

פרק ראשון: מטענה החורג של מילה

לכן, כל אחת מן האפשרויות היא צל נשמע.

(קירקגור, חזרה, עמ' 115–116)

הפרמטר הראשון והבולט ביותר שבו יש למספר 'חופש פעולה' לעצב את הסיפור כך שיתאים למגמתו הוא במרקם המילים שלו. אמנם עיקר תפקידו של הסיפור הוא למסור לקורא את העלילה (= 'סיפור המעשה'), אולם השיח שבין המספר לקורא והטמעת קריאות נסתרות יבואו לידי ביטוי מובהק יותר במרקם המילים.

כאמור במבוא, גם אם יש חשיבות לעצם החלוקה שבין סיפור המעשה לבין מרקם המילים אשר דרכו הוא מוגש, הרי שלמעשה קשה להפריד בין שני פרמטרים אלו של הסיפורת.¹ כל מילה משפיעה באופן אחר על הקורא, ועל כן בחירת מילה שונה הייתה יוצרת 'סיפור מעשה' אחר, גם אם במימושים העדינים שלו. השפעתו של ביטוי לשוני על הקורא קשורה באיזה סרח עורף ('משמע נלווה'; קונוטציה) שנבדל מהמשמעות הלקסיקלית שלו (מהמשמע המושגי-המילוני שלו, מה'דנוטציה'), אך שמתממש גם הוא בתודעת הקורא ומשפיע על תודעת הקריאה.²

יש תחומי תרבות שבהם ההגדרה המדויקת של המילה, החד-משמעיות שבה וניקיונה מסרחי אסוציאציות עודפים הן האתגר הרובץ לפתחו של החוקר, כפי שיעידו ריבוי המילונים היוצאים כל העת ומבקשים לברר עד תום את ההגדרה הנקייה של המונח הלשוני. ואולם, באמנות ובדת יש מקום מיוחד דווקא לאותם סרחי אסוציאציות, שאין לראות בהם 'עודפים' אלא הם חלק מהשיח התקשורתי המורכב.

בעקבות המחקר הקלאסי של ג'פרי לייץ נחלק את מטענה החורג של המילה – את המשמעות שנלווית לה מעבר למשמעות המושגית שלה – לשלוש קטגוריות עיקריות: משמע רגשי; משמע תחומי; משמע לשוני.³ כפי שנראה, בשל משמעים נלווים אלו בחירת צירוף לשוני זה או אחר מעצבת חוויית קריאה ייחודית ורומזת למשמעות הנסתרת של הסיפור.

1 ב'סיפור המעשה' כוונתי לעלילה המופרדת ממימושה הקונקרטי במילות הסיפור, וכפי שכבר הוזכר במבוא, רובד זה מכונה לעתים 'עולם משוחזר', או 'מישור מיוצג' (הרושובסקי, פואטיקה, עמ' 7).
2 כדבריהם של גן ופיואל: 'לשפה יש דרך לפעול יותר ממה שנאמר' (גן ופיואל, גאולה, עמ' 71). דברים אלו קשורים להבחנה של דה סוסיר בין 'ערך לשוני' לבין 'משמעות' (דה סוסיר, בלשנות, עמ' 180–184), אך אינם זהים לה לחלוטין, ולכן לא אימצתי את הגדרותיו.
3 לייץ, סמנטיקה, עמ' 26–27. הוא חילק את ה'משמעות' שכל מילה נושאת בחובה לשבעה סוגים שונים: (1) משמע מושגי (Conceptual meaning); (2) משמע קונוטטיבי (Connotative meaning); (3) משמע סגנוני (Stylistic meaning); (4) משמע רגשי (Affective meaning); (5) משמע מוחזר (Reflected meaning); (6) משמע קולקטיבי (Collective meaning); (7) משמע תמטי (Thematic meaning). בהמשך דברינו נדון במשמעויות אלו אך נכלול את רובן במה שנכנה 'משמע לשוני' (למעשה גם לייץ ראה בקטגוריות אלו פיתוח של שלוש קטגוריות עיקריות [ראו בטבלה שהביא שם]). ראוי להשוות חלוקה זו לחלוקה שהציע ארדמאן: משמעות 'מושגית' או 'אידיאלית'; משמעות 'לוואי'; משמעות 'ריגושית' (על כך ראו צרפתי, סמנטיקה, עמ' 44).

משמע רגשי

במחקר מקיף שפרסמו אוסגוד וחבריו הם מצאו שאנשים חווים מילים מסוימות כמילים 'בעלות מטען רגשי רב' ומילים אחרות כ'בעלות מטען רגשי מועט'. רבים מהנחקרים חילקו רשימות מילים על פי ציר רגשי כלשהו, כמו למשל מילים 'רעות'–'טובות', מילים 'יפות'–'מכוערות' וכדומה. דבר זה נשען במידה רבה על אסוציאציות חופשיות ותרבות לשונית, אולם המפתיע הוא שאוסגוד וחבריו מצאו שיש התאמה בין דוברי אותה שפה בסיווג המילים לצירים המוסריים-רגשיים הללו.⁴ כלומר, סופר נבון יכול להשתמש ברצף מילים הנושאות מטען רגשי שלילי או חיובי ובכך להשפיע על תודעת הקורא בכל הקשור לעיצוב הדמות או הסיטואציה שהוא מתאר.⁵ למשל, המילה 'הנני' במקרא היא בעלת אפקט רגשי עז על הקורא, הן בשל תוכנה המביעה התבטלות ונכונות של הדובר לקורא לו,⁶ הן בשל שילובה בצמתים דרמטיים בסיפורת המקראית, בעיקר כמובן בסיפור העקדה. לפיכך, הבחירה במילה זו לתיאור תגובת אחימלך בן אחיטוב לקריאת שאול (שמ"א כב, יב) יש בה בכדי להשפיע רגשית על הקורא ולהורות על האירוניה הנוראה שבמעשיו של שאול עת הוא הורג את אחימלך ושאר הכוהנים שדווקא הביעו לפניו נאמנות מוחלטת והתבטלות.

פרנק פולק עמד על ניצול משמעים נלווים בפעלים שמתארים את מעשה שכם בדינה:⁷ וַיִּקַּח אֶתָּהּ וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ וַיַּעֲנֶה. וַתִּדְבֹק נַפְשׁוֹ בְּדִינָהּ בַּת יַעֲקֹב וַיֵּאָהֵב אֶת הַנְּעָרָה וַיְדַבֵּר עַל לֵב הַנְּעָרָה (בראשית לד, ב–ג). כפי שהדגישה יעל שמש, מחשבותיה של דינה ויחסה אל שכם אינם נמסרים בכתוב כלל (ופרשנים לאורך כל הדורות השלימו זאת באופנים משתנים).⁸ ההתרחשות מתוארת מתוך פעולות שכם שנמסרות ברציפות ובקצב מהיר.⁹ הפועל 'ויקח' בהקשר הנדון אינו טעון מטען רגשי שלילי, שהרי זו הלשון המקראית גם לתיאור נישואים הגונים (ויקרא כא, יד; דברים כב, יג; כד, א, ה). גם הניסוח 'וישכב אתה' אינו מעלה בהכרח רגש שלילי בקורא, שהרי ייתכן (בשלב זה של הסיפור) שדבר זה נעשה בהסכמה. אמנם כבר כעת יש מקום להתלבטות, מפני שבדרך כלל תיאור יחסי מין בהסכמה גוררים את מילת היחס 'עם' לאחר הפועל 'שכב', ולא 'את'. למשל, כשאמנון הפציר בתמר שתשכב עמו, הוא אמר: 'בואי שְׁכָבִי אִתִּי אַחֲוָתִי' (שמ"ב יג, י), ולאחר סירובה, כשהמספר מתאר את האונס, נאמר: 'וַיִּחְזַק מִמֶּנָּה וַיַּעֲנֶה וַיִּשְׁכַּב אֵלֶיהָ' (שם, יד).¹⁰ אם אמנם הביטוי 'שכב את'

4 ראו אוסגוד, משמע רגשי; הילגארד, פסיכולוגיה, עמ' 270–273.

5 על כך ראו גם אצל ליונס, במה שהוא כינה 'cognitive' and 'emotive' meaning (ליונס, בלשנות, עמ' 448–450). הוא הביא כדוגמה את הרושם הרגשי השונה שיש לשתי המילים: liberty–freedom (שם, עמ' 449). מעניין לברוק אם אותו היחס קיים גם בעברית בתחושות הקוראים הפוגשים במילים 'חירות'–'חופש'.

6 כך היא ענייתם של חסידים לשון ענוה הוא ולשון זימון' (רש"י על בראשית כב, א).

7 ראו פולק, הסיפור, עמ' 22.

8 שמש, אונס הוא אונס, עמ' 2–3.

9 בדבר זה כשלעצמו יש לחזק את הקריאה שאכן שכם הפעיל כוח על דינה (ולא רק פיתה אותה), כפי שהעירו שטרנברג, פואטיקה, עמ' 446; שולץ, סיפורי אונס, עמ' 136; גראבט, אונס, עמ' 285; שמש, אונס הוא אונס, עמ' 4.

10 חלוקה זו באה לידי ביטוי גם אצל שתי בנות לוט השוככות עם אביהן, ויש בדבר בכדי להשפיע על הערכתן בסיפור (על כך בהרחבה ראו גרוסמן, בנות לוט). אולם חלוקה זו אינה תקפה בניסוח חוק האונס בדברים: 'והחזיק בה האיש ושכב עמה' (דברים כב, כה), ועל כן יש מקום

רומז למעשה שנעשה ללא הסכמה, אזי כבר במבצע זה חש הקורא ברגש שלילי שמתלווה למעשה שכס. הפועל השלישי – 'ויענה' – ודאי נושא מטען רגשי שלילי.¹¹ אם כן, שלושת הפעלים הראשונים יוצרים תנועה של ביקורת הולכת ומתגברת על שכס: מפועל שנושא רגשות חיוביים, אל פועל ניטרלי (אולי כבר עם נטייה שלילית), אל פועל חזק שכוונס בחובו שיפוט שלילי.

ואולם, להפתעת הקורא, בהמשך התיאור של מעשי שכס משמשים פעלים הנושאים רגש חיובי עז: 'ותדבק נפשו' מעורר אסוציאציות חיוביות, שהרי כך מתוארת הזוגיות האידאלית: 'על פן יעזב איש את אביו ואת אמו ויאשהו ויהיו לבשר אחד' (בראשית ב, כד). כך גם הפועל הבא – 'ויאהב את הנערה' – בוודאי נושא מטען רגשי חיובי, ולמעשה גם המבצע החותם את הפסוק – 'וידבר אל לב הנערה' – מעורר תחושה חיובית בקורא, שהרי יש בו אווירת פיוס.¹²

כך מעקב אחר המטען הרגשי שנלווה לפעלים שנבחרו בכדי למסור מידע על תחושות שכס כלפי דינה ומעשיו בה מגלה תמונה מורכבת. כמעט ניתן לומר שהמספר 'משחק' עם הקורא, לבל יוכל להכריע באופן חד-משמעי את עמדתו כלפי שכס. עמימות זו קשורה בעמימות יסודית יותר בסיפור – האם דינה התרצתה והייתה מעוניינת להישאר בבית שכס (כפי שמורה הביטוי 'וידבר על לב הנערה'),¹³ או שמא דינה מצויה בבית שכס כשבויה, ורק מבצע שמעון ולוי הביא לשחרורה?¹⁴ אין ענייננו כאן בדיון רחב בשאלה זו, ודי להעיר שיייתכן שעמימות זו מכוונת, והיא קשורה בשאלת השיפוט של מעשה שמעון ולוי.¹⁵

ברור מאליה שהמשמע הרגשי המתלווה למילה זו או אחרת קשור בטבורו בעולם הנפשי של הקורא. תאורטית, ייתכן שאדם שחי בחברה אלימה ותוקפנית יעמיס רגש שונה על פועל שמבטא אלימות מאדם שגדל בחברה מוסרית. אין מנוס מלהסתמך על קיומו של 'קורא נמען' או 'קורא מובלע' של סיפורי המקרא, שאליו

11 להתלבטות עד כמה חלוקה זו הכרחית. מעניין שבסיפור בנות לוט במערה פיצל המספר את המבצע בין שתי האחיות. על הבכירה נאמר: 'ותשכב את אביה', ואילו על הצעירה נאמר: 'ותשכב עמו' (בראשית יט, לג, לה). להבחנות אחרות ראו אורלינסקי, שכס. המונח 'עניו' מיוחד בשימוש בהקשרים של יחסי מין (BDB, p. 776), ולא תמיד ברור אם אמנם יש להחיל עליו גם משמעות של סבל בלתי רצוני (ראו הלוי, ותענה שרי). ראו למשל דברים כב, כד, כט; יחזקאל כב, יא (אולם ראו גם שופטים יט, כד; ה; שמ"ב יג, יב, יד, כב, לב; איכה ה, יא). ואולם, לעתים ברור שהוא מתאר אונס (גראבט, אונס, עמ' 285–289). גם לעמימות זו יש תפקיד בסיפור דינה. על כך ארחיב בהמשך.

12 על ההפתעה המשולבת בהיגד זה ראו פרי, אונס דינה, עמ' 149; שמש, סיפורי אונס, עמ' 334. בהשוואת סיפור זה לסיפור אונס אמנון את תמר כתבה פמלה ריס: 'אנס הופך למאהב בבראשית לד; אהב הופך לשונא בשמואל ב' (ריס, תאוה וטיפשות, עמ' 54. ובדומה התנסחה גם שמש, סיפורי אונס, עמ' 334). והשוו עוד את תיאור עמידת יוסף מול אחיו – 'וינחם אותם וידבר על לבם' (בראשית נ, כא) – לניסיון האיש לפייס את פילגשו שעזבה אותו – 'ויקם אישה וילך אחריה לדבר על לבה להשיבו [קרי: להשיבה]' (שופטים יט, ג) – לדברי יואב לדויד לאחר סיום מרד אבשלום – 'ועתה קום צא ודבר על לב עבדיך' (שמ"ב יט, ח) – ולנבואת הנחמה של ישעיהו: 'דברו על לב ירושלים וקראו אליה כי מלאה צבאה כי נרצה עונתה' (ישעיהו מ, ב).

13 בדרך זו הלכו כנראה שתי העמדות הראשונות המובאות במדרש הבא: 'ויקחו את דינה' – ר' יודן אמר: גוררים בה ויוצאים. אמר ר' חוניה: הנבעלת מן ערל קשה לפרוש. אמר ר' הונא: אמרה ואני אנה אוליך את חרפתי וגו' עד שנשבע לה שמעון שנוטלה, הה"ד 'ובני שמעון וגו' ושאלו בן הכנענית' (בראשית רבה פ, יא, מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 966).

14 ככל הנראה זו הנחת היסוד של המדרש הבא: 'אחי דינה' – וכי אחות שניהם הייתה ולא אחות לכל השבטים, אלא לפי שנתנו עצמם עליה נקראת לשמש' (בראשית רבה פ, י, מהדורת תיאודור אלבק, עמ' 964). עוד ראו מדן, מרדכי.

15 על כך ראו שטרנברג, איוון עדין.

מופנה הסיפור.¹⁶ למשל, קורא זה סבור שהאל משגיח על עולמו ושיש שכר ועונש בעולם. ניתן לתאר 'קורא' אידאלי זה בקווים נוספים, עדינים יותר, אולם די לנו בהנחה שלקוראי המקרא יש איזו תרבות משותפת, שמעצבת עולם אסוציאטיבי דומה.

משמע תחומי

כהרחבת מה למשמע הרגשי עמד ג'פרי לייץ' על כך שחלק ממשמעותה של מילה קשור גם בתחום שהיא שייכת אליו. יש מילים שבתודעת הקורא נקשרות עם תחום מסוים, ושיבוצן במרחב סמנטי אחר מביא אל תודעת הקורא גם את התחום שהן שייכות אליו בטבורן.¹⁷ למשל, דרשת חז"ל בבבלי ששכינה סועדת את החולה ועומדת מראשותיו מבוססת על הפסוק בתהלים (מא, ד): 'ה' יסעדנו על ערש דוי' (מדרש אגדה, מהדורת בובר, בראשית, פרשת ויגש, פרק מז, סימן לא).¹⁸ על מה מסתמכת הדרשה שהשתחויה של יעקב היא 'לשכינה'? האם יש לדרשה זו בסיס כלשהו? סביר שהדרשן נשען במקרה זה על המשמע התחומי של הפועל. אמנם פועל זה נזכר גם בהקשרים שאינם פולחניים, אך מאחר שפועל זה נזכר לעתים קרובות ביחסי אדם ואלוהיו (כמו בראשית כד, כו, נב; שמות לב, ח; דברים יז, ג; שמ"א א, כח; טו, לא, ועוד) העמיס הדרשן את התחום שבו הפועל נזכר לרוב גם על הסצנה הנדונה, שבה תחום זה אינו עולה באופן מידי. המודעות ל'משמע תחומי' רלוונטית באופן מיוחד בשיבוץ מטפורות. שם, לא פעם, הפיענוח השלם של המטפורה דורש רגישות לתחום הציור המטפורי.¹⁹

פולק הדגים את תרומת המשמע התחומי מתוך המשך סיפור דינה בשכם: 'וַיַּעֲקֹב שָׁמַע פִּי הַטֹּאֵל אֶת דִּינָה בְּתוֹ' (בראשית לד, ה). לאחר ריבוי הפעלים שתיארו קודם לכן את מעשה שכם (לקח, שכב, עינה, דבק, אהב, דיבר) מופתע הקורא לפגוש בפועל חדש – 'טמא'. פועל זה קשור בשפה המקראית לעולם של מקדש וקודשיו, והבאתו לסיפור דינה מעלה למודעות הקורא אף את הפגיעה בקדושה שיש במעשה האונס המתואר,²⁰ ושמה בכך נרמז הקורא שהבעיה שהסיפור רומז אליה היא נישואי בניו של יעקב ובנותיו עם נכרים.²¹

16 על 'הקורא המובלע' שאליו מופנה הסיפור ראו בות, רטוריקה, עמ' 137–140; צ'אטמן, סיפור, עמ' 146–151; רמון-קינן, הפואטיקה, עמ' 85–87.

17 לייץ', סמנטיקה.

18 ראו גם בתרגום המיוחס ליונתן לפסוק ('מן יד אַתְּגַלִּי עָלַי יְקָר שְׂכִינָתָא דִּינָא וְסָגִיד יִשְׂרָאֵל עַל רִישׁ דְּרַגְשָׁא'), ובפירוש רש"י על אתר. מעניינת ההתלבטות של ראב"ע במקום: 'וישתחו ישראל – שחלק כבוד למלכות. והנכון בעיני שנתן שבח לשם. ואין זה כהשתחויה אברהם, כי שם מפורש "לבני חת"'.
19 גרינשטיין, מטפורות.

20 פולק, הסיפור, עמ' 23.

21 קריאה זו של הסיפור מפותחת בספר היובלים, כפי שהראו סיגל, התהוות ספרותית; פרוול, נישואי תערוכת; קנצורוסקי, נישואי תערוכת. יאירה אמית טענה שאף שהפולמוס הגלוי בסיפור עוסק בכנענים יושבי הארץ, הפולמוס הסמוי מכון כנגד נישואים עם שומרונים (אמית, עריכה מובלעת).

משמע תחומי זה קשור באפיון שדה סמנטי מקראי, הווה אומר שיש לבחון אם יש מילים שמופיעות דרך קבע בהקשר מסוים כך ששיבוץן בסיפור בעל אופי שונה גוררת עמן את התחום שהן קשורות אליו.²² ברור שלא כל מילה נושאת על גבה תחום ספציפי שנלקח עמה לכל מקום שהיא מופיעה בו, אולם ברור באותה המידה שאכן יש מילים שניתן לעקוב אחר שייכותן התחומית. אם נשתכנע שתחומו של הפועל 'להנהיג' הוא רעיית צאן,²³ אזי נשמע את הטרוניה המיוחדת שמתלווה לדברי לבן ליעקב: 'מָה עָשִׂיתָ וַתִּגְנֹב אֶת לִבְכִי וַתְּנַהֵג אֶת בְּנֹתַי כְּשִׁבּוֹת חֲרָב' (בראשית לא, כו). לבן מתלונן שיעקב התייחס אל בנותיו כאל עדר צאן שאפשר 'להנהיג' בעל כורחו ולהוליכו ממקום למקום.²⁴

ביטויי תפילה מובהקים שיופיעו בסיפור שלא בהקשר תפילה יזכירו לקורא עמידה של אדם מול קונו. כך כנראה יש לפענח את דברי יואב אל אבישי אחיו ערב צאתם לקרב בארם ובעמון: 'וַיֹּאמֶר אִם תִּחְזַק אַרְבַּם מִמֶּנִּי וְהִיָּתָה לִי לִישׁוּעָה וְאִם בְּנֵי עֲמוֹן יִחְזְקוּ מִמֶּךָ וְהִלַּכְתִּי לְהוֹשִׁיעַ לְךָ' (שמ"ב י, יא).²⁵ הצירוף הלשוני 'להיות לישועה' מופיע בתנ"ך כולו עוד חמש פעמים בלבד.²⁶ בכל הפעמים הללו נושא הצירוף (מי שיהיה לישועה) הוא ה', ורק בסיפור הנדון אומר זאת אדם לרעהו (יואב לאבישי). צירוף לשוני זה נזכר לראשונה בשירת הים: 'עֲזֵי וְזַמְרַת יְהוָה לִי לִישׁוּעָה' (שמות טו, ב), ומשם התגלגל עד שהיה לדפוס קבוע של תפילת שבח,²⁷ כמו אצל ישעיהו: 'הִנֵּה אֵל יִשׁוּעָתִי אֶבְטַח וְלֹא אֶפְחָד כִּי עֲזֵי וְזַמְרַת יְהוָה לִי לִישׁוּעָה' (יב, ב), וכמו במזמור ההלל שבתהלים (שזיקתו לישעיהו ברורה): 'עֲזֵי וְזַמְרַת יְהוָה לִי לִישׁוּעָה' (קיה, יד); 'אוֹדֶךָ כִּי עֲנִיתָנִי וְתָהִי לִי לִישׁוּעָה' (שם, כא). בכל המקומות הללו, הצירוף משולב בשיר המנון לה'. נתון זה מעלה את ההשערה שצירוף זה הנו דפוס לשוני קבוע בשירי תהילה (המנונים) ובשירי תודה, כך שהיה שגור על לשונו של 'הקורא המובלע'.²⁸

גם אם קשה להוכיח שאכן מבחינה היסטורית ביטוי זה היה לשון תפילה שגורה, הרי שלפחות מבחינת התפילה המקראית ביטוי זה נקשר עם עולם התפילה, עד כי ניתן לומר שזהו תחומו. ממילא כשפוגש הקורא בביטוי זה היוצא מפי יואב ערב המלחמה בעמון ובארם, הוא נכנס לתחום התפילה ולעמידה מול האל. היעדרות הקורא למשמע התחומי של הביטוי קשורה גם בהמשך דברי יואב, שמזכיר את ה' בפירוש: 'חזק

²² עצם הגדרת שדה סמנטי מורכב למדי, וספרים שלמים התמודדו עם שאלה זו (ראו סוברן, שדות סמנטיים). המונח 'שדה סמנטי' חדש יחסית. הוא נטבע בידי ג'וסט טרייר בשנת 1932 במחקר על הגרמנית העתיקה. במונח 'שדה' הוא התכוון ל'מושגים המכסים תחומי משמעות' (סוברן, שדות סמנטיים, עמ' 15).

²³ כפי שעולה משילוב הפועל בהקשר זה בסוגות מקראיות מגוונות, למשל בראשית לא, יח; שמות ג, א; שמ"א כג, ה; ל, כ; ישעיהו יא, ו; סג, יד; תהלים עח, נב; פ, ב. כך העיר גם אלטר, בראשית, עמ' 170.

²⁴ השו"ן נייגל, דיבור כפול, עמ' 170. שם נטען שלאורך הסיפור כולו הבנות מידמות לצאן, הן בשמותיהן והן במשחקי מילים הפזורות לאורך הסיפור.

²⁵ לדיון נוסף בדוגמה זו ראו גרוסמן, מטבעות לשון, עמ' 43–44.

²⁶ שמות טו, ב; ישעיהו יב, ב; תהלים קיה, יד, כא; איוב יג, טז. ובדומה, בישעיהו סג, ח: 'ויהי להם למושיע'.

²⁷ ראו פרופ, שמות, א, עמ' 511 ובמקומות אחרים.

²⁸ לכך נטה קרוס, שטען שאין קשר בין המובאות השונות של ההיגד בשמות, בישעיהו ובתהלים. לטעמו להיגד זה 'מעמד עצמאי' (קרוס, מיתוסים כנעניים, עמ' 127 הערה 49). יש להדגיש כי גם אם יש קשר היסטורי בין המובאות השונות, נדמה כי עצם הזכרתו החוזרת היא הוכחה לכך שבתודעת המחברים הוא דפוס המנוני קבוע.

ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו וה' יעשה הטוב בעיניו' (שמ"ב י, יב).²⁹ סגנון דברי יואב דומה לסגנון של תפילה, בעיקר בשל הלשון הלירית ('חזק ונתחזק'; 'בעד עמנו ובעד ערי אלהינו'; 'ה' יעשה הטוב בעיניו'). ואולם, כאן נוצר פער בין תחמו הטבעי של הביטוי ובין מימושו בסיפור, שהרי אין הוא משולב בתפילה של יואב אלא בדברי חיזוק לאחיו.

התרומה הספרותית שבניצול ביטוי הלקוח מתחום התפילות ושילובו בדיאלוג צבאי קשורה בתפיסת תוצאות המלחמה כפועל יוצא של רצון ה', כלומר בעיצוב הסיבתיות הכפולה בסיפור: סיבה אנושית-ארצית למאורעות וסיבה אלוהית.

שמעון בר-אפרת עמד על לשון חז"ק המופיע בדברי יואב לאבישי ארבע פעמים. פעמיים ביחס לארם ולבני עמון ('אם תִּחַזַּק אָרָם מְאֹד', 'וְאִם בְּנֵי עַמּוֹן יִחַזְּקוּ מִמֶּךָ'), ופעמיים ביחס לחיילי ישראל ('חֲזַק וְנִתְחַזַּק בְּעַד עַמּוֹן'). בתכיפות הופעתה רומזת לשון זו לעניין העיקרי כאן, אולם היא גם יוצרת הבדל בין ישראל ובין אויביו: בקשר לארם ולבני עמון בא הפועל במשפטי תנאי ('אם'), שיש בו כדי להחליש את רישומו, ואילו בקשר ליואב ואבישי הוא בא בצורה מוחלטת, ופעם אחת אף בבניין התפעל, המעצים את משמעו.³⁰

בדבר זה יש כדי לעמת בין שני צמדי הכוחות הפועלים בשטח ולרמוז להעדפת יואב ואבישי על פני עמון וארם: 'כך מתבטאים האחדות והשיתוף בין צבאות יואב ואבישי, לעומת ההפרדה בין צבאות עמון וארם'.³¹ דומה כי בצד השותפות המיוחדת שבין יואב ואבישי מבקש המספר לרמוז לשותף שלישי. שותף זה רמוז מבעד לדברי יואב – הן בגלוי: 'וה' יעשה הטוב בעיניו', והן בסמוי,³² מבעד למשמעות הנלווית לאמירה 'והיתה לי לישועה'.³³

משמע לשוני

המשמע הנלווה שמשפיע באופן הניכר ביותר על חוויית הקריאה הוא 'המשמע הלשוני', כלומר היגד לשוני שיש לו יותר מאפשרות קריאה אחת וששתי משמעויותיו באות לידי מימוש מסוים בטקסט. ראוי היה לפתוח דיון זה בשאלה מרכזית בדבר עצם היחס שבין תיבה לשונית למשמעות שהיא מייצגת: כיצד בתודעת הקורא מוענק למילה מובן. דיון זה רחב ביותר, ובלשנים ותאורטיקנים של השפה עסקו בכך רבות בשנים האחרונות. בהקשר הדיון הנוכחי נסתפק באזכור כללי של גישת הבלשן השווייצרי פרדיננד דה סוסיר, שהשפיע השפעה

29 ואכן, היו שטענו: 'אזכור ה' מפתיע בהקשר שלנו' (אנדרסון, שמואל, עמ' 148).

30 בר-אפרת, שמואל ב, עמ' 105.

31 שם.

32 המשמעות הסמויה כאן היא, אם כן, מהסוג המחזק את המשמעות הגלויה.

33 הביטוי הנדון נזכר שוב בחתימת הסיפור, שם הוא מתאר את מערכת היחסים שבין עמון לארם: 'וַיַּעֲבְדוּם וַיִּזְאוּ אֲרָם לְהוֹשִׁיעַ עוֹד אֶת בְּנֵי עַמּוֹן' (שמ"ב י, ט). מעתה, מסכם המספר, חששו ארם לבוא לעזרת בני עמון ולהושיע אותם. בסיכום זה סיכם המספר אף את הפער שבין הקואליציות: בעוד יואב ואבישי מוכנים למסור את נפשותיהם זה למען זה, על מנת 'להיות לישועה', הקשר בני עמון לארם בסיפור שלפנינו, ומעתה ארם לא יבואו עוד 'להושיע' את בני עמון.

מכרעת על כמה מעמדות הקריאה המקובלות כיום (בעיקר של הפוסט-סטרוקטורליסטים). לפי דה סוסיר כל מילה היא סוג של 'מסמן' ששולח את הקורא למשמעות, שהיא 'המסומן'. דרך משל, הקורא שפוגש במילה 'שולחן' שולח חץ בתודעתו אל החפץ שהוא מכיר כשולחן.³⁴ ממילא המשמעות אינה קיימת באופן טבעי במילה עצמה, אלא מצויה מעבר לה, והמילה אינה אלא רמיזה ששולחת את הקורא למשמעות שנמצאת מעבר לרובד המילולי (מה שמכונה 'חס שרירותי' בין הסימן למסומן; המילים הן 'סימנים בלתי מנומקים').³⁵ בסופו של דבר, מי שמעניק למילה את המשמעות הקונקרטית שלה בשילובה במקום ספציפי בטקסט הוא האדם הפוגש במילה.³⁶ תפיסת השפה כשפה הסכמית ולא כשפה טבעית נראית אולי ברורה מאליה (ולמעשה כבר אפלטון עמד עליה בדיאלוג 'קראטילוס'), אולם דה סוסיר הדגיש תכונה זו של הלשון שהופכת אותה למהות נפרדת שאינה משקפת באופן טבעי את המציאות.³⁷ זאת ועוד: תכונה זו מאפשרת משחק רחב שמתקיים בין מילים לבין המשמעויות שהן רומזות להן. תיתכן למשל מילה אחת שתשלח את הקורא לשתי משמעויות במקביל, ותיתכן גם מילה שמשולבת במשפט והקורא מעניק לה משמעות שאינה תואמת לחלוטין את המשמעות שהדובר או הסופר ביקשו להעניק לה. ההבדל במשמעות של הפועל 'הלך' בשלושת המשפטים – 'נערת לי אמרה: לי: לך' (= נפרדה ממני), 'הוא הולך ברחוב' (= נודד ממקום למקום ברחוב) ו'הוא סתם הולך ומסתבך' (= מסתבך בהמשכיות, נכנס להסתבכות קשה) – ברור לכל קורא, שהרי המשמעות של הפועל 'הלך' משתנה לאור הקשרו במשפט. אך לאור כך כיצד יפענח הקורא את משמעות הפועל 'הלך' בשיר הבא: 'בערב / כשאמרה לי נערת / לך / ירדתי לרחוב להתהלך / והייתי הולך ומסתבך / מסתבך והולך / והולך והולך ומסתבך'.³⁸ משמעות הציווי 'לך' בדברי הנערה היא ככל הנראה 'עזוב אותי'. הדובר בשיר ירד לרחוב להתהלך, כלומר: 'להסתובב' (האם הוא מבין שנערתו נפרדה ממנו באותו הערב, או שהוא סבור שנערתו רק ביקשה ממנו ללכת קצת ברגל? והאם הקורא משוכנע שאכן הנערה נפרדה מההלך המתהלך?). המובן של 'הייתי הולך ומסתבך' קצת קשה: האם תפקיד התיבה 'הולך' הוא תיאור המשכיות, או שמא הוא מתאר פעולה פיזית של מעבר ממקום למקום, כשתוך כדי הליכה זו הדובר בשיר מסתבך? אין צורך לומר שככל שהקורא ממשך לקרוא את השיר הוא 'מסתבך והולך, והולך והולך ומסתבך', שהרי הוא אינו יכול להכריע מהי ההליכה המדוברת בכל שלב בשיר. זהו כנראה נושא העומק של השיר: הקושי בתקשורת מילולית בין אנשים בשל מרחבי הנפש השונים שלהם ובשל מורכבות השפה.

34 פירס טען לחלוקה ספציפית יותר בין סוגי מסמנים שונים: מצביעים או אינדקסים; דמיונות (= איקונים); סמילים. על גישות אלו ועל הצעות נוספות ראו סיביאק, סמיוטיקה.

35 גם דה סוסיר קיבל שיש יוצאים מן הכלל להגדרתו (כמו אונומטופאה וסימבול כלל-תרבותי) אך יוצאים מן הכלל אלו רק מעידים על הכלל.
36 דה סוסיר עצמו הדגיש בצד זאת את חוסר החופש שיש לאדם קונקרטי להעמיס משמעויות על מסמנים, שהרי 'שום חברה אינה מכירה בהווה וגם לא הכירה בעבר את הלשון אלא כתוצר שהתקבל בירושה מן הדורות הקודמים ושיש לקחתו כמות שהוא' (דה סוסיר, בלשנות, עמ' 125).

37 ראו במיוחד דה סוסיר, בלשנות, עמ' 117–133. וראו גם הטענה הידועה של דרידה: 'אין לה [לקריאה] יכולת לגיטימית לחרוג מהטקסט לעבר משהו שאינו הטקסט עצמו, לעבר רפרנט או לעבר מסומן שמחוץ לטקסט [...] אין שום דבר מחוץ לטקסט' (דרידה, גרמטולוגיה, עמ' 158).

38 זך, שירים שונים, עמ' 9.

כפי שנראה בהמשך, גם בסיפורי המקרא נעשה לעתים שימוש מכוון בריבוי המשמעויות של מילים ואף בערפול מכוון המתבסס על מוגבלות התקשורת המילולית. ראוי להדגיש שבמרחב הספרותי יש ערך לא רק למימוש דר-משמעות של ממש שבו הקורא ניצב נבוך ואינו יכול להכריע (כבשירו של נתן זך). לעתים ההכרעה ברורה לגמרי, אולם השימוש במילה פוליטית, בעלת שתי הוראות (לשונית או אסוציאטיבית), מעלה בתודעת הקורא גם את המשמעות הנוספת, שגם אם לא מתממשת בטקסט, יכולה ליטול תפקיד בתהליך הקריאה. כך למשל כששר ביאליק: 'פה יש לבריות / והולכות הן רכיל / אך רחלה לי היא / ואנכי לרחל',³⁹ ברורה לגמרי ההוראה של 'אנכי לרחל', אולם מאחר שהקורא (או בולט יותר: השומע) פוגש בתיבה 'לרחל' מתוך עימות בין הדובר בשיר לבין 'פי הבריות' שהולכות 'לרחל', הוא שומע גם הוראה זו של רכילות ברקע של שם אהובתו, ורקע זה נוטל תפקיד של ניגוד ועימות בין הבריות שנוהגות לרכל לבין הדובר האיתן באהבתו לרחל; בין הדובר בשיר שרואה ברחל 'ברה' לבין ה'בריות' ש'בעיניהן היא פרוצה' כמובא בתחילת השיר.⁴⁰

ניתן לחלק את המשמעויות שנלוות להוראה המילונית הפשוטה של מילה זו או אחרת לרמות שונות של

מימוש, כלומר לרמות שונות של הבעת שתי ההוראות של המילה בתוך המשפט הקונקרטי:⁴¹

א. דר-משמעות: מילים פוליטיות (בעלות שתי הוראות) או משפטים שלמים שניתן להבינם באופן כפול ושלא ניתן להכריע בין שתי אפשרויות הקריאה. לעתים המספר מנצל במכוון את שני אופני הקריאה, ובכך הקורא נדרש לקרוא את המשפט על פי שתי משמעויותיו.

ב. משמע משתקף: שלא כמו בדר-משמעות, לעתים ברור מהי ההוראה העיקרית שמתממשת בסיפור, אולם משמעות נוספת מתלווה אליה, ברמיזה בלבד, מתחת לפני השטח. במקרה כזה מתרגם של הסיפור לשפה אחרת ייאלץ לוותר על המשמע המשתקף ויביא לקוראיו את המשמעות העיקרית בלבד.

ג. משמע אסוציאטיבי: מאחר שניתן לדבר על 'קורא נמען' היפותטי שאליו הסיפור מופנה, הרי שניתן לקחת בחשבון גם את המרחב האסוציאטיבי של קורא זה. לעתים אסוציאציות אלו יישענו על קונוטציות מקראיות, ולעתים אף על עולמו הדמיוני החופשי של הקורא, אולם אם הוא מורגל בשפה המקראית הרי שגם לדמיונות אלו יש ערך.

ד. משמע זמני (או 'ציפייה שנכזבת'): משמעות היגד לשוני בתוך סיפור אינה קבועה ויציבה. בשפת הדקונסטרוקציה נאמר שמשמעות ההיגד הלשוני 'דינמית'. כלומר, יכול הקורא להבין את הלשון באופן אחד בשלב כלשהו של הקריאה, ובשלב מאוחר יותר הוא ישוב על עקבותיו ויעניק משמעות חדשה להיגד

39 ביאליק, השירים, עמ' 404.

40 שיר זה, שפורסם בשבועון העולם בשנת 1910, הוא ככל הנראה עיבוד של שיר עם שנכתב בידיש. מדרך הטבע משחק המילים הנדון כאן מתקיים דווקא בעברית בשל הדמיון הצלילי של 'לרכל'-'לרחל', ואינו מתקיים בתרגום השיר לשפה אחרת.

41 חלוקה דומה, גם אם שונה בכמה פרטים, הציע ליץ' (ליץ', סמנטיקה, עמ' 26-27). לביסוס ההצעה שלמעלה ולהרחבתה ראו גרוסמן, כפל משמעות, בסיכום.

שקרא. דבר זה קשור בטבורו גם במשמעים הנלווים לביטוי לשוני – בשלבי קריאה שונים יכול הקורא להפעיל משמעויות שונות לאותו ההיגד הלשוני.

דו-משמעות מכוונת

הבעיה היסודית הרובצת לפתחו של קורא היא ההכרעה אם מדובר בדו-משמעות 'מכוונת' שנוטלת תפקיד ברמיזה למשמעות נסתרת בסיפור. הרי ניתן לטעון שכל מחלוקת בין פרשנים מייצגת שתי אפשרויות קריאה שונות לאותו מבע לשוני, והנה מתממשת כאן דו-משמעות מכוונת. אין צורך לומר שדבר זה אינו סביר, גם אם הוא מפותח בגישות פוסט-סטרוקטורליסטיות (במיוחד בדקונסטרוקצייה ואצל כמה מן המשתייכים ל'ביקורת תגובת הקורא'). רש"י ורמב"ן נחלקו כיצד יש להבין את המשפט הפותח את התורה 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ'. האם די במחלוקת זו להכריע שאכן יש כאן כוונת מכוון להעמסת שתי אפשרויות הקריאה על משפט זה, או שמא הצדק עם אחד מהפירושים והשני אינו אלא טועה? דומה כי לשם נתינת תוקף לטענה שבמקום מסוים מומשו שתי אפשרויות קריאה במכוון יש לבחון אם הטקסט מעודד את שתי אפשרויות הקריאה, או שהן נשענות רק על התלבטות הקורא. במקום שנחוש שעיצוב הסיפור תומך בשתי הקריאות במקביל נוכל לומר כי אכן לפנינו דו-משמעות מכוונת שנוטל תפקיד בעיצוב הסיפור ותורם למגמתו. דרכי העידוד מגוונות וקצרה יריעה זו מפרישת הנושא כולו. אזכיר כמה דוגמאות רק בכדי להדגים כיצד מנוצלת דו-משמעות בסיפורי המקרא וכיצד היא רומזת לקריאות נסתרות.

במהלך מרד אבשלום נאלץ דויד לברוח מירושלים. כשהגיע לבחורים יצא מולו 'איש ממשפחת בית שאול' – שמעי בן גרא וקיללו: 'השיב עליך ה' פל דמי בית שאול אשר מלכת תחתו [קרי: תחתיו] ויתן ה' את המלוכה ביד אבשלום בנך והנך ברעתך פי איש דמים אָתָה' (שמ"ב טז, ח). לנוכח קללה זו הציע אבישי להרגו, אולם דויד סירב להצעה. בסיום הסברו של דויד לפשר סירובו, הוא אמר: 'אולי יראָה ה' בעוני [קרי: בעיני] והשיב ה' לי טובה תחת קללתו היום הַזֶּה' (שם, יב).

אל מי התייחס דויד עת אמר 'קללתו'? מיהו בעל הקללה המרומז כאן? במבט ראשון נדמה כי הכוונה לשמעי, שהרי הוא שקילל את דויד.⁴² על פי זה, דויד יוצר בדבריו ניגוד בולט בין קללת שמעי – 'השיב עליך ה' כל דמי בית שאול' – ובין תפילתו, תקוותו – 'והשיב ה' לי טובה תחת קללתו'.⁴³ ואולם, על פי המבנה התחבירי של הפסוק נראה כי ה' הוא שקילל את דויד, שהרי הוא הנושא המפורש שנזכר קודם לכן (יראה ה' /

42 וכך אמנם פירשו כאן רוב המפרשים, ראו למשל בפירוש מלבי"ם במקום. אנדרסון (שמואל, עמ' 200) הגדיל לעשות, והוסיף את שמעי במפורש בתרגומו: 'The Lord will requite me with good for (Shimei's) curse this day'.

43 בר'אפרת, שמואל ב, עמ' 173. דומה כי המספר ביקש להנגיד בביטוי זה גם בין התייחסות דויד לשאול כשהיה מלך לבין התייחסות שבט שאול אליו כעת, כשהוא מלך, שהרי כך תיאר שאול את דויד לאחר שדויד לא הרגו: 'וכי ימצא איש את איבך ושלחו בדרך טובה וה' ישלמך טובה תחת היום הזה אשר עשית לי' (שמ"א כד, יט). ביטוי דומה נזכר כעת מפי דויד: 'והשיב ה' לי טובה תחת קללתו היום הזה'.

והשיב ה'), ואדרבה, שמעי לא נזכר כלל בפסוק זה. יתר על כן, ניכר שדויד ביקש להדגיש בדבריו את ה' באופן מיוחד, ועל כן חזר עליו סמוך לשני הפעלים המובאים ברצף: 'אולי יראה ה' בעוני והשיב ה' לי טובה'. מאחר שהנושא התחבירי מודגש בדברי דויד, מוצדק לייחס ל'נושא' זה אף את הקללה הנזכרת בסמיכות ברמיזה סתמית ('קללתו').⁴⁴ על פי קריאה זו, דויד התפלל שה' ישיב לו טובה, תחת (= במקום) הקללה שהוא (ה') קילל אותו בה.

קריאה זו אמנם מפגיעה במבט ראשון, שהרי ה' כלל לא 'קילל' את דויד,⁴⁵ אולם דויד רומז למשמעות זו לכל אורך נאומו לאבישי. דויד מדגיש שאף שבפועל המקלל הוא שמעי, הוא רואה בכך קללה שיצאה מאת ה':

וַיֹּאמֶר הַמְּלֶךְ מַה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרִיָּה כִּי [קרי: פה] יְקַלֵּל וְכִי [קרי: פִּי] ה' אָמַר לוֹ קִלְלֵ אֶת דָּוִד וְיָמִי
יֵאמֶר מְדוּעַ עָשִׂיתָהּ כֵּן. וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֲבִישִׁי וְאֶל כָּל עַבְדָּיו הִנֵּה בְנֵי אִשְׁרֵי יֵצֵא מִמְּעֵי מִבְּקֶשׁ אֶת נַפְשִׁי
וְאֵף פִּי עָפָה בְּן הַיְמִינִי הִנְחוּ לוֹ וְיִקְלֵל כִּי אָמַר לוֹ ה' (שמ"ב טז, י-יא).

מפסוקים אלו ברור שדויד תופס את קללת שמעי כקללת ה', ואת שמעי כשליח של ההשגחה להורות על עונשו במרידת בנו.⁴⁶ ממילא ההתלבטות התחבירית בשאלה אל מי מתייחס דויד כמקלל בדבריו 'תחת קללתו היום הזה' משתלבת עם עיקר המסר שדויד מבקש למסור לאבישי ולשאר עבדיו. אמנם שמעי מקלל בשל היריבות שבין שבט בנימין (בית מלכות שאול) לבין דויד, אולם במסגרת סיבתיות עליונה יותר קללת שמעי את דויד משתלבת במהלך אלוהי כולל.

דו-משמעות תחבירית זו משתלבת בדו-משמעות אחרת החבויה בדברי דויד. כוונתי לנושא המרומז בפסוק י: 'כי [קרי: פה] יְקַלֵּל וְכִי [קרי: פִּי] ה' אָמַר לוֹ קִלְלֵ אֶת דָּוִד וְיָמִי יֵאמֶר מְדוּעַ עָשִׂיתָהּ כֵּן'. האם הפועל 'עשיתה' חוזר לשמעי המקלל, או שמא לה' ש'אמר' לשמעי לקלל?⁴⁷ גם כאן שתי הקריאות אפשריות, ולאור כפל המשמעות הנזכר לעיל ייתכן שגם כאן התלבטות הקורא אינה מקרית, ולמעשה עליו לאמץ את שתי הקריאות גם יחד: לא ניתן לתהות על מעשהו של שמעי ('מדוע עשיתה כן'), משום שזהו מעשהו הנסתר של ה'.

בדוגמה זו שתי המשמעויות הלשוניות האפשריות לאותו מבע לשוני ממלאות תפקיד בעיצוב של 'סיבתיות כפולה', וסיפור אבשלום הוא אחד מהסיפורים הבולטים בתנ"ך שבהם מתממש רעיון יסודי זה.⁴⁸ ואכן, דו-משמעות לשונית, בעיקר הנשענת על תחביר מעורפל שמאפשר החלת שתי דמויות שונות כעושות מעשה

44 היו מתרגמים שביקשו לעקוף בעיה זו ולא התייחסו למקלל בתרגומם כלל: 'in place of the course laid on me this day' (אקרויד, שמואל, עמ' 150); 'and repay me with good for this cursing of me today' (פולצין, דויד, עמ' 161). הקללה ודאי מונחת על ראש דויד, אולם לגבי זהות המקלל אין תשובה בתרגומים אלו.

45 מה גם שאיננו מוצאים שה' מקלל אדם בתנ"ך (אמנם על דרך השלילה מופיע בבראשית ח, כא).

46 וכדברי פונק פולק: 'דויד מוצג כמי שהקללות שהוטחו בו, נאמרו על פי גזירה אלוהית' (פולק, הסיפור, עמ' 297). על כך גם ראו אדר, הסיפור, עמ' 127.

47 על התלבטות זו ראו קיל, שמואל ב, עמ' תנט; בר-אפרת, שמואל ב, עמ' 174.

48 על ניצול מבעים רב-משמעיים נוספים בסיפור זה בשירות הסיבתיות הכפולה ראו גרוסמן, אבשלום. עוד על הסיבתיות הכפולה בסיפור זה ראו להלן, בדיון על סדר ארגון הנתונים.

מסוים, מנוצלת בסיפורים אחרים שבהם בא לידי ביטוי הרעיון של סיבתיות כפולה. הדוגמאות לכך רבות, וכאן נסתפק בדוגמה אחת נוספת.

לאחר שרות ליקטה במשך כל היום שיבולים בשדה בעז היא שבה לביתה ודיווחה לנעמי חמותה שהשיבולים הרבות נלקטו משהו של בעז. על כך הגיבה נעמי: 'בְּרוּךְ הוּא לֵה' אֲשֶׁר לֹא עָזַב חֶסְדוֹ אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַמֵּתִים' (רות ב, כ). מי הוא 'שלא עזב' חסדו לפי דברי נעמי? ייתכן שנעמי תיארה את בעז ('אשר' כפותח תיאור סיבה): בעז ברוך לה' על אשר לא עזב את חסדו. אך ייתכן שהיא תיארה את ה' ('אשר' כפותח תמורה): ברוך בעז לה', לאותו ה' אשר לא עזב חסדו.⁴⁹ נחלקו בדבר פרשנים וחוקרים. מתוך דברי ראב"ע עולה שהוא ראה את בעז כמי שלא עזב את חסדו: 'לאות כי עשה חסד בתחילה עם אלימלך ועם בניו, כי שופט היה' (פירושו במקום, וכן פירש מלבי"ם, ועוד רבים). פרשנות זו יכולה להסתמך על פסוק דומה מתחילת המגילה שגם בו נעמי משבחת את רות על החסד שהיא עשתה עם חיים ומתים: 'יעשה [קרי: יעש] ה' עִמָּכֶם חֶסֶד כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִם הַמֵּתִים וְעִמָּדִי' (רות א, ח). כשם שנעמי שיבחה את רות בתחילה על עשיית חסדה, כך גם כאן היא משבחת את מי שעתיד להיות בן זוגה להקמת שם המת, את בעז. לפי זה נוצרת התאמה נפשית-ערכית בין בעז לבין רות כאשר שניהם גומלי חסדים עם המתים ועם נעמי.⁵⁰

ואולם, כניגוד לקריאה זו ראוי להפנות לפסוק אחר שגם אליו מקיים פסוק זה זיקה ברורה. לאחר שעבד אברהם גילה שפגש בבת למשפחת אברהם הוא אמר: 'בְּרוּךְ הוּא אֱלֹהֵי אֲדֹנָי אֲבִרְהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חֶסְדוֹ וְאֶמְתוֹ מֵעַם אֲדֹנָי' (בראשית כד, כז). הזיקה הלשונית שבין הפסוקים בולטת לעין,⁵¹ וכשם שעבד אברהם שיבח את החסד שעשה עמו ה' במפגשו המפתיע עם בן משפחה, כך גם ניתן לזהות את עושה החסד שבדברי נעמי עם ה', שגמל עמה ועם רות חסד מפתיע בהתגלגלות לא צפויה לשדהו של קרוב משפחה.⁵²

ההתלבטות לגבי נושא המשפט העסיקה פרשנים וחוקרים מודרניים – יש שמצדדים בצד זה ויש שמצדדים בצד אחר,⁵³ ויש שאף הותירו את השאלה בלי הכרעה בטענה שלא ניתן להכריע בדבר.⁵⁴ נראה כי מבוכת הפרשנים כאן משקפת מבוכה מכוונת בידי המספר. עיצוב דבריה של נעמי מעודד תודעה כפולה אצל הקורא:

49 לדעתו של יחיאל בן-נון עיקר האמירה של נעמי אינה מופנית כלל כלפי רות: 'לאמתו של דבר היא מתרכזת בעצמה ושוקעת בתוך עצמה, מרוב תודה על שזכתה לחסד גדול זה' (בן-נון, ארץ המוריה, עמ' 66–67). בכך הוא מבקש לבאר את כפילות 'ויאמר' שבדברי נעמי. זהו ביאור מעניין שפותח פתח להבנת פסוקים אחרים, אם כי במקרה הנדון המספר דווקא מדגיש 'ותאמר נעמי לכלתה', כך שנראה שדבריה מופנים 'לכלתה'.

50 ראו גלוק, חסד, עמ' 40–42. הוא הביא כהוכחה גם את רות ג, י: 'בְּרוּכָה אַתְּ לֵה' בְּתֵי הַיִּשְׁבָּתָּה חֶסְדְּךָ הָאֲתֵרוֹן מִן הַרְאִשׁוֹן'. לדעתו, גם מדברי רודי לאנשי יבש גלעד ניתן להוכיח שעושה החסד הוא בן אדם ולא ה': 'וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים אֶל אַנְשֵׁי יְבִישׁ גִּלְעָד וַיֹּאמְרוּ אֲלֵיהֶם בְּרָכִים אַתֶּם לֵה' אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם הַחֶסֶד הַזֶּה עִם אֲדֹנָיְכֶם עִם שְׂאוֹל וְתִקְבְּרוּ אֹתוֹ' (ש"מ"ב, ב, ה). ששון החזיק אחריו, גם אם בספק מסוים (ששון, רות, עמ' 60).

51 ראו ויינפלד, רות, עמ' 12; מלצר, רות, עמ' 13–14; זקוביץ, רות, עמ' 28–29; אלדר, סיפור העבר. קמפבל, רות, עמ' 106.

52 ראו למשל סקנפלד, חסד, עמ' 104–107, שהסתמך במפורש על ההוכחה שהביא קמפבל; חמיאל, רות, עמ' 192, שמחד גיסא הוסיף את ה' במפורש בביאורו לפסוק, ומאידך גיסא העיר (שם, הערה 116): 'ואפשר שהכוונה לבעז וכן להלן ג, י: ניתן איפוא לפרש שנעמי מדברת על חסדיו של בעז, אבל מייחסת אותם לה', שהרי אין בעז פועל אלא מרצון ה' ובשליחותו הנסתרת' – פירוש זה קרוב לפירוש שיוצג להלן; ורבה, רות (שהקדיש מאמר שלם להתלבטות זו); בוש, רות ואסתר, עמ' 135. פורטן טען ש'אשר לא חסדו' מהווה כאן משחק מילים עם חסד (פורטן, רות, עמ' 15). אמנם למשחק זה יש מקום גם אם ה' הוא נושא המשפט, אולם משחק המילים עדין עוד יותר אם 'בעז' הוא שלא 'עוב'.

54 האברד, רות, עמ' 186.

בו זמנית הוא מפענח את ה' כגומל החסד ואת בעז כגומל החסד.⁵⁵ לשון אחר, הביטוי 'לא עזב' מוסב בו זמנית הן על בעז והן על ה', באשר ה' לא עזב את חסדו והשפיע רוב טובה על נעמי ועל רות בדמותו של בעז. במובן זה האלוזיה לסיפור עבד אברהם ורבקה מקבלת את משמעותה המלאה: גם שם מודה העבד לאלוהי אדונו על פגישתו עם רבקה, אולם חסד אלוהי זה לא היה בא לידי מימוש לולא חסדה האנושי של רבקה, בהשקותה את העבד ואת גמליו.⁵⁶

משמע משתקף

דו-משמעות של ממש אינו רווח בסיפורי המקרא, וגם אם יש להיות מודעים לו, בסופו של דבר המבצע הרגיל הוא מבעד חד-משמעי. לעומת זאת, 'משמע משתקף' רחב הרבה יותר, והשפעתו על הקריאה, כמו גם על הצפנת משמעות הסיפור, רבה.

ההגדרה הנדונה – 'משמע משתקף' (reflected meaning) – לקוחה מתוך דיונו של ג'פרי לייץ' בשבעת הסוגים של 'משמעות'.⁵⁷ הכוונה בסוג זה של משמעות היא שלעיתים ברורה לגמרי הוראת המילה, או המשפט (שלא כבדו-משמעות שעליה עמדנו לעיל), אולם מבעד למילה מהדהדת – או 'משתקפת' – הוראה נוספת של אותה מילה או משפט. אמנם, הקורא מבין מיד שכוונת המשפט אינה אותה הוראה שמהדהדת בראשו, אך גם הוראה זו ממלאת תפקיד במשמעות הנסתרת של המבצע הלשוני, במשמעות הנסתרת של המשפט. זהו מקרה קלאסי שיהיה בו הבדל של ממש בין שפת המקור של הסיפור לבין תרגומו לשפה אחרת, שהרי על המשמעות המילונית, העיקרית, ניתן לשמור גם במעבר לשפה אחרת, אולם את המשמעויות המשתקפות במילה בשל משמעויות חלופיות שלה לא ניתן כמובן להעביר לשפה אחרת.

א. 'כי שמו אתי בבור'

דוגמה נוחה לפתיחת הדיון היא דברי יוסף לשר המשקים בהיותם בבית הסוהר המצרי: 'כִּי גָּבַב גִּבְתִּי מֵאֲרֶץ הָעֶבְרָיִם וְגַם פֶּה לֹא עָשִׂיתִי מְאוּמָה כִּי שָׁמוּ אֹתִי בַּבּוֹר' (בראשית מ, טו). ההוראה הפשוטה והמידית (והמוצדקת!) של הבור שבדברי יוסף הוא כמובן בית הסוהר שהוא מצוי בו, גם אם זהו כינוי מפתיע למקום זה. כפי שהעירה נחמה ליבוביץ, בסיפור יוסף ואשת פוטיפר (פרק לט) המקום מכונה תדיר 'בית הסוהר' (לט, כ – כג). כינוי זה חוזר גם בסיפור שר המשקים ושר האופים (מ, ג, ה) אולם מתווסף אליו כינוי נוסף: 'בית משמר'

55 אפשרות זו עלתה אצל ברנשטיין (רב ערכית, עמ' 16 הערה 1), והוא אף הדגיש שאין מדובר בעמימות מקרית: 'There is little doubt that these ambiguities were intended by the author'

56 כאמור, הצעות שונות הוצעו בנוגע לתרומת האנלוגיה שבין רות לבין סיפור עבד אברהם. לטעמי, עיקר מגמת ההשוואה נוגע ביחס שבין השגחת ה' לבין הפעילות האנושית שמתקיימת בשני סיפורים אלו. על כך ראו גרוסמן, רות, עמ' 31–38.

57 לייץ, סמנטיקה, עמ' 26–27.

(מ, ג, ד, ז).⁵⁸ אלו הם, אם כן, שני הכינויים הנפוצים בסיפור למקום מאסרו של יוסף. לפתע יוסף מכנה את המקום לראשונה בכינוי שלישי: 'בור'. אין צורך לומר שכינוי חריג זה שוזר את הסיפור עם תחילת קורות יוסף, עת קרעו האחים את כותנתו והשליכו אותו הבורה.⁵⁹ בסיפור המכירה (פרק לז) נזכרה מילה זו שבע פעמים, ובוודאי בתודעת יוסף, כמו גם בתודעת הקורא, ה'בור' מעורר אפקט רגשי מיוחד.

כשהקורא פוגש בכינוי המפתיע של בית הסוהר מפי יוסף הוא נזכר בסיפור מכירתו למצרים על ידי האחים, והוא נוטה להשליך את ה'בור' שבסיפור המכירה אף על דברי יוסף בסיפור חלומות שרי המלך, ובכך נשמעת זעקתו של יוסף כזעקה כפולה: מארץ העברים גונבת, עת שמו אותי בבור, וגם במצרים לא עשיתי דבר שמצדיק את שימתי בבור.⁶⁰ על פי הגדרותיה של יאירה אמית, ניתן לכנות מילה זו מילת 'קישור-מנחה', שתפקידה 'הכוונה הניתנת באמצעותה לזיקה תימאטית כלשהי בין הקטעים המקושרים'.⁶¹

הבור שנזרק אליו יוסף בארץ כנען מהדהד בדבריו גם בשל פער נוסף הקיים בסיפור – את שימתו בבית הסוהר תיאר המספר בלשון יחיד: 'יִתְּנָהוּ אֶל בֵּית הַסֹּהַר' (לט, כ, כמוסב על פוטיפר), ואילו בדברי יוסף השתנה הנושא ללשון רבים: 'פִּי שָׁמוּ אֹתִי בְּבוֹר'.⁶² בדרך זו הקורא תר אחר 'רבים' ששמו את יוסף בבור, נוסף לפוטיפר, ובתודעתו הוא נזכר באחי יוסף. בלשונו של פרנק פולק: 'בסיפור יוסף בבית הסוהר משמשת לשון "בור" במשמע המושגי "כלא". אך מלבד זאת, נרמז גם המשמע המשתקף "בור לקליטת מי גשמים" [...] מכאן שיש יסוד לטענה, שבלשון "בור" משתקף גם אותו בור ריק שלתוכו השליכו אותו אחיו'.⁶³

בחינת התרגומים במקרה זה מעלה שתי קבוצות עיקריות: 'המתרגמים המילוליים' יעדיפו לתרגם את שני הבורות במילה זהה, ואילו 'המתרגמים התוכניים' אמנם יתרגמו את הבור שאליו הושלך יוסף בכנען כ'בור', אולם את הבור שבדברי יוסף לשרי פרעה יתרגמו כבית סוהר או כצינוק.⁶⁴ בקבוצה הראשונה, שבתרגומה מתקיים משחק המילים, נמנה למשל תרגום השבעים, ובקרב המתרגמים המודרניים: ונהאם (בראשית ב, על אתר) ושרמן (בראשית, על אתר), שתרגמו את שתי הופעות הבור pit. בקבוצה השנייה, שעל פי תרגומה לא ניתן לעמוד על משחק המילים האמור, נמנים למשל אונקלוס והמיוחס ליונתן – הם תרגמו את הבור שבארץ כנען 'גובא', ואילו את הבור המצרי 'בית אסירי'; ובתרגומים המודרניים: ספיזר (בראשית, על אתר), פיש

58 בבקשת יוסף משר המשקים נזכר גם 'הבית הזה' (יד), שיכול להיות קיצור של 'בית הסוהר' או של 'משמר בית אדניו' (ראו פסוק ז, והשוו ללשון הכתוב בבראשית מב, יט: 'אֲחִיכֶם אָחַד יֵאָסֵר בְּבַיִת מִשְׁמָרְכֶם').

59 ראו ליבוביץ, עיונים בספר, בראשית, עמ' 309.

60 ראו קיל, בראשית, עמ' קיב.

61 אמית, מילה מנחה, עמ' 42–43.

62 קיל, בראשית, עמ' קה.

63 פולק, הסיפור, עמ' 24. פפירוס צ'סטר ביטי III שופך אור נוסף על הזיקה הנדונה. כך נזכר בו: 'נאם אדם רואה את עצמו בחלומן מביש בבור מים עמוק, רע; הוא יושם בבית הסוהר' (גראדינר, כתב היראטי, עמ' 17). פולטן הציע שפיענוח החלום מבוסס כאן על משחק מילים – בור מים מעורר אסוציאציה של שאיבת מים, itl במצרית, ומילה זו מציינת גם בית סוהר (פולטן, פירוש חלום, עמ' 61). על כך ראו גם שופק, חלומות, עמ' 69. משחקי מילים מעין אלו רווחים באופן מיוחד בפיענוח חלומות מצריים, כפי שהראו נויגל ושפקובסקה (נויגל, חלום רעמסס).

64 על הפער במימוש משחקי מילים בין שני אופני התרגום ראו מרקוס, משחק מילים; פריש, מילה מנחה.

(כתבי הקודש, על אתר) ורוזנברג (בראשית, על אתר), שתרגמו את הבור בארץ כנען pit, אולם את הבור שבמצרים תרגמו dungeon.

אם כן, המבע הכפול שבדברי יוסף תורם לאנלוגיה המרומזת שבין המצב שבו היה שרוי יוסף בארץ כנען, מול אחיו, ובין מצבו הנוכחי במצרים, מול שרי המלך, או מול פוטיפר שהשליך אותו אל הבור. עוד הסיפור מעודד קריאה זו בשני נתונים מרכזיים:

1. לפני אזכור 'הבור' יוצר יוסף קישור גלוי בין שאירע לו בארץ כנען על ידי אחיו (גִּבְבִּי גִּבְבִּי מֵאֶרֶץ הָעֶבְרִים) ובין שאירע לו במצרים (וְגַם פֹּה לֹא עָשִׂיתִי מְאוּמָה). הקשר בין התמונות מודגש על ידי המילה 'וגם'. קישור זה מעודד את הקורא לקרוא את הסיפא של הפסוק ('פִּי שָׁמוּ אֹתִי בְּבוֹר') על רקע שתי התמונות גם יחד.

2. יחידה זו כולה מזכירה את סיפור נערותו של יוסף בארץ כנען, בשל צמד החלומות הנזכר בשני סיפורים אלו ושעוסק בענייני שררה ושלטון.⁶⁵

האנלוגיה בין שתי הסצנות האלו בחיי יוסף קשורה בעיצוב תבנית ספרותית קבועה לאורך מחזור סיפורים זה. בדומה לתבנית הקבועה במגילת רות, שם המחבר מעלה ציפיות בלב הקורא להתרת הסיבוך, אולם גורם מיד לאכזבתו בסיבוך נוסף,⁶⁶ כך אף במחזור סיפורי יוסף, מיטלטל הקורא מתחושת התרת הסיבוך לטביעה בסיבוך חדש; במקום שציפיית הקורא מנותבת לקריאה על עתיד ורוד ליוסף, הוא מתאכזב ופוגש בירידתו־נפילתו של יוסף. כך הדבר כבר בתחילת הסיפור: לאחר שמיעת החלומות (על אודותיהם נמסרה גם נקודת התצפית של האב שהגיב להם ברצינות: 'ואביו שמר את הדבר') מתעוררת ציפייה בלב הקורא לראות כיצד הם יתממשו. לאכזבתו, לא די בכך שיוסף לא עלה למעמד שלטון בקרב האחים, אלא שהוא הושלך לבור ונמכר לעבד במצרים. ציפיית הקורא מתעוררת בשנית עם הצלחת יוסף בבית אדוניו המצרי. נדמה שהנה יוסף התחיל בעלייתו הצפויה, והקורא מוצא עצמו מדמיין את עתידו של יוסף, שנקשר לפתע עם סריס מלך פרעה – אולי ממנו תבוא ישועת יוסף ויתממשו חלומותיו? ושוב האכזבה אינה מאחרת לבוא, ויוסף נדרש שוב להסיר את בגדיו עת משליכים אותו לבור המצרי. גם בתמונה השלישית מתרחש תהליך דומה: יוסף בטוח בפתרונו (ועמו הקורא) ומבקש משר המשקים שיזכרהו ויוציאו מבית הסוהר, אולם גם תמונה זו מסתיימת באכזבה: 'ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו' (מ, כג), ויוסף נשאר בבור.⁶⁷

65 ראו קוטס, מכנען למצרים, עמ' 25; ונהאם, בראשית ב, עמ' 385.

66 ראו גרסאל, רות.

67 להקבלה רחבה בין שתי היחידות האחרונות (אשת פוטיפר – שרי פרעה) ראו ונהאם, בראשית ב, עמ' 380–381. השוו גם לאדר, בראשית, עמ' 104–106.

האנלוגיה שבין התמונות, שבין שני הבורות, מעוררת את האכזבה ביתר שאת, בשל תחושת הקורא שלמרות הצלחתו הרבה של יוסף בבית פוטיפר דבר לא השתנה. שוב יוסף בבור, שוב הוא עוסק רק בחלומות. הקונפליקט שבו מצוי הקורא יגיע לידי פתרון באזכור הנוסף של 'הבור' בהמשך הסיפור, עת יביאו את יוסף לפרעה: 'וַיִּרְצֵהוּ מֶן הַבּוֹר' (מא, יד). כעת מתואר יוסף כמי שיצא מן הבור המצרי עקב פתרון חלומותיהם של שרי המלך, וכעת מתחילים להתממש חלומותיו שחלם בכנען, שבגינם נזרק לבור לראשונה. גם מ'בור' זה יוצא כעת יוסף ופניו אל מימוש חלומותיו.

יש לציין כי בדוגמה זו המשמע המשתקף חורג מהעמסת הוראה מילונית נוספת לתיבה הכפולה (בור = בית כלא; בור מים) ורומז להעמסת תמונת רקע שלמה מתחילת מחזור הסיפורים (בור = המקום שבו שם אותו אדונו המצרי; המקום שאליו השליכו אותו אחיו בכנען).

כך אם כן פוגש הקורא מילה אחת שהוראתה בהקשרה ברורה למדי, אולם דרכה משתקפת הוראה נוספת, או במקרה שלנו תמונה נוספת, שהקורא נדרש להעמיס על ההוראה הברורה כמשמע שמתלווה לה.

ב. 'ויפגעו את משה ואת אהרן'

כפי שהערתי לעיל, איני מבקש לטעון שכל אסוציאציה חופשית של איזשהו קורא דולה את כוונתו המקורית של הסיפור. גם לשם ביסוס הטענה על הטמעת משמע משתקף יש לתור אחר דרכי עידוד שמשולבות בסיפור ולבדוק אם עיצוב הסיפור תומך בהעלאת משמעות נוספת למבע הלשוני. אחת הדרכים הבולטות לעידוד שכזה היא אזכור סמוך של ההוראה המשתקפת למבע הלשוני הנדון. דוגמה לכך ניתן לראות בתיאור המפגש של שוטרי בני ישראל במצרים עם משה ואהרן. לאחר שהשוטרים יצאו נזופים מאת פרעה נאמר: 'וַיִּפְגְּעוּ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אֶהֱרֹן נְצִיבִים לְקִרְאָתָם' (שמות ה, כ). הפועל שבו מתוארת הפגישה, 'ויפגעו' (בבניין קל), נזכר בשני הקשרים שונים במקרא.⁶⁸ לעתים הפועל מתאר 'פגישה ניטרלית', ללא שיתוף רגש מיוחד של אהבה או של כעס, כמו בתיאור יעקב בהליכתו חרנה: 'וַיִּפְגַּע בְּמִקְוֵם וַיִּלֶן שָׁם כִּי בָא הַשֶּׁמֶשׁ' (בראשית כח, יא), או כפי שמופיע בחזרתו לארץ: 'וַיַּעֲקֹב הָלַךְ לְדָרְכוֹ וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מַלְאָכֵי אֱלֹהִים' (שם, לב, ב),⁶⁹ וגם: 'וַיְהִי כִּבְאֵף שָׁם הָעִיר וַפְּגַעְתָּ חָבֵל נְבִיאִים יְרִידִים מִהַבְּמָה' (שמ"א י, ה), ועוד.⁷⁰ ואולם, לעתים הוראת הפועל היא 'הכאה', 'תקיפה', ומתלוות אליה קונוטציות שליליות ואלומות, כמו בהריגת דואג את כוהני נוב: 'וַיֵּאמֶר הַמֶּלֶךְ לְדוּיג [קרי: לְדוֹאֵג]

68 לפועל בבניין הפעיל ישנן משמעויות אחרות: 'להשליך על' (ישעיהו נג, ו), 'להפיל תחינה' (ירמיהו לו, כה), ולעתים נדירות משמעות זו באה גם בבניין קל (לדוגמה ירמיהו ז, טז). ראו רדי, מילון, עמ' 467-468; # 7003; NIDOTTE, p. 803; BDB.

69 כבר הרמב"ם ראה בפגיעת-פגישת המלאכים ביעקב רמז לפגיעה שמתוארת מאוחר יותר במאבק יעקב והמלאך – מעין כלל ופרט (רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק שני, מב). על יחס שני המשמעים הנדונים בפסוק זה ראו גם זקוביץ, יבוק, עמ' 193. לדעתו בפגישת יעקב עם המלאכים במחניים יש ניסיון לבטל את המסורת על מאבק יעקב והמלאך על ידי שימוש בפועל 'ויפגעו בו', שאמנם בהוראה אחת שלו רומז למסורת המאבק, אולם הוא העניק לו משמעות ניטרלית לאור ההקשר החדש. ראו גם ויסמן, יעקב, עמ' 74-77.

70 ייתכן שהצדק עם המילטון שפועל זה בא בהקשרים של פגישה לא צפויה, מפתיעה (המילטון, בראשית ב, עמ' 317). עם זאת, בדוגמה הנדונה למעלה נדמה ששוטרי בני ישראל חיכו במכוון למנהיגי ישראל, בשל הביטוי 'נציבים לקראתם'.

סב אַתָּה וּפְגַע בַּפְּהָנִים וַיֹּסֵב דוּיג [קרי: דוּאָג] הָאֲדָמִי וַיִּפְגַּע הוּא בַּפְּהָנִים (שם, כב, יח), או 'גַּשׁ פְּגַע בּוֹ וַיִּכְהוּ וַיִּמְתּוּ' (שמ"ב א, טו), או כפירוש המקובל לנבואת ישעיהו: 'פְּגַעְתָּ אֶת שֵׁשׁ וְעֵשֶׂה צֶדֶק' (ישעיהו סד, ד), ועוד רבים.⁷¹

'המשמע המושגי' של הפועל במפגש השוטרים עם משה ואהרן ברור, ויש לפענחו כהוראה הראשונה שהוזכרה לעיל, שהרי הוא מתאר את פגישתם של השוטרים עם משה ואהרן, וכך אמנם פירשו כאן המפרשים, וכך תרגמו את הפסוק תרגומים עתיקים כחדשים. די להזכיר את אונקלוס והמיוחס ליונתן: 'וערעו ית משה וית אהרן', ואת פרופ שתרגם: 'And they encountered Moses and Aaron stationed to meet them'.⁷²

עם זאת, נדמה שבחירת הפועל הזה דווקא לתיאור פגישתם אינו מקרי.⁷³ פועל זה נזכר קודם לכן בסיפור, בבקשת משה מפרעה שישלח את בני ישראל: 'אַלֵּהִי הָעֶבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ גִלְכָּה נָא דָרְךָ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבָּר וְנִזְבְּחָהּ לָהֶם אֱלֹהֵינוּ כִּן יִפְגְּעוּן בְּדָבָר אוֹ בְּחֶרֶב' (ה, ג). כאן הפועל מכוון כמובן למשמעות חלופית, להוראה האלימה של פגיעה פיזית ('בדבר או בחרב'). לא די בזאת שהוראה זו שולבה בסיפור, אלא שנדמה שבקשת משה מפרעה אכן ניצבת כרקע למפגש השוטרים במשה ובאהרן, שהרי בקשת משה צוטטה על ידי פרעה בתגובתו לשוטרים בתמונה שבתווח – בין פגישת משה ואהרן עם פרעה לפגישתם עם השוטרים ('נִרְפִּים אִתָּם עַל כֵּן אִתָּם אֲמָרִים גִּלְכָּה נִזְבְּחָהּ לָהֶם'). כך נסללה הדרך בתודעת הקורא להשליך על התיבה 'ויפגעו' גם את המשמעות שעלתה קודם לכן בדברי משה לפרעה, גם אם כהשתקפות רמוזה בלבד.

לא רק בדמיון בפועל 'פגע' טמון רמז ליצירת הזיקה בין שתי התמונות הללו (עמידת משה מול פרעה ועמידתו מול שוטרי בני ישראל), אלא גם בחשש המשותף לשתי התמונות מפני 'חרב' המונפת על ראשי הדוברים. במקביל לדברי משה 'כִּן יִפְגְּעוּן בְּדָבָר אוֹ בְּחֶרֶב' או 'בְּחֶרֶב' שוטרים בני ישראל על משה ועל אהרן שבמעשיהם הם נתנו 'בְּיָדָם לְהַרְגֵנוּ' (ה, כא). למעשה, האנלוגיה בין שתי התמונות רחבה עוד יותר, שהרי בשתייהן מעלים הדוברים את ההתגלות האלוהית המאיימת. מול דברי משה לפרעה: 'אַלֵּהִי הָעֶבְרִים נִקְרָא עֲלֵינוּ' (ה, ג), מצפים כעת השוטרים ש'יָרָא ה' עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁפֹּט' (ה, כא). ייתכן כי פשר הזיקה שבין שתי התמונות קשור בנימה האירונית החודרת לדבריהם של שוטרי בני ישראל: משה טען באוזני פרעה שהוא חושש מפני חרב ה', אולם בפועל מורגשת חרב פרעה.⁷⁴

71 ראו רונדגרן, פגש. על המשמעויות המשפטיות הנלוות לעתים לשורש זה ראו האברד, פגע. לעתים הקורא מוצא עצמו מסתפק לאיזו מן ההוראות מכוון הסיפור, כמו למשל בדברי רחב למרגלים ששלח יהושע: 'הֲהִרָה לָכֹוּ כֵּן יִפְגְּעוּ בְכֶם הָרִדְפִים' (יהושע ב, טז).

72 פרופ, שמות, א, עמ' 244.

73 יש לציין שהמינוח הרגיל יותר לתיאור מפגש בתנ"ך הוא על ידי הפועל 'פגש'. הן לתיאור פגישה יזומה ומתוכננת (כמו מפגש משה ואהרן לאחר מעמד הסנה: 'וַיֵּאמֶר ה' אֶל אֶהֱרֹן לֵךְ לְקִרְאת מֹשֶׁה הַמְדַבֵּר וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגְּעוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשָּׁק לוֹ' [שמות ד, כז]) והן לתיאור פגישה אקראית (למשל מפגש אביגיל עם דויד ולוחמיו, שהכתוב מנסה מנקודת מבטו של דויד כפגישה אקראית: 'וַיִּהְיֶה דָוִד וְאֲנָשָׁיו יָרְדִים לְקִרְאתָהּ [וַתִּפְגְּעוּ אִתָּם] שְׁמֹ"א כה, כ), וגם 'וַיִּוָּאֵב בֶּן צְרוּיָה וְעַבְדֵי דָוִד יָצְאוּ וַיִּפְגְּעוּ עַל בְּרַכַּת גְּבַעוֹן יְהוָה' [שמ"ב ב, יג], ובמקומות רבים אחרים).

74 הזיקה שבין שתי תמונות אלו מהווה מסגרת למבנה קונצנטרי משוכלל של כל סיפור הכבדת הגזרות (על כך ראו גרוסמן, שוטרי בני ישראל).

לעניין הדיון כאן אני מבקש להציע שבשל הזיקה שבין שתי התמונות הללו ובשל סמיכותן הטקסטואלית יש להחיל על הפועל 'ויפגעו' שבכותרת המפגש של השוטרים עם משה ואהרן גם נימה שלילית. ברור שההוראה העיקרית של הסימן הלשוני אינה פגיעה פיזית, אולם בברירת פועל זה, שדרכו משתקפת אווירה אלימה של מפגש, מוזמן הקורא להעמיס על הסימן הלשוני אסוציאציות של מאבק נוקב וויכוח חריף. גם כאן נעדר משחק לשוני זה ברוב התרגומים, אולם היה מי ששמר בתרגומו על משמע משתקף זה: 'Thus they hurried to confront Moses and Aaron'⁷⁵.

ג. 'אמלטה נא' (שמ"א כ, כט)

מבעד למשמעים המשתקפים במילה זו או אחרת יכול הסיפור לרמוז למשמעויות חבויות, שלעיתים נסתרות גם מתודעת הדובר בסיפור, ובמובן זה הם משמשים כמעין פריצה לתת-מודע של הדמות הדוברת בסיפור. למעשה, גם בדבריי לעיל על אודות ה'בור' שבדברי יוסף ניתן לתהות אם יוסף ברר במכוון את הכינוי 'בור' לבית הסוהר בכדי לרמוז במודע לבור הארץ ישראלי, שם התחיל את נפילתו, או שמא אין זו אלא בחירה לא מודעת של מילה שמשקפת את אשר מתחולל בנפשו, כמעין 'פליטה פרוידיאנית'. דוגמה נוספת שיש בה מקום להתלבטות אם מדובר בבחירה מודעת במילה שיש לה משמע משתקף או שמא יש לראות בה פריצה לא מודעת של הלא-מודע של הדמות הדוברת היא ניסיונו של יונתן לבאר לאביו המלך מדוע דויד נפקד מסעודת ראש החודש. על פי דברי יונתן, דויד ביקש את רשותו ללכת אל משפחתו לבית לחם: 'וְעַתָּה אִם מְצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אֶמְלֹטְךָ נָא וְאָרְאָה אֶת אָחִי' (שמ"א כ, כט). המובן הפשוט של 'אמלטה' בהקשר של דברי יונתן הוא הליכה מהירה, כמשמעות 'ארוץ': 'אמהר ללכת ואחזור'.⁷⁶ ואולם, בצד קריאה זו עמד יאיר זקוביץ על משמעות נוספת שמשקפת מבעד לדברי יונתן. לדעתו השימוש בלשון זו דווקא מסגיר את אשר בלבם של יונתן ודויד: על דויד להימלט – במשמע 'לברוח' – משאול.⁷⁷

דומני כי ניתן לתמוך בהצעה של זקוביץ לאור בחינת היחידה הכוללת, שממנה עולה כי עיצוב הסיפור מעודד את הקורא להחיל את המשמעות המשקפת נוסף להוראה המושגית הגלויה. הצורך בהליכה מהירה של

75 דורהאם, שמות, עמ' 66. וראו גם בהערות על הפסוק שם, עמ' 67, 20.

76 פירוש ר' ישעיה מטראני על אתר (הכתר, שמואל א, עמ' 109).

77 ראו זקוביץ, חידות, עמ' 156–157. כבר סגל עמד על המבע הכפול שבדברי יונתן, אולם לדעתו: 'באוזני המלך קיבל ביטוי זה מובן שלא כיוון לו יונתן: אברח ואמלט את נפשי' (סגל, שמואל, עמ' קסח). השוה גם לדברי סמית: 'The words must suggest to Saul that David was trying to escape from him' (סמית, שמואל, עמ' 192–193). רוב התרגומים החדשים שמרו על המבע הכפול בתרגומם: 'let me get away, I pray thee, and see my brethren' (KJV, NKJ, RSV), וכדומה: אלטר, דויד, עמ' 128.

דויד למשפחתו שבבית לחם (כפירוש המקובל ל'אמלטה') עולה בסיפור בפירוש בתכנון של דויד ויונתן, ועל כן

הוראה זו מצויה בתודעת הקורא עת הוא פוגש בביצוע התכנית בדברי יונתן לאביו: 78

דויד ליונתן (כ, ו)	יונתן לשאול (כ, כח–כט)
וְאַמְרַתְּ נִשְׁאֵל נִשְׁאֵל מִמְּנֵי דָוִד לְדָוִד	נִשְׁאֵל נִשְׁאֵל דָּוִד מִעַמְדֵי
בֵּית לָחֶם עִירוֹ	עַד בֵּית לָחֶם [...]
כִּי זָבַח הַיָּמִים שָׁם לְכָל הַמִּשְׁפָּחָה.	כִּי זָבַח מִשְׁפָּחָה לָנוּ בְּעִיר [...]
	אֲנִי לְטָה נָא וְאַרְאֶה אֶת אָחִי.

הפועל שנזכר בדברי דויד ליונתן היה 'לרוץ'. במפתיע, בדברי יונתן לשאול מושמט בתחילה פועל זה, ובכך נוצר משפט שמושאו אינו ברור: מה ביקש דויד מיונתן? השמטה זו אך מעודדת את הקורא לתור אחר השלמת הפועל בהמשך דברי יונתן לאביו: מה 'שאל' דויד ממנו? 79 השלמת הפועל באה בסיום דברי יונתן בדמות הפועל 'אמלטה', ובכך ניצב פועל זה כמקבילו של הפועל 'לרוץ'. עם זאת, בהעמדת שני הפעלים הללו זה מול זה נדרש הקורא לשאול את עצמו מדוע החליף יונתן את הפועל שבו תכנן להשתמש בשיחתו עם דויד – ריצה – בפועל אחר – הימלטות? החלפה זו מחזקת את ההנחה שבדבריו חבויה איזו אמירה נוספת ושהיא נרמזת בפועל החדש.

יתר על כן, הפועל 'להימלט' נזכר לאורך התמונה הקודמת (הברחת דויד על ידי מיכל) פעמים הרבה ביחס לדויד, ובכל הופעותיו הוא נזכר במשמעות 'לברוח': 'וְדָוִד נָס וַיִּמְלֹט בְּלֵילָה הוּא [...] וַתִּגַּד לְדָוִד מִיכָל אִשְׁתּוֹ לֵאמֹר אִם אֵינְךָ מִמְּלֹט אֶת נַפְשְׁךָ הַלַּיְלָה מִחֶר אֶתָּה מוֹמֶת [...] וַיֵּלֶךְ וַיִּבְרַח וַיִּמְלֹט [...] וַדָּוִד בָּרַח וַיִּמְלֹט' (שמ"א יט, י–יח). בשל השימוש המרובה בתיבה זו במשמעות 'בריחה' בתמונה הסמוכה יש נטייה להחיל גם משמעות זו (גם אם כמשמעות משתקפת בלבד) על התיבה 'אמלטה'.

ואולם, לא רק סמיכות הפרשות מעודדת את הקורא למצוא בפועל ההימלטות השתקפות של בריחה. שתי הפרשות – הצלת מיכל את דויד והצלת יונתן את דויד – ניצבות בהקבלה זו לזו, שהרי בשתייהן ממלטת את דויד דמות ממשפחת שאול: בתו או בנו, והאנלוגיה בין עזרת מיכל לדויד ובגידתה באביה ובין עזרת יונתן לדויד ובגידתו באביו ברורה מאליה. 80 לכן ברורה הנטייה לקרוא את דברי יונתן 'אמלטה נא', על רקע דברי מיכל: 'אם אינך ממלט את נפשך הלילה' (יט, יב), ובכך מתחזקת ההוראה הסמויה של 'אמלטה' במשמעות 'אברח' (מפני שאול) כטלאי נוסף על המשמעות הפשוטה 'ארוץ'.

78 על הזיקה שבין הפסוקים ועל השוני ביניהם ראו בקון, דיאלוגים, עמ' 420–426. בר־אפרת, שמואל א, עמ' 265–266; גרין, באחטין, עמ' 124–125.

79 בקון נוטה לראות בחוסר הבהירות של דברי יונתן עיצוב של מבוכה ובלבול שנוצרו מהסיטואציה: 'בסיטואציה ב' [יונתן מול שאול, יג] היה צריך יונתן למסור נוסחת שקר זאת לאביו, המלך הזועם. אין ספק שעובדה זו כשלעצמה מספיקה להסביר לנו מדוע מסר יונתן לשאול נוסחה משובשת של הנוסחה שתוכננה מראש' (בקון, דיאלוגים, עמ' 425).

80 על אנלוגיה זו ראו למשל גרסיאל, שמואל א, עמ' 172; בר־אפרת, שמואל א, עמ' 266.

במקרה זה תרומת המבע הכפול קשורה בעיצוב המתח הנפשי ששרוי בו יונתן עת שהוא מרמה את אביו: ההוראה הפשוטה המתאימה להקשר הדברים היא ההוראה ששאל אמור לשמוע – מה שבפיו של יונתן; ההוראה המשתקפת היא ההוראה שיונתן מסתיר משאל – מה שבלבו.⁸¹

ד. מדרשי שמות

ראוי לציין שמשמע משתקף מתממש לרוב במדרשי שמות רמוזים לדמויות המקראיות. מאחר שדברים אלו מפורסמים נסתפק בדוגמאות קצרות. המספר אינו מבאר את פשר שמותיהם של בני אלימלך מחלון וכליון. ייתכן שהמובן הפשוט של שמותיהם קשור בציפייה ובגעגועים, כלשון המשורר: 'כִּלְיֹן לְתִשְׁעָתֶךָ נִפְשִׁי לְדָבָרְךָ יִיָּלֵן' (תהלים קיט, פא), אולם אין צורך לומר שמיד עם תחילת הסיפור חש הקורא שמבעד לשמות הבנים משתקפות הוראות נוספות, מלשון מחלה וכליון.⁸² כך גם ייתכן שבשמו של עגלון מלך מואב נשמעת ברקע גם משמעות רמוזה של 'עגל', שהרי עגלון מתואר כ'איש בריא [=שמן] מאד' (שופטים ג, יז), כך ששמו משתלב בלעג הכללי שיש בפרק למלך זה.⁸³ לעתים, גם אם נמסר בגלוי מדרש שם, הרי שמבעד לשם משתקף מדרש שם סמוי נוסף, כמו אצל יעקב שהפך לישראל, לא רק 'כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל' (בראשית לב, כח), אלא גם – כניגוד ל'עקבה' שבשמו הקודם – מלשון 'ישר'.⁸⁴

ה. השתקפות שפה אחרת

כסיום לדיון ב'משמע משתקף' ברצוני להעיר שלעתים המשמעות המשתקפת נשענת על שפה אחרת. גם אם ניצול שפה אחרת אינו שכית, הרי שהוא מהמרתקות שבדרכי הטמעת משמעות רמוזה נוספת. לשם בירור מודל זה יש להקדים הסתייגות עקרונית. הוכח זה מכבר שמשחקי מילים בסיפור המקראי מבוססים על ניצול שפה אחרת. כך למשל מתאר המספר את פקודת מלך נינווה לתושבי העיר לאחר פרסום נבואת יונה: 'וַיִּזְעַק וַיֹּאמֶר בְּיַנְיֹהוּ הַמַּלְאָךְ וַגְּדִלְיוֹ לֵאמֹר הֲאֵדָם וְהַבְּהֵמָה הַבְּקָר וְהַצֹּאן אֵל יְיָ וַיִּטְעַמוּ מְאוּמָה' (יונה ג, ז). המשמע העיקרי של הביטוי 'מטעם המלך' הוא 'בפקודת המלך', כהוראת 'טעם' בארמית.⁸⁵ ואולם, סביר להניח שבמקרה זה נבחר הביטוי הארמי על פני העברי על מנת ליצור צימוד מילים עם תוכן הצו: 'אל יטעמו מאומה'.⁸⁶ גם

81 לא במקרה יש שימוש רב במבצעים כפולים ורמוזים בסיפורי מרמה והטעיה. לעתים קרובות המשמע המשתקף מגלה את צפונות לבו של דובר השקרים אך שומע דבריו הולך שולל אחר המשמע המושגי והגלוי של דבריו. על כך בהרחבה ראו שמש, שקרים; גרוסמן, סיפורי מרמה.

82 ראו זקוביץ, חידות, עמ' 131–132.

83 ראו רדאי, הומור, עמ' 118. וראו עוד להלן בדיון בסדר ארגון הנתונים בסיפור.

84 ראו חדר, יעקב. שם, הערה 24, הראה חדר כיצד כבר בכתבי החסידות פותח רעיון זה. על התופעה בכללותה בהרחבה ראו גריסאל, מדרשי שמות.

85 על כך בהרחבה ראו ששון, יונה, עמ' 252–254.

86 על כך ראו רדאי, חזון קומי, עמ' 206 (וראו שם גם על המשמעות הרמוזה מבעד לצו: 'אל ירעו' – לא יצאו למרעה; לא יעשו רעה); רנדסבורג, משחקי מילים, עמ' 142. והשוו קריסטנסן, פרנומסיה. גם ר' משה אבן עזרא בספר הענק ניצל צימוד מילים זה: 'תן לי הכוס מין מר אכן ימתק מצוף טעמו / נְכַר תִּלְד מַלְב פְּתִי עַד כַּחזוֹן יִשׁוּב טַעמוֹ', וכפי שביאר אלעזר בן חלפון: 'הראשון טעמו וטעימתו מן "וטעמו כצפיחית ברבש", והשני – דיעה ועיצה, מן "מטעם המלך וגדוליו", וכן "וטעם זקנים יקח" (דותן, פתרון הענק, ב, עמ' 544).

במדרשי שמות יש שימוש בשפה אחרת, כמו למשל שמה של חוה, שכנראה רומז גם ל'חויא' הארמי (=נחש),⁸⁷ וכמו אסא, שקרבתו ללשון 'אסיא' הארמי הייתה בסיס למשחק המילים בתיאור חטאו בדברי הימים: 'וגם בחליו לא דרש את ה' כי בלפָּאִים' (דה"ב טז, יב).⁸⁸

כאמור, עצם ההסתמכות על השפה הזרה אכן סבירה, אך דומני שלשם עיגון 'משמע משתקף' המבוסס על שפה זרה יש לברר שמתקיימים שלושה תנאים:

1. מחבר הסיפור הכיר את השפה שממנה מצטרפת המשמעות הנלווית למשמעות העיקרית.
 2. הנמענים של הסיפור אמורים (על פי תודעת המחבר) להכיר את השפה הזרה.
 3. נוסף לשני תנאים מייחדים אלו יש להוסיף את התנאי המשותף לכל הקטגוריות תמיד:
- בכתוב עצמו יש בדרך כלשהי עידוד לשים לב להוראת התיבה החלופית המצטרפת להוראה העיקרית.
- ההקשר העלילתי שמתאים במיוחד להחלת קריאה נלווית לאור שפה זרה הוא בציטוט של דובר נכרי, שעל פי תפיסת הקורא שפתו זרה. בציטוט מעין זה סביר שהקורא מעלה על דעתו אף את שפתו המקורית של הדובר. דרך משל, קשה לומר שבדברי יעקב לבניו 'וְהוֹרְדָתֶם אֶת שִׁבְתֵי פְרַעֲה שְׂאֵלָה' (בראשית מד, כט) נרמז שמו של האל המצרי: 'רע'. לעומת זאת בציטוט פרעה מתאים שהאל המצרי ישתלב. זהו כנראה הבסיס לדרשת חז"ל שרש"י מביא בפירושו לפסוק: 'רָאוּ כִּי רָעָה נִגְדַּ פְּנִיכֶם' (שמות י, י):

ומדרש אגדה שמעתי כוכב אחד יש ששמו 'רעה', אמר להם פרעה: רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר, והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להרגן, אמר משה בתפלתו 'למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם' – זו היא שאמרנו להם 'כי רעה נגד פניכם'. מיד: 'וינחם ה' על הרעה', והפך את הדם לדם מילה שמל יהושע אותם.⁸⁹

כפי שהעירו רבים, הפסוק מנצל את שם האל המצרי 'רע', ויש לראות בדרשה זו חשיפה של משחק מילים מכוון.⁹⁰ גארי רנדסבורג הראה כמה דוגמאות שהמשמע המשתקף נשען על שפה זרה, כמו שמו של 'חם' (בן נח) שבמצרית עתיקה יש לו שתי הוראות: 'מלכות' ו'עבד'. ממילא שמו מקבל את משמעותו המלאה עם קללת בנו: 'עֶבֶד עֶבְדִים יִהְיֶה לְאַחֲיוֹ' (בראשית ט, כה).⁹¹ רנדסבורג גם אימץ את ההצעה של וולטרס לראות את הפועל

87 כך העירו כבר חז"ל: "ויקרא האדם שם אשתו חוה", נתנה כחיוויתה ומצתתה כחיויה' (ב"ר כ, יא, מהדרת תיאודור-אלבק, עמ' 195. וראו בהערות שם: 'נתנה לאדם כחיוויתה כאשר תחווה לו דעת, והיא הייתה צייתנית כהנחש שאמר לה "אף כי אמר אלהים" וכו'). עוד ראו סטייד, היסטוריה, א, עמ' 633; וולהאון, עבודת אלילים, עמ' 154; סקינר, בראשית, עמ' 85; הלר, חוה; גרסיאל, מדרשי שמות, עמ' 49–50.

88 ויס, משוט במקרא, עמ' 90–91; זליגמן, ניצני מדרש, עמ' 15; כשר, ישועת יהושפט, עמ' 250 הערה 30; גרסיאל, מדרשי שמות, עמ' 32, 172–173.

⁸⁹ פירוש רש"י לשמות י, י (הכתר, שמות, א, עמ' 70).

90 בין היתר העירו על כך זליגר, בלוק, רוזנבלאט וקאסוטו בפירושיהם. על כך ראו רנדסבורג, דו-לשוני, עמ' 355.

91 רנדסבורג, משחקי מילים, עמ' 143–144. הוא מביא זאת בשם מורו, כורש הרצל גורדון. ראו גם רנדסבורג, דו-לשוני.

'צופיה' הילכות [קרי: הִלְכוֹת] בִּיתָה' (משלי לא, כז), כמשקף ברמז 'חכמה' ביוונית (= סופיה, Σοφία), ובכך

הוא ביקש לבאר את צורתו החריגה של הפועל: 'צופיה' ולא 'צופה'.⁹²

תודעת הקורא מוכנה באופן מיוחד לקליטת השתקפות משפת לעז במקום שבו השפה היא ממוקדי הסיפור. במקרה שכזה תשומת לבו של הקורא נתונה ממילא לשפה ולמשמעות הלשון, כך שביתר קלות ניתן לצקת משמע נוסף המבוסס על שפה אחרת. דבר זה מתקיים למשל בקריאת שמות על ידי נכרים. כדוגמה לתופעה זו ניתן להזכיר את מדרש השם של משה, שנאמר מפי בת פרעה המצרית: 'ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיִתְהוּ' (שמות ב, י). מדרש השם, שנזכר בסמיכות לקריאת השם, אינו מתאים לגמרי לצורתו, שהרי על פי הדרשה ראוי היה שייקרא שמו 'משוי'. רבים טוענים שזו דרך מדרשי השמות במקרא ושאינן לחפש בהן דייקנות מלאה.⁹³ אולם היו שהציעו שצורת השם קשורה במשמעותו במצרית העתיקה. כך כבר פילון (חיי משה, א, ד) שסבר שהשם מכוון למילה המצרית 'מו' – מים, וכך גם לפי יוספוס פלביוס, שראה בשם זה הרכבה של 'מו' (= מים) ו'חשי' (= מהולל).⁹⁴

במחקר המודרני התברר שגיזרוננו של השם קשור ב-mes, mesu, שבמצרית עתיקה משמעותן 'בן', 'ילד קטן'.⁹⁵ לאור הצעה זו שמו של משה טומן בחובו משמעות נלווית: הוראת השם העברית 'הגלויה' קשורה במשייתו מן המים, אך משמעות נוספת לשמו, שעולה בשפת אמו המאמצת, היא בן, ילד. יש להדגיש ששתי הדרשות מוצאות בסיס בכתוב: מחד גיסא, העובדה שנותנת השם היא (ככל הנראה) בת פרעה מעודדת משמעות מצרית לשם 'משה'. זאת ועוד, נתינת השם נזכרת מיד לאחר ההיגד: 'ויהי לה לבן' (שמות ב, י), ובכך טמונה למעשה הדרשה המצרית במלואה.⁹⁶ מאידך גיסא מצויה דרשת השם הגלויה, אשר דורשת את שמו של משה לאור הסמנטיקה העברית.

מאחר שישנה נטייה ידועה לראות בשמו של גיבור ספרותי רמז לעולמו הפנימי ולתפקידו בסיפור,⁹⁷ הרי שיש בדרשת השם הכפולה תרומה לעיצוב מורכב של זהותו הלאומית של משה. שתי אימהות יש למשה – האם העברית הביולוגית והאם המצרית המאמצת,⁹⁸ ובהתאמה יש לו שני שמות – משה העברי ומשה המצרי. האתגר שעומד לנוכח פניו ברור: עליו יהיה להכריע בדבר זהותו הלאומית.⁹⁹ יכול היה משה לבחור לו זהות מצרית

92 וולטרס, צופיה; רנדסבורג, משלי.

93 למשל קלמנטס, שמות, עמ' 15; פרופ, שמות, א, עמ' 153–152 (שניהם אימצו את המשמע המצרי). וראו גם יעקב, שמות, עמ' 32–36.

94 **קדמוניות היהודים**, ספר שני, ט, ו; נגד אפיון א, לא. עוד ראו אחיטוב, משה.

95 קזוביץ, פרנומסיה, עמ' 37 (וראו שם, הערה 46); גריפיתס, משה; HAL, pp. 642–643; BDB, p. 602; HAL (ושם הפניות נוספות).

96 קאסוטו, שמות, עמ' 10–11.

97 דביר, השם במקרא; באר, סמליות; זקוביץ, מדרשי שם; זקוביץ, מילה נרדפת; צ'רי, פרנומסיה; גרסיאל, מדרשי שמות; לזין, שמו של אדם.

98 עוד ראו מזור, נשים ופריין.

99 מאחר שהסיפור מכיל גם את דרשת השם העולה על פי השפה המצרית ישנה סטייה לשונית בהתאמת שמו של משה לדרשת השם שעל פי השפה העברית (משה ולא 'משוי'). עם זאת, חריגה זו רומזת גם לעתידו, עת ימשה אחרים מצרתם (ראו במיוחד ישעיהו סג, יא). בהקשר זה ניתן לומר שדרשת השם העברית ניצבת בניגוד לדרשת השם המצרית, שהרי משה עתיד למשות את אחיו העברים משעבודם במצרים. המתח הנוכח מעוצב מבעד לעמימות נוספת באשר לנותנת שמו, שהרי הפועל 'ותקרא' יכול להיות מוסב על הנושא העיקרי של המשפט – בת לוי – ותבאהו, או על בת פרעה שהזכרה כמושא – 'לבת פרעה'. דרשת השם אינה מכריעה באופן חד-משמעי, שהרי בת פרעה היא שמשתה בפועל

וליהנות ממנועמי ארמון המלך, אולם הוא בחר להזדהות עם העם הסובל, ובכך הכריע שהוא מעדיף את העובדים בפרך מהמענים אותם.¹⁰⁰

משמע אסוציאטיבי

בהענקת משמעות רמוזה נוספת למילה בשל השתקפות הוראה חלופית הקורא מצוי במרחב הפוליסמי, כלומר בפיענוח מילה שיש לה שני מובנים בעברית על פי שני מובניה (גם אם אחד במעמד של 'הוראה עיקרית' והאחר רק במעמד של 'השתקפות'). המודל שאני מבקש לדון בו כעת אינו עוסק במילים בעלות שתי הוראות, אלא במילים בעלות מטען אסוציאטיבי כאשר מטען זה מועמס על מבע לשוני. מאחר שניתן לדבר על 'קורא נמען' היפותטי שאליו הסיפור מופנה, הרי שאפשר להתחשב גם במרחב האסוציאטיבי של קורא זה (כהנחת היסוד שהובעה לעיל, בדיון על אודות 'משמע רגשי'). לעתים אסוציאציות אלו יישענו על קונוטציות מקראיות, ולעתים אף על עולמו הדמיוני החופשי של הקורא, אולם אם הוא מורגל בשפה המקראית הרי שגם דמיונות אלו יכולים לשמש בתהליך הקריאה המבוקש.¹⁰¹ כך למשל, בתרגומו השנון של אברהם שלונסקי להמלט הוא מעלה לאורך הסיפור אסוציאציות לקין המקראי, רוצח אחיו. כבר במערכה הראשונה בדברים של רוחו של המלך הנרצח להמלט ניתן לשמוע זאת: 'הטוב במעשי הרצח – תועבה; אך רצח זה נתעב וזר שבַּעֲיִם-וּשְׁבַעֲוֵי' ושוב האסוציאציה עולה במערכה הרביעית, בדברי לארטס: 'הה להט, שדוף מוחי! הה שטף דמעוטי / מאור עיני צרב במלח שבַּעֲוֵי! נשבעתי! שגעונך יִקַּם אף ישולם / עד כובד משקלו יכריע את הכף', ועוד.¹⁰³ במקרים אלו אין מדובר בהרמוז לשוני של ממש שמשלב ציטוט מסיפור קין, אלא בהעלאת אסוציאציה בלבד. במקור האנגלי אסוציאציות אלו אינן עולות כלל (הצירוף 'שבעים-ושבע' כמו גם 'יוקם' הוא משל שלונסקי) אך במקרה זה התרגום מיטיב לבטא את רוח היצירה. מאחר שהמחזה עוסק באח שרצח את אחיו יש לאסוציאציות לקין מקום של ממש, מה גם ששייקספיר עצמו משלב לקראת תום המחזה את קין

את משה, אולם גם בת לוי יכולה לחוש שהיא קיבלה את בנה מחדש לאחר שנפרדה ממנו על שפת היאור, ועל כן היא חשה שהיא 'משתה' אותו מן המים.

¹⁰⁰ כשם שמשחח חווה תהליך זה בבגרותו, כך עם ישראל יחוו תהליך זה בהכבדת גזרות פרעה. הדבר עולה בפרק ה, ומייצגי העם בהקשר זה הם השוטרם. להרחבה ראו גרוסמן, שוטרי בני ישראל.

¹⁰¹ בירדסלי השפיע על רבים בחלוקתו את משמעות המילה לשלושה תחומים: דנוטציה – המשמעות המילונית המרכזית; קונוטציה – משמעויות נספחות למילה שמשותפות לכל הנמענים; אסוציאציה – משמעות פרטית שקורא מסוים העלה בתודעתו במפגשו עם המילה (בירדסלי, אסתטיקה). לאור הגדרות אלו מתאים יותר לכנות גם את האסוציאציות שאני דן בהן למעלה 'קונוטציות', שהרי אני מדבר על אסוציאציות שמשותפות לקורא הנמען באשר הוא.

¹⁰² 'Murder most foul, as in the best it is / But this most foul, strange and unnatural'.

¹⁰³ 'O heat, dry up my brains! tears seven times salt / Burn out the sense and virtue of mine eye / By heaven, thy madness shall be paid by weight / Till our scale turn the beam' עור ראו את דברי לארטס בהמשך המערכה הרביעית, בתמונה השביעית: 'הנחני נא מלכי / ושבעתים אם בחרת לשימני הכלי לפעלך' (שם, עמ' 140).

המקראי (בשיחה אגבית של המלט ורעהו הרואים שני קברנים): 'גולגולת זו לשון הייתה בה לפנים, והיא ידעה לשיר; והדיוט זה חובטה בקרקע, משל הייתה זו לסתו של קין, בכור הרוצחים בעולם'.¹⁰⁴

הבעיה בהענקת משקל רב למשמעויות אסוציאטיבות ברורה: קשה להגדיר מהי אסוציאציה מקראית קבילה ומתי מעמים הקורא על הטקסט משגיונותיו. ישעיהו מדמה את פחד אחז מלך יהודה לתנועת העצים ברוח: 'וַיִּנְעוּ לְקָבוֹ וּלְקָבוֹ עִמּוֹ פְּנוּעַ עֲצֵי יַעַר מִפְּנֵי רוּחַ' (ישעיהו ז, ב).¹⁰⁵ ניתן להציע שהאסוציאציות המקראיות הנלוות אל הרוח קשורות ב'לא כלום', ב'הבל', ב'דברים שאין בהם ממש' (כפי שרווח בקהלת למשל). גם בנבואות ישעיהו ניתן למצוא לדבר הד (לדוגמה שם, כו, יח), וממילא בעוד הנביא מתאר את הפחד הגדול האוחז באחז לנוכח ארם ופקח הבאים עליו לקרב, כבר הוא רומז שאינם אלא כרוח; תנועת הלב המורה על הפחד נגרמת בהקשר זה מדבר שאין לו בסיס. זוהי קריאה לגיטימית אם האסוציאציות של רוח אכן קשורות בהבל וריק. ואולם, היה מי שטען שלמונח 'רוח' יש בישעיהו אסוציאציות שונות לחלוטין. כך כתב מלבי"ם בפירושו שם, כו, יח (חלק ביאור המילים): "'רוח' – בשתופו יורה על 'רוח גבורה', 'רוח נבואה', 'רוח חכמה ודעת', 'רוח תקוה', ועל כל ענין נפשי המתעצם בעוז ויוצא מכח אל הפעל כמו שכתבתי במקום אחר,¹⁰⁶ וכן מצייר פה שנוולד אצלם רוח נשגב מנבא להם נשגבות, ומעורר נפשם לתקוה ויחול'. לצורך הדיון כאן, לא חשוב אם הצדק עמו אם לאו – עצם העובדה שקוראים שונים מפעילים אסוציאציות הפוכות במפגשם עם מבע לשוני מסוים ניצבת כתמרור אזהרה בפני כל טענה לאסוציאציה מקראית מוסכמת, אולם איננו רשאים בשל כך לזנוח עולם עשיר זה שמשפיע על חוויית הקריאה ללא הרף. די בכך שִׁחַזְיָאֵל בֶּן זְכַרְיָהוּ, המעודד את העם במלחמת בני מואב ובני עמון ביהושפט, יוגדר 'לוי מן בני אסף' (דה"ב כ, יד) כדי שהקורא ייזכר במשוררי המקדש ויעניק לדבריו סמכות דתית יתרה.¹⁰⁷

א. אסוציאציה נלווית

דוגמה למשמע אסוציאטיבי נלווה ניתן לראות בתיאור שיבת היונה אל נוח לאחר ששולחה לראות 'הקלו המים': 'וְלֹא מָצְאָה הַיּוֹנָה מְנוּחַ לְכַף רַגְלָהּ וַתָּשָׁב אֵלָיו אֶל הַתְּבֵהּ כִּי מַיִם עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח יְדוֹ וַיִּקְחֶהּ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו אֶל הַתְּבֵהּ' (בראשית ת, ט). המשמע המושגי של המילים ברור: מאחר שהיונה לא מצאה מקום שתוכל להניח עליו את רגלה היא שבה אל נוח, הוא שלח את ידו והכניס אותה פנימה, אל התיבה. ואולם, מעבר לעצם העלילה, קורא רגיש ייעתר כאן גם לאסוציאציות הזוגיות (והמפתיעות!) שבחירת מילים אלו מעלה. הצירוף 'ויקח' ו'ויבא אתה אליו' נזכר במקרא רק בסיפורי זוגיות. לדוגמה: 'וַיְהִי כַּעֲרֹב וַיִּקַּח אֶת הַלְּוָהּ בְּתוֹ וַיָּבֵא אֹתָהּ אֵלָיו וַיָּבֵא אֵלָיָהּ' (שם, כט, כג). רמב"ן בפירושו למקום היה ער לאסוציאציה זו וכתב על תיאור היונה שלא

¹⁰⁴ שם, מערכה חמישית, תמונה ראשונה, עמ' 149.

¹⁰⁵ יאנג העיר שיש בפועל 'וַיִּנְעוּ לְקָבוֹ' פרונומסיה (לשון על לשון) לתיאור צבא ארם בתחילת הפסוק: 'וַיִּצַד לְבַיִת דָּוִד לְאֹמֶר נַחֲשֵׁי אֶרֶם עַל אֶפְרַיִם וַיִּנְעוּ לְקָבוֹ וּלְקָבוֹ עִמּוֹ' (יאנג, ישעיהו, עמ' 270 הערה 5).

¹⁰⁶ על דברי ה' למשה שייקח את יהושע כי הוא איש אשר רוח בו' (במדבר כז, יח) כתב מלבי"ם: 'שהרוח כולל "רוח חכמה ובינה", "רוח עצה וגבורה" וכל המעלות הנכבדות'. ראו גם פירושו ליואל ג, א, חלק ביאור המילים.

¹⁰⁷ דילארד, דברי הימים ב, עמ' 158.

מצאה מנוח לכף רגלה: 'ולכן לא מצאה היונה מנוח אשר ייטב לה' (פירוש רמב"ן על בראשית ת, ט). דברי רמב"ן אלו הם פרפרזה על דברי רות לנעמי: 'בְּתֵי הָאֲבָקָשׁ לָךְ מְנוּחַ אֲשֶׁר יִיטַב לָךְ' (רות ג, א), שנאמרים כרקע להצעת נעמי לרות במערכת יחסים זוגית. אין צורך לומר שאין מדובר כאן באמת במערכת יחסים זוגית בין נוח ליונה, אולם יש ערך בהעלאת האסוציאציה הזאת בתודעת הקורא לשם אפיון החיבה שיש בין נוח ליונה בניגוד למערכת יחסיו עם העורב. כחלק מיצירת אווירה של חיבה ורעות בין נוח ליונה נבררו מילים מכוונות שתפקידן לעורר אסוציאציה זוגית. עימות זה קשור באמצעים ספרותיים נוספים ואין כאן המקום להרחיב בדבר. המרחב האסוציאטיבי של הקורא ממלא תפקיד חשוב בהעמסת משמעות על ביטוי כזה או אחר דווקא משום שהוא נעשה פעמים הרבה בלא שליטה מכוונת של הקורא. קרוב הדבר למה שכונה לעיל 'משמע תחומי' – שיוכה של מילה לתחום מסוים מזכיר לקורא את אותו התחום. כאן אין מדובר דווקא בתחום סמנטי מסוים אלא בשימוש שכיח במילה מסוימת לצורך מסוים או בשימוש שכיח בהקשר מסוים, וכך אותו הקשר 'נסחב' כחטוטר על גבי המילה, והדבר משפיע על הקורא.

לשם הבהרת התופעה נפנה לאמירה שקשה מאוד לפיענוח גם ללא המרחב האסוציאטיבי, אולם בהתחשב במרחב האסוציאטיבי ייווכח עד כמה הכתוב מורכב במקרה זה. לאחר ששלח יעקב מלאכים אל עשו אחיו, הם שבו ובפיהם מסר: 'וַיֵּשְׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל יַעֲקֹב לֵאמֹר בָּאנוּ אֵל אַחִיךָ אֶל עֵשָׂו וְגַם הִלֵּךְ לְקִרְאָתְךָ וְאַרְבַּע מֵאוֹת אִישׁ עִמּוֹ' (בראשית לב, ז). כיצד יש להבין את דבריהם שלו של שליחי יעקב? האם פני עשו למלחמה, או שמא פניו לשלום ולפיוס? לא במקרה התלבטו כאן הפרשנים בשאלה. רש"י אוחז בדעה שעשו אכן יצא לקראת יעקב לשם מלחמה,¹⁰⁸ אך לאור המתנות שקיבל בדרך ולאור השתחויות יעקב לפניו חזר בו והחליט לבסוף לנשקו ולא לנשכו. לעומתו רשב"ם סבור שמתחילה עשו כלל לא התכוון להיאבק ביעקב, וכל יציאתו לקראת אחיו עם ארבע מאות איש הייתה לשם כיבודו.¹⁰⁹ ואולם, טען רשב"ם, יעקב עצמו 'סבר כרש"י', כלומר הכין עצמו אלי קרב. כנראה סבר, או לפחות חשש, שעשו מתכוון להילחם עמו.

במקרים אלו יש למשמע האסוציאטיבי שנלווה למילים משמעות יתרה, מפני שדרכו ניתן לעמוד על כוונה נסתרת שאינה נאמרת בגלוי: אילו מילים נבחרו לתיאור כוונות עשו – מילים בעלות אסוציאציה מלחמתית או מילים בעלות אסוציאציות של חיבה ורעות? אמנם יש לזכור שלפנינו סוג של 'טלפון שבור' – עשו עצמו הרי אינו מצוטט, כך שעלינו להבין את כוונתו מתוך דברי המלאכים ששלח יעקב. ייתכן כמובן שתיאורם של המלאכים את עשו מושפע מהאופן שבו הם הבינו את כוונותיו (ולכן אולי השמיטו מתנות שעשו לקח עמו וכדומה).¹¹⁰ גם תגובת יעקב לדברי המלאכים אינה מורה בהכרח על כוונתו המקורית של עשו, מפני שאין

108 פירוש רש"י לבראשית לג, ד.

109 פירוש רשב"ם לבראשית לב, ז.

110 פולק כינה שליחים אלו 'נפשות משניות', וכתב: 'שום מידע לא נמסר על השליחים ששלח יעקב לעשו: אינם אלא "ניצבים"' (פולק, הסיפור, עמ' 258). הצדק עמו, אולם אין בדבר כדי להקטין מתרומתם המכריעה להתפתחות העלילה ולאופן שבו הקורא תופס את הדמויות.

לקורא ביטחון שיעקב הבין כשורה את כוונות עשו. כך הקורא מגיב לדברי המלאכים ולתגובת יעקב מתוך

ידיעה שלמעשה לא שמע דבר על כוונת עשו עצמו.¹¹¹

בבדיקת האסוציאציות והקונוטציות המקראיות הנלוות למילים שאמרו שליחי יעקב אנו נתקלים במבוכה נוספת, שהרי תשובת המלאכים ליעקב טומנת בחובה אמביוולנטיות פנימית. דברי המלאכים נחלקים לשני היגדים: 'וגם הלך לקראתך' / 'וארבע מאות איש עמו'. על הביטוי 'הלך לקראתך' כתב אמנון שפירא:

מלבד בפסוקנו מופיעים במקרא עוד 14 פעם 'הלך לקראתך', מהם שלוש פעמים בקונוטציה מלחמתית; אך 11 פעמים, שהם 78% מהיקריות הביטוי, הן בקונוטציה של שלום, והיא הצליל העיקרי שהעברי הקדום,

בעל האוזן הרגישה לצלילי שפת המקרא שמע, כך יש להניח, במילים: 'הליכה לקראתך'.¹¹²

איני משוכנע שבדיקת אחוזי ההיקריות של ביטוי מסוים היא המכריעה בתודעת קריאה. סביר שתודעה זו מושפעת ממרקם המילים שמופיעות סביב הביטוי הנדון יותר מהסטטיסטיקה של הקונוטציות המלוות את הביטוי. על כן, בניגוד לדברי שפירא, מתוך בחינת הביטוי כשלעצמו קשה להצביע על קונוטציה הכרחית – 'amity or enmity' כדברי סרנה.¹¹³ עם זה, הצדק עם שפירא ש-11 ההיקריות שזכורות בקונוטציות של שלום משפיעות במקרה הנדון, בשל האסוציאציות הספציפיות שנלוות למילים ובשל מרקם המילים השזור סביב דברי המלאכים. שליחי יעקב פותחים את דבריהם בתיאור הגעתם לעשו: 'בָּאנוּ אֵלָּךְ אֶלְ עֵשָׂו'. כפילות הכינוי ('אחיך' ו'עשו') מושכת את תשומת לב הקורא.¹¹⁴ השימוש בכינוי 'אחיך' בולט על רקע היעדרותו בדברי יעקב עת שלח את המלאכים: 'וַיֵּצֵא אֹתָם לֵאמֹר פֹּה תֵאמְרוּן לְאֵתְנִי לְעֵשָׂו פֹּה אָמַר לְעֵשָׂו יַעֲקֹב עִם לְבָן גְּרָתִי וְאֶחָד עַד עָתָה. וַיְהִי לִי שׂוֹר וְחָמוֹר צֹאן וְעֶבֶד וְשֹׁפְטָה וְאֶשְׁלָחָה לְהַגִּיד לְאֵתְנִי לְמַצָּא חֵן בְּעֵינָיִךְ' (בראשית לב, ה-ו).¹¹⁵ ריבוי כינויי אדון-עבד בנאום יעקב קשור כמובן לרטוריקה של דבריו שנועדו להבהיר לעשו

111 טכניקה פשוטה שיכול היה המספר לנצל כאן היא חזרה לנפש עשו, כדוגמת הנאמר על דויד בבואו לפגוע בנבל: 'וַיְדוּר אָמַר אֶף לְשֹׁקֵךְ שָׁמְרָתִי אֵת כָּל אֲשֶׁר לְזֶה בְּמַדְבָּר וְלֹא נִפְקַד מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ מֵאוֹמֶה וַיֵּשֶׁב לִי רְעָה תַחַת טוֹבָה. פֹּה יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים לְאִיבֵי דָוִד וְזֶה יִסִּיף אִם אֲשִׁאֵר מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ עַד הַבֶּקֶר מִשְׁתֵּין בְּקִיר' (ש"א כה, כא-כב). אי-ניצול המספר את כוחו כמספר יודע-כול משאיר את הפתח לפרשנויות שונות של מעשי עשו ותורם לעמימות התמונה.

112 שפירא, יעקב ועשו, עמ' 271.

113 סרנה, בראשית, עמ' 224. וראו גם המילטון, בראשית ב, עמ' 322.

114 כפי שרמז רשב"ם במקום, הקורא נזכר בתמונה מקבילה, שבה תיאר ה' למשה כיצד עתיד אחיו לפגוש אותו: 'הֲלֹא אֶהְרֵן אֶחֱיֶיךָ הַלּוֹי בְּדַעְתִּי כִּי יָבֵר וַיְדַבֵּר הוּא וְגַם הֵנָּה הוּא יֵצֵא לְקִרְאָתְךָ וַיִּרְאֶךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ' (שמות ד, יד). היזכרות הקורא בתמונה זו שעונה על שני מישורים: במישור הלשוני הביטוי הנדון מהווה ארמו בולט בין שני הסיפורים – 'וגם הנה הוא יצא לקראתך', 'וגם הלך לקראתך'; במישור העלילה מערך ההשוואה הרחב בין שני הגיבורים הנדונים – יעקב ומשה – תורם לזיקה שבין שני התיאורים. שני גיבורי הסיפורים ברחו ממקום הולדתם, פגשו בנערה על הבר, התחתנו עמה, והיו לרועי הצאן של חותנם (קוטס [משה במדין] אף טען לאור כך שעיקר הסיפור על בריחת משה למדין בא לספר על נישואיו). לאחר תקופה ארוכה התגלה אליהם ה' וביקשם לשוב אל ארץ הולדתם (וכפי שהעיר אדר, שניהם, דווקא כשעשו את צו קונם, בא אליהם הוא במאבק [בראשית, עמ' 88-89]). בהקשר זה הקורא מציב את המפגש של השב מגלות עם האח – יעקב עם עשו; משה עם אהרן – שמנוסח כאמור בצורה דומה. ממילא, גם המשך התיאור של מפגש אהרן עם משה ('וַיִּרְאֶךָ וְשָׂמַח בְּלִבּוֹ') מושלך על תיאור יציאת עשו לקראת יעקב, והקורא חש שמגמת הליכתו לפיוס ולשלום.

115 ראו סרנה, בראשית, עמ' 224. יושם לב שיעקב מכנה את עשו בתואר 'אדני' גם בדבריו למלאכים שאינם נועדים לציטוט באוזני עשו: 'כה תאמרן לאדני לעשו'.

שרצונו בפיוס, מתוך קבלת מרותו כאח הבכיר.¹¹⁶ אולם על רקע ריבוי לשונות אלו בולט השינוי שבפי המלאכים שהטעימו שהם באו 'אל אחיו, אל עשו'.¹¹⁷ וכדברי אברבנאל במקום:

וחשבו שהיה הולך לכבדו ומפני זה שבו אל יעקב ואמרו לו באנו אל אחיך אל עשו, כלומר למה תקראהו אדני והוא אינו אלא כאח אוהב נאמן, כי הנה גם הוא הולך לקראתך, ר"ל לא די שיקבל שליחותך אבל גם הוא בעצמו הולך ובו לקראתך לקבל אותך.¹¹⁸

ואולם, החלק השני של דיווח המלאכים מעלה תודעה חלופית, וגם זו עולה בשל ה'משמע האסוציאטיבי' הנלווה לביטוי שהשתמשו בו מלאכי יעקב. לשם מה בא עשו למפגש מלווה בארבע מאות איש? בקונוטציה המקראית 'ארבע מאות איש' מייצג יחידה תוקפת, גרוד צבאי, כמו למשל מספר האנשים שהתאספו סביב דויד בברחו מפני שאול ('כארבע מאות איש') והוא התמנה ל'שר עליהם' (שמ"א כב, ב). ארבע מאות איש אלו (ועוד מאתיים שנשאר מאחור) בנו את גדודו של דויד ואתם הוא יצא אלי קרב (שמ"א כה, יג; ל, י).¹¹⁹ ממילא הקורא נתקל בקושי כאשר הוא מבקש לבאר את כוונותיו הנסתרות של עשו, באשר המרחב האסוציאטיבי של המילים יוצר תודעת קריאה שונה.¹²⁰ ושמה, כפירושו (השני) של ר' שלמה אפרים מלונטשיץ (הכלי יקר), מלאכי יעקב עצמם מצויים במבוכה ואינם יודעים להכריע מהי כוונת עשו בהליכתו לקראת יעקב: 'באנו אל אחיך כמראה עיני אחוה ואהבה, אמנם גם את זה לעומת זה אנו רואין בהפך זה, כי הוא יוצא לקראתך, על כן אנו נבוכים בדבר'.¹²¹ אמנם יעקב עצמו פירש את כוונת עשו לרעה, אולם התלבטות הקורא נשאר בעינה. ראשית, ייתכן שיעקב טעה בהבנתו את מגמת עשו, ושנית, ייתכן שיעקב פועל 'ליתר ביטחון' – גם הוא אינו משוכנע שלעשו כוונות אלימות, אך הוא מכין עצמו לכל צרה שלא תבוא. יפה כתב עמנואלי:

116 כך מבין רמב"ן בפירושו על פסוק ה. וכן סקינר, בראשית, עמ' 405. בראפרת (העיצוב, עמ' 91–92) משווה זאת לדברי אהרן למשה לאחר שהבין שטעה בחטא העגל: 'אל יחר אף אֲדָנִי' (שמות לב, כב).

117 המלאכים שבים בדבר זה לכינוי עשו שנזכר בפתח הסיפור: 'וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום' (בראשית לב, ג). תיאור זה אמנם מתואר מתוך נקודת התצפית של יעקב, אולם המספר הוא המכנה את עשו בתואר 'אחיו', כפי שהמלאכים עושים מאוחר יותר, בניגוד ליעקב עצמו.

118 אברבנאל, בראשית, עמ' שלט. בהמשך דבריו הוא מפרש כך אף את משמעות מלווי עשו: 'וארבע מאות איש עמו לכבדך'.

119 ראו סרנה, בראשית, עמ' 224; ויינפלד, בראשית, עמ' 189–190; שפירא, יעקב ועשו, עמ' 271–273; אלטר, תורה, עמ' 177, ועוד רבים.

120 ראו פון ראד, בראשית, עמ' 312; פוקלמן, בראשית, עמ' 201. שפירא העיר כי ר' חיים אבן עטר פירש בדרך זו: 'וכפי האמת, יוגם הולך לקראתך וכו', פי' הולך לקראתך בדרך אחוה, 'וד' מאות איש עמו', למחשבה רעה' (אור החיים על בראשית לב, ז). אמנם, שני ההיגדים הנזכרים פתוחים לפרשנות חלופית. הקורא שיעדיף לבאר את דברי המלאכים כולם על רקע תחילת דבריהם המפויסת יראה בארבע מאות איש המלווים את עשו כעין פמליה של כבוד, וכפי שהתנסח ר' חזקיה בר' מנחם: 'וגם הלך לקראתך – להקביל פניך מרוב שמחה. וארבע מאות איש עמו – לחלוק לך כבוד' (חזקוני על בראשית לב, ו). מאידך גיסא, קורא שמספר המצטרפים להליכת עשו הרשים אותו במיוחד ייטה לפרש אף את תחילת דברי המלאכים כקשורים לרצון עשו להיאבק ביעקב, כפי שחש ר' שלמה אפרים מלונטשיץ (בעל כלי יקר) בפירושו (הראשון) במקום: 'ולא זו שאינו שלם אתך, אלא גם הוא הולך לקראתך, ואין זה כי אם להלחם עמך וראיה על זה כי ת' איש עמו, ואין זה כי אם למלחמה'.

121 כלי יקר, פירושו במקום.

ניסוח מעורפל זה, הניתן להבנה לכאן ולכאן, הוא בכוונת הכותב. הוא אינו מגלה לנו את הסוף הידוע לו יפה. בזה הוא מעלה את המתח, ומניח את השאלה פתוחה, אם טעה יעקב בשיקוליו, או הייתה זו באמת

תוכניתו הזדונית של עשו להתקיפו, אלא המתנה המרשימה, היא ששינתה את תוכניתו.¹²²

גם בסופו של הסיפור שאלה זו נותרת פתוחה. גם אם בסופו של דבר לא התרחש מפגש אלים בין שני האחים, אין לדעת מה הייתה כוונתו הראשונית של עשו – אם הגדוד שעמו הגיע עשו לפגישה חזר מאוכזב להר שעיר כאשר לא שימש בתפקיד שנועד לו, או שמא תפקידו מלכתחילה היה לכבד את יעקב וכך אמנם אירע.

עמימות כוונותיו של עשו בסיפור משרתת שני היבטים שונים הנוגעים למגמת הסיפור: ראשית, היא ממקדת את תשומת הלב של הקורא ביעקב, בחששותיו ובנקודת מבטו על המאורעות. הסיפור רומז לקוראיו כי אין חשיבות לשאלה אם חששות אלו מוצדקים אם לאו – יש לבחון את התהליכים הנפשיים של יעקב בסיפור, ומבחינה זו, אדרבה, הכפילות המרומזת בנוגע לכוונות עשו אך משתלבת עם העמימות וחוסר הידיעה שיעקב מצוי בה, ובכך נקל על הקורא להזדהות עם גיבור הסיפור.

שנית, ובדבר זה לא נוכל להאריך במסגרת זו, שאלת כוונותיו של עשו משפיעה על שיפוט יעקב בסיפור: האם במעשיו המתוחכמים (המנחה וההשתחוויה) הצליח יעקב לפייס את אחיו, או שמא יעקב חשד בכשרים ועשו מלכתחילה רצה רק לחבקו? מאחר שפגישה מחודשת זו שבין האחים סוגרת את סיפור גִּנְבַת הברכות, הנקודה שבה האחים נפרדו, יש בשאלת שיפוטו של יעקב בתמונת המפגש בכדי לעורר מחדש את שאלת שיפוטו של יעקב בגנבת הברכות. השארת כוונותיו של עשו בערפל מאפשרת את השיפוט האמביוולנטי בנוגע למעשי יעקב.

ב. אסוציאציות נלוות כסמל ספרותי

לעתים המרחב האסוציאטיבי שנלווה לעצם או לביטוי לשוני תורם תרומה של ממש לעיצובו הסימבולי. לשם הגדרת גבולות הגזרה של דיון זה יש להעיר תחילה מה בין 'מוטיב' לבין 'סמל'. 'מוטיב' הוא מונח רחב שמתפקד בהקשרים שונים. שני תפקידים עיקריים לו. מצד אחד הוא מסמן 'מערכת עלילתית פשוטה, שהיא על פי רוב גם ארכיטיפית, המתגלה ביצירות שונות ויוצרת מעין קשר תימאטי ולעתים גם היסטורי בין היצירות ובין הספרות הלאומית שבה הן צמחו'.¹²³ למשל, 'ריב בין אחים' הוא מוטיב חוזר בעלילות מגוונות שמאפשר קריאה משווה בין סיפור קין המקראי להמלט השייקספירי. מצד אחר, 'מוטיב' מסמן גם תופעה שחוזרת בגבולות טקסטואליים מוגדרים: 'תופעה כלשהי – מהלך עלילתי, חפץ, דמות צדדית או אפילו צירוף מילים –

122 עמנואלי, בראשית, עמ' 426.

123 אבן, מילון, עמ' 93–94.

חוזרת בגופה ובגבולה של יצירה אחת כמה וכמה פעמים, הרי לפנינו מוטיב.¹²⁴ כך למשל הבגד בסיפור יוסף הוא מוטיב בשל שילובו החוזר לאורך העלילה.

המוטיב מהדגם השני (תופעה חוזרת בתוך טקסט מוגדר) קרוב מאוד למה שנוהגים לכנות 'סמל', אך למרות קרבה זו דומני שיש ערך להבחנה שהציע חוקר התאטרון אלי רוזיק: אם 'תהליך הטעינה' של מונח לשוני מסוים נעשה מחוץ ליצירה, הרי שמדובר ב'סמל', אך אם 'תהליך הטעינה' נעשה באופן מיוחד ביצירה הקונקרטי (בדרך כלל לאור חזרות נשנות על אותו שם עצם בהקשרים מתחלפים), הרי שמדובר במוטיב.¹²⁵ לפיכך, ה'עיט' שירד על הפגרים בכרית בין הבתרים (בראשית טו, יא) נושא משמעות סמלית, ואילו ה'מעיל' החוזר בצמתים דרמטיים בסיפורי שמואל-שאל-דויד (שמ"א ב, יט; טו, כז; יח, ד; כד, ד; כח, יד) הוא מוטיב.¹²⁶ המרחב האסוציאטיבי ממלא תפקיד חשוב הן בתהליך הטעינה של הסמל והן בתהליך הטעינה של המוטיב, ועל כן בדיון הנוכחי אני מבקש לעסוק בשניהם גם יחד.

לעתים שימת הלב למשמע האסוציאטיבי כה חשובה עד כי בלעדיה עלול הקורא לפספס את המגמה העיקרית. נפנה לדוגמה עתיקה שכבר אמוראים התלבטו בה. לאחר שברחה הגר מבית גברתה פגש אותה מלאך ודרש ממנה לשוב אל בית שרי אף שהשיבה תביא להמשך עינויה. כפיצוי על כך הבטיח המלאך להגר הבטחות שונות, בהן גם הבטחה שהיא תלד בן שייקרא ישמעאל, כי שמע ה' אל עונייה.¹²⁷ להבטחה זו הוסיף המלאך שבנה 'הִיָּה פֶּרָא אָדָם' (בראשית טז, יב). המשמעות המילונית של 'פרא' היא 'חמור בר; בהמה שוכנת מדבר ממשפחת הסוסים'.¹²⁸ לפי זה, כשהמלאך מדמה את ישמעאל לפרא כוונתו שהוא יגור במדבריות, כפי שאכן מתרחש לאחר זמן (כמובא בבראשית כא), אולם דומה כי לפרא ישנן קונוטציות מובהקות במקרא וכי גם אותן יש לשמוע כשפוגשים בדימוי זה. הסמל שנלווה לפרא בולט ביותר בדברי איוב:

מִי שֶׁלַח פֶּרָא חֶפְשִׁי / וּמִסְרוֹת עָרוֹד מִי פֶתַח.

אֲשֶׁר שָׁמַתִּי עֲרֵבָה בֵּיתוֹ / וּמִשְׁפָּנוֹתָיו מִלֶּחֶה.

יִשְׁחַק לְהַמּוֹן קִרְיָה / תִּשְׁאֹת נוֹגֵשׁ לֹא יִשְׁמַע.

תִּתּוֹר הָרִים מְרַעְהוּ / וְאַחַר כֵּן יָרוֹק יְדְרוֹשׁ (לט, ה-ח).

¹²⁴ שם, עמ' 94.

¹²⁵ רוזיק, שפת התאטרון, עמ' 86-87. כאמור, אחרים הצביעו דווקא על המעבר שבין המושגים: 'אם המוטיב מסמן תופעה ריאלית, הרי קרוב לוודאי שהזכרתו החוזרת תעצים את מטענה הסמלי של אותה תופעה, ועל כן עץ, אבן, וגם דמות (על פי רוב צדדית), המוזכרים פעמים אחדות ביצירה נתונה, קונים לעצמם לעתים מעמד של סמל סיפורי' (אבן, מילון, עמ' 94). עוד ובהרחבה ראו פרנצל, מוטיב וסמל. כמובן ההגדרות המובאות למעלה אינן מחייבות, ויש חוקרים שהגדירו מוטיב הן את המוטיב הפנימי לטקסט מסוים והן את זה החולש על מרחבי ספרות רחבים ושמעותק מיצירה ליצירה. לדוגמה ראו חקק, מוטיב התרנגול, עמ' 713. על החלוקה שבין 'מוטיב דינמי' (המניע את העלילה) ל'מוטיב סטטי' (שאינו משפיע על התפתחות העלילה) ראו טומשבסקי, תמטיקה, עמ' 67-71.

¹²⁶ ראוי להעיר על ההבדל שבין סמליות למטפורה. המטפורה קושרת בין שני סימנים לשוניים (לפחות), בעוד הסמל נובע מתוך סימן לשוני אחד, בהתבסס על המטען האסוציאטיבי של הקורא.

¹²⁷ כך עולה מתוך דרכי העיצוב של הסיפור ומתוך השוואתו לסיפור גירוש הגר שנוכח בפרק כא (להרחבה על כך ראו גרוסמן, אברהם, עמ' 281-289). לקריאה חלופית, שעל פיה ההבטחות אינן באות כפיצוי על העינוי ראו סמט, עיונים א, ח"א, עמ' 31-40.

¹²⁸ קדרי, מילון, עמ' 876.

איוב מתאר את הפרא כחיה חופשית שמוסרותיה – שלשלאותיה וחבליה – פתוחים לעולם. הפרא לועג לתשואות שזוכה להן הצייד כשהוא חוזר לעירו, שהרי אותו לעולם אין תופסים. לשון אחר, האסוציאציה – וממילא הסמל – הנלווית לפרא קשורה בחופש. לאור זה מתבררת כוונתו העיקרית של המלאך: אמנם הגר נדרשת לחזור ולהיות שפחת שרי, אולם בנה שעתיד להיוולד יהיה חופשי כפרא מדבר ולא יסבול עוד עבדות.

ג. אסוציאציות נלוות כתרומה לשיפוט הדמות

במרחב האסוציאטיבי שנלווה למילה יש השפעה רבה על שיפוט הדמות. תופעה זו רחבה ביותר, וכאן רק אעיר עליה בקצרה. ניתן לשער שכל קורא מרגיש אמפתיה רבה כלפי הגר בשעה שהיא נאלצת להתנתק מבנה מפני שהוא עומד למות. הגר התרחקה מבנה, ישבה 'מנגד' ונשאה את קולה בבכי. עם זאת, בצד ההזדהות עם צערה העמוק, טמונים בסיפור גם רמזים לביקורת סמויה עליה בהשאתה את ישמעאל בנה לבדו. ראשית יש לציין את ההפתעה שבשמיעת אלוהים את 'קול הנער' אף שרגע לפני כן נזכר בכתוב קול בכייה של הגר דווקא. הבכי של הגר נשמע ברמה: 'וַתִּשָּׁב מִנֶּגֶד וַתִּשָּׂא אֶת קוֹלָהּ וַתִּבְכֶּה' (בראשית כא, טז), ומיד לאחר מכן נאמר 'כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים', אך לא את קולה שלה אלא את 'קול הנער'.¹²⁹ זאת ועוד: המלאך המתגלה להגר 'מִן הַשָּׁמַיִם' מדגיש 'כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנֶּעֶר בְּאֶשְׁרֵי הַיָּם' (שם, יז), כביכול הוא אומר להגר: את אמנם התרחקת מבנך, אך אלוהים שמע את קולו במקום שהוא ננטש. ואמנם, ההוראה המידית שהמלאך מורה להגר מתמקדת בהתקרבות המחודשת המתבקשת בין האם לבנה: 'קוּמִי שָׂאִי אֶת הַנֶּעֶר וְהִחַזִּיקִי אֶת יָדָךְ בּוֹ' (שם, יח). ייתכן שהביקורת הרמוזה על הגר באה לידי ביטוי גם באזכור הקשת בסיפור. התרחקות הגר מבנה מתוארת באופן ייחודי: 'וַתִּלָּךְ וַתִּשָּׁב לָהּ מִנֶּגֶד הַרְחֵק כְּמִטְחָוֵי קֶשֶׁת' (שם, טז). כלומר, הגר ישבה במרחק התעופה של חץ שנורה מקשת. והנה, בסיום הסיפור שוב חוזר ביטוי זה כאשר מתואר ישמעאל הבוגר: 'וַיִּשָּׁב בְּמִדְבָּר וַיְהִי רֹכֵב קֶשֶׁת' (שם, כ). בקריאה סימבולית-פסיכולוגית ניתן להציע כי ישמעאל הבוגר מבקש כל העת לגשר על המרחק בינו לבין אמו. בניסוחים מודרניים כמעט שהיינו מעזים להציע שישמעאל מתגבר על חרדת הנטישה של אמו המלווה אותו כל

חייו על ידי יריית חצים שיגיעו למקום אשר בו מצויה אמו שנטשה אותו לבדו בעת שנטה למות.¹³⁰

לעניין דיונונו, עיצוב הביקורת על הגר מתממש גם במרחב האסוציאטיבי שנלווה לפועל שבו מתוארת פרדת האם מבנה: 'וַיִּכְלוּ הַפִּיִּם מִן הַחֲמָת וַתִּשְׁלַף אֶת הַיָּד תַּחַת אַחַד הַשִּׁיחִים' (שם, טו). יש להודות שהבחירה בפועל זה מפתיעה למדי. במקרא משליכים לרוב חפצים, כדוגמת אות המטה של משה: 'וַיֹּאמֶר הַשְּׁלִיכֵהוּ אַרְצָה וַיִּשְׁלַכְהוּ אַרְצָה וַיְהִי לְנֶחֱשׁ' (שמות ד, ג), או בחוק צרעת הבית: 'וְצִנְהָ הַכֹּהֵן וְחִלְצוּ אֶת הָאֲבָנִים אֲשֶׁר בָּהֶן הַנֶּגַע וְהִשְׁלִיכוּ אֹתָהֶן אֶל מַחוּץ לְעִיר אֶל מְקוֹם טָמֵא' (ויקרא יד, מ), ועוד רבים. לעתים פעולת ההשלכה מוסבת גם על

129 הפער שבין הגר הבוכה לאל השומע את קולו של הנער הביא את תרגום השבעים לאחד ביניהם ונוסחתו היא: 'וועק הילד ובכה. וישמע האל את קול הילד מן המקום אשר בו הוא היה' (צפור, השבעים, עמ' 260. ראו גם הדיון בפסוק שם, עמ' 262–263).

130 ושמה ביריית החץ טמונה גם אלימות מודחקת כלפי האם אשר 'נמצאת' בעבר השני של הירייה?

אנשים, אך במקרה כזה היא מלווה באלימות כלפי אותו אדם, כמו בהשלכת יוסף אל הבור על ידי אחיו: 'וַיִּקְחֵהוּ וַיִּשְׁלְכֵהוּ אֶתֹּ הַבְּרֶה' (בראשית לז, כד. ובדומה: ירמיהו לח, ו). ממילא כשהמספר רוצה לעצב זלזול בגופה של מת יופיע פועל זה, המורה על השלכת חפץ אין ערך בו: 'וְאַתְּ מִלֶּךְ הָעֵי תִלָּה עַל הָעֵץ עַד עֵת הָעָרֵב וּכְבֹּא הַשָּׁמֶשׁ צָנָה יְהוֹשֻׁעַ וַיְרִידוּ אֶת נִבְלָתוֹ מִן הָעֵץ וַיִּשְׁלִיכוּ אוֹתָהּ אֶל פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר וַיִּקְיִמוּ עָלָיו גֹּל אֲבָנִים גְּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה' (יהושע ח, כט); 'וַיִּקְחוּ אֶת אֲבָשָׁלוֹם וַיִּשְׁלִיכוּ אוֹתוֹ בַּיַּעַר אֶל הַפֶּחַת הַגְּדוֹל וַיִּצְבּוּ עָלָיו גֹּל אֲבָנִים גְּדוֹל מְאֹד' (שמ"ב יח, יז). בחירת פועל זה לתיאור פעולת הגר מבקשת לעורר בקורא תחושה שהגר 'השליכה' את בנה כחפץ.¹³¹ מתאים היה יותר השימוש בפועל 'לשים', כמו בתיאור בת לוי שנאלצה להתנתק מבנה על שפת היאור: 'וְלֹא יִכְלֶה עוֹד הַצְּפִינוֹ וַתִּקַּח לוֹ תַבַּת גָּמָא וַתַּחְמְרָה בַּחֲמָר וּבַכֶּזֶב וַתִּשֶׂם בָּהּ אֶת הַיֶּלֶד וַתִּשְׁפֹּף עַל שְׁפַת הַיָּאֵר' (שמות ב, ג). דומה כי השימוש בפועל 'ותשלך' – המשולב בצו האלים של פרעה: 'כֹּל הַבֶּן הַיֶּלֶד הַיָּאֵרָה וַתִּשְׁלַחְהוּ' (שמות א, כב) – נועד להעלאת האסוציאציות הנלוות אליו ובכך לתרום לשיפוט הביקורתי כלפי הגר המצרית בהתנתקותה מבנה.

כאמור, נושא זה רחב ביותר. במסגרת זו אזכיר בקיצור נמרץ דוגמה אחת נוספת שעמד עליה ישראל רוזנסון.¹³² שאלת שיפוטו של יהוא המלך היא שאלה מורכבת ביותר. די להזכיר את החתימה המורכבת המופיעה בסיום מלכותו:

וַיֹּאמֶר ה' אֵל יְהוּא יַעַן אֲשֶׁר הִטִּיבְתָּ לַעֲשׂוֹת הַיָּשָׁר בְּעֵינַי כֹּל אֲשֶׁר בִּלְבָבִי עָשִׂיתָ לְבֵית אֲחָאָב בְּנֵי רְבָעִים יָשָׁבוּ לָךְ עַל כִּסֵּא יִשְׂרָאֵל. וַיְהוּא לֹא שָׁמַר לְלִכְתָּ בְּתוֹרַת ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל לְכַבּוֹ לֹא סָר מֵעַל חַטָּאוֹת יְרֻבְעָם אֲשֶׁר הִחֲטִיא אֶת יִשְׂרָאֵל (מל"ב י, ל–לא).

שני לבבות נזכרים ברציפות ובסתירה גמורה: 'ככל אשר בלבבי עשית'; ומיד אחריו 'לא שמר ללכת בתורת ה' אלהי ישראל ככל לבבו'.¹³³ לצורך הדיון אני מבקש לעמוד על תמונה אחת ממהפכת יהוא – הריגת משפחת אחזיהו מלך יהודה:

וַיְהוּא מָצָא אֶת אַחִי אַחְזִיָּהוּ מִלֶּךְ יְהוּדָה וַיֹּאמֶר מִי אַתָּם וַיֹּאמְרוּ אַחִי אַחְזִיָּהוּ אֲנַחְנוּ וַנִּגְרַד לְשָׁלוֹם בְּנֵי הַמֶּלֶךְ וּבְנֵי הַגְּבִירָה. וַיֹּאמֶר תִּפְשׂוּם חַיִּים וַיִּתְּפְשׂוּם חַיִּים וַיִּשְׁחָטוּם אֶל בּוֹר בֵּית עֶקֶד אַרְבָּעִים וּשְׁנַיִם אִישׁ וְלֹא הִשָּׂאִיר אִישׁ מֵהֶם (שם, יג–יד).

¹³¹ לחלופין, ניתן להציע שתפקיד הפועל הוא להצביע על כך שהגר התייחסה אל בנה כאל מי שכבר מת, דבר שמגדיל כמובן את גודל ההצלחה והופך את ישועתו של ישמעאל ללידה מחודשת. להרחבה בקריאה זו ראו גרוסמן, ישמעאל וסידהרתא.

¹³² ראו רוזנסון, יהוא (וראו גם רוזנסון, יהוא ודויד).

¹³³ על כך ראו רוזנסון, מלכים ב, עמ' 104; הובס, מלכים ב, עמ' 130. יש שטענו שסיבת האמביוולנטיות שמלווה את פסוקי החתימה היא שלא כולה יצאה תחת ידי אותו מחבר (למשל דה ורייס חילק את פסוקי החתימה לשלושה שלבים היסטוריים [נביאים, עמ' 119]; גריי טען שהחתימה יצאה תחת ידי שניים מהאסכולה הדוֹטְרִינוֹמִיסְטִית [מלכים, עמ' 562]. לדעתו הצטרף גם רוזנסון, ועוד רבים). ואולם, פעמים רבות מגמת 'חספוסים' מעין אלו נטועה בשדה הספרותי ואינה קשורה לשלבי התהוותו של הטקסט.

שאלה בפני עצמה היא אם אמנם צריך היה יהוא להרוג גם את משפחת אחזיהו, שהרי מאבקו מופנה כלפי בית אחאב – ממלכת ישראל. ואולם, גם אם יטען הטוען כי יש צורך בהריגתם לשם השלמת המהפכה (שהיא עצמה, יש להדגיש, נעשית בצו הנביא אליו), הפועל שבחר המספר לתאר בו את הריגתם מפתיע: 'וַיִּשְׁׁטְטוּ אֶל בּוֹר בַּיִת עֶקֶד'. דומה כי בברירת פועל זה המספר מצליח להעביר לקורא את מורת רוחו ממעשהו של יהוא. שחיטת אנשים מוצגת כמעשה ברברי.¹³⁴ די היה לו היה נאמר 'ויהרגם' כדי שאסוציאציות אלו לא יתעוררו. אין זאת כי אם רצון המספר לעורר בקורא תחושת חוסר נוחות מהריגת־שחיטת משפחת אחזיהו.

134 זהו הפועל שמשמש בו המספר גם לחיזור הריגת בני אחאב (י, ז). השורש שח"ט ביחס לבני אדם מופיע עוד במקראות הבאים: עקדת יצחק (בראשית כב, י); תפילת משה לאחר חטא המרגלים (במדבר יד, טז); הריגת בני אפרים על ידי לוחמי יפתח (שופטים יב, ו); הריגת כוהני הבעל על ידי אליהו (מל"א יח, מ); הריגת בני צדקיהו על ידי הבבלים (מל"ב כה, ז = ירמיהו לט, ו = שם, נב, י); רצח אנשי ישראל על ידי ישמעאל בן נתניה (ירמיהו מא, ז); נבואת 'הנערה האסופית' של יחזקאל (יחזקאל טז, כא, ובדומה: שם, כג, לט). במעשה העקדה ובתוכחות יחזקאל מדובר בשחיטה פולחנית, כקרבן, ועל כן השימוש בפועל 'לשחוט' אינו מפתיע. שאר אזכורי הפועל נושאים בחובם קונוטציות של הריגה המונית ללא הבחנה. במיוחד מעניינת הזיקה של ירמיהו מא לסיפור שלפניו, שהרי בשניהם ה'שחיטה' נעשית 'אל הבור' (השוו להופמן, גדליהו, עמ' 114).