

העם הנבחר על ידי עצמו: שלוש הערות על בחירה ועל טרגדיה בת ארבעת אלפים

אלעד אורג*

בראשית

בהתחלה, כידוע, ברא אלוהים את השמים ואת הארץ. ואחר כך את העולם, הצמחים, החיות והאדם. ואחרי הבריאה האוניברסלית הזו, באה הבריאה הלאומית אשר במרכזה בחירתו של אלוהים באברהם, יצחק ויעקב, והבטחתו לתת את הארץ לבני ישראל.

זהו, בקליפת האגוז, הנרטיב של האירועים המקראיים, שבמסגרתו צמחו הרעיונות של "עם נבחר" ונחלה קדושה שיועדה לו, רעיונות שמשפיעים עד היום על תחושת הזכות והחובה של יהודים רבים על הארץ, ומגדירים את יחסם אל תושביה האחרים.

אולם, האם ייתכן שבתוך אירועים אלה חבוי נרטיב מורכב יותר? הייתכן שהבחירה העומדת בבסיסו של רעיון "העם הנבחר" אינה בחירה אלוהית, אלא בחירה מסוג אחר?

כדי לענות על כך יש להקדים שלוש הערות כלליות על טיבן של בחירות.

* ד"ר אלעד אורג הוא מרצה למשפט ולגישור בפקולטה למשפטים בקריה האקדמית אונו, oreg.
.elad@ono.ac.il

א. הערה ראשונה: הבחירה כהעדפה

א.1. כוחה הנרטיבי של ההעדפה

בחירה – בתור העדפה של אפשרות אחת על פני האחרת – יכולה להיות משעממת או מרתקת. היא משעממת כאשר היא דורשת הכרעה פשוטה אם להעדיף את האפשרות הטובה או את האפשרות הרעה. כמאמר הקלישאה, עדיף להיות עשיר ובריא מאשר עני וחולה. לעומת זאת, כאשר נדרשת הכרעה אם להעדיף אפשרות טובה אחת על פני אפשרות טובה אחרת (או אפשרות רעה אחת על פני אפשרות רעה אחרת), הבחירה נעשית קשה ומרתקת. בחירה כזו כרוכה בהתלבטות אמיתית ויוצרת מטען נרטיבי חזק. ההעדפה של אפשרות טובה אחת היא בה בעת ההקרבה של האפשרות הטובה האחרת, ולהקרבה יש כוח רגשי ודרמטי ניכר. לא בכדי אנחנו נמשכים אל סיפורי העדפה וקורבן – טמונים בהם גם הכאב הגדול שכרוך בויתור על הקורבן וגם האהבה האדירה כלפי המועדף שעבורו מוקרב הקורבן.

נוסף על יצירת ריגוש, בחירות הן גם דרך מצוינת לאפיין דמויות. אגדה אורבנית (שגם מצאה את דרכה אל הסרט "16 רחובות")¹ מספרת שחברות גדולות בעמק הסיליקון בודקות את אישיותו של מועמד לעבודה באמצעות התחקות אחר בחירותיו הקשות. במהלך ריאיון העבודה מוצגת למועמד "דילמת הלילה הסוער". אתה נוהג במכונית הספורט שלך בלילה קליפורני קפוא. הגשם שוטף והרוחות פרועות. בצד הדרך אתה מבחין באוטובוס נטוש תקוע שהחליק על הכביש הרטוב. אתה ממשיך בנסיעה עד לאחת התחנות שבהן היה אמור לעבור אותו האוטובוס. מבעד לחלון הרכב מכוסה האד אתה מבחין בשלוש דמויות מעורפלות ממחינות לשווא בתחנה. אתה מנגב את השמשה ורואה אישה קשישה שאינך מכיר, רופא שניתח את אחיך והציל את חייו, ואישה ששנים אהבת בסתר לכך ולא מצאת את ההזדמנות להתקרב אליה. והנה הדילמה: מכונית הספורט שלך חמה ויבשה אבל יש בה רק שני מקומות ישיבה. את מי תבחר לקחת איתך? את מי תבחר לנטוש? ומה זה אומר עליך? על מועמד שבחר בקשישה אפשר ללמוד שחמלה ורגישות חברתית הן המצפן המוסרי שלו; על מועמד שבחר ברופא המסור, אפשר ללמוד שהרדיות היא הערך המוסרי המנחה אותו; ומי שבחר באשת חלומותיו, מוקיר בראש ובראשונה את האהבה. כך או אחרת, מחלקת משאבי האנוש של החברה למדה הרבה על אישיותו של המועמד מתוך בחירתו. ואם היתה זו סצנה בסיפור עלילתי, בה נדרש הגיבור להכריע במי לבחור, היינו אנו הקוראים לומדים הרבה על אישיותו מתוך בחירתו.

בדילמת הלילה הסוער אף מתעצם עוד יותר כוחה הנרטיבי של הבחירה. את האפשרויות שביניהן צריך לבחור מגלמים אנשים, כך שלחווית ההקרה והוויתור של הבוחר מתווספים רגשות אשם כלפי הקורבנות שבחר לנטוש בגשם. ומעבר לו, גם הן – הדמויות מושאי הבחירה – יוצרות מטען נרטיבי: מה ירגישו אלה שהועדפו – שמחה? גאווה? מבוכה?; ומה על הנטושות – האם יגלו הבנה אצילית? האם העלבון ירסק אותן? האם תחפשנה נקמה? אכן, בחירות קשות הן כלי נרטיבי רב-עוצמה בידיהם של מספרי סיפורים טובים.

2. העם הנבחר – ברית המועדפים

לא מפתיע, אם כך, שהנרטיב המקראי, המשלהב את האנושות כבר אלפי שנים, מתאפיין במוטיב עלילתי עשיר החוזר על עצמו שוב ושוב, של בחירות והעדפות: אברהם העדיף את יצחק על פני ישמעאל; יצחק העדיף את עשו על פני יעקב אבל תומרן על ידי רבקה שהעדיפה ההפך; יעקב העדיף את יוסף ובנימין על פני שאר האחים. כוחן של בחירות אלה מתעצם עוד יותר נוכח הניגוד בינן לבין הפרקטיקה החברתית הנוהגת בתקופת המקרא, אשר העדיפה את הבנים הבכורים על פני הצעירים והעניקה להם יתרון בסוגיות של מעמד ורכוש. למרות נהוג זה, כל אבות האומה, ללא יוצא מן הכלל, העדיפו בסופו של דבר את הבנים הצעירים על פני הבכורים. כלומר אלה היו בחירות ממשיות, אקטיביות, שאינן מצטמצמות לאימוץ פסיבי של ברירת המחדל החברתית הנהוגה.

גם העקדה היא סיפור של בחירה והעדפה. אלוהים ניסה את אברהם ובחן את אמונתו באמצעות דילמה. האפשרויות שביניהן נדרש אברהם להכריע היו אלוהים מן הצד האחד, ובנו (המועדף והאהוב) יצחק מן הצד האחר. אברהם בהעדפתו את אלוהים עמד בהצלחה בניסיון, ועל בחירה אמיצה זו גמל לו אלוהים בהבטחות לעתיד ורוד לבניו ולבני-בניו.

וישנה כמובן גם מגה-הבחירה המקראית הגדולה מכולן – זו של אלוהים את עם ישראל, הלא הוא "העם הנבחר", שבניו אומרים עד היום "כי בנו בחרת ואותנו קידשת מכל העמים". ממש כמו שאבות העם העדיפו את הבנים הצעירים ויצרו את השושלת ממנה יצא עם ישראל, כך גם אלוהים העדיף את עם ישראל הצעיר על פני בניו האחרים, הוותיקים יותר, של אלוהים.

עלילות אלה מתגבשות לכדי נרטיב חזק שבמרכזו ברית של העדפות. אברהם

העדיף את אלוהים על פני יצחק, ואלוהים העדיף בתמורה את אברהם (ואת בניו המועדפים) על פני בניו האחרים של האל, וייחד עבורם את ארץ הקודש.

ב. הערה שנייה: בחירה פרשנית

לא רק הדמויות שבטקסט בוחרות. גם המתבונן בטקסט בוחר – בוחר את המשמעות שהוא נותן לסיפור, ובכלל זה גם את המשמעות לבחירותיהן של הדמויות. סופרים גדולים יודעים שסיפור טוב הוא לא כזה שמציג תמונה מלאה וסגורה המעבירה משנה סדורה ומפורטת (זו הרצאה במקרה הטוב, ותעמולה במקרה הרע), אלא סיפור פתוח שמשאיר מרחב פרשני גדול מספיק כדי לאפשר לקורא להשלים בעצמו את הפערים בעלילה ולצקת לתוכה משמעות. והסופר המקראי אדיר. הוא משכיל להעמיד עלילות פתוחות, חסכוניות בפרטים ועמוסות מסתורין וסתירות. בזכות הטכניקה הזאת נבנים חלקים גדולים מהסיפור במוחם של הקוראים. מעורבות יצירתית זו של הקוראים בגיבוש הסיפור, גם היא סוג של בחירה – בחירה פרשנית, הקורא מעדיף אפשרות פרשנית אחת על פני אפשרות פרשנית אחרת. העדפה זו – ממש כמו הבחירות של המועמדים לעבודה בעמק הסיליקון – מלמדת גם היא הרכה על אישיותו של הבוחר.

הנה דוגמה טובה לכך. כשיעקב בא למצרים ויוסף מציג אותו בפני פרעה, מתפתח דיון מרובה מספרים בשאלה כמה שנים חי יעקב.² המרכיב המסקרן בדיון הוא השימוש בביטוי החוזר "שני חייד" (ולא "שנות חייד"), שמרמז על חיים כפולים כלשהם. המשמעות הנרטיבית של הביטוי פתוחה לפרשנות הקורא, ובחירתו הפרשנית יכולה ללמד עליו לא מעט. אם הביטוי "שני חייד" מייצג עבורו את החיים הכפולים ואת התמרונים של יעקב בין לאה שבמציאות לרחל שבדמיון, הוא רומנטיקן שמתחבט בשאלות של אהבה.³ אם לעומת זאת הביטוי מייצג עבורו את האבחנה בין התקופה הקשה שבה ישב יעקב כמעט לבדו כנען לבין התקופה שבה התאחד עם כל בניו במצרים, הוא רגיש ליחסי משפחה ולקשר בין אב לילדיו. לקורא המפרש את הביטוי כמכוון לקו שאפשר למתוח בין חייו של יעקב כ"יעקב" (התקופה שלפני האירוע שבו נאבק במלאך האלוהים) לבין חייו כ"ישראל" (התקופה שלאחר המאבק), חשוב במיוחד היחס שבין האדם לאלוהיו. ויש גם מי שכל הדיון הזה יישמע לו מיותר כי "שני חייד" הוא פשוט הטיה לשונית או צירוף נרדף ל"שנות חייד", והרי זהו לא המופע היחיד שלו

בספר בראשית.⁴ גם עמדה פרשנית כזאת מעידה משהו על מי שבוחר בה – הוא אוהב פשוט, ולא ממהר להתלהב מהתפלספויות נרטיביות. כך או אחרת, אכן שבעים פנים לתורה.

ג. הערה שלישית: הבחירה לבחור

סוג מיוחד של בחירה הוא כאשר האפשרויות שצריך להכריע ביניהן הן "בחירה" מן הצד האחד ו"אי-בחירה" מן הצד האחר. הסצנה האכזרית המפורסמת בספר (ובסרט) **בחירתה של סופי** מספקת דוגמה מצמררת לכך.⁵ הקצין הנאצי מכריח אמא לבחור מי משני ילדיה יישאר איתה ומי יילקח ממנה ויישלח למחנות המוות. הבחירה של האם בין ילדיה היא רק בחירה משנית. קודמת לה ההתלבטות בין האפשרות לבחור ביניהם לבין האפשרות שלא לבחור ביניהם. למעשה זו הדילמה המרכזית של הגיבורה; בחירה לבחור ביניהם תציל אחד מהם אך תקרע את נפשותיהם של האם והילדים, בחירה שלא לבחור תחרוץ את גורל שני הילדים למוות. האם ביקשה מן הקצין שלא יאלץ אותה לבחור, התחננה לפניו שאינה יכולה לבחור, אבל משלא הותיר לה ברירה בחרה לבחור ואז פנתה לבחירה המשנית והעדיפה את בנה על פני בתה, החלטה שעמה לא היתה יכולה לחיות אחר כך עד ששלחה יד בנפשה.

לא מעט פעמים הדילמה בין "לבחור" לבין "לא לבחור" יכולה לחמוק מן העין. דילמת הלילה הקליפורני הסוער ממחישה זאת. בעוד רוב הנשאלים עסוקים ברובד הבחירה הגלוי שעל פני השטח ובמשמעויותיו (האם להעדיף את הזקנה, הרופא או האהובה) הם מחמיצים את הרובד הסמוי של עצם הבחירה לבחור, כלומר את העובדה שלא נמנעו מבחירה. למעשה אין זה משנה במי בחרו, את הג'וב לא קיבלו. מסתבר שהם החמיצו את הפתרון המפתיע של הדילמה: לתת את הרכב לרופא שייקח את הזקנה אל ביתה, ולהישאר לבילוי רומנטי בלילה גשום בלתי-נשכח עם האהובה. זה הרי יכול להיות סיפור מתוק מאוד לספר לנכדים מול האח המחממת בלילה חורפי. הדילמה שהציב המבחן היא ברובד האחר, הסמוי. המראיין המתוחכם בודק אם המועמד הוא טיפוס שממהר להיכנע לפיתוי הנרטיבי לבטא את המדרג הערכי והרגשי שלו, תוך העדפה של אדם או ערך אחד על פני האחר; או שהוא דווקא טיפוס המנסה לפתור בעיות בדרכים יצירתיות, תוך דאגה לכול, בלי למהר להמליך ולהשפיל, להעדיף ולהקריב.

ד. טרגדיה בת ארבעת אלפים שנה

1.1. טעות בהבנת המקרא

ארבעת אלפים שנים מונעים יהודים רבים מתוך נרטיב רב-עוצמה של בחירות והעדפות. על פי אותו נרטיב היהודים הם "העם הנבחר", הם צאצאי השושלת של אותם בנים שהיו מועדפים על אבותיהם ומועדפים גם על ידי אלוהים. אולם, האם ייתכן שכל הנרטיב המכונן הזה נובע מקריאה שגויה של הנרטיב המקראי? ובכן, כן! הבחירות וההעדפות המתוארות בסיפור המקראי לא נועדו לבטא העדפה אלוהית של היהודים כ"עם נבחר" אלא בדיקת להפך – לבקר בחריפות את הרעיון של העדפה אלוהית ולהוקיע את האבות הבוחרים שוב ושוב להעדיף בן אחד על פני האחר.

בסצנת עקידת יצחק, למשל, אברהם בעצם נכשל במבחן האלוהי. הניסיון לא נועד לבדוק אם הוא מעדיף את יצחק או את אלוהים, אלא נועד לבדוק את הרובד הסמוי – האם יבחר אברהם לבחור? שהרי היה יכול להתדיין עם אלוהים בדבר מוסריות הדרישה לרצוח אדם, בן אהוב, בתור הוכחה לאהבה ולאמונה (והלוא כבר נקט בעבר בהצלחה אסטרטגיה של דיאלוג ערב השמדת סדום וכך הציל את לוט, החף מפשע).⁶ כמו כן, היה יכול לנסות לנהל משא ומתן על דרכים אחרות להוכחת אמונתו או לנסות למצוא פתרון יצירתי אחר. אבל הוא רק שתק, מיהר לבחור בלבחור והעדיף את אלוהים על פני יצחק עד כדי הנכונות לרצוח אותו. אלוהים אף האריך את הניסיון ונתן לאברהם הזדמנות נוספת כשהבטיח לו – בלגלוג מובהק שקשה לפספס⁷ – חיי שגשוג לבנו כפרס על נכונותו לרצוח אותו. אברהם היה אמור לתפוס לעצמו את הראש ולהסמיק מרוב בושה, אבל הוא, כמה מדהים, החמיץ את הנימה הסרקסטית וקיבל את הדברים כלשונם. איכשהו, הם נראו לו הגיוניים או אלוהיים.

זו פעם שלישית שאברהם הכזיב בדילמות מסוג זה ובחר לנטוש את בניו לטובת מה שנראה לו חשוב יותר. הפעם הראשונה היתה כאשר לא התערב בראותו את שרה מענה את הגר ההרה עד כדי כך שהמסכנה ברחה אל המדבר העוין כשישמעאל בנו ברחמה. אברהם העדיף את שרה רגועה על פני חיי בנו העתיד להיוולד, והיה זה אלוהים שתיקן את הבחירה המעוותת הזאת וציווה על הגר לחזור לביתה.⁸ הפעם השנייה היתה כאשר שוב נטש את ישמעאל, במעין גרסה מוקדמת ומרוככת של עקידת יצחק. גם אז שרה היתה הכוח המניע והורתה לאברהם לגרש את ישמעאל, אשר העז לצחקק ביום המשתה של יצחק. הצחקוק הילדותי העלה בשרה מחשבה שלא היתה יכולה לשאת מרוב אדנותה

המתנשאת – המחשבה שבנה שלה יחלוק את הרכוש עם בן המשרתת.⁹ המקרא מספר שלדרישה הזאת התקשה אברהם להיענות.¹⁰ באותו זמן ישמעאל כבר אינו בגדר עובר העתיד להיוולד, הוא פעוט רך, לחייו ודאי עגלגלות וצחוקו ממס את הלב. אברהם בוודאי כבר אוהב אותו אהבת נפש. הציפייה היא שבשונה מהגירוש הקודם, הפעם יעמיד אברהם את שרה במקום, אך במקום זאת הוא שוב מפגין רפיסות בלתי-נתפסת אל מול אשתו ופונה לאלוהים שייעץ לו מה עליו לעשות. המקרא לא מתאר את שאלתו של אברהם אבל אפשר לדמיין את הפנייה הפתטית שלו אל אלוהים: "שרה אומרת לי שוב לגרש את הגר וישמעאל. אני חושש שמא יקרה להם משהו ואני אוהב כל כך את ישמעאל הקטן. מה עלי לעשות?" את התשובה המקרא כן מתאר, אלוהים משיב לאברהם – ושוב בסרקזם¹¹ – שיקשיב לשרה ויעשה כדברה.¹² גם כאן הוא לועג לו כמובן, אולי הלגלוג יעורר את גבריותו ויגרום לו לעמוד איתן מול דרישותיה האכזריות בעליל והבלתי-מתקבלות על הדעת. אבל מאברהם, האב הממהר לבחור בלבחור, נעלמת נימת הדברים והוא מקבל אותם כאילו היו עצת אמת, וכך נדרש אלוהים שוב לתקן את בחירתו המעוותת של אברהם ולהציל את הגר וישמעאל במדבר.¹³

הדפוס החוזר ברור. שלוש פעמים נקלע אברהם לדילמה הסמויה בין הבחירה אם לבחור או שלא לבחור בהחלטות דרמטיות הנוגעות לחיי בניו. שלוש פעמים הוא נכשל ובוחר לבחור, על אף שההחלטה לבחור משמעה מותו של אחד הבנים – פעמיים ישמעאל ופעם אחת יצחק. שלוש פעמים אלוהים מתקן אותו ולא מניח לילדים למות. המסר כאן ברור: כשמדובר בילדיך – לא תקריב, לא תנטוש, לא תעדיף.

האב השני, יצחק, הולך גם הוא בדרכי אביו ובוחר לבחור בין בניו, אמנם ללא דרמות קיצוניות של שחיטה והפקרה למוות במדבר, אבל גם הוא בשלילתו את הבכורה מבנו עשו לטובת יעקב, מעדיף את יעקב. להגנתו, כמובן, עומדת העובדה שהוא לא עשה זאת מרצון או במודע אלא רומה על ידי רבקה ויעקב, שניצלו את זקנתו ועיוורונו.¹⁴ אבל אין בכך כדי לנקות אותו מחטא ההעדפה. והרי הטקס המקורי שתכנן לבצע במודעות ובכוונה מלאה היה טקס שמבטא העדפה לאחד הילדים – לעשו, הבכור. ואילו היתה יכולה לעמוד לו אולי הגנה שרק הלך בנוהג הזמנים, אך בלבו פנימה נהג בהם שוויון, בא הכתוב ומציין במפורש שעשו היה הבן המועדף על יצחק.¹⁵ היה אפשר לצפות ליותר מאדם שבילדותו חווה על בשרו סוג של נטישה אבהית. ובעצם, אולי נהג כך

דווקא בגלל טראומת הנעורים, שהרי לא פעם הורים מתעללים הם אלה שסבלו בילדותם מהתעללות הורית.

ומה באשר לאב השלישי? ובכן, גם יעקב חוטא בהעדפה. בתחילה הוא אוהב את יוסף יותר משהוא אוהב את שאר האחים ותופר רק לו כתונת פסים.¹⁶ אחר כך הוא מעדיף את בנימין על פני האחרים, וכשכל האחים יורדים למצרים הוא משאיר לצדו בכנען רק את בנימין מחשש שיקרה לו אסון.¹⁷ וגם אחר כך, בזקנתו, ממשיך יעקב העקשן לבחור בלבחור. הפעם בין נכדיו אפרים ומנשה, בנוי של יוסף. סצנת הנכדים היא דוגמה מאלפת לגאונותו של הסופר המקראי. בתחילה, נראה כי הסיפור מתקדם אל עבר תיקון חטא ההעדפה של יצחק. יוסף, אפרים ומנשה באים אל יעקב העיוור, ממש כמו שיעקב ועשו באו אל יצחק העיוור. יוסף אף נראה כמי שלמד את הלקח המשפחתי ומקפיד להביא את הבנים יחד, כשווים. הילדים מוצגים באיזון מדויק, פעם אחת כ"אפרים ומנשה" ופעם אחרת כ"מנשה ואפרים".¹⁸ גם לשון הרבים שנוקט המקרא בולטת: "קחם", "בני הם", "יברך את הנערים".¹⁹ האם סוף-סוף למדו הדמויות המקראיות את הלקח שאין בוחרים בין ילדים? זה בהחלט נראה כך, אבל בטוויסט עלילתי חריף יעקב משכל לפתע את הידיים ומניח יד ימין על אפרים אף על פי שהוא משמאלו. יוסף מתרעם, אך במקום לבטל את עצם ההעדפה, הוא רק מבקש לשנות את מושאה ומנסה להסיט את ידו של יעקב כך שעל כל אחד מהילדים תונח היד המתאימה – והרי מנשה הוא הבכור הראוי ליד הימין. אבל יעקב מתעקש,²⁰ והנה שוב חוזרת על עצמה המסורת המשפחתית המכוערת. האב והסב נאבקים ביניהם מי מהילדים יועדף. יוסף האב רוצה את הבכור, ויעקב הסב מתעקש להעדיף את הצעיר. וכל אותו הזמן ניצבים שם שני הנערים, מביטים באבא ובסבא מתוככים איזהו הנער השווה יותר, ונפשם נחרכת.

אין זו יד המקרה שהאומה לא הבשילה בימי אברהם, יצחק או יעקב. שלושתם נחלו כישלון מהדהד בסעיף ההעדפה. לכל אורך הדרך ניסה אותם אלוהים שוב ושוב, אִתגר אותם בדילמות ובדק כיצד יגיבו להבטחות הגדולות, הסרקסטיות, לתשורות הגדולות שיוצעו עליהם, אם רק ימשיכו לנטוש ולהקריב את הבנים. ובעצם כל אותו הזמן חיכה שכבר ישכילו להבין כי כדי להיות ראויים לכל הטוב המובטח הזה הם צריכים להפנים את הערך הבסיסי כל כך, שכאשר מדובר בילדים לא בוחרים לבחור, שגם אלוהים בעצמו לא מתכוון לבחור אף פעם בין בנוי. אבל הם, "המעדיפים" האלה, בשלהם. שוב ושוב מעדיפים בין ילדיהם, מדרגים את מידת האהבה כלפיהם ומצלקים את נפשם. "שלושת

האבות" המיתולוגיים האלה, אם לומר בכנות, הם חבורה עלובה למדי כשזה נוגע לאיכות הורית.

ואכן רק "בני ישראל" זוכים להיות אומה. רק אחרי שיעקב מת, מצליח דור הבנים לתקן את פשעי ההעדפות של האב, של הסב ושל הסבא-רבא, ולהתאחד כשוים. גם כאן ניכר כישרונו המיוחד של הסופר המקראי. מכל "המעדיפנים" במשפחה, יוסף היה כנראה הגרוע ביותר. לא רק שהעדיף, הוא העדיף את עצמו, ועוד על פני כולי עלמא. בלילות הרי היה חולם איך כל בני המשפחה, כולל ההורים, עובדים אותו ומשתחוים לו.²¹ האדם האחרון שהיה אפשר לשער כי ישבור את קללת "המעדיפנות" המשפחתית הוא הטווס השחצן והמתנשא הזה. אבל דווקא הוא היה מי ששבר אותה. כשיעקב מת, יוסף כבר היה שר גדול במצרים, איש חזק ועשיר, נישא ומורם. וכשירדו אחיו הרעבים למצרים נוכח הרעב בכנען, אליו הם פנו והתחננו לאוכל. רועדים מפחד שירצה להתנקם בהם על שהשליכו אותו לבור ומכרו אותו לעבדות, העזו לבקש ממנו רק שיקבל אותם להיות עבדים שלו. אבל יוסף בגדלות נפש שם סוף לכל הסגה הארוכה והאיומה, של מועדפים ונחותים, נבחרים ונטושים. הוא בוכה עם אחיו, מבטיח שיעזור להם להתפרנס, מנחם אותם ואומר שהם, כולם יחד, צריכים "להחיות עם רב".²² ובאקורד המרגש הזה מסתיים ספר בראשית. האח רם המעלה, שכבר בילדותו לא היה שחצן ממנו, הביט אל אחיו כשווה אל שווים. וברגע הזה בדיוק גם הפכו סוף-סוף בניו של יעקב ראויים להיקרא עם – "בני ישראל". ומוסר ההשכל מכל הסיפור הארוך הזה ברור: הצו האלוהי הוא הכרה בשוויון הערך הסגולי של כל הבנים.

2.ד. הטרגדיה שבטעות

התיקון שבא בסופו של ספר בראשית אינו שלם. יוסף אמנם תיקן את עוולות ההעדפה של יעקב ואיחד תחת ערך השוויון את עם ישראל, אבל עדיין נדרש תיקון לעוולות ההעדפה של יצחק ואברהם, תיקון אשר יאחד תחת ערך השוויון את כל בני אברהם, כמשפחה גדולה המייצגת את כל בניו של האל.

אלא שלדאבון הלב, תיקון כזה לא קרה. כבר בספר שמות, בדומה לפרעה החדש שלא ידע את יוסף, גם בקרב בני ישראל קם דור חדש שלא ידע את לקחי יוסף ואימץ במקום זאת שוב את הנרטיב המעדיפני השגוי. אמנם, היה אפשר לצפות ממי שחוו על בשרם הפליה משפילה ועבדות פרך, שיאמצו יחס שוויוני יותר לאחר, אבל כבר אמרנו, קורבן ההתעללות הופך למתעלל. וכשמשעה שעט

אל הארץ המובטחת ושחט בשם אלוהים שלושת אלפים מבני ישראל שהשתחוו לעגל הזהב,²³ התקבע שוב רעיון עוועים שלפיו אלוהים רואה במשה גיבור בשל קנאותו הרצחנית. זאת בעוד אלוהים – כאב טוב ורחום האוהב את בניו – היה בוודאי בוחר בעונש מידתי יותר. ואם לשפוט לפי יחסו של אלוהים למשה בסופו של חשבון, אכן נדמה שראה במסע הרצח הזה פשע מחריד, ועל כן העניש אותו במניעת ההתגשמות של מסע חייו ולא הניח לו לחצות את שערי הארץ.²⁴

וגם היום, אחרי אלפי שנים, עדיין מולך נרטיב "העם הנבחר" על בני ישראל. לפעמים אמנם כרעיון חיובי המספק מפלט של נחמה ותקווה ליהודים רדופים ומושפלים, אך לא מעט גם, ובמידה הולכת וגוברת, כרעיון מפלצתי המשמש הצדקה לגזענות יהודית ואדנות כוחנית, ובכל מקרה, תמיד, ככלא רעיוני של תפיסת עולם "מעדיפנית", המחלקת את העולם לשווים ויותר ושווים פחות. והטרגדיה הגדולה היא שבכל השנים הארוכות האלה חומקת המשמעות האמיתית של הסיפור המקראי. אלוהים אינו יוצר העדפות בין בניו. הוא לא מעדיף את יוסף על פני אחיו, ולא את יעקב על פני עשו. לא את יצחק על פני ישמעאל, ולא את אברהם על פני בני האדם האחרים. וגם לא להפך, כמובן, כפי שגזענים אנטישמים מתייחסים לא פעם ליהודים. אלוהים בוחר שלא לבחור בין בניו השחורים לבין הלבנים, ולא לבחור בין בניו לבין בנותיו, ולא לבחור בין בניו אוהבי הבנות לבניו אוהבי הבנים ובין בנותיו אוהבות הבנים לבנותיו אוהבות הבנות. אלוהים, ככל אב טוב ומתפקד, אוהב את כולם אהבה שווה ומקנה לכולם ערך סגולי זהה. וזה הרי כתוב ממש מההתחלה: **"וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם בְּצֶלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ: זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא אֹתָם."**²⁵ כל העלילות מאברהם עד יוסף הן בעצם סיפור המבקר את הרעיון האכזרי הזה של אב שמקריב או נוטש את ילדו או אפילו סתם אוהב אותו פחות, סיפור ההתנערות מהרעיון של בני אדם ששוים יותר וזכאים ליותר לבין אלה ששוים פחות וזכאים לפחות. זה ברור כל כך, ובכל זאת מתפספס כבר ארבעת אלפים שנה!

אחרית

ועכשיו, אחרי כל האמירות הנחרצות האלה שלי, עלי להודות כי היומרה שלי לקבוע את המשמעות האמיתית של הסיפור המקראי – ממש כמו יומרתם של אחרים – היא חצופה ומגוחכת. והרי אין "משמעות אמיתית" שכזאת. הסופר המקראי, יהא זה אדם או אלוהים, הוא גאון שהגיש לעולם כתם רורשך ספרותי

מופלא, חסכן וחדידתי, המזמין את הקוראים לצקת בו משמעות. הטקסט המקראי יכול לשאת את הפרשנות הנרטיבית שהצעתי המבססת ערך של "שוויון כל בני האדם", אבל יכול בוודאי לשאת גם את הפרשנות המסורתית על אודות "העם הנבחר". בוודאי אפשר גם למצוא בו פרשנויות נרטיביות נוספות רבות. זהו טיבם של טקסטים גדולים. התובנות והמשמעויות שלהם פתוחות ונוצרות על ידי הקוראים כתולדה של בחירה פרשנית.

אם כן, נראה שכל הדיון הזה מסתכם בסופו של דבר במשהו קטן ולא מאוד מעניין, בבחירה הפרשנית האישית שלי. נו, באמת, ביג דיל. ללא ספק קצת יותר מעניינת אתכם היא הבחירה הפרשנית שלכם. ובכן, מה זו תהיה: שוויון או נבחרות?

ואולי כדאי גם להזכיר, ממש רגע לפני הנעילה, שבחירה פרשנית זו, ככל בחירה אחרת, יותר משהיא אומרת משהו על הטקסט, אומרת משהו עליכם.

הערות

1. "16 רחובות" (Alcon Entertainment ואח', 2006).
2. בראשית מ"ז, 8-9, 28.
3. ראו למשל דוד גרוסמן "ימי שני חיי: סיפור יעקב, רחל ולאה" סיפורי הראשית: רב־שיח על שאלות אנושיות בספר בראשית 391 (תניא ציון עורכת, 2002).
4. "שני חיי" נאמר גם על שרה (בראשית כ"ג, 1), וגם על אברהם (בראשית כ"ה, 7), וגם על ישמעאל (בראשית כ"ה, 17). עם זאת, אפשר לפרש שגם שם מסמן הביטוי חלוקה מסוימת בין תקופות החיים: לפני ואחרי ההורות (אצל שרה), לפני ואחרי הברית עם האל הבאה לידי ביטוי בשינוי השמות (שרי לשרה, אברם לאברהם); לפני ואחרי הברית עם האל הבאה לביטוי במילה (אברהם וישמעאל).
5. ויליאם סטיירון **בחירתה של סופי** (חיים איזק מתרגם, 1981); "בחירתה של סופי" (ITC Entertainment, 1982).
6. בראשית י"ח, 20-33.
7. על פי רוב, ההנחה הפרשנית המקובלת ביחס למקרא היא כי נימת דבריו של אלוהים היא רצינית וכבדה. אלוהים נתפס כדמות חמורת סבר שאינה משתמשת בהומור, בצחוק ובסרקזם. אולם הנחה זו – מודעת או לא – אינה בהכרח נכונה. האדם הרי נברא בצלם אלוהים, אז מניין בא לו ההומור? מופרך לסבור שדווקא אפיון אנושי נעלה כל כך איננו קיים באלוהים. גם בתנ"ך אפשר למצוא התייחסויות ישירות להיבטים אלה בדמותו של האל. לעתים כלעג: "זמם רשע לצדיק וחרק עליו שנינו. אדני יִשְׁחַק לו כי ראה כי יבא יומו" (תהילים ל"ז, 12-13. ראו גם תהילים ב', 4-2); לעתים סתם כצחוק ושמחה: "ביום ההוא יאמר לירושלם אל תיראי ציון אל ירפו ידיך. יהוה אלהיך בקרבך גבור יושיע ישיש עליך בשמחה יחריש באהבתו יגיל עליך ברנה" (צפניה

Hershey H. Friedman, *Humor in the Hebrew Bible*, 13(3) ראו עוד (17-16). ג', לדעה אחרת, HUMOR – INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMOR RESEARCH 258 (2000).
 John Morreall, *Sarcasm, Irony, Wordplay and Humor in the Hebrew Bible: A Response to Hershey Friedman*, 14(3) HUMOR – INTERNATIONAL JOURNAL OF HUMOR RESEARCH 293 (2006). מעניין לציין, ש-Morreall החולק על דעתו של Friedman בעניין השימוש שעושה אלוהים בהומור, מסכים גם הוא כי אלוהים אכן מרבה להשתמש בסרקזם כביטוי ללעג.

8. בראשית ט"ז, 4-10.
9. בראשית כ"א, 8-10.
10. בראשית כ"א, 11.
11. אפשר לתמוה מדוע אלוהים נדרש שוב ושוב לסרקזם ורמיזות ואינו מנחה את אברהם באופן ישיר ומפורש לסרב לדרישותיה הפוגעניות של שרה. התשובה לכך ברורה. על מנת שהעמידה מול שרה אכן תבטא את אישיותו של אברהם, עליה לבוא מתוכו, מתוך הפנמה ערכית, ולא מתוך ציות להוראות חיצוניות.
12. בראשית כ"א, 12.
13. בראשית כ"א, 17-19.
14. בראשית כ"ז, 14-35.
15. בראשית כ"ה, 28.
16. בראשית ל"ז, 3.
17. בראשית מ"ב, 5.
18. בראשית מ"ח, 1-5.
19. בראשית מ"ח, 9.
20. בראשית מ"ח, 13-18.
21. בראשית ל"ז, 6-10.
22. בראשית נ', 15-21.
23. שמות ל"ב, 26-39.
24. דברים ל"ד, 4-5.
25. בראשית א', 27.