא מוצג כמי שתלה את גזר דינו בניסוי ספונטני, שהרי דבריה של האישה הראשונה הפלילו אותה.

מן העבר השני היו שטענו לאשמת האישה השנייה. ר' יוסף קרא טוען כי הסיבה שבגינה פתחה הראשונה וביארה את מועד הולדת בנה היא כדי שביט המלך ויראה שגודל התינוק תואם את זמן הלידה שהיא הצהירה עליו, ומכאן שהיא היא זו הדוברת אמת, ולא חברתה. לדעה זו

¹ בן מתתיהו, קדמוניות, עמ' 270.
² אליה וגילה ליבוביץ, משפט שלמה, עמ' 243.

מצטרף אברבנאל. הוא סבור כי האישה הראשונה, זו שאינה חוששת להאריך בתיאורים, היא האישה הבטוחה בעצמה ולכן היא זו אשר דוברת אמת; ואילו השנייה, שאינה מכבירה מילים מחשש כי תיכשל בלשונה, היא המשקרת.³ אלשיך בפירושו מציין גם הוא כי האישה האחרת, זו המקמצת במילים, נוהגת כך מפני שהיא מתביישת בשקרה.⁴ גרסיאל נוקט גם הוא את העמדה שהאמת ניצבת לצידה של האישה הראשונה.⁵ פליישר, אלקושי, דינור, הופמן ולוי הולכים גם הם בדרך זו, ומוכיחים כי האישה הדוברת אמת היא האישה הראשונה.⁶ לדבריהם, שלמה מוצג כמי שהרגיש בכך ורצה באמצעות הניסוי להוכיח זאת לשאר הציבור.

אנו רואים אפוא כי יש דעות מנוגדות בנוגע לשאלה מי מהנשים היא האם האמיתית, כלומר מי היא זו הדוברת אמת. הדעות השונות, הנשענות על הוכחות מן הטקסט, מוכיחות כי עניין זה נותר באור עמום.

סימון כותב: "קריאה ספרותית מוסבת על הסיפור ולא על האירוע".⁷ הסיפור מעוצב באופן שבו בהירות המקרה מטושטשת. כך למעשה הקוראים יכולים לחוש כי לניסיון של שלמה יש מקום ותוקף בהכרעה עצמה. הקוראים עצמם נתונים במבוכה בנוגע לאופן שבו תיפתר החידה, והם סקרנים לגלות כיצד יפסוק שלמה במשפט. הציפייה לראות כיצד יתמודד המלך החכם עם חידה זו מעצבת את הסיפור באמצעות קווי מתח המובילים לשיאו ומציבה את ניסיון המלך במקום של כבוד. כדי לשמור על עוצמת המבחן ועל חשיבותו, הסיפור אינו מעניק לקוראים די מידע ואינו מאפשר להם לפסוק בשאלה העולה מן המקרה. בין שידע שלמה מהי הפסיקה בטרם ערך את הניסיון ובין שלא, מתעורר אצל הקוראים הרושם שאין אפשרות לפסוק בשאלה זו. המספר מערב את הקוראים בקשיי השיפוט ומציב אותם מול השאלה הקשה שהמלך ניצב מולה לכאורה. אולם גם לאוחזים באחת הסברות לעיל, שיש בסיפור רמזים לצדקת אחת הנשים, עדיין המתח קיים בנוגע לשפיטתו של שלמה בלא ראיות או עדים.⁸

המשך הסיפור מעוצב גם הוא באופן מותח המעורר ציפייה ועניין בקרב הקוראים. המלך מצווה להגיש לו חרב. הכלי החד מחדד תהיית הקוראים ומוסיף תדהמה לנוכח הציווי המוזר. בקשתו של המלך מתמלאת בן רגע, וקצב הסיפור נעשה מדאיג כאשר המלך משמיע ציווי נוסף –

³ אברבנאל, עמ' תרכ"ז.

⁴ אלשיך, מלכים א', ג.

⁵ גרסיאל, מלכים, עמ' 41; אימהות, עמ' 35.

⁶ פליישר, אלקושי, דינור, הופמן ולוי, משפט שלמה, עמ' 23–29.

⁷ סימון, קריאה ספרותית, עמ' י'.

⁸ אברבנאל (עמ' תרכ"ז) כותב בפירושו כי אף ששלמה הבין מדברי האישה הראשונה כי הצדק עימה, לא יכול היה לפסוק כך מפני שלא היו עדים למעשה. לכן הוא מסכם את המערכה הראשונה במילים: "זאת אמרת זה פני החי ופני המות וזאת אמרת לא כי פני המות ופני החי", שהרי מבחינה משפטית זה כל שהיה בידו. כלומר, אף שחש בצדקת אישה אחת, לא היה די בכך מבחינה משפטית, ולכן היה זקוק לניסוי שערך.

לחתוך את התינוק לשניים. המתח והתדהמה בקרב הקוראים המזועזעים מובילים בסופו של דבר להערצה גדולה כלפי שלמה ולהרגשה כי אדם מן השורה לא היה יכול להתמודד עם שאלה כזו ולחשוב על פתרון כה יצירתי.⁹

מטרת המשפט הייתה לגלות מי האם האמיתית. ואכן, המטרה מושגת והמספר הכול יודע מציין בפנינו שהאם שצעקה היא האם האמיתית: "וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֲשֶׁר בָּנָה הַחַי" (מל"א ג' 26). אציין כי בסיפור זה יש זרעים המאפשרים קריאה שבה הניסוי של שלמה היה אולי מצליח גם אלמלא הייתה האם הביולוגית עוצרת את המבחן הקשה. ניתן אולי לשער כי הניסוי היה צולח בכל מקרה שבו הייתה אחת האימהות צועקת "תָּנוּ לָהּ אֶת הַיְלִיד הַחַי וְהַמֵּת אֶל תְּמִיתָהּ". שהרי בעצם, גם בסיטואציה שבה האם המזויפת היא זו שהייתה צועקת, היה הבן הולך לאישה שחמלה עליו, וייתכן שאישה זו היא הראויה לגדלו. אך כשם שנאמר לעיל, מטרת המשפט הייתה להצביע על האם האמיתית, וכך גם התרחש בפועל. בסיפור זה מאפייני האם הם ברורים: דואגת, מגינה ומבינה שצורכי ילדה קודמים לצרכים שלה.

1. אל תשלח ידך אל הילד

הבקשה מהמלך להכריע במקרה כה קשה, שבו שתי נשים הטוענות לאימהות כלפי אותו תינוק, מביאה אותו להחלטתו לערוך ניסוי. ניסוי זה דומה באופן מסוים לניסוי שערך ה' בספר ב' כ"ב 1 ושונה ממנו: "וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם".

בשני הסיפורים יש ילד שסכנה מרחפת מעל לראשו; בשניהם יש הורה העומד בניסיון מבלי שהוא יודע זאת; בשניהם הסכנה המאיימת על חיי הילד היא הניסוי עצמו; בשני הסיפורים, ברגע שהדמיות עומדות בניסיון – הסכנה חולפת והקוראים מבינים שהניסיון צלח. אבקש לעמוד על הדומה ועל השונה בין הסיפורים. בהשוואה זו גם אכלול את חלום שלמה, שאליו קשור המשפט בעבותות הוכחת הגשמת המשאלה. מלבד הימצאותם של ניסויים בשני הסיפורים – ניסויים שבהם יש פערי ידיעה בין עורכי הניסוי, המתכננים את המתרחש מול משתתפי הניסוי שאינם מודעים למבחן – המשותף בין הסיפורים הוא:

1. כאשר האישה הראשונה מציגה את המקרה, היא מספרת כי האירוע התרחש ביום השלישי

ללידה, כאשר היו שתי הנשים לבדן בבית: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לְלִדְתִי וַתֵּלֶד גַּם הָאִשָּׁה הַזֹּאת וַאֲנִי וְיָחִידוּ אִין זָר אֶתְנוּ בְּבֵית זֹלָתִי שְׁתֵּי אֲנָחְנוּ בְּבֵית" (מל"א ג' 18). באופן דומה מצוין בסיפור עקדת יצחק כי ביום השלישי, כאשר אברהם רואה מרחוק את המקום, הוא

⁹ פליישר, אלקושי, דינור, הופמן ולוי, משפט שלמה, עמ' 23–29.

- מצווה על נערי לשבת במקום שבו הם נמצאים, ומרגע זה והלאה ממשיכים אברהם ויצחק לבדם (בר' כ"ב 4).
2. בשני הניסיונות, כאשר החרב או המאכלת מרחפים מעל הילד ומאיימים אימת מוות על חייו, יש אמירת "עצור": "אל תשלח ידך אל הנער" (בר' כ"ב 12); "בי אדני תנו לה את הילוד החי והמת אל תמיתהו" (מל"א ג' 26).
3. לאחר אמירת ה"עצור", בשני הסיפורים, מודיע עורך הניסיון על הצלחתו: "כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני" (בר' כ"ב 12); "תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתהו היא אמו" (מל"א ג' 27).
4. בשני הסיפורים מוזכר הפועל רא"ה לאחר הניסיון: לאחר הניסיון אברהם מעניק למקום שם המדגיש את ראיית ה': "ויקרא אברהם שם המקום שהוא ה' ירא"ה" (בר' כ"ב 14); בעקבות הניסיון שערך שלמה רואה העם את חוכמת ה' אצל המלך: "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלהים בקרבם לעשות משפט" (מל"א ג' 18).¹⁰
5. בשני הסיפורים מופיע גמול לגיבור הסיפור על מעשיו. בשניהם גמול זה מוצג באותה התבנית: "יען אשר [...] ולא [...]", ולאחרי תבנית זו מפורט השפע שבו יזכה הגיבור (בר' כ"ב 16–18; מל"א ג' 11–14).
6. בשני הסיפורים מופיע ציון זמן זהה: "וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמרו ויקח את שני נערו אתו ואת יצחק בנו" (בר' כ"ב 3); "ואקם בבקר להניק את בני [...]"; ואתבונן אליו בבקר [...] (מל"א ג' 21). אומנם סיבת ציון הזמן בשני הסיפורים שונה, אך תיאור זה תורם לדמיון בין הסיפורים.
- סיפור עקדת יצחק מציג מתח בין נאמנות של אב לבנו מול נאמנותו לאלוהיו.¹¹ הסיפור כולו עומד על מאפייני האבהות ואהבת האב לילדיו. המחבר מניח כי בתודעת הקוראים קיימת התבנית הברורה הכורכת את האבהות עם הדאגה לשלום הבן ועם הנאמנות כלפיו. רק על רקע הנחות אלו יכול האל לקיים את מבחנו. באופן דומה מניח מבחן המלך שאם לעולם, ובשום מצב, לא תפר את נאמנותה לבנה.

¹⁰ בלאו (בראשית, עמ' 144–145) כותב שפסוק זה מכיל שני פעלי רא"ה: "ויקרא אברהם שם המקום שהוא ה' ירא"ה אשר יאמר היום בְּהַר ה' יִרְאָה" (בר' כ"ב 14). הפועל הראשון הוא לשון נופל על לשון להר המוריה. מן הפסוק "ויחל שלמה לבנות את בית ה' בירושלם בְּהַר המוריה אשר נראה לְדָוִד אֲבִיהוּי" (דה"ב ג' 1) ניתן לראות כי בעל דה"ב הבין כי נושא הפועל השני אינו האדם כי אם ה', ושהפעלים בפסוק לעיל (בר' כ"ב 14) הם משני בניינים שונים: קל ונפעל. הראשון הוא ה' והשני הוא האדם הרואה את ה'. לפי הפסוק אברהם קרא למקום על שם ה' שראה ואילו הדורות הבאים על שם ה' שנראה.

¹¹ סימון (בקש שלום, עמ' 54–55), מתאר את המתח שבין מחויבותו הדתית של אברהם ובין מחויבותו הטבעית בעת מבחן העקדה, ומצביע על תואר הפועל החוזר בפיו של אברהם כלפי ה' וכלפי יצחק כאחד: "הנני", כאמצעי להמחשת המתח הזה.

המשותף בין הסיפורים מעודד את ההשוואה ביניהם, אך מובן שלא פחות חשובים מכך הם הפערים והשינויים שבין שני הטקסטים. לעומת הניסיון של האל, שלמה אינו מעמיד את האימהות עצמה במבחן אלא מתבסס עליה.¹² ברור לו לגמרי שאם תהיה נאמנה לבנה, אפילו במצב קיצון של זונה אשר במהותה אינה מקיימת מערכת יחסים של זוגיות המושתתת על נאמנות.¹³ שלמה המלך משמש בתפקיד עורך הניסיון והוא המצווה על גזירת הילד. דמותו מקבילה לדמותו של האל בסיפור העקדה, אך אין הוא מצפה למלאך שיורה לא לשלוח יד אל הנער. לנוכח סיפור עקדת יצחק, שבו היה האב מוכן להקריב את בנו, ולנוכח העובדה שסיפורים על אבות המקריבים את בניהם אינם זרים לתקופת משפט שלמה¹⁴ – מתחדד הערך שעליו מושתת מבחן שלמה – הערך של נאמנות האם לצאצאיה.

2. חוכמת שלמה

שמותיהן של הנשים לא נמסרו, הקוראים אינם יודעים מי מהן דוברת אמת ואין הם מקבלים את הסיפור בשלמותו. הסיפור נקטע, ולא ברור אם האישה שהסכימה להריגת התינוק הוענשה ומה עלה בגורלן של הנשים. כל אלו מצביעים על כך שמטרתו של הסיפור נעוצה בדבר מרכזי אחד, והוא הצגת חוכמת שלמה.¹⁵ אין זה משנה מהם שאר הפרטים. כפי שכותב צפור, סיפור המשפט בא להוכיח כי משאלתו של שלמה – להיות בעל לב שומע לשפוט את העם – אכן מתגשמת.¹⁶ טענה זו, שסיפור המשפט בא לשרת את הוכחת התגשמות ברכת האל לשלמה, ניתנת להוכחה גם בניתוח מבנה הסיפור. לדברי פולק, הרקע לסיפור (כלומר המצג) והסיבוך במשפט שלמה אחד הם, והם מושמים בפי האישה הראשונה: שתי נשים ילדו בבית אחד, ואחד התינוקות מת בלילה.¹⁷ כיוון ששתי הנשים רבו של מי התינוק החי ומי אימו של המת, נמצא שלמה חייב להכריע ביניהן. אם נשים לב לדיוק, הסיבוך הוא הריב עצמו והצורך בהכרעה, ולא הפרטים, כפי שניתן ללמוד מהמשך הסיפור.¹⁸ נקודת המפנה בסיפור, לדברי פולק, היא החלטת המלך להעמיד

¹² מעניינת העובדה שאברהם מכונה "אבינו", כינוי המדגיח את דמותו כאב – ולא כאיש אלוהים, כאיש דת – אף שברגע המבחן בחר באלוהיו ולא בבנו.

¹³ בירד, הזונה כגיבורה, עמ' 132–133.

¹⁴ כך למשל ניתן לראות בסיפור במל"ב ג' 27; ט"ז 3 ועוד.

¹⁵ יוסף בן מתתיהו (קדומניות, עמ' 270) כנראה חש בחסרון הפרטים בסיפור, ובספרו הוא מוסיף כי המלך דן לעונש את האישה השנייה "על רשותה, על שגרמה למות תינוקה ועל שרצתה לראות במותו של תינוק חברתה".

¹⁶ צפור, קניבילות, עמ' 12. אמית (מלכים, עמ' 41) מצביעה על המילה "אז" (מל"א ג' 16) כקושרת קישור של זמן בין האירועים (חלום שלמה ומשפטו) וכך מדגישה את הקשר ביניהם.

¹⁷ פולק, הסיפור במקרא, עמ' 116.

¹⁸ מעניינת השוואת מקרה משפט שלמה למקרה בנות צלפחד. במקרה של בנות צלפחד, בשונה מסיפור משפט שלמה, פרטי המקרה הם עיקר הסיפור, ולכן הם מובאים בהרחבה. לפסק דין זה יש גם השלכה על מקרים אחרים שבהם אדם הולך לעולמו ויש לו בנות בלבד, והוא משמש פסק דין תקדימי (כ"ז 8–11). הסיפור גם משתכלל ומעלה בעיות ולכן גורר אחריו תנאים ופרטים נוספים המובאים בסוף הספר (שם, ל"ו 1–12). במקרה משפט שלמה – כל אלו אינם קיימים.

נשים אלו בניסיון, וההתרה היא בהצלחת המלך להכריע במשפט.¹⁹ הסיום, שבו שב הסיפור למצב של רגיעה, הוא בקביעה שכל העם מכיר בחוכמת המלך. אם כך, התרת הסיבוך אינה במציאת הפתרון לבעיית זיהוי האם הילד, כי אם במציאת הפתרון למצב של חוסר יכולת ההכרעה של המלך עצמו.

אימהותן של הנשים משמשת עילה להכרעה בדין, והיא המביאה לפתרון הסכסוך. נקודת ההנחה של המספר, המשתקפת מזווית דמותו של שלמה, היא שאם תסכים לוותר על בנה ובלבד שיחיה. טובת הילד קודמת תמיד לטובת אימו. ולכן, מבלי להכיר את הנשים העומדות למשפט, את אופיין, דמותן והתנהגותן, ניתן להיעזר בארכיטיפ זה ולהשתמש בידע הקשור בתכונה המתלווה אליו בחוכמה.²⁰

ברנר מצביעה על כך שמשפט שלמה מביע את התפיסה בדבר היות הנשים בעלות רגש אימהי אך אינן עומדות בסיטואציות רגשיות. בניגוד לתיאורים שונים של גברים השרויים במצבים חברתיים קשים ונוהגים בבגרות מוסרית-חברתית, נשים לדידה אינן מאופיינות אצל הכותבים ביחסי רעות. בסיפור זה, אחת הנשים מוכנה שהתינוק ימות ובלבד שלא ישאר אצל חברתה. היא אינה מבינה מהם יחסי רעות עם עמיתתה למקצוע ולגורל, וחסרת מודעות לחשיבות חיי אדם.²¹ ואולם, יש תיאורים שבהם נשים משתפות פעולה (שם, עמ' 22), ולעיתים, כמו במקרה זה, דווקא הדמות השלילית היא ניגודית ומאירה את הדמות הנשית השנייה, החיובית.

לסיכום, סיפור משפט שלמה הוא אחד הסיפורים שמהם בוקעת ועולה תפיסת האימהות באופן חיובי ונעלה. הוא מתעצב באור בהיר בעודו מלווה בקונוטציות של נאמנות, מסירות ושימת צורכי הבן לפני צורכי האם. תכונת אלו הן כה טבעיות, עד אשר ניתן לראותן כעילה להכרעה בדין. האנונימיות של הדמויות מאפשרת למספר להסיט את תשומת לב הקוראים מזהות הנשים, ועל ידי כך להדגיש את מאפייני האימהות ולעורר את ציפיות הקוראים לנוכח מאפיינים אלו. כיוון שהמספר אינו משתמש בזהותן כזונות, נראה כי נתון זה נועד להסביר את הסיטואציה המורכבת שבה שתי נשים ישנות באותו בית בלא עדים נוספים, ולא כדי לאפיין את דמותן באופן מסוים. המיקוד הוא בתכונות האם ובמאפייניה.

¹⁹ פולק, הסיפור במקרא, עמ' 117.

²⁰ באופן דומה ויתרה יוכבד על חיים לצד בנה משה ובלבד שיחיה (שמי' ב' 3), וחנה ויתרה על חיים לצד בנה שמואל ובלבד שייוולד (שמי"א א' 11).

²¹ ברנר, אהבת רות, עמ' 23.

ב. האישה מצרפת (מל"א י"ז 8–24)

סיפור האישה מצרפת שאליהו מתגורר בביתה מופיע ברצף סיפורי אליהו. זהו אחד מהסיפורים המופיעים לאחר גזרת הבצורת של אליהו (מל"א י"ז 1) ולפני מעמד הכרמל (י"ח 20–46). הוא גם אחד מהסיפורים המבססים את מעמדו של אליהו לפני הנס הגדול המתרחש בכרמל לעיני כול. הוא ממוקם לאחר סיפור העורבים בנחל כרית (י"ז 2–7) ולפני שובו של אליהו לפגוש את אחאב (י"ח 1). רופא טוען כי מחזור סיפורי אליהו הוא משוכלל מבחינה ספרותית ונעלה מבחינה דתית.¹ סיפור האלמנה מצרפת, לדידו, עבר זיקוק מוסרי. מודגשים בו מעשיהם החיוביים של הדמויות והעובדה כי האלמנה ראויה לניסה.

ב.1. דמות האישה האלמנה

האישה האלמנה מצרפת היא אנונימית וכך גם בנה שאליהו משיב לחיים. זהותה היא אימהותה ואלמנותה. כאשר אליהו רואה אותה לראשונה היא מתמודדת עם רעב וקשיים והיא חסרת תקווה. היא מתארת באוזני אליהו את מנת המזון האחרונה שנותרה לה לבנה ואת מיתתם הקרבה. תיאורה באוזניו של אליהו אינו מגיע מיוזמתה. היא לא פונה אליו לסיוע או עזרה. ייתכן שהסיבה לכך היא שהרעב קשור בבצורת, ואין היא משערת שמישהו יכול לסייע לה. היא חסרת תקווה וסבורה שחיי בנה וחייה שלה קרובים לקיצם.

אליהו מעמיד אישה זו בשני ניסיונות והיא עומדת בהם. הניסיון הראשון הוא הבקשה ממנה לתת לו מים לשתייה (פס' 10), והניסיון השני הוא הבקשה לתת לו ממעט האוכל שנותר לה ולבנה (פס' 12). שני ניסיונות אלו הם ניסיונות קשים ביותר, והם מעצבים את האלמנה כראויה לניסה.² בשלב זה אין האישה יודעת דבר על זהות האיש המבקש ממנה את מעט המים והאוכל שבידה, ועליה להחליט בדבר הבעת הביטחון בו. ויתור על שארית האוכל האחרונה הוא אתגר קשה וגדול בכל מקרה, ודאי עבור אדם הדואגת להישרדותו של בנה, על אחת כמה וכמה כאשר לא ברור מי הדמות הדורשת זאת, ואם יהיה בכוחה למלא את הבטחתה. בניגוד לסיפורים אחרים שבהם נרמז כי הנס ניתן הודות לבעל האלמנה (מל"ב ד' 1), או בזכות קרבת האישה לאיש האלוהים (ח' 6–5), בסיפור זה מודגש כי האישה ראויה לנס בשל העמידה בניסיון האמונה ונתינת המים והאוכל

¹ רופא, נביאים, עמ' 112.
² שם.

להלך הזר.³ רק לאחר ניסיונות אלו מונע אליהו את המוות שלה ושל בנה על ידי נס הקמח והשמן (פס' 16).

לניסיונות אלו, שהאלמנה עומדת בהם, יש משמעות גם ברצף הסיפורים הרחב, שבו אליהו עומד לדרוש מהעם כולו להאמין באל בלבד ולעזוב את עבודת הבעלים (י"ח 21). לאחר מכן הוא מחולל את נס הורדת הגשם והפסקת הבצורת, ובעצם מחיה את כולם (פס' 45). הניסיון של אליהו עם האלמנה מוצג כמכין אותו לנס הגדול שיהיה עליו לערוך. הגעתו של אליהו כאנונימי לבית האישה, משקפת את התהליך ויוצרת הפתעה חיובית כאשר היא מבינה שהוא איש אלוהים.⁴ תהליך זה שהוא עובר מול אישה זו, המכירה כעת ביכולותיו, הוא יעבור באופן רחב יותר מול העם כולו. האלמנה משכנת את אליהו בעליית קיר (י"ז 19), נתון היכול לרמז על מעמדה הכלכלי לפני מות בעלה או לפני הבצורת.⁵ נתון זה גם מעצב את דמותה כבעלת כוח. מערכת היחסים המתפתחת בין אליהו לאלמנה היא מערכת יחסים של עזרה הדדית. אליהו מתארח אצל אישה זו מפני שהוא זקוק לכך ולכן הוא היוזם ומבקש העזרה (פס' 9–10). תחילה היא נותנת לו ממעט האוכל והמים שיש בידה (פס' 16), ולאחר מכן היא מלינה אותו בביתה ונותנת לו מחסה (פס' 19). הוא, בתמורה, מחולל ניסים בעבורה.

בתחילת הסיפור אליהו מונע מהאישה ומבנה מוות ברעב על ידי נס השמן והקמח, ולכן תמוה כעסה של האלמנה כאשר בנה חולה אנושות והיא מאשימה את אליהו: "וַתֹּאמֶר אֶל אֱלֹהֵי מַה לִּי וְלָךְ אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּאתָ אֵלַי לְהַזְכִּיר אֶת עֲוֹנֵי וּלְהַמִּית אֶת בְּנִי" (פס' 18). אומנם בסוף הסיפור אומרת האישה לאליהו: "עֲתָה זֶה יִדְעָתִי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים אַתָּה וְדָבַר ה' בְּפִיךָ אֶמֶת" (פס' 24), אך דווקא מהאשמה זו עולה כי בשלב זה של הסיפור היא מאמינה בכוחות אליהו וסבורה שהוא אחראי למות בנה. גם נתון זה מתחבר לסיפור הכללי, שבו מופנה כעס כלפי אליהו המואשם בגרימת הבצורת (י"ח 17), האשמה הנובעת מייחוס כוחות לדמותו.

בנקודה זו שבה מאשימה האלמנה את אליהו, דמותה, שהייתה פסיבית בחלק הראשון של הסיפור, נעשית אקטיבית.⁶ היא עומדת על שלה ומבטאת את כעסה. אומנם אין היא מבקשת עזרה, כשם שלא ביקשה בפגישתם הראשונה, אך בניגוד לדבריה לפני שחולל עבורה אלישע את הנס הראשון, כעת עולה מתוך דבריה כי היא סבורה שיש בידו לעזור לה.

³ למשל כהן (אפיון, עמ' 119) מצביע על הדמיון בין סיפור זה לסיפור האלמנה במחזור סיפורי אלישע (מל"ב ד' 1–7), שבו הנס מוצג כגמול על מעשיו של הבעל המנוח.

⁴ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 313–316.

⁵ רופא (נביאים, עמ' 112) רואה בנתון הוכחה לכך שהורדת סיפורי אלישע לכתב קדמה לסיפורי אליהו ושכל הנראה עברו יותר קווים מאלישע לאליהו מאשר להפך. עליית גג בביתה של אלמנה ענייה מתקבלת פחות על דעתו, והוא גורס שנתון זה עבר מסיפור האישה השונמית לסיפור זה. אך נתון זה מתקבל על הדעת ואין צורך להניח שהועבר מסיפור השונמית, שהרי מצבה הכלכלי הרעוע יכול לנבוע מעצם היותה אלמנה או מהבצורת, ואין הכרח שהיה כך תמיד.

⁶ ריינהארדט, אנונימיות, עמ' 56.

בסיפור זה הנס שמחולל אליהו לאלמנה הוא בגדר שכר טוב לצדיקים. כמעט ואין סיפורים מקראיים שבהם מוצג נס כשכר לגומלי חסדים.⁷ שני הניסים בסיפור זה, וכן נס הבטחת הזרע והחייאת הבן בסיפור האישה השונמית המארחת את אלישע (מל"ב ד' 8–41), הם חריגים מבחינה זו.⁸ סיפור זה מעוצב כסיפור דידקטי-חינוכי.

בשתי הסצנות שמהן מורכב הסיפור, העובדה שאישה זו היא אִם תורמת לסיפור במידה ניכרת. בסצנה הראשונה (פס' 10–16) היא מוכנה לוותר על מעט המים והמזון שיש לה לקיים בהם את בנה ואת עצמה, והדבר מדגיש את הניסיון הגדול שבו היא עומדת. הסצנה השנייה (פס' 17–24) נסובה כולה סביב דאגתה לחיי בנה והשבתו לחיים. בשתי התמונות מודגשת דמותו של אליהו כמציל וכמי שדואג לבנה של האישה.

⁷ זקוביץ, נס, עמ' 93–100.

⁸ זקוביץ (שם) כותב שהכנסת האורחים של אברהם ושרה מעידה על דמויותיהם הנעלות, אך אין היא מוצגת כסיבה לשכר, שהרי זה הובטח לאברהם מראש (י"ז, 15–16).

ג. דמות האישה האלמנה: "אִשָּׁה אַחַת מִנְּשֵׁי בְנֵי הַנְּבִיאִים צָעָקָה אֶל אֱלֹהֵי־שָׁע" (מל"ב ד' 1–7)

סיפור האישה האלמנה הוא חלק ממחזור סיפורי אלישע, המכיל 16 סיפורי ניסים.¹ בבואנו להתעמק בסיפורים מתוך מחזור, יש דברים מספר שעלינו לתת עליהם את הדעת. עלינו לבחון את מידת הקשר בין הסיפורים, וזאת כדי להבין אם יש מגמה משותפת לכולם או שלכל אחד מהם מטרה העומדת בפני עצמה. דמויות הנשים האנונימיות המופיעות במחזור סיפורים זה ייבחנו גם על פי החלק שדמותן מגלמת במהלך הכללי. תחילה אסקור את הדעות שעלו במחקר לגבי מטרתם, ולאחר מכן אעמוד על תפקידן הספרותי של דמויות האימהות האנונימיות והתפיסה המשתקפת מדמותן לגבי דמות האם המקראית.

אוטו מחלקת את סיפורי אליהו ואלישע לשלבי התפתחות ומראה כי מטרת הסיפורים קשורה בזמן כתיבתם. לתפיסתה, מטרתם של סיפורים מדיניים (מות אחזיה: מל"ב, א'; שלושת המלכים: ג'; צרעת נאמן: ה' 1–27; מצור דותן: ו' 8–23; מצור שומרון: ו' 24–ז' 20) היא להציג את יחס המלך לדברי הנביא כקובע את גורל העם. מטרת סיפורי הישועה הפרטיים לדידה היא מתן לגיטימציה למוסד הנבואה בהיסטוריה של עם ישראל.² חוקרים אחרים קבעו כי מטרת סיפורים אלו היא שבח למוסד הנבואה.³ עלו גם הצעות אחרות, כמו פולמוס נגד הבעל;⁴ מתחת ביקורת על בית המלוכה;⁵ פולמוס נגד בית עומרי;⁶ סוג דידיקטיחינוכי של סיפורים (סוג המלמד על גאולתו ועל גדולתו של ה' גם בתקופות קשות).⁷ כיוון שהמשותף למחזור סיפורים זה הוא דמותו של אלישע, אני מקבלת את טענתו של רופא שמטרת מחזור הסיפורים, באופן רחב, היא העיסוק בדמותו, שהרי הוא העומד במרכזם והוא עיקר עניינם.⁸

¹ ספירה זו אינה כוללת את סיפור מינוי אלישע, מל"א י"ט 19–21. חוקרים הצביעו על חלוקת הסיפורים ממחזור זה לקבוצות. ראו על כך: ברני, מלכים, עמ' 209–215.

² אוטו, אליהו ואלישע, עמ' 487–508.

³ כך למשל לונג, מלכים, עמ' 50.

⁴ כטענה העולה מתוך ברונר, אליהו ואלישע.

⁵ כך טוען במאמרו לה־ברברה, אלישע.

⁶ כדעתם של רנטרייה (אליהו ואלישע) ושל טוד (אליהו). כפי שמציינת רנטרייה (אליהו ואלישע, עמ' 75), הטקסט מפגיש את אלישע עם נשים ועם איכרים דווקא, קבוצות שלדבריה סבלו במיוחד תחת עול שלטון זה.

⁷ כך לדוגמה מור (אלישע, עמ' 103–111), השולל את סיווגן של הלגנדיות המדיניות (צרעת נעמן: מל"ב ה' 1–27; המצור על דותן: ו' 8–23; המצור על שומרון: ו' 24–ז' 20) כסיפורי שבח. לדבריו, בייחוד סיפור המצור על שומרון אינו מחמיא לנביא ואינו מתאים להיחשב סיפור קדושים. טענתו היא שמטרת כתיבתם של סיפורים אלו היא הנחלת הלקח שהאל מגן ושומר על עמו גם בתקופה קשה של מלחמה מול ארם, שהיוותה איום ממשי על ישראל במאה התשיעית לפנה"ס. שמש (שבח, עמ' 7–9) מוכיחה שדווקא השיתוף בין האל לנביא הוא המואר בסיפורים אלו, ולפיכך מסווגת אותם כסיפורי שבח שנועדו לפאר את דמותו של הנביא.

⁸ רופא, נביאים, עמ' 19–36. כך גם הובס (מלכים, עמ' XIX בהקדמה), המדגיש כי מחזור סיפורים זה עוסק לגמרי בנביא עצמו, וכן סיפורים היסטוריים במחזור זה המעוצבים כך שהם מפנים את תשומת הלב אל הנביא ואל דבר האל שהוא מביא. עוד ראו: כוגן ותדמור, מלכים, עמ' 37; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 279 (שם הוא מקבל את הגדרותיו של רופא).

הוא מסווג סיפורים אלו בשלושה סוגי לגנות: ⁹ (1) הלגנדה הקצרה, המאופיינת בהיעדר פרטים על הדמויות ועל אישיותו של הנביא. לא ידוע לקוראים מדוע זכה מקבל הנס לנס. המשותף לכלל סיפורי הלגנדה הפשוטה הוא המבנה הקצר, כשהעיקר הוא הסיוע הניסי לפשוטי העם בחיי היום-יום, דבר המעיד על היות מבצע הנס איש בעל כוח על-טבעי שניתן לו מהאל; (2) הלגנדה הפשוטה, שעברה עיבוד אומנותי. דוגמה לכך היא סיפור האישה משונם (ד' 8–37). לדברי רופא, נותרה במחזור סיפורי אלישע עדות לשלב הראשון בתולדות הלגנדה – שלב סיפורה בעל פה, כמסופר במל"ב ח' 1–6 – ואילו הלגנדה בפרק ד' 8–37 היא מאוחרת ומורכבת.¹⁰ אחת ממטרותיה, לדבריו, היא להאיר על מורכבות דמותו של איש האלוהים וללמד על מגבלותיו. הדבר מוכיח את מורכבותה ואת רוחבה ועומקה לעומת הלגנדה הפשוטה, המתאפיינת ביחס של הערצה כלפי איש האלוהים; (3) הלגנדה המדינית, המכילה את רכיבי הלגנדה בכלל: תיאור צרה, משבר, הבטחת ישועה והצלה ניסית.¹¹

חוקרים מסוימים ערערו על סיווג כולל זה ומיינו את הסיפורים בקבוצות שונות ובקטגוריות אחרות. הועלו גם טענות שבמחזור הסיפורים כולו יש מתיחת ביקורת על הנביא.¹² שמש גורסת שמטרת הסיפורים היא שבח לאלישע, שהרי פאר דמותו הוא עיקר עניינם ודמותו עומדת במרכזם.¹³

ניתוח סיפור האישה האלמנה, וכמו כן שלושה סיפורים נוספים של אימהות אנונימיות ממחזור זה, יאיר את דמות האם ואת מאפייניה באמצעות הצגתה והבלטת תרומתה למטרה המרכזית בכל סיפור.

סיפור זה מתוך סיפורי אלישע הוא סיפור שבח קצר, לפי סיווגו של רופא, אך הוא חורג משאר סיפורי השבח הקצרים: ריפוי מי יריחו (מל"ב ב' 19–22); שתיים דובים (פס' 23–25); מוות בסיר (ד' 38–41); לחם שעורים (פס' 42–44); הברזל הצף (ו' 1–7); עצמות מחיות (י"ג 20–21).¹⁴ לסיפורי השבח הקצרים כמה מאפיינים: אנונימיות הדמויות; תיאור הצורך; המענה באמצעות

⁹ הלגנדה היא סיפור על נפלאותיו של איש קדוש. להגדרתה, ראו: לונג, מלכים, עמ' 95–96. ¹⁰ שם, עמ' 35–36. לדעה זו מצטרף ברני (מלכים, עמ' 215–217), וטוען כי הסיפורים הקצרים במחזור סיפורי אלישע הם הקדומים יותר. הם הועברו בעיקר בעל פה והועלו לכתב רק זמן ניכר לאחר הסיפורים הארוכים. ¹¹ רופא (נביאים, עמ' 60) מייחס את סיפור המצור על שומרון ללגנדה מסוג זה. גם בדוגמה זו חסר מידע ממשי על אישים או על נסיבות הסיפור, אך הסיפור עשיר ואף מכיל עלילות משנה. ¹² ראו לדוגמה: קיסלינג, דמויות, עמ' 149–199. הוא אוחז בגישה כי כל הסיפורים במחזור סיפורים זה משמשים למתיחת ביקורת חריפה על הנביא. ¹³ שמש, אלישע, עמ' 53–59. על הביטוי "סיפורי שבח", ראו: סימון, קריאה ספרותית, עמ' 24; שמש, אלישע, עמ' 53–59. שמש (שם, עמ' 58) מציינת כי היא מעדיפה את הביטוי העברי "שבח" שהציע רופא (נביאים, עמ' 24), והשתמש בו לצד המילה "לגנדה" על פני המילה "לגנדה", גם מפני ש"שבח" אינו טומן בחובו את הקביעה שמדובר בסיפור לא היסטורי שהועבר במסורת. ¹⁴ רופא, נביאים, עמ' 19. רופא מסווג סיפור זה כלגנדה קצרה לצד הצעתו להשתמש בשם "שבח" (נביאים, עמ' 24). אני אשתמש בסיווג "שבח קצר" כהצעתה של שמש (אלישע, עמ' 56–59). וראו גם: בלנקינסוף, ניסים, עמ' 62–63, 66, המכליל אותו ברשימת הלגנות הקצרות.

נס מרשים מצד הנביא; אי־ציון זכאותו של מקבל הנס. סיפור זה חריג בכך שמרומז בו כי האישה ראויה לנס: "וְאֵתָהּ יָדַעְתָּ כִּי עֲבָדְךָ הָיָה יָרָא אֶת ה' (מל"ב ד' 1).

סיפור זה ממוקם לאחר מלחמת יהודה וישראל במואב ולפני סיפור האישה השונמית. זהו סיפור הנס הראשון של אלישע למשפחה פרטית.¹⁵ מבנה הסיפור, לדברי סמט, הוא שני חלקים שבמרכזם ציר מרכזי ובו הוראותיו של הנביא לאישה (פס' 3–4). לפני הוראותיו מופיעות המילים של האישה: "אֵין לְשִׁפְחָתְךָ כֹּל בְּבֵית כִּי אִם אֶסוּף שְׁמֹן" (פס' 2), ומייד לאחר הוראותיו, בהיפוך לנאמר מפיה, מופיעה נבואת השפע בביתה (פס' 5–6). פתיחת הסיפור וסגירתו עוסקות בתוצר של בעיית העוני בסיפור זה, כלומר בנושה הרוצה לקחת את בני האישה לעבדים. הסיפור נפתח בהצגת הבעיה (פס' 1) ומסתיים בפתרונה (פס' 7). מבנה זה מעמיד את נבואת נס השפע המפתיע כעיקרו של הסיפור, ואת אלישע – כדמות המרכזית בו, מה שמתאים גם לעובדה כי השם היחיד המצוין בסיפור הוא שמו.

שמש מחלקת סיפור זה לשלוש סצנות התלויות במקום ובדמויות: (1) שיחתם של האלמנה ושל אלישע המתרחשת בחוץ ונוכחים בה האישה והנביא (פס' 1–4); הנס המתרחש בתוך ביתה ובו נוכחים האישה ובניה (פס' 5–6); היציאה הנוספת אל אלישע, שבה אומר לה איש האלוהים מה לעשות בתוצאות הנס ושנוכחים בה האישה והנביא (פס' 7).¹⁶ חלוקה זו סבירה בעיניי משתי סיבות: מחד גיסא, היא מדגישה את הנס כעיקר הסיפור, כך שסצנת נס השפע מוצבת בלב הסיפור. מאידך גיסא, היא מדגישה את היות האם האלמנה אסרטיבית, יוזמת ומלאת נחישות להיטיב עם בניה. אלישע חש שמחמיאה לו פנייתה של האישה הפעלתנית והיוזמת. הוא נכון לחולל נס גדול מפני שאליו היא פונה ומשום שעליו היא משליכה את יתרה. התיאור משקף את תפיסת המספר לגבי מאפייני דמות האם. עצם היותה אנונימית מפנה את תשומת לב הקוראים למאפייני האימהות ולדרך שבה היא מעוצבת.

11. אלישע מסייע לאלמנה

בניגוד לשאר סיפורי השבח הקצרים של אלישע, שבהם הנביא מיטיב עם הפונים אליו מבלי שנודע לקוראים אם הם ראויים לכך או לא, בסיפור זה קיים יסוד של שכר וגמול, שהרי האישה טוענת: "וְאֵתָהּ יָדַעְתָּ כִּי עֲבָדְךָ הָיָה יָרָא אֶת ה'", כשם שציינתי לעיל. עובדה זו מעניקה לסיפור ספציפי זה

¹⁵ אשר לעיקרון המנחה את סדר הסיפורים במחזור זה, ראו: רופא, נביאים, עמ' 48–50; להבררה, אלישע, עמ' 20–22; שמש, אלישע, עמ' 14; הנספיאצה, אימהות, עמ' 52–53; ליטארט, מלכים, עמ' 204. סמט (אלישע, עמ' 160) מראה כי מעבר זה בין סיפורים לאומיים וסיפורי נס עבור יחידים מאפיין את מחזור סיפורי אלישע ואין לתמוה עליו.
¹⁶ שמש, אסוף השמן, עמ' 6–7.

גם רובד חינוכי מפני שהיא מעודדת מעשי חסד. בניגוד לסיפורים הקצרים הנוספים שבמחזור, היא מעידה על מטרות נוספות, דידקטיות ולא רק שבח לנביא.¹⁷

מילותיה אלו, מלבד זאת שהן מדווחות על זכאותה לנס, יכולות אולי לרמז על היכרות כלשהי בין אלישע לבין בעלה,¹⁸ אך בחירת המחבר שלא לציין את שמה, וגם לא את שם בעלה המת, מעידה שזהותה האישית או זהותו אינן עומדות במרכז, אלא זהותה כאם.¹⁹

אישה אלמנה זו, הנקלעת למצוקה כלכלית, עושה מעשה ויוצאת לצעוק אל הנביא. הפועל "צעק" והתוספת "אלי" מביעים על פי רוב פנייה לישועה או לעזרה משפטית.²⁰ מאז תחילתו של מוסד המלוכה, זו הפעם היחידה שבה הצעקה – כדרישה לעשיית צדק – אינה מופנית אל המלך כי אם אל הנביא.²¹ לאחר שהנביא שומע את מצוקתה – "וְהַנְּשֵׂה בָּא לְקַחַת אֶת שְׁנֵי יְלָדָיו לֹא לְעִבְדִים" (פס' 1) – אין הוא מחפש פתרון הנוגע לנושה. הרי המציאות בחברה המקראית היא שבמקרה של חובות, אנשים נמכרים לעבדות: "וְכִי יִמְוָךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַר לְךָ" (ויק' כ"ה 39),²² והדבר בא לידי ביטוי גם בחוקים קדומים אחרים, לדוגמה בחוקי חמורבי 117: "כי יתפוס חוב את איש וייתן את אשתו, בנו או בתו בכסף [...] שלוש שנים יעבדו בבית קונם או משעבדם ובשנה הרביעית דרור ייקרא להם";²³ בחוקי אשור 48A: "כי יבקש איש לתת לאישה את בתו של בעל חובו, אשר כעירבון בביתו יושבה – את פי אביה ישאל ולבעל יתננה. אם לא יאבה אביה – נתון לא יתננה. אם ימות אביה – ושאל את פי אחד מאחיה, והוא לאחיה (על אודות הדבר) ידבר [...]".²⁴

¹⁷ ראו: סמט, אלישע, עמ' 170.

¹⁸ אולם ייתכן שמילותיה "וְאֵתָהּ יְדַעְתָּ כִּי עִבְדָּךְ הָיָה גְרָא אֶת ה'" (מל"ב ד' 1) מכוונות גם אל יכולות הניבוי שלו.
¹⁹ חז"ל זיהו אישה אלמנה זו כאלמנתו של עובדיה, אשר העיד על עצמו במילים הקרובות לאלו שבהן השתמשה האישה: "וְעִבְדָּךְ גְרָא אֶת ה' מְנַעֲרִי" (מל"א י"ח 12). לפי מל"א י"ח 13 עובדיה כלכל מאה נביאי ה' בלחם, מה שיכול להסביר מדוע השאיר את משפחתו בחובות. ראו על כך: תרגום יונתן על פס' 1; יוסף בן מתתיהו, קדמוניות, כרך ב, עמ' 317; מפרשי מקרא מימי הבניים: רש"י, ר"י קרא, רד"ק ואברבנאל. רלב"ג כותב בפירושו י בני הנביאים כולם היו יראי האל, וביטוי זה מעיד כי לא עבד ע"ז ולא כי בעלה היה עובדיה דווקא. סמט טוען כי זיהוי זה הוא דחוק ואינו מתיישב עם פשט הכתוב, שאינו מצייץ נתון זה ונוסף על כך מכנה אישה זו "אִשָּׁה אַחַת מִנְּשֵׂי בְנֵי הַנְּבִיאִים" (מל"ב ד' 1). בני נביאים חיו סביב רבותיהם וניהלו אורח חיים שיתופי במידת מה תוך הסתפקות במועט (סמט, אלישע, עמ' 169–170). מן הסתם הם לא מנו עימם את עובדיה, הזוכה לכינוי מכובד בהיותו השר הבכיר של אחאב: "עִבְדִּיהוּ אֶשְׁרַר עַל הַבַּיִת" (מל"א י"ח 3). חיזוק לטענת סמט ניתן למצוא בסקירה הספרותית שעורך אביעזר (מלכים, עמ' 28) בנושא חברה ושלטון. בסקירה זו עולים הפערים החברתיים עקב צורת השלטון המלוכני. סיפורים מסוימים במחזור סיפורי אלישע מצביעים על פערים סוציו-אקונומיים אלו, והדוגמות המוצעות לכך הן סיפור האישה האלמנה (מל"ב ד' 1–7) וסיפור מוות בסיר (שם, 38–44). הם מראים כי בני הנביאים נמנו עם הקבוצה החלשה בחברה, מנגד לתיאור של עובדיה "אֶשְׁרַר עַל הַבַּיִת" (מל"א י"ח 3), תיאור המעיד עליו שהוא נמנה עם המעמד העליון בחברה.

²⁰ התבנית "צעקה אֶל" משמשת בכל הפעמים שבהן יש פעולת ניצול כלפי אדם חלש הזועק לעזרה (למשל בר' ד' 10; שמי"ב 22; מל"א כ"י 39). באומרי שהצעקה הופנתה אל מוסד המלוכה, הכוונה לצעקתו של חלש או של עשוק על עוול שנעשה לו, צעקה הפונה אל הדמות השיפוטית בתבנית: "צעק אל". וראו: צפור, קניבוליות, עמ' 11–12; סמט, אלישע, עמ' 163.

²¹ הכוונה היא ספציפית לצעקה שבה מילת היחס "אֶל". בתנ"ך אנו מוצאים גם צעקות רגילות, כגון "וְהִמָּה צֶעֶק וַיֹּאמְרוּ" (שם, מ'), בהן הכוונה להרמת קול הנובעת לרוב מתחושה שלילית, אך לאו דווקא צעקתו של חלש בשל ניצול או חוסר צדק (למשל בר' י"ט 13; כ"ז 34; שמי"ג 7, 9; ה' 8; י"א 6; י"ב 30). גם בפרק זה (מל"ב ד') יש צעקה נוספת, אך כאמור לא לכך הכוונה.

²² על מעמדו של העבד העברי אפשר ללמוד מתוך שמי"ב 2–6; ויק' כ"ה 39; דב' ט"ו 12–18. בשלושת המקורות אין הוא נתפס כרכוש אלא כמי שמכר את כוחו לזמן קצוב. בספר ויקרא (לעומת הכתוב בספר דברים) אנו רואים שאין אפשרות לקחת עבד עברי, אלא אם כן "יִמְוָךְ אָחִיךָ", קרי השתעבד בשל חובות, וכך עולה גם משמי"ב 37–כ"ב 3.

²³ מלול, חברה ומשפט, עמ' 33–34.

²⁴ שם, עמ' 204–205. וראו גם: שמש, אסוך השמן, עמ' 7–8.

פתרון הנביא הוא נקודתי ולא חברתי.²⁵ שאלתו – "מָה אֶעֱשֶׂה לְךָ" (מל"ב ד' 2) – מדגישה את רצונו לעזור ואף לשמוע מהאישה מה לדעתה עשוי לסייע לה. פתרונו נוגע לרכוש האישה: "הַגִּידִי לִי מַה יֵשׁ לְכִי לְךָ בְּבֵית" (שם). תשובתה, "אֵינִי לְשִׁפְחָתְךָ כָּל בְּבֵית כִּי אִם אֶסוּף שְׂמֹן" (שם), חושפת אותנו לביתה הריק של האישה האומללה, שבעוד רגע ודאי ידפוק הנושה על דלתה.²⁶ ואכן, ה' שומע צעקת אלמנה ויתומים (שמו' כ"ב 22) ואיש האלוהים מחולל נס בעבורה.

באיבר התחזית הנביא מצווה את האישה: "לְכִי שְׂאֲלִי לָךְ פְּלִים מִן הַחוּץ מֵאֵת כָּל שִׁכְנֵי (שְׂכָנֶיךָ) פְּלִים רַקִּים אֶל תִּמְעִיטִי. וּבָאת וְסָגַרְתְּ הַדְּלָתְךָ וּבָעַדְתְּ בְּנִיךָ וְיִצְקֶתְךָ עַל כָּל הַפְּלִים הָאֵלֶּה וְהִמְלֵא תִּסְעִי" (בל"ב ד' 3–4). באיבר הביצוע האישה מקיימת את דבריו פרט לאחד: שאילת הכלים מן החוץ. פס' 6 אולי משקף את העובדה שאילו הייתה מביאה כלים נוספים משכניה, היה הנס גדול אף יותר והייתה זוכה בכמות גדולה יותר של שמן: "וַתֹּאמֶר אֶל בְּנָה הַגִּישָׁה אֶלֵּי עוֹד פְּלִי וַיֹּאמֶר אֵלֶיךָ אֵין עוֹד פְּלִי וַיַּעֲמֵד הַשְּׂמֹן" (פס' 6).

גרטל רואה בעובדה שריבוי השמן תלוי בהבאת הכלים בידי האישה את מוגבלותו של אלישע ואת העובדה שהניסים הדרמטיים שהוא מחולל, ולו הניסים הדרמטיים ביותר, הם חלקיים בלבד.²⁷ פירוש זה קשה, שהרי סיפור קצר זה נסוב כל כולו סביב נס מרשים של ריבוי שמן. תוצאת נס זה אינה חלקית אלא נותנת מענה מלא למצוקת האישה, אף יותר מכפי שביקשה. מודגש כי השמן הספיק לשלם את החוב ואפשר לה ולבניה לחיות מהנותר. יתרה מכך, מן הפסוקים עולה שהיא אף לא הביאה כלים אלו, ולכן ודאי שהנס לא היה תלוי בהבאה זו. זו הסיבה לכך שאני סבורה שנתון זה משרת רעיונות אחרים, המאירים את דמותו באור חיובי דווקא.

ראשית לכול, כאמור לעיל, ככל הנראה לא קיימה האישה את דברי אלישע בשלמותם בנוגע לשאילת הכלים, כמו שעולה מן הפסוקים. ההיגיון אומר שאישה ענייה וחסרת כול ודאי תתבייש לבקש משכניה כלים כאשר אין לה ולו מעט אוכל למלא בהם. אפשר שבדרישה זו של אלישע היה מלכתחילה יסוד חינוכי, בדומה לדרישתו של אליהו, מורו ורבו, מהאישה האלמנה (מל"א י"ז 12–13).

שנית, בדרישה מבעל הנס לעשות פעולה יש יסוד חינוכי המלמד את הקוראים על היכולת להיות שותפים פעילים בדברים הקורים להם ולקבל עליהם אחריות. בסיפור זה הרבה בעצם אלישע שמן לאישה כפי שהיא עצמה הייתה מוכנה לקבל. אילו שאלה כלים נוספים, הייתה מקבלת

²⁵ ייתכן שזכות הנושה לקחת את בעל החוב לעבדות היא המאפשרת מצב של מתן הלוואות (שהמלווים נכונים להלוות לאחרים הודות לידיעה שהחוב ישוב אליהם), ועל כן אין לנביא רצון לבטל זכות זו.

²⁶ רש"י, ר' יוסף קרא, רד"ק ורלב"ג סבורים כולם שזהו כלי לסיכת שמן, וכך גם דרייבר (מלכים, עמ' 366), המניח שפירוש המילה "אסוף" הוא כלי למשיחה בשמן.

²⁷ גרטל, נבואה, עמ' 172–173.

כמות שמן רבה יותר.²⁸ נוסף על כך, בדרישה לשאול כלים משכנים יש גם הכוונה ליצירת מגע וקשר עם האנשים בסביבה, דבר היכול לסייע גם באופנים אחרים ומבחינות מגוונות לאישה אלמנה במצוקה. כלומר, לגיוסה לפעולה יש משמעות רגשית.

יתרה מכך, שמש מראה כי בציווי שאילת הכלים יש הקבלה לציווי של ה' ערב יציאת מצרים לבני ישראל: "דָּבַר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאַלּוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רֵעוּתָהּ כָּלִי כֶסֶף וְכָלִי זָהָב" (שמי' י"א 2).²⁹ שני ציוויים אלו באים בהקשר של יציאה מעבדות או של אייכניסה אליה. הדמיון בין הצווים מעיד על הקרבה בין מעשי השליח לאלוהיו ומעצים את דמותו של אלישע ואת ניסו. כל אלו מאירים על העובדה שאין בציווי זה הארה על מוגבלות כי אם להפך.

המחבר רוצה להציב את אלישע בעמדת המסייע והמציל, והוא מעמידו אל מול אישה נזקקת. לעומת רבו אליהו, אשר נצרך לאישה שאצלה התארח והם העניקו זה לזה סיוע הדדי, אלישע אינו צריך מאישה זו מאום. הוא מסייע לה כדי שזו תוכל להמשיך ולגדל ילדיה, והוא נותן לה יותר ממבוקשה – לא זו בלבד שהוא פותר את הבעיה שבעטיה היא פנתה אליו, בעיית הנושה שבא לקחת את בניה לעבדים, אלא שהוא אף נותן לה שמן שתוכל למוכרו וכך יוכלו לחיות ברווחה יחסית היא ובניה. אלישע ממלא את ביתה בשמן, דבר המייצג פתרון חומרי, ולצד זה גם יכול לסמל אור ותקווה.³⁰

2. אפיון דמות האישה האלמנה

אישה זו, הדואגת לבניה, יוצאת לחפש להם ישועה, והיא פעילה בסיפור למן הרגע הראשון. היא מבצעת את הוראות הנביא ופעילה בעבור ילדיה. סיפור קצר זה מכיל פעולות רבות הסמוכות זו לזו, ואלו מעצבות בתודעת הקוראים אִם נחושה ואקטיבית: צָעָקָה; וַתִּלָּךְ; וַתִּסָּגֵר; וְהִיא מוֹצֵקֶת; וַתָּבֵא; וַתִּגַּד; לְכִי מְכָרִי; וְשִׁלְמִי. אִם זו מצטיירת כאִם נאמנה שגזרת החוק המאיים לערער את עולמה מביאה אותה לעשות כל שביכולתה כדי לשמור את ילדיה לצידה.

אישה זו גם מגייסת משאבים רטוריים כדי לגרום לנביא לסייע לה. שמש מראה כי דברי האישה אל הנביא ערוכים בצורת אינקלוזיו: "עֲבַדְדָּהּ אִשְׁתִּי מֵת וְאַתָּה יְדַעְתָּ פִּי עֲבַדְדָּהּ הֲיָה יָרָא אֶת ה' וְהִנֵּשָׁה בָּא לְקַחַת אֶת שְׁנֵי יְלָדֵי לֹא לְעֲבָדִים" (פס' 4).³¹ כוונת החזרה על המילה "עבד" היא לעורר

²⁸ ראו: סמט, אלישע, עמ' 179, הכותב על סיפור זה כך: "ברכת שמיים כי תושפע על האדם הראוי לה בשעת חסד נדירה, מידתה תלויה לעיתים רק באדם עצמו – בכלים שהוא מכין לקליטת אותה ברכה. ככל שירבו כליו כן תורק לו הברכה בלי דיי".

²⁹ שמש, אסוך השמן, עמ' 12.

³⁰ נס ריבוי השמן משמש תקדים מקראי לנס מאוחר הרבה יותר, הלא הוא נס פך השמן (מסכת שבת, כ"א, ע"ב). בעל טורי זהר – בביאורו להלכות חנוכה שבשולחן ערוך, אורח חיים סימן תער סעיף קטן א – משווה בין הניסים ולומד מהנס שבסיפור זה על מה שאירע בנס פך השמן. נס פך השמן מסמל את האור שדלק במקדש, אור התמיד היהודי שהיוונים לא הצליחו לכבות.

³¹ שמש, אסוך השמן, עמ' 10.

את הנביא לראות שהסיטואציה אינה הוגנת ולהביאו לידי פעולה, שהרי כיצד יאפשר לילדים של מי שהיה עבדו להיות עבדים בעצמם?

הנס שמחולל אלישע לאישה האלמנה מקביל לנס שעשה אליהו לאישה מצרפת (מל"א י"ז 9–23).³² משתי נשים אלו נדרשת פעולה לקראת ביצוע נס ריבוי השמן (ואצל האישה מצרפת גם בריבוי הקמח). שתיהן נשים אלמנות, אימהות ועניות, ואת שתיהן מושיע נציג האל.³³ ההשוואה בין נשים אלו מדגישה את הפעלתנות של האישה האלמנה מנשי בני הנביאים, לעומת האישה מצרפת המקבלת את רוע מצבה: "וַתֹּאמֶר חַי ה' אֱלֹהֶיךָ אִם יֵשׁ לִי מְעוֹג כִּי אִם מְלֹא כַף קֶמַח בְּפֶד וַיִּמְעַט שֶׁמֶן בַּצַּפַּחַת וְהִנְנִי מְקַשְׁשֶׁת שְׁנַיִם עֲצִים וּבָאתִי וְעִשִׂיתִיהוּ לִי וְלִבְנֵי וְאֶכְלֶנְהוּ וּמָתְנוּ" (מל"א י"ז 12). לעומתה, האישה האלמנה יוצאת לצעוק אל הנביא ואינה משלימה עם מצבה. הסיפור מתאר אותה יוצאת, ואז – בציווי הנביא – היא נכנסת לביתה ובתום הנס יוצאת שוב אל הנביא. היציאה והכניסה מחדדות את האקטיביות של האישה המסורה לבניה.³⁴

תמונה זו של אישה אלמנה וחסרת כול, שדאגתה העיקרית נוגעת לגְזֵרָה להיפרד מבניה, מבליטה את מסירות האָם לילדיה. היא גם מזכירה את הסיטואציה הנשקפת לעינינו של הקורא בסיפור האישה התקועית (שמ"ב י"ד 1–7). גם היא נאלצת כביכול להיפרד מבנה בגלל יישום מנהגי החברה.³⁵ סיפור האישה התקועית הוא אחד משלושה משפטים מבוים המובאים במקרא ושכל אחד מהם המשפט המבוים משקף את מצבו של המלך הפוסק וגורם לו לחרוץ את דינו.³⁶ במקרה זה יואב שולח לדוד המלך אישה ולה בקשה למשפט בדוי כדי להביאו לפגוש את בנו אבשלום, רוצח אחיו אמנון (שמ"ב י"ג 28–29). האישה בודה סיפור על בנה האחד שהכה את בנה האחר והמיתו, ועל משפחתה הרוצה להכות את האח ההורג ולהמיתו תחת נפש אחיו. האָם המתאבלת מסבירה כי אם יהרגו גם את בנה האחר לא יישאר לה איש ושם על פני האדמה (שמ"ב י"ד 5–7). בסיפור זה המחבר משתמש ברגשות אהבת האָם לילדיה, רגשות שבעזרתם יוכל יואב להביא את דוד לחמול על האָם המסורה ובאמצעותה ללמוד על הקשר בינו לבנו אבשלום ולגזור דין למרות החוק

³² ראו למשל: דרייבר, מלכים, עמ' 366; שמש, אלישע, עמ' 21; שמש, אסוך השמן, עמ' 15–17; סמט, אלישע, עמ' 266–267; כהן, אפיון, עמ' 119.

³³ רופא (נביאים, עמ' 112) טוען כי מחזור סיפורי אליהו ביחס לסיפורי אלישע משוכלל יותר מבחינה ספרותית ונעלה יותר מבחינה דתית. לדבריו הועברו ככל הנראה יותר קווים מאלישע לאליהו מאשר להפך. הוא טוען שסיפור האלמנה מצרפת עבר זיקוק מוסרי: כמו האלמנה בסיפור זה, אין האלמנה זוכה לנס הודות לבעלה או בזכות קרבתה לאיש האלוהים (האישה השונמית), אלא משום שהיא עצמה ראויה לו לאחר שעמדה בשני ניסיונות.

³⁴ וראו את עניין היציאה והכניסה בסיפור: שמש, אסוך השמן, עמ' 13.

³⁵ ראו: גלפז-פלר, הורים, עמ' 215–219. קרבה רעיונית ומילולית בין טקסטים נראית לעיתים כמקוונת ולעיתים כנובעת מהקרבה בעלילה או בסוגה הספרותית. בין כך ובין כך, ניתן ללמוד מהדומה ומהשונה על הטקסטים ולהסיק מסקנות, וראו: סימון, קריאה ספרותית, עמ' 303–304.

³⁶ שני המשפטים המבוים האחרים הם משפט האיש העשיר שגזל את כבשת הרש (שמ"ב י"ב 1–7) ומשפט השומר שהניח לשבוי להימלט (מל"א כ' 35–43).

המקובל, המתיר את הענשת ההורג מתוך שאיפה לצדק (במ' ל"ה 9–34).³⁷ המחבר מלמד על הורות באמצעות התבוננות בכאבה של אָם הנדרשת להיפרד מבנה. יואב מאמין שפגישתו של דוד עם אָם הנמצאת במצוקה תעורר אצלו חמלה שתוביל אותו לקבל את בנו חזרה. הקוראים – שבאופן טבעי חוששים מפרידת בן מאימו, ומזדהים עם דאגתה ועם כאבה – מקבלים את המסר שאולי הצורך של האָם בקרבת בנה חשוב יותר מדין צדק הקורא להוצאה להורג של הבן שהרג.³⁸ דמותו של יואב, המביאה את האישה התקועית כדי ללמד את המלך על עצמו, מניחה שכאשר יעמוד המלך מול דמות אָם, יצא ליבו אליה. אם יתעוררו בו רגשות חיבה כלפי בנו, ניתן יהיה להשפיע עליו בדבר פיוס והשלמה לפני משורת הדין. באופן טבעי תביא החמלה שלו כלפי אותה אָם להבין את דרישתה, והוא יוותר על הנוהג ועל הנוהל החברתיים. גם האישה התקועית היא אנונימית. בדומה למתרחש בסיפור האישה האלמנה, תשומת לב הקוראים מוסטת אל עבר זהותה האימהית, כביכול.

הדמיון שבין שני הסיפורים הוא רב: שתי נשים אלמנות אלו, האישה האלמנה בסיפור זה והאישה התקועית, צריכות על פי החוק להיפרד מבניהן; שתיהן מחפשות דרך לחמוק מחוק זה, הדורש להעניש את האשם ולחלופין לשלם למלווה באמצעות שיעבוד בניהן רק מפני רצונן לחיות לצד בניהן; שתיהן יצליחו בדרך חוקית להימנע מפרידה כואבת זו; שתי אימהות אלו הן אלמנות, ופנייתן נוגעת לילדים שלהן. הן פונות בהיותן אימהות, לא בהיותן נשים. ההשוואה בין שתי נשים אלו, היוצאות לצעוק אל המלך או אל הנביא את פחדיהן על ילדיהן, מלמדת הן על ההבדלים והן על הדמיון. האישה התקועית יוצאת לצעוק אל המלך היכול להשפיע על החוק ועל הדין. האישה האלמנה יוצאת דווקא אל הנביא מתוך הבנה שאין הנושה יכול לשאת בעצמו את החוב שלה, ולכן המלך לא יוכל לסייע לה. פנייתה אל הנביא נובעת מן התחושה שהיא זקוקה לסיוע מיוחד, ניסי. עצם פנייתה אליו מחמיאה לדמות איש האלוהים.

3. תרומת דמות האָם לסיפור זה

כשם שיואב נעזר בכאבה של האָם שאינה רוצה להיפרד מילדיה כדי להביא את דוד לפסוק לטובת שלום המשפחה ולהימנע מנקמת דם, כך בסיפור זה מביא המחבר את הקוראים לתחושה כי הנס של אלישע הוא הכרחי ונועד להציל אישה זו, חסרת הכול, שכול אשר יש לה הוא ילדיה. שני הסיפורים

³⁷ יש לציין כי על פי הפסוק "גַּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הַרְצֵחַ פִּגְעוּ בוֹ הוּא יִמְתְּנֵנִי" (במד' ל"ה 19) ניתן לטעון שמשום שגואלי הדם עצמם במשל האישה התקועית הם אלו שייפגעו גם מן הגאולה, המוות הנוסף, הפסיקה לשחרר אותם מנקמה זו היא חוקית, וכך גם בנמשל: דוד ואבשלום, אשר רצח את אמנון (שמי"ב י"ג 23–29).

³⁸ גרסיאל (שמואל, עמ' 128–129) טוען שקווי הדמיון הקיימים בין סיפורה של האישה התקועית לסיפור קין והבל מטילים צל על מעשיו של יואב, שהביאו להקלה בעונש הגלות על אבשלום. מכל מקום, השימוש בקשר אָם–בן כדי להשפיע על החלטת דוד הוא נבון.

מעלים בלב הקוראים רגשות כאב ודאגה הנוגעים לאם שפולה או לאם שבניה נלקחים מעליה כנגד רצונה. דמותו של אלישע – המונע פרידה כואבת זו – מוארת כמוסרית, כדואגת וכמבינה ללב האישה.

המחבר בסיפור זה משתמש בדמות האם להבעת גודל המצוקה של האישה. לא בעיית הכסף מטרידה אותה, כי אם הפרידה מילדיה, פרי בטנה. כך מצטייר הפתרון של איש האלוהים הרחמן כמופלא, בעודו מרעיף שפע על אלמנה זו, שפע המאפשר לה להישאר עם בניה. האם מתוארת כמיוסרת בדאגות וכמי שאינה רואה או מרגישה כלל את כאביה האישיים. אין מאומה בביתה, וכל חששותיה ודאגתה מופנים לילדיה.

לצד הארת דמותו של הנביא באור חיובי כמי שמסייע לנוקמים, סיפור זה גם מפיח תקווה בלב קוראיו. גם כאשר הצדק האנושי מראה כי יש לשלם לנושה את כספו, ובאין כסף לעבוד אותו או לתת לו ילדים לעבדות, וגם כאשר המצב נראה קשה במיוחד, בלא מוצא או פתרון – גם אז לא כלו כל הקיצין, ושליחי האל יכולים לסייע בדרך נס בשעות משבר, גם אם לכאורה נראה כי אבדה כל תקווה.

לסיכום, ניתן לראות כי בסיפור זה נעזר המחבר בדמות האם כדי לעצב את דמות איש האלוהים כחיובית. כאבה של האם החוששת להיפרד מילדיה מעורר חמלה בלב הקוראים, והם מעריכים את איש האלוהים המוצא פתרון לבעיה. המחבר מותיר את דמות האישה עמומה, וכך גם את זכאותה לנס, מפני שעיקר הסיפור הוא יכולת הנביא לסייע לאם הזקוקה לעזרה. דמות אָם מעלה בראש הקוראים אסוציאציות של חום, של רוח ושל דאגה. אסוציאציות אלו גורמות לציפייה בדבר מציאת פתרון למצוקתה, מצוקה הקשורה לפְרדה מבניה. כאשר הפתרון המיוחל מגיע על ידי איש האלוהים, מתרשמים הקוראים מדמותו הפלאית.

לצד זה, מאפייני האם בסיפור תורמים לעיצוב דמות האם המקראית. אקטיבית כאשר מאיימת סכנה על ילדיה; מגייסת עזרה בחוכמה וברגישות; מסורה, דואגת ושמה את צורכי הילדים הרבה לפני צרכיה האישיים – כל אלו מאפיינים את דמות האם בסיפור ומשקפים את תפיסת המספר.

ד. דמות האישה השונמית (מל"ב ד' 8–37)

סיפור האישה השונמית, כמו הנשים הקודמות בפרק זה, מציג דמות אישה אנונימית שעיקר זהותה קשור באימהותה. על ידי השארתה אנונימית מדגיש המספר את מאפייניה כאם דווקא. סיפור זה הוא חלק ממחזור סיפורי אלישע. הוא שייך בסוגו, לפי הסיווג שהציע רופא, לסיפורים ארוכים שיש בהם הרחבות סיפוריות, עלילה מפותחת, מבנה משוכלל ועיצוב פסיכולוגי של הדמויות.¹ הרחבות אלו מאפשרות להיכנס לעומק עיצוב הדמויות, ובהן דמות האישה השונמית אשר לה מיוחס חלק כה משמעותי ומרכזי.

11. אישה "גדולה"

סיפור האישה השונמית נפתח בהצגת אישה שתיאורה הראשוני – "גדולה" (מל"ב ד' 8) – מעיד על חשיבותה.² היא עולה לבמת הסיפור תוך מעשה חסד של הכנסת אורחים שמילות תיאורו גם מבטאות את חוזקתה: "וַתִּתְּקַן בּוֹ לְאָכַל לֶחֶם" (שם). הכנסת האורחים של האישה השונמית מתוארת כיוצאת מגדר הרגיל: "וַנַּעֲשֶׂה נָא עֲלֵיָהּ קִיר קִטְנָה וְנָשִׂים לוֹ שֶׁם מְטָה וְשִׁלְחָן וְכִסֵּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בְּבֵאוֹ אֵלֵינוּ יָסוּר שְׁמָה" (מל"ב ד' 10). אמית ראתה בתיאור זה רמיזות למשכן.³

כבר בראשית הסיפור מפגיש אותנו המספר עם אישה חזקה הרוחמת את כוחותיה לעשייה למען הזולת. החוזק שלה בא לידי ביטוי, מלבד בהחזקתה הפיזית את איש האלוהים בפתח הסיפור, גם בהיותה היוזמת בביתה (פס' 9–10); בקבלת ההחלטות שלה כאשר מציעה לארח את איש האלוהים (9); כאשר מחליטה לצעוד עד אליו כשבנה מת (פס' 22–23); ביכולתה לעמוד על שלה ולדרוש מאיש האלוהים לבוא עימה להושיע את בנה (פס' 30). קמפ למשל מונה את השונמית עם הנשים החזקות המייעצות בחוכמתן לגברים, ולראיה היא מייעצת לבעלה לארח את איש האלוהים.⁴

ייתכן ואלו הביאו חוקרים לסברה שלצד אלישע, האישה השונמית היא דמות מרכזית בסיפור.⁵ הצדק עימם בכל הנוגע לעוצמת דמותה, לרושם שהיא מותירה ולמרכזיותה. כיוון ששמה

¹ רופא, סיפורי נביאים, עמ' 19–27.

² השו"ן: מל"ב ה' 1.

³ אמית, מבחן, עמ' 280.

⁴ קמפ, חכמה, עמ' 88.

⁵ כך למשל לונג, מלכים, עמ' 61–62; סמט, אלישע, עמ' 208; זקוביץ, גבה, עמ' 11–13; ואן דייקהמס, האישה הגדולה, עמ' 228–229.

אינו מופיע, ואף לא שם בנה, עולה כי דמות הנביא היא הדמות הראשית, ודמותה אולי מרכזית אך משנית ביחס אליו.⁶

דמותו השולית של בעלה תורמת לעיצוב דמותה כדומיננטית: אין הוא מוזכר בזמן בשורת הלידה וגם לא מדווח שסיפרה לו (פס' 12–17); היא אינה משתפת אותו במה שקרה לבנם (פס' 22–23); היא אינה עונה על שאלתו בדבר ההליכה אל איש האלוהים (שם); הוא אינו שותף ואינו מופיע בסיפור השבתו לחיים (פס' 37).

יש אנלוגיה בין חלקו הראשון של הסיפור, נס הבטחת הזרע, ובין סיפור הבטחת הזרע לשרה ולאברהם, אנלוגיה הנוצרת באמצעות מילים דומות וקרבה עלילתית: וַיִּשָּׂא עַיְנָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיִּרְץ לִקְרֹאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אַרְצָה. וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי אִם נָא מִצְּאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֵל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדְּךָ [...] וְאֶקְחָה פֶתַח לְחֵם וְסַעְדוּ לְבָבְכֶם אַחַר תַּעֲבֹרוּ כִּי עַל כֵּן עֲבַרְתֶּם עַל עַבְדְּכֶם [...] וַיֹּאמֶר שׁוּב אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעַתְּ חַיָּה וְהִנֵּה בֵן לְשָׂרָה אֲשֶׁתְּךָ וְשָׂרָה שֹׁמַעַת פֶּתַח הָאֵהָל [...] וְאַבְרָהָם וְשָׂרָה זָקְנִים [...] וַתִּצְחַק שָׂרָה בְּקִרְבָּהּ לֵאמֹר אַחֲרַי בְּלִתִּי הִיָּתָה לִּי עֵדָנָה וְאֲדֹנָי זָקֵן (בר' י"ח 3–13).

וַיְהִי הַיּוֹם וַיַּעֲבֹר אֱלֹהִים עָלָי שׁוֹנֵם וְשֵׁם אִשָּׁה גְדוֹלָה וַתַּחֲזֹק בּוֹ לֶאֱכָל לֶחֶם וַיְהִי מִדֵּי עֲבָרוֹ יָסַר שְׁמָהּ לֶאֱכָל לֶחֶם. [...] וַיֹּאמֶר וּמָה לַעֲשׂוֹת לָהּ וַיֹּאמֶר גִּיחֲזִי אֲבָל בֵּן אֵין לָהּ וְאִשָּׁה זָקֵן. וַיֹּאמֶר קְרָא לָהּ וַיִּקְרָא לָהּ וַתַּעֲמֹד בַּפֶּתַח. וַיֹּאמֶר לְמוֹעֵד הִנֵּה כְּעַתְּ חַיָּה אֲתִי (אֵת) חֲבָקֶת בֵּן וַתֹּאמֶר אֵל אֲדֹנָי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֵל תִּכְוֹב בְּשִׁפְחָתְךָ (מל"ב ד' 8–16).

הדמיון המילולי מצוי גם בהודעה על התגשמות הנבואה: "וַתַּהַר וַתֵּלֵד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֵּן לְזִקְנָיו לְמוֹעֵד אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵתוֹ אֱלֹהִים" (בר' כ"א 2); "וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתֵּלֵד בֵּן לְמוֹעֵד הִנֵּה כְּעַתְּ חַיָּה אֲשֶׁר דִּבֶּר אֵלֶיהָ אֱלֹהִים" (מל"ב ד' 17).⁷ דמיון מילולי זה בין הסיפורים הוא מובהק. הביטוי "כְּעַתְּ חַיָּה" (בר' י"ח 10; מל"ב ד' 16) מופיע בשני סיפורים אלו בלבד, ומצטרפות לכך המילים המתארות את העמידה של שרה ושל השונמית בפתח בעת הבשורה (בר' י"ח 10; מל"ב ד' 15), וכך גם בנוגע למילים הקרובות המבטאות את העיבור ואת הלידה, שלגביה מודגש כי היא מתרחשת במועד שניבאו (בר' כ"א 2; מל"ב ד' 17).

יתרה מכך, מלבד הדמיון המילולי המובהק משתמש המספר בתבנית עלילתית זהה, קרי הכנסת אורחים המובילה לבשורת זרע המתגשמת בדיוק לפי דברי הנבואה.⁸ הקבלה זו מאירה את

⁶ כך טוענת גם שילדס (איש האלוהים, עמ' 60), וראו: בודנר, אלישע, עמ' 76, הדן בעוצמות שמייחס לה המחבר, הן כלפי הנביא והן כלפי בעלה, אף על פי ששמה אינו מצוין. אשר לתכונותיהן של הדמויות המשניות, ראו: בר־אפרת, עיצוב, עמ' 107–113; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 317–324.

⁷ לעיון ולהשוואה בין הבטחת הזרע לשרה בעקבות הכנסת האורחים ובין הבטחת הזרע לאישה משונם, ראו: גרוסמן, כפל, עמ' 24–25.

⁸ אשר לדמיון הרב שבין שני הסיפורים, ראו: זקוביץ, נס, עמ' 95.

דמותה של השונמית באורם של אברהם ושרה, והיא נועדה ללמד אותנו על דמותה החיובית של אותה אישה גדולה המכניסה אורחים. נוסף על כך, שני הילדים הנולדים בעקבות בשורות הזרע האלה – יצחק ובן השונמית – יעמדו בסכנה ממשית לחייהם.⁹ לבסוף, בשני הסיפורים – בתום רגעי מתח – יינצלו הנערים. לפנינו עומדים אפוא שני סיפורים על הכנסת אורחים המובילה להבטחת זרע שמעליה תרחף לימים סכנת חיים.

מובן שבין הסיפורים קיים גם שוני. בהכנסת האורחים (בר' י"ח) הדמות המרכזית היא אברהם, אב המשפחה. הוא יוזם את הכנסת האורחים, מצווה על בני ביתו לפעול למען האורחים ונוכח בעת הבטחת הזרע הניתנת לו.¹⁰ לעומת זאת, הדמות המרכזית בהכנסת האורחים המופיעה במל"ב ד' היא האישה הגדולה, זו העתידה להיות אִם המשפחה. היא היוזמת והיא המושכת את אישה אחריה. היא גם הנוכחת בעת הבטחת הזרע הניתנת לה.¹¹

2.2. מטרת הסיפור ומיקומו

סיפור האישה השונמית חורג משאר סיפורי אלישע המתארים סיוע לפרטים בעם ישראל.¹² אלו מוגדרים לדברי רופא "לגנדה קצרה", ולפי שמש "שבח קצר", והם מתאפיינים בכמה רכיבים:¹³ הכלת נס אחד; עלילה פשוטה; גיבורים אלמונים; איציון זכאותם לנס. עיקרם – השתאות לנוכח הנס וחרדת קודש כלפי מחוללו. בסיפור זה שני ניסים משמעותיים ועלילה מורכבת המתארת את זכאות הדמויות לנס. סמט משייך את סיפור השונמית לסוגת "הסיפור הקצר", שאליה שייכים לדבריו רוב סיפורי התנ"ך. גם הוא מציין כי סוג זה הוא חריג בסיפורי אלישע הפרטיים, שאת רובם יש לסווג בקטגוריה "סיפור מיניאטוריים".¹⁴

סיפור זה, המשמש חלק ממחזור סיפורי השבח של הנביא ושייך לקבוצת הסיפורים שבהם מסייע הנביא לפרטים מבני עמו, חורג מהם באורכו ובריבוי פרטיו.¹⁵ מחזור זה מורכב הן מסיפורים לאומיים קצרים והן מסיפורים אישיים מיניאטוריים. זהו הסיפור האישי היחיד

⁹ כהן, מלכים, עמ' 30; בודנר, אלישע, עמ' 77.

¹⁰ גרוסמן (כפולים) מדגיש את מקומה של שרה בסיפור הבטחה זה – שאלת האורחים "איה שרה" (בר' י"ח 9), השתתפותה בהכנת האוכל לאורחים (שם, ו') וכדומה – לעומת היעדרה בסיפור הקודם על הבטחת הזרע שניתנה לאברהם (שם, י"ז 15–21). אני מסכימה עם דבריו, ועם זאת מובן כי שרה אינה הדמות המרכזית בסיפור שבבר' י"ח.
¹¹ העובדה שהבטחת הזרע ניתנת לה, ולא לבן זוגה, מנוגדת לסיפור בשורת הזרע של אברהם ושרה. ראו: פוקס, אפיון האימהות, עמ' 124.

¹² יוצא דופן בהקשר זה הוא סיפור צרעת נעמן (מל"ב ה' 1–27), שגם הוא עשיית נס עבור אדם פרטי. אך היותו שר צבא ארם, ולא אדם פרטי מישראל, מוכיח כי הסיפור חוצה את גבולות הממלכה ומטרתו אינה העזרה לאדם פרטי כי אם הגדלת שם ה'. לכן הוא ראוי להיקרא "סיפור שבח מדיני".

¹³ רופא, נביאים, עמ' 19, 24; שמש, אלישע, עמ' 56–59.

¹⁴ סמט, אלישע, עמ' 268.

¹⁵ סיפור צרעת נאמן אינו מתאר מלחמה, מצור או התרחשות לאומית כללית, אך לעצם העובדה שמדובר בשר צבא ארם יש השלכות כלליות ולא נקודתיות. זאת בניגוד לסיפור האישה השונמית, שהוא סיפור העוסק בנס פרטי באופן מובהק.

במחזור סיפורי אלישע הזוכה לאריכות ולתיאורים מפורטים. כל שאר הסיפורים שזכו לכך הם לאומיים או בעלי השפעה לאומית.

אפשר כי אורך הסיפור וריבוי הפרטים הם שגרמו לחוקרים רבים לראות בסיפור זה מורכב יותר מאשר סיפור שבח פשוט ולסווגו כסיפור ביקורת כלפי הנביא. הרי ניתן לטעון כי אילו רצה המחבר לשבח את אלישע בלבד, ולספר לקוראים על יכולותיו הפלאיות, יכול היה – בדומה לסיפור המופיע לפניו, סיפור האישה האלמנה (מל"ב ד' 1–7) – לטעון כי אישה צעקה אליו על מות בנה והוא הצילו. אילו רצה ליצור מחויבות בין השניים, יכול היה לתאר את הרעב, את הכנסת האורחים המסייעת שלה ואת הצלת בנה, בדומה לסיפור אליהו אצל האישה מצרפת (מל"ב י"ז 8–24). כלומר, ההכרעה הספרותית להאריך ולפרט – באופן יחסי כמובן – ולא להשאיר סיפור זה כסיפור מיניאטורי, יכולה להוביל למסקנה שהמסר בסיפור הוא מורכב יותר, וכך גם דמותו של איש האלוהים העומדת לביקורת.¹⁶

סימון מוצא בסיפור זה עושר הבעתי ועומק תיאולוגי ומבקר את הדעה המניחה שסיפור זה אינו שוקד אלא לרומם ולפאר את אלישע כעושה נפלאות, כלומר דעה שאינה מייחסת לסיפור המקראי תפיסה בשלה ומורכבת.¹⁷ סיפור זה אינו מביע מסר יחיד ופשוט, אלא מכיל מטרות דידיקטיות-חינוכיות.¹⁸ אורכו וריבוי התיאורים בו משרתים מטרות משנה חינוכיות. אחת ממטרות אלו היא העידוד להכנסת אורחים.

לדמותה של השונמית תפקיד מרכזי בסיפור שבח זה, ומלבד תרומתה למטרות הסיפור ולהעברת המסרים, היא חושפת את הקוראים למאפייני דמותה. אומנם היא אנונימית, אך אימהותה מקבלת מקום מרכזי. בפרק זה אאיר על דמות השונמית ועל הנחות היסוד שעליהן עומד הסיפור, שגם להן נועד תפקיד והן משמעותיות להבנת הטקסט ולהבנת החברה שהוא עוסק בה. סיפור האישה משונם ממוקם לאחר סיפור האישה האלמנה בשל כמה קישורים אסוציאטיביים ביניהם (ד' 1–7):¹⁹ בשניהם מופיעה אם אנונימית; הם בעלי קרבה רעיונית; בשני הסיפורים אלישע מחולל נס לאישה אגב שימוש במילים דומות: "מָה אֶעֱשֶׂה לָךְ (פס' 2); "מָה לַעֲשׂוֹת

¹⁶ כך למשל קראו את הסיפור: שילדס, איש האלוהים, עמ' 59–69; ואן דייקהמס, האישה הגדולה, עמ' 222–230; קיסלינג, דמויות, עמ' 189, 196; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 279–316; אמית, מבחן, עמ' 279–294; סמט, אלישע, עמ' 242–260.

¹⁷ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 299–312.

¹⁸ שמש, שבח, עמ' 14–26.

¹⁹ חוקרים הצביעו על עקרונות שהנחו את סדר הופעת הסיפורים. רופא (נביאים, עמ' 48–50) הציע שעיקרון כרונולוגי ענייני קבע את מקומם של סיפורי ההקדשה (מל"ב ב' 1–18), את מקומם של סיפורי המחלה (י"ג 14–19) ואת מקומם של סיפורי המוות והקבורה (י"ג 20–21), כשם שהם מופיעים בספר מל"ב. מלבד, העיקרון המנחה את סדר הסיפורים הוא אסוציאטיבי. כך גורס גם ליטארט (מלכים, עמ' 204), המציג את הקרבה האסוציאטיבית בין הסיפורים הסמוכים זה לזה. שמש (אלישע, עמ' 14) מציעה עיקרון סידור מורכב יותר: כרונולוגי, מבני, תמטי ואסוציאטיבי. הנספואה (אימהות, עמ' 52–53) מצביעה גם היא על קשר מורכב הקשור באלמנטים ספרותיים, כגון שמות של מקומות, נקודות מבט והתפתחות של הדמויות. כמו כן, היא עומדת על קשר ענייני בין מקצת המקרים. סידור הסיפורים הוא אחד הכלים שהיו בידיו של העורך להדגיש דבר מה או ליצירת משמעות בעזרת רצף מסוים.

לְדָ" (פס' 13);²⁰ בשניהם הוא מציל את ילדי האם וזהו שיא הסיפור; בשניהם מתרחש נס ההצלה המרשים מבעד לדלת סגורה.²¹ הוא נבדל מקודמו במקום התרחשותו ובשינוי דמות הגיבורה, מה שמקל את קביעת היקפו.²²

סיבה נוספת למיקום הסיפור לאחר סיפור האלמנה היא משום שצירופם יוצר הקבלה לסיפור האישה מצרפת, שזכתה לשני ניסים מאליהו: ריבוי השמן והקמח עבור בנה ועבורה והחייאת בנה (מל"א י"ז 8–24). שמש גורסת כי הקבלה זו מבטאת המשך ישיר בין המורה ובין התלמיד – בין אליהו ובין אלישע.²³ כמו כן, הקבלה זו מאירה על הדמיון הרב שבין סיפור ההחייאה של אליהו לסיפור ההחייאה של אלישע.²⁴ בשני הסיפורים זוכה הנביא להכנסת אורחים בביתה של אישה הדואגת למזונו ולמקום לינה עבורו בעלייה שבג ביתה; בשניהם האישה היא אנונימית; בשני הסיפורים האישה היא אם וזהותה כאם היא חלק חשוב בסיפור; לכל אחת מהנשים בן יחיד; בשני הסיפורים חולה בן האישה ולאחר מכן מת; בשניהם מביעה האישה תרעומת כלפי הנביא ורומזת לאחריותו; הנביא מתאמץ להשיב את הבן לחיים; בשני הסיפורים מצליח הנביא לחולל את נס החייאת הבן בדלתיים סגורות; בשני הסיפורים משיב הנביא את הבן לאימו; בשניהם האם מביעה את תודתה או את התפעלותה.²⁵

הקבלת סיפור הכנסת האורחים של השונמית (מל"ב ד' 8–37) לסיפור האלמנה מצרפת, המכניסה את אליהו לביתה (מל"א י"ח 8–24), האירה בעיני חוקרים על הפער בין אליהו לאלישע ולא החמיאה לדמותו של אלישע. סימון מאיר על ההבדלים שבין הסיפורים ומראה כי הקבלתם מעמידה את הכנסת האורחים של האישה האלמנה, המקוששת עצים בעל כורחה לה ולבנה, אל מול האישה העשירה המחזיקה באיש האלוהים מרצונה.²⁶ הבדל זה משפיע על מערכות היחסים הנרקמות. שוני נוסף ומשמעותי הוא שרק בתום הסיפור מכירה האישה מצרפת בקדושתו של איש האלוהים, ואילו האישה משונם יודעת זאת כבר מתחילתו. הקוראים, שהופתעו בסיפור האלמנה מצרפת מן הנס הגדול שעשה אליהו, ולמדו על יכולותיו המרשימות של הנביא, כבר מצפים לכך בסיפור השונמית, כשם שגם היא מודעת לגדולתו. לטענתו, נקודות ההתחלה השונות הללו יוצרות יתרון לאליהו בסיפור האישה מצרפת, ודווקא חיסרון בנוגע לדמותו של אלישע בסיפור האישה

²⁰ רופא, נביאים, עמ' 49.

²¹ שם.

²² סימון, קריאה ספרותית, עמ' 279.

²³ שמש אלישע, עמ' 21; סמט, אלישע, עמ' 266–267.

²⁴ סמט, אלישע, עמ' 272–280.

²⁵ כהן (אפיון, עמ' 119) מצביע גם הוא על כך שצירוף הסיפורים יוצר התאמה בין המורה לתלמיד ומונה מקבילות סיפוריות נוספות בין מחזור סיפורי אליהו למחזור סיפורי אלישע המעידות על ירושת התפקיד. לעמידה על האנלוגיות הספרותיות בתוכן ובמטבעות הלשון בין סיפור השונמית (מל"ב ד' 8–37) והאלמנה מצרפת (מל"א י"ז 8–24), ראו גם: מור, אליהו ואלישע, עמ' 67–88.

²⁶ כך גם קוכמן, וראו: עודד וקוכמן, מלכים, עמ' 38.

השונמית. הגעתו של אליהו כאנונימי לבית האישה בסיפור הראשון יוצרת הפתעה חיובית, ואילו בסיפור השני, הגעתו של אלישע כאיש אלוהים פלאי ששמו נודע בשונם, דווקא מביאה מבחינתו לאכזבה מסוימת. הבדלים אלו, לדבריו, נובעים מן המטרות השונות של הסיפורים, והם מחדדים את ההנגדה שבין התלמיד למורה. לסברתו, ההבדלים מדגישים את הריחוק של אלישע מהפרטים בעם באמצעות ההשוואה להזדהות הנלהבת והמעורבות היתרה של אליהו, והם באים ללמדנו על מגבלותיו של אלישע.

לפי דעה זו, הסיפור המונח לפנינו הוא סיפור בבואה שלילי שנועד להבליט את מגבלותיו של התלמיד אל מול רבו.²⁷ כלומר, הסיוע לאֵם להציל את בנה משמש לדבריו בתפקיד הפוך בין שני הסיפורים. בראשון – הסיוע לאֵם מחמיא מאוד למציל, ואילו בשני – הסיוע לאֵם אינו מעוצב כסיוע יוצא דופן המעורר השתאות. ההשוואה מפחיתה מהאדהה לאלישע. אליהו, המביע קרבה ורצון לעזור לאֵם במצוקה, נמצא בשלב של ביסוס מעמדו, ואילו מאלישע ניבטת דמות קרה הבוטחת במעמדה ואינה מתאמצת להוכיח את יכולותיה ולפעול למען הזולת גם כאשר מדובר באֵם שאיבדה את בנה.

באופן דומה לדרך שבה הולך סימון, טוען כהן כי מיקומו של סיפור האישה השונמית לאחר סיפור האישה האלמנה (מל"ב ד') מדגיש את השוני שבין שני הסיפורים ואת ההיפוך ביניהם: בראשון מדובר באישה ענייה ולה שני בנים, ואילו בסיפור השני האישה דווקא עשירה אך בנים אין לה. הנס שמחולל אלישע בסיפור הראשון מציל את ילדי האישה, ואילו הסיפור השני מתאר את מות הבן (ואז את הצלתו). האישה בסיפור הראשון מבקשת עזרה מהנביא, ואילו בסיפור השני לא. לדבריו, הקרבה בין הסיפורים יוצרת הפתעה וניגוד ספרותי מכוון. מטרתו של ניגוד זה היא ללמדנו שהתנהגותו של איש האלוהים בסיפור השונמית היא בעייתית, וכן דמותו – דמות מרוחקת מפשוטי העם – המבצעת נס על דעת עצמה ובלא צורך, בהיפוך לסיפור הקודם.²⁸

סימון מציע שמיקומם הקרוב של שני הסיפורים משקף תפיסה רחבה המקנה לגיטימיות לשתי עמדות רחוקות על דמות הנביא.²⁹ אכן, סיפור זה הוא סיפור מורכב יותר, וככזה הוא עשוי להכיל מסרים מורכבים. אך יש לזכור כי בסיפור האישה השונמית מחולל אלישע שני ניסים גדולים ויוצאי דופן כלפי הזולת, והם מאתגרים את ההנחה שמדובר בסיפור ביקורת. אלישע מתואר כמי שבזכותו זוכה אישה עקרה ללדת והופכת לאֵם, וכן ככזה המסוגל להשיב בן מת לחיים ולהחזירו

²⁷ כן מציין סימון (קריאה ספרותית, עמ' 313–316), באפילוג של הסיפור, שבמל"ב ח' 1–6 מופיע הרובד האידאליסטי, ומטרתו להחזיר עטרת גדולתו של איש האלוהים. זאת לעומת הדברים העולים בפרק ד' 8–37.

²⁸ כהן, מלכים, עמ' 27.

²⁹ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 312.

לחיק אימו. שני תיאורים יוצאי דופן אלו משפיעים רבות על עיצוב דמותו. העמקה באימהות אנונימיות אלו עוזרת לאפיין את דמות האם המקראית.

33. בשורת לידה

הנס הראשון בסיפור זה – הנס שיוזם ומחולל אלישע – הוא נס הבטחת הזרע.³⁰ נראית לי דעתו של סימון שסיפור הנס הזה אינו עומד כשלעצמו.³¹ הוא מעוצב כמעין מבוא להמשך הסיפור, ושני החלקים מהווים סיפור אחדותי אחד. כך גם גורסת אמית. לטענתה נס זה משמש פתיחה לנס ההצלה.³²

בסיפור נס לידה זה יש חריגות מתבנית הדפוס הספרותית של לידות ניסיות.³³ חריגות אלו הביאו חוקרים לטעון שבסיפור זה טמונה מתיחת ביקורת על יוזם הנס ומחוללו.³⁴ התבנית הרווחת של לידות ניסיות מורכבת מחלקים אלו: הודעה על עקרות האישה; בקשתה להיפקד; אם יש אישה נוספת – מתואר מתח בין הדמויות; מסר מהאל על היריון; נס שאחריתו היא לידת דמות העתידה להיות חשובה ומרכזית.³⁵

החריגה הראשונה נוגעת לעובדה שהנס ניתן לאישה שאינה מבקשת זאת ושמתוארת מצוקתה בנוגע לעקרותה.³⁶ אם כן, אלישע מחולל את נס הבטחת הזרע לשונמית על דעת עצמו, ומבלי שהורגש או צוין בטקסט כי יש חוסר כלשהו המצדיק את הצורך בנס. הרכיב השני החסר, ואשר הביא חוקרים לדעה שמדובר בסיפור ביקורת, הוא מסר מהאל.³⁷ היעדרותו מאפשרת גם היא את המחשבה שיש פה רמיזה על כך שנס זה נעשה על דעתו בלבד ולא היה צריך להתקיים.

הרכיב האחרון החסר הוא היעדר וולד משמעותי. בניגוד לרכיבים אחרים שצוינו לעיל, ואשר מופיעים ברוב סיפורי הלידות במקרא אך לא בכלם, הולדת דמות משמעותית היא רכיב חסר רק בסיפור השונמית. חריגה זו מצטרפת לחריגות הנוספות ומעצימה את הטענה שהנס נעשה בלא צורך. ביקורת זו עשויה גם להתחדד לאור מותו של הילד בצעירותו. כלומר, מות הבן הוא

³⁰ על היבטים שונים בניסים שבסיפור, ראו: זקוביץ, נס, עמ' 53–54, 65, 70–71.

³¹ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 279–282.

³² אמית, מבחן, עמ' 281.

³³ על סצנות דפוס במקרא, ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 61–77.

³⁴ כך למשל: אלטר, דפוס, עמ' 126; לונג, מלכים, עמ' 54–59; סבתו, השונמית, עמ' 45–46; שילדס, איש האלוהים, עמ' 62; אמית, מבחן, עמ' 283.

³⁵ השוו רכיבים אלו להצעתם של: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 102; ברנר, נשים במקרא, עמ' 123; גרוסמן, יעקב, עמ' 270. וראו גם: זקוביץ, שמשון, עמ' 74–83; סימון, הולדת שמואל, עמ' 93–110; אקרמן, משה, עמ' 74–119; גיארל, לידה, עמ' 5. ועל הבסיס המשולש הנוגע לזרע – דובר שמכותי, הודעה על לידה, שומע אחד או יותר המושפעים באופן ישיר – ראו: אשמון, לידה, עמ' 5–17.

³⁶ סיפור נוסף שבו חסר רכיב הזעקה או המצוקה הוא פקידת אשת מנוח, שו"י ג.

³⁷ אמית, מבחן, עמ' 283.

מעין חיזוק לכך שנס זה לא היה אמור להתרחש מלכתחילה.³⁸ אני סבורה כי אף אם החריגות האלה נועדו להאיר את דמות הנביא באופן מורכב, המכיל גם רכיבים בעייתיים, הסיפור בכללותו מציג אותו כבעל יכולות נשגבות. מטרותיהם של הרכיבים שהוזכרו לעיל הן משתנות, ואתיחס לכך להלן.

תיאור השונמית כפעילה תוך שימוש בתואר "גְדוּלָה" בראשית הסיפור, מחזק את הרושם כי אינה זקוקה לדבר. העובדה שלא נאמר בשלב הראשון של הסיפור כי השונמית עקרה או חשוכת בנים המשוועת לבן, מאירה את דמותה של האישה הגדולה כנטולת כל אינטרס וכמי שעושה מעשי חסד בלא ציפייה לשכר.³⁹ אילו היה נתון זה מופיע במצג, היה יכול להתקבל הרושם שיש קשר בינו לבין בחירת האישה לארח את איש האלוהים.

מיקום סיפור זה לאחר סיפור האלמנה הצועקת אל אלישע מחדד הבנה זו. האלמנה פונה אל אלישע בבקשה לעזרה ומצפה ממנו לסייע לה מתוקף תפקידו: "וְאֵשָׁה אַחַת מִנְּשֵׁי בְנֵי הַנְּבִיאִים צָעָקָה אֶל אֱלִישֶׁע לֵאמֹר עֲבַדְךָ אִישִׁי מֵת וְאַתָּה יָדַעְתָּ כִּי עֲבַדְךָ הָיָה נָרָא אֶת ה' וְהִנֵּשָׁה בָּא לְקַחַת אֶת שְׁנֵי יְלָדָי לוֹ לְעֲבָדִים" (מל"ב ד' 1); ואילו האישה השונמית היא זו העוזרת לו ומחזיקה בו לאכול לחם.

היעדר מסר מהאל עלול להתפרש כבעייתי. אלישע מבצע נס משמעותי כל כך מבלי שנשלח לעשות זאת, ובהשוואה לסיפורי לידה אחרים ניתן לראות כי הבטחת הזרע היא נס הנתון בסיפורי לידה לאל בלבד.⁴⁰ לצד זה יש לתת את הדעת על העובדה שהנס הזה מוצג כמתגשם. דבריו של הנביא מתקיימים, הוא אכן מבצע נס מרשים, וכמו בסיפורים אחרים – אומנם אין הוא פונה אל האל, אבל נתפס כשליחו.⁴¹ התבוננות זו מביאה לאפשרות ההפוכה בדיוק – זה אינו סיפור ביקורת כי אם סיפור שבח. הבטחת הזרע והתקיימותה מדגישות את שיתוף הפעולה בין האל לשליחו ואת יכולותיו המרשימות של איש האלוהים.⁴² כמו כן, העובדה שבסיפור לידה זה נעדר ולד משמעותי אינה מעידה על ביקורת אלא נובעת מכך שמושא הסיפור הוא אלישע, ומטרת המחבר היא לעסוק בדמות איש האלוהים ולא בדמותו של הוולד.⁴³

³⁸ כך למשל טוענים סימון, קריאה ספרותית, עמ' 296–297; אמית, מבחן, עמ' 289; סמט, אלישע, עמ' 213–214, הרואה במות הילד את העמדת הנס הראשון כמיוותרת.

³⁹ על כך ראו: בליס, נשים, עמ' 174; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 294; שמש, אלישע, עמ' 65, הערה 6; כהן, אפיון, עמ' 90–91.

⁴⁰ הבטחת זרע היא אחד התחומים הנתפסים כשמיימים בלבד, וכך הדבר מופיע בגמרא: "אמר רבי יוחנן: ג' מפתחות בידו של הקב"ה שלא נמסרו ביד שליח, ואלו הן: מפתח של גשמים, ומפתח של חייה, ומפתח של תחיית המתים" (תענית, ב, ע"א). אמית (מבחן, עמ' 283) מבקרת את הנביא המבטיח זרע על דעת עצמו, אך במקום אחר (עקרות, עמ' 136–137) היא גורסת שבמקרה זה הנביא הוא שליחו הלגיטימי של האל, המוכיח כי הקשר בינו לעמו נשמר באמצעות נביאיו גם כאשר הוא נראה מרוחק לכאורה.

⁴¹ סיפורים נוספים שבהם אלישע מקיים נס ואין עדות לכך כי האל שלחו או שהוא עושה זאת בשם האל: נס אסוך השמן (מל"ב ד' 2–4); מוות בסיר (41); ריפוי צרעת נעמן (ה' 10).

⁴² גוטמן, אלישע, עמ' 355–357; שמש, שבח, עמ' 17.

⁴³ ראו על כך: שמש, אלישע, עמ' 65.

כאשר רוצה הנביא להיטיב עם האישה הוא שואל אותה: "הֲיִשׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ אוּ אֶל שַׁר הַצָּבָא" (פס' 13). הצעה זו מלמדת הן על רצון הנביא לגמול חסד והן על כוחו ומעמדו בחברה בעת ביקורו. סירוב השונמית להיעזר בקשריו הטובים של הנביא מלמד שאין היא מצפה לטובת הנאה על כך שהכניסה אותו לביתה ושמניעה היו טהורים.⁴⁴ תשובתה: "בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנֹכִי יִשְׁבֶּת" (שם) יכולה ללמד על מעמדה שלה, מעמד הבא לידי ביטוי הן בתיאור "גְּדוֹלָה" והן באמצעים העומדים לרשותה.⁴⁵

תשובתה יכולה גם לעורר ביקורת על אי־ערנותו של אלישע, וכן להעיד על ריחוק היתר שהוא שומר מהאישה העשירה שהוא שוכן בביתה ואינו מבין את מעמדה. אלא שאפילו של סיפור זה – "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ", המופיע במל"ב ח' 1–6 ושבנו נעמיק בהמשך – מאיר דוֹשִׁיחַ זה באופן אחר, שהרי בעקיפין אלישע עוזר לאותה אישה, שכבר לא בתוך עמה יושבת, על ידי קשריו עם המלך. הקוראים, הלומדים על מעמדו הרם מהצעתו כאן ומהתוצאות שבפרק ח', מתרשמים מדמותו הנודעת למרחקים ומיכולותיו.

אל מול סירובה מתאמץ אלישע לחפש דבר מה שיוכל לעשות למענה. אלישע פונה אל גִּיחִזִי ושואל אותו "וְיָמָה לַעֲשׂוֹת לָהּ" (פס' 14). גיחזי עונה: "אֲבָל בֵּן אֵין לָהּ וְאִישָׁה זָקֵן" (שם). אידיעתו של אלישע בדבר עקרות האישה, וכן הזדקקותו לעזרת נערו, הביאו את אמית, רייד, ורונקס לראות בסצנה זאת מתיחת ביקורת על הנביא.⁴⁶ אמית מדגישה את הריחוק המסוים מאנשי העם, כפי שניכר מהסיפור, ואף את הריחוק מהאישה המכניסה אותו לביתה. ריחוק זה לדידה ימשיך לאפיין את היחסים שלהם בסיפור. רייד משווה תמונה זו, וכן את אידיעתו הנוספת שבסיפור (מל"ב ד' 27), למקרים שבהם ידיעתו העל־טבעית של אלישע מחמיאה לו (למשל מל"ב ה' 26; ו' 12). היא מראה כיצד מקרים אלו עומדים אל מול סיפור זה, שבו ידיעתו של אלישע לוקה בחסר. רונקס טוען כי הנביא מואר באור חיוור, שהרי משרתו הוא המייעץ לו מה עליו לעשות במקום שהוא יהיה המוביל.

אך נראה כי המחבר נוקט פה זהירות יתרה בשל האסוציאציות המיניות העשויות להתעורר כאשר מדובר בעיבור אישה. פנייה זו מצביעה על רצונו הכן להיטיב עימה הן בגין החסד שעשתה עימו והן בגין הקפדתה על צניעות. אם נשים לב לדקויות שבסיפור, נוכל להבחין כי ניתן להשוות סיפור זה לסיפור דוד ובת שבע (שמ"ב י"א–י"ב):

⁴⁴ במדרש המופיע בספר הזהר (נח, סט ע"ב; ויצא, קס ע"ב; בא, לג ע"ב; זהר חדש, מהדורת מרגליות עז ע"א) החמיאו עוד לדמותה והאירו את מטרותיה באור חיובי, כאשר ייחסו משמעות ערכית לתשובתה לשאלה: "הֲיִשׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ אוּ אֶל שַׁר הַצָּבָא" (מל"ב ד' 13). גם את המילים "בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנֹכִי יִשְׁבֶּת" (שם) פירשו כי אין היא רוצה הטבה אישית כי אם הטבה למען הכלל.

⁴⁵ על חוזקה ועל חוסנה הכלכלי והנפשי של האישה משונם, ראו: רופא, נביאים, עמ' 32–33.
⁴⁶ אמית, מבחן, עמ' 288; רייד, ידיעה, עמ' 84–86; רונקס, האישה השונמית, עמ' 111–113.

- א. בשניהם מפגיש הכתוב דמות מכובדת עם אשת איש.
- ב. בשניהם תוצאת הפגישה היא לידה של ילד: "ותהר האשה ותשלח ותגד לְדוֹד ותאמר הָרָה אֲנִכִּי" (שמ"ב, י"א 5); "ותהר האשה ותלד בן למועד הזה כעת חיה אֲשֶׁר דָּבַר אֱלֹהִים אֲלֵי שָׁע" (מל"ב ד' 17).
- ג. בשניהם הילד מת בצעירותו: "וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיָּמָת הַיָּלֵד" (שמ"ב י"ב 18); "וַיִּשְׁאַהֲוּ וַיָּבִיאהוּ אֶל אִמּוֹ וַיֵּשֶׁב עַל בְּרֶכְיָה עַד הַצְּהָרִים וַיָּמָת" (מל"ב ד' 20).
- ד. בשניהם מצוין כי הדמויות המרכזיות נמצאות במקום גבוה. דוד עומד על הגג ואלישע בעליית הקיר.

אך ההבדל הוא דרסטי. דוד, מרום מעמדו – הן החברתי והן המוחשי, בעודו נמצא על הגג – רואה אישה רוחצת: "וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בַּיִת הַמֶּלֶךְ וַיִּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת" (שמ"ב י"א 2). הוא שולח לשאול על אודות בת שבע. לאחר בירור נודע לו כי היא אשת איש של אחד מגיבוריו: "וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לְאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שָׁבַע בַּת אֶלְיעָם אִשְׁתּוֹ אוֹרְיָה הַחַתָּי" (מל"א י"א 3) – הוא מניח לאמצעי התיווך, מזמן אותה אליו ושוכב עימה.⁴⁷ לעומתו, אלישע מרום מושבו – הן החברתי והן המוחשי, בעודו נמצא בעליית הגג – אינו רואה את שאינו אמור לראות. הוא שומר על פרטיות המשפחה ומקפיד שלא להתקרב יותר מדי ולא לנצל את מעמדו. ההשוואה לסיפור דוד ובת שבע מלמדת שתיאור אלישע כמרוחק אינו בא לגנותו כי אם להפך. הדגשת הריחוק בין השניים, היכולה להתפרש כמתיחת ביקורת, היא נחוצה, שהרי קרבה ביניהם עלולה להיות רגישה כאשר מדובר בסיפור היריון ולידה.

פנייתו של אלישע לנערו וקבלת העצה ממנו מעידות על מידת הענווה של הנביא, המוכן לשמוע לדעתו של אדם הנמצא במעמד נמוך משלו. כמו כן, הצעתו של גיחזי לקיים נס מופלא לנוכח שאלת אדונו "וַיֹּמַר לְעֲשׂוֹת לָהּ" (מל"ב ד' 14), מלמדת על אמונתו ביכולותיו של איש האלוהים. רק אדם הבטוח כל כך ביכולותיו של מורו מציע מעבר מן המישור הארצי אל המישור הניסי – מן הרצון להיטיב עימה במישור החברתי להטבה עימה במישור שהוא מעל הטבע.⁴⁸

אלישע מבטיח זרע לשונמית, וזו מגיבה בחשש: "אַל אֲדַנִּי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל תִּכְבֹּז בְּשִׁפְחָתְךָ" (מל"ב ד' 16). הקוראים יכולים לתמוה על ההחלטה לתת לה זרע מבלי לדבר עם אישה

⁴⁷ הכתוב מעמיד את דוד הלוקח את בת שבע, לעומת מלך גרר הלוקח את שרה: "וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לְאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שָׁבַע בַּת אֶלְיעָם אִשְׁתּוֹ אוֹרְיָה הַחַתָּי וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים וַיִּקְחֶהּ וַתָּבֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּה" (שמ"א י"א 3–4); אל מול: "וַיִּשְׁלַח אֲבִימֶלֶךְ מַלְאָךְ גֶּרֶר וַיִּקַּח אֶת שָׁרָה [...] וַיָּבֵא אֶלְהִים אֶל אֲבִימֶלֶךְ בַּחלום הַלַּיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ הִנֵּךְ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהוּא בְּעֵלְתָּ בָּעַל; וְאַבְימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלֶיהָ וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי הַגּוֹי גַּם צָדִיק תִּהְיֶה; הֲלֹא הוּא אָמַר לִי אַחֲתִי הוּא וְהִיא גַּם הוּא אָמְרָה אַחִי הוּא בְּתֵם לִבִּי וּבְנִקְיֹן כִּפִּי עֲשִׂיתִי זֹאת" (ברי' כ' 2–5). השוואה זו מצטרפת לאלמנטים ספרותיים רבים בסיפור המבטאים מתיחת ביקורת.

⁴⁸ סימון (קריאה ספרותית, עמ' 294) כותב כי המעבר בין שני מישורים אלו בטקסט המקראי – המישור הארצי והמישור הניסי – הוא עלייה בדרגה אך לאו דווקא במהות, ואין לתמוה עליו.

מכובדת זו או לכל הפחות לשאול אם היא זקוקה לדבר מה. בניגוד להצעת אלישע לדבר עבורה עם המלך או עם שר הצבא (מל"ב ד' 13), כאשר הוא מודיע לה על התעברותה הוא אינו מתייעץ ואינו מייחס משקל לדבריה. חוקרים שראו באיבקשת האישה זרע וזיהו רכיבים נוספים של דפוסי לידה החסרים בסיפור זה, עדות להבטחת זרע שלא הייתה צריכה להינתן, מצאו חיזוק לדעתם בתגובה זו של האישה השונמית להבטחת הזרע.

שילדס אף טענה כי כפל המילה "אֵל" במשפט תגובה זה של האישה השונמית למשמע בשורת הזרע ("אֵל אֶדְנִי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֵל תִּכְזָב בְּשִׁפְחוֹתָי"), יוצר תבנית משפט המשמשת במקרא בפרשיות של אונס.⁴⁹ תבנית זו, המכילה שלילה לצד פנייה ולאחר מכן שלילה נוספת לצד פועל, מופיעה למשל בסיפור פילגש בגבעה: "אֵל אַחִי אֵל תִּרְעוּ נָא אַחְרֵי אֲשֶׁר בָּא הָאִישׁ הַזֶּה" (שופ' י"ט 23); ובסיפור אמנון ותמר: "אֵל אַחִי אֵל תִּעַנְנִי כִּי לֹא יַעֲשֶׂה כֵן בְּיִשְׂרָאֵל" (שמו"ב י"ג 12).

טענה דרמטית זו של שילדס מעמידה באור שלישי ביותר את החלטתו של אלישע לתת לה זרע. הבטחת זרע לאישה שאינה מבקשת זאת, ושבמכוון אין בסיפור זה תיאור של עקרותה; הכאב על אודות החוסר; רצונה בילדים – כל אלה יכולים להתפרש כפלישה למחוזות אישיים ואף אינטימיים. נראה כי לכל הפחות הוא היה צריך לשאול אותה. אך מעקב אחר פעלים נוספים בסיפור והשוואה לסיפורים אחרים מלמדים שפעולה זו של אלישע מעוצבת באופן חיובי, אף שלא מתואר כאב עקרותה ואף שאין הוא מתייעץ עימה.

תבנית זו של כפל "אֵל" אכן משמשת במקרא בפרשיות של אונס, אך לא רק בפרשיות מעין אלו. כך למשל בשמו"ב י"ג 25 מופיעה תבנית זו בהקשר אחר.⁵⁰ יתרה מכך, גם לפועל "תִּחַזְק", המופיע פעמיים בסיפור זה (פס' ח' 27), בתיאור פעולות השונמית כלפי אלישע, עשויה להיות אסוציאציה אגרסיבית: "וַתִּחַזַּק בּוֹ לְאָכַל לֶחֶם" (מל"ב ד' 8); "וַתִּחַזַּק בְּרַגְלָיו" (פס' 27). גם פועל זה מופיע בהקשרים של אונס (שופ' י"ט 25; שמו"ב י"ג 11). אך כשם שכאן פועל זה אינו מבטא אלימות או כפייה, אלא דווקא יחס חיובי, כך גם התבנית המכילה כפל "אֵל" אינה מבטאת בהכרח אגרסיביות או גסות.

בדומה לכמה מהכנסות האורחים המתוארות במקרא, גם כאן לא מתואר הצורך של האורח באירוח. בהכנסת האורחים המופלאה של אברהם, למשל, אין הקורא יודע דבר על אודות רצון האורחים: "וַיֵּשְׂא עֵינָיו וַיֵּרָא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו וַיֵּרָא וַיֵּרָץ לְקִרְאתָם מִפֶּתַח הָאֵהָל וַיִּשְׁתַּחוּ אֶרְצָה" (בר' י"ח 2). לא מצוין אם הם זקוקים למחסה או אם הם חסרים דבר מה, כמו מזון ושתייה. ואולי זו הגדולה שבמעשה – להיות נכון להעניק בכל מקרה. תיאור דומה מופיע גם

⁴⁹ שילדס, איש האלוהים, עמ' 63.
⁵⁰ שמש, שבח, עמ' 15, הערה 54.

בנוגע לאירוח של לוט: "וַיֹּאמֶר הָיָה נָא אֲדֹנָי סוּרוּ נָא אֶל בַּיִת עֲבָדְכֶם וְלִינוּ וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁכַּמְתֶּם וְהִלַּכְתֶּם לְדַרְכְּכֶם וַיֹּאמְרוּ לֹא כִי בָרְחוּב גְּלִיו וַיִּפְצַר בָּם מְאֹד וַיִּסְרוּ אֵלָיו וַיָּבֵאוּ אֶל בַּיְתוֹ" (י"ט 2–3). כך גם מחזיקה האישה השונמית באיש האלוהים לאכול לחם, לא מפני שנאמר לה שהוא רעב או שהוא זקוק למקום ללון בו. האישה השונמית פשוט נכונה לתת ולארך גם מבלי שהתבקשה. הקוראים אינם יודעים אם אלישע היה מעוניין באירוח זה, וכפי שניתן לראות מן הדוגמאות הנוספות, גם אם לא היה מעוניין בכך – לא נגרע כהוא זה מערך האירוח. להפך, ייתכן והדבר היה מצטייר כמוערך אף יותר.

ביטוי להיעדר הרצון או הצורך של אלישע להתארח ניתן אולי לראות ברמיזה לשמו של הנביא, באמצעות האליטרציה שלו, כאשר הציעה האישה השונמית לבעלה לעשות עליית קיר עבור איש האלוהים. במקום לפנות אל אלישע, היא פונה אל בעלה. הרמיזה לשמו דווקא בהיעדר פנייה אליו, מדגישה את החסר בפסוק, והוא ההצעה כלפיו: "וַיֹּאמֶר אֶל אִשָּׁה הָיָה נָא יַדְעָתִי כִּי אִישׁ אֱלֹהִים קָדוֹשׁ הוּא עֲבָר עָלֵינוּ תְּמִיד נַעֲשֶׂה נָא עֲלֵיִת קִיר קִטְנָה וְנָשִׂים לוֹ שֶׁם מְטָה וְשִׁלְחוֹן וְכִסָּא וּמְנוֹרָה וְהָיָה בָּבֵאוּ אֵלֵינוּ יָסוּר שְׁמָה" (מל"ב ד' 9). יכול להתבקש לכאורה שהאישה השונמית תשאל את הנביא אם הוא זקוק למקום שאליו יוכל לסור, אך במקום לשאול אותו היא פונה לאישה. שם הנביא המתנגן יכול אולי להאיר גם, מלבד האלמנט האסתטי, על אייהפנייה אליו, וכן להעיד על היעדר מעורבותו בהחלטתה לארח אותו.⁵¹ ההחלטה לארח את הנביא היא חסד שאינו מתואם עימו.

בבסיס סיפור זה נמצאת הנחת יסוד שלקורא הקדום אין צורך לומר אותה: מנהג הכנסת האורחים הוא חיובי כשלעצמו, וככל שהמארח יבקש, יפציר ויתאמץ עבור האורח – ממילא יהיה מעשה האירוח נעלה יותר. כך גם בהבטחת הזרע. התבנית הכורכת הבטחת זרע עם הכנסת אורחים מושתתת על ההנחה כי שתיהן רצויות לכלל האנשים.⁵² העובדה שאין אזכור לכך שהאישה השונמית מבקשת זרע, לא נועדה לבקר את מעשה איש האלוהים. כך גם העובדה שהיעדר עדות לכך שהנביא לא רצה לאכול לחם לא נועדה לבקר את האישה. טענת האישה בהמשך הסיפור, שהיא לא ביקשה בן זה (מל"ב ד' 28), אין בה כדי ללמד שהשונמית מבטאת כעס על עצם הבאת הילד. התרעומת שלה מכוונת כלפי מותו בלבד. אלישע מחולל נס גדול וחיובי, ואף על פי שלא נאמר לקורא על צורך בו או על חסר כלשהו, אין זה מקטין מן היכולת ומן המעשה. הוא מבטיח לאישה

⁵¹ הפעם השנייה שבה ישוב צירוף זה – "אֶל אִשָּׁה" (פס' 22) – תהיה הרגע שבו היא תמעיט במילים כלפי בן זוגה לאחר מות בנם המשותף, בשעה שמתבקש שתשתף אותו בכך, ואילו פניה מופנים לכיוון אלישע.
⁵² על הדפוס הקבוע – המצוי גם בספרות הכנענית – הכורך הכנסת אורחים עם הולדת בן, ראו: גלפז'פּלר, הורים, עמ' 189.

הגדולה זרע מבלי לציין כי היא חפצה בכך, ובעצם הוא נוהג כלפיה באופן חיובי, בדרך הדומה לדרך שבה היא נוהגת כלפיו.

ברכות רבות הניתנות לדמויות נשים וגברים במקרא קשורות בזרע, וכשם שלגביהן לא מתעוררת התהייה אם הן היו מעוניינות בכך, כך גם בסיפור זה. הטענה שהאישה השונמית לא רצתה זרע חוטאת להבנת הסיפור ואינה משקפת נכונה את תפיסת המחברים הקדומים לגבי נפש הדמויות.⁵³ הבטחת זרע במקרא היא תמיד חיובית. היכולת הנשגבה להבטיח היריון היא נעלה ובוודאי אינה משתקפת כדבר מה לא רצוי או לא חיובי. נראה כי הטענה שהשונמית לא הייתה מעוניינת בוולד היא אנכרוניסטית, ומייחסת לטקסט משמעויות שאינן תואמות לתקופה ההיסטורית שבה הוא נכתב. ייחוס דעה מורכבת למחברים הקדומים לגבי רצון האישה השונמית בילדים, לטעמי אינו משקף נאמנה את האמונות, את הערכים ואת הדעות דאז. זרע השתקף כדבר חיובי בעולם הקדום, ואילו עקרות נתפסה כשלילית ולא רצויה.⁵⁴

כמו כן, תגובתה אינה מבטאת את חוסר רצונה בילדים, אלא את הספק שהיא מטילה ביכולתו של איש האלוהים להעניק לה נס כה גדול.⁵⁵ הבעת פקפוק בנס היא תופעה ספרותית שנועדה כמובן להעצים את גודל הנס העתיד להתרחש. בסיפור פקידת שרה בן מתואר הנס כמפתיע וכרחוק מן המציאות באמצעות תיאור צחוקו של אברהם למשמע בשורת הלידה (בר' י"ז 17), שאלתו בעקבות הצחוק (פס' 18) וכן צחוקה של שרה (בר' י"ח 12). האדרה של הנס באמצעות איאמון בו מצויה גם בסיפור משרתו של אלישע, המטיל ספק בנתינת הלחם למאה איש (מל"ב ד' 24–42), תיאור קצפו של נאמן, זלזולו בדברי אלישע והבעת חוסר האמונה בדבר הנס שהוא מפגין (מל"ב ה' 11), וכן בספק שמטיל השליש במצור על שומרון לנוכח נבואתו של איש האלוהים והבעת זלזולו (ז' 1–2).⁵⁶ טענתי היא שמילותיה של השונמית הן ביטוי לאותה תופעה ספרותית. כבכל המקרים שבהם מצויה תופעה זו, גם מילים אלו, המבטאות חוסר אמון בנס, יפארו בדיעבד את התגשמותו.

זקוביץ טוען שכמעט ואין סיפורים שבהם הנס הוא בגדר שכר טוב לצדיקים.⁵⁷ הוא דן בשלושה סיפורים יוצאי דופן שנראה כי ניתן בהם שכר על הכנסת אורחים: (1) הבטחת הזרע

⁵³ רבות הדוגמאות, ובהן בר' י"ג 16; כ"ד 60; כ"ח 3. ראו: מלול, חברה ומשפט, עמ' 89, 272. לדבריו, במזרח הקדום נתפסה העקרות כאחד הביטויים המובהקים לכישלונן של האדם, על אחת כמה וכמה כאשר מדובר באישה שאינה זוכה ללדת.

⁵⁴ לונג, מלכים, עמ' 57; שילדס, איש האלוהים, עמ' 62; סמט, אלישע, 243–245. רונקס (האישה השונמית, עמ' 115–116) טוען בביקורתיות כי מתנת הזרע אינה לאישה הגדולה שהחזיקה באיש האלוהים לאכול לחם, כי אם לבן זוגה, שמצוין כי הוא זקן. כעת, לפי דבריו, יהיה מי שימשיך את שמו. הפרדה זו מאולצת בעיניי, שכן הזרע ניתן לשני בני הזוג, ובמקרה זה בעלה הוא משני בסיפור. דמותה של השונמית היא הנוכחת בעת הבטחת הזרע. נוסף על כך, בהשוואה לסיפור הקודם – סיפור האישה האלמנה – אף שבעלה מת, דמותו בשיחתה עם הנביא מוזכרת ומשפיעה; ואילו בסיפור זה האישה חי, הסיפור מתרחש בביתו, ועדיין אין הוא נוכח בעת הבטחת הזרע ואין הוא משפיע.

⁵⁶ ראו גם דוגמה קרובה לכך: מל"ב ו' 15.

⁵⁷ זקוביץ, נס, עמ' 93–100.

לאברהם ולשרה בעקבות הכנסת האורחים שנהגו בשלושת המלאכים (ברי' י"ח 1–16); (2) נס המזון והחייאת הבן לאישה מצרפת המארכת את אליהו (מל"א י"ז 8–24); (3) סיפור האישה השונמית המארכת את אלישע. לדבריו, הכנסת האורחים של אברהם ושרה מעידה על דמויותיהם הנעלות. אין היא טומנת בחובה שכר, שהרי זה הובטח לאברהם מראש (י"ז, 15–16). בכך לטענתו שונה סיפור הכנסת האורחים של אברהם מסיפור האישה מצרפת ומסיפור האישה השונמית, שבהם מי שגמל חסד קיבל שכר. סיפור זה – הממוקם במרכזם של סיפורי השבח לאלישע, בדומה לסיפור צרעת נעמן שאותו סיווג רופא כלגנדה מוסרית-דתית – הוא סיפור שבח לנביא ובו מטרה דידיקטית-מוסרית.⁵⁸ בדומה לתשובתו של ר' זעירא לשאלה הנשאלת על מגילת רות, שמטרת כתיבתה היא ללמד על שכר טוב לגומלי חסדים, גם סיפור זה מעודד חסד ומתאר שכר.⁵⁹

סיפור זה מכיל אפוא מסר המעודד הכנסת אורחים ומושתת על התפיסה כי זרע הוא דבר חיובי וטוב הניתן כפרס על חסדים גדולים. עידוד זה להכנסת אורחים אינו מוגבל לאנשים נזקקים. בדוגמות נוספות במקרא – למשל הכנסת האורחים של אברהם ושרה (ברי' י"ח 1–16), וכן הכנסת המלאכים אצל לוט (ברי' י"ט) – המארחים אינם יודעים מיהם האורחים. האם הם אנשים מכובדים או פשוטי העם? זאת ועוד. גם כאן אין מדובר באיש נזקק אלא בקדוש, וגם זה כשלעצמו נעלה וחשוב.⁶⁰

האנלוגיה בין סיפור האישה מצרפת לסיפור השונמית תורמת גם היא לטענה שהבטחת הזרע של אלישע אינה מוצגת באור שלילי. שלא כאלהו – המתארח אצל האישה מצרפת מפני שהוא זקוק לכך, ולכן הוא היוזם ומבקש העזרה (מל"א י"ז 8–23) – האישה משונם מחזיקה באיש האלוהים ונותנת לו לחם מיוזמתה (מל"ב ד' 8). אף בבניית עליית הקיר למענו איננו רואים כי הוא ביקש זאת או שהיה לו צורך כלשהו בכך (פס' 10).⁶¹ הדמיון בין סיפור השונמית לסיפור האישה מצרפת הוא בחסד שמראות הנשים המכניסות את הנביאים לבתיהן. ההבדל העמוק שבין הסיפורים, להבנתי, הוא בעובדה שבמערכת היחסים בין האישה האלמנה לאלהו יש תלות הדדית: הוא זקוק לה כדי לקבל מחסה, והיא זקוקה לו כדי שכד הקמח לא יכלה וצפחת השמן לא תחסר. לעומת זאת, במערכת היחסים הנרקמת בין השונמית לאלישע אין שום תלות או צורך.

⁵⁸ רופא, נביאים, עמ' 107–112.

⁵⁹ רות רבה ב, טו: "אמר רב זעירא, מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה, ולא אסור ולא היתר, ולמה נכתבה? ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים".

⁶⁰ ראו: רייך, ידיעה, עמ' 20–26. גם בתקופה מאוחרת יותר ביהדות בא לידי ביטוי האידאל שהכנסת אורחים נזקקים היא גדולה וראויה, אך יש ערך גם בהכנסת אורחים מכובדים שאינם חסרים דבר: "יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסף בן יוחנן איש ירושלים קיבלו ממנו. יוסי בן יועזר איש צרידה אומר, יהי ביתך בית ועד לחכמים; והוא מתאבק בעפר רגליהם, ושונה בצמא את דבריהם. [...] יוסי בן יוחנן איש ירושלים אומר, יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך" (מסכת אבות א', משנה ד, ה).

⁶¹ העובדה כי היא בונה עבורו עלייה – או "מקדש מעט", כשם שכותבת אמית (מבחן, עמ' 283–284) – יוצרת גם היא אנלוגיה בין סיפור זה לסיפור אליהו אצל האישה מצרפת, המשכנת אותו בעלייה אשר בביתה (מל"א י"ז 19). עובדה זו יוצרת קרבה הן בין הסיפורים והן בין דמות המורה לדמות התלמיד.

האישה האלמנה המכניסה את אליהו לביתה אינה עושה זאת מיוזמתה, ובמשך תקופה היא ובנה אוכלים בזכותו. בסיפור האישה משונם מודגש ערך החסד בלא ציפייה לגמול. מערכת היחסים שבין אלישע לאישה השונמית מצטיירת כהדדיות של רצון טוב.

4.4. מות הבן

לאחר הבטחת הזרע ותיאור התגשמות ההבטחה, המסתיימת במילים "אֲשֶׁר דָּבַר אֵלַיָּה אֶלְיָשָׁע" (פס' 17), יש סיבוך בעלילה והילד מת. סימון רואה בסיבוך זה הוכחה לכך שהנביא באמת הכזיב, בדיוק כפי שחששה האישה.⁶² הוא מדגיש כיצד האישה אשר הובטח לה: "לְמוֹעֵד הַזֶּה קָצַת חָיָה אֵתִי (אֶתְּ) חֹבֶקֶת בֶּןִי" (מל"ב ד' 16), באמת חובקת כעת בן, ואף מודגש כי היא מושיבה אותו על ברכיה עד הצוהריים (מל"ב ד' 20), אך האירוניה החריפה היא שהיא חובקת בן מת.

סמט מציב את שאלת הסיבה למות הילד כשאלת מפתח לסיפור כולו.⁶³ לטענתו, יש בכך ביטול הנס הקודם והעמדתו כנס מיותר. כך טוענת גם אמית, הרואה במילות השונמית ובהבעת חשש שבסופו של דבר מתגשם – "אֵל תִּכְזָב בְּשִׁפְחָתָךְ" (פס' 16) – חלק מרכזי בסיפור החניכה של הנביא הלומד מטעויותיו.⁶⁴

אולם דווקא סיבוך זה בעלילה הוא המביא לנס נוסף. מות הבן מזמן את נס ההחייאה המרשים שעשה איש האלוהים. מבנה דומה ובו נס, סיבוך שלכאורה מבטל את הנס הראשון ואז נס מרשים נוסף, אפילו עוצמתי יותר, מופיע בסיפור אחר שבו מופיעות אותן דמויות מרכזיות. בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ" (מל"ב ח' 1–6) מוצגת אותה הדמות, האישה השונמית, ומתואר בו שהיא זוכה לנס בדמות אזהרה נבואית מפני הרעב הצפוי (פס' 1). אזהרה זו הביאה אותה לנדידה ולמגורים מחוץ לארץ ישראל במשך שבע שנים. עם חזרתה נראה לכאורה שהנס הראשון – שהביא לעזיבתה הממושכת – הזיק לה, משום שבינתיים נגזל ממנה כל רכושה. למעשה, גם סיטואציה זו היא כביכול ביטול הנס הקודם והצגתו כנס מיותר, שכן מעתה הם יהיו בלא שדה ורעבים ללחם. סיבוך זה גורר נס נוסף המתקיים בזכות הנביא. המלך שומע בתזמון מופלא – בדיוק כאשר מספר לו גיחזי על "כָּל הַגְּדֹלוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה אֶלְיָשָׁע" (פס' 4) – שזו האישה אשר אלישע החיה את בנה, והיא זוכה שכל רכושה יוחזר לה (פס' 4–6).⁶⁵

דוגמה נוספת לסיפור הבנוי בתבנית זו – של נס גדול, סיבוך ואז נס נוסף – היא סיפור יציאת מצרים. נס המכות ויציאת מצרים נראים ככישלון כאשר בני ישראל עומדים על הים

⁶² סימון, קריאה ספרותית, עמ' 296–297.

⁶³ סמט, אלישע, עמ' 213–214.

⁶⁴ אמית, מבחן, עמ' 289.

⁶⁵ ראו על כך: שמש, אלישע, עמ' 70.

והמצרים רודפים אחריהם ואף משיגים אותם (שמי' י"ד 1–14): "וַיִּשְׂאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת עֵינֵיהֶם וְהִנֵּה מִצְרַיִם נֹסְעֵ אַחֲרֵיהֶם וַיִּירָאוּ מְאֹד וַיִּצְעֲקוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל ה' וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה הַמְבִלִי אֵין קָבְרִים בְּמִצְרַיִם לְקַחְתָּנוּ לְמוֹת בְּמִדְבָּר מֵה זֹאת עָשִׂיתָ לָנוּ לְהוֹצִיאָנוּ מִמִּצְרַיִם הֲלֹא זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ אֵלֶיךָ בְּמִצְרַיִם לֵאמֹר חֲדַל מִמָּנוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֲבַד אֶת מִצְרַיִם מִמֹּתֵנוּ בְּמִדְבָּר" (שמי' י"ד 10–12).

אך סיבוך זה בעלילה נועד להוליך את הקוראים אל עבר הנס הבא, נס שהוא גדול ומרשים לא פחות, הלוא הוא נס חציית ים סוף (פס' 16–31). יתרה מכך, כל סיפור המכות מתפתח בדגם זה של נס הנראה לכאורה מיותר מפני שאינו מועיל, ולמעשה מכשיר את הקרקע להגעתו של נס נוסף (שמי' ז' 14–י"ב 35). כך גם פה. מות הילד הוא המצע שעליו יתרחש נס מרשים וגדול נוסף.⁶⁶ הדגש אינו על הכישלון אלא הוא נעוץ דווקא בעובדה שהכישלון הוא פתח להזדמנות נוספת להוכחת גדולתו.

5ד. פעולות השונמית להצלת בנה

"וַיִּגְדַל הַיֶּלֶד וַיְהִי הַיּוֹם וַיֵּצֵא אֶל אָבִיו אֶל הַקְּצָרִים וַיֹּאמֶר אֶל אָבִיו רֵאשִׁי רֵאשִׁי וַיֹּאמֶר אֶל הַנַּעַר שְׂאֵהוּ אֶל אָמוֹ וַיִּשְׂאֵהוּ וַיְבִיאֵהוּ אֶל אָמוֹ וַיֵּשֶׁב עַל בְּרֶכְיָהּ עַד הַצָּהָרִים וַיָּמָת וַתַּעַל וַתִּשְׁכַּבְּהוּ עַל מִטָּת אִישׁ הָאֱלֹהִים וַתִּסְגֶּר בְּעָדוֹ וַתֵּצֵא" (מל"ב ד' 20–21). פסוקים קשים אלו מקבלים גוון דרמטי כאשר מביאים בחשבון כי לא מתוארת בהם דמות אִם רגילה, אלא אִם שזכתה לבן יחיד בלבד אשר הגיע באופן ניסי.

כאשר האִם מבינה שבנה מת, היא מחליטה להשאיר אותו בעליית הגג של איש האלוהים ולצאת לכיוון הר הכרמל, מקום הימצאו של איש האלוהים. רכיבה משונם שבעמק זרעאל להר הכרמל היא ארוכה, דורשת מאמץ ונמשכת זמן. בנחישות ובבהירות מחשבה היא מחליטה לצאת למסע זה. החלטה זו משקפת שלושה דברים: (1) אופייה העוצמתי והחשיבות שהיא מייחסת להחלטותיה; (2) מעמדה; (3) ביטחונה בדמותו של איש האלוהים.

מקרה רעוקשה זה אינו גורם לפסיביות או לעצבות משתקת; היא אינה מחפשת סיוע ואינה ממתינה לעזרה. היא לוקחת את גורלה במו ידה ויוצאת במהירות לדרך הארוכה. בחירה זו מלמדת על האקטיביות של האִם, על דמותה מלאת העוצמה, על נחישותה ועל דבקותה במטרה.

⁶⁶ ואן דייקהמס (האישה הגדולה, עמ' 226–227) רואה במותו של הילד ובהחייאת אלישע רעיון סוציולוגי. היא מביעה במאמרה גישת קריאה חברתית המפארת את דמות הנביא באמצעות הדגשת היותו מעין ראש המשפחה הזאת. לדידה, צעקת הילד "ראשִׁי ראשִׁי" רומזת לחיפוש מיהו ראש המשפחה של אותו ילד. אביו הביולוגי לא יהיה מעורב בהחייאתו, וגם גיחזי, יוזם לידתו, לא יצליח להחיותו. ראש המשפחה האמיתי, שזהו ביטוי של כבוד בחברה פטריארכלית, יתגלה כאלישע. זו לדידה מטרת סיבוך זה בעלילה.

היא חובשת את האתון וממהרת לצאת לדרכה. מסצנה זו ניבטת אִם החלטית, קרת רוח, היודעת כיצד לנהוג במצבי קיצון. העובדה שהיא צדקה, ושמעשיה אכן השיבו בסופו של דבר את בנה לחיים כנגד כל הסיכויים, מלמדת בדיעבד על חוכמתה, על נחישותה ועל בחירתה הנכונה בדרכי הפעולה ובמאמצים שהיה עליה להשקיע.

דחיפות ומהירות פעולותיה מעידות על הלחץ ועל הדאגה שהיא נתונה בהם, על חשיבות מציאת הפתרון וכמו כן על מעמדה. האישה השונמית מצווה את בעלה לשלוח אליה את אחד הנערים ואת אחת האתונות (פס' 22), אך אינה מסבירה מדוע. כאשר הוא שואל אותה לפשר מעשיה, היא אינה עונה על שאלותיו אלא נחפזת לצאת לדרך ורק אומרת "שְׁלוֹם" (פס' 23). כמו כן, היא מצווה את נערה שלא יעצור בדרך (פס' 24). פעולות אלו מלמדות על חופש פעולה, על יוזמה ועל מעמד של קבלת החלטות שהיו נתונים לה. ביטוי למעמד זה מופיע גם בראשית הסיפור, כאשר היא יוזמת את האירוח של איש האלוהים (פס' 8).

כאשר אדם שרוי במצוקה גדולה כל כך, והמהירות שבה יתבצעו הפעולות היא הרת גורל בשאלת מציאת הפתרון וגורם מכריע באפשרות להבריא – מצופה ממנו לחפש עזרה קרובה ולזעוק למי שנמצא סמוך לו. בחירתה – ברגע בהול זה – לצאת דווקא אל הנביא, לא לפנות לשום גורם מסייע אחר ואף לא לשתף את בעלה, משקפת את היותו משמעותי ובעל יכולות בעיניה, בייחוד לאור העובדה שמדובר בדרך ארוכה הגוזלת זמן יקר עבורה. ההחלטה לצאת לדרך זו ולהשאיר במשך כל הזמן הזה את בנה לבדו – בלא שום תמיכה או סיוע, בעודו שוכב על מיטתו של אלישע – מעידה על ביטחונה הרב ועל אמונתה ביכולותיו של איש האלוהים.

תקוותה לאחר מות בנה עומדת מנגד לנאמר על דוד כאשר מת הבן הראשון של בת שבע ושל: "וַיִּבְקֹשׁ דָּוִד אֶת הָאֱלֹהִים בְּעַד הַנֶּעֱר וַיִּצַם דָּוִד צוֹם וַבָּא וְלָן וַשְׁכֵּב אֶרְצָה וַיִּקְמוּ זִקְנֵי בֵיתוֹ עָלָיו לְהַקְימוֹ מִן הָאֶרֶץ וְלֹא אָבָה וְלֹא בָּרָא אֶתָם לָחֵם וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיָּמָת הַיָּלֵד וַיִּרְאוּ עֲבָדֵי דָוִד לְהַגִּיד לוֹ כִּי מֵת הַיָּלֵד כִּי אָמְרוּ הִנֵּה בְהִיּוֹת הַיָּלֵד חַי דַּבְּרָנוּ אֵלָיו וְלֹא שָׁמַע בְּקוֹלָנוּ וַאֲיֵךְ נֹאמַר אֵלָיו מֵת הַיָּלֵד וְעָשָׂה רָעָה וַיִּרְא דָּוִד כִּי עֲבָדָיו מֵתְלַחֲשִׁים וַיִּבֶן דָּוִד כִּי מֵת הַיָּלֵד וַיֹּאמֶר דָּוִד אֵל עֲבָדָיו הֲמַת הַיָּלֵד וַיֹּאמְרוּ מֵת וַיִּקָּם דָּוִד מִהָאֶרֶץ וַיִּרְחֹץ וַיִּסְךָ וַיְחַלֵּף שְׂמֹלְתּוֹ וַיִּבֹא בֵּית ה' וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּבֹא אֶל בֵּיתוֹ וַיִּשְׁאַל וַיִּשְׁימוּ לוֹ לָחֵם וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו מַה הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר עָשִׂיתָ בְּעִבּוֹר הַיָּלֵד חַי צְמִתָּ וַתִּבְדָּן וְכֹאֲשֶׁר מֵת הַיָּלֵד קִמְתָּ וַתֹּאכַל לָחֵם וַיֹּאמֶר בְּעוֹד הַיָּלֵד חַי צְמִתִּי וְאַבְכָּה כִּי אֲמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ יַחַנְנִי (וַחַנְנִי) ה' וְחַי הַיָּלֵד וְעַתָּה מֵת לְמָה זֶה אֲנִי צָם הַאוֹכֵל לְהַשִּׁיבוֹ עוֹד" (ש"מ"ב, י"ב 16–23). דרך התמודדותו של דוד, התמודדות שהוא מספק לה הסבר הגיוני, מלמדת כי רק כאשר ייתכנו תוצאות לפעולה, יש טעם לבצעה. השוואה זו מצביעה על אמון השונמית ביכולת איש האלוהים להשיב את

בנה לחיים אף שהדבר מנוגד לכל היגיון. ביטחונה הרב ביכולתו לחולל נס מלמד את הקורא כיצד היא תופסת אותו, ועד כמה היא ייחסה לו כוחות ויכולות.

עזיבת האם את הבן בעודו מוטל מת מוכיחה את ביטחונה הרב באיש האלוהים. אין זה מעשה של מה בכך עבור אם דואגת. להבהרת דבריי איעזר בקטע מקראי אחר. כאשר נופל ארון ה' בשבי בימי שמואל (שמ"א ה'), הפלשתים סובלים ממהומת מוות (פס' 11) ומחפשים פתרון דחוף למצב הקשה. הקוסמים והכוהנים שלהם מייעצים להם לערוך ניסוי כדי לגלות אם מאת אלוהי ישראל הייתה הרעה הזו. הם מייעצים להפריד פרות מעגליהן ולהעלותן עם ארון האלוהים במעלה בית שמש. אם ימשיכו הפרות לעלות אף על פי שעגליהן נותרו מאחור – תבוא הרעה מאת אלוהי ישראל ויהיה עליהם להשיב את הארון עם מתנות לישראל. אך אם ישובו הפרות לעגליהן, הרי שאין פה התערבות אלוהית אלא מקריות: "וְעַתָּה קָחוּ וַעֲשׂוּ עֲגֹלָה חֲדָשָׁה אַחַת וּשְׁתֵּי פְרוֹת עֹלוֹת אֲשֶׁר לֹא עָלָה עֲלֵיהֶם עַל וְאֶסְרֶתֶם אֶת הַפְּרוֹת בְּעֲגֹלָה וְהִשִּׁיבְתֶם בְּנֵיהֶם מֵאֲחֵרֵיהֶם הַבְּיָתָה, וְלִקְחֶתֶם אֶת אֲרוֹן ה' וְנִתַּתֶּם אֹתוֹ אֶל הָעֲגֹלָה וְאֵת כָּלִי הַזֶּהב אֲשֶׁר הִשְׁבַּתֶם לוֹ אֲשֶׁם תִּשְׁמְוּ בְּאֲרָגוֹ מִצְדוֹ וְשִׁלַּחְתֶּם אֹתוֹ וְהִלַּךְ וְרָאִיתֶם אִם דָּרָךְ גְּבוּלוֹ יַעֲלֶה בֵּית שְׁמֶשׁ הוּא עֹשֶׂה לָנוּ אֶת הַרְעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת וְאִם לֹא וְיִדְעֶנּוּ כִּי לֹא יָדוּ נִגְעָה בָּנוּ מִקֶּרֶה הוּא הָיָה לָנוּ" (שמ"א ו' 7–9). ההנחה שעליה מושתת הניסוי היא שאם לא תוכל לעזוב את בנה, ולכן אם הפרות, בניגוד גמור לדרך הטבע, יעלו במעלה ולא ישובו לעגליהן – הדבר יכול להעיד על כך שיד אל בדבר.

ואכן, הניסוי מתואר כך: "וַיַּעֲשׂוּ הָאֲנָשִׁים כִּן וַיִּקְחוּ שְׁתֵּי פְרוֹת עֹלוֹת וַיֹּאסְרוּם בְּעֲגֹלָה וְאֵת בְּנֵיהֶם כָּלוּ בְּבֵית וַיִּשְׁמְוּ אֶת אֲרוֹן ה' אֶל הָעֲגֹלָה וְאֵת הָאֲרָגוֹ וְאֵת עֲכָבְרֵי הַזֶּהב וְאֵת צִלְמֵי טַחְרֵיהֶם וַיִּשְׁרְנָה הַפְּרוֹת בְּדָרָךְ עַל דָּרָךְ בֵּית שְׁמֶשׁ בְּמִסְלָה אַחַת הִלְכוּ הַלֵּךְ וְנָעוּ וְלֹא סָרוּ יָמִין וַיִּשְׁמְאוּ" (שמ"א ו' 10–12).

מניסוי זה עולה כי התרחקותה מבחירה של אם מפרי בטנה מנוגדת לטבע. מובן שהסיפורים שונים. אין בכוונתי לטעון כי כמו אצל פרות, פעולה נגד האינסטינקט האימהי היא ניסית או משהו מעין זה, ודאי שלא. אך בסיפור השונמית ההנחה הזאת קיימת: אם לא תוכל לעזוב את בנה, בייחוד כאשר סכנה נוראה מאיימת על חייו. הרגש הטבעי יורה לה להיות לצידו ולסייע לו בכל כוחה. את הפעולה הלא מובנת מאליה – של עלייה על האתון ויציאה לדרך ארוכה של כמה שעות בעוד בנה שוכב בלי רוח חיים – תהיה אם מוכנה לקיים רק אם היא משוכנעת שזו בהכרח הדרך היחידה שתוכל להציל את בנה. וגם אז, לא כל אם תוכל לעשות זאת, מה שמעיד על אופייה חדור המטרה.

כאשר מגיעה השונמית אל הר הכרמל שולח אלישע את נערו לקראתה. כבר בשלב זה הדבר מעיד על דאגתו לה ועל רצונו לסייע ככל שיהיה צורך בכך (פס' 26). סימון ושמש כותבים כי בכך

שאלישע מצווה את גיחזי לשאול קודם לכול לשלומה – "הַשְּׁלוֹם לְךָ הַשְּׁלוֹם לְאִישׁךָ הַשְּׁלוֹם לְיָדְךָ" (פס' 26) – ניתן לראות כי חששותיו בנוגע להגעתה אליו אינם ממוקדים דווקא בן. ⁶⁷ שמש כותבת שאנו למדים מכך שדאגתו כלפיה אינה נובעת מכך שהוא חש עצמו אחראי למצבה אלא מכך שהוא רוצה בכנות בטובתה של מי שגילתה כלפיו נדיבות כה רבה וכן על נכונותו לסייע לה. ⁶⁸

הגעת האישה השונמית להר הכרמל מתוארת במילים האלה: "וַתָּבֵא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הָהָר וַתִּחַזַק בְּרַגְלָיו" (מל"ב ד' 27). פועל זה, המתאר את אחיזת השונמית ברגליו של אלישע, מהדהד את אחיזתה הקודמת של השונמית באלישע: "וַיְהִי הַיּוֹם וַיַּעֲבֹר אֶלְיָשָׁע אֶל שׁוֹנִים וְשָׁם אִשָּׁה גְדוֹלָה וַתִּחַזַק בּוֹ לְאָכַל לֶחֶם" (פס' 8). השימוש בפועל זה מבטא שלושה דברים. ראשית, החזרה על מילים אלו יוצרת בקרב הקוראים את התחושה שהיא ראויה לנס, כלומר שהיא ראויה לשכר על גמילות החסדים שלה, ⁶⁹ מה שמשרת את המטרה הדידקטית של עידוד הכנסת אורחים. שנית, פועל זה מבטא את החוזק שלה. ניבטת מהסיפור דמות אִם שלא תהיה מוכנה לקבל סירוב. נראה כי היא הגיעה כדי להשיג את מטרתה ושהיא בנחישותה חותרת לשכנוע ולגיוס של אלישע. שלישית, פעולה זו משקפת את דחיפות ואת נחיצות הבקשה. היא אינה מדברת ומסבירה אלא ניגשת ישירות ומשקפת בהלה מסוימת. היא מוציאה בהתנהגותה את הנוכחים משלוותם.

כאשר האישה השונמית אוחזת ברגלי הנביא, גיחזי ניגש להודפה. דמותו משמשת דמות ניגודית לאלישע. ⁷⁰ גיחזי מאיר למעשה באור חיובי את רצונו של אלישע לעזור לה ואת יכולתו לראות לנפשה. על רקע תגובתו של גיחזי בולטות רגישותו וצניעותו של אלישע, תכונות המאפשרות לו לחוש את צרת האישה העומדת מולו.

סימון משווה בין גיחזי, המבקש להרחיק את האִם השכולה הבאה להתחנן על הצלת בנה, לעלי הכהן, בסצנה שבה מבקש עלי לסלק מעליו את העקרה המתפללת על פרי בטן בחושבו כי היא שיכורה. ⁷¹ הטעויות הגסות של שני אנשים טובים ונורמטיביים אלו נועדו להמחיש עד כמה חריגה וקיצונית הייתה התנהגותן של הנשים אל מול הנורמות המקובלות בימים ההם. שתיהן ניגשות ופועלות ישירות להשגת מטרתן. השוואה זו, וההדגשה כי התנהגות זו אינה מקובלת, מאירה את תכונותיה ואת מאפייניה של השונמית.

כשגיחזי מנסה להדוף את האישה, מורה לו אלישע להרפות ומציין כי נפשה מרה לה (פס' 27), כשם שנאמר על חנה: "וְהָיָא מְרַת נְפֶשׁ" (שמ"א א' 10). בשני המקרים סיבת המרירות נוגעת

⁶⁷ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 299; שמש, אלישע, עמ' 68.

⁶⁸ שמש, שם.

⁶⁹ סמט, אלישע, עמ' 232.

⁷⁰ כך כותבת שמש, אלישע, עמ' 68.

⁷¹ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 84.

לרצון העז לחבוק בן חי.⁷² ביטוי זה מצטרף לאנלוגיה בין הסיפורים ומעמיד את שתי דמויות האימהות האקטיביות והנחושות כמאירות זו על זו. מילים אלו גם מעידות על אמפתיה ועל ערנות מצד אלישע, וייתכן שהן אף מרמזות על חושיו, המורים לו כי העניין דחוף וקשור בדאגת אָם. ייתכן שכבר אז אלישע משער את סיבת הגעתה, אם כי עדיין אין הוא מבין את מידת חומרת המצב.⁷³

אלישע מוסיף ואומר: "וה' הֶעֱלִים מִמֶּנִּי וְלֹא הִגִּיד לִי" (פס' 27). העובדה שאלישע אינו יודע במה מדובר, מסבירה את העובדה שעד כה לא בא אליה ולא פעל למענה, ובעצם עונה על השאלה מדוע היא זו שהייתה צריכה לטרוח ולהגיע עד אליו.

שילדס, ואן דייקהמס, קיסילניג וגרטל רואים בהעלמת המידע ובידע המוגבל של אלישע מתיחת ביקורת פנימית על הנביא, שהרי ה' אינו חושף בפניו את אשר הוא עושה.⁷⁴ ואכן, פסוק זה מעורר את השאלה מדוע העלים האל מידע מאלישע ולא שיתף אותו. פסוק נוסף בהקשר של החרבת סדום מטיל גם הוא צל על דבריו של אלישע, כאשר אין הוא זוכה לדעת את אשר ה' עושה: "וְה' אָמַר הַמְּכַסֶּה אֲנִי מֵאֲבָרְהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה" (בר' י"ז 18).⁷⁵ העלמת המידע בהחלט יכולה להתפרש כביקורת, אך בעיניי אין זו סיבת הופעתה בסיפור. דומה שאין פה בהכרח סימן לכך שה' מעלים מידע מנביאו משום שאינו שבע רצון מהתנהגותו, אלא סיבה עלילתית המסבירה את אי הגעת הנביא אליה. ציון העלמת המידע מסלק מאלישע את האפשרות להאשימו בכך שלא טרח ובא להושעתה. איהגעתו של אלישע לאישה שאירחה אותו, ובהחלט זקוקה לו, יכולה להצטייר באור שלילי, ולכן במקרה זה חשוב לציין כי ה' העלים ממנו. אילו היה יודע את שהתרחש, ודאי היה מגיע אל ביתה. נוסף על כך, אמירה זו שלו מלמדת אותנו על ענוותנותו ועל כנותו של הנביא. הוא מוכן לשמוע את האחר, להודות בחוסר הידיעה שלו ולציית לבקשותיו של האדם מולו.

מילותיה המתומצתות של השונמית מלמדות גם הן על הסערה המתחוללת בנפשה. היא לא פנויה לפרט או להסביר. במילים קצרות היא מבטאת את עוצמת הכאב ואת המסר הברור העומד מאחוריה: האחריות לסיוע לה מוטלת עליו. היא רואה בהבטחתו את האחריות לשלום בנה. המילים "הֲלֹא אֶמְרָתִי לֹא תִשְׁלָה אֹתִי" (מל"ב 28) מחליפות את המילים המופיעות בחלקו הראשון

⁷² התיאור "מר" מופיע פעמים רבות במקרא בהקשר של כאב בגין פְּרָדָה או מוות (למשל שמ"א ל' 6; רות א' 13, 20; איכה א' 4).

⁷³ שמש, אלישע, עמ' 68–69.

⁷⁴ שילדס, איש האלוהים, עמ' 64–65; ואן דייקהמס, האישה הגדולה, עמ' 228–229; קיסילניג, דמויות, עמ' 189–190; גרטל, נבואה, עמ' 172–173.

⁷⁵ בשמ"א ט' 9 נאמר: "כִּי לְנָבִיא הַיּוֹם קָרָא לְפָנָיו הָרָאָה". שמו הקדום של תפקיד הנביא היה "רואה". אם הנביא אינו רואה, יש מקום לתהות על תפקידו.

של הסיפור: "אֵל תִּכְזֹב בְּשִׁפְחָתְךָ" (ד' 16) ויוצרות אליטרציה: הַשְּׂאֵלְתִי בֶן מֵאֵת אֲדֹנָי הֲלֹא אֶמְרָתִי לֹא תִשְׁלָה אֹתִי (פס' 28). מטרתן להדגיש את תסכולה – לא שאלה ומדוע הושלתה.⁷⁶

אלישע שומע את דברי האם הכאובה ומצווה מייד את גיחזי ללכת אל הנער. דרישתו היא שימהר כאשר משענתו בידו אל עבר ביתה. שליחת נערו נתפסת בעיני חוקרים רבים כבעייתית מכמה סיבות.⁷⁷ ראשית, שליחת המקל עם נערו, במקום להירתם בעצמו למשימה החשובה, נתפסת כמחשבה מוטעית של הנביא, כאילו די בכוחו של המקל לחולל ניסים ולכן אפשר להסתפק בשליחת הנער. הסיבה השנייה היא חוסר הבנת הסיטואציה הנשקפת מן הפסוקים. אלישע אינו מבין כיצד יוכל לעזור, והוא מוצא פתרון שאינו בהלימה לבעיה. פערי ההבנה מעמידים לכאורה את אלישע באור חיוור אל מול האישה השונמית המובילה.⁷⁸ הסיבה השלישית היא עצם הימנעותו ואינכונותו לסייע בעצמו, כפי שעולה משליחת הנער במקומו.

שליחת הנער דווקא מאירה את השתדלותו ואת רצונו להגיש עזרה מהר ככל האפשר. הסיבה שהוא עצמו אינו יוצא אל עבר ביתה נעוצה קודם לכול בעובדה שהאישה אינה מתארת את מצב הבן לאשורו, ונראה כי אלישע אינו מבין את חומרת המצב. שמש סבורה כי ייתכן שהשונמית אינה מתארת לנביא את הרע שיתרחש מפני שלתחושתה, אם תוציא מילים אלו מפיה תיתן לדבר ממשות ותוקף.⁷⁹ אף על פי כן, נשקפים מהציווי שלו יסוד המהירות וריבוי הפעולות. שני אלמנטים אלו, המודגשים במשפט, מעידים על רצונו לסייע לאם המודאגת: "וַיֹּאמֶר לְגִיחְזִי חָגֵר מְתַנְיָךְ וְקַח מִשְׁעֲנֹתַי בְּיָדְךָ וְלֵךְ כִּי תִמְצָא אִישׁ לֹא תִבְרָכְנוּ וְכִי יִבְרָכְךָ אִישׁ לֹא תִעֲנֶנּוּ" (מל"ב ד' 29).

השונמית מבינה היטב מהו הדבר הנכון לעשות, ולכן היא מגייסת את המשאבים העומדים לרשותה כדי לגרום לאיש האלוהים לעשות את רצונה. דאגתה לבנה היא הדבר העומד לנגד עניה, ולכן היא עומדת על שלה ומתעקשת שהוא עצמו יבוא עימה. היא אינה מתכוונת להסתפק בפתרון שמצא אלישע, שליחת נערו עם משענתו. היא עושה זאת על ידי נשיאת שבועה: "חִי ה' וְחִי נַפְשְׁךָ אִם אֶעֱבֹדְךָ" (פס' 30),⁸⁰ ואינה מאפשרת לאיש האלוהים להישאר על הר הכרמל, מרוחק מבנה. מילותיה אלו – מילים המביעות את עקשנותה, את העמידה על דעתה ואת היעדר הפשרה בכל הנוגע לדאגה לחיי בנה – מאפיינות את דמותה האימהית. המשך הסיפור מגלה בדיעבד כמה צדקה כאשר התעקשה שיבוא עימה, ועד כמה היא הבינה את הסיטואציה כראוי באומרה לו לבוא בעקבותיה.

⁷⁶ השורש שלי"ה משמעו בארמית לטעות, לשגות. סימון (קריאה ספרותית, עמ' 301) כותב שתיתכן גם משמעות של שלוות שווא.

⁷⁷ ראו: שילדס, איש האלוהים, עמ' 66; כהן, מלכים, עמ' 33; אמית, אלישע, עמ' 7.
⁷⁸ ראו: סימון, קריאה ספרותית, עמ' 299–304; שילדס, איש האלוהים, עמ' 66; ואן דייקה-מס, האישה הגדולה, עמ' 229; רייך, ידיעה, עמ' 84–86.

⁷⁹ שמש, אלישע, עמ' 86–87; סמט, אלישע, עמ' 230–231.
⁸⁰ להעמקה במשמעות תבנית זו של שבועה, ראו: ציגלר, שבועה, עמ' 117–130.

שבועה זו מאירה את דמותה האסרטיבית והנבונה של דמות האם ובה בעת אינה מחסירה מדמותו של אלישע. שבועה זו מזכירה לקוראים סיפור אחר שבו נשא אלישע שבועה זהה שלוש פעמים, הלוא הוא סיפור עליית אליהו בסערה לשמיים (מל"ב ב' 2 ; 4 ; 6).⁸¹ שלוש השבועות שנשא אלישע ביטאו את הערצתו הרבה לרבו אליהו ואת רצונו לדבוק בו. מתקבל הרושם כי בדיוק כמו בסיפור עליית אליהו בסערה לשמיים, שבועה זו מבטאת הערצה לנביא ומחדדת את ביטחונה של האישה בדבר יכולת העזרה שלו דווקא.

6. השבת הבן לחיים

כדי ליצור אצל הקוראים את התחושה שנס עצום בגודלו מתרחש, וכן כדי להדגיש את היותו לא מובן מאליו, עומדות דרכים מספר בידי המספר. דרך אחת היא לשים בפי אחת הדמויות ספקות בנוגע ליכולת הנס להתגשם, כשם שמילותיה של האישה מבטאות בעת בשורת הלידה (מל"ב ד' 16). דרך אחרת היא לתאר באריכות את נחיצות הנס, את הקושי בביצועו ואת הכישלונות ההתחלתיים, כלומר ליצור מתח המלווה את העלילה ולמקם את הנס המיוחל רק בסיומה. דוגמה לכך מובאת לאחר הנס הגדול שחולל אליהו בהר הכרמל, כאשר העם והקוראים מלאי ציפייה לקראת ירידת הגשם: "וַיֵּלֶךְ אֵלָיו עֲלָה אֶל רֹאשׁ הַכַּרְמֶל וַיִּגְהַר אֲרָצָה וַיִּשֶׁם פָּנָיו בֵּין בְּרָכּוֹ. וַיֹּאמֶר אֶל נְעָרוֹ עֲלָה נָא הַבֵּט דָּרָךְ יָם וַיַּעַל וַיִּבֶט וַיֹּאמֶר אֵין מְאוּמָה וַיֹּאמֶר שֶׁב שְׁבַע פְּעָמִים. וַיְהִי בַשְּׁבַעִית וַיֹּאמֶר הִנֵּה עֵב קִטְנָה כְּכֹף אִישׁ עֲלָה מִיָּם" (מל"א י"ח 42–44). יש האטה בקצב הסיפור, ולאורך כמה פסוקים הקוראים מצויים בציפייה להתגשמות הנס בעוד המתח הולך וגובר: "אֵין מְאוּמָה" (פס' 43). עולה הרושם כי הארץ יבשה, השמיים בהירים והמתנה מתחדדת לנוכח ריצת הנער הלוחץ ושוב שבע פעמים. עד שלבסוף הוא רואה עב קטנה. המתח והציפייה תורמים לפאר הנס כאשר הוא מתרחש ומדגישים את העובדה כי הדבר אינו מובן מאליו.

באופן דומה, נס החייאת הבן בסיפור השונמית בנוי כך שאצל הקוראים מתקבל הרושם כי מדובר בנס יוצא דופן. תחילה מתואר כישלונו של גיחזי, כישלון המעיד על חומרת מצבו של הנער. עדותו של גיחזי – "לֹא הִקִּיץ הַנְּעָר" (שמ"ב ד' 31) – מבהירה שמצבו עגום. בכך המתח גובר, מה גם שככל שהזמן חולף הסכנה מתעצמת. כל אלו יוצרים את הרקע לנס יוצא דופן. נוסף על כך, ריבוי הפרטים בסיפור, לכל הפחות ביחס לסיפורי הישועה הקצרים במחזור סיפורים זה, יוצר הזדהות עם הדמויות בקרב הקוראים, אלמנט המגביר את הציפייה לפתרון הבעיה. על ידי המתח האוחז בקוראים לנוכח פרידת האם מבנה, מפאר הכותב את נס ההחייאה.

⁸¹ על הקרבה הספרותית בין סיפורי אלישע השונים, ראו: זקוביץ, גבה, עמ' 145–148.

בהמשך הסיפור מתוארות באריכות הפעולות שעושה אלישע, וגם הן מדגישות את הקושי בביצוע הנס. השימוש הכפול בפועל הנדיר "וַיִּגְהַר" בתיאור החייאת הבן (מל"ב ד' 35–36), מדגיש גם הוא את השתדלותו של איש האלוהים ואת ביצועה של פעולה חריגה וקשה.⁸² בדומה לסיפור הורדת הגשם בידי אליהו (מל"א, י"ח 42–45), גם בסיפור זה, של החייאת הבן בידי אלישע (מל"ב, ד' 32–35), יש האטה בקצב הסיפור, יש מתח, והנס מוצג כגדול ויוצא מגדר הרגיל. ניכרת הקרבה המילולית שביניהם:

וַיַּעַל וַיִּשְׁכַּב עַל הַיֶּלֶד וַיִּשָּׂם פְּיוֹ עַל פִּי וַעֲיִנָּיו עַל עֵינָיו וְכַפְּיוֹ עַל כַּף וַיִּגְהַר עָלָיו וַיָּחַם בְּשַׂר הַיֶּלֶד.	וַאֲלֵהוּ עֲלָה אֶל רֹאשׁ הַכְּרָמֶל וַיִּגְהַר אַרְצָה וַיִּשָּׂם פָּנָיו בֵּין בְּרָכָו.
וַיֵּשֶׁב וַיִּלְדָּ בְּבֵית אַחַת הַנְּהָ וְאַחַת הַנְּהָ וַיַּעַל וַיִּגְהַר עָלָיו	וַיֹּאמֶר אֶל נַעֲרֹ עֲלָה נָא הַבֵּט דָּרְךָ יָם וַיַּעַל וַיִּבֹט וַיֹּאמֶר אֵין מְאוּמָה
וַיִּזְוָר הַנַּעַר עַד שִׁבְעַ פְּעָמִים,	וַיֹּאמֶר שֶׁב שִׁבְעַ פְּעָמִים. וַיְהִי בַשְּׁבַעַיִת וַיֹּאמֶר הַנְּהָ עַב קִטְנָה כִּכְף אִישׁ עֲלָה מִיָּם [...]
וַיִּפְקַח הַנַּעַר אֶת עֵינָיו.	וַיְהִי עַד כֹּה וְעַד כֹּה וַהֲשִׁמִּים הַתִּקְדָּרוֹ עֲבִים וְרוּחַ וַיְהִי גִשְׁמִים גָּדוֹל

הניסיון ליצור קרבה בין המורה לתלמיד, כאשר עצם הפעולה של החייאת הילד כבר מקבילה ביניהם (מל"א י"ז 17–23), נועד להחמיא לאלישע ולעצב נס זה כמופלא.

דרך אחרת להבעת עוצמתו של נס היא הכללת תיאורים עקיפים בדבר גודלו של הנס. דוגמה לכך אפשר לראות למשל בתיאור: "וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ לֵהֶן מְדַבֵּר חֲתָן מִשָּׁה אֶת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמִשָּׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עִמּוֹ כִּי הוֹצִיא ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם" (שמי' י"ח 1). גם בסיפור השונמית השתמשו בכלי זה, כשם שניתן לראות במל"ב ח 1–6. גיחזי מספר למלך על נס החייאת בן השונמית לאחר שהמלך מבקש ממנו לספר את הגדולות אשר עשה אלישע. יתרה מכך, במקרה זה השמועה עוברת מפי גיחזי עצמו, היכול להעיד בפני המלך שהבן היה מת לגמרי, שהרי הוא עצמו ניסה להעירו ונכשל, דבר המדגיש את עוצמת הנס.

כשילונו של גיחזי מטרה נוספת, והיא לפאר בדיעבד את הצלחת אלישע.⁸³ המילים המבטאות את כישלון גיחזי, "וַיֵּאָרֶן קוֹל וַאֲבִין קָשָׁב" (מל"ב ד' 31), קרובות מאוד למילים המבטאות

⁸² אלטר (דפוס, עמ' 126) טוען כי תיאור החייאת הילד בידי אלישע – "וַיִּזְוָר הַנַּעַר עַד שִׁבְעַ פְּעָמִים וַיִּפְקַח הַנַּעַר אֶת עֵינָיו" (מל"ב ד' 35) – הוא פרודיה על בריאת האדם: "וַיִּפַּח בְּאַפְּיוֹ נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְפֶשֶׁת חַיָּה" (ברי' ב' 7). לעומתו, אני רואה בתיאורים אלו השתאות לנוכח עוצמת הנס, הדגשתה של ציפייה ויצירת תוצאה מושלמת למתח המובנה.
⁸³ שמש, אלישע, עמ' 69; סוויני, מלכים, עמ' 498.

את שתיקתו של הבעל בעת הכינוס על הר הכרמל, ואת כישלון נביאיו לחולל נס: "וַאֲנִי קוֹל וְאֲנִי עֵנָה וְאֲנִי קֶשֶׁב" (מל"א י"ח 29). מילים קרובות אלו, המתארות את הדמויות העומדות אל מול הנביא בכל אחד מהסיפורים, משרתות מטרה זהה: להאיר ולהדגיש את הצלחתו של הנביא ואת היות ה' מקשיב לקולו. דמויות ניגודיות אלו מאירות בכישלונן את הצלחתו של מבצע הנס.⁸⁴

7ד. אפיון דמות האם בסיפור

דמות השונמית מוצגת לאורך הסיפור באופן מרשים. הסיפור מציג דמות אִם שחיי בנה עומדים בראש מעייניה, והיא פועלת בחוכמה ובנחישות כדי להצילו.

אנלוגיה בין סיפור בשורת הלידה הזו לבין סיפור בשורת לידת יצחק מאירה על מאפיינים המיוחסים לאימהות דווקא. הצבת סיפור עקדת יצחק מול סיפור האישה השונמית מצטיירת כמו סיפור אימהות אל מול סיפור אבהות, סיפור שבמרכזו עומדת מערכת היחסים של אב ובן מול סיפור המביע דאגת אִם. הדמיון המילולי המובהק בין הסיפורים מצטרף לתבנית העלילתית הזוהה: הכנסת אורחים המובילה לבשורת זרע; שני הילדים שיוולדו בעקבות בשורת זרע אלו – יצחק ובן השונמית – יעמדו בפני סכנה ממשית לחייהם אך בסופו של דבר הם יינצלו. התבנית האחידה מעודדת השוואה בין שני סיפורים אלו.

בדומה לאברהם, היא נכונה לצאת למסע. בשני המקרים מסע ההורה מתרחש בנסיבות של סכנת חיים לבן שנולד בדרך נס לאחר הכרזה חגיגית שהתקיימה בעקבות אירוח נדיב. אך יש הבדל. המסע שאלי יוצאת השונמית הוא מתחילתו ועד סופו מסע אמיץ של אִם שאין בכוונתה לוותר והיא נכונה לעשות הכול למען חיי בנה; ואילו מסעו של אברהם קשור דווקא במה שהוא נכון לעשות שלא למען בנו.

בסיפור עקדת יצחק אלוהים מנסה את אברהם ובוחר את נכונותו לוותר על בנו במצוות האל: "וַיְהִי אַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר אֵלָיו אַבְרָהָם וַיֹּאמֶר הֲנִנִּי וַיֹּאמֶר קַח נָא אֶת בְּנֶךְ אֶת יְחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְךָ אֶת יִצְחָק וְלֶךְ אֶל אֶרֶץ הַמִּרְיָה וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה עַל אֶחָד הַהָרִים אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ" (בר' כ"ב 1–2). בסיפור זה מתוארת הרכיבה של אברהם על חמורו עם בנו, בדרך ארוכה אל ההר שיראהו האל, ואז עקדת הבן למען אלוהיו: "וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בַּבֶּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ וְאֶת יִצְחָק בְּנֵוֹ וַיִּבְקַע עֲצֵי עֹלָה וַיִּקֶּם וַיִּלְךְ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר לוֹ

⁸⁴ כהן (מלכים, עמ' 33) רואה בדמיון שבין המילים המתארות את שתיקת הבעל ובין המילים המתארות את כישלונן של גיחזי מתיחת ביקורת על אלישע, ששלח בידי גיחזי את משענתו כמו ע"ז. לדידו, מילים אלו מדגישות את ההנדה שבין המורה לתלמידו. מתן תשומת לב לתפקידן, וייחוסן לדמות הניגודית, דווקא יכולים ליצור התאמה בין המורה לתלמיד. נביאי הבעל וגיחזי נכשלים, ואילו אליהו ואלישע מבצעים נס מופלא.

הַאֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיִּשָּׂא אֶבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא אֶת הַמָּקוֹם מֵרְחוֹק. [...] וַיַּעֲרֹף אֶת הָעֵצִים וַיַּעֲקֹד אֶת יֶצְחָק בְּנוֹ" (פס' 3–10).

נראה כי בהיפוך למתרחש בסיפור עקדת יצחק, בסיפור השונמית דווקא המלחמה על שלום הילד היא המצופה מהאם הרוכבת על האתון בדרכה הארוכה אל איש האלוהים הנמצא בהר, והיא זו המוערכת: "וַתַּחַבֵּשׁ הָאֵתוֹן וַתֹּאמֶר אֶל נַעֲרָהּ נְהַג וְלֹךְ אֶל תַּעֲצֹר לִי לְרֶכֶב כִּי אִם אֶמְרָתִי לָךְ וַתֵּלֶךְ וַתָּבֵא אֶל אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הַר הַפְּרָמֹל" (מל"ב ד' 24–25). דאגתה לבנה מפורטת. ריבוי הפעלים משקף אישה חזקה ודעתנית הרוותמת את כל משאביה למען הצלת חיי ילדה. הדאגה לשלום הנער היא המניעה אותה. השוואת הסיפורים מעמידה בפנינו אב מול אם, חמור מול אתון, נכונות להקריב את הבן אל מול הנכונות לעשות הכול למען חיי הבן.

אמונתו הנשגבה של אברהם תבוא לידי ביטוי בנכונותו להקריב את בנו, ואילו אמונתה הנשגבה של האם תבוא לידי ביטוי דווקא במאבקה על חיי בנה, מתוך אמון מלא בכוחו של איש האלוהים. האמונה שלו תעמוד במבחן כאשר יהיה מוכן לוותר על בנו ולהקשיב לאל, ואילו האמונה שלה תעמוד במבחן, לכאורה, כאשר תעזוב את בנה ברגע קריטי, כאשר יורה לה ליבה לחבקו ולהישאר לצידו, פרדה תאיים על חייהם, והיא תצא למסע להשבתו מתוך אמונה חזקה שבכוחו של הנביא להשיבו אליה. היא תעזוב את שונם שבעמק יזרעאל ותצעד עד להר הכרמל בידיעה שבנה מוטל על המיטה בלי רוח חיים עקב אמונתה בנביא ובאלוהיו, אמונה המדריכה אותה שכך ייטב לבנה.

כמובן, אין בכוונתי לטעון שבמקרא נעדרות דמויות אב נאמנות ומסורות, או שדמויות אב לרוב אינן מאופיינות בתכונות חיוביות של דאגה לצאצאים ושל רצון בטובתם. כמו כן, אין בכוונתי לטעון שאימהות תמיד מוצגות באור חיובי. אך ניגודיות זו מבטאת תפיסה לגבי דמות האם כעולה על שאר הדמויות בהקשר של המסירות לילדה ושל הנכונות ללא סייג וללא מורא לפעול למענו.

ה. הנשים הקניבליות בסיפור המצור על שומרון (מל"ב ו' 26–31)

תיאור הנשים מול המלך העובר על החומה הוא עלילת משנה בתוך סיפור המצור הארמי על שומרון (מל"ב ו' 24–20). פרשת המצור מובנת כשלעצמה, ואילו פרשת הנשים אחוזה בפרשת הרעב שבעטיה מגיעות הנשים למצבן הנורא. סיפור משנה קצר זה מציג לקוראים מצב קיצון שבו אָם פונה אל המלך ובפיה קובלנה על כך שחברתה מונעת ממנה לאכול את בנה, כשם שסיכמו. חוקרים טענו שסיפור זה מעוצב על ידי הומור מקברי.¹

1. נשים קניבליות

בסיפור זה מוצגות אימהות שבאופן מזעזע מתוארות כמי שאכלו ילדים. תיאור של הורים האוכלים את ילדיהם אינו יחידאי למצב קיצון זה. תיאור קשה זה הוא דרך לבטא מצב של מצור ושל רעב. כך לדוגמה התיאורים הקשים בספר דברים: "וּבְשִׁלְתָּהּ הַיּוֹצֵת מִבֵּין רַגְלֶיהָ וּבְבִנְיָהּ אֲשֶׁר תֵּלַד כִּי תֹאכְלֶם בְּחֶסֶר כָּל בְּסִתֶּר בְּמִצּוֹר וּבְמִצּוֹק אֲשֶׁר יֵצִיק לָךְ אִיבָדָהּ בְּשַׁעֲרֶיךָ" (דב' כ"ח 57); או במגילת איכה: "יְיָ נָשִׁים רַחֲמָנִיּוֹת בְּשָׁלוֹ וְלִדְיָהֶן" (איכה, ד' 10).² גם בספרות מקבילה מתוארים מצבים קשים כאלו בעת רעב קשה, למשל באפוס הבבלי "אתרח'סיס".³ אולם סיפור המצור על שומרון הוא הסיפור היחיד שבו תיאור הנשים הוא חלק מעלילה. אומנם הן אנונימיות, אך אין הן מוצגות רק ברקע הדברים; הן דמויות פעילות התורמות לסיפור.

אנונימיות הדמויות מדגישה את המידע היחיד שהקוראים מקבלים על אודות זהותן – אימהותן. מאפייני האימהות הם העומדים במרכז תמונה זו. במקרים שבהם הדמויות הן אנונימיות, המספרים מנצלים את הרכיב המצוין שבזהות ואת רשת הציפיות הנלוות אליו כדי להביע את רעיונותיהם בתיאור הדמות כעונה על הציפיות הכרוכות בזהות זו ולחלופין כדמות מאכזבת.⁴ במקרה זה, ניפוץ הציפיות הנוגעות לדמות אָם הוא העומד בלב הסצנה.

¹ לונג (מלכים, עמ' 91) טוען כי האירוניה היא המפתח להבנת מבנה הסיפור, וניתן אף לומר שסיפור זה מאופיין כולו בהומור, הן בסצנת הנשים הקניבליות והן בסצנת המצורעים.

² יר' י"ט 9; יח' ה' 10; איכה ב' 20.

³ שפרה וקליין, ימים רחוקים, עמ' 88–131.

⁴ ריינהארדט, אנונימיות, עמ' 63.

ה. מטרת הסיפור ומיקומו

סיפור המצור על שומרון הוא חלק ממחזור סיפורי אלישע. רופא מסווג סיפור זה כאחד מסיפורי הלגנדות המדיניות, סיפורים שמטרתם להבליט את השבח לנביא.⁵ למיקום של סיפור זה ברצף סיפורי השבח לאלישע יש משמעות. הקשרים שבין סיפור זה לסיפור שלפניו – סיפור המצור על דותן (מל"ב ו' 8–23) – הם רבים והדוקים. נלסון וליטארט פירטו את המשותף לשני הסיפורים: שניהם פותחים בדאגתו של מלך בנוגע לבעיה בממלכתו; בשניהם מלכים מאשימים את אלישע ושולחים שליחים או שליח ללכוד אותו או להורגו; בשניהם עוסק אלישע במזון: בסיפור הראשון הוא מספק אותו לאויב הארמי, ואילו בסיפור השני הוא מנבא שלא יחסר ממנו למרות המצור שהטיל האויב הארמי על שומרון.⁶ סמט מדגיש גם את הדמיון בישועת ה' המופיעה בשני הסיפורים, ישועה הנגלית באמצעות מראות או קולות פיקטיביים של סוסים.⁷

רצף הסיפורים שבהם דמות אלישע מוצגת כמושיע לאומי, ממקם את דמותו במקום מכובד ומשמעותי ומעצב אותו בתודעה כבעל השפעה היסטורית. רופא מצביע על הדמיון ועל הקרבה שבין הסיפורים ומציין כי סיפור המצור על דותן (מל"ב ו' 8–23) גרר אחריו את סיפור המצור על שומרון (מל"ב ו' 24; ז' 20) בקשר אסוציאטיבי. עם זאת, הוא מדגיש את העובדה כי הקשר אינו ענייני, שהרי סיפור המצור על דותן סותר במפורש את תחילת סיפור המצור על שומרון.⁸ סיפור המצור על דותן מסתיים במילים: "וְלֹא יָסְפוּ עוֹד גְּדוּדֵי אֲרָם לָבוֹא בְּאֶרֶץ יִשְׂרָאֵל" (מל"ב ו' 23), וסיפור המצור על שומרון מתחיל במילים: "וַיְהִי אַחֲרָיִךְ כִּן וַיִּקְבֹּץ בֶּן הַדָּד מֶלֶךְ אֲרָם אֶת כָּל מַחְנֵהוּ וַיַּעַל וַיֵּצֵר עַל שְׁמֶרֹון" (פס' 24). בפרשנות המסורתית ניסו להסביר את הסתירה הנוצרת בתפר שבין הסיפורים. רלב"ג למשל טען שהדגש הוא על המילה "גדודים".⁹ כעת ארם מפחדים מישראל, ועל כן לא עלו גדודי ארם אלא הצבא כולו ("כל מחנהו").

כהן והנספיאצה טוענים גם הם כי נתונים אלו אינם עומדים בסתירה אלא להפך – סיפור המצור על שומרון נובע מסיפור המצור על דותן, והוא קורה בעקבות שחרור החיילים בידי אלישע.¹⁰ לפי פירוש זה, הסיפור הראשון מסתיים באמירה חיובית כדי להדגיש את האכזבה שנחל המלך בסיפור השני, כאשר שחרור החיילים התברר כטעות של אלישע, וזהו ההסבר לכעסו של המלך כלפי אלישע. לעומתם, לה'ברברה מציין כי הסתירה משמשת הוכחה לכך שהזמנים אינם סמוכים, אך

⁵ רופא, נביאים, עמ' 60.

⁶ נלסון, מלכים, עמ' 188; ליטארט, מלכים, עמ' 204.

⁷ סמט, אלישע, עמ' 488–489.

⁸ רופא, נביאים, עמ' 48–50. הנספיאצה (אימהות, עמ' 38–39) משווה אף היא בין הסיפורים, אך גם עומדת על ההבדלים ביניהם, ועיינו שם.

⁹ רלב"ג בפירושו לפסוק 24.

¹⁰ כהן, מלכים, עמ' 50; הנספיאצה, אימהות, עמ' 41.

לחיבור בין הסיפורים נודע ערך ספרותי ביצירת הפתעה אצל הקורא, המתבשר כי התקופה שקטה ובטוחה ולפתע הוא נקלע למצור על שומרון.¹¹

הערך הספרותי של חיבור זה נעוץ דווקא בהשפעה שלו על עיצוב דמותו של אלישע ולא בהפתעה הנוצרת ואשר אין לה תרומה רבה לסיפור. ואכן, פרטהיים טוען שהקשר בין שני הסיפורים העוקבים – שכפי הנראה עוסקים בתקופות שונות ובמלכים שונים, ואלישע ממלא בהם תפקיד שונה – הוא שבמרכזם עומדות מילותיו של אלישע שבאמצעותן ה' מבצע הצלתו.¹² כלומר, החיבור בין הסיפורים – רוצה לומר, המשותף להם – הוא למעשה דמותו של אלישע, וזה עניינם.

דעות שונות הוצעו במחקר בנוגע לשאלת זהות המלכים המתוארים בסיפור. גריי טוען כי מלך ארם המתואר בסיפור הוא בהכרח בן הדד השלישי, בנו של חזאל, ושמלך ישראל הוא יהואחז בן יהוא או יהואש בן יהואחז.¹³ כוגן ותדמור סבורים שמלך ישראל בסיפור הוא יהואחז בן יהוא, וזאת מפני כוחה של ארם כפי שמוצג בסיפור, כוח העולה בקנה אחד עם העדויות ההיסטוריות המצויות במל"ב י' 32–33; י"ב 18; י"ג 14.7 זיהוי זה מקובל גם על עודד, ואילו גוטמן, נלסון, לונג, בליס, כהן ואליצור הולכים בדרכם של פרשני ימי הביניים רד"ק ורלב"ג על פסוק לב, וסבורים כי מדובר ביהורם.¹⁵ כך גם הנס־פיאצה, הטוענת זאת בשל מערכת היחסים העכורה בין יהורם לאלישע כפי שהיא מתוארת במל"ב ג' 13–14.¹⁶

לעומת כל אלה, ברני טוען כי אין די ראיות לענות על שאלת זהותו של המלך בסיפור.¹⁷ הוא מציין שהביטוי "בן המרצח" (ו' 32) אינו מלמד דבר, שכן הכינוי לדבריו הוא כלפי המלך עצמו, המופיע בסיפור כמי שרוצה לפגוע באלישע, ואינו מופנה כלפי אביו.¹⁸ כמוהו טוען מונטגומרי כי אין בסיס לקביעת תיארוך מדויק של הסיפור, ועל כן אין אפשרות לדעת מיהו המלך.¹⁹ טענה זו מקובלת גם על לה־ברברה, והוא מוסיף כי פרט זה אינו הכרחי כלל לניתוח הספרותי של הסיפור.²⁰ שמש מציינת בנוגע לסיפור המצור על דותן (מל"ב ו' 8–23) כי העובדה ששמו של המלך אינו מופיע בו, נובעת מכך שלא האירועים המדיניים-היסטוריים הם העומדים במרכזו של הסיפור, אלא דמותו של

¹¹ לה־ברברה, אלישע, עמ' 21.

¹² פרטהיים, מלכים, עמ' 158–159.

¹³ גריי, מלכים, עמ' 517–522.

¹⁴ כוגן ותדמור, מלכים, עמ' 11, 78–85.

¹⁵ עודד, בתוך עודד וקוכמן, מלכים, עמ' 57–58; גוטמן, אלישע, עמ' 355–357, נלסון, מלכים, עמ' 188; לונג, מלכים, עמ' 89–97; בליס, נשים, עמ' 169; כהן, מלכים, עמ' 48–54; אליצור, משבר, עמ' 21.

¹⁶ הנס־פיאצה, אימהות, עמ' 42–44.

¹⁷ ברני, מלכים, עמ' 278–290.

¹⁸ יש צירופים שחדרו לשפה העברית משפות שמיות עתיקות בדגם "בן X" או "בת X". צירופים אלו הועתקו כצירופי סמיכות קפואים ונשתמרו בצורתם המקורית, כמו "בת X" או "בתולת X", אף שאין בצורה זו הגיון דקדוקי תחבירי בעברית. למשל הצירופים המשמשים ככינוי לעיר – "בתולת בת ציון", או "בת יהודה" – נשתמרו באופן זה אף שאין כל הגיון להתייחס לבתה של העיר. ראו על כך: פיציגרלד, הצגת ירושלים, עמ' 409; קאסוטו, האלה ענת, עמ' 49. ברני (מלכים, עמ' 290) מביא דומאות נוספות: "בן נַעֲוֹת הַמְּרָדוֹת" (שמ"א כ' 30), וכן "בְּנֵי עֲנָה זָרַע מְנַאֲף וְתַזְנָה" (ישעי נ"ז 3). גם במקרה זה, לטענת ברני (שם), מדובר במלך עצמו ולא באביו.

¹⁹ מונטגומרי, ביקורת, עמ' 383–385.

²⁰ לה־ברברה, אלישע, עמ' 9.

אלישע כאיש אלוהים פלאי.²¹ טענה זו רלוונטית גם בנוגע לסיפור המצור על שומרון. יתרה מכך, ההחלטה שלא לנקוב בשמו משרתת את הסיפור – היא גורמת לכך שהקוראים יתרכזו בתפקיד המלך ובציפיות הנלוות לתפקיד זה, ולא בזהותו הספציפית. על ידי כך תשומת לב הקוראים תהיה מנותבת לדמותו של אלישע כשליח האל, וזו מטרת הסיפור.

סיפור זה הוא סיפור שבח המתאר כיצד דברי איש האלוהים מתקיימים בשלמותם גם כאשר מדובר בנבואת שפע שאינה סבירה לכאורה. אליצור סבורה כי בסיפור זה דווקא בולטת חולשתו של הנביא.²² היא מדגישה את חוסר האמון מצד השליש (מל"ב ז' 2) ומראה כיצד זה מצטרף לעוד יסודות המעידים על דמותו הדועכת של איש האלוהים בסיפור זה. דומה כי ההפך הוא הנכון, ופרטי הסיפור כולם דווקא נועדו להעצים את הקושי כדי לפאר את התגשמות הנבואה ועל ידי כך את דמותו של אלישע.

מור מצביע על כך שמצלול המילים "אֶרְבֹּת בְּשָׁמַיִם" (פס' 2), שבהן משתמש השליש באירוניה תוך כדי זלזול בנבואה, ושל המילים "אֶרְבָּעָה אַנְשִׁים" (פס' 3), המבטאים את התחלת התגשמות הנבואה – הוא קרוב.²³ האליטרציה הקושרת בין הזלזול להתגשמות הבלתי צפויה אינה מקרית. במקום להשתמש בתיאור "ארבעה מצורעים", משתמש המחבר במילים "ארבעה אנשים מצורעים". הדבר מקרב למילות השליש ומוכיח את ההפך הגמור – נבואה זו אכן מתגשמת. משחק אומנותי זה נועד להאיר על הגשמת דברי הנבואה הלא סבירה ולפארה. זו הוכחה נוספת לכך שסיפור זה הוא אחד מסיפורי השבח לנביא.²⁴

ה.3. סצנת האימהות מול המלך

להבנת מטרת עלילת המשנה של הנשים הקניבליות אעסוק במבנה הסיפור השלם. התבוננות במבנה הסיפור מראה כי תיאור הנשים הקניבליות מוצב אל מול עלילת משנה אחרת, היא עלילת המצורעים (ז' 3–11). שתי עלילות משנה אלו אינן נדרשות לתוכן הסיפור, אך הן מדגישות את הנס המופלא ואת כוחן של הדמויות. אקסקגילד טוען שנקודת המפנה בסיפור היא הופעתו של הנביא.²⁵ לדבריו הנביא הוא הגורם לתפנית, אלא שבפועל היא מתרחשת ברגע שבו המצורעים משנים את דעתם, ובמקום להטמין אוכל הם הולכים לבשר לעיר הנצורה את דבר תגליתם. סמט מציב את הנקודה שבה המצורעים מחליטים להביא את בשורתם אל העיר כשיא הסיפור. הוא טוען כי הציר

²¹ שמש, אלישע, עמ' 187.

²² אליצור, משבר, עמ' 23–24.

²³ מור, אלישע, עמ' 75–95.

²⁴ סמט, אלישע, עמ' 490–496.

²⁵ אקסקגילד, ארם, עמ' 136–139.

המרכזי בסיפור הוא נס ההצלה מיד ה' באמצעות המצורעים המגיעים משער שומרון אל מחנה ארם, ולאחר מכן שבים אל שער שומרון ומבשרים את בשורתם. מבנה זה מדגיש לדבריו את השפעת הנס על הדמויות בסיפור. מעקב מדוקדק אחר המילים הקרובות של הפתיחה, של הסיום ושל נבואת אלישע – חושף מבנה בהיר הנסוב סביב בעיית המצור ופתרונה ומבליט את עיקר הסיפור, שהוא הגשמת דברי איש האלוהים. מבנה זה מעמיד את נבואת הישועה הן כשיא הסיפור והן כנקודת מפנה, ואת הרקע אל מול הסיום באופן ניגודי. לפי מבנה זה, הסיבוך – המתחיל בתיאור האימהות הקניבליות ומסתיים בשבועת המלך להסיר את ראש אלישע, בעקבות המצב העגום העולה מתיאור זה – מוצב מול ההתרה. ההתרה כוללת את נס הישועה שהקוראים מצפים לו. לפי מבנה זה, הסיום יוצר הרמוניה בין הנבואה להתגשמותה ומבליט את עיקר מטרת הסיפור.

נקודת שיא, מפנה	
נבואת השפע מפי אלישע	
כֹּה אָמַר ה' כָּעֵת מָחָר סָאָה סִלְתָּ בַּשֶּׁקֶל וְסֵאתִים שְׁעָרִים בַּשֶּׁקֶל בְּשַׁעַר שֹׁמְרוֹן (מל"ב ז' 1)	
סיפור הנשים הקניבליות	התרה (פתרון): סיפור המצועים
(וי' 26–31)	(ז' 3–11)
רקע: מצור הארמים על שומרון	סוף: התגשמות מדויקת של נבואת השפע
וַיְהִי רָעַב גָּדוֹל בְּשֹׁמְרוֹן וַהֲנִיחַ צָרִים עָלֶיהָ	וַיְהִי כִּדְבַר אִישׁ הָאֱלֹהִים אֶל הַמֶּלֶךְ לֵאמֹר
עַד הָיִיתָ רֹאשׁ חָמוֹר בְּשָׂמַנִּים כְּסֹף	סֵאתִים שְׁעָרִים בַּשֶּׁקֶל וְסָאָה סִלְתָּ בַּשֶּׁקֶל

סיפור הנשים הקניבליות וסיפור המצורעים הם עלילות משנה בתוך הסיפור השלם.²⁶ בשני חלקים אלו הדמויות הן דמויות אנונימיות הבאות במגע עם המלך, ומתוך דבריהן הוא לומד על המתרחש. הסיפור השלם היה יכול להתקיים גם בלא חלקים אלו, מפני שאין הם משפיעים על עלילתו (ואיני מחשיבה את ישועת ה' כחלק מסיפור המצורעים אף שהיא ממוקמת במרכזו, מפני שהיא מוצגת כמתרחש לפני כן ובלא הקשר ישיר). לאחר סיפור המשנה הראשון מתוארת נבואת אלישע, ולאחר סיפור המשנה השני מתוארת התגשמותה. מבנה זה יוצר משולש שבו הרקע וכן נקודת השיא – נקודת המפנה והסיום – בקרבתם המילולית, יוצרים את שלד הסיפור ומדגישים את עיקרו: המצב המזעזע, הנבואה הלא סבירה והגשמתה המוחלטת. לדברי בראפרת, עלילת הסיפור היא הסיפור, עצמו ובשרו, ואילו הדמויות הן נשמתו.²⁷ ואכן, עלילת הסיפור מציבה את נבואת השפע בשיאו

²⁶ כך מור, אלישע, עמ' 95–97.
²⁷ בראפרת, עיצוב, עמ' 113.

לאחר רקע ניגודי. היא יוצרת ציפייה עזה להתגשמותה, התגשמות שתוכיח כי מדובר בנבואת אמת מוצלחת. בחמש הנקודות המשמשות תבנית למבנה הסיפור – רקע; סיבוך; נקודת מפנה; התרה; סוף – משובצות עלילות משנה ודמויות הבאות להדגיש ולהוסיף על רעיון זה המפאר את אלישע ואת ה'. דמויות אלו גם עושות את הסיפור פיקנטי, מפתיע, מצמרר, מכעיס ונוגע. ההחמרה (הבאה לידי ביטוי במשפט הנשים), תיאור התגשמות הנבואה, הדמויות האנונימיות המשתתפות בסיפור – לכולם תפקיד בהדגשת המצב המחריד וההגשמה הפלאית, וכמובן – בפיאור דמויותיהם של הנביא ושל שולחו.

סיפור הנשים הקניבליות מחזק את רקעו של הסיפור: "וַיְהִי רָעַב גָּדוֹל בְּשִׁמְרוֹן וְהָיָה צָרִים עֲלֶיהָ עַד הָיְתָה רֹאשׁ חֲמֹר בְּשָׁמְנִים כֶּסֶף וְרִבַּע הַקֶּבַח חָרִי (דב-) יוֹנִים בְּחֲמִשָּׁה כֶּסֶף" (מל"ב ו' 25). חיזוק זה אינו נחוץ לסיפור, והמחבר יכול לכתוב לאחר רקע זה שמלך ישראל עובר על החומה לבוש שק או כועס על איש האלוהים.²⁸ טענה דומה ניתן לטעון גם לגבי סיפור המצורעים. סיפור המצורעים עוטף את תיאור נס הישועה: "וַיְהִי הַשְּׂמִיעַ אֶת מַחְנֵה אֶרֶץ קוֹל רָקַב קוֹל סוֹס קוֹל חִיל גָּדוֹל וַיֵּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה שָׁכַר עָלֵינוּ מֶלֶךְ? שְׂרָאֵל אֶת מַלְכֵי הַחֲתִים וְאֶת מַלְכֵי מִצְרַיִם לָבֹא עָלֵינוּ" (6), נס אשר יכול היה לבוא מייד לאחר איאמונת השליש ולפני איאמונת המלך. כלומר, בתיאורי מלחמות אחרים במקרא לא תואר לנו בפירוט כיצד ידעו תושבי העיר על ניצחונם במלחמה או על הצלתם בקרב. לדוגמה, במלחמת הצלת הגבעונים (יהו' י'), לא הובא לפנינו מה ידעו הגבעונים – האם הם נשארו מפוחדים בזמן המלחמה או שידעו כי ישראל נלחמים עבורם? האם הצטרפו? האם הודו לישראל?

במלחמת אבימלך בשכם (שופ' ט' 51–55), כאשר רואים ישראל שאבימלך מת, הם הולכים איש-איש למקומו. האם אנשי תבץ שבמגדל רואים זאת? האם הם יודעים שהלכו? מי סיפר להם? האם יצאו מייד? המקרא גם מסתפק בסיפורים רבים בפועל שמ"ע כדי לתאר את הידיעה שהועברה. כך לדוגמה כאשר ארון האלוהים נלקח במלחמה עם פלשתים (שמ"א, ד' 19). רש"י מכנה זאת "מקרא קצר".²⁹ בסיפור זה המחבר בוחר להביא את הדברים בפירוט. מונטגומרי טוען כי סיפור זה הוא המשוכלל והמורכב ביותר במחזור סיפורי אלישע. ואכן, סיפור זה גדוש יחסית בתיאורים למרות מנהג המספר המקראי לקמץ בתיאורים בכלל, ובסיפורי אלישע – שחלקם מיניאטוריים – בפרט.³⁰ כיוון שלפירוט תיאורים אלו יש סיבה ספרותית כלשהי – עלילתית או אסתטית – נתעמק

²⁸ להשוואה בין סיפור זה ולרעב שבו, ובין הכרזת הבערות בימי אליהו (מל"א י"ז–י"ח), עיינו: מור, אליהו ואלישע, עמ' 146–163.

²⁹ ראו דוגמה לכך במל"ב ד' 26.

³⁰ מונטגומרי, ביקורת, עמ' 383. על הדרך המקראית הרווחת לקמץ בתיאורים ראו: זקוביץ, האישה, עמ' 31; זקוביץ ושנאן, לא כך כתוב, עמ' 151.

בהם כעת. התעמקות זו בתיאור הנשים הקניבליות, שהוא יחידה קטנה בתוך הסיפור הרחב, תסייע לנו להבין את דמויות האימהות בסיפור ולאפיינן.

ה4. ניפוץ מערכת הציפיות מדמות האם

תיאור הנשים הפונות למלך (וי' 26–30) בנוי בצורה אירונית ומטרתו לזעזע את הקוראים. הביטוי "הוֹשִׁיעָה אֶדְנִי הַמֶּלֶךְ", שבו משתמשת האישה הקניבלית בפנייתה למלך העובר על החומה, מזכיר את פנייתה של האישה מתקוע לדוד בשמ"ב י"ד 4: "הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ". פנייתה הישירה למלך, קרי לסמכות השיפוט העליונה, באה לבטא את מצוקתה הגדולה של אישה המכירה בכך שהוא, ורק הוא, יוכל לסייע לה. סיטואציה זו מתאימה לאישה האלמנה מתקוע, הרוצה לכאורה להציל את בנה מידי גואלי הדם. האישה מתקוע לכאורה דואגת לבנה היחיד שנותר בחיים. העזרה שהיא משוועת לה וזועקת אליה היא בבחינת קריאה לישועה, ישועה של אִם החומלת על בנה, מודאגת מגורלו וכה זקוקה לעזרה.

אולם בסיפור המצור על שומרון אין האישה זועקת על הרעב הכבד ואין היא מבקשת אוכל כדי להחיות את נפש ילדיה או את נפשה שלה. היא קובלת על שנעשקה ועל שנמנעה ממנה הארוחה הקניבלית שהובטחה לה. השימוש במילים הקרובות נועד להדגיש בדיוק את הפער הזה.³¹ כמו כן, הצירוף "צעק" ולצידו מילת יחס מבטא לעיתים קרובות פניה לישועה על ידי עזרה משפטית. צירוף זה עשוי להזכיר לקורא כיצד רק לפני שני פרקים יצאה אִם אלמנה לצעוק אל אלישע שיעזור לה במצוקתה הגדולה מפני החשש הכבד שתיאלץ להיפרד מילדיה, שכן הנושה בא לקחת אותם לעבדים. ההפתעה הגדולה שכעת אִם זו אינה דואגת לבניה, כי אם בדיוק להפך, יוצרת זעזוע וזורעת אימה.

מבנה הסיפור מדגיש זאת היטב ויוצר אצל הקוראים ציפייה המחודדת את הפער בין סיפור זה לסיפורים שהוזכרו לעיל, סיפורים שבהם אימהות מבקשות סיוע כדי להציל ולשמור על ילדיהן. הקוראים, הרואים את תשובתו הראשונית של המלך, סבורים מן הסתם כי האישה זועקת למזון כדי לדאוג לילדיה ולהחיות אותם. הם יכולים להאמין, בדומה למלך, כי זו אכן מטרת פנייתה של האישה אל המלך. כמו המלך בסיפור, גם הקוראים מופתעים כאשר הם מבינים כי סיבת הפנייה אינה קובלנה על הרעב או דרישה לאוכל, הנובעת מחמלה עמוקה כלפי ילדיה ודאגה כנה להם, אלא דרישה לצדק, להשלטת סדר חברתי, בעוד שהסיפור מייצג את הפכו הגמור של הסדר: נשים אוכלות ילדיהן.

³¹ כך מציינים נלסון, מלכים, עמ' 188–189; צפור, קניבליות, עמ' 86; כהן, מלכים, עמ' 49; גלפז'פּלר, הורים, עמ' 184.

תבנית הפועל שהזכרנו – "צעק" לצד "אל" – היא ביסודה קובלנה על עושה החלש או על אי-צדק. אשר על כן, אולי מפתיעה תשובתו הראשונית של המלך: "אַל יוֹשֶׁעַ ה' מֵאֵין אוֹשִׁיעַ הַמֶּן הַגֶּרֶן אוֹ מִן הַיָּקָב" (מל"ב ו' 27). הפתעה נוספת היא חוסר התגובה בין מילותיו הראשונות של המלך ובין המילים הנוספות, הבאות לידי ביטוי בכפל הפועל "ויאמר" המיוחס למלך (מל"ב ו' 27–28). שילוח דן במקרים שבהם מופיע כפל "ויאמר" המוסב על אותו הדובר, מבלי שהייתה תחלופה, והוא מסווג אותם.³² הכפילות במל"ב ו' 27–28 משתייכת לדידו למקרים שבהם המדבר עונה על שאלה ולאחר מכן מוסיף אמירה.³³ לדבריו, בין שתי אמירותיו של המלך יש מעין הרהור המביא להפסק. הרהור זה מביע את העובדה שלמלך ברור היה בתחילה כי האישה זועקת מפני מצוקת הרעב, ולכן הגיב בספונטניות, בייאוש ובתסכול. רק לאחר מכן עצר לשאול מה פשר פנייתה. מצב הרעב הקשה מכריע את שיקול דעתו של המלך ומשקף את חומרנו.

לתשובתו הראשונה של המלך יש תפקיד ספרותי. היא משקפת את חומרת המצב ויתרה מכך, היא מובאת כדי להכין את הקרקע לקראת ההפתעה שנועדה לזעזע את הקוראים. תשובתו הראשונה של המלך זורעת בקרב הקוראים את התחושה כי האישה פונה אליו אך ורק בשל הרעב הנורא המציק לה ובתקווה לקבל ממנו מזון. יתר על כן, הקרבה המילולית לסיפורי אימהות הזועקות אל המלך נועדה להעלות בתודעת הקוראים את האפשרות שפנייתה אינה רק בהקשר של הרעב המציק לה באופן אישי, כי אם בעיקר הדאגה והפחד האוחזים בה בנוגע להשפעת הרעב על ילדיה.

תשובתה מנפצת את הציפיות שהתעוררו בעקבות תגובתו של המלך. היא מכילה את הטענה המשפטית כנגד האישה השנייה, את התיאור הבלתי נסבל של ההסכם ביניהן בדבר אכילת הילדים ואת האופן שבו האישה השנייה הונתה אותה. כלומר תשובתה מעוררת הפתעה וזעזוע. מטרת הפתעה זו היא לבטא את המצב הקשה, הנורא והקיצוני שהעם נתון בו.

ייתכן שהיא נועדה גם לגנות את דמותו של המלך, שכן תפקידו להשליט סדר חברתי,³⁴ אך נראה כי האפשרות הראשונה מדויקת יותר. הרי דמותו של המלך, ששמו אף אינו מצוין, אינה עומדת במרכז הסיפור, ולכן סביר שגנותו אינה חשובה לכותב. לצד זה כן ניתן לומר כי עצם הצגתו כמלך מהוסס מסייעת לעיצוב החברה והתקופה כשליליות מאוד.

תיאור הנשים הובא אך ורק כדי לזעזע את הקוראים. הנשים הללו נטולות זהות או שם ואין לדמותן שום תפקיד בסיפור מלבד לנפץ את מושג האימהות ואת כל הכרוך בו ולטלטל את

³² שילוח, ויאמר... ויאמר, עמ' 167–251.

³³ שם, עמ' 255.

³⁴ לדברי בוסתנאי (בתוך גרסיאל, מלכים, עמ' 40) המלך לא נועד לרצות את העם, להביא לו ניצחונות או רווחה כלכלית וחוסן פוליטי, אלא בראש ובראשונה להשליט צדק בחברה ולשפוט בצדק. ועיינו גם: צפור, קניבליות, עמ' 11–12.

המוכר, הקיים והטוב. הצבת אָם בעת מצוקתה – כשבמקום לגונן על ילדיה, למנוע מעצמה למענם ולפנות אל המלך כדי לדאוג להושעתם או הצלתם, כשם שאנו מכירים מסיפורים מקבילים, דואגת רק לעצמה תוך כדי אכזריות – היא דרך מזעזעת לתאר סיטואציית קצה נוראה.

ה. סיפורי נשים אנונימיות מול מלך

סיפור משפט הנשים בעת המצור (מל"ב ו' 26–30) מעוצב כדומה וכמקביל לסיפור משפט שלמה (מל"א ג' 16–28):³⁵

בשני המשפטים הדמויות המשתתפות הן שתי נשים בפני מלך; בשניהם המלך אינו מוזכר בשמו; בשני הסיפורים אישה אחת מכנה את זולתה: "אִשָּׁה הַזֹּאת"; דומה כי בשניהם מדובר בנשים בודדות, בלי בעל (במל"ב, ו' הדבר אינו מפורש, אך לא מוזכרת דמות כזו); הנשים בשני הסיפורים הן אנונימיות; בשני המשפטים הבעיה חגה סביב שני בנים; בשני הסיפורים עולה הצורך לפסוק דין צדק בין שתי נשים; בשניהם הבן האחד קיים והאחר לא; בשני הסיפורים טוענת כל אחת שהאישה האחרת הוליכה אותה שולל; בשני המקרים לא ידוע לקוראים מהו גור הדין המלא: בסיפור הראשון לא נמסר דינה של האם המתחזה, ובסיפור השני כלל לא מתוארת הכרעה. מכאן שמטרת שני הסיפורים לא הייתה לימוד החוק.

³⁵ להברברה, אלישע, עמ' 24–25; נלסון, מלכים, עמ' 189; בליס, נשים, עמ' 169; ריינהארדט, אנונימיות, עמ' 55; האוס, מלכים, עמ' 278–279; צפור, קניבליות, עמ' 87; כהן, מלכים, עמ' 49–50; הנס־פיאצה, אימהות, עמ' 97–103.

מל"ב פרק ו' 26–30 סיפור הנשים הקניבליות	מל"א פרק ג' 16–28 סיפור משפט שלמה	
פנייה למלך בבקשה למשפט בין אישה אחת לאחרת (אשר נוכחת)	פנייה למלך בבקשה למשפט בין אישה לשכנתה (אשר נוכחת)	נקודת פתיחה
ילד אחד מת (אכול) ואחד קיים (לא ידוע אם חי או מת)	ילד אחד מת ואחד חי	רקע
המלך קורע את בגדיו ומגלה את השק שעל בשרו	המלך מצווה להרוג את הילד החי, והאם האמיתית מתגלה	פתרון / תוצאה
המלך אינו פוסק מהו הדין ואינו עונה לאישה	הבן החי מוחזר לאימו אך לא ידוע מהו גזר הדין של האישה האומרת: "גם לי גם לך לא יִהְיֶה" (מל"א ג' 26)	גזר הדין

הדמיון בין שני הסיפורים הוא גם ברובד המילולי. בשני המשפטים מכונה המלך "מְלֶכְךָ" לשם הדגשת תפקידו בעת האירוע כשופט העם. הנשים בשני הסיפורים מכונות אשה ("הַאִשָּׁה הָאַחֶרֶת" ו"הַאִשָּׁה הָאַחֶרֶת" או "אִשָּׁה"), והאישה הדוברת בשני הסיפורים מכנה את האישה האחרת "הַאִשָּׁה הַזֹּאת".

כשם שניתן לראות, יש קווי דמיון רבים בין הסיפורים. העובדה שהנשים בשני הסיפורים חסרות זהות, יכולה להעיד על כך כי בשני המקרים אישיותן אינה חשובה לעלילה ואינה משרתת את מטרת הסיפור. עצם אימהותן הוא המרכזי והחשוב.

אין ספק כי כותב סיפור מצור שומרון מתבסס במכוון על סיפור משפט שלמה, וההשוואה בין השניים היא חלק מהפיגורות הספרותיות של הסיפור אם לא הבולטת שבהן. בשני הסיפורים הללו דמויות האם משרתות את הכותב כדי להביע דבר מה. המטרות המרכזיות של הסיפור יובנו ויודגשו באמצעות דמויות אלו. המטרות השונות קשורות גם להיפוך הדרמטי של השימוש בדמויות אם והצגתן.

במשפט שלמה, כאשר מציע המלך לגזור את התינוק כחלק מרצונו להגיע לאמת ולדין צדק, קיבלה האם המתחזה את הצעתו של המלך. היא תבעה לגזור את הילד החי לשניים, לחלק אותו

ביניהן, ובכך כמובן להמיתו. זו בדיוק הדרישה של האישה מן המלך בסיפור המצור על שומרון: לחלק ביניהן לשניים את בן האישה השנייה כדי לאוכלו. היפוכו הגמור של הצדק מוצג בסיפור המצור על שומרון.

יוסף בן מתתיהו טוען שמדובר בילד חי שהאישה מבקשת להרוג כדי לאוכלו.³⁶ רד"ק, רמב"ן ומלבי"ם מצטרפים לדעה שמדובר בילד חי שאימו מחביאה כיוון שאינה רוצה להורגו, וכך גם בליס.³⁷ לפי דעה זו יש בסיפור כדי לזעזע ולהעביר את המסר הכואב של המצור, כואב עד כדי כך שאימהות הורגות את ילדיהן בעצמן להשביע את רעבונן. הבקשה למשפט צדק, לפי דעה זו, היא מזעזעת. האישה מבקשת לרצוח את בן חברתה כדי לאוכלו, כי בעיניה זהו הדבר הנכון. היא מבקשת שלא להקשיב לרגש האימהות החס על הבן ומתלוננת על רצון חברתה לגונן על הילד. האם שבנה כבר נאכל נוהגת כשם שנוהגת האם המתחזה במשפט שלמה לאחר שהוא מצווה לגזור את הילד: "גם לי גם לך לא יִהְיֶה" (מל"א, ג' 26). בספרות חז"ל ניתן למצוא את הדעה כי הילדים כבר היו מתים, וכי הנשים אומנם אכלו את הילד אך לא הרגוהו.³⁸ לפי דעה זו הבקשה מן המלך כעת היא פסיקה בנוגע לאכילת הילד השני ולא בנוגע להריגתו. רש"י ואברבנאל הולכים בדרך זו וטוענים בפירושים כי הבנים כבר היו מתים, ורש"י אף כותב כי האם שהחביאה את בנה עשתה זאת כדי לאוכלו בעצמה.

צפור מציין כי הדעה שהבנים היו מתים מתקבלת על הדעת, שהרי תמוה שאישה תיגש אל המלך ותספר באוזניו שרצחה את בנה ושרצונה לרצוח את בן חברתה.³⁹ הדעה שהבן הוחבא בידי האם שלא במטרה להצילו אלא כדי לאוכלו בעצמה מציגה גם היא את האימהות באור שלילי ביותר. האם המחביאה את גופת בנה אינה עושה זאת לטובתו של הבן המת כי אם להשבעת רעבונה. היא מטמינה את הגופה ומתכננת כיצד תאכל אותה בגפה. אם כן, יהא המקרה אשר יהא, בין שחי הוא ובין שמת, בשני המקרים מצטיירת תמונה מזעזעת, והאימהות מוצגת כאן בצורה מחרידה ומעוותת.

בהצבת משפט שלמה מול סיפור הנשים הקניבליות ניתן להבחין כי הסיפור השני אינו סיפור שלם. הוא מציג רקע ואז סיבוך, בדומה לסיפור משפט שלמה: נשים הדורשות הכרעה בעקבות מצבן המזעזע, אך נקודת התפנית, ההתרה והסיום – כל אלו חסרים. הנספִּיאצה כותבת שסיפור זה אף

³⁶ בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, עמ' 319.

³⁷ בליס, נשים, עמ' 169.

³⁸ פסיקתא ילקוט ח"ב, רמז רל"א.

³⁹ צפור, קניבליות, עמ' 87–88.

אינו ראוי להיקרא סיפור, והוא מתווסף למכלול השלם כמחזק את הרקע שלו ולא יותר מכך.⁴⁰ הסיטואציה הנוראה הטמונה בו מצטמקת בחשיבותה (כביכול!) לנוכח המאורעות במרחב.

ה.6. מטרת הקבלת הסיפורים

מטרת ההקבלה בין סיפור זה לסיפור משפט שלמה, לדברי כמה וכמה חוקרים, היא העמדת המלך האנונימי באור סטירי אל מול דמותו המרשימה של שלמה.⁴¹ כלומר, הקרבה המילולית והקרבה בעלילת שני הסיפורים נועדו להנגיד בין שלמה, המלך החכם והמושיע, למלך חסר האונים. אני מקבלת את הטענה כי יש תפקיד לאור השלילי שבו מוצג המלך בסיפור, אך ברי לי שהמטרה העיקרית אינה נעוצה בדמותו של המלך, ששמו אפילו לא צוין. זו יכולה להיות מטרה משנית של ההקבלה, המחזקת את המטרה המרכזית, אך לא ייתכן כי המטרה המרכזית של השוואה זו תהיה דמות המלך בסיפור שבו משתקף כי את המחבר לא העסיקה דמותו כלל, והוא אף בחר שלא לחשוף את זהותה. לכן אני סבורה כי תפקיד הקרבה בין סיפור משפט שלמה לסיפור משפט הנשים במצור על שומרון הוא להאיר על דמותו של אלישע. הקבלה זו משרתת את המטרה המרכזית משתי זוויות מבט שונות: ראשית, היא אכן מעמידה את המלך בהיפוך לשלמה, אך לא לשם עיצוב דמות המלך כי אם למען ההנגדה בינו לבין דמותו של אלישע. כלומר, המתח שבין המלך, שדמותו אפלה, לבין איש האלוהים מאיר על דמותו של הנביא על דרך ההנגדה, וזו מטרתו.⁴² לצד זה, ואף חשוב יותר לדבריה של שמש, היא מביאה להצגת מציאות אידאלית לעומת מציאות מחרידה, סדר ומשפט אל מול היפוכו, וזאת כדי להאדיר את נבואתו הבלתי סבירה של אלישע על הטוב והשפע הצפויים לבוא וכן כדי להעצים את הנס על רקע תיאור המצב החמור.⁴³ מציאות אידאלית מיוצגת על ידי אִם המגוננת על ילדיה בכל מקרה ובכל מחיר עד כי ניתן לראות בדאגתה עילה להכרעה בדין כשם שעולה מסיפור משפט שלמה; ואילו מציאות מחרידה מיוצגת על ידי איבוד רגשות האימהות וההתנהגות המצופה, והחלפתם בזעזוע ואימה. עיצוב דמות האִם הוא שמבטא את המציאות כחיובית ורצויה או כשלילית ונוראה.

⁴⁰ הנסיפואצה, אימהות, עמ' 44–45.

⁴¹ ראו: להברברה, אלישע, עמ' 24–25; מור, אלישע, עמ' 100; צפור, קניבילות, עמ' 90–94; כהן, מלכים, עמ' 49–50; הנסיפואצה, אימהות, עמ' 97–103. נלסון (מלכים, עמ' 187) טוען כי סיפור זה הוא פרודיה. אשר לאחת ממטרות האנלוגיות המקראיות – הבעת שיפוט שלילי כלפי גיבורו של סיפור הבבואה – ראו: זקוביץ, מקראות, עמ' 37.

⁴² ברוגמן (מל"ב, עמ' 26) טוען כי מטרת הסיפור היא לספר על הנביא, וכי לא המלך הוא המעסיק את המחבר. כך גם לונג (מלכים, עמ' 96–97), המציין כי אף שאלישע אינו עומד במרכז האירועים, הוא הדמות החשובה ביותר בסיפור. צפור (קניבילות, עמ' 91–92) מראה כיצד שמו של הנביא, אלישע בן שפט, מנוגד למלך שאינו יכול להושיע – "אֵל יוֹשֵׁעַ ה' מֵאֵין אוֹשֵׁעַ הַמֶּן הַגֶּן אוֹ מִן הַקָּב" (מל"ב, ו' 27) – ושאינו יכול לשפוט. והרי זו מטרת המחבר – להאיר את דמותו של איש האלוהים באור חיובי. פרטהיים (מלכים, עמ' 162) כותב כי המוניטין של ה' ושל נביאו אלישע הם המוקד בסיפור זה, וגם במצב הגרוע ביותר הנביא ממשיך לבטוח באל והאל אכן מושיע.

⁴³ שמש, שבח, עמ' 9.

ה7. קח את בנך – תני את בנך

סיפור העקדה – שנדון הן בפרק העוסק בסיפור משפט שלמה והן בפרק העוסק בסיפור האישה השונמית – ניצב על עמודי הערך של מסירות אב לבנו. לא נמצא בו את הנחת היסוד המובנת מאליה שאב ירצה לעשות הכול למען בנו. הסיפור כולו עומד על אדני ההורות הללו ועל האסוציאציות הכרוכות בהם. כאשר משווים את סיפור העקדה לסיפור האימהות הקניבליות, עולה מן הסיפור השני צעקה צינית נוראה. במקום מילותיו של האל "קח נא את בנך" (בר' כ"ב 2) עומדות המילים (פעמיים) "תני את בנך" (מל"ב ו' 28–29), המביעות מציאות של חולי ושל אימה.

המבחן שבו מעמיד האל את אברהם קשור בקונפליקט שבין המסירות הטוטלית והטבעית של אב לבנו, אל מול המסירות כלפי ה'. זו הבחירה שבין רגשותיו הטבעיים של האב כלפי בנו, ובין הערך הנשגב שאותו המחבר רוצה להדגיש – הנאמנות לאל. מול בחירה זו עומד תיאור האימהות בסיפור הנשים הקניבליות באור חיוור ומביך. נאמנות האם לבנה בסיפור זה עומדת אל מול אנרכיה והיעדר ערכים. האישה הפונה למלך, לא זו בלבד שלא "חשכה" את בנה למען מילוי בטנה בלבד, אלא שהיא גם דורשת משפט על כך שהאם השנייה כן עושה זאת כלפיה. ואם כוונתה של האישה הנתבעת היא אכן להציל את בנה, ניתן אף לומר שהיא "חשכה" מהאישה המתלוננת את בנה אשר אהבה. תיאור מזעזע זה, של אישה שבפנייתה אל המלך מתלוננת על כך שחברתה בעצם "חושכת" את בנה ממנה, יוצר מצב מחריד. למשמע דבריה של האישה הפונה אל המלך העובר על החומה אין איש הצועק "אל תשלח נדך אל הנער" ואין הבעת דאגה לגורלו. המבחן הנעלה של האל כלפי אברהם מתחלף בהעמדת רגשותיה הטבעיים של האם, לא מול ערך נשגב כי אם מול הישרדות, אכילה, התבהמות ואף גרוע מכך. ההשוואה לסיפור העקדה מחדדת את האימה.

מלבד הבסיס שעליו יושבים שני הסיפורים – בסיס הקשור בנורמות, בערכים ובחובות של הורים כלפי ילדיהם – להשוואה בין הסיפורים יש גם בסיס מילולי מסוים. לאחר התגלותו של המלאך, אברהם מקריב קורבן תחת בנו ולאחר מכן קורא להר על שם ראייתו של ה'. "ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יראָה" (בר' כ"ב 14). לאחר ששמע המלך על הבן שנפל קורבן ונאכל בידי אימו וחברתה, עשה אף הוא שתי פעולות – קרע את בגדיו וגרם לעם (ולצרים) לראות את המצב העגום ואת היעדר הסיוע מצד ה': "ויקרא העם והנה השק על בשרו מבית" (מל"א ו' 30).

בשלב זה של הסיפור המלך נושא שבועה: "כה יעשה לי אלהים וכה יוסף אם יעמד ראש אֱלִישֶׁע בֶּן שָׁפֵט עָלָיו הַיּוֹם" (פס' 31). כפי שכותבת ציגלר, ייתכן כי נוסח זה של השבועה הכיל הריגת חיה והצבעה לעברה – "כה יעשה לי אלהים וכה יוסף" – ואם אכן כך, תמונה זו כוללת הריגת חיה

על החומה, בדומה לקורבן, מה שעשוי להצטרף לפרטים המקרבים בין שני הסיפורים.⁴⁴ אפשרות אחרת שהיא מעלה, אפשרות סבירה יותר בעיניי במקרה דנן, היא שמילים אלו שימרו מסורת קדומה של שבועה שהייתה מכילה טקס מעין זה.⁴⁵ נוסח השבועה – שיש בו הד למנהג קדום שבו הרגו חיה בטקס ההשבעה – וכמו כן הכרזת המלך על כוונתו לערוף את ראש הנביא אלישע, עשויים להזכיר את הכוונה להקריב אדם, כוונה שהוחלפה בהקרבת האיל בסיפור עקדת יצחק. אלא שבסיפור זה, תחת שיהרוג המלך בעל חיים, הוא מתכנן להרוג את איש האלוהים, את אלישע. כלומר, אל מול הקרבת האיל תחת יצחק, עומדת רמיזה להריגת חיה על החומה וכן כוונה לערוף את ראש הנביא, אך לא תחת הנער כי אם לציודו. כלומר, סדר הדברים הוא הפוך, ומעקב אחריו מהווה גורם נוסף ליצירת אירוניה דרמטית. נתונים אלו מקרבים בין הסיפורים ועל ידי כך יוצרים הקבלה ניגודית אשר תורמת לצביעת סיפור מצור שומרון בצבעים קודרים.

ניגוד נוסף בין הסיפורים הוא הפומביות מול הפרטיות. בעקדת יצחק היו האב ובנו בגפם. עוצמת המבחן מתחדדת כאשר אין גורמים חיצוניים המשפיעים על החלטת האב.⁴⁶ לעומת זאת, מעשיו של המלך על החומה הם חלק מאקט ויזואלי שנועד להיראות. המילים "על החומה" מופיעות פעמיים כמדגישות את פומביות המעשה וכמו כן את היעדר הבושה של האם. יש בכך כדי ללמד על מצב החברה כולה, חברה הנעדרת תחושת אשמה או צורך להסתיר חוליים מעין אלו.

אלמנט ספרותי נוסף המקרב אסוציאטיבית סיפור זה לסיפור עקדת יצחק ובה בעת גם יוצר הבדלה חדה, הוא יצירת זיקה ספרותית לסיפור שלישי. התרחשות דרמטית נוספת הנעשית בידי מלך, ומודגש כי היא מתקיימת "על החֶמְה", מופיעה במחזור סיפורי אלישע. תמונה זו היא הרגע שבו מלך מואב מקריב קורבן אדם על החומה בעת מלחמה (מל"ב ג' 27). כספי ומונטגומרי מפרשים שמטרת המלך בהקריבו את בנו לעיני כול הייתה ליצור הדים בקרב בני עמו, שיתעודדו מן המעשה ויילחמו ביתר שאת, ומעברו השני של המתרס לגרום אימה בקרב העמים שבהם נלחם, שיחששו שמעשה ההקרבה הקיצוני יכריע את גורל המערכה נגדם.⁴⁷ כספי, בפירושו על אתר, אף מוסיף שהמילים המתוארות בסוף המלחמה – "וַיְהִי קֶצֶף גְדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל" – מכוונות לאל הכועס על כך שעמו אכן התרשם ממעשה זה.⁴⁸ סצנה זוועתית זו, של מלך המקריב את בנו, היא נקודת המפנה של המלחמה הזאת.

⁴⁴ ציגלר, כה יעשה, עמ' 62–63.

⁴⁵ שם.

⁴⁶ בסיפור חנה ושבועת בניה (תלמוד בבלי, גיטין נ"ז, ע"ב) לדוגמה, האם המאפשרת את הריגת בניה עושה זאת אל מול היוונים כחלק מהמלחמה התרבותית-דתית עימם. נוכחותם משפיעה מאוד על מעשיה, וכך גם בסיפורים אחרים שיוזכרו להלן.

⁴⁷ מונטגומרי, ביקורת, עמ' 363.

⁴⁸ רד"ק ורלב"ג כותבים כי הבן שמלך מואב מקריב הוא בנו של מלך אדום, וסמט (אלישע, עמ' 119–145) הולך בדרכם. לעומתם, רש"י וכספי כותבים כי הקריב את בנו שלו, וכך מפרש גם קויפמן (יצירה, עמ' 206–207). רש"י מביא בפירושו את מדרש חז"ל (בפסיקתא, פרשת שקלים, פ"כ ב', ה): "שאל את עבדיו: מה טיבה של אומה זו, שנעשים לה ניסים

בתמונה שבה מלך ישראל קורע את בגדיו על החומה יש כדי להביע את אחת מנקודות השפל הדרמטיות ביותר, בדומה לרגע שבו מלך מואב מקריב את בנו. קרבה זו בין הסיפורים יכולה לשפוך אור על המניע של מלך ישראל, אשר מבצע פעולה פומבית זו בעודו עובר על החומה. עובדת היות "השק על פְּשָׁרוֹ מְבִיט" (פס' 30) מלמדת על כך שהמלך רוצה לצייר, כלפי האויבים וכלפי אנשי עמו, תמונה חיובית ומעודדת. קריעת בגדיו וחשיפת השק הם אקט מתוכנן מראש או ספונטני, הנעשה בידי המלך ויכול להביא את הצרים להבין את מצבו הרע של העם בתוך החומה, אך בה בעת גם להותיר בו את רושם התפילה אל האל, תפילה העלולה להיות מסוכנת עבורם. מתמונה זו עולה מצוקה גדולה, מצוקה המהדהדת התנהגויות קצה, כמו הקרבת ילד בידי אביו. רמיזות אלו יכולות ללמד על המניע של המלך, אך הן בעיקר נועדו להביע את המצב האפל. זיקה זו, המרמזת בעדינות על מעשהו של מלך מואב, נוצרת באמצעות קרבת מיקומם של סיפורים אלו וכן הקרבה בין הסיטואציות. מטרתה לזרוע בלב הקוראים אימה ופחד, רגשות המצטרפים לאלו שכבר נוצרו בעת הקריאה על האימהות הקניבליות. נוסף על כך היא מעוררת אסוציאציות מחרידות ומחדדת את חוליי החברה ואת האדמה הרעועה שעליה היא עומדת.

בעקדת יצחק המבחן מתבסס על רגשות אבהיים. תיאור הנשים הקניבליות מתאר את כישלון הרגשות האימהיים ומדגיש את הזוועה שהן הקוראים והן המלך בסיפור נחשפים אליה. המעניין הוא שהאימהות – אותה אימהות אשר שימשה את המחבר בסיפור משפט שלמה (מל"א ג' 16–28) כדי להציג את חוכמת המלך במבחן הנשען על תכונותיה החיוביות של האם, והוא אכן הבלית את תכונות החמלה, הדאגה והאלטרואיזם האימהיות – אימהות זו היא היא המשמשת את כותב סיפור המצור על שומרון (מל"ב, ו' 24; ז' 20) כדי להביע את ההפך הגמור. סמל הנתניה המוחלט, שנהרס בסיפור זה, הוא שיביע באופן הכואב ביותר מצב של הישרדות שבו אדם לאדם (ואף הורה לילדו) זאב, והוא שיתאר את המצב הזוועתי שהחברה נמצאת בו.

לסיכום, בסיפור זה ראינו כיצד תיאור קשה של דמות האם מביע את הרע מכול. בניגוד לחברה תקינה, יציבה ומוסרית – שאותה ניתן לייצג על ידי אימהות חיובית התואמת את התארים הנכרכים בה אסוציאטיבית – חברה בזמן קצה, שבה מתרחשים דברים מזעזעים, ניתנת לייצוג על ידי היפוך תכונות האם המזוהות עם היציבות, הבסיס, הבית, היסודות והחום. היפוך זה מבטא

כאלה? אמרו לו: **אביהם אברהם בן יחיד היה לו, ואמר לו הקדוש ברוך הוא: הקריבו לפני, ורצה להקריבו. אמר להם; אף הוא בן בכור יש לו, ילך ויקריבנו לעבודה זרה**". חז"ל קשרו את המעשה הפומבי של מלך מואב עם סיפור עקדת יצחק ואף הסבירו שבגלל זה מופיעות המילים "ויהי קצף גדול על ישראל", שעוונותיהם נזכרו לפני ה' מפני שגם הם מקריבים בניהם לעבודה זרה. מעניינת ההשוואה המילולית בין שני המקרים, בהקשר זה: "וַיִּקַּח אֶת בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר מִלֶּךְ תַּחְתָּיו וַיַּעֲלֵהוּ עֹלָה עַל הַחֲמָה" (מל"ב ג' 27) "וַיִּלְךְ אֲבְרָהָם וַיִּקַּח אֶת הָאֵיל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ." (בר' כ"ב 13).

ערעור וטלטול עמוק, ואין צורך להוסיף על התיאור הזה כדי להבין את גודל הצרה הפוקדת את העם.

1. סיפור "האשה אשר החייה את בנה"

סיפור "האשה אשר החייה את בנה" (מל"ב ח' 1-7) מובא לאחר סיפור המצור על שומרון, והוא אפילו של סיפור השונמית, לפי הגדרתו של סימון.¹ מסופר בו שאלישע שלח את "האשה אשר החייה את בנה" לעזוב את הארץ כדי שלא תיאלץ להתמודד עם הרעב העתידי שהוא חזה (מל"ב ח' 1-2), ושבזכותו הושב לה השדה שלה בתום תקופת הגלות.

1.1. האישה בסיפור

דמות האישה השונמית מוצגת במל"ב ד' 8-16 כאישה חשובה (פס' 8), בעלת מעמד (פס' 13), ויכולות כלכליות (פס' 9). במל"ב ח' 1-6, באפילו של סיפור השונמית, היא מוצגת כדמות השבה מהגלות, ויוצאת לצעוק אל המלך על השדה שנלקח ממנה בתקופת היעדרותה.

אומנם בסיפור המופיע במל"ב ד' 8-36 האישה השונמית מוצגת כאישה חזקה המקבלת החלטות, ודמותה בולטת ומרשימה מדמות בעלה, אך בכל זאת דמותו מופיעה ולא נעדרת לגמרי מהסיפור. באפילו במל"ב ח' 1-6 אין הוא מוזכר כלל. בשל האסרטיביות המאפיינת את דמותה, לא ניתן להסיק באופן מוחלט שהיא כעת אלמנה, אך כיוון שדמותו אינה מוזכרת כלל, זו יכולה להיות אפשרות סבירה, ואנו נביא אותה בחשבון בניתוח הסיפור.

בשני הסיפורים, הן בסיפור השונמית (מל"ב ד' 8-36) והן בסיפור האישה אשר החייה את בנה (מל"ב ח' 1-6), דמותה מוצגת כפעילה, החלטית, לוקחת את גורלה בידיה ועומדת על שלה.

2. מטרת הסיפור ומיקומו

ברני מציע כי אפילו זה ממוקם לאחר סיפור המצור על שומרון משום שסיפור המצור על שומרון מתאר את הרעב שחזה אלישע; כך הוא קושר את שני הסיפורים.² לפיכך הוא ממקם כרונולוגית את סיפור האישה השונמית והצלתה הנוספת מן הרעב, ואת סיפור המצור על שומרון, לפני סיפור צרעת נעמן, המובא בפרק ה'. בסיפורים אלו, הוא מציין, רואים כי גיחזי עדיין משמש נערו של אלישע, מה שמחזק את ההשערה כי הם קודמים לסיפור צרעת נעמן.³ דעתו של ברני אינה מתיישבת יפה עם פרטי הסיפור. מן הסיפור נראה שאלישע כבר מת, שהרי אילו היה חי ודאי הייתה האישה

¹ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 281.

² ברני, מלכים, עמ' 288.

³ שם.

יוצאת לצעוק אליו ולא אל המלך, כשם שעשתה כאשר הנס הראשון שחולל למענה, נס הבשורה על הזרע, לא עלה יפה.⁴ כעת, לאחר שיצאה מן הארץ, אך טבעי שתצעק אליו על העוול שנגרם לה בשל כך. קושי נוסף בגישתו של ברני הוא שהמצור על שומרון אינו קשור לביתה של האישה אשר בשונם. לכן, שלא כדעתו של ברני, אני נוטה להסכים עם הסברה שסיפור זה מאוחר כרונולוגית ומתרחש לאחר מות אלישע.

מיקומו של הסיפור לאחר סיפור המצור על שומרון נובע מעיקרון הסידור האסוציאטיבי.⁵ בין שני הסיפורים – סיפור המצור על שומרון וסיפור האישה אשר החיה את בנה – יש לא מעט מהמשותף: בשניהם אלישע צופה בדיוק רב את העתיד לבוא; אישה עשוקה צועקת אל המלך; הצעקה אל המלך היא לצד אזכור הרעב.⁶

נוסף על כך, מיקום הסיפור לאחר סיפור המצור על שומרון מעניק לו מעין גוון דרמטי. התגשמותה של נבואת אלישע על הרעב למשך שבע שנים אינה מתוארת, ונדמה שסמיכותם של הסיפורים – למרות מקרי הרעב השונים – מסייעת בידי הקוראים להשלים בדמיונם את הפרטים החסרים.⁷

סמיכות זו מעצימה את תחושת ההצלה הקיומית הנוספת של האישה השונמית ושל בנה. הקוראים, הנחשפים באופן מזעזע למתרחש בעת המצור על שומרון, יכולים להעריך את החסד הרב שעשה עימה אלישע. העובדה שהנביא מונע מהאישה הגדולה ומבנה לחוות רעב, יכולה להיחוות אצל הקוראים כנתון טכני בלבד, כשם שהקוראים אינם חשים זעזוע בסיפור "מְנוֹת בְּסִיר" (מל"ב ד' 38–41) או בסיפור "לְחֶם שְׁעָרִים" (פס' 42–44), מפני שאין בהם תיאורי רעב כי אם הודעה: "וְהָרָעַב בְּאֶרֶץ" (38). הקרבה בין הסיפורים (ו' 24–ז' 20; ח' 1–6), הן מיקומית והן אסוציאטיבית, ממחישה את סיפור הצלתה של האישה, סיפור המובא לאחר תיאורי רעב מזעזעים בשומרון בסצנה דומה וקרובה.

מיקומם של שני סיפורי רעב אלו זה לצד זה מחדד את הפערים ביניהם. צעקת האישה אל המלך בסיפור "הַגְדֹלוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלִישֶׁע" (מל"ב ח' 1–6), מאירה על השוני בין שתי הסיטואציות שבהן יוצאת אישה לצעוק. בסיפור הראשון הצעקה היא אירונית, דרמטית ומבטאת מצוקה עמוקה וקשה, ואילו בסיפור השני יש מענה מייד לכושי, והמזור מגיע במהרה. סמיכות הסיפורים מחדדת את הקשיים ואת הצער שנחסכו מאישה זו, הצועקת אל המלך כעת, בתקופה של שובע, על ביתה

⁴ ראו: גרין, מלכים, עמ' 525; רופא, נביאים, עמ' 30, 35; סימון, קריאה ספרותית, עמ' 281.

⁵ כך סבורים כוגן ותדמור (מלכים, עמ' 87–88) ושמש (אלישע, עמ' 30–31).

⁶ שמש, אלישע, עמ' 30.

⁷ ויש לציין שלא זו בלבד שנבואתו על הרעב אינה מתוארת, אלא שהסיפור עצמו מעלה שאלה על אודות התרחשותה בפועל, שהרי המלך מצווה את הסריס להשיב לה גם את כל תבואת השדה מיום שעזבה את הארץ ועד עתה, מה שנראה תמוה לנוכח העובדה שבאותן שנים שרר רעב בארץ, משמע שהשדה לא נתן תבואה משמעותית.

ועל שדה, והמלך אינו עונה לה בשאלה רטורית – "מֵאַיִן אֲשִׁיעֶדֶךָ הַמֶּן הַגֶּרֶן אוֹ מִן הַיָּקֵב?" (מל"ב ו' 27) – אלא נותן לה סריס ששייב לה את כל נכסיה.

גונקל טוען כי סיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ" הוא תוספת מאוחרת שנועדה לחזק את האמונה בנס החייאת הילד.⁸ רופא רואה בסיפור זה גיבוש שונה, ודווקא קדום יותר, של מסורת שעברה בעל פה על אודות נס החייאת הבן.⁹ שתי דעות אלו רואות בסיפור זה סיפור שבח קצר לנביא.¹⁰

סימון מדגיש את עצמאותו של האפילוג ואת העובדה כי אין הוא המשך מקורי של סיפור השונמית, הן משום דרך הסיפור השונה הנקוטה בו, והן משום הפער בסגנון שבין סיפור השונמית ובין סיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ".¹¹ ועם זאת, סימון טוען כי סיפור זה אינו יכול לעמוד בפני עצמו ולהיות מובן בלי מידע קודם שניתן לקוראים בסיפור השונמית.¹² סיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ" מוסב כל כולו על הסיפור הקודם מבחינת התוכן, והוא מכיל פרשנות פנים-מקראית על סיפור האישה השונמית.¹³

אף על פי שחוקרים סיווגו את שני הסיפורים לתקופות שונות ולסגנונות כתיבה שונים,¹⁴ כותב הסיפור השני מקשר את סיפורו לסיפור השונמית באופן מוצהר ומכנה את האישה "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ". אי לכך אגע בדמות השונמית כמורכבת מהמידע שאנו מקבלים משני הסיפורים על אודותיה.

מיקומו בריחוק מסיפור ההחייאה הוא מכוון, לטענת סימון, ובסיפור כולו הוא רואה מעין אחרית דבר מתקנת והזדמנות נוספת הניתנת לאלישע לדאוג לאישה ולבנה, ולקוראים – לראותו באור חיובי.¹⁵ אני מקבלת את הגדרתו של סימון את הסיפור כאפילוג או כאחרית דבר של סיפור השונמית (מל"ב ד' 8–37), שכן מבחינת העלילה הוא ממשיך ומשלים אותו. אך הואיל ואיני מסכימה עם הסברה שסיפור האישה השונמית הוא סיפור ביקורת על הנביא, לא מקובלת עליי

⁸ גונקל, סיפורים, עמ' 29–30.

⁹ רופא, נביאים, עמ' 35–36.

¹⁰ זאת לעומת אליצור (משבר, עמ' 29–30), הרואה בסיפור זה ביטוי למשבר ההנהגה של אלישע. לדבריה, בסיפור זה ניתן לראות יחס מרוחק מצד אלישע כלפי האישה, שאף כינויה "השונמית" אינו מופיע, ונוסף על כך – אינליקחת אחריות גמורה אלא מילים כלליות: "וְגוֹרֵי בְּאֶשֶׁר תִּגְדְּרֵי" (מל"ב ח', א). אליצור גם סבורה כי העדפת הפנייה מצידה אל המלך, ולא אל הנביא, מעצימה את משבר הנהגתו של אלישע. לדבריה, הדהוד הסיפור מן העבר – שבו הנביא חולל נס מרשים – דווקא מעמיד סיפור זה באור חיור כאשר כוחו של הנביא חלש כעת. מאחר שאני אוהזת בסברה שבשלב זה כבר לא היה אלישע בין החיים, איני רואה כישלון בכך שהאישה פונה למלך ולא לנביא. נוסף על כך, שמירת האישה מכל רע ודאגתו של הנביא כלפיה הן המוארות בעיני בטקסט. תיאור האדרת דמותו ופרסום סיפורי הניסים שחולל הם הבולטים בסיפור זה, שהוא לתפיסתי סיפור שבח המחמיא לדמותו, כשם שאראה להלן.

¹¹ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 281.

¹² שם.

¹³ בדרך זו – הרואה סיפורים אלו כנבדלים לגמרי מבחינת הסוגה ודרך הסיפור, אך קשורים זה לזה מכורך העלילה והדמויות – הולך גם סמט (אלישע, 269–271).

¹⁴ גונקל, סיפורים, עמ' 29–30; רופא, נביאים, עמ' 35–36.

¹⁵ סימון, קריאה ספרותית, עמ' 282. לדבריו, הדאגה לשונמית לאחר זמן מוכיחה כי בעל הנס, שהתנהג באופן מרוחק, היה זקוק להדרכתה של האישה הגדולה, עבר תהליך וכעת הוא יכול לשפר את יחסו המנוכר כלפיה.

הדעה שסיפור "האֵשֶׁה אֶשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ" הוא סיפור שנועד לשקם את דמות אלישע ולהאיר אותה באור חיובי. שמש גורסת לעומתו, ואני סבורה שהצדק עימה, כי אין זו אחרית דבר מתקנת כי אם משלימה. לדבריה, בשני הסיפורים נראה שהתערבות הנביא גרמה נזק: בסיפור הראשון הילד מת, ובסיפור השני השדה נלקח. אלא שבסופו של דבר התברר שההפך הוא הנכון: בסיפור הראשון הילד שב לחיים, ובסיפור השני – לא זו בלבד שהשדה הושב אלא שאיתו גם כל תבואת השדה, וזאת בזכות המסופר בסיפור הקודם על החייאת הילד.¹⁶

נראה כי בסיפורים אלו נוצר תהליך שבו נס אחד מוביל לנס אחר: נס ההולדה אפשר את נס ההחייאה, וסיפור זה הוא שיצר את הקשר בין האישה לאיש האלוהים, מה שהביא לנס גילוי העתיד לה ולבנה (מל"ב ח' 1) ואפשר את החזרת השדה לה ולבנה מידי המלך, השומע על סיפור ההחייאה בדיוק ברגע שבו צועקת האישה. הסיפורים הם בדגם שבו יש הופעת סיבוך לאחר נס, שלכאורה מבטל אותו או מציג אותו כמזיק או מיותר, ואז פתרון בצורת נס נוסף, גדול ומרשים.¹⁷ דגם זה יוצר מתח שמטרתו לפאר את הנס שלאחר הסיבוך. הן בסיפור השונמית והן בסיפור "האֵשֶׁה אֶשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ" עולה המסר כי התערבותו של הנביא היא חיובית ומובילה לטוב. גם כאשר נדמה שהנס אינו עולה יפה, הרי שהמצב מזמן נס אחר, המועיל לאישה אף יותר.

31. סיוע לאם

אלישע אומר לאישה השונמית: "קוּמִי וּלְכִי אִתִּי (אֲנִי) וּבִיתְךָ וְגוֹרֵי בְּאֶשֶׁר תְּגוּרִי כִּי קָרָא ה' לְרַעַב וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שִׁבְעַ שָׁנִים" (מל"ב ח' 1).¹⁸ במעשה זה יש אלמנט של הכרת הטוב על החסד – אלישע מונע מהאם ומבנה רעב (מל"ב ח' 1) כגמול על שהיא החזיקה בו לאכול לחם (ד' 8).¹⁹ אך בראש ובראשונה יש כאן מעשה טוב של דאגה ולקיחת אחריות כלפיהם. העובדה שאלישע מגן על האישה השונמית ועל בנה מפני הרעב יוצרת קרבה בין התלמיד לרבו. אליהו גמל לאלמנה מצרפת על הכנסת האורחים שלה בכך שהחיה את בנה ובכך שדאג למזון לה ולבנה למשך תקופת הבצורת: "כִּי כֹה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כִּדְבַר הַקְּמַח לֹא תִכְלֶה וְצִפְחַת הַשֶּׁמֶן לֹא תִחָסֵר" (מל"א י"ז 14). בסיפור השונמית

¹⁶ שמש, אלישע, עמ' 71–72.

¹⁷ כשם שציון לעיל, דגם זה מופיע בעוד סיפורים מקראיים, ומטרתו אינה מתיחת ביקורת כי אם שבח ופאר. כך לדוגמה מעוצבים פרשת המכות (שם' ז' 14–י"ב 35) ונס חציית ים סוף (פס' 15–31), וכך גם במקרה זה: לקיחת השדה מכשירה את הקרקע להחזרתו, עם כל היבול אשר החמיצה בשנים אלו.

¹⁸ גם יוסף חזה שבע שנות רעב: "הִנֵּה שִׁבְעַ שָׁנִים בָּאוֹת שִׁבְעַ גְּדוֹל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם. וְקָמוּ שִׁבְעַ רְעָב אַחֲרֵיהֶן וְנִשְׁפַח כָּל הַשָּׂבַע בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְכִלְהָ הָרְעָב אֶת הָאָרֶץ. וְלֹא יִנְדַע הַשָּׂבַע בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם הָרְעָב הַהוּא אַחֲרָי כִּן כִּי כִבֵּד הוּא מְאֹד" (ברי' מ"א 29–31). אומנם פתירת חלום היא תכונת חכם ולא ידיעה נבואית, אך ייחוס חוכמת יוסף להודעת אלוהים (ברי' מ"א 39) מקרבת בין חזיון העתיד של יוסף לחזיונו של אלישע.

¹⁹ ואולי אף מתן הזרע הוא סיוע בפן החומרי, שכן מן המיילים המופיעות במגילת רות על הרך שנוול לבצע ולרות – "וּלְכַלְכֵּל אֶת שִׁבְתְּךָ" (רות ד' 15) – ניתן ללמוד כי הנוהג היה שילדים מפרנסים לעת זקנה את הוריהם. סימון (בקש שלום, עמ' 95–96) כותב שרק אם אין לאלמנה בן שיכלכלה בשיבתה, היא פגיעה כגר וכיתום – מבחינה כלכלית, חברתית ומשפטית – וכמותם היא טעונה הגנה מוסרית מיוחדת: "אָרוּר מִטָּה מִשְׁפָּט גַּר יְתוֹם וְאֶלְמָנָה" (דבי' כ"ז 19; שמי' כ"ב 20–23). לעניין כלכלת הורים בידי ילדיהם, ראו: פליישמן, הורים וילדים, עמ' 200–203.

(מל"ב ד' 8–37) אלישע גומל לאישה על הכנסת האורחים באמצעות החייאת בנה, ובאחרית הדברים (ח' 1–6) הוא גם מצילה מרעב.²⁰ שתי דמויות חשובות אלו, אליהו ואלישע, בהזדמנויות שונות עוצבו לחיוב על ידי סיוע לאם ולבנה אשר היו זקוקים לעזרה. נראה שהקרבה בין התלמיד לרב במקרה זה נועדה להחמיא לדמותו של אלישע.

כהן מצביע על דמיון נוסף בין אליהו לאלישע העולה מסיפור זה.²¹ הסיפור מתאר תיקון עוול על לקיחת נחלת אבות, עוול שנגרם לאישה שאלישע החיה את בנה. בדומה לכך נשלח אליהו להוכיח את אחאב על מעשה עוול בלקיחת נחלת אבותיו של נבות היזרעאלי לאחר רציחתו (מל"א כ"א 1–29). אומנם הסיטואציות שונות לגמרי, אך צודק כהן שזיהה יסודות משותפים ושימוש בסמלים זהים כדי להביע מסרים מעולמות תוכן קרובים מאוד.

סיפור כרם נבות הוא מתיחת ביקורת חריפה על בית אחאב.²² בסיפור זה יש ניצול ציני וקשה של מעמד המלוכה ושימוש במערכת המשפט כדי להפליל על ידי עלילת שווא ולקחת נחלה בגזל על ידי רצח בדם קר, וכל זאת באצטלה של דין צדק.

לסיפור מבנה קונצנטרי המחדד את מעגלי האחריות:²³

- א) אחאב–נבות: "תִּנְחָה לִי אֶת פְּרִמָּךְ [...] אִם טוֹב בְּעֵינֶיךָ אֶתְּנֶנָּה לְךָ כְּסֵף מְחִיר זֶה" (פס' 2).
- ב) איזבל–אחאב: "וַתֹּאמֶר אֵלָיו אֵיזֶבֶל [...] אֶתֶּן לְךָ אֶת כָּרְם נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי" (פס' 7).
- ג) איזבל–זקנים: "וַתִּכְתֹּב סְפָרִים בְּשֵׁם אַחְזָב [...] וְסָקְלָהוּ וַיָּמָת" (פס' 10).
- ד) זקנים–נבות (וכן עדים): המשפט המבויס והוצאתו להורג (פס' 11–13).
- 1) איזבל–זקנים: "וַיִּשְׁלַחוּ אֶל אֵיזֶבֶל [...] סָקֵל נְבוֹת וַיָּמָת" (פס' 14).
- 1) איזבל–אחאב: "וַתֹּאמֶר אֵיזֶבֶל [...] קוּם רֵשׁ אֶת כָּרְם נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי" (פס' 15).
- 1) אחאב–כרם נבות: "וַיִּקֶם אַחְזָב לְרַדֵּת אֶל כָּרְם נְבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי לְרִשְׁתּוֹ" (פס' 16).

התבוננות במבנה האומנותי של הסיפור מצביעה על מעגלי האחריות שבו. בלב הסיפור ממוקם המעשה הדרמטי. ההוצאה להורג, הנמצאת במרכז הסיפור, נעשית בידי עדי שקר. במעגל הסובב את המעשה פועלת מי שהורתה להם לעשות זאת – איזבל.²⁴ בשני המעגלים החיצוניים נמצא אחאב, רחוק ככל האפשר מלב הסיפור, שבו התרחש המעשה האכזר. לכאורה אין אחאב קשור אליו.

²⁰ זאת כמו בקרבה הנוצרת מסיפור הסיפור האלמנה לפני סיפור השונמית (מל"ב פרק ד') שהובא לעיל, וראו: שמש, אלישע, עמ' 21; סמט, אלישע, עמ' 266–267.

²¹ כהן, מלכים, עמ' 119.

²² על העיצוב האומנותי של הסיפור להבעת מסריו, ולא דווקא כדי לדבוק בגרסה ההיסטורית (מל"ב ט' 25–26), ראו: אמית, כרם נבות, 22–23.

²³ להצעת מבנים קרובים, ראו: זקוביץ, בתוך וייס, המקרא כדמותו, עמ' 356; סמט, נבות, עמ' 55–92. אמית (כרם נבות, עמ' 24–25) הצביעה על מבנה קצת אחר, וראו שם.

²⁴ על המקום המרכזי שאיזבל מקבלת ועל מעמדה המיוחד, ראו: שמש, ראייה מגדרית, עמ' 117.

המבנה הקונצנטרי מבטא את מעגלי האחריות ואת העובדה שבראש ובראשונה הוא זה שחתום על שפיכת דם נוראה זו לחינם. מסר זה מתחבר למילות ההוכחה של אליהו הנביא.

הרצון לגזול את הכרם הוא המניע לפשעים החמורים שבסיפור. נחלת אבות מבטאת את הסדר החברתי, כפי שנאמר בספר ויי כ"ה 10–28: "וְהָאֶרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאֶרֶץ כִּי גְרִים וְתוֹשְׁבִים אַתֶּם עַמְדֵי וּבְכָל אֶרֶץ אַחֲזַתְכֶם גְּאֵלָה תִתְּנוּ לְאֶרֶץ כִּי יִמוּף אַחִיד וּמְכַר מֵאַחֲזָתוֹ וּבֹא גֵאֵלוֹ הִקְרַב אֵלָיו וְגָאֵל אֶת מִמְכַר אַחִיו".

בסיפור זה נבות, שאינו רוצה לתת את נחלת אבותיו, מייצג את הסדר החברתי, את רצון ה' ואת הצדק. זקוביץ אף טוען כי את השם נבות נתן לו המחבר כדי לבטא את תפיסתו בדבר מהות אדמתו – "נחלת אבות"²⁵. דמות זו – המייצגת את הסדר, את צו ה' ואת השושלת המשפחתית – עומדת אל מול הגחמה התאוותנית של המלך. זאת כמובן כדי להבליט את העוול, את החמס ואת הרוע שבגזלת הנחלה. הלקיחה האלימה מאדם תמים וירא ה', שכל רצונו הוא לשמור על נחלת אבותיו (מל"א כ"א 3), מבטאת את השבר החברתי, את היעדר המוסר, והיא מעצבת את דמותו של אחאב, שדברים אלו נעשים באחריותו, באור קשה ביותר.²⁶ דמות אליהו, המייצגת את דברי ה' הערכיים, מוכיחה את המלך ועומדת מולו.²⁷

על מצע זה, ועל מכלול הנורמות והערכים החברתיים שסיפור זה משקף ומביע, נכתב סיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ" (מל"ב ח' 1–6). מחבר הסיפור משתמש באותו הסמל – נחלת אבות, המבטאת את הסדר החברתי – אך השימוש בו הוא הפוך. במקום להציג את מצבה העגום של חברה שבה אנשיה אינן פועלים על פי חוקי הצדק, סמל זה יבטא מצב חיובי. חיבור האדם לנחלתו מבליט ומביע את סדרי העולם. השבת השדה לידיה תבטא זאת.

יתרה מכך, בסיפור זה ערכי הצדק החברתי מתבלטים כאשר השבת הקרקע לבעליה החוקיים אינה מיוחסת לאדם רגיל כי אם לאדם, שככל הנראה התאלמנה, ולבנה היתום.²⁸ סיוע לאלמנות וליתומים תמיד מוצג כערך נעלה במקרא.

²⁵ זקוביץ, בתוך וייס, המקרא כדמותו, עמ' 361.

²⁶ סימון (נביאים, עמ' 117–127) הצביע על כך ששלושה סיפורים במקרא מופיעים בתבנית שבה אדם מוצג כמי שיש לו כל צורכו ואף מעבר לכך, ובכל זאת לוקח דבר מה אסור ועל כך הוא נענש. סיפורים אלו הם חטא האדם הראשון בגן עדן, סיפור דוד ובת שבע וסיפור כרם נבות. בשלושת הסיפורים יש דמות נשית שהיא גורם מכריע לנפילה אחר יצר הרע. אין זה המקום להרחיב בעניין זה, שהרי נשים אלו אינן אימהות, אך אין ספק כי עניין זה דורש עיון והעמקה.

²⁷ גרסיאל מציע מבט מורכב יותר על סיפור זה, שבו הוא מוצא מתיחת ביקורת מסוימת על דמותו של אליהו. להעמקה בכך, ראו: גרסיאל, כרם נבות, 37–64.

²⁸ סמט (אלישע, עמ' 269) מצביע על כך שכעת האישה כבר אלמנה ולכן אין אזכור לדמות בעלה השב מהגלות או נשלח אליה. יש לציין שכוון ותדמור (מלכים, עמ' 88) טוענים שאין סיבה להניח זאת, שהרי האסרטיביות שלה ניכרת גם בסיפור שבפרק ד' (8–37), כאשר יש לה בעל ותיאורה שם הוא "אישה גדולה" (פס' 8). למרות האסרטיביות שלה, כפי שעולה בפרק ד', עדיין בעלה מוזכר, ואף מצוין כי היא אומרת לו לפני החלטתה לארח את אלישע בביתה (מל"א ד' 9), או לצאת לפוגשו בהר הכרמל (22). היה מצופה שכך יתואר גם כאן, ולכן אני סבורה כי אין הוא בין החיים.

בסיפור כרם נבות ניבטים הריחוק והקרע שבין המלך לאיש האלוהים. אחאב אומר לאליהו "הַמְצֵאתֵנִי אֵבִי" (מל"א כ"א 20), ולאחר מכן אליהו מוכיח אותו בחריפות ומתאר את עונשו הקשה. בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ" משתקף שיתוף הפעולה בין המלך ואיש האלוהים. המלך מבצע פעולה המשלימה את פעולת איש האלוהים וממשיך להיטיב עם מי שאיש האלוהים בחר להיטיב עימו. ניגוד זה מדגיש את הטוב שבסיפור כאשר הנחלה שבה לבעליה בזכות הערצת המלך לאלישע, ומשיבה את הסדר על כנו. מערכת היחסים בין המלך לאיש האלוהים – שכלל הנראה כבר מת – מבטאת הרמוניה ומצע לחברה תקינה, בניגוד למתחולל בסיפור כרם נבות. חזרת אִם ובנה לנחלתם משקפת מציאות חברתית מוסרית, יציבה וראויה. השוואה זו, המרמזת על תפקיד דומה של אליהו ושל אלישע – להשיב סדר וצדק הקשור לנחלה – מחמיאה גם היא לדמותו של אלישע ומעצבת אותה כמשמעותית גם לאחר מותו.

איזבל, בסיפור כרם נבות, מעוצבת כדמות של מלכה מרשעת. היא מצטרפת לדמויות נשים נוספות המוצגות באופן שלילי שבו הן משפיעות לרעה על דמויות של גברים.²⁹ דמויות אלו הביאו חוקרים לראות בכתבי המקרא כנגועים במיזוגיניה.³⁰ רצף הסיפורים הנדון בפרק זה מראה כי דמויות נשים מגוונות מופיעות בו – מקצתן חיוביות, מקצתן שליליות. כך גם בקרב דמויות הגברים אפשר להבחין במגוון דומה.

4. שלושה סיפורי נחלה משפחתית ונשים

תת־פרק זה יתרכז בשלושה סיפורים העוסקים בנחלה. הדמויות המרכזיות בהם הן נשים: בנות צלפחד (במ' כ"ז 1–11); מגילת רות (רות א'–ד'); סיפור האפילוג של האישה השונמית (מל"ב ח' 1–6). השוואה בין הסיפורים תסייע להעמיק בדמות האם בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ". המעניין הוא שבשלושת הסיפורים הללו הדמויות המרכזיות הן נשים, אף על פי שסוגיית המשכיות השם היא סוגיה גברית ביסודה.

בשלושת הסיפורים דמויות הנשים הן אסרטיביות ופעילות ומתוארות כשהן מתמודדות עם מערכת חוקים המאפשרת לגבר בלבד לרשת ולגאול אדמות. ייתכן שהדבר קשור בעובדה – הבולטת בייחוד בסיפור רות – שהמשכיות כרוכה מטבע הדברים גם באקט ההולדה וההורשה. התבוננות בסיפורים אלו יכולה ללמד על האפשרויות שעמדו בפני נשים בתקופת המקרא, כאשר

²⁹ למשל דמותה של חוה (ברי' ג'), המאופיינת בפיתוי ובהשפעה שלילית.

³⁰ בל, קריאה פמיניסטית, עמ' 110; ברטלר, נשים, עמ' 34; פוקס, פוליטיקה מינית, עמ' 11; מזור, אישה, עמ' 23, 33, 53–51.

החוק לא נתן להן מענה ישיר. כמו כן, עיצוב הדמויות בשלושת הסיפורים יכול לספר על התפיסה החיובית של התנהגות נשית מלאת אקטיביות ותושייה.

שני גורמים משמעותיים להמשכיות שמו של האדם בחברה הקדומה הם זרע ונחלה. ווסטבורג קושר בין חוק הייבום לחוק הגאולה וטוען שמטרות החוקים כרוכות זו בזו: מטרת הייבום אינה רק להקים זרע למת כי אם "לְהַקִּים שֵׁם הַמֵּת עַל נַחְלָתוֹ" (ד' 5; 10).³¹ עניין זה שונה כשמשווים בין החוק בישראל לחוקים קדומים אחרים.³² חוקים קדומים אחרים פותרים את בעיית הישרדותה הכלכלית של האלמנה, ואילו החוק בישראל פותר גם את בעיית היעדר הזרע למת, בעיה שככל הנראה העסיקה את החברה הישראלית בלבד. זאת לצד היות מצוות הייבום קשורה קשר הדוק בדאגה הכלכלית לאלמנה, שהרי אילו היו לה בנים שיפרנסוה, מצווה זו לא הייתה רלוונטית לגביה, וודאי שהיא נועדה להגן גם עליה.³³ מצוות אלו כרוכות זו בזו מפני שהן קשורות ביסודן באותה מטרה – להכות שורש פה בעולם ולהותיר דבר מה.

ההיאחזות בקרקע משמרת את שם המת ויוצרת את המשכיותו של האדם בעולם. הורשת האדמה מדור לדור יוצרת אחיזה שורשית, מסורתית, שבטית. סמט מסביר כי אחת ממשמעויות המושג "שם" במקרא היא הדבר הממשיך את קיומו של האדם במציאות האנושית גם לאחר מותו.³⁴ האדמה המועברת מדור לדור קושרת את האדם אל הארץ ומנכיחה במציאות את שמו גם כאשר כבר אינו בין החיים.

אי אפשר להתעלם מן העובדה שהנחלה אינה על שם האישה כי אם על שם האיש. גלפזפֿלר גורסת כי נשים רבות במקרא רואות את הגשמתן העצמית רק בלידה או בדאגה לירושת הבנים, ובכך הן מאבדות את זהותן העצמית. הדרישה של בנות צלפחד למשל, מבוססת על ההפנמה של חשיבות הנחלה כמשמרת את שם האב (במ' כ"ז 1–11). במעשים אלו הנשים מרצונן קושרות עצמן לנרטיב הגברי, ובעיני עצמן נתפס תפקידן כזמני.³⁵ האימהות משתעבדות למימוש ציפיות שאינן קשורות תמיד בעצמן אלא בגורל ילדיהן, ובכך הן מקבעות את מעמדן כחוליות חלשות בשרשרת בית האב.

³¹ ווסטבורג, רות, עמ' 99.

³² בחוק מאשור התיכונה (לוח A סעיף 33), נאמר שאלמנה שיש לה בנים יכולה להינתן לחמיה (אם יחפוץ בכך), ובאין לה ילדים היא יכולה להינשא לטוב בעיניה, ולאז דווקא לבן משפחתו. בסעיף 46 נקבע מי מכלכל אישה אלמנה שיש לה בנים, ומי מכלכל אישה בלי בנים. ראו: מלול, חברה ומשפט, עמ' 196–204. לפי החוק החיתי (סעיף 193), על האלמנה להינשא לאחד מאחיו של בעלה המת, בין שיש לו בנים ובין שלא, ובאין לו אחים היא נישאת לחמיה. ועיינו: שם, עמ' 225.

³³ זאת מבלי להזכיר את הצווים החוזרים לדאוג לאלמנה וליתום. ראו למשל: שמי כ"ב 21; דבי י"ד 29; ט"ז 10; כ"ד 17, 19–21.

³⁴ סמט, עיונים, עמ' 250–254. דוגמות לכך שהביטוי "שם" מביע את המשכיות האדם על פני האדמה ניתן לראות בדב' כ"ה 6–7; יהי' ז' 9; שמ"ב י"ד 7; יש' נ"ו 5; שם, ס"ו 22.

³⁵ גלפזפֿלר, הורים, עמ' 286–287.

עם זאת, יש לציין כי במציאות הקדומה כשם שהיא משתקפת, אישה לא יכלה לחשוב על אפשרות אחרת. אשר על כן, גם כאשר אישה חזקה עומדת ודורשת לדוגמה לקבל נחלה או שדה, אף שאין הדבר משמר אלא את שם משפחת בעלה או אביה, אנו למדים פה על כמה דברים: ראשית, היה מקום לנשים לדרוש דברים מסוימים ואף לקבל אותם. שנית, סיפור בנות צלפחד למשל מלמד על יכולת השינוי בחוק ומתאר עמדה שבה הבעת חוסר שוויון אמורה לעודד פתרונות ותמורות בחוק. סיפור זה משקף תפיסה מקראית שבה חוקים יכולים להשתנות ולהתפתח – והם אכן משתנים ומתפתחים – לאור שינויים חברתיים.³⁶ כמו כן, נחלה קשורה קשר הדוק בפרנסת המשפחה, כך שלנשים עצמן יש רווח ויתרון מהיכולת להשיגה עבור ילדיהן ועבורן עצמן, גם אם אין הדבר משמר את שם משפחתן. נוסף על כך, הדברים מלמדים על דמויות הנשים הספציפיות ועל אופיין.

בסיפור בנות צלפחד עומדות חמש האחיות – יחד, בשיתוף פעולה מול משה – וטוענות: "לָמָּה יִגְרַע שֵׁם אֲבִינֹנוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֶן תִּנָּה לָנוּ אַחֲזָה בְּתוֹךְ אַחֵי אֲבִינֹנוּ" (פס' 4). כשם שהובא לעיל,³⁷ היה ככל הנראה מוסד בעולם הקדום שבו אנשים או נשים "צעקו אל המלך". הדבר בא לידי ביטוי בסיפור האישה התקועית (שמי"ב י"ד 1–25), בסיפור "אִישׁ אֶחָד מִבְּנֵי הַנְּבִיאִים" הבא אל אחאב (מל"א כ' 35–43), בסיפור המצור על שומרון (ו' 24; ז' 20) ובסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲזִיקָ אֶת בְּנָהּ".³⁸ בכל הסיפורים מדובר בבקשה מהמלך לפתרון משפטי, או בקשה למשפט צדק כביכול, בנוגע לבעיה פרטית. הפנייה בדרישה לצדק מהדמות השיפוטית, או מהדמות החזקה, מופיעה גם במקרה בנות צלפחד העומדות לפני משה, אך משמעות בקשתן היא תיקון חוק שיגרום לשינוי כללי ולא לפתרון נקודתי בלבד (במ' כ"ז 1–11).

בנות צלפחד, שלא קיבלו את המציאות כמות שהיא, וקראו תיגר על הנורמות החברתיות ועל החוקה כדבר נוקשה שלא ניתן לערער עליו, הצביעו על אחד הפגמים שבחוק. מובן שבחוק המפלה בין גברים לנשים יש בעיות רבות נוספות, אך ניתן להבחין כי דרישתן של בנות צלפחד נוגעת לפרט ספציפי התואם את המציאות המשפטית-חברתית הקדומה, וככל הנראה לא פירשו חוק זה כחוק מפלה. הן מצביעות על כך שאם לאדם אין ילדים, מייבמים את אשתו כדי שתהיה לו המשכיות, אך אם יש לו בנות, הוא נותר בלא יורש.³⁹ מכאן נובעת אחת הבעיות של מקרה זה – מחד

³⁶ פריימריקנסקי (נשות המקרא, עמ' XV) כותבת כי המקרא אינו מגן על הסטטוסקו וכי ייתכנו שינויים. וראו: טרנר, מסעי, עמ' 1030.

³⁷ בתתי הפרקים: 1ג. אלישע מסייע לאמנה; 4ה. ניפוץ מערכת הצפיות מדמות האם. ³⁸ צעקת עשוקים ופנייתם לגורם הבכיר (לא בהכרח המלך), כדי שזה יתערב בעשיית דין צדק, מופיעה במקרא פעמים נוספות. כך למשל: צעקת עֶשׂוּ על גַּבְת הַבְּכוֹרָה (בר' כ"ז 34); צעקת האלמנה והיתומים על עינוי (שמי' כ"ב 22); צעקת מי שהנושה לקח משכנו ממנו ולא החזירו לו (שמי' כ"ב 26); צעקת האלמנה לאלישע שהנושה בא לקחת את בניה (מל"ב 1). ³⁹ לפי מסכת בבא בתרא קט ע"א, בן או בת פוטרין מייבום במידה שווה – שהרי אלמלא היה כך, ניתן היה לצפות שאם הבנות תתייבם כדי ללדת בן יורש.

גיסא, אין צורך לייבם את אשת צלפחד (בהנחה שהיא בין החיים או שהיא בגיל שבו עדיין אפשר להרות); מאידך גיסא, הבנות אינן מסייעות מצד ירושת הנחלה. חכמים זיהו את היותו של החוק לא שלם, ולכן הוסף בדרש נתון לבקשתן. לפי בבא בתרא קיט ע"ב, הבנות דורשות נחלה, ולחלופין ייבום, כדי שלא ייכרת שם אביהן. כאמור, בקשתן מתקבלת ומשה מודיע בשם ה': "אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהֶעֱבַרְתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבָתוֹ וְאִם אֵין לוֹ בֵּת וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאָחִיו וְאִם אֵין לוֹ אָחִים וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאָחִי אָבִיו וְאִם אֵין אָחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְשָׂאֲרוֹ הַקָּרֵב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וַיִּרְשׁ אֹתָהּ וְהִיְתָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקֹּת מִשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה" (פס' 6–11).⁴⁰

העובדה שנחלה קשורה בזהותו ובשמו של האדם מעניקה משקל לחשיבות הנודעת להשבת שטח לבעליו. בחברה קדומה זו ההתייחסות היא לגבר בלבד. האישה נתפסה כנלווית לו למן הרגע שבו הם נישאו. טענתן של בנות צלפחד היא בין כותלי הנורמה – "לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ" (במד' כ"ז 4). דאגתן קשורה לשם אביהן בלבד, שהרי שמן לא יישמר, כי אם שם משפחת האב לבדו. תקדים בנות צלפחד מציג סיטואציה מורכבת מעט, שבה נחלה יכולה לעבור גם דרך נשים, אך רק במקרים מסוימים.

תשובת ה' לפניית משה – "כִּן בְּנוֹת צִלְפַּחַד דְּבָרְתִי" (פס' 7) – מלמדת ומזכירה כי הנחלה היא המשמרת את שם המשפחה. בלא נחלה נגרע שם המת.⁴¹ זו ראייה לכך כי האנשים היו מזוהים עם נחלתם, וזו הייתה משמעותית ביותר עבורם. לכן בסיפור זה מורה האל למשה על החוק האומר שבהיעדר בן יורש הנחלה מועברת לבנות, בסייג אחד שהתגבש רק אחרי כן ומגביל את נישואי הבת לתחום השבט (במד' ל"ו 7–1).⁴² היענות זו של האל לדרישת הבנות – מלבד החשיבות הניתנת לשמו של אדם בתפיסה המקראית שהיא מלמדת עליה – ומשמעות הנחלה בעיני האנשים כולם, גברים ונשים כאחד, מאשרת את היות האדם כרוך באדמתו,⁴³ וכן משקפת את המציאות הפטריארכלית העומדת ברקע הסיפור.

⁴⁰ בקון (בנות צלפחד, עמ' 287–290) מראה שמול דרישתן של הנשים, במילים דומות מאוד תעמוד אחרי כן דרישתם של ראשי האבות (במד' ל"ו 1–7). הם יטענו שאם בנות צלפחד יינשאו לגברים שאינם משבטם, "וּנְגַרְעָה נַחֲלָתוֹ מִנַּחֲלַת אֲבֹתָיו". הדבר יוכיח את חשיבותה של הנחלה בעיני ישראל וכן שהמקרה אינו פשוט. חרף כל הקשיים יקבלו בסופו של דבר בנות אלו נחלה, מפני שנחלת אדם היא שמו.

⁴¹ ניתן ללמוד מסיפור זה דבר נוסף. מטענת הבנות – "אָבִינוּ מֵת בְּמִדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנוֹעֲדִים עַל ה' בְּעֵדַת קָרַח כִּי בְחָטְאוּ מֵת וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ" (במד' כ"ז 3) – ניתן להסיק שמרידה בה' או במלכות, עונשה לקיחת הנחלה. וכך בבא בתרא ק"ז ע"ב: "מתלוננים ועדת קרח לא היה להם חלק בארץ". באמתלה זו השתמשה איזבל כאשר האשימה את נבות על שבירך אלוהים ומלך (מל"א כ"א 9–11), כקורח שלא קיבל עליו מרות. וראו: ברברק, ירושה, עמ' 37–38.

⁴² ברברק (צלפחד, עמ' 119) כותבת כי חוק זה התקבל רק בישראל ובצורת נהוג לא מחייב בנוזי. קשה להכריע, לדבריה, מדוע דווקא בשני מקומות אלו.

⁴³ על היות שם האדם עניין מרכזי בחשיבה המקראית, ראו: ברברק, ירושה, עמ' 20–24.

הסיפור המופיע במגילת רות קרוב מבחינה עלילתית לסיפור "האִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ". תיאורה של אישה שהייתה עשירה או גדולה וכעת ככל הנראה אלמנה, ושָׁדָה נלקח ממנה, מזכיר את עלילת מגילת רות.⁴⁴ פרטים דומים מצויים בשני הסיפורים:

- א. שתי הנשים, השונמית ונעמי, הן בעלות שדה ומעמד חברתי,⁴⁵ והן מהגרות מן הארץ בעקבות רעב.
- ב. שתיהן ישובו לארץ עם בן לוויה אחד – בן או כלה.
- ג. שדות שתיהן כבר לא יהיו בידיהן (מל"ב ח' 3; רות א' 21).⁴⁶
- ד. בשני הסיפורים, כאשר נרקם הפתרון מובלט יסוד המקריות: השונמית פונה אל המלך בדיוק כאשר גיחזי מספר לו על הגדולות אשר עשה אלישע (מל"ב ד' 5), ורות מגיעה במקריות מודגשת דווקא לשדה של בָּעֶז, העתיד לגאול אותה ואת הנחלה (רות ב' 3).⁴⁷
- ה. לשתי נשים בסיפור אשר זכו בזרע לאחר קשיים (מל"ב ד' 17; רות ד' 17), תבוא על פתרונה בסופו של דבר גם בעיית הנחלה (מל"ב ח' 6; רות ד' 10).

כבר באקספוזיציה של מגילת רות מופיעות שתי בעיות שהאלמנות הטרויות מתמודדות עימן: בעיית השכול (א' 11–13) ובעיית העוני (ב' 2). סיפור זה חג סביב כמה חוקים מקראיים, ובהם חוק הייבום וחוק גאולת קרקעות הכרוכים שניהם בנושא המשכיות האדם, ובה בעת גם קשורים לשתי הבעיות שהוצגו לעיל. הפתרון לשתי מצוקות אלו יהיה משותף בדמות גואל אחד, בָּעֶז, שיגאל את רות ואת הקרקע, יפרוס עליה את חסותו ויקים זרע למת. בנו של בָּעֶז, שייולד לו מרות ויקום על שם מחלון, יזכה לרשת את השדה המשפחתי ובכך יקום למעשה שם המת על הנחלה (ד' 5; 14–15). באמצעות הנישואין וגאולת השדה תבוא לידי פתרון גם בעיית העוני.

סיפור בנות צלפחד וסיפור מגילת רות מלמדים שניהם על סיפור "האִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ". הן בסיפור "האִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ" והן בסיפור בנות צלפחד, עומדת אישה ביוזמתה מול הדמות השופטת ומתלוננת על עוולה הקשורה בשטח הנמצא בארץ ישראל. הדעה הסיפור מהתורה שבו טענו הבנות: "לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אֲבִינֵנוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תִּנָּה לָנוּ אַחְזָה בְּתוֹךְ אַחֵי אֲבִינֵנוּ" (במ' כ"ז 4), ותשובת ה' לפניית משה: "כִּן בְּנֹת צִלְפַּחַד דְּבָרְתִי" (פס' 7), מלמדים ומזכירים את

⁴⁴ על סצנות דפוס במקרא, ראו: אלטר, אמנות הסיפור, עמ' 61–77.
⁴⁵ הפרטים בסיפור השונמית היכולים להצביע על מעמדה הכלכלי של האישה השונמית הם יכולתה לעשות לאיש האלוהים עליית קיר ולאבזר אותה בנדיבות (מל"ב ד' 10), וכן העובדה שיש למשפחתה נערים ואתונות (פס' 19, 22). הפרטים בסיפור רות היכולים להצביע על מעמדה הכלכלי האיתן של נעמי בעבר הם הבעלות על שדה (רות ד' 3) וכן עדותה על עצמה כמי שהייתה "מלאה" (א' 21).

⁴⁶ אם משום שהשדה נלקח מהן (מל"ב ח' 3) ואם משום שנאלצו למכור אותו (רות ד' 3).
⁴⁷ זקוביץ (מגילות, עמ' 76) משווה בין המקריות המוצגת במגילת רות למקריות העולה מסיפור אירוסים רבקה (בר' כ"ד 12). וכך גם גרוסמן, רות, עמ' 32–33. מקריות זו מוצגת כדרך ניסית.

המשמעות שניתנה לנחלה ספציפית הקשורה במשפחת האדם. סיפור בנות צלפחד הוא סיפור המביע את חשיבות עניין האחיזה בקרקע, והוא מהווה בסיס לכך שהחזרת השדה לאישה בסיפור "האִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ" הוא מעשה ראוי המבטא את הסדרים החברתיים.

הדמיון בקווי עלילה מסוימים בין סיפור מגילת רות לסיפור "האִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ", מאפשר להשלים פרטים בסיפור המיניאטורי של "האִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ". כך ניתן לחוש חמלה כלפי האלמנה, לתת את הדעת על מעשיה שאינם מובנים מאליהם וכן להוקיר את אלישע, שבזכותו היא מקבלת סיוע. אלישע גומל חסד לאישה ולבעלה המארחים אותו בביתם, בכך שהוא מעניק להם את המתנה הגדולה ביותר – זרע (מל"ב ד' 8–37). בסיפור "האִשָּׁה אֲשֶׁר הִחֲיָה אֶת בְּנָהּ" הוא בעצם דואג לכך שלזרע זה יהיה קיום והמשכיות.⁴⁸ אלישע העניק לאישה זו זרע, וכעת בזכותו גם שבה אליהם נחלתם.

הרקע הספרותי והחוקי אשר מדגיש את חשיבות האחיזה בקרקע מסב לסיפור זה משנה חשיבות ומוסיף לצייר את דמות איש האלוהים באור חיובי. המחבר מסתייע בדמות של אִם אלמנה, או לכל הפחות מוצגת כנמצאת בגפה, כדי לעורר בקוראים את האהדה כלפי האחראים לשיבת השדה אליה, ובעיקר כדי לעטוף את סיפוריו בניסים, במסתורין ובכוח שמיימי כביר.

5.1. דמות השונמית

דמות האישה השונמית, כפי שהיא מופיעה במל"ב ד' 8–36, היא דמות של אישה חזקה ובעלת יכולת השפעה על סביבתה. היא מאופיינת בהחלטיות, ביוזמה ובעמידה על שלה. כך למשל היא זו המחזיקה באיש האלוהים לאכול לחם (פס' 8), היא מציעה לבנות עבורו עליית גג (פס' 9), יוצאת למסע כדי להשיב את בנה לחיים (פס' 24) ועומדת על כך שאלישע, ולא נערו, יבוא עימה כל הדרך מהר הכרמל כדי להחיות את בנה (פס' 30). נוסף על כך, היא מכונה "גדולה", כינוי המעיד על מעמדה הגבוה. העזרה שמושיט איש האלוהים לאישה זו משתקפת כגמול על חסדה עמו וכלל לא כסיוע לאדם נזקק. על שאלתו של אלישע: "מָה לַעֲשׂוֹת לָךְ הַיֵּשׁ לְדַבֵּר לָךְ אֶל הַמֶּלֶךְ אוֹ אֶל שָׂר הַצָּבָא" (פס' 13) עונה השונמית: "בְּתוֹךְ עַמִּי אֲנִי יֹשֶׁבֶת" (שם), ובכך מוכיחה לקוראים שמעשי החסד שלה כלפי

⁴⁸ העובדה שההמשכיות היא יסוד משמעותי במקרא באה לידי ביטוי גם בהבטחות זרע (למשל ברי' ט"ו 4–5), בהבטחות נחלה (שם, 7–21; כ"ח 11–15), בענישה על ידי השמדת זרע (מל"א י"ד 10–11; מל"א ט"ז 3–4; מל"א כ"א 21–22) ובדוגמות רבות נוספות.

אלישע הם נטולי כל אינטרס ושאין היא צריכה דבר.⁴⁹ מן האפילוג של סיפור זה עולה דמות שונה במקצת, דמות של אָם ובנה העומדים בגפם ומבקשים סיוע.⁵⁰

גם בפרק ד', כאשר ביקשה השונמית – שלא לומר דרשה – עזרה בהשבת בנה לחיים, היא הייתה זקוקה לחסד. אך הידיעה שבביתה יש עליית קיר עבור אלישע, שם הושכב הנער כשנזקק להחייאה, עוד הקרינה על שאר פרטי הסיפור ויצרה מערכת יחסים של הדדיות, שבה העזרה מגיעה משני הצדדים. כעת, בהיותה נטולת רכוש – בניגוד לימים שבהם לא הייתה צריכה שידברו בעבורה עם המלך או עם שר הצבא – כשהיא צריכה סיוע ותמיכה, היא מצטיירת באור מעט אחר. תלותה כעת משנה את הדרך שבה נתפסת העזרה כלפיה. שונה הוא החסד הניתן לאדם המעורר חמלה מזה הניתן לאדם שעומו יש מערכת יחסים הדדית. מטבע הדברים, ככל שהאדם זקוק יותר לעזרה – כך מצטייר החסד כגדול יותר. הצגתה בחולשתה היחסית מפארת את הסיוע הניתן לה, אך אין היא משפיעה כהוא זה על תפיסת אופי הדמות שלה, כלומר דמות אקטיבית היודעת לעמוד על שלה ולדרוש את הנכון בעיניה.

בסיפור "הַאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ", שמו הטוב של אלישע הוא המאפשר לשונמית לזכות שוב בשדה שלה. הקרבה התבניתית לסיפור מגילת רות מעמידה אותו אל מול דמות החסד המרשימה של בְּעָזָה. תחילה הוא מוצג כמי שמבטיח לשונמית זרע. דבריו מתקיימים, ובסופו של דבר בזכותו היא גם שבה לנחלתם. השוואה זו מציגה את אלישע, בדומה לבעָזָה, כגואל וכמושיע ולא רק כגומל חסד, ועל ידי כך מחמיאה לדמותו. במגילת רות מוצג בְּעָזָה באור חיובי ביותר. אחת הדרכים להאיר על דמותו של בְּעָזָה במגילה היא ההנגדה בין הדמות שלו לדמותו של הגואל האלמוני המסכים לגאול את השדה אך לא להקים זרע למת, משמע אין הוא מוכן לגאול שדה העתיד לקום על שמו של אדם אחר (רות ד' 1–10). השוואה זו מאירה את מעשיו הנעלים של בְּעָזָה. היבט זה על מעשיו משמש בבואה חיובית למעשים המתוארים בסיפור "הַאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ", שבו בזכות אלישע משיבים לאָם את השדה השייך לה.

⁴⁹ כך אומר ר' יעקב פידנקי בפירושו "הוספות הרי"ף" – המשולב בפירוש ר"י אברבנאל לנביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו – והביא את דבריו סמט (אלישע, עמ' 271). שאלה זו של אלישע בסיפור השונמית (מל"ב ד' 13) תקבל משנה תוקף בסיפור "האישה אשר החיה את בנה" (ח' 1–6), כאשר היא לא תשב בתוך עמה ותזדקק לעזרתו של המלך. רונקס (האישה השונמית, עמ' 113) דווקא מציין שיש אירוניה מכוונת המרמזת למתיחת ביקורת על אלישע. הן בשלב זה של הסיפור והן כשהאישה זקוקה שידברו לה אל השר או אל המלך, לא אלישע הוא העוזר לה ומדבר אל המלך, כי אם גיחזי. נראה לי שטענתו חוטאת למטרה, שהרי עולה מן הסיפור שכל כוחו הפוליטי של גיחזי מקורו באלישע, ולולא הקשר שלו עם אִיש האלוהים לא היה המלך מקשיב לדבריו. השבח לאלישע, שניסים קורים בזכותו גם כאשר אינו נוכח, הוא הבולט לדעתי, וראו על כך לעיל.

⁵⁰ כשם שצוין לעיל, שני הסיפורים על אודות אותה האישה אינם ככל הנראה המשך ישיר וטבעי. חוקרים סיווגו אותם לתקופות שונות ולסגנונות כתיבה שונים. על כך ראו: גונקל, סיפורים, עמ' 29–30; רופא, נביאים, עמ' 35–36. עם זאת, כותב הסיפור השני מקשר את סיפורו לסיפור השונמית באופן מוצהר ומכנה את האישה "הַאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ". עורך הסיפורים נתן לחלקים השונים הללו מקום ויצר סיפור מתמשך. ביצירה הסופית, כשם שהיא מופיעה לפנינו, דמות השונמית מופיעה בזמנים שונים ובשלים שונים. אי לכך אתייחס לדמות השונמית כמורכבת מהמידע שאנו מקבלים משני הסיפורים על אודותיה.

בעת שהקרבה בין הסיפורים יוצרת קרבה בין דמות אלישע לדמות בַּעַז, סיפורים אלו מעמידים את דמות השונמית מול דמויות החסד המופיעות במגילת רות. למרות הקיצור הנמרץ של הסיפור, וחרף העובדה שלא דמותה של השונמית היא העומדת בראש מעיניו של הכותב, אלא הדמות המרכזית שאף אינה נוכחת בסיפור זה – כלומר אלישע – עדיין אנו יכולים לדלות כמה מאפיינים על אודותיה. הדבר מתאפשר גם בזכות אנלוגיה זו המרומזת בסיפור. כעת אצביע על המשותף בין האישה השונמית ובין נעמי, שתי נשים מרכזיות בסיפורים. דומה כי יש להן לא מעט מן המשותף:

- א. שתיהן חוו ירידה במצבן הכלכלי.
- ב. שתיהן שהו לא מעט זמן בגלות (מל"ב ח' 3; רות א' 4).
- ג. שתיהן עושות מעשה ונוטלות את המושכות לידיהן בנוגע לרצונן בקיום הזרע שלהן: הליכת השונמית להר הכרמל ודרישתה מהנביא להציל את בנה בסיפור שעליו נשען הסיפור שלפנינו (מל"ב ד' 22–30), ושליחת רות על ידי נעמי בלילה לגורן (רות ג' 1–4).
- ד. אלמנט השמועות פועל לטובת הנשים בשני הסיפורים ומסייע להן להשיג את מבוקשן: המלך בדיוק שומע "אֵת כָּל הַגְּדֹלוֹת אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלִישֶׁע" (מל"ב ח' 5), ובעז שומע על התנהגותה המרשימה והנאמנה של רות: "הֲגֵד הַגֵּד לִי כָּל אֲשֶׁר עָשִׂית אֵת חֲמוֹתְךָ אַחֲרֵי מוֹת אִישְׁךָ וַתַּעֲזָבִי אָבִיךָ וְאִמְךָ וְאָרְצְךָ מוֹלְדֹתְךָ וַתֵּלְכִי אֵל עַם אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ תָמוּל שְׁלָשׁוֹם" (רות ב' 11; ג' 11).⁵¹
- ה. שתיהן יזכו לאחוז בזרע שתהיה לו גם נחלה.

הזיקה בין הסיפורים מסייעת לקוראים להשלים פערים החסרים בסיפור המיניאטורי. כך למשל, דברי נעמי – "אֲנִי מְלֵאָה הֶלְכָתִי וְרִיקָם הִשְׁבִּינִי ה' לָמָּה תִקְרָאנָה לִי נְעָמִי וְה' עָנָה בִּי וְשָׂדֵי הָרַע לִי" (א' 21) – עשויים למלא את שלא מתואר בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֵת בְּנָהּ", להסביר יותר את מצוקתה ואף לגרום לקורא להזדהות עימה.

השוואה זו גם עשויה להסב את תשומת הלב לעובדה שבדומה לנעמי ולרות, אישה זו אינה משלימה עם גורלה ואינה כואבת אותו באפס מעשה, אלא פועלת להטבתו ולקידומו. רות, ההולכת ללקט שיבולים (רות ב' 2); תיאור נעמי, המעודדת את רות לרדת בלילה אל הגורן (ג' 2–3); ובאופן

⁵¹ יש לציין כי אלמנט השמועות מדגיש את ההבדל בין הסיפורים: בַּעַז שומע על החסד שעשתה רות מול המלך, השומע את החסד שנעשה לאישה בידי אלישע. במגילת רות מודגשים מעשיה של רות, ואילו בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֵת בְּנָהּ" מודגשים מעשי אלישע. הסיפור מעמיד במרכז עניינו את דמותו של איש האלוהים דווקא. תשומת הלב לקשר שבין סיפורנו לסיפור האישה השונמית מעידה על כך שהאישה הצועקת למלך ראויה לישועה כגמול על מעשיה החיוביים ועל החסד שעשתה בעבר עם אלישע.

כללי – הדבקות של שתיהן זו בזו (א' 16 ; ד' 16–17)⁵² – כל אלה מציינים אותן באור אקטיבי של בחירה ושל התמודדות עם גורלן. דמויותיהן של רות ושל נעמי מעוצבות על ידי המעשים המיוחסים להן, מעשים המבטאים בחירה, עשייה ותנועה. מן התיאורים המועטים שבסיפור "האשה אשר החיה את בנה", ניתן לראות כי האישה היא אסרטיבית וכי פעולותיה מכוונות את חייה. כך למשל, בשלב הירידה מן הארץ אין אנו יודעים אפילו אם בעלה היה בין החיים, הואיל וכל הפעלים מוסבים עליה בלבד. וכך גם בשובה. הרי היא זו היוצאת לצעוק אל המלך, והיא זו הפועלת כדי להיטיב את גורלה.

יתרה מכך, בניגוד למתואר במגילת רות, בסיפור זה הגירת האישה מן הארץ היא בצו איש האלוהים, ולכן היא משקפת אמונה ומילוי הוראות, ולא דאגה עצמית (מל"ב ח' 1–2). ביצוע דברי איש האלוהים מתואר בארבעה פעלים קרובים, בפסוק אחד, המביעים את פעלתנותה ואת הקשבתה: "ותקם האשה ותעש כדבר איש האלהים ותלך היא וביתה ותגר בארץ פלשתים שבע שנים". ניגודיות זו מציינת את דמותה באור חיובי מאוד, חיובי אף יותר מדמותה של נעמי. היא מצטיירת כאישה אקטיבית הלוקחת אחריות לגורלה ובה בעת ממלאת אחר הוראות.

בסיפור מגילת רות מודגשת העובדה כי הן הנישואים והן הבן הנולד הם תולדה של חסד. זהו החסד שעושה רות עם נעמי על שהיא הולכת אחריה ונאמנה לה (רות א' 16–17), וביטוי לכך עולה מדברי בעז אליה: "הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום" (ב' 11). עוד חסד הוא החסד שעושה רות עם מחלון, בעלה המת, בעצם נכונותה להתחתן עם גואל כדי להקים לו שם (ג' 2–5), והד לכך עולה גם מדבריו של בעז: "היטבת חסדך האחרון מן הראשון לבלתי לקח אחרי הפחורים אם דל ואם עשיר" (ג' 10). חסד נוסף הוא החסד שעושה בעז עם רות ועם נעמי בנדיבותו הרבה (ב' 8–16)⁵³ ובכונותו לגאלן (ד' 9–10). חסדים אלו שוזרים את העלילה עד לנישואין וללידה.

סיפור האישה השונמית והסיפור על אודות "האשה אשר החיה את בנה" מרכיבים יחד גם הם סיפור שהחסד שזור בו ומשפיע על העלילה. הבן הנולד בסיפור השונמית הוא תולדת מעשה נדיב

⁵² אשר לדבקות לא מובנת מאליה זו, ראו: ברנר, נשים במקרא, עמ' 125. אולם לדידה אהבה נשית זו היא אינה סימטרית. רות, בניגוד לנעמי, מונעת לא רק על ידי חובתה אלא גם על ידי רגשותיה החמים כלפי רות (אהבת רות, עמ' 26).

⁵³ הפנייה הנדיבה של בעז לרות מוארת אף יותר כאשר שמים לב לדמויות הרקע המנוגדות. כאשר מגיע בעז אל השדה, הוא שואל את הנער העומד על הקוצרים לזהותה של רות, והנער עונה לו: "ינערה מואבית היא השבה עם נעמי משדי מואב ותאמר אלקטה נא ואספתי בעמרים אחרי הקוצרים ותבוא ותעמוד מאז הבקר ועד עתה זה שבתה הבית מעט" (רות ב', 6). מילים אלו אינן קלות להבנה. בניגוד לדעה שמילים אלו של הנער מבטאות את שבחה של רות – כפי שעולה מרות זוטא על רות ב' 6, וכן מפרשנותו של זקוביץ, רות, על פסוק זה) – גרוסמן (רות, עמ' 156–157) מציע, בדומה מעט לפרשנותו של אלשיך, כי הנער דווקא אומר עליה מילים שאינן חיוביות כלל. לטענתו, הנער מצביע על כך שהיא לוקחת עומרים במקום שיבולים ואף נוטלת יתר על המידה. כמו כן, מן התיאור העקיף של הנערים בשדה, עולה תמונה בעייתית מאוד: "הלוא צייתי את הנערים לבלתי נגע" (ב' 9). על רקע דמויות אלו – של הנערים בשדה ושל הנער הניצב על הקוצרים (אם נקבל את פרשנותו של גרוסמן) – הרגע שבו ניגש בעז בנדיבות כה רבה אל רות, מעצים אף יותר את דמותו.

של הכנסת אורחים המתקיים ביוזמתה (מל"א ד' 9) ואף בהתעקשותה (ד' 8) של האישה השונמית. נדיבות זו, לצד הרצון הכן לגמול חסד עם אישה זו מצידו של אלישע (ד' 13–14), הביאו שניהם, לפי הסיפור, לזרע זה. בסיפור "הַאֲשָׁה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ" (ח' 1–6), מתואר כי אלישע המשיך להיטיב עימה, להגן עליה על ידי הכוונתה ואף להועיל לה לאחר מותו. בדומה למסופר במגילת רות, השונמית זוכה הן בזרע והן בשטח עבור בנה, ושניהם – יחדיו ולחוד – מוצגים כתולדה של מעשים אנושיים ראויים.

החיבור בין שני סיפורי השבח הללו העוסקים באישה זו – סיפור האישה השונמית (ד' 8–37) וסיפור "הַאֲשָׁה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ" (ח' 1–6) – יוצר רצף עלילתי סביב אָם ובנה. אָם זו מתוארת בשעה שמובטח לה הזרע, לאחר מכן בהשבת הבן לחיים ובהצלחתו מרעב, ולבסוף – בהשבת השדה לו, המסייעת בין היתר למורשת שמו ולהמשך נחלתו.

סיפורים אלו מאירים על דמותו של אלישע על ידי דאגה לאָם. הסצנות המרכיבות את הרצף שנוצר הן כולן של רגעים משמעותיים בחיי אָם. אנו צועדים עם אָם זו ומלווים אותה בכל אחת מן התחנות, ובכולן אלישע מתואר כמושיע אותה. אנו צופים בה בשעה שהיא מכניסה אורחים וחוששת מפני הבטחת שווא של זרע, ואנו רואים אותה שוב כאשר היא הופכת לאָם. אנו כואבים כאשר בנה המת יושב על ברכיה ומתרשמים ממנה בשעה שהיא יוצאת מגדרה כדי להשיבו לחיים. אנו צופים בה ספק ברמיזה כאשר היא נאלצת לעזוב הכול במטרה להימנע מרעב, וכן כאשר היא יוצאת לזעוק בעבור בנה ובעבורה כדי שיושב להם השדה שהוא נחלתם. אָם זו מותירה רושם עז באמצעות מעשיה והתנהגותה.

61. אימהות אנונימיות הפונות למלך

שתי הנשים, הן האישה במצור שומרון (מל"ב ו' 26–29) והן "הַאֲשָׁה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ" (ח' 3), צועקות אל המלך על כך שביצעו פעולה שצוותה עליהן או שהוצעה להן מפיו של אחר – פעולה הקשורה בשני המקרים להתמודדות עם רעב – ושעקב זאת נעשה להן עוול. לאחת נאמר: "תִּגְנִי אֶת בְּנִי וְנֹאכְלָנוּ הַיּוֹם וְאֶת בְּנֵי נֹאכְלֵי מִחֶרֶם" (ו' 28), והיא זועקת על כך שחברתה לא עמדה בדבריה; ולשנייה נאמר: "קוּמִי וּלְכִי אֵתִי (אֶתְּ) וּבִיתְךָ וְגוּרֵי בְּאֶשֶׁר תִּגְוִרֵי כִּי קָרָא ה' לְרַעֲב וְגַם בָּא אֶל הָאָרֶץ שְׁבַע שָׁנִים" (ח' 1), ובעקבות זאת נלקחו אדמותיה. בשני המקרים הדמויות המעורבות בסיפור הן אנונימיות: שני המלכים בסיפור מכוונים "מלך" והנשים "הַאֲשָׁה". אישה אחת טוענת: "הַאֲשָׁה הַזֹּאת" (ו' 28); ועל האחרת נאמר: "זֹאת הַאֲשָׁה" (ח' 5).

המלך המופיע בסיפור מצור שומרון מוצג באור אירוני. מור טוען כי סיפור מצור שומרון כולו (מל"ב ו' 24–ז' 20) מורכב מסיפור אחד ובו שתי עלילות משנה – זו המתארת את רקע הסיפור (ו' 21–31) וזו המתארת את התרת הסיבוך (ז' 3–10). בכל אחת מעלילות המשנה יש שאלה רטורית המשקפת את הלך הסיפור ואת האירוניה שהוא מביע: בסצנת הנשים הקניבליות שואל המלך: "אַל יוֹשֶׁעַד ה' מֵאֵין אוֹשִׁיעַד הַמֶּן הַגֶּרְךָ אוֹ מֶן הַיְקָב" (מל"ב, ו' 27); ובסצנת המצורעים: "וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ מָה אֲנַחְנוּ לְשָׂבִים פֶּה עַד מִתְּנוּ" (ז' 3).⁵⁴ לדבריו, שאלות רטוריות אלו טומנות בחובן את אחד הרעיונות המרכזיים של הסיפור. הן מזמינות את הקוראים להציב את שני סיפורי המשנה זה מול זה ובכך מדגישות את חוסר המעש של המלך, המצפה לישועה מן השמיים ומאשים את איש האלוהים כאשר ישועה זו מבוששת לבוא, אל מול האקטיביות של המצורעים הקמים ועושים מעשה שיאיר על מעשיו של ה' המביא את הישועה. מור גם טוען שכדי להביע רעיון מרכזי זה יש משחק מילים מכוון: המילים "אַל יוֹשֶׁעַד ה'" (מל"ב ו' 27) קרובות לשמו של איש האלוהים, אלישע, כמרמז על סוף הסיפור, שבו אלישע אכן גורם ישועה בידי האל ומשמש דמות ניגודית למלך העומד חסר אונים לפני האישה. כעסו של המלך על אלישע אינו מובן לקוראים, אך ברור כי המלך תולה באלישע את האשם ברעב.⁵⁵

בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶת בְּנָהּ" יחסו של המלך לאיש האלוהים הוא אוהד, והוא משלים את המעשה החיובי של סיוע לאישה ספציפית זו, סיוע שאלישע החל בו. המלך משיב לאישה את השדה כי "זאת הָאִשָּׁה וְזֶה בְּנָהּ אֲשֶׁר הִחִיָּה אֶלְיָשָׁע" (ח' 5). השבת השדה גם מצביעה על מידת הצדק ועל אשר עליו לעשות בהיותו המלך, אך בראש ובראשונה הדבר מוצג כנעשה מתוך זיקתו אל אלישע. שיתוף פעולה בין הדמויות המשמשות בשני התפקידים מבטא לאורך המקרא מצב חיובי. במקרה זה, כאשר מדובר בסיוע לאדם ולבנה, ביטוי זה כמובן מתחזק. הניגודיות בין הסיפורים מצביעה על הדרך של המחברים להביע את רעיונותיהם ואת המסרים השונים שברצונם להעביר. זהות שני המלכים אינה מצוינת, אך מיחסם כלפי אלישע דומה כי מדובר בשני מלכים שונים. אומנם האנונימיות של שניהם מעידה כי לא הם שהעסיקו את המספר, אולם באמצעותם הוא יכול להביע את שרצה.⁵⁶

⁵⁴ מור, אלישע, עמ' 95–97.

⁵⁵ וולקמר (מלכים, עמ' 385–386) טוען שהפער בין המלך המהלך על החומה למרות תפקידו הייצוגי, ובין העובדה שהאחראי למצב נמצא במקום מוסתר – הוא המביא לכעסו של המלך. לדבריו, זו הסיבה לתיאור הילוכו על החומה ולקריעת בגדיו. הנספואצה (אימהות, עמ' 55–58) טוענת שכעסו של המלך על אלישע נובע באופן ענייני מן הסיפור הקודם, מצור דותן, שבו אלישע הוא שיעץ למלך לשחרר את צבאות ארם – שכעת נלחמים בהם – במקום להורגם. בין כך ובין כך עולה מן הסיפור שהמלך תולה באיש האלוהים את האחריות למצב ורואה בו את המפתח לשינויו.
⁵⁶ כשם שצוין לעיל, אי אפשר לקבוע את זהות המלכים בסיפור, וזאת אחת ההוכחות לכך שלא דמותם ולא הזמן ההיסטורי הם שהעסיקו את המחבר כי אם דמותו של הנביא.

בסיפור הנשים הקניבליות, המחבר מעמיד את דמותו של המלך אל מול דמות איש האלוהים כדי לפאר את דמות אלישע. הוא מכניס לסיפור את שאלת המלך לפנייתה של האישה לפני שזאת אומרת דבריה: "וַיֹּאמֶר אֶל יוֹשֻׁעַ ה' מֵאַיִן אוֹשִׁיעַךָ הַמֶּן הַגֶּרְן אוֹ מִן הַקֶּב" (מל"ב ו' 27). מן הפסוק המופיע בספר יואל: "וּמְלֵאוּ הַגְּרָנוֹת בָּר וְהִשְׁקוּ הַקֶּבִים תִּירוֹשׁ וְיִצְהָר" (ב' 24), ניתן ללמוד כי ביקב קולטים יין מן הגת אך גם שמן זית.⁵⁷ אמירה זו של המלך, מלבד תחושת האירוניה שהיא יוצרת בסיפור, מביאה את הקוראים לחשוב כי האישה ודאי צועקת למלך שיושיע אותה מרעב ויוצרת בכך הפתעה המוזעזעת את הקוראים ואף מנגידה בין יכולת המלך ליכולת איש האלוהים. בסיפור על האישה האלמנה (ד', 1–7) מרבה אלישע לאישה ולבניה שמן בדרך נס מופלאה, ובסיפור האישה אשר החיה את בנה (ח' 1–7) הוא הגורם להשבת השדה לאישה ולבנה. איש האלוהים אכן מסייע למאמיניו על ידי חיטה ושמן, כשם שעשה לפניו רבו אליהו: "כִּי־בִדְהַר לֹא תִכְלֶה וְצַפְחַת הַשָּׁמֶן לֹא תִחָסֵר עַד יוֹם תֵּתֶן (תת) ה' גֶּשֶׁם עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (מל"א י"ז 14). לעומתם, המלך, שאינו יכול להושיע את האישה מן הגורן או מן היקב בעת הרעב, עומד אומלל ומצהיר כי אין ביכולתו לעשות דבר. המלך משמש היפוך לאיש האלוהים, המושיע שתי אימהות על ידי דברים אלו בדיוק.

המעניין הוא כי השימוש בתכונות האם בסיפורים אלו הוא לאותה המטרה אך בהיפוך מוחלט. בשני הסיפורים עומדות אימהות וצועקות אל המלך. בשניהם אימהותן היא רכיב מרכזי בזהותן. בסיפור המצור על שומרון צועקת האישה על שנתנה את ילדה כדי לאוכלו ולא קיבלה את התמורה שהובטחה לה (ו' 28–29), ואילו הזעקה בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ" היא על רכוש שנלקח בלא הסכמה (ח' 3). האישה שם דורשת את בן חברתה, ואילו האישה בסיפורנו זועקת אך ורק משום שהיא רוצה שיושב לה רכושה. אם שהיא ככל הנראה אלמנה ובן שהוא ככל הנראה יתום, שניהם עשוקים, מעוררים מטבע הדברים את חמלת הסובבים אותם. כך בסיפור "הָאִשָּׁה אֲשֶׁר הִחְיָה אֶת בְּנָהּ", הקריאה לצדק מפי אם זו מקבלת תוקף. היא, לעומת האם הקניבלית, דורשת צדק אמיתי. ואכן, האישה הקניבלית לעולם לא תזכה להתייחסות או לתגובה אמיתית, ואילו בסיפור השני נענים האישה ובנה ומקבלים את דרישתם בזכות אלישע ובאמצעות השליח של המלך. כך הם יכולים להמשיך להתקיים ולהקים שם על נחלתם. מול האישה האסרטיבית הזועקת אל המלך על נחלתה, ופועלת למען קיום בנה מבחינה כלכלית ולמען המשכיותה, ניצבת אישה הזועקת אל המלך לאחר שאכלה במו פיה את הבן האמור להמשיכה. תכונות האם משמשות בסיפור אחד כדי להביע הזדהות וחמלה, והן אכן מעוררות אמפתיה, ובסיפור אחר ינופצו באימה כדי להביע את הרע מכול.

⁵⁷ כך מציין בין היתר קיל וכך גם רש"י על הפסוק המופיע בבמ" י"ח 27: "וכמלאה מן היקב – כתרומת תירוש ויצאה הניטלת מן היקבים".

לסיכום, בחלק זה ראינו כי אותן אסוציאציות הכרוכות בדמויות האם ישמשו באומנות כדי להביע דברים שונים – פעם באופן ראוי היכול לשמש מודל, ופעם בהיפוך גרוטסקי – במטרה לתאר מצב מזעזע באופן המביע את החמור ביותר, את הרע מכול ואת אשר יש להתרחק מפניו ככל האפשר.

ז. סיכום פרק ג'

פרק זה עסק בסיפורים שבהם דמויות האם הן אנונימיות. ראינו כי בסיפורים אלו זהות הדמויות מאופיינת בעיקר באימהות שלהן. זהו הפרט המרכזי שהקוראים ידעו על אודותן. במקרים אלו תפקידן כאימהות הוא בולט וחיוני לסיפור. התעמקנו במאפייני דמות האם הנשקפים מסיפורים אלה.

ראינו שתכונות האימהות החיוביות משמשות לעיתים לתיאור מצב חברתי יציב וראוי, למשל בסיפור משפט שלמה, שבו המלך יכול לערוך ניסוי היושב על אדני תכונות האימהות, בידיעה שהוא יכול לבטוח בטבע האימהי החיובי. לעומת זאת, כאשר רוצה המחבר להביע את הרע מכל הוא הופך תכונות אלו על פיהן ומייצר מצב של אימה. בסיפור מצור שומרון נעזר המחבר בדמות האם כדי להביע את הרע מכל, כאשר מנפץ את האסוציאציות הכרוכות בתפקיד זה ומציג את דמויות האם כאגואיסטיות, אלימות ונטולות כל רגש של חמלה. בפרק זה גם ראינו כיצד על ידי הזדהות עם דמות האם, מייצרים המחברים ציפייה לניסים מסוימים או שבח למושא שאותו מעוניינים לפאר. דוגמאות אלה כולן מסייעות להבין את רשת האסוציאציות שנכרכו בדמות האם ואת מאפייניה.

סיכום

אחוז קטן יחסית מן הדמויות המקראיות הן נשים. נשים נעדרות כמעט לחלוטין מרשימות גנאלוגיות לאורך המקרא. לרוב הן משמשות דמויות משניות, ובמקרים רבים שמן אף אינו מצוין.¹ אלו רק כמה מן הסיבות לכך שחוקרים רבים רואים בחברה המקראית חברה פטריארכלית.² יש כמה דמויות בולטות של נשים במקרא, אלא שמספרן דל ביחס למספרן של דמויות הגברים, והימצאותן בעמדות משמעותיות כמעט ואינה קיימת. כל אלו משקפים חברה המציבה את הגבר במרכז הבמה ומאפשרים להניח כי תפקידן העיקרי של הנשים היה להביא לעולם את דור הגברים הבאים.

אי לכך עשויה להפתיע העובדה שיש תחומים שבהם נשים הן מרכזיות הרבה מעבר למצופה. בעבודה זו הוכח כי למרות המתבקש מחברה שבה דמותו של הגבר היא העומדת במרכז, עולות מהמקרא דמויות אֵם שהן הרבה מעבר להולדת ילדים לבעליהן. למרות הפטריארכליות המשתקפת מתיאור החברה המקראית, תפקידי האֵם אינם מסתכמים בהולדה ובהנקה, וכפי שהצגתי לעיל – לא אחת הם משתרעים הרבה מעבר לאקטים טריוויאליים אלו. האֵם משפיעה על חיי ילדיה על ידי ניתובם, מעורבות בהכרעותיהם ואף בעצם נוכחותה או היעדרה. מן המקרא ניבטות אלינו דמויות אֵם שניכרים בהן אופיין הייחודי, חוכמתן והרגליהן. דמויות אֵם אלו מותירות חותם ומוצגות כמשפיעות באופן דרמטי על הוולד ועל גורלו. תפקידי האֵם מצטיירים כבעלי משמעות רבה, עובדה המלמדת שיעור חשוב על מעמד האישה בכלל ועל מעמד האֵם בפרט בחברה הקדומה. האישה אינה נתפסת כמי שיוולדת ילדים לבעל, אלא מיוחסת חשיבות לאופי המסוים שלה, לתכונותיה ולדרך שבה היא תגדל ילדיה. יתרה מכך, ניתן להבחין כי בצמתים חשובים בחיים, לא פעם דווקא האֵם היא זו אשר מצופה ממנה ליטול לידיה את המושכות, להכריע ולסלול את המשך הדרך.

העבודה נחלקה לשלושה חלקים. בכל חלק התמקדנו במבע ספרותי או בעיצוב מסוים הנוגע לאימהות במקרא. חלקה הראשון של העבודה עסק בסיפורים שבהם בין דמות האֵם המופיעה בסיפור לידה ודמות בנה בבגרותו נמתחים קווי דמיון הקושרים בקשר הדוק את דמויותיהם. דמיון זה נעשה באמצעות תחנות זהות בחייהם או על ידי התנהגות דומה במצבים קרובים. ניתוח סצנות

¹ הנסיפיאצה, אימהות, עמ' 21, 131–133; זקוביץ, האשה, עמ' 31.

² פריימרקנסקי, פטריארכליות, עמ' 210–211; פוקס, אפיון האימהות, עמ' 116–118; אשמן, אמהות ונשים, עמ' 12; יעקבזן, האֵם, עמ' 3. לעמדה המתנגדת להכרעה זו, ראו: מאיירס, חברה פטריארכלית, עמ' 14.

מחיי האם המקבילות לתמונות מחייו של הבן מוכיחות שהכותבים ראו באם דמות משמעותית המשפיעה על דמות הוולד. חלק זה עסק בדמותן של חנה, של בת פרעה ושל אשת מנחם.

חלקה השני של העבודה עסק בסיפורים שבהם לדמות האם יש תפקיד משמעותי בדבר קביעת עתיד הבן, ודמותה מוצגת כמי שסוללת דרך לבנה. עמדתי על שני סוגים שונים של השפעה ושל הכוונה. האחד הוא הסוג הפסיבי, שבו דמות האם משפיעה על עתיד בנה וכל סיפורו כרוך בה אף על פי שאין היא עושה דבר, אלא מעצם היותה. כך למשל יוסף, המקבל יחס מועדף אשר ישפיע על כל עתידו מפני שהוא דומה לאימו. בסיפור זה מודגש כי לאורך חיי יוסף רואים את חותם אימו עליו – בהתנהגותו, במסלול חייו, בתיאוריו וביחס דמויות אחרות לשניהם. עיצוב אומנותי זה כורך בין הדמויות. סוג השפעה זה מלמד כיצד נתפסה הלידה לאם מסוימת כגורם מכריע בדבר עתידו של היילוד.

הסוג השני הוא הסוג האקטיבי, שבו דמות האם מנתבת את חיי בנה בערנות, במוזענות מלאה ומתוך בחירה. עם הסוג הזה נמנות רבקה ובת שבע. שתיהן משפיעות על דרכם של בניהן בפעלתנות ובחוכמה. מובן שעמידה על סיפורים אלו מדגישה את מקומה החברתי של האם, את המצופה ממנה ואת החשיבות שניתנה לה בסיטואציות מסוימות.

חלקה השלישי של העבודה עסק בסיפורים שבהם דמויות האם הן אנונימיות. בסיפורים אלו, שבהן חסרה זהות האם, הדמות מאופיינת בעיקר באימהות שלה, וזהו אחד הפרטים המרכזיים שהקוראים ידעו עליה. בסיפורים אלו המחברים נעזרים באסוציאציות, בתכונות וברשת הציפיות שהאימהות אוצרת בתוכה, הן כדי לעצב את אותה דמות ספציפית, והן כדי לקדם את עלילת הסיפור.

ראינו כי בסיפורים אלו בדרך כלל דמויות האם יופיעו בלא שם, הזהות שלהן תהיה אימהותן. אנונימיות הדמויות מסייעת למספרים להסיט את תשומת הלב של הקוראים מאינדיווידואליות של הדמויות אל עבר תפקידן בסיפור הספציפי. מאפייני התפקיד שממלאות הדמויות בסיפור מקבלים מקום. המספרים מנצלים מאפיינים אלו עבור אחת משתי האפשרויות: התאמת הדמות לסטריאוטיפים של התפקיד ולחלופין – דווקא אימהותה לסטריאוטיפים המיוחסים לתפקיד. כך לעיתים יחושו הקוראים אכזבה מול אימילוי התפקיד באופן המצופה, ולחלופין נחת כאשר ישנה עמידה בציפיות. כך למשל, תיאורה של אם מסורה יכולה להביע מציאות חיובית ולעומת זאת, בסיפור המצור על שומרון דמויות האם מביעות מציאות מזעזעת. ניפוצה של מערכת הציפיות הכרוכה בתפקיד חיובי זה מבטא הן את הרע מכול והן את ערעור כל יסודות החברה כאשר אם אוכלת את בנה.

מהניתוח המקיף הזה עולה כי דמות האם בחברה הישראלית הקדומה נתפסה כמשמעותית מאוד וכבעלת השפעה מכריעה בנוגע לעתיד הוולד. משני החלקים הראשונים של העבודה ניתן ללמוד על השפעתה הרבה של דמות זו. מתיאור הדמויות ומדרך עיצובן עולה כי ברור היה למחברים השונים שהבן דומה לאימו, שהוא צועד בדרכה ושאישיותו מושפעת מאישיותה. בחלק מן הסיפורים ניכר הדמיון שבין האם לבן מבלי שיהיה בו צורך עלילתי, אומנותי או אסתטי, מה שמלמד שלעיתים הדבר נעשה בלי תכנון או רצון של המחברים, ושאלו לא בהכרח נתנו דעתם על עיצוב ספרותי זה. במקרים אלו ניתן לשער כי יצירת הדמיון נעשתה באופן אינטואיטיבי. דבר זה מבטא את עומק תפיסת הכותבים שהאם משמעותית כל כך לעיצוב זהות הוולד. מסיפורים שונים גם עולה כי האם מפלסת את דרך בנה או מכתיבה את היחס אליו בנקיטת פעולות אקטיביות או בלעדיות. חלקה השלישי של העבודה מלמד על הדרך שבה תפסו המחברים את הדמות. השימוש הספרותי שנעשה בו לאורך המקרא מלמד על ההתנהגות המקובלת בקרב אימהות, על הציפייה מהן, על הנורמות, על מה שהתפקיד ייצג ועל האסוציאציות הכרוכות בו.

שלושת החלקים יחד מצביעים על דמות אם בעלת השפעה אשר אופייה הייחודי יכול להותיר חותם משמעותי. הם מוכיחים שחרף העובדה שבחברה המקראית הגברים הם העומדים במרכז, ואף שכל כותבי ההיסטוריה היו גברים ולפיכך הם אלו שהיו מעצבי הדעה וההשקפה – על אף כל זאת, עדיין דמות האם הייתה משמעותית, מרכזית ובעלת השפעה, ולא אחת היא הפליגה הרבה מעבר להולדת ילדים ולהנקתם.

ביבליוגרפיה

- M. Avioz, "The Book of Kings in Recent Research", *Currents in Biblical Research* 4 (2005), pp. 11–55. אביעוז, מלכים
- ד"ר אברבנאל, **פירוש על התורה, נביאים וכתובים**, ירושלים תשכ"ד. אברבנאל
- י' שביב, **פירוש הנביאים לרבינו יצחק אברבנאל, כרך א: יהושע שופטים**, ירושלים תשס"ט. אברבנאל
- מ' אברך-בר, ד' לבוקגל, ט' ירוס, "ביצוע עיסוקי, תמיכה חברתית, גל, וירוס, ושביעות רצון בקרב אמהות חדהוריות בהשוואה לאמהות נשואות", **כתב אמהות עת ישראלי לריפוי ועיסוק** 20 (3), עמ' 218–295. אברך-בר, לבוקגל
- אברמסקי וגרסיאל (עורכים), **שמואל א' (עולם התנ"ך)**, תל אביב 2002. אברמסקי
- צ' אדר, **סיפור יוסף והוראתו**, ירושלים תשכ"ו. אדר, יוסף
- א' אהוביה, "ואין משתמשים בשרביטו", **בית מקרא** לב (תשכ"ז) עמ' 35–49. אהוביה, שרביט
- א"ב אהרליך, **מקרא כפשוטו**, א', ניו יורק 1969. אהרליך, מקרא
- S. Otto, "The Composition of the Elijah-Elisha Stories and the Deuteronomistic History", *JSOT* 27 (2003), pp. 487–508. אוטו, אליהו ואלישע
- ב' אופנהיימר, "נבואה, נביא", **אנציקלופדיה מקראית** ה, ירושלים 1968, טורים 690–731. אופנהיימר, נביא
- ב' אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, ירושלים תשל"ג. אופנהיימר, נבואה
- א' אוארבך, **מימזיס: התגלות המציאות בספרות המערב** (תרגום: ב' אוארבך, ירושלים תשי"ח). אוארבך, מימזיס
- S. Attardo, "Irony as Relevant Inappropriateness", *Journal of Pragmatics* 32 (2000), pp. 793–826. אטרדו, אירוניה
- R. Alter, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1985. אלטר, אמנות

- אלטר, אמנות
 הסיפור
 אלטר, דפוס
- אי אלטר, **אמנות הסיפור במקרא**, תל אביב תשמ"ח.
- R. Alter, "How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene", *Prooftexts* 3 (1983), pp. 115–130.
- אליצור, משבר
 ספרותי של סיפור המצור על שומרון ומעשי אלישע האחרונים, **בית מקרא** נח (תשע"ג), עמ' 13–41.
- בי אליצור, "הישמע קול דממה דקה? – על משבר ההנהגה של אלישע ניתוח ספרותי של סיפור המצור על שומרון ומעשי אלישע האחרונים", **בית מקרא** נח (תשע"ג), עמ' 13–41.
- אליצור,
 שופטים
 אלכסנדרוביץ
 ואלכסנדרוביץ,
 אישיות
- מי אליצור, **ספר שופטים** (דעת מקרא), ירושלים תשל"ו.
- מי אלכסנדרוביץ, ד' אלכסנדרוביץ, **גיבוש האישיות בגיל הרך**, תל אביב 1987.
- אלשיך, מלכים
 אמית, אמנות
 העריכה
 אמית, אלישע
- מי אלשיך, **ספרי רבינו האלשיך הקדוש**, ירושלים תשס"ח.
- י' אמית, **ספר שופטים אמנות העריכה**, ירושלים תשנ"ב.
- י' אמית, "אלישע והאישה הגדולה משונם – נביא במבחן", **זמנים** 77 (2011–2012), עמ' 4–11.
- י' אמית, "אני דלילה – קרבן של פרשנות", **בית מקרא** מט (תשס"ד), עמ' 1–18.
- אמית, הלוא
 אנוכי טוב לך
- Y. Amit, "Am I Not More Devoted To You Than Ten Dons? (1 Samuel 1.8): Male and Female Interpretations", in: A. Brenner (ed.), *Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994, pp. 152-161.
- אמית, כרם
 נבות
- י' אמית, "עיצוב ומשמעות בפרשת כרם נבות היזרעאלי (מל"א כ"א)", **בית מקרא** ס (תשע"ה), עמ' 19–36.
- אמית, מבחן
- Y. Amit, "A Prophet Tested: Elisha, the Great Woman of Shunem, and the Story's Double Messag", *BibInt* 11 (2003), pp. 279–294.

- אמית, מלה
מנחה
אמית, מלכים
אמית, עקרות
אמית,
אמית, שופטים
אנדריסן,
המלכה האם
אנוך,
סוציולוגיה
אקסקג'ולד,
ארם
אקרמן, יוסף
אקרמן, משה
ארבלי, רמות
דרג
ארדר, הלכה
אשבל, עקדים
- י' אמית, "בעיית השימוש הרב תכליתי במונח 'מלה־מנחה'", **סדן** (תשנ"ד), עמ' 35–47.
- י' אמית, בתוך: מ' גרסיאל (עורך), **מלכים א** (עולם התנ"ך), תל אביב 2002, עמ' 41.
- י' אמית, "ולמה נתעקרו האימהות?", בתוך: ר' רביצקי (עורכת), **קוראות מבראשית: נשים יוצרות כותבות על ספר בראשית**, תל אביב 1999, עמ' 127–137.
- י' אמית, **אמנות הקומפוזיציה בספר שופטים** (עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל אביב), תל אביב 1984.
- י' אמית, "סיומו של ספר שופטים", **דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות א'**, תקופת המקרא, ירושלים תשמ"ו, עמ' 73–80.
- N. E. A. Andreasen, "The Role of the Queen Mother in Israelite Society", *CBQ* 45 (1983), pp. 179–184.
- י' אנוך, **מבוא לסוציולוגיה: האדם בחברה**, יחידה 1, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1984.
- C. J. Axskjold, *Aram as the Enemy Friend: The Ideological Role of Aram in the Composition of Genesis–2 Kings*, *Coniectanea Biblica* (Old Testament Series 45), Stockholm 1998.
- J. S. Ackerman, "Joseph, Judah, and Jacob", in: K. R. R. Gros Louis (ed.), *Literary Interpretation of Bible Narratives* 2, Nashville 1982, pp. 85–113.
- J. S. Ackerman "The Literary context of the Moses Birth Story (Exodus 1–2)", in: K. R. R. Gros Louis (ed.), *Literary Interpretation of Biblical Narratives* 1, Nashville 1974, pp. 74–119.
- ש' ארבלי, **נשים רמות דרג במקרא ומעורבותן בחיים הפוליטיים והחברתיים בהשוואה למצוי בתעודות מן המזרח הקדום** (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית), ירושלים תשמ"ד.
- י' ארדר, **דרכים בהלכה הקראית הקדומה**, תל אביב תשע"ג.
- ד' אשבל, "עקדים, נקדים וברודים", **בית מקרא י** (תשכ"ה), עמ' 48–52.

- אשכולי, צער
 בע"ח
 אשכנזי, מעשי
 ה'
 אשכנזי, נשים
 בחלון
 אשכנזי, יוצאות
 מהצצלים
 אשמון, לידה
 אשמן, אימהות
 ונשים
 בארילקו, מעיל
 בארני, שופטים
 בואס, צל
 בובר, דרכו של
 מקרא
 בודנר, אלישע
 בוז, אבדון
 בולבי, הפירוד
 מן האם
 בזק, מקבילות
 2006.
- י"נ אשכולי, **צער בעלי חיים בהלכה ובאגדה: חקירות בירורים ופסקים**,
 אופקים תשס"ב.
- אב"א אשכנזי, **גדולים מעשי ה' (על התורה)**, ירושלים תשס"ה.
- N. Aschkenasy, *Woman at the Window*, Detroit 1998.
- T. C. Eskenazi, "Out from the Shadows: Biblical Women in the Postexilic Era", *JSOT* 54 (1992), pp. 25–43.
- S. A. Ashmon, *Birth Annunciations in the Hebrew Bible and Ancient Near East: A Literary Analysis of the Forms and Functions of the Heavenly Foretelling of the Destiny of a Special Child*, New York 2012.
- א' אשמן, **תולדות חוה: אמהות ונשים נוכריות במקרא**, תל אביב 2008.
- ח' בארילקו, מעיל קטן, **בית מקרא** פה (תשמ"א), עמ' 202–206.
- C. F. Burney, *The Book of Judges*, London 1918.
- E. Boase, "Life in the Shadows: The Role and Function of Isaac in Genesis – Synchronic and Diachronic Readings", *VT* 51 (2001), pp. 312–335.
- מ"מ בובר, **דרכו של מקרא: עיונים בדפוסים – סגנון בתנ"ך**, ירושלים תשכ"ד.
- K. Bodner, *Elisha's Profile in the Book of Kings: The Double Agent*, Oxford 2013.
- E. Boase, *The Fulfillment of Doom?*, New York 2006.
- ג' בולבי, "הפירוד מן האם בגיל הרך והשפעתו על התפתחות הילד", **מגמות: רבעון למדעי ההתנהגות** 8 (1957), עמ' 3–40.
- א' בזק, **מקבילות נפגשות: מקבילות ספרותיות בספר שמואל**, אלון שבות 2006.

- Phyllis A. Bird, "The Harlot as Heroine: Narrative Art and Social Presupposition in Three Old Testament Texts", *Semeia* 46 (1989), pp. 119–139. בירד, הזונה כגיבורה
- א' בירם, **דברי ימי ישראל בזמן המקרא במסגרת תולדות המזרח הקדום**, ג', חיפה תשכ"ד. בירם, ימי ישראל
- M. Bal, "The Bible as Literature: A Critical Escape", *Diacritics: A Review of Contemporary Criticism* 16 (1986), pp. 71–79. בל, בריחה
- M. Bal, *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories*, Blommington – Indianapolis 1987. בל, קריאה פמיניסטית
- י' בלאו, בתוך: מ' וינפלד (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל אביב 2000, עמ' 144–145. בלאו, בראשית
- A. O. Bellis, *Helpmates, Harlots, Heroes: Women's Stories in the Hebrew Bible*, Louisville 1994. בליס, נשים
- J. Blenkinsopp, "Structure and Style in Judges 13–16", *JBL* 82 (1963), pp. 65–76. בלנקינסופ, מבנה וסגנון
- J. Blenkinsopp, "Miracles: Elisha and Hanina ben Dosa", in: J. C. Cavadini (ed.), *Miracles in Jewish and Christian Antiquity: Imagining Truth*, Indiana 1999, pp. 57–81. בלנקינסופ, ניסים
- K. Balzer, *Die Biographie der Prophten*, Neukirchen 1975. בלצר, ביוגרפיה
- צ' בן-ברק, "פרשת בנות צלפחד בזיקה לתעודה חדשה מנוזי", **שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום** ג (1978), עמ' 116–123. בן-ברק, בנות צלפחד
- Z. Ben-Barak, "The Status and Right of the Gebira", in: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994. pp. 185–170. בן-ברק, גבירה
- צ' בן-ברק, **ירושלם תשס"ד**, ירושלים תשס"ד. בן-ברק, ירושה
- י' בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים** (מהדורת שליט), ירושלים תש"ד. בן מתתיהו, קדמוניות
- ח' בן עטר, **חמישה חומשי תורה: פירוש אור החיים על התורה**, ירושלים תשע"ב. בן עטר, אור החיים

- בקון, בנות
 צלפחד
 בר־אפרת,
 ירושת הכסא
 בר־אפרת, עיצוב
 בר־אפרת,
 שמואל
 ברונמן, מל"ב
 ברויאר,
 בראשית
 ברונר, אליהו
 ואלישע
 ברונר, אימהות
 ברטלר, נשים
 ברלין, אפיון
 ברלין, פואטיקה
 ברמן, משה
- ב' בקון, "בנות צלפחד וסבלה של ריינא בתיה", בתוך: מ' שילה (עורכת),
 להיות אשה יהודייה, ירושלים 1999, עמ' 287–293.
- ש' בר־אפרת, "סיפור ירושת כסא המלוכה של דוד: בדיקה מחודשת של
 סברה מקובלת", בתוך: י' זקוביץ, א' רופא (עורכים), **ספר יצחק אריה
 זליגמן א (תשמ"ג)**, עמ' 185–211.
- ש' בר־אפרת, **העיצוב האומנותי של הסיפור המקראי**, תל אביב תשמ"ד.
- ש' בר־אפרת, **שמואל (מקרא לישראל)**, תל אביב תשנ"ו.
- W. Brueggemann, *2 Kings* (SHBC), Atlanta 1982.
- מ' ברויאר, **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט.
- L. L. Bronner, *The Stories of Elijah and Elisha as Polemics
 Against Baal Worship*, Leiden 1968.
- L. L. Bronner, *Stories of Biblical Mothers: Maternal Power in the
 Hebrew Bible*, Oxford 1992.
- M. Z. Brettler, "Women and Psalms: Toward an Understanding of
 the Role of Women's Prayer in the Israelite Cult", in: V. H.
 Matthews, B. M. Levinson, T. Frymer-Kensky (eds.), *Gender and
 Law in the Hebrew Bible and the Ancient Near East*, Sheffield
 1998, pp. 25–56.
- A. Berlin, "Characterization in Biblical Narrative: David's
 Wives", *JSOT* 23 (1982), pp. 69–85.
- A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*,
 Sheffield 1983.
- י' ברמן, "מעשי משה (שמ' ב–ד) סימן לישראל: משה כבואה לעם ישראל
 בספר שמות", **זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ'
 רימון כשר**, מ' אביעוז, א' עסיס, י' שמש (עורכים), אטלנטה 2013, עמ' 20–
 40.

- J. Berman, "Double Meaning in the Parable of the Poor Man's Ewe (2 Sam 12: 1–4)", *JHS* 13 (2013), art. 14. ברמן, משל
- י' ברמן-סלונים, דימויים ליחסי אלקים ועם ישראל בספרות הנבואה (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן), רמת גן 1993. ברמן-סלונים, דימויים
- C. F. Burney, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Kings*, Oxford 1903. ברני, מלכים
- ע' ברנר, אהבת רות "אשר היא טובה לך משבעה בנים", תל אביב תשמ"ח. ברנר, אהבת רות
- A. Brenner, "Female Social Behaviour: Two Descriptive Patterns Within the "Birth of the Hero", Paradigm", *VT* 36 (1986), pp. 257–273. ברנר, התנהגות נשית
- A. Brenner, "Naomi and Ruth", *VT* 33 (1983), pp. 385–397. ברנר, נעמי ורות
- ע' ברנר, נשים במקרא תפקודים חברתיים ודפוסים ספרותיים, תל אביב 2018. ברנר, נשים במקרא
- A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994. ברנר, שמואל ומלכים
- R. H. Jarrell, "The Birth Narrative as Female Counterpart to Covenant", *JSOT* 97 (2002), pp. 3–18. גיארל, לידה
- D. M. Gunn, *The Story of King David Genre and Interpretation*, Sheffield 1982. גאן, דוד המלך
- P. Joüon, T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* 2, Roma 1991. גיואן ומוראוקה, דקדוק
- י' גוטמן, "אלישע", אנציקלופדיה מקראית א, ירושלים 1950, טורים 355–357. גוטמן, אלישע
- נ' גוטמן, "הקל קול יעקב והידים ידי עשו", מגזים כא (תשנ"ד), עמ' 17–22. גוטמן, יעקב ועשו
- ש"ד גויטיין, עיונים במקרא, תל אביב 1967. גויטיין, עיונים

- H. Gunkel, *The Folktale in the Old Testament* (trans. by M. D. Rutter, Introduction by J. W. Rogerson), Sheffield 1987. גונקל, סיפורים
- ה' גונקל, **סיפורי בראשית** (שי אחיטוב עורך), ירושלים תשנ"ח. גונקל, בראשית
- A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge 1990. גידנס, חברה
- ל' גינצבורג, **גנזי שעכטער: קטעי מדרש והגדה מן הגניזה שבמצרים**, ניו יורק תרפ"ח. גינצבורג, מדרש
- J. Galambush, *Jerusalem in the Book of Ezekiel: The City as Yahweh's Wife*, Atlanta 1992. גלמבוש, אשת האל
- פ' גלפזפּלר, **ויולד: יחסי הורים וילדים בסיפור ובחוק המקראי**, ירושלים תשס"ו. גלפזפּלר, הורים
- R. K. Gnuse, *The Dream Theophany of Samuel*, Lanham – New York – London 1984. גנוזה, חלום
- S. P. Jeanson, *The Women of Genesis: From Sarah to Potiphar's Wife*, Minneapolis 1990. גינסון, נשים
- מ' גרובר, "דימויים נשיים בזיקה לה' בישיעה השני", **באר שבע** ב (תשמ"ה), עמ' 75–84. גרובר, דימויים נשיים
- י' גרוסמן, **אברהם: סיפורו של מסע**, תל אביב 2014. גרוסמן, אברהם
- י' גרוסמן, **גלוי ומוצפן: על כמה מדרכי העיצוב של הסיפור המקראי**, תל אביב 2015. גרוסמן, גלוי ומוצפן
- י' גרוסמן, "שני סיפורים כפולים בספר בראשית: פרשת הגר (ט"ז; כ"א) ובשורת לידת יצחק (י"ז–י"ח)", **מגדים** כט (תשנ"ח), עמ' 9–30. גרוסמן, כפולים
- י' גרוסמן, **כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור** (עבודת דוקטור, באוניברסיטת בראילן), רמת גן תשס"ו. גרוסמן, כפל
- י' גרוסמן, **יעקב: סיפורה של משפחה**, אלון שבות 2019. גרוסמן, יעקב
- י' גרוסמן, "המן וקורבן הפסח", **עלון שבות** 153 (תשנ"ט), עמ' 115–135. גרוסמן, מן
- י' גרוסמן, **רות, גשרים וגבולות**, אלון שבות תשע"ו. גרוסמן, רות
- E. B. Gertel, "Moses, Elisha and Transferred Spirit: The Height of Biblical Prophecy?", *JBQ* 30 (2002), pp. 171–177. גרטל, נבואה

- J. Gray, *I & II Kings* (OTL), London 1970. גריי, מלכים
- J. Gray, *Joshua, Judges and Ruth*, London 1967. גריי, שופטים
- M. Greenberg, "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim", *JBL* 81 (1962), pp. 239–248. גרינברג, רחל
- M. Greenberg, *Understanding Exodus, A Holistic Commentary on Exodus I–II*, New York 1969. גרינברג, שמות
- י"מ גרינץ, "אדוניה, אדוניהו", *אנציקלופדיה מקראית* א, ירושלים תשכ"ה, טורים 114–115. גרינץ, אדוניה
- י"מ גרינץ, *ייחודו וקדמותו של ספר בראשית*, ירושלים תשמ"ג. גרינץ, בראשית
- E. L. Greenstein, *Essays on Biblical Method and Translation Scholars*, Atlanta 1989. גרינשטיין, חוקרים
- E. L. Greenstein, "The Riddle of Samson", in: *Prooftexts* 1 (1981), pp. 237–260. גרינשטיין, חידת שמשון
- E. L. Greenstein, "An Equivocal Reading of the Sale of Joseph", in: R. R. Kenneth et al (eds.), *Literary Interpretation of Bible Narratives II*, Nashville 1982, pp. 114–125. גרינשטיין, מכירת יוסף
- J. G. Griffiths, "The Egyptian Derivation of the Name Moses", *JNES* 12 (1953), pp. 225–231. גריפיתס, משה
- מ' גרסיאל, "שתי אימהות זונות וילד אחד חי – שלוש חידות בסיפור משפט שלמה", *בית מקרא* מט (תשס"ד), עמ' 32–53. גרסיאל, אימהות
- מ' גרסיאל, "הסיפור של דוד ובת שבע בספר שמואל [שמואל ב יא]: אופיו ומגמתו", *בית מקרא* יז (תשל"ב), עמ' 162–182. גרסיאל, דוד ובת שבע
- מ' גרסיאל, *ספר שמואל א': עיון ספרותי במערכי השוואה, באנלוגיות ובמקבילות*, רמת גן 1983. גרסיאל, אנלוגיות
- מ' גרסיאל, "מבני חזרה והשוואה ותרומתם לעיצוב הדמויות, נקודות התצפית והמסר בתיאורי החוטאים בסיפור כרם נבות ועונשם", *בית מקרא* ס (תשע"ה), עמ' 37–64. גרסיאל, כרם נבות
- מ' גרסיאל, "המבנה הספרותי והמסר בסיפורי יעקב ועשו", *הגות במקרא* ד' (1983), עמ' 63–81. גרסיאל, מבנה

- גרסיאל, מלכים מי גרסיאל (עורך), **מלכים א'** (עולם התנ"ך), תל אביב 1994.
- גרסיאל, שמואל מי גרסיאל (עורך), **שמואל ב'** (עולם התנ"ך), תל אביב 2002.
- D. Daube, *Studies in Biblical Law*, London 1947. דאוב, חוק מקראי
- R. Davidson, *Genesis 12–50* (CBC), Cambridge 1979. דוידסון, בראשית
- ע' דומוביץ, "פרשת המן – טרף נתן ליריאיו", **עלון שבות** 119 (תשמ"ח), עמ' 76–87. דומוביץ, מן
- J. Dus, "Die Geburtslegende, Samuel 1 Sam. 1", *RSO*43 (1968), pp. 163–194. דוס, לידת שמואל
- J. I. Durham, *Exodus* (WBC), Waco 1987. דורהם, שמות
- E. Durkheim, *Selected Writings*, Cambridge 1972. דורקהיים, קטעים נבחרים
- J. A. Dearman, "The Family in the Old Testament", *Interpretation* 52 (1998), pp. 117–129. דירמן, משפחה
- S. R. Driver, *The Book of Genesis: With Introduction and Note* (Westminster Commentaries), London 1907. דרייבר, בראשית
- S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Kings* (ICC), New York 1960. דרייבר, מלכים
- S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Book of Samuel*, Oxford 1913. דרייבר, שמואל
- P. R. House, *1–2 Kings* (NAC), Nashville 1995. האוס, מלכים
- J. Hauptman, "Women and Jewish Law", in: F. E. Greenspahn (ed.), *Women and Judaism: New Insights and Scholarship*, New York 2009, pp. 64–87. האופטמן, נשים
- T. R. Hobbs, *2 Kings* (WBC), Texas 1985. הובס, מלכים
- מ' הופמן, **מבוא לפסיכולוגיה, יחידה שמונה: פסיכולוגיה התפתחותית**, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1990. הופמן, פסיכולוגיה התפתחותית

- הורוויץ, מרת ו"א הורוויץ, "האוטוביוגרפיה של מרת חכמות, בתו בכורתו של ה' חכמות הבורא", **על הפרק** 19 (תשס"ג), עמ' 111–123.
- P. S. Hiebert, "Whence Shall Help Come to Me? The Biblical Widow", in: P. L. Day (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Minneapolis 1989, pp. 125–141. הייברט, האלמנה המקראית
- ע' הילביץ, **נשים מצילות חיים במקרא רטוריקה של שינוי מציאות** (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן), רמת גן תשע"ז. הילביץ, מצילות הכתר
- מקראות גדולות – הכתר**, מהדורת מ' כהן, רמת גן תש"ס. המהר"ל, גור אריה
- י"ל בן בצלאל, **גור אריה, פירוש על פירוש רש"י לתורה**, ירושלים תשע"ה. אריה
- V. P. Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 18–50* (NICOT), Michigan 1990. המילטון, בראשית
- W. L. Humphreys, *Joseph and his Family*, Columbia 1988. המפרייס, יוסף ומשפחתו
- J. Hammer, "Queen Mothers and Matriarchs: How the Role of the 'Gevirah' Helps Us Understand Mothers in Genesis", *Gvanim* 4 (2008), pp. 13–30. המר, גבירה
- R. S. Hendel, *The Epic of the Patriarch: The Jacob Cycle and the Narrative Tradition of Canaan and Israel*, Atlanta 1987. הנדל, סיפורי יעקב
- G. Hens-Piazza, *Nameless, Blameless and Without Shame: Two Cannibal Mothers Before a King*, Collegeville 2003. הנספיאצה, אימהות
- ש' הרטום, **ספר שופטים**, תל אביב 1960. הרטום, שופטים
- H. W. Hertzberg, *I & II Samuel* (OTL), London 1964. הרצברג, שמואל
- ש"ר הירש, **ספר בראשית**, ירושלים תשמ"ט. הרש"ר הירש
- F. van Dijk-Hemmes, "The Great Women of Shunem and the Man of God: A Dual Interpretation of 2 Kings 4.8 – 37", in: A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994, pp. 218–230. ואן דייקהמס, האישה הגדולה

- K. Van der Toorn, "Torn Between Vice and Virtue: Stereotypes of the Widow in Israel and Mesopotamia", in: R. Kloppenborg and W.J. Hanegraaff (eds.), *Female Stereotypes in Religious Traditions*, Leiden 1995, pp. 1–13. ואן דר טורן, אלמנה
- R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, London 1968. וויברי, ירושה
- R. N. Whybray, "The Joseph Story and Pentateuchal Criticism", *VT* 18 (1968), pp. 522–528. וויברי, סיפורי יוסף
- J. T. Willis, "Samuel Versus Eli", *Theologische Zeitschrift* 35 (1979), pp. 201–212. וויליס, שמואל מול עלי
- G. J. Wenham, *Genesis* (WBC) Waco 1987. וונהם, בראשית
- ר' ווסטבורג, בתוך: י' זקוביץ (עורך), **רות, מגילות** (עולם התנ"ך), תל אביב. ווינפלד, בראשית
- מי ויינפלד (עורך), **בראשית** (עולם התנ"ך), תל אביב 2000.
- A. Weiss, "Haazinu", in: T. C. Eskenazi and A. L. Weiss (eds.), *The Torah: A Women's Commentary*, New York 2008, pp. 1251–1264. וייס, האזינו
- מי וייס, **המקרא כדמותו**, ירושלים תשמ"ז. וייס, המקרא כדמותו
- ד"ר ויניקוט, "התיאוריה של יחסי הורה-תינוק", בתוך: ע' ברמן (עורך), **עצמי אמיתי, עצמי כוזב**, תל אביב 2009, עמ' 178–198. ויניקוט, עצמי
- ד"ר ויניקוט, "מתלות לקראת עצמאות בהתפתחות היחיד", בתוך: ע' ברמן (עורך), **עצמי אמיתי, עצמי כוזב**, תל אביב 2009, עמ' 274–287. ויניקוט, מתלות לעצמאות
- ז' ויסמן, **מיעקב לישראל**, ירושלים תשמ"ו. ויסמן, מיעקב לישראל
- J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israel*, Berlin 1886. ולאהוזן, היסטוריה
- J. W. Welch, *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981. ולך, כיאסמוס

- F. Volkmar, *1 & 2 King: A Continental Commentary*, Minneapolis 2003. ולקמר, מלכים
- C. Westermann, *Genesis, A Continental Commentary 2*, (trans. By J. J. Scullion), Minneapolis 1974. וסטרמן, בראשית
- ר"צ ורבלובסקי, "נזיר, נזירות", *האנציקלופדיה העברית* כה, ירושלים תשל"ד, טורים 25-33. ורבלובסקי, נזיר
- י' זימרון, *סיפורי מאבקי אחים במקרא: סוגה, מבנה ומשמעות* (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בראילן), רמת גן תשע"ג. זימרון, מאבקי אחים
- ש' זלבסקי, *עליית שלמה למלכה*, ירושלים תשמ"א, עמ' 110-114. זלבסקי, עליית שלמה
- י"א זליגמן, "לבעיות הנבואה בישראל, תולדותיה ואופיה", בתוך: א' הורביץ (עורך), *מחקרים בספרות המקרא* (תשנ"ב), עמ' 171-188. זליגמן, בעיות
- י' זקוביץ, "האשה בסיפורת המקראית – מתווה", *בית מקרא* לב (תשמ"ז), עמ' 14-32. זקוביץ, האשה
- י' זקוביץ, *גבה מעל גבה, ניתוח ספרותי של מלכים ב פרק ה*, תל אביב 1985. זקוביץ, גבה
- י' זקוביץ, *דוד: מרועה למשיח*, ירושלים תשנ"ו. זקוביץ, דוד
- י' זקוביץ, א' שנאן, *לא כך כתוב בתנ"ך*, תל אביב תשס"ד. זקוביץ ושנאן, לא כך כתוב
- יאיר זקוביץ (עורך), *חמש מגילות* (עולם התנ"ך), תל אביב 1999. זקוביץ, מגילות
- י' זקוביץ, *מקראות בארץ המראות*, תל אביב 2001. זקוביץ, מקראות
- י' זקוביץ, *על תפיסת הנס במקרא*, תל אביב 1987. זקוביץ, נס
- י' זקוביץ, *על שלושה ועל ארבעה: הדגם הספרותי שלושה – ארבעה וארבעה* (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית), ירושלים תשל"ט. זקוביץ, שלושה
- י' זקוביץ, *רות, מקרא לישראל*, ירושלים – תל אביב תש"ן. זקוביץ, רות
- י' זקוביץ, *חיי שמשון – ניתוח ספרותי-בקורתי*, ירושלים תשמ"ב. זקוביץ, שמשון
- י' זקוביץ, *כי האדם יראה לעיניו וה' יראה ללבב*, על תחפושת וגמולה בסיפורי המקרא, ירושלים 1998. זקוביץ, תחפושות

- E. J. Hamori, "Echoes of Gilgamesh in the Jacob Story", *JBL* 130 (2011), pp. 625–642. חמורי, גלגמש
- J. A. Todd, "The Pre-Deuteronomistic Elijah Cycle", in: R. B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, Atlanta. 1992, pp. 1–37. טוד, אליהו
- L. Teugels, "A Strong Woman Who Can Find?" A Study of Characterization in Genesis 24, With Some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives", *JSOT* 63 (1994), pp. 88–104. טויגלס, אישה חזקה
- ני הירץ, טור סיני, פשוטו של מקרא, כרך שני, ירושלים תשכ"ה. טור סיני, פשוטו של מקרא
- די טי, "משה הילד והאישי", מגזים כב (תשנ"ד), עמ' 30–42. טי, משה
- S. J. Teubal, *Sarah the Priestess: The First Matriarch in Genesis*, Chicago – London 1984, pp. 47–50. טיובאל, שרה
- שי טלמון, דרכי הסיפור במקרא, ירושלים תשכ"ז. טלמון, דרכי הסיפור
- P. Tribble, "Glimpses of God", in: P. Machinist (ed.), *Ve-'Ed Ya'aleh (Gen 2: 6); Essays in Biblical and Ancient Near Eastern Studies Presented to Edward L. Greenstein 1*, Atlanta 2021, pp. 657–675. טריבל, הצעות האל
- P. Tribble, "A Human Comedy: The Book of Ruth", in: K.R.R Gros Louis (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives 2*, Nashville 1982, pp. 161–190. טריבל, קומדיה
- P. Tribble, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", in: E. Koltun (ed.), *The Jewish Woman; New Perspectives*, New York 1973, pp. 30–48. טריבל, דה' פטריארכליזציה
- P. Tribble, "Bringing Miriam Out of the Shadows", *Bible Review* 5 (1989), pp. 14–25. טריבל, מוציאה מהצללים
- P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphia 1978. טריבל, מניות

- M. Turner, "Mas'ei—Another View", in: T. C. Eskenazi and A. L. Weiss (eds.), *The Torah: A Women's Commentary*, New York 2008, p. 1030. טרנר, מסעי
- E. J. Young, *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes* (NICOT), Grand Rapids 1965. יאנג, ישעיה
- ד' ילין, **כתבים נבחרים**, ב, ירושלים תרצ"ט. ילין, כתבים
- B. Jacob, *The Second Book of the Bible* (trans. by W. Jacob), New Jersey 1992. יעקב, שמות
- ל' יעקבזן, **מעמדה המשפטי של האם במזרח הקדום ובמקרא**, ירושלים 2017. יעקבזן, האם
- י' יעקבס, "ויאמר הנני" – דמותו של אברהם בפרשת העקדה, בתוך: א' בזק (עורך), **בראש השנה ייכתבון; קובץ מאמרים על ראש השנה**, אלון שבות תשס"ג, עמ' 119–132. יעקבס, הנני
- י' יעקבס, **מידה כנגד מידה בסיפור המקראי**, אלון שבות 2006. יעקבס, מידה כנגד מידה
- א' כהן, מ' אוזאן, י' איזנמן, ט' שוחט, ש' רוזנבלום, "הקשר בין מאפייני סדר היום של האם לבין איכות חייו של בנה המתבגר", **כתביעת ישראלי לריפוי בעיסוק**, 27 (2018), עמ' 139–154. כהן, אוזאן, איזנמן, שוחט, רוזנבלום, א'ם המתבגר
- ח' כהן, "משה איש האלוהים: על היחס הדו־ערכי כלפיו במקרא", בתוך: מ' חלמיש, ח' כשר, ח' בן פזי (עורכים), **משה אבי הנביאים, דמותו בראי ההגות לדורותיה**, ירושלים תשע"א, עמ' 53–78. כהן, איש האלוהים
- R. L. Cohn, "Characterization in Kings", in: A. Lemaire, B. Halpern (eds.), *The Books of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*, Leiden 2010, pp. 89–105. כהן, אפיון
- ג"ח כהן, **עיונים בחמש המגילות**, ירושלים 2006. כהן, מגילות
- R. L. Cohn, *2 kings* (Brit Olam), Collegeville 2000. כהן, מלכים
- M. Cogen and H. Tadmor, *2 kings* (AB), New York 1988. כוגן ותדמור, מלכים

- כלי יקר ש"א לונטשיץ, **כלי יקר השלם והמפאר**, מגדל העמק תשס"ז.
- כרמלי, בשלח מ' כרמלי, "מה עושות האילות בלילות?": קריעת ים סוף ומיתוס האילה היולדת והנחש בזהר פרשת בשלח", **קבלה** 23 (תשע"א), עמ' 219–247.
- להברברה, R. D. LaBarbera, *Social Religious Satire in the Elisha Cycle* (Ph.D, Berkeley University), California 1986.
- אלישע לואיס, שירת חנה T. Lewis, "The Textual History of Song of Hanaah: Samuel II 1–10", *VT* 44 (1994), pp. 18–46.
- לודס, קדמוניות א' לודס, **ישראל – קדמוניות העם והארץ**, מרחביה 1956.
- לוונסון, שמואל J. D. Levenson, "I Samuel 25 as Literature and History", *CBQ* 40 (1978), pp. 11–28.
- לוי ולוי, בע"ח ז' לוי, נ' לוי, **אתיקה, רגשות ובעלי חיים: על מעמדם המוסרי של בעלי חיים**, תל אביב 2002.
- לוכטר, שמואל M. Leuchter, "Something Old, Something Older: Reconsidering 1 Sam. 2: 27–36", *JHS* 4 (2002–2003), pp. 533–540.
- לונג, מלכים B. O. Long, *2 Kings* (FOTL), Grand Rapids 1991.
- לונג, שתיקה I. Ljung, *Silence or Suppression: Attitudes toward Women in the Old Testament*, Stockholm 1989.
- לוריא, פלגש ב' לוריא, "פרשת פילגש בגבעה", בתוך: י' אליצור, ע' פריש (עורכים), **עיונים בספר שופטים**, ירושלים תשל"א, עמ' 463–494.
- ליבוביץ, בראשית נ' ליבוביץ, **עיונים חדשים בספר בראשית בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים**, ירושלים תשכ"ז.
- ליבוביץ, משפט א' ליבוביץ, ג' ליבוביץ, "משפט שלמה", **בית מקרא** לה (תש"ן), עמ' 242–244.
- ליבוביץ, פ"ש י' ליבוביץ, **הערות לפרשיות השבוע**, ירושלים תשמ"ח.
- ליבוביץ, שמות נ' ליבוביץ, **עיונים חדשים בספר שמות בעקבות פרשנינו הראשונים והאחרונים**, ירושלים תש"ל.
- ליברמן, דברים ש' ליברמן, **מדרש דברים רבה**, ירושלים ת"ש.
- ליטארט, מלכים P. Leithart, *1&2 Kings* (BTCB), Grand Rapids 2006.

- ליכט, מימזיס ביבליוגרפיה
 י"ש ליכט, "מימזיס כתכונה של הסיפור המקראי", **הצבני ישראל אסופת מחקרים במקרא לזכרם של ישראל וצבני ברוידא**, תל אביב 1976, עמ' 133–142.
- ליכט, ספרי המקרא וסידורם
 י"ש ליכט, "מקרא, איסוף ספרי המקרא וסידורם", **אנציקלופדיה מקראית** ה', ירושלים 1968, טורים 366–367.
- לינה, זעם
 ד' לינה, "מביטה אחורה בזעם", **עלי חינוך בטאון לחינוך הקיבוצי** (1997), עמ' 20–22.
- למן, קנרק וברונר
 M. Lehman, J. L. Kanarek, S. J. Bronner, *Mothers in the Jewish Cultural Imagination*, *Jewish Cultural Studies* 5, New York 2017.
- לנר, אימהות קניבליות
 L. Lanner, "Cannibal Mothers and Me: A Mother's Reading of 2 Kings 6.24 – 7.20", *JSOT* 85 (1999), pp. 107–116.
- לרנר, שליטה
 B. D. Lerner, "And He Shall Rule Over Thee", *Judaism* 37 (1988), pp. 446–449.
- מאיירס, חברה פטריארכלית
 C. Meyers, "Was Ancient Israel a Patriarchal Society?" *JBL* 133 (2014), pp. 8–27.
- מאיירס, חווה
 C. Meyers, *Discovering Eve Ancient Israelite Women in Context*, Oxford 1988.
- מאיירס, חנה
 C. Meyers, "Hannah and her Sacrifice: Reclaiming Female Agency", in A. Brenner (ed.), *The Feminist Companion to the Bible*, Sheffield 1994, pp. 93–105.
- מאיירס, מילון
 A. C. Myers (ed.), "Mother", *The Eerdmans Bible Dictionary*, Grand Rapids 1987.
- מאק, נשים
 ח' מאק, **ותאמר גם היא בליבה נשים מהמקרא בצומתי חיים**, ראשון לציון 2018.
- מונטגומרי, ביקורת
 J. A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Kings*, Edinburgh 1951.

- מור, אליהו ואלישע
 ס' מור, מערכי השוואה ואנלוגיות ספרותיות בין הסיפורים על אליהו וסיפורים בני זמננו לבין הסיפורים על אלישע (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן), רמת גן תשנ"א.
- מור, אלישע
 R. D. Moor, *God Saves: Lesson from the Elisha Stories*, Sheffield 1990.
- מור, שופטים
 G. F. Moor, *A Critical and Exegetical Commentary on The Book of Judges* (ICC), Endinburgh 1966 [First Impression 1895].
- מורסי ורוזשטיין, הורות
 L. Morsy and R. Rothstein, "Parents Non-Standard Work Schedules Make Adequate Child Rearing Difficult", *Economic Policy Institute* (2015), pp.1-6.
 Available at: <https://www.epi.org/publication/parents-non-standard-work-schedules-make-adequate-child-rearing-difficult-reforming-labor-market-practices-can-improve-childrens-cognitive-and-behavioral-outcomes>.
- מזור, אישה
 Y. Mazor, "'Cherchez la femme', or Sex, Lies and the Bible: Exposing the Antifeminist Face of the Biblical Text", *SJOT* 18 (2004), pp. 23–59.
- מיירס, שמות
 C. L. Meyers, *Exodus* (CBC), Cambridge 2005.
- מילט, פוליטיקה מינית
 K. Miliett, *Sexual Politics*, New York 1969.
- מיסקול, יעקב ויוסף
 P. D. Miscall, "The Jacob and Joseph Stories as Analogies", *JSOT* 6 (1978), pp. 28–40.
- מלול, חברה ומשפט
 מ' מלול, חברה משפט ומנהג בתקופת המקרא ובתרבויות המזרח הקדום, רמת גן 2006.
- מרקס, נשים וכהנים
 D. Marks, "Women and Priests: Encounters and Dangers as Reflected in 1 Sam 2: 22", in: *Lectio Difficilior* 1 (2011), pp. 1–22.
- משאלי, תשב הנער
 א' משאלי, "תשב הנערה איתנו ימים או עשור, אחר תלך", דף שבועי, אוניברסיטת בר-אילן, 262, פרשת חיי שרה, תשנ"ט.
- מתיוס, בראשית
 K. A. Mathews, *Genesis 11: 27–50: 26* (NAC), Nashville 2005.

- J. Nohrnberg, "Moses", in: B. O. Long (ed.), *Images of Man and God: Old Testament Short Stories in Literary Focus*, Sheffield 1981, pp. 35–57. נורנברג, משה
- M. Noth, "Samuel in Shilo", *VT* 13 (1963), pp. 390–400. נות, שמואל
- S. Niditch, *Underdogs and Tricksters: A Prelude to Folklore*, San Francisco 1987. נידיץ, הקדמה
- M. Newman, "The Prophetic Call of Samuel, Israel's Prophetic Heritage", in: W. Harrison, B.W. Anderson (ed.), *Essays in Honor of J. Muilenburg*, London 1962, pp. 86–97. ניומן, קריאה נבואית
- G. Nicol, "Bathsheba: A Clever Woman?", *Expository Times* 99 (1988), pp. 362–363. ניקול, בת שבע
- R. D. Nelson, *First and Second Kings*, Louisville 1987. נלסון, מלכים
- מ' סבתו, "סיפור השונמית", **מגדים** טו (תשנ"ב), עמ' 45–52. סבתו, השונמית
- פ' סגל, "ירושת עלי", **בית מקרא** לג (תשמ"ח) עמ' 179–183. סגל, ירושת עלי
- מ"צ סגל, **ספרי שמואל**, ירושלים 1956. סגל, שמואל
- M. A. Sweeney, *1 & 2 Kings* (OTL), Kentucky 2007. סוויני, מלכים
- K.A. Stone, *Sex, Honor and Power in the Deuteronomistic History*, (PhD. diss. Vanderbilt University), Ann Arbor 1995. סטון, סקס, כבוד וכח
- E. C. Stanton, *The Woman's Bible*, Edinburgh 1895. סטנטון, האישה
- א' סימון, **בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שלום שאלות השעה**, תל אביב תשס"ב. סימון, בקש שלום
- א' סימון, "סיפור הולדת שמואל", **עיוני מקרא ופרשנות ב'**, רמת גן תשמ"ו, עמ' 57–110. סימון, הולדת שמואל
- א' סימון, "משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים", בתוך: א' סימון (עורך), **המקרא ואנחנו**, תל אביב תשל"ט, עמ' 133–152. סימון, הפשטות המתחדשים
- א' סימון, **קריאה ספרותית במקרא: סיפורי נביאים**, רמת גן תשנ"ז. סימון, קריאה ספרותית
- מ' סמואל, **נשים נסתרות בתנ"ך א'**: אמהות, ירושלים 2005. סמואל, נשים נסתרות

- סמט, אלישע אי סמט, **פרקי אלישע**, ירושלים 2009.
- סמט, נבות אי סמט, "עיונים בפרשת נבות", **מגדים י** (תש"ן), עמ' 55–92.
- סמט, עיונים אי סמט, **עיונים בפרשות השבוע, ספר ויקרא במדבר דברים**, ירושלים תשס"ב.
- סמט, עיונים ב אי סמט, **עיונים בפרשות השבוע: סדרה שניה, בראשית שמות**, ירושלים תשס"ד.
- ספיזור, E. A. Speiser, *Genesis* (AB), New York 1962.
- בראשית
- סקינר, בראשית J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (ICC), Edinburgh 1994.
- סרוף, קופר אי סרוף, רוברט קופר, גאני דהארט, **התפתחות הילד: טבעה ומהלכה**, ודהארט, האוניברסיטה הפתוחה, תל אביב 1998 (מהדורה שלישית).
- התפתחות הילד
- סרנה, בראשית N. M. Sarna, *Genesis* (JPS), Philadelphia 1989.
- סרנה, שמות N. M. Sarna, *Exploring Exodus*, New York 1986.
- עודד וקוכמן, בי עודד, מי קוכמן (עורכים), **מלכים ב** (עולם התנ"ך), תל אביב 1994.
- מלכים
- עודד, מלכים בי עודד, בתוך: מי גרסיאל, ג' גליל, אי שטרן (עורכים), **מלכים א'** (עולם התנ"ך), תל אביב 1994, עמ' 22, 31.
- עמנואלי, מי עמנואלי, **ספר בראשית: הסברים והארות**, תל אביב 1978.
- בראשית
- עסיס, אפיון E. Assis, "Chiasmus in Biblical Narrative: Rhetoric of Characterization", *Prooftexts* 22 (2002), pp. 273–304.
- עסיס, הבחירה E. Assis, "The Choice to Serve God and Assist his People: Rahab and Yael", *Biblica* 85 (2004), pp. 82–90.
- עסיס, יהושע אי עסיס, **המבנה הספרותי של ספור כבוש הארץ בספר יהושע (פרקים א–יא) ומשמעותו** (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן), רמת גן 1999.

- עסיס, לידת
שמשון
עסיס, מאבק
עסיס, ממשה
ליהושע
עסיס, עכן
עסיס, שיר
השירים
פולק, הסיפור
במקרא
פולק, יעוד
רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר, מ' אביעוז, א' עסיס, י' שמש (עורכים), אטלנטה 2013, עמ' 40–61.
- G. von Rad, *Genesis* (OTL), London 1963 פון רד, בראשית
G. von Rad, *Old Testament Theology* I (trans. by D. M. G Stalker), פון רד, שופטים
Edinburgh and London 1962.
J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis*, Sheffield 1991. פוקלמן,
בראשית
J. P. Fokkelman, "Genesis 37 and 38 at the Interface Structural Analysis and Hermeneutics", in: L. J. de Regt et al (ed.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 37–38
1996, pp. 152–187.
J. P. Fokkelman, "Jacob as a Character", in: C. Focant and A. Wénin (eds.), *Analyse narrative et Bible*, Leuven 2005, pp. 3–17. פוקלמן, יעקב
J. P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel* פוקלמן, שמואל
1–4, Assen 1981–1993.
- א' עסיס, "משמעות סיפור לידת שמשון (שופטים יג)", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** טו (תשס"ה), עמ' 21–38.
א' עסיס, **מאבק על זהות: העימותים בין יעקב ועשו, ישראל ואדום**, אלון שבות תשע"ח.
א' עסיס, **ממשה ליהושע ומנס לטבע: ניתוח ספרותי של פרקי הכיבוש בספר יהושע**, ירושלים תשס"ה.
א' עסיס, "המשמעות התיאולוגית של מעילת עכן בחרם (יהו' ז 1–26)", **עיוני מקרא ופרשנות ט** (תשס"ט), עמ' 111–128.
א' עסיס, **אהבת עולם אהבתיך: קריאה חדשה בשיר השירים**, תל אביב 2009.
פ' פולק, **הסיפור במקרא: בחינות בעיצוב ובאמנות**, ירושלים תשנ"ט.
פ' פולק, "ייעודו של משה: חינוך, מבחן והשתלשלותו של סיפור", **זר רימונים: מחקרים במקרא ובפרשנותו מוקדשים לפרופ' רימון כשר**, מ' אביעוז, א' עסיס, י' שמש (עורכים), אטלנטה 2013, עמ' 40–61.

- E. Fox, "Stalking the Young Brother: Some Models for Understanding Biblical Motif", *JSOT* 60 (1993), pp. 45–68. פוקס, אח צעיר
- E. Fuchs, "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible", in A. Y. Collins (ed.), *Feminist Perspective on Biblical Scholarship*, Chico – Calif. 1985, pp. 117–136. פוקס, אפיון האימהות
- E. Fuchs, "'For I Have the Way of Women': Deception, Gender, and Ideology in Biblical Narrative", *Semeia* 42 (1988), pp. 68–83. פוקס, דרך נשים
- E. Fuchs, "Who is Hiding the Truth? Deceptive Women and Biblical Androcentrism", in A. Y. Collins (ed.), *Feminist Perspective on Biblical Scholarship*, Chico – Calif. 1985, pp. 137–144. פוקס, נשים מתעתעות
- E. Fuchs, *Sexual Politics in the Biblical Narrative Reading the Hebrew Bible as a Woman*, Sheffield 2000. פוקס, פוליטיקה מינית
- E. Fuchs, "Structure and Patriarchal Functions in the Biblical Betrothal Type-Scene", *Journal of Feminist Studies and Religion* 3 (1986), pp. 7–14. פוקס, פטריארכליות
- ר' פידלר, חלומות השוא ידברו? חלומות התגלות במקרא ומקומם בתולדות האמונה והמסורת בישראל הקדומה, ירושלים 2005. פידלר, חלומות
- A. E. Fitzgerald, "The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Worship as Adultery in the Old Testament.", *CBQ* 34 (1972), pp. 403–416. פיצג'רלד, הצגת ירושלים
- M. Fishbane, "1 Samuel 3: Historical Narrative and Narrative Poetics", in: K. R. R. Gros Louis (ed.), *Literary Interpretation of Biblical Narratives* 2, Nashville 1982, pp. 191–203. פישביין, שמ"א ג
- י' פליישמן, הורים וילדים במשפטי המזרח הקדום ובמשפט המקרא, רמת גן תשמ"א. פליישמן, הורים וילדים

- פליישמן, י' פליישמן, "היבטים חברתיים ומשפטיים בפרשת שכם ודינה (בראשית היבטים חברתיים (לד)", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** יג (תשס"ב), עמ' 141–155.
- פליקס, תורשה י' פליקס, "תורשה וסביבה במעשה יעקב בצאן לבן", **תחומין** ג (תשמ"ב), 472–461.
- פליישר, צ' פליישר, ר' אלקושי, ג' דינור, נ' הופמן, ר' לוי, **משפט שלמה: סיפור אלקושי, דינור, הופמן ולוי, מקראי בגישה רב תחומית**, תל אביב 2008.
- פראוזר הורן, O. H. Prowser, "The Truth about Women and Lying", *JSOT* 61 (1994), pp. 15–28.
- פרדס, ביוגרפיה א' פרדס, **הביוגרפיה של עם ישראל: ספרות ולאומיות במקרא**, ירושלים תשס"א.
- פרדס, הבריאה א' פרדס, **הבריאה לפי חוה: גישה ספרותית פמיניסטית למקרא**, תל אביב 1996.
- פרדס, גישה פמיניסטית I. Pardes, *Countertraditions in the Bible: A Feminist Approach*, London 1992.
- פרויד, איד ואגו S. Freud, *The Ego and the Id*, New York 1923.
- פרויד, שלוש מסות ז' פרויד, "שלוש מסות על התיאוריה של המיניות", בתוך: ע' ברמן, א' שמיר (עורכים), **מיניות ואהבה**, תל אביב 2000, עמ' 88–17.
- פרוליק, רכוש יעקב P. D. Vrolijk, *Jacob's Wealth: An Examination into the Nature and Role of Material Possession in the Jacob-Cycle (Gen 25: 19–35: 29)*, Leiden– Boston 2011.
- פרום, אמנות א' פרום, **אמנות האהבה** (תרגום: ד' לוי), לוד 2001.
- פרופ, שמות W. H. C. Propp, *Exodus 1–18* (AB), New York 1999.
- פרטהיים, מלכים T. E. Fretheim, *First and Second Kings* (Westminster Bible Companion), Louisville 1999.

- פרי, העבד, מ' פרי, "רבקה וחתנה העבד והקואליציה של אלוהים עם הנשים בסיפור המקראי", **אלפיים**, 29 (תשס"ו), עמ' 193–278.
- פרידמן, כיאסמוס, D. N. Freedman, "Preface", in: J. W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981.
- פרי ושרנברג, מבט אירוני, מ' פרי, מ' שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", **הספרות** א, 2 (תשכ"ח) עמ' 263–292.
- פריימרקנסקי, בתוליות במקרא, T. Frymer-Kensky, "Virginity in the Bible", in: V. H. Matthews. (ed.), *Gender and Law in the Hebrew Bible and Ancient Near East*, Sheffield 1998, pp. 79–96.
- פריימרקנסקי, דיבור נשי, T. Frymer-Kensky, "On Feminine God-Talk", *The Reconstructionist* 59 (1994), pp. 48–55.
- פריימרקנסקי, לאה, T. Frymer-Kensky, "Leah", in: C. Meyers (ed.), *Women in Scripture*, New York 2000, pp. 108–109.
- פריימרקנסקי, נשות המקרא, T. Frymer-Kensky, *Reading the Women of the Bible*, New York 2002.
- פריימרקנסקי, סקס, T. Frymer-Kensky, "Law and Philosophy: The Case of Sex in the Bible", *Semeia* 45 (1989), pp. 89–102.
- פריימרקנסקי, פטריארכליות פריש, מילים מנחות, T. Frymer-Kensky, "Patriarchal family Relationships and Near Eastern law", *Biblical Archaeologist* 44 (1981), pp. 209–214.
- פריש, מילים מנחות, ע' פריש, "רא"ה ושמ"ע כצמד מילים מנחות", **הקונגרס העולמי למדעי היהדות** 12, א (תשנ"ז), עמ' 89–98.
- פריש, מלחמות, ע' פריש, "מלחמות שאול ומלחמות דוד בספר שמואל: מבט ספרותי", **בית מקרא** נד (תשס"ט), עמ' 70–93.
- פריש, מלכות שלמה, ע' פריש, **פרשת מלכות שלמה בספר מלכים**, רמת גן תשמ"ו.
- פריש, מלכים, ע' פריש, "בין מגילת אסתר לספר מלכים", **מחקרי חג** 3 (תשנ"ב), עמ' 25–35.

- צבת, ספר
 שמואל
 צהר, מצג
 ציגלר, כה יעשה
 ציגלר, מניכור
 למלוכה
 ציגלר, שבועה
 ציילדס, שמות
 צימרלי,
 יחזקאל
 צפור, מדרשי
 שמות
 צפור, קניבוליות
 צפור, תרגום
 השבעים
 קאס, אהבת
 אשה
 קאסוטו, אנצ',
 גדי
 קאסוטו, אנצ',
 יעקב
 קאסוטו,
 בראשית
- מתתיהו צבת, "שמואל, ס' שמואל", **אנציקלופדיה מקראית** ח, ירושלים 1982, טורים 80-97.
- י' צהר, **המצג בסיפור המקראי** (עבודת דוקטור, אוניברסיטת ברא"ל), רמת גן תשס"ו.
- Y. Ziegler, "So Shall God Do Variation of Oath Formula and Its Literary Meaning", *JBL* 126, 1 (2007), pp. 59–81.
- י' ציגלר, **רות: מניכור למלוכה**, ירושלים 2018.
- Y. Ziegler, "As the Lord Lives and as Your Soul Lives": An Oath of Conscious Deference", *VT* 58 (2008), pp. 117–130.
- B. S. Childs, *Exodus* (OTL), Philadelphia 1974.
- W. Zimmerli, *Ezekiel* (Biblischer Kommentar, 1–2), Neukirchen 1969.
- מ' צפור, "מדרשי שמות במקרא", **בית מקרא** לד (תשמ"ט), עמ' 77–80.
- M. Zipor, "The Cannibal Women and Their Judgment Before the Helpless King (2 Kings 6: 24 ff.)", *Abr-Nahrain* 35 (1998), pp. 84–94.
- מ' צפור, **תרגום השבעים לספר בראשית**, רמת גן תשס"ו.
- L. R. Kass, "Love of Woman and Love of God: The Case of Jacob", *Commentary* 107, 3 (1999), pp. 46–54.
- מ"ד קאסוטו, "גדי בחלב אמו", **אנציקלופדיה מקראית** ב, ירושלים 1954, עמ' 436–437.
- מ"ד קאסוטו, "יעקב", **אנציקלופדיה מקראית** ג, ירושלים 1958, עמ' 716–722.
- מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית**, ירושלים תשכ"ה.

- קאסוטו, מ"ד קאסוטו, **ספר בראשית ומבנהו**, ירושלים תש"ן.
- בראשית ומבנהו
- קאסוטו, האלה ענת: **שירי עלילה כנעניים מתקופת האבות**, ירושלים תשי"א.
- קאסוטו, שמות
- קאסוטו, **תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה**, ירושלים 1941.
- תעודות
- קדרי, מילון מ"צ קדרי, **מילון העברית המקראית: אוצר לשון המקרא מאל"ף עד תי"ו**, רמת גן תשס"ו.
- קואטס, G. W. Coats, *Genesis with an Introduction to the Narrative Literature* (FOTL), Grand Rapids 1983.
- בראשית
- קוסמן, נשיקה א' קוסמן, "נשיקת יעקב לרחל (בר' כ"ט, יא): בדרכה של פרשנות חז"ל ובעקבותיה", **בית מקרא** מב (תשנ"ז), עמ' 117–136.
- קויניג, בת שבע S. Koenig, "Bathsheba between the lines and Beneath the Surface", in: K. Bodner, B. J. M. Johnson (eds.), *Characters and Characterization in the Book of Kings*, London 2020, pp. 32–49.
- קויפמן, יהושע י' קויפמן, **יהושע**, ירושלים תשכ"ג.
- קויפמן, יצירה י' קויפמן, **מכבשונה של היצירה המקראית: קובץ מאמרים**, תל אביב תשכ"ו.
- קויפמן, שופטים י' קויפמן, **ספר שופטים**, ירושלים תשכ"ח.
- קורמן, תרפים א' קורמן, "פרשת התרפים בספר בראשית: "ותגנוב רחל את התרפים""", **שמעתין**, טו (תשל"ח), עמ' 5–7.
- קזו, פיגור, F. Casas. C. Figuar. M. Gonzalez. S. Malo. C. Alsinet. and S. Subarroca, "The Well-being of 12 – to 16-Year-old Adolescents and their Parents: Results from 1999 to 2003 Spanish Samples", *Social Indicators Research* 83 (2007), pp. 87–115.
- גונזלס, מאלו, סובארוקה, נוכחות הורית
- קזנוביץ, לשון M. Casanowichz, *Paronomasia in the Old Testament*, Jerusalem 1971 (First Impression: Ann Arbor 1892).
- נופל על לשון

- קיל, שמואל י' קיל, **שמואל**, ירושלים תשמ"א.
- קיל, תרי עשר י' קיל, **תורה נביאים כתובים עם פירוש דעת מקרא, תרי עשר א**, ירושלים תשנ"ח.
- קיסלינג, דמויות P. J. Kissling, *Reliable Characters in the Primary History: Profiles of Moses, Joshua, Elijah and Elisha*, England 1996.
- קלאוס, נאום נ' קלאוס, "נאום אביגיל – ניתוח ספרותי", **בית מקרא** קיא (תשמ"ז), עמ' אביגיל 331–320.
- קליין, מצבים מ' קליין, "אבל ביחס למצבים מאנים דפרסיביים", בתוך: מ' קליין, **כתבים נבחרים**, תל אביב 2002, עמ' 94–122.
- קליין, שמואל R. W. Klein, *1 Samuel* (WBC), Waco 1983.
- קלמנטס, שמות R. Clementas, *Exodus* (CBC), Cambridge 1972.
- קמפ, חכמה C. V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Sheffield 1985.
- קמפל, רות E. F. Campbell, *Ruth* (AB), New York 1975.
- קרא, נביאים ר' י' קרא, **פירוש על נביאים ראשונים**, ירושלים תשל"ב.
- קרוז ורוברט, אירוניה R. J. Kreuz, R. M. Roberts, "Two Cues for Verbal Irony: Hyperbole and the Ironic Tone of Voice", *Metaphor and Symbolic Activity* 10: 1 (1995), pp. 21–31.
- קרמר, זוגות P. S. Kramer, "Biblical Women that Come in Pairs: the use of Female Pairs as a Literary Device in the Hebrew Bible", in: A. Brenner (ed.), *Genesis A Feminist Companion to the Bible*, Sheffield 1998, pp. 218-232.
- קרנשו, שמשון J. L. Crenshaw, *Samson: A Secret Betrayed, a Vow Ignored*, London 1978.
- ראדי, כיאסמוס בתנ"ך Y. T. Raddy, "Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative", in: J. W. Welch (ed.), *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim 1981, pp. 50-117.
- ראולי, הברית הישנה H. H. Rowley, *The Growth of the Old Testament*, London 1967.

- D. B. Redford, "A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)", *VT* 20 (1970), pp. 178–186. רדפורד, סיפור יוסף
- J. Y. Rowe, *Michal's Moral Dilemma: A Literary, Anthropological, and Ethical Interpretation*, New York 2012. רו, מיכל
- ע' רובין, "גמליו של אברהם אבינו מבט היסטורי", אתר אוניברסיטת בר-אילן, דף שבועי לפרשת השבוע: <http://www1.biu.ac.il/Parasha/Sarah/Robin>. רובין, גמלים
- J. Rosenberg, "Meanings, Morals and Mysteries: literary Approaches to the Torah", *Response* 26 (1975), pp. 67–94. רוזנברג, גישה ספרותית
- מ' רוטברג, "המרד שלא היה, מעשה אבישג ואדוניה", **מגדים** כט (תשנ"ח), עמ' 59–74. רוטנברג, אבישג ואדניה
- M. Rotenberg, "A Portrait of Rebecca: The Devolution of a Matriarch into a Patriarch", *CJ* 54 (2002), pp. 46–62. רוטנברג, רבקה
- M. Roncace, "Elisha and the Woman of Shunem: 2 Kings 4.8–37 and 8.1–6 Reading Conjunction", *JSOT* 91 (2000), pp. 109–127. רונקס, האישה השונמית
- L. Rost, *The Succession to the Throne of David*, Sheffield 1982. רוסט, ירושה
- א' רופא, **סיפורי הנביאים**, ירושלים תשמ"ו (מהדורה שנייה). רופא, נביאים
- א' רופא, **מבוא לספרות המקרא**, ירושלים תשס"ו. רופא, ספרות
- ר' רייך, "אנונימיות כאמצעי ספרותי בשופטים י"ט–כ"א", **בית מקרא** מד (תשנ"ט), עמ' 256–260. רייך, אנונימיות
- רחל רייך, **האשה אשר נתתה עמדי, נשים כעילה לסכסוך ולמלחמה במקרא**, תל אביב 2005. רייך, האשה
- רחל רייך, **ביודעין ובלא יודעין: על ידיעה ואי ידיעה בסיפור המקראי**, אלון שבות תשע"א. רייך, ידיעה
- רחל רייך, **מעשה "פילגש בגבעה"**, ירושלים 2016. רייך, פלגש בגבעה
- A. Reinhartz, "Anonymous Women and the Collapse of the Monarchy: A Study in Narrative Technique", in: A. Brenner (ed.), ריינהארט, אנונימיות

- Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994, pp. 43-65.
- P.T. Reis, "Dead Men Tell No Tales, On the Motivation of Joseph's Brothers", *CJ*44 (1992), pp. 57–60. רייס, מוטיבציית האחים
- W. Richter, *Die sogenannten vorprphetischen Berufungsberichte*, Göttingen 1970. ריכטר, מינוי
- T. H. Renteria, "The Elijah/Elisha Stories: A Socio-Cultural Analysis of Prophets and People in Ninth-Century B.C.E Israel", in: R. B. Coote (ed.), *Elijah and Elisha in Socioliterary Perspective*, Atlanta 1992, pp. 75–127. רנטרייה, אליהו ואלישע
- O. Rank, *The Myth of the Birth of the Hero, A Psychological Interpretation of Mythology*, New York 1952. רנק, לידת גיבור
- א' שביד, "משה האיש, המיתוס והממסד – מבוא", בתוך: מ' חלמיש, ח' כשר, ח' בן פזי (עורכים), **משה אבי הנביאים: דמותו בראי ההגות לדורותיה**, ירושלים תשע"א, עמ' 15–36. שביד, משה האיש
- א' שביד, **הפילוסופיה של התנ"ך כיסוד תרבות ישראל: עיון בסיפור, בהוראה ובחקיקה של החומש**, תל אביב 2004. שביד, פילוסופיה
- ש"ד לוצאטו, **חמישה חומשי תורה מתורגמים איטלקית ומפורשים עברית א'**, פאדובה 1871. שד"ל, תורה
- N. A. Steinberg, "Israelite Tricksters, their Analogues and Cross-Cultural Study", *Semeia* 42 (1988), pp. 1–13. שטיינברג, אנלוגיות
- ע' שטיינזלץ, **נשים במקרא**, תל אביב 1983. שטיינזלץ, נשים במקרא
- מ' שטרנברג, "לשון, עולם, ופרספקטיבה באמנות המקרא", **הספרות לב** (1983), עמ' 88–131. שטרנברג, לשון
- מ' שטרנברג, "מיבנה החזרה בסיפור המקראי: אסטרטגיות של עודפות אינפורמאציונית", **הספרות כה** (1977), עמ' 109–150. שטרנברג, החזרה

- M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington 1985. שטרנברג, פואטיקה
- M. E. Shields, "Subverting a Man of God, Elevating a Woman: Role and Power Reversals in 2 Kings 4", *JSOT* 58 (1993), pp. 59–69. שילדס, איש האלוהים
- מ' שילוח, "ויאמר... ויאמר", בתוך: א' וייזר (עורך), **ספר קורנגרין**, תל אביב תשכ"ד, עמ' 251–267. שילוח, ויאמר... ויאמר
- י' שמש, **סיפורי אלישע – ניתוח ספרותי** (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן), רמת גן תשנ"ז. שמש, אלישע
- Y. Shemesh, "Elisha and the Miraculous Jug of Oil (2 Kgs 4: 1–7)", *JHS* 8 (2008). שמש, אסוך שמן
- Available at: http://www.jhsonline.org/Articles/article_81.pdf.
- י' שמש, "בחירתה של רבקה", **מסכת; אמר לחכמה אחתי את יג** (תשעז–תשעה), עמ' 11–35. שמש, בחירתה של רבקה
- Y. Shemesh, "And Many Beasts, (Jonah 4: 11): The Function and Status of Animals in the Book of Jonah", *JHS* 10 (2010), pp. 129–153. שמש, בע"ח
- Available at: http://www.jhsonline.org/Articles/article_134.pdf.
- י' שמש, "דמותה של רחל – מרעיה אהובה לאם האומה, **עיוני מקרא ופרשנות ט** (2009), עמ' 81–110. שמש, דמותה של רחל
- י' שמש, "חמלה כלפי בעלי חיים בספרות חז"ל ובפרשנות המסורתית", **עיוני מקרא ופרשנות ח** (תשס"ח), עמ' 277–299. שמש, חמלה
- Y. Shemesh, "Directions in Jewish feminist Bible study", *Currents in Biblical Research* 14,3 (2016), pp. 372–406. שמש, חקר פמיניסטי
- י' שמש, "מהליכה אחר הבקר להליכה אחר אליהו: מינוי אלישע למשרתו של אליהו (מל"א יט 19–21)", **עיוני מקרא ופרשנות ה**, רמת גן תש"ס, עמ' 73–92. שמש, מינוי אלישע
- י' שמש, "ותחתום בחתמתו (מל"א כא 8) – סיפור כרם נבות בראייה מגדרית", **בית מקרא ס** (תשע"ה), עמ' 117–149. שמש, ראייה מגדרית

- Y. Shemesh, "Elisha Stories as Saints' Legends", *JHS* 8 (2008), pp. 93–139. שמש, שבח
- Available at: http://www.jhsonline.org/Articles/article_82.pdf.
- י' שמש, "ומוצא אני מר ממות את האישה" (קהלת ז, כו): האומנם מצויה שמש, שנאת נשים שנאת נשים במקרא?", **שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום** יט (תשס"ט), עמ' 77–101.
- אי שנאן, **מדרש שמות רבה**, פרשות א–יד, ירושלים 1984. שנאן, שמות רבה
- ע' שנהר־אלרעי, **קוראת במקור: על אגדות עתיקות וחדשות**, חיפה 2016. שנהר־אלרעי, קוראות
- ע' שנהר־אלרעי, **זמן אישה נשים במקרא, במדרש ובספרות העברית החדשה**, אור יהודה 2008. שנהר, נשים
- T. Schneider, "D'varimin", in: T. C. Eskenazi and A. L. Weiss (eds.), *The Torah: A Women's Commentary*, New York 2008, p. 1056. שניידר, דברים
- T. Schneider, *Mothers of Promise: Women in the Book of Genesis*, Michigan 2008. שניידר, הבטחת אימהות
- ש' שפרה, י' קליין, **בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום**, תל אביב 1996. שפרה וקליין, ימים רחוקים
- ח' שרגאבן איון, **נשות דוד – מיכל אביגיל, בת שבע**, תל אביב 2005. שרגאבן איון, נשות דוד
- J. M. Sasson, "The Servant's Tale: How Rebekah Found a Spouse", *JNES* 65 (2006), pp 241–265. ששון, העבד
- J. M. Sasson, "Love's Root: On the Read Action of Genesis 30 14–24", in: J. H. Marks and R. M. Good (eds.), *Love and Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope*, Guildford 1987, pp. 205–209. ששון, שורשי אהבה
- S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature* I–VI, Copenhagen 1955–1958. תומפסון, מוטיב

תיאודור אלבק, י' תיאודור, ח' אלבק, **מדרש בראשית רבה**, ירושלים תשכ"ה.

בראשית רבה

Abstract

This work explores the portrayal and significance of the mother figure in the Bible, shedding light on the influence and importance of women in early biblical society. In recent years, much research has been dedicated to the representation of female figures in the Bible, with some scholars claiming evidence of biblical misogyny while others dispute this view. The depiction and impact of mother figures on the status of women have elicited diverse and, at times, conflicting opinions.

The debate surrounding the portrayal of mother figures runs particularly deep, with some researchers arguing that positive depictions of motherhood and the abundance of mother figures compared to other female characters align with a biblical political agenda to define women's identity in relation to this role. To delve deeper into this complex issue, this study examines the portrayal of mother figures in the Bible from three different perspectives.

The findings reveal that, despite the patriarchal and androcentric nature of biblical society, female figures are attributed with significant influence, not only on their children but also on their surroundings. Some mother figures are depicted as initiators, others as wise or influential, and some are even presented as independent from their husbands. These portrayals suggest that the depiction of motherhood in the Bible is neither a political trend, nor a sweeping one.

This work is comprised of three parts, each of which examines a particular literary expression or portrayal of motherhood in the Bible. In the first part, attention is directed to narratives that draw parallels between the character of a mother in a birth story and that of her son in his adulthood, establishing a close connection between them. The similarities are discerned by tracing congruous junctures in their lives or consistent behaviors in closely related situations.

The portrayal of characters that display similarities teaches us about the impression made by the mother figure, and may prompt a comparison between characters. This section of the work highlights that the resemblance between mother and

son arises from a narrative need in some instances, while in others it serves an aesthetic or artistic purpose. Moreover, the authors may not have expressed their own views on this literary design. Rather, the creation of similarities seems to have been a product of the authors' intuitive sense of the mother's profound impact on her offspring.

The first set of similarities examined in this work are those between the characters of Hannah and Samuel. Beyond their parallel characterizations, the work also analyzes closely-related scenes whose artistic beauty indicates a deeper connection. For instance, consider the depiction of Hannah in the Tabernacle of Shiloh as she approaches the Holy of Holies to pour out her heart, bypassing Eli, the priest present there, while praying for a son (Book of Samuel I, 1). This image mirrors another scene in the same location years later, in which God appears to the son for whom she prayed, who similarly bypasses the main authority present, though it is not Eli this time (*ibid.*, 3). This parallelism creates a bond between mother and son that serves as a confirmation of his worthiness.

The subsequent mother-son story examined in this section is the birth narrative of Moses, which draws similarities between Pharaoh's daughter, other women in Moses' infancy, and Moses himself. Besides the similar choices and character traits reflected in Pharaoh's daughter and Moses, there are parallel scenes that highlight the intergenerational transmission. For instance, the scene of Moses being rescued from the water (Book of Exodus, 2), where Pharaoh's daughter defies the orders of the Egyptian rule while saving a weak Hebrew, is closely related in a literary design sense to the moment when the Hebrew slaves led by Moses cross the Red Sea and escape from the clutches of the Egyptians (*ibid.*, 14). This literary design, which depicts similarities between the mother figure and the son, has an additional artistic function in this case, drawing an analogy between the birth of the hero and the birth of the nation. The story starts with a particular scenario portrayed by two figures, and gradually expands into an entire national story.

The final mother-son relationship analyzed in this section is that of Manoah's wife and Samson. Similar to the previous examples, the mother's personality, story, and behavior are reflected in the character of her son, but in this case, through contrast. Both

characters share certain elements, such as the abstinence bestowed upon them and their report to their spouses about their abstention (Judges, 13-16). However, in this case, there are contrasting elements designed to depict the figure of Samson in a negative light.

The second section of this work delves into stories in which the mother figure plays a significant role in determining her son's future, serving as a guiding force. It presents two distinct types of influence and intention. The first type is an active influence, where the mother figure vigilantly directs her son's life through her choices. Rebecca and Bathsheba exemplify this category, both displaying wisdom as they actively influence their son's paths. Rebecca ensures that Jacob receives Abraham's blessing, while Bathsheba persuades David to pass the throne to Solomon. These two mothers play a decisive role in their sons' futures, showcasing a captivating and active aspect of the biblical concept of motherhood.

The second type of mother-son relationship is the passive type, in which the mother figure exerts a significant influence on her son's future; his entire story involves her, without her necessarily taking any special action. Instead, it is her very being that shapes her son's story. For instance, Isaac was chosen simply because he was Sarah's son, and Joseph, who resembles his mother, receives preferential treatment that sets the course for his future. The stories that fall into this category emphasize how a mother's stamp can be seen throughout her son's life: in his behavior, life path, descriptions, and relationships with other characters. This artistic design serves to bind the characters together and highlights the extent to which a mother's birth of her child was considered a decisive factor in his future.

The third section of this work delves into stories in which the mother figures remain anonymous. In such cases, the female character is predominantly defined by her motherhood, which becomes one of the main details that readers know about her. In these narratives, authors draw on associations, traits, and expectations associated with motherhood to shape the character and advance the plot of the story.

In addition to the mother figure, the Bible contains other genotypes that writers use in a similar way. For instance, when a king character appears without a specified identity, the mere mention of their role as a king raises expectations in readers' minds

that serve to fulfill or dispel them. In other words, when a story refers to an unnamed king, it is evident to readers that the biblical narrator merely mentioned the role to convey their words. The role of a king in society comes with a set of expected qualities and duties that shape the character in the story. Thus, readers may experience disappointment when the role is not fulfilled as expected or satisfaction when it meets or exceeds their expectations. This approach can also be used as a way to criticize or reflect on a particular situation. The Bible contains numerous examples of genotypes that carry within them a set of expectations, associations, and features that are sufficient for authors to mention. One of the most prominent of these is the mother figure.

The anonymity of characters in biblical stories allows the narrator to shift readers' attention away from individuality and toward the specific roles they play in the story. The focus is on the characteristics of these roles, which can be adapted to stereotypes or deviate from them. In the cases that are examined in this chapter, the anonymity of the mothers redirects the focus to their motherhood. These stories include Solomon's trial (1 Kings 3: 3), the story of the woman from France (1 Kings 17: 8-24), the story of the widowed woman (2 Kings 4: 1-7), the story of the Shunammite woman (2 Kings 4: 8-37), the story of the cannibal women during the siege of Samaria (2 Kings 6: 23-7: 20), and the story of the woman who revived her son (2 Kings 8: 1-6).

The three parts of this work offer a perspective that cannot be overlooked, proving that even though society placed men at the center, the male writers of history shaped the opinions and outlooks of their times. Nevertheless, the mother figure depicted in the Bible still holds a significant place, and this is true even without considering the women who managed to lead during a patriarchal period. The mother figure is attributed with influence and initiative, presented as independent and paving the way for the realization of her desires, even in a reality where society's laws do not officially support her. Her influence extends well beyond merely bringing children into the world and caring for them.

Table of Contents

Abbreviations.....	
Hebrew abstract.....	ix
Introduction.....	1
A. Preface.....	1
B. Motherhood.....	1
C. Literature Review.....	3
1c. Militant Feminist Research.....	4
2c. Exploring Motherhood Through the Lens of Militant Feminis Research	5
3c. Bridging Feminist Research.....	7
4c. Exploring Motherhood Through the Lens of Bridging Feminist	
Research.....	9
5c. Literary Research.....	11
D. Purpose of Study.....	12
E. Research Hypotheses.....	13
F. Methodology.....	14
G. Structure of Study.....	15
Chapter 1: Literary Affinities Between Maternal Figures in Birth Stories	
and Their Sons in Adulthood.....	17
A. Hannah and Samuel.....	20
1a. Mirror Image: The Story of the Birth, and the Story of the Revelation	20
2a. The Story of Samuel’s Birth.....	21
3a. Hannah and Eli’s Conversation.....	24
4a. The Role of Eli’s Sons as Contrasting Characters.....	26
5a. Character Trait Similarities Between Mother and Son.....	29
6a. Hannah’s Motherhood.....	31
7a. The Story of the Revelation.....	32
8a. The Role of Eli’s Sons as Contrasting Characters.....	37

9a. The Significance of Similarity.....	39
B. Daughter of Levi, Daughter of Pharaoh, and Moses.....	42
1b. Similarities Between Moses and His Mothers.....	42
2b. Compassion and Empathy.....	44
3b. Mirror Image: A Baby Delivered from the Nile and a Nation Delivered Through the Red Sea.....	51
C. Manoah’s Wife and Samson.....	54
1c. The Absence of an Element of Entitlement to a Miracle.....	54
2c. Asceticism.....	56
3c. Knowledge Gaps of the Characters in the Story as a Motif.....	59
4c. Manoah Follows His Wife.....	62
D. Summary of Chapter 1.....	66
Chapter 2: The Mother Figure as a Decisive Factor in the Question of Who Will be the Chosen Son – A Literary Analysis of Mother Figures: Rebecca, Bathsheba, and Rachel.....	67
A. Rebecca – Paves the Road for Jacob.....	69
1a. Providing Help and Showering Abundance on the Other.....	70
2a. Double Procreation or the Potential for Double Procreation.....	76
3a. Similarity to the Character of Abraham.....	77
4a. Activity, Resourcefulness and Initiative When in an Inferior Position	79
5a. The Preference of the Younger Brother.....	81
6a. The Purpose of the Analogy and its Role.....	89
B. Bathsheba – Mother of Solomon.....	91
1b. Parallel Scenes.....	91
2b. Her Mission Concerning Solomon’s Ascension to the Throne (1 Kings, 1).....	93
3b. Her Mission Concerning Abishag the Shunammite (1 Kings, 2).....	96
C. Rachel’s Character as an Influence on the Course of Joseph’s Life and the Shaping of His Character.....	105

1c. Jacob's Beloveds.....	106
2c. Challenging Confrontation Amongst Brothers.....	109
3c. Deception and Trickery.....	113
4c. Literary Elements That Highlight the Characters of Rachel and Joseph	115
5c. The Purpose of the Analogy and its Role.....	117
D. Summary of Chapter 2.....	119
Chapter 3: Anonymous Mothers.....	120
A. The Mother Figure in the Story of Solomon's Trial: Maternal	
Emotion as a Basis for Judgement (1 Kings 3: 16-28).....	121
1a. Do not Lay a Hand on the Child.....	123
2a. Solomon's Wisdom.....	125
B. The Woman from France (1 Kings 17: 8-24).....	127
1b. The Character of the Widow.....	127
C. The Figure of the Widow: "A woman from among the wives of the	
sons of the prophets cried out to Elisha." (2 Kings 4: 1-7).....	130
1c. Elisha Helps the Widow.....	132
2c. Characterization of the Widow Woman.....	135
3c. The Contribution of the Mother Figure to This Story.....	137
D. The Figure of the Shunammite Woman (1 Kings 4: 8-37)	139
1d. A "Respectable" Woman.....	139
2d. The Purpose of the Story and its Place.....	141
3d. Birth Announcement.....	145
4d. The Son's Death.....	153
5d. The Actions of the Shunammite to Save Her Son.....	154
6d. Reviving the Son.....	160
7d. Characterization of the Mother Figure in the Story.....	162
E. The Cannibal Women in the Story of the Siege of Samaria (2 Kings	
6: 26-31).....	164
1e. Cannibal Women.....	164

2e. The Purpose of the Story and its Place.....	165
3e. The Motherhood Scene Before the King.....	167
4e. The Shattering of Expectations of the Mother Figure.....	170
5e. Stories of Anonymous Women Before the King.....	172
6e. The Purpose of Parallelization of the Stories.....	175
7e. Take Your Son, Give Your Son.....	176
F. The Story of “The Woman Who Brought Her Son Back to Life.....	180
1f. The Woman in the Story.....	180
2f. The Purpose of the Story and its Place.....	180
3f. Help for the Mother.....	183
4f. Three Stories of Family Inheritance and Women.....	186
5f. The Woman Figure.....	191
6f. Anonymous Mothers That Address the King.....	195
G. Summary of chapter 3.....	199
Summary.....	200
Bibliography.....	203
English abstract.....	I

This work was carried out under supervision of Prof. Elie Assis
The Zalman Shamir Bible Department, Bar-Ilan University.

The Portrayal of the Mother Figure
in Biblical Narrative

Shaked Kop Ofen

Zalman Shamir Department of Bible

Ph.D Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramt-Gan, Israel

July 2023