

תנ"ך, חשבון והיסטוריה

נושאים במורשתנו התרבותית מהתנ"ך ועד ימינו

בעיניו של מתמטיקאי



דן עמיר

הרצליה 2018

- 2 "ואלה המשפטים": חופש, שוויון ואחוה – האידיאה, החוק והביצוע
- 20 "והיה היום הזה לכם לזכרון" – מה אנו זוכרים ומציינים בפסח?
- 33 "שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות" - עצת יתרו
- 36 "אלה הפקודים אשר פקד משה ואהרן" - תנ"ך, חשבון והיסטוריה
- 56 "רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" - חכמה בישראל אז והיום
- 77 "ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם" – האמנם "החכם באדם"?
- 97 "ויעש שני כרובים זהב" - אמנות ואסתטיקה בתנ"ך
- 111 "ונתתי שלום בארץ" – יהדות ושלום
- 127 "נעשה אדם בצלמנו ובדמותנו" – אל ואדם בסיפורי בראשית
- 140 "ויטע אלוהים גן בעדן" - מגן עדן עד ט"ו בשבט
- 160 "פרי עץ הדר, כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל" – 4 המינים
- 164 "נח איש צדיק תמים היה בדורותיו" – צדיקים ורשעים וגמולם
- 175 "הסנה בוער באש והסנה איננו אופל" – על נסים ונפלאות
- 181 "הבת תשעים שנה תלד?" – על גילה של שרה
- 184 "התהלך לפני והיה תמים" – תמימותו של אברהם
- 188 "כל השומע יצחק לי" - צחוק ושחוק בתנ"ך
- 203 "הנה בעל החלומות הלזה בא" – דמותו ותדמיתו של יוסף
- 221 "ויאהב יעקב את רחל" – על האהבה התנ"כית
- 224 "לטוב בעיניהן תהיינה לנשים" – בנות צלפחד וזכויות האשה
- 244 "אשר נשיא יחטא" – הנשיא ועם הארץ
- 259 "שום תשים עליך מלך" – מלכות וכהונה בישראל
- 272 "אש דת למו" – על אש ודת, משה ואליהו
- 282 "זכור את אשר עשה לך עמלק" - עמלק כמשל
- 289 "נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים" – מדין ושאר אויבים
- 308 "ואברהם זקן בא בימים" - על הזיקנה

"ואלה המשפטים": חופש, שוויון ואחוה – האידיאה, החוק והביצוע
הרצאה במרכז צימבליסטה באוניברסיטת ת"א, 9.2.1999, פרשת 'משפטים'

בפתח דברי עלי להתנצל בפני הקהל הנכבד ולהודיע מראש, שבניגוד לרוב הדוברים בסדרה זו עד עתה, איני מדבר כאיש מקצוע. המסר המתמטי שבתנ"ך אינו עולה על המסר הדתי או המוסרי שב'יסודות' של אוקלידס שנמצא, אגב, במקום השני אחר התנ"ך הן במספר המהדורות שלו שיצאו מאז כתיבתו, והן בהשפעתו על התפתחות התרבות המערבית. אם יש קשר בין דברי היום לבין תפקידי ותארי באוניברסיטה, הרי הקשר הוא להיותי פרו-רקטור, כיוון שבימים בם נשאתי בתפקיד הרם והנישא היה עלי לשאת מאות נאומים ודברי ברכה, וכשחיפשתי נושאים או נקודות פתיחה לנאומים אלה, הסתייעתי הרבה פעמים בפרשת השבוע. דבר זה נתן לי גם את ההזדמנות לחזור ולקרוא שוב ושוב, בקריאה משוחררת מתכתיבי מורים ולחצי בחינות, ולחשוב חשיבה חדשה על פרקים רבים בתנ"ך.

את קריאת התורה כסיפור בהמשכים המציאו הרבה מאוד שנים לפני המצאת הסדרה הטלוויזיונית. לי זכור משהו דומה מילדותי – בשבועון 'תשע בערב' התפרסמו סיפורי מתח בהמשכים, כמו 'רצח באורינט אקספרס', ובתקופת מלחמת העולם השנייה התפרסמו בעיתוני הערב סיפורי עלילות גבורה בהמשכים, כמו 'מטייסת הוולגה נעדר אחד'. מה שזכור לי מאז הוא שבתחילת כל פרק הובאה תמצית הפרקים הקודמים, ואני חושב שזהו נוהג שמקל על הקורא, הצופה או המאזין שמצטרף לסיפור באמצע העלילה. אינני מתכוון לתמצת כאן היום את כל עלילת ספר 'בראשית' וראשית ספר 'שמות', אבל רצוני להקדים בסקירה מבנית קצרה למה שקרה בסיפורנו עד עכשיו. כולנו יודעים שסיפורי התורה מתחילים אי שם בין נהר פרת לנהר חידקל – בעירק של ימינו. תחילתם היא מיתוס קדום של בריאת העולם וראשית דברי ימי האדם בו, מיתוס שרובו לקוח – בשינויים קלים אך משמעותיים – מהמיתולוגיה המזופוטמית. כראוי למיתוס, גיבוריו הם אלים, בני אלים, ובני אדם הקרובים לבני אלים שחיים מאות שנים ומנהלים שיג ושיח, ואף מאבקים, עם האלים.

ברוב הסדרות המתמשכות זמן רב, כמעט הכרחי שיחולו במשך הזמן שינויים בסדרה, שינויים הנובעים מחילופי הסופר, העורך, הבמאי או השחקנים. חלקה השני של סדרתנו הוא, עד כמה שידוע לי, יצירה ישראלית מקורית. זוהי סאגה של משפחת רועים נוודים, משפחה המאמצת לה אמונה מונותאיסטית, ושיוצאת לנדודים שבסופם ניסיון להתנחל בחבל ארץ זה שנקרא אז ארץ כנען. גיבוריה של סאגה זו הם אנושיים מאוד – בני אדם בשר ודם רב-ממדיים, עם מעלותיהם וחולשותיהם של בני אנוש. אין הם צדיקים גמורים ולא רשעים גמורים, לא גיבורים כל-יכולים אך גם לא חדלי-אישים. אם נחפש מוטיב משותף לכל אותה סאגה לדורותיה, הריהו בעיקר מוטיב שלילת הבכורה כגורם המכריע לחשיבות ולמעמד (בניגוד לגינאלוגיה של החלק הקודם – מאדם ועד תרח). כך מועדפים: יצחק על ישמעאל, יעקב על עשו, רחל על לאה, יהודה על אחיו הבכירים ויוסף על כל אחיו, ולבסוף גם אפרים על מנשה. הדבר בוודאי אינו מקרי, אך הוא חורג מעניינינו היום.

סופה של סאגה זו, סיפור יוסף, כבר מכניס אותנו לחלק השלישי של הסדרה, שהוא חלקה הדרמטי ביותר, ושאפילו סָסִיל דֶה-מִיל לא הצליח להפיקו כך שיבוא לידי ביטוי כל שפע מרכיביו. יש לנו כאן הכל – סיפורי פנטסיה וכישוף במיטב הדמיון המזרחי כמו באלף לילה ולילה, המעורבים בסיפור פסיון של אדם ושל עם, יש כאן דמויות אנושיות להפליא, ומשה בראשן, הפועלות בצידם של כוחות על-טבעיים. סיפור זה מכיל גם אלמנטים מצריים טיפוסיים (כמו מ'סיפור האחים' בפפירוס און־בִּינִי עם ההטרדה המינית ע"י הגיסה – בסיפור יוסף ואשת פוֹטִיפֶר ב'בראשית', או מסיפור שֶׁנֶהֱאֵת – ב'חיי משה' של פילון האלכסנדרוני).

המתח בסיפורנו הולך וגובר. כל פעם שנדמה לנו שהגענו ל- happy end צץ מכשול חדש, בלתי עביר לכאורה. אך "הטובים" יוצאים סוף-סוף ממצרים וחוצים את ים סוף, ו"הרעים" הרודפים אחריהם טובעים בו, ושוב נחלצים "הטובים" העומדים להפסיד את הקרב ומכים את "הרעים" החדשים, את עמלק, והליווי המוסיקלי מתגבר בקרשצ'נדו הולך וגובר ומגיע לפורטה-פורטיסימו עם מצלתיים וגונג וכל כלי המתכת, לפרשה של השבוע שעבר, פרשת 'יתרו', עם המופע האור-

קולי האדיר לרגלי הר סיני, מופע עתיר פעלולים – קולות וברקים וענן כבד וקול שופר חזק מאוד. גם הטקסט של הכרזת היסוד של העם החדש והחברה החדשה, עשרת הדיברות, מצטיין יותר באפקט הפסיכולוגי שלו מאשר בחידוש התכני שבו – יחידות האל ומסתוריותו המתבטאת באיסור דימויו הצורני והטאבו על שמו המפורש, הם אמצעי פסיכולוגי מובהק להטלת מורא ומשמעת, אמצעי שגם הקיסרים הסיניים ומלכים ומנהיגים דתיים אחרים הכירו. מסתורין אלה, בהכרזתם הדרמטית, הופכים גם חוקים חברתיים מקובלים – כמו כיבוד הורים ואיסור רצח, ניאוף, גניבה ועדות שקר, חוקים שהיו כורח של כל חברה ומצויים בכל מערכת חוקים שאנו מכירים, להכרזות ומצוות נוראות הוד.

עד כאן הגעתי בהקדמה, כיוון שכאן, בשיאן של המתח והדרמה, כאשר "כָּל הָעַם רוֹאִים אֶת הַקּוֹלוֹת וְאֶת הַלְפִידִים וְאֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וְאֶת הַהָר עֶשֶׂן" אחוזי חיל ורעדה – כאן מתחילה פרשת 'משפטים'. ומה בא כעת? לכאורה יש כאן מה שהנוער קורא "נפילה" נוראה. יכולנו לתאר לעצמנו בנקודת שיא זו "קול דְמָמָה דְקָה" כמו בסיפור אליהו, הפסקה כללית (general Pause) שרק מגבירה את המתח. יכולנו לתאר לעצמנו אפילו איזה שהוא אינטרמצו מבדר, כבמחזה של שקספיר, או איזה שהוא אינטרלוד של חלילים או כלי מיתר, כמו בין המערכות באופרה דרמטית. והנה מה אנחנו שומעים? את תקתוק מכונת הכתיבה המשרדית – חלק משפטי יבש וחסר דמיון לכאורה. משה ניגש אל "הַעֲרָפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים", והעם עומד רועד מרחוק, ואנו מקבלים בינתיים בפירוט מיגע – העומד בסתירה מדהימה לקיצור שבעשרת הדיברות, מערכת חוקים אזרחיים, לא רלבנטיים לחלוטין למעמד. נראה בעליל שחוקים אלה "הושתלו" למעמד הר-סיני כדי לתת להם יתר תוקף, ושהמשך הטבעי לסיפור התנ"כי היה צריך להיות אי שם בהמשך הפרשה – אולי ב"זוֹבַח לְאֱלֹהִים יִחָרֵם, בְּלִתִּי לְהִי לְבַדּוֹ", או בשלוש הַרְגָלִים, כהמשך ישיר לדין המזבח, או בצווי המוסר החל מ"גַּר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" וכו' כהמשך טבעי לעשרת הדיברות, או בהבטחה לנחלה, כפרס המובטח

כנגד מילוי המצוות, או אפילו פשוט ב"וְאֵל מֹשֶׁה אָמַר: עֲלֵה אֵל ה' אֲתָה וְאֶהְרֹן" וכו', שזהו ההמשך הישיר של העלילה.

אכן, מבחינת הדרמה והאפקטים נראה שבחרתי לדבר על הקטע הפחות מוצלח והפחות מרגש של הסדרה. עשיתי זאת כי אני חושב שזהו אחד הקטעים החשובים והמאלפים ביותר בתורה, הן מבחינת הכרת העבר של העם, הן מבחינת הבנת רוח היהדות והשפעתה על התרבות האנושית, והן מבחינת המשמעויות של רוח זו כיום.

הנקודה הראשונה שברצוני להאיר בפרשה היא שבנקודה זו חוזר סיפורנו לצור מחצבתנו – לתרבות המזופוטמית. נשכחים תרבות הנוודים ופלאי התרבות המצרית, ולפנינו מהדורה נוספת של מערכת החוקים שהייתה מקובלת במשך מאות שנים, עוד מימי תְּרַח, אצל האַפְּדִים, השוּמְרִים, האשורים והבבלים, חוקים שהגיעו אלינו בכמה נוסחים. הקדומים שבהם הם בני כארבעת אלפים שנה, כמו החוקים מאור-נְמָה, וממשיכיהם המאוחרים יותר מליפיט-אישֶטֶר, אֶשְׁנוּנָה ושוּמֶר, עד לקודקס רחב ההיקף של סְמוּרֶבִּי, מהמאה ה-18 לפני הספירה, בתקופה המקבילה בקירוב, לפי הספירה התנ"כית, לתקופת האבות. הדמיון הרב בין חוקים אלה, ובמיוחד חוקי חמורבי, ובין חוקת משה, מחזיר אותנו לעובדה הבסיסית שתרבותנו היא תרבות המשך לתרבות המזופוטמית, ומהווה את העדות ההיסטורית המוצקה ביותר לקדמוניות העם היהודי. אמנם יוספוס פלאביוס, במאמרו הפולמוסי 'נגד אֶפִּיוֹן', ניסה להסתמך על עדויות אחרות המאששות את הסיפור התנ"כי, כמו זו של מֵאנְתוֹן כהן און מהמאה השלישית לפנ"ס, אך אלו אינן נמצאות בידינו ועלינו להתייחס לעדותו בזהירות יתר.

הנקודה השנייה, הנגזרת מן הראשונה, היא שברגע זה נפסק אתוס הרועים בסיפורנו, ומעתה ואילך ההתייחסות אינה עוד לשבט רועים נודד אלא לשבט מתנחל. עד נקודה זו, החל מתחילת סאגת האבות, היווה המרעה פונקציה מרכזית בסיפור – מאז שאברהם קיבל לידיו, תחילה ממלך מצרים ואחר כך ממלך גרר ובדרך לא כל כך מכובדת, "צֵאן וּבָקֶר וְחֲמוֹרִים, וְעֶבְדִים וְשִׁפְחוֹת, וְאֲתוֹנוֹת וְגַמְלִים", ויצחק ויעקב הוסיפו והעצימו את הכבודה הזאת בדרכים דומות, ועד

הירידה מצרימה – "אנשי מקנה היו עבדי מנעורינו ועד עתה", וההתישבות בחבל גושן – "כי תועבת מצרים כל רועה צאן", וגם ביציאת מצרים – "וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאד". והנה, להפתעתנו, המקנה אינו נזכר כלל בעשרת הדיברות והם מתייחסים רק לבהמות העבודה שביישוב הקבע – השור והחמור. המערכת המשפטית המפותחת עבור עם ישראל בפרשה שלנו היא מערכת התואמת את צורכי המתיישב ולא את צורכי הנווד. גם גולת הכותרת של החקיקה החדשה, השבת, היא ישימה ובעלת משמעות רק עבור תושב הקבע ולא עבור הרועה הנווד.

מאידך, איני חושב שפרק המרעה והנדודים במדבר הוא בלתי רלבנטי. אין זה מקרי שכמה מחשובי ההוגים ומתקני העולם שלחמו למען צדק חברתי היו רועים בפרק מסוים של נעוריהם. הקירבה הבלתי אמצעית לטבע מחד, המנהיגות והאחריות, גם אם היא אחריות על עדר כבשים בלבד, והזמן הרב הפנוי למחשבות והגיגים, הם כנראה קומבינציה מתאימה במיוחד לכך. לרועה יש הרבה פנאי לחלום, כמתואר ע"י אלכסנדר פן בשיר הפופולארי 'שתו העדרים' ששרה ברכה צפירה: "אני ארעה צאני כחום היום, והשרב גם הוא לא יפחידני. כי יש לי זמן לשבת ולחלום, על היפה אשר אוהב הנני", או כדברי הלגלוג של דבורה על שבת ראובן: "למה ישבת בין המשפתיים לשמע שריקות עדרים, בפלגות ראובן גדולים חקרי לב". מובן שגודל החלום הוא כשעור קומתו של הרועה החולם. אם לגבי אברהם לא נאמר לנו במפורש שההתגלות באה אליו בזמן היותו רועה, הרי למשה זה קרה כאשר "הנה רועה את צאן יתרו חותנו וינהג את הצאן אחר המדבר". דבר דומה קרה גם ל"עמוס אשר הנה בנזקדים מתקוע", וגם למוחמד שהיה רועה את עדרי הגמלים כנער יתום במדבר, ושהמלאך גבריאל נגלה אליו כאשר התבודד במערות של גבעות הטרשים שבסביבות מכה בהן נהג להתבודד בלילות לאחר נישואיו לתדיג'ה. גם על זרתוסטרא, יוצר הדת הפרסית המונותאיסטית-דואליסטית, שיש בה לא מעט הקבלה ליהדות, מסופר שהתבודד במדבר עד ששרתה עליו הרוח, ואם נקבל את גרסתו של חתן פרס נובל לספרות, ז'וזף סאראמאגו, לחייו של ישו. הרי גם הוא חווה את התגלות האל בהיותו רועה

במדבר. לכן, בהשאלה, ניתן לומר שגם עם ישראל הגיע לאותה התגלות אלוהית-מוסרית בזכות אותה תקופת נעורים של הסתכלות עצמית, כרועה במדבר.

אבל את העיקר בפרשה אנחנו רואים, כמובן, במסר החברתי החדש של תורת משה. דווקא הדמיון הרב בין תורה זו לקודקס של חמורבי הוא שמאפשר לנו לאבחן את ההבדלים העקרוניים בגישות המחוקק. הבדלים אלה שאינם מתבטאים, בשלב זה, בסיסמאות, הם הם ההכרזה האידיאולוגית החדשה של תורת משה. אני בחרתי לתמצת אותה באותן שלוש מלים מפורסמות, סיסמתה של המהפכה הצרפתית יותר משלושת אלפים שנה לאחר מכן: **חופש, שוויון ואחווה**.

לפני שיאשימו אותי בהגזמה, עלינו לזכור שמושגים נעלים אלה אינם אבסולוטיים, ושהם יחסיים לתקופתם ולסביבתם. כשמדובר על חופש – אפשר וצריך לשאול: חופש למי וחופש למה? כשמדובר בשוויון ובאחווה – שוויון ואחווה בין מי למי? גם שיפוטנו את ערכים אלה צריך להיות יחסי – עלינו להעריך את החידוש והתעוזה שבהם לאור ידיעותינו על המצב בתקופתם.

נתחיל ב**חופש**. החופש אליו מתייחס המחוקק היהודי הוא ניגודו של השעבוד, ואינו מרחיק לכת מכך במובנים המודרניים יותר של החופש הפוליטי, לא כל שכן באלו של חופש הפרט וחירויות היסוד המהוות כיום את אֶשְׁוִית התורה הדמוקרטית. **השוויון** כאידיאל של המחוקק היהודי אף הוא עשוי להיראות לנו היום כמינימליסטי. הוא חבוי ברובו, ומתגלה רק כאשר משווים אותו עם המקורות המזופוטמיים – בניגוד אליהם, אין בחוקת משה הבדלי מעמדות. אך גם הוא אינו מרחיק לכת לשוויון בין המינים, לא כל שכן לשוויון בין בני האדם באשר הם.

בניגוד לחופש ולשוויון, שאפשר לנסחם במונחים משפטיים-טכניים, **האחווה** היא מצוות הלב, אידיאליזם טהור, והיא – בהשוואה לקודקסים האחרים – תרומה יהודית ייחודית. היא כמעט שאינה מתבטאת בחוקים עצמם, כי אם בהנמקתם ובניסוחם, בשותפות ההיסטוריה והגורל מחד, ובשימוש במלים הפרסונליות: 'רעך', 'אביונך' ו'עמך', ובהמשך, בפרשת 'קדושים', במלים החזקות יותר 'אחידך' ו'עמיתך', עם השיא "וְאַחֲבָתָה לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ". גם אחווה זו, כשוויון, מוגבלת בתוך עם ישראל

ואלה שבחרו להיות גרים בקרבו. לעומת זאת, היחס לעמי הארץ ולאויבים מבחוץ מתאפיין בדה-הומניזציה גמורה.

כל המגבלות שהזכרתי אינן גורעות מגדולתו ההומאנית של משה (כדמות היסטורית או כדמות שנוצרה ע"י ההיסטוריה. עד כמה שזה ידוע לי, הוא היה הראשון שיצא בקריאה ש(כמעט) כל בני האדם נולדו שווים וזכאים לחיות חפשיים. הכרזה אחרת בדבר חופש ושוויון, כעבור כ-1,500 שנה, מיוחסת למנהיג עבדים אחר, הוא סֶפְּרִטְקוּס, שלו מיוחס הנאום הבא (כאן אני מצטט מספרו של מרסל אוליבייה: 'ספרטקוס', בתרגומו של י.ל. ברוך): "אין רצונו (של הטבע) שאדם אחד יהיה עשיר ומשנהו עני. אין רצונו שיהיו בעולם אדונים ועבדים, פְּטְרִיצִים ופְּלָבָאִים. הוא לא חלק כח לאדם על מנת שישתעבד למי שחלש ממנו, ואי אפשר שיהא רצונו בכך שהמועט ימשול ברוב... אין לאדם אלא קניין אחד, הנעלה מכל הקניינים שבעולם, היא החירות. היא יקרה מכל אוצרות הזהב שבעולם, ואפילו מן החיים עצמם". גם אם לא אמר ספרטקוס ממש מלים אלה, הרי דמותו שימשה דגל למהפכנים גם כעבור עוד אלפי שנה, ובמיוחד לאגודת 'ספרטקוס' הגרמנית, שמנהיגיה – קרל ליִבְּקֶנְכְּט ורוזה לוכסמבורג, גם הם סמלים ללהט מהפכני-מוסרי ולמלחמה לצדק סוציאלי בינלאומי, נרצחו בברלין לפני 80 שנה בדיוק (15.1.1919). אשר להתעלמות משעבוד הזר, עלינו לזכור שגם הכרזות זכויות האדם המפורסמות בסוף המאה ה-18, בארה"ב ובצרפת, התעלמו מבעית העבדות כל זמן שהעבדים הם זרים, ובמיוחד כאשר הם כושים, וגם אצלם נשארו השוויון והאחוה מוגבלים לקהילה עצמה.

עד כאן **האידיאה**. מה קורה **בחוק** עצמו? מקובל לומר שמרכזיותו של רעיון **החופש** מעבדות בתורת משה מתבטאת בכך שהחוק הפותח את קובץ 'משפטים' דן בהגבלת משך העבדות לשש שנים. במחשבה שנייה נראה טיעון זה מפוקפק למדי. נכון שאצל חמורבי הדינים המקבילים לגבי העבד מופיעים רק באמצע הקובץ (חוקים 117-119), אבל הם מרחיקים לכת יותר לגבי קציבת משך העבדות: "אם אדון (ממעמד awilu) אינו יכול לעמוד בתשלום חובותיו ומוכר את אשתו, בנו או את בתו, הם ישרתו בבית הקונה שלוש שנים ויצאו ברביעית". ההבדל הגדול

בין משה לחמורבי הוא **ביחס** לעבדות: חמורבי רואה בה חלק מסדרי החברה התקינים, ואילו משה רואה בה תופעה פסולה שהיא רע הכרחי. זה מתבטא בהצהרת הרקע – "אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים", ויותר מכך בהמשך בספר ויקרא – "כִּי עֲבָדֵי הֵם, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם; לֹא יִמְכְּרוּ מִמִּכְרֹת עֲבָד". אבל עוד הרבה יותר מכך מתבטא היחס השונה לעבדות בעניין הסגרת עבד נמלט לאדוניו: כבר בתחילת קודקס חמורבי (חוקים 15-17), אנו מוצאים: "העוזר לעבד או לשפחה להימלט דרך שער העיר יומת. כן יעשה למי שלא יסגיר עבד או שפחה בורחים או למחזיק בהם", ואילו אצל משה, בדברים פרשת 'כי תצא' – ההיפך הגמור: "לֹא תִסְגִּיר עֲבָד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנְצַל אֶלֶיךָ מֵעַם אֲדֹנָיו!" עם זאת, נזכיר שוב שכל זה חל על עבד עברי בלבד – הנוכחים לא נכללו בקטגוריית הזכאים לחופש. יתר על כן, חופש המחשבה והביטוי וחירויות האזרח אינם כלולים כלל באידיאל התנ"כי.

את **השוויון**, כפי שהקדמתי, אנו מוצאים בהשוואה לחקיקה המעמדית של מזופוטמיה. שם, פרט למעמד המיוחד של המלך, מחולקים האזרחים בני החורין לאצילים (awilu) ולאזרחים פשוטים. עקרון ה- talio - מידה כנגד מידה: נפש תחת נפש, עין תחת עין וכו', תקף אצל חמורבי רק בין האצילים לבין עצמם, בעוד שפגיעה באחרים – לא כל שכן בעבדים, נענשת רק בפיצוי כספי לפי תעריפים קבועים מראש. לדוגמה נתבונן בחקיקה לגבי אירוע שהיה, כנראה, נפוץ יותר בתקופה ההיא מאשר בימינו: גרימת הפלה בשעת תגרה. אצלנו, ב'משפטים', אם לא נגרם נזק חמור לאשה עצמה, קובע בעלה את גובה הפיצוי: "עָנוֹשׁ יַעֲנֹשׁ כַּאֲשֶׁר יִשְׁתִּית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה, וְנָתַן בְּפָלְלִים". לפי חוקי ליפיט-אישטר, הקנס הוא 30 שקל כאשר האשה היא בת-חורין, 5 שקל עבור שפחה. לפי חוקי שומר – 10 שקל אם ההפלה נגרמה כתוצאה מדחיפה, 20 – אם בגלל מכה. אצל חמורבי התעריפים הם: 10 שקל לבת אצילים, 5 – לאזרחית פשוטה, ושני שקל עבור שפחה. לעומת זאת, אם האשה עצמה תמות, הרי אם היא אשה אצילה יש, לפי חמורבי, להרוג את בתו של המכה, בעוד שאם היא אזרחית פשוטה ישולם פיצוי של 30 שקל, ובעבור שפחה – 20 שקל.

אך גם השוויון העברי אינו מוחלט. ראשית, אינו חל לגבי העבד אשר, כמו העבד בבבל, הוא בסך הכל רכושו של האדון – "כִּי כֶסֶף הוּא". אם נסתכל, למשל, בדין שור נגח, הרי זילות העבד בולטת דווקא בחוק העברי: "וְאִם שׂוֹר נִגַּח הוּא מִתְמוֹל שְׁלֹשׁוֹם, וְהוֹעֵד בְּבַעְלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנּוּ, וְהָמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה - הַשׂוֹר יִסָּקַל וְגַם בְּעָלָיו יוּמָת... אִם עֶבֶד נִגַּח הַשׂוֹר, אוֹ אִמָּה - כֶּסֶף שְׁלוֹשִׁים שְׁקָלִים יִתֵּן לְאֲדֹנָיו, וְהַשׂוֹר יִסָּקַל..." נשווה זאת לחמורבי: "אם השור ידוע כנגח ורשויות הרובע התרו בבעליו, אבל הוא לא הקקה את קרנו או גדר אותו, ואם השור נגח למוות אציל, בעליו ישלם 30 שקל. אם היה זה עבד שננגח – 20 שקל". התעריפים, אמנם, דומים והמחיר מזכיר גם את המחיר בו נמכר יוסף לישמעאלים – 20 כסף, אך ההפליה בין אדון לעבד בולטת כאן דווקא בתורת משה.

שנית, השוויון אינו חל במלואו לגבי האשה, הנחשבת, בעיקרו של דבר, לרכושו של הגבר – תחילה של האב, ולאחר מכן של הבעל, כפי שניתן גם להסיק מהדיבר העשירי: "לֹא תִחְמַד אִשֶּׁת רֵעֶךָ, וְעֶבְדוֹ וְאִמָּתוֹ וְשׂוֹרוֹ וְחֲמוֹרוֹ, וְכָל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ". האסימטריה בין הגבר לאשה מתבטאת, כמובן, בפוליגמיה שהיא נורמטיבית בחוקי משה, וכמו ברוב התרבויות העתיקות – אם כי, כנראה, לא בכולן – בהגדרה החד-צדדית של הניאוף.

ושלישית, למרות שאין הדבר נאמר במפורש פרט לדיני העבד, השוויון אינו חל על הנוכרי – במיוחד על האויבים, החל מעמלק וכלה בעמי כנען, עליהם חלים דיני הַשְּׂמֵד, גירוש או שעבוד.

אבל, כאמור, זוהי חוקה אל-מעמדית, ובכך מבצעת צעד חשוב קדימה מהחברה המעמדית שהייתה מקובלת הן במזופוטמיה והן במצריים. השוויוניות בולטת גם ביחס למלך. המלכות מוצגת בתורה, בפירוש, כרע – אולי הכרחי – אבל רע שמוטב לנסות ולהימנע ממנו, ואז נאמר במפורש "לְבַלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֲחֵיו" – אין המלך אדם עליון, לא כל שכן בן אלים, כבארצות הקדם האחרות (אצל חמורבי – אחת התקנות הראשונות (מספר 6) היא שהגונב דבר ערך מהאל – כלומר מהמקדש – או מארמון המלך, חייב מיתה).

האחוזה, מטבע הדברים, מוצאת את ביטוייה יותר במצוות מאשר בחוקים, ומופיעה כאן בעיקר בספח לקובץ היבש של החוקים המקביל לקבצים המזופוטמיים, שבהם אין לו מקבילה. לאחר מידת הדין מופיעה החמלה, ושם גם מסתיימת השפה היורידית היבשה בגוף שלישי ומופיעה הלשון הפרסונאלית, החל ב"אם פָּסַף תִּלְוָה אֶת עַמִּי, אֶת הָעַנִּי עִמָּךְ – לֹא תִהְיֶה לוֹ פְּנוּשָׁה, לֹא תִשְׁימוּן עָלָיו נֶשֶׁף", ועד ההנמקה ההומנית הגורפת למצוות השבת: "לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בְּיָמֵיךָ וְחָגְרְךָ וְחָגְרְךָ". פרט לשני חוקים – אחד של לא תעשה ואחד של עשה – איסור נשך ומצוות החזרת הכסות הממושכנת לקראת הלילה, אלה הם כללי התנהגות ולא חוקים במובן הצר – זהו מוסר נטו! לא ידועה לי תורת מוסר כזו מתקופה כה מוקדמת.

עד כה הביטוי החקיקתי של אותם ערכים נעלים של חופש, שוויון ואחוזה, אותה מהפכה מוסרית שהקדימה במאות שנים תנועות אחרות שהניפו את אותם הסיסמאות והדגלים, ושאונו כולנו רואים בה את גולת הכותרת של מורשתנו. אך חוקי משה, ככל מערכת חוקים האמורה להסדיר חיי קהילה שאינה מורכבת מיצורים אידיאליים אלא מבני אדם, מכילה גם אלמנטים אחרים, אלמנטים של כפייה, הרתעה ועונש, שחלקם הכרחיים גם היום, וחלקם היו נראים הכרחיים, או לפחות נורמטיביים, בזמנם.

פרט לאפליית הנכרי והאשה, שכבר עמדנו עליהם, הרי הדבר המקומם אותנו ביותר כיום בתורת משה הוא השימוש הנרחב בעונש המוות. בזאת אני מתכוון פחות לעונש המוות בדיני נפשות. עלינו לקחת בחשבון שהחבישה בבית הסוהר כעונש בפני עצמו על עבירה הוא רעיון משפטי-חברתי מודרני שהחל להתממש רק מאמצע המאה ה-19 (עד אז שימשו בתי הסוהר כבתי משמר בטוחים בהם היו הנאשמים כלואים עד בירור דינם – כפי שקרה ליוסף, שר האופים ושר המשקים). לכן מאסר עולם או גם המאסר לתקופה ממושכת קצובה לא היו בתפריט העונשים של המחוקק, והיה קשה לחשוב על תחליף ל"מִכָּה אִישׁ וְיָמָת מוֹת יוֹמָת", ל"גֹּנֵב אִישׁ וּמְכָרוֹ וְנִמְצָא בְּיָדוֹ מוֹת יוֹמָת", לגזר דין מוות לעד זומם, ואפילו את

"מְכַשְׁפָּה לֹא תִחַיֶּה" שאפשר לסווג בקטגוריה זו, בגלל האמונה בכוחם הקטלני של הכישוף ועין הרע. ניתן להתייחס בסלחנות גם ל"נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ" ושאר כללי מידה כנגד מידה, לדין מוות בגין הריגה ברשלנות – כמו בחוק שור נגח בדיני ישראל או במקרה של בנייה רשלנית בדיני חמורבי. נזכור שבאנגליה היו במאה ה-19 כמאה עבירות שבגינן היה צפוי עונש מוות.

אך נראה, כאילו, שלעומת המחוקק המזופוטמי, הרי שהמחוקק הישראלי נכנס לסחרור אקסטטי, כמו המלכה ב'עליסה בארץ הפלאות' בקריאותיה "עירפו את ראשו!". אם אצל חמורבי נענש מֶפֶה אביו ואמו בקיצוץ היד המֶפֶה, הרי אצלנו זה מתחיל ב"מֶפֶה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמֵת", אחר כך נמשך ל"מֶקֶלֶל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמֵת", ומסתיים בסקילתו למוות של "בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה". בעוד שדיני המוות בעוון ניאוף וגילוי עריות היו אף הם משותפים לתרבויות אותו זמן, הרי המחוקק הישראלי מוסיף עליהם כהנה וכהנה דיני מוות בעבור עבירות הפוגעות בדת או בעבור סטייה מהנורמה המינית. חוקים דרקוניים אלה מופיעים אף הם באופן הדרגתי – תחילה "כָּל שׂוֹכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוֹמֵת" ו"זוֹבֵחַ לְאֱלֹהִים זָרִים, בְּלִמְתֵי לַה' לְבַדּוֹ". אחר כך מופיעה רשימה גדולה של איסורים בפרשת 'אחרי מות', כשהעונש הוא לכאורה מיתה בידי שמיים, פְּרַת, אבל כבר בפרשה העוקבת ההוצאה להורג מועברת לידי החברה: הנותן מזרעו למולך, הנואף, החוטא בגילוי עריות במובניו הרחבים ביותר, ההומוסקסואל, האוב והידעוני, נביא השקר, המדיח והמסית, העיר הנידחת כולה וכל עובדי עבודה זרה... רוב אלה הן המצאות ישראליות "מקוריות".

נכון שמאידך אנו מוצאים בבבל כמה עונשי מוות על פשעים שאין אליהם התייחסות בתורה – השודד והפורץ, השומר שזלזל בחובתו, הגונב דברי ערך מהארמון או מהמקדש או הקונה סחורה גנובה. במיוחד החמיר חמורבי עם בעלות הפונדק. הפונדקאית לא זו בלבד שהייתה צפויה להוצאה להורג אם לא הסגירה חבורת פושעים שהתכנסה בפונדקה, אלא גם הייתה צפויה להשלכה לנהר אם רימתה במשקל הבירה, או אפילו אם סירבה לקבל עבור הבירה תשלום בגרעינים ודרשה תשלום בכסף גדול. אבל עדיין כל עונשי המוות הללו בבבל הוטלו על

פשעים שבין אדם לחברו, ולא על סטיות מהנורמה הדתית או מהנורמה המינית ברשות הפרט. עונש חמור כל כך על עבירה מסוג זה מצאתי רק אצל החתים - שם המלך היה רשאי להטיל עונש מוות בגין יחסים מיניים עם פרה, כבשה, חזיר או כלב. מעניין שנאמר שם במפורש שאין זו עבירה לקיים יחסים מיניים עם סוס או פרד, אם כי זה הספיק כדי לפסול את האיש מלהתמנות ככהן, או מלהופיע בפני המלך.

ברור שלמרות כל הדמיון שהזכרתי קודם, אין תורת משה בכללותה נראית כמו קודקס חמורבי. כנראה שכדי לתת תוקף למצוות הלב ולא רק לחוקים, וכדי ליצור מורא מתמשך מספיק בקרב הקהילה כדי שתקיים את החוקים ואת המצוות גם כשייעלמו הקולות והברקים ויפוג העשן, נוסף אצלנו - כאלמנט מרכזי - היסוד הדתי, יסוד שנעדר מהקודקסים המזופוטמיים, בהם השימוש באל הוא רק כמקור הכח והסמכות של השליט, ולא כמי שיש לו עניין בחוקים ובתקנות כשלעצמן. כל הרקע המיתולוגי, האפקטים והמיסתורין מכוונים ליצירת צייתנות עדרית - tremble and obey, ואפילו קנאות עיוורת, שיבטיחו את ביצוע אותם האידיאלים של חופש, שוויון ואחווה שעליהם חלם משה נוכח עדרי הצאן במדבר.

איך עמד הניסיון הראשון הידוע לנו לשיפור טבע האדם **במבחן הביצוע**? ראשית, האם קודם עניין **החופש**? נראה שכן. היחס לעבדות היה אכן שונה בישראל לחלוטין ממה שהיה נהוג בעולם מאות רבות של שנים לאחר מכן. לאחר מתן תורה כמעט ולא נזכרים בתנ"ך עבדים פרט לעבדי המלך, ובשם זה השתמשו גם לגבי אנשי חצרו, ועוד יותר - בלשון חנופה והכנעה לשליט. ב'דברי הימים א', פרק ב', אנו מוצאים סיפור על עבד, ואפילו עבד נוכרי, שזכה ליותר מאשר חופש: "וְלֹא הָיָה לְשֵׁשׁוֹ בָּנִים כִּי אִם בָּנוֹת וְלְשֵׁשׁוֹ עֶבֶד מִצָּרִי וְשְׁמוֹ יִרְחֵעַ. וַיִּתֵּן שֵׁשׁוֹ אֶת בִּתּוֹ לְיִרְחֵעַ עֶבֶדוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֶד לוֹ אֶת עֲתָי". כך נכנס עבד מצרי, בדומה לרות המואביה ובאותה תקופה בערך, לשושלת היוחסין של אחת המשפחות החשובות ביהודה. ההידרדרות חלה, כנראה, בסוף תקופת בית ראשון - בימי צדקיהו. רק אז אנו שומעים על החזקת עבדים עבריים ע"י שועי העם, וירמיהו (פרק לד) קורא

"לְשַׁלַּח אִישׁ אִישׁ אֶת עֶבְדוֹ וְאִישׁ אֶת שְׁפָחָתוֹ, הָעֶבְרִי וְהָעִבְרִיָּה – חֲפָשִׁים, לְבִלְתִּי עֶבֶד בָּם בִּיהוּדֵי אֶחֱיהוּ אִישׁ". לקריאתו של ירמיהו יש הצלחה רגעית – "וַיִּשְׁמְעוּ כָּל הַשָּׂרִים וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בָּאוּ בְּבִרְיַת לְשַׁלַּח אִישׁ אֶת עֶבְדוֹ וְאִישׁ אֶת שְׁפָחָתוֹ חֲפָשִׁים לְבִלְתִּי עֶבֶד בָּם עוֹד, וַיִּשְׁמְעוּ, וַיִּשְׁלְחוּ". אבל הריקבון המוסרי שפשה בממלכת יהודה היה אז כבר עמוק מדי, וכעבור זמן קצר – "וַיִּשְׁבּוּ אַחֲרָי כֹּן, וַיִּשְׁבּוּ אֶת הָעֶבְדִּים וְאֶת הַשְּׁפָחוֹת אֲשֶׁר שְׁלְחוּ חֲפָשִׁים, וַיִּכְבְּשׂוּם לְעֶבְדִּים וְלִשְׁפָחוֹת". דבר זה הוא שגדש את הסאה, לפי ירמיהו, וגזר סופית את גורלה של יהודה: "אַתֶּם לֹא שְׁמַעְתֶּם אֵלַי לְקִרְוֹא דְרֹר אִישׁ לְאַחִיו וְאִישׁ לְרֵעֵהוּ. הֲנִי קִרְוֹא לְכֶם דְרֹר נְאוּם ה', אֶל הַחֶרֶב אֶל הַדָּבָר וְאֶל הָרָעָב, וְנָתַתִּי אֶתְכֶם לְזַעֲוָה לְכָל מַמְלְכוֹת הָאָרֶץ".

הרגרסיה בנושא זה נמשכה והתרחבה, כנראה, בגלות. כאשר העם חוזר מבל, בה הייתה העבדות נורמטיבית, הוא מביא אתו מספר עצום של עבדים. בעזרא ונחמיה מסופר על 42,360 אזרחים שהחזיקו ב: 7,337 עבדים ואמות, 736 סוסים, 245 פרדים, 435 גמלים ו- 6,720 חמורים. מהחזקת מספר עצום כזה של עבדים נכרים, קצרה מאוד הדרך לשעבוד הישראליים, כמסופר בנחמיה: "וַתְּהִי צַעֲקַת הָעָם וַיִּשְׁיָחֻם גְּדוּלָּה אֶל אֶחֱיהֶם הַיְהוּדִים. וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אוֹמְרִים בְּנֵינוּ וּבְנוֹתֵינוּ אֲנַחְנוּ רַבִּים וְנִקְחָה דָּגָן וְנֹאכְלָה וְנִחְיָה... וְעַתָּה כִּבְשָׁר אַחֲינוּ בְּשָׂרֵנוּ כִּבְנֵיהֶם בְּנֵינוּ, וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ כּוֹבְשִׁים אֶת בְּנֵינוּ וְאֶת בְּנוֹתֵינוּ לְעֶבְדִּים וַיֵּשׁ מִבְּנֵינֵינוּ נִכְבְּשׂוֹת וְאִין לְאֵל גְּדוּלָּה". נחמיה נוזף בחורים ובסגנים ומזכיר להם את מצוות פדיון שבויים שנהגו לפיה בגולה: "וְאַתֶּן עָלֵיהֶם קֶחֶלָה גְּדוּלָּה, וְאִמְרָה לָהֶם: אֲנַחְנוּ קְנִינוּ אֶת אַחֲינוּ הַיְהוּדִים הַנִּמְכָּרִים לְגוֹיִם כְּדִי בָנוּ, וְגַם אַתֶּם תִּמְכְּרוּ אֶת אַחֲיֶיכֶם וְנִמְכְּרוּ לָנוּ".

העבדות הממוסדת נמשכה בישראל בימי בית שני, וביחסם של חכמינו ז"ל אל עבדיהם אנחנו יכולים למצוא את כל הספקטרום – מן האנושי ביותר ועד האדיש והבלתי אנושי. כך, רבי אליעזר שנוף בתלמידיו שבאו לנחמו כשמתה שפחתו: "לא כך שניתי לכם? עבדים ושפחות אין עומדים עליהם בשורה, ואין אומרים עליהם ברכת אבלים ולא תנחומי אבלים, אלא מה אומרים עליהם? כשם שאומרים לו

לאדם על שורו ועל חמורו שמתו: המקום ימלא לך חסרונך, כך אומרים לו על עבדו ועל אמתו: המקום ימלא לך חסרונך". אבל אפילו ר' גמליאל שעבדיו ושפחותיו נקראו, שלא כנהוג, "אבא פלוני" ו"אמא פלונית", שכן קיבל תנחומים על מות עבדו האהוב טְבִי, מסופר עליו "שסימא את עין טבי עבדו והיה שמח שמחה גדולה. מצאו לר' יהושע אמר לו: אי אתה יודע שטבי עבדי יוצא לחרות? אמר לו: למה? אמר לו: שקמיתי את עינו. אמר לו: אין בדבריך כלום, שהרי אין לו עדים", אפילו הוא לא העלה בדעתו שהוא יכול לשחרר את עבדו בלי שייכפה לכך ע"י החוק!

עם כל זאת, החברה היהודית הייתה, במשך כל הדורות, נאורה ביחסה לעבדות. נזכור שהתנועה נגד העבדות החלה רק במאה ה-17, שהעבדות באיים הבריטיים הסתיימה רק עם פסיקת הלורד מנספילד ב-1772 כי עבד הדורך על אדמת האיים הופך מיד לבן-חורין, ושעד שחרור העבדים מעבר לים – בארה"ב ובאפריקה, עברו עוד מאה שנים. אני מאמין שתרומתה של תורת המוסר שהחל בה משה להתפתחות זו היא חשובה ביותר.

את ביצוע רעיון השוויון בחברה הישראלית אנו שופטים קודם כל לפי המסופר בתנ"ך. במובנו המקורי המצומצם – ביטול המעמדות מבחינה פורמאלית-חוקית, בוודאי שהושג. החברה הישראלית הייתה, לפחות באופן פורמאלי, אל-מעמדית (אם לא נתייחס אל הכהנים והלוויים כמעמדות) ונשארה כזו כאשר כל התרבויות סביבה, במשך מאות רבות של שנים, היו מעמדיות. לא רק בבבל או במצרים, כי אם אחר כך ביוון היו אצילים ובני חורין ועוד קבוצות רבות שמוינו לפי מוצאן והיו שונות בזכויותיהן. גם החברה האידיאלית של אפלטון התחלקה לשלושה מעמדות: המפרנסים, המגינים והמלומדים (וזאת בנוסף לעבדים). ברומא היו תחילה הפטריקים והפלבאים – לפי המוצא, אחר כך באה החלוקה לפי האמצעים הכלכליים, וכו' וכו', ובסך הכל במשטר הישן, ה-ancient regime, ששרר באירופה עד סוף המאה ה-18 ובמקומות אחרים עד המאה ה-20 הייתה החברה מחולקת למעמדות בעלי תוקף חוקי, שלא לדבר על הדוגמה הקיצונית ביותר והתקפה עד היום, משטר הקאסטות בהודו.

רחוקה מאוד הייתה הדרך מעשרת הדיברות ועד, למשל, הצהרת הזכויות של תושבי מסצ'וסטס, בה נאמר: "כל בני האדם נולדו חופשיים ושווים, ויש להם זכויות טבעיות מהותיות מסוימות שאי אפשר לשלול מהם. ביניהן אפשר לכלול את הזכות ליהנות מחייהם ומחירויותיהם ולהגן עליהם, לרכוש קניין, להחזיק בו ולהגן עליו, ולבסוף – לבקש ולהשיג את ביטחונם ואת אושרם", או בניסוח היותר ידוע של הצהרת העצמאות של ארה"ב, בארבעה ביולי 1776: "מקובלות עלינו אמיתות אלה כמוכחות מאליהן, שכל בני האדם נבראו שווים, שהבורא העניק להם זכויות מסוימות שאי אפשר לשלול מהם וביניהן הזכות לחיים, לחירות ולרדיפת האושר", ומשם הצהרת זכויות האדם של המהפכה הצרפתית וכו' – כשהמשך מוכר. אני משוכנע שגם בהתפתחות זו תרומתו של התנ"ך חשובה ביותר.

קשה לאמוד את הצלחת רעיון האחוה, האם החברה הישראלית הייתה הצלחה או כישלון בהיבט זה. כשקוראים את דברי הזעם של הנביאים נראה כאילו היה זה כשלון חרוץ, אבל עצם הופעת הנביאים, והמקום שקיבלו דבריהם בתרבות היהודית, היא היא הצלחה. את תורת האחוה ואהבת הזולת פיתחו אחר כך האחרים – תחילה ישו וממשיכיו בנצרות, שעשו זאת, בדומה לתורת בודהא, תוך ויתור על רעיון החופש והשוויון בעולם הזה והחלפתו ברפואה האלטרנטיבית - באמונה בגמול בעולם הבא או בגלגול הבא, אמונה שעשויה אולי, בטווח הקצר, להקל על סבלו של החולה, אבל יכולות להיות לה תוצאות חמורות ביותר מבחינה ציבורית-אפידמולוגית.

כפי שאמרתי, צרכים אחרים של גוף האדם ונשמתו, ובמיוחד זכויותיו וחירויותיו כפרט או כחלק מקבוצה, לא היו בכלל על סדר יומה של התורה, אבל הביקורת החמורה ביותר על הניסיון הזה היא כיצד עמד, וכבר בטווח הקצר, במבחן הראשון והכבד ביותר, במבחן החוק היסודי והמשמעותי ביותר של כל ציוויליזציה מאז קין ובני נוח – חוק "לא תרצח". התוצאות המיידיות היו עגומות מאוד – לא רק בשפע מיתות בית דין שעמדנו עליהן קודם, ובדוגמאות הראשונות של ביצוען בפועל, כמו

בן-הישראלית המקלל נוקב השם ומקושש העצים בשבת. ההוצאה להורג האינדיבידואלית ע"י החוק הייתה, כנראה, מרוסנת בפועל, כפי שנאמר על סנהדרין גדולה, שבידה היו דיני נפשות, שהייתה נקראת "חובלנית" אם גזרה גזר דין מוות אחד בשבע שנים, "ויש אומרים בשבעים שנה". סכנה גדולה יותר היא בידי מי, שלפי הביטוי הנורא שמשמשים בו בחוסר טעם, "לוקח את החוק לידיו", ועל זה מסופר כבר במסכת סנהדרין, שכארבעים שנה קודם החורבן, "על עברות מסוימות אמרו: קנאים פוגעים בו", וגם "בני אדם כשרין המתקנאין קנאתו של מקום, פוגעים בו בשעה שהוא עושה את המעשה". אין צורך לומר שסכנה זו קיימת, וביתר תוקף, היום ואצלנו.

רצח מטעמי דת ופולחן היה קיים גם קודם לכן. הידוע לנו ביותר הוא מנהג הקרבת הקרבנות, במיוחד הקרבת הבכורות כחלק מפולחן הפריזון – אם קרבנות בהמה ואם גם קרבנות אדם למולך. החידוש הנורא ביהדות לעומת מה שהכרנו, אם אכן זה חידוש, היה בהכשרת ההרג בתוקף צו אלוהי, כאשר רק פעם אחת ויחידה בהיסטוריה נמצא המלאך המושיע ליד המאכלת במועד כדי למנוע את הרצח.

מאז ועד היום קטלו הרדיפות הדתיות ומלחמות הדת מיליוני אנשים, ועדיין לא נראה להם קץ. בשם דתות האחוה ואהבת האדם נרדפו, עונו ונרצחו בני אדם, ועם ישראל – שאולי המציא את הקנאות הדתית, הפך להיות קרבנה המתמיד. גם מהפכות אידיאולוגיות אחרות טבלו בדם רב. בעקבות המהפכה הצרפתית, האתאיסטית בעיקרה, בא משטר הטרור של הז'קובינים, ולאחר שההמון הפריסאי רצה, בדצמבר 1792, 1200 אסירים, בא תורו של "חוק החשודים" בספטמבר 1793, והאידיאליסטים השרופים – סן-ז'יסט, רובספייר, דנטון ומאראט, הפכו בפועל לרוצחיהם של אלפים (כ-17,000 איש, לפי האומדן).

וזה מתגמד, כמובן, לעומת מה שעולל ממשוך דרכם של הז'קובינים – ולדימיר איליץ' לנין, שאכן הגדיר "סוציאליסט מהפכני" (מה שהיה אחר כך "בולשביק") כ"ז'קובינאי המעורה בארגון הפרולטריון וחדור תודעת האינטרסים שלו", ושתחת הנהגתו החל מרחץ הדמים שגבה מיליוני קרבנות בשם השוויון ואחוות העמים.

גם נוכח ביקורת קשה שכזו על תוצאותיו של הלהט האידיאולוגי קשה לנו ביותר לשפוט אותו ואת נביאיו. במעבדת ההיסטוריה אין קבוצות ביקורת, ואיננו יכולים לדעת מה הייתה התפתחות האנושות ללא אותם מהפכנים רדיקליים, אם בכלל התפתחות אחרת הייתה אפשרית. למרות שיש בינינו כאלה המקוננים על התפתחות זאת ומתגעגעים ל"תור זהב" שהיה, בהתאם להשקפתם, לפני עשרות, מאות או גם אלפי שנים, ויש גם כאלה המנסים לכפות על החברה סביבם חזרה מאות שנים לאחור, הרי שאין לרובנו ספק שהאנושות צעדה מרחק רב קדימה – לא רק בידע, מדע וטכנולוגיה, אלא גם בקידום ערכי המוסר – ובמיוחד ערכי החופש, השוויון, ואעז לומר – גם האחוה הכלל-אנושית. לאותם מהפכנים אידיאליסטים, החל במשה וכלה בלוחמי המהפכה הצרפתית והסוציאליזם, אנו מייחסים תרומה נכבדה להתקדמות זו.

משה (או מי שיצר את דמותו ועיצב את תורתו) היה, כפי שראינו, ריאליסט, וידע לרסן את האידיאלים החובקים שלו ולהציב בפנינו מושגי **חופש ושוויון** מינימליסטים, ובכל זאת, הרי גם אלה מומשו במלואם רק כעבור 3,500 שנה. היום עומדים על סדר היום מושגי חופש ושוויון רחבים יותר, אלו שהוכרזו עליהם בהכרזות זכויות האדם של התקופה המודרנית. מושגים אלה עומדים בניגוד מוחלט לאמצעי הכפייה והטרור אותם אימצו רובם של המנהיגים הדתיים והמהפכנים האידיאליסטים שהזכרנו. נקווה שקידומם בדרך הדמוקרטית וההומניסטית לא רק שיהא אפשרי, אלא גם שלא נאלץ לחכות עוד אלפי שנה עד הגשמתם.

מה שאמרתי לעיל אינו חל על האידיאל השלישי של משה – **האחוה**. "וְאָחֲבָתָ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ" הוא מכסימליסטי, ואפילו נוסחו המתון של הלל, "מה דְּעַלְךָ סְנִי לחברך לא תעבד", אינו ניתן להשגה, ושום חקיקה או אמנת זכויות לא יבטיחו את קיומו. מי שרואה בזה את המסר החשוב ביותר של האמונה, יכול למצוא בכך את ההצדקה והערבות להמשך קיומה.

"וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לְזִכְרוֹן" – מָה אֵנוּ זוֹכְרִים וּמְצִיִּינִים בַּפֶּסַח?
הַרְצָאָה בַּמְּפָגֵשׁ חֲבָרֵי וְאוֹהֲדֵי 'מֵרֵצ', הַרְצֵלִיָּה, פֶּסַח תַּשַּׁע"ד (2014)

כמו רוב החגים, גם חג הפסח נובע ממקורות אחדים שיש להם משמעויות שונות, וחלקן מתבטאות בשמותיו השונים.

המשמעות האחת של החג, שהיא הקדומה ביותר, כנראה, היא של 'חג האביב' – החג שנחוג בחודש האביב. הקדמונים. השבטים הנוודים, החיים על המרעה, ציינו בו את עונת ההמלטות והקריבו בו את בכורות צאנם כדי לרצות את אליהם. זהו גם החג שבו ציינו השבטים החקלאיים, החיים על תנובת השדה, את ראשית קציר השעורים, והקריבו לאליהם את ראשית תבואתם (אם כי, כידוע לנו מסיפור קין והבל ומתורת הכהנים שלנו, האלים מעדיפים לאכול בשר, ורצוי עם הרבה שומן ומלח – כנראה שאין להם בעיות כולסטרול ולחץ דם...). הנוודים, שלירח יש משמעות רבה בחייהם ולוח השנה שלהם ירחי, חגגו בליל הירח המלא – באמצע החודש. עובדי השדה, העובדים ביום ונחים בלילה ולוח השנה שלהם שמשי, חגגו ביום השוויון – ב-20 או ב-21 במרץ. למשל, מועדו של חג האביב הזורואסטרי, ה'נורוז' (הפסחא של הנוצרים מתחשב בשני הלוחות: הוא נחוג ביום א' הראשון שאחרי הירח המלא ואחרי 21 במרץ...).

במשך השנים נוספה אצלנו לשם 'חג האביב' גם המשמעות הרומנטית של ההתעוררות שלאחר החורף, והוצמדה אליו מגילת 'שיר השירים', במיוחד בזכות התיאור הנפלא של האביב שבה: "כִּי הִנֵּה הִסְתּוֹ עֶבֶר, הַגֶּשֶׁם חָלַף הַלֶּחֶף לוֹ. הַלְּפָאֲנִים נִרְאוּ בְּאֶרֶץ, עֵת הַזְּמִיר הִגִּיעַ וְקוֹל הַתּוֹר נִשְׁמַע בְּאֶרְצָנוּ, הַתְּאֵנָה חִנְטָה פְּגִיָּה וְהַגְּפָנִים סָמְדָר נָתְנוּ רִיחַ".

אבל מראשיתו לא היה חג האביב חג רומנטי אלא חג פריון פולחני, הן אצל הרועים והן אצל עובדי השדה, ויש טוענים שגם מקור השם 'חג הפסח' הוא בטקס הקורבן. הם מפרשים את דברי אליהו לכוהני הבעל: "עַד מָתִי אַתֶּם פּוֹסְחִים עַל שְׁתֵּי הַסְּעִפִּים" בכך שכוהני הבעל היו נוהגים לפסוח, לדלג, על מדורת הזבח¹.

¹ כמו במנהג הדילוג על האש בפסטיבל האש הפרסי צ'ה־רֶשְׁנֶה סוּרִי, ביום רביעי האחרון לפני ראש השנה הפרסי נְרוֹז, בתקופה זו של השנה.

לפי סברה זו, לא רק שהתורה שימרה את מועד החג ואת קרבן החג, אלא גם את שמו, אם כי בהנמקה שונה לשם – את הדילוג על המדורה החליף סיפור הדילוג על דלתות היהודים בעת מכת הבכורות. הנמקה זו תרצה גם את פדיון הבכורות, התחליף למנהג האילי הנורא של הקרבת הבן הבכור, שכמסופר בתנ"ך היה עדיין שכיח אצל היהודים גם בתקופת המלוכה. סיפור יציאת מצרים בחפזה סיפק לחג גם הסבר לשם 'חג המצות', אם כי ייתכן שאכילת המצות הייתה חלק מפולחן חג קציר השעורים של החקלאים הקדומים.

למרות שמצוות קרבן השה בפסח מופיעה כבר בפרק יב בספר 'שמות', כהקדמה למכת בכורות, אין היא נזכרת כלל במופע הבא של החג בספר 'שמות', בפרק כג, בין שלושת הרגלים – שלושת החגים החקלאיים: "שֶׁלֶשׁ רְגָלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה. אֶת חַג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמֵר, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת פֶּאֶשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב, כִּי בּוֹ יֵצְאֶת מִמִּצְרָיִם, וְלֹא יֵרְאוּ פָנַי רִיקִם. וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מַעֲשֵׂיֶיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה, וְחַג הָאֲסִיף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפְּךָ אֶת מַעֲשֵׂיֶיךָ מִן הַשָּׂדֶה".

איזה פסח חגגו אבותינו ואיזו משמעות נתנו לו במשך כל הדורות, ואיך אנחנו רוצים לציין אותו היום?

הפעם הראשונה בה מספר התנ"ך על קיום חגיגת הפסח היא בספר יהושע (פרק ה). עם כניסת בני ישראל לארץ ישראל הם חוגגים את הפסח בגלגל. אירוע זה, בו מפסיקים בני ישראל לאכול את המן מתנת השמים ומתחילים לאכול מיבול הארץ, מציין את מעברם מחברת נוודים לחברה חקלאית: "וַיִּחַנּוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגִלְגָל וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בְּעָרֵב בְּעַרְבוֹת יְרִיחוֹ. וַיֹּאכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצּוֹת וְקִלּוֹי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה. וַיִּשְׁבַּת הַמָּן מִמַּחֲרַת בְּאֶקְלָם מֵעֵבֹר הָאָרֶץ וְלֹא הָיָה עוֹד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוּאֹת אֶרֶץ כְּנָעַן בַּשָּׁנָה הַהִיא". אין כאן פירוט טקס הפסח ולא מוזכר קרבן הפסח.

לעומת פסח צנוע ו"צמחוני" זה, אנחנו מוצאים בספר 'דברי הימים' (ספר א, פרק ל), "ההיסטוריה מטעם" של מלכי יהודה, דיווח על "מנגל" פסח גרנדיוזי שארגן המלך חזקיהו, חגיגה שאליה הוא הזמין גם את שבטי ממלכת ישראל, שנדחתה בבזו על ידי רובם ורק חלקם נענו להזמנה. לבני יהודה ולאלה מבני ישראל שהואילו לבוא

נערכה כרה גדולה על חשבון המלך והשרים – אלפיים פרים ו-17,000 כבשים... מאידך, בספר 'מלכים' (ספר א, פרק כג) מיוחס חידוש חג הפסח והעלייה לרגל לירושלים לא לחזקיהו אלא למלך יאשיהו, לאחר שביטל את קרבן המולך. הפסח שלו נשמע צנוע הרבה יותר מזה המיוחס לחזקיהו, ובלי התייחסות ל"תפריט" ולמהות הקרבן: "וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ אֶת כָּל הָעָם לְאֹמֶר: עֲשׂוּ פֶסַח לַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם, כַּכְּתוּב עַל סֵפֶר הַבְּרִית הַזֶּה. כִּי לֹא נַעֲשָׂה כַּפֶּסַח הַזֶּה מִיַּמֵּי הַשּׁוֹפְטִים אֲשֶׁר שִׁפְטוּ אֶת יִשְׂרָאֵל וְכָל יָמֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל וּמַלְכֵי יְהוּדָה. כִּי אִם בְּשִׂמוֹנָה עֲשָׂרָה שָׁנָה לַמֶּלֶךְ יֹאשִׁיָּהוּ נַעֲשָׂה הַפֶּסַח הַזֶּה לַיהוָה בִּירוּשָׁלַיִם."

ספר הברית אליו הוא מתייחס הוא ספר 'דברים', והכתוב בו (בפרק טז) מדגיש את מצוות העלייה לרגל בחג: "שָׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, כִּי בַחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לְיָלֵךְ. וְזָבַחְתָּ פֶסַח לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, צֹאן וּבָקָר, בְּמִקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' לְשַׁבֵּן שְׁמוֹ שָׁם. לֹא תֹאכַל עֲלִיו חֶמֶץ, שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עֲלִיו מִצֹּאת לֶחֶם עֲנִי, כִּי בַחֲפוּזוֹן יֵצֵאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, לִמְעַן תִּזְכֹּר אֶת יוֹם יֵצִאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יָמֵי חַיֶּיךָ... וְלֹא יִרְאֶה לְךָ שְׂאוֹר בְּכָל גְּבוּלְךָ, שִׁבְעַת יָמִים... לֹא תוּכַל לְזַבֹּחַ אֶת הַפֶּסַח בְּאַחַד שַׁעְרֵיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נוֹתֵן לְךָ, כִּי אִם אֶל הַמִּקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשַׁבֵּן שְׁמוֹ שָׁם תִּזְבַּח אֶת הַפֶּסַח בְּעָרֶב, כְּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ, מוֹעֵד יֵצִאתָ מִמִּצְרַיִם. וּבִשְׁלֹתְךָ וְאַכְלֹתְךָ בְּמִקְוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ, וּפְגִיתָ בְּבִקְרֹךְ וְהִלַּכְתָּ לְאַהֲלֵיךָ..."

לרפורמה הדתית של יאשיהו הייתה סיבה ממלכתית – הוא רצה לצרף לממלכת יהודה את שרידי ממלכת ישראל שהוחרבה על ידי אשור, ולכך השתמש במיתוס המאחד את שתי הממלכות וקובע את מרכזיותה של ירושלים. סיטואציה כזו לא הייתה קיימת בזמנו של חזקיהו. מהרבה נימוקים נראה שהצדק עם סופר 'מלכים', וסיפור הפסח של חזקיהו הומצא כדי לחזק את הטענות.

התנ"ך מדווח על עוד חגיגת פסח, זו שערך עזרא לשבי ציון, שהזדהותם עם יוצאי מצרים הייתה טבעית (עזרא ו): "וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי הַגּוֹלָה אֶת הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעַת עֶשְׂרֵת לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן. כִּי הִטְהָרוּ הַכֹּהֲנִים וְהַלְוִיִּם כְּאֶחָד... וַיִּשְׁחֲטוּ הַפֶּסַח לְכָל בְּנֵי הַגּוֹלָה וְלְאַחֵיהֶם הַכֹּהֲנִים וְלָהֶם. וַיֹּאכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל הַשֹּׁבִים מִהַגּוֹלָה וְכָל"

הַנְּבִדָל מִטְּמֵאֹת גּוֹיֵי הָאָרֶץ אֲלֵהֶם לְדַרֵּשׁ לַה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. וַיַּעֲשׂוּ חַג מִצּוֹת שְׁבַעַת יָמִים בְּשִׂמְחָה כִּי שִׂמְחָה ה' וְהִסֵּב לֵב מֶלֶךְ אֲשׁוּר עֲלֵיהֶם לְחִזֵּק וְדִיָּהֶם בְּמִלְאֲכַת בַּיִת הָאֱלֹהִים אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל".

סביר מאוד להניח שמשמעותו הדתית-לאומית של חג הפסח הוענקה לו רק בימי יאשיהו, כאשר "התגלה" ספר 'דברים', ועד אז היה חג האביב של עם ישראל חג פריון פגני. אין זה אומר שסיפור יציאת מצרים הומצא רק אז. כמו רוב סיפורי התורה הוא התבסס על סיפורים עממיים שהתגלגלו אצל אחד השבטים או יותר. סיפורים כאלה עברו גם מעם לעם, וממעברים כאלה ניתן להסיק מסקנות היסטוריות. כמו שחלקו הראשון של ספר 'בראשית' מבוסס בבירור על המיתוס המזופוטמי וסיפורי האבות הם בבירור סיפורי רועים, כך ניכרים בבירור בהמשך הסיפור המקראי אלמנטים מצריים ברורים. האם זה מעיד על כך שיציאת מצרים הייתה עובדה היסטורית? התשובה היא כן ולא... בוודאי שהסיפור המקראי הוא הגזמה קולוסאלית, אבל מאוד סביר שאחד השבטים, אולי שבט לוי, או חלק ממנו, עבר חווייה של ירידה מצריימה בתקופת בצורת וחזרה לחיי נוודות לפני ההתיישבות בארץ כנען, ואולי היה זה אותו שבט שהביא עמו ממצרים את תורתו המונותאיסטית של אמנחותפ הרביעי, הוא אֶחְנִיתוֹן (בעלה של נְפֻרְטִי הִיפּהִפּיָה ואביו של תוֹתֶאֱנַחְאֲמוֹן – ששניהם זכו ליחסי ציבור טובים יותר ממנו בימינו).

חג הפסח אינו סתם חג, לא רק מפני שהוא החג הראשון, לפי התורה, שבני ישראל מצווים עליו, אלא גם משום מנהגיו וטקסיו המיוחדים והטרחה הרבה הכרוכה בהם. ארבע פעמים מצווה התורה לא רק על קיום מסורת הפסח, אלא גם על העברתה לדור הבא – וזהו החג היחיד שלגביו היא עושה זאת. הניסוח השונה של מצווה זו בכל אחת מארבע הפעמים, הוא מה שההגדה מתרצת, בדרך ההומור, בקטע על ארבעת הבנים (לא בנות!). ההסבר לבן השואל שההגדה של פסח שמה בפניו לקוח מנאום הפרידה המסכם בסוף ספר 'יהושע':

"וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶת כָּל שְׁבֵטֵי יִשְׂרָאֵל שְׂכָמָה, וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וּלְרֵאשֵׁי וּלְשׁוֹפְטָיו וּלְשׁוֹטְרָיו... וַיֹּאמֶר יְהוֹשֻׁעַ אֶל כָּל הָעָם... בְּעֶבֶר הַנְּהַר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם, תָּרַח אָבִי אֲבָרָהָם וְאָבִי נָחוֹר, וַיַּעֲבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים. וְאָקַח אֶת

אָבִיכֶם אֶת אַבְרָהָם מֵעֶבֶר הַנֶּהָר, וְאוֹלָךְ אֹתוֹ בְּכָל אֶרֶץ כְּנָעַן, וְאַרְבֶּה אֶת זְרַעוֹ, וְאַתֶּן לוֹ אֶת יִצְחָק. וְאַתֶּן לְיִצְחָק אֶת יַעֲקֹב וְאֶת עֵשָׂו, וְאַתֶּן לְעֵשָׂו אֶת הַר שְׁעִיר לְרֵשֶׁת אוֹתוֹ, וְיַעֲקֹב וּבְנָיו יָרְדוּ מִצְרָיִם. וְאַשְׁלַח אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וְאַגְלֵף אֶת מִצְרָיִם פְּאֶשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ, וְאַחַר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם. וְאוֹצִיא אֶת אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרָיִם... "

קטע זה מצוטט כולו עד היום בהגדה של הקראים, ולפי חכמי התלמוד הירושלמי, בזמנם עוד קראו את כל הפרק בפסח בארץ-ישראל. אבל בהגדה שבידינו מסתיים הציטוט בירידה מצריימה, והפסוק האחרון, בו נזכרים משה ואהרן, נעדר ממנה. יתר על כך, כמו שידוע לכם, בוודאי, בהגדה שבידינו היום, זו האמורה לספר לילדינו על יציאת מצרים, שמו של משה אינו מופיע כלל, כשם שנעדרת ממנה הקריאה הגדולה "שלח את עמי!"

אולי משום כך, כדי לתקן במקצת את העוול, נספר כעת על משה, קצת מעבר למה שלימדו אותנו בבית הספר. דמותו החידתית של משה וסיפור חייו שימשו נושא למאמרים וספרים רבים. אחד הראשונים בהם, בשם 'חיי משה' נכתב על ידי פילון האכסנדרוני בראשית המאה הראשונה לספירה. פילון מפאר את משה ומקנה לו את התכונות המוערכות בתרבות ההלניסטית שסבבה את יהדות אלכסנדריה – יפי תואר, חכמה וגבורה. גם ההשכלה שהוא מקבל בחצר המלכות היא השכלה הלניסטית מלאה:

"... מחכמי מצרים קיבל משה את תורת החשבון וההנדסה, את תורת המקצב, ההרמוניה והמשקל והמוזיקה כולה, הן מתוך אימון בכלי נגינה הן מתוך עיון בספרי לימוד ובמסות על נושאים מיוחדים... מוריו היוונים לימדו אותו גם כן את חוג הלימודים הכלליים (דקדוק, ספרות, רטוריקה ודיאלקטיקה) ואלה מן המדינות השכנות (בבל) את כתבי אשור ואת מדע הכוכבים של הכשדים"².

² סעיפים 21-22 ב'חיי משה' – ר' גם בספרם של יאיר זקוביץ ואביגדור שנאן: 'גם כך לא כתוב בתנ"ך', (ספרי 'חמד', הוצאת 'ידיעות אחרונות' 2009)

הידועה במונוגרפיות על משה היא כנראה זו של זיגמונד פרויד 'משה והמונותאיזם' (1937). משה אינו המנהיג היחיד בהיסטוריה שסביב ילדותו נטוטה אגדה. בולט במיוחד הדמיון בין סיפור ילדות משה לסיפור בכתובת סרגון: "סרגון המלך האדיר, מלך אשור אני. אמי הייתה קדשה במקדש, את אבי לא ידעתי. אמא הרתה לו, במסתרים ילדתני. היא הושיבתני בתיבת-סוף, הדביקה את המכסה בזפת. היא הורידתני לנהר... הנהר הביאני אל אקי, שופך המים. אקי שופך המים אימצני לבן וגדלני. הוא עשה אותי גן, כשהייתי גן התאהבה בי אישֶׁתֶר ונעשיתי מלך, וארבעים וחמש שנה שלטתי כמלך"³.

פרויד מעיר שהמתכונת הרגילה של האגדות האלה היא שאביו של הילד הוא אישיות מיסתורית - אל או מלך, ואמו נאלצת להפקירו בידי הגורל, ואז מוצא ומגדל אותו אדם מפשוטי העם, עד שבבגרותו הוא תופס את השלטון. אלא שבמקרה של משה הסיטואציה היא הפוכה: משה שנולד להורים מפשוטי העם נאסף על ידי בת המלך וגדל בחצר המלכות. פרויד מציע את ההסבר שמלכתחילה היה גם סיפור משה בנוי כך: משה היה מצרי, בן למשפחת המלוכה, ושמו הוא שם מצרי (פרויד מצטט טענה ש- mose במצרית פירושו 'ילד'), והמספר היהודי שאימץ את הסיפור הפך את התפקידים.

הסבר אחר לשם 'משה' נתן יוספוס פלאביוס, בספרו 'קדמוניות היהודים' (עמ' 58 ואילך). כמו לגבי שאר גיבורי התנ"ך, הוא מפליג באגדת משה ומספק לנו, ליתר אמינות, פרטים נוספים על המסופר בתורה: "... אחד האיציטגנינים... הודיע למלך שעתיד היה באותו זמן להיוולד איש בישראל שישפיל את מלכות מצרים וינשא את עם ישראל, וכשיגדל יעלה על כל אדם במידותיו הטובות ויזכה לתהילת עולם. והמלך פחד וציווה בעצתו של אותו איציטגנין להשליך היאורה ולהרוג כל זכר שייוולד לבני ישראל... ולמלך בת ושמה תַרְמוּתִּיס. זו שיחקה על שפת היאור והנה ראתה את המקלעת הנישאת בזרם, היא שלחה שוחים להוציא ולהביא אליה את התיבה... בגלל המאורע הזה נתנה לו את השם מוֹיִסִּיס...

³ כתובת זו, בכתב יתדות על לוח חרס, נמצאה בחפירות שושן. הלוח עצמו מתוארך למאה השמינית לפנה"ס, כלומר לימיו של סרגון הגדול מלך אשור. אך יש סברה שזה העתק מכתובת קדומה הרבה יותר, המספרת על סרגון הראשון, מייסד מלכות אכד, בערך משנת 2360 לפני הספירה - כאלף שנה לפני זמנו של משה בתארוך התנ"כי (רי ויקיפדיה)

משום שהורד המימה: כי המצרים קוראים למים "מוֹאִי" ו"אֶסִיס" למי שניצל... ואימצה אותו ... לה לבן, כי לא זכתה לבן משלה. ופעם לקחה והביאה את משה אל אביה... ואמרה לו: "גידלתי ילד, שצורתו כצורת אלוהים ורוחו אצילה. באורח פלא קיבלתיו בחסד היאור וחשבתי לאמצו לי ולעשותו ליורש עזר מלכותך". בדברה זאת שמה את התינוק בידי אביה, וזה לקחו ואימץ אותו באהבה אל לבו ושם את הכתר על ראשו, כדי לגרום נחת רוח לבתו, ומשה תפס את הכתר והורידו לארץ, מעשה ילדות לכאורה, ודרך עליו ברגלו. הדבר נראה כסימן לפורענות המתרגשת על המלוכה, וכשראה זאת (אותו) האיציטגנין... קרא בקול פחדים ואמר: "הרי זה אותו הנער (שעליו התנבאתי)... הרגהו איפוא ותשחרר את מצרים מפחדם מפניו..". אולם תרמותי הקדימה אותו והצילה את התינוק מידו... "אנחנו מקבלים כאן גם הנמקה לגזרת פרעה, הסבר הדומה יותר לסיפור הנוצרי על הולדתו בהחבא של ישו בגלל גזרת המלך הורדוס ("רצח התינוקות החפים מפשע").

כמו ספרו של פילון, גם ספרו של פלאביוס היה מכוון יותר כלפי חוץ – לפאר את העם היהודי כלפי מלעיזיו, וגם הוא מקנה למשה את כל התכונות המוערכות בתרבות ההלניסטית, אך הוא מתעלם מתכונות החמלה והאחוה המודגשות אצל משה היוצא אל אחיו בסיפור התנ"כי. נראה לי שמי שלא קרא את יוספוס יופתע למדי מההמשך הפנטסטי: "כשהגיע משה... לגיל של בגרות נתגלו לעיני מצרים מידותיו המצוינות... וזאת שעת הכושר בה השתמש: הכושים, שכניהם של המצרים, חדרו לארצם ולקחו והובילו את רכושם. הללו בכעסם יצאו למלחמה נגדם... והוכו במלחמה... המצרים היו שרויים במצוקה ופנו לדברי נבואה וקסמים, וכשיעץ להם אלהים לקחת את העברי לבעל-ברית להם, ציווה המלך את בתו לשלוח אליו את משה ויהיה לו לשר צבא... ומשה הקדים ולקח ונהג את הצבא, בטרם נודע לאויבים דבר יציאתו, וערך את מסעו לא דרך היאור אלא דרך היבשה. וכאן נתן מופת מפליא לתבונתו. אותה הארץ קשה להלך בה מחמת המון הנחשים שהיא מגדלת לרוב, עד שמצויים רק בה מינים שאינם שכיחים במקומות אחרים והמצטיינים בכוחם, בטבעם הרע ובצורתם המשונה, ויש בהם גם (נחשים) בעלי כנף והם מסתתרים ומזיקים ממקום רבצם על

הארץ ומחבלים את הבריות במפתיע גם בשעה שמעופפים, ומשה המציא תחבולה נפלאה לשם בטחון הצבא ומסעו ללא פגע: התקין סלים של גומא דומים לתיבות ומילא אותם ינשופים. בעל חיים זה הוא אויבם הנורא ביותר של הנחשים: אלה בורחים מפני הינשופים המתנפלים עליהם ונחטפים בפייהם בשעת בריחתם... הינשופים בכלל מאולפים הם ופראיים הם רק לגבי מין הנחשים (ולכן לא פגעו בלוחמים המצרים)..."

ההמשך מפתיע עוד יותר, הוא יזכיר לכם את עלילת האופרה 'אאידה', וגם יתרוץ את הרכילות שהפיצו אחיו של ואחותו של משה על אודות אשתו הכושית:

"... למלך הכושים הייתה בת ותרביס שמה, היא ראתה את משה כשהוא מוליך את צבאו ... ואהבה גדולה מאוד אליו תקפתה, וכשגבר ברגש בליבה שלחה את הנאמנים שבעבדיה לדבר אתו בדבר נישואים והוא הסכים לדבר בתנאי שתוסגר העיר... ומשה הודה לאלהים לאחר שעשה שפטים בכושים וכתת את ברית הנשואים והוליך את המצרים חזרה לארצם... (אבל אז) המלך... שהתכוון לבצע את המעשה מתוך קנאה במשה על שניהל את המלחמה... היה מוכן לתת ידו לרציחת משה, בהיותו מוסת על ידי האצטגנינים. אולם המזימה נודעה לו למשה בהקדם והוא נמלט בסתר... ובא אל העיר מדין... (לפי 'לא כך כתוב בתנ"ך' של זקוביץ ושאנאן, סיפור זה נלקח מחיבור קודם של סופר יהודי הלניסטי בשם ארטאפאנוס).

יוספוס אינו מפרט מה היה גורלה של אותה תרביס אומללה, שבגדה בעמה בגלל אהבתה לרדמס שלה, הוא משה, ולבסוף נזנחה על ידיו, ואיננו יודעים אם נולדו לו ילדים ממנה. אם כבר עסקנו בחייו האישיים של משה, אפשר להזכיר גם את אשתו האחרת, ציפורה, שפגישתו איתה ליד הבאר דומה מאוד לפגישת יעקב עם רחל, ושגם אותה זנח. לגביה נאמן פלאביוס לסיפור התנ"כי, ומספר איך הצטרפה, עם בניה ממנו, גרשם ואלעזר, לביקור אביה יתרו אצל משה במחנה בני ישראל במדבר. אבל לא התורה ולא יוספוס לא מגלים לנו מה עלה בגורלם אחר כך.

אגב, באופרה 'משה במצרים' של ג'ואקיני רוסיני (1818) יש סיפור אהבה הפוך, שלא קשור ישירות במשה. לפי עלילה האופרה, הלקוחה מספר של פרנצ'סקו רינגיירי (1760), התאהב בנו של פרעה, אוזירידי, בעלמה ישראלית בשם אֶלְצָ'ה, ובלחצו סרב האב לתת לישראלים לעזוב את מצרים למרות כל המכות, עד שאוזירידי עצמו הוכה ומת עם בכורי מצרים...

לפני שניפרד מחייו האישיים של משה, נציין עוד נקודה משותפת לאגדת משה ולסיפורי המנהיגים האחרים. התגלותו של המנהיג יכולה להיות בזכות מעשי גבורה או בחסד אלוהי שמוענק לו בזכות סגולותיו המתגלות בתפקודו כאדם פשוט. המקבילה להצטיינותו של סרגון כגנן, שבזכותה זכה לחסדה של אישתר, היא הצטיינותו של משה כרועה, שבזכותה זכה לחסדו של אלוהים.

על כל פנים, בין אם היה משה נסיך מצרי ובין אם נולד להורים יהודים, ובין אם לא היה ולא נברא כלל (ולפי ההלצה, את התורה נתן בן-דודו, שגם לו קראו משה...), ניתן לייחס לו את המונותאיזם היהודי ולראותו, כמו שעושה גם פרויד, כממשיכו של אמנחוטפ ה-4, הוא אחינתון שניסה, ללא הצלחה בת קיימא, להשליט את המונותאיזם במצרים.

מחיקת אזכורו של משה בהגדה קשורה בוודאי למשמעות שרצו עורכי הנוסחים האחרונים שלה לתת לחג. וכאן אנחנו חוזרים לנושא שבו התחלנו: מה אנחנו רוצים לציין בפסח? כמובן שאין כל מניעה לראות גם היום את הפסח כחג האביב, חג החקלאים – היבט זה שלו, שהתאים מאוד להתיישבות הציונית ותפס את המקום המרכזי בטקס הפסח הקיבוצי, לא נס ליחו גם היום. למרות הפיחות שחל אצלנו במעמד של החקלאות והחקלאים, עדיין אפשר לנסוע לכפר ולחזות בתהלוכת הטרקטורים הגוררים פלטפורמות עמוסות בעמרי שעורה או בטלאים פועים. בוודאי שאנחנו יכולים לתת לחג האביב גם את משמעותו הרומנטית – חג הטבע המתחדש ופורח וגם חג האהבה הפורחת, וזאת למרות שאת תור הבר, זה שאת קולו שמע משורר שיר השירים, החליפה אצלנו בהרצליה הצוצלת – תור העיר, ופריחת הבאוהיניות החליפה את פריחת חבצלת השרון ושושנת העמקים.

אבל מה בדבר המשמעויות האחרות של חג הפסח?

כמו שציינתי קודם, בתחילתו שימש הפסח למטרה כפולה: הכהנים, אלה ש"גילו" את התורה, קבעו אותו כחג אמוני – סיפור יציאת מצרים מפגין את עצמתו הגדולה של אלוהי היהודים, 'יהוה', ועליונותו על פני כל האלים האחרים, ומקבע מחויבות הדדית בינו לבין עם ישראל. בן בריתם, המלך יאשיהו, זה שאימץ את תורתם ואת החג, וראה בדת המחודשת את הדבק המלכד את שבטי יהודה וגם את שרידי ממלכת ישראל החרבה, השתמש בו כדי לאשש את מעמדה של בירתו, ירושלים, כמרכז הלאומי והרוחני של העם. שתי הפונקציות הללו, הדתית והלאומית, המשיכו להתבטא בחג הפסח בתקופות המאוחרות יותר, וגם להתחרות ביניהן. ההתייחסות השונה למשה היא חלק מתחרות זאת.

לכאורה משה הוא הדמות הנערצת ביותר בהיסטוריה היהודית, דמות המאחדת גם מנהיגות מדינית וצבאית וגם מנהיגות דתית ומוסרית, במסכת 'גיטין' (נט) נאמר: "ממשה ועד רבי... ומרבי עד רב אשי, לא מצאנו תורה וגדולה במקום אחד". אך למעשה הממסד הדתי לא רווה נחת מהאדרת אישיותו ותפקידו של משה ביציאת מצרים ובמתן התורה. הכהנים, ובהמשך – הרבנים, רצו לתאר את יציאת מצרים כהופעת יחיד של האלהים – "אני ולא שליח", ולתת לו את כל התהילה, ולהציג את משה כמתווך בלבד, שאת מקומו ממלאים עכשיו הכהנים או הרבנים. לכן התואר החביב עליהם למשה הוא "עבד האלהים", והתכונות הטובות שהתורה מציינת בו הן נאמנות ("בְּכָל בְּיַתִּי נֶאֱמַן הוּא") וענוה ("וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו מְאֹד"), ובזאת הוא ממשיכו של אברהם אבינו, שהזכות הגדולה ביותר שלו במסורת היהודית היא הצייתנות העיוורת עד כדי הקרבת הבן האהוב. זו, כנראה, הסיבה העיקרית להשמטת זכרו של משה מההגדה.

למען ההגינות כדאי לציין שהיהדות נלחמה נגד כל פולחן אישיות. אף אחד מגיבורי התנ"ך אינו מוצג בו כקדוש ללא פגם, ולגבי כמה מהם – כמו האבות והמלכים, ובמיוחד דוד המלך, מסכת ההשמצות אינה צריכה להתבייש בפני שום תחקיר טלוויזיוני היום. ייתכן שזו גם הסיבה שהמסורת היהודית לא איפשרה לעלות על קברו העלום של משה, ושצאצאיו נעלמו מן ההיסטוריה היהודית.

המלחמה נגד פולחן האישיות הייתה גם חלק מהמערכה נגד הנצרות והאיסלאם – אין שותף לאלוהים, והאדם בטל לעומתו "מָה אָנוֹשׁ כִּי תִזְכָּרְנוּ וְכִן אָדָם כִּי תִפְקְדְנוּ". כל תפקידו של האדם הוא לשרת את האל. היטיב לייצג עמדה זו הרמב"ם, ר' משה בן מיימון, שלגביו נאמר: "ממשה עד משה לא קם כמשה". כפי שהסביר פרופ' ישעיהו ליבוביץ' (בהרצאותיו ובספרו 'אמונתו של הרמב"ם'), השקפתו של הרמב"ם היא תיאוצנטרית מוחלטת ומנוגדת למה מה שמכונה 'הומניזם דתי' או 'מונותאיזם אתי' - כל השקפה הומניסטית-מוסרית היא בהכרח אנתרופוצנטרית ולא תיאוצנטרית.

אבל במשך הדורות, ובמיוחד בדורות האחרונים, יש גם הסתכלות אחרת על חג הפסח ועל אישיותו ותפקידו של משה. כבר ב'משנה תורה' של הרמב"ם אנחנו מוצאים את נוסח קידוש ליל פסח שפותח את ההגדה, ובו אנו אומרים: "ותתן לנו ה' אלוהינו מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון, את יום טוב מקרא קודש הזה, את יום חג המצות הזה, זמן חירותנו באהבה, זכר ליציאת מצרים". על סמך המילים 'זמן חירותנו' הצמידו לשם, בדורות האחרונים, גם את השם 'חג החירות'. אבל יש הבדל גדול בין 'חג החירות' לבין 'זמן חירותנו'. 'זמן חירותנו' מציין את הפסח כחג לאומי שלנו, חג בו יצאנו אנו, עם ישראל, מעבדות לחירות, ורק טבעי הוא שסיפור יציאת מצרים סיפק ליהודים, במשך כל שנות גלויותיהם, את קרן האור בחשיכה – את התקווה לגאולה משעבוד ורדיפות. לגבי האחרים, הגויים, אין בחג הפסח שום חמלה – ההיפך הגמור הוא הנכון: משה הורג את המצרי הנוגש, אלהים הורג את כל בכורי מצרים, ואנו אומרים בתפילת סיום הסדר את פסוקי הנקמה הלקוחים מתהלים וממגילת 'איכה': "שְׁפֹךְ חַמַּתְךָ אֶל הַגּוֹיִם...". זו העמדה האתנוצנטרית, המצדיקה גם את מצוות הג'נוסייד שבהמשך הסיפור: ההשמדה הטוטלית של עמלק ושל עמי כנען.

איננו יכולים לגנות את הנרדפים והנרצחים שהנקמה עמדה בראש מעייניהם – לא את משורר התהילים שכתב את "עַל נְהָרוֹת בְּבַל" וסיים אותו בפסוק הנקמה הנורא, ולא את "על השחיטה" של חים נחמן ביאליק. אבל לא זה המסר שאנחנו

רוצים להעביר לבנינו. אנחנו מעדיפים לראות את הפסח כ'הג החירות', כמבשר רעיון החירות האוניברסאלי ושל קריאת המהפיכה הצרפתית: "חירות, שוויון ואחוה".

למרות שזה לא היה הקו המרכזי של הממסד הכהני והרבני היהודי, עדיין שמורות לעם היהודי ולתנ"ך זכויות היוצרים לרעיונות אלו. זהו, בפני עצמו, נושא להרצאה ארוכה שנתתי בעבר ולא אוכל להרחיב עליו את הדיבור כאן. תורת משה הצעידה את התרבות האנושית צעד גדול קדימה בייחסה השלילי לעבדות, בעומדה על זכויות העובד השכיר ובביטול המעמדות. נביאי ישראל נלחמו למען הצדק וכנגד העוולות הסוציאליות מאות שנים לפני שהנצרות הניפה דגל זה. גולת הכותרת של החקיקה היהודית היה יום המנוחה השבועית, השבת. אינני יודע כמה מאלה האומרים את קידוש ליל השבת טורחים להדגיש גם את מצות המנוחה לפועל הזר, לעבד ולגר ואפילו לבהמת העבודה, ולהעביר לבניהם גם את תיאור השבת בקידוש כזכר ליציאת מצרים – ההסבר מופיע בספר 'דברים' (פרק ה): "וְזָכַרְתָּ פִּי עֶבֶד הַיֵּת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיּוֹצִיאֵךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרֹעַ נְטוּיָה. עַל כֵּן צִוָּךְ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת".

קשה לבקר את היהדות על כך שצמצמה את רוב דרישותיה הסוציאליות וההומניסטיות לעם ישראל בלבד. גם כך זה היה קשה מאוד לביצוע. רעיונות מרחיקי לכת לקידום השוויון, כמו שנת השמיטה – נתקלו בקשיים הרבה יותר גדולים ולא זכו לביצוע, וההלכה נאלצה להתפשר איתם, ושנת היובל נשארה רעיון מופשט לגמרי שכנראה לא הגיע אף פעם לידי מימוש. למרות שהתורה התירה עבדות של בני ניכר, כמו כושים וכנענים (ואפילו ניתן בה תירוץ לעבדותם של כושים, כנענים ומצרים - "פשעו" של חם בן נוח), העבדות בישראל הייתה מצומצמת מאוד יחסית. לגבי שוויון האשה, יש ביהדות אפילו נסיגה לעומת מעמד האשה במצרים העתיקה. אבל כל זה צריך להיראות בפרופורציה לתמונה העולמית, ויש לנו בכך הרבה מה להתגאות.

לעומת אלו הרואים בפסח חג דתי בלבד, ורואים ברמב"ם את ממשיכו של משה רבנו, ואלו הרואים אותו כחג לאומי, ורואים את ממשיכו של משה רבנו במשה דיין, אני מציע לתפקיד זה משה אחר, שלא זכה לאותם יחסי ציבור. זהו משה הס (1812-1875), סופר והוגה דעות מאבות התנועה הסוציאליסטית באירופה, ממבשרי הציונות ואבי הסוציאליזם הציוני. הוא היה מראשוני הסוציאליסטים בגרמניה וממייסדי מפלגת ברית הקומוניסטים שם, אך סולק ממנה ב-1848 בגלל השקפתו האידיאליסטית שחלקה על מרקס. הוא התייחס אל הסוציאליזם כאל רעיון הומניסטי בעיקרו ולא קיבל את "הסוציאליזם המדעי". בגלל פעילותו הסוציאליסטית נדון למוות בגרמניה וחי רוב הזמן בגלות. במשך השנים הבין כי הלאום מהווה מוקד הזדהות מרכזי בתודעה האנושית, ובספרו 'רומי וירושלים' (1862) הציג את הסינתזה בין ההומניזם והסוציאליזם מחד, והלאומיות והציונות מאידך, והביע את שאיפתו להקמת מדינה יהודית סוציאליסטית בארץ ישראל. עם כל השקפתו הסוציאליסטית החילונית, הכיר הס בתפקידה ההיסטורי של הדת בשמירת זהותו הלאומית של עם ישראל, אם כי לא הסכים לא עם התנועה הרפורמית ולא עם ההשקפה המאובנת של הרבנים. וכך כתב הס: "מהותה הלאומית של היהדות לא זו בלבד שאינה מתנגדת כלל להומניזם ולתרבות, אלא שהללו כל עצמן אינן אלא מסקנותיה ההכרחיות של היהדות... מתוך היהדות צמחה ועלתה כל השקפת החיים ההומניסטית של זמננו."

אני מאחל לכולנו חג חירות שמח, בו נציין את השאיפה לחירות ולצדק חברתי. אלו מכם שמתכוונים לחגוג את חג האביב בטיול בנופי האביב הקסומים, יוכלו לסור גם לבית העלמין של קבוצת 'כנרת' ולכבד שם, ליד קבריהן של המשוררות רחל ונעמי שמר, גם את זכרו של משה הס (שעצמותיו הועלו לשם מקלן שבגרמניה בשנת 1961), ולהרהר בדרך הארוכה שכבר עברנו ממשה רבנו עד משה הס וממשה הס עד ימינו, ובדרך הרבה שעוד נותרה לפנינו.

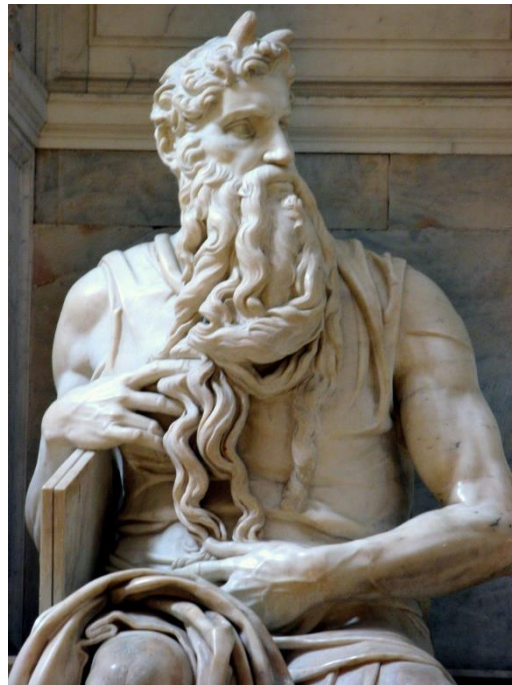
"שְׂרֵי אֱלֹפִים, שְׂרֵי מְאוֹת, שְׂרֵי חֲמֻשִׁים וְשְׂרֵי עֲשָׂרוֹת" - עצת יתרו
מתוך דברים בטקס הענקת תעודות למוסמכי ניהול פיננסי 22.1.2005, פרשת 'יתרו'

כשהתבקשתי על ידי הרקטור לברך במקומו בטקס זה וניסיתי להתחמק מהמטלה בתואנה שאינני מבין בניהול פיננסי, הוא השיב לי שמבחינתו אני יכול לדבר על מה שאני רוצה - החל מפרשת השבוע וכלה באוניברסיטאות. החלטתי לעשות כעצתו וחיפשתי כיצד מתקשרת פרשתנו, פרשת 'יתרו', עם ניהול בכלל וניהול פיננסי בפרט. הנושא החשוב ביותר בפרשה זו הוא, כמובן, עשרת הדברות, ויכולתי להרחיב את הדיבור על "לא תגנוב". אבל חששתי שתוך כדי כך אעבור בעצמי על דיבר זה ואגזול את הנושא מהמרצה בטקס, שכותרת הרצאתו היא 'משמרות המוסר'. אבל פרשתנו, ובמיוחד תחילתה, מלמדת לא רק פרק במוסר והשלכתו על הניהול הפיננסי, אלא גם פרק בניהול ארגוני. היא נקראת על שם יתרו המדייני חותן משה, ופותחת בכך שיתרו בא לבקר את משה במדבר ומביא אתו את צפורה אשת משה ואת שני בניהם, ותוך כדי ביקור זה נותן למשה את העצה המפורסמת בדבר האצלת סמכויות. אזכיר קודם את הרקע לעצה, כמו שהוא מסופר בפרשה (שמות, פרק יח): "וַיְהִי מִמְחֲרָת, וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה לְשֹׁפֹט אֶת הָעָם. וַיַּעֲמֹד הָעָם עַל מֹשֶׁה מִן הַבֹּקֶר עַד הָעֶרֶב. וַיֵּרָא חֹתֵן מֹשֶׁה אֶת כָּל אֲשֶׁר הוּא עוֹשֶׂה לָעָם, וַיֹּאמֶר... לֹא טוֹב הַדְּבָר אֲשֶׁר אַתָּה עוֹשֶׂה. נָבֵל תִּבּוֹל גַּם אַתָּה גַּם הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי כָבֵד מִמֶּךָ הַדְּבָר, לֹא תוּכַל עֲשׂוֹהוּ לְבַדָּךְ". והוא מציע את הצעת הייעול: "אַתָּה תִּחַזֵּק מִכָּל הָעָם אֲנָשֵׁי חֵיל יִרְאִי אֱלֹהִים, אֲנָשֵׁי אַמְת שׁוֹנְאֵי בָצַע, וְשֹׁמְרֵי עֲלֵיהֶם שְׂרֵי אֱלֹפִים, שְׂרֵי מְאוֹת, שְׂרֵי חֲמֻשִׁים, וְשְׂרֵי עֲשָׂרוֹת. וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת, וְהָיָה כָּל הַדְּבָר הַגָּדוֹל יָבִיאוּ אֵלֶיךָ, וְכָל הַדְּבָר הַקָּטָן שִׁפְטוּ הֵם, וְהָקַל מֵעֲלֶיךָ וְנִשְׂאוּ אֶתְךָ". משה אכן מקבל את עצת יתרו: "וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֹתָנָו, וַיַּעַשׂ כֹּל אֲשֶׁר אָמַר. וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אֲנָשֵׁי חֵיל מִכָּל יִשְׂרָאֵל, וַיִּתֵּן אוֹתָם רְאִשִׁים עַל הָעָם - שְׂרֵי אֱלֹפִים, שְׂרֵי מְאוֹת, שְׂרֵי חֲמֻשִׁים וְשְׂרֵי עֲשָׂרוֹת, וְשִׁפְטוּ אֶת הָעָם".

כאן התעוררה אצלי קושיה חשבונית מאוד מציקה, שאני מתפלא איך לא תמהתי עליה קודם ואיך אינני מוצא התייחסות אליה אצל אף אחד מהמפרשים. מבנים הירארכיים כמו זה שהציע יתרו מוכרים לנו, במיוחד בצבא. בצה"ל יש 'מפקד כיתה', 'מפקד מחלקה', 'מפקד גדוד' וכן הלאה. אם ניקח דוגמה מן העבר הרחוק, הרי בצבא הרומי היחידה הקטנה ביותר הייתה 'קבוצת האוהל', *contubernium*, והיא מנתה בדרך כלל 8 חיילים. עשרה אוהלים, כלומר 80 חיילים, היו את ה'קנטוריה' - המאה, שבראשה עמד הקנטוריון. שש "מאות", כלומר 480 חיילים, יצרו את ה'קוהורטה', ועשר קוהורטות היו את ה'לגיון', שבו היו כ- 5,000 איש (לקוהורטה הראשונה בלגיון צורפו גם אנשי מנהלה, הנדסה ועוד). בהתאם לדוגמה זו אני מבין שבדרך כלל 'שר עשרה' אחראי על כעשרה אנשים או חיילים. באותו אופן 'שר אלף' אחראי על כעשרה שרי מאה. אבל אם כך, הגיוני ש'שר מאה' יהיה אחראי על כעשרה שרי עשרה. אבל פה נתקע באמצע דרג נוסף – שרי החמישים, שכל אחד מהם אחראי רק על חמישה שרי עשרה, ושר המאה אחראי רק על שני שרי חמישים! זה נראה דרג ביניים מיותר ובזבזני. ההסבר היחיד שעלה בדעתי הוא שלא רק בימינו, אלא גם בימי משה רבנו, היה המנהיג צריך לסדר "ג'ובים" לחברי המרכז שלו, גם אם לשם כך צריך להמציא משרות מיותרות לחלוטין. חיזוק נוסף להשערה זו אפשר למצוא אצל כמה מהמפרשים ששמו לב לעובדה, שבעוד שהדרישות לנושאי התפקידים, כפי שנוסחו מראש על ידי יתרו, היו שאלה יהיו "אנשי חיל, יראי אלוהים, אוהבי אמת, שונאי בצע", הרי על האנשים שמינה משה נאמר רק שהיו "אנשי חיל", זאת אומרת שהם הניו בעלי כוח והשפעה, אבל לא דווקא אוהבי אמת ושונאי בצע!

בהקשר זה מספרים על הרב מיימון, שר הדתות הראשון במדינת ישראל, שעם קום המדינה קרא לחדש את הסנהדרין. כשנשאל אם יוכל למצוא שבעים מועמדים טובים שיהיו גם אנשי חיל יראי אלוהים ואנשי אמת וגם שונאי בצע, השיב שאפשר יהיה למצוא גם שונאי בצע אם ישלמו להם מספיק...

עוד הוכחה לכך שאין חדש תחת השמש אפשר למצוא כשמשווים את נוסח סיפור מינוי הפונקציונרים בפרשת יתרו עם אותו סיפור בתחילת ספר 'דברים', הפעם מפי משה עצמו: "וְאָמַר אֲלֵיכֶם בָּעֵת הַהִיא לֵאמֹר... אֵיכָה אִשָּׂא לְבַדִּי טָרְחַכְכֶם וּמִשְׁאָכְכֶם וְרִיבְכֶם. הֲבֹ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וּנְבוֹנִים וַיְדוּעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימָם בְּרָאשֵׁיכֶם. וַתַּעֲנֵנו אוֹתֵי וַתֹּאמְרוּ: טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לַעֲשׂוֹת. וְאָקַח אֶת רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם, אֲנָשִׁים חֲכָמִים וַיְדוּעִים, וְאָתַן אוֹתָם רָאשִׁים עֲלֵיכֶם - שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי מֵאוֹת, וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשָׂרֵי עֶשְׂרֹת, וְשׁוֹטְרִים לְשִׁבְטֵיכֶם". יש לנו כאן שלושה הבדלים "קטנים": ראשית, בנוסח של דברים אין זכר ליתרו, ומשה מייחס את רעיון הייעול לעצמו. כלומר, אפילו משה לא הקפיד לתת קרדיט לאחרים. שנית, משה מציג כאן את הבחירה כתהליך דמוקרטי, כאילו העם הוא זה שבחר את שריו, ושלישית – נוספו כאן גם השוטרים. אבל לגבי אותה קושיה שהעליתי אין הבדל בין הגרסאות, וגם שם חוזרת אותה סדרה תמוהה: 1000, 10, 50, 100.



מיכלאנג'לו בואנרוטי: משה (1513-1515)

"אלה הפקודים אשר פקד משה ואהרן" - תנ"ך, חשבון והיסטוריה

מרכז צימבליסטה 7.5.2002, פרשת 'במדבר',

כותרת המשנה של השם, האניגמטי משהו, של הרצאתי היא: 'התנ"ך בעיני מתמטיקאי'. אני מתכוון לדבר תחילה על נקודות מתמטיות וסטטיסטיות בפרשת השבוע, אחר כך על היבטים מספריים של התנ"ך כולו, להמשיך על הקשרים בין היהודים והמתמטיקה לאורך ההיסטוריה, ולסיים במספר מסקנות.

פרשת השבוע, 'במדבר', אינה מעניינת במיוחד, לכאורה. היא נראית כמו פרסום של הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה המורכב משלושה חלקים: המרכיב הראשון הוא מפקד הגברים יוצאי הצבא – מגיל עשרים ומעלה, בכל שבטי ישראל פרט לשבט לוי. המרכיב השני הוא מפקד הזכרים בשבט לוי, מגיל חודש ומעלה. המרכיב השלישי הוא מניין הבנים הבכורים. לסטטיסטיקה זו נוספות שתי הוראות: האחת, הוראה על הפקדת שבט לוי, שהוא השבט הקטן ביותר, מחד, ושבטם של המנהיגים משה ואהרן, מאידך, על השירותים הדתיים, והשנייה – הוראה בדבר מס מיוחד, מס בכורות, שלמרבה התמיהה עדיין לא נכנס לתוכנית הכלכלית החדשה של סילבן שלום (אם כי חוק משפחות ברוכות ילדים של הלפרט היה צעד משמעותי בכיוון). מס זה על כלל הציבור מיועד לקיום אותם שירותים דתיים, וממומש בעיקרו על ידי הוויתור של שאר הציבור על כוח העבודה של הלויים.

אני חייב להודות שבמשך שנים רבות לא מצאתי בפרשה זו עניין רב – אין בה לא עלילה מרתקת ולא צווי מוסר מרגשים, ובבתי הספר כמעט ולא התעכבנו על שום פרט בה. חזרתי לקרוא בה בעיון, כמו בפרשות רבות אחרות מהתורה, כשנאלצתי לשאת דברי ברכה באירועים אוניברסיטאיים והחלטתי שציטוט מפרשת השבוע הוא אמצעי גם הולם וגם יעיל למציאת נקודת מוצא לדברי ברכה שכאלה. ואכן, לפני אחת עשרה שנה עמדתי לשאת דברים בטקס הענקת תעודות בבית הספר למדעי המתמטיקה כשפרשת אותו שבוע הייתה פרשת 'במדבר'. אמרתי בלבי שהתמזל מזלי, כיוון שפרשה זו נראית כפרשה המתמטית ביותר שבתורה: יש בה כמה פעולות חיבור לא טריביאליות, ואפילו פעולות חיסור וכפל. אך כיוון שבינתיים היה מאחורי כבר ניסיון רב שנים של מורה למתמטיקה, החלטתי שאני

צריך קודם כל לבדוק את החשבונות. החשבון הראשון, זה שבפרק א, הוא חיבור של תריסר מחוברים – כמניין השבטים, ולחבר שנים עשר מספרים גדולים, אפילו שהם מעוגלים למאות, זה יכול להיות די מבלבל. אבל בפרק ב השבטים מחולקים למחנות, שלושה שבטים במחנה, והסיכום נעשה לכל מחנה בנפרד, ואחר כך מסוכמים ארבעת המחנות, וזה כבר יותר קל. כך בדקתי את הסיכומים:

ראובן	46,500	יהודה	74,600	אפרים	40,500	נפתלי	53,400
שמעון	59,300	יששכר	54,400	מנשה	32,200	דן	62,700
גד	45,650	זבולון	57,400	בנימין	35,400	אשר	41,500
	151,450		186,400		108,100		157,600

ולבסוף 151,450 (מחנה ראובן)
 +186,400 (מחנה יהודה)
 +108,100 (מחנה אפרים)
+157,600 (מחנה נפתלי)

603,550 כל יוצאי הצבא (גברים מעל 20, פרט לשבט לוי)

עד כאן הכל קל ויפה, וכיוון שהתרגילים הבאים נראים הרבה יותר פשוטים, כבר נטיתי להסתפק בתרגיל הזה ולתת לכותב העבודה ציון 'טוב מאוד'. אבל שוב גבר הניסיון שלי כבודק, והחלטתי לא להתעצל ולבדוק גם את מניין הלויים, לפי בתי אבותם, וזה מה שמצאתי שם:

גרשון 7,500
 קהת +8,600
מררי +6,200

22,000 לויים זכרים בני חודש ומעלה

אבל זו שגיאה גסה! הרי הסכום הנכון הוא 22,300! הסתכלתי שוב בכתוב, ושם נאמר במפורש: "כָּל פְּקוּדֵי הַלְוִיִּים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פִּי ה' לַמִּשְׁפָּחוֹתָם, כָּל זָכָר מִבְּנֵי חֹדֶשׁ וּמַעְלָה, שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אָלֶף"!!!

לו הייתה זו התוצאה הסופית של החשבון, היינו יכולים לפטור אותה כעיגול או כהשמטת סופר. אבל החשבון נמשך - החישובים הבאים הם חיסור וכפל: מחסרים את מספר הלויים ממספר הבכורות, הנתון כ-22,273, ומתקבל עודף של 273 בכורות, ועודף זה מוכפל בחמישה שקלים ונותן כופר של 1,365 שקל - $1,365 = 5 \times (22,273 - 22,000)$ - חישובים נכונים כשלעצמם אבל מתבססים על תוצאה שגויה. הקושיה, וגם תירוץ, נמצאים במסכת 'ברכות' (דף ה/א): "שאל קונטרוקוס השר את רבן יוחנן בן זכאי: בפרטן של לויים אתה מוצא עשרים ושנים אלף ושלוש מאות, בכללן אתה מוצא עשרים ושנים אלף. ושלוש מאות לאן הלכו? א"ל: אותן שלש מאות בכורות היו, ואין בכור מפקיע בכור. מאי טעמא? אמר אביי: דיו לבכור שיפקיע קדושת עצמו. ועוד שאלו: בגיבוי כסף אתה מוצא מאתיים ואחת ככר ואחת עשרה מנה, דכתיב: 'בקע לגלגלת, מחצית השקל בשקל הקדש' וגו', ובנתינת הכסף אתה מוצא מאת ככר, דכתיב: 'ויהי מאת ככר הכסף לצקת' וגו'. (שמות לח). משה רבכם גנב היה, או קוביוסטוס היה, או אינו בקי בחשבונות - נתן מחצה ונטל מחצה, ומחצה שלם לא החזיר. אמר לו: משה רבנו גזבר נאמן היה ובקי בחשבונות היה, ומנה של קודש כפול היה" (ככר=60 מנה, מנה של קודש=50 שקל).

ב'מדרש רבה' מופיעה וריאציה קלה על הסיפור: "וזו שאלה שאל הונגטים הגמון לרבן יוחנן בן זכאי. אמר לו: משה רבכם או גנב היה או לא היה יודע לחשוב. אמר לו: למה? אמר לו הונגטים: מפני שהיו כ"ב אלף בכורות ועוד רע"ג וצוה המקום שיפדו הלויים בבכורות. תן כ"ב אלף של לויים כנגד כ"ב אלף בכורות, ועוד נמצאו בלויים יתרים על כ"ב אלף ג' מאות, כמו שהוא מחשב במנין ראשון בפרטן. מפני מה אותן ג' מאות לויים היתרים לא פדו אותן רע"ג בכורות העודפין על כ"ב אלף בכורות? ... ועוד, כשכלל מנין הלויים בסוף, מפני מה פחת מהן ג' מאות מן המנין הראשון? לא גנב אותן מן החשבון אלא כדי שיתנו אותן רע"ג בכורות ה' סלעים לאהרן אחיו. או שמא לא היה יודע לחשוב? אמר לו ר' יוחנן: לא גנב היה ויודע היה לחשוב, ודבר אחד לחש לי לומר לך. אמר לו: אמור. אמר לו רבן יוחנן ב"ז: יודע את לקרות, אבל אין את יודע לדרוש. אמר: אותן כ"ב אלף של לויים פודין לכ"ב אלף של בכורות. נשתיירו

בלויים עוד ג' מאות בכורות, והיו אותן ג' מאות בכורות, ואין בכור פודה בכור. לפיכך, משמנה אותן גנבן, מפני שהיו בכורות. מיד נסתלק ממנו". אם כן זהו התירוץ. כפי שנאמר כאן, אין זה פשט אלא דרש. אבל האם הוא קונסיסטנטי, כלומר האם סביר שהיו בין הלויים שלוש מאות בכורות? לשאלה זו מתייחס אבן עזרא, ואלו דבריו: "וכשאתה מחבר הפרטים תמצא שיותירו שלש מאות, וי"א כי הכתוב אחז דרך קצרה להזכיר האלפים ועזב המאות, וזה לא יתכן בעבור מספר העודפים שהם פחותים משלש מאות. והאמת דברי הקבלה אין בכור מפקיע בכור, ויהיה פירוש הפסוק כל פקודי הלויים חוץ מהבכורים. ויהודה הפרסי דקדק להביא ראיה מהמספר, כי בכורי הלויים הם חלק משלשה ושבעים מהלויים, וכשאתה לוקח במספר הזה מפקודי ישראל ואחר כן תקח כמספר פקודי הלויים הבאים בצבא (8,580 – פרק ד) כנגד פקודי הלוי מבן חודש, יהיו קרובים. ולא אמר כלום, כי ישראל נפקדו מבן עשרי' שנה ואין קצב אחרת, והלויים נפקדו מבן שלשים ועד בן חמישים, ויש ביניהם הפרש גדול. רק נסמוך על דברי הקבלה".

ואכן, הקירוב בחשבון של יהודה הפרסי הוא די גס: אם בני 30 עד 50 הם קרוב ל- 40% מבני לוי, הרי בני 20 ומעלה צריכים להיות כ- 60% מהאוכלוסיה, ולכן ל- 600,000 בוגרים מתאימים כמיליון זכרים, והבכורים הם פחות מחלק אחד מחמשים מהם. ולזה, כנראה, התכוון אבן עזרא. בינתיים צצות ועולות כמה שאלות דמוגרפיות. לאחת מהן מתייחס הרמב"ן, ואלה דבריו: "והנה לא היו שבט הלויים כשאר השבטים, כי מבן חודש ומעלה לא היו רק עשרים ושנים אלף ומבן שלשים שנה כלם שמונה אלפים, והנה לא יגיעו מבן עשרים שנה ומעלה לחצי שבט מישראל הפחות שבכולם... ואני חושב שזה חיזוק למה שאמרו רבותינו כי שבטו של לוי לא היו בשעבוד מלאכת מצרים ובעבודת פרך, והנה ישראל אשר מררו המצרים את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם היה הקב"ה מרבה אותם כנגד גזרת מצרים כמו שאמר 'וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ'... אבל שבט לוי היו פרים ורבים כדרך כל הארץ ולא עלו למעלה כשאר השבטים..."

אבל יש שאלות דמוגרפיות חמורות הרבה יותר שמהן התעלמו חז"ל:

הראשונה היא שאלת מיעוט הבכורות בין יוצאי מצרים: לעומת למעלה ממש מאות אלף גברים בגיל עשרים ומעלה יש רק 22,273 בנים בכורים בגיל חודש ומעלה. בהנחה שמרבית הגברים הם מתחת לגיל 20, זה מביא אותנו ליחס של כבכור אחד לשבעים בנים, דומה ליחס בשבט לוי. גם אם נניח שהבוגרים הם 60%, נקבל יחס של בכור אחד לחמשים זכרים. התירוץ היחיד כנגד המסקנה שהגודל ממוצע של המשפחה היה 100 עד 150 אחים ואחיות הוא תמותה גבוהה יותר של הבכורות מאשר של שאר הילדים. אבל פרעה גזר על כל הזכרים, ולא דווקא על הבכורות, ושיעור גבוה מ-50% של הבנות, שהיה צריך לנבוע מכך, עוד מגביר את התמיהה. חיפשי קצת כדי לקבל מושג על מספר הילדים הממוצע למשפחה בתנ"ך. בדרך כלל מצאתי שלושה עד שבעה, כשהממוצע הוא בסביבת חמישה – כמו בנות צלופחד. השיא שמצאתי היו בני יוקטן (דברי הימים א א): אַלְמוּדָד, שלף, חצרמוות, ירח, הדורם, אונל, דקלה, עיבל, אבימאל, שבא, אופיר, חווילה ויובב. לפי השמות זה אולי כולל גם בנות. אצל ישמעאל אנחנו מוצאים שנים עשר בנים, וכמובן גם אצל יעקב – אבל מארבע נשים. כמובן שכאן לא נכללו בנות – אפילו לא דינה. אבל גם כשנכפיל בשתיים – אנחנו עוד רחוקים מאוד. בהזדמנות זו נזכיר שגם מניין צאצאי יעקב מעורר בעיות חשבוניות ודמוגרפיות. נאמר "וַיָּבֹאוּ מִצְרָיִם - יַעֲקֹב וְכָל זָרְעוֹ אִתּוֹ, בָּנָיו וּבָנֵי בָנָיו אִתּוֹ, בְּנוֹתָיו וּבָנוֹת בָּנָיו וְכָל-זָרְעוֹ הַבָּיָא אִתּוֹ מִצְרָיִם" (בראשית מו). אבל ברשימה נמצאות רק דינה בתו ושרח בת אשר, לעומת 66 זכרים. לא רק שיש אי התאמה עם לשון הרבות שבטקסט, אלא שיש בכך גם אי-סבירות דמוגרפית. בנוסף לכך, יש גם טעות מנייה – החשבון הוא לפי האמהות: 33(לאה)+16(זלפה)+14(רחל)+7(בלהה)=70, אבל בפירוט צאצאי לאה נמצאים רק 32 ולא 33. התירוץ הנחמד של רבותינו לכך הוא שיוכבד נולדה בין החומות, ולכן נכנסה למניין רק לאחר הפירוט. מי שידוע לנו שהגיע לסדר הגודל שאנו מחפשים היה גדעון, שעליו נאמר "כִּי נָשִׂים רַבּוֹת הָיוּ לוֹ" – לו היו 70 בנים. לגבי שלמה, עם מאות נשותיו, אין לנו מספיק נתונים. לרחבעם, שהיו לו 18 נשים ו-60 פילגשים, נולדו 28 בנים וששים בנות...

השאלה הדמוגרפית השנייה היא בדבר אי התאמות בין שני המפקדים במדבר, זה שבפרשתנו וזה שבפרשת 'פנחס': בעוד שסך הכל של בני ישראל הבוגרים כמעט ואינו משתנה ממפקד למפקד (במפקד השני הוא 601,730), בכמה מהשבטים יש שינוי דראסטי. כך אנו מוצאים ירידה של 60% בשבט שמעון, מ- 59,300 ל- 22,000, וסך הכל הירידה בשבטים שפחתו הוא למעלה מ- 60,000 איש. אפשר לנסות לתרץ את התמותה המדהימה הזו בקרבות עם עמלק, מלך ערד, סיחון ועוג, ובמגפות בקברות התאוה, לאחר מחלוקת קורח (שם מדווח על 14,700 חללים), ובבעל פעור (24,000). אך איך גדל שבט מנשה בתקופה קצרה כזו ב- 60%, מ- 32,200 יוצאי צבא ל- 52,700?

אבל כל הקושיות האלה נעשות טפלות לעומת הבעייתיות בסדרי הגודל של המתפקדים. אם מספר יוצאי הצבא בין יוצאי מצרים הוא למעלה ממש מאות אלף, הרי העם כולו – כולל נשים וטף, נאמד ביותר משני מיליון נפש. תארו לכם את כל תושבי תל אביב וגוש דן חוצים את ים סוף או נעים במדבר. טור ערפי של שני מיליון איש, ברווח סביר של מטר אחד בין איש לאיש, משתרע לאורך 2,000 ק"מ. לספור בע"פ עד שני מיליון, בקצב של שניה למספר, לוקח כחודש... כידוע, בן גוריון דבק בתירוץ ש'אלף' הוא בסך הכל 'משפחה', בהסתמכו על "הנה אלפי הדל במנשה" (שופטים ו). אבל פעולות החשבון שעקבנו אחריהן מזימות תירוץ זה.

אזכיר עוד בעיה שצצה בקריאת סיפור פדיון הבכורות. נאמר שם: "וַיִּקַּח מִנְשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפְּדִיּוֹם מֵאֵת הָעוֹדְפִים עַל פְּדִיֵי הַלְוִיִּם". איך נקבע מי ישלם בעבור העודף? והנה הסברו של רש"י: "אמר: כיצד אעשה? בכור שאומר לו תן חמשת שקלים, יאמר לי: אני מפדויי הלוויים. מה עשה: הביא שנים ועשרים אלף פתקין וכתב עליהן 'בן לוי', ומאתים ושבעים ושלושה פתקין וכתב עליהן 'ה' שקלים'. בללן ונתנן בקלפי. אמר להם: בואו וטלו פתקיכם לפי הגורל". הפתרון הוא אלגנטי, אבל לא משכנע, כי ממה נפשך? אם חמישה שקל הוא סכום רב, יש פה אי צדק חמור, ואם הוא סכום פעוט – אינו שווה במאמץ האדיר שבקיום הגרלה שכזו.

לפני שנעבור מהבעיות של פרשת 'במדבר' לבחינה מתמטית-סטטיסטית של התנ"ך כולו, אציע את ההסבר שלי לסיכום המוטעה של הלויים. זהו הסבר על דרך הפשט ולא על דרך הדרש. אם נתקן את מספר בני קהת ל- 300,8, במקום 8,600, הסכום יהיה אכן 22,000 בדיוק. האם טעות כזו בנתון היא סבירה יותר מאשר טעות בסיכום? לטענתי כן, כשנתחשב בכך שהנוסח עבר בתחילה בעל פה, מפה לאוזן, ו'שלוש מאות' נשמע דומה מאוד ל'שש מאות'. אגב, תיאוריה דומה יש לי לגבי גילה של שרה, תיאוריה שמסבירה הרבה תמיהות לגבי סיפור לידתו של יצחק – שם הוחלפה המילה 'ששים' ב'תשעים' (בראשית יז). חילופי מילה במילה אחרת שנשמעת דומה לה היא תופעה מאוד נפוצה בתנ"ך ואפשר להרבות בדוגמאות לכך.

מספרים מוגזמים של צבא ויוצאי צבא אינם חזיון נדיר בתנ"ך. אנחנו מוצאים אותם גם בזמן דוד: במפקד הכללי יש 800,000 יוצאי צבא בישראל ו- 500,000 ביהודה (שמואל ב כד), או אפילו 1,100,000 בישראל ו- 470,000 ביהודה – בלי לוי ובנימין (דברי הימים א כא) כיוון שהאוכלוסיה הכללית היא בערך פי 4 מיוצאי הצבא, מגיעים כאן לשישה מיליון נפש. להשוואה: פרופ' יאיר הופמן טען, בהרצאה שנתן כאן אשתקד על אותה פרשה, שההערכה הרווחת לגבי המספר הכולל המקסימלי של תושבי א"י במאות 10-12 לפנה"ס היא 100,000.

דוגמאות נוספות למספרים מוגזמים הן הדיווח על הקרב של צבא אביה ובו 400,000 חייל כנגד צבא ירבעם ובו 800,000. כשהרוגי ישראל באותו קרב הם 500,000 (דברי הימים א יג), או מפלתו של צבא זרח הכושי, בן מיליון חיילים, מול צבא אסא בן 300,000 חייל (דברי הימים ב, יד). עצום עוד יותר היה צבא יהושפט – שם מספרים לנו על 1,160,000 (דברי הימים ב, יז). במאמרו של פרופ' שמואל ייבין 'עלייתה הצבאית של מצרים בימי הממלכה החדשה' ('מערכות', תש"ד) מצאתי כי "אין לשער כי הגייסות שהשתתפו במסעות המלחמה של פרעוני הממלכה החדשה עלו על 20,000-30,000 איש". חיל המשלוח ההיפותטי באיגרת הסאטירית של הסופר המצרי חורי לעמיתו אמנאמאפא מונה 5,000 איש בלבד.

דיווחים על אבדות האויב היו מופרזים מאז ומקדם, וגם בתנ"ך אנחנו מוצאים מספרים מופלגים על הרוגים ועל שלל ושבויים, כך בני ישראל בפיקודו של פנחס לקחו מהמדינים כשלל 32,000 נשים, 61,000 חמורים, 72,000 בקר ו- 675,000 צאן. זאת אומרת שבממוצע, כל אחד הביא אתו 3 נשים, 5 חמורים, 6 פרות ו-56 כבשים... (במדבר לא). מספר המדינים שגדעון ושלוש מאות אנשיו הרגו – 120,000 (שופטים ח). שלל בני ראובן, גד וחצי המנשה במלחמתם עם ההגריאים – 100,000 איש בנוסף ל- 50,000 גמלים, 250,000 צאן ו- 2,000 חמורים) (דברי הימים א ה). החללים שהפיל אחאב בארם – 100,000 ביום אחד+27,000 שנפלה עליהם חומת אפק (מלכים א כ). אמציה שכר מישראל 100,000 חיילים, הרג מבני שעיר 10,000 בקרב ורצח בהשלכה מהסלע 10,000 שבויים (מלכים ב כה). הפרזה נוספת באותו סיפור - אמציה שילם עבור כל אחד ממאה אלף החיילים ששכר מישראל 100 כסף, כלומר מדובר ב- 10,000,000 ככר סך הכל. להשוואה: כל הקנס שהטיל מלך מצרים על ישראל היה 100 ככר כסף וככר זהב אחת (דברי הימים ב, לו). בהקשר זה של סכומים מנופחים, נזכיר גם שלפי דברי הימים (א כב), דוד אסף עבור בית המקדש 100,000 ככר זהב ו- 1,000,000 ככר כסף, אבל בפרק כט מדובר רק ב- 3,000 ככר זהב ו- 7,000 ככר כסף והשרים מוסיפים עליהן עוד 5,000 ככר זהב ו- 10,000 ככר כסף... פקח בן רמליהו הרג ביהודה 120,000 ביום אחד, ישראל שבו 200,000 נשים וטף (דברי הימים ב כח), ומספר החיילים האשורים שמתו במגפה במחנה בלילה – 185,000 (מלכים ב יט, ישעיהו לו). עוד דוגמה למיתוס של ניצחון מעטים על רבים, מלבד ניצחון 300 נבחרים גדעון, שהוזכר לעיל, היא ניצחון 600 נבחרים שאול על הפלשתים שהיו להם 30,000 רכב ו- 6,000 פרשים ועם כחול אשר על שפת הים לרב (שמואל א יג). להשוואה: פרעה רדף אחרי בני ישראל עם 600 רכב בלבד.

גם עושרו של שלמה מתבטא במספרים שאינם מתקבלים על הדעת, כמו: 40,000 אורות סוסים, 12,000 פרשים, 70,000 סבלים ו- 80,000 חוצבים (מלכים א ה), ואפילו מותר לפקפק ב- 700 הנשים ו- 300 הפילגשים (מלכים א יא). הסולטאן ההולל ביותר הסתפק ב- 300... המסקנה הברורה היא כי לא זו בלבד

שאיננו צריכים לקבל את כל המספרים שבתנ"ך כפשוטם, אלא שגם קרוב לוודאי שלא הייתה זו כוונת כותביו ועורכיו שנתייחס למספרים ברצינות יתר.

גם אורך חיי הקדמונים מתחיל במספרים מוגזמים באופן פרוע: 930 (אדם), 912 (שת), 905 (אנוש), 910 (קינן), 895 (מהללאל), 962 (ירד), 365 (חנוך-הלך בדמי ימיו), 969 (מתושלח), 777 (למך), 950 (נח), 600 (שם), 440 (ארפכשד), 433 (שלח), 464 (עבר), 239 (פלג), 239 (רעו), 230 (שרוג), 138 (נחור), 205 (תרח) וכן הלאה, פוחת והולך עד שמגיע לאורך החיים המקובל בימי קדם – מקסימום 60 (40 שנה במדבר הספיקו כדי לכלות את כל אלה שהיו בני 20 ומעלה בזמן יציאת מצרים). אגב, איננו יודעים אם אברהם הזמין לחתונתו את כל אבות אבותיו ומי מהם בא לחגיגה – לפי הכרונולוגיה של ספר 'בראשית' זה היה יכול להיות אירוע שמח במיוחד, בהשתתפות אבותיו ואבות-אבות אבותיו: מתרח אביו, נחור סבו וכו' עד אבי-סב-סב-סב-סבו – שם...

ההגזמה בנתוני האוכלוסיה שהזכרנו קודם מובלטת על ידי הנתונים היותר ריאליים המתייחסים לתקופה בה הועלו ספרי התנ"ך על הכתב. בגלות יהויכין הוגלו "כָּל אַנְשֵׁי הַחֵיל שֶׁבַעַת אֲלָפִים וְהַתְּרַשׁ וְהַמִּסְגָּר אֲלָף" ובסך הכל מדובר על עשרת אלפים גולים. בגלות נבוזראדן מפורטים רק מספרים קטנים – שריה וצפניהו, שלושה שומרי סף, סריס, חמישה מרואי פני המלך, הסופר וששים איש מעם הארץ. ואחר כך בא ישמעאל עם עשרה אנשים בלבד ומחסל את שרידי הממשל העצמי. כשאנו מגיעים לשיבת ציון, ומעיינים ברשימת השבים כפי שהיא מופיעה בספרי עזרא ונחמיה, הרי שהמספרים הם צנועים למדי. כאן אנחנו גם מגיעים לשני תרגילי החשבון הארוכים ביותר שבתנ"ך ובהם 41 ו-39 מחוברים. הרשימות דומות מאד – כמעט זהות, אבל שונות. למרבה הפליאה, גם אצל עזרא וגם אצל נחמיה מופיע סכום לא נכון, סכום הרחוק מהסכום האמיתי, ואותו הסכום – 42,360 - אצל שניהם!! המורה שבי נתן מיד לעזרא ציון 'נכשל', וזאת משתי סיבות: ראשית, לא שם לב לכך שעילם מופיע פעמיים ברשימה, עם אותו מספר נפשות בדיוק (בניגוד לחרים, שמופיע פעמיים בשני מספרים שונים, ויתכן שמדובר בשני אנשים או מקומות שונים), אבל חמורה מזו – התוצאה שלו אינה אפילו דומה

לתוצאה הנכונה. אשר לנחמיה – עמדתי להגיש נגדו תלונה חריפה על העתקה מהסוג הגרוע ביותר, העתקה שבגינה מגיעה הרחקה מהלימודים!! לא זו בלבד שהעתיק את הרשימה של עזרא עם שגיאות והשמטה, גם בלי לשים לב ל'עילם' הכפול, אלא שהעתיק את התשובה השגויה כמות שהיא מבלי לבדוק אותה!! אחר כך חשבתי שיותר מתקבל על הדעת ששניהם העתיקו ממקור שלישי, ועוונם שווה, וביטלתי את התלונה.

רש"י מתרץ את השגיאה בעזרא: "כשהיו כולם ביחד עם הכהנים והלויים והנתינים היה בהם חשבון זה, ובני ישראל המנוים למעלה הם של שבט יהודה ובנימין, ואותם אשר נחסרו מחשבון זה, שלא תמצאם למעלה, הם היו משאר השבטים וכן מפורש בספר עולם. ארבע רבוא וגו'. ובפרטן אינן אלא שלושים אלף. י"ג אלף היכן הם? אלא שעלו משאר השבטים". אבל כשהוא מגיע לנחמיה הוא כבר מתיימש ואינו מנסה ליישב את התמיהות, ואומר כך: "חשבונות הללו פעמים הם מכוונים עם חשבונות של מעלה, פעמים יש שאינם מכוונים זה כנגד זה. **ולא דקדק המקרא בחשבונות כל כך.** אבל הכלל שוה לכאן ולכאן, שנאמר 'כל הקהל כאחד' וגו', ועל זה הכלל סמך כותב הספר, ולא דקדק בחשבון בפרטים כל כך".

האם בגלל שגיאות אלה ספרי עזרא ונחמיה משמשים מקור היסטורי פחות מהימן מאשר ספרים אחרים בתנ"ך? ההיפך הוא הנכון. דווקא כיוון שאנו משתכנעים שרשימות העולים הועתקה, ברשלנות מסוימת, ממסמך מקורי, הם לא שונו ושופרו במשך דורות רבים כמו ספרי תנ"ך אחרים. אצטט ממאמר של חיים תדמור – 'ימי שיבת ציון' (אנציקלופדיה של א"י): "תיאור ימי שיבת ציון, למן הכתרת כורש ועד סוף שליחותו של נחמיה, מצוי בעיקרו של דבר בספרי עזרא ונחמיה, המהווים, מצד המסגרת, חיבור היסטוריוגרפי מקיף, שנתחבר שנים רבות לאחר האירועים המתוארים, ונערך בשלב מאוחר. לפני בעל החיבור לא עמדה כרוניקה רשמית 'שוטפת', כפי שעמדו ספרי דברי הימים למלכי ישראל ולמלכי יהודה לפני כותבי הקורות של בית ראשון. בעל החיבור המקיף פתר איפוא את הבעיה ההיסטוריוגרפית בדרך חדשה ומקורית: הוא שיבץ בחיבורו תעודות, ברובן ללא שינוי הנוסח המקורי שלהן: רשימת עולים (עזרא ב = נחמיה ז), רשימת

היושבים בירושלים (נחמיה יא), רשימת הישובים ביהודה שנתחדשו לאחר החורבן על פי המשפחות שישבו בהם (נחמיה יא) וכדומה, ומסמכים רשמיים שנשמרו בארכיונים (הכרזת כורש, שטנת השומרונים ותשובת המלך, מכתב דרוש, כתב הסמכות לעזרא).

אם צודק פרופ' תדמור, הרי ציון ה'נכשל' מגיע לא לעזרא ולנחמיה, אלא לאותו "בעל החיבור" שהתרשל ולא הבחין בטעויות החמורות.

כדי להרגיע את הקהל, אומר עתה שאלו שלוש שגיאות החשבון היחידות שמצאתי בתנ"ך. סיכום 12 המחברים במפקד השני במדבר – נכון. יש בתנ"ך עוד פעולות חיבור רבות - פשוטות יותר ופעולת חיסור פשוטה נוספת: $45=50-5$ שאני מקווה שאתם מזהים איפה היא מופיעה - בהמשכה יש סדרה חשבונית יורדת: 10,20,30,40... יש בתנ"ך עוד כמה פעולות כפל, כמו הכפלת רכוש איוב לאחר כל האסונות שקרו לו, או סך קרבנות הנשיאים (במדבר ז) – אם כי איננו יודעים באיזו דרך בוצע, למשל, החישוב $2,400=(130+70)\times 12$ ששם. האם על ידי חיבור 12 מחוברים? או אולי, כמו המצרים, על ידי הכפלות חוזרות פי 2, ואחר כך חיבור של 8 פעמים עם 4 פעמים? ואולי – כמו שאנחנו נוהגים היום – הכפלה ב-10 וב-2 וסיכום? יש גם כמה פעולות חילוק, אם כי פשוטות למדי – בעיקר חלוקה לשתיים, כמו בעניין כסף פקודי העדה שהתייחס אליו אותו שר קונטרקוס, כשהמס לאיש הוא בקע השווה למחצית השקל (שמות לח): $603,550\times 1/2=301,775$. במס של 0.2% לאהרן הכהן שהושת על שלל מדין שהזכרנו קודם אנחנו מוצאים גם חלוקה ל-500, כמו לגבי הצאן: קודם $675,000:2=337,500$ ואחר כך $337,500:500=675$ (ואולי שמו לב לכך שאפשר פשוט לחלק את הסכום המקורי באלף?) יש גם פרופורציות פשוטות של אחת לעשר – כשבני ישראל יוצאים למלחמה כנגד בנימין מדובר על עשרה למאה, מאה לאלף ואלף לרבבה, ועמוס אומר "הָעִיר הַיּוֹצֵאת אֶלֶף תִּשְׁאֵיר מֵאָה, וְהַיּוֹצֵאת מֵאָה תִּשְׁאֵיר עֶשְׂרֵה".

ודאי שהישראלים הקדומים עשו חשבונות. בנוסף לפעולות החשבוניות הרגילות הכרוכות בקנייה ומכירה או תשלום מסים (מעשר, חמישית), הם עסקו בחישוב העתים – אם כי אין לנו מידע על שיטת העיבור בתקופת התנ"ך - לא ברור איך חושבו החודשים (החודשים המצריים היו בני 30 יום כל אחד, ולכל שנה הוסיפו 5 ימים לעיבור). בסיפור תיבת נוח 150 יום הם 5 חודשים בדיוק. גם בחזיון, הוא האפוקליפסה שבברית החדשה, 42 חודש הם 1,260 יום. (בחזיון יש גם כפל נוסף: $12 \times 12,000 = 144,000$). לעומת זאת, כנראה שהיזקקותם של אבותינו לגיאומטריה לא הייתה רבה, בניגוד לבבלים ולמצרים שאצלם התפתחה הגיאומטריה בגלל הצורך במדידה מחודשת של השדות מדי שנה לאחר ההצפה. פרט לגיאומטריה אלמנטרית של מגרשים ומבנים ריבועיים או מלבנים, אנחנו מוצאים בתנ"ך את הקירוב ליחס בין היקף המעגל לקוטרו, בתיאור הים שבמקדש שלמה: "וַיַּעַשׂ אֶת הַיָּם מוֹצֵק עֶשֶׂר בְּאַמָּה מִשְׁפָּתוֹ עַד שְׁפָתוֹ עָגוֹל סָבִיב וְחָמֵשׁ בְּאַמָּה קוֹמָתוֹ וְקוֹ שְׁלוֹשִׁים בְּאַמָּה יָסַב אֹתוֹ סָבִיב" (מלכים א' ז' ודברי הימים ב' ד'). היחס בין ההיקף לקוטר נלקח כאן כ-3, לעומת ההערכות הטובות יותר שהיו ידועות בעולם העתיק ליחס זה, המכונה 'פאי' (π) - כמו $256/81$, $25/8$ או $22/7$. זה אולי קצת מאכזב. אנחנו מתגאים בשפע הכשרונות המתמטיים שיצאו מהעם היהודי בדורות האחרונים, והנה איננו מוצאים בתנ"ך שום סימן לכך שאבותינו השתדלו בימי קדם לאמץ לעצמם את ההישגים המתמטיים של הגויים – אם בארם נהריים או במצריים, למרות שאלמנטים אחרים מתרבויות עמים אלה אנחנו מוצאים בתנ"ך. בטבלות חומר ששרדו בארם-נהריים אנו מוצאים, פתרונות לשאלות המתאימות למשוואות ריבועיות, גם בשני נעלמים, וסיכום טורים כמו $2^9 + \dots + 4 + 2 + 1$, או $10^2 + \dots + 9 + 4 + 1$. ב'פפירוס רינד' המפורסם שנכתב ע"י המצרי אחמס במאה ה-18 לפנה"ס, ואולי מקורו קדום עוד יותר, יש שמונים ושישה תרגילים וחידות מתמטיות, כמו פעולות בשברים (כאלה הנקראים 'שברים מצריים' – בעלי מכנה 1) או תרגילים אלגבריים מסוג: מצא את המספר שאם נוסיף עליו את חלקו החמישי יהא שווה ל-21. לעומת זאת, גישת התנ"ך היא, כפי שאומר רש"י בעניין נחמיה: "ולא דקדק המקרא בחשבונות כל כך".

גישה לא דקדקנית זו נמצאת בו גם במקומות אחרים – כמו באי ההתאמות הרבות בין המסופר בספרי מלכים למסופר בדברי הימים: מה היה נפח הים במקדש שלמה – "אַלְפִים בַּת יָכִיל" (מלכים א) או "בַּתִּים שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים יָכִיל" (דבה"י ב)? האם אחזיהו עלה לשלטון בגיל 22 או בגיל 42? האם יהויכין מלך בגיל 8 או בגיל 18? לא נראה שיש להבדלים אלה סיבות אידיאולוגיות, כמו הסיבה להבדל בין "אָז יָתַן הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְחִירָם עֶשְׂרִים עִיר בְּאֶרֶץ הַגָּלִיל" (מלכים א, ט) לבין "הָעָרִים אֲשֶׁר נָתַן חוּרָם לְשְׁלֹמֹה" (דבה"י ב, ח), אלא פשוט אי הקפדה בעריכה.

גם חכמי המשנה והתלמוד לא התלהבו, בלשון המעטה, מהמתמטיקה העיונית. הם ייחסו חשיבות רק להיבט השימושי. אנו אמנם מוצאים בתלמוד שימוש בדמיון משולשים לצרכי מדידה: "הרוצה לידע כמה גובהו של דקל – מודד קומתו וצל וצל קומתו, וידע כמה גובה של דקל" (רבן גמליאל, 'עירובין' מג) (שיטה זו, בעזרת דמיון משולשים ישרי זווית – הייתה ידועה כבר לתאלס, בערך בשנת 600 לפנה"ס). אבל הם הסתפקו בקירובים די גסים בגיאומטריה, הן לגבי אלכסון הריבוע והן לגבי היקף ושטח העיגול: "כל אמתא בריבוע – אמתא ותרי חומשי באלכסונא" (1.4 במקום שורש שתיים) ('בבא בתרא' קא/ב, 'סוכה' ח/א). (בטבלה מארם נהרים, בערך 1600 לפנה"ס, מצוי הקירוב $17/12 \sim 1.4167$, ואפילו $1 + 24/60 + 51/60^2 + 10/60^3$ שהוא כ-1.4142), או "כל עיגול שיש בהיקפו ג' טפחים – יש בו רוחב טפח" (3 במקום π בחישוב ההיקף) ('עירובין' א/ה) וגם "כמה מרובע יותר על העיגול – רביע" (3.2 במקום π בחישוב השטח) ('סוכה' ז/ב). מאידך, בזכות חשבונות העיבור, היו חישובים אסטרונומיים חלק חשוב במתמטיקה השימושית של חז"ל. "אמר שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן: מנין שמצוה על אדם לחשב תקופות ומזלות? שנאמר 'ושמרתם ועשיתם, כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' – איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים? הוי אומר: זה חישוב תקופות ומזלות ('שבת' עה/א) (בהקשר זה נזכיר גם את בני יששכר שסיפקו יעוץ אסטרוולוגי לצבא דוד – "יודעי בינה לעתים, לדעת מה יעשה ישראל" – דברי הימים א, יב).

אבל, כבר בפרקי אבות נאמר: "קנין ופתחי נידה, הן הן גופי הלכות. תקופות
 וגימטריאות – פרפראות לחכמה" (ר' אלעזר חסמא – 'אבות' ג, משנה יח). גישתם
 של חז"ל לעיסוק במתמטיקה הייתה שונה מאוד מהגישה המדעית היוונית. לפי
 אפלטון, "מי שאינו יודע שלא לכסון בריבוע אין מידה משותפת עם הצלע אינו
 ראוי להיקרא אדם" (יוחס לאפלטון על ידי המתמטיקאית סופי ז'רמן). ו"האל(ים)
 עוסק(ים) כל הזמן בגיאומטריה", בניגוד לאלוהי ישראל, שכידוע מאז בריאת
 העולם מעסיק את עצמו בשידוכים. המתמטיקה העיונית הייתה חלק מהפילוסופיה
 היוונית, וזו נפסלה על ידי חכמי ישראל: "תנו רבנן. כשחלה ר' אליעזר נכנסו
 תלמידיו לבקרו. אמרו לו: רבנו, למדנו אורחות חיים ונזכה בהן לחיי העולם
 הבא. אמר להם: הזהרו בכבוד חבריכם ומנעו בניכם מן ההגיון (כלומר: מן
 הלוגיקה) והושיבו בן ברכי תלמידי חכמים" ('ברכות' כח/ב). מסיבה זו נפסלו
 ספרי החוכמה החיצוניים: "ר' עקיבא אומר: הקורא בספרים חיצוניים אין לו חלק
 לעולם הבא, כגון ספרי בן-סירא וספרי בן-לענה, אבל ספרי המירס (הומירוס)
 וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך – הקורא בהם כקורא באיגרת" ('ירושלמי', סנהד'
 י.ה). 'משלי' ו'קהלת' עברו בקושי, כידוע: "אמר רב יהודה בנו של רב שמואל בר
 שילת משמו של רב: ביקשו חכמים לגנוז ספר קהלת, מפני שדבריו סותרים זה
 את זה. ומפני מה לא גנזוהו? מפני שתחילתו דברי תורה וסופו דברי תורה.
 ואף ספר משלי ביקשו לגנוז, שהיו דבריו סותרים זה את זה. ומפני מה לא
 גנזוהו? אמרו: ספר קהלת לא בדקנו ומצאנו טעם? אף כאן נבדוק..." ('שבת' יג)
 מעניין שעם כל חכמתו של שלמה, לא יוחסו לו כישורים מתמטיים מפליגים –
 לא בתנ"ך ולא על ידי חז"ל. למרות "רְאֵה זֶה מְצֵאתִי, אֶמְרָה קִהְלֶת, אַחַת
 לְאַחַת לְמִצָּא חֶשְׁבוֹן" (קהלת ז), למלים 'מדע' ו'חשבון' המופיעות בתנ"ך בהקשר
 לשלמה אין אותה המשמעות כמו שיש להן בימינו – לא ב"חֲכָמָה וּמַדְעַת תֵּן לִי"
 ולא ב"סְבוֹתַי אֲנִי וְלִבִּי לְדַעַת וְלִתּוֹר וּבִקֵּשׁ חֲכָמָה וְחֶשְׁבוֹן וְלְדַעַת רֶשַׁע כְּסָל
 וְהִסְכָּלוֹת הוֹלְלוֹת" (קהלת ז), או "כָּל אֲשֶׁר תִּמְצָא יְדָד לַעֲשׂוֹת בְּכַחַד עֲשֵׂה, כִּי
 אֵין מַעֲשֵׂה וְחֶשְׁבוֹן וְדַעַת וְחֲכָמָה בְּשֵׂאוֹל אֲשֶׁר אֶתָּה הוֹלֵךְ שָׁמָּה" (קהלת ט).

אבל אני גם מסכים עם חותנתי שתחיה, גב' לאה גיטר, שהיא גם חכמה ובקיאיה מאין כמוה וגם מתמטיקאית, שהקטע (משלי ה) המתחיל ב"ה' קִנְנִי רֵאשִׁית דְּרֶכְךָ, קֶדֶם מְפַעֲלֵי מֵאָז", ממשיך ב"בִּהְכִּינֵנו שָׁמַיִם שָׁם אָנִי, בְּחֻקֹּךָ חוּג עַל פְּנֵי תְהוֹם", ומסתיים ב"וְאֶהְיֶה אֶצְלוֹ אֲמוֹן, וְאֶהְיֶה שְׁעִשׂוּעִים יוֹם יוֹם, מְשַׁחֲקֶת לְפָנָיו בְּכָל יְעַת. מְשַׁחֲקֶת בְּתַבֵּל אֶרְצוֹ, וְשְׁעִשׂוּעֵי אֶת בְּנֵי אֲדָם" – הוא תיאור תמציתי של המתמטיקה – הן כאמצעי החשוב ביותר להבנת הטבע וחוקיו והן כעיסוק האינטלקטואלי האתגרי והמתגמל ביותר. כך, כנראה, גם חשבו יהודים אחרים שהושפעו מן הפילוסופיה והמדע היוונים.

יוספוס פלאביוס, הוא יוסף בן מתתיהו, ייחס חכמה מתמטית לא רק לשלמה, אלא גם לאברהם אבינו. ב'קדמוניות היהודים' הוא כותב (תר' אברהם שליט): "והם (המצרים) השתוממו עליו (על אברהם) בפגישות הללו כעל איש חכם מאוד ומוכשר לא רק לחשוב, אלא גם לדבר ולהוכיח את כל מה שהוא מנסה ללמד. אף הוא נתן להם במתנה את תורת החשבון ומסר להם את ידיעת תורת התכונה, כי לפני בואו של אברהם לא ידעו המצרים את אלה, משום שהחכמות הללו הגיעו למצרים מהכשדים ומכאן אל ההלנים". וב'נגד אפיון' (תר' אריה כשר) הוא מספר: "יש אומרים כי שלמה, שליטה הכל יכול של ירושלים, שלח חידות אל חירם וציפה לקבל בתמורה [חידות] משלו, [אף הציע כי] זה אשר לא יוכל לפתור [את חידות רעהו] ישלם [קנס] כספי לפותר החידה. חירם הסכים, אך משלא יכול היה לפתור את חידותיו [של שלמה], הוא הוציא כסף רב על תשלום קנסות. ברם לאחר מכן, הן נפתרו בידי עבד-חמון, אחד מאנשי צור, אשר מצידו גמל לשלמה [בחידות] אחרות, ומכיוון שהלה לא היה מסוגל לפותרן, שילם הוא לחירם בחזרה כסף רב עוד יותר".

ידידיה, הוא פילון האלכסנדרוני, בן זמנו של יוספוס, שקיבל חינוך הלניסטי, השתייך לזרם הניאו-פיתגורי. פיתגורס (שחי בערך מ-580 עד 500 לפנה"ס) ראה במספר את הבסיס לכל הפיסיקה והקוסמולוגיה. פילון מדבר בספרו 'בריאת העולם' על נפלאות המספר 7 ועל תפקידו ביקום. גישה מתמטית מיסטית זו מצאה את

המשכה באבן גבירול, שכתב: "אני מאמין שהמספר הוא מקור כל הדברים", ואחר כך בקבלה.

היהודים בספרד היו מעורבים במפעל המוסלמי של שימור המתמטיקה והמדע היוונים ופיתוחם במחצית השנייה של ימי הביניים, אבל בעוד שהתרומה היהודית בתקופה זו לאסטרונומיה הייתה חשובה ביותר, הרי התרומה של היהודים למתמטיקה הייתה מזערית. הרלב"ג, רבי לוי בן גרשם, הידוע בגויים בשם Gersonides, שחי בשנים 1288-1344 ותרם תרומות משמעותיות לאסטרונומיה, כתב גם כמה ספרי מתמטיקה, ביניהם הספר 'מעשה חושב' שבו כללי חישוב בשברים (החישוב ב'שברים מצריים', כלומר בעלי מונה 1, היה מקובל עד שלב מאוחר בימי הביניים). בספר אחר שלו, 'חיבור חכמת התשבורת', העוסק בטריגונומטריה ושימושיה לאסטרונומיה, הוא מדגיש את חשיבות פונקצית הסינוס ומוכיח את משפט הסינוסים. קדם לרלב"ג הפילוסוף-מתמטיקאי-אסטרונום-אסטרוולוג (צירוף מקובל בתקופה ההיא) ר' אברהם בר-חייא, שנודע בפי היהודים בכינוי 'הנשיא', או גם 'אלברגלוני' – בשל מוצאו מברצלונה, ובפי הגויים כ- Abraham Judaeus וגם Savasorda. בעותק ספרו שבידי, שקיבלתי מחותנתי שכבר הזכרתי לטוב, והוא הוצאה מחדש של הספר על ידי חברת 'מקיצי נרדמים', ברלין 1913, מסביר המו"ל והמבאר, יחיאל מיכל הכהן גוטמן. כי Savasorda היא "מלה נשחתת מן תארו הערבי 'צאחב אלשורטה' - ראש השלישים". גוטמן ממשיך ומספר על בר חייא כי "הוא אחד מאנשי המעלה בראשית התקופה הספרדית, אשר האיר נתיב בחכמת התכונה ובחכמת השיעור, וחבר בהן ספרים אשר היו לעינים לא רק לחכמי ישראל, אבל עוד יותר לחכמי אומות העולם, כי ספריו נעתקו ללשונות רומי ונעשו לספרי שמוש בידי המהנדסים ומודדי הארץ. ובכך היה הוא מהראשונים שהכינו ויסדו קולטורה כללית באירופה. נולד בראשית המאה התשיעית לאלף החמישי (לפי גרץ, חי מ-1065 עד 1136). מקום מולדתו לא נודע. ארץ מגורתו היתה ברצלונה וגם בפרובנצה תקע אהלו, אבל רק בדרך ארעי."

שם ספרו של בר-חייא הוא 'חיבור המשיחה והתשבורת', והוא ספר חכמת השיעור לרבי אברהם בר חייא הנשיא'. "אצטט קצת מתוך הקדמת המחבר, המתייחסת לכמה מהדברים שעסקנו בהם: "...כל עסק וכל חכמה שהיא מועילה לאדם בדרכי החיים ובדבר מצוה ראוי לו ללמדה ולהתעסק בה. וראיתי חכמת המנין וחכמת השיעור נוהגות המנהג הזה ומועילות במלאכות רבות, שהן משמשות בחקות התורה ומצותיה, ומצאנו הכתוב במקומות הרבה מצריך אליהן, ככתוב 'במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך', וכתוב 'לפי רוב השנים תרבה מקנתו ולפי מעוט השנים תמעט מקנתו' ואחריו כתיב 'לא תונו איש את עמיתו ויראת מאלהיך', ואין אדם יכול לדקדק בחשבון עד שלא יבוא בו לידי הונאה, אם לא ילמד חכמת החשבון...וכמו כן הצריכה התורה אל חכמת השיעור במדידת הארץ וחלוקתה ובתחומי שבת ובמצות אחרות ככתוב 'ומדותם מחוץ לעיר' וכתוב 'ומדדו אל הערים אשר סביבות החלל', וכתוב 'לאלה תחלק הארץ בנחלה במספר שמות' וכתוב 'לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו'...ואני רואה חכמת המנין ואם שהיא מצורך העולם ומועילה בעסקיו ובעסק מצות רבות אינה קשה להבין ורב בני אדם מבינים ממנה מעט ורגילים להשתמש בה ומפני זה אין אדם נזקק לחבר בה חבור בלשון הקדש, וחכמת השיעור כמו כן, הענינים המצריכים אליה רבים כענינים המצריכים לחכמת המנין בעסקי העולם הזה ובמצות רבות מן התורה, והיא קשה להבין ועניניה נפלאים מרוב בני אדם ומפני זה צריך אדם ליתן דעתו עליה ולפרשה, כי הצורך אליה גדול הוא במדידת הארצות וחלוקתן בין היורשין והשותפים עד שאין אדם יכול למדוד אותן ולחלקן בדרך ישרה ומשפט אמת אם לא ישען על החכמה הזאת...ואם יאמר אדם שרבותינו היו מזלזלין בחשבון ולא היו מדקדקין בו, מפני שהם אומרים, כל אמתא ברבוע אמתא ותרי חומשי באלכסונה, ורבוע זה המרובע שצלעותיו שוות וזוויותיו נצבות ואלכסונו על דקדוק החשבון יהיה כל אמה בצלע המרובע היא אמה באלכסון ושני חמשיות אמה וחלק אחד משבעים באמה בקרוב מעט. וכן אמרו, כמה מרובע יתר על העגול, רביע. והמדקדק במדידת העגול אשר בתוך המרובע המושש לעגול בארבע צלעותיו, ימצא המרובע מוסיף על העגול שביעית המרובע ומחצית שביעיתו שהוא ג' חלקים מי"ד והן פחות מרביע (זה מתאים לקירוב 22/7)...

ואם יטעה אחד מן המזלזלים בחלוקת הקרקעות ומדידתם בזמן הזה ויאמר, מדברי רבותינו ז"ל לנו למדין, שאין מדקדקין בחשבון כל כך וראויים לנו ללמוד מהם ולעשות כמעשיהם ולחשוב את כל חשבונותינו כפי אמידה ובקירוב בלא חקירה ודקדוק ואין אתה יכול למחות בידינו ולא לסתור את מעשינו, אני משיב אותו ואומר, חס ושלום, רבותינו ז"ל לא התירו לזלזל בחשבון...ואע"פ שהם חשבו את אורך האלכסון ואת רוחב העיגול והקיפו ואת העודף אשר בינו ובין המרובע בלא דיוק כדברך, אבל הם הזהירו אותנו והחמירו עלינו להשמר מכל גזל והונאה במשיחת הארץ כמו שאמרו: 'שינא לא תזלזל במשיחתא'...וכל החשבונות האלה אשר אתה אמרת שלא דקדקו רבותינו בהם, אינם מזיקים לנו בשום דבר, כי הקירוב באלכסון המרובע אינו מזיק במדידת הארץ ולא בחלוקתה, כי אין אתה צריך אל האלכסון במדידת המרובע. וכן חשבון אשר חשבו בעודף המרובע על המעוגל והמעוגל על המרובע וכן ברוחב המעוגל והקיפו לא נצרכו אליו אלא בתחום שבת או בזריעת הכלאים ונטיעתן וכל דבר שהקירוב הזה אשר בחשבוננו מביא לידי חומרא בכך המצות האלו, לא לידי קולא, ואינו מזיק לשום אדם בממונו..." (אגב, הסברו של בר חייא לקיבול כיוור שלמה הוא שבדברי הימים מדובר בכיוור גדוש בגרעינים בערימה חרוטית מעל מישור שפתו, בעוד שבמלכים מדובר בקיבול לגבי נוזלים – עד גובה השפה).

אבל, פרט לתרומתם הצנועה של בר-חייא והרלב"ג, עד המאה ה-19 לא קם אף מתמטיקאי יהודי רציני. הראשון שבהם היה קרל גוסטב יעקובי, בגרמניה, (1804-1851), עם תרומות חשובות בתחומי המשוואות הדיפרנציאליות, חשבון הוריאציות והפונקציות האליפטיות. השני נולד ב-1814 בשם ג'יימס ג'וזף אברהם להורים יהודים בלונדון, ונפטר ב-1897 בשם ג'יימס ג'וזף סילבסטר. בניגוד למה שאתם עלולים לנחש משמותיהם, יעקובי מת כנוצרי, ודווקא סילבסטר שמר על יהדותו. אבל כדי לזכות בתואר אקדמי מבלי להמיר את דתו, כיעקובי, נאלץ לעזוב את אנגליה. הפעילות היהודית במתמטיקה התגברה מאוד לקראת תחילת המאה העשרים, מאה בה מילאו היהודים תפקיד משמעותי ביותר במתמטיקה העולמית. אין במתמטיקה פרסי נובל. הפרס היוקרתי ביותר למתמטיקאים צעירים (עד 40

הן מדליות 'פילדז' המוענקות בקונגרס המתמטי הבינלאומי הנערך אחת לארבע שנים. היהודים מהווים רבע ממקבלי מדליה זו (10 מ-40). מבין קרוב ל-40 חתני פרס וולף למתמטיקה היהודים הם כ-40%. גם ישראל תופסת מקום נכבד ביותר במתמטיקה העולמית, היא מדורגת באיגוד הבינלאומי בקטגוריה העליונה (עם "שבע הגדולות") ורק ארה"ב וצרפת נמצאות באופן ברור מעליה. זה מתבטא גם במספר המרצים המוזמנים לקונגרס – כשישראל חולקת, גם בקונגרס הבינלאומי השנה כמו בקודם לפני ארבע שנים, את המקום השלישי-רביעי עם הארץ המארחת.

אנסה לסכם את דברי: ראשית, התנ"ך הוא ספר אידיאולוגי ואינו מתיימר להיות מדעי. על זה כתב פרופ' ישעיהו ליבוביץ' ז"ל, במכתב תגובה למכתב של הרבי מלובאביץ' לפרופסור באמריקה, שהועבר אליו: "ממש מגוחך הוא הרעיון שהתורה ניתנה לבני אדם כדי ללמד אותם פרק במדעי הטבע או במדעי ההיסטוריה, ושהשכינה ירדה על הר סיני כדי למלא תפקיד של פרופסור לפיסיקה, ביולוגיה, אסטרונומיה וכו' – רק שהשי"ת הוא פרופסור טוב יותר מאשר הפרופסור באוניברסיטה! רעיון זה הוא לא רק מגוחך, אלא ממש חירוף וגידוף". מכאן גם ברור שעלינו להתייחס אל התנ"ך כתיעוד היסטורי בזהירות כפולה ומכופלת.

שנית, חכמי ישראל בזמן כתיבת התורה שבכתב ושבע"פ העריכו את המתמטיקה רק ככלי שימושי, וחששו מן העיסוק במתמטיקה העיונית כעיסוק בפילוסופיה שעלולה להוליך את העוסקים בה לדרך ממנה לא ישובו. התייחסות זו למדע כאל אויב הדבקות הדתית עברה בצורה חמורה הרבה יותר לנצרות, והיה לה חלק מכריע בחיסול המדע והתרבות היוונים – אזכיר רק את חיסול האסכולה המפוארת באלכסנדריה בשנת 415 עם מעשה הליניץ' הנורא שעשה ההמון המוסת על ידי הבישוף במתמטיקאית החשובה היפאטיה שעמדה בראשו, ואת חיסול האקדמיה האתונאית בשנת 529 על ידי יוסטיניאנוס שהתנצר.

שלישית, הצטברות של תרומות תרבותיות או מדעיות בקרב קבוצות אוכלוסיה מסוימות היא, בעיקר, תוצאה של תורשה קבוצתית תרבותית, שיש לה גם השפעות על הגנטיקה האינדיבידואלית על ידי תהליכי סלקציה מסוימים. תורשה כזו עלולה להשתנות, וגם באופן קיצוני, עם השינויים החברתיים והתרבותיים. כשם שבימי קדם היו היוונים קבוצת המצוינות במתמטיקה ובמדע והיום תרומתם אינה בולטת במיוחד, היהודים, שתרומתם הייתה אז אפסית, הצטיינו בהם ביותר במאה העשרים. מאותה סיבה, אין כל ערבות לכך שהיהודים, שתרומתם הערכית וההגותית לעולם, המערבי לפחות, הייתה כה גדולה, ימשיכו להיות "אור לגויים", או אפילו שמעמדם בעולם המדע והתרבות לא ידעך. גם מדע ותרבות, וגם מוסר והגות, כמו כל גן מפואר, יתנווננו אם לא נמשיך לטפח אותם בהתמדה ובמסירות.



רלב"ג (ר' לוי בן גרשום)

"רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" - חכמה בישראל אז והיום
מרכז צימבליסטה 8.3.2005, פרשת 'ואתחנן'

הפסוק שבחרתי לדבר עליו בפרשת 'ואתחנן' המלאה והגדושה הוא פסוק ו בפרק ד: "וּשְׁמַרְתֶּם וְעַשִּׂיתֶם כִּי הִיא חֻמַּתְכֶם וּבִינְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן אֶת כָּל-הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאָמְרוּ **רַק עִם חָכֵם וְנָבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה**". השאלה שבה אדון היא האם, ובזכות מה, היהודים נחשבו בעבר או נחשבים היום לעם חכם ונבון יותר מעמים אחרים. בדיון זה אנסה לסקור את מעמדה, הן הפנימי והן החיצוני, של החכמה בעם ישראל במשך ההיסטוריה. כמובן שאעשה זאת בקיצור נמרץ.

אחת התופעות המעניינות בסוציו-פסיכולוגיה האנושית היא הגאווה הקבוצתית, ובמיוחד הגאווה הלאומית. גם מי שרחוק מלהצטיין בשטח מסוים, מוצא מקור לגאווה בכך שהעם או הקבוצה אליה הוא משתייך מצטיינים באותו שטח. זה מגיע לעתים קרובות לקיצוניות גרוטסקית, כאשר מדינה שלמה יוצאת מדעתה כשקבוצת שחקנים שכירים זרים הנושאת את דגלה מנצחת קבוצת שכירים דומה המייצגת מדינה אחרת, או כאשר גבר לבן בעל אינטליגנציה נמוכה מהממוצע המתקשה בחשבון מפגין רגשי עליונות על כושי או על אשה, כיוון ששמע על ממצאים המראים שה-IQ של גברים לבנים עולה על זה של שחורים או שנשים מצטיינות פחות במתמטיקה מגברים. גם הייחוס המשפחתי וזכות אבות משמשים בתפקיד דומה של פיצוי על חסרונות, תרומה לאגו ולביטחון העצמי.

אבל, כמובן, כך זה אצל **האחרים** ובעניין החכמה **אנחנו** באמת חכמים יוצאים מהכלל – כהבטחת הנביא ישעיהו: "אור לגויים", והפסוק מפרשת 'ואתחנן' מעיד על כך במפורש. קל לנו מאוד לבלוע מחמאה כזו. הרי אפילו לשונאי ישראל אין היום ברירה אלא להודות בהצטיינות היוצאת מן הכלל של היהודים במאה האחרונה. לפי מה שמצאתי באינטרנט, הרי שבועוד שהיהודים מהווים פחות מרבע אחוז מאוכלוסיית העולם וכ- 2% מאוכלוסיית ארה"ב, היהודים והיהודים למחצה מהווים 22% מבין מקבלי פרס נובל בשנים 1901-2004, ו- 37% מבין הזוכים מארה"ב באותה תקופה. בשטחי הכלכלה, הרפואה והפיסיקה, האחוזים המתאימים

הם גבוהים עוד יותר: בכלכלה – 21 זוכים שהם 38% בעולם (בארה"ב 53%); בפסיכולוגיה ורפואה 52 זוכים, שהם 29% בעולם (בארה"ב 42%); בפסיקה 45 זוכים, שהם 26% בעולם (בארה"ב 38%). ההצטיינות היהודית במתמטיקה בולטת עוד יותר: בין זוכי מדליית 'פילדז', שהיא אות ההצטיינות הנחשב ביותר למתמטיקאים צעירים, 30% הם יהודים. בין מקבלי פרס וולף במתמטיקה – 42%. כמחצית מהמתמטיקאים הרשומים בחברה המתמטית ובחברה למתמטיקה שימושית בארה"ב הם יהודים, והיהודים מהווים גם בין 40 ל- 60 אחוז מהזוכים בפרסים היוקרתיים של החברות האלה.

היהודים בלטו במאה העשרים באופן חריג לא רק במדע ובהגות, אלא גם באמנויות ובמיוחד במוסיקה. בין הסולנים המובילים במאה ה-20, לפי אותם מקורות באינטרנט, כשני שלישי מהכנרים, חצי מהצ'לנים, 40% מהפסנתרנים ורבע מהמנצחים היו יהודים. הם מהווים גם כמחצית היוצרים במוסיקה האמריקאית, כולל המוסיקה לתיאטרון וקולנוע. עוד שטח הצטיינות חריג במיוחד של היהודים הוא השחמט. למעלה ממחצית מאלופי העולם וכמחצית מ-50 עד 60 הראשונים בדירוג השחמטאים הטובים ביותר הם יהודים. השחמטאית הטובה בעולם היא היהודייה יהודית פולגר. והרשימה עוד ארוכה... ייתכן שהמקורות ששאבתי מהם מוטים במקצת, והקריטריונים שלהם ליהדות מקלים יותר מאלו של הרבנות שלנו, אבל גם בכל ספירה אחרת שתיעשה המספרים לא יהיו שונים באופן דראסטי.

לכן, קל לנו מאוד לקבל את דברי הפסוק כפשוטם – אכן עם חכם ונבון! לכאורה, זה מזכיר את הסיפור הפותח אחד הספרים שאהבתי ביותר בילדותי, 'חכמי חלם' של פאלק הלפרין (הוצאת 'זרעאל', שנות ה-30), לפיו "עף המלאך (הממונה על הנשמות) על פני הארץ וזרע את הנשמות במידה שווה – זרק חופן אחד של נשמות חכמות, ואחריה זרק חופן אחד של נפשות טיפשות. נולדו בארץ חכמים ושוטים במספר שווה. כיון שהגיע המלאך אל המקום ששם נבנתה אחר כך העיר המהוללת חלם, נתקעו כנפיו בהר גבוה מכוסה עצים ושיחים. נפל המלאך, נתקע בשק של הנשמות החכמות קוץ ועשה בו קרע

רחב. נפלו מתוך השק כל הנשמות החכמות במקום ההוא. היו שם כל הולדות שבאו לעולם כולם חכמים, כולם נבונים, כולם בעלי מוח חריף..."

אבל כשאנחנו מנסים לחשוב באופן היסטורי, עולים בפנינו סימני שאלה. האם תיאור זה, הנראה כמתאים כל כך לעם ישראל במאה העשרים, היה נכון גם בעבר? האם עם ישראל קנה לו מוניטין בחכמה גם בימי קדם?

כשאנחנו מחפשים עדות לחכמת ישראל בימי קדם, הן במקורותינו הקדומים והן במקורות זרים, קשה למצוא הוכחות משכנעות לחכמה לאומית שכזו ולמוניטין שכזה. לא שאיננו מתהדרים בכמה חכמים תנ"כיים. בתנ"ך אנחנו מוצאים כמה דמויות שמיוחסת להם במפורש חכמה. הראשון הוא יוסף, שפרעה אומר לו: **"אין נבון וְחָכָם כְּמוֹד"** (בראשית מא). על יהושע נאמר **"וַיְהוֹשֻׁעַ בֶּן נוּן מְלֵא רוּחַ חָכְמָה כִּי סָמַךְ מִשָּׁה אֶת גְּדֵיו עָלָיו"** (דברים לד). על יונדב בן שמעה, רעו של אמנון, נאמר **"וַיִּוְנָדֵב אִישׁ חָכָם מְאֹד"** (שמואל ב, יג). **"אִשָּׁה חָכְמָה"** אלמונית שנשלחת ע"י יואב כדי לפייס את דויד מחניפה לו בחכמתה ואומרת: **"וַאֲדֹנָי חָכָם כְּחָכְמַת מְלֶאךָ הָאֱלֹהִים"** (שמואל ב, יד), ודויד, בצוואתו לשלמה על חיסול יואב ושמעי בן גרא, אומר לו **"כִּי אִישׁ חָכָם אַתָּה וַיִּדְעָתָּ"** (מלכים א, ב). שלמה, **"בֶּן חָכָם יוֹדֵעַ שֶׁכָּל וּבִינָה"**, כדברים המיוחסים למלך צור (דברי הימים ב, ב), הוא כמובן החכם האולטימטיבי: **"וַיִּתֵּן אֱלֹהִים חָכְמָה לְשִׁלְמָה וַתְּבוֹנֶה הַרְבֵּה מְאֹד וְרוּחַב לֵב כְּחוֹל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם. וַתִּרְבַּח חָכְמַת שְׁלֹמֹה מִחָכְמַת כָּל בְּנֵי קִדְּם וּמִכָּל חָכְמַת מִצְרָיִם. וַיִּחַפְּסוּ מִכָּל הָאָדָם מֵאִיתָן הָאֲזָרְחִי וְהַיִּמָּן וְכָלכָּל וַדְרָדַע בְּנֵי מְחוּל וַיְהִי שְׁמוֹ בְּכָל הַגּוֹיִם סָבִיב"** (מלכים א, ה). אין לנו מושג מי הם אותם חכמים ידועים, איתן והימן ודרדע. שמו של האחרון, לפחות, אינו נשמע יהודי. אשר לשני הראשונים, נעשו נסיונות לגיירם כהלכה, אם ע"י זיהוי הימן עם הימן האזרחי **"הַמְּנַצֵּחַ עַל מַחְלַת לְעֵנֹת מִשְׁפִּיל"** מ'תהלים' פ"ח, או באופן יותר מרחיק לכת כמו שעשה רב שקבע כי **"איתן האזרחי זה הוא אברהם"** ו"הימן זה משה" (בבא בתרא' פרק א)...

עוד יהודי שהפך לסמל חכמה בתנ"ך היה דניאל, אותו בחזר צעיר מתכנית המצוינות של נבוכדנצר. כיוון שספר 'דניאל', שרובו ארמית, מוכר פחות מספרים אחרים בתנ"ך, אזכיר לכם מהכתוב בפרק א:

"וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְאַשְׁפּוּנָז רַב סְרִיסָיו לְהֵבִיא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִזְרַע הַמְּלוּכָה וּמִן הַפְּרָתִימִים. וְלִדְדִים אֲשֶׁר אֵין-בָּהֶם כָּל-מְאוּס וְטוֹבֵי מְרָאָה וּמִשְׁכִּילִים בְּכָל-חֻכְמָה וְיִדְעֵי דַעַת וּמִבְּנֵי מִדְּעַ וְאֲשֶׁר כַּחַבְדָּה לְעַמְדָה בְּהִיכַל הַמֶּלֶךְ, וְלִלְמַדְסֵי סֵפֶר וּלְשׁוֹן פְּשׁוּדִים... וְלִגְדָּלָם שְׁנַיִם שָׁלוֹשׁ וּמִקְצָתָם יַעֲמְדוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ. וַיְהִי בָהֶם מִבְּנֵי יְהוּדָה דְּנִיֵּאל חֲנַנְיָה מִישָׂאֵל וְעֶזְרָיָה... וְהִילָדִים הָאֵלֶּה אַרְבַּעַתָּם נָתַן לָהֶם הָאֱלֹהִים מִדְּעַ וְהַשְׂכָּל בְּכָל-סֵפֶר וְחֻכְמָה וְדִנְיָאֵל הֵבִין בְּכָל-חֲזוֹן וְחִלּוּמוֹת".

בתנ"ך מוזכרים גם עוד חכמים אנונימיים, כמו ראשי השבטים שהיו "אֲנָשִׁים חֻכְמִים וְיִדְוּעִים" (דברים א) או יועצי דוד, "חֻכְמֵי אֲדוֹנֵי דָוִד אֲבִיךָ" (דברי הימים ב, ב). אבל באותה מידה מוזכרים גם חכמים נוכרים: "חֻכְמֵי יוֹעֲצֵי פְרָעָה" (ישעיהו יט 11), או חכמיו של אחשוורוש – "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְחֻכְמֵי יוֹדְעֵי הַעֲתִים" שהם גם "יִדְוּעֵי דַת נְדִין" (אסתר א). מי שהייתה לו, כנראה, טענה רצינית לכתר החכמה באזורנו, היו הצורים, שעליהם אומר יחזקאל: "חֻכְמֵיךָ צוֹר הָיוּ בְּךָ הַמָּה חוֹבְלֵיךָ" (פרק כז), ובמיוחד מלך צור שעליו אמר "הִנֵּה חָכַם אַתָּה מִדְּנִיָּאל, כָּל סִתּוּם לֹא עֲמֹמוֹךָ. בְּחֻכְמַתְךָ וּתְבוּנַתְךָ עֲשִׂיתָ לָךְ חָזַל וּתְעַשׂ זָהָב וְכֶסֶף בְּאִזְרוֹתֶיךָ" (פרק כח).

מהן החכמה והבינה התנ"כיות? הפירוש המקובל אצלנו למילים אלו הוא ש'חכם' הוא זה שיודע הרבה, ו'נבון' הוא זה שמבין, כלומר זה שיודע להסיק את המסקנות הנכונות מידעיותיו. היום אנחנו קושרים חכמה עם מדע או עם פילוסופיה. ביטוי חשוב של חכמה בתקופה התנ"כית היה פתרון חלומות, אסטרולוגיה וחיזוי עתידות, ואולי גם מעשי כשפים. זה היה תפקידם של חכמי מלכי הגויים כמו פרעה ואחשוורוש ובזאת הצטיינו גם יוסף ודניאל. ביטוי חכמה אחר היה ידיעת החוקים, כמו חכמי אחשוורוש, ושיפוט נבון, כמו שלמה. כמובן שהייתה גם חכמת החיים, ואפילו התחבולות, כמו של יונדב או של האשה החֻכְמָה, אותה חכמה שנדרשה משלמה לחיסול שנואי נפשו של דוד אביו. חכמה נוספת,

שלא הזכרתי קודם, היא חכמת האומנות. כמו זו של אמן המשכן, בצלאל בן אורי, שנאמר עליו "וַיִּמְלֵא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה, בְּתַבּוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה וּלְחָשׁוּב מִחֻשְׁבוֹת... לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכָת מִחֻשְׁבֹּת" (שמות לה), ושל שותפו אהליאב בן אחיסמך ושאר העוסקים במלאכה, "כָּל אִישׁ חָכֵם-לֵב אֲשֶׁר נָתַן ה' חָכְמָה וּתְבוּנָה בְּהֵמָּה לְדַעַת לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל מְלָאכָת עֲבוֹדַת הַקֹּדֶשׁ". באותה חכמה ניחן גם אמן מקדש שלמה שהושאל מחירם מלך צור - בן לאב צורי שממנו ירש, כנראה, את המקצוע, אבל אמו ישראלית (בספר מלכים א, פרק ז, נאמר: "וַיִּשְׁלַח הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וַיִּקַּח אֶת חִירָם מִצֹּר. בֶּן אִשָּׁה אַלְמָנָה הוּא מִמְטָה נִפְתָּלִי וְאָבִיו אִישׁ צוּרִי חָרָשׁ נְחוֹשֶׁת, וַיִּמְלֵא אֶת הַחֲכָמָה וְאֶת הַתְּבוּנָה וְאֶת הַדַּעַת לַעֲשׂוֹת כָּל מְלָאכָה בְּנְחוֹשֶׁת". בדברי הימים ב, פרק ב, יש שינויים קלים, הפעם חירם מלך צור הוא ששולח את האמן לשלמה: "וַעֲתָה שְׁלַחְתִּי אִישׁ חָכֵם יוֹדֵעַ בִּינָה לְחִירָם אָבִי. בֶּן אִשָּׁה מִן-בָּנוֹת דָּן וְאָבִיו אִישׁ-צוּרִי יוֹדֵעַ לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב וּבַכֶּסֶף בְּנְחוֹשֶׁת בְּבַרְזֶל בְּאֲבָנִים וּבְעֲצִים בְּאֲרָגְמָן בְּתַכְלֵת וּבַבּוֹץ וּבַכַּרְמִיל וּלְפִתַּח כָּל פְּתוּחַ וּלְחָשׁוּב כָּל מִחֻשְׁבֹּת אֲשֶׁר יִנָּתֵן לוֹ עִם חֲכָמָיִךָ וְחֲכָמֵי אֲדוֹנָי דָּוִד אָבִיךָ").

אבל גיבורים חכמים מצויים במסורתו של כל עם, ולמרות חכמתם של אותם פרטים שהזכרתי, דמותו של העם היהודי כפי שהוא מתואר בתנ"ך אינה מצטיירת כדמותו של עם חכם יותר, ובוודאי לא כשל עם מלומד יותר, משאר העמים באזור. מעצם התיאור הסופרלטיבי של חכמת שלמה מסתבר שחכמה רבה יחסה ע"י כותבי התנ"ך דווקא לעמים אחרים – לעמי המזרח ולמצרים.

מה לגבי אוריינות? למרות שמקובל שמקורו של הכתב האלף-ביתי הוא באזור זה, נראה ששיעור יודעי קרוא וכתוב בעם היהודי בתקופה התנ"כית, ואפילו בתקופת המשנה, לא היה גבוה בהשוואה לעמי האזור, וידע זה הצטמצם בקבוצה קטנה מאוד בעם. למי מגיבורי התנ"ך יוחסה כתיבה? קודם כל לאלהים עצמו, כפי שהוא אומר למשה: "וְנִכְתַּבְתִּי עַל הַלּוּחוֹת" (שמות לד). אחריו למשה: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתוּב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה" (שמות יז) ו"וַיִּכְתַּב מֹשֶׁה אֶת הַתּוֹרָה

הזאת וַיִּתְּנָה אֶל הַכֹּהֲנִים" (דברים לא), ואחריו ליהושע: "וַיִּכְתֹּב שָׁם עַל הָאֲבָנִים אֶת מִשְׁנֵה תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר כָּתַב לִפְנֵי בַּיִת יִשְׂרָאֵל" (יהושע ח). הכהנים היו מסוגלים לקרוא וגם לכתוב טקסטים קצרים, כאלה שנדרשו לניהול הטקסים הדתיים ולרישום, כמו, למשל, בעניין המים המאררים (במדבר ה): "וְכָתַב אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בְּסֵפֶר". הכהנים הם, כנראה, שביצעו את ההוראה (דברים ו 9, יא 20): "וְכִתְבֶתֶם עַל מְזוֹזוֹת בַּיִתְּךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ".

גם מלכים, אם ידעו בכלל לקרוא ולכתוב, לא היו מיומנים יותר. מי שידעו כתיבה וקריאה על בוריים ויכלו להתמודד עם טקסטים ארוכים וגם לכתוב בקצב הכתבה היו הסופרים, ששימשו כמזכירים לשלטון והיו אחראים לרשומות וגם להתכתבות, במקרה והייתה כזו, עם ממלכות אחרות - בארמית. כאשר מדובר על כך שהמלך כותב או קורא, הוא עושה זאת באמצעות הסופר. לזו הכוונה בנאמר בספר 'דברים' (יז 18-19): "וְהָיָה כְּשֶׁבִיתוֹ עַל פֶּסַע מִמְּלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלְּפָנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּים. וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בּוֹ כָּל יְמֵי חַיָּו". כך נקראו מכתביהם של מלך ארם למלך יהורם: "וַיְהִי כְּקִרְוֵא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת הַסֵּפֶר" (מלכים ב, ה) ושל סנחריב לחזקיהו: "וַיִּקַּח חֲזַקְיָהוּ אֶת הַסֵּפֶרִים מִיַּד הַמְּלָאכִים וַיִּקְרָאם" (מלכים ב, יט). כמובן שגם אחשורוש, שמקובל עלינו שלא היה חכם יותר ממלכי יהודה, נעזר בקוראים: "בְּבַלְיָלָה הַהוּא נִדְּדָה שְׁנַת הַמְּלָכָה וַיֹּאמֶר לְהִבִּיא אֶת סֵפֶר הַזְּכָרוֹנוֹת דְּבָרֵי הַיָּמִים וַיְהִי וַיִּקְרָאִים לִפְנֵי הַמְּלָכָה" (אסתר ו).

אפילו לגבי שלמה, שנאמר עליו שהיה חכם "מכל מלכי הארץ", אין עדות על כך שכתב במו ידיו. מה שכתוב זה רק "וַיִּדְבֹר שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מָשָׁל וַיְהִי שִׁירוֹ חֲמִשָּׁה וָאָלֶף. וַיִּדְבֹר עַל הָעֵצִים מִן הָאֶרֶץ אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן וְעַד הָאֲזוֹב אֲשֶׁר בְּקִיר וַיִּדְבֹר עַל הַבְּהֵמָה וְעַל הָעוֹף וְעַל הַרְמֵשׁ וְעַל הַדְּגִים", אבל אין אומרים לנו אם הוא כתב את משליו בעצמו או שהכתיב אותם לאחד מסופריו, הנמנים בספר 'מלכים א', פרק ד. מקצוע הסופר היה משפחתי ועבר מאב לבן, ומספר שושלות כאלה נזכר בתנ"ך. "וּמִזְבֻּלוֹן מוֹשְׁכִים בְּשֶׁבֶט סוּפֵר", נאמר בשירת דבורה (שופטים ה). עוד משפחת סופרים מעניינת נזכרת בזמן דוד: "וּמִשְׁפָּחוֹת סוּפְרִים יוֹשְׁבֵי יַעֲבֹץ תִּרְעָעִיתִים

שְׁמַעְתִּים שׁוֹכְתִים הִמָּה הַקִּינִים הַבָּאִים מִחֲמַת אֲבֵי בֵּית רַכָּב" (דברי הימים א, ב). אך כדאי להזכיר שהקנינים בתנ"ך הם צאצאי יתרו, ואינם יהודים.

כישוריו החריגים של הסופר הקנו לסופר המלך מעמד גבוה בממשל. בזמן יהואש נקרא סופר המלך יחד עם הכהן הגדול כדי למנות את הכסף שהצטבר מהתרומות לבדק הבית (מלכים ב, יב). בצבא עוזיהו היה יְעִיָּאל הסופר אחראי, ביחד עם מעשיהו השוטר, על מפקד הצבא (דברי הימים ב, כו). שְׁבָנָא, או שְׁבָנָה, הסופר בממלכת חזקיהו יוצא עם אליקים בן חלקיהו אשר על הבית ויואח בן אסף המזכיר לשיחה עם רבשקה שר צבא סנחריב (מלכים ב, יח).

אם כי בנבואת ישעיהו יש רק התייחסות אחת ליכולת הכתיבה שלו: "קח לך גִּלְיוֹן גָּדוֹל וּכְתוֹב עָלָיו לְמַהֵר שָׁלַל חֵשׁ בַּז" (ישעיה' ח), הרי בספר דברי הימים מיוחס לישעיהו גם תפקיד של סופר חצר: "וַיִּתֵּן דְּבָרֵי עֲזָיָהוּ הַרְאִשׁוֹנִים וְהָאַחֲרוֹנִים כְּתַב יְשַׁעְיָהוּ בֶן אֲמוּץ הַנְּבִיא" (דברי הימים ב, כו). גם בבדק הבית בימי יאשיהו היו "סופרים ושוטרים ושוערים" מהלויים מפקחים על העבודה (דברי הימים ב, לד). סופר המלך המפורסם שהביא ליאשיהו את ספר התורה שנמצא במקדש וגם קרא אותו באזניו (מלכים ב, כב). היה שפן בן אצליהו בן משולם הסופר. גם ירמיהו, ככהן (בן חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות), כתב טקסטים קצרים: "כְּתוֹב לְךָ אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֵלַיךָ אֶל סֵפֶר" (ירמיהו ל), או "וַיִּכְתֹּב יְרֻמְיָהוּ אֵת כָּל הַרְעָה אֲשֶׁר תִּבְּרָא אֶל בָּבֶל אֶל סֵפֶר אֶחָד" (ירמיהו נא). אבל מסופר לנו שלכתיבת שוטפת של טקסטים ארוכים נעזר בסופר המקצועי ברוך בו נריה: "וַיִּקְרָא יְרֻמְיָהוּ אֵת בְּרוּךְ בֶּן נְרִיָּה וַיִּכְתֹּב בְּרוּךְ מִפִּי יְרֻמְיָהוּ אֵת כָּל דְּבָרֵי הַיְיָ אֲשֶׁר דִּבַּר אֱלֹהֵי עַל מַגֵּלַת סֵפֶר" (ירמיהו לו). ברוך היה, כנראה, אף הוא ממשפחת כהנים, אולי קרוב משפחה של ירמיהו. "איתיביה רב עינא סבא לרב נחמן שמונה נביאים והם כהנים יצאו מרחב הזונה ואלו הן נריה ברוך ושריה מחסיה ירמיה חלקיה חנמאל ושלום" (מסכת מגילה). בהמשכו של הסיפור, שהוא אחד התיאורים הספרותיים היפים בתנ"ך, שואלים השרים את ברוך: "הֲגַד נָא לָנוּ אֵיךְ כְּתַבְתָּ אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְהוּא מְשִׁיב: "מִפִּי יִקְרָא אֱלֹהֵי אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאֲנִי כוֹתֵב עַל הַסֵּפֶר בְּדִי". סופה של אותה מגילה, כזכור, היה שריפה באש:

"וישלח המלך (יהויקים) את יהודי לקחת את המגלה ויקחה מלשכת אלישמע הסופר ויקראה יהודי באזני המלך ובאזני כל השרים העומדים מעל המלך. והמלך יושב בית החורף בחודש התשיעי ואת האח לפניו מבוערת. ויהי כקרא יהודי שלוש דלתות וארבעה יקראה בתער הסופר והשלך אל האש אשר אל האח עד תום כל המגלה על האש אשר על האח".

יחזקאל, אף הוא כהן, כתב אף הוא מספר טקסטים קצרים: "בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה" (יחזקאל כד), "קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חביו ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף עץ אפרים וכל בית ישראל חביו" (יחזקאל לו), "ואת כל חקותיו וכל צורותיו וכל תורותיו הודע אותם וכתוב לעיניהם וישמרו את כל צורתו ואת כל חקותיו" (יחזקאל מג). גם חבקוק הצטווה להעלות על הכתב את המסר האלהי: "כתוב חזון ובאר על הלוחות למען ירוץ קורא בו" (חבקוק ב).

עוד סופר חשוב ביותר בתנ"ך הוא עזרא, "סופר מהיר בתורת משה" (עזרא ז). הוא מקריא את התורה לעם וצוות כהנים ולויים מסבירים אותה: "ויביא עזרא הכהן את התורה לפני הקהל... ויקראו בספר בתורת האלהים מפורש ושום שכל ובינו במקרא" (נחמיה ח).

המסקנה מתוך מה שראינו עד עכשיו היא שלמרות שבתקופת בתקופת בית ראשון ושיבת ציון נוצר בעם היהודי אחד מנכסי צאן ברזל של התרבות האנושית, התנ"ך, ההישענות על החכמה בישראל בזמן התנ"ך כמקור לגאווה לאומית הצטמצמה בשלושה גיבורים אגדיים: יוסף, שלמה ודניאל. לרשימה מצומצמת זו אפשר להוסיף, אולי, את אחיקר הסופר החכם שלפי הסיפור שרווח בעיקר בדרום מצריים חי בימי סנחריב. אבל לעם בכללותו לא הייתה, כנראה, לא הצדקה ולא יומרה לטעון לחכמת יתר מול התרבויות הגדולות של מצריים ובבל וגם לא מול תרבותם המפותחת וידע העולם של הפיניקים, שבהשוואה אליהם היה העם היהודי יכול להיחשב בור ואנאלפביתי. במצריים הקדומה ובאשור היו ספריות גדולות, כמו ספריות סנחריב ואשורבניפל בנינוה, שאספו ספרים מכל העולם הקדמון סביב.

אפילו אותה תכנית מצוינות של נבוכדנצר שהזכרתי כבר מעידה על רמה גבוהה של הוראה רחבה בבבל. אין כל זכר לדבר דומה בישראל התנ"כית. למה, אם כן, התכוון כותב ספר דברים בפסוק שלנו? ייתכן מאוד שכוונתו במילים "חכם ונבון" הייתה לא באותה משמעות שאנו מייחסים למילים אלו, אלא כמו כוונתה של האם הצרפתייה כשהיא אומרת לפעוט שלה *soit sage*, כלומר שהחכמה המצופה מהעם היא להתנהג יפה ולקיים את חוקי התורה. ואכן, אם בניגוד לכך, אינו מתנהג כראוי, הריהו "עם נָבֵל וְלֹא תָכֵם" (דברים לב).

המצב בו יודעי קרוא וכתוב הם בודדים יחידי סגולה בציבור והמעמד של הקריאה בציבור, בו היחיד המלומד מקריא לציבור הרחב שאינו יודע קרוא וכתוב, היה המצב הרגיל בארץ ישראל לא רק בזמן בית ראשון ועזרא, אלא נמשך כנראה לפחות עד סוף זמן בית שני. בתוספתא למסכת 'מגילה' נאמר: "עיר שיש בה רק קורא אחד, יעמד ויקרא וישב, יעמד וישב, אפילו שבע פעמים". על פסוק זה, בין השאר, נשען פרופ' מאיר בר-אילן מאוניברסיטת בר-אילן, שכתב על האנאלפביתיות בקרב היהודים בזמנים ההם:

(*Illiteracy in the Land of Israel in the first centuries c.e.*, 1992).

הוא מסתמך על כך שברוב בתי הכנסת מאותה תקופה ששרידיהם נמצאו היה מקום לקהל של חמישים איש ויותר, ומסיק ששיעור יודעי קרוא וכתוב בתקופה זו היה כאחוז אחד בפריפריה, ולא עלה על חמישה אחוז בערים המרכזיות, ובסך הכל הוא מעריך אותו כפחות מ-3%.

כשמדברים על שיעור כזה רצוי לערוך כמה השוואות לשם פרופורציה. מעריכים שבמצרים בזמן הממלכה הקדומה היה שיעור יודעי קרוא וכתוב פחות מאחוז אחד, אם כי צריך לזכור שמדובר בכתב החרטומים המסובך. אחוז זה עלה בהדרגה בממלכות המאוחרות יותר במקביל לפישוט הכתב, אך עדיין נשאר חד-ספרתי. צריך גם לזכור את הקשיים הפיסיים שהיו כרוכים בקריאה וכתובה בתקופה הקדומה. קשה לצפות לכך שאבנים חקוקות, לוחות חמר, ואפילו גיליונות פפירוס ומגילות קלף יהיו בהישג יד של האוכלוסייה הרחבה.

אבל כל הנסיבות המקלות הללו אינן משנות את העובדה הבסיסית שכאשר באגן הים התיכון החלה לפרוח התרבות הגדולה של יוון, התפתחו הפילוסופיה, התיאטרון והמדע, פרחו להפליא המתמטיקה, ונוסד מפעל תרבותי אדיר כמו הספרייה באלכסנדריה (ע"י תלמי הראשון, בערך ב 300 לפנה"ס), העם היהודי בארץ ישראל נשאר ברובו המכריע מחוץ למעגל ההשכלה והחכמה. לעומת זאת, היהודים שבתפוצות, ובמיוחד באלכסנדריה, ניסו להשתלב במעגל זה, והמייצגים הבולטים של זרם זה הם פילון, הוא ידידיה האלכסנדרוני. בתחילת המאה הראשונה לספירה, ויוספוס פלאביוס, הוא יוסף בן מתתיהו, בסופה של אותה מאה.

תרומתו הייחודית של העם היהודי לתרבות האנושית, שהייתה ערכית-מוסרית, כמעט ולא הוכרה מחוצה לו, ובמידה שהוכרה כאות לחכמה, יוחסה חכמה זו למכונן והמחוקק משה ולא לעם ככלל. כך, למשל, לדברי ההיסטוריון, גיאוגרף ופילוסוף סטראבון (י) (64 לפנה"ס עד 24 לספירה) "היהודים הם צאצאים של המצרים, שכהן מצרי בשם משה הביא אותם ליהודה. משה טען שהמצרים שוגים בתארם את האלוהויות בדמות חיות ובהמות, שגם היוונים שוגים בתארם את האלים כבני אדם, ושבניגוד לכך האלוהים הוא מופשט – הוא היקום, או טבע הדברים. משה לימד שחיים באיפוק ובצדק מביאים לגמול מאלוהים. אמנם הבאים אחריו המשיכו במשך כמה זמן להמשיך באותו אורח חיים, לנהוג בצדק ולעבוד את האל, אבל אחר כך מונו לכהונה אנשים בעלי אמונות טפלות, וגם עריצים. הם דבקו באמונות טפלות שגרמו להם להינזר מבשר ולמול את ערלתם. כך", מסכם סטראבון, "תחילתם של היהודים הייתה טובה, אבל הם התנוונו".

טקיטוס (בספר החמישי של 'ההיסטוריות', בערך 110 לספירה), היה הרבה יותר חריף בשנאת היהודים ומנהגיהם. לדבריו "הם גורשו ממצריים כגזע בזוי בגלל צרעת שפשתה שם ומשה נטל על עצמו את המנהיגות והובילם במדבר... אחרי שישה ימים במדבר הם הגיעו לכנען, עליה הם השתלטו תוך גירוש תושביה וייסדו עיר ומקדש. מספרים לנו, כותב טקיטוס, שמנוחת היום השביעי אומצה כיוון שיום זה הביא קץ לתלאותיהם; אחרי זמן מה קסם העצלות גרם להם לוותר גם על העבודה בשנה השביעית. משה, שרצה להבטיח את

האותוריטה שלו על העם, נתן להם צורת פולחן חדשה, המנוגדת לזו שמקובלת על האחרים. דברים שקדושים לנו אין בהם שום קדושה עבורם, בעוד שהם מרשים לעצמם דברים שאסורים עלינו... ליהודים מושגים מופשטים לגמרי של אלוהות. הם רואים כופרים באלה המייצרים ייצוגים של האל בצורת אנוש מחומרים בני חלוף. הם מאמינים שישות זו היא עליונה ונצחית, ואינה ברת הצגה ואינה מתנוונת. לכן אינם מרשים שום דמויות בעריהם, ופחות מכך במקדשיהם. אבל", לדעת טקיטוס, "מנהגיהם פרברטיים ומגעילים... ודתם תפלה ומרושעת ללא כל שמחת חיים... התרומות והמתנות שקיבלו מעמים נחותים הגבירו את עושרם של היהודים, ולכך תרמה גם העובדה שבינם לבין עצמם הם ישרים ללא פשרות ומוכנים תמיד להראות חמלה, למרות שהם מתייחסים לשאר האנושות בכל השנאה של אויבים..."

לעומתם ניסו פילון ויוספוס להגן על היהדות ולפאר את גיבורי המסורת היהודית גם בחכמה במובן התרבותי הכללי ההלניסטי. פילון ייחד פרק נרחב בספרו 'חיי משה' לתיאור תקופת לימודו של משה רבנו בבית פרעה. לפי פילון, משה בילה את זמנו שם בלימוד מדעים, לימודים כלליים ופילוסופיה, כשהוא שואב ממקורות תרבותיים מגוונים. אולם ייחודו של משה, לפי פילון, אינו מתבטא רק בהיקף המרשים של לימודיו אלא ביכולת שמגלה משה לחדש חידושים מדעיים. משה מתואר כמקדים את מוריו וכממציא "מדעתו את המושגים שקשה להשיגם". כלומר כוחו האינטלקטואלי בא לידי ביטוי ביכולת לשכלל את הידע ולפתח ממנו תבניות חשיבה חדשות.

כמו משה אצל פילון, כך מוצג אברהם אצל יוספוס כחכם במובן היווני - לא רק פילוסוף דתי, אלא גם מתמטיקאי ואסטרונום: "כשנזדמן אברהם אצל כל אחד מהם (חכמי מצריים) הרצה לפנייהם את הטעמים שהיו מביאים לאמונותיהם, והוכיח את נביבותם ואת חוסר האמת שבהם, והם השתוממו עליו בפגישות הללו כעל איש חכם מאוד ומוכשר לא רק לחשוב, אלא גם לדבר ולהוכיח את כל מה שהוא מנסה ללמד. אף הוא נתן להם את תורת החשבון ומסר להם את ידיעת תורת התכונה, כי לפניו באו של אברהם לא ידעו המצרים את אלה,

משום שהחכמות הללו הגיעו למצרים מהכשדים ומכאן אל ההלניזם" ('קדמוניות', ספר ראשון, 166-168). אשר לחכמת שלמה, יוספוס מוסיף לסיפור התנ"כי עוקץ מסוים כנגד המצרים: "ואלהים נתן לשלמה תבונה וחכמה רבה כזאת, שעלה על כל הקדמונים, ואפילו המצרים, אשר יצא להם שם שהם עולים על כל הבריות בתבונתם, לא היו נחותים לגבי חכמת המלך רק במקצת, אלא נוכחו לדעת שהם מפגרים אחריה במידה רבה ביותר" (שם, ספר שמיני, 42).

לעומת זאת, ב'נגד אפיון' מספר יוספוס על נוכרי שעלה בחכמתו אפילו על שלמה. הוא מצטט את ההיסטוריון דיוס, בהיסטוריה שלו על הפיניקים: "יש אומרים כי שלמה, שליטה הכל יכול של ירושלים, שלח חידות אל חירם וציפה לקבל בתמורה חידות משלו, אף הציע כי זה אשר לא יוכל לפתור את חידות רעהו ישלם קנס כספי לפותר החידה. חירם הסכים, אך משלא יכול היה לפתור את חידותיו של שלמה, הוא הוציא כסף רב על תשלום קנסות. ברם לאחר מכן, הן נפתרו בידי עבד-חמון, אחד מאנשי צור, אשר מצידו גמל לשלמה בחידות אחרות, ומכיוון שהלה לא היה מסוגל לפתורן, שילם הוא לחירם בחזרה כסף רב עוד יותר". (תרגום אריה כשר, ספר ראשון, 114-115).

אבל באותה תקופה בה ניסו פילון ופלאביוס לרומם את קרן העם היהודי ע"י ייחוס חכמה מופלגת לגיבורי העבר, היה כבר בעיצומו תהליך, שנמשך כמה מאות שנים, שהזניק את היהודים מעם שאינו עולה על שכניו לעם מצטיין בהשכלתו. תהליך זה שהתחיל בסוף תקופת בית שני, היווה, כנראה, חלק ממאבק הפרושים כנגד ההתיוונות. חוק חינוך חובה הכולל לבנים הראשון בהיסטוריה, נזקף בתלמוד הבבלי ('בבא בתרא' דף כא) לזכותו של כהן גדול בשם יהושע בן גמלא: "דאמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל; שבתחילה, מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד תורה, מאי דרוש? "וְלִמְדַתֶּם אוֹתָם (את בניכם)" - וְלִמְדַתֶּם אֹתָם, התקינו שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים, מאי דרוש? "כי מציון תצא תורה"; ועדיין מי שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולמד, התקינו שיהו מושיבין בכל פלך ופלך; ומכניסין אותן כבן

ט"ז כבן י"ז, ומי שהיה רבו כועס עליו - מבעיט בו ויצא, עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע.", (אם כי בתלמוד הירושלמי, מיוחסת התקנה "שיהיו התינוקות הולכין לבית הספר" לשמעון בן שטח שקדם לו).

לאחר חורבן הבית, עם שינוי הנורמות הדתיות והחלפת הקרבנות בתפילות ובלימוד תורה, התעצם תהליך ההשכלה של העם היהודי, ומעבר לבתי הספר היסודיים האלה התפתחו בתי הספר הגבוהים יותר, בתי המדרש. כאבי ההשכלה הגבוהה היהודית נחשב, לפי התלמוד, הלל הזקן: "כשנשתכחה תורה מישראל עלה עזרא מבבל ויסדה; חזרה ונשתכחה עלה הלל הבבלי ויסדה" ('סוכה' כ). גם הלל זכה לכותר חכמה כללית אגדית במסורת היהודית בנוסח שלמה המלך: "אמרו עליו, על הלל, שלא עזב דברי חכמה שלא למדם, אפילו כל הלשונות, אפילו שיחת הרים וגבעות ובקעות, שיחת עצים ועשבים, שיחת חיות ובהמות, שיחת שדים ומשלות, הכל למד" ('סופרים' טז). גם מי שהציל את האסכולה שיסד הלל, ר' יוחנן בן זכאי, זכה להילה אגדית דומה של חכמה: "אמרו עליו, על רבן יוחנן בן זכאי, שלא הניח מקרא ומשנה, גמרא, הלכות ואגדות, דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, קלות וחמורות וגזרות שוות, תקופות וג'מטריאות, שיחת מלאכי השרת ושיחת שדים ושיחת דקלים, משלות כובסים, משלות שועלים, דבר קטן ודבר גדול" ('סופרים' טז).

בין תלמידיו של ר' יוחנן בן זכאי יוחסה חכמה רבה לר' יהושע בן חנניה, אם כי החכמה המיוחסת לו אינה חכמה במובן היווני אלא חכמה בנוסח אגדות העם המזרחיות, כולל חכמת הכישוף: "אמר ר' יהושע בן חנניה: יכול אני ליטול קישואים ואבטיחים ועושה אותם אילים וצבאים והללו מולידיים אילים וצבאים" (ירושלמי, 'סנהדרין' ז' ג). לפי האגדה התלמודית (מסכת 'בכורות', דף ח), הוא גבר על חכמי יוון בהתנצחות: "אמר לו קיסר לר' יהושע בן חנניה: אם חכמים אתם מזקני אתונא, לך נצחם והביאם אצלי. אמר לו: כמה הם? אמר לו ששים איש". יהושע מצליח, בתכסיסי ערמה טיפוסיים לאגדות מסוג זה, לחדור למשכנם הסודי של חכמי אתונה, "אמרו לו: מה לך כאן. אמר להם: מחכמי היהודים אני ובאתי

ללמוד חכמה מכם. אמרו לו: אם כן נשאלך דבר. אמר להם: שאלו. אם אתם מנצחים אותי תעשו בי כרצונכם, ואם אני מנצח אתכם תאכלו פת אצלי בספינתי"..." אבל התחרות ביניהם איננה תחרות בפתרון בעיות מתמטיות או תחרות ידע, אלא תחרות של התחכמות והתחכמות יתר, כמו: "בנה לנו בית באוויר העולם – העלו לי חומר ולבנים לשם"..."כמובן שבסיפור הוא מתגבר עליהם בהתנצחות זו ולבסוף מצליח גם להביא למותם של כל השישים.

אגדות מסוג זה המצויות בתלמוד מעידות על הנתק המכוון בין חכמת ישראל במאות הראשונות לאחר החורבן לבין חכמת יוון. הלשון היוונית הייתה לשון דיבור נפוצה בארץ ישראל, בצד הארמית והעברית, וידיעתה הייתה חלק מההשכלה הנדרשת בעיסוקים רבים, ובוודאי שיהושע בן חנניה שלט בה היטב. הניסיונות לאסור על לימודה (כמו במשנה מסכת 'סוטה' פרק ט משנה יד: "בפולמוס של טיטוס גזרו על עטרות כלות ושלא ילמד אדם את בנו יונית") היו רפים ולא התקיימו זמן רב. כך אנחנו מוצאים בתלמוד הירושלמי: "שאלו את ר' יהושע: מהו שילמד אדם את בנו יונית? אמר להם: ילמדנו בשעה שאינה לא יום ולא לילה, שנאמר: והגית בו יומם ולילה" (מסכת 'שבת' דף פו), וגם: "אמר רבי אבהו בשם רבי יוחנן: מותר לאדם ללמד את בתו יונית מפני שהוא תכשיט לה. שמע שמעון בר בא ואמר: בשביל שר' אבהו רוצה ללמד את בנותיו יונית הוא תולה אותה בר' יוחנן. שמע ר' אבהו ואמר: יבוא עלי אם לא שמעתיה מר' יוחנן". ייתכן מאוד שר' אבהו צדק, כי אותו ר' יוחנן חשב שלימוד שפות זרות הוא לא רק מותר, אלא אף הכרחי, כפי שכתוב בתלמוד הבבלי (מסכת 'סנהדרין' דף יז): "אמר רבי יוחנן: אין מושיבין בסנהדרי אלא בעלי קומה, ובעלי חכמה, ובעלי מראה, ובעלי זקנה, ובעלי כשפים, ויודעים בשבעים לשון, שלא תהא סנהדרי שומעת מפי המתורגמן".

אבל היחס לחכמת יוון היה אחר מאשר היחס ללשון היוונית, ולגביה היו הסתייגויות חמורות. במסכת 'סוטה' שבתלמוד (דף מט), מתורץ האיסור בחילול הקודש שאירע בזמן מלחמת הורקנוס באריסטובלוס בגלל זקן שלמד חכמת יוון: "אותה שעה אמרו ארור אדם שיגדל חזירים וארור אדם שילמד לבנו חכמת

יוונית"... "אמרי לשון יווני לחוד חכמת יוונית לחוד; וחכמת יוונית מי אסירא והאמר רב יהודה אמר שמואל משום רשב"ג ... אלף ילדים היו בבית אבא חמש מאות מהם למדו תורה חמש מאות למדו חכמת יוונית ולא נשתייר מהם אלא אני כאן ובן אחי" והגמרא מתרצת: "בית רבן גמליאל התירו להם לספר בחכמת יוונית מפני שקרובים למלכות". אבל גם על איסור זה היו חילוקי דעות והיו פתרונות דחק, בדומה לזה של רבי יהושע לגבי לימוד הלשון היוונית שהזכרנו לעיל.

למרות זאת לא יכלו היהודים להתעלם לגמרי מחכמת הגויים. הדחיפה העיקרית לכך הייתה בעיית העיבור ולוח השנה. צורך זה הורגש במיוחד בגולה, וחכמי בבל הם שהובילו מהלך זה באמצעם את הידע האסטרונומי הרב של הבבלים, אם כי גם הם נאלצו להתנצל על כך. "אמר שמואל: נהירין לי שבילי הרקיע כשבילי נהרדעא, חוץ מכוכב השבט שאיני יודע מה הוא" (ברכות' דף נח). "לא בשמים היא", אמר שמואל: אין התורה באסטרוולוגים. אמרו לשמואל: הרי אתה אסטרוולוגי וגדול בתורה. אמר להם: לא הייתי מביט באסטרוולוגיא שלא בשעה שהייתי פנוי מן התורה. אימתי? כשהייתי נכנס לבית המים".

אותו כוכב שביט שהפליא את שמואל בשבתו בבית במרחץ או בבית הכסא, שלמזלו לא היו אז מקורים, היה ידוע, לפי המסופר במסכת 'הוריות' (דף י), גם לר' יהושע, בסיפור הידוע בו התעכבה הספינה בה שט עם רבן גמליאל: "אמר לו: כוכב אחת לשבעים שנה עולה ומתעה את הספנים, ואמרת: שמא יעלה ויתעה אותנו". היו כאלה שלא היו זקוקים להתנצלות כזו של רבי שמואל וראו בלימוד האסטרונומיה מצווה ממש: "אמר ר' שמעון בן פזי אמר ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא: כל היודע לחשב תקופות ומזלות ואינו מחשב, עליו הכתוב אומר: 'ואת פועל ה' לא יביטו ומעשה ידיו לא ראו'... אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: מנין שמצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות, שנאמר: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'. איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים? הוי אומר: זה חישוב תקופות ומזלות" ('שבת דף עה).

מקום של כבוד בחכמה העולמית החלו היהודים לתפוס רק באמצע ימי הביניים, בעיקר בממלכות המוסלמיות. מתחילת ימי הביניים עסקו כבר כמעט כל היהודים בעיסוקים עירוניים מקצועיים, בעיקר במקצועות החופשיים. לפי מאמר שפרסם אשתקד עמיתנו הכלכלן פרופ' צבי אקשטיין עם מריסטלה בוטיצ'יני, בכותרת:

From farmers to merchants:

A human capital interpretation of Jewish economic history,

המעבר של היהודים מחקלאים לסוחרים קרה בין המאה השמינית לתשיעית בממלכה המוסלמית כשהיהודים עברו מהכפרים לערים. זה קרה, ראשית, בזכות ההשקעה היהודית בחינוך שבאה בעקבות השינוי בנורמות הדתיות והחברתיות במאות הר: אשונה והשנייה שדיברנו עליו, ושנית בגלל העיור המוגבר הכללי בממלכה המוסלמית. עם עיור זה, כבר לא היה גם צורך במאמצים מיוחדים כדי לקיים את החינוך היהודי באיזורים הכפריים, כמו ההסדר של 'רחצי כלה' בבבל. גויטין (1971) הביא עדות נרחבת לביצוע מלא של חינוך יסודי חובה לבנים בקהילות היהודיות בין המאות התשיעית והשתיים עשרה. לעומת זאת, עוד סביב שנת 1500, שיעור יודעי קרוא וכתוב באנגליה מוערך ב 2% בלבד!

העיור הוא אחד הגורמים החשובים להפצת ידע הכתיבה והקריאה. מי שנזקק לחומר כתוב היה, קודם כל, הממשל, ועם צורך זה התמודדו סופרי הממלכה. אבל עם התפשטות המסחר נזקקו לו גם הסוחרים (זו, כנראה, גם הסיבה לכך שהאלף בית קודם כל כ"ע"י הפיניקים). האיכרים, לעומתם, יכלו להסתדר גם ללא קריאה וכתובה. גם היום, המתאם בין שיעור האיכרים לשיעור האנאלפביתים פרט לארצות צפון ומרכז אירופה ויפן, הוא חזק ביותר (ר' מאמרו הנ"ל של בר-אילן על האנאלפביות בארץ במאות הראשונות לספירה). לכן לא ייפלא שברוסיה בשנת 1930 היה שיעור יודעי קרוא וכתוב כ- 6% בלבד, ופחות מ- 10% יודעי קרוא וכתוב היו גם בהודו ובטורקיה בשנות העשרים של המאה העשרים, ובאפגניסטן, אירן, עירק וסעודיה באמצעה!

כך, ברגע שנסדקו החומות שמנעו מהיהודים להשתתף באופן פעיל במפעל התרבות העולמי, קרה הפרץ הראשון של חכמת ישראל אל השורה הראשונה של

חכמת העולם – בממלכות האיסלאם ובפריפריה שלהן בפרובאנס ובאיטליה, והתגשמה, לכאורה, הברכה שבפסוקנו מספר 'דברים'. האוריינות, מסורת הלימוד, המקצועות העירוניים החופשיים, ידע השפות והקשרים הבינלאומיים היו היתרונות של היהודים, והם תפסו מקומות נכבדים בצמרת המדעית והתרבותית, ובמיוחד ברפואה ובאסטרונומיה. הצירוף של יהודי רופא שהוא גם אסטרונום-אסטרוולוג, או פילוסוף, ובו זמנית גם גדול בתורה, היה צירוף די שכיח. רופאי הצמרת בארצות רבות היו יהודים. במאה ה-10 נוכל למנות ביניהם את מפרשי 'ספר יצירה' שבתאי דונלו באיטליה שהיה גם אסטרונום, ודונש אבן תמים בקירנאן שבטוניס שהיה גם אסטרונום ובלשן, ואת חסדאי אבן שפרוט בקורדובה שהיה גם מדינאי חשוב. במאה ה-11 אנו מוצאים כרופא חצר של הנרי הראשון באנגליה את המומר להכעיס מספרד פטרוס אלפונסי. בקהיר במאה ה-12 יש לנו, מלבד הרמב"ם שהיה רופאו של צאלח א-דין, גם את רופא הכליף שמואל בן חנניה (אבו מנצור). רופא חצר בסיציליה במאה ה-13 הוא פרג' בן שלמה די אגריגנטו שעסק גם בתרגום, ורופא מלך ארגון הוא יצחק בן יוסף בנבנישתי. יוקרת הרופאים היהודים הייתה גבוהה עד כדי כך, שרבים מרופאי האפיפיור היו יהודים, ביניהם אליהו בן שבתאי פאר די סבטו במאות 14-15 שהיה היהודי הראשון שלימד רפואה (בפניקה), משה בן יצחק דה ריטי שהיה גם משורר (מאה 15), הרב יעקב בן עמנואל פוניט לטס שהיה גם אסטרונום (מאות 15-16), ויעקב בן שמואל מנטינו שהיה גם פרופסור ברומא ופילוסוף (מאה 16).

חכמי דור הזהב המשיכו את מסורתו של ר' שמואל מנהרדעא לא רק ברפואה, אלא גם באסטרונומיה ובמתמטיקה הקשורה בה. בתחילת המאה ה-12 יצא ספר המתמטיקה הראשון בעברית, 'חיבור המשיחה והתשבורת' של ר' אברהם בר-חיא הנשיא (הידוע גם בשם Savasorda), שהיה גם אסטרונום ופילוסוף. תרגומו של ספר זה ללטינית ע"י פלאטו מטיבולי, בשם Liber embadorum (1145), היה הראשון שהביא את האלגברה הערבית לאירופה ומילא תפקיד חשוב בהתפתחות המתמטיקה. ר' אברהם אבן עזרא (מאה 12) כתב ספרי אסטרונומיה. הרמב"ם שילב לראשונה את האסטרונומיה בתוך עולם ההלכה ממש, כאשר הכניס להלכות

קידוש החודש פרקים (יא-יט) הדנים בחשבונות המסובכים של ראיית הירח החדש. ר' לוי בן גרשום, הרלב"ג (Gersonides) נחשב לאחד מגדולי האסטרונומים במאה ה-14, המציא מכשיר תצפית אסטרונומי בשם 'מטה יעקב', וביצע חישובים מדויקים מקודמיו. ר' אברהם בן שמואל זכות, שהיה אסטרונום החצר של ז'ואאו השני בפורטוגל וגם היסטוריון, חישב לוחות אסטרונומיים - "אלמנאכים" בהם השתמש קולומבוס במסעותיו, וכנראה שמאלמנאכים אלו נודע לקולומבוס אותו ליקוי ירח של הראשון באוקטובר 1504 שבעזרתו שכנע, לפי הסיפור, את הילידים בג'מאיקה.

גם לפילוסופים היהודים של אותה תקופה הייתה תרומה חשובה מאוד לפילוסופיה ולפילוסופיה של המדע. בנוסף לפילוסופים החשובים שהזכרתי, כדאי להזכיר גם את חסדאי קרשקש מסרגוסה, (המאה ה-15), שערער על הגישה האריסטוטלית (שבה דגל גם הרמב"ם) וסלל בכך את הדרך למדע המודרני. בהקשר לתקופה זו ולאותו פסוק מ'ואתחנן' שהוא נושא שיחתנו, ראוי לצטט את דברי הרמב"ם ב'מורה נבוכים' (חלק ג פרק ל"א), שטען לרציונאליות של המצוות: "בעיני חלשי שכל אלה האדם הוא, כביכול, שלם יותר מיצורו, מפני שהאדם הוא אשר אומר ועושה מה שמביא לתכלית כלשהי, והאל אינו עושה זאת, אלא מצוה עלינו לעשות מה שעשייתו לא מועילה לנו, ואוסר עלינו מה שעשייתו לא מזיקה לנו... הדבר שונה. כל הכוונה היא להועיל לנו, כמו שהסברנו את דברו 'לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה'. ואמר: **'אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה'**. הרי שאמר במפורש שאפילו החקים כולם מורים בעיני כל האומות שהם בחכמה ותבונה. אילו היה דבר שאין יודעים את טעמו ואינו מביא תועלת ואינו דוחה נזק, מדוע ייאמר על המאמין בו, או העושה אותו, שהוא חכם ונבון ורב-ערך, ויעורר פליאה באומות? אלא העניין בלי ספק כמו שצינו, שכל מצוה משש מאות ושלוש-עשרה מצוות אלה באה או לתת דעה נכונה או להסיר דעה פסולה, או לתת משפט צדק, או להסיר עוֹשֶׁק או לחנך למידה טובה, או להזהיר מפני מידה גרועה. הכול תלוי בשלושה דברים, בדעות, במידות ובמעשי הנהגת המדינה".

הערכה חיובית ליהודים ולחכמתם בחוגים המשכילים אפשר למצוא בסיפורי דקמרון של ג'ובאני בוקאצ'יו (מאה 14). בסיפור השני ביום הראשון מסופר על סוחר עשיר והגון נוצרי בפריס בשם ג'נוטו די צ'ויניני, המשדל את חברו היהודי אברהם, עשיר מאוד והגון מאוד אף הוא, להתנצר כדי להציל את נשמתו. לשם כך הוא שולח אותו לרומא להתרשם מהאפיפיור ופמליתו. אברהם חוזר ומצהיר על כוונתו להתנצר, ומסביר שכשראה את השחיתות העצומה בחצר האפיפיור החליט שדת שיכולה להתקיים למרות שחיתות כזו היא הדת החזקה ביותר. בסיפור הבא מספר היהודי העשיר והחכם מלכיצדק למנהיג המוסלמי הגדול סלדין (סלאח-א-דין) את משל שלוש הטבעות כדי להתחמק מתשובה מי היא הדת האמיתית בין השלוש. חכמה זו הייתה לצנינים בעיני התיאולוגים הנוצרים באותה תקופה. כך, למשל, טען אנסלם מקנטרברי במאה ה-11, שכיון שהמוח הרציונאלי יכול להבין את האמת שבנצרות, הרי היהודים, כמו כופרים אחרים, הם עיוורים לאמת ואירציונאליים כמו בעלי חיים. לעומת זאת טען תומס מאקווינו (מאה 13) שהיהודים דוחים את האמת במודע, כמו שבזמן ישו הם ידעו שהם הורגים את משיחם. לכן אינם סתם בורים, כמו הפגאנים, אלא רשעים במודע, כמו הכופרים.

המאפיין היחיד שתאם הן את ההערכה לכישוריהם של היהודים והן את השנאה הדתית ואת הקנאה בהם, היה הצלחתם הכלכלית של רבים מהם. שארל לואי מונטסקייה הסביר, במחצית המאה ה-18, שהמסחר המתוחכם באירופה התפתח על רקע המצוקה ורדיפות היהודים, שהיו צריכים למצוא דרכים חדשות ומגוונות כדי להגן על עושרם מפני המשטר שהשתלט על רכושם. אבל למרות שרק מיעוט מהמלווים בריבית באירופה היו יהודים, תדמית היהודי המתעשר בערמתו על חשבון הנוצרים וכמלווה בריבית תאב בצע הלוקח ריבית מופרזת נעשתה תדמית סטיראוטיפית ודבקה ביהודים כמו האף הארוך. דמות יהודי זו, שמוצאים כבר בקריקטורות אנגליות במאה ה-13, נשארה אתנו עד היום. אותה דמות היא גם זו המוכרת לנו מדמותו של שיילוק, למרות ששייקספיר עצמו פגש מעט מאוד יהודים, ובוודאי שלא התאימו לאותו סטיריאטיפ. אפילו דון יששכר, מ'קנדיד' של וולטייר הנאור, נוצק באותה תבנית.

הפריצה הגדולה של היהודים למדע והתרבות הכללית דעכה עם גירוש ספרד והסתגרות היהודים הגוברת בגטאות ובתחומי המושב. היהודים לא נטלו חלק משמעותי במהפכה המדעית במאה ה-17, וגם במאה ה-18 הייתה תרומתם זניחה. לא שלא היו יהודים חכמים מאוד ובולטים גם אז, כמו יהודה אריה לאֶוֹנָה דֶה מוֹדֶנָה הססגוני או ברוך שפינוזה (מאה 17) ומשה מנדלסון שבהשראת דמותו כתב לסינג את 'נתן החכם', או גם הגאון מוילנה, ר' אליהו בן שלמה זלמן, שלא רק שהתעניין במדעים ובמתמטיקה ועודד את תלמידיו ללמוד חכמות חיצוניות, אלא גם הוציא ספר גיאומטריה בעברית בשם 'איל משולש' (מאה 18). אבל אלו היו דמויות חריגות, יחסית, הן ביהדות ארופה והן בנוף הכללי של התרבות הארופאית.

בעקבות המהפכה הצרפתית וההתפתחויות החברתיות שבעקבותיה החל במאה ה-19 תהליך חזרת היהודים אל התרבות הכללית והמדע. האמנסיפאציה מחד, וצמיחת מעמד הצווארון הלבן מאידך, פתחו בפני היהודים מקצועות חדשים, כשמיקומם בערים וידיעתם קרוא וכתוב העניקה להם עדיפות על האוכלוסייה האחרת. בדרכם לאקדמיה עמדו עוד מכשולים רבים – קשיים בקבלה ללימודים וחסימה כמעט מוחלטת לגבי קבלת משרות אקדמיות. מכשולים אלו הוסרו, בהדרגה, במחצית הראשונה של המאה העשרים, וכאן הגענו לאותו תור זהב שני של המדע והתרבות בקרב היהודים, שאת עצמתו תיארתי בתחילת דברי, ועליו תהו גם יהודים וגם אחרים (ראה, למשל, הספר *The Jewish Mystique* של Ernest van den Haag, שיצא ב-1969, עם כותרת המשנה: *Are Jews smarter than other people?*).

תדמית היהודי הטיפוסי כחכם יותר התעצמה, אבל גם תדמיתו כתחבולן המתעשר על חשבון הציבור המניע ממשלות מאחרי הקלעים לא נשכחה, וקיבלה מפעם לפעם חיזוק נוסף, כשהאחרון בהם הוא סיפור האוליגארכים ברוסיה, שאת עלייתם אפשר לתאר כתהליך אנלוגי לזה שתיאר מונטסקייה. את היחס האמביוואלנטי לאותם מיליארדרים הסביר מצוין אנטול פראנס, בפרק מ'אי הפינגווינים' שלו שבו מתח באופן אלגורי ביקורת חריפה על משפט דרייפוס. במדינת הפינגווינים של אנטול פראנס יש שמחה גדולה לאיד כאשר היהודי פירו נתפס במעילה חמורה.

"כדי להבין רגש זה", כותב פראנס, "צריך להיות מודעים למצב דעת הקהל לגבי יהודים, קטנים וגם גדולים. הכת הפינאנסית השנואה רבת הכוח הייתה מורכבת מנוצרים ויהודים. היהודים [...] שעליהם שפכו האנשים את כל שנאתם היו היהודים של המעמד העליון. הם היו בעלי עושר עצום ונאמר שהם מחזיקים ביותר מחמישית הרכוש הכללי של פינגוויניה. מחוץ לכת אדירה זו היה המון של יהודים לא אמידים, שלא היו אהובים יותר מהאחרים ושפחדו מהם הרבה פחות. בכל מדינה מסודרת, העושר הוא דבר קדוש. בדמוקרטיה זהו הדבר הקדוש היחיד, ומדינת הפינגווינים הייתה דמוקרטית... הפינגווינים של מעמד הביניים [...] חונכו להתייחס לכסף בכבוד רב. [...] הם הגו כבוד דתי ממש למיליונים של היהודים, וכיוון שהאינטרס העצמי חזק מהשנאה, פחדו פחד מוות לנגוע בשערת ראשו של אחד מהיהודים העשירים שהם תיעבו. לגבי היהודים העניים הם היו פחות טקסיים וכשאחד מהם היה שרוע על הרצפה הם מיהרו לרמוס אותו. לכן שמח כל העם לשמוע שהבוגד הוא יהודי מהקטנים".

לסיכום דברי, ראוי לזכור שגלי פריצה תרבותית-מדעית לא היו נחלתו הבלעדית של העם היהודי, וגלים רבים אחרים כאלה עלו ושכחו. הסינים וההודים, הבבלים והמצרים, הפרסים והיוונים, האיטלקים והספרדים, הצרפתים, הגרמנים והאנגלים ועוד עמים רבים יכולים להצביע, אף הם, על תורי זהב בהם תפסו מקום מוביל במדע ובתרבות האנושית. מה שמטריד יותר הוא, שאנו מבחינים בסימנים רבים שמזהירים בפני דעיכתו של הגל שלנו. אם בארצות הברית של המאה העשרים היו היהודים באופן מובהק את השאור שבעיסה, היום הם מפנים את מקומם לסינים ולקוריאנים, כפי שמעידים נתוני ההצטיינות מבתי הספר והאוניברסיטאות. גם המצב בישראל אינו מזהיר הרבה יותר, והתראות חמורות על מצב זה קיבלנו גם מהסקרים הבינלאומיים על לימודי המתמטיקה בבתי הספר. ההידרדרות הנוכחית במצב האוניברסיטאות מעידה אף היא על השינוי בסדרי העדיפויות של האומה ועל ירידת קרנם של החכמה והבינה, הידע והמדע, מול עליית קרנו של עגל הזהב. דומה שהישראלי החדש הטיפוסי לא יהיה עוד "חכם ונבון" אלא יישאר "גוי גדול" במובנו השלילי של הביטוי.

"ותרב חכמת שלמה מחכמת פל בני קדם" - האמנם "החכם באדם"?

הרצאה בבית מדרש "תאיר", 6.1.2000

אפתח בכמה מילים על מבטי על התנ"ך. אני חייב להודות שחזרתי לקריאה בתנ"ך בגלל היעדר כשרון הנאום. המתמטיקאי היהודי הגדול ג'יימס יוסף סילבסטר, שחי במאה ה-19, טען כי "מתמטיקאי צח לשון הוא תופעה נדירה כמו דג מדבר". אני מתמטיקאי במקצועי, אך במשך תריסר השנים בהן כיהנתי באוניברסיטה כדקאן, סגן רקטור ורקטור נאלצתי לשאת מאות נאומים או דברי ברכה, לפעמים כמה מהם ביום אחד ועשרות בשבוע. שלא כנאומים מלידה, המסוגלים לשאת נאום בכל הזדמנות ובהכנה מועטה, המשימה הזאת הייתה קשה מאוד עלי. מצאתי את השימוש במובאות מהתנ"ך בכלל, ומפרשת השבוע בפרט, כנקודת מוצא נוחה לפתח סביבה נאום קצר. זוהי שיטה יהודית ישנה, שמנצלת את היות התנ"ך הרקע התרבותי המשותף לכולנו. שיטה זו גרמה לי לקרוא שוב ושוב בתנ"ך, ולא רק באותם פרקים המוכרים ביותר. כך נזכרתי בגירסא דינקותא, במה שלמדתי כחמישים שנה לפני כן אצל מורי בבית הספר, ואזכיר לטוב בהזדמנות זו את מורי ומחנכי בבית הספר העממי בהרצליה – את רחל מולק ואת פתחיה לב-טוב זכרונם לברכה, ואת הסופר המנוח דב קמחי. כולם היו אנשים לא דתיים, אבל חדורי אהבה עזה לתנ"ך, למורשת ישראל ולארץ ישראל. לימוד התנ"ך בבית הספר היה אז כולל למדי - לא המציאו עדיין אז את רעיון 200 הפרקים, לא כל שכן 60 הפרקים, ולמדנו כמעט את כל הספרים ואת כל הפרקים. עכשיו, כשקראתי שוב בתנ"ך, למרות שנזכרתי בדברים רבים שלימדוני אז, מצאתי בו הרבה דברים חדשים, והתעוררו אצלי הרבה בעיות וקושיות שלא עמדנו עליהם בעצמנו כילדים בבית הספר, וגם המורים לא עוררו אותן אצלנו.

כשאני מסתכל היום על התנ"ך בפרספקטיבה של השנים שחלפו ושל הידע והכרת התרבות האנושית שצברתי באותן חמישים שנה, אין לי כל ספק שזהו ספר גדול. אחת הסיבות לגדולתו היא דווקא חוסר המונוליטיות שלו - היותו, בברור, יצירה של מחברים רבים ושל תקופות שונות. דווקא משום הגיוון העצום שבו, כולל הסתירות הפנימיות, התיקונים והשגיאות, הוא מאלף, מעניין ומשובב נפש

לאין ערוך יותר מאשר טקסטים דתיים אחרים שהם הרבה יותר מגמתיים והומוגניים. קו אופייני אחר של התנ"ך, שיכול להיראות כחסרון, אך גם הוא חלק מגדולתו ויתרונו על יצירות ספרותיות אחרות, הוא מיעוט הפרטים בסיפור המקראי, ההסתפקות בקווי מתאר ספורים, כמו בציור הזן היפאני, המשאירה כל כך הרבה מקום לדמיון בהשלמת התמונה.

גדולתם של מכנסי ועורכי התנ"ך הייתה בכך שלא ניסו לכפות על מכלול ספרי התנ"ך הומוגניות או קונסיסטנטיות. בכך הם גם נתנו לנו שעור מאלף על אופיים של האדם והחברה, וכיצד נראים אותם הדברים מזוויות שונות ובפרספקטיבות שונות, בהתאם לנקודת עמדתו של המסתכל והמספר. עוד יותר מכך התבטאה גדלותם בכך שכמעט ולא צנזרו את הכתוב, ולא ניסו להפוך את גיבורי האומה לדמויות אידיאליות חד או דו-ממדיות. אין לנו גיבור מקראי חשוב שאין בו מום או שלא חטא. התנ"ך מתעב קדושים – "הן בְּקִדּוּשָׁיו לֹא יֵאֱמִין" (איוב טו). גיבורי התנ"ך הם דמויות אנושיות מאוד, אנשים של יום-יום, גם אם נחה עליהם רוח האלוהים והופכת אותם לבעלי נסים או למטיפים בשער. יוצאות מן הכלל הן שתי דמויות: האחת, שמיוחס לה כוח פיסי על-אנושי, היא דמותו של שמשון הגיבור. השנייה, שמיוחסת לה חכמה על-אנושית – היא דמותו של שלמה המלך.

בתיאור גבורתו של שמשון לא נתקל המספר התנ"כי בשום קושי. קל לדמיין ולתאר מבצעים הדורשים כוח פיסי על אנושי: לשסע כפיר אריות כשסע הגדי, להכות אלף איש בלחי החמור, להרים את שער העיר ולשאתו מעזה אל ראש ההר בחברון או להפיל בית ענק על יושביו. קשה הרבה יותר לדמיין ולתאר את שיא החכמה. בעוד שגבולות הכוח של האדם מוכרים וקבועים, פחות או יותר, הרי גבולות חכמתו וידיעתו הם אופק מתרחק והולך, ועל זה נאמר "וַתִּחְסְרְהוּ מְעַט מְאֹלָהִים" (תהילים ח). לכן, גם אם המוח האנושי יכול לתאר לעצמו מהו "לֵב חָכָם וְנָבוֹן אֲשֶׁר כְּמוֹךָ לֹא הָיָה לְפָנֶיךָ", הוא אינו מסוגל לדמיין את "וְאֶחָרֶיךָ לֹא יָקוּם כְּמוֹךָ" (מלכים א, ג). במה התבטאה חכמתו העצומה של שלמה בעיני כותבי התנ"ך ומפרשיו, זהו נושא הרצאתי הערב. אך לא אוכל לעשות זאת מבלי לעמוד על

מכלול תולדותיו ואישיותו של שלמה, כפי שהם משתקפים בכתוב, כלומר בספרי מלכים ודברי הימים.

אחת החידות הגדולות בעיני הייתה מדוע בחרו מכנסי התנ"ך לכלול בו גם את ספר 'דברי הימים'. זהו אחד הספרים שכמעט ולא למדנו בבית הספר, ובצדק. לכאורה הוא ספר מיותר, שכמעט ואינו תורם שום מידע נוסף מעבר לכתוב בשאר הספרים ואף אין בו מסר דתי או מוסרי מיוחד. התשובה היחידה העולה בדעתי היא כי הם רצו להראות לנו מהי צנזורה ולהזהיר אותנו מפני ה"היסטוריה מטעם", כך שנוכל להתברך באותה גישה ליברלית שהזכרתי לעיל. כשלושת הקופים שאינם רואים רע, אינם שומעים רע ואינם מדברים רע, כך מתעלם גם סופר החצר, כותב דברי הימים למלכי בית דוד, מכל דבר שאפשר לפרשו לגנאי לחובת משפחת המלוכה, ובייחוד מכל סיפורי הרכילות המכתימים את מוצאה ואת אבות השושלת. לכן ברור לנו שגם התמונה של שלמה המשתקפת בשני הספרים – 'מלכים' ו'דברי הימים', תהיה בגוונים שונים. כבר בסיפור הולדת אבי השושלת מסתפק סופר דברי הימים במשפט הלקוני "וַיִּתְּמַר כָּלֹתוֹ יִלְדָה לוֹ אֶת פֶּרְעִי" (דה"י א, ב), ומתעלם מהנסיבות המביכות שבהן עבר יהודה על "עֲרֹנֹת כָּלֹתָהּ לֹא תִגְלָה" (ויקרא יח). רות המואביה, סבת סבו של שלמה, הנכריה בת העם אשר "גַּם דֹּר עֲשִׂירִי לֹא יָבֹא לָהֶם בְּקָהֶל ה' עַד עוֹלָם" (דברים כג) אינה מוזכרת כלל על ידו. הוא מתעלם התעלמות מוחלטת גם מכל עברו של דויד כמנהיג כנופיה ואויב המדינה, מהמריבות והאינטריגות בחצר דויד, ובמיוחד מסיפור אוריה החיתי ובת-שבע – אמו של שלמה נזכרת כאן רק במשפט: "וַיֵּאֱלֹה נִוְלְדוּ לוֹ בִּירוּשָׁלַיִם: שְׁמֵעָא וְשׁוֹבָב וְנָתַן וְשְׁלֹמֹה - אֶרְבָּעָה לְבַת שׁוּעַ בַּת עַמְיָאֵל" (ג5). המעידה היחידה של דויד, לפי דברי הימים, היא מפקד העם, ואפילו את אבישג השונמית הס מלהזכיר. ההנמקה להמלכת שלמה וקידומו לפני אחיו הבוגרים ממנו היא "כִּי רַבִּים בָּנִים נָתַן לִי ה', וַיִּבְחַר בְּשְׁלֹמֹה בְּנִי לְשֹׁבֵת עַל כִּסֵּא מַלְכוּת ה' עַל יִשְׂרָאֵל" (כח5), או "שְׁלֹמֹה בְּנִי אֶחָד בָּחַר בּוֹ אֱלֹהִים" (כט1), ואין זכר לאינטריגות, למריבות ולטרגדיות שקדמו לכך - אלו נראו להיסטוריון המלכותי פחות ראויות מאשר, למשל, הסיפור על הפלשתי בעל 24 האצבעות שהרג אחיינו של דויד (כ6-7).

בן כמה היה שלמה כאשר הומלך על ישראל? לדעת הממעיטים, כרש"י המפרש את "אֶנְכִי נֶעַר קָטָן לֹא אָדַע צָאת נְבֹא" (מלכים א, ג), היה בן שנים עשרה בלבד. לפי יוסף בן מתתיהו היה בן 14 ('קדמוניות', ספר ה, 211). עדין שטיינזליץ ('שלמה וחכמתו' בספר 'דמויות מן המקרא') קובע "בן 16 או פחות מזה". על כל פנים, אותו "נֶעַר נָרָךְ" (דה"י א, כט) עולה לשלטון בנחישות רבה, ומחסל מייד את כל מי שעלול לסכן את מעמדו – את אחיו למחצה אדוניה בן חגית, את המצביא יואב בן-צרויה ששיתף פעולה עם אדוניה, ואת שמעי בן גרא אויבו ותומך אבשלום. גם לחיסולים אלה אין זכר בתמונה האידילית שבדברי הימים. הצעד הבא של הנער הקטן והתמים הוא ביסוס מעמדו הבינלאומי על ידי נישואים עם בת-פרעה. גם נישואים אלה אינם מוזכרים במפורש בדברי הימים, אלא בפסוק "וַיָּאֵת בַּת פַּרְעֹה הַעֲלָה שְׁלֹמֹה מֵעִיר דָּוִד לְבֵית אֲשֶׁר בָּנָה לָּהּ כִּי אָמַר לֹא תֵשֵׁב אִשָּׁה לִי בְּבֵית דָּוִד מְלֹךְ יִשְׂרָאֵל" (ח11). כנראה שבת-פרעה האנונימית הייתה החשובה והידועה שבאלף נשותיו של שלמה, ולכן היא ונעמה העמונית – אמו של הירוש רחבעם, היו היחידות מהן שיש אליהן התייחסות כלשהי – האחרות פשוט לא קיימות בדברי הימים. מעשי התבססות אלה מעידים על חכמת-חיים מקיאוולית רבה של "הנער הרך", תכונת אופי שהייתה ידועה היטב לאביו דוד, כדבריו "וַעֲתָה אֵל תִּנְקְהוּ כִּי אִישׁ חָכָם אָתָּה וַיִּדְעָתָ אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לוֹ וְהוֹרְדָתָ אֶת שִׁיבְתוֹ בְּדָם שְׂאוֹל" (מל' א, 9) ובדומה "וַעֲשִׂיתָ כְּחֻמְתָּךְ וְלֹא תוֹרַד שִׁיבְתוֹ בְּשָׁלוֹם שְׂאוֹל" (ב6). רק לאחר כל אלה בא סיפור החלום בגבעון. בעצם, אין זה מפתיע - רק החכם מסוגל להעריך כראוי את חשיבותה של החכמה, ולדעת כי "רֵאשִׁית חֻמְתָּה קִנְיָה חֻמְתָּה וּבְכָל קִנְיָנְךָ קִנְיָה בִּינְה" (משלי ד). בסיפור החלום עצמו יש הבדלים מסוימים בין שני הנוסחים. שלמה של ספר 'מלכים' מבקש "וַנִּתֵּן לְעַבְדְּךָ לֵב שׁוֹמֵעַ לְשִׁפְטָתְךָ אֶת עַמְּךָ לְהִבִּין בֵּין טוֹב לְרָע" (ג9), ואילו זה של דברי הימים מבקש "עֲתָה חֻמְתָּה וּמִדַּע תֵּן לִי וְאַצְאָה לְפָנַי הָעַם הַזֶּה וְאַבּוֹאָה" (א10). הדגש של ספר מלכים הוא על משפט הצדק, והוא מיושם מיד במשפט שלמה המפורסם, שאף הוא אינו נזכר ב'דברי הימים'. מדוע? מה פסול מצא הצנזור בסיפור עממי זה המבקש להדגים את חכמתו הרבה של שלמה הצעיר? ברור לכל הקורא את הסיפור ששלמה, המלך

הצעיר, נטל על עצמו הימור גדול בצוותו לגזור את הילד החי (ולפי יוסף בן-מתתיהו (13)⁴ – גם את הילד המת) לשניים. כבר חכמינו הרגישו מאוד שלא בנוח עם שיטת משפט זו. הביקורת הקשה ביותר היא "אמר רבי יהודה בן רבי אלעאי: אילו הייתי שם, חבל הייתי נותן על צווארו של שלמה. ולא די לאחד שמת, אלא עוד לאחד שהיה גוזר?" (מדרש, מלכים א). נכון הדבר ששיטות משפט הנעזרות ב"גלאי שקר" ברוטליים היו קיימות מימי קדם ושרדו עד היום. גלאי שקר כזה אמור להיות מבחן "המים המאררים" (במדבר ה), וכזה הוא גם מבחן ה"בִּשְׁעָה", לקיקת הברזל המלובן, שהיה נהוג אצל הבדווים עדיין במאה העשרים. אבל בעוד שבשיטות אלה מוטל הסיכון על הנאשם או על הניצים, הרי לכאורה כאן היה האיום על התינוק שלא חטא. לכן הסכימו כמעט הכל, שאיום הגזירה היה פיקטיבי בלבד, אם לצורך הוצאת הודאה מפי דוברת השקר, או למטרת דרמטיזציה ובניית התדמית של המלך חכם העל, וששלמה החליט כבר לפני כן מיהי האם האמיתית. איך הגיע להחלטה זו? כאן נחלקות הדעות. יש שמייחסים זאת להתערבות אלוהית – וזה מה שאומר רש"י ומסכים עמו רד"ק: "בת קול הופיעה ואמרה היא אמו". לעומת זאת אומר רלב"ג: "מתוך דבריהן הכיר המלך בחכמתו הדין עם מי, ואמר להיושבים לפניו שכן הוא האמת - שהאחת גנבה הילד החי, ולאמת דבריו עשה הבחינה". דבריהן של שתי הנשים מצוטטים לנו בקיצור נמרץ, וכדי להקשות עלינו עוד יותר, לא מגלה לנו הכתוב מי משתי הנשים היא "האישה אשר בנה החי" ושזכתה בילד. גם כאן יש לנו שתי אפשרויות. האפשרות האחת היא שהתובעת היא האם האמיתית. כך נובע מנוסח יוסף בן-מתתיהו (32). האפשרות השנייה היא, כמובן, שהתביעה הייתה תביעת שקר, אברבנאל, כמדומני, תמך בפרוש זה ותלה את הבחנת שלמה בסדר המילים בדברי הנשים: הנתבעת אומרת "בְּנֵי חַיִּי וּבְנֵי חַיִּי וּבְנֵי חַיִּי" ומדגישה בכך את רצונה בבן החי, ואילו התובעת משיבה "לא, כִּי בְּנֵי חַיִּי וּבְנֵי חַיִּי", וחושפת בכך את קנאתה בשכנתה. קשה לי לומר שהשתכנעתי מטעון זה. ראשית, עבור מתמטיקאי, הביטויים "A - B" ו "B - A" הם שקולים. שנית, שינוי הסדר מתבקש מטעמי אסתטיקה ספרותית. יותר משכנע היה הטעון ששמעתי

⁴ המספרים בציטוטים מיוסף בן-מתתיהו: 'קדמוניות היהודים'.

בדרשת בת המצווה של גילה ליבוביץ' – התובעת הרשיעה את עצמה בלהיטותה ליחס לתביעתה אמינות יתר – אם אכן ישנה בזמן הפשע, כטענתה "וְאֶמְתָּךְ יִשְׁנָה" וגם "אִין זָר אֶתְנֹו בְּבִית זִוְלָתִי שְׁתִּים אֶנְחֹנוּ בְּבִית", איך הצליחה לתאר את המקרה לפרטיו: "וַיָּמַת בֶּן הָאִשָּׁה הַזֹּאת לִילָה אֲשֶׁר שָׁכְבָה עָלָיו, וַתִּקַּם בְּתוֹךְ הַלַּיְלָה וַתִּקַּח אֶת בְּנֵי מֵאֲצָלֵי...?" אם כך או כך, כותב 'דברי הימים' לא הרגישי בנוח עם מפגן החכמה הזו של שלמה, שבעקבותיו רכש את הערצת העם.

על מה עוד התבסס המיתוס על חכמתו של שלמה? קודם כל, על החזרה המתמדת על כך. "וַיִּתְּנוּ אֱלֹהִים חֲכָמָה לְשִׁלְמֹה וַתְּבוּנָה הַרְבֵּה מְאֹד וַרְחֹב לֵב פָּחוּל אֲשֶׁר עַל שְׁפַת הַיָּם. וַתִּרְבַּח חֲכָמַת שְׁלֹמֹה מִחֲכָמַת כָּל בְּנֵי קִדְם וּמְכַל חֲכָמַת מִצְרָיִם וַיִּחַפְּסוּ מִכָּל הָאֲדָם מֵאִיתָו הָאֲזָרְחִי וְהַיִּמָּן וְכִלְכַּל וְדָרְדַע בְּנֵי מְחֹל וַיְהִי שְׁמוֹ בְּכָל הַגּוֹיִם סָבִיב... וַיָּבֹאוּ מִכָּל הָעַמִּים לְשִׁמְעַ אֶת חֲכָמַת שְׁלֹמֹה מֵאֵת כָּל מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת חֲכָמַתֹּו" (ה 9-11,14), וכמובן דברי מלכת שבא: "וַתֵּאמֶר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲמַת הִנֵּה הַדָּבָר אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי בְּאָרְצִי עַל דְּבָרֶיךָ וְעַל חֲכָמַתְךָ, וְלֹא הֵאֱמַנְתִּי לְדַבָּרִים עַד אֲשֶׁר בָּאתִי וַתִּרְאֶינִה עֵינֵי וְהִנֵּה לֹא הִגַּד לִי הַחֲצִי הוֹסֵפֶת חֲכָמָה וְטוֹב אֶל הַשְּׁמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי. אֲשֶׁרִי אֲנִישֶׁיךָ, אֲשֶׁרִי עֲבַדְיָךְ אֵלֶּה הַעֲוֹמְדִים לְפָנֶיךָ תִּמְיֵד הַשׁוֹמְעִים אֶת חֲכָמַתְךָ" (י 6-8), וגם "וַיִּגְדַּל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מִכָּל מַלְכֵי הָאָרֶץ לְעֹשֶׂר וּלְחֲכָמָה. וְכָל הָאָרֶץ מְבַקְשִׁים אֶת פְּנֵי שְׁלֹמֹה לְשִׁמְעַ אֶת חֲכָמַתֹּו אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים בְּלִבּוֹ" (י 23-24). אם כן, ההוכחה החותכת ביותר לחכמתו המופלגת של שלמה היא בזאת שכך נאמר ונשנה פעמים רבות. אגב, על אותם חכמים ידועים ששלמה הגדיל מהם בחכמתו אנחנו יודעים עוד הרבה פחות. למשוררים הימן האזרחי ואיתן האזרחי מיוחסים המזמורים פ"ח ופ"ט ב'תהילים', ששניהם נקראים "משכיל". האחד מזמור תחינה והשני מזמור הלל ואמונה, אך אין בהם ימרה פילוסופית מיוחדת. האם הם מבני מחול, ומה הקשר בינם לבין בני זרח – "זְמָרִי וְאִיתָו וְהַיִּמָּן וְכִלְכַּל וְדָרְע" (דה"א, ב) אין אנו יודעים ולא כלום. על חכמת בני קדם, הם חכמי מסופוטמיה, ועל חכמת מצרים, אנו יודעים הרבה יותר, ונתייחס לכך בהמשך.

הפגנת חכמה אחרת המיוחסת לשלמה היא אמרי החכמה המרובים שיצאו מפיו, ואולי גם השירה שחיבר: "וַיִּדְבֹר שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מְשָׁל וַיְהִי שִׁירוֹ חֲמִשָּׁה וְאָלֶף. וַיִּדְבֹר עַל הָעֵצִים - מִן הָאֶרֶז אֲשֶׁר בַּלְבָּנוֹן וְעַד הָאֲזֹב אֲשֶׁר יוֹצֵא בַקִּיר. וַיִּדְבֹר עַל הַבְּהֵמָה וְעַל הָעוֹף וְעַל הָרֶמֶשׂ וְעַל הַדְּגָיִם" (מל' א, ה). ספר "משלי שלמה בן דוד מלך ישראל", אמור לשמש כהוכחה ליצירת חכמה זאת. אך ספר משלי הוא בעיקרו אוסף אמרי חכמה ומוסר ("לְדַעַת חֲכָמָה וּמוֹסָר, לְהַבִּין אֲמָרֵי בִינָה" (א2)), ולא משלים במובנם המקובל יותר, כמשלי יחזקאל או כמו אלה של ר' מאיר שר' יוחנן ייחס לו "שלוש מאות משלות שועלים", ובהם עלילה שלמה על השועל ה"מסדר" זאב או אריה ומפילו לבאר או לבור, ומוסר השכל הנובע מהסיפור, וכמובן – משלי אזופוס ולה-פונטיין. מבחר הנושאים המפורטים בספר מלכים רומז דווקא לסוג זה של משלים, וחבל שלא זכינו לטעום מטעמם. יוסף בן מתתיהו מצא כאן עדות לסקרנותו וליכולתו של שלמה כאיש מדע. כדבריו "שכן לא היה עניין בטבע שלא ידעו, ושעבר עליו בלי לבחון אותו, אלא הגה בכל דבר והראה ידיעה מלאה בתכונותיהם". אלא, שברוח אותו זמן, כרך בכך גם את תורת הנסתר: "ואלוהים חנן אותו גם בידיעת דרך המלחמה ברוחות, לתועלת ולארוכה לבני אדם. הוא גם חיבר פזמונים בהם מקילים את המחלות, והשאיר אחריו נוסחי השבעות, בהם יכולים בני אדם שדבקו בהם רוחות רעות לגרשם מבלי שיחזרו". יוסף בן מתתיהו גם מעיד שראה במו עיניו איך הרב בצרי של זמנו, בשם אלעזר, מוציא דיבוק מבני אדם לפי מתכון שייחס לשלמה.

נדבר קצת על ספר 'משלי'. הכתוב קורא להשוואה עם משלי שומר ומצרים. בספר המופלא 'בימים הרחוקים ההם' – אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, בתרגום ש.שפרה ויעקב קליין, אנו מוצאים מבחר יפה של פתגמים-משלים שומריים ואכדיים. לדוגמה אצטט שלושה מהם: הראשון - "חמור אוכל את מצעו", השני – "בעיר הקטעים – הפיסח הוא הרץ", והמשל השלישי – "שועל השתין אל תוך הים: כל הים שתן שלי", אמר". אוסיף גם משל בבלי אחד, בתרגומי הדל (מאנגלית): "יתוש התיישב על פיל. 'אחי', אמר, 'האם העקתי עליך? ארד מיד במקווה המים הקרוב' ". אין אלה, בדרך כלל, משלים בעלי מסר חינוכי כה בוטה

כמו משלי שלמה. כוונה חינוכית כזו, ובמידה יתרה, אנו מוצאים במצרים העתיקה. שם היו קובצי אמרות חכמה, כמשלי, חומר לימוד בבית הספר שהתלמידים היו צריכים להעתיק ולשנן, וללמוד בו זמנית גם קרוא וכתוב וגם דרך ארץ. אולי מאותה סיבה, הכרת הערך החינוכי שבאמרות חכמה אלה, נכתב על החוברת 'מהספרות המצרית העתיקה', שיצאה לאור בעברית בשנת תרפ"ד, כי "מחיר כל חוברת גרש וחצי. בתי הספר והקבוצות משלמים רק גרש אחד". במשלי "פתח-חטף" הנסיך (Path-hotep או Ptah-hotpe), המיוחסים לדינסטיה החמישית (כ-2350 לפני הספירה – כלומר, מימי מתושלח...), אנו מוצאים שם, למשל, את העצה: "אם חכם לברך, שמור פתחי פיך. כי טוב להחריש, מאשר לדבר יותר מדי. חשוב הרבה, אך שמור פתחי פיך", עצה הנשמעת כלקוחה ממשלי שלמה, למרות שמאמצי המתרגם האלמוני לא הוכתרו בהצלחה גמורה. כך הדבר גם בעצת טואיף לבנו, באותה חוברת: "השווייתי את כל המלאכות והאמנויות שבעולם לחכמה, ומצאתי כי אין דבר אשר יעלה על החכמה. אני רוצה שתדע את חן ערך החכמה: היא טובה מכל דבר בעולם. החכמה תיתן לך עושר וכבוד, אם תקדיש לה את עתך מימי נעוריך". דמיון רב יותר אפשר למצוא במשלי הסופר אני (Anii או Any) המובאים בתרגום עברי גם בספרו של יהושע גרינץ: 'מספרות מצרים העתיקה' (מוסד ביאליק, תשל"ה). על משלי אני, שנמצאו בארמונה של נפרטרי, אשת הפקיד אמנמוז ומיוחסים לשושלת ה"ח (1580-1970 לפניה"ס), כותב גרינץ: "המשלים מצטיינים ברמתם המוסרית ובשילוב המעניין של אמונה בבא ובדרך ישרה בהווה. פעמים יש להם גם מגע מעניין וקרבת לשון לדברי התורה על אלוהים, השומע לקול הנענה הקורא אליו". אני אסתפק בציון כמה מאמרי בינה ממשלי אני שיש להם דמיון לפסוקים בספר 'משלי', ושיכלו לשמש השראה לכותבו. כיוון שאיני קורא מצרית, אינני יודע איזה מהתרגומים נאמן יותר למקור, ועד כמה הלשון התנ"כית הולמת אותו: הנה אזהרה מפיתוי על ידי אישה זרה, מוטיב חוזר במשלי שלמה, בתרגומו של גרינץ: "הישמר מאישה זרה אשר לא ידעוה בעירה. אל תקרוץ אליה בעברה, אל תדענה בגוף. מים עמוקים אשר לא ידעו קרבם – אישה רחוקה מבעלה". (בתרגום הישן זה היה: "הישמר מאישה

שאינה ידועה בעירה. אל תלך אחריה ואחרי כל אישה הדומה לה. אל תתוודע אליה, כי מים עמוקים דרכיה ואיש לא ידעם".) הנה דוגמה אחרת: ל"אל תיגש לבית משתה השכר, ולא יספר שני מוצא פיר" ול"איש ייהרס בגלל לשונו" יש משהו משותף עם "לֵץ הַיִּין, הַמָּה שֶׁכָּר, וְכָל טֶגֶה בּוֹ לֹא יִחָכֵם" (כ1) ועם "מְוֹת וְחַיִּים בְּיַד לְשׁוֹן" (יה21). עוד דוגמה: "מענה קשה יקים מטה. דבר בנעימות ובאהבה, ואל תשיב לעולם על מענה" (בתרגום הישן: "אל תען לאיש בשעת קצפו, כי אם שטה מעליו. דבר בנחת למי שמדבר אליך בחמה, כי דברים רכים הם רפאות לנפש). זה מזכיר את "בְּאֶרֶץ אֲפִיס יִפְתָּה קֶצֶין, וְלִשׁוֹן רָכָה תִשְׁפֹּר גְּרָם" (כה15) ואת "אֵל תַּעַן כְּסִיל כְּאֲנֻלְתּוֹ" (כו5) (אגב, לפי המסופר בתקשורת, ליעקב נמרודי ושותפיו היה כנראה הרבה אורך אפיים...).

קרבה רבה ביותר לפרקים כ"ב וכ"ג במשלי שלמה נמצאה במשלי אמנפה (Amenope או Amenemope), כנראה מהשושלת ה-20 (1087-1184), אשר פורסמו על ידי ארנסט וואליס באדג' (Budge) ב-1923, ולכן לא היו מוכרים לכותב החוברת שהזכרתי, אך נמצאים בספרו של גרינץ. כך, למשל, "הט אזנך ושמע הדברים אשר ייאמרו, ולבך תשית לדעתם, טוב תת אותם בלבך, אוי לעובר עליהם" כמעט זהה ל"הט אזנך ושמע דברי חכמים, ולבך תשית לדעתי, כי נעים כי תשמרם בבטנך, יכונן יחדיו על שפתיך" (כב17-18). "הישמר מגזול דל, ומדכא שבור זרוע" דומה ל"אל תגזול דל כי דל הוא, ואל תדכא עני בשער" (ככ22). "אל תרע לך את החם ואל תפרוץ בו לדבר" מקביל ל"אל תתרע את בעל אף ואת איש חמות לא תבוא" (ככ24). "אל תאכל לחם לפני שר ואל תשית פיך ראשון. שבעת במטעמי השווא, לחכך הם מעדנים" דומה ל"כִּי תִשָּׁב לְלֶחֶם אֶת מוֹשֵׁל, בֵּין תִּבְיִן אֶת אֶשֶׁר לְפָנָיִךְ" (כג1,3), ו"אל תשלך לבך אחרי עושר. כי יובא אליך עושר בשוד, לין לא ילין אצלך. הבוקר אור ואיננו בביתך... עשה לו כנפיים כאווז ויעף השמימה" הוא כמו "אֵל תִּיגַע לְהַעֲשִׂיר, מִבִּינְתֶךָ חֲדָל. הֲתַעִי עֵינֶיךָ בּוֹ וְאֵינְנוּ, כִּי עָשָׂה יַעֲשֶׂה לוֹ כְּנַפִּים כְּנֶשֶׁר וְעוֹף הַשָּׁמַיִם" (כג4-5).

למרות כל זאת, שונים המסרים העיקריים של אמרי החכמה והמוסר המצריים מאלה של משלי שלמה. דגש רב מושם שם על ההתנהגות היאותה בהתחשב בהיררכיה החברתית-ממלכתית. איך להתנהג בהכנעה ובכבוד בפני מי שנמצא מעליך בסולם החברתי ואיך לנהוג בתקיפות ובנדיבות כלפי הכפוף לך. החברה הישראלית הייתה דמוקרטית יותר לאין ערוך. הבדל נוסף הוא בהומור. יש גם הומור אצל המצרים, אבל הוא אינו כה בולט בספרי החכמה הללו, אולי מהסיבה שאלו היו ספרי לימוד, והומור ציני כזה שמצוי בשפע במשלי שלמה אינו נחשב כחינוכי עד עצם היום הזה, מה שנכון גם לגבי סצנות הפיתוי המפורטות שם. בספר 'משלי' אנו מוצאים לא רק את שלמה הממשל, אלא גם את שלמה המשורר.

להדגמת שירתו של שלמה, ייחסו לו כותבי המקרא את 'שיר השירים'. גם שירת אהבה לא הייתה חדשה במזרח הקדום. הנה תחילתו של שיר אהבה שומרי, בתרגום יצחק צפתי, מאותו ספר שהזכרתי קודם: "חתן לבבי, אישי אהובי, טובים דודיך, כדבש למתוק המה. מחמד לבבי, אישי אהובי, טובים דודיך, כדבש למתוק המה. שביטני, בחשק אליך אבוא, חתן – ארוץ אחרוך אל המשכב. שביטני, בחשק אליך אבוא, מחמדי – ארוץ אחרוך אל המשכב. חתן, אנעים לך בתענוגים, טובי-יקירי דבש לך אטיף. בחדר המשכב הרווה דבש, בדודיך הטובים נעלוז. מחמדי, אנעים לך בתענוגים, טובי-יקירי דבש לך אטיף..."

מכיוון שאצל גרינץ לא מצאתי שירי אהבה מצריים, אביא כמה קטעים משירים כאלה בתרגומי החובבני, מאנגלית כמובן: הראשון הוא מפפירוס הריס (Harris), כנראה כ- 1500 לפני הספירה: "לבי הגה באהבתי לך. כששערי קלוע למחצה, באתי בריצה למצאך וזנחתי את תסרוקתי. עתה, אם תניחני לקלעו, אהיה מוכנה בן רגע". השני הוא מהפפירוס הראשון של צ'סטר ביטי (Chester Beatty): "מה עוללה לי אחותי! מדוע אחשה על כך? עזבתני עומד בפתח ביתה, והיא חמקה פנימה. לא אמרה: "היכנס, בחור!". אזנה הייתה אטומה הלילה. עברתי ליד דלתה בחשכה, דפקתי, אך איש לא פתח". עוד שיר מאותו פפירוס: "לבי מפרפר בחופזה כשאני הוגה באהבתי לך, אינו מניח לי לנהוג בהיגיון. הוא מדלג ממקומו, אינו נותן לי ללבוש את שמלתי, גם לא להתעטף בצעיף. לא

שמתני בפוך עיני, אף לא נמשחתי בשמן...". הקטע האחרון שאצטט, אף הוא מאותו פפירוס, מזכיר פחות מומנטים משיר השירים, אך גם הוא יפה במיוחד: "היחידה, האחות שאין דומה לה, היפה מכולן. מראה ככוכב השחר העולה בראשית שנת אושר. זורחת בהירה, צחת עור. נחמד מבט עיניה, מתוק דבר שפתיה, אף מילה מיותרת. צווארה זקוף, חזה בוהק, שיערה כאבן תכלת אמיתית. זרועותיה טובות מפז, אצבעותיה כניצני הלוטוס. רגליה מצעידות את יופיה, בצעד חניני תפסע על האדמה, שובה את לבי בתנועותיה. כל הגברים יסבו את צווארם כדי לחזות בה. אשרי מי שיחבקנה, כאדם הראשון יהיה!"

גם כשנתחשב באבדן האיכויות השירתיות בגלל התרגום, 'שיר השירים' יפה ונחמד יותר בעינינו. נקודת חן אחת שלו היא, כנראה, תוצאה של הממדים הקטנים של ישראל דאז. תרבות מסופוטמיה ומצרים הייתה בעיקרה תרבות עירונית. ארמון המלך ושועי הארץ, במ פרח, היו מרוחקים מן האכרים ומן הרועים. בירושלים, היה זה רק פסע אחד מן העיר אל השדה, מן השוע אל הרועה. לכן תמונות הטבע וההקשרים החקלאיים שב'שיר השירים' הם כה יפים וכה משכנעים. נקודת חן שנייה ב'שיר השירים' היא שוב, כב'משלי', ההומור ששזור בו מפעם לפעם, הומור ציני ופרוע למדי. כך אני, לפחות, מפרש את הקטע על אהבותיו של שלמה: "הִנֵּה מִטּוֹתַי שְׁלֹשְׁלֹמָה, שְׁשִׁים גְּבָרִים סָבִיב לָהּ מִגְּבוּרֵי יִשְׂרָאֵל. כָּלֵם אֶחָזִי חָרָב מִלְמָדֵי מִלְחָמָה, אִישׁ חָרְבוֹ עַל יָרְכוֹ מִפְּחַד בְּלִילוֹת. אֶפְרָיוֹן עָשָׂה לוֹ הַמְּלָאךְ שְׁלֹמָה מַעְצֵי הַלְּבָנוֹן, עֲמוּדָיו עָשָׂה כֶּסֶף, רְפִידָתוֹ זָהָב, מְרַכְּבוֹ אֲרָגָמוֹ, תוֹכוֹ רְצוּף אֶהָבָה מִבְּנוֹת יְרוּשָׁלַיִם. צְאִינָה וּרְאִינָה בְּנוֹת צִיּוֹן בְּמִלְאךְ שְׁלֹמָה, בְּעֶטְרָה שְׁעֶטְרָה לוֹ אִמּוֹ בְּיוֹם חֲתֻנָּתוֹ וּבְיוֹם שְׁמֹחַת לְבוֹי". כך אני מפרש גם את בדיחת הסיום "אחות לנו קטנה וְשָׂדִים אֵין לָהּ. מַה נַּעֲשֶׂה לְאַחֹתֵנוּ בְּיוֹם שְׂיָדְבָר בָּהּ? אִם חוֹמָה הִיא נִבְנֶה עָלֶיהָ טִירַת כֶּסֶף, וְאִם דָּלַת הִיא נְצוּר עָלֶיהָ לֹחַם אֶרֶז. אֲנִי חוֹמָה וְשָׂדֵי כְּמִגְדָּלוֹת אֲזֵי הִייתִי בְּעֵינָיו כְּמוֹצֵאת שְׁלוֹם"⁵.

⁵ עוד שני קטעי שירה מיוחסים לשלמה. האחד, אליו אתייחס מאוחר יותר, הוא מזמור תהילים ע"ב, "לשלמה. אלוהים משפטיך למלך תן". השני, מזמור קכ"ז, "שיר המעלות לשלמה: אם ה' לא יבנה בית", היה יכול להיכלל בספר 'משלי', ואולי אף נלקח משם ביחד עם המזמור העוקב קכ"ח, "יגיע כפיך כי תאכל".

לא התייחסתי עדיין לספר 'קהלת', ספר עם חכמת חיים נדירה, מפוכחת ופסימית. גם את הקינה והתלונות על הזקנה אנו מוצאים כבר אצל פתח-חותפ, יותר מאלף שנה לפני שלמה. אני מתנצל, שוב, על איכות התרגום: "תשישות באה עלי, קפצה עלי הזקנה. שוב בא האויב, חזרה החולשה. לא אנוח על משכבי. כהו העיניים, התחרשו האוזניים, גווע הכוח מרוב עייפות. נאלם פי ולא אוכל דבר. אזל מוחי – לא יזכור את יום האתמול, עצמותי דווי כולן. הפך הטוב לרע, לא אטעם את אשר אוכל, לא אוכל לנשום. יקשה עלי לעמוד ויקשה עלי לשבת. רק רע מעוללת הזקנה לאדם!" הקהלת מפליא יותר לעשות בתיאור הזקנה בדימויו, ומפגין שהוא פילוסוף ומשורר כאחד: "עַד אֲשֶׁר לֹא תַחֲשֶׁךְ הַשֶּׁמֶשׁ, וְהָאֹר וְהַיָּרֵחַ וְהַכּוֹכָבִים, וְשָׁבוּ הָעֵבִים אַחַר הַגֶּשֶׁם. בַּיּוֹם שֶׁיִּזְעוּ שׁוֹמְרֵי הַבַּיִת, וְהַתְּעוֹתוֹ אֲנָשֵׁי הַחֵיל, וּבָטְלוּ הַטּוֹחָנוֹת כִּי מַעֲטוּ, וְחָשְׁכוּ הָרְאוֹת בְּאַרְבּוֹת, וְסָגְרוּ דְלָתַיִם בְּשׁוּק בְּשֶׁפֶל קוֹל הַטַּחְנָה, וְיָקוּם לְקוֹל הַצֶּפֹּר, וְיִשְׁחוּ כָּל־בְּנוֹת הַשִּׁיר. גַּם מְגִבּוֹה יָרְאוּ, וְחַתְחֻתַיִם בְּדָרְךְ, וְיִנְאֹץ הַשֶּׁקֶד וְיִסְתַּבֵּל הַחֲגָב, וְתַפֵּר הָאֲבִיוֹנָה, כִּי הוֹלֵךְ הָאָדָם אֶל בֵּית עוֹלָמוֹ" (יב 5-1). אך לא תיאור פגעי הזקנה הוא עיקר תפארתו של קהלת, ואף לא המסקנה הפסימית-ניהיליסטית: "הַיָּבֵל הַיָּבֵלִים אָמַר קַהֲלֵת, הַיָּבֵל הַיָּבֵלִים הַפֶּל הַיָּבֵל", כפתיחתו וסיומו של הספר, אלא הבנת מנהגו של עולם וההשלמה אתו – לא השלמה נכנעת ופסיבית, אלא כזט הקוראת, למרות הכל, לשאוף לידע ולטוב.

אולי זה המקום לדבר על זקנתו של שלמה. למרות שבחלום בגבעון קיבל מחמאה על בחירתו הנבונה ועל כך שלא בחר באורך ימים, ושזה, כמו העושר, אמור לבוא כתוצר לוואי לחכמה, הרי אורך הימים הובטח לו, בנוסח מלכים, רק בתנאי: "אִם תִּלְךָ בְּדַרְכֵי לְשֹׁמֵר חֻקֵי וּמִצְוֹתַי כַּאֲשֶׁר הִלַּךְ דָּוִד אָבִיךָ, וְהֶאֱרַכְתִּי אֶת-נַפְשְׁךָ" (ג14). בנוסח דברי הימים גם הבטחה מותנה זו אינה קיימת, מהסיבה הברורה שאין הסופר רוצה שישתמע ששלמה לא קיים את התנאי. ואכן, בעוד שדוד, המודל שבתנאי, הגיע למה שנחשב אז לזקנה מופלגת: "וְהַמְּלָךְ זָקֵן מְאֹד" (א15), ואנו יודעים שהיה אז כבן שבעים, הרי שלמה לא זכה לאריכות ימים, ולא הגיע גם קרוב לשישים. עלינו לזכור שלא זו בלבד שתוחלת החיים הייתה אז נמוכה מאוד, כפי שניתן להסיק גם מביטחון כותב התורה שארבעים שנה במדבר יספיקו

כדי לחסל את כל מי שיצא ממצרים בגיל עשרים (במדבר לב), אלא שגם איכות החיים בגיל המתקדם הייתה ירודה מאוד. גם את זה נוכל ללמוד מהתורה – מגיל הפרישה של הלוויים שנקבע כחמישים, ומהפיחות העצום בערכו של מי שעבר את גיל שישים לגבי התרת נדרים – מ-50 ל-15 שקל כסף (ויקרא כז).

יוסף בן מתתיהו היה כנראה מוטרד מהאפשרות ששלמה, הזקן החכם מקהלת, לא הגיע אפילו לגיל חמישים וחמש. לכן שינה את מספר שנות מלכותו מארבעים (מל' א, יא, דה"י ב, ט) לשמונים (211), וכך צרף אותו ל"מתושלחים" של המקרא מאז מות משה (120) ויהושע (110), לאחר איוב (140 שנה לאחר שהיו לו כבר עשרה ילדים...), יהוידע הכהן (130 – דה"י ב, כד) ועלי הכהן (98), וכמדומני שהבא ברשימה הוא ברזילי הגלעדי עם 80 בלבד. וודאי שאין כל יסוד לתיקון זה, ולו היה שלמה מגיע אפילו לשבעים, ולא לתשעים וארבע כטענת יוספוס, היו מציינים זאת ברשומות. בעצם אני תמה על יוספוס, כיוון שמהיכרותו עם תרבות רומא, היה צריך להכיר גם את ספרו של קיקרו, 'על הזקנה' (De senectute), שנכתב בשנת 45 לפנה"ס, כשנה-שנתיים לפני מותו בגיל 63 של הרומאי המפורסם. קיקרו אינו קהלת. האמרה הקרובה ביותר להשלמה עם מעגל החיים וסופו הכפוי שמצאתי מצוטטת מספר זה היא "כל המתרחש בהתאם לחוקי הטבע, יש למנותו עם הדברים הטובים" (Omnia quae secundum naturam fiunt, sunt habenda in bonis). לעומת זאת, משוכנע קיקרו בסיבת פגעי הזקנה המוקדמת: "התשישות נגרמת לעתים קרובות יותר על ידי חטאות נעורים מאשר על ידי הזקנה" (Defectio virium adolescentiae vitiis efficitur saepius quam senectute).

זהו, כמובן, הסבר מצוין לתשישות בגיל חמישים של מי שהיו לו אלף נשים. נחזור לחכמת שלמה. לא המשלים ולא השירים אינם נזכרים ב'דברי הימים'. לעומת זאת, סיפור מלכת שבא מובא גם שם במלואו. בתחילת הסיפור מסופר שמלכת שבא באה "לנסותו בחידות". זהו המבחן המקובל לחכמה בסיפור העממי. יוסף בן מתתיהו מפרט יותר: "רצונה היה בייחוד לבדוק בעצמה את חכמתו, להביא לפניו שאלות ולבקש ממנו לפתור את בעיותיהן הסתומות". נזכור שנוהג זה של תחרות בפתרון חידות הוא עתיק, והחידות היו בעיקרן חידות מתמטיות. אנו

מוצאים אותו כבר אצל חכמי מצרים – למשל במה שמכונה "המכתב הסטירי" של הסופר הורי (Hori) אשר על האורווה המלכותית, אל הסופר אמנמופ אשר על הצבא, בזמן רעמסס השני, כנראה. במכתב זה, שאפשר לכנותו "קנאת סופרים", ושאף הוא שימש כטקסט לימודי במשך שנים רבות, מתגרה הורי באופן סרקסטי באמנמופ, ומציב לו כאתגר שאלות בגיאוגרפיה ובעיות בהנדסה ובלוגיסטיקה צבאית, במיוחד חישובי כמויות ונפחים (נוהג התחרות על ידי הצגת שאלות המשיך להתקיים בין חשובי המתמטיקאים עד אשר התמסד, בעת האחרונה, הפרסום הפומבי של התוצאות). יוספוס, שידע לא רק על חכמת יוון בפילוסופיה, במתמטיקה ובמדע, אלא גם על מקורותיה במסופוטמיה ובמצרים, לא היה יכול לתאר לעצמו שלמה שחכמתו רבה "מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים" שלא היה מעולה במתמטיקה ובלוגיקה. בעצם, אפילו את אברהם אבינו הוא ראה כמתמטיקאי – בספר הראשון של קדמוניות הוא מספר על הפגישות בין אברהם לבין חכמי מצרים בזו הלשון: "הם השתוממו עליו בפגישות הללו כעל איש חכם מאוד ומוכשר לא רק לחשוב, אלא גם לדבר ולהוכיח את כל מה שהוא מנסה ללמד, אף הוא נתן להם במתנה את תורת החשבון ומסר להם את ידיעות תורת התכונה, כי לפני בואו של אברהם לא ידעו המצרים את אלה, משום שהחכמות הללו הגיעו למצרים מן הכשדים ומכאן אל ההלנים" (167-168). יוספוס מספר שגם עם חירם והצורים הייתה לשלמה תחרות מתמטית: "מלך הצורים שלח לשלמה גם דברי חכמה וחיידה וביקש ממנו לפתורם לו ולפטרו מקשי הבעיות הכלולות בהם, ושלמה היה איש חריף-השכל ובעל תבונה, שלא נבצר ממנו דבר מאלה, ופתר בשכלו את כל הבעיות והשכיל להבין את הרעיון שבהן והוציאו לאור". אם כך, שלמה נחל ניצחון בסיבוב הראשון. אבל יוספוס מצטט גם את ההיסטוריון היווני מננדרוס מאפסוס, "שתירגם את תעודות הצורים מלשון פיניקית ללשון ההלנית" (144), המספר על בחור צעיר צורי בשם עבדחמון, כלומר עבד-חמן, "שפתר תמיד את השאלות הקשות שערך לפניו שלמה מלך ירושלים" (146). יוספוס מביא גם את תיאור אותה תחרות על ידי ההיסטוריון דיאוס, לפי גרסתו: "שלמה, אשר שלט בירושלים, שלח לחירם

חידות וביקש לקבל גם ממנו חידות, ומי שלא יעלה בידו לפתור חייב לשלם קנס לפותר. וכשהסכים חירם לכך ולא הצליח לפתור את החידות, שילם כסף רב. אחר כך פתר עבדחמון, איש צור אחד, את החידות שהובאו לפניו, אף הוא הביא חדשות ששלמה לא ידע לפתור והוא שילם והשיב לחירם סכומים גדולים" (148-149). יוספוס משוכנע באמינות מקורותיו אלה, והוא מביא אותם גם בספר הפולמוס שלו 'נגד אפיון', כהוכחה לאמיתות הסיפור המקרא (שם, 106-120).

לרוע המזל, אין תפארתו של התנ"ך במתמטיקה. יש בו אפילו מספר שגיאות חשבוניות, כמו במפקד הלוויים (במדבר ג) או במפקד עזרא (פרק ב), המצוטט אצל נחמיה (פרק ז) בצורה מבישה שהייתה מספיקה כדי להעמידו לדין משמעתי וסילוק מהאוניברסיטה בגלל העתקה בוטה ואווילית. גם במסופר על שלמה אנו מוצאים ידע עלוב למדי על היחס בין הקף ה"ים" שבבית המקדש - "וְקוֹ שְׁלוֹשִׁים בְּאַמְיָה יסוב אותו סביב" לקוטרו - "עשר באמה משפתו עד שפתו" (מל"א, ז, דה"ב, ד). כלומר, יחס זה המכונה 'פאי', נלקח כאן כשווה ל-3, הרבה יותר גרוע מקירובים בבליים ומצריים קודמים, כמו 22/7 (אגב, בפסוק במלכים יש ה מיותרת במילה "קו", ויש הטוענים שמטרתה היא לתקן קירוב זה, כי 3 כפול קו/קוה, כלומר $333/106 = 3 \times 111/106$, הוא כ-3.1415, שזה קירוב מצוין לפאי, אפילו לגבי זמן קיבוע הכתיב של התנ"ך, במאה התשיעית או העשירית לספירה).

וכאן אני רוצה להתייחס ל"וְאַחֲרַיִךְ לֹא יָקוּם כְּמוֹךָ", וגם לדברי קהלת "מִה שְׁהִיָּה הוּא שְׁיִהְיָה, וּמִה שְׁנַעֲשֶׂה הוּא שְׁיַעֲשֶׂה, וְאִין כָּל חֲדָשׁ תַּחַת הַשָּׁמַשׁ. יֵשׁ דָּבָר שְׁיֵאמַר: רְאֵה זֶה חֲדָשׁ הוּא - כְּבָר הָיָה לְעוֹלָמִים, אֲשֶׁר הָיָה מְלֻכְנִינוּ" (א-9-10). שלמה, או מי שיצר את תדמיתו, חי בתקופה בה התפתחות הידע האנושי והמדע הייתה איטית ביותר, ולכן לא הבחין בהתפתחות זו ולא שיער את תוצאותיה. אולי לא לזה בדיוק התכוון כשאמר "אִין זְכָרוֹן לְרֵאשׁוֹנִים, וְגַם לְאַחֲרוֹנִים שְׁיִהְיוּ לֹא יִהְיֶה לָהֶם זְכָרוֹן" (א11), אבל ברור שהשינוי הגדול בא עם צמיחת הזיכרון האנושי הקולקטיבי, בעקבות הכתב והספר, צמיחה שהואצה עם המצאת הדפוס, והגיעה לשיאים מדהימים עם המחשבים של ימינו. לכן ייתכן שדניאל, חניך תכנית המצטיינים של נבוכדנצר (א 3-5), אכן ידע יותר מאשר ידע שלמה והפך לסמל

החכמה של זמנו. והצורים עלו על דניאל, כנאמר, אמנם באירוניה, ביחזקאל כח2: "הִנֵּה חָכָם אֶתָּה מְדַנְיָאֵל, כָּל סְתוּם לֹא עֲמָמוֹךָ". והיוונים עלו על הצורים, ולאחר התקופה החשוכה של ימי הביניים – כאשר כמעט כל מצבור הידע האנושי הושמד בגלל קנאות דתית וניצל בנס על ידי הפרסים שמהם, דרך הערבים, חזר לאירופה, הידע והמדע דוהרים קדימה בקצב הולך ומסתחרר.

כפי שאמרת, כנראה שאבותינו לא הצטיינו במתמטיקה ובמדע לפני אלפיים שנה, פרט למדע האסטרונומיה ככל הקשור בלוח השנה. "אמר ר' שמואל בן נחמני אמר ר' יונתן: מנין שמצווה על האדם לחשב תקופות ומזלות? שנאמר: 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם נגד העמים – איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים? הוזה אומר זה חישוב תקופות ומזלות". אבל משום מה לא ייחסו חז"ל לשלמה חכמה זו. במקום זה טענו כי "ידע ושמע שיחת עופות ובהמות וחיות השדה. צבאים ואיילים רצו לפניו, אריות ונמרים תופשי נשקו" (תרגום שני). אותו מדרש מייחס לו, מלבד תכונה נחשקת זו שזכה בה מלבדו רק ד"ר דוליטל, גם כמה טריקים שנראו בעיני מחברו כשיא החכמה, כמו הטריק שעשה למלכת שבא, כפי שמסופר שם: "כשראתה מלכת שבא את המלך יושב בבית זכוכית, באה מחשבה בליבה ואמרה שהמלך יושב במים. חשפה שוקיה לעבור ונראה לו שיער ברגליה" וגו'. כמובן שגם הם, כיוספוס, ייחסו לו כישורי אסטרוולוגיה. אגב, יש שמפליגים עוד הרבה יותר במעשי הפלאים שעשה שלמה. הרי איננו היחידים בעולם החושבים אותו לאבי האומה – גם כל האתיופיים, המאמינים שהם צאצאיו מאותו ביקור של מלכת שבא – אולי תוצאותיו של אותו תעלול שעולל לה, מספרים עליו אגדות. אותו ארנסט ווליס בדג' מהמוזיאון הבריטי שתרגם את אמרי אמנופ, תרגם גם את נוסחו האתיופי של הספר המכונה 'פסיאודו-קליתנס', והמספר את תולדות אלכסנדר מוקדון (1923). וכה נכתב שם בפרק 'פלאי בבל': 'ואז בעל שתי הקרניים (זהו אלכסנדר, בעקבות הדימוי לאייל שבדניאל ח) ואלה שהיו עמו יצאו מהמקום (בו צפו במפלצות-ים מתוך פעמון-זכוכית מצופה עורות אתונות) וצעדו לבבל, תוך שירת הלל והודיה לאל. כשהגיעו בבבל, חיפש מייד את הדברים המופלאים שעשה שלמה בן דוד, ועבר בכל העיר עד

שראה את כולם, ואלה היו: הפלא הראשון היה בית-מקדש ובו מקדש שחציו לבן וחציו שחור. שלמה עשה כך שבעזרתו יוכל לגלות מי צדיק ומי חטא, גנב, רוצח ואיש עוול. המקדש שפט אותם: העבריין, גבר או אישה, הובא למקדש, ואם היה חטא הופיעה צורתו באבן השחורה. הפלא השני היה אגרטל שניצב על כן, ושמי שהסתכל לתוכו או התקרב אליו היה נעשה חסין אש או קור, ויכול היה לשבת בחמה היוקדת או בשלג מבלי להינזק. הפלא השלישי היה ענן ערפל שהיה עולה בשיא חומו של היום ובשיא צינתו של הלילה, ותחתיו יכלו לחסות כל מספר של אנשים מאחד עד אלף. אבל אם רק היה נוסף האדם האלף ואחד – היה הענן נעלם.

הפלא הרביעי בעיר היה תעלה שזרמה ליד בית המקדש, שניזונה מבריכה פתוחה גדולה. בזמן הבציר היו שבעים מאנשי העיר ממלאים אותה בין החדש ככל אשר יכלו לשאת. אך היו גם כאלה ששפכו לתוכה יין גרוע, היו גם ששפכו חומץ, והיו אפילו רשעים ששפכו פנימה שתן. כל זה אירע בלילות הקיץ. כשנגמרו ימות הבציר, היה הכהן בא ומתפלל מעל התעלה. ואז, כל מי שחשק ביין, היה הולך אליה ושואב יין טוב לו ולאשר עמו ככל שיכלו לשתות. אם היה זה איש שמילא את הבריכה ביין טוב, היה מוצא יין טוב. אך זה ששפך יין גרוע היה שואב יין גרוע, וזה ששפך שתן היה מעלה בחלקו שתן. אסור היה, באיסור חמור, לשתות יין ממקור אחר. הפלא החמישי בעיר היה שער ולדלתו שבעים עמודים. אם מישהו רצה להתגנב לעיר או לעשות בה מעשה אלימות בהיחבא, היו העמודים שבשער זועקים את שמו ותושבי העיר היו אוסרים אותו. הפלא השישי היה שרשרת מהמקדש בירושלים, שיכלה להבחין בין צדיק לרשע. מעשה באדם שהפקיד סכום כסף אצל יהודי, אך כשביקש בחזרה את כספו מהיהודי, הכחיש זה שקיבל אותו אי פעם. הוא תבע מהיהודי להישבע על השרשרת. היהודי קדח חלל בתוך אלה ושפך לתוכו את הזהב המומס, ובהישענו על האלה בא לבית המקדש להישבע. אבל האלה נטתה ממנו אל הבעלים האמיתי, וכשניסה להחזירה אליו התרוממה השרשרת באוויר והיהודי נתפס ברשעתו (סיום סיפור זה הוא סירוס, כנראה בגלל חוסר הבנה, של מה שנראה לי הסיפור המקורי – הנתבע חשש שהשרשרת תתפוס אותו בשבועת שקר, ולפני שנשבע ביקש מהתובע שיחזיק אותה, ואז נשבע שהחזיר את הכסף לבעליו.

אינני זוכר איפה נמצא הסיפור, אך הוא מוכר לי). הפלא השביעי היה תעלת מים זכים שזרמה ליד כס מלכותו של שלמה, שהיה מוצב על במה מכוסה בשטיח שצף על המים (כנראה שמלכת שבא סיפרה משהו...). כשהיה ריב בין אנשים, היו הנצים מובאים אל המלך ואז היה מצווה עליהם לצעוד על המים. האיש הישר היה צועד מבלי לשקוע, והרשע היה טובע. הפלא השמיני היה כיור שעמד ליד כס שלמה, וקרוביו של מי שאבדו עקבותיו בארץ רחוקה היו מקבלים בו מידע על מקומו וגורלו של הנעדר. השואל היה מניח ידו על הכיור ונוקב בשם המבוקש, ואז המים בכיור היו מתחילים לרתוח ולבעבע. אם הבעבוע היה רך ועדין, היה זה סימן לכך שהוא חי, בשלום וביטחון. אבל אם הבעבוע היה קולני וזועם, היה זה סימן לכך שהוא בסכנה ואולי אפילו כבר מת. כשאלכסנדר ראה את כל הפלאים, הוא ציווה לשברם ולהשמידם. כשארסטוטלס, מורו, שמע זאת, הורה לו שלא ישחיתם, אבל אלכסנדר הימרה את פיו והשמידם בכל זאת. לאחר זמן קצר חלה בקדחת ומת.

האם שלמה באמת יכול לשמש לנו כאידיאל המלך החכם? סופר דברי הימים מנסה לשכנענו שכך הוא, אך לא זו דעתו של סופר מלכים המסתייג: "וַיְהִי לְעַתְּ זָקְנָת שְׁלֹמֹה, נָשְׂיוּ הַטּוֹ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרִים, וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שֶׁלֹּם עִם ה' אֱלֹהָיו כְּלָבָב דָּוִד אָבִיו. וַיִּלְךְ שְׁלֹמֹה אַחֲרֵי עֲשֵׂת־נֶרֶת אֱלֹהֵי צִדּוֹנִים וְאַחֲרֵי מַלְכּוֹם שְׁקוֹץ עַמּוֹנִים. וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה הָרַע בְּעֵינֵי ה' " (יא 6-1). מעניין שגם סופר 'מלכים' וגם עזרא, האומר כי "הָלוֹא עַל אֱלֹהֵי חֲטָא שְׁלֹמֹה מְלָךְ יִשְׂרָאֵל, וּבְגוֹזִים הַרְבִּים לֹא הָיָה מְלָךְ כָּמֹהוּ וְאַהוּב לְאֱלֹהָיו הָיָה" (יג 26), תולים את האשמה רק בנשים הנכריות, ואינם מתייחסים כלל לנאמר בספר 'דברים': "רַק לֹא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים, וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרִימָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּסִים... וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ, וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד" (יז 16-17) – דברים שנראה כאילו במכוון כנגד שלמה. על כל פנים, אינני סבור שאף אחד מאתנו מוצא חכמת חיים רבה באלף נשים (וגם אלף חותנות) ורבבות סוסים – לא זוהי דמות החכם שבדמיוננו. אבל, למרות זאת, נחשב שלמה למלך חכם ותקופת מלכותו לתור הזהב של עמנו. כפי שציינתי קודם, התעמולה עושה את שלה. אידיאליזציה לאחר מות היא דבר מקובל. הנה, למשל, דור המדבר, מתואר בתורה באור שלילי למדי,

שהגאולה נכפתה עליו בעל כרחו, ושהיה הכרח להרוג בו רבבות כדי לבצע את התכנית האלוהית. אבל ירמיהו, כידוע, מתרפק עליו ואומר: "זכרתי לך חסד נעורייך, אהבת פלולתיך, לקחתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה" (ב2). עם הדורות, היטשטשו חטאי שלמה, והוא הפך לצדיק גמור, ככתוב בתהילים ע"ב: "לשלמה: אלהים! משפטיו למלך תן, וצדקותו לבן מלך. ידיו עמד בצדק, ונענייך במשפט. ישאו הרים שלום לך, ונגעות בצדקה ישפט, נעניי עם יושיע לבני אביו, וידכא עושיק. יראוך עם שמש, ולפני גרם דור דורים. גרד כמטר על גז, כרביבים זרזיף ארץ. יפרח בגמיו צדיק, ורב שלום עד בלי גרם. וגרד מים עד ים ומנהר עד אפסי ארץ. לפניו יקרעו צינים, ואיביו עפר ילחכו. מלכי תרשיש ואינים מנחה ישיבו, מלכי שבא וסבא אשכר יקריבו וישתחוו לו כל מלכים, כל גוים יעבדוהו. כי יציל אביון משוע, ועני ואין עוזר לו. יחס על דל ואביון, ונפשות אביונים יושיע. מתוך ומחמס יגאל נפשים וייקר דמם בעיניו... יחי שמו לעולם, לפני שמש ינון שמו וייתברכו בו, כל גוים יאשרוהו".

נכון שנאמר, כאן, בסיום ספר שני של תהילים, "כלו תפלות דוד בן ישי", כלומר ניתן לפרש את המזמור כתפילת דוד בעבור בנו ולא כתיאור המציאות בימי שלמה, אבל התקשורת עושה את שלה... בכל זאת היו לשלמה הישגים גדולים, ואין ספק שהשלום הוא החשוב שבהם, ושבזכותו זכה לתהילת עולם. זהו מקור שמו – "הוא יהיה איש מנוחה והנחותי לו מכל אויביו מסביב, כי שלמה יהיה שמו ושלום וישקט אתן על ישראל בגמיו" (דה"א, כב). כדי להגיע לשלום זה היה מוכן שלמה לשלם מחיר רב. אינני מתכוון בזאת להקרבה העצמית של החזקת 700 נשים ו-300 פילגשים, כפי שאפשר אולי להסיק ממאמרו של עדין שטיינזלץ על 'שלמה וחכמתו' (בספר 'דמויות מן המקרא', האוניברסיטה המשודרת, משרד הביטחון תשמ"א), הטוען כי "אלף הנשים אינן מבטאות את תאוותיו, כשם שהן מבטאות התקשרויות פוליטיות". אני מתכוון במיוחד לנכונותו לויתורים על שטחים שכבש דויד אביו. הוא החזיר ללבנון את רצועת הביטחון דאז – "אז יתן המלך שלמה לחיך עשרים עיר, בארץ הגליל" (מל' א, ט). גם אז, כבימינו, היו שחשבו שאסור לוותר על שטחים, וסופר 'דברי הימים' העדיף להפוך את העובדות ולספר על 'הערים אשר נתן חורם לשלמה' (ח1), בהתעלמו גם מהמשך הסיפור ב'מלכים'. בעקבות

השלום זכתה הארץ לשגשוג כלכלי וקשרי מסחר מצוינים עם ארצות אסיה ואפריקה. כנראה שבזכות השלום גם השתחררו מעבודת הצבא רבות מתוך 340,000 החיילים שנפקדו בצבא דויד, ותרמו להקטנת הוצאות הממלכה ולהגברת הפעילות הכלכלית. הפרוספריטי היה כה רב עד כי "אין פֶּסֶף לֹא נִחְשָׁב בְּיָמֵי שְׁלֹמֹה לְמֵאוֹמָה" (מל' א, י), ואין הכוונה כאן לאינפלציה של מאות ואלפי אחוזים. אבל חכמתו של שלמה כשלה קשות בעוד היבט אחד, כישלון שגרם להתנוונות והתפרקות הממלכה. אם היה גאון במדיניות החוץ, הרי הפגין קוצר ראות מוחלט במדיניות הפנים. בניגוד לתיאור האידילי בתהילים ע"ב, אי השוויון הכלכלי והחברתי הרקיע שחקים בימיו. רק מעטים נהנו מן השפע האדיר וצרכו את מוצרי המותרות המיובאים. העם הפשוט כרע תחת עול המסים והעבודה הקשה. גם אם רבבות העבדים - 70,000 הסבלים, ו-80,000 החוצבים, היו הגרים, העובדים הזרים (דה"י ב, ב), בניגוד לדרישות התורה לשוויון הגר, והיהודים היו החיילים ומנהלי העבודה, הרי העול היה כבד מבלי נשוא, ולכן זעקו כל קהל ישראל אל רחבעם "אָבִיךָ הִקְשָׁה אֶת עַלְנֵנוּ!" אי השוויון והשחיתות – ונזכיר שידוע לנו על שניים מחתניו (וכנראה היו לו מאות כאלה), שסודרו במשרות בכירות – בעליהן של טפת ושל בשמת, שהיו בין תריסר הנציבים (מל' א, ד). אני מעז לנחש שגם האחרים היו מסודרים לא רע. אפשר לדבר עוד שעות רבות על שלמה, על חכמתו ועל תדמיתו. אפשר גם להתווכח עד כמה משקף סיפור שלמה וממלכתו את האמת ההיסטורית. זה בוודאי אינו מענייננו כרגע. אך בוודאי שיש לנו הרבה מה ללמוד הן מהסיפור והן מדברי החכמה והשירה המיוחסים למי שזכה להיקרא "החכם באדם". נשתדל להיות, כמוהו, מבקשי חכמה ומדע ורודפי שלום, מבלי ללקות ברדיפת בצע ותענוגות והתעלמות מהפער החברתי והכלכלי, שיכולים להוביל מדינה אל פי שחת.

"ויַעַשׂ שְׁנֵי כְרוּבִים זָהָב" - אמנות ואסתטיקה בתנ"ך
הרצאה בכנס "מוֹתֵר", אונברסטיטת תל-אביב, 22.3.2006

בראשית דברי, אני רוצה להודות לפרופסור' נורית כנען-קידר על הכבוד שחלקה לי, מתמטיקאי שאינו מומחה לתולדות האמנות, כשהזמינה אותי לשאת הרצאת פתיחה בכנס בפקולטה לאמנויות, פקולטה שהיא הנשמה היתירה של אוניברסיטת תל-אביב. בתחילה הבנתי, בטעות, שהכנס כולו יוקדש לנושא האמנות בתנ"ך. ותמהתי איך אפשר לתת 42 הרצאות שונות על הנושא המצומצם הזה, ואז התברר לי שנושא הכנס הוא התנ"ך באמנות, נושא שעליו אפשר לתת בקלות 420, או אפילו 4,200 הרצאות. אבל אני נשארת עם האמנות בתנ"ך.

המילה 'אמנות' בשימושה העכשווי היא חדשה. היום אנחנו מבדילים בין 'אומן', שהוא בעל מקצוע, לבין 'אָמֵן', שלו אנחנו מייחסים לא רק מקצועיות אלא גם יצירתיות. אין גבול חד המבדיל בין שני המושגים, אבל בימי קדם לא הבחינו ביניהם כלל. בעברית, גם אומן וגם אמן ציינו בעל מקצוע (גם המילה 'יוצר' מציינת בתנ"ך בעל מקצוע, במיוחד קדר). משתי המילים האלה, 'אמן' ו'אומן', רק הראשונה מופיעה בתנ"ך, וגם זאת רק פעם אחת: "חֲמוּקֵי יִרְכֹּךְ כָּמוֹ חֲלָאִים, מַעֲשֵׂה יְדֵי אָמֵן" (שיר השירים ז) 'חֲלָאִים' הם תכשיטים (היחיד הוא 'חֲלִי'), ורש"י, בעקבות התלמוד הירושלמי, מפרש: "אמן - כמו אומן". חז"ל השתמשו במילה 'אומן' עבור כל בעלי המקצוע, ולא השתמשו במילה התנ"כית 'אמן'. יתר על כן, אם כי יוון הקלאסית יכולה להיחשב כמולדת האמנות במובנה המודרני, כיצירה אינדיבידואלית מקורית, מעבר לאמנות הטכנית ולביצוע האסתטי של דגמים מסורתיים כפי שהיו אמנויות המזרח התיכון הקדום, הרי גם ביוונית אותה מילה, τέχνη (המוכרת לנו בנגזרותיה טכניקה וטכנולוגיה), משמשת גם במובן 'אמנות', (art), וגם במובן 'אומנות' (craft).

על כל פנים, ברור שאין טעם לחפש בתנ"ך אמנות במובנה העכשווי. עם זאת, אפשר לנסות ולקבל מהתנ"ך ומפירושו המוקדמים מושג על הטעם ועל היצירה האסתטית של אבותינו בארץ-ישראל. אינני יודע אם מועד כנס זה הותאם במכוון, בבית הכנסת קוראים השבוע את פרשת 'ויקהל', שהיא פרשה מרכזית בסיפור

בניית המשכן וכליו. זהו אחד התיאורים הבודדים של יצירה אמנותית-אומנותית בתנ"ך, המתחיל בהוראות התכנון בפרשת 'תרומה' ומסתיים בביצוע בפרשות 'ויקהל' ו'פקודי'.

לפני שנעסוק במשכן ובכליו, עלינו לומר כמה מלים על יחסה של היהדות לאמנויות החזותיות. משפט המפתח בכל דיון כזה הוא, כמובן, הדיבר השני מעשרת הדיברות: "לא-תעשה לך פסל וכל-תמונה, אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (שמות כ). בספר 'דברים' יש פירוט נוסף: "ונשמרתם מאד לנפשתיכם, כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש. פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל, תמונת כל סמל, תבנית זכר או נקבה. תבנית כל בהמה אשר בארץ, תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים. תבנית כל רומש באדמה, תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ" (דברים ד).

הפרשנות של דיבר זה נעה כמטוטלת פעמים רבות במשך הדורות, בין קריאת פסוקים אלה כעומדים ברשות עצמם ומטילים איסור מוחלט על כל מעשה אמנות תיאורית של בעל חי כלשהו, לא כל שכן של בני-אדם, לבין קשירתם של הפסוקים להמשכו של הדיבר, "לא תשתחוו להם ולא תעבדם"³, והגבלת האיסור רק על יצירת אובייקטים המשמשים לעבודה זרה, כמו שנאמר בספר 'ויקרא': "לא תעשו לכם אילילים, ופסל ומצבה לא תקימו לכם, ואבן משפית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה" (ויקרא כו).

המשמעות של "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" במשך הדורות מבטאת גם את התמורות בהבנה של רוח היהדות וגם את המאבקים של היהדות בתרבויות המתחרות. הקו המרכזי של היהדות הוא ההפשטה – העדפת המופשט על המוחשי. הוא מתבטא לא רק בתפיסת האל, אלא גם בהעדפת האמנויות המופשטות, אמנויות המילה והמוסיקה, על האמנויות החזותיות. קו זה התגבש במשך דורות רבים, ואפשר להבחין בשלבים שונים שלו גם בהיסטוריה התנ"כית. רמז להעדפת המילה והצליל על הצורה אפשר לראות אפילו בתחילת ספר 'בראשית', שם מסופר על קדמותה של המוסיקה: "וַשֵּׁם אֶחָיו יוֹבֵל, הוּא הָיָה אָבִי כָּל תּוֹפֵשׁ כְּנָעַן וְעוֹגְבִּי"

(בראשית ד), ושני פסוקים לאחר מכן מופיעה השירה הראשונה בתנ"ך. המשורר הראשון הוא למך, ושירת הקינה הקצרה הידועה שלו היא: "עֲדָה וְצִלָּה שְׁמַעַן קוֹלִי, נָשִׂי לְמֶדֶד הַאֲזַנָּה אִמְרָתִי, כִּי אִישׁ הִרְגֵתִי לְפָצְעִי וְיִלְד לְחַבּוֹרָתִי. כִּי שְׁבַעֲתַיִם יָקָם קֵינוּ, וְלִמְדָּ שְׁבַעֲעִים וְשְׁבַעָה". המוסיקה והשירה בתנ"ך ראויות לדיונים נפרדים, אך כדאי רק לציין שגם בשירה, וכנראה גם במוסיקה, העדיפו אבותינו את התוכן על הצורה. אפילו במזמורי 'תהלים', שהיו מושרים על-ידי מקהלות הלוויים, אין הקפדה על משקל וסימטריה מבנית, והאמנות הגדולה שבהם מתבטאת בתוכן, ביפי השפה ובאסוציאציות הנפלאות. לעומת המוסיקאים והמשוררים הרבים הנזכרים בתנ"ך, אנו מוצאים בו רק שני יהודים וחצי שהצטיינו באמנויות החזותיות: בצלאל ואהליאב במעשה המשכן; וחירם מצור, בן לאישה יהודיה ולאב צורי, בבניית מקדש שלמה.

מה אנחנו מוצאים בהוראות התכנון ובביצוע של המשכן ואבזריו? ראשית, בולטת כאן הגיאומטריה של המשכן והכלים. איננו מוצאים פה צורות מסובכות: כל הצורות המישוריות שתכניתן מפורטת בהוראות הן מלבנים – כלומר מרובעים ישרי זוויות המאופיינים על-ידי שתי מידות, אורך ורוחב; וכל הגופים שצורתם מוכתבת בדיוק הם תיבות, כלומר גופים שכל פיאותיהם מלבניות והם מאופיינים על ידי שלוש מידות – אורך, רוחב וגובה. בעצם, בתנ"ך כולו אין תיאור מפורט של צורות גיאומטריות אחרות – כל תכניות המתחם המתוארות בו הן מלבניות, ורובן אפילו ריבועיות. כך, למשל, מגרשי ערי הלוויים (במדבר לה) מתוארים כריבועים של אלפיים על אלפיים אמה (אם כי זה לא כל כך מסתדר עם ההוראה הנוספת שם, שהמגרשים ישתרעו אלף אמה מקיר כלפי חוץ, כי אז העיר עצמה נשארת נקודתית). יחזקאל מדבר על שטח גדול המוקצה ללוויים שהוא מלבן בן 25,000 אמות \times 10,000 אמה, ובו יושב המקדש בריבוע שאורך צלעו 500 אמה, ובמקדש אולמות מלבניים במידות 25 \times 50, 20 \times 40, 20 \times 20, 12 \times 20 ו- 5 \times 25, עזרה של 14 \times 14 וקודש הקודשים, ה'הראל', שמידותיו 12 \times 12.

נראה לי שעובדה זו נובעת לאו דווקא מהעדפות אסתטיות, אלא ממגבלות מתמטיות. המתמטיקה של התנ"ך היא אלמנטרית ביותר ורחוקה מאוד מהמתמטיקה המפותחת של התרבויות הקדומות במצרים ובבבל, ולא כל שכן מהמתמטיקה היוונית. בתנ"ך יש התייחסות רק לשברים וליחסים פשוטים ביותר, והגיאומטריה שבו היא כמעט אפסית. לכן, לו גם רצו, לא היו בידי כותבי התנ"ך לא האמצעים ולא המונחים לתאר עצמים גיאומטריים מסובכים. כך, למשל, גם בתיאור תיבת נוח אנו מוצאים רק שלוש מידות – אורך 300 אמה, רוחב 50 אמה וגובה 30 אמה – אף כי ברור לנו שלמרות ההתלכדות של המונח בעברית תיבת נוח לא היתה תיבה במובן הגיאומטרי, box באנגלית (אולי דווקא העובדה שבתיאור זה ניתנות, לראשונה בתנ"ך, שלוש מידות – אורך, רוחב וגובה – היא המקור לבחירת המונח 'תיבה' בטרמינולוגיה הגיאומטרית שלנו).

חצר המשכן שבספר שמות היא מלבן שמידותיו 50×100 אמה, המוארך בכיוון מזרח-מערב, והמשכן תופס בו מלבן פנימי של 12×30 אמה באותו כיוון. בתוך המשכן נמצאות שלוש תיבות: הארון שבסיסו שתי אמות וחצי אמה וגובהו אמה וחצי; השולחן, שבסיסו שתי אמות אמה וגובהו אמה וחצי; ומזבח הקטורת, שבסיסו ריבוע של אמה אמה, וגובהו שתי אמות. לפני המשכן ניצב המזבח, שבסיסו ריבוע חמש אמות וחמש אמות וגובהו שלוש אמות. כך, הפרופורציות של המלבנים שאנו מוצאים כאן הן רק היחסים הפשוטים $1:1$, $1:2$, $2:3$, $3:4$, $2:5$, ו- $3:5$. גם בתיאור מקדש שלמה (מלכים א' ו'; דברי הימים ב' ג') הפרופורציות הן פשוטות: מידותיו הן 60 אמה באורך, 20 ברוחב ו-30 בגובה. הדביר, קודש הקודשים שבתוכו, הוא קוביה של $20 \times 20 \times 20$ אמה, ומזבח הנחושת שלפניו הוא תיבה ריבועית של $10 \times 20 \times 20$ אמה. עם זאת, ראוי לציין שהפרופורציה $3:5$ של תקרת ארון הברית שונה רק ב-3% מ"יחס הזהב" המהולל, שלעניות דעתי, העדפתו על היחס הפשוט של $3:5$ היא יותר שכלתנית מאשר אסתטית ויזואלית. את הפרופורציה של $3:5$ אנו מוצאים גם במבנה הפאר האחר המתואר בתנ"ך,

ארמונו של שלמה, 'בית יער הלבנון' (מלכים א ז), שמידותיו היו: 50×100 אמה וגובהו 30 אמה, והיה בו אולם עמודים בן 30×50 אמה.

לגבי הכלים באוהל מועד, שצורתם מסובכת יותר, מידותיהם אינן מפורשות וגם תיאור צורתם לוקה בחסר, כך שנשאר הרבה חופש לדמיון ולאנלוגיה. אפילו לגבי כיור הנחושת שהוצב בין אוהל מועד למזבח, ספר שמות מתאר את צורתו ולא את מידותיו, אך הוא מקפיד לספר לנו שהנחושת ממנה יצקו אותו התקבלה מתרומת נשי ישראל, שתרמו לשם כך את מראות הנחושת שלהן.

הכיור של מקדש שלמה היה גדול הרבה יותר, כנראה, ולכן נקרא 'ים', ולגביו אנחנו מוצאים, בפעם הראשונה בתנ"ך, תיאור מפורט של עיגול: "וַיַּעַשׂ אֶת הַיָּם מוֹצֵק, עֵשֶׂר בְּאַמָּה מִשְׁפָּתוֹ עַד שְׁפָתוֹ, עָגוֹל סָבִיב, וְחָמֵשׁ בְּאַמָּה קוֹמָתוֹ, וְקוֹ שְׁלוֹשִׁים בְּאַמָּה יָסַב אֹתוֹ סָבִיב" (מלכים א, ז). לגבי היחס בין היקף העיגול לקוטרו, אותו מספר מפורסם שאנחנו מסמנים היום באות היוונית π (פאי), הסתפקו אבותינו בערך המקורב של $3 = 10:30$. את אותו יחס 3 בין ההיקף לקוטר, אנחנו מוצאים גם בתיאור ביזת המקדש בידי נבוכדנצר: "וַיַּעֲמִידִים שְׂמוֹנָה עֶשְׂרֵה אַמָּה קוֹמַת הָעֲמוּד הָאֶחָד, וְחוּט שְׁתֵּים־עָרְשָׁה אַמָּה יָסַבְנוּ, וְעָבְרוּ אַרְבַּע אַצְבָּעוֹת נְבוּב" (ירמיהו נב), למרות שקירובים הרבה יותר טובים ליחס בין היקף המעגל לקטרו היו ידועים בזמנם גם בבבל וגם במצרים.

נעבור עתה מההיבט הגיאומטרי של תוכניות האתרים והמבנים אל הפרטים האמנותיים-קישוטיים שבהם. למרות איסור "לא תעשה", יש חיה מיתולוגית אחת שלדמויותיה יש תפקיד חשוב במשכן, והיא ממלאת את התפקיד הראשי בדברי לארון הברית העשוי עצי שיטים, מצופה זהב ומעוטר בזר זהב, היה מכסה זהב, 'כַּפֹּרֶת', ועליו הוצבו, באופן סימטרי, שני פסלי יצורים מכונפים, ה'כרובים', המסוככים עליו בכנפיהם: "וַיַּעֲשֶׂה שְׁנַיִם כְּרוּבִים זָהָב, מִקֶּשֶׁה תַעֲשֶׂה אוֹתָם מִשְׁנֵי קְצוֹת הַכַּפֹּרֶת. וַעֲשֶׂה כְרוּב אֶחָד מִקְצֵה מְזָה וְכְרוּב אֶחָד מִקְצֵה מְזָה, מִן הַכַּפֹּרֶת תַּעֲשׂוּ אֶת הַכְּרוּבִים עַל שְׁנֵי קְצוֹתָיו. וְהָיוּ הַכְּרוּבִים פּוֹרְשֵׁי כְּנָפִים לְמַעַל, סוֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּרֶת, וּפְנִיָהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו, אֶל הַכַּפֹּרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרוּבִים. וְנָתַתָּ אֶת הַכַּפֹּרֶת עַל הָאָרוֹן מְלֻמְעָלָה, וְאֶל הָאָרוֹן תִּתֵּן אֶת

הַעֲדוֹת אֲשֶׁר אֶתְּנוּ אֵלֶיךָ. וְנִוְעַדְתִּי לְךָ שֵׁם וְדַבַּרְתִּי אֵתְּךָ מֵעַל הַפְּפֹרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרוּבִים אֲשֶׁר עַל אַרְוֹן הַעֲדוֹת, אֵת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶה אוֹתְּךָ אֶל יִשְׂרָאֵל" (שמות כה 18-22) (שמות כו). דמויות ארוגות או רקומות של אותם כרובים – "כְּרוּבִים מְעֵשֶׂה חוֹשֵׁב" - היו גם על יריעות המשכן ועל הפרוכת המסתירה את הארון.

מה היו אותם 'כרובים' – כאן סתמה התורה ולא פירשה, והשאירה לחז"ל ולדורות הבאים כר רחב לדמיון הפורה. ואכן, כבר ב'קדמוניות היהודים' (ספר שמיני 74) כותב יוספוס פלאביוס: "אין איש יכול להגיד או לתאר מה היה טיבם של הכרובים". פירוש מקובל הוא ש'כרוב' זה מלאך, ואמנים רבים תיארו את הכרובים כאותם מלאכים שהכרנו בילדותנו במה שהיה נקרא אז "פְּרָסִים" (במלעיל) – ילדים בעלי כנפיים עם פנים מתוקות ורדרדות, המשעינים את סנטרם על ידם, על רקע שמיים תכלכלים. כך, למשל, תיאר אותם פרופסור דוד קוטלר: כ'יצורים דמיוניים בצורת נערים בעלי כנפיים'. הוא הסתמך על הגאון מווילנא שפירש (גם לגבי מלכים או וגם לגבי יחזקאל א): 'מראה אדם עם כנפיים והוא הנקרא כרוב בכל מקום'. יש טוענים שזוהי השלכה אנכרוניסטית של דמויות מלאכים מתקופת הרנסאנס, ומקורה בתיאולוגיה הקתולית של ימי הביניים שבה תפסו כרובים ושרפים מקום נכבד בהירארכיית המלאכים.

אבל המשכן איננו המקום הראשון שבו אנו פוגשים את הכרובים. הם מופיעים כבר בתחילת ספר בראשית כשומרי גן העדן לאחר גירוש אדם וחווה: "וַיִּשְׁכֶּן מִקְדָּם לְגֹן עֵדֶן אֶת הַכְּרוּבִים וְאֵת לֶחֶט הַחֲרֹב הַמְתֵּהֲפֹכֶת, לְשָׁמֹר אֶת דְּרָגַת עֵץ הַחַיִּים" (בראשית ג). מתקבל יותר על הדעת ששומרים אלה היו דווקא בעלי חזות מפחידה, ולא בעלי פרצוף תינוק חמוד, ואכן רש"י מפרש שם: "כרובים - מלאכי חבלה". לגבי כרובי המשכן, רש"י מפורש יותר, ומתאר אותם כיצורים דו-פרצופיים: "פרצוף אחד מכאן ופרצוף אחד מכאן, ארי מצד זה ונשר מצד זה". יצורים מכונפים דמיוניים המשלבים בדמותם אברי גוף של מספר בעלי-חיים, ולפעמים גם של בני-אדם, אפשר למצוא כמעט בכל תרבויות המזרח הקדום; הרבה פעמים עם אל הרכוב עליהם, או כשומרי הסף בארמונות ומקדשים. 'כסא כרובים'

היה סמל מלכות מקובל בעולם הכנעני-פיניקי. בממצאים אחדים נראים שליטים היושבים על כס מלכות מפואר, שמשענות היד שלו מעוצבות בדמותם של יצורים מכונפים כאלה. 'כס כרובים' כזה מופיע, למשל, על ארון הקבורה של אחירם, מלך גבל הפיניקית (הנמצא במוזיאון ביירות), ועל ידית פגיון עשויה שנהב שנמצאה במגידו הכנענית, שעליה חרותה תמונת משתה ניצחון בה נראה השליט הכנעני יושב על 'כס כרובים' כששבווי מלחמה מובלים לפניו.

גם אם מהותם המדויקת של הכרובים שבמקדש אינה ברורה, הרי הרעיון האמנותי-פסיכולוגי שמאחוריהם הוא מרשים: כדי לגרום לאנשים להרגיש בנוכחותו של אל מופשט לחלוטין, מכניסים אותם לתפאורה שבה יש מקום טבעי לאל, אך הוא איננו נראה בו. בדומה לאלים ולמלכים-האלים האחרים, האל אמור להיות רכוב על הכרובים, אבל הוא איננו נמצא שם פיסית, ומיוצג שם על-ידי נוכחותו הריקה, ומשם גם אמור לבקוע קולו, כמו שמסופר בספר 'במדבר' (ז89):

"וַיְבָא מֹשֶׁה אֶל אֱהֱל מוֹעֵד לְדַבֵּר אֵתוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכְּפֹרֶת אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדוּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרוּבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו".

ואכן הדימוי של האלוהים כרוכב על 'כרוב' מיוחס לדוד בשירת התודה שלו:

"וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיַּעַף, וַיֵּדָא עַל כְּנָפֵי רוּחִי" (שמואל ב כב, תהילים יח):. המטפורה של האל הרוכב על שני כרובי הארון מופיעה בסיפור נפילתו של ארון הברית בידי הפלשתים (שמואל א, ד) ובהעברתו לירושלים על ידי דוד (שמואל ב ו; דברי הימים א יג), שם מתואר הארון כ"אֲרוֹן בְּרִית ה' צְבָאוֹת יוֹשֵׁב הַכְּרוּבִים". כינוי האלוהים כ"יושב הכרובים" מופיע גם בתפילת חזקיהו (מלכים ב יט, ישעיהו לז), ובתהילים (פ2; צט 1).

במקדש שלמה אנחנו מוצאים שוב את הכרובים בקודש הקודשים: "וַיַּעַשׂ בְּדָבָר שְׁנֵי כְרוּבִים עֲצֵי-שָׁמֹן, עֲשָׂר אַמּוֹת קוֹמָתוֹ. וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנָף הַכְּרוּב הָאֶחָת וְחָמֵשׁ אַמּוֹת כְּנָף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִית, עֲשָׂר אַמּוֹת מְקֻצּוֹת כְּנָפָיו וְעַד קְצוֹת כְּנָפָיו. וְעֲשָׂר בְּאַמָּה הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי, מִדָּה אַחַת וְקָצֵב אֶחָד לְשְׁנֵי הַכְּרוּבִים. קוֹמַת הַכְּרוּב הָאֶחָד עֲשָׂר בְּאַמָּה וְכֹן הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי. וַיִּתֵּן אֶת הַכְּרוּבִים בְּתוֹךְ הַבַּיִת הַפְּנִימִי וַיִּפְרְשׂוּ אֶת כְּנָפֵי הַכְּרוּבִים, וַתִּגַּע כְּנָף הָאֶחָד בְּקִיר וּכְנָף הַכְּרוּב הַשֵּׁנִי נֹגַעַת בְּקִיר הַשֵּׁנִי, וְכַנְפֵיהֶם אֶל תּוֹךְ הַבַּיִת, נֹגְעוֹת כְּנָף אֶל כְּנָף. וַיִּצַּף אֶת הַכְּרוּבִים

זָהָב. וְאֵת כָּל קִירוֹת הַבַּיִת מִסָּב קָלַע פְּתוּחֵי מְקַלְעוֹת כְּרוּבִים וְתַמּוּרוֹת וּפְטוּרֵי צִיצִים, מְלַפְּנִים וְלַחֲצוֹן" (מלכים א' ו').

תיאור הכרובים במקדש שלמה שונה, איפוא, מתיאור הכרובים במשכן. קודם כל, יש לנו מימדים מדויקים של גודל הכרובים, יותר נכון של גודל כנפיהם – כל כנף 5 אמות. כרובים אלה, המיועדים למשכן הקבע של הארון, היו גדולים בהרבה מהכרובים שעל הכפורת (ולא ברור אם באו במקומם). הארון ישב ביניהם תחת כנפיהם. מודגשת כאן הסימטריה: "מִדָּה אַחַת וְקָצָב אֶחָד לְשְׁנֵי הַכְּרוּבִים". גם ההצבה של כרובי שלמה היתה שונה מזו של כרובי משה. כרובי המשכן פונים איש אל רעהו: "וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו, אֶל הַכְּפָרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרוּבִים" - ואילו מאופן ההצבה של כרובי שלמה, כך שהם נוגעים כנף אל כנף כשכנפם השנייה מגעת לקיר, נובע שפניהם היו כלפי הפתח. בתיאור המקביל בדברי הימים (דה"ב, ג) יש פרט נוסף בתיאור הכרובים: "וַיַּעַשׂ בְּבַיִת קֹדֶשׁ הַקֹּדְשִׁים כְּרוּבִים שְׁנַיִם מַעֲשֵׂה צַעְצוּעִים וַיִּצְפוּ אֹתָם זָהָב". (יתכן שהמילה "צעצוע" קשורה למילה הערבית صيغہ (ציע'ה) - תכשיטי זהב וכסף).

הכרובים מופיעים במקדש שלמה גם בעיטורי הקירות והדלתות: "וּשְׁתֵּי דְלָתוֹת עֲצֵי שֶׁמוֹ, וְקָלַע עֲלֵיהֶם מְקַלְעוֹת כְּרוּבִים וְתַמּוּרוֹת וּפְטוּרֵי צִיצִים וְצָפָה זָהָב, וַיָּרָד עַל הַכְּרוּבִים וְעַל הַתַּמּוּרוֹת אֶת הַזָּהָב... וּשְׁתֵּי דְלָתוֹת עֲצֵי בְרוֹשִׁים, שְׁנֵי צְלָעִים הַדָּלֶת הָאֶחָת גְּלִילִים וּשְׁנֵי קָלְעִים הַדָּלֶת הַשְּׁנִיָּת גְּלִילִים. וְקָלַע כְּרוּבִים וְתַמּוּרוֹת וּפְטוּרֵי צִיצִים, וְצָפָה זָהָב מִיֶּשֶׁר עַל הַמַּחֲקָה" (שם). מעניינת עוד יותר החברה בה הם מופיעים בעשר המכונות (הבסיסים) לכיורי הנחושת, חברת אריות ושוורים: "וְעַל הַמַּסְגְּרוֹת אֲשֶׁר בֵּין הַשְּׁלֵבִים אַרְיֹת בְּקָר וְכְרוּבִים... וַיִּפְתַּח עַל הַלּוּחֹת יְדוּתִיָּה וְעַל מַסְגְּרוֹתֶיהָ כְּרוּבִים אַרְיֹת וְתַמּוּרוֹת" (שם, ז). פסלים יהודים של שוורים ואריות נזכרים אצל שלמה לראשונה. 12 פסלי שוורים היוו את המעמד של הכיור הגדול: "וַיִּדְמוֹת בְּקָרִים תַּחַת לוֹ סָבִיב סָבִיב סוּבָבִים אֹתוֹ עֲשָׂר בְּאַמָּה, מְקִיפִים אֶת הָיָם סָבִיב, שְׁנַיִם טוּרִים הַבְּקָר יִצּוּקִים בְּמַצְקָתוֹ. עוֹמֵד עַל שְׁנַיִם עֲשָׂר בְּקָר, שְׁלֹשָׁה פּוֹנִים צְפוֹנָה וּשְׁלֹשָׁה פּוֹנִים יָמָה, וּשְׁלֹשָׁה פּוֹנִים נֹגְבָה וּשְׁלֹשָׁה פּוֹנִים מְזָרְחָה, וְהָיָם עֲלֵיהֶם מְלַמְעֵלָה וְכָל אַחֲרֵיהֶם בְּיַתֵּה" (דברי הימים

ב, ד). פסלי אריות הוסיפו הוד לכס המלכות של שלמה: "וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כֶּסֶא שֵׁן
גָדוֹל וַיִּצְפְּהוּ זָהָב מוֹפָז. שֵׁשׁ מַעְלוֹת לַכֶּסֶה וְרֹאשׁ עָגוֹל לַכֶּסֶה מֵאַחֲרָיו, וְיָדוֹת
מְזָה וּמְזָה אֶל מְקוֹם הַשֻּׁבֵּת וּשְׁנַיִם אֲרִיּוֹת עֹמְדִים אֶצֶל הַיָּדוֹת. וּשְׁנַיִם עֶשֶׂר
אֲרִיִּים עוֹמְדִים שָׁם עַל שֵׁשׁ הַמַּעְלוֹת מְזָה וּמְזָה" (מלכים א י). (אפשר לציין גם את
הדמיון לחצר האריות המפורסמת באלהמברה).

כרובים מופיעים כמה פעמים בנבואת יחזקאל, החל מההתגלות הראשונה שהיתה
לו על נהר כְּבָר (פרק א). ההשפעה של המיתולוגיה המסופוטאמית ניכרת בנבואת
יחזקאל, שישב בבבל. בתיאור ההיכל שלו אנחנו מוצאים אותם בדגם המעטר את
קירות המקדש, כיצורים דו-פרצופיים של אדם ושל אריה, משולבים – כמו במקדש
שלמה - בדגמי תמר: "...וַעֲשׂוּי כְּרוּבִים וְתַמּוּרִים, וְתַמּוּרָה בֵּין כְּרוּב לְכְרוּב,
וּשְׁנַיִם פָּנִים לְכְרוּב. וּפְנֵי אָדָם אֶל הַתַּמּוּרָה מִפּוֹ וּפְנֵי כֶּפֶר אֶל הַתַּמּוּרָה מִפּוֹ,
עֲשׂוּי אֶל כָּל הַפִּיֹת סָבִיב סָבִיב" (יחזקאל מא). אבל הכרובים החביבים על הנביא
יחזקאל הם יותר מסובכים - הם בעלי ארבעה פרצופים וארבע כנפיים, וידיהם ידי
אדם: "אַרְבַּעָה אַרְבַּעָה פָּנִים לְאֶחָד וְאַרְבַּע כְּנָפִים לְאֶחָד, וְיָדַי אֶדָם תַּחַת
כְּנָפֵיהֶם" (יחזקאל י). "וְיָדַי מִפְּנֵיהֶם פָּנֵי אָדָם וּפְנֵי אֲרִיָּה אֶל הַיָּמִין לְאַרְבַּעַתָּם
וּפְנֵי שׁוֹר מִהַשְּׂמַאל לְאַרְבַּעַתָּן וּפְנֵי נֶשֶׁךְ לְאַרְבַּעַתָּן" (יחזקאל א). יש משערים
שהשימוש של יחזקאל במונח "פנים" אינו דווקא כפני אדם (או חיה) אלא
במשמעות צדדים, כלומר שלכל כרוב היו ארבעה חלקים – פני אדם, כנפי נשר,
גוף שור ורגלי אריה – בדומה לדמויות הכרובים הידועות ממסופוטמיה, כמו
השוורים המכונפים מארמון אשורבניפל בנימרוד (המאה התשיעית לפנה"ס, מוזיאון
המטרופוליטן, ניו-יורק) או מארמון דרייווש (המאה השישית לפנה"ס, מוזיאון הלובר,
פאריס), והאריות המכונפים בקישוטי הבגדים הסקיתיים (המאה החמישית לפנה"ס).
אשר למקור המילה 'כרוב', יש חוקרים שטוענים כי שורשו הוא במילה הבבלית
'קֶרְבּוּ', שמשמעה להיות קרוב או מבורך. 'קֶרְבּוּ', או 'קֶרִיבּוּ', הוא אל אשורי בעל
דמות של אדם עם גוף של שור וכנפיים, כמו אלה המוכרים לנו מארמונות שושן או
נינוה (בתרגומים מסוימים של התורה לאנגלית מתורגמים 'כרובים' כ- winged oxen –
"שוורים מכונפים").

כאמור לעיל, השימוש בכרובים כמושב עליו רוכב האל שונה במקומות השונים בתנ"ך: בשירת דוד האל רוכב על גבו של כרוב אחד; במשכן ובמסעות הארון - על כנפיהם של שניים; ואצל יחזקאל - על מרכבה הנישאת על-ידי ארבעה כרובים. לכן, אין ודאות שכל הכרובים הנזכרים בתנ"ך היו בעלי אותה צורה. יתכן שהיו טיפוסים שונים של כרובים - 'כרובים בקר' ו'כרובים אריות' ואולי גם אחרים. דמותם של הכרובים היוותה כר פתוח לדמיון הפורה של חז"ל, שהרחיקו לכת לפעמים. היו ביניהם שתיארו את הכרובים כשני פסלים, של גבר ואשה מכונפים, בתנוחה ארוטית: "אמר רב קטינא, בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן, ראו חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה". (בבלי, יומא נד ע"א). כלומר, הכרובים תוארו כזוג המתנה אהבים בקודש הקודשים, מעל לארון הקודש (שרק לכוהן הגדול היה מותר לראות אותם). "אמר ריש-לקיש, בשעה שנכנסו נכרים להיכל, ראו כרובים המעורין זה בזה, הוציאון לשוק ואמרו, ישראל הללו, שברכתן ברכה וקללתן קללה, יעסקו בדברים הללו?" (שם, ע"ב). כלומר, הבבלים נדהמו ממראה הכרובים המזדווגים בקודש הקודשים. אגב, סמלים מיניים, ואפילו אקטים מיניים במקדש, היו בזמן הקדום לא רק בפולחן העשתורת, כמו שכתב הרודוטוס: "כמעט כל האנשים האחרים, מלבד המצרים והיוונים, מזדווגים במקדשים" (ספר ב, 64).

הכרובים, בין אם היו או לא היו יצירה יהודית מקורית, לא שרדו כסמל יהודי. הכרובים של יחזקאל שימשו השראה לאפוקליפסה של יוחנן, וארבע החיות שבהם הפכו לסמלי ארבעת האוונגליסטים; כך שהשור המכונף מוכר היום יותר כסמלו של לוקס, והאריה המכונף - של מרקוס.

מנורת המקדש היא שהפכה, במשך הדורות, להיות סמל היהדות ומדינת ישראל, אולי דווקא בזכות שער טיטוס. התורה אינה נותנת את מידותיה, אלא רק הנחיה כללית לגבי צורתה הסימטרית, והנחיה מפורטת יותר לגבי קישוטיה - כפתור ופרח: "וְעֲשִׂיתָ מְנוֹרֹת זָהָב טָהוֹר, מִקְשָׁה תַעֲשֶׂה הַמְּנוֹרָה, יָרֵכָה וְקָנָה, גְּבִיעֶיהָ, כְּפֹתוֹרֶיהָ וּפְרָחֶיהָ מִמָּנֶה יְהִיוּ. וְשֵׁשָׁה קָנִים יֵצְאִים מִצְדֵּיהָ, שְׁלֹשָׁה קָנֵי מְנוֹרָה

מצדה האחד ושלשה קני מנורה מצדה השני. שלשה גביעים משקדים בקנה האחד, כפתור ופרח, ושלשה גביעים משקדים בקנה האחד, כפתור ופרח, כן לששת הקנים היצאים מן המנורה. במנורה ארבעה גביעים משקדים, כפתוריה ופרחיה. וכפתור תחת שני הקנים ממנה, וכפתור תחת שני הקנים ממנה וכפתור תחת שני הקנים ממנה, לששת הקנים היצאים מן המנורה. כפתוריהם וקנותם ממנה יהיו, כלה מקשה אחת זהב טהור" (שמות כה). לקנה המרכזי נוספו ששת הקנים שיצאו ממנו, כך שבמנורה הודלקו שבעה נרות. תיאור המנורה על שבעת קניה חוזר בחזון זכריה: "ראיתי ונהנה מנורת זהב כלה ונגלה על ראשה, ושבעה נרותיה עליה, שבעה ושבעה מוצקות לנרות אשר על-ראשה. ושנים זיתים עליה, אחד מימין הנגלה ואחד על שמאלה" (זכריה ד).

באיזו מידה מעידים מעשה המשכן ותיאור מקדש שלמה על רמה אמנותית גבוהה? מבחינת החומרים שהשתמשו בהם מדובר ברבגוניות ובפאר רב – זהב, כסף ונחושת, עצים משובחים, מגוון של אריגים מפוארים ודגמי קישוט מורכבים, מכפתור ופרח, פקעים וציצים, פעמונים ורימונים, שרשרות ותימורות ועד כרובים, שוורים ואריות. אך האם הכרובים שעיצב בצלאל בן אורי בהשראה האלוהית היו יצירת אמנות גדולה יותר מעגל הזהב שיצר, כלאחר יד, אהרן הכהן, כמו שמסופר: "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם וביאו אל אהרן. ויקח מגדם ויצר אתו בחרט, ויעשהו עגל מסכה" (שמות לב)? אהרן הרי טען שרק במקרה יצא לו משהו דמוי עגל: "ואמר להם: למי זהב התפרקו, ויתנו לי ואשליכהו באש, ויצא העגל הזה". התשובה לשאלה זו היא כנראה עניין של דעה מוקדמת. פרופ' אהרן הראל פיש כתב: 'בצלאל ועגל הזהב – שניהם הריהם מעשי אמנות משוכללים... מבחינה אמנותית גרידא, אין עגל הזהב שנעשה בידי אהרן, כמתואר בספר שמות פרק ל"ב, נופל במאומה מן הבהמות העשויות נחושת שנעשו בשביל בית המקדש'. אינני יודע למה הוא התכוון ועל מה הוא הסתמך. קשה להשתכנע שהעגל, או נחש הנחושת שעיצב משה בחופזה כדי להציל את בני ישראל מהכשת הנחשים השרפים ("ויעש משה נחש נחושת, וישלימהו על הנס",

במדבר כא), וששימש כאובייקט פולחני עד שהושמד על ידי חזקיהו¹⁸, היו יצירות אמנות כה גדולות. לשם פולחן אין הכרח באמנות גדולה.

מלבד עגל הזהב של אהרן ושני עגלי הזהב שהציב ירבעם בבית-אל ובדן (מלכים א, יב), הפסלים במקדש ובארמון שלמה ועוד שני פסילים שמהותם לא ברורה: גבירה "מפלצת" כלשהי שהציבה מעכה לאשרה ואסא בנה הסיר אותה (מלכים א טו, דברי הימים ב טו), ו"פסל סמל" שהציב מנשה בן חזקיהו במקדש (דברי הימים ב לג), אין התנ"ך מזכיר במפורש יוצרים של פסלים או יצירות אמנות אחרות, אלא מתייחס כללית לחרושת הפסילים המשמשים לעבודת אלילים, תעשייה שעליה הרבה ללגלג ישעיהו: "הַפְּסֵל נִסַּף תְּרֹשׁ וְצוּרָף בְּזָהָב יִרְקָעֵנוּ, וַיִּתְקוּת כָּסֶף צוּרָף. הַמְּסַכֵּן, תְּרוּמָה עַץ לֹא יִרְקָב וּבָחַר, תְּרֹשׁ חֲכָם יִבְקֹשׁ לוֹ לְהַכִּין פֶּסֶל לֹא יִמוּט" (ישעיהו מ). "אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ יַעְזֹרוּ וּלְאַחֵיו יֹאמְרוּ חֲזָק. וַיִּחְזַק תְּרֹשׁ אֶת צוּרָף, מִחֲלִיק פְּטִישׁ אֶת הוֹלֵם פֶּעַם, אוֹמֵר לְדַבֵּק טוֹב הוּא וַיִּחְזְקוּ בְּמַסְמְרִים לֹא יִמוּט" (שם מא). "תְּרֹשׁ בְּרִזָּל מַעְצָד וּפְעַל בְּפִחָם, וּבְמַקְבוֹת יַצְרֵהוּ וַיִּפְעֲלֵהוּ בְּזֹרֵעַ כַּחוֹ, גַּם רָעַב וְאִין כָּח, לֹא שָׁתָה מִיָּם וַיִּיעֶף. תְּרֹשׁ עֲצִים נָטָה קוֹ, וַיִּתְאַרְהוּ בְּשֶׁרֶד, יַעֲשֶׂהוּ בְּמַקְצָעוֹת וּבְמַחוּגָה וַיִּתְאַרְהוּ, וַיַּעֲשֶׂהוּ כְּתַבְנִית אִישׁ, כְּתַפְאֲרַת אָדָם לְשִׁבְתַּת בֵּית" (שם מד).

יחזקאל מזכיר, בתיעוב, דמויות של בעלי חיים מצוירות על הקירות בטקס הקטרת קטורת לאלילים: "וַיֹּאמֶר אֵלַי, בֵּא וּרְאֵה אֶת הַתּוֹעֵבוֹת הַרְעוֹת אֲשֶׁר הֵם עֹשִׂים פֹּה. וְאָבּוֹא וְאָרְאָה, וְהִנֵּה כָּל תַּבְנִית רָמֶשׂ וּבְהֵמָה, שֶׁקָּץ וְכָל גְּלוּלֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל, מְחַקָּה עַל חֲקִיר סָבִיב סָבִיב. וְשִׁבְעִים אִישׁ מִזְקֵנֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל, וַיִּאָּזְזוּהוּ בּוֹ שָׁפָן לַמֶּד בְּתוֹכָם, עֹמְדִים לְפָנֵיהֶם וְאִישׁ מִקְטָרְתוֹ בָּיָדוֹ, וַעֲתָר עֲנֹן הַקְטוֹרֶת עֲלֵה" (יחזקאל ח).

אסיים בכמה מלים על היחס ליופי ולאסתטיקה בתנ"ך. התייחסות ליפי הטבע אנחנו מוצאים במידה רבה בתהלים ובשיר השירים, ובמידה פחותה אצל נביאים כמו ישעיהו ויחזקאל. מוזיאונים פרטיים - אוספים של דברים יקרי ערך, היו, כמסופר, לשלמה וגם לחזקיהו: "וַיְהִי לִיחְזִיקָהוּ עֹשֶׁר וְכָבוֹד הַרְבֵּה מְאֹד, וְאוֹצְרוֹת עֲשָׂה לוֹ לְכֶסֶף וּלְזָהָב וּלְאַבֹּן יְקָרָה וּלְבָשָׂמִים וּלְמַגְנֵים וּלְכָל כְּלֵי חַמְדָּה" (דברי הימים ב לב). "וַיִּשְׁמַע עֲלֵיהֶם חִזְקִיָּהוּ וַיִּרְאֵם אֶת כָּל בֵּית נְכוֹתָה אֶת

הַכֶּסֶף וְאֵת הַזָּהָב וְאֵת הַבְּשָׂמִים וְאֵת שְׁמֹן הַטּוֹב וְאֵת בֵּית כְּלָיו וְאֵת כָּל אֲשֶׁר נִמְצָא בְּאוֹצְרוֹתָיו" (מלכים ב כ).

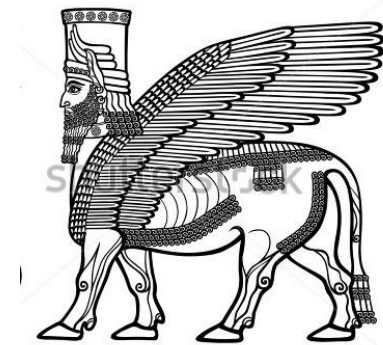
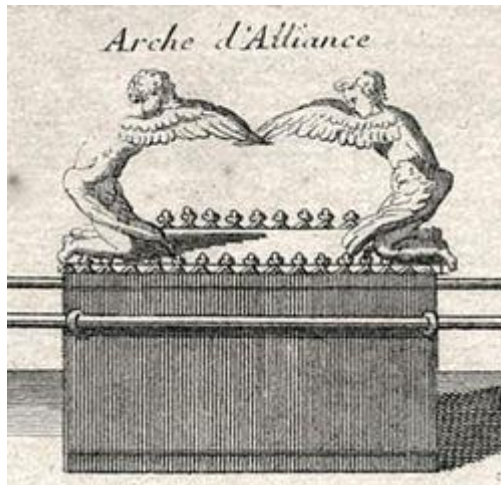
אשר ליופי האנושי, הרי למרות מאמר 'משלי': "שֶׁקֶר תַּחַן וְהִבֵּל הַיּוֹפִי" (משלי לא), היופי ממלא תפקיד חשוב בכמה מהסיפורים המרכזיים של התנ"ך, החל מהמשפחה המייסדת - שרה, רבקה, רחל ובמיוחד יוסף - דרך דוד, נשיו ובניו, ועד ושתי ואסתר. ואם הזכרנו את היופי הנשי, ראוי גם להזכיר את עדיי הנשים, כמו אלה המפורטים, לגנאי, ברשימה הארוכה אצל ישעיהו: "בַּיּוֹם הַהוּא יִסֵּר אֶדְנִי אֶת תַּפְאֵרַת הָעֵקֶסִים וְהַשְּׂבִיטִים וְהַשְּׂהֲרָנִים. הַנְּטָפוֹת וְהַשִּׁירוֹת וְהַרְעָלוֹת. הַפְּאֵרִים וְהַצְּעָדוֹת וְהַקְּשָׁרִים וּבְתֵי הַנֶּפֶשׁ וְהַלְחָשִׁים. הַטְּבָעוֹת וְנִזְמֵי הָאֵף. הַמְחַלְצוֹת וְהַמְעַטְפוֹת וְהַמְטַפְחוֹת וְהַחֲרִיטִים. וְהַגְּלִיזִים וְהַסְּדִינִים וְהַצְּנִיפוֹת וְהַרְדִּידִים" (ישעיהו ג), ולחייב אצל יחזקאל: "...וְאַסְכֶּךָ בְּשֶׁמֶן. וְאַלְבִּישְׁךָ רִקְמָה וְאַנְעֲלֶךָ תַּחֲשׁ, וְאַחַבְשֶׁךָ בְּשֵׁשׁ וְאַכְסֶךָ מְשִׁי. וְאַעֲדֶךָ עַדִּי וְאַתְּנֶה צְמִידִים עַל יְדֶיךָ וְרִבִּיד עַל גְּרוֹנְךָ. וְאַתֵּן נֶזֶם עַל אַפְּךָ וְעִגְלִים עַל אַזְנוֹךָ וְעִטְרֵת תַּפְאֵרַת בְּרֹאשְׁךָ. וְתַעֲדִי זָהָב וְכֶסֶף וּמַלְבוּשֶׁךָ שֵׁשׁ וּמְשִׁי וְרִקְמָה, סֶלֶת וְדָבֵשׁ וְשֶׁמֶן אֶכְלֵת וְתִיפִי בְּמָאֵד מְאֹד וְתַצְלַחִי לְמַלּוּכָה. וַיֵּצֵא לָךְ שֵׁם בְּגוֹיִם בְּיַפְיָךְ, כִּי כָלִיל הוּא..." (יחזקאל טז).

אבל, אחרי סקירת הכתוב והממצאים הארכיאולוגיים, קשה לנו לומר שהעם היהודי הצטיין ביצירה החזותית וביחס אליה בתקופת התנ"ך. למרות הכישורים היוצאים מן הכלל המיוחסים לבצלאל ולעוזרו, אהליאב בן אחיסמך, "לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב וּבַכֶּסֶף וּבַנְחוּשֹׁת. וּבַחֲרוֹשֹׁת אָבֹן לְמַלְאֵת וּבַחֲרוֹשֹׁת עֵץ, לַעֲשׂוֹת בְּכָל מְלָאכֶת מַחֲשָׁבֶת... לַעֲשׂוֹת כָּל מְלָאכֶת חָרָשׁ וְחוֹשֵׁב, וְרוֹקֵם בְּתִכְלֵת וּבְאַרְגָּמֹן בְּתוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבְשֵׁשׁ וְאוֹרֶג" (שמות לה), הרי סיפור חירם מלמד שהאמנות הדקורטיבית הייתה מומחיות של הפיניקים ולא היתה מצויה בישראל. חירם, שאמו היתה ישראלית מגבול הצפון, למד את המקצוע מאביו הצורי, שידע "לַעֲשׂוֹת בְּזָהָב-וּבַכֶּסֶף, בְּנְחוּשֹׁת, בְּבַרְזֵל, בְּאַבְנִים וּבְעֵצִים, בְּאַרְגָּמֹן, בְּתִכְלֵת וּבַבּוֹץ וּבַפְּרָמִיל, וּלְפַתַּח כָּל פְּתוּחַ וְלַחֲשֹׁב כָּל מַחֲשָׁבֶתָה אֲשֶׁר יִנְתֵּן לּוֹ" (דברי הימים ב ב). גם השרידים הארכיאולוגיים המעטים ששרדו מישראל המקראית הם די דלים מבחינה

אמנותית, ואינם מגיעים לקרסולי הקרמיקה הפלשתית, למשל. יש הטוענים שהולזול באסתטיקה החזותית הוא נקודת תורפה בעם היהודי עד עצם היום הזה.

כדי ליצור אמנות נחוצים כישרון, רצון והזדמנות. על הכישרון האמנותי היהודי ניתן להתווכח. למרות הייצוג המכובד של ציירים יהודים באסכולת פאריס, הרי הייצוג היהודי בצמרת הציור (יוסף ישראלס, מאקס ליברמן, יצחק לויטן, חיים סוטין, ז'ול פסקין, מארק שגאל, אמדיאו מודיליאני ומשה קיסלינג) ובפיסול (ז'אק ליפשיץ, ברנרד אפשטיין, מארק אנטוקולסקי), רחוק מלהיות מרשים כמו שיעור היהודים המצטיינים במוסיקה, בתיאטרון ובקולנוע, בספרות, במתמטיקה ובמדע).

אשר להזדמנות, יש להעיר שרוב יצירות האמנות נוצרו בחצרות השליטים של הממלכות הגדולות, ועל-פי השרידים הארכיאולוגיים קשה לתייג את יהודה וישראל ככאלה. ולגבי הרצון, כאן כנראה נעוצה הבעיה המרכזית. הסתייגות מהאסתטיקה, שבאה כתגובת נגד להלניזם, היא טון מרכזי אצל חז"ל, שאפילו את אמנות המשכן ראו רק כרע הכרחי: "אמרו ישראל לפני הקב"ה: רבש"ע, מלכי הגוים יש להם אוהל ושולחן ומנורה ומקטר קטורת וגו'. אמר להם הקב"ה, אם כן עשו מה שאתם חפצים, אלא עשו אותם כאשר אני מצווה אותם" (מדרש אגדה, פרשת תרומה). האמנות היהודית בארץ-ישראל והיחס אליה בתקופת בית שני והכיבוש הרומאי הוא, כמובן, נושא בפני עצמו.



"ונתתי שלום בארץ" – יהדות ושלום.

מרכז צימבליסטה, 20.5.2003, ל"ג בעומר - פרשת 'בחוקות'.

שלום לכל הנוכחים. הפסוקים הפותחים את פרשתנו, פרשת 'בחוקות', הם: "אם בחקותי תלכו ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם. ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו. והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע, ואכלתם לחמכם לשובע וישבתם לבטח בארצכם. ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד, והשבתי חיה רעה מן הארץ וחרב לא תעבר בארצכם. ורדפתם את אויביכם ונפלו לפניכם לחרב. ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ורדפו, ונפלו אויביכם לפניכם לחרב".

המילה 'שלום' היא אחת המילים המשמשות ביותר, ולכן גם אחת המילים השחוקות ביותר, בשפה העברית. בכל שיחה סתמית בפגישה ברחוב ובכל מכתב משתמשים בה כמה וכמה פעמים. שני השימושים הנפוצים ביותר שלה כיום הם כברכת נימוסין בפגישה או בפרידה, והשאלה לשלום כמחווה נימוסית של התעניינות בבן השיח או במקורבים. גם בתנ"ך, אנו מוצאים את המילה 'שלום' והמילים הנגזרות ממנה במקומות רבים – כמאתיים וחמישים במספר, אבל מובן שלא בכל מקום יש למילה אותה המשמעות. הרבה מילים בשפתנו הן רבות-משמעות, ומשמעותה של המילה 'שלום' עברה שלבים רבים במיוחד.

מקורה של המילה הוא כמובן בתואר 'שָׁלֵם', ומשמעותה הראשונית היא, כנראה, מצב של שלמות, של חוסר מום. אחר כך התרחבה המשמעות להיעדר פגע גופני כלשהו ולבריאות, ומכאן באו ברכת השלום והשאלה לשלום הזולת. בשלב מאוחר יותר הורחב השימוש בכמה כיוונים – גם להיעדר מועקה נפשית – לשלום הנפש – בכיוון הפרטי, גם להיעדר מריבות ומחלוקת – בכיוון הציבורי, וגם להיעדר אסון, ובמיוחד אסון מלחמה – בכיוון הלאומי. השימוש המקובל כיום במילה 'שלום' כניגודה המוחלט של 'מלחמה' הוא מאוחר מאוד, ולמעשה אינו מצוי בתנ"ך.

ואכן, המשמעות במקרה שלנו, הברכה שבפרשת 'בחוקות', ברורה מאוד, כיוון שהיא מפורטת פירוט מלא בהמשך: השלום המובטח כאן הוא שלום הארץ – היעדרן של חיות טורפות ואויב בארצנו, ויחד עימו מובטחת קטילה מסיבית של אויבינו מחוצה לה. במעגלי המוסר המתרחבים קונצנטרית סביב האגו הפרטי –

מהפרט אל המשפחה הקרובה, לבית האב, לשבט, ועד לעם, אנחנו נעצרים כאן ואיננו מרחיבים מעבר לזאת. השלום של פרשת 'בחוקות' הוא שלומנו ואינו שלום הזר, ובמיוחד אינו שלום אויבינו. עם זאת, זו הפעם הראשונה בתנ"ך שהמילה 'שלום' מופיעה כניגוד למלחמה, גם אם במובן המוגבל הזה. בשש-עשרה הופעותיה הקודמות היא מופיעה או במובן של 'ללא פגע', כמו במופע הראשון שלה, ב'בראשית' פרק ט"ו: "וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבוֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם", או במשמעות הנימוסית, כמו במופע הששה-עשר, ב'שמות' פרק י"ח: "וַיֹּאמֶר יְתָרוֹ לְמִשָּׁה לֵךְ לְשָׁלוֹם". לכן חשבתי שפרשה זו, פרשת 'בחוקות', היא ההזדמנות היאותה לדון בייחסה של היהדות אל השלום.

אחד הדברים שאנחנו רגילים לקבל כמובן מאליו הוא שאהבת השלום, דווקא במובנה האוניברסאלי הרחב, היא מרכיב חשוב באתוס היהודי. אנחנו מאמינים בכך ומצהירים על כך בכל הזדמנות. הנה, לדוגמה, קטע מהספר 'ייחודו של עם ישראל' (1977), של הרב מרדכי פירון – מי שהיה הרב הצבאי הראשי:

"...מבחינה רעיונית שוללת מחשבת היהדות לחלוטין את המלחמה, על כל תופעותיה השליליות, ורואה בשלום את ייעודה האידיאלי של האנושות כולה. השקפה זו מודגשת כבר במקרא והורחבה ופותחה במקורות הספרות התלמודית והמדרשית. המציאות הקשה של כל מלחמה, שפירושה אבדן חיי אדם, הרס והשמדה, מתוארת באורח חריף ומציאותי במקורות מדרשיים רבים. הם מעמידים זה מול זה את השלום, על כל הטוב הצפון בו, לעומת המלחמה האכזרית, ההורסת, הרת האסונות".

כמובן שרב צבאי ראשי חייב גם להסביר את הצורך בצבא, ולכן הוא מוסיף שם: "ברם, עם כל שלילתה את המלחמה, הכירה היהדות בעובדה ההיסטורית כי כל עוד לא קיים עלי אדמות חזון נביאי ישראל בדבר השלום הנצחי, חובה על האומה הישראלית להיות דרוכה ומאומנת לקראת מלחמה באויב".

אבל כשאנחנו מנסים למצוא סימוכין לקביעתו של הרב פירון בדבר יחסה השלילי של היהדות למלחמה, אנחנו מוצאים שהמשימה איננה כל כך פשוטה. אתחיל במה שהרב עצמו מביא כהוכחה לטענתו: "מובאה מתוך הספרות

המדרשית (יקהלת רב' ג, 9-4) עשויה להדגים את תפיסתם של חכמי ישראל –
תנאים ואמוראים - בנושא זה: "עת לטעת – בשעת שלום, ועת לעקור נטוע –
בשעת מלחמה. עת להרוג – בשעת מלחמה, ועת לרפא – בשעת שלום. עת
לפרוץ – בשעת מלחמה, ועת לבנות – בשעת שלום. עת לבקש – בשעת
שלום, ועת לאבד – בשעת מלחמה. עת לקרוע – בשעת מלחמה, ועת לתפור
– בשעת שלום. עת לאהוב – בשעת שלום, ועת לשנוא – בשעת מלחמה. עת
למלחמה – בשעת מלחמה, ועת לשלום – בשעת שלום".

לא השתכנעתי במיוחד מהוכחה זו - קשה לגלות במובאה מ'קוהלת' רוח
פציפיסטית עזה. יש שיראו בה אפילו את ההיפך, כלומר ראיית המלחמה כאחד
הפנים של חיינו. בעיני היא נראית יותר כקביעה עובדתית מפוכחת, כיאות לקוהלת,
מאשר כקביעה ערכית.

בחיפושים אחרי הוכחות לאהבת השלום של העם היהודי, הגעתי גם לספרו
החדש של פרופ' אוריאל סימון: 'בקש שלום ורדפהו' (2002). אפשר לומר שבזכות
הכותרת המבטיחה, "אז הייתי בעיני כמוצא שלום" ו"ששתי עליו כמוצא שלל רב",
אך גם ממנו נחלתי אכזבה מסוימת. המעט שמצליח פרופ' סימון למצוא במקרא
ואצל חז"ל בכיוון האנטי-מלחמתי הוא לא התנגדות כוללת למלחמה, אלא רק הבעת
צער על אובדן חיי אדם הכרוך בה, גם אם הוא אויב. כך הדבר במדרש היפה על
אובדן המצרים בים סוף: "באותה שעה ביקשו מלאכי השרת לומר שירה לפני
הקב"ה. אמר להם הקב"ה: מעשי ידי טובעין בים ואתם אומרים שירה לפני?
(סנהדרין' לט עב), או בהסבר של ר' יהודה ברב אלעי לפסוק: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב מְאֹד
וַיִּצְרֹךְ לוֹ" ('בראשית' לב8): 'ויירא – שלא ייהרג, ויצר לו – שלא יהרוג...!'. הסבר
יפה זה, המובא ברש"י, הוא מיניאטורה נפלאה - מועט המכיל את המרובה. אבל
בזאת נסתם, כנראה, גם אליבא דסימון, מקור הפציפיזם היהודי. זו נראית בוודאי
קביעה מקוממת במידה מסוימת, ובוודאי תטענו כנגדי בצדק: איך אתה יכול לטעון
כך כאשר התנ"ך והתורה שבעל פה מלאים בפסוקים המדברים על שלום ומטיפים
לשלום! הנה, למשל, כמה דוגמאות שנשמעות חזקות במיוחד.

קודם כל מהתנ"ך: כולנו יודעים שאנחנו נתנו לעולם את הדיבר "לא תרצח", כמו שנתנו גם את ההנמקה הדתית הקטגורית לכך - "כִּי בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם", ואת חזון השלום העולמי הנמצא לראשונה בפסוק הנפלא החוזר בתנ"ך אפילו פעמיים – בישעיה ובמיכה: "וְיִכְתְּתוּ תְּרַבּוּתָם לְאֶתִים וְחִנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יִשְׁאוּ) גוֹי אֶל גוֹי תְּרַבּ וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה".

גם אצל חז"ל אנחנו מוצאים הרבה אַמְרוֹת בשבח השלום: כמו אמרתו הידועה של ר' שמעון בן גמליאל: "על שלושה דברים העולם עומד: על הדין, על האמת ועל השלום", או דברי ר' יהושע: "גדול הוא השלום, ששמו של הקדוש ברוך הוא נקרא שלום, שנאמר: 'ויקרא לו ה' שלום' (בסיפור מזבח גדעון). וגם "מלמד שהשלום שקול כנגד הכל, וכן אנו אומרים: 'עושה שלום ובורא את הכל', או: 'אמר ר' יהושע בן לוי: גדול הוא השלום, שהשלום לארץ כשאר לעיסה – אלמלא שנתן הקב"ה שלום בארץ, הייתה החרב והחיה משכלת את הארץ'.

אבל, עד שיתגשם חזון אחרית הימים של ישעיהו ומיכה בדבר השלום העולמי, חזון שאינו מוצג כמטרה ברת השגה יותר מאשר החזון "וְאֶרְצָהּ כְּבָקָר יֹאכַל תִּבְנֶן", כל זה נעצר במעגל הציבורי-לאומי, ואין בו משום אמירה אנושית כללית. כך השלימו אבותינו עם מגבלות האחוה האנושית כשם שערכי החופש, השוויון והאחוה שעד כמה שידוע לנו הועלו על נס לראשונה בתורת משה, ושמהם נגזרים ערכי השלום, הוגבלו אף הם על ידם באותו מעגל. "וְאֶהְבֶּתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ", הנחשב בעינינו לשיא האלטרואיזם, הוא המשך ל"לא תקום וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ". כמו המוסר המוחלט בתנ"ך, גם השלום מוגבל ל'אחיך', 'רעך' או 'בן עמך', ואצל חז"ל – ל'ישראל': 'אמר ר' שמעון בר חלפתא: לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה ל**ישראל** אלא השלום, שנאמר (תהלים כט): 'ה' עוז לעמו ייתן, ה' יברך את עמו בשלום'" (משנה, 'עוקצין'). "הוה מתלמידיו של אהרן – אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (הלל הנשיא, 'אבות' א12). אוהב שלום כיצד? מלמד שיהי אדם אוהב שלום ב**ישראל** בין כל אחד ואחד כדרך שהיה אהרן אוהב שלום בין כל אחד ואחד ('אבות דרבי נתן').

משמעותו של השלום לגבי הנוכרים היא אחרת לגמרי, והיא מתבטאת בכללי המלחמה שבספר 'דברים': "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ, וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם. וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעֲנֶנּוּ וּפְתַחְתָּ לָּהּ, וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ יִהְיוּ לְךָ לְמַס וְעַבְדוּךָ. וְאִם לֹא תִשָּׁלֵם עִמָּךְ וְעָשִׂיתָ עִמָּךְ מִלְחָמָה וְצָרְתָּ עָלֶיהָ, וַיִּתְּנָה ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ וְהַכִּיתָ אֶת כָּל זְכוֹנֶיהָ לְפִי חָרֵב ... כִּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הָעָרִים הַרְחוֹקוֹת מִמָּךְ מֵאֵד אֲשֶׁר לֹא מְעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה. רַק מְעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נוֹתֵן לְךָ בְּחִלָּה לֹא תַחֲיֶיהָ כָּל נַשְׁמָה" (דברים, פרק כ).

'אמר ר' יהושע דסכנין בשם ר' לוי: כל מה שגזר משה הסכים הקב"ה עמו...הקב"ה אמר לו שיילחם עם סיחון, שנאמר "והתגר בו מלחמה" (דברים כב24), והוא לא עשה כן, אלא "ואשלח מלאכים..." אמר לו הקב"ה: כך אמרתי לך להלחם עמו ואתה פתחת בשלום, חייך שאני מקיים גזרתך – כל מלחמה שיהיו הולכים לא יהו פותחים אלא בשלום...מי קיים את הפרשה הזאת? יהושע בן-נון – היה פורש ד'אטגמא בכל מקום שהיה הולך לכבוש, והיה כתוב בה: מי שמבקש לילך – ילך, מי שמבקש לעשות שלום – יעשה, ומי שמבקש לעשות מלחמה – יעשה'.

הרמב"ם חוזר על הפירוש המצומצם הזה ל'שלום': 'אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום, אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצווה, שנאמר: "כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום". אם השלימו וקיבלו שבע מצוות שנצטוו בני נוח עליהן, אין הורגין מהן נשמה והריהן למס, שנאמר: "והיו לך למס ועבדוך". קיבלו עליהן המס ולא קיבלו העבדות, או שקיבלו העבדות ולא קיבלו המס, אין שומעין להן עד שיקבלו שניהם. והעבדות שיקבלו היא שיהיו נבזים ושפלים למטה ולא ירימו ראש בישראל... ואם לא השלימו, או השלימו ולא קיבלו שבע מצוות, עושין עמהם מלחמה והורגין כל זכרים הגדולים ובוזזין כל ממונם וטפם, ואין הורגין אשה או קטן. אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו אין מניחין מהם נשמה' ('משנה תורה', הלכות מלכים). אבל לרמב"ם יש גם הסתייגות ממצוות השמדת העם מטעמים פראקטיים: 'אין כורתין ברית לשבעה עממין כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם...ואסור לרחם עליהם. ומכאן אתה למד שאסור לרפאות עכו"ם, אפילו בשכר. ואם היה

מתיירא מהן, או שהיה חושש משום איבה – מרפא בשכר, אבל בחינם אסור... ושואלים בשלומם ואפילו בימי חגם מפני דרכי שלום. ואין כופלין להן שלום לעולם. מצאו בשוק- נותן לו שלום בשפה רפה ובכבוד ראש. אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין העובדי כוכבים או שיד עכו"ם תקיפה על ישראל, אבל בזמן שיד ישראל תקיפה עליהם, אסור לנו להניח עובדי כוכבים בינינו' ('משנה תורה', הלכות עבודה זרה, פרק י). הרמב"ם משתמש שימוש נוסף במילה 'שלום', וזהו הביטוי 'דרכי שלום' שלמעשה הוא אילוץ המוטל על החלש שאינו יכול להתנהג כחפצו כלפי החזק, לא כל שכן לקום ולהרגו. מטעמי 'דרכי שלום' ממליץ, לכן, הרמב"ם, גם להשיב אבדתו של נכרי ואפילו לתת נדבה לגוי האביון.

ראינו, אם כן, שהשלום היהודי לא חרג מהמעגל הלאומי. אך גם בתוך מעגל זה הוא היה מוגבל. "אין שלום, אָמר ה', לְרָשָׁעִים", נאמר פעמיים אצל נביא השלום, ישעיהו (פרק מ). הרשעים יכולים להיות גם יהודים שחטאו בעבודה זרה. אותו משה שהכריז באזני כל בני ישראל "לא תרצח", הוא זה שציווה עליהם זמן קצר לאחר מכן, ברדתו מההר: "שִׁימוּ אִישׁ חֲבֵרוֹ עַל יָרְכוֹ, עֲבְרוּ וְשׁוּבוּ מִשָּׁעַר לְשָׁעַר בְּמִחְנָה וְהָרְגוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת-קְרוֹבוֹ": (שמות לב). למרות "לא תרצח", דין מוות מיועד, לפי חוקי התורה, לא רק לעובדי עבודה זרה ולקרוביהם, כמו תושבי העיר הנידחת, אלא גם למורשעים בפשעים כבדים כמו רצח, גניבת אדם לעבדות, רשלנות פלילית הגורמת מוות, וגם לעוברים עברות מוסר כמו ניאוף, משכב בהמה, הומוסקסואליות ואפילו הכאת או קללת הורים. הפרק השלושה עשר בספרו של סימון נקרא: "האם יש לסובלנות שורשים במקרא?" ולדבריו, השם ההולם פרק זה הוא, לאמיתו של דבר: "הסובלנות – אין לה (כמעט) שורשים במקרא!".

אגב, בעברית של היום אנחנו מבדילים בין 'רצח' לבין 'הריגה' לפי הכוונה. בתנ"ך קין הרג, ולא רצח, את הבל. לעומת זאת, גם ההורג בשגגה נקרא 'רוצח', וגם הריגה "חוקית" לשם נקמת דם נקראת רצח ("לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרוֹצֵחַ").

ההבדל היחידי הוא אולי שבתנ"ך רוצחים רק בני אדם, ולהרוג הורגים גם בעלי חיים ("הַרוֹג בְּקֶרֶן וְשָׁחוּט צֶאֱנָן", או "וְהָרַג אֶת הַתַּנִּין אֲשֶׁר בַּיָּם").

אם כן, אותו שלום שאבותינו רצו להתברך בו הוא שלום משני סוגים: האחד, שלום במובן של רווחה, אי-פחד, חוסר דאגה – בין מפגעי מלחמה ובין מפגעי טבע, והשני – שלום במובן של הרמוניה, אי-מחלוקת והעדר מריבות. בשני מובנים אלה לא זו בלבד שמסתפקים במעגל הדתי-לאומי מסיבות פראקטיות, אלא שבדרך כלל מודגש הגבול החד של מעגל זה. מצווה היא להילחם באלילות ובכפירה, הן בפנים והן בחוץ, ורצויה דומיננטיות על הגויים, גם אם היא מושגת בחרב.

הדמות החורגת מקונצפציה זו היא דמותו של מלך השלום, המלך שלמה, המעדיף בבירור את הרווחה והשלום על האידיאולוגיה הדתית והלאומנית. לכן התייחסותו של המקרא אליו היא אמביוולנטית. גישה חיובית מאוד אנחנו מוצאים בדברים המיוחסים לדוד: "וַיְהִי עָלַי דְּבַר ה' לֵאמֹר: דָּם לָרֵב שָׁפַכְתָּ וּמִלְחָמוֹת גְּדוֹלוֹת עָשִׂיתָ, לֹא תִבְנֶה בַּיִת לְשָׁמִי כִּי דָמִים רַבִּים שָׁפַכְתָּ אַרְצָה לְפָנַי. הִנֵּה בֵן נוֹלָד לָךְ, הוּא יְהִי אִישׁ מְנוּחָה וְשָׁלוֹם וְשָׁקֵט אָתָּן עַל יִשְׂרָאֵל בְּיָמָיו" (דברי הימים א, כב).

מאידך, בצד תיאור גדולתו, עשרו וחכמתו של שלמה והשפע והשלום שפקדו את הארץ בימיו, אנחנו מוצאים גם את תיאור חטאיו, כולל אותה עבודה זרה שדינה מוות לפי ההלכה היהודית – וגם את זה הוא עשה בגדול, בבניית במות לאילי כל העמים השכנים. כנראה שלא רק קנאי הדת, אלא גם הלאומנים לא שבעו נחת ממנו. לפי המסופר בספר מלכים הוא מסר לחירם מלך צור, מרצונו החופשי, את חבל כבול שבגליל על עשרים הערים שבו. נכון שבספר דברי הימים מוצגים הדברים במהופך – כלומר שם מדובר על כך שחירם הוא שנתן את הערים האלה לשלמה, אבל ברור שבסך הכל שלמה מצטייר כמי שמעדיף את השלום והרווחה על האידיאולוגיה הדתית והלאומית וגם על השלמות הטריטוריאלית.

אסור לנו להסתכל על גישתם של אבותינו לשלום בחומרה יתרה. כשם שהליברליזם התנ"כי, למרות היותו מוגבל במעגל הדתי-לאומי, היה מתקדם ביותר – ובמובנים רבים גם חלוצי בדורו (ועל כך עמדתי בהרצאתי על פרשת משפטים

במקום זה לפני ארבע שנים). כשאנו משווים את חוקי משה למסמך הקדום הדומה לו ביותר – קודקס חמורבי, אנו מוצאים בהם העדר הבחנה מעמדית, יחס אנושי לעבדים, הגנה מפני נישול, וכן הלאה. במיוחד, היחס לחיי אדם, לנקמת הדם ולעונש המוות, לא זו בלבד שהיה גרוע יותר בחברות שסבבו אז את עם ישראל, אלא שנשאר כזה במדינות רבות אפילו בתקופה המודרנית. רשימת העבירות שבגינן היה ניתן להטיל עונש מוות באנגליה של המאה התשע-עשרה מנתה למעלה ממאה, שלא לדבר על המדינות בהן נוהגת היום השריעה המוסלמית ומוציאים בהן להורג בסקילה לא רק את הנואפת, אל גם את הנאנסת, וגזר דין מוות מוכרז על מי שנחשד בפרסום דברים שנודף מהם ריח של כפירה, כמו הסופר סולימאן רושדי. גם הפציפיזם התנ"כי היה מתקדם למדי ביחס לזמנו. אבל כאן יותר קשה לנו לטעון לזכות ראשונים.

היהדות והדתות המונותאיסטיות שיצאו ממנה היו דתות לוחמות, ובהיותן כאלה לא יכלו להיות נושאות שלום. הנצרות הטיפה, לכאורה, לא רק לשלום, אלא גם להבלגה ולאי-אלימות מוחלטת. בפתחת דרשת ההר המפורסמת נאמר: "אַשְׁרֵי עוֹשֵׂי שְׁלוֹם, כִּי הֵם יִקְרְאוּ בְּנֵי אֱלֹהִים" (מתתיהו' 9), ובהמשך אנחנו מוצאים את הפסוק הידוע: "שְׁמַעְתֶּם כִּי נֹאמַר עֵין תַּחַת עֵין וְשֵׁן תַּחַת שֵׁן. וְאַנִּי אוֹמֵר לְכֶם לֹא תִתְנַצֵּב בְּפְנֵי הַבָּא לְהָרַע לָךְ. אִם יִפְדֶּךָ עַל הַלְחֵי הַיְמָנִית - תֵּן לוֹ גַם הַשְׂמָאלִית:" (מתתיהו' ה 48-49). אבל גם אהבה נוצרית זו מוגבלת רק בתוך הקהילה, כדברי פאולוס, הוא שאול, באיגרתו אל הרומיים (יד' 19): "עַל כֵּן נִרְדָּפָה נָא דְרָכֵי שְׁלוֹם לְכוֹנֵן אִישׁ אֶת רַעְהוּ". אבל מחוץ לקהילה, הסיפור הוא אחר. ישו מכריז במפורש: "אַל תַּחֲשְׁבוּ כִּי בָאתִי לְהַבִּיא שְׁלוֹם בְּאֶרֶץ. לֹא בָאתִי לְהַבִּיא שְׁלוֹם כִּי אִם חֶרֶב. כִּי בָאתִי לְהַפְרִיד בֵּין אִישׁ לְאָבִיו, בֵּין בֵּת לְאִמָּה וּבֵין כָּלֹה לְחִמּוֹתָהּ" (מתתיהו' 34). אשר להבלגה כלפי חוץ, הרי זו היא הבלגתו של החלש, מה שקראנו "משום דרכי שלום", כמו שמוסבר במפורש באותה דרשת ההר: "מִהָר הַשְּׁלֵם עִם אִישׁ רִיבָךְ בְּעוֹדָךְ עִמוּ בְדָרְךָ, פֶּן יִסְגִּיר אוֹתָךְ אִישׁ רִיבָךְ בְּיַד הַשּׁוֹפֵט, וְהַשּׁוֹפֵט יִסְגִּירָךְ בְּיַד הַשּׁוֹטֵר, וְהוּא יִתְנַדֵּף לְבֵית הַסֵּהָר" (מתתיהו' 25). ואכן, הנצרות הקדומה הייתה קוסמופוליטית ופציפיסטית והנוצרים השתדלו

להימנע מהשרות הצבאי. אבות הכנסיה הראשונים, עד טרטוליאנוס, הטיפו כנגד הצבא ועד קרוב לסוף המאה השנייה כמעט ולא היו התגייסו נוצרים לצבא. אבל עם התפשטותה והתחזקותה של הנצרות התרבו החיילים הנוצרים ועם הגעתה לשלטון הוחלפה דוקטרינת אי האלימות המוחלטת בדוקטרינות מעשיות יותר, ואעמוד על כך בהמשך. על כל פנים, במאה החמישית כבר היה צבאו של תיאודוסיוס השני מורכב מנוצרים בלבד.

האיסלאם היה, מראשיתו, לוחמני הרבה יותר. כמו הנוצרים הראשונים, גם המוסלמים הראשונים נרדפו. אבל האיסלאם, בניגוד לנצרות, לא קרא לתגובה פסיבית אלא להיפך: "הרגו את הכופרים בכל מקום שתמצאום... וארבו להם בכל מקום מארב. אבל אם יתחרטו ויתפללו ויתנו צדקה, הניחו להם ללכת". ('קוראן', סורה תשיעית 5). הקוראן מלא באמירות בשבח המלחמה למען הדת ובהבטחת התגמול בעולם הבא לנופלים בה. כמו הנצרות, ובניגוד ליהדות, הוא שואף להיות דת אוניברסאלית ולא לאומית, ולכן המעגל המגביל את כבוד האדם ושוויון בני האדם אינו המעגל הלאומי אלא הדתי: "ואסור למאמין להרוג מאמין אלא בשגגה." (סורה רביעית 92). התורה שבעל פה של האיסלאם, החדית', מכילה אמירות קשות עוד יותר לגבי המלחמה בכופרים בכלל, וגם ביהודים בפרט. הנה דוגמה מזעזעת, המצוטטת בדרשה המיוחסת לבן-לאדן בפברואר 2003: "יום הדין לא יגיע עד שהמוסלמים ילחמו ביהודים... והיהודי יתחבא מאחורי האבנים והעצים, וכל אבן ועץ יקראו: 'משרת האל! יהודי מתחבא מאחורי! בוא והרגהו!'".

אמירות פציפיסטיות בתקופה הקדומה אנהנו מוצאים דווקא מחוץ לדתות המונותאיסטיות מהמקור היהודי. לא קשה להסביר מדוע הפוליתיאיזם יכול להיות גם סובלני, בניגוד למונותאיזם המבוסס על מונופול של אמת אחת. זה לא אומר שכל חברה פוליתיאיסטית היא סובלנית ופציפיסטית. בנוסף, גם סובלנות דתית – כשהיא קיימת, יכולה לחבור ללאומנות קיצונית (כמו במקרה של דת השינטו ביפן). על כל פנים, העובדה היא שצמחו במזרח הרחוק דתות הקשורות בפילוסופיה של אי-אלימות ושליטת המלחמה כבר במאה השישית לפני הספירה.

בהודו קרא מְהוֹיָרָה, מייסד הפילוסופיה הג'אינית, שחי בין 599 ל-527 לפנה"ס, לאַהִימָסָה - כלומר אי-אלימות וחמלה כלפי כל היצורים. באותה מאה נכתב בסין ספר הטאו של לאו-צ'ה, הבנוי משמונים ואחד פרקים קצרים, כל אחד מהם בן כמה משפטים. אצטט כמה מהם הקשורים בעניננו (התרגום הוא של ניסים אמון).

המשפטים הפותחים את פרק 30, 'עצות לשר צבא', הם:

"במקום שחונה צבא יעלה קוץ ודרדר.

אחרי נצחונות מפוארים של צבא תבאנה שנות מצוקה".

פרק 31, הנקרא 'קללת הלוחם', במלואו, הוא:

"היפים בכלי הנשק נועדו להשחית. הם שער לפורענות ואינם כליו של אציל.

מי ששמח להילחם בבני אדם, את שלוותו לא ישיג לעולם.

נצחון במלחמה אינו יותר ממסע לווייה."

והשורות הראשונות בפרק 79, הנקרא 'שלום', הן:

"אחר פיוס במריבה גדולה, עדיין נשארת בלב טינה.

מלחמות לא מסתיימות בתום הקרב. לכן לא כדאית המלחמה."

באזור הקרוב יותר אלינו, ביוון ובעולם ההלניסטי, אנו מוצאים התבטאויות חריפות בגנות המלחמה במאה החמישית לפני הספירה – בקומדיות הידועות של אריסטופאנס: 'האַחַרְנִיִּים' (425 לפנה"ס), 'השלום' (421), ו'ליזיסטראטה' (411 לפנה"ס). לעומת ההגיגים השקולים והנוגים של לאו-צ'ה, המבקר את המלחמה מנקודת המבט הכלל-ציבורית, תוקף אריסטופאנס את המלחמה בסגנונו הקריקטורי הפשטני והוולגרי, מנקודת המבט האינדיבידואליסטית, ואפילו הקְנוֹסֵטִית. אריסטופאנס שם ללעג את הגורמים למלחמה – במקרה שלו – מלחמת הפלופונז המתמשכת בין אתונה לספארטה. מנגד הוא מציג את תענוגות החיים בזמן שלום – אכילה, שתייה ואהבה. בספרות ובפילוסופיה היוונית בתקופה הקלאסית יש התבטאויות אנטי-מיליטריסטיות רבות, אם כי בדרך כלל ראו במלחמה רע הכרחי ובלתי נמנע. הפילוסופים הסטואיים, החל מזינו, הטיפו לחברה כלל-אנושית וכמובן

ללא צבא. במדינה האוטופית של פוסידוניוס, "מדינת החכמים", אין לא צבא ולא נשק.

למרות ההשפעה הרבה שהייתה לסטואיקנים על אישים רומיים רבים, הייתה המדינה הרומאית רחוקה מאוד מאותה "מדינת חכמים". קיקרו, שמצטט הרבה את פוסידוניוס, אמר בנאומים הפיליפיים שלו: "לפיכך, אם ברצוננו להנות משלום – עלינו לצאת למלחמה. אם אנחנו נמנעים ממלחמה – לעולם לא נהנה משלום". מוכרת הצורה התמציתית המאוחרת יותר של רעיון עתיק זה: "אם רצונך בשלום – הכן מלחמה" – *si vis pacem, para bellum*, שחציה השני הוא, כידוע, שמו של אקדה. השלום הרומאי, הוא *pax romana* הידוע, הוא, אחרי הכל, אותו שלום המובטח לנו פעמים רבות בתנ"ך – שקט ושלווה בממלכה רחבה הנשלטת על ידינו: "וְהִכְרַתִּי רֶכֶב מֵאֲפֹרֹתַי וְסוֹס מִירוּשָׁלַיִם וְנִכְרַתְהָ קִשְׁתַּת מִלְחָמָה וְדָבָר שְׁלוֹם לְגוֹיִם וּמִשְׁלוֹ מִיָּם עַד יָם וּמִנְהָר עַד אֲפְסֵי אֶרֶץ" ('זכריה' ט 10).

כאמור לעיל, הכנסייה הגמישה את עמדתה לגבי המלחמה והצבא. אמברוזיוס, ואחריו אוגוסטינוס, הצדיקו מלחמה בתנאים מסוימים. וכך כותב אוגוסטינוס, ב'על מדינת האלוהים' (*de civitate Dei*): "כל אדם, גם באסרו מלחמה, שלום הוא מבקש" (*omnis homo etiam belligerando pacem requirit*). הוא הכשיר מלחמות שמטרתן הדיפת פולשים ומלחמות שמטרתן הגנה על הצדק. בעוד שנימוק ההכשר הראשון קרוב לאובייקטיביות, הרי השני תלוי, כמובן, בהגדרת הצדק, שהיא סובייקטיבית מאוד. דוגמה קיצונית לכך הם מסעי הצלב שקיבלו, כמובן, את ברכת הכנסייה. ההבחנה שניסח, מאוחר יותר, תומס מאקווינו, בין מלחמה צודקת למלחמה לא צודקת, שלטה בימי הביניים, ובאמצעותה הוכשרו כל מלחמות הדת המרובות עד העת החדשה. למעשה, גם עקרונות האו"ם בנושא זה מנוסחים באופן דומה, ולאמיתו של דבר קשה לחשוב על ניסוח ריאליסטי אחר. גם היום השאלה אם מלחמה היא מלחמה צודקת או לא נתונה בוויכוח בכל מקרה קונקרטי, ומקרה עירק הוא הדוגמה הטרייה ביותר.

עם זאת, קמו מדי פעם פתות נוצריות שדבקו בעקרון אי האלימות והפציפיזם האבסולוטי. הבולטות שבהן היו האנפֶּפְּטיסטים בגרמניה במאה ה-16, ויורשיהם המְנוניטים (על שם מייסד הכת מְנו סימונס) בהולנד, וה"רועדים" – ('קוויקרים') שייסד ג'ורג' פוקס במאה ה-17. המנוניטים דוגלים בשוויון בין המינים ומתנגדים גם להשתתפות פעילה בענייני המדינה החילונית. הקוויקרים מתנגדים למודרניזציה והם בעלי תודעה סוציאלית עמוקה. רבים מהם פעילים בתנועות השלום העכשוויות.

עד כאן לגבי הפציפיזם הדתי. שורשיו של הפציפיזם החילוני המערבי נעוצים בהתחדשות ההומניזם בזמן הרנסאנס, ובפילוסופיה של שפינוזה ושל קאנט. לפי שפינוזה, "שלום אינו העדר מלחמה, הוא מעלה רוחנית (virtue), מצב נפשי, נכונות לרצון טוב, אמון וצדק".

בסוף המאה ה-18 כתב וולטייר, באלפבית ההומוריסטי שלו, את הדברים הבאים בערך 'מלחמה': "כל בעלי החיים שרויים כל הזמן במלחמה... אלוהים נתן בינה לאדם. בהשתמשו בה, עליו לבוז להשפלת עצמו בחיקוי החיות, מה עוד שלא ניחן לא בציד הטבעי להרג ולא לאינסטינקט למצוץ דם... הדבר המופלא ביותר בעסק שטני זה הוא שכל מנהיג מרצחים מקבל את הברכה, ולפני שהוא יוצא למסע ההרג, מתפלל באדיקות לאלוהים. אם המנהיג הורג רק אלפים ספורים, הוא אינו טורח להודות לאלוהים על חסד מועט כל כך. אבל אם הוא משמיד רבה באש ובחרב ומוחה מעל פני האדמה עיר שלמה, הוא מגיע לפרץ של טקסי הודיה. נואמים נשכרים על ידו כדי להלל את הטבח ולצטט תקדימים מפלסטינה הקדומה" (כמו שידוע, וולטייר לא היה פילושמי...)

בתחילת המאה ה-19 תיאר הצייר הספרדי המהולל גויה (Goya) את זוועות המלחמה בסדרת התחריטים Los desastres de la Guerra. בהמשך המאה ה-19 קיבל הפציפיזם גוון אנרכיסטי. בסוף המאה ייסדה הסופרת ברתה פון-זוטנר (Suttner) את "אגודת השלום האוסטרית" (1891) וערכה כתב-עת פציפיסטי. היא גם כתבה רומן בשם 'הניחו את הנשק!' (Die Waffen nieder) בו תיארה את זוועות המלחמה. אשר לנקודה היהודית, היא לחמה כנגד האנטישמיות והייתה

ידידתם של הרצל ושל נורדאו. היא הייתה גם ידידתו של אלפרד נובל, שייסד בשנת 1901 את פרס נובל לשלום, וגם זכתה בפרס ב-1905.

הפעילות הפציפיסטית גברה לפני מלחמת העולם הראשונה, במיוחד בקרב הסוציאליסטים שניסו לעצור את הידרדרות העולם למלחמה כוללת באמצעות שביתות פועלים. מהמנהיגים הבולטים שלהם נזכיר את ז'אן ז'ורס. הוא היה פטריוט צרפתי, אך לא לאומני, והטיף לפיוס עם גרמניה, ולכן נרצח ב-1914 ערב פרוץ המלחמה. גם לו קשר חזק לנקודה היהודית – הוא לחם כנגד האנטישמיות והיה מהבולטים במגינים על דרייפוס.

אחרי מלחמת העולם הראשונה גברו שוב הרגשות האנטי-מלחמתיים, בייחוד כשזוועות המלחמה הגיעו לידיעת הציבור הרחב ותוארו בספרות, כמו ב'במערב אין כל חדש' של רמארק, וכן התברר הטמטום הרב הן בגורמים שהביאו לפריצתה והן באופן ניהולה, ובהקשר זה אזכיר את 'עלילות החייל האמיץ שווייק' של האשק. המפורסם בפציפיסטים של המחצית הראשונה של המאה ה-20 הוא מוהנדס קרמ'צ'נד גנדהי, הידוע בשם מהאטמה (הנשמה הגדולה) גנדי. תורתו, 'סטיגרהה', משלבת אלמנטים הינדואיים, נוצרים וטולסטויאנים, ובמיוחד את עקרון האי-אלימות ('אהימסה') הג'איני שהזכרנו קודם. הוא היה גם צמחוני. לדבריו, "נחשים ונמרים הם תשובת אלוהים על מחשבותיהם הארסיות של בני האדם – אילו לב בני אדם היה מלא אהבה, היו אף החיות הטורפות משלימות עימם". גם לו היו חברים ותומכים יהודים ברחבי העולם.

מלחמת העולם השנייה חיזקה, כמובן, את הארגומנט של "מלחמה צודקת" – קשה היה למצוא מלחמה צודקת ממנה. דבריו של נוויל צ'מברליין בשובו ממינכן באוקטובר 1937: "הבאתי שלום לזמננו, שלום עם כבוד", הפכו למושא ללעג. אבל הפעלת הפצצה האטומית בהירושימה ונגסאקי הביאה שוב לתחיית התנועה הפציפיסטית שנאבקה כנגד הנשק הגרעיני, המלחמה הקרה, ומלחמת ויאט-נאם.

מה הייתה עמדתה של היהדות בכל ההתפתחות המאוחרת הזו? היא לא יכלה לבלוט בה, כיוון שהיא ננקטה מתוך עמדה של חולשה. ברור שהיהודים קיוו לשלום. היו לכך סיבות אחדות, ולא רק מורשת הנביאים. ראשית, הם היו הקרבן הטבעי בכל אי-שקט, ועל אחת כמה וכמה בעת מלחמה. שנית, עד הזמן האחרון זה היה בלתי אפשרי ליהודי לשרת בצבא מבלי לעבור על חוקי הדת, ואם הוא גויס, בכפייה לרוב, הוא היה עלול לסבול בו מהתעללות. שלישית, קשרי המשפחה וההזדהות האתנית עם היהודים בארצות האחרות, הזדהות שהייתה לרוב חזקה בהרבה מן ההזדהות עם "המולדת", הביאו לכך שרובם של היהודים לא ראו את המלחמות, עד למלחמת העולם השנייה, כמלחמותיהם.

מאידיך, דווקא סיבות אלה מנעו מהיהודים מלנקוט עמדה פציפיסטית מוצהרת, ובמקרים אחדים גם הביאה לעמדה הפוכה: להתגייסות פטריוטית, כולל הצטיינות צבאית, תוך כוונה להפגין את נאמנותם לארצם ותקווה להתקדם בזכות זה לקראת שוויון זכויות. כך מוכר סיפורו של בֶּרְק יוסלביץ', מגיבורי מרד קוסצ'יוסקו שגייס ופיקד על גדוד יהודי בסוף המאה ה-18 – הגדוד היהודי הלוחם הראשון מאז מרד בר-כוכבא ועד החטיבה היהודית הלוחמת. ג'וֹנָפָה אוטולנגי שרת במטכ"ל האיטלקי והיה שר-מלחמה ועוד אחרים. במלחמת העולם הראשונה היו אנשי צבא יהודיים בולטים בשני הצדדים.

על כל פנים, היהדות, בהיותה נטולת ישות מדינית, לא הייתה צריכה להתלבט בבעיית השלום החיצוני והשימוש בכוח. כל זמן שלא היה קיים צבא יהודי אפשר היה לדבר על שלום מבלי להתחייב במאום כלפי האחרים. לכן התייחסה רק לשלום הפנימי – וכאן הלבטים הם הרבה יותר קלים. כל עוד לא היה קיים צבא יהודי, בוודאי כולם היו בעד "שלום בית" (מושג שבשימושו הנוכחי על ידי הממסד הדתי מעורר בעיות קשות לגבי מעמד האשה).

עם חידוש היישוב היהודי בארץ-ישראל, ועוד יותר עם הקמת הכוח הצבאי היהודי וכינון המדינה, הועמדנו בפני בעיות אלו, ואפילו לרומם ולנשא את הצבאיות ואת גבורת הכוח. נזכרנו בכך שהעם היהודי היה בהיסטוריה המוקדמת שלו עם לוחם, ושיצאו לו מוניטין ככזה. נאלצנו לחזור אל "ה' איש מלחמה",

"המלמד יְדֵי לְקָרֵב אֶצְבְּעוֹתַי לְמַלְחָמָה". חג ל"ג בעומר אותו חוגגים היום ילדינו בקשת וחץ ובשירי ההלל לבר-כוכבא מסמן היטב חזרה זו. עם החרפת הסכסוך היהודי-ערי, וגם בעקבות רצח רבין, הבעיות המוסריות של מלחמה ושלוש ניצבות בפנינו במלוא חריפותן.

לסיכום דברי – אמר מי שאמר: "המלחמה ימיה כימי האדם (וסיפור קין והבל יוכיח), אבל השלוש הוא המצאה חדשה". מהדברים שאמרתי עולה כי המצאת השלוש איננה חדשה, אבל יישומה הוא בעייתי ביותר עד היום, כמו שאמר ג'ורג' מארשל, אביה הזכור לטוב של "תוכנית מארשל", בנאום בסוף מלחמת העולם השנייה (1.9.1945): "אם האדם ימצא את הפתרון לשלוש עולמי, זו תהיה התפנית המהפכנית הגדולה ביותר שהעולם ידע מעודו".

היום אנחנו חיים בתקופת *pax americana*, ונראה שמתקיימים הדברים שכתב במאמרו לפני כמה עשרות שנים, בתקופת המלחמה הקרה, אלוף הברידג' האמריקאי אלי קאלברטסון: "אם אלוהים והפוליטיקאים ירצו, ארה"ב יכולה להכריז שלום על העולם ולנצח בו". אתוס השלוש האמריקאי ניצב על מילותיו הידועות של אברהם לינקולן בנאום ההכתרה השני שלו (4.3.1865): "ללא שנאה לאף-אחד, עם חסד לכל, עם נחישות בזכות כפי שהעניק האל... לעשות כל מה שיכול להשיג ולטפח שלום צודק ובר-קיימא בינינו ובין עצמנו ועם כל העמים". השאלה מהו אותו *just and lasting peace* היא, כמובן, השאלה המרכזית – לא רק במקרה שלנו. אצטט עוד אמרה, שלצערי שכחתי מה מקורה (וייתכן שבכך אני מעכב עוד יותר את הגאולה לעולם):

"כל אדם מחפש שלום על ידי ניהול מלחמה, אבל אף אדם אינו מחפש מלחמה על ידי עשיית שלום – כי אפילו לאלה שמפסיקים בכוונה את השלוש בו הם חיים אין שנאת השלוש, אבל הם רק רוצים להחליפו בשלוש שמתאים להם יותר".

בפני היהדות, שבמשך מאות רבות של שנים לא השתתפה בדיון ובעיסוק בבעיות הדמוקרטיות ובבעיות המלחמה והשלום, עומד היום האתגר הקשה לגשר על פער דורות זה ולפתח פרשנות חדשה לטקסטים המסורתיים, פרשנות שלא תטיח ולא

תטאטא אל תחת לשטיח את הבעיות הסבוכות, אלא תתמודד איתן. השימוש התדיר במילה "שלום" בכל הזדמנות אינו, כשלעצמו, הוכחה לכוונה רצינית בכיוון זה. גם ערפאת ובן-לאדן, ומתאבדי החמאס ואל-קאעידה, מברכים ב'שלום' ומכריזים על רצונם בשלום – באותו שלום שמתאים להם יותר...

לצערנו, במקום להתמודד עם הרחבת מעגל ההתייחסות האנושית, אנחנו מוצאים יותר ויותר עיסוק במעגל המצטמצם. אינני יודע מהו, בדיוק, המסר שמנסה להעביר אלינו הסיסמה "השלום מתחיל בפנים" של העמותה הממומנת על ידי אשת העסקים שָׁרִי אריסון. איו זו סיסמה חדשה – הלא זה בדיוק מה שטען שפינוזה בדברים שציטטתי קודם. יש גם מקורות יהודיים "כשרים" יותר, למשל דבריו של רבי שמחה בונם מפשיסחה: "חכמינו אומרים 'בקש שלום במקומך' – אל תבקשו את השלום בשום מקום, אלא כל אחד בקרב עצמו. כתוב: 'אין שלום בעצמי מפני חטאתי' – כשהקים אדם שלום בתוך עצמו, מסוגל הוא להקימו בכל העולם". למען האיזון, אצטט גם גוי אחד – פרנקלין דלנו רוזוולט, שאמר: "השלום, כמו הצדקה, מתחיל בבית".

אבל קשה לי שלא לראות בסיסמאות יפות אלו נאיביות שעלולה להזיק במקום להועיל, ולהסיח את תשומת הלב הציבורית מהדיון הקשה באמת. יש בהן אותה מידת נאיביות כמו בסיסמאות מסוג הקריאה הנודעת בשירו של ג'ון לָנון: "כל מה שאנחנו אומרים, הוא: תנו הזדמנות לשלום!" אם אנחנו עדיין שואפים להיות "אור לגויים", או, לפחות, להידמות למתוקנים שבהם, אנחנו חייבים לדון בנושאי האלימות והשלום דיון נוקב, ואז, אולי, נוכל להמשיך להתגאות בחזון ישעיהו ומיכה!

בינתיים, אסיים את דברי באמירת תודה ובברכת שלום לכולכם.

נְעֻשָׂה אִדָּם בְּצַלְמֵנוּ פְּדֻמוֹתֵנוּ" - אל ואדם בסיפורי 'בראשית'
תשרי תשס"ה (אוקטובר 2004)

התנ"ך הוא אוסף יוצא מן הכלל של סיפורים וכתבים, המיתמר כצוק אדיר בנוף התרבות האנושית. אחד הדברים המייחדים אותו לעומת קודקסים דתיים אחרים, כמו הברית החדשה או הקוראן, הוא הגיוון הרב: הוא אינו מונוליטי-הומוגני, אלא קונגלומראט שבו אנו מוצאים משקעים ומאובנים מתקופות שונות, השונים זה מזה מקצה לקצה - ממיתוסים ארכאיים עד הגות דתית ופילוסופיה הלניסטית, מסיפורי-עם תמימים עד היסטוריה-מטעם, מדיווח היסטורי פרטני ויבש עד שירת אהבה עסיסית, מהומניזם מרחיק-לכת עד שוביניזם אכזר, וכן הלאה.

המיוחד שבסיפורי 'בראשית' הוא, שכאן אנחנו מוצאים ניגודים כאלה באופן מרוכז, כאילו שובצו בכוונה זה ליד זה כגרסאות שונות של אותו סיפור, כשההבדל העיקרי בין הגרסאות הוא דמות האל והיחס בין אל לאדם. אפשר לומר, שבין הגרסאות השונות יש פער של מאות, ואולי גם אלפים של שנות-מחשבה דתית, פער שבין פוליתיאיזם אנתרופומורפי עממי פשטני לבין מונותיאיזם שכלתני מופשט. ניגוד כזה מתבטא באופן ברור בשני סיפורי הבריאה השונים - זה של פרק א' לעומת זה של שני הפרקים שלאחריו. נוסחים אלה הם כה שונים וסותרים, עד שאף פרשן לא היה יכול להתעלם מהם. כל פירושי הדחק שניסו לאחות את שני הסיפורים נדונו מראש לכישלון. ברור שיש לנו כאן שתי תפיסות אלוהות שונות באופן קוטבי, ואפשר רק לשאול מאיזו סיבה הוכנסו שתיהן, זו ליד זו, בפרשה הפותחת את התורה. תשובתו של הרב סולובייצ'יק היא, שהדואליות בין השכל לרגש, בין הרציונאלי למיסטי, היא בטבעו של כל אדם, ולכן גם סיפור בראשית מוגש בהתאמה לדואליות זו. וריאנט של אותו הסבר הוא, שהגרסה הנאיבית מיועדת לילדים המתחילים ללמוד תורה, ורק כשהם מתבגרים הם מגיעים לרמת ההבנה השכלתנית. עלי להודות שגם אני, לו הייתי במקומו של עורך הנוסח הקנוני, הייתי מתקשה לבחור מבין שתי הגרסאות - זו הרציונאלית, של אל כל-יכול, שונה ומנותק, לבין זו הנאיבית, בעלת החן של אגדות-ילדים, של אל אנושי, כאחד מאתנו, על מגבלותיו.

מאז שהתגלו ופוענחו הכתבים המסופוטמיים העתיקים ברור, שחלק ניכר הן מהסיפור המיתי שבספר 'בראשית' והן מקודקס החוקים של משה מקורם בתרבות המסופוטמית. כרגיל במצב כזה, ניתוח ההבדלים שבין המקור העתיק יותר לבין הנוסח המאוחר יותר הוא שיכול ללמד יותר מכל על תרומתה המקורית של החשיבה הדתית היהודית ועל השלבים השונים שבהתפתחותה.

במיתוס המסופוטמי, כמו במיתוסים רבים אחרים בעולם, האלים הם משפחה בת כמה דורות. ביצירה הנקראת 'אֶנוֹמָה אֶלִישׁ' מי שבורא את העולם ואת האדם, מלך האלים מרדוך, הוא הדור השביעי במשפחה. על בני האלהים מדובר במפורש בסוף פרשת בראשית (פרק ו) - בדור שקדם למבול: "וַיְהִי כִּי הִחַל הָאָדָם לָרֵב עַל פְּנֵי הָאָדָמָה וּבָנוֹת יִלְדוּ לָהֶם. וַיִּרְאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶת בָּנוֹת הָאָדָם כִּי טוֹבוֹת הָיָה וַיִּקְחוּ לָהֶם נָשִׁים מִכָּל אֲשֶׁר בָּחָרוּ. הַנְּפִילִים הָיוּ בְּאֶרֶץ בְּיָמֵי הָהֵם וְגַם אַחֲרֵי כֵן, אֲשֶׁר יָבִאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים אֶל בָּנוֹת הָאָדָם וַיִּלְדוּ לָהֶם - הֵמָּה הַגִּבּוֹרִים אֲשֶׁר מְעוֹלָם אֲנָשֵׁי הַשָּׁם". בסיפור תנ"כי קדום אחר, ספר 'איוב', נזכרים לא רק בני האלהים אלא גם השטן: "וַיְהִי הַיּוֹם וַיָּבִאוּ בְנֵי הָאֱלֹהִים לְהִתְיַצֵּב עַל ה' וַיָּבִיֵא גַם הַשָּׁטָן בְּתוֹכָם" (איוב ב).

תפיסת אלהי-ישראל כאחד מאלים רבים, אך גדול מהם, ניכרת במקומות רבים בתנ"ך, וכמובן בפסוק הנודע מקריאת הנצחון: "מִי כְמוֹךָ בְּאֱלֹהִים ה'!" (שמות טו). שריד פוליטיאיסטי פחות בוטה הוא שימוש האלוהות בלשון רבים, שימוש שנמצא בכמה פסוקים בספר בראשית: "נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ" (פרק א), " הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ" (פרק ג), "הֲבֵיאָה נִרְדָּה וְנִבְלָה שָׁם שְׁפָתֵם" (פרק יא). עצם השם 'אלהים' ברבים, המתחיל רק בפרק ב (בצרוף 'יהוה אלהים'), לעומת 'יהוה' בלבד בפרק א, מקורו בריבוי אלים, וכך גם המילה 'אדוני'.

במשך הדורות הורדו 'בני האלוהים' לדרגת 'מלאכים', ללא מוצא מפורש, והפכו לפמליה של האל. דיבור האלהים בלשון רבים פורש כלשון נימוסית של התייעצות, לכאורה, עם פמליית המלאכים. בסיפורי התורה והנביאים המלאכים הם שלוחיו של האל לביצוע משימות על הארץ, לטוב ולרע, ובתהלים מוקצה להם גם תפקיד בשמיים: "אֱלֹהִים נִצָּב בְּעֵדֹת אֵל בְּקִרְבֵּי אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט" (מזמור פב – נציין את

השימוש הכפול במילה 'אלהים', גם עבור האל העליון וגם עבור ציבור מלאכיו),
"הללו את ה' מן השמים. הללוהו במרומים. הללוהו כל מלאכיו, הללוהו כל
צבאיו" (מזמור קמח).

גם בתפיסה המונותיאיסטית יש מרחק רב מאל בדמות אדם עד אל מופשט חסר
דמות הגוף. הראשון מופיע כבר בפסוק "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", פסוק
הנראה כנטע זר בסיפור הבריאה המופשט. אל גשמי כזה מופיע שוב בספר שמות,
אם כי בני אדם יכולים לראות לחזות רק באבריו הנחותים יותר: "ויעל משה
ואהרו נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל. ויראו את אלהי ישראל ותחת
רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר. ואל אצילי בני ישראל לא
שלח דוד ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שמות כד. מראה פניו של האל נמנע
גם ממשה עצמו: "ויאמר: לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי...
וראית את אחורי, ופני לא יראו" (שמות לג). תיאור מראה האל כדמות אדם זוהרת
מופיע גם ביחזקאל (פרק ב): "ועל דמות הפסא דמות כמראה אדם עליו
מלמעלה. וראא כעין חשמל כמראה אש בית לה סביב מראה מתניו ולמעלה
וממראה מתניו ולמטה ראיתי כמראה אש ונגה לו סביב. כמראה הקשת אשר
יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב - הוא מראה דמות כבוד ה'".

מוטיב קרוב לזה הוא הופעתו של האל כאדם, או אולי אפילו כקבוצת אנשים,
המייצגים אותו. בסיפור הבשורה לשרה קיימת אמביוולנטיות המתבטאת בחילופי-
לשון יחיד ורבים בהתייחסות לשלושת המלאכים המייצגים את האל (בראשית יח):
"וישא עיניו וירא והנה שלשה אנשים נצבים עליו וירא וירץ לקראתם מפתח
האהל וישתחו ארצה ויאמר: אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר
מעל עבדך. יקח נא מעט מים ורחצו רגליכם והשענו ותחת העץ. [...] ויאמרו
אליו איך שרה אשתך ויאמר הנה באהל. ויאמר שוב אשוב אליך [...] ויאמר
ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה? [...] ותכחש שרה [...] ויקמו משם
האנשים... בהמשך הסיפור, לאחר המשא ומתן עם אברהם על גורל אנשי סדום,
האל פונה ללכת כאחד האדם: "וילך ה' כאשר פלה לדבר אל אברהם". הפסוק
הבא, הפותח את פרק יט, הוא: "ויבואו שני המלאכים סדומה", והוא פותח פתח

לפרשנות שהאלהים עצמו היה אחד משלושת האנשים שבאו אל אברהם. אמביוולנטיות בין האל ל"מלאך" בדמות אדם נמצאת גם בסיפור ההתאבקות של יעקב: "וַיִּנְתֵּר יַעֲקֹב לְבָדוֹ וַיִּאָּבֶק אִישׁ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר. וַיָּרָא כִּי לֹא יָכוֹל לוֹ וַיַּגַּע בְּכַף יָרְכוֹ, וַתִּקַּע כַּף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּהֶאָבֶקוֹ עִמּוֹ [...] וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר עוֹד שָׁמַךְ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל, כִּי שָׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וַתּוֹכָל".

האנשת האל מתבטאת לא רק בדמותו, אלא גם בהעמדת האדם כמסוגל להתמודד עם האל, ככמעט שווה לו - "וַתִּחְסְרְהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים" (תהלים ח). חרדת האלהים מתחרות של האדם בו מופיעה הן בסיפור גן העדן - "וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהִים: הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאֶחָד מִמֶּנּוּ לְדַעַת טוֹב וָרָע, וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וַחַי לְעוֹלָם" (פרק ג), והן בסיפור מגדל בבל. התמודדות של האדם במישור אחד עם האל אנחנו מוצאים גם במשא ומתן עם אברהם ובהאבקות עם יעקב.

בעוד שהרציונאלי שבקרבנו מכוון אותנו אל הבורא המופשט, המוח חסר הגוף, ובהתפתחות היותר מאוחרת - גם חסר הרצון - אם תרצו, בורא הזהה לחוקי המתמטיקה והפיסיקה, הרי הלב נוטה אל הסיפור העממי התמים, הילדותי. מבחינה זו, קרובים סיפורי הבריאה וסיפור המבול לאגדות בריאה של שבטים רבים ברחבי העולם (אם כי יש לציין, כי רובן של אגדות אלה נכתבו או נרשמו רק לאחר שהאדם הלבן הגיע, כך שאין ביטחון בכך שלא הושפעו מסיפורי התנ"ך).

להלן מבחר מצומצם של אגדות כאלה, מכמה יבשות, על בריאת האדם, שיש בהם מן המשותף לסיפורי-בראשית.

מתוך: 'אָנוּמָה אַליש', סיפור הבריאה הבבלי⁶

'אנומה אליש' נכתב על שבעה לוחות, באנלוגיה מסוימת לששת ימי הבריאה, ובו למעלה מאלף שורות שיר. בלוח החמישי, מלך האלים מרדוך בורא את המאורות ואת לוח השנה וקובע את חוקותיהם, מפלג גופה התחתון של אם האלים תיזמת הוא בורא את הארץ, את תופעות האקלים, את ההרים ואת מקורות המים והעפר וקובע את סדריהם... האלים מבקשים לדעת מי ימלא את מקומם במלאכת-הכפיים אשר עשו לפניו, לפרנסתם. מרדוך מודיע להם, כי בתכניתו לברוא את האדם ולהעמיס עליו את עמל האלים. אפיזודה זו מתוארת בסוף הלוח חמישי ותחילת הלוח השישי:

שמעו [האלים] אבותיו דבריו אלה, שאלו את מרדוך [בכורם] לאמר:
"על האדמה אשר בראו ידך, למי יהיו [שלטונך וממשלתך]?"
בבל אשר קראת בשמה - במקום ההוא נטה מלוננו עד עולם!
[שמה ...] קרבנותינו-תמיד יביאו, [שמה מנחות עד עולם] יובילו [לנו].
[ומי] [ישא] יגיעו [ועמלון] אל המקום ההוא?!"
שמח מרדוך [לשמע דבריהם ויאמר] ענה את האלים [ההם אשר] שאלוהו: ...
"[אברא-נא בני-אנוש]. עליהם יושת [עמלכם],
[והשלטון והממשלה עליהם] לו יפקדו בידכם."
השתחוּ לו האלים וידברו אליו,
[ויאמרו] המה אל 'מלך-אלי-שמיים-וארץ' אדונם:
"לפנים היה האדון, הבן [אהובנו], עתה מלכנו הוא, תנו [לו כבוד]! ...
[אָאָה היוֹדע] כל מלאכת-אמן, הוא יתֵּן התכנית, ואנחנו [נעשה במלאכה]."
[...]
בשמוע מרדוך את דבר האלים נִשְׂאוּ לבו לברוא נפלאות.
הגיד אמרי פיהו לָאָאָה, הודיע העצה אשר הגה בלבו:
"דם אבלול, עצמות אָצור, אעשה יצור, "אדם" יהי שמו,
אברא יצור אדם, לו יושת עליו עמל האלים, והמה לו ינוחו.

⁶ מספרם של ש.שפרה וי.קליין: 'בימים הרחוקים ההם' – אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, עם עובד 1996

פופול וו, המיתוס של המאיה⁷

'פופול וו' היא היצירה החשובה ביותר ששרדה מספרות המאיה. היא בת כאלף שנה ונכתבה בהירוגליפים בשפת הקיצ'ה (Quiche), שפתם של כמיליון אינדיאנים בגוואטמאלה, והועלתה על הכתב באותיות לטיניות באמצע המאה ה-16.

הנה סיפור ההתחלה, כאשר לא הייתה אף צפור אחת, אף הר אחד.
הנה השמיים לבדם, הנה הים לבדו. שום דבר בְּלֶתֶם –

שום קול, שום תנועה.

רק השמיים והים, רק לב-השמיים לבדו.

ואלה שמותיו: היוצר והמתכנן, קוקולקאן והורקון*

אבל אין אף אחד שיאמר את שמותיו, אף אחד שישבח את תפארתו,

אף אחד שיִזִין את גדולתו. לכן חושב לב-השמיים:

"מי ישנו שם שינקוב בשמי? מי ישנו שם שישבח אותי?"

איך אעשה זאת?"

לב-השמיים רק אומר את המילה "ארץ",

והארץ עולה, כמו ערפל מהים.

הוא רק חושב על כך והיא שם. הוא חושב על הרים, ומתנשאים הרים גדולים. הוא

חושב על עצים, ועצים גדלים על פני האדמה.

כך לב-השמיים אומר: "עבודתנו מתקדמת יפה".

ולב השמיים מתכנן את יצורי היער – ציפורים, צבאים, יגוארים ונחשים,

ולכל אחד מהם הוא מקצה את ביתו: "אתה הצבי, תלון פה לאורך הנחלים. אתן

הציפורים, קיניכן בעצים. פרו ורבו ומלאו את הארץ", כך הוא אומר להם.

ואז אומר לב-השמיים לבעלי החי, "דברו, התפללו אלינו".

אבל היצורים יכולים רק לציץ, היצורים יכולים רק לנהום.

אינם מדברים כבני-אדם. אינם משבחים את לב-השמיים.

וכך החיות מושפלות. הן ישרתו את אלה שיעבדו את לב-השמיים.

ולב-השמיים מנסה שוב. מנסה ליצור מי שיכבד אותו.

מנסה ליצור מי שישבח אותו.

⁷ לפי Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life, Dennis Tedlock, 1996

הנה היצירה החדשה, עשויה מבוץ ואדמה. אינה נראית כה טוב.
היא מתפוררת ומתרככת כל הזמן, היא נראית עקומה ומעוותת.
[היא אינה רואה] היא רק מדברת שטויות. אינה יכולה להתרבות.
אז לב-השמיים נותן לה להתפורר. עכשיו לב-השמיים מתכנן שוב.
הוא קורא לסבנו ולסבתנו. הם הרוחות החכמות ביותר.
"תחליטו אם עלינו לגלף אנשים מעץ", מצווה לב-השמיים.
הם ממוללים גרעיני תירס. הם ממששים את הזרעים הכתומים.
"מה נעשה שידבר ויתפלל?", שואל סבנו.
"מה נעשה שייזון ויתרבה?", שואלת סבתנו.
...הם משיבים: "טוב לעשות את האנשים שלך בעץ. הם יאמרו את שמך.
הם יתהלכו סביב ויתרבו". "כך הדבר", משיב לב-השמיים.
ומיד כשהמילים נאמרות, זה נעשה.
אנשי הבובה נעשים עם פנים מגולפות מעץ.
[הם בונים בתים ומעמידים משפחות]. אבל אין בהם דם ולא זיעה.
גם אין להם מאום בראשם. [אין להם לא מוח, לא נשמה ולא לב].
אין להם כבוד ללב-השמיים. הם רק מתהלכים סביב,
אבל אינם מבצעים אף אחת מהמשימות שהוטלו עליהם.
"זה לא מה שהיה במוחי", אומר לב-השמיים.
וכך מוחלט להרוס את אותם אנשי בובה.
האריקן מוריד מבול. גשם יורד כל היום וכל הלילה.
יש שיטפון אדיר והאדמה משחירה.
יצורי היער נכנסים למעונות אנשי הבובה.
"אתם גירשתם אותנו מבתינו, לכן עכשיו ניקח את שלכם", הם נוהמים.
וכלביהם ותרנגולי ההודו שלהם קוראים:
"אתם ניצלתם אותנו, לכן עכשיו נאכל אתכם!"
אפילו סיריהם ואבני הכתישה שלהם מדברים:
"אנחנו נשרוף אתכם ונכתוש אתכם, בדיוק כמו שעשיתם לנו!"
אנשי הבובה נפוצים לתוך היער. פניהם מעוכים, והם הופכים לקופים.
וזו הסיבה למה קופים נראים כבני אדם.
הם שארית למה שהיה קודם, ניסוי בתכנון האדם.

בריאת העולם במיתולוגיה של שבט השילוק שבמרכז דרום סודן,

מערבה לנילוס הלבן⁸

(ה'שילוק' הוא עם בן כחצי מיליון נפש, הדת שלהם כוללת פולחן אבות ואמונה באל עליון, המעניק סגולות אלוהיות גם למלך שבראשם).

הבורא ג'ואוק עיצב את כל האנשים על פני האדמה. כשעסק בבריאה זו הוא נדד על פני העולם. בארץ הלבנים הוא מצא חול לבן וזך, וממנו יצר את האנשים הלבנים. אז הגיע לארץ מצריים ומהבוץ של הנילוס עשה אנשים חומים-אדומים. לבסוף הגיע לארץ השילוקים ומהאדמה השחורה שמצא שם יצר אנשים שחורים.

האופן בו עיצב את האנשים היה כך: הוא לקח קומץ אדמה ואמר לעצמו: "אעשה אנשים, אבל הם צריכים להיות מסוגלים לרוץ ולצאת לשדות, לכן אתן לכל אחד מהם שתי רגליים ארוכות, כמו לפלמינגו". לאחר שעשה זאת, חשב שוב: "הם צריכים להיות מסוגלים לגדל דוחן, לכן אתן לכל אחד מהם שתי זרועות – אחת כדי להחזיק במעדר, והאחרת כדי לתלוש את העשבים". כך הוא נתן לאנשים שתי זרועות.

אז חשב שוב: "הם צריכים לראות את הדוחן, לכן אעניק להם שתי עיניים". הוא עשה כך, בהתאם. ואז חשב לעצמו: "הם צריכים לאכול את הדוחן, לכן אתן לכל אחד מהם פה", ועשה להם פה. אחר כך חשב בנפשו: "הם צריכים להיות מסוגלים לרקוד ולדבר ולשיר ולצעוק, ולמטרות אלה הם זקוקים ללשונות", ונתן לשון בפיהם. לבסוף אמר האל לעצמו: "הם צריכים לשמוע את קול הריקוד והדיבור של הגדולים, ולשם כך הם צריכים שתי אוזניים". כך העניק להם זוג אוזניים, ושלח אותם אל העולם כבני אדם מושלמים.



⁸ לפי *Folklore in the Old Testament*, J.G. Frazer.

סיפור בריאת האדם של שבט בילאן – Bilaan שבאי מינדנאו שבפיליפינים

(ה'בילאן' הוא שבט בן כרבע מיליון נפש, הם מאמינים בישות עליונה ובקיום הנפש).

בראשית היו ארבעה אלים, והם חיו באי שגודלו לא עלה על זה של כובע. על אי זה לא גדלו לא עצים ולא דשא ולא שום דבר חי מלבד ארבעתם ועוף אחד. יום אחד הם שלחו את העוף אל מעבר למים לראות מה יוכל למצוא, וכשחזר הביא מעט חימר, חתיכת רטון ופרי.

מָלוּ, הגדול בין ארבעת האלים, לקח את החימר ועיצב וחבט בו במשוט באותו אופן בו אישה מעצבת כלי מחימר, וכשסיים יצר את היבשה. אז זרע את הזרעים מהפרי והם צמחו עד שהיו הרבה צמחי רטון והרבה עצי פרי. הארבעה התבוננו בגידול הצמחים במשך זמן רב והיו מאוד מרוצים מהעבודה, אבל לבסוף אמר מלו:

"מה תועלת יש באדמה ובכל הרטון והפרי אם אין אנשים?". והאחרים השיבו: "הבה נעשה אנשים משעווה". הם לקחו שעווה וטרחו זמן רב לעצב אותה בצורות אדם. אבל כשקרבו את הצורות לאש השעווה נמסה, והם ראו שאי אפשר לעשות אנשים באופן זה. אז הם החליטו ליצור את האנשים מחימר, ומלו ואחד מחבריו התחילו בעבודה. הכול התנהל למישרין עד שהגיעו לעשיית האפים. החבר, שעבד על כך, שם אותם במהופך – עם הנחיריים כלפי מעלה. מלו אמר לו שהאנשים יטבעו בגשם אם הוא ישאיר את האפים כך, אך ההוא סרב לשנות אותם. כשהפנה לרגע את גבו, אחז מלו בזריזות באפים, אחד אחרי השני, והפך אותם כלפי מטה כמו שהם עכשיו. אבל מחמת החיפזון הוא לחץ באצבעו בשורש האף והשאיר שם סימן בחימר הרך, סימן שתוכלו לראות אותו בפני בני האדם עד היום.

כאמור, אלה רק ארבעה מתוך מאות סיפורי בריאה. בהרבה מסיפורי הבריאה קדמו לה תהו ובהו והיא התחילה בבריאת אור, אחר כך שמיים וארץ, ים ויבשה, צומח וחי, ורק לבסוף נברא האדם. בהרבה מהאגדות האל זקוק לאדם. האדם מיועד למלא תפקיד על פני האדמה – לעבוד אותה, לעזור לאלים בעבודה הפיסית, להקריב לאלים או לספר את גדולת האל. האל אינו מושלם וכל יכול – הוא זקוק

לעזרה, וגם לשבח ולהכרת תודה. גם באותם מיתוסים שבהם הבורא הוא ישות עליונה הבוראת עולם ומלואו במחשבה או בדיבור בלבד, לצורך בריאת האדם הוא צריך להשתמש בחומר גלם, כשהחומר הטבעי לצורך זה הוא החימר שניתן לכייר בו ואחר כך להפכו לבר-קיימא בשריפה או בייבוש. מלבד אדמה, משמשים בניסיונות הייצור גם חומרים אחרים, כמו שעווה או עץ, וגם עצם ודם אצל הבבלים, בדומה לבריאת האשה בפרק ב. אצל עמים רבים, הניסיון הראשון לבריאת אדם לא עלה בהצלחה, ומוצרי ניסוי לא מוצלחים מושמדים ע"י שיטפון.

היהדות התפתחה בכיוון הקוטבי לאלילות, והרחיקה, אולי יותר מכל דת אחרת, בתפיסת האל השכלתנית המופשטת – בעיקר בעקבות הרמב"ם. ב'מורה נבוכים' שלו הוא מסביר את התפיסה הנאיבית: כבר חשבו בני אדם כי 'צלם' בלשון העברי מורה על תבנית הדבר ותוארו, והביאם הדבר לידי הגשמה מוחלטת. לפי שנאמר נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וחשבו כי ה' כצורת אדם, כלומר: תבניתו ותארו, וחייבו הגשמה מוחלטת והאמינו בכך, ונראה להם שאם יעזבו דעה זו יכחישו את הכתוב, ואף יהיה בכך העדר האלוה אם לא יהיה גוף בעל פנים ויד כמותם בתבנית ובתואר, אלא שהוא יותר גדול ובהיר לפי דמיונם, וגם החומר שלו אינו דם ובשר (חלק ראשון פרק א). בגישתו הרציונאלית הוא שולל גישה זו לחלוטין: כשם שצריך לחנך את הקטנים ולפרסם בהמון כי ה' יתהדר ויתרומם אחד, ושאין ראוי לעבוד זולתו, כך צריך לשנן להם כי ה' אינו גוף, ואין דמיון בינו לבין ברואיו כלל בשום דבר מן הדברים, ושאין מציאותו כעין מציאותם, ולא חיינו כמו חיי החי מהם, ולא ידיעתו כמו ידיעת כל מי שיש לו ידיעה מהם (חלק ראשון, פרק ה). אבל ביהדות התפתח, במקביל, גם הכיוון הרגשי-נאיבי. בישראל של היום נראה שידו של זרם זה היא על העליונה היום – אולי מכיוון שרציונאליות עקבית מובילה, בהכרח, לכפירה בעיקר. לכן היטשטשו הגבולות בין מתנגדים לבין חסידים ומקובלים, בין תורה לשמה לבין פולחן 'צדיקים' וקמיעות, בין הרואים את דתם כדרך חיים לבין המאמינים בהשגחה אישית ושכר ועונש בעולם הזה.

נספח: סיפור גן העדן.

סיפור הנפילה והגירוש של האדם מגן-עדן, למרות גודש האלמנט העממי-נאיבי שבו, הוא כנראה ייחודי למיתוס היהודי. גן-עדן האגדי נזכר לא רק אצל נביא מאוחר כיחזקאל בגלות בבל (למשל: "וַיִּקְנְאֵהוּ כָּל עֵצֵי עֵדֶן אֲשֶׁר בְּגֵן הָאֱלֹהִים", ל"א 9), אלא גם אצל נביא מוקדם כיואל ("כָּגֹן עֵדֶן הָאָרֶץ לְפָנָיו" – יואל ב 3). למרות שכאיש מדע הייתי צריך להעדיף את הגירסה הראשונה משתי גרסאות ספר בראשית לבריאת החיים, זו האבולוציונית - המתחילה באור המפץ הגדול וממשיכה בהיווצרות הארץ, הצמחים, הדגים, העופות, החיות והאדם כמעט בסדר המקובל עלינו כיום, יש לי - כלרבים אחרים, אמפאטיה רבה לגירסה הנאיבית. במיוחד, כגנן חובב שעבר את גיל השבעים, מצאתי אלמנטים בסיפור גן העדן שקל לי להזדהות איתם. מכיוון שלא מצאתי סיפור מיתולוגי דומה, אני מביא וריאציה שלי, המתאימה את הסיפור העתיק למציאות הישראלית בימים אלה:

מעשה בעובד הגן שסרח - סיפור גן-עדן ישראלי

מעשה באישיות ידועה רבת פעלים, שמטעמי זהירות נציין את שמו רק בראשי התיבות י.י. כאשר י.י. הגיע כנער צעיר, הייתה זו ארץ נידחת וחשוכה. הוא הקים את תחנת הכוח בנהריים - ויהי אור. הארץ הייתה מכוסה ביצות - הוא ייבש אותן ונתרצה היבשה. אחר כך עשה י.י. גדולות ביישוב הארץ ובהפרחת השממה. לבסוף, אחרי שישה עשורים של שנות מלאכה אשר עשה למען הציבור, החליט לנוח בשביעי ולתפוס שלוה הרחק מההמון הסוער.

כל חייו זכר י.י. בערגה את ילדותו ביערות ובגני הפרי שעל גדות הנחל במחוז מוצאו וחלם על גן פרטי גדול משלו, על חווה מבודדת בה יבלה את זקנתו, יאזין לפכפוך מים זורמים, יחזה בבלבוב ובפריחה ויאכל מפרי העצים. בעזרת קשריו הטובים במנהל המקרקעין, השיג שטח נאה של כמה עשרות דונאמים אדמה משובחת בבקעת הירדן. בחבל ארץ זה כמעט ולא ירד גשם. אמנם הייתה בו לחות גבוהה מאוד ואדים עלו מן הארץ, אבל לא היה בשדה לא שיח ולא עשב. י.י. הצליח לסדר לעצמו מכסה נדיבה של מים שהוטו אל החווה בארבע תעלות שהקיפו אותה סביב. אלה לא דמו, אמנם, לנחל החלומי הגדול, ולכן קרא לשתיים מהן, באירוניה,

פרת וחידקל, ולשתי האחרות קרא בשמות שהולמים יותר את המציאות בארץ: גיחון ופישון. אז שתל בחוותו מכל טוב – כל עץ נחמד וטוב למאכל, ובתוך הגן, במרכזו, נטע שני עצים טרופיים נדירים שהיו יקרים לו מכל – עצי פרי מיוחדים, שטעמם החמוץ-מתוק המבושם היה אהוב עליו ביותר. שמות החיבה שנתן להם היו 'עץ החיים' ו'עץ הדעת' – לדעתו, רק מי שטעם מפרי הראשון ידע את טעם החיים האמתי, ומי שלא טעם מהשני – אינו יודע להבחין בין טעם טוב לרע.

החום והמים עשו את שלהם, והגן צמח וגדל להפליא. דבר אחד י.י לא לקח בחשבון – הוא איננו כבר אותו חלוץ צעיר בן-עשרים, ובגילו לא יוכל עוד לבדו גם לעבד גן ענק שכזה וגם לשמור עליו מפני גנבים חמדנים. לאחר מספר שנים הוא הבין שאין לו ברירה, אלא לשכור פועל שיעזור לו בחווה, לעבדה ולשקרה. מכיוון שהתברר לו שבארץ אין כבר אף אדם ישראלי מקומי שיהיה מוכן לעבוד את האדמה, החליט להעסיק פועל תאילנדי. כדי שלא יואשם בהעסקת עובד זר, המציא סיפור כיסוי לפיו הבחור הוא מייצור עצמי – הוא כייר אותו בחימר ונפח בו רוח חיים – וההוכחה החותכת לכך היא שצבע עורו של הפועל הוא ממש כצבע האדמה במקום. מכיוון שבצעירותו הצליח לבצע כל כך הרבה מפעלים שנחשבו לניסים והפכו לאגדה, וביודעו מה רבים הפתאים המאמינים לכל דבר, קיווה שיאמינו אפילו לסיפור כזה. לפחות אצל פקידי משרד הפנים, אנשי ש"ס, היו לזה סיכויים טובים.

י.י הפקיד בידי הפועל את הטיפול בגן והשמירה, והרשה לו לאכול מפירות כל העצים, פרט לעץ המיוחד שבמרכז הגן. משום מה האמין שברגע שהפועל יאכל מאותו עץ, תפקחנה עיניו ויבין כי הוא מועסק בתנאי ניצול. הוא איים עליו שבמשטרת ההגירה יהרגו אותו אם יעבור על איסור זה. כדי לגוון את חייו של הפועל – כי לא טוב היות הפועל לבדו, וגם כדי לגוון את מזונו, הכניס י.י לגן מבחר מגוון של חיות ועופות שהתאילנדי היה צד ואוכל להנאתו. אבל למרות תנאי הלוקסוס, הפועל היה בודד ועצוב, ולחץ על בעליו שיביא לחווה גם את אשתו, כך שזו תעזור לו בעבודות הגן ובבישול. י.י נעתר לו לבסוף, והכול התנהל למישרין במשך זמן מה.

אבל יום אחד, כאשר י.י. התהלך בגן לרוח היום והמהם להנאתו, הרגיש בתנועה חשודה במרכז הגן. כשהתקרב, הבחין בזוג כשהם מתחבאים בלבוש מינימאלי ליד העץ האסור. חמתו בערה בו לא רק בגלל שתפס אותם מבליים במקום לעבוד, אלא בעיקר כיוון שקליפות ליד העץ עוררו את חשדו שאכלו מפרי עץ המחמד שלו למרות האיסור החמור. חקירה קצרה אימתה את החשד - הבעל נשבר והטיל את האשמה באשתו - בתירוץ ששכח לידע אותה בדבר האיסור. אשר לאישה, היא ניסתה לכדות איזה שהוא סיפור לא מתקבל על הדעת על נחש שפיתה אותה לקטוף את הפרי.

י.י. לא קנה את התירוצים – הוא ידע שתאילאנדים אוכלים נחשים, אך לא האמין שהם מדברים איתם. הוא חשש שמי שהסית את הזוג לעבור על האיסור היה מישהו ממתנדבי 'קו לעובד' שהסביר להם את זכויותיהם כעובדים זרים, ושמעכשיו, לאחר שהבינו שתנאי העבודה שלהם מחפירים, לא יוכל לסמוך עליהם שלא ימשיכו לגנוב בעתיד. יתרה מזו, אם יתברר לאנשי 'קו לעובד' שהפועל רשום במשרד הפנים כישראלי יליד הארץ, הם עלולים לדרוש קביעות עבורו וזה יישאר לחיות בחוותו לעולם.

בצער רב הבין י.י. שעליו להיפרד מיד מהפועל, ושקשיש כמוהו אינו יכול להחזיק גן כה גדול לעצמו בלבד וגם ליהנות לבדו מפירותיו - לא בלי פועלים ולא איתם. הוא קרא למשטרת-ההגירה והזוג גורש בחיפזון מן הארץ. גדר אלקטרונית ממוקשת מהסוג החדיש ביותר הנקרא "להט החרב המתהפכת" הוקמה סביב הגן, וחיילים מהיחידה המובחרת 'כרוב' הופקדו לשמור עליה מפני מסתננים ממזרח – מירדן. אך ללא עובדים, פרט לי.י. המזדקן, הגן לא שב לפרוח כבימי זוהרו.

"וַיִּטַע אֱלֹהִים גֶּן בְּעֵדֶן" - מגן עדן עד ט"ו בשבט
הרצאה בחוג ברחובות 11.2.2006, י"ג בשבט תשס"ו

ט"ו בשבט הוא, כידוע לכולנו, ראש השנה לאילנות. הוא מוכר לנו מילדותנו כחג הנטיעות, בו היינו נוהגים לצאת ולנטוע שתילי אורנים או עצי סרק אחרים ביערות הקרן הקיימת, ולשיר את השיר שתחילתו לקוחה מהפסוק שבפרשת 'קדושים': "וְכִי תֵבְאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם" ... (ויקרא יט) אבל ציון המועד ט"ו בשבט, כידוע, אינו מדאורייתא, אלא מהמשנה. ידוע הקטע הפותח את מסכת ראש השנה: ארבעה ראשי שנים הם. באחד בניסן ראש השנה למלכים ולְרִגְלִים. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. רבי אליעזר ורבי שמעון אומרים, באחד בתשרי. באחד בתשרי ראש השנה לשנים, ולשמיטין, וליובלות, לנטיעה ולירקות. **באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים בחמישה עשר בו.**

משנה זו מעוררת כמה שאלות: ראשית, למה צריכים יותר מראש שנה אחד, ובמיוחד למה נחוץ לעצים ראש שנה נפרד? שנית, יש פה, לכאורה, שני "ראשי שנה" לגבי עצים – ראש השנה הרגיל, אחד בתשרי, שהוא ראש השנה לנטיעה, וראש שנה שני, בשבט, שהוא ראש השנה לאילן. מה משמעות כל אחד מהם? בלשון התלמוד: "ראש השנה לאילן מאי טעמו?". שלישית, מה עומד מאחורי המחלוקת בין בית הלל לבית שמאי? ורביעית, מה הקשר בין כל זה לט"ו בשבט שאנחנו חוגגים בזמננו?

כבר בתורה יש לנו שני מועדים שונים לתחילת שנה חדשה. ההוראה הראשונה שניתנה לבני ישראל, בתיווך משה ואהרן, עוד לפני יציאת מצריים, היא קביעת חודש האביב, ניסן (באכדית הוא נקרא נִיסְנוּ = ניצנים) כחודש הראשון ללוח העברי: "הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְקָם רֵאשִׁי הַחֹדֶשִׁים - רֵאשֶׁון הוּא לְקָם לְחֹדֶשִׁי הַשָּׁנָה" (שמות יב). ברור שלפני שינוי הפגנתי זה של הלוח הייתה נהוגה ספירה אחרת של חודשי השנה שהתחילה בתשרי, שהוא ראשית השנה החקלאית במזרח הקדום, כולל ארץ-ישראל. באכדית הוא נקרא תְּשָׁרִיטוּ = התחלה. קביעה זו, של ראש שנה חדש, לא יכולה לבוא במקום הלוח הרגיל אלא נוספה לו, ושימשה בטקסטים הדתיים

ובספירת שנות המלוכה. השנה המעשית המשיכה להיות השנה החקלאית, והחודש הראשון של השנה המעשית המשיך להיות תשרי. בתשרי הייתה חייבת, למשל, להתחיל "השנה השביעית", שנת השמיטה. ראש השנה החקלאית, אחד בתשרי, הוא ראש החודש היחיד שהוגדר בתורה כחג, מקרא קודש, בניגוד לשאר הרגלים שנחוגו באמצע החודש, בירח המלא. גם במשנתנו, שאר אותם "ראשי שנה" פרט לאחד בתשרי, לא צוינו כחגים, אלא רק כתאריכים קובעים מבחינה הלכתית.

נכון הדבר שט"ו בשבט ממלא עבורנו, ובמיוחד עבור ילדינו, את התפקיד החיוני של חג בתקופת החורף הארוכה והמשמימה של חודשיים וחצי בלי שום חג ממש בין חנוכה לפורים, אבל לא זה היה תפקידו המקורי. מה פירושו של תאריך קובע למניית שנה? זה שראש השנה למלכים הוא א בניסן פירושו שמי שעלה לכס המלכות בשנה הקודמת נכנס בראש חודש ניסן לשנה השנייה למלכותו, ולו גם הספיק למלוך עד אז יום אחד בלבד. אגב, זוהי גם השיטה לציון הגיל ביפן – נכדי בן השנה יותם, שנולד ב- 28 בדצמבר 2004, הוא היום בשנתו האזרחית השלישית ולכן נחשב כבר בן 3 בשיטת הספירה היפנית, וזו השנה השלישית למלכותו במשפחה. באותו האופן, עץ שניטע זמן סביר לפני ראש השנה לנטיעה ייכנס לשנתו השנייה בראש השנה.

עניין זה חשוב לדיני ערלה ולדיני שמיטה. דין ערלה הוא, בעצם, הנושא של אותו קטע מ'ויקרא'. הפסוק במלואו אומר: "וְכִי תֵבֵאוּ אֶל הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם כָּל עֵץ מֵאֶכָל וְעֲרַלְתֶּם עֲרַלְתוֹ אֶת פְּרִיו, שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרָלִים לֹא יֵאָכֵל. וּבִשְׁנָה הַרְבִּיעִית יִהְיֶה כָּל פְּרִיו קֹדֶשׁ חֲלוּלִים לַה'. וּבִשְׁנָה חֲמִישִׁית תֹּאכְלוּ אֶת פְּרִיו לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ". למטרה זו היה צריך לקבוע את גילו של העץ. לצורך זה, כמו לצורך שמיטה, לא יכלו להשתמש באחד בניסן כתאריך קובע, כיוון שעונת הנטיעות של רוב עצי הפרי של ארץ ישראל הייתה באביב, ולו בחרו את אמצע עונה זו כתאריך הקריטי, היו עלולים להסתבך ולהתקשות באכיפת התקנה (אז עוד לא היה ברשותם מנגנון הפקחים של הרבנות הראשית התר את הארץ ביבשה ומן האוויר). לכן ראש השנה החקלאית, אחד בתשרי, ולא ראש חודש ניסן, נקבע גם כראש השנה לנטיעה.

לגילו של העץ יש משמעות גם בדיני השמיטה, כיוון שבשנת השמיטה אסור לנטוע ולטפל בעצי פרי חדשים, ומותר לטפל רק בעצים קיימים כדי שישרדו. לצורך זה הוחלט שעץ בשנתו השנייה הוא בגדר עץ קיים, ומותר לטפל בו. בניגוד למלכים ולילדים היפאנים, נטיעות של הרגע האחרון לא נחשבו לצרכים אלה, והדרישה הייתה לחודש מראש, בלשון חז"ל: "אחד הנוטע וכו' ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית" (מסכת ראש השנה, דף ט).

לגבי הערלה, התרומה והמעשרות יש סיבוך נוסף, והוא שהפרי אינו מבשיל בן יום ומחניטתו עד הבשלתו עוברים כמה חודשים. לכן קבעו חז"ל שהזמן הקובע יהיה זמן חניטת הפרי, והחליטו שהתאריך הקובע לגבי החניטה יהיה ראש השנה לאילן שנקבע לחודש שבט. זהו גם הכלל הקובע לגבי התרומה והמעשר שניתנים על בסיס שנתי. ואכן, ב'יד החזקה' של הרמב"ם נאמר: "וט"ו בשבט ראש השנה למעשרות האילן". (יד החזקה, זרעים, הלכות תרומות, פרק ה, הלכה י"א). וכך מסכם זאת, למשל, הרב הראשי הספרדי לשעבר מרדכי אליהו, בהלכות ט"ו בשבט שמצאתי באינטרנט: "ט"ו בַּשְּׁבֵט הוא ראש השנה לְאֵילָנוֹת לענין ערלה ולענין תרומות ומעשרות... התאריך הקובע לאילן אם פירותיו חייבים במעשר שני או עני, הוא ט"ו בשבט: אילן שפירותיו חנטו לפני ט"ו בשבט מְתַעֲשְׂרִין כדין השנה שקדמה לה, ואם חנטו אחרי ט"ו בשבט מתעשרין כדין אותה שנה (מעשר עני ניתן בשנה השלישית ובשנה הששית)... כי כל מה שחנט לפני ט"ו בשבט גדל על פְּתָה של השנה החולפת... כָּל עֵץ מֵאֲקָל בְּשָׁלֹשׁ הַשָּׁנִים הָרִאשׁוֹנוֹת לְנִטְיַעְתּוֹ - הַפְּרוֹת וְהַגְּרַעֲיָנִין וְהַקְּלִיפּוֹת אֲסוּרִים בְּהִנָּאָה (שולחן ערוך רצד ס"ע א). שְׁלֹשׁ שָׁנִים אֵלוֹ אֵין מוֹנִים מִיּוֹם לְיוֹם, אֶלָּא אִם נִטַּע קֶדֶם ט"ז בָּאָב, כִּיּוֹן שְׁיִישׁ אַרְבָּעִים וְאַרְבָּעָה יוֹם עַד רֹאשׁ הַשָּׁנָה, נִחְשָׁבֵת לוֹ הַשָּׁנָה, מִשּׁוּם דְּאַרְבָּעָה עֶשֶׂר יוֹם הֵמָּה יְמֵי קְלִיטָה, והיותו של העץ שְׁלֹשִׁים יוֹם בְּשָׁנָה - נחשב לו כשנה ראשונה. ומונים עוד שְׁתֵּי שָׁנִים - והפירות שיחנטו אחרי ט"ו בשבט יהיו מותרים אחרי פדיון (נטע רביעי) ומשנה חמישית ואילך הפירות מותרים גם בלי פדיון.

אבל כל זה לא עונה על השאלה, למה לא התאים לחכמינו ראש השנה הרגיל, א בתשרי, גם כתאריך הקובע לצורך זה, כך שהיו צריכים לקבוע תאריך קריטי נוסף, בשבט? תשובה רומנטית למדי לשאלה זו מצאתי במאמרו של יוסף וייץ ב'ספר החג והמועד' (הוצאת 'עם עובד' 1962): אבותינו, עובדי אדמה, שחיו בחיק המולדת והבינו לשיחתם של אילנות ועשבים, הרגישו בחוש את התחדשות הטבע והצומח ויצרו את החג - ראש השנה לאילנות - בעונתו, עונת ירח שבט. אולם בארץ ישראל התחדשותו האביבית של הצומח אינה מתחילה בעונה אחת, ובשעה שהצמחים בשפלה כבר התחילו מלבלבים, הנה בהרים עודם שקועים בתרדמתם החורפית, לפיכך ציינו יושבי השפלה והעמק את זמנו של ראש השנה לאילנות בראשון בשבט, ובית מדרשו של שמאי פסקו כמותם. אולם יושבי ההרים, שתקופת החורף נמשכה אצלם יותר, דחו את ראש השנה לאילנות לט"ו בשבט, ובית מדרשו של הלל סברו כדעתם.

אני חייב לציין שבשום מקום אחר לא מצאתי את הטענה שהתל-אביבים הם בית שמאי והירושלמים הם בית הלל. במאמר מאוחר יותר, 'דיוקנו של ט"ו בשבט כמועד בלוח השנה', מאת יואל רפל, באתר 'עוז ושלום' (תשס"ג), מצאתי הסבר אחר: ט"ו בשבט, **שֶׁבֶטוּ** (באכדית=חודש הגשם המכה), היה "תאריך רב חשיבות שכן היה זה הלילה של הירח המלא... החמישה עשר בשבטו היה התאריך שנפלה בו ההחלטה בדבר עיבורה של השנה". אם נמשיך את לוח השנה הקדום של בבל נמצא שאף שם חגגו ארבעה ראשי שנים לפי ארבע תקופות השנה (בדומה למשנה במסכת ראש השנה) אלא ששם החגים נקבעו על פי המפנה שחל בשמש בין תקופה לתקופה. ט"ו בשבט נקבע לראש השנה לאילן כתשובת הירושלמי (ראש השנה, אי הלכה ב) שבו מתחיל האילן לשתות ממי השנה החדשה או כתשובת הבבלי (יד, ע"א) "הואיל ויצאו רוב גשמי השנה". רב האי גאון (נפטר בבבל 1038) מאמץ השקפה זו הנקשרת לעונת הגשמים ועליית מפלס מי התהום והמקובלת עליו על יסוד אגדה ערבית וקובע (תשובות הגאונים לא.א. הרכבי, סימן רמג, עמ' 118-121) "ודברים נראים הם כי בזמן הזה הוא שקוראים אותו בלשון ישמעאל אלג'מ'רה א(ל)ת'אנ'יה (הגחלת השניה) ובו מחלחלין עצי אילנות ומתחילים לשתות ולחיות ואומרים (הישמעאלים) ג'רי

נוזל) (א)לְמֵא פִי (א)לְעוֹד (עץ), והוא קרוב לט"ו בשבט של תקופה, ובדין הוא שיהא ראש השנה לאילן." בדומה כותב גם רש"י: "שכבר עבר רוב ימות הגשמים, שהוא זמן רביעה, ועלה השרף באילנות ונמצאו הפירות חונטים מעתה".

כל זה עדיין לא משיב על הקושיה שהעליתי, כיוון שלא נראה לי שמטרתם של חז"ל הייתה לגייר חג חקלאי פגאני נוסף, ולסבך את הדינים לשם כך. כיוון שלא מצאתי את התשובה בשום מקום, בדקתי מי היו עצי הפרי של ארץ ישראל בימי אבותינו: בתורה אנחנו מוצאים, קודם כל, את עצי ארץ-ישראל האופייניים: הזוג הפופולארי גפן ותאנה, שאליהם מצטרפים הרימון והזית, והתמרים שבנאות מדבר סיני. בנביאים נוספים לנו גם התפוח, השקד והשקמה, ושיר השירים מוסיף לנו את גינת האגוז. במשנה ובתלמוד מוזכרים עצי פרי נוספים: ארבעה מהם שוליים למדי, האגס והאפרסק, החבוש והתות, ושניים שהיו חשובים ביותר - האתרוג והחרוב. האתרוג קיבל תפקיד פולחני חשוב ברגע שהחליטו שהוא ישמש כאותו "פרי עץ הדר" בסוכות, והחרוב שימש כמזון בסיסי לאדם ולבהמה. כמעט כל עצי הפרי הארץ-ישראליים פורחים וחונטים באביב ומבשילים בקיץ או בסתיו. לגביהם, בוודאי שהאחד בניסן היה בחירה מאוד לא מוצלחת לתאריך חניטה קריטי, אבל לא הייתה שום בעיה להסתדר עם האחד בתשרי. מי שמקלקלים את השורה הם, במידה מסוימת האתרוג והתאנה, ובמידה רבה - החרוב. התאנה פורחת בקיץ, ורוב התאנים מבשילות בסוף הקיץ. אבל יש לה זנים המשאירים פגים עד ראשית הקיץ הבא - מהם אנחנו מקבלים את הַיִּבְכּוּרָה בטרם קיץ' (ישעיהו כח). האתרוג, כלימון, מתנהג באופן פרוע - אין לו עונת הבשלה אחידה ויש בו פריחה ופרי בו-זמניים, כפי שנאמר בתלמוד, בניסיון (הלא משכנע) לתרץ מדוע הוא אותו 'עץ הדר' שבתורה:

רבי אומר: אל תקרא 'הַדָּר' אלא 'הַדִּיר'. מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימין ובעלי מומין. אָטוּ שאר פירות לית בהן גדולים וקטנים תמימין ובעלי מומין? אלא עד שבאים קטנים עדיין הגדולים קיימים... ר' אבהו אמר: אל תקרי 'הַדָּר' אלא 'הַדִּיר', דבר שדר באילנו משנה לשנה...

אבל גם לגבי התאנה והאתרוג אין יתרון ברור לשבט על תשרי. לכן נשאר לנו
החרוב כחשוד האחרון כמניע לקביעת ראש שנה נוסף. ואכן הוא, לדעתי, האשם
בקביעת ראש השנה המיוחד לאילנות – החרוב פורח בסוף הקיץ וראשית הסתיו,
ומבשיל רק לאחר שנה. ולכן תשרי לא היה יכול להיות תאריך קובע מוצלח, ושבט
היה מתאים. אם אכן כך הוא הדבר, הרי למנהג אכילת פרי החרוב בט"ו בשבט יש
הצדקה מלאה, למרות שיש פירות טעימים הרבה יותר ממנו.

למרות שמלכתחילה הייתה משמעות ראש השנה לאילנות מוגבלת והוא לא היה
חגיגי יותר מאשר ראש השנה למעשר בהמה, עיתויו המועד לחג – ירח מלא בזמן
התעוררות בטבע, בצירוף התואר 'ראש השנה', הביאו את העם לראות בו את
המקביל ל'ראש השנה' האנושי עבור האילנות, כלומר יום הדין לאילנות שהוא גם
יום חג לכבודם. בספרות התלמודית והמדרשית אין עדויות על כך, אבל במאמרו
של אברהם יערי ב'ספר החג והמועד' מדווח על שני פיוטים לט"ו בשבט שנתגלו
בגניזה הקהירית ונכתבו ע"י פייטן ארץ-ישראלי מימי הגאונים בשם ר' יהודה הלוי
בִּירְבִי הַלֵּל (לא המשורר המפורסם יהודה הלוי שחי דורות אחדים אחריו). הנה
תחילתו של הפיוט האחד, הסדור אלפביתית:

אָדָר נִזְלֵי יֵשַׁע תְּזִיל לְהַמוֹנֵי, אֶגְזִיז יִפְרִיחַ לְמַעַדְנֵי, בְּרֵאשׁ שְׁנָה לְאֵילָן.

אֶמְצֵ אֶמוֹנֵי: כִּי שָׁמַשׁ וּמָגֵן ה'.

בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְגֵן אֲבֹרְתֵיךָ, בְּרֵאשׁ שְׁנָה לְאֵילָן. בְּהֵלוֹ גְרוֹ יֵאִיר לְנַחֲוֵינֵם,

בְּרוּשׁ בְּהִיק נְזִהִיר לְפְדוּוֹנֵינֵם, בְּרֵאשׁ שְׁנָה לְאֵילָן.

בְּרוּךְ בְּגִשְׁמֵי תַחֲנִיחַ לְאַרְצֵי הַסִּיּוּם: כִּי מִצְּאֵי מִצְּאֵי סִיּוּם. בְּרוּךְ אַתָּה ה' מְסַיֵּה הַמַּתִּים.

גְּדוּל וּמְהַלָּל וְרַם עַל כָּל אֵל, גִּפְּוֹן הַמְּשׁוּלָּה כְּרַם אֵל, בְּרֵאשׁ שְׁנָה לְאֵילָן.

גִּבְרַת שִׁשׁוֹן בְּאוֹמְרֵי אֵין כְּאֵל: כִּי-גְדוּל בְּקִרְבְּךָ קְדוּשׁ יִשְׂרָאֵל.

בְּרוּךְ אַתָּה ה' הָאֵל הַקְּדוּשׁ.

דְּבִיר תְּבִנָּה לְמִסְיָמָה, דְּלֵב יִצְרִיף בְּקוֹמָה, בְּרֵאשׁ שְׁנָה לְאֵילָן.

דְּרֵשׁ לְגוֹ מַחְפִּימָה: כִּי ה' יִתֵּן חֲכָמָה. בְּרוּךְ אַתָּה ה' חוֹנֵן הַדַּעַת.

הַדָּר שְׂרָה מְרֵאשׁ אֶמְנָה, הַדָּס יִפְרִיחַ לְמַאֲמִינָה, בְּרֵאשׁ שְׁנָה לְאֵילָן תְּשׁוּבָב לְמֵי מְנָה:

כִּי-אֶשְׁיֵב אֶת-שְׁבוֹת-הָאָרֶץ כְּבְרָאשׁוֹנָה. בְּרוּךְ אַתָּה ה' הָרוֹצֵה בְּתִשׁוּבָה.

ועמך לטובה תתאיר, וְרַד זְהִיר וְאֵל זְכָהִיר, בראש שנה לאילן.

ועד סליחה לעם זו להבאיר: פי אסלח לאשר אשאיר.

ברוך אתה ה' סגון ומרבה לסלח.

זהר זְהִיר מְקוֹם יַעֲקֹב. זֵית רַעֲנָן הַמְשׁוּל בְּיַעֲקֹב, בראש שנה לאילן.

זאת יאמר ליַעֲקֹב, פי פְּדָה ה' אֶת יַעֲקֹב. בְּרוּךְ אַתָּה ה' גֹּאֵל יִשְׂרָאֵל.

תִּפְשׂ פְּדוּת לְקַהֲלֶךָ. תְּרוּב יִמְתִּיק וּבְרָכָה בּוֹ לְהַלְלֶךָ, בראש שנה לאילן.

מי תִּרְפָּא גוֹי מְיַחֲלֶךָ: פי אַעֲלֶה אֲרֻכָּה לְךָ. בְּרוּךְ אַתָּה ה' רופא חולי עמו יִשְׂרָאֵל.

למרות שט"ו בשבט איבד ממשמעותו בגלות, שימר העם חלק מסממני החג שלו. זה התבטא במנהגים שונים של יהודי אשכנז, כמו הימנעות מתענית (ר' גרשום מאור הגולה), ואכילת פירות. מקובלי צפת במאה השש-עשרה, האר"י (ר' יצחק לוריא אשכנזי) ותלמידיו החיו את החג והתקינו בו 'יום אכילת פירות' כסמל להשתתפות האדם בשמחת האילנות. ה'תיקון' התפשט בעיקר בעדות הספרדים בארצות-המזרח. מנהגי החג התפרסמו בספר 'חמדת הימים' שיצא במאה ה-17 ועוסק במנהגי חגים, ובו נקבע סדר מיוחד לט"ו בשבט, לפיו אוכלים ביום זה שלושים מיני פירות (עשרה שתוכם נאכל וקליפתם נזרקת, כרימון, עשרה שקליפתם נאכלת ותוכם נזרק, כתמר, ועשרה שקליפתם ותוכם נאכלים. כתאנה), שותים ארבע כוסות יין אדום ולבן ואומרים קטעים מהמקורות על עצים וצמחים. סדר זה של החג נדפס גם כספר נפרד, בשם 'פרי עץ הדר', וזכה לתפוצה רחבה.

יואל רפל מביא את הקטע הבא מתיאורו של המשורר והסופר יצחק שלו על

'ט"ו בשבט של ילדות בירושלים' בשנות העשרים של המאה העשרים:

"סימניו הראשונים של ראש-השנה לאילנות הממשמש ובא, ניכרו כבר בסיפורים שהחל מורנו לספר על אהבת ישראל לארצו, שלא נשתכחה בארצות הגולה. כאן הוציא המורה מכיסו כמה חרובים יבשים ושאל: מכירים אתם פרי זה? וכשענינו בחיוב, הוסיף ושאל: האם מרבה אמא לקנותו בשוק ולהביאו הביתה? – 'לא', ענינו, 'איננה מביאה אותו'. 'מדוע?', 'משום שקשה הוא לאכילה'. מישהו השמיע הערה שהחרובים נועדו למאכל עיזים ולא למאכל בני אדם, ואילו מורנו נד בראשו ואמר: לא כך חשבו אבותינו בגולה. אין אתם יודעים עד מה חיבבו את החרוב, וכל זאת משום שגדל הוא בארץ ישראל. חרוב מארץ ישראל היה יקר בעיניהם וערב

לחכם יותר מכל התפוחים והדובדבנים שגדלו בניכר... והוא הדין בצימוקים, והוא הדין בדבלים ובתמרים מיובשים. ובסופו של דבר היה המורה מחלק לנו כתייתים מן החרובים וכולנו נגסנו וכרסמנו מהם בהנאה רבה ומצאנו בהם טעם מיוחד שלא מעלמא הדין"

הפיכתו של ט"ו בשבט לחג הנטיעות הייתה חלק מהמאמץ החינוכי הציוני-חילוני לחידוש והעמקת הקשר בין העם לארץ, מאמץ שהתבטא, בין השאר, בהדגשת התוכן החקלאי של חגי ישראל. התחיל בכך המורה והסופר זאב יעבץ שיצא עם תלמידיו מבית הספר בזכרון יעקב לנטיעה חגיגית בט"ו בשבט בשנת תר"ן (1890), והסביר את הדבר במילים אלו: "למען חבב את הנטעים, נטעי הארץ אשר נטע ה' לאבותינו לשבוע מטובם ולהתענג מיופיים, יש לבית-הספר לעשות יום טוב את היום אשר נועד מימי קדם בישראל לראש השנה לאילנות, לערוך בו במערכת, ברוב חן והדר, את העצים, הנטעים, השושנים". היוזמה התפשטה במושבות העבריות, ובאסיפת 'איחוד המורים' בשנת 1908 הוכרז ט"ו בשבט כחג הנטיעות, ולאחר מכן אומץ הדבר ע"י הקרן הקיימת לישראל.

בין השאר, גויסו לטקסיות החג גם טקסטים מהמקרא ומהתורה שבעל פה המדברים בשבח האילנות והנטיעה. גיוס זה היה, כמובן, סלקטיבי ומגמתי. עמדנו כבר על " וְכִי תִבְאוּ אֶל הָאָרֶץ וַיִּנְטְעוּתֶם... " שהפך, עם השמטת וו התנאי, ממצוות ערלה למצוות נטיעה. למען הצדק ההיסטורי, עיוות בנוולנטי זה של הפסוק לא הומצא ע"י הציונות המעשית, ומקורו כבר אצל חז"ל, כפי שנאמר ב'ויקרא רבה': "מתחילת בריאתו של עולם לא נתעסק הקב"ה אלא במטע תחילה, שנאמר: 'וַיִּטַע ה' אֱלֹהִים גֶּן בְּעֵדֶן מִקְדָּם' – אף אתם כשנכנסים לארץ לא תתעסקו אלא במטע תחילה. זהו שנאמר: 'וכי תבואו אל הארץ – ונטעתם כל עץ מאכל'" (ויקרא רבה כה). חביבה במיוחד, כמובן, היא הציטטה הבאה מתוך 'אבות דר' נתן' (נב): "ר' יוחנן בן זכאי היה אומר: אם הייתה נטיעה בתוך ירך ויאמרו לך: הרי לך המשיח – בוא ונטע את הנטיעה ואחר-כך צא והקבילו".

שינוי נוסף בשיר ט"ו בשבט שלנו, "כי תבואו אל הארץ" הוא בסיומו. אנחנו לא שרים 'ונטעתם כל עץ מאכל', אלא: 'ונטעתם כל עץ תחילה'. אני מניח שזה נעשה למען החרוז: 'ונתן העץ פרו, והארץ, יבולה'. אמנם גם מנוסח מתוקן זה משתמע שהכוונה היא לעצי פרי, אבל בהחלשת הדגש על כך הרחבנו את מצוות הנטיעה גם לעצי הסרק, כמו האורנים והאקליפטוסים שנשאנו בגאווה בעציצינו. זוהי אבחנה חשובה כשאנחנו דנים ביחס אבותינו אל העץ. יחסם אל העץ היה בעיקרו תועלתני ולא סנטימנטאלי או אסתטי. מכל פסוקי התורה, נדמה לי שזה שמצוטט הכי בתכיפות במשמעות הפוכה לחלוטין למשמעותו המקורית הוא הפסוק "כי האדם עץ השדה". הנה, למשל, הפתיח של מערך שיעור לט"ו בשבט שמצאתי באינטרנט ('קהל היעד: ד' – ו', משך המשימה: 2 שיעורים'): "נאמר בתורה 'כי האדם עץ השדה', בשעה הקרובה ננסה להבין במה האדם דומה לעץ". לתזכורת, אביא את הקטע מ'דברים' (פרק כ) במלואו: "כִּי-תָצוּר אֶל-עֵיר יָמִים רַבִּים וְהִלַּחַם עָלֶיךָ לְתַפְשָׁהּ, לֹא-תִשְׁחִית אֶת-עֵצָהּ לְנֹדֶחַ עָלֶיךָ גֵּרָוֹן, כִּי מִמֶּנּוּ תֹאכַל וְאֲתוּ לֹא תִכְרֹת, כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לְבֹא מִפְּנֵיךָ בְּמִצּוֹר. רַק עֵץ אֲשֶׁר-תִּדְעַ כִּי לֹא עֵץ-מֵאֲכָל הוּא אֲתוּ תִשְׁחִית וְכָרַת וּבְנִיתָ מִצּוֹר עַל-הָעֵיר אֲשֶׁר-הִיא עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּה".

יש כאן התייחסות שונה בתכלית אל עצי פרי מאשר אל עצי סרק. על עצי הסרק אין רחמים, אך על עצי הפרי חבל, כי לא זו בלבד שפריים ישמש את הצבא הצר בזמן המצור, אלא שגם עם כיבוש העיר הם יהפכו לנחלת המנצח. לכן אסור שהזעם ורגש הנקמה בלבד יביאו לפגיעה בהם - הרי הם אינם האויב. כלומר, הנגינה הנכונה של הציטטה הנדושה היא נגינת שאלה: 'כִּי הָאָדָם עֵץ הַשָּׂדֶה לְבֹא מִפְּנֵיךָ בְּמִצּוֹר'?

לעומת זאת, אם מדובר במסע עונשין ולא במסע כיבוש, אז אין הגבלה על הוונדליזם, כמו בהוראות הנביא אלישע ליהושפט ולאחאב לגבי ניצחונם על מואב (מלכים ב ג): "וְכָל עֵץ טוֹב תִּפְּלוּ, וְכָל מַעֲגַנֵּי מַיִם תִּסְתַּמּוּ, וְכָל הַחֲלָקָה הַטּוֹבָה תִּכְאַיְבוּ בְּאַבְנֵים" (אלישע, כמורו אליהו, היה נוקם אכזר גם בנסיבות אחרות).

אבל גם לגבי הפסוק "כי האדם עץ השדה" היו מבין חז"ל כאלה שהקדימו את משוררינו והיו מוכנים, בעקבות הפסוק, לייחס תכונות אנושיות לעצים, ובמיוחד לעצי הפרי, החל מיכולת קומוניקציה, שחכמים מופלאים כשלמה המלך או הלל הזקן היו יכולים לפענחה: "כל האילנות כאילו משיחין זה עם זה, כל האילנות כאילו משיחין עם הבריות, כל האילנות להנאתן של בריות נבראו" ('בראשית רבה' יג), והמשך בתחושת כאב ורגשות אחרים: "בשעה שכורתים את עץ האילן שעושה פרי, קולו הולך מסוף העולם ועד סופו ואין הקול נשמע" ('פרקי דר' אליעזר' לד). את שיא ההאנשה של עץ פרי אצל חז"ל מצאתי בסיפור הנחמד הבא מבראשית רבה (מא): "אמר רב תנחומא: מעשה בתמרה אחת שהייתה עומדת בחמתן ולא הייתה עושה פירות, והיו מרכיבין אותה ולא עשתה פירות. עבר דקלי אחד וראה אותה ואמר: תמר היא צופה מיריחו והיא מתאווה לו בלבה. והביאו ממנו והרכיבו אותה – מיד עשתה פירות". נכון שגם בעצי הסרק יש תועלת, כי לאחר כריתתם הם יכולים לשמש לבניית בתים ורהיטים. כך, למשל, מסופר באיכה רבה בהקשר למרד בר-כוכבא, כי נוהגין היו, כשנולד תינוק שתלו ארז, תינוקת – שתלו שטה, ובשעת נישואים היו קוצצים את האילנות ועשואם חופה. מכאן ברור שהם מופלים לרעה לעומת עצי הפרי. בעצם דווקא כלפי המפוארים שבעצי הסרק של ארץ ישראל היה ליהדות יחס רע במיוחד, כי עץ הסרק, "העץ הרענן", היה בעיני אבותינו הסמל המשוקץ של העבודה הזרה, אותן 'אשרות' אשר שימשו כמקומות פולחן לכנענים ועליהן נאמר "וְאֲשֶׁרֵיהֶם תִּשְׁרְפוּן בְּאֵשׁ" (דברים יג), ובגללן חל איסור על נטיעת עצים במקום הפולחן היהודי: "לא תטע לך אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצֶל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָךְ" (דברים טז), וזאת בניגוד למעשה אבי האומה, אברהם, שעליו נאמר: "וַיִּטַּע אֲשֶׁל בְּבֶאֱר שָׁבַע וַיִּקְרָא שֵׁם בְּשֵׁם ה' אֵל עֵזְרָא" (בראשית כא). אבל אל להם לעצי הסרק להתייאש, הם לא יישארו מקופחים לנצח: אמר ר' חייא בר אשי אמר רב: עתידים כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות (כתובות קיב).

כמו שאמרתי, האסתטיקה לא הייתה הצד החזק של היהדות. בעצם, רובם המכריע של חז"ל הסתייגו מן האסתטיקה, באותה מידה שהם הסתייגו גם מן הפילוסופיה, הלוגיקה והמתמטיקה, וזאת במיוחד כתגובת נגד להתפשטות התרבות ההלניסטית. ידוע לשמצה הפסוק הבא ממסכת 'אבות' במשנה: "ר' שמעון אומר: המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר: מה נאה אילן זה! מה נאה ניר זה! – מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו" (אבות ג).

אמנם היו גם גישות אחרות: "אמר ר' יהודה: מי שיוצא בימי ניסן ורואה אילנות שמלבלבים, אומר: ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובים להתנאות בהם בני אדם" ('בראשית רבה' מג). החשוב שבחכמים שהיו מוכנים לקלוט מתרבות יוון היה רבן גמליאל, שבנו ר' שמעון בן גמליאל מצוטט בגמרא: "אלף ילדים היו בבית אבא חמש מאות מהם למדו תורה חמש מאות למדו חכמת יונית ולא נשתייר מהם אלא אני ובן אחי, והגמרא מתרצת: בית רבן גמליאל התירו להם לספר בחכמת יונית מפני שקרובים למלכות" ('מנחות' צט). על כל פנים, רבן גמליאל העריך נוי, לא רק של עצים: "הרואה אילנות נאים ובני אדם נאים אומר: ברוך שכן ברא בריות נאות בעולמו. מעשה ברבן גמליאל שראה גויה נאה וברך עליה... זו דרכו של רבן גמליאל להסתכל בנשים? אלא דרך עקמומית הייתה, והביט שלא בטובתו" ('ירושלמי' ברכות פט). אגב, זה שרבן גמליאל, שהיה מקורב לתרבות ההלניסטית, לא סלד מנשים יפות ידוע גם מהסיפור על המרחץ בעכו ('ירושלמי', עבודה זרה):

"שאל פרקלוס בן פלוסלוס את רבן גמליאל בעכו שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי אמר לו כתוב בתורתכם ולא ידבק בידך מאומה מן החרם ומפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי אמר לו אין משיבין במרחץ כשיצא אמר לו אני לא באתי בגבולה היא באת בגבולי אין אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי אלא נעשית אפרודיטי נוי למרחץ"...

כאן, אולי, המקום לספר משהו על תולדות הגן, כדי להבין את הרקע עליו צמחו תיאורי גן-עדן השונים. למרות מה שאמרתי, גם למי שראה חשיבות לא רק בפרי אלא גם בצד האסתטי של העצים היה אילן גבוה להיתלות בו. הרי על הגן הראשון, כפי שהוא מתואר בפרק ב בספר 'בראשית'. נאמר "וַיִּצְמַח ה' אֱלֹהִים מִן הָאֲדָמָה כֹּל-עֵץ נֹחֵמֵד לְמִרְאֵה וְטוֹב לְמֵאֲכָל". האם פירוש הפסוק הוא שהיו בגן גם עצי סרק? לאו דווקא – לו הייתה זו כוונת הפסוק היה צריך לכתוב 'כל עץ נחמד למראה וכל עץ טוב למאכל'. כפי שזה כתוב, עצי הגן הצטיינו בשתי התכונות יחדיו – גם נוי וגם פרי, ולכן גם נאמר "מכל עץ הגן תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע -לא תאכל ממנו". הרעיון לנטוע עצי נוי שצריך לעבדם ולשמרם לא היה מקובל על אבותינו. למרות זאת, לנביא יחזקאל הייתה תמונה אחרת לגמרי של גן אלוהים – לא גן של עצי תועלת, אלא גן הוד הררי של עצי נוי, כפי שהוא מתואר בפרק ל"א בנבואה בה הוא מדמה את פרעה לארז בגן עדן:

"הִנֵּה אֲשׁוּר אָרֶז בַּלְבָּנוֹן, יָפֵה עֵנָף וְחָרֵשׁ מִצֵּל וּגְבֵה קוֹמָה וַיְבִין עֲבֹתִים הִיָּתָה צְמִרָתוֹ. מִיָּם גִּדְלוּהוּ, תְּהוֹם רִמְמָתָהוּ אֶת נְהֻרָתֶיהָ, הוֹלֵךְ סְבִיבוֹת מִטְעָה וְאֶת תְּעֻלָּתֶיהָ שִׁלְחָה אֶל כָּל עֵצֵי הַשָּׂדֶה. עַל כֵּן גָּבְהָה קוֹמָתוֹ מִכָּל עֵצֵי הַשָּׂדֶה, וַתִּרְבֵּינָה סְרַעְפוֹתָיו וַתִּתְאַרְכְּנָה פְּאֵרוֹתָיו מִמִּיָּם רַבִּים בְּשִׁלְחוֹ. בְּסַעְפוֹתָיו קָנְנוּ כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם, וַתַּחַת פְּאֵרוֹתָיו יִלְדוּ כָּל חַיֵּי הַשָּׂדֶה, וּבְצִלוֹ יֵשְׁבוּ כָּל גּוֹיִים רַבִּים. וַיִּיָּף בְּגִדְלוֹ בְּאֶרֶץ דְּלִיּוֹתָיו כִּי-הִזָּה שָׁרְשׁוֹ אֶל-מִיָּם רַבִּים. אַרְזִים לֹא עֲמָמָהוּ בְּגוֹן אֱלֹהִים, בְּרוּשִׁים לֹא דָמוּ אֶל-סַעְפוֹתָיו וְעֲרִמוֹנִים (כנראה: עצי דולב) לֹא הָיוּ כְּפֵאֵרוֹתָיו. כָּל עֵץ בְּגוֹן אֱלֹהִים לֹא דָמָה אֵלָיו בְּגִפְיוֹ. יָפֵה עֲשִׂיתָיו בְּרַב דְּלִיּוֹתָיו וַיִּקְנָאָהוּ כָּל עֵצֵי עֵדֶן אֲשֶׁר בְּגוֹן הָאֱלֹהִים".

בקינה על מלך צור, בפרק כ"ח, יחזקאל אפילו מתרחק יותר מתמונת העמק הפורה שמצטיירת מגן עדן של ספר בראשית, ומתאר את גן העדן בנוף ההררי כנוף סלעי של אבנים יקרות: "בַּעֲדֵן גֹּן אֱלֹהִים הִיָּתָה, כָּל אֶבֶן יְקָרָה מְסֻכָּתָהּ - אֲדָם פְּטָדָה וַיְהִלּוּם, תִּרְשִׁישׁ שְׁהָם וַיִּשְׁפָּה, סַפִּיר נִפְדָּה, וּבְרֻקָּת וְזָהָב".

גם החלק המיתולוגי שבבראשית, וגם נבואת יחזקאל שחי בבבל – שניהם מושפעים מאוד מהמיתוסים המסופוטאמיים, וכנראה שגם שם היה יותר מסיפור גן עדן אחד. היה גן העדן הצפוני, הגן הטבעי שבו חיו האלים בנוף ההררי הפראי של קוריסטאן ומוסול של היום, אותו גן ארזים של האל אַנְלִיל עם השומר המפלצתי חִ'מְבָּה, גן שמתואר בלוח החמישי של 'עלילות גלגמש' במילים: "על מורדות ההר יעטה הארז ירק שפעתו, ינעם צלו, ימלא צהלה. סבוכים השיחים, עבות היער. [סבוכים] הארז והתאשור, ניחוחם [הטוב יתנו]. [היער – מוקף] שוחה, מהלך פרסה אחת לכל עבר, ואף [(מוקף) סוללה], מהלך שְׁנִי-שְׁלִישִׁי [פרסה לכל עבר]..." (תרגום ש. שפרה, מהספר: 'בימים הרחוקים ההם') – זהו גן האלוהים המתאים לנבואת יחזקאל. אבל היה גם גן העדן הדרומי של האל אַנְכִי בעיר האגדית דילמון, ליד מוצא הפרת והחידקל לים, באזור של ביצות, אגמים ובארות מים מרים שהומתקו ע"י אַנְכִי עבור רעייתו נְנְתוּ היא נְנַח־רְסַג, והפך כך למקום הפורה ביותר בעולם, כפי שמסופר באפוס על אַנְכִי ונְנַח־רְסַג (מאותו ספר). במשכן אלים זה גדלים פירות וירקות ואַנְכִי המתחפש לגנן המביא מפרי הגן – תפוחים, ענבים וקישואים (מלפפונים), מפתה את נכדתו- נכדתו והיא יולדת שם את צמחי התבלין והמרפא... זהו הגן המתאים יותר לגן של פרק ב בבראשית.

אמנם איננו יודעים איך היה נראה גן העדן של ספר 'בראשית', אבל דבר אחד ברור לגביו – הוא היה מוקף גדר או חומה, והפתח שלו היה בצד מזרח – לפי מה שנאמר שם: "וַיִּגְרֹשׁ אֶת הָאָדָם, וַיִּשְׁכַּן מִקְדָּם לְגַן עֵדֶן אֶת הַכְּרוֹבִים וְאֶת לַחַט הַחֶרֶב הַמִּתְהַפֶּכֶת לְשִׁמּוֹר אֶת דְּרָךְ עֵץ הַחַיִּים" – זו הייתה, כנראה, הגרסה הראשונה של המכשול הפיסי וגדר ההפרדה האלקטרונית של ימינו. בעצם, כל 'גן' בתנ"ך מוקף בקיר. שורש המילה 'גן' הוא, כידוע, 'גָּנַן', כפי שברור גם מהמילה 'גָּנָן', וזהו גם שורש הפועל 'לגונן'. כלומר, זהו שטח מוגן, שטח סגור. אותו השורש משמש גם בערבית, והמילה 'גִּנָּה' פירושה גינה, גן או פרדס. הַגָּן, בה' הידיעה, 'אלִגְנָה', הוא גן העדן, ו'גִּנְאִנִּי' הוא 'גָּנָן'. גם בערבית כל אלה קשורות במילה 'גִּנָּה' שפירושה מגן, תריס או שלט. משמעות מעניינת נוספת מאותו שורש בערבית, שאין לנו אותה בעברית, היא ה'גִּין' או ה'גִּנָּה' – השד או הרוח, וממנה 'מְגִינוֹן' –

משוגע, מי שנכנס בו שד או רוח. מה הקשר? קשה להבין. אבל מי שמשוגע לגנות הוא בוודאי 'מג'נון' בשתי המשמעויות... גם המלים המערב-אירופיות ל'גן' קשורות בהגנה: Garden, Garten, jardin, giardino באו מהשם הלטיני hortus – gardinus – גינה מוגנת, שמורה (horticulture זה 'גנות באנגלית').

במצרים העתיקה היו כמה סוגי גנים: היו גינות ביתיות של העם הפשוט שהיו, בעיקרון, גינות פרי וירק. היו גינות ארמון של הנכבדים, והיו גינות מקדש. גן הירק, המושקה בתעלות, שעליו נאמר ב'דברים' יא: "וְהִשְׁקִיתָ בְּרִגְלְךָ פְּגַן הַיֶּרֶק", היה גן תועלת, וגדלו בו אותם ירקות שבני ישראל התגעגעו אליהם כל כך במדבר יא: זְכַרְנוּ... אֶת הַקְּשׁוּאִים וְאֶת הָאֲבִטְיָחִים וְאֶת הַחֲצִיר וְאֶת הַבְּצָלִים וְאֶת הַשּׁוּמִים" (החציר הוא, כנראה, החסה, שהייתה ירק מוערך מאוד ואפילו מקודש, למצרים. היו להם גם ירקות נוספים - שעועית, עדשים וחומס, וצמחי תבלין). בקבר מהשושלת החמישית (הממלכה הקדומה - אמצע האלף השלישי לפנה"ס) בסַקְרָה(שבה הפירמידה הקדומה המפורסמת) רואים השקאה בתעלות של גן ירק ובו ערוגות חסה.

לנכבדים היו גנים גדולים ומפוארים יותר, שהוסיפו לגן, שנשאר תכליתי ביסודו, גם אלמנטים של נוי. בקבר אחר בסַקְרָה מסופר על גן שהוענק ע"י המלך לסופר, שופט ומושל מקומי בשם מְטִיָן, ממדי גן זה מאתיים על מאתיים אמה, כלומר כעשרה דונם. הוא היה מוקף קיר, והיו בו עצי פרי כמו תאנים וגפנים וגם בריכה גדולה. גינת הארמון המצרית הוגדרה כמין אזור ביניים המקשר את העולם הזה עם העולם הבא. גני התענוגות בארמונות הפרעונים או הנסיכים מופיעים בציורי קיר בקבריהם. הם היו מוקפים חומה והיו בהם בריכות נוי עם דגים, נימפיאות ולוטוסים, סוכות גפנים וערוגות פרחים ובשמים. בציורים מצריים עתיקים אנחנו רואים בילוי מלכותי בסירות השטות בין פרחי נימפיאות (שושני מים). חצר מקדש הקבורה המפואר של המלכה המפורסמת חַתְשֶׁפְּסוּט (1483-1498 לפנה"ס), מול נוא-אמון, הייתה נטועה בעצי דקל וגפנים ולשני צידי הכניסה היו בריכות עם גומא. בנה החורג, תוֹטְמוֹזֶה השלישי, מתאר על קירות אחד החדרים של מקדש אמון שבנה בכרנך, שלל צמחים וחיות אקזוטיים שהביא מהארצות שכבש

באסיה. במצריים העתיקה היה פרח הלוטוס סמל ללידה מחדש. בקבר של סן-נופר בתבס, שהיה משגיח הגנים והפארקים המלכותיים בדינאסטיה ה-18, תחת שלטון תוטמוזה השלישי (1436-1496), מתואר הנפטר יושב בעץ המניב של השמיים עם אחותו מריט, מחזיקים פרח לוטוס.

כאשר אהנתון, המהפכן הדתי של הממלכה החדשה (1334-1350 לפנה"ס), ואשתו נפרטיטי, הקימו את עיר הפאר אמרנה, הם בנו בה קומפלקס עצום של מקדשים וגנים שהוקדשו לאלים. הגן המפואר ביותר הוקדש לאל השמש אתון. בהמנון אתון הגדול שחובר ב-1350 לפנה"ס, נאמר: "כל המקנה נהנה מעשביו; עצים וצמחים צמחו. הציפורים עפות מקיניהן..." שרידים ועדויות של גנים מפוארים התגלו בחרבות המשכן המלכותי. הגבול בין אילוזה לממשות היה נוזל. הגנים התמזגו לחזרים שבהם צוירו מוטיבים של צמחים ובעלי חיים על הקירות והרצפות. הגן במצרים תוכנן כמקום אגדה, אפילו יתר על כן: כביטוי מונע דתית של כל מה שהובן כטבע. אתון, גלגל הזהב, נעבד כמעניק החיים והמקור להתחדשות המתמדת של הטבע. הגנים הפרטיים באמרנה היו אף הם מוקפים קיר, ובתוכם הייתה חצר פנימית, גדורה בקיר אף היא, שבה מלבד עצים היו גם ערוגות ירקות וסככת גפנים בכניסה לבית. גני הארמון שימשו פרט למנוחה, גם לפגישות רשמיות וקבלות פנים.

כשהייתי ילד, בהרצליה, היה כל השטח סביב ביתנו פרדס תפוזים. אני יודע שגם כאן, ברחובות, היה הנוף דומה כאן היה 'פרדס מילר' הנודע שממנו לקח אבי ז"ל, לפני שבעים וחמש שנה, שתילי הזרים כדי לנטוע את הפרדס. גם למילה 'פרדס' יש אותם קשרים והקשרים כמו למילה 'גן'. היא באה מהמילה הפרסית העתיקה pairidaeze - משהו שמעוצב מסביב, ומשמעותה הייתה שטח סגור, במיוחד פארק מלכותי. היא נכנסה לספרים המאוחרים של התנ"ך, כמו בדבריו של קהלת: "הגדלתי מעשי: בניתי לי בתים, נטעתי לי כרמים, עשיתי לי גנות ופרדסים ונטעתי בהם עץ כל-פרי. עשיתי לי בריכות מים להשקות מהם יער צומח עצים" (קהלת ב). בערבית 'פרדוס' היא פרדס, גן או בקעה פוריה (ברבים): 'פראדיס', ומכאן שם הכפר ליד זכרון יעקב), ו'אלפרדוס' בה' הידיעה הוא שוב גן

העדן. בתרגום השבעים של התנ"ך ליוונית, תורגם 'גן עדן' ל- paradeisos, ומכאן באו המילים paraiso, paradiso, paradis, paradise או Paradies המוכרות לנו.

כמו הפרדס הפרסי והגנים של העולם העתיק, גם גן הנוי העברי היה, כנראה, מותרות של מלכים ושועים בלבד – מקום פרטי שקט ומרגיע, עם הרבה צל ומים, כדי להימלט אליו מן החום והרעש. היה בו גם ביתן – פוויליון. גן המלך היה, בדרך כלל, סמוך לארמון. בירושלים (וגם במקומות אחרים, כנראה), הוא היה ממוקם במרווח שבין החומות המקיפות את העיר, כמו גני הביצורים (ramparts) בערים אירופיות. לגן בסידור כזה היה יתרון הפרטיות, והוא גם שימש דרך פרטית למלך – במיוחד כדי להימלט בשעת חירום, כפי שעשו מלכי יהודה אחזיה ("וְאַחַזְיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה רָאָה וַיֵּנֶס דָּרָךְ בֵּית הַגֶּן", מלכים ב ט) וצדקיה ("וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָם צִדְקִיָּהוּ מֶלֶךְ-יְהוּדָה וְכָל אַנְשֵׁי הַמְּלָחָמָה, וַיִּבְרְחוּ וַיֵּצְאוּ לִילָה מִן הָעִיר דָּרָךְ גֵּן הַמֶּלֶךְ בְּשַׁעַר בֵּין הַחֻמוֹתָיִם" (ירמיהו לט, ראה גם מלכים ב כה וירמיהו נב).

יוצא מן הכלל היה שלמה המלך, שלפי המסורת החזיק גן פרטי דרומה לבית-לחם, בארטס, ליד בריכות שלמה. זהו, אולי, הגן המתואר בשיר השירים בתיאור המרגש ביותר של גן במקורותינו, כמו בפסוקים המוכרים היטב: "אֶל גִּנַּת אֶגְוֹז יִרְדְּתִי לְרֵאוֹת בָּאֲבִי הַנָּחַל, לְרֵאוֹת הַפְּרָחַת הַגִּנָּן, הַנִּצְוֹ הַרְמוֹנִים" (ו), ובמיוחד בהקבלת הקשר שבין האוהבים לקשר בין הגנן לגן: "גֵּן נְעוּל אַחֻוֹתַי כָּלָה, גֵּן נְעוּל מַעֲנַן חֲתוּם. שְׁלַחֲנֶךָ פְּרִדְס רְמוֹנִים עִם פְּרִי מְגֻדִים, כְּפָרִים עִם נְרָדִים. נְרָד וְכַרְפּוֹס, קָנָה וְקִנְמוֹן עִם כָּל עֵצֵי לְבוֹנָה, מוֹר וְאַהֲלוֹת, עִם כָּל רֵאשֵׁי בְשָׂמִים. מַעֲנַן גִּנִּים, בָּאֵר מֵיִם חַיִּים וְנוֹזְלִים מִן לְבָנוֹן. עוֹרֵי צָפוֹן וּבּוֹאֵי תִימָן, הַפִּיחֵי גִנֵּי יְזָלוּ בְשָׂמֵיו. בָּא דוֹדֵי לְגִנּוֹ וַיֵּאכַל פְּרִי מְגֻדָּיו" (ד). גם להקבלה זו אפשר למצוא תקדימים, הנה למשל קטע משיר אהבה שומרי, דיאלוג בין דומוזי (תמוז) לאיננה, (מהספר "בימים הרחוקים ההם" – אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, ש.שפרה ויעקב קליין): "...עטור ניצנים שלי, עטור ניצנים שלי, מה טובים דודיך!

גן תפוחים עטור ניצנים שלי, מה טובים דודיך!

גן עצי-מיש נושא פרי שלי, מה טובים דודיך!..."

או קטע נוגע ללב מהקינה על מותו של דומוזי:

"...עץ מיש שלי, אשר לא עוד ירווה מים,
עץ שלי אשר לא עוד ישרש שורשיו בארץ;
קנה רך, אשר לא עוד יעטה שיבוליות,
קנה שלי, אשר לא עוד יבשיל באגם,
קנה שלי אשר נפזרו עליו;
עץ תפוח שלי, אשר לא עוד ישקוהו מים,
עץ שלי אשר בפרדס לא עוד ישא פרי;
אשל שלי אשר צמרתו בשדה עלים לא עוד תצמיח,
צפצפה שלי, אשר על אמת-מימיה לא עוד תעלוז,
צפצפה שלי, אשר נעקרה משורש,
פשתה שלי, אשר בגנה לא עוד תשתה מים,
יער שלי, מצמיח ארזים אשר נכרת,
תומר שלי, הניצב בשאול אשר דואג אין לו, יחידי שלי..."

מכל גני העולם הקדמון, זכו לתהילת עולם הגנים התלויים של המלכה סמירמית בבבל. הם אינם מתוארים בתיאורים הבבליים של העיר, ונזכרים בביוגרפיה של אלכסנדר מוקדון שנכתבה ע"י קווינטוס קורטיוס רופוס, כנראה במאה השניה. הוא מצטט מקור יווני, 'פרסיקה', של קתסיאס מקנידוס במאה הרביעית לפנה"ס: קרוב לארמון של בבל נמצאים הגנים התלויים – פלא שנחגג בכתבים היווניים. הם נמצאים בראש כיסוי הקיר ומענגים בעצים הגבוהים הרבים שלהם המספקים צל רב. עמודים העשויים מאבן טבעית תומכים את המבנה כולו, ועל עמודים אלה ישנה רצפה עשויה מבלוקים של אבן עבור האדמה המגובבת עליה, וגם עבור המים השומרים אותה לחה. מבנה זה נושא עצים כה גדולים עד כי גזעיהם גדלים לעובי של 8 אמות, הם מתנשאים לגובה של 50 רגל לשמיים, והם אפילו מניבים פרי כאילו הוזנו ע"י אמא אדמה.

המידות הן כמובן מוגזמות מאוד, כי אין עצים כה גדולים באזור, וזה מחשיד את כל הסיפור. מה שעוד חשוד הוא שבמקורות שונים נטיעת הגנים מיוחסת

לאנשים שונים – למלכה סמירמית, לפילגש של מלך סורי כלשהו ולנבוכדנצר. מה שמוסכם עליו בכל הדיווחים הוא שיטת שאיבת המים להשקיית הגנים ע"י בורג ארכימדס (למרות שלכאורה קדמו לו). כנראה שהם השתמשו לתיאור גנים אגדיים אלה בתיאור ההומרי של גינת אלקינוס (Alcinous), גן העדן האבוד לבש, בפעם הראשונה, צורה ממשית ורכש מעמד גבוה כאחד מפלאי עולם.

השימוש שאנחנו עושים בגננו, מפעם לפעם, לחגיגות הוא בעקבות המלך אחשוורוש, כמו שנאמר במגילה: "וּבְמִלּוֹאת הַיָּמִים הָאֵלֶּה, עָשָׂה הַמֶּלֶךְ לְכָל הַעָם הַנִּמְצָאִים בְּשִׁשָּׁן הַבִּירָה, לְמַגְדוֹל וְעֵדֶקְטוֹ, מִשְׁתָּה שְׁבַעַת יָמִים בַּחֲצַר גִּנַּת בֵּיתוֹ הַמֶּלֶךְ" (אסתר א), רק שאנחנו מסתפקים, בדרך כלל, במשתה קצר יותר.

על הגינות היווניות יש מעט מאוד עדויות. הערות פזורות של אריסטופאנס או פלוטארך מהמאה החמישית לפנה"ס רומזות שגנים היו מחוברים לאקדמיה הפילוסופית באתונה, ושגנים ביתיים באתונה שימשו לא רק לגידול ירקות אלא גם כמקומות להתענג על טיול בין שיחים ופרחים. בהתחשב בצפיפות האוכלוסייה באתונה קשה לתאר בה גן או פארק עירוני. אבל פלוטארך כותב שהמדינאי האתונאי קימון סיפק עצי דולב לאגורה (השוק), וכנראה נטע עוד עצים בעיר לאורך התעלות ומובילי המים. עבור פלוטארך, שילוב זה של מערכת המים ואזורי גן היה אחד האלמנטים של תוכנית עיר אידיאלית, כמו שהוא מזכיר ב'חוקים' (Nomoi) שלו. מערכת ה־oikia kai kepos (בית וגן) קיבלה משמעות מיוחדת בפרוורים ומחוץ לעיר.

בהשפעת התרבות היוונית, אימצו גם הרומאים מושג זה. בספר השמיני של החיבור de agricultura ממליץ קאטו: להחזיק בקרבת העיר גן (sub urbe hortum) עם כל מיני ירקות ופרחים לזרים, שיחי הדס לבן ושחור, עצי ער (דפנה) ועצי אגוז... ידוע על למעלה משמונים גנים במקומות שונים בשטח המוניציפאלי של רומא הקיסרית. כמה מהם היו הגנים הקטנים יותר, גני הבית (hortulus) ואחרים – הגדולים יותר (hortus) – גני הווילות המפוארות. לאורך גינות מטבח נמתחו שבילים שבשוליהם עצים, המובילים לערוגות אורנמנטאליות. במכתב לאחיו קווינטוס כתב קיקרו בלגלוג מסוים: "יכולתי להלל את גנך. הוא כיסה הכל

בקיסוס - בסיס הווילה והעמודים המרווחים של הקולונאדה, כך שהפסלים נראים כמנהלים משתלת צמחים ומוכרים את הקיסוס". הצבת פסלים בגנים הייתה חידוש, שבתקופה הרפובליקאנית היה מגונה כלוקסוס מזרחי. כתוצאה מכיבוש ארצות המזרח התיכון והקמת הפרובינציות הרומיות, מצאו פסלים ויצירות אמנות אחרות את דרכן לרומא. ההורטולוס הצנוע, שהיה גן תועלת בלבד, הוחלף בגן פאר תצוגתי. מקור טוב למראה הגנים הרומיים בתחילת המאה הראשונה נמצא בציורי הקיר בערים שחרבו בהתפרצות הוויזוב, כמו בוילות של האינסולה אוקסידנטאליס בפומפיי. דוגמה מפוארת לגנים הקיסריים היא, כמובן, וילה אדריאנה בטיבולי הממחישה לנו את הממדים והפאר של וילה קיסרית.

אם כן, אלה היו הגנים שבהם יכלו אבותינו להזין את דמיונם בתיאור גן העדן. הנה, למשל, תיאור גן העדן המובא ב'ילקוט שמעוני' (בראשית): "ויש בגן עדן שמונים ריבוא מיני אילנות בכל זוויותיו, הקטן שבהם משובח מכל עצי כשמים. בכל זווית יש בו ששים ריבוא מלאכי השרת מזמרים בקול נעים, ועץ החיים באמצע ונפו מכסה כל גן העדן".

בקוראן, בסורה 55 (הרחמן), מתוארים שני גני עדן המזומנים ליראי האל: שניהם ירוקים עד מאוד – שני מעיינות גועשים בשניהם – בשניהם מיני פירות ודקלים ורימונים. אבל, כידוע לכולנו, הנביא מוחמד, שאינני מתכוון בשום אופן להעליב אותו, הרחיק לכת בתיאור מנעמי גן העדן, כפי שמתואר בסורה הבאה (המאורע), בתרגום אורי רובין: "והמקדימים המקדימים – אלה יהיו המקורבים, בגני המנעמים. רבים בהם מן הראשונים, ומתי מעט מן האחרונים. על יצועים רקומי זהב, זה מול זה עליהם יסבו, ונערים בני אלמוות ביניהם יעברו, עם גביעים וקנקנים וכוס ממעיין. ראשם לא יכאב ולא ישתכרו, - ועם פירות לבחירתם, ובשר עופות כאוות נפשם, ועלמות צחורות עור ויפות עין, צחות כפנינים חביות. כפועלם יושב להם. לא ישמעו שם לזות שפתיים ונאצות, רק אמרי שלום, שלום. ואנשי הימין – איזה אנשי ימין יהיו הם! בינות עצי לוטוס שהוקצעו קוציהם, ועצי מוז עמוסי פרי, וצללים נטויים, ומים ניגרים, ופירות למכביר, אשר אינם אוזלים ואינם נעלמים, על מצעים מוגבהים. אנחנו יצרנו אותן, ועשינון בתולות, עורגות, בנות גיל אחד, למען אנשי הימין".

הגיל האחד של הבתולות המצפות ל'אנשי הימין' בגן עדן הוא, לפי הפרשנים, שלושים ושלוש (אין צורך להעצר בשלושים...), ו'אנשי הימין' שלהם הבטיח אותן מוחמד אינם ביבי נתניהו, איווט ליברמן או מועצת יש"ע, אלא ההולכים בדרך הישר. אבל כיוון שהגענו לאנשי הימין, אינני יכול שלא לומר משהו על כורתי הזיתים. לפני שש שנים, כשהתפרסמה הכוונה לעקור יער אלונים עתיקים למרגלות התבור ולהפכו למחצבה, פרסמתי מכתב בעיתון 'הארץ' ובו כתבתי, בין השאר:

"האלון הוא המכובד והמפואר שבעצי ארץ ישראל. רק הארז עולה עליו בהדרו ובאורך ימיו. עשה אתו הקב"ה חסד, ומאות עצי אלון זקנים נהדרים זכו אצל המוסלמים למעמד של עץ קדוש, ובזכות זאת שרדו והגיעו עד ימינו. אולי חבל שאצלנו מרבים בקברים קדושים וממעטים בעצים קדושים – אני חש תמיד הדרת כבוד עצומה לעץ אלון בן מאות שנה, בעוד שקברו של חרבונה זצ"ל אינו מעורר בי שום התרגשות. בצל יער האלונים המופלא שלמרגלות התבור צמחו האתוסים של סג'רה, כפר תבור, כדורי ובית קשת. שניים מהאישים המזוהים ביותר עם החזרת עטרת ארץ ישראל ליושנה אימצו לעצמם את שם המשפחה אלון: יגאל אלון, בן כפר תבור, ועזריה אלון – אביר הלוחמים לשמירת הטבע. היוזמה לעקור יער אלונים עתיקים ולהמירו במחצבה – עוד פצע פתוח ומכוער בגופה של ארץ ישראל, היא גם פגיעה בערכים שהנחילו לנו יגאל, עזריה וכל אוהבי הארץ.

גם היום מאוים יער אלונים, הפעם ליד טבעון, בתוואי המיועד לחוצה ישראל. אבל היום נאלמתי ולא השמעתי את קולי להגנת האלונים. האלון הוא, בסך הכל, עץ סרק, אשרה מתועבת, ומותר, לפי האמור בספר 'דברים', לכרתו בארץ האויב. אבל מה בדבר הזית, שהפגיעה בו אסורה מדאורייתא? עץ הפרי המסמל, יותר מכל את ארץ-ישראל ואת עם ישראל, כפי שאמר הנביא ירמיהו (יא): "זִית רַעְנָן פֶּחַ פְּרֵי תֵאֵר, קָרָא ה' שְׁמֶךָ. וְכָל אוֹתָם רַבָּנִים וּדְרָשָׁנִים, שִׁדְּשׁוּ בַמֵּטֵאפוּרָה זוֹ לֵלֵא סוּף, מִמְּלֵאִים אֶת פִּיהֶם מִיָּם. אֵיךְ הֵם יַחַגְּגוּ אֶת ט'וֹ בַשְּׁבֹט הַשְּׁנָה?"

"פְּרֵי עֵץ הַדֶּרַךְ כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵנַף עֵץ עֵבֶת וְעֶרְבֵי נָחַל" – על ארבעת המינים
סוכות תשמ"ט (הוכן במשותף עם בני גדעון לחגיגת בר-המצווה שלו, 1988)

כבר בגן הילדים למדנו כי ארבעת המינים הם האתרוג, התמר, ההדס והערבה. מאין לנו מסורת זו? כדי לענות על השאלה, נפנה תחילה למקור הקדום ביותר של העם היהודי ספר התנ"ך. כל הפרשנויות על ארבעת המינים מבוססות על הפסוק הנמצא במצוות סוכה, (ויקרא, פרק כג): "וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן פְּרֵי עֵץ הַדֶּרַךְ כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵנַף עֵץ עֵבֶת וְעֶרְבֵי נָחַל וּשְׂמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים".

מכל הארבעה, לגבי כפות התמרים אין שום בעיה בזיהוי. התמר מוזכר בתנ"ך פעמים רבות ובהקשרים שונים התומכים כולם בקביעה שהוא עץ התמר של ימינו. מי מהעצים הגדלים ליד הנחל הם ערבי הנחל? כאן אין לנו תשובה החלטית. מלבד בפסוק זה, ה'ערבים' בצרוף לנחל או למים נזכרים גם בישעיהו (פרקים טו, מד), באיוב (פרק מ), ובפסוק הנודע בתהילים קל"ז - 'על נהרות בבל': "עַל עֶרְבֵי־בְּתוֹכָהּ תִּלְיֵנוּ כְּנֹרְוֹתֵינוּ". למרות שבקונקורדנציה של מנדלקרן מתורגמת הערבה כצפצפת הפרת ('פופולוס אופרתיקה'), קבעה המסורת כי ערבי הנחל של חג הסוכות הם מה שמכונה היום בשם ערבה ('סליקס').

פרי עץ הדר - כאן הקושי למפרשים היה גדול, כיוון שהמילים "עץ הדר" אינן מופיעות פעם נוספת בתנ"ך. למרות שידוע היום שהאתרוג הגיע לארץ ישראל רק בתקופה הפרסית, מוסכם מאז תקופת המשנה כי 'עץ הדר' הוא האתרוג. בתלמוד ניסו להביא מספר הנמקות לכך. למשל, במסכת סוכות (דף לה): "תנו רבנן: 'פרי עץ הדר' עץ שטעם עזו ופריו שווה. הווה אומר זה אתרוג. רבי אומר: אל תקרא 'הדר' אלא 'הדיר'. מה דיר זה יש בו גדולים וקטנים תמימין ובעלי מומין. אטו שאר פירות לית בהן גדולים וקטנים תמימין ובעלי מומין? אלא עד שבאים קטנים עדיין הגדולים קיימים... ר' אבהו אמר: אל תקרי 'הדר' אלא 'הדר', דבר שדר באילנו משנה לשנה..."

אצל שני האחרונים הכוונה, כנראה, לכך שבדומה ללימון, גם לאתרוג אין עונת הבשלה אחידה ויש בו פריחה ופרי בו-זמניים. "בן גבאי אומר: אל תקרא 'הדר' אלא 'אידור', שכן בלשון יווני קוראים למים אידור - איזו היא שגדל על כל מים,

הוא אומר זה אתרוג". מכל התירוצים הלא משכנעים שראינו כאן, זה האחרון הוא החלש ביותר. גם המפרשים עצמם הכירו בכך שאף אחד מהסברים אלה אינו משכנע, כפי שסיכם הריטב"א (ר' יום טוב בן אברהם אשבילי, מחכמי ספרד): "ונמצא שאין הוכחה בכתוב זה שזה אתרוג הוא, אלא שקיבלנו כן מפי השמועה".

עץ עבות - כיום נהוג להסכים שזה ההדס, אך יש בפרוש זה בעייתיות, ונראה זאת בהמשך. המקום הנוסף היחיד בתנ"ך בו מוזכרים צמחים בהקשר לחג הסוכות הוא בספר נחמיה (פרק ח): "וַיִּמְצְאוּ פְתוּב בְּתוֹרָה אֲשֶׁר צָנָה ה' בְּיַד מֹשֶׁה, אֲשֶׁר יֵשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּסֻכּוֹת בְּחָג בְּחֻדְשׁ הַשְּׁבִיעִי, וְאֲשֶׁר יִשְׁמְעוּ וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בְּכָל עָרֵיהֶם וּבִירוּשָׁלַיִם לֵאמֹר: צְאוּ הָהָר וְהִבִּיאוּ עֲלֵי זֵית וְעֲלֵי עֵץ שֶׁמֶן, וְעֲלֵי הַדָּס וְעֲלֵי תְּמָרִים וְעֲלֵי עֵץ עֲבוֹת, לַעֲשׂוֹת סֻכּוֹת כַּכָּתוּב".

פסוקים אלה מעוררים מספר בעיות קשות שכבר חז"ל עמדו עליהן, והן: ראשית, יש לנו כאן "חמישה מינים" ולא "ארבעה מינים" כבספר 'ויקרא', ורק שנים מהם מתלכדים עם אלו הנמנים שם, עלי תמרים ועלי עץ עבות. שנית, זית ועץ שמן אינם נזכרים בפסוק שב'ויקרא'. מדוע הם נמנים ב'נחמיה'? יתרה מזו, מהו עץ השמן? הרי שמן עשו בתקופה המקראית מזית. אך כאן הכוונה אינה לזית, כיוון שהם נמנים פה בנפרד. שלישית, עץ הדר וערבה אינם מופיעים כאן, ואילו הדס ועץ עבות נמנים פה בנפרד, בניגוד למסורת הקובעת כי 'עץ עבות' הוא ההדס.

היו חכמים שטענו שהזית ועץ השמן משמשים רק לבניית הסוכה, לדפנות ולסכך (המחמירים טענו לדפנות בלבד), ושבה דן הפסוק בנחמיה. לעומת זאת, ארבעת המינים שבספר ויקרא משמשים לקישוט ולפולחן. אשר לבעיית ההדס ועץ עבות, גם כאן נמצא "תרוץ דחק", לפיו 'עץ העבות' הוא ההדס "הכשר", בו דור של שלושה עלים מכסה את הגבעול, ולעומתו ה'הדס' הוא ההדס "השוטה", בעל זוג עלים בלבד. הסבר זה מקביל להסבר הרואה ב'עץ השמן' את הזית המדברי שקדם לזית התרבותי. כמוהו, גם הסבר זה אינו משכנע!

לפיכך יש יסוד לחשד שההדס המקראי אינו ההדס של ימינו, או, שבניגוד למקובל, ש'עץ העבות' אינו ההדס. בדיקה בתנ"ך מראה כי 'עץ עבות' מופיע רק בשני הפסוקים שציטטנו לעיל ב'ויקרא' וב'נחמיה'. ההדס, לעומתו, מופיע עוד מספר פעמים. פעמיים הוא מופיע בספר 'ישעיהו', בפסוקים: "אֶתְּךָ בְּמִדְבַּר אֶרֶז, שָׁטָה וְהִדְס וְעָץ וְעָץ שָׁמֶן. אֲשֵׁים בְּעֶרְבָה בְרוֹשׁ, תִּדְהָר וּתְאָשׁוּר יַחְדָּו" (פרק מא), ו"תַּחַת הַנְּעֻצֹץ יַעֲלֶה בְרוֹשׁ, וְתַחַת הַסְּרִפֵּד יַעֲלֶה הַדָּס" (פרק נה). המקום הנוסף בו מופיע ההדס הוא בספר 'זכריה', פרק א': "וְהָיָה אִישׁ רֹכֵב עַל סוּס אָדוּם וְהוּא עֹמֵד בֵּין הַדָּסִים אֲשֶׁר בְּמִצְוֵלָה".

כאן צצה קושיה חדשה. כל שאר העצים המוזכרים בפסוקיו של ישעיהו, לפחות אלו מהם המזוהים בוודאות, הם עצי סרק גדולים, היכולים לשמש לבנייה. מכאן ניתן היה להסיק שגם ההדס הוא כזה, מה שיכול לקבל חיזוק גם בתיאורו של זכריה. ההדס של ימינו אינו דומה כלל לברוש המיתמר. לכן, ייתכן שההדס המקראי אינו ההדס המוכר לנו, ואולי בזה יוכשר זיהויו של 'עץ עבות' כהדס של ימינו? ישנם שני עצים שנראים לנו מועמדים סבירים לפסוק שבישעיהו ולאסוציאציה לצמחי החג שבנחמיה, ואלה הם הקטלב והער האציל. הקטלב (ארבוטוס) הוא עץ גדול למדי היכול להגיע לשלושה עד שמונה מטר, ששימש בעבר בעיקר לבנייה, והוא דקורטיבי מאוד בגלל צבעו האדום של הגזע שלו. הער האציל (לאורוס נוביליס) או ה"דפנה" בפי העם, הוא מועמד מתאים יותר אפילו. הוא עץ גדול שגבהו מגיע לשלושה עד עשרה מטר (פי שלוש מההדס). הוא יכול לשמש לבנייה ולקישוט. במיוחד הוא ידוע בכך ששימש לקליעת זרים לאלים ולמנצחים בתחרויות ביוון וברומא.

לפני שנעבור לסיכום הסופי, נביא ציטוט מ'קדמוניות היהודים' של יוספוס פלביוס המתאר את חג הסוכות: "עליהם לעלות אל אותה העיר שתשמש להם מטרופולין בזכות המקדש, ולחוג חג של שמונה ימים, להעלות בימים אלה עולות ולהקריב קרבנות תודה לאלוהים, ולשאת בידיהם זר של הדס וערבות מחובר לכף תמרים ופרי עץ הדר".

כאן יש להעיר כי 'פרי עץ הדר' הוא במקורו, אצל יוספוס, 'פרסיאה' (περσεα), שמקובל לתרגמו היום כאפרסק, ושבשביל המילה 'זר' משתמש יוספוס במילה 'ארפיונה' שהייתה משמשת לזר שהיוונים היו מניחים לאלוהיהם. השערתנו היא כי "ארבעת המינים" של ספר ויקרא התכוונו לא ארבעה זנים ספציפיים, אלא לארבעה סוגים סמליים של צמחים, שהיו כולם אמורים לסמל את השפע בחקלאות. 'פרי עץ הדר' מתכוון לכל פרי הדור, כולל הזית, ומסמל את שפעת הפרי. 'ערבי הנחל' – כולל, אולי, צפצפה וצמחי נחל אחרים, מסמל את שפעת המים. 'עץ עבות' – יכול להיות ההדס (*myrtus communis*) וגם צמחים שופעי ירק אחרים, כמו הער האציל ועץ השמן. לבסוף התמר המאגד את כולם, ומסמל את השפע הכולל של מים, ירק ופרי. יתר על כן, מתיאורו של יוספוס ניתן לשער שבתחילה היו כל אלה אגודים בצורת זר. אך בתקופת הפרושים החליטו, כנראה כדי להתרחק ככל האפשר ממנהגי היוונים, להגביל את המינים לארבעה זנים קבועים בלבד, שהם הנם האתרוג, התמר, ההדס והערבה, ובמיוחד החליטו שלא להשתמש בער, ולאגדם כלולב ולא כמו הזר של הנוכרים, וכך התגבשה, לדעתי, מסורת ארבעת המינים של ימינו והמנהגים סביבם.



"נח איש צדיק תמים הנה בדורותיו" – צדיקים, רשעים והמשפט העליון
אביב תשע"ח (2018)

בעיות הטוב והרע, הגמול והעונש, תופסות מקום מרכזי בכל תורה דתית, וכמובן גם בתורת ישראל. כבר בתחילת ספר בראשית עוסקים בהן סיפור גן-עדן, סיפור קין והבל, וסיפור דור המבול. לטוב ולרע יש גוונים רבים ואין להם הגדרות מדויקות, אבל במרבית הסיפורים ברור לנו מיהם ה"טובים" ומיהם ה"רעים", מי ה"צדיקים" ומי ה"רשעים".

נוח הוא האיש הראשון המכונה בתורה 'צדיק', ולא סתם 'צדיק' אלא 'צדיק תמים'. הכינוי 'צדיק' נגזר מהמושג 'צדק', ולמילים אלו, כמו לרבות אחרות שאנו מרבים להשתמש בהן, יש מספר משמעויות. לפי קיקרו, "הצדק קוצב לכל אדם את הראוי לו", וכך כתב גם הרמב"ם ב'מורה נבוכים': "הצדיק באנשים הוא הנותן לכל דבר את המגיע לו". אבל משמעותה של הגדרה זו מותנית בהבנת הביטויים "לכל אדם" ו"הראוי לו" - מי נכלל ב"כל אדם", ומה "מגיע" לכל אדם?

מבחינה משפטית, מה ש"מגיע" לאדם הוא מה שקובע החוק או מה שנקבע על ידי חוזה, וכאשר יש ספק כלשהו – הערכאות המשפטיות הן שמכריעות בדבר, ככתוב בספר 'דברים' (פרק כ"ה): "כִּי יִהְיֶה רִיב בֵּין אַנְשִׁים, וְנִגְשׁוּ אֶל הַמִּשְׁפָּט וְשֹׁפְטוּם, וְהִצְדִּיקוּ אֶת הַצְּדִיק וְהִרְשִׁיעוּ אֶת הַרְשָׁע". מול פירוש משפטי צר זה עומדת תחושת הצדק הטבעית לפיה "מגיע" שכר למי שמתחשב באחרים ומיטיב עימם, ולפוגע בזולתו "מגיע" עונש גם אם לא עבר על החוק. הצדק התנ"כי הוא, לרוב, צדק משפטי, אלא ש'צדיק' ו'רשע' מוגדרים בו גם על ידי מידת הציות לחוקי הדת, כך שניגודו של הצדיק הוא לא רק הפושע אלא גם החוטא, והערכאה העליונה לקביעת מידת צדקתו של האדם הוא האל – "שופט כָּל הָאָרֶץ", שהוא "שופט צדק, בוחן פְּלִיזוֹת וְלֵב" (ירמיהו יא) המשיב גם לצדיק וגם לרשע כגמולם, כמו שנאמר גם בתפילת שלמה: "וְאַתָּה תִּשְׁמַע הַשְּׁמַיִם וְעֲשִׂיתָ וְשִׁפְטָה אֶת עַבְדֶּיךָ הַרְשִׁיעַ רָשָׁע לָתֵת דְּרָכּוֹ בְּרֵאשׁוֹ וְלִהְצַדִּיק צְדִיק לָתֵת לוֹ כְּצַדִּיקוֹ" (מלכים א ח).

המקרא אינו מפרט במה התבטאה רשעותם המופלגת של בני דור המבול - פרט, אולי, לאותו סיפור על "בני האלוהים" שהזדווגו עם בנות האדם וילדו יצורים מפלצתיים, "נפילים", וקלקלו בכך סדרי בראשית. דמיונם הפורה של חז"ל הרחיב סיפור סתום זה וייחס התנהגות מינית "סוטה" לא רק לבני האדם, אלא גם לבעלי החיים. לגבי צדיקותו של נוח לא נמצא בתורה אפילו רמז, ולכן טענו חז"ל שהמילה 'בדורותיו' מבטאת הסתייגות: "צדיקותו" של נוח היתה יחסית - בהשוואה לבני דורו. הניסיונות העכשוויים לתת תשובה לשאלה זו הם די מגוחכים. כך, למשל, מצאתי באתר 'ויקיטקסט' – הספרייה החפשית: "צדיק פועל לפי חוק עליון, חוק אלוהי. צדיק הוא אדם הגון העושה מעשה אפילו בניגוד לחוק מקומי, ומסכן את עצמו כדי למנוע עוול. אדם תמים הוא אדם שעושה מה שאומרים לו. נח היה איש צדיק שפעל לפי החוק, ועוד הוסיף חוקים הגונים שלא היו קיימים". הסבר מפורש יותר, מצאתי באתר 'News1 מחלקה ראשונה' תחת הכותרת 'כי מלאה הארץ חמס': "נח היה איש ישר ונפלא. מחנך את ילדיו ואוהב את אשתו. הוא ומשפחתו מהווים אי של שפיות, אי של נורמות ערכיות ומוסריות ראויות במציאות חברתית מזעזעת: מנהיגים מושחתים, חברה מופקרת מינית, רוצחים מהלכים חופשי ועולם כמנהגו נוהג" - אני מניח שהרמזים האקטואליים של הכותב, אדמונד חסין, ברורים...

סיפור דומה מאוד על "צדיק" ומשפחתו הנושעים מאסון טבע כביר המכרית את ה"רשעים" הוא סיפור לוט ואנשי סדום. כאן כבר מודגמת רשעותם של אנשי סדום, שחז"ל הוסיפו עליה כהנה וכהנה. בניגוד אליהם, מייחסת התורה ללוט, כמו לאחיו אברהם, את המידה המוערכת ביותר בתרבות האזורית - מידת הכנסת אורחים והאחריות לשלומם.

סיפורים על אסונות טבע נוראים רווחו באזור ועברו מדור לדור ומארץ לארץ. זו היתה, כנראה, דרכם של הקדמונים להתמודד עם הפחד מקטסטרופות איתני הטבע שבהן ניספו ללא אבחנה המוני בני אדם (ויצורים אחרים), וכללו גם את ה"סיבה" לאסון, וגם את תשועת הגיבור – אם משום חכמתו או משום "צדיקותו".

כמובן שדרך ההתגוננות מפני האסון המוצעת על ידי הסיפור התנ"כי כפשוטו - להשתדל להיות "איש ישר ונפלא" כמו נוח או לוט, לא היתה משכנעת. האסון ההמוני – גם אם הוא מוצג כעונש קיבוצי ה"מגיע" לפי הדין האלוהי, הטריד ומטריד את ההוגים הדתיים בכל דור. כבר בפי אברהם הושמה קריאת התיגר כלפי אלוהיו: "חֲלִילָה לָךְ מַעֲשׂוֹת פִּדְבָר הַזֶּה לְהַמִּית צְדִיק עִם רָשָׁע!... הַשׁוֹפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?".

סיפור עשר מכות מצרים מרחיב את תפריט פגעי הטבע והמגפות שהאל, כשופט עליון, מטיל על החטאים, וגם מחריף את בעיית העונש הקולקטיבי. אמנם לאחר המכות הראשונות מודה פרעה, לפי הסיפור, שהעונשים "הגיעו" למצרים: "הִי הַצְדִּיק וְאֲנִי וְעַמִּי הָרָשָׁעִים" (שמות ט), אבל מכת הבכורות פגעה במפורש לא רק בכל בכורי המצרים אלא גם בחפים מפשע לכאורה, כמו בכורי השפחות, בכורי השבויים ובכורי הבהמות. לחז"ל לא היה קושי רב לתרץ את ענישת כל המצרים בכך ששיתפו פעולה עם המשטר ומילאו ללא התנגדות את גזירות פרעה, אבל מה דבר האחרים? וכך מקשה ועונה על כך רש"י: "וכי שבויים מה חטאו? ללמדך שכל גזירות שהיה פרעה גוזר על ישראל היו השבויין שמחים בהם, דכתיב: השמח לאיד לא ינקה".

אם נוח הוא האיש היחיד שהתורה מכנה "צדיק", הרי האנשים היחידים שמכונים בשם "רשעים" הם דתן ואבירם, שהצטרפו לקורח במחאתו כנגד שליטתם של משה ואהרן. מכך שרשעים אחרים בתורה לא נזכרו בשם ככאלה, הסיקו חז"ל שגם אותו אחד שאליו פנה משה בסיפור התערבותו במריבה בין שני האנשים העברים - "וַיֹּאמֶר לְרָשָׁע: לָמָּה תִּפְּחֶה רִגְעֶךָ", הוא אחד מאותם שני רשעים. לשאלה איך ידע משה מי משני הניצים הוא הרשע, תשובתם היא שכל המכה את זולתו, או אפילו רק מרים את ידו עליו, הוא רשע, ומכיון שברור ששניהם הרימו ידם זה על זה, הרי ששניהם היו רשעים, ואין ספק שאלה היו אותם שני רשעי העם - דתן ואבירם. בנוסף ייחסו להם חז"ל עוד מעשי רשעות כהנה וכהנה - הם שימשו כשוטרים ונוגשים, הם היו אלה שהלשינו על משה וניסו להכשילו בהזדמנויות שונות – אפילו בעניין המן, וכן הלאה...

אסון הטבע המרשים הבא בסיפור יציאת מצרים הוא הבולען שנפער בסיפור קורח ובלע לא רק את קורח, דתן ואבירם, אלא גם את כל מאתיים וחמישים נכבדי העם שלא שעו לאזהרת משה: "סורו נא מעל אֶהְלִי הָאֲנָשִׁים הַרְשָׁעִים הָאֵלֹהִי". לזאת נותן רש"י את ההסבר הנצחי לעונשים הקולקטיביים: "רע לרשע ורע לשכנו" – הסבר שלא נס לחו גם בימינו. כ'קינוח' לעניין דתן ואבירם, אוסיף דברים המיוחסים לנצי"ב (הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, 1816-1893) שמצאתי באתר 'כיפה', ושגם בהם ניתן למצוא רמזים למצבנו היום: "דתן ואבירם היו אנשים רשעים, חסרי יושר ומוסר, שמה שמעניין אותם ומניע אותם הוא האינטרס האישי, ההצלחה הפרטית שלהם. הם תמיד היו רודפי שררה וכבוד חיצוני, ועל כן היו בטבע בעלי מחלוקת ושונאי משה עוד במצרים [...] מאתים וחמישים נשיאי העדה לעומתם היו צדיקים באמת, כשכל מטרתם היתה להשיג קרבת אלקים ללא שום רווח אישי ואינטרס חומרי [...] ומסרו עצמם למסירות נפש ולמות על אהבת ה' כי עזה כמוות אהבה. [...] קורח לעומתם היה ידוע מבחינה חיצונית כצדיק הדורש קרבת אלקים, אך באמת בתוכו פנימה היה רודף כבוד וחיפש את קידומו האישי [...] וקנאת השררה אכלתהו..."

כמובן שלא כל העונשים הקולקטיביים הם מכות מהשמיים – לפעמים האדם הוא שנוטל לעצמו את הסמכות לכך – מה שקוראים אצלנו, בהשפעת המערב הפרוע באמריקה: "לוקח את החוק בידיו"... כך עשו שמעון ולוי שטבחו באנשי שכם בנקמה למעשה דינה, ומשה שבפקודתו נטבחו על ידי בני שבט לוי ששת אלפים מבני ישראל לאחר מעשה העגל. המוציא להורג של מאתיים וחמישים המנהיגים המורדים בסיפור קורח הוא האל עצמו, ובסיפור בעל-פעור מחוסלים בפקודת משה לא רק המנהיגים – בצו האל, כמובן: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: קַח אֶת כָּל רְאִשֵׁי הָעָם וְהוֹקֵע אוֹתָם לְה' נֶגֶד הַשָּׁמַיִם", אלא גם המון העם: "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל שׁוֹפְטֵי יִשְׂרָאֵל: הֲרָגוּ אִישׁ אֶנְשֵׁי הַנְּצַמְדִים לְבַעַל פְּעוֹר". כאן מטשטש הכתוב את זהותו של האחראי הישיר לקטל ההמוני – פרט לזמרי בן סלוא שאותו הרג פנחס בן אלעזר הכהן במו ידיו, מתוארים כל שאר עשרים וארבעה אלף הקרבנות האחרים כ"מתים במגפה"...

על מספר שיא זה של קרבנות בעם ישראל עולה בסיפורי התנ"ך מניין המתים במגפת הדבר - עונשה של "עין הרע" או עונש קולקטיבי על המפקד שערך דוד המלך. ההתרסה על הפגיעה בחפים מפשע מיוחסת הפעם לדוד עצמו: "הִנֵּה אֲנֹכִי חָטָאתִי וְאֲנֹכִי הֶעֱנִיתִי, וְאַלֶּה הַצֶּאֱן מִה עָשׂוּ?" ('שמואל ב', כד), אבל גם כאן אין לה תשובה, פרט למשפט הפותח את הסיפור הרומז לאשמה קולקטיבית של העם כולו: "וַיֹּסֶף אֶף ה' לְחַרוֹת בְּיִשְׂרָאֵל". וכך מסכם גם הביאור באותו אתר 'ויקיטקסט': "על כל פנים תשובה אין. או שלבורא העולם אכן אין תשובה, חלילה, או שאינו רוצה שנדע על מה נענשנו, או שכל השאלה לא לעניין כלל - לא המפקד הוא הסיבה, אלא דבר מה שקדם למפקד"...

ומה בדבר האחרים? האם היהדות, שחרתה על דגלה 'ואהבת לרעך כמוך', היתה אדישה לחלוטין לאסון ולסבל הפוקד את הנכרים? לא לגמרי. סיפור הקיקיון בספר 'יונה' מבטא צער על אובדן חיי אדם בעונשים קולקטיביים כלשהם – גם של נכרים, וזהו גם המסר היפה של מדרש חז"ל המפורסם: "ביקשו מלאכי השרת לומר שירה, אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה" (תלמוד בבלי, מסכת 'מגילה'). אבל אלו הם היוצאים מהכלל, ובדרך כלל לא נמצא בתורה שבכתב או בדברי חז"ל התלבטויות דומות לגבי ענישה מסיבית של עמים אחרים כמו עמלק, מדין, מואב, אדום ועמון ולגבי השמדתם הטוטאלית של שבעת עמי כנען. המונותאיזם היווה, אמנם, צעד חשוב לקראת בקשת צדק עולמי, אבל למרות זאת נתפס האלוהים בתקופה ההיא כאל לאומי, ו"צדקתם" של אירועים בין-לאומיים נשפטת, גם בתנ"ך, לפי האינטרסים של עם ישראל. כך "מצדיק" נביא הנחמה ישעיהו את כורש מלך פרס: "מִי הֶעִיר מִמִּצְרַיִם, צָדֵק יִקְרָאֵהוּ לְרָגְלוֹ; יִתֵּן לְפָנָיו גּוֹיִם וּמְלָכִים יִרְדּוּ" (ישעיהו מא), וירמיהו "מרשיע" את הגויים אויבי ישראל: "כִּי רִיב לָהֶם בְּגוֹיִם, נִשְׁפָּט הוּא לְכָל בָּשָׂר. הִרְשָׁעִים נִתְּנָם לְחָרֵב, נְאוּם ה' (ירמיהו כה). זו היתה העמדה המקובלת בעולם כולו במשך רוב ההיסטוריה, וזו העמדה ברוב העולם גם היום.

האל אמור לגלם את הצדק המשפטי, ואם אינו עושה זאת בעולם הזה מצפים ממנו שיעשה זאת בעולם הבא. אבל ברור לכל שהעולם לא נברא באופן שוויוני, ולכן מימוש הצדק השוויוני הוא בעייתי ומוגבל מלכתחילה. תורת ישראל הרחיקה לכת בצדיקותה בזמנה - "בדורותיה", בנושא השוויון והדאגה לחלשים, וכללה חוקים חברתיים רבים בתחום "משפט הצדק" הדתי, וגם הדתות הנגזרות מהיהדות המשיכו בדרך זו. אבל רעיון הצדק החברתי המתבסס על זכות, ולא על חסד, הוא דרך חשיבה מאוחרת בתרבות האנושית. אנו מוצאים אותו בצרפת של ערב המהפכה - במכתב לפרידריך הגדול, כתב וולטייר: "נראה לי ברור שהאל ייעד אותנו לחיות בחברה, ממש כשם שנתן לדבורים את הדבש, ושהמערכת החברתית שלנו לא הייתה יכולה להתקיים ללא החוש לצדק ולא-צדק. הוא נתן לנו את הכוח לרכוש חוש זה". באותה רוח נכתב באותו זמן בהצהרת העצמאות האמריקאית (1776): "כל בני האדם נבראו שווים, ובוראם העניק להם זכויות שאין ליטול מהם", ו'בהצהרת זכויות האדם והאזרח' הצרפתית (1789).

ראוי לציין שהמסד הדתי לא היה בדרך כלל, וגם היום אינו, נלהב מרעיונות הצדק החלוקתי, וזאת לא רק מפני הרצון לשמור על מעמדו, אלא גם מפני הקונפליקט הקיים בין רעיונות אלו לתורות השכר והעונש המתרצות את אי השוויון הקיים. אבל הבעיה הגדולה של הפילוסופיה הדתית היתה, ונשארה עד עצם היום הזה, בעיית הגמול האישי.

דילמת סבל הצדיק היא נושא המרכזי של ספר 'איוב', וירמיהו (פרק י"ב) קובל על שגשוג הרשעים: "צַדִּיק אֶתָּה ה' כִּי אָרִיב אֶלֶיךָ, אֵךְ מְשַׁפְּטִים אֶדְבָּר אוֹתְךָ: מִדּוֹעַ דָּרְךָ רְשָׁעִים צָלַחְתָּ, שָׁלוֹ כָּל בּוֹגְדֵי בְּגָד? נִטְעַתֶּם גַּם שָׂרְשׁוֹ, יִלְכוּ גַם עָשׂוּ פְרִי?"

דרך אחת להתמודד תאורטית עם שאלה נוקבת זו מציע ספר 'קהלת' (פרק ז) המאשר כי אמנם ניסיון החיים סותר, לכאורה, את תחושת הצדק שלנו – בלשונו: "אֵת הַכֹּל רָאִיתִי בְיַמֵּי הַבְּלִי: יֵשׁ צַדִּיק אֲבִד בְּצַדִּיקוֹ וַיֵּשׁ רְשָׁע מֵאֲרִיךְ בְּרַעְיוֹנוֹ", אבל סתירה זו ניתנת לפתרון פשוט – גם מי שנראה לנו כצדיק, אינו בהכרח צדיק לחלוטין, ולכן יתכן מאד שהעונש שקיבל "מגיע" לו – בלשונו: "כִּי אֶדְם אֵין

צָדִיק בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה טוֹב וְלֹא יִחָטָא". הסבר זה אינו מספק, אמנם, את חוש הצדק שלנו, כי אנו מרגישים שלא כל החטאים חמורים באותה מידה, אבל לא אנו הם הקובעים את הדירוג... זו, במידה רבה, היתה גם דרכה של הכנסייה הקתולית ששמה דגש חזק על "החטא הקדמון" והעצימה את תחושת האשם ואת טקס הווידוי. יתכן שזה היה גם הרעיון להכללת הדיבר "לא תחמוד" בעשרת הדברות – צו שהופך, למעשה, כל אדם לחוטא הזקוק לסליחת האל...

הסתכלות פסימית זו לא התאימה לספר 'תהילים', שרבים ממזמוריו מיועדים לנסוך תקוה ואמונה בלב העם הנדכא והמתפלל הנתון במצוקה. הוא ה"צדיק" הנרדף ומאויים על ידי ה"רשעים". מזמורי תהילים מכוונים לעודד אותו ולהבטיח לו שמצוקתו היא זמנית בלבד וסוף הצדק לנצח. בניגוד לקהלת, הוא אינו מוכן לקבל כעובדה שמצוקת הצדיק ודיכוי על ידי הרשע יכולים להימשך זמן רב. לכך מוקדש אחד המזמורים הארוכים ביותר בספר – מזמור ל"ז, העושה זאת בפירוט רב, והרי מספר פסוקים ממנו:

"אֵל תִּתְחַר בַּמְרָעִים, אֵל תִּקְנֵא בְּעוֹשֵׂי עוֹלָה, כִּי כֹחֲצִיר מְהֵרָה יִמְלוּ, וּכְיֶרֶק דָּשָׂא יְבֹלוּ... נַעַר הָיִיתִי גַם זָקְנִיתִי, וְלֹא רָאִיתִי צָדִיק נֶעְזָב וְזָרְעוֹ מִבְּקֶשׁ לָחֶם... רָאִיתִי רָשָׁע עָרִץ, וּמִתְעַרָּה כְּאֶזְרַח רַעְנָן. וַיַּעֲבֹר וְהִנֵּה אֵינְנוּ, וְאֲבִבְקֶשְׁהוּ וְלֹא נִמְצָא".

אחת הסגולות המקסימות של מזמורי תהלים היא הקשר שלהם לנוף ולטבע של ארץ ישראל. גם בנושא שלנו משתמש משורר ה'תהילים' פעמים רבות בהקבלה לעולם הצומח. בניגוד לירמיהו, הוא אינו מוכן לראות ברשע עץ פרי, אלא את הנחות שבצמחים – העשב החד-שנתי, וזו גם נחמתו – כשם שחייו הקצרים של העשב מסתיימים לאחר פריחתו, כך גם הצלחת הרשע היא בת-חלוף. זאת אומר בפירוש המשפט הראשון, וכנראה זו גם משמעות המשפט השלישי. וכך מפרש זאת רש"י: "כאזרח רענן - כאחד מאזרחי הארץ הנשרשין וממולאים בנכסים, וכן פירש מנחם כאזרח רענן - מתלחלח ומתצמח כאשל הנשרש ואזרח מאזרחי בני אדם אנשי שרשים המה". רש"י מקבל את המילה 'אזרח' כאן באותה משמעות שיש לה במקומות האחרים בה היא מופיעה במקומות האחרים בתנ"ך ויש לה גם

בימינו. אבל סביר מאוד שכאן הכוונה היא דוקא בר ארץ-ישראלי חד-שנתי המכה שורשים ומשגשג באביב, אך נובל ונעלם בקיץ⁹.

משורר ה'תהלים' משתמש בהקבלה לעולם הצומח כדי להמשיל את הצדיק ומשפחתו לנאצלים בעצים ולתת תיאור אידילי לעתיד הצפוי להם: "אֶשְׁתַּף כְּגִפְן פֹּרִיָה בְּיַרְכְּתֵי בֵיתְךָ, בְּגִיף פְּשִׁתִּילִי זֵיתִים סָבִיב לְשִׁלְחָנְךָ" (פרק קכח). כך גם התאור בפרק צ"ב: "צָדִיק פְּתָמָר פָּרַח כְּאֶרֶז בְּלִבְנוֹן יִשְׁגָּה... עוֹד יְנוּבֹן בְּשִׁיכְהָ, דְּשָׁנִים וְרַעֲנָנִים יִהְיוּ", וזאת בניגוד לקמילה הצפויה, כמו בפרק ל"ז, לרשעים המשגשגים כיום: "בְּפָרוּחַ רְשָׁעִים כָּמוֹ עֵשֶׁב, וַיִּצְיָצוּ כָּל פְּעֻלֵי אָוֶן - לְהַשְׁמָדָם עַד־עַד".

פסוק אחרון זה, שמשכימי קום בנינו זוכים לשמוע אותו ברדיו בכל בוקר שבת, מתמצת את התשובה האופטימית לבעיית השכר והעונש, ולכן זכה לפירושים ולציטוטים רבים. רש"י מסביר: "בפרוח רשעים כמו עשב" - אינם יודעים שהפרחתם אינה אלא להשמידם עדי עד שמשלם לשונאיו על פניהם להאבידם". המלבי"ם (ר' מאיר ליבוש בן יחיאל מיכל ויזר 1809-1879) מפרט יותר: "ימשיל שכמו שהעשב מטבעו שעת יפרח ויתן זרעו יבול, כן הרשעים ישמדו אחרי יפרחו ויצמיחו מינם, ויש הבדל בין רשעים ובין פועלי אוון, שפועלי אוון הוא בין אדם לחברו, והרשע יהיה לפעמים נגד המקום, ממליץ שהרשעים יאבדו אחרי יפרחו, והפועלי אוון ישמדו אחרי יציצו, שהציץ קודם הפרח ברוב האילנות, כי הפועל אוון בין אדם לחברו ישמד קודם להרשע כדי שלא יזיק לבריות".

בספרייה הוירטואלית של מט"ח מצאתי גם את ההסבר החקלאי: "מדוע מדומים הרשעים לעשב? פריחה מהירה ורבה – האם זו ברכה? הקמילה גם היא מהירה – אין ה"עשבים" צמחים רב-שנתיים המתים בעונה מסוימת

⁹ משפחת הראובני, מייסדי 'נאות קדומים', הציעו שהכוונה היא לצמח 'קִידָה שְׁעִירָה', אחד מצמחי הארץ הריחניים, האהובים והמוכרים, וזאת בגלל "זריחתו" בשפע פרחים צהובים. אך זהו שיח רב-שנתי עמיד מאוד, כך שקשה לקבל זיהוי זה.

ומתחדשים, כי אם נעלמים "עדי עד". העשב מזיק לצמחייה-התרבותית, הוא צמח-בר שיש לעקור אותו כדי שלא יפגע בסביבתו; עשבים מופיעים בקבוצות, בכמויות רבות ומתפשטים לכל עבר". מניסיוני כגנן חובב, אוסיף לכך כמה הערות. ראשית, מיהו אותו עשב רע עליו מדבר המשורר? בוודאי שאין הכוונה לאותם פגעים רעים בהם נאבקו קשות החלוצים: ה"סאידה" (גומא הפקעים) מוצאה מיבשת אמריקה, וה"אינג'יל" (יבלית מצויה) - כנראה מאפריקה, ושתייהן כנראה צרות שלא ידעו אבותינו. בנוסף, שניהם למעשה רב-שנתיים, ועד שהגיעו לעזרתנו האמצעים הכימיים, נאלצנו להילחם בהם על ידי חפירה עמוקה במעדר ובטוריה. שנית, לפני קמילתם, מספיקים עשבים להבשיל זרעים רבים מאוד, כך שבמקום כל "רשע" עתידים לצוץ "רשעים" רבים אחרים. לכן חייבים לנכשם, והמועד האופטימלי לניכוש הוא, כדברי המשורר, זמן הפריחה – לפני הקמילה הטבעית מתרפה אחיזת הצמח בקרקע וקל לתלשו – כלומר "להשמידו עדי עד", אלא שיש להזדרז ולעשות זאת בטרם יבשילו הזרעים.

מהציטוטים הרבים לפסוק, בחרתי באחד בעל משמעות מיוחדת היום. זהו ציטוט מתוך הרצאה בת"א, בה בירך ראש הממשלה דאז, מנחם בגין, את השופטים על הטלת גזר דין המוות על אייכמן: "איש בער לא ידע וכסיל לא יבין את זאת, בפרוח רשעים כמו עשב ויציצו כל פועלי אוון - להשמידם עדי עד' - הדברים האלה הנעלים מכל רקיע, העמוקים מכל תהום, הפשוטים, האדירים, הנחייים, עולים על זיכרון ליבנו ביום בו ניתן גזר הדין במשפט ירושלים... ומשראינום מהתחלת הדין ועד תומו זכאים וחייבים אנו לאמור על שופטי ישראל: הלא גיבורי הרוח המה... בני ישראל וכל באי עולם, הבו גודל לשופטי ישראל, כי גיבורי הרוח, אדירי המחשבה, אמיצי לב, דייני צדק, שופטי אמת המה".

לדברים נמלצים אלו, מתאים להוסיף את זעקת איוב: "אָרְךָ נִתְּנָה בְּיַד רָשָׁע, פְּנֵי שׁוֹפְטֵיךָ יִכְסֶּה" (פרק ט), את קינת ישעיהו: "אֵיכָה הִיָּתְּה לְזוֹנָה קַרְיָה נְאֻמָּנָה; מְלֻאֲתֵי מִשְׁפָּט, צָדֵק יֵלִין בָּהּ - וְעֵתָה מְרַצְחִים", ואת חזונו: "וְאֶשְׁיבָה שׁוֹפְטֵיךָ כְּבָרָאשָׁנָה וְיוֹעֲצֶיךָ כְּבִתְחֻלָּה; אֲחֲרֵי כֵן יִקְרָא לְךָ עִיר הַצֶּדֶק - קַרְיָה נְאֻמָּנָה", "הוּן לְצֶדֶק מְלֻךְ מְלֻךְ, וּלְשָׂרִים לְמִשְׁפָּט יְשׁוּרוּ" (פרקים א, לב), והמפרש יפרש...

למרות הכוונות הטובות, עם התפתחות התקשורת ותפוצת המידע בין בני האדם, נעשתה ההשקפה האופטימית של משורר ה'תהלים' על הצדק העולמי פחות משכנעת מקביעתו הפסימית של 'קהלת'. לכן, כנראה, הוצעה דרך אחרת להתמודד עם בעיית השכר והעונש, וזאת על ידי דחיית "תשלום" הגמול או העונש לדורות הבאים, מה שמקשה על הפרכת טענת הגמול והעונש על ידי דוגמאות נגד - האל הוא "פוקד עוון אבות על בנים ועל בנים בנים ועל שלשים ועל רבעים" (שמות כ, שמות לד, במדבר יד, דברים ה). בדרך זו מובטח לאבות האומה הגמול על "צדיקותם", וכך גם מנומקות הקללות המוטלות, לכאורה, על העמים האחרים בגלל "רשעות" אבות אבותיהם. אבל פתרון זה, לפיו הרשע עצמו יכול להימלט מעונש וצאצאיו, גם אם לא חטאו, עלולים להיענש בגללו, עומד בניגוד לא רק לחוש הצדק הטבעי, אלא גם לכתוב במפורש בתורת משה: "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות, איש בַּחַטָּאוֹ יוּמָתוֹ" (דברים כד, מצוטט גם במלכים ב פרק יד, ובדברי הימים א פרק כה).

הרמב"ם נימק את הסתירה בין "פוקד עוון אבות על בנים" לבין "איש בחטאו יומת" בכך שהאמרה הראשונה חלה רק לגבי עבודה זרה, ולא לגבי חטאים אחרים. אבל בעיית ענישת הצאצאים על חטאי אבותיהם נשארה בעינה ומצאה את ביטויה העממי באמרה: "אבות אָכְלוּ בָסֶר וְשָׁנִי בָּנִים תִּקְהֶינָה", אותו מצטטים ומוחים נגדו הנביאים ירמיהו (פרק לא) ויחזקאל (פרק יח). ירמיהו קורא לעתיד בו "כָּל הָאָדָם הָאֲכַל הַבָּסֶר, תִּקְהֶינָה שְׁנִי", ויחזקאל מרחיב ואומר, בשם האל: "הן כָּל הַנְּפֹשׁוֹת לִי הֵנָּה, כָּנֶפֶשׁ הָאָב וְכָנֶפֶשׁ הַבֵּן לִי הֵנָּה. הַנְּפֹשׁ הַחַטָּאת הִיא תָמוּת. וְאִישׁ כִּי יִהְיֶה צָדִיק וְעָשָׂה מִשְׁפָּט, וְצָדָקָה... הִיא יִהְיֶה".

אברהם אבן עזרא טען, אמנם, שיש בדחיית העונש דווקא מידה של חסד: "כי השם יאריך לרשע אולי ישוב מחטאו שחטא. ויולד בן שהוא טוב ממנו. והנה אם הלך בדרכי אביו גם הדור השלישי גם הדור הרביעי, השם לא יאריך אפו לרביעי. אם היו כך עד ארבע דורות שונאי השם כולם, כי בו יאבד זכר כולם. כי השם יזכור מה שעשה האב ומה שעשה הבן ובן הבן. על כן לא יאריך לרביעי".

אבל עם התרחבות הידע והזיכרון המשותף האנושי ליותר מארבעה דורות, גם תיאוריית הגמול הנדחה בעולמנו, המתמשך לדורות הבאים, נעשתה פחות ופחות אמינה, ובמקומה צמחה ועלתה האמונה בגמול האישי לאחר המוות - במה שכונה "העולם הבא", אמונה שיתרונה הגדול מבחינה פילוסופית הוא שאינה ניתנת להפרכה בעולם הזה...

האמונה, או התקווה, לחיים לאחר המוות היתה קיימת עוד בעולם העתיק, ובמיוחד במצרים - זו היתה תגובת האדם לידיעה כי הוא צפוי למוות ודאי ולפחד מפני החידלון. אבל היהדות הקדומה התעלמה מאמונה זו וכמעט שאין לה זכר בתנ"ך. שרידים לה אפשר לראות, אולי, בסיפור על חנוך "שלקח אותו האלוהים", בהתבטאות "נאסף אל עמיו" לגבי אברהם, יצחק ויעקב ובהעלאת רוחו של שאול באוב.

מאידך, שלילה מפורשת של העולם הבא כנחמה לנדכאים ולסובלים בעולם הזה נמצאת בתנ"ך רק בספר 'קהלת' (פרק ט): "כִּי הַחַיִּים יוֹדְעִים שְׂקִמְתוֹ, וְהַמֵּתִים אֵינָם יוֹדְעִים מְאוּמָה, וְאֵין עוֹד לָהֶם שְׂכָר כִּי נִשְׁפַּח זָכָר. גַּם אֶהְבֶּתֶם גַּם שְׂנֵאתֶם גַּם קִנְאתֶם כְּבָר אֶבְדָּה, וְחִלַּק אֵין לָהֶם עוֹד לְעוֹלָם בְּכֹל אֲשֶׁר נַעֲשֶׂה תַחַת הַשָּׁמַשׁ... אֵין מַעֲשֶׂה וְחֶשְׁבוֹן, וְדַעַת וְחִקְמָה בְּשֵׂאוֹל אֲשֶׁר אֶתָּה הוֹלֵךְ שָׁמָּה".

האסונות שפקדו את העם היהודי, וכנראה גם השפעת הדתות המקומיות בארצות אליהן גלה - כמו הדת הזורואסטריית באימפריה הפרסית, הביאו להתגברות האמונה בעולם הבא עד כדי הפיכתה למוטיב מרכזי ביהדות החל מתקופת המשנה, ועוד יותר מכך - בדתות הנגזרות ממנה, כלומר הנצרות והאיסלאם. בעזרתה שבו המנהיגים הדתיים את ליבם של ההמונים ושלטו בהם, וגם שלחו (ועדיין שולחים) מיליונים אל מותם. אבל התפתחות המחשבה היהודית והעולמית מאז ימי התנ"ך על הצדק והרשע, הגמול והמשפט, ראויה לדיון ארוך הרבה יותר - ולכן אעצור בנקודה זו.

"הַסְּנָה בְּעַר בְּאֵשׁ וְהַסְּנָה אֵינָנו אֶפֶל" – על נסים ונפלאות
מסיבת חנוכה, תש"ע (2009)

בימים אלה אנו חוגגים את חג החנוכה, חג הנסים. אנחנו מברכים שעשה נסים לאבותינו, ושרים: "וממותר קנקנים, נעשה נס לשובנים", או: "כל העם אז התכנס והכריז אך זהו נס!", ולעומת הניסים שקרו לאבותינו בעבר, אנחנו שרים גם: "נס לא קרה לנו, פך שמן לא מצאנו".

מהו נס? כמו מילים רבות אחרות, גם המילה 'נס' שינתה את משמעותה במשך הדורות. בתנ"ך היא מופיעה במובן של אות הנישא על מוט – תחילה בסיפור נחש הנחושת שעליו צווה משה "שים אותו על נס", ואחר כך בישעיהו "ונשא נס לגויים" או "הרימו נס על העמים", בירמיהו "שאו נס ציונה" וגם בתהילים "נתת ליראיך נס". יכול להיות שפסוק אחרון זה הוא הציר סביבו הסבו את משמעות המילה 'נס' למשמעות המקובלת כיום. לפי המילון העברי של אבן-שושן, 'נס' הוא "מעשה פלא, דבר שלמעלה מן הטבע". המילון האנגלי של וובסטר מפרט יותר בפירושו למילה המקבילה miracle, ומונה בהם מאורע יוצא מן הכלל שמשמש כהוכחה לכוחו העל-טבעי של האל בהגשמת מטרותיו, וגם כל מאורע או אפקט בעולם הפיסי הסוטה מחוקי הטבע.

אבל השימוש הנפוץ למילה 'נס' היום הוא לתיאור "מזל יוצא מהכלל", כלומר – מאורע מוצלח מאוד מבחינתנו שאירע למרות שסיכויי א-פריורי, כלומר מראש, היו נראים קטנים ביותר. הגדרה זו, בניגוד לקודמותיה, היא סובייקטיבית ויחסית. אם ממאה נוסעי מטוס שיתרסק יינצל אחד, ייאמר שניצל בנס. אם ממאה הולכי רגל יידרס אחד, לא ידברו, בדרך כלל, על נס אלא על אסון. לעומת זאת, בסיפור חז"ל על ר' אלעזר בן פרטא, שניצל מגורלם של עשרת הרוגי מלכות, תרץ הנ"ל בפני הרומיים את אי בואו לבית הוועד: אמר להם: 'זקן אני, ומתיירא אני שמא תרמסוני ברגליכם'. אמרו: 'ועד עכשיו, כמה זקנים נרמסו?' נעשה נס ונרמס זקן אחד באותו יום. כלומר, הנס של האחד יכול להיות האסון של השני. כמו שנס ניצחוננו במלחמת העצמאות הוא אסונם של הפלסטינאים - ה"נכבה" שלהם.

אנחנו שרים גם על הנסים ועל הנפלאות אשר חוללו המכבים. בניגוד לנס פך השמן שאינו מיוחס למכבים אלא לאלוהים, הנס שחוללו המכבים איננו מהסוג הראשון אלא נס מהסוג השני. על איזה נס חנוכה העם היהודי חוגג ושר? האם על הנס האלוהי של פך השמן או על הנס החילוני של ניצחונות של דויד החשמונאי על גלית היווני? התשובה תלויה בתקופה, במקום ובציבור החוגג. הנס שעליו שרים ב'מעוז צור' ועליו מספרים בגני הילדים, הוא כמובן נס פך השמן, עליו מסופר במסכת שבת של התלמוד הבבלי: "כשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאים ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן, שהיה מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשהום ימים טובים בהלל ובהודאה" (ביאליק-רבניצקי, 'ספר האגדה' ע' קכח).

זהו נס שנעשה ע"י האל, כלומר נס במובן המילוני דלעיל, נס המחזק אמונה, כפי שאמר ג'ורג' ברנרד שו: "נס הוא מאורע היוצר אמונה. זו מטרתו וזה טבעו של נס". יש נסים מרשימים פחות ויש נסים מרשימים יותר, ו- Thomas Paine הנודע הציע: "זה היה מתקרב יותר לאידיאה של הנס, לו יונה היה בולע את הלווייתן". נס פך השמן איננו נס כל כך בולט בממלכת הנסים, אפילו במסורת היהודית. הוא בוודאי איננו מתקרב בעוצמתו העל-טבעית לעשר המכות, לחציית ים-סוף או לעצירת השמש בגבעון. אין בו גם חידוש רב – הוא המשך ישיר לאותה תבנית של "מועט המחזיק את המרובה" שהחלו בה שני עושי הנסים המקצועיים שבתנ"ך אחרי משה ואהרן: אליהו ב"כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר", ואלישע באסוך השמן שמילא את כל הכלים שבבית האלמנה ואיפשר לה לפרוע את חובותיה או בעשרים כיכרות הלחם (הקטנות) שהשביעו מאה איש. תבנית זו אומצה, כמובן, גם ע"י הברית החדשה, וישו הגדיל על אלישע והאכיל בחמישה כיכרות ושני דגים בלבד חמשת אלפים איש (פלוס נשים וטף שלא נכללו במניין), וחזר ועשה זאת עם שבעה כיכרות ומעט דגים קטנים.

שיר הילדים, לעומת זאת, מתייחס אל הנס האנושי, אל "הנסים והנפלאות אשר חוללו המכבים", כלומר אל ניצחון המעטים והחלשים לכאורה על הרבים והחזקים. אין ניצחון כזה עומד בניגוד לחוקי הטבע אבל הוא נחשב כמאורע נדיר, שסיכוייו א-פריורי נראים קטנים מאוד, ולכן "נס" במובן החילוני.

בעיתון 'הארץ' אתמול (כ"ז כסלו תש"ע), מצאנו את הכותרת הגדולה:

מי ימלל גבורות ישראל? בארה"ב זועמים על הפרשן ש"הרס את החג"

עם כותרת המשנה: העיתונאי דיוויד ברוקס חולל סערה בארה"ב כשהציג את "האמת ההיסטורית" על המכבים כ"פנאטים" שמלו בכפייה יהודים מתבוללים, על המרד ביוונים שהסתיים בשלטון מושחת ועל נס פך השמן כמעשייה של רבנים. בגוף הכתבה מסופר שאחד הדברים שהעלו את זעמם של היהודים בארה"ב הוא טענתו של ברוקס כי את נס פך השמן הוסיפו רבנים לסיפור "כדי לייחס לאלוהים לפחות חלק כלשהו בתהליך". אבל, למרות הזעם, אין ספק שברוקס צודק בנקודה זו וכי סיפור פך השמן הוא המצאה מאוחרת, יחסית.

המקור העיקרי לידיעותינו על חג החנוכה הוא, כמובן, 'ספר החשמונאים' (או: 'ספר המקבים'). את ההכרות הראשונה אתו עשיתי, כשבין מתנות בר המצווה שלי נמצא גם ספר שלפי עמוד השער שלו הוא: 'דברי כתובים אחרונים, ערוכים ומתוקנים לבתי הספר ולמקרא לבני הנעורים ביד ד"ר י.ל. ברוך, הוצאת דביר, מהדורה שנייה, תרצ"ז. את הספר קיבלתי לפני 64 שנים, והוא מתנה יקרה ללבי כיוון שקיבלתי אותו משני ילדים פליטי שואה (ילדי טהרן), צבי (האנס) פוס ומרים (פולט) שטרן, שגרו בפנימייה קטנה מול ביתנו ואומצו למחצה על ידינו. שם מצאתי את 'ספר חשמונאים' ובו את הסיפור הידוע על הולדת חג החנוכה: ויהי ביום החמישה ועשרים לחודש התשיעי, הוא כסלו, בשנת שמונה וארבעים ומאה, וישכימו בבוקר ויעלו עולות על המזבח החדש כמשפט. ויחנכו את המזבח בעצם היום אשר טמאו אותו הגויים, ויהללו לה' בשירים ובכינורות, בחלילים ובמצלתיים. ויפלו על פניהם, וישתחוו לה', על אשר נתן להם עוז ותשועה. ויחוגו את חנוכת המזבח שמונה ימים, ויעלו עולות ותודות בשמחת לבבם. ויפארו את פני ההיכל בעטרות ובמגני זהב, ויחטאו את השערים ואת

לשכות הכוהנים, ושימו את הדלתות. ותהי שמחה גדולה בכל העם, כי גלל ה' את חרפת הגויים מעליהם. ויצו יהודה ואחיו וכל קהל ישראל לחוג את חנוכת המזבח ביום החמישה ועשרים לחודש כסלו, שמונת ימים מדי שנה בשנה, בהלל ובתודה לה'.

רק אחרי שנים התברר לי שזה לא כל הסיפור. התברר לי ש'כתובים אחרונים', שהם אותם "ספרים חיצוניים" שנפסלו מלהיכנס לתנ"ך, כוללים שני ספרי 'חשמונאים' – חשמונאים א' וחשמונאים ב', המתארים את סיפור המרד. ואכן, כשקראתי שוב בספר הבר-מצווה שלי ועיינתי גם במבוא שבאותיות הקטנות, מצאתי כי "ביסוד הספר הונח תרגומו הקלאסי של י.ז. פרנקל, אלא שבמקומות הרבה שינה המסדר מן המטבע שטבע פרנקל ותרגם בעצמו פסוקים שלמים בהתאמה יותר מדויקת להמקור היווני", וכי "את שני ספרי החשמונאים חיבר המסדר לספר אחד בנעצו את סיפורי חשמונאים ב' בחשמונאים א' על פי סדר המאורעות והשתלשלותם". עותק ישן של אותו תרגום קלאסי של פרנקל התגלגל לידי מאוחר יותר. בעמוד השער שלו מודפס: כתובים אחרונים, העתיקם מלשון' יון לשפת עברית, החכם הבלשן מו"ה "יצחק זעקיל פרענקיל נ"ע, איש המוניא, מהדורה אחת עשרה בדפוס והוצאת "האחים לוין-אפשטיין ושותפם", ורשה". אותו סיפור חנוכה שהכרתי מספר בר המצווה נמצא כאן, מילה במילה, בחשמונאים א' (בשינוי היחיד שבמקום המילה העכשווית 'מצלתיים' השתמש פרנקל במילה הארכאית 'מצלצלים'). אבל בחשמונאים ב' מופיע מידע נוסף, שמשום מה הושמט ע"י י.ל. ברוך וגם ע"י מוריניו וגננותינו: "ויחוגו חג לה' שמונת ימים כימי חג הסוכות ויזכרו את הימים מקדם בחגגם את חג הסוכות בהרים ובמערות ויתעו בישימון כבהמות שדה. וייקחו ערבי נחל וכפות תמרים וישירו שיר שבח והודיה לה' אשר נתן להם עוז ותשועה לטהר את בית מקדשו. ויעבירו קול בכל ערי יהודה לחוג את החג הזה מדי שנה בשנה".

במבוא לספרי חשמונאים כותב י.ז. ברוך כי חשמונאים א' נתחבר, כנראה, בעשרות השנים האחרונות של המאה השנייה לפסה"נ. והמחבר השתמש גם בכתבי תעודות ובדברים שכתב משל אחרים, שעסקו גם הם בדברי הימים האלה. הוא

נכתב במקורו, כנראה, בעברית. אשר לחשמונאים ב' אומר ברוך כי הוא קיצור דברים מחיבור גדול של חמישה ספרים שכתב ביוונית סופר בשם יזון הקירני, כנראה מיהודי מצריים, בן דורו של מחבר חשמונאים א. על כל פנים, במקורות הקודמים ביותר לאירועים ההיסטוריים אין זכר לפך השמן, וההסבר למשך החג – שמונה ימים, כפי שהוא מובא בחשמונאים ב', הוא בכך שלראשונה הוא היה חג סוכות שנדחה. כלומר, מילות השיר הידוע 'בחג החנוכה אשב לי בסוכה' אינן כל כך מופרכות כמו שנדמה לנו בשמיעה ראשונה.

גם כעבור עוד שלוש מאות שנה, עם כתיבת המשנה, עדיין לא נזכר בה סיפור פך השמן, למרות שבמסכת אבות אנחנו מוצאים את רשימת הניסים הבאה: עשרה ניסים נעשו לאבותינו בבית המקדש: לא הפילה אשה מריח בשר הקודש, ולא הסריח בשר הקודש מעולם, ולא נראה זבוב בבית המטבחים, ולא ארעה טומאה לכוהן גדול ביום הכיפורים, ולא כיבו הגשמים אש של עצי המערכה, ולא נצחה הרוח את עמוד העשן, ולא נמצא פסול בעומר ובשתי הלחם ובלחם הפנים, עומדים צפופים ומשתחווים רווחים, ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם, ולא אמר אדם לחברו: צר לי המקום שאלין בירושלים.

במשנה (ב-ג מידות, קודשים) מוזכר עוד נס אחד, וזה הנס שאירע עם שערי ניקנור: "כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב, חוץ משערי ניקנור מפני שנעשה בהן נס", ומהותו של נס זה מסופרת בתוספתא וגם בתלמוד הירושלמי (ימא): "מהו נס שנעשה בהן? אמרו: כשהיה ניקנור מביאו מאלכסנדריא שבמצריים עמד עליהן נחשול שבים לטבען ונטלו אחד מהן והטילוהו לים ובקשו להטיל את השני. אמר להם: אם אתם מטילין את השני הטילוני עמו. היה מצטער ובא עד שהגיע לנמל יפו. כיוון שהגיע לנמלה של יפו היה מבעבע ועולה מתחת הספינה, ויש אומרים אחת מהן חיה שבים בלעה אותה וכיוון שהגיע ניקנור לנמלה של יפו פלטתו והטילתו ליבשה".

אבל פרט לניסים אלו שהזכרנו, המשנה אינה עוסקת בניסים, וגם התלמוד הירושלמי, בסוף המאה הרביעית לספירה, ממעט בהם ואינו מכיר את נס פך השמן. רק בתלמוד הבבלי, שנחתם יותר מ-600 שנה לאחר מרד החשמונאים, אנחנו

מוצאים את הסיפור, ביחד עם עוד הרבה סיפורי ניסים מסוגים שונים (אחד מהם, מסוג נס פך השמן, הוא נס משחת הקודש (נזיקין, הוריות): "נס אחד נעשה בשמן המשחה והלא תחילתו שנים עשר לוגין וממנו היה נמשח משכן וכליו אהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים וכולו קיים לעתיד לבוא שנאמר (שמות ל): שמן משחת קודש יהיה זה לי לדורותיכם".

אפשר לנמק את הופעת נס פך השמן ושאר ניסים בתלמוד הבבלי בכמה סיבות. הסיבה הראשונה יכולה להיות השפעת המאגיה הבבלית העשירה על חכמי בבל. סיבה שנייה אפשרית היא התחרות בסיפורי הניסים הנוצריים. סיבה שלישית, וזו כנראה הסיבה העיקרית, היא הסטת הדגש מהאתוס הלאומי של יהדות ארץ ישראל לאתוס הדתי של הגולה. מסיבה זו גבר הנס הדתי על הנס החילוני במשך אלפי שנות הגלות. עם שיבת ציון של ימינו נעשה מאמץ להחזיר ולהעלות את המוטיב הלאומי מעל למוטיב הדתי, אך נראה שמאמץ זה הולך וגווע מול ההתחרדות מחד והבורות מאידך גיסא, וחבל. מתוך אותה בורות מניחים החילונים לדתיים לדחוק מהמורשת היהודית את הערכים האוניברסליים של נאורות, חופש ושוויון ולזהות אותה עם אמונות תפלות וקנאות דתית.

כמה מילים אחרונות על תפריט החנוכה: מדרש לצים אומר שמקור השם הוא בלביבות והסופגניות, הטבולות בשמן, שחונקות אותנו. ואם יטען מי שיטען שחנוכה כותבים ב-ק' ולא ב-כ', הרי על זה אמר כבר רש"י: "בת ק' כבת כ'", וגם את השם המקורי 'מקבי' ב-ק', מלשון מקבת, עם משמעותו הלאומית, שינו בהסבר מפוקפק ל'מכבי' ב-כ'. האם הייתה לנו אלטרנטיבה קולינארית בחנוכה? מסתבר שדווקא כן: יש במקורותינו הסבר נוסף לשמונת ימי החנוכה, והוא מצוי בפסיקתא (תוספתא למשנה): "למה מדליקין נרות בחנוכה? בשעה שנצחו בניו של חשמונאי ונכנסו לבית המקדש, מצאו שם שמונה שפודים של ברזל וקבעו אותם, והדליקו בתוכם נרות". כך, שלולא העדפנו את סיפור פך השמן על ההסברים ההגיוניים יותר, היינו יכולים לחגוג את החנוכה באכילת שפודי ששליק במשך שמונה ימים. אמנם פיצונו את עצמנו על כך פיצוי חלקי בחג אחר, אבל חג העצמאות נמשך, לצערנו, רק יום אחד ולא שמונה ימים.

"הַבַּת תְּשֻׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד?" - על גילה של שרה (21.11.00)

[...] פרשת 'חיי שרה' היא הפרשה הראשונה שאין בה דראמה גדולה והתגלות אלוהית. ב'בראשית' יש לנו את בריאת העולם, הגירוש מגן העדן ורצח הבל. ב'נוח' – את המבול ומגדל בבל. ב'לך לך' – את מלחמת המלכים וברית בין הבתרים, וב'וירא' – את בשורת המלאכים, מהפיכת סדום והעקידה. הפרשה נקראת, אמנם, 'חיי שרה', אבל היא עוסקת רק במותה של שרה – יותר נכון, בקבורתה של שרה. הנושאים האחרים בפרשה הם שידוך יצחק, מות אברהם ומעט מידע על בניו האחרים של אברהם – ישמעאל ובני קטורה – שגורשו למדבר ולא שותפו בירושתו – לא החומרית ולא הרוחנית. הפסוק הפותח את הפרשה הוא "וַיְהִי חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשִׁבְעַת שָׁנִים וְשָׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה", כך שזוג המילים 'חיי שרה' חוזר בו אפילו פעמיים. ידוע היטב פירושו של רש"י לפסוק זה – "בת ק' כבת כ" וכו'. ברור לנו שלא המבנה המסורבל של מניין השנים – "מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים" – הוא שהציק לרש"י – גם על אברהם נאמר, באותה הפרשה, שמת "בן מאה שנה ושבעים שנה וחמש שנים", ועל ישמעאל – בן "מאה שנים ושלושים שנה ושבע שנים". מה שהטריד את רש"י הוא, כמובן, אמינות הסיפורים על שרה שבפרשות הקודמות, ובמיוחד על שרה בת התשעים ובהריון ה"משגעת" את אבימלך מלך גרר. אם כך, ההסבר היחיד שרש"י יכול לתת הוא שהזיקנה פסחה עליה, לפחות לגבי צורתה החיצונית.

כמובן שאי-אפשר להתייחס אל התורה כאל ספר היסטוריה, ועניין הגילים של גיבורי ספר 'בראשית' הוא מוקשה ביותר. בחלק הראשון של הספר, הסיפור המיתולוגי של תולדות העולם מאדם עד תרח, יש לנו הגזמה מיתולוגית של הגילים: בהתחלה בערך פי עשר, כשכולם מגיעים לכ- 900 שנה ומעלה, חוץ מחנוך שהאלוהים לקח אותו ינוקא בן 365, ולמך שהיה "למך", וכנראה לכן הגיע רק ל- 777. הגזמה מתמתנת בהדרגה במעבר לחלק השני של הספר, [...] וכשמגיעים לסאגת משפחת אברהם, הפקטור כבר מתקרב לשתיים, והגילים נעים בין 120 ל- 200. לבסוף, עם דור המדבר, מגיעים לאורך החיים האמיתי בימי קדם – מכסימום 60 (ארבעים שנה במדבר מספיקות לכך שכל בני עשרים ומעלה ימותו). כך שלמרות שאברהם ושרה היו תינוקות בהשוואה לאבות האנושות בשעה שזכו בבנים – החל מאדם וחווה שילדו את שת בגיל 130, שלא לדבר על נוח – שילד את שם, הם ויפת כשמלאו לו 500 שנה, הרי כאן אנחנו נמצאים בסקאלת זמן אחרת – בהגזמה ה"מתונה". אבל גם כשמתחשבים בשינוי הסקאלה, עדיין נשארת בעייתיות בסיפור חיי שרה לגבי גילה בזמן שהותה בגרר ובזמן לידת יצחק. [...] רש"י מציע פתרון אחד לבעייה, ולי יש הצעה אחרת:

מאמרה של מיכל אמדור: 'ויפקד ה' את שרה' ('יהדות חופשית' מס.13) מעלה השערה מקורית ונועזת לפתרון כמה מהתמיהות שמעורר סיפור לידתו של יצחק. גם אם נאמץ השערה זו, לפחות בדבר אי-היות יצחק בנו של אברהם, נשארות כמה שאלות מטרידות ללא תשובה. ברצוני להתייחס לאחת מהן – בעיית גילה של שרה, או – יותר במדויק: בעיית כישוריה המופלאים של שרה בגיל זיקנה (כדברי רש"י: "בת קי כבת כיו"). את גילה של שרה אנו לומדים רק מהפסוק 'וַיִּפֶּל אֲבִרְהָם עַל פְּנָיו וַיִּצְחָק וַיֹּאמֶר בְּלִבּוֹ: הֲלֵבֶן מֵאָה שָׁנָה וַיֵּלֵד, וְאִם שָׂרָה הִבְתַּ תִּשְׁעִים שָׁנָה תֵּלֵד?' . מכאן למדנו ששרה היתה צעירה מאברהם בעשר שנים. לפיכך כשחשקו בה כל המצרים היתה לפחות בת ששים וחמש, וכשגרתה את מלך גרר – בת 90 ... למרות שסיפורי המקרא נדיבים ביותר ביחס לאורך חייהם של אבות-אבות-אבותינו הראשונים ולגבי ביצועיהם בזיקנתם, הרי הם נעשים צנועים יותר ויותר בהמשך. שיא אורך החיים שייך, כידוע לכל, למתושלח שהגיע לגיל 969. אבל הצדיק התמים נח הוא בעל השיא ללא מתחרים בהולדה בגיל מתקדם: בניו נולדו כשהיה בן 500 שנה! שם, בנו, לא חיכה כל כך הרבה שנים והוליד את ארפכשד בהיותו "רק" בן מאה, והבאים בשושלת היו זריזים הרבה יותר: גילם בזמן הולדת בנם בכורם היה, לפי הסדר: 35,30,34,30,32,30,29, עד שתרח התמהמה שוב והוליד את אברם בגיל 70. לאברהם מיוחסת הולדת ישמעאל בגיל 86 ויצחק בגיל מאה, ולקינח עוד ששה בנים מקטורה... יצחק הוליד את תאומיו בגיל ששים וכו'.

כל זאת לגבי הגברים. אשר לנשים, הרי פרט לחוה, שילדה את שת בגיל מאה ושלושים, סיפור שרה הוא חריג (אם לא נתייחס לאגדה על יוכבד בת לוי, דודתו ואשתו של עמרם ואמם של אהרן ומשה, שגם לה מייחסים לידה בגיל מאה ושלושים). חלקו של ספר 'בראשית' העוסק בסיפורי האבות הוא די ריאליסטי, ולכן מוזר הדבר שההתייחסות לגילה המופלג של שרה היא מינורית – ההדגשה היא על כך ששרה עברה את גיל הפרייון, אבל הזיקנה מיוחסת בעיקר לאברהם, כדבריה: "אֲחֵרֵי בְלוֹתַי הָיְתָה לִי עֵדְנָה, וְאֲדוֹנֵי זָקוֹן", וגם: "כִּי יֵלְדֹתַי בֵּן לְזָקְנָיו".

כדי להציע פתרון, אזכיר את מפקד הלויים בפרשת 'במדבר'. מדווח שם על 7500 בני גרשון, 8600 בני קהת ו- 6200 בני מררי, והסך הכל הנקוב הוא 22000. סיכום מהיר יראה שחסרים 300. מקור השגיאה אינו אי ידיעת חשבון, כי בסיכום מספרי שאר השבטים בתחילת הפרשה מסכם הכתוב ללא שגיאה תריסר מספרים גדולים. גם אין כאן השמטה של ה- 300, כיון שבהמשך מבוצע החיסור של סך זה מ- 22273 ונשאר עודף של 273. לפיכך ההסבר היחיד המתקבל על הדעת הוא שבזמן העברת התורה בעל פה מרב לתלמיד, קרה פעם אחת שהתלמיד שמע, במקום "שמונת אלפים ושלוש מאות", "שמונת אלפים ושש מאות", ושייבש את מספר בני קהת. הנחתה היא שגם במקרה שלנו נפלה טעות דומה: הרב אמר: "הבת ששים שנה תלד?", והתלמיד שמע: "הבת תשעים שנה תלד?", מה שנשמע לו סביר לאחר "הלבן מאה שנה יולד". אם נתקן כך את גילה של שרה, יבוא הרבה בעיות לידי פתרון: אברם נשא את שרה לאשה כשהיתה צעירה ממנו ב- 40 שנה (כשם שנחור אחיו נשא את מלכה, בת אחיהם הצעיר הרן, שבודאי היתה צעירה ממנו בהרבה). כששיגעה את המצרים היתה שרה בת 35, וכשמצאה חן בעיני מלך גרר – בת 60, אבל במצב טוב. למרות שהיה נדמה לה אז שכבר עברה את גיל הפריור, קרה מה שקרה "וה' פקד את שרה" ... נכון שפתרון זה יוצר בעייה חדשה: לפי המסופר בהמשך, שרה נפטרה בגיל 127, וזה קרה לפני שאברהם החליט לדאוג לשידוך ליצחק שהגיע לגיל 40. לו היה פה רק היפוך סדר הסיפור ("אין מאוחר ואין מוקדם בתורה") ושרה היתה עדיין חיה, הרי היתה זו היא הדואגת לשידוכו של יצחק – כשם שרביקה דאגה לשידוכו של יעקב – ולא אברהם... אין לי תשובה משכנעת לפירכה זו, אבל היא נראית לי פחות מטרידה מאשר הבעייות שנפתרו על ידי תיקוננו.¹⁰

¹⁰ מאמר זה והמאמר הבא הם שני חלקיו של מאמר בשם "הפוך בה והפוך בה" שנשלח לכתב העת 'יהדות חופשית' בערב פורים תשכ"ט.

"הַתְּהַלֵּךְ לְפָנַי וְהָיָה תָמִים" – תמימותו של אברהם

שאלה הרבה יותר קשה משאלת גילה של שרה היא בעיית התנהגותו של אברהם. בכל מסכת יחסיו עם בן אחיו לוט, אברהם מתגלה כאדם טוב לב ומסור. כשהוא נפרד מלוט הוא מוחל על כבודו וזכותו כדוד וכפטרוֹן ומעניק ללוט את זכות הבחירה הראשונה. אחר כך הוא נחלץ, באומץ ובהעזה, להצלת לוט מידי ארבעת המלכים ומגלה שוב את נדיבות לבו בחלוקת השלל. לבסוף, הוא משתדל בעקשנות למען הצלת אנשי סדום, ולוט בקרבם.

למרות כל זאת, אנו רואים שאברהם עשה כמה וכמה מעשים שנוגדים באופן קיצוני את אמות המידה המוסריות שלנו. כאלה הם מעשי הפקרת אשתו שרה למלך מצרים ולמלך גרר והתעשרותו על ידי כך. כזו היא הסכמתו לגירושי הגר וישמעאל והפקרתם עד כדי סכנת מוות בצמא במדבר, והחמורה מכל היא נכונותו לשחוט את הילד יצחק.

איך נגרר אדם כה טוב לב ומסביר פנים לבצע מעשים נוראים שכאלה? אם נוציא מהחשבון פיצול אישיות בנוסח "ד"ר ג'קיל ומר הייד", הרי שההסבר המתקבל ביותר על הדעת הוא שאברהם הוסת לפשעים אלה על ידי מישהו שניצל את תמימותו המופרזת. מי היה המסית?

כיון שהסתה ונסיון לפשע חמורים כפשע עצמו, מצאתי שיש כאן בהחלט מקום לחקירה בלשית והחלטתי להפעיל את כל ידיעותי בבלשות. ה"בלש" הראשון שקראתי היה חוברת שמצאתי בחול ברחוב מגורי, לפני קרוב לששים שנה. ספרי "בלשים" לא היו אז רצויים באף "בית טוב", לא כל שכן בבית הספר או בספריה הציבורית. לכן לא ייפלא שחוברת זו נטבעה היטב בזכרוני. גיבורה היה הבלש העברי הראשון, שרלוק הולמס שלנו – הלא הוא דוד תדהר. ד"ר וטסון שלו היה הנער התימני ירמיהו. שם הסיפור היה 'העינים המצוות', ועלילתו היתה חטיפתה של נערה שהופנטה על ידי חבורת פושעים והוחזקה בבית ב'רחוב החבשים' (היום: 'רח' האתיופים) בירושלים. מזכרון ילדות זה לא רחוקה היתה הדרך לפתרון תעלומת אברהם!

כידוע לכל בלש מתחיל, המשימה הראשונה של הבלש המחפש את הפושע היא לגלות את המניע לפשע. לכן עלינו לבדוק למי מהגיבורים בסיפורנו היה עניין בסילוקם של ישמעאל ושל יצחק? ברגע שניסחנו את השאלה הנכונה, נופתע ממיידיות התשובה! היא כתובה במפורש בסיפור! מי היה אמור לרשת את אברהם לו היה נפטר חשוך בנים? אברהם עצמו משיב: "וְאֶנְכִי הוֹלֵךְ עֲרִירִי וְבֶן מִשְׁקָ בֵּיתִי הוּא וְדַמְשֶׁק אֲלִיעֶזֶר... וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אוֹתִי" אם כן, ברור לנו מיהו החשוד, ועכשיו עלינו רק לאסוף את העדויות המפלילות ולהתאים את הסיפור לתאוריה. וכאן מקומן של העינים המצוות – או, ביתר דיוק, של הסוגסטיה. לו הייתי סמוך יותר למקום ולזמן הפשע, הייתי עורך חיפוש מדוקדק במקום מגוריו של אליעזר ומחפש אביזרים מתאימים שיבססו את התיק: סדין לבן ארוך, פיאה נוכרית של רעמת שער שיבה וזקן לבן ארוך ארוך (מצמר כבשים?) או משהו דומה. כשהייתי עוצר אותו ומכנס סביבי את כל שאר בני הבית (ונציגי התקשורת) הייתי מספר את השתלשלות המעשה כדלקמן:

אליעזר, כפי ששמו מעיד עליו, השתייך לכת מונותאיסטית (אגב – השם המונותאיסטי היחיד שאנו מוצאים לפני כן הוא מהללאל, בן קינן בן אנוש). אליעזר הוא הוא, לדעתי, מי ש"החזיר בתשובה" את אברם וצרף אותו לכת עוד בחרן. אליעזר, כמטיפים רבים אחרים, היה בעל כח שכנוע רב וכשרון משחק לא מבוטל. מאידך, אברם היה אדם מאמין מטבעו וקרבן מתבקש לכל סוגי ההטפה והסוגסטיה. לכן לא ייפלא שכאשר אליעזר היה מופיע בחצות הלילה ליד מיטתו של אברהם, מחופש באביזרים שהזכרתי לעיל, היה יכול להעביר לאברהם, בקול עמוק ומזרה אימים, כל מסר שרצה כאילו זהו "צו האלוהים", ואברהם בתמימותו האמין בכל.

ברצונו להשתלט על רכושו של אדונו אברם, היה מעשהו הראשון של אליעזר להרחיקו מאביו הזקן, שהיה בן 145 כשאברם עזב אותו לנפשו בחרן, ועוד יותר מכך – מאחיו נחור ומשפחתו בארם נהריים. כשהם מגיעים לארץ מצרים, הוא מבחין בהזדמנות פז ומסית את אברם להחליף את שרי ב"צאן וּבְקָר וְחֲמֹרִים, וְעֲבָדִים וְשִׁפְחוֹת, וְאֲתוֹנוֹת וְגַמְלִים". כך ניסה "להרוג שתי ציפורים באבן אחת" – גם להעצים את הרכוש שאותו זמם לרשת, וגם להיפטר מהאשה הצעירה

שעלולה היתה להפתיע וללדת יורש למרות שהוכרזה כעקרה. לצערו של אליעזר התוכנית הצליחה רק בחלקה ושרי חזרה אל אברם. המשימה הבאה בתוכנית ההתעשרות של אליעזר היתה להפטר מהיורש הפוטנציאלי – האחייך לוט. זה היה משחק ילדים עבור יאגו שלנו – מה קל מלסכסך בין רועים הנזקקים לאותן בארות מים בארץ חרבה? תפנית בלתי צפויה קיבל הסיפור כאשר, בניגוד לכל התחזיות ההגיוניות, לא זו בלבד ששרה הציעה לאברהם את שפחתה הגר כדי שיוליד בן ממנה, אלא שגם אברהם, בן השמונים ושש, מצליח (או לפחות מאמין שהצליח) להכניס אותה להריון. שוב משימה יחסית קלה - אליעזר מעורר את קנאתה של שרה וזו מגרשת את הגר עם היורש המתחרה שבבטנה.

שוב נראה שהמזל הטוב עוזב את גיבורנו. לא זו בלבד שהגר חוזרת למאהל ויולדת את ישמעאל, אלא שבנוסף קורה הבלתי יאומן – שרה מתעברת באופן מסתורי – אם מאחד המלאכים, כפי שמניחה מיכל אמדור, או ממלך גרר שבחזקתו היתה תקופה מספקת עד כדי כך שאפשר היה להבחין "כִּי עָצַר עָצַר ה' בְּעַד כָּל רַחֵם לְבֵית אַבְרָהָם" (למרות שאפשרות זו מוכחשת במפורש: "וַאֲבִימֶלֶךְ לֹא קָרַב אֵלָיָהּ", אבל ברור שלכל הצדדים המעורבים היה אינטרס להכחיש), ואולי – אם נאמין לכתוב, היה זה אברהם שהוכיח את אונן אצל קטורה שש פעמים בהמשך... אך לא איש כאליעזר יותר. הוא מטפל בבעיה בנחישות ובדמיון. תחילה הוא מסית שוב את שרה כנגד הגר וישמעאל – זה פשוט. הדברים מסתבכים מעט כשאברהם מנסה להתנגד לגרושם. ואז עוטה אליעזר שוב את התחפושת הלילית שלו ומשמיע כך את "דבר האל": "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם: אֵל יִרַע בְּעֵינֶיךָ עַל הַנֶּעֱרָר וְעַל אֲמֵתֶךָ. כֹּל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלֶיךָ שְׂרָה שָׁמַע בְּקוֹלָהּ - כִּי בְּיָצֶחֶק יִקְרָא לָהּ זָרַע!". גולת הכותרת של התכנית השטנית והמשימה הקשה ביותר, היא חיסול יצחק. שוב מפעיל אליעזר את אותה הטכניקה, והקול המיסתורי קורא בחצות הלילה: "אברהם!" והפתי התמים עונה: "הנני!" ואז בא הצו הנורא: "קח נא את בְּנֶךָ אֶת יְחִידֶךָ אֲשֶׁר אֶחָבֶבְךָ אֶת יִצְחָק" וכו'. מי נשבר שם על הר המוריה? כאן חופשי כל אחד לבחור בסיפור הנראה בעיניו. האם היה זה אליעזר שהרגיש שהגדיש את הסאה ולמראה הנער העקוד גבר מצפונו על חמדנותו? או אולי היה זה

אברהם שהמעשה הנורא שעמד לעשות פקח סוף סוף את עיניו ושם קץ לתמימותו? או אולי, למי שיתעקש על כך, היה זה האל ששם קץ להצגה הטראגי-קומית? אליעזר ספג מכה קשה. הנסיון האחרון שעשה להיפטר מיצחק היה כבר פחות נמרץ ופחות נועז. כנראה שהיה זה הוא ששכנע את אברהם ביתרון הנישואים בתוך המשפחה ובצורך, הנובע מכך, לחפש כלה רק בארם-נהריים. הוא מנסה לארגן משהו: "אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי אל הארץ הזאת - הקשוב אשיב את בנך אל הארץ אשר יצאת משם?" אברהם, שכבר אינו כה תמים, מסכל באיבו ניסיון אחרון זה לסילוק יצחק מהשטח ומצווה על אליעזר בלשון קשה: "השקר לך פן תשיב את בני שמה!", ובזה מסתיים סיפורו של אליעזר-יאגו שלנו.

איך מתיישבת גירסת האב האחר – העבד, המלאך או המלך, עם העובדה שאברהם נחשב, מאז ומתמיד, כאביה המועדף של האומה? התשובה היא שהעם הוא שבוחר לעצמו, בדיעבד, את ההיסטוריה הקדומה, ומרשה לעצמו חופש לא קטן בבחירה זו. כך, למשל, אנו מדברים על "אברהם אבינו" ועל "יעקב אבינו", אבל מימי לא שמעתי על "לבן אבינו" או "נחור אבינו", למרות שאבהותם עלינו בטוחה הרבה יותר מזו של אברהם. בדומה לכך, "רחל אמנו" הרבה יותר פופולרית מ"לאה אמנו", לא כל שכן מ"זלפה אמנו", למרות שרוב העם היהודי מיוחס לבני לאה – יהודה, לוי ושמעון, ורק מיעוטו מיוחס לשבט בנימין, שכל נשיו וכמעט כל גבריו הוכחדו לאחר מעשה פילגש בגבעה. סיפור הבשורה בפי מלאך והלידה ללא מעורבות האב התמים, חוזר כנראה פעם באלף שנים, כשזוהי הפעם הראשונה: "שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך" (ולאו דוקא לך...). הפעם השנייה היא סיפור לידת שמשון: "וירא מלאך ה' אל האשה ויאמר אליה הנה את עקרה ולא ילדת והרית וילדת בן... ויבוא מלאך ה' עוד אל האשה..." הפעם השלישית מפורסמת הרבה יותר... ולבסוף: האם איננו מעדיפים לזכות את אברהם-אותלו שלנו ולהטיל את האשמה כולה על אליעזר? הברירה הנותרת גרועה הרבה יותר, שהרי אם שניהם זכאים, האשם כולו נופל על האל עצמו שעודד את אברהם לבצע את כל אותם המעשים שאנו בושים בהם...

" פֶּל הַשׁוֹמֵעַ יִצְחָק לִי" - צַחֲוֹק וְשַׁחֲוֹק בַּתְּנַ"ךְ
הרצאה במרכז צימבליסטה, 9.11.1999, פרשת 'תולדות'

כשחיפשתי נושא לא נדוש לעסוק בו בהקשר לפרשת השבוע, פרשת 'תולדות', העוסקת בתולדות יצחק, הרהרתי מעט על דמותו של יצחק – האישיות החיוורת ביותר מבין אבותינו. אם על כל אחד משאר אבות האומה – אברהם, יעקב וגם יוסף, מספר לנו הכתוב לא רק הרבה ממעלותיהם, אלא חושף גם את חסרונותיהם ומספר גם על אלה ממעשיהם הנוגדים את אמות המוסר שלנו, הרי יצחק מתואר כאדם חסר אופי וכדמות פסיבית בעלילת ספר בראשית, כשהדמות הדומיננטית בנעוריו היא האב אברהם, ובבגרותו – האישה רבקה. יצחק פסיבי וממושמע לחלוטין במעשה העקדה. הוא ממשך להיות פסיבי כשהוא כבר בן ארבעים, בסיפור נישואיו המאורגנים ע"י אביו. משעבר את הששים, הוא פסיבי בחינוך ילדיו, ומתנהג במורך לב בהתארחו אצל אבימלך מלך גרר (אם כי, בניגוד למסופר על אברהם, לא הפקיר שם את אשתו ולא התעשר כתוצאה ישירה מכך). כשהוא כבר בן מאה ועיוור, הרי הוא טרף קל להונאה המשותפת של רבקה ויעקב. גם המעשה האחרון המיוחס לו, שילוח יעקב להביא כלה מפדן-ארם, אף הוא נעשה ביוזמתה של רבקה, שהייתה, כנראה, חותנת לא קלה והסתכסכה קשות עם כלותיה נשות עשו, שאגב, אחת מהן נקראת דווקא בשם 'יהודית'. חשבתי גם על השם. אביו אברם, שהפך לאברהם, אכן היה לאב הרם, אבי האומה. בנו יעקב, כדברי עשו, אף הוא הצדיק את שמו בדיעבד – "הֲכִי קָרָא שְׁמוֹ יַעֲקֹב וַיַּעֲקֹבֵנִי" וגו' - הוא התחבלן, המשתמש בערמתו כדי להחליץ ממצבים קשים. במה הצדיק יצחק את שמו? כפי שכבר אמרתי, הוא היה רחוק מלהיות דמות עליזה או מצחיקה. המקום היחיד בו הוא נקשר לצחוק הוא, במחילה, הפסוק "וְהִנֵּה יִצְחָק מְצַחֵק אֶת רַבְּקָה אֵשְׁתּוֹ" (כו8). האם זה הצחיק את אבימלך המציצן? אולי, במיוחד אם נאמין שזהו אותו אבימלך שקיבל מאברהם את שרה. לו בוודאי הייתה סיבה לצחוק על הסיטואציה הזאת. אבל התנ"ך לא נכתב עבור הפלשתים...

מהרהורים אלה על המצחיק שביצחק, הגעתי למחשבה, שפרט לשם 'יצחק', השורש 'צחק' מופיע מעט מאוד פעמים בתנ"ך אחרי צחוקה של שרה. מכאן הגעתי

לשאלה, באיזו מידה יש בתנ"ך צחוק, שחוק והומור. החלטתי שזו זווית ראייה מעניינת שלא השקפתי דרכה על התנ"ך לפני כן, ובחרתי בזה כנושא העיקרי של דברי היום. הנושא, כפי שניסחתי אותו, כלומר 'צחוק ושחוק בתנ"ך', הוא תלת-משמעי. במובנו האחד הוא עוסק במקומות במ מתייחס הכתוב לצחוק ולשחוק. ההיבט השני הוא אם, ובאיזו מידה, נכתבו קטעים מסוימים בתנ"ך בכוונה קומית או הומוריסטית. ההיבט השלישי, והסובייקטיבי ביותר, הוא מה מעורר את חוש ההומור של הקורא בן זמננו בסיפור ובטקסט התנ"כי. משעשע הדבר, שלמחרת היום בו החלטתי לבחור בנושא הצחוק בתנ"ך, הסתכלתי בעיתון ישן, שחיכה שאציץ בו מאז שנסעתי לכנס בחו"ל בסוף יוני, ומצאתי בו ראיון עם הקומיקאית הידועה רוזאן בר, שלפי המסופר החלה להתעניין בקבלה. כשאל אותה העיתונאי אם היא מוצאת בקבלה גם צדדים משעשעים, הייתה תשובתה: "בהתחלה זה היה נורא רציני בשבילי, אבל אחרי שעברתי את השלב הזה, זה באמת נורא מצחיק. התנ"ך הוא מצחיק. התנ"ך הוא סיטקום אחד גדול, כי יש בו המון סיפורים גדולים שמשוה מסתתר מאחוריהם. למשל, סיפור מטורף על בן אדם שנבלע ע"ד דג ויוצא מזה בחיים, או הסיפור על היהודים שהוצאו מעבדות, והם מתלוננים שהם רוצים לחזור למצרים – כי רק שם הם יכולים להשיג דגים טריים. זה קורע מצחוק!". אמנם, בניגוד לרוזאן בר הגדולה, אינני חושב שהתנ"ך הוא כל כך מצחיק, אבל נראה לי שאינו חסר הומור.

במוסף "הארץ" לפני עשרה ימים מצאתי שגם יהודה עמיחי מתייחס להומור שבתנ"ך. לשאלת המראיין, האם בתנ"ך עצמו יש הומור? הוא משיב: "ועוד איך! הומור אלוהי. לעולם לא קורה מה שבני-אדם מצפים שיקרה. למשל, כשבאו לבחור מלך בישראל בא שמואל הנביא לביתו של ישי וביקש שיביא את בניו, כדי למשוח אחד מהם למלך. ואז באו מן השדה חמישה-שישה ז'לובים והוא דחה את כולם, ושאל: 'הנותרו לך נערים?' וישי אמר: 'כן, יש אחד קטן, רועה צאן, ובו בחר שמואל. או 'אבן מאסו הבונים והייתה לראש פינה'. זהו ההומור האלוהי". אני מוכרח להודות שגם חוש ההומור של המשורר הגדול יהודה עמיחי מפותח יותר מחוש ההומור שלי, ולא לסוג זה של הומור אתיחס.

עד כמה הגדרת ההומור שונה מאדם לאדם למדתי עוד יותר בשבוע שעבר, כשהגעתי – בעזרתו האדיבה של פרופ' שלמה בידרמן, לספרו של J.W.Whedbee, *The Bible and the Comic Vision*, שיצא ב-1998. תראו זאת בעצמכם לפי שמות הפרקים: הפרק הראשון נקרא "קומדית הבריאה", השני - "אבות ואמות ישראל כדמויות קומיות". הפרק השלישי הוא "ספר שמות ומגילת אסתר כקומדיות תשועה" והרביעי הוא "יונה כבדיחה". הפרק השישי הוא "לקראת קריאה קומית של שיר השירים", והחמישי נקרא, לא פחות ולא יותר מאשר, "הקומדיה של איוב". בוודאי תודו שלמי שמסוגל לראות את סיפור איוב כקומדיה יש חוש הומור יוצא מגדר הרגיל... זה הזכיר לי את אותו האיש שסיפר לחברו: "אתמול ראיתי את 'זעקי ארץ אהובה' – אני צחקתי שם...".

מהביבליוגרפיה של ספרו של וודבי למדתי שספר על ההומור בתנ"ך יצא לאור בשווייץ כבר לפני יותר ממאה שנה (ב-1896). זהו ספרו של A.J.Baumgartner, בשם: *L'humeur dans l'Ancien Testament*. לצערי לא מצאתי ספר זה בספריה שלנו, וגם לא את קודמו: *Humour and Irony in the Bible*, מאת J.Chotzner, שיצא לאור בלונדון ב-1891. אבל גישה זו הייתה חריגה, ואם גם חוקר המקרא הגרמני Hermann Gunkel (1862-1932) הצביע על קטעים בספר בראשית שהיו לדעתו, מצחיקים בתקופתם, הרי הגישה השלטת הייתה ההפך הגמור מזו של רוזאן בר. גישה זו אנו מוצאים בדבריו של הפילוסוף האנגלי הנודע ווייטהד, בספר *Dialogues of Alfred North Whitehead* כפי שנרשמו ע"י Lucien Price:

The total absence of humour from the Bible is one of the most singular things in all literature...The absence of humour from the writings of the ancient Jews may be explained by the fact of their always having been a depressed people.

במקום אחר הוא נותן הסבר נוסף מדוע התנ"ך הוא חסר הומור:

"You would be gloomy, too, if you had Jehovah hanging over you"

והוא גם מכליל זאת לתכונת אופי כללית של העם היהודי: "They are singularly deficient in humour, or were till they lived among the Europeans"

זו האשמה קשה ביותר, כמו שאמר מישהו בשם Frank Moore Colby : "אנשים מוכנים להודות בבגידה, ברצח, בהצתה, בשיניים תותבות או בפאה נוכרית, אך לא יודו בהעדר חוש הומור!"

חוסר ההומור בטקסטים דתיים בכלל אינו נראה כה מפתיע. הזת דורשת שיתייחסו אליה ולקודשיה ברצינות תהומית, ולכן הצחוק הוא אויבה המוצהר. "בְּמוֹשֵׁב לְצִים לֹא יָשֵׁב" מוצב בפתחו של ספר תהילים כמקביל ל"אֲשֶׁרִי הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא הִלֵּךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים וּבְדַרְךְ חָטָאִים לֹא עָמַד". ר' יוחנן בן-זכאי אמר "אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה". ר' אלעזר אמר "כל המתלוצץ ייסורין באים עליו", ור' שמעון בן לקיש קבע "כל המתלוצץ נופל בגיהנום". ההיתר היחיד הוא לגלוג על עבודת האלילים – "כל ליצנות אסורה, חוץ מליצנות של עבודה זרה שמותרת". הנצרות, יוצאת חלציה של היהדות, הייתה לא פחות מחמירה – "אוי לכם המצחקים היום, כי נועדתם לאבל ובכי" אמר ישו (לוקאס 6).

מספר מאמרים בשנות השישים, הספרים

, E.M. Good: Irony in the Old Testament (1965)

,Dan Via: Kerygma and Comedy in the New Testament (1975)

ושני הספרים של Conrad Hyers:

The Comic Vision and the Christian Faith (1981) ו-1

And God created Laughter - The Bible as divine Comedy (1987)

פתחו, כפי הנראה, את הגל החדש של הסרת הטאבו מעל ראית ההומור שבסיפורים מסוימים בכתבי הקודש, והם בוודאי אבותיו הרוחניים של ספרו של וודבי, וכן של האסופה On Humour and the Comic in the Hebrew Bible, שיצאה ב-1990 בעריכת יהודה רדאי מהטכניון ועתליה ברנר מאוניברסיטת חיפה. גם עיון בספר זה חיזק בי את ההרגשה שאחת התכונות האופייניות לרוב המחקרים על הומור היא שהם משמימים ברצינותם ונעדרים חוש הומור. אני מקווה שלא יקרה לי היום אותו הדבר.

לפני שנבדוק איפה, ובאיזו מידה, יש קטעים מצחיקים או הומוריסטיים בתנ"ך, אומר מה שידוע לי על צחוק והומור בעמי קדם. כמובן שגם את ההומור לא המציא משה רבנו, וכנראה שתולדות ההומור הן כתולדות האדם. אם אנו מנסים להבין את "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו" ע"י הגדרת התכונות המאפיינות את האדם ומבדילות אותו משאר בעלי החיים, הרי שתחילה עולות בדעתנו שלוש התכונות הבאות: תבונה, יכולת תקשור ומוסר. תכונות אלו קיימות גם אצל יצורים אחרים, במיוחד אצל קופי האדם והדולפינים, אך בוודאי לא במידה הקרובה לזו של האדם, ויהי זה האדם הפרימיטיבי ביותר. שתי תכונות נוספות שנראות עוד יותר ייחודיות לאדם, הן האסתטיקה וההומור. יש מי שיטען שגם אותן ניתן למצוא אצל בעלי החי, אבל כאן תקשה עליו מאוד ההוכחה. כשהכלב או הדולפין נראים מחייכים, זה כנראה רק בגלל האסוציאציה שלנו הרואה בפרצופם דמיון לפרצוף אדם מחייך. יש אמנם סיפורים על practical jokes של תוכים, עורבים ועורבנים, כלבים, קופים וכו', ה"משגעים" את בני מינם או חיות אחרות, אך גם בהם קשה לראות עדות משכנעת. לעומתם, הידע האנתרופולוגי שלנו מאשש את ההנחה שכבר לאדם הקדמון היה חוש הומור. כמובן שהוכחות חותכות קיימות רק החל מהעת המתועדת. הנה למשל שני פתגמים שומריים, בני 4000 שנה, שמצאתי בספר 'בימים הרחוקים ההם', של ש.שפרה ויעקב קליין: הראשון הוא: "בעיר הקיטעים – הפיסח הוא הרץ", והשני: "שועל השתין אל תוך הים. כל הים הוא השתן שלי", אמר".

המקור העתיק ביותר שמצאתי בו התייחסות לבדיחה כבדיחה הוא מכתבו של הסופר (scribe) המצרי ד'וטמוז (Dhutmose), מימי רעמסס ה-11 (הדינאסטיה ה-20 – המאה ה-11 לפנה"ס). הוא כותב למי שהוא מכנה "אחי הבכור": שמעתי שאתה כועס ומשמיץ אותי בגלל אותה בדיחה שסיפרתי לראש גובי המס באותו מכתב, למרות שהיה זה חנוטובי (Henuttowy) ששידל אותי לספר כמה בדיחות במכתבי לראש הגובים. אתה מזכיר לי את מקרה האישה העיוורת בעינה האחת שחיה בביתו של אדם במשך עשרים שנה. כשמצא אישה אחרת אמר לה: "אגרש אותך כיוון שאת עיוורת בעין אחת". והיא ענתה: "האם זה מה שבדיוק גילית עלי במשך עשרים השנה שעברו עלי בביתך?"

קשה מאוד להגדיר ולהסביר את ההומור, פרט לתאור הפיזיולוגי של הצחוק והחיוך. התלבטו בכך גדולי הפילוסופים: אפלטון ואריסטו, הובס ולוק, דקארט ושפינוזה, לייבניץ וקאנט, מנדלסון ולסינג, הגל ושופנאוואר, ספנסר ורבים אחרים. יש שהקדישו לו ספרים שלמים, כמו Sully, Lipps וברגסון, ובעברית כתב שלמה צמח את הספר 'השחוק'. גם צ'רלס דרווין ניסה לעמוד על פשרו של הצחוק בספרו Expression of the Emotions. הצחוק הוא, אולי, התופעה ההתנהגותית המורכבת ביותר אצל האדם, וקשה להכניס את כל מרכיביו תחת קורת גג אחת. הצחוק הוא, בראש וראשונה, ביטוי לשמחה ולאושר, קל לראות זאת בהסתכלות בהתנהגותו של כל תינוק. אך, אצל המתבגר ואצל הבוגר, הצחוק הוא גם ביטוי למבוכה, לבושה, ולמצבים אבסורדיים או פרדוקסליים. הצחוק הוא גם הביטוי לפריקת עול המוסכמות החברתיות, ולו גם באופן טמפוררי בלבד. הצחוק הוא גם השמחה לאיד, הלעג והאירוניה ועוד ועוד.

המילים 'צחוק' ו'שחוק' מופיעות בתנ"ך כמילים נרדפות – לכאורה 'צחוק' הוא הנוסח הקדום יותר, ו'שחוק' – המאוחר. השם 'יצחק' מופיע כ'ישחק' בתהילים, עמוס וירמיהו, כמו "אַשֶׁר פָּרַת אֶת אַבְרָהָם וּשְׁבוּעָתוֹ לְיִשְׁחָק" (תהילים קה). הפועל 'צחק' והמילה 'צחוק' מופיעים 11 פעם בספר 'בראשית', פעם נוספת במעשה העגל, ועוד פעם בסיפור שמשון. לאחר מכן, יש רק עוד הופעה אחת, חריגה, ביחזקאל (כג32), המתנבא על אהליבה, היא יהודה, כי "תִּחְיֶה לְצַחֹק וּלְלַעַג". לעומת זאת השורש 'שחוק' מופיע, מסיפור שמשון ואילך, כחמישים פעם. אבל, כפי שנראה בהמשך, יש בין 'צחוק' ל'שחוק' יותר משינוי באיות – יש גם שינוי משמעות, שנכנס באופן הדרגתי.

הצחוק הראשון בתנ"ך קשור למבוכה ולבושה לגבי הפעילות המינית. זהו צחוקו של אברהם בן המאה או צחוקה של שרה בת התשעים בקבלם את ההוראה להוליד בן. הקשר בין צחוק לסקס קיים כמעט בכל חברה. הדחף המיני העומד בעימות כנגד ההתנהגות הרציונלית והנורמה החברתית יוצר את אותו דיסונאנס שעליו מגיב האדם גם בצחוק, הן על עצמו והן על זולתו. וכך, לא רק ששרה מגיבה בצחוק,

אלא שהיא גם חוששת לכך שיצחקו לה ולבעלה: "צחוק עשה לי אלהים - פל השמע יצחק לי" (כא6). במשמעות סקסואלית ישירה מופיע הפועל בבניין פיעל בפסוק שכבר ציטטנו – "והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו", ובסיפור יוסף ואשת פוטיפר – "ראו הביא לנו איש עברי לצחק בנו - בא אלי לשכב עמי" (לט14), ו"בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי" (לט17). נראה לי שלא במקרה נבחרה אותה מילה גם בסיפור על הנער ישמעאל – "ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק" (כא9), וגם במעשה העגל – "וישב העם לאכל ושתו ויקמו לצחק" (שמות לב) – עם קונוטציה ברורה של פריצות. נזכור שגם הקומדיה היוונית התפתחה מההילולות של פולחן דיוניסוס, ושכפולחני פריון אחרים היה בו משקל כבד מאוד לסקס, ושהקומדיות של אריסטופאנס, כמו 'ליזיסטראטה' היו נחשבות כפורנוגרפיה עד העת האחרונה. אפילו ההופעה האחרת של 'לצחק' ב'בראשית', "ויהי כמצחק בעיני חתניו" (יט14), מופיעה בהקשר לסיפור המאוד ארוטי ושובר הטאבו של לוט ובנותיו.

נקודת המעבר בין 'צחוק' ל'שחוק', ובין האסוציאציה הארוטית להיבטים האחרים של המילה היא בסיפור שמשון: "ויהי כטוב לבם ויאמרו: קראו לשמשון וישחק לנו. ויקראו לשמשון מבית האסורים ויצחק לפניהם, ויעמידו אותו בין העמודים"... "פשלשת אלפים איש ואשה הרואים בשחוק שמשון" (שופטים טז). מכאן ואילך ממלא השחוק בעיקר את התפקיד האכזרי של לעג, שמחה לאיד, הנאה מייסורי הזולת, ובמקרה הטוב – אירוניה וסרקאזם. שמשון ה"משחק" או "מצחק" לפני הפלשתים הוא קודמם של הלודרים ההורגים זה את זה או מנסים לעמוד על נפשם בפני חיות הטרף בזירה הרומית, וה'שחוק' של הפלשתים הוא השעשועים שדרש ההמון הרומי בנוסף ללחם. זה היה חוש ההומור שלהם... אותה משמעות אנו מוצאים בזמן דויד בפסוק "יקומו נא הנערים וישחקו לפנינו" (שמואל ב, ב). גם מה שנקרא בשם "צחוק הומרי" היה, כפי שהאירה את עיני פרופ' מרגלית פינקלברג, צחוק על בעלי מום, כמו צחוקם הבלתי מרוסן של האלים על הפאיסטוס הצולע המתרוצץ ומקרטע במסיבת האלים באיליאדה, ועל המשורר העיוור (כהומוס עצמו) במסיבת האלים בארץ הפוקים באודיסיאה, או על צחוקם

הגס של האלים על אפרודיטה וארס שנלכדו ברשת בקלקלתם ונחשפו לעין כל (שם, שיר ראשון).

סוג יותר אנושי של "משחק" כפעולת בידור – נגינה וריקודים – אנו מוצאים בתהלוכות השמחה שבספר שמואל. תחילה זו פעולת הנשים המזמרות, מנגנות ורוקדות לקראת דויד המנצח – "וַתַּעֲנִינָה הַנְּשִׁים הַמְּשַׁחֲקוֹת וַתֹּאמְרָנָה: הֲכָה שְׂאוּל בְּאַלְפָיו וַדָּוִד בְּרִבְבוֹתָיו" (שמואל א, יח). ובדומה בתהלוכת הניצחון של החזרת ארון הקודש: "וַדָּוִד וְכָל בֵּית יִשְׂרָאֵל מְשַׁחֲקִים לְפָנָיו ה' כָּל עַצֵּי בְרוּשִׁים וּבְכִנּוֹרוֹת וּבְנִבְלִים וּבְתַפִּים וּבְמִנְעֻנְעִים וּבְצִלְצְלִים" (שמואל ב, ו), ודויד מגדיל לעשות בהופעת הבידור שלו ומעלה את חמתה ובוזה של אשתו, מיכל בת-שאוּל הצופה בו: "וַתֵּרָא אֶת הַמֶּלֶךְ דָּוִד מְרַקֵּד וּמְשַׁחֵק" (דברי הימים א טו). היא אומרת "מה נכבד היום מלך ישראל אשר נגלה היום לעיני אמהות עבדיו כהיגלות נגלות אחד הריקים", והוא משיב – בלא מעט ארס מנגד – "לְפָנָיו ה' אֲשֶׁר בָּחַר בִּי מֵאֲבִיךָ וּמִכָּל בֵּיתוֹ לְצַוֹת אֹתִי נָגִיד עַל עַם ה'... וּשְׁחַקְתִּי לְפָנָיו ה'" (שמואל ב ו). במובן דומה משתמש גם ירמיהו ב"וַיֵּצֵא מֶהֶם תְּוֹדָה וְקוֹל מְשַׁחֲקִים" (ל9) ו"עוֹד תַּעֲדִי תַפִּיךָ וַיֵּצֵאת בְּמַחֹל מְשַׁחֲקִים" (לא3).

אבל, כאמור לעיל, משמעותו העיקרית של השחוק בתנ"ך היא הלעג ליריב, לאויב או לסכנה. אסתפק בכמה מתוך עשרות הדוגמאות. ב'תהילים' אנו מוצאים, למשל, "יֹשֵׁב בְּשָׂמִים יִשְׁחַק ה' יִלְעַג לָמוֹ" (ב4), ב'משלי' יש לנו "גַּם אֲנִי בְּאִידֶכֶם אֶשְׁחַק" (א26), "וַרְגִז וְשַׁחַק וְאִין נָחַת" (כט9), או "עוֹז וְהָדָר לְבוֹשָׁה וַתִּשְׁחַק לְיוֹם אַחֲרוֹן" (לא25). במיוחד אנו מוצאים שימוש זה באיוב, כמו: "לְשׂוֹד וּלְכַפֹּן תִּשְׁחַק" (ה22), "שְׁחִקוּ עָלַי צְעִירִים מִמְּנֵי לְיָמִים" (ל1), או "יִשְׁחַק לְפַחַד וְלֹא יַחֲת" (לט22). מירמיהו נצטט את: "הֲיִיתִי לְשַׁחֲקָה כָּל הַיּוֹם" (כ7), מאיכה את: "רְאוּהָ צָרִים, שְׁחִקוּ עַל מִשְׁבַּתֶּיהָ" (א7), ומחבקוק "וְהוּא בְּמַלְכִים יִתְקַלֵּס וְרִזְנִים מְשַׁחֵק לוֹ הוּא לְכָל מְבַצֵּר יִשְׁחַק" (א10).

למרות זאת, מופיע גם השחוק במובן של שמחה, קודם כל בפסוק הנודע "אז ימלא שחוק פיניו ולשוננו רנה" (תהילים קכו), ובמקבילו ב'איוב' – "עד ימלא שחוק פיך ושפתך תרועה" (ח21). במשלי "כשחוק לכסיל עשות זמה" (י23) או "גם בשחוק יקאב לב" (יד13), ובמיוחד בקהלת: "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה אז עושה" (ב2), "עת לבכות ועת לשחוק" (ג4), "טוב פעס משחוק" (ז3), או "פקול הסירים תחת הסיר כן שחוק הכסיל" (ז6).

בתנ"ך אנו פוגשים גם את הפועל 'לשחק' במשמעותו הרגילה היום, כלומר להשתעשע. כך הדבר בזכריה' ח5: "ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות, משחקים ברחובותיה", וב'איוב' "וכל חית השדה ישחקו שם" (מ20). ב'תהילים' קד26 "לונתו זה צרת לשחק בו", כנראה כחיית שעשוע, ובקטע דומה ב'איוב' "התשחק בו בצפור ותקשרנו לנערותיה?" וכו', ב'משלי' אנו מוצאים גם את המשחק האינטלקטואלי, השעשוע שבחוכמה – "וְאֶהְיֶה שְׁעִשׂוּעִים יוֹם יוֹם, מְשַׁחֲקֵת לְפָנָיו בְּכָל יֵת... מְשַׁחֲקֵת בְּתֵבֵל אֶרֶצוֹ וְשַׁעֲשׂוּעֵי אֶת בְּנֵי אָדָם" (ח31-30), וגם את ה practical joke - "איש רמה את רעהו ואמר הלא משחק אני" (כו19). לעומת זאת, השימוש במילה "לשחק" במשמעות התאטרלית של ימינו הוא מאוחר יותר,

עד כאן הכל פשוט ואובייקטיבי. עכשיו אהיה יותר סובייקטיבי ואומר אלו קטעים בתנ"ך נכתבו, לדעתי האישית כמובן, בכוונה קומית. אני חושב שמעטים יחלקו על כך שמגילת אסתר נכתבה בטון מבודח ומתבדח. תיאור המשתה המלכותי, פרוט שמות שבעת הסריסים ושבעת השרים, מעשה ושתי ולקחו ופקודת המלך "להיות כל איש שוֹרֵר בְּבֵיתוֹ" וכן הלאה, כולל רשימת עשרת בני המן על שמותיהם המגוחכים, הם הסממנים, אבל נראה שעיקר השמחה והצחוק של הציבור היהודי היו על "צדיק מצרה נחלץ ויבוא רשע תחתיו" או על "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו". זוהי, לפי וודבי, "קומדית התשועה" (comedy of deliverance) הניכרת במבנה ה U של עלילתה – כלומר מאיגרא רמה לבירא עמיקתא וחזרה לפיסגה, גבוהה עוד יותר. הוא רואה קומדיה כזו גם בסיפור יציאת מצרים – אני

איני נוטה להסכים אתו לגבי הסיפור בכללותו, בגלל עצמתו הפתטית-אידאולוגית, אבל אלמנטים הומוריסטיים מסוימים מצויים גם בו, ובמיוחד נראה לי כך סיפור מכת הצפרדע. בניגוד למכות האחרות, שהן בבסיסן מכות טבע מוכרות, הצפרדעים המכסות את ארץ מצרים עד כדי היותן מפגע שמכניע את פרעה הן בבירור פרי הדמיון הקומי הפרוע, והחרטומים המחקים את משה ומכפילים את המכה כפל כפלים מוסיפים על הבדיחה. עם זאת, ייתכן שהעברים הקדמונים צחקו גם מסיפור המכות האחרות, ובוודאי שצחוק כזה לא היה נחשב לגסות רוח בהשוואה להומור הקדום של הגויים – להומור ההומרי שהזכרתי קודם ולא כל שכן לשעשועי הרומאים בקולוסאום.

גונקל חשב שהעברים הקדמונים, בחוש ההומור דאז, התפוצצו מצחוק מסיפור אברהם, שרה ואבימלך, כאשר אברהם הסתלק גם עם שרה וגם עם כל הרכוש והמקנה שאבימלך נתן לו בעבורה. בהסתכלות שכזו ברור שגם סיפורי יעקב ועשו, רחל ולאה, יעקב ולבן, תמר ויהודה, וכל סיפור תנ"כי אחר שיש בו מה שנקרא "סידור", ייראו הומוריסטיים, לא כל שכן כיצד "סידרו" שמעון ולוי את שכם ואת אביו בעל השם המצחיק 'חמור'. הומור תמים יותר אפשר למצוא בנוסח הנאיבי של סיפור הבריאה - בייחוס הפרדוקסלי של תכונות, מגבלות ותגובות אנושיות לבורא הכל יכול: הצורך בפועל לטיפול בגן, השימוש בעפר כחומר לבריאת האדם, בריאת החיות כדי לשעשע את האדם והאופן בו ניתן להן שמן, בריאת חוה ע"י ניתוח כדי שיוכל האדם לבוא על סיפוקו, הפיתוי בגן העדן, השאלה "אֵיפֶה" וכו'. גם את סיפורי תיבת נוח ומגדל בבל, הממשיכים את אותו קו נאיבי, אפשר לראות באותו אור של הומור חינוכי ולא מזיק לכל המשפחה. לעומת זאת צריך להטיל הגבלת גיל על קהל השומעים כשרוצים לפרש את סיפור אברהם ושרה והולדת יצחק כסיטואציה המשעשעת הקלאסית של זקן בעל לאישה יפהפיה שהפך במפתיע לאב, שלד לסיפור מתוך ה'דקמרון'.

סיטואציה קומית שצוינה ע"י רבים היא מעשה בלעם ואתונו. אתון הפותחת את פיה היא מוטיב משעשע בכל סיפור עם, חכמינו ציינו דווקא את ההומור האירוני שבסיטואציה – בלעם שלפי עדות עצמו הוא "שומע אמרי אל" ו"אשר מחזה שדי יחזה נופל וגלוי עינים", אינו מסוגל לראות את מה שרואה אתונו.

מהדוגמאות שכבר הבאתי עד כאן נראה לי שגם אם נפסול את ההומור הפרימיטיבי – הן את זה של השמחה לאיד, והן את ההומור הסקסי, עדיין אנו מוצאים בתנ"ך קטעי הומור – אפילו הומור "תרבותי". נראה לי שמה שהציל את התנ"ך מלהיות משמים וחסר הומור ככתבי קודש מסוימים אחרים - הברית החדשה, הקוראן, כתבי בודהא או ספר המורמונים, הוא עובדת היותו ברובו יצירה עממית, שחלקים רבים בה עברו עריכה וצנזורה מעטה ביותר כשהוכנסו לקובץ הקנוני, וזאת בניגוד לכתבי קודש אחרים שכולם הטפה ומוסר השכל. לכן גם ברור שנמצא יותר אלמנטים הומוריסטיים בחלקים העממיים יותר של התנ"ך - לא רק בבראשית ובחלקו הראשון של 'שמות', אלא גם בספר 'שופטים', למשל. ואכן גם אם לא נראה את סיפור שבעים המלכים קצוצי הבהונות תחת שולחנו של אדוניבזק, את התיאור הפלסטי של מותו של עגלון מלך מואב השמן בעליית המקרה, או את האופן בו חיסלה יעל את סיסרא, כשיא הטעם בהומור, הרי שירת דבורה מלאה בהומור מעודן הרבה יותר, אירוני וסרקאסטי ברובו. בסיפור גדעון ניתן לראות אלמנטים הומוריסטיים במבחן המלקקים ובתכסיס הלוחמה הפסיכולוגית בו הבהילו 300 כדים, לפידים ושופרות את צבא מדין שהיה "כארבה לרוב", ואולי גם בשמות שרי מדין – עורב וזאב, משל יותם הוא דוגמה נוספת להומור של ספר שופטים. על יאיר הגלעדי מוסרים לנו את המידע החשוב "וַיְהִי לוֹ שְׁלוֹשִׁים בָּנִים רוֹכְבִים עַל-שְׁלוֹשִׁים עֶגְרִים, וְשְׁלוֹשִׁים עֶגְרִים לָהֶם", על אבצן מבית לחם מסופר: "וַיְהִי לוֹ שְׁלוֹשִׁים בָּנִים, וְשְׁלוֹשִׁים בָּנוֹת שֶׁלַח הַחוּצָה, וְשְׁלוֹשִׁים בָּנוֹת הַבַּיִת לְבָנָיו מִן הַחוּץ", ועבדון בן הלל הפרעתוני היו "אַרְבָּעִים בָּנִים וְשְׁלוֹשִׁים בָּנֵי בָנִים רוֹכְבִים עַל שְׁבָעִים עֶגְרִים" ...

מצחיק נורא היה בוודאי ההרג המסיבי של 42,000 בני אפרים במעברות הירדן, כי שגיאות מבטא ומבטא עדתי או רגיונאלי ממשיכים להצחיק את האנושות מאז ועד דודו טופז וחנה לסלאו. בסיפורו של שמשון מעורב האלמנט הקומי בסיפור הטראגי בעוצמה המתאימה לדמותו העל-אנושית: מסיפור לידתו שמשאיר פתח לליצנות ועד תיאור חולשתו לנשים בכלל, ובסיפור דלילה בפרט. בנוסף, לשמשון עצמו מייחס הסיפור חוש הומור מיוחד במינו, שהתבטא בחידת "מְעַז וְצָא מְתוֹק", ב"וַיִּלְךָ שְׁמֶשׁוֹן וַיִּלְכֹּד שְׁלֹשׁ מְאוֹת שׁוּעָלִים, וַיִּקַּח לְפִידִים וַיִּפֶן זָנֵב אֶל זָנֵב וַיִּשֶׂם לְפִיד אֶחָד בֵּין שְׁנֵי הַזְּנָבוֹת בְּתֵנֶה. וַיִּבְעַר אֵשׁ בַּלְּפִידִים וַיִּשְׁלַח בְּקִמּוֹת פְּלִשְׁתִּים" וכו', וכמובן "בְּלַחֵי הַחֲמוֹר חֲמוֹר חֲמוֹרְתֵינִים, בְּלַחֵי הַחֲמוֹר הַכִּיתִי אֶלְף אִישׁ".

ההומור פוחת והולך ככל שאנו עוברים מהמיתולוגיה והאפוס להיסטוריה הרשמית למחצה, ומכאן להיסטוריה הרשמית של בית דויד. גם הלהט הדתי של הנביאים אינו מתאים להומור, פרט לאירוניה חריפה. אליהו מפליא ללעוג לנביאי הבעל – "וַיִּהְיֶה בָּהֶם אֱלֹהֵיהוּ וַיֹּאמֶר: קָרְאוּ בְּקוֹל גְּדוֹל כִּי אֱלֹהִים הוּא! כִּי שָׁיַח וְכִי שָׁיַג לוֹ וְכִי דָרַךְ לוֹ, אוֹלֵי יִשָּׁן הוּא וַיִּקְרָא". אך אוי לו לזה שיפגע בכבודו הוא – כאן חוש ההומור, אם חוש הומור הוא זה, הוא מר ואכזר: "אִם אִישׁ אֱלֹהִים אָנִי תִרְדֵּ אֵשׁ מִן הַשָּׁמַיִם וְתֹאכַל אֶתְךָ וְאֶת חֲמֹשֶׁיךָ". חוש ההומור של תלמידו אלישע היה גרוע עוד הרבה יותר, וערב רק לחיכך של הדובים... גם ישעיהו, כאלהו, מצטיין בלגלוג על עבודת האלילים, כמו בדוגמאות הקלאסיות "חֲמֹסֶכֶן - תִּרְוֹמָה עַץ לֹא יִרְקֵב וְיִבְחַר, חֲרָשׁ חֲכָם יִבְקֹשׁ לוֹ לְהַכִּין פֶּסֶל לֹא יִמוּט" (מ20) ו"חֲצִיזוֹ שָׂרָף בָּמוֹ אֵשׁ, עַל חֲצִיזוֹ בְּשָׂר יֹאכַל - יִצְלָה צְלִי וַיִּשְׁבַּע, אָף יָחַם וַיֹּאמֶר: הָאֵח חֲמוֹתִי רְאִיתִי אוֹר. וַשְּׂאֲרִיתוֹ לְאֵל עֲשֵׂה לְפָסְלוֹ, יִסְגֹּד לוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוּ וַיִּתְפַּלֵּל אֵלָיו, וַיֹּאמֶר: הַצִּילֵנִי כִּי אֵלֵי אָתָּה" (מ16). ההומור של ירמיהו מר הנפש גם יותר, ומתבטא בעיקר בהמשלת העם ל"בְּכִרְהָ קָלָה מְשַׁרְכֶת דְּרָכֶיהָ... בָּאוֹת נִפְשָׁה שְׂאֵפָה רֵיחַ, תִּצְנַתָּה מִי יִשִּׁיבָנָה. כָּל מִבְּקֻשֶׁיהָ לֹא יִיעֲפוּ, בְּחִדְשָׁה יִמְצְאוּנָה".

יחזקאל מגדיל לעשות ממנו בהומור גס זה - במשל אהלה ואהליבה. גם את המופעים האכסהיביציוניסטים של יחזקאל ניתן לראות כביטוי לחוש הומור מסוים – או לפחות בכוונה לגייס את חוש ההומור של הקהל לצורך משיכת תשומת ליבו. כך היו אכילת המגילה, הלבנה ומחבת הברזל, "שביתת השקבת" בת 390 היום על צדו האחד, והצגת היציאה לגלות. עמוס לגלג על "פְּרוֹת הַבָּשָׁן אֲשֶׁר בָּהָר שׁוֹמְרוֹן" ועל "הַשׁוֹכְבִים עַל מְטוֹת שֵׁן וְסֵרוּחִים עַל עֲרֻשׁוֹתָם... הַפּוֹרְטִים עַל פִּי הַנְּבֵל - כְּדוֹד חֲשָׁבוּ לָהֶם כְּלֵי שִׁיר", ותיאר באופן אירוני את יום ה' כסיפור של "מן הפח אל הפחת": "כַּאֲשֶׁר יָנוֹס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרֶץ וּפָגְעוּ הַדָּב, וַבָּא הַבַּיִת וְסָמַךְ יָדוֹ עַל הַקִּיר - וַיִּשְׁכּוּ הַנְּחָשׁ". גם ההומור המצוטט מפי מלכי הגויים הוא הומור ציני: בן הדד אומר: "אִם לְשָׁלוֹם יָצֵאוּ - תִּפְשׁוּם חַיִּים, וְאִם לְמִלְחָמָה יָצֵאוּ חַיִּים תִּפְשׁוּם", ונבוכדנצר התעקש שיגידו לו הן את החלום אשר חלם והן את פשרו... ("וַיִּדְבְּרוּ הַכַּשְׂדִּים לְמֶלֶךְ אַרְמִית: מֶלֶכָא לְעֶלְמִין חַיִּי, אָמַר חֲלָמָא לְעַבְדָּךְ וּפְשָׂרָא נְחֹמָא. עָנָה מֶלֶכָא וְאָמַר לְכַשְׂדָּאִי, מַלְתָּה מִנִּי אֲזָדָא: הֵן לָא תְהוֹדְעוּנִי חֲלָמָא וּפְשָׂרָה, הַדְּמִין תִּתְעַבְּדוּן וּבְתִיכּוֹן נְגְלִי תִּתְשָׁמוּן").

חריג בין סיפורי הנביאים הוא סיפור יונה, שהצחק נורא לא רק את רוזאן בר, אלא גם רבים מחוקרי ההומור בתנ"ך. בוודאי שמבחינות רבות הוא ממשיכו של הסגנון העממי של ספר בראשית, כולל הדו-שיח הישיר בין יונה לאלוהים.

לקינוח הסקירה הקצרה והלא-שלמה של ההומור בתנ"ך השארתי את החכם מכל אדם, שהצטיין גם בחוש ההומור שלו. דוגמאות חביבות ממשלי שלמה הן "נָזַם זָהָב בְּאֵף חֲזִיר - אִשָּׁה יָפָה וְסֵרֶת טָעַם", "טָמֵן עֵצֶל יָדוֹ בְּצִלְחָת, גַּם אֵל פִּיהוּ לֹא יִשְׁבְּנָה" ו"אִם תִּקְתּוֹשׁ אֶת הָאֵוִיל בְּמִכְתָּשׁ, בְּתוֹךְ הָרִיפּוֹת בְּעָלִי - לֹא תִסּוּר מֵעָלָיו אֲוֹלָתוֹ". ספר 'קוהלת' ספוג כולו באירוניה דקה ברוח "כִּי לְקֶלֶב חַי הוּא טוֹב מִן הָאָרֶץ הַחַיִּת". פחות מזוהה ככזה הוא ההומור המצוי ב'שיר השירים'. גם אם הדימויים "לְסוֹסְתֵי בְּרֻכְבֵי פְרָעָה דְּמִיתִיךָ, רַעֲתִי" או "אֲפָךְ כְּמִגְדַל הַלְּבָנוֹן צוֹפָה פְּנֵי דְמָשֶׁק", נכתבו בשיא הרצינות, הרי תיאור קן האהבים של שלמה שם ודאי שנכתב בלגלוג מה: "הִנֵּה מְטָתוֹ שְׁלֶשְׁלָמָה שְׁשִׁים גְבוּרִים

סביב לה - מגבורי ישראל! בלם אחזי חרב, מלמדי מלחמה, איש חרב על ירכו מפחד בגלילות. אפריון עשה לו המלך שלמה מעצי הלבנון... תוכו רצוף אהבה מבנות רושלים". כך גם הבדיחה הקטנה המופיעה, מחוץ להקשר, לקראת סוף שיר-השירים: "אחות לנו קטנה ונשדים אין לה. מה נעשה לאחותנו ביום שינדבר בה? אם חומה היא - נבנה עליה טירת פסף, ואם דלת היא - נצור עליה לוח ארז. אני חומה ונשדי פמגדלות, אז הייתי בעיניו כמוצאת שלום".

אם כן, יש הומור בתנ"ך, ואפשר לצטט את הכומר האנגליקני William Ralph Inge שאמר: I have never understood why it should be considered derogatory to the Creator to suppose that he has a sense of humour.

ובוודאי שאיננו מסכימים עם וויטהד שהעם היהודי היה נעדר הומור. קראתי גם את הרודוטוס בתרגום החדש של בנימין שמרון ורחל צלניק-אברמוביץ, כדי לקבל עדות נוספת על ההומור היווני במאה החמישית לפני הספירה. גם את הרודוטוס, כנראה, הצחיקו סיפורים על סקס מופלג, כמו סיפורו על כאופס שהכריח את בתו לעסוק בזנות כדי לממן את הממלכה, ומכך שכשדרשה מכל לקוח שיביא לה בנוסף אבן אחת במתנה, הצטברו אצלה מספיק אבנים לבניית הפירמידה שאורך כל אחת מצלעותיה כחמישים מטר. יש אצלו גם סיפורי גוזמה משעשעים אחרים, כמו הסיפור על הכבשים בארץ ערב שזנבותיהן ארוכים שלוש אמות, ולכן מתקנים הרועים שם עגלה קטנה לזנב הכבשה, כדי שלא יגרר על האדמה ויפצע. במיוחד נחמדים סיפוריו המכילים רעיונות חברתיים מקוריים, כמו המכירה הפומבית של הבתולות באיליריה: מתחילים ביפה ביותר למי שמציע עבורה את הסכום הגבוה ביותר וכן הלאה, כבשוק הפרחים בהולנד, ואחר כך להפך – מתחילים במכוערת למי שמוכן לשאתה בעבור הסכום הנמוך ביותר וכן הלאה, כשהתשלום עבור היפות מממן את הנדוניות של המכוערות. רעיון מקורי אחר הוא מייחס לטראוסים בתראקיה: כשילד נולד, יושבים הקרובים מסביבו ומקוננים על כל הצרות שבהכרח יפלו בחלקו... אך את הנפטר הם קוברים תוך צחוק ושמחה, ומונים את כל הפגעים שמהם נפטר. אבל, בסך הכל, לא הייתי אומר שהיסוד ההומוריסטי בו בולט יותר מאשר בתנ"ך, ובתקופה מאוחרת יותר אצל חז"ל.

ואכן חכמינו, למרות הגינויים החריפים לצחוק שציטטתי בתחילת דברי, התכוונו כנראה רק לאותו צחוק של פריצות ופריקת עול, אך הם עצמם לא החרימו את בדיחות הדעת, מסופר במסכת שבת: "רבה מקמי דפתח להו לרבנן. אמר מילתא דבדיחותי ובדחי רבנן. לטוף יתיב באימתא ופתח בשמעתא". אנו מוצאים אצלם הומור מעודן, במשלים (כמו משלי השועלים של רבי מאיר או המשל על החמור גובה המכס) ובסיפורים (כמו בסיפור "מי כאן הלל" או בסיפור השכנת שלום הבית ע"י שמעון בר יוחאי) אך הם גם לא התנזרו מלהתבדח, כדרך העולם, גם על דברים שבצנעא. מחמת צניעותי אזכיר רק מהפחות מפולפלים שבהם, כאותו סיפור מבבא מצינעא על רבי ישמעאל ברבי יוסי ורבי אלעזר ברבי שמעון שכשנזדמנו זה עם זה היה עובר צמד בקר תחת כרסותיהם ולא היה נוגע בהם, ואותה מטרוניתא שהטילה ספק באבהותם על בניהם, והם ענו לה שכרסי נשיהם גדולות אפילו מאלה שלהם, אך "אהבה דוחקת את הבשר"...או על שיטת הפיתוי של התרנגול, שמבטיח לתרנגולת קודם מעשה שמלה חדשה, וכשהוא נתבע על ידה לאחר מעשה לקיים את הבטחתו הוא אומר לה: "תשמט כרבולתי אם יש לי ואיני לוקח לך"... נכון שעדיין היו רחוקים מלהגיע להומור הגס הפרוע של הקומדיות היווניות ושל סיפורי 'אתון הזהב' של אפוליאוס, אבל – בהתחשב שמדובר בעיסוק בטקסטים דתיים, נראה לי שאם חוש הומור הוא משהו שיש להתגאות בו, אזי אין אפילו ליהודים הקדמונים סיבה להתבייש, גם בהשוואה לחוש ההומור של העמים האחרים בזמנם. אמנם לווייטהד, כלאנגלי אמיתי, קשה להכיר בכך שיתכן הומור ראוי לשמו מחוץ לאנגליה. מספיק לקרוא את הערך 'הומור' ב'אנציקלופדיה בריטניקה' כדי לראות עד כמה האנגלים מאמינים שמעשרה קבים של הומור בעולם נטלו הם תשעה קבים. הרי משפט טיפוסי אחד משם:

It was, however, Sir William Temple 'Of Poetry' (1690) who was the first to try to account for English eminence in humour...

אבל אנחנו יכולים, בגדלות נפש, להכיר גם בגדולתו של ההומור האנגלי, של שקספיר, בן ג'ונסון, סויפט, פילדינג, דיקנס, אוסקר ווילד, ג'רום ק. ג'רום וכו', כי אנחנו יודעים שאין כמו הומור יהודי!

"הנה בעל החלומות הלן בא" – דמותו ותדמיתו של יוסף
מרכז צימבליסטה 20.12.2005 (י"ט בכסלו תשס"ו), פרשת 'וישב'

פרשת 'וישב' היא הראשונה מתוך ארבע פרשות העוסקות ביוסף. סיפור יוסף הוא, ללא ספק, אחד הסיפורים המפורטים, המסובכים והמרתקים ביותר בתנ"ך, ובמסורת היהודית בכלל. יש בו את כל המרכיבים של "אופרת סבון" טלוויזיונית: אהבה, קנאה ושנאה, ניסיון רצח והתפייסות, הטרדה מינית ועלילה, עם מספר מעלות ומורדות בין שפל המדרגה לשררה ועושר... אין פלא בכך שהסיפור זכה במשך הדורות לפירושים, תוספות והרחבות, מאז התנ"ך ועד המאה העשרים, בה נכתב ספרו עב הכרס של תומס מאן: 'יוסף ואחיו'. גם נביא האיסלאם, מוחמד, הכיר בתכונותיו של סיפור זה כסיפור מושך ומרתק והכניס אותו, בפירוט רב, לקוראן: זוהי הסוּרָה השתים עשרה, שבפתיחתה הוא מכנה אותו "הנאה שבסיפורים".

עם זאת, גם אם שלד העלילה נשאר זה המסופר בבראשית, הרי ההתייחסות ליוסף ולשאר דמויות הסיפור שונה, כמובן, מגרסה לגרסה, ומשקפת את השקפות המספר ואת רוח התקופה. כך אנחנו מקבלים דמויות שונות מאוד של יוסף. בקווים כלליים, אפשר למצוא בגרסאות הרבות לסיפור יוסף שלוש דמויות, שלפעמים משתלבות זו בזו: הדמות הראשונה, הקרובה ביותר לפשט, היא דמות נער השעשועים השאפתני שסובל התנכלויות והשפלות אבל מפלס את דרכו לצמרת בזכות יופיו ויכולתו לשבות את ליבם של נשים וגברים. הדמות השנייה, שחלקה מבוסס על הסיפור המקראי וחלקה פרי הרצון לפאר את יוסף, היא דמות הצעיר המוכשר שחכמתו היוצאת מן הכלל מחלצת אותו מבור הכלא ומעלה אותו להיות יהודי החצר הראשון, המשתמש במעמדו הרם כדי להיטיב עם עמו. דמות יוסף השלישית, דמות הדרש, היא דמות הצדיק הקדוש המעונה שמתייסר בגלל אמונתו ולבסוף זוכה לפדות ולגמול הראוי.

כאמור, סיפור חיי יוסף הוא ארוך ומשתרע על ארבע פרשות: 'וישב', 'מקץ', 'ויגש', 'ויחל', והחומר שנכתב עליו הוא רב ועצום. מקוצר הזמן, אני אנסה, בשיחה זו, לעקוב אחרי שלוש הדמויות שציינתי בהתייחסות בעיקר לפרק של חייו המכוסה

בפרשתנו, פרשת 'וישב'. כמו את שאר גיבורי המקרא, אין התנ"ך מציג את יוסף כדמות מונוכרומאטית, תלית שכולה תכלת, אלא כבשר ודם, עם מעלותיו וגם עם חסרונותיו הרבים.

על היבט אחד של דמותו של יוסף אין חילוקי דעות, וזהו יופיו הפיסי. התורה טורחת לפאר את צורתו של יוסף: "וַיְהִי יוֹסֵף יָפֵה תֹאֵר וַיְפָה מְרֻאָה" (לט6), ואין לגנותה על כך, כיוון שיופיו של יוסף הוא מרכיב משמעותי בסיפור באותה נקודה בה חושקת בו אשת פוטיפר. אין הרבה דמויות אחרות שהתנ"ך מואיל להעניק להן את תואר היופי. בזאת זכו רק עוד שני גברים אחרים המְכַכְּבִים ברומן התנ"כי הגדול האחר: דוד ואבשלום: דוד הנער מתואר כ"אַדְמוֹנִי עִם יָפָה עֵינָיִם וְטוֹב רֵאִי" (שמואל א טז) או "אַדְמוֹנִי עִם יָפָה מְרֻאָה" (שם יז), ועל אבשלום נאמר: "וַיִּכְאֲבֶשְׁלוֹם לֹא הָיָה אִישׁ יָפֵה בְּכָל יִשְׂרָאֵל לְהַלֵּל מְאֹד, מִכֶּפֶר רְגֵלוֹ וְעַד קֶדְקֶדוֹ לֹא הָיָה בּוֹ מוֹס" (שמואל ב יד).

אפילו לגבי היופי הנשי, אין התנ"ך נדיב מדי. האשה הראשונה המתוארת בתנ"ך כיפה היא שרה המתוארת, בגיל 90, כ"אַשָּׁה יַפְתַּ מְרֻאָה" ש"יָפָה הִיא מְאֹד" (בראשית יב), אחריה באה הנערה רבקה המתוארת כ"טוֹבַת מְרֻאָה מְאֹד" (שם כד), שגם כאם ואשה בוגרת היא נשאת עדיין "טוֹבַת מְרֻאָה" (שם כו7), (אם כי ה'מאוד' כבר הושמט). היפהפיה הראשונה, שזכתה בתואר יופי כפול, 'יַפְתַּ תֹּאֵר וַיַּפְתַּ מְרֻאָה', בדיוק כבנה יוסף לו הורישה את יופיה, היא רחל (שם כט). מספר נשים יפות קשורות בחיי דוד, אלוף התנ"ך בעלילות אהבה: אביגיל, המתוארת כ"טוֹבַת שְׂכָל וַיַּפְתַּ תֹּאֵר" (שמואל א כה), בת שבע הרוחצת על הגג שעליה נאמר "וַהֲאִשָּׁה טוֹבַת מְרֻאָה מְאֹד" (שמואל ב יא), תמר בת דוד שהייתה "אַשָּׁה יַפְתַּ מְרֻאָה" (שם יג) ואבישג, שהייתה "נַעֲרָה יָפָה עַד מְאֹד" (מלכים א א). סוגרות את הרשימה ושתי, שנקראה "לְהַרְאוֹת הָעַמִּים וְהַשָּׂרִים אֶת יָפָהּ כִּי טוֹבַת מְרֻאָה הִיא" (אסתר א) ואסתר, המנצחת בתחרות היופי, שאף לה, כלרחל, הוענק תואר יופי כפול: "וַהֲנַעֲרָה יַפְתַּ תֹּאֵר וְטוֹבַת מְרֻאָה" (שם ב).

לא לגמרי ברור מה ההבדל בין תארי היופי שלעיל: נראה לי ש'טובת מראה' מתייחס יותר לגוף – כלומר, בעלת גזרה מלאה ומרשימה גם ממרחק, כמו במקרה של בת-שבע או אפילו רבקה. חיזוק לכך אפשר למצוא בילדים שאסף אֶשְׁפָּנוּ עבור נבוכדנצר שהיו צריכים להיות ילדים "אֶשֶׁר אֵין בָּהֶם כָּל מְאוּס וְטוֹבֵי מְרָאָה" (דניאל א) , מסיפור הפרות הדשנות מחלום פרעה, שהיו "יְפוֹת מְרָאָה וּבְרִיאוֹת בְּשָׂר" (בראשית מא), ניתן גם לנחש שיפה/ת מראה מתייחס יותר לגוף, ויפה/ת תואר מתייחס יותר לפרצוף. רש"י העדיף, משום מה, לומר שיוסף ירש את יופיו לא מאמו רחל אלא מאביו יעקב, ומתריך את אהבתו המיוחדת של יעקב אליו בכך "שהיה זיו איקונין שלו דומה לו". טענה זו נמצאת גם במקור קדום בהרבה - הפרק 'צוואת יוסף' שבחיבור 'צוואות השבטים' ששרד רק ביוונית, ושנכתב, כנראה, עוד במאה השנייה לפני הספירה, ונעסוק בו, ביתר פירוט, בהמשך. הוא שם בפי יוסף את הדברים: "וגם יופי נתן לי ה' מעל לכל יפי ישראל וישמרני עד זקנה בכוחי וביופי", כי דמיתי בכל אל יעקב". בהקשר לפרשתנו כדאי לציין שאשת פוטיפר אינה זוכה בסיפור התורה לשום תואר יופי מהנזכרים לעיל, ואעמוד על כך בהמשך.

אבל פרט ליופיו, התורה לא הוסיפה על יוסף תארים נוספים ולא פיזרה עליו עוד שבחים, והיא השאירה לכל אחד להסיק על אופיו כרצונו מתוך סיפור המעשה. כפי שאמרתי בפתח דברי, זוהי דרכו של הסיפור המקראי, וזהו, בעיני רבים מאיתנו, גם חינו, שאיננו מוצאים בו דמויות סטריאוטיפיות חד-ממדיות, ולא כל שכן צדיקים וקדושים - פרט לחריג אחד, איוב, שמקורו זר, כנראה. קדושה וצדיקות יתר גורמים לרבים מאיתנו, שגדלנו על התנ"ך, הרגשת בחילה מסוימת, כמו מנת יתר של סכרין. פולחן צדיקים וקדושים, ולא כל שכן פולחן קברותיהם, אינו תואם את רוח התנ"ך. אבל מאז התנ"ך עברו דורות רבים, וביהדות נשבו, ונושבות היום ביתר תוקף, גם רוחות אחרות. היום אנחנו משופעים בצדיקים ובקדושים, והם וקבריהם מתחרים בהצלחה בגלריית הקדושים הקתולית. אבל מכל אישי המקרא, רק אחד זכה, כבר בדורות המוקדמים, לתואר 'צדיק' כחלק בלתי נפרד משמו, והוא יוסף. כנראה שהמקור לכך הוא הדרש הדורש את הפסוק בעמוס: "עַל מְכַרְם

בְּכֹסֶף צְדִיק וְאֲבִיון בְּעֵבוֹר נְעֻלִים" (ב6) כמתכוון למכירת יוסף, בעוד שהפשט שלו הוא, כמובן, אי הצדק החברתי, והוא מתאים למציאות שלנו היום עוד יותר מאשר אי-פעם בדורות האחרונים.

יוסף אינו היחיד מגיבורי התנ"ך, שהמסורת המאוחרת השתדלה ל"הצדיק" בדרכים שונות, כמובן של הפיכה לצדיק, אבל הוא, כנראה, הבולט שבהם. ובהמשך שיחה זו נעמוד על כמה מדרכים אלה, שבחלקן הושקעו מאמצים מרשימים ותחכום לא מועט. עדות האופי הראשונה שהתורה מוסרת על יוסף אינה מקובלת עלינו, בדרך כלל, כעדות חיובית, והיא תואמת לגמרי את דמות נער השעשועים המפונק והארוגנטי: "אֵלֶּה תִּלְדוּת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן-שֶׁבַע-עָשָׂר שָׁנָה הָיָה רָעָה אֶת-אָחִיו בְּצֹאן וְהוּא נֶעַר אֶת-בְּנֵי בְלָהָה (דו ונפתלי) וְאֶת-בְּנֵי זְלָפָה (גד ואשר) נָשִׂי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת-דִּבְרֹתָם רָעָה אֶל-אֲבִיהֶם" (בראשית לז). ואכן, כך מפרש רש"י את חלקו הראשון של הפסוק, בעקבות 'בראשית רבה' פד (מאות 3-6): "יוסף בן שבע-עשרה שנה... והוא נער' – שהיה עושה מעשה נערות: ממשמש בעיניו, מתלה בעקבו, מתקן בשערו".

איך ניתן לפרש פסוק זה לחיוב ולהצדיק את יוסף המלשין על אחיו? פתח מתוחכם לכך מצא ר' יהודה בהתייחסות הנפרדת לבני בלהה וזלפה. לדבריו, בניגוד לרושם הראשון שאנחנו מקבלים מן הכתוב, 'את דיבתם' אינו מתכוון אליהם, בני השפחות, אלא לבני לאה, הגבירה – "רבי יהודה אומר: מזלזלין הן בבני השפחות ונוהגין בהן כעבדים" (ירושלמי פאה א א). רעיון זה אומץ ע"י רבים – כולל הרמב"ם, למרות שבדרך כלל נהג להעדיף את הפשט על הדרש. הוא מובא גם אצל רש"י: "את בני בלהה - כלומר רגיל היה אצל בני בלהה לפי שהיו אחיו מבזין אותן והוא מקרבן".

ב'כלי יקר' של שלמה אפרים לונטשיץ (מאה 17) אפשר למצוא אפילו 'הוכחה' להסבר זה: "ודאי שכל האחים בני הגבירות היו מזלזלים בבני השפחות לקרות אמותם פילגשים ושפחות, ואת בניהם קראו עבדים, ויוסף לבד היה מתחבר אל בני בלהה וזלפה, כי אמר שהם נשי אביו ממש, ומטעם זה זלזל ראובן בבלהה בחשבו שהיא פילגש ואינה אשתו, על-כן בלבל יצועו, ומכאן ראייה ברורה שכל

בני הגבירה הוציאו דיבה על בני השפחות לקרותן עבדים, ועל זה נאמר "וַיָּבֹא יוֹסֵף אֶת דְּבַרְתֶּם רָעָה" - אותה דבה רעה שהוציאו אחיו על בני השפחות הביא אל אביהם של בני בלהה וזלפה, כי היה להם לחוש לכבוד אביהם שלא לקרות לבניו עבדים, וחשב כי אביהם יתבע עלבונם... ואע"פ שגם הוא סיפר עליהם לשון הרע, מכל מקום 'וַיִּתְּשֵׁב בְּאֵיתָן קֶשֶׁתוֹ' כי הוא דרך קשתו ויכוננה באיתן בצדק ובמשפט, שהרי מותר לומר לשון הרע על בעלי המחלוקת (ירושלמי פאה פ"א ה"א) ואחיו התחילו במחלוקת במה שזלזלו בבני השפחות".

ואם לא על היחס לבני השפחות, אז על מה הלשין יוסף לאביו? אולי על כך שהם התרשלו במרעה, או אולי גם על כך שהציקו לאחיהם הצעיר? לא כך גרסו מרבית חכמינו. באותה הלכה בירושלמי **אנחנו** מוצאים עוד שתי הצעות מעניינות אחרות: "רבי מאיר אמר: חשודים הן על אבר מן החי, ורבי שמעון אומר: נותנין הן עיניהן בבנות הארץ". רש"י מפרט את כל שלוש ההצעות, ואפילו ביתר חומרה: "שהיו אוכלין אבר מן החי ומזלזלין בבני השפחות לקרותן עבדים וחשודים על העריות", אבל רש"י אינו יוצא מגדרו בהצדקת יוסף, ואומר: "כל רעה שהיה רואה באחיו בני לאה היה מגיד לאביו" – במילים אחרות, הוא הלשין עליהם ככל יכולתו.

ל'שפת אמת' (האדמו"ר יהודה לייב אלטר, מאה 19) לא היה חשוב על מה בדיוק הלשין יוסף. לדבריו: "בוודאי לא יוסף הצדיק מבעלי לשון הרע. אך כי הצדיק באמת אין יכול לסבול שום דבר, וכעניין שנאמר באליהו "קִנְאָה קִנְאָתִי"... כי יוסף הצדיק היה נבדל מכל עולם הזה, כעניין שכתוב 'נזיר אחיו' וגם נקרא 'בן זקונים', פירושו שנולד בקדושה שלא ידע שמץ רע בעולם לכן לא היה יכול לסבול מעשה אחיו אף כי היו צדיקים גם כן..."

וכמוהו גם כותב אליהו בקשי דורון (באתר 'ישיבה'): "ברור שאין להבין הדברים כפשוטם. חס וחלילה לחשוד ביוסף שסיפר לשון הרע וגרם לשנאה וקנאה. ברור שכוונתו הייתה לטובה, ושעשה הכל מתוך רצון לתקן, ולהוכיח את האחים; אף על פי כן נענש על כך שחשד בהם. יוסף הצדיק שגדל כל ימיו באש התורה של יעקב, היה כולו שלהבת קודש, בבחינת "אֶהְיֶה ה' שְׁנָאוֹ רָע" (תהלים צ10), מכוח קדושתו ודרגתו לא סבל כל עוולה וסטייה מדרך האמת.

כשיצא לרעות את אחיו בצאן ראה התנהגות שאינה הולמת ולא יכל לשאת זאת, לפיכך הוא הוכיח, התריע וסיפר לאביו. אבל מגודל יראתו וקדושתו ראה בכל מעשה 'רעה'. כשתלו האחים את עיניהם בבנות הארץ, מעשה שאנשי עמל נכשלים בו, הוא הגדיר את המעשה כחומרה של עריות, ואכן בדרגתו זה חמור כעריות. אולם, כלפי האחים שאינם בני תורה ואינם זהירים, אין זה אלא איסור מגדרי העריות".

בקו זה, המצדיק גם את יוסף וגם את אחיו, מרחיק לכת הרב אריה קרן מאתר 'רבי'. הוא מציג את הסכסוך בין יוסף לאחיו כמחלוקת הלכתית, כראוי ליהודים בני תורה: "שואלים המפרשים איך יתכן ששבטי ה' יעשו מעשים כאלו אשר יוסף הביא את דיבתם רעה לפני אביהם?... גם הזוהר... שואל איך היו אוכלין אבר מן החי והיו עוברים על מצות ריבונם, שהרי ציווה על בני נח מצווה זו? ... המפרשים... אומרים הסברים על מנת להבין את המחלוקת בין יוסף לאחים: לגבי אבר מן החי - השבטים חתכו חתיכה מבהמה אחר השחיטה בעודה מפרכסת ובדין זה ישנו הבדל בין נח שאסור לו האכילה, לבן ישראל שמותר לו באכילה... המחלוקת בין השבטים ליוסף הייתה, האם עד שלא ניתנה התורה בפועל אפשר להשתמש בקולא של בני ישראל. השבטים סברו שכן, שהרי קיימו את התורה עד שלא ניתנה, ואילו יוסף חשב שבכל אופן מכיוון שעדין לא ניתנה, לא ראוי להשתמש בקולא של בני ישראל על נח... יוסף תפס את החסידות... 'חסיד' מסמל שאינו הולך רק לפי הדין, אלא גם לפני משורת הדין, מצד אחד, ומצד שני גם עושה גדרים וסייגים כדי לא להיכשל בעיקר. ובזה הייתה המחלוקת בין יוסף החסיד לבין אחיו, שהוא ציפה שאחיו בני יעקב שבטי ה', ינהגו בחסידות, יותר מן הדין... וכן לגבי עסקיהם עם הנשים, אמנם על פי דין מותר לדבר עם נשים בעסקי מסחר, אבל בדרך החסידות שבטי ה' היו צריכים לעשות זאת ביתר צניעות ולא לעיני כל, כדי שלא יגיעו כלל לידי חשד חס וחלילה".

ומה בדבר יוסף השלישי, החכם והנבון, שעתיד לעלות לפסגת השלטון בזכות כישוריו המנטאליים? ביוסף זה דגלה היהדות ההלניסטית, כיוון שתאם את האידיאלים שלה, וגם כיוון שרצתה גם להשתמש בו כדי להרים את קרנו של העם

היהודי בעיני הגויים, והוא הוצג בהרחבה ע"י שני נציגיה הבולטים במאה הראשונה: פילון מאלכסנדריה ויוסף בן מתתיהו. פילון כתב את חיבורו 'על יוסף - מסה על חיי אדם שעסק בענייני המדינה' כמסה על דמות המדינאי האידיאלי, שסיפור יוסף אמור להציג אותה, אם ישירות או במטאפורה. וכך הוא כותב בפתיחת חיבורו: "ישנם שלושה אופנים בהם אנו מתקדמים אל התכלית המצוינת ביותר, והם חינוך, טבע וניסיון... אתאר כעת את חיי האיש שעסק בענייני הציבור. משה הנחיל לנו את סיפור חייו של אחד האבות שקנה מוניטין בסוג חיים זה, שבו היה מעורב מצעירותו המוקדמת. אדם זה נכנס בהיותו בן שבע עשרה לעיסוק המרעה, המתאים לעיסוק הפוליטי - בגלל זה אני חושב שגזע המשוררים התרגל לכנות את המלכים רועי העם, כי מי שמיומן כרועה יהיה כנראה גם מלך מצוין, כיוון שהוא מורגל בתשומת הלב גם לפרטים הקטנים, ומסוגל גם להשגיח על עדר של המצוינים ביצורים, כלומר של בני אדם, וכמו שתשומת לב לצייד היא הכרחית לזה שעומד לנהל מלחמה או לפקד על צבא, כך, באותו אופן, אלה המקווים למשול בעיר ימצאו את עיסוק הרועה קשור מאוד אליהם, כיוון שהוא מהוה הכנה לכל סוג של ממשל".

וגם אם לא כמטאפורה, הרי עובדיה סְפּוֹרְנוֹ (ספרד, מאות 15-16) וגם בעל 'אור החיים' (חיים בן עטר, מרוקו, מאה 18), נתפסו לשימוש במילת היחס 'את' במקום 'עם', כרומזת לכך שיוסף תפס, כבר בנעוריו, עמדת מנהיגות בקרב אחיו. והרי פירושו של ספורנו לפסוקנו: " **הִיָּה לְעָה אֶת אֶחָיו בְּצֵאן** - היה מנהיג ומורה אותם במלאכת מרעה הצאן. **וְהוּא נֶעַר** - ומפני נעירותו חטא להביא דבת אחיו, **כִּי לֹא נָסָה** (על פי שמואל א יז39) ולא התבונן לאחרית דבר, אף על פי שהיה אז משכיל מאד, ושהיה אחר כך מורה לזקני הדור, כאמרו **וַיִּזְקְנוּ יַחֲפָם** (תהלים קה22), וזה כאמרם זכרונם לברכה: ולא בדרדקי עצה (שבת פט, ב)... **וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דְּבָתָם קָעָה** - באמרו לאביו שאחיו היו טועים ומפסידים בבלי דעת כראוי במלאכת המקנה, שהיתה אז עקר השתדלותם בקנית עשר ונכסים".

"וַיִּשְׁרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בָּנָיו כִּי בֶן זִקְנִים הוּא לוֹ וְעָשָׂה לוֹ כְּתוּנָת פְּסִים. וַיִּרְאוּ אֶחָיו כִּי אוֹתוֹ אֶהָב אֲבֵיהֶם מִכָּל אֶחָיו, וַיִּשְׁנְאוּ אוֹתוֹ וְלֹא יָכְלוּ דַבְּרוּ לְשָׁלוֹם. וַיִּחְלֹם יוֹסֵף חֲלוֹם וַיַּגֵּד לְאֶחָיו וַיֹּסְפוּ עוֹד שְׁנוֹא אוֹתוֹ" (בראשית לז).

לפי פשוטו של הסיפור, לא רק ההלשנה, אלא גם העדפתו הבוטה של בן הזקונים ע"י האב, וההקנטה של האחים ע"י האח המפונק בסיפור חלומות הגדלות שלו, שפכו שמן על מדורת קנאתם של האחים באח המפונק והארוגנטי, והפכו אותה לשנאה יוקדת.

מטפחי דמותו של יוסף החכם טוענים שחכמת הנער יוסף הייתה אחת הסיבות החשובות להעדפתו ע"י יעקב. וכך היא גרסתו של פילון למסופר בפסוקנו:

"כאשר אביו של אותו איש הבחין בבנו ביכולתו הנאצלת, גדולה מדי כדי להישאר חבויה במחשכי הפרט, הוא העריץ אותו וטיפח את כישרונו, ואהב אותו יותר מאשר את בניו האחרים, וזאת גם כיוון שהיה בן זקונים... וכאדם היודע להעריך סגולה נעלה, הוא טיפח ועודד את תכונתו הטובה של בנו ע"י תשומת לב ודאגה רבה מדי, כדי שלא תועם, אלא תוכל לזרוח בזוהר רב. אבל הקנאה היא יריבתו של המזל הטוב, ובזמן ההוא היא תקפה בית משגשג והכניסה בו פירוד, בהביאה את כל אחיו לעוינות כנגד האחד ולרגשות מרים שאיזנו את אהבת אביו, והם שנאו את אחיהם ככל שאביהם אהבו; אבל הם לא הביעו את שנאתם במילים, אלא שמרו אותה בליבם, וכך היא נעשתה כבדה ומרה יותר, כיוון שרגשות שמדוכאים, ואינם מורשים להתאדות במילים, הם קשים יותר לשאת".

גם אצל יוסף בן מתתיהו, ב'קדמוניות היהודים' (תרגום אברהם שליט), ספר שני, אנחנו מוצאים: "יעקב אהב את יוסף, שנולד לו מרחל, מכל שאר בניו על שום יפי הגוף ומעלות הנפש שלו, כי היה מצוין בתבונה יתרה. חיבת אביו אליו והאושר, שנתבשר עליו מתוך חלומות שראה וסיפר לאביו ולאחיו, עוררו את קנאתם ושנאתם של האחים: כי אכן מתקנאים בני אדם אפילו בהצלחותיהם של הקרובים להם ביותר". מעניין לציין שגם אונקלוס תרגם, משום מה, 'בן זקונים' כ'בן חכם': "וישראל, רחים ית יוסף מכל בנוהי--ארי בר חכים הוא".

באחד מאתרי הדרשות באינטרנט קראתי שיונתן בן עוזיאל תירגם את הכתוב "יוסף בן שבע עשרה שנה" באופן החופשי הבא: "יוסף בר שבסרי שנין הוה במיפיקיה מן בית מדרשא" כלומר, יוסף בן שבע עשרה שנה היה כשיצא מבית המדרש, כך שבמקום נער שעשועים אנחנו מוצאים תלמיד חכם בבית מדרשו של

אביו יעקב. אני מניח שהכוונה היא ל'תרגום יונתן', הקרוי גם 'תרגום ירושלמי', שהוא תרגום מאוחר (מאה 8), כיוון שיונתן בן עוזיאל תרגם רק את ספרי הנביאים, אבל לא בדקתי את זה.

מצדיקי יוסף פירשו את חוסר הטאקט שלו כתמימותו של מי שהוא כה צדיק עד שאינו יכול שלא לספר את האמת. אגב, נקודת זכות דומה הם גם מצאו אצל האחים, "וישנאו אותו ולא יכלו דברו לשלום" – שלא היה להם אחד בפה ואחד בלב" - זה. כמובן, עומד בניגוד למסקנתו של פילון מאותו סיפור.

'צוואת יוסף', שמפליגה בצדיקותו וקדושתו של יוסף עד כדי כך שהוא דומה יותר לקדוש מעונה נוצרי, מתעלמת בכלל מהתנהגותו הארוגנטית של יוסף ומייחסת לו את ההיפך הגמור: "ידעו אחי מה-אהבני אבי, ואנכי לא התגאיתי בלבבי, אף-כי נער הייתי, ויראתי היתה בלבבי, כי ידעתי כי הכל בן-חלוף. ואנכי לא רוממתי נפשי לרעה, ואכבד את-אחי... "

"ויאמרו איש אל-אחיו הנה בעל החלמות הלצה בא" (בראשית לז19).

החלומות מהווים מרכיב חשוב בסיפור יוסף. ליוסף אין מתחרה בתנ"ך בנושא החלומות – לא כחולם ולא כפותר. אגע בנושא זה רק בקיצור: לקדמונים היו מוכרות שתי דרכים שבהן החלום אמור לגלות את העתיד – נבואה וחיזוי עתידות. כך יש לנו דרך אחת שהסברה פשוט: החוזה מקבל בחלומו את הנבואה מילולית מפי הגבורה. ברשימת גיבורי התנ"ך שהאלוהים התגלה אליהם בחלום אנו מוצאים את אבימלך ויעקב, משה ("בַּחֲלוֹם אֶדְבַּר בּוֹ", במדבר יב6), בלעם ושלמה.

הדרך האחרת, שקשה יותר להסבירה, היא פתרון החלום - נבואת העתיד מתוך עלילת החלום. פותרי חלומות בתנ"ך במובן זה הם לא רק יוסף, שפתר את חלומות שר האופים ושר המשקים ואת חלום פרעה, אלא גם דניאל, שעליו נאמר: "וַיְדַנְיָאֵל הַבֵּינִי בְּכָל חֲזוֹן וְחֲלֻמוֹת" (א17), ופתר את חלום נבוכדנצר (שם ב), וגם חייל אלמוני בצבא גדעון שפתר את חלום רעהו (שופטים ז): "וַיָּבֵא גַדְעוֹן, וְהִנֵּה אִישׁ מְסַפֵּר לְרֵעֵהוּ חֲלוֹם וַיֹּאמֶר: הִנֵּה חֲלוֹם חֲלַמְתִּי, וְהִנֵּה צָלִיל לָחֶם שְׁעָרִים מְתַהַפֵּץ בְּמַחְנֵה מִדְּבָר וַיָּבֵא עַד הָאֵהָל וַיִּפְּחוּ וַיִּפֹּל וַיִּתְפַּכְּהוּ לְמַעַלָּה וַנִּפֹּל הָאֵהָל. וַיַּעַן רֵעֵהוּ וַיֹּאמֶר: אֵין זֹאת בְּלַתִּי אִם חָרַב גַּדְעוֹן בֶּן יוֹאָשׁ אִישׁ יִשְׂרָאֵל נָתַן

הַאֱלֹהִים בְּיָדוֹ אֶת מִדְּוֹן וְאֶת כָּל הַמַּחְנֶה". שאול לא הצליח לקבל תשובה באף אחת מהדרכים: "וְלֹא עָנָהוּ ה' גַּם בְּחַלְמוֹת גַּם בְּאוֹרִים גַּם בְּנִבְיָאִים". היום אנחנו מדברים גם על דרך שלישית שבה החלום עשוי לנבא את העתיד – כנבואה שמגשימה את עצמה. החלום הוא ביטוי לרגשות כמו אמביציה, תקווה, אמונה או חשש שמשפיעים על התנהגותו של האדם ועשויים לקבוע, בדרך זו, את גורלו. על כל פנים, גם לפני פרויד, פתרון חלומות היה נחשב לחוכמה, ומפארי דמותו של יוסף החכם הדגישו את יכולתו המופלאה של יוסף בכך. אבל זה שייך להמשך הסיפור.

נדלג כעת על חלק מהשתלשלות המאורעות בסיפור יוסף ועל ההתייחסות אליהם בהקשר לכל אחת משלוש הדמויות, ונרד, עם יוסף והישמעאלים, מצריימה: "וַיֹּסֵף הוֹרֵד מִצְרַיִמָּה וַיִּקְנֶהוּ פּוֹטִיפָר סָרִיס פְּרַעֲהַ שֶׁר הַטַּבָּחִים, אִישׁ מִצְרַיִם, מִיַּד הַיְשָׁמְעָאִלִים אֲשֶׁר הוֹרִידוּהוּ שָׁמָּה. וַיְהִי ה' אֶת יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ מְצַלִּיחַ, וַיְהִי בְּבֵית אֲדוֹנָיו הַמִּצְרַיִם. וַיֵּרָא אֲדוֹנָיו כִּי ה' אִתּוֹ וְכָל אֲשֶׁר הוּא עוֹשֶׂה ה' מִצְלִיחַ בְּיָדוֹ. וַיִּמָּצֵא יוֹסֵף חוֹ בְּעֵינָיו וַיִּשְׁרַת אוֹתוֹ, וַיִּפְקִידוּהוּ עַל בְּיָתוֹ וְכָל יֵשׁ לוֹ נָתַן בְּיָדוֹ. וַיְהִי מֵאִזְ הַפְּקִיד אוֹתוֹ בְּבֵיתוֹ וְעַל כָּל אֲשֶׁר יֵשׁ לוֹ, וַיִּבְרָךְ ה' אֶת בְּיַת הַמִּצְרַיִם בְּגִלְלַת יוֹסֵף, וַיְהִי בְרַפְתָּ ה' בְּכָל אֲשֶׁר יֵשׁ לוֹ בְּבֵית וּבְשָׂדֶה. וַיַּעֲזֹב כָּל אֲשֶׁר לוֹ בְּיַד יוֹסֵף, וְלֹא יָדַע אֶתוֹ מֵאוֹמָה כִּי אִם הַלֶּחֶם אֲשֶׁר - הוּא אוֹכֵל. וַיְהִי יוֹסֵף יָפָה תֹאֵר וַיִּפָּה מְרָאָה" (בראשית לט).

לפני שנמשיך ביוסף, נעמוד רגע על זהותו של אדונו, פוטיפר. מלבד פרעה, שזהו כנראה תואר המלכות, רק שני נכבדים מצרים אחרים מוזכרים בשמותיהם: אדונו של יוסף, פוטיפר - 'סריס פרעה שר הטבחים'; וחותנו פוטיפרע - 'כהן און'. דמיון השמות ודלות המבחר הביאו רבים לקביעה שפוטיפר ופוטיפרע אחד הם, מה שמוסיף פיקנטיות רבה לחלק הרומנטי שבסיפור יוסף, אבל מוקשה למדי מתיאור תפקידיהם ומפרטים נוספים בסיפור. אבל גם בלי שנתייחס לפוטיפרע, יש חילוקי דעות לגבי פוטיפר. השאלה הראשונה, שאף היא רלבנטית למדי לסיפורנו, היא האם היה פוטיפר סריס במובן המקובל של המילה. עלינו לזכור שלמילה 'סריס' בתנ"ך יש גם פירוש אחר, שכיח באותה מידה, והוא: פקיד גבוה.

לפי הקונקורדנציה של מנדלקרן, "לפי שבארץ הקדם נתמנו הסריסים לפקידים ארמון הנשים, הושאל (השם 'סריס') גם לשאר שומרי משמרת המלך ומשרתיו". כך אנו מוצאים "סריס אָחָד אָשֶׁר הוּא פֶּקִיד עַל אֲנָשֵׁי הַמְּלָחָמָה" (ירמיהו כה,גב) ואת "שָׂרֵי יְהוּדָה וְשָׂרֵי יְרוּשָׁלַם הַסְּרִיסִים וְהַפְּהֻנִים וְכָל עִם הָאָרֶץ" (שם לח)¹¹. ואכן, בעוד שבוולגאטה מתורגם 'סריס' בהקשר פוטיפר כ- eunuchus, ובתרגום הערבי שבידי זה 'חֲצִי' - באותו מובן, הרי אונקלוס תירגם: "וזבניה פוטיפר רבא דפרעה רב קטוליא", ובתרגומים האנגלים שעיינתי בהם מצאתי officer. פילון, אבן עזרא, ותומס מאן מאמצים את הפירוש שפוטיפר היה סריס במובן המיני של המילה. רש"י אפילו מפליג בכך: "פוטי פרע' הוא פוטיפר, ונקרא פוטיפרע על שנסתרס מאליו לפי שחמד את יוסף למשכב זכור". יש גם גרסאות שונות לגבי תפקידו של פוטיפר. אבן עזרא מפרש: "'שר טבחים' - הממונה על בית המשמרת". הוא מסתמך, כמובן, על הפסוקים: "וַיִּתֵּן אוֹתָם בְּמִשְׁמַר בֵּית שָׂר הַטְּבָחִים אֶל בֵּית הַסֵּהַר מְקוֹם אֲשֶׁר יוֹסֵף אָסוּר שָׁם" (מ2) ו"פְּרָעָה, קֶצֶף עַל עֲבָדָיו, וַיִּתֵּן אוֹתָיו בְּמִשְׁמַר, בֵּית שָׂר הַטְּבָחִים--אוֹתָיו, וְאֵת שָׂר הָאוֹפִים" (מא10). אבל גם פרוש זה מעלה כמה תהיות.

הצלחתו של יוסף בבית פוטיפר מהווה, כמובן, ראיה לצדיקותו עבור אלה הרואים בו חסיד קדוש, לפחות מי שנעשה כזה לאחר העונש שקיבל על גאוותנותו. ואכן, במקום זה בסיפור התנ"ך נכנס, אם כי לא במידה גדושה, הממד הדתי - שם האלהים, שלא הוזכר כלל בחלק הקודם של הסיפור, מוזכר מעתה תכופות - הן ע"י המספר והן בפי יוסף. רש"י אומר: "כי ה' אתו' - שם שמים שגור בפיו". מדרש תנחומא (מאה 9) משעשע יותר: היה מוזג לרבו יין קונדיטון והוא אומר לו: מה מזגת לי? הוא אומר: קונדיטון. אומר לו: פסינתון אני רוצה - והיה פסינתון. אומר לו: מבושל אני רוצה - והיה מבושל. וכן על המים, וכן על כל דבר ודבר, שנאמר: "וכל אשר הוא עושה ה' מצליח בידו". אם זה אות לצדיקות, הרי, לפי הפולקלור המשפחתי, גם אני, הצנוע, נצר לצדיק גדול. דודי היה מספר שלאבי סבי זצ"ל היה פונדק, ובמרתף הפונדק הייתה חבית יין אחת. כשגוי היה נכנס לפונדק,

¹¹ אחרי ההרצאה למדתי מפרופ' אהרן דותן שמקור המילה הוא במילה האכדית 'שרו' - מלך.

היה שואל אותו איזה יין הוא רוצה, וכשהגוי היה עונה, למשל, "מִדְרָה", הוא יה צועק לנער שבמרתף: "יענק'ל, מאך מדרה!".

ב'צוואת יוסף', הצלחתו של יוסף, בעזרת האל, מתחילה בשלב ביניים שאינו מופיע במקרא: "ויהי כאשר באנו מצרימה ויריבו ביניהם (הישמעאלים) מי מהם יתן מחירי ויקחני. ויאותרו כולם כי אשר במצרים אצל מוכר סחורתם עד-אשר ישובו עם-סחורתם. ויי נתן חני בעיני הסוחר ויפקד על-ידי את ביתו. ויברכהו אלהים לרגלי וימלא אותו זהב וכסף ועבדה".

פילון נותן יותר משקל בהצלחתו של יוסף לכשרונו הרב: "הצעיר הובל מצרימה, ושם נעשה עבד לסריס, ותוך ימים אחדים הוכיח את מצוינותו, שקיבל סמכות על עמיתיו המשרתים, ואת ניהול כל משק הבית; כי אדונו למד בהזדמנויות רבות שמשרתו הוא בהשגחה אלוהית בדבריו ובמעשיו; ולכן הוא התמנה למשגיח הבית... כי ראוי שאיש המדינה יתנסה קודם בניהול של בית אחד... כי זהו אותו הדבר בקנה מידה אחר".

גם יוסף בן מתתיהו רואה בהצלחתו של יוסף עדות למעלותיו: "קנה אותו איש אחד מצרי ושמו פוטיפר, רב הטבחים של פרעה המלך. והיה האיש נוהג בו כל כבוד והקנה לו חינוך, שמקנים לבן-חורין, והניח לו דרגת-חיים טובה מזו, שהיא מנת חלקו של עבד, ומסר לידו את הפקוח על כל עסקי ביתו. והלה נהנה מההנחות האלה ולא קיפח אף על-ידי השנוי הזה את מידותיו הטובות, שהיו דבוקות ואחוזות בו, אלא הביא ראייה לכך, שרוח אצילה יכולה להתגבר על פגעי החיים, אם טבועה היא באיש באמת ואין היא מותאמת לשם הצלחת השעה בלבד".

כך הגענו לחלק הפיקנטי של סיפור יוסף: "וַיְהִי אַחֲרַיִם הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתֵּשֶׂא אִשֶׁת אֲדֹנָיו אֶת עֵינֶיהָ אֶל יוֹסֵף וַתֹּאמֶר: שְׂכָבָה עִמִּי!. וַיִּמָּאן וַיֹּאמֶר אֶל אִשֶׁת אֲדֹנָיו: הֵן אֲדֹנִי לֹא יָדַע אֶתִּי מִה בְּבִית וְכָל אֲשֶׁר יֵשׁ לוֹ נָתַן בְּיָדִי, אֵינְנֹו גְדוֹל בְּבִית הַזֶּה מִמֶּנִּי, וְלֹא חָשַׁד מִמֶּנִּי מְאוּמָה כִּי אִם אוֹתָךְ - בְּאֲשֶׁר אָתָּה אִשְׁתּוֹ, וְאִיךָ אֶעֱשֶׂה הַרְעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטַאתִי לְאֱלֹהִים? וַיְהִי כַּדְּבָרָה אֶל יוֹסֵף יוֹם, וְלֹא שָׁמַע אֶלֶיָּהּ לְשָׁכַב אֶצְלָהּ לְהִיּוֹת עִמָּה. וַיְהִי כִּהְיוֹם הַזֶּה וַיָּבֵא הַבַּיִתָּה לַעֲשׂוֹת מְלֶאכֶתוֹ, וַאֲזַן אִישׁ מֵאֲנָשֵׁי הַבַּיִת שֵׁם בְּבִית, וַתִּתְפָּשֶׂהוּ בְּבִגְדוֹ לֵאמֹר: שְׂכָבָה עִמִּי! וַיַּעֲזֹב בְּגָדוֹ בְּיָדָהּ וַיִּנָּס וַיֵּצֵא חוּצָה. וַיְהִי כִּפְרָאוֹתָהּ כִּי עָזַב בְּגָדוֹ בְּיָדָהּ וַיִּנָּס

החוצה, ותקרא לאנשי ביתה ותאמר להם לאמר: ראו הביא לנו איש עברי לצחק בנו - בא אלי לשכב עמי ואקרא בקול גדול. ויהי כשמעו כי הרימותי קולי ואקרא ויעזב בגדו אצלי וינס החוצה. ותנח בגדו אצלה עד-בוא אדניו אל ביתו. ותדבר אליו כדברים האלה לאמר: בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי, ויהי כהרימי קולי ואקרא ויעזב בגדו אצלי וינס החוצה. ויהי כשמוע אדניו את דברי אשתו אשר דברה אליו לאמר: כדברים האלה עשה לי עבדך, ויחר אפו. ויקח אדוני יוסף אותו ויתנהו אל בית הסוהר מקום אשר-אסירי המלך אסורים, ויהי שם בבית הסוהר" (בראשית לט).

המוטיב העיקרי של חלק זה של הסיפור, הטרדה מינית של צעיר ע"י בעלת בית בוגרת, נמצא, כידוע, בסיפור מצרי עתיק - 'סיפור האחים'. כפי שציינתי קודם, אין הסיפור המקראי מתאר את אשת פוטיפר, וגם אינו נכנס לפרטי ניסיונות הפיתוי. את זה הוא משאיר לדמיונו הפרוע. אם תרצו, מדובר פה ביפהפיה המנסה לפתות את יוסף הצעיר בחשפה לפניו את חמודותיה, אבל אם תרצו אחרת, תוכלו לחשוב על בעלת בית מבוגרת ומשועממת, אולי אפילו מכוערת, החושקת בצעיר היפה שמעדיף עליה את הצעירות הנאות - אם אלו המשרתות, או אם אולי אפילו גם בתה שלה עצמה, אסנת, בגרסה המזהה את פוטיפר ופוטיפרע.

נתחיל בדמות נער השעשועים הנופל מן הפח אל הפחת. אותה אנו מוצאים במדרש תנחומא (ורש"י): "כיון שראה יוסף את עצמו בכך התחיל אוכל ושותה, מסלסל בשערו ואומר: ברוך המקום שהשכיחני בית אבי. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אביך מתאבל עליך בשק ואפר ואתה אוכל ושותה ומסלסל בשערך - אטליס, חייך שאני מגרה בך את הדב. מיד 'ותשא אשת אדוניו את עיניה אל יוסף'". פילון ופלאביוס נשארו קרובים לסיפור המקראי. הם לא הוסיפו פרטים על האשה ועל הפיתוי, וייחסו את עמידתו של יוסף בפיתוי להגינותו. פילון: "אבל בעודו רוכש שם טוב בענייני ניהול בית אדונו, נרקמה נגדו מזימה ע"י אשת אדוניו, בגלל האהבה העזה שרחשה לו; כי היא, מטורפת מיופיו של הצעיר, ולא יכולה לשלוט בתשוקתה ותאוותה, הציעה לו לנאוף איתה; אבל הוא התנגד בעוז, ולא העז בכלל להתקרב אליה, בגלל אופיו הממוזג וההגון שנטעו בו הטבע וההרגל".

יוסף בן מתתיהו: "כי אשתו של אדוני אהבה אותו על יפי גזרתו וזריזותו בעבודה וחשבה, שתפתהו בנקל לשכב אתה, אם תגלה לו את אהבתה, משום שיהא הדבר בעיניו לאושר (גדול) לו, שגברתו חשקה בו. אלא שהיא שמה לב למעמד העבד שלו באותה שעה ולא לטבעו, שנשאר בו על אף השינוי. וכשגילתה לו את תאוותה והפליטה מלים על משכב דודים, דחה את הדרישה, משום שחשב לבלתי-הוגן למלא משאלה כזו מצדה, שיהא בה משום אי-יושר וזדון כלפי האיש, שקנה אותו ונהג בו בכבוד גדול כל כך".

לעומתם, צוואת יוסף הקדומה מאריכה ומפרטת בסיפור זה. אצטט ממנה רק מספר קטעים מהסיפור הארוך שבעתיים, במיוחד אדלג על תיאורי הצום והתפילה של יוסף הקדוש: "כמה פעמים איימה עלי המצרית במוות, כמה פעמים גזרה עלי עונש, ואחרי כן השיבה אותי, וכאשר לא חפצתי להיות עימה אמרה אלי, אם תיאות לי אתה תמשול גם בי גם בכל אשר בביתי ואתה תהיה כאדוננו. ואנכי זכרתי את דברי אבות אבי יעקב, ואלך אל חדרי ואבך ואתפלל אל ה'... וכאשר לא הועילה דבר, באה אלי בתואנה שברצונה לקחת לקח ולשמוע את דבר האלוהים. ותאמר אלי, אם חפץ אתה כי אעזוב את האלילים, שיכבה עמי ואנכי אשכנע את בעלי לסור מאחרי אליליו ונלך בחוקות אלוהיך... ותוסף לעת אחרת ותאמר אלי, אם לא תחפוץ לנאוף עמי, אהרוג את בעלי ואנשא לך כדין. ואני, בשומעי זאת, ואקרע את-בגדי ואומר, האשה, יראי את ה' ואל תעשי את המעשה הרע הזה פן תיכרתי, כי דעי-לך כי אני אודיע את מחשבתך הנפשעת לכל... ותשלח לי אוכל שעליו היזתה שיקוי כשפים. ויהי כי בא הסריס ויבא לי את המאכל, ואשא עיני ואראה איש נורא מראה המושיט לי חרב עם הקערה, ואדע כי מזימתה להדיחני. וכצאתי, ואבך ולא טעמתי טעם מאוכל זה, ולא כל מאכל אחר ממנה. וכעבור יום, ותבוא אלי ותכר את האוכל, ותאמר אלי, מדוע לא אכלת מן המאכל הזה. ואומר אליה, כי מילאת אותו כשפים ומוות... ולמען תיווכחי כי לא תשלוט רעת פושעים בצדקת יראי ה', הנה אקח מן-המאכל ואוכל בפניך, ובדברי אלה ואתפלל כזאת, אלהי אבותי ומלאך אברהם יהיו עמדי, ואוכל. ובראותה זאת, ותיפול על-פניה לרגלי ותבך... ותבטיחני לבלתי עשות עוד את מעשה הפשע הזה... ואולם היא הקשתה את-לבה ברעה

ותחפש אי הדרך תצודני... והיא לעת מצוא רצה אלי, ובעלה היה מחוץ לבית, ותאמר אלי. אתלה את עצמי או אשליך עצמי לבאר או מראש צוק אם לא תיאות לי. ובראותי כי רוח בליעל הרגיזתה, ואתפלל אל ה' ואומר אליה. למה אומללה תרגזי ותתגעשי והחטא יעוור עיניך, זכרי כי אם תשלחי יד בנפשך תכה סֶתוֹן אשת צרתך, פילגש בעלך, את-בניך, ותמחה את זכרך מעל פני האדמה... לבסוף תפסה בבגדי ותמשכני בחזקה לשכב עמה. וכראותי כי החזיקה בשיגעון בבגדי, ואעזבהו ואנוס ערום. והיא, בהחזיקה בבגדי, טפלה עלי עלילות-שווא, וכבוא בעלה נתנני במשמר אשר בביתו, וממחרת היכני וישלחני אל בית הסהר אשר לפרעה. וכאשר הייתי באסורים... ואגיל בקול שמחה ואודה לאלוהי כי ניצלתי מתאוות המצרית... כי בהיותי בביתי ותגל את זרועותיה ואת שדיה ואת רגליה למען אשכב עימה, כי יפת מראה היתה עד מאד והדורה בלבושה למען תדיחני, וה' הצילני ממזימותיה..."

חז"ל, ברובם, ייחסו את מעלתו של יוסף כצדיק בעיקר לדבר אחד בלבד – התגברותו על יצרו ועמידתו בפני הפיתוי של אשת פוטיפר. הם היו קצת פחות נועזים לגבי טכניקות הפיתוי של אשת פוטיפר: "בכל יום ויום היתה אשת פוטיפר משדלתו בדברים. בגדים שלבשה לו שחרית לא לבשה לו ערבית ... נתנה לו אלף ככרי כסף לשמוע אליה לשכב אצלה להיות עמה ולא רצה לשמוע אליה" (יומא, לה ב). נראה שהם ראו בעצם ההזדמנות, מבלי להתייחס ליופיה של האשה, פיתוי שקשה לעמוד בו, בייחוד לבחור צעיר. במקום אחר בגמרא מסופר שיוסף כבר היה קרוב מאוד להיכנע לייצרו, וניצל מהחטא רק בדרך נס: "ויבא הביתה לעשות מלאכתו - א"ר יוחנן: מלמד ששניהם לדבר עבירה נתכוונו. ויבא הביתה לעשות מלאכתו - רב ושמואל, חד אמר: לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר: לעשות צרכיו נכנס. ואין איש מאנשי הבית וגו' - אפשר בית גדול כביתו של אותו רשע לא היה בו איש תנא דבי ר' ישמעאל אותו היום חגם היה והלכו כולן לבית עבודת כוכבים שלהם והיא אמרה להן חולה היא, אמרה: אין לי יום שניזקק לי יוסף כיום הזה, ותתפשהו בבגדו לאמר וגו' - באותה שעה באתה דיוקנו של אביו ונראתה לו בחלון" (סוטה, ז לו).

הקוראן הוסיף לנו קישוטים יפים לסיפור, והנה חלקה של 'סורת יוסף' המספר על יוסף בבית פוטיפר: "האשה אשר הוא בביתה שידלה אותו בדברים, והגיפה את הדלתות, ואמרה, בוא אלי. אמר: ישמרני אלוהים! הן אדוני היטיב לשכן אותי. בני העוולה לא יעשו חיל. היא חשקה בו וגם הוא היה חושק בה אלמלא ראה את מופת ריבונו. כזאת עשינו למען נטה מעליו את הרעה ואת התועבה, הוא היה בעבדינו ברי הלבב. שניהם כאחד מיהרו אל הדלת, והיא קרעה את כותנתו מאחור, ואז מצאו השניים את בעלה אצל הדלת. אמרה: מה דינו של המבקש לעולל רעה לאשתך, אם לא מאסר או עונש כבד? אמר: היא שידלה אותי בדברים. עד מאנשי ביתה העיד ואמר: אם כותנתו קרועה מלפנים, כי אז אמת בפיה והוא במשקרים. ואולם אם קרועה כותנתו מאחור, כי אז היא המשקרת ובפיו האמת. כאשר ראה (בעלה) כי כותנתו קרועה מאחור, אמר: זוהי תחבולתכן, אכן תחבולותיכן נפתלות הן. אתה יוסף! הנח לכלל זה, ואת בקשי מחילה על חטאך, כי בחוטאים הנך. אז אמרו נשים בעיר: אשת הגביר משדלת את עבדה בדברים, הוא הצית בה את אש האהבה, ואנו סבורות כי היא שרויה בתעייה גמורה. כאשר שמעה את לעז דבריהן, הזמינה אותן וערכה להן מסיבה ונתנה סכין ביד כל אחת. אז אמרה (ליוסף): צא אליהן. בראותן אותו, נפעמו מיפי מראהו עד כי חתכו את ידיהן ואמרו: ישמרנו אלוהים! אין זה בשר ודם, אין זה אלא מלאך נפלא! אמרה: הנה לפניכן זה אשר גיניתן אותי בעטיו. אכן שידלתי אותו בדברים והוא כבש את יצרו. אם לא יעשה כדברי, יושלך אל בית האסורים ויהיה במושפלים. אמר, ריבוני, טוב לי בית האסורים מלעשות את אשר תבקשנה" ... סיפור יפה זה על אשת פוטיפר וחברותיה נכנס גם למדרש תנחומא, בו הוחלפו התפוזים באתרוגים. הוא מופיע שוב גם בפואמת האהבה הגדולה שכתב המשורר הפרסי הסופי ג'אמי, בערך ב-1470, על סיפור יוסף ואשת פוטיפר. בפואמה זו אנחנו מוצאים, סוף סוף, גם את שמה: זולייכה. לפי תקציר הפואמה, כפי שמצאתי באינטרנט, זולייכה בת מלך מאוריטניה טאימוס חלמה על בחור יפה תואר שיופיו הרשים אותה כל כך עד שהתאהבה בו מיד, ושקעה בדיכאון מרוב תשוקתה לאותו בחור. החלום חזר ונשנה שלוש פעמים, ובהופעתו האחרונה גם אמר לה הבחור שהוא נמצא במצרים. מגיע שליח ממצרים

ומבקש את ידה של הנסיכה עבור הוזיר הגדול של פרעה והיא נענית להצעה מיד, כיון שהיא משוכנעת שמבקש ידה הוא מושא אהבתה ולא אחר, נוסעת למצרים עם פמליה גדולה ומפוארת ונכנסת לממפיס בפאר והדר, מלווה ע"י הוזיר פוטיפר, או קיפטיר, עצמו, שבא לפגוש את אשתו. בסקרנותה לאשר את זהותו היא מוצאת הזדמנות להציץ מבעד לוילונות אפיריונה, ומתמלאת צער ויאוש כשהיא מגלה איש שונה לחלוטין ממושא חלומותיה. הפואמה ממשיכה בסיפור חיי יוסף שיופיו העל-טבעי מתואר כמתנת האל כך שלא הייתה אשה שחזתה בו ולא התאהבה בו, וזה גם מה שקרה לזולייכה. הוא נמכר כעבד וזולייכה זוכה לקנות אותו, לזעמן וקנאתן של מתחרותיה. יוסף היפהפה נכנס לשירותה, ולבקשתו מקבל להשגחתו עדר צאן. גבירתו המעריצה מבקשת למשוך אותו אליה בכל אמצעי. האומנת של זולייכה היא בת אמונה של הנסיכה באהבתה ליוסף, והיא מגלה אותה ליוסף ברגע לא זהיר. אביו יעקב, או המלאך גבריאל בדמותו, מופיע ומזהיר אותו מהסכנה, והוא בורח ומשאיר את גברתו ביגון היאוש, הזעם והצער.

השם זולייכה וסיפור התפוזים חוזרים גם בסיפור יוסף כמו שהוא מסופר ב'ספר הישר', שפורסם לראשונה בוונציה בשנת 1625 ע"י מחבר לא ידוע, ובו סיפורי בראשית בשילוב מסורות מהמדרש, מהספרים החיצוניים וממקורות נוספים. זולייכה היא גם גיבורה ראשית, למעשה, בפואמה שכתב יל"ג בשם 'אסנת בת פוטיפרע', ובה זולייכה ופוטיפר הם הוריה של אסנת:

וּבְסִפְתָּהּ הִגְוָה עַל אֶגְוֵי הַמַּיִם זְלִיכָה שׁוֹכֶבֶת מִשְׁכַּב הַצְּהָרִים...
אֵת הַזֹּאת הַיָּא זְלִיכָה מִימֵי קֶדֶם? אֵי שְׁנֵי הַשָּׁן וּלְחַיֵּי הָאֲדָם?
שׁוֹשְׁנַת הַפְּנִים חֲוָרָה, נְבֻלָּה, גַּם עֲדָנַת הַבְּשָׂר צְמֻקָה, קִמְלָה.
רַק אֵשׁ זָרָה תֹאכַל מִבְּנוֹת מִיָּנִיָּה, תִּפְיֵץ אֹרֶךְ קִפְאוֹן עַל לְבַנַּת פְּנִיָּה
אֵשׁ תִּפְאֵרָה נוֹאֲשָׁה, אֵשׁ תִּקְוָה כּוֹזֶבֶת, אֵשׁ חֲשֵׁק לֹא נִמְלָא, אֵשׁ אִשָּׁה אוֹהֶבֶת
הָאֵשׁ הַזֹּאת גַּם כְּלִיָּהּ, זְלִיכָה, הִיא אֲכָלָה פְּנִיָּה וּלְשִׁדָּה לַחֲכָה!
"זֶה שְׁנֵים רַבּוֹת אֶתְיַפַּח לְהִבְלִי! לְשׁוֹא הַסִּירוֹתֵי שְׁכָמוֹ מִסְבָּל, ...
תַּחַת רְדִפֵי טוֹב עֲתֵה רַע יִגְמְלֵנִי, יַחֲלִיק לְנוֹס מִנִּי, לֹא יִאֶהְבְּנִי...
אוֹי, אוֹי לָךְ אִם בְּמִקּוֹם אֶהְבָּה כּוֹזֶבֶת תִּתְרַדְּפֵךְ נִקְמָתִי, עֲזָה כְּמִנֹּת,
בַּת-רָהֵב אֲנִי, אֲדַע נִקָּם קַחַת; לוֹ גַּם עִמָּךְ אֶסְפָּה, אֲרַדָּה שַׁחַת...
וַיְהִי מָה! נִקָּם אֲנִי, עַז נָפֵשׁ! לֹא חָנַם עוֹלְלָתָהּ קִרְנֵי בְּרָפֵשׁ!"

לקינוח אביא משהו שליקטתי מאתר 'שולחן שבת' של חב"ד: "במבט ראשון, אשת פוטיפר מסמלת כאן את הרוע והחטא, אך למרבה הפלא אומרים חז"ל: "אשת פוטיפר – לשם שמים נתכוונה". היא חזתה בכוכבים שעתידים להיוולד לה וליוסף צאצאים משותפים, ולכן עשתה את מה שעשתה. טעותה הייתה בכך, שהצאצאים הללו באו לא ממנה, אלא מבתה, אסנת, שנישאה ליוסף ונולדו להם הבנים מנשה ואפרים". אם כן, הרי אנחנו נמצאים ממש במצב אידיאלי: לא רק שיוסף צדיק, ושכל אחיו צדיקים, אלא אפילו אשת פוטיפר התכוונה לשם שמיים בלבד... זה מקום טוב לסיים בו, למרות שאנחנו עוזבים כאן את יוסף בבית הסוהר, ואפילו לא הספקתי לדבר על שר האופים ושר המשקים, ועל הפרקים הבאים בחיי יוסף, אבל את זה אפשר לדחות לפרשות הבאות.



רמברנדט ואן ריין: יוסף ואשת פוטיפר (1634)

"וַיֵּאָהֵב יַעֲקֹב אֶת רַחֵל" – על האהבה התנ"כית

'מקום למחשבה – בשער' מס. 21, ינואר 2001

ב'ספר הבדיחה והחידוד' של דרויאנוב מסופר על אותו בחור יהודי שלפני שיצא לראשונה עם בחורה נועץ בחברו על מה ישוחח איתה. החבר אמר לו שבפגישה ראשונה כזו נהוג לדבר על משפחה, על אהבה ועל פילוסופיה. הבחור מילא אחר ההוראות בקפדנות, ונוסח השיחה במלואה היה כך: "יש לך אח?". "לא". "את אוהבת גבינה?". "לא". "ולו היה לך אח, היית אוהבת גבינה?".

גם חולשתה וגם כוחה של השפה הם בכך שהיא רב-משמעית ולא מדויקת. אם 'אמת' ו'צדק', כפי שידוע לנו, אינם מונחים חד-משמעיים, על אחת כמה וכמה 'אהבה' היא מילה רבת משמעויות. אהבת המשפחה, אהבת גבר לאישה, אהבת גבינה ואהבת חוכמה (פילוסופיה) הם רק חלק משפע הרגשות שלתיאורם אנחנו משתמשים במילה 'אהבה'. יתר על כן, כיוון שאנו מדברים בשפה, ייתכנו גם וריאנטים משפה לשפה. הסיפור של דרויאנוב לא יצלח באנגלית, ושאלת המחץ של 'הגשמים': "דייג אוהב דגים?" תעבוד גם באנגלית, אבל בשימוש בפועל like במקום love, וזה יהיה חלש יותר.

כבר בתנ"ך אנחנו מוצאים את המילה 'אהבה' במשמעויות רבות. האסוציאציה הראשונה לאהבה תנ"כית היא, כמובן, שיר האהבה המופלא – 'שיר השירים'. זוהי אהבת הנעורים המתלקחת – "עֲזָה כַּמְנוֹת אֶהְבֶּה... רִשְׁפִּיהָ רִשְׁפִּי אֶשׂ... מִים רַבִּים לֹא יוֹכְלוּ לְכַבּוֹת אֶת הָאֶהְבָּה, וּנְהָרוֹת לֹא יִשְׁטְפוּהָ", וכן הלאה. יש לנו גם את אותה אהבה רומנטית, קלאסית, נאמנה ומתמידה של גבר לאישה – אהבת יעקב לרחל: "וַיֵּאָהֵב יַעֲקֹב אֶת רַחֵל... וַיַּעֲבֹד יַעֲקֹב בְּרַחֵל שֶׁבַע שָׁנִים, וַיִּהְיוּ בְּעֵינָיו כְּיָמִים אֲחָדִים בְּאֶהְבֶּתוֹ אוֹתָהּ". את הקוטב האחר של אהבת זכר ונקבה, המשיכה המינית נטו, נמצא באהבת אמנון לתמר, או גם אצל הושע – "לֵךְ אֶהָב אִשָּׁה אֲהוּבַת רַע", ובצורה הבוטה ביותר בתיאורו של ירמיהו של אותה "בְּכַרְהָ קָלָה מִשְׂרָקֶת דְּרָקִיָּה" – "מִה תִּיטִיבִי דְרָקֶךָ לְבִקֵּשׁ אֶהְבֶּה". שלוש אהבות מסוגים שונים אנחנו מוצאים בפרק אחד – שמואל א' י"ח: "וַתֵּאָהֵב מִיכָל בַּת שָׁאוּל אֶת דָּוִד", "וַיֵּאָהֵבוּ יְהוֹנָתָן כְּנַפְשׁוֹ", "וְכָל יִשְׂרָאֵל וַיהוּדָה אוֹהֵב אֶת דָּוִד".

כל אלה הם שימושים בפועל 'אהב' שהם שימושיים גם היום. אבל אשר לאהבה ומשפחה, השימוש התנ"כי שונה לגמרי מזה שלנו. איננו רואים בתנ"ך את המושג הכללי של אהבת הבנים או אהבת ההורים. אנחנו מוצאים רק את "פְּרַחֵס אָב עַל בְּנָיִם", מהצד האחד, ואת "כַּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ" מהצד השני.

ה'אהבה' התנ"כית בהקשר זה היא ההעדפה של האחד על השני – העדפת יצחק על ישמעאל ("קח נָא אֶת בְּנֵךְ אֶת יִחִידְךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתָּ, אֶת יִצְחָק"), ההעדפות השונות של יצחק ורבקה לגבי יעקב ועשו ("וַיֵּאָהֵב יִצְחָק אֶת יַעֲקֹב כִּי צִיד בָּפִיו, וְרַבְּקָה אוֹהֶבֶת אֶת יַעֲקֹב"), והעדפת יוסף על אחיו ("וַיִּשְׂרָאֵל אֶהָב אֶת יוֹסֵף מִכָּל בְּנָיו"). בקונטקסט הזה, אם הבן האחד הוא האהוב, הרי האחר הוא השנוא. אותו המצב יתכן גם בריבוי נשים: "כִּי תִהְיֶינָה לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים, הָאֶחָת אֶהוֹבָה וְהָאֶחָת שְׂנוֹאָה". בקיצור, האהבה במשפחה קשורה קשר הדוק לקנאה.

גם משמעות האהבה בין האל לבן האדם, הנזכרת פעמים רבות בתנ"ך, היא אנלוגית לאהבה זו שבין הורה לבן. "וְאָהֵב אֶת יַעֲקֹב, וְאֶת יַעֲקֹב שְׂנֵאתִי", אומר מלאכי. "אֶת אֲשֶׁר יֵאָהֵב ה' יוֹכִיחַ וְיִכָּאֵב אֶת בְּנוֹ יִרְצֶה" – נאמר במשלי. אפילו לשיא אהבת האל – "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ", נצמד הסבר הקנאה: "לֹא תִלְכֹּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים... כִּי אֵל קָנָא ה' אֱלֹהֶיךָ". אנלוגיה אחרת לאהבת האדם לאל היא "אֶהְבֶּתִּי אֶת אֲדֹנָי" – העדפת הביטחון שבוודאות ובמשמעת על החופש הכרוך באי וודאות ובצורך לקבל החלטות.

ומה בדבר צו האהבה העליון: "וְאֶהְבֶּתָּ לַרְעֵךָ כָּמוֹךָ"? על איזו אהבה מדובר כאן? אין כאן צו "עשה", צו להקרבה עצמית. בעצם זהו צו של "לא תעשה" – צו של אי העדפה עצמית. כלומר, מדובר כאן בריסון האהבה העצמית, שעליה נאמר, בחריזתו של חנניה רייכמן: "יש אהבה שגם הזמן חלש מלהצמית. זה רגש עז ונאמן, שמו אהבה עצמית"

הזכרנו כבר אהבה ומשפחה והגיע תור הגבינה. גם אהבת האוכל אינה נעדרת מהתנ"ך – יצחק מבקש מעשו: "צוּדָה לִי צִיד וְעֲשֵׂה לִי מִטְעָמִים כַּאֲשֶׁר אֶהְבֶּתִּי". גם הפילוסופיה, אהבת החוכמה, היא מדאורייתא: "מָה אֶהְבֶּתִּי תוֹרַתְךָ, כָּל הַיּוֹם

היא שִׁיחָתִי", השתפך משורר התהילים. גם אריק איינשטיין, ששר "אני אוהב לישון", לא היה ראשון – "אל תִּאָהֵב שָׁנָה" הוזהרנו במשלי. אנו מוצאים בתנ"ך גם אהבה לעיסוקים אחרים – מופשטים יותר, כמו "אֶהְבֶּתִּי כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת קוֹלִי תַחֲנוּנָיִי", ואפילו לאהבת המולדת – "שִׁאֲלוּ שְׁלוֹם יְרוּשָׁלַיִם, וְשָׁלוֹ אֲוִהְבֶנָּךְ" בפי משורר התהילים.

יש גם שאלות פתוחות לגבי 'אהבה' בתנ"ך: למה התכוון החכם מכל אדם כשאמר "עַל כָּל פְּשָׁעִים תִּכְסֶה אֶהְבָּה" – האם – כמו שהיינו רוצים לפרש זאת היום – לגינוי השימוש באהבה הרומנטית, באחוות העמים או באהבת המולדת כתירוץ לכל פשע? ולמה התכוון, לעת זקנתו, באומרו "עַת לְאָהוֹב וְעַת לְשֹׂנְאֵי"? אנו מקווים שלא התכוון כאן לשנאה ממש במובנה של ימינו, שהיא רגש מגונה בכל עת, אלא לשינוי סדר העדיפויות בזמנים שונים, במאזן העדין שבין האהבות השונות – האהבה העצמית, אהבת הזולת, אהבת המולדת או אהבת התבונה. לסיכום – יש אהבות רבות ושונות, וקשה לדון בכולן במסגרת אחת. אפילו אהבת בני זוג משנה את מאפייניה במשך השנים. פרוידיאנים קיצוניים מוכנים לראות בכולן יחד התגלמות של אותו יצר מיני באמצעות התקה, הדחקה, סובלימציה וכו', אבל אנו ניזהר מהכללות ונתייחס לכל אהבה כגופה – או כרוחה.



מארק שאגאל: יעקב ורחל (ליתוגרפיה, 1979)

"לְטוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים" – בנות צלפחד וזכויות האשה

מרכז צימבליסטה 27.1.2004, פרשת 'מסעי'

נושא דברי הפעם הוא נושא משפטי – התיקון השני בדיני הירושה העבריים המיוחס לסיפור בנות צלפחד. בחלק הראשון של דברי אנסה להסביר את דין הירושה המקורי, לפני תיקון בנות צלפחד, ולהשוותו לדיני ירושה אחרים בעולם העתיק ואפילו היום. אחר כך אנסה לעמוד על הסיבות לתיקון הראשון, זה שבפרשת פנחס, ולתיקון השני, זה שבפרשתנו, וגם לעקוב אחרי התפתחויות בדורות המאוחרים יותר. לבסוף אסקור, בקיצור רב, את מעמד האשה בחברות הקדומות כך שנוכל לקבל קנה מידה כדי למוד את מעמד האשה בחברה היהודית.

אזכיר תחילה את סיפור בנות צלפחד. הוא מתחיל בפרשת 'פינחס', בפרק כה - לאחר המפקד השני של בני ישראל בערבות מואב על ירדן ירחו, ניתנת ההוראה לחלוקת קרקעות כנען בין בני ישראל: "וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: לְאַלְה תַחַלֵּק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת. לְרַב תִּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תִּמְעִיט נַחֲלָתוֹ, אִישׁ לְפִי פְקֻדָּיו יִתֵּן נַחֲלָתוֹ. אַךְ בְּגוֹרֵל יַחַלֵּק אֶת הָאָרֶץ, לְשְׁמוֹת מִטּוֹת אֲבוֹתָם יִנְחִלוּ. עַל פִּי הַגּוֹרֵל תַּחַלֵּק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לַמְעַט" (במדבר כו).

בעקבות הוראה זו בא ערעורן של בנות צלפחד: "וַתִּקְרַבְנָה בָנוֹת צְלָפְחָד בֶּן חֲפָר בֶּן גִּלְעָד בֶּן מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפַּחֹת מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף, וְאַלְה שְׁמוֹת בָּנוֹתָיו: מַחֲלָה נָעָה וְחַגְלָה, וּמִלְכָּה וְתַרְצָה. וַתַּעֲמִדְנָה לְפָנֵי מֹשֶׁה וּלְפָנֵי אֱלֹעֶזֶר הַכֹּהֵן וּלְפָנֵי הַנְּשִׂאִים וְכָל הָעֵדָה פָּתַח אֱהֵל מוֹעֵד, לֵאמֹר: אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר, וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנוֹעֲדִים עַל ה' בַּעֲדַת קָרַח, כִּי בָחַטָּאוּ מֵת, וּבָנִים לֹא הָיוּ לוֹ. לָמָּה יִגְרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֶּן? תִּנָּה לָנוּ אַחֲזָה בְּתוֹךְ אַחֵי אָבִינוּ וַיִּקְרַב מֹשֶׁה אֶת מִשְׁפָּטוֹן לְפָנֵי ה'. וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: בְּנוֹת צְלָפְחָד דוֹבְרוֹת! נָתַן תִּתֵּן לָהֶם אַחֲזַת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אַחֵי אֲבִיהֶם וְהַעֲבַרְתְּ אֶת נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן! וְאַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תִּדְבְּרֵ לֵאמֹר: אִישׁ כִּי יָמוּת וּבֶן אֵין לוֹ, וְהַעֲבַרְתָּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְבֵתוֹ. וְאִם אֵין לוֹ בֵּת, וַיָּנַחְתָּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאָחִיו. וְאִם אֵין לוֹ אַחִים, וַיָּנַחְתָּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְאָחֵי אָבִיו. וְאִם אֵין אַחִים לְאָבִיו, וַיָּנַחְתָּם אֶת נַחֲלָתוֹ לְשָׂאוֹ הַקְּרוֹב אֵלָיו מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ, וְגִרְשׁ אוֹתָהּ, וְהִיְתָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה" (במדבר כז). זהו התיקון הראשון.

בהמשך הסיפור ההיסטורי בספר 'במדבר' מתחיל תהליך כיבוש חלקי הארץ והנחלתם. בני מכיר בן מנשה, דודיהן של בנות צלפחד, לוכדים את הגלעד ומשה מקצה אותו לחמולה של מכיר, ואז מתעוררת בעיה חדשה שעליה מדווח בסיום פרשתנו, פרשת 'מסעי': "ויקָרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מְכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפַּחֹת בְּנֵי יוֹסֵף, וַיִּדְבְּרוּ לְפָנַי מִשֶּׁה וּלְפָנַי הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיֹּאמְרוּ: אֵת אֲדוֹנֵי צָוָה ה' לָתֵת אֶת הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרֵל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְאֲדוֹנֵי צָוָה בַּה' לָתֵת אֵת נַחֲלַת צִלְפָּחַד אַחִינוּ לְבָנוֹתָיו. וְהָיוּ לְאָחָד מִבְּנֵי שְׁבָטֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים, וְנִגְרָעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אָבוֹתָינוּ וְנוֹסֵף עַל נַחֲלַת הַמָּטָה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם, וַיִּמְגֹּרְלוּ נַחֲלָתָנוּ יִגְרַע. וְאִם יִהְיֶה הַיּוֹבֵל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְנוֹסֶפֶה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמָּטָה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם, וַיִּמְנַחֲלַת מִטָּה אֲבֹתָינוּ יִגְרַע נַחֲלָתָן. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל פִּי ה' לֵאמֹר: כֹּן מִטָּה בְּנֵי יוֹסֵף דּוֹבְרִים! זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר צָוָה ה' לְבָנוֹת צִלְפָּחַד לֵאמֹר: לְטוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים, אֲדָּה לְמִשְׁפַּחַת מִטָּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים, וְלֹא תִסָּב נַחֲלָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּטָּה אֶל מִטָּה, כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מִטָּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וְכָל בַּת יוֹרֶשֶׁת נַחֲלָה מִמִּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, לְאָחָד מִמִּשְׁפַּחַת מִטָּה אֲבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה, לְמַעַן יִירָשׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו, וְלֹא תִסָּב נַחֲלָה מִמִּטָּה לְמִטָּה אַחֵר, כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. כֹּאֲשֶׁר צָוָה ה' אֵת מֹשֶׁה, כֹּן עָשׂוּ בָנוֹת צִלְפָּחַד, וַתִּהְיֶינָה מַחֲלָה תִרְצָה וְחִגְלָה וּמִלְכָּה וְנָעָה בָנוֹת צִלְפָּחַד לְבְנֵי דוֹדֵיהֶן לְנָשִׁים. מִמִּשְׁפַּחֹת בְּנֵי מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף הָיוּ לְנָשִׁים, וַתִּהְיֶינָה נַחֲלָתָן עַל מִטָּה מִשְׁפַּחַת אֲבִיהֶן. אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צָוָה ה' בְּיַד מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ" (במדבר לו). זהו התיקון השני – התיקון לתיקון.

לכאורה שני הפסוקים המפורסמים בשתי סיפורים אלה – "כן בנות צלפחד דוברות" בפרשת 'פנחס', ו"לטוב בעיניהן תהיינה לנשים" בפרשת 'מסעי', נשמעים פסוקים פמיניסטיים לעילא ולעילא. בפסוק הראשון אנחנו יכולים לראות אישור לכך ששכלה של האשה אינו נחות משכלו של הגבר - הנשים צדקו כאן אפילו יותר ממה שהם רבנו, וגם קיבלו אישור על כך מהסמכות העליונה ביותר, והפסוק השני נשמע כאישור זכותה של האשה לבחור את בן זוגה, ולכאורה הוא חזק יותר גם מ"נקרא לנערה ונשאל את פיה". ואכן, למשל בהרצאה של יהודית בובר-אגסי

בשם: 'פמיניזם, אידיאולוגיה ותנועה חברתית' לפני כשנה, היא מאזכרת "הדים לפעולות נשים חזקות בתנ"ך" והנשים שהיא מונה הן מרים, "בנות צלפחד שנלחמו על נחלתן בארץ", דבורה הנביאה ויעל, נעמי ורות, האשה החכמה מתקוע והאשה מבית מעכה, רצפה בת איה וחולדה הנביאה. כמובן שאפשר לתהות על הרשימה הזו, במיוחד על בחירת נעמי ורות והשמטת דמות נשית מרכזית כאסתר, או אפילו עתליה ואיזבל, אבל הכוונה הפמיניסטית ברורה. לצערנו, כשאנחנו לא מסתפקים בשני פסוקים אלה, אלא קוראים את סיפור בנות צלפחד כולו, מתחיל להתעורר בנו ספק אם אכן יש בו מסר פמיניסטי מעודד כלשהו. יתרה מזו, כשאנחנו משווים את החוקה הישראלית המיוחסת למשה לחוקות אחרות בנות זמנה או שקדמו לה, אנחנו רואים שבעוד שבמובנים רבים של זכויות האדם היא הייתה מתקדמת, ואפילו חלוצית, בתקופתה, הרי שדווקא בנושא זכויות האשה אין לנו הרבה במה להתהדר. אבל לפני שנגיע לדיון במעמד האשה, ננסה להבין את הרקע לסיפור בנות צלפחד ואת המשתמע ממנו. מעניין שהתורה אינה מטפלת במשפט הירושה באופן שיטתי, ואנחנו צריכים להסיק אותו דווקא מההתייחסות למקרים היוצאים מהכלל. כך, מסיפור בנות צלפחד אנחנו למדים את סדר הירושה, ובמיוחד אנחנו לומדים כי רק לבנים, ולא לבנות ואף לא לאשה, הייתה זכות הירושה. מקרה חריג בו מסופר בתנ"ך על בנות שירשו, וזאת למרות שהיו להן אחים (שלא כמו בנות צלפחד), הוא סיפורן של בנות איוב: "וְהִי בְרָךְ אֶת אֶחָרִית אִיּוֹב מִרְאשִׁיתוֹ, וַיְהִי לוֹ אַרְבָּעָה עָשָׂר אֶלְף צֹאן וְשֵׁשֶׁת אֲלָפִים גְּמָלִים, וְאֶלְף צֶמֶד בָּקָר וְאֶלְף אֲתוֹנוֹת. וַיְהִי לוֹ שִׁבְעָה בָּנִים וְשְׁלוֹשׁ בָּנוֹת. וַיִּקְרָא שֵׁם הָאֶחָת יְמִימָה, וְשֵׁם הַשְּׁנִי קַצִּיעָה, וְשֵׁם הַשְּׁלִישִׁית קָרְן הַפּוֹד. וְלֹא נִמְצָא נָשִׁים לְפֹת כְּבָנוֹת אִיּוֹב בְּכָל הָאָרֶץ. וַיִּתֵּן לָהֶם אָבִיהֶם נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֶחְיֵיהֶם" (איוב מב), וברור שלא היו מציינים זאת לו זה היה הנוהל הרגיל של חלוקת הירושה.

גם על אופן חלוקת הירושה בין הבנים, משפט הבכורה, אנחנו לומדים לא מן המקרה הרגיל אלא מן המקרה החריג: "כִּי תִהְיֶינָה לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים, הָאֶחָת אֶחָבָה וְהָאֶחָת שְׁנוּאָה, וַיִּלְדוּ לוֹ בָּנִים - הָאֶחָבָה וְהַשְּׁנוּאָה, וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לְשְׁנֵינָאָה. וְהָיָה בְּיוֹם הַנְּחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֶת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ, לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן

הַאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׁנוּאָה הַבְּכוֹר. כִּי אֵת הַבְּכוֹר בֶּן הַשְּׁנוּאָה יִפִּיר לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכָל אֲשֶׁר יִמָּצָא לוֹ, כִּי הוּא רֵאשִׁית אוֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכוֹרָה " (דברים כא).
אם כן, למרות עקרון השוויון המוצהר בתורת משה, אנחנו מוצאים בדיני הירושה שתי אפוליות - האחת קלה והאחת חמורה. האפליה הקלה יותר היא העדפת הבן הבכור המקבל חלק כפול בירושת האב, והאפליה השנייה, החמורה יותר, היא קיפוח הנשים וההתעלמות הגמורה מהן בסדר הירושה. האם הייתה הצדקה לקיפוח זה, פרט לצדקת הכוח העדיף של הגברים?

נוהג ברוח תקנות בני צלפחד היה קיים גם ביוון: כשלא היו לאשה אחים, ירושת אביה הייתה עוברת לבעלה, ולכן השיאו לרוב את הבנות לבן דוד או לדוד, גם כשזה היה מבוגר מהבת בהרבה. במות הבעל האשה לא ירשה אותו וחזרה לבית הוריה. סדר ירושה דומה, המתעלם מן הנשים, היה קיים ברומא הקדומה, ואצטט מדבריו של מונטסקייה, שניסה להסביר את ההגיון שבסדר כזה בעבודתו המונומנטלית 'רוח החוק' (Esprit de lois) שיצאה לאור בשנת 1748 בז'נבה (זה הופיע כבר בחלק שהתפרסם באמסטרדם ב 1734, תחת השם: 'השיקולים לגבי הסיבות לגדולה ולדקדנציה של הרומאים')

ספר 27: 1. על המקור והמהפכות של החוק הרומי בדבר זכות הירושה.
"עניין זה מקורו בתקופה העתיקה הרחוקה, וכדי לחדור לבסיסו, הרשו לי לחפש בין החוקים הראשונים של הרומאים מה שאני מאמין שבחלקו של אף אחד עד עתה לא נפל האושר לגלות.
אנו יודעים שרומולוס חילק את אדמת ממלכתו הקטנה בין נתיניו. נראה לי שמכאן נגזרו חוקי רומא בדבר זכות הירושה. מחוק חלוקת הקרקעות נבע בהכרח שרכוש משפחה אחת לא יעבור לאחרת: מכאן נבע שהיו רק שני סדרים של יורשים מבוססים בחוק: הילדים וכל הצאצאים שחיו תחת סמכותו של האב, שלהם קראו *sui haeredes*, או יורשיו הטבעיים, ובהיעדרם - הקרובים מצד הגבר, להם קראו *agnati*. לעומתם הקרובים מהצד הנשי, שלהם קראו *cognati*, לא יכלו לקבל זכות ירושה, כי הם היו עלולים להעביר את הנחלה למשפחה אחרת, מה שלא היה מותר.

מכאן נבע גם שהילדים אינם יכולים להיות יורשי האם והאם אינה יכולה להיות יורשת הילדים, כי זה היה עלול להעביר נחלת משפחה אחת לאחרת. כך אנו רואים שהם מודרים מהירושה ע"י חוק תריסר הטבלאות – הוא קורא יורשים רק ל- *agnati*, ואין אגנאציה בין הבן לאמו. אבל זה לא היה חשוב אם ה- *suus hæres* או, בהיעדר כזה, הקרוב ביותר באגנאציה, היה זכר או נקבה, כיוון שכמו שהקרובים מצד האם לא יכלו לרשת, למרות שאשה שהייתה יורשת יכלה להינשא, עדיין הנחלה תמיד חזרה למשפחה ממנה באה. בעניין זה, חוק תריסר הטבלאות אינו מבדיל בין יורש זכר או נקבה. זו הייתה הסיבה שלמרות שהנכדים דרך הבן ירשו את הסב, הנכדים דרך הבת לא ירשו, כי כדי למנוע מהנחלה לעבור למשפחה אחרת, ה-*agnati* הועדפו עליהם. לכן הבת, ולא ילדיה, ירשה את האב. כך אצל הרומאים הקדומים הנשים ירשו כאשר זה התיישב עם עקרון חוק חלוקת הקרקעות, ולא ירשו כשזה היה יכול להיפגע ע"י כך. כאלה היו חוקי הירושה אצל הרומאים הקדומים, וכיוון שאלה היו תלויים באופן טבעי בחוקה ונגזרו מחלוקת הקרקעות, קל להבחין שלא באו ממקור זר, ולא היו בין החוקים שהובאו לרפובליקה ע"י הנציגים שנשלחו לערי יוון"...

לפי מונטסקיה, סדר הירושה המתחשב רק ביחוס הגברי נועד כדי לשמור על רכוש המשפחה, ובמיוחד על אדמת המשפחה, שלא יתפזרו ושלא יעברו למשפחה אחרת.

זה היה, כנראה, גם העקרון המכוון את חוק הירושה המקורי של משה עד תיקון בנות צלפחד, ועל הפרת כוונה זו התריעו בני גלעד, והתיקון הנוסף של משה נועד כדי למנוע את הפגיעה בעקרון זה. ע"י אותו עקרון ניתן גם להסביר את משפט הבכורה – אם לא היו מוכנים ללכת לצעד הקיצוני של הענקת כל הירושה לאח הבכור ושלילת כל חלק בה מהאחים הצעירים (כמו שנהוג בחברות מסוימות), הרי כדי למנוע את התמזערות כל הנחלות נשאר בכור האחים, לפחות, עם נחלה בגודל סביר יותר. אגב, מכאן גם ברור שדיני התורה התייחסו לאוכלוסייה חקלאית ויציבה פחות או יותר, ולא לאוכלוסיית נוודים או לגידול טבעי פרוץ כמו זה שמיוחס לשבט מנשה, בו אנחנו מדברים, בין המפקד הראשון במדבר (32,200 יוצאי צבא) לבין המפקד השני (52,700).

ידוע לנו הדמיון הרב בין חוקי התורה לבין חוקי חמורבי. כנראה שגם שם התחשבו רק בבנים, ולא בכנות, בעניין הירושה. אבל, בשונה מתורת משה, יש התייחסות למתנת הנישואין שהבעל נותן לאשתו ושהיא נחשבת לרכושה, וגם הנדוניה שהיא מקבלת מבית אביה שייכת לה כאשר הוא איננו. כך, למשל, בחוקים 170 עד 173 בקודקס חמורבי נאמר: "אם אשה ילדה בנים לאיש וגם שפחתו ילדה לו בנים, והאיש בעודו בחיים קרא לילדים שילדה שפחתו 'בְּנֵי' ומנה אותם ביחד עם בני אשתו, אז במות האב, בני האשה ובני השפחה יחלקו במשותף את רכוש האב - בן האשה הוא זה שיחלק ויבחר. אבל אם האב בעודו בחיים לא קרא לבני השפחה 'בְּנֵי', אז במותו בני השפחה לא יחלקו עם בני האשה, אך לשפחה ולבניה יוענק חופש - לבני האשה לא תהיה זכות לשעבד אותם. האשה תיקח את נדוניה (מאביה) ואת המתנה שבעלה נתן לה ותעבד זאת, ותגור בבית בעלה. כל עוד היא בחיים תוכל להשתמש בבית והוא לא יימכר בכסף. כל מה שתשאיר אחריה יהיה שייך לילדיה. אם בעלה לא נתן לה מתנה, היא תפוצה עבור מתנתה **ותקבל חלק מנחלת בעלה השווה לחלקו של ילד אחד**. אם בניה רודים בה כדי להכריחה לצאת מהבית, השופט יבחן את המקרה, ואם האשמה בבנים האשה לא תעזוב את בית בעלה. אם האשה רוצה לעזוב את הבית, היא צריכה להשאיר לבניה את המתנה שבעלה נתן לה, אבל יכולה לקחת עמה את הנדוניה של בית אביה. היא יכולה אז להינשא לאיש כלבבה. אם אשה זו יולדת בנים לבעלה השני, במקום אליו הלכה, אז במותה בניה המוקדמים ובניה המאוחרים יחלקו ביניהם את הנדוניה שלה".

לעומת זאת, בדת היהודית אין לאשה רכוש משלה, ובניגוד לשיטה הרומית הקדומה, הבעל – ולא משפחת האשה - יורש את האשה. כמו שנאמר במשנה, (כתובות ו א): "מציאת האשה ומעשה ידיה לבעלה וירשתה". ומפרט בזה הרמב"ם, בהלכות אישות (יב הלכה ג): "**והארבעה שזוכה בהן כולם מדברי סופרים, ואלו הן: להיות מעשה ידיה שלו, ולהיות מציאתה שלו, ושיהיה אוכל כל פירות נכסיה בחייה, ואם מתה בחייו יירשנה, והוא קודם לכל אדם בירושה**". ברור שבמצב זה כשהבעל יורש את האשה, אם רוצים לשמור על עקרון שמירת הנחלה, אזי הבנות אינן מורשות לרשת.

כמו שאמרתי, החוק היהודי דומה מאוד לחוק המסופוטמי וקשה למצוא בו השפעה של החוק המצרי, פרט אולי לרעיון המונותאיסטי. לפי פיצ'ונה (Piccione) מצבה של האשה המצרית היה טוב בהרבה מכל הבחינות, ולכן גם מבחינת חוקי הירושה. האשה קיבלה שלישי מהרכוש המשותף שנצבר מאז הנישואים – שאר שני השלישים היו לילדים ולאחים והאחיות של הבעל. מלבד זאת, היא שמרה על רכוש מלפני נישואיה והוא היה מוחזר לה גם במקרה של גירושים. אך מצרים העתיקה הייתה די חריגה ביחסה לאשה, כפי שנראה בהמשך. החברות היהודית, היוונית או הרומאית לא היו יוצאות דופן בשללן את זכות הירושה מנשים. דוגמאות לכך אפשר למצוא גם בימינו, ולא רק במשפט הדתי בישראל. החוק בנפאל, למשל, הוא שרק אשה מעל גיל 35 ורווקה יכולה להיות יורשת, וכשהיא מתחתנת הירושה חוזרת למשפחה.

אבל גם בין הגויים, איננו צריכים להרחיק לכת לימי קדם או להרי ההימאלאיה. העדפת הזכרים בירושה הייתה נוהג מקובל באירופה גם בעת החדשה. הנה, למשל, קטע מתחילת הפרק השביעי של 'גאווה ודעה קדומה' מאת ג'יין אוסטין:

"רכושו של מר בנט היה מורכב, כמעט בשלמות, מנחלה של אלפיים בשנה אשר, לרוע מזלן של בנותיו, הייתה מיועדת בצוואה, בהיעדר יורש זכר, לקרוב משפחה רחוק. רכושה של אימן, למרות שהיה נאה עבור מצבה בחיים, היה יכול רק בקושי לספק את החסר ברכושו".

שלילת הרכוש מהאלמנה, למרות שהיא לכאורה כלל המתחייב מעקרון שמירת הנחלה המשפחתית, היא בוודאי מעשה שעלול לנגוד את הרגש האנושי, והחברות הפטריארכאליות הקדומות ניסו למצוא פתרונות לקונפליקט זה שבין טובת האשה וטובת בית האב: פתרון כזה אמור להיות פתרון הייבום. גם הוא איננו המצאה יהודית בלעדית. הנה דוגמה מקודקס Gortyn מכרתים, בערך משנת 450 לפנה"ס:

"בגירושין, האשה יכולה לשמור את רכושה (ולא להחזירו לאביה) וחצי מהבד שארגה בתקופת הנישואין. האלמנה יכולה להינשא ולשמור על רכושה. היורשת צריכה להינשא למבוגר שבין אחי האב, אחרת – לבנו וכן הלאה, אחר כך באים האח השני, בניו וכן הלאה. אם היורשת צעירה מדי, היא

מקבלת את הבית והיורש המיועד מקבל חצי מההכנסה מהרכוש. אם הוא מסרב לשאת את היורשת (הבוגרת) אז עושה זאת הבא בתור. אם היא מסרבת, או שהוא צעיר מדי והיא אינה רוצה לחכות עד שיגדל, היא מקבלת את הבית וחצי מהרכוש, וצריכה להנשא למישהו אחר מאותו מטה. אם אין שום קרוב מתאים, היא חופשית להנשא. אם אין במטה מי שרוצה בה, מפרסמים הודעה בשבט על האפשרות לשאתה, ומי שרוצה לעשות זאת יכול לבוא תוך 30 יום. אם (במשך תקופה זו) לא בא אף אחד, היא חופשיה להנשא כרצונה".

גם לבעיית פיצול הנחלות בין האחים נמצאו פתרונות יצירתיים בעמים שונים, וכולם כנראה מעדיפים את הבן הבכור. הנה, למשל, הפתרון הטיבטי, כפי שמסופר עליו ב'אנציקלופדיה בריטניקה' (ערך 'טיבט', מהדורת 1973):

"הדאגה לשמירת הנחלה בשלמותה הייתה ביסוד הפוליאנדריה (ריבוי בעלים) בטיבט. הבן הבכור במשפחת אצולה היה נושא כלה, ואלו מאחיו הצעירים שרצו בכך היו נכללים בחוזה הנישואים כבעלים זוטרים. פוליאנדריה הייתה מקובלת גם מחוץ למעגל האצולה – אצל בעלי הרכוש, כמו איכרים בעלי אדמה או סוחרים בעלי אינטרסים עסקיים רחבים. גירושים לא היו מקובלים והיו מלווים, בדרך כלל, בתשלומי הסדר. פתרון אחר, שעדיין מקובל מאוד בדרום מזרח אסיה, הוא ההליכה למנזר של האחים הצעירים שלא יזכו לחלק בנחלת אביהם".

ומעיד על כך ומפרט גם היינריך הארר, בספרו 'שבע שנים בטיבט' (תרגום אנגלי, עמ' 200): בטיבט מוצאים פוליגאמיה ופוליאנדריה, אבל רוב האנשים מונוגאמיים. כשלגבר יש כמה נשים, יחסיו עימן שונים מאלו השולטים בהרמון המוסלמי. זהו נוהג מקובל לגבר לשאת כמה בנות מבית בו אין בן ויורש. סידור זה מונע מהון המשפחה מלהתפזר... כשכמה אחים חולקים את אותה אישה, המבוגר בהם הוא תמיד אדון הבית ולאחרים יש זכויות רק כאשר הוא רחוק מהבית או משעשע את עצמו במקום אחר. אבל אף אחד אינו נמצא במחסור מבחינה זו, כיוון שיש עודף רב של נשים. יש מנזר בכל כפר. ילדים לא-חוקיים אינם זכאים לירושה, וכל הרכוש עובר לילדי האישה החוקית. לכן לא כל כך

חשוב מי מהאחים הוא אבי הילד. הדבר הגדול הוא שהרכוש נשאר במשפחה".

גם אצלנו, לא רק בציבור הדתי, אלא גם אצל החילונים, קיימים מקרים של העדפת הבכור. הנה, למשל, פסקה מחוזה החכירה הסטנדרטי בין הקרן הקיימת לאנשי המושבים: "הזכות לקרן להשיב את הנחלה אליה ולהחכירה מחדש לאלמנת החוכר לכל ימי חייה בתנאי שהיא תתאים לחכירה מבחינה חקלאית. לאחר מות האשה עוברת הנחלה לגדול-היורשים של החוכר אם יתאים לחכירה מבחינה חקלאית".

השאלה הבאה הנשאלת היא מה הייתה הסיבה לתיקון בנות צלפחד הראשון - מדוע סטו מהשיטה העקבית שבה יש התעלמות גמורה מהקו הנשי ועשו את הוויתור התקדימי לפיו, בהיעדר בנים, הבנות תוכלנה לרשת? אפשר לתת לכך שני הסברים, שניהם ע"י מניעים פסיכולוגיים פרטיים ולא תועלתיים ציבוריים.

המניע הראשון הוא ההעדפה הטבעית של האדם לצאצאיו, העדפה שגרמה לכך שלא תמיד הסכימו לדבוק בכלל שאחי האב ובניהם קודמים לבנות. מונטסקייה, שמספר לנו על התערערות העקרון המחמיר של הירושה הגברית ברומא, מנסח זאת יפה: "לרוע המזל, מטבע האנושות הוא שמחוקקים יהיו נאלצים לעתים לחוקק חוקים שהם נוגדים את תכתיבי הטבע. כזה היה החוק הווקוני (שהגביל את ירושת הנשים למאה אלף סטרקיות). הסיבה לכך היא שהמחוקק דואג לחברה יותר מאשר לאזרח, ולאזרח יותר מאשר לאדם. החוק הקריב הן את האזרח והן את האדם, וכיוון את דעתו לשגשוגה של הרפובליקה. נניח שאדם עשה הסדר נאמנות לטובת בתו. החוק (שאסר זאת) לא התייחס לרגשות הטבע שבאב, ולא לאהבת האב של הבת... האדם שהצוואה מינתה אותו כנאמן לביצועה מצא את עצמו בדילמה נוראה. אם השיב את הירושה לבת, היה אזרח רע, ואם שמר אותה לעצמו - היה אדם רע...". פתרון הפשרה של משה, תיקון בנות צלפחד השני: "לְטוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים, אֲךָ לְמִשְׁפַּחַת מִטָּה אֲבֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים", היה אמור לישיב בין הרצון הטבעי להוריש לצאצאים לבין המטרה של שימור נחלת בית האב.

ההסבר הפסיכולוגי השני מסובך יותר, והוא הרצון להמשכיות, הקשור כנראה בפחד מהמוות והחידלון. זהו הנימוק שבפי בנות צלפחד, ובצד הרצון לשמור על רכוש המשפחה, גם הוא עומד בבסיס חוק הייבום היהודי, לפיו לא רק שהאלמנה נישאת לאחי הבעל, אלא גם שהבן הבכור מנישואים אלו נקרא על שם הבעל וממשיך את שושלתו, כמו שכתוב: "כִּי יֵשְׁבוּ אֲחִים יַחְדָּו, וַיִּמַּת אֶחָד מֵהֶם וַיְבֶן אֵין לוֹ, לֹא תִהְיֶה אִשָּׁת הַמֵּת הַחוּצָה לְאִישׁ זָר. וַיִּבְמָה יָבֵא עָלֶיהָ וּלְקַחְהָ לוֹ לְאִשָּׁה וַיִּבְמָה. וְהָיָה הַבְּכוֹר אֲשֶׁר תֵּלֵד יָקוּם עַל שֵׁם אָחִיו הַמֵּת וְלֹא יִמָּחָה שְׁמוֹ מִיִּשְׂרָאֵל" (דברים כה).

עקרון המשכת השושלת ע"י הבת, בהיעדר בנים, היה כנראה נהוג בתקופת התנ"ך, ומצאתי לו עדות מעניינת בספר 'דברי הימים' א פרק ב: "וּבְנֵי חֲצֵרוֹן (בן פרץ) אֲשֶׁר נוֹלַד לוֹ: אֶת יִרְחֵמְאֵל וְאֶת רָם וְאֶת כְּלוּבַי" (9). "וַיְהִיו בְּנֵי יִרְחֵמְאֵל בְּכוֹר חֲצֵרוֹן: הַבְּכוֹר רָם, וַיּוּנָה וְאֶרֶן וְאַצָּם, אֲחֵיהָ. וַתְּהִי אִשָּׁה אַחֲרַת לִירְחֵמְאֵל וַשְּׁמָה עֶטְרָה, הִיא אִם אוֹנָם" (25-26)... "וַיְהִיו בְּנֵי אוֹנָם: שְׁמִי וַיְדָע, וּבְנֵי שְׁמִי: נָדָב וְאַבְיִשׁוּר" (28). "וּבְנֵי נָדָב: סָלָד וְאַפְיָם, וַיָּמַת סָלָד לֹא בָנִים. וּבְנֵי אַפְיָם: יִשְׁעִי, וּבְנֵי יִשְׁעִי: שֵׁשׁוֹן, וּבְנֵי שֵׁשׁוֹן: אַחְלִי" (30-31). "וְלֹא הָיָה לְשֵׁשׁוֹן בָּנִים (האם אחלי מת?) כִּי אִם בָּנוֹת, וּלְשֵׁשׁוֹן עֶבֶד מִצָּרִי וַשְּׁמוֹ יִרְחָע. וַיִּתֵּן שֵׁשׁוֹן אֶת בִּתּוֹ לְיִרְחָע עֶבֶדוֹ לְאִשָּׁה וַתֵּלֵד לוֹ אֶת עֵתִי. וַעֲתִי הוֹלִיד אֶת נָתָן, וְנָתָן הוֹלִיד אֶת זָבָד, וְזָבָד הוֹלִיד אֶת אֶפְלָל, וְאַפְלָל הוֹלִיד אֶת עוֹבָד, וְעוֹבָד הוֹלִיד אֶת יְהוּא, וַיְהוּא הוֹלִיד אֶת עֲזַרְיָה, וְעֲזַרְיָה הוֹלִיד אֶת חֶלְצִי, וְחֶלְצִי הוֹלִיד אֶת אֶלְעָשָׂה, וְאֶלְעָשָׂה הוֹלִיד אֶת סִסְמִי, וְסִסְמִי הוֹלִיד אֶת שְׁלוּם, וְשְׁלוּם הוֹלִיד אֶת יִקְמָיָה, וַיִּקְמָיָה הוֹלִיד אֶת אֶלְיָשָׁמָע" (34-41).

כמדומני, שושלת יוחסין זו היא, באופן מובהק, השנייה באורכה בתנ"ך – כשהראשונה היא כמובן זו של מלכי יהודה. ומיהו אותו אלישמע שזכה לשושלת ארוכה שכזו? סביר מאוד שזהו אלישמע הסופר, שלפי הסיפור הדרמטי בירמיהו לו, היה בעל מעמד חשוב בממשלתו של המלך יהויקים: "ויהי בשנה החמישית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה בחודש התשיעי קראו צום לפני ה' כל העם בירושלים וכל העם הבאים מערי יהודה בירושלים. ויקרא ברוך (בן נריה) בספר את דברי ירמיהו בית ה' בלשכת גמריהו בן שפן הסופר בחצר העליון פתח

שער בית ה' החדש באזני כל העם. וישמע מיכיהו בן גמריהו בן שפן את כל דברי ה' מעל הספר. וירד בית המלך על לשכת הסופר והנה שם כל השרים יושבים, אלישמע הסופר ודליהו בן שמעיהו ואלנתן בן עכבור וגמריהו בן שפן וצדקיהו בן חנניהו וכל השרים" (9-12). אפשר לציין שבניגוד לאלישמע, מי שקדם לו בתפקיד, אותו שפן הסופר המפורסם בכך שבזמנו "נמצא" ספר התורה, לא טרח לבסס את שושלת היוחסין שלו בהיסטוריה הרשמית. ייתכן שאלישמע הסופר הוא אותו אלישמע סבו של גדליהו, המוזכר בסוף ספר 'מלכים': "וַיְהִי בַחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי, בָּא יִשְׁמָעֵאל בֶּן נְתַנְיָה בֶן אֱלִישָׁמָע מִזֶּרַע הַמְּלוּכָה וַעֲשָׂרָה אַנְשֵׁים אִתּוֹ, וַיָּכּוּ אֶת גְּדַלְיָהוּ וַיָּמָתוּ, וְאֶת הַיְהוּדִים וְאֶת הַכְּשִׁדִים אֲשֶׁר הָיוּ אִתּוֹ בְּמִצְרָה". אבל למרות שמבחינה כרונולוגית זה מתאים, קשה לראות איך שושלת יוחסין זו, למרות אורכה המרשים, מספיקה כדי להתהדר בהשתייכות לבית דוד.

על כל פנים, העובדה המעניינת אותנו בהקשר לנושא הדיון היום היא החוליה הנשית בשושלת היוחסין – בתו של ששן שנישאה לעבד המצרי ירחע.

האפשרות להכנסת חוליה נשית בשושלת היוחסין כאשר לא קיים דור ההמשך הגברי, מצאה לה שימוש מעניין בתיאולוגיה הנוצרית. הנצרות הרי טוענת שישו הוא המשיח לבית דוד, שעליו התנבא ישעיהו: "וַיֵּצֵא חֶטֶר מִגִּזְעַי יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצֵר מִשְׁרָשָׁיו יִפְרָה" (ישעיה יא). לכן, בפרק הראשון של הברית החדשה, מפורטת שושלת יוחסין האמורה להמשיך את שושלת מלכי יהודה ולהגיע ליוסף בעלה של מרים: "זה ספר תולדות המשיח ישוע בן דוד בן אברהם. אברהם הוליד את יצחק...וישי הוליד את המלך דוד. ודוד הוליד את שלמה...ויאשיהו הוליד את יכניהו ואת אחיו בימי גלותם בבבל. ואחרי הגלם לבבל יכניהו הוליד את שאלתיאל ושאלתיאל הוליד את זרבבל. וזרבבל הוליד את אביהוד ואביהוד הוליד את אליקים ואליקים הוליד את עזור. ועזור הוליד את צדוק וצדוק הוליד את יכין ויכין הוליד את אליהוד. ואליהוד הוליד את אלעזר ואלעזר הוליד את מתן ומתן הוליד את יעקב. ויעקב הוליד את יוסף איש מרים אשר נולד ממנה ישוע הנקרא משיח." (מתתיהו א 1-16).

הערה קטנה, בהרצאה שנתתי כאן לפני שנתיים על היהדות והמתמטיקה. ציינתי שהיהדות הורישה לנצרות יחס גרוע למתמטיקה, יחס שהביא לבסוף לחיסול המדע

היווני המפואר. על כל פנים, גם מתתיהו אינו מדקדק בחשבון. לאחר שהוא מונה שושלת יוחסין זו, הוא מציין שמאברהם עד דוד היו 14 דורות, מדוד עד גלות בבל 14 דורות, ומגלות בבל עד ישו 14 דורות. מה החשיבות המיוחדת של המספר 14? יש הטוענים שזה 'דוד' בגימטריה. דא עקא שכדי שיתקבלו 14 דורות מדוד עד יהויכין, מושמטים ברשימה המלאה של מתתיהו (המופיעה בנספח) ארבעה מלכי יהודה: 3 בין יורם לעוזיה (אחזיה, יואש ואמציה) והרביעי המושמט הוא יהויקים, שמשום מה מזוהה אצל הנוצרים עם בנו יהויכין, הנקרא על ידם יכניהו, בניגוד מפורש לכתוב בספרי מלכים ודברי הימים. אבל מה שמעניין עוד יותר הוא שברשימתו של מתתיהו מופיעים רק 13, ולא 14, דורות מיהויכין עד ישו, בניגוד מפורש למה שכתוב אצלו!

נחזור למוצאו המלכותי של ישו. יש כאן בעיה, כיוון שמיד בהמשך מסופר שיוסף לא היה אביו הביולוגי של ישוע, ונקודה זו – בתוליה של מרים, ואפילו בתוליה הנצחיים, הפכה לעקרון אמונה חשוב בנצרות - במיוחד לאחר הוויכוח המפורסם בנושא זה שנערך ברומא בשנת 383 בין הרונימוס הקדוש להלווידיוס. התעוררה באופן טבעי בעייה שלא היה כל כך נעים לדון בה: הרי אם יוסף אינו האב, אז הייחוס של ישו דרך יוסף אינו תקף. נוסף על כך, מצאו קושי אחר בייחוס, והוא נובע מנבואתו של ירמיהו על יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה: "כֹּה אָמַר ה' : כְּתִבּוּ אֶת הָאִישׁ הַזֶּה עֲרִירִי, גִּבֹּר לֹא יִצְלַח בְּיָמָיו, כִּי לֹא יִצְלַח מְזַרְעוֹ אִישׁ יֹשֵׁב עַל כִּסֵּא דָוִד וּמִשָּׁל עוֹד בְּיַהוּדָה" (ירמיהו כב). אם כך, הייחוס לדוד דרך יהויכין הוא פסול מסיבה אחרת. אבל ישנה דרך עוקפת יהויכין, והיא נמצאת אצל לוקס, שגם הוא טוען למוצאו המלכותי של ישו מבית דוד: "ויאמר אליה המלאך אל תיראי מרים כי מצאת חן בעיני האלהים. והנך הרה וילדת בן וקראת שמו ישוע. והוא גדול יהיה ובן עליון יקרא, ונתן לו ה' אלהים את כסא דוד אביו" (לוקס א 30-32). גם לוקס מפרט שושלת יוחסין עבור יוסף, אבל היא שונה לחלוטין: "וישוע היה כבן שלושים שנה בהחילו את עבודתו ויחשבוהו לבן יוסף בן עלי. בן מתת בן לוי בן מלכי בן יני בן יוסף. בן מתתיהו בן אמוץ בן נחום בן חסלי בן נגי. בן מחת בן מתתיהו בן שמעי בן יוסף בן יודה. בן יוחנן בן רישא בן זרבבל בן

שאלתיאל בן נרי. בן מלכי בן אדי בן קוסם בן אלמודם בן ער. בן ישוע בן אליעזר בן יורים בן מתת בן לוי. בן שמעון בן יהודה בן יוסף בן יונם בן אליקים. בן מליא בן מינא בן מתתה בן נתן בן דוד"... (לוקס ג 23-38). אם כך, יש לנו גם סתירה בין מתתיהו לבין לוקס. והנה ציץ רעיון גאוני אצל תיאולוג בשם כורש אינגרסון סקופילד (1843-1921) שהתמחה בגנאולוגיה של כתבי הקודש, והרעיון הוא שאותו יוסף בן עלי הוא לא אביו של ישו, אלא סבו – אביה של מרים, ומכיוון שלוקס לא היה טורח לפרט שושלת יוחסין כל כך ארוכה סתם, הרי ברור ואין כל ספק בכך שלמרים לא היו אחים – או שהיו ומתו, ולכן לפי תקנת בנות צלופחד ישו הוא ממשיך השושלת! שוב הערה בנושא החשובני – השושלת מדוד עד ישו לפי לוקס ארוכה בחמישים אחוז יותר מזו שבמתתיהו, אבל כפי שצינתי גם הנצרות, כיהדות, לא התייחסה לזוטות חשובניות שכאלה.

אמנם המניעים להורשה לבת והפרת עקרון הירושה הגברית הם נפשיים-פרטיים. אבל ידוע לנו על יוצא מן הכלל מעניין בטיבט, ששם היו מממשים את "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" דווקא כדי לשמור על רכוש המשפחה בנסיבות מיוחדות, כמו שמספר הינריך הארר: "כשגבר כמה נשים, יחסיו עימן שונים מאלו השולטים בהרמון המוסלמי. זהו נוהג מקובל לגבר לשאת כמה בנות מבית בו אין בן ויורש. סידור זה מונע מהון המשפחה מלהתפזר". וה'בריטניקה' מפרטת: "נחלות האצולה היו נשמרות רק כל עוד אחד מבני המשפחה היה נושא משרה ממשלתית. לעתים במשפחת אצולה לא היו בנים בדור מסוים אלא רק בנות. במקרה כזה, בן צעיר ממשפחה אצילה אחרת היה נישא לבת הבכירה ומאמץ את שם משפחתה. "חתן מאומץ" כזה נכנס לשרות הממשלתי בשם משפחת אשתו. אחיותיה של האשה יכלו להיכנס לנישואים פוליגמיים עם החתן המאומץ אם רצו בכך. אסור היה להן להינשא למישהו אחר אלא אם ויתרו על זכויותיהן בנחלה – כי אחרת זה היה אומר חלוקת הנחלה בין מספר משפחות עם מות האב. הנחלות היו צריכות להישאר בשלמותן. בדרך כלל, בנישואים פוליגיניים כל הנשים היו אחיות".

כדאי לציין שעקרון שמירת הנחלה לפי קו הירושה הגברית לא נשמר בקפדנות בתקופת התנ"ך, גם ללא שימוש בסעיף המילוט של בנות צלפחד. הנה, למשל, סיפור חוות יאיר: "וַאֲחֵר בָּא תַּצְרוֹן אֶל בֵּית מְכִיר אֲבִי גִלְעָד וְהוּא לְקָחָהּ וְהוּא בֶן

שְׁשִׁים שָׁנָה, וַתֵּלֶד לוֹ אֶת שָׁגוֹב. וּשְׁגוֹב הוֹלִיד אֶת זָאִיר וַיְהִי לוֹ עֶשְׂרִים וְשָׁלוֹשׁ עָרִים בְּאֶרֶץ הַגְּלָעָד" (דברי הימים א ב) – וזאת כשדווקא ידוע לנו שלמכיר היו אחים. את זה תרצו רבותינו בכך שתיקון בנות צלפחד השני לא מנע לחלוטין את העברת הנחלה לשבט אחר – זה יכול היה עדיין לקרות כאשר הבת היורשת מכיוון שאין לה אחים כבר נשואה לבן שבט אחר. סיפור ידוע אחר של העברת נחלת קרקע לבת, למרות שהיו לה אחים, הוא סיפור הנדוניה שנתן פֶּלֶב בן יפונה לבתו עכסה עם נישואיה לבן דודה עתניאל, לאחר שלא היה יכול לעמוד בפני תכסיסה הנשיים (אם יסולח לי על הביטוי השוביניסטי):

" וַיְהִי בְּבוֹאָהּ וַתְּסִיתָהּ לְשֹׂאוֹל מֵאֵת אָבִיהָ שָׂדֶה. וַתִּצְנַח מֵעַל הַחֲמוֹר וַיֹּאמֶר לָהּ פֶּלֶב: מַה לָּךְ? וַתֹּאמֶר: תִּנֶּה לִּי בְרָכָה כִּי אֶרְץ הַנְּגֹב נִתְּנָה לִּי וְנִתְּנָה לִּי גְלוֹת מִיָּם. וַיִּתֵּן לָהּ אֶת גְּלוֹת עֲלִיּוֹת וְאֶת גְּלוֹת תַּחְתִּיּוֹת". (שופטים א).

גם סיפור הייבום הידוע ביותר, ייבומה של רות, אינו מסתדר בדיוק עם דין הירושה – מהכתוב ניתן להבין שנעמי ירשה את אלימלך, בניגוד לדין התורה: "חֲלֻקַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר לְאֶחָיו לְאֵלִימֶלֶךְ מִכָּרָה נְעָמִי הַשִּׁבְיָה מִשָּׂדֶה מוֹאָב", והגואל אמור לקנות אותו, וכעיסקת חבילה – גם לייבם את רות: "וַיֹּאמֶר בְּעֵז בְּיָוִם קְנוֹתָךְ הַשָּׂדֶה מִיַּד נְעָמִי וּמֵאֵת רוּת הַמוֹאָבִיָּה אֲשֶׁת הַמַּת קְנִיתָ לְהַקִּים שֵׁם הַמַּת עַל נַחֲלָתוֹ".

גם עקרון הנישואים בתוך השבט, שכנראה היה בהתחלה רחב יותר מאשר במקרה הצלפחדי, לא נשמר, והמסורת היא שהאירוע שגרם לביטולו הוא הסיפור על שש מאות הבחורים משבט בנימין ששרדו מכל השבט מהטבח הכולל שנערך בשבט לאחר מעשה פילגש בגבעה - לארבע מאות מהם נתנו שארית פליטה אחרת - הבחורות שהותירו בחיים מהשחיטה הטוטלית שנעשתה באוכלוסיית יבש גלעד לצורך זה, והשלמת המכסה נעשתה בחטיפה המהוללת של בנות שילו המחוללות בכרמים בחג שלפי אותה מסורת הוא ט"ו באב.

התנאים והאמוראים התלבטו בשאלת ירושת הנקבות. במשנה, מסכת 'בבא בתרא', אנחנו מוצאים דברים סותרים, לכאורה:

פרק ח הלכה א. "יש נוחלין ומנחילין, נוחלין ולא מנחילין, מנחילין ולא נוחלין, לא נוחלין ולא מנחילין. ואלו נוחלין ומנחילין? האב את הבנים והבנים את האב והאחין מן האב נוחלין ומנחילין. האיש את אמו והאיש את אשתו ובני אחיות נוחלין ולא מנחילין. האשה את בנה והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין. והאחין מן האם לא נוחלין ולא מנחילין".

פרק ח הלכה ב. "סדר נחלות כך הוא: איש כי ימות וכן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו. בן קודם לבת, וכל יוצאי יריכו של בן קודם לבת. בת קודמת לאחין וכל יוצאי יריכה של בת קודמין לאחין. האחין קודמין לאחי האב. כל יוצאי יריכו של אחין קודמין לאחי האב. זה הכלל: כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין, והאב קודם לכל יוצאי יריכו".

פרק ח הלכה ד. "אחד הבן ואחד הבת בנחלה, אלא שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם, והבנות נזונות מנכסי האב ואינן נזונות מנכסי האם".

פרק ט הלכה א. "מי שמת והניח בנים ובנות – בזמן שהנכסים מרובים בנים יירשו והבנות יזונו. נכסין מועטין, הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחין".
הגמרא שואלת: "מאי אחד הבן ואחד הבת לנחלה?" הרי לכאורה יש כאן שוויון בין המינים. הגמרא פוסלת זאת: "אילימא דירתה כי הדדי הא תנן בן קודם לבת; כל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת". יש לה כמה הסברים דחוקים, אבל עקרון ההתחשבות רק בקו הגברי ולא בנשי מאושר שוב: "אמר רבא ... 'ממשפחתו וירש אותה' – 'ממשפחתו' - משפחת אב קרויה משפחה, משפחת אם אינה קרויה משפחה, דכתיב 'למשפחותם לבית אבותם' ... 'וירש אותה' – הוא יורש אותה ואין היא יורשת אותו". תקנת בנות צלופחד, לדעתם, היא יוצא מן הכלל המוכיח את הכלל, וחלוקה שווה היא בכלל מנהג עכו"ם: "כתיב איש כי ימות וכן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו. תני ר' ישמעאל: שינה הכתוב נחלה זאת מכל נחלות שבתורה, שבכולן כתוב 'ונתתם' וכאן כתוב 'והעברתם'. עיבור הדין הוא שתהא הבת יורשת. חכמי העכו"ם אומרים בן ובת שוין כאחת". אם כן, דעת הגמרא היא חד משמעית – הבת אינה יורשת כאשר יש בן, ואסור לעבור על

כך: "תא שמע דאמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא לא תיהוי בי עבורי אכסנתא ואפילו מברא בישא לברא טבא, וכל שכן מברא לברתא". (בוא שמע שאמר לו שמואל לרב יהודה: חריף. לא תהיה בין המעבירים אחוזה אפילו מבן רע לבן טוב, וכל שכן מבן לבת). על סמך זה סרב החתם סופר להתקין צוואה שבה השווה האב את הבנות לבנים; ונימק בהאי לישנא: "וראיתי כי האי גברא כל מגמתו להשוות ירושת הבנות עם הבנים, על כן לא יהיה לי חלק עמו, ולא אתקן לו לשון צוואה". ואכן, כך כתוב ב'שולחן ערוך', הושן משפט, סימן רפ"א, סעיף א': "אין אדם יכול להוריש בצוואה את ירושתו למי שאינו זכאי לקבל אותה על-פי דין התורה".

צריך לציין שגם בחברות בהן הבת יורשת, בדרך כלל אין היא שוות זכויות לבן. בחוק האיסלאמי הבנות יורשות, אבל בן מקבל כפול מבת. הם טוענים שאין בזאת קיפוח האשה, כי על הבן מוטלת האחריות לפרנסת המשפחה הרחבה (כולל אלמנת האב וכו') ועליה אין אחריות כזו. הצדקה זו דומה להצדקה היהודית – הבנות מופלות לטובה בכך מזונותיהן מובטחים. רבני תורכיה, שניסו למנוע מנשים יהודיות לפנות לערכאות מוסלמיות, השתמשו במאה ה-17 בתקנת בנות צלפחד כדי להוריש לבת חצי מחלקו של בן גם כשהיו לה אחים. גם בחלקים של יהדות אשכנז הונהג "שטר חצי זכר" שניתן לבנות בשעת נישואיהן שהיקנה לבת הנשואה ירושה בערך של חצי ממה שיוורש הבן (כמו אצל המוסלמים). אבל היו גם חברות בהן הבת היא שוות זכויות בירושה. חלוקה שוויונית של ירושת ההורים בין האחים והאחיות הייתה קיימת בחוק הויזיגוטי משנת 475 בערך, וגם באוקראינה, בקוד של ירוסלב (קייב) הנקרא 'פראבדה', מראשית האלף השני. גם אצל הדרוזים יש, לטענתם, שוויון מלא, ולפי אל אמיר אלסייד, מפרש הדת הדרוזית, בפרק "הצוואה", נדרשת חלוקת הנכסים, האדמות והכסף בין הבנים והבנות שווה בשווה. עד כאן עסקנו באפליית הנשים בדיני הירושה. כשאנחנו מנסים להסתכל על התמונה האנתרופולוגית הגדולה, אנחנו רואים שבעוד ש"על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" היה מקובל בחברות הפרימיטיביות הנוודות של ציידים, לקטים ורועים, הרי עם המעבר לחברה חקלאית, המשכיות החזקה בנחלה

ע"י הגבר המעבד אותה הפכה להיות התנאי ליציבות החברה. חשיבותו של תנאי זה התחילה להתערער עם המעבר מחברה חקלאית לחברה עירונית – כשהכסף תופס את מקום הקרקע, ועם השינוי באורחות החיים נבעות הפרצות בחוקי הירושה.

כפי שהבטחתי בראשית דברי, אנסה לתת סקירה קצרה על מעמד האשה בתקופה הקדומה. ראינו כבר שדיני חמורבי היו, במידה מסוימת, עדיפים לנשים מדיני משה. עם זאת, אין מה להתפעל ממצב האשה במסופוטמיה: גם שם הניאוף הוא חטא מוות אצל האשה, ואין כל איסור ניאוף על הגבר (אפילו לא בהכרזת "לא תנאף"). את מבחן המים המאררים לחשודה בניאוף מחליף שם מבחן הזריקה לנהר. אסימטריה בולטת אחרת, כמובן, היא הפוליגמיה. אפשר לציין שזו הייתה מוגבלת, כנראה, רק למקרה בו האשה לא יכלה לקיים את המצופה ממנה: להביא ילדים ולהחזיק את הבית. כמו שכתוב בחוקי חמורבי 145 ו 148-9: "אם איש לוקח אשה וזו לא יולדת לו ילדים והוא מתכוון לקחת אשה שנייה, אם ייקח אשה שנייה ויביאנה לביתו היא לא תזכה למעמד שווה כשל אשתו..." "אם איש לוקח אשה וזו לוקה במחלה, אם הוא רוצה אז לקחת אשה שנייה לא ישלח את אשתו שחלתה, אלא ישמרנה בביתו שבנה ויתמוך בה כל ימי חייה. אם האשה החולה לא תרצה להישאר בבית בעלה, אזי יפצנה עבור הנדוניה שהביאה עמה מבית אביה והיא תוכל ללכת." גם במסופוטמיה היה נהוג שאשה עקרה הייתה נותנת את שפחתה לבעל כדי שתלד לו במקומה. אחרי כשבע מאות שנה, בקוד של אשור מתחילת המאה ה-11 לפנה"ס, אנחנו מוצאים דברים פחות סימפטיים, כמו חובת עטיית רעלה על נשים (פרט למשרתות וזונות) היוצאות לרחוב (תקנה 40), הרשות לאיש להכות את אשתו, למשוך בשערה ובאזניה ולחבול בה (תקנה 58), והאפשרות לאיש לגרש את אשתו ולשלחה ריקם (תקנה 37).

המצב במצרים העתיקה היה, כנראה, שונה לגמרי. פרט למלכים, לא היה נהוג שם ריבוי נשים. טוענים שלאשה במצרים היה סטטוס שווה לסטטוס הגבר מאותו המעמד, הן מבחינת החוק והן במובן הכלכלי. הנשים קנו ומכרו רכוש. הן יכלו גם להגיש תביעה לבית משפט והיו (בניגוד למצב אצלנו) עדות כשרות לחלוטין. הבעל היה מחויב לדאוג לקיומן של אמו, אשתו ובנותיו, ולצורך זה היה נהוג שהוא נותן

להן חלקים מרכושו. בזמן החתונה, הבעל היה מספק את הבית וירושה עתידית מהוריו, ומשפחת האשה הייתה נותנת נדוניה מכל הסוגים. הזכרנו כבר את דיני הירושה הנוחים לאשה. בנוסף, האשה יכלה להופיע באופן חופשי מחוץ לבית. בכתובת שהותיר אחריו רעמסס השלישי הוא משתבח בכך ששיפר את מצב הביטחון בדרכים כך שנשים יכולות לנוע בהם לכל יעד גם בלי ליווי, ללא חשש שמישהו יתקפן. מעמדן הגבוה היחסי של הנשים במצרים הפתיע את היוונים הקדמונים, והרודוטוס רואה בכך את אחת המוזרויות של המצרים: "עתה בכוונתי לספר באריכות על מצרים, מפני יש בה דברים מופלאים רבים יותר מכל ארץ אחרת, ואפשר לראות בה, יותר מכל העולם כולו, יצירות גדולות שקשה לתאר. לכן אספר עליה דברים רבים יותר. כפי שהאקלים אצלם שונה וטבע הנהר נבדל מנהרות אחרים, כך גם קבעו המצרים מנהגים וחוקים מנוגדים כמעט לגמרי לאלה של שאר בני-האדם. אצלם הנשים עוסקות בקנייה ומכירה, ואילו הגברים יושבים בבית ואורגים; ובעוד שאחרים אורגים כשהם דוחפים את חוטי הערב כלפי מעלה, המצרים דוחפים אותם כלפי מטה. הגברים נושאים את משאם על ראשיהם, ואילו הנשים על כתפיהן. הנשים מטילות את מימיהן בעמידה, ואילו הגברים בכריעה..."¹².

ואכן מצב הנשים ביוון לא היה מזהיר. גם הפילוסופים היווניים (פרט לאפלטון) קבעו שנשים הן רגשניות ורפות שכל וזקוקות לאפוטרופסות כילדים. אפוטרופסה של האשה היה הגבר הקרוב ביותר – אב, אח או בעל, ובלעדיו לא יכלה להתחייב בשום התחייבות פורמלית. באתונה לא יכלה אשה מכובדת לצאת לרחוב ללא ליווי וגם בביתה לא הופיעה בפני זרים. תפקידה העיקרי של האשה היה לידת הילדים. גם אפלטון, בפי סוקרטס ב'המדינה' (פרק 5), חושב שככלל – אך לא באופן פרטני – נשים פחות מוצלחות מגברים, אך זאת בעיקר בחזקתן הפיסי ולא בכישוריהן האחרים. הוא טוען שיש להתייחס לכל פרט לפי כישוריו, ולכן במדינה האידיאלית נשות ה"שומרים" יהיו שוות זכויות לגברים ויוכלו למלא כל תפקיד. אגב, באותה

¹² הרודוטוס: 'היסטוריה', תרגום: בנימין שימרון ורחל צלניק-אברמוביץ', הוצאת 'פפירוס' 1998, ספר ב: 'אוטרפה – המוזה של הנגינה בחליל', פסקה 35)

מדינה אידיאלית שהוא מודע לכך שהיא אינה בת מימוש, לא יהיו משפחות – גם הנשים וגם הילדים יהיו משותפים לכל.

מבין ערי יוון, בספארטה היה מצב הנשים הטוב ביותר, יחסית. הנשים שם יכלו לצבור רכוש. אריסטו, עקבי לדעה בדבר נחיתותן של הנשים והיזקקותן להשגחה, ראה בכך את הסיבה להידרדרותה של ספארטה: "כיוון שבכל משפחה יש בעל ואשה, המדינה יכולה להחשב כמורכבת במידה שווה מגברים ומנשים. לכן באותן מדינות בהן מצב הנשים גרוע, חצי העיר יכולה להחשב כמחוץ לחוק, וזה מה שקרה בספארטה. המחוקק התכוון לבנות מדינה חסונה ומאופקת, אבל מימש את כוונתו זו רק לגבי הגברים וזנח את הנשים, החיות בכל צורה של אי-איפוק ובזבז. התוצאה היא שבמדינה כזו עושר הוא חזות הכל, במיוחד אצל אזרחים הנתונים תחת השפעת נשיהם... אבל מה ההבדל אם נשים שולטות או אם השליטים נשלטים ע"י נשותיהם? התוצאה היא אותה...איזכור תאוות הבצע מביא אותנו באופן טבעי לביקורת על החלוקה הלא שוויונית של הרכוש. בעוד שלכמה מאזרחי ספרטה יש נחלות קטנות למדי, לאחרים יש נחלות ענק, כך שהאדמה עברה לידי מעטים. זוהי גם תוצאה של חוקים לקויים, כי למרות שהמחוקק מתנגד למכירה או מסירה של ירושה, הוא מרשה לכל מי שחפץ להעניק רכוש ונחלה לכל אחד כרצונו, ושתי השיטות מביאות לאותה תוצאה. קרוב לשתי חמישיות מכל הארץ מוחזקת ע"י נשים, וזאת בגלל המספר הגדול של יורשות והנדוניות הגדולות. עדיף היה לא לתת כלל נדוניות, או לפחות להסתפק בנדוניה צנועה".

מצב האשה ברומא הקדומה היה דומה: ילדות אורסו מגיל 7 ונישאו מגיל 12 (בנים – מגיל 14), ורובן ככולן היו נשואות לפני 16. הנישואין סודרו ע"י האב או הפטרון. כל ילד היה תחת פטרונות (potestas) של האב, והבת נשארה תחת פטרונות מוחלטת זו גם לאחר נישואיה, עד מות האב, ואז עברה הפטרונות (tutela) לגברים קרובי המשפחה. הנדוניה וכל רכוש שירשה או רכשה אחרי מות אביה נשאר שלה – הבעל יכול להשתמש בו אבל חייב להחזירו (או חלק ממנו – לפי תנאי הנישואין) במקרה של גירושין, וחובה זו קדמה לחובותיו האחרים. אך הנסיבות המצדיקות גירושין היו קלות למדי: גאיוס סולפיקיוס גאלוס גרש את

אשתו כי מצא אותה ברחוב ללא כיסוי ראש, וקוינטוס אנטיסטיוס נטוס גרש את אשתו כיוון שראה אותה משוחזת עם שפחה משוחררת ברחוב. לפי חוק אופיוס (215 BC) אסור היה לאשה להחזיק יותר מחצי אונקיה זהב, ללבוש בגד ססגוני או לרכב במרכבה בעיר, פרט למטרות דתיות.

בדומה לתיאוריה של אריסטו על שקיעתה של ספרטה, גם מונטסקיה מקשר את הדקדנציה עם הכרסום בתקנות שמנעו מהנשים לצבור קרקע ורכוש, כרסום שהתגבר בתקופת הקיסרות. הקיסר יוסטיניאנוס לא הותיר שריד קטן ביותר להסדר הירושה הקדום. הוא ייסד שלושה סדרי ירושה, הצאצאים, האבות (ascendants) והצדדיים (collaterals), ללא אבחנה בין זכרים לנקבות, בין הקרובים מצד האשה ואלה מצד האיש, וביטל את כל החוקים מסוג זה שהיו עדיין תקפים. הוא האמין שהוא נענה בזאת לחוקי טבע, למרות הסטייה ממה שהוא כינה כעקרונות מביכים של שיטת המשפט הקדומה.

נסכם את שיחתנו: למרות שתיקוני בנות צלופחד נראים, במבט ראשון, כהישג נשי, הם רחוקים מלערער את עקרון עליונות הקו הגברי בירושה בדין היהודי, למרות שהם יצרו סדקים מסוימים בעקביות של יישום עקרון זה. כמו ברוב החברות בתקופה הקדומה, להוציא כנראה את מצרים ואתיופיה, גם בחברה היהודית נחשב המין הנשי כנחות והאשה הייתה רכוש הבעל. דברי השבח בגמרא לבנות צלופחד: "תנא, בנות צלפחד חכמניות הן, דרשניות הן, צדקניות הן" וגומר, הם כמו "כמה מחברי מהטובים ביותר הם..." – מבחינת היוצא מן הכלל המחזק את הכלל – בכל זאת מדובר על דור המדבר. למרות זאת, בנות צלופחד מקושרות בפעילות פמיניסטית, ולא רק אצלנו. תוך חיפושי באינטרנט עליתי, למשל, על אגודת בנות צלופחד של הכנסייה הפרסביטריאנית בארה"ב העוסקת במתן מקלט לנשים וילדים שנאלצו לעזוב את ביתם. מצאתי הודעה של הסניף שלהן בריצ'מונד, וירג'יניה, בדבר פסטיבל תפוחי האדמה שהם ערכו בנובמבר האחרון. ברור שלא היה בכוונתי לפגום בהילתן של בנות צלופחד, אלא רק להציג את הישגן באור ההיסטורי הנכון, כדי שנוכל להעריך את ההתקדמות העצומה שעבר העולם התרבותי ביחסו לאשה, ואולי גם לראות מה רבה עוד הדרך שלפנינו.

"אֲשֶׁר נָשִׂיא יִחְטָא" – הנשיא ועם הארץ

מרכז צימבליסטה 20.3.2007, פרשת 'ויקרא'

כשפרופ' אהרן דותן הציע לי, בקיץ האחרון, לדבר דווקא על פרשת 'ויקרא', חזרתי ועיינתי בה ונוכחתי שוב שכל עיסוקה הוא בקרבנות למיניהם - עולה ומנחה, שלמים, חטאת ואשם, ובמתכונים השונים להכנתם. לצערי ראיתי שהחלק הקולניארי לא בדיוק מתאים לי – לא רק שהאל ונציגיו עלי אדמות אוהבים ליהנות ממשמני הארץ ולאכול אוכל שמן ביותר, אלא שהם גם דורשים אותו מתובל במידה גדושה של מלח, כמו שנאמר שם (ב13): "וְכָל קֶרֶבֶן מִנְחָתְךָ בְּמֶלַח תִּמְלַח, וְלֹא תִשְׁפֹּת מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ מֵעַל מִנְחָתְךָ - עַל כָּל קֶרֶבֶן תִּקְרִיב מְלַח", ואילו אני, כמו רבים בקהל הזה, מצווה בדיאטה דלת שומן ודלת מלח. לכן העדפתי לדבר פחות על הקרבנות השונים ותיבולם, ויותר על האנשים השונים המקריבים אותם, ובמיוחד על מקריבי קרבן החטאת, שלגביו אנחנו מוצאים דין שונה לאנשים במעמד שונה: הכהן המשיח, נשיא, ו"נפש" סתם - עם הארץ.

ככותרת בחרתי את פתיחת הקטע הדין בחטאת נשיא, כלומר במילים "אשר נשיא יחטא". כשבחרתי בקטע זה, פרשת הנשיא קצב הייתה עדיין בחיתוליה, בגדר שמועות בלבד, וגם פרופ' דותן וגם אני לא שיערנו שתגיע למה שתגיע. בינתיים היא גדלה והתנפחה כבלון, והקטע הזה מפרשת השבוע צוטט בהקשר לפרשת הנשיא קצב ע"י רבים וטובים, כך שיהיה לי קשה מאוד לומר משהו מקורי בנושא זה. אבל כבר התחייבתי והכותרת נדפסה בתכנית ההרצאות, ואת הנעשה אין להשיב - ולכן אין לי ברירה.

לכאורה, שלוש מילים אלו: "אשר נשיא יחטא", הן שלוש מילים פשוטות וברורות, אבל גם הן דורשות הסבר וניתנות לדרש. אזכיר את שני הפסוקים העוסקים בחטאת הנשיא (ויקרא ד) במלואם: "אֲשֶׁר נָשִׂיא יִחְטָא וְעָשָׂה אֶחַת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֱלֹהָיו אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ בְּשִׁגְגָה וְאִשָּׁם, או הוֹדַע אֱלֹהֵי חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהֵבִיא אֶת קֶרְבָּנוֹ שְׁעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים".

השאלה הראשונה היא: במי מדובר? כלומר, מיהו 'נשיא'? ברור שהנשיא קצב הוא, בלית ברירה, נשיא – התואר מחייב. אבל מכיוון שאינני מאמין שהתורה אמורה לחזות עתידות, לא בטקסט כפשוטו ולא בקריאה בדילוגי אותיות, אינני חושב שכוונת הכתוב הייתה דווקא למשה קצב. אם כן, למי התכוונה תורה בתואר נשיא? בקונקורדנציה של מאנדלקרן התרגום של המילה 'נשיא' ללטינית הוא: princeps, praefectus. תרגום אונקלוס הקטע שלנו מתורגם: "אם רַבָּא יְחֻבֵי". בנוסח המלך ג'יימס התרגום לאנגלית הוא When a ruler hath sinned. מרטין לותר תרגם לגרמנית: Wenn aber ein Stammesfürst sündigt, ובדומה אנחנו מוצאים בתרגומים מאוחרים יותר: When a prince sinneth (Darby 1890), ובחדישים יותר (כמו New American Standard Bible) When a leader sins.

במובן המילולי, 'נשיא' הוא מי שנישא מעל הציבור הרחב, מעל האנשים הפשוטים, אלה שנקראים בלשון חז"ל – הדיוטות. אלו נשיאים נזכרים בתנ"ך? 'נשיא' בתנ"ך הוא, בדרך כלל, ראש שבט או ראש בית אב, כמו השייח' הערבי, וכך פירש גם אברהם אבן-עזרא. לישמעאל נולדו "שְׁנַיִם עֶשֶׂר נְשִׂאִים לְאִמּוֹתָם" (בראשית יז, כה), ושכם הוא "בֶּן חַמּוֹר הַחִוִּי נְשִׂיא הָאֶרֶץ" (שם לד). כך אנחנו מוצאים כמה פעמים בראשית ספר 'במדבר' (פרקים א,ב,ז) את רשימת שנים עשר נשיאי השבטים, נשיאי מטה אבותם (ללא לוי, כשאפרים ומנשה נמנים בנפרד), ואילו בשבט לוי נמנים שלושה נשיאי בית אב – לגרשוני, לקהתי ולמררי, ועוד נשיא מעל שלושתם: "נְשִׂיא נְשִׂאֵי חֵלּוּי, אֶלְעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן" (פרק ג).

אבל גם בשבטים האחרים יש נשיאים נוספים על נשיאי השבטים שנזכרו קודם, כמו עשרת המרגלים שגם הם מכונים כולם נשיאים בשבטיהם. בספר במדבר יש לנו גם שערוריית מין נשיאותית, שגיבוריה הם "זְמָרִי בֶן-סָלּוּא, נְשִׂיא בֵּית אָב לְשִׁמְעוֹנִי", ו"כְּזָבִי בֵּת צוּר, רֹאשׁ אֲמוֹת בֵּית אָב בְּמִדְיָן" (שם כה). גם בעדתו של קורח, בין מאתיים וחמישים החולקים על מנהיגותם של משה ואהרן, היו "נְשִׂאֵי עֵדָה קְרִיאֵי מוֹעֵד אֲנָשֵׁי שֵׁם" (שם טז). ב'דברי הימים' א נמנים צאצאיו של שמעון ונאמר עליהם: "אֵלֶּה הַבָּאִים בְּשִׁמוֹת, נְשִׂאִים בְּמִשְׁפְּחוֹתָם, וּבֵית אֲבוֹתֵיהֶם

פָּרְצוּ לְרֹב" (שם ד). וכן לגבי צאצאיו של אשר: כִּי־לֵאֱלֹהִים בְּנֵי אֲשֶׁר רָאשֵׁי בֵּית
הָאֲבוֹת בְּרוּרִים, גְּבוּרֵי חַיִּים, רָאשֵׁי הַנְּשִׂאִים" (שם ז). בחנוכת מקדש שלמה
נאמר: "אִזְּוֹ יִקְהַל שְׁלֹמֹה אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל (ו)אֶת כָּל רָאשֵׁי הַמִּטּוֹת נְשִׂאֵי
הָאֲבוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל" (מלכים ה ה, דברי הימים ב ה). אבל כאשר אחיה השילוני
מודיע לירבעם על קריעת מלכות שלמה, הוא אומר: "וְהִשְׁבֵּט הָאֶחָד יִהְיֶה לוֹ...
וְלֹא אֶקַּח אֶת כָּל הַמַּמְלָכָה מִיָּדוֹ, כִּי נְשִׂאֵי אֲשִׁיתָנוּ כָּל יְמֵי חַיֵּינוּ" (מלכים א יא) –
כלומר, בעצם הוא יאבד את מלכותו ולא יהיה עוד מלך, אבל יישאר ראש שבט...

עם החורבן וגלות בבל נהרס המבנה השבטי, ומושג הנשיא השתנה בהתאם. אצל
יחזקאל, שמרבה להשתמש במונח 'נשיא', הנשיא משמש גם כשם נרדף למלך. הוא
מכנה כך גם את מלכי יהודה לדורותיהם - את צדקיהו ואת קודמיו, וגם את המלך
העתידי המיוחל לאחר שיבת ציון: "וְעַבְדֵי דָוִד מְלֻךְ עָלֶיְהֶם, וְרוּעֵה אֶחָד יִהְיֶה
לְכֻלָּם... וְיָשְׁבוּ עַל הָאָרֶץ... אֲשֶׁר יָשְׁבוּ בָּהּ אֲבוֹתֵיכֶם. וְיָשְׁבוּ עָלֶיךָ הַמָּה וּבְנֵי־הֶם
וּבְנֵי בְנֵיהֶם עַד עוֹלָם, וְדָוִד עַבְדֵי נְשִׂאֵי לְהֵם לְעוֹלָם" (יחזקאל לז). אבל גם בנבואת
יחזקאל, כאשר מדובר בעמים נוודים ששמרו על המבנה השבטי, יש נשיאים
שאינם מלכים אלא ראשי בתי אב בלבד, כמו: "עַרְב וְכָל נְשִׂאֵי קִדְר הַמָּה סוֹחְרֵי
דָדָד" (שם כז) או "שְׂמָה אֲדוֹם, מְלֻכֶיהָ וְכָל נְשִׂאֵיהָ" (שם לב).

עוד נשיא אחד ליהודה מופיע בתנ"ך, והוא מנהיג גולי בבל אשר לו מחזיר כורש
את כלי המקדש: "וַיּוֹצִיאֵם כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ פָּרַס עַל יַד מִתְרַדָּת הַגְּזָבָר וַיִּסְפְּרֵם
לְשֵׁבֶבֶצַר, הַנְּשִׂאֵי לַיהוּדָה" (עזרא א). השלטון העצמי ביהודה לאחר שיבת ציון
היה בעל מבנה דואלי – היה מנהיג חילוני - ה'נשיא', או 'פְּחָה', שמונה על ידי
השלטון הפרסי, והיה מנהיג דתי –הכהן הגדול. הצ'ארטר הנדיב שהוענק לנחמיה
ע"י ארתחשסתא המלך, בטוב עליו ליבו כאשר "הִשְׁגִּיל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ", ביצר את
מעמדו כראשון במעלה ביהודה. אבל מעמד מיוחד זה הלך ונשחק במשך השנים,
כך שהעם ראה יותר ויותר את הכהן הגדול, ולא את הפחה הממונה, כמנהיגו
האוטונטי. וכך מצאתי בפרק: 'שלטון פרס' שכתבו אפרים שטרן וחיים תדמור
בסדרה 'ההיסטוריה של ארץ-ישראל': "ההתמעטות במעמד הפחה לאחר

נחמיה, בסוף המאה החמישית לפנה"ס, סייעה לכוהנים הגדולים לשוב למעמד שהיה להם לפני הופעת נחמיה. עדות מאלפת למעמד המדיני של הכוהנים הגדולים נמצאת במטבע מסוף התקופה הפרסית... שבו הכתובת "יוחנן הכהן" - כנראה יוחנן הכהן הגדול שאליו פנו יהודי יב לאחר שנחרב מקדשם בשנת 410. מכאן ואילך הכהן הגדול הוא ראש העדה ונציגה המוכר כלפי המלכות. מצב זה משתקף במסורת היהודית על הכהן הגדול שיצא מירושלים כדי לקדם את פניו של אלכסנדר מוקדון בבואו ארצה בשנת 332.. גם הקטאוס מאבדן מתאר את היהודים בארצם ככפופים להנהגתו של כהן גדול".

בהיסטוריה הקדומה של עם ישראל מוכרות כמה תקופות שבהן היה מעמדו של הכהן הגדול בר תחרות למעמדו של המלך או המנהיג החילוני, אך רק באותה תקופה - במאה הרביעית לפנה"ס, אנו פוגשים במצב שבו הכהן הגדול מקבל את הבכורה באופן מובהק: אהרן היה משני למשה, שמואל איבד את סמכותו לשאול ודוד נטל בידיו גם את המנהיגות הטקסית הדתית, כמו שמתואר בסיפור השבת הארון: "וַיַּעַל דָּוִד עֲלוֹת לִפְנֵי ה' וַיִּשְׁלָמִים. וַיְכַל דָּוִד מִהַעֲלוֹת הָעוֹלָה וְהַשְּׁלָמִים, וַיִּבְרָךְ אֶת הָעָם בְּשֵׁם ה' צְבָאוֹת" (שמואל ב ו), כנראה כדי למנוע ריכוז כוח רב מדי בידי כהן גדול אחד, היו לדוד שני כוהנים ראשיים, ולא אחד, הכפופים לו: צדוק בן אחיטוב ואביתר (או בנו אחימלך? שם ח). ואכן, כאשר אביתר תומך בניסיון תפיסת המלוכה ע"י אדוניה בן חגית, צדוק נשאר נאמן לדוד. זהו גם המצב המתואר במלכות שלמה - גם הוא מחזיק בתפקיד המנהיג הטקסי הדתי העליון מעל שני הכוהנים הראשיים, כמו שמתואר בחנוכת המקדש: "וַיַּעֲמֵד שְׁלֹמֹה לִפְנֵי מִזְבֵּחַ ה' נֹגֵד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל, וַיִּפְרֹשׁ כַּפָּיו הַשָּׁמַיִם. בַּיּוֹם הַהוּא קָדַשׁ הַמִּקְדָּשׁ אֶת תוֹךְ הַחֹצֵר אֲשֶׁר לִפְנֵי בַיִת ה', כִּי עָשָׂה שָׁם אֶת הָעוֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה וְאֶת חֲלָבֵי הַשְּׁלָמִים" (מלכים ב ח).

בממלכת ישראל שלאחר התפלגות הממלכה לא הייתה שום סמכות דתית מרכזית, כך ששלטונו של המלך שם היה, כנראה, ללא מצרים. לעומת זאת, הצנטרליזאציה של הפולחן הדתי ביהודה העלתה שוב את כוחו של הכהן הגדול,

וכך אנחנו מוצאים בצמרת השלטון כוהנים גדולים בעלי סמכות, כמו אצל יהושפט: "הִנֵּה אֲמַרְיָהוּ כֹהֵן הָרֹאשׁ עֲלֵיכֶם לְכָל דְּבַר ה', וַיִּבְדְּיָהוּ בֶן יִשְׁמַעֵאל הַנְּגִיד לְבֵית יְהוּדָה לְכָל דְּבַר הַמֶּלֶךְ" (דברי הימים ב יט), ואנחנו מוצאים אפילו כהן גדול - עזריהו "כהן הראש", שהעז להתעמת עם המלך עזיהו על הקטרת הקטורת במקדש, עימות שבעקבותיו נטען שעזיהו נוגע בצרעת ובנו יותם מילא את מקומו. אנחנו מוצאים גם כהן גדול ממליך מלכים, כבימי שמואל – זהו יהוידע שהמליך את יואש בן אחזיה: "וַיִּכְרֹת יְהוֹיָדָע אֶת הַבְּרִית בֵּין ה' וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם לְהִיּוֹת לָעָם לֵה' וּבֵין הַמֶּלֶךְ וּבֵין הָעָם... וַיִּשָּׂם הַכֹּהֵן פְּקֻדוֹת עַל בַּיִת ה'. וַיִּקַּח אֶת שְׂרֵי הַמֵּאוֹת וְאֶת הַכָּרִי וְאֶת הַרְצִים וְאֶת כָּל עֵם הָאָרֶץ, וַיְרִידוּ אֶת הַמֶּלֶךְ מִבַּיִת ה' וַיָּבֹאוּ דָרָךְ שַׁעַר הַרְצִים בַּיִת הַמֶּלֶךְ, וַיֵּשֶׁב עַל פֶּסַע הַמֶּלְכִים" (שם יא).

כהן גדול רב השפעה במיוחד היה חלקיהו, ש"גילה" את ספר התורה במקדש והצליח לשכנע את המלך יאשיהו לבצע רפורמה דתית ביהודה. אך מעמדו של אף אחד מכוהנים גדולים אלה, לא התנשא מעל המלך. גם דברי חגי מכוונים "אֶל זֶרְבָבֶל בֶּן שָׁאֲלֻתִיאֵל פַּחַת יְהוּדָה, וְאֶל יְהוֹשֻׁעַ בֶּן יְהוֹצָדָק הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל" (חגי א) בסדר זה.

הדירוג בטקסט שלנו, בפרשת 'ויקרא', הוא ברור: נשיא ממוקם מעל נפש מישראל סתם, עדת ישראל בכללותה נמצאת מעליו, והכהן הגדול, הכהן המשיח, נמצא מעל כולם. מעמדו של הכהן הגדול מעל לנשיא מתבטא לא רק בסדר הפירוט ובערך הקרבן – פר לעומת תיש, אלא גם בעובדה שהכהן הגדול מחליט בעצמו מתי חטא ומתי עליו להקריב את קרבן החטאת, ואילו לגבי הנשיא, כמו לגבי כל שאר העם, נאמר "הוֹדַע אֱלֹהֵי חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא" – מישוהו אחר, כנראה הכהן הגדול, הוא זה אשר קובע שהנשיא חייב בקרבן חטאת. יתרונו המוחלט של הכהן הגדול על הנשיא בדין זה הוא אחד הנימוקים להשערתם של מבקרי המקרא שספר 'ויקרא', תורת כוהנים, נכתב בשלהי התקופה הפרסית, כאשר הכהן העליון תפס את הבכורה במנהיגות היישוב בארץ ישראל, מעל הנשיא הממונה ע"י השלטון הזר. אך זה לא היה הגלגול האחרון של הנשיאות בישראל הקדומה. בשלהי הבית השני ולאחריו, גם מורי ההוראה בישראל, ראשי הסנהדרין והמנהיגים שבארץ ישראל נקראו

'נשיאים', כפי שכותב הרמב"ם: הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן, והוא ראש הישיבה והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום (רמב"ם, הלכות סנהדרין א, ג). סתם נשיא במשנה, בתלמוד או בתוספתא הוא נשיא הסנהדרין (הגדולה). כך מסופר במסכת 'פסחים' (ס"ו א) על התגלותו של הלל: "מיד הושיבוהו ומינוהו נשיא עליהם". הסנהדרין הייתה, בסוף תקופת בית שני, בית הדין הגדול, וראשה היה נהנה מכבוד רב. כך, "כשהנשיא נכנס כל העם עומדים" (סנהדרין פ"ז), ו"נשיא שמת בתי מדרשות כולן בטל"ן" (מועד קטן כד, ב), אבל מלכים חזקים כמו ינאי, הורדוס או אגריפס נטרלו את כוחו, ובוודאי שלנשיאי הסנהדרין שבימים ההם לא הייתה, למעשה, סמכות על שלטון מדיני. כך מסופר במסכת סנהדרין (י"ט) על העימות בין הסנהדרין, בראשות שמעון בן-שטח, לבין אלכסנדר ינאי: "עבדו של ינאי המלך הרג נפש. אמר להם שמעון בן שטח לחכמים: תנו עיניכם בו ונדוננו... אמר לו שמעון בן שטח: ינאי המלך, עמוד על רגליך ויעידו בך... אמר לו: לא כשתאמר אתה אלא כמו שיאמרו חבריך. נפנה לימינו – כבשו פניהם בקרקע, נפנה לשמאלו – וכבשו פניהם בקרקע... מיד בא גבריאלי וחבטם בקרקע עד שיצאה נשמתם. באותה שעה אמרו: מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו".

כמו שכשאנחנו רואים את הפסוק שלנו הדין בנשיא, מחשבתנו הראשונה היא על הנשיא שלנו, נשיא המדינה, או אולי גם על נשיא האוניברסיטה, כך גם כשחכמי המשנה והתלמוד מפרשים את הפסוק שבו אנו עוסקים, שהוא הדין היחיד בתורה המתייחס במפורש לנשיא, הם אינם יכולים שלא להסתכל עליו בהקשר לנשיא של זמנם. מאידך, בעקבות יחזקאל, אנו מוצאים אצלם גם את הפרשנות הרואה בפסוק זה התייחסות למלך: "ואיזהו הנשיא? זה המלך, שנאמר: 'ועשה אחת מכל מצות ה' אלהיו', נשיא שאין על גביו אלא ה' אלהיו" (משנה הוריות ג, ג). כלומר, לפי חז"ל הכוונה היא למנהיג העליון של העם.

עם חורבן בית המקדש השאלה הפכה, כמו כל דיני הקרבנות, לתיאורטית. בנוסף, לא היו כבר לא כהן גדול ולא מלך. עם זאת, מכיוון שדין חטאת הוא הדין היחיד המבדיל בין המנהיגות לבין האדם הפשוט (פרט ל"וּנְשִׂיא בְעִמָּךְ לֹא תֵאָר" –

'שמות' כב27), הרי לפירושים השונים שלו נתנו, ונותנים עד היום, גם משמעויות לגבי הכבוד, הסמכות והאחריות של המנהיגים. במסכת הוריות בתלמוד הבבלי (יא ע"ב) אנחנו מוצאים: "בעא מיניה רבי מרבי חייא: כגון אני מהו בשעיר? אמר ליה: הרי צרתך בבבל". ר' יהודה הנשיא שאל שאלה היפותטית, לכאורה: לו הייתי חי בזמן המקדש, האם הייתי מביא שעיר כנשיא? ור' חייא השיב לו שמנהיגותו של ראש הגולה בבבל אינה נופלת מזו של הנשיא שבארץ ישראל, ואולי גם עולה עליה. ואכן, לפי הרמב"ם, "ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדין" (הלכות סנהדרין פ"ד, הלכה י"ג).

בסיכום, הפירוש הסביר ביותר של המילה 'נשיא' בתורה בכלל, ובפרשתנו בפרט, הוא פירושו של אבן עזרא - ראש שבט או ראש בית אב, ובתקופות המאוחרות יותר בתולדות עם ישראל - מנהיג. היום, לכן, אנחנו משופעים בנשיאים במשמעות רחבה זו: מלבד נשיא המדינה, נשיאים הם לא רק נשיא המדינה ונשיא בית המשפט העליון, אלא גם ראש הממשלה וחברי ממשלתו, חברי הכנסת, צמרת הצבא והמשטרה ועוד מנהיגים ועסקנים לרוב.

פירוש רחב כזה של מושג הנשיא עלול להעלות בליבנו חשש כבד: אם כל מנהיג שסרח ייאלץ להקריב שעיר עזים, יאזלו התיישים בארצנו. כדי להרגיע מעט את חששכם לעתיד גזע העזים בישראל, נעבור מפירוש המילה 'נשיא', שעסקנו בה עד עכשיו בהרחבה, לפירוש המילה האחרת, 'חטא'. במובן זה הטקסט נדיב יותר במתן הפרשנות. פה מדובר במפורש על חטא שנעשה בשגגה, בגלל אי-ידיעה. לכן נאמר בהמשך "הוֹדַע אֱלֹהֵי חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ". כשמדובר במצב האנלוגי בו החטא נעשה ע"י כל העם, מודגש עוד יותר גורם אי-הידיעה (שם 13-14): "וְאִם כָּל עַדַּת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנִעְלַם דְּבַר מַעֲיָנֵי הַקֹּהֵל וְעָשׂוּ אֶחָת מִכָּל מִצְוֹת ה' אֲשֶׁר לֹא תַעֲשֶׂינָהּ וְאָשְׂמוּ. וְנִוְדָעָה הַחַטָּאת אֲשֶׁר חָטְאוּ עֲלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקֹּהֵל פָּרָן בְּקֹרֶת לַחַטָּאת וְהִבְיִאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֱהֹל מוֹעֵד". מלבד זאת, הטקסט מתייחס במפורש לעבירה על אחת משס"ה מצוות לא-תעשה ולא למחדל של אי קיום אחת מרמ"ח מצוות עשה.

לכן, אם מישהו בקהל הסיק, בטעות, מכותרת ההרצאה שלי, שאני מתכוון לדבר בה על פרשת הנשיא משה קצב, הרי טעות בידו. העבירות שבהן הואשם נשיא המדינה אינן עבירות שבשגגה, וגם הוא אינו טוען לכך, ולכן אין מדובר כאן בקרבן חטאת, ותיש אחד כבר ניצל. מאזין אחר היה יכול לחשוב שאני מתכוון להתייחס לדוגמה אחרת מהמציאות ההזויה שלנו – פרשת השר רמון. כאן באמת ניתן לטעון לעבירה שבוצעה באי-ידיעה - אם נקבל את גרסתו של רמון, הרי גם אם פגע במתלוננת א', הרי עשה זאת מחמת אי-הבנה, כלומר בשגגה. אבל נשיקה אינה אחד משס"ה איסורי "לא תעשה", בין אם היא נשיקה ישראלית רגילה ובין אם היא נשיקה צרפתית עסיסית (במאמר מוסגר אומר שעל ההבדל המכריע ביניהן עמד כבר החכם מכל אדם באומרו "חיים ומות ביד לשון"). אפילו הטרדה מינית בכלל אינה אסורה – לא מאורייתא ולא מרבנן, מה עוד כשלא מדובר באשת איש, שרק לגביה חל איסור "לא תנאף". והרי לכם רווח והצלה לעוד כמה תיישים...

ומה בדבר כל הנהגת המדינה והצבא ואחריותם לשגיאות שנעשו במלחמה האחרונה בלבנון? או צמרת המשטרה ואזלת ידה בפרשת האחים פריניאן או פרשות דומות? לרווחת המוני התיישים, גם כאן לא תופס דין קרבן חטאת – כיוון שהם מואשמים במחדל, כלומר באי קיום מצוות עשה, ולא בהפרת מצוות לא תעשה. לו נתפסו בעבירה על דיני כשרות, למשל, היו חייבים בחטאת... אבל ייתכן שאנחת הרווחה שלנו הייתה מוקדמת מדי, כי ברוב צדיקותם מנהיגינו נוהגים כלפי עצמם בחומרה, ואם לא לתפוס שעיר עזים ולהקריבו כקרבן חטאת, כל אחד מהם מנסה לתפוס ולהקריב שעיר לעזאזל כדי להטיל עליו את חטאיו...

כפי שהבטחתי, אקצר בנושא הקרבנות עצמם, ואתייחס רק למאכלי הבשר ולא למנות העוף של דלת העם – התורים ובני היונה, וכל שכן לא למנות הצמחוניות. לפי הפרק שלנו, לחטאת העם כולו או הצמרת, כמו לעולה, מקריבים פרים, תיישים ואילים. המועל מקריב איל. לאשם אחר, כמו לחטאת העם הפשוט, מקריבים עזים ורחלות. רק בקומזיץ, בקרבן שלמים, אין אפליה בין המינים וניתן לטבוח צאן ובקר משני המינים. גם כאן מתעוררות כמה שאלות: במה זכו הפרות, פרט לתשע הפרות האדומות שנשחטו מאז ימות משה רבנו ועד היום, לפי המסורת,

והעשירית שתישחט עם בוא המשיח, להינצל מגורל אחיהן הפרים ואחיותיהן הכבשים או העזים? האם העדפת קרבן הבקר על קרבן הצאן היא מסיבות קולינאריות או רק בגלל הגודל והערך? ומה בדבר הדירוג הגבוה יותר של התיש מעל לעז או הכבשה?

אשר לשאלה הראשונה, זכותה של הפרה, נטיית הלב הראשונה היא להשיב שמדובר פה בצער בעלי חיים ורחמים על העגלים הרכים, אבל זו אינה דרכה של תורה, אפילו לא באינטרפרטאציה המיטיבה ביותר של מצוות שילוח הקן. הסבר פחות סנטימנטאלי הוא בשיקולי כדאיות כלכלית, בהיות הפרה מקור לחלב – באנלוגיה לאפליה לטובה של עץ המאכל על עץ הסרק בדיני מלחמה. ההעדפה להקריב ולאכול דווקא את הזכרים, במיוחד הצעירים שבהם, היא טבעית בהתחשב בפרופורציה הרצויה והמקובלת של זכרים לנקבות בעדרים. במנחת יעקב לעשו אנחנו מוצאים בבקר רק עשרה פרים לעומת ארבעים פרות, ובצאן רק עשרים למאתיים, כלומר תיש או איל אחד לעשר בנות מינו. אבל לגבי הצאן, לפחות בקרבן חטאת, המצב הוא בדיוק להיפך – רק המיעוט, הנשיאים, מקריבים זכר, בעוד שכל שאר עם ישראל מקריב דווקא נקבות, ועובדה זו מקשה קצת על הסבר זה. אנלוגיה מסוימת לאפליה כזו מצאתי בהרודוטוס (ספר ב, 41): "כל המצרים מקריבים פרים ועגלים טהורים, אבל אסור להם להקריב פרות, כי הן קדושות לאיזיס". האנלוגיה עם הפולחן המצרי אינה שלמה, כי בהמשך של אותו פרק בהרודוטוס (שם 46) נאמר גם: "המצרים... אינם מקריבים עזים ותיישים... המְנְדְסִים (תושבי העיר מְנְדְס שבדלתא) מייחסים קדושה לכל העזים, לזכרים יותר מלנקבות". אגב, בהמשך (47) מסופר שם גם כי: "את החזיר מחשיבים המצרים לחיה טמאה... המצרים אינם חושבים אפוא לנכון להקריב חזיר לאלים, מלבד לִסְלֶנָה ולדיוניסוס, להם הם מקריבים באותו זמן שהירח מלא, ואוכלים את בשר החזירים שהקריבו".

לא הצלחתי להגיע למידע מוסמך בדבר היחס בין מחיר תיש למחיר עז בימי קדם, אבל לא נראה לי שהפער בערכם הספיק כדי לשקף את הפער הסוציו-אקונומי שבין צמרת השלטון להמון העם. להקרבת השעיר הייתה, כנראה,

משמעות טקסית שלא הייתה להקרבת העז. פרט לקרבן חטאת ולשעיר לעזאזל, מוזכר במקרא עוד שעיר עזים אחד שנשחט – זהו שעיר העזים ששחטו אחי יוסף כדי להכתים בדמו את כתונת יוסף, ועליו אומר ילקוט שמעוני: "למה שחטו שעיר עזים, שדמו דומה לדם אדם". והיו שקישרו שעיר זה לשעיר החטאת, כי בדומה לשנים עשר בני ישמעאל, שהיו "נשיאים לאמותם", גם בני יעקב יכולים להיחשב כנשיאים. הסבר אחר, קצת יותר ציני וגס, שאינני יודע את מקורו - מצאתי באתר Weekly Torah Portion: "נשיא הביא קרבן חטאת שעיר עזים זכר, סמל לכוח העשייה והכיבוש הגבריים שלעתים תכופות מנוצלים לרעה (יהודי פשוט, הכפוף לסמכות הנשיאים, מביא כחטאת עז נקבה)".

העובדה שמידת העונש תלויה בתפקיד שהאיש ממלא סיפקה לחז"ל בעיה מעניינת להתפלפל בה: מה קורה כאשר הסטאטוס של האדם משתנה בין הזמן שבו ביצע את העבירה שבשגגה לבין הזמן בו נודע לו שחטא והוא מתחייב בקורבן? נושא זה נדון במשנה ובתלמוד במסכת הוריות. הרי סיכומו של הרמב"ם (משנה תורה, ספר הקרבנות, הלכות שגגות): "נשיא שנצטרע, עבר מנשיאותו; ונשיא שעבר מנשיאותו, הרי הוא כהדיוט. חטא כשהיה נשיא, ועבר מגדולתו--הרי זה מביא שעיר: שנאמר 'על חטאתו, אשר חטא', כשעת חטאתו הוא מביא. כוהן משיח או מלך שחטאו עד שלא נתמנו - אף על פי שלא נודע להם אלא אחר שנתמנו, הרי אלו כהדיוט: שנאמר 'אשר נשיא יחטא', 'אם הכוהן המשיח יחטא' - עד שיחטא כשהוא נשיא וכשהוא משיח. לפיכך אם אכל ספק חלב כשהוא הדיוט, ונודע לו על ספקו אחר שנתמנה כוהן גדול--הרי זה מביא אשם תלוי". יש לי חשד שדוגמת העבירה לא הובאה על ידי חז"ל והרמב"ם בשיא הרצינות, ואני נוטה לזקוף אותה לזכות חוש ההומור שלהם, במיוחד לאור ההמשך ברמב"ם, בעקבות התלמוד הירושלמי: "אכל חצי זית חלב כשהוא הדיוט וחצי זית כשהוא נשיא, בהעלם אחד, או שאכל חצי זית כשהוא נשיא וחצי זית אחר שעבר - אינו מצטרף, ופטור. אכל חצי זית כשהוא הדיוט, ונתמנה ועבר, ואכל חצי זית כשהוא הדיוט - הרי זה ספק אם מצטרף, או כבר הפסיקה הנשיאות".

אמנם אנחנו עוסקים היום בנשיא, אבל כדאי לציין שלגבי כהן גדול שסיים כהונתו המשנה מחמירה ומחייבת אותו בקרבן פר גם אם חטא לאחר סיום כהונתו. נוכל לנסח זאת כך: בעל שררה או עסקן פוליטי, כשסיים את תפקידו הריהו כאחד האדם ואין עליו שום אחריות מיוחדת – הוא יכול, למשל, להתפנות ולעשות לביתו, כפי שמקובל לומר היום. לעומתו, מנהיג רוחני, גם כשהוא מסיים את תפקידו הפורמאלי, נושא עדיין באחריות וחייב לשמש דוגמה אישית לציבור.

דיברנו כבר על 'נשיא' ועל 'יחטא', אבל עוד לא דיברנו על המילה הפותחת 'אשר'. לכאורה זו מילה פשוטה ושכיחה מאוד – היא מופיעה בתנ"ך אלפי פעמים. אבל השימוש בה בפסוק שלנו, כמילת תנאי הפותחת את המשפט, הוא חריג לגמרי וכמדומני שאין לו אח ורע בתנ"ך. שימוש חריג זה בולט כאן במיוחד, כי בשלושת המקרים האחרים באה מילת התנאי הטבעית 'אם': "אם הפכה המשיח יחטא... ואם כל עדת ישראל, ישגו... ואם נפש אחת תחטא...". כמובן ששינוי זה עורר את תשומת לב חז"ל, ושימש נקודת מוצא לשתי פרשנויות יפות במיוחד על מנהיגות ושררה, פרשנויות שכוחן יפה גם היום, ואולי היום עוד יותר מאי פעם... כמו שאמרתי בפתח דברי, אין לי ברירה ואני חייב לחזור כאן על מה שצוטט לאחרונה ע"י רבים וטובים, במיוחד בהקשר לפרשה האומללה של הנשיא קצב.

הפירוש היפה הראשון הוא של ר' יוחנן בן זכאי, על דרך הדרש, ואומץ גם ע"י רש"י: "'אשר נשיא יחטא... בשגגה... והביא את קרבנו' – אמר ר' יוחנן בן זכאי: אשרי הדור שהנשיא שלו מביא קרבן על שגגתו; אם נשיא שלו מביא קרבן – צריך אתה לומר: מהו הדיוט! ואם על שגגתו מביא קרבן – צריך אתה לומר: מהו זדונו!" ('הוריות' י). נדמה לי שכל מילת הסבר כאן מיותרת, כנראה שזכותנו לא עמדה לנו להימנות על אותו דור מאושר יוצא מהכלל שעליו דיבר יוחנן בן-זכאי... אם בכל זאת מחפשים פירוט והסבר, הרי אחת הדוגמאות הרבות לפיתוח של נושא זה לאחרונה, קטע הלקוח מהספר 'פרשה ופישרה' (או: 'פרשה וליקחה?') של הרב משה גריליק: "אנו חשים בכמיהה לתקופה בה התהלכו בקרב העם נשיאים הגונים, בני חורין, שאינם כפופים לאיש. נשיאים, אשר גם ברום מעמדם יחושו ויתנו לב לאיכות התנהגותם האישית. מנהיגים אשר יזכרו

בכל רגע מחייהם שההמון מתבונן בהם, מחקה אותם ולומד ממעשיהם, אם לטוב ואם למוטב. כי הם בכח סמכותם נותנים את הטון, מکتיבים את האופנה כמעט בכל תחום מתחומי החיים. על כן כה כבדה האחריות הרובצת על כתפיהם. למעשה, כוונת הפסוק מרתקת יותר. כאמור, לחטאו של הנשיא המורם מעם מתלווה חרטה כנה וגלויה, ללא התחמקויות, הוא יכול לשמש מופת לעם כולו. עם הרואה כיצד מנהיגו מוכן להודות בפומבי על חטאו, לבקש עליו מחילה, ואף להביא קרבן כפרה – יסיק מכך מסקנות מבורכות. הוא ילמד כי אין בושה בעשיית תשובה. הוא יבין כי גם הנשיא הוא אדם עם חולשות אנוש, והחטא רובץ לפתחו כמו לפתח כל אדם עלי אדמות. הוא יושפע מאומץ לבו להודות בחטאו בפומבי, לעיני העם כולו. המעשה הנאצל שעושה נשיאו יקבע את אמות המידה המוסריות שלו, שבאחת ישנו את פניו הרוחניות של העם כולו. גם הוא, כנשיאו, יבין שאין זו חרפה לערוך חשבון נפש אישי, ואין זה אות קלון לאדם לחזור בו ממעשה שאינו ראוי ולבקש עליו סליחה.

דור שנשיאו "אינו חוטא לעולם", שנשיאו מוכן לסלף את העובדות, לשכתב את ההיסטוריה, ולחפות בכל האמצעים העומדים לרשותו על מעשי עוול שעשה בחסות השלטון – אינו דור מאושר. מאושר הוא הדור ומאושרת התקופה, המצמיחה אישים בעלי ביקורת עצמית, בעלי עוז רוח לקום ולהודות בהכנעה מוחלטת: "אכן חטאתי, והנני מביא קרבן כאות לרצוני העז לשוב מחטאי". מאושר הדור, כי אישים כאלו יביאו למפנה ולמהפכה בערכיו ובהתנהגותו של דור שלם. הם – מנהיגי האמת!"

כדוגמה האידיאלית להודאה וחרטה של מנהיג נוהגים חכמינו להביא את דוד המלך. למשל: "אמר הקב"ה לדוד, עד מתי אתה מתפלל? הרי אמרת לי 'שמעה ה' צדק הקשיבה רינתי'. אמור צרכיך מה שאתה צריך. אמר לו דוד, כל הדברים הללו שאמרתי רק דבר אחד ברצוני לבקש, 'מלפניך משפטי יצא'. אמרת 'אשר נשיא יחטא', נשיא שאין על גביו מושל אלא ה'. הואיל שאין על גבי מושל אחר אלא אתה לכן אתה צריך לדון אותי, מלפניך משפטי יצא. אומן גדול היה דוד כשהיה מבקש דבר מן הקב"ה היה מעמיק מחשבתו. היה שואל תחילה קודם

את הבקשות הקלות, ורק אחר כך את החמורות.. ("מדרשי נועם", ע"פ "אגדת בראשית" פרק ו).

אבל חז"ל הבינו את הבעייתיות שבהעמדת דוד, עם כל מעלליו המסופרים בתנ"ך שאינם מוסריים כל כך, בלשון המעטה, כשליט האידיאלי. חלקם ראו בהתנהגות כזו של שליט חוק טבע, כיוון ש"כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו" (סוכה נ"ב ע"א), ולכן איננו יכולים לצפות מבעל שררה להתנהגות אחרת – ראיתי כבר ציטוטים של הפסוק הזה ל"זכותם" של הנשיא קצב או שר המשפטים רמון. זה מביא אותנו לפירוש היפה השני למילה "אשר" בפסוקנו, והוא פירושו של ר' עובדיה ספורנו (1470-1550), שהעדיף, ככלל, את הפשט על הדרש: "אשר נשיא יחטא" - כי אמנם זה דבר מצוי שיחטא, כאמרו 'וישמן ישורון ויבעט'. כלומר, הכוח שנותנת השררה גורם, מדרך הטבע, לחטא. לא מפתיע הדבר שפירוש זה, התאים במיוחד למשנתו של פרופ' ישעיהו ליבוביץ', מי שהתריע בשער, חזור והתריע, כי שלטון הוא משחית מטבעו. וכך אנחנו מוצאים אצלו ב'הערות לפרשיות השבוע': "ועל זה אנחנו מוצאים במקורות שלנו דבר נוקב ביותר. כל נפש מישראל, ואפילו הכהן המשיח, ואפילו כל קהל ישראל - ייתכן שיחטא, אבל אין זה מחויב המציאות ומחויב ההגיון. ולכן נאמר שם "אם". אבל הנשיא **ודאי** יחטא. מדוע? משום שהוא נשיא, ועצם השלטון יש בו כדי לקלקל ולהשחית את האדם. לכן, אין התורה מדברת על המקרה האפשרי (**אם** נשיא יחטא), אלא היא מתחילה קובעת: "**אשר** נשיא יחטא", משום שוודאי הוא שהנשיא יחטא. לא תיתכן נשיאות, לא ייתכן שלטון, שבעל השלטון לא ייכשל בחטא או בעבירה. וזהו היחס הכללי של התורה לשלטון: היא מכירה בו ובסמכותו, אבל - כבדהו וחשדהו".

כמובן שאפשר לפרש השחתה זו לחומרה, לשחיתות ממש, שאז בעצם כבר אנחנו צריכים לעבור לקרבן אשם – ואנחנו משופעים היום בדוגמאות כאלה, ואפשר גם לפרש אותה לקולא – כלומר, ליוהרה ואטימות, המביאות לחטא שבשגגה, ולקרבן חטאת. מתוך השקפה פסימית זו על טבעו של האדם אפשר גם להגיע למסקנה שבמקום למנות לתפקיד שלטוני אדם שאין עליו רבב ולהביא, בסיכוי גבוה,

להשחתת מידותיו, עדיף למנות לתפקיד אדם שכבר נתפס בקלקלתו. כך אנחנו מוצאים אצל חז"ל: "אמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק: אין מעמידין פרנס על הציבור אלא אם כן קופה של שרצים תלויה לו מאחוריו, שאם תזוח דעתו עליו, אומרים לו: חזור לאחוריך" ('יומא' כב). גם עצה מפוקפקת זו צוטטה לאחרונה, להצדקת המינוי של מנכ"ל המשטרה המיועד... באותו עמוד מקום בתלמוד אנחנו מוצאים עוד תובנה צינית לגבי עסקנים: "אמר שמואל: כיוון שמתמנה אדם פרנס על הציבור – מתעשר" ('יומא' כב)... כלל זה עובד יפה מאוד גם לגבי רבים מפרנסי הדור שלנו. נכון שהשיטות השתכללו מאוד מאז ימי קדם. הנביא יחזקאל מצא לנכון להתרות כנגד הנוהג המקובל, כנראה, בזמנו, של השתלטות בכוח של בעלי השררה על נכסי פשוטי העם: "וְלֹא יִקַּח הַנְּשִׂיאַי מִנְּחֻלַּת הָעָם לְהוֹנְתָם מֵאַחְזָתָם - מֵאַחְזָתוֹ וַיִּנְחֵל אֶת בְּנָיו: לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא יִפְצוּ עַמִּי אִישׁ מֵאַחְזָתוֹ" (יחזקאל מו). היום אפשר לקבל תרומות והלוואות נדיבות או שכר ייעוץ של כמה מיליונים... לעומת זאת, התשלום החומרי שהמנהיג אמור לשלם בעד טעותו אינו כבד, יחסית – כנראה שחשובה יותר היא ההודאה הפומבית בטעות. לא ר' יוחנן בן זכאי ואף לא עובדיה ספורנו לא התכוונו למה שנקרא בז'רגון של היום "לקיחת אחריות" או "הסקת מסקנות אישיות". התפטרות, השעיה או הדחה מתפקיד ציבורי, פרט לתפיסת שלטון בכוח, הייתה דבר נדיר בהיסטוריה הקדומה שלנו. שייח'ים אינם מתפטרים ואינם מודחים. המלך, גם כשלאורה נבחר ע"י העם, ויתר על שלטונו ללא אלימות רק במקרה של אי יכולת תפקוד, כמו שקרה לעוזיהו כשנוגע בצרעת ובנו יותם קיבל את הסמכויות לידינו. מאידך, היה ניתן להדיח את נשיא הסנהדרין – מסופר על כך הן לגבי רבן גמליאל שקומם את הסנהדרין בגלל יחסו הגס לר' יהושע ('ברכות' כז), וכמעט קרה לר' שמעון בן גמליאל שפגע בכבודו של ר' נתן ('הוריות' יג). אבל גם אז, כהיום, נשיאים ועסקנים דבקו בכיסאותיהם, כפי שהעידו כמה מהם על עצמם: אמר ר' יהושע בן קבוסי: כל ימי הייתי בורח מן השררה; עכשיו שנכנסתי, כל מי שהוא בא ומוציאני – בקומקום הזה אני יורד לו ('ירושלמי', 'פסחים' פו ה"א), או: אמר ר' יהושע בן פרחיה: בתחילה כל האומר (לי) עלה לה (לגדולה) אני כופתו ונותנו לפני

הארי. עתה כל האומר לי לירד ממנה, אני מטיל עליו קומקום של חמין (מנחות' קט).

למרות כל מה שאמרו חכמינו בגנותה של הנשיאות, עדיין היו זהירים מלפגוע בכבודה של השררה – זהירות שנבעה הן מחשש מנחת זרועה של הרשות והן מתוך ההכרה בכוח השלטון כרע הכרחי לניהול חייה התקינים של החברה. הם קיבלו עליהם את ההוראה מדאורייתא "נְשִׂיא בְּעַמֶּךָ לֹא תֵאָר", וכך גם אומר הרמב"ם בהלכות סנהדרין: וכן אם קלל הנשיא, אחד ראש הסנהדרין הגדולה או המלך, הרי זה עובר בלא תעשה, שנאמר "ונשיא בעמך לא תאר" (שמות כב27).

מכאן אנחנו מגיעים לנושא האחרון שרציתי להתייחס אליו היום, לגבי ההבדל בין הנשיא לאחד העם, והוא אי האפשרות להעמיד את הנשיא לדין. הזכרתי את התקנה שתיקן הסנהדרין בזמנו של שמעון בן שטח: מלך לא דן ולא דנין אותו, לא מעיד ולא מעידין אותו. תקנה זו לא הותקנה, לפי הסיפור, מפני כבודה של מלכות, אלא מפני מוראה של מלכות. השאלה אם ניתן להעמיד למשפט את נשיא המדינה נדונה בבית המשפט העליון כבר לפני 56 שנה, כשהוגשה בקשה לצו על תנאי נגד הנשיא חיים וייצמן בדבר חוקיותה של הממשלה שהכנסת הביעה בה אי-אמון. היועץ המשפטי דאז, חיים כהן, טען שאין להביא את הנשיא לדין מפני "שכוח נשיא המדינה גדול מכוח בית דין ואין הוא כפוף לשיפוטו", והסתמך על דוגמאות במשפט הבינלאומי. בית המשפט העליון קיבל עמדה זו. בחוק יסוד נשיא המדינה (תשכ"ד) נקבע שאין להעמיד את הנשיא לדין פלילי, ולכן נשיא המדינה שחטא יועמד לדין רק בתום תקופת כהונתו, או לאחרי שיודח. כמובן שנשיא אחר, פחות מנשיא המדינה, וזה יכול להיות גם שר או ראש ממשלה, כל שכן אחד העם, אינו נהנה מחסינות גורפת שכזו. וכך אנחנו עדים היום למצעד של נשיאים, במובן הרחב, שנחקרים ואפילו מועמדים לדין. ועל הדוגמה האישית שהם נותנים לכולנו אמר כבר ר' יוחנן: "ויהי בימי שפוט השופטים" - דור ששופט את שופטיו, אומר לו טול קיסם מבין שיניך אומר לו טול קורה מבין עיניך (בבא בתרא' ט"ו ע"ב).

שׁוֹם תְּשִׁים עֲלֶיךָ מְלֶךְ אֱשֶׁר יִבְחַר אֱלֹהֶיךָ בּוֹ (פְּרִשְׁת 'שׁוֹפְטִים')
מלכות וכהונה בישראל - מיותם בן גדעון עד יותם בן עוזיה, פסח תשע"ח (2018)

בנוסף לכך שהתנ"ך הוא טקסט אמוני-דתי כוללני, או אולי דווקא מסיבה זו, הוא מנסה לענות גם על מכלול השאלות המתעוררות אצל האדם בדבר מקורם של הדברים, כולל תולדות העולם והאנושות בכלל, ותולדות עם ישראל בפרט. לפי הסיפור המקראי, תחילתו של עם ישראל במשפחה שהיגרה מארץ כנען למצרים מחמת הרעב, והתרבתה שם מאוד במשך מאות שנים, עד שיצאה ממצרים כקבוצת שבטים במסע חזרה לכנען, תחת מנהיגותו של אדם אחד, משה, המעצב את העם ואת אמונתו הדתית בתקופת המעבר ממצריים לכנען (ארבעים שנה – מה שמסמל בתנ"ך תקופה ארוכה מאוד ביחס לחיי אדם). גם את השלב הבא ביצירת העם – שלב הכיבוש וההתנחלות בכנען, מנהיג אדם אחד המאחד את הסמכות הצבאית והאזרחית ואת המנהיגות הדתית – יהושע בן נון. ריכוז סמכויות זה נותן יתרון לעם הצעיר כנגד עמי כנען, המפורדים לעשרות ממלכות מקומיות קטנות.

בתום שלב זה מסתיים, לכאורה, תפקידו של המנהיג, ובאה תקופה המתוארת מספר פעמים בספר 'שופטים' לא רק כחולשה כנגד האויבים מבחוץ, אלא גם כאנארכיה: "בְּיָמֵים הֵהָם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיֶּשֶׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה". גם עם היושב על נחלתו זקוק להנהגה, ובספרי 'שמואל' אנחנו מוצאים את הסיפור על היווצרותה של הנהגה כזו. כמו ברוב המדינות מאז ועד העת החדשה, ההנהגה המתגבשת בסוף היא הנהגה דואלית – בראש המערכת הצבאית האזרחית עומד, בדרך כלל, המלך השולט בצבא ובמערכת המשפט והאכיפה, ולעומתו עומד ראש הממסד הדתי שלרשותו רשת נרחבת של כוהנים ומטיפים (רשת זו היתה, עד העת החדשה, גם רשת המודיעין וגם רשת התקשורת ההמונית העיקרית). מאז ועד עתה קיים בין שני הממסדים – הממסד הממלכתי והממסד הדתי, מאבק כוח בלתי פוסק. חלקו של מאבק זה בתקופת התנ"ך מתואר במפורש, וחלקו נרמז ומוצנע, ואל פרקים מסוימים ממנו אתייחס בהמשך.

התנ"ך נערך, כמובן, על ידי אנשי הממסד הדתי, ולכן טבעי הדבר שהוא מנסה לבסס את מעמדו וזכויותיו של ממסד זה. ביסוס זה מתחיל כבר בסיפור יציאת

מצריים. ההנהגה הראשונה – משה ואחיו אהרון, היא משבט לוי, ולשבט זה מיועד מעמד מיוחד – הם "המשרתים בקודש" האחראים על הפולחן הדתי בכל רחבי הארץ (ולכן אין להם נחלה משלהם¹³), ובזכות זאת הם פטורים משרות החובה בצבא ומעבודות החול¹⁴, ושאר העם אחראים לפרנסתם¹⁵. למנהיג העם משה, אבי האומה, לא הובטחה בסיפור המקראי שום המשכיות משפחתית, לא כל שכן – מנהיגות וזכויות העוברות בתורשה. יורשו בהנהגה, יהושע, אינו אפילו בן שבטו, אלא בן שבט אפרים. גרשום ואליעזר, בניו של משה, אינם עולים על במת המנהיגות¹⁶, וליהושע לא מיוחסים בתנ"ך שום צאצאים. לעומת זאת – לאהרון ולצאצאיו מובטחת הכהונה בכל הדורות, עם הפריבילגיות המיוחדות המוקנות עם מעמד זה¹⁷.

ההנמקה בסיפור המקראי למעמדו המיוחד של שבט לוי אינה הנפנטזים (העדפת קרובי משפחה), אלא הנאמנות העיוורת שגילו הלוויים לבן שבטם משה, באופן קיצוני ביותר, כבר בעת המשבר החמור הראשון שעובר על העם – לאחר מעשה העגל. כפי שמסופר שם (שמות, פרק לב):

"וַיַּעֲמֵד מֹשֶׁה בְּשַׁעַר הַמַּחֲנֶה וַיֹּאמֶר: מִי לֵה' אֵלַי! וַיִּאָּסְפוּ אֵלָיו כָּל בְּנֵי לְוִי. וַיֹּאמֶר לָהֶם: כֹּה אָמַר ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, שִׁימוּ אִישׁ חֶרְבּוֹ עַל יָרְכוֹ עֲבְרוּ וְשׁוּבוּ מִשַּׁעַר לְשַׁעַר בַּמַּחֲנֶה וְהָרְגוּ אִישׁ אֶת אָחִיו וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאִישׁ אֶת קְרֹבּוֹ. וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי לְוִי כְּדָבַר מֹשֶׁה. וַיַּפֵּל מִן הָעָם בַּיּוֹם הַהוּא כֶּשֶׁלֶשֶׁת אֲלָפֵי אִישׁ. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֵלֹא וַיְדַכְּם הַיּוֹם לֵה' כִּי אִישׁ בָּבְנוּ וּבָאָחִיו וּלְתַת עָלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרָכָה."

¹³ שבט לוי הוא היחיד שלא ניתנה לו נחלה. כחלופה לנחלה קיבל השבט 48 [ערים](#) שהיו מפוזרות ברחבי הארץ.

¹⁴ לפי מדרש מאוחר, גם בגלות מצרים לא השתתפו בני שבט לוי בעבודות הפרך וניתנה להם רשות לשבת וללמוד תורה.

¹⁵ שבט לוי קיבל את המעשר הראשון – עשרה אחוזים מכל יבול הארץ.

¹⁶ בספר 'דברי הימים' מסופר שדויד מינה את שבואל, בן גרשום בן משה (כנראה הכוונה לצאצא רחוק), לנגיד על אוצרות המשכן – שלל המלחמות, וגם צאצאי אליעזר נמנים בין המופקדים על האוצרות.

¹⁷ הכהנים קיבלו 24 "מתנות כהונה", מהן עשר לכהני בית המקדש. בידועות בין האחרות אפשר למנות את: תרומה גדולה, פדיון הבן, ראשית הגז, והפרשת חלה.

המורשת האלימה הרצחנית של שבט לוי מיוחסת כבר לאבי השבט, שביחד עם אחיו שמעון, ביצע את הטבח בתושבי שכם, ואליהם מתייחסים דברי הגינוי של אביהם יעקב ערב מותו (בראשית מט):

"שְׁמַעוֹן וְלֵוִי אֲחִים, כָּלֵי חֶמְס מְכֹרֹתֵיהֶם. בְּסוּדָם אֶל תָּבֵא נַפְשִׁי, בְּקִהְלָם אֶל תַּחַד כְּבוֹדִי. כִּי בְאַפָּם הָרְגוּ אִישׁ וּבְרָצוֹנָם עָקְרוּ שׁוֹר. אָרוּר אַפְּס כִּי עָז וְעִבְרָתָם כִּי קִשְׁתָּהּ"

גם בקרב צאצאי אהרון, הכהנים, קובעת התורה מיוחסים יותר - אלה הם צאצאיו של נכדו, פנחס בן אלעזר. גם העדפה זו מנומקת בקנאות דתית קיצונית קטלנית: פנחס הרג לעיני כל העם את זמרי בן סלוא, מנשיאי משפחות שבט שמעון, ואת שותפתו למעשה החטא - כזבי בת צור, בת נשיא מדין (במדבר כה):

"פִּנְחָס בֶּן אֱלֶעָזָר בֶּן אֶהֱרֹן הִפְלִיחַ אֶת חֶמְתִּי מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, בְּקִנְאוֹ אֶת קִנְאָתִי בְּתוֹכָם, וְלֹא כְלִיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי. לָכֵן אֶמַר: הִנְנִי נוֹתֵן לֹא אֶת בְּרִיתִי שְׁלוֹם. וְהִיְתָה לוֹ וּלְזָרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֵנָּה עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנְאֵ לְאֱלֹהֵיו וַיִּכְפֹּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

בכך נקבעה, לכאורה, שושלת הכהונה הגדולה במשך הדורות, ובתקופת כיבוש הארץ בימי יהושע, ממשיך פנחס את כהונת אביו אלעזר. מנהיגותו של פנחס היא גם מדינית וצבאית - בהמשך הסיפור המקראי נשלח פנחס עם שנים עשר אלף לוחמים כנגד המדיינים למסע השמדה טוטלית. לאחר הכיבוש וההתנחלות הוא עומד בראש המשכן בבית-אל, ומנהל, בשם יהושע, את המשא ומתן עם שבטי ראובן וגד וחצי שבט מנשה בעניין המזבח שבנו בעבר הירדן (יהושע כ). לאחר שיהושע ואלעזר מתים שניהם (יהושע כד) יורש פנחס את המנהיגות הדתית. אבל מנהיגות זו אינה חזקה ורחבה דיה והעם מידרדר לאנארכיה, ששיאה הוא מלחמת אחים קשה, בה תפקידו של פנחס הוא רק תפקידו של כהן יועץ וקורא עתידות לפני הקרב - ככהני עמים רבים בעת הקדומה (שופטים כ).

כאמור לעיל, בניגוד למנהיגות הדתית, המנהיגות האזרחית אינה מובטחת בתורה לאף משפחה או קבוצת משפחות. הבטחה כזו ניתנת, בסיפור המקראי, מאוחר יותר - לדוד, בפי נתן הנביא: "וְנָאֲמֹן בְּיַתְדִי וּמִמְלַכְתְּךָ עַד עוֹלָם" (שמואל ב ז).

התייחסות התורה למוסד המלכות, שהיא כותרת שיחתנו (דברים יז) היא אמביוולנטית:

"כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וּרְשָׁתָהּ וְיָשַׁבְתָּ בָּהּ, וְאָמַרְתָּ אֲשִׁימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִים אֲשֶׁר סָבִיבֹתַי. שׁוּם תִּשָּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ".

הסגנון כאן אינו חד-משמעי: גם היום יש הרואים כאן מצווה להמלכת מלך, אבל מהמילים "ואמרת אשימה עלי מלך" סביר להבין משתמע שהמינוי תלוי ברצון הציבור ואינו חובה, והמילים "ככל הגויים אשר סביבותי" מביעות אי-נחת מהיסחפות לא ראוייה אחרי העמים האחרים. בכל מקרה, אישור מוסד המלכות כאן מלווה במספר הסתייגויות: האחת היא מוצאו האתני של המלך: "מִקֶּרֶב אֲחִיךָ תִּשָּׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ, לֹא תֹכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אֲחִיךָ הוּא", השנייה היא אורח החיים של המלך: "רַק לֹא יִרְבֶּה לוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעֵם מִצָּרְמָה לְמַעַן הִרְבּוֹת סוּס, [...] וְלֹא יִרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יִסּוּר לְבָבוֹ, וְכִסֶּף וְזָהָב לֹא יִרְבֶּה לוֹ מְאֹד". שתיים מהסתייגויות אלו נראות כמכוונות ישירות כנגד מלכים מסוימים בהיסטוריה המקראית החל מראשית מלכות בית דוד. ההסתייגות הפחות מפורשת, אך משמעותית ביותר, היא במילים: "אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ" – שמשמעותן המעשית היא שהממסד הדתי הוא אשר יקבע את המלך!

הניסיון הראשון להמלכת מלך בישראל שמסופר עליו בתנ"ך נקשר לאותו שבט רועים מדברי – המדיינים, שהצבא בראשות פנחס הרג בהם. אחרי שגדעון, באומץ רב ובתושיה מופתית, הצליח לגבור עליהם, מציעים לו אנשי שכם את המלוכה:

"וַיֹּאמְרוּ אִישׁ יִשְׂרָאֵל אֵל גְּדֵעוֹן: מִשָּׁל בָּנוּ גַם אַתָּה, גַּם בְּנֵה גַם בְּנוֹ בְּנֵה, כִּי הוֹשַׁעְתָּנוּ מִיַּד מִדְּיָן. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם גְּדֵעוֹן: לֹא אֶמְשָׁל אֲנִי בָכֶם וְלֹא יִמְשָׁל בְּנֵי בָכֶם. ה' יִמְשָׁל בָּכֶם" (שופטים ט).

משפט הסיום הזה הוא, כנראה, תוספת של הסופר המאוחר, והוא לא כל כך משכנע, כי מיד בהמשך מסופר שגדעון יצר, משלל הזהב הרב שנלקח מהמדיינים, פסל ששימש מקום עבודה-זרה לעם, ועליו אומר הסופר הדתי: "וַיִּהְיֶה לְגְדֵעוֹן וּלְבָיִתוֹ לְמוֹקֵשׁ" – כלומר, החטא הדתי הזה גרם לסוף המר של המשפחה, כאשר

אחד משבעים בני גדעון, אבימלך, חיסל את כל אחיו, מלבד יותם הקטן שהצליח להתחבא. מהסיפור נראה שלא האמונה הדתית ולא הצניעות ושנאת הבצע היו הסיבות לסירובו של גדעון, והסיבה העיקרית לכך היתה שלא חפץ בכבוד המפוקפק להיות מלך ובאי-רצונו לבזבז את זמנו בפוליטיקה. ועל זה נשא יותם הקטן את משלו, שלמרות שהוא מוכר היטב ראוי לחזור עליו במלואו:

"וַיֹּאסְפוּ כָּל בְּעָלֵי שָׂכָם וְכָל בֵּית מְלֹא, וַיֵּלְכוּ וַיִּמְלִיכוּ אֶת אַבְיִמֶלֶךְ לְמֶלֶךְ... וַיִּגִּדּוּ לְיוֹתָם, וַיֵּלְךְ וַיַּעֲמֵד בְּרֹאשׁ הַר גְּרִזִים, וַיִּשָּׂא קוֹלוֹ וַיִּקְרָא וַיֹּאמֶר לָהֶם: שְׁמְעוּ אֵלַי בְּעָלֵי שָׂכָם, וַיִּשְׁמַע אֲלֵיכֶם אֱלֹהִים. הַלֹּחֵף הִלְכוּ הָעֲצִים לְמִשׁוֹחַ עֲלֵיהֶם מֶלֶךְ, וַיֹּאמְרוּ לְזֵית: מַלְכָּה עֲלֵינוּ. וַיֹּאמֶר לָהֶם הַזֵּית: הֲחִדַּלְתִּי אֶת דְּשָׁנִי, אֲשֶׁר בִּי יִכְבְּדוּ אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים, וְהִלְכְּתִי לְנוּעַ עַל הָעֲצִים? וַיֹּאמְרוּ הָעֲצִים לְתֵאנָה: לָכִי אַתְּ, מַלְכִּי עֲלֵינוּ. וַתֹּאמֶר לָהֶם הַתֵּאנָה: הֲחִדַּלְתִּי אֶת מִתְקֵי וְאֶת תְּנוּבֹתֵי הַטּוֹבָה, וְהִלְכְּתִי לְנוּעַ עַל הָעֲצִים? וַיֹּאמְרוּ הָעֲצִים לְגַפְנֹ: לָכִי אַתְּ, מַלְכִּי עֲלֵינוּ. וַתֹּאמֶר לָהֶם הַגַּפְנֹ: הֲחִדַּלְתִּי אֶת תִּירוֹשֵׁי, הַמְּשַׁמֵּחַ אֱלֹהִים וְאֲנָשִׁים, וְהִלְכְּתִי לְנוּעַ עַל הָעֲצִים? וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעֲצִים אֶל הָאֶטָד: יָךְ אַתְּהָ, מֶלֶךְ עֲלֵינוּ. וַיֹּאמֶר הָאֶטָד אֶל הָעֲצִים: אִם בְּאַמַּת אַתֶּם מוֹשְׁחִים אֹתִי לְמֶלֶךְ עֲלֵיכֶם, בָּאוּ חֲסוּ בְּצַלִּי, וְאִם אֵין - תֵּצֵא אֵשׁ מִן הָאֶטָד, וְתֹאכַל אֶת אֶרְזֵי הַלְּבָנוֹן... אִם בְּאַמַּת וּבְתַמִּים עֲשִׂיתֶם עִם יִרְבַּעַל וְעִם בֵּיתוֹ, הַיּוֹם הַזֶּה - שְׁמַחוּ, בְּאַבְיִמֶלֶךְ וַיִּשְׁמַח גַּם הוּא בָכֶם, וְאִם אֵין - תֵּצֵא אֵשׁ מֵאַבְיִמֶלֶךְ וְתֹאכַל אֶת בְּעָלֵי שָׂכָם וְאֶת בֵּית מְלֹא, וְתֵצֵא אֵשׁ מִבְּעָלֵי שָׂכָם וּמִבֵּית מְלֹא וְתֹאכַל אֶת אַבְיִמֶלֶךְ"¹⁸.

לפי הסיפור המקראי, שלוש שנים אחרי שיוותם נותן את הפירוש שלו לסירוב גדעון בא אבימלך על ענשו – אנשי שכם מרדו בו והוא נהרג, ובזאת בא, אולי, הקץ על מלוכה קצרה זו.

¹⁸ עצי הפרי הנזכרים במשל יותם - זית, תאנה וגפן – מצויים, ליד הרימון והדקל, בגן ביתנו בהרצליה. ארז לבנון קשה יותר לגדל באזור שלנו, אבל חוקר הצמחים ההרצליני ברוך צ'יז'יק הצליח לגדל אחד כזה בגנו, שהוא כיום גן המוזיאון ההיסטורי 'בית ראשונים' בהרצליה. האטד, לעומת עצים יפים ומועילים אלו, אינו צמח חביב במיוחד.

למרות ההמשכיות המובטחת, לכאורה, מספר ספר 'שופטים' שהמנהיגות הדתית עברה, לאחר פנחס, לעלי, מצאצאי איתמר בן אהרון, כלומר: בן משפחת כהונה אחרת משבט לוי¹⁹. עלי היה כהן המקדש אשר בשילה, ושימש כשופט ומנהיג עם ישראל "ארבעים שנה"²⁰. חולשתו בשנות זקנתו המופלגת, והתנהגותם החוטאת של שני בניו, חפני ופנחס, היא הסיבה, לפי ספר 'שמואל', להעברת המנהיגות הדתית מהכהונה ל"נביא" שמואל שהוא איש אפרים – ולא בן שבט לוי. לאחר מותו של עלי נשארת הכהונה במשפחתו, ועוברת מדור לדור עד אחימלך בן אחיטוב, סיפור עלי חוזר, בדמיון רב, גם לגבי שמואל – לעת זקנתו מינה את שני בניו, יואל ואביה, כשופטים בבאר-שבע, וגם הם סרחו בלקיחת שוחד והטיית משפט, וזאת – לפי הסיפור, היתה הסיבה לכינון המלוכה:

"וַיִּתְקַבְּצוּ כָּל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיָּבֹאוּ אֶל שְׁמוּאֵל הַרְמְתָה, וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו: הֲיֵנָה אַתָּה זְקֵנָתָ, וַיִּבְיָד לֹא הָלָכּוּ בְּדַרְכֶיךָ. עֲתָה, שְׂיִמָּה לָנוּ מֶלֶךְ לְשֹׁפְטֵנוּ כְּכָל הַגּוֹיִים" (שמואל א ה). שמואל, בשם האלוהים, מגנה את הבקשה בה הוא רואה אי אמן מספיק במנהיגות הדתית, ומתאר בפניהם, בצבעים שחורים משחור, את עתידם במשטר המלכותי:

"אֵת בְּנֵיכֶם יִקַּח וְשֵׁם לוֹ בְּמִרְכָּבָתוֹ וַיִּבְרָשִׁיו, וַרְצוּ לִפְנֵי מִרְכָּבָתוֹ, וְלָשׂוּם לוֹ שָׂרֵי אֲלָפִים וְשָׂרֵי חֲמִשִּׁים, וְלַחְרוֹשׁ חֲרִישׁוֹ וְלִקְצָר קְצִירוֹ, וְלַעֲשׂוֹת כְּלֵי מִלְחָמָתוֹ וְכָלֵי רִכְבּוֹ. וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם יִקַּח לְרִקְחוֹת וְלְטַבָּחוֹת וְלְאֹפוֹת. וְאֵת שְׂדוֹתֵיכֶם וְאֵת פְּרָמִיכֶם וְזֵיתֵיכֶם הַטּוֹבִים יִקַּח וְנָתַן לְעַבְדָּיו. וְזִרְעֵיכֶם וְכַרְמֵיכֶם יַעֲשֶׂר וְנָתַן לְסָרִיסָיו וְלְעַבְדָּיו. וְאֵת עַבְדֵיכֶם וְאֵת שְׂפָחוֹתֵיכֶם וְאֵת בְּחוּרֵיכֶם הַטּוֹבִים, וְאֵת חֲמוּרֵיכֶם יִקַּח וְעָשָׂה לְמִלְאכָתוֹ. צֹאנְכֶם יַעֲשֶׂר וְאַתֶּם תִּהְיוּ לוֹ לְעַבְדִּים."

הדמיון בין סיפור זה לקטע בספר 'דברים' בולט – רצוי שהעם יסתפק בהנהגה הדתית. אבל כיון שהעם עומד על דרישתו להיות כ"כל הגויים", שמואל מקבל את רצון העם, אבל בתנאי: "אשר יבחר אלוהיך בו" – ההנהגה הדתית היא זו שתקבע מי יהיה המלך, ובכך תשמר את כוחה. ואכן כך קורה בשלושת הסיפורים השונים הנמצאים בספר 'שמואל' על בחירתו והכתרתו של שאול, בן שבט בנימין.

¹⁹ המדרש מתרץ את מעבר הכהונה מפנחס לעלי, באי התרת נדרו של יפתח. ²⁰ הביטוי 'ארבעים שנה' משמש בתנ"ך לציון תקופה ארוכה יחסית לחיי אדם, כמו ש'ארבע מאות שנה' מתכוון לתקופה ארוכה יחסית להיסטוריה של עם,

אך כמו במקרים ידועים רבים בהיסטוריה, כולל בימינו אלה, גם במקרה זה מחויבותו וציותו של הממונה למי שמינה אותו אינם מובטחים בכל תנאי, ורגשות אנושיים אחרים עלולים לגבור עליהם – שאול אינו ממלא במלואה את הוראת שמואל להשמדה טוטאלית של עמלק ורכושו, ושמואל מסיר את תמיכתו בו ובוחר בדוד בן ישי משבט יהודה. במאבק בין דוד לשאול תומכים הכהנים בדוד. זה מתברר לשאול ("וַיָּרָא שְׂאוּל מִלְפָּנָי דָּוִד כִּי הָיָה ה' עִמּוֹ"), ואנשיו טובחים בעיר הכהנים נוב. בדומה לסיפור יותם בן גדעון, אחד מבניו של אחימלך הכהן, אביתר, מצליח להימלט מהטבח ולהצטרף למחנה דוד.

במאבק הבא על הכתר, לקראת סוף ימיו של דוד, מבקש כל אחד מהבנים הטוענים לכתר את תמיכת הכהונה הבכירה. אדוניהו נתמך על ידי אביתר, ושלמה – על ידי צדוק ונתן הנביא. לאחר עליית שלמה למלכות מגורש אביתר והכהונה נשארת לצדוק, ובכך חוזרת מבית איתמר לצאצאי פנחס בן אלעזר. כדי להדק עוד יותר את הברית עם הממסד הדתי, בתבונתו הפוליטית האגדית, שבזכותה כונה "החכם באדם", ממנה שלמה את מקורבי תומכיו למשרות בכירות: ברשימת נושאי המשרה (מלכים א, ח) אנו מוצאים את השר עזריהו בן צדוק, את עזריהו בן נתן כאחראי על הניצבים (מושלי המחוזות)²¹, ואת זבוד בן נתן – ככהן "רַעַם המלך". בנוסף, הוא מעניק לממסד הדתי את המתנה הנחשקת ביותר – בית המקדש המפואר שבנה. בדרך זו הוא מבטיח את עצמו מפני יריבים מבפנים. מאידך, הוא חוטא באותם איסורים המפורשים בתורה: לא רק צבירת הון ורכש סוסים, אלא גם קשרי נישואין עם שליטי הממלכות השכנות, ובמיוחד עם פרעה מלך מצריים – מה שלא רק הבטיח אותו מאויבים מחוץ, אלא גם הקל על יצירת קשרי מסחר בין-לאומיים מסועפים ושגשוג כלכלי שכנראה לא היטיב כל כך עם דלת העם, אבל העשיר מאוד את המעמד העליון, כולל הממסד הדתי, שבמחיר זה נאלץ להשלים עם עבודת האלילים שפשתה בעקבות ה"בינאום" של חצר המלך.

²¹ ברשימת שנים עשר הניצבים אנחנו מוצאים גם שני חתנים של שלמה: בן-אבינדב, מושל דואר, הוא בעלה של טַפְת, ואחימעץ, מושל נפתלי. הוא בעלה של בְּשֶׁמֶת.

לאחר פילוג הממלכה מגיע הסיפור המקראי לפרקים האחרונים של חלקו הפרוטו-היסטורי²² - החלק המוליך אותנו אל המציאות המוכרת בממלכת יהודה בזמן כתיבת הטקסטים הדתיים וההיסטוריים הראשונים. מציאות זו כוללת שושלת מלוכה אחת - בית דוד, ושושלת כהונה אחת - בני צדוק.²³ ובדיווח המקראי על תקופת המעבר זו אנו מוצאים כמה סיפורים המעידים על מערכת היחסים בין מלכי יהודה וכוהניהם. בממלכה השכנה, לעומת זאת, האלמנט הדתי-יהודי הפועל בסיפורים המקראיים על תקופה זו לצד המלך, או כנגדו, אינו הכהן אלא הנביא - "איש האלוהים", ושושלת המלוכה שם נקטעת פעמים רבות ע"י רצח המלך וטבח קרובי משפחת המלך העלולים לרשת אותו. טבח כזה ביצע יהוא בן-נמשי במשפחתו של אחאב, וזאת בעידודו של "איש האלוהים" - אלישע, והוא היחיד ממלכי ישראל שמדווח על שיתוף פעולה שלו עם הנביאים: יהוא בן נמשי נמשח למלך ע"י הנביא יהוא בן חנני, ובנוסף לחיסול אחאב ומשפחתו, הרג גם בעובדי הבעל בהמונם. ולכן המספר המקראי אפילו משבח אותו.

מקרי טבח דומים מדווחים גם לגבי התקופה המקבילה בממלכת יהודה, אבל שם נשמרה המלוכה במשפחה. נתחיל סיפור דרמאטי זה בסוף ימיו של מלך יהודה הרביעי - יהושפט, שמקובל כאחד החשובים, המוצלחים והצדיקים, שבמלכי יהודה. הוא הוריש את המלוכה לבנו הבכור י(ה)ורם, ואת ששת בנין האחרים פיצה ב"מִתְנֹנֹת רַבּוֹת לְכֶסֶף וּלְזָהָב וּלְמִגְדָּנוֹת עִם עָרֵי מְצֻרוֹת בְּיַהוּדָה". אבל כשיררם התחזק במלוכה, הרג את ששת אחיו וגם כמה מהשרים שכנראה נחשדו על ידו בחתירה תחתיו²⁴.

יורם נהנה מקשרי משפחה עם יריביו הטבעיים: אשתו עתליה היתה בתו של אחאב מלך ישראל (או של עמרי - לא לגמרי ברור בטקסט), ובתו יהושבע היתה אשתו של הכהן הגדול הנכבד מאוד יהוידע. קשרים אלו עם הכהונה ועם הממלכה

²² מצב 'פרוטו-היסטורי' הוא תקופת מעבר בין תחילת הכתב עד הכתיבה של טקסטים היסטוריים ממש.

²³ השלב ההיסטורי בממלכת יהודה התחיל, כנראה, רק במחצית השנייה של המאה השמינית לפני הספירה.

²⁴ במסגרת הדמוניזציה של בית אחאב, נטען שעתליה היתה אחראית גם לטבח זה.

השכנה היוו תנאים אידיאליים גם עבור יורשו, אחזיה(ו)²⁵, אך הקשר המשפחתי לבית אחאב הביא למותו של אחזיה כבר בשנת מלכותו הראשונה – כשבא לבקר את יורם בן אחאב המחלים מפציעתו בקרב שניהלו יחדיו כנגד ארם, נרצח גם הוא – ביחד עם יורם, איזבל ושאר בני המשפחה, כולל ארבעים ושניים אחיו (או: בני אחיו) של אחזיהו. אמו, עתליה, טובחת את כל אחיו (מנשות המלך האחרות, כנראה) ותופסת את השלטון²⁶. אבל יהואש הפעוט ניצל מהטבח על ידי דודתו יהושבע שהחביאה אותו אצל בעלה, הכהן יהוידע. אחרי שש שנים ארגן יהוידע קשר, המלכה עתליה הומתה ויהואש נמשח כמלך על ידי יהוידע²⁷. בכך שמה הכהונה קץ לכוח ולהשפעה – המזיקה מבחינתה - של בית אחאב ביהודה. ככתוב:

”וַיַּעַשׂ יְהוֹאָשׁ הַיִּשְׂרָאֵל בְּעֵינֵי ה' כָּל-יָמָיו, אֲשֶׁר הוֹרָהוּ יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן”. יהואש גם דאג לשיפוץ בית המקדש, אם כי סביר שלא כל כהני בית המקדש, שנדרשו לוותר לצורך זה על המתנות שהם מקבלים מהעם היו מרוצים מכך. לאחר שיהוידע הכהן מת – לפי המסופר בגיל 130, המופלג ביותר לגבי הזמנים ההם – הורעו יחסיו של יהואש עם הכהנים עוד יותר, ובאחד העימותים ביניהם נסקל ונהרג יורשו של יהוידע - זכריה בנו. גורם נוסף בהידרדרות מעמדו של יהואש היה מסע המלחמה שערך חזאל מלך ארם על יהודה, שאילץ את יהואש לשלם לו ככופר עבור ירושלים לא רק את אוצרות ביתו, אלא גם את כל אוצרות המקדש. עבדיו של יהואש קשרו עליו והמיתוהו. אמנם לא נאמר במפורש שהכהנים שיתפו פעולה עם הקושרים, אבל בוודאי לא הצטערו מאד על מותו.

²⁵ לפי 'דברי הימים', אחזיה היה הבן הקטן, וכל אחיו הבכירים ממנו נהרגו במלחמה – מה שלא מתאים להמשך הסיפור בספר 'מלכים'.

²⁶ עתליה היתה בתו (או אחותו) של אחאב מלך ישראל. דמותה המפלצתית וסופה דומים לאלו של המלכה התנ"כית האחרת – אמה (או קרובתה) איזבל.

²⁷ המשיחה בשמן בוצעה כאשר המלך החדש לא היה היורש הטבעי של קודמו.

אמציה, בנו של יואש מלך יהודה, שמלך תחתיו, מקשר אותנו למשל עצים אחר, פחות מוכר ממשל יותם בן-גדעון, אם כי ייתכן שמושפע ממנו – זהו משל יואש. יואש (או: יהואש) זה היה מלך ישראל²⁸ ובירתו היתה בעיר שומרון, לא הרחק משכם והר-גריזים שהיו הרקע לסיפור יותם בן-גדעון, וגם בו – כבמשל יותם, מומשל היריב, נשוא הלעג, לצמח קוצני עלוב במיוחד (זהו החוח, שהוא כנראה אותו גדילן שורד מנסה לגדל בגינת הירק שלה). משל יואש מלך ישראל נשלח כתשובה למסר שקיבל מאמציה – כנראה הצעה ליצור שוב קשר נישואין בין שתי משפחות המלוכה. אולי סירובו של יואש לנישואים אלה היה העילה למלחמה ביניהם:

”וַיִּשְׁלַח יְהוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶל אֲמֻצָּיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה לֵאמֹר: הַחֹחַ אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן שָׁלַח אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן לֵאמֹר: תִּנְהָ אֶת בְּתוּךָ לִבְנֵי לְאִשָּׁה. וַתַּעֲבֹר חַיַּת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן וַתִּרְמַס אֶת הַחֹחַ. הִכָּה הַכִּיַּת אֶת אֲדוֹם וַיִּנְשָׂאָה לְבָד. הַכָּבֵד וְשָׁב בְּבֵיתָהּ, וְלָמָּה תִתְגַּרְרֶה בְּרַעְיָה וְנִפְלְתָ אֶתְּהָ וַיְהוּדָה עִמָּךְ. וְלֹא שָׁמַע אֲמֻצָּיָהוּ, וַיַּעַל יְהוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וַיִּתְּרָאוּ פָּנִים, הוּא וְאֲמֻצָּיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה בְּבֵית שָׁמֶשׁ אֲשֶׁר לַיהוּדָה. וַיִּנְגַּף יְהוּדָה לִפְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנּוֹסוּ אִישׁ לְאֶחָיו. וְאֵת אֲמֻצָּיָהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה בָּן יְהוֹאָשׁ בָּן אֲחִיזָיָהוּ תָפַשׁ יְהוֹאָשׁ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל בְּבֵית שָׁמֶשׁ. וַיָּבֵא יְרוּשָׁלַם, וַיִּפְרָץ בְּחוֹמֹת יְרוּשָׁלַם, [...] וְלָקַח אֶת כָּל הַזָּהָב וְהַכֶּסֶף וְאֵת כָּל הַכֶּלִים הַנִּמְצָאִים בֵּית ה' וּבְאֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ.”

בתנ"ך לא מסופר איך ומתי שוחרר אמציה ע"י יואש, כמה זמן הוא המשיך להיקרא "מלך" עד שפרץ המרד נגדו, ומי ארגן את המרד הזה ואת החלפתו בבנו עוזיה (ב'דברי-הימים' נאמר: "וַיִּקְחוּ כָּל עַם יְהוּדָה אֶת עֲזָיָהוּ וְהוּא בָּן שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַיִּמְלִיכוּ אֹתוֹ תַּחַת אָבִיו אֲמֻצָּיָהוּ").

²⁸ הכפילות הבלתי-סבירה בין שמות המלכים אחזיה(ו), י(ה)ורם, וי(ה)ואש ביהודה ובישראל, וקשרי המשפחה ביניהם הנטענים, מחשידים את כותבי ההיסטוריה המקראית ביצירת "סלט" לא ביקורתי של הסיפורים משתי הממלכות – מה שהיה סביר מאוד לאחר נפילת ממלכת ישראל והסתפחות שרידיה לממלכת יהודה.

גם עוזיהו הצליח מאוד בתחילת דרכו. ספר 'מלכים ב' (שם הוא נקרא 'עזריהו'²⁹) מדווח עליו לטובה, אבל די בצמצום: "בְּיַד שֵׁשׁ עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה בְּמַלְכוֹ וְנִחְמָשִׁים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה מָלַךְ בִּירוּשָׁלַיִם [...] וַיַּעַשׂ הַיְשָׁר בְּעֵינֵי ה', כָּלֵל אֲשֶׁר עָשָׂה אֲמַצְיָהוּ אָבִיו", ולפרטים נוספים הוא מפנה את הקורא המעוניין להיסטוריה הרשמית - סֵפֶר דְּבָרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה (פרק ט"ו). שם מסופר על הצבא הגדול והחזק של עוזיהו, על ניצחונותיו על הפלישתים ועל הערבים והעמונים, על כיבושיו - כולל אילת, ועל הביצורים שבנה בירושלים ובסביבתה. אבל מסופר גם שעם התחזקותו ניסה לפרוק מעליו את עולו של הממסד הדתי. אי שביעות הרצון של הכוהנים מהמלך החזק מובעת בספר 'מלכים' בעדינות, כשהתירוץ שם הוא: "רַק הַבָּמוֹת לֹא סָרוּ - עוֹד הָעָם מְזַבְּחִים וּמְקַטְרִים בַּבָּמוֹת".

אבל ב'דברי הימים' מסופר על התנגשות חמורה הרבה יותר, ועל העונש המיידני שקיבל, כביכול, בידי האלוהים:

"וּכְחֻזְקָתוֹ גָּבַח לְבֹו עַד לְהַשְׁחִית... וַיָּבֵא אֶל הַיָּכַל ה' לְהַקְטִיר עַל מִזְבֵּחַ הַקְטָרֶת. וַיָּבֵא אֲחָרָיו עֲזָרְיָהוּ הַכֹּהֵן, וְעָמֹו כְּהֵנִים לְה' - שְׂמוֹנִים בְּנֵי חַיִל. וַיַּעֲמָדוּ עַל עֲזָרְיָהוּ הַמְּלִיךְ וַיֹּאמְרוּ לוֹ: לֹא לָךְ עֲזָרְיָהוּ לְהַקְטִיר לְה' - כִּי לַכְּהֵנִים בְּנֵי אֲהֵרֹן הַמְּקַדְּשִׁים לְהַקְטִיר. יָצָא מִן הַמְּקַדָּשׁ כִּי מְעַלְתָּ... וַיִּזְעַף עֲזָרְיָהוּ [...] וּבָזַעְפוֹ עִם הַכְּהֵנִים וְהַצָּרַעַת זָרְחָה בְּמִצְחוֹ [...] וַיְהִי עֲזָרְיָהוּ הַמְּלִיךְ מִצָּרַע עַד-יוֹם מוֹתוֹ, וַיֵּשֶׁב בֵּית הַחֶפְשִׁית מִצָּרַע [...] וַיּוֹתֵם בְּנֵו עַל בֵּית הַמְּלִיךְ, שׁוֹפֵט אֶת עַם הָאָרֶץ".

אם נספר את הסיפור הזה בלשון ימינו, הכהן הגדול ופלוגת בריוניו הכהנים כפו על עוזיהו בידוד בתואנה שאבחנו בו צרעת, ונטלו אל השלטון בפועל בידם. יותם הצעיר שימש לכאורה שנים רבות כמלך, אבל הוכתר כמלך רק כשהיה בן 25 - לאחר מות אביו.

גם ליותם המלך מיוחסים ניצחון צבאי חשוב (על עמון) וכמה מפעלי בנייה בירושלים ובהרי יהודה. עד עתה מצאו הארכיאולוגים שתי חותמות הנושאות את שמו ומיוחסות לזמנו - אחת בירושלים והשנייה בסביבת אילת. בניגוד לכל שאר המלכים, לא מסופר בתנ"ך על אף חטא שחטא יותם (כלומר: הוא לא הסתכסך עם

²⁹ הסיבה לשני השמות הדומים, אך שונים, עלולה להיות נעוצה בסיפור שבהמשך.

המנהיגים הדתיים), אבל מה שהקנה לו את שמו הטוב במיוחד אצל חכמינו הוא תפקודו בזמן מחלת אביו. העובדה שהסכים לתפקד כמלך מבלי לדרוש את תואר המלך לעצמו, ובכך הוא יכול לשמש כדמות מופת לכיבוד אב ולענווה. מעניין שמי שהעריך אותו בזכות זאת יותר מכולם היה רבי שמעון בן-יוחאי, שקשה למנות את הענווה במכלול התכונות הנשגבות שמייחסים לו. שני הדברים כאחד עולים מדבריו של בן-יוחאי על הצדיקות המופלגת שלו עצמו, של בנו ושל יותם: "יכול אני לפטור את העולם כולו מן הדין מיום שנבראתי עד עתה, ואילו אליעזר בני עמי - מיום שנברא העולם ועד עכשיו, ואילו יותם בן עוזיהו עמנו - מיום שנברא העולם עד סופו" (תלמוד, מסכת 'סוכה').

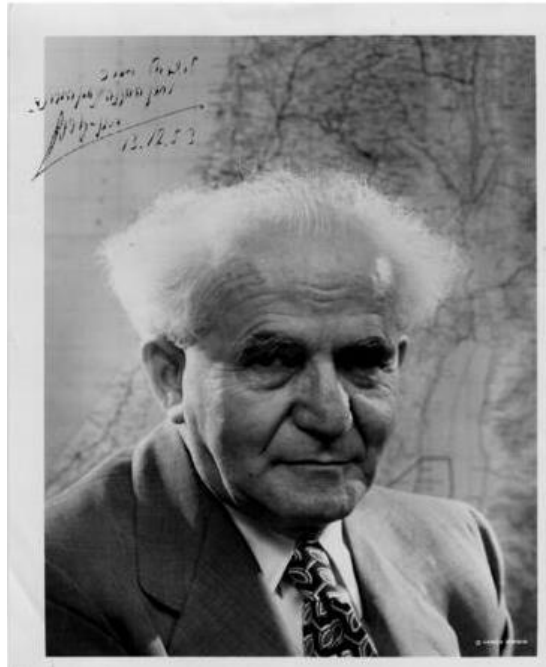
מלכי ישראל ויהודה בתקופה הנדונה³⁰

אסא	870-911	עמרי	873-884
יהושפט	*846-870	אחאב	852-872
		אחזיה	851-852
יהורם	843-851	יורם	842-851
אחזיהו	842-843		
עתליה	836-842	יהוא	*814-842
יהואש	798-836	יהואחז	800-817
אמציה	*769-798	יואש	*784-800
עוזיהו	*733-785	ירבעם השני	748-788
יותם	729-743	זכריה	747 לפנה"ס

³⁰ התארוך הוא לפי ספרם של פינקלשטיין וסילברמן: 'ראשית ישראל – ארכיאולוגיה, מקרא וזכרון היסטורי', 2003.. * מציין ששנות המלכות האחרונות היו שנות שלטון משותף של האב ובנו (או, למעשה, העוצרים)

כאן אסיים את הדיון על המאבק המתמשך על הבכורה בין הממסד האזרחי והממסד הדתי בישראל. לרגל חגיגת בר-המצווה של נכדי יותם, בחרתי בפרק זה של ההיסטוריה היהודית, המשתרע בערך מאמצע המאה התשיעית אמצע המאה השמינית לפני הספירה. אבל מאבק זה לא תם בימי המלך יותם - הוא נמשך מאז, כמעט ברציפות - כל זמן שהייתה קיימת ישות ריבונית ישראלית³¹, והתחדש אחרי כאלפיים שנות גלות ונמשך עד היום - ונכתב על כך רבות.

מה מאפיין מנהיג גדול - מלך, נשיא או ראש ממשלה? כמובן שהתשובה תלויה במשיב. יש שמעדיפים כוח וניצחון על האויבים. אחרים יאמרו: שלום וביטחון, או אולי: כלכלה משגשגת. הדתיים יגידו: ציות למצוות האל - כלומר לכוהנים ולרבנים, ואולי יש גם כאלו ששימו דגש על הדוגמה האישית - אמת, ניקיון כפיים, צניעות ואהבת האדם. במציאות הקשה של משבר המנהיגות בפוליטיקה בישראל, יש לדיון זה משמעות רבה גם היום.



³¹ נזכיר במיוחד את המאבק בין הכהונה לבין הנשיאות - לכאורה המשך שושלת בית דויד (במאות הראשונות לבית שני), ואת המתיחות בין הכהונה לבין המלכים משושלת חשמונאי.

"אֲשֶׁדֶת לְמוֹ" – על האש והדת, משה ואלהיו
ל"ג בעומר תשע"ח (2018)

המילה המוזרה 'אֲשֶׁדֶת', המופיעה - בפעם היחידה בתנ"ך - בפתחת ברכת משה (דברים, פרק לג): "וַיֹּאמֶר ה' מְסִינֵי בָּא וְזָרַח מִשְׁעִיר לְמוֹ; הוֹפִיעַ מֵהַר פְּאָרָן וְאֶתְּהַ מִרְבֶּבֶת קֶדְשׁ; מִימֵינוּ אֲשֶׁדֶת לְמוֹ", זכתה, כמובן, למספר הסברים. 'אֲשֶׁדֶת' אינו, כנראה, שם עצם (אם כי מצאתי במרשתת גם את הטענה שזה שמה של זוגתו של האל, שנלוותה אליו להר סיני – כמו שבת זוגו של ראש הממשלה שלנו נלווית אליו בביקוריו בארץ זרה והם יורדים שלובי זרוע מהמטוס). לכן סביר להניח שזוהי שגיאת כתיב. כיון שבשאר חלקי הפסוק נזכרים הרים, אפשר היה לחשוב שהטעות היא בניקוד, והכוונה היתה למילה 'אֲשֶׁדֶת' - ריבוי היחיד: 'אֲשֶׁדָּה' או 'אֲשֶׁדָּה', שפירושה (לפי אבן-שושן) 'מורדות ההר', ומופיעה פעמיים בראשית אותו ספר ('דברים', פרקים ג.ד) בצירוף: 'תַּחַת אֲשֶׁדוֹת הַפְּסָגָה'. זה מסביר היטב את המילה, אך לא את משמעות הפסוק. לכן ההסבר המקובל הוא שפה "נדבקו" שתי מילים זו לזו, והקרי הנכון צריך להיות 'אֲשֶׁדֶת'. כך תרגם אונקלוס: "אֲתַגְלִי בְּקְדוּשָׁא עַל עַמִּיהַ בֵּית יִשְׂרָאֵל וְעַמִּיהַ רִיבֹן רִיבֹנוֹן מְלֶאכְיוֹן קְדִישׁוֹן; כְּתַב יְמִינִיהַ וְאוֹרִינְתָּא מְגוֹ שְׁלֵהוֹבִית אִישְׁתָּא פְּקוּדִיאַּהּ לְהוֹן", וכך פירשו גם רש"י: "אש דת' - שהייתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גב אש לבנה, נתן להם בלוחות כתב יד ימינו. דבר אחר: אש דת - כתרגומו, שנתנה להם מתוך האש", והרמב"ן: "וטעם 'אש דת למו' כמו 'דת אש', כמו שאמר (לעיל ה כא) 'ואת קולו שמענו מתוך האש', או טעמו כמו 'אש ודת למו' יזכיר שהראה להם האש העליונית והשמיעם הדת וזה כענין שנאמר (לעיל ד לו) 'ועל הארץ הראך את אשו הגדולה ודבריו שמעת מתוך האש'", וכך נמצא ב'תרגום המלך ג'יימס' 'fiery law' ודומיו בתרגומים אחרים. אמנם הסבר זה מייחס לספר 'דברים' את המילה האנכרוניסטית 'דת', המופיעה רק בחלקים המאוחרים של התנ"ך - מגילת אסתר, דניאל, עזרא ונחמיה, במשמעות 'חוק', או 'דין', ומקורה בפרסית. אבל כיון שאין לנו הסבר מתקבל יותר על הדעת, נקבל אותו לצורך הדברים בהמשך.

תחילה נקדים דברים על האש. בשחר האנושות תפסו בני האדם את האש כיצור מסתורי ומפחיד, והתייחסו אליה ביראה ובכבוד. האש שפגשו לראשונה באה מן השמים בעקבות הברק וזרעה הרס, ואם לא נחשבה כאל בפני עצמה, נתפסה כמטה זעמו של האל. אל השמים היווני זאוס שילח ברק שפגע בארמונו של המלך ליקאון והפך אותו לעפר, כעונש על קורבנות האדם שהקריב. **בסיפור המקראי קיבלו באופן זה את עונשם מהאלוהים גם נדב ואביהוא, בני אהרן:** "וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלְּפָנָי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמָוּתוּ לְפָנָי ה'", וכך נענשו בני ישראל שהעזו להתאונן על התנאים הקשים במדבר: "וַיִּשְׁמַע ה' וַיַּחַר אַפּוֹ וַתִּבְעַר בָּם אֵשׁ ה' וַתֹּאכַל בְּקֶצֶחַ הַמִּסְכָּנָה". במקרים של עונשים קולקטיביים קשים במיוחד, לוותה האש ביסוד משחית נוסף: "וְה' הִמְטִיר עַל סְדוֹם וְעַל עַמּוֹרָה גִּפְרִית וָאֵשׁ", או: "וַיְהִי בְּרֹד וָאֵשׁ מִתְּלַקְחַת בְּתוֹךְ הַבְּרָד כָּבֵד מְאֹד אֲשֶׁר לֹא הָיָה כְּמֹהוּ בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאִזּוֹ הֵיחָדָה לְגוֹי".

האש שימשה את הסופרים המקראיים לתיאור מראהו של האל היהודי, שהוא נשגב ונורא מכדי שיראהו האדם וחי. לכן חזה אברהם בברית בין הבתרים רק ב"תנור עֶשֶׂן וְלֶפֶיד אֵשׁ", משה ראה "לִבַּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֵּנֶה", ולכל העם נגלה האל "כְּאֵשׁ אֲכָלַת בְּרֹאשׁ הַקֹּר", או כעמוד האש ההולך לפני המחנה לילה. הנביא יחזקאל, הנועז יותר, שילב בתיאור האל גם אש וגם חלקי דמות אדם: "וְעַל דְּמוֹת הַכֶּסֶף דְּמוֹת כְּמִרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְּמַעְלָה. וְאַרְאֶה כְּעֵין חֲשֹׁמֶל כְּמִרְאֵה אֵשׁ בֵּית לָה סָבִיב. מִמִּרְאֵה מִתְּנָיו וּלְמַעְלָה וּמִמִּרְאֵה מִתְּנָיו וּלְמַטָּה רְאִיתִי כְּמִרְאֵה אֵשׁ וְנִגַּה לוֹ סָבִיב. כְּמִרְאֵה הַקֶּשֶׁת אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעֵנָן בַּיּוֹם הַגֹּשֶׁם כִּן מִרְאֵה הַנִּפְגָּה סָבִיב הוּא מִרְאֵה דְּמוֹת כְּבוֹד ה'", ובעקבותיו הלך ביאליק בתיאור האל הנוקם ב'מגילת האש': "הִנֵּה הוּא אֵל נְקָמוֹת, הוּא בְּכֹבֹדוֹ וּבְעֶצְמוֹ. שְׁלוֹ וְנוֹרָא הוּא יוֹשֵׁב עַל כֶּסֶף אֵשׁ בְּלֵב יָם הַלְהֶבֶה. מֵעֵטְהוּ שְׁלֵהֶבֶת אֶרְגָּמוֹ וְהָדוֹם רַגְלָיו גְּחִלִים בְּעֵרוֹת. כְּתִרוֹהוּ דְתִירוֹת אֲשִׁים, מְחוּל אֶכְזָרִי קוֹדֵחַ סָבִיבוֹ. עַל רֵאשׁוֹ תִשְׁאַה לְהֶבֶה, גּוֹמַעַת בְּצִמָּא חֲלַל הָעוֹלָם. וְהוּא שְׁלוֹ וְנוֹרָא יוֹשֵׁב וְזִרוּעוֹתָיו נְתוּנוֹת עַל לְבוֹ. מְרַחֵב לְהַבּוֹת בְּמִבְטַ עֵינָיו וּמְעַמִּיק מְדוּרוֹת בְּנִיד עֲפָעְפִיו".

האש מילאה גם שליחות מהאדם לאליו – אש ושריפה שימשו ומשמשים בפולחני הקרבת קורבנות בדתות שונות, אולי משום שעשן השריפה עולה השמימה, כלומר, באמצעות האש שלח האדם את קרבנותיו אל האל. לכן רק טבעי הוא שהאש והדת נקשרו הדוקות זו לזו. למרות שהאש אינה נזכרת במפורש, היא מופיעה במרומו בתפקיד זה כבר בראשית הסיפור המקראי: "וַיָּבֵא קִין מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה', וְהֶבֶל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֶלְבֵי הַחַי", ואחר כך, במפורש ובאופן מצמרר, בסיפור העקידה: "וַיִּקַּח אֲבִרְהָם אֶת עֶצִי הָעֹלָה, וַיִּשֶׂם עַל יִצְחָק בְּנוֹ, וַיִּקַּח בְּיָדוֹ, אֶת הָאֵשׁ וְאֶת הַמֶּאֱכָלֶת; וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו".

מצוות אש התמיד ביהדות היא מהתורה: "אֵשׁ תָּמִיד תִּקַּד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכָּבֵה" (ויקרא ו), ואחראי על קיומה המתמשך הוא הכהן.

לאש התמיד היה תפקיד חשוב בדתות הקדומות. האש היא מרכיב חשוב בפולחן הזורואסטרי: מדורת אש ניצבת במרכז המקדשים הזורואסטריים, והמתפללים פונים אליה בזמן התפילה. בכל בית יווני היה האח נחשב למזבחה של אלת הבית והמשפחה - הֶסְטִיָּה, ובתחילת הארוחה ובסיומה היו מגישים לה קורבן. בכל עיר הייתה אח ציבורית המקודשת לה ובה בערה אש תמיד. כשהיו מקימים מושבה חדשה, היו המתיישבים נושאים גחלים מהאח שבעיר ממנה יצאו, ומדליקים מהם את האש באח של העיר החדשה.

גם למקבילתה הרומית של הסטיה, נֶסְטָה, נשמרה אש תמיד. לפי פלוטארך, מייסדו של פולחן אש התמיד היה המלך השני של רומא - נומה פומפיליוס, ותחילה בערה אש התמיד בבית המלוכה עצמו ועל שמירתה הופקדו בנותיהם או נשיהם של המלכים. עם ביטול מוסד המלוכה בשנת 509 לפנה"ס וכינון הרפובליקה הרומית, הועבר ניהול פולחן אש התמיד לידי המדינה ונבחרו כוהנות מיוחדות לצורך שימור בעירתה של האש הקדושה - "הבתולות הנֶסְטָאליות", שנדרו נדר פרישות למשך כל שנות כהונתן³².

³² הֶסְטִיָּה הייתה אחת משלוש האלות הבתולות במיתולוגיה היוונית. היא שמרה בקנאות על בתוליה וסירבה לחיזוריהם של פוסידון ושל אפולו.

פלוטארך³³ מספר שאם אש התמיד כבתה, לא הודלקה שוב ע"י אש אחרת, "אלא יש לברוא אש חדשה וצעירה ולהבעיר מקרני השמש להבה טהורה ולא מזוהמת". זאת היו עושים על ידי מראות מתכת [...] ששמים אותן מול השמש באופן שקרניהן מתכנסות ומתלכדות במרכז, [...] ועצמים קלים ויבשים מאוד המושמים שם מתלקחים מהר [...] וקרן האור מקבלת עכשיו צורת אש וכוחה".

בנוסף לתפקידה הדתי התגלתה האש לאדם גם כיצור מועיל, שכדאי לו מאוד לשמרה עמו. אש הייתה מצרך נדיר שהיה צורך לשמור עליה במקום אחד בו תבער תמיד, וכך תהיה זמינה במידת הצורך. אצטט את הקטע הפותח את אחד הספרים האהובים עלי מילדותי: הספר 'המלחמה לאש', בתרגומו המופלא של נתן אלתרמן³⁴:

"האולמרים הבורחים רצו בלילה רב האימות. הייסורים והעייפות הביאום עד לידי שגעון. הכל נראה להם פעוט לעומת האסון הגדול ביותר – מות האש. מאז היות השבט החזיקוה בשלושה כלובים. ארבע נשים ושני אנשי מלחמה כלכלוה יומם ולילה. אפילו בימי מחסור קשים ביותר קיבלה האש את המזון אשר סעד את חייה. בנחלים ובביצות היתה עוברת מוגנת מגשם, מרוח ומשיטפון ולא פסקה מהכחיל בבקרים ומהאדים לעת ערב. פניה הנהדרים בגבורה הבריוח את האריה השחור והצהוב, את הדוב האפור ואת דוב המערות, את הממותה, הנמר והברדלס. שניה האדומות כדם שמרו על האדם מכל פגעי התבל; היא היתה מקור שמחה, היא נסכה ריח ערב בבשר, הקשתה את חוד הכידון, ניפצה אבנים קשות, יצקה און מתוק באברים, הוסיפה רעננות לשבט ביערות ההומים, בערבה האין-סופית, בעומק המערות. היא היתה אם שומרת, מושיעה. אבל בהתפרצה מן הכלוב ובטרפה את העצים היתה נעשית זועפת ואיומה מן הממותות".

³³ פלוטארקוס: 'אנשי יוון ורומי', תרגום א.א. הלוי, 'מוסד ביאליק' תשמ"ג.
³⁴ ז'וזף הנרי רוני (הבכור) (1856-1940): 'המלחמה לאש' תרגם מצרפתית נ.אלתרמן, הוצאת א.שטיבל, תל-אביב תרצ"ג. J.H.Rosny (aine): La guerre du feu

כנראה שבניגוד לפלוטארך, חז"ל לא ידעו את ארכימדס ושיטותיו להבערת אש, כפי שאפשר לשער משתי המובאות הבאות: "האש והכלאים אף על פי שלא נבראו מששת ימי בראשית, עלו במחשבה מששת ימי בראשית" (תלמוד ירושלמי, סדר 'זרעים', מסכת 'ברכות').

"כיון ששקעה החמה במוצאי שבת, התחיל החשך ממשמש ובא, באותה שעה נתיירא אדם הראשון... מה עשה לו הקב"ה, זימן לו שני רעפים והקישן זה לזה ויצא האור וברך עליו" (בראשית רבה).

כמובן שהמקרא מתייחס לאש לא רק כאמצעי להכנת המזון לאל, אלא גם כאמצעי להכנת מזון לאדם. צלי וקלי, בישול ואפייה נזכרים בו פה ושם כפרט בסיפור המקראי, כמו: "מִהָרִי שֶׁלֹּשׁ סָאִים קָמַח סִלַת לֹשֶׁי וְעָשִׂי עֹגֹת", "וַיִּזְדַּד יַעֲקֹב נְזִיד", או "וַתִּקַּח (תמר) אֶת הַבָּצֶק וַתֵּלֶשׁ וַתִּלְבֵּב לְעֵינָיו, וַתְּבַשֵּׁל אֶת הַלֶּבְבוֹת". אבל לא מומליץ לנסות להשתמש בתנ"ך כספר מתכונים. המתכונים לקרבנות – כלומר למזון הכוהנים – שהם יותר מפורטים, אינם מומלצים, כיון שהם עתירי מלח ושומן. דומה לכך גם המצב לגבי השימוש באש לצרכים אחרים של האדם, כמו "הִבֵּה נִלְבְּנָה לְבָנִים וְנִשְׂרָפָה לְשֶׁרֶפָה" בסיפור מגדל בבל, ופסוקיו הקלאסיים של ישעיהו: "אֲנֹכִי בְרָאתִי חֶרֶשׁ נוֹפֵחַ בָּאֵשׁ פָּחַס, וּמוֹצִיא כָּלִי לְמַעֲשֵׂהוּ" ו"חֲצִיו שָׂרָף בְּמוֹ אֵשׁ, עַל חֲצִיו בָּשָׂר יֹאכֵל, יִצְלָה צָלִי וַיִּשְׂבָּע, אֵף יָחַס וַיֹּאמֶר: הֲאֵחָח חַמּוֹתַי רָאִיתִי אֹר".

לאש הביתית אין כל התייחסות בתנ"ך, לעומת זאת, האש היא האמצעי המותווה בתורה לביעור המזיק ולטיהור הטמא: "בָּאֵשׁ תִּשְׂרֹפְנֻהוּ, אֶת אֲשֶׁר בּוֹ הִנְגַע", "כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֵא בָאֵשׁ, תִּעְבְּרוּ בָאֵשׁ וְטָהַר". בהרחבה הדתית, זו גם הדרך לביעור האלילים: "פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרֹפּוּן בָּאֵשׁ", ובהרחבה הדתית-לאומנית – לחיסול מלא של "העיר הנידחת" או של יישובי האויב: "וְשִׂרְפֹתָ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל", "וְהָיָה כְּתַפְּשֶׁכֶם אֶת הָעִיר, תִּצְיִתוּ אֶת הָעִיר בָּאֵשׁ", וזאת גם עשו בני יהודה לירושלים כשהביסו את בני בנימין: "וַיִּלְכְּדוּ אוֹתָהּ וַיִּכְוֶה לְפִי חֶרֶב, וְאֶת הָעִיר שָׂלְחוּ בָאֵשׁ".

האש התנ"כית היא, לרוב, אש העברה והזעם, ההרג וההרס – בידי האל או בידי האדם הפועל בשם הצניעות, הדת, העם או המדינה. " הוֹצִיאֹהָ וְתִשְׁרֹף!" קרא יהודה שחשד בתמר כלתו בזנות, הוצאה למוות בשריפה היא אחת מארבע מיתות בית דין שבתורה³⁵, וזה היה גם דינו של עֶכָן בן כרמי שמעל בחרם שהטיל יהושע על שלל יריחו.

ממשיכו של משה במסורת הקשר הישיר עם האלוהים והלהט הדתי הוא אליהו הנביא, שעליו אמר בן-סירא: "ויקם אליהו הנביא באש ודברו כלפיד בוער". חז"ל ציינו את הדמיון הרב שבין סיפור אליהו לבין סיפור משה. האמורא הארץ-ישראלי ר' תנחומא טען אפילו כי "משה ואליהו שווין זה לזה בכל דבר" (פסיקתא רבתי ד'), ומנה כארבעים פרטים דומים בשני הסיפורים, וכמה מהם בהקשר לקנאות הדתית ולאש:

משה ביער עובדי עבודה זרה – 'שימו איש חרבו על ירכו' וגו', ואליהו ביער עבודה זרה ותפש נביאי הבעל ושחטם.

משה קנאי – 'מי לה' אלי', ואליהו קנאי – 'ויאמר אליהו לכל העם גשו נא אלי'.

משה הוריד את האש ואליהו הוריד את האש.

משה, כשהוריד את האש היו כל ישראל עומדים ורואין – 'וירא כל העם וירונו', ואליהו – 'וירא כל העם ויפלו על פניהם'.

כמובן שכל סיפור הותאם לנסיבות אליהן הוא מתייחס, ולא ננסה לנחש, במסגרת דיון זה, איזה מהם קדם למי. אבל שלד הסיפור דומה מאוד. בשניהם נמלט גיבור הסיפור מפני המלך ומוצא מקלט ואשה המכלכלת אותו. בשניהם הוא נודד במדבר, ושם מתגלה אליו האל בהר חורב במופע שכולל גם אש, ומוטלת עליו שליחות. בשניהם הוא חוזר לארצו ומתעמת עם המלך, וכן הלאה – עד סופו המסתורי. שני הסיפורים רצופים במעשי נסים. במובן שפרשני המקרא לא חשבו שעליהם להסביר

³⁵ לפי התורה, הנדונים למוות בשריפה הם: בת כהן שזנתה בעודה מקודשת, השוכב עם אשה ובתה, או אשה ונכדתה, כאשר אחת מהן היא אשתו, והשוכב עם בתו או נכדתו.

בדרך הטבע את הנסים שמחולל האל, או שלוחו. אבל הם כן ניסו לעשות זאת לגבי ניסיונות "המתחרים" – חרטומי מצרים או כוהני הבעל, בהתאם.

בסיפור משה, סיפור מיתולוגי המתייחס לזמן רחוק וארץ רחוקה, מיוחסות ההצלחות החלקיות של החרטומים לחזור על המופתים שהראה להם משה, כמו הפיכת מטה לתנין, ומים – לדם, למיומנותם של החרטומים בכישוף ובלהטים, ובגמרא (מסכת 'סנהדרין') אנו אפילו מקבלים הסבר מסוים לכך: "מעשה כשפים עיקרו דמיון, שמהפך הדבר עצמו הנמצא כאן שיהיה נראה כדבר אחר לגמרי, אבל מעשה שדים אין הדבר מתהפך לתמונה אחרת, אלא מביא דבר זהה ממקום אחר לכאן". האם גם משה, תלמידם של חרטומי חצר פרעה, רכש מהם "טריקים" כאלה?

לעומתו, סיפור אליהו הוא סיפור היסטורי המתייחס למקום המוכר ולזמן הקרוב, ולכן חיפשו המפרשים הסבר בדרך הטבע - לפחות לניסיונם של עובדי הבעל. הסבר אחד כזה נמצא ב'ילקוט שמעוני': "נביאי הבעל היו יודעים שלא היה יכולת להוציא אש מאליו. מה עשה חיאָל³⁶? עמד נגד נביאי הבעל ואמר להם: 'התחזקו ועמדו נגד אליהו, ואני אעשה לכם דבר כמות שהבעל שולח לכם אש'. מה עשה? לקח שני אבנים בידו ונעורת פשתן ונכנס במעי הבעל מפני שהיה חלול והקיש באבנים זה בזה כדי להדליק הנעורת. מיד הרגיש אליהו ברוח הקודש ואמר: 'רבונו של עולם...מבקש אני ממך שתמית אותו רשע במעי הבעל. מיד ציווה הקב"ה לנחש ונשכו בעקבו ומת". למרות ש'ילקוט שמעוני' חובר רק במאה השמינית, ציור קיר מהמאה השלישית לספירה המתאר אגדה זו נמצא בבית הכנסת בדורה-אורופוס.

כאמור לעיל, חז"ל לא היו מודעים לשימוש שעשו הסינים בנפט וגז טבעי לבעירה, וגם לא לדרכי הדלקת אש בשיטות אופטיות שהיו ידועות ליוונים כבר אז - הצתה על ידי ריכוז קרני השמש בעזרת עדשה או בעזרת מראות (כמיוחס לארכימדס, שלפי פלוטארך הצית בדרך זו את אניות צי המלחמה הרומי שבים, על ידי מראות ענק שהציב על חומות סירקוז שבסיציליה).

³⁶ חיאָל בית האָלי, לו מיוחסת התחבולה, הוא זה שכתוב עליו שחידש את יישוב יריחו בזמן אחאב, ולכן התקיימה בו קיללת יהושע וכל בניו מתו בזמן שבנה שם את ביתו.

מסיבות דתיות ו/או לאומיות, יש רבים הרוצים לקבל את סיפורי המקרא כהיסטוריה אמינה גם בימינו רוויי הספקנות, ולשם כך הם מנסים למצוא הסברים בדרך הטבע לניסים עליהם מספר התנ"ך. הסברים רבים כאלו ניתנו למכות מצרים ולחציית ים סוף ושאר נפלאותיו של משה רבנו.

הסבר כזה הוצע גם לנס הדלקת המזבח שחולל אליהו בכרמל: אותם ארבעה כדי מים שיצקו, לכאורה, עוזריו של אליהו על המזבח, הכילו נפט, ולא מים. "תובנה" זו ו"רמזים" אחרים בתנ"ך שכנעו את הנוצרי האוונגליסט ממישיגן, ג'ון בראון, להקים את חברת 'ציון נפט וגז' לקידוחים באזור מגידו-יזרעאל, חברה שמניותיה נסחרו אשתקד בנאסד"ק לפי שווי של כמאה מיליון דולר. למרות שאינני בין בעלי המניות, אציע את תרומתי הצנועה להסבר זה.

התנ"ך אינו מנדב לנו מידע כלשהו על ילדותו ונעוריו של אליהו ועל הכשרתו לנבואה. בספרי 'נביאים ראשונים' אנו פוגשים נביאים רבים וגם קבוצות גדולות של נביאים ונביאים מתמחים - כמו "חבל הנביאים" ו"להקת הנביאים" שפגש שאול (שמואל א, פרקים י' ויט) ו"בני הנביאים" בבית-אל וביריחו שצפו את הסתלקותו של אליהו וחזו בנס חציית הירדן (מלכים ב, פרק ב). סביר להניח, שבדומה לצוענים של המאה שעברה, עסקו אותן להקות "בני-נביאים" לפרנסתן לא רק בניבוי עתידות, אלא גם בהופעות נגינה וריקוד ובמופעי להטים - גם כבידור גרידא וגם כדי לשכנע את הצופים בכוחות המסתוריים שהוענקו להם. נוכל להניח שגם אליהו, בנעוריו, היה חבר בלהקה כזו, ושכמסגרת זו רכש את התמחותו בלהטוטי אש - אולי גם את ההכרות עם חומרי דלק שונים כמו אלו שהכירו הסינים, ועדשות בדולח כאלו של היוונים.

האם גם מותו של אליהו קשור ללהטוטי האש שלו? בניגוד למשה, שמותו, בעל כורחו, מתואר כ"מיתת נשיקה" שקטה ללא עדים, אליהו מתכנן את מותו הדרמאטי ומזמין את אלישע לחזות בו. האם ניצל את מומחיותו הפירוטכנית לביום התאבדות מרהיבה, כמתואר בפסוק: "וַיְהִי הַמָּחָה הַלְכִים הַלֹּחַ וַיְדַבֵּר, וַהֲנִיחַ רֶכֶב אֵשׁ וְסוּסֵי אֵשׁ וַיַּפְרִידוּ בֵּין שְׁנֵיהֶם, וַיַּעַל אֵלָיו בְּסַעֲרָה הַשָּׁמַיִם?"

האם קץ אליהו בחייו, ומדוע? המקרא מספר לנו עוד קודם לכך על מחשבות אובדניות של אליהו – בהימלטו למדבר לאחר טבח ארבע מאות וחמישים נביאי הבעל, ככתוב: "וַיִּשְׁאַל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת, וַיֹּאמֶר: רַב עֲתָה ה'! קַח נַפְשִׁי, כִּי לֹא טוֹב אֲנִכִי מֵאֲבוֹתַי!". נוכל לאפשר לאליהו ליהנות מהספק ולשער שרצה להתאבד כבר אז בגלל ייסורי מצפון שחש על מעשהו, אבל חזר בו בהנמקה שזה היה הנקם הראוי על הרג הנביאים בידי איזבל, ושהוא רק פעל כחייל בצבא האלוהים הממלא את צו מפקדו. אבל אחרי שהרג את מאה החיילים החפים מפשע רק בגלל שמפקדיהם לא פנו אליו בכבוד הראוי, הבין שאכן אינו טוב מאחרים – לא מאבותיו ולא מחיילי המלך, ולכן החליט לשים קץ לחייו.

החרטה היא תכונה אנושית. אמנם, לפי הסיפור המקראי, גם האלוהים הצטער על טעות שעשה: "וַיִּנְחַם ה' כִּי עָשָׂה אֶת הָאָדָם בְּאָרֶץ וַיִּתְעַצֵּב אֵל לְבוֹ", אלא שאצלו לא היתה המסקנה לכך הרס עצמי, אלא הרס העולם באמצעות המבול. במובן זה תגובתו הקטלנית של משה לחטא העגל דומה לתגובה האלוהית, ולא נרמז על שום ייסורי מצפון שלו בעקבות הרג ששת אלפי בני ישראל. זה יכול להסביר את דברי ר' תנחומא, שלא היה יכול היה להתעלם מהכתוב בסיום ספר 'דברים': "וְלֹא קָם נְבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יִדְעוּ ה' פְּנִים אֵל פְּנִים", והוסיף להשוואה בין משה ואליהו גם את ההסתייגות "בדבר אחד מצינו משה גדול מאליהו - שלמשה אמר: 'ואתה פה עמוד עמדי' ולאליהו - 'מה לך פה אליהו?'".

זה גם יכול לתרץ את המטמורפוזה שעברה דמותו של אליהו בקרב העם - מקנאי קטלני חסר רחמים לסבא טוב הלב שילדינו מצפים בשקיקה לביקורו בליל הסדר כמעט כמו ילדי הנוצרים בחג המולד (אולי כיון שציפייה זו מלווה, בשני המקרים, במתנות עבורם). מאידך, זה יכול גם להסביר מדוע מעדיפים הקנאים הקיצונים להיצמד לקנאי רצחני לא פחות, אך ללא ייסורי חרטה – פינחס בן אלעזר הכהן, שהוכתר אף הוא כממשיך דרכו של משה, כאליהו, ואפילו זוהה אתו: "אמר ריש לקיש: הוא פינחס הוא אליהו" (מדרש אגדה, במדבר פרק כה).

בארצות הברית נעשה בעבר ובהווה שימוש רב בדמותו של פינחס התנ"כי ומעשהו כדי לתת הצדקה לחוקים גזעניים וגם למעשים גזעניים אלימים עד וכולל רצח. במשך מאות שנים שימשה דמותו של פינחס להצדיק חוקים שאסרו על יחסי מין ונישואי תערובת בין לבנים ושחורים, בטענה כי סיפור פינחס מוכיח שאיסור כזה הוא מצווה אלוהית. דמותו של פינחס משמשת ארגוני ימין קיצוני כגון הקו-קלוקס-קלן ובמיוחד ארגון ספציפי בשם "כוהני פינחס" אשר מפעיל אלימות ורצח נגד אנשים המקיימים יחסי מין בין גזעיים וכן נגד הומוסקסואלים ומרפאות המבצעות הפלות מלאכותיות, ואשר רואים בסיפור פינחס הוכחה כי מי שמבצע פעולות קנאות אלימות על דעת עצמו יזכה בסופו של דבר לברכת אלוהים ולאישור החברה למעשיו. מדי פעם משתמשים פעילי ימין רדיקלי בישראל בדמותו של פינחס כדי להצדיק פעילויות קנאות אלימה. ב-2006 התבטא פרופסור הלל וייס כי "כל אמצעי כשר לטאטוא מצעד התועבה מירושלים, כולל מעשה פינחס". לאחר מכן טען וייס כי אמירותיו נועדו לצורכי הרתעה, כדי למנוע את המצעד, אבל בשנת 2015 מימש הבחור החרדי ישי שליסל את איומם של וייס ושותפיו לדעה, כשרצח בסכין את הנערה שירה בנקי ב'מצעד הגאווה' בירושלים (לפי ה'ויקיפדיה').

גם ממשיכי דרכם של משה ואליהו, לכאורה – ובהם ישוע הנוצרי ומוחמד, ולא כל שכן יורשיהם בכנסייה הנוצרית ובאיסלאם, שהאבה והחמלה היו על לשונם, לא היו חפים מקנאה דתית, לעתים קטלנית ביותר. לגבי היהודים הפכה האש מהביטוי לעוצמת האל, הדת והעם, לסמל החורבן וההשמדה – מחורבן ירושלים ובית המקדש, דרך העלאת היהודים על המוקד בימי הביניים ועד הפוגרומים והמשרפות הנאציות במאה העשרים. ההסתה, ההצתה וההרג.



ה'קו-קלוקס-קלן'



ארגון 'להבה'



הג'יהאד האיסלאמי

"זְכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָךְ עֲמֶלְק" - עמלק כמשל
'מקום למחשבה – בשער' גיליון מס.9, מאי 2000

אחת המכשלות הגדולות שבהן נתקל החינוך ההומניסטי בימינו היא, כידוע, מכשלת הדעות הקדומות והסטריאוטיפים הגזעניים, ואחד המקומות שבהם אנו מתקשים להימנע מדעות קדומות אלו הוא ההומור. רבות מאוד מהבדיחות המוצלחות ביותר המסופרות כיום מתבססות על סטריאוטיפים גזעניים, או עלולות לפגוע בקבוצות או עמים מסוימים. הרצון להימנע מפגיעה שכזו עלול לאלץ את מספרי הבדיחות להרחיק את סיפוריהם למחזות רחוקים, ועם עידן הכפר הגלובלי – גם לזמנים רחוקים. אינני מתכוון להציע כאן חלופות שתהיינה "P.C" לקמצנות "סקוטית", ללקחנות "רומנית", לנאיביות "פולנית" או לחוסר חוש הומור "יקי" מול תחמנות "גליציאית". כוונתי כאן להתייחס כרגע רק למקרה המביך שאירע לאחד מידידי שהשתמש, בהיסח הדעת, בביטוי "נהרוג טורקי אחד וננוח" דווקא בנוכחות דיפלומט מאותה ארץ ידידותית לישראל. כדי להינצל מהמבוכה, הסביר לאחר מכן כי מקורו של הביטוי הוא באמריקה, והוא מתייחס לשחיטת תרנגולי ההודו (turkeys) לקראת סעודת חג ההודיה. אבל בשווי לביתי, מצאתי את המקור "האמיתי" בספר הבדיחה והחידוד של א. דרויאנוב (בדיחה 2715) וזו לשונו: "בן יחיד היה לה לאלמנה ענייה, ולקחווה לעבודת הצבא במלחמת רוסיה ותורכיה. נפלה האם על צווארו ובכתה: - עין יחידה אתה לי, ואף אותה נוטלים הימני. לית דין ולית דין... שבועה אני מטילה עליך, בני, שתחוס עלי ותשמור נפשך במלחמה. אמר לה הבן: - אמא, שמא תלמדיני כיצד? החזירה האם: - כיצד? הרגת תורכי – דייך, שב והינפש. אמר לה הבן: - ועד שאשב ואפוש יבוא עלי תורכי שני ויהרוג אותי. רחפו כל עצמותיה של האלמנה ואמרה: - בני ובר בטני, מה טענה יש לו, חלילה, עליך?"

לפיכך לא נראה לי הסברו של ידידי משכנע. אך, לעומת זאת, לו היה מחליף את האויב שבבדיחה מטורקי לאויב היסטורי שאינו מוגדר היום, כמו עמלקי, למשל, היה יכול להימנע מאותה תקרית דיפלומטית.

אין ספק שהאם היהודיה, כעתה כן בימי מלכות ישראל, חמלה מאוד על בנה וייעצה לו באותן המילים: "אמנם זו מלחמת מצווה, אבל תזכור שאתה מצונן ותשמור על עצמך. אל תתאמץ יותר מדי – תהרוג עמלקי אחד ותשב לך לנוח לפני שאתה הולך להרוג עמלקי שני...". ייתכן מאוד שגם אותו בחור יהודי מצבא דוד השיב לה, כיורשו בצבא הצאר, בשאלה: "ומה יהיה אם בזמן שאשב ואנוח, יבוא עמלקי אחר ויהרוג אותי?", ושהאם המזועזעת נזעקה: "מה יש לו לעמלקי נגדך?", כפי שרבים אז, וגם היום, אינם יכולים להבין מה יש לו לעמלקי, או לערבי, או לכל אויב אחר, נגדנו?

ההכרה בסימטריה שביחס שבינינו לבין הזולת אינה מובנת מאליה. במידה שאנו מגיעים אליה, הריהי תוצאה של לימוד וחינוך. דוגמה קלאסית אחרת נמצאת בספר ההרפתקאות 'בישימון ובערבה' של סינקביץ', שלמרות שאף הוא איננו P.C., שבה את ליבנו בנעורינו. כאשר קלי, הנער הכושי (אופס... שוב חטאתי) נשאל ע"י סטאש: "מעשה רשע מהו?", הוא משיב: "אם מישהו גוזל את הפרה מאת קלי, הרי זה מעשה רשע". "ומעשה צדק מהו?". "מעשה צדק הוא אם קלי לוקח את הפרה של מישהו אחר" ... סינקביץ' אף טורח להסביר לקוראיו הצעירים כי "סטאש היה עדיין צעיר מאוד, ולא הבין אז שדעות כאלו על מעשים טובים ורעים מכריזים גם באירופה לא רק בעלי השלטון בלבד, אלא גם לאומים שלמים" (תרגום י. ליכטבאום, הוצאת 'אמנות' 1933).

עלינו לזכור שהאדם ה"תרבותי" של ימינו אינו נולד שונה בהרבה מהאדם ה"פרימיטיבי" או מאיש תקופת האבן – 5000 שנה הן תקופה קצרה מאוד באבולוציה של הפרט האנושי. המצב שונה לחלוטין באבולוציה הקבוצתית של האנושות. בזכות יכולת הקומוניקציה – תחילה בדיבור, ואחר כך בכתב ובדפוס, התקדם המין האנושי התקדמות מופלאה. התקדמות זו היא גם בידע על העולם, במדע ובטכנולוגיה, בשיפור איכות החיים, וגם בידע על הזולת הקרוב וגם הרחוק במקום ובזמן. ידע והכרה אלו תרמו להתפתחות החשיבה הרציונאלית מחד, והגישה ההומניסטית מאידך. לעם היהודי יש סיבות טובות לגאווה על חלקו בהתפתחות זו – בהבנה לזולת בימי קדם, ובקידום המחשבה והמדע בדורות

האחרונים. אך כל אלו הן תכונות נרכשות של האדם ולא תכונות מולדות, וללא החינוך המתאים האמור להנחיל אותן לדורות הבאים, לא יהיו לאדם לא חשיבה הגיונית ולא התחשבות בזולת. יש לפקוח את עיניו ולהדריך אותו למטרות אלו.

עברו שנים די רבות עד שהבנו את משמעות הג'נוסייד הטוטלי שערך יהושע בעמי כנען, וזאת למרות היותנו קורבן הג'נוסייד הנורא ביותר של תקופתנו, וכנראה של כל הדורות. אנחנו נוהגים היום לנסות לנקות כתם נורא זה במסורת היהודית ולתרוצו בכך שזה היה נוהג הזמנים ההם, ושהקולוניזטורים האירופים השמידו עמים וירשו את אדמתם מאות ואלפי שנה אחרי כיבוש כנען. אנחנו יכולים גם לטעון שסופר ספר יהושע היה לאומן קיצוני, וכי ההחרמה (כלומר: ההשמדה המלאה) של עמי כנען לא צוותה, בעצם, על ישראל. יש, אמנם, מקום אחד בתורה שבו מצווה ההשמדה – בשני הפסוקים הראשונים של פרק ד בספר 'דברים': "וְנָשַׁל גוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ - הַחִתִּי וְהַגְּרִגְשִׁי וְהָאֱמֹרִי, וְהַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי - שְׂבָעָה גוֹיִם רַבִּים וְעַצוּמִים מְאֹד. וַיִּתְּנֶם ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם. הַחִרְסוּ תַחֲרִים אוֹתָם - לֹא תִכְרַת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנְּם". אך אולי זה תיקון מאוחר.

בשאר המקומות בתורה לא נזכר הגרגשי, ומדובר במ על גרוש בלבד, ואף זה אמור להתבצע ע"י האל ולא מוטל על עם ישראל, ואם גם לא נמחית אכזריות העבר, ואפילו אם הייתה זו מצוות אלוהים, הרי לפחות תוקפה פג – כפי שהסביר הרמב"ם: "וכבר אבד זכרם", וזאת בניגוד לאינדיאנים או לילידים באוסטרליה, ששרידיהם מהווים מזכרת עוון חיה לפשעי הציוויליזציה גם בימים אלה.

אך כאן אפשר לשאול: ומה בדבר עמלק? בתגובה ראשונה השאלה מקוממת: איך אפשר בכלל להשוות? הלא העמלקים שונאים אותנו ורודפים אותנו! ובכלל – הלא הם התחילו! ואפילו המן הרשע, שרצה "לְהַשְׁמִיד, לְהַרְגוֹ וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְהוּדִים - מִנְעַר וְעַד זָקוֹ, טַף וְנָשִׁים", היה עמלקי! אבל הסיפור התנ"כי אינו מסביר מדוע דווקא עמלק, מכל העמים, סומן כיעד לשנאת עולם ולהשמדה טוטאלית. שבת נודדים זה, ששכן בנגב ובצפון סיני, מחוץ לארץ המובטחת, "זינב" בהמון העצום שעלה, פתאום, על שטח המחייה שלו. אולי עשה זאת כדי להרחיק אורחים בלתי קרואים אלה, או אולי סתם לשם שוד. בסיפור המקראי לא מיוחסת

לו כוונת רשע מרחיקת לכת כזו של פרעה. ובכל זאת, ההכרזה האלוהית הראשונה, מיד אחרי יציאת מצריים ולפני מתן תורה, היא "מַחֲהָ אֶמְחָה אֶת זֶכֶר עַמְלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם" (שמות יז), והיא קודמת אפילו ל"אנוכי ה'". בעוד שכלפי המצרים, שעינו את בני ישראל ורצחו את כל בניהם, מופגנת סלחנות מפליאה: "לֹא תִתְעַב מִצְרַיִם, כִּי גַר הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם" (דברים כג), הרי לעמלקים אין סליחה ומחילה לנצח: "זָכוֹר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לְךָ עַמְלֶק בְּדֶרֶךְ בְּצֵאתְךָ מִמִּצְרַיִם... תִּמְחָה אֶת זֶכֶר עַמְלֶק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם לֹא תִשְׁכַּח!" (דברים כה). לא זו בלבד, אלא שהאסימטריה של היחס ישראל-עמלק מתבטאת גם בימי שאול ודוד. שמואל הנביא מצווה על שאול, המלך הסימפאטי ביותר בהיסטוריה היהודית – "אִין אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל טוֹב מִמֶּנִּי" – לקיים את צו ההשמדה כנגד עמלק: "לֵךְ וְהַכִּיתָ אֶת עַמְלֶק וְהִחַרְמְתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו, וְהִמַּתָּ מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה, מֵעוֹלָל וְעַד יוֹנֵק" (שמואל א טו). שאול טוב הלב מבצע צו נורא זה בעל כרחו, לאחר שכבר "קיבל מנה הגונה" על אי-ציות לשמואל בארוע קודם. הוא משאיר בחיים עמלקי מאחד – המלך אגג, ואת זה מחסל שמואל, הנוזף שוב חמורות בשאול על רוך לבבו. אך כנראה שהיו עמלקים שנשארו לפליטה לאחר "הפתרון הסופי" של שמואל, אם כאלה שהתגוררו באזורים מרוחקים יותר במבדר, או כאלה שהצליחו למצוא מקומות מחבוא בזמן הטבח (ואולי היו עוד "פושעים" כשאול שהסתירו פליטים). הם ממשיכים לפשוט על הספר הישראלי, אבל שימו לב להבדל ביחסם לאויביהם מבקשי נפשם: "וְעַמְלֶקִי פָשְׁטוּ אֶל נָגֶב וְאֶל צְקֶלֶג, וַיִּכּוּ אֶת צְקֶלֶג וַיִּשְׁרְפוּ אוֹתָהּ בָּאֵשׁ. וַיִּשְׁבּוּ אֶת הַנְּשִׁים אֲשֶׁר בָּהּ מִקָּטָן וְעַד גְּדוֹל, לֹא הִמִּיתוּ אִישׁ" (שמואל א ל). מדוע טרח הכותב, בפעם היחידה בתנ"ך, לספר על כובש שאינו רצחני, ודווקא עמלק? האם רצה להעמיד אותנו במבחן הבנת הנקרא או במבחן הבנת הזולת? על כל פנים, גם דוד, לאחר ששחרר את השבויים, אינו כה בררני והורג כל עמלקי שנופל בידיו: "וְלֹא נִמְלַט מֵהֶם אִישׁ, כִּי אִם אָרְבַּע מְאוֹת אִישׁ-נֶעַר אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמֵלִים וַיָּנוּסוּ". האם ייפלא שהמן האגגי, שלפי המקובל במקורותינו היה נצר לאותו אגג מלך עמלק, אוד מוצל מאש, שש על ההזדמנות לנקום לא רק במרדכי

שפגע בכבודו, אלא גם בכל עם רוצחי אבותיו? למרות זאת אני בטוח שלא רק אסתר, אלא גם כל היהודים, במאה ועשרים מדינות מהודו ועד כוש, שאלו זה את זה: מה יש לו להמן הרשע נגדנו?

אינני מתכוון להצדיק את המן. רשע היה, ושום עוול היסטורי אינו מצדיק רצח חפים מפשע. מה בדבר פרשנדתא וויזתא ושבעים וחמישה אלף שונאים אחרים? – את זאת אשאיר להחלטת הקורא. אנטישמים רבים, במשך הדורות, מצאו במעשי הזוועה שעשו אבותינו בעמי כנען ובהמן ומרעיו הצדקה לשנאת היהודים ורדיפתם. אך אני לא התכוונתי לכתוב טקסט אנטישמי, או לשבח את "הושטת הלחי השנייה" הנוצרית שבעבורה נטבחו מיליונים רבים בהיסטוריה. רציתי רק להדגים כמה קל להצית שנאה גם כשסיפור העובדות המלווה אותה אינו מצדיק אותה, וכמה קשה לחנך לאהבת הזולת.

תורת משה היא חלוצת רעיונות החופש, השוויון והאחוה, ותרמה לקידום ערכים אלה תרומה מכרעת במשך כל הדורות. אך, בהכירה את מגבלות האנושות בזמנה, היא ויתרה מראש על החזון האוניברסאלי, שהיה נראה אז משימה בלתי אפשרית אפילו בחלומם של הנביאים, וצמצמה את תקפות זכות החופש, השוויון והאחוה רק לבני הלאום היהודי. אלפי שנים בהתפתחות האנושות היו דרושים כדי שאפשר יהיה לחלום על השלב הבא, ולהחיל אותם עקרונות על כל אדם. אך ה"ריאל פוליטיק" של תורת משה, שמטרת ביניים שלה הייתה גיבוש זהות לעם יהודי, התבטאה בתשלום הרבה יותר חמור לחולשות האנושיות. העובדה שהצהרה הראשונה שלה, שקדמה לעשרת הדברות, היא הצהרת השנאה הנצחית " כִּי מַחָה אֶמְחָה אֶת זֶכֶר עַמְּלֶק מִפְּתַח הַשָּׁמַיִם ", מלמדת אותנו שהשנאה היא גורם מלכד שקל מאוד ללבות אותו, ולכן היא יעילה הרבה יותר מאהבת הזולת. כשם שכוחה המאחד של השמחה שאנו שרים עליו אינו מגיע לקרסולי הסולידריות של השמחה לאיד... שתי עובדות מאלפות יש לציין לגבי בחירת עמלק כיעד השנאה: ראשית, בחירתו של עם קטן וחלש כקרובן. לא המצרים, האשורים, הפלשתים או האדומים, נבחרו כאויב הנצחי – אלה היו חזקים ומסוכנים מדי מכדי שינהגו בהם בברבריות. שנית, בחירתו של עם נוודים, ללא מסגרת טריטוריאלית

מוגדרת וללא מדינה, מאפשרת שימוש גמיש בהגדרת האויב – אפשר למצוא אותו לא רק בדרום הנגב אלא גם בשושן הבירה. בעצם ניתן להגדיר כעמלק כל אויב בכל מקום ובכל דור. לקח זה נלמד היטב ויושם על ידי מנהיגים רבים בהיסטוריה, ובאירוניה נוראה של הגורל – במיוחד כנגד העם היהודי.

במדרש 'תנחומא' נאמר: "מלחמה לה' בעמלק מדור דור' – ר' אליעזר אומר: מדורו של משה ועד דורו של שמואל. ר' יהושע אומר: מדורו של שמואל ועד דורו של מרדכי ואסתר, ור' יוסי אומר: מדורו של מרדכי ועד דורו של מלך המשיח". מאז ועד ימינו כונו בשם 'עמלק' אויבים ורודפים, יריבים וגויים שונים – הרומאים, הישמעאלים, הגרמנים, הרוסים ואפילו הארמנים (ראה מאמרו של אלימלך הורביץ: 'מדורו של משה ועד דורו של משיח: היהודים מול 'עמלק' וגלגוליו', 'ציון', תשנ"ט, חוברת ד). אך כינוי זה, למרות צו ההשמדה הטוטלית שחזר עליו הרמב"ם ב'משנה תורה' וב'ספר המצוות' ("שציונו להכרית זרע עמלק בלבד משאר בני עשו, זכרים ונקבות, קטנים וגדולים... ונזרז העם לשנוא אותו עד שלא תישכח המצווה ולא תחלש שנאתו" (עמ' עב), לא היה בו משום גזר דין מוות על אף אדם כל עוד היה ישראל פזור בגויים וידו על התחתונה. ראינו בו, כמו ב"שפוך חמתך", ובפסוק הנורא ביותר בתנ"ך: "אֲשֶׁרִי שְׂיֹאחֲזוּ וְנִפְצָ אֶת עֵלְלֵיךָ אֶל הַסָּלַע", רק ביטוי לזעם אין-אונים של עם חלש, נרדף, מעונה ונקטל על ידי איתני ארץ. אבל המצב נהיה שונה לחלוטין כש"פְּאֶשֶׁר יָרִים מִשָּׁה יָדוֹ וְגָבַר וְשָׁרָאֵל" הופך למציאות, ולא קם פוסק הדור, הרמב"ם של זמננו, שיבטל את תקפותן של כל מצוות הרצח. אם הרב יוסף דב סולובייצ'יק ואחרים הכריזו שהערבים הם העמלקים של ימינו, המסקנה הנובעת מכך היא התרת דמם. הרב הס, שהיה רבה של אוניברסיטת 'בר-אילן', כתב במאמר בשנת 1986: "חלה על כולנו מצוות ביצוע ג'נוסייד בפלשתינאים, מכיוון שלפי מחקר שנעשה הם צאצאי עמלק" (הוא פוטר בעקבות מאמר זה).

עד כאן האויב החיצוני, אך גם היריב היהודי זוכה לכינוי 'עמלק', עם כל המשתמע מכך. לפי ספר 'הזוהר', ה"ערב רב" שהצטרפו ליוצאי מצריים היו עמלקים מתחזים, ובשנים האחרונות משתמשים בכינויים 'עמלק' ו'המך' בנדיבות

רבה. "גם יהודים יכולים להיות עמלקים", כתב פרופ' הלל וייס מ'בר-אילן ב'הצופה' באותו יום פורים בו ביצע ברוך גולדשטיין את המצווה בעמלקים הערבים במקום קבורת אבותינו המשותפים. "לך והכית את עמלק", זעקו הכרזות בירושלים לקראת הבחירות, כחצי שנה לאחר רצח רבין. "יד על כס יה" הייתה סיסמתה הרומזת של התכנסות אנשי ש"ס בנתיבות. "בג"ץ בגימטריה שווה המן", גילה הרב דוד יוסף, ואין צורך להזכיר את הגידופים כנגד שולמית אלוני ויוסי שריד. הדברים ידועים היטב וקל לנו להזדעזע מהם. כל כך קל לטמטם ולהסית! מה שקשה הרבה יותר הוא לחנך להבנת הזולת ולמחשבה ביקורתית – חינוך הומניסטי ורציונאלי הוא המשימה הכבדה, אך החיונית, המוטלת עלינו!



קרב רפידים

"נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים" – מדן, מואב ואויבים אחרים
מרכז צימבליסטה 8.1.2008, פרשת 'מטות'

הרצאה זו, כפי שאומרת הכותרת, עוסקת בנקמה. אנסה לעמוד בה על העילה לנקמה, בחירת מושא הנקמה, אופי הנקמה, והלקחים הנלמדים מסיפור נקמה זה. מעשה המלחמה במדין, המסופר בפרשתנו, פרשת מטות, פרק ל"א, פותח בפסוקים: "וַיִּדְבֹר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: נָקַם נְקַמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמְּדִינִים, אַחַר תֵּאַסֶּף אֶל עַמֶּיךָ". אם כן, כאן לפנינו מלחמת קודש בעלת חשיבות עליונה, חשבון שמשה חייב לפרוע אותו לפני מותו.

בהיסטוריה המסופרת של האנושות, בת אלפי השנים, אנחנו מוצאים מגוון גדול של סיבות, או תירוצים, ליציאה למלחמה. ההיסטוריה רצופה מלחמות כיבוש והתנחלות, מלחמות שחרור, מלחמות מנע, מלחמות על אינטרסים כלכליים, מלחמות דת וגם סתם מלחמות יוקרה. מהי סיבה מספקת למלחמה (casus belli) תלוי במידה רבה ביחסי הכוחות בין הצדדים, ועמדו על כך כבר הממשלים הקדמונים, כולל איזופוס במשלו הנודע על הזאב והגדי. בילדותנו סיפרנו על האריה שטרף את השפן כי הוא "התחיל אתו" – "עשה לו פרצופים". המדיינים לא הרגו לנו את הפרדינגד ולא התנקשו בחייו של שגריר ישראל בלונדון, אפילו לא חטפו את הלנה היפה. הם גם לא מנעו מבני ישראל מעבר חופשי בארצם. כתב האשמה נגדם (במדבר כה) כולל שני סעיפים: "כִּי צוֹרְרִים הִם לָכֶם בְּנִכְלִיהֶם אֲשֶׁר נָפְלוּ לָכֶם עַל דָּבַר פְּעוֹר, וְעַל דָּבַר כְּזָבִי בַת נְשִׂיא מְדִיָן אֲחוֹתְם הַמֶּכֶה בְּיוֹם הַמִּגְפָּה עַל דָּבַר פְּעוֹר".

האסמכתא לסעיף הראשון היא, כנראה, עצתם ועזרתם של זקני מדן למואבים בניסיון להפעיל כנגד האיום הישראלי את הנשק הלא קונבנציונאלי הראשון – קללת הקוסם בלעם שיובא לשם כך מארם נהריים הרחוקה: "וַיֹּאמֶר מוֹאֵב אֶל זִקְנֵי מְדִיָן: עֲתָה יִלְחָכוּ הַקָּהָל אֶת כָּל סִבִּיבוֹתֵינוּ כְּלַחֲוֹךְ הַשּׁוֹר אֶת יֶרֶק הַשְּׂדֵה. וּבָלַק בֶּן צְפוֹר מֶלֶךְ לְמוֹאֵב בָּעֵת הַהִיא... וַיִּלְכוּ זִקְנֵי מוֹאֵב וְזִקְנֵי מְדִיָן וַיִּקְסְמוּ בְּיָדָם, וַיָּבֹאוּ אֶל בָּלָעַם, וַיִּדְבְּרוּ אֵלָיו דְּבָרֵי בָלָק" (במדבר כב)

אבל המילים "על דבר פעור" המופיעות גם בסעיף זה רומזות כאילו, לאחר כישלון הניסיון הראשון, אותם זקני מדן היו שותפים גם בעצה ובעזרה בהפעלת הנשק הנורא השני - הנשים שפיתו את בני ישראל והביאו עליהם את המגפה: "וַיַּחַל הָעָם לְזַנוֹת אֶל בָּנוֹת מִזְרָאֵל וַתִּקְרָאנָה לָעָם לְזַבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן. וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲוּוּ לְאֱלֹהֵיהֶן וַיִּצְמְדוּ יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעֹר וַיַּחַר אֶף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל". (במדבר כה) וההוכחה החותכת לשותפות המדינית בפשע היא אותה זונת צמרת מדינית, לא סתם בת טובים אלא אפילו בת נשיא, "כְּזָבִי בַת צוּר, רֹאשׁ אֲמוֹת בֵּית אָב בְּמִדְיָן" שנתפסה בשעת מעשה, ושהיא העילה לסעיף האשמה השני. כשאני מנסה למצוא מקבילות בזמננו, עולה בדעתי מלחמת האיסלאם הקיצוני כנגד אמריקה והמערב כולו, המשחיתים את המאמינים בתרבותם הקלוקלת. אם ניקח את הדברים באופן עוד יותר מילולי, צצה בראש האפשרות, מקל וחומר, שישראל תכריז מלחמה על אוקראינה או על הרפובליקה המולדאבית...

פרט לסעיפי האשמה המפוקפקים, נקודת תורפה נוספת בכתב האשמה כנגד המדיינים היא העובדה שהם נאשמים רק בסיוע לפשע, בעוד שהפושע עצמו, מואב, יוצא חלק ואינו מועמד כלל לדין. יתרה מזאת, נאסר עלינו אפילו להילחם במואבים או אפילו להציק להם, כמו שנאמר בספר דברים (ב9): "אַל תִּצַּר אֶת מִזְרָאֵל וְאַל תִּתְגַּר בָּם מִלְחָמָה, כִּי לֹא אֶתֶן לָךְ מִאֲרָצוֹ יְרֻשָׁה, כִּי לְבָנֶי לֹוֹט נִתַּתִּי אֶת עַר יְרֻשָׁה". הוראת אי-התגרות והיעדר תביעה טריטוריאלית דומה ניתנת שם גם לגבי אדום ועמון. את אי-האשמת המואבים במעשה פעור אפשר להסיק גם מהתירוץ להחרמתם (דברים כג): "לֹא יָבֹא עֲמוּנֵי וּמִזְרָאֵל בְּקֶהֱל ה', גַּם דָּוָר עֲשִׂינִי לֹא יָבֹא לָהֶם בְּקֶהֱל ה' עַד עוֹלָם - עַל דָּבָר אֲשֶׁר לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם בְּלַחֵם וּבְמִים בְּדָרָךְ בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם, וְאֲשֶׁר שָׁכַר עֲלֶיךָ אֶת בְּלָעַם בֶּן בְּעֹר מִפְּתוֹר אֲרָם נְהַרְסִים לְקַלְלָךְ".

נקודה מעניינת נוספת בהשוואה בין הטקסט בספר דברים לטקסט שבספר במדבר היא שבדברים מופיעים העמונים, ולא המדיינים, כשותפי פשע למואב. חכמי ישראל בכל הדורות, התייחסו לנקודה בעייתית זו. ב'בבא קמא' (ד לה) אנהנו מוצאים:

"אל תצר את מואב ואל תתגר בם מלחמה" - וכי מה עלה על דעתו של משה לעשות מלחמה שלא ברשות? אלא נשא משה קל וחומר בעצמו. אמר: ומה מדינים שלא באו אלא לעזור את מואב אמרה תורה 'צרור את המדיינים והכיתם אותם', מואבים עצמן לא כל שכן. אמר לו הקב"ה: לא כשעלתה על דעתך עלתה על דעתי. שתי פרידות טובות יש לי להוציא מהן - רות המואביה ונעמה העמונית" (אשת שלמה אם רחבעם).. זהו גם פירושו של רש"י להוראה "צָרֹר אֶת-הַמְּדִינִים וְהַכִּיתֶם אוֹתָם" שבפרק כה: "ואת מואב לא ציווה להשמיד, מפני רות שהייתה עתידה לצאת מהם, כדאמרינן בבבא קמא". לתירוץ זה הוא מוסיף תירוץ שני בפירושו לפסוקנו: "'מאת המדיינים' - ולא מאת המואבים, שהמואבים נכנסו לדבר מחמת יראה שהיו יראים מהם, שיהיו שוללים אותם (כלומר: בוזזים אותם), שלא נאמר אלא 'אל תתגר בם מלחמה', אבל מדיינים נתעברו על ריב לא להם. דבר אחר: מפני שתי פרידות טובות שיש לי להוציא מהם, רות המואביה ונעמה העמונית".

נעמה, כמובן, "תופסת כאן טרמפ" על רות. אם העובדה שהייתה אשת שלמה הקנתה את החיסיון לעמה, מה בדבר עמיהן של כל שאר המוני נשותיו הנכריות? ואם זכתה בהיותה אם רחבעם, הרי, מבחינת המספר התנ"כי, רחבעם היה מהגרועים במלכי יהודה, הן מבחינה דתית והן מבחינה לאומית (אגב, פרידות כאן הן ציפורים, כנראה יונים, אין זה הריבוי של פְּרָדָה - הרבות של נקבת הפרד הן פְּרָדוֹת, שבוודאי שאינן מתאימות להיות אמותיהן של מלכי יהודה...).

כאמור, חז"ל לא הרגישו כל כך בנוח בעניין מדין, וזאת לא רק בגלל חולשת האשמה וחומרת העונש, אלא גם בגלל המחויבות האישית של משה - לא זו בלבד שהוא מצא מקלט והתגורר במדין במשך שנים רבות, אלא גם שאשתו ואם בניו הייתה מדיינית, בת ליתרו כהן מדין, שלפי המסופר בספר שמות היה ממש מחסידי אומות העולם, יועץ למשה, שאולי אפילו התגייר וזכה לשם היהודי: 'רעואל':

"וַיֹּאמֶר יְתָרוֹ: בְּרוּךְ הוּא אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרַעֲהוּ, אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִיַּד מִצְרַיִם. עַתָּה יִדְעֵתִי כִּי גָדוֹל הוּא מְכַל הָאֱלֹהִים, כִּי בְדָבָר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם. וַיִּקַּח יְתָרוֹ חוּתָנוּ מִשָּׁה עוֹלָה וּזְבָחִים לְאֱלֹהִים, וַיָּבֵא אֶהָרֹן וְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לְאַכֵּל לֶחֶם עִם חוּתָנוּ מִשָּׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים" (שמות יח).

בהקשר למדין 'האחרת', אפשר להזכיר משפחה מדיינית 'חיובית' מצאצאי יתרו, עליה מסופר בספר שופטים (א16): "וּבְנֵי קַיִן חוּתְנוּ מִשָּׁה עָלוּ מְעִיר הַתְּמָרִים אֶת בְּנֵי יְהוּדָה מְדַבְּרֵי יְהוּדָה אֲשֶׁר בְּנָגְבַ עֲרֹד, וַיִּלְדוּ וַיֵּשְׁבּוּ אֶת הָעָם". יעל אשת חבר הקיני היא גיבורת ישראל המפורסמת המחסלת את סיסרא, והקינים זוכים ליחס מיוחד גם מאת שאול (שמואל א טו): "וַיֹּאמֶר שָׁאוּל אֶל הַקֵּינִי: לָכוּ סוּרוּ רְדוּ מִתּוֹךְ עַמְלֵקִי, פֶּן אוֹסִפֶּה עִמּוֹ, וְאַתָּה עֲשִׂיתָ חֶסֶד עִם כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעֵלּוֹתְכֶם מִמְצָרִים. וַיָּסֶר קַיִן מִתּוֹךְ עַמְלֵק".

לבעייתו המיוחדת של משה, שהיה נשוי בעצמו למדיינית, מתייחסת הגמרא (סנהדרין פב): "הלך שבטו של שמעון אצל זמרי בן סלוא. אמרו לו: הן דנין דיני נפשות ואתה יושב ושותק! מה עשה? עמד וקיבץ כ"ד אלף מישראל והלך אצל כזבי... תפשה בבלוריתה והביאה אצל משה. אמר לו: בן עמרם, זו אסורה או מותרת? ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך? נתעלמה ממנו הלכה. געו כולם בבכייה..."

וכך אנחנו מוצאים במדרש תנחומא על פרשת בלק:

"ויאמר מואב אל זקני מדין. מה טיבם של זקני מדין כאן. שהיו רואים את ישראל נוצחין שלא כדרך הארץ. אמרו: מנהיג שלהם במדין נתגדל, נדע מהן מה מדתו. אמרו לו זקני מדין: אין כוחו אלא בפיו. אמרו להם: אף אנו נבוא כנגדן באדם שכוחו בפיו. ויאמר מואב אל זקני מדין. והלא את מוצא, שמדינים נלחמים עם המואבים, שנאמר, 'המכה את מדין בשדה מואב' (בראשית לו), והשנאה ביניהם מעולם. משל למה הדבר דומה. לשני כלבים שהיו מריבים זה את זה, בא זאב על אחד מהם. אמר האחד, אם אין אני עוזרו, היום הורג את זה, ולמחר יבא עלי, ולפיכך נתחברו מואב עם מדין".

ובאותו מדרש על פרשת מטות:

"אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: 'נקום נקמת בני ישראל'. אתה בעצמך. והוא משלח אחרים. על שנתגדל במדין, אמר: אינו דין שאני מצר להם, שעשו בי טובה. המשל אומר: באר ששתית ממנו מים, אל תזרוק בו אבן. ויש אומרים, שאינה זו אותה מדין שנתגדל בה משה, שזו בצד מואב והיא חריבה עד עכשיו".

ואכן, אם ננסה לבדוק את ההיגיון שבסיפור, באמת לא מתקבל על הדעת שזו אותה מדין. מדין שבסיפורנו מופיעה בין האזכורים האחרים של מדין כמו שמופיע ה"מעשיגינער פיש", "הדג המשוגע" הידוע, ברשימת העופות הטמאים. ראשית, מבחינת הגנאולוגיה התנ"כית, גם מדין הוא בנו של אברהם אבינו, מפילגשו קטורה, ולכן המדיינים קרובים לעם ישראל יותר מהמואבים ובני עמון, צאצאי דודנו לוט. במיוחד, הם אינם משויכים לאותו גזע ארור ונחות, צאצאי חם וכנען, כמו הכושים והמצרים, הצידונים ושבעת עמי כנען, שאין צורך לחמול עליהם. מכל העמים האחרים שהצטוונו להשמידם, רק העמלקים, צאצאי עשו, הם בני שם ואינם בני חם.

שנית, מבחינה גיאוגרפית-היסטורית-חברתית, בכל מקום אחר בתנ"ך המדיינים מופיעים כעם נוודים, רועים וסוחרי שיירות, ולא כאחד העמים יושבי הקבע בזירת המעשה – ערבות מואב מול יריחו, ובוודאי לא כיושבי ערים וטירות. ארץ מדין היא ארץ מדבר ותושביה יושבי אוהלים, כמו שכתוב (חבקוק ג): "פַתַח אֶנֶן רְאִיתִי אֶהְלִי כוֹשׁוֹ, יְרֻזּוֹן יְרִיעוֹת אֶרֶץ מִדְיָן". בסיפור מכירת יוסף (בראשית לז) 'מדיינים' הוא שם נרדף ל'ישמעאלים'. ארץ מדין שאליה נמלט משה היא חבל ארץ במדבר סיני, וחזתנו יתרו, כהן מדין, הוא בעל עדרי צאן. מעת לעת פשטו המדיינים תושבי המדבר על האזורים המיושבים, וכך אנחנו קוראים בבראשית ובדברי הימים על הדד בן בדד המלך האדומי: "הַמֶּלֶךְ אֶת מִדְיָן בְּשָׂדֵה מוֹאָב", וביתר פירוט מתוארות פשיטות אלו בסיפור גדעון (שופטים ו): "וַהֲקָה אִם זָרַע יִשְׂרָאֵל, וְעָלָה מִדְיָן וְעַמְלֵק וּבְנֵי קְדָם וְעָלוּ עָלָיו. וַיַּחֲנוּ עֲלֵיהֶם, וַיִּשְׁחִיתוּ אֶת יְבוּל הָאָרֶץ עַד בּוֹאֵף עֶזָה, וְלֹא יִשְׁאִירוּ מַחְיָה בְּיִשְׂרָאֵל וְשָׂה וְשׂוֹר וְחִמּוֹר. כִּי הֵם וּמִקְנֵיהֶם יָעָלוּ וְאֶהְלִיָּהֶם וּבָאוּ כְּדֵי אֲרָבָה לָרֶב, וְלָהֶם וְלִגְמֻלֵיהֶם אֵין מִסָּפֵר, וַיָּבֹאוּ בְּאֶרֶץ לְשִׁחְתָּה". הגמלים האופייניים למדיינים בני המדבר מוזכרים בישעיהו (פרק ס): "שְׂפָעַת גְּמָלִים תִּכְסֹּף, בְּכָרֵי מִדְיָן וְעֵיפָה", ולכן אפשר גם לתהות על היעדרם ברשימת השלל של מלחמת מדין בפרשתנו: "צֹאן שֵׁשׁ מְאוֹת אֶלֶף וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְחֲמִשָּׁת אֶלְפִים. וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אֶלֶף, וְחֲמֹרִים אֶחָד וְשָׁשִׁים אֶלֶף".

אם כן, אי ההתאמות האלה, והשכל הישר, מעוררים את החשד שבסיפור הקדום לא היה מדובר כלל במדיינים אלא באחד העמים תושבי הקבע באותו איזור – המואבים או העמונים. הבעייתיות של היחסים עם שני עמים אלה ידועה היטב ומוצגת במפורש גם באותו תירוץ של חז"ל בבבא קמא. במלחמת יחסי הציבור בעד וכנגד מלכי בית דוד היה משקל כבד לבעיית האמהות הנוכריות של השושלת. סיפור לידתם בחטא של מואב ועמון, והנידוי שלהם מכלל ישראל שציטטנו קודם, הם חלק מהמערכה כנגד בית דוד. מנגד מתבטא המאמץ להכשיר את בית דוד לא רק במגילת רות, אלא גם באיסור ההתגרות במואב ובעמון. לכן סביר מאוד שהסחת האשם והנקם מהמואבים ושותפיהם הטבעיים העמונים אל המדיינים היא תיקון מאוחר שסיבותיו פוליטיות. נצטט כאן את הדברים המיוחסים בגמרא (סדר נשים, מסכת יבמות) לדואג האדומי ערב הכרת דוד: "עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו שאל עליו אם ראוי לבא בקהל אם לאו- מאי טעמא דקאָנְתִּי מרות המואביה" והתשובה הפלפולית-תלמודית המיוחסת שם לאבנר: "תִּנְיָא עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית".

מהעיסוק בזהות הפושע נעבור לפירוט מעשה הפשע. התנ"ך, כדרכו, אינו מרבה בפרטים. התיאור התנ"כי "וַיִּחַל הָעָם לְזַנוֹת אֶל פְּנוֹת מוֹאָב וַתִּקְרָאן לָעַם לְזַבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן" משאיר הרבה מקום לדמיון הפורה, ודמיון כזה לא חסר לחכמינו ז"ל, במיוחד כשמדובר בנושא פיקאנטי כל כך. מוכר היטב סיפור המעשה כפי שהם דימו אותו לעצמם, סיפור שבימי בית הספר קראנו אותו בהסתר ברש"י, ומקורו בתלמוד (סנהדרין יא דף קו): "עשה להן קלעים מהר שלג עד בית הישימות והושיב בהן זונות, זקנה מבחוץ וילדה מבפנים, ובשעה שישראל אוכלין ושותין ושמחין ויוצאין לטייל בשוק אומרת לו הזקנה: אי אתה מבקש כלי פשתן? זקנה אומרת לו בשווה וילדה אומרת לו בפחות שתים ושלוש פעמים, ואח"כ אומרת לו: הרי את כבן בית, שב ברור לעצמך, וצרצורי של יין עמוני מונח אצלה, ועדיין לא נאסר יין של נכרים. אמרה לו: רצונך שתשתה כוס של יין? כיון ששתה בער בו. אמר לה: השמעי לי! הוציאה יראתה מתוך חיקה, אמרה לו: עבוד לזה!

אמר לה: הלא יהודי אני! אמרה לו: ומה איכפת לך? כלום מבקשים ממך אלא פיעור, ולא עוד אלא שאיני מניחתך עד שתכפור בתורת משה רבך..."

אגב, רבי אליעזר לא חשב שהיו נחוצים תכסיסים מתוחכמים כל כך, לפי גרסתו (שם) טכניקת הפיתוי הייתה ישירה ופשוטה הרבה יותר: " 'ותקראן לעם לזבחי אלוהיהן' - ר"א אומר ערומות פגעו בהן". בדעה דומה מחזיק, כנראה, גם הרב אברהם ריבלין, המשגיח בישיבת כרם דיבנה, שבדבריו מצאתי את הפנינה הבאה: "את גילויי הצניעות המופלגים של רות (בלילה בגורן???) יש להכיר ולהוקיר על רקע הפריצות האופפת את האומה המואבית למן שחר חייה".

כדאי להזכיר גם את אלה שהרגישו מאוד לא בנוח לגבי סיפור התמסרותם הקלה של בני ישראל בהמוניהם ליצר הרע המיני. פילון האלכסנדרוני בספרו 'חיי משה', ובעקבותיו יוסף בן מתתיהו ב'קדמוניות היהודים', שניסו להוכיח למשכילים ההלניסטים את נאורות תורת משה ועליונות הרוח היהודית, לא רצו להתחיל את הסיפור ישר ב"גועל נפש", ופיתחו את סצנת הפיתוי לסיפור אהבה רומנטי יותר, וכך אנחנו מוצאים בגרסתו של יוספוס ('קדמוניות היהודים', ספר רביעי 131-137, תרגום אברהם שליט): "וכששלחו המדיינים את בנותיהם לפי עצתו של בלעם, נתפשו בחורי העברים ליופיין ובאו איתו בדברים ובקשו מהן שלא תמנענה מהם הנאה מיופיין ומקשרי אהבה איתן. והללו קיבלו בשמחה את דבריהם ונזקקו להם, ולאחר שקישרו אותם באהבה אליהן והתאווה הגיעה לשיאה, התחילו מתכוננות לפרידה. הבחורים, עצבות רבה תקפה אותם על הליכתן של הנשים ועמדו והפצירו בהן מאוד שלא תעזובנה אותם, אלא תהיינה להם לנשים ותישארנה אצלם במקומם ותהיינה לגבירות על כל מה שיש להם. את הדברים האלה דיברו אליהן בשבועה ועשו את אלוהים לסרסור של הבטחותיהם, והיו בוכים ומשתדלים בכל הדרכים לעורר רחמים על עצמם בעיני הנשים. וכשהבינו הללו, שמשועבדים וקשורים הם לגמרי בקשרי האהבה אליהן, פתחו ואמרו להם: 'בחורים אצילים מאוד, לנו בתי אבותינו ומספר אין סוף של נכסים וחיבה ואהבה של הורים וקרובים, ולא באנו הנה להתרועע אתכם מחמת מחסור באחד הדברים האלה, אף לא הסכמנו לדרישתכם כדי

לעשות מסחר בעלומי גופנו, אלא משום שחשבנו שאנשים טובים וצדיקים הנכם, נפתינו לכבד אתכם לבקשתכם במתנות אורחים כאלה. ועכשיו, הואיל ואומרים אתם שהנכם אוהבים אותנו ומתעצבים הנכם על שרוצות אנו לעזוב אתכם, לא נדחה את בקשתכם, ורק נבקש לקבל מכם ערובה לאהבתכם, זו הנראית לנו היחידה הראויה לשמה, ונהיה שבעות רצון לבלות את חיינו אתכם כנשיכם... ולא תוכל להיות שום ראייה אחרת לאהבתכם שהנכם רוחשים אלינו כדבריכם עכשיו וגם לעתיד, אלא שתשתחוו אתנו לאותם האלים'..."

עד כאן פרשת הפשע וזיהוי הפושע. ועכשיו לחומרת העונש. כשאנחנו קוראים בפרשת "מטות" על מעשה הנקמה של בני ישראל במדיינים מנקודת המבט האנושית של זמננו, אנחנו רואים, בראש וראשונה, עוד סיפור מזעזע על רצח עם, ג'נוסייד, שאבותינו ייחסו לעצמם. אחזור על מעשה הנקמה כפי שהוא מסופר שם (במדבר לא): "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל-הָעָם לֵאמֹר: הַחֲלְצוּ מֵאִתְּכֶם אֲנָשִׁים לְצַבָּא וַיְהִי עַל מִדְיָן לְתֵת נְקָמָת ה' בְּמִדְיָן. ... וַיִּשְׁלַח אוֹתָם מֹשֶׁה אֶלְף לַמָּטָה לְצַבָּא, אוֹתָם וְאֵת פִּינְחָס בֶּן אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן לְצַבָּא... וַיִּצְבְּאוּ עַל מִדְיָן, כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה, וַיַּהַרְגוּ כָּל זָכָר... וַיֵּשְׁבוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת נְשֵׁי מִדְיָן וְאֵת טַפָּם, וְאֵת כָּל בְּהֵמָתָם וְאֵת כָּל מִקְנֵיהֶם וְאֵת כָּל חֵילָם בְּזָזוּ. וְאֵת כָּל עֲרִיָּהֶם בְּמוֹשְׁבוֹתָם וְאֵת כָּל טִירוֹתָם שָׂרְפוּ בָאֵשׁ. וַיִּקְחוּ אֶת כָּל הַשָּׁלָל וְאֵת כָּל הַמִּלְקוֹחַ בְּאֵדָם וּבְבִהֶמָה. וַיָּבֹאוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשְּׂבִי וְאֵת הַמִּלְקוֹחַ וְאֵת הַשָּׁלָל אֶל הַמַּחֲנֶה, אֶל עַרְבוֹת מוֹאָב אֲשֶׁר עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ. וַיִּצְאוּ מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְכָל נְשֵׂי יִשְׂרָאֵל לְקִרְיַת מַדְיָן. וַיִּקְצַף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הַחֵיִל, שְׂרֵי הָאֲלָפִים וְשְׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצַּבָּא הַמִּלְחָמָה. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה: הַחַיִּיתֶם כָּל נְקָבָה. הֵן הִנֵּה הָיוּ לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל, בְּדַבַּר בְּלָעַם, לְמָסָר מֵעַל בְּהֵמָה עַל דָּבָר פְּעוֹר, וַתְּהִי הַמַּגִּפָּה בְּעֵדַת ה'. וְעַתָּה, הָרְגוּ כָּל זָכָר בְּטוֹף, וְכָל אִשָּׁה יוֹדַעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר - הָרְגוּ. וְכָל הַטֹּף בְּנָשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר - הַחִיו לְכֶם... וַיְהִי הַמִּלְקוֹחַ - יָתֵר הַבָּז אֲשֶׁר בְּזָזוּ עִם הַצַּבָּא: צֹאן שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלְף וְשִׁבְעִים אֶלְף וַחֲמִשָּׁת אֲלָפִים. וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אֶלְף. וַחֲמוֹרִים אַחַד וְשִׁשִּׁים אֶלְף. וְנֶפֶשׁ אָדָם - מִן הַנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר - כָּל-נֶפֶשׁ, שְׁנַיִם וְשִׁלְשִׁים אֶלְף".

מדיין איננה העם היחיד, וגם לא הראשון, המחוסל ע"י ישראל לפי סיפורי התורה. בפרק קודם (כא) בספר במדבר מסופר על השמדה טוטאלית של שתי ממלכות – האמורים בממלכת סיחון ובממלכת עוג, מלך הבשן, כפי שנאמר שם "וַיִּכּוּ אוֹתוֹ וְאֶת בְּנָיו וְאֶת כָּל-עַמּוֹ, עַד בְּלִתֵּי הַשָּׂאִיר לוֹ שְׁרִיד", וזה מפורט עוד יותר בספר דברים (פרק ג): "וַיִּנְחָרְם אוֹתָם כְּאִשֶּׁר עָשִׂינוּ לְסִיחֹן מֶלֶךְ חִשְׁבּוֹן: הִחָרַם כָּל עִיר מְתִים, הַנְּשִׂים וְהַטָּף, וְכָל הַבְּהֵמָה וְשָׁלַל הָעָרִים בְּיוֹנוֹ לָנוּ". כידוע, מצוות ההשמדה הטוטאלית תופסת כאן כיוון שמדובר במה שקרוי בשפה של ימינו "שחרור הארץ", כלומר בשטחים שאמורים להיות נחלת ישראל, כפי שנאמר שם: "וַיִּנְקַח בְּעַת הַהִיא אֶת הָאָרֶץ מִיַּד שְׁנֵי מְלָכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֶבֶר הַיַּרְדֵּן, מִנַּחַל אֲרְנוֹן עַד הַר חֶרְמוֹן", וזאת בניגוד לחנינת הנשים והטף הזוכים בחיי עבדות בחוק המלחמה "ההומאני" שבפרשת 'כי תצא', החל רק על "מלחמת רשות" שאינה חלק מההשתלטות על הארץ המובטחת. המלחמה במדיין אינה חלק מכיבוש הארץ, אבל אנחנו מוצאים כאן הוראה המתייחסת באופן חריג לחיסול האוכלוסייה האזרחית, מעבר להרג כל הזכרים, כולל הילדים - גם הנשים שלכאורה זכו להישאר בחיים לאחר סערת הקרב ונלקחו כשפחות, מוצאות להורג.

אולי ראוי לציין שגם ההשמדה הטוטאלית של כל האוכלוסייה אינה היא ההתאכזרות עליה הצטוו ואלוהיה הגיעו, לכאורה, אבותינו. גם בעלי החיים של אויבים מסוימים דינם כליה: "לֹא תִחַיֶּה כָּל נֶשְׁמָה!". כך נאמר על כיבושי יהושע, החל מיריחו: "וַיִּנְחָרִימוּ אֶת כָּל אֲשֶׁר בְּעִיר מַאִישׁ וְעַד אִשָּׁה, מִנְּעֵר וְעַד זָקֵן וְעַד שׂוֹר וְנִשָּׂא וְחֲמֹר, לְפִי חֶרֶב" (יהושע ו). כמוכן שזה אמור להיות גם הדין לגבי עמלק, כפי שציווה שמואל על שאול (שמואל א טו): "עֲתָה לָךְ וְהִפִּיתָ אֶת עַמְלֶק, וְהִחַרְמָתָם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תִחַמַּל עָלָיו, וְהִמַּתָּ מַאִישׁ עַד אִשָּׁה, מֵעוֹלָל וְעַד יוֹנֵק, מִשׂוֹר וְעַד, שֶׁה מִנְּמַל וְעַד חֲמֹר".

זה אינו דינו של האויב החיצוני בלבד, אלא גם של האויב הפנימי, העיר הנידחת, כמצווה (דברים יד): "הִכָּה תִּכָּה אֶת יוֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִיא לְפִי חֶרֶב, הִחָרַם אוֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֵמָתָהּ לְפִי חֶרֶב".

זה היה גם עונשם של בני בנימין לאחר המלחמה שפרצה בעקבות מעשה הפילגש בגבעה: "וַאִישׁ יִשְׂרָאֵל שָׁבוּ אֶל בְּנֵי בְנִימִן וַיִּפְּסוּ לְפִי חָרֵב, מְעִיר מִתּוֹם עַד בְּהֶמָּה עַד כָּל הַנְּמָצָא, גַּם כָּל הָעָרִים הַנְּמָצָאוֹת שָׁלְחוּ בְּאֵשׁ" (שופטים כ). טענה מקובלת היא שאסור לנו להסתכל על הדברים בניתוק מתקופתם. אנחנו נוהגים לתרץ את היחס האכזרי לאויבי ישראל בתנ"ך בנורמות שהיו מקובלות, לכאורה, בימי קדם, ולהתהדר בדיני מלחמה הומאניים ובאהבת שלום, כביכול, בהסתמך על הכתוב בפרק כ' בספר דברים: "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ, וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם. וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעֲנֶנּוּ וּפְתַחְתָּ לָּהּ, וְהָיָה כָּל הָעָם הַנְּמָצָא בָּהּ יְהִיוּ לָּךְ לְמִסַּע וְעַבְדוּךָ". כמוכן שזו אהבת שלום בערבון מוגבל מאוד, כיוון שמדובר פה במסע כיבוש, ולכן אפשר לראות בזה משום עצה פראקטית יותר מאשר צו מוסרי (אותה גישה מעשית ננקטת גם ביחס השונה לעצי פרי ולעצי סרק בהמשך הכתוב). מאידך, אם האויב מגלה התנגדות, הרי דינו לכליה: "וְאִם לֹא תִשְׁלַח עִמָּךְ וְעִשְׂתָּה עִמָּךְ מִלְחָמָה, וְצַרְתָּ עָלֶיהָ. וַיִּתְּנָה ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ, וְהִפִּיתָ אֶת כָּל זְכוּרָהּ לְפִי חָרֵב. רַק הַנְּשִׁים וְהַטָּף וְהַבְּהֵמָה וְכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעִיר, כָּל שְׂלָלָהּ, תִּבְזוּ לָּךְ".

האם השמדה טוטאלית של האויב הייתה באמת נורמה מקובלת בימי קדם? אפילו ההסתכלות באותו מקור ממנו אנחנו שואבים, התנ"ך, אינה מאששת טענה זו. אמנם, לפי סיפורי התורה, המצרים ניסו לחסל את ישראל, ובחרו לשם כך בדרך הארוכה של המתת הבנים הזכרים הילודים. אבל למצרים שהחלו לבצע את זממם, ועשו זאת מתוך שנאת זרים רגילה ואולי גם חשש מסוים ("וְהָיָה כִּי תִקְרְאוּ מִלְחָמָה...") וללא כל התגרות, סולחת התורה סליחה מוחלטת (דברים כג): "לֹא תִתַּעַב מִצְרִי, כִּי גֵר הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם. הַאֲוִיבִים הַבָּאִים, הַעַמְלָקִים, אִמְנָם נִלְחַמוּ בְּיִשְׂרָאֵל, אֲבָל הַנִּקְמָה הַמְצֹוּהָ בָהֶם (דברים כה) היא מעבר לכל פרופורציה לפשע המיוחס להם: "זְכוּר אֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לָּךְ עַמְלֵק בְּיָדְךָ בְּצִאתְכֶם מִמִּצְרָיִם. אֲשֶׁר קָרָךְ בְּיָדְךָ וַיִּזְנֶב בְּךָ כָּל הַנְּחֻשָׁלִים אֲחֵרֶיךָ וְאֶתְּךָ עָנָף וַיִּגַּע, וְלֹא יָרָא אֱלֹהִים. וְהָיָה בְּהִנִּיחַ ה' אֱלֹהֶיךָ לָּךְ מִכָּל אוֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נוֹתֵן לָּךְ נַחְלָה לְרִשְׁתָּהּ, תִּמְחָה אֶת זָכְרָךְ עַמְלֵק מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם, לֹא

תִּשְׁפָּח". מצוות נקמה זו בשבטי העמלקים, מוצאת אל הפועל, תחילה ע"י שאול, ואחר כך ע"י דוד כנקמה על פשיטת העמלקים על צקלג, נקמה שאף היא 'בלתי מידתית', בלשון ימינו, בהתחשב בכך שהכתוב מדגיש במפורש כי בפשיטה שהייתה עילת פעולת התגמול של דוד העמלקים "לא הִמִּיתוּ אִישׁ" (שמואל ב א).

לאף אחד מאויבי ישראל מתקופת ההתנחלות ועד חורבן הממלכה לא מייחס התנ"ך הרג המוני באוכלוסייה או כוונת השמדת עם. גם הכובשים הגדולים מחסלי ממלכות ישראל ויהודה, לא חיסלו פיסית את האוכלוסייה המקומית, אלא הסתפקו בהגליית מרביתה, כמיוחס לאשורים, או לפחות בהגליית העילית שלה - כמיוחס לבבלים, לארצות רחוקות. היחיד בתנ"ך לו מיוחסת כוונה להשמדה טוטאלית של ישראל הוא המן הרשע שהורה, לפי המגילה "לְהִשָּׁמֵד לְהָרוֹג וּלְאַבֵּד אֶת כָּל הַיְּהוּדִים, מִנֶּעַר וְעַד זָקֵן טַף וְנָשִׁים בָּיוֹם אֶחָד". אבל אם ייחוסו המודגש, "הִמָּן בְּנוֹ הַמֶּלֶךְ הַבְּבֵלִי, מִנֶּעַר וְעַד זָקֵן טַף וְנָשִׁים בָּיוֹם אֶחָד", מעיד על מוצאו מאותו עמלק שישראל ניסתה להשמידו במשך הדורות, ומאותו אגג שהוצא להורג ע"י שאול לאחר שנלקח בשבי, אפשר להניח ששנאת ישראל זו שלו נבעה לא רק מסירוב מרדכי לכרוע ולהשתחוות לו.

בתנ"ך יש אזכורים גם להשמדות עמים על ידי אחרים. נבואות הזעם של נביאינו מלאות בנקמות נוראות בגויים, במיוחד בבבל, שיבצעו בהם גויים אחרים. כך מנבא ישעיהו (יג 15-16) על חורבן בבל בידי מדי: "כָּל הַנְּמָצָא דְדָקָר וְכָל הַנְּסֻפָּה פֹּל בְּחָרְב, וְעוֹלְלֵיהֶם יִרְטְשׁוּ לְעִינֵיהֶם, וְשִׁשׁוּ בְּתֵיהֶם וְנִשְׁיָהֶם תִּשְׁגְּלְנָה". אבל המטריד ביותר הוא שלמרות מאמצי הנואשים, לא הצלחתי להסיר מאבותינו את הכתם הנורא של זכות הראשונים לאידיאולוגיה הדתית-לאומית של הג'נוסייד. כשסרקתי את האינטרנט בחיפוש אחר ג'נוסייד בעת העתיקה, העליתי בחכתי רק שתי דוגמאות של טבח עם שאותן ציטטו הדנים בנושא. הדוגמה האחת לקוחה מ"האיליאדה" של הומרוס (ספר רביעי), מדברי אגממנון למנלאוס: "מנלאוס היקר, מדוע אתה מרחם על הטרויאנים? האם הם התייחסו אליך בחסד כששהו בביתך? לא, לא נשאיר אף אחד מהם חי, עד התינוקות ברחם אימם. יש למחות את כל העם הזה מעל האדמה, כך שלא ישאר ממנו שום זכר". זו דוגמה ספרותית, שאפשר להתייחס אליה, כמו אל המיתוס התנ"כי, בספקנות

מסוימת. הדוגמה השנייה, לעומתה, לקוחה ממקור היסטורי, מ'מלחמות הפלופנו' של תוקידידס (הספר החמישי): 'תושבי מלוס נכנעו ללא תנאי לאתונאים, שהוציאו להורג את כל הגברים בגיל צבא שתפסו, ומכרו את הנשים ואת הילדים לעבדים. את מלוס הם לקחו לעצמם, וייסדו בה מושבה של 500 איש.'

ספק סביר לגבי קיום הג'נוסייד הלכה למעשה על ידי אבותינו עולה בליבנו כשאנחנו מגלים שעמים רבים שהושמדו לכאורה על ידי אבותינו בתנ"ך, צצים ומופיעים בו שוב אחר כך. במקרה שלנו, לא רק שהמדיינים לא עברו מן העולם לאחר הקטל שעשו בהם בני ישראל בספר במדבר, אלא שהם מופיעים בספר 'שופטים' כעם עצום ורב. בכמה מקרים התנ"ך דואג להסבר תחיית העמים המושמדים בנקבו במספר מסוים של פליטים שנמלטו מההרג הכללי. כך ארע עם בני בנימין, ששש מאות מהם שרדו מהטבח הכללי בסלע רמון במדבר (שופטים כ), וכך קורה כשדוד מחסל את העמלקים לאחר פרשת צקלג: "וְלֹא נִמְלֹט מֵהֶם אִישׁ, כִּי אִם אָרְבַּע מְאוֹת אִישׁ-נֶעַר, אֲשֶׁר רָכְבוּ עַל הַגְּמָלִים וַיְנַסּוּ" (שמואל ב א).

הסבר שני להישרדות העמים המושמדים הוא שרוב העמים והממלכות אליהן מתייחס התנ"ך, פרט למעצמות האזוריות: מצרים, אשור או בבל, היו בתי אב או ממלכות ערים לא גדולות, והשמדתם של בית אב אחד או ממלכת עיר אחת לא חיסלה את העם.

הסבר שלישי, שהיינו מעדיפים לקבל אותו, הוא שכל הדיבורים על השמדה טוטאלית היו דיבורים בעלמא, כמו פקודותיה של מלכת הלבבות ב"עליזה בארץ הפלאות": off with their heads - "עירפו את ראשיהם!", שעליהן מהרהרת עליזה (בתרגומו של אהרן אמיר): "התזת ראשים מקובלת כאן להחריד; פלא פלאים הוא שנותר עוד מי בחיים!", ואילו הגריפון פוטר את כל הדבר באמירה: "איזה צחוק!", ומסביר: "כל העניין הוא המצאה שלה. אף פעם לא מוציאים שום אחד להורג".

אנלוגיה מסוימת לפער שבין הדיבורים למעשים נוכל למצוא בהבדל בין המגוון העצום של עבירות שעונשן מוות המפורטות בתורה, מחילול שבת ועד הומוסקסואליות, ושעל אופן ביצוע ההוצאה להורג בגינן - בתלייה, סקילה, חנק

וכו', אנחנו מוצאים תילי תילים של הוראות מהמשנה ועד הרמב"ם, לבין הדברים המובאים במשנה ('מכות', א יא): "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע, נקראת חבלנית; רבי אלעזר בן עזריה אומר, אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבה אומרים, אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג בה אדם לעולם".

אנחנו מעדיפים להאמין לר' אלעזר, כמו שאנחנו מעדיפים לקוות שאותם מאה וחמישים חיילים ישראלים שאלוהו שרף באש בגלל הצורה הלא מכובדת בה פנו אליו מפקדיהם, אותם ארבעים ושניים ילדים שנטרפו ע"י שתי דובים כיוון שהעליבו את אלישע בקריאות גנאי, או אותן שמונים נשים מכשפות ששמעון בן שטח ותלמידיו תלו למוות, לא היו ולא נבראו אלא משל היו.

אבל כיום, לאחר אלפיים שנות היסטוריה שבהן נטבחו עמים רבים, לא רק ממניעים לאומניים ומשנאת הזר והשונה, אלא גם בשם אידיאולוגיות דתיות או חברתיות המניפות כדגל את אהבת האדם, ולאחר שעם ישראל היה הקרבן המובהק למעשי טבח אלה במשך מאות רבות של שנים, מה שחשוב לנו הוא לא איך פירשו אבותינו את מצוות התורה ודיני התורה שבעל פה, אלא איך הם מתפרשים היום בישראל.

סרקתי באינטרנט את הדרשות המתייחסות למעשה הנקמה במדיין, והתוצאה היא עגומה מאוד. את הדרשות והמאמרים שקראתי המתקשרים לפרשתנו אפשר לסווג לשלושה סוגים לפי התייחסותם לקונפליקט שבין הוראות המלחמה שבתורה לנורמות המוסר של ימינו: מיעוט קטן, אלה שנהוג לקרוא להם 'נאורים', מנסים להוכיח שקונפליקט זה הוא מדומה, ושבהתחשב בזמנן, הוראות אלה דווקא הקדימו את המוסר האנושי של זמננו. רבים מהכותבים והדורשים מתעלמים מהבעיה ואין להם התחבטויות בנושא. השאר, חלק משמעותי, מצהירים בבוטות על הקונפליקט, ובדומה למטיפי האיסלאם הקיצוני, טוענים לנחיתותן של נורמות המוסר "המערביות" לעומת המצוות האלוקיות.

אצל הראשונים אנחנו מוצאים התהדרות בדיני מלחמה "הומאניים" לכאורה - טפיחה עצמית על השכם בזכות אותו אולטימאטום שבראשית הכתוב בספר דברים, והתעלמות גמורה מהאכזריות שבסיפא. הנה למשל, מאמר בכותרת 'משפט ומוסר

בעת מלחמה', עם הציטטה "אני שלום וכי אדבר המה למלחמה" ככותרת משנה, מאמר שכתב אשתקד ד"ר אביעד הכהן, מרצה בכיר למשפט עברי ומשפט חוקתי, דקאן מכללה ועמית מחקר במכון 'ון ליר' בירושלים. בפתח המאמר ('דעת', גיליון מס' 260) אנחנו מוצאים: "הדי השמירה על מוסר המלחמה עולים כבר מן המקרא. ובעוד שבשיטות משפט קדומות - כגון חוקי חמורבי, חוקי אשנונה, חוקי ליפית אשתר ועוד - אין כל התייחסות לסוגיה זו, ניתן למצוא כבר בתורה לא מעט הוראות נורמטיביות שתכליתן לסייג את הפעולות המותרות גם בשעת מלחמה ולהבטיח שיישמר כבוד האדם גם בנסיבות קשות אלה".

מהן אותן הוראות נורמטיביות השומרות על כבוד האדם? ודאי לא ההוראות להרג כל הזכרים ולקיחת הנשים כשפחות. מעבר להוראות שהזכרתי, שניתן לראותן כעצות מעשיות תועלתיות – לתת לאויב את האפשרות להיכנע, ולא להשחית את התשתית החקלאית – מעינות מים ועצי פרי - של הארץ אותה מנקים מתושביה ומספחים לישראל, נמצא בדיני המלחמה שבמקרא רק דין אחד שאפשר לראותו אותו כהגבלת ההתעמרות בבני אדם, וזה דינה של "יפת תואר". האם דין זה הוא שעושה את דין המלחמה המקראי אנושי יותר מאי התייחסות ומהיעדר צו אלוהי של השמדה? באותו מאמר מוזכרת עוד אחת מהלכות הרמב"ם ('הלכות מלכים' פרק ו): "כשצריך על העיר, אין מקיפין אותה מארבע רוחותיה, אלא משלוש רוחותיה, ומניחין מקום לברוח ולכל מי שירצה להימלט על נפשו". מקורה של הלכה זו, המתקשרת לפרשתנו, הוא במדרש הלכה 'ספרי' על ספר 'במדבר' (פיסקא קנז): "ויצבאו על מדין - הקיפוה מארבעה רוחותיה. ר' נתן אומר נתן להם רוח רביעית כדי שיברחו". בדומה ל"וקראת אליה לשלום", גם להלכה זו של הרמב"ם ייתכנו שתי הנמקות, האחת הומאנית והשנייה מעשית, כפי שמפרט הרמב"ן בהשגותיו ל'ספר המצוות': "מצוה חמישית שנצטוינו כשנצור על עיר להניח אחת מן הרוחות בלי מצור שאם ירצו לברוח יהיה להם דרך לנוס משם כי בזה נלמד להתנהג בחמלה אפילו עם אויבינו בעת המלחמה ובו עוד תיקון שנפתח להם פתח שיברחו ולא יתחזקו לקראתנו".

גם אם נקבל את הנימוק הראשון, הרי ברור שמדובר בהלכה שיסודה במדרש הרחוק מאוד מהפשט המקראי, אבל זה אינו מונע מבעל המאמר להסתמך עליה כדי לטעון: "אחת מהלכות היסוד בדיני המלחמה המקראיים מחייבת את הצבא לאפשר לאויב, וקל וחומר לאוכלוסייה אזרחית חפה מפשע, להימלט לפני שייפגעו".

צדקנות דומה מצאתי באתר של המכללה האקדמית לחינוך 'מורשת יעקב' וישיבת ההסדר 'אורות יעקב': "וכן כותב הרמב"ן: 'הידוע במנהגי המחנות היוצאות למלחמה כי יאכלו כל תועבה ויגזלו ויחמסו ולא יתבוששו אפילו בניאוף וכל נבלה. הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחימה כצאת מחנה על אויב' – צבא עוסק בגרוע מכל - שפיכות דמים. מתאמנים ומתכוננים בדקדוק לכך - לשפוך דם. בד"כ האווירה הצבאית אינה משאירה הרבה מקום (אם בכלל) למחשבות רוחניות, או יפות וכו'. מכאן הבהמיות והגסות המאפיינת חיילים בכל צבאות העולם. אך לא כך צבא ישראל, התורה לא כך מצווה לשמור על סטנדרטים אנושיים בזמן הצבא, אלא יותר מכך!"

רבנים אחרים אינם מתחבטים כלל, ומעלים את הנקמה במדיין על נס כאות ומופת לימינו. ואלה דברי הרב אברהם יצחק הלוי כלאב באתר ישיבת בית-אל: "יתכן שזו היתה טעותם של אנשי הצבא אשר הרגו רק את האנשים אשר שלחו את בנותיהם לזנות אל בני ישראל ולא הרגו את הנשים החוטאות, כי הכוונה הייתה לסלק מהעולם את הנלחמים בה', ולכך ציוה משה להרוג את בלעם יוזם רעיון הרשע, ולפי זה יש להשמיד את האנשים ולא את הנשים שלא היתה להם כוונה להעביר את ישראל על דת, אלא חטאו והחטיאו את ישראל כמצות הוריהן. אמנם משה הוסיף שיש לבער גם את הרע עצמו, שהן הנשים החוטאות והראויות לחטוא. ובזה מובן מדוע למואב לא עשו כפי שעשו למדין אף על פי שגם בנות מואב זנו. אלא לפי שעתידה לצאת מהן רות (רש"י, לא, ב) מוכיח הדבר שבפנימיותם גנוז טוב ולכך יש להם זכות קיום בעולם, מה שאין כן מדין שאפס מהם טוב, ולרע אין קיום".

התייחסות ל"מוסר המערבי" אנחנו מוצאים באתר 'מנהיגות יהודית' שסיסמתו היא 'ממדינה יהודית למדינה היהודית', בדבריו של הרב דוד שפיץ (2004): "אחד

הנושאים המופיעים בפרשת מטות הוא מלחמת מדין, בה פתחו בני ישראל בהנהגת משה רבנו על פי הציווי האלוקי 'נקם נקמת בני ישראל מאת המדיינים...'. ממלחמה זו ותוצאותיה נלמדו הלכות לדורות ויש בה תשתית ליצירת כלים לניהול ממלכתי גם בעידן הנוכחי... במשך אלפי שנות גלות, העם היהודי היה מנותק מניהול חיים מדיניים. בחזרתו לארצו לפי קריאת ההנהגה הציונית, שהתבססה על ערכי העולם המערבי ולא על ערכי היהדות המקוריים, לא אזר עמנו עוז ליישם את ערכי היהדות בהנהגת מדינתנו. לכן, נאלץ להשתמש כבסיס ערכי להנהגתו המדינית בערכי העולם המערבי כפי שהם באים לידי ביטוי באמנות שונות, החלטות האו"ם וכדומה. יישום ערכים אלו, אינו מתאים למציאותו המיוחדת של העם היהודי, מה שגורם לנסיגתו של החלום הציוני כולו והעמדת קיומה של מדינה יהודית בספק. יישום ערכי היהדות המופיעים בדוגמאות דלעיל, מפרשתנו, ובאלפי מקומות אחרים בתנ"ך ובמקורותינו האחרים בהנהגת המדינה, תוך התאמתם למציאות הנוכחית ומורכבותה, יחלץ אותנו מבין המיצרים הנוכחיים ויביא ישועה גדולה לעם ישראל ולעולם כולו".

אבל דברים כאלה אינם מצויים רק באתרים של מה שמכונה "השוליים ההזויים". כך, למשל, מצאתי באתר 'כיפה' של 'מעלה - המרכז לציונות דתית', בקיץ האחרון: "האם הפסוקים הבאים היו עומדים במבחן בג"צ, או במבחן בית המשפט הבינלאומי בהאג, או במבחן התקשורת הישראלית, או בכלל, במבחן התרבות המערבית? 'וידבר ה' אל משה לאמר: נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים ואחר תאסף אל עמך... ויצבאו על מדין... ויהרגו כל זכר... ואת כל עריהם במושבותם ואת כל טירותם שרפו באש... ועתה הרגו כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו... דומני, כי פסוקים אלו היו מוגדרים בעיני אותם גופים שהזכרתי, כפסוקים גזעניים, קיצוניים, לא הומאניים, ואולי אף כפשעי מלחמה, וכפגיעה בכבוד האדם וחירותו, ואשיות הצדק והמוסר המערביים. וזו הבעיה... אנו שומעים כל הזמן ש'אסור להגיב מהבטן', ו'שצריך לשמור על איפוק', ו'שהבלגה היא כוח', ושעדיף שייהרגו חיילי צה"ל ולא לפגוע באוכלוסייה אזרחית כביכול 'חפה מפשע'. אלו ערכי המוסר של המשפט, התקשורת, והתרבות המערבית. ואני תמה, וכי הקב"ה לא ידע שהבלגה היא

כוח? וכי אין לקב"ה נושאים אחרים לצוות את משה לפני מותו חוץ מ'נקום נקמת בני ישראל מאת המדיינים ואחר תאסף אל עמירך? כביכול לא יכול משה ללכת לבית עולמו לפני השלמת המשימה הזו של הנקמה? וכי הקב"ה לא מכיר את העיקרון ש'אסור להגיב מהבטן'? ובכלל – סוף סוף מגיעים אל הארץ, אחרי כל כך הרבה שנות עבדות ומדבר, למה ישר 'והורשתם', 'ואבדתם', 'תאבדו', 'תשמידו' וכדומה, וכי לא היה עדיף לכתוב: כי תבואו אל הארץ, ופתחתם בשיחות, והקמתם מכונים לדו-קיום וסובלנות, וניגבתם יחד חומוס בדמשק, וכן הלאה? האם זה לא נשמע סימפאטי, הומאני ואנושי יותר?

שלושה קודים ניצבים זה מול זה ערב הכניסה לארץ אז, ובשנות כניסתנו לארץ עתה. הקוד המערבי המטיף לנו מוסר ושולח ועדות לבדקנו, בו בזמן שהוא לא בוחל בשום אמצעי במאבקיו שלו, הקוד הערבי השולח ילדים למות ולרצוח תינוקות ונשים בהריון, בברכתן של האמהות, הרוות נחת מילדיהן השהידים, ולהבדיל, הקוד היהודי אותו מתווה הקב"ה בצוותו את משה מה עליו לעשות בהיכנסו לארץ, ומה על העם לעשות אם חפץ חיים הוא. הדברים כל כך פשוטים ובהירים. אומר הקב"ה: 'ואם לא תורישו את יושבי הארץ מפניכם, והיה אשר תותירו מהם לשכים בעיניכם ולצנינים בצדיכם וצרו אתכם על הארץ אשר אתם יושבים בה. והיה כאשר דמיתי לעשות להם אעשה לכם'. (במדבר לג). זו ברירת המחדל. או שאתם תעשו זאת להם, או שאני אעשה זאת לכם. ומי לנו כרש"י, במילותיו הבהירות, הנצחיות, הרלוונטיות כל כך: 'והורשתם את הארץ – והורשתם אותה מיושביה, ואז וישבתם בה, תוכלו להתקיים בה. ואם לאו – לא תוכלו להתקיים בה'. וגם רש"י ידע שאסור 'לדבר מהבטן' ושהבלגה היא כוח'. ואעפ"כ, כדי להגיע ל'חזק חזק ונתחזק' שבסוף הספר, צריך קודם לקיים את הפסוקים שבתחילתו. באופן ממלכתי, שקול, מקצועי ואחראי, אבל בנחישות, בהתמדה, בידיעה ובאמונה שמשה אמת ותורתו אמת, ועם חפץ חיים – אכן בוחר בחיים".

בדומה לדברים מחרידים אלה של אבי רם, כותב הרב זלמן ברוך מלמד, ראש ישיבת בית אל ולשעבר ראש ועד רבני יש"ע: "הקב"ה מצווה את משה: 'נקם נקמת בני ישראל מאת המדיינים'. יש להניח שאילו היה ציווי זה נאמר היום, הוא לא היה זוכה לפופולריות רבה. אף על פי כן, כך ציוה ה' את משה. חובת

הנקמה נועדה בעיקר, לא כדי להרתיע את האויב שמא יפגע בעם ישראל פעם נוספת, אלא היא באה כנקמה על העבר גרידא. אמנם, צווינו בתורה: 'לא תקום ולא תטור', אך ציווי זה מתייחס רק לנקמה שבתוך עם ישראל. אדם מישראל צריך להבין שעם ישראל הוא עם אחד, ולכן, לא ייתכן שאדם מישראל ינקום בחברו על רעה שעשה לו... אבל לנקום מן הגויים שעשו רע לישראל זו מצווה". אגב, אליבא דאותו רב גאון, המלחמה בגויים אינה רק עניין של נקמה או של הגנה עצמית, כפי שמצאתי בדרשה אחרת שלו: 'זהו עניינו של העולם, שהעמים יקבלו את כוחם מעם ישראל. יכול להיות שכשיכירו כולם במעלתם של ישראל – לא יהיה צורך במלחמה, אלא די יהיה בדרכי הסברה ושכנוע של העמים להשתעבד ולסייע לישראל ועל ידי כך לספוג מאורם. מכל מקום עד אז הדרך היא דרך של 'כי תצא למלחמה על אויביך'...'".

אבל לא כל הרבנים מסתפקים בנקמה בגויים. יש בהם כאלה שמרחיקים לכת מכאן וקוראים ללכת בעקבות פנחס וקנאותו הרצחנית לא רק במאבק עם האויב החיצוני, המדיינים של ימינו, אלא גם במאבק עם האויב הפנימי. ואלה דברי הרב אלהנן סמט: "חטא בעל פעור מהווה תמרור אזהרה לסכנות שיארבו לישראל בעת ישיבתם בארצם: ההימשכות אחר העמים השכנים עובדי האלילים, אחר תרבות עובדי האדמה הסוגדים לבעל, ההשתתפות בחגיהם וההיצמדות לבנותיהם. משה לא השכיל להתמודד עם קושי בלתי מוכר זה. אין מעשה זה דומה כלל למעשה העגל. שם פעל משה בנחרצות ותיקן בנקל את הסטייה הדתית שנתגלתה בישראל, כיוון שסטייה זו, יסודה היה בטעות שטעו העם ומנהיגיו מתוך מצוקה זמנית. אולם במקומנו מדובר בסטייה אלילית שיסודה בפריקת עול יצרית, הבאה מתוך שובע ומתוך זנות עם בנות העמים. לכך לא הורגל משה. אף אירוע זה מוכיח את הצורך בהחלפת ההנהגה. אל מול המבחנים החדשים שנכחו לישראל נחוצה מנהיגות חדשה, היודעת להתמודד עם מבחנים אלו. פינחס - בן בנו של אהרן אחי משה - הוא נציג של אותה מנהיגות חדשה שתכניס את ישראל לארצם ותלווה את הדורות הראשונים הנאחזים בה. בקנאתו לה' קבע פינחס את הדרך הראויה למאבקם של מנהיגים ונביאים בדורות הבאים כנגד תופעת האלילות: מאבק זה חייב להיות

נחוש, ולעתים אכזרי, ועוקצו צריך להיות מופנה בראשונה אל מנהיגי העם החוטאים והמחטיאים'. פינחס הוא מורה דרכם של קנאים לה' כיהוא וכאליהו, ואף בדורות מאוחרים יותר, כדורם של החשמונאים הראשונים, שימשה דמותו מופת של קנאות לה'".

אזכיר מה הייתה פעולתו הנחרצת של משה במעשה העגל שבגינה הוא זוכה לשבחיו של הרב סמט: "ויאמר להם: פה אמר יה' אלהי ישראל, שימו איש חרב על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה, והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו! ויעשו בני לוי כדבר משה, ויפל מן העם ביום ההוא כשלושת אלפי איש" ('שמות' לב). אזכיר גם שיהוא בן נמשי, הנמנה על דמויות המופת עבורנו לדעתו של הרב, הוא מהדמויות הרצחניות ביותר בתנ"ך. הוא חיסל באכזריות את אחאב ואיזבל, את שבעים בניהם ו"את כל הנשארים לבית אחאב ביזרעאל וכל גדוליו ומידעיו וכהניו, עד בלתי השאיר לו שריד", וגם את ארבעים ושניים אחי אחזיהו מלך יהודה שבאו לבקר את איזבל, ואפילו הגדיל על אליהו בהרגו את כל נביאי הבעל ועובדיו (מלכים ב י). אותו רב, שמפיו אנחנו שומעים בעצם את ההסתה לרצח והקריאה ליגאל עמיר חדש, פנחס של ימינו, הוא מרצה בימכללת הרצוגי שליד ישיבת הר עציון באלון שבות, ושיעוריו הן במסגרות השגרתיות והן במסגרת "ימי העיון בתנ"ך" המתקיימים בישיבה זו מדי שנה שם ו"מהווים מוקד משיכה ראשון במעלה".

בסיכום, לבעיה איך לישב את מכלול דיני התורה שבכתב ובעל פה עם נורמות המוסר המקובלות אין פתרון אוניברסאלי. כל אדם בורר לו את הפתרון הנראה לו. פתרונו של הרמב"ם, הפתרון שהיה קונסיסטנטי לפני קום מדינת ישראל ואיפשר להחזיק בו זמנית בשתי העמדות, היה להפוך את הבעיה לתיאורטית בלבד – עד ימות המשיח, כשתחזור ותקום ממלכת ישראל, הנורמות הבינלאומיות מחייבות אותנו 'מפני דרכי שלום'. אולי מקונפליקט זה חששו כמה מגדולי הקנאים האורתודוקסים מתנגדי הציונות. אבל היום, לאחר שהם נכשלו וקמה מדינת ישראל, לא ניתן עוד להתחמק מהבעיה במלואה.

"וְאַבְרָהָם זָקֵן בְּאֵימָתוֹ" - על הזיקנה

דברים במפגש ניני חנה וחיים דים, 1.11.2011

למרות שהמפגש הזה הוא בעיקרו מפגש נינים, ולכן עלול להישמע כאירוע של צעירים, הרי האמת הכרונולוגית והביולוגית היא שהרוב הגדול של המתכנסים כאן הם סבים וסבתות, וגם האחרים כבר אינם כה צעירים. האם זאת אומרת שאנחנו זקנים? כמובן שזה תלוי בהגדרת הזיקנה. כמו בכל שפה חיה, ייתכנו לאותה מילה במקרים רבים משמעויות שונות, לעתים אפילו מנוגדות. אני מקווה שתסלחו לי, זקן הנוכחים, אם אומר כמה דברים בשאלה זו, ואקדיש דברים אלו לזכר אבי, ישראל עמיר ז"ל, שהיום, באחד בנובמבר, מלאו עשר שנים למותו בגיל 99.

'זקן' משמש פעמים רבות כניגוד לילד או לנער, כמו בביטויים 'זקן וטף', 'מנער ועד זקן' וכו'. איזהו זקן? הקריטריון האובייקטיבי, הפשוט והרגיל לזיקנה הוא הגיל. לפני חודש בדיוק, באחד באוקטובר, ציין העולם את 'יום הזקן הבינלאומי'. לבני איזה גיל הכוונה? סף הזיקנה המקובל בעולם הוא 65. זה היה הגיל הרשמי לזיקנה עד לא מכבר גם אצלנו בישראל, אם כי לגברים בלבד - מסיבות שונות החליט מי שהחליט שנשים הן זקנות כבר מגיל 60, למרות שאפשר בהחלט לטעון שההיפך הוא הנכון, ונשים, במיוחד הסבתות שביניהן, שומרות על חיוניותן הרבה יותר מהגברים בני גילן. מכיוון שבנוסף נשים מאריכות חיים, בממוצע, יותר מגברים, הרי שמבחינה פורמאלית מספר הזקנות אצלנו עולה פי כמה על מספר הזקנים.

סף הגיל 65 הוא די מאוחר. במשך מאות שנים רבות בעבר קפצה עלינו הזיקנה בגיל מוקדם הרבה יותר. פרט לדמויות המיתולוגיות של אבות האנושות, אבות האומה, אהרון (123) ומשה (120) ויהושע (110), הכוהנים עלי (98) ויהוידע (130) ואיוב (מעל 140...) אנו מוצאים בתנ"ך מעט מאוד אנשים שסופר שהגיעו לגיל כזה. 40 שנה במדבר הספיקו כדי לחסל את כל יוצאי מצרים, פרט ליהושע. שנים רבות עברו עד שגיל הזיקנה נידחה לגיל 60, כפי שניסח התנא יהודה בן תימא: "בן 18 לחופה, בן 20 לרדוף, בן 40 לבינה, בן 50 לעצה, בן 60 לזיקנה, בן 70 לשיבה, בן 80 לגבורות" וכו'.

קריטריון אחר לזיקנה, יותר סובייקטיבי, הוא המצב הגופני והנפשי. האדם הראשון המכונה בתנ"ך בתואר 'זקן' הוא אברהם אבינו, ומי שכינתה אותו כך הייתה שרה אשתו שאמרה "ואדוני זקן", והתכוונה בדבריה לכך שהוא כבר איננו מסוגל להוליד ילדים – ההיפך מזה שעוד כוחו במתניו. בעיה דומה הייתה לאשה השונמית שארחה את אלישע: "בן אין לה ואישה זקן". בשני המקרים נפתרה הבעיה על ידי התערבות אלוהית, על כל פנים כך מספרים לנו. לגבי שונמית אחרת סיפקה זיקנת הגבר הכשר מלא לכניסתה למיטתו של דוד המלך, כפי שנאמר "וְהַמֶּלֶךְ דָּוִד זָקֵן בָּא בְּיָמָיו, וַיִּכְסֹּוּהוּ בַּבְּגָדִים וְלֹא יָחַם לוֹ" וגו'. דוד באמת הרגיש את עצמו זקן מאוד ונוטה למות עוד לפני שהגיע לגיל 70 והתלונן, בספר תהלים, כי "יָמֵי שְׁנוֹתַיִנוּ בְּהֶם שְׁבַעִים שָׁנָה, וְאִם בְּגִבּוֹרוֹת שְׁמוֹנִים שָׁנָה". ואכן הוא נפטר שלוש שנים לאחר מכן "זקן מאוד ושבע ימים". גיל שבעים היה, בעת ההיא, נדיר למדי - רק עוד שניים ממלכי יהודה וישראל, עוזיה ומנשה, עברו את גיל ה-60, וגם הם לא הגיעו לשבעים. אבל היו פרשנים שחשבו, משום מה, שדוד הזדקן בטרם עת. הרד"ק אמר "ואף על פי שלא היה אלא בן שבעים שנה, מפני המלחמות אשר נלחם תשש כוחו וקפצה עליו הזיקנה"... לרש"י היה תירוץ מעניין יותר לתשישותו של דוד, אלא שהוא לא העז לומר אותו לגבי המלך הנערץ, והסתפק ברמז לכך בפירושו לדברי זקן אותו דוד, ברזילי הגלעדי, שעליו נאמר "וּבְרָזְלֵי זָקֵן מְאֹד, בֶּן שְׁמוֹנִים שָׁנָה", ואשר השיב להזמנתו הנדיבה של המלך דוד לעלות עימו לחצר המלכות בירושלים במילים "בֶּן שְׁמוֹנִים שָׁנָה אֲנֹכִי הַיּוֹם. הָאֵדָע בֵּין טוֹב לְרָע, אִם יִטְעַם עֲבָדְךָ אֶת אֲשֶׁר אוֹכֵל וְאֶת אֲשֶׁר אֲשַׁתָּה, אִם אֲשַׁמַּע עוֹד בְּקוֹל שָׁרִים וְשָׁרוֹת?". רש"י כתב: "שטוף בזימה היה ברזילי, ולכן קפצה עליו זיקנה". הוא לא העז לומר זאת על דוד למרות שידוע היטב שגם דוד לא טמן את ידו בצלחת בענייני נשים, ואפילו לא על שלמה המלך, שאלף נשותיו הביאו אותו לתשישות גמורה שאותה כה היטיב לתאר בספר קהלת, ושנפטר בגיל 52 בלבד. דוגמה בכיוון השני הוא נוח, שכיוון שהיה "צדיק תמים" חזקה עליו שלא התעסק עם נשים, ולכן היה כוחו במתניו עוד בגיל 500, אז ילד את שלושת בניו, שם חם ויפת, ובגיל 600 הצליח לבנות את התיבה הגדולה, למלאה במזון ולהעלות

עליה, בין השאר, זוג פילים. אגב, מחר, י"ז בחשוון, נוכל לציין 4,117 שנה לאירוע חגיגי זה ולחגוג את יום הולדתו ה- 4,717 של נוח... האמת היא שהסברו זה של רש"י לא היה מקורי והובע כבר כאלף שנה קודם לכן ע"י הרומאי קיקרו, שכתב כי "נעורים משולחי רסן מוסרים לידי הזיקנה גוף תשוש". קיקרו עצמו הגיע רק לגיל 63, אבל הוא הרגיש את עצמו זקן מאוד כבר בגיל 60, מה שאולי מעיד על נעוריו...³⁷

כמובן שלא רק נשים אלא גם צרות אחרות יכולות להביא לזיקנה מוקדמת. גם שמואל הנביא המתואר בתנ"ך כ"איש זקן", מת לפי חשבון חז"ל בגיל 52, כשלמה. על כל פנים, הקישור של זיקנה עם חולשת הגוף שכיח ביותר אצל חכמינו, ופעמים רבות אנחנו מוצאים אצלם את הצירוף "זקן או חולה". לזאת התכוון, כנראה, בנימין פרנקלין כשאמר: "כולם רוצים להאריך ימים, אבל אף אחד לא רוצה להיות זקן".

אבל לזיקנה יש גם משמעויות אחרות, חיוביות יותר. מאה שנה לפני קיקרו הציע רומאי ידוע אחר, סנקה, קריטריון אחר לזיקנה. הוא אמר: "החיים הם ארוכים אם הם מלאים", וזאת בניגוד לזה "שאינו לו עדות לאריכות ימיו, זולתי מספר השנים שחי"³⁸. "זקנים" עתירי מעש כאלה ידעה ארצנו במאה שעברה. כש"הזקן מנהריים", פנחס רוטנברג, ייסד את חברת החשמל בשנת 1923, הוא היה בן 44. בשנת 1941, כששרו בפלמ"ח "הזקן אך ייתן פקודה", התכוונו ליצחק שדה, שהיה אז בן 51. ואפילו "הזקן" בהא הידיעה, דוד בן גוריון, היה בעל רעמת שיער לבנה וזכה לתואר זה שנים לא מעטות לפני שהכריז על הקמת מדינת ישראל בהיותו בן 62.

³⁷ גם אצל העמים האחרים באותם זמנים ידועים לנו רק מעטים שעברו את גיל ששים, כמו רעמסס השני (67) בין פרעוני מצרים, ועזריה – הוא עוזיה (68), ומנשה (67) – בין מלכי יהודה. רש"י היה יכול להיות, בוודאי, דוגמה לזיקנה מפוארת לולא קיצר מסע הצלב הראשון את חייו בגיל 65.

³⁸ אף סנקה האריך ימים יחסית לבני זמנו והגיע ל- 69.

לכן "זקן" בעברית משמעו גם אדם מכובד ובעל סמכות או מנהיג. כאלו היו זקני העדה, הזקנים היושבים בשער העיר, או חברי הסנהדרין, כמו שנאמר בישעיהו: "זָקֵן וְנָשׂוּא פָּנִים, הוּא הָרֵאשׁ", ובהסתמך על זה אמר ר' יהושע בר לוי: "ראש זקן, זקן קודם, שאינו ראש אם אינו זקן".

הקשר מחמיא עוד יותר לזיקנה הוא החוכמה, כפי שנאמר באיוב "בְּיִשְׁשִׁים חֲכָמָה, וְאֹרֶךְ יָמִים תְּבוֹנָה", או "רֹב שָׁנִים יוֹדִיעוּ חֲכָמָה" וכפי שאמרו רבותינו "אין זקן אלא מי שקנה חכמה". לפי חז"ל, שכמובן חשבו את עצמם כחכמים, אליהם התכוונה תורה ב"וְהִדַּרְתָּ פָּנֵי זָקֵן" ולכן העירו על "מִפְּנֵי שִׁבְחָה תִּקְוִים": "אפילו מפני זקן אשמאי, תלמוד לומר זקן, ואין זקן אלא חכם..."

מכאן ש"זקן" הוא דווקא תואר של כבוד. אבל למרות זאת, חוששים אנשים רבים בימינו להתכנות "זקנים". לכן המציאו מלים חלופיות, "נקיות" – "זקן" הפך ל"אזרח ותיק", ו"מושב זקנים" הפך ל"בית הורים", וכשהדימוי השלילי דבק גם באלה, המציאו את "הגיל השלישי" ואפילו את "גיל הזהב". אני, כשלעצמי, אינני מתבייש, וכשאני קונה כרטיס אני מבקש "כרטיס זקן". אני מקווה שגם אתם תיהנו מזקנתכם כמוני.

רשימת הפסוקים המצוטטים בכותרות, לפי סדר הפרשות

"נעשה אדם בצלמנו" – פרשת 'בראשית', פרק א

"ויטע אלוהים גן בעדן" - פרשת 'בראשית', פרק ב

"נוח איש צדיק תמים היה בדורותיו" – פרשת 'נוח', פרק ו

"התהלך לפני והיה תמים", "הבת תשעים תלד?" – פרשת 'לך לך', פרק י"ז

"כל השומע יצחק לך" – פרשת 'וירא', פרק כ"א

"ואברהם זקן בא בימים" – פרשת 'חיי שרה', פרק כ"ו

"ויאהב יעקב את רחל" – פרשת 'ויצא', פרק כ"ט

"הנה בעל החלומות הלזה" – פרשת 'וישב', פרק ל"ז

"איש נבון וחכם" – פרשת 'מקץ', פרק מ"א

"הסנה בוער באש" – פרשת 'שמות', פרק ג

"והיה היום הזה לכם" – פרשת 'בוא', פרק י"ב

"שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות" – פרשת 'יתרו', פרק י"ח

"ואלה המשפטים אשר תשים בפניהם" – פרשת 'משפטים', פרק כ"א

"ויעש שני כרובים מזהב" – פרשת 'ויקהל', פרק ל"ז

"אשר נשיא יחטא" – פרשת 'ויקרא', פרק ד

"פרי עץ הדר, כפות תמרים" – פרשת 'אמור', פרק כ"ג

"ונתתי שלום בארץ" – פרשת 'בהר', פרק כ"ו

"אלה הפקודים אשרפקד משה" – פרשת 'במדבר', פרק א

"נקום נקמת בני ישראל" – פרשת 'מטות', פרק ל"א

"לטוב בעינינה תהיינה לנשים" – פרשת 'מסעי', פרק ל"ו

"רק עם חכם ונבון" – פרשת 'ואתחנן', פרק ד

"שום תשים עליך מלך" – פרשת 'שופטים', פרק י"ז

"ורבבות קודש לימינו" – פרשת 'וזאת הברכה', פרק ל"ג
