

## סיפור נפילת דוד בשבי יְשָׁפִי בְנוֹב על פי בבלי סנהדרין תרומתם של המקורות, של העריכה, של המבנה ושל העלילה למסר הרעיוני\*

גלעד ששון

### א. פתיחה

בתלמוד הבבלי יש סיפורים מקראיים מורחבים רבים על דוד המלך. אחד הסיפורים המפותחים והמורכבים שבהם הוא מפגש דוד עם הפלשתי יְשָׁפִי בְנוֹב המובא בבבלי, סנהדרין צה ע"א.<sup>1</sup> בסיפור זה מתוארת נפילתו של דוד ביד יְשָׁפִי בְנוֹב כעונש על חלקו בהחרבת נוב עיר הכוהנים ובהריגת תושביה. אבל במחקר עד כה יש דיון חלקי ולא ממצה לסיפור זה. בעיקר חוקרי הסיפור העממי הם שבחנו את המוטיבים העממיים המשולבים בו ועסקו במקבילותיו בספרות העממית מחוץ לעולמם של חז"ל.<sup>2</sup> חוקרים אלה התעלמו בגישתם לסיפור משתי דרכי מחקר הכרחיות היכולות לסייע בבנייתו ובהבנתו של הסיפור. ראשית, הם אינם יְשָׁפִי לְבָם למקבילות שיש לסיפור זה בספרות חז"ל. עיון מדוקדק במקבילות אלה ילמד שכמה מהמוטיבים שבסיפור הם פיתוח ועיבוד לרעיונות קדומים יותר המוכרים בעולמם של החכמים. עיון כזה יחשוף את הרבדים של הסיפור ויסייע להבין את מלאכת היצירה של המספר ואת תהליך התהוות הסיפור.<sup>3</sup> שנית, החוקרים אינם בוחנים את הסיפור כיצירה ספרותית שלמה

\* תודה לד"ר יונתן גרוסמן ולשני הקוראים מטעם כתב העת על קריאתם הדקדקנית ועל הערותיהם המחכימות.

<sup>1</sup> הסיפור זכה לגרסאות רבות. ראו א' ילינק, בית המדרש, ד, ירושלים 1938, עמ' 140-141, המביא עיבוד של הסיפור בשם 'מדרש גולית הפלשתי' בשינויים ניכרים. נוסח דומה מביא מ' היגער, הלכות ואגדות, ניו-יורק תרצ"ג, עמ' 77-80. עוד גרסה מובאת ב'ספר המעשיות', שנוסח מכת"י שלו מובא אצל M. Gaster, *The Exempla of the Rabbis*, New York 1968, pp. 111-113. כמו כן זכה הסיפור לעיבוד ספרותי של ח"נ ביאליק, ויהי היום, תל אביב תשי"ט, עמ' כב.

<sup>2</sup> ל' גינצבורג, אגדות היהודים, ה, גבעתיים 1975, עמ' 181, הע' 109-110; ע' יסיף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 100-101; J. Darmesteter, 'David et Rama', *REJ* 2; עמ' 100-101; I. Levi, 'Signs de Danger et de Malheur', *REJ* 17 (1888), pp. 202-209. לאור השוואות הסיפור לספרות העממית התלבט יסיף בין שתי האפשרויות שלהלן בדבר היווצרות הסיפור: 'אין כל דרך לדעת האם תהליך הייחוד של סיפור לא יהודי התרחש באמצעות החלפת הגיבורים לדמויות המקראיות, או שעל בסיס הדמויות המקראיות רקמו המספרים את עלילת הסיפור תוך שימוש במוטיבים עממיים נפוצים' (יסיף, שם, עמ' 101).

<sup>3</sup> כיוון מחקרי זה ראו אצל ש"י פרידמן, 'דמא בן נתינה: לדמותו ההיסטורית פרק בחקר האגדה התלמודית', היגיון ליונה (בעריכת י' לוינסון, י' אלבוים וג' חזן-רוקם), ירושלים תשס"ז, עמ' 82-130.

וסגורה באמצעות מתודות וכלים ספרותיים. לדוגמה, אין הם מבחינים במסגרת לסיפור, במילים מנחות המצויות בו או בתקבולות בין איבריו.<sup>4</sup>

מאמר זה מבקש לשלב בין שלושת כיווני המחקר: [א] עיון במקורות המקבילים בספרות חז"ל כדי לעמוד על רבדיו של הסיפור ועל עריכתו והתהוותו; [ב] השוואה למקבילות ולמוטיבים השאובים מהספרות העממית; [ג] בחינת כלים ספרותיים שבהם השתמש היוצר. שילוב זה יבהיר הבהרה שאינה משתמעת לשני פנים שלפנינו יצירה ספרותית שלמה המכילה מוטיבים מספרות חז"ל ומחוצה לה ונתפרה לפי מידותיה של הדמות המקראית – במקרה הזה דוד המלך. אין מדובר כאן בייהוד של יצירה עממית נכרית על ידי שינוי זהותו של הגיבור אלא ביצירה יהודית שלמה ומלוכדת המשתמשת במוטיבים שונים מעולמם של החכמים ומחוצה לו.

נקודה נוספת שתתבהר ממחקר זה תגלה שאין מדובר כלל ב'סיפור גבורה' שנועד לספק צורך טבעי של יהודי התקופה.<sup>5</sup> ממאמר זה יתברר שבחינת הסיפור לאור כיווני המחקר שהוצגו לעיל תחשוף מסר עיקרי אחר העולה מהסיפור – מסר מפתיע המציג מבט חדש בסוגיית השכר והעונש. סיפור הגבורה של אבישי הוא משני, והוא בא לשרת את המסר העיקרי.

וזה יהיה אופן ניתוח הסיפור: תחילה יובא הסיפור בשלמותו, לאחר מכן הוא יחולק לפסקאות, על כל פסקה יינתן הסבר וייעשה ניסיון לעמוד על המקורות שבהם השתמש המספר הן מספרות חז"ל הן ממקורות חיצוניים לה. לבסוף יידון הסיפור כמכלול, ותינתן הדעת לרבדיו, למבנהו, לעלילה ולמסר העיקרי העולה ממנה.

### בבלי, סנהדרין צה ע"א, על פי כת"י יד תרגום הרב הרצוג<sup>6</sup>

[1] 'וישבי בנוב אשר בילידי הרפה וג' 'וישבי בנוב אשר בילידי הרפה [ומשקל קנו שלש מאות משקל נחושת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד] (שמ"ב כא 16). מהו 'וישבי בנוב'?

אמ' רב יהודה אמ' רב: איש שבא על עסקי נוב. אמר רב יהודה אמר רב: איש שבא על עסקי נוב.

אמ' לו הקב"ה לדוד: עד אימתי יהא עון זה אמר לו הקב"ה לדוד: עד אימתי יהא עון

<sup>4</sup> דרך זו מייצג י' פרנקל. ראו לדוגמה במאמרו 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה', תרביץ מז (תשל"ח), עמ' 172-139. התפרסם גם בספרו: סיפור האגדה – אחדות של תוכן וצורה, תל אביב 2001, עמ' 11-50. מאמר זה עוסק בסיפורים מסוג 'מעשי חכמים', אך פרנקל יישם דרך זו גם בניתוח 'סיפור מקראי מורחב'. ראו בספרו מדרש ואגדה, כרך ב, תל אביב תשנ"ז, עמ' 288-280. בדרך זו הלכו גם ע' מאיר, הסיפור הדרשני בבראשית רבה, תל אביב 1987, וי' לוינסון, הסיפור שלא סופר – אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה.

<sup>5</sup> כהצעתו של יסיף (לעיל, הערה 2) הסובר שמדובר ב'סיפור גבורה' ה'עושה שימוש מרובה במוטיבים עממיים, ומספק את הצורך הטבעי, אף אצל יהודים בני התקופה, בסיפורי גבורה באמצעות נסיגה אל תקופת המקרא.

<sup>6</sup> נוסח זה מובא גם בילקוט שמעוני לשמ"ב רמז קנה (מהדורת הימן-שילוני, עמ' 353) ובמדרש הגדול לספר דברים, כי תצא (מהדורת פיש, עמ' תסד-תסה). נוסח זה נבחר כיוון שהחלק האחרון של הסיפור על פי כת"י זה הוא מדויק יותר. ראו על כך להלן, הערה 13.

טמון? על ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נהרג שאול ושלושת בניו. רצונך שיכלה זרעך או תימסר ביד אויב? אמר: מוטב ימסר אותו האיש ביד אויב ואל יכלה זרעו.

[2] יומא חד נפק לשכר בזאי, אתא שטן אידמי ליה בטביא. פתק ביה גירא ולא מטייה. רהיט מקמיה, רהיט בתריה. משכיה עד דאמטייה למחנה פלשתים.

כד חזייה ישבי בנוב, אמר: הינו האיי דקטליה לגלית אחי. נקטיה קמטיה ואותביה תותיה בי סדייה וסגא עילויה. אמר: איכול ואשתי ואיטלל ביה סד בעינא [צ"ל: כדבעינא] אתרחיש ליה ניסא רוחא ליה ארעא תותיה שנ' 'תרחיב צעדי תחת(נ)י' (תה' יח 37).

[3] ההוא יומא פניא דמעלי שבתא הוה אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה.<sup>7</sup> הוה כטמיה דמא.<sup>8</sup> ואיכא דאמרי אתאי פרדה בכת קמיה,

ואיכא דאמרי אתאי יונה איטרף קמיה. אמר: שמע מינה כנסת ישראל מתילא ביונה שנ' 'כנפי יונה נחפ' בכסף' (שם סח 14) ודוד מלך ישראל שרוי בצער.

ואיכא דאמרי אתאי יונה וטרפה [=כנפיה] לפניו. אמר: שמע מכך כנסת ישראל נמשלה ביונה, שנאמר 'כנפי יונה נחפה בכסף' (שם סח 14) ודוד מלך ישראל שרוי בצער. אזל לביתיה ולא אשכחיה. שלח לבי מדרשא ולא אשכחיה. אמר: דויד היכא ניהו? אמרו ליה: נפק לשכר בזאי. אמר: תנו, אין יושבין על כסאו ואין רוכבין על סוסו ואין משתמשין בשרביטו.<sup>9</sup> אבל בשע' הסכנה שפיר דמי. רכביה לפרדיה וקם ואזל. אתעביד ליה ניסא וקפצא ליה ארעא.

[4] בהדי דקא מסגי חזייה לערפה אימיה דהוה קא שאירא פילכא. כי חזיתיה

<sup>7</sup> בכמה מכתה"י נוסף מעין הנוסח "בארבעא גרבי דמיא". כך בכת"י מינכן, פירנצה II I 9-7, דפוס ברקו ודפוס וילנה.

<sup>8</sup> בכתה"י מינכן 95 ופירנצה I II 9-7 מתואר היפוך המים לדם.

<sup>9</sup> בשאר עדי הנוסח, בכת"י מינכן, פירנצה II I 9-7, דפוס ברקו ודפוס וילנה מובאת ההלכה כחלק מדו-שיח הלכתי בין אבישי לחכמי בית המדרש.

אמר: האי לאעוליה לדוד קא אזיל. אדהכי ואדהכי פסקתיה לפילכה. סברא דליפול עליה וניקטלניה ולא מטייה מידי. אמרא ליה: עולימא הב לי פלקאי. פתקיה בריש מוקיה עלה וקטלה.

[5] כד חזייה ישבי בנוב לאבישי,<sup>10</sup> דעציה לניסכא בארעא ופתקיה לדוד לעילא, אמ': ליפול עליה וליקטול. אמר אבישי שם אוקמיה לדוד בין שמיא לארעא.<sup>11</sup>

אמ' ליה אבישי: מאי האי? אמ' ליה: (כ)[ה]כי אמר לי הקב"ה והכי אהדרי ליה.

איפוך צלותך, בר ברך קירא לזבון.<sup>12</sup> אמ' ליה: אי הכי בעי רחמי בהדאי, והינו דכת' ויעזר לו אבישי בן צרויה ויך את הפלשתי' (שמ"ב כא 16) ואמ' רב יהודה אמ' רב: שעזרו בתפלה. אמ' אבישי שם ואחתיה.

[6] כיון דחזינהו רהיט מקמיהו, הוו קא רדפי בתריה.<sup>13</sup> כי מטא קובי, אמרו ליה: קום ביה.

כי מטא ביטרי, אמרו ליה: בתרי תרי.<sup>15</sup>

אותו אמרה: זה לתקוף למען דוד הוא הולך. בינתיים התירה את הפלך [והשליכה על אבישי]. חשבה שיפול [הפלך] עליו ויהרג ולא הגיעו כלום. אמרה לו: בחור הב לי את הפלך. זרקו [את הפלך] בראשה העמידו עליה והרגה.

כאשר ראה ישבי בנוב את אבישי, נעץ לרומחו בארץ וזרק את דוד למעלה, אמר: יפול [דוד] עליו וייהרג.

אמר אבישי שם [המפורש] והעמיד את דוד בין שמים לארץ.

אמר לו אבישי [לדוד]: מה זה?

אמר לו: כך אמר לי הקב"ה וכך השבתי לו.

-- הפוך תפילתך, בן בנך ימכור זפת.<sup>14</sup> אמר לו: אם כך בקש רחמים בעדי, וזהו שכתוב 'ויעזר לו אבישי בן צרויה ויך את הפלשתי' (שמואל ב כא 16) ואמר רב יהודה אמר רב: שעזרו בתפלה.

אמר אבישי שם והורידו. כיון שראה אותם רץ מלפניהם, היו רודפים אחריו.

כאשר בא לקובי, אמרו לו: קום ביה [עמוד בן].

כאשר בא לביטרי, אמרו לו: בתרי תרי

<sup>10</sup> בכת"י מינכן 95 ופירנצה II I 9-7 ובדפוסים ברקו ווילנה נוסף כעין הנוסח הזה: 'אמר השתא הוו בי תרין, וקטלין לי'.

<sup>11</sup> בכת"י מינכן 95 ופירנצה II I 9-7 ובדפוסים ברקו ווילנה נוסף כעין הנוסח הזה: 'ונימא ליה איהו! אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין'. ביטוי זה מופיע גם בבבלי, ברכות ה ע"ב, ובנדריים ז ע"ב.

<sup>12</sup> בכת"י מינכן 95 ופירנצה II I 9-7 ובדפוסים ברקו ווילנה נוסף בסוף הפתגם: 'ואת לא תצטער'. במדרש תהלים, מזמור יח, ל (מהדורת בובר, עמ' 159), נוסף כאן 'באותה שעה נגזרה גזירה על יהויקים מלך יהודה שימסר ביד נבוכדנאצר'.

<sup>13</sup> בכת"י מינכן 95 ופירנצה II I 9-7 ובדפוסים ברקו ווילנה ישבי הוא הרודף ודוד ואבישי הם הבורחים. אך נוסח זה אינו הולם את עלילת הסיפור, שהרי דוד כבר אינו בבחינת פסיבי, שהרי שינה את החלטתו.

<sup>14</sup> התרגום של 'קירא' כזפת הוא על פי ערך זה אצל M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, Ramat-Gan 2002, p. 1016. רש"י מפרש 'קירא' כשעווה, ראו לדוגמה בבלי, בבא מציעא מ ע"א. כך פירש גם בעל הערוך. ראו ח"י קוהוט, ערוך השלם ז, ניו-יורק תשט"ו, ערך 'קר', עמ' 182. בעקבות פירוש זה הלך מ' איילי, פועלים ואומנים – מלאכתם ומעמדם בספרות הז"ל, גבעתיים 1987, עמ' 136 וכן הנ"ל, אוצר כינויי עובדים בספרות התלמוד והמדרש, תל אביב 2001, עמ' 100.

[בשניים בשניים].  
 אמרו ליה: רשע זיל אשתבח לה לערפה אימך רשיעתא בקברה.  
 דבתרין גוריאן אריא קטול. כיון דאיכדור ליה שמא דאימיה כחוש חיליה וקטלוה.<sup>16</sup>  
 [7] סוף אמרו ליה ישראל לדוד: הואיל ואיכא כי האי חובא לא תיפוק, הינו דכת' 'אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל' (שם).  
 אמרו לו: רשע לך והתרברב בפני ערפה אימך הרשעה בקיברה.  
 שבשני גורי אריות ייהרג אריה. כיון שהזכירו לו שם אמו, נחלש כוחו והרגוהו.  
 לבסוף אמרו לו ישראל לדוד: הואיל ויש חטא כזה לא תצא, זהו שכתוב 'אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל' (שם).

## ב. חלוקת הסיפור לפסקאות וניתוחן

### 1. אשמתו של דוד בהריגת כוהני נוב

'וישבי בנוב אשר בילידי הרפה [ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד] (שמ"ב כא 16) מאי 'וישבי בנוב? אמ' רב יהודה אמ' רב: איש שבא על עסקי נוב. אמ' לו הקב"ה לדוד: עד אימתי יהא עון זה טמון? על ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נהרג שאול ושלשת בניו. רצונך שיכלה זרעך או תימסר ביד אויב? אמ': מוטב ימסר אותו האיש ביד אויב ואל יכלה זרעו.

המקור המקראי לסיפור המורחב הוא המפגש של דוד עם ישבי בקרב:

ותהי עוד מלחמה לפלשתים את ישראל וירד דוד ועבדיו עמו וילחמו את פלשתים וינעף דוד: וישבי בנוב אשר בילידי הרפה ומשקל קינו שלש מאות משקל נחשת והוא חגור חדשה ויאמר להכות את דוד: וינעף לו אבישי בן צרויה ויך את הפלשתי וימיתו אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל. (שמ"ב כא 15-17)

בפסוקים אלה מסופר שדוד מתעייף במהלך הקרב עם הפלשתים, ישבי מבקש לנצל את חולשתו של דוד, אך אבישי מגיע לעזרתו והורג את ישבי. בעקבות הסכנה שנשקפה לדוד החליטו אנשיו שלא יצא עוד למלחמה. הפסוקים שלאחר מכן (18-22) מתארים עוד קרבות של אנשי דוד עם פלשתים אחרים, שגם הם מכוונים 'ילידי

<sup>15</sup> בכת"י מינכן 95 ופירנצה II I 9-7 ובדפוסים ברקו ווילנה הנוסח הוא 'כי מטא בי תרי אמרי: בתרי גוריין קטלוה לאריא'.

<sup>16</sup> במדרש תהלים, מזמור יח, ל (מהדורת בובר, עמ' 159), נוספה כאן התוספת הזאת: 'כד הוי רדיפין בתרוי, אמר ישבי שנים על אחד, אמרי ליה אנן קטלינון לך את עול אימר בקרתא עשרה קטלוון לך'.

הרפה'.<sup>17</sup> ישבי, סף, גלית ואיש מדון הם ארבעה אשר נולדו לרפה בגת, ואת כולם הרגו דוד ואנשיו.<sup>18</sup> יש לשים לב שהמלחמה עם סף וגלית מתרחשת במקום ששמו גוב, ואילו המלחמה עם ישבי מתחוללת בנוב. האם יש כאן שיבוש בין השמות?<sup>19</sup> מכל מקום, חילוף שמות זה הוא נקודת האחיזה לשאלה הפותחת 'מאי ישבי בנוב?' ולדרשת רב יהודה בשם רב הבאה בעקבותיה.<sup>20</sup>

רב סובר שהשם 'נוב' בקרב זה של דוד עם ישבי אינו מקרי, והוא בא לרמז על 'נוב' אחרת. הכוונה ל'נוב' עיר הכהנים שכוהניה נהרגו בידי שאול בתואנה שסייעו בידי דוד הנמלט מפניו (שמ"א כא). לדברי רב, הסיטואציה המתוארת במפגש של דוד עם ישבי, שבה נשקפת סכנה לחייו, קשורה לחורבנה של נוב. לדעתו, מצב זה הוא עונש על אשמתו העקיפה בהריגת כוהני נוב. לאשמה זו יש יסוד בכתובים: 'ויאמר דוד לאביתר ידעתי ביום ההוא כי שם דואג האדומי כי הגד יגיד לשאול. אנוכי סבותי בכל נפש בית אביך' (שמ"א כב 22). אבל רב תולה בצווארו של דוד לא רק את אשמת הריגת הכהנים אלא גם את הריגת שאול ובניו ודואג האדומי.<sup>21</sup>

במקום אחר בתלמוד הבבלי מובאת דרשה אחרת בשמו של רב המאשים באותה אשמה את יהונתן בן שאול דווקא:

<sup>17</sup> 'ויהי אחרי כן ותהי עוד המלחמה בגוב עם פלשתים אז הכה סבכי הקשתתי את סף אשר בילדי הקרפה. ותהי עוד המלחמה בגוב עם פלשתים ויד אלחנן בן יערי ארזים בית הלחמי את גלית הגתי ועץ חניתו פמנור ארזים. ותהי עוד מלחמה בגת ויהי איש מדון ואצבעת ידיו ואצבעת רגליו שש וָשש עשרים וארבע מספר וגם הוא ילד לקרפה. ויִתְחַרף את ישראל ויכהו יהונתן בן שמעון אחי דוד. את ארבעת אלה ילדו לקרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו'. רד"ק על אתר סובר כי 'רפה' הוא שם האב, והוא מבני הרפאים, וכך הנוסח במקבילה שבדה"א כ 4 – "מילידי הרפאים". אבל ר' ישעיה מטראני סובר שמדובר באישה גדולת ממדים. ראו מקראות גדולות, מהדורת הכתר, רמת-גן תשנ"ג, עמ' 251. ש' בר-אפרת, מקרא לישראל שמואל ב, תל אביב-ירושלים, תשנ"ו, עמ' 235, מפרש 'רפה' במשמעות של 'רפאים' בני ענק. וראו H.W. Hertzberg, *I and II Samuel*, in *Old Testament Library*, London 1964, p. 386. ויש מי שפירש שהכוונה לשמו של אליל, ו'בני הרפה' הם לוחמים ביחידת עלית שאילל זה היה פטרונה. ראו P.K. Mc'carter, *II Samuel*, in *The Anchor Bible*, Vol. 9, New York 1984, pp. 449-450; A.A. Anderson, *II Samuel*, in *Word Biblical Commentary*, Vol. 11, Texas 1989, p. 254. תודתי לד"ר יונתן גרוסמן שהפנה אותי למקורות אלה. על אלחנן בן יער ראו י' דביר, 'ייעודה של השליחות בשם המקראי, תל אביב תשכ"ט, עמ' 319-323. על איש מדון כדמות ייחודית ואף א-לוהית ראו R.D. Barnett, 'Six Fingers and Toes: Polydactylism in the Ancient World', *Biblical Archaeology Review* 16/3 (1990), pp. 46-51.

<sup>18</sup> במקבילה שבדה"א כ 4-8 הושמט הסיפור על ישבי כנראה משום שדוד מתואר בו כמי שאויבו גבר עליו, ומגמת דברי הימים היא להציג את דוד כמלך אידיאלי, וכבר עמדה על כך ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים תשל"ז, עמ' 394 הע' 199.

<sup>19</sup> ראו בר-אפרת, שם והרצברג, שם, עמ' 385.

<sup>20</sup> ראו את דברי המהרש"א על אתר.

<sup>21</sup> לפי מקורות רבים בספרות חז"ל, דואג היה תלמיד חכם שיצא לתרבות רעה. ראו ירושלמי, סנהדרין י, ב (כט ע"א, מהדורת האקדמיה, עמ' 1323); בבלי, סנהדרין קו ע"ב. וראו R. Kalmin, 'Doeg the Edomite – from Biblical Villain to Rabbinic Sage', in: C. Evans (ed.), *The Interpretation of Rabbinic Scripture in Early Judaism and Christianity*, Sheffield 2000, pp. 390-405.

ושגגתה עולה זדון – מיהונתן. דאמ' רב יהודה אמ' רב: אלמלא ליוהו יהונתן לדוד בשתי ככרות לחם לא נהרגה נוב עיר הכהנים, ולא נטרד דואג האדומי, ולא נהרג שאול ושלשת בניו. (בבלי, סנהדרין קד ע"א, כת"י יד הרב הרצוג)

אשמתו של יהונתן מוגדרת שגגה, אך ההשלכות של שגגה זו חמורות. יהונתן נפרד מדוד בלי לתת לו צידה לדרך, ועל כן נאלץ דוד ללכת לנוב ולבקש לחם מאחימלך הכוהן. הנוסח המפרט את התוצאות של חטאו של יהונתן שווה לזה המפרט את התוצאות המיוחסות לאשמת דוד. כדוד גם יהונתן אשם בחורבנה של נוב ובמותם של דואג ושל שאול ושלש בניו. הצד השווה שבשתי דרשותיו של רב הוא שאין הוא מוכן להסיר אחריות, אפילו עקיפה, מדוד ויהונתן שבשל צעדיהם הלא מחושבים הביאו לתוצאות החמורות.

את האשמה מתאר המספר באמצעות דו-שיח בין הקב"ה לדוד.<sup>22</sup> הקב"ה מציג לדוד שתי אופציות של ענישה: כיליון זרעו או נפילתו ביד אויביו.<sup>23</sup> דוד נדרש להכרעה ולהתמודדות בין שני ערכים מנוגדים זה לזה. האם לקבל את העונש מתוך דאגה לזרעו או להעדיף את שלומו וטובתו על פני טובת זרעו.<sup>24</sup> לאור התפיסה המקראית שהמשך הזרע של האדם הוא ברכה, והכרתת הזרע היא קללה (מל"א יד 10; כא 21), דוד מכריע ומוכן ליפול ביד אויביו ובלבד שזרעו יימשך. לפיכך סכנת החיים שנשקפה לדוד מידי ישבי היא תוצאה של החלטת דוד ליפול ביד אויביו כעונש על חלקו בחורבן נוב עיר הכהנים.

עד כאן דרשתו של רב בעברית, מכאן ואילך מובאת ההרחבה הסיפורית לדרשה בארמית:

## 2. נפילת דוד בידי ישבי

יומא חד נפק לשכר בזאי,<sup>25</sup> אתא שטן אידמי ליה בטביא. פתק ביה גירא ולא מטייה. רהיט מקמיה, רהיט בתריה. משכיה עד דאמטייה למחנה פלשתים. כד חזייה ישבי בנוב, אמ': הינו האיי דקטליה לגלית אחי. נקטיה קמטיה ואותביה תותיה בי סדייה וסגא עילויה. אמ': איכול ואשתי ואיטלל ביה סד בעינא [צ"ל: כדבעינא] אתרחיש ליה ניסא רוחא ליה ארעא תותיה שנ' 'תרחיב צעדי תחתי [ולא מעדו קרסולי]' (תה' יח 37).

<sup>22</sup> התבנית של דרשת רב המתארת דו-שיח בין ה' לדוד ופיתוח סיפורי בעקבותיה מצוי גם בסיפורים מקראיים מורחבים אחרים העוסקים בדוד. ראו בבלי, סנהדרין קז ע"א; ושם ע"ב.  
<sup>23</sup> הבחירה שמציב ה' לפני דוד דומה לבחירה שבפניה עומד דוד לאחר שספר את ישראל (שמ"ב כד 13).

<sup>24</sup> על המכשול הערכי העומד בפני הגיבור בסיפור הדרשני כותב לוינסון (לעיל הערה 4), עמ' 129 (ההדגשה במקור): 'הצבת המכשול היא אמצעי לחשוף את העולם הפנימי השסוע של דמויותיו, שכן כוונות האדם והכרעותיו הן העומדות במרכז עניינו. במילים אחרות, המספרים העתיקו את תבנית הגיבור למרחב הפנימי של האדם'.

<sup>25</sup> על ציד באמצעות בז ראו ה' מנדלסון, 'בז', האציקלופדיה העברית, ח, עמ' 119-120. עוד על ציד בעזרת ציפורים ראו מ' כסלו, 'ציד ציפורים, מקלות דבק והערף הדביק – ריאליה ומקורות', על אתר א (תשנ"ו), עמ' 11-12.

לאחר שדוד מחליט ליפול ביד אויביו, ה' מתחיל לגלגל את המהלכים שיביאו לביצוע ההחלטה. משקיבל עליו דוד עונש זה הוא נעשה פסיבי ומובל, ואין בידו לשלוט בגורלו. השטן יוצא לבצע את גזרת ה', ומטרתו להוביל את דוד לארץ אויב. השטן נדמה לצבי, ודוד העסוק בציד שולח בו חץ ומבקש להרגו, אך הצבי חומק ממנו, ודוד בעקבותיו. ייתכן שהמקור לתיאור השטן הנדמה לצבי ומושך אחריו את הגיבור מצוי במסורת הודית קדומה המתוארכת למאה הרביעית לפנה"ס. ביצירה 'עלילות ראמה' מסופר על מאריצה' המתחפש לצבי ומטרתו לגרום שראמה ירדוף אחריו וכך להרחיקו מאשתו סיטה, וכך יכול ראואן המלך לחטוף את סיטה.<sup>26</sup> שלא כבמסורת ההודית, כאן השטן הוא שלוחו של הא-ל, ואין הוא מייצג את דמות הרע השמורה לישבי.<sup>27</sup> סיפור דומה שבו מכשיל השטן את דוד מובא גם הוא בבבלי סנהדרין. גם כאן נפתח הסיפור בדו-שיח בין דוד לה':

אמ' רב יהודה אמ' רב: לעולם אל יביא אדם את עצמו לידי נסיון, שהרי אדם גדול הביא את עצמו לידי נסיון ונכשל.  
 אמ' דויד לפני הקב"ה: רבוננו שלעולם מפני מה אומרין אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, ואין אומרין אלהי דוד?  
 אמ' ליה: אינהו מינסו לי את לא מינסית לי.  
 אמ' לפניו: רבו' שלעו' נסיני אף אני, שנ' 'בחנני יי' ונסני וג' (תה' כו 2).  
 אמ' ליה: אין, מנסינא לך ועבדנא נמי (ב)[מ]ילתא בהדך, דאלו אינהו לא אודעתינהו במאי מנסינא להו, ואת מודענא לך במאי דמנסינא לך. ומאי ניהו?  
 בדבר ערוה.  
 מיד 'ויהי לעת ערב ויקם דוד מעל משכבו ויתהלך על גג בית המלך וירא אשה רוחצת מעל הגג והאשה טובת מראה מאד' (שמ"ב יא 2), אמ' רב יהודה אמ' רב: שהפך משכבו שללילה למשכבו שליום, נתעלמה ממנו דבר קטן יש בו באדם משביעו רעב מרעיבו שביע.  
 הינו דכת' 'ויתהלך' [ך] על גג בית המלך' (שם) – אתא שטן אידמי ליה בציפרתא, בת-שבע יתבא תותי חלונא [חלתא] וקא חיפא רישה,<sup>28</sup> פתיק ביה גירא נדאי חלונא איגלי וחזייה. (בבלי, סנהדרין קז ע"א, כת"י יד הרב הרצוג)

שלוש נקודות דמיון בין סיפור זה לסיפור על ישבי: [א] דרשה של רב יהודה בשם רב המתארת דו-שיח בין דוד לה', ובעקבותיו מובא סיפור מקראי מורחב המפתח את דרשת רב; [ב] ה' נעזר בשטן הנדמה לבעל חיים, ומטרתו לנסות את דוד; [ג] כמו הצבי, גם כאן יורה דוד חץ לעבר הציפור אך מחטיאה.

<sup>26</sup> נוסח עברי לסיפור מופיע אצל מ' דור, עלילות ראמה, תל אביב תשל"ח, עמ' 54-57. על השטן הנדמה לבעל חיים ראו M. Rudwin, *The Devil in Legend and Literature*, La Salle 1973, pp. 36-45, 310.

<sup>27</sup> על השטן במקרא בספרות בית שני ובדברי חז"ל ראו ח' מאק, אלא משל היה – איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, רמת גן תשס"ה, עמ' 42-46.

<sup>28</sup> מעניין שהתיאור של בת-שבע החופפת את ראשה מזכיר את חפיפת הראש של אבישי בסיפורנו. אצל בת שבע הדבר מביא לנפילת דוד, ואילו אצל אבישי – להצלתו.



סיפור הרקע המתאר את נפילת דוד ביד ישבי רחוק מאוד מהתיאור המקראי שבו המפגש בין דוד לישבי הוא במלחמה בין דוד ואנשיו לפלשתים. נראה שנקודת האחיזה לתיאור נפילת דוד בשבי ישבי היא דרשת שמו של ישבי. הכתיב של שם זה הוא 'וישבו', וכך מודגש הקשר בין שמו לפעולה שהוא מבצע. אך גם על פי הקרי, אותיות המילה 'שבי' הן אותיות שמו של ישבי.<sup>29</sup> דוד מגיע בעקבות השטן לארץ פלשתים, ושם מבחין בו ישבי המזהה את דוד כמי שהרג את גלית אחיו, שהרי לפי האמור לעיל ישבי וגלית שניהם בניה של הרפה.<sup>30</sup> ישבי תופס את דוד, מענה אותו ומתעלל בו אך אינו הורגו. בתיאור זה שבו מובא רצף הפעולות שעושה ישבי נגד דוד – 'נקטיה קמטיה ואותביה', מודגשת דמותו של דוד כפסיבי ללא יכולת להתנגד למעשיו של ישבי. כך מתקיים דבר ה', ודוד מצוי בשבי ישבי. אך אף על פי שה' מוביל את דוד לידי אויבו, הרי הוא מציל אותו מרמיסה תחת ישבי. משמע שה' מעורב במתרחש מאחורי הקלעים ואינו רוצה במותו של דוד, ובלשון אחרת – הוא אינו רוצה במימוש ההסכם בינו ובין דוד. מה משמעותה של סתירה זו במעשיו של ה'?

### 3. יציאת אבישי לעזרת דוד

ההוא יומא פניא דמעלי שבתא הוה אבישי בן צרויה הוה קא חייף רישיה. הוה כטמיה דמא.

ואיכא דאמרי אתאי פרדה בכת קמיה.

ואיכא דאמרי אתאי יונה איטרף קמיה. אמר: שמע מינה כנסת ישראל מתילא ביונה שנ' 'כנפי יונה נחפ' בכס" (תה' סח 14) ודוד מלך ישראל שרוי בצער. אזל לביתה ולא אשכחיה. שלח לבי מדרשא ולא אשכחיה. אמר: דויד היכא ניהו? אמרו ליה: נפק לשכר בזאי. אמר: תנן, אין יושבין על כסאו ואין רוכבין על סוסו ואין משתמשין בשרביטו. אבל בשע' הסכנה שפיר דמי. רכביה לפרדיה וקם ואזל. אתעביד ליה ניסא וקפצא ליה ארעא.

<sup>29</sup> ראו אנדרסון (לעיל, הערה 17), עמ' 253. מלבד הדמיון בין "ישבי" ל"שבי" יש דמיון מעניין נוסף, שם השובה "ישבי" מצוי בתוך שם המושיע "אבישי". דרשת שמות דמויות המקרא נפוצה בספרות חז"ל, וראשיתה כבר במקרא עצמו. על מגמת דרשת השמות במקרא ראו מ' גרסיאל, מדרשי שמות במקרא, רמת-גן 1987. על המגמה בקרב חז"ל ראו י' היינמן, דרכי האגדה, גבעתיים 1970, עמ' 110 ואילך; י' נהרי, 'מדרשי שמות מקראיים במדרשי חז"ל' – הבחינה הלשונית, ואלה שמות ב (תשנ"ט), עמ' לא-ג; הנ"ל, אגרון פרשני למדרשי שמות מקראיים (אנשים ומקומות) שנדרשו במדרשי האגדה הארצישראלים, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשנ"ה. דוגמה לדרשת שמות בסיפור מעשי חכמים ראו א' קוסמן, 'על השימוש בשם הגיבור כאמצעי ספרותי בסיפור התלמודי בהקשרים מגדריים – הסיפור על מר עוקבא בבבלי כתובות סז ע"ב', ואלה שמות ד (תשס"ד), עמ' סא-צג. בסיפור הנדון על דוד בשבי ישבי יש עוד דרשת שם המקשרת בין הרפה אם ישבי לערפה ודרשה של שמות המקום שאליו מגיעים דוד ואבישי הרודפים אחר ישבי.

<sup>30</sup> על הקשר בין גלית המופיע סמוך לישבי ולגלית שנהרג על ידי דוד ראו בר-אפרת (לעיל, הערה 17), עמ' 234; הרצברג (לעיל, הערה 17), עמ' 387; מק'ארתר (לעיל, הערה 17), עמ' 450; אנדרסון (לעיל, הערה 17), עמ' 255; J.P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry*; 255; Van Gorcum 1990, p. 296; *in the books of Samuel, Vol. 3 (Throne and City)*; תל אביב 2004, עמ' 188-194.

המספר מציין שהסיפור מתרחש בערב שבת. ייתכן שהחשיבות של נתון זה קשורה לרחיצתו של אבישי, אך ייתכן שיש כאן ניסיון להכניס לסיפור ממד של זמן קצוב המסביר את הצורך בהמשך בקפיצת הארץ המאפשרת את ההגעה המהירה של אבישי.<sup>31</sup>

כיצד נודע לאבישי על נפילתו של דוד בשבי ישרי? הסיפור פורס לפנינו כמה דרכים חלופיות העונות על שאלה זו: לפי האחת, אבישי רוחץ לכבוד שבת ורואה דם במים – סמל לצרה. לפי דרך אחרת באה פֶרֶדַת דוד שנמלטה מארץ פלשתים ובכתה לפניו. עוד דרך הסבר היא שאבישי ראה יונה המנפנת בכנפיה בדרך המושכת את תשומת לבו, והוא מסיק שמלכם של ישראל המשולים ליונה נתון בסכנה.<sup>32</sup> מתוך שלושת ההסברים בואה של הפרדה נראה תואם את רצף העלילה, מאחר שבהמשך נעזר בה אבישי בדרכו להצלת דוד. בלעדיה כיצד ידע אבישי היכן מצוי דוד? ההסבר הקשה ביותר הוא על כתמי הדם, מאחר שלא ברור כיצד הבין אבישי מכאן שדוד בצרה.<sup>33</sup> מכל מקום, ברור שסימנים אלה נשלחו אל אבישי בדרך נס, כלומר על ידי ה', כדי שיצא להציל את דוד. מכאן עוד המחשה שה' מעורב בסתר ואינו רוצה במות דוד. אבישי הולך לברר היכן דוד, ומתברר לו שהוא נעדר. עתה הוא מתחבט אם הוא רשאי להשתמש בפרדתו של דוד להצלתו. על פי משנה סנהדרין (ב, ה), אין לרכוב על פרדת המלך, אך כאשר המלך בסכנה מותר. שוב אבישי זוכה לסיוע נסי מה', והארץ קופצת לו. מה משמעות הביטוי 'קפיצת הארץ'? רש"י (על אתר) מסביר שקפיצה משמעה קיצור הארץ, כמו קפיצת יד, סגירת האצבעות וצמצום פני השטח של היד.<sup>34</sup> תיאור קפיצת הארץ של אבישי המובא כאן מקורו במסורת ארץ-ישראלית המופיעה בבראשית רבה:

<sup>31</sup> על ערב שבת כזמן קצוב המכניס 'לחץ' לעלילה ראו סיפור מותו של ר' יהודה הנשיא בערב שבת כפי שמובא בירושלמי, כלאים ט, ד (לב ע"ב, מהדורת האקדמיה עמ' 174). וכן בסיפור אבא תחנה חסידא בקהלת רבה ט, א [ז] וניתוח הסיפור אצל א' קוסמן, מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים 2002, עמ' 93-97. עוד על ממד הזמן הדחוק שלפני כניסת השבת ראו י' פרנקל, 'הזמן ועיצובו בסיפורי האגדה', מחקרים באגדה, תרגומים ותפילות ישראל לזכר יוסף היינמן (בעריכת ע' פליישר וי"י פטוחובסקי), ירושלים תשמ"א, עמ' קמז-קנג, ובספרו סיפור האגדה (לעיל, הערה 4), עמ' 156-163. במאמר זה דן פרנקל בסיפור מותו של ר' אליעזר 'בערב שבת עם חשיכה' כמובא בירושלמי, שבת ב, ז (ה ע"ב, מהדורת האקדמיה, עמ' 382).

<sup>32</sup> היונה הנמשלת לישראל מופיעה פעמים מספר בספרות חז"ל, לדוגמה בבבלי, ברכות נג ע"ב ושבת מט ע"א.

<sup>33</sup> בגרסת 'ספר המעשיות' של גסטר (לעיל, הערה 1), עמ' 112, מובאים הסימנים האלה: 'ההוא יומא פניא דמעלי שבתא הוה. איגליא מילתא לאבישי בר צרויה בר אחתיה דדויד. איכא דאמרי אתאי פרדה בכת קמיה. אמ' שמע מינה דויד מלכא דישראל שרי בצערא. איכא דאמרי אבישי הוה קא יתיב האיף רישיה. אתת יונה איטרפא קמיה. אמ' כנסת ישראל היא. שמע מינה דויד מלך ישראל שרי בצער. היך דכת' "אם תשכבון בין שפתים וגו'". איכא דאמרי כסא הוה נקיט אבישי והוה לדמא. ואיכא דאמרי כלילא דדויד הוה גביה ויבש'.

<sup>34</sup> על קפיצת הדרך בתרגום המיוחס ליונתן ראו א' שנאן, תרגום ואגדה בו, ירושלים תשנ"ג, עמ' 138-139; ד' שטיין, מימרה מגיה מיתוס, ירושלים תשס"ה, עמ' 262-267. דיון נרחב בקפיצת הארץ ראו M. Verman & S.H. Adler, 'Path Jumping in the Jewish Magical Tradition', *Jewish Studies Quarterly* 1 (1993/4), pp. 131-148. במקור זה עומדים המחברים על ההבדל בין קפיצת הארץ הנסית שמבצע האל-ל ובין קפיצת הדרך שהיוזם שלה הוא האדם.

'ויקם וילך וגו' (בר' כד 10) – ר' ברכיה מש' ר' יצחק: בר יומו. היא דעתיה דר' ברכיה בשם ר' יצחק: 'ואבא היום אל העין' (שם כד 42) – היום יצאתי היום באתי.

הה"ד 'הרעשתה ארץ פצמתה' [רפא שבריה כי מטה] (תה' ס 4) – 'הרעשתה ארץ' בימי אברהם, 'פצמתה' בימי אליעזר, 'רפא שבריה' בימי יעקב, 'כי מטה' בימי ישבי בנוב.

הה"ד 'וישבי בנוב אשר בילידי הרפה וגו' (שמ"ב כא 16) – אניף במגיניה, קפץ דוד לאחורוי י"ח אמין. זה נתירא מזה וזה נתירא מזה. זה נתירא מזה לומר: אין לאחורוי קפץ כדין לקומי מאי? וזה נתירא מזה לומר: אין במגיניה אניפי כדין איך אנא יכיל למיקמה ביה?

באותה שעה אמר דוד: הלואי היה לי חד מן בני אחתי ויסייעני. מיד, 'ויעזור לו אבישי בן צרוייה' (שם יז). לאחורי תרעה הוה קאי אתמהא? רבנין אמ': אפילו היה בסוף העולם הסיטו הקב"ה והביאו כהרף עין כדי שלא יהא אותו צדיק עומד ומצטער, הה"ד 'ויעזור לו אבישי בן צרוייה ויך את הפלשתי ומיתו אז נשבעו אנשי דוד וגו' (בראשית רבה נט, יא, מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 638)

ארבעה אנשים הגיעו מיד למקום שאליו ביקשו ללכת: אברהם, אליעזר, יעקב ואבישי.<sup>35</sup> אמנם אין כאן בבראשית רבה שימוש בביטוי 'קפצה לו הארץ', אך המשמעות דומה. המדרש מרחיב בסיפור קפיצת הארץ של אבישי. דוד וישבי לוחמים זה בזה בלי יכולת להכריע את הקרב. שלא כתיאור המקראי והסיפור בתלמוד הבבלי, כאן אין יתרון לישבי על דוד. את המילה 'ויעף' (שמ"ב כא 15) המתארת את עייפותו של דוד מתאר המדרש כמעופו של דוד, כדרך הפסוק מישעיהו 'ויעף אלי אחד מן השרפים' (יש' ו 6).

מאחר שאין הכרעה, וכל אחד חושש מיריבו, דוד זקוק לסיוע חיצוני. ה' שומע את מבוקשו ושולח לו את אבישי כהרף עין, וזה מכה את הפלשתי. לדברי חכמים, אבישי לא היה סמוך לדוד, אך לא ברור היכן היה בפועל. לטענתם, גם אם היה בסוף העולם, ה' היה מביאו לעזרת דוד.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> בהמשך הבבלי לאחר הסיפור על ישבי נמנים רק שלושה מתוך הארבעה שקפצה להם הדרך, ללא אברהם.

<sup>36</sup> ביטוי זה מהמדרש 'לאחורי תרעה הוה קאי אתמהא? רבנין אמ': אפילו היה בסוף העולם הסיטו הקב"ה והביאו כהרף עין כדי שלא יהא אותו צדיק עומד ומצטער' מופיע בשתי דרשות נוספות בהקשרים אחרים. האחת בויקרא רבה טז, ד (מהדורת מרגליות, עמ' שנה): 'אמ' ר' לוי: מצינו בתורה ובנביאים ובכתובים שאין הקב"ה חפץ בקילוסו שלרשע... בנביאים מנ'?' 'ויהי הוא מספר למלך את אשר החיה את המת וגו' (מל"ב ח 5). או דילמא לאחורי תרעה הוה קאי? ורבנין אמ': אפילו היתה בסוף העולם הסיטו הקב"ה והביאה, כדי שלא יהא אותו רשע [=גחזי] מספר בנפלאותיו שלק". האחרת ברות רבה ז, ז (מהדורת לרנר, עמ' 186): "'ובעז עלה השער וישב שם והנה הגואל עובר אשר דבר בעז" (רות ד 1) לאחורי תרעה הוה קאי? אמר ר' שמואל [בר נחמן]. אפי' היה בסוף העולם, הסיטו המקרא והביאו, שלא יהא אותו הצדיק יושב ומצטער בתוך יישובו. אמר ר' ברכייה: כך דרשו שני גדולי עולם, ר' אליעזר ור' יהושע. ר' אליעזר אומר: בעז עשה את שלו, ורות עשתה את שלה, [ונעמי עשתה את שלה]. אמר הב"ה, עלי לעשות את שלי'.

מסורת ארץ ישראלית אחרת מובאת במדרש תנחומא:

ד"א 'ויצא יעקב' (בר' כח 10) – זה אחד מארבעה בני אדם שנתקפצה לו הארץ. ואלו הן, אברהם ואליעזר ויעקב ואבישי...  
ואבישי מנין? כיון שהיה נלחם עם ישבי בנב אחי גלית, מה עשה רדף את דוד ברוח מגינו. באותה שעה נתן הקב"ה פחדו של דוד עליו. ואמר [ישבי] מה קל האיש הזה, היכן דוד וגבורותיו? ומנין שכן כתיב 'ויעף דוד' (שמ"ב כא 15).  
באותה שעה אמר דוד: מי יתן לי אחד מבני אחותי כאן. והיו יואב ואבישי רחוקים ממנו, ונלחמים עם בני עמון ועם ארם, וכיון שהתפלל דוד הקפיץ הקב"ה את הארץ לפני אבישי, שנאמר 'ויעזר לו אבישי בן צרויה' (שם 17).  
(תנחומא ויצא, ח, מהדורת בובר, עמ' 150)

גם כאן קפיצת הארץ של אבישי נזכרת עם זו של אברהם, אליעזר ויעקב. אם בבראשית רבה אין שם לנס המתרחש, הרי כאן כבר מוגדר הנס 'נתקפצה להם הארץ'. תיאור הקרב שבתנחומא הולם את התיאור המקראי יותר מן המסופר בבראשית רבה. ישבי מניף את מגנו, ומעצמת ההנפה דוד עף באוויר. גם כאן משמעות הביטוי 'ויעף דוד' היא מעוף ולא התעייפות. ישבי תמה על חולשתו של דוד, שהרי דוד ידוע כגיבור. מדרש תנחומא מציין ש'נתן הקב"ה פחדו של דוד עליו [=על עצמו]' אך לא מסביר מדוע עשה זאת ה'. כאן, שלא כבבלי, אין הסבר שה' נותן את דוד ביד אויבו. כמו בבראשית רבה, גם כאן מתפלל דוד ומבקש סיוע מאחד מבני אחותו. אך שלא כבבראשית רבה, תנחומא מציין במפורש היכן היה אבישי – עם יואב אחיו, בקרב עם עמון וארם.

יש לשים לב שבמדרשים הארץ-ישראליים קפיצת הארץ נחוצה כיוון שדוד בסכנת חיים, והגעתו המהירה של אבישי מצילה אותו מצרה זו. אבל בבבלי יש בסיפור עוד מוטיב המצריך את קפיצת הארץ, שהרי כאמור, כל הסיפור מתרחש בערב שבת. מכל מקום, השוואה בין הסיפור הבבלי למקבילות הארץ-ישראליות מלמדת שהבבלי מבקש להרחיב ולהדגיש את מצוקת דוד ואת נס קפיצת הדרך של אבישי, כנראה כדי להראות שה' בעזרו של אבישי, והוא עושה את שליחות ה' להציל את דוד, אף שדוד הוא שבחר ליפול ביד אויבו.

#### **4. המפגש עם ערפה**

בהדי דקא מסגי חזייה לערפה אימיה דהוה קא שאירא פילכא. כי חזיתיה אמרה: האי לאעוליה לדוד קא אזיל. אדהכי ואדהכי פסקתיה לפילכה. סברא דליפול עליה וניקטלניה ולא מטייה מידי. אמרא ליה: עולימא הב לי פלקאי. פתקיה בריש מוקיה עלה וקטלה.

בדרכו להציל את דוד אבישי פוגש את ערפה, אם ישבי. היא מבקשת להרוג את אבישי, אך הוא ניצל והורג אותה. כדי להבין את המפגש בין ערפה לאבישי המתואר כאן בקצרה יש להרחיב את הדיבור על דמותה של ערפה בעיני חז"ל.

הקשר בין ערפה לישבי מקורו בדמיון הצלילי לשם 'הרפה' המופיע בזיקה לארבעת גיבורי הפלשתים, ובכלל זה ישבי, הקרויים 'בני הרפה'.<sup>37</sup> בכמה מקורות בספרות חז"ל מתוארת ערפה כמי שהתנהגותה מופקרת, תיאור שאין לו כל יסוד במגילת רות.<sup>38</sup> לשני הנתונים האלה של ערפה – התנהגותה והיותה אִמם של גיבורי פלשת, יש מסורת ארץ-ישראלית ומסורת בבליית. המסורת הארץ-ישראלית מופיעה במדרש רות רבה הפותח בשבחה של ערפה ומסיים בגנותה:

ר' ברכייה בשם ר' יצחק אמר: ארבעים פסיעות הלכה ערפה אחר חמותה ונתלה לבנה ארבעים יום, [שנאמר 'ויגש הפלשתי השכם והערב ויתיצב ארבעים יום' (שמ"א יז 16)],  
 ר' יודן בשם ר' יצחק: ארבעה מילין הלכה ערפה עם חמותה ועמדו ממנה ארבעה גבורים [שנאמר] 'את ארבעת אלה יולדו להרפה בגת' (שמ"ב כא 22).  
 א"ר יצחק: כל אותה הלילה שפירשה ערפה מחמותה נתערו בה גייס של מאה בני אדם, הדא היא 'והוא מדבר עמם והנה איש הבינים ממערכות' (שמ"א יז 23), ממערות כתב, ממאה ערלות שנתערו בה כל אותה הלילה.  
 ר' תנחומא אמר: אף כלב אחד [דכתיב] 'ויאמר הפלשתי [אל דוד] הכלב אנכי' (שם 43). (רות רבה ב, כ, מהדורת לרנר, עמ' 74)<sup>39</sup>

לר' ברכייה ור' יודן, שניהם בשם ר' יצחק, ברור הקשר בין ערפה להרפה, ועל כן הם מבקשים למצוא אחיזה בקורות את ערפה ליכולתם של בניה להתייצב בפני ישראל. אם ר' ברכייה ור' יודן דורשים בשם ר' יצחק דרשות המדברות בזכותה של ערפה, הרי בשם ר' יצחק עצמו מובאת דרשה בגנותה. את המילים המתארות את גלית כמי שעולה 'ממערכות פלשתים' דורש ר' יצחק על פי הכתיב 'ממערות פלשתים'. המילה 'ממערות' היא קיצור של 'מאה ערלות', והיא גם רומזת לפעולת הביאה 'שנתערו בה'.<sup>40</sup> ר' תנחומא הולך צעד נוסף בשרטוט דמותה השלילית של ערפה וטוען שמלבד מאה הפלשתים בא על ערפה אף כלב אחד.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> על מגמת חז"ל לזהות בין דמויות מקראיות מוכרות לדמויות אנונימיות ראו היינמן (לעיל, הערה 29), עמ' 27 ואילך. יש כאן גם מגמה של חילוף אותיות לצורך הדרשה, וראו על כך שם, עמ' 113.

<sup>38</sup> על הבחנה זו ראו ט' הורביץ, 'דמותה של ערפה בראי בין תחומי (מקרא, מדרש וספרות עברית)', מועד יג (תשס"ג), עמ' 38-45.

<sup>39</sup> עוד מקור ארץ-ישראלי העוסק בערפה מובא בתנחומא ויגש, ח (מהדורת בובר, עמ' 207).  
<sup>40</sup> נראה שהמקור לדרשת ר' יצחק מצוי בירושלמי, יבמות ד, ב (ה ע"ג, מהדורת האקדמיה, עמ' 848): 'דרבנן דאגדתא אומ': "ויצא איש הביניים" (שמ"א יז 4) "ממערכות פלשתים" (שם 23) – ממאה ערלות פלשתים שהערו בה מאה ערלות פלשתים'. אך הירושלמי אינו מזהה את אמו הסוררת של גלית עם ערפה. מכל מקום תיאור זה של אם גלית מציגה כזונה שבאים עליה מאה גברים ערלים.

<sup>41</sup> וראו כיוצא בזה בבלי, יבמות נט ע"ב: 'כי אתא רב דימי אמר: מעשה בריבה אחת בהיתלו שהיתה מכבדת את הבית, ורבעה כלב כופרי מאחריה, והכשירה רבי לכהונה'.

המסורת הבבלית הקושרת בין ערפה לרפה ובניה ומציגה אותה כאשה נפקנית מובאת במסכת סוטה (מב ע"ב, ע"פ כת"י מינכן):<sup>42</sup>

מאי איש הבינים' (שמ"א יז 23)... ור' יוחנן אמר: בר מאה פאפי וחד נאנא. גלית [הפלשתי] שמו מגת' (שם) – תני רב יוסף: שהכל דשין את אמו כגת. כתיב 'מערות' (שם) וכתיב 'מערכות' – תני רב יוסף: שהכל הערו את אמו. כתיב 'הרפה' וכתיב 'ערפה' – רב ושמואל. חד אמר 'הרפה' ולמה נקרא שמה 'ערפה'? שהכל עורפין אותה מאחוריה. וחד אמר: 'ערפה' שמה ולמה נקרא שמה 'הרפה'? שהכל דשין אותה כהריפות. וכן הוא אומר 'ותקח האשה ותפרש את המסך על פי הבאר ותשטח עליו הריפות' (שמ"ב יז 19) ואי מהכא 'אם תכתש את האויל במכתשת בתוך הריפות בעלי' (מש' כז 22). 'ואת ארבעה אלה יולדו להרפה בגת ויפלו ביד דוד וביד עבדיו' (שמ"ב כא 22) – מאי נינהו? אמר רב חסדא: סף ומדון וגלית וישבי בנוב. 'ויפלו ביד דוד וביד עבדיו' (שם) דכתיב 'ותשק ערפה לחמותה ורות דבקה בה' (רות א 14) – אמר הקב"ה: יבאו בני הנשוקה ויפלו ביד בני הדבוקה. דרש ר' יצחק: בשכר ארבעה דמעו שהורידה ערפה על חמותה זכתה ויצאו ממנה ארבעה גבורים, שנאמר 'ותשאנה קולן ותבכינה' (שם).

שלא כרות רבה הארץ-ישראל, הבבלי פותח בגנות ומסיים בשבח. ר' יוחנן דורש את התואר של גלית 'איש הבינים' במשמעות שלילית, שהוא יצא מבין אם אחת ומאה אבות, אף שאין הוא דן בזהותה של אם זו.<sup>43</sup> רב יוסף מביא שתי מסורות תנאיות הדורשות את המשך הפסוק המתאר את גלית, וגם כאן הדרשות הן בגנות אמו.<sup>44</sup> את שם המקום 'גת' הוא מייחס לאמו: כשם שדשים בגת, כך דשו את אמו. הפועל ד-ו-ש מתאר את התנהגותה של אם גלית כזונה ש'הכל דשין אותה'.<sup>45</sup> גם הכתיב 'מערות' מבטא התנהגות זו, כמו המסורת שהובאה ברות רבה, 'שהכל הערו באמו', וגם במשמעות של ערוה. ושלא כרות רבה, המסורות התנאיות המובאות בשמו של רב יוסף אינן מזהות את אם גלית עם ערפה. רב ושמואל, ראשוני אמוראי בבל, מכירים את הקישור בין 'ערפה' ל'רפה' ודורשים את שני השמות בגנותה של ערפה. כמו המסורת שמביא רב יוסף, רב ושמואל

<sup>42</sup> בסוגיה זו שבבבלי עסק בהרחבה א' ירחי, פרק משוח מלחמה, בבלי סוטה פרק שמיני – נוסח ופרשנות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 50-56.

<sup>43</sup> למילה 'נאני' ניתנו כמה פירושים. רש"י פירש 'אב', בעל הערוך ובעלי התוספות בעקבותיו פירשו 'כלב' בהשפעת רות רבה, ראו ח"י קוהוט, ערוך השלם ב, ערך 'בן', עמ' 110. מ' סוקולוף במילונו (לעיל, הערה 14), עמ' 725, ערך 'נאני' מתרגם 'אמא', וראו ל' גייגר, 'יונית בתלמוד: שלוש הערות בענייני כלבים', תרביץ נא (תשמ"ב), עמ' 305, המסתייג מהפירוש ש'נאני' משמעו 'כלב'.

<sup>44</sup> על רב יוסף כמסר מסורות תנאיות ראו ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב תשל"ה, עמ' 292.

<sup>45</sup> דישה במשמעות של בעילה ראו בבלי, נידה מא ע"ב, וראו ח"י קוהוט, ערוך השלם ג, ערך 'דש', עמ' 166.

משתמשים במילים המתארות את התנהגותה המינית הפרוצה של ערפה. הביטויים 'עורפין אותה' ו'דשין אותה' מתארים התנהגות מינית מגונה.<sup>46</sup> לאחר זיהויה של הרפה עם ערפה באות הדרשות שלהלן ודנות בבניה הנוספים הנזכרים במלחמות דוד ועבדיו עם גיבורי פלשת. לאור זיהוי זה תוצאות המאבק בין דוד לגיבורים אלה נובעות מהתנהגותן של האימהות רות וערפה. רות יוצאת נשכרת על שדבקה בנעמי, ואילו ערפה נענשת על שנשקה לנעמי והפנתה לה את עורפה. השכר והעונש מתוגמלים בזמנם של הצאצאים: בני הדבוקה גוברים על בני הנשוקה. על הצער שביטאה ערפה בהיפרדה מנעמי זכתה ויצאו ממנה ארבעה גיבורים. דרשה זו דומה לדרשה על ארבעת המילין שהלכה ערפה עם נעמי ברות רבה, אלא שכאן מדובר בארבע דמעות. רש"י לומד זאת מהביטוי 'ותבכנה' המופיע פעמיים, ומאחר שכל בכי הוא משתי העיניים, משמע שהורידה ערפה ארבע דמעות. השבח על התנהגותה של ערפה מובא רק בסוף הדרשה וכמעט שאינו מורגש לאור כל תיאורי הזימה המיוחסים לערפה בדרשות הפותחות. כאמור, הקישור בין ערפה לרפה אמו של גלית שמביאים רב ושמואל בבבלי אינו מוכר במסורות התנאיות שהביא רב יוסף ובירושלמי יבמות (המובא לעיל בהערה 40), אך נראה שמדובר במסורת קדומה יותר.<sup>47</sup> לסיכום – מהמקורות הארץ-ישראליים והבבליים עולים שני מאפיינים לערפה: [א] היא מזוהה עם הרפה; [ב] היא מתוארת כזונה. שני מאפיינים אלה עמדו לנגד עיני מספר הסיפור כאן בבבלי סנהדרין. תיאורה של ערפה הוא אישה היושבת וטווה בפלך ומשליכה אותו לעבר הנער, אבישי. לכאורה אין כאן כל בעיה בהתנהגותה המינית של ערפה, אך השוואה לסיפור מקביל המופיע בבבלי כתובות חושפת את התנהגותה הפרובוקטיבית גם כאן. הרקע לסיפור הוא המשנה בכתובות (ז, ו) הדנה בנשים היוצאות בלא כתובתן. לפי משנה זו, העוברת על דת יהודית יוצאת בלא כתובתה. ומפרטת המשנה מי היא העוברת על דת יהודית: 'יוצאה וראשה פרוע וטווה בשוק ומדברת עם כל אדם'. בזה דן הבבלי:

טווה בשוק – ו[ת]טוה. אמר רב יהודה אמר שמואל: במראה זרועותיה לבני אדם.

רב חסדא אמר אבימי: בטווה ורד כנגד פניה. ומדברת עם כל אדם – אמר רב יהודה אמר שמואל: במשחקת עם הבחורים. אמר רבה בר רב חנה: זימנא חדא הוה קא אזלינן בתריה דרב עוקבא וחזיתיה לההיא ערביא דהות קא יתבא וקא שדיא פילכה וטווה ורד כנגד פניה. כיון דחזיתינון פסקתיה לפילכה ושדיתיה. אמרה לי: עולם עולם איתי לי פלכי

<sup>46</sup> רש"י מפרש את הביטוי 'עורפין אותה' כביטוי לביאה מאחור, כדרכם של בעלי החיים.  
<sup>47</sup> בחיבור 'קדמוניות המקרא', סא 6 (מהדורת הרטום, עמ' 143-144), המיוחס לפילון ומתוארך למאה השנייה לספירה, מתואר המפגש בין דוד לגלית. גם שם מוצגת ערפה כאמם של ארבעת גיבורי הפלשתים, והמאבק בין דוד לגלית הוא מאבק בין צאצאי כלותיה של נעמי. ראו על כך B. Halpern-Amaru, 'Portraits of Women in Pseudo-Philo's Biblical Antiquities', *Women Like This: New Perspectives on Jewish Women in Greco-Roman World*, (ed. A.J. Levine), Atlanta, Georgia, 1991, p. 95. עוד על זיקתו של P.W. Van Der Horst, 'Portraits of Biblical Women in Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum', *JSP* 5 (1989), pp. 29-46.

[=פעם אחת הייתי הולך אחרי רב עוקבא וראיתי לאותה ערבייה שהייתה יושבת ומשליכה בפלך וטווה כנגד איבר מינה. כיוון שראתה אותנו התירה את הפלך והטילה אותו. אמרה לי: בחור, בחור הבא לי הפלך].  
 אמר רב עוקבא בה מילתא [=דבר]. מאי היא [הדבר]? רבינא אמר: טווה בשוק אמר בה. ורבנן אמרי: מדברת עם כל אדם אמר בה. (בבלי, כתובות עב ע"ב, עפ"י כת"י לנינגרד פירקוביץ' 187)

נחלקו החכמים בדבר הבעיה במעשיה של אישה הטווה בשוק. לפי שמואל, היא חושפת את זרועותיה בפני אנשים זרים בשוק, ולפי אבימי הטווייה נעשית שלא בצניעות. את הגדרת המשנה 'מדברת עם כל אדם' מסביר שמואל שהיא משתעשעת עם הבחורים. כאן הבבלי מביא סיפור בשם רבה בר רב חנה. רבה מספר על מפגש עם ערבייה שטוותה בשוק והפילה כנגדו את הפלך כדי למשוך את תשומת לבו ולפתוח עמו בשיחה. רב עוקבא שהלך לפני רבה בר בר חנה וראה את המעשה הגיב למעשיה הנלוזים של הערבייה. החכמים התלבטו אם רב עוקבא ראה בעיה בהתנהגותה משום שהיא טווה בשוק או משום שמדברת עם כל אדם. ללא ספק סיפור זה עמד לנגד עיני המספר כאן בבבלי סנהדרין, שעיצב את דמותה של ערפה על פי דמותה של הערבייה המופקרת. כמו הערבייה גם ערפה טווה בפרהסייה שלא בצניעות ומשליכה את הפלך לכיוונו של אבישי, אך כאן השלכת הפלך מטרתה לפגוע באבישי ולא למשוך את תשומת לבו.

לאחר ההרחבה בדבר זיהויה של הרפה עם ערפה יש להבין מה תפקידו של מפגש זה בין אבישי לערפה בעלילה. הקישור בין ערפה לישבי הופך את המאבק בין אבישי ודוד לישבי למאבק בין צאצאי אחיות שפנו לדרכים הפוכות. אך המסר העיקרי העולה ממפגש זה הוא שאבישי מצליח להינצל מניסיון ההתנקשות של ערפה, כנראה משום שהוא זוכה לסיוע מה'. מלבד זה המפגש מקבל משמעות בסוף הסיפור, כאשר אזכור מות ערפה לבנה ישבי מאפשר לאבישי ודוד לגבור עליו ולהכניעו.

## 5. ההצלה

כד חזייה ישבי בנוב לאבישי, דעציה לניסכא בארעא ופתקיה לדוד לעילא.  
 אמר: ליפול עליה וליקטול.  
 אמר אבישי שם אוקמיה לדוד בין שמיא לארעא.  
 אמ' ליה אבישי: מאי האי?  
 אמ' ליה: הכי אמר לי הקב"ה והכי אהדרי ליה.  
 – איפוך צלותך, בר בריך קירא לזבון.  
 אמ' ליה: אי הכי בעי רחמי בהדאי והינו דכתיב 'ויעזר לו אבישי בן צרויה ויך את הפלשת'  
 ואמ' רב יהודה אמר רב: שעזרו בתפלה.  
 אמר אבישי שם ואחתיה.

ישבי מבחין באבישי וחושש מהעימות עם שניים, על כן הוא זורק את דוד באוויר כדי שינחת על החנית הנעוצה בקרקע, וכך יהיה פנוי להילחם באבישי. נראה שתיאור זה



אחוז במילות הפסוק 'ויאמר להכות' (שמ"ב כ"א 16), אך לבסוף כוונה זו אינה מתממשת. הימצאותו של דוד באוויר נראית דרשה למילה 'ויעף' (שם 15), כמו התיאור בבראשית רבה ובתנחומא שלעיל, המתארים את מעופו של דוד באוויר. דוד עדיין נתון בעונש אשר שת עליו ה', לכן הוא ככדור בידיו של ישבי, כדברי הפתגם 'אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין' המובא ברוב הנוסחים שבשאר כתבי היד (ראו לעיל, הערה 11). אך בכוחו של אבישי לשנות את המצב. הוא אינו כפוף לעונש, ושלא כדוד הפסיבי, הוא אקטיבי. אבישי משתמש בשם המפורש ומצליח למנוע מדוד ליפול על החנית.<sup>48</sup> אבישי מתואר כאן כדמות בעלת יכולות רוחניות בעיקר, ויכולותיו הצבאיות הן משניות, ולא כפי שמשמע מפשט הכתובים.<sup>49</sup> במקום אחר בבבלי (ברכות ס"ב ע"ב) הוא אף מתואר כמי 'ששקול כרובה של סנהדרין'. יש כאן שינוי ניכר ומעבר מגבורה פיזית לגבורה רוחנית.<sup>50</sup> כל הנתונים האלה של אבישי מלמדים עליו שה' בעזרו ורוצה בהצלחתו, קרי: הצלת דוד. המצוקה שבה נתון דוד, שהיא עונש א-לוהי, רק כוחו הרוחני של אבישי יכול לחלצו ממנה.

השימוש בשם המפורש כאמצעי רוחני המאפשר לרחף באוויר או להוריד אדם הנמצא באוויר מיוחס בספרות חז"ל גם לפנחס הנאבק בבלעם. במקורות אלה מדובר בשימוש בציץ שעליו חקוק שם זה: 'שהיה צף כנגד כל חלליהם והיה פינחס מראה לו את הציץ והוא שוקע ויורד' (ירושלמי, סנהדרין י, ב [כ"ט ע"א, מהדורת האקדמיה, עמ' 1323]). וביתר פירוט בתנחומא מטות ד:

אמר משה לפנחס ולאנשים הצובאים: יודע אני שבלעם הרשע שם שהלך ליטול שכרו, עד שהזאב בא לצאן פרשו לו המצודה, ואם תראו אותו רשע שעושה כשפים הראו לו את הציץ שכתוב בו 'קדש לה' (שמ"ב כ"ח 36) והוא נופל והרגו אותו. 'ואת מלכי מדין הרגו על חלליהם' (במ' לא 8) – שהיו עושין כשפין עם בלעם ופורחים באויר והראו להם את הציץ ונפלו על חלליהם.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> על השימוש בשם המפורש ראו לדוגמה בתנחומא שמות, י: "הלהרגני אתה אומר" (שמ"ב 14) – "אתה מבקש" אין אומר כאן אלא "אתה אומר", מכאן את למד שהרגו בשם המפורש. וראו דיון על כך ודוגמאות נוספות אצל א' אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשס"ו, עמ' 103-114; שטיין (לעיל הערה 34), עמ' 236 ואילך. על יחסם של אמוראי ארץ-ישראל לשם המפורש ולסגולותיו ראו H.J. Becker, 'The Magic of the Name and Palestinian Rabbinic Literature', *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* (ed. P. Schafer), 3, Tübingen 2002, pp. 391-407.

<sup>49</sup> תיאור מקראי לגבורתו של אבישי מובא בשמ"ב כ"ג 18-19: 'ואבישי אחי יואב בן צרויה הוא ראש השלשה והוא עורך את חניתו על שלש מאות חלל ולו שם בשלשה. מן השלשה הכי נכבד ויהי להם לשר ועד השלשה לא בא'.

<sup>50</sup> מעתק דומה מלחימה פיזית לפעילות של תפילה ראו מכילתא דר' ישמעאל, ויהי ב (מהדורת הורוביץ-רבין, עמ' 92), על דברי יעקב ליוסף: "נאני נתתי לך שָׁכָם אחד על אֶיךָ אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" (בר' מז 22) – וכי בחרבו ובקשתו לקחה? אלא לומר לך חרבי זו תפלה בקשתי זו בקשה. וראו י' היינמן, אגדות ותולדותיהן, ירושלים 1974, עמ' 150-155.

<sup>51</sup> וכן בתנחומא בלק, כג (מהדורת בובר, עמ' 145); תנחומא בלק, יד; במדבר רבה כב, ה, וכן בתרגום המיוחס ליונתן, במ' לא 8 וראה על כך א' שנאן (לעיל הערה 34), עמ' 136 ובהע' 173. וראה עוד ל' גינצבורג (לעיל הערה 2), ד, עמ' 359, הע' 851-853.

מוטיב זה מופיע גם בספרות הפולמוסית האנטי-נוצרית. בחיבור 'תולדות ישו' מסופר על יהודה איש קריות ועל ישו המשתמשים בשם המפורש במלחמתם זה בזה.<sup>52</sup> מוטיב זה מצוי כבר בספרות הנוצרית הקדומה. בחיבור החיצוני 'מעשי פטרוס', המתוארך למאה ה-2 לספירה, מופיע רעיון כזה בתיאור המאבק בין פטרוס לשמעון מאגוס.<sup>53</sup> שילוב מוטיב קדום זה, המופיע בספרות חז"ל ומחוצה לה, בסיפור שבבבלי, מעצים את הסיוע שאבישי מקבל מה'.

ונשוב לבבלי: אבישי מנסה להבין כיצד הגיע דוד למצב זה שבו ישבי גובר עליו, והוא אינו יכול להתמודד עמו. דוד פורס לפניו את הרקע להשתלשלות העניינים שהביאה למצבו הנוכחי. אבישי מציע לדוד להפוך את החלטתו ולהעדיף את טובתו על פני טובת זרעו. לשם כך משתמש אבישי בפתגם שאפילו בן בנו של אדם יהיה בעתיד מוכר זפת, שהיא מלאכה בזויה, ובלבד שהוא עצמו לא יסבול. באמצעות פתגם זה טוען אבישי שאל לו לאדם לסבול מתוך דאגה לעתיד ילדיו. בזה הוא מבקש לשנות את ההחלטה הערכית שקיבל דוד בתחילת הסיפור. הצעה זו של אבישי תמוהה: כיצד זה הוא ממליץ לדוד להעדיף את טובתו כשהמחיר יהיה פגיעה בזרעו, הלוא זאת האופציה החלופית שהציע לו ה' בתחילה? לאור ההנחה שאבישי זוכה לסיוע עקיף מה' מתחדדת השאלה מדוע ה' מבקש לשנות את בחירתו הראשונית של דוד באמצעות אבישי?

בגרסת הסיפור כפי שהיא מובאת ב'ספר המעשיות' (גסטר, לעיל, הערה 1, עמ' 113), מובאת תוספת שמטרתה להביא סיוע להצעת אבישי ממקור תנ"כי: 'כענין שנ' להלן. "הלא אם שלום ואמת יהיה בימי". פסוק זה לקוח מפרשה שבה מנבא ישעיהו שזרעו של חזקיהו יגלה לבבל, והם יהיו עבדים למלך בבל. תגובת חזקיהו היא: 'ויאמר חזקיהו אל ישעיהו טוב דבר ה' אשר דברת. ויאמר הלוא אם שלום ואמת יהיה בימי' (מל"ב כ 19). חזקיהו מקבל את הנבואה ומסתפק בשלום שיהיה בימיו. על הקושי שבתגובת חזקיהו המתעלם מגורל זרעו אפשר ללמוד מהדרשה שלהלן:

'קשה כשאול קנאה' (שה"ש ח 6) – קשה היתה הקנאה שהכניס אליהו כנגד ישראל. שנאמר 'קנא קנאתי לה' אלהי צבאות כי עזבו בריתך וגו'" (מל"א יט 10) – היה לו לאליהו לילך למקום שעמדו אבותיו ויבקש רחמים על ישראל ולא עשה כן. אמר לו הקב"ה צרכך בקשת לך שוב לדמשק. וכן הוא אומר בחזקיהו 'כי יהיה שלום ואמת בימי' (יש' לט 8). א"ל הקב"ה: צרכך בקשת. (שיר השירים זוטא ח, ו, מהדורת בובר, עמ' 36)

אם כן, כיצד יש להבין את השינוי בבקשת דוד? להלן נבקש לענות על שאלה זו, שנראה שהיא הציר המרכזי שסביבו סבה העלילה כולה. גם לאחר שדוד מקבל את דברי אבישי, עדיין הוא בגדר חבוש, ואין הוא יכול להוציא עצמו מבית האסורים. על כן הוא מבקש מאבישי שיעזור לו, וזה מורידו

<sup>52</sup> ראו "תולדות ישו" המובא אצל י"ד אייזנשטיין, אוצר ויכוחים, ניו-יורק 1928, עמ' 229. על חיבור זה ראו י' אפרון, התהוות הכנסיה הנוצרית הראשונית, תל אביב תשס"ו, עמ' 228-230. עוד על ישו המשתמש בשם המפורש ראו M. Smith, *Jesus the Magician*, New-York 1978, p. 49.

<sup>53</sup> "The Acts of Peter", in *The Apocryphal New Testament*, (trans. M.R. James), Oxford 1975, pp. 331-332.

ומצילו מיד ישבי שוב באמצעות שימוש בשם המפורש. כאן משלב המספר דרשה נוספת של רב יהודה בשם רב על שאבישי עזר לדוד בתפילתו. נראה שגם כאן דרשת רב עומדת כבסיס שהמספר מרחיב, גם אם רב התכוון לתפילה סתם ולא דווקא לשימוש בשם המפורש. כאמור, שלא כבמקרא ובמקורות הארץ-ישראליים בבראשית רבה ובתנחומא, כאן אבישי נותן לדוד בעיקר סיוע רוחני ולא סיוע פיזי.

## 6. המרדף

כיון דחזינהו רהיט מקמיהו הוו קא רדפי בתריה,  
 כי מטא קובי אמרו ליה קום ביה.  
 כי מטא ביטרי אמרו ליה בתרי תרי.  
 אמרו ליה רשע זיל אשתבח לה לערפה אימך רשיעתא בקברה, דבתרין  
 גוריואן אריא קטול.  
 כיון דאיזכור ליה שמא דאימיה כחוש חיליה וקטלוה.

כשישבי רואה שדוד השתחרר מכבלי השבי, חששו מתגשם והוא ניצב כעת מול שניים. לאור הפתגם המדבר על יתרון שני גורי האריות על פני הארי הבוגר הוא מבין שאין לו בַּרְהָה אלא לנוס על נפשו, והוא נמלט. ובעודם רודפים אחר ישבי עוברים דוד ואבישי בשתי תחנות שאת שמותן הם דורשים מתוך הבנה שבכוחם לגבור על ישבי ולתפסו. את שם המקום 'קובי' הם דורשים ולמדים מיכולתם לעמוד מול ישבי ולגבור עליו. משם המקום 'ביטרי' הם למדים ששניהם יחדיו יכולים לו, והרי מזה חשש ישבי כאשר ראה את אבישי, על פי כמה מנוסחי כתבי היד: 'אמר השתא הוו בי תרין, וקטלין לי'.<sup>54</sup> לבסוף, אזכור שמה של ערפה אָמו המתה, מחליש את כוחו של ישבי, והשניים מנצלים זאת, גוברים עליו ומכניעים אותו.

## 7. סיום

סוף אמרו ליה ישראל לדוד: הואיל ואיכא כי האי חובא לא תיפוק הינו דכת'  
 'אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר  
 ישראל' (שמ"ב כא 17).

אנשי דוד חוששים שהאשמה על הריגת כוהני נוב עדיין רובצת על צווארו של דוד, שהרי מידת הדין עדיין דורשת את שלה, על כן הם אינם מוכנים שיצא שוב לקרב ויעמיד עצמו בסכנה. בהמשך הדברים מבקש הבבלי להוכיח שהמהפך בהחלטת דוד, שזרעו יכלה והוא יינצל, אכן התממש:

<sup>54</sup> י' שוורץ, תבואות הארץ, ירושלים תר"ס, עמ' קסה-קסו, מבקש לזהות מקומות אלה עם מקומות מוכרים בארץ ישראל. את 'קובי' הוא מזהה עם הכפר קובאב השוכן מדרום-מזרח לרמלה, ואת 'בי טרי' הוא מזהה עם בי טריס שממזרח ללוד, ולפי גרסה אחרת – עם ביתר. אך ספק רב אם המספר הבבלי הכיר מקומות אלה.

ומנא לן דיכלא זרעיה? דכת' 'ועתליה אם אחזיה ראתה כי מת בנה ותקם ותאבד את זרע המלוכה וג' (מ"ב יא 1).  
והא אשתייר יואש?  
בנוב נמי אשתייר אביתר, דכת' 'וימלט בן אחד לאחימלך בן אחיטוב ושמו אביתר ויברח אחרי דוד' (שמ"א כב 20).  
אמ' רב יהודה אמ' רב: אלמלא לא נשתייר אביתר לאחימלך לא נשתייר מזרעו שלדוד שריד ופליט.

עתליה השמידה את כל זרעו של דוד, ורק יואש נותר – עונש על הריגת כל נוב עיר הכהנים מלבד אביתר. שוב מובאת דרשה של רב יהודה בשם רב המדגישה את העונש של דוד על אחריותו העקיפה לרצח כוהני נוב. גם כאן נראה שדרשת רב שימשה יסוד לפיתוח הסיפור הבבלי.

### ג. מבט כולל על הסיפור כיחידה שלמה

לאחר חלוקת הסיפור לפסקאות וניתוחן יש לנסות ולראות את התמונה השלמה, את הסיפור הכולל על רבדיו, מבנהו, עלילתו ומסריו. על רבדיו של הסיפור ועל התפתחותו אפשר ללמוד מתוך הסיפור לאור ניתוח הפסקאות שלעיל. הבסיס לסיפור המקראי המורחב הוא שלוש דרשותיו של רב יהודה בשם רב. שתי הדרשות הראשונות משתלבות בתוך הסיפור, והשלישית מובאת בהמשך דברי הבבלי:

[1] אמר רב יהודה אמר רב: איש שבא על עסקי נוב. אמר ליה הקדוש ברוך הוא לדוד: עד מתי יהיה עון זה טמון בידך? על ידך נהרגה נוב עיר הכהנים, ועל ידך נטרד דואג האדומי, ועל ידך נהרג שאול ושלושת בניו. רצונך – יכלו זרעך או תמסר ביד אויב? אמר לפניו: רבונו של עולם! מוטב אמסר ביד אויב, ולא יכלה זרעי.

[2] אמר רב יהודה אמר רב: שעזרו בתפלה.

[3] אמר רב יהודה אמר רב: אלמלא לא נשתייר אביתר לאחימלך בן אחיטוב לא נשתייר מזרעו של דוד שריד ופליט.

שתיים מתוך שלוש הדרשות (1, 3) עוסקות בעונשו של דוד על חורבן נוב, ואחת (2) בהצלת דוד מישיבי על ידי אבישי. שילוב שלוש הדרשות מציג את המפגש של דוד עם ישיבי כעונש על חטא נוב. שחזור הסיפור הבסיסי העולה מדברי רב הוא שה' מעמיד בפני דוד אפשרות בחירה לעונש על חלקו בחורבן נוב, הרג דואג ומות שאול ובניו. הבחירה היא בין נפילתו ביד אויב לכיליון זרעו. דוד בוחר באפשרות הראשונה ועומד להיהרג ביד ישיבי, ואבישי בא ומצילו באמצעות תפילה. דוד משנה את בקשתו, ולכן זרעו כלה מלבד יואש, כנגד אביתר שנשתייר מנוב. סיפור תמציתי זה הוא העומד ביסוד היצירה המלאה והרחבה. אין לו מקבילות בספרות החז"לית הארץ-ישראלית, ולפיכך נראה שהוא יצירה מקורית של רב. יוצא מכאן ששאר המרכיבים בסיפור המורחב הם תוצאה של פיתוח והרחבה של היוצר המאוחר.

קפיצת הדרך של אבישי, אפיון דמותה של ערפה והשימוש בשם המפורש מבוססים על מקבילות קדומות ארץ-ישראליות ובבליות בספרות חז"ל, כנזכר לעיל. כאמור,

הבבלי משתמש במרכיבים קדומים אלה כדי להראות שאבישי זוכה לסיוע עקיף מה' ועל ידי זה עושה את שליחותו. לשאר המרכיבים בעלילה אין מקבילות בספרות חז"ל, ונראה שמקורן בספרות העממית היהודית והנכרית שהייתה מוכרת ליוצר. על פי יסיף, אפשר למצוא מקבילות בספרות העממית הכללית לפרטי העלילה האלה: השטן המוליך את הגיבור, מלך היוצא לצייד ומתרחק מעבדיו, ענק המתעלל בגיבור, סימנים המגיעים לרַע הגיבור ומעידים על היותו בסכנה, תליית אדם באוויר באמצעים מאגיים ובשורה רעה המחלישה את האדם.<sup>55</sup> גם למוטיבים אלה יש תפקיד בבניית העלילה לשם העברת המסר, כפי שיוצג להלן. בסיפור משולבים גם שלושה פתגמים, ועל חלקם בעלילה נדון להלן.

כעת יש לעמוד על מבנה היצירה. סיפור זה הוא יחידה ספרותית סגורה ושלמה. יוצר הסיפור בנה מסגרת לעלילה על ידי הבאת הפסוק הפותח את הפרשה המקראית על דוד וישבי בראש הסיפור ואת הפסוק הסוגר בסופו. הסיפור נפתח בדרשת הפסוק "וישבי בנוב אשר בילידי הרפה וג'" מאי "וישבי בנוב?" (פסוקה 1), ומסיים בציטוט חלק הפסוק שבו מסתיימת הפרשה: 'סוף אמרו ליה ישראל לדוד: הואיל ואיכא כי האי חובא לא תיפוק, הינו דכת' "אז נשבעו אנשי דוד לו לאמר לא תצא עוד אתנו למלחמה ולא תכבה את נר ישראל" (פסוקה 7). דרשת הפסוק הפותח מציגה דו-שיח בין ה' לדוד, ודרשת הפסוק החותם מרחיבה את דברי עבדי דוד לדוד. ה' וגם עבדי דוד מזכירים את עווננו. ה' אומר לדוד: 'עד אימתי יהא עון זה טמון?', ועבדיו אומרים לו: 'הואיל ואיכא כי האי חובא'. עווננו של דוד פותח את הסיפור וגם מסיים אותו, מאחר שבסופו של הסיפור הוא לא נפרע.

לבד מן המסגרת יצר המספר תקבולת בין איבריו של הסיפור. האיבר הבא לאחר הדו-שיח הפותח את הסיפור הוא המרדף של דוד אחר השטן בדמות הצבי (פסוקה 2). האיבר הקודם לדברי עבדי דוד בסוף הסיפור הוא המרדף של אבישי ודוד אחרי ישבי (פסוקה 6). המספר השתמש בביטויים וברעיונות דומים היוצרים תקבולת בין שני המרדפים. במרדף דוד אחר השטן נאמר 'רהיט מקמיה' ו'רהיט בתריה', ובמרדף אחר ישבי נאמר 'רהיט מקמיהו' ו'הו קא רדפי בתריה'. המרדף אחר השטן נמשך 'עד דאמטייה למחנה פלשתים', ובמרדף אחר ישבי יש תחנות 'כי מטא קובי... כי מטא ביטרי'. אבל למרות הדמיון בין שני המרדפים המצב לגבי דוד משתנה: במרדף הראשון הוא נהפך לניצוד על ידי ישבי כשהוא חסר כוחות, וישבי גובר עליו – 'נקטיה קמטיה ואותביה תותיה בי סדייה וסגא עילויה', ואילו במרדף השני ישבי הוא ש'כחוש חיליה', כאשר הוא שומע שאמו מתה. הביטויים החוזרים יוצרים תקבולת בין שני איברי הסיפור, אך כאמור, מצד העלילה מצבו של דוד מתהפך: בסוף המרדף הראשון הוא נתפס ביד אויבו, ואילו בסוף המרדף השני אויבו נופל בידו. ההסבר הוא שהמרדף הראשון מתקיים לפני נקודת המפנה, שינוי ההחלטה של דוד, ואילו השני מתרחש אחריה.

תקבולת נוספת יוצר המספר בין ניסיון ההריגה של אבישי על ידי ערפה (פסוקה 4) ובין ניסיון הריגת דוד על ידי ישבי (פסוקה 5). ערפה משליכה את הפלך לעבר אבישי – 'דליפול עליה וניקטלניה', וישבי נועץ את רומחו בקרקע ומשליך את דוד לאוויר על מנת ש'ליפול עליה וליקטול'. אך שני ניסיונות החיסול האלה לא מתממשים: הפלך

<sup>55</sup> יסיף (לעיל הערה 2), עמ' 100-101.

של ערפה לא פוגע באבישי, ודוד אינו נופל אלא נשאר באוויר בזכות אמירת השם המפורש מפי אבישי. יש לשים לב לשוני בין פעולת האם לפעולת הבן: האם זורקת את הפלך לעבר קרבנה, ואילו הבן זורק את הקרבן כדי שיינעץ בחניתו. שני הנסיונות נכשלים הודות לכוחו הרוחני של אבישי שזוכה לסיוע ה' המעוניין בהצלת דוד.

תקבולת אחרונה אפשר למצוא בין ההחטאה של החץ שירה דוד לעבר הצבי\השטן – 'פתק ביה גירא ולא מטייה' (פסקה 2), ובין ההחטאה של ערפה שזרקה את הפלך לעבר אבישי – 'ולא מטייה מידי' (פסקה 4). בשני המקרים ההחטאה האנושית נובעת מהתכנית הא-לוהית מחד לגרור את דוד לפלשת ושם יפול בידי ירבי, ומאידך לאפשר לאבישי להגיע לדוד ולהצילו. יש לשים לב שהן דוד, הן ערפה הן ירבי מנסים לפגוע בקרבנם על ידי הטלת חץ\פלך\דוד, וכולם אינם מצליחים לממש את מאווייהם. אבל אבישי, הדמות הדומיננטית החיובית בסיפור, הוא היחיד שמשליך את הפלך לעבר קרבנו – ערפה, והורג אותה.

לאחר הבהרת רובדי היצירה והמבנה שלה יש להתמקד בקווי העלילה העיקריים והמסר העולה מהם. בסיפור שלפנינו שתי דמויות חשובות: דוד ואבישי. הניגוד בין הדמויות ניכר כבר בסיפור המקראי: דוד מתואר כפסיבי ומובל, ואילו אבישי הוא אקטיבי, פועל, ומשנה את מהלך האירועים. אבל כאן וגם במקבילות הארץ-ישראליות הפסיביות של דוד והאקטיביות של אבישי מוקצנות. הפסיביות של דוד היא מכוח בחירתו, כעולה מראשית הסיפור. משקיבל את ההכרעה שייפול ביד אויבו, הוא מאבד את היכולת שלו לשלוט באירועים. השטן בדמות הצבי מובילו היישר לידיו של ירבי, וזה משחק בו, טומנו בקרקע ומעיפו באוויר. דוד אינו יכול להיחלץ בכוחות עצמו מן הצרה שבה הוא נתון אלא נאלץ להיעזר בסיוע חיצוני. יש כאן נימה אנטי-גיבורית לדוד, ועל כן סיפור זה הוא 'עלילה של תלות', כהגדרתו של לוינסון.<sup>56</sup>

ואולם שלא כדוד, אבישי פעיל, ומשנודע לו שדוד בסכנה, הוא יוזם ויוצא לעזרת מלכו. הוא גובר על ערפה, מונע מישיבי להרוג את דוד ומשכנע את דוד לשנות את החלטתו. רק בנקודת המפנה, כאשר דוד מקבל את הסיוע מאבישי ומתחבר אליו, הוא נהפך מפסיבי לאקטיבי.

השינוי שעובר על דוד בעלילה ניכר בשלושת הפתגמים, שכאמור, משולבים לאורך הסיפור: 'אין חבוש מוציא עצמו מבית האסורין'; 'בר ברך קירא לזבון [ואת לא תצטער]'; 'דבתרין גוריואן אריא קטול'.<sup>57</sup> פתגמים אלה רומזים למצבו של דוד בשלושת שלבי הסיפור העיקריים: הראשון מתאר את מצבו של דוד משהכריע והחליט לקבל את האופציה ליפול ביד אויבו, והוא כחבוש המצוי בבית האסורים שאין ביכולתו לסייע לעצמו. הפתגם השני מתאר את נקודת המפנה בסיפור, כשדוד מקבל את עצת

<sup>56</sup> לוינסון (לעיל, הערה 4), עמ' 123.

<sup>57</sup> כאמור (לעיל, הערה 11), הפתגם הראשון מובא בשאר כתי"י אך לא בכתי"י יד הרב הרצוג. הפתגם השני מובא כאן עם סופו, שגם הוא לא מופיע בכתי"י יד הרב הרצוג, אך נמצא בשאר כתי"י. על שילובם של פתגמים עממיים בספרות חז"ל ראו ג' חזן-רוקם, פתגמים בסיפורי עם: יחסים מבניים בין סיפורים ופתגמים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ח; פרנקל (לעיל, הערה 4), עמ' 475-489; הנ"ל, דרכי האגדה והמדרש, כרך א, תל אביב 1996, עמ' 410-428. מחקר לשוני של הפתגמים בתלמוד הבבלי ראו צ' טלמון, בחנים לשוניים בפתגם הארמי שבתלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשמ"ד. טלמון אף דן בפתגם 'בר ברך קירא לזבון ואת לא תצטער', עמ' 143, 291.

אבישי שמוטב לו שידאג לעצמו מלזרעו, והוא הופך את החלטתו הראשונה. בפתגם השלישי דוד כבר נתון בשלב שבו כוחו חזר אליו, ועם אבישי הוא גובר על ישבי. הפסיביות של דוד הוסברה לאור החלטתו ליפול ביד אויביו כדי שזרעו לא יכלה. אך מה עומד ביסוד האקטיביות של אבישי? מהסיפור עולה שמאחורי פועלו של אבישי בהצלת דוד עומד ה'. שרשרת של נסים מאפשרת לדוד לצאת מתחת ידי ישבי.<sup>58</sup> ה' הוא המונע מדוד להימחץ למוות תחת ישבי, הוא שמביא לידיעת אבישי את הידיעה בדבר מצוקתו של דוד, נס קפיצת הארץ שנעשה לאבישי הוא מאת ה', הוא שמונע מערפה לפגוע באבישי, ובאמצעות שם ה' אבישי מציל את דוד מנפילה על הרומח הנעוץ בקרקע, וה' הוא השומע לתפילת דוד ואבישי ומאפשר להם לגבור על ישבי ולהכריעו. ככלל יש לשים לב שכוחו הרוחני של אבישי הוא הדומיננטי בסיפור הרבה מכוחו הפיזי. מאפיין זה אינו נזכר בתיאור המקראי או בתיאורים שבמקבילות הארץ-ישראליות. כוח זה מלמד שה' בעזרו, ואבישי עושה את שליחותו.

מנתון זה למדים שאף שה' הציב לפני דוד שתי אופציות, הוא אינו רוצה שדוד ייפול ביד אויב, שהרי הוא עושה הכול מאחורי הקלעים על מנת שדוד יהפוך את בקשתו. ההצלה באה רק לאחר שדוד שינה את החלטתו, והגזירה מתבטלת. יש כאן סתירה בין שני מהלכים שמוביל ה': מחד גיסא דוד צריך להיענש, ומאידך גיסא ה' אינו מעוניין בעונש זה ומתערב ומסכל את ביצוע העונש. נקודת המפנה של הסיפור היא הפיכת הבקשה של דוד. באמצעות אבישי ה' מעביר לדוד את המסר שישנה את החלטתו. עד לרגע זה דוד נופל, ומרגע זה הגלגל מתהפך והוא ניצל.

וכאן יש לשוב ולשאול אם אכן מוקד הסיפור הוא שה' רוצה שדוד יבקש על עצמו וכך יינצל. במה אשמים צאצאיו? ניחא שהחוטא לא נענש, אך מדוע זרעו סובל על לא עוול בכפו? האם 'אבות אכלו בסר ושני בנים תקהינה'!<sup>59</sup>

נראה שהמספר פורס לפנינו עמדה שונה מן המקובל בעניין שכר ועונש א-לוהי. ייתכן שדחיית העונש לצאצאים יש בה מידת מה של שכר עבור האב. בסוגיה זו עסק בהרחבה יוחנן מופס בדיונו על דברי ה' בעקבות חטא העגל 'וביום פקדי ופקדתי' (שמ' לב 34) ו'פוקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים' (שם לד 7).<sup>60</sup> לדעת מופס, פסוקים אלה מבטאים פשרה בין מידת הדין למידת הרחמים: 'החוטא עצמו אינו נענש, אלא דוחים את גביית החטא מזרעו' (עמ' 15).<sup>61</sup> מופס מביא להוכחת טענתו את תגובת חזקיהו שהובאה לעיל (בעמ' 18):

נשאלת השאלה כיצד יכול אדם להשלים עם סליחה א-לוהית כזאת? הלא יש כאן אכזריות ולא רחמנות... כנראה שאותם הרשעים שעונשם נדחה בזכות תשובתם או בזכות אבותם, חשבו שטוב הדבר, אפילו יהיו בניהם נושאים את

<sup>58</sup> על תפיסת הנס של חז"ל ראו אורבך (לעיל, הערה 48), עמ' 82-102; שטיין (לעיל, הערה 34), עמ' 180.

<sup>59</sup> ירמיהו לא 28.

<sup>60</sup> י' מופס, 'בין דין לרחמים: תפילתם של נביאים', אהבה ושמחה – חוק, לשון ודת במקרא ובספרות חז"ל, ירושלים תשס"ב, עמ' 14-18. תודה לד"ר חזוניאל טויטו שהמציא לידי מאמר זה.  
<sup>61</sup> על כפל המשמעות של מידת 'פוקד עון אבות על בנים' כמידת דין וכמידת רחמים ראו י' גרוסמן, כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו, עמ' 164.

עוון אבותם. והדוגמה המובהקת לתגובה חיובית בעניין זה הוא חזקיהו שנענש על שהראה לשגרירי בבל את כל אשר בבית נכותו: 'הנה ימים באים, ונשא כל אשר בביתך ואשר אצרו אבתיך עד היום הזה בבלה [...] ומבניך [...] אשר תוליד יקה והיו סריסים בהיכל מלך בבל' (מל"ב כ 17-18). המלך חטא, אבל כמעשה חסד א-לוהי לאדם שעשה את הטוב והישר בעיני ה' כל ימיו – עונשו נדחה, והעונש חל על בניו שיהיו סריסים בהיכל מלך בבל. היינו מצפים לצעקת יאוש, ומילתא פורתא של התנגדות, אך נהפוך הוא – תגובתו חיובית: 'טוב דבר ה' אשר דברת' (שם 19). ואם תאמר קבלת הדין יש כאן, ראה בסוף הפסוק: 'ויאמר חזקיהו [...] הלוא אם שלום ואמת יהיה בימי'. אין זה אלא ביטוי של שמחה על שעונשו נדחה (עמ' 17).

מדברים אלה אפשר להסיק שזה המסר העומד במרכז הסיפור על דוד וישיב. דחיית העונש וענישת זרעו של האדם יש בה עירוב של מידת הרחמים במידת הדין.<sup>62</sup> העובדה שדוד אינו נופל ביד אויבו אלא זרעו יכלה היא עדיין בגדר שכר עבור דוד. ואולם ייתכן להציע שאין כאן ביטוי לעמדה עקרונית בשאלת השכר והעונש הא-לוהי אלא מקרה חריג! שמא יש כאן ביטוי לאמרה שהאהבה מקלקלת את שורת הדין? ה' האוהב את דוד לא היה מסוגל לאפשר לו ליפול ביד אויביו, והוא מסבב את ההתרחשות כדי שיינצל. ההשלכה של התערבות ה' היא כיליון זרע דוד, שהרי זאת האופציה השנייה שהציב לפני דוד. אך ה' פעל ואולי אף נדחף לכך מתוך רגש אהבתו, כשהוא מתעלם מההשלכות של התערבות זו. הצאצאים משלמים את מחיר אהבתו של ה' לאביהם.

דוגמה מהמקרא לגישה זו אפשר למצוא בהחלטת ה' שלא להעניש את שלמה על חטאיו בחייו אלא בחיי בנו בגלל אהבתו לדוד: 'ויאמר ה' לשלמה יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת בריתי וחקתי אשר צויתי עליך קרע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך. אך בימיך לא אעשנה למען דוד אביך מיד בנך אקרענה' (מל"א יא 11-12). מדוע רחבעם משלם על חטאי שלמה אביו? מאחר שה' אוהב את דוד. טיעון זה יסביר גם את סוגיית חזקיהו: ה' אינו מענישו אלא דוחה את העונש לזרעו בגלל אהבתו אותו. אין כאן דין צדק אלא אהבה ששיבשה את ביצוע הדין.<sup>63</sup> לפיכך המסר של הסיפור הוא אהבת ה' לדוד שקלקלה את השורה. ה' הוא שמשבש את ביצוע הדין שהוא עצמו העמיד לבחירתו של דוד. גבורתו של אבישי, שלדעת מקצת החוקרים היא המוקד בסיפור (ראו לעיל, הערה 5), אינה אלא האמצעי שבאמצעותו ה' מביא לתפנית בהחלטת דוד ועל ידי זה להצלתו.

<sup>62</sup> אורבך (לעיל, הערה 48) עסק בהרחבה בנושא השכר והעונש, אך רק בדרך אגב הוא רואה בדחיית העונש מהאבות לצאצאים ביטוי למידת רחמים (עמ' 404).

<sup>63</sup> ייתכן שאהבה זו של ה' מצויה גם בדבריו אל אברהם: 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדם וענו אותם ארבע מאות שנה... ואתה תבוא אל אבותיך בשלום תקבר בשיבה טובה' (בר' טו 13-15). על פי חז"ל (ויקרא רבה יא, ה, מהדורת מרגליות, עמ' רכד, ובבלי, נדרים לב ע"א) גלות מצרים היא עונש על מעשיו של אברהם, לפיכך דחיית העונש לזרעו היא ביטוי לאהבה המקלקלת את השורה.



לוינסון דן בהרחבה בתבנית 'המשימה והמכשול' שבסיפור הדרשני.<sup>64</sup> תבנית זו בנויה מכמה מרכיבים: משימה העומדת לפני הגיבור, ובה עליו להכריע הכרעה ערכית בין שתי אופציות. ההתלבטות הערכית יוצרת חוסר יכולת להכריע והזדקקות לסיוע מבחוץ כדי לפתור את הבעיה. מצב זה הופך את הגיבור לתלתי. הבעיה נפתרת על ידי התערבות חיצונית של הא-ל שיש בה הפרה של נורמה חברתית. את הקשר בין מצבו התלתי של הגיבור להתערבות החיצונית של הא-ל המפרה את הנורמה החברתית מסביר לוינסון במילים האלה:

מדוע הגיבור אינו מסוגל להסיר את המכשול בכוחות עצמו, מדוע הוא זקוק להתערבות חיצונית ומדוע הפתרון לעימות זה כרוך בהפרת נורמה חברתית. במילים אחרות: מדוע עלילתו של הגיבור היא עלילה של תלות? אמרנו עתה שהגיבור נקלע לעימות ערכי המשתק אותו. אולי נכון יותר לומר שמה שמשתק את הגיבור אינו המכשול דווקא, אלא העובדה שביצועה של המשימה כרוך בהפרת נורמה התנהגותית. מפני שהסרת המכשול כרוכה בהפרת נורמה חברתית נקלע הגיבור למצב של שיתוק, היסוס או התלבטות. לפיכך רק התערבות א-לוהית, ולא מעשיו של הגיבור עצמו, יכולה להצדיק ולהכשיר את המעשה. ושני המרכיבים הללו – עלילה של תלות ומעשה אנטי-נורמטיבי – תלויים זה בזה. סוג המכשול שהדמות הראשית ניצבת לפניו חסרת אונים הוא כזה שכדי להסירו הגיבור חייב לעשות מעשה לא נורמטיבי. (עמ' 130)

בסיפור על דוד בשבי ישבי אין כל מרכיבי התבנית שהציג לוינסון, אך יש כאן המרכיבים האלה: התלבטות ערכית בין שתי אופציות – טובתו או טובת זרעו; הכרעה וקבלת האופציה הנורמטיבית – דאגה לצאצאיו.<sup>65</sup> הכרעה זו הופכת את דוד לתלתי מאחר שאינו יכול או אינו רוצה לשנות את החלטתו. שלא כבתבנית של לוינסון, כאן התלות היא תוצאה של ההכרעה ולא של חוסר היכולת להכריע. רק התערבות חיצונית של הא-ל באמצעות שלוחו אבישי יכולה לשנות את המציאות. אך בהתערבות זו יש הפרה של הנורמה, הפרה שבסיפור זה היא כפולה. מבחינת דוד העדפת טובתו על פני טובת זרעו היא הפרה של נורמה חברתית שרק התערבות הא-ל היא שהביאה אותו לבחור בה. אך לאור האמור לעיל, גם מבחינת הא-ל יש כאן הפרה של נורמה של דין הצדק שלפיו על החוטא להיענש. אהבתו של ה' לדוד היא שגרמה לו לסטות מנורמת הדין על ידי הבאת דוד למצב של הפרת הנורמה החברתית.

לסיכום – ניתוח סיפור מקראי מורחב כמו סיפור דוד וישבי מחייב שילוב של כמה כיווני מחקר. במאמר זה שימשו שלוש גישות: [א] התחקות אחר העריכה של היצירה לאור המקבילות בספרות חז"ל; [ב] השוואה למוטיבים ולמקבילות מהספרות העממית היהודית והנכרית; [ג] שימוש בכלים ספרותיים בניתוח מבנה היצירה. שילוב גישות זה אפשר לחשוף את המסר העיקרי שביקש היוצר להעביר בסיפור זה. הלוא היוצר

<sup>64</sup> לוינסון (לעיל, הערה 4), עמ' 119 ואילך.

<sup>65</sup> ראה שהבחירה הנורמטיבית היא הדאגה לצאצאים אפשר למצוא בסיפור הידוע בבבלי, תענית כג ע"א, על חוני המעגל הישן שבעים שנה כעונש על שזלזל בזקן הנוטע חרובים לדורות שיבואו אחריו. וראו י' פרנקל, סיפור האגדה (לעיל, הערה 4), עמ' 183-189.

שילב את החומרים, סידרם, ערכם וניסחם מחדש – כל זה כדי לתמוך במסר המפתיע שבו היה מעוניין: האהבה מקלקלת את השורה.