

The concept of  
"Motherhood"  
in the Bible

---

ה"אמהות" במקרא

חבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה

מאת

אצילה פלית רייזנברגר

A Thesis submitted to the Faculty of Art, University of Cape-Town, in  
fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy

by

Azila Talit Reisenberger

The copyright of this thesis vests in the author. No quotation from it or information derived from it is to be published without full acknowledgement of the source. The thesis is to be used for private study or non-commercial research purposes only.

Published by the University of Cape Town (UCT) in terms of the non-exclusive license granted to UCT by the author.

## Abstract

Following the canonization of the Hebrew Bible, a new process of interpreting this text was initiated.

Despite the vast amount of biblical research generated in the two thousand years since the canonization, relatively little has been written on the subject of "Womanhood" in the Bible.

With the change in the status of women in modern times, a growing interest has emerged in their counterpart, namely, the women in Ancient Israel.

The concept of "Motherhood", which was seen as the imperative of woman's existence has, like other aspects of the woman's life, been researched from legal, medical, social and other points of view.

The ensuing work investigates the influence that motherliness and the concept of Motherhood as a whole has had on the culture recorded in the Hebrew Bible.

Three main areas are explored in this study, namely:

1. Literary Conventions
2. Rhetorical Strategies, and
3. Linguistic Developments.

Each of these respectively constitutes a sub-section of the study.

The first section is composed of two chapters. Chapter one traces those biblical stories which follow the theme of the barren woman who gives birth to a hero. Chapter two in turn deals with the theme of women who bear children easily, and the consequent fate that awaits them.

The second section investigates the rhetorical strategies employed in two respective Biblical themes, which were used to foretell, in a pseudo-prophetic manner, and thereby to excuse and justify certain events which were to follow in the course of history. The first chapter deals with the narrative which depicts a woman who takes an unusual initiative in her attempts to fulfil her desire to become a mother. The second chapter examines the initial reactions of mothers to their new born offsprings and how this in turn influences their later status in the family. Analysis of the rhetorical strategies employed in both cases, sheds light on the views on "Motherhood" held by the biblical author, and his approval or disapproval of national leaders, at the time of their birth.

The third section is comprised of two chapters. In the first chapter a correlation is drawn between language and cultural development. In the second chapter all words, new roots and idioms which have evolved out of the various aspects of "Motherhood" are categorised.

The author concludes that a vast impact of the concept of Motherhood is evident in the biblical language, the rhetorical techniques and the literary conventions which form the context within which religious beliefs are formed and historical events are recorded.

It is the author's contention that an understanding of this influence will lead to a greater comprehension of the Hebrew Bible and the message carried within it, and will facilitate a theological study of the influence of "Motherhood", on the development and understanding of the abstract concept of monotheism.

The Language employed in the investigation is Hebrew.

## הכרת תודה

ברצוני להביע את תודתי לפרופ' יאיר הופמן ולדר' אמנון עופר, על  
שדאגו להנחותני בשדה המחקר המקראי, הקשור לנושא עבודתי.

שלמי תודה למורי ומדריכי, פרופ' ישראל א. בן-יוסף שעמד לימיני  
בכל-עת, העניק לי עצות למדניות מנסיונו ומתורתו וסייע לי בנפש  
חפצה וברוח טובה ומעודדת.

אני חבה תודה למלומדים אלה, על הגישה האוהדת שהפגינו כלפי  
בשלבים השונים של כתיבת עבודה זו - ועל הסבלנות שגילו כלפי  
דעות, שלא תמיד תאמו את תפיסתם את הנושא.

אין צורך לומר, כי האחריות לתוכן עבודתי חלה עלי בלבד.

ואחרונים, חביבים,  
לבעלי, פיטר, שהיה "עזר כנגדי", ושתרומתו הגלויה והסמויה איפשרה  
לי לברך על המוגמר.  
להורי, חיים וזיוה שלית, ואחיותי, שלא נלאו בתפקיד איסוף ומישלוח  
חומר קריאה מארץ התנ"ך, לקצה העולם.  
ולילנ'י רובין, שלי ותומם שעמדו לימיני, עברו עמי את "חבלי הלידה"  
ואיפשרו לי, תודות לסבלנותם ולסובלנותם, לסיים את כתיבתה של  
עבודה זו.

יבואו כלם על הברכה.

## תוכן העניינים

### מבוא:

1	דימוי האישה במקרא
2	מצב המחקר בשמח
8	מטרת מחקר זה
9	שיטת העבודה
11	הערות טכניות

### חלק א' - ניתוח קונוונציות / מוסכמות ספרותיות

#### פרק א' - דמות העקרה היולדת:

21	תיאוריית המוסכמה הספרותית
24	ניתוח סכמאטי של סצינות-הדפוס
25	שרה
32	רבקה
42	רחל
51	אשת-מנוח / אמו של שמשון
55	חנה
62	השונמית

#### פרק ב' - דמות האישה הוולדנית:

75	תיאוריית "מוסכמת-הנגד" לדמות העקרה היולדת
81	הגר
85	קמורה

86	לאה
90	בלהה וולפה
91	נשות עשו
92	אמנת בת פומי-פרע
93	נשות ישראל במצרים
95	צפורה
95	פנינה
97	סכום

חלק ב' - ניתוח אסטרטגיות רטוריות

פרק א' - האישה כיוזמת אמהות

105	בראשית לח - תמר יולדת תאומיה
105	מיקום הפרק בספר בראשית
	קשרים בין פרק לח לספור המסגרת,
106	קשרים תימאטיים
109	קשרים לשוניים
111	ניתוח התכסיסים הרטוריים
130	סכום

פרק ב' - האישה ככח המשפיע על מבנה המשפחה

134	סוג סיפורי הלידה
134	חשיבות הלידה
135	סיפורי הלידה המסתיימים במותה של האם
137	לידות התאומים
139	מוטיב האחים-התאומים

142	"אדרת שער"
144	הצבע האדום
146	סכום

חלק ג' - ניתוח לשוני

פרק א' - יחסי הגומלין בין תרבות ללשון

157 התפתחות התרבות והתפתחות הלשון

פרק ב' - השפעת ה"אמהות, בעיצוב הלשון המקראית

166 דברי הסבר

168 ביטויים מליציים וכינויים שהתפתחו מהמילה "אם"

מילים ושורשים שהתפתחו ממושג האמהות

173 מן המילה - אם

178 - רחם

180 - שד

183 - ינק

185 - גמילה

186 - בטן

188 - לידה

201 - הריון

שלבי התהליך הרפואי בו הפכה ה"אמהות" לסמל מייצג

203

204 - ציורים מציאותיים

205 - דימויים והשאלות

207 - סמלים

209

- ממצעות לשון

210

- ממצעות לשון שנפרמו

231

מכום העבודה

233

ביבליוגרפיה עברית

247

ביבליוגרפיה לועזית

## ABBREVIATIONS AND SYMBOLS

AB	Anchor Bible
AOS	American Oriental Series
BA	Biblical Archeologist
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research
BDB	Hebrew and English Lexicon of the Old Testament by Brown, Driver, Briggs
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
ICC	The International Critical Commentary
JAAR	Journal of the American Academy of Religion
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOT Sup	Journal for the Study of the Old Testament, Supplements
RSR	Revue des Sciences Religieuses
SBL	Society of Biblical Literature
VT	Vetus Testamentum
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

ספרי התנ"ך מצוינים על-ידי שלוש האותיות הראשונות של שם הספר,

כמו: בראשית - ברא, ירמיהו - ירמ, וכד'.

כאשר שם הספר הוא בעל ארבע אותיות, מצוין השם במלואו, כמו:

שמות, עמוס, וכד'.

כאשר הספר הוא אחד משני חלקים, מצוינות שתי האותיות הראשונות

של שם הספר בלוי סימון חלק א, או חלק ב, כמו: שמואל א -

שמ"א, מלכים ב - מל"ב, וכד'.

## מבוא

### דימוי האישה במקרא

עבודה זו, דנה במושג ה"אמהות", כפי שהוא משתקף במקרא. האמהות מהווה רק חלק אחד במציאות קיומה של האישה. למרות שחלק זה הפך להיות החשוב ביותר בחייה, ונחשב בעיניה ובעיני החברה בתוכה היא חיה, כתכלית קיומה (1), חייב הקורא להבין תחילה את מצב האישה ככלל, כדי להבין את הרקע בו תפסה האמהות מקום, וישעליו התפתח המושג "אמהות" במקרא.

מספר הפעמים בהם מוזכרות נשים בתנ"ך הוא רב, אך:

א. תזכורות אלה נכתבו בידי סופרים שונים,

ב. הן מפוזרות בספרים השונים ובסוגים הספרותיים השונים,

ג. והועלו על הכתב, לאורך תקופה של בין שש מאות לאלף שנה (2),

אשר לפי הסכמת רוב החוקרים נמשכה מן המאה השתים-עשרה לפני

הספירה, עד המאה השנייה לפנה"ס, תקופה בה חלו בכנען הרבה שינויים

חברתיים, כלכליים, ופוליטיים.

עובדות אלו מסבירות את ההבדלים הניכרים בדרך הצגת האישה

בספרות המקראית.

ככלל, אין התנ"ך עוסק באופן ישיר בנשים, כנושא מרכזי, ורק שתי

מגילות קצרות מתוך כל התחבורת העצומה הזו נקראות בשם של נשים:

רות ואסתר. מגילת רות, שופכת אור על מצב הנשים בתקופה מיד לאחר

ההתנחלות בכנען, בעוד חשיבות מגילת אסתר בלימוד מצב הנשים

העבריות בתקופת התנ"ך היא דלה, מפני שהמגילה דנה בעיקר במתרחש

בארץ זרה, בעם אחר ובמנהגים שונים משל בני ישראל.

לפיכך, כל לימוד על נשות התנ"ך חייב להסתפק ברישומים המפוזרים וזעיר פה וזעיר שם, ואין באפשרותו ליצור באופן החלטי דמות מייצגת; זאת בנוסף לעובדה שבאופן אובייקטיבי אי אפשר ליצור דמוי נָשִׁי אחד שייצג גם את המלכה-האם (הגבירה), האישה במעמד הבינוני, האלמנה, או האָמָה וכד'.

כמו כן, אֵל לקורא לשכוח שכל העדויות מן התקופה היא, נכתבו בידי גברים, מנקודת ראות של גברים, ולקוראים גברים !

#### מצב המחקר בשטח זה

לימוד הדימוי של האישה במקרא חייב לשקף את מעמד האישה והתפקידים שלה בחברה. למרבה הצער, המחקר שנעשה בנושא זה מאז חתימת התנ"ך ועד יובל השנים האחרון, הוא דל מכמה סיבות: יש אפשרות שהנושא נחשב בְּנֶאֱלִי, דבר שגרם לחוסר עניין בו, ישנה אפשרות אחרת, שהתעלמות החוקרים המקראיים ממנו נבעה מן העובדה שרוב החוקרים התנכיים במהלך ההסמוריה היו - (ככותבי התנ"ך) - גברים, אשר לא הכירו בחשיבותו; ויתכן, שקרבת הנושא למין, וההשלכה הישירה של היחסים בין המינים עליו, גרמה לאיפול שהוטל עליו במשך מאות שנים. רק במאה העשרים, כשחל שינוי במצב האישה בחברה המודרנית, התחיל להתעורר עניין במצבה של האישה בתקופת כתיבת התנ"ך; ובעשור האחרון, כשמאמרים וספרים בנושא התחילו להתפרסם, התברר, שמקום ניכר בין חשובי החוקרים תפסו נשים מלומדות, ואחדות מהן מהוות, למעשה, את ראש החץ והמָסָד של המחקר בשטח זה.

המפורסמות מביניהן, פילים טריבל ( Phyllis Tribble ), רוזמרי רדפורד רויטר ( Rosemary Radford Reuter ), אליס הגמן ( Alice L. Hageman ), לטי רסל ( Letty Russell ), ג'ודית אוכשורן ( Judith Ochshorn ), וכיוצ"ב.

בעקבותיהן הלכו גם עמיתים-גברים כמו: ג'ון אוטוול ( John Otwell ), קרמישל ( Carmichael ), ליאונרד סוידלר ( Leonard Swidler ) ואחרים.

מחקרים מעוררי פולמוס בנושאים רלוונטיים לתפיסת העולם הנוגעת לנשים, ולאמהות בתנ"ך התפרסמו גם מפרי עמם של פול הנסן -

( Paul Hanson ), וולטר ברוגמן ( Walter Brueggmann ) (3).

עם התעוררות התנועה הפמיניסטית, טענו לוחמות התנועה, שנדרשת גישה חדשה לכל לימודי התנ"ך, אשר תכלול בתוכה פרשנות וביקורת-חברתית מנקודת מבט של האישה, ולפיכך תגרום לשינויים מרחיקי לכת בתפיסה הפילוסופית והבנת העיקרים של האמונה הדתית (4).

נקודת השקפתן של הפמיניסטיות על היחסים בין המינים (5), השפיעה ללא ספק על הצורה שבה הן הבינו את המקסם, אך הן לא היחידות שהנחתן קבעה מראש את הדרך בה הן פרשו את הכתוב. גם חוקרי המקרא, הגברים, חטאו בקריאה סובייקטיבית של הכתוב למטרת הוכחת הנחתם: ג'ון אוטוול, החליט שמעמד האישה לא היה נחות משל הגבר, וניסה, ללא הצלחה מכרעת, להוכיח הנחתו (6), שהיתה בניגוד לדעה הרלווחת; לדעת עמיתו רוֹנְלֵד דֶה-וֹ (7), כמו גם להשקפת העולם וכללי ההתנהגות שהציגו המוסדות הדתיים מאז התמסדות דרכי הפולחן.

המנהיגים הדתיים והמדיניים, במשך כל ההסמוריה, ניצלו את תפיסת

האלוהים כגבר, השליט, אשר כל בשר ודם חייב לשרתו בנאמנות, כדי לכפות דוגמות של סדרים חברתיים, לפי צרכיהם.

הנשים הועדו לתחתית הסולם החברתי, בתרוץ שזאת אחת מאשיות הפילוסופיה החברתית שהתנ"ך מכתוב למאמיניו. הם ביססו דעה זו על-סמך זה שמעיון ברישומי המקרא המתארים נשים, משתמע שהן היו חייבות לציית לגברים אשר בחסותם הן חיו, (בצעירותן היה זה האב שליט המשפחה, ובבגרותן היה זה בעלן ואדונן).

מסירות וצייתנות כלפי המלך, הכהן, האב או הבעל נחשבו כחלק מן הצייתנות והמסירות לה' כיוון שהשליטים המדיניים, כעמיתיהם בהירארכיה הדתית, דאגו שההמון יזהה אותם עם הסמכות האלוהית (8). עם התעוררות התנועה הפמיניסטית, אשר שמה לעצמה למטרה למחות חוסר שוויון, ודיכוי על בסיס מיני, הזהות בין המוסדות הדתיים, השליטים המדכאים והגברים גררה את התנ"ך למרכז הפולמוס, (מעצם היותו הסמל, המייצג את המיסוד והאמונה הדתית) (9).

וכך, בעוד המחקר על מצב האישה בתקופת התנ"ך באיבו, כאשר התעוררה התקוה לצדק והוצאת האמת ההסמורית לאור, כבר החלו להוצר בשטח מחקר זה ענותים והסתאבות.

הוא יצא ממעמד של לימוד אקדמאי, השם לעצמו למטרה לבדוק עובדות הסמוריות, והפך לשטח שנחקר בצורה חד-צדדית במטרה לשמש כלי נשק במלחמתה של התנועה הפמיניסטית.

היהדות, והנצרות, הדתות, אשר התנ"ך הוא הבסיס שלהם, ואת ראשית הווצרותם הוא מתאר, נתפסו על-ידי התנועה הפמיניסטית כשורש הרע. מעצם היותן המקור שעודד סידור חברתי זה, הן נדחו על-ידי רבות מן הפמיניסטיות במאה העשרים, בטענה שהן אינן יכולות למצוא משמעות

התית במסגרת מסורות אשר לדעתן, גרמו עוול חברתי כה רב לנשים (10).

אבל דחיית המסורות עליהן נבנתה התרבות המערבית לא היתה למעמן של נשים רבות, מחמת היותה צעד כה קיצוני; וכדי לא לגרום לניפור מוחלט ולקרע בל-יאחה בין התנועה הפמיניסטית ואוכלוסית הנשים בעולם, נפתחו שבילי מחקר חדשים, שיתאימו לעקרונות התנועה, אך ימצאו שורשים בחומר המקראי. נמיה זו היתה ברכה לשמח הלימוד המקראי, כי שדרות חדשות של פונוי מחקר נסללו.

במקום לראות את מצב האישה בתנ"ך בצורה קפואה ובלתי משתנה כפי שהאספולה האורתודוכסית ציירה אותו במשך מאות בשנים, התחילה להתגבש ההכרה בדינאמיות של מצבה.

חלו שינויים, ברוכים, בגישה ובדרך המחקר. הריאקציה הראשונית מקיצוניות הפרשנות האורתודוכסית של מאות בשנים לקיצוניות הפמיניסטיות נעשתה מתונה יותר, ומחקרים בעלי אופי יותר אובייקטיבי, מדעי, החלו להופיע.

עבודות המשקפות את הגישות הנ"ל, הראויות לציון, הן למשל: עבודתם של ברום (Burrows M.), וזו המקפת יותר של נויפלד, על חוקי הנישואין במקרא, (11). שניהם דנים, בצורה שיטתית, באספקטים שונים מחיי הנישואין של האישה, והשוואתם לאלו של האישה במזרח הקדום.

רפאל פאמי מפרט את החוקים והמנהגים במקרא הנוגעים לחיי המין והמשפחה בישראל ומשווה אותם לאלה הנהוגים בחברה הערבית (12). ליאונרד סוידלר מתאר במחקרו את מעמד האישה ויחס החברה אליה בתקופת התגבשות המקרא והתקופה הבת-מקראית (13).

ק. קרמישל (14) מועז, שהמחוקק של ספר דברים (הדי־טְרֹנוֹמִיסט - Deuteronomist) מציג בחוקיו הבנה והומניות כלפי הנוקדים בכלל והנשים בפרט. הוא מועז, שבחוקי ספר דברים מורגשת ביקורת על היחס המעליב כלפי הנשים כפי שהוא מוצג במסורת סיפורי בראשית, והוא מכתוב לעם כללי התנהגות הומניים כלפיהן.

נורמן גוֹוֹולד (15) מתאר במחקרים שהוא פרסם את השיפור במצב האישה בעת תהליך הפיכת החברה הישראלית העתיקה מחברה שבטית פאטריאכלית לחברה לאומית שוויונית.

לפתע, נלקמו והוצאו לאור אסופות כמו "נשים בתנ"ך" (16), והתפרסמו מאמרים כמו "דמות האישה במקרא" (17).

אוניברסיטאות מצאו את הנושא "מעמד האישה המקראית" כנושא ראוי למחקר ועודדו סטודנטים הלומדים לתואר שני ושלישי לחקרו (18).

נשים, שהתנ"ך היווה להם מקור השראה ולימוד התחילו לחקור אספקטים שונים של האישה הישראלית בתקופה המדוברת (19), וכד'.

הצטברות הידע ההיסטורי, על מצב האישה, עורר שאלות נוספות, כמו: מה היתה השפעת הנשים, כנשים אינדיבידואליות וכגוף חברתי, על התרבות של אותה תקופה - תרבות המשתקפת בספרות המקראית ושיש לה השפעה על התרבויות המערביות עד עצם היום הזה.

מחקרים חדשים התחילו להתפרסם, כמו: המטאפורות והדימויים הנשיים שהואצלו על ה' בתנ"ך, (פיליס טרייבל) או נבואות על חוסר שוויון חברתי, ודברי מוסר נגד דיכוי קבוצות חברתיות מקופחות, (רוזמרי רויטר).

וולטר ברוגמן חקר את ההשפעה של מיניות, וההבדלים בין המינים על

הדרך בה נתפס האלוהים, ואיזה השלכות היו לכך על החברה.

פילים מרייבל, הקדישה מחקר מיוחד ל"אל - מיניות" של ה' בו היא הדגישה את הצד הנשי, מלא ה' של האלוהים (20).

הוסיפה לייילה-לאה ברונר ( Bronner Leila Leah ) אשר רשמה וסווגה דימויים נשׂיים של האלוהים בספר ישעיהו (21).

ג'ון אומוול, בסם את ההנחה שלו שהאישה המקראית היתה בעלת מעמד גבוה מזה של הגבר, בשל יכולתה לשאת תינוק בבטנה וללדת; היכולת להשתתף בתהליך יצירת חיים, או בריאה אשר מדמה אותה לאלוהים, ואשר הפך אותה למעין נציגה של הכח הקדוש בקרב העם (22).

המחקר על ההבדל במצב האישה בחברה האלילית ובחברה המונותאיסטית, של ג'ודית אוכשורן, הוביל אותה למסקנה שיש קשר בין תפיסת הכח והמין של האלוהים ותפיסת החיים בכלל, (גם התפיסה החילונית) (23).

מתוך הלימודים בנושא, מסתבר, שלנשׂים היתה השפעה רבה, על הגברים בחברה בשל התפקידים שהן נשאו, ויותר מכל בשל היותן האמהות בעם.

כנשים הן היו "עזר כנגד" בעליהן.

מעמדן בבית, כשותפות הנחותות, הנתונות לחסדי בעליהן, אשר בא לידי ביטוי בכל חלקי התחבורת התנכית, ויותר מכל באסופות החוקים, השפיע על החלק הספרותי של התנ"ך. כאשר היה על הסופרים השונים לתאר שותפות, האמורה להיות מבוססת על יחסים בין אדון ונתיניו, כמו יחסי עם ישראל וה', היה ברור מאליו שרובם ככלם בחרו לתאר את ה' כגבר ועם ישראל כאישה, בין אם זה בא לידי ביטוי בנבואה, בספרות החכמה, או בשירת אהבה (24).

גם כאשר נשים מסוימות הצליחו להתבלט בשיעור קומתן, כמנהיגות, או הצטיינו בקרב ביתן, השכר הגבוה ביותר למאמצייהן והצלחתן לא נפל בחיקן אלא בחיק בעליהן: "אִשָּׁת-חַיִל מִי יִמָּצָא וְךָ חֵק מִפְּנֵינִים מְכָרָה... נוֹדַע בְּשַׁעְרִים בְּעֵלָה בְּשִׁבְתּוֹ עִם-זְקֵנֵי אֶרֶץ" (משלי לא 10, 23). (25).

וכך, רק דרך ה"אמהות", יכלה האישה המקראית להגשים את עצמה. תפקיד האמהות היה בעל חשיבות לאומית, של שומר קיומו של העם, על-ידי קיום מצוות פרו ורבו. וכל אם באופן פרטי, היתה הכח המכריע בלידה ובחינוך של כל ילד בישראל, בגיל בו נמבעות הדעות בהכרה ובתת ההכרה של האדם. לפיכך, היא ראתה ברכה בעמלה: בין אם היא נהנתה לראות את כל אחד מצאצאיה מתבגר והופך לחלק חיובי בחברה; ובין אם היא התעלטה מעל הקיום המידי שלה, כאישה פרטית-בשר ודם, והיא הכירה בכך שהיא היתה הדמות בעלת ההשפעה החזקה ביותר על הגזע האנושי ככלל.

#### ממרת מחקר זה:

ההנחה שמושג האמהות, (על ההקרבה הפיסית והמסירות והאהבה שאינן תלויות בדבר שהוא מייצג) השפיע, ומשפיע עד עצם היום הזה, על כל אדם, הובילה אותי למסקנה שזמן ההכרח שתהיה לו גם השפעה מכריעה בהתגבשות התנ"ך כתחבורת ספרותית ודתית, כיוון שהתנ"ך שיקף את הוויית החיים בתקופה של התהוות עם-ישראל. התחקות אחר העדויות המופיעות במקרא גילתה, שרישומים ישירים של

אהבת אם הם מעמים, מו הסיבה שאהבת אם נופלת תחת קמגוריה של  
 "חוק מבע" (26).

אך ההשפעה של האמהות ברורה, ומופיעה פעמים רבות כמשל לאהבה  
 שאינה תלויה בדבר, ולמסירות, למשל, כאשר משה רוצה לתאר אהבת  
 ה' לעם ישראל בשלבים הראשונים של הווצרותו, הוא מתאר את ה'  
 כאם-נשר המרחפת על גוזליה, מגוננת עליהם ומספקת צרכיהם, (27),  
 כמו שעושים גם נביאים רבים אחרים (28).

כאשר רוצים הנביאים, הגברים, לתאר כאבים פיזיים אדירים, עד בלתי  
 נשוא הם מתארים אישה יולדת. כלומר, הם הכירו בעובדה שהאישה  
 סיכנה חייה למען יצירת חיים (29).

כאשר, רצה הנביא לתאר מצב בו כל הטוב והמוסרי שבעולם איבדו כל  
 ערך, ולעולם אין תקווה, הוא מתאר אם האוכלת ילדיה (30).

אך, ייחודה של עבודה זו, שהיא אינה באה לבדוק פסוקים תנכיים  
 המתארים אמהות, אלא, את הדרך בה נתפסה האמהות בהכרת  
 עם-ישראל, בתקופת התגבשות המקרא, ומה השפעה היתה לכך על  
 הלשון והספרות כפי שהם באים לידי ביטוי בנוסח של תחבורת זו, אשר  
 בידינו.

#### שימת העבודה:

עבודה זו, אינה אסופה של מכלול רישומי התנ"ך בהם מוזכר מושג  
 האמהות; כיוון שלא מצאתי צורך להתחרות בקונקורדנציה.  
 הגישה לחומר, היא גישה ספרותית, בכך, שהחומר הקשור לאמהות

נבחן דרך שלושה מרכיבים ספרותיים עיקריים:

א. הקונוונציות, שהשפיעו על בניית שלד הסיפורים. ב. דרך הסיפר. ג. המרכיבים הלשוניים.

לפיכך, מחולקת עבודה זו לשלושה חלקים ראשיים.

חלק א', מוכיח את קיומן של קונוונציות - מוסכמות - מסוימות, המופיעות בסיפורי לידה בתנ"ך.

אישור נוכחותן או העדרן של מוסכמות ספרותיות אלה וניתוחן, מלמד על ציפיות הקוראים ממצבים מסוימים הקשורים לאמהות. ומתוך כך על תפיסתם אספקטים מסוימים הקשורים להוויית האמהות. חלק זה, מחולק לשני פרקים, כיוון שהוא דן בשתי קונוונציות מנוגדות, המשלימות זו את זו.

חלק ב', בודק שני אספקטים אחרים של מושג האמהות, וזאת על-ידי ניתוח ספרותי.

בחלק זה של העבודה שני פרקים: אחד מנתח את דמות האישה כיוזמת אמהות, לפי סיפור תמר ויהודה בבראשית לח.

ופרק שני מנתח את דמות האישה והשפעתה על מבנה המשפחה, כפי שהוא בא לידי ביטוי מיד ברגעי הלידה, לפי ארבעת סיפורי הלידות המופיעים בתנ"ך, (ברא כה 19-26; לה 16-18; לח 27-30; שמ"א ד 19-22).

חלק ג', בודק את השפעת האמהות על-ידי ניתוח לשוני.

החלק מורכב משני פרקים: הראשון מבהיר את יחסי הגומלין בין תרבות ללשון.

ופרק שני מסווג את המילים והשורשים שהתפתחו מן המילה "אם", וממושג האמהות בצורתו הכללית. כמו כן, נערך בפרק זה - מעקב

אחר הגלגול שעוברים בטויים המתארים לידה בצורה עובדתית, עד הגיעם לשלב בו הם נושאים רעיונות מופשטים, ניתכים בפור המחשבה וההכרה הלאומית, ומתאחים בתוכו.

### הערות מכניות:

- הפניות ממקום למקום בעבודה זו, רשומות, דרך משל: ראה חלק א' פרק ב' בקטע הדין בלאה; והמכוון הוא לחלק הדין בקונוונצית האישה הוולדנית, ובמיוחד פרטים הקשורים ללאה, (ראה בתוכן הענינים).

- הפניות לספרים ניתנות על-ידי ציון שם הסופר ושנת הופעת המהדורה אשר היתה בידי, וכן, שם הוצאת הספרים ומקומה, כגון: קויפמן יחזקאל, (1976)

"תולדות האמונה הישראלית". מוסד ביאליק / דביר, ישראל. כרך א' עמ' 185-220. וכד'.

- הפניות למאמרים שבחור כתבי-עת ומאמרים ניתנות על-ידי ציון שם החוקר, שנת הופעת המאמר, שם המאמר, שם כתב-העת (המודגש בקו תחתיו), מספר העותק, ומספרם של העמודים בהם מופיע המאמר, כגון:

Coats George W., (1972)

"Widow's Rights; A Crux in the Plot of Genesis 38", CBQ, 34.

Pp. 461-466. -etc.

- מיד אחרי תוכן הענינים, מופיע עמוד אשר מוקדש לפרוט ראשי התיבות המופיעים בעבודה זו.

- קיימות שתי רשימות ביבליוגרפיות, הראשונה היא רשימת הספרים, המאמרים וכל חומר העזר בעברית, ומיד לאחריה מופיעה רשימת חומר העזר הלועזי, לפי סדר האלפבית האנגלי.
- הכתיב בו השתמשתי בלב המקסם, הוא כתיב מלא, חוץ מבמקרים בהם אני מצטטת מן התנ"ך, אשר בהם מופיע הכתוב, בעיקרו, בניקוד לפי נוסח המסורה.
- לצערי, המכנולוגיה היתה בעוכרי. למעבד התמלילים אשר בידי יש פגם תכנותי: חסרה בו האפשרות לסמן את האות ש כאות דגושה. ניסיתי באופן ידני לתקן את המעוות, אך, אם מקרים אחדים נעלמו מעיני, עם הקוראים הסליחה.

הערות, הארות ומראי מקומות:

- .1  
Patai Raphael, (1959)  
"Sex and Family Life in the Bible and the Middle East". Doubleday & Co.  
Garden City, New York. Chap. 5: "The Imperative of Fruitfulness",  
Pp. 71-79; and chap. 6: "Adultery and Sterility", Pp. 80-91.
- Meyers Carol, (1978)  
"The Roots of Restriction: Women in Early Israel", "BA", 41/3. Pp. 91-103.
- Schafik Allan, (1985)  
"The Status of Women and Marriage in Ancient Egypt", "Everyday Life  
in Ancient Egypt". Prism, Guizeh, Egypt. Pp. 11-52. (see p. 48).
- בן-אבר דוד, (1981)  
"מעמדה של האישה בישראל ובמזרח התיכון הקדום". עבודה לקבלת  
תואר מוסמך באוניברסיטת בר-אילן. עמ' 198-200, 208.
- עקרות באדם ובבהמה מתוארת בתנ"ך כעונש מאלוהים, ראה:  
ויקרא כ 20-21; שמ"ב ו 20-23.
- .2. קויפמן יחזקאל, (1976)  
"תולדות האמונה הישראלית". מוסד ביאליק/ דביר, ישראל. כרך א',  
עמ' 185-220; כרך ב', עמ' 178-220; 239; כרך ג', עמ' 1-55;

כרך ד', עמ' 409-480.

Harrison Everett F., (1979)

"Formation of the Canon", "The International Standard Bible Encyclopedia". William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan. Pp. 487-488.

ברקלי שאול, (1977)

"מבוא למקרא". הוצאת א' רובינשטיין, ירושלים. עמ' 39-53.

Hanson Paul, (1975)

.3

"Masculine Metaphors for God and Sex Discrimination in the Old Testament", "The Ecumenical Review", 27. Pp. 316-324.

Brueggmann Walter, (1977)

"Israel's Social Criticism and Yahweh's Sexuality", "JAAR Supplements", 43/3. Pp. 739-772.

Fisher Elisabeth, (1980)

.4

"Woman's Creation". Wildwood House, London.

Trible Phyllis, (1982)

"The Effects of Women's Studies on Biblical Studies", "JSOT", 22. Pp. 3-5.

Bass Dorothy, (1982)

"Women's Studies: An Historical Perspective", "JSOT", 22. Pp. 6-12.

Russell Letty, (1982)

"Feminist Critique: Opportunity for Cooperation", "JSOT", 22. Pp. 67-71.

5. לסיכום הגישות השונות של התנועות הפמיניסטיות אל החומר

המקראי העוסק באישה, ראה: Christ C. P., (1977)

"The New Feminist Theology: A Review of the Literature", RSR, 3.

Pp. 203-212.

Otwell John H., (1977) .6

"And Sarah Laughed - The Status of Women in the Old Testament". The Westminister Press, Philadelphia.

7. דה-וו ר., (1969)

"חיי יום-יום בישראל בימי המקרא". הוצאת מסדה/ עם הספר,

תל-אביב. כרך א', פרק א': "המשפחה", עמ' 27-65.

Reuther Rosemary Radford, (1982) .8

"Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Theological Seminary", "JSOT", 22. Pp. 55-56.

Hageman Alice, (1974) .9

"Sexist Religion and Women in the Church. No More Silence".

Association Press, New York.

- Reuther Rosemary Radford, (1982). op. cit. P. 54. .10
- Burrows M., (1938) .11  
 "The Basis of Israelite Marriage". (AOS). New Haven.
- Neufeld E. , (1944)  
 "Ancient Hebrew Marriage Laws", London.
- Patai R., (1959) .12  
 "Sex and The Family in the Bible and the Middle East". Doubleday & Co.,  
 Garden City, New York.
- Swidler Leonard, (1979) .13  
 "Biblical Affirmation of Women". The Westminster Press, Philadelphia.
- Carmichael Calum M., (1979) .14  
 "Women, Law and the Genesis Traditions". Edinburgh University Press.
- Gottwald Norman G., (1979) .15  
 "The Tribes of Yahweh: A study of the Sociology of the Religion of  
 Liberated Israel - 1250-1050 BCE". SCM Press. Pp. 685-797.

16. זמורה ישראל, (1964)

ליקט, ההדיר והוסיף אחרית דבר ומפתחות -  
 "נשים בתנ"ך". הוצאת מחברות לספרות, תל-אביב.

17. גרנות משה, (1982)

"דמות האישה במקרא", "בית מקרא", ב-ג (פ"ט-צ), מבת-סיון שנה  
 עשרים ושבע. עמ' 127-132.

18. אחדות מהן: בן-אבר דוד, (1981)

"מעמדה של האישה בישראל ובמזרח התיכון הקדום". כנ"ל.

משאלי אילה, (1983)

"מעמד האישה בתקנות מלכי אשור בהשוואה למעמדה במקרא". עבודת  
 מחקר לקבלת תואר מוסמך, במחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן.

פליישמן יוסף, (1981)

אספקטים משפטיים ביחסי הורים וילדים במקרא ובמזרח הקדום.  
 עבודת מחקר לתואר מוסמך, במחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן.

19. ראה עבודתה של אתליה ברנר, Brenner Athalya, (1985)

"The Israelite Woman". Jsof Press.

Trible Phyllis, (1978)

.20

"God and The Rhetoric of Sexuality". Fortress Press, Philadelphia.

Bronner Leila Leah, (1983/4) .21  
 "Gynomorphic Imagery in Exilic Isaiah, (40-66)", "Dor Le'Dor", XII/ 2. The  
 World Jewish Bible Society, Jerusalem. Pp. 71-83.

Otwell John, (1977) .22  
 "And Sarah Laughted". The Westminster Press, Philadelphia.

Ochshorn Judith, (1981) .23  
 "The Female Experience and the Nature of the Divine". Indiana  
 University Press, Bloomington.

24. יחסי האהבה בין הגבר והאישה כמו ב"שיר השירים", מופיעים  
 כאלגוריה ליחסי עם ישראל וה' בכל הסוגים הספרותיים בתנ"ך, כמו  
 "בתולת בת-ציון" של ישעיהו או ה"אלמנה" בספר איכה, ה"אישה  
 שזנתה מאחר בעלה" ביחזקאל, וכן הלאה ומופיעים בשיאם בספר  
 הושע בצויו של ה' להושע לקחת לעצמו (הגבר), אשת זנונים - כי  
 זנתה ציון מאחרי אלהיה.

ראה, במבוא של: Andersen F. I., and Freedman D. N., (1980)  
 "Hosea", AB. Garden City, New York.

קריפמן יחזקאל, (1976)

"תולדות האמונה הישראלית". מוסד ביאליק/ דביר, ירושלים. כרך ג',

חלק ו', עמ' 94-95, 99-103.

25. גרנות משה, (1982). כנ"ל. עמ' 127-129.

26. חוק מבע, הוא חוק או מנהג אשר היה נפוץ, כי הוא היה למעשה צורת ההתנהגות המקובלת על החברה, והיה מיותר להעלותו על הכתב. לפיכך, סיפורים תנכיים המציינים מסירות אה, או הקרבה, מופיעים רק כבדרך אגב במסגרת סיפור אחר, רחב יריעה, למשל: בסיפור גירוש הגר וישמעאל מבית אברהם, מצוין שבהיותם במדבר היא לא יכלה לראות בסבל בנה, (ברא כא 16);

בשירת דבורה, כאשר היא מתארת את תבוסת האויבים, מצוין שאמו של סיסרא נשקפה בעד החלון, בדאגה קורעת לב, לבנה, (שופ ה 28-29). וראה: אברמסקי שולה, (1980)

"האישה הנשקפת בעד החלון", "בית מקרא", ב (פא). מבח-אדר שנה עשרים וחמש. עמ' 114-124.

בתאור תחילת דרכו של שמואל כנביא ה', נרשמת העובדה שאמו, במסירות ורך, תופרת לו ומעלה לו לשילה, מדי שנה "מעיל ק מן", (שמ"א ב 18-19).

וראה: בארילקו חיים, (1981)

"מעיל ק מן", "בית מקרא", ג (פו). ניסן-סיון שנה עשרים ושש. עמ' 202-205.

או בתאור הבטחות והסדרים פוליטיים, בין דוד והגבעונים, מצטיירת תמונת רצפה בת-איה, השומרת בקנאות על קדושת גופותיהם של בניה, (שמ"ב כא 9-10), וכד'.

27. שירת האזינו, דבר לב 11.

28. הקשר בין אם לבניה , ובין בנים לאמותיהם נזכר בתנ"ך בצורות שונות ובהקשרים שונים: שמ"א כב 3; ישע נא 18, 20; ירמ מו 9; תהל קמז 16; רות ד 15; ויק יא 12, ועוד מקומות רבים אחרים.

29. למשל: ישע כא 3; מב 14; ירמ ל 6; מח 41; מנ 24; מיכה ד 9, 10, וכן הלאה.

30. לפי דברי ה', כאשר עם-ישראל יזנה אחר אלוהים אחרים, ה' יעניש אותם. ברעב כה נורא עד שהורים יאכלו את פרי במנם כדי לחיות את נפשותיהם, דבר כח 53.

ואכן מצב כזה מתואר בהסמוריה של העם. בעת שבן-הדד, מלך ארם שם מצור על שומרון, היה הרעב כה גדול, שלפי הכתוב, שתי אמהות בישלו ואכלו את ילדיהן, מל"ב ו 28-29.

חלק אפרק א': דמות העקרה היולדתנוסחה ספרותית מוסכמת בסיפורי האמהות

הבנת כל יצירת אמנות, בכל מדיום, מעבר לראיה שמחית ראשונית, דורשת, בין השאר, הכרת הסוג האמנותי, אשר בו מנסה האומן להעביר את המסר המיוחד יצירה זו (1), וידיעת מה של הרקע התרבותי שעליו וכנגדו היא נוצרה. (2).

במקרה ששרשי היצירה נעוצים בתקשורת בין היוצר לבין קהלו, כמו במקרה המספר המקראי וקהל הקוראים של יצירתו, או קהל שומעיו, (בין אם תהליך היצירה נעשה בעל-פה, עוד לפני שסיפורים אלה הועלו על הכתב, או שמלכתחילה היו אלה יצירות שבכתב), עלינו לקבל את העובדה, שעצם הבעת המילים נשאה בחובה ממען רגשי הקשור לנושא היצירה (3).

מכיוון שבפרק זה ייבחן נושא האישה העקרה היולדת, כפי שהוא מופיע בכל ספרי התנ"ך, אין דרושה לנו, כאן, עריכת קמלוג של הסוגים הספרותיים שבהם אני עוסקת, אלא אם כן יימצא הבדל ניכר של גישה אל הנושא במקורות השונים. (4).

עיקר הפרק יהיה לימוד הרקע התרבותי, אשר בתוכו וכנגדו נכתבה היצירה.

מעצם העובדה ששימת המחקר היא "לימוד ספרותי", לא ייערך נסיון לרדת לעומק הממען הרגשי החבוי בנושאים כמו "עקרות", "פוריות", "לידה" וכיוצ"ב כנקודת מוצא, אלא כאחד מן המרכיבים של הרקע התרבותי, ואופן שילובם בגוף הסיפורים (5).

כמו כן, הפרק יעסוק בניתוח ובהשוואה של המקורות המקראיים בגלגולים השונים של נושא העקרות בספרי התנ"ך, ולא בספרות משנית. (6)

החלק התיאורטי המשמש כמבוא לפרק הוא החלק היחיד אשר בו מוצג החומר באופן כללי. בחלק זה מוצגת התיאוריה שבכל המובאות התנ"כיות הדנות ב"עקרה היולדת", מופיעה סדרה, או רשת, התרחשויות בסדר קבוע, פחות או יותר, המתחילה מרגע הצגת האישה, המשתוקקת לפרי בטן, העוברת תלאות וסבל עד הגיעה לרגע המיוחל - זכייתה ביוצא חלציים.

סדר ההתרחשויות, הפך ל"שגרה ספרותית" (קונוונציה) מוסכמת בין הסופר וקוראיו.

אורי אלטר, בספרו "אמנות הסיפור במקרא", מוען שכל קונוונציה היא מעין "חווה סמוי" בין המספר וקהל שומעיו. (7).

אני מגדירה "קונוונציה" כמערכת הכללים הספרותיים הניכרת בבירור בתוך כלל החומר הדין בנושא, ואינה אלא מערכת דמיונית של חוקים-לא-כתובים ש"נכפו" על המספר, כתוצאה מציפיות השומעים. מערכת זו מכילה מספר ארועים, המופיעים בדרך כלל בסדר מסוים, החוזר על עצמו בצורה קפואה.

כמו שנראה בענייננו: אישה הנישאת לבעל אהוב, רוצה ללדת, ניתקלת בקשיים גופניים ואינה מצליחה להכנס להריון, כתוצאה מכך היא עוברת משברים נפשיים המתעצמים בשל התגרות בה עקב עקרותה. רק כאשר פלים כל הקיצים, והיא פונה לה' בתפילה לעזרתו, היא זוכה ללדת.

מענתי, שהקונוונציה "נכפתה" על הסופר מבוססת על התבוננות זהירה

בחומר, ושימת לב לקווים המשותפים ולהבדלים בין הסיפורים השונים  
הדנים בעקרֹת - יולדות.

מעצם החזרה על הנוסחה המסוימת של העקרה היולדת, בבוא הסופר  
לתאר ראשיתו של מנהיג לאומי, לפי התארכות הציפיה וריבוי הסבל  
של אמו עד עת הפרייתה, כן גברו בקורא הציפיות מן התזנוק שנולד  
והבטחון שהוא יהפך למנהיג דגול יותר ("לפום צַעֲרָא אַגְרָא"). כמו  
שהשממה של פרטים מסוימים הגבירה את חוסר בטחון השומעים  
לעתיד הוולד.

עקב העובדה שאין בידינו רשימות של הקונוונציות הספרותיות בין  
הסופר התנכי וקוראיו / קהל שומעיו, מוטלת עלינו החובה לשחזרן  
מתוך החומר הנתון.

מקילה עלינו העובדה, שרוב המקרים, המובאים בתנ"ך בנושא "העקרה  
היולדת", דומים בפרטים רבים, או במילים אחרות, מעצים הם המקרים  
המתארים עקרה, אשר בשלב מאוחר יותר בחייה יולדת - אשר אינם  
משתמשים בקונוונציה בה אני דנה.

למעשה רוב המקרים הדנים ב"עקרה היולדת", הם כה דומים, שכמו  
בהכפלות אחרות בתנ"ך הם מיוחסים לעתים למעין גמגום פרימיטיבי או  
חוסר אחידות שיטתית בתהליך המסירה, המיוחס לעתים להיותם  
בראשיתם מועברים בעל-פה (8). אך מתוך הלימוד ההשוואתי, אשר  
בו יעסוק פרק זה, נראה בבירור שאין הכפלה זו אלא קונוונציה  
ספרותית, שנעשה בה שימוש תכליתי.

התבנית החוזרת, מכונה בשם "סצינת-דפוס" (Type-Scene) לפי המושג  
שהוכר ופותח על-ידי ואלמר אַרְנֵד, כבר לפני כשישים שנה, בעת

מחקרו באפוסים ההומריים. (9).

סצינת-דפוס היא סצינה המתארת מקרה, מעמד מסוים, הכולל בתוכו שרשרת סימואציות קבועות, שקהל השומעים מצפה מן הסופר לכלול בכמעין מערכת מוכרת, שאף סדר המוטיבים בה מוכתב מראש.

סצינת-הדפוס באפוסים היוונים, התגלתה הרבה לפני שניתן היה להכיר בה בתנ"ך, תודות לשני מרכיבים המהווים את השלד של סצינת-הדפוס, הקיימים לרוב בכתבים היוונים, אך נוגדים את האופי-התאורי החסכוני של הסיפורת בתנ"ך: הפירוש התיאורי הרב הנדרש לתאור שרשרת ארועים, אשר ביניהם מצבים יום-יומיים.

בפרק זה, נערכת השוואה, בין סצינות-הדפוס המתארות את העקרה היולדת, במטרה להבין מה בא הסופר ללמדנו מתוך: הדומה והשונה ביניהן.

כמו גם מתוך הופעתה או חסרונה של סצינת-דפוס זו של העקרה-היולדת בסיפור הביוגרפי של מנהיגים לאומיים.

### ניתוח סכמאטי של סצינות-הדפוס של "העקרה היולדת".

בפרק זה, נערוך את המרכיבים התכניים של סיפור מסויים, הדרושים לו כדי להיכלל בקבוצת הסיפורים שבהם אנו דנים, סיפורי העקרה היולדת.

כמו כן, ננתח אותם מבחינה ספרותית, (לפי תכן והבעה אמנותית), כדי להוכיח או להפריך את ההשערה המחייבת קיום סצינת דפוס על שלביה השונים ומערכת הקונוונציות בהם אנו דנים.

בכל אחד מן המקרים נתחקה אחר רישום הפרטים הבאים:

- שם האישה.
- שם בעלה.
- מספר השנים שהיא צפתה לילד.
- מצבה הנפשי של העקרה.
- מצבו הנפשי של הבעל בעת היותו ערירי.
- ספור צדדי-מפל אשר מגמתו לאשש את חומרת המצב, לרוב: מעשה תכליתי לפתרון בעית הערירות, או מקרה המאיר את עגמת הנפש של הגיבורים.
- התערבות אלהית.
- הולדת התינוק המיוחל.

שרה (10)

ברא יא 29-30; מו 2-5; מז 1-6, 16; יז

1, 6-10, 15-17, 19, 21; יח 9-15; כא 1-12.

שם האישה ושם בעלה.

מיד עם הצגת הדמויות בפעם הראשונה, תוך כדי תאור היחוס המשפחתי

של אברהם, מתאר המופר את קשר הנישואין בין אברהם לשרה.

### מספר שנות העקרות

בצמוד לתאור עובדת נישואיו של אברהם עם שרה, מוזכרת עובדת עקרותה.

ובהקשר ללידת יצחק מוזכרת עובדת היות שרה בת תשעים שנה, (ברא יז 17), בגיל הבלות, בה חדל להיות לה "אֵרֶחַ פְּנֵשִׁים".

אך בנסיון לעקוב אחר מספר שנות הציפיה לוולד, לא נסתמך רק על גילה המאוחר, אלא ננסה לדלות רמזים מן הפסוקים הדנים בדמותה:

לאחר שלמדנו על עובדת עקרותה של שרה כבר בהיותה באור כשדים, מורח הכתוב לפרט שאחרי עשר שנים בכנען, אשר גם שם היא לא ילדה, נותנת שרה לאברהם את שפחתה המצרית, אשר לעומת גבירתה נכנסת מיד להריון.

שלוש-עשרה שנים מאוחר יותר, כשישמעאל נימול עם כל בני-ביתו של אברהם, רק אז מבישרים המלאכים לשרה ש"למוֹעֵד...פָּעַת חַיָּה" (ברא יח 14) תלד שרה בן.

כלומר, בכנען חיכו אברהם ושרה ליוצא חלציים לפחות עשרים וארבע שנים, עד כניסתה של שרה להריון, ואם נוסיף על כך את השנים לפני בואם לכנען, תצטייר תמונה של ציפיה ארוכה ומתמשכת.

### מצבה הנפשי של העקרה

פעולתה הראשונה של שרה, הקשורה להולדת יורש, אשר הסופר מתאר בפנינו, הקוראים, היא הצעתה שאברהם יבוא אל הגר ויוליד ממנה.

פעולה זו מתקבלת כמעשה תכליתי, הבא לפתור את בעיית היורש, אלא שהוא יכול גם לשקף את הלך רוחה, ונסיונה להוכיח לעצמה ולסובבים אותה אם האשם בחוסר הפיריון הוא בה או בבעלה.

השערה, אשר יכולה להסביר גם מדוע תגובותיה להפריית הגר כה מוגזמות: עם הההוכחה - שאברהם אכן יכול להוליד ולפיכך היא הצד ה"לא-פורה" מבין בני הזוג - מרגישה שרה שמצבה המשפחתי נתון בסכנה, ועם חששותיה ופחדיה מאיבוד מעמדה, היא הופכת תוקפנית כלפי מקור הסכנה, כלפי הגר, בה היא קינאה, וכעסנית כלפי אברהם - המנסה לשכך חמתה בכל מחיר, אף במחיר התעלמות מיוצא חלציו היחיד עד אותה עת.

שלוש עשרה שנים מאוחר יותר, בעת ביקור המלאכים, המבשרים לה שהיא תלד לאברהם בן, היא מעירה הערה קלה, אך עוקצנית על זקנותו (ואולי חוסר אונן של אברהם), הערה המעידה על הקלה מסוימת, שהאשם כבר אינו רק בה, אלא בגיל מתקדם זה האשם כבר בשניהם.

על חכמתה של שרה, או לפחות סקרנותה ונסיונה להבין את דרך ההפריה במבע מרמז הסופר בקישור המילולי המידי ובידע, שהיא מפגינה עם הצגת האפשרות שהיא תיכנס להריון. היא מקשרת את עובדת העקרות למצב בלות, להעדר המחזור החדשי - אורח הנשים, ולזקנת שני בני הזוג; ידע פיזיולוגי, אשר אינו מקושר בשום מקום אחר בתנ"ך לנושא הכניסה להריון.

#### מצבו הנפשי של הבעל בעת היותו ערירי

על רצונו העז של אברהם ליורש אנחנו לומדים משיחתו עם האלוהים,

אשר נגלה אליו במחזה. כאשר אלוהים מכרזו ששכרו של אברהם יהיה רב, משיב אברהם, ששום שכר אינו יכול לפצותו על שהוא הולך ערירי. כלומר, אברהם מעמיד את מצבו ללא זרע כמצב שלא יכול להיות מפוצה בשום דבר אחר, שאלוהים עתיד להבטיח לו.

אך מצד שני, יש לו גם הסתייגויות מסוימות מהולדת יורש מן השפחה, ולא מאשתו האהובה. כאשר שרה מציעה לו את הגר, בכדי להקים להם יורש, הוא שומע בקולה, אך הסופר מדגיש את יוזמתה של שרה בנושא ואת הפסיביות המוחלמת של אברהם, כמו שהוא גם נוהר לא לציין אף תאור שייכות ביניהם (בין אברהם והגר). לעולם מתייחס אברהם אל הגר כאל שפחתה של שרה, והסופר נמנע מלכנותה אשתו, הן באופן ישיר והן בפי גיבורי הסיפור.

כל זאת למרות שפעולת נתינתה לאברהם לצרכי הקמת זרע, משנים באופן חוקי את מעמדה למעמד אישה (דבר שהיה ידוע לדמויות הפועלות בסיפור, ועליו נרמז שם בפסוק 3, "ותתן אותה לו לאישה"). בקריאה דקדקנית, ניכר הדבר לעין, ולדוגמה אצטט מספר פסוקים מייצגים הכוללים תאורי-לוואי של כל אחת משתי הנשים:

"וְיִשְׂרָאֵל אֶשֶׁת אַבְרָם לֹא יֵלְדָה לוֹ, וְלֵה שְׂפָחָה מִצְרִית וְשָׁמָּה הָגָר" (ברא מז 1).

"וַתִּקַּח יִשְׂרָאֵל אֶשֶׁת-אַבְרָם אֵת הָגָר הַמִּצְרִית שֵׁפְחַתָּה מִקֵּץ עֶשְׂרִים שָׁנִים לְשֵׁבֶת אַבְרָם בְּאַרְץ כְּנָעַן וַתִּתֵּן אֹתָהּ לְאַבְרָם אִישָׁהּ לוֹ לְאִשָּׁה" (שם 3).

"וַיֹּאמֶר אַבְרָם אֶל יִשְׂרָאֵל הִנֵּה שֵׁפְחַתָּה בְיָדָהּ עָשִׂי לָהּ הַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ... " (שם 6).

"וַיֹּאמֶר (מלאך ה') הָגָר שֵׁפְחַתָּה יִשְׂרָאֵל אִי מִזֶּה בָּאת וְאָנֹכִי

תִּלְכִי, וְתֹאמַר מִפְּנֵי שָׂרִי גְּבִרְתִּי אֲנִי בִרְחַת" (שם 8).

אהבתו של אברהם לשרה, אשתו, מאפילה על רצונו לזרע יוצא מעיו, וכאשר היא מבקשת לגרש את האמה בהריון, ומאוחר יותר יחד עם בנו, הדבר אינו מקובל עליו, אך בהתאם לעובדה שהגר היא שפחתה, הוא מפקיד את ההחלטות בידיה. לסיכום, נראה שאברהם משתוקק ליוצא חלציים, אך יחסיו עם אשתו חשובים לו יותר.

#### הסיפור הצדדי, הבא לאשש את חומרת המצב

הסיפור הצדדי הוא סיפור נתינת הגר, לצורך הפרייה וקיום זכר למשפחת אברהם.

אין בעובדות המתוארות כדי להדגיש דווקא את פרטי ההתרחשויות, אלא להאיר על אופי הגיבורים, למשל, לתאר את אכזבתה העמוקה של שרה ממצבה, ונכונותו של אברהם לקחת את השפחה על פני אשתו, אך מצד שני יש בסיפור הוכחה ניצחת לאהבתו של אברהם לשרה, אשר היתה גדולה מרצונו לזרע; והעלאת חשיבותו של היורש האמיתי - יצחק.

מבחינה ספרותית, יש בסיפור מפל זה, הזדמנות ליצירת ירידה במתח, הארכת הזמן הסיפורי ויצירת שיא נוסף קמץ יותר, אשר אך ידגיש את רוממות השיא הקבוע בהולדת יצחק.

## התערבות אלוהית

לאורך תקופת עקרותה של שרה, מופיע אלוהים מספר פעמים, וכל פעם נדמה לקורא שהנה הוא עתיד לפתור את בעיית חוסר הפריזון של אברהם ואשתו האהובה. בתחילה הבטחותיו ליורש הן כלליות, ללא אופי מעשי, תכליתי, אך הן מעידות שהסופר חותר באופן הדרגתי לשיא מסוים, כי כל התגלות של ה' אל אברהם נושאת בחובה פרטים חדשים אודות היורש:

- בין אם הם פרטים כללים הנרמזים על-ידי אלוהים, כגון שהוא עתיד להיות ראש שושלת, האמורה לרשת את כנען,

- בין אם אלה פרטים דמוגרפיים, שהוא עתיד להיות אחד מאבות גוי גדול,

- או כתנאי הדורש דרך התנהגות מסוימת, כמו מילת הערלה, אשר מכריח את אברהם לנקוט בפעולה לפני שאלוהים יקיים את הבטחתו;

עד הופעת שלושת המלאכים המבשרים במפורש, בתוספת זמן אנושי, ששרה תחבוק את בנם.

מעניין לציין, שבתמונת השיא, בה מופיעים שלושת המלאכים, מופיע גם אלוהים בכבודו ובעצמו, ואם הוא אינו ניכר לעין הנוכחים, ושרה ביניהם, הוא פורח ומתערב ברגע מסוים בשיחה (11).

עליונותו על בני האדם וידיעתו המוחלטת אותם מוכחת לא רק בדיעתו את שאיפותיהם הכמוסות ביותר ובמילונן, על דרך הניסים, אלא שהיא ניכרת גם בדיעתו את מחשבותיהם הרגעיות, האנושיות, וסלחנותו, אם מחשבות אלה הן קטנוניות; למשל, כמו במקרה שרה הצוחקת מן

המחשבה על הריונה העתידי, לפי שהיא מציינת את בלותה ואת זקנות בעלה. בשעת השיחה בין אלוהים ואברהם, אלוהים מגיב על מחשבות אלה, כאילו הן הובעו בקול רם. אך, כאשר מחשבה זו מובעת בפני אברהם, "משנה" ה' את מילותיה של שרה, מעלים את העובדה, שהיא הזכירה את זקנותו של בעלה, כדי לא להעליב את אברהם ולשמור על שלום בית.

או, תקיפות אלוהים בכל הקשור לאמת מוחלטת: הוא עומד על אזור האמת, למרות הכחשת שרה שהיא צחקה עם התנבאות המלאכים, שהיא עתידה ללדת לאברהם בן. - תקיפותו מעידה על ידיעה, אך אינה נושאת בחובה עונש.

כניסת שרה להריון מתוארת כתוצאה ישירה ובלתי מעורערת מהתערבות ה'. הפעלים הקשורים לפריונה של שרה ולידת יצחק הם שניים "ותהר" "ותלד", בעוד אלוהים מיוצג בארבעה פעלים: "וה' פקד", "כאשר אמר", "ויעש ה'", "כאשר דבר".

ואם שרה היא זו היולדת לאברהם "בן לזקניו", הרי זה "לפועד אֶשֶׁר-דִּבֶּר אֱתוֹ אֶל הַיָּהּ" (ברא כא 2).

ולסיכום: נוכחותו של אלוהים בזמן העקרות מורגשת, אך היא מתחזקת בזמן הפריון והלידה.

#### לידת התינוק המיוחל

לידת יצחק נתפשת כלידה מבעית, ושום ארועים יוצאים מגדר הרגיל לא נרשמו במקרא.

יתכן שהעדר רישום פרטים מיוחדים כשלעצמו מבליט את המיוחד והמופלא בלידה זו, מכיוון שאל לנו לשכוח, ששרה היתה בת כתשעים שנה, ועקרותה נמשכה זמן ארוך מאד (ראה לעיל). המסקנה, שהעדר הרישום בא להעצים את הנס, מחזקת על-ידי בימויים כמו: "וְאֶבְרָהָם בֶּן-מֵאָת שָׁנָה בְּהוֹלֵד לוֹ אֶת יִצְחָק בְּנוֹ" (ברא כא 5), או "וַתֹּאמֶר שָׂרָה צְחִק עָשָׂה לִי אֵל לְהִימָּלֵךְ-כָּל-הַשָּׁמַיִם יִצְחָק-לִי" (שם 6), או "מִי מִלֵּל לְאֶבְרָהָם הַיְיִקָּה בְּנִים שָׂרָה" (שם 7) ו"בֶּן לְזִקְנִי" (שם 7).

ובקשר למצב הפיזיולוגי-בריאותי של היולדת והוולד - גם כאן משמשת השתיקה להעצמת הרושם, בשל אותם פרטים המוזכרים לעיל, כמו גיל מתקדם, בלות, עקרות של שנים וכיו"ב.

### רבקה

ברא כה 19-26.

### שם האישה ושם בעלה

יצחק, האב לעתיד בסיפור לידת עשו ויעקב נזכר בספר בראשית עוד לפני פרק כה הדין בלידת בניו. ידוע לנו על לידתו הקשורה בנס, על מילתו, עקדתו ואהבתו הרבה לאמו אשר על מותה מאן להתנחם - עד פגישתו באישה המיועדת לו, ברבקה, אשר הובאה מארץ אבות אבותיו. גם הפגישה עם רבקה היתה קשורה בסיפור, אשר הדגיש את יפיה, נדיבותה ושאר תכונותיה המובות, כמו: תחושה של צער בעלי חיים

שהיא מפגינה, צייתה לבני המשפחה המבוגרים ממנה וכד'.

רגע הפגישה ביניהם מתואר כרגע מיוחד: (12).

"וַיָּבֵא יִצְחָק... וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְאֵ"ו

"וַתִּשָּׂא רַבֵּקָה אֶת-עֵינֶיהָ וַתִּרְאֵ אֶת-יִצְחָק וַתִּפְּלֵ מֵעַל

הַגָּמֶל... וַתִּקַּח הַצְּעִירָה וַתִּתְּכֶם"

"וַיִּבְאֶה יִצְחָק הָ אֱלֹהִים שָׂרָה אִמּוֹ"

"וַיִּקַּח אֶת-רַבֵּקָה וַתְּהִי-לוֹ לְאִשָּׁה

וַיֵּאָהֲבָהּ, וַיִּנָּחֶם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ" (ברא כד 63-67)

בפרק המספר על לידת תאומיהם, חוזר הסופר ורושם את תולדותיהם, ומצד רבקה אף מזכיר את אחיה, לבן: רמו סיפרותי המנבא לקורא על הקשר האמור להחזיקים בעתיד בינו - הדוד - לבין ילדיה של אחותו.

#### מספר שנות העקרות

בשתי נקודות בסיפור מורח הסופר לציין את גילו של יצחק: בעת

רישום עובדת נישואיו, ובעת רישום היותו לאב.

בראשונה הריהו בן ארבעים, ובשניה הריהו בן שישים. חישוב מתמטי

פשוט יגלה, שיצחק ורבקה חיכו לפני במן במשך עשרים שנה.

את התארכות הזמן המציאותי, הנגרם עקב ציפיה של עשרים שנה

ליורש, מעביר הסופר באמצעות תכסים רטוריים, של שימוש כפול

בפועל ע.ת.ר..

לפני מסירת הידיעה על הריונה של רבקה, מדווח הסופר על עתרתו

של יצחק לה' (פעולה יוצאת) והערתו של ה' לבקשת יצחק (פעולה

חוזרת).

ע.ת.ר. - בפעל, פרושו להתחנן ולבקש, כמו: "וַיִּעָתֶר יַצְחָק לֵה" (ברא כה 21).

ע.ת.ר. - בנפעל, פרושו להענות לבקשה, כמו: "וַיִּעָתֶר לוֹ ה'" (שם שם).

עצם החזרה על הפועל פעם אחת באופן פעיל ומיד אחריו בצורתו הסבילה, יוצרת הרגשה של פעילות החוזרת על עצמה משל גלים הנעים רצוא-ושוב, ומעבירה לקורא הרגשה של התארכות זמן הציפיה.

#### מצבה הנפשי של העקרה

על מצבה הנפשי של רבקה ועל מחשבותיה בזמן עקרותה נאלם הכתוב דום.

ופרטים על קשייה ועל התמרמרותה, באים לתאר רק את קשייה בזמן ההריון.

#### מצבו הנפשי של הבעל בעת היותו ערירי

יצחק, סובל מהיותו ערירי ומתפלל לה'.

הכתוב מציין (ברא כה 21), שהוא התפלל ל"נוכח" אשתו. לנוכח יכול להיות פה בעל שתי משמעויות, (13):

לנוכח - בנוכחות (in front of)

לנוכח - בשם, לטובת למען (on behalf of)

אם התכוון הכתוב שיצחק התפלל בנוכחות אשתו, הריהו בא להעיד על מצבו הנפשי של יצחק, ומסכנותו על היותו ללא זרע. במקרה כזה נראה שאכזבתו היתה כה גדולה עד כדי לעמם רגישותו לרגשותיה - בכך שהוא התפלל באופן נואש לפרי במן בנוכחותה של האישה העקרה.

אך, אם התכוון הכתוב, שיצחק התפלל למען אשתו, מעיד הכתוב על מצבה הנפשי שלה - של רבקה, ונכונותו של הבעל האוהב לעשות כל אשר בכוחו במטרה לישכך את כאבה של אשתו העקרה.

(ואז פסוק זה אמור להיות מצומצם בתת-הפרק הקודם, הדין במצבה הנפשי של האישה העקרה.)

בעצם הניסוח והמבנה התחבירי של הפסוק, מונע הסופר מאיתנו את האפשרות להכריע בין שתי ההיפותיזות, ומאלץ אותנו להחזיק בשתייהן כאחת.

וכך, בתכסים רמזי מובהק, על-ידי שימוש במינימום אמצעים לשוניים, הוא מצליח ליצור עומק של תאורים פסיכולוגיים רגשיים, שהתנ"ך ככלל אינו נוהג לספק. (14).

דווקא בשל הקיצור, וחוסר הבהירות מעמיק תיאור העצב, של יצחק ורבקה, והציפיה הנואשת של שניהם ליוצא חלציים.

#### הסיפור הצדדי הבא לאשש את חומרת המצב

בפרק זה, הועתק הסיפור הצדדי, הבא לאשש את חומרת המצב מתקופת העקרות לתקופת ההריון, כשהוא עדיין מאיר על תקופת העקרות לפי הכלל של "על אחת כמה וכמה".

כלומר, תפילת יצחק המוזכרת בקיצור נמרץ, שהיא העדות היחידה

מתקופת העקרות, היא רק חלק קמץ מן הסיפור הבא לאשש את חומרת המצב, אשר עיקרו הוא סבלה הגופני של רבקה בעת ההריון, לכתה להתייעץ בה' והנבואה הקשורה לתאומים העתידים להיוולד. נבואה הנושאת בחובה חדשות של מלחמה וריב בין הבנים ובין הלאומים אשר יצמחו מהם.

העתקת מקום הסיפור הפל, מתקופת העקרות לתקופת ההריון גורם לסרום הקונוונציה, האומר דרשני.

הקורא המעמיק חייב לשאול את עצמו, מה הוא ריאציה הזו על הקונוונציה באה ללמדנו. הסופר אינו מתעלם מן הסבל הנפשי המלווה לתקופת עקרותה של רבקה אך הוא עובר עליו בשתיקה בהעדיפו להשתמש בתכסים מפרותי של מיעוט במילים להעצמת הכוונה. כלומר,

אם בתקופת ההריון, תקופה המסמלת ציפיה, וחיוניות, מבקשת רבקה את נפשה למות, על אחת כמה וכמה במשך עשרים שנות עקרותה.

אם הכאב הגופני וחוסר הנוחיות, הביאו אותה לסף היאוש, על אחת כמה וכמה הסבל הנפשי שהיה כרוך בידיעה שאינה מצליחה לתת לבעלה האהוב בן.

כלומר, העתקת הקמץ השלילי מתקופת העקרות לתקופת ההריון שאמורה להיות תקופה של תקווה ואופטימיות, מעצימה את השלילי בתקופת העקרות, אשר הסופר לא נתן לה ביטוי מילולי.

כדי לחזק תיאוריה זו, הריני מעלה השערה שהועלתה על-ידי אנשי רפואה מודרניים, בהסתמכם על פסוקים בבראשית המתארים את יצחק (15). השערתם היא שיצחק היה חסר אונים, (אימפוטנט) ושתיקתה של רבקה בזמן ההריון היא משום כבודו של בעלה, ולא משום שהיא היתה

אדישה למצב עקרותה, כפי שמציע ארנולד ארליך (16) בפרושו לבראשית פרק כה. ואכן שתי עובדות המתועדות בפרק יכולות לשמש סימוכין להשערה זו:

א. יצחק הוא זה שהתפלל לנוכח ה' וביקשו להוליד ולא רבקה, כשאר הנשים העקרות שהיו מתפללות בעד עצמן;

ב. יצחק אינו לוקח אישה אחרת על פניה של רבקה. אם היה יצחק בעל-אונים, וחשד העקרות היה נופל על אשתו, יש לשער שהיה לוקח אישה שניה למטרות הולדה, כפי שנהג אביו, אברהם, בבואו אל הגר, כפי שנהג יעקב בלקחו את בלהה, אלקנה בלקחו את פנינה וכד'.

אם אכן רבקה שתקה מפאת כבודו של בעלה חסר האונים, הרי התפרצותה עקב כאבי ההריון בודאי מובנים לקורא מעצם היותם תרוץ להתפרקות מן הסבל הנפשי שהיא סבלה במשך עשרים שנה ללא אפשרות הבעה. ומכך לא היו כאבי ההריון אלא, ה"קש ששבר את גב הגמל".

ולמדנו, שתיקתה של רבקה בזמן עקרותה, בין אם מפאת כבוד בעלה חסר-האונים, ובין אם בשל אופיה השקט, היתה שתיקה רוויה בסבל נפשי שהתפרץ בזמן הריונה.

### התערבות אלוהית

בסיפור יצחק ורבקה, ההתערבות האלוהית היא עיקר הסיפור, רבקה נכנסת להריון רק לאחר שיצחק מתפלל לה', ולאחר מכן היא מצליחה לעמוד בקשיי הריונה, רק לאחר שהיא בעצמה דורשת בה'.

בשלושת הפסוקים המתארים את תקופת העקרות וההריון, נוכחות אלוהים תופסת את מירב החומר הסיפורי.

בפסוק 21 (ברא כה), שמונה מלים דנות בהתערבות האלוהית, לעומת שש מלים המתארות מצב אקמואלי ורישום עובדות: עקרותה של רבקה, והתעברותה.

פסוק 22, מתאר את מצבה הנפשי, ותלאותיה הגופניות בתשע מלים, וארבע נוספות מתארות את בקשתה להתערבות אלוהית. פסוק 23 כולו, (שש עשרה מלים), מוקדש לדברי ה' והעתיד אשר הוא מועיד לזרעה.

### הולדת התינוק המיוחל

האירוע בסיפורנו מופיע באמצעו, ובהכרח מפחית מחשיבות המסופר לפניו ואחריו, וגורם לירידה במתח, עוד לפני סיום המעשה. עקב העובדה שלדעתי חשיבות השלד הספרותי ומבנה העלילה לא היו זרים לרוחו של הסופר המקראי, והעריכה לא נעשתה כבדרך אגב, עלינו לנסות להבין מהי הכוונה המסתתרת מאחורי המבנה הספרותי הלא-שגרתי בסיפורנו.

אם אכן נוכיח שמבנה הסיפור הוא מיוחד, שלא כמצופה, נוכל לנתח את הקווים המיוחדים לו - ולהבין מה רצה הסופר ללמדנו, כשהוא מתעלם מן הכלים הרטוריים הרגילים.

לפני שנתחיל בניתוח נבאר מהו אירוע ספרותי. (17).

אירוע ספרותי הוא צומת התרחשויות המתוארות בפרטי פרטים, ומבחינה

תכנית ואמנותית הריהו לב הסיפור כולו.

ואסביר, כאשר אנו נתקלים בתאורים ספרותיים של התרחשויות, אנחנו

מחלקים אותם לתאורים אנכיים ולתאורים אופקיים.

תאורים אנכיים הם רישומים כלליים של התרחשויות. אין אלה רישומים

של הדברים כפי שקרו, אלא רישום סלקטיבי, מגמתי, של שרשרת

התרחשויות הקשורות לנושא עליו הסופר עתיד לדון. בדרך כלל הם

משמשים מעין רקע הסמורי לצורך היכרות עם הדמויות העתידות

להופיע כעיקר הסיפור, או פרטים הסמוגרפיים חשובים הקשורים בו.

תאורים אלה נקראים אנכיים, כיוון שנקודת המבט בה נוקט הסופר היא

של משקיף המדווח על המתרחש מן החוץ, בלא להיות מעורב, כאילו

הוא ניצב ממעל - ומשקיף מטה. מתוך עמדה זו נוצרת פרספקטיבה

הקולפת רק ארועים מיוחדים, סימני דרך החשובים לעלילה.

בתאורים מסוג זה, הפּוֹשֵׁךְ-הסיפורי הוא קצר ביותר בהשוואה לזמן

המציאותי.

למשל, "וַיָּקָם מֶלֶךְ-חֲדָשׁ עַל-מִצְרָיִם, אֲשֶׁר לֹא-יָדַע אֶת-יוֹסֵף" (שמות א 8).

- זו תקופה של שנים הנכללת בפסוק אחד.

"אֵלֶּה תּוֹלְדֵי דָן נָח אִישׁ צְדִיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֵי רָצוֹן, אֶת-הָאֱלֹהִים

הִתְהַלָּךְ נָח. וַיּוֹלֵד נָח שְׁלֹשָׁה בָּנִים, אֶת-שֵׁם אֶת-חָם וְאֶת-יָפֶת"

(ברא' ו 9-10). - אלה מירב שנות חייו של נח, המרוכזות במספר

מלים.

ובענייננו: "וַאֲלֵה תּוֹלְדֵי דָן יִצְחָק בֶּן-אַבְרָהָם, אֲבִרְהָם הוֹלִיד אֶת-יִצְחָק.

וַיְהִי יִצְחָק בֶּן-אַרְבָּעִים שָׁנָה בְּקָחְתּוֹ אֶת-רִבְקָה בַּת-בְּתוּאֵל הָאֲרָמִי מִפְּדוֹן

אָרָם אָחוֹת לְבֶן הָאֲרָמִי לוֹ לְאִשָּׁה" (ברא' כה 19-20). דילוג מכונן על

ארבעים שנות חיים מכיוון שאין להן שום השלכה על סיפורנו.

תאורים אופקיים הם תאורים אשר הפֶּשֶׁךְ-הסיפורי במ מואמ. הם כוללים פרטים רבים יותר מאשר הקודמים, ושאי התגלמותם הוא כאשר המשך-הסיפורי חופף למשך ההתרחשויות.

תאורים אלה נקראים תאורים-אפקיים כיוון שבהם נוקט הסופר בעמדה של צופה המדווח, על המאורעות כאילו הוא נוכח בעת התרחשותם, והוא דואג להעביר לקורא כל תנועה ומחווה של הדמויות המשתתפות או מצטט את שיחתם.

כמו: "וַיֹּאמֶר (מלך מצרים) אֶל-עֶמְוֹ, הֲנִה עִם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל רֵב וְעִצּוּם מְאֹד. הֲבֵה נִתְחַכְמָה לּוֹ פֶּן-יִרְבֶּה וְהָיָה כִּי-תִקְרָאנָה מִלְחָמָה וְנוֹסַף גַּם-הוּא עָלַי-שִׁנְאֵינוּ וְנִלְחַם-בָּנוּ וְעָלָה מִן-הָאָרֶץ" (שמות א 9-10). - לוקח לקורא או לשומע, אותו זמן לקרוא או לשמוע מלים אלו כפי שלקח למלך מצרים לבמאן.

"וַיֹּאמֶר אֵלֵהֶם לְנַחֵם כָּל-בְּשׂוֹר בָּא לְפָנַי כִּי-מִלְאָה הָאָרֶץ חֶמֶס מִפְּנֵיהֶם, וְהִנְנִי מִשְׁחִיתֶם אֶת-הָאָרֶץ. עֲשֵׂה לָהּ תַּבַּת עֲצֵי-גֹפֶר קָנִים תַּעֲשֶׂה אֶת-הַתֶּבֶה... " (ברא ו 13-14).

ובענייננו: "וַיֵּתֶר רָצוּצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּה וַיֹּאמֶר אִם-פֶּן לָמָּה זֶה אֶנֶּכִי, וַתֵּלֶךְ לְדֹרֵשׁ אֶת-ה'" (ברא כה 22).

בדרך כלל מתחילים הסיפורים התנכיים בתאורים אנכיים, הבאים למקד את תשומת לב הקורא, או השומע, לדמויות הגיבורים ולאשר קרה בחייהם לפני המעשה - רק אם יש לזה השלכות על העתיד להתרחש. מעצם היות הארוע לב הסיפור, הוא מתואר בצורה אופקית, מפורטת,

וכל יתר התיאוריים מסופרים כנמשכים אליו וממנו.

בסיפור לידת התאומים של יצחק ורבקה, הפתיחה מתארת על דרך הסיפור מצב סמאמי חסר פעילות, (רישומי הייחוס של משפחת אברהם). זו פתיחה קדם-ממפוראלית מכיוון שהעובדות המצוינות בה מוצבות כרקע, לפני שהסופר מוביל את הקוראים לקראת שני ארועים:

דרישת רבקה באלוהים ונבואתו לשני בניה.

סיפור הלידה: יציאת התאומים לאויר העולם.

לידת הבנים, ללא ספק, היתה נקודת שיא בחייה של רבקה, נשאלת אם כן השאלה: האם בהרחבת הארוע הסיפורי והכללת תקופת ההריון והנבואה כשווה בין שוים (סבל ההריון והנבואה מתוארים בעשרים ותשע מילים ויציאת יעקב ועשו לאויר העולם מתוארת בעשרים ושש מילים) רומז לנו הסופר על הקשר ביניהם? (18)

לידת יעקב ועשו מתוארת כהתרחשות בריאה, במלאת תשעת חדשי ההריון לפי הבטוי "וַיִּמְלֹאוּ יָמֶיהָ לֵלֶדֶת" (19).

יש בתיאור ההבדל הפיסי הניכר בין הבנים משום הסבר שמחיי, לא רפואי, להתרוצצותם ברחם אמם, וחוסר השקמ שליווה אותה בזמן ההריון.

הסיום הברור של ענייננו, חל עם יציאת התאומים לאויר העולם: הסופר מדגיש זאת בעצם העובדה, שעם סיום הלידה המתוארת כארוע סיפורי מובהק, וכוללת פרטים רבים, הוא חוזר ומשתמש בתאור אַנְכִי מספם: "וַיִּצְחָק בֶּן-שָׁשִׁים שָׁנָה בְּלֶדֶת אֹתָם" (ברא כה 26).

רחל

ברא כט 30-31; ל 1-8, 14-15, 22-25;  
לא 35; לה 16-18.

שם האישה ושם בעלה

יעקב מוצג בפני הקורא בשמו מרגע לידתו, ורחל מוצגת בשמה עוד מרם הופעתה הפיסית. כאשר יעקב מחכה על פני העין, מודיעים לו רועי המקום, שהנה רחל בת לבן עתידה להופיע בכל רגע להשקות את הצאן. בלב הקורא, כמו כנראה בלב יעקב, נבנות ציפיות הבאות לידי פורקן עם פגישתם, ומובעות בריבוי הפעילויות של יעקב: הוא מגולל את האבן מעל פי הבאר, משקה את הצאן, מנשק לנערה ונושא קולו בבכי.

מספר שנות העקרות

אי אפשר לקבוע בהחלטיות את מספר שנות העקרות של רחל, מכיוון שאין הכתוב מציין את גילם של יעקב ורחל בחתונתם ולא בעת לידת יוסף ו/או בנימין.

אברהם אבן עזרא מוען ש"הנה נולדו ליעקב י"ב בנים בו' שנים", (20), ואליעזר שולמן מנסה להוכיח אפשרות זאת על-ידי ספירה מדויקת של החדשים, ועריכת סכמה-כרונולוגית של כל הלידות בבית יעקב אבינו, מאז נישואי לאה ורחל ליעקב עד הולדת יוסף - ובכך מעמיד את

תקופת ה"עקרות" על שבע שנים. (21).

אנשי רפואה, לעומת זאת, נוטים להסכים, שרחל התנסתה בתקופת חוסר פריון ארוכה יותר. (22).

### מצבה הנפשי של העקרה.

במקרה רחל ויעקב, חשיבות המספר האובייקטיבי של שנות חוסר הפריון היא זעירה, כיוון שאַלמַנַח התחרות בין שתי האחיות מוריד מערכה של כל ספירה אובייקטיבית.

יכולים ללמוד זאת מן השינוי החל בתאורים העוסקים ברחל ובתגובותיה מאז פגישתה ביעקב על שפת הבאר:

בתחילה היא רועת צאן, יפת-תואר ויפת מראה.

ממעמד של הבת הצעירה של לבן היא הופכת לאישה האהובה של יעקב.

ואז היא מתוארת כעַקְרָה - וזוהי נקודת המפנה. (23)

היא מקנאה באחותה הַלְדָנִית, ועם כל לידה יש לשער שקנאתה יוקדת.

היא הופכת לקצרת רוח, לא הגיונית ומבקשת נפשה למות. נוקמת בפעולה: נותנת ליעקב את בלהה, שפחתה, כדי להבנות ממנה.

נותנת לבני בלהה שמות, ובכך יוצרת מצב של מעין-אימוץ. פונה לעזרת כשפים, ומוכנה ל"מכור זכויותיה עם בעלה" תמורת

דודאים, שהיה נחשב לצמח המעודד פוריות. (24)

כאשר פלו כל הקיצים היא מתפללת.

הצורך לחיות במחיצתה של מתחקה, המצליחה להשיג דברים בהם אדם חפץ, הוא קשה. ולפיכך מוצגים קוראי התנ"ך בפני המושג "צרה", כאשר חנה העקרה מזכירה את פנינה, אשתו האחרת - הַיְלֵדִיּוֹת - של בעלה.

במקרה של צרה ילדנית היתה יכולה העקרה לבכות, לא לאכול, (שמ"א א 7), להפגין את רגשות המרירות המפעמים בקרבה, להיות קשת רוח (שם 15), להתאונן (ברא מז 5), ואף כשהגיעו מים עד נפש ידוע על התעללות רוחנית או פיסית (שם 6).

במקרה רחל ולאה, ה"צרה" היתה אחותה הבכירה, שמאו ומתמיד נחשבה פחות ממנה, היתה רכת עינים, ונוקקה לתכסים רמאות כדי להנישא. עקב ילדנותה של לאה, התהפך הגלגל, ורחל מצאה את עצמה במצב הנחות. וממעמי כבוד המשפחה, לא התאפשר לה לתת פורקן לרגשות הקנאה, והתסכול אשר פעפעעו בה.

בקיצור התאור של כניסת רחל להריון, "וַתַּהַר וַתֵּלֶד בֵּן" (ברא ל 23) ובהיותו שיא של התגשמות ציפיות, יש משום נקודת התגשמות חלומות לרחל, ורגע של זיכור לקורא אשר סבל עמה.

אם נצרף עובדה זו לעובדה ש"נס" זה התרחש רק לאחר שכלו כל הקיצים ורק כשהיא פנתה לעזרת ה', נבין שהסופר מעביר פה לקורא מָסָר דתי חשוב:

המָסָר של אהבת ה' לכל בריותיו, שמיעתו והענותו לתפילות היוצאות מן הלב, אהבתו ורחמיו לסובלים, וידיעתו-את-הכל, מובעים פה בעזרת כלים ספרותיים בצורה הברורה להמוני העם, שהיו מקשיבים לסיפורים

אלה, ומובנת הרבה יותר מנאומים על פילוסופיה של הדת. קרוב לוודאי שעובדה זו נלקחה בחשבון על-ידי הסופר שחפן עלילות אלה; כיוון ש-

- א. בצמוד לכל שם של בן שנולד מוזכר ה'.
- ב. בתקופת המשבר, כשרחל פונה ביאוש ליעקב ומביעה את רצונה למות אם נגזר עליה להשאר עקרה, הוא מעמידה מיד על טעותה - אין הדבר תלוי בו אלא בה'.
- ג. הכתוב מדגיש שהשינוי במצבה חל רק לאחר שהיא הניחה לכל הכשפים ושאר סוגי עזרה ארצית גשמית והיא פנתה לה'.
- ד. מתברר מן הסיפור, שדברים בעולם קורים רק בהתערבותו של ה' ובזמן שהוא מיעד להם.

כלומר, דרך הצגת הסיפור: התאורים, הרמזים והמניפולציה של רגשות הקוראים, ולא דווקא דרך השתלשלות העלילה הם המסגירים לנו את כוונת הסופר, והלקח שאותו הוא תכנן מראש ללמדנו. בסיפור זה יותר מאשר בסיפורים רבים אחרים, נראים בני האנוש כשחקנים, הנעים על קרשי הבמה לפי רצונם, אלא שההחלטה הסופית למתרחש נתונה בידי כותב המחזה - הקב"ה.

### מצבו הנפשי של הבעל בעת היותו ערירי

יעקב לעולם אינו מתואר כערירי, מכיוון שמיד עם נישואיו, נולדו לו בנים.

למעשה רגשותיו של יעקב בנושא הולדת בנים אינם מוצגים בפני

הקורא:

- א. בשום מקום לא מובעת השתוקקותו לבן, כנראה שהסיבה לכך נעוצה בריבוי הבנים שנולדו לו מרגע נישואיו.
- ב. בשום מקום הוא אינו מתייחס ללידת ילדיו. המקום היחיד שהוא מוזכר בהקשר ללידה הוא כאשר רחל מתה, והוא משנה את השם שהיא נתנה לוולד.
- ג. הוא אינו נוטל יזמה בתהליך ההולדה.
- נשותיו מחליפות על התור: מי מהן תזכה בו בלידה, והוא עושה כמצווה עליו.
- כאשר ניתנות לו השפחות למצרת הולדה, הוא לוקחן, ואין לנו שום עדות על רצונו או חוסר רצונו לעשות זאת.

שוויון הנפש של יעקב לכל נושא ההולדה, הופך, כנראה, לאמימות ריגשית, כאשר הוא אינו מבחין בייאוש של רחל, ועל התפרצותה הנואשת הוא עונה בשאלה רפורית שיש בה מן הציניות: "הַתַּחַת אֶל הַיָּם אָ נָכִי" (ברא ל 2).

במקום לתת לה "מנה אחת אפיים" של אהבה או אות של הבנה לליבה, הוא מתרגז; ולמרות שהיה ברור לכל הדמויות בסיפורנו בְּמִי תלויה האשמה לחוסר העמדת וולדות, הוא דואג לזרוק לה עובדה זו בפניה, בהזכירו את הברור לכל: האשמה היא ממנו והלאה, (שהרי באותה עת היו לו כבר ארבעה בנים מאחותה).

ספור צדדי מפל הבא לאיש את חומרת המצב.

למרות שתקופת עקרותה של רחל לא התארכה כתקופת עקרות שרה, (עד גיל תשעים ותשע), או כימי עקרותה של רבקה, (עשרים שנה), נוטה הקורא לקבלה כתקופה קשה מנשוא ומתארכת.

הסופר יוצר אפקט זה בעזרת תכיפות ספורי המשנה, החוזרים ומדגישים את הסבל הנגרם לרחל בשל חוסר פריונה ואי יכולתה ללדת.

בנוסף לריבוי מספרי גרידא, הסיפורים הללו, שופכים אור על כל הדמויות הסובבות אותה. במקרה זה, אם הקורא מחפש סימפטיה ורגשי השתתפות משאר המשתתפים בדרמה המשפחתית, הוא חווה אכזבה המאפשרת השתתפות והזדהות, בזעיר אנפין, עם אכזבתה של רחל.

וכך מציג הסופר בפנינו שלושה סיפורים המאששים את חומרת המצב:

- א. סיפור הצרה הנולדנית - שאינה אלא אחותה הבכירה.
- ב. נתינת השפחה, אשר ללא מאמץ יולדת שני בנים.
- ג. סיפור מציאת הדודאים על-ידי ראובן, ונסיונה הנואש של רחל להשיגם ולו במחיר תורה להתייחדות עם בעלה.

סיפור חייה של רחל בצד אחותה הנולדנית הוא כה ברור ומתוך הקורה אפשר לנחש את העצב הקבוע בליבה פנימה, עד שאין הסופר צריך להוסיף לו פרטים המדגישים את סבלותיה. העובדות מדברות בעד עצמן.

לירותיה של בלהה, לעומת זאת, מספקות לו הזדמנות לרמוז על מצבה הנפשי של רחל. השמות שהיא נותנת לשני הבנים, משקפים את הלך רוחה: בשם דן היא מביעה את יאושיה לחוסר הענותו של ה' לתת לה

פרי בזמן. והשם נפתלי, מעיד על נפתוליה עם אחותה, נפתולים אשר אינם נזכרים בשום מקום אחר, מחמת הפגיעה בכבוד המשפחה. למרות, שרחל מצינת שמות אלה כמצב חיובי, כביכול, דהיינו: "דַּנְנִי אֶל הַיָּהוּם וְגַם שָׁמַע בְּקִלִּי"; ו"נִפְתַּלְתִּי עִם-אֶחָיו גַּם-יְכַלְתִּי", אין במילים אלה בכדי להתעות את הקורא, שכן מן העובדות ברור שנפתוליה עם אחותה, לא חלפו ועדיין ה' לא דן אותה בצורה הוגנת - ולא איפשר לה עצמה ללדת.

מסיפור הדודאים, אפשר ללמוד על ייאושה של רחל. הסופר המקראי הנוהר מלקשר אחד מהאבות או אחת מאמהות האומה לעכו"ם, קורע לנו צוהר למקרה המעיד על העדר אמונה מלאה בהקב"ה. שהרי, אם רחל היתה מאמינה בכוחו המוחלט של ה' לא היה מתעורר בה הצורך להעזר בעשבים, ובמרקחות, מעשה ידי אדם, והיא היתה שמה מבטחה בתפילה (ראה לעיל, הפרק הדין בעקרונה של רבקה). משום סיבה זו אכן קמוע הסיפור באמצעו (25). ובכל זאת, עצם סיפורו, מעצימה את תאור יאושה של רחל, במיוחד לאור העובדה שהיא מוכנה ל"מכור" את הזמן המיועד לה להתייחדות עם בעלה תמורת צמח הדודאים, אשר היה אמצעי מוחשי גשמי להאחו באשלייה ובתקווה שבסוף הסיפור אינה מתממשת.

הצלחתו של הסופר, בהעברת רגש הצער של רחל לקורא היא מעבר לכל ספק, כיוון שמקריאה ראשונית של נפתולי רחל, בתקופת עקרונה נוצר בלב הקורא רושם שתקופת העקרות התארכה הרבה יותר מן הזמן האובייקטיבי, שהיא אכן נמשכה.

התערבות אלהית

בסיפורנו נוכחותו של אלוהים מורגשת ללא הפסק:  
 מרגע ההכרה שלמרות היות לאה האישה החוקית, היא אינה אהובה פותח  
 ה' את רחמה, ומפצה אותה על חוסר אהבת הגבר שלה, בספקן לה מה  
 שהיה משאת כל אישה - השאיפה ללדת בנים. יתר על כן, כאשר הוא  
 מונע מרחל, האישה האהובה, מתנה זו, הוא שופך אור על חשיבות  
 ההולדה לכל אישה ובכך הוא מבטיח שהפיצוי, יהא מושלם יותר.  
 יש בסיפור זה מן כיאסמוס תכני: הצלבה של שאיפות והתגשמיותן,  
 ורצונות האדם לעומת החלטות האל. "תצלובת" (כיאסמוס) זו מעלה את  
 התוכן הסיפורי הפשוט לדרגת סמל, הנושא בחובו את המסר: ה' מתערב  
 במטרה להיטיב עם הסובלים.

יעקב גורם לחוסר שוויון:

לאה האישה השנואה

רחל זוכה באהבתו של יעקב

ה' המאזן את הגורל ומפצה:

לאה זוכה בפרי בזמן

רחל עקרה

בפסוק המדבר על העדפתו של יעקב את רחל על פני לאה, מתוארת  
 תגובת ה'. תגובת נגד המעמידה את לאה במעמד עדיף על פני אחותה.  
 "וַיְבֹא גַם אֶל-רַחֵל וַיֵּאָהֵב גַּם-אֶת-רַחֵל מֵלָאָה... וַיֵּרָא ה' כִּי שָׂנְאָה לָאָה  
 וַיִּפְתַּח אֶת-רַחֲמָהּ, וַרְחֵל עֲקָרָה". (ברא כט 30-31).  
 מפסוק זה ברור, שהעקרות אינה מקרית. היא מתוכננת ומחוקקת לאורך  
 כל הסיפור לפי רצון ה'.

אין לקורא אפשרות להתעלם לרגע משלימתו המוחלטת של ה' בחיי

הגיבורים, מכיוון שהסופר נוטה להזכיר את התערבות ה' כמעט בכל

פסוק:

לאה יולדת את בכורה, קוראת לו ראובן, "פִּי-רָאָה ה' בְּעֵינָי" (ברא כמ 32).

- ואת שמעון, "פִּי-שָׁמַע ה'... וַיִּתֶּן-לִי גֵם-אֶת-זֶה" (שם 33).

שמו של יהודה, נובע מרגשות התודה לאלוהים (שם 35).

כשרחל מביעה את רצונה הנואש ללדת, או למות, יעקב עונה:

"הֲתַחַת אֶל לְהִים אָ נִכִּי?" (ברא ל 2).

בנה של בלהה נקרא דן כי ה' דן את רחל... (שם 6).

בנה השני נקרא נפתלי, כי נפתולי רחל עם לאה מכונים בפיה

"נִפְתָּלִי אֶל לְהִים" (שם 8).

בנה החמישי של לאה, יששכר נולד כי "וַיִּשְׁמַע אֶל לְהִים

אֶל-לָאָה". השם יששכר נבחר, כי "נתן אלהים שכרי" (שם

17-18).

זבולון נקרא כך, כי "זָבַדְנִי אֶל לְהִים" (שם 20).

ואז - ורק אז, כאשר אלוהים זוכר את רחל, ונענה לתפילתה

ופותח את רחמה... "וַתֵּהָר וַתֵּלֵד בֶּן". וכמובן מאליו, שמו מעיד

על הכרתה של רחל בעובדה שלידתו היא תוצאה ישירה של

התערבות ה': "אָסַף אֶל לְהִים אֶת-חֲרָפְתִּי" (ברא ל 23).

### הולדת התינוק המיוחל

לידתו של יוסף, היא שיא סיפורי ומשמשת כנקודת מפנה הסמורית.

לידתו מסמלת את סוף תקופת הבחירות, בה בנה יעקב את עצמו מבחינה

כלכלית ומבחינה אישית. מאז בואו לחרון, חסר כל, הוא מורח לשפר את עצמו ולהגדיל את הונו ומשפחתו.

הוא רוכש לעצמו שתי נשים, שתי שפחות, (משלם בעדן), מוליד אחד עשר ילדים, (עשרה בנים ובת), ואז - עם לידת יוסף, בכורה של אשתו האהובה, הוא מרגיש שהוא הגשים את עצמו ומוכן לחזור בראש מורם אל מולדתו ובית אביו.

כלומר, לידת יוסף המהווה שיא סיפורי, היתה שיא רגשי בחיי רחל, בעוד שליעקב, היא משמשת פשוט אחד מציוני הדרך של קורותיו, ארוע החופף מבחינה כרונולוגית לנכונותו להתחיל פרק חדש בחייו. עובדה זו באה לידי ביטוי, מבחינה דקדוקית, כאשר נראה שלידת יוסף משמשת כחלק המפל - לוואי-המתאר-זמן, אשר בו היה יעקב מוכן נפשית ופיסית לעזוב את חרון: "וַיְהִי פֶּאֶשֶׁר יְלֵדָה רַחֵל אֶת-יוֹסֵף, וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-לְבָן שְׁלַחֲנִי וְאֶלְכָה אֶל-מְקוֹמִי וְלֹאֲרָצִי" (ברא ל 25).

#### אשת מנוח / אמו של שמשון

שופ יג 2-24.

#### שם האישה ושם בעלה

מנוח, האב לעתיד, מוצג בפני הקורא בשמו הפרטי, בשם השבט ממנו בא, משפחת הדני, ובמקום מגוריו, צרעה. לעומת זאת, אשתו, אינה מוצגת כלל בשמה, או ייחוסה המשפחתי והכתוב חוזר ומתייחס אליה

כ"האשה", (שבע פעמים) או כנסמכת, מעין תוספת יתר של בעלה, "אשתו", (שבע פעמים).

הבן העתיד להיוולד נחשב כחלק ממשפחת האב, משפחת הדני, לפיכך מוזכר ייחוסו המלא מצד האב (26), למרות שחשיבותו בסיפור היא קמנה מחשיבות אשתו.

לא רק שהאב אינו נושא את הוולד, האם היא האמורה לשמור בזמן ההריון על חוקי אכילה ושתייה התואמים את העתיד הצפוי לבנה, היא זו שמלאך ה' ראה צורך להתגלות אליה, והיא בעלת הבנת-החיים ושכל רבים מבעלה; ברגע שהבעל נבהל מחזיון מלאך ה' וחושש שזה יגרור בעקבותיו מות, אשתו היא זו המנתחת את המצב מבחינה הגיונית ואומרת לו שבהלתו היא חסרת הגיון.

- ובכל זאת היא אינה נזכרת בשמה. ולאורך כל הסיפור ממשיך

המספר להתייחס אליה כ"אשת מנוח" או כ"אמו של שמשון".

### מספר השנים שהיא ציפתה לילד

אין הכתוב מביא רמזים בנידון.

### מצבה הנפשי של העקרה

פעלתנות הדמויות, והשתדלותם לעשות רק את הדברים המתירים, מגלה את התרגשות ההורים לעתיד, אלא שבשום מקום אין הכתוב מציין בבירור אם ההתרגשות היא בעקבות כניסתה של האישה להריון ועתידה ללדת תינוק, שציפו וייחלו לו שנים רבות,

- או

שההתרגשות היא כתוצאה מעצם מעשה ההתגלות האלהית למשפחה.

מועדפת ההשערה שהתגלות המלאך היא הגורמת להתרגשות, כיוון שאחרי שנודע לאישה, שנחשבה קודם לכן כעקרה, שהיא בהריון, היא רצה לבעלה אך הדבר הראשון שהיא מספרת לו, הוא: שמלאך ה' נראה אליה, ומוסיפה תאור של מראהו ופרטי הפגישה ביניהם, (עשור מילים), מה היא כן אמרה ומה היא לא אמרה, (עשור מילים), ורק אז, היא מזכירה שהיא בהריון (שש מילים), ועתידה ללדת נזיר ה', (תשע עשרה מילים).

מקריאת הפרק לא מצטיירת אורח צער, המעכירה בדרך כלל את החיים של זוגות העוברים הרבה שנות עקרות.

### מצבו הנפשי של הבעל בעת היותו ערירי

בפרקנו אין רמזים למצבו הנפשי של מנוח בעת היות אשתו עקרה. מה שכן ניכר לעין הוא רצונו למלא אחר כל המצווה עליו, בכל הקשור בוולד אשר נושאת אשתו ברחמה. יכולות להיות לכך שתי סיבות:

- א. הוא כל כך מתרגש מעתידו להיות לאב, שהוא מרגיש שעליו למלא אחר כל המצווה עליו מחמת הפחד לאבד את פרי בטנו.
- ב. הוא אדם דתי, אשר ביקור מלאך ה' והרמו שבנו עתיד לשרת את ה' בדרך מיוחדת נומעים בו את החלמיות לפעול לפי כל כללי הדת.

חו"ל השיגו נגד הסיבה השנייה ומענו, שמנוח היה עם הארץ (27), כיוון שלא הכיר שהשליח, מלאך ה' הוא, לא ידע מה הם חוקי נזיר, היה צריך לעזרתו של המלאך להסביר לו חוקים, שאמורים להיות מוכרים ללומדי תורה, וְלָחֲמוּ הִיּה אסור למלאך.

הכתוב אכן מפרט את התרגשותו של האב לעתיד, מן הלידה הקרובה, אם בשל עצם התממשותה, ואם בשל התפקיד המיועד לבנו. אך אין בידנו שום רמז על יגון או צער בתקופת היותו ערירי.

#### סיפור צדדי מפל הבא לאשש את חומרת המצב

הסיפור הצדדי, המופיע בלב ענייננו, הוא סיפור התגלותו של מלאך ה' בפני האם, ובפני שני ההורים יחדיו.

בפעם הראשונה, יש בהופעתו חשיבות לענייננו, מכיוון שהוא חוזר ומדגיש את מצב עקרותה של האישה: "הִנֵּה-נָא אִתְּ-עֵקֶרָהּ וְלֹא יִלְדֶּתָּ וְהָרִית וְיִלְדֶּתָּ בֵּן" (שופ יג 3) וחוזר על עובדת הריונה פעם נוספת באמרו: "כִּי הִנֵּה הָרָה" (שופ יג 5).

עצם החזרה על המילה יתכן שבאה לרמוז על מחווה של חוסר אמון או התרגשות מיוחדת מצד "האשה", ובכך להאיר על הרגשותיה כעקרה. (ואז מקומה בפרק המובא לעיל, הדין ברגשותיה של אשת-מנוח).

אך, חוץ מחזרה מילולית זו, יתר מלותיו ומעשיו של המלאך מסתובבים סביב הסבר חוקים ומנהגים הקשורים לנזיר ה', הכנסת אורחים, אכילה בבית אנשים זרים, העלאת עולות וחזיונות אלוהיים - אך הם אינם שופכים אור על מנוח ואשתו בתקופה בה היו ללא ילד.

התערבות אלהית

בפרק זה אנו לומדים על התערבות אלוהית ללא עדות של בקשה להתערבותו.

הכתוב אינו מרמז מדוע נבחרו מנוח ואשתו להוליד בן, שנועד להיות נזיר ה' ולהושיע את שבטו מיד הפלישתים.

הולדת התינוק המיוחל

הלידה אינה מופיעה כארוע חשוב, היא מוזכרת במינימום המילים האפשריות, כחלק משרשרת התרחשויות, המכינות את הקורא לשיא הסיפור המתגלם כאשר רוח ה' צולחת על שמשון, ככתוב: "וַתֵּלֶד הָאִשָּׁה בֶן וַתִּקְרָא אֹתוֹ-שִׁמְשׁוֹן, וַיְגִדֵּל הַנַּעַר וַיְבָרְכֵהוּ ה'. וַתְּחַל רוּחַ ה' לַפְעָמוֹ בְּמַחֲנֵה-דָן, בֵּין צָרְעָה וּבֵין אִשָּׁת א'ל" (שופ יג 24-25).

חנה

שמ"א א 1-27, ב 1, 5.

שם האישה ושם בעלה

ספר שמואל ככלל, וסיפור לידתו של שמואל בפרט, מתחילים בציון שמו המלא של האב, אלקנה, רשימת ייחוסו עד דור חמישי, שם

השבט, אפרים ומקום מגוריו.

מיד לאחר מכן נזכרות נשיו, והראשונה ביניהן, אשתו האהובה, חנה.

### מספר שנות העקרות

עובדת חוסר פריונה של חנה נזכרת בנשימה אחת עם ציון היותה אשתו של אלקנה.

חנה, מוזכרת כאשתו ה"אחת" של אלקנה, לעומת פנינה, אשתו ה"שנית", כמו כן כתוב בפרוש שלפנינה יש ילדים, בלשון רבים, ומתוך כך למדנו, שחנה ישבה ערירית מספר שנים.

למרות שמספר השנים האובייקטיבי אינו מצוי, תקופת עקרותה התארכה מבחינה סובייקטיבית, עקב הסבל הנפשי שעבר עליה, כאישה עקרה. אנו למדים זאת ממספר עובדות המובאות בפרק:

א. כינויה של פנינה כ"צרה", מעיד על היחסים בין שתי הנשים:

הולדנית, והעקרה. (שם 6)

ב. התייחסותה של פנינה אל חנה נכתב בברור ללא נסיון

למשמוש: פנינה היתה מכעיסה את חנה, ומוכירה לה את מצבה

הנחות עקב חוסר פריונה: "וְכַעֲסָתָה צָרָתָה גַם-פַּעַם בְּעַבְרָה

הַרְעַמָּה, פִּי-סָגַר ה' בְּעַד רַחֲמָה". (שם 6, 7)

ג. חנה היתה מאבדת את התיאבון ולא יכלה לאכול מרוב צער.

(שם 7)

ד. לבבה היה רע. (שם 8)

ה. היא היתה מרת נפש. (שם 10)

ו. הרגישה אומללה ועניה / חסרת כל (שם 11), למרות שבעלה

חזר והוכיח את אהבתו אליה והשתדל להיות מוב אליה "מעשרה  
בנים".

ז. הרגישה עצמה חסרת חשיבות, ושכוחת אל. (שם 10)

ח. היתה קשת רוח. (שם 15)

ט. הפכה כעסנית. (שם 16)

מספר תאורי הצער והאוממללות, שעברו על חנה בתקופת עקרותה ניפר  
ביחדו בסיפורים התנכיים המצמינים בחסכנות מילולית.  
כאשר נשווה אותם לרישומי ארועים בעלי חשיבות מן ההסמוריה  
(המובאים במקרא), ותאורי הלך הרוח של הדמויות המעורבות, יבלומ  
תאור הסבל של חנה בשל ריבוי התאורים הנרדפים המופיעים בנידון.  
מתוך כך מתקבל הרושם שלדעת הסופר לידת שמואל היא אירוע בעל  
חשיבות ראשונה במעלה.

למשל:

בסיפור עקידת יצחק, כאשר הקב"ה מצווה על אברהם להעלות את בנו  
לעולה, לא מתוארת אף תגובה רגשית לפקודת העקידה.  
(ברא כב 1-19).

בשמוע עשו שברכתו נלקחה ממנו מתוארים רגשותיו: הוא צעק צעקה  
גדולה, הוא נשא קולו בבכי, הוא שומן את אחיו, ומתנכל להרגו  
(ברא כז 33-42), אך רגשות אלה מתוארים כרגעיים, שכן בפגישת  
האחים מסתבר מדברי עשו שהם שכחו. (שם לג 9, 15-16).

אף רגשות האכזבה של משה מן העם בקברות התאווה, הם רגעיים,  
התנערו מהם: "הֲאֵן נִכִּי הָרִיתִי אֶת פֶּלֶא-הָעַם הַזֶּה אִם-אֵן נִכִּי יִלְדֶתִיהֶן"  
(במדבר יא 12), יחד עם כל רגשות הכעס הממלאים את ליבו חולפים

ברגע שנתינו נזקקים לעזרתו, והוא חוזר להיות המנהיג הדואג לעמו  
(שם 23).

לעומת רגשות חולפים אלו, הלך הרוח האומלל הנמשך לאורך כל זמן  
עקרותה, הוא המאפיין את דמותה של חנה, ונחשב לתכונה בה מזהה  
אותה הקורא, למרות העובדה שהיא ילדה את שמואל ואחרי כן נתברכה  
בעוד שלושה בנים ושתי בנות (שם"א ב 21).

#### מצבו הנפשי של הבעל בעת היותו ערירי

העובדה שאלקנה נשא לו אישה שניה, פנינה, על פני חנה אשתו  
האהובה, מרמזת על החשיבות שהוא נתן לקיום שמו על-ידי הקמת זרע  
למשפחתו. ואכן הוא הוליד בנים ולא היה ערירי.  
אבל, רגש ההשתתפות בצערה של אשתו העקרה נוגע ללב; בחלקו את  
הזבח לבני המשפחה, הוא ניסה לשמח את חנה בנתנו לה "מנה אחת  
אפיים"; בהתעצבה על היותה עקרה, הוא מעולם לא שכח לנחם את  
ליבה ולחוק אמונתה באהבתו לה; ויתכן שיש במילותיו אף רמו שמקומה  
בביתו במוח, למרות שהיא לא ילדה לו בן, ולפי החוק היא היתה בסכנת  
גרוש (28).

#### סיפור צדדי הבא לאיש את חומרת המצב

הסיפור הצדדי בענייננו הוא סיפור תפילתה של חנה והנדר שהיא נדרה.  
הפרק מתחיל בתאורים אנכיים, הכוללים את הייחוס המשפחתי של

אלקנה, כלומר, חיי מספר דורות מרכזים בפסוק אחד.  
עוקבים אחריהם תיאורים מלאים יותר של מנהגי המשפחה, ואחריהם  
נוספים תיאורים עוד יותר מפורטים של היחסים בין שתי הנשים,  
כשעדיין מספר שנים בא לידי ביטוי בצמד פסוקים.

רק בעת שהות המשפחה בשילה, כשחנה הולכת להתפלל, התאור הוא  
אופקי: תפילתה נרשמת במלואה, כמו גם מחותיה הגופניות ושיחתה עם  
עלי.

למרות היות חלק זה מפל לסיפור מבחינה היסטורית, הוא הוא  
האירוע-הסיפורי, הצומת המרכזי בפרק, אשר אליו וממנו נמשכים כל  
יתר מרכיבי העלילה.

על ידי תכסים רמזי זה, מעביר הסופר לקוראיו את הלקח שהוא בא  
ללמדם, מציאת כל הפתרונות לכל המצבים הוא בתפילה לה', באופן  
ישיר ולא דווקא באמצעות באי כח מן הכהונה.

עלי, הכהן הגדול המשרת בהיכל ה', מתואר פה כאדם שלא הבין לנפש  
פנימה, עד כדי כך שהוא לא ידע את ההבדל בין אישה נואשת הבאה  
לשפוך את ליבה לפני ה', ובין אישה שיכורה.

מסר זה המועבר לקורא דרך התנהגותו של עלי, והבא להכין את הקורא  
לעתיד להתרחש בפרקים הבאים, הדנים בבני-עלי בני הבליעל (שם ב  
12-17), הוא מוטיב חוזר בספר שמואל, ונמצאהו יותר מאוחר גם כחסרון  
של שמואל עצמו; בעת שה' מואס בשואל שהוכתר קודם לכן על-ידי  
הרואה, ותמציתו: "פִּי הָאָדָם יִרְאֶה לְעֵינָיִם וְה' יִרְאֶה לְלֵבָב" (שם מז 7).  
מעניין לציין שגם הכניסה להריון, ולידת שמואל חוזרת ומתוארת  
בתאורים אנכיים.

צומת סיפורי זה, מאשש את חומרת מצבה הנפשי של חנה בעת היותה

עקרה, על בסיס העיקרון של "על אחת כמה וכמה":  
 אם עלי, הכהן, האמור להיות רגיש מאחרים לצרכי בני-ישראל, לא  
 הבחין בסערה המשתוללת בתוככי ליבה של חנה, על אחת כמה וכמה  
 שישאר בני האדם העסוקים בעניני דיומא.  
 ואם הסובבים אותה, העסוקים בעניני דיומא הבינו מעט מצערה, (שהרי  
 צרתה ידעה שזוהי הנקודה הרגישה אשר ממנה היא נפגעת, ובעלה  
 ניסה לרצותה ככל יכלתו, כי הוא ידע כמה היא פגיעה בנושא), על  
 אחת כמה וכמה פגיעה היתה ציפור נפשה פנימה.

### התערבות אלהית

חנה נכנסה להריון רק לאחר ששפכה את ליבה בפני ה' בהיכלו אשר  
 בשילה, ואחרי שנדרה לו נדר. רק אז, זכר אותה ה', ובעת היותה עם  
 בעלה, "לתקפות הימים", הוא פתח את רחמה.  
 התעברותה נחשבה כנס בעיניה, ומעידה עד כמה היא היתה מיואשת  
 קודם לכן.

מנוסח תפילת ההודיה, אשר היא נשאה לאחר שהיא הביאה את שמואל  
 לשמש בהיכל ה', אפשר לראות את גודל התפעלותה. למרות שתפילתה  
 היא תפילת הודיה אישית, (ועל כך מעיד השימוש בגוף ראשון):

"עלץ לבי בה"; "רמה קרני בה"; "רחב פי על אויבי", (שמ"א ב 1)

היא דנה בנפלאות בריאת העולם:

"פי לה' מצקי ארץ וישת עליהם תבל", (שם 8) ו"בשמים ירעם" (שם)

; (10)

ודרך ניהולו בידי הכח העליון ה"כל-יכול" ו"הכל-יודע":

"אל העות ה' ולנו] נתפנו עלילות", (שם 3), "ה' ממית ומחיה, מוריד  
 שאול ויעל", (שם 6), "עד עקרה ילדה שבועה, ורבת בנים אמללה",  
 (שם 5);

ובכך מעמידה לידת נפש אחת בישראל, כבריאת העולם כולו בהדגישה  
שהכל בידי שמים (29).

### הולדת התינוק המיוחל

לידתו של שמואל מתוארת כחלק מתהליך מבעי לגמרי.

לאחר הסערות הרבות שעברו על חנה כעקרה, מצבה הנפשי הקשה,  
 תפילתה והנדר שהיא נדרה לה', מציין הכתוב שבעלה ידע אותה,  
 ולתקופת הימים, (כשה' זכר אותה) היא התעברה, ומיד לאחר מכן כתוב  
 "ותלד בן ותקרא את-שמו שמואל" (שם"א א 20).

הסופר מנסה למחות בשתי מילים: "ותלד בן", את כל סבלותיה ותלאותיה  
 של חנה - כמו שלידתו של שמואל מחתה את שנות הצער שהיא  
 עברה. נסיון זה אינו עולה בידו, כי חוץ מתפקיד רישום הלידה של  
 שמואל, אין ללידה אפקט על דמותה הספרותית של חנה. אף אם ידוע  
 שבמציאות היא יצאה מגדר "האשה העקרה" ועברה לתחום ה"האשה  
 היולדת" חנה תשאר לעד כסמל האישה העקרה, וכך היא משמשת  
 נושא לאגדות, שירים, מחזות ומסות (30).

יש לציין שבאותה שנה, בעודה חובקת תינוקה, היא לא היתה בין בני  
 המשפחה אשר עלו כבימים ימימה לשילה. היא נשארה בביתה להניקו,  
 ורק עם גמילתו עלתה לחגוג את המאורע המרגש בשילה, ולמלא את  
 חלקה בנדר.

השונמית

מל"ב ד 8-17, 28, 30, 37.

שם האישה ושם בעלה

בשום מקום בסיפור לא מוזכר שם האישה השונמית או שם בעלה, הפרט המזהה היחיד הוא עובדת היותה "אשה גדולה" בשונם. עובדה זו הציקה לחז"ל אשר מציעים, ללא עדות למקור עליו הם מסתמכים, שהשונמית בפרק ד בספר מלכים ב, הריהי אחותה של אבישג השונמית, אשתו של ערו הנביא. (31).

מספר השנים שהיא צפתה לילד

אין בסיפור שום עובדות היכולות לעזור לנו בקביעת תאריכים. ההערה היחידה המתייסת לזמן היא ציון העובדה שבעלה היה זקן.

מצבה הנפשי של העקרה

עובדת היותה עקרה, אשר היה לה מכל שאוותה נפשה - חוץ מפרי במן אפשר ללמוד מדברי גיחוי, שסיפר לאדונו עובדה זו כדבר הידוע ברבים.

ההנחה שהיא עברה את סף התקווה לפרי במן, מחמת היות בעלה זקן, ושנות אכזבה ואשליות מבוססת על תגובותיה, בשתי שיחותיה עם

## אלישע.

כאשר מודיע לה אלישע ש"כעת חיה" היא תחבוק בן, היא מבקשת ממנו לא "לכוב" לה, משפט המצביע על אכזבותיה הרבות בעבר. לאחר "מות" בנה, היא כואבת על מה שהיא מכנה אשליה מתארכת. יש הרגשה שלפני פגישתה באלישע היא השלימה עם גורל היותה עקרה, ולידת בנה היתה הפתעה מעל ומעבר למצופה, מעין מתנה לה היא לא ציפתה. אך כתוצאה מכך - היא מציגה את גזילתו ממנה בשלב מאוחר יותר כהתאכזרות רוחנית.

חו"ל מציעים שהתנ"ך מרמז לנו על תפילותיה של השונמית לה' בזמן עקרותה, ונכונותה לעשות כל דבר למען פרי בטן.

הרמז, לדעתם, מסתתר בסיפור בְּנֵית "עֲלִית-הַקִּיר הַקַּמְנָה" שהיא בנתה לכבודו של איש האלוהים שהיה ידוע בניסים שהוא עשה. (32).

לפי חו"ל המילה "קיר" אינה מחויבת בשם העצם "עלית-קיר" והיא באה במטרה לרמוז על תפילותיה קורעות הלב, של השונמית, תפילות העתידות להענות, כמו שתפילותיו של חזקיהו, אשר נסוב אל הקיר, דחו את מותו, ככתוב: "וַיִּסַּב פָּנָיו אֶל-הַקִּיר וַיִּתְפַּלֵּל... וַיְהִי דְבַר-ה'... שָׁמַעְתִּי אֶת-תְּפִלָּתָהּ רָאִיתִי אֶת-דְּמָעָתָהּ..." (ישע לח 2, 4-5).

מצבו הנפשי של הבעל בעת היותו ערירי

הכתוב אינו מזכיר את האב בעת היותו ערירי, אך דאגתו הרבה לבנו כאשר הוא חש בראשו, בהיותו עם אביו בשדה, ושליחתו המידית בידי אחד מהנערים-הקוצרים אל אמו מעידה על נסיונו לגונן על יוצא חלציו

שנולד לאחר שנים רבות של חיים ללא פרי-בטן.

### סיפור מפל הבא לאיש את חומרת המצב

הידיעה על עקרותה של השונמית מופיעה בצמוד לידיעה על עתידה ללדת.

מבחינה כרונולוגית, סיפור הכנסת האורחים שהיא יזמה ודאגתה לאלישע, התרחש בתקופה בה היא היתה עקרה. ויתכן שיש בו מן הרמז לנס העתיד להתרחש, שהרי אלישע למרות היותו אדם חם מזג (מל"ב ב 23) וקנאי לשליחותו (שם ג 13, וכיוצ"ב), היה ידוע כמחולל ניסים לנוקקים (שם ד 1-7; 38-41; 42-44 וכיוצ"ב).

מבחינה ספרותית, הסיפור המפל הבא לאיש את חומרת המצב יכול להיות סיפור מותו של הילד, המשובץ בשלב מאוחר יותר בסיפור, כיוון שהוא מחזק את הרמזים הקודמים על הלך רוחה של האם והשלמתה הכואבת עם עובדת היותה עקרה. תאור יגונה מתקשר למצבה הנואש בעת מחלתו ו"מותו" הפתאומי.

### התערבות אלהית

כאשר פלו כל התקוות, הודיע אלישע לשונמית, אשר תחת קורת גגה הוא התגורר, שהיא עתידה ללדת. השיחה ביניהם, והבטחתו הרת הגורל מתנהלים ברוח כה עניינית, כאילו הם דנים בענייני דיומא, ורק פנייתה אליו: "אל אד'ני איש האלהים" מזכירה את הכוחות האלהיים, ההשגחה העליונה אשר אותה ייצג אלישע, ואשר בלעדיהם לא היו

מתקיימים דברי הנביא.

הולדת התינוק המיוחל

לאחר תגובות חוסר האמונה של השונמית, על החדשות שהיא עתידה ללדת, מצפה הקורא לקשיים בעיבור ובלידה, אך אלה אינם מתממשים. השונמית נכנסה להריון, וילדה בדיוק לפי נבואתו של אלישע, בלא דיחוי או קושי: "וַתֵּהָרֵה הָאִשָּׁה וַתֵּלֶד בֵּן, לְמוֹעֵד הַזֶּה כְּעַת חָיָה אִשָּׁר-דְּבַר אֱלֹהֵי אֱלִישָׁע" (מל"ב ד 17).

הערות, הארות ומראי מקומות

1. Gerhart Mary, (1988)  
 "Generic Competence in Biblical Hermeneutics". Semeia, 43. Scholar Press. Pp. 29-44.
2. אלטר אורי, (1981).  
 "אמנות הסיפור במקרא". אדם, תל אביב. עמ' 61.
3. Austin John L., (1975)  
 "How to do Things With Words". Cambridge, Mass. Harvard University Press. Pp. 99-100.
4. לחשיבות הבנת הסוג הספרותי לניתוח מקטט, ראה כתב-העת -  
 "Semeia 43" העוסק כולו בנושא זה, ובמיוחד מאמרה של מרי גרהרט,  
 הנ"ל; ווורנר קלבר ( Kelber Werner H. ), שם עמ' 1-20.
5. הנסיון להבין את המטען הרגשי, הקשור בנושא מופיע בפרק  
 הסיכום.
6. הסברים לשוניים ופיסיים, של מושג ה"עקרה" ניתן למצוא אצל:  
 בן-שם ישראל, (1972),  
 "עקרת הבית", "בית מקרא", ב (מט). טבת-אדר שנה שבע עשרה.  
 עמ' 218-219.

כספי משה, (1980)

"מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה", "בית מקרא", ד (פג).  
תמוז-אלול שנה עשרים וחמש. עמ' 365-366.

7. הגדרתי לפי אלטר אורי, (1981). כנ"ל. עמ' 63.

8. ראה למשל קאלי רוברט (Culley Robert C.), (1976)

"Studies in the Structure of Hebrew Narrative". Fortress Press.

9. ואלטר ארנד, (1933)

"Die typischen Szenen bei Homer".

ראה אלטר אורי, (1981). כנ"ל. עמ' 65.

10. כדי לחסוך בסירבול, (שאינו מחויב המציאות), של הוכחת המקור של כל מילה, אותה אני מצטטת, וכדי לחסוך חזרות שאינן מועילות, אני מסמנת ליד שם כל אישה בה אני דנה, את מראי המקורות המופיעים בפרק, ורק לעיתים כאשר אני דנה בפרט שאינו מוכר, או המעורר תמיהה אסמן מקומו בגוף הפרק, בכדי למנוע ספקות, או חוסר בהירות.

להבנת מצב האישה, ומצב האמות והשפחות שילדו לאדוניהן, בישראל ובמזרח התיכון הקדום, ראה:

בן-אבר דוד, (1981)

"מעמדה של האישה בישראל ובמזרח התיכון הקדום". עבודה לקבלת

תואר מוסמך במחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.

פליישמן יוסף, (1981)

"אספקטים משפטיים ביחסי הורים וילדים במקרא ובמזרח הקדום".  
עבודה לקבלת תואר מוסמך במחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן,  
רמת-גן.

משאלי אילה, (1983)

"מעמד האשה בתקנות מלכי אשור בהשוואה למעמדה במקרא". עבודה  
לקבלת תואר מוסמך במחלקה לתנ"ך, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.

11. על נוכחותו של ה' וצפייתו הסבלנית לאברהם, ראה דברי רבי  
סימון: "תקון סופרים הוא זה, שהשכינה היתה ממתנת לאברהם" בראשית  
רבה מ.מ.

לפי דעה זו, שונה הנוסח המקורי, משום שהסופרים הראשונים, ראו  
בהמתנת ה' לאברהם עד שיתפנה, משום חוסר נימוס כלפי הקב"ה, ושינו  
את הנוסח ל: "ואברהם עידנו עומד לפני ה'" (ברא יח 22) למרות  
שבנוסח זה האחרון, איבד הפסוק את משמעותו, ואינו ברור.

וראה פרטי ביקור ה' אצל אברהם, בפרשה מח, מ.מ, ב"בראשית רבא"  
בעריכת: י. תיאודור וחנוך אלבק. (1965). ספרי ואהרמן, ירושלים.  
עמ' 479; 505-506.

12. על תגובותיהם של יצחק ורבקה ברגע פגישתם, הרבו החכמים

לדון, ורובם מציגים רגע זה כרגע של התרגשות והתאהבות.  
 ראה: "בראשית רבא" בעריכת י. תיאודור וחנוך אלבק, כנ"ל. פרשה  
 ס', עמ' 654-656.

13. לקסיקון עברי-אנגלי של התנ"ך העברי.

B.D.B. (1906)

"Hebrew and English Lexicon of the Old Testament" - by Brown Francis;

Driver S. R.; Briggs Charles A.

Clarendon Press, Oxford. ערך "נכח" - P. 647.

14. על הדינאמיקה של רב-המערכתיות במילוי פערם, וקריאת חומר  
 בעל מסר כפול, ראה מאמרו של שמרנברג מאיר, (1973)  
 "איוון עדין בסיפור אונס דינה", ב"הספרות", כתב עת למדע הספרות,  
 בהוצאת אוניברסיטת תל-אביב. חוברת אפריל 1973. עמ' 193-231.

15. על ההשערה שיצחק סבל מסכרת, ועקב זאת איבד לאט את מאור  
 עיניו, והפך חסר-אונים (אימפוטנט) ראה מאמרו של ד"ר סימון לוין:

Levin S., (1988)

"Isaac's Blindness: A Medical Diagnosis",

"Judaism: A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought", Vol 37, No.1

Winter Issue. Pp. 81-83.

16. לפנים, מודה ארנולד ארליך הוא הבין את תפילת יצחק כאות  
 להשתתפות יצחק בצערה של אשתו העקרה. אך עתה, הוא קובע

שלא נראה לו שרבקה הצמיעה על עקרותה (הדגשת הכותבת א.מ.ר.).

Ehrlich, B. Arnold, (1969)

"מקרא כפשוטו" - Ktav Publishing House, New York. P. 71-72

17. ראה אלמר אורי, (1981)

כנ"ל. בפרק "בין סיפר לדיאלוג", בעיקר בחלק התיאורטי: עמ' 78-80.

18. ראה בחלק ב' בפרק ב', של עבודה זו, בקמץ הדן בנביאי השקר.

19. על ההיבטים הרפואיים במלואם ראה מאמר:

Reisenberger Azila Talit, (1987)

"Birth In The Bible", "Nursing RSA", Nov/Dec 1987. Cape Town.

Pp. 26-29.

20. בפרושו לבראשית ל 23.

21. שולמן אליעזר, (1985).

"ספר הקורות בתנ"ך", הוצאת משרד הבטחון, ישראל.

22. לאורך כל ההסמוריה של מדע הרפואה ניסו רופאים לעמוד על

גילה של רחל בעת לידותיה, לרוב במטרה להבין את הסיבה למותה

בעת לידת בנימין. הדעה המקובלת היא שבין שתי הלידות לא יתכן

שעברו יותר מעשר שנים.

אם אכן הדבר כך, מעניין לשים לב שכבר ב-1625 (!) מען הרופא -  
Bonfreiuis, שרחל היתה בת 50 ! בלידת בנימין, ולפיכך כבת 40  
בלידת יוסף.

ראה "המילדות לפי המקרא", עבודת ד"ר לרפואה של שמייר  
משה בהדרכת פרופ. יהושע ליבוביץ, 1967, הדסה, ירושלים.  
עמ' 15.

שני האחים הרופאים בלונדהיים, מוענים שרחל היתה כבת 40, בלידת  
בנימין ולפיכך בשנות השלושים לחייה בלידת יוסף, ובמאמרם ישנה  
עדות לויכוחים מוקדמים יותר, במסגרת המסורת היהודית.

Blondheim S. H. and Blondheim Menachem, (1984)

"The Obstetrical Complication Of Benjamin's Birth", "Dor Le'Dor",  
vol. XIII No. 1. Jerusalem. Pp. 88-92.

כמו כן ראה מאמרו של סימון לויין:

Levin S., (1960)

"Obstetrics in The Bible", "Journal of Obstetrics and Gynaecology of the  
British Empire" 67. Pp. 490-498.

והפרק הדן בלידה במפרו של יוליוס פרויס:

Preuss J. (1978).

"Biblical and Talmudic Medicine".

Sanhedrin Press, New York. Pp. 393-398, 430.

ב"ספר הישר" בהוצאת גולדשמיד, פר' וישלח עמ' קכד, כתוב שרחל מתה בהיותה בת ארבעים ושש שנים, שנים עשר שנה אחר לידת יוסף. לפיכך ילדה רחל את יוסף בהיותה בת שלושים וארבע שנים.

23. כבר חכמינו הרגישו שתאורה של רחל כעקרה במקומנו, הוא בִּזְמָה, וניסו להסבירו בדרך מחמיאה, שלמרות שהיא היתה ערירית ולאחותה היו בנים היא היא זו שהיתה עיקר הבית. לדעתם, המילה עקרה לא באה בענייננו מתוך עֶקֶר - חשוד בנים, אלא מתוך עֶקֶר - שורש, אֲשֶׁיהּ, הדבר החשוב.

לפי "בראשית רבא" בעריכת י. תאודור וח. אלבק, כנ"ל. פרשה עא, עמ' 823.

24. תרגום השבעים מתרגם דודאים כ: "מנדרגורא"

תרגום אונקלוס מביא: "יברוחין בשדה"

ואבן עזרא פרש: "אמר המתרגם יברוחין, וכן יקרא בלשון ישמעאל"

סיכום של ריבוי מאמרים הדנים בהתייחסות עמים שונים, ביניהם גם ישראל בזמן התנ"ך, לחיזוק ועידוד הפוריות של צמח הדודאים מצוי בספרו של תיאודור גסטר:

Gaster Theodor H., (1969)

"Myth, Legend, and Custom in the Old Testament". Harper & Row Publishers, New York. P. 200.

מן האספקט הרפואי, ראה פרק "דרכים למניעת עקרונות" ב"מילדות לפי המקרא" (1967), של משה שמיר, כנ"ל, עמ' 30.

25. את הדעה שסיפור הדודאים הוא סיפור-עם שאומץ, על-ידי הסופר המקראי, מביא ג'ון סקינר בפרושו לפרק ל בספר בראשית. על סמך העובדה שהסיפור קטוע באמצעו הוא טוען שהסופר ערך צנזורה בסיפור הנ"ל עקב הסתייגותיו מנסיונה של רחל למצוא מוצא למצבה בעזרת צמח ולא על-ידי פניה לה'.

Skinner John, (1910)

"A Critical and Exegetical Commentary on Genesis" (I.C.C.). T. & T. Clark, Edinburgh. P. 388.

26. על ציון שם ההורים, בהתאם לחשיבות משפחותיהם, ראה חלק ראשון, פרק ב' בעבודת הדוקטורט של ברין גרשון, (1971) "הבכור בישראל בתקופת המקרא". אוניברסיטת תל-אביב. הפרק הדין ב"שאלת בכור לאם ובכור לאב", עמ' 37-58.

27. מסכת עירובין פרק יח ע"ב.

28. על זכות הבעל לגרש את אשתו חשוכת הבנים כפי שהיא מתבטאת בחוקי המזרח הקדום ובמקרא, ראה: בן-אבר דוד, (1981) "מעמדה של האשה בישראל ובמזרח התיכון הקדום", אוניברסיטת בר-אילן. עמ' 160, 168.

או באופן כללי יותר על זכויות האישה, כאשת-איש וכאם ראה

דה-וו ר. (1969)

"חיי יום-יום בישראל בימי המקרא", מסדה/עם הספר, תל-אביב.

כרך ראשון, עמ' 51-52.

29. לעוצמת הביטוי של רגשות התודה של חנה אשר "הורמה מבורח תחתיות", משפל המדרגה בעקבות הסבל שגרמה לה עקריתה, יש הדים במזמור קיג בספר תהלים. פסוקים אחדים מתפילת ההודיה שלה (3, 7-8) מופיעים מילה במילה במזמור המהווה חלק מתפילת "הלל" (תהל קיג 5-8).

30. אחדים מהם אפשר למצוא באסופה של זמורה ישראל, (1964)

"נשים בתנ"ך", הוצאת מחברות לספרות, תל-אביב.

אגדות: עמ' 130-136; שירים: עמ' 319-320; ומסות: עמ' 571-580.

31. ברכות י ב, ירושלמי יבמות פרק טו הלכה ב; ובפרקי דרבי

אליעזר, פרק לג; ילקוט שמעוני, ח"ב, רמז רכח.

32. על "עסקי הקיר" ראה ברכות י; "מדרש הגדול" בראשית כג, א.

כמו כן, ראה: חסידה יש"י, (1988).

"אישי התנ"ך באספקלריא של חז"ל". הוצאת ראובן מס, ירושלים.

עמ' שצח.

חלק א'פרק ב': דמות האישה הוולדניתנוסחה ספרותית מוסכמת בסיפורי האמהות

תאור העונש אשר העניש ה' את חוה לאחר אכילת פרי עץ הדעת, משמש מעין תבנית, ספריאופיפ לקונוונציה של האישה הסובלת תלאות וצער עד כניסתה להריון, או עד לרגע בו מתברר לה שחיים מתפתחים ברחמה.

כשם שחוה, אם כל חי, האמורה להתחיל בתהליך ההולדה של הגזע האנושי, עתידה לסבול עד אשר היא תוכל למלא את התפקיד המוטל עליה: "פרו ורבו ומלאו את-הארץ" (ברא א 28), כן גם יתר הנשים בתנ"ך.

כלומר, הקללה המוטלת על חוה, היא לעבור תקופת צער עד שהיא תזכה ללדת.

התרגום שהשתרש לבראשית ג 16, מקורו במעות, שנבעה מחוסר בהירות בתחביר, ולפיכך: "הרבה ארבה עצבונה והרנה בעצב תלדי בנים" (ברא ג 16) מופיע בתרגומים המקובלים באנגלית:

"...I will greatly multiply thy pain and (the suffering of) thy conception; in pain shalt thou bring forth children..." (1).

לפי הלקסיקון של בראון, דרייבר, בריגס (B.D.B.) (2), פעמיים בלבד מופיע השורש ע.צ.ב. במובן כאב גופני:

א. בפסוק "מפיץ אבנים יעצב בהם, בוקע עצים יפכו בם" (קהל י 9),

אשר בו השורש ע.צ.ב. מתורגם כ- physical pain .

ב. ובענייננו, (ברא ג 16), אשר בלקסיקון הם מתורגמים כ-travail.

בניגוד לדעת בראון, דרייבר ובריגס בהסבירם את שני הפסוקים הנ"ל, קיימת אפשרות מועדפת לקריאת השורש ע.צ.ב. מתוך הבנה של צער רוחני ולא דווקא כאב גופני, קריאה, שתתאים לכל המקרים האחרים בהם מופיע השורש בתנ"ך.

בקהלת צער האיש המסיע אבנים לא חייב להיות כאב גופני מִיָּדִי אשר יגרם עקב הזזת האבנים, דהיינו: נפילת האבנים עליו (כאב גופני), כמו שבפסוק שלפניו, הבנוי על אותו עקרון של "חוק הפעולה והתגובה" אין קשר הגיוני הכרחי בין פריצת גדר והכשת נחש:

"חֵפֶר גּוֹמֵץ בּוֹ יִפּוֹל, וּפִרְץ גְּדֵר יִשְׁכְּנוּ נָחָשׁ" (קהל י 8).

ומתוך כך מתברר, שהקמץ בקהלת אינו נוכר, אלא, בכדי לְשַׁמֵּשׁ כאזהרה לבני אנוש להשאיר דברים כמות שהם; כלומר: מוטב להשאיר את האבנים במקומן ולא להסתכן בגרימת התדרדרות, כיוון שאין האדם יודע מה יביא לו השינוי, ואיזה צער הוא עלול לגרום לעצמו.

אי לכך המילה "יִצְבֹּב" יכולה להתפרש בקהלת כדאבון-לב, ולא ככאב גופני.

בבראשית ג' 16, המבנה התחבירי של "עֲצָבוֹנָהּ וְהָרָנָה", אינו ברור (3). גם "עצבון" וגם "הריון" מופיעים כשני שמות עצם עוקבים, ולא כסמיכות: "עצבון הרָנָה" כפי שהמתרגמים ואחרים ממלומדי התנ"ך מנסים להציע בתרגומיהם (4).

חוסר הבהירות התחבירית המרידה מפרשים, אשר בשל היות רובם גברים, לא הכירו בשום תופעה מעציבה הקשורה בהריון, חוץ מצירי הלידה, ומתוך כך השתרש התרגום: "thy pain" או כפי שמופיע בלקסיקון (B.D.B.) "travail".

אך, אם בקריאת הקללה של ה' לחוה נבין את המילה "עצבונך" כצער שיעבור עליה עד כניסתה להריון, תיאוריה המחזקת בעצם הופעת שני שמות העצם "עצבון" ו"הריון" בזה אחר זה, כדרך הופעתם בחיים בצורה עוקבת, תהיה זו עדות ספרותית לתופעה של הצער הנפשי המתלווה לתקופת הציפיה להכנס להריון, ולא דווקא הכאב הגופני אשר אמורות הנשים לסבול עד הביאן בנים לעולם.

עמנואל בן גוריון, מוכיח שבכל התרבויות, אחד השלבים בסולם המוטיבים המצטרפים לאגדת חיי אנוש, עוסק בלידה; והוא מדגיש ש"המיתוס האילי והליגנדה הדתית אינם מסתפקים בסיפור מעשי (הגיבור)... בגדולתו. הם באים לפאר גם את... ינקותו וגם מה שקדם ללידתו" (5).

אך סיפור ענישת ה' את חוה, שונה מיתר סיפורי העקרה היולדת, בעצם הופעתו במסגרת בריאת העולם וסדריו. הוא נושא אופי של תוספת מאוחרת יותר, סיפור-אטיולוגי, (סיבה = aitia) מסוג אנתרופולוגי, אשר נבע מן הצורך ליצור תקדים למוטיב זה החוזר במקרא (6), במיוחד מן הסיבה, שריבוי הצער, שעוברות הנשים עד שהן נכנסות להריון, היא עובדה העומדת בניגוד גמור, הן לתשוקתן הטבעית ללדת, והן להכרח של קיום המשכיות הגזע האנושי, המתבטאים בתנ"ך במצוות ה"פרו ורבו".

פרק זה בא לברר, מה מלמדים אותנו הפרטים המשותפים, או/ו

ההבדלים בין כל סיפורי ה"עקרות היולדות" הנוכרים במקרא, על תפיסתם של המספר התנכי וקהל הקוראים שלו בנושא האמהות. מתוך שחזור רשת הקונוונציות שהם אָרְגוּ, ושאליהם הם הקפידו להתאים את כל סיפורי ה"עקרות-היולדות", נוכל אנו לשחזר מה לַמַּד אותם נסיון-החיים שלהם על מושג האמהות, ואלו ציפיות הוא פָּתַח בהם בְּנוֹשָׂא. מִצְפִּיּוֹת אלו, אפשר ללמוד על מה שהתרחש במציאות, ומה היה הווי החיים בתקופת התגבשות התנ"ך, על סמך ההנחה, שציפיות צומחות מתוך נסיון חוזר בחיים.

הסופר התנכי בנה את סיפוריו על ההנחה שכל הווייתה של האישה משתוקקת לפרי בזמן. תדירותו של מוטיב זה בסיפורי המשפחה בתנ"ך מעידה על ידיעתו של הסופר שהקוראים מצפים לו כחלק מהתנאים ההכרחיים הבסיסיים להולדת כל תינוק.

ואם כל אישה, משתוקקת לפרי בזמן ומוכנה לעבור תלאות רבות וצער עד שתזכה להחזיק בחיקה את עוללה, על אחת כמה וכמה אם התממשות חלומה תִּזְפָּה אותה לא רק בן (או בת) אחד מן העם, אלא באדם משכמו ומעלה או מנהיג לאומי דגול. לפי זה יובנו תלאותיהן של:

שרה: אם יצחק שהיה ממשיך השושלת, ואבי האומה.

רבקה: ששני תאומיה היו ראשי עמים, וש אחד מהם, יעקב, בנה האהוב היה ממשיך השושלת ואחד מאבות עם ישראל.

רחל: שבְּכוֹרָהּ, יוסף היה מְשֻׁנָּה למלך מצרים והציל את משפחתו בזמן הרעב הגדול בכנען.

אשת מנוח: אמו של שמשון אשר הושיע את העם מיד הפלישתים.

חנה: אמו של שמואל הרואה, שנועד להנהיג את העם מלידתו ועד יום

מותו; שמילא את תפקידו באמונה, והמליך שנים ממלכי ישראל.  
 רק בסיפור השונמית, הסופר אינו מורח להבהיר: מה היתה חשיבותו  
 הלאומית של בנה. חז"ל, שעמדו על סרום הקונוונציה, צרפו את  
 השונמית פֶּאֶם לנביא בישראל והודיעו: "למה נקרא חבקוק? מפני  
 שכתוב 'למועד הזה כעת חיה את חובקת בן' והוא בנה של השונמית  
 היה..." (7).

אבל, הכתוב עצמו אינו מספק פרט זה, ויש אפשרות, שעיקר כוונתו  
 של הסיפור אינה אלא לחזק את הקונוונציה של "העקרה-היולדת".  
 על השתרשותה של הקונוונציה, אפשר ללמוד מן העובדה, שחז"ל  
 הוסיפו לאמהות מנהיגים נוספים כגון: אמו של יהושע בן-נון שנאמר  
 עליה: "עקרה היתה" (8).

או סיפור חז"ל שאמו של דוד סולקה מלפני ישי, ושלוש שנים ניסתה  
 לחזור אליו, לזכות באהבתו וללדת לו, עד שזכתה בדוד (9).  
 חז"ל כתבו על התאמצות בת-שבע למצוא חן בעיני דוד כדי להוליד  
 ממנו בן "שיאמר שלשת אלפים משל ואלף שירות", (10), ועל הנדר  
 שהיא נדרה כדי שיהא לה בן "זריז וממלא בתורה והגון לנביאות",  
 (11) וכד'.

ולסיכום, האינסטינקט המבוע בנשים להיות אמהות, היה כה ברור לסופר  
 ולקוראיו, עד כדי כך שאם הוא רצה להעניק, לסיפוריו הדנים בלידה,  
 אמינות, שנבעה מאהבת כל אם בישראל, רצוי היה, שהוא יזכיר את  
 הייחולים והציפיה, שעברו על האם עד לעיבורה.

יתר על כן, במקרים שהוא רצה ליצור דעות קדומות בקשר לחשיבות  
 התינוקות, הוא היה חייב להדגיש את התיסרות אמהותיהם עד לעיבורן,

כדי להגביר בקהל קוראיו את הציפיות מן הוולדות. בכך הוא הוציא אותם מתחום תינוק אינדיבידואלי, פרטי, והאציל עליהם הילה של חשיבות לאומית - מעין נבואה ספרותית.

כאשר בחר הסופר להתעלם מן הקונוונציה הזו, או כאשר הוא בחר להשתמש בה על דרך השלילה, גם אז, קבל קהל הקוראים מסר. מסר שהתבקש מאליו עקב הציפיות שלא התגשמו.

להעברת מסר בדרך כזו השפעה נכבדת על הקוראים, כי היא מנצלת את רגש האכזבה הנגרם להם מחוסר התממשות ציפיותיהם.

כאשר אין הכתוב מרמוז על תקופת ציפיה והשתוקקות לוולד, נוצרו ספקות: אם לתינוק שנולד היתה בכלל איזו חשיבות (12).

ספקות אלה הפכו לוודאות, כאשר בחר הסופר לציין את הקלות בה זכתה אשה לפרי בזמן. במקרה כזה נוצרה בלב הקוראים דעה קדומה על נחיתותו של הוולד. נחיתות זו נבעה מ:

א. חפזון הולדתו, לפני שהיתה בידי אמו (ובידי הקוראים) שזהות לפתח רגשות השתוקקות וציפיה.

ב. במקרים שהאם היתה שפחה שנלקחה למטרות הולדה, או אישה שנואה, נוספו אצל הקוראים רגשי רחמנות או רגשי עליונות כלפי "אנשי-גיבורים" אלה.

עובדות אלה גרמו להוצרות קונוונציה שנייה: קונוונציה של האח הפחות חשוב, שגדל והתפתח לעם או לגזע נחות (13).

בבדיקה ובניתוח של רישומי האישה הוולדנית בתנ"ך, אתחקה אחר הפרטים הבאים: (14)

מוצא האם והתייחסותה למשפחה.

יחס האב אליה.

תקופת ציפייתה לעיבור.

שם התינוק.

נבואה על עתיד התינוק או צאצאיו.

### הגר

ברא מזו 1-16; יז 20-21, 25; כא 9-21;

כה 12-18.

הגר היתה השפחה המצרית של שרה. לא רק שהיתה נחותה באופן אישי, מפאת היותה שפחה, אלא שהיתה בת לעם זר, עובד אלילים, ולא מבני ביתו של אברהם, שאמצו את האמונה באל אחד, ובכך הרגישו שהם התעלו על שכניהם.

במהלך כל הסיפור הדרן בהריונה של הגר ובלידת בנה, ישמעאל, אין שום עדות ליחסים בינה לבין אביו, אברהם. ובהתאם לכך, אין הכתוב משתמש מבחינה דקדוקית בכינויי שייכות בינה לבין אברהם. אף פעם אין הוא נזכר כאדונה, או כבעלה, למרות שהוא נזכר כאביו של ישמעאל בנה, וישמעאל מכונה בנו.

הגר לא הצטרפה לחכות לפרי בזמן, היא הרתה מיד לאחר שניתנה לאברהם, כפי שמעיד הכתוב: "וַיֵּבֵא אֶל-הָגֵר וַתְּהַר" (ברא מזו 4),

עובדה שגרמה לה להתנשא על גבירתה העקרה.

ספרות המשפט האכדית מעמידה אותנו על בעיות מסוג דומה.

חוק חמורבי (1460) מספר על כוהנת בשם "naditum" האסורה בלידת בנים, אשר סובלת מהתנשאות האמה, שהיא עצמה נתנה לבעלה לממרת הולדה. החוק הנ"ל קבע, שהגבירה יכולה להוריד אמה זו לדרגת שפחה פשוטה, שכל מעלתה על יתר השפחות (שלא ילדו לאדוֹנָן) שאי אפשר למכור אותה.

גם בספרית נוזו נמצא מסמך הדן בנושא. זהו חוזה נישואין, המחייב את האישה לתת לבעלה אמה תחתיה, אם היא עצמה לא תוכל ללדת לו צאצאים. כמו באכד, גם החוק בנוזו שולל את הרשות לגרש את בן האמה (15).

בסיפור התלאות אשר עברו על הגר, חוזר פעמיים מוטיב העויבה. פעם אחת נזכרת יציאתה למדבר כבריחה מפני גבירתה, אשר קנאה ביכולתה להתעבר, (ברא מזו 6-14), ופעם שניה כאשר היא משולחת (בניגוד לחוקים המוזכרים לעיל) עם בנה מעל פני אברהם, האב, ומשפחתו (ברא כא 9-19).

בשל הדמיון הרב הקיים בין המוטיבים והפרטים המאפיינים את שני המקורות הנ"ל, מסכימים חוקרים רבים, שהם שני נוסחים, (ואריאציות), המבוססים על אגדה אחת, עתיקה משניהם (16). יש אף חוקרים המוענים שהמקרה המופיע בפרק כא הוא חזרה על המקרה המסופר בפרק מזו.

ואכן, הפרטים הכרונולוגיים בפרק כא מתאימים למתרחש בפרק מזו, אולם עומדים בסתירה לעובדות הנזכרות בפרקים לפניו, למשל: אם ישמעאל היה "בן-ש' ל'ש עֶשְׂרָה שָׁנָה בְּהַ מְלוֹ אֵת בְּשֵׁר עֶרְלָתוֹ" (ברא יז 25), עוד לפני ששרה נכנסה להריון עם יצחק, והוא שולח למדבר אחרי הולדת יצחק, הרי מסתבר, שבעת שילוחו הוא היה בודאי

בן למעלה מארבע עשרה שנה. לפיכך, קשה לקבל את המסופר בפרק כא, שאברהם שם את "הילד" על שכמה של הגר (שם 14), או שהיא השליכה את הילד תחת אחד השיחים.

אין נושאים על שכם, או משליכים תחת השיחים בחור בגיל העשרה אלא אם כן הוא מחוסר הכרה, עובדה המופרכת מתוך העובדה שישמעאל התפלל לעזרת ה'. (ברא כא 17). (17).

פרט אחר בפרק כא אשר היעדרו מעורר פליאה, הוא שמו של ישמעאל, אשר מכונה בפרק: "בן" הגר המצרית, "בנו" של אברהם, "הנער", "זרעו" של אברהם, ו"הילד", אך מעולם לא נקרא בשם אשר קרא לו אביו מיד בלידתו (ברא מז 15), עובדה המאששת את ההשערה שסיפור תעיית הגר במדבר המסופר בפרק כא, אינו אלא נוסח ב' של בריחתה מפני שרה לפני לידת ישמעאל (פרק מז) בשניויים קלים.

למרות שלאחר הלידה מצוין שאברהם העניק לבנו את השם ישמעאל, (ראה לעיל), מלאך ה' הוא זה המצווה על הגר מראש לכנותו בשם זה "פי-שמע ה' אל-עניה" (ברא מז 11). עובדה זו באה להזכיר לקוראים, את נחיתותו של ישמעאל, אשר כל קיומו הוא, כביכול, תודות לרחמי ה' על אמו.

בסיפור בריחת הגר מצויה נקודה אחרת הראויה לציון והיא איזכור הביטוי "הרָבָה אֲרָבָה" (ברא מז 10) הקיים בסיפור ענישת חוה (ברא ג 16).

הופעת הביטוי, אשר אינו נפוץ במקרא, בשני סיפורים שונים, יוצרת דינאמיקה רטורית המקשרת ביניהם, (18), עובדה המאששת את התיאוריה שסיפור חוה הוא סיפור אמילוגי הקשור לרישומי ההריון

של הנשים התנכיות. (ראה לעיל).

ואם חוה עתידה לסבול רוב עצב, עתידה הגר לזכות ברוב צאצאים. כאשר מרמו הכתוב בפרק אחד על רוב-עצב ובפרק השני (הקשור אליו) על רוב צאצאים, נשאלת השאלה: מי הוא העתיד לסבול רוב עצב, העתיד להגרם בשל ריבוי זרעה של הגר? ותודות לאותו "ביטוי-מנחה", שגרם להווצרות השאלה, מתבררת התשובה (19).

שלוש פעמים מוזכר בתנ"ך הביטוי: "הַרְבֵּה אֲרֵבָה". פעמים ראשונות הן, כאמור, בסיפור חוה המתנבא על עצב, פעם שניה כנבואה על זרע הגר האמור לגרום לעצב, ופעם שלישית לאחר עקדת יצחק, כנבואה המבטיחה ריבוי זרעו של אברהם אבינו, מיצחק, זרע האמור לסבול מנחת זרועם של בני ישמעאל.

שני בניו של אברהם עתידים להתברך בריבוי זרע:

ישמעאל אשר יהיה "פָּרָא אָדָם יָדוּ בַּכַּף וַיֵּד כֹּף בּוֹ" (ברא מז 12).

ויצחק, אשר עליו מתנבא הכתוב: "כִּי-בֵרַךְ אֲבִרְכֶה וְהִרְבֵּה אֲרֵבָה אֶת-זְרַעוֹ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וַיִּחְוֶל אֲשֶׁר עַל-שֵׁפֶת הַיָּם, וַיִּרְשׁ זְרַעוֹ אֶת שְׂעֵר אֵיבָיו. וְהִתְבָּרְכוּ בְּזְרַעוֹ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ" (ברא כב 17-18).

ובכך מועבר המסר: למרות שזרע ישמעאל יציק לזרע יצחק, עתידים בני יצחק לגבור על איבם ולרשת אותם. הכתוב נותן לכך סיבה דתית, "עַקְבֵי אֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ בַּכֹּף לִי" (שם 18), כלומר: נכונותו של אברהם להקריב את בנו, למטרת הוכחת נאמנותו המוחלטת לה'. אך מן הכתוב מתבררת גם הסיבה המוסרית הנוגעת לכל בני האנוש: כאשר מטרת אדם (או עם) להביא טוב לזולתו, כדי שישכניו יתברכו בו, סופו לנצח גם אם הוא יסבול תלאות רבות קודם לכן מהאדם (או העם) אשר כל מטרתו

להתפרע, כי סוף הטוב לשלום בעולמו של הקב"ה.

ולסיכום: כאשר הסופר המקראי מציין, שהגר הרתה באופן מידי לעומת שרה, אשר חתה לפרי בזמן שנים רבות, הוא יוצר בקוראיו ציפיות, שצאצאי הגר יהיו נחותים מצאצאי שרה. ציפיות המקבלות אישור מן הנבואות המתייחסות לעתידם, וממהלך ההתרחשויות.

### קמורה

#### ברא כה 1-6.

קמורה היא האישה, שנשא אברהם אחרי מות שרה, ואחרי שבנו יצחק נשא את רבקה.

למרות שאין הכתוב מרבה לרזן בה ובקורות אותה, היא נראית כדוגמה ברורה לנשים שבהם משתמש הסופר לחיזוק הקונוונציה של האישה הוולדנית, אשר בניה גדלו כפחותים בחשיבותם.

הכתוב אינו מוצא לנחוש לפרט את מקום מוצאה של קמורה, ואינו מורח להבהיר מה היה המעמד החוקי שאותו העניק לה אברהם: האם היא נחשבה כאישה חוקית, (ברא כה 1), או כפילגש (שם 6), שלא לדבר על קביעת עמדה אם היה קיים ביניהם יחס רגשי, או שהיא נלקחה למטרות הולדה בלבד (20).

בצמוד לעובדה שאברהם לקח את קמורה לאישה, מצוין שהיא ילדה לו "את זמרון ואת יקשן ואת מרון ואת מרון, ואת ישבק ואת שנת"

(שם 2). מיותר לציין שהקוראים פתחו ציפיות לנחיתותם של בנים אלה, ועליונותו של יצחק עליהם, עובדה, המקבלת אישור בהמשך הפרק: "וַיִּתֵּן אֲבֹרָהֶם אֶת-כָּל-אֲשֶׁר-לוֹ לְיִצְחָק, וּלְבְנֵי הַפִּילֵגְשִׁים אֲשֶׁר לְאֲבֹרָהֶם נָתַן אֲבֹרָהֶם מִתּוֹ, וַיִּשְׁלַחֵם מֵעַל יִצְחָק בְּנוֹ בְּעוֹדָוֹ חַי" (שם 5-6).

השימוש בריבוי, שנוקט הכתוב במילה: "פילגשים", מוכיר מיד את הגר ומשייך אותן ואת בניהן לאותה קמגוריה של מקבלי המתנות, המשולחים מעל פני האב (21). הדמיון בפרטים הקשורים בקורותיהן גרם לחוקרים מסוימים להעלות את ההשערה שסיפור קמורה הוא וואריאציה לסיפור הגר (22), השערה המחזקת על ידי העובדה, שבשני מקומות בתנ"ך השם "מדינים" (מדין הוא בן קמורה) הוא בר-החלפה עם השם "ישמעאלים" (ישמעאל הוא בן הגר). (23).

## לאה

ברא כט 17, 23-27, 30-35. ל 14-21.

לג 1-2, 7.

לאה היא בתו הבכירה של לבן הארמי, ואשתו הראשונה של יעקב, אך היא נופלת מאחותה הצעירה ביפי מראה ובחיבת הבעל המשותף לשתייהן.

ישנה אפשרות, שתאור מצבה הנחות משמש כנבואה לעתיד יוצא חלציה, אשר מבחינה חוקית מגיעה להם הבכורה, (דבר כא 15-17),

אך הם אינם נחשבים כראויים לה, כמו שהאהבה המועתרת בדרך כלל על האישה הראשונה הגיעה לאמם, אך היא מעולם לא זכתה בה. נחיתותם של בני לאה לעומת אחיהם המועדף, יוסף, מתקבלת מתאור הקלות והמהירות של תהליך הפריית אמם ויציאתם לאויר העולם, במיוחד כאשר מורח הסופר לציין, שתהליך זה היה תוצאה של רחמי ה' על אמם השנואה, ולא דווקא רגשי אהבה והשתוקקות מצד בעלה. שמותיהם משמשים לכך עדות:

ראובן - "פִּי-רָאָה ה' בְּעֵינַי פִּי עָתָה יֵאָהֲבֵנִי אִישִׁי" (ברא כט 32).

שמעון - "פִּי-שָׁמַע ה' פִּי-שִׁנְוָאָה אָ נָכִי וַיִּתֶּן-לִי גַם-אֶת-זֶה" (שם 33).

לוי - "הַפַּעַם יִלְוֶה אִישִׁי אֵלַי פִּי-יִלְדֹתַי לוֹ וְשִׁלְשָׁה בָנִים" (שם 34).

יהודה - "אִוְדָה אֶת ה'" (שם 35).

יששכר - "נָתַן אֵל לַהִים שְׁכָרִי אֲשֶׁר-נָתַתִּי נִשְׁפָּחְתִּי לְאִישִׁי" (שם ל 18).

זבולון - "זָבַדְנִי אֵל לַהִים אֹתִי זָבַד מִרַב הַפַּעַם יִזְבְּלֵנִי אִישִׁי פִּי יִלְדֹתַי לוֹ וְשִׁשָּׁה בָנִים" (שם 20).

עֲנִיָּה והשנאה אליה גרמו לה לרגשי נחיתות ומסכנות, שהפכו אצלה למבע שני: היא היתה מוכנה לקחת חלק במעשה רמאות כדי לזכות בבעל, היא מקבלת את אהבת בעלה לאחותה הצעירה והיפה ממנה, כחלק מגורלה בחיים, ופונה כמוצא אחרון לתפילה.

כאשר גם זה אינו עוזר לה לזכות באהבתו של בעלה, היא מציגה את רגשות תבוסתה והכרתה בעובדה שהוא אינו אוהב אותה, כאשר היא אינה מתביישת לרדת לדרגה בה היא שוכרת אותו ב"דודאי בנה", ומשלמת בעד שרותיו הגופניים.

כדי להקל עליה לשאת את מראגדית חייה, מסיר ממנה ה' את עצב

הציפיה לוולד, ומאפשר לה ללדת ללא שום קושי.

הבעיה המתקבלת מהתפתחות זו בעלילה, היא התאמת סיפור לאה לקונוונצית הצרה הוולדנית, ונטיעת דעה קדומה בלב הקוראים באשר למעמד הנחות של בניה ועתידם. עובדה, אשר לפי תאורי הסופר, הופכת למציאות בבית יעקב.

כאשר דינה, בת לאה נאנסת על-ידי שכם בן-חמור, לא מורח יעקב, אביה, לנקום על כבודה, (שם לד), שמעון ולוי, אחיה בני אותה אם, הם שנוטלים על עצמם חובה קדושה זו (24).

בני לאה ובני השפחות הם כח העבודה בבית אביהם. יוסף, בן האישה האהובה אשר חיכו וציפו ללידתו שנים רבות מתהלך בינותם, עמוי כתונת פסים, מוציא דיבתם רעה לאביהם, מספר להם חלומות על גדולתו, מחזק בהם את רגשות הנחיתות שהם ירשו מאמם וממלא את ליבם ברגשות קנאה שהופכת לשנאה המביאה אותם לידי ביצוע פשע נגדו.

במהלך התפתחות העלילה לא מורח הסופר לפרט את מהות המעשים של יעקב, שליבו בצורה כה נוראה את הקנאה בין בניו, (חוץ מתפירת כתונת הפסים), מן הסיבה הפשוטה, שהפרוט מיותר. ציפיות הקוראים מגורלם הנחות של בני לאה הוולדנית, השנואה, מספקות רקע למתרחש.

תיאוריה זו מתאשרת, בקמע מאוחר יותר בסיפור, בנאמו של יהודה בפני המשנה לפרעה, (אותו הוא אינו מזהה כיוסף אחיו האובד). בשעת נאמו, יהודה הוא אדם מבוגר, אלמן, שלמד, שבחיים משתלמים לעיתים הרגשות על השכל, והתנסה על עצמו ובשורו בצער גידול בנים ושיפולם (25), ולכן נראה שרגשות המרירות שהוא חש כלפי אביו, פגו. אך הוא מציין את העובדות שגרמו בעבר למרירות זו: הוא

מצבם את דבריו של יעקב בתארו את מצבו המשפחתי: מאז ומעולם היה יעקב מדבר על אישה אחת (רחל) כאילו לא היה לה היתר קיימת, ושני בנים: "שְׁנַיִם יְלָדָה-לִּי אִשְׁתִּי" (ברא מד 27), כאילו כל האחרים לא נחשבו בעיניו.

במבט לאחור, נראה שיהודה אינו שומר לאביו מינה, כי למרות התעלמות האב ממנו, הוא ממשיך לקרוא לו "אָבִי", וחוזר ומגלגל מילה זו בלשונו, להדגיש השתייכותו לאביו, למרות שאין באוצר המילים הכלול בנאום אף מילה המתארת את יחס ההשתייכות של האב אליו (26).

יחסו של יעקב לבנו בנימין, בא לחזק את התיאוריה על העקרה היולדת. למרות שבנימין היה בן-הזקונים, נולד לאישה האהובה, והיה קרוב ללב אביו, הוא מעולם לא נשא אותה חשיבות כאחיו יוסף, מן הסיבה הפשוטה שבתקופת הציפיה לעיבורו, אמו לא נחשבה כעקרה, היא ילדה כבר. עובדה פיסית אשר מוססה את הילת הנס מעצם בריאתו, ונמלה ממנו את עצרת התקוה לחשיבותו ההסמורית.

על ערש דווי, חוזר יעקב, על ההתנהגות שבה למדנו לזהות אותו, דברי נבואתו לאחרית הימים של בניו אינם מעודדים. הוא מוצא הזדמנות זו להזכיר להם את פשעי נעוריהם, ורק על יוסף הוא מעתיר "בְּרַךְ כֹּת שְׁמִים מֵעַל" ו"בְּרַךְ כֹּת תְּהוֹם רִבְצַת תְּחַת", "בְּרַךְ כֹּת שְׁנַיִם וְרַחֵם" (ברא מט 25-26), ברכות עולם, רבות ואדירות יותר מברכות הוריו לו.

וכל זאת, כמו תמיד, בנוכחות כל בניו האחרים!

בלהה וזלפה

ברא ל 3-8

ברא ל 9-13.

זלפה ובלהה הן שתי השפחות, אישר נותן לָבָן הארמי לבנותיו ערב נישואיהן. מקומן במשפחה הוא משני. הן היו שפחות בבית לבן וזהו יעודן, כאשר הן מלוות את גבירותיהן, בעת נישואיהן. רק כאשר מתקשות גבירותיהן ללדת, הן ניתנות לבעל-המשותף, ליעקב, למטרת הולדה.

כניסתן להריון היא מְרִית, לפי ציפיות הקוראים משפחות הניתנות למטרת הולדה, ועם התגשמות ציפיות אלה, נבנה עליהן נדבך הציפיות הבא והוא שילדיהן יהיו נחותים, עובדה אשר גם היא באה לידי ביטוי בתאורי קורות המשפחה, וברכת אביהם על ערש מותו (27).

לא רק שהם נחשבו כנחותים מאחיהם, יוסף, בן הזקנים של רחל האהובה, אלא משאר הבנים של הגבירות: לאה ורחל.

כאשר רוצה יוסף להוכיח את עליונותו הוא אינו מצו, אולי, להתאנות לילדי לאה דודתו, אך בני השפחות, הם מרף קל בשבילו - והוא אינו מהסס ומוציא את דיבתם רעה בפני אביהם (28).

יעקב אינו מייחס לחייהם אותו ערך וחשיבות כפי שהוא מייחס לבניו האחרים. כאשר הוא שומע, שאחיו עשו צועד לקראתו, ועמו מחנה של ארבע מאות איש, הוא אינו יודע אם פני אחיו לשלום, או למלחמה והוא חושש לחייו ולחיי בני לווייתו. אי לכך, הוא מחלק את הכבודה אשר עמו לשני מחנות; מעמיד בפני הסכנה את הנחותים ומגונן על אהובי

נפשו בהחביאם אחרונים, ומעיד הכתוב: "ויחץ את-הילדים על-לאה ועל-רחל ועל-שתי השפחות, וישם את-השפחות ואת-ילדיהן ראשונה, ואת-לאה וילדיה אחריה ואת-רחל ואת-יוסף אחריהם".  
(ברא לג 1-2).

עדה, אהליבמה, ובשמת - נשות עשו

ברא לו 2-6.

נשות עשו נזכרות בתנ"ך בקצרה, בפרק לו בבראשית, ובפרק המקביל, הדין בקורות עשו בדברי הימים א, א.  
הסופר אינו מורח לספק לנו פרטים על אישיותו, אלא מקשרם רק לתפקידן בחיים: הולדה.  
אין בסיפורן מן המיוחד, כמו רבות מנשות התנ"ך הנזכרות רק בזכות היותן האמהות של בניהן.  
שמן מוזכר בפרק זה של עבודתנו, כהדגמה לסף ציפיות נמוך, מצאצאי נשים שכל אשר מרח הסופר להעיד עליהן: "עשו לקח את-נשיו מבנות פנעז, את עדה בת-אילון החתי ואת-אהליבמה בת-ענה בת-צבעון החוי ואת-בשמת בת-ישמעאל אחות נביות. ותלד עדה לעשו את-אליפז ובשמת ילדה את רעואל, ואהליבמה ילדה את יעיש ואת יעלם ואת קרח" (ברא לו 2-5).

בעת קריאת תאור מסוג זה לא מתפתחות בקורא ציפיות שבנים אלה שנולדו כה בקלות, יגדלו להיות בעלי אישיות דגולה או שתהיה להם

חשיבות הסמורית.

והרי זו הוכחה לקיום הקונוונציה על דרך השלילה: חפזן בתאור ההולדה, לפני שניתן לקוראים זמן סיפורי אשר יאפשר להם לפתח רגשי "תוחלת" והשתוקקות, גורם להנמכת הציפיות מהולדות, אשר ברוב המקרים אכן מתפתחים לעם או לגזע, הנחשב נחות לעם ישראל.

### אסנת בת-פוטמי פרע פהן און

ברא מא 50-53.

למרות גדולתו של יוסף, אין לקוראי התנ"ך שום ציפיות מבניו, כי העובדה שהם נולדו בחפזן מוזכרת עוד לפני ציון לידתם. אין זה פרט חסר חשיבות הנזכר באקראי.

המספר אשר ער לציפיות הרבות אשר פיתחו קוראי התנ"ך מיוסף, עקב ההמתנה הארוכה להולדתו, ציפיות, שבאו לידי פורקן חיובי עם עליית יוסף לגדולה; דואג למיתן אותן הציפיות מבניו באמצעות תכסים רטוריים. כנאמר: "וַיֹּסֵף יָלֵד שְׁנֵי בָנִים בְּמָרָם תְּבוֹא שְׁנַת הָרָעָב אֲשֶׁר יִלְדָה-לוֹ אֶסְנַת בַּת-פְּרַע פְּהֵן אֹן" (ברא מא 50). בפסוק המודיע על לידת הבנים ישנה שבירה מכוונת של המבנה התחבירי, וכוונתי, למיקום המשונה של: "בְּמָרָם תְּבוֹא שְׁנַת הָרָעָב", יחידה הבולטת בניחוקה מיתר חלקי הפסוק.

בניגוד למיקום הרגיל של משפט מפל המביע זמן, אשר מופיע בתחילת העניין או סופו, ( כגון ברא מא 53), יחידה זו, ("בְּמָרָם...") כנתינתה -

מתקבלת כמשפט זיקה, אשר בא מיד לאחר האובייקט שהוא מתייחס אליו.

עצם הכנסת המשפט המיותר, לכאורה: "במרם תבוא שנת הרעב" לתוך ההקשר הזה, בין רישום הלידה וציון שם היולדת, מעכבת את שמך מסירת הארועים.

לא זו בלבד שמיקום המשפט מבליט את חשיבות תכנו - המביע חפזון בתהליך ההולדה, אלא, שבעצם הופעתו ללא חציצה לאחר ציון יוסף כאביהם של הילודים, הוא יוצר אפקט המרסן-מראש את הציפיות העלולות להווצר מבניו של מי שמגלם בסיפורי האבות את האיש המצליח והאהוב.

מתחילה השתייכו בני יוסף, לחייו הפרטיים של אביהם, ולא נמלו חלק בפרסומו, וגדולתו; כמו ששמותיהם: מנשה ואפרים, נושאים מִסָּר פרטי על נשית אביהם והפרייתו ואין להם שייכות לקריירה הפוליטית שלו. ואכן ההסתוריה מלמדת, שבני יוסף לא נשאו חשיבות לאומית מיוחדת.

#### נשות ישראל במצרים

#### שמות א 15-19.

כאשר פרעה מצווה על המילדות העבריות להשמיד כל זכר הנולד לנשים העבריות, הן מתעלמות מפקודתו ומתרצות מעשיהן באמרו: "פי לא כנשים המצרית העברית", פי-חיות הנה במרם תבוא אלהן המילדת וילדו" (שמות א 19).

יש מפרשים, הנוטים להדגיש, שחשיבות הפסוק היא בתאור חינניותן של הנשים העבריות ולציין לחיוב את העובדה, שבתקופת עבודתן הן פיתחו את כל שרירי הגוף, כולל שרירי הלידה ובכך הוקל תהליך ההולדה שלהן (29).

אך אי אפשר להתעלם מן העובדה, שלהערתן של המילדות בדבר הנשים העבריות יש קונטמציה שלילית, אשר ניתנת להבנה מכך, שהן מדברות אל פרעה אודות נשות העם שָׁנוּא נִפְשׁוּ.

כבר רש"י חש בנימת ההמעמה, אשר מובעת בפסוק זה ומתוך כך ניסה להסביר את המילה "חיות", כמילת גנאי, במובן בעלי-חיים, אשר נחותים הם מבני-האדם: "הרי הן משגלות לחיות השדה שאינן צריכות מילדות כגון 'מה אמך לביאה'" (30). הסבר זה ניתקל בבעיה דקדוקית כי המילה: "חיות" מלשון הרבים של חיה צריכה להכתב בפתח, ולא כך כתוב בשמות א 19 המעיד "חיות" בקמץ.

אך הרגשתו המוצדקת של רש"י, שבמקור המקראי ניסו המיילדות לצייר בפני פרעה תמונת-מצב של הפחתה בערך הולדות של הנשים העבריות, יכולה להיות מוסברת מן הקלות בה הן תארו את כל תהליך ההולדה של העבריות. כלומר, כאשר הן הדגישו את מידיית הפרייה והלידה הן המעיטו בחשיבות התינוקות, ללא הכרח לשקר באופן מילולי - בתקוה שעם מיעוט החשיבות של וולדות אלה, תופסק רדיפתם והשמדתם.

צפורה

שמות ב 21-22

פגישת משה וצפורה, נזכרת כארוע ראשון, המושך אחריו ללא חציצה את תיאור נישואיהם ומיד לאחר מכן את הולדת בנם גר שם. עקב התאור הספרותי הנחפו של ההתרחשויות, הכוללות את לידת גר שם, חשיבותו ההסמורית, לעם ישראל מוטלת מיד בספק, ההופך בהמשך הסיפור המקראי לוודאות. (31). יתר על כן, שמו, המסמל את הרגשת הניכור של אביו בארץ הנכר, נושא מסר פרמי, כשם של בני יוסף, (ראה לעיל), ומדגיש את היותו אידיבידואל, אדם פרמי ולא גיבור לאומי.

פנינה

שמ"א א 1-2, 4-7.

פנינה היתה צרתה של חנה, אם שמואל. תפקידה, הספרותי הוא לשמש כאנמי-תיזה לחנה. כאשר חנה נקראת האישה ה"אחת" - הראשונה בחשיבותה, פנינה היא ה"שנית". כאשר מסופר "כי את חנה (אלקנה) אָהַב", יש להסיק מסקנות על יחסו אל פנינה. כאשר מצוין כי "לחנה יתן מנה אחת אפים", ברור שפנינה היתה זו

המקבלת מנה רגילה אחת.

מכל ההיבטים החיוביים, שמבליט הכתוב בדמותה של חנה, מתבקש

שילדיה של פנינה, לא נחשבו כבעלי ערך או חשיבות.

מסקנה זו נראית אֶפְסוֹרֵדִית, כיוון שריבוי ילדים נחשב כברכה בכל

מקום אחר בתנ"ך (32), אך לא בשמ"א פרק א, וב' אשר דנים בחנה

ובלידת שמואל.

בסיפור זה ישנם שני פסוקים אשר דנים במצב בו אמהות הבנים הן

אומללות, פעם אחת באופן בִּזְמָה כחלק משירת חנה:

"עַד עֲקָרָה יִלְדָה שְׁבַעָה / וְרַבַּת בָּנִים אֲמַלְלָה" (שמ"א ב 5)

ופעם שניה בסיפור "בני עלי בני בליעל" (שמ"א ב 12-17), אשר

המיחו רפש בשמו המוב של בית אביהם, וגרמו לגדיעתו.

שיוכם של בני פנינה לקמגוריה של הבנים המאמללים את אמותיהם

נובע מן הכתוב ש:

א. אם בחיים היתה פנינה צרת חנה, הרי מתקבל על הדעת שבשירה

כאשר רכיב אחד של התקבולת דן בחנה "העקרה שילדה שבעה" הרי

הרכיב השני המתאר את האישה רבת הבנים האמללה דן בפנינה.

ב. כאשר מתאר הכתוב את העובדה שלפנינה היו ילדים (שמ"א א 2),

הוא מזכיר בסמוך לכך (שם 3) את שמות חפני ופנחס, בני הבליעל

שהמימו חרפה על בית אביהם. להזכרת שמות בני עלי, אין שום

חשיבות תְּכִנִּית והיא אינה תורמת להתפתחות העלילה ולפיכך היא

מתקבלת כרמז האמור לשפוך אור על אופיים של בני הפנינה הנזכרים

בסמוך להם.

לסיכום:

התשובה לשאלה: מדוע נחשב פריזון מידי לחסרון, במקום למעלה?  
 עשויה לשמש כסיכום לפרק הדין בדמות "העקרה היולדת", ו"האישה  
 הוולדנית", ואפשר לתמצתה בצמוד מדברי חז"ל:

"לפום צערא אגרא" (אבות ה 23)

כאשר דבר קורה כלאחר דעת, בקלות, ללא השתוקקות, מתיחסים אליו  
 כחסר ערך ועתידו שייחפך לחסר חשיבות. אך כאשר כל נימי הלב  
 מתאזנים לדבר מה, יש לשער, שאם הוא יתקיים - לעולם הוא ישמר  
 את הטעם של האחד, היחיד והמיוחד.

והבינו קוראי התנ"ך שאם כלל זה מתקיים בכל דבר, על אחת כמה  
 וכמה בעתיד פרי-בטן. כך נוצרה ביניהם ובין הסופר הקונוונציה  
 המחייבת כל אם של מנהיג לאומי דגול לסבול לפני לידתה אותו, כמו  
 שנוצרה הקונוונציה הנילווית שילדים אשר נולדו בקלות רבה מדי,  
 נחותים מטבעם ונועדו זכרם להעלם מבמת ההסטוריה אל תהום הנשפיה.

הערות, הארות ומראי מקומות

1. לפי התרגום היהודי לאנגלית:

Leeser Isaac, (1915)

"Holy Scriptures". (Carefully translated after the best Jewish Authorities.) Hebrew Publishing Company, New York.

2. לקסיקון עברי-אנגלי של התנ"ך העברי. B.D.B., (1906)

Brown Francis; Driver S. R.; Briggs Charles A.

"Hebrew and English Lexicon of the Old Testament".

Oxford, Clarendon Press. ערך "עצב" Pp. 780-781.

3: בתורה השומרנית המילה עצבונך אינה מופיעה. במקומה מופיעה המילה: "בְּעֶצְבוֹן".

ראה: Kittel Rudolf, (1937)

"Biblia Hebraica". Wurttembergische Bibelanstalt Stuttgart. P. 4.

הנוסח הנ"ל אומץ על-ידי יעקב בן-חיים אדניה בנוסח המהדורה הסינמטית שהוא ערך, ואשר יצא לאור בדפוס בומברג (המהדורה הראשונה של התנ"ך בדפוס, בשנת 1524/5).

4. ראה כל התרגומים לאנגלית שנעשו עד היום, ואף הצעתו של שלמה מאנדלקרן, (1978)

"קונקורדנציה לתנ"ך", הוצאת שוקן, ירושלים ותל-אביב. בערך

"עצב" 906-907, ובמיוחד להערה המופיעה תחת המילה "בְּעֶצְבוֹן", כלומר: 'מעם עצבונך וה ר'נך כמו עצבון הרונך' (שם עמ' 907).

לפי גורודיס ראובן, (1962)

"לסגולות המליצה המקראית", "ספר זיידל". קרית ספר, ירושלים. הביטוי "עצבונך והרנך" הוא מליצה ספרותית המכונה "אחד דרך שניים" ( hendiadys ), זאת אומרת - הסופר מביע רעיון אחד בעל שני פנים. בדרך כלל, כאשר רוצים בעברית להביע רעיון בעל שני פנים משתמשים בסמיכות, ואחד מהם (השם הנסמך), מקבל חיזוק כעיקרי שביניהם, בעוד השני (הסומך), הוא המפל. במקרה שלפנינו, לפי גורודיס, כמו בכל "אחד-דרך-שניים", מתבמלת הסמיכות ושני החלקים מופיעים כשני שמות נפרדים המחוברים על-ידי ו' החיבור. לפיכך הוא מציע לקרוא: "עצבונך והרנך" כ-"עצבון הריונך".

ארנולד ארליך, מציע לקרוא ל"ה ר'נה" - "ה ר'נה" והתעלמותו מעובדת צער העיבור היא מכוונת, לפי דבריו: "והאומרים שהכתוב הוציא כאן צער העיבור בלשון הריון, עליהם הראיה".

Ehrlich Arnold B., (1969)

"מקרא כפשוטו". Ktav Publishing House, New York. Pp. 11-12.

לא מקובל שמפרש מקראי יעדיף לתקן את הטקסט במקום לקרוא בו ולנסות לזהות את הארמו, הקשור לנישות התנ"ך השואפות לקיים את מצוות פרו ורבו, ואשר רק קללת "העצב" של חוה מביאה עליהם את מצב ה"עקרנות" עד שה' נעתר ומאפשר להן ללדת. הלוא זוהי תמצית הקונווציה אשר דואג הסופר לספק לנו מיד בסיפורי הבריאה.

נסיונות אחרים להסברים, (ללא הכרעה בעניין), מאת:

Davidson, Gunkel, Holzinger et. al,

Skinner John, (1910)

ראה:

"A Critical and Exegetical Commentary on Genesis" I.C.C., T. & T. Clarke

Edinburgh. P. 82.

5. בן גריון עמנואל, (1949)

"שבילי האגדה - מבוא לאגדות-עם של העמים ושל ישראל". מוסד  
ביאליק, ירושלים. עמ' 54.

6. מלמון שמריהו, (1965).

"דרכי הסיפור במקרא". הוצאת האוניברסיטה העברית, ירושלים.  
פרק א' "סוגי הסיפור המקראי", עמ' 1-11.

7. זהר ח"א ז. (אל לקורא לשכוח שאין זה מקור אקדמאי).

8. "חיבור יפה מהישועה", דפוס פיררה, שי"ז, רב פעלים 23.

ראה: חסידה יש"י, (1988). "אישי התנ"ך באספקלריא של חז"ל".  
הוצאת ראובן מס, ירושלים. עמ' קעב.

9. ילקוט המכירי תהלים קיח, כח.

10. לפי גנזי שכמר א 166.

ראה: חסידה יש"י, (1988), כנ"ל עמ' צד.

11. סנהדרין ע' ע"ב.

12. לפיכך מובנת התאמצות חז"ל למצוא (ולהמציא) אגדות הקשורות ללידת גדולי האומה. ראה לעיל.

13. הקונוונציה של נחיתות הבנים שנולדו בהחפו, דומה במרכיבים תכניים ובסממנים ספרותיים רבים לקונוונציה של עליונות האח הצעיר על הבכור. ראה בעבודה זו, בחלק א, פרק ד, בקמץ הדן בלידת תאומים.

14. המקרים המצוטטים בנושא "הצרה הוולדנית" הם האנמי-תיזה של ה"עקרה היולדת", ופרטים רבים מהם נזכרים בפרק הקודם למטרות השוואה.

כדי למנוע חזרות מיותרות, פרטים שהוזכרו אינם מוזכרים שנית, דבר הגורע מיכולת הבעה שוטפת. לפיכך, הצגת הפרק "הצרה-הוולדנית" מתבססת על סכום כללי ולא על חלוקה לתת-פרקים.

15. ראה: ליונשמאם שמואל, אפרים, (1955)

ערך "הגר" ב"אינציקלופדיה מקראית". הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים.  
כרך ב', עמ' 782-784.

16. סקינר ( Skinner John ), (1910). כנ"ל עמ' 323-324.

ארנולד ארליך ( Ehrlich Arnold B. ), המייצג את דעת הרבנים אשר אינם מקבלים את כפילות הכתוב, מנסה להדגיש את השונה בין הסיפורים. כנ"ל עמ' 55-59.

17. ב"בראשית רבא", מהדורת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, (1965). הוצאת ואהרמן, ירושלים, נמצאת רשימת מקורות רבניים כמו מדרש הגדול, לק"ט בילקוט שמעוני וכד' המוענים שלפי המסורת היה ישמעאל, בעת שילוחו מעל פני אברהם, בן עשרים ושבע שנה. ולפיכך מסבירים את נתינת ישמעאל על שכמה של הגר במילים אלה: "אלא מלמד שהכניסה בו (שרה) עין רעה ונכנסה בו חמה ואבבית, תדע לך שכן דכתיב 'ויכלו המים מן החמת' שכן דרך החולה להיות שותה בכל שעה". שם עמ' 570.

18. על הדרך בה מתקשרים הסיפורים התנכיים לסיפור אחד כולל, תודות לשימוש באיזכורים וארמוזים, ועל ההבנה והדינאמיקה שהם תורמים זה לזה, ראה: Alter Robert, (1988) "Putting Together Biblical Narrative". A printed copy of "The Albert T. Bilgray Lecture", at the "University of Arizona".

19. על דינאמיקה רפורית הנוצרת בין פרקים שונים בתנ"ך המקיימים ביניהם קשר רעיוני פנימי, הנרמו לקרא בביטוי או במילה מנחה, ראה: בובר מרמין מרדכי, (1964).

"סגנון המלה-המנחה בסיפורי התורה", ו"המלה-המנחה ואב-הצורה של הנאום", "דרכו של מקרא - עיונים בדפוסי-סגנון בתנ"ך". מוסד

ביאליק, ירושלים. עמ' 284-307.

20. בספר דברי הימים א פרק א 32, מכונה קמורה בפרוש "פילגש אברהם".

21. על התיאוריה ש"בני קמורה הם שמות אחדים משבטי ערב, המתייחסים לשבט העברים, אך נחיתים מהם" (הדגשת א.מ.ר.)  
ראה: Skinner John, (1910). op. cit. P. 349.

22. Skinner John, (1910). ibid. Pp. 349-351.

23. ברא לו 25, 27, 28, (ישמעאלים), לעומת פסוק 36 (מדינים).  
שופ ח 1, 3, 5, 22, וכד' (מדין) לעומת פסוק 24 (ישמעאלים).

24. ראה: שמרנברג מאיר, (1973).

"איוון עדין בסיפור אונס דינה", "הספרות", כרך 4, חלק ב'. הוצאת אוניברסיטת תל-אביב. אפריל 1973. עמ' 193-231.

25. ראה חלק ב', פרק א' בעבודה זו; שם נערך ניתוח ספרותי של ברא לח - הפרק הדין בקורות יהודה ומשפחתו וסיפור תמר.

26. ברא מד 18-34.

יש לשים לב במיוחד לפסוקים: 20, 22, 27, 30, 31.

27. מוטיב החוזר מברא ל ועד "ברכת יעקב", שם מז, לפני מוחו.

28. ברא לו 2.

29. ראה הפרשנים הקלאסיים כמו אבן-עזרא המדגישים חיוניותן של היולדות.

או הצעות לניתוח רפואי של הכתוב, כמו: משה שמייר, (1967).  
 "המילדות לפי המקרא". עבודת דוקטורט בהדרכת פרופ. יהושע ליבוביץ. ביה"ס לרפואה ליד הדסה, ירושלים. עמ' 12.

30. רש"י על שמות א 19.

31. מקרה המזכיר במידה מסוימת את לידת בני יוסף. ראה לעיל.

32. הדוגמאות לכך בתנ"ך הן רבות כשהידועה בהן בספר תהלים מזמור

קכח 3:

"אִשְׁתְּךָ כְּגֶפֶן פְּרִיָּה בְּיַרְפְּתֵי בֵיתְךָ  
 בְּנֵיהָ כְּשֹׁתֵי יוֹתִים סְבִיב לְשַׁלְחָנְךָ".

חלק ב'פרק א': האישה כיוזמת "אמהות"בראשית לח - תמר יולדת תאומיה

רבות נכתב אודות הנסיבות ההיסטוריות, האנדרופולוגיות, ומקורו של מעשה תמר, המתואר בפרק לח בבראשית, אך רק מזער נכתב על תכנו הפנימי של המעשה, הדן ברצון הנואש של אישה צעירה ללדת, והיוזמה הבלתי רגילה שהיא מפגינה כדי לזפות בפרי בטן - זכות המגיעה לה לפי החוק, ועוד פחות נאמר על התכונות האמנותיות מבחינה ספרותית; ניתוח ספרותי שבנוסף לחשיבותו כמחקר בפני עצמו, יכול להפיל אור על המשמעות והמסר של הפרק.

מיקום הפרק בספר בראשית

דעה נפוצה בין החוקרים היא, (1) שמיקום סיפור היבום של תמר, בתוך סיפור קורותיו של יוסף, נובע מהחלמה שרירותית של העורך - וזאת משום שהוא נראה כנמצע זר בסביבתו. גיבוריו, חוץ מאחד, אינם מופיעים בפרקים האחרים אשר לפני הסיפור או אחריו, המעשה הסיפורי המתואר נראה באופן שטחי כאינו מוסיף או גורע מן הסובב אותו, יש אף חוקרים אשר מוענים שמבחינה כרונולוגית, מיקומו של פרק זה, במקום אשר בו הוא מובא, הוא בלתי אפשרי.

איני מסכימה עם הנאמר לעיל, אלא דווקא עם חז"ל, וחוקרים כמו קאסוטו, ארליך ומספר חוקרים מן העשור האחרון (2) המפריכים דעה

זו, ומוכיחים, על-ידי בחינה מדויקת של לשון הכתוב, ללא דעות קדומות, שאכן מקומו ההיסטורי של הסיפור, הוא בלב סיפורי יוסף; דעה המחזיקת, על-ידי העובדות ההיסטוריות המתועדות בפרק מו בספר בראשית.

### קשרים בין פרק לח לסיפור המסגרת

הקשרים הספרותיים, בין סיפור תמר ויהודה (המסתיימים בלידת פרץ וזרח, יוצאי חלציהם), לבין סיפור יוסף, המתואר בבראשית לו-מו, שאני מכנה בפרק זה של עבודתי: "סיפור המסגרת", הם קשרים ספרותיים ברורים הכוללים יסודות תימאטיים, ולשוניים; דהיינו: אלמנטים תוכניים וצורניים.

### א. קשרים תימאטיים.

גיבורי הסיפור בפרק לח, הם: יהודה ותמר. בעוד תמר מוצגת פה לראשונה ולפיכך עצם הופעתה, אינה נושאת מטען רגשי או מסר מוסרי, מוכר יהודה לקוראים מהסיפורים הקודמים, והופעתו במעשה זה אינה אפיוודה בודדת, אלא חוליה אחת, מתוך שרשרת סיפורית ארוכה, אשר הוא נושאה - ולפיכך טווה הסיפור את מירב הקשרים לסיפור המסגרת באמצעותו.

### קשרים תימאטיים הנוצרים באמצעות יהודה:

יהודה מרמה את אביו הזקן.

יהודה מרומה על-ידי כלתו. (3)

הוא עושה זאת בדרך עקיפין. הוא גורם לרמאות בלא להוציא דבר שקר מפיו.

הוא מרומה בדרך עקיפין. ללא שתמר שיקרה לו באופן מילולי.

אחד מאמצעי הרמאות במ הוא נקמ היה השימוש בשעיר עיזים. חלק אינטגרלי ממעשה הרמאות של כלתו המתחפשת, היה השימוש העתידי בגדי עיזים.

הבגד (כתונת הפסים) היה כלי חשוב, ברמאות אביהם - ותפקידו היה לרמוז על מצב שקרי: מותו, כביכול, של יוסף. הבגד (הצעף) בו התכסתה תמר, היה אמור לרמוז על מצב שקרי: היות תמר, כביכול, קדשה.

עצם קיומו של הבגד, מבשר הרעות, בסיפור, הוא תוצאה ישירה מהתנהגות בלתי הולמת של המרומה: העדפת יעקב את יוסף על פני אחיו והענקת כתונת הפסים, היא שממיטה עליו את האסונות הנגרמים בידי יהודה ואחיו.

עצם קיומו של בגד הקדשה, הממעה, בסיפור, הוא תוצאה ישירה מישיבת תמר בבגדי אלמנותה, מפאת חוסר התחשבותו של יהודה, אשר לא דאג להוציאה ממצב האלמנות והערירות על-ידי נתינתה לשלה, אשר לפי החוק אמור היה ליבמה.

תאור החלפת בגד אחד במשנהו, על דרך התאור של החלפת מצב זה

באחר, מודגש על-ידי ההחלפה האגרסיבית וההחלפית של יעקב המתוארת במעשה קריעת השמלות והמרתן בשק - שהוא בגד אבלות, (ברא לו 34). החלפיות זו באה שוב, לידי ביטוי, כאשר תמר מסירה את בגדי אלמנותה, וממירתם בצעיף, פעולה החוזרת על עצמה בהיפוך לאחר פיתויה את יהודה והצילה ממנו זרע, (ברא לח 14, 19).

יהודה, ששיכל את שני בניו המבוגרים, מרגיש את עצמת הרגשות המאפלים אב שכול, כמו שהרגיש יעקב אביו, בראותו את כתונת יוסף המגואלת בדם.

עיקרו של הסיפור, דן בשני הפטריאכים, יעקב כיהודה, בעת אלמנותם: יהודה שהתאלמן מאשתו בת-שוע, ויעקב שהתאלמן מרחל, אשתו האהובה.

ציר הסיפור מסתובב סביב הנקודה החשובה ביותר בחייהם: יעקב מאבד את בנו המועדף, בכור אשתו האהובה. יהודה, מאבד את שני בניו הגדולים, וחושש למות צעירו - ולהכרתת שמו מעל פני הארץ.

#### קשרים תימאטיים הנוצרים באמצעות תמר:

הקשרים התימאטיים הנטוים דרך דמותה של תמר, מקשרים את סיפורנו לא לסיפור המסגרת, אלא, לסיפורי התנ"ך בכללותם, כגון: הקשר לסיפור רבקה המולידה תאומיה, רות המתעקשת להקים שם למשפחת בעלה המת, וכיו"ב.

ב. קשרים לשוניים

על הקשרים הלשוניים, בין סיפור תמר ויהודה לסיפור המסגרת, עמדו כבר חז"ל; כמו גם חוקרים מודרניים (4). קשרים אלה כוללים מילות מפתח, בימויים ודרך הבעתם.

בשני הסיפורים נשלחים חפצים לממרת זיהוי. יהודה ואחיו... "וַיִּשְׁלַח אֶת-פֶּתֶן תַּנְתַּת הַפָּסִים וַיָּבִיאוּ אֶל-אֲבִיהֶם" (ברא לו 32), כמו שתמר "שְׁלַחָה אֶל-חַמִּיהָ לֹא מֵר" (ברא לח 25).

הסופר ממשיך ומשתמש באותו שורש: לאחר שיהודה מבטיח לה "אֶן נָכִי אֲשַׁלַּח גְּדִי-עֲזִים מִן-הַצֹּאן" (ברא לח 17), היא מבקשת ערבון "עַד שְׁלַחָה" (שם), והוא ממלא הבטחתו "וַיִּשְׁלַח יְהוּדָה" (ברא לח 20), והדגשתו שאכן הוא בצע זאת "הֲנֵה שְׁלַחְתִּי" (שם 23).

הבטוי "הכר-נא" מופיע בשאלה הממנה אותה מציגים אחי יוסף ליעקב, (ברא לו 32), ואותו ביטוי "הכר-נא" מופנה אל יהודה בצרוף ההסבר שהמטה, הפתילים והחותמת, אותם הוא אמר להכיר, שייכים לאבי עובריה של תמר, (שם לח 25).

תגובת יעקב "וַיִּפְרָה וַיֵּאמֶר" (שם לו 33); תגובת יהודה "וַיִּפֹּר יְהוּדָה וַיֵּאמֶר" (שם לח 26).

יהודה ואחיו נושאים הכתונת המגואלת בדם, לאביהם ואומרים "זאת מצאנו" (שם לו, 32); מילה החוזרת, שלוש פעמים, בתאור העדולמי, המחפש אחר הקדשה האמורה לשבת "בעינים" על אם הדרך: "ולא

מְצָאָה", "לֹא מְצָאתֶיהָ", "לֹא מְצָאתָהּ" (ברא לח 20, 22, 23).

על יעקב מעיד הכתוב "וַיִּמְאֵן לְהִתְנַחֵם" (ברא לו 35); ועל יהודה נאמר "וַיִּנָּחֵם" (שם, לח, 12).

השמוש בפעלים "נכר" ו"ידע", אשר משמעותם הנורמטיבית בחלקה הינה בעלת מובן זהה, מנצל בפרקים אלה דווקא את הצדדים השונים לחלומין בקשת מובניהם: מצב ההכרה - מייצג מצבים התלויים בחושים, כמו זיהוי; ומצב הידיעה - מייצג מצבים משפטיים או מדעיים. השימוש החוזר ונשנה בפעלים אלה כצמד, או בכל אחד מהם בפני עצמו, בפרק לח ובסיפור המסגרת מאשש את הקשר ביניהם; ואדגים:

יהודה ואחיו מזרזים את אביהם ל"הכיר" את כתונת הפסים, ואכן, הוא "מכירה" - ומתוך כך מסיק מסקנה שיקרית על מות יוסף, (ברא לו 33-34).

בפגישת האחים עם יוסף בהיותו משנה למלך מצרים המשביר בר בעת הרעב הגדול, נוצר מצב - שהוא הכירם והם לעומת זאת לא ידעו בפני מי הם עומדים. באפיזודה זו פרטים של ההכרה והידיעה נפרשים לעינינו בסדר עולה, "במעין מקצב פולחני" (5), המתעצם עד הגיעו לשיא היוצר קמרוזים. השלבים העולים היוצרים התקדמות הדרגתית זו, מורכבים מהשימוש במוטיב "הידיעה", "וההכרה" ואמנה רק אחדים; האחים מכירים בחמאי העבר נגד אחיהם, הוא מעמיד פנים שהוא אינו יודע שפתם, ומשתמש במליץ, הוא מושיבם, להפתעתם, לפי גיליהם וכד'.

אונן, אשר לפי חוק היבום היה צריך לדעת את תמר, "ידע" שהזרע שהוא ייתן לה לא יהיה למען קיום שמו ולכן שיחת זרעו ארצה וגרם למותו.

בעת שיהודה מבקש לדעת את תמר (הקדשה) כתוב בפרוש שהוא "לא ידע" שאכן זו כלתו, (ברא לח 16).

היא שולחת לחמה את חפציו במטרה ש"יכירם", והוא אכן "מכירם", ומאז לא הוסיף "לדעתה", (שם לח 25 26), תגובה התואמת את חוק היבום.

#### ניתוח התכסיסים הרטוריים (של סיפור תמר ויהודה)

קביעת הזמן: פרק לח, מתאר משך זמן של כשני עשורים ברצף סיפורי של שלושים משפטים.

למדנו שהזמן המציאותי, שבו מתרחשים הדברים, הוא מינימום עשרים ואחת שנה: לפי הכתוב "ויהי בעת ההיא" (ברא לח 1), אשר מתאר את עזיבת יהודה את אחיו, כתאור הסמוך באופן מידי לתיאור מכירת יוסף ולהורדתו למצרים [בהיותו בן שבע-עשרה שנה (ברא לו 2)]; מבלי להאריך בדברים כפי הנוסח המקובל בספר בראשית "ויהי אחר הדברים האלה" - והעובדה שבירידת יעקב ובניו מצרימה, בשנה השנית לרעב, ירדו פרץ וזרח עמם (שם מו 12).

קאסוטו, ברצותו להוכיח, שאפשרי הוא שפרץ וזרח היו בין היורדים למצרים, מפרש (במאמרו הנ"ל) בבהירות, שאם נקרב המאורעות זה אל זה במשך זמן מינימלי אפשרי, כגון שנה בין לידת ער, ואונן, או אונן ושלה, כניסת ער לחופה בהיותו בן יח, מנהג שהיה נפוץ בימים ההם

וכד'; ואף נפרש הביטוי "וירבו הימים" (ברא לח 12), כאורך זמן סובייקטיבי מחמת הצפיות המתמשכות של תמר ולא דווקא זמן אובייקטיבי, נגיע בחישובנו להולדת התאומים, פרץ וזרח, אשר חלה עשרים ואחת שנה מאוחר יותר (6).

ולמדנו, שמשך הזמן הנפרש לעיני הקורא כעשרים ואחת שנה, והקפו הסיפורי הוא שלושים פסוקים, פרופורציה שאינה חריגה במיוחד בתנ"ך, אך החמרים הסיפוריים העומדים לרשות המחבר הם מועטים, ולפיכך הוא צריך להפיק מהם את המקסימום אם הוא רוצה שהקורא יהיה עד למתרחש מנקודת ראייתו שלו.

ואכן, בפרק זה אנו עדים לאסטרטגיה רטורית מפותחת ביותר. הסופר משתמש במספר אמצעים ספרותיים, אשר מאפשרים לו להאיר את כוונתו, ויחד עם זאת לחסוך בהקף ההבעה המילולית כמו:

א. יצירת הדמויות בזוגות לשם השוואה או עמות.

ב. הכללת הסברי רקע בדיבור הישיר.

ג. חדירה ישירה לנפש לשם הנמקה.

#### ואפרט:

#### א. שימוש בזוגות.

בכל הפרק נזכר שם ה' רק פעמיים, מכיוון שהוא מתערב בסיפור זה, בגורלם של שני גיבורים בלבד: כאשר שני בני-יהודה המבוגרים מומתים בידיו. סיבת הענישתו של האחד אינה מפורטת, והשני מומת על שסרב למלא את חובתו כלפי אחיו המת ולהקים לו זרע - מנהג שהיה

מעוגן בחוקה הדתית - ולפיכך הוא נענש בידי ה"רשות" הדתית, אנו נוטים להסיק, שחמאו של הראשון (ער=רע) היה גם הוא חמא דתי.

- יהודה נותן הוראות לשניים מבני משפחתו, עליהם הוא אחראי בתוקף תפקידו כ"פטריארך": אונן ותמר. אונן בנו מצווה לִיבם את גיסתו, ולהקים זרע לאחיו המת; ועל תמר הוא מצווה לחזור לבית אביה ולחכות באלמנותה "עד יגדל שֵׁלָה". דווקא אונן, אשר המצווה עליו הוא קיום החוק, מתעלם מן הפקודה, לעומת תמר, המצייתת לדברי חמיה, למרות ידיעתה המפורשת שהמצווה עליה נוגד בפרוש את החוק.

- כאשר יהודה עולה לגזוז את צאנו הוא אינו מוצג לבדו, אלא מתלווה אליו דמות משנה, הלוא הוא רעהו העדלמי: חִירָה. ככל שיהודה מתואר כדמות פעלתנית, אקטיבית ומלאת כח פיקוד, כן מופיע חירה כדמות סבילה, ממלאת הוראות, אשר אינה נוטלת יזמה; דבר המנוצל בידי הסופר כדי להדגיש את שתלטנותו של יהודה ונטייתו להמלט האשמה על אחרים.

- שתי נשים מתאר הכתוב. שתיהן מייצגות בברור את דמות האישה, האמורה להעניק לבעלה פרי-בטן. אחת, זו הוולדנית, המצליחה בתפקידה, והיולדת שלושה בנים, היא דווקא זו, שאין הכתוב מורח להציגה בשמה, היינו: היא מתוארת כ"בת-שוע" או "בת-שוע, אשת יהודה". השניה - "תמר", לעומת זאת, מוכרת בשמה הפרטי מרגע הצגתה בפני הקורא, למרות הקשיים שנערמים בפניה בדרכה למילוי יעודה בהקמת זרע למשפחה.

- פעמיים נמסרות לגיבורי הסיפור הודעות בלי הזכרת המדבר (ברא לח 13, 24). שתיהן נושאות אופי של רכילות, ומסרתן לעורר רגשות שמנה וכעס. בשתי הפעמים משתמש הסופר באותו הפועל, ובצורתו הסבילה כדי לצאת ידי חובת הצבעה על מוסרי החדשות שכן אין לזהותם כל חשיבות לענייננו. תגובות הגיבורים בקבלם חדשות אלה עומדות בניגוד גמור זו לזו, ובכך מנצל הסופר הזדמנות להארת אופי גיבוריו השונים במצב זהה. כשתמר מקבלת הודעה, שיהודה התאלמן (שם 13), היא מחליטה למול יזמה ולדאוג לגורלה בצורה מעשית, חיובית. לעומת זאת, כאשר יהודה שומע חדשות הנוגעות לכלתו (שם 24) - חדשות, שמקורן ב"לשון הרע", אין זה מעוררו לפעילות חיובית, אלא כלאחר יד הוא מוצא אותה אשמה, ודן אותה למיתה ללא אישור העובדות ואימותן.

- אין תמר יולדת בן אחד, כאות הצלחה על התמדתה והתעקשותה למלא תפקידה, אלא תאומים, מה עוד שלפי המאורעות יהודה כבר שיכל שני בנים, ובאים תאומים אלה "למלא את החסר" מעין "יבום כפול". ויוצא שעומדים תאומים אלה כתזכורת לער ואונן שמתו בחטאם.

- מעצם צורת לידתם, אפשר לראות כמה שונים התאומים באופיים, דבר אשר יצוף בעתיד, ופה רק נרמז עליו, (ראה בחלק א' פרק ד', בתת הפרק הדין בתאומים).

ב. שמוש בדיבור ישיר.

שלוש דמויות אינדיבידואליות, משמיעות קולן בפרק לח: יהודה, תמר וחירה העדלמי. מפאת החסכון בדרך התאור, ומתן ציוני אופי במקרא, נלמד אודות גיבורינו מתוך דבריהם: בחירת מיליהם, אופן השימוש בהן, ודרך הבעתן.

שלוש פעמים נזכר ההמון, חסר הפנים כבעל דברים: פעם אחת מדובר ב"אנשי המקום", אשר ב"עינים על הדרך" העונים בשלילה לשאלת חירה העדלמי, על מציאות הקדשה במקום. תשובתם: "וַיֹּאמְרוּ לֹא-הָיְתָה בָּזֶה קְדֻשָּׁה" (ברא לח 21), היא עניינית וחסרת פניות.

ופעמים מתואר פועל בצורה פסיבית ברבים, ומסרתו לתאר מצב בלא לערב את הדובר. בשתי הפעמים מתואר הפועל "וַיִּגְד" (שם 13, 24), המוסר דברי בלע האמורים לעורר שברון לב או רגשות נקם. ההבדל בין שתי עדויות התקשורת הוא שבעוד הראשון מציין עובדה תכליתית: "הֲיֵנָה חֲמִיָּה עֲלֶיהָ תִּמְנָתָהּ לְ גִזְ צֹאנֵי" (שם 13) ובא רק לפתוח פצעים נושנים, אכן מוציא את תמר ממעגל השגרה ומעוררה לנשילת יזמה, וביצוע פעולה מעשית חיובית - ובכך מבטל את הצורך בתשובה מילולית. בעוד בתקשורת השנייה נמועה בפרוש הַאֲשָׁמָה קנטרנית: "וַיִּנְתָּה תָּמָר פִּלְתָּהּ וְגַם הִנֵּה הָרָה לְזִנּוּנִים" (שם 24), האשמה המגרה את יהודה לתגובה מידית, שאכן אינה מאחרת לבוא: "הוֹצִיאָנָה וְתִשְׁרָף".

ציטוטים הנ"ל אינם יכולים להאיר לנו דמות פרטית בהמון הדוברים, אבל הם רומזים לנו, מה היתה הדעה הכללית של אנשי העם, בקרבו נערכת האפיזודה הסיפורית בה אנו עוסקים, בנושא היבום, ובנושא זנוני אלמנה

המחכה ליבומה.

הקנצת תמר והעמדתה על העובדה שחמה, שהתאלמן זה מכבר, עתיד לעבור באזור מגוריה, באה כתזכורת מכאיבה, ויתכן שיש בזה מן הביקורת המוסווה על צייתנותה, אשר היתה מעל ומעבר למצופה מאישה שנעשה לה עוול, והיא יושבה, עד עתה, בחיבוק ידיים.

קנטור יהודה והעמדתו על העובדה, שכלתו, אשר לפי החוק נושאת את שם משפחתו, הרה לזוננים, היא הסתה ברורה, לפעולת נקמה על כבוד המשפחה שחולל - תגובה שאכן אינה מאחרת לבוא, ועומדת בהתאמה ישירה לאופיו של יהודה, (אשר מנותח בהמשך פרק זה).

יהודה מדבר באופן ישיר אל אונן בציווי "ב'א אל-אשת אחיה ויבם אתה והקם זרע לאחיה" (שם 8). שלושת הפעלים בפסוק זה "בא", "יבם", ו"הקם" מופיעים בצורת הצווי ואינם משאירים מקום לויכוח מצד אונן; ואכן, כאשר הוא אינו רוצה להקים זרע לאחיו המת ומחמת העובדה שאביו אינו משאיר מקום לויכוח, וחוקי המקום מחיבים אותו לקיים את היבום לא נותר לו, אלא לפעול בערמה, ובאין רואים לשחת הזרע ארצה.

בציטוט זה מוצג יהודה כפטריארך, הרגיל לדבר בלשון צווי ומצפה שאנשים יצייתו לו. אך המספר אינו בוחר בדרך הקלה והפשטנית לצייר את יהודה כשתלמן, אלא נומע בליבנו את הספק, בשתלמותו של יהודה כתכונת אופי עקבית, לפי שהוא מדגיש פעמיים: "יבם" ו"הקם זרע לאחיד" מילים המעוגנות בחוק היבום, הבאות להזכיר לקורא שאין הוא בא, אלא לקיים את החוק.

ספק זה אינו מתמשך מכיוון שהציטוט הבא, שרושם הסופר מפי יהודה

הוא בעת פקדו על תמר: "שְׁבִי אֶלְמָנָה בֵּית-אָבִיךָ עַד-יִגְדַּל שְׁלָה בְּנִי" (שם 11), פקודה אשר אינה מתיישבת בקלות עם חוק היבום, ובמקרה זה אין החוק עומד על צידו.

אין הסופר מעמידנו על דעתו בצורה גסה, קהה וחסרת פניות, אלא ברמזים: הוא מצרף את כינוי השייכות המשפחתית של תמר, לא עוד לַעַר, בעלה המת, אלא מורח ומזכיר שהיא "תמר פֶּלְתוֹ" (שם 11) של יהודה, שייכות המלוכה באחריות, שהוא, כאבי המשפחה, אינו יכול לנער מעל עצמו.

כמו כן, כותב הסופר, שיהודה מצווה עליה לשבת "אלמנה", בבית אביה עד יגדל שלה. המילה אלמנה מתארת מצב משפחתי מוגמר, אשר הוא נוהר מלהשתמש בו קודם לכן. קודם - בעודו מכיר בחובתו ליבמה ומודה בה - הוא מכנה את תמר, כיאות, "אשת-אחיך" (שם 8). אך עתה ברצונו להפטר ממנה, עם חששו מפני השפעתה הרעה על בניו וגרימתה למותם, הוא ממחר לכנותה "אלמנה" ולשלחה לבית-אביה.

בבטוי "בית-אביך" מרמז הסופר לקורא, שתמר מצאה את עצמה ללא קורת גג. מן הרגע שהיא נישאה לַעַר, הבית, שבו היא גדלה, הוא אינו ביתה, אלא בית אביה, אותו היא עזבה בלא כוונה לחזור אליו; ועתה, יהודה משלח אותה מן הבית, האמור, לפי החוק (7) להיות ביתה הקבוע.

בקטע המשא-ומתן בין יהודה ובין תמר הלבושה כקדשה, פונה יהודה אל האישה הזרה לו שלוש פעמים. שלושתן נושאות נימה עיסקית, אין בהן רמזים של סנטימנטליות, והן מרמזות על הרגשה של דחיפות - כאילו צרכיו הגופניים, כאלמן שנשאר בגפו, דוחקים בו לסיפוק יצריו, ומדריכים אותו ביחסיו עם הקדשה על אם הדרך.

בקמץ זה מופיע יהודה אחר, אין זה הגיבור אשר מנסה להוכיח עליונותו ביחסיו עם הזולת, אלא זה הבא לספק את צרכיו הגופניים, ומדגיש הכתוב את הרגשת הדחיפות הניכרת במילותיו: "הִבָּה-נָא אָבוֹא אֵלַיָּהּ", ובאי התמקחותו על המחיר או הערבון, אותו דורשת הקדשה, ערבון יקר-ערך, המסמל את כבוד המשפחה: החותמת, הפתילים ומטה שבט יהודה.

בתאור זה יש מן התזכורת לסיפור עֲשׂו, הבא רעב מן השדה, ובלהימותו למלא את צרכיו הגופניים הוא מוכן למכור את בכורתו (ברא כה 30-34).

בשני המקרים, הגיבור ה"רָעֵב", הנדחף למלא את בטנו או צרכיו המיניים, שוכח את מעמדו החברתי ואת כבודו, ומוכן להמירם או להעמידם בסכנה מחמת תאוה רגעית, כלומר: צורך עֲשׂו ויהודה לסיפוק תאוותם דורש פורקן דחוף, ללא יכולת לדחייה, וללא יכולת התגברות על היצר.

רמזים על כך נרשמים בעת המשא ומתן, ומודגשים ברשימת הפעילויות התכופות והרצופות, המתוארות מיד לאחר סיומו. על יהודה נאמר: "וַיִּתֵּן לָהּ, וַיָּבֵא אֵלַיָּהּ וַתֹּהֵר לוֹ" (ברא לח 18); כפי שעל עֲשׂו נאמר: "וַיֵּאָכֵל וַיִּשְׁתֶּ וַיִּקֶּם וַיִּלָּךְ וַיָּבֹו עֲשׂו אֶת-הַבְּכֹרָה" (שם כה 34).

יהודה, הנינוח לאחר סיפוק תאוותיו מנסה לאתר את הקדשה. הסופר משתמש בתאור נסיון זה כדי לתאר את אופיו של יהודה. הוא זהיר בבחירת מילותיו המתרצות את החיפוש, ובשום שלב, הוא אינו שלם בפי יהודה מילים כמו: "למען שלם לה" או "עבור שרותיה" כהבטחתו (ברא לח 17), אלא הוא מתאר זאת כתגובה של התפכחות. כאילו, שבמרחק של זמן ובפרופורציה הנכונה, בלא שיצריו שלמו בו, יהודה

מבין, שפוזיותו עלולה להמיט שואה על שמו הטוב, ושכבודו, המיוצג פה בצורה סימבולית על-ידי: החותמת, הפתילים והמטה, נמצא בסכנה, ככתוב: "וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֶת-גְּדֵי הָעֲנָוִים בְּיַד רַעְהוּ הָעֶדְלָמִי לְקַחַת הָעֶרְבּוֹן מִיַּד הָאִשָּׁה" (שם 20).

בתאור נסיונו להציל את כבודו על-ידי השבת תשמישי-המשפחה לידיו, שוב מגלה הסופר לעינינו את יהודה הפזיז, הממהר לגלגל את האשמה על הנתונים למרותו, או לאנשים פחות תוקפניים ממנו. הוא אינו הולך לחפש את הקדשה כדי לשלם לה עבור שרותיה ולהחזיר אליו את חפציו, אלא שולח את רעהו לעשות זאת במקומו. יש להניח, שחירה, מתוך נאמנות לידידותו ארוכת הימים עם יהודה, מנסה למלא את התפקיד המוטל עליו על הצד הטוב ביותר, אך כשאין הדבר עולה בידו, הוא זוכה לנויפה מצד יהודה, אשר התפכחותו גרמה לו להבין את חומרת מעשיו, ואצטט:

חירה: "לֹא מִצְאָתֶיךָ וְגַם אֲנִישֵׁי הַמָּקוֹם אָמְרוּ לֹא הִיְתָה בָּזָה קְדֻשָּׁה" (שם 22).

יהודה: "תִּקַּח-לָהּ פֶּן נִהְיֶה לְבוֹז, הִנֵּה שָׁלַחְתִּי הַגְּדִי הַזֶּה וְאַתָּה לֹא מִצְאָתָה" (שם 23).

#### על הקורא לשים לב:

שיהודה פוקד על חירה לבצע את המשימה למענו, "תקח-לה" - פוקד ואינו מבקש.

- יהודה קושר פעילות חירה למעשיו כדי לנסות ולנער חצנו ממה שקרה על-ידי מציאת שעיר לעזעזאל. על הרווח האובייקטיבי של חירה, מתנפל עליו יהודה ומאשימו על שהם יהיו לבוז. והרי אין לכבוד חירה דבר עם המסופר בפרק, אלא שכבוד יהודה תלוי ועומד - והוא

בכעסו מנסה לפחות לצרף בושתו לבושת רעו, "פן נהיה לבזו", אם לא להציגו פאשם הראשי.

- יהודה מנסה לתאר את מעשיו כצודקים, "שלחתי" - שהרי הוא, אכן, שלח את הגדי לקדשה לפי הבטחתו, ושכל הצרות הנופלות עליו והבושה שעלולה להעם על כבודו, כולן בעמיו של חירה, אשר לא מצא אותה, "וזאתה לא מצאתה".

תמר מדברת באופן ישיר רק עם יהודה, פעם אחת נעשית השיחה פנים אל פנים, (ודווקא אז מודגש שהוא לא הכירה), ופעם אחת באמצעות שליחים.

בשני המקרים מתוארת תמר כמקצרת בדבריה. במשך המשא-ומתן הנערך בינה, כקדשה, לבין יהודה, שלוש פעמים נשמע קולה, חמש או שש מילים בכל משפט. מילותיה החלמיות, כולן ניטראליות, ללא מטען סנטימנטלי, אך גם ללא חוצפה. נראה שהסופר נוהר ברישום כל הגה שהיא מוציאה, כדי שלא ישמע כהתחננות, המתאימה לקדשה, או לאישה המונית:

"מה-תתן-לי פי תבוא אֵלַי" (שם 16)

"אם-תתן עֲרְבוֹן עַד שְׁלָחָה" (שם 17)

"ח'תָּמָה וּפְתִילָה וּמַמָּה אֲשֶׁר בְּיָדָה" (שם 18).

דיבורה הקצר, לעומת ריבוי מעשיה ופעלתנותה בהכינה לפגישה זו משמש אינדיקציה לאופיה. היא אינה אשת דברים, אלא אשת מעשה. דבר זה מודגש, על-ידי ההגזמה שנוקט הסופר בשימוש ובציון הפעלים הדבוקים זה לזה, ומאששים את רוח הפעלתנות שישורה בעת, שהיא מחליטה לקחת את היוזמה לידיה, ולאחר המעשה, ואדגים:

"ותסר בגדי אלמנותה מעליה

ותכס בצעיף

ותתעלף

ותישב בפתח עינים" (שם 14).

ולאחר שהצליחה להוציא את תכניתה אל הפועל, כלומר, ל"התייבם",

כתוב:

"ותקם

ותלך

ותסר צעיפה מעליה

ותלבש בגדי אלמנותה" (שם 19).

ריבוי מעשים - לעומת מיעוט דיבורים.

גם ברגע הסכנה, כאשר היא הוצאה להישרף, היא אינה מרבה במילים, גם פה מתואר שאין היא מדברת לקהל, אינה מצדיקה עצמה, או אינה צועקת או מתאוננת, דמותה נשארת דמות האישה בעלת קור-הרוח, ההחלמית, אשר אינה נוטה לפאניקה או לאיבוד עשתונות. היא פונה אל חמיה, ומציגה בפניו את העובדות, וגם פה בשני משפטים קצרים (שש מילים, ושבע מילים), עובדתיים, המאששים את אופיה, במיוחד לעומת תמונת הרקע, שהיא המון סוער חמום מזג, העסוק בהוצאת "אישה" למות בשרפה.

### החדירה הישירה לנפש לשם הנמקה

ישנם חוקרים, (8), המנסים להסביר מהות פרק לח בבראשית, כרישום קורות שבט יהודה: התיישבותו בארץ כנען, התחברותו עם שכניו הכנענים, אבדן שתיים ממשפחותיו: ער ואונן, צמיחת שתי משפחות חדשות: זרח ופרץ וכד' ולפיכך גם נראה שמקום הפרשה אינו במקום הנכון.

אך לפי טענתי בתחילת פרק זה, סיפור תמר ויהודה קשור במסיבתו, ואם אין הסיבה לכתיבתו רק ברישום הסטורי, עלינו להבין מה רצה הסופר לחדש לנו בכדי להעריך את עוצמת יכולתו הרפורית.

הפרק מתאר את מקורן של שתי משפחות בישראל, משפחת זרח ומשפחת פרץ, אשר מאחת מהן (משפחת הפרצי) עתיד לקום המלך המשיח. הבעיה העומדת בפני הסופר התנכי היא להציג בפני הקורא המאמין, את התייחסותו הישירה של פרץ אל יהודה ותמר בעת ובעונה אחת: חותן וכלתו - כאשר לפי מנהגי היהדות הכלה אינה מתייבמת לאבי בעלה המת.

ייתכן שסיפור זה נושא זכר למנהג הקדמון המחייב את אבי-המת לשאת את האלמנה הערירית לאישה, במקרה והאחים אינם יכולים למלא חובתם; מנהג שהיה רגיל אצל החיתים ויתכן שגם אצל האשורים (9). אך יהא מקורו באשר יהא, אין ספק שהוא מומן בחובו בעיה חוקית, הנוגעת לתקפות תולדות בית המלכות, בית דוד, והמשיח העתיד, ולפיכך מוכרח הכתוב ליישבה.

יכולתו של הסופר, בסיפורנו, חוזרת ומוכחת על-ידי גרימתו לקורא, המודע לחוקים התופסים ב"בית המשפט של המציאות", להוציא את

גיבוריו ממסגרת המציאות ולהעמידם למשפט "בבית המשפט המצפוני" הפרטי שלו, וכל זאת באמצעות אסטרטגיה רטורית בטקסט הספרותי. ואסביר:

קני-המידה שעל פיהם אנו שופטים דמויות ספרותיות, אינם קני-מידה משפטיים טהורים. תגובותינו, בקראנו יצירה ספרותית, שלא כמו בחיים, אינן מותנות על-ידי חישובים צרים ואגוצנטריים של כדאיות, מכיוון שהמתרחש בעולם הדמיוני אינו נוגע בנו אישית, ואין לו השלכות מיידיות, של תועלת או של נזק על המהלך הרגיל של חיינו, ולפיכך אנו מרשים לעצמנו להיות, חסרי פניות ולשפוט לגופו של עניין, על פי מערכת שיקולים אידיאליים. עובדה זו מסבירה, לפחות חלקית, את התופעה המוזרה שכקוראים אנו מגנים בכל תוקף מחדלים או דרך התנהגות שלילית, אשר בה אנו בעצמנו חוטאים, ולעומת זאת, קורה שאנו סלחניים ומבינים דמות ספרותית, האשמה בחטא מסוים, אשר בכל הזדמנות אחרת, במציאות, היינו מוקיעים אותה ללא רחמים. תופעה זו היא תוצאה של נכונות הקורא לראות את הספרות כיצירה אמנותית, ובאינסטינקט לתפוש את החוויה האסתטית הקשורה בסיפור יחד עם העיקרון המאפיין אותה ש"תכליתיותה היא ללא תכלית", לפי דברי קאנט (10).

מצב זה סולל את הדרך לסופר, לקחת את החומר הגלמי של הסיפור ולצבור ממנו את התוצאה הסופית, אשר אמורה להובילנו לנקודת מבטו הוא בכל הנושא הנידון, בכדי שהתרשמותנו הסופית תהא בדיוק כפי שהוא רוצה.

יכולתו הספרותית - תישפט על-ידי יכולתו לשכנענו.

בסיפור תמר ויהודה, בפרק לח, מוטל עליו תפקיד קשה מכיוון שמול

הסימפטיה וההבנה - בהם הוא רוצה שקוראיו יזכו את הגיבורים -

עומד המנהג היהודי שאין החותן מייבם כלתו האלמנה (11).

אחד מן האמצעים הספרותיים, העומדים לרשותו ואשר עוזרים לו רבות במקרה שלנו הוא היותו ה"סופר הכל-יודע", אשר בתוקף תפקידו כפרשן מספק לנו הנמקות שונות הנוגעות בהתרחשויות, בדמויות, ברקע שלהן, בפנימיותן וכד', הסברים אשר בלעדיהם, היה שיפוטנו יותר ניטראלי, אובייקטיבי ו"צודק" מבחינה משפטית, אבל לא זה מה שהוא רוצה שנחשוב, שכן החוק, במקרה זה, אינו עומד לצידו. במעשה תמר ויהודה, חייב הסופר, לשכנע את הקורא שמעשה היבום כפי שהוא מתואר בפרק הוא דבר צודק, והוא, אכן, עושה זאת. ולשם הבנת האסטרטגיה הנפלאה שלו, אחלק את הפרק לחמישה חלקים, ונראה את המשקעים שהוא מנסה ליצור בנו, רובד על פני רובד בכדי לעורר את מצפוננו, במקום את האינטלקט.

החלק הראשון - פס' 1-5, מתאר את ימיה הראשונים של משפחת יהודה, עד בגרותם של הנערים.

החלק השני - פס' 6-11, מתאר את כניסת תמר למשפחה, המראגדיה של אבדן שני הבנים המבוגרים ושובה לבית אביה.

החלק השלישי - פס' 12-23, מתאר את התחפשות תמר לקדשה, קורותיה ו"התיבמותה".

החלק הרביעי - פס' 24-26, המעלה האשמת תמר בזוננים, והצלחה על-ידי ההכרה בצדקתה.

החלק החמישי - פס' 27-30, המתאר את לידת התאומים, פרץ וזרח.

בחינת המסר של כל אחד מן החלקים הנ"ל, והתבוננות כיצד הוא

משתלב במערכת הכללית, תגלה ש:

החלק הראשון, (ברא לח 1-5), הוא תאור רקע כללי של הזמן, המקום והדמויות - אותן עומד הסיפור לשרטט. בעבודה זו אני מכנה תאורים אלה, תאורים אנכיים, מכיוון שהם באים מאופוריטה עליונה, עוסקים בעובדות מוגמרות, אשר תפקידם למעשה למקד את התעניינות הקוראים ברקע, ולכן אינן זהות פקידם לעודד התפתחות הפרטים המתוארים.

הסיפור המקראי, נוטה להתחיל כל אפיזודה בתאור אנכי, המשמש אקספוזיציה; כמו: "וַיִּשְׂרֵי אִשְׁתְּ אַבְרָם לֹא יִלְדָה לוֹ וְלֵה שְׂפָחָה מִצְרִית וַיִּשְׁמָה הָגֵר. וַתֹּאמֶר שְׂרֵי אֶל-אַבְרָם הִנֵּה-נָא עֲצַרְנִי ה' מִלְּדָת...". (ברא מז 1-2). או "וַאֲבָרְהָם זָקֵן בָּא-בְיָמִים וְה' בָּרַךְ אֶת-אַבְרָהָם בְּפֹל. וַיֹּאמֶר אַבְרָהָם אֶל-עֲבָדָיו זָקֵן בֵּיתוֹ...". (שם כד 1-2). או "וַאֲלֵה תִלְדוֹת עֲשׂוֹ הוּא אֲדוֹם. עֲשׂוֹ לָקַח אֶת-נְשָׂיו מִבְּנוֹת פְּנִעַן אֶת-עֲדָה...". (שם לו 1-2), וכיו"ב.

בשל היותם תאורים שמוחים, אשר אינם מעבים ואינם מפתחים את הדמויות, הם מפגינים גישה ניטראלית כלפיהן, ולפיכך, הם אינם מעוררים בקורא רגשות מינה או אהדה.

חלק שני, (שם 6-11), לעומת זאת נושא ממען רגשי עמוק. יהודה, עושה מעשה הנוגד את המנהג היהודי - הוא שולח את כלתו האלמנה לשבת ערירית בבית אביה, במקום שידאג להבטיח את יבומה. אילו היה נתבע על כך לדין בבית-דין מציאותי, אין ספק שיהודה היה נמצא חייב על מעשהו זה, אלא שפה משתמש הסופר ביכולתו לחדור לנפש דמויותיו, במטרה להסביר מעשיהם, כדי לספק להם תקפות נורמטיבית, גם אם התנהגותם אינה לפי קנה-מידה מקובל.

לאחר שיכול עַר, בכורו האהוב (12), יהודה עדיין מנסה לנהוג בהתאם לחוק: הוא דורש מבנו השני, מאונן, ליבם את תמר, והנה גם בן זה מת, והסיבה נסתרת מעיני יהודה, למרות שהסופר מורח לגלותה לקורא. מתעוררת הרגשה שיהודה, אשר לאורך כל הפרק מתואר כאדם מהיר החלטה וחס מזג, נעשה כמעט פאראנואי בחשדנותו, בתליתו את הסיבה למות בניו ביחסיהם לתמר.

הסופר מעודדנו לראות את המתרחש מנקודת מבטו של יהודה, המשלח את כלתו לבית-אביה, למרות שמעשה זה נוגד את החוק, ואף את המוסר, כי איזה אדם קשה לב לא ירחם על אב ששיכל שני בניו, אף אם הוא מועה בשיקוליו וזאת פשוט בגלל יצר ההישדרות: "כִּי אָמַר פֶּן-יָמוּת גַּם-הוּא פְּאָחִיו" (שם 11). יש במשפט זה מעין "אשליה עצמית", אשר הסופר מצטט כביכול מהכרתו של יהודה; מעין דחיקה לעתיד של מצב מסוכן - דבר שכל אדם עושה ברגע פחד, ולפיכך הוא מוכן לסלוח ליהודה על חולשתו זו.

בחלק השלישי, (שם 12-23), מחזק הסופר את תאורו של יהודה כחס מזג, שתלמני, מכמה סיבות:

א) כדי לספק לקורא תרוץ למעשיו, אשר אינם מתיישבים עם החוק, ולגרום לקורא להפגין סלחנות בתרוץ שזה קרה ברגע של רתחה וכד' (ב) כדי שדמותו תשמש כעמות בצורה קטבית לדמות תמר כלתו, השקטה, הנוקמת במעשים וחוסכת בדברים, והשומרת על קור רוחה בכל-עת - תהיינה הנסיבות אשר תהיינה.

ג) במטרה לספק לסיפור שיא דרמטי, למטרת קמרוזים.

בחלק זה, בא, כמובן, סיפור היבום, והוא אפוף באוירת מסתורין. אישה שקטה, אשר עד כה לא טרח הסופר לתאר במאומה, הופכת למרכז

פעלתנות, נוקמת יזמה, משוחחת ולאחר ביצוע תכניתה "נצלמת" בלא להשאיר עקבות.

אורת המסתורין של מציאות שאינה מציאות, דברים קיימים שנעלמים, מגיעה לשיא מילולי, התואם את שיא הסיפור.

דבר זה ניכר אף בפרטים מכניים, כמו: אורך תאור ההכנות המובילות ליבום, כאורך תאור משמוש העקבות. חמישה פסוקים (14-18) מתארים הכנותיה עד "ויבא אליה ותהר לו" (פס' 18), וחמישה פסוקים מתארים את שיבתה לשגרת חייה, כלומר, העלמות הקדשה, (פס' 19-23).

הפעילות המתוארת בפרשת היבום, גובלת בהתעוררות והתעצמות של התרגשות. יש בתאור הכנותיה של תמר מעין התכונות לעבודה דתית, פולחנית. הוא נושא מקצב פנימי כה דומיננטי, עד כדי כך, שנוצרת הרגשה שהתוכן מפקיר את עצמו לתחום המילולי, יוצא מתחום הפרוזה, ונכנס לתחום השירה.

הסופר משתמש בתצלובת (כיאסמוס), לתאור פעילותה היוצאת ופעילותה החוזרת.

התצלובת (כיאסמוס) - הוא אמצעי ספרותי בו מובע הרעיון פעמיים, בשני רכיבים ספרותיים. המאפיין תצלובת (כיאסמוס) הוא שהמרכיבים מופיעים בהיפוך חלקים. החלק הראשון, במרכיב הראשון, מופיע כחלק אחרון במרכיב שני וכן הלאה, לשם יצירת הצמלבות מילולית. השימוש בתצלובת הוא מיפוי לשירה, כיוון שהוא מנצל את התקבולות האופיניות לשירה המקראית ומשתמש בשני מרכיבי התקבולת כשני מרכיביו.

בסיפורנו, פעולותיה של תמר, בנויות בתצלובת פרוזאית, כשנקודת ההצמלבות היא גם השיא התכני של כל הפרק, והוא: הצלחתה להציל

לעצמה זרע, פרי בזמן מבית יהודה. ואדגים:

ותסר בגדי אלמנותה מעליה	ותקם
ותחכם בצעיה	ותלך
ותתעלה	ותסר צעיפה מעליה
ותשב בפתח עינים	ותלבש בגדי אלמנותה

לפי החלק השלישי של פרק לח, אין פה מעשה יבום אלא "התיבמות". תמר דואגת לעצמה, מורחת ומארגנת וכל הופעתו של יהודה ברגע שיא זה אינה אלא נתינת זרעו - התנהגות המעוגנת בחוק, אלא שבמקרה שלנו מתרחש הדבר כתוצאה ממצעות, או מהמעיייה, עובדה שאינה משנה את אבהותו, אך מנערת את האשמה מעליו על-ידי סיפוק מידע חסוי. מידע מסוג זה אינו ברשות הצופים במקרים דומים המתרחשים במציאות. וכך מסופר לנו שיהודה מציע לתמר "הָבָה-נָא אָבוֹא אֵלַיָּהּ כִּי לֹא יָדַע כִּי כָּלְתוּ הוּא" (שם 16). בהנמקה זו, שהיא תוספת המספר בתפקיד הפרשני שלו, מועצמת אהדתנו ליהודה, בכך שהיא מאשרת מבפנים, היינו באופן המוסמך ביותר, את נכוחות התנהגותו החיצונית של הגיבור, ממנה היינו מסתייגים ללא ההסבר הנלווה. הואיל ולפי ההגיון הפשוט, אין לדון אדם, הבא ברגע הצורך לזונה על אם הדרך, באותה אמת מידה שדנים אדם, אשר בא אל כלתו - האסורה עליו!

הראשון - מעשה אשר מקורו בשגגה, דבר אנושי.

השני - מעשה הנוגד את החוק המקראי, וגם את המוסר.

הבעיה העומדת בפני המספר היא, שככל שיהודה נתפס על ידי הקורא

כתמים יותר, כאדם מרומה, האצבע המאשימה תופנה ביתר הדגשה לתמר, דבר שהוא מנסה למנוע באמצעות תאורי יהודה השתלמן, שהם תאורים המונעים מן הקורא את האפשרות לתארו כתמים, המרומה בקלות, בדומה לאפיזודה עם חירה העדלמי השב מחיפושיו אחר הקדשה, אשר לכאורה אין להם שום שייכות עניינית בעלת חשיבות לפרק.

יש להדגיש, שאין הסופר בוחר לעצמו דרך שימחית וקלה, על-ידי תאור תמר כאלמנה תמימה, למרות שנראה במבט ראשון שאין דרך זאת משרתת כוונותיו. כלומר, הוא אינו ממשמש את הכוונה וההכרה במעשה ה"רמאות" שהיא ביצעה. יהודה לא הכיר אותה "כי כסתה פניה" (שם 15), ו"תתעלה" (שם 14), וכד'. זאת אומרת, היא היא האשמה במרמה - אך גם פה משתמש הסופר בחדירה הישירה לנפש הגיבורים, כדי למנוע את הרשעתה של תמר. ואדגים כיצד: בשעת הקריאה, מתמלא הקורא באיזו הרגשה של אי-נוחות מהתיבמותה של תמר, למרות שהקורא מבין לנפשה, ואינו רוצה לדון אותה בכל חמרת הדין. אך במעשה ההתעלה שהיא בצעה, משום חוסר יושר, ואם היינו מעמידים אותה למשפט בשלב זה, יש לשער שהיא לא היתה יוצאת נקיה.

אולם זה אינו מה שיעד לה הסופר. לפיכך, בחלק הרביעי של הפרק, (שם 24-26), הוא בונה שיא חדש לסיפור, שיא בו תמר הופכת לקרבן של המון חמום מזג, חייה נמצאים בסכנה ואין לקורא ברירה, אלא להסכים שלמרות שהיא אינה חפה מפשע, וודאי שלא מגיע לה על כך עונש מוות, וככל שמתחממת האוירה בסיפור וגוברת הסכנה, מתקרב הקורא לנקודת הרחמנות ב"בית הדין של מצפוננו", מעין קמרזים המואשש במקסם בקריאתו של יהודה: "צדקה ממני".

זהו שיא ספרותי של עימות - עימות הרגשות אשר מתפתחים בקורא

כלפי הגיבורים, לעומת ההגיון המקבל את צדקתו של החוק - עימות, הבא לידי פתרון המספק את הכמיהה לשלמות החוויה האסמטית, כמו הרצון ל"סוף-טוב-הכל-טוב".

ואתו סוף טוב הלוא הוא החלק החמישי (שם 27-30), של הסיפור אשר יש בו שיא והתפרקות מרצף החוויה האמנותית, בנוסף לתפקידו ההסמוגרפי: רישום התולדות של פרץ וזרח בין משפחות שבט יהודה.

#### לסיכום:

בסיפור התייבמותה של תמר, מגייס הסופר את מיטב יכולתו וכשרונותיו הספרותיים, כדי להביע בפני הקורא את שאיפתה של האישה ללדת, ומאשר בכך את זכותה להסיר את המכשולים העומדים בפניה בדרכה אל ה"אמהות".

עצם שימורו של הסיפור במסגרת סיפורי בני יעקב, אבות שנים עשר השבטים של עם ישראל, נותן למעשייה של תמר גושפנקא חוקית, ומאשר את נקודת השקפתו של הסופר, שמצוות הפריזון, הנחשבת כמצווה ראשונה בתורה, היא לא רק משאת-נפשה של האישה, אלא גם זכותה החוקית.

הערות, הארות ומראי מקומות.

1. ודי להביא דוגמאות אחדות כגון: סקינר (John Skinner), 1910, עמ' 450; קוטס (George Coats), 1983, עמ' 273; הולצינגר (Holzinger), 1908, עמ' 227; גונקל (Gunkel), 1922, עמ' 410; פרוקש (Procksch), 1924, עמ' 207; האחרונים לפי קאסומו, (1972), עמ' 108; - המוענים בפרוש שמעשה תמר ויהודה, המתואר בפרק לח, הריהו תעודה יהוויסטית, עם רמזים מעטים לעקבות מקור כהני - פ, אשר אינה אלא חומר זר לסיפור יוסף המתואר בפרקים שלפניה ואחריה.

2. במאמרו "מעשה תמר ויהודה", ספרות מקראית וספרות כנענית, (1972), עמ' 108-117, מוכיח קאסומו את הקשר של פרק לח, בבראשית, לפרקים העוקבים, מבחינה הספורית כרונולוגית גרידא ומזכיר את הקשרים הספרותיים ביניהם בדרך אגב, כהסבר לנסיבות שהמרידותו נגד הדעה המקובלת (ראה הערה 1).

ארליך (Ehrlich Arnold B.) "מקרא כפשומו", הוצאת כתב, ניו יורק, (1969).

חז"ל לפי בראשית רבא, ירושלים, (1965), פ"ה.

אף קוטס, (Coats) כנ"ל, מהסס ומביא נימוקים לחיוב כמו לשלילת מיקום הפרק במקומו.

אורי אלזר, (1981). "אמנות הסיפור במקרא", אדם, תל-אביב. עמ' 210.

Redford D. B. (1970)

3.

"A Study of the Biblical Story of Joseph." VT Sup 20, Leiden, Brill.

Pp. 17-18.

4. עיין תלמוד בבלי, סוטה י ע"ב; ובראשית רבה פרשה פד, פה.  
ראה אורי אלמר, כנ"ל, עמ' 210, קומס, כנ"ל, עמ' 272-276, וכיו"ב.

5. ראה אורי אלמר, כנ"ל, פרק שמונה, עמ' 176-199.

6. ראה קאסומו משה דוד, (1972).

"מעשה תמר ויהודה", כנ"ל עמ' 116-117.

המחבר הבין שהזמן קצר והענינים מרובים ולפיכך תאר המאורעות בקרוב, וסמך נישואי יהודה עם בת-שוע למכירת יוסף בהיותו בן 17, וירידת האחים מצריימה בשנה השניה לרעב, (ברא מה 11), בהיות יוסף בן 39/38 שנה ולפיכך נוצר מרווח של 21 או 22 שנה בקרוב, זמן אפשרי לפי פרומו הבהיר של קאסומו (ראה הערה 1).

ומחזיק בדעה דומה ארליך, כנ"ל, עמ' 103.

- ואם נלך לפי החוק בבבלי, נידה, ה"א, אשר מציין, שנער בן תשע ויום יכול ליבם, נראה שהזמן הכרונולוגי המתואר בפרק אכן יכול לעמוד על 21 שנה.

ראה פרוט בנושא אצל יוסף פליישמן, (1981)

"אספקטים משפטיים ביחסי הורים וילדים במקרא ובמזרח הקדום".

אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן. עמ' 57-61.

Driver G. R. & Miles sir John. C., (1956)

"The Babylonian Laws" Vol. I. Clarendon Press, Oxford. Pp. 347.

Thompson T. and Thompson D., (1968) .7

"Some Legal Problems in the Book of Ruth". VI 18. Pp. 79-99.

Luther, (1906) .8

"Die Novelle von Juda und Tamar, und andere israelische Novellen", Die Israeliten und ihre Nachbarstamme. Halle, 1906. Pp. 175-206.

ראה גם מאיר (Meyer) שם, עמ' 438-433.

.9 צימרן (Zimmern),

וקרווייה (Cruveilhier), - לפי קאסוטו, כנ"ל עמ' 114.

.10 לפי שמרנברג מאיר, (1973).

"איוון עדין בסיפור אונס דינה", "המפרות", 4:2. עמ' 193-231.

.11 קאסוטו משה דוד, (1972)

כנ"ל. עמ' 114.

.12 ההרגשה שער היה הבן היותר אהוב על יהודה מתקבלת מן העובדה

שהסופר מציין שער, הוא הבן היחיד לו נותן יהודה שם - "וַיִּקְרָא

אֶת-שְׁמוֹ עֵר" (ברא לח 3), בעוד יתר הבנים נקראים בפי האם, "וַתִּקְרָא

אֶת-שְׁמוֹ אוֹנָן" (שם 4), "וַתִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ שִׁלָּה" (שם 5).

חלק ב'פרק ב': האישה כמשפיעה על מבנה המשפחה.

ארבעה סיפורי לידה מתוארים בתנ"ך.

שניים מהם מתארים לידות של תינוק חי ובריא, אך הם מסתיימים

בתאור מותה של האם - היולדת:

א. לידתו של בנימין ומותה של רחל, (ברא לה 16-19);

ב. לידתו של אי-כבוד ומותה של אמו, אשת פנחס, כלתו של יצחק,

(שמ"א ד 19-22).

ושני סיפורים מתארים לידות של תאומים:

א. סיפורה של רבקה, היולדת את עשו ויעקב, (ברא כה 20-26);

ב. סיפורה של תמר, היולדת את זרח ופרץ, (ברא לח 27-30).

בפרק זה ייבחנו ארבעת הסיפורים הנ"ל, במטרה ללמוד על השפעתה

של האם על מבנה המשפחה, כפי שהוא בא לידי ביטוי ברגע הלידה.

חשיבות הלידה

הנשים בתקופת התגבשות התנ"ך, השתוקקו ללדת. יש לשער, שלא רק

האינסטינקט האימהי המבעי דחק בהן לעשות ככל האפשר כדי להבטיח

פרי בטן. הן חיו בחברה, בה נחשבה האישה כקנינו של אישה, לו קראה

"בעל" או "אדון"; חברה שבה מעמדה היה נחות ושבה היתה נתונה בידי

בעלה לשבט ולחסד (1). רק עם הולדת ילדה הראשון, בפרט אם היה

זה בן-זכר, היא חיזקה את הקשר עם בעלה ומשפחתו, באמצעות חלקה

בהולדת יורש למשפחה; ומרגע שילדיה היו בני-חינוך, חלה עליהם חובת ציות, ומנהג כבוד כלפיה (2) התנהגות שגררה בעקבותיה ציות מכל הנחותים ממנה בבית, וכבוד משאר בני-המשפחה (3). כלומר, ברגע שהאשה ילדה היא הבטיחה את מעמדה בקרב משפחתה ובקרב החברה בה היא חיה. הסופר המקראי אינו מפרט אם אמנם לעובדות אלה בדבר מעמדה של האשה היתה השפעה כלשהי על מחשבותיהן, או מעשיהן של רבקה ותמר, רחל או אשת-פנחס.

#### סיפורי הלידה המסתיימים במותה של האם - היולדת.

בסיפור חייה של רחל, מציג הסופר בפני הקורא את רצונה הנואש של רחל ללדת, אך עקב העובדה, שהיתה האישה האהובה של יעקב, ושהעניקה לו כבר בן, שהיה אהוב עליו מכל בניו, את יוסף, לא היה לה צורך לסכן את חייה, למען הבטחת מעמדה במשפחה, או למען העמדת זכר לשמו של בעלה.

גם בסיפור אשת-פנחס אין רמז לכך שהיתה מוכנה לסכן את עצמה במטרה ללדת בן, (מה עוד שהוא - הבן, אשר היא מתה בלידתה אותו, מוזכר בכל התנ"ך פעמיים, ובשתייהן אין הוא דמות הכרחית שאי אפשר בלעדיה. שמ"א ד 21; יד 3).

שני הסיפורים, של לידת בנימין, ושל לידת אי-כבוד, מתחילים בתאור מצב חריג, המשמש מעין רמז לקורא, על האסון העתיד להתרחש: רחל - אשר חיכתה שנים כה רבות להינשא לאהוב ליבה, ליעקב, ושנים עוד יותר רבות להיכנס להריון עם יוסף, בנה הבכור - זוכה

ונכנסת להריון שני, כעשר שנים מאוחר יותר (4).

תהליך הלידה המסיים הריון זה, מתחיל באמצע מסע מפרך. אין הכתוב מציין אם היה זה זמנה ללדת, אלא שמעצם העובדה, שהפסוק מתחיל בתאור המסע, ומציין, שעוד ארכה לפנייהם הדרך אפשר להסיק, שהיה זה בטרם זמן, "וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל נִיְהִי-עוֹד פְּבַרְת-הָאָרֶץ לָבוֹא אֶפְרָתָה" (ברא לה 16).

אשת פנחס כרעה ללדת בטרם זמנה, והכתוב מציין זאת בפרוש בצרפו את הגורמים לכך: השמועה, שבעלה וחמה מתים וארון ה' נלקח בשבי, חדשה מועזעת לכלתו של הכהן הגדול. הועזוע שנגרם לה מביא ללידה המוקדמת, "וַתִּשְׁמַע אֶת-הַשְּׂמוּעָה...וַתִּכְרַע וַתֵּלֵד פִּי-נֶהְפְּכוּ עָלֶיהָ צָרִיָּה" (שמ"א ד 19).

בתאור לידת רחל, נמצא ביטוי המרמוז על מצב רפואי לא רגיל, "וַתִּקַּשׁ בְּלִדְתָהּ", אשר רופאים נוטים לפרשו כהתקשות השרירים - עד למצב ארעי של שיתוקם (5).

אצל אשת פנחס מציין הכתוב ש"נֶהְפְּכוּ עָלֶיהָ צָרִיָּה", ביטוי, המופיע רק עוד פעם בתנ"ך, בדניאל י 16, שם הוא חלק מחזיון נבואי, המתאר מצב של שיתוק והלם.

בשני הסיפורים אין היולדת לבדה, נמצאות איתה נשים אחרות, מילדות מקצועיות או נשים המנוסות בלידה, המנסות לעודדה בזמנה הקריטי, כאשר הן מבינות, שאלו רגעיה האחרונים. מן הכתוב אי אפשר ללמוד אם הן ניסו לעודד את היולדת כדי שתנסה להלחם על חייה, או אם הן ניסו לעודדה בשלב האחרון של הלידה, השלב בו חייבת היולדת לעזור בצורה פעילה, במטרה להציל את הוולד.

בשני המקרים נזכרת כראויה לציון העובדה שהיילוד הוא בן זכר,

והכתוב אף חוזר על אותן המילים: "אַל תִּירָאֵי פִּי-גַם-זֶה לָּהּ בֵּן" (ברא לה 17), ו"אַל-תִּירָאֵי פִּי-בֶן יִלְדֶתָּ" (שמ"א ד 20).

בשני הסיפורים, ברגעים האחרונים לפני מותה, כאשר היא במצב שבין חיים ומוות: "וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ" (ברא לה 18), ו"וְלֹא עָנְתָה וְלֹא-נִשְׁתָּה לְבָהּ" (שמ"א ד 20), מורחת היולדת לקרוא לוולד בשם, אשר במקרה אשת פנחס מוסיף הסופר לפרט באריכות את ההסברים האטימולוגים הקשורים בו.

על ערש דווי, מעניקות שתי האמהות לבניהן, ירושה, את שמותיהם. שני השמות הם בעלי קונוטציה שלילית: בן-אוני ואי-כבוד, שניהם שמות המורכבים משתי-מילים.

לא ידוע כיצד חי אי-כבוד עם שמו כי אין הוא דמות בעלת ערך היסטורי והמקרא אינו מוסיף עליו פרטים. לעומת זאת, בן-אוני לא החויק בירושה שנתנה לו אמו ב"צאת נַפְשָׁהּ", כי אביו, יעקב, החליף שמו לבנימין (6).

#### לידות התאומים

בשני הסיפורים הדנים ברבקה ובתמר, מציין הסופר את המאמצים ואורך הזמן שחלפו עד שהן זכו ללדת, ומתוך כך נוטע בלב הקורא רגש הבנה והזדהות עם הציפיה, והאכזבות, שהיו כנראה, מנת חלקן חדשים לבקרים (7).

בשני הסיפורים, מפוזרים תמרורי זמן, כמו ציון גיל האב, (במקרה של יעקב), ארועים משפחתיים, (לידת שלה, העתיד ליבם את תמר), או

הערת הסופר בנוסח "וַיִּרְבוּ הַיָּמִים" (ברא לח 12).

בשני הסיפורים נוטה הסופר לחזור על מילים, אשר בעצם השימוש החוזר בצליליהם גורמים להרגשה של תהליך מתמשך. בסיפור רבקה, הוא חוזר על השורש ע.ת.ר. (ברא כה 21); ובסיפור תמר, הוא חוזר על השורש ג.ד.ל. (ברא לח 11, 14), אשר במהותו הוא מתאר תהליך מתמשך, ובחזרה עליו הוא מוסיף ומדגיש את התארכות הזמן. אמצעי אחר ליצירת אפקט של אורך זמן והגברת המתח, הוא השימוש במילה "עקרה", הנושאת בתוכה מבעני רגשי כבוד של ציפיה ואכזבה מתמשכת.

המילה התנכית "עקרה", שלא כמו בעברית המודרנית, אינה מציינת מצב סופי-קבוע (8). כדי לתאר איש או אשה שלא יכלו להוליד משתמשים בתנ"ך בשם התואר "ערירי". מצב זה נחשב לקללה הנמרצת ביותר לאדם (9), אך בהכרה במצב זה שהוא קבוע, יש מן ההשלמה עם המציאות, בעוד המילה "עקרה" מרמזת על אי-ההשלמה עם המציאות והתקווה התמידית לזכיה בפרי-בזמן.

בשני המקרים מתואר ההריון כתקופה רבת תלאות אשר בה מגיע הרגע בו נשאלת השאלה האם היתה הצפיה המתמשכת כדאית.

רבקה סובלת מבחינה פיזית, מהתרוצצות "הבנים בקרבה", עד שהיא שואלת את עצמה "אם-פֶּן לָמָּה זֶה אֶנֶכִּי" (ברא כה 22). (10).

גם תקופת הריונה של תמר היתה הרת תלאות; לאו דווקא בגלל בעיה גופנית.

תמר הועמדה בסכנת מוות בשל התנהגות המון חמום מזג, אשר האשימה בזנות, מבלי לתת לה אפשרות להוכיח צדקתה ולהסביר את דרך השתלשלות המקרים; וכל זאת לאחר שאנשים מחרחרי מדון הסימו את

יהודה וגרמו לו להכריז "הוציאוהו ותִשְׂרֹף" (שם לח 24).

אף בזמן מצוקתה, שומרת תמר על קור רוחה, מתעלה מעל ההמון המתנכל להמיתה, מוציאה את האמת לאור ובכך גורמת למשפט שלום (ברא לח 25-26), כפי שרבקה הולכת לדרוש בה' הפורש בפניה את משפט העתיד (ברא כה 22-23). (11).

בסופם של שני הסיפורים, זכות הנשים למילוי משאלתן, אלא שבמקום להדגיש שזהו שיא בחייהן, מועמת חשיבותן על-ידי העתקת חשיבות המאורע לגבר המוליד:

- "וַיַּעֲתֶר לוֹ ה' וַתֵּהָר רֵבֶקָה אִשְׁתּוֹ" (ברא כה 21).

- ואצל תמר לא מסתפק הכתוב ב"וַיִּבֶן בָּא אֶלֶיהָ וַתֵּהָר" (בר' לח 18), אלא מוסיף "לוֹ". הפועל היוצא "וַיִּבֶן בָּא" - המופיע בזכר, מעביר את נקודת הכובד במשפט, ומתוך כך בסיפור כולו, אל יהודה, ומקבל חיזוקים מעצם הוספת מילת השייכות: "לו".

וזאת למרות העובדה שלפי חוק היבום לאחר הזרעת האלמנה, אין הזרע נחשב כבאצאו של הגבר המוליד אלא כיוורש לאלמנה ולבעלה המת (במקרה שלנו הריהו ער - בנו של יהודה); בנוסף לעובדה הפשוטה, שמגיע לה לתמר שיהא שיא הסיפור קשור בה, באופן ישיר, לאחר השנים הרבות שהיא חיכתה לו, והיוזמה הבלתי רגילה בה היא נקמה.

בשני תאורי הלידה, משתמש הסופר באותו משפט פותח: "והנה ת[א]ומים בבטנה".

"והנה" - מעמידנו לפני שיא הסיפור אליו חתר הסופר דרך כל תאורי התלאות המקדימות.

"והנה" - מתחיל תהליך הלידה המתואר על שלביו השונים, ומסתיים ביציאת אחים-תאומים לאויר העולם.

### מוטיב האחים - התאומים

בסיפורי המשפחה בתנ"ך חוזר ונשנה הנושא של שנאת אחים, אשר נבעה, ברוב המקרים, מן הקנאה ביניהם. סיפור התחרותיות המסווית בין קין והבל, האחים הראשונים בתנ"ך, שהופכת לקנאה גלויה ונגמרת ברצח, יוצר השרמה ליחסים בין אחים ככלל.

אחד ממוטיבי המשנה של נושא זה הוא מוטיב הבכור המאבד זכויות-בכורתו לאחיו הצעיר ממנו (12).

למרות שבמסגרת הדיון במושג ה"אמהות" בתנ"ך איני דנה בנושא קנאת אחים בצורתו המורחבת, אני רואה צורך להתייחס למוטיב הבכור שאבד בכורתו; וזאת משני מעמים:

א. מוטיב זה הוא תמצית החיוניות של שני סיפורי לידות התאומים בתנ"ך.

ב. יש צורך לבחון אם היתה לאם השפעה של ליבוי או שיכוך רגשי הקנאה והשנאה בין יוצאי חלציה.

בשני סיפורי לידות התאומים בתנ"ך, רגע צאת התינוקות לאויר העולם, אינו זמן של התממשות החלומות, אלא, מאורע הנושא בחובו אכזבה המודגשת ביתר שאת, עם שינוי המזל שמביא התאום ה"צעיר" יותר, הנעלה מאחיו הבכור.

השלב הראשוני בלידת רבקה מסתיים בלידת תינוק שעיר מאד, אשר פלומתו לא רק מלאה מהרגיל, אלא גם אינה רגילה בצבעה האדמוני (13). בעוד ולדה של תמר מוציא את ידו, ולאחר היסוס מה, משיבה אחור (ברא לח 29). שני מאורעות אלה מסתיימים במילים "וְהָיָה/וְאַחֲרָי כֵן - יֵצֵא אָחִיו" (ברא כה 26; לח 29) הוא אשר ברבות הימים זוכה לבכורה ולגדולה: דרך יעקב מתקדשת ברית ה' עם אברהם ודרך פרץ, אב-סבו של המלך דוד, מובטח המלך המשיח.

הכרת הצעיר כחביבה של האם אינה פרי דמיונו של הקורא, אלא, מצויה בפרוש בסיפור רבקה (ברא כה 28), ונרמז בסיפור תמר בתאור התפעלותה "מֵה-פְּרִצָתָ עָלֶיהָ פֶּרֶץ" (ברא לח 29), דבר שגרם לו להקרא פרץ, בעוד היא מתעלמת מבנה ההססן, אשר לא ברור לנו מי כנהו זרח, ומה חשיבות שמו.

התבוננות זהירה תוכיח ששלב שני הסיפורים הוא דומה ורק הפרטים המכניים, מותאמים לצורך כל סיפור. הדמיון הוא כזה שמתעורר החשד ששניהם הם סיפורי-משל (14), אשר מטרתם להדגיש רעיון דומה הקשור בהשוואה בין שני אחים; משפחות-אב; שבטים; או לאומים, כאשר בכל אחד מהם מבצע הסופר שינויים קלים המותאמים לצרכיו.

הארת דמות אחת על-ידי הצגת דמות משנה, היא אמצעי ספרותי מקובל, המערך את דרך התאור הסיפורי, שכן אין הסופר צריך להביע באופן ישיר את כל תכונות גיבורו, כי דמותו מוארת בחלקה, מתוך ההבדלים בינו ובין דמות המשנה.

כדי לעורר את הקורא לערוך השוואה, בין גיבורים ספרותיים, יש נמיה ליצור ביניהם קשרי ידידות, או יחסי משפחה ובמקרים מסויימים הם מתוארים כאחים-תאומים. במקרה כזה, מעצם היותם בני אותה אם, ואף

שותפים לרחם - באותו הריון, הצפיות להיותם דומים גדלות עשרת מונים.

אם צפיות אלה אינן מתמששות, אכזבת הקורא מן הנכשל בין השניים רבה יותר. כמו במקרה בו מתוארים האחים כשונים מבחינה גופנית, אחד חזק ואחד חלש (15); אחד הסמן ואחד בעל העזה, כמו בסיפור זרח ופרץ תאומי תמר, או אחד שעיר או פראי לעומת אחיו המעודן יותר. מוטיב האדם השעיר מופיע בסיפורי-עם רבים, מאז התרבות האכדית (בחצי הראשון של האלף השני לפני-הספירה) אשר הנציחה אותו בדמות אנקידו - הילוד התואם, (האנמי-תיזה) הידיד השעיר של גילגמש (16), ועד עצם ימינו, ולדעת החוקרים יש בתיאור זה רמז להורדת בן הגזע האנושי לדרגת חיה (17).

מוטיב התאומים חוזר ומופיע בספרות העמים לאורך כל ההסטוריה (18), ובכל תרבויות העולם - מזרח ומערב (19).

לדעת סוציולוגיים הוא נועד (20):

- להסביר שנאת שני עמים מאותה משפחת עמים, - או

- להסביר קיום שתי קבוצות אתניות שונות בתוך אותו עם, או חיכוכים

ביניהן, - או

- להסביר חיכוכים בין קבוצות אתניות שונות באותו עם או עליונות

אחד מהם על רעהו, - או

- להסביר קיום קונפליקטים דתיים-מדיניים, אשר הסברם הוא לעיתים

למעלה מבינתה של האוכלוסיה הכללית.

קיום מוטיב זה בתרבויות שונות ורחוקות זו מזו, ושכיחותו הגבוהה:

מבטלים את האפשרות שהוא שאל מספור מקורי אחד, ראשוני ועתיק

מכלם; ומחזקים את המענה, שגם כאשר נוקק האדם להסבר של דברים החורגים משגרתו היום-יומית ומתעלים, ולו במעט, מן הפעילות הפיזית הקשורה בהשרדות, הוא נוטה לחפש להם הסברים בסביבתו המצומצמת, אותה הוא מכיר ומבין מנסיון-עצמי (21).

גם התנ"ך משתמש במוטיב "קנאת אחים", שהיא תופעה שכיחה, במטרה להסביר:

- את השנאה בין עם-ישראל ובין אדום, מתוך שהם מתוארים כצאצאי עשו ויעקב, אשר קנאתם לא ידעה גבולות, עוד מבטן אמם.

- את התנשאות שבט אפרים על פני כל אחיו, מעצם עובדת היותו יוצא חלציו של יוסף, הבן האהוב של יעקב, בהזדווגותו לבת אצולה מצרית.

- או בתאור עליונות דוד וצאצאיו על כל אחיו, והיותו ראוי שהמלך המשיח יהא מיוצאי חלציו, מעצם העובדה שכבר אבי-אבותיו: פרץ, היה יותר דינמי והחלמי מתאמו ההססן: זרח, וכד'...

ב"דרכו של מקרא" פורש מרטין בובר בפני הקורא שיטת ניתוח-ספרותי, אשר מאפשרת לדעתו לחשוף את הבשורה החבויה בסיפור, אשר אין לו ספק בקיומה בכל ספרות התנ"ך. הוא עושה זאת על-ידי התחקות אחר מלים מנחות (22).

הבשורה, או המסר הדתי אמורים להסביר לקורא את הסיבה המסתתרת מאחורי העדפתן של שתי האמהות את בניהם הצעירים על פני בכוריהן. באמצעות המילה המנחה, מרמוז הסופר המקראי, על דמות גיבוריו כבר ברגע לידתם, ומתנבא, בהחבא, על גורלם וקורות צאצאיהם לעתיד לבוא.

אדרת שער

פעמיים, נזכרת בפרוש "אדרת שער" בתנ"ך, ופעם אחת בשיבוש אות.

שלוש פעמים בלבד, ושלושתן קשורות בנושא שבו אנו דנים:

- "וַיֵּצֵא הָרִאשׁוֹן אֶדְמוֹנִי פָּלוֹ פְּאֶדְרֵת שְׁעָר, וַיִּקְרָאוּ שְׁמוֹ עֵשׂוֹ"  
(ברא כה 25).

- ויאמר עכן בן-זרח "וַאֲרָאָה בְּשָׁלַל אֶדְרֵת שַׁעַר אַחַת מִזֵּבֻה וּמֵאֲתָיִם  
שְׁקָלִים... וְאֶחָמְדֵם וְאֶקְחֵם..." (יהו ז 21).

- "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִבְשׁוּ הַנְּבִיאִים [לשקר] אִישׁ מִחֻזּוֹ יִנּוּ בְּהִנָּבֵ אֶתּוֹ,  
וְלֹא יִלְבְּשׁוּ אֶדְרֵת שְׁעָר לְמַעַן פְּחֵשׁ" (זכר יג 4).

הנביא זכריה מציין כי בקרב העם יש גרעין מלא אמונה, אבל יש גם נביאי שקר מלאי רוח טמאה. שני זרמים אלה אינם יכולים לחיות זה לצידו של זה, כי אין זה לטובת בריתו של ה' עם העם והמשך קיום ברית זו.

לפיכך, הוא מנבא, שבני העם ייצרפו וייבחנו. תמימי הלב והאמונה ימשיכו את ברית האבות, ונביאי השקר והטמאים יוכרתו מקהל ה'; לא בידי מלאך ולא בידי שרף, אלא, בידי הוריהם-יולדיהם, המוכנים לדקרו למוות ובלבד שלא לשאת בטמאתם.

סימן ההכר לנביאי השקר אשר בו יוכרו הריהו "אדרת השער" אותה הם לובשים בזמן כחשם.

בשני סיפורי התאומים המוזכרים בתנ"ך, עוברת הברית המקודשת בין

הקב"ה ועם ישראל דרך צעיר התאומים, מכיוון שהבכור לא נמצא ראוי בעיני ה', דבר שגרם לנישולו מזכויותיו.

למרות, שלפי האמונה הדתית, גורל היילודים נחרץ בידי שמים, בזמן הקריאה של תאור הלידה, נמצאים הקוראים בעלטה, בכל הנוגע לגורלם.

אך הסופר הוא "כל-יודע", ונותן לנו רמזים לעתיד להתרחש:

בריתו של אברהם אבינו אינה יכולה לעבור דרך עשו, שכן הכתוב מעיד עליו מיד עם היוולדו, שפסול הוא, כנביאי השקר, שכן כמוהם הוא עשוי (באופן מבעי) "אדרת שער".

גורלם של תאומי תמר קשה יותר לחיזוי. אף אחד מן התינוקות אינו מתואר כשעיר או כיוצא דופן מבחינה גופנית. ובכל זאת, בין השיטין נמצא רמו גם לעתיד צמד זה.

מעיד עליהם הכתוב, שזרח אשר הוציא ידו, שזכתה וסימן הבכורה ניתן בה, משך יד זו בחזרה. משיכת היד, היתה כאות וכסימן לנינו - לעשות כמותו. אלא, שלא למד הבן ממעשה אבותיו !

בימי כיבוש הארץ בידי יהושע, ציווה ה' את העם לא לקחת שלל מן העמים אותם הם יורשים, אלא להחרימו לה'. הסיבה היותר מקובלת לציווי זה היא הדאגה, שמא יוכתם שמם כעם קדוש והם יזוהו כקהל שודדים הרודפים אחר הממון.

לאחר כיבוש יריחו, מעל עכן בן-כרמי, בן-זבדי, בן זרח בחרם; עכר את העם, גרם לחרון-אף ה' ובעקיפין למנוסת העם מפני בני-העיי. (יהו ז 1-18).

יש לשער שרבים מבני המדבר, אשר ראו עוני ומחסור בנדודיהם התפתו בראותם את טוב יריחו, אלא שעכנ - לא כמו אב-סבו לא ידע

להחזיר ידו אחור, ומעל.

ומה היה המעל? - מעט כסף, זהב ואדרת שער.

הכתוב ביהושע (ו 12) מציין "אדרת שער". מושג זה מופיע פעם אחת בכל התנ"ך, בענייננו. המפרשים הקלאסיים נטו להתעלם בפרושם מייחוד האדרת, וציינו רק את מיקומה הגיאוגרפי של שער, כאחת מערי ארם-נהריים (23), ועל כך הוסיפו מפרשים מודרניים, דברי הלל ושבח לתעשיית "האדרות" המהודרות אשר בשער, (24), וכל זאת בלא פסוק אחד להתבסס עליו בכל התנ"ך.

הקשר בין העדויות הנ"ל מחוזק עקב השימוש באותן המילים:

"חָמַא יִשְׂרָאֵל... וְגַם לָקַחוּ מִן-הַחֶרֶם וְגַם גָּנְבוּ וְגַם פָּחְשׁוּ" (יהו ז 11).

כאותם נביאי השקר המכחשים, בעודם עומים את "אדרת השער" (זכריה יג 4).

### הצבע האדום

בשני סיפורי לידת התאומים, מופיע הצבע האדום, כסימן המבשר רעות: עשו נולד "אֲדָמוֹנִי כְּלוֹ" (ברא כה 25); ועל ידו המהמסת של זרח קשרה המילדת "שָׁנִי לֹא מֵר זֶה יָצָא רֵאשׁוֹנָה" (ברא לח 28). שניהם הפסידו את זכות הבכורה, זרח "משך ידו" ממנה, בעוד עשו בו לבכורה ומכרה בעד נזיד עדשים "הָאֶדְם הָאֶדְם הַזֶּה" (ברא כה 30), אשר הכתוב מנסה לשייך באופן אמילוגי לשם צאצאיו - אָדוּם. אם נבדוק בסיפורי העמים, (25), נמצא מקרים רבים, שבהם הצבע האדום מעיד על רוע וסכנה.

אלא שאפשר לקרוא בו-באדום רמוז על גורלם של בני-אדום הנמסר

מראש. הכיצד? - גורלם להצרף ולהשרף באש.

על צאצאי עשו, בני-אדום, התנבא ישעיהו שהם עתידים להשרף כ"זפת ב'ערה" אשר "ל'א תכבה לעולם", (ישע' לד 9-10); בעוד הנביא יחזקאל קורא בשם ה': "ב'אש קנאתי דברתי על-שארית הגוים ועל-אדום ב'לא" (יחז' לו 5). ומוסיף הנביא עמוס: "על-ש' ל'שה פ'שעי אדום ועל-ארבעה ל'א א'שיבנו... ו'שלחתי א'ש ב'תימן, ו'אכלה ארמנות ב'צרה" (עמוס א 11-12).

את עכן וכל בני ביתו, רגמו "וישרפו אתם באש" (יהו' ז 25). ונביאי השקר, אשר מספרם כפול ממספר ישרי-הלב, ייצרפו באש "יפרתו יגועו" (זכר' יג 8).

וכך תוך כדי קריאת סיפורי לידות-התאומים, אשר בצורה מילולית, מפורטים בדייקנות המתאימה לדוחות-רפואיים (26), ואשר אכן כך דנו בהם במשך קורות ישראל (27), מוצאים אנו באמצעות המילה-המנחה, בשורה רוחנית, הנמסרת לקורא, מבלי להאפיל על המאורעות השוטפים, ומבלי לפגום ברצף העלילה.

בשני סיפורי הלידה, שבהם אנו עוסקים, היתה בידי האמהות ההודמנות להתערב ולהכריע לטובת בכורן, להכריז על בכורתו קבל עם ועדה ולשמר זכויותיו, אך בשני המקרים לא רק שהן אינן מתערבות לטובתו, אלא אף מסייעות בנישולו מן המגיע לו - מה שמתואר בזכריה כדקירה למוות. רבקה, היא זו, שעומדת מאחורי תכנית הרמייה להטעיית יצחק, במטרה לגנוב מעשו את זכויות בכורתו וברכתו; ותמר מתעלמת מחוט השני על ידו של זרח על ידי התפעלות קולנית מפרץ, והדגישת התפרצותו לאויר העולם, לפני אחיו.

## לסיכום:

בכל ארבעת סיפורי הלידה, המתוארים בתנ"ך, מגיבה האם, היולדת, מיד עם צאתו של התינוק לאויר העולם.

בשני הסיפורים בהם מתואר מות האם, מודגש, שברגעי חייה האחרונים, היא נותנת לו שם, אשר נבע במקורו מן המאורעות הקשורים ללידה. בשני המקרים, תוצאות מעשיה של האם אינם ידועים לקורא, כי על אי-כבוד לא מרבה התנ"ך לספר, ושמו של בן-אוני, הוחלף על ידי אביו לבנימין. וכך השפעת פעולתן של האמהות ברגע הלידה, שהיתה אמורה להשפיע על חיי בניהן, וללוות אותם עד יום מותם, אינה ידועה לקוראים.

בשני סיפורי לידת התאומים, השפעת האם על בניה היא עובדה מוכרת, שעיצבה את ההמטוריה של עם ישראל.

יעקב, שהיה הבן האהוב על אמו, זכה בעזרתה, לברכת אביו, ניצל מאיומי אחיו הזועם, ונשלח על ידה לאחיה, שם הוא מצא את נשותיו, אשר בעזרתן הוא הוליד את שנים-עשר שבטי ישראל.

פרץ, שגרם להתפעלות אמו מרגע לידתו, היה אבי בית המלכות של בית-דוד, ולפי האמונה עתיד המלך-המשיח להיות מזרעו.

הערות, הארות ומראי מקומות

1. על כינויים המראים את בעלות הגבר על אשתו ראה: ברא יח 21;  
שופ ימ 26; עמוס ד 1;

- על היותה של האשה קניין של בעלה ראה: שמות כ 17; דבר ה 21;  
- על הצורך שהבעל יאשר את נדרי אשתו כדי שיהיו בני-תוקף  
ראה: במד ל 4-17;

- על איסור הבעל למכור את אשתו, שלא כמו את עבדיו ושפחותיו,  
ראה: דבר כא 14. ומתוך ההכרח לציון חוק זה, למדים אנו על כלל  
החוקים המעמידים את האשה במצב דומה לעבדים.

2. דה-וו ר., (1969)

"חיי יום-יום בישראל בימי המקרא", מסדה, תל-אביב. כרך א' פרק  
רביעי עמ' 51-62.

3. עובדה זו מצביעה על ההגיון מאחורי חוק הייבום כדאגה כנה לאשה,  
דבר כה 5-10.

4. ב"ספר הישר", בהוצאת גולדשמיד, פר' וישלח עמ' קכד, כתוב  
שרחל מתה בהיותה בת ארבעים ושש.

שני האחים הרופאים בלונדהיים, מוענים שרחל היתה כבת ארבעים  
בלידת בנימין, ובמאמרם ישנה עדות לדיונים קודמים בנושא, במסגרת  
המסורת היהודית.

"The obstetrical Complication of Benjamin's Birth", "Dor Le'Dor", vol. XIII, No. 1. Jerusalem. Pp. 88-92.

ב-1625 (!), מען הרופא, Bonfreiuis , שרחל היתה בת חמישים בלידת בנימין, ראה: שמייר משה, (1967)  
 "המילדות לפי המקרא", עבודת ד"ר לרפואה בהדרכת פרופ. יהושע ליבוביץ. הדסה, ירושלים. עמ' 15.  
 למאמרים נוספים בנושא, ראה בחלק א' של עבודה זו, פרק א', בהערה 22.

Blondheim S. H. Blondheim M, (1984). op. cit. Pp. 90-91. 5.

6. רבים הם דברי הפרשנות והאגדות המנסים לעמוד על הסיבות שהניאו את יעקב לשנות את שמו של בן-אוני לבנימין, אך לא כאן המקום לפרטם מעצם היותם מבוססים על שיטת דרשנות דתית, או מחקרים העוסקים במצבם הפסיכולוגי, והנפשי של גיבורי הסיפור.  
 (המנהג לכבד את דבריו של שכיב מרע מקבל חיזוק מדרך הציטוט של שלוש פרשות שבועיות לפי סדר קריאתן: "אחרי-מות, קדושים, אמור" - שאחרי המוות, מקדושים הדברים שאמר שכיב מרע על ערש דווי.

ראה: כהן ישראל, (1954)

"זה לעומת זה - אוצר פתגמים מקבילים". הוצאת דביר, תל-אביב.  
 הערה 533, עמ' 55).

יחזקאל קויפמן, מנסה להסביר את סיפור מותה של רחל, הקשור לעובדת הלידה של בנימין, כסיפור אמילוגי-מדיני על הצמרפות שבט

בני-ימין לתוך קבוצת השבטים שהו את הגרעין של עם ישראל, על חשבון שבט בשם רחל, שנכחד באותה תקופה בהיסטוריה.

ראה: קויפמן יחזקאל, (1976)

"תולדות האמונה הישראלית". הוצאת מוסד ביאליק ודביר, ישראל.  
כרך ד-ה, עמ' 14-16.

7. אודות רבקה, עיין בחלק א', פרק א' של עבודה זו, בקטע הדן בדמות רבקה כאחת הנשים הנכללות בקטגוריה של "העקרה היולדת".  
אודות תמר, עיין בחלק א', פרק ג' של עבודה זו.

8. לפי שרה אשר כונתה עקרה וילדה את יצחק (ברא יא 30).

- לפי רחל ה"עקרה" (ברא כז 31) שילדה את יוסף ובנימין.

- לפי אם שמשון שהיתה "עקרה ולא ילדה" (שופ יג 2)

- לפי שירת חנה "עד עקרה ילדה שבעה" (שמ"א ב 5). וכד'.

כמו כן, עיין: בן-שם ישראל, (1972)

"עקרת הבית", "בית מקרא", ב (מט), מבת-אדר, שנה שבע-עשרה.

עמ' 218-219.

כספי משה, (1980)

"מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה", "בית מקרא", ד (פג),

תמוז-אלול, שנה עשרים וחמש. עמ' 365-366.

9. עיין ערך ערר ב- B.D.B; (1906) המתאר את הפועל כציון להפשמה

ועל המלה "ערירי" מציון stripped, specif. childless. כמו ברא שו 2;

ויק כ 20-21; ירמ כב 30;

10. פרוש השאלה אינו ברור. התרגום לאנגלית, למשל, נוטה להוסיף למשפט סיומת אשר מתבקשת מאליה, אך לא בהכרח נכונה כיוון שאין לה זכר בנוסח המסורה

"...and she said, If it be so, why did I desire this?"

כך גם הבין זאת רש"י אשר ישם בפיה את המילים: "אם כן. גדול צער העבור: למה זה אנכי. מתאוה ומתפללת על הריון". אבן עזרא, תולה שאלתה, לא בחרטה, אלא בתמיהתה, ומסביר: "והיא שאלה לנשים שילדו אם ארע להם ככה ותאמרנה לא: ומעם ותאמר אם כן. הדבר והמנהג למה זה אנכי בהריון משונה". רמב"ן דוחה את הסבר רש"י ומביע דעתו אשר היא כדעת אבן-עזרא; בעוד שפורנו תולה שאלתה בהרהורי חרטה על גורלה להיות אם לאלפי רבבה.

ראה: "מקראות גדולות", (1951)

הוצאת פרדס, ניו יורק. בפרוש לבראשית כה 22.

כמו כן, ראה: Skinner John, (1910)

"Genesis", I.C.C. Clark, Edinburgh. P. 359.

סקינר גורס שהכתוב קמוע. וכדי לחזק דעתו על אי-שלמות הטקסט, הוא מביא דוגמאות של שינויים המוצעים על-ידי מלומדים, אשר גורסים כמותו שאכן הטקסט חסר. למשל: גרץ, (Graetz), הציע להוסיף בסוף המשפט את המילה "הרה";

דילמן (Dillman A.), בל (Ball C. J.), וקיטל (Kittel R.), מציעים

להוסיף "חיה";

פרנקנברג, (Frankenberg), משנה את המילה "אנכי" למילה "אחיה",

בעוד גונקל, ( Gunkel H. ), מוסיף את המילים "אנה לי" זה.

על האפשרות שחוסר-בהירות זה, הוא תכסים רטורי מכונן, אשר בעזרתו מכריח אותנו הסופר לרדת לעומקו של העניין בתקווה שנעבור על-ידי כך חוויה עצמית, סובייקטיבית, במקום לקרוא על העובדות קריאה עניינית, אשר לא תגע לליבנו, ראה: Auerbach Erich, (1973) "Odysseus' Scar", "Mimesis". Princeton University Press, New Jersey. Pp. 3-23.

11. ראה פרוט הנושא בחלק א', פרק ג' של עבודה זו.

12. כמו במקרה ישמעאל ויצחק, עשו ויעקב, פרץ זרח, שלמה ואדניהו ואף במידה מסוימת בסיפורי ראובן ויוסף, מנשה ואפרים, שבהם זוכים הצעירים באהבה, הערכה וזכויות יתר. גם בחלוקת התפקידים של משה ואהרן יש מן הרמו שהצעיר נושא בתפקיד שהאח הבכור נראה כמוכשר למלאו, לולא ההתערבות אלהית קבעה אחרת.

13. Reisenberger Azila Talit, (1987)

"Birth in the Bible", "Nursing RSA", 2,11/12. Pp. 26-29.

14. סיפור-משל בהקשר זה הוא סיפור המתאר דמויות פרטיות בעלות שמות ייחודיים, אשר הן ומעשיהן אינם בהכרח מובאים על-ידי הסופר כדי לייצג אמיתות הסמורית אלא כדי להציג רעיון מסוים בלבוש מוחשי למען הקל את תפיסתו. הגדרה זו מושפעת מהגדרתו של יעקב

Neusner Jacob, (1987).

"Sage, Story, and History", "Hebrew Studies", XXVIII. NAPH, Wisconsin.  
Pp. 79-111.

Rendell Harris, (1906) .15

"The Cult of the Heavenly Twins", 46, 91.

Pritchard James B., (1974) .16

"The Epic of Gilgamesh" (the Akkadian version), Tablet I, lines 34-38,  
"Ancient Near Eastern Texts", Princeton, New Jersey. P. 74.

גם שם משתמש הסופר בפועל su'ur .

Thompson Stith, (1955-8) .17

"Motif-Index to Folk Literature". Indiana University Press, Bloomington,  
Indiana. Vol. 5, P. 400, ref. T551. 13.1-2. and Vol. 6, Pp. 356-359.

Gaster Theodor H., (1969) .18

"Myth, Legend, and Custom in the Old Testament", Harper & Row,  
New-York. Pp. 162-165, 366-368.

19. הידוע בתרבות המערב מבין סיפורי התאומים, הוא סיפור קסמור  
ופולקס, בניו של זאוס, אשר סופם היה להעתק לרקיע והפיכתם לאחד  
מגרמי השמים, - הלוא הם, התאומים אשר בגלגל המזלות; ואשר

בזכותם קיים עד היום המושג

Dioscuri. "dios"=genetive of Zeus; "kouros"=boy, son.

גם בסיפורם הקפיד הסופר להבדילם, בציינו שקסמור היה בן-אנוש  
בעוד אחיו פולקס היה בן-האלים.

Usener H., (1913). "Zwillingsbildung" in "Kl. Schriften" iv, 351. .20

Gaster Theodor H., (1969). op. cit. Pp. 163-164, 367. ראה:

21. על יחסי הגומלין בין התפתחות תרבותית והתפתחות הלשון, ראה  
בחלק ב' פרק א' של עבודה זו.

22. בובר מרשין מרדכי, (1964)

"דרכו של מקרא", מוסד ביאליק, ירושלים; חלק רביעי, עמ' 272-309.  
מרשין בובר מגדיר מילה מנחה כ"מילה או שורש לשוני, החוזרים בתוך  
מכסם או רצף מכסמים או מסכת-מכסמים חזרה רבת משמעות" אשר  
נוסף לעובדה שהיא מוסיפה לערך האסמתי היא מוסיפה לערך ההבעתי.  
לדעתו, היא מוספת בצורה כזו שאינה משבששת או מפוררת את התבנית  
המהורה של הסיפור. ראה בובר, (1964), עמ' 284-285.

23. ראה רש"י, רד"ק והמצודות, ב"מקראות גדולות", יהושע ז' 21.

Cohen A. (1968) .24

"Joshua Judges", Soncino, London. p. 21

Thompson Stith, (1955-8). op. cit. Vol. 6. Pp. 633-634. .25

Preuss Julius, (1978) .26

"Biblical and Talmudic Medicine", Sanhedrin press, N.Y. Pp. 393-398.

27. קובץ של "דעות" רפואיות בנושא הלידה והיולדת ראה: פרלמן

משה, (1934); "מדרש הרפואה", דביר, תל-אביב. עמ' 18-24.

חלק ג'פרק א': יחסי הגומלין בין תרבות ללשון

מתוך הידיעה שמלים אינן סתם צרופי הגאים מקריים, אלא תוצאה של פעולת מחשבה, כאשר קוראים את התנ"ך עולה הרצון להתחקות אחר תהליך התהוות המלים, ותהליך צרופן לביטויים, מתוך ידיעה שתהליך זה הוא אפלקריה של התודעה הפרטית והקולקטיבית של עם ישראל במשך מאות בשנים (1).

בין אם היסודות השונים של התנ"ך הם הספוריים או אגדיים, מקוריים או שאולים מתרבויות אחרות, הם נאגדו ונמסרו בתחילה בעל-פה ובמשך תהליך גלגולם דרך הדורות, לא נשתמרו כמקפא אלא נפש חדשה נפחה בהם (2), והם הלכו והתחדשו בדיבור החי והפכו לתחבורת ספרותית בעלת אופי ייחודי.

ריבוי עדויות לכך אפשר למצוא במקסמים מקבילים בשירה ובפרוזה. בשירה, נשתמרו המליצות העתיקות תודות לדרך העברתם בדקלום, אשר דרך אמירתו משמרת את הנאמר בדייקנות מילולית, שאינה מתימרת לייצג סיפור חי. בעוד הפרוזה, עברה תהליך המשכי של הידור, כיוון שתוך כדי סיפור המעשה נהגו המספרים להמיר מילים עתיקות ונדירות במילים שהיו שגורות בפיהם ומובנות לקהל השומעים (3). מתוך השוואת מקסמים מקבילים אלה אפשר ללמוד על התפתחות

אוצר המילים ודרך ההתבטאות בתקופות שונות.

גם לאחר העלאת התנ"ך בצורתו הראשונית על הכתב, נחשבה תחבורת זו כחומר חי ובין אם מדובר בחלק אשר נאמר בשעתו כבשורה, נבואה, חוק, תפילה, או רישום הספורי, עצם קיומה וחינויותה בפי הדורות מזג

לתוכה את המסורת בה היא התקיימה.

רק התגבשותו ליחידה ספרותית מוצקה, וחתימתו, שמה קץ לתהליך

המתמשך של כתיבה, הידור ועריכה.

כפי שהעובר מתפתח, ניזון ומגן ברחם אמו, כך הגזע האנושי חי

ומתפתח ביקום מיתולוגי המגן עליו ומזין אותו.

ובכך מותר האדם על הבהמה: שחיית השדה מתרובצת ערומה וכל

קיומה הוא מעין השרדות יום יומית, ואילו האדם, כעובר ברחם אמו,

אינו יכול להתקיים ללא אותו שק-שליה מיתולוגי.

קופסום מיתולוגי זה כולל בתוכו הנחות ואמונות שהתפתחו במשך כל

תולדות האנושות ומתוך כך מנתנה קיום ממען המשקעים החברתיים

והמורשת התרבותית שהומצאו בכח רצוני ובלתי-רצוני בקורות ימי

עולם ככלל ומתוך כך בכל פרט ופרט, ובאים לידי במוי

ורבאלי-לשוני או ויוואלי-אמנותי.

בנסיונו למקם את לשון התנ"ך בכרונולוגיה של תולדות העמים, למצרת

ניתוח ההתפתחות הלשונית בהשוואה להתפתחות התרבותית, מציע פריי

( Northrop Frye ), כפילוסופיים אחרים (4), לחלק את שלבי

התפתחות השפה לשלושה שלבים, אותם הוא מכנה לפי שיטת הכתיבה

בזמנם:

א. תור הסימנים ( Hieroglyphic ).

ב. התור הכהני ( Hieratic ), שהוא שלב המשלים והאלגוריה.

ג. התור העממי ( Demotic ) שהוא השלב התיאורי (5).

פריי מדגיש תופעה חוזרת בתנ"ך, הנותנת ביטוי לאמונה בכח המאגי

של המילים על האדם, ומדגיש את הזהות המוחלטת בה נתפש, ב"תור

הסימנים", העצם ושמם והאנרגיה שהיתה קיימת ביניהם.

בשלב ראשוני זה, נשארו בחובן המלים ממצנן מאגי שנבע מן הכח-הקשר המסתורי בין המילה המדוברת והעצם (6). מתוך כך מובן סיפור בריאת העולם באמירה אלהית (7), ובהבנת הכח והאנרגיה שנשארו המילים אפשר להבין את סיפור יפתח, אשר פצה פיו ולא יכול היה לשוב בו מדבריו (8). השם - כמילה המייצגת את תמצית האמירה, שייך, לפי אלן גארדינר (Allan Gardiner) "לדרגה הפרום דיקדוקית של המחשבה" ומעיקרם זהים הם (9).

ג'ימס פרייזר (Sir James G. Frazer) בספרו "ענף הזהב", מתאר שבטים פרימיטיביים המתייסרים ביסורים קשים כדי להסתיר את שמם במטרה להגן עליהם מפני אויבים המאיימים לפגוע בהם על-ידי השמוש בשמם, ומפתח על עובדות אלה את התאוריה שלו על הכח המאגי המבוע בשמות (10).

לפי תאוריה זו, מובנת חשיבות העובדה שהקב"ה לאחר בריאת החיות העביר לאדם את הזכות לקרוא להם בשמות ולהביע בכך את עליונותו ובעלותו עליהן (11); ולעומת זאת גם לאחר התגלות ה' אל האבות, מעולם לא נודע אליהם בשמו המפורש (12).

למוד השפות השמיות לפי תורת אילן היוחסין - הרואה בשפות השונות מעין משפחה בעלת מוצא משותף, (מוצא המכונה "לשון-אם") (13), מוכיח שאכן השלב הראשוני של כל שפה היה נתינת שם לעצמים אשר סבבו את האדם והשפיעו בצורה ישירה על חייו.

עיון מדויק באוצר המילים השאוב מ"לשון-האם", מעיד על פשטות המילים ורובד הקומניקציה הנמוך שהן נועדו לספק (14).

עם התפתחות האנושות והרצון להביע מחשבות יותר עמוקות, יותר

מתחכמות, נוצר הצורך להעשרת אוצר המילים על-ידי יצירת מילים חדשות, אשר בדרך כלל נוצרו או על בסיס צלילן אשר קשר אותן לעצם או הפעולה המתוארים על-ידן, או על בסיס שאילת מושגים מוחשיים, בסיסיים לתאור תופעות יותר מורכבות.

כך התחילו להיווצר מילים כמו "הרה", לפי שבמנה של אישה במצב זה היא גבנונית ומזכירה הר (15).

"הר" היא אחת ממילות היסוד השוות לכל השפות השמיות, בעוד ש"הרה" כבר שונה מעט בשפות השונות, כגון: בעברית ובערבית-הרה, באוגרית-hry באשורית-eru ובבבלית-aru (16).

תהליך דומה, ומסקנות זהות, מתוארים במחקרו של אנינס (Onians) העוסק בכתבי הומר (17).

עם ההתפתחות האינטלקטואלית של האנושות ככלל, נוצר באדם הצורך להבין את הסובב אותו ומתוך נסיונו בעבר - נסיון של הכרת דברים בשם, והכרה בתופעות גופניות, הוא החל להסביר תופעות שהיו מעל לבינתו. תהליך זה נתן להן משמענות המובנת לו וקרבת אליו ובכך נמל מהן את העוקץ המפחיד והמסתורי; וכך החל להתפתח, באופן מקביל, האוצר המיתולוגי בכל התרבויות (18).

רעידת אדמה או שמפון היו תגובות ישירות של ה' על התנהגות שלא נראתה בעיניו. בין אם זה מופיע בצורה מוסרית, של שכר ועונש כמו בסיפורי תיבת נח וסדום ועמורה (19) ובין אם זה מופיע כתוצאה מקפריזה של האלים לאחר התהוללות ב"אנומה אליש" האכדי (20) או בסיפור גילגמש על גרסותיו השונות (אכדית, בבליית עתיקה וכד'). אף עובדות פוליטיות שלא היה בכוח לשנותן, זכו להסבר שתמציתו יחסי

אדם לאדם שהיו מובנים לו בשל פשמונתם והאפשרות לתפסם, כמו שנאת עמים - מוסברת דרך קנאת אחים (21) וכך גם תופעות-לואי גופניות שהסברם לא נראה ברור, כמו הסבר לצירי לידה (22).

ההכרה בקיום דברים מופשטים הולידה את הצורך לכנותם בשם, עקב הצורך הטבעי לדון בהם. מפאת ערשילאיותם, ניתן להם תחילה שם של דבר מוכר - נראה לעין ומובן; כמו: רוח - המניעה את העננים ומפילה עלים מן העץ גורמת לדברים לקרות בלא אפשרות לראותה, השאילה את שמה לרוח האדם או רוח ה' - כלומר המיצוי הפנימי של דבר מסוים אשר למרות שאין ספק בקיומו אי-אפשר לראותו או למששו, הפך פחות מאיים בזכות תופעה מוכרת. שפתיים, היענתקו משם אבר גופני לתאור שם עצם כללי (שפה=לשון) או תכונה, כמו ממא-שפתיים, ערל-שפתיים וכד' (23) כמו שהשימוש במילה רחם עם התפתחותו חרג מתאור גופני בהפכו לתאור אישה/נקבה, כאשר מינה היווה את הנושא המרכזי בתאורה, כמו "רחם רחמתיים" (24) או התפתח לתאור רגשות רחמים אשר נקשרים בדרך כלל לרגשות אשר מפגינה אם לילדיה (25) או אחוות אחים אשר התהוו באותה רחם (26).

בחלק זה של העבודה, נערך נסיון לרדת לעומקם של הרבדים הלשוניים שינקו בראשיתם מן הבסיס המוכר ונבנו מיסודותיו. הדיון אינו משתמש במלים או בביטויים מקריים, אלא בודק בשטחיות מלים וביטויים הקשורים לנושא ה"אמהות".

למוד זה מאפשר את הבדיקה של מימדי ההשפעה של הווית האמהות על דרך המחשבה וההתבטאות של הפרט ושל הלאום, וכיצד הם באו לידי ביטוי במערכת המבע הייחודית לתנ"ך.

הערות, הארות ומראי מקומות

1. ראה נאומו של טור-סיני, עם פתיחת הקתידרה ללשון עברית על שם ביאליק באוניברסיטה העברית, במרחשון תרצ"ד:  
טור-סיני נפתלי הרץ, (1954)  
"הלשון והספר", כרך הלשון. מוסד ביאליק, ירושלים. עמ' 343-362.

2. קויפמן יחזקאל (1976)  
"תולדות האמונה הישראלית". מוסד ביאליק-דביר, ישראל. ד', עמ' 41.

3. Japhet Sara (1987)

"Interchanges of Verbal Roots in Parallel Texts in Chronicles", "Hebrew Studies" xxviii, NAPH, Wisconsin. Pp. 9-50.

4. For Example: Bergin Thomas G. and Fisch Max, (1944)

"Giambattista Vico" (English trans.). Ithaca, New York, Cornell University Press. The chapter: "The New Science", Pp. 20-60.

5. Northrop Frye, (1982)

"The Great Code". Harcourt Brace Jovanovich, New York. Pp. 5-6.

6. Northrop Frye, (1982). op. cit. p. 11

7. ברא א 3, 6, 9 וכד'.

8. שופ יא 35.

9. Gardiner Alan Henderson, (1940)

"The Theory of Proper Names". Oxford University Press.

10. Frazer Sir James G., (1911)

"The Golden Bough". Macmillan and Co., London. "Part II: Taboo and the Perils of the Soul", Pp. 318-334.

11. ברא ב 19-20

12. שמות 1 ו 3

13. בלאו יהושע, (1979)

"תורת ההגה והצורות". הקיבוץ המאוחד, תל-אביב. פרק ב, עמ' 12-18.

14. אולנדורף א., (1964)

"ידיעת לשונות בספרות המקרא", ספר סגל. קריית ספר, ירושלים.  
עמ' 150.

15. van Selms A., (1954)

"Marriage and Family Life in Ugaritic Literature", Series: Pretoria Oriental I, Luzac & Co., London. Pp. 83-84.

16. B.D.B., (1906). ערך ה.ר.ה. P. 247

17. Onians Richard Broxton, (1954)

"The Origins of European Thought". Cambridge University Press. P. 343.

18. Gaster Theodor H., (1969)

"Myth, Legend and Custom in O.T.". Harper & Row, New York. P. xxxvi.

19. ברא ו 13; יג 10; ימ 13

20. Pritchard James B., (1974)

"Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament". Princeton University Press, New Jersey. Pp. 60-99.

21. ברא כה 23

22. ברא ג 16

23. ויים מאיר, (1967)

"המקרא כדמותו". מוסד ביאליק, ירושלים. עמ' 78.

24. שופ' ה 30 ופרושי רד"ק ורש"י שם. כמו כן, ראה דיון בנושא,

בפרק ב' בחלק ב' בעבודה זו, בסיווג המלים הנובעות מן המילה "רחם".

25. B.D.B. "רחם" ערך P. 933

26. Noldeke T.; Gerber W.T.; *ibid.* P. 933.

חלק ג'פרק ב': השפעת ה"אמהות" בעיצוב הלשון המקראית

בעצם הדיבור שולט האדם על הסובב אותו. זו שלימה דרך הבעה מילולית של צילום המציאות באופן אובייקטיבי. (1) אבל, השתקפות נישראלית זו, הופכת לחווית מציאותו הסובייקטיבית, אישית, של הדובר כאשר הוא מפניע בדיבורו חלק מהויותו. דבר זה נעשה ברגע שהוא לוקח מציאות חיצונית, ובמקום להביעה באופן נישראלי, הוא מעבירה דרך ההכרה העצמית שלו, דבר המשנה את הצורה החיצונית של המבע, אך לא את תוכנו.

אחת האפשרויות ליצור המבעת ההכרה האישית על סקירת עצם חיצוני לאישיות הדובר, היא כאשר הדובר מציין את הרגשתו, או תגובות חושיו כלפי העצם, או כאשר הוא משווה עצם זה לדברים אחרים, על ידי יצירת דימויים והשאלות. בכך, הופך הדובר לחלק מתהליך בניה רטורי, שבו משמשת הכרתו כנדבך אחד בבנין התפתחות הלשון. (2)

מ'ח האדם ורוחו, הם מעין בית-קיבול לקלימה ואצירה של רגשות, רעיונות, מילים ומראות המחכים בכוח עד לרגע שבו הם יתאחו, יתאחדו, או יותכו כדי ליצור יחדו צרופים חדשים. (3)

ניתן לנתח צרופים אלה כמייצגים את הכרת הסופר רק כאשר נסרב לקבלם כ"אפקטים ציוריים", או עימורים סגנוניים לשמם, ונקבלם כצורת התבטאות שאינה ניתנת להמרה, בלי שתשנה את כוונתה. והימיב מרפין בובר להדגיש שכל ביטוי, או ציור לשוני, אינו מחלצות אשר הולבשו על כוונה מסוימת ואפשר להפשימן בלי שישתנה הדיבר כולו בעיקרו, במהותו. (4)

בפרק שלהלן נערך מעקב אחר הגלגול הרפורמי מצילום אובייקטיבי של תהליכים מבעיים הקשורים ב"אמהות", עד הפיכתם לסמל; והשימוש שנעשה בהם לצרכי תיאור עצמים, פעולות או מצבים אחרים. כמו כן, נערך סוג הביטויים שנבעו ממושג האמהות.

ביובל השנים האחרונות, נעשים במחקר הספרות נסיונות לסווג תמונות לשוניות על-פי מספר קטגוריות. יש המנסים לסווגם על בסיס התמונות שהם מציירים, יש המסווגים ביטויים לפי צליליהם, על-פי ההתבטאות המחשבתית או ההגיון הניצבים מאחוריהם, וכד' (5).

בפרק זה, ייבדקו הביטויים לפי הקטגוריות הבאות:

א. ביטויים מליציים וכינויים שהתפתחו מן המילה "אם".

ב. מילים ושרשים שהתפתחו ממושג האמהות.

ג. ביטויים תנכיים הכוללים בתוכם ממהות ה"אמהות", שעברו גלגול רפורמי מתאור אובייקטיבי של עובדות, לדימויים, להשאלות, לסמלים אשר עם חלוף זמן, הפכו לממבעות-לשון שגם הם בזמנם, עברו גלגול נוסף ונפרטו.

מיון הביטויים, וההתחקות אחר השלבים בהתפתחות הבטוי הרפורמי מובאים בחיבור זה במטרה לעמוד על תהליך ההתכה ברוח הסופר התנכי, כדי להבין את הרגשותיו, ונקודת המבט שלו בענייני לידה ואמהות.

שימת הבדיקה (המיתודה) מיוסדת על תפיסה פוליית של הטקסט, ולא על השיטה של מיפוי החומר לפי תורת התעודות. דיון הקשור בזמן ההסטורי, או במקור הטקסט, ייערך רק במקרים מיוחדים, כאשר יש לכך השלכה ישירה, או חשיבות להבנת המשמעות של מושג ה"אמהות"

במקרא.

המקור המקראי אינו נבדק ומנופה, על יסוד השערות מונחות מראש (6), אלא נבדק לגופו, והמסקנות נלמדות מניתוח המקור עצמו ולא מהשקפות ודברי פרשנות שנכתבו במהלך ההספורה (7).

א. ביטויים מליציים וכינויים שהתפתחו מהמילה "אם".

ביטוי המילה "אם" בעברית דומה לביטוייה בשפות השמית השונות, כגון:

בארמית: אַמָּא

באכדית: ummu .

באוגריתית: um - אמ (8)

בערבית: אֵמ .

(9)

מקורה של המילה "אם" אינו ידוע. יש המוענים שאין היא אלא חיקוי למלמול ראשון של החינוק (10).

לעומתם מנסה, B.D.B., להסביר מקור המילה לפי השורש א.מ.מ. המתאר מקום, מרחב במובן: roomy, אשר אמור היה כנראה להתפתח מעובדת היות רחמה של האם מקום מיוחד שנועד לאכסון העובר. (11).

המונח אֵם אינו מיוחס רק לנקבה אנושית ביחס לילדיה, (כמו: בשמות כ 12; ירמ מז 10; וכד') אלא חל גם על נקבות בקרב בעלי החיים (כמו: דבר כב 6, וכד'). יתר על כן, אֵם היא גם אישה שיצא ממנה שבט או עם, כמו ארבע האמהות של עם ישראל: שרה, רבקה,

רחל ולאה. (בדבר מובנים נוספים מן התקופה הַבְּתֶר-מקראית ראה להלן).

"אם כל חי" (ברא ג 20)

חיה נקראה בפי אדם, בעלה, "אם כל חי", לא בזכות העובדה שהיא ילדה או עתידה ללדת את כל החיים בעולמנו, אלא על דרך ההשאלה, בזכות היותה האם הראשונה אשר בהתחילה בתהליך הלידה המבועי סימלה את כל הנשים העתידות ללדת, ולהמשיך לקיים את הגזע האנושי.

מתוך ביטוי זה למדנו שהמילה "אם" מייצגת ראשוניות. אך לא כמו ראשוניותו של "אדם", היא מייצגת גם את כח קיום החיים, כמו שהאם היא הראשונה בשושלת וממנה, מרחמה, יוצא הדור הבא.

"אם בישראל" (שופ ה 7)

שלא כמו בביטוי הנ"ל הנובע מראשוניותה של האם, ויכולתה לקיים חיים אשר יצאו וימשכו מתוכה, הביטוי "אם בישראל", מתבסס על האחריות שנושלת האם כלפי ילדיה, בעת היותם אובדי עצות או חסרי יזמה.

כאשר דבורה הנביאה מכנה את עצמה "אם בישראל" היא אינה מתייחסת לעובדה שכאישה פרטית היא היתה איש שהעמידה וולדות, כי אז היא היתה צריכה לכנות את עצמה "אם מישראל", במובן, אחת הנשים מישראל שזכו ללדת.

אך בפסוק זה היא מציינת בפרוש "אם בישראל", ומדגישה בכך את היותה המנהיגה, הדואגת לחסרי האונים, ואובדי העצות הנתונים לחסותה, (תאור התואם את מצב העם בתקופתה) - כמו אם הדואגת

לילדיה.

אחריות זו, נופלת על שכמה של כל אישה ברגע שהיא יולדת. ובין אם היא רוצה אחריות זו או לא היא נוֹמָה לקבל אותה, כיוון שעתידי אלה התלויים בה תלוי במעשיה.

אחריות זו, כפי שהיא מיוצגת בדרגה לאומית נופלת על שכמה של דבורה הנביאה, אשר מביעה אותה בשירתה: "עד שקמתי דבורה, שקמתי אם בישראל".

"עיר ואם בישראל" (שמ"ב כ 19).

המילה "עיר", (כמו שמות הארצות "אדום", "אשור" "בבל" וכד'), היא ממין נקבה, למרות שאין לה ולהם סיומת הפיפוסית לשמות נקביים. גזניוס מייחס זאת לעובדה שארצות וערים נתפשו כאמהות. וכמו שהאמהות נושאות את וולדותיהן בתוך גופן, ומאוחר יותר דואגות לתינוקותיהם, כך הערים והארצות נתפשו כמאכלסות ו"שומרות" על תושביהן. (12).

יתר על כן, כאשר רצה הסופר התנכי לתאר עיר ראשית וגדולה ביחס לערים הקטנות והכפרים שבסביבותיה, הוא ראה את תמצית היחסים ביניהם בכך שאליה וממנה נמשכים עורקי החינינות, והיא מקיימת כל הישובים הקטנים סביבה התלויים בה, כאם האחראית לקיומם של תינוקותיה אשר חייהם תלויים בה, או יותר מכך, כאישה המקיימת את העובר המתפתח במעיה, בעצם הלמות ליבה וממחזור דמה.

יחסים אלה היו הבסיס לביטוי: "עיר ואם בישראל" שאינה כשאר הערים אלא חשובה מהן, ועתידי המדינה תלוי בקיומה.

"אם הדרך" (יחזו כא 26)

כפי שהמטרופוליטן מתייחסת לישובים סביבה כן מתייחסת אם הדרך לשבילים הקמנים אשר כולם מובילים ממנה ואליה. היא עיקרם ובלעדיה הם אינם יכולים להתקיים, ולפיכך כאשר רצה הנביא יחזקאל להדגיש בפני שומעיו את חשיבות הדרך שבה התעכב מלך בבל, הוא צרף למילה "דרך" את המילה "אם" ויצר מהם ביטוי, המתקיים עד עצם היום הזה.

"אם על בנים" (ברא לב 12; דבר כב 6, 7)

פעמיים מופיע בתורה הביטוי "אם על בנים":

א. בסיפור שיבתו של יעקב מחרן, עם נשיו ומפיו, הוא שומע שעשו אחיו, צועד לקראתו עם ארבע מאות איש. יעקב מתפלל לה' ומבקש את עזרתו, מתוך חשש שאחיו יתקיף אותו שהרי בשיחתם האחרונה, איים עשו על חיו. בתפילתו אומר יעקב: "הצילני נא מיד אחי...פי ירא אנכי אתו פן יבוא והפני אם על בנים" (ברא לב 12).

ב. בספר דברים כב 6, 7, מתוארת תמונה של אדם אשר בחפשו מרף, נתקל בקן של ציפורים שבו יושבת האם על הביצים, או שהיא רובצת על האפרוחים.

במקרה כזה, מזהיר החוק, "ל'א-תקח האם על-הבנים", כלומר אסור לאדם להשמיד אם ובנים בעת ובעונה אחת, מכיוון שיש בפעולה כזו אופי של "השמד סופי". כמו שהזכירו גם המפרשים את רגשי הרחמנות כלפי האם בראותה במות וולדותיה.

(13).

ומעניין לציין שהשכר על שמירת חוק זה הוא אריכות ימים, כמו השכר על קיום הדיבר: "כבד את אביך ואת אמך", (שמות כ 12), "לפי ששילוח הקן יש לו ריח פבוד אב ואם". (14).

ספר דברים מופיע באסופה התנכית אחרי ספר בראשית. אך בתולדות התהוותו של המקרא עלינו להבחין בין שתי תקופות: התקופה של התהוות ספרות התורה, והתקופה של התגבשות התורה כתחבורת ספרותית. (15).

סדרי החוקים, אשר ספר דברים נכלל ביניהם, קדמו להתגבשות התורה כספר. לפיכך הביטוי "אם על בנים" המופיע בספר דברים, הוא קודם לאותו ביטוי, אשר מצוטט בתפילת יעקב אבינו.

עובדה זו מאפשרת לנו לחדור לנפשו של הסופר התנכי בכתבו את הפרק הדין בפחדו של יעקב, ולמצוא במקום עומק משמעותי נוסף, אותו לא היינו מגלים בדרך אחרת.

כיוון שאם בהבעת הפחד, שם הסופר בפי הגיבור את המילים: "כִּי יֵרָא אֶנְכִי אֶתוֹ פֶּן-יָבֹא וְהִפְנִי אִם עַל בָּנִים", (ברא לב 12) מתוך ידיעתו את החוק האוסר להרוג את האם על הבנים, הרי הוא מעניק למקום רובד נוסף, הקשור לחוק, ומימד נוסף לפחדו של יעקב מִהַשְׁמַד מוחלט/משואה.

#### תוספות בתר מקראיות

בספרות המשנאית והתלמודית נרשמו מובנים נוספים למילה אם, שיתכן שהיו נפוצים בעם קודם לכן בשפת הדיבור אך אין להם הדים על

הכתב, כגון:

אם - ככינוי לבצל או לפקעת בישרשו של הצמח באדמה, המספקים  
מזון לנבט הרך.

כמו "האמהות של הבצלים" (פאה ג ד)

אם - במובן רחם, מקום העובר במעי אמו.

כמו "חותכים את האם שלה בשביל שלא תלד" (בכורות ד ד).

אם - במובן יסוד, או סיבה.

כמו "יש אם למקרא...יש אם למסורת" (סוכה ו).

## ב. מילים ושרשים שהתפתחו ממושג האמהות.

### מהמילה אם

#### אָמָה.

המילה אָמָה היא בעלת קרבה רבה מדי למילה אֵם, מכדי להיות מקרית.  
בחוקים המקראיים הדנים בעבדים אמה מופיעה בסמוך לעבד, ומתוך  
כך, יש נטייה לקבל את מובנה כ"עבד ממין נקבה". אלא שיתכן שהיא  
נוכרת דווקא משום ההבדלים ביניהם, כמו שהגֵר הנוכר מיד אחריה,  
שונה משניהם.

"אָמָה" היה הכינוי לאישה שעזרה במשק הבית, ומן הקרבה הלשונית  
בינה לבין המילה אֵם ניתן להסיק שעיקר תפקידה היה לעזור לאֵם  
בטיפול בוולדות, כמו עמיתה האומנת (ראה להלן), שדאגה לצרכיהם  
ואימונם בגיל בו הם הוכיחו הבנה ושָׁכַל.

שמואל א. ליונשמאם, מעמיד את האמה בדרגה אחת עם "שאר השפחות", אלא עם כן היא ילדה לאדונה; (16) או במילותיו: אמות שלא ילדו היו במעמד השפחות; כלומר "עבדים ממין נקבה".

יבחק מנדלסון ושמואל אחיטוב, מוענים לעומת זאת שלמרות שבמקרא בדרך כלל השמות אמה ושפחה משמשים לחילופים, דווקא השפחה, היתה זו אשר ניתנה לממרות הולדה. לחיזוק טיעונם הם מציינים שהמילה "שפחה" היא מיוחדת לעברית ולא נמצאת אף באחת מן השפות השמיות האחרות, אך השורש "שפח" מופיע בפיניקית במובן "משפחה" המקביל לאותה מילה בעברית; ובאוגרית במובן "צאצא", עובדה המובאת על-ידם למטרת חיזוק הקשר בין השפחה והקמת משפחה. (17).

מקובלת עלי, דעת שלמה מאנדלקרן, המוען ש"האמה חשובה יותר מן השפחה", (שמ"א כה 41) ומוצא את קרבת שמה למילה אם כראייה משום "שעקר עבודת האמה היתה להטפל עם הבנים ולשרתם". (18)

לדוגמה תיזכרנה הגר, בלהה וזלפה שהיו שפחות, עד שנלקחו על ידי אברהם ויעקב, ילדו להם ופוננו אמות; או אמו של אבימלך פילגש גדעון מכונה אמה, ביחסיה לבנה אבימלך מגדעון אדונה (שופ מ 18).

### אמה

"מידת אורך קדומה ששיעורה בערך כמרחק מן המרפק ועד ראשי האצבעות". (19), יש המציעים להבינה משורש א.מ.מ., המביע "מרחב" או "מקום" (20).

אך אפשר להבין את הכינוי של חלק זרוע זה כ"אמה" לפי חלק היר, עליו האם או האמה נשאו את התינוק.

אָמָה / אִמָּנָה

ישנה נמיה להסביר שני מושגים אלה כעמודים חזקים למשען, התומכים בגג ומחזיקים את הבית, עיקר הבית, כמו "וַיִּנְעֻזוּ אֲמוֹת הַסְּפִים" (ישעיהו ו 4), או "בְּעֵת הַהִיא קִצֵּץ חֹזְקִיהָ אֶת-הַלְּתוֹת הַיֵּכָל ה' וְאֶת-הָאִמָּנוֹת..." (מל"ב יח 16). (21).

יש אפשרות שמקור המילה צמון בהשאלה מתמונת האם התומכת בילדיה, אך יש מן החוקרים שאינם מסתפקים בהסבר על דרך ההשאלה וּשְׂמִים דגש על דמיון המילה והקשר שלה לשורש א.מ.מ. המתאר מרחבים ומידות. (22).

אָמָה

עם. קיבוץ של אנשים אשר מוצא אחד להם. ומתוך כך מתברר הקשר שלה למושג האם, מקימת המשפחה ממעיה. מקור המילה אָמָה, על אותו משקל של "בית אב", (23) והיא נושאת קונוטציה של קהל רב יותר, כמו: "ראש אמות בית אב" (במד כה 15), או "שְׁנַיִם-עֶשְׂרֵת נְשִׂאִים לְאִמָּתָם" (ברא כה 16). או ברבים על משקל זכר: "הִלְלוּ אֶת-ה' כָּל-גּוֹיִם שֹׁבְחֵיהוּ כָּל-הָאֲמִים" (תהל קיז 1).

לְאוּם

מקובל להסביר לאום, אשר מובנו מקביל למילה אומה, לפי השורש ל.א.ם., אשר בשפות השמיות מביע: לקשור יחדו, לחבר; או כמענת פ. דה לגרד (P. de Lagarde) בהשפעת אותו הפועל בערבית, הוא משמש ככינוי המוני לדבר נמוך או חסר חשיבות, אשר לפי טענת חוקרים

אחדים, קבל עם השנים את המובן "המון" או "עם". (24)  
 לדעתי הקשר בין לאום ואָמה ברור, כאשר המילה "לאום" תשוויה  
 למקומה הראוי, עם המילים הנובעות מאמהות, ומתוך כך תתברר גם  
 התפתחות השורש ל.א.ם. במובן "מוצא משותף", "אחדות" ו"לקשור  
 יחדו".

כמו: " וְשָׁנִי לְאֻמִּים מִמֶּעֶיךָ יִפְרְדוּ, וְלֹא אִם מִלְּאֻם יֵאָמֵן" (ברא כה 23).  
 "יַעֲבֹדוּהָ עַמִּים וַיִּשְׁתַּחֲוּ לָהּ לְאֻמִּים" (ברא כז 29) וכד'.

### אֹמֵן/אֹמֵנָה

"עקר הוראתו חזק ועוצמה, והושאל לענין גדול הילדים וכלכלתם; והנה  
 השם אומן כולל גם אָם ואָמֵן, כי על ה' אָמֵן להתהלך עם חניכיו כאָם  
 ולהיות אמן בחכמת החינוך". (25)

שורש המילה 'אומן' הוא א.מ.ן. אשר מופיעה ברוב השפות השמיות  
 במובן: "היה חזק, מתמיד, יציב" (26), תכונות המייצגות אָם המחנכת  
 וממפלת בילדיה.

אומן נגזר מהופעת השורש בבנין פִּעַל. ובענייננו: "שָׂאָהּ בְּחִיקָהּ פֶּאֶשֶׁר  
 יִשָּׂאָהּ אִמֵּן אֶת-הַיָּתֵם" (במד יא 12), או "וַיְהִי אִמֵּן אֶת-הַדָּפָה הַיָּא  
 אֶסְתֵּר בַּת-דָּדוּ פִּי אֵין לָהּ אָב וְאָם" (אסתר ב 7), או "וַיְהִי מְלָכִים  
 אִמְנִיהַ וְשָׂרוּתֵיהֶם מִיְּנֵי קִתְיָה" (ישע מט 23) וכד'.

### נָאֵמֵן

לפי נמית השורש בבנין נפעל, - מובנו: נתחנך, מיפלו בו, היה תחת  
 השגחת האומן. כמו: "וְגַב נִתְיָה עַל-צֶדֶד תְּאֻמְנָה" (ישע ס 4).

נאמן

דבר או אדם שנמצא אמיתי ונכון, שראוי לבטוח בו. מובן זה מצביע בוודאות על קשריו לאמהות, "ואולי כלול בה (בנאמנות) גם ענין הגדול והחונך לפי שעל-פי הרוב היא תלויה בה" (27). כמו: "פי נאמן שמואל לנביא לה" (שמ"א ג 20), "כצנת-שֶׁלֶג ביום קציר ציר נאמן לְשִׁלְחֵיו" (משלי כה 13), או "איכה היתה לזונה קרִיה נאמנה" (ישע א 20) וכד'.

מאמין

מתאר אנשים הנושאים באמונה, מתוך בטחון מלא בדבר מסוים, כאותם תינוקות הבוטחים באמותיהם. כמו: "הַמֵּאֲמִין לֹא יִחִישׁ" (ישע כח 16), "פִּתֵי יֵאֲמִין לְכָל-דְּבָר" (משלי יד 15) וכד'.

אמונה/אמונים

נגזר כמו כל הנ"ל משורש א.מ.ן. ועניינה היא העצמה וההתמדה שאוחזים בדבר מסוים בדרך כלל ענין רגשי ושכלי, כמו: "אל אמונה ואין עול, צדיק ויִשָּׁר הוא" (דבר לב 4), "וארשתיד לי באמונה" (הושע ב 22), או "א נְכִי שְׁלָמִי אֲמוּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמ"ב כ 19), "עַד אֲמוּנִים לֹא יִכָּזֵב" (משלי יד 5) וכד'.

אמנה

יחסים בין שני גופים, או שתי קבוצות, הקוראים לאמון מלא זה בזה, כיחסים בין האם וילדיה, כמו: "ובכל-זאת אֲנַחֲנוּ פְּרִתִים אֲמָנָה וְ כֹתְבִים, וְעַל הַחֲתוּם שָׁרִינוּ לְוִינֹו פְּהִינֵנו" (נחמ י 1) וכד'.

אָמֵן

הסכמה מלאה ונאמנה, כמו: "וְעָנּוּ כָל-הָעָם וַאֲמָרוּ אָמֵן" (דבר כו 15),  
 "וַאֲעֻז וְאֶמֶר אָמֵן ה'" (ירמ יא 5), וכד'.

אָמַת

אשר מקורו מן השורש א.מ.ן. והדעה שכוּנָן מ"אמנת" נסמכת מן הדגש  
 המופיע בכינויים כגון: אַמְתָּה, אַמְתּוֹ, וכיוצ'ב. מובן המילה: דבר נכון,  
 נאמן, שיש לתת בו אמון, (ההפך מן ה"שקר") כאשר מאצילה האם על  
 ילדיה. (28) כמו: "וְעֵתָה אִם-בְּאֵמַת וּבְתַמִּים עֲשִׂיתֶם" (שופ מ 16),  
 "וּנְתַתֶּם לִי אוֹת אָמַת" (יהו ב 12) וכד'.

מהמילה רָחַםרָחַם/רָחַם

בארמית: רַחֲמָא

באכדית: remu

בערבית: רַחֵם

הרחם הוא האיבר בגוף הנקבה של בני אנוש או בעלי-חיים יונקים  
 שהעובר נמצא ומתפתח בתוכו עד הולדו. (29) כמו: "בְּטָרֶם אֶצְוֶרְךָ  
 בְּבֶטֶן יְדִעְתִּיהָ וּבְטָרֶם תֵּצֵא מִרְחֶם הַקִּדְשִׁיתִיהָ" (ירמ א 5), "כִּי סָגַר ה'  
 בְּעַד רַחֲמָהּ" (שמ"א א 6) או "בְּרַחֲמֵי כֹת שְׂדֵיִם וְרַחֲמֵי" (ברא מט 25),  
 "הָעַמְסִים מִנִּי-בֶטֶן הַנִּשְׁאִים מִנִּי-רַחֲמֵי" (ישע מו 3), וכד'.

פֶּמֶר רַחֵם

במחקר שערך גרשון ברין אודות "הבכור בישראל בתקופת המקרא" הוא מציין: "המונח פמר רחם מתאר את הבכור לאם, שהרי משמע הלשון פמר הוא פתח, פרץ, וצרוף לשון זה לשם רחם מורה בבירור, שמתואר בו מי שנולד ראשון לאמו" באדם או בבהמה. (30) כמו: "וְהַעֲבֵרְתָּ כָל-פֶּמֶר-רַחֵם לָהּ" (שמות יג 12) וכד'

שמחת הלידה של הבכור, פמר הרחם, היתה כה רבה, שהיא השאירה רישומה במספר שמות פרטיים שנגזרו ממושג "פמר הרחם" (במובן: פתח ופרץ), ואשר נשתמרו בסיפורי התנ"ך, כמו: פתחיה (עזרא י 23, נחמ ז 5, וכד'); יפתח (שופ יא 7,8,9, וכד'); פרץ (ברא לח 29, וכד'), וכד'.

רַחֵם רַחֲמָתִים

כינוי מליצי לנערות, על דרך הגינוי, שכל קיומן היה בשל הסיפוק המיני לאדוניהן; ולפילגשים שכל קיומן היה ללדת לאדונן. (31) הביטוי מתבסס על העובדה שהרחם ספּל את האברים הגופניים הנשיים הקשורים למנגנון המין בכלל וההולדה בפרט: "הֲלֹא יִמָּצְאוּ יַחֲלָקֵי יִשְׁלַל, רַחֵם רַחֲמָתִים לְרֵאשִׁי גְבֵר" (שופ ה 30).

רַחֲמִים

רגשי חמלה, והשתתפות בצערן של הזולת נקראים רחמים (32). רגשות אלה אינם מיפוסיים ליחס אשר מפגינה אם לבניה, עובדה אשר עוררה את החוקרים לחיפוש אחר מקור הקשר בין הרגש המסוים הזה

והרחם, ולמסקנה שמקורו ביחס האחוה וההזדהות שאמור להתקיים בין אחים אשר נבראו ויצאו מאותה רחם (33). כמו: "וְאֶרְשָׁתִּיךָ לִי בְצַדִּיק וּבְמִשְׁפַּח וּבְחֶסֶד וּבְרַחֲמִים" (הוש ב 21), "כִּי נִכְמְרוּ רַחֲמֶיךָ עַל-בְּנֵיךָ" (מל"א ג 26), או "נִכְמְרוּ רַחֲמֶיךָ אֶל-אָחִיו וַיִּבְקֶשׁ לְבָבוֹת" (ברא מג 30) וכד'.

### מהמילה שד

שד, או דד, הוא אחד מזוג אברי ההנקה של הנקבה.

בארמית: תַּדְיָא (שְׁדִים)

באוגריתית: תד

בערבית: תְּדִי (34).

מקור המילה אינו ידוע, יש המוענים שהיא באה ממוכן "לחות", או מן הפועל הארמי שדא - "להשפך" שהפך בעברית לש.ד.ה., או שיש לה קשר ל"לשד השמן" (35).

היא מופיעה בתנ"ך, כציון פיסה, של אברי ההנקה, תאור גופני: "אחות לְנוּ קָמְנָה וְשָׁדִים אֵין לָהּ" (שיה"ש ח 8), "וַיֵּמֶה-שָׁדִים כִּי אֵינֶק" (איוב ג 12) וכד'.

השדים מופיעים כסמל לנתינה, כמו ההנקה אשר מניקות האמהות את וולדותיהן; סמל לרגשי אחריות וטיפול בחסרי האונים, למשל: "גַּם תִּנְיִן חֲלָצוּ שָׂדֵי הַיַּיִקוּ גֹרֵיהֶן" (איכה ד 3); או כסמל למיניות של האישה, כמו: "וַתִּזְנֶינָה בְּמַצְרַיִם... נִשְׁמָה מַעֲכֹב שְׁדֵיהֶן וְנָשָׂם עֲשׂוּ דְדֵי בְּתוּלֵיהֶן" (יחו כג 3), או "וַתִּסַּר זְנוּנִיָּה מִפְּנֵיהָ וְנִאֲפֹפִיָּה מִבֵּין שְׁדֵיהָ"

(הושע ב 4) וכד'.

### שֵׁד

מובנו חלב-אם, אשר נובע מן השדים, כמו: "וַיִּנְקֹתָ חֵלֶב גּוֹיִם וְשֵׁד מְלָכִים תִּינָקִי" (ישע ס 16) וכד'.

### שְׂדֵמָה

למענת המפרשים מקור המילה אינו ברור והם נוטים להסביר את מובנה לפי הפסוקים בהם היא מופיעה כ: שדה תבואה או כרם (36). למענתי, תמונת השדות המפיקים ומיצרים אוכל לאדם מתקשרת לתמונת השדים הנובעים חלב ומספקים את לשד החיים לתינוקות התלויים בהם לקיומם, מתוך כך יובן מקור המילה בשורש ש.ד.ה. כגון: "פִּי מִגִּפְן סָדָם גִּפְנָם וּמִשֵּׁד מֵת עַם מֵרָה" (דבר לב 32), "עֲשׂוּב שְׂדֵה וִירַק דִּישָׂא חֲצִיר גִּגּוֹת וְשְׂדֵמָה לְפָנַי קָמָה" (ישע לו 27) וכד'.

### עֲתִיקֵי מִשְׁדִּים

כינוי ממאפורי לפעומות צעירים שזה עתה נגמלו. הכינוי מבוסס על העובדה שזה עתה הם הועתקו, כלומר, הוזזו, נלקחו, משדי אמותיהם, כמו: "גִּמְלֵי מִחֶלֶב עֲתִיקֵי מִשְׁדִּים" (ישע כח 9).

### שְׂדִים צוּמְקִים

ממאפורה, המתארת שדפון, רעב וכליון, בהשאלה ממצב האם אשר דדיה ריקים ובכך היא חותמת גזר דין מות על וולדותיה אשר קיומם תלוי בשפעת חלבה, כמו: "...לְהוֹצִיא אֶל-הוֹרֵג בְּנָיו. תֵּן-לָהֶם ה'

מה-תתן, תן-להם רחם משפיל וְשָׁדִים צְמָקִים" (הושע ט 13-14).

### אל שדי

הוא אחד מתאריו של אלוהים ה"כל-יכול". חז"ל ניסו לפרשו כ"אל ש-די" אשר הוא ההתחלה והוא הכל, (self-sufficient), ואין צורך לדבר מלבדו. (37)

אך הבלשנים ניסו להסביר כינוי זה, מתוך גזרות שונות, (38) כמו: גזניוס, (Gesenius W.), פרנץ דליץ', (F. Delitzsch), ודילמן (Dillmann A.), מסבירים אל-שדי על שם חוזק ידו וגבורתו, מלשון ש.ד.ד. שמובנו חוזק.

אוולד (Ewald H.) מסכים שהשם נגזר משורש ש.ד.ד. אך מדגיש את האלימות הנקשרת לשורש זה. אלימות ולא דווקא חוזק. נולדקה (Noldeke T.), מקשרו לעליונותו, היות ה' האדון. ובכך מקשרו לבטויים אדון, ובעל.

פרידריך דליץ' (Delitzsch Friedrich) מפרש את הכינוי "אל שדי" כנגזר מהמילה האכדית sadu - שמובנה הר. מתוך יחס הגדולה והרוממות שיחסו הקדמונים לה'.

שני מלומדים גרמניים (Siegfried C. & Wildebboer G.) מציעים להבין שורש ש.ד.ה. מן המילה האשורית 'sadadu' שמובנה אהבה, אלא שאינם מבססים הנחתם בצורה המניחה את הדעת.

יש הגוזרים "אל שדי" מן המילה הערבית 'שד' שמובנה סגר, סתם, מתוך שה' הוא המגן המשמש מחסה ומגן (39).

לדעתו של רוברטסון סמית (Robertson Smith W.), (המאוזכרת בלקסיקון - B.D.B.) יש ענין מיוחד לענייננו, כיוון שהוא גזור את שם ה' ממובן

שָׂד (שורש ש.ד.ה.) במענה שֶׁה' הוא הדואג לקיומם של בני האנוש,  
בספקו להם גשם ומתוך כך אוכל, תמונה המזכירה את האם החולצת  
שדה לפרי במנה.

### מהמילה ינק

מובן השורש י.נ.ק. הוא מציצת נוזל בניגוד לאכילת מוצקים. ובעיקרו,  
בא לתאר את מציצת החלב מן השד. כמו: "מִי מִלֵּל לְאַבְרָהָם, הֲיִנְקָה  
בְּנִים שָׂרָה" (ברא כא 7), "מְדוּעַ קָדְמוֹנֵי בְרָכִים וְמָה-שְׂדִים פִּי אֵינְק"  
(איוב ג 12), "וְאַתֶּם בְּבִקְרֵי לְהִינִיק אֶת-בְּנֵי" (מל"א ג 21) וכד'.

בארמית: יִנְק

באכדית: eniku = enequ

באוגריתית: ינק.

בהשאלה, אפשר להבינו כהאכלה זהירה ודואגת, כמו: "וַיִּנְקְהוּ דָבֶשׁ  
מִסֵּלַע וְשָׁמֶן מִחֶלְמִישׁ צוּר" (דבר לב 13); או ספיגת השפעה רעיונית,  
ולאו דווקא ספיגת מזון, כמו: "לִמְעַן תִּינְקוּ וְשִׁבְעַתֶּם מִשֵּׂד תִּנְחַמְיָהּ,  
לְמַעַן תִּמְצוּ וְהִתְעַנְגַתֶּם מִזֵּי פְּבֹדָה" וכד'.

### יונק

נאמר על תינוק רך בימים בשל דרך אכילתו, כמו: "דָּבֵק לְשׁוֹן יוֹנֵק  
אֶל-חִפוֹ בְּצִמָּא" (איכה ד 4), או "מִי יִתְּנָה כָּאֵחַ לִי יוֹנֵק שְׂדֵי אִמִּי"

(שיה"ש ח 1) וכד'. משתמשים בשם עצם זה, לתאר צעירים גם לאחר תקופת גמילתם, (40), על דרך הסמל, במיוחד בניגוד לאנשי שיבה, כמו: "מפי עוללים ויונקים יסדת עו" (תהל ח 3), "איש ואשה עולל ויונק" (ירמ מד 7), או "גם-בְּחור גם-בְּתולה יונק עם-איש שיבה" (דבר לב 25) וכד'.

### יונקת/ יניקה

יונקת אינה רק צורת הנקבה של היונק, אלא באה גם במובן, ענת צעיר של עץ (41), כמו: "מראש יניקותיו רה אק מ"ף" (יחו יז 22) - מלשון יונקת, ובאותו פרק "את ראש יניקותיו קמת" (יחק יז 4) - מלשון יניקה; או "היגאה - גמא ב לא בצה...ך מ'ב הוא לפני-שמש, ועל-גנתו יונקתו תצא" (איוב ח 11, 16), וכד'.

### מינקת

המינקת היא אישה אשר זנה ילד בחלב שדיה, כמו: "האלה וקראתי לך אשה מינקת מן העבר ית ותינק לה את-הילד" (שמות ב 7); ובאותה כוונה של נקבות המאכילות וולדותיהן, נאמר גם על החיות (42) כמו: "גמלים מיניקות ובניהם ש ל'שים" (ברא לב 16); או על דרך ההשאלה, במובן אלה הדואגים למחסורם של הנזקקים, כמו: "והיו מלכים אמניה ושרותיהם מיני קתיה" (ישע מצ 23), וכד'.

### מהמילה גמילה

השורש ג.מ.ל. קרוב לשורש ג.מ.ר. בענין השלמה ותשלומים לאחר גמר המעשה, ולציון עצם סיומו של המעשה, ומתוך כך מובן השורש ג.מ.ל. שהתפתח ממנו בתארו פרי בְּשֵׁל אשר אינו זקוק ליניקה נוספת מן העץ, או בתארו הילד הנצתק משדי אמו (43).

עקב העובדה שמושג הגמילה לא התפתח ממושג האמהות, אלא, התפתח משורש אחר, כדי לספק צורך לתאר ארוע בתהליך המבעי של אחד מתפקידי האם, אין מקומו בפרק זה, ולהלן מובאים רק תאורים מְּשֵׁים, קונקרטיים; שמות עצם או פעולה הקשורים לסיום פעולת ההנקה ולתינוקות, כגון:

### גְּמִילָה

הפסקת היניקה אצל בני-אנוש, כמו: "וַיַּעַשׂ אַבְרָהָם מִשְׁתָּה גְדוֹל בַּיּוֹם הַגָּמֵל אֶת-יִצְחָק" (ברא כא 8), "וַתַּעֲלֶהּ עִמָּה בְּאִשֶּׁר גְּמִלְתּוֹ" (שמ"א א 24); או על דרך ההשאלה - אצל הצומח, תאור השלב שבו הפרי בְּשֵׁל, כמו: "וַיֵּצֵא פָּרַח וַיִּצָּץ צִיץ וַיִּגְמַל שְׁקָדִים" (במד יז 23).

### גְּמוּל

הריהו הצעיר אשר הפסיק לינוק משדי אמו, כמו: "וַעֲלֵ מְאוּרַת צְפֹעוֹנִי גְּמוּל יְדוֹ הָדָה" (ישע יא 8), "וְדוֹמְמָתִי נִפְשֵׁי בְּגַמְלֵ עָלִי אֲמוֹ, בְּגַמְלֵ עָלִי נִפְשֵׁי" (תהל קלא 2), וכד'.

### מהמילה בָּטָן

החלק הקדמי של הגוף, מתחת לחזה, אשר מהווה את עיקר הגו, ומאכלם בתוכו את החלקים הפנימיים של מערכת העיכול, ואת העוֹבְרִים לפני צאתם לאויר העולם (44).

תפקידיו וצורתו השאילו שמו לתאור מושגים אחרים, כגון:

- ממעמקים, מקום סגור: "מִבְּטָן שְׂאוֹל שְׂוַעְתִּי שְׂמַעַתָּה קוֹלִי" (יונה ב 3);

- בליטה עגולה בבנין או בכלי: "וְכֹתָרֹת עַל-שְׁנֵי הָעַמּוּדִים גַּם-מִמַּעַל מְלַעֲמַת הַבֶּטֶן אֲשֶׁר לְעֵבֶר [הַ]שְּׂבָכָה" (מל"א ז 20);

או - מקום המצאות רוח האדם: "שְׂמַעַתִּי וַתִּרְגַּז בְּטָנִי" (חבק ג 16) וכד'.

בנושא האמהות, מוזכרת הבטן גם כמילה נרדפת לרחם, כמו: "שְׁנֵי גַיִם בְּבִטְנָהּ וּשְׁנֵי לְאֵמִים מִמַּעֲיָךְ יִפְרְדוּ" (ברא כה 23), "בְּבֶטֶרֶם אֶצְוֶה בְּבֶטֶן יַדְעֹתֶיהָ וּבְבֶטֶרֶם תֵּצֵא מִרְחֶם הַקֶּדְשִׁיהָ" (ירמ א 5) וכד'.  
מתוך תפיסה זו התפתחו ביטויים כמו:

### פְּרֵי בֶטֶן

בניו של אדם נחשבו כברכה, פְּרֵי קִיוְמוֹ אֲשֶׁר יִשְׁמַשׁ לוֹ פְּזֹכָר כֹּאֲשֶׁר הוּא עֲצָמוֹ (יכמוש) וימות, כמו: "וַאֲהַבָּהּ וּבִרְכָהּ וְהִרְבָּהּ וּבִרְכָה פְּרֵי-בִטְנָהּ" (דבר ז 13), "וַיֹּאמֶר [יעקב] הִתַּחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי אֲשֶׁר-מִנַּע מִמֶּנּוּ פְּרֵי-בֶטֶן" (ברא ל 2) וכד'.

בן בָּטֹן / בַּר בָּטֹן

ילדיה של האישה, מכונים לעיתים בצרוף למילה בטון, להדגשת הקרבה ביניהם כתוצאה מן העובדה שראשית בריאתם והתפתחותם התרחשה בבטנה של האם, עובדה שיוצרת יחס מיוחד ומחויבות ביניהם, כמו: "הַתְּשִׁיב אִשָּׁה עֹלָה מֵרַחֵם בֶּן-בָּטָן" (ישע מ"ט 15), או "מֵה-בָּרִי וּמֵה-בַּר-בָּטָן" (משלי לא 2).

מחמד בָּטֹן

על הרגשות שעוררו הבנים אפשר ללמוד מן הביטוי מחמדי בטון המתארים את הצאצאים האהובים, כמו: "הִכָּה אֶפְרַיִם לְשָׂשׂוֹם יְבִישׁ פְּרִי בַל-יַעֲשֹׂן, גַּם כִּי יִלְדוּן וְהִמְתִּי מִחֲמַדֵּי בָטָן" (הושע ט 16).

מִן הַבָּטֹן

ביטוי הבא להביע התחלה, בין אם זו לידת אדם פרטי - תחילת חייו, כמו: "כִּי נִזְרַר אֱלֹהִים יְהוָה הַנֶּעַר מִן-הַבָּטֹן" (שופ יג 5); ובין אם כשימוש מושאל, כמו: "הַעֲמַסִּים מִנִּי-בָטֹן הַנִּשְׁאִים מִנִּי-רַחֵם" (ישע מו 3), "מִבָּטֹן אִמִּי אֵלֵי אָתָּה" (תהל כב 11) וכד'.

יש שהביטוי "מִן הַבָּטֹן" מופיע, כנ"ל, באופן עצמאי, ויש שנוספים לו תאורים כדי להאיר אספקטים שונים המתקשרים להתחלה, כגון:

מִבָּטֹן וּמִלִּידָה

צרוף הבא לציין התחלת ההתחלות, כמו: "מִלִּידָה וּמִבָּטֹן וּמִהַרְיוֹן" (הושע ט 11).

מבטן עד קבר / עד מות

צרוף מילולי הבא לתאר אורך חיי אדם, מתחילת החיים ועד סופם, כמו:  
 "אָגוּע...מִבֶּטֶן לְקֶבֶר אֲנִי" (איוב י 18, 19), או: "נִזְיֵר אֱלֹהִים יִהְיֶה  
 הַנֶּעַר מִן-הַבֶּטֶן עַד-יוֹם מוֹתוֹ" וכד'.

בִּטְנִים

מין אגוז, ארוך אשר תבניתו כתבנית הבטן, או שנקרא כך בגלל שהוא  
 נושא פריו בתוך קליפה המגוננת עליו, כתינוק בבטן אימו (45).  
 "מַעַט צִרִי...בִּטְנִים וְשִׁקְדִים" (ברא מג 11).

מהמילה לידה

השורש י.ל.ד. בא לתאר בריאת חיים חדשים ובמיוחד את השלב הסופי  
 בתהליך מופלא זה, יציאת התינוק לאויר העולם; או במילים אחרות,  
 הרגע בו הוא הופך מעובר לְוֹלֵד.

בארמית: יֵלֵד, יָלֵד

באכדית: waladu

באוגריתית: ילד

בערבית: וַלַד

באשורית: aladu

בעברית מודרנית, נהוג לומר שהאם היא היולדת והאב מוליד, על שום

היות האם הפעילה בעת יציאת התינוק לאויר העולם, בעוד האב אחראי ל"יצירתו", אך לא לנשיאתו בבטן ולא לפריצתו לעולם. העברית המקראית גם כן מתארת פעולת האב כ"הוליד" אך בתאור הדורות הראשונים (בספר בראשית ובדברי הימים א' בפרקים הראשונים) קורה שלא רק חלקה של האם בתהליך ההולדה, אלא גם חלקו של האב מתואר בבנין פֶּעַל, כמו: "וְעִירָד יָלַד אֶת-מַחֲזִיאֵל, וּמַחֲזִיאֵל יָלַד אֶת-מְתוּשָׁאֵל וּמְתוּשָׁאֵל יָלַד אֶת-לָמָךְ" (ברא ד 18), אשר ברישומי דורות מאוחרים יותר הופך ל: "וַיִּקְהַת הוֹלֵד אֶת-עֶמְרָם" (במד כו 58), "וַיִּקְיֵשׁ הוֹלֵד אֶת-שָׂאוּל, וַיִּשְׂאוּל הוֹלֵד אֶת-יְהוֹנָתָן..." (דבה"א ח 33) וכד'. ועל האמהות נאמר: "כִּי שְׁנַיִם יִלְדָה-לִּי אִשְׁתִּי" (ברא מד 27), "עַד עַת יוֹלְדָה יִלְדָה" (מיכה ה 2) וכד'.

גם חיות ממליצות, נקראות יולדות, כמו: "גַּם-אֵילַת בְּשָׂדֵה יִלְדָה" (ירמ יד 5), "וַתַּחַת פֶּאֶרְתָּיו יִלְדוּ כֹל חַיַּת הַשָּׂדֵה" (יחז לא 6) וכד'.  
בהשאלה - נוצרו ביטויים כמו:

#### מה ילד יום

ביטוי המביע חוסר ידיעה בדבר התוצאה של מעשה מסוים, לפני התממשותה. הביטוי מבוסס על המציאות, מעצם הידיעה שהאישה ההרה עתידה ללדת, אלא שאין לדעת מה היא תלד, כמו: "אַל-תִּתְהַלֵּל בְּיוֹם מָחָר, כִּי לֹא תִדְעַ מֶה-יִלְד יוֹם" (משלי כו 1).

#### ללדת על-ברכים

יש הרואים בביטוי ללדת על ברכים, לא עובדה פיסית, (46) אלא מקבלים זאת כביטוי המסמל אימוץ, (47), כמו: "וַיִּחַלְד עַל-בְּרָכָי וְאַבְנֵה גַם-אֶ נְכִי מִמֶּנָּה" (ברא ל 3), "גַּם בְּנֵי מְכִיר בֶן-מְנַשֶּׁה יִלְדוּ עַל-בְּרָכָי

יוסף" (ברא נ 23), וכד'.

### יולדת/ יולדה

היא האישה בשעות הריונה האחרונות, ובימים הראשונים לאחר שילדה (48), כמו: "מדוע ראיתי כל-גבר ידיו על-חלציו פיולדה" (ירמ ל 6), "חבלי יולדה י באו לו" (הושע יג 13), "עור ופסח הרה ויולדת יחדו" (ירמ לא 7) וכד'.

כינוי לאם, ללא קשר של זמן לארוע הלידה, כמו: "אחת היא לאמה ברה היא ליולדתה" (שיה"ש ו 9).

### ילד/ ילדה

אחד מכינוייו של וְלד האדם (49), מלידתו ובדרך כלל עד גיל בר-המצוה (50), כמו: "ותקרא את-אם הילד" (שמות ב 8), "ויח מִד על-הילד שלש פעמים" (מל"א יז 21), או "קח לי את-הילדה הזאת לאשה" (ברא לד 4), וכד'.

מתוך הכינוי ביחיד צורת הרבים "ילדים", אשר מופיעה אף לגבי בעלי-חיים, כמו: "ופרה נ ד ב תרעינה יחדו ירצו ילדיהן" (ישע יא 7).

על-פי מקום הבנים במשפחה, והרגשות המיוחדים שהם עוררו, נוצרו בימיים כגון:

ילד זקנים

בן שנולד לאדם בעת זקנתו, כמו: "יש לנו אב זקן וילד זקנים קמו" (ברא מד 20).

ילד שעשועים

בן חביב המשמח את הוריו או מכיריו, כמו: "הבן יקר לי אפרים אם ילד שעשועים" (ירמ לא 19).

ילדי-פשע

כינוי לאנשים הנולדים לפשע, והחיים על דרך הרמאות, כמו: "הלוא-אתם ילדי-פשע זרע שקר" (ישע נו 4).

ילדי זנונים

ילדים שנולדו כתוצאה מבעילת זנות, ממעשה פריצות או ניאות, כמו: "קח לה אשת זנונים וילדי זנונים" (הושע א 2).

ילדי-נכרים

שימוש מושאל המבטא רעיונות או רעות, שנבעו או הושפעו ממקורות זרים, (51), על פי ישעיהו: "פי מלאו מקדם ו עננים כפלישתים, ובילדי נכרים ישפיקו" (ישע ב 6).

ילוד / ילוד (52)

כינוי לנולדים, כמו: "כל הבן הילוד הי ארה תשליכהו" (שמות א 22), "פי- כה אמר ה' על-הבנים ועל-הבנות הילודים במקום הזה" (ירמ מז

(3) וכד'.

ילוד אשה

כינוי לבן-אנוש, כדי להדגיש קמנותו במיוחד בהשוואה לגדולת ה', כמו: "אדם ילוד אשה, קצר ימים ושבע-רגז" (איוב יד 1), "ומה-יצדק אנוש עם-אל ומה יזפה ילוד אשה" (איוב כה 4), וכד'.

ילד

מילה נוספת לתינוק שנולד, (53) כמו: "ותהי שרי עקרה אין לה ולד" (ברא יא 30). (54).

מילים נירדפות לילד ולילדה, הן בן ובת, אשר נומים לגזרן מן השורש ב.נ.ה. על שום שמהם נבנה האדם, (55), על-ידי בניית גזע-משפחתו, ומהם נבנתה האומה, עובדה המתבהרת מן הביטויים שהתפתחו משמות עצם אלה, כגון:

גם ילדי החיות מכונים בנים כמו: "בני אלים" (תהלים כט 1), "פר בן-בקר" (ויקרא ד 3), "בני יונה" (ויק ה 7), וכד'.

החיבה שרכשו לבנים העתיקה עצמה לביטוי החיבה שנוהגים גדולים לפנות לקמנים מהם, כמו: "ו' אמר שאול ה' קלה זה בני דוד" (שם"א כד 16), וכד'.

כמו כן, הקשר של בן להוריו, ועצם היותו חלק מהם הנושא בחובו את תכונותיהם, השאיל את המילה 'בן' לצירופים שונים בבואו לבמא קשר בל-ינתק בין שתי עובדות, כמו:

בן בית / בן משק בית

עבד שנולד בבית אדוניו (יליד-בית), או עבד הקשור לבית אדוניו, יותר מאשר בקשרי עבודה גרידא, ובאין לאדון יורש הוא זה היורש את אדונו, כמו: "וַיֹּאמֶר אֲבָרָם הֲיֵן לִי לֹא נִתְּתָה זֶרַע וְהִנֵּה בֶן-בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי" (ברא שו 3) או "וּבֶן מְשָׁק בֵּיתִי הוּא דְמֶשֶׁק אֱלִיעֶזֶר", וכד'. (56).

בן אדם

גבר, איש, או באופן עקרוני כל בן אנוש, להבדיל מיצורים שמימיים, כמו: "וְאֵתָה בֶן-אָדָם הַנִּבְּא אֶל-הָרִי יִשְׂרָאֵל" (יחז לו 1), או "מָה-אָנוּשׁ כִּי-תִזְכְּרֶנּוּ וּבֶן-אָדָם כִּי תִפְקְדֶנּוּ" (תהל ח 5), וכד'.

בן תמותה

אדם, בן-אנוש אשר סופו למות, לעומת בני האלוהים, (ראה להלן), כמו: "הוֹתֵר בְּנֵי תְמוּתָה" (תהל עט 11), וכד'.

בן אלהים / בן אלים

כינוי למלאכים, בניגוד לבני אנוש, כמו: "וַיִּרְאוּ בְנֵי-הָאֱלֹהִים אֶת-בְּנוֹת הָאָדָם כִּי טֹבֹת הָיָה" (ברא ו 2), או "הָבּוּ לֵה' בְּנֵי אֱלִים, הָבּוּ לֵה' כְּבוֹד וְעֹז" (תהל כט 1).

בני עליון

גם הוא כינוי למלאכים, כמו: "אֲנִי אֲמַרְתִּי אֱלֹהִים אַתֶּם וּבְנֵי עֲלִיּוֹן

בְּלָכֶם" (תהל פב 6), וכד'.

### בן אשפה

כינוי מליצי לַחֵץ על שום שייכותו לַאֲשָפָה, שבתוכה הוא נשמר, כמו: "דָּרַךְ קִשְׁתּוֹ... הֵבִיא בְּכֹל יָדָיו בְּנֵי אֲשָפָתוֹ" (איכה ג 12-13), וכד'.

### בן קשת

גם הוא כינוי מליצי לחֵץ, המשוייך בביטוי זה לכלי היורה אותו, כמו: "לֹא יִבְרִיחוּ בְּנֵי-קִשְׁתֹּךָ" (איוב מא 20), וכד'.

### בן-בלי-שם

המונח "שם" מבמא את תמצית מהות המשפחה וכבודה, (57) ולפיכך אדם פוחז, לא מכובד, מכונה 'בן-בלי-שם', ולעיתים הוא מתואר אף בצורה חריפה יותר, כ"בן-נבל", כמו: "בְּנֵי-נָבֶל גַּם-בְּנֵי בְּלִי-שֵׁם נִפְאוּ מִן-הָאָרֶץ" (איוב ל 8), וכד'.

### בן בליעל / בן-עולה

כינוי החריף יותר מבן-בלי-שם, המקביל לבן נבלים, כמו: "וּבְנֵי עֲלֵי בְּנֵי בְּלִיעֵל לֹא יִדְעוּ אֵת ה'" (שמ"א ב 12), או "וּבְנֵי-עוֹלָה לֹא יִעֲנֶנּוּ" (תהל פט 23), וכד'.

### בן זקונים

ראה לעיל, ילד-זקונים.

בן חורים

אדם מיוחס ואציל, (58) כמו: "אֲשֶׁרֶיהָ אֶרֶץ שְׂמֵלֶכָה בֶּן-חֹרִים" (קהלת י 17), וכד'.

בן חיל

איש גיבור, אמיץ וזריז למילוי חובתו לעמו, כמו: "וְרָאָה שְׂאֵל כָּל-אִישׁ גִּבּוֹר וְכָל-בֶּן-חַיִּל" (שמ"א יד 52), וכד'.

בן חלוף

דבר שחולף ועובר, ואינו קבוע, כמו: "אֶל-דָּיִן כָּל-בְּנֵי חֲלוּף" (משלי לא 8), וכד'.

בן-ישראל

אדם השייך לעם, מכוּנה בן-בצרות שמו של אותו עם, כמו בן-עמון, בן-אדום וכן בן-ישראל. במקרא מצוי הכנוי בעיקר בצורת הריבוי: "בני ישראל".

בני העם

כינוי לפשוטי העם, ההמון, כמו: "וַיִּשְׁלַח אֶת נְבִלְתּוֹ אֶל-קְבֵרֵי בְנֵי-הָעָם" (ירמ כו 23), וכד'.

בן מרי

אדם סרבן ומרדן, כמו: "לְאוֹת לְבָנֵי-מָרִי וְהַכֵּל תִּלְוּ נַתָּם מֵעַלֵּי"

(במד יז 25), וכד'.

### בן-נעוֹת המרדוֹת

ביטוי חריף (יותר מן הנ"ל), לאדם סרבן ומרדן. מן העובדה שהפועל נִעְוָה/נִעְוָה (מן ע.ו.ה.) מתאר סילוף או עיקום, התפתח הגידוף 'בן נעוֹת המרדוֹת' הבא לתאר את הסרבן והמרדן כאדם שלילי 'מבטן ומלידה', מעצם העובדה שהוא נולד לאם חצופה וחסרת מוסר, כמו: "וַיִּחַר-אַף שְׂאוֹל בְּיְהוֹנָתָן וַיֹּאמֶר לוֹ בֶן-נְעוֹת הַמְרִדוֹת" (שמ"א כ 30), וכד'.

### בן-סוֹרֵר

גם הוא כינוי לאדם מרדן, הממאן להשמע, כמו: הוֹי בָּנִים סוֹרְרִים" (ישע ל 1), וכד'.

### בן-סוֹרֵר וּמוֹרֵה

בן עֶפְשׁ שֵׁאִינוּ מְצִיית לְהוֹרִיו, שֶׁהִפֵּךְ מִבִּיטוֹי מְלִיצִי, לְמוֹשֵׁג תְּחֻקָּתִי, אֲשֶׁר מַעֲשִׂיו יְכוּלִים לְהוֹבִילוֹ עַד עוֹנֵשׁ מוֹת, כְּמוֹ: "כִּי יִהְיֶה לְאִישׁ בֶּן סוֹרֵר וּמוֹרֵה...וְתִפְשׁוּ בּוֹ אָבִיו וְאִמּוֹ...וְאָמְרוּ אֶל-זִקְנֵי עִירוֹ...וְרָגְמָהוּ כָּל-אֲנָשֵׁי עִירוֹ בְּאֲבָנִים וּמָת" (דבר כא 18-21).

### בן מוֹת

אדם החייב במיתה, או שנגזר דינו למות, כמו: "כִּי בֶן-מוֹת הוּא" (שמ"א כ 31), וכד'.

בן נכר

שלא כמו ילדי-נכר, בן נכר הוא צרוף לשוני המביע מצב חוקי או מעמד אזרחי - של זרות אדם ביחס לקהל בתוכו הוא יושב, כמו: "בן-נכר אשר לא מִזְרְעָה הוא" (ברא יז 12), וכד'.

בן עוני

אדם דל, רש ונדפא, כמו: "וַיִּשְׁנֶה הָיִן כָּל-בְּנֵי - עֲנִי... וַיִּשְׁתָּה וַיִּשְׁכַּח רִישׁוֹ" (משלי לא 6, 7), וכד'.

בן פורת

ענת פורח, נושא פרי, ובהשאלה אדם שיהנה מהצלחה וצאצאים, כמו: "בן פורת יוסף, בן פורת עלי-עין" (ברא מט 22), וכד'.  
(59)

בן רשף

מתוך מובן השורש ר.ש.ף. המתאר "להט, יקד, התיו ניצוצות" (60), הכינוי 'בן-רשף' השתרש ככנוי לניצוץ אש, זיק, למרות שבפסוק: "פִּי אָדָם לְעֵמֶל יוֹלֵד וּבְנֵי רָשָׁף יִגְבְּיָהּ עוֹף" (איוב ה 7), המשמע אינו ברור.

בן שחץ

חית מרף המפילה אימה, על שום גבורתה, ושחצנותה, שאינה יראה מחיות קטנות ממנה, כמו: "הוא מִלְךְ עַל-כָּל-בְּנֵי-שָׁחַץ",

(איוב מא 26), וכד'. (61)

בת-עין (62)

בבת העין, כינוי לדבר יקר ללב, כמו: "אָמַרְנִי פֶּאֱשׁוֹן בַּת-עֵינַי" (תהל יז 8), וכד'.

בת ציון / בת עמי

כינוי כולל לעם היושב בירושלים, ובהשאלה ליהודה, כמו: "אָמַרְנוּ לְבַת-צִיּוֹן, הֲנֵה יִשְׁעָהּ בָּא" (ישע סב 11), "חֲגִלִי נְ גַחִי בַת-צִיּוֹן" (מיכה ד 10), או "עַל שָׁבַר בַּת-עַמִּי" (ירמ ח 21), וכד'.

בת שיר

משוררת, מזמרת, או כינוי לרוח השירה, (למנוחה), כמו: "וַיִּקְרָא לְקוֹל הַצִּפּוֹר וַיִּשְׁחַח כָּל-בְּנוֹת הַשִּׁיר" (קהלת יב 4), וכד'.

לדה / לידה

יציאת העובר מרחם אמו, לאויר העולם, כמו: "כִּי-בָאוּ בָנִים עַד-מִשְׁבַּר וְ כִּחַ אֵין לְלֶדָה" (מל"ב יט 3), "מִלְדָּה וּמִבְּטָן וּמִהַרְיֹן" (הושע ט 11), וכד'.

מבטן ומלידה

ראה לעיל.

חבלי לידה

הכאבים התוקפים את האישה בעת לידתה, על-פי: "חבלי יולדה י באו לו" (הושע יג 13).

(ובהשאלה, לבמים קשים לפני יצירה או עשייה של דבר חדש.)

צירי לידה

כמו הנ"ל, כאבי האישה היולדת. מופיעים במקרא רק בלשון רבים, והגזרון אינו ידוע (63), כמו: "ותכרע ותלד פי-נהפכו עליה צריה" (שמ"א ד 19), "על-פן מלאו מתני חלחלה צירים אחזוני פצירי יולדה" (ישע כא 3) וכד'.

מילדת

האישה אשר עזרה ליוולדת בעת לידתה, (אין במקרא איזכור למילד זכר), כמו: "ויאמר מלך מצרים למיילדת העבר י ת..." (שמות א 15), וכד'.

ילדות

התקופה שבה האדם הוא ילד, (64) כמו: "שמח בחור בילדותה ויטיבה לבה בימי בחורותיה", (קהלת יא 9), "פי הילדות והשחרות הבל" (קהלת יא 10), וכד'.

מל ילדות

רעננותם של ימי הילדות, רוח חיוניותם של הצעירים, כמו: "מרחם משחר לה מל ילדתה" (תהל קי 3).

תולדות

הסמוריה, תאור התפתחות היקום, קורות של עם, רישומי-ייחוס וביוגראפיות. מושגים אלה התפתחו מרישום הסתעפות הילודים של כל משפחה, שאליו נתוסף רישום מעשיהם; כמו: "אלה משפחת בני-נח לתולדתם" (ברא י 32), "ואלה תולדות אהרן ומשה" (במד ג 1), או "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם" (ברא ב 4), וכד'.

מולדת

מולדת היא כלל בני המשפחה של אדם, כמו: "שאל שאל האיש לנו ולמולדתנו לא מר העוד אביכם חי היש לכם אח..." (ברא מג 7), "בת-אשת אביה מולדת אביה אחותה היא" (ויק יח 11), וכד'. מתוך כך נוצר כינוי לארץ המוצא של אדם מסוים, 'ארץ מולדת' שנתקצר ומבוטא "מולדת", כמו: "לה-לה מארצה וממולדתה ומבית אביה" (ברא יב 1), "בכו בכו לה לה פי לא ישנוב עוד וראה את ארץ מולדתו" (ירמ כב 10), וכד'.

מולדת חוץ

כינוי לאדם שנולד מנשואים בלתי חוקיים, או מחוץ למסגרת הנישואים, נוצר כביטוי-נגד ל"מולדת" או ל"מולדת בית" אשר היה כינוי למשפחה, כמו: "אחותה בת-אביה או בת-אמה מולדת בית או מולדת

חנף" (ויק יח 9), וכד'.

### מהמילה הריון

השורש ה.ר.ה. מציין את הפריית האישה על-ידי הגבר, ויצירתו של העובר בבטן אמו.

באכדית: eru .

באוגריתית: hry , הרי. (65)

ערבית: הרה

באשורית: eru, aru .

ן-סלמס (Van Selms A.), (66), מציג את האפשרות שמקור השורש ה.ר.ה. במילה האשורית: eriatu , המתארת "התנפחות". שלמה מאנדלקרן, מעלה את האפשרות שמקור המילה במצב חולשת האישה בתקופת הריונה, חולשה אשר בערבית מבואמת על-ידי השימוש במילה הרה (67). אפשרות אחרת, המקובלת יותר, היא שגבנון במנה של האישה בעת הריונה הזכיר לקדמונים הרה, ומתוך כך נוצר השורש (68). אישה אשר התעברה נקראה אישה הרה, כמו: "הנה הרה וי ילדת" (ברא מז 11), "כמו הרה תקריב ללדת תחיל תועק בחבליה" (ישע כו 17), וכד'.

יש שהכתוב משתמש בצורה הרהה, במקום הרה, אך זאת רק בצורת הרבים, כמו: "עלליהם ירפשו והריותיו יבקעו" (הושע יד 1), וכד'. בהשאלה, נוצרו ביטויים אשר שאבו ממצב האם אשר נופלת חלק

בהתפתחות העובר בתוכה והמילה להרות מביעה בצורה ממאפורית יצירת דבר חדש, כמו, "הרה והגה" שכוונתו לזיום רעיונות, לפי: "ה'ר ו ה'גו מלב דברי-שקר" (ישע נמ 13), וכד'. (69)

### הריון

הקלטות הזרע ברחמה של האישה, התעברות, (70), כמו: "וי בא אליה נפתח ה' לה הריון" (רות ד 13), "מלכה ומבטן ומהריון" (הושע מ 11), וכד'.

### הרת עולם

פרושו הריון נצחי, או לפי דברי הנביא: קבר, ממנו הוא לא רצה לצאת לאויר העולם, כנאמר: "אשר לא מותתני מרחם ותהי לי אמי קברי ורחמה הרת עולם" (ירמ כ 17). ביטוי זה עבר שינויים. תאור הנצחיות שבו שרד, אך הוא בא היום להורות על תופעה או דבר גורלי (71).

### הורים

האב והאם, או כפי שהם מצוינים במקרא (ובספרות הבתר מקראית: בראשית רבה סה וכד'): הורה, כמו: "ונתה אמן הובישה הורתם" (הושע ב 7), או הורה לפי: "יאבד יום אולד בו והלילה אמר הרה גבר" (איוב ג 3), או "בר כח אביה גברו על-בר כח הורי" (ברא ממ 26), וכד'.

### מורה

מורה הוא מי שמוביל את האדם בדרך הנכונה. הבלשנים נוטים לגזור מן

השורש י.ר.ה. שכוונתו להוביל (72); קרבתו להורה היא רבה מדי מכדי שאפשר יהיה לבטלה כלאחר יד, לפיכך מועלית ההצעה ששורש י.ר.ה. התפתח במובנו זה, משורש ה.ר.ה. מתוך עצם העובדה שאחריות ההובלה היתה מאז ומעולם תמצית תפקידו של ההורה; כמו: "שִׁמַע בְּנֵי יִשְׂרָאֵל... בְּדֶרֶךְ חֲכָמָה הִרְתִּיהָ" (משלי ד 10-11). על דרך ההשאלה, פונה המשורר לַאֲלֹהִים: "מִשְׁפָּטֶיהָ לֹא-סִרְתִּי כִּי-אַתָּה הוֹרַתְנִי" (תהל קיט 102) - כלומר, אתה ההורה אתה המורה. או כפי ששמואל מציג את עצמו ביחס לעם: "חֲלִילָה לִּי מִחַטָּא לֵה' מִחַ ד' לְהַתְּפִיל בְּעַדְכֶם, וְהוֹרִיתִי אֶתְכֶם בְּדֶרֶךְ הַצְּוֵבָה וְהִישָׁרָה" (שמ"א יב 23) - כלומר כהורים אשר חלילה להם מלְנַעַר את אחריותם מצאצאיהם אובדי העצות.

### ג. שלבי התהליך הרמזי בו הפכה ה"אמהות" לסמל מייצג

רנה וולק, מועזן שאפשר להשתמש במקסם ספרותי כמקור ללימודים שונים, על-ידי השימוש במקסם כתעודה להתפתחות השלבים הדקדוקיים, התחביריים או מרפיבים אחרים של השפה שהיו נפוצים בתקופת כתיבת המקסם. (73) הוא מצטט את עזרא פאונד, ואליוט, (74) במטרה לחזק את טענתו שלא כל מחקר העוסק במקסם ספרותי הוא למעשה מחקר בספרות. מחקר ספרותי הוא רק זה אשר מטרתו לברר את האפקטים האסתטיים של השפה; כלומר, עיקרו חייב לדון בסגנון.

למרות, שהפרק שלהלן, אכן מבוסס על מקטט ספרותי (המקרא) ומרכיביו האסתטיים; מטרתו אינה ספרותית או לשונית בלבד. מטרתו של הפרק היא לעמוד על השפעת ה"אמהות" על הוויית הכותב ועל כח היצירתיות שלו, באמצעות ניתוח התמונתיות, שבה הוא משתמש.

תמונתיות זו כוללת: ציורים מציאותיים, דימויים, השאלות (מטאפורות), סמלים, ומטבעות לשון - שהם שלבים של תהליך דינאמי אחד.

#### ציורים מציאותיים

ציורי המציאות הן תמונות סטטיות מתוך כך שאינן נושאות בחובן את התרשמותו של הסופר, אלא מצינות עובדות לשמן;  
כגון: (75)

"וְהָאָדָם יָדַע אֶת חוּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן" (ברא ד 1).

"וַתְּהַר הָאִשָּׁה (השונמית) וַתֵּלֶד בֶּן" (מל"ב ד 17).

"...וְהָרִית וַיֵּלְדֶת בֶּן. וַעֲתָה הִשְׁמְרִי נָא..." (שופ יג 4-5).

תמונה סטטית יכולה להופיע גם בציטוט שיחה הדנה במצב הפיסי של ההריון, המחייב במקרים מיוחדים, להתנהג לפי כללים מוכתבים מראש, כמו במקרה אשת מנוח הנושאת ברחמה נזיר אלוהים ומתוך כך חייבת לשמור על דיאמה מסוימת.

או:

"הֲנֵה הָעֵלְמָה הָרָה וְיִלְדֶת בֶּן" (ישע ז 14).

שהיא נבואה, (המשמשת בסיס לדת הנצרות).

המשותף לכל הביטויים הנ"ל הוא שכלם הם תאורים פיסיים אובייקטיביים, המתארים אישה שהרתה וילדה או שעתידה להרות וללדת.

### דימויים והשאלות

הדימוי, וההשאלה (ממאפורה), הם מן החשובים והשכיחים בציורי הלשון.

"הדמוי ממחיש תכונה, פעולה מראה, יחס וכו' - בכך שהוא משווה שני דברים מתחומים שונים". (76). אך לעולם נשאר השומע, או הקורא, מודע לעובדה ששני המדומים נשארים בעלי זהות עצמית, ורק מאצילים זה על זה מן התכונות המיוחדות לכל אחד מהם.

ההשאלה היא סוג של דימוי המגביר את הדמיון בין ה'דומה' והמדומה' ויוצר זהות ביניהם על-ידי השממת האמצעי הטכני המחבר את שניהם, כמו כ' הדמוי, ומילים כגון 'כמו', 'כאילו', 'כמות' וכד'.

היחס שבין שני מרכיבי הדימוי, כמו היחס בין שני מרכיבי ההשאלה (הממאפורה), בנוי על דמיון או הקבלה, ולפיכך חייב להמצא לשניהם ציר דמיוני משותף, שעליו הם מתבססים. אך בעוד שהדימוי משמר את מנגנון ההשוואה ביניהם, ההשאלה מבליעה ומערפלת אותו.

בהשאלה, רק אחד המרכיבים, שומר על משמעותו המילולית, בעוד שֶׁלִשְׁנֵי "מוענקת משמעות שונה וחדשה מעיקרה, שכבר אינה מילולית בלבד". (77) ריצ'ארדס מדגיש שמשמעות חדשה זו "תלויה לחלוטין" ("bound") ביחס ממציא ההשאלה, לעיתים בשל הדמיון הרב שהוא

מיחס למרכיביה ולעיתים בשל השוני הניפר ביניהם. (78).

ללא נסיון חיים דומה, או תשתית תרבותית משותפת, לכותב ולקורא,

השאלות אינן יכולות להתקיים. (79)

למשל:

"הָרִינוּ חֲלֵנוּ כְּמוֹ יִלְדֵנוּ רוּחַ" (ישע כו 18).

בדמוי זה, הציר המשותף לדומה ולמדומה הוא עצם העובדה שפעולות מסוימות חייבות לשאת תוצאות (הריון חייב להגמר בלידת תינוק). הנביא משתמש בדמוי על דרך השלילה: דבר שהוא בלתי אפשרי במבע מדגיש את האבסורדי במצב העם אשר ציפה שהתפתחות המאורעות תביא לתוצאות (כרצונו), כמו הריון ולידה, אך התוצאה היחידה למעשיהם, שאותה מציין הנביא בסארקזם, היא "רוח" המייצגת פה 'אפס' ו'לא כלום'.

דוגמה שניה של דימוי מקראי היא:

"כִּמוֹ הָרָה תִּקְרִיב לִלְדֹת, תִּחִיל לְזַעַק בְּחַבְלֶיהָ, כִּן הָיִינוּ מִפְּנֵי ה'"

(ישע כו 17)

בדמוי זה, הציר המשותף לדומה ולמדומה הוא הכאב המלווה בצעקות. כמו שאישה הרה העומדת ללדת מתחילה לזעוק מתוך פחד, כי היא יודעת על הכאבים המצפים לה בעתיד הקרוב והיא ממשיכה לזעוק מתוך כאב במשך הלידה, כך גם עם ישראל יתחיל לזעוק ברגע שהוא יכיר בחטאיו, כי הוא ידע שהעונש מצפה לו בעתיד הקרוב, וכך הוא יזעק מיסורים בזמן שישא בעונש שיהיה קשה מנשוא.

דוגמה של השאלה מקראית היא:

"הָאֵל נִכֵּי הָרִיתִי אֶת כָּל-הָעַם הַזֶּה אִם-אֶנְכִי יִלְדֶתיהוּ, כִּי-תֹאמַר אֵלַי

שָׂאָהוּ בְחִיקָה בְּאִשְׁרֵי יִשְׂרָאֵל אֲמֵן אֶת-ה' יִנְק...". (במד יא 12).

בהשאלה זו הציר המשותף לדומה ולמדומה הוא הקשר הנפשי העמוק שמפתחת האם כלפי תינוקה. קשר המתגבר על ידי תלאות ההריון והלידה שהיא נאלצה לעבור מרגע הווצרות העובר. עומק הקשר וההתחייבות הנצחית שהוא מייצג באים לידי ביטוי במיפולה המסור בולד למרות תשישותה.

משה, נאלץ לעבור תלאות רבות עם העם, והוא נמצא ברגע של יאוש מתוך אפיסת כוחות. אך הוא מכיר בעובדה שהתלאות שהוא עבר בגלל העם, רק העמיקו את הקשר והגבירו את המחויבות שלו להמשיך ולשאת אותו.

היבט אחר במצבו של משה המואר על-ידי תמונת האם ותינוקה הוא: כמו שהתינוק תלוי באמו למטרת השְׂרָדוּת, כך בני ישראל הם חסרי אונים בלעדי משה.

### סמל

הסמל הוא מוחש העומד במקום מופשט. הוא עשוי לייצג רעיון, תכונה, או מצב נפש. הסמל עומד על מספר משמעויות; המשמעות המוחשית הריאלית, במישור הגלוי, והמשמעות שמעבר למוחשיות במישור הסמוי. (80). ההקשר שדרכו מוצג ה'דבר המוחשי' והמטען (האינמלקטואלי והרגשי) שהוא מעלה, יוצרים בקורא תגובה ההופכת את המוחש למייצג.

עיקרו של הסמל הוא ייצוגיות. (81). כאשר הוא מייצג דבר מסוים בתדירות גדולה הוא הופך ל"סמל מוסכם" - שהוא מערכת שמפתחותיה ידועים.

אוסמין וורן מוען שתשתית תרבותית מוכרת, (כמו הספרות המיתולוגית, תרבות מערבית קלאסית, או התנ"ך), היא המפתח להבנה ולפיענוח סמלים מוסכמים. (82).

בדיוק בשל הנמיה הכללית לעשות את התנ"ך כקרדום לחפור בו, יודגש שבפרק להלן, התנ"ך אינו משמש כאמצעי להבנת התשתית התרבותית בפיענוח סמלים; אלא, הוא המקלט הנבחר, הוא עיקר הלימוד, כיוון שבפרק זה נבחנים הסמלים הקשורים ל'אמהות' המופיעים בו.

כגון: (83)

חיק - הוא חלק גופני, פיסי, המייצג מסירות אין קץ.

הוא מסמל מיפול מסור הנובע מאהבה שאינה תלויה בדבר, כיוון שהוא מקושר באופן אסוציאטיבי למקום בו נושאת האם את תינוקה.

לפיכך, דברי משה אל ה' אודות נשיאתו את העם ב"חיקו" יכולים להיות מסונגים גם בפרק זה, הדין בסמלים; וגם בפרק הדין בדימויים, כיוון שמשא אינו מסתפק ב"חיק" כסמל, והוא דואג להתאים לו, לשם איזון מילולי, את המרכיב השני של הדימוי: "כאשר ישא האמן את הינק" (במד יא 12). בהוספה זו עובר מרכז הכובד הרטורי מהמילה 'חיק' להשוואה של משה עם האמן הנושא את הינק.

"הנני מביא אותם... וקבצתי מירפתי-אָרץ בם עור ופֶּפֶס הָרָה ויולדת

בחדו, קהל גדול ישבני הנה" (ירמ לא 7).

בפסוק זה משתמש הנביא בסמל. קהל שבי-ציון, התשושים, הזקוקים

לעזרה ימצאו להם משענת בה'. קהל זה מסומל על-ידי הנשים ההרות ואלה שילדו לא מכבר, כי תשישות וחוסר האונים של ההרה והיולדת, היו תופעה מוכרת בעם, ועם ציון שני המצבים: נשים בהריון ונשים יולדות, דואג הנביא לַסְמַל ריבוי מספרי והדגשה שה' יעזור לנוקקים בכל מצב; [גם אם בני אנוש לא יתקרבו לעזור. (יולדת היתה מנודה אחרי הלידה או: שלושים ושלושה ימים, אם היא ילדה בן, או ששים ושלושה ימים אם היא ילדה בת - ויקרא יב 4-5)]. (84)

### מטבעות לשון

ישנו שלב שבו ההשאלות והדימויים נִמְצָעִים ( assimilated ) בתוך השפה.

מצב זה הוא השלב הסופי של תהליך הַשְׁחָקוֹת ודהייה המסתיים בַּ"מֹת" ההשאלות כחלק מדימוי בעל עומק תמונתי - המייצג מֶסֶר; ובו הם מקבלים ישות חדשה של מטבע לשונית (85).

מטבע לשונית היא תְּחִבּוּרַת של שתי מילים אשר משמעותן בהופעתן יחדו, שונה לחלוטין ממשמעות כל מילה בפני עצמה. מילים אלה מכונות: 'דלת' ו'סוגר' לפי מיקומן בתחבורת. הן חלק מן השפה היומיומית, בימויים 'שמוחים', אשר אינם מעוררים בשומעם את האסוציאציה הראשונית, ממנה הן נבעו; כגון: "רגלי השולחן", "צואר הבקבוק" וכד'.

גם במקרא מצויה התופעה הזו:

"תִּהְיוּ חֲשֵׁשׁ תִּלְדוּ קֵשׁ" (ישע לג 11).

המהות והאופי של פרק לג בישעיהו אינם ציוריים, כמו נבואות אחרית הימים של הנביא, (שם ב, יא), או תמונת ירושלים ככרם (שם ה), כאישה (שם נ, נב, נד...) וכד'. דימויו של פרק זה אף אינם מלאים כדימויים אחרים של הנביא, כמו: "גוי חַמָּא עִם פֶּבַד עֶזְו, זְרַע מְרַעִים בְּנִים מְשַׁחֲתִים... " (שם א 4).

התמונה של ההריון והלידה בפרק לג, היא דהויה. אין לה עומק ציורי משום שעיקרה בענייננו הוא להדגיש את התוצאה המחויבת ממעשה מסוים ותו לא.

לא כמו בציור ההריון שהביא בעקבותיו לידת רחם, (ישע כו 18), או תמונת ההרה הזועקת מפחד והיולדת המתפתלת בכאביה (שם כו 17), בפרק לג הקורא אינו מתעכב לצייר לעצמו הריון ולידה, אלא לזמד שפעולה של רוע בהכרח גורמת לתוצאה רעה. כל פעולה גוררת תגובה מאותו סוג: חשש מביא קש, כמו שעמל מביא און או שעמל מביא שקר:

"בְּמוֹחַ עַל-תְּהוֹ וְדַבָּר-שָׂוֵא הָרָוּ עָמַל וְהוֹלִיד אֹן" (ישע נמ 4).

"אֵל יֵאֱמָן בְּשׂוֹא) נְתַעָה, פִּי שָׂוֵא תִהְיֶה תְמוֹתוֹ... הָרָה עָמַל וְ לִד"

און" (איוב מו 31, 35).

"...וְהָרָה עָמַל וְלִד שָׂקֵר, בּוֹר פֶּרָה וַיִּחַפְּרֶהּ וַיִּפֹּל בְּשַׁחַת יַפְעַל"

(תהל ז 15-16).

#### מטבעות לשון שנפרמו

השלב הבא של השחיקה הלשונית היא פרימת המטבעות הלשוניים, ופיזורם בשני משפמים עוקבים.

לעיתים, נפרטת המטבע הלשונית, על-ידי הפרדת הדלת והסוגר והשימוש הנעשה בהם בשני משפטים עוקבים. בשל המשמעות ה"אחידה" שלהם נמצא שעיקר הפריטה של מטבעות לשוניים מופיעה בשירה בעלת תיקבולות, (כמו שירה תנכית או נבואה), כאשר המשורר משתמש בדלת בחלק אחד של התיקבולת ובסוגר בחלק השני של התיקבולת, במקום להשתמש בשתי מילים נרדפות. (86).

במאמר "שנים שהם אחד" (87) מוכיח עזרא מלמד ש"דרכם של נביאים ומשוררים לפרוט מטבעות לשון אלו ("שנים שהם אחד"); לחלק את הפרטים בין הדלת והסוגר וליצור שני משפטים מקבילים, אשר כמה מהם אינם מובנים אלא אם כן נתרגמו למשפט פרוזאי אחד".

כגון:

"יֵאבֵד יוֹם אֹלֶךְ בּוֹ, וְהִלְיָה אֶמֶר הָרָה גְבֵר" (איוב ג 3).

לסיכום:

למושג האמהות היתה השפעה ניכרת על התפתחות הלשון המקראית, הן בשמח יצירת מילים ושורשים חדשים והן בתהליך התפתחות המחשבה והדמיון העומדים מאחורי יצירת ביטויים לשוניים מורכבים יותר.

הערות, הארות ומראי מקומות

1. Seidler H., (1959)  
 "Die Dichtung", Stuttgart. Pp. 22-27  
 ראה: וייס מאיר, (1987)  
 "מקראות ככוונתם". מוסד ביאליק, ירושלים. עמ' 27
2. ראה הקדמה לפרק "המיטאפורה" אצל וייס מאיר, (1967)  
 "המקרא כדמותו", מוסד ביאליק, ירושלים. עמ' 80-82.
3. לפי Eliot T. S., (1950)  
 "Tradition And Individual Talent" - Selected Essays. New York. P. 8  
 ראה אצל וייס מאיר, (1987)  
 "מקראות ככוונתם". מוסד ביאליק, ירושלים. עמ' 27
4. בובר מרמין מרדכי, (1964).  
 "דרכו של מקרא - עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך", מוסד ביאליק  
 ירושלים.  
 בפרק "לשונה של בשורה" עמ' 272-283.
5. Wellek Rene & Warren Austin, (1966)  
 "Theory of Literature". Jonathan Cape, London. Pp. 193-194.
6. נכוחים דברי בק, שעל החוקר להזהר מאילוף החומר בהתאם

להשערות מונחות מראש, או דברי ביקורת ופרשנות. לפרוט דעתו  
בנושא ראה:

Boeckh A., (1877)

"Encyklopaedie und Methodologie der philologischen Wissenschaften".  
Leipzig, P. 259.

7. להבנת התיאוריות, שהשפיעו על מחברת עבודה זו, מצורפת בזה  
רשימה של מאמרים המומלצים להבנת הצד התיאורטי, אשר, מחשש  
סרבול, לא הובא בגוף הפרק.

סיכום תמציתי ובהיר של הנושא, ראה אצל וייס מאיר, (1987)

"המקרא כדמותו". מוסד ביאליק, ירושלים. בהקדמה התיאורטית לפרק:  
"המלה. צירוף-מלים", . עמ' 74-126.

כמו כן ראה:

בובר מרמין מרדכי, (1964). כדלעיל.

Nowothny Winifred, (1962)

"The Language Poets Use". Athlone Press, London.

Sartre Jean-Paul, (1970)

"What is Literature?". Methuen, London.

Richards Ivor Armstrong, (1965)

"The Philosophy of Rhetoric". Oxford University Press.

Wittig Susan, (1977)

"A Theory of Multiple Meanings". Semeia 9.

Bloom Harold, (1975)

"A Map of Misreading". Oxford University Press.

Van Selms A., (1954) .8  
 "Marriage and Family Life in Ugaritic Literature", ("Pretoria Oriental Series I"). Luzac & Company, Ltd. London.

ראה, שם, פרק הדן ביחס הילדים לאמם, עמ' 113-119.  
 כמו כן ראה במבלה I, 95 כינוי בת לאמה: *umy* אשר יכול להיות "אמא"  
 או יכול לכלול בחוכו כינוי הגוף "אמי". שם, עמ' 117.

B.D.B. (1906) .9  
 "Hebrew and English Lexicon of the Old Testament". Clarendon Press,  
 Oxford. P. 51.

10. אבן-שושן אברהם, (1987)  
 "המילון החדש בארבעה כרכים". הוצאת קרית ספר, ירושלים. כרך א',  
 ערך 'אם'. עמ' 52.

B.D.B. (1906). *op. cit.* P. 51 .11

Gesenius', (1980) .12  
 "Hebrew Grammar". Revised and Edited by: Cowley A. E. Clarendon  
 Press, Oxford. P. 391.

אנמוני פיליפס, מציג דרך מיוחדת להבין את המילה "אם", כשם מכני  
 לאישה אשר יכולה להבין דברים הנעלים מהבנת בני-אדם מן המניין,

ולפיכך, נקודת מבט מיוחדת על הביטויים הקשורים למילה "אם", ראה:

Phillips Anthony, (1968)

"The Ecstatics' Father", in "Words and Meanings", ed. Ackroyd P. and Lindars B. Cambridge University Press. Pp. 186-188.

13. האיסור להרוג את האם על הבנים מבוסס על אותו נימוק שלפיו אסור לשחוט שור או שזה עם בניהם באותו יום, (ויק כב 28). ההסבר האנושי לחוק מובא בפרוש לדברים כב 6, 7, אצל: אבן עזרא, ספורנו, בעל הטורים ורמב"ן.

רמב"ם ב"מורה נבוכים" מדגיש את מידת הרחמים שעלינו לנהוג באם, בין היא מבני אנוש או מבעלי החיים כי "אהבת האם... לבני בטנה איננו נמשך אחרי השכל והדיבור" והוא מצוי גם בבהמות. לפי רמב"ן, בפרושו לספר דברים כב 6.

Ehrlich Arnold B., (1969)

.14

"מקרא כפשוטו". Ktav Publishing House, New York. P. 350.

15. קויפמן יחזקאל, (1976)

"תולדות האמונה הישראלית". הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים/דביר, תל-אביב. כרך ראשון, ספר ראשון. עמ' 73-80.

16. ליונשמאם שמואל אפרים, (1955)

ערך "הגר", ב"אנציקלופדיה המקראית". מוסד ביאליק, ירושלים. כרך ב'. עמ' 782-783.

17. מנדלסון יצחק ואחיטוב שמואל, (1955)  
 ערך "עבד", ב"אנציקלופדיה המקראית". מוסד ביאליק, ירושלים. כרך  
 ו, עמ' 2-3.

18. מאנדלקרן שלמה, (1978)  
 "קונקורדנציה לתנ"ך". הוצאת שוקן, ירושלים וחדל-אביב. עמ' 106.

19. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "אמה", כרך א' עמ' 53.

B.D.B. (1906). 20.

op. cit. ערך "אִמָּה" P. 52.

Koehler L. & Baumgartner W. in their "Lexicon in veteris  
 testamenti libros" seek to prove that these two terms are not related.

לפי התכתבות פרטית עם פרופ' דרייר מאוניברסיטת דרום אפריקה.

22. לפי דעת, פרידריך דליץ, Delitzsch Friedrich, ב - B.D.B., כנ"ל.

23. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "אִמָּה", כרך א' עמ' 53-54.

24. על ההצעות השונות ליישב את המחלוקת על מקור המילה לאום,

ראה: Gesenius W., Barth J. and de Lagarde Paul. op. cit. p. 522

25. מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "אִמֹן" עמ' 108.

26. אבן-שושן, (1978). כנ"ל. שורש א.מ.ן. עמ' 55.

B.D.B. (1906)

op. cit. שורש א.מ.ן. P. 52-53.

גזניוס מועזן שאל לנו להבדיל בין המילה אִמֹן ואומנת, ולנסות להסיק מסקנות על תפקיד ה"אומן" וה"אומנת" מתוך קיומם גם בלשון זכר. למענתו, הופעת שמות עצם נקביים בלשון זכר היא תופעה מיפוסית לשפות העתיקות, (כמו בערבית עתיקה). ראה: Gesenius', (1980)

"Hebrew Grammar". Clarendon Press, Oxford. P. 391, Note 1.

27. מקורן האטימולוגי של המילים נאמן ואמן אינו ברור; ראה:

Botterweck Johannes G. & Ringgren Helmer, (1974)

"Theological Dictionary of the Old Testament". William B. Eerdmans Publishing Co. Grand Rapids, Michigan. Vol. I, Pp. 292-293.

אך דעתי כדעת מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "נאמן" עמ' 108.

28. אבן-שושן, (1978). כנ"ל. ערך "אמת", כרך א' עמ' 59.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "אמת" עמ' 109-110.

B.D.B., (1906). op. cit. ערך "אמת" P. 54.

29. אבן-שושן, (1978). כנ"ל. ערך "רחם", כרך ג' עמ' 1272.

מאנדלקרן שלמה (1978). כנ"ל. ערך "רחם" עמ' 1087-1088.

B.D.B., (1906). op. cit. ערך "רחם" P. 933

30. על מושג זה, ראה: ברין גרשון, (1971)  
 "הבכור בישראל בתקופת המקרא". חיבור לשם קבלת תואר דוקטור  
 לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב. עמ' 24-26, 40-46.
31. B.D.B., (1906). op. cit. P. 933.  
 אבן-שושן, (1987). כנ"ל. כרך ג' עמ' 1272.
32. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "רחמים", כרך ג' עמ' 1272.  
 ראה הצעת קניג (Konig E.), ב- B.D.B., ערך "רחמים" עמ' 933.
33. לדעת Noldeke T., Wellhausen J., and Gerber W. T.  
 ב- B.D.B., כנ"ל.
34. היחס בין המילה דד באוגריתית, לבין דד ושד בעברית אינו פשוט,  
 כיוון האות ד' האוגריתית אינה ד' אלא dd.  
 בלשנים שונים ניסו להסביר את מובן השורש ש.ד.ה. בצורה שונה,  
 למשל: de Lagarde Paul, מביין זאת - breasts.  
 "Bildung d. Nomina", 171.
- מסכימים עמו: Barth J. - in "Nominalbildung", 9.  
 - or in "Zeitschrift d. deutsch. Morgenland. Gesellschaft" XLI, (1887)  
 P. 637.
- Robertson Smith, לעומת זאת מביין את השורש - pour forth.  
 "Old Testament in Jewish Church", P. 424.
- להצעות נוספות ראה: B.D.B. Pp. 994-995.

35. מאנדלקרן שלמה, (1978). בהסבר המקדים את הערך "שד",  
עמ' 1150.

36. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "שדמה", כרך ד' עמ' 1331.  
B.D.B. (1906); P. 995

מאנדלקרן שלמה, (1978). ערך "שדמה" עמ' 1150.

37. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "שדי", כרך ד', עמ' 1331.  
B.D.B. "שדי" - P. 994.

מאמר הנוקם בשימת ביקורת ספרותית, הון בעתידם של בני יעקב  
והברכות הנאצלות עליהם, הנרמזות בכחוב, על-ידי השימוש במושג  
"אל שדי" כמילה מנחה, ראה:  
Felton Jacob, (1988)

"El Shaddai", "Dor le'Dor", XVI, 3. Pp. 186-191.

38. ראה: B.D.B. בערכים "שדה" ו"שדה", עמ' 961, 993-995.

39. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "שדי", כרך ד' עמ' 1331.

40. מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "יונק", עמ' 486.

41. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "ינק", כרך ב', עמ' 495.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "יונקת", עמ' 486.

B.D.B. op. cit. ערך ינק, P. 314.

.42 כנ"ל.

.43 אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערכים "גמל" ו"גמר", כרך א', עמ' 181, 183.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. עמ' 269-270.

B.D.B. op. cit. ערכים "גמל" ו"גמר", Pp. 168-170.

.44 אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "במן", כרך א', עמ' 109.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "במן", עמ' 186-187.

B.D.B. op. cit. ערך "במן", Pp. 105-106.

.45 אפשר לשייך את המילה "בְּמַנִּים" ל"במן" על בסיס לימוד בְּלִשְׁנֵי, מתוך קרבת מקור המילים בעברית ובמספר שפות שמיות אחרות, אך אפשר גם לסתור קרבה זו, בשל ההבדל ביניהם בשפות אחרות מאותה משפחה. וארגים:

בְּמַנָּה (יחיד של בְּמַנִּים)	בְּמַן	
butnu	butnu	באכדית:
.	batnu	בכנענית:
בּוּמְנָא	בְּמַנָּא	בארמית:
בְּמַמ	בְּמַן	בערבית:

Reisenberger Azila Talit, (1987) .46

"Birth In The Bible", "Nursing RSA", Vol. 2, 11/12. Pp. 26-29.

גם אצל:

Levin S., (1960)

"Obstetrics in the Bible", "Journal of Obstetrics and Gynaecology of the British Empire", 67. Pp. 490-498.

גם אצל:

Freuss J., (1978)

"Biblical and Talmudic Medicine". Sanhedrin Press, New York.  
Pp. 395-397.

גם אצל: שמייר משה, (1967)

"המילדות לפי המקרא", עבודת דוקטורט, בהדרכת פרופ' יהושע ליבוביץ, האוניברסיטה העברית, ירושלים. עמ' 6.

47. דה-וו ר., (1969)

"חיי יום-יום בישראל בימי המקרא". הוצאת מסדה/ עם הספר,  
תל-אביב. בפרק הדן באימוץ, כרך ראשון, עמ' 61-62.

48. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "יולדת", כרך ב' עמ' 484.

49. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "ילד", כרך ב' עמ' 492.

B.D.B. op. cit. "ערך 'ילד", P. 409.

50. "וחכמינו מנו שבעה גילים באדם: יָלֵד, נָעַר, רוֹבֵה, עָלָם, אִישׁ, שָׁב, וְקֵן". ( מדרש תדשא ו ).

51. אבן- שושן, (1987). כנ"ל. ערך "ילדי-נכרים", כרך ב', עמ' 492.

52. Driver S. R., (1960)

"Notes on the Hebrew Text and Topography of the Book of Samuel".

Oxford.

בפרושו לשמ"ב ה 14, מדגיש דרייבר שהמילה היא שלא כמקובל 'ילד'.

53. האות הראשונה של השורש העברי י.ל.ד. מוחלפת בשלוש שפות שמיות: ערבית, פושית וצבית, באות ו. הו' במילה ולד, מצביעה על האפשרות שבעברית עתיקה היה השורש ו.ל.ד. קיים במקביל לשורש י.ל.ד. או במקומו.

על הפרוט של הופעת השורש בשפות השמיות ראה:

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "ילד", עמ' 478.

54. B.D.B. מציין את העובדה שישנם כתבי יד שבהם שמ"ב כו 23

מופיע בנוסח: "וּלְמִיכָל בֵּת-נְשָׂאֵל לֹא-הָיָה לָהּ וְלָד" בציון שלמרות

שהכתיב בהם הוא 'ולד' הקרי הוא 'ילד'.

כנ"ל. עיין ערך "ולד", עמ' 409.

55. גזניוס, ב - B.D.B., כנ"ל, בערך "בן", עמ' 119-120.

אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "בן", ו"בת". כרך א', עמ' 124-126;

148-149.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "בן" "בת", עמ' 206-225; 242.

56. בעברית מודרנית, בן-בית הוא אדם המרגיש עצמו קרוב למשפחה,

והנוהג עמם יחסי קירבה.

Pedersen J., (1926)

57

"Israel - It's life and culture". PIO Povl Branner, Copenhagen. Pp. 253.

דה-וו ר., (1969)

כנ"ל. כרך ראשון, עמ' 54.

58. אבן-שושן, (1987)

כנ"ל. ערך "בן", כרך א' עמ' 125 - מבדיל בין "בן-חורים" ובין

"בן-חורין" שהראשון הוא אדם מיוחס ובעל חכמה, והאחרון אדם חפשי,

כמו בעברית הבתר מקרקאית, כמו בהגדה של פסח.

מאנדלקרן שלמה, (1978)

מאנדלקרן משייך את הרישומים השונים במקרא יחדו, (למעט הפסוקים

המבטאים 'בגדי יקרות'), ומזען שההבדלים ביניהם נוצרו מפאת היותם

שייכים לשני משקלים: 'חור' ו'חגר'.

כנ"ל. ערך "חור" עמ' 377.

- B.D.B. , מפריד בין "בן חורין" - המתאר חופש, ונובע משורש ח.ר.ר., ובין "בן חורים", איש מיוחס, או ממנהיגי העם, לפי מלבושו הלבן "חור". כנ"ל. ערך "חור" ו"חרר" עמ' 301, 359.

59. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "בן", כרך א', עמ' 126.

- B.D.B. , מצרף הביטוי לשורש פ.ר.ה. מתוך מובן הפריה, ולפיכך מסביר בן פורת, כענת נישא פרי.

"בן-פורת-יוסף", כביטוי שאול במלואו, מברכת יעקב ליוסף (ראה לעיל), הוא ביטוי מקובל בפי יהודי המזרח והספרדים כסגולה כנגד מזל רע, מעין הביטוי ה"אשכנזי": "קיים עין' ה'רע" אשר מובנו "בלי עין הרע".

ראה בורלא יהודה, (1957)

"עלילות עקביה". עם עובד, תל-אביב. עמ' 161.

או, הזו חיים, (1947)

"יעיש". עם עובד, תל-אביב. חלק א', עמ' 53.

60. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "רשף", כרך ג', עמ' 1308.

61. - B.D.B. , בערך "שחץ" עמ' 1006.

אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "שחץ", כרך ד', עמ' 1349.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "שחץ", עמ' 1162.

62. לכמה מן המושגים והביטויים המופיעים לעיל בלשון זכר, בשימוש

המילים "בן" או "בנים", יש בימיו תואם בלשון נקבה, בצרוף ל"בת" או ל"בנות". וכדי שלא להאריך, אני מציינת להלן רק בימיו נקביים אשר אין להם בימיו תואם בלשון זכר.

63. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "ציר", כרך ג', עמ' 1134.

64. למרות שחזו"ל ניסו לחלק את שנות האדם לתקופות בעלות שמות שונים, אין החלוקה בתנ"ך ברורה. לעיתים ילד צעיר מכונה נער מיד עם גמילתו ולעיתים הכינוי נער ניתן לבחור בגיל ההתבגרות (שמ"א א 24; מל"ב ד 18; ברא לו 2) וכד'

או שילד, שנחשב צעיר לימים, יכול לשמש כינוי לבחור בר דעת, (מל"ב ד 18; או כהשוואה: מל"א יד 3 - שם פס' 12), וכד' עולל ויונק, הם כינויים הנובעים מצורת אכילתם, שהרי השורשים ע.ו.ל. וי.נ.ק. מתארים יניקה.

(ראה, B.D.B., ערך "עול" ו"ינק" עמ' 732, 413).

אך גם הם הפכו לתאר בצורה סימלית ילדים צעירי ימים, לאו דווקא בהקשר לדרך האכלתם, או גילם המדויק. (תהל ח 3; מיכה ב 9) וכד', וכנ"ל גמול.

סקינר (Skinner John) בנסיונו לחלק את ספרי התורה לתעודות השונות ("תורת התעודות"), מנסה להשתמש במושגים אלה כאחד הכלים להפרדה בין המקורות השונים. הוא מוען למשל שהסופר של תעודה-J (J Document), נוטה להשתמש במילה "צעיר" כאשר הוא רוצה לתאר ילד, ענל ימים. דעתו אינה מוכחת.

"Genesis", I.C.C. T. & T. Clark, Edinburgh. note on Gen. 25:23. P. 359.

65. במקורות האוגריתיים מופיע העיבור פעמים רבות, ובכלם נכתב:  
 "הרי", ורק במבלה 51, חלק II, שורה 36, מופיעה המילה "הר".

Gordon Cyrus H., (1949)

"Ugaritic Literature". Pontificium Institutum Biblicum, Roma. P. 29.

אך מרבית החוקרים גינזברג וגסט (Ginsberg, Gaster) לרון בה,  
 ומציעים לקוראה לפי תוכן המבלה, כ"נהר" אשר השתבש ונמחקה בו  
 ה"נ" הראשונה, או כמקום מים רבים. ראה:

Pritchard James B., (1969)

"Ancient Near Eastern Texts - Relating to the Old Testament".  
 Princeton University Press, New Jersey. P. 132. (right column, lines  
 12-15 from the top).

כמו כן:

Van Selms A., (1954)

"Marriage and Family Life in Ugaritic Literature"; Pretoria Oriental  
 Series I. Luzac & Company. London. P. 84, Note: 8.

Van Selms A., (1954)

66

op. cit. P. 84.

67. מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. בחלק התיאורטי של הערך

"הרה". עמ' 344.

Van Selms A., (1954)

.68

op. cit. P. 84.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל.

69. בימויים אשר נוצרו מן המילה הרה, ראה בתת הפרק הבא, שם הם באים כהדגמה לשלבי התהליך הרטורי בו הפכה ה"אמהות" לסמל מייצג, ובצמוד לשורש ילד.

70. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "הריון", כרך א עמ' 278-297.

- B.D.B., כנ"ל. ערך "הריון", עמ' 248.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "הריון", עמ' 344.

71. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "הרת עולם", כרך א, עמ' 296.

72. אבן-שושן, (1987). כנ"ל. ערך "מורה", כרך ב' עמ' 650.

מאנדלקרן שלמה, (1978). כנ"ל. ערך "ירה", עמ' 508-509.

B.D.B. (1906)

op. cit. "ירה", P. 598; ערך "מרה", Pp. 434-436.

Wellek Rene & Warren Austin, (1966)

.73

op. cit. Pp. 176-177.

Pound Ezra,

(1918). "Pavannes and Divisions", New York

.74

Eliot Thomas Stearns, (1932)

"Dante - Selected Essays". New York. P. 204.

Eliot Thomas Stearns, (1936)

"A Note on the Verse of John Milton", "Essays and Studies by Members of the English Association", XXI. Oxford. P. 34.

as in Wellek & Warren, (1966). op. cit. P. 300.

75. הדוגמאות נבחרו מצמד הפעלים: "לקרות וללדת".

מספר הפעמים שצמד פעלים זה מופיע הוא רב מכדי לדון בכולם, יתר

על כן, רבות מן הדוגמאות הן חופפות.

הדוגמאות המצוטטות לא הובאו באקראי:

אם התנ"ך משתמש בביטוי מסוים פעמים רבות, תצוטטנה רק אחדות

מהן, מספרים שונים, או מסוגי ספרות שונים (שירה, נבואה, פרוזה

וכד'), כדי להוכיח את ריבויים וקיומם בתקופות שונות על-ידי סופרים

רבים ושונים.

אם ביטוי מסוים מופיע במקרא רק פעם אחת, תצויין עובדה זו, בלזוי

הנסיון להבין את ייחודה.

76. ריבלין אשר א., (1984)

"מונחון לספרות". ספרית הפועלים, תל-אביב. ערך 'דימוי', עמ' 18.

77. אבן יוסף, (1977)

"מילון מונחי הסיפורת". הוצאת אקדמון, ירושלים. עמ' 129-130.

Richards I. A., (1936). "The Philosophy of Rhetoric". 78

ShIPLEY Joseph T., (1964) ראה:

"Dictionary of World Literature". Littlefield, Adams & Co. New Jersey.

PP. 268-269.

79. קרינסקי אביבה, (1985)

"המוטיב והסמל". הוצאת אור-עם, ישראל. עמ' 25-38.

80. הגדרות למונח 'סמל', בהדגשת ההיבטים השונים שלו, מצויות

במילונים שלהלן:

אבן יוסף, (1977). כנ"ל.

אוכמני, (1976). "תכנים וצורות". ספריית הפועלים, תל-אביב.

ריבלין אשר א., (1984). כנ"ל.

Wellek Rene & Warren Austin, (1966) 81

op. cit. Pp. 188-189.

Wellek Rene & Warren Austin, (1966) 82

op. cit. P. 202.

83. למרות שבתת-פרק זה, הדוגמאות המובאות הן מן השורשים

ה.ר.ה. וי.ל.ד. הצגת המילה 'חיק' כדוגמה לסמל היא בשל הופעתה

בציטטה האחרונה הנזכרת לעיל.

84. קיימת אפשרות שההרות והיולדות הנזכרות בפרק זה אינן משמשות כסמל לתשישות, אלא זוהי סינקדוכה, כלומר, הן פרט המייצג את כלל הנשים בקהל שבי ציון.  
 עיין ערך "סינקדוכה", אצל:  
 ריבלין אשר א., (1984)  
 כנ"ל. עמ' 45.

85. Campbell G., (1776)  
 "Philosophy of Rhetoric". London. Pp. 321, 326.

86. מלמד עזרא ציון, (1964).  
 "ממבעות לשון שנפרמו בשירת המקרא", "ספר סגל - קובץ מחקרים במקרא". הוצאת קרית ספר, ירושלים. עמ' 188-219.

87. מלמד עזרא ציון, (1945)  
 "שנים שהם אחד", "תרביע", מז. עמ' 173-182.

### לסיכום העבודה:

שאלתו של ירמיהו: "שאלו-נא וראו אם- י'לד זכר" (ירמ ל 6), מביעה את ההכרה שהלידה המציינת את נקודת הפתיחה של תהליך האמהות מיוחדת לנשים ואף אחד אינו יכול למלאו חוץ מן הנשים. השלבים העוברים על נערה, מן הרגע, שהיא הופכת לאישה ועד הרגע בו היא יולדת את בכורה; שלבים של השתוקקות, התכוננות, שינויים גופניים, נכונות לסבל ומסירות נצחית - יצרו מתפונת לשלד ספרותי המורכב משרשרת ארועים סיפוריים היוצרים יחדיו קונוונציה/ מוסכמה ספרותית.

שלד זה מהווה את הרקע הספרותי לדמויות המנהיגים התנכיים. חשיבותה של שרשרת סצינות-הדפוס נמועה בהשפעה, אשר הופעתה, העדרה, או הןאריאציות שלה מאצילים על דמויות ראשי-העם. בחלק א' של העבודה, הוכח שלשרשרת סצינות-הדפוס, שהיא תופעה ספרותית - יש השלכה ישירה על התפיסה הרעיונית של הכתוב, אשר יוצר הסופר המקראי בעזרת השימוש בקונוונציות ספרותיות לצורך הענקת נימת חיוב או הסתייגות מאישי המקרא ומן המסר והערכים שהם מייצגים.

בחלק ב' של העבודה, הוכחה מציאותם של רמזים, פסוידו-נבואיים, למאורעות העתידים להתרחש, באמצעות ניתוח ספרותי של ארבעת רישומי הלידה המופיעים בתנ"ך.

בפרק א' הוכחה העובדה שבאמצעות אסמטמגיה סיפורית, מיושרים הדורים, אשר עלולים להופיע כאבן נגף בתולדות עם ישראל ואמונתו.

בפרק ב' נבחנו רמזי הסופר המופיעים בצורת תאורי לוואי, מילים מנחות וסמלים או בצורת רישומי הערותיהן ותגובותיהן של האמהות ברגעי לידתן.

תשומת לב מיוחדת ניתנה לדקויות הרמזים ולעדינות הסגנון בהם מוצגים, וכיצד הם באים לידי התממשות במהלך ההסמוריה.

בחלק ג' של העבודה הוכחה השפעת ה"אמהות" על דרך המחשבה והתפתחות התרבות, כפי שהם באים לידי ביטוי בהתפתחות הלשון המקראית.

בפרק א' הוצגה החפיפה בין התפתחות התרבות לבין התפתחות הלשון. ובפרק ב' נערך סוגג של מילים, שורשים וביטויים שנבעו מאישיותה, אהבתה ומעשייה של האם כלפי ילדיה ונערך מעקב אחר שלבי היצירה וההשקת של ביטויים שהושפעו מתופעת ה"אמהות".

מאחר ועבודה זו, הוכיחה את ההשפעה הרבה של ה"אמהות" על ההתגבשות הספרותית של התנ"ך, נוצר, לדעתי, שמח הראוי למחקר המשך שיבדוק מה היתה השפעת ה"אמהות" על התפתחות האמונה הדתית.

כדאי לו, למחקר העתידי, לשאת אופי תיאולוגי, ולשים לו כממרה את שחזור התהליך שבו השפיעה ה"אמהות" על תפיסת המושג המופשט של אל-עליון, והתפתחות המונותאויזם, תוך הסתמכות על ההשפעה הספרותית שהיתה לנושא ה"אמהות" בתנ"ך, ושהוכחה בעבודה זו.

ביבליוגרפיה

אבן יוסף, (1978)

"מילון מונחי הסיפורת". אקדמון, ירושלים.

אבן-שושן אברהם, (1987)

"המילון החדש בארבעה כרכים". קרית ספר, ירושלים.

אברמסקי שולה, (1980)

"האשה הנשקפת בעד החלון", בית מקרא, ב (פא).

מבת-אדר שנה עשרים וחמש. עמ' 114-124.

אולנדורף א., (1964)

"ידיעת לשונות בספרות המקרא", ספר סגל. קרית ספר,

ירושלים. עמ' 144-150.

אופנהיימר בנימין, (1958)

"נישואי הושע כסמל נבואי", ספר דים. קרית ספר,

ירושלים. עמ' 269-279.

אחיטוב שמואל, (1965)

בשיתוף עם מנדלסון יצחק

ערך "עבד", אינציקלופדיה מקראית. מוסד ביאליק,

ירושלים. כרך ו, עמ' 1-13.

אירוין ו., (1985)

"האדם בעולם", השקפת העולם של התנ"ך - ערך צבי

אדר. מסדה, תל-אביב. עמ' 83-108.

אלבק חנוך, (1965)

עורך.

"בראשית רבא" עם פרושי יהודה תאודור. הוצאת ואהרמן,

ירושלים.

כרך ב, פרשות: מח-פו.

כרך ג, פרשות: פז-קא.

אלמר אורי, (1981)

"אמנות הסיפור במקרא". הוצאת אדם, תל-אביב.

אמיר דוד, (1972)

"המסורת של סיפור לידת בני יעקב", בית מקרא, ב

(ממ). מבת-אדר שנה שבע עשרה. עמ' 220-224.

אמית יאירה, (1986)

"ויהי איש אחד... ושמו... - וריאציה של עריכה

ומגמותיה", בית מקרא. חוברת המאה. עמ' 1-12.

ארליך ארנולד ב., (1969)

"מקרא כפשוטו". כתב, ניו יורק.

בארילקו חיים, (1981)

"מעיל ק'טן", בית מקרא, ג (פו). ניסן-סיון שנה

עשרים ושש. עמ' 202-205

בובר מרשין מרדכי, (1961)

"תורת הנביאים". מוסד ביאליק, תל-אביב.

בובר מרשין מרדכי, (1964)

"דרכו של מקרא" - עיונים בדפוסי סגנון בתנ"ך. מוסד

ביאליק, ירושלים.

בובר מרשין מרדכי, (1965)

"מלכות שמים". מוסד ביאליק, ירושלים.

בלאו יהושע, (1979)

"תורת ההגה והצורות". הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל-אביב.

בן-אבר דוד, (1981)

"מעמדה של האשה בישראל ובמזרח התיכון הקדום".

עבודת תואר שני באוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן.

בן גריון עמנואל, (1949)

"שבילי האגדה - מבוא לאגדות-עם של העמים ושל  
ישראל". מוסד ביאליק, ירושלים.

בן-ראובן שרה, (1983)

"בן לעומת ילד ונער במקרא", "בית מקרא", ב (צג).  
מבת-אדר שנה עשרים ושמונה. עמ' 147-149.

בן-נון יחיאל, (1982)

"כ - כן ודומיהן" (חלק ב), בית מקרא. פח, 1. עמ'  
86-73.

בן-שם ישראל, (1972)

"עקרת הבית", בית מקרא, ב (מט). מבת-אדר שנה  
שבע עשרה. עמ' 218-219.

ברין גרשון, (1962)

יחד עם הופמן יאיר.  
"לשמוש הכיאסמוס במקרא", ספר זיידל. קרית ספר,  
ירושלים. עמ' 289-280.

ברין גרשון, (1971)

"הבכור בישראל בתקופת המקרא". חבור לקבלת תואר

דוקמור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל-אביב.

גולדפרב ש. ד., (1976)

"אהבת יעקב לרחל", בית מקרא, ב (סה); מבת-אדר

שנה עשרים ואחת. עמ' 289-292.

גורדים ראובן, (1962)

"לסגולות המליצה המקראית", ספר זיידל. קרית ספר,

ירושלים. עמ' 253-267.

גלעד חיים, (1976)

"סיפור יהודה ותמר כפשוטו", בית מקרא, א (סד);

תשרי-כסלו שנה עשרים ואחת. עמ' 127-138.

גרנות משה, (1982)

"דמות האשה במקרא", בית מקרא, ב-ג (פט-צ).

מבת-סיון שנה עשרים ושבע. עמ' 127-132.

דביר יהודה, (1958)

"גמר בת דבלים", ספר דים. קרית ספר, ירושלים. עמ'

284-299.

דביר יהודה, (1969) 30

"ייעודה של השליחות בשם המקראי". אוצר המורה,

תל-אביב.

דובשני מנשה, (1981)

"הסגולות האמנותיות בסיפורים על לידת שמואל ועל  
מלכות שאול", בית מקרא, ד (פז). תמוז-אלול שנה  
עשרים ושש. עמ' 362-369.

הופמן יאיר, (1962)

"לשימוש הכיאסמוס במקרא" - ראה ברין גרשון.

היידגר מרמין, (1968)

"מקורו של מעשה האמנות" (בחרגום משה צמח). דביר,  
תל-אביב.

הכהן דוד בן רפאל חיים, (1978)

"ואביו קרא לו בנימין", בית מקרא, ב (עג). מבת-אדר  
ב' שנה עשרים ושלוש. עמ' 239-241.

הלוי א. א., (1956)

מפרש.

"בראשית רבה". מחברות לספרות. תל אביב.

הלוי בנימין (1973)

"סדר שמות שנים-עשר הבנים בסיפורי יעקב", בית

מקרא, ד (נה). תמוז-אלול שנה שמונה עשרה.

עמ' 494-523.

וויזר אשר, (1962)

"דרך החזרה במקרא", ספר זיידל. קרית ספר, ירושלים.

עמ' 268-279.

וולהויזן יוליוס, (1937)

"אקדמות לדברי ימי ישראל". (בתרגום ישראל יברכיהו;

הקדמה פרופ' מורמשינר). דפוס ספר, תל-אביב.

וייס מאיר, (1962)

"הממפורה", ספר זיידל. קרית ספר, ירושלים. עמ'

186-213.

וייס מאיר, (1964) <sup>40</sup>

"בסוד שיח המקרא", מבוא, ב דרכו של המקרא לבובר.

מוסד ביאליק, ירושלים. עמ' 9-35.

וייס מאיר, (1987) - א'

"המקרא כדמותו". מוסד ביאליק, ירושלים.

וייס מאיר, (1987) - ב'

"מקראות ככוונתם". מוסד ביאליק, ירושלים.

זמורה ישראל, (1964)

"נשים בתנ"ך - והשתקפותן באגדה, בשיר, בסיפור במסה  
ובמחקר". הוצאת מחברות לספרות, תל-אביב.

חסידה יש"י, (1988)

"אישי התנ"ך באספקלריא של חז"ל". הוצאת ראובן מס,  
ירושלים.

מור-סיני נפתלי הרץ, (1954)

"הלשון והספר". כרך "הלשון". מוסד ביאליק, ירושלים.

מלמון שמריהו, (1965)

"דרכי הסיפור במקרא". הוצאת האוניברסיטה העברית,  
ירושלים.

כהן ישראל, (1954)

"זה לעומת זה - אוצר פתגמים מקבילים". הוצאת דביר,  
תל-אביב.

כספי משה, (1980)

"מושיבי עקרת הבית אם הבנים שמחה", בית מקרא, ד  
(פג). תמוז-אלול שנה עשרים וחמש. עמ' 365-366.

ליונשמאם שמואל (1955)

ערך "הגר", אינציקלופדיה מקראית. מוסד ביאליק,  
ירושלים. כרך ב, עמ' 782-784.

ליונשמאם שמואל, (1964) 50

"הערות לתולדות המליצה המקראית", ספר סגל. קרית  
ספר, ירושלים. עמ' 180-187.

מאנדלקרן שלמה, (1978)

"קונקורדנציה לתנ"ך". הוצאת שוקן, ירושלים,  
ותל-אביב.

מלמד עזרא ציון, (1945)

"שנים שהם אחד", תרביץ, מזו. עמ' 173-182.

מלמד עזרא ציון, (1964)

"ממבעות לשון שנפרטו בשירת המקרא", ספר סגל. קרית  
ספר, ירושלים. עמ' 188-219.

מנדלסון יצחק ושמואל אחיטוב, (1955)

ערך "עבד", אינציקלופדיה מקראית. הוצאת מוסד  
ביאליק, ירושלים. כרך ו, עמ' 1-13.

מרגליות מרדכי, (1947)

עורך.

"מדרש הגדול - על חמשה חומשי תורה", ספר בראשית.

הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים.

משאלי איילה, (1983)

"מעמד האישה בתקנות מלכי אישור בהשוואה למעמדה

במקרא". עבודה לתואר שני באוניברסיטת בר אילן,

רמת-גן.

ניגר שמואל, (1957)

"הביקורת ובעיותיה. בין סופר, מבקר וקורא". מוסד

ביאליק, ירושלים.

סגל מ.צ., (1946)

"ממאפורה", מבוא למקרא. ירושלים. כרך א, עמ' 51-55.

עמנואלי משה, (1972)

"דינה בת לאה", בית מקרא, ד (נא). תמוז-אלול שנה

שבע עשרה. עמ' 442-450.

עמנואלי משה, (1973)

"תמר אשת יהודה", בית מקרא, א (נב). תשרי-כסלו

שנה שמונה עשרה. עמ' 25-32.

פייגין שמואל, (1943)

"מסתרי העבר". הוצאת "ספרים", ניו-יורק.

פליישמן יוסף, (1981)

"אספקטים משפטיים ביחסי הורים וילדים במקרא ובמזרח הקדום". עבודה לתואר שני באוניברסיטת בר אילן, רמת-גן.

פרי מנחם ומאיר שמרנברג, (1968)

"המלך במבט אירוני" - הספרות, כרך 1, חלק 2. עמ' 263-292.

פריש עמוס, (1982)

"חקרי מקבילות במקרא" - בית מקרא, כרך פח, חלק א. עמ' 88-95.

פרלמן משה, (1934)

"מדרש הרפואה", חלק שלישי. דביר, תל-אביב.

קאסומו משה דוד, (1929)

"מעשה תמר ויהודה" - ספרות מקראית וספרות כנענית. (1972). הוצאת מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים. עמ' 108-117.

קדרי מ.צ., (1964)

"לתחביר המקור הנמוי בלשון המקרא" - ספר סגל. קרית

ספר, ירושלים. עמ' 220-233.

קופק שמואל, (1978)

"תאומים במקורות היהדות ובהסמוריה" - אפיא, כרך 11,

חוברת א'. עמ' 26-31.

קיפמן יחזקאל, (1976)

"תולדות האמונה הישראלית". מוסד ביאליק, ירושלים/

הוצאת דביר, תל אביב. כרכים א-ח.

קולר יצחק, (1972) 70

"תומים או תאומים", בית מקרא, ג (נ). ניסן-סיוון שנה

שבע עשרה. עמ' 353-357.

קלוזנר יוסף, (1955)

"יהדות ואנושיות". (כרכים א' וב'). מדע, ירושלים.

קרינסקי אביבה, (1985)

"המוטיב והסמל". אור עם, ישראל.

ריבלין אשר א., (1984)

"מונחון לספרות". ספרית הפועלים, תל-אביב.

שמירר משה, (1967)

"המילדות לפי המקרא"; עבודת גמר לד"ר לרפואה, בבי"ם  
לרפואה של האוניברסיטה העברית והדסה בירושלים.  
(בהדרכת פרופ' יהושע לייבוביץ).

שמרנברג מאיר ומנחם פרי, (1968)

"המלך במבט אירוני", ראה: מנחם פרי.

שמרנברג מאיר, (1973)

"איוון עדין בסיפור אונס דינה" - הספרות, כרך 4, חלק  
2. עמ' 193-231.

שמרנברג מאיר, (1977)

מיבנה החזרה בסיפור המקראי" - הספרות, כרך 5, חלק 2.  
עמ' 109-150.

שפירא אפרים, (1987)

"גיבור ואנטי-גיבור במקרא - עיון בתפישת-האדם  
המקראית לאור סיפורי-האבות". ספרית הפועלים / הוצאת  
הקיבוץ המאוחד. תל-אביב.

תאודור יהודה, (1965) 71

"בראשית רבא". ספרי ואהרמן, ירושלים.

כרך ב, פרשות: מח-פו

כרך ג, פרשות: פז-קא

BIBLIOGRAPHY

Ackroyd Peter R., (1968)

"Meaning and Exegesis", in Words and Meanings - Essays for David Winton Thomas, ed. Ackroyd & Lindars; Cambridge University Press; Pp. 1-14.

Adams Francis, (1849)

"The Genuine Works of Hippocrates". translated with a preliminary discourse and annotations; Vols. 1, 2; Sydenham Society, London.

Alter Robert, (1981)

"The Art of Biblical Narrative". Basic Books Inc., N.Y.

Alter Robert, (1988)

"Putting Together Biblical Narrative". A printed copy of "The Albert T. Bilgray Lecture" at the University of Arizona.

Altmann Alexander, (1966)

"Biblical Motifs". Harvard University Press, Massachusetts.

Andreasen Niels-Erik A., (1983)

"The Role of the Queen Mother in Israelite Society". in  
C.B.Q. 45, 1, Pp. 179-194

Andersen Francis I. and Freedman David Noel (eds), (1980)

"Hosea", The Anchor Bible. Doubleday & Company Inc.,  
Garden City, N.Y.

Auerbach Erich, (1973)

"Odysseus' Scar", Mimesis. Princeton University Press,  
New Jersey; Pp. 3-23.

Austin John L., (1975)

"How To Do Things With Words". Cambridge, Mass. Harvard  
University Press. Pp. 99-100.

Ball C.J., (1896)

"The Book of Genesis". Series: The Sacred Books of the O.T., 10  
ed. Haupt P.

Bass Dorothy, (1982)

"Women's Studies: An Historical Perspective", JSOT, 22.  
Pp. 6-12.

Bergin Thomas G. and Fisch Max, (1944)

"Giambattista Vico", (English trans.). Ithaca, New York,  
Cornell University Press. Chapter: "The New Science".  
Pp. 20-60.

Bianchi Eugene C. and Ruether Rosemary R., (1976)

"From Machismo to Mutuality - Essays on Sexism and  
Woman-Man Liberation". Paulist Press, New York.

Blondheim S. H. and Blondheim Menahem, (1984)

"The obstetrical complication of Benjamin's birth" (The  
cause of Rachel's death); Dor le'Dor, XIII, 1, (49),  
Pp. 88-92

Bloom Harold, (1975)

"A Map of Misreading". Oxford University Press.

Boeckh A., (1877)

"Encyklopaedie und Methodologie der philologischen  
Wissenschaften". Leipzig.

Breasted James H., (1934)

"The Dawn of Conscience". Charles Scribner's Sons, N.Y.

Brenner Athalya, (1985)

"The Israelite Woman". Jsof Press

Briggs C. A., (1895)

"Judges" - I.C.C.; see under Moore George F.

Bright John, (1981)

"Jeremiah" - The Anchor Bible. Doubleday & Co. Inc.,  
Garden City, N.Y.

Bronner Leila Leah, (1983)

"Gynomorphic imagery in exilic Isaiah (40-66)", Dor le'Dor,  
XII, 2, Pp. 71-83

Brueggmann Walter, (1977)

"Israel's Social Criticism and Yahweh's Sexuality", JAAR  
Supplements, 43/3. Pp. 739-772.

Calpoulos P.A., (1985)

"Treatment of Sterility in the O.T."

see under Papayannopoulos I. G.

Calloud Jean, (1976)

"Structural Analysis of Narrative". Translated from

French Daniel Patte; SBL Semeia Supplements;  
Fortress/Scholars Press, U.S.A.

Carmichael Calum M., (1979)

"Women, Law and the Genesis Traditions". Edinburgh  
University Press.

Carroll Robert P., (1986)

"Jeremiah" - Old Testament Library. SCM Press, London.

Coats George W., (1972)

"Widow's Rights; A Crux in the Plot of Genesis 38"; CBQ, 34.  
Pp. 461-466.

Coats George W., (1983)

"Genesis - with an Introduction to Narrative Literature".  
William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan.

Cohen A., (1968)

"Joshua, Judges". Soncino Books of the Bible, Soncino,  
London.

Cowley A. E., (1980)

Revised and Edited.

"Gesenius' Hebrew Grammar". Clarendon Press, Oxford.

Croce B., (1929)

"Die Antinomien der Kunstkritik", Kleine Schriften zur Aesthetik, II. Ausgewaehlt und Ubertragen - J. von Schlosser. Tubingen, Pp. 26-27.

Cross Frank Moore, (1983)

"The Epic Traditions of Early Israel: Epic Narrative and the Reconstruction of Early Israelite Institutions", The Poet and the Historian, ed. Friedman R. E.; Harvard Semitic Studies 26; Scholars Press, California, Pp. 13-39.

Deen Edith, (1955)

"All of the Women of the Bible". Harper & Brothers, N.Y.

Dossin G., (1934)

"Text of the Akkadian letter: A boy to his mother", T.C.L 18, III; translated by Ebeling E., M.A.O.G, 15, Pp. 78-79.

Driver Godfrey Rolles and Miles J. C., (1956)

"The Babylonian Laws", Vol. I. Clarendon Press, Oxford.

Driver G. R., (1968)

"Another little drink - Isa. 28:1-22", Words and Meanings - Essays for David Winton Thomas, ed. Ackroyd & Lindars; Cambridge University Press, Pp. 47-68.

Driver S. R., (1895)

"Judges" - L.C.C. T & T Clark, Edinburgh.

Driver S. R., (1960)

"Notes on the Hebrew Text and Topography of the Book of Samuel". Oxford.

Durant Will, (1942)

"The Story of Civilisation - Our Oriental Heritage". Simon and Schuster, N.Y.

Ehrlich A. B., (1908)

"Randglossen zur hebraischen Bible, I". Leipzig.

70

Ehrlich Arnold B., (1969)

"Mikra ki-Pheshuto". Ktav Publishing House, New York.  
(Hebrew).

Eissfeldt Otto, (1968)

"Renaming in the O.T.", Words and Meanings, op. cit.

Pp. 69-80.

Eliot Thomas S., (1936)

"A Note on the Verse of John Milton", Essays and Studies

by Members of the English Association, XXI. Oxford. P. 34.

Emerton J. A., (1968)

"Some difficult words in Genesis 49", Words and Meanings.

Pp. 81-93.

Feldman W. M., (1917)

"The Jewish Child". Bailliere, Tindall and Cox, London.

Fisch Max, (1944)

co. writer with Bergin Thomas Goddard.

"Giambattista Vico". Ithaca, New York, Cornell University

Press. Chapter: "The New Science", Pp. 20-60.

Fisher Elizabeth, (1980)

"Woman's Creation". Wildwood House, London.

Frankfort Henri, (1944)

"A note on the Lady of Birth", Journal of Near Eastern Studies, 3; Chicago.

Frazer Sir James G., (1911)

"The Golden Bow", "Part II: Taboo and the Perils of the Soul". Macmillan and Co.

Freedman David Noel and Andersen Francis I., (1980)

"Hosea", The Anchor Bible. Doubleday & Company Inc., Garden City, N.Y.

Friedman Richard Elliott, (1983)

"The prophet and the historian - The acquisition of historical information from literary sources", The Poet and the Historian. Havard Semitic Studies 26; Scholars Press, California, Pp. 1-12.

Frye Northorp, (1982)

"The Great Code". Harcourt Brace Jovanovich, New York.

Gardiner Alan Henderson, (1954)

"The Theory of Proper Names". Oxford University Press.

Gaster Theodor H., (1969)

"Myth, Legend, and Custom in the O.T.". Harper & Row  
Publishers, N.Y.

Geller Stephen A., (1979)

"Parallelism in Early Biblical Poetry". Harvard Semitic  
Monographs 20; Scholars Press, Montana.

Gerhart Mary, (1988)

"Generic Competence in Biblical Hermeneutics", Semeia, 43.  
Scholar Press. Pp. 29-44.

Gesenius, (1980)

"Hebrew Grammar". (Revised and Edited by Kautzsch E., and  
Cowley, A. E.). Clarendon Press, Oxford.

Ghalicoungui Paul, (1963)

"Magic and Medical Science in Ancient Egypt". Hodder and  
Stoughton, London.

Ginzberg Louis, (1909)

"The Legends of The Jews". Vol. 1; translated by  
Henrietta Szold; The Jewish Publication Society of  
America, Philadelphia.

Gordon Benjamin Lee, (1955)

"Medicine in the Koran", The Journal of the Medical Society of New Jersey, 52, 10, Pp. 513-518.

Gottlieb Hans, (1980)

"Myths in the O.T." see: Otzen Benedikt.

Gottwald Norman Karol, (1979)

"The Tribes of Yahweh: A Study of the Sociology of the Religion of Liberated Israel - 1250-1050 bce". SCM Press, London.

Gunkel H., (1902)

"Genesis" - (übersetzt und erklärt). (HK), Gottingen.

Guthrie Donald, Motyer A. Stibbs A. M. and Wiseman D. J. (eds), (1975)

"The New Bible Commentary Revised". Inter Varsity Press, London.

Habel Norman C., (1971)

"Literary Criticism of the O.T.". Fortress Press, Philadelphia.

Hageman Alice, (1974)

"Sexist Religion and Women in the Church. No More Silence". Association Press, New York.

Halpern Baruch, (1983)

"Doctorine by misadventure: Between the Israelite source and the Biblical historian", The Poet and the Historian, op. cit. Pp. 41-74.

Hanson Paul D., (1975)

"Masculine Metaphors for God and Sex Discrimination in the Old Testament", The Ecumenical Review, 27. Pp. 316-324.

Hanson R. P. C., (1959)

"Allegory and Event". SCM Press, London.

Harrison Evertt F., (1979)

"Formation of the Canon" The International Standard Bible Encyclopedia. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan. Pp. 487-488.

20

Heaton E. W., (1966)

"Everyday Life in Old Testament Times". B. T. Batsford Ltd, London, Chapters: "Children" - Pp. 77-80; "Education"

- Pp. 178-185.

Hippocrates, (1849)

"All his Writings". Translated by Francis Adams. op. cit.

Hirsch E. D. Jr., (1973)

"Validity in Interpretation". Yale University Press.

Irwin W. A., (1965)

See in the Hebrew section of the bibliography.

Jakobovitz Immanuel, (1971)

"Birth Control", Judaica, Vol 4; Keter, Jerusalem.

Pp. 1053-1054.

James Theodore, (1971)

"A causerie on circumcision, congenital and acquired", S.A.

Medical Journal, Feb. 1971. Pp. 151-152.

Japhet Sara, (1987)

"Interchanges of verbal roots in parallel texts in chronicles", Hebrew Studies, XXVIII, NAPH, Wisconsin,

Pp. 9-50.

Jeppesen Knud, (1980)

"Myths in the O.T." See: Otzen Benedikt.

Jewett Paul K., (1976)

"Man as Male and Female". William B. Eerdmans, Grand Rapids, U.S.A.

Keel Othmar, (1987)

"The peculiar headrests for the dead in the First Temple times", Biblical Archaeology Review, July/August, Pp. 50-53.

80

Kelber Werner H., (1988)

"Narrative and Disclosure: Mechanisms of Concealing, Revealing, and Reveiling", Semeia, 43. Pp. 1-20.

Kittel Rudolf, (1937)

"Biblia Hebraica". Wurttembergische Bibelanstalt, Stuttgart.

Lane J. and Miller Madeleine S. (eds), (1978)

"Family Events", Harper's Encyclopedia of Bible Life. Adam and Charles Black, London, Pp. 90-107.

Lategan Bernard C. and Vorster Willem S., (1985)

"Text and Reality - Aspects of Reference in Biblical Texts".

SBL Semeia Studies, Fortress/ Scholars Press, U.S.A.

Leibowitz Nehama, (1960)

"Studies in The Weekly Sidra". - translated by Aryeh

Newman.

World Zionist Organisation, Dept. for Torah Education and

Culture in the Diaspora.

Levin Simon S., (1960)

"Obstetrics in the Bible", Journal of Obstetrics and

Gynaecology of the British Empire, 67, Pp. 490-498.

Levin Simon S., (1963)

"A Philosophy of Infant Feeding". Charles C. Thomas

Publishers, Illinois, U.S.A.

Levin Simon S., (1988)

"Isaac's Blindness: A Medical Diagnosis", Judaism Vol 37,

No. 1. Winter Issue. Pp. 81-83.

Lindars Barnabas, (1968)

"Torah in Deuteronomy", Words and Meanings, op. cit.

Pp. 117-136.

Luther, (1906)

"Die Novelle von Juda und Tamar, und andere israelische  
Novellen", Die Israeliten und ihre Nachbarstamme. Halle.

Pp. 175-206.

90

Marketos S. G., (1985)

"Treatment of Sterility in the O.T." see: Papayannopoulos I.

Mazor Yair, (1986)

"Genesis 22: The Ideological Rhetoric and the Psychological  
Composition" - Biblica, Vol. 67,1. Pp. 81-88.

McKane William, (1965)

"Prophets and Wise Men". SCM Press, London.

McKane William, (1970)

"Proverbs - A new approach". Old Testament Library,  
SCM Press, London.

McKane William, (1979)

"Studies in the Patriachal Narratives". The Handsel Press,  
Edinburgh.

Medlen Lilian M., (1980)

"Health care in the Bible and the Talmud", Curationis,  
Sept. Pp. 28-31.

Meyers Carol, (1978)

"The roots of restriction: Women in early Israel", Biblical  
Archeologist, 41/3, Pp. 91-103.

Miles Sir John Charles and Driver G. R., (1956)

"The Babylonian Laws", Vol. I. Clarendon Press, Oxford.

Miller Madeleine S. Lane J. (eds), (1978)

"Family Events", Harper's Encyclopedia of Bible Life,  
Adam and Charles Black, London, Pp. 90-107.

Miscall Peter D., (1983)

"The Workings of Old Testament Narrative". SBL Semeia  
Studies, Fortress/Scholars Press, U.S.A.

100

Moore George F., (1895)

"Judges" - The I.C.C. T & T Clark, Edinburgh.

Motyer Alec, (1975)

"The New Bible Commentary Revised". see: Guthrie Donald.

Neusner Jacob, (1987)

"Sage, Story and History", Hebrew Studies XXVIII, NAPH,  
University of Wisconsin, Pp. 79-111.

Northrop Frye, (1982)

"The Great Code". Harcourt Brace Jovanovich, New York.

Nowotny Winifred, (1962)

"The Language Poets Use". Athlone Press, London.

Ochshorn Judith, (1981)

"The Female Experience and The Nature of the Divine".  
Indiana University Press, Bloomington.

Onians Richard Broxton, (1954)

"The Origins of European Thought". Cambridge University  
Press.

Osiander Benjamin, (1820)

"Handbuch der Entbindungskunst". Tubingen, 2, 213.

Otwell John H., (1967)

"A New Approach to the O.T." SCM Press, London.

Otwell John H., (1977)

"And Sarah Laughed". The Westminster Press,  
Philadelphia. 11.

Otzen Benedikt, Gottlieb Hans and Jeppesen Knud, (eds), (1980)

"Myths in the O.T.". SCM Press, London.

Papayannopoulos I. G., Calfopoulos P. A. and Marketos S. G. (eds), (1985)

"Treatment of sterility in the Old Testament", Korot, 8,  
11/12, Pp. 441-444.

Patai Raphael, (1959)

"Sex and Family in the Bible and the Middle East".  
Doubleday & Co., Garden City, N.Y.

Pedersen J., (1926)

"Israel - it's life and culture". V. PIO Povl Branner,  
Copenhagen.

Pfeiffer John, (1947)

"Zwischen Dichtung und Philosophie". Bremen.

Phillips Anthony, (1968)

"The Ecstatics' Father", Words and Meanings. op. cit.

Pp. 183-194.

Plummer A., (1895)

"Judges" - I.C.C.; see: Moore George F.

Polzin Robert M., (1977)

"Bible Structuralism - Method and Subjectivity in the Study of Ancient Texts". SBL Semeia Supplements, Fortress/Scholars Press, U.S.A.

Preuss Julius, (1978)

"Biblical and Talmudic Medicine".

Translated & ed. by Fred Rosner. Sanhedrin Press, N.Y.

Pritchard James B., (1969)

"Ancient Near Eastern Texts, Relating to the O.T." (3rd Ed.), Princeton University Press, New Jersey.

Redford D. B., (1970)

"A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50).

VT Sup 20. Leiden, Brill.

Reisenberger Azila Talit, (1987)

"Birth in The Bible", Nursing RSA, Nov/Dec Ed. Cape Town.

Pp. 26-29.

Richards Ivor Armstrong, (1965)

"The Philosophy of Rhetoric". Oxford University Press.

Rosenberg Joel, (1975)

"Meanings, Morals, and Mysteries: Literary Approaches to the Torah"; Response 9:2, Pp. 67-94.

Ruether Rosemary Radford, (ed), (1974)

"Religion and Sexism - Images of Women in the Jewish and Christian Traditions". Simon and Schuster, New York.

Ruether Rosemary R. and Bianchi Eugene C., (1976)

"From Machismo to Mutuality - Essays on Sexism and Woman-Man Liberation". Paulist Press, New York.

Ruether Rosemary R., (1982)

"Feminism and Patriarchal Religion: Principles of Ideological Theological Seminary", JSOT, 22. Pp. 50-56.

Russell Letty M., (1982)

"Feminist Critique: Opportunity for Cooperation", JSOT, 22.

Pp. 67-71.

Sartre Jean-Paul, (1970)

"What is Literature?". Methuen, London.

Schafik Allan, (1985)

"The Status of Women and Marriage in Ancient Egypt",

Series: Everyday life in Ancient Egypt. Prism Publishing,

Guizeh, Egypt.

130

Schubart, (1909)

"Die Amme im Alten Alexandrien", Jahrbuch fur  
kinderheilkunde, 70, 1, P. 93.

ShIPLEY Joseph T., (1964)

Entry: "Metaphor" in Dictionary of World Literature.

Littlefield, Adams & Co. Paterson, New Jersey.

Pp. 268-269.

Sigerist Henry E., (1951-61)

"A History of Medicine", Vol. 1 (1951), Vol. 2 (1961). Oxford

University Press, N.Y.

Sigerist Henry E., (1960)

"On the History of Medicine". M.D. Publications Inc. N.Y.

Skinner John, (1910)

"Genesis" - I.C.C. T. & T. Clark, Edinburgh.

Stibbs Alan M., (1975)

"The New Bible Commentary Revised". see: Guthrie Donald.

Swidler Leonard, (1979)

"Biblical Affirmation of Women". The Westminster Press,  
Philadelphia.

Thompson J.B.S. (1934)

"The Mystic Mandrake". Rider, London.

Thompson Stith, (1955-8)

"Motif-Index to Folk Literature". Indiana University Press,  
Bloomington, Indiana. Vol. 5, 6.

Thompson T. and Thompson D., (1968)

"Some Legal Problems in the Book of Ruth", VI 18.

Pp. 79-99.

Thorin-Vardi Talia, (1987)

"Ultraposition: Die Getrennte Apposition in der  
Alttestamentlichen Prosa". Judentum und Umwelt 18,  
Frankfurt am.

Trible Phyllis, (1978)

"God and The Rhetoric of Sexuality". Fortress Press,  
Philadelphia.

Trible Phyllis, (1982)

"The Effects of Women's Studies on Biblical Studies", JSOT,  
22. Pp. 3-5.

Van Selms A., (1954)

"Marriage and Family Life in Ugaritic Literature". Series:  
Pretoria Oriental I, Luzac & Co., London.

de Vaux Roland, (1965)

"Ancient Israel". Vols. 1, 2, McGraw-Hill Book Co. N.Y.

Von Rad G., (1953)

"Josephgeschichte und altere Chokma", Supplement to V.T. I,  
Pp. 120-127.

Vorster Willem S., (1985)

"Text and Reality". see: Lategan Bernard C.

Warren Austin and Wellek Rene, (1966)

"Theory of Literature". Jonathan Cape, London.

Wetherill P. M., (1974)

"The Literary Text: An Examination of Critical Methods".

Oxford, Basil Blackwell.

Winter Urs, (1983)

"Frau und Gottin". Universitätsverlag Freiburg Schweiz

Vandenhoeck & Ruprecht Gottingen.

170  
10

Wiseman Donald J., (1975)

"The New Bible Commentary Revised". see: Guthrie Donald.

Addendum

Botterweck Johannes G. & Ringgren Helmer, (1974)

"Theological Dictionary of the Old Testament". William B.

Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan.

Vols. 1-5.