



כתב עת אלקטרוני
בהוצאת המכללה האקדמית לחינוך ע"ש דוד ילין, ירושלים

גליון מס' 7 מאי 2017

ניתן לקריאה באתר המכללה:
<http://www.dyellin.ac.il>

**"על כן... עד היום הזה" - תפקידן של העובדות
האובייקטיביות השזורות בסיפורת המקראית**

מיכה רואי

“על כן... עד היום הזה” – תפקידן של העובדות האובייקטיביות השזורות בסיפורת המקראית

מיכה רואי¹

תקציר

בסיפורי מקרא רבים יש חיבור מכוון בין “עובדות סובייקטיביות” השייכות לסיפור ובין “עובדות אובייקטיביות” השייכות למציאות שמחוץ לסיפור. נהוג להתייחס ליחסים בין השניים באחד משני כיוונים: 1. המחבר משתמש בסיפור לצורך הסבר תופעה הקיימת במציאות – הפרשנות האטיולוגית; 2. המציאות משמשת לצרכים הרטוריים והדידקטיים של המחבר או העורך – הפרשנות התקשורתית. במאמר זה מוצגים סיפורים שונים השייכים לדפוס הספרותי של “סיפורי יציאה למסע” ואפשר להיווכח שבכל אחד מהם מוזכרת תופעה אובייקטיבית. תופעה זו חוזרת בסיפורים השונים בניסוח דומה ובמיקום דומה בעלילה. השכיחות הגבוהה של האזכורים בסיפורים מסוג מסוים והשיטתיות המאפיינת אותם, מקשות לאמץ הסברים חיצוניים כגון אלה שמציעות הפרשנות האטיולוגית והפרשנות התקשורתית (הרטורית-דידקטית). דרוש אפוא הסבר שיש לו קשר פנימי לרכיביו הנוספים של הדפוס: הפרשנות הספרותית.

מבוא

במסגרת ניסיונותיה האין-סופיים ללכוד את שאריות הזיכרון, דמות המספר שיצר פטריק מודיאנו ברומן “עשבי הלילה” (מודיאנו, תשע”ה: 226-227) מתארת:

את כלא פטיט-רוקט הרסו. במקומו משתרעת היום גינה. כשהייתי כבן עשרים, הייתי מבקר לעתים קרובות בביתו של מישהו בשם אדולפו קמינסקי, צלם שגר באחד הבניינים הגדולים שלאורך הרחוב, מול הכלא. חלונות הדירה שלו צפו מלמעלה על המבנה המשושה, בעל ששת מגדלי השמירה. זה היה בתקופה שכלאו אותך שם, אבל לא ידעתי. לפני כמה לילות חיכיתי בפתח הכלא, מול הבית של קמינסקי, ונתנו לי להיכנס. הובילו אותי לחדר הביקורים. אמרו לי לשבת מאחורי מחיצת זכוכית, ואת ישבת מן העבר השני. דיברתי אליך ונראה שהבנת אותי, אבל למרות שהזזת את השפתיים והצמדת את המצח לזוגית, לא שמעתי את קולך...

בהערת השוליים (שם) ביאר המתרגם רצ'קובסקי, שהגינה המשתרעת היום במקום הכלא היא “גינת לה-רוקט... ברובע האחד-עשר בפריז”.

בשעת הקריאה, הקורא מנסה לסדר לעצמו את הפרטים המסופרים ובתוך כך הוא תוהה אילו חלקים, אם בכלל, הם אמת ואילו בדיה. ברור לו שתיאור המפגש בחדר הביקורים עם האישה שעל עקבותיה הוא מנסה להתחקות לכל אורך הסיפור, הוא בדיה מוחלטת או אולי חלום. אבל מה עם התיאור שקדם לכך? האם המספר היה מבקר לעתים קרובות בביתו של אדולפו קמינסקי? האם יש בכלל אדם כזה? האם קמינסקי היה גר באחד הבניינים שמול כלא פטיט רוקט? האם יש בכלל כלא כזה? האם כלאו שם את האישה? האם יש בכלל אישה כזו?

על השאלות האלה ועל שכמותן, אי-אפשר לענות בהסתמך על המידע המתואר בטקסט בלבד, שהרי ייתכן שכל המידע הוא אמת וייתכן שכולו בדיה. רק הערת המתרגם המקשרת בין העובדות שבסיפור (הכלא שנהרס והפך לגינה) ובין רבעיה המציאותיים של פריז, מלמדת שלפחות חלק מהפרטים המוזכרים בסיפור אינם בדיה. גינת לה-רוקט קיימת בוודאות, וככל הנראה גם העובדה שהיא משתרעת על מקום הכלא היא אמת.

1 ד"ר מיכה רואי, ראש החוג למקרא במכללה האקדמית לחינוך אורנים ומרצה במכללה האקדמית לחינוך דוד ילין. כתיבת מאמר זה החלה כעיבוד לגרסה קודמת (Roi, 2013) והסתיימה עם תובנות שונות מהותיות. חלק מהשינויים התחייבו מהערוותיהם החשובות של הקוראים האנונימיים שהעריכו את טיוטת המאמר, ותודתי נתונה להם על כך.

התנהלות ספרותית שיש בה טשטוש בין אמת ובדיה – שמאפינת מאוד את כתיבתו של מודיאנו, כפי שהודגם – באה לידי ביטוי בצורות שונות ביצירות רבות וכך גם במקרא. לדוגמה, הגר זכתה להתגלות אלוהית במקום שנקרא "בְּאֵר לַחֵי רֵאִי" (בראשית טז, יד). אולם, האם זהו סיפור אמיתי? או לכל הפחות, האם הוא מכיל מרכיבים אמיתיים? תשובה חלקית לכך אפשר למצוא בקביעה על אודות מיקומה של באר לחי רואי: "הִנֵּה בֵּין קֶדֶשׁ וּבֵין בְּרָד" (שם). דוגמה חריגה זו, שבה לא רק מוזכרת קריאת שמו של מקום ההתרחשות (באר לחי רואי) אלא גם מצוין מיקומה המדויק (הנה בין קדש ובין ברד), מקבילה למקרה של מודיאנו באופן כמעט מלא. ההבדל היחיד בא לידי ביטוי בכך שבסיפור של מודיאנו הקורא יודע בוודאות שהמידע הנוסף על מיקומה של גינת לה-רוקט לא ניתן בידי המחבר, בעוד שבסיפורה של הגר אין הקורא יודע אם המידע הנוסף על מיקומה של באר לחי רואי ניתן בידי המחבר או שהוא תוספת מבארת שנוספה לטקסט במועד מאוחר יותר.

את עצם החיבור בין "עובדות סובייקטיביות" השייכות לעלילה לבין "עובדות אובייקטיביות" השייכות למציאות שמחוץ לעלילה – שקיומן חורג לכאורה ממועד התרחשותה – אפשר למצוא בסיפורים רבים במקרא.² האמצעי השגרי המשמש להדגשת חיבור בלתי מובן מאליו זה הוא הנוסחה הנפתחת במילים: "על כן", ומסתיימת במקרים רבים במילים: "עד היום הזה".³

רוב החוקרים מסכימים שהעובדה האובייקטיבית קדמה לסיפור וממילא היא אינה תוצאה של האירוע המתואר בו כפי שנהוג להתייחס לעניין מנקודת מבט מסורתית, אולם הם אינם מסכימים לגבי אופי התפקיד שממלא אזכורה בסיפור. הפרשנות האטיולוגית, הרווחת במחקר המקראי, היא שהמציאות החידתית יוצרת תחושת חוסר נוחות אצל האדם וזו מובילה אותו ליצירת סיפור שנועד לפתור את החידה. זהו תהליך בעל מאפיינים פסבדו-מדעיים.⁴ הראשון שהשתמש במונח אטיולוגיה בתחום המחקר המקראי היה גונקל (Gunkel, 1964: 25ff.)⁵ שאימץ את המונח מתחום המחקר ההיסטורי.⁶ לונג (Long, 1968: 1), בהקדמתו לספרו המקיף על מאפייני הסיפור האטיולוגי במקרא, הגדיר את שתי השאלות המרכזיות העומדות בבסיסו של תחום מחקרי זה: 1. מה הם הסימנים של הסיפור האטיולוגי? 2. מה הם היחסים בין הסיפור האטיולוגי ובין המציאות ההיסטורית? מאמר זה עוסק ביחס שבין הסיפור לבין המציאות, בהתאם לשאלתו השנייה של לונג (שם), אולם בלי לקבל את הפרשנות האטיולוגית כאפשרות היחידה.

החל באמצע המאה ה-20 החלו חוקרים שונים לפקפק בבלעדיותה של הפרשנות האטיולוגית וביקשו לצמצם את היקפה. אולברייט (Albright, 1940) התנגד לשימוש הנרחב בפרשנות האטיולוגית, שמשמעותה הכחשה מוחלטת של האמת ההיסטורית הטמונה בסיפורים. נוכח נטייתו להתייחס לסיפורים רבים כמשקפים אמת היסטורית, הוא הציע להשתמש בעיקרון האטיולוגי בזהירות ולהתייחס באופן בסיסי לעובדות האובייקטיביות המוזכרות בסיפורים – כפי שהמחבר מבקש שנתייחס אליהן – כאמצעי דידקטי-מנומני שנועד לסייע לזכירת הסיפור (שם: 38-39, 293).

נקודת המבט התמימה שהציע אולברייט (שם) פתחה פתח לנקודת מבט חדשה על היחסים שבין הסיפור לבין המציאות, גם בפני חוקרים שנמנעו מלהתייחס לסיפורים כמשקפים אמת היסטורית. ברייט (Bright, 1956) הוסיף לדיון את סוגיית התפתחותו של הטקסט, מחיבורו הראשוני ועד לעריכתו הסופית, וטען שהפרשנות האטיולוגית יכולה להתקיים רק

2 יש לציין שהמאמר עוסק באזכור המפורש של עובדות אובייקטיביות ייחודיות ולא בשילוב פרטים ריאליסטיים שונים המשקפים את ההתרחשות היום-יומית ואת מאפייני הסביבה המרחבית. בקשר לכך, ראו Gunkel, 1964: 69-71; Auerbach, 2003: 3-23; Gunkel, 1964: 69-71; "ה' 15-30: גרסיאל, תשמ"ח: 5-40.

3 ראו למשל: בראשית כו, לג; יהושע ז, כו; יד, יד; שופטים ו, כב-כד.

4 הסיפור האטיולוגי, על הגדרותיו, מאפייניו והשלכותיו, נדון במחקרים רבים. סקירה מקיפה של מחקרים אלו ניתן למצוא במאמריהם של Krašovec, 2005: 5 (note 1); Childs, 1974: 387-397; Golka, 1970: 90-98; Sabourin, 1972: 199-205.

5 ספרו על אגדות בראשית יצא לראשונה בשנת 1901.

6 "קשה לקבוע מתי התחיל המחקר ההיסטורי להשתמש במונח במונח הטכני... הדוגמה הקדומה ביותר שמצאתי היא במחקרו של E. Zeller משנת 1865" (ולגמן, תשכ"א: 142 הערה 2)

בתנאי שאנו יכולים להוכיח שהתופעה האובייקטיבית (האלמנט האטיולוגי) היא מקורית בסיפור – ואת זאת אין אנו יכולים להוכיח (שם: 91).⁷

בעקבות ברייט (שם) פעל צ'ילדס (Childs, 1963) להוכיח כי העובדות האובייקטיביות המוזכרות בסיפורים אינן מקוריות והן נוספו בשלבי העריכה של הסיפורים. מסקנה זו לא אפשרה לציילדס (שם: 279-292) להתייחס לאזכורי התופעות האובייקטיביות כאמצעי דידקטי ששימש את מחברי הסיפורים עצמם כפי שטען אולברייט (Albright, 1940), אולם היא אפשרה לו להתייחס אליהן כאמצעי רטורי ששימש את העורכים הרבים של הסיפורים השונים במאמציהם לתת תוקף ואמינות לאמיתות ההתרחשות העלילתית.

גאוגהגן (Geoghegan, 2003) קיבל את טענתו העקרונית של צ'ילדס (Childs, 1963), אך הסתייג מנטייתו לייחס את הוספת העובדה האובייקטיבית ואת השימוש בנוסחה "עד היום הזה" לעורכים רבים. לטענתו, כל האזכורים המופיעים בספרים הדויטרונומיסטיים למשל, יצאו מידי של העורך הדויטרונומיסטי (Geoghegan, 2003: 201-227).

בעשורים האחרונים של המאה ה-20 אימצו חוקרים אחדים (למשל: שטרנברג (Sternberg, 1985) וון-דיק (van Dyk, 1990)) את גישתו העקרונית של צ'ילדס (Childs, 1963). בשונה מציילדס (שם), חוקרים אלה מייחסים את אזכורי העובדות האובייקטיביות למחברי הסיפורים ולא לעורכיהם (Sternberg, 1985: 31; van Dyk, 1990: 19-33).⁸ הבנה זו מאפשרת להם לפרש אזכורים אלו לא רק כאזכורים שנועדו לצרכים רטוריים עקיפים, כדוגמת מתן תוקף ואמינות לסיפור, אלא גם כאזכורים שנועדו לצרכים הדידקטיים הישירים הקשורים לתכנון של הסיפור ודמויותיו. דוגמה מרתקת לשימוש דידקטי באזכורן של עובדות אובייקטיביות, אפשר למצוא אולי בעמדתה של הופמן (תשס"ח) בהתייחס לסיפוריו של המקור היהוויסטי (= ס"י; J):

יחד עם השימוש בסיפור כעלילה היסטוריוגרפית איטיאולוגית כללית כמו במקורות האחרים, חלק מהסיפורים בס"י מהווים תחליף לחוקים במקורות אחרים; החוקים מועברים בס"י באמצעות הסיפורים שלו, דרך הדמויות השונות המופיעות בסיפורים, דרך החוויות האנושיות והתהליכים החינוכיים שגיבוריו עוברים (שם: 54).

מסקנת הופמן (שם) היא שסיפורי ס"י משמשים להעברת נורמות התנהגות כתחליף לקובץ חוקים שיטתי. מסקנה זו מושתתת על טענתה ש"ספר הברית הקטן" (שמות לד, יא-כו) – שהוא קובץ החוקים היחיד שנהוג לשייך למקור היהוויסטי – אינו שייך למקור זה. הופמן לא הסבירה במפורש את תפקידן של העובדות האובייקטיביות הנזכרות בסיפורים. עם זאת, מדבריה משתמע שהשימוש הדידקטי של המחבר בסיפור לצורך הנחלת נורמות התנהגותיות מעשיות נשען בהחלט גם עליהן.

היחסים בין המציאות ובין הסיפור מתפרשים אפוא באחד משני הכיוונים שהזכרנו:

1. הפרשנות האטיולוגית: המחבר משתמש בסיפור לצורך הסבר תופעה אובייקטיבית הקיימת במציאות.
2. הפרשנות התקשורתית: המציאות משמשת לצרכים הדידקטיים והרטוריים המשתנים של הדובר, המחבר או העורך, מול קהליו.

שני כיוונים פרשניים אלו שונים בגישתם, ואפשר לומר שהם אפילו הפוכים בנקודת מבטם, ועם זאת הם חולקים ביניהם תפיסה בסיסית אחת. לפי שניהם אין לראות את העובדות האובייקטיביות כחלק אינטגרלי בסיפורים שבהם הן מוזכרות, וממילא הופעותיהן בסיפורים השונים נראית אקראית. לפי הפרשנות האטיולוגית, כל תופעה מציאותית בלתי מובנת עשויה הייתה להוביל ליצירת סיפור שנועד להסביר אותה, כשם שלפי הפרשנות התקשורתית, כל צורך דידקטי או רטורי של הדובר עשוי היה להוביל לאזכור תופעה אובייקטיבית כלשהי.

7 השוו לדיין אצל בריין (Brin, 2001: 125ff): האם המילים "עד היום הזה" משקפות את יום כתיבת הסיפור או את יום עריכת החיבור?
8 ון-דייק (van Dyk, 1990) הבהיר שכל סיפור כולל רובד עלילתי ורובד תקשורתי. את אזכורן של העובדות האובייקטיביות הוא מייחס לרובד התקשורתי, המאגד את התהליכים התקשורתיים שבין המחבר – ולא העורך – לבין קוראיו.

מטרתו של מאמר זה להציג דוגמה לדפוס ספרותי מוגדר שאחד מרכיביו היסודיים הוא אזכור תופעה אובייקטיבית השייכת למציאות שמחוץ לסיפור. מתוך כך נטען שלאזכור זה יש להתייחס כאל מוטיב חוזר. לאורך המאמר יוצגו סיפורים שונים השייכים לדפוס הספרותי של "סיפורי יציאה למסע" – וליתר דיוק, ל"סיפורי בריחה" שהם תת-סוג של סיפורי המסע. בכל אחד מהסיפורים מוזכרת תופעה אובייקטיבית אחת לפחות. תופעה זו חוזרת בסיפורים השונים בניסוח דומה ובמיקום דומה בעלילה. שיטתיות זו, לא רק יוצרת קושי בזיהוי התופעות כתוספות לסיפורים בשלבי העריכה, כפי שטענו למשל צ'ילדס (Childs, 1963) וגאוגהגאן (Geoghegan; 2003), אלא גם תומכת בראייתן כמרכיב אינטגרלי בקונבנציה (דרך הבעה מוסכמת).

מסקנה זו מקשה על אימוצם של הסברים חיצוניים כגון אלה שמציעות הפרשנות האטיולוגית והפרשנות התקשורתית, ודורשת הסבר שיש לו קשר פנימי לרכיביו הנוספים של הדפוס. שורשי ההסבר המסוים שאציע במסגרת סיפורי המסע נטועים במחקריו החדשים של סברן על הסיפור התיאופני (סיפור ההתגלות), כפי שיובהר (סברן, תשע"א: 167-209; Savran, 2003: 134-136).

הסברים כגון זה משקפים סוג פרשנות חדש להבנת תפקידן של העובדות האובייקטיביות: "הפרשנות הספרותית". בסוף המאמר אדון באופייה של פרשנות זו ואציג את האופן הייחודי שבו היא באה לידי ביטוי בסיפורי היציאה למסע.

סיפורי יציאה למסע

הגם שדמותו של הגיבור ואופי יציאתו לדרך שונים מסיפור לסיפור, בסיפורים שבהם מתוארת יציאת הגיבור למסע אפשר לזהות רכיבים קבועים החוזרים על עצמם בשיטתיות. רכיבים אלה תואמים את מודל חמשת השלבים של הסיפור הקצר: מצג; סיבוך; נקודת מפנה; התרה; רגיעה (סיום).⁹

הרכיב המרכזי, שהוא נקודת המפנה בסיפורים, עוסק במפגש בין הגיבור לאלוהיו. מפגש זה מתקיים בדרך כלל במקום מקודש או במקום שעתידי להתקדש מכאן ולהבא. במסגרת המפגש מתאפשר לגיבור לשטוח את מצוקתו ובמקרים רבים אף לבקש את הצלתו ואת שיבתו לביתו. לרכיבים יסודיים אלו מתווסף רכיב קבוע, המופיע בין ההתרה לרגיעה: אזכור עובדה אובייקטיבית – אחת לפחות – השייכת למציאות שמחוץ לסיפור. רכיב זה עשוי להתייחס לשמות (למשל של עמים ומקומות), לתופעות (למשל מדיניות וארכיטקטוניות) ולהרגלים (למשל מנהגים ופתגמים). שיטתיות זו מצביעה על קיומה של קונבנציה בתיאור היציאה למסע, והיא תודגם בחמישה סיפורים.

הקונבנציה מושתתת על רכיבים אלה:

- **מצג** – הגיבור יוצא לדרכו;
- **סיבוך** – במהלך הדרך הגיבור נתון בסכנה או שהוא חש תחושות יראה ודאגה;
- **נקודת המפנה** – הגיבור פוגש דמות נבואית או אלוהית, שוטח בפניה את מצוקתו ובמקרים רבים אף מבקש את הצלתו ואת שיבתו. למפגש זה יש להתייחס כאל "תפילת הדרך";
- **התרה** – בקשתו של הגיבור נענית, במפורש או במשתמע;
- **אזכור עובדה אובייקטיבית הקשורה לסיפור**;
- **רגיעה (סיום)**: הגיבור ממשיך במסעו אל עבר יעדו, ולעתים אף שב לביתו.¹⁰

בריחת הגר למדבר (בראשית טז)

פרק טז בספר בראשית נפתח בעובדה הכואבת: "וְשָׂרֵי אֶשֶׁת אַבְרָם לֹא יָלְדָה לוֹ" (פסוק א) ומסתיים בתמונת הראי: "וְאַבְרָם בֶּן שְׁמֹנִים שָׁנָה וָשֵׁשׁ שָׁנִים בְּלֶדֶת הָגֵר אֶת יְשָׁמְעָאל לְאַבְרָם" (פסוק טז). אולם לידת ישמעאל אינה כה פשוטה

9 מודל זה מושתת על המודל האריסטוטלי שבמקורו התייחס למבנה הטרגדיה, אבל נמצא מתאים לכל סוגי הסיפור. ראו: הלפרין, תשל"ב; פולק, תשנ"ט: 115-120; 76-77; Fokkelman, 1999.

10 לדיון מקיף ברכיביו ובמאפייניו של דפוס סיפורי היציאה למסע, ראו: רואי, תשע"ב.

כפי שאפשר היה להתרשם מהצצה חטופה בפסוקי הפתיחה והסיום. היא מתאפשרת רק לאחר שיבתה של הגר ממסע בריחתה אל הלא-נודע במדבר. מסעה נפתח בתיאור: "וַתַּעֲנֶה שְׂרַי וַתִּבְרַח מִפְּנֵיהָ" (פסוק ו). תיאור זה משמש כמצג ובו-בזמן – אם כי מבלי לציין זאת במפורש – הוא משמש גם כסיבוך. שהרי, בריחת הגר מסכנת את קיומה ועוד יותר מכך את הריונה. נקודת המפנה בסיפור מתרחשת כמציאתו של מלאך ה' את הגר "עַל עֵין הַמַּיִם בְּמִדְבָּר" (פסוק ז), ובהבעת מצוקתה בפניו: "מִפְּנֵי שְׂרַי גְּבַרְתִּי אֲנֹכִי בְּרַחַת" (פסוק ח). בתגובה למצוקתה אומר המלאך: "שׁוּבִי אֶל גְּבַרְתְּךָ... פִּי-שָׁמַע ה' אֶל עֲנִיָּךְ" (פסוקים ט-יא), אמירה המשמשת כהתרה. בנקודה זו, לפני בוא הרגיעה: "וַתֵּלֶד הָגֵר לְאָבְרָם בֶּן... (פסוקים טו-טז), מוזכר שמו של המקום: "עַל-כֵּן קָרָא לְבָאָר בְּאֵר לַחֵי רְאִי" (פסוק יד) ואף מצוין מיקומו המדויק: "הִנֵּה בֵּין-קָדֵשׁ וּבֵין בְּרַד" (שם).¹¹

בריחת לוט לצוער (בראשית יט, יב-כג)

במסגרת סיפור הפיכת סדום מתוארת סצנת בריחתם של לוט ומשפחתו לצוער. חלקה הראשון של הסצנה, המשמש כמצג, מסתיים בהוצאתו של לוט והנחתו "מחוץ לעיר" (פסוק טז). גם בסיפור זה אין ביטוי מפורש לתחושותיו של לוט ואפשר רק לשער אותן מתוך הניגוד שבין ציווי המלאכים: "הֲהִרָה הַמַּלְטָה פֶּן תִּסָּפֶה" (פסוק יז) לבין טענתו: "וְאֲנֹכִי לֹא אוּכַל לְהַמְלִט הָהָרָה פֶּן תִּדְבְּקֵנִי הָרְעָה נְמַתִּי" (פסוק יט).¹² נקודת המפנה בסיפור היא בהבעת מצוקתו ובפירוט בקשתו: "אֲמַלְטָה נָא שְׁמָה הָלֹא מְצַעֵר הוּא וַתְּחִי נַפְשִׁי" (פסוק כ). בקשתו נענית במלואה כפי שמשמע במפורש מתוך המילים: "הִנֵּה נְשָׂאתִי פָּנֶיךָ גַם לְדָבָר הַזֶּה... אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ" (פסוק כא).¹³ היענות מלאה זו, המשמשת כהתרה, מודגשת גם באמצעות השימוש החוזר באותם ביטויים שבהם השתמש לוט בבקשתו. בנקודה זו, לפני בואה של הרגיעה: "הַשְּׁמֵשׁ יֵצֵא עַל הָאָרֶץ וְלוֹט בָּא צַעֲרָה" (פסוק כג), מוזכר שמו של המקום: "עַל כֵּן קָרָא שֵׁם הָעִיר צוּעֵר" (פסוק כב).¹⁴

בריחת יעקב מחרן – המסע ממחניים לפניאל (בראשית לב, ג-לב)

הסיפור הקצר המתאר את המסע ממחניים לפניאל הוא חלק מסיפור מסע נרחב שראשיתו בתיאור בריחת יעקב מכנען לחרן והמשכו בתיאור הבריחה ממנה. לא רק ההקשר העלילתי מצביע על כך, אלא גם ההקשר המטפורי שבמסגרתו המחבר יוצר הנגדה בין האווירה הקודרת "פִּי בָא הַשְּׁמֵשׁ" (בראשית כח, יא) המאפיינת את בריחתו במקלו, לבין אווירת "וַיִּזְרַח לוֹ הַשְּׁמֵשׁ" (פסוק לא) המאפיינת את שיבתו בשני מחנות.¹⁴

11 יש תרגומים שייחסו את קריאת השם להגר וגרסו: "על כן קראה לבאר". ראו ציפור, תשס"ו: 217.
 12 לוט לא הבהיר מהי "הרעה" שמפניה הוא חושש. וסטרמן (Westermann, 1985: 304), כתב: "הוא מחדד שמא לא ישרוד את הטיפוס להרים". רק בהמשך המסע ניתן ביטוי מפורש לתחושת היראה האופיינית: "פִּי יָרָא לְשִׁבְתָּ בְּצוּעֵר" (בראשית יט, ל).
 13 משמעות זהה לביטוי "נְשָׂאתִי פָּנֶיךָ" (פסוק כא) נמצאת בתשובת דוד לאביגיל: "רְאִי שְׁמַעְתִּי בְּקוֹלְךָ וְאֲשָׂא פָּנֶיךָ" (שמואל א כה, לה).
 14 המקרא מספק שני הסברים שונים לעזיבת יעקב את בית אביו ויציאתו לדרך. לפי אחד ההסברים (בראשית כז מב-מה), הוא בורח במצוות אמו אל לבן אחיה בחרן עד אשר תשוב חמת אחיו. לפי ההסבר האחר (כז, מז – כח, ט), הוא יוצא לפדן ארם במצוות אביו, כדי לקחת משם אישה מבנות לבן אחי אימו. כל אחד מההסברים האלה מוצג כהתנהלות הכרחית הנובעת מנסיבותיו של סיפור רחב יותר. הבריחה חרנה מתחייבת מסיפור גניבת הברכה (שראשיתו מתוארת בבראשית כז, א-מה והמשכו בבראשית כח, י-כב). היציאה היוזמה פדנה מתחייבת מסיפור נישואיו של עשיו (שראשיתו מתוארת בבראשית כו, לד-לה והמשכו: בבראשית כז, מה – כח, ט). גם כשמנסים להבין מדוע החליט יעקב לעזוב את בית לבן ולשוב לבית אביו מקבלים שני הסברים שונים בתכלית: לפי האחד (בראשית ל, כה-כו), לידת יוסף משכנעת אותו שמטרת המסע הושלמה והגיע הזמן לשוב לבית אביו; לפי האחר (בראשית לא, א-ב), השינוי ביחס של לבן ובניו משכנעת אותו בכך. כל אחד משני ההסברים שייך לסיפור אחר המתאר את היציאה מבית לבן. שני הסיפורים הם המשך לשני סיפורי המסע הראשונים: סיפור היציאה היוזמה פדנה לצורך מציאת אישה ממשיך בסיפור השיבה היוזמה הנובעת מלידת בנה של האישה האהובה; סיפור הבריחה חרנה בשל רגשות שליליים הנגרמים מלקיחת הברכה "אֲשֶׁר בְּכֶן אָבִיו" (בראשית כז, מא) ממשיך בסיפור הבריחה מחרן בשל רגשות שליליים הנגרמים מלקיחת הכבוד "וּמֵאֲשֶׁר לְאָבִינוּ" (בראשית לא, א). במחקר הספרותי-היסטורי מקובל לייחס את סיפור הבריחה למקור J (או JE) ואת סיפור הנישואין למקור P, ראו למשל: Speiser, 1964: 198-220; Westermann, 1985: 445-460

תיאור תחושותיו של יעקב: "וַיִּירָא יַעֲקֹב מְאֹד וַיֵּצֵר לוֹ... (פסוק ז) משמש כביטוי לשלב הסיבוך. נקודת המפנה בסיפור מתרחשת בהבעת מצוקתו בפני האל "הָאֱמֹר אֵלַי שׁוּב לְאַרְצְךָ וּלְמִוְלַדְתְּךָ" (פסוק ט) ובקשתו ממנו: "הַצִּילֵנִי נָא" (פסוק יא). בהמשך הסיפור מתואר מאבקו של יעקב עם האיש במעבר יבוק כשדברי האיש: "כִּי שָׁרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וַתּוֹכַל" (פסוק כח) משמשים כהתרה. בנקודה זו, לפני תיאור הרגיעה: "וַיִּזְרַח לוֹ הַשֶּׁמֶשׁ פְּאֶשֶׁר עֶבֶר אֶת פְּנוּאֵל" (פסוק לא), מוזכר שמו של המקום: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאֵל" (פסוק ל). אזכור זה מנוסח באופן מעט שונה מהמקובל,¹⁵ אולי בשל המנהג שיוזכר מיד בהקשר של האירוע: "עַל כֵּן לֹא יֵאָכְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת גֵּיד הַנֶּשֶׂה אֲשֶׁר עַל כַּף הַיָּרֵךְ עַד הַיּוֹם הַזֶּה כִּי נָגַע בְּכַף יָרֵךְ יַעֲקֹב בְּגִיד הַנֶּשֶׂה" (פסוק לב).

בריחת דוד לניו ברמה (שמואל א יט, ח-כד)

חטיבת סיפורי הבריחה של דוד מפני שאול (שמואל א יט, ח – כז, ז) יוצרת רצף ארוך של מנוסה והימלטות שקשה לקטוע אותו לסיפורי בריחה נפרדים ומוגדרים, ואף על פי כן אנסה לבדוד את סיפור הבריחה לניו ברמה ולבחון את מרכיביו. תיאור הימלטותו של דוד מביתו, המשמש כמצג, מסתיים בביטוי הייחודי: "וַיִּלְךָ וַיִּבְרַח וַיִּמְלֹט" (פסוק יב). הסיבוך מתואר בשליחת המלאכים "לְקַחַת אֶת דָּוִד" (פסוק יד, שליחות שהמשכה בפסוק כ'). נקודת המפנה מתרחשת בהגדת דוד לשמואל "אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה לוֹ שְׂאוּל" (פסוק יח),¹⁶ ובהליכתם המשותפת לניו ברמה.¹⁷ התנבאותם של המלאכים ושל שאול "לִפְנֵי שְׂמוּאֵל" (פסוק כד') משמשת כהתרה, ולאחריה מוזכר הפתגם: "עַל כֵּן יֵאָמְרוּ הַגִּם שְׂאוּל בְּנֵבִיאִים" (פסוק כד').¹⁸ הסיפור אינו מסתיים בתיאור שיבתו של דוד לביתו אלא בתיאור בריחתו "מִנְּוֹת [מְנִיּוֹת] בְּרָמָה" (כ, א), תיאור שאין טוב ממנו כדי לבטא את חוסר הרגיעה שדוד זוכה לו במסלול נדודיו בראשית דרכו.¹⁹

בריחת דוד מפני אבשלום בנו (שמואל ב טו, א – יט, מד)

סיפור בריחת דוד מפני אבשלום בנו ארוך ומורכב בהשוואה ליתר הסיפורים שנדונו עד כה, ואף על פי כן אנסה להציג בתמציתיות את השלבים היסודיים המרכיבים אותו. תיאור היציאה מן העיר נפתח בתיאור קריאתו של דוד לעבדיו: "קוּמוּ וְנִבְרָחָה כִּי לֹא תִהְיֶה לָנוּ פְּלִיטָה מִפְּנֵי אַבְשָׁלוֹם" (טו, יד) ומסתיים בתיאור עלייתו ועליית כל העם אשר איתו "בְּמַעְלֵה הַזֵּיתִים" (טו, ל). הסיבוך מצוי באמירתו של דוד, או באמירה אליו: "אֲחִיתֶּפֶל בְּקִשְׁרִים עִם-אַבְשָׁלוֹם" (טו, לא).²⁰ טיבה של אמירה זו מתברר לקורא בהמשך, בתיאור המספר: "וַעֲצַת אֲחִיתֶּפֶל אֲשֶׁר יַעַץ בְּיָמֵים הֵהֵם פְּאֶשֶׁר יִשְׂאֵל (אִישׁ) בְּדָבָר הָאֵלֹהִים" (טז, כג).

15 מעניין שבטקסט קטוע מקומראן (4Q158) שכונה בידי אלגרו (1-2) (Allegro, 1968: 1-2) "פרפרזה מקראית: בראשית, שמות", יש ככל הנראה השלמה של הנוסחה הקשורה לקריאת שם זו: "[ו] עד היום הזה ועד דורות עולם".

16 אילת (תשנ"ח: 34) כתב על התואר "איש אלהים" (שמואל א ט, ו) המיוחס לשמואל: "צירוף מילים זה מצביע על קרבה רבה של נושא התואר הזה לאלוהיו, קרבה המאפשרת לו להיות המבשר של דבר ה' לבני אדם... מלאך ה' מכונה גם איש האלוהים (שופ' יג 6, 8), והוא... מזוהה עם אלוהים עצמו (שם 22)".

17 הרצברג (Hertzberg, 1964: 167-168) דן בהרחבה באופייה של ניו ברמה, ובמסגרת זו הוא לומד על קדושתה מתוך אזכוריה כמקום יישובם של הנביאים וכמקום פולחן.

18 פתגם זה הוזכר לראשונה בסיפור משיחתו של שאול (י, יא-יב). אזכורו החוזר יובן בצורה אחרת לפי כל אחת מהגישות שהזכרתי: לפי הגישה האטיולוגית, אלו שתי מסורות סיפוריות מקבילות שהתפתחו בנפרד לצורך מתן הסבר לפתגם קיים; לפי הגישה התקשורתית, השימוש החוזר בפתגם משמש לצרכיו הדידקטיים של הדובר במסגרת מאמציו להמחיש לקורא את ההתדרדרות שחלה במצבו של שאול; לפי הגישה הספרותית, השימוש החוזר בפתגם משמש את המחבר להתאמת הסיפור לקונבנציה, תוך שימוש באזכור התופעה האובייקטיבית לצרכים הספרותיים שיפורטו.

19 סיום תקופת הנדודים כולה, הנובע מהעובדה שהוגד לשאול "כִּי בָרַח דָּוִד גַּת וְלֹא יוֹסֵף (סָף) עוֹד לְבָקְשׁוֹ" (כז, ד), מוביל לרגיעה המיוחלת: "וַיְהִי מִסְפָּר הַיָּמִים אֲשֶׁר יָשַׁב דָּוִד בַּשָּׂדֶה פְּלִשְׁתִּים יָמִים וְאַרְבָּעָה חֳדָשִׁים" (כז, ז). גם את תיאור רגיעה זו מקדים אזכורה של העובדה ההיסטורית: "לָכֵן הָיְתָה צְקֵלָג לְמַלְכֵי יְהוּדָה, עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (כז, ו). וראו BHK (Alt et al., 1951) ו-BHS (Elliger & Rudolph, 1984) שבהם הגרסה: "על כן היתה צקלג למלכי יהודה...".

20 רבים נוטים לקבל את גרסת מגילת שמואל מקומראן ותרגום השבעים: "ולדוד הוגד לאמר" במקום גרסת נוסח המסורה: "ודוד הגיד לאמר". ראו למשל: Smith, 1969: 346; Ackroyd, 1977: 141; Hertzberg, 1964: 343-344; Driver, 1913: 316) שהתייחס לכתוב כ"לשון קצרה".

נקודת המפנה בסיפור מתרחשת בבקשתו של דוד: "סָפַל נָא אֶת עֲצַת אֲחִיתָפֶל ה'" (טו, לא²¹), שהתגשמותה הכרחית לצורך קיום משאלתו "וַיִּהְיֶה שְׂבִי וְהִרְאֵנִי אֹתוֹ וְאֶת נְוָהוּ" (טו, כה). בקשה זו נאמרת בסמוך לראש "אֲשֶׁר-יִשְׁתַּחֲוֶה שָׁם לְאֱלֹהִים" (טו, לב).²¹ מכאן ואילך מתחיל תהליך ארוך של התרה, שראשיתו במפגש עם חושי הארכי וסופו במותו של אבשלום והשלכתו "בַּיַּעַר אֶל הַפֶּתַח הַגְּדוֹל" (יח, יז). בנקודה זו מוזכרת העובדה: "וַאֲבִשְׁלֹם לָקַח וַיֵּצֵב לוֹ בְּחַיּוֹ אֶת מִצְבֵּת אֲשֶׁר בְּעֵמֶק הַמֶּלֶךְ כִּי אָמַר אֵין לִי בֶן בְּעֵבֹר הַזֶּפִּיר שְׁמִי וַיִּקְרָא לְמִצְבֵּת עַל-שְׁמוֹ וַיִּקְרָא לָהּ יָד אֲבִשְׁלֹם עַד הַיּוֹם הַזֶּה" (יח, יח); ואחריה מגיעה הרגיעה: "וַיִּקְּם הַמֶּלֶךְ, וַיֵּשֶׁב בְּשַׁעַר... וַיִּשְׁרָאֵל נָס אִישׁ לְאֹהֲלָיו" (יט, ט). סיפור הבריחה מסתיים בשיבתו של דוד למלוך על ישראל (יט, מד) ובשיבתו "אֶל-בֵּיתוֹ, יְרוּשָׁלַם" (כ, ג).²²

הפרשנות הספרותית

העיון בסיפורי המסע במקרא, שחלקם הודגם בתמציתיות רבה בדיון שלמעלה, חושף את הדומיננטיות של העובדות האובייקטיביות הנזכרות בסיפורים, את גיוונן ואת שיטתיות הופעתן.²³ פרשנויות המבוססות על קשר אקראי בין הסיפור לבין המציאות, בין בשל צרכים אטיולוגיים ובין בשל צרכים תקשורתיים, יתקשו להסביר מדוע קשר אקראי זה יימצא באופן כה דומיננטי בסיפורים מסוג מסוים. התופעות האובייקטיביות הדורשות הסבר – לפי הגישה האטיולוגית – והעלילות הסיפוריות שדורשות אימות ותיקוף – לפי הגישה התקשורתית – הרי הן אין-סופיות ורלוונטיות באותה המידה לסיפורים מכל סוג שהוא.

פרשנויות המבוססות על קשר אקראי בין הסיפור לבין המציאות יתקשו גם להסביר את השיטתיות המתגלה בניסוחן של העובדות האובייקטיביות ובמיקומן הקבוע בעלילה. שהרי הסבר העובדה האובייקטיבית או אימות ותיקוף ההתרחשות העלילתית, היו מתקבלים משילובה של העובדה בכל ניסוח ובכל מקום בעלילה.

קשה אפוא להשתחרר מהרושם שאזכור העובדות האובייקטיביות בסיפורי המסע, שמות המקומות ויתר התופעות, נועד לצרכים הספרותיים הפנימיים של הסיפורים עצמם ולא לצרכים אקראיים הקשורים לסיפורים באופן עקיף בלבד.

לאורך הדיון עמדתי על מכלול הרכיבים שעליו מושתת סיפור המסע והצבעתי על הרכיב המרכזי בתוכו: המפגש של הגיבור עם אלוהיו, מפגש שבמסגרתו הגיבור שוטח בפני האל את מצוקתו ולעתים אף מבקש את הצלתו ואת שיבתו לביתו. בהמשך הסיפור מתברר שמפגש זה, שהוא למעשה "תפילת הדרך" של הסיפור, לא פועל רק על חייו האישיים של הגיבור אלא השלכותיו באות לידי ביטוי גם במציאות החיצונית. תוצאה כפולה זו מלמדת את הקורא הן על עוצמתם של גיבורי הסיפורים והן על כוחם של המפגש והתפילה להוביל לשינוי.

התייחסות דומה אפשר למצוא בדבריו של סברן (תשע"א) בנוגע למרכיביה של סצנת-דפוס סיפורי ההתגלות במקרא: "בכל הסיפורים התיאופניים ניתן למצוא לפחות אחד מיסודות ההחצנה – הקדשת נביא, לידת ילד, אזכור

21 נראה שבפסוק מתואר אתר פולחני כלשהו. קייל ודליטש (Keil & Delitzsch, 1872: 423) הגדירו אתר זה כ"במה". אחרים נחלקו לגבי מיקומו של האתר, האם הכוונה לנוב עיר הכהנים או למתחם המצוי על אחת מפסגות הר הזיתים. ראו: Anderson, 1989: 205; Langston, 1998: 154-156, 176-177; קלאי, תשכ"ח: 685-684.

22 סיפור נוסף שראוי להזכיר, אף על פי שהגיבור לא שוטח בפני האל או בפני משרתיו את מצוקתו או את בקשתו לשמירה ולהצלה בדרך, הוא סיפור שיבתו של משה מבריתו למדין (שמות ד, יח-לא). בראשית הסיפור משה לוקח את אשתו ואת בניו לשוב "אֶרְצָה מִצְרַיִם" (פסוק כ). שיבתו מסתבכת בדרך במלון: "וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה' וַיִּבְקֶשׁ הַמֵּיתוֹ" (פסוק כד). נקודת המפנה מתרחשת כאשר ציפורה נוטלת צור, כורתת את עורלת בנה ואומרת: "כִּי תִתֵּן דָּמַי אֶתָּה לִי" (פסוק כה). בעקבות זאת, מגיעה ההתרה: "וַיִּרְךְ מִנְּוֹ" (פסוק כו), ולאחריה נאמר: "אֲזָ אָמְרָה תִּתֵּן דָּמַי, לְמוֹלַת" (פסוק כז). סיפור המסע מסתיים ברגיעה שבאה לידי ביטוי במפגש עם אהרון, באיסוף זקני ישראל ובאמונת העם (פסוקים כז-לא). קשה להצביע על משמעותו המדויקת של הביטוי "חתן דמים למולת" אולם סביר להניח שניתנת בו התייחסות למצוות (או למנהג) המילה, כפי שכתב כהנא (תרע"ג: 15): "אפשר שנכלל כאן גם פירוש למצות מילה... או אפשר שעיקר כוונת פרשה זו לספר בשבח המילה". כהנא ייחס כמובן משמעות אטיולוגית לסיפור. והשוו: Houtman, 1993: 448.

23 עובדות אלו מתייחסות לשמות של מקומות: "באר לחי ראי" (בראשית טז, יד); "צוער" (שם יט, כב); "ה' ירָאָה" (שם כב, יד); "בית אל" (שם כח, יט; לה, טו); "גלעד" (שם לא, מז); "מחניים" (שם לב, ב); "אלון בכות" (שם לה, ח). כפי שהודגם, הן מתייחסות גם לעניינים אחרים: מנהג אי אכילת "גיד הנשה" (שם לב, לב); מצוות ברית המילה (על בסיס שמות ד, כה-כו); הפתגם "הגם שאול בנביאם" (שמואל א, יט, כד); שייכותה של "צקלג למלכי יהודה" (שם כז, ו); מצבת "יד אבשלום" (שמואל ב, יח, טז).

מקום קדוש ומעשה פולחני. בשלב זה, התיאופניה נהפכת מחוויה סובייקטיבית לדבר חיצוני וקונקרטי, שניתן להעבירו למי שלא נתנסה בה באורח ישיר" (שם: 167). אולם ההחצנה שעליה מדבר סברן אינה עוסקת בהכרח בעובדה אובייקטיבית ששייכת למציאות שמחוץ לסיפור. כדוגמה להחצנה הוא מציין, למשל, את המסווה שמשה עוטה לצורך הסתרת עור פניו הקורן (שם). זוהי החצנה במובן זה שהיא אינה נוגעת רק למשה אלא גם לעם הסובב אותו. אבל החצנה זו אינה נוגעת למציאות חייו של הקורא, שהרי הוא לא זוכה לראות את המסווה על פניו של משה. כלומר המסווה, מנקודת מבטו של הקורא, הוא חלק מהסיפור ואיננו חלק מהמציאות האובייקטיבית שמחוץ לסיפור.

לעומת זאת, ההחצנה בסיפורי המסע, כפי שראינו, לא באה לידי ביטוי רק במסגרת המציאות הקיימת בסיפורים אלא גם במציאות שמחוץ לגבולותיהם של הסיפורים. אפשר לומר אפוא, שבשונה מסיפורי ההתגלות שבהם ההחצנה יכולה להיות פנים-סיפורית ולכן אפשר להתייחס אליה כ"החצנה בדיונית", בסיפורי המסע ההחצנה היא חוץ-סיפורית ולכן אפשר להניח שהיא "החצנה אמיתית".

בשורות הבאות אטען שההחצנה הקיימת בסיפורים השייכים לשני הדפוסים – מסע והתגלות – ממלאת תפקיד ספרותי דומה, שהוא חיוני לצורכיהם של שניהם. אבל העובדה שבסיפורי המסע ההחצנה היא החצנה אמיתית, בעוד שבסיפורי ההתגלות היא לא חייבת להיות כזו, נובעת מהתפקיד הנוסף שיש לאזכורן של העובדות האובייקטיביות בסיפורי המסע. סיפורי המסע מספרים את סיפורן של דמויות הנדרשות לעזוב את ביתן ולצאת לדרך. מסען מסתיים באופן חיובי הודות למפגש שמתקיים בינן לבין אלוהים שבעקבותיו הן זוכות לשוב בשלום לביתן. שיבה זו אינה מובנת מאליה, שכן היציאה לדרך משמעותה ניתוקו המוחלט של הגיבור מקהילתו ומשגרת חייו. הגיבור משתנה במהלך המסע ושב ממנו כ"אדם אחר". זוהי תוצאה ישירה של המצב הלימנילי שהגיבור מצוי בו.²⁴ גם העולם שאליה הוא חוזר השתנה בהיעדרו, שינוי שהופך את "השיבה המאוחרת" של הגיבור לשיבה חסרת סיכוי שתוצאותיה טרגיות כפי שזו תוארה ביצירות ספרותיות רבות.²⁵

העובדה האובייקטיבית שבה משתקפת החצנתה של ההתרחשות הסובייקטיבית של הגיבור אל המציאות החיצונית, יוצרת חיבור בין העולם של הגיבור ובין עולם המציאות ובכך מסייעת לו בחזרתו לשגרת חייו. תפילתו האישית החד-פעמית שהשפיעה בשלב הראשון על סיפורו האישי וזיכתה אותו בהצלה – למשל בנס התנבאותם של שאול ומלאכיו – משפיעה בשלב השני גם על המציאות שמחוץ לסיפורו האישי, כפי שמשקף בהפיכת הנס האישי לפתגם רווח. משמעות זו מסבירה את המיקום הקבוע שבו מצויה ההחצנה בסיפורים: לאחר שלב ההתרה שבו התברר כי המפגש או התפילה פעלו את פעולתם, ולפני שלב הרגיעה והסיום שבו תתברר הצלחת שיבתו של הגיבור לשגרת חייו. המפגש או התפילה מתפקדים אפוא בשני מישורים, הם גם מובילים להצלחת הגיבור במהלך הדרך וגם מסייעים להשתלבותו המחודשת בביתו.²⁶

גם בסיפורי ההתגלות הגיבור מתנתק מסביבתו ושב אליה כאדם אחר בעזרת ההחצנה, כפי שמבהיר סברן (תשע"א):

סצנת הדפוס התיאופני פותחת בכידול גיבור הסיפור מסביבתו החברתית השגרתית, ומסיימת בחזרתו אל אותה סביבה וענייניה. אולם הגיבור החוזר אינו עוד כשם שהיה טרם התיאופניה, והעולם אליו הוא שב גם הוא אינו עוד כשהיה. הגיבור חווה היפוך בזהותו, בתודעתו וביחסו לה'. העולם אליו הוא חוזר נאלץ להכיר

24 לדיון בהשלכות המצב הלימנילי, כפי שהוגדר ב-1909 על-ידי ואן-חנפ (van Gennep) וכפי שהתפתח בהמשך, ראו: 36-52: Turner, 1977.

25 לשיבתו של אודיסאוס לביתו נהוג להתייחס כמקור למוטיב "השיבה המאוחרת". מוטיב זה חוזר בצורות שונות ביצירות רבות מספור, כדוגמת יוליסס של ג'ויס, פר-גינט של איבסן ופרנהיים של עגנון.

26 ההחצנה קשורה לעניינים שבאו לידי ביטוי בסיפור במפגשו של הגיבור עם אלוהיו ובתוצאותיו הברוכות של מפגש זה. החצנה חריגה מתרחשת בתיאור הצבת יד אבשלום, שהיא ביטוי דווקא לאיום על דוד ולא להצלחתו. איום זה אינו מאפשר כביכול את שיבתו של דוד לביתו ולשגרתו. נראה שבשל כך מוזכרת המצבה בהקבלה לפחת הגדול, שקיומו משבית את האיום ומאפשר את השיבה. השבתת האיום מודגשת באמצעות השימוש המקביל באותם פעלים לתיאור מצבת הירד בעמק המלך ולתיאור גל האבנים ביער: בתגובה ל"ואבשלום לקח" (שמואל ב' יח, יח) נאמר "ויקחו את אבשלום" (יח, יז), ובתגובה ל"ויצב לו" (יח, יח) נאמר "ויציבו עליו" (יח, יז). והשוו בר-אפרת, תשנ"ו: 195.

במציאות חדשה זו. מה שעד כה הינו בחזקת מפגש פרטי, חייב לפרוץ ולפנות אל העולם שבחוץ. סצנת הדפוס התיאופני מסתיימת בהשתקפות מוחצנת של המפגש הפרטי עם האלוהים, הנושאת עמה אל החברה משקעים ניכרים ממנו (שם: 167).

אם כן, מדוע ישנו הבדל באופי ההחצנה המופיע בסיפורים השייכים לדפוסים השונים? אפשר שהסיבה נעוצה בכך שסיפורי הדפוסים נבדלים ביניהם במידה שבה מצופה מקוראיהם להזדהות עם דמויות גיבוריהם. כל אדם יכול לצאת למסע בעוד שלא כל אדם יכול לזכות להתגלות אלוהית. לכן, סיפורי ההתגלות מסתפקים בהחצנה שנותנת מענה לצרכים הספרותיים של גיבוריהם ואילו סיפורי המסע מבקשים גם להשפיע בפועל על התנהגותם של קוראיהם. במילים אחרות: אזכורן של העובדות האובייקטיביות בסיפורי המסע משמש לא רק לצרכים ספרותיים כמו בסיפורי ההתגלות, אלא גם לצרכים דידקטיים.

מחברי הסיפורים פועלים לשכנע את נמעניהם שכל מי שיצא למסע ויתפלל לאלוהים במהלך הדרך, יזכה לקבל גם ליווי ושמירה בשעת המסע וגם השתלבות מוצלחת בסביבתו הקודמת לאחר סיומו של המסע. בסיפורים השייכים לדפוס סיפורי המסע מתקיים אפוא שילוב ייחודי של צרכים שונים: 1. צורך ספרותי (שיבה מאוחרת) שדורש ביטויי החצנה שאין מניעה שיהיו בדיוניים; 2. צורך דידקטי (שכנוע הקורא בכוחה של התפילה להוביל לשינוי) שדורש ביטויי החצנה שחייבים להיות מוכרים לקורא ממצאות חייו האמתית.

את המאמר אחתום – בדומה לאופן שבו פתחתי – בציטוט שמדגים את ההיבט המעשי שיכול להתלוות לסיפור שפרטיו מעוגנים במציאות המוכרת לקורא. הציטוט הוא מתוך המדרוך לקורא שכתב דוד מנדלסון שצורף לגרסתו העברית של "המשיסה", ספר שנכתב בשנת 1872 על-ידי אמיל זולה כביקורת על השחיתות שנלוותה לשיפוצים הנרחבים שנערכו בפריז ביוזמת נפוליאון השלישי והברון הוסמן:

המבקר בעיר יכול להשתמש ברומן זה (המשיסה), לטייל לאורך כמה מן הצירים הגדולים של התפתחות העיר ולבקר בכמה אתרים חשובים... מוזיאון ניסים דה קמונדו, שנבנה במועד מאוחר יותר אבל בסגנון של אותה תקופה, הוא דוגמה מובהקת: האחים פרו הם שהזמינו את משפחת דה קמונדו, ממוצא יהודי תורכי, לקנות חלקה בפארק מונסו שעליה ניצב הבית ששימש השראה לזולה בתיאור בית-המידות של סאקאר... זה המקום שבו מתברר שההיסטוריה והסיפור הדמיוני, האדריכלות והספרות, התכונן והאוטופיה קשורים אלה באלה בקשר בל יינתק (זולה, תשנ"ח: 308-309).

סיכום

זיהוי אזכורי התופעות האובייקטיביות כרכיב השייך לקונבנציה, מלמד שאזכורים אלו שייכים לשלב חיבור הסיפורים ולא לשלבי העריכה.²⁷ הדומיננטיות והשיטתיות המאפיינות את ניסוחן של העובדות האובייקטיביות ואת מיקומן הקבוע בעלילות סיפורי המסע מלמדות על תפקידן הספרותי, שמתקבל על הדעת לפרש אותו כהחצנה. העובדה שהאזכורים הם של עובדות אובייקטיביות השייכות למציאות חייו של הקורא, ולא למציאות חייו של הגיבור הספרותי בלבד, מלמדת שחייב להיות להם תפקיד נוסף. תפקיד זה חורג מהתחום הספרותי ואפשר שהוא דידקטי.

לאזכורן של עובדות אובייקטיביות בסיפורי המקרא עשויות להיות משמעויות שונות ומגוונות המשתנות מסיפור לסיפור ומדפוס ספרותי לדפוס ספרותי. אי-אפשר לקבוע עקרונות מוחלטים בעניין זה, אבל אפשר להציע כיווני חשיבה ראשוניים: 1. אזכורים אקראיים בסיפורים עצמאיים, כדוגמת אזכור מנהגם של "כְּהֵנִי דְגוֹן" (שמואל א ה, ה), עשויים לשמש לצרכים אטיולוגיים (להסבר התופעה), או רטוריים (לאימות ותיקוף הסיפור).

27 בכל מקרה לא מתקבל על הדעת לייחס תוספת זו לדוטרונמיסט דווקא, שהרי הדין בסיפורים מגלה זהות בין אלו המובאים בספרות הדוטרונמיסטית לאלה שאינם חלק ממנה.

2. אזכורים אקראיים בסיפורים שונים שיש להם מכנה משותף, כדוגמת סיפורי ס"י, עשויים לשמש לצרכים דידקטיים (למשל להעברת נורמות התנהגות מקובלות כתחליף לחקיקה שיטתית).
3. אזכורי עובדות שאינן שייכות בהכרח למציאות שמחוץ לסיפורים – עובדות בדיוניות – החוזרים בשיטתיות בסיפורים השייכים לדפוס ספרותי מוגדר (כדוגמת סיפורי ההתגלות), עשויים לשמש לצרכים ספרותיים (למשל החצנה).
4. אזכורי עובדות השייכות למציאות שמחוץ לסיפורים – עובדות אמתיות – החוזרים בשיטתיות בסיפורים השייכים לדפוס ספרותי מוגדר (כדוגמת סיפורי המסע), עשויים לשמש בו-בזמן גם לצרכים ספרותיים (למשל החצנה) וגם לצרכים דידקטיים (למשל עידוד היוצאים לדרך לפנות לאלוהים בתפילה).

רשימת המקורות

- אילת, מ' (תשנ"ח). שמואל וכינון המלוכה בישראל. ירושלים: מאגנס.
- אמית, י' (תשמ"ה). תפקיד הציונים הטופוגרפיים בסיפור המקראי. שנתון למקרא ולחקר המזרח הקדום, ט, 15-30.
- בר-אפרת, ש' (תשנ"ו). שמואל ב (מקרא לישראל). תל אביב: עם עובד.
- גרסיאל, מ' (תשמ"ח). דרכי תיאור מיטונימי ומטאפורי בסיפור המקראי. בקורת ופרשנות, 23, 5-40.
- הופמן, ש' (תשס"ח). ייחודו של ס"י בחוק ובסיפור. עבודת גמר. ירושלים: האוניברסיטה העברית.
- הלפרין, ש' (תשל"ב). נוסחת מיבנה חמש-המערכות בדראמה: גלגוליה מן התקופה הקלאסית עד לרנסאנס. הספרות, ג, 546-557.
- זולה, א' (תשנ"ח). המשיסה. ירושלים: כרמל.
- זליגמן, י"א (תשכ"א). יסודות איטילוגיים בהיסטוריוגרפיה המקראית. ציון, כו, 141-169.
- כהנא, א' (תרע"ג). שמות (מקרא מפורש), קיבו. [נדפס מחדש בתשכ"ט. ירושלים: מקור]
- מודיאנו, פ' (תשע"ה). עשבי הלילה. בתוך כבית הקפה של הנעורים האכודים (עמ' 113-229). תל אביב: אחוזת בית.
- סברן, ג' (תשע"א). ויפגע במקום: הסיפור התיאופני במקרא. בני ברק: הקיבוץ המאוחד.
- פולק, פ' (תשנ"ט). הסיפור במקרא – בחינות בעיצוב ובאמנות. ירושלים: מוסד ביאליק.
- ציפור, מ' (תשס"ו). תרגום השבעים לספר בראשית. רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן.
- קלאי, ז' (תשכ"ח). נב, נבה, אנציקלופדיה מקראית, ה, 684-685.
- רואי, מ' (תשע"ב). סיפור בריחתו של אליהו (מל"א יט): מחקר משווה על דפוס סיפורי היציאה לדרך במקרא. שנתון לחקר המקרא והמזרח הקדום, כא, 69-92.

- Ackroyd, P.R. (1977). *The Second Book of Samuel* (The Cambridge Bible Commentary), Cambridge: Cambridge University Press.
- Albright, W.F. (1940). *From the Stone Age to Christianity*. Baltimore: Johns Hopkins.
- Allegro, J.M. (1968). *Qumran Cave 4. I (4Q158-4Q186)*, (Discoveries in the Judaean Desert, 5). Oxford: Clarendon.
- Alt, A., Eissfeldt, O. & Kahle, P. (1951⁷). *Biblia Hebraica* (BHK). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Anderson, A.A. (1989). *2 Samuel*. (Word Biblical Commentary, 11). Waco, TX: Word Books.
- Auerbach, E. (2003). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton: Princeton University Press.
- Bright, J (1956). *Early Israel in Recent History Writing*. London: SCM Press.
- Brin, G. (2001). *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill.
- Childs, B.S. (1963). A Study of the Formula, "Until This Day". *Journal of Biblical Literature*, 82, 279-292.
- Childs, B.S. (1974). The Etiological Tale Re-examined. *Vetus Testamentum*, 24, 387- 397.
- Driver, S.R. (1913). *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*. Oxford: Clarendon.
- Fokkelman, J.P. (1999). *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*. Louisville: Westminster John Knox.
- Elliger, K. & Rudolph, W. (eds.), (1984). *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS). Editio minor. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Geoghegan, J.C. (2003). "Until This Day" And the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History. *Journal of Biblical Literature*, 122, 201-227.

- Golka, F. (1970). Zur Erforschung der Ätiologien im Alten Testament, *Vetus Testamentum* 20, 90-98.
- Gunkel, H. (1964). *The Legends of Genesis: The Biblical Saga and History*. New York: Schocken.
- Hertzberg, H.W. (1964). *I & II Samuel* (The Old Testament Library). London: SCM Press.
- Houtman, C. (1993). *Exodus* (Vol. 1) (Historical Commentary on the Old Testament), Kampen: Kok.
- Keil, C.F. & Delitzsch, F. (1872). *Biblical Commentary on the Books of Samuel*, Edinburgh: T&T Clark.
- Krašovec, J. (2005). Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvorniku in v prevodih. *Bogoslovni Vestnik: Theological Quarterly*, 65, 5-42.
- Langston, S.M. (1998). *Cultic Sites in the Tribe of Benjamin: Benjaminite Prominence in the Religion of Israel*, New York: Peter Lang.
- Long, B.O. (1968). *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*. Berlin: Töpelmann.
- Roi, M. (2013). “To This Day”: Aetiology, Rhetoric, or Literary Motif? *Scandinavian Journal of the Old Testament*, 27, 285-295.
- Sabourin, L. (1972). Biblical Etiologies. *Biblical Theological Bulletin*, 2, 199-205.
- Savran, G. (2003). Theophany as Type Scene. *Prooftexts*, 23, 119-149.
- Smith, H.P. (1969). *The Book of Samuel* (International Critical Commentary). Edinburgh: T&T Clark.
- Speiser, E.A. (1964). *Genesis* (The Anchor Bible), New York: Doubleday.
- Sternberg, M. (1985). *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- Turner, V.W. (1977). Variations on a Theme of Liminality. In S.F. Moore & B.G. Meyerhoff (Eds.), *Secular Ritual* (pp. 36-52). Amsterdam: van Gorcum.
- Van Dyk, P.J. (1990). The Function of So-Called Etiological Elements in Narratives. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 102, 19-33.
- Westermann, C. (1985). *Genesis 12-36: A Commentary*. Minneapolis: Augsburg.

