

04/12/2008

opac-print-099

Cataloging Record

099 :Format Type

Data	Name Tag
001159055	מס. מערכת:
זוהר, נעם	מחבר:
דמותו של אברהם וקולה של שרה במדרש בראשית רבה [תדפיס] / נעם זוהר.	כותר:
מתוך: אברהם אבי המאמינים. רמת גן, תשס"ב. ע' 71-85.	הערה:
מקו, חונאל (תדפיסים)	מרחצה:
נשים מן המקרא בעיניהם של חז"ל	קורס:

נדמה שלפנינו אחד המקרים שבהם פילון משחק — במידה גדולה של מודעות — במשמעויות של מושג הבאות לו מן הרקע הכפול שלו: המילה היוונית, πίστις, נתנה לו משמעות אחת; העובדה שיהודי מצרים השתמשו באותה מילה כדי לתרגם מילה עברית אחרת, היא "אמונה", סיפקה לו גוון חדש. בדיאלקטיקה בין שתי המשמעויות מפתח הפילוסוף-דרשן לא רק תפיסה של הפעולה האנושית הנדרשת מול הבורא, אלא גם תורה שלמה על ידיעתו של האדם את האל ועל התנאים הבסיסיים הנדרשים לכך.

נעם זהר

דמותו של אברהם וקולה של שרה במדרש בראשית רבה

פתיחה

הברכה הראשונה של תפילת העמידה פותחת בפנייה ל"אלוהי אברהם, אלוהי יצחק ואלוהי יעקב", וחותרת באברהם לברו. אין ספק, שדמותו של אברהם אבינו היא דמות מרכזית במחשבתם הדתית של חז"ל, אך אמרותיהם בעניין זה פזורות במקורות שונים ונמסרות מפי חכמים רבים. במאמרי אתמקד בספר אחד מספרות האגדה של חז"ל, מדרש בראשית רבה, אשר בו מלוקטות ומשובצות, מטבע הדברים, רבות מן האמרות על אודות אברהם. כיוון שמן הנמנע להקיף במאמר אחד את מלוא החומר על אברהם אבינו במדרש זה, בחרתי (גם מתוך דבקות בעקרון השוויון בין המינים) לבחון קטעים הנוגעים ליחסיו עם שרה אמנו. נושא עיוננו כאן הוא אפוא דמותם של בני הזוג, אברהם ושרה, במדרש בראשית רבה. ועדיין יש מקום לשאול, האם יש צידוק לבירור מקיף על נושא כלשהו בבראשית רבה? והלא רבים מן הדברים שבחיבור זה נמסרים בשם חכמים שונים, ואף החומר המובא בסתם בוודאי מקורו גם הוא בדברי חכמים רבים. היש טעם, אם כן, להתחקות על "דמות" של אברהם או שרה במדרש כמכלול, או שמא עלינו להבין, שיש כאן דמויות מגוונות שרק נתאספו כבמקרה תחת קורת גג אחת?

למזער אפשר להשיב, כי על כל פנים הרי לפנינו טקסט שנתקבל במסורת, הועתק ופורש כחטיבה ספרותית אחת. בדיעבד, באספקלריה של אלף וחמש מאות שנה, ניתן אפוא להתייחס אל בראשית רבה כאל יחידת משמעות שלמה.

תשובה זו יש לה תוקף כשלעצמה, אולם אין להסתפק בה בלבד. הרי החיבור בראשית רבה לא נתהווה מאליו; פעלה בו יד עורך ומסדר. ממש כשם שבעל ויקרא רבה בחר לסדר דרשות ענייניות ארוכות, הנוגעות רק בנקודה אחת בפרשה שבתורה אשר עליה נסדרו, כך

* תודתי לד"ר אהרן שמש ולקורא מטעם המערכת על הערותיהם המועילות.

כל ההבאות מבראשית רבה הן ממהדורת תיאודור-אלבק, המצוינת להלן; ההפניה היא לפרשה ולעמוד. העתקתי את נוסח כ"ל שהביאוהו כיסוד למהדורתם, אלא שלנוחות הקריאה של מי שאינו בקי מילאחי לעתים את הכתיב (פרט לציטוטים מן המקרא) והוספתי סימני פיסוק. הרוצה לבדוק את הנוסח במדויק אל יסמוך על העתקתי כאן, אלא יעיין שם בפנים ובשינויי הנוסחאות. קיצורים: בר"ר = בראשית רבה; מ"י = מנחת יהודה.

א. שרה כאשת מופת: צניעות וקרבת אלוהים

דמותה של שרה משורטטת במדרש בראשית רבה בשני קווים עיקריים. הקו האחד צפוי למדי (בעולם המסורתי) לגבי דמותה של אשת מופת, ועניינו הדגשת צניעותה ותומתה המופלגות של שרה אמנו. הקו השני מתאר את שרה כבעלת קרבת אלוהים מיוחדת, אשר קולה נשמע הן בנבואה והן בתפילה. דיוני כאן יתייחס לשני הקווים, וכן לנקודות מפגש רבות עניין שכיניהם. בנקודות אלו משתקפת, כפי שנראה להלן, תמונה מפתיעה של היחס בין אברהם לשרה, בייחוד כאשר שרה נקלעת (במצרים ובגרר) לסכנה של התעללות מינית ונחלצת ממנה, על פי המדרש, לא בתפילתו של אברהם אלא בתפילתה שלה.

נפתח בקו הדמות הראשון של שרה, קו ה"צניעות". בקטע אחד (שנרדן בו עוד להלן) אף נאמר, ש"שרה היתה צנועה יותר מדאי" (נג, עמ' 564). ובמקום שבו המדרש תולה את פקידתה של שרה בכך שלזכותה עמדו "מצוות ומעשים טובים", נסמכה לכך אמרה זו¹ כעין ביאור:

אמר ר' יצחק: כתיב "ואם לא נטמאה האשה וטהורה היא, ונקתה ונורעה זרע" (כמ' ה 28), וזו נכנסה לבית פרעה ויצתה טהורה, לאכימלך ויצתה טהורה — אינו דין שתפקד? (נג, עמ' 560).

הדברים מוצגים כקל וחומר: אישה שנחשדה כסוטה ונמצאה טהורה, מוכסת לה בשכרה שתלד; קל וחומר לשרה, שתומתה עמדה במבחנים קשים במיוחד. המבחן ששרה עמדה בו מואר בבהירות נוספת בסעיף העוקב (נג, עמ' 561): "ותהר ותלד שרה לאברהם" — מלמד שלא גינבה זרע ממקום אחר². משמעות הדברים היא, שהפיתוי להתרצות לחיזוריו של אבימלך לא היה בעל צביון מיני כלבד (בתוספת העצמה המלכותית). היה

בחר לעומתו בעל בראשית רבה לעקוב אחרי סדר הפסוקים בפרוטרוט; ובאמצעים שונים יש בידנו, תדיר, להתחקות אחר מעשיו של העורך. אמנם לגבי עצם בחירת החומר המדרשי היכולת לעשות זאת מצטמצמת אם נקבל את קביעתו של אלבק, כי "מסדר הב"ר דרכו לקבץ את כל מה שידוע לו לכל פסוק באגדה ובהלכה"¹. אכן קביעה זו היא מסוג הקביעות שקשה לבררן, מפני שבכל מקום שיימצא חומר אגדי שבעל בר"ר לא הביאו יהיה מקום לתהות אם בחר שלא להביאו — ואם כן, יש בכך ביטוי למגמת עריכה — או שמא לא ידעו. אך על כל פנים ניכרות טביעות אצבעותיו של העורך באופן סידור החומר וקישורו לכתובים, ובייחוד בהכפלות המרובות של חומר זה או דומה על פסוקים שונים; וכן בכנייתן של הפרשיות, בייחוד בחומר המעוצב על פי הדפוס המיוחד של הפתיחתא וביחס בינו לביין חומר אחר.²

על פי האמור הייתה הנחת העבודה שלי, שיש ויש מקום לברר נושא בבראשית רבה כמכלול. מתוך נאמנות לגישה זו הקפדתי לצמצם את ההשוואות וההנגדות למעגל הפנימי של בר"ר בלבד, ולא הבאתי ממדרשים אחרים אלא במקומות מועטים, ואף זאת רק בתור פירושים קדומים לבר"ר (ולא כחומר המשמש בזכות עצמו מושא לדיון כאן). כאמור, הגישה של הסתכלות מקפת בחיבור "בראשית רבה" ננקטת כאן כהנחת עבודה; עם זאת לא אמנע מלעמוד גם על ראיות התומכות בה. במקום שיש להסתייע בייחוד בהתחקות אחרי העריכה על ידי מעשה ההכפלות או הפתיחתות אעשה כן לפי דרכי; ולפי העניין אצביע על הדברים לעתים בגוף דבריי ולעתים בהערות. בסופו של דבר, צדקתה של גישה זו — המדגישה את חקר ספרות חז"ל בתור מכלולים ספרותיים — תיבחן לא רק על פי שיקולים תאורטיים, אלא גם (ואולי בעיקר) על ידי כוחם ההרמנויטי המצטבר של מאמצים מקומיים, כגון זה המובא בעמודים שלהלן.³

- 1 ח' אלבק, מכוא ומפתחות למדרש בראשית רבה, הדפסה שנייה עם תיקונים, ירושלים תשנ"ו (נדפס בסוף כרך ג של מהדורת תיאודור-אלבק לבראשית רבה), עמ' 1. אמנם במה שמובא בהערה 2 שם יש כבר יסוד לפפק קצת בקביעתו זו.
- 2 על ההכפלות והפתיחתות בבראשית רבה ראה אלבק, שם, עמ' 19-2. על התופעה הספרותית של הפתיחתא ועל משמעותה על עמדות כבד רבים וטובים; בייחוד נחלקו החוקרים האם ואימתי הפתיחתא מתעדת דרשה שבעל-פה, או שמא היא מתחילתה יצירה ספרותית שבכתב. ראה רשימת ספרות אצל R.S. Sarason, "The Petihtot in Leviticus Rabbah: 'Oral Homilies' or 'Redactional Constructions'?", *JJS* 33 (1982), pp. 557-558 nn. 2-3. וכן ראה דיון נוסף אצל A. Shinan, "Sermons, Targums, and the Reading from Scriptures in the Ancient Synagogue", in L.I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, New York 1987, pp. 98-104. גם הסוברים שרבות מן הפתיחתות מקורן בדרשות שבעל-פה מטעמים כי עורכיהם של ספרי המדרש (כגון ויקרא רבה או בראשית רבה) עיצבו והתאימו את הפתיחתות לפי ההקשר והעניין בתוך הספר. משום כך אין לעניינו נפקא מינה מאותה מחלוקת: על כל פנים, דפוס הפתיחתא הוא אמצעי ספרותי חשוב המצביע על מוקד של תשומת הלב הדרשנית; ויש לקבל את הערתו המיוחדת של א' גולדברג, "סדר הפתיחתות במדרש תנחומא", בתוך ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לדבי שאול ליברמן, ניריורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 86 הערה 1 על חשיבות הפתיחתות בבר"ר. להלן התייחסתי, לפי העניין, למשמעותן של פתיחתות כמטעמים מוטיב מסוים בפרשות של בר"ר.
- 3 במקומות אחרים השתדלתי לעיין מתוך גישה דומה בפרשה של המכילתא דר"י ובפרק שבמשנה. ראה נ' זהר, "החיים והמתים בתהלוכת הגאולה: עריכה ומשמעות ממכילתא דר' ישמעאל",

מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ד (תשמ"ה), עמ' 236-223. N. Zohar, "Women, Men and Religious Status: Deciphering a Chapter in Mishnah", in H. Basser & S. Fishbane (eds.), *Approaches to Ancient Judaism*, IV, Atlanta 1993, pp. 33-54

4 הכוונה, כמובן, לצניעות כמובן של כבישת המיניות, בייחוד הנשית (ולא כמובן של "ענווה" כבעברית המודרנית).

5 בסעיף הראשון של פרשה נג מובאות פתיחתות רבות על "וה' פקד את שרה". רובן מתרכזות בסופו של הפסוק ("כאשר אמר... כאשר דבר") ובאות להטעים את הפקידה כתוצאה של נאמנות האל, המקיים את הבטחתו. אולם בנפרד מסדרת הפתיחתות מובאת לבסוף דרשה של ר' אחא, "הקב"ה בעל פקדונות הוא... שרה הפקידה אצלו מצוות ומעשים טובים, החזיר לה מצוות ומעשים טובים" — ולכן נסמכים דברי ר' יצחק המובאים בפנים.

6 רעיון זה אינו חידוש של ר' יצחק. כדרך בעלי המדרש רעתו בציטוט הפסוק היא על הביאור הידוע ל"נורעה זרע", "שאם היתה עקרה — נפקדת" (ספרי במדבר, פיסקא יט; ברכות לא ע"ב; ירושלמי סוטה ג, יח ע"ד).

7 אין הכוונה כאן ל"גנבה" כמובן של גנבת חומר אחר שלא ברצונו; הפועל גנב מציין כאן את ההערמה על הבעל (נראה כי לפירוש גנב כאן כמובן של עשייה בסתר מכון מ"י בהפניותיו כאן). אפשר גם, שיש בנטילת זרע ממקום אחר משום "גנבה" כמובן של פגיעה בקניין האישיות של הבעל, שרק לו מוטל "לזרוע" באשתו; ושמה יש לבאר כך את גרסת כ"ל, "גנבה" (כלומר, שהאישה היא מושא הגנבה; רעיון כזה רמזו, אולי, בתוספתא עבודה זרה ו, ז).

לשרה מקום לחשוב, שהיא לא ילדה עד כה עקב חסרון כלשהו בזרעו של אברהם,⁸ ולנצל את הילקחה לבית המלך כדי לנסות לזכות בהיריון; אולם היא שמרה אמונים לאישה, והקבי"ה גמל לה על צדקתה.

את הקו האחר בדמותה של שרה ניתן לבטא בתואר כעין "אשת אלהים". קו זה מופיע בקטע מדרשי ידוע, אשר מציב את שרה כשותפה מלאה במפעל הדתי-החברתי של הפצת אמונת הייחוד:

"ואת הנפש אשר עשו" ... ויאמר "שעשה" ! למה "שעשו"? אמר ר' חוניה: אברהם היה מגייר את האנשים ושרה את הנשים (לט, עמ' 378-379).

מפעל זה מיוחס בפשט המקרא לאברהם בלבד: הוא זה החוזר ו"קורא בשם ה'". כאן במדרש, לעומת זאת, יש לשרה תפקיד ברור משלה: אמנם זהו תפקיד נשי מובהק, אך הוא מקביל לגמרי לתפקידו הגברי של אברהם — היא פונה לבנות מינה כשם שהוא פונה לבני מינו.

קטע אחר מצביע על ייחודה של שרה בין הנשים במעמדה לפני האל:

ר' יהודה בר סימון, ר' יוחנן בשם ר' אלעזר בר' שמעון: מעולם לא נזקק הקב"ה להשית עם האשה אלא עם אותה הצדקת [=שרה], אף היא על ידי עילה. ר' אבא בר כהנא בשם ר' ביריי: כמה כירכוורין כירכר בשביל להשית עימה! (מת, עמ' 495-496).

בניגוד להסתיוגות הנשמעת, אולי, בהערה "אף היא על ידי עילה", מטעימה האמרה האחרונה כי הקדוש ברוך הוא השתדל במיוחד כדי לדבר עם שרה, אף כי בדרך כלל אין לו קרבה כזאת עם אישה.⁹

מסתבר לומר, שקרבתה של שרה לאלוהים היא שהכשירה אותה להיות נושאת דברו במקביל לאברהם. אך באמת מצאנו כבראשית רבה יותר מזה, שרוח הקודש המדברת בשורה גרמה לראותה לא רק כשווה לאברהם, אלא אף כמדריכה אותו. על הפסוק "וישמע אברם לקול שרי" (בר' טו 2) נמסר: "ר' יוסי אומר: לקול רוח הקדש. המ"ד, ועתה שמע לקול דברי ה' (שמ"א טו 1)" (מה, עמ' 449). מדרש זה, המסתייע במובאה רחוקה מספר שמואל, מכוון בעליל כנגד אפשרות פרשנית אחרת, המסתייעת במובאה מספר בראשית עצמו. הרי בעונשו של אדם הראשון נאמר, "כי שמעת לקול אשתך" (בר' ג' 17) — ובשם חכמים נמסר בבר"ר:

התחילה מיללת עליו בקולה, הה"ד "ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך" — "לדברי אשתך" אין כתיב כאן, אלא "לקול אשתך" (כ, עמ' 191).

על רקע זה ניכרת עוד יותר המגמה המכוונת בדרשת ר' יוסי. השפעתה של חוה הייתה לא

8 בעניין זה נחלקו תנאים; ראה בר"ר מה, עמ' 447.

9 קטע זה נכפל כבראשית רבה כמה פעמים; וכן הוא מצוי בירושלמי סוטה (ראש פרק ז, כא ע"ב; ובבר"ר כ, עמ' 188 וש"ג, וראה דברי מ"י שם). יש בו אמירה כללית על ריחוקה של האישה מחד וביסא, ושבחה של שרה, השונה בזה מכל הנשים, מאידך גיסא.

באמצעות תוכן אמירתה, אלא בכתייה — לא "דברי" אלא "קול". והנה, אצל שרה כתובה אותה לשון ממש כמו אצל חוה, אולם ר' יוסי מסמיך את מדרשו למקרא שבו כתוב בצמידות "לקול דברי", כאילו בא לומר: "קולה" של שרה אינו קול יללה כקולה של חוה, אלא קול דברים [של נבואה] כקולו של שמואל.

בעל בר"ר השתמש בניגוד זה בכואו לכאר את השבת הכוללני שבדברי אבימלך לאברהם, "אלהים עמך ככל אשר אתה עשה" (בר' כא 22). שבת זה נדרש כביטוי למסקנת אומות העולם, המנוגדת לספקות שהטילו באברהם בתחילה. מכיוון שתוכן הספקות (ואף עצם קיומם) אינו נזכר כלל במקרא, יש לראות בהם השתקפות של ספקות אשר בעל המדרש עצמו חש צורך להעלותם ולהשיב עליהם.¹⁰ בין היתר אמור שם:

לפי שהיו אומות העולם אומרים: ... אילו היה צדיק, היה שומע לקול אשתו? ! וכיון שנאמר לו "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (בר' כא 12), אמרו לו: "אלהים עמך ככל אשר אתה עשה" (נד, עמ' 577).

לשון ההאשמה, שאברהם "שומע לקול אשתו", מכוונת בעליל כלפי התוכחה לאדם, "כי שמעת לקול אשתך", וכלפי הלשון הדומה האמורה באברם, כאשר לקח לו את הגר בדבר שרי.¹¹ הנגדה מפורשת בין אדם לאברהם כנקודה זאת נמסרה בקובץ מדרשי מאוחר יותר בשם רב:

רב אמר: את מוצא, יש ששומע ומפסיד ויש ששומע ומשתכר. כאי זה צד? אדם הראשון שמע לאשתו והפסיד, מגין, שנאמר "ולאדם אמר כי שמעת לקול אשתך" וגו' ... יש ששמע לאשתו והשתכר, זה אברהם, שנאמר "וישמע אברם לקול שרי" (דב"ר, מהד' ליברמן, ראה ה; והשווה פסדר"כ יד, ב).¹²

פעולתו של אברהם בלקחו לו את שפחתו לאישה עלולה להיתפס כהוכחה, שאין הוא צדיק. זיווגו עם שרה לא עשח פרות עד כה; אולם ביוממה להיבנות בעקיפין, על ידי נתינת שפחתה בחיקו של אברהם, אפשר היה למצוא טעם לפגם. שמה עדיף היה לשמור אמונים

10 הרעיון, שמתנגדיו החריפים ביותר של אברהם חזרים בהם מקטרוניהם שהיו להם נגדו, הוא מוטיב הפתיחתה של פרשה נד: "ברצות ה' דרכי איש, גם אויביו יושלים אתו" (מש' טז 7) וכו' (עמ' 575).

11 בכך סרות הקושיות שנחלכטו בהן המפרשים בזיהוי אותה "שמיעה בקול שרה" שכנגדה הוטחו הספקות (ראה הדיון אצל מ"י בעמ' 577). שמיעה "לקול שרה" לא נאמרה אלא כאן, והיא שדרש אותה ר' יוסי לשבח; ועיין עוד בפנים בסמוך ובהערה הבאה.

12 הפסוק המובא כאן על ידי רב מכוון בבירור למה שביארתי: מדובר בליקחתה של הגר מתחילה. אכן העורך של דב"ר שיבץ שם, להסברת דברי רב, משלים של אמוראים אחרים; והמשל של ר' שמואל בר נחמני משתמע על גירושה של הגר (ממש ככמה ממפרשי בר"ר). בפסדר"כ נמצאת דרשה סתמאית ומשוכללת יותר (עם הנגדה מרובעת), ובה אכן מצוטט הפסוק האחר, "כל אשר האמר אליך שרה שמע בקולה" (בר' כא 12), האמור כאמת בגירוש. אולם בכל זה יש דוחק מצד אחר: במקום שה' מצווהו בפירוש לשמוע בקולה מה הרבוחא בכך? בכל אופן, כאן בבר"ר אי אפשר לפרש כן, שהרי פקפוקיהן של אומות העולם מוצגים קודם לציווי ה' שישמע בקול שרה, שנאמר בגירוש הגר.

"והיא בעולת בעל" — אמר ר' אחא: בעלה נתעטר בה, והיא לא נתעטרה בבעלה. רבנן אמרין: מרתה דבעלה. בכל מקום האיש גזר, ברם הכא [=אולם כאן] "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (נב, עמ' 547).

כמוסבר במ"י נסמכת הדרשה כפי הנראה על הכתיב החסר: המילה *בְּעֵלָת* נדרשת כאילו נהגתה בפתח — הפך ממשמעות הביטוי כהגייתו במקרא.¹⁵ דרשה זו, שיש להגדירה כמאולצת (או על כל פנים כמאומצת), איננה מאת ר' אחא עצמו, שזיקת דבריו היא דווקא לפסוק "אשת חיל עטרת בעלה" (הפותח את זוג המאמרים בהופעתו הראשונה¹⁶). העורך הוא שבחר להצמיד את המאמרים (גם) לכאן, ובחירה זו נראית תמוהה לא רק במישור הלשוני אלא גם במישור הענייני: "מרתה דבעלה" מתאים מאוד כביאור לקריאת שמה "שרה", ואילו בענייננו אין לכאורה סימן כלשהו ליתרונה של שרה על אברהם.¹⁷ ארבה, כשתי הפרשות המקבילות (במצרים ובגור) מתקבל דווקא הרושם ההפוך, שאברהם הוא היוזם והמכוון את התנהגותה של שרה. אמנם בפעם הראשונה אברהם פונה לשרה בלשון תחינה: "אמרי נא אחותי את, למען ייטב לי בעבורך וחיתה נפשי בגללך" (בר' יב 13). אולם הסגנון וההנמקה משווים לדבריו אופי של "בקשה שאי אפשר לסרב לה": אם לא תשתף פעולה התוצאה תהיה "והרגו אותי ואתך יחי" (שם 13).¹⁸

15 אמנם הביטוי בעולת בעל נדיר יחסית, אך הוא נמצא עוד במקום אחד במקרא (דברים כב 22) והוראתו שם ברורה: אשת איש. גם בלשון חכמים משמש הביטוי כהוראה זאת, כגון בבבלי תא המובאת בירושלמי שבועות (פרק ד, לה ע"ב) המנגידה בין "אלמנה" ל"בעולת בעל"; או גם בדרשה מן "בעולת בעל" האמור כאן באבימלך על יצירת קשר אישות על ידי ביאה (ירושלמי קידושין פרק א, נח ע"ב — ר' אבהו בשם ר' אלעזר; וקרוב לזה בכבלי קידושין ט ע"ב, ר' אבהו בשם ר' יוחנן). בכל מגוון המדרשים על "בעולת בעל" בירושלמי ובבבלי לא מצאנו דרשה "מהפכת" כזאת, כאילו נאמר "בעלת" בפתח.

16 הפסוק משמש שם, למעשה, פתיחה לפרשה (מו, עמ' 470); משקל יתר יש לדבר, שבעל בר' סידר בראש שתי פרשות פתיחות על שרה מפסוקים שבראשם הלשון "אשת חיל" (השווה להלן הערה 33).

17 כבר עמד אלבק (לעיל הערה 2) על הכפלה זו במסגרת דיונו על "הכפולים בכ"ר" (עמ' 2-11, ולענייננו בעמ' 9-10). אלבק מצביע על כך, שמלשון דרשתו של ר' אחא מוכח כי מקומה העיקרי לעיל עם הפסוק "אשת חיל עטרת בעלה"; אלא שהוא קובע, כי הדרשה האחרת ("מרתה דבעלה") מקומה כאן, כמדרש ל"בעלת בעל" — קביעה התואמת מבחינה טכנית את הביטוי לאחר ה"מהפך" הדרשני, אך אינה מתחשבת בדוחק שבררשה וכן לא בהקשר הענייני. אלבק מצרף, על כן, את המקרה שלפנינו לשרשרת של דוגמאות, שבהן הקושי שבררשה המוכפלת מוסבר על ידי הקביעה ש"מקומה" באתר האחר. אכן יש להעיר, ש"הסבר" זה מניח היווצרותן של הכפלות על ידי אשגרה מכנית או מעתיקים טועים, וזאת בניגוד למגמתו (הנכונה) של אלבק בראש דבריו (שם בעמ' 2-8, ובייחוד בהערה 3 שבעמ' 2-3), שהראה כי ההכפלה היא אומנתם המקורית של מסדרי המדרש. להלן אציע הסבר ענייני להכפלה המוקשה כאן.

18 צביונם זה של דברי אברהם ניכר בייחוד בשתי המילים האחרונות, "ואתך יחי". הרי האסון הצפוי, אשר לשם מניעתו מתבקשת שרה להסתיר את היותה נשואה, אמור במילים הקורמות לבין — "והרגו אותי"; ודאי אין זה גורע, ששרה תחיה. כוונתה של התוספת היא אפוא ליצור לחץ רגשי: "אני איהרג (בגללך...) ואילו את תישארי בחיים!"

לקשר האינטימי עם שרה, השותפה הרוחנית, ולא להתחבר עם הגר במאמץ להתגבר על העקרות?¹⁹ לעומת פסוק זה ניתן לבסוף אישור אלוהי כולל לשיקול אשר (על פי המדרש) הנחה את אברהם מלכתחילה — סמכותה של שרה כדוברת ברוח הקודש: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה".

המעמד המיוחד המוקנה לשרה בפסוק זה משמש גם לביאור השם שרה, מלשון שררה. על שינוי שמה משרי לשרה מצינו בבר' ר':

"אשת חיל עטרת בעלה" (מש' יב 4) — אמר ר' אחא, בעלה נתעטר בה והיא לא נתעטרה בבעלה. רבנן אמרין, מרתה דבעלה, בכל מקום האיש גזר, ברם הכא [=אולם כאן] "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (מו, עמ' 470).

לשתי הדעות יש לשרה עדיפות על אברהם. אלא שר' אחא מגדיר את ההפרש לא במונחים של סמכות, כי אם במונחי כבוד או חשיבות: "בעלה נתעטר בה", כלומר בעטרה, ככבוד, זכה בעקבות הזיווג אברהם, לא שרה. ואילו חכמים מצביעים בפירוש על יחסי הסמכות הייחודיים (ש"אומות העולם" הטילו בהם דופי) הכרוכים ב"קולה" המחייב של שרה. לפי דברי ר' יוסי (שבהם אוחו מסתכר גם בעל בר' ר) קולה זה הוא קול רוח הקודש; סמכותה יוצאת הדופן של שרה כלפי בעלה כרוכה אפוא בקרבתה הייחודית לה, שנוכרה לעיל. שני מאמרים אלו על יתרונה של שרה נכפלים להלן (נב, עמ' 547) בהקשר של המאורעות בבית אבימלך. נפנה עתה לעיין באותה פרשה (ובפרשה הדומה לה, של הירידה למצרים), הנוגעת, כאמור לעיל, בנקודות עיקריות בדמויותיהם של אברהם ושרה ובמה שביניהם.

ב. אברהם ושרה בירידה למצרים¹ ובגור

כאמור נכפל זוג המאמרים על אודות יתרונה של שרה גם בפרשה נב (העוסקת בניסיעה לגור, שבה נלקחה שרה לבית אבימלך), אלא שקישורם המדרשי לכתוב אינו ברור כל צורכו:

13 אכן חכמים הסיקו מענייננו, שאדם אינו רשאי להחמיד מעבר לעשר שנים בנישואין שאין מחקימת עמם פרייה ורבייה; ראה חוספתא יבמות ה, ה, וכאן בבר' ר (מה, עמ' 449). בעל שכל טוב שילב טיעון זה בדברי קולה של שרה: "ברוח הקודש היתה מדברת, שלא יבטל מפריה ורבייה".

14 על הטיפול המדרשי בפרשת אברהם ושרה במצרים כתבה בהעמקה — מתוך גישה שונה — מ"ר ניהוף, "החשיבה האסוציאטיבית במדרש: דוגמת הפירוש של סיפור אברהם ושרה במצרים". תרכ"ט סב, ג (תשנ"ג), עמ' 359-339 (ושם בעמ' 339 הערה 1 סקירת ספרות קודמת על פרשה זו). ניהוף מבקשת בעיקר להטעים את המשמעות העולה מדברי המדרש כאשר סומכים אותם למקראות גופם, דבר המדגיש לא אחת דווקא את המתח שבין הפשט למדרש; וכן נקטה "גישה המשתמשת במודל הפרוידיאני לניתוח טכסטים פרשניים-אסוציאטיביים" (עמ' 339). אולם כיוון שאף היא מצרפת את ההיגדים המדרשיים יחדיו כמכלול, יש בדבריה תרומה גם למבוקש בשיטתי כאן; ראה להלן הערה 25.

(במצרים ובגרר) אברהם הביא לידי כך, ששרה תימסר לאיש אחר. יש בכך מעין תמונת-ראי לעניין שנידון לעיל, כאשר שרה הביאה לידי כך, שאברהם יהיה עם אישה אחרת (=הגר). שם היוזמת והקובעת היא שרה ("וישמע אברם לקול שרי"), וכאן היוזם והקובע הוא אברהם. מתוך כך שבה ועולה במשנה-תוקף קושייתנו על בעל בראשית רבה, שהביא גם כאן את זוג המאמרים המבטאים את יתרונה של שרה: וכי אפשר לומר כאן, ששרה היא "מרתה דבעלה"?

אם נניח שבעל המדרש מודע לקושי זה, יש לראות את הכפלת המאמרים לכאן כהערה המכוונת דווקא להעלות ספק לגבי זיהויו של הגיבור העיקרי בפרשיות אלו. חיזוק לרעיון זה יש למצוא בדרשתו של ר' פינחס בשם ר' ראובן, המובאת בבר"ר על היירידה למצרים:

שני בני אדם היו עיקר, ועשו עצמם טפילה [ונעשו טפילה]: אברהם וברק. ברק [היה עיקר... ועשה עצמו טפילה], ויאמר אליה ברק אם תלכי עמי והלכתי" (שופ' ד 8)... ונעשה טפילה, "ותשר דבורה וברק בן אבינועם" (שם ה 1). אברהם היה עיקר... [ונעשה עצמו טפילה, "אמרי נא אחותי את, למען ייטב לי בעבורך" (בר' יב 13)], ונעשה טפילה, "ולאברהם היטיב בעבורה" (שם 16) (מ, עמ' 384).²³

מדרש זה נראה כהבעת ביקורת על כך, שבני אדם ש"היו עיקר עשו עצמם טפילה". קשה להניח, שהוא מכוון ל"בני אדם" סתם, ואינו מכוון בייחוד לגבר שעשה עצמו טפילה ביחס לאישה — מה גם, שמוטיב זה עולה בפירושו בהתראתה של דבורה לברק: "לא תהיה תפארתך על הדרך אשר אתה הולך, כי כיד אשה ימכר ה' את סיסרא" (שופ' ד 9). בהקשר הרחב יותר של בראשית רבה יש כאן אמירה פרדוקסלית. ראינו לעיל כיצד דוחה המדרש את תמיהתן של "אומות העולם" על כך שאברהם שמע לקול אשתו: קולה של שרה היה ברוח הקודש, והקב"ה חזר ואישר שראוי היה לאברהם לקבל את מרותה. מדוע אם כן מלין הדרשן על אברהם "שעשה עצמו טפילה" לשרה, ודווקא במקום שבו מתקבל הרושם ההפוך, שהוא היוזם והקובע לה?

התשובה לכך כלולה, כמובן, בדברי המדרש עצמם. אמנם אברהם הוא היוזם, אבל תוכן היזמה הוא הפקדת גורלו בידי אשתו: הוא "עושה עצמו טפלה" בבקשו אותה להגן עליו, "למען ייטב לי בעבורך [וחייתה נפשי בגללך]". במקום להגן על אשתו²⁴ הוא מבקש ממנה להימסר ולהגן עליו. יש בכך משהו בלתי הולם, או, בלשונה של דבורה, חוסר "תפארת". אם כן, בניגוד לרושם החיצוני גם כאן שרה היא גיבורת הסיפור, ולכך כיוון העורך בשבצו גם כאן את האמירה "בעלה נתעטר בה, והיא לא נתעטרה בבעלה".²⁵ גם אם נכונה

הציפייה שכדי להציל את אברהם תיאות שרה להימסר בידי בעלי העצמה המקומיים שיחמדוה איננה מנוסתת אמנם בפירושו, אך היא משתמעת בבירור מן הבקשה להציג עצמה כאחותו ולא כאשתו. בפעם השנייה, כבואם לגרר, אברהם כבר איננו פונה לשרה, אלא פועל מיד: "ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי הוא" (בר' כ 2); "אל שרה" פירושו כאן "על שרה",¹⁹ דהיינו, הוא אמר לאחרים שהיא אחותו. ואכן בר"ר מעיר על כך: "על כורחה, בלא טובתה" — וכפי שפירש רש"י על אתר, "כאן לא נטל רשות אלא על כורחה שלא בטובתה, לפי שכבר לוקחה לבית פרעה על ידי כן". אברהם ידע ששרה לא תסכים הפעם, והחליט באופן חד-צדדי לחזור ולהציגה כפנויה כדי להציל את נפשו.

אכן חובה לציין, שהבנתו של רש"י לדברי בראשית רבה מתאימה בפשטות רק לנוסחתם של חלק מכתבי היד. שכן בכמה כתבי יד בא לפני ההערה המדרשית ציטוט של הפסוק כולו: "ויאמר אברהם אל שרה אשתו אחתי הוא, וישלח אבימלך מלך גרר ויקח את שרה" — על כורחה, בלא טובתה". לפי זה סביר יותר להבין, שלא אברהם אלא אבימלך הוא הפועל על כורחה של שרה.

כאן יש מקום להערה מתודולוגית הנוגעת ליחס שבין עדויות הנוסח ובין הפרשנות. במקרה שלפנינו השינוי בין עדי הנוסח אינו אלא באורך הציטוט מן המקרא; ובכגון זה קשה מאוד לסמוך על הסופרים מעתיקי כתבי היד שלא שינו ממה שמצאו לפניהם, בין להאריך ובין לקצר. יש שהסופר מוצא לפניו ציטוט של ראש הפסוק ומשלימו, ויש להפך, שהוא מקצר וכותב וגו' (ופעמים שאינו כותב כן, או שהמעתיק שלאחריו שומט וגו' וכיוצא בזה). משום כך לגבי אורך הציטוט אין מקום לכירורה של "נוסחה מקורית".²⁰ ההבדלים באורך הציטוט רק מסבים את השומת לבנו לכך, שייתכנו שני פירושים לדברי בר"ר כאן; והנוסח הולך אחרי הפירושו. מה שעלינו לשאול אפוא הוא: איזה משני הפירושים סביר יותר?

אם ההערה המדרשית מוסבת על מעשי אבימלך, מסתבר כי כוונתה אינה אלא לטהר את שרה מחשד, שמא הלכה אליו ברצון. קושי אחד בהערה כזאת הוא: מדוע צריך לאמרה — וכי היה מקום לסבור ששרה הלכה מרצונה? ועוד יש להקשות, אם בכל אופן סבור בעל בר"ר שראוי להגן כך על כבודה של שרה, מדוע לא העיר כך גם לעיל על הפסוק "ותקח האשה בית פרעה" (בר' יב 15)?²¹ לכן נראה לענ"ד שיש לקיים את פירושו של רש"י כאן:²² אברהם פעל באופן חד-צדדי, על כורחה של שרה, והודיע שהיא אחותו. לפי זה המדרש מטעים בפירושו את העולה בכל אופן מן המקרא: בשתי הפרשיות

19 כך פירשו רס"ג, ראב"ע ושאר מפרשים, ראשונים ואחרונים.

20 במקרה דגן רבים עדי הנוסח לשני הצדדים. ציטוטו של הפסוק המלא מתועד בשני אבות-הענפים, כתבי יד ו, פ, וכן בכי"ח (לשרטוט אילן הנוסחים ראה אלבק, עמ' 137). לעומת זאת הציטוט הקצר מצוי גם הוא בעדי נוסח השייכים לשני הענפים (ל, ג, א, כ). אולם כאמור אין ההכרעה כאן תלויה בעיקר בעדי הנוסח, ומה גם שמוכח כי נחלקו בזה כבר רש"י ובעל הילקוט.

21 על דרכו של בר"ר לכפול דרשותיו בכגון זה ראה בדברי אלבק שצוינו לעיל בהערה 2. יש לציין, שלפנינו לא רק עניין דומה אלא גם לשון דומה, ויקח / ותקח.

22 וכמוהו הבין גם בעל לקח טוב; אמנם בעל ילקוט שמעוני אחז בפירושו השני (ראה בהערת מ"י בעמ' 544).

23 בהבאת דברי המדרש כאן הלכתי בעקבות תיאודור, והשלמתי עוד לגבי ברק ואברהם גם יחד לדפוס המשולש של "היה עיקר... ועשה עצמו טפילה... ונעשה טפילה", שהוא הנכון, כפי שייזכר המעיין בנוסחאות השונות ובגוף הדרשה.

24 המדרש הרגיש, כמובן, בתמיהה על אברהם שלא פעל להגנתה של שרה, והתאמץ להקהות את חריפותה בסיפור על כך שהוא ניסה להסתירה: "נתנה בתיכה ונעל בפניה" וכו' (מ, עמ' 384-385). על התמיהה גופה ראה בהרחבה עוד להלן בסעיף ד.

25 כדבריה הקולעים של ניהוף (לעיל הערה 14, עמ' 351): "...שרה היתה, מבחינה מוסרית, גיבורת הסיפור — כדברי פרשן אחר בבר"ר: 'בעלה נתעטר בה, והיא לא נתעטרה בבעלה'".

מה טיבה של הנגדה זו בין "הבטחה" ל"אמנה"? נראה לאחוז בכיבור הדברים כפי שבאו בהרחבה בתנחומא:

אף היא אמרה, רכוננו של עולם, אברהם בא עמך בהבטחה מפני שאמרת לו "ואברכה מברכך", ולא הייתי יודעת כלום, אלא כיון שאמר לי שאמרת לו "לך לך" — האמנתי לדברך, ועכשיו נשארתי יחידה מאבי ומאמי ומבעלי, יבוא רשע זה ויתעולל בי? עשה למען שמך הגדול ולמען בטחוננו בדברך! (תנחומא בובר לך לך ח).

אברהם ושרה יצאו שניהם לדרך ("אברהם יצא... ואני יצאתי"), השאירו מאחור את בני משפחתם והפכו לנדודים חסרי מגן. אולם עבור אברהם נלוותה לך הבטחה מפורשת מאת ה' להיטיב עם מיטיביו ולהעניש את המתנכלים לו: "ואברכה מברכך, ומקללך אאור" (בר' יב 3);³⁰ ואילו שרה נענתה לציווי "לך לך", האמינה בה' ויצאה לנדודים ללא כל הבטחת הגנה. ההצבעה על ניגוד זה היא הבסיס לתלונתה של שרה על כך, שאברהם ניצל ואילו היא נתונה במלכות: "אברהם חוץ לסירה ואני נתונה בסירה?!"³¹ כלומר, האם ייתכן שאברהם, שפעל על פי הבטחה מפורשת, הוא הזוכה עתה להגנה, ואילו אני, שיצאתי לדרך ולסכנותיה באמונה בלבד — בלי לבקש הבטחה — לא אזכה להגנתך? תפילתה של שרה נענתה, והיא נחלצה בשלום. אך הסמיכות לאמור על תפילתו של אברהם מדגישה את התמיהה, מפני מה לא התפלל גם הוא,³² בין לבסוף, בשעה שאשתו "נתונה בסירה", ובין כתחילה, בהשלכת ירכו על ה' במקום לבקש ששרה תגן עליו במסירת עצמה?

יש להדגיש, כי תמיהה זו מוסבת בייחוד כלפי המדרש ולא כלפי המקרא. הן בעלי המדרש, ולא המקרא, הם המספרים לנו כי שרה התפללה ונושעה בתפילה. וכי לא מצאו מקום לדרוש, שגם אברהם התפלל, כעין מה שהשלימו על הפסוק "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו" — "מלמד שהיה יצחק שטוח כאן והיא שטוחה כאן" (סג, עמ' 681)? נראה אפוא, שבעל בר' מבקש רווקא לשרטט לנו את יתרונה של שרה גם בעניין זה: "בעלה נתעטר בה והיא לא נתעטרה בבעלה". שרה היא אם כן גיבורת הסיפור לא רק בכך, שהיא מוסרת עצמה כדי להגן על אברהם, אלא גם בכך, שהיא ולא אברהם פועלת בכוח התפילה להיחלץ מן הצרה, ומזכה גם אותו בהצלחה ("ולאברהם היטיב בעבורה").

כדי להשלים את התמונה בעניין זה של התפילה יש לראות את דיונו של בראשית רבה בעקרותה של שרה. על הפסוק "ותאמר שרי אל אברהם חמסי עליך" (בר' טו 5) מובאים שני משלים של ר' ברכיה בשם ר' יהודה (מה, עמ' 451-452). עיקרם של המשלים הוא אחד: שני בני אדם נתונים בצרה זהה, והאחד מבקש מן המלך ישועה — אך רק בעבור עצמו ולא בעבור חברו. בנמשל מאשימה שרה את אברהם על שאמר לה: "ואנכי הולך עירי... הן לי לא נתת זרע" (בר' טו 3-2), ולא אמר "הולכים אנו עיריים... הן לנו לא נתת

ההשערה, שנרמזו כאן קישור לכתוב על ידי הדרשה המאולצת "בעלת בעל... מרתה דבעלה" — עלה בידנו שקישור דחוק זה איננו הסיבה להבאת הדברים כאן. אדרבה, הקישור הדחוק נובע מהחלטה עניינית של העורך לאמץ הסתכלות המהופכת מן הרושם החיצוני; והיפוך זה גופו מתבטא יפה בניגוד שבין פשט הכתוב ("בעולת בעל") ובין הדרשה ("מרתה דבעלה").²⁶

אמנם ייתכן לשאול, מה היה לו לאברהם לעשות? האם יכול היה, כגר ותושב, להתייצב ולהגן על אשתו מפני מלך מצרים או מלך גר? בעולמו של המדרש תשובה אחת לכך נראית ברורה. גם אם לא היה לאל ידו לאחוז בחרב להגנת אשתו,²⁷ בוודאי היה יכול לאחוז ב"נשק" של התפילה; ואכן לפי בראשית רבה תשועתה של שרה בשתי הפרשיות באה על ידי תפילה לה'. נפנה אפוא עתה לבדוק את פעילותו של אברהם בתחום זה של התפילה.

ג. אברהם כמתפלל

בפרשייה של גרר מביא בעל בר' אמרה זו: "ויתפלל אברהם אל האלהים" (בר' כ 17) — אמר ר' חמא בר' חנינא, מתחילת הספר ועד כאן לא נאמר כלשון הזה, כיון שנתפלל אבינו אברהם הותר אותו הקשר" (גב, עמ' 553). אין כוונתו לומר, שתופעה של תפילה לא נזכרה עד כה — הלא אברהם עצמו התחנן באריכות ובמסירות על אנשי סדום — אלא לדרוש את הופעתה הראשונה של לשון "ויתפלל", ולהדגיש מתוך כך את גדולתו וראשוניותו של אברהם אבינו בתחום התפילה.

אולם תפילתו זו של אברהם באה לאחר ששרה הושבה בשלום; כאצילות רוחו הוא מוחל לאכימלך ומתפלל בעדו.²⁸ על רקע זה יש לתמוה, מפני מה שתק אברהם ולא התפלל על שרה להצילה? והנה, על פי בראשית רבה היא המתפללת ונושעת בתפילתה:

כל אותו הלילה היתה שרה שטוחה על פניה ואומרת: רבון כל העולמים, אברהם יצא בהבטחה ואני יצאתי באמנה; אברהם חוץ לסירה ואני נתונה בסירה? ! אמר לה הקב"ה, כל מה שאני עושה בשבילך אני עושה וכו' (מ, עמ' 389 = גב, עמ' 534-533).²⁹

26 השווה לעיל בראש סעיף ב ובהערה 17; בדרך זו יש לתת, לדעתי, להבין את מרכיב ההכפלות המוקשות שכבר ר'. וככלל יש לומר, שדרשות המתרחקות מאוד מפשט המקרא, והנחלות במנגנונים לשוניים דחוקים ו"יצירתיים", אינן מתבארות כל צורכן רק בסקירתם ובתיעודם של מנגנונים אלו, ואף לא בתאוריה כללית על תפיסת התורה של חז"ל (כגון אצל י' היינמן, דרכי האגדה, ירושלים 1970). כל אלו חשובים הם, אך יש להשליםם ככל שידנו משגת בהצבעה על הטעם שהביא את הדרשן לפנות לכיוון זה; ובמקום שנוכל, גם על הזיקה האמנותית שבין התוכן לעורה, דהיינו בין הרעיון למנגנון הדרשה. והשווה "Zohar, 'Women...' (לעיל הערה 3), עמ' 45-43, ושם עמ' 50 הערה 27.

27 על שאלת "האופציה הצבאית" ראה עוד להלן בסעיף ד.

28 כדברי המשנה, בבא קמא ת, ז: "ומנין שלא יהא המוחל אכזרי? שנאמר, ויתפלל אברהם אל האלהים וירפא אלהים את אבימלך".

29 הכפלתה של דרשה זו כרוכה כאן גם במדרש של גזרה שווה, שכן בשתי הפרשות נאמר "על דבר שרי (שרה) אשת אברהם", ביטוי הנדרש בכמה פנים. לענייננו חשוב מדרשו של הביטוי דבר שרה כמתייחס לתפילתה של שרה.

30 על הבטחה זו נדרש כבר ר': "החמיר הקב"ה בכבוד הצדיק יותר מבכבודו" (לט, עמ' 377).

31 סירה כאן משמעה מלכות, מקום מוקף וסגור (ראה M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim etc., London 1903, ערך סירה II, עמ' 987), כמו להלן כבר ר', בשבייתו של לוט:

"כך עשו ללוט, נתגורו בסירה ונטלוהו עמהם" (מא, עמ' 413). וראה להלן הערה 37.

32 בתנחומא, לפני מה שהובא בפנים, נאמר רק ש"התחיל אברהם לבכות".

זרע". פנייתו של אברהם לה' נענתה כמונחים הצרים שבהם הוכעה: הוא זכה לבן (ישמעאל), אך שרה נשארה עקרה. תלונתה היא, שאילו ביקש גם עליה, "כמה דיהב לך כן יהכ לי [=כשם שנתן לך, כך היה נותן לי]" (שם, עמ' 452).

תוקפה של תלונה זו נשען לא רק על האמור במקרא (להלן), שיצחק התפלל לנוכח עקרותה של אשתו רבקה. הוא נשען גם — ואולי בייחוד — על האמור במדרש בראשית רבה עצמו, הסודר על הפסוק "ואברכך והיה ברכה" (בר' יב 2) כמה דרשות המתארות, כיצד הביא אברהם אבינו ברכה רבה לעולם. בין היתר נאמר שם, "אברהם היה מתפלל לעקרות והן נפקדות, על החולים ומתפאים" (לט, עמ' 376). מרוע, אם כן, לא התפלל על אשתו העקרה ותיפקד?

להשלמת התמונה נזכיר, כי בעלי המדרש ראו צורך גדול להתמודד עם הקושי שבעובדת עקרותן של האימהות (ושל האבות). כבר הזכרנו לעיל את הטענות המיוחסות ל"אומות העולם", אשר מטילות דופי בצדקתו של אברהם; בראשן באה הטענה: "אילו היה צדיק, לא היה מוליד?" (נד, עמ' 577). כיוצא בזה המדרש שם טענה בפי הגר: "שרי גברתי אין סתרה כגלויה, נראית צדקת ואינה, אילו היתה צדקת — ראו כמה שנים לא עיברה!" (מה, עמ' 451).³³ לגבי אברהם לא נמסר הסבר לעצם העיכוב; אלא רק "כיון שהוליד — אמרו לו אלהים עמך בכל אשר אתה עושה" (שם, עמ' 577). אולם לגבי שרה (ושאר האמהות) מקדים בראשית רבה לדברי הגר קובץ של תשובות לשאלה "ולמה נתעקרו אמהות?" לענייננו חשובה התשובה הראשונה: "שהקב"ה מתאוה לתפילתן ולשיחתן" (שם, עמ' 450). מכאן למדנו, שלפי מדרש זה התפללה שרה עד שנושעה מעקרותה: גם כאן אפוא, כמו במצרים ובגרר, היא נושעה בתפילתה מבלי שאברהם התפלל עליה.

ד. סיכום: מחשבות על קולה של שרה וגבורתו של אברהם

סקירת המקורות שבבראשית רבה לגבי אברהם ושרה לא נעשתה במאמר זה באופן שקול. הרוב הגדול של החומר על אברהם לא נידון כלל, ואילו לגבי שרה מה שנידון כאן הוא חלק גדול ממה שנמצא במדרש. ממילא מובן, שדמותו של אברהם אבינו יוצאת מקופחת, שהרי לא הובא כאן אפילו מקצת שבתו שבמדרש בר"ר. מחשבות הסיכום שלהלן אינן מוסכות אפוא אלא על דמותם של אבינו ואמנו הראשונים, כפי שהיא מצטיירת מתוך מה שמצוי בבר"ר על היחס בין שרה לאברהם.

כפי שתוארה בסעיף א, בדמותה של שרה מודגשים שני קווים: צניעות וקרבת אלוהים. שני קווים אלו מתחברים יחדיו במאורעות שעברו עליה במצרים ובגרר: שרה נחלצת מסכנה של התעללות מינית בכוח תפילתה. אם "קולה" של שרה בסעיף א ציין קרבת אלוהים במשמעות של נבואה — הדיבור האלוהי לאדם — הרי שכאן מופיע צדו האחר

33 שאלה זו — וכיחוד הקושי שבניגוד בין עקרותה הממושכת של שרה לבין הריונה ולידתה של הגר, המתוארים כמקדיים — היא המוטיב של פרשה מה. פתיחתה של הפרשה בפסוק "אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה", כאשר מכרה נדרש על ההיריון: דווקא אשת המופת הריונה מתעכב מחמת מעלתה הרוחנית. למדרש הביטוי אשת חיל על שרה השווה גם לעיל בפנים בסעיף א ובהערה 16.

של המטבע, צד התפילה. "קולה" של שרה הוא גם מופת של הדיבור האנושי, שהאלוהים נכסף לשמעו, כמבואר בהמשך הדברים שהזכרנו בסעיף הקודם: "שהקב"ה מתאוה לתפילתן ולשיחתן... השמיעני את קולך (שה"ש ב 14)" (מה, עמ' 450); הקב"ה ואברהם מקשיבים שניהם לקולה של שרה.

אברהם זוכה לשבח על שהוא מכיר במעלת רוח הקודש שבדברי שרה, ובניגוד למקובל הוא "שומע לקול אשתו". אולם יש שהוא אומר לה מה לעשות; ומעניין לראות, שיש בכלל זה גם מעשים הנוגדים את נטייתה שלה לצניעות. רמזנו לעיל על המסופר בפרשה נג, ששם נדרש לשון הריבוי בפסוק "הניקה בנים שרה" — והרי לא היה לה אלא בן אחד?

שרה היתה צנועה יותר מדאי. אמר לה אבינו אברהם: אין זו שעת הצניעות, אלא גלי את דדייך כדי שיידעו הכל שהתחיל הקב"ה עושה ניסים. גילתה³⁴ את דדיה והיו נובעים חלב כשני מעיינות, היו מטרונות באות ומניקות את בניהן... (נג, עמ' 564).

שרה מתבקשת לוותר על צניעותה כדי לקדש שם שמים בעולם. החלטה זו של אברהם, ופעולתה של שרה בהתאם, נדרשות בבירור לשבח, והנשים ובניהן מתקרבים מתוך כך לאלוהי האמת. מבחינת קווי אופייה של שרה ניתן לומר, ששרה "אשת האלוהים", ה"מגירת את הנשים", גוברת — בעידודו של אברהם — על שרה הצנועה למופת. גם בבואם למצרים ולגרר מבקש אברהם משרה לוותר על צניעותה — אך לא למען קידוש השם, אלא כדי להגן על חייו. עמדנו לעיל על דברי ר' פינחס (בשם ר' ראובן), שמשמעת בהם ביקורת על כך שאברהם "עשה עצמו טפילה" והטיל על שרה את מחיר ההתמודדות עם המלך. האם ביקורת זאת מוצדקת? ר' פינחס משווה את אברהם לברק, שהפסיד את "תפארתו" כגיבור מלחמה כאשר "עשה עצמו טפילה" לדבורה. אולם האם עמדה לפני אברהם אפשרות לפעול בדרך דומה לזו של ברק ולהיאבק בגבורה נגד מלכים רכי כוח?³⁵

ראשית יש לשים לב, שבהקשר המקראי גופו אין הצעה מעין זו פורחת באוויר, אלא יש לה על מה שתסמוך. הן בפרק יד מסופר על אברהם שיצא לרדוף אחרי ארבעה מלכים, הכה אותם ושחרר את לוט בן אחיו. ואשר למדרש, בבראשית רבה שם (מב, עמ' 418) נמסרו כמה וכמה דרשות המפליגות בתיאור כוחו וגבורתו של אברהם במלחמה, בין מחמת עצמו ובין מחמת הקב"ה המסייע לו. דרשות אלו נסדרו על מילות המקרא "ויכם וירדפם" (בר' יד 15); בראשן דרשת ר' פינחס עצמו, "רדופיו של אברהם אבינו — הרוגים היו" [כלומר, אלו שאברהם רדף אחריהם נחשבו כהרוגים, שאין להם תקווה להינצל], ובסופן מחלוקת על פסיעותיו הכבירות של אברהם, אם היו של שלושה מילין או של מיל אחד.

ייתכן מאוד, אם כן, שהיו חכמים — כגון ר' פינחס — אשר ראו מקום להלין על אברהם על שנגמע מעימות ישיר עם פרעה או אבימלך. אמנם אברהם מצביע בפירוש על סכנת המוות האורבת לו ("וזהרגו אותי..."), ומסתבר ש"אופציה צבאית" נחשבה בעיניו

34 בכ"ל "גילה", כלומר, אברהם לא רק אמר לה אלא הושיט ידו ובעצמו גילה את דדיה; ותיקנת לפי שאר עדי הנוסח.

35 כמובן, עצם הציפייה כי הגבר הוא שיילחם בעד אשתו — והרמזיה כי אם לא יילחם תושחת "תפארתו" — מניחה חלוקת חפיקים מוגדרת מאוד בין המינים.

דמותו של אברהם וקולה של שרה במדרש בראשית רבה

תחושה עמוקה של אי-נוחות בקרב הגברים היהודים מפאת קוצר ידם מלהושיע את נשותיהם מאונס: לא אחת נאלצו הם להשלים בחוסר אונים עם מאורעות ממין זה. הדיון המדרשי איננו מוסב, לפי זה, על היחס בין אברהם ושרה בלבד, אלא על היחס בין גברים לנשים בקהילה, החיה תדיר במצב דומה לזה של האבות והאימהות בימי נדודיהם: כמיעוט חסר הגנה. נקל היה לדמות את אברהם אבינו כמושיע את שרה בכוח תפילתו, או אולי אפילו כמביס את פרעה ואבימלך בגבורתו. הרי הגברים היהודים לא היו אדישים לגורל נשותיהם, ואם לא היה לאל ידם להושיען בגבורת מלחמה, ודאי שזעקו בתפילה לקדוש ברוך שיעילן. בעלי המדרש עודדו, בלי ספק, את שומעי לקחם להשתדל לפדות את הנשים, ובייחוד להרבות בתפילה; אך הם גם ידעו, שאי אפשר לבטוח בהשתדלותם ובתפילתם שיצליחו. אדרבה, פעמים שהגברים עצמם נושעים מכוחה של האישה שבעל העצמה חומד אותה, כמו בפרדיגמה של אסתר. אילו תואר אברהם כמושיע את שרה בכוחו ובתפילתו, היה מוצב בכך דגם מתסכל ומיאיא לבניו שבכל דור ודור. לפי השערת, אם כן, חוסר האונים של אברהם במדרש הוא בבואה לחוסר האונים ולמבוכה של הגברים בעלי המדרש ושומעיהם.

למבוכה גברית זו נלווית הכרה בעצמה הנשית. אם האישה זוכה להינצל, בא הדבר בכוחה שלה — כוח רוחני המשלב צניעות עם קרבת אלוהים. המדרשים על שרה אמנו, אשר קולה הוא גם קול רוח הקודש וגם קול התפילה שהאל מתאוה לשמעו, נעשו מוקד לאפיון אידאלי של האישה, שבכוחה להעניק לגבר הגנה יותר משיש בכוחו להעניק לה.

חסרת סיכוי. אך הלא כצאתו להצלת לוט אמר אברהם (לפי ר' נחמיה) "אצא ואפול על קידוש שמו של הקדוש ברוך הוא!" (מב, עמ' 416) — ומדוע לא יצא בנונות דומה להצלת אשתו?³⁷

ייתכן, כמובן, לדון בשאלה זאת מבחינה נורמטיבית: האם ראוי היה לאברהם לשים נפשו בכפו להצלת שרה? או, מן הצד האחר: האם נכון היה לשרה להימסר לבית המלך כדי להציל את אברהם? מנקודת ראות הלכתית התשובה היא, לכאורה, ברורה: גילוי עריות (ובכללו איסור אשת איש) הוא משלוש העבירות שעליהן נאמר "ייהרג ולא יעבור" (סנהדרין עד ע"א).³⁸ אבל באמת אין הדבר פשוט כל כך. סוגיית הגמרא (שם ע"ב) מעלה לדיון שאלה דומה לגבי אסתר, והעניין סבוך ושנוי במחלוקת גדולות בין הראשונים. לענייננו די לציין, כי בעלי התוספות גורסים דווקא "ייהרג ולא יעבור" ולא "תיהרג", וסבורים כי אישה איננה חייבת ליהרג כדי להימנע מהשתתפות סבילה ביחסי מין אסורים.³⁹ אפשר לטעון, אם כן, שהמדרש איננו חפץ לנקוט עמדה המאשימה את אברהם על מה שעשה לנוכח הסכנה.⁴⁰ אולם בכל זה אין, כמובן, דבר כלשהו שימנע מאברהם להתפלל בעד שרה מראש, שלא תילכד; ומשגלכדה, שתיחלץ בשלום. מדוע מקפיד המדרש לשרטט את אברהם כאן כחוסר אונים לחלוטין, ואת שרה בלבד כמי שמביאה לעצמה הצלה בתפילתה?

אין בירי תשובה מבוררת לשאלה זו; אך לא אמנע מלהציע השערה, המיוסדת על ראייתה של הספרות המדרשית כמכוונת לא רק כלפי המקרא הנדרש והמתבאר, אלא גם כלפי הציבור היהודי והתנסויותיו ההיסטוריות. השערת, היא, שבאה כאן לידי ביטוי

36 ר' יהודה ור' נחמיה נחלקו בפירוש הביטוי "וירק את חניכיו" (בר' יד 14), אך דבריהם נראים כמשלימים אלו לאלו. לפי ר' יהודה משתקפים כאן לא דבריו האמיצים של אברהם (כשיטת ר' נחמיה), אלא דבריהם של הלוחמים הפוטנציאליים. "חניכיו" של אברהם התנגדו ליציאה לקרב, בטענה "חמישה מלכים לא יכלו להם, ואנו יכולים לעמוד בהם?" (שם).

37 ייתכן שבעל המדרש כיוון להשוואה זו כאשר שיבץ מילה (נדירה) זהה בתיאור מצבם של שרה ושל לוט; שניהם לכודים ב"סירה" (והשווה לעיל הערה 31).

38 כך נוקט בענייננו א"א הלוי, שערי האגדה, מהדורה חדשה, תל אביב תשמ"ב, הכותב (בעמ' 97): "מעשה אברהם כאן סותר ומכחיש את ההלכה המפורשת ואת ההכרה המוסרית האלמנטארית, שאין פיקוח נפש רוחה גילוי עריות".

39 ראה תוספות סנהדרין עד ע"ב, ד"ה "והא אסתר", וכתובות ג ע"ב, ד"ה "ולדרוש". לדיון הלכתי היסטורי מקיף ראה י' בלידשטיין, "מעמדן האישי של נשים אנוסות ושבויות", שנתון המשפט העברי ג-ד (תשל"ו/תשל"ז), עמ' 116-35; וראה גם מ"ע פרידמן, "המחזיר גרושתו משנישאת וטומאת הסוטה והאנוסה", בתוך ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 211-218.

40 אולם רמב"ן נוקט עמדה כזאת: "ודע כי אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה, שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו כי יהרגוהו, והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש כאלהים כח לעזור ולהציל" (פירוש התורה לבראשית יב 10). אמנם רמב"ן אינו אומר, שהיה לאברהם ליהרג ולא לגרום לשרה להיכשל בעוון; הטענה לגבי הביטחון בה' קרובה, במידת מה, לטענה לגבי תפילה. ר"ק (פירוש התורה שם לפס' 12) חולק על רמב"ן בדיוק בנקודה זאת, בצטטו את ההלכה שאין לסמוך במקום סכנה על הנס (כבלי פסחים ח ע"ב ועוד).