

מתכונתה ומשמעותה של ההיסטוריה המקראית

דניאל גורדיס

על פי דעה רווחת בקרב חוקרי דתות בימינו, אין מקום לדבר על "השקפת העולם של המקרא". ברוח הגישה הדה-קונסטרוקציוניסטית טוענים מלומדים ואנשי אקדמיה כי הטקסט המקראי איננו נראטיב לכיד והומוגני, אלא אוסף של תעודות שנוצרו לאורך מאות שנים בידי כותבים רבים, בסגנונות נבדלים ותחת השפעת אידיאולוגיות שונות. כל ניסיון לגלות מצע רעיוני אחד בבסיס המקרא כולו הוא מהלך פשטני; בעיקרו של דבר, אין כאן אלא פוליפוניה של קולות, ערב-רב של טענות וטענות שכנגד, דוקטרינות רשמיות ועמדות חתרניות. ברוח זו טוענים, למשל, דייוויד גאן ודנה נולן פיואל, מחברי הספר הנראטיב במקרא, כי

למרות הטיותיו בענייני מגדר, גזע/אתניות ומעמד, המקרא – בזכות צביונו הרב-קולי – פותח פתח לביקורת עצמית. הוא עצמו מצביע על הסתירות שבו... המקרא שוטח לפנינו אידיאולוגיות פטריארכליות, אליטיסטיות ולאומניות, אבל חושף גם את חולשתן ואת שבריריותן באמצעות השימוש באירוניה ובקולות מנוגדים. קולות הבוקעים מן השוליים, קולות העולים מן הסדקים ומן הבקיעים שבטקסט, רומזים לנו שהשליטה הגברית היא מלאכותית ורעועה, שאליטיזם חברתי פירושו הולכת שולל עצמית, שצדקנות

דתית נועדה לצורכי צבירת כוח בלבד ושבסופו של דבר אי־אפשר להצדיק
שוביניזם גזעי/אתני.¹

מנקודת המבט של חוקרים כמו גאן ונולן פיואל, המקרא הוא, בסופו של
דבר, פסיפס רבגוני. לפיכך, אין טעם לנסות לאתר בו טקסטים המשקפים,
לכאורה, איזו תיאולוגיה או אידיאולוגיה כוללת ומאחדת; חיפוש כזה נידון
בהכרח לכישלון.

במאמר שפרסמתי בכתב עת זה לפני יותר משנה, "מגדל בבל והולדת
הרעיון הלאומי",² ביקשתי להפריך את הטענה הזו. סיפור מגדל בבל המובא
בספר בראשית, כך טענתי, איננו מעשייה תמימה, כפי שהוא עשוי להיראות
במבט ראשון; לאמיתו של דבר, הוא מבטא מושכלות יסוד של ההגות הפוליטית
במקרא – הגות הרואה בקיומה ובשגשוגה של הקהיליה האתנית־תרבותית
תנאי בלי־עבור להבטחת חירות האדם ומימוש העצמי. בעזרת מגוון טכניקות
ספרותיות וסגנוניות, סמויות אך יעילות,³ מעודד סיפור מגדל בבל הטרוגניות
אתנית ותרבותית; הוא קורא להתפצלותה של האנושות לעמים שונים ואף
לכינון של ישויות פוליטיות שתאפשרנה לכל קבוצה לממש את תרבותה ואת
אורחות חייה הייחודיים – מסגרות המטרימות למעשה את מדינת הלאום
המודרנית. מכאן הסקתי כי רעיון הלאומיות – במובן של זהות קבוצתית
פרטיקולרית ומובחנת, המבוססת על שפה ועל תרבות משותפות, על זיקה
טריטוריאלית ועל קשרי דם – איננו המצאה אירופית מודרנית, כפי שמקובל
לטעון במחקר בן זמננו, אלא מושג הממלא תפקיד מרכזי במחשבת המקרא.

אני מודה שזוהי תזה שנויה במחלוקת, ולא רק משום שהיא מניחה כי
אפשר למצוא במקרא משנה פוליטית סדורה, אלא גם מפני שהיא מתבססת על
נראטיב אחד ויחיד – גם אם בעל חשיבות מכוננת. אכן, יש להיזהר מפני קריאה
המצמצמת את ההגות המקראית המורכבת ורב־המשמעויות והרבים לדוגמה
מונוליתית. ועם זאת, חשוב לזכור שגם הגישה ההפוכה טומנת בחובה סיכון לא
מבוטל: פעמים רבות, להיטות לפרק את המקרא לגורמים מסמאת את עיני
המבקרים; מרוב עצים, הם מתקשים להבחין ביער. הטקסט המקראי משקף
אולי מגוון נקודות מבט של מחברים שונים, אבל הוא עבר, ככלות הכול, תהליך
קפדני של עריכה. התוצאה היא יצירה שלמה ולכידה, חדורה ברוח אידיאולוגית
מובהקת. ואמנם, בחינה פנורמית של הספרות המקראית חושפת מבנה משוכלל
ומופלא, שקריאה מיקרוסקופית אופנתית עלולה להחמיצו בנקל. המבנה הזה,

כך אבקש להראות, מעניק ללקח הכלל-אנושי הטמון בסיפור מגדל בבל – דהיינו לתפיסה שלפיה הקהילייה האתנית-תרבותית היא המסגרת האידיאלית של החיים הקיבוציים – מעטפת היסטורית פרטיקולרית, ומעגן בו אפוס לאומי המשתרע על פני מאות שנים.

המפתח לפענוח ההשקפה הפרוטו-לאומית של המקרא טמון, לדעתי, באמצעי הסגנוני הנקרא תקבולת כיאסטית (או בקצרה "כיאזם"). מדובר בסדרה של יחידות טקסטואליות (למשל מילים, משפטים, דימויים) המאורגנת בתבנית מצטלבת מסוג אבנבא.⁴ דוגמה אופיינית היא הפסוק מספר בראשית המזהיר מפני רצח, "שפך דם האדם בָּאדם דמו יִשָּׁפך".⁵ אפשר לפרק את הפסוק הזה בדרך הבאה:

א': שופך	}
ב': דם	
ג': האדם	
ג': באדם	
ב': דמו	
א': יישפך	}

הכיאזם, הנקרא כך בשל צורתה הייחודית של האות היוונית כי (χ), משמש כלי עזר לשינון ולזכירה – או לחלופין כתחבולה אסתטית. הוא יעיל במיוחד כאמצעי להדגשת דימוי או רעיון, המופיע בדרך כלל במוקד התקבולת – חלק 1 ברצף אבנבא. "הדגשת המרכז", כותב חוקר המקרא ג'ון וֶלֶץ, "עשויה לשמש את המחבר המיומן להעצמת חשיבותו של מושג מפתח".⁶

תקבולות כיאסטיות מופיעות לא רק במקטעים ספרותיים קצרים, אלא גם במבנים גדולים יותר – והשפעתן שם משמעותית לא פחות.⁷ הספרות המקראית מדגימה זאת היטב: בצד התקבולות שאנו מאתרים בפסוקים, בפרקים ובספרים ספציפיים, קיים כיאזם נוסף, המתפרש על פני חלק משמעותי מן המקרא – מראשית ספר שמות ועד סוף דברי הימים ב. קל להחמיץ מבנה כה שאפתני בשל אורכו הניכר של הטקסט המדובר, אבל הוא כלי חיוני להבעת אחת מתפיסות היסוד הפוליטיות של המקרא. הכיאזם הזה, פרי מיומנותם המרהיבה של עורכי המקרא, מגולל את סיפור עלייתו ונפילתו של עם ישראל:

א¹: ספר שמות: שליט נכרי (פרעה במצרים) רואה בבני ישראל עם וחושש מפני שאיפותיהם לאוטונומיה טריטוריאלית ("הנה עם בני ישראל... ונוסף גם הוא על שנאינו ונלחם בנו ועלה מן הארץ"⁸).

ב¹: הספרים שמות-דברים: בני ישראל חיים מחוץ לארצם, אך מפגינים על פי רוב אחדות.

ג¹: ספר שופטים: בני ישראל חיים בארצם, אבל ריבונותם הטריטוריאלית נשענת על יסודות רעועים; הם סובלים מבעיה חמורה של סכסוכים פנימיים.

ד¹: ספר שמואל א: בני ישראל חיים בארצם, מאוחדים תחת מנהיגותו של מלך (שאוּל); בממלכה זו שוררת מידה מסוימת של יציבות פוליטית, אבל המלך אינו ראוי ולכן אינו יכול להעביר את השלטון לבנו.

ה: ספר שמואל ב: בני ישראל חיים בארצם תחת מנהיגותו של מלך גדול וחזק (דוד). המלך הזה מלכד את האומה, משיג יציבות פוליטית ומצליח להוריש את השלטון לבנו.

ד²: ספר מלכים א: בני ישראל חיים בארצם, מאוחדים תחת שלטון מלך (שלמה); במדינה זו שוררת יציבות פוליטית, אבל השליט אינו ראוי ולכן אינו יכול להוריש את כל הממלכה לבנו.

ג²: הספרים מלכים א-מלכים ב: בני ישראל חיים בארצם, אבל ריבונותם הטריטוריאלית רעועה; הם סובלים מבעיה חמורה של סכסוכים פנימיים.

ב²: הספרים נביאים-כתובים: רוב בני ישראל חיים מחוץ לארצם, אך נהנים על פי רוב מאחדות.

א²: ספר דברי הימים ב: שליט נכרי (המלך הפרסי כורש) רואה בבני ישראל עם ומאפשר להם לגבש אוטונומיה טריטוריאלית ("מי בכם מכל עמו, ה' אלהיו עמו ועליו").

התקבולת הכיאסטית הזו מרשימה מאוד מבחינה אסתטית, אבל אין ספק שמטרתה העיקרית היא אידיאולוגית. על אף אורכו של המקרא, אופיו הרב-קולי ומגוון הסגנונות המשמשים בו בערבוביה, היצירה כולה היא יחידה מגובשת, המציגה את קורותיה של ישות קיבוצית אחת – עם ישראל¹⁰ – הזוכה בריבונות ומאבדת אותה. הציר המרכזי של התקבולת, חלק ה (ספר שמואל ב), מתאר את שעתו היפה של עם ישראל, בעוד החלקים האחרים עוסקים בטיפוס מעלה אל היעד הנכסף הזה ובהידרדרות חזרה אל השפל. כך משתבצים הפרטים

ההיסטוריים השונים ב"תמונה גדולה", קוהרנטית, בעלת משמעויות תיאולוגיות ופוליטיות מרחיקות לכת. ברם, כדי לעמוד על המסר הכולל שמבקשים עורכי המקרא להעביר באמצעות הכיזם רחב היריעה הזה, עלינו לבחון ביתר קפידה את מרכיביו השונים – ולנתח את האופן המחוכם שבו הם מתייחסים זה לזה ולמבנה כולו.

בשני קצותיו של הכיזם המקראי ניצבת הצהרה, המשקפת את האידאולוגיה המקראית של מדינת הלאום הריבונית. באופן מפתיע, הדובר אינו אלוהים או איש עברי, אלא שליט נכרי. ההצהרה הראשונה מושמעת בפי פרעה – שהוא גם המנהיג הראשון המתייחס לבני ישראל כאל "עם" (א¹). הגידול החד באוכלוסיית העברים בארצו מעורר בו דאגה, והוא מכריז כי "הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו"¹¹. במאמרי הקודם טענתי שהחשש המטריד את מנוחתו של פרעה איננו הפחד מפני התקוממות של אומת העבדים, אלא דווקא האפשרות הממשית שעם ישראל יעזוב את מצרים ויתור לו אחר נחלה משלו – "ועלה מן הארץ"¹² – שהרי כך, מלמדנו המקרא, אמורים העמים לנהוג.

משמעותם המלאה של דברי פרעה, בהקשר הרחב של הנראטיב המקראי, מתחווירת רק כאשר מציבים אותם מול הפסוקים החותמים את המקרא (א²). אי־אפשר להתעלם מן הדמיון בנסיבות: שוב מצויים העברים בנֶכֶר, וגם הפעם מבין שליט זר כי עם ישראל שואף לאוטונומיה ולהגדרה עצמית – ולכן זקוק לטריטוריה משלו. ואולם, בין ראשית הנראטיב לסופו מתגלה הבדל מהותי: בעוד פרעה אחוז דאגה מפני הרגע הבלתי נמנע שבו יבקשו להם העברים ארץ משלהם, המלך הפרסי כורש דווקא מעודד אותם לממש את חלומם הקיבוצי:

ובשנת אחת לכורש מלך פרס, לכלות דבר ה' בפי ירמיהו, העיר ה' את רוח כורש מלך פרס ויעֲבֹר קול בכל מלכותו וגם במכתב לאמר: כה אמר כורש מלך פרס, כל ממלכות הארץ נתן לי ה' אלהי השמים, והוא פקד עלי לבנות לו בית בירושלם אשר ביהודה: מי בכם מכל עמו, ה' אלהיו עמו ויעֲלֶה.¹³

ההקבלה בין האמירה הפותחת את הכיזם המקראי ובין האמירה החותמת אותו חדה וברורה: שתי ההכרזות מתייחסות לבני ישראל כאל "עם"; שתייהן מכירות בצורך הטבעי של העם, בתור כזה, בארץ משלו; ולבסוף, הן בדברי פרעה והן בהצהרת כורש מכונה השיבה לאותה ארץ "עלייה".

התבטאויות אלה זורות אור על השינויים הדרמטיים שחלו בצביונו של הקולקטיב "ישראל" בתקופות האמורות. הפיכתם של בני ישראל לעם – תמורה שפרעה המודאג היה הראשון לזהותה – היא תוצאה של מצוקה ושעבוד מתמשכים. שבעים הנפשות שירדו מצרימה בימי יעקב ובניו היו חמולה, או משפחה מורחבת; הקבוצה שעזבה את מצרים מאות שנים לאחר מכן היא כבר אומה של ממש. גלות בבל מחוללת אף היא טרנספורמציה מופלגת: השיוך השבטי הישן, שאפיין את העם שהוגלה מארצו בידי נבוכדנצר, מוחלף לאחר שיבת ציון בזהות לאומית חזקה ומלוכדת (גירוש הנשים הנכריות בהוראת עזרא מעיד כבר על תחושה מגובשת הרבה יותר של "שייכות" ו"אישיות" לקולטיב¹⁴). כור ההיתוך שבו התעצבה העמיות היהודית לא היה אפוא הקיום הריבוני על אדמת הארץ המובטחת, אלא דווקא החיים עתירי הסבל והגעגועים בגלויות מצרים ובבל.¹⁵

ראוי לציין שכל אימת שבני ישראל חיו מחוץ לארצם, דומה שלא היו מפולגים במיוחד. אפילו כאשר הם מתנהלים בעצלותיים במדבר (ב'), במסעם המפרך בדרך לכנען, הם שומרים על אחדות יחסית. ודאי שסכסוכים חמורים מתגלעים לעתים בקרבם – מחלוקת קורח ועדתו, למשל, או הסערה סביב הדיווח שמביאים עשרת המרגלים – אבל ככלל המקרא מתאר את בני ישראל כקבוצה הנעה לאט אך בבטחה לכיוון הארץ שהובטחה לה. המריבות והפילוגים לאורך הדרך – מתסכלים ואלימים ככל שיהיו – הם אירועים שוליים במסע הזה.

בני ישראל מוצאים שוב את עצמם מחוץ לארצם אחרי חורבן הבית ולפני הצהרת כורש (ב'). ידוע לנו כי החיים בגלות לא היו חפים מעימותים; ההתנגשות בין הנביא ירמיהו ובין חנניה בן-עזור סביב השאיפה למרוד במלך בבל היא כנראה רק אחת מהם.¹⁶ זאת ועוד, הואיל ובארץ נותרו יהודים והשאר הוגלו לבבל, ודאי התגלעו באופן טבעי מחלוקות בין שתי הקהילות.¹⁷ אלא שהנראטיב המקראי אינו מעניק משקל רב למקרים אלה של חוסר הרמוניה בקרב העם החבול. קריאתו הנודעת ביותר של ירמיהו אל גולי יהודה נושאת מסר ברור של אחדות. ירמיהו פונה "לכל הגולה אשר הגלית מירושלם בְּבִלְהָ" ומצווה עליהם "בְּנוּ בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פִּרְיָן... וְדַרְשׁוּ את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה'".¹⁸ אף שתקופת הגלות הייתה רחוקה מאוד מן האידיאל הפוליטי של המקרא, היא אינה מתאפיינת בפלגנות חמורה – על סמך עדות המקורות, לפחות.

בארץ המובטחת, לעומת זאת, נוטים בני ישראל ליפול שוב ושוב טרף למאבקי כוח פנימיים המסכנים את אחיזתם בטרטוריה. ימי השופטים (ג') גדושים בסכסוכים עם גורמים מבית ומחוץ: שוב ושוב מסופר לנו כי הארץ שקטה ארבעים שנה¹⁹ – ודבר זה מלמד, אולי, שכל יתר הזמן לא שרר בה שקט. ספר שופטים מגולל מסכת ארוכה של מלחמות שערכו בני ישראל נגד שכניהם ושל התכתשויות אלימות בינם ובין עצמם. הפזמון החוזר של הספר, "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה"²⁰, מדגיש את העדר ההנהגה ואת הצורך הנואש באחדות לאומית.

הדוגמה הקשה והכואבת ביותר למחלוקת פנימית בתקופת השופטים היא פרשת פילגש בגבעה, שראשיתה באונס קבוצתי ברוטלי שמבצע המון מבני שבט בנימין באישה שנקלעה ליישובם. הפרשה המזוועה מסתיימת במלחמת אחים הגובה מחיר דמים כבד של רבבות הרוגים מקרב שני הצדדים וכמעט שמביאה לחיסולו הפיזי של שבט בנימין.²¹ גם הסיפור הזה מסתיים במוטיב החוזר "בימים ההם אין מלך בישראל, איש הישר בעיניו יעשה"²², מצב עניינים שהוגדר כבר בספר דברים כמסוכן עד מאוד.²³ וכך, עולה בבירור מן הכתוב, אי־אפשר להמשיך.

הוא הדין גם בתקופה שאחרי מות שלמה (ג'): בעקבות חלוקת הממלכה המאוחדת לשתי מדינות, ישראל בצפון ויהודה בדרום, הופך השסע הפנימי לבעיה חמורה ולגורם מפתח באבדן עצמאותם של העברים ובגירושם מן הארץ. בחלק גדול מספרי מלכים (מפרק יב במלכים א ועד סוף מלכים ב) מתואר קיטוב פנימי אליים, המחליש מאוד את העם וממיט עליו אסון. לא מן הנמנע שממלכות ישראל ויהודה היו ניגפות ממילא בפני הכוחות העדיפים לאין ערוך של האימפריות מצפון (אשור ומאוחר יותר בבל) ומדרום (מצרים), אולם ברי שהמאבקים ביניהן ובתוכן כרסמו עמוקות בחוסן הפיזי והרוחני והותירו חותם טראומטי בזיכרון הקולקטיבי היהודי.

המצב טוב יותר בימי שלטונם של שאול (ד¹) ושלמה (ד²). בני ישראל חיים על אדמתם במסגרת מדינה ריבונית מאוחדת, תחת הנהגתו של מלך מתפקד. ודאי שגם שאול וגם שלמה אינם מושלמים: הראשון אחוז קנאה אובססיבית בדוד, וזו מאיימת לדרדר אותו באחרית ימיו למצב נפשי הגובל באי־שפיות. יתר על כן, כבר בתחילת כהונתו הוא נכשל במילוי מצוותו של האל למחות את זכר עמלק.²⁴ שאול מתחרט על כך ומשפיל עצמו בפני הנביא שמואל, אבל הלה נוזף בו ומבשר לו על קץ שלטונו: "לא אשוב עמך", הוא אומר, "כי מאסתה את דבר

ה', וימאסך ה' מהיות מלך על ישראל²⁵. מסיבה זו נמנע מבנו של שאול לרשת את ממלכתו. היציבות הפוליטית המיוחלת עדיין לא הושגה במלואה (כזכור, אחרי מותו של שאול מתפצלים שבטי ישראל ונלחמים זה בזה²⁶), אך אין ספק שישראל עבר כברת דרך ראויה לציון מאז ימי השופטים.

תחת מלכות שלמה, תקופה הנחשבת ל"תור הזהב" בהיסטוריה היהודית, נהנה עם ישראל מביטחון ומשגשוג. הממלכה משתרעת "מן הנהר ארץ פלשתים ועד גבול מצרים"²⁷; חכמתו של שלמה, מסופר במקרא, מאפילה על זו של מצרים בכבודה ובעצמה²⁸; ולבסוף, בניגוד לדוד אביו, שלמה זוכה בהיתר האלוהי לבנות את המקדש בירושלים. אלא שגם המלך האגדי הזה אינו נקי מפגמים. הוא מפר את האיסור המפורש בספר דברים על ריבוי סוסים ועל ריבוי נשים פן "יסור לבבו"²⁹. הוא רוכש כאלף וארבע מאות מרכבות ושנים-עשר אלף סוסים³⁰, וגם אוהב "נשים נכריות רבות"³¹ (הרמונו מונה שבע מאות רעיות מלכותיות ושלוש מאות פילגשים). גם הסדקים באמונה אינם מאחרים להופיע: המקרא מדווח שנשותיו של שלמה "הטו את לבבו אחרי אלהים אחרים ולא היה לבבו שלם עם ה' כלבב דוד אביו"³². כתוצאה מכך דועכת קרנו של שלמה לעת זקנתו ואלוהים גוזר עליו ועל ביתו עונש כבד: "יען אשר... לא שמרת בריתי וחקתי אשר צויתי עליך, קרע אקרע את הממלכה מעליך... רק את כל הממלכה לא אקרע, שבט אחד אתן לבנך: למען דוד עבדי ולמען ירושלם אשר בחרתי"³³. כך נשללת גם משלמה הזכות להנחיל לבנו כל שעלה בידו להשיג.

בין שאול ובין שלמה מיתמרת דמותו של המלך דוד. בשונה הן מקודמו והן מיורשו, עולה בידו להשליט יציבות פוליטית, המאפשרת לו להעביר את כס השלטון ואת ממלכתו השלמה לבנו. אין פלא אפוא שזהו המלך הניצב בלבה של התקבולת הכיאסטית שלנו (ה).

דוד תופס מקום של כבוד בפנתיאון ההיסטוריה המקראית. הוא מגבש מדינה בת-קיימא ממקבץ של כפרים חקלאיים וערי שוק³⁴, קובע את בירתו בירושלים ומרחיב בהצלחה את גבולות ממלכתו. "ויושע ה' את דוד בכל אשר הלך", מסופר לנו. "וימלך דוד על כל ישראל, והיה דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו"³⁵. שלטונו של דוד מתואר כנקודת השיא של המלוכה בישראל. חוקרי המקרא ישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן מסכמים בתמציתיות את הדיוקן הספרותי של דוד, הרחוק, לטענתם, מן המציאות ההיסטורית:

ככל שהסיפור מתפתח מתחוויר ייעודו של דוד. בשדה הקרב, מול הצבא הפלשתי שנאסף נגד ישראל, מביס דוד את גולית האימתני ונישא על כפיים... חמתו של שאול [מתעוררת]. דוד נמלט למדבר מפני שאול המבקש את נפשו. הוא מקבץ חבורה של לוחמים קשי יום ומרי נפש המשוטטת בחבלי הספֶר של יהודה. הוא מיישב סכסוכים, הודף מתקפות אויב, נוקם את נקמת ה' באויבי ישראל ומחלק שלל מלחמה לחלכאים ולנדכאים. כששואל נופל על חרבו בשדה הקרב בהר גלבע, מוכרז דוד מלך על יהודה ואחר כך על כלל ישראל. הוא משיחו האמיתי של ה'. זהו סיפור קלאסי על עלייתו לגדולה של גיבור צעיר, לוחם צדיק ואדם בעל כריזמה יוצאת דופן, התופס את מקומו של מנהיג כושל והופך להתגלמות התקוות של בני עמו.³⁶

המלך דוד הוא מצביא מצליח, מדינאי בעל חזון ומנהיג דתי. שילוב התכונות הללו בא לידי ביטוי מובהק בהעברת ארון הברית לירושלים – פעולה שבה משתלבים, באופן סמלי, האומץ הפוליטי והצבאי של דוד עם מחויבותו הדתית לכונן את מלכות אלוהים עלי אדמות.³⁷ דוד הוא גם משורר מחונן, וכתבתו של חלק גדול מספר תהלים מיוחסת לו.³⁸ ובל נשכח שהמשיח, המכונה במקרא "חֲטָרִם מִגִּזְעֵי יִשְׂרָאֵל", אמור להימנות עם צאצאיו של דוד.³⁹

שלטונו של דוד הוא הציר של הכיאזמוס ההיסטורי במקרא, ובהרחבה – גם של תולדות האומה. בימי דוד שוכנים בני ישראל לבטח על אדמתם ונהנים מאחדות ומריבונות בלתי מעורערת. דוד מספק לעם הגנה צבאית מפני אויביו ושומר על לכידותו הפנימית. בימיו מתממש במלואו חזון הקהילייה הפרטיקולרית המשגשגת, העולה בקנה אחד עם התכנית האלוהית בעידן שאחרי המבול – להפריד את בני האדם "למשפחתם, ללשונתם, בארצתם, בגוֹיָהֶם".

גם דוד אינו מושלם, כלל וכלל לא. ספר שמואל (ואחר כך גם דברי הימים) מרבה לשבח, אבל המקרא אינו מסתיר את פגמיו ואת חטאיו – ובייחוד את יחסי הניאוף שלו עם בת שבע ואת מזימתו לשלוח את בעלה אוריה למות בקרב.⁴⁰ למרות סגולותיו הטובות הרבות, דוד הוא אדם שטוף תאוה, לוחם אכזר, בעל חסר חמלה לאשתו מיכל ואב פגום לאמנון ולאבשלום. המקרא מודע בחריפות למידות הרעות שבהן כושלים גם מי שהוטבעו בחותם של גדולה. התייחסות גלויה וכנה זו לליקוייו של דוד אופיינית לתפיסה המקראית, הנמנעת מהצגה פשטנית של הגלות ושל הריבונות ועומדת על היתרונות ועל

החסרונות הגלומים בשני המצבים. הנראטיב ההיסטורי של המקרא, חשוב לציין, הוא פוליטי, לא אסכטולוגי; כשם שנקודות השפל בתולדותיו של העם אינן תקופות של אפלה חסרת תקווה, כך גם נקודות השיא אינן אפיזודות של שגשוג אוטופי טובל באור נגוהות. כינונה של קהילייה ריבונית אינו תרופת פלא לכל הרעות החולות של האנושות, מזהיר המקרא – אבל זהו האידיאל שאליה אנו אמורים לשאוף, גם אם נגזר עלינו שלא לממשו לעולם.

בשלב זה עלינו לספק מענה לשאלה אחת נוספת: אם הקריאה שאנו מציעים נכונה, ומבנה המקרא אכן נועד במכוון לתמוך ברעיון הקהילייה התרבותית-אתנית כתכלית הקיום האנושי הקיבוצי, מדוע אין האמירה הפוליטית הזו מקובלת על רבים? כיצד ייתכן שקוראים ומבקרים לא הבחינו במשך מאות שנים בתצורה הייחודית של ההיסטוריה המקראית ולא עמדו על מלוא משמעותה?

אחת הסיבות העיקריות להתעלמות זו נעוצה בעובדה שרוב העולם המערבי – וחלקים ניכרים מן האנושות כולה – קוראים את המקרא מבעד לאספקלריה נוצרית. הברית החדשה כמעט אינה מותירה מקום לפרשנות המוצעת כאן. בניגוד לגישה הפרטיקולריסטית של המקרא העברי, התנ"ך הנוצרי הוא טקסט אוניברסלי. בעוד הספרות המקראית מתמקדת בקורותיה של אומה ספציפית, הממלאת שליחות ספציפית בארץ ספציפית, האוונגליון ואיגרותיו של פאולוס מכוונים את דבריהם לבני האדם באשר הם.⁴¹ למעשה, כתבי הקודש היהודיים והנוצריים מתעניינים בסוגים שונים מאוד של מלכויות. בהקשר המקראי המקורי, המילה "מלכות" מציינת ישויות פוליטיות שבהן מושלים שליטים בשר ודם; בעולם המושגים של הברית החדשה, לעומת זאת, הביטוי "מלכות" מתייחס בדרך כלל לתחום השמימי, המושלם, הנפרד לחלוטין מן העולם הארצי הפגום. "תנו לקיסר את אשר לקיסר ולאֱלֹהִים את אשר לאֱלֹהִים",⁴² קוראת הבשורה לבני האדם ויוצרת חלוקה ברורה בין "מלכות האל" ובין המדינה האנושית עלי אדמות.⁴³ ההשקפה הפוליטית של המקרא העברי עומדת אפוא בסתירה גמורה לאידיאל האפוקליפטי של הנצרות. הקהילות האתניות-תרבותיות, שביניהן נפוצו בני האדם "למשפחתם, ללשונתם, בארצתם, בגוֹיָהֶם", עומדות בבירור בסתירה לסדר העולם הפאוליני.

סדר ספרי המקרא בקאנון הנוצרי מקשה אף הוא על קבלת הקריאה שהוצעה כאן. על פי הרצף היהודי, המקרא נחתם בספרי דברי הימים א ו-ב.

בגרסה הנוצרית, לעומת זאת, מוצבים ספרי דברי הימים אחרי ספרי מלכים, ואחריהם באים ספרי עזרא, נחמיה ואסתר. החלק ההיסטורי של המקרא מסתיים אפוא בסיטואציה גלותית מובהקת. הסדר הזה אולי הגיוני יותר מבחינה כרונולוגית, אבל הוא משבש לגמרי את ההקבלה הכיאסטית המוקפדת של הקאנון העברי ובכך מטשטש לחלוטין את מטרתה. הוא הדין גם בהצבתה של ספרות הנביאים אחרי החטיבה ההיסטוריוגרפית. המיקום הזה אינו מקרי. החלוקה המשולשת של הספרות המקראית לתורה, נביאים וכתובים הייתה ידועה היטב לעורכי הקאנון הנוצרי ("ויאמר אליהם: אלה הם הדברים אשר דברתי אליכם בעוד היותי עמכם, כי הָמָלָא יִמְלָא כל הכתוב עלי בתורת משה ובנביאים ובתהלים"⁴⁴), אבל הם בחרו להתעלם ממנה וסידרו מחדש את כתבי הקודש על פי סוגות ספרותיות. חוקרים טוענים שהסיבה לכך היא ש"הרצף הזה הוא הצורה המתאימה ביותר לביטוי אמונתה של הכנסייה כי הברית החדשה היא הגשמתם של כתבי הקודש העבריים. חתימת הקאנון בנבואתו של מלאכי על יום ה' שאותו יבשר אליה מכשירה את המעבר לברית החדשה, שבה ממלא יוחנן המטביל את תפקיד אליהו החדש המהלל את משיחו"⁴⁵.

ארגון הקאנון הנוצרי נועד לחזק אפוא את הרושם כי הכנסייה מגשימה את הנבואות הכלולות בברית הישנה, בעוד הרצף המאפיין את הקאנון העברי נועד לשרת חזון פוליטי, הרואה בישויות לאומיות (או פרוטו-לאומיות) מרכיבים הכרחיים בסדר האנושי הרצוי בעיני האל. פענוח מבנה העל של הנראטיב, במקרה הזה, הוא לא רק חשוב, אלא חיוני ממש.

כידוע, ההיסטוריה היהודית, על שיאיה ותהומותיה, מפגינה נטייה מטרידה לחזור על עצמה. לאחר שגלו מארצם ניתנה ליהודים הזדמנות נוספת לשוב אליה, לכוון בה קהילייה אוטונומית ולשקם את חיי הפולחן שלהם. אחרי "תור זהב" קצר נוסף – הפעם תחת שלטון החשמונאים – מתחיל שוב תהליך של שקיעה מדינית, חברתית ומוסרית, המביא על העם את חורבן הבית השני והרחקה ממושכת מארצו.

אולם סיפורם של היהודים אינו מסתיים כאן: לאורך אלפיים שנות גלות דבק העם המוכה והמפורד בחזון הלאומי שהתווה לו המקרא והמתין ליום שבו יוכל לשוב למכורתו, לדבר בשפתו העתיקה ולזכות בעצמאותו. זכר תהילתם האבודה, שהונצחה בספרים יהושע, שופטים ומלכים, עודד את רוחם של היהודים בגולה, הנחה אותם ועיצב את שאיפותיהם הקיבוציות. בקרקע זו נבטו

זרעיה של הקהילייה היהודית הריבונית השלישית. התנועה הציונית, שצברה תנופה אדירה לנוכח האתגר הדוחק של האנטישמיות האירופית, הובילה את העם היהודי חזרה אל ארץ אבותיו. גם הפעם הזו לוותה השיבה ארצה בכינון ריבונות, בהשגת כוח פוליטי ובהצלחה צבאית. הבניין הלאומי היהודי זכה להכרה בינלאומית בשנת 1947, הכריז על עצמאותו בשנת 1948, קיבץ אליו את נדחי ישראל בשנות הארבעים והחמישים, נחל ניצחון צבאי מזהיר בשנת 1967 (ובמחיר קשה מאוד – גם בשנת 1973), ורשם לזכותו שגשוג תרבותי וכלכלי מעורר התפעלות בעשורים האחרונים. נראה שהיהודים הצליחו להפיח חיים חדשים בחזון הפוליטי של המקרא. כפי שמרבים ההיסטוריונים לציין, מכל העמים שהתקיימו בחלק זה של העולם לפני שלושת אלפי שנים, היהודים לבדם חיים עדיין באותו מקום, מדברים באותה שפה ודבקים באותה אמונה.⁴⁶ אלא שבסדירות החוזרת ונשנית של ההיסטוריה המקראית טמונה גם אזהרה חשובה: שיאים הם מצב זמני. ביטחון צבאי, יציבות פוליטית ופריחה כלכלית ותרבותית תובעים מאמץ קשה, לעומת הקלות הבלתי נסבלת של הדעיכה והחורבן. לאזהרה זו נודעת חשיבות מיוחדת בימים אלה; דווקא בעידן הגלובליזציה, שבו מצטיירת מדינת הלאום בעיני רבים כאנכרוניזם ראוי לכל גנאי, מחובתנו להעלות על נס את האידיאל הפוליטי של המקרא ולהחזירו בגאון אל השיח הציבורי. יש להזכיר לעמי העולם, וליהודים בתוכם, את חשיבותה של הריבונות הלאומית – את ההישגים הגדולים שיש בכוחה להניב, אך גם את שבריריותה ואת נטייתה להישחת על נקלה. הספרות המקראית מנחילה לנו את כל הלקחים האלה, שלא איבדו מאום מן הרלוונטיות שלהם; מוטב שנשכיל להפנימם, לפני שנמצא עצמנו מבכים על עוד הזדמנות גדולה שהוחמצה.

דניאל גורדיס הוא נשיא קרן שלם ועמית בכיר במרכז שלם.

הערות

אני מבקש להודות לתמר ניומן על עזרתה בתחקיר לטיטות הראשונות של מאמר זה. תודה גם למשתתפי הסמינר שנערך במרכז שלם באפריל 2011 על הערותיהם המועילות – ובייחוד לדניאל פוליסר, יושב ראש המושב, וכן למרלה ברוורמן, ליעל חזוני, לאריק לאווי, לזאב מגן, לגילה פיין ולמרטין קרמר.

1. David M. Gunn and Danna Nolan Fewell, *Narrative in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford, 1993), p. 204.

2. דניאל גורדיס, "מגדל בבל והולדת הרעיון הלאומי", חכמת 40 (קיץ התש"ע/2010), עמ' 65–78.

3. כפי שהראיתי במאמרי, יש חשיבות לעובדה שסיפור מגדל בבל מוצב במקום אסטרטגי בין סיפור המבול – המזכיר פעמים אחדות את המילה "גוי" (במובן של עם) ומתאר את היפרדותם של בני האדם "למשפחתם, לשננתם, בארצתם, בגויהם" (בראשית י:כ; י:לא) – ובין סיפור הבחירה באברהם, שבו מתחיל העיסוק המקראי בהיסטוריה של עם מסוים אחד. הזיקה הלשונית והסגנונית בין הנראטיב הזה ובין סיפור יציאת מצרים משרתת אף היא את המסר בדבר הכמיהה האנושית לאוטונומיה טריטוריאלית. כמיהה זו, שלה התנגד דור המבול בחששו "פן נפוץ על פני כל הארץ", הניעה את בני ישראל לצאת את ארץ הפרעונים בחיפוש אחר נחלה משלהם. המקרא מתווה אפוא את מהלכו של פרויקט לאומי מפרך ומציב מודל לחיקוי לא רק ליהודים אלא לאנושות כולה, ולכל מי שחירות האדם ושגשוגו יקרים ללבו.

4. ראה למשל Wilfred G.E. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to Its Techniques* (London: Sheffield, 2001), pp. 201–208.

5. בראשית ט:ו. תקבולת כיאסטית קלאסית אחרת היא הפסוק "וַיִּפְתַּח וַאֲבִין סֹגֵר וַסֹּגֵר וַאֲבִין פִּתַּח", ישעיה כב:כב.

6. John W. Welch, ed., *Chiasmus in Antiquity* (Hildesheim: Gerstenberg, 1981), p. 10. (להלן כיאזם בעולם העתיק).

7. בהקשר זה מעיר ולץ: "תקבולת צולבת עשויה להקנות סדר לא רק לצלילים אלא גם למחשבות... ולפיכך יש בכוחה לארגן את תבנית המחשבה ואת התפתחותן של יחידות ספרותיות שלמות, ולא רק לפרקים קצרים יותר, שחיבורם תלוי יותר בטונים ובמקצבים מיידיים". ראה ולץ, כיאזם בעולם העתיק, עמ' 11.

8. שמות א:ט–י.

9. דברי הימים ב לו:כג.

10. בהקשר זה ראה אסף ענברי, "לקראת ספרות עברית", חכמת 9 (אביב התש"ס/2000), עמ' 35–81.

11. שמות א:ט. זו הפעם היחידה שבה מופיע הביטוי "עם בני ישראל" בחומש. הצירוף "אנשי עם ישראל" מופיע בהמשך, בעזרא ב:ב ובנחמיה ז:ז.

12. שמות א:י. קריאה זו של הצירוף "ועלה מן הארץ" מופיעה אצל ארנולד בוגומיל ארליך, מקרא כפשוטו, כך א (ברלין: מ' פאפפלויער'ס, 1899–1901), עמ' 134–135.

-
13. דברי הימים ב לו:כב-כג.
14. עזרא י.
15. למרות חשיבותה של הגלות כשלב מכונן ביצירת העם היהודי, היא רחוקה מאוד מן האידיאל הפוליטי הפרטיקולרי והאוניברסלי של המקרא. מהלך ההיסטוריה של בני ישראל מכונן בבירור ליעד שונה.
16. ירמיה כח:א-ד. ראה גם בנימין לאו, 'ירמיהו: גורלו של חוזה (תל אביב: ידיעות אחרונות, 2010), עמ' 170-188.
17. למשל הריב בשאלה איזה חלק של העם חביב יותר על אלוהים (ראה, לדוגמה, יחזקאל לג:כד).
18. ירמיה כט:ד-ז.
19. שופטים ג:יא, ה:לא, ח:כח. בשופטים ג:ל מדובר על שמונים שנות שלום (כפולה של ארבעים).
20. ראו שופטים יז:ו, כא:כה.
21. שופטים כ:כד, כ:מו.
22. שופטים כא:כה.
23. דברים יב:ח.
24. שמואל א טו:ב-כו.
25. שמואל א טו:כו.
26. שמואל ב ב.
27. מלכים א ה:א.
28. מלכים א ה:י.
29. דברים יז:טז-יז.
30. מלכים א י:כו.
31. מלכים א יא:א.
32. מלכים א יא:ד.
33. מלכים א יא:יא-יג.
34. Baruch Halpern, *David's Secret Demons: Messiah, Murderer, Traitor, King* (Grand Rapids, Mich.: Erdemans, 2001), p. 32 (להלן השדים הנסתרים של דוד).
35. שמואל ב ח:יד-טו.
36. ישראל פינקלשטיין וניל אשר סילברמן, דוד ושלמה: בין מציאות היסטורית למיתוס, תרגמה ברוריה בן-ברוך (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, 2006), עמ' 14-15.
37. שמואל ב ו-ז.
-

38. מובן שזהו ייחוס שנוי במחלוקת, בלשון המעטה. רוברט אלטר מסכם חלק ניכר מן הדיון המחקרי בסוגיה בספרו Robert Alter, *The Book of Psalms: A Translation with Commentary* (New York: Norton, 2007), p. xv. לדברי אלטר, "עורכי הקובץ מזהים ללא ספק את דוד כדוגמה וכמופת למשורר תהלים. דוד הרי מתואר כמשורר וכנגן בכלי מיתר בשמואל א ובשמואל ב, ובסוף הנראטיב הוא מכונה 'נעים זמירות ישראל'. ואולם, העורכים עצמם ייחסו את מזמורי תהלים למשוררים שונים... אי-אפשר לפסול לחלוטין את האפשרות ששניים-שלושה מאותם מזמורים אכן נכתבו בידי דוד, אם כי קשה לאמוד את הסבירות לכך...".

39. ישעיה יא:א. בד בבד עם שלילת זכותו של דוד לבנות את בית המקדש בשל זיהויו כ"איש מלחמה", מובטח לו שבנו יזכה להגשים את מה שנמנע ממנו, וכי אלוהים יכונן את "כסא מלכותו על ישראל עד עולם" (דברי הימים א כב:י) – אישור נוסף לנבואה בישעיה יא. תימוכין נוספים לייעודו המשיחי של בית דוד מצויים בהבטחת אלוהים לשלמה, "והקימתי את כסא ממלכתך על ישראל לעלם כאשר דברתי על דוד אביך לאמר, כי לא יפֶּתֶךָ לך איש מעל כסא ישראל" (מלכים א ט:ה).

40. שמואל ב יא-יב. חז"ל מנסים למתן את חומרת חטאו של דוד בקביעתם המפורסמת ש"כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה, שנאמר 'יהי דוד לכל דרכיו משכיל וה' עמו' (שמואל א יח:יד)", בבלי שבת נו ע"א. בהמשך הדיון מוסבר שכל גבר אשר יצא למלחמה בימי בית דוד נהג לכתוב גט כריתות לאשתו, ועל כן מבחינה הלכתית טהורה לא נחשבה בת שבע לאשת איש. ועם זאת, כמה מקורות תלמודיים מזכירים במפורש את חטאו של דוד. בפסחים קיג ע"א, למשל, נאמר כי בשל מה שאירע לדוד ולבת שבע אין לפקוד מקומות שבהם נוהגים בחוסר צניעות (וראה גם מועד קטן ט ע"א, סנהדרין קז ע"א ובבא מציעא נט ע"א). למותר לציין שגם חוקרים מודרניים אינם נמנעים מלמתוח ביקורת חריפה על אופיו של דוד. ראה למשל הלפרן, השדים הנסתרים של דוד; פינקלשטיין וסילברמן, דוד ושלמה.

41. במקרא העברי מוזכרת הארץ כ-1,300 פעמים, ואילו בברית החדשה – 52 פעמים בלבד.

42. הברית החדשה, מתי 21:21.

43. הצירוף "מלכות האלוהים" אינו מופיע כלל במקרא העברי, אבל מוזכר יותר משישים פעמים בברית החדשה, בעיקר בשלושת ספרי הבשורה הסינופטיים – מתי, מרקוס ולוקס.

44. הברית החדשה, לוקס 44:24.

45. "Biblical Literature/Hebrew Scriptures," in Mercea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 2 (New York: Simon and Schuster, MacMillan, 1995), p. 156.

46. ראה למשל Barbara Tuchman, *Practicing History* (New York: Ballantine, 1981), p. 134.