

שיבת הנידח לנחלת אלוהים
במשל האשה החכמה מתקוע (שמואל ב' י"ד) *

מאת

חיים מ"י גבריהו

מוקדש לזכרו הנערץ של מורי ורבי המובהק
הרב פרופ' משה צבי סגל ז"ל

מורנו הפרופ' סגל שתל את הלימוד והעיון המחקרי-שיטתי במקרא בארץ ישראל והעמוד תלמידים הרבה. תלמידיו הרבים הושפעו וקלטו מתורת רבם הדגול, איש איש לפי יכולתו. אותו ריתקה במיוחד דרך הלימוד של רבנו הנערץ לנתח ניתוח מדויק את משמעותו של הפסוק על צלעותיו וביטוייו. ומן הפרט, היחידה הראשונה הוא הפסוק, אל הכלל הפרק והמסכת העניינית הרחבה.

המנוח עסק בספרי שמואל בתקופה שלמעלה מחמישים שנה ולפי עדותו "ספר זה משך את לבי בחינו המיוחד של סגנונו ותכנונו". גם בחיבור זה הפקנו תועלת רבה מפירושו של המנוח לשמואל ב' י"ד.

יהא רצון שמשנתו של רבנו הדגול הפרופ' משה צבי סגל ז"ל תופץ בישראל ובעולם ותשמש מנוף להגדיל דעת תורה ולהאדירה.

מבוא

אשה חכמה מתקוע נתבקשה על ידי יואב להתחפש ולהציג בפני המלך דוד דרמה של משל משפטי ולהשפיע בדרך זו על השבתו של אבשלום, שנמלט לארץ ארם לאחר שהכה את אמנון אחיו (שמואל ב', י"ג — י"ד).

התוקרים מאשימים אשה זו בפטפוט ובריבוי דברים. אולם בדיקה מפורטת של דברי האשה מתקוע, על החוליות השונות של טענותיה, העלתה שכל שיחתה של אשה זו ערוכה בטוב-טעם ובנויה כהלכה. מסקנה זו הוסקה לאחר עיון במקורות לסיפור אבשלום ואמנון ולדברי האשה מתקוע מן הבחינה המשפטית-פרשנית והספרותית-חכמתית, תוך כדי התבוננות בחומר משווה מהמזרח הקדום ומדברי ימי יוון, ולעתים גם בחומר אטנוגרפי משל עמי טבע.

בחלק הראשון של טענות האשה (שמואל ב' י"ד, ה—א) מכוונת בקשתה להמתיק דין משפט מוות על אח המכה את אחיו. ואילו בדריה בחלק השני (פסוקים יב—יז), תכליתם להשפיע שיצא דבר המלך להשיב בן נדח מארץ גלותו לבית אביו. התוקרים, שלא עמדו על הכוונה המיוחדת בחוליה שניה זו, הכתימו בלא-צדק אשה חכמה כפטפנית משעממת.

בססתי את הסברה שהאשה התקועית היתה חכמה = מקוננת על מת לפי אומנותה, וכי דבר זה נתן אותותיו בתוכן דבריה. היא עושה שימוש במוטיבים של קינה למת, וכן נוהגת היא כדרכם של חכמים להעלות חידות ומטבעות-לשון מסיפורי מאורעות מימי קדם, וביחוד מסיפור קין והבל בספר בראשית.

יש בו במשל משפטי זה של האשה החכמה מתקוע, הבנוי על רקע של ארוע היסטורי, בחינה דתית לאומית ובחינה אוניברסלית כאחת. האשה טוענת שמח-שבתו של האלהים היא "לבלתי ידח ממנו נדח" (שם, יד) והריהי מצפה שהבן הגולה לא יושמד מארץ ישראל "מנחלת אלהים" (שם, טז). שאיפת התקועית להשבת הנידח לנחלת אבותיו שורשיה כימי עולם בתרבות האדם. אידיאל זה "השב את הנער אבשלום" (שם, כב), מודגש ועובר כחוט השני בכל חלקי

* פרק מתוך מחקר — "דרור בארץ" — שיבת הנידח בקשת האובד ומקלט לנרדף בארצות המקרא. ראה פרקים נוספים: "מבקשי חסות המזבח והמקדש", ספר זר כבוד תשכ"ח; "עונשו של קין והעיר אשר בנה", בית מקרא ל"ב תשכ"ח; "דרכי טהרה והתחטאות מאשמת דם ויטודות ביוגרפיים בתהלים נ"א"; "יואב הרודף והנרדף" — העומדים להופיע בספר י. ברסלבי ובספר ש. יבין, וכן "הרפורמה הסוציאלית של נחמיה בהשוואה לרפורמות בעולם העתיק" בספר א"י כץ.

הספרות המקראית וחל על כל הגדחים למיניהם: "ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו" (ויקרא כ"ה, י), "ושבו בנים לגבולם" (ירמיהו ל"א, טז), "וה' שב את שבות איוב" (איוב מ"ב, י), וכו'.

פרק י"ד בשמואל ב' הגיע אלינו בלבוש של יצירה ספרותית היסטוריוגרפית. המחבר (או המקור שלפניו) מספר על מעשה שהיה ומשלב בו — בהתאם לאמנות הסיפור שבמקרא — דו שיח בין אשה חכמה לבין דוד. אולם הדברים המושמים בפי האשה, דרך סיפור מציאותי חי ורוטט, מעידים על יחס כבוד שבני הדורות ההם רחשו לאשה חכמה מסוג התקועית.

ההצגה הדרמטית לשם השגת שיבת בן נידח והאידיאלים האוניברסליים המובעים כאן משווים לשמואל ב' י"ד מעמד של פרק חשוב בתולדות ההומאניזם.

א. הרקע ההיסטורי והמשפטי

המספר¹ העלה את סיפור אמנון ותמר בסמיכות לפרשת חטא דוד ובת-שבע. הסיפורים על אמנון ותמר ומרד אבשלום הם חוליה בשרשרת אסונות שפקדה את בית דוד².

אמנון עינה את תמר, אחותו מן האב. הוא אף סרב לקחת את הנערה לאשה, אף על פי שתמר רצתה להנשא לו. נשואין כאלה לא נאסרו עדיין במוחלט אצל עמי הקדם³. סטיות כגון מעשה אמנון ותמר, או מעשה ראובן ובלעה, ארעו לעתים במשפחה הפטריארכית הגדולה. בקרב מחוקקי ימי קדם עוסקים במיוחד בסטיות אלה חוקי המקרא וחוקי החתים⁴.

1. החוקרים מעלים על נס את סיפור תולדות דוד ובניו (שמואל ב', ט' — כ', מלכים א' א' — ב'), כמעשה אמנון היסטוריוגרפי. ראה von Rad, *Old Testament Theology I* 1962, 49; W. Brueggemann, *David and Goliath*; W. G. Pollard, *The Hebrew Iliad*, 1957; his *Theologian*, *Catholic Biblical Quarterly*, 1968, 156—157; R. N. Whybray, *The Succession Narrative*, 1968.

2. רד"ק אומר: "זה המעשה היה עונש דוד על מעשה בת-שבע ואוריה שבעונש ההוא נעשית בביתו וזה הבאה לידי חרב, לקיים מה שאמר לו הנביא "לא תסור חרב מביתך" וכן בדבר אבשלום וזה חרב, הכל מידה כנגד מידה". סגל אומר: "חטאותיו של דוד בבת שבע ואוריה לא אחרו לעשות את פרותיו הבאושים בבית דוד, אם האב לא יכול לכבוש את יצרו ונכשל באשת איש ובשפיכות דמים, מה יעשו הבנים שלא יחטאו? גם הם לא ניסו לרסן את יצריהם הרעים, והבכור אמנון מענה את אחותו ומגרשה מתוך ביתו בשנאה ובאכזריות, ואחיו אבשלום זומם מזימות נקם והורג את אחיו בידי עבדיו, ולבסוף מורד באביו ומביא אסון גדול על ישראל".

יש כאן שרשרת של רצח אחים והורים הדומה במידת מה לאגדות המיתולוגיות למחצה של יוון על אסונות שפקדו את הבתים המקוללים: בית אטריוס-אגממנון במיכני ובית לאיוס-אדיפוס בתיבי, שפרנסו את הטרגדיה היוונית הקדומה. אייסקילוס הוא שיצר באורסטסיה את המוטיב של "בית מקולל". ראה ציוני ספרות בלקסיקון *Der Kleine Pauly*, 1964 Art. Atreus, Agamemnon, Aischylos. על יד השווה קיים גם המיוחד והשונה. את הסיפורים על האסונות בבית דוד בספר שמואל יש להשלים על ידי רעיון התשובה שבא לידי ביטוי בתפיסה המקראית בתפילת "הצילני מדמים אלות" (תהלים ג"א).

3. סגל: "והנכון שבימי דוד היו עדיין נוהגים התר באחות שלא מן האם. השווה בראשית כ', יב, והקבל ויקרא י"ח, ט; כ"ב, יא".

4. ראה ז' פלק "נשואי פנים בישראל" תרביץ ל"ב א' תשכ"ג עמ' 34—19. והערך "נשואין" באנציקלופדיה מקראית. על נשואי אחיות נמצא חומר מאלף ב', *Reallexikon der Assyrologie*,

אבשלום, אחיה של תמר מן האם, רב את ריבה והריהו נוקם והורג את אמנון. מסתבר שאין על אבשלום, לפי הנוהג המשפטי של מכה אדם תוך כדי מעשה נקמה, דין של רוצח במזיד; "יתכן שמצבו המשפטי הוא מעין "מזיד הקרוב לשוגג".⁷

יתר על כן, מן האסמכתאות האתנוגרפיות שהבאנו בדברנו על "עונשו של קין והעיר אשר בנה" יוצא שרווח היה המנהג לא למצות את חומרת הדין במעשה של אח המכה את אחיו.⁸

אבשלום והרוצח שבסיפור האשה מתקוע נמלטו לארץ נכר אבשלום, שהיכה נפש אדם, ובפרט נפש מבני המשפחה.⁹ מחוייב לגלות תקופה מסוימת מארצו. לפי אמונת עם יש בהתהלכותו של רוצח בארץ, ביתור בתקופה הסמוכה לזמן הרצח, משום סכנה לעצמו וסכנה לארץ וליושביה. מכל מקום,

ערכים: Fratriarchat, Geschwister Ehe in Hatti, Geschwister Ehe in Elam. לעניינינו נמצא חומר השווה מאלף במכתבו של מלך חתי לחתנו מלך ארמניה שבו הוא מזהיר בפני חיי אישות עם אחות. ראה בעניין זה P. Koschaker, Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht, Zeitschrift fuer Assyriologie (1933) I ff.

5 בחברה הפולימית במיוחד נושא האח הגדול באחריות יתירה כלפי אמו ואחיו ואחיותיו בני אמו. שמעון ולוי נוקמים באנשי שכם על פגועם בכבוד אחותם דינה. גדעון מוכרז לגאול דם "כי אחי בני אמי הם" (שופטים ח/ יט). האחריות של האח כלפי אחותו בת אמו משתקפת בנושאי רבקה (בראשית מ"ג, כט-ל). תופעה זו השפיעה על יצירת המושג רחמים = יוצאי רחם אחת. השווה Dalglish, Psalm 51, 1962, 85.

6 ההקבלה המקראית היא, כאמור, נקמת שמעון ולוי באנשי שכם על אשר טמאו אחותם (בראשית ל"ד, כז-לא). דעה מקובלת היא שאבשלום פעל כגואל דם בהרגו את אמנון. ראה ח"ו הירשברג, "גאולת דם" אנציקלופדיה מקראית ב' עמ' 392. דעה זו יכולה להסתמך על הנוהג הנפוץ בקרב ערבים ומספר עמים מודרניים, אצל הערבים המיוחד יש שעניין כבוד האחות עולה בחומרתו על רצח. ראה J. Canaan "das Blut in den Sitten und im Aberglauben des Palästinenischen Arabers" ZDPV (79) 1963, 15 ff. גאולת דם במקרה של פגיעה בכבוד אחות בקרב עמי קדם מחוץ לישראל. ייתכן שצדק סגל בקבעו בפירושו לספר שמואל שמתוך פרשתנו לא משתמע על קיום מנהג גאולת דם. ייתכן שמעשה שמעון ולוי בשכם היה חורג מן הרגיל.

7 ראה במאמרי "עונשו של קין והבית אשר בנה", בית מקרא ל"ב תשכ"ה, עמ' 29-30, ושם מקורות מהתלמוד וחוקי עמי הקדם.

8 ראה דיון יסודי במחקרו של I. Schapera, The Sin of Cain, The Journal of the Royal Anthropological Institute (1955) 33-34 על עובדה זו עמד גם ח"ו הירשברג בערך "גאולת דם" באנציקלופדיה מקראית.

9 מתוך החומר האתנוגרפי שנאסף על ידי R. Smith, Kingship and Marriage in early Arabia (1907) 25. The Religion of the Semites (1927) 419 ff. A. Musil: Arabia Petraea 3 (1908) p. 360 ועוד, יוצא שברצח בן משפחה קיימת נטיה להקל.

אולם אצל עמי יוון קיימת היתה תפיסה הפוכה להחמיר יותר ברצח בן משפחה. ראה במאמרי הג'ל עמ' 30 הערה מס' 5. אפלטון מזכיר בשם כוהני הקדם שבמקרה של רצח בן משפחה מתרגש במיוחד גזר הדין של נקמה: "שזין טיהור אחר מהדם המשותף שתולל וטומאה זו תמאן להנקות בטרם תשלם הנפש שחטאה את תשלומי ההריגה הוואת בהרצחה בדרך שרצחיה". (חוקים 873, בתרגום י. ג. ליבס). ראה M. P. Nilsson: Geschichte der Griechischen Religion (1941) I, 600 ff. אפלטון קלט מנהגים אלה וקבע אותם בספר החוקים למדינה האידיאלית שלו:

אסור לו להכנס לשווקים ולמקדש. נמצאו ביוון הקדומה כוהנים מומחים לטכסי ההטהרות השונים של הרוצח בשובו מגלותו¹⁰. ויש בכך מנהגי עם שונים. (ראה על כך להלן בפרק האחרון).

זאת ועוד. מיד אחרי הרצח הם לבם של הנפגעים, ההורים והאחים, ועל הרוצח להזהר מחמתם. ולכן מובן שאבשלום ברח וחיפש מקלט בתחומה של ארץ אחרת, אצל אבי אמו בגשור שבארם. מנהג רווח הוא בקרב שבטי טבע עד היום, שנרדף אשר אמו באה משבט אחר, מבקש מקלט אצל קרובי אמו¹¹.

כיוצא בזה נמלט ממקומו ומארצו הבן הרוצח שבמשל האשה החכמה. מתוך הסיפור יוצא שהמעשה ארע בעיר תקוע. מתוך הרקע משתמע שהבן נעלם והסתתר מאופק בני המשפחה. הללו פונים אל האם ומבקשים ממנה, היודעת את מקומו, שהיא תסגיר אותו לידם.

לא נאמר אמנם במפורט, היכן נמלט והתחבא הרוצח, אבל מסתבר, לפי המסופר על אבשלום ולפי החומר המשווה מתוך סיפורי הרוצחים הנמלטים בשירת הומירוס¹² ובקרב עמי טבע, שהבן נמלט לחוץ לארץ. את זה למדים אנו מהמונח "נדח" הנזכר שלוש פעמים בדברי האשה (שמואל ב' י"ד, יג—יד). הביטוי "נדח" במקרא מכוון בעיקרו לתיאור מצב של גרוש ושל עקירה מוחלטת מתוך ארץ מולדת¹³. וכן מעידים על התהלכות הנער הרוצח כנע ונד נידח בחוץ לארץ דברי בקשתה שהבן לא יושמד "מנחלת אלהים"; (פסוק טז) ומסייעים לכך גם הביטויים "מנוחה" (פסוק יז), "לא יאספו" (פסוק יד).

כעבור שלוש שנים לשבת אבשלום בארץ ארם כלתה נפש דוד אביו אל בנו "כי נחם על אמנון כי מת" (שמואל ב' י"ג, לט). יואב מתערב בדבר ומסבב שיבת אבשלום לירושלים ולבית אביו. יואב שולח אל המלך אשה חכמה מתקוע, שדוד לא הכיר אותה¹⁴ ושם דברים בפיה. מתגלית כאן תכונה נוספת של שר הצבא יואב והיא חכמתו כממשל משלים. דומה הוא בכך לגתן הנביא שעשה גם הוא שימוש במשל כבשת הרש.

"מי שבמחשבה תחילה ומתוך רשעות יהרוג במו ידיו איש מבני שבטו מנודה קודם כל מלבוא אל רשות הציבור לבל יטמא את המקדשים, או את השוק או הנמלים או כל מקום אחר שהציבור מתעסק בו... וקל לו למחוקק לקבוע שהליכים אלו צריכים להיות מלווים בתפילות וקורבנות לאלים מסויימים שענים פקוחה על המדינות לבל תקרינה בהן רציחות. אולם מי הם האלים הללו וכיצד יש לבטוח באותם המשפטים כדי שיתנהלו בדה, על כך יכריעו נטורי החוקים ביחד עם מורי ההלכה והחוזים עם אלוה... ואם כף רגלו של איש כזה תדרוך על אדמת ארצו של הנרצח יהרגו הראשון שיוזמן לו מבני משפחת המת, או מן האזרחים ויהיה נקי". (חוקים 871/2).

10 ראה חומר משווה יווני נוסף לספר הקלאסי הנ"ל של נילסן גם J. Harisson, Prolegomena to the study of Greek Religion, 1922, W. K. C. Guthrie, The Greeks and their Gods (1954) 190 וראה הרבה חומר משל עמי טבע אצל J. G. Frazer, Folklore in the Old Testament 1918 I. The Mark of Cain. ראה גם להלן הערה 65.

11 על המנהגים הערבים בענייני גאולת דם למדתי מפי אסירים בכלא שטה שנכלאו בעוון זה. ראה סיכום תמציתי של מחקרים על מנהגים בדוים בקשר לגאולת-דם ורצח אצל א. לבנון, "קבצי חוקים של העמים במזרח הקדמון", תשכ"ז, עמ' 210 ואילך.

12 ראה במאמרי על עונשו של קין, שם הערה 6.

13 דברים ל', א; ל', ד; ישעיהו כ"ז, יג; ירמיהו מ', יב; מ"ט, לו; ועוד הרבה. ראה גם להלן בקטע "למנוחה".

14 עמד על כך אהרליך ב־Randglossen לספר שמואל.

15 שיבת הנידח לנחלת אלוהים במשל האשה החכמה מתקוע

ב. טיבה של האשה מתקוע והמקורות לדברי חכמתה סביר להניח שיואב שם כפי האשה, שהיתה ידועה לו כטובת-שכל, את המוטיב של סיפור האחים קין והבל, והסביר לה את תכלית השליחות. ואילו האשה הוסיפה משלה אמרי-חכמה משולבים בתצוגה דרמטית. הבה נתבונן בטיבה של אשה חכמה זו ובמקורות לדברי החכמה שבפיה. סגל משווה אשה תקועית זו לאשה חכמה טובת-שכל אחרת והיא אביגיל הכרמלית. אולם מסתייג במקצת מריבוי דבריה של התקועית.

"הכותב השכיל לנסח באמנות נפלאה את סיפור המעשה ואת טענותיה של האשה כדי לעורר בלב המלך (וגם בלב הקוראים) רגשות חמלה לאלמנה השכולה בצרתה, אבל אחר כך להביא גם לשעמום והתעייפות מריבוי דבריה של האשה, מחזורותיה המרובות על בקשתה וממליצותיה וחכמתה על החיים והמוות. ציור זה של החכמה התקועית דומה לציור של אשה חכמה אחרת בספורנו המטיפה אף היא שפע של מליצות ודברי חכמה, היא אביגיל הכרמלית (ש"א כ"ה). ואופייני הוא לנוהג של מלך ישראל כלפי נתיניו החפשים שדוד מאזין באורך רוח ובאדיבות יתרה לכל דבריה וטענותיה הארוכים של האשה"¹⁵.

כתלמיד הדן לפני רבו אשתדל למצוא דרך להמתיק את משפטו החמור של מורי הפרופ' סגל ולטהר במקצת אשה חכמה זו מכתם הפטטוט וריבוי הדברים. נוסף לאביגיל יש להשוות את התקועית לאשה החכמה מאבל בית מעכה (ש"ב, כ, טז—כג) שהצליחה בחכמתה להשפיע על גורל עיר ואם בישראל. שלוש הנשים האלה מתבלות דבריהן במליצות חכמה ובמשלי עם. שתיים מהן — התקועית וזו שבאבל בית מעכה, מוכתרות בתואר של "אשה חכמה".

אשה חכמה — מקוננת לפי אומנותה

נראה לי שהתואר "חכמה" ניתן לאשה זו מתקוע מפאת היותה מקוננת על מת לפי אומנותה¹⁶. לפי הגדרה מקצועית זו נוכל להבין בצורה שונה מהמקובל את מעשיה ודבריה של אשה זו.

ירמיהו מזכיר שתי כתות של מקוננות. "כה אמר ה' צבאות התבוננו וקראו למקוננות ותבואינה ואל החכמות שלחו ותבואינה ותמהרנה". לא נתברר עדיין היחס שבין מקוננות וחכמות. האם הן חבורה אחת, או כפי שהעלה אחד המבארים לירמיהו השערה שהחכמות נמנות על מעמד חשוב יותר בקרב חבורת המקוננות¹⁷.

15 ראה ביאורו לספר שמואל ב/ י"ד.

16 Budde בביאורו לשמואל (1890) מזכיר אפשרות זו אלא שאינו מבססה.

17 העלה רעיון זה אגב דיון מפורט על קינה למת H. Jahnov, Das hebraeische Leichenlied im Rahmen der Voelkerdichtung, 1923. בדברו על ירמיהו (עמ' 7) חש יאגוב בהבחנה מעניינת זו שהחכמות היו כת של בעלי רמה גבוהה יותר מן המקוננות הרגילות. הבחנה זו מתקבלת יפה על הדעת. יאגוב לא הביא להנחה זו ראיות מסייעות, והדבר צריך עיון נוסף. ראה להלן בהערה הבאה. נראה לי שגם החכמה מאבל בית מעכה השתייכה לכת המקוננות-החכמות. נדמה לי, שכח השפעתה עלה על זה של מקוננת מקצועית פשוטה. יתכן שקיימת זיקה כלשהי בין נשים חכמות אלה לבין החכמות של אם סיסרא (שופטים ה, כט).

ייתכן שאפשר למצוא סמוכין כלשהו להנחה זו גם במשנה¹⁸. אך הבחנה זו עדיין צריכה הוכחה נוספת.

מכל מקום סביר הוא שנשים אלה יודעות לשלב בדברי קינה למת אמרי-חכמה ומשל על גורל אדם בחלד. לשונות קינה כאלה חדרו גם לדברי נבואה¹⁹. נראה לי שלפחות שני ביטויים מדברי האשה התקועית מקורם מתוך מוטיבים של קינה למת, והם:

1. "וכבו את גחלתי אשר נשארה לבלתי שום לאישי
שם ושארית על פני האדמה" (שמ"ב י"ד, ז)

כיבוי הגחלת הוא אחד הביטויים מתוך המוטיב הכללי הרווח של כיבוי אור וכיבוי האש שבכירה ובתנור שבבית, כסמל לקץ חיי האדם. החכם בקהלת מציין בדבריו על זקנה ומוות את הדמיון: "עד אשר לא תחשך השמש והאור... וסובבו בשוק הסופדים" (קהלת י"ב, ב—ה). ומפורש יותר בקטע על קינה למת בחכמת בן-סירה: "על מת בכה כי כלה אור" (כ"ב, יא). במרוצת הזמן הוסב מושג האור ל"נר ה' נשמת אדם" (משלי כ, כז)²⁰.

אולם דומה שלסמל כיבוי הגחלת נודעת משמעות טראגית יותר. לא רק שנאסף אל אבותיו אדם אחד, אלא שנפסקה רציפות החיים של הבית, כי לא נשאר לאיש שם ושארית על פני האדמה.

סבירה היא ההנחה שתמונה זו של בית בו כבויה הכירה, היינו חורבן מוחלט, השפיעה גם על לשון הקינה לבבל שתבוא עליה שכול ואלמון במוחלט, "אין גחלת לחם, אור לשבת נגדו" (ישעיהו מ"ז, יד)²¹.

האשה מתקוע לא הסתפקה בניסוח חיובי של בקשתה שיינתן לה להמשיך לשמור על הגחלת בבית בעלה ולהנחיל גחלת זו לבנה, אלא העלתה על שפתותיה את הלשון של כיבוי גחלת, שנחשב לקללה קשה ומרה. יש לציין שעצם הזכרת

18 כבוד הרב הראשי לישראל, הרב י"א אונטרמן, הפנה תשומת לבי למשנה במסכת מועד קטן דף כ"ח ע"ב, שם נזכרות שתי כתות של נשים מענות ומטפחות. סברה היא שעל המענות נמנות הנשים האומרות דברי קינה, ואילו המטפחות הן בעלות דרוג נמוך יותר. וכן אומר רבנו חננאל על נשי דשכנציב שהגמרא מביאה חרוזי קינה מפיהן: "נשי דשכנציב היו חכמות והיו מענות ואומרות".

19 ראה יאנוב הנ"ל על חזירת הצורה הספרותית של הקינה למת בנבואה, וכן E. Sellin — G. Fohrer, Einleitung in das A T 1956 s. 488 ff. ראה גם להלן בדברינו על הביטוי: "וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו".

20 דוד נקרא "נר ישראל" (שמואל ב' כ"א, יז). ה' הוא הנר של המלך המשיח הצדיק (שמואל ב' כ"ב, כט; תהלים י"ח, כט; קל"ב, יז; איוב כ"ט, ג). ואילו נרו של הרשע ידעך (משלי י"ג, ט; איוב כ"א, יז).

21 החוקרים מתקשים בביאור הסיפא של פסוק יד בישעיהו מ"ז. אופייניים הם דברי דוהם בביאורו משנת 1892 האומר: "לא מובן לי דבר זה, כי מה ענין שריפת בבל להפסקת האש בבית ובמטבח". ושואל: Wie konnte Deutero-Jesaya darauf kommen das zu bemerken אולם לפי החומר המשווה על כיבוי הגחלת יוצא שהתמונה של חוסר גחלת היתה ידועה ונפוצה עד שהנביא ראה לנכון לסיים בכך את חזונו הקשה על שכול ואלמון וחורבן מוחלט שיבואו על בבל.

הפעולה של כיבוי אש נתונה בלשונות ימי קדם בתחום של טאבו שאין מעלים אותו על שפתיים²². ולכן מותר לשער שלשון דרמטית בלתי רגילה זו שבפי התקועית (וכן לשון "אין גחלת לחמם" שבפי הנביא), מקורה באוצר האמרות של קינה למת שנשאר ללא יורשים.

השערה סבירה היא שהגשים המקוננות תארו את מלוא האסון במקרה של מות נצר אחרון של הבית, בתמונה דרמטית זו של כיבוי גחלת, ובכך הגדילו את התאניה והבכיה.

יש לשים לב להדגשת האחריות האישית — הגחלת שלי — "גחלתי" שבדברי התקועית שממנה משתמע שהאשה היא השומרת על הגחלת שבבית.

בזה נגענו במנהג אוניברסלי הנפוץ בכל חלקי העולם בקרב עמי תרבות קדומים ועמי טבע כאחד שיש לשמור על האש שלא תכבה²³. האש הבעורת, הנר הדולק, הוא הסימן המובהק לחיים של שלוה. מצוות "אש תמיד תוקד על המזבח" חל כאחד על הכירים שבבית כל אדם, ועל האש שבמזבחות בבתי המקדש²⁴. ביוון, רומא, הודו ואחרים היה פולחן אלוהי הבית מרוכז מסביב לאש התמיד הדולקת בבית. לעתים קרובות האשה היא שמכהנת כשומרת הגחלת של פולחן אלהות הבית. אצל מספר עמים מוכנסת הכלה הצעירה בטכס נשואיה בסוד פולחן אלהי הבית הנערך ליד אש התמיד שבכירים²⁵. לאור האמור מובנת פה משמעות לשון הבעלות — "גחלתי" שבדברי האשה.

22 ראה: E. Reiner, "Dead of Night", Festschrift B. Landsberger (1965) 251
א. ריינר לא עסקה במקרא אבל נראה לי חשוב להבנת המקרא להעתיק את נוסח דבריה בעניין הטאבו והסמנטיקה של המלה "כבה":

"I would like to cite here such an example to elucidate the use of the verb kubbutu for putting out a fire... This meaning ("Feuer ersticken," "erlöschchen") was heretofore connected with the meaning for kubbutu "schwer machen" (AHw. p. 416b D1) and not with "ehren", "achtungsvoll behandeln" (ibid. D 5). Nevertheless, it is with this latter meaning that the meaning "to put out a fire" must be connected, on the basis of multiple parallels from various languages in which words for putting out, that is, killing, a fire are avoided as taboo and replaced by words for honoring, protecting. For many such expressions see Havers, Neuere Literatur zum Sprachtabu (SAWW 123 5. Abhandlung (Wien, 1946) and especially the study of Benveniste, Euphemismes anciens et modernes, Festschrift W. Havers (Die Sprache I (1949) 116—122). In Benveniste's study evidence is adduced for the use of the idiom ignem tutare as a euphemism for putting out a fire; it is through this metaphor that French tuer, from Latin tutare, has acquired the meaning "to kill".

ראוי לעיין בהתפתחות הסמנטית של כיבוד הבית בלשון חכמים. במשנה תמיד ה' ה נאמר על כיבוי גחלים של המזבח: "והיה מכבדן לאמה".

23 ראה אוסף של חומר אצל Thurnwald, Realexikon der Vorgeschichte, Art. "Feuer".

24 ראה שמות כ"ה, כ; ויקרא ו', ה—ו; כ"ה, ב; שמואל א' ג', ג; על אשת החיל נאמר: "לא יכבה בלילה נדה" (משלי ל"א, יח). השווה ירמיהו כ"ה, י המוכיח "אור נר" בהקשר עם קול חתן וכלה, קול ריחיים.

זאת ועוד. יש לשים לב למשמעות "יורש" המסומל בלשון "גחלת" בדברי האשה. בבבליה העתיקה מכונה היורש *ibila* שהוא, לפי דעת חוקרים, הרכב של שני ביטויים *i* = אש ו-*bil* = לשרוף. היורש הוא ה-*ibila* המדליק את השמן בבית ה-*ibila* הוא הבן ובהעדר הבן נקרא *ibila* גם הנכד, אבל אחי האב אינם נקראים *ibila*, כי שמירת גחלת המשפחה הלכה בקו ישיר מאב לבנו ולנכדו, מתעודות בבליה משתמע שהיה זה מתפקידן של רשויות הציבור לדאוג שתדלק מחדש האש בבית שבו כותבתה האש²⁶.

דברי האשה החכמה מתקוע נאמרו איפוא בשימוש לשון עזה ודרמטית. בבטאה את התחושה הקמאית שמוטל עליה לשמור על גחלת בבית בעלה שלא תכבה, שהבן יירש את אביו ובכך יישאר שם ושארית לאביו ולאמו על פני האדמה. ואמנם מסופר שדברי האשה עשו רושם רב על המלך שמיד הבטיח לה בשבועה: "חיי ה' אם יפול משערת בנך ארצה".

2. "וכמים הנגרים ארצה אשר לא ייאספו" (שמ"ב י"ד, יד)

נראה לי שביטוי זה נשתלשל גם הוא מאמרות הקינה למת. לא עלה בידי למצוא לו חומר מקביל מחוץ למקרא ולתלמוד, אך נדמה לי שבמשמעות זו של קינה נזכרת בעצם הסיפור בלשון "כי מות נמות וכמים הנגרים אשר לא יאספו" ששיעורו הוא: (כפי שיתבאר להלן) כי נגזר עלינו למות (ולמה) נהיה כמים

25 ראה חומר משווה אצל טורנוולד הנ"ל.

חומר מאלף על "האש הקדושה" ותפקידה בת ובחיי המשפחה נאסף עוד לפני למעלה ממאה שנה במחקרו הקלאסי של (1864) "La Cite Antique" Fustel de Coulanges הוא אומר: בביתו של כל יווני ורומי נמצאה אש תמיד והיתה חובה קדושה על בעל הבית ועל אשתו לקיים את האש הזאת יומם ולילה. אוי לו לבית שבו כבתה הגחלת, כי זה סימל את הפסקת רציפות החיים. כאשר אדם נשא אשה נערך טכס אחוד הבעל והאשה ליד האש אשר בבית. אמונה זו בהסתעפויות שונות נפוצה היתה בכל חלקי העולם וקבלה ביטויים שונים. נראה לי שצורה מעודנת של שותפות האיש והאשה באש שבבית נשתמרה בזוהר לפרשת משפטים (מהדורות מרגליות עמ' 198): "ועל חבורא דתרווייהו כחודא אקרי נר דכתיב 'נר ה' נשמת אדם' נשמה ורוח דכר ונוקבא לאינהרא כחודא ודא בלא דא לא נהרין ולא אקרי נר. וכד מתתברין כחודא אקרי כלא נר".

שמירת זכרון הנפטר וענייני ירושה קשורים באמונות ובפולקלור קדום בקשר עם האש שבבית. בדברי האשה החכמה מתקוע נעדרים כמובן ענייני פולחן אלהי הבית שבדתות עמי הקדם, אך נשתמרה בה במלוא התוקף התפיסה השורשית הקמאית של הגחלת כרציפות המשפחה מדור לדור. קשה לקבוע את דרך השתלשלות הביטויים והאמונות בקשר עם הדלקת אש וכיבוי אש. ברור שזה מילא תפקיד בפולחן המתים. סברה היא שהביטוי "כיבוי גחלת" חדר לתוך דברי הקינה, ומהם למשלי חכמה ולשפה המשפטית.

26 ראה הערתו של א"א אורבך על "וכבו את גחלתי" במאמרו "הלכות ירושה וחיי עולם", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות, תשכ"ז, א' עמ' 113. השווה מקורות בבליים אצל Koschaker — Ungenad, Hammurabi Gesetze, 1923, 133. ככל הידוע לי עמד לראשונה טורסיני על הקשר שבין הביטוי "וכבו את גחלתי" לבין החומר הבבלי המקביל. ראה Wiener Zeitschrift fuer die Kunde der Morgenlandes, 1914, 445 ff. Klima, Untersuchungen zum Altbabylonischen Erbrecht, 1940.

הנגרים ארצה לא יאספו? היינו: למה יידח לנצח הבן האובד בארץ נכר ולא יאסף לארץ מולדתו?²⁷

סיוע עיקרי להנחה שלפנינו לשון קינה נמצא בתלמוד בבלי מועד קטן כ"ח, ב במסגרת אמרות קינה למת של נשים. וזה הנוסח בכתב יד מינכן²⁸ "גוד גרמא מבבא לא נטמטו מיא לאנטוכיא". רש"י מבאר: "הדרי מיא למפרע". סבורני שנשתמרה ברש"י מסורת של פירוש הרומזת מבחינת התוכן למים הנגרים אשר לא יאספו. ח"י קאהוט שהרגיש נכון בקשר שבין דברי הקינה של הנשים לדברי האשה התקועית אומר: "בשמולכינן את הגוף מפתח הבית, כלומר להובילו לקבר, אז לא נסתמו ונאספו המים עוד בכלי לשמרים שם וזה כמאמר של פסוק הנ"ל כי מות נמות וגו'".

התמונה של מים במורד מופיעה עוד פעם במקרא במיכה א', ד: "ונמסו ההרים תחתיו והעמקים יתבקעו כדונג מפני האש כמים מגרים במורד". החוקרים קבעו שמיכה א' שייך, או מושפע, מהצורה הספרותית של דברי קינה למת²⁹. אם אמנם יש כאן במיכה עקבות כלשהם של קינה למת, הרי שהתמונה כאן התרחבה ומבוססת על התופעה הטבעית שמים במורד הורסים במהלכם גבעות ובוקעים בקיעים עמוקים.

תמונה אחרת בויקה למים נזכרת בדברי הסופדים (קהלת י"ב, ו): "ותשכר כד על המבוע ונרץ הגלגל אל הבור". כאן מובע הרעיון על קץ האדם תוך כדי שימוש בתמונה השכיחה של קלקול פתאומי במתקנים וכלים לצרכי הספקת מים³⁰. ברור שהתמונה של מים הנגרים במורד שאינם נאספים שבדברי האשה התקועית היא שורשית וראשונית, וייתכן שפרנסה את הרחבת התמונה כמו שהיא בקהלת³¹.

27 המספר נותן לנו את דברי שיחתה של האשה בצורתם הטבעית כשהיא מרבה להשתמש בסימני שאלה. ראה על כך עוד להלן.

28 נראה שיש להעדיף את הנוסח שבכתב יד מינכן על פי הנוסח שבדפוסים: "גוד גרמא מכבא ונמטי מיא לאנטוכיא" מפרשי התלמוד התלבטו ולא עלה בידם לפרש נוסח זה. ח"י קאהוט, "ערוך השלם" חלק שני עמ' 235, אומר: "ואשר אני אתזה לי מקור והוגמא של חרוז זה הוא בש"ב י"ד, כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו. ולדוגמא אשת תקועית אמרו ג"כ נשי שכנציב על האדם שמת: גוד גרמא מבבא לא נטמטו מיא לאנטוכיא כ"ה לגי' כ"י מינכן ונ"ל להגיה לא נטמטו מלש' טמם שענינו בערבית וסורית כמו סתם וכן הוא במק"ד נהרא טמימא פי' מעיין נסתם... ועניין מלת אנטוכיא בלשון יוון Evdoxeiov פי' כלי לשמור בו דבר מה כגון מים וזולתו". אף על פי שלא נתבאר עדיין בדיוק משמעות חרוז זה בדברי הנשים, מכל מקום נראה לי שיש כאן זיקה לדברי האשה התקועית, כפי היוצא מביאוריהם של רש"י וקאהוט והדבר צריך עיון נוסף.

קיים מנהג לשפוך כל המים השאובים של הבית בו נפטר המת, והבתים הסמוכים. מנהג זה נקלט גם בהלכה (ראה יורה דעה הלכות בקור חולים של"ט הלכה ה'), ופרטים על דין זה אצל י"מ טיקווינסקי "גשר החיים" מהדורה שניה תש"ך עמ' 71-72.

אני משער שלפנינו מנהג קדום, אלא שלא עלה בידו למצוא מקורות משווים.

29 ראה דיון מפורט על כך G. Fohrer, Micha I, Festschrift, L. Rost, "Das Ferne und Nahe Wort", 1967, 55 ff.

30 בראשית תקופת הברזל הומצא בור הסיד השומר על המים והותקנו כלים לשאיבת המים מהבורות שלידי הבתים שאספו לתוכם את מימי הגשם.

31 בברוך הסורי, פ"ה י, "וקרוב הכר אל המבוע והאניה על החוף והחיים אל הקץ" (לפי תרגום א' כהנא). כאן הסתעפה התמונה למליצה של קרוב מקום וזמן.

נדמה לי שמשל זה "לא יאסף" הולם ביחוד לגבי אנשים המתים בנכר, או שאינם באים לקבר אבותיהם מכל סיבה אחרת, כי הרי האחרים הזוכים להקבר בקבר אבות נאספים אל אבותיהם — נאספים אל עמם.³²

פסוק יד הוא מעין גילוי דעתה האידיאולוגי דתי-חברתי של האשה התקועית, הצלע הראשונה של הפסוק משתלבת יפה עם הצלע השנייה בה מודגש שמידתו של האלהים היא להשיב את הנידת. ועל זה עוד להלן.

ג. המשותף שבין סיפור קין והבל לסיפור אבשלום ואמנון לפי תיאור האשה התקועית

מאלפים כאן במיוחד מטבעות הלשון של האשה החכמה. יש להם לחכמים אוצר של חידות ומשלים שאפשר לעשות בהם שימוש לעת מצוא. ולכן סביר להניח שנוסף לדברי הקינה למת, רגילה אשה חכמה זו, כדרכם של חכמים,³³ להשמיע חידות ומשלים שעניינם מאורעות מימי קדם, ככתוב: "אפתחה במשל פי אביע חידות מני קדם" (תהלים ע"ח, ב).

כבר הזכרנו את סיפור קין והבל כאב-דוגמה לארוע של אח המכה את אחיו.³⁴ אנו מוצאים בדברי התקועית צרופי-לשון המצויים בסיפורי בראשית. כגון: "וינצו

32 השווה בראשית מ"ט, כט; במדבר כ"ה, יג; דברים ל"ב, ג; שופטים ב', י; מלכים ב' כ"ב, כ; ועוד. Jahnou (שם עמ' 94 ואילך) מציין שקיימות היו בימי קדם ועד סמוך לימינו קינות מיוחדות לנופלים ומתים בארץ נכר.

33 על השימוש במשלי-חכמה להסדר ענייני משפט בחיי יום-יום עמד J. L. Mackenzie: Reflections on Wisdom, Journal of Biblical Literature (1967), 2—3, נוסף למשל האשה החכמה מתקוע ונתן הנביא גם הדרושה של ישו עם אשה כנענית-פיניקית. (מתי ט"ו, בא—כה, מרקוס ז' כד—ל) ורואה כאן רסיסים משל דברי חכמה. הוא מגיח, שהחכמים היו להם מן המוכן אוצרות של חידות ומשלים לשימוש לעת-מצוא. יתר על כן, החכמה היא יותר מספרות בעלמא, אלא:

"... it was also a way of thought and a way of speech, which was by no means limited to the school and writing of the sages. It was the common way of thought and speech, in which those who were called wise excelled. It was an approach to reality ..."

נראה לי, שהגדרה זו קולעת במיוחד לאופיה של האשה החכמה מתקוע וכן לאשה החכמה מאבל בית מעכה, לאור החומר שהבאנו אפשר לומר במידה רבה של סבירות שהאשה החכמה מאבל בית מעכה מילאה תפקיד דומה לזו התקועית. ושתיהן היו, כאמור, מקוננות על מת לפי אומנותן. שתי נשים אלו מחוננות בידיעות ובכוח שכנוע וכבר עוררנו את השאלה אם מבחינת המעמד החברתי קיים דמיון כלשהו ביניהן ובין החכמות של אם סיסרא.

34 W. Brueggemann 'עסק במחקרו שפורסם בשנה זו בדמיון שבין ארועים בבראשית ב'—י"א לבין הסיפור על גורל דוד ומשפתחו בשמואל ב' ט'—כ'; מלכים א' א'—ב', עיקר עניינו של ברוגמן הוא בתיאולוגיה ובבניין האב הספרותי של שתי מערכות הסיפורים. באופן בלתי תלוי עסקתי בקווי דמיון אלה במאמר זה וכן במאמרי "עונשו של קין והעיר אשר בנה" הנ"ל. נקודת המוצא שלי היא בעיקר פרשנית-משפטית-אתנולוגית, והריני עושה שימוש רחב בחומר משוה על מנהגי גאולת דם וטכסי כפרה מאשמת דם במנהגי עמי הקדם. מכל מקום, עמדנו שנינו באופן בלתי תלוי, איש איש לפי נקודת המוצא השונה שלו, על הקבלות בולטות שבין סיפור קין והבל לסיפור אמנון ואבשלום. ברוגמן מניח שהמאורעות ההיסטוריים, של דוד ובניו הם שהשפיעו על הקונסטרוקציה של סיפורי בראשית והריהו משווה סיפור אדם וחווה

שניהם בשדה, "על פני האדמה", "ולא ישא אלהים נפש" (שמ"ב, י"ד, ו, ז, יד) הדומים ללשונות: "ויהי בהיותם בשדה", "מעל פני האדמה" "גדול עווני מנשוא" שבסיפור קין והבל (בראשית ד', ז, יג) וכן "כמלאך אלהים... לשמוע הטוב והרע" (שמ"ב י"ד, יז) המקביל ללשון "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע" בסיפור בראשית ג', ה).

ד. מקומו של משל האשה מתקוע בקרב המשלים המשפטיים שבמקרא

האשה הרגילה לקונן על המת שנפטר זה עתה נתבקשה לשנות צורת ההופעה המקובלת של מקוננות ולהציג דמות של אלמנה "כאשה זה ימים רבים מתאבלת על מת". היא נתבקשה להציג בפני המלך שאלה משפטית ולהמחיש את סיפורה על ידי לבוש ודיבור בצורה המשכנעת ביותר, שהמלך יאמין כי אמנם נדרש הוא לחרוץ משפט בריב דמים ריאלי.

סיפור האשה החכמה מתקוע שייך מבחינת בניינו הספרותי מצד אחד לתחום המשלים והחידות, ומצד שני לתחום של הצגת-התחפשות לתכלית דתית-משפטית. היסודות הבאים — סיפור המבוסס על מעשה שהיה, אנונימיות לכאורה של הנאשם, חריצת דין מפתיעה של אדם על עצמו והתכלית המשפטית שלו — משייכים את משל האשה מתקוע לסוג שאפשר להגדירו בתור משל להצגה משפטית מפתיעה.

אנו מבססים את ההגדרות של המשל המשפטי על מחקרו היסודי של אוריאל סימון בעניין זה³⁵. הכוונה היא לתפוס עובר עבירה בתוך מלכודת, שעה שמספרים לו סיפור תמים כאילו על מעשה ריאלי באיש עובר עבירה דומה. כשמצליח המספר להביא את השומע, שאינו חושד במאומה, לחריצת משפט, הריהו מסיר את המסווה מעל פניו ואומר לו: אתה האיש! יש צורך להלביש את הסיפור לבוש ריאלי למען לא יחוש השומע בדמיון שבין מעשה החטא שבסיפור לבין החטא שהוא עצמו חטא.

סימון מכליל בתחום המשל המשפטי את חמשת המשלים דהלן: א) משל כבשת הרש (שמואל ב' י"ב); ב) משל האשה החכמה מתקוע; ג) נביא המתחפש באפר וצועק לפני המלך שנדרש במלחמה לשמור על איש כשהוזהר: "אם הפקד יפקד והיתה נפשך תחת נפשו או ככר כסף תשקול" ו"הנה נמלט האיש מיד השומר עליו" (מלכים א' כ', לח—מ); ד) משל הכרם (ישעיהו ה'); ה) משל האשה שנתגרשה מבעלה והיתה לאיש אחר "הישוב אליה עוד?" (ירמיהו ג', א). בשים לב שהמשל

לסיפור דוד ובת שבע, סיפור קין והבל לסיפור אמנון ואבשלום, סיפור נח והמבול לסיפור אבשלום ודוד וסיפור מגדל בבל לסיפור שלמה ודוד. נראה לי שהקבלה בולטת ממשית קיימת בין סיפור קין והבל לסיפור אבשלום ואמנון, ואולי אי-אלה מוטיבים דומים בסיפור אדם וחוה לסיפור דוד ובת-שבע. ואילו יתר ההקבלות שעמד עליהן ברוגמן אינן משכנעות. לי נראה, בניגוד לברוגמן, שסיפור קין והבל הוא שהשפיע על סיפור אבשלום ואמנון. ואמנם מצאנו גם באגדות יוון הקדומה שסיפורים על רצה בפנים משפחה בעידן המיתולוגי השפיעו על היצירה ההיסטורית. השווה במיוחד את הספרות על המקורות לטרגדיית של אייסכילוס הניל בהערה מס' 2.

Uriel Simon, *The Poor Man's Ewe Lamb*, Biblica 48, 1967 35 ראה כמיוחד את

הקטע 220—225. *The Literary Genre: The Juridical Parable*, pp.

בירמיהו ג' אינו בנוי לפי מבנה ספרותי אמנותי סבורני שאין לשייכו לסוג המשלים המשפטיים המשוכללים.

נראה לי שבשלושת המשלים המשפטיים שבספרי נביאים ראשונים עניינם הצגת שאלה משפטית שהמלך מופיע בהם כשופט וכנאשם כאחד. יהושע גוטמן³⁶ קבע שה"הלך" שבמשל כבשת הרש הוא גובה מסים מטעם המלך. מכאן שהמלך מעורב בצורה כלשהי בדבר וכן מעורב כסא המלך בסיפור האשה מתקוע באמצעות "גואל הדם", הפועל לפי פירושונו (ראה להלן) כממונה מטעם המלך. ובודאי שהמלך מעורב בגורל מערכת המלחמה בסיפור התחפשות הנביא בספר מלכים. האשה מתקוע והנביא מתחפשים לשם הצגה דרמטית של מעשה משפט, אלא שהצגתה של האשה היא משוכללת ורבת רושם. בכל ארבעת המשלים מופיע, כאמור, הנאשם כאיש אנונימי בלי ציון שמו.

בתחום האנונימיות מצטיין משל הכרם (ישעיהו ה') שהוא סיפור שיר בשפת רזים, משל בתוך משל ו"אנונימיות כפולה"³⁷. לפי מסקנת מחקרים אחרונים³⁸ משול הכרם לבערה הכלה. הידיד הוא השושבין. אם היו לחתן טענות כלפי הכלה, היה השושבין מייצגו כמאשים בפני פורום משפטי. הכתוב "ועתה יושב ירושלים ואיש יהודה שפטו נא בניי לבין כרמי" (ישעיהו ה', ג) מבטא את הסיכום לתביעה המשפטית (השווה עמוס ז', טז)³⁹. נראה לי שמובלעת בסיפור העובדה שהשופטים מצאו את הכלה אשמה ולפי הנהגה מוטל ביצוע העונש על החתן-הבעל המרומה, הרשאי, בהתאם לנהג המשפטי של ימי קדם, להחמיר או להקל בדינה⁴⁰.

ואילו "ועתה" שבפסוק ה': "ועתה אודיע אני אתכם את אשר אני עושה לכרמי", מציינ את גזר הדין ודרך ביצועו. השומעים אינם מבינים שהידיד הוא ה', וכן אינם חשים שהכלה — האשה — וכן השופטים המציגים את העם אינם אלא הם עצמם — איש יהודה ויושבי ירושלים^{40א}.

אולם ליד השווה קיים קו ייחודי במשל האשה החכמה מתקוע. ביתר המשלים המשפטיים הנאשם נתפס במלכודת וחרץ בעצמו את משפטו. דבר זה לא עלה בידו האשה. היא מצפה היתה שהמלך יצווה להשיב את בנה לנחלת אלהים (ראה להלן משמעות מושג זה בסיפורנו), ואז היא תקום ותאמר: אתה האיש, אבי הבן! המספר בשמואל ב' י"ד, המעלה את כשרונותיה של האשה, מציינ עם זאת, שדוד היה פיקח ונבוון-דבר לא נתפתה להאמין לסיפורה, "כי יראוני העם" (שם,

36 ראה הרצאתו על כבשת הרש, בית מקרא יח—יט תשכ"ה, עמ' 22—4.

37 ראה A. Bentzen, Zur Erläuterung von Jes. 5, 1—7, Archiv fuer Orient-forschung 4 (1927) 209—210.

38 ראה דיון מפורט על משל זה בקומנטר של H. Wildberger: Jesaja, 1968, 163 ff.

39 "ועתה" מציינ סיכום או חוליה של אפיזודה נוספת בתוך המסכת הכללית. ראה H. A. Brongers, "Bemerkungen zum Gebrauch des adverbialen Vetus Testamentum, 15, 1965, 289—299.

40 ראה למשל חוקי חמורבי סעיף 129, השווה, Driver-Miles, Assyrian Laws, I 281, II 367—371.

40א המשל המשפטי — וביחוד משל הכרם — מצוי גם בספרות שלאחר המקרא. ראה: M. Hengel, Das Gleichnis von den Weingaertnern, Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft, 59 (1968), 1—39.

טו), אלא נתבהר לו עוד לפני שהאשה הרגישה בכך, שדבריה מכוונים אליו. דוד שותק בכל אותו חלק של דברי האשה ושוקל את המניע והגורם ששלח אשה זו אליו, ונתברר לו שאדם זה הוא יואב ולא אחר. דוד אינו משיב לעצם העניין, אלא תוקף את האשה בלשון שהיתה נהוגה כנראה בחקירה משפטית: "אל תכחדי ממני דבר אשר אנוכי שואל אותך... היד יואב אתך בכל זאת" (יח—ט). האשה הופתעה מתבוננתו היתירה של המלך, שגילה את הסוד, והריהי מפארת את חכמתו: "ואדוני חכם כחכמת מלאך אלהים לדעת כל אשר בארץ" (כ).

ה. הצגת ארוע משפטי דרמטי

ההצגה של האשה מתקוע מצטיינת בדרמטיות יתירה וקובעת לה מקום ייחודי בקרב הצגות דרמטיות אצל עמי הקדם. הצגת סיפור שני האחים שונה לגמרי מההצגה הדרמטית של שינוי בלבוש תוך כדי קריאת סיפור ההיסטוריה של יציאת מצרים בעת אכילת בשר הפסח בחפזון (שמות י"ב, כא—כו), כי שם מדובר בנוהג פולחני וברציטציה של מאורע היסטורי. ואמנם רווחות היו הצגות ורציטציות של אגדות מיתולוגיות, כולל סיפורים של רצח אלים-הורים, אלים-אחים, במנהגים הפולחניים של בבל, מצרים וכנען⁴¹.

אזכיר כאן, לשם הדגמת המיוחד בסיפור המקראי, את ההצגה הפולחנית, הקרובה ביותר מבחינת התוכן לסיפור האשה החכמה מתקוע. המדובר בהצגה הדרמטית של רצח האל אוסיר בידי האל סט, אחיו, שהיתה מוצגת כמצרים החל בימי הממלכה האמצעית⁴². במשחק דרמטי זה נוכר במפורש, בין השאר, שהכהונים היו מתחפשים בלבוש מותאם לכך, וכן הוצג הסיפור המיתולוגי: כיצד הרצח מוגלה מארצו לתקופה מסויימת, לאחר מכן הריהו מושב לארצו לצרכי משפט. אע"פ שייטכן שמשתקפים כאן מנהגים של גאולת דם בקרב בני האדם בימי קדם, הרי מופיע לפנינו גרעין זה עטוף בקליפה עבה של מיתולוגיה, שקשה לחשפה כדי ללמוד הימנה על נוהג משפט בימי קדם. לעומת זאת, האשה התקועית, מתכוונת להציג תופעה אנושית, שעל אף שארעה כבר כדוגמתה בשחר האדם, בסיפור קין והבל, הרי נוגעת צעקתה אל המלך למעשה שבהווה ממש.

41 ראה במבוא לביאור ספר בראשית של C. Westermann: Schoepfung auf grund eines Kampfes und Sieges, Biblischer Kommentar (1966) 39—46 ווסטרמן הביא אוסף מקורות של אגדות בריאה מיתולוגיות על רצח אלים בידי בני משפחה צעירים. רצח האל בעל בידי אחיו מות ומלחמות אחים, תופסים מקום עיקרי בשירת אוגריית. השאר בעיסה המיתולוגית המצרית הוא רצח אל המתים אוסיר בידי אחיו סט והסיפור על האל תור בן אוסיר הנוקם נקמת דם אביו. ראה H. Bonnet: Reallexikon der aegyptischen Religionsgeschichte (1952) Art. Osiris schichte באגדות מיתולוגיות אלה משתקפים כנראה רסיסים של ארועים היסטוריים מימי בראשית משפחות האדם, אבל אין מקום במסגרתו של חיבור זה להרחיב את הדיון בנדון.

42 ראה: H. Altenmueller: Zur Lesung und Deutung des dramatischen Remes-seum Papyrus. Jaarbericht, Ex Oriente Lux, 19 (1965—55) 421—442

המשל הקרוב ביותר מבחינת התוכן מצא יהושע גוטמן⁴³ באודה הפטית הרביעית של פינדר משנת 462 לפני הספירה. פינדר מעלה בפני מלך טירנה את ההיסטוריה המיתולוגית של בית מלכותו, ולאחר מכן הוא אומר: ועתה אחד נא חידה לפניך, ומעלה לפניו משל של ענף מעץ פרי שנגדע והריהו משמש חומר תבערה וחומר בניין בארץ רחוקה. מן החידה משתמע שהחכם, מספר דבר בכונה להשפיע על המלך ששייב לעיר מולדתו גולה פוליטי המתגורר עתה בכנר בעיר תיבי.

1. שתי החוליות בטענותיה ובקשותיה של האשה החכמה

המבארים של פרק י"ד בשמואל ב' לא שמו לב למנהגי-עם בענייני גאולת דם שברקע סיפורה של האשה התקועית. בתוך כך התקשו בהבנת סיפור זה גם מבחינתו הספרותית. כבר הזכרנו את דעתו של סגל שהאשה הפותחת את דבריה בצורה נאה ומשכנעת יורדת במרוצת דבריה לדרגה של פטפטנית משעממת. ויש מי שהפליג לומר: דוד נזקק היה ל"סבלנות של מלאך" כדי להאזין לריבוי דבריה⁴⁴.

עם זאת נראה לי שאם יואב והמספר המקראי החשיבו את חכמתה של האשה מתקוע, לא יהא זה מוצדק לזלזל ולזולל-יתר בחכמת הדיבור שלה. ואמנם, כשנעייני יפה בדברי אשה זו, בשימת לב לענייני משפט וגאולת דם, נוכח שכל חוליה וחוליה בטענותיה מכוונת לתכליתה — להכין את המלך מבחינה נפשית להתגבר על ספקות וחששות בענייני הנהג המשפטי של אח המכה את אחיו. בחלק הראשון של דבריה (הפסוקים ד—יב) הריהי משיגה, כאמור, הבטחה מאת המלך שלא יחרוץ משפט מחמיר של עונש מיתה לגבי אח שהיכה את אחיו. ובחלק השני של דבריה (מפסוק יב ואילך) היא חותרת להמתיק את עונש הגלות, למען ישוב הבן המגורש מארץ גלותו לארץ ישראל נחלת אלהים.

החלק הראשון של דו-שיח האשה התקועית עם דוד: המאבק הדרמטי של האם עם המשפחה וגואל הדם

"גואל הדם" נזכר רק פעם אחת בסיפור המקראי בפרק זה (שמואל ב' י"ד) ואילו יתר ההזכרות של נושא תפקיד זה הן מן הספרות המשפטית המקראית. והנה קיים לכאורה הבדל בין שני הסוגים הספרותיים. כאן, בסיפור המאבק הוא בין "כל המשפחה" הרודפת את הרוצח לבין האם המגנה עליו למען קיים שם ושאריית לאישה. ואילו בספרות המשפטית לא נזכרה המשפחה כל עיקר, וכל המאבק הוא בין רוצח יחיד לבין גואל דם יחיד. ברור שהסיפור הוא שמשקף את

43 יהושע גוטמן, בית מקרא שם, על חומר משווה נוסף ראה במאמרו של אוריאל סימון, שם הערה 1.

44 ראה A. Schulz האומר על דוד "... bei der lange rede des Weibes Engels-geduld bewiesen" אוריאל סימון מסכם את תולדות המחקר: "פרשנים קדמונים וחודשים לא הצליחו לתת הסבר משיב רצון לדברים הגוספים של האשה, אחרי שהמלך נשבע לה בשם ה' שלא ימות בנה".

המציאות, כי הרי בגאולת דם נוטלים ברגיל חלק פעיל כל בני המשפחה של הנרצח הרודפים את כל בני המשפחה של הרוצח⁴⁴. כל זה ועוד עיונים הביאוני להעלות השערה, שהמחוקק המקראי שאף להכניס ריפורמה ויצר מוסד משפטי חדש של "גואל דם" כממונה צבורי. (אני דן על כך במפורט במחקר העומד להופיע ב"בית-מקרא").

והרי פירוט של חוליות הדו-שיח:

הבקשה הראשונה: המשפחה מואשמת ע"י האשה בכוונה לרצוח את היורש ולרשת את בית בעלה הנפטר "והנה קמה כל המשפחה... וגשמידה גם את היורש וכבו את גחלתי אשר נשארה לבלתי שום לאישי שם ושארית על פני האדמה" (שם ז). האשה מאשימה את בני המשפחה (וזה חל במיוחד על אחי בעלה המיועדים לרשת את אחיהם), ונותנת בפיהם את דברי עצמה, שהם זוממים לרשת את נכסי בעלה.

המלך משיב: "לכי לביתך ואני אצוה עליך" (שם ח), היינו שיצוה עליהם לא לפגוע בבן.

הבקשה השנייה: האשה ממשיכה לטעון טענה נוספת: "ותאמר האשה, התקועית אל המלך עלי אדוני המלך העון ועל בית אבי, והמלך וכסאו נקי"⁴⁵. (שם ט). כבר הדגישו המפרשים שיש כאן רק לשון של כבוד כלפי המלך, וכוונתה לומר שהמלך וכסאו נושאים באחריות לדם שיישפך. לכאורה, מדובר כאן בריב דמים בין אשה ומשפחתה, ולמה ישא המלך ובית אביו וכסאו באחריות לריב משפחות זה? נראה לי, כאמור, שבפסוקים ט—יא מדברת האשה על ממונה מטעם המלך, "גואל הדם" שגם הוא מתנכל לשלום בנה. "גואל הדם" נזכר או נרמו בסיפור זה בלשון יחיד: "המדבר אליך", "מהרבות גואל הדם לשחת", "להציל את אמתו מכף האיש" (שם יא, טז).

המלך משיב: "ויאמר המלך המדבר אליך והבאתו אלי ולא יסיף עוד לגעת בכך" (שם י). פירוש הדבר שהמלך יביא אליו את פקידו ויצוה עליו שלא יסיף עוד להטריד את האשה. התיקון "והבאתיו" (במקום "והבאתו") אין לו שום יסוד. סגל מפרש שיש כאן יחס תלוי: "איש מבני המשפחה שידבר אליך להמית את בנך הביאתהו אלי וכך מסר את העניין בידה היא"⁴⁶. אולם תרגום השבעים ותרגום יונתן מוסיפים מילת "מי" לפני המדבר. לפי זה מתפרש הכתוב שמדובר פה על אדם אחר ולא על אנשים מבני המשפחה, כי "מי" עם בינוני מביע סתמיות ואיגו מתאים לאנשים ידועים מבני המשפחה⁴⁷. כל האמור מסייע להשערה, שבסיפור האשה החכמה מתקוע מכוונים הביטויים בלשון יחיד "המדבר אליך"

44 על פי מנהגי הבדווים גולים מביתם עם הרוצח כל בני המשפחה, הנכללים בתוך "התמישה" שלו. ראה פרטים על תחולת עריבות בני המשפחה בקובץ הנ"ל של א. לבנון, עמ' 210 ואילך, ושם ציוני ספרות.

45 צרופי לשון רבים על סא במקרא ענינם נשיאת אחריותו של הכסא למעשה צדק, השווה: שמואל ב' י"ד, ט; מלכים א' ב', לג; ישעיהו ט"ז, ה; משלי ט"ה, יב; תהלים ט', ה; ועוד רבים.

46 ראה בביאורו לספר שמואל.

47 ראה סגל, שם. ראה גם בביאורו לספר שמואל של א. קלויסטרמן משנת 1887. המציין כאן הקבלה לכתוב "מי בעל דברים יגש אליהם" (שמות כ"ד, יד).

"מכף האישה" לגואל הדם הממונה מטעם המלך שאינו מזדהה עם הרבים "כל המשפחה".

הבקשה השלישית: היא לחוק ולקיים את הבטחת המלך בשבועה בשם ה' שגואל הדם לא יתאמץ למצוא את בנה, להענישו ולהשחיתו: "ותאמר יזכר נא המלך את ה' אלהיך מהרבת גואל הדם לשחת ולא ישמידו את בני ויאמר חי ה' אם יפל משערת בנך ארצה" (שם יא). רד"ק מפרש "רצתה לומר שיוציא שבועה מפיו"⁴⁸.

ייתכן שבביטוי "ולא ישמידו את בני" חוזרת האשה ומוזכירה שנית (ישמידו — בלשון רבים) את כל המשפחה, אם נכון הפירוש המוצע, כוללת האשה את כל הרודפים השונים, ובונה טענותיה בצורת כיאסמוס: — כל המשפחה, גואל הדם, גואל הדם, כל המשפחה. לפי הנחה זו קיימים שני סוגים של מתנכלים: "כל המשפחה" ו"גואל הדם" וכן שני סוגים של עונש: מיתה וגלות. (החלק הראשון של הסיפור (פסוקים ד—יא) בנוי בצורת דרשיח ואילו החלק השני (פסוקים יב—כ) הוא חד שיח.

החלק השני: המתקת עונש הגלות

בחלק השני (מפסוק יב ואילך) מתכוונת האשה, כאמור, להציל את בנה מעונש הגלות, ולפחות לקצר זמנו של עונש זה. אולם, אם בהמתקת דין המוות יכול היה המלך לסמוך על מנהג מושרש, שמכה אחיו יש בו צד של שוגג ודינו כדין קין להתהלך נע ונד, הרי בעניין ביטול עונש הגלות נדרש המלך לשנות את המנהג המשפטי הרווח בעם⁴⁹.

חלק זה מדברי האשה נפתח בבקשת רשות הדיבור לעניין נוסף: "ותאמר האשה תדבר נא שפחתך אל אדוני המלך דבר ויאמר דברי" (יב). מכאן ואילך היא בונה דבריה משל בתוך משל עד שהיא מבטאה את תמצית בקשתה "ועתה באתי לדבר אל המלך" (ט)⁵⁰.

"למה חשבתה כזאת"

בחלק זה של דבריה לא עוד תבקש האשה ותתחנן, אלא תדרוש ותטען בתוקף כלפי המלך (בפסוקים יג—ד): "ולמה חשבתה כזאת על עם אלהים ופִּצְרָר המלך הדבר הזה כאשרם לבלתי השב המלך את נדחיו". שיעור דבריה הוא: המלך לא היה צריך לחשוב כזאת על עם האלהים שיגורו עונש מיתה על רצח אח בתנאים כאלה. והנה עוברת האשה לדרישה קיצונית שגם כן לא היה צריך להתדבר (נקוד "פִּצְרָר"), כאילו העם הוא אשם בכך, שהמלך איננו יכול

48 לפירוש זה של הרד"ק יש סמוכין בכתוב "ותאמר לו אדוני אתה נשבעת בה' אלהיך לאמתך" (מלכים א' א', יז), שממנו משתמע שבתשבע מבססת את טענתה על הבטחה מלווה בשבועה, וכי נודע לדבר תוקף יתר.

49 על הסכנות לשלום הציבור שיש בהתהלכותו של רוצח בארץ מולדתו מצוי תומר מקביל ביחוד ביוון הקדומה. ראה ציוני מקורות לעיל בהערות 2, 9, ובייחוד באוסף החומר של Frazer. ראה גם להלן הערה 56.

50 ראה לעיל בהערה על משמעות "ועתה".

להשיב את נדחו. הנושא של "אשם" הוא העם⁵¹. כאן נגעה האשה החכמה בנקודה הרגישה מבחינה דתית ונפשית, ומבחינת סבך היחסים בין המלך לבין העם בענייני משפט. המלך מוכרח היה להתחשב בתביעות המשפטיות הרווחות בעם שרוצח אחיו יהא נידון לגלות. וכאן טוענת האשה: למה אתה מאשים את העם בדרישה זו שהמלך לא ישיב את נדחו וישאר לנצח עד מותו נע ונד נידח מעמו ומארצו?

הביטוי "נדחו", בדומה לביטויים "נחלת אלהים" ו"למנוחה", הם אבני הבניין, שעליהן מבוסס הפירוש שהחלק השני של דברי האשה מכוון לביטול הגלות. האשה ממשיכה לטוות רעיון זה על הצורך להשיב את הנידח בעשותה שימוש בהבחנה שמקורה, כאמור, בלשון קינה למת, בין גורל המת לגורל החי; השייך, לפי מקורו — כאמור — ללשונות הקינה: "כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו" — כי המת לא ישוב והריהו משול למים הנגרים ארצה אשר לא יאספו, משמע שבניגוד לכך יש לצפות ולפעול שהנידח החי יאסוף וישוב לארץ מולדתו⁵². אולם, כאמור בקטע הקודם, ייתכן שהמחבר העתיק כאן לשון עממית רהוטה של נשים. ושעור הכתוב: (בלשון שאלה — הנהיה) כמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו?

האשה מתקוע מסיימת קטע זה של הטפת מוסר למלך בהצהרה אידיאולוגית דתית על דרכי האלוהים: "ולא ישא אלהים נפש? ו(לא) חשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדחו"?⁵³ כבר עמדנו על הזיקה שבין ביטוי זה: ולא ישא אלהים נפש? לבין: גדול עוונני מנשא? בסיפור קין⁵⁴. נראה שמלת "ולא" חלה על שני חלקי המשפט, ושיעור הדברים כך הוא: כלום לא חשב אלוהים מחשבות שלא לעולם ידח ממנו הנידח?⁵⁵

51 לפי הפירוש הרווח הנושא של "אשם" הוא המלך. אולם נראה לי שהכתוב עשוי להתברר על פי המתח הקיים בין הוצאת והמנהגים של העם לבין המלך. ולכן מעדיף אני לפרש, כאמור, שהנושא של "אשם" הוא העם.

52 מקובל לבאר את הפסוק יד, שהכוונה שאי אפשר להשיב את נפש אמנון לחיה. אולם הפירוש המוצע כאן מבוסס על ההנחה שהאשה מדברת על העתיד, שצריך להשיב את הנידח כל עוד הוא בחיים. פירושי: כלום לא יכפר אלהים נפש? יש לו גם סמוכין בתרגום השבעים והפשיטא שארו: ולא יקה את הנפש להמיתה בעד חטאתה. רש"י ורד"ק מבארים: ולא ישא אלהים נפש איש מן המיתה. דרייבר (Driver) במהדרות השניה לביאורו לספר שמואל משנת 1913, הרגיש נכון שהמשל על המים הנגרים ארצה אשר לא יאספו נאמר על הכן התי אבשלום. אבל גם הוא נגרר אחרי המשמעות המילולית שנתן כאמור התרגום השבעים ובפשיטא: "and God doth not take away life". לי נראה לפרש "ישא", "ע"פ המובן: נושא פשע = מכפר, והדברים נאמרו בלשון תמיהה. ראה עוד להלן.

53 שונה מחשבה טובה זו של האלהים ממחשבה רעה כגון: איכה ב', ח. מילת "ולא" שבצלע הראשונה בשמואל ב' י"ד, יד חלה על שתי הצלעות של הכתוב. ראה צורה זו של שימוש במילת "לא" באיכה ג', לג.

54 ראה קטע "גדול עוונני מנשא?" במאמרי "עונשו של קין והעיר אשר בנה" (בית מקרא ל"ב עמ' 31—30), מקום שם הבאתי סיוע מ"ולא ישא אלהים נפש?" שבסיפור האשה התקועית שיש לפרש גם את הנאמר בבראשית בלשון תמיהה: האם גדול עוונני משוכל לנשוא (לכפר ולטלוח)?

55 ייתכן שהלשון "ממנו" מכוון למקום קדשו, מקום מושב האלהים וארץ נחלת ה', כפי שעוד יבואר להלן.

השבת הגולה אל נחלת אלוהים

ועתה הגיעה האשה לעצם בקשתה (בפסוקים טו, טז). היא מזכירה דברי ויכוח והתדיינות שהיו לה עם בני העם. הללו היו מיראים אותה מלהביא בקשה זו של ביטול עונש הגלות בפני המלך. אולם היא הרהיבה עוז לבוא ולדבר אל המלך מתוך תקווה ש"אולי יעשה המלך את דבר אמתו כי ישמע המלך להציל את אמתו מכף האיש (המבקש) להשמיד אותי ואת בני מנחלת אלהים". לפי פירושו "האיש" דידן הוא הממונה הציבורי השומר בהקפדה על כך שהרוצח לא ישוב לארצו ולבית אמו. מן החומר האתנולוגי ובמיוחד מתוך אגדות וחוקים יוונים למדנו, שראו סכנה לארץ בשובו של הרוצח, כי הוא יכול לטמא ולהביא אסון. לכן היה הציבור ביוון והשליחים של המקדש בדלפי שומרים בהקפדה שהגולה לא ישוב למקומו כל עוד דבקה בו סכנה⁵⁶. קיים אפוא מאבק בין רצונה של האשה לבין "האיש" (היינו גואל הדם) העלול להתנכל לשאיפתה זו.

בניגוד לחלק הראשון של טענותיה, שבו ספרה על רצון המשפחה להשמיד שם ושארית מ"על פני האדמה", נמצאת, כנזכר, מילת המפתח בחלק השני בביטוי "נחלת אלהים", היינו: ארץ ישראל, בניגוד ליתר הארצות. היתה זו טענה רגישה לגבי דוד, שהתאונן גם הוא בשעתו על שאל הרודף אותו: "כי גרשוני היום מהסתפח נחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים" (שמואל א' כ"ו, יט). בארצות נכר אין במה ומזבח לה, ואין הגולה יכול להרגיש קרבת אלהים בארצות עובדי אלילים. עונש ההשמדה מ"נחלת אלהים", חל כאן על הבן הרוצח ובהפגנה על האם והבן כאחד "אותי ואת בני".

"למנוחה"

האשה מגיעה לשיא ולסיכום באומרה: "יהי דבר המלך למנוחה". וולף⁵⁷ חקר את משמעות המלה "מנוחה" במקרא וקבע שהיא מעיקרה "המצב הנוצר עם הפסקת התנועה, או הפסקת הגדידה". המונח "מנוחה" בהוראה זו, מוצאו מוזמן הנחודים במדבר. ארון הברית "נוסע לפניהם דרך שלושת ימים לתור להם מנוחה" (במדבר ל"א, לג). וכן בדבר ה' לדוד: "זאת מנוחתי עדי עד" (תהלים קל"ב, יד). המסקנה של וולף היא ששתי המלים "זאת מנוחתי", או "זאת המנוחה", היו האות למנוחת מחנה נודדים בימי קדם.

56 ראה לעיל דברי אפלטון. אמונת עם על סכנה למלך מנקמת דם המת נמצאת בתרגום הארמי המובא אצל רד"ק לסיפור מפלת אחאב ברמות גלעד. "ויצא הרוח ויעמד לפני ה'" (מלכים א', כ"ב, כא) "ונפק רוחא ונבות וקם קדם ה' ואמר בכעו מינך יתקם לפני על ידי דאנא מצינא לאטעיותיה ולאובדנא יתיה מן עלמא". ראה מקורות השוואה יוונים מרובים על הסכנות שהרוצח הנוז עלול להביא על ארצו אצל Nilsson עמ' 69, 600. ראה מקורות על דרכי ההטהרות מאשמת דם במאמרי על תהלים נ"א העומד להופיע בספר ברטלבי. חומר מקביל משל עמי טבע ראה בספרו הנ"ל של Frazer.

57 ראה א. וולף: "לא זאת המנוחה" בית מקרא כ"ה—כ"ו, תשכ"ו, עמ' 14. נראה לי שהמונח הקרוב ביותר למונח זה בפרקנו נתן בהדריכותו מנוחה" שופטים כ', מג. קויפמן מפרש ע"פ ההשוואה לאיוב כ"ח, ח "לא הדריכותו בני שחץ" — רדפו אותו ממקום למקום ואל תתנו לו מנוח ויהיה כחיה נרדפת. (ראה בפירושו לספר שופטים).

גראה לי, שאפשר להחיל מסקנתו של וולף גם על ביטוי "למנוחה" שבסיפורנו, וכי לפנינו כאן מונח טכני של מתן צו להשיב את הנידח המתהלך נע ונד, בארץ נכר, למען יבוא אל המנוחה במולדתו. בניגוד לכך הוא חוסר מנוחה "כתרו את בנימין רדפתה מנוחה הדריכותה" (שופטים כ, מג). אין לקבל את הפירוש הרווח שמדובר בסיפורנו על מנוחת נפש⁵⁸, כי המלה "מנוחה" בתקופה הקדומה עיקר מובנה, כאמור, הפסקת הנדידה⁵⁹.

זאת ועוד. ייתכן שהביטוי הקצר והחזק "יהי דבר המלך למנוחה" משמעותו רחבה יותר מתוכנו המילולי. מבחינה טיפולוגית מקביל ביטוי זה לביטוי הבבלי simdat sarrim, שבא לעתים בקשר עם הוראות מוסריות בענייני משפט, בייחוד בתקנות הנוגעות לחיים סוציאליים. החוקרים שמו לב שהמונח simdat sarrim, נזכר בויקה להכרזות הרפורמטריות הידועות בשם "מישרום" שתכליתן להשיב הרמוניה לחברה, כולל השבת נידחים⁶⁰.

האשה משלימה את דרישתה שיצא דבר המלך "למנוחה", להשבת הבן הנודד לנחלת אלהים, בדברי שבח והפלגה מרוממים לחכמת המלך ומסיימת דבריה בברכה בשם ה'; "כי כמלאך אלהים כן אדוני המלך לשמוע (להבין בענייני) טוב ורע⁶¹, וה' אלהיך יהי עמך". הלשון: אלהים יודע טוב ורע, מזכירה את סיפור גן העדן. האשה משתמשת, כאמור, בחידות מני קדם.

ז. מה ראה יואב לסבב את שיבת אבשלום

יואב השיג את תכליתו. המלך מצוה להשיב את אבשלום. יואב רואה עניין גדול בכך "כי מצאתי חן בעיניך אדוני המלך אשר עשה המלך את דבר עבדו" (כב) ⁶². והנה נשאלת השאלה: מה ראה יואב לעמוד בפרץ ולהתאמץ התאמצות יתירה להשיב לב האב אל הבן? מדוע הכניס עצמו לריב לא לו? סגל והרצברג

58 רד"ק ורלב"ג ורבי ישעיה מטרני מבארים מנוחה כמנוחת נפש, "שיניחני מדאגתי ומעוצבי". וכן מ"צ סגל "מנוחה לנפשי הנרגזה מפחד", אולם גראה שצדק וולף שבחלקים הקדומים של המקרא נתפרש מנוחה בעיקר במובן של הפסקת הנדידה.

59 עסקנו כאן בעיקר במונח "מנוחה", אולם חלה כמובן התפתחות סמנטית במובן השורש "נוח" והמסתעף הימנו. ראה חומר משווה במיוחד על "נוח" ו"נחת" במקרא (כולל ההקבלה של בשורה ובנחת — ישעיהו ל', טו) בתשומת לב לכתובת אדרימי באללח במחקרו של איספלרט: O. Eissfeldt, "Nouah" "Sich Vertragen", Kleine Schriften 3 (1966) 124—128.

60 ראה B. Landsberger, Die babylonischen termini fuer Gesetz und Recht, Symbolae, P. Koschaker 1939. 222 ff.

ראה גם J. J. Finkelstein, Some New Mischarum Material and its Implications, Festschrift B. Landsberger 1965, 243. ראה מאמרי "הרפורמה של נחמיה בהשוואה ל"מישרום" ורפורמות סוציאליות בעולם העתיק", ספר א"י כץ, העומד להופיע.

61 כבר עמדנו לעיל על העובדה שלא עלה בידי האשה בחלק השני של דבריה ללכוד את המלך שיחרוץ דין על עצמו, ואז הללה האשה המופתעת את חכמת המלך: "ואדוני חכם כחכמת מלאך אלהים לדעת כל אשר בארץ" (כ), התמונה מזכירה אמונת עם על מלאכים השטים בארץ לראות הכל. השווה איוב א, ו; ב, א. ואילו בסיום דבריה (פסוק יז) היא מזכירה את הדמיון למלאך אלהים בעניין טוב ורע והתמונה לקוחה, כאמור, מתוך סיפורי ספר בראשית.

62 סגל אומר: "אפשר שכבר שמע דוד רעיונות כדברי האשה מפי יואב?" סגל גם מעלה רעיון מעניין "כנראה היה יואב נצב על המלך במשך שיחתו עם התקועית".

רוצים לראות כאן טעם ממלכתי: ראה יואב באבשלום אדם בעל כושר הנהגה הראוי לרשת את כסא המלוכה⁶³. על זה אפשר להוסיף שאבשלום היה כנראה עתה בכור הבנים. לי נראה שאפשר והגענו בסיפור זה לגבכי נפשות הגבורים. יכול היה יואב להעלות על דעתו: כשם שייסלח לאבשלום שהחמיר בנקמת כבוד אחותו, כך ייסלח ליואב שהחמיר והכה את אבנר "בדם עשהאל אחיו" (שמואל ב', ג', כז). נראה שלפי משפט ומנהגי-עם חייב היה יואב לגלות תקופה מסויימת לארץ אחרת, אולם בהיותו איש תקיף בממלכה לא אור דוד כוח להגלותו⁶⁴.

ח. מניין השנים בסיפור שיבת אבשלום לירושלים

מכל מקום, הצליח יואב להשפיע על המלך והוא נצטוו להשיב את אבשלום: "ויקם יואב וילך גשורה ויבא את אבשלום ירושלימה" (ש"ב י"ד, כג). אשתדל לבאר את הסיפור המקראי על מניין שנות גלותו של אבשלום ומעשיו לאחר שיבתו לירושלים לפי החומר האתנולוגי המשווה. הריגי משער שטכסי החיטוי והכפרה לרוצח השב למולדתו, שהיו נהוגים בעולם העתיק⁶⁵ וקיימים בקרב עמי טבע עד היום, נתקיימו כמנהגי-עם גם בישראל. אמנם בספרות המשפטית המקראית לא נפקדו כל עיקר טכסי חיטוי וכפרה כאלה⁶⁶, אבל סביר הוא להניח שהם היו ידועים ומותר לדעתי—לנסות בדרך של השערה זהירה להסביר את הסיפורים על אבשלום כמשקפים רישומים של מנהגים מעין אלה.

שלוש שנות גלותו של אבשלום בגשור

מתוך החומר האתנולוגי אפשר ללמוד שבעניין אורך זמן הגלות קיימת היתה גמישות מסויימת. לפי תפיסה מחמירה נגזרה על רוצח מזיד גלות עולמית. מצאנו במנהגי יוון שאפילו עצמות הרוצחים הוצאו מקברותיהם והורחקו מעבר לגבול הארץ⁶⁷. אולם לגבי שוגג, או מקרים מקלים, נתגבשו בקרב העמים מנהגים של קיצוב שנות הגלות.

63 ראה בביאורו של הרצברג (Herzberg) לספר שמואל.

64 ראה מאמרי על יואב הרוזן והנרדף העומד להופיע בספר ייבין.

65 ראה מקורות יווניים בספריהם של J. Harrison Prolegomena to the Study of Greek Religion, 1922, ושל Nilsson, על המנהגים בקרב שבטי ערב שמעתי מפי אסירים בבתי-סוהר. צ'ינצ'ה אָצ'יָה Chinwa Achebe: Things Fall Apart (מתורגם גם לעברית) בתארו את החיים השבטיים בניגריה לפני הפגישה עם האדם הלבן מציין, שרצח בשגגה חייב גלות של שבע שנים. (מפולת באומאופיה, הוצאת עם עובד עמ' 107, 115).

66 ראה קויפמן שעמד על כך, שבהלכה המקראית נדחו כל טכסי החיטוי וכפרה בנוגע לרוצח אדם: האמונה הישראלית הוציאה את המוות וכל הקשור בו מתחום עבודת הקודש, ואפשר שמתוך כך לא נכלל ההורג בשוגג בין המתכפרים בחטאות ובאשמות, כי חשש המחוקק המקראי שקרבן חטאת או חיטוי של רוצח תהיה זו מראית עין של זבח מתים או רצוי מתים. (ראה פירושו לספר יהושע עמ' 267). אולם דומה שבעניין עגלה ערופה נשתמר שריד כלשהו מאמונות עממיות בעניין זה (ראה במאמרי על תהלים ג"א בספר ברסלבין).

67 דוגמה בולטת הוא סיפור רצח קילון באתונה. גם כעבור מספר דורות הוצאו עצמות הרוצחים וצאצאיהם מקברותיהם והושלכו לארץ אחרת בגלל החשש שיש בהם סכנה לארץ ומולדתם. ראה על זה Nilsson שם.

אפלטון מזכיר בחוקיו שלוש מידות זמן של גלות: שנה אחת, שלוש שנים ומקרה חמור חמש שנים. אמנם שיקע אפלטון בחוקיו מנהגים קדמונים, אך יחד עם זה נראה לי שבאו אצלו לידי ביטוי מגמות להנהיג מנהגים מקלים. אפלטון זהיר מאד בעניינים של רצח ומדגיש כמה פעמים שיש לפנות למורי-הלכה, שליחי המקדש בדלפי, היודעים ובקיאים בטכסי טהרה, חיטוי וכפרה⁶⁸. יש לי רושם, אם כי אין בידי אסמכתא לכך, שקיצוב גלות של שנה אחת הוא במידה מסויימת חידוש רפורמטורי של אפלטון, ואילו החוקים היווניים הקדמונים הקציבו ענשי גלות של שלוש שנים וחמש שנים ואולי למעלה מזה. בקרב הערבים ועמי טבע, נפוץ המנהג של שבע שנות גלות.

יש להדגיש שהגלות איננה נתפסת רק כעונש לרועה או כאמצעי לבטחון חייו, אלא היא באה להרחיק מן העיר ומן הארץ התרגשות של סכנות. הרועה נושא בתוכו טומאה ותועבה, ולכן דורשת טובת הארץ ושלוה תושביה שירחק מאדמת הארץ כל זמן שקיים חשש של סכנה. לפי החוק העתיק של אתיקה, אסור היה לרועה אפילו לנגוע באדמת ארצו. אם היה הכרח להביאו למשפט כלשהו במשך ימי גלותו אסור היה לו להציב כף רגלו על הארץ, אלא עומדות היו כפות רגליו בתוך המים ומשמיע טענותיו ודברי עדותו⁶⁹.

ועתה נתבונן, כאמור, לפי חומר זה בסיפור גלות אבשלום. מסופר ששיבתו של אבשלום מארץ ארם לירושלים, נתעוררה אחרי שלוש שנות ישיבה בגשור. ועוד שנתיים נוספות עברו עד שאבשלום ראה פני אביו (שם, י"ד, כח). סבורני שנצא נשכרים מבחינה פרשנית, אם נזיק מניין שנים אלה למנהגי שנות הגלות שבחומר המשווה. ראינו ששלוש שנים הן פרק זמן סביר לפי המנהג המקל. כעבור זמן זה חלה התזווה הראשונה: "ותכל (נפש) דוד המלך לצאת אל אבשלום כי נחם על אמנון כי מת" (שם, י"ב, לג). האשה החכמה מתקוע הצליחה להשפיע בנור עם דבריה על דוד להתיר את הבאתו של אבשלום לירושלים, על אף שהיה זה מועד מוקדם באופן יחסי. דוד החמיר על עצמו יותר וגזר על אבשלום לא לראות פניו (שם, י"ד, כד)⁷⁰. בכך הוסיף אבשלום מבחינה משפטית להיות גולה מעל פני אביו. כאשר עברו עוד שנתיים (שם כח), היינו שמלאו לו חמש שנות גלות מעל פני אביו, דרש אבשלום בתוקף מאת יואב, המתווך בדבר זה, להמתיק לגמרי את עונש הגלות: "ועתה אראה פני המלך ואם יש בי עוון והמיתני" (שם לב).

68 ראה אפלטון החוזר ומשנן בחוקיו שיש להסתמך בעניינים אלה רק על מומחיותם של שליחי המקדש בדלפי. "יטהר את עצמו לפי דיני הטהרה שיתקבלו מדלפי לגבי מקרים אלו ולאחר מכן יחזק להיות נקי." (חוקים, 865). ראה במחקרו של Frazer, שם.

69 על דרך הסיבה של הרועה לארץ מולדתו אומר אפלטון: "עם תום תקופת גלותו ישלחו נטורי החוקים שנים עשר מבני מועצתם לגבול הארץ, לאחר שבמשך ימי גלותם הוסיפו לבדוק ביתר קפדנות את מעשי הגולים, ובידיהם תהיה ההכרעה אם יש לתגונם ולהשיבם" (אפלטון שם, 868) ייתכן שבעניין שיגורו של יואב לגשור להשבת אבשלום משתקף תהליך משפטי מסוים ששליח הציבור בודק את מעשי הגולה אם ראוי הוא להיות מושב למולדתו.

70 רווח הוא במקרא העונש של הסתר פנים, השווה למשל "והסתרתני פני מהם" (דברים ל"א יו), ועוד. ובניגוד לכך מבקש המטהר מאשמת דם בתהלים נ"א: "א: הסתר פניך מחטאי" ראה דיון מפורט בעניין זה במאמרי על תהלים נ"א וכן על גרושו של קין מלפני ה' בבית מקרא ל"ב תשכ"ח, עמ' 34—33.

אבשלום משלם את נדרו בחברון

מניין שנים תמוה גזכר במועד תשלום נדרו של אבשלום שנדר עוד בהיותו בארם. בנוסח המסורה נאמר:

"ויהי מקץ ארבעים שנה ויאמר אבשלום אל המלך אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון: כי נדר נדר ועבדך בשבתו בגשור בארם לאמר אם ישיב ישבני ה' ירושלים ועבדתי את ה'" (שמ"ב ט"ו, ז).

המפרשים נלאו להסביר פשרו של מספר ארבעים שנה. החוקרים החדשים מקבלים את נוסחת התרגומים של לוקיאנוס והסורי לקרוא כאן "מקץ ארבע שנים", כלומר: מקץ ארבע שנים לשובו של אבשלום לירושלים. ואם אמנם הולמת נוסחה זו את תוכן הכתוב הרי נרמזו כאן מניין שבע שנים מאז מעשה הרצח: שלוש שנים בארם וארבע שנים בירושלים. בשים לב לחוסר הודאות בנוסח יכול אני להעלות רק בזהירות יתירה את ההשערה, שמשתקף כאן המנהג האוסר על הרצח להכנס למקום קדוש תקופה של שבע שנים. הריני מביא בדרך של השערה את הרעיון שההגבלה החלה על רוצחים לעבוד את אלהים במקדשים יש בה אולי משום הסבר לעובדה המתמיהה כשלעצמה, שאבשלום חיכה זמן מרובה לתשלום נדרו, וזה בניגוד לדרישה המוסרית הרווחת, לא לאחר את תשלום הנדר. לפי מנהג-עם ואמונת-עם דבוק היה ברצח, אבשלום, שמץ מה של סכנה עד עבור שבע שנים, ולכן עתה היה אבשלום מטוהר לגמרי בעיני העם וראוי להמשח למלוכה.⁷¹

ט. גילוח שער ראשו של אבשלום

לאחר שובו של אבשלום ממקום גלותו בארם מפסיק הכתוב במהלך סיפורו הרצוף ומתאר את יפי תגלחתו, מספר בניו ויופיה של בתו (שמ"ב י"ד, כה—כו)⁷².

חז"ל, בהסתמכם על כתב זה, רואים את אבשלום כנזיר. הריני משער, לפי החומר האתנולוגי המשווה, שסיפור זה לא בא כאן באקראי, אלא משתקף כאן

71 אין זו אלא השערה והבאתי אותה, כאמור, רק בזהירות מרובה. אולם נראה שקיים בסיס ממשי יותר לפירוש שהוכרנו במאמרנו על קין בעניין "ויצא קין מלפני ה'". שהרצח גורש מתחום המקדש. על דבר זה יש לנו רמז במקרא על מלך צור שגורש לאחר שחטא מהר האלהים. במאמר הנ"ל הבאנו את החוקים של אפלטון 868, וחומר יווני נוסף שאסור לאח ההורג בועם את אחיו לשבת בבית אחד יחד עם האחים וההורים ולעבוד את האלהים. יחד אתם במקדשים. לפי המנהגים הללו לא יכול היה אבשלום לעבוד את ה' יחד עם אביו ואחיו באהל ה' בירושלים. היתה זו איפוא תואנה סבירה כלפי אביו ללכת לעבוד את אלהים ולשלם את נדרו במקום קדוש כלשהו מחוץ לירושלים. אולי יש בזה משום הסבר לעובדה שאבשלום לא הזמין את אחיו ללכת אחר לחברון.

72 Budde עמ' 264 והרצבורג, עמ' 331 בביאוריהם לספר שמואל התקשו שלא לצורך בסדרם של הכתובים, ובקשר שבין פסוק כד לבין המשך בפסוק כה. לפי פירושו, המסתמך על קיצור שנות הגלות וכן השיך של סיפור התגלחת לצרכי הטהרה, תצא יפה רציפות הכתובים.

מנהג, שהרוצח מתגלח לאחר טהרתו. כנען (Canaan)⁷³ מספר: קיים מנהג במחוזות אחרים שלאחר טכס הסולחה היה אחד הקרובים של הנרצח מגלח שער ראשו של הרוצח. במנהגים יווניים כרוך גילוח שער בטקס טהרה מאשמת דם⁷⁴. לכן, ייתכן שהמספר המקראי ידע משהו על המסורת שאבשלום גילח את שער ראשו, והריהו מספר על כך. לפי השערתנו ייתכן שהיה זה סימן של סיום תהליך הכפרה.

J. Canaan, "Das Blut in den sitten und in Aberglauben des Palästine- 73
nsischen Arabers". ZDPV (79) 1963, 15 ff.
74 ראה מקורות אצל Nilsson, שם עמ' 127, הערה 4. וכן במאמרי "יואב הרודף והנרדף"
בקשר לכתוב "דמו על ראשו" (מלכים א', ב', לב).