

רסלינג

נדאשית ציפייה

תהליך הקריאה
וייסוד האידיאולוגיה המקראית

תמר ורדיגר



מבוא

ספר בראשית, כמו כל התנ"ך, הוא ספרות אידיאולוגית, כלומר, ספרות המעוגנת בתפיסת עולם מסוימת ובמערכת ערכים מסוימת, ומטרתה "לשרר" אותם לקהלה: להנחיל לו אותם, לשכנע אותו בהם, לחזק בו את רישומם.

קהל היעד של ספר בראשית הוא רחב ביותר, שכן ספר בראשית הוא חלק מהסיפורת המקראית שהיא ספרות לאומית-קנונית, ספרות המהווה תשתית לזהות הלאומית של עם ישראל. הברית עם אלוהים, שעליה מבוססים חיי ישראל כעם, נכרתה עם כל חלקי העם: "אתם נצבים היום בלכם לפני ה' אלהיכם ראשיכם שבטיכם זקניכם ושריכם כל איש ישראל. טפכם נשיכם וגרף אשר בקרב מחנהיך מחטיב עציף עד שאב מימף. לעברך בבִּרית ה' אלהיך ובאֱלֹהֵיך אשר ה' אלהיך כרת עמך היום"¹ (דברים כ"ט ט-יא). כל העם, על כל חלקיו, צריך לשמוע את התורה פעם בשבע שנים, ולהסיק מסקנות אמוניות ומעשיות: "מקץ שבע שנים [...] תקרא

1. הציטוטים מהמקרא הם לפי נוסח המסורה שבפרויקט השו"ת של אוניברסיטת בר-אילן, להוציא הסימון ה' לשם הוויה.

את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרף אשר בשעריה למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת" (דברים ל"א ט-יג).² כל העם הוא קהל היער של התורה, ועל כל העם להיות שותף לידע ולמערכת האמונות והערכים (Sternberg 1985: 49-50).

כיצד משיג ספר בראשית את מטרתו? כיצד הוא "משדר" לקהלו את האידיאולוגיה המקראית? לא על ידי רשימת עיקרי האמונה, לא בעזרת מסות פילוסופיות, אלא באמצעות סיפורים.

סיפורים יכולים "לשדר" אמונות וערכים בדרכים שונות. הדרך הידועה ביותר היא שימוש בעולם המיוצג בסיפור, על האירועים המתוארים בו ועל הדמויות המופיעות בו. בספרות הבלשית, למשל, העלילה מזמינה את הקוראים להאמין כי חיפוש האמת הוא ערך עליון, וכי סוף האמת להתגלות וסוף גנב לתליה.

ספר בראשית משתמש בדרך זאת, ומתאר עולם שממנו, מהאירועים ומדמויות המופת שבו, ניתן ללמוד את השקפת העולם המקראית, על עיקרי האמונה שלה וערכיה. לדוגמה, סיפורי הבריאה שבפרשת בראשית מנחילים לקוראים את אחד מיסודות האמונה המקראית, היות אלוהים כל-יכול. הקוראים לומדים כי אלוהים יכול לעשות הכל: אפילו לכרוא עולם יש מאין. סיפורי פרשת נח מראים שיש ביכולת אלוהים לשלוט על העולם שברא: להרוס את העולם (המבול) ולהנהיג אותו כרצונו (פיצול האנושות במגדל בבל).

דרך אחרת שבה סיפורים "משדרים" אידיאולוגיה היא השימוש בלשון, באופן המשפיע על השיפוט של דמויות, מעשיהן וערכיהן. כך המספר עשוי לכוון את אותה תכונה "עקביות" או "עקשנות" ואת אותו ערך "פטריוטיות" או "לאומנות", הכל בהתאם להשקפת עולמו. דרך זאת מופיעה אף היא בספר בראשית. לדוגמה, לדברי

2. לפי משנה סוטה ז, ח, "התורה" הנקראת בציבור פותחת בסיפור ההיסטורי שמשה מספר לעם בפרשת דברים.

הנחש לאישה, "אָף כִּי אָמַר אֱלֹהִים לֹא תֹאכְלוּ מִכָּל עֵץ הַגֶּן" (בר' ג' א) קודם תיאור שלו: "וְהַנָּחַשׁ הָיָה עָרוֹם מִכָּל חַיַּת הַשָּׂדֶה" (שם). תיאור זה מבטיח שהקוראים יקשיבו לנחש בחשדנות, ולא יניחו שדבריו נאמרו בתמימות.³ בתגובת שרשרת ישפיע יחסם של הקוראים לנחש על יחסם למרד באלוהים שאליו הוא הסית, ואף לתגובתם כלפי שיפוטו של אלוהים את החטא והחוטאים.

סיפורים יכולים "לשרר" אידיאולוגיה בדרכים נוספות (שאינן בהכרח ייחודיות לסיפור), דרכים שבהן המחקר עוסק מאז רטוריקה של אריסטו עד הרטוריקה של הבדיון של ויין בות' (Booth) ועד היום.⁴ הדרך שאותה אציג בספר זה היא שימוש בתהליך הקריאה. כפי שאראה, ספר בראשית מעצב את סיפוריו כך שתהליך הקריאה בהם יוצר חוויה המובילה להטמעת עיקרי האידיאולוגיה המקראית. מדובר בדרך שלא רבים מודעים אליה, שכן תהליך הקריאה כשלעצמו והשפעתו על חווית הקריאה הם נושאים חדשים למדי בפרשנות ובמחקר. בחקר הספרות עוסקים בו בשיטתיות רק כחמישים שנה, במסגרת אסכולת ה-Reader Response, אסכולה המדגישה את יחסי הגומלין שבין הטקסט לבין הקורא.⁵

אסכולה זאת כוללת גישות רבות, ואני הולכת בגישתו של מורי, פרופ' מאיר שטרנברג. בגישה זאת הקורא אינו קורא ממשי מסוים ואף לא צירוף של כמה קוראים, כמו ה-*super-reader* של מיכאל ריפטר (Riffaterre 1966), ותהליך הקריאה אינו אירוע חד-פעמי, השונה מקורא לקורא ומקריאה לקריאה. הקורא הוא היבט של

3. ראו ורדיגר תשנ"ד: 9-22.

4. הרטוריקה (אריסטו 2002) עוסקת ברובה בדרכי שכנוע שאינן ייחודיות לסיפור. פרק כ' בספר השני ופרק ט"ז בספר השלישי עוסקים בסיפורים היסטוריים ובדיוניים כאמצעי שכנוע. בות' (Booth 1961) עוסק בסיפורת בדיונית.

5. על אסכולה זאת ראו רמון-קינן 1984 פרק ט. אנתולוגיה של מאמרים מהאסכולה ראו טומפקינס (Tompkins 1980), וראו גם פיש 2012.

היצירה (הוא "אפיון מטונימי של הטקסט", כדברי מנחם פרי),⁶ ותהליך הקריאה הוא התהליך שאותו מזמנת היצירה לכל קוראה. עם זאת, כפי שהתברר לי פעם אחר פעם, תהליך הקריאה הזה תואם במידה רבה תהליכי קריאה של קוראים ממשיים.

מתוך תהליך הקריאה בחרתי לעסוק במרכיב מסוים: ציפיותיהם של הקוראים לגבי האירועים העתידים להתרחש בהמשך הסיפור. הרצון לדעת מה יתרחש בהמשך הוא המניע העיקרי של הקהל הרחב להמשיך בקריאה (פורסטר 1927: 24-25). מכיוון שקהל היעד של ספר בראשית הוא, כאמור, רחב ביותר, הנחתי כי ספר בראשית משתמש במרכיב זה לצרכים אידיאולוגיים. ואכן, כפי שהפרקים הבאים מראים, התברר כי ספר בראשית יוצר בקוראיו ציפיות אודות ההתרחשויות העתידיות ומשחק בהן באופן שמטמיע בקוראיו את האידיאולוגיה המקראית בחכמה, בשיטתיות וביעילות.

היחס לטקסט ותהליך הקריאה

ספר זה בוחן את ציפיותיהם של קוראים הפוגשים בספר בראשית כיצירה אחת, בנוסח המסורה. יתרונה המחקרי של גישה זאת טמון בהתבססותה על נתון היסטורי (קיומו של ספר בראשית כספר שלם, כיחידה אחת), ולא על השערות בדבר עצם קיומם של מקורות שונים מהם חובר הספר ובדבר תוכנם וגבולותיהם של המקורות המשוערים הללו. בכך הלכתי בעבודה זאת בדרך שונה מרוב חוקרי המקרא במאתיים השנים האחרונות. למעשה גם מי שדוגל בקיומם של מקורות שונים שמהם חובר ספר בראשית אינו יכול שלא להתמודד עם היצירה השלמה ככזו, להתייחס לעריכת הספר,⁷ ולנקוט עמדה בשאלה אם מדובר בעריכה מרושלת הנכנעת לאילוצים שונים, או

6. פרי 1979, ובייחוד עמ' 10.

7. ראו אמית 1992: 1-2.

בעריכה אומנותית, חכמה ומתחכמת.⁸ הגישה הבוחנת את ספר בראשית כיצירה אחת תואמת יותר את ההתייחסות ליצירה כמבע, אשר כל רכיב בו נבחן לאור תפקודו במסגרת אותו מבע, ולא כאל מקור לנתונים על אודות טקסטים ומנהגים שקיומם קדם ליצירה.⁹ עם זאת, בחירה בגישה אחת אין פירושה התעלמות מגישות אחרות. התייחסויות לפירושים מקומיים ולטענות כלליות של שיטת המקורות מובאות לאורך הספר. כמו כן מובאים באופן מדגמי מחקרים שעניינם שימוש בחומר ארכיאולוגי ובידע ביולוגי לשם הבנת המקרא (לשם שמירה על רצף הקריאה בגוף הטקסט הובאו כל ההתייחסויות האלה בהערות).

הנחת המוצא של הספר, שיש לקוראים ציפיות לגבי האירועים העתידיים להתרחש בהמשך הסיפור, מבוססת על תפיסת הסיפור כרצף סימנים הבאים בזה אחר זה בזמן ומייצגים אובייקט שחלקיו באים בזה אחר זה בזמן (ראו לסינג 1766: 101). קליטת סימנים הבאים בזה אחר זה בזמן היא תהליך. כך למשל, התיאור המילולי של דוד, "יָדַע נַגַן וְגִבּוֹר חֵיל וְאִישׁ מְלַחֵמָה וְנִבּוֹן דָּבָר וְאִישׁ תֹּאֵר וְה' עִמּוֹ" (שמ"א ט"ז יח), בנוי מסימנים, אותיות או צלילים המצטרפים לצמדי מילים, וכל צמד מתאר תכונה אחרת של דוד. הסימנים הללו באים בזה אחר זה, כך שהקולטים עוברים תהליך שבו נצבר מידע אודות דוד.¹⁰ אובייקט שחלקיו באים בזה אחר זה בזמן אף

8. התייחסויות לשאלה זאת ראו ורדיגר תשנ"ז: 119 (הערה 6), 122-123 (הערות 21, 22), 133-136 (הערות 28, 32), ולהלן בנספח.

9. ראו שטרנברג (1985: 14-15). התייחסות זאת מכונה לרוב בשם "גישה ספרותית". כך מכונות גם גישותיהם של פוקלמן, אלטר ואחרים המתמקדים בטקסט כסיפור, גם אם גישתם איננה כוללת תפיסה תפקודית של האלמנטים השונים שבטקסט.

10. תהליך קליטת פרטי המידע הללו על ידי שאול מודגש בתלמוד בבלי סנהדרין צג ע"ב, בהצגת שאול כמי שהגיב על כל תכונה במילים "יהונתן בני כמוהו", עד שנאמרה לו התכונה "וה' עמו", וחלשה דעתו.

הוא תהליך, לדוגמה, יציאת לבן לקראת עבר אברהם: תחילה ראה לבן את הנזם והצמידים ושמע את דברי רבקה, ואחר רץ אל האיש. משמע, קריאת סיפור הינה תהליך של קליטת תהליך.

חשוב לציין כי לכל אחד משני התהליכים הללו יש סדר משלו. סדרו של התהליך הנקלט הוא הסדר הכרונולוגי של ההתרחשות. סדר תהליך הקליטה עשוי לחפוף את הסדר הכרונולוגי, ועשוי גם לסטות ממנו. כך, סדר קליטת הקוראים את תיאור הבריאה בבראשית פרק א' תואם את הסדר הכרונולוגי: תחילה נקראים אירועי היום הראשון, אחר כך אירועי היום השני וכן הלאה. לעומתו סדר קליטת הקוראים את יציאת לבן לקראת עבר אברהם סוטה מהסדר הכרונולוגי: תחילה מופיעה בטקסט ריצתו של לבן אל האיש (בר' כ"ד כט) ורק אחריה מופיעה ראייתו את הנזם והצמידים (שם, שם, ל). במונחים שטבע בוריס טומשבסקי (Tomashevsky 1925), בסיפור הבריאה הסוז'ט (רצף הטקסט) נצמד לסדר הפבולה (סדר ההתרחשות), ואילו בסיפור יציאת לבן הסוז'ט סוטה מהפבולה.

בספר זה הנחתי קוראים הקולטים את ספר בראשית כסדרו, קוראים המתקדמים לאורך הסוז'ט מתחילת היצירה ועד סופה. קוראים כאלה עשויים לחזור אחורה אל טקסט שכבר הופיע בסוז'ט, אך לא לדלג אל טקסט מאוחר יותר בסוז'ט. כלומר, אלה קוראים המניחים ליצירה לעצב את חווית הקריאה שלהם בעזרת ארגון תהליך הקריאה.¹¹

במקרה של לבן, הקוראים יקראו תחילה את כ"ד כט, "וַיִּלְבָּקֶק אֶחָד וְשֵׁמוֹ לְבָן, וַיִּרְץ לְבָן אֶל הָאִישׁ הַחוּצָה אֶל הָעֵינִי, וַיִּנְחֹחוּ כִּי לְבָן מְכַנֵּס אוֹרְחִים נְטוּל פְּנִיּוֹת כְּרַבְקָה אַחֲתוֹ. אַחֵר כֵּךְ הֵם יַעֲבְרוּ לַפְּסוֹק

11. במקרא מופיעה הצהרה מפורשת אודות השפעת סדר הקליטה על השיפוט: "צִדִּיק הָרָאשׁוֹן בְּרִיבוֹ וְכֹא יָרְעוּ וַחֲקָרוּ" (משלי י"ח יז), והלכות שונות בתחום סדרי הדין נקבעו לאור המודעות להשפעת סדר הקליטה על השיפוט. לא מצאתי בפרשנות המסורתית מודעות לכך שכלל זה תקף גם בקריאת טקסט סיפורי.

ל, "וַיְהִי כִּרְאֵת אֵת הַנֶּזֶם וְאֵת הַצְּמָדִים עַל יְדֵי אַחָתוֹ [...] וַיָּבֵא אֶל הָאִישׁ, וּיּוֹפְתָעוּ לְגַלּוֹת שֶׁלִּבָּן פֶּעַל מִמְּנִיעִים כְּלִלִיִּים. קוֹרְאִים אֵלָה יַחֲוּ בְּמַהֲלֶךְ הַקְּרִיָּאָה הַפְּתָעָה, הַכְּרָה בְּטָעוֹת, וְאוּלַי גַּם אֲכֹזְבָה מֵאוּפִיו שֶׁל לִבָּן. הֵם יִרְאוּ אֶת אוּפִיו הָאֲמִתִּי שֶׁל לִבָּן לְאוֹר הָאוּפִי שֶׁיִּיחַסּוּ לוֹ בְּטָעוֹת, וְהַהֲשׂוּאָה תִּגְרוּם לָהֶם לְשִׁפּוֹט אוֹתוֹ לְחֹמְרָה. כְּפִי שְׁטוּעֵן שְׁטֵרְנִבְרֵג, אֲרֻגוֹן תְּהִלֶּךְ הַקְּרִיָּאָה עֲשׂוּי לְיִצְוֹר עֲנִיִּין סִיפּוּרִי וְלַעֲצֵב אֶת חוּוִיַּת הַקְּרִיָּאָה עַל יְדֵי יִצִּירַת שְׁלוּשָׁה סוּגֵי רִגְשׁוֹת אוּ מִצְבִּיִּים נִפְשִׁיִּים: מֵתַח, סְקֵרְנוֹת וְהַפְּתָעָה.

הַמֵּתַח נּוֹבַע מֵהַעֲדָרוֹ שֶׁל מִידַע מִיּוֹחַל עַל תּוֹצְאוֹתָיו שֶׁל קוֹנְפְּלִיקַט שִׁיּוֹכְרַע בְּעֵתִיד הַסִּיפּוּרִי, וְחוֹסֵר מִידַע זֶה כְּרוּךְ בְּהַתְּנַגְּשׁוֹת שֶׁל תְּקוּוּהָ וְחֲשֵׁשׁ, וְאִילוֹ הַסְּקֵרְנוֹת נּוֹצֵרַת מֵהַעֲדָר מִידַע עַל הַעֲבֵר הַסִּיפּוּרִי, זְמַן שֶׁבוֹ הַמֵּאֲבָק כִּבְר הוֹכְרַע [...] הַמֵּתַח קְשׁוֹר אֲפּוֹא בְּמַהוֹת לְדִינָאֲמִיקָה שֶׁל הַתְּרַחֲשׁוֹת הַנִּמְצָאָת עֲדִיִּין בְּעִצּוּמָה, וְאִילוֹ הַסְּקֵרְנוֹת קְשׁוּרָה בְּדִינָאֲמִיקָה שֶׁל הַסְּטִיּוֹת מִן הַסֵּדֵר הַכְּרוֹנּוֹלוֹגִי.¹²

הַהַפְּתָעָה, כְּמוֹ הַסְּקֵרְנוֹת, כְּרוּכָה בְּסִטְיָה מֵהַסֵּדֵר הַכְּרוֹנּוֹלוֹגִי. בְּנִיגוּד לְסְקֵרְנוֹת, הַהַפְּתָעָה נּוֹצֵרַת כְּאִשֶׁר הַקּוֹרָא אֵינּוּ מוֹדַע לְכֶךְ שֶׁמִּידַע חָשׁוֹב הוֹעֵלֵם מִמֶּנּוּ וְלֹא נִמְסָר לוֹ בְּמִקּוּמוֹ בְּרִצְף הַכְּרוֹנּוֹלוֹגִי, וְהַהֲעֵלְמָה מֵתְבַרְרֵת לוֹ רַק כְּאִשֶׁר נִחְשַׁף מִידַע זֶה בְּאִיחּוּר, לְרוֹב עֵם סְגִירַת הַפֶּעַר (Sternberg 1985: 259).

בְּמַחְקָרִי הַתִּיִּיחַסְתִּי לְשְׁלוּשָׁת מְרַכִּיבֵי הַעֲנִיִּין הַסִּיפּוּרִי הַלְלוֹ וּבְעִיקָר לְמֵתַח, שֶׁכֵּן הוּא הַכְּרוּךְ בְּצִיפִּיּוֹת לְגַבִּי הַעֲתִיד הַפְּבּוֹלָאִי (הַאִירוּעִים הַעֲתִידִים לְהַתְּרַחֲשׁ בְּהַמִּשְׁךְ הַסִּיפּוּר), צִיפִּיּוֹת שְׁאוֹתָן בּוֹחַנַת הַעֲבוּדָה.

כְּאִמּוֹר, הַמֵּתַח כְּרוּךְ בְּהַעֲדָר מִידַע לְגַבִּי הַעֲתִיד הַסִּיפּוּרִי. כִּיּוֹן שֶׁכֵּךְ, עוֹלָה הַשְּׂאֵלָה אִם יֵשׁ מִקּוֹם לְמֵתַח בְּקִרְיָאָת סֵפֶר בְּרָאשִׁית. הַשְּׂאֵלָה עוֹלָה מִשְׁתֵּי סִיבּוֹת, הָאֲחַת, קִיּוּמוֹ הָאֲפְשָׁרִי (וְהַסְּבִיר מְאוֹד)

12. Sternberg 1978: 65

של מידע חוץ-טקסטואלי בידי הקוראים, מידע בדבר אותו עתיד פבולאי שאי-ידיעתו גורמת למתח (למשל, הידיעה שאברהם אכן היה לגוי גדול). השניה, היותו של ספר בראשית ספר הנקרא פעמים רבות. האם יש מקום למתח בקריאה שניה, שלישית, וכו'?

התשובה לנקודה הראשונה טמונה בפואטיקה של המקרא. בסיפורת המקראית (למעט בספר נחמיה) ישנה טענה מובלעת בדבר היות המספר כל-יודע (מתוקף מקור המידע שלו: אלוהים הכל-יודע), ולכן תמיד ישנה למספר עדיפות אינפורמצינית על קהל, עדיפות המאפשרת לו ליצור מתח.¹³ כמו כן אומנותו של המספר המקראי מאפשרת לו לבנות פערי מידע וליצור אי-בהירויות וערפול, כך שגם מידע חיצוני לא יאפשר לקוראים לצפות כיצד יותר הסבך, עד לסוף העלילה (Sternberg 1985: 260-261).

התשובה לנקודה השניה היא אמפירית: התברר שגם בקריאה חוזרת של יצירות ספרות קוראים חווים מתח. בקריאה החוזרת נעשית השהיה מרצון של המידע שנרכש בקריאה הקודמת, השהיה המאפשרת לקוראים להתמסר למעקב אחר המידע המשוחרר בהדרגה, ולהיות מופתעים שוב ושוב מאותן הפתעות (שם, עמ' 261-262).

הציפיות והתפיסות האידיאולוגיות

כדי לקבל תמונה רחבה של דרכי השימוש של ספר בראשית בציפיות הקוראים לטובת מטרת-העל האמונית בחרתי סוגים שונים של ציפיות, ובחנתי אותן בחלקים שונים של ספר בראשית. לכל סוג של ציפייה יחד פרק, והפרקים מובאים בסדר עולה של מורכבות.

13. גם אם הקוראים יודעים מה קרה, יתכן שלא ידוע להם איך בדיוק קרה הדבר, ודי בכך ליצירת מתח. דוגמה לבניית מתח בתחום ה"איך" כאשר ה"מה" ידוע לקהל ראו אצל לוינסון (Levinson 2004).

בפרק הראשון נבחנה ציפיה מרכזית אחת, המלווה את הקוראים מתחילת פרשת "לך-לך" ועד סוף ספר בראשית: הציפיה לכך שאברהם יהיה לגוי גדול. ציפיה זאת מתמקדת באלוהים כיוצר הציפיה (בהבטחתו לאברהם: "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל", בראשית י"ב ב), וכמי שבמעשיו תלוי מימוש הציפיה. נערך מעקב מדויק אחר מהלך הציפיה, מיצירתה ועד (כולל) עקירת יצחק. מדובר במהלך מורכב ומפותל, המשתלב הן במגמה ליצור ולהגביר את העניין הסיפורי והן במגמה לשכנע את הקוראים בתפיסות הנמצאות בבסיס האידיאולוגיה המקראית.

בפרק השני נבחנה יחידה השונה בכמה בחינות מהיחידה הקודמת: אין בה ציפיה מרכזית אחת אלא כמה ציפיות המתפקדות כמערכת, והיחידה איננה מתמקדת באלוהים אלא באנשים וביחסים ביניהם. המדובר בפרשת "ויצא" (כ"ח י עד ל"ב ג), העוסקת ביעקב מצאתו לחרון ועד שובו לכנען, ובעיקר ביחסיו עם לבן. לאורך יחידה זאת משתנה שוב ושוב כוחן היחסי של הציפיות המקוריות המלוות את הקוראים (ציפיה לנישואי יעקב לאחת מבנות לבן, ציפיה לשיבתו לכנען, הציפיה לכך שיעקב ולבן יתנהגו בהתאם לקווי אופי שנתגלו בהם בעבר, והציפיה לגמול). עולות ויורדות ציפיות חדשות, מובלטות ומטושטשות ציפיות קיימות, ומשתנות השפעותיהן ההדדיות של הציפיות השונות. בפרק זה נבדקו הן תרומותיהן הנפרדות של כל אחת ואחת מן הציפיות לאידיאולוגיה המקראית, והן תרומתה של מערכת הציפיות ככזו לאידיאולוגיה המקראית. התגלה בניתוח שאותן תפיסות בסיסיות שהופיעו ביחידה שנבחנה בפרק הקודם זוכות לתמיכה גם ביחידה שנסקרה בפרק זה, אך משחק הציפיות תומך בהן בדרכים שונות או תוך הדגשות שונות. הציפיות העיקריות בשני הפרקים הללו התבססו על תחזיות מפורשות של הרמיות ("וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל", "וְיָקַח לָהּ מִשָּׁם אִשָּׁה", "וְיִשְׁלַחְתִּי וְיִקְחֶתִי מִשָּׁם"). כל הציפיות שבפרקים אלה התבססו על היגיון דמוי מציאות.

בפרק השלישי נבחנו ציפיות המתבססות על תבנות אנאלוגי, שמטיבו אינו מוגבל למציאות. מכיוון שהאנאלוגיות אינן מפורשות, ומכיוון שעריכת אנאלוגיה דורשת כישורים שאינם בהכרח נחלת הקהל הרחב, משחק הציפיות שבפרק זה מיועד לקהל מצומצם יותר מקהל היעד שאליו התייחסו שני הפרקים הקודמים. קהל זה הולך ומצטמצם ככל שמשחק האנאלוגיות נעשה מורכב יותר. בהתאם לרמת המורכבות נבחרו והוצגו בפרק השלישי האנאלוגיות הבאות: האנאלוגיה בין יצחק לבין ישמעאל, בין החלפת הבנים (בגניבת הברכה) לבין החלפת הבנות (בנישואי יעקב), בין שלושת המקרים של הצגת אשת אחד מהאבות כאחותו, בין שלושת המקרים של נתינת שפחת הגבירה לבעל הגבירה, ובין ארבעה מצבים של הכנסת אורחים (פגישות אברהם ולוט במלאכים, ופגישות רבקה ורחל באורחים שמכנען). מסתבר שאין שוני מהותי ברכי המשחק בציפיות, אך ישנו שוני בתחום האידיאלוגי: מלבד התפיסות הבסיסיות הוצגו תפיסות נוספות, "גבוהות" יותר.

התפיסות האידיאלוגיות שבהן התמקדתי הן התפיסות שביסוד האידיאלוגיה המקראית: היות אלוהים כל-יכול, היות אלוהים כל-יודע, היות האדם בעל בחירה חופשית, החובה לעשות צדקה ומשפט ותורת הגמול.

תפיסות בסיסיות אלה מובהרות בפרק הראשון, ובכל שלושת הפרקים נבחנת הדרך שבה משתמש המקרא במשחק הציפיות לשם הנחלתן לקוראים. בפרק השלישי, העוקב אחר משחקי ציפיות שנועדו לקהל מצומצם יותר, עולות, כאמור, תפיסות אידיאלוגיות נוספות, ומוצעת הנמקה לשימוש בציפיות הבנויות על תבניות אנאלוגיות דווקא לצורכי הנחלתן של אלה.

המסקנות העולות מצירוף הממצאים של שלושת הפרקים הללו מובאות בפרק הסיכום. אל חלק מהמסקנות הללו אני מקווה כי קוראי הספר יגיעו בעצמם במהלך הקריאה בו, מכוח התרשמותם מהדגמת הדרכים השונות שבהן נוצלו הציפיות הן לטובת העניין

הסיפורי והן לטובת השקפת העולם המקראית. כפי שספר זה מראה, בספר בראשית פועלות המגמה האומנותית והמגמה האידאולוגית במשולב;¹⁴ האומנות והאמונה חוברות אישה אל אחותה.

14. הדגמת השילוב בין המגמות הקיים בספר בראשית תומכת בטענתו של שטרנברג (Sternberg 1985: 41-48), שבסיפורת המקראית פועלות במשולב שלוש מגמות: המגמה האומנותית-אסתטית, המגמה האידאולוגית והמגמה ההיסטוריוגרפית.

'וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָדוֹל'

מתחילת פרשת "לך-לך" ועד סוף ספר בראשית מלווה את הקוראים ציפייה לכך שאברם-אברהם¹⁵ יהיה לגוי גדול. לציפייה זאת יש בסיס כפול: פנים-טקסטואלי (העולה מספר בראשית עצמו) וכנראה גם חוץ-טקסטואלי. הבסיס הפנימי נמצא בדברי אלוהים המובאים בטקסט. הבסיס החיצוני חבוי בהנחות אודות קהל היעד, אשר יש לשער שעומדות ברקע של כתיבת הספר. סביר להניח שביצירת ספר בראשית נלקח בחשבון קהל יעד היודע על קיומו של עם ישראל, ועל כך שאברהם הוא אבי האומה. להלן אתרכז בבסיס הפנים-טקסטואלי של הציפייה, זאת מכיוון שלהבדיל מהבסיס החוץ-טקסטואלי, קיומו של הבסיס הפנימי ודאי, והציפיות שהוא יוצר הן חלק אינטגרלי מתהליך הקריאה, והן משתנות במהלך הקריאה. ראשית אתאר את מהלך הציפייה ואחר כך אתייחס למסר האידיאולוגי הכרוך בה.

15. השימוש בשמות אברם-אברהם ושרי-שרה בספר עוקב אחר השימוש המקראי בשמות אלה.

חלק א - מהלך הציפייה

ראשית הציפייה (י"ב א-ט)

(א) וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָם לֵךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמְוֹלְדֹתֶיךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ (ב) וְאַעֲשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאַגְדְּלָה שְׁמֹךָ וְהָיָה בְרָכָה (ג) וְאַבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אָאֹר וּנְבָרְכוּ כָּךְ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה (ד) וַיֵּלֶךְ אַבְרָם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר אֱלֹהֵי ה' וַיֵּלֶךְ אִתּוֹ לוֹט וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בְּצֵאתוֹ מִחָרָן (ה) וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שָׂרִי אִשְׁתּוֹ וְאֵת לוֹט בֶּן אָחִיו וְאֵת כָּל רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׂוּ וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עָשׂוּ בְּחָרָן וַיֵּצְאוּ לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן (ו) וַיַּעֲבֹר אַבְרָם בְּאֶרֶץ עַד מְקוֹם שְׂכָם עַד אֵלוֹן מוֹרָה וְהַכְּנַעֲנִי אֹז בְּאֶרֶץ (ז) וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזָרְעֶךָ אֵת אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו (ח) וַיַּעֲתֶק מִשָּׁם הַהָרָה מִקְדָּם לְבַיִת אֵל וַיֵּט אֶהְלֵה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעִי מִקְדָּם וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה' (ט) וַיִּסַּע אַבְרָם הַלֹּךְ וְנִסּוּעַ הַנִּגְבָּה.¹⁶

הציפייה לכך שאברם יהיה לגוי גדול מתבססת בתחילתה על דברי ה' בפנייתו הראשונה אל אברם: "לֵךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמְוֹלְדֹתֶיךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֶרְאֶךָ. וְאַעֲשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל וְאַבְרָכְךָ וְאַגְדְּלָה שְׁמֹךָ וְהָיָה בְרָכָה. וְאַבְרָכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלְלֶיךָ אָאֹר וּנְבָרְכוּ כָּךְ כָּל מִשְׁפַּחַת הָאָדָמָה" (י"ב א-ב).¹⁷

הציפייה בשלב זה איננה לגמרי ברורה ואף איננה ודאית. ראשית, תוכנה אינו חד־משמעי. האם "וְאַעֲשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל" פירושו הפיכת אברם לאב ביולוגי של אומה או הפיכתו לגרעין של אומה

16. פסוקים א-ט מהווים יחידה נפרדת. היחידה מתוחמת מבחינה גרפית בפרשיות פתוחות לפניה ולאחריה; מבחינה עלילתית במסגרת של ציווי ומילוי הצו; ומבחינה לשונית בחזרות על מילים שמשמען הליכה וראייה-היראות.

17. כל מראי המקום מתייחסים לספר בראשית, אלא אם כן מצוין אחרת.

בדרך לא ביולוגית? ובאיזו גדולה מדובר: כמותית, איכותית (כמו בהמשך, "וַאֲגַדְלָה שְׁמֹךְ"), ואולי שתיהן כאחת? שנית, נראה שההבטחה לגוי גדול היא הבטחה מותנית: אם אברם יקיים את האמור בפסוק א: "לֵךְ לְךָ מֵאַרְצָךָ וּמְמֹלַדְתֶּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךָ", אז יקיים ה' את האמור בפסוק ב: "וַאֲעִשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל". אין בפסוקים אלה מילת תנאי מפורשת ואף לא ביטוי המעיד על קשר סיבתי ודאי, אבל סדר המעשים וההדריות שבין עשיית אברם את רצון ה' והטבת ה' עם אברם גורמים לקוראים להניח שמדובר בתנאי. כל עוד מילוי התנאי אינו ודאי גם הציפייה לגוי גדול אינה ודאית. אי-הוודאות גדולה עוד יותר משום שחלק מהתנאי לא ברור: באיזו ארץ מדובר? כדי לאמוד את סיכויי ההבטחה להתקיים וכדי לשער באיזה אופן תתקיים, עשויים הקוראים לפנות לנתונים שכבר נמסרו להם אודות אברם. המדובר בנתונים המופיעים בסוף פרשת נח:

(כו) וַיְחִי תֵרַח שְׁבַעִים שָׁנָה וַיֻּלְדֵת אֶת אַבְרָם אֶת נְחוֹר וְאֵת הָרָן (כז) וְאַלְהָה תּוֹלְדֵת תֵרַח תֵרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נְחוֹר וְאֵת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט (כח) וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תֵרַח אָבִיו בְּאַרְץ מוֹלְדֹתוֹ בְּאוּר כְּשָׂדִים (כט) וַיִּקַּח אַבְרָם וַנְּחֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אִשְׁתֵּ אַבְרָם שָׂרִי וְשֵׁם אִשְׁתֵּ נְחוֹר מִלְכָּה בַת הָרָן אֲבִי מִלְכָּה וְאָבִי יִסְכָּה (ל) וְתָהִי שָׂרִי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלֶדָה (לא) וַיִּקַּח תֵרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֵת לוֹט בֶן הָרָן בְּנוֹ וְאֵת שָׂרִי כְלָתוֹ אִשְׁתֵּ אַבְרָם בְּנוֹ וַיִּצְאוּ אֹתָם מֵאוּר כְּשָׂדִים לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיִּשְׁבּוּ שָׁם (לב) וַיְהִי יָמֵי תֵרַח חֲמֵשׁ שָׁנִים וּמְאַתִּים שָׁנָה וַיָּמָת תֵרַח בְּחָרָן (י"א כו-לב).

בהנחה שהצייווי "לֵךְ לְךָ" הוא תנאי, האם סביר להניח, לאור נתונים אלה, שאברם יעמוד בתנאי? קוראים הבוחנים את י"א כו-לב יגלו כי נכונותו של אברם ללכת אינה מובנת מאליה. אמנם אברם כבר עזב ארץ אחת (י"א לא), אך אז נלקח בידי אביו. אברם הוא בן למשפחה שבה הקשרים המשפחתיים חזקים (ראו נישואי נחור

ורשימת היוצאים עם תרח, י"א כט, לא), ולכן ספק אם ירצה אברם לעזוב את בית אביו.¹⁸

הנתונים הללו מכוונים גם את ההשערות אודות אופן קיום ההבטחה. ב"א ל נאמר ששרי עקרה. לאור זאת ייטו הקוראים להניח שאם תתקיים ההבטחה, היא תתקיים דרך הפיכתו של אברם לגרעין של אומה (שתקום, אולי, מאנשים שיתקבצו סביבו) או דרך נישואיו לאישה אחרת.

סביר להניח שנכונותו של אברם לציית לה' קשורה בציפייתו להתקיימות דברי ה' "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל [...] וְנִבְרָכוּ בְךָ כָּל מְשֻׁפְּחֵת הָאָדָמָה". אם כך הדבר, ציפיית הקוראים להתגשמות "וְאֶעֱשֶׂה לְגוֹי גָדוֹל" קשורה בציפיותיו של אברם. בשלב זה הקוראים יודעים מעט מאוד על אברם ואינם יודעים דבר על חי הנפש שלו. מתוך מצב זה של העדר מידע, הם נקראים לשער מה הן ציפיותיו של אברם (איך, אם בכלל, יהיה לגוי גדול), ולהפוך לשותפיו של אברם בתהיות אודות ההבטחה האלוהית.

עם הציפייה לכך שאברם יהיה לגוי גדול, על כל הספקות וההשערות הנלוות אליה, ממשיכים הקוראים אל הנתונים הבאים בכתוב. "וַיִּלְךָ אַבְרָם פְּאֶשֶׁר דְּבַר אֱלֹוֹהֵי" (י"ב ד): תחילה נראה שהתנאי עומד להתקיים, וממילא הציפייה לגוי גדול מתחזקת, אך מייד נוסף נתון בעייתי: "וַיִּלְךָ אִתּוֹ לוֹט" (שם). הליכת לוט מציבה סימן שאלה על העמידה בתנאי, שהרי אברם נצטווה "לָךְ לְךָ [...] וּמִבֵּית אָבִיךָ" (י"ב א), ולוט שייך לבית אביו של אברם (י"א כז).¹⁹ הקוראים עשויים לחפש הסברים שונים להצטרפותו של

18. מצד שני, ב"א ל נאמר כי שרי עקרה. לרוב מוכנים אנשים חשוכי ילדים לעשות לא מעט כדי לזכות בילדים, ולכן הקוראים עשויים להניח שאברם יעמוד בתנאי, בתקוה שכך יזכה בזרע.

19. "בית אב" פירושו בלשון המקרא משפחה, ראו אבן-שושן 1977: 168. ברוב ההופעות במקרא 'משפחה' היא הפירוש הבלעדי, וכמעט הכל מפרשים "בית אביך" כמתייחס למשפחה (למשל Driver 1908: 144; Von Rad 1972: 159; Wenham 1987: 274) מעטים פירשו זאת אחרת (למשל, "מן החוג שתרח אביך עומד בראשו", קסטו 1965: 213).

לוט, ולגלות כי הנתונים המובאים בהמשך שוללים הסברים אלה. המחשבה שלוט הצטרף לאברם בגלל מות תרח (י"א לב) מתבטלת בהמשך הפסוק: "וְאַבְרָם בֶּן חָמֵשׁ שָׁנִים וְשִׁבְעִים שָׁנָה בָּצְאָתוֹ מִחָרָן" – משמע שתרח עדיין חי (ראו י"א כז, לב). גם החשד האפשרי שלוט הצטרף בעל-כורחו של אברם, מתבטל בפסוק הבא: "וַיִּקַּח אַבְרָם [...] וְאֵת לוֹט בֶּן אָחִיו" (י"ב ה).²⁰ אם כך, תוהים הקוראים, מדוע נטל אברם את לוט עמו?

יתכן שאברם הבין את הצו האלוהי כך: עזוב ארץ זאת ולך לארץ אחרת. מילוי צו זה מחייב נטישת בית אביו, שכן אב יכול היה לקחת את בנו וללכת (י"א לא) אך בן לא יכול היה לקחת את אביו וללכת. יתכן שלאחר שלוט הצטרף אליו,²¹ עלתה בדעתו של אברם המחשבה שדרך לוט, כבן מאומץ,²² יהיה לגוי גדול. יתכן שאברם התלבט האם נדרש ממנו להתנתק ממשפחתו או רק ללכת אל הארץ הלא-נודעת, והצטרפותו של לוט גרמה לו להכריע לטובת האפשרות השניה. למעשה מוזמנים הקוראים לתהות איך יש להבין את ציווי ה', איך אברם הבין את ציווי ה', ואם ימלא ה' את הבטחתו לעשות את אברם לגוי גדול במקרה שהתנאי לא קיים במלואו, שכן לקיחת לוט מנוגדת לציווי.²³ הקוראים המתלבטים

-
20. בפסוקים ד-ה זוהתה כפילות הרורשת הסבר, והוצעו ההסברים הבאים: צירוף מקורות (Driver 1908: 145-146), שימוש בנוסח כנעני קדום (קסוטו 1965: 31-32), ותבנית של כלל ופרט (קסוטו 1953: 214). דיון בשיטותיהם ראו ורדיגר תשנ"ז: 119 הערה 6.
21. זיהוי שני שלבים בהצטרפות לוט ראו עראמה 1522: קמב, הרואה בצירוף אי-עשיית רצון ה'.
22. ראו פלביוס 1955: 17 (ספר ראשון ז, 154).
23. בשאלה האם צירוף לוט נגד את ציווי ה' נחלקו כבר התנאים רבי יהודה ורבי נחמיה (בראשית רבה מא, ח). כפי שאראה, שאלת שייכות לוט לגוי הגדול שיצא מאברם ממשיכה ללוות את הקוראים עוד פרוקים רבים. קריאה נטולת התלבטות בנידון הציע קוטר (Cotter 2003: 176), לפיו צו ה' כלל נטישת בית תרח, וצירוף לוט הפר אותו.

בדבר הדרך שבה הבין אברם את הציווי האלוהי מגלים בהמשך פסוק ה עוד התנהגות של אברם שאינה הולמת ניתוק ממשפחת אביו: "וַיִּקַּח אַבְרָם אֶת שְׂרֵי אִשְׁתּוֹ וְאֵת לוֹט בֶּן אָחִיו [...] וַיֵּצְאוּ לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן". אברם ממשיך בדרך שבה החל אביו ("וַיִּקַּח תְּרַח אֶת אַבְרָם בְּנֹו וְאֵת לוֹט [...] וַיֵּצְאוּ [...] לְלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן", י"א לא) בכך שהוא בוחר ללכת דווקא לכנען.

תהייתם של הקוראים אודות הבחירה בכנען במסגרת הציות לצו "לֶךְ לְךָ [...] וּמִבֵּית אָבִיךָ" עשויה להימשך עד פסוק ז. לאחר שאברם הגיע לאלוני מורה (י"ב ו) מסתבר לקוראים שהליכת אברם לכנען תואמת את רצון ה' בדבר "הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲרָאךָ". למרות שלא נאמר לאברם באיזו ארץ מדובר, הוא הגיע (אולי באמצעות "אֲרָאךָ" אלוהי) אל הארץ הנכונה - "וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר לְזַרְעֲךָ אֶתְּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת" (י"ב ז).

כזכור, הציפייה לכך שאברם יהיה לגוי גדול נראתה בתחילתה כמותנית ("לֶךְ לְךָ [...] וְאֶעֱשֶׂךָ") ותוכנה לא היה חד-משמעי. ההבטחה הניתנת לאברם בהגיעו לאלון מורה איננה מותנית; היא נראית כתגובה לעמידתו של אברם בתנאי. הבטחה זאת נראית כהשלמה של קודמתה: אברם יהיה לגוי גדול. גוי גדול עשוי להתקיים גם ללא בעלות על ארץ (למשל כשבטים נודדים), אך לרוב יש לכל עם ארץ משלו. מכיוון שמדובר כאן על זרע, כנראה יהיה אותו הזרע לגוי גדול, ולו יתן ה' את הארץ הזאת. לפי הבנה זאת לא צפוי ללוט חלק בהבטחת ה' לאברם, שהרי איננו זרעו של אברם. עם זאת, אין כאן הבטחה חד-משמעית לחלוטין, שכן ישנה אפשרות דחוקה להתקיימות בנפרד של כל אחת מההבטחות: זרעו של אברם ישלוט (כמלכים) בארץ הזאת, והגוי הגדול לא יהיה זרעו של אברם אלא אנשים שיתקבצו סביבו. אנשים אלה עשויים להיות, כולם או חלקם, צאצאי לוט.

ישנה אי-בהירות מסוימת גם במשמעות "הָאָרֶץ הַזֹּאת" הנזכרת בהבטחה השנייה. לפי רצף אזכורי ארץ כנען והכנעני בקטע י"ב ה-ז

נראה כי "הָאָרֶץ הַזֹּאת" היא ארץ כנען, אך ניתן לפרש "ארץ" כאזור מצומצם מאוד,²⁴ כאזור שכם שאליו הגיע עתה אברם.²⁵ הבנת "הָאָרֶץ הַזֹּאת" כארץ כנען מתאימה להבנת "גוי גדול" גם כגדולה כמותית, ואילו הבנתה כאזור מצומצם מתאימה להבנת לגוי גדול רק במשמעות איכותית.

יש להניח כי הקוראים המתלבטים בין האפשרויות השונות יעדיפו לראות את ההבטחה השניה ("ב ז) כהשלמה של קודמתה, שכן תפיסה זאת נראית סבירה יותר מתפיסתה כהבטחה נפרדת. ראשית, משום שנוסח ההבטחה השניה ("לְיָרֵעַ אֶתְּךָ") מניח שקיומו העתידי של הזרע כבר ידוע, והוא יכול להיות ידוע רק מההבטחה הראשונה. שנית, כך נוצרת לכידות רבה יותר בין חלקי פרשה קצרה זאת. הנימוק הראשון שהצעתי רלוונטי גם להבנתו של אברם את ההבטחות, ואילו לשני יש תוקף רק אצל הקוראים. אם כך, ההבטחה השניה, "לְיָרֵעַ אֶתְּךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת", מחזקת את הציפיה שאברם יהיה לגוי גדול, ומבצעת שינוי בדרך שבה צופים הקוראים שההבטחה תמומש. קודם נטו הקוראים לשער שאברם יהיה לגוי בדרך שאינה אבהות ביולוגית, ואילו עתה הם נוטים לפרשנות הביולוגית. ביודעם ששרי עקרה, תוהים עתה הקוראים מי תהיה אמו של גוי גדול זה.

24. ראו "ארץ שעלים", שמ"א ט' ד-ה.

25. אברם אינו נשאר באזור שכם אלא עובר דרומה ("ב ח-ט). בכך הוא מראה שלדעתו "הארץ" היא כל כנען. אין להשוות זאת לירידתו מצרימה ("ב י), שהיתה מפאת רעב.