

רבקה רביב

### המפגש בין דוד לאביגיל במדרש כמפתח להבנת דרכי הפרשנות של חז"ל

המפגש המקראי בין דוד לאביגיל מתואר בפרוטרוט בשמואל א פרק כה, ובמרכזו עומד נאום ארוך ומתוחכם של אביגיל (שמואל א כה, כד–לא).<sup>1</sup> אביגיל מוצגת בסיפור כאישה בעלת תושייה, המצילה את בני ביתה ממוות.<sup>2</sup> הסתרת פעולותיה מבעלה ושותפותה לביקורת עליו<sup>3</sup> אינם מוצגים כבעייתיים, כיוון שהכתוב מטעים כבר בראש הסיפור שמדובר באדם בעייתי: "והאיש קשה ורע מעללים" (שם, ג). נישואיה לדוד חפים מהבעייתיות העולה מסיפורי נישואיו עם בת שבע ונישואיו עם מיכל בת שאול לאחר שנישאה לפלטי בן ליש. נראה שצדקו זקוביץ ובן איון<sup>4</sup> בטענתם שסיפור דוד ואביגיל מנקה את דמותו של דוד מכל חשד של לקיחת אשת רעהו, וממנו יכול הקורא להסיק שמעשה דוד ובת שבע היה אירוע חד-פעמי בחייו של דוד, ואיננו מלמד חלילה על נורמה מקולקלת בבית המלוכה.

כידוע, בספרות חז"ל מוצג המפגש בין דוד לאביגיל בדרך שונה. המרכיב המרכזי שמשנתנה הוא הצגת המפגש כמפגש שבו נאלץ דוד להתמודד עם יצרו.

- 1 ניתוח ספרותי של הנאום הציגו קלאוס ובר אפרת, ראו נ' קלאוס, "נאום אביגיל: ניתוח ספרותי", בית מקרא קיא (תשמ"ז), עמ' 320–331; ש' בר אפרת, מקרא לישראל, שמואל א, ירושלים 2002, עמ' 319–323 (להלן בר אפרת, 2002). נאום זה מזכיר את נאומי החכמים הנוספים של ספר שמואל: האישה החכמה מתקוע (שמואל ב יד, ה–ז, יא, יג–ז), חושי הארכי (שם יז, ז–יג) והאישה החכמה מאבל בית מעכה (שם כ, טו–יט). ראו S. Valler, "King Daviv and 'His' Women: Biblical Stories and Talmudic Discussion", *A Feminist Companion to Samuel and King* (ed. A. Brenner), Sheffield, 1994, p.135 (להלן ור, 1994).
- 2 ראו ור, 1994 (שם), עמ' 135.
- 3 אחד מנערי נבל מיידע את אביגיל על אודות תכניותיו של דוד לפגוע בבית נבל. הוא מכנה את נבל אדוניו בכינוי "בן בליעל", והיא לא מוחה על כך, ראו שמואל א כה, יז. גם בנאומה הארוך היא מכנה את בעלה "איש הבליעל הזה" [...] נבל שמו ונבלה עמו" (שם, כה).
- 4 יי זקוביץ, דוד – מרועה למשיח, ירושלים 1995, עמ' 82 (להלן זקוביץ, 1995); ח' בן איון שרגא, נשות דוד – מיכל, אביגיל, בת שבע, תל אביב 2005, עמ' 137, 148–151 (להלן בן איון 2005).

ננסה להבין מה הייתה הסיבה לשינוי בעיצוב של הסיפור המקראי מחדש, ומה ניתן ללמוד ממנו על דרכי הפרשנות של חז"ל.<sup>5</sup>

### המפגש בין דוד לאביגיל על פי מסורת בתלמוד הירושלמי

המקור המרכזי והקדום שבו עוסקים החכמים בטיב המפגש בין דוד לאביגיל הוא בתלמוד הירושלמי (סנהדרין ב, ג [כ ע"ב]). בקטע שלפנינו מובאים פירושים לחלק מפרטי הסיפור, ואחדים מהם נוגעים למפגש בין אביגיל לדוד:<sup>6</sup>

"ותפגוש אותם" (שם, כ) גילת שוקה והלכו לאורה.<sup>7</sup> "ותפגוש אותם" (שם) הוקרו כולם [...]

"ואני אמתך" (שם, כה) מלמד שתבעה לתשמיש.

מיד הוציאה כתמה והראת לו.

5 גלעד ששון ניתח לאחרונה את המגמות השונות של כל אחת מהמסורות שבתלמוד, ואני רוצה להודות לו על הרשות להשתמש במאמרו טרם הוצאתו לאור. ראו ג' ששון, "הסיפור המקראי המורחב על אביגיל המונעת מדוד לבוא בדמים", מחקרי ירושלים בספרות עברית (בדפוס) (להלן ששון, אביגיל). כיוון שששון עסק בנייתוח המקבילות של המסורת המדרשית בירושלמי, קיצרנו את העיון במקבילות, והתרכזנו במסורת הקדומה ביותר שבתלמוד הירושלמי בלבד. ששון הראה שבמעבר של המסורת לתלמוד הבבלי, מגילה יד ע"א-ע"ב התעדנה הביקורת כלפי אביגיל, ובמדרש תהלים נג, א, המעדכן מחדש את המסורת שבירושלמי, חזרה עטרתה של אביגיל המקראית ליושנה, והיא מוצגת ללא כל ביקורת.

6 התלמוד מציג את דברי ר' יודן: "נושא המלך אלמנת המלך שמצינו בדוד שנשא אלמנת שאול שני ואתנה לך את בית אדניך ואת נשי אדניך בחיקך זו רצפה ואביגיל ובת שבע". מכאן ואילך מוכח שנבל מיוחס לחצרון. בדרך זו מוסברת התנשאותו של נבל: "הא נבל אתי מן דכלובי. אמר נבל לית בישראל בר טבין סגין מישראל הדא היא דכתי' ואיש במעון ומעשהו בכרמל והאיש גדול מאד" (שם, ב) והו' כליבי דאתי מן כלובי" (ירושלמי, סנהדרין ב, ג [כ ע"ב]). בפני משה מוסבר: "אמר הרי נבל דאתי מן דכלובי [מכלב] השלישי לחצרון ואין במשפחתו שום פגם". דוד אמנם צאצא של רם, השני לחצרון, ומכל מקום יש בייחוסו פגם מאחר והגיע מרות המואביה. מכאן ואילך מתחיל קטע פרשני ארוך העוסק בפירוש הכתובים בשמואל א פרק כה.

7 בתלמוד הבבלי מובא המוטיב של יופי היוצר הארה במספר מסורות, ומקורו כפי הנראה במסורת זו שבירושלמי. הוא מובא במסורת המקבילה בבבלי, מגילה יד ע"ב (בנוגע לאביגיל) ובעוד שלוש מסורות, ראו בבלי, ברכות ה ע"ב (זרועו של ר' יוחנן); בבלי, קדושין פא ע"ב (השביות בבית רב עמרם חסיד); בבלי, כתובות סה ע"א (חומא אשת אביי בבית דינו של רבא). ראו דיון על כך אצל א' קוסמן, מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה, ירושלים 2007, עמ' 94-106. וראו גם D. Bodi, "Was Abigail a Scarlet Woman? A Point of Rabbinic Exegesis in Light of Comparative Material", *Stimulation from Leiden; Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament* (ed. H.M. Niemann), Leiden 2004 (להלן בודי, 2004), עמ' 70-71.

אמר לה: וכי רואין כתמין בלילה.  
 אמרה ליה: ולא ישמעו אזניך מה שפיך מדבר, כתמין אין רואין בלילה ודיני נפשות דנין בלילה.  
 אמר לה: כבר נגמר דינו מבעוד יום.  
 אמרה לו: "ולא תהיה זאת לך לפוקה" (שם, לא). אמר רבי לעזר: פיקפוקי דברים [=דברים המעוררים ספק] היה שם [...].  
 אמרה לו: כד תיפוק פקפוקתך [=כאשר יצאו החוצה, הדברים המעוררים ספק] יהו אומרים עליך שופך דמים את. ולמכשול עון, אתה עומד להיכשל באשת איש, מוטב אחת ולא שתיים. עתידה רובה מן הדה מייתי [=עתיד לבוא מכשול גדול מזה] לא תהא כדא ולשפוך דם [=לא ראוי שיהיה כך – שפיכות דמים]. עומד אתה למלוך על ישראל והן אומרים עליך שופך דמים היה. והדא דתימר [=ומה שאתה אומר]: כל המקלל מלכות בית דוד חייב מיתה, אדיין מחוסר כסא את [=עדיין אינך מלך].  
 "וזכרת את אמתך" (שם, לא) מלמד שפקרה עצמה וכיון שפקרה עצמה פגמה הכתוב. בכל קרייא [=הפסוקים] את קרי [אתה קורא] אביגיל, בר מהדין פסוקא [=חוץ מהפסוק הזה] "ויאמר דוד לאביגיל ברוך השם" (שם, לב) וגו'.  
 "מבוא בדמים" (שם, לג) דם נידה ושפיכות דמים.

במרכז הקטע, כמו במרכז הסיפור המקראי, נמצא דו-שיח בין דוד לאביגיל. ברם אם בסיפור המקראי הדו-שיח מוצג כנאום ארוך של אביגיל ותגובה קצרה ולבבית של דוד, הקשורה לדרך שבה מנעה אביגיל את דוד מלהרוג את בעלה ובני ביתה, כאן מוצג דו-שיח ארוך המציג את הדרך שבה מנעה אביגיל את דוד מלהתפתות לה, ובדרך זו גם נמנעה שפיכות הדמים. מבחינת מבנה הקטע די ברור שהחלק הנוגע לדברי רבי לעזר<sup>8</sup> איננו מקורי, והוא נוסף מאוחר יותר. השינוי התמאטי שעשה המדרש לנאום אביגיל, מנאום הקשור למניעת שפיכות דמים לשיח הקשור לפיתוי, מעלה תהיות על הסיבות שגרמו לחכמים

8 כל הפירושים האחרים היו אנונימיים ואילו רק בחלק הזה מוזכרים שמות של חכמים: רבי לעזר, רבי לוי ורבי זעירא.

לסטות מהמשמעות הפשוטה של הכתובים<sup>9</sup> ולעצב מחדש את דמותה המופתית של אביגיל כדמות בעייתית.

בפירושם של בעלי התוספות על הסיפור בבבלי מגילה (ד"ה שגלתה שוקה) הועלתה השאלה: "היאך אותה צדקת גלתה שוקה לפני דוד?" ששון העיר<sup>10</sup> שתשובה ראשונה לשאלה זאת ניתן למצוא במקבילה לסיפור הבבלי שבמדרש שמואל (כג יא, מהדורת בובר, עמ' 117): "נתגלה שוקה הילכו לאורה, נתגלית שוקה הוקרו כולן". תמורת הניסוח: "גילת שוקה" שבירושלמי ובבבלי, גורסת המקבילה המאוחרת: "נתגלה שוקה", היינו השוק נתגלתה מעצמה, ואביגיל עצמה לא יזמה זאת.<sup>11</sup>

ששון ציין במאמרו שתיים מתשובותיהם של חכמי ישראל במאה ה-16, שהשיבו לקושיית בעלי התוספות. שלושה הסברים הוא מצא בשו"ת הרדב"ז: (א) בדומה לתשובה שבמדרש שמואל: "דלא גלתה את שוקה לכתחילה אלא שהיא היתה יורדת בסתר ההר, והרוח גילה את שוקה, והיא לא היתה יודעת שאחרים רואים אותה"; (ב) גם אם אביגיל חשפה את שוקה בכוונה תחילה, אין לדון את מעשיה בחומרה כאשת איש מאחר שהייתה פילגשו של נבל; (ג) "וכדי להאיר בחשך גלתה את שוקה שהיה מבהיק להאיר לה באפילה [...] והיא ודאי כסתה את שוקה כשהרגישה בהם".<sup>12</sup> הסבר נוסף המשתלב בהמשך הסיפור הוא מצא בתשובותיו של רבי לוי בן יעקב אבן חביב (מהרלב"ח): "בכונה עשתה כן הצדקת להראות לדוד חלוקה שהיא נדה למען לא יכשל בה".<sup>13</sup> הקושי בכיוון

9 ארליך מעריך שכבר בתיאור המקראי אביגיל מתוארת כבוגדנית, ראו א"ב ארליך, מקרא כפשוטו (דברי סופרים), ניו-יורק 1969, עמ' 163; ח' בן-איון שרגא, נשות דוד, תל אביב 2005, עמ' 89, 138; י' גרוסמן, כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו, עמ' 239–247. גרוסמן סובר שיש רמזים מכוונים במקרא לכך שאביגיל מבקשת לבגוד בנבל, אבל מסוף הסיפור מתברר למפרע שזו לא הייתה מטרתה.

10 ראו ששון, אביגיל (לעיל הערה 5).

11 וכן ר' יהודה אריה ליב ב"ר אברהם מרדכי אלטר ה"שפת אמת" על אתר, בחידושו על הש"ס, ח"ב, ירושלים תש"ל, עמ' 257, טוען: "י"ל דהגילוי הי' רק במקרה ולא מדעתה".

12 שו"ת הרדב"ז (חלק ז, סימן כט, ורשה תרמ"ב, עמ' 26). בדומה לרדב"ז, גם המהרש"א (על אתר) סובר שאביגיל פעלה ללא ידיעה שדוד נמצא בקרבתה: "והיא לא ידעה ממנו והוא לא ידע ממנה, שם גלתה שוקה".

13 שו"ת המהרלב"ח, סימן ככו, ירושלים תשס"ח, עמ' שד"מ. ניסיון נוסף להסביר את תירוץ התוספות, ראו ר' שלמה בן אברהם אלגזי, רצוף אהבה, פרנקפורט תנ"ב, לו ע"א. וראו עוד: א' ידיד, "אביגיל הנביאה", שמעתין 84 (תשמ"ו), עמ' 5–10, 13; ג' ששון, "גישות

פרשני זה הוא שבסיפור המדרשי בשני התלמודים אביגיל מתוארת כמי שלכאורה חשפה את שוקה בכוונה תחילה במגמה לפתות את דוד, ודווקא כאשת איש.

מול ההסברים הללו הציעו חוקרים הסברים אחרים, בעיקר מגדריים. ולר טענה שהדבר נבע מתפיסת החכמים את הנשים כמומחיות בעיקר בתחום המיני ולא בשום תחום אחר,<sup>14</sup> ומשום כך הם הדגישו את האלמנטים הנשיים המפתים הן במעשיה של אביגיל הן בדבריה. בודי<sup>15</sup> הציע שני הסברים: הראשון פדגוגי והשני טקטי. לדבריו, החכמים עיצבו בכוונה את אביגיל כאישה מפתה כדי שהקוראים (והקוראות) לא יתלהבו מדמותה המקראית. במקרא היא מוצגת כאישה נשואה חכמה ובעלת תושייה, הנוהגת בעצמאות מאחורי גבו של בעלה, והם לא רצו לעודד התנהגות כזו. כדי להשיג מגמה זו הם הכפישו את מעשיה במדרש והציגו אותה באורח שלילי.

בהסברו השני הוא מטעים שהחכמים הכניסו את מעשה הפיתוי אל תוך הסיפור מתוך התבוננות בעולם הנוכרי שסביבם. הם ראו שנשים נוהגות כך במגע עם מרצחים המגיעים לפגוע ביקריהן – הן מתמסרות למרצחים בתקווה שבכך ייעצר מרחץ הדמים.<sup>16</sup>

לדעתי, את הסברו השני של בודי ניתן לאשש במקרא: איזבל שומעת על יהוא הקרב אליה במגמה להוציאה להורג והיא מתייפה לקראתו "ויבוא יהוא יזרעאלה, ואיזבל שמעה, ותשם בפוץ עיניה, ותיטב את ראשה, ותשקף בעד החלון" (מלכים ב ט, ל); הנביא לועג לנשות העיר, השומעות על התקרבות הצבא הבבלי, ומתייפות כדי לפתות את החיילים ולהציל את נפשן ואולי את נפשות

אפולוגטיות לסיפור המקראי המורחב על דוד ואביגיל בתשובות ר' דוד בן זמרא (הרדב"ז) ור' לוי בן חביב (הרלב"ח), פעמים 130 (תשע"ב), עמ' 29–60.

14 ולר, 1994 (לעיל הע' 1), עמ' 135. בכיוון דומה הלכו גם חוקרים נוספים. בסקין רואה בסיפור זה "ביטוי של חוסר יכולת מובנית לתת אמון, אשר מאפיין נשים שהן לעולם מתכננות ומשתמשות במשיכה המינית בכדי להשיג את מטרותיהן". ראו J. R. Beskin, 'Erotic Subversion: Undermining Female Agency in *bMegillah* 10b-17a', in T. Ilan and others (eds.), *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud*, Tübingen 2007, p. 241. שנאן וזקוביץ טענו ש"מסורות אלה מדברות על חוסר צניעותה של האישה ועל תגובה קיצונית של הגברים מכאן, וכך מקנות לפגישה אופי בוטה" (ני זקוביץ וא' שנאן, לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב 2004, עמ' 234–235). לטענתם, הצגת סיפור דוד ואביגיל על ידי חז"ל באור בלתי צנוע חושפת את מה שביקש המקרא להסתיר.

15 בודי, 2004 (לעיל הערה 7), עמ' 79.

16 בודי, 2004 (שם), עמ' 75–78.

יקיריהן: "מקול פרש ורמה קשת ברחת כל העיר באו בעבים ובכפים עלו כל העיר עזובה ואין יושב בהן איש. ואת שדוד מה תעשי כי תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בפוך עיניך לשוא תתיפי מאסו בך עגבים נפשך יבקשו" (ירמיהו ד, כט-ל).

ננסה להלן לבחון את הדרך שבה קראו החכמים את הכתובים בעזרת החומר המדרשי שלפנינו ולמצוא הסבר נוסף להפיכתו של המפגש לכוה שבמרכזו יש פיתוי. מעשה הפיתוי נקשר לכתוב "ותפגש אותם" (שמואל א כה, כ). הפועל "פגש" נדיר יחסית במקרא, ומופיע בו בסך הכול ארבע עשרה פעם, בדרך כלל בקשר למפגשים טעונים. הוא מופיע לראשונה במקרא בקשר למפגש הטעון בין יעקב לעשו, שיש לו הדים רבים בשמואל א כה,<sup>17</sup> מפגש שיכול היה להסתיים ברע והוא הסתיים בטוב.<sup>18</sup> ניתן אם כך להסיק שהשימוש בפועל זה מתאים מאוד לסיטואציה הטעונה העולה מהסיפור. ברם אם מתבוננים במבנה הכתובים ניתן להתרשם שמבחינת תוכן הסיפור הכתוב הזה הוא ייתור:

והיה היא רִכְבַּת על החמור ויִרְדַּת בסתר ההר והנה דוד ואנשיו יִרְדוּ לקראתה ותפגש אתם. ודוד אמר אך לשקר שמרתי את כל אשר לזה במדבר ולא נפקד מכל אשר לו מאומה וישב לי רעה תחת טובה. כה יעשה אלהים לאיִבֵי דוד וכה יסיף אם אשאר מכל אשר לו עד הבקר משתיך בקיר. ותרא אביגיל את דוד ותמהר ותרד מעל החמור ותפל לאפי דוד על פניה ותשתחו ארץ (שם, כ-כג).

פסוקים כא-כב ("ודוד אמר [...] משתיך בקיר") הם מאמר מוסגר המבטא את תכניו של דוד, וממחיש את הסכנה שבה הייתה מצויה אביגיל. אם קוראים את פסוק כ ברצף עם פסוק כג עולה לכאורה שהכתוב "ותפגש אתם" מיותר, משום שברור שאם שני הצדדים הולכים זה לקראת זה ואביגיל מזהה את דוד ופונה אליו, הם הגיעו לנקודת מפגש. כתוב שאינו תורם לתוכן העלילה

17 על חלקם עמד זקוביץ, 1995 (לעיל הע' 4), עמ' 82-83. ודרשו כבר חז"ל את דברי יעקב לעשו "צאן ועבד ושפחה" (בראשית לב, ו) בנוגע לאביגיל: "ושפחה זו אביגיל שנאמר 'הנה אמתך לשפחה' (שמואל א כה, מא)" (בראשית רבה [תיאודור-אלבק] עה, יא, עמ' 893).

18 בדומה למפגש הטעון בין משה ואהרן: "ויפגשוהו בהר האלהים וישק לוי" (שמות ד, כז) שהסתיים בטוב, ולמפגש המסוכן בין משה למלאך המופיע באותו פרק: "ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו" (שם, כד).

יכול היה להוות לחכמים פתח למחשבה שהטקסט "מסתיר" בחובו תובנות נוספות שעליהם לפענחן.<sup>19</sup>

המשך המדרש בתלמוד הירושלמי שהובא לעיל יכול להסביר מדוע הוכנס מרכיב הפיתוי לסיפור. החכמים שמים בפייה של אביגיל את הטיעון הבא: אמרה לו: כד תיפוק פקפוקתך יהו אומרים עליך שופך דמים את ולמכשול עון אתה עומד להיכשל באשת איש מוטב אחת ולא שתים. עתידה רובה מן הדה מייתי לא תהא כדא ולשפוך דם. עומד אתה למלוך על ישראל והן אומרים עליך שופך דמים היה.

לפי המדרש, ידעה אביגיל כי דוד עתיד להיכשל עם בת שבע ולהיות אחראי להוצאתו להורג של אוריה, והיא השתמשה בטיעון זה כדי להניא את דוד מהריגת בעלה. טיעון כזה מעיד שהחכמים קשרו את סיפור אביגיל בשמואל א פרק כה לסיפור בת שבע בשמואל ב פרק יב.

נברר להלן מה משך אותם לקשור בין סיפור אביגיל לסיפור בת שבע. הצד השווה בסיפורים הוא שדוד נושא אישה שהייתה אלמנה, ושלמותו של הבעל קדם עימות בינו ובין דוד. העימות פותח בקריאתו של דוד לשלום, בהמשכו הבעל אינו מוכן להיענות לבקשתו של דוד, ובסופו הבעל נפטר בעטיו של העימות. בשני הסיפורים הכתוב מציין שהאישה הייתה יפה,<sup>20</sup> ובשניהם הקשר בין דוד לאישה נוצר כבר בחיי בעלה הראשון. הדמיון בין הסיפורים<sup>21</sup> יצר כנראה העתקה של מוטיבים מסיפור בת שבע<sup>22</sup> לסיפור אביגיל: (1) דוד מול

19 ראו דבריו הנכוחים של מיליקובסקי:

The entire Bible, as noted above, is the word of God [...] Since there can be nothing superfluous in God's word, this seeming superfluity simply means that the midrashist must search what God has hidden in this word so that the midrashist can come and reveal it to the world.

בתוך: C. Milikowsky, "Why did Cain kill Abell, How did Cain kill Abell: The retelling of the Cain and Abel narrative in Bereshit Rabbah", *From Bible to Midrash – Portrayals and Interpretative practices* (ed. Hanne Trautner-Kromann), Lund, 2005, p. 84 (להלן מיליקובסקי, כוונת המדרשים, 2005).

20 על אביגיל נאמר שהייתה "יפת תואר" (שמואל א כה, ג), ואילו על בת שבע נאמר שהייתה "טובת מראה מאד" (שמואל ב יא, ב).

21 זקוביץ ציין קווי דמיון נוספים בין שני הסיפורים הקשורים לסגנון הכתובים, אם כי לדעתו ההבדלים בין הסיפורים רבים מאוד. לטעמו, ההשוואה שהמקרא יצר בין הסיפורים באה כדי לעמוד על ההבדל בין דמותו המוסרית של דוד בצעירותו לדמותו בהיותו מלך בירושלים, ראו זקוביץ, 1995 (לעיל הערה 4), עמ' 81–82.

22 ששון (לעיל הערה 5) עמד אף הוא על תופעה זו.

יצרו: בסיפור בת שבע התמודד דוד עם פיתוי לאשת איש, וגם כאן התמודד עם קושי דומה, אלא שברגע האחרון הוא כבש את יצרו; (2) לציון יופייה של האישה יש תפקיד בסיפור, ובפרט לחשיפת גופה. בסיפור בת שבע לחשיפת גופה של האישה ולציון יופייה יש תפקיד בעלילה של הסיפור,<sup>23</sup> והדבר מסביר את התנהגותו של דוד. לכן גם בסיפור אביגיל לחשיפת גופה של האישה וליופייה יהיה תפקיד בעלילה;<sup>24</sup> (3) ענייני טומאה וטהרה: אם בסיפור בת שבע האישה עוסקת בענייני טהרה מטומאתה ("והיא מתקדשת מטמאתה" [שמואל ב יא, ד]), גם בסיפור אביגיל האישה עוסקת בענייני טומאה וטהרה, ושואלת את דוד על כתמיה.

23 הכתוב סומך את ציון יופייה של בת שבע ואת חשיפת גופה לתגובתו של דוד: "וירא אשה רחצת מעל הגג והאשה טובת מראה מאד. וישלח דוד וידרש לאשה" (שמואל ב יא, ב-ג). חשיפת גופה של בת שבע אינה מוצגת בכתובים כמכוונת לפיתוי, ואינה נתפסת ככזו על ידי חז"ל (ראו בבלי, סנהדרין קז ע"א). רק במקום אחד במדרש מוצגת הרחיצה כפיתוי: "בכל יום הייתה לובשת בגדי שיראים, אלף בשחרית ואלף בצהרים ואלף בין הערביים, והיתה מתקשטת במאה וחמישה בשמים והיתה מתעטפת באלף ושמונים אצטליות של זהב, והיה עומדת כנגד דויד כדי שיראה אותה ויצביר לה פנים. וכיון שראתה לא היצביר פנים, עלתה לגג וישבה לה ערומה והיתה רוחצת על הגג כשהיא ערומה (גנוי שכטר, א, ניו יורק תרפ"ז, עמ' 166).

בשאלה אם הרחיצה הייתה מעשה מכוון של פיתוי או לא, עסקו חוקרים רבים. ראו מ' פרי ומ' שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו של המספר בסיפור דוד ובת-שבע ושתי הפלגות לתיאוריה של הפרוזה", הספרות א (1968), עמ' 269 הערה 15; מ' גרסיאל, שמואל ב (עולם התנ"ך בעריכת מ' גרסיאל, ג' גליל וא' שטרף), תל אביב 1994, עמ' 104; א' סימון, קריאה ספרותית במקרא – סיפורי נביאים, ירושלים-רמת-גן 1997, עמ' 121; בן איון, 2005 (לעיל הע' 4), עמ' 162-164; H. W. Herzberg, *I & II Samuel (Old Testament)*; M. Garsiel, "The Story of David and Bathsheba: a Different Approach", *Catholic Biblical Quarterly* 55, 2 (1993), pp. 253-254; R. C. Bailey, *David in Love and War – The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12*, Sheffield 1990, p. 89; N. Aschkenasy, *Woman at Window*, Detroit, 1998, pp. 115-116.

24 רנסבורג טען שאף על פי שהדבר לא כתוב במפורש, ניתן להסיק מהכתובים שהסיבה שדוד נשא לבסוף את אביגיל היא העובדה שהייתה יפה. ראו: Rensburg, Johannes F. J. van, "Intellect and/or Beauty: a portrait of women in Old Testament and extra Biblical the Literature", *Journal for Semitics*, 11, 1 (2002), p. 116. והשוו לדבריו של בר אפרת בנוגע לפרטים הנוגעים לתיאור החיצוני של הדמויות שאותם מציין המקרא. לדבריו לפרטים כאלו יש תמיד תפקיד בנוגע לקידום העלילה ולהבנתה, בתוך ש' בר-אפרת, העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא, תל אביב 1979, עמ' 75-78. טיעונו של רנסבורג לא מוכח, מאחר וייתכן שדווקא דבריה החכמים והכרת התודה שהייתה לדוד כלפיה, שמנעתו מלבוא בדמים (כך זקוביץ, 1995 – לעיל הע' 4, עמ' 82), ונוסף על כך סיבות פוליטיות, הניעו אותו לשאת אותה לאישה (בר אפרת, 2002 – לעיל הע' 1, עמ' 325).



הפיתוי המוצג במדרש בדרך של גילוי השוק מבוסס כפי הנראה על הכתוב בישעיהו: "גלי צמתך חשפי שבל גלי שוק עברי נהרות. תגל ערונך גם תראה חרפתך" וגו' (ישעיהו מז, ב-ג).<sup>25</sup> לפי המדרש, המפגש עם אביגיל בפסוק כ זעזע את כל הגברים שנכחו בו, ורק בפסוק כה בכתוב "ואני אמתך" תבע דוד את קרבתה. מרחק טקסטואלי זה עשוי להעיד על ניסיון של דוד לכבוש את יצרו, שצלח בסופו של דבר בזכות הסבת הדיון לנושא הכתמים ('מיד הוציאה כתמה והראת לו'). השימוש בנושא הטהרה נבע לפי הצעתנו מתוך העתקה מסיפור דוד ובת שבע. כדאי לציין שחז"ל הציגו במקום נוסף אישה המנסה למנוע קרבה אינטימית אסורה בדרך דומה.<sup>26</sup>

העתקת המוטיבים הללו חוללה שינויים מכבירים בעיצוב דמותה של אביגיל ובעיצוב דמותו של דוד. אביגיל הפכה מדמות מופת של אישה אמיצה וחכמה, לאישה שמנצלת את יופייה ואת תחבולותיה הנשיים באופן מעורר תמיהה, ואת דוד – ממלך שנכשל רק פעם אחת באשת איש לגבר שנדרש לכבוש את יצרו פעם נוספת.

שאלה מעניינת הקשורה למסקנה שלנו היא אם החכמים התכוונו לעצב מחדש את דמויותיהם ההיסטוריות של אביגיל ודוד, או שיש להם כוונה ללמדנו דרך הסיפור המדרשי תובנות שאינן קשורות כלל לסיפור ההיסטורי. מיליקובסקי טען, במספר הזדמנויות,<sup>27</sup> שהתובנות של החכמים, העולות מן ההרחבות הסיפוריות במדרשים, אינן קשורות בהכרח לסיפור ההיסטורי המקראי. אין בידינו להכריע בשאלה זו, אך נראה שהחכמים למדו מהכתובים תובנות הקשורות למפגש הטעון בין נשים לגברים, בפרט כשמדובר במפגש בין גברים בעמדה של כוח לנשים הנמצאות במצב של מצוקה וסכנה קיומית.

25 בבבלי, ברכות כד ע"א הסיק רב חסדא מכתובים אלו שגילוי שוקה של האישה נחשב בעיית. השוו לדברי רב יהודה בשם שמואל בבבלי, כתובות עב ע"א, שלפיהם גילוי זרועותיה של האישה בציבור נחשבים בעייתיים. ששון עמד על הקשר בין המילה "שוק" למילה תשוקה, ראו ששון, אביגיל (לעיל הערה 5).

26 ראו בבבלי, עבודה זרה יח ע"א.

27 ראו מיליקובסקי, כוונת המדרשים, 2005 (לעיל הע' 19); C. Milikowsky, "Midrash as Fiction and Midrash as History : what did the Rabbis mean?", *Ancient Fiction: The Matrix of early Christian and Jewish Narrative* (ed. J. A. Brant, C. W. Hedrick, and C. Shea), Atlanta 2005, pp. 117–127.

**העתקת מוטיבים מסיפור מקראי אחד למשנהו כמפתח להבנת פרשנות חז"ל**  
 הסברנו את יצירת הסיפור המדרשי על ידי העתקה של מוטיבים מסיפורים מקראיים דומים – ממעשה דוד ובת שבע ומשני כתובים מקראיים נוספים שבהם אישה הנמצאת בסכנה קיומית מנסה לפתות את הקם על חייה ועל חיי יקיריה כדי למנוע שפיכות דמים.<sup>28</sup> העתקה של מוטיבים מסיפורים מקראיים דומים נפוצה בפרשנות המקרא בספרות חז"ל והיא יכולה להיות מפתח להבנת יצירתן של מסורות פרשניות רבות נוספות בספרות חז"ל. נציין להלן מספר דוגמאות נוספות.

הדוגמה המובהקת של העתקת מוטיבים מסיפור מקראי אחד לכתובים אחרים שיש להם קווי דמיון לסיפור, היא העתקת מוטיבים מסיפורו של איוב לסיפור העקדה בספר בראשית. על קווי הדמיון הרבים בין סיפור העקדה לסיפורו של איוב עמדה יפת, והצביעה על כך שחז"ל השווו כבר את הניסיונות של אברהם ואיוב, והעתיקו מוטיבים מסיפור אחד למשנהו בבראשית רבה נז, ד (תיאודור אלבק, עמ' 614), ובירושלמי סוטה ה, ה (יד ע"ד).<sup>29</sup> נציג להלן את העתקת אחד המוטיבים המרכזיים מסיפור איוב, דמות השטן, לסיפור העקדה:<sup>30</sup>

סיפור איוב	סיפור העקדה	
ה' מנסה את איוב הצדיק במות בניו	ה' מנסה את אברהם הצדיק בנכונות להמתת בנו	הדמיון בסיפורים
דו-שיח בין ה' לשטן בנוגע לאיוב וכתוצאה ממנו ה' מנסה את איוב:	דו-שיח בין ה' לשטן שכתוצאה ממנו ה' מנסה את אברהם:	המוטיב המועתק
"ויאמר ה' אל השטן מאין תבא ויען השטן את ה' ויאמר משוט בארץ ומהתהלך בה. ויאמר ה' אל השטן השמת	" ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם מאי אחר. אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: אחר דבריו של שטן, דכתיב	

28 במלכים ב ט, ל ובירמיהו ד, כט-ל.

29 ראו ש' יפת, "ניסיון העקדה וניסיון איוב – מה ביניהם?", ל' מזור (עורכת), איוב במקרא בהגות באמנות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 13-33.

30 העתקת הדו-שיח בין ה' לשטן מסיפור איוב לסיפור העקדה קיימת כבר בספר היובלים (ז', טז – יח, יב).

<p>לבך על עבדי איוב כי אין כמוהו בארץ איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע. ויען השטן את ה' ויאמר החנם ירא איוב אלהים. הלא את אתה שכת בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו מסביב מעשה ידיו ברכת ומקנהו פרץ בארץ. ואולם שלח נא ידך וגע בכל אשר לו אם לא על פניך יברכך. ויאמר ה' אל השטן הנה כל אשר לו בידך רק אליו אל תשלח ידך (איוב א, ו-יב).</p>	<p>ויגדל הילד ויגמלי' וגו' (בראשית כא, ח). אמר שטן: לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גוזל אחד להקריב לפניך? אמר לו: כלום עשה אלא בשביל בנו. אם אני אומר לו זבח את בנך לפני – מיד זובחו. מיד 'והאלהים נסה את אברהם' (בבלי, סנהדרין פט ע"ב).<sup>31</sup></p>	
---	---	--

דוגמה מובהקת נוספת היא העתקת מוטיב ארבע המלכויות מספר דניאל פרקים ב, ז, לכתובים בספרי מקרא נוספים, שיש בהם קווי דמיון לכתוב בספר דניאל. במקום אחר<sup>32</sup> דנו בשאלה היכן נעשתה העתקה של המוטיב מספר דניאל לכתובים מחוץ לספר דניאל, והצענו שההעתקה הייתה מחזון דניאל בפרק ז להתגלות ה' לאברהם בברית בין הבתרים בבראשית פרק טו בגלל קווי הדמיון הרבים שביניהם. בשתי הפרשיות חזו אברהם ודניאל חיזיון נבואי מלא אימה בשעת לילה. על אברהם נאמר: "ותרדמה נפלה על אברם והנה אימה חשכה גדלה נפלת עליו" (בראשית טו, יב), ועל דניאל נכתב: "חזה הוית בחזוי ליליא (=רואה הייתי בחזיונות הלילה)" (דניאל ז, יג), ונתלוותה לחיזיון תחושת חרדה גדולה "אתכרית רוחי אנה דניאל בגוא נדנה וחזוי ראשי יבהלנני (=חלשה רוחי, אני דניאל, בתוך נדנה, וחזיונות ראשי יבהלנני)" (שם, טו). בברית בין הבתרים נתבשר אברהם על שעבודם של ישראל "בארץ לא להם" (בראשית טו, יג) ועל דין

31 פיתוח שונה של העתקת המוטיב נמצא במסורת במדרש תנחומא (ורשא), פרשת וירא סימן כב. בתנחומא הדו-שיח הוא בין השטן ובין אברהם ואחר כך בין השטן ובין יצחק.

32 ראו דיון נרחב בתוך: ר' רביב, "עיצוב נבואות ארבע המלכויות בספר דניאל בספרות חז"ל", JSIJ, 5 (2006), עמ' 1-20.

שה' יקיים עם הגויים בעוון שעבוד זה: "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי" (שם). דניאל התבשר על ארבע מלכויות שתשלטנה בעולם, ועל הרביעית נאמר במפורש שתפגע בעם ישראל ("ולקדישי עליונים יבלא [=ואת קדושי עליונים יבלה]" שם, כה), וסופן יהיה בדין שהקב"ה יעשה עמהן. בברית בין הבתרים נצטווה אברהם אבינו לקחת כמה סוגי בעלי חיים: "קחה לי עגלה משולשת ועז משלשת ואיל משלש ותר וגוזל" (בראשית טו, ט), ובחזונו של דניאל היו מספר חיות. בשני הסיפורים מופיע המספר ארבע: ארבע מלכויות בדניאל ז' וארבע מאות שנה של שעבוד בבראשית טו. הדמיון הרב שבין הפרשיות גרם כנראה להעתקת מוטיב ארבע המלכויות לסיפור ברית בין הבתרים ושימש לפירוש, כמו שמובא במכילתא דרבי ישמעאל:

הראהו ארבע מלכויות שהן עתידין לשעבד את בניו, שנא' "ויהי השמש לבא" וגו' (בראשית טו, יב).  
 "אימה" (שם) זו מלכות בבל  
 "חשכה" (שם) זו מלכות מדי  
 "גדולה" (שם) זו מלכות יון

"נופלת" (שם) זו מלכות רביעית (מכילתא דרבי ישמעאל לפי כתב יד אוקספורד 151 [הורוביץ-רבין, מסי' יתרו, פרשה ט, עמ' 236]).

דוגמה נוספת היא העתקת כלי המקדש מסיפור משתה בלשצר בדניאל פרק ה לסיפור משתה אחשורוש באסתר פרק א. בשניהם מתואר משתה יין מפואר שערך מלך חשוב לשריו בשנה השלישית למלכותו, והשתמשו בו בכלי זהב לצורך שתיית היין. החכמים הטעימו שכשם שבמשתה בלשצר השתמש המלך בכלי המקדש כך במשתה אחשורוש השתמש המלך בכלי המקדש.<sup>33</sup>

דוגמה מעניינת אחרת היא העתקה מייחוסו של דריוש בן אחשורוש המדי לייחוס דריוש הפרסי: כשם שדריוש המדי היה בן אחשורוש (המדי) כך דריוש הפרסי היה בן אחשורוש (הפרסי). מן המקרא עולים מספר קווי דמיון בין דריוש המדי לדריוש הפרסי בונה המקדש – שניהם נקראים דריוש, שניהם מקורבים לדמות בשם אחשורוש. דריוש המדי הוא "בן אחשורוש" (דניאל ט, א), ודריוש בונה המקדש מלך על פי ספר עזרא בסמיכות למלכות אחשורוש (עזרא ד, ו). שניהם מוערכים באופן חיובי על ידי המקרא, כך עולה מהדרך שבה דריוש המדי

33 בבלי, מגילה יא ע"ב. וראו דיון בתוך ר' רביב, "השפעתו של ספר דניאל על פרשנות המקרא של חז"ל", עיוני מקרא ופרשנות ח (תשס"ח), עמ' 97–118.

מוצג בסיפור השלכתו של דניאל לגוב האריות בדניאל פרק ו, ודריוש הפרסי הוא המלך הפרסי שדחה את אגרת תתני, אשרר מחדש את הרשות שנתן כורש לבנות את המקדש, ובימיו נחנך המקדש (עזרא פרק ו). דמיון זה יצר כפי הנראה את העתקה של הייחוס של דריוש המדי לדריוש הפרסי בונה המקדש. כשם שהראשון היה בן אחשורוש כך השני היה בן אחשורוש: "אמר רבי יהודה ברבי סימון דריוש האחרון בנה שלאסתר היה. טהור מאמו וטמא מאביו" (ויקרא רבה [כתב יד לונדון 340] יג, ה, עמ' רצ).

את התשתית המתודולוגית להעתקת מוטיבים מסיפור מקראי אחד למשנהו יש לראות במטבעות הלשון הבאים: "ר' יהודה אומר הרי זה מקרא עשיר במקומות הרבה" (מכילתא דרבי ישמעאל, שירה, פרשה ד [הורוביץ-רבין עמ' 129]); "תני בשם ר' נחמיה 'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה' דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי, ראש השנה, ג, ה [נח ע"ד]); "כל דברי תורה צריכין זה לזה שמא זה נועל וזה פותח" (במדבר רבה [וילנא] יט, כח). בויארין ראה במטבעות הלשון הללו תשתית לקריאה האינטרטקסטואלית של חז"ל בכתוב המקראי.<sup>34</sup> בהמשך לדבריו נציע לראות במטבעות הלשון הללו ביטוי לתפיסה הקוראת קריאה הרמוניסטית במקרא, מתוך הבנה שהמקרא כתוב באופן המצריך את הלומד, המחפש את פשר הכתובים, להעתיק מוטיבים מסיפור אחד למשנהו במקום שיש קווי דמיון לשניהם.

34 ראו ד' בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא (בעריכת: א' ריינר), ירושלים תשע"א.

