

קול קורא: קול המקרא וקולות המדרש

בסיפור קין והבל

תמר ורדיגר*

מבוא

בכל קריאה במדרש אגדה על התורה נשמעים למעשה שני קולות: קולה של התורה שבכתב וקולה של התורה שבעל פה; קולו של המקרא וקולו של הדרשן.¹ קיומם של שני קולות אלה הוא ממהותה של הדרשה הפרשנית.

מה היחס בין שני קולות אלה? מה נוצר מצירופם של שני הקולות? במאמר זה נציג שלושה דגמי יחסים בין הקול המקראי לקולו של הדרשן: היוצרים צירופים שונים של הקולות ונראה שדרשות משלושת הדגמים האלה מוצבות בספרות המדרש בכפיפה אחת, זו לצד זו.³

הדרשות שבחרנו להביא מופיעות במדרש בראשית רבה פרשה כב. הן דורשות את בראשית ד, ח-י ומהוות שלוש יחידות: קובץ דרשות על ויכוח בין קין להבל (קובץ 'על מה היו מדיינים'), קובץ משלים על חקירת אלוקים את קין לאחר הרצח (קובץ משלי 'אי הבל אחיך'), ועוד משל המתמלל את צעקת הדם (משל האתליטיון). תחילה נציג את קולו של

* מאמר זה יסודו בהרצאתי 'המלך יצא לבלות', שניתנה ביום יוסף האפרתי, החוג לתורת הספרות הכללית, אוניברסיטת תל אביב, מאי 1998, בקורס 'פרשנות חז"ל למקרא: בעיות באינטרפרטציה בהשוואה לגישות בתורת הספרות המודרנית', שלימדתי בחוג לספרות כללית באוניברסיטת תל אביב בשנים 1998-2002, 2004, ובהרצאתי 'קול דמי אחיך – בין המקרא למדרש', שניתנה בימי העיון בתנ"ך של מכללת הרצוג, תש"ע. ברצוני להודות לתלמידיי ולכל מי שדנו עמי במדרש זה ותרמו להבנתו.

1. מדובר בקיום מודע, גלוי ומפורש לחלוטין של הקול המקראי בתוך הקול המדרשי הנובע מעצם היות המדרש הפרשני פירוש למקרא. לא מדובר ברמיזה בטקסט אחד לטקסט קודם, בהדהוד טקסט קודם או בקיום בלתי מודע של טקסט קודם בתודעת המחבר או קהלו, כתפיסת בחטין, 1967, ובעקבותיו קריסטבה, 1980, פרק 3.

2. במאמר זה לא נעסוק בסוגיית פשט מול דרש, שכן המדרשים הנדונים בו משתייכים במובהק לקטגוריית דרש.

3. במאמר זה נאמץ את הצעתה של מאיר, 1993, עמ' 103-110, ונקרא לקובץ הספרותי בסוגה זו, כגון בראשית רבה, 'מדרש', למתודה הדרשנית נקרא 'דרש', וליחידת טקסט הדורשת פסוק נקרא 'דרשה'.

המקרא, אחר כך את קולו של המדרש שבכל אחת מהיחידות, ולבסוף נבחן את היחס ביניהם ואת טיבו של הקול הכפול העולה מקריאת המדרש.

הסיפור המקראי

הסיפור המקראי על קין והבל מסופר בבראשית ד. הוא נפתח בהולדת קין (פסוק א) ומסתיים בהולדת אנוש, בנו של הזרע שנתן אלוקים לחוה תחת הבל (שם, כה-כו). במוקד פסוקים אלה, כמו בכל פרק ד, נמצא קין. הוא ה'גיבור', מוקד העניין הסיפורי.⁴ התורה מספרת על מה שקדם ללידתו, על מתן שמו ועל הנימוק לו, על עיסוקיו, על מעשיו, על תחושותיו, על מראה פניו ועל שיחותיו עם ה'. לעומתו, הבל מוצג מלידתו כאחיו של קין, ומעשיו מתוארים רק בהקבלה לאלה של קין.⁵

הדרשות שנעסוק בהן מנוגעות בעיקר לקטע זה:

וְהָאָדָם יָדַע אֶת חוּה אִשְׁתּוֹ וַתְּהַר וַתֵּלֶד אֶת קַיִן וַתֹּאמֶר קָנִיתִי אִישׁ אֶת ה' וַתִּסְּף לָלֶדֶת אֶת אָחִיו אֶת הָבֶל וַיְהִי הָבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן הָיָה עֹבֵד אֲדָמָה. וַיְהִי מִקֵּץ יָמִים יָבִיא קַיִן מִפְּרִי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה'. וְהָבֶל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוֹ וּמִחֲלִבָּהּ וַיִּשַׁע ה' אֶל הָבֶל וְאֶל מִנְחָתוֹ. וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיַּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו. וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן לָמָּה חָרָה לְךָ וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ. הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לְפָתַח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תִּשְׁוֹקָתוֹ וְאַתָּה תִּמְשָׁל בוֹ. וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיְהִי בְהִיוֹתָם בַּשָּׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הָבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי. וַיֹּאמֶר מָה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה (בראשית ד, א-י).

המציאות המתוארת בפסוקים אלה היא משפחתית, חקלאית ודתית. הן האם הן בניה מודעים לה' ולעזרתו. חוה מבטאת זאת בשם שהיא מעניקה לבנה הבכור, "קניתי איש את ה'" (כלומר, עשיתי איש יחד עם ה'), וקין והבל, עובד האדמה ורועה הצאן, מבטאים זאת במנחה שהם מביאים לה'. קרבתו של ה' לבריוחיו מתגלה בפסוקים אלה לא רק דרך מודעותם של חוה ובניה אלא אף בפעולות גלויות של ה': הוא שועה למנחתו של הבל, מתייחס לתגובתו של קין ופונה אליו בדברי עידוד, ואף לאחר הרצח פונה אליו בדברים.

4. על הדרכים לזיהוי גיבור הסיפור ראו יעקבי, 1985, עמ' 1-35.

5. הקדמת המידע על עיסוקו של הבל לזה של קין בפסוק ב והקדמת יחס ה' למנחתו של הבל ליחסו למנחתו של קין בפסוק ד נובעות מדרך המקרא לפתוח במה שסיים, וראו קסוטו, תשי"ג, עמ' 137.

סיפורו של קין כפי שהוא נמצא בפרק ד בבראשית מציג עולם שיש בו משפט צדק:⁶ ה' שופט את קין על רצח אחיו, מטיל עליו עונש ומקבל את טיעונו כנגד חומרת העונש (שם, יא-טו). בעולם זה יש אפילו תיקון מסוים לרצח. צאצאי קין נושאים את שמו של הבל (יבל, יובל ותובל קין [שם, כ-כב]), ואחד מצאצאיו ממלא את מקומו של הבל רועה הצאן ("וַיִּתְּלַד עֵדָה אֶת יָבֶל הוּא הָיָה אָבִי יִשָּׁב אֹהֶל וּמִקְנָה" [שם, כ]). אלוקים אף הוא 'מתקן' את הרצח בהעניקו לחוה בן שלישי ("וַיִּדַע אָדָם עוֹד אֶת אִשְׁתּוֹ וַיִּתְּלַד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת לִי אֱלֹהִים זָרַע אַחֵר תַּחַת הַבָּל כִּי הָרְגוּ קַיִן" [שם, כה]). כפי שאפשר לראות באמור לעיל, עיקרי הסיפור המקראי ברורים: זהות הגיבור ברורה, השתלשלות האירועים ברורה, ואף השקפת העולם העולה מהסיפור ברורה.⁷ עם זה בעקבות הסיפור עולות כמה וכמה שאלות, והדרשות המובאות במדרש בראשית רבה פרשה כב מציעות עליהן מגוון תשובות.

קובץ דרשות 'על מה היו מדיינים?'

ויאמר קין אל הבל אחיו ויהי בהיותם וגו', על מה היו מדיינים, אמרו בואו ונחלוק את העולם אחד נטל הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין, דין אמר ארעא דאת קאים עליה דידי, ודין אמר מה דאת לביש דידי;⁸ דין אמר חלוץ, ודין אמר פרח, מתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו, רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר שניהם נטלו את הקרקעות, ושניהן נטלו את המטלטלין, ועל מה היו מדיינים, אלא זה אמר בתחומי בהמ"ק נבנה, וזה אמר בתחומי בהמ"ק נבנה, שנא' ויהי בהיותם בשדה, ואין שדה אלא בהמ"ק, היך מה דאת אמר ציון שדה תחרש, ומתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו וגו', יהודה בר אמי אמר על חוה הראשונה היו מדיינים, אמר רבי איבו חוה הראשונה חזרה לעפרה ועל מה היו מדיינים אמר רבי הונא תאומה יתירה נולדה עם הבל זה אמר אני נוטלה שאני בכור, וזה אמר אני נוטלה שנולדה עמי, ומתוך כך ויקם קין (בראשית רבה [וילנא] פרשת בראשית פרשה כב סימן ז).⁹

בקטע המדרשי שלפנינו דורשים את הפסוק "וַיִּאמֶר קַיִן אֶל הַבֶּל אָחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּשָׂדֶה וַיִּקָּם קַיִן אֶל הַבֶּל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ" (בראשית ד, ח). הוא נפתח בשאלה "על מה היו מדיינים?"

6. המחויבות למשפט צדק היא מיסודות האמונה בספר בראשית, והוא משדר זאת לקוראיו במגוון דרכים. ראו ורדיגר, 2018, עמ' 103-105, 158-160, 186, 213.
7. בקיומו של משפט צדק וברכיבים נוספים של השקפת העולם העולה מהסיפור אעסוק בהמשך המאמר.
8. תרגום: זה אמר הארץ שאתה עומד עליה שלי, וזה אמר מה שאתה לבוש שלי.
9. בנוסח תיאודור-אלבק הקובץ מופיע בשינויים קלים באותה פרשה בסימן ח.

ומוצעות ארבע תשובות:¹⁰ בעלות על רכוש, בעלות על מקום המקדש, חוה הראשונה ובעלות על התאומה היתרה.

א. 'על מה היו מדיינים?' – עריכה

הדרשות המובאות בקטע זה אינן מצויות ברשימה של דרשות נפרדות העוסקות כולן באותו פסוק ועונות על אותה שאלה אלא ערוכות עריכה אחדותית. האחדות נוצרת בראש ובראשונה מכוח הבאת הדעות השונות כמשתתפות בוויכוח: הדעה השנייה מתווכחת עם קודמתה ("שניהם נטלו את הקרקעות, ושניהן נטלו את המטלטלין, ועל מה היו מדיינים, אלא [...]"), ואף הדעה הרביעית באה על רקע שלילת קודמתה ("אמר רבי איבו חוה הראשונה חזרה לעפרה ועל מה היו מדיינים"). נוסף על כך האחדות מתחזקת מכוח הסגנון האחיד שבו מובאות הדרשות.¹¹ הנוסח "על X היו מדיינים" (כשאלה וכקביעה) פותח את הסימן וחוזר בו עוד פעמיים. את הסימן כולו חוזר נוסח מסוים הכולל תקבולת ישרה ומלאה. בדרשה הראשונה מופיע הנוסח "אחד נטל [...] ואחד נטל" ואחריו "דין אמר [...] ודין אמר", בדרשה השנייה מופיע הנוסח "שניהם נטלו [...] ושניהם נטלו" ואחריו הנוסח "זה אומר [...] וזה אומר", ובדרשה האחרונה יש נוסח משולב: "זה אומר אני נוטלה [...] וזה אומר אני נוטלה". אחדות זאת מצדיקה התייחסות אל כל ארבע הדרשות כאל יחידה אחת.

ב. 'על מה היו מדיינים?' – פרשנות

כאמור, בקטע המדרש המובא לעיל נדרש הפסוק: "וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו יִהְיֶה בְּהִיּוֹתָם בְּעֹדָה וַיִּקַּם קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ" (בראשית ד, ח). פסוק זה מעורר כמה קשיים, והאמוראים מתמודדים איתם. ראשית, יש פער בשאלה מה אמר קין.¹² ציון אמירת קין ("וַיֹּאמֶר") בלי הבאת תוכן דבריו מזמין מילוי של פער זה.¹³ שנית, בפסוק נמצא מידע הנראה מיותר: מקום הרצח. לשם מה הובא מידע זה בפסוק? שלישית, אין בכתוב הצבעה **מפורשת** על הגורם לרצח, וממילא עולה השאלה מה גרם לרצח.

בקטע המדרש הזה מובאות ארבע דרשות, וכולן עונות במפורש על השאלה מה גרם לרצח ואגב כך ממלאות את הפער בדבר תוכן דברי קין. שתי הדעות הראשונות עונות במפורש אף על הקושי שבהבאת המידע העודף "וַיַּהַרְגֵהוּ בְּעֹדָה", וייתכן שגם שתי האחרות רומזות מדוע הובא מידע זה.

10. על הופעת ארבעה דרשנים דווקא בשורת דרשות שהיא יחידה ספרותית ראו בייטנר, תשע"ג, עמ' 161-162.

11. דוגמה לעריכה המעצבת כמה דרשות ויוצרת יחידה אחדותית ראו שם, עמ' 176.

12. במונח 'פער' כוונתי להיעדר מידע חיוני על העולם המיוצג. ראו פרי ושטרנברג, 1968.

13. המילה 'ויאמר' משמשת בתנ"ך בדרך כלל בתפקיד נקודתיים או פתיחת מירכאות, ומובאת כהקדמה לציטוט ישיר של הדובר.

כל הדרשות שבקטע זה שותפות לדעה שהרצח בא בעקבות יוכוח שקין והבל מילאו בו תפקיד שווה: זה נטל וזה נטל, זה אומר וזה אומר. זאת בניגוד למקרא, שבו רק קין אמר משהו לאחיו ורק קין קם על אחיו והרגו.

כל הדרשות מתבססות על נתונים מהמקרא אך מעניקות להם משמעות שאיננה בסיפור המקראי. הדרשה הראשונה מאמצת את חלוקת המקצועות המקראית ("וַיְהִי הֶבֶל רֹעֵה צֹאן וְקַיִן עֹבֵד אֲדָמָה" [בראשית ד, ב]),¹⁴ אך הופכת אותה לחלוקת רכוש ("אחד נטל הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין").¹⁵ הדרשה השנייה מקשרת בין הבאת המנחה לויכוח שבין קין והבל אך משנה את הנושא מיחסו של ה' לקין והבל (אל מי שעה ה') לשאלת הבעלות האנושית על הפולחן ("בתחומי בית המקדש נבנה"),¹⁶ בניסוח החורג מאוד מזמנם של קין והבל המקראיים. המקור בפרק לדרשה הראשונה ברור מאוד, והבסיס במקרא לדרשה השנייה (זיהוי השדה כבית המקדש) מפורש בדרשה, אולם אין לפנינו מקור מפורש לשתי הדרשות האחרות שבקובץ. כפי הנראה הדרשה השלישית והרביעית מסתמכות הן על נתונים מקראיים הן על מדרשים קודמים.¹⁷ נראה כי הדרשה השלישית מקשרת בין הרצח לבין דברי ה' שקדמו לרצח ("לִפְתָח חַטָּאת רִבָּץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאִתָּהּ תִּמְשָׁל בּוֹ" [שם, ז]), דברים המזכירים את דברי ה' לאישה ("וְאֵל אִישׁוֹךָ תְּשׁוּקָתְךָ וְהוּא יִמְשָׁל בְּךָ" [שם, ג, טז]). דרשה זאת נמנעת מהצגת קין והבל כמשתוקקים לאָמֵם ומציעה דמות מדרשית חלופית – חוה הראשונה.¹⁸ סביר להניח כי הדרשה הרביעית נשענת על צאצא של קין, למך, שדבריו מקשרים בינו לבין קין וגורלו ("לֶךְךָ

14. ראו הלוי, תשמ"ב, עמ' 12.

15. בדרשה זאת המיטלטלין הנזכרים בוויכוח הם בגדים. אם הדרשן הניח שהבגדים עשויים מצמר או מעור, כמו כותנות העור שעשה ה' לאדם ולחווה, הוא השתמש בכך בנתון המקראי "וַיְהִי הֶבֶל רֹעֵה צֹאן".

16. שלא כטענתה של ליבוביץ, תשל"ז, עמ' 29, אין כאן מחלוקת על דת ואמונה. במחלוקת כזאת נשאלות שאלות כגון מי האל האמיתי? מה הדרך הנכונה לעובדו? וכדומה; במדרש המחלוקת היא על השליטה בעבודת האל: מי שבחלקו נבנה המקדש הוא הקובע מי יעבוד במקדש, מי יהיה רשאי להיכנס אליו וכן הלאה. פרשנות קרובה יותר לדעתי מצאתי אצל לוינסון, תשס"ה, עמ' 78, הסבור שהריב על המקדש פירושו ריב בשאלה מי ישלוט בגישה לאל. לפי פרשנותו של לוינסון יש לומר כי רבי לוי התעלם מכך שאלוקים שעה למנחתו של הבל אך פנה בדברים לא אליו אלא אל קין, שלמנחתו לא שעה, וכן ניהל דיאלוג עם קין לאחר הרצח. משמע שלפי הסיפור המקראי קבלת המנחה בידי אלוקים איננה תנאי לגישה אליו, בכל מקרה הוויכוח שבדרשה בשאלה בתחומי של מי יבנה המקדש הוא 'תרגום' של הבאת המנחה בסיפור המקראי, ואין מקום לטענתו של מאק, תשס"ט, עמ' 50, שאין ולא כלום בין נושאי הדיונים של קין והבל שבמדרש לבין הקורבנות שהעלו קין והבל במקרא.

17. קובץ מדרשי זה ממחיש את טענת לוינסון, תשס"ה, עמ' 61-98, שהדרשן נוטל את החומר לסיפור משלושה מאגרים: הפסוק הנדרש והקשרו המייד, ההקשר הקנוני וצופני תרבות חז"ל ומאגריה, כולל מסורות דרשניות.

18. חוה הראשונה כדמות מדרשית מופיעה למשל בבראשית רבה (וילנא) פרשה יח: "ויאמר האדם זאת הפעם, רבי יהודה בר רבי אמר בתחלה בראה לו וראה אותה מליאה רירין ודם והפליגה ממנו, וחזר

כָּל הַרְגַּ קִין שְׁבַעֲתַיִם יָקָם" (שם ד, טו), "כִּי אִישׁ הֲרַגְתִּי לְפָעָעִי וַיִּלְדֵּ לְחֶבְרֹתִי. כִּי שְׁבַעֲתַיִם יָקָם קִין וְלִמְךָ שְׁבַעֲתַיִם וְשְׁבַעֲתַיִם" (שם, כג-כד). למך היה הראשון שנשא שתי נשים (שם, יט). לנוכח זאת, בדרשה המסתמכת על מדרש התאומות שנולדו עם האחים¹⁹ מוצע שקין והבל חפצו באישה נוספת, וקין הוצג כטוען מכוח החוק שלפיו הבכור יורש פיזשניים מכל אח אחר.²⁰ כמו קודמתה גם דרשה זאת מניחה שהרצח בא בגלל יכוח על בעלות על אישה, אלא שלא מדובר באישה לצרכים בסיסיים (להמשכיות או למניעת בדידות) אלא באישה נוספת שהיא 'מותרות'. למותר לציין כי הצגת הרצון באישה כגורם לריב האחים רחוקה מפשט הכתובים.

שתי הדרשות הראשונות מתייחסות במפורש למידע העודף - היותם בשדה²¹ - ושתייהן רואות בשדה את נושא הדיון. לפי הדרשה הראשונה, השדה שייך לקין, וכאשר קין והבל היו עומדים בשדה וגם נתונים ב(דיבור על) השדה (שממנו ציווה קין על הבל לפרוח), או אז קם קין על אחיו והרגו. לפי הדרשה השנייה, השדה הוא נושא הדיון, ומדובר בכינוי טעון מאוד לבית המקדש (ייתכן כי לפי דעה זאת עמדו קין והבל בשדה שבו היה עתיד להיבנות המקדש, ועל שדה זה רבו מתוך מודעות למקדש שעתידי להיבנות בו).²² מקור הכינוי 'שדה' למקדש הוא בנבואה של מיכה, נבואה מפורסמת שצוטטה גם בירמיהו (כ, יח):

שָׁמַעוּ נָא זֹאת רְאשֵׁי בֵּית יַעֲקֹב וְקִצְיֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל הַמִּתְעַבִּים מִשֹּׁפֵט וְאֵת כָּל הַיְשָׁרָה יַעֲקֹשׁוּ. בְּנֵה צִיּוֹן בְּדָמַיִם וִירוּשָׁלַם בְּעֵזְלָה. רְאשֵׁי בְשׁוּחַד יִשְׁפְּטוּ וְלִהְיֶינָה בְּמַחִיר יוֹרֵי וּנְבִיאֵיהָ בְּכֶסֶף יִקְסְמוּ וְעַל ה' יִשְׁעֵנּוּ לֵאמֹר: הֲלוֹא ה' בְּקִרְבָּנוּ? לֹא תָבוֹא עֲלֵינוּ רָעָה! לָכֵן בְּגִלְלָכֶם צִיּוֹן שֹׁדָה תִּחְרַשׁ וִירוּשָׁלַם עֵינַי תִּהְיֶינָה וְהָרַבִּית לְקָמוֹת יַעַר (מיכה ג, ט-יב).

-
- ובראה לו פעם שנייה, הה"ד זאת הפעם זאת היא של אותו הפעם". דמות מדרשית זאת ידועה כבר מימות התנאים, ראו בראשית רבה ז, ז.
19. ראו בראשית רבה (וילנא) פרשה כב: "ותהר ותלד את קין, אר"א בן עזריה ג' פלאים נעשו באותו היום, בו ביום נברא, בו ביום שמשו, בו ביום הוציאו תולדות, א"ל רבי יהושע בן קרחה עלו למטה שנים וירדו שבעה, קין ותאומתו, והבל ושתי תאומותיו".
20. כפי שמעיד נוסח החוק בדברים כא, טו, חוק זה היה ידוע לישראל עוד לפני מתן תורה. החוק מופיע בחוקי חמורבי בסעיף 170 ובחוקי הממלכה האשורית התיכונה בלוח B בסעיף הראשון (ראו פריצ'רד, 1969, עמ' 173, 185). אין ספק שהחוק שבספר דברים היה מוכר לדרשן ולקהל היעד שלו, וייתכן שהחוק הקדום נותר בעינו (כחוק או כמנהג) בקרב העמים שהם הכירו.
21. לדברי לוינסון, תשס"ה, עמ' 77, פרט זה הוא "לכאורה הבלתי רלוונטי ביותר", ולכן הדרשות מנמקות אותו.
22. ראו דברי רבי שמואל בר נחמן בבראשית רבה פרשה יד ח, על שאדם הראשון "ממקום כפרתו נברא" (דברים שהיו עשויים להיות מוכרים לרבי יהושע דסכנין ולרבי לוי), וראו משנה תורה, הלכות בית הבחירה ב, א, על המסורת המזהה מקום זה עם מזבח אדם הראשון ועם המזבח של קין והבל.

מיכה הנביא טוען כי נוכחות ה' איננה מבטיחה חסינות לעובדיו וכי חטאיהם יגרמו לחורבן המקדש, ואילו רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי טוען כי הרצון בבעלות על המקדש עלול להביא לידי החטא החמור מכול: רצח.

ייתכן כי גם שתי הדרשות הבאות, הרואות ברצון באישה את הגורם לרצח, הדהדו את ה'שדה' דרך פסוקים כגון אלה העוסקים בנערה מאורסת ומזכירים שדה, רצח (בלשון 'לקום על') וצעקה:

וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנְּעִרָה הַמְאֻרְשָׁה וְהִחְזִיק בָּהּ הָאִישׁ וְשָׁכַב עִמָּה וְמֵת הָאִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּה לְבַדּוֹ. וְלַנְּעִרָה לֹא תַעֲשֶׂה דָבָר אֵין לַנְּעִרָה חֲטָא מֵוֹת כִּי כִּאֲשֶׁר יִקּוּם אִישׁ עַל רֵעֵהוּ וְרֵצוֹנוֹ נִפְשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה. כִּי בַשָּׂדֶה מְצָאָה צְעָקָה הַנְּעִרָה הַמְאֻרְשָׁה וְאֵין מוֹשִׁיעַ לָהּ (דברים כב, כה-כז).²³

ג. 'על מה היו מדיינים?' – אידאולוגיה

כמו בכל דרשה פרשנית, אף בדרשות המובאות בקובץ שלפנינו לא מוצעת רק פרשנות למקרא אלא אף אמירה אידאולוגית. במגוון דרכים הן טוענות טענות על העולם ומציבות לפני קהלן אמונות ודעות. הדבר בולט במיוחד כאשר הפרשנות המדרשית חורגת מהנתונים המקראיים.

כל ארבע הדעות שבקובץ טוענות כי הידיינות עלולה להביא לידי רצח. מילות הקישור שבדרשות, "ומתוך כך", מחברות בהדגשה את דברי הוויכוח לרצח. בסיפור המקראי לעומת זאת אין קשר מפורש בין דיבורים להריגה. בין דברי קין, "וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו", לבין הרצח, "וַיִּקָּם קַיִן אֶל הָבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ", מפסיק התיאור "וַיְהִי בְהַיּוֹתָם בַּשָּׂדֶה", ודברי קין אינם מובאים בפסוק, וממילא אין לדעת מה היה טיבם.

כל ארבע הדרשות מניחות שהיה ריב²⁴ שהשתתפו בו שני הצדדים ולא פעולה חד-צדדית של קין (האומר להבל דבר מה לא ידוע ואחר כך קם על אחיו והורגו). אולי אפשר לראות בזה פרשנות מסוימת למעשיו הקודמים של הבל, ובעיקר להבאת המנחה (פעולה שעשה בעקבות קין והציבה אותו תחילה כמתחרה' בקין ולאחר מכן כ'מנצח' בתחרות על רצון ה'), ועדיין מדובר בסטייה גדולה מהתיאור המקראי, דבר המזמין ראיית

23. כבר מירקין, תש"ב, עמ' 170, הציע שלפי המדרש המילה "בַּשָּׂדֶה" רומזת שאישה הייתה סיבת הריב, בעקבות הכתוב "וְאִם בַּשָּׂדֶה יִמְצָא הָאִישׁ אֶת הַנְּעִרָה" (דברים כב, כה). גם ארצברגר, 2011, עמ' 81, עמדה על קשר זה. לטענתה, משמעות זיהוי השדה עם המקדש היא שהמקדש נבנה במקום שהתרחש בו הרצח הראשון. אדמיאל קוסמן מניח אף הוא כי הדעה שהריב היה על נשים נשענת על המילה שדה, אך תולה זאת לא בהדהוד פסוקים כל שהם אלא בכך שבעולם העתיק היה 'שדה' דימוי שגור לאישה. ראו קוסמן, תשס"ח, עמ' 446, המתבסס על הלוי, תש"ם, עמ' 155.

24. ראו פרנקל, תשנ"ז, עמ' 290-295.

פרשנות זאת כטענה על העולם: ריב מצריך שניים שישתתפו בו (It takes two to tango). מכאן נובע שחלק מהאחריות לרצח מוטל על הנרצח, שכן השתתפותו בריב היא שגרמה למותו.²⁵ טענה זאת נמסרת באמצעות **הסגנון** הכולל הצבת קין והבל כאחד ואחד, 'דין ודין', 'זה וזה', ובתיאור החוזר בהקבלה על דבריהם ומעשיהם: "אחד נטל [...] ואחד נטל", "דין אמר [...] דאת [...] דדי, ודין אמר [...] דאת [...] דדי", "דין אמר [...] ודין אמר", "שניהם נטלו [...] ושניהם נטלו [...]", "זה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה, וזה אומר בתחומי בהמ"ק נבנה", "זה אומר אני נטלה ש [...] וזה אומר אני נטלה ש [...]"²⁶.

האמירה הבולטת ביותר בקובץ דרשות זה עולה משתי סטיות מהסיפור המקראי: נושא הבעלות ונושא בית המקדש. שני רכיבים אלה שהוסיפו הדרשנים לסיפור המקראי מזמינים ראייה של הרצח לא כאירוע חד-פעמי, כרצח אח שהתרחש בנסיבות מסוימות מאוד, אלא כאב טיפוס (תרתי משמע) של כל הרציחות שבעולם.²⁷ בראייה זאת אמירתו של הקובץ היא כי רצח מתרחש בעולם בגלל הרצון בבעלות על רכוש (קרקע ומיטלטלין), על פולחן ועל נשים.

בעקיפין נובעות אמירות גם מהעלילה של הסיפור הדרשני, עלילה השונה מאוד מהעלילה המקראית. הסיפור המקראי מתחיל בחיים (הולדת קין) ומסתיים בחיים (הולדת אנוש), וכולל לא רק רצח אלא אף משפט ותיקון (ראו לעיל בסעיף 'הסיפור המקראי') ונוכחות אלוקים בולטת. מכוח התמקדות הדרשות שביחידה זאת בפסוק ה, העלילה המובאת בהן היא עלילת הידרדרות שמתחילה בוויכוח (ובדרשה הראשונה עלילה המתחילה בהסכמה ואחדות) ומסתיימת ברצח. עלילה זאת אינה מותירה רושם של עולם אופטימי ומלא חיים שבו אלוקים שופט בצדק אלא של עולם הנע לקראת אבדון ובו (כל) דאלים גבר ואלוקים איננו נוכח. עם זה הסיפור הדרשני מוצג כמעין הרחבה של הפסוק הנדרש, כחלק מהסיפור המקראי השלם (כל פרק ד).²⁸ לפיכך קשה לבדוד את

25. לדעת מאק, תשס"ט, עמ' 50, מידת האחריות של הבל לראשית הסכסוך ולהתפתחותו איננה נופלת,

לפי בעל המדרש, מזו של קין, כפי שממחישה גם הסימטרייה הלשונית בתיאור מריבתם.

26. המדרש מטיל אחריות רבה במיוחד על הבל בשבירת התקבולת הישרה שבין שלבי הדיאלוג והקדמת דברי הבל, "חלוץ", לדברי קין, "פרח". לבישת הבגדים הייתה הביטוי הראשון של ידיעת טוב ורע שרכשו אדם וחיה במחיר גבוה, ואלוקים אישר אותה: "וַיַּעַשׂ ה' אֱלֹהִים לְאָדָם וּלְאִשְׁתּוֹ כְּתַנּוֹת עוֹר וַיִּלְבָּשֵׁם" (בראשית ד, כג), וראו ורדיגר, תשנ"ד, עמ' 16, 22. לפיכך האמירה "חלוץ" פירושה "אינך בן אדם וחיה, אינך רשאי ללבוש בגדים, לך וְהָיָה כאחת החיות". כמו כן לאזנייהם של השומעים, המכירים את דיני הייבום, המילה "חלוץ" מזכירה את שם הגנאי שבו קוראים למי שאינו נוהג באחוזה כלפי אחיו המת: "וַיִּקְרָא שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל בֵּית חָלוֹץ הַנְּעֵל" (דברים כה, י). משמע, דברי הבל שבדרשה הם עלבון בתוכנם ואף כוללים מילה הנשמעת כעלבון לקוראי התורה.

27. ראו ליבוביץ, תשכ"ז, עמ' 29; פרנקל, תשנ"ז, עמ' 295.

28. על היות הסיפור הדרשני תלוי בהקשרו המקראי ראו מאיר, 1987, עמ' 66-67. לוינסון, תשס"ה, רואה בסיפור הדרשני סיפור מקראי מורחב, דבר הבא לידי ביטוי כבר בכותרת המשנה של הספר: "אמנות

הסיפור הדרשני ואת עלילתו מההקשר המקראי שהוא מתייחס אליו, וממילא השפעתה של האמירה העולה מעלילת הסיפור הדרשני קטנה למדי.
 על רקע כל ההבדלים שבין הסיפור המקראי לדרשות שבקובץ זה בולט לעין הרכיב האידאולוגי שבו אין הבדל בין הקובץ המדרשי לסיפור המקראי: הבחירה החופשית. הן בסיפור המקראי²⁹ הן בדרשות שבקובץ נגרם הרצח בשל בני אדם הפועלים פעולה אוטונומית. מקובץ הדרשות, כמו מהסיפור המקראי שהן דורשות, עולה אמירה אמונית ברורה: יש לאדם בחירה חופשית.

קובץ משלי 'אי הבל אחיך'?

היחידה הבאה כוללת שלושה משלים הנוגעים לחקירת ה' את קין לאחר רצח הבל, החל משאלת ה' "אי הַבֵּל אַחִיךָ" (בראשית ד, ט):

ויאמר ה' אל קין אי הבל אחיך וגו' משל לאיפרכוס שהיה מהלך באמצע פלטיא, מצא הרוג ואחד עומד על גביו, א"ל מי הרגו, ואמר ליה אנא בעי ליה גבך, ואת בעי ליה גבי, א"ל לא אמרת כלום, משל לאחד שנכנס לגינה וליקט תותין ואכל, והיה בעל הגינה רץ אחריו, א"ל מה בידך א"ל אין בידי כלום, א"ל והי ידיך מלוכלכות, כך אמר לו קין להקב"ה השומר אחי אנכי אמר לו הקדוש ברוך הוא הא רשע קול דמי אחיך צועקים וגו', משל לאחד שנכנס למרעה וחסף גדי אחד והפשילו לאחוריו, והיה בעל המרעה רץ אחריו, אמר לו מה בידך, אמר לו אין בידי כלום, אמר לו והי הוא מפעה אחריך, כך אמר הקדוש ברוך הוא לקין קול דמי אחיך וגו' (בראשית רבה [יולנא] פרשת בראשית פרשה כב סימן ט).³¹

הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל:

29. בסיפור מקראי זה מובאת מפי אלוקים הצהרה מפורשת על הבחירה החופשית: "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב [...] וְאִם לֹא תִיטִיב [...]". (בראשית ד, ז), כלומר בידך הבחירה אם להיטיב או לא.
30. תרגום: ואמר לו אני מבקש אותו ממך ואתה מבקש אותו ממני? (או: אני שואל עליו אותך, ואתה שואל עליו אותי?).
31. סימן ט בניו כ: דרשה מסוג פתירה של רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי, קובץ ובו שלושה משלים (אולי אף הם של אותו דרשן). קובץ ובו שלוש דרשות של שלושה דרשנים המתייחסות ללשון הרבים של דם, משל של רשב"י ודרשה אוניומית על מצבו של הבל לאחר הרצח. הסימן מסודר לפי סדר המילים בתורה: פתירה שפותחת בהריגה (בראשית ד, ח), קובץ משלים הדורשים את פסוק ט-י, קובץ של שלוש דרשות שתחילתן במילה דְמִי שבאמצע פסוק ט, משל הנוגע לסוף פסוק ט, ולבסוף דרשה המתייחסת בעיקר למילה האחרונה בפסוק ט. בנוסח תיאודור-אלבק פותח קובץ המשלים את סימן י, והפתירה של רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי חותמת את הסימן הקודם.

א. משלי 'אי הבל אחיך' – עריכה

כמו קובץ 'על מה היו מדיינים' אף קובץ זה ערוך עריכה אחדותית. לא זו בלבד שכל הדרשות שבו דורשות את אותם פסוקים (בראשית ד, ט-י), כולן אף שייכות לאותה סוגה - משל - וכולן מנוסחות ניסוח דומה: "משל ל[...]. היה [א"ל [...]. א"ל [...]. א"ל [...]. המשל הראשון מנוסח "שהיה מהלך [מציא [...]. ואחד", ושני המשלים האחרים מנוסחים "משל לאחד [...]. והיה [רץ". המשל השני והשלישי בנויים בהקבלה רבה עוד יותר. בשניהם נמצא הנוסח: "משל לאחד שנכנס ל[...]. והיה בעל ה[...]. רץ אחריו, א"ל מה בידך, א"ל אין בידי כלום, אמר לו והרי [כך אמר" (וכאן נמצא ציטוט מהדיאלוג שבין קין לאלוקים). גם בקובץ זה הדרשות מסודרות לפי סדר המקרא: המשל הראשון מפרש את המילים "הַשֹּׁמֵר אֶחִי אֲנֹכִי" שבסוף פסוק ט ואת המילים "מָה עֲשִׂיתָ" שבתחילת פסוק י, ואילו המשלים שאחריו מתמקדים במילים "קוֹל דְּמֵי אֶחִיךָ צֹעְקִים" שבהמשך פסוק י.

ב. משלי 'אי הבל אחיך' – פרשנות

שלושת משלי 'אי הבל אחיך' מובאים בדרשות על הדיאלוג שבין ה' לקין: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הֶבֶל אֶחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הַשֹּׁמֵר אֶחִי אֲנֹכִי. וַיֹּאמֶר מָה עֲשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אֶחִיךָ צֹעְקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה" (בראשית ד, ט-י). בפסוקים אלה יש קושי בהבנת שאלת ה' "אֵי הֶבֶל אֶחִיךָ". מבחינה תאורטית שאלה זאת הייתה עשויה להיות רטורית או אינפורמטיבית. לפי תגובתו של קין נראה שנאמרה בהנְגָה (אינטונציה) של שאלה אינפורמטיבית. האומנם אלוקים זקוק למידע מקיין?³² האם אלוקים איננו כול יודע?³³ מאמץ פרשני מחייבים גם דברי ה' "קוֹל דְּמֵי אֶחִיךָ צֹעְקִים". כיוון שדם אינו יכול לצעוק, יש לפרש אמירה זאת פירוש פיגורטיבי.

שלוש הדרשות של משלי 'אי הבל אחיך' מתמודדות עם הקושי הראשון, והדרשה השנייה והשלישית מתמודדות גם עם הביטוי הפיגורטיבי. נוסף על כך הדרשות חושפות ריבוי אפשרויות הטמון בניסוח המקראי ומכריעות בין האפשרויות. הדרשה הראשונה

32. לדברי פרנקל, 1991, עמ' 324-325, הדרשן של משל בעל הגינה שאל את השאלה "למה אמר הקב"ה אי הבל אחיך, והלא ידע איהו", וענה שהקב"ה "רמז ולא רמז" לקין שהחטא ידוע לו ושאל כדי לתת לו הזדמנות להודות בחטאו.

33. אחד מייסודות האידיאלוגיה המקראית הוא האמונה בדבר היות אלוקים כול יודע (ראו שטרנברג, 1985, עמ' 46, 88-89). ספר בראשית נוקט מבחר דרכים להנחיל אמונה זאת לקוראיו (ראו ורדיגר, 2018, עמ' 94-97). פן אחד של היות אלוקים כול יודע - ידיעת ה' את המתרחש בליבו של האדם - מודגם בסיפור קין והבל מעט לפני הרצח. הדבר עולה מהשוואת תחושתו של קין לפי דיווח המספר הכול יודע ("וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיְפֹל פָּנָיו" [בראשית ד, ה]) לתיאור תחושתו בפי ה' ("וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן לְמָה תָּרָה לְךָ וְלָמָּה נָפְלוּ פָנֶיךָ" [שם, ו]). פן זה מפורש בדברי ה' לשמואל "כִּי הֲאֵדָם יִרְאֶה לְעֵינַיִם וְהִ יִרְאֶה לְלֵבָב" (שמואל א טז, ז).

מכריעה באיזו הנגנה יש לקרוא את דברי קין "הַשְׁמֵר אֶחָי אָנֹכִי", והדרשה הראשונה (בפירוש) והשנייה (ברמז) קובעות למה מתייחסים דברי ה' לקין "מה עשית".

הדרשות שלפנינו מתמודדות עם הקשיים (ומכריעות בין משמעויות) לא באמירות מפורשות אלא באמצעות משלים פרשניים. המשלים הפרשניים הם סיפורים שמוציגים כמקבילים (לחלק מה) סיפור המקראי! בעזרת הצבעה על עצם קיומה של הקבלה (משל ל[...] כך [...]) הדרשן מזמין את קהלו להשוות בעצמו בין המשל לסיפור המקראי ולבוא בעצמו לכלל המסקנות (הפרשניות ואחרות).³⁴

שלושת המשלים מתמודדים עם הקושי הראשון באותה דרך: הם מראים שגם בחיי היום-יום אנשים בעלי מידע על פשע עשויים לשאול על אודותיו את הפושע. כך האיפרכוס (ממונה על איפרכיא, פלך, מחוז) שואל את העומד ליד ההרוג "מי הרגו" ודוחה את תשובתו כהתחמקות בעלמא, ובעל גינת התותים ובעל הצאן שואלים את הגנבים "מה בידך" אף שהתשובה ידועה להם היטב.

שלושת המשלים משתמשים בנתונים מהסיפור המקראי לבניית הסיפור המתפקד כמשל ומפרשים בעזרת המשל פרטים מהסיפור המקראי. המשל הראשון נוטל מהסיפור המקראי שני נתונים עיקריים: קיומו של הרוג וקיומו של גורם אחראי הפונה אל החשוד ברצח: "משל לאיפרכוס שהיה מהלך באמצע פלטיא, מצא הרוג אחד עומד על גביו, א"ל מי הרגו, ואמר ליה אנא בעי ליה גבך, ואת בעי ליה גבי, א"ל לא אמרת כלום". המשל משמיט את התשובה הפשוטה, "לא ידעתי", תשובה שהיה עונה אדם חף מפשע, ובכך מבליט את התגובה המתחמקת, מעוררת החשד, שבאה בעקבותיה. דרך תשובתו של הנחקר, "אנא בעי ליה גבך, ואת בעי ליה גבי", המשל מפרש את דברי קין "הַשְׁמֵר אֶחָי אָנֹכִי" (בראשית ד, ט) בהציעו לקרוא אותם בהנגנה המדגישה את "אָנֹכִי" ולא את "הַשְׁמֵר" או את "אֶחָי". משלוש אפשרויות הקריאה של שאלה רטורית זאת (אינני שומר, אינני שומר של אחי,³⁵ לא אני השומר של אחי) המשל בוחר באפשרות השלישית ורואה בה טענה כלפי ה', שהוא ולא קין אמור לשמור על הבל.

ייתכן שהמשל משתמש גם בהקבלה בין פניית ה' לאדם לפנייתו לקין ומאיר את דברי קין באור דברי אביו. אלוקים פנה אל אדם לאחר חטאו בשאלה "אֵיכָה" (שם ג, ט) ואל קין ב"אֵי הִבֵּל אָחִיךָ" (שם ד, ט). אדם ברח מאחריות באומרו "הָאֵשָׁה אֲשֶׁר נָתַתָּה עִמָּדִי הוּא נָתַתָּה לִּי מִן הָעֵץ וְאָכַל" (שם ג, יב) ואגב כך האשים במחומז את אלוקים, שכן הוא נתן עמו

34. ראו שטרן, 1995, עמ' 18.

35. על האדם נאמר: "וְאָדָם אֵין לַעֲבֹד אֶת הָאֱלֹהִים [...] וַיִּסַּח ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וַיִּנְחֵהוּ בְּגֵן עֵדֶן לַעֲבֹדָה וַלְשֹׁמְרָה" (בראשית ב, ה-טו), "וַיִּשְׁלַחְהוּ ה' אֱלֹהִים מִן עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת הָאֱדָמָה" (שם ג, כג). לנוכח היות קין עובד אדמה כאביו, אפשר להבין את "השומר אחי אנוכי" כאמירה שקין הוא שומר של האדמה ולא של אחיו.

את האישה, והיא נתנה לו מן העץ. קין אף הוא התחמק מאחריות באומרו "השֹׁמֵר אֶחָי אֶנֶכִּי" (שם ד, ט), ולפי המדרש אף הוא הטיל את האחריות על אלוקים. עוד נתון מקראי שהמשל מפרש הוא דברי ה' לקין, "מָה עָשִׂיתָ". המשל 'מתרגם' את השאלה הרטורית לחיווי ומציע שהעשייה שבה אמורים דברי ה' איננה הרצח אלא ההכחשה של קין וניסיונו להטיל את האחריות על ה', ועל כן "מה עשית" פירושו "לא אמרת כלום".

המשל השני נוטל מהסיפור המקראי את ההקשר החקלאי והעיסוק בפרי האדמה וכן את צבעו האדום של הדם, שעלול לכלוך את ידי שופכו: "משל לאחד שנכנס לגינה וליקט תותין ואכל, והיה בעל הגינה רץ אחריו, א"ל מה בידך א"ל אין בידי כלום, א"ל והרי ידך מלוכלכות, כך אמר לו קין להקב"ה השומר אחי אנכי אמר לו הקדוש ברוך הוא הא רשע קול דמי אחיך צועקים וגו'". ייתכן שתיאור חטאו של קין באכילת פרי האדמה נלקח מחטא אדם הראשון, שאכל מפרי העץ האסור. עיקר פעילותו הפרשנית של המשל הוא פירוש הביטוי הפיגורטיבי "קול דְּמֵי אֶחִיךָ צֹעֲקִים". המשל מצייר מצב שבו משהו אדום (דומה לדם) מבליט את קיומו ('צועק') ומעיד בבירור על הפשע שנעשה (הרצח – גנבת התותים ואכילתם). על ידי הצבת מצב מקביל הדרשן מזמין את קהלו להשוות בין הביטוי הפיגורטיבי לסיפור שבמשל ולהכליל: יש פשעים שאי אפשר להסתירם. יתר על כן, בנסיבות מסוימות מטופש ומגוחך לנסות להסתיר פשעים. במשל הסתרת הפשע מגוחכת, שכן הגנב טוען שידייו ריקות (ואולי אף פורס אותן לראיה), שהרי כבר אכל את התותים, ובעל הגינה רואה שידיו מלוכלכות באדום. בנמשל הסתרת הפשע מגוחכת, שכן אלוקים רואה הכול.³⁶

בדרשה מצוטטים דברי ה' לקין כך: "אמר לו הקדוש ברוך הוא הא רשע קול דמי אחיך צועקים וגו'". ייתכן שהתוספת "הא רשע" אמורה להקביל ל"מָה עָשִׂיתָ", ואם כך, הדרשה מפרשת מילים אלה כנוגעות לרצח (ולא לתשובה המתחמקת).³⁷ כיוון שלעיתים קרובות עיקר הדרשה נמצא דווקא בחלק המושמט באמצעות המילה "וגו'",³⁸ ייתכן שהחלק המושמט, "אֵלֵי מִן הָאֲדָמָה", הוא הצבעה על נתון נוסף בסיפור המקראי שנוצל במשל: התותין שנלקטו מן האדמה הם ה'צועקים' בכללן האדום שהותירו על ידי הגנב. גם המשל השלישי נוטל מהסיפור המקראי את ההקשר החקלאי – היות הבל רועה צאן (בראשית ד, ב) – וכן את הרכיב המעיד מרחוק על נוכחותו של צאן, קול הפעייה: "משל לאחד שנכנס למרעה וחסף גדי אחד והפשילו לאחוריו, והיה בעל המרעה רץ אחריו, אמר

36. ייתכן שמשל זה מושפע מדברי ישעיהו על שופכי דמים המעמידים פני צדיקים ופונים אל ה' בדברים:

"וּבְפָרְשֵׁיכֶם כְּפִיכֶם [...] גַּם כִּי תִרְבוּ תִפְלֵה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דְּמַיִם מְלֹא" (ישעיהו א, טו).

37. בכך תואמת הדרשה את המשמעות הרגילה של הביטוי בספר בראשית, שבו השאלה הרטורית "מה עשית" פירושה "עשית משהו רע מאוד". ראו בראשית יב, יח; כ, ט; כו, י; כט, כה ועוד.

38. על תופעה זאת למדתי מהרב יואל בן נון. ייתכן שסיבת התופעה היא שהמילה המושמטת ב"וגו'" מובלעת בתודעת הקהל, כיוון שהקהל משלים אותה בעצמו.

לו מה בידך, אמר לו אין בידי כלום, אמר לו והרי הוא מפעה אחריו, כך אמר הקדוש ברוך הוא לקין קול דמי אחיך וגו'.³⁹ כמו קודמו גם משל זה מצייר מצב המקביל לביטוי הפיגורטיבי "קול דְּמֵי אֶחִיךָ צִעֲקִים" ומעודד הגעה לאותה מסקנה: מגוחך ומטופש לנסות להסתיר פשע מאלוקים. הפעם החלק המושמט בסוף הדרשה (במילה "וגו") הוא "צִעֲקִים" – הקול הצועק הוא הרכיב העיקרי שעליו נבנה המשל על הגדי הפועה אחרי הגנב.³⁹

ג. משלי 'אי הבל אחיך' – אידאולוגיה

כמו דרשות 'על מה היו מדיינים' שניתחנו לעיל, גם בדרשות 'אי הבל אחיך' מוצעות לא רק פרשנויות למקרא אלא אף אמירות אידאולוגיות. גם בדרשות אלה בולטות האמירות בתחום האמונות והדעות במיוחד במקומות שיש בהם חריגות מהסיפור המקראי. לכאורה אין מקום לתהות על חריגה כזו או אחרת של המשל מהסיפור המקראי, שהרי מעצם טיבו המשל הוא סיפור שונה מהנמשל, סיפור העוסק בדמויות ובאירועים שונים מאלה שבסיפור המקראי. גם הבדלים מהותיים בין הדמויות (אלוקים ודמות משחר האנושות לעומת אנשים בני זמנם של הדרשן וקהלו) ובין האירועים (אירוע חד־פעמי, הרצח הראשון בהיסטוריה, לעומת אירועים שכיחים) אינם בגדר חריגה. הם משקפים את דרכם של הדרשנים לקרב את הסיפור המקראי לקהלם בעזרת משלים המובאים מעולמם של הדרשנים וקהלם.⁴⁰ עם זה כאשר פרטים מרכזיים במשל שונים מאלה שבסיפור המקראי באופן שאיננו נובע מעצם טיבו של המשל, יש מקום לראות בכך חריגות⁴¹ ולנסות לעמוד על האמונות והדעות שהחריגות משקפות.

בשונה מהחריגות מהמקרא בקובץ 'על מה היו מדיינים', שהיו הוספות על הנתונים שבסיפור המקראי, החריגות במשלי 'אי הבל אחיך' כוללות גם התעלמות מנתונים משמעותיים ביותר בסיפור זה. בראש ובראשונה יש התעלמות מכל מערכת היחסים שבין אלוים לקין שקדמה לרצח. בסיפור המקראי קין הקריב מנחה לה', וה' (שלא שעה למנחתו) פנה אליו בדברים, התייחס לרגשותיו, עודד אותו, הזהיר אותו ושוב עודד אותו.

39. אם לא מניחים שהקהל משלים בעצמו את הפסוק ומאתר את ההקבלה שבין "צִעֲקִים" לבין קולו של הגדי, הרי שיש כאן איהתאמה בין המשל לנמשל, וכטענת שטרן, 1995, עמ' 65-67, 81, דווקא באיהתאמה עשוי להיות טמון עיקר משמעו של המשל.

40. ראו דברי שטרן, שם, עמ' 30, 94, על בחירת חז"ל בקיסר הרומי או בנציבו בארץ ישראל כמשל לאלוקים.

41. שטרן הצביע על יצירת איהתאמות בין הסיפור לבין הנמשל כאחת הדרכים של המשל לסבך את פירושו (שם, עמ' 29), כדרך לטמון במשל משמעויות נוספות, שונות מהמשמעות המפורשת שבו (שם, עמ' 65-67). וכאחת הדרכים של המשל ליצירת פערים, דרכים שהוא נוקט כדי 'להפעיל' את קהלו (שם, עמ' 81, וראו גם עמ' 21, 74).

לנוכח זאת היה יכול המשל להציג את אלוקים וקין בדמות אב ובנו או כמלך ועבדיו,⁴² דמויות שיש ביניהן היכרות קודמת ויחסים מסוימים. בניגוד לכך בשלושת המשלים בן דמותו של קין (העומד ליד ההרוג והגנב) אינו מוכר לבן דמותו של אלוקים (האיפרכוס, בעל הגינה ובעל המרעה). במשל הראשון נוצר המגע בין אלוקים לקין במקרה: האיפרכוס "היה מהלך באמצע פלטיא" (רחוב רחב או כיכר), וללא תכנון מוקדם "מצא הרוג ואחד עומד על גביו". בשני המשלים האחרים בעל הרכוש אינו מתעניין בגנב הנמלט אלא חרד לרכושו. אם כן, מן המשלים עולה תמונה שונה לחלוטין של היחס בין אלוקים לבריותיו. היחס החיובי ההדדי בין האדם לאלוקים שהופיע במקרא (הקרבת המנחה של קין לה', דברי העידוד של ה' לקין) נעלם. האדם (העומד ליד ההרוג וכן הגנב) אינו מעוניין בכל קשר עם אלוקים, ואילו אלוקים אינו מוצג במשל כמי שמתעניין באדם, קשוב לרגשותיו, מעודד ומזהיר אלא כמושל, שופט ותובע, זר ומנוכר.

החריגה מהתיאור המקראי קיצונית עוד יותר במשל השני והשלישי, המציגים תמונה הפוכה מזאת שבסיפור המקראי. קין בתורה הוא עובד אדמה המקריב לה' מנחה מפרי מעשיו, ואילו קין שבמשלים אלה גונב מפרי האדמה (תותין) או מיבול המרעה (גדי) השייך לאלוקים. להפיץ זה יש כמה משמעויות. ראשית, טיב חטאו של קין משתנה: החטא שהוצג במקרא (ובמשל האיפרכוס) כחטא כלפי הבל ("בין אדם לחברו") הפך במשל לחטא כלפי אלוקים ("בין אדם למקום"). בכך עולה ממשלי התותין והגדי אמירה חשובה: כל פגיעה בזולת היא פגיעה ברכושו של אלוקים, שכן הוא אדון הכול. שנית, דמותו של קין משתנה. קין שבמקרא הוא דמות שהטוב והרע משמשים בה בערבוביה, ועל כן בולטת הבחירה החופשית שניתנה לו לנטות לטוב או לרע,⁴³ ואילו קין שבמשלי הגנב מתאפיין בתכונות שליליות בלבד: הוא גנב, שקרן, טיפש ומגוחך. כדמות שלילית קין שבמשל דבק בדרכו ומוסיף על חטא הגנבה את חטא השקר. שלישית, הצגתו של קין כמי שנכנס לתחומו של אלוקים (לגינה או למרעה) ונטל ממנו תותין או גדי ללא רשות, הופכת את קין לדומה יותר לאביו, שהיה בגן שבו נטע ה' עצים ואכל ללא רשות מפרי עץ הדעת. בהקבלה הנוצרת בין קין לאדם הראשון בכל שלושת משלי 'אי הבל אחיך' עשויה להסתתר טענה שתכונות שליליות מסוימות מאפיינות את כלל האנושות או שתכונות שליליות (לרבות נטייה לחטוא) עוברות מאבות לבנים. טענות כאלה מצמצמות מאוד את הבחירה החופשית הנתונה לאנושות.

לעיל, בדיון באידאולוגיה שבדרשות הקובץ 'על מה היו מדיינים', הצבענו על יכולתו של הסיפור הדרשני להעביר מסר אידאולוגי מכוח העלילה המוצגת בו. במשלים היכולת

42. לנוכח האפשרות שהדרשן הוא אמורא (רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי, שדבריו מובאים בתחילת סימן ט). הדמות המתבקשת במשל זה היא מלך, בהתאם לנורמה במשלי האמוראים. ראו שם, עמ' 31.

43. ראו שטרנברג, 1985, עמ' 38, 45; ורדיגר, 2018, עמ' 156.

להעביר מסר אידאולוגי גדולה בהרבה בשל החופש ליצור סיפור שאינו מוגבל על ידי הסיפור המקראי שבו הוא אמור להשתלב. למעשה, ההגבלה היחידה המוטלת על הדרשן היא ההכרח לכלול במשל רכיבים מובהקים דיים לאפשר לקהלו לערוך את ההקבלה בין המשל לנמשל. בשלושת משלי 'אי הבל אחיך' רכיבים אלה כוללים את ההנחה שנעשה פשע (יש הרוג, מישהו גנב משהו) ונערכת חקירה, ובמסגרת החקירה יש דיאלוג הבנוי משאלה של החוקר, תשובה מתחמקת של הנחקר והפרכתה בידי החוקר. מעבר לכך הדרשן חופשי לבנות עלילה כרצונו ולעצב דמויות, רקע ואווירה שישרתו את אמירותיו.

בכל שלושת משלי 'אי הבל אחיך' הוסרו מהסיפור המקראי הרכיבים ההופכים אותו לנשגב ולמזעזע. **הרקע** המרומם של הבאת מנחה לה' הומר ברקע סתמי של הליכה בדרך (האיפרכוס) והימצאות גינה ומרעה ללא נוכחות הבעלים. **דמותו** הנשגבה של אלוקים הומרה בדמות מושל רומי ובדמות בעל גינה או מרעה שזרים חדרו לתחומו ונטלו מרכושו ללא רשותו, ודמותו המרשימה והמחרידה של קין (הראשון שהקריב מנחה לה' ורצח אחיו) הומרה בדמות אנונימית ומגוחכת. גם **האווירה** שונתה. רצח האח המזעזע סולק מהמשלים. במשל האיפרכוס לא מתואר רצח אלא רק תוצאתו (הרוג), ולא ידוע על קשר בין ההרוג לבין העומד על גביו. במשל התותין אין רצח אלא אכילת פרי האדמה, ובמשל הגדי – הגדי עדיין חי ומפעה. במקביל למניעת האווירה הקשה העולה מהרכיבים המזעזעים עוצבה במשלים אווירה קלה מכוח הוספת רכיבים קומיים: החשוד מעז פנים נגד האיפרכוס ומאשים אותו באחריות לרצח, ואילו שני הגנבים מציגים עצמם כחפים מפשע, אף שהידיים המוכתמות ופעיייתו של הגדי מעידים על פשעם.

שלא כמו בסיפור המקראי, **העלילה** במשלים איננה בנויה בתבנית של חטא ועונשו. במשל הראשון העלילה עוברת מגילוי הפשע ללכידת הפושע, ואילו במשלים השני והשלישי העלילה נעה מביצוע הפשע ללכידת הפושע. בשלושת המשלים הדיאלוג, שהוא מרכז העלילה, בנוי מניסיון התחמקות והעלמת מידע מהחוקר ומכישלונם של ניסיון זה. עלילת הסיפור המקראי מצביעה על קיום משפט צדק, ואילו עלילות משלי 'אי הבל אחיך' מדגישות תנאי הכרחי אחד למשפט צדק: שהשופט ידע מה התרחש.⁴⁴ כל הרכיבים ה'מנמיכים' שתוארו לעיל מצטרפים לאווירה הקומית שבמשלי 'אי הבל אחיך' ותורמים לאמירה האידאולוגית המרכזית: מגוון לנסות להעלים מידע מאלוקים. אלוקים הוא כול יודע, וכל ניסיון להעלים ממנו מידע נידון לכישלון.⁴⁵

44. ראו אורבר, תשמ"ג, עמ' 228, הערה 8, שהתייחס לתפיסת האל כיודע כול וסבר שעצם מושג ה' כשופט כולל את הידיעה.

45. במשלי 'אי הבל אחיך' הקומיות היא הכלי הרטורי העיקרי להעברת המסר האידאולוגי: היות ה' כול יודע. שימוש בקומיות להעברת מסרים אידאולוגיים מופיע כבר במקרא, לדוגמה בסיפור בלעם והאתן (וראו שטרנברג, 1985, עמ' 94).

כאמור, הבחירה החופשית היא אחד מיסודות האמונה המקראית ובאה לידי ביטוי גם במעשיהם של קין והבל.⁴⁶ הדרשות שבקובץ 'על מה היו מדיינים' מדגישות את הבחירה החופשית של הבל בהציגן אותו כממלא תפקיד שווה בוויכוח שהוביל לרציחתו, ואילו במשלי 'אי הבל אחיך' האחריות לרצח מוטלת אך ורק על קין. משלים אלה אינם מציגים את הבל כבעל בחירה חופשית. בן דמותו של הבל במשל הראשון הוא הרוג, וממילא נטול בחירה, ולכן דמותו במשל השני והשלישי מעולם לא הייתה בחירה בהיותו צמח (תותין) או בעל חיים (גדי).⁴⁷ אם כן, השוואה בין האמירות העולות ממשלי 'אי הבל אחיך' לאלה העולות מהסיפור המקראי מראה התאמה מלאה באמונת היסוד של ידיעת ה', המודגשת מאוד במשלים. יש שוני מסוים בדבר הבחירה החופשית הנתונה לאדם, שכן במשלים אלה היא ניטלת מהבל ונותרת של קין בלבד. לעומת התאמה זו - מלאה או חלקית - בולטים השוני בהערכת טיבו של האדם וההיפוך ביחסים שבין אלוקים לאדם. קין המקראי הוא דמות מורכבת המתאפיינת גם בהכרת הטוב, ואילו קין במשלי 'אי הבל אחיך' הוא בעל תכונות שליליות בלבד. קין המקראי מעניק לה' מפרי עמלו, ואילו קין במשלי הגנב גוזל מרכושו של אלוקים, ואת יחסי הקרבה בין ה' לקין שבסיפור המקראי (נתינת מנחה, דברי עידוד) מחליפים במשלי 'אי הבל אחיך' זרות, ניכור ועוינות.

משל האתליטין

היחידה השלישית שנעסוק בה כוללת דרשה אחת של רבי שמעון בר יוחאי המובאת בהמשך אותו סימן.⁴⁸ הדרשה ממשילה את קין והבל לשני אתליטין:

אר"ש בן יוחאי קשה הדבר לאומרו, ואי אפשר לפה לפרשו, לב' אתליטין⁴⁹ שהיו עומדין ומתגששים לפני המלך אילו רצה המלך פירשן⁵⁰ ולא רצה המלך לפרשו, נתחזק אחד על

46. ראו בהמשך, בסעיף 'בין קול המקרא לקול המדרש - שלושה דגמים'.

47. משלי 'אי הבל אחיך' מתמקדים בקין ולא בהבל, ולכן צמצום זה בבחירה החופשית אינו בולט לעין.

48. בנוסח וילנא משל האתליטין נמצא בהמשך כב ט, ובנוסח תיאודור-אלבק בהמשך כב י. למרות היותו משל כמותם, משל האתליטין אינו חלק מיחידת משלי 'אי הבל אחיך'. שלוש דרשות על 'דמי' מפרידות בינו לבין משלי 'אי הבל אחיך'. משלים אלה עוסקים בחקירת אלוקים את קין לאחר הרצח, ואילו משל האתליטין מתמלל את צעקת הדם. ראו לעיל בהערה 31.

49. משלי חז"ל מוציגים בכמה נוסחאות. הארוכה שבהם היא "משל. למה הדבר דומה? ל[...]", השכיחה ביותר היא "משל. ל[...]", ואילו כאן מופיעה הנוסחה הקצרה ביותר: "ל[...]" (ראו שטרן, 1995, עמ' 32).

50. ליונסון, תשנ"ט, עמ' 64, מעדיף את נוסח כ"י ותיקן 60: "אילו רצה המלך פירשו, לא רצה לפשרו", ומפרש 'לפשר' במשמעות להתיר, לחלץ, למלט. כיוון ששלב ההתערבות המלך במשל זה הוא לפני הכרעת

חבירו והרגו, והיה מצווח ואמר מאן יבעי דיני קדם מלכא⁵¹ כך קול דמי אחיך צועקים אלי⁵² (בראשית רבה [יולנא] פרשת בראשית פרשה כב סימן ט).

רבי שמעון בר יוחאי מקדים למשל האתליטין אמירה יוצאת דופן: "קשה הדבר לאומר, ואי אפשר לפה לפרשו". בהקדמה זו הוא מזהיר בדבר התוכן של דרשתו ומצביע על דרכו להבאת תוכן זה, דרך לא מפורשת המחייבת את הקורא להסיק מהאמור גלויות על מה שמשמע ממנו. כאמור, כל משל פרשני מזמין את קהלו להשוות בין המשל לנמשל ולבוא בעצמו לכלל מסקנות.⁵³ פתיחת דרשתו של רשב"י מנחה את קהלו לחפש בדרשתו משמעויות מעבר למקובל במשלים פרשניים.⁵⁴ נוסף על כך אפשר לראות בהקדמת רשב"י הצהרה על הקושי באמירת תוכן דבריו והזמנת קהלו להסיק שצורך גדול גרם לו לדרוש את דרשתו.

הקדמת רשב"י למשל האתליטין תואמת הן את הקושי שבטיעון כנגד ה' העולה מהפן הפרשני של משל זה, הן את הקושי שבהבאת משל המנוגד ניגוד קוטבי לשניים מיסודות האמונה המקראית. כפי שנראה בהמשך הפן הסיפורי שבמשל בעיית הרבה יותר מהפן הפרשני שבו.

א. משל האתליטין – פרשנות

משל האתליטין של רשב"י מתמודד עם כמה קשיים בכתוב. כמו משלי 'אי הבל אחיך' גם משל זה מתמודד עם הקושי שבדברי ה' "קול דְּמֵי אָחִיךָ צְעָקִים", הנובע מכך שמילולית דם אינו יכול לצעוק. להבדיל ממשלי 'אי הבל אחיך' הרואים בצעקה מטפורה, משל האתליטין מציג אותה כצעקה מילולית ועונה על השאלה העולה מתפיסתו: מה הייתה הצעקה, מה היו מילותיה. מכוח הסיפור שבדרשה ובעזרת ה'תמליל' של הצעקה מפרש

הקרב, ואיש מהמתחרים עדיין לא זקוק לחילוץ והצלה, נראה לי נכון להעדיף את הנוסח "לפרשן", המופיע ברוב המקורות.

51. תרגום: מי יבקש (או יתבע) דיני מלפני המלך.

52. בהמשך המדרש כתובות המילים "מן האדמה". הן בנוסח וילנא הן בנוסח תיאודור-אלבק כתובה נקודה לאחר "מן האדמה". נראה לי שיש למקם את הנקודה לאחר "צועקים אלי", משום שהמילים "מן האדמה" מובאות במדרש כמילים הנדרשות בדרשה הבאה, החותמת את הסימן: "לעלות למעלה לא היתה יכולה שעדיין לא עלתה לשם נשמה, ולמטה לא היתה יכולה לעמוד שעדיין לא נקבר שם אדם והיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים".

53. ראו לעיל בסעיף 'משלי "אי הבל אחיך" – פרשנות', וראו שטרן, 1995, עמ' 18.

54. שטרן, שם, עמ' 56-57, מצביע על משל זה כדוגמה למשל שהוא צופן, כלומר דרך תקשורת המבדילה בין "אלו שמבפנים", המבינים את כוונת המשל, לבין "אלו שמבחוץ", שאינם מבינים זאת. כפי שאראה בהמשך, במשל זה אין צורך בידע פנימי כדי לעמוד על משמעותו הקשה של המשל.

רשב"י את "קול דְּמֵי אֶחֱיָהּ צִעֲקִים" לא כעדות לרצח אלא כמחאה עליו. כמו כן מסביר רשב"י במשל האתליטין מדוע הייתה הצעקה "אֵלֵי" – אל אלוקים. לפי משל האתליטין, דמיו של הבל צועקים מפיו של הבל. "קול דְּמֵי אֶחֱיָהּ" הוא הקול על דמי אחיך, קולו של אחיך על דמיו. ייתכן שמדובר בקולו של האתלט הגוסס, וייתכן שיש כאן מעבר לסוגה הפנטסטית, ומדובר בקולו של ההרוג.⁵⁵ בהתאם להצגת הצעקה כצעקה בקול אנושי, רשב"י גם 'מצטט' את הצעקה: "מאן יבעי דיני קדם מלכא".⁵⁶ הגוסס (או ההרוג) רוצה שדינו יתבקש מלפני המלך, שהמלך ידון את דינו. כיוון שהמלך הוא השופט העליון, וכיון שהוא נוכח בקרב (האתליטין "היו עומדין ומתגוששים לפני המלך"), הבקשה לעריכת דין מופנית אל המלך, "אֵלֵי", אל אלוקים.

בפרשנות של רשב"י שהסברנו עד כאן אין דבר אשר "אי אפשר לפה לפרשו". מבט נוסף במשל מראה שרשב"י איננו מציב את אלוקים רק בתפקיד השופט שהדין אמור לבוא לפניו ("קדם מלכא") אלא גם בתפקיד הנאשם. המשל מספר: "אילו רצה המלך פירשן ולא רצה המלך לפרשו", ורק כך "נתחזק אחד על חבירו והרגו". חוסר רצונו של המלך לפרשן הוא שאפשר את ההריגה, וממילא הצעקה מופנית כלפיו כאשר ברצח. בדברי רשב"י יש טענה חמורה כנגד אלוקים, אבל אין להניח שהיא מצדיקה את הקדמתו "קשה הדבר ואמרו ואי אפשר לפה לפרשו", שכן טענה חמורה זאת מופיעה במדרש תנחומא ללא כל הקדמה: "צועקים אלי צועקים עלי משל לשנים שעשו מריבה הרג אחד מהן את חבירו היה בהן שלישי ולא הפריש ביניהם, על מי הכל משיחין לא על השלישי, לכך כתיב צועקים אלי צועקים עלי" (תנחומא, בראשית ט). למעשה הטענה בתנחומא מפורשת יותר, שכן היא קוראת את "צִעֲקִים אֵלֵי" "צועקים עליו",⁵⁷ מאשימים אותו. נראה כי חלק מהדבר שאי אפשר לפרשו טמון בהבנת הסיטואציה המתוארת במשל. קרב האתליטין המתואר בו הוא חלק מהתחרויות הרומיות שנקראו Ludii – שעשועים⁵⁸ – שנערכו בדרך כלל בנוכחות קהל רב.⁵⁹ בזמנו של רשב"י הן נערכו לרוב כחלק מפולחן הקיסר. במהלכם עורך המשחקים או הקיסר (אם נכח) הם שקבעו אם המנוצח יחיה או ימות, ועל כן הם שנחשבו להורגיו של המנוצח.⁶⁰ במשל של רשב"י האתליטין "היו עומדין

55. במקרה זה יש אפשרות (דחוקה) שרשב"י קורא את דברי ה' "קול דְּמֵי אֶחֱיָהּ צִעֲקִים" כפנטסטיים ולא כמטפוריים.

56. בנוסח אלבק: "יבעי דיני קדם מלכא" – יתבקש דיני מלפני המלך (בראשית רבה [תיאודור-אלבק] בראשית כב, י).

57. על קריאה מדרשית הנשענת על דמיון צלילי ומתעלמת מהכתיב ראו היימן, תשי"ד, עמ' 127-128.

58. מכאן השם החז"לי "לודר" לגלדיאטור.

59. ראו וייס, 1994, עמ' 157-169.

60. ראו לוינסון, תשנ"ט, עמ' 70, הערה 51, המצטט את ברטון, 1993, עמ' 19. אם כך, תרגום 'אוטומטי' של הקהל (שהסיטואציה המתוארת במשל מוכרת לו) מהמשל אל נמשלו מציב את אלוקים כמי שמבחינה

ומתגוששים לפני המלך", כלומר נראה שמדובר בהצגה פרטית שנערכה למען המלך. במקרה זה המלך הוא סיבת הקרב, ורצונו בשעשועים הוא הגורם לקרב. אם כן, הרי שיש כאן פרשנות לקושי עצום בסיפור המקראי: מדוע שעה ה' להבל ולמנחתו ולא שעה לקין ולמנחתו?! מדברי רשב"י עולה שה' נהג כך משום שהיה מעוניין בתחרות בין קין להבל,⁶¹ אולי כדי להעמיד את קין בניסיון. גם אם כוונת ה' הייתה להעמיד את קין בניסיון, תוצאת הניסיון הייתה כישלון של קין ורצח הבל, ולכן רשב"י מטיל את אשמת הרצח על המלך, אלוקים. רשב"י מדבר במפורש על הפסיביות של המלך, על אי-התערבותו, ובמרומו על רצונו של המלך בקרב עד מוות.

כמו הדרשות בקובץ 'על מה היו מדיינים' ומשלי 'אי הבל אחיך' גם משל האתליטין משתמש בנתונים מהסיפור המקראי. הסיפור המקראי עוסק בהריגה ובמשפט (שה' עורך לקין), וגם משל האתליטין עוסק בהריגה ובתביעת משפט ("בעי דיני"). אלוקים, השופט העליון, עורך משפט בסיפור המקראי, והמלך, שאף הוא השופט העליון, הוא הנתבע לעשות משפט במשל הפרשני. בסיפור המקראי אלוקים ראה את הרצח (שהרי אלוקים כול יודע), ואף במשל האתליטין המלך ראה את הרצח.⁶² בסיפור המקראי קין היה "לפני ה'", כפי שעולה מהכתוב לאחר הדיאלוג בינו לבין ה', "וַיֵּצֵא קַיִן מִלְפָּנֵי ה'" (בראשית ד, טז), ובמשל הפרשני שני האתליטין "היו עומדין ומתגוששים לפני המלך". בסיפור המקראי הרוצח והנרצח הם אחים, ובמשל הפרשני מכונה הנרצח "חבירו" של הרוצח.⁶³ לנוסח התיאור המקראי של הרצח, "וַיִּקָּם קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו וַיַּהַרְגֵהוּ", מקביל נוסח תיאור הרצח במשל הפרשני, "נתחזק האחד על חבירו והרגו". כמו כן יש מקום להניח שהנוסח הנמצא במשל, "אילו רצה המלך פירשו, לא רצה המלך לפירשו", מושפע מנוסח דברי ה' לקין, "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תִיטִיב" (שם, ז), שכן בדברי ה' לקין מוצעות שתי אפשרויות, טובה ורעה, וכך גם במשל האתליטין, היוצר אפשרות טובה על ידי משפט היפותטי "אילו רצה המלך – פירשו".

הפעילות הפרשנית של משל האתליטין והנתונים המקראיים הבונים את המשל אין בהם כדי לטשטש את הפער העצום⁶⁴ בין המשל הפרשני לנמשל המקראי, פער אידאולוגי שנוצר מכל רכיבי משל האתליטין.

רשמית הוא הרוצח של הבל.

61. וכן מציע גם לוינסון, שם, עמ' 83.
62. בשונה ממשלי 'אי הבל אחיך', שבהם האיפרכוס וכנראה גם בעלי הגינה והמרעה לא ראו את פעולת הרצח או הגנבה.
63. בשונה ממשלי 'אי הבל אחיך', שבהם לא מצוין קשר בין ההרוג לעומד על גביו, וכמובן אין שום חברות או אחווה בין הגנב לבין התותין והגדי.
64. כאמור, היעדר ההתאמה בין המשל לנמשל הוא אלמנט מובנה במשלי חז"ל, וראו שטרן, 1995, עמ' 21, 29, 65-67, 74, 81; פרנקל, תשל"ז, עמ' 409-411. כאן מדובר בפער גדול במיוחד.

ב. משל האתליטין – אידאולוגיה

במשל האתליטין, להבדיל מדרשות 'על מה היו מדיינים' וממשלי 'אי הבל אחיך', האמירה האידאולוגית 'צועקת' מהדרשה. לפיכך נפתח באמירות המפורשות ונעבור לאמירות הנסתרות יותר, שחלקן עולה מן החריגות מהסיפור המקראי.

האמירה המפורשת ביותר בדרשתו של רשב"י היא שאלוקים הוא האשם ברצח. הוא בוודאי אשם בכך שלא מנע את הרצח אף שיכול לעשות זאת ("אילו רצה המלך – פירשן, ולא רצה המלך לפרשן", וכתוצאה "נתחזק אחד על חבירו והרגו"). כפי שנסביר בהמשך, ייתכן שהוא אף אשם בכך שגרם לרצח. הטענה שהוצגה במשל האיפרכוס כניסיון התחמקות כושל מוצגת כאן כטענה אמיתית, תקפה. למותר לציין שלא כך טוען הסיפור המקראי. אמירה מפורשת מעט פחות מקודמתה היא האמירה שבעולמנו אין דין ואין דיין. אמירה זאת עולה מתיאור המצב האבסורדי שבו הנאשם (המלך במשל ואלוקים בנמשל) הוא השופט העליון, מי שלפניו בא הדין.⁶⁵ אמירה זאת מנוגדת לחלוטין לאמירה העולה מהסיפור המקראי, המתאר עולם שיש בו משפט צדק.⁶⁶ אפשר לעמוד על תמונת עולם זאת של המשל משתי חריגות של המשל מהסיפור המקראי: החריגה האחת היא השמטת הדיאלוג שלאחר הרצח: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי. וַיֹּאמֶר מָה עָשִׂיתָ? (בראשית ד, ט-י). המשל עובר מביצוע הרצח (שם, ח) ישירות אל הצעקה הנזכרת בדברי ה' "קול דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי" (שם, י): "נתחזק אחד על חבירו והרגו, והיה מצווח ואמר [...]".

החלק המושמט במשל האתליטין כולל שאלה (אֵי הֶבֶל אָחִיךָ), תשובה מתחמקת (לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי) ותגובה (מָה עָשִׂיתָ). למעשה מדובר בהליך השייך למשפט: חקירת הנאשם. השמטת הליך זה תואמת עולם שבו אין דין ואין דיין. החריגה השנייה היא העברת דברי ה' "קול דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי" (המעידים שאלוקים מודע לפשע ואחראי לביצוע משפט) לפיו של ההרוג, שצעקה היא כל שביכולתו לעשות. עם זה בעצם התביעה למשפט צדק המשל מאמץ את האידאולוגיה המקראית והולך בעקבות אברהם אבינו

65. לוינסון, תשנ"ט, עמ' 79, מראה שדברי האתלט "יבעי דיני קדם מלכא" מבטאים מצב פרדוקסלי בצרפם שני ביטויים (הרווחים כל אחד כשלעצמו אך כאן הם צירוף יחידי בספרות חז"ל): "יבעי דיני (גבר)" - יתבקש (ייתבע) דיני (ממך), כלומר יש לי טענה כלפיך - המלך כאשם, ו"קדם מלכא" (לפני המלך) - המלך כשופט.

66. קיומו של משפט צדק אלוקי הוא מיסודות האמונה המקראית. אלוקים מתואר בספר בראשית כמי שדרכו היא "לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" (בראשית יח, יט), וראו מלמד, 1945, המוכיח ש'צדקה ומשפט' הוא ביטוי שפירושו משפט צדק. יכולתו ובחירתו של אלוקים לשפוט בצדק הן תשתית לתפיסת הגמול המקראית (ראו ורדיגר, 2018, עמ' 97, 100), והדרישה "לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט" היא הדרישה העיקרית של אלוקים מבני האדם. ראו שם, עמ' 103-105.

שומר לה' "חֲלָלָהּ לְךָ מַעֲשֵׂת כַּדָּבָר הַזֶּה [...] הַשֹּׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?" (שם יח, כה).

אמירה נוספת העולה ממשל האתליטין היא שהתגובה הראויה למציאות שבה אין דין ואין דיין איננה צידוק הדין (תאודיזיה) או שתיקה ("יָדָם אֶהְרֹן" [ויקרא י, ג]) אלא צעקה. ייתכן כי יש כאן אמירה שיש מקום לדרוש משפט צדק גם כאשר הנתבע (האשם בהרג) הוא אלוקים בכבודו ובעצמו, משום שאלוקים שומע ועשוי להיענות לצעקה,⁶⁷ וייתכן שיש כאן רק אמירה שהצעקה היא דרך לגיטימית לבטא כאב, ייאוש ומחאה.⁶⁸

אמירה אחרת העולה מהמשל היא שאלוקים יודע מה מתרחש. שלא כבמשלי 'אי הבל אחיך', במשל האתליטין אין התמודדות עם שאלת ידיעת ה', שכן ההריגה נעשית בקרב גלוי הנערך לפני המלך. בנסיבות אלה אין מקום לחקירה, וממילא הושמט שלב החקירה,⁶⁹ והטענה "קול דְּמִי אָחִיךָ צִעֲקִים אֵלַי" קיבלה משמעות שונה מהצבעה על עדות לרצח. כך נוטרל הקושי שבהצגת ידיעת ה' כמוגבלת שהיה עלול לעלות מהדיאלוג שהושמט, וזאת בלי להציג את ידיעת ה' כעל-אנושית (כפי שעלה מהסיפור המקראי).⁷⁰

אמירה מפורשת פחות העולה ממשל האתליטין היא שאין לאדם בחירה חופשית. אמירה זאת עולה מעצם הסיטואציה שבה בחר רשב"י למשל: קרב גלדיאטורים. כידוע, כמעט כל הגלדיאטורים היו עבדים שנאלצו להילחם בזירה. הצגת קין והבל כשני גלדיאטורים הנלחמים לחיים ולמוות היא אמירה שלא הייתה להם בחירה חופשית, שההריגה היא תוצאת המצב שהושמו בו⁷¹ ואיננה פרי פעולה אוטונומית. אמירה זאת מנוגדת לתפיסה

67. נוסח אלבק, "יבעי דיני קדם מלכא" (להבדיל מנוסח וילנא, "מאן יבעי דיני קדם מלכא"), הולם יותר את ראיית הצעקה כפנייה ישירה למלך, אם כי גם נוסח וילנא, שבו בחרתי, מאפשר הבנת דברי ההרוג כפנייה למלך. לפי נוסח וילנא, רשב"י עושה שימוש יצירתי בכללי התחרות המקובלים, שלפיהם יכול הקהל לבקש על חייו של המנוצח וכך להצילו (ראו גרוסמרק, תשנ"ז, עמ' 77; לוינסון, תשנ"ט, עמ' 70). זמנה של בקשת הקהל (שהייתה שכיחה דווקא כדי שרבי נתן, שחי בימיו של רשב"י, יתיר הליכה לתיאטראות של גויים כדי להציל נפשות, ראו תוספתא עבודה זרה ב, ז) הוא כמובן לפני שהמנוצח נהרג. רשב"י, במפתיע, מיקם את צווחת המנוצח "מאן יבעי דיני קדם מלכא" לאחר שכבר נהרג, ובכך הפך אותה לשאלה רטורית של אכזבה ומחאה.

68. לוינסון, תשנ"ט, עמ' 80-81, מדגיש כי צעקת הגלדיאטור שוברת את הכללים של התחרות, ולכן בעצם קיומה היא התרסה כנגד הסדר הקיים (וזאת מעבר להיותה האשמה של המלך).

69. זו החריגה הראשונה שהזכרנו לעיל.

70. עם זה מעצם הבאת סיפור האתליטין כמשל לסיפור קין והבל עולה הטענה שאלוקים יודע מה מתרחש בעולם גם כאשר האנשים אינם ערים לכך, שכן מה שהתרחש בין קין והבל משול למה שהתרחש "לפני המלך".

71. במצב זה כל אחד מהם "קם להרוג" את האחר.

המקראית⁷² הנראית בבירור בסיפור קין והבל⁷³. לנוכח היעדר הבחירה החופשית של בני האדם המשל מדגיש את הבחירה החופשית הנתונה לאלוקים: "אילו רצה המלך – פירשן. לא רצה המלך לפרשן [...]".

עוד אמירה העולה ממשל האתליטין היא שאין כל קרבה בין אלוקים לאדם. במשל זה אין שום יחס אישי בין המלך לאתליטין. הוא איננו מכיר אותם היכרות מוקדמת⁷⁴ ולא אכפת לו מהרוצח או מהנרצח. הוא צופה בקרב, אבל אין לדעת אם הוא אדיש או חפץ בהכרעת הקרב וסיימו במות אחד האתליטין.⁷⁵ שתי החריות של משל האתליטין מהסיפור המקראי שהזכרנו לעיל מחזקות אמירה זאת. ההשמטה של החלק שבין ההריגה לצעקה ("וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הֶבֶל אָחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי. וַיֹּאמֶר מָה עָשִׂיתָ") היא השמטת **דיאלוג** בין ה' לקין (הדיאלוג הראשון ביניהם המובא בסיפור המקראי).⁷⁶ השמטת הדיאלוג היא חלק מהצגת אלוקים כמי שאיננו יוצר קשר עם בריותיו (חשוב לציין שהצגת המלך ככזה איננה נובעת מהשימוש בתחרות הגלדיאטורים כמשל, כי שלא כמקובל בתחרויות אלה,⁷⁷ במשל זה המלך איננו מורה באגודלו למנצח להרוג את המנוצח או להימנע מכך). גם העברת הדיווח על הצעקה מדברי אלוקים המציין ששמע אותה (באומרו "קול דְּמֵי אָחִיךָ צֶעֱקִים אֲלֵי") לדברי המספר המדווח על הצעקה שבפי ההרוג (שספק אם הגיעה לאוזני המלך) מצטרפת לאמירה שאין קשר בין אלוקים לבריותיו. אמירה לא מפורשת עולה מההקשר שבו נטוע משל האתליטין. כזכור, הסיפור המקראי מתרחש בהקשר משפחתי, מונותאיסטי, הקשר חיובי של אנשים העובדים בחקלאות, זוכים ביבול ומביאים לה' מנחה. לעומתו משל האתליטין נטוע בתרבות האילית הרומית (פולחן הקיסר) ומתרחש בהקשר שונה לחלוטין: אנשים 'מתבדרים' מצפייה בקרב לחיים ולמוות, משתעשעים מרצח. האמירה העולה מתמונת העולם המוצג במשל היא שהעולם הוא מקום אכזרי, מקום של הרס ומוות.

72. ראו להלן בסעיף 'בין קול המקרא לקול המדרש – שלושה דגמים'.

73. ראו דברי אלוקים, המציג לקין את האפשרויות העומדות לפניו: "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב [...] וְאִם לֹא תִיטִיב [...]". (בראשית ד, ז).

74. גם שומעי המשל אינם יודעים דבר על האתליטין מלבד היותם אתליטין העומדים ומתגוששים לפני המלך.

75. התיאור "לא רצה המלך לפרשן" דומשמעי, ואפשר לפרשו כהיעדר רצון או כקיומו של רצון שלא יפרשו.

76. בפסוקים ג-ה מתוארת פנייה של קין לה' (מנחה) שלא נענתה, ובפסוקים ו-ז מובאת פנייה של ה' לקין (דיבור) שלא נענתה.

77. ראו הלוי, תשל"ב, עמ' 232-233. הלוי שם טוען אף שהריגת מתגושש שנפל נחשבה בעולם העתיק לאכזריות גדולה, והיה מקובל שהמלך מורה לחוס על חיי הנפול.

רשימת האמירות האידאולוגיות העולות ממשל האתליטין ארוכה וקשה.⁷⁸ עם כל זה ייתכן שרשב"י לא היה מקדים לדרשתו את המילים "קשה הדבר לאומרו, ואי אפשר לפה לפרשו" אילולא הרכיב הנורא ביותר בתמונת העולם שמשל האתליטין מצויר: האופן שבו אלוקים מוצג בו. אלוקים, הנמשל למלך שנמצא במרכז סיפור האתליטין,⁷⁹ מוצג על ידי רשב"י כשליט רומי המשתעשע בקרבות דמים, ובלשון ימינו: מלך שיוצא לבלות בצפייה בקרב עד מוות.⁸⁰

האופן הנורא שבו אלוקים מצטייר במשל האתליטין תואם את רשימת האמירות האידאולוגיות העולות מהדרשה. כמו (כמעט)⁸¹ כל האמירות שפרטנו לעיל, גם האמירה על הדרך שבה אלוקים בוחר להשתעשע מנוגדת לחלוטין לתמונה העולה מסיפור קין והבל המקראי. הקול העולה מדרשת משל האתליטין של רשב"י שונה לחלוטין מקולו של סיפור המקראי שהוא דורש.

78. אפשר להוסיף לרשימה זאת עוד אמירה: אין בעולם חוק וסדר. אמירה זאת מובנת בעקבות החריגות שיש במשל האתליטין מהדגם של התחרות שעליו הוא בנוי. גם אם לפנינו דגם ספרותי מעורב, כפי שהציע לוינסון, תשנ"ט, עמ' 66, משל האתליטין גורם לקהל, המכיר את השעשועים הרומיים, למצוא עצמו מופתע פעם אחר פעם. המונח 'אתליטין' מזמין (אך כנראה לא מחייב) הנחת תחרות שאין סופה מוות (כתחרות היאבקות או פנקרטיון). המונח 'מתגוששים' מחזק רושם זה. התיאור "אילו רצה המלך פירשן" עשוי לרמוז לקהל על חריגה מהדגם המוכר של היאבקות שאיננה עד מוות, שכן בתחרויות כאלה היה אומנם שלישי שיכול להפריד בין המתגוששים (אם נעשתה עבירה), אך הוא לא היה המלך. חריגה זאת הופכת להפתעה גמורה כאשר הקרב נעשה קרב לחיים ולמוות, ההולם תחרות גלדיאטורים: "נתחזק אחד על חבירו והרגו". הקהל התוהה בשלב זה על היכולת של המלך לפרשן עשוי לנסות 'להחליף' דגם ולעבור לדגם קרב גלדיאטורים (לודרים), אך יתקשה גם בכך, משום שבקרב כזה המלך אינו מפריש בין הלוחמים לפני הכרעת הקרב אלא מורה למנצח מה לעשות - להרוג או להימנע מהריגת המנוצח. לאחר ש'נשברו' שני הדגמים המוכרים לקהל מגיעה ההפתעה הסופית - צעקת הלוחם. צעקה זאת מפתיעה במקומה (ראו לעיל, הערה 68), ויותר מכך בעצם קיומה, שכן כפי שטוען לוינסון, "כאן נפרץ הדגם בסירובו של המנוצח להתנהג על פי מוסכמות הזירה" (לוינסון שם, עמ' 80). התוצאה של ההפתעות הנבועות מאי-התאמת משל זה לדגמים קיימים, המבוססים על חוקי תחרויות ידועים, היא הצגת עולם שאין בו כל חוק, אפילו לא חוקי עוול.

79. המלך מוזכר בתחילת המשל ("עומדים ומתגוששים לפני המלך") ובסופו ("קדם מלכא"). הוא מוזכר ארבע פעמים בסיפור קצר זה (כמעט בכל משפט), ולפניו - ואולי לכבודו - בוצע הקרב, רצונו (או אירצונו) קבע את תוצאתו ("אילו רצה המלך [...] לא רצה המלך"), וכלפיו מופנית הצעקה ("ביעי דיני קדם מלכא").

80. לדעת לוינסון, תשנ"ט, עמ' 84, זאת טענתו העיקרית של רשב"י: אלוקים "נעשה לאחר", וכמו הקיסר גם הוא נהנה מן המוות בזירה.

81. היוצא מן הכלל היחיד הוא נושא ידיעת ה'. במשל האתליטין, כמו בסיפור המקראי, אלוקים יודע על אודות הרצח (אם כי במשל האתליטין לא מדובר בידיעה על-אנושית).

בין קול המקרא לקול המדרש – שלושה דגמים

ההשוואה בין הסיפור המקראי על קין והבל לשלוש יחידות המדרש שבחנו לעיל (קובץ 'על מה היו מדיינים', קובץ 'אי הבל אחיך' ומשל האתליטיין) מגלה בכל אחת מיחידות המדרש יחס אחר בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה, בין הקול המקראי לבין קולו של התנא או האמורא הדורש את התורה. למעשה, בשלוש יחידות אלה נמצאים שלושה **דגמים** שונים של יחס בין קול המקרא לקול המדרש. נדגים תחילה את הדגמים באמצעות אחד הרכיבים האידיאולוגיים שבהם ההבדל בין היחידות בולט במיוחד: תפיסת הבחירה החופשית.

לעקרון הבחירה החופשית חשיבות עצומה במסגרת האידיאולוגיה המקראית בהיותו אחד מיסודות האמונה המקראית. המקרא מלמד כי לאדם נתונה בחירה חופשית כבר בצו על עץ הדעת (בראשית ב, יז), משום שיש מקום לצוות רק על מי שבידו לציית או להפר את הצו, כלומר על בעל בחירה חופשית.⁸² ממילא כל סיפורי המקרא על צווים שניתנו לבני אדם, לרבות נתינת מצוות התורה, מורים על הבחירה החופשית.⁸³ כיוון שהמקרא מיועד לכל עם ישראל,⁸⁴ הוא איננו מסתמך על כך שכל הקוראים יבינו בעצמם כי יש לאדם בחירה חופשית, אלא גם מצהיר זאת בפירושו. כבר בתחילת ספר בראשית מוצגת הבחירה החופשית בהצהרה מפורשת של ה' האומר לקין "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב [...] וְאִם לֹא תִיטִיב" (שם ד, ו): בידך האפשרות להיטיב או לא, בידך הבחירה.⁸⁵ לכל אורך המקרא מופיעות הצהרות מפורשות נוספות, כגון "הֲעִידֹתִי בְכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמָּוֹת נְתַתִּי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבְחַרְתָּ בְחַיִּים" (דברים ל, יט).

82. מהשוואת ניסוח ברכת ה' לעופות ולדגים, "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים לֵאמֹר" (בראשית א, כב), לברכתו לאדם, "וַיְבָרֶךְ אֹתָם אֱלֹהִים וַיֹּאמֶר לָהֶם" (שם, כח), אפשר להסיק שהצגת האדם כמצווה - כלומר כבעל בחירה - מופיעה כבר בתחילת סיפור בריאתו.

83. כדברי הרמב"ם: "אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע או אילו היה שם דבר שמושך את האדם בעיקר תולדתו לדרך מן הדרכים או למדע מן המדעות או לדעה מן הדעות או למעשה מן המעשים כמו שבודים מלבם הטפשים הוברי שמים היאך היה מצוה לנו על ידי הנביאים עשה כך ואל תעשה כך הטיב דרכים ואל תלכו אחרי רשעכם והוא מתחלת ברייתו כבר נגזר עליו או תולדתו תמשוך אותו לדבר שאי אפשר לזוז ממנו, ומה מקום היה לכל התורה כולה" (הלכות תשובה ה, ד).

84. ראו שטרנברג, 1985, עמ' 49-50.

85. על הדרכים שבהן ספר בראשית יוצר בקוראיו ציפיות המעצבות את חוויית הקריאה ומשדרות דרכה לקוראים את אמונת היסוד המקראיות ראו בספרי (ורדיגר, 2018). על מקומה של הבחירה החופשית ועל מגוון הדרכים שבהן ספר בראשית מנחיל לקוראיו את האמונה בה באמצעות ציפיות ראו שם, עמ' 98-99, 120-123, 155-156, 181-182, 211, 213, 217, הערה 49.

לעקרון הבחירה החופשית יש חשיבות רבה גם במחשבת חז"ל. האמונה בבחירה החופשית הנתונה לאדם היא אחד הדברים שהבדילו בין היהדות הפרושית לבין כיתות למיניהן בימי בית שני,⁸⁶ ובמחשבת חז"ל ביטאו דברי רבי עקיבא, "הרשות נתונה",⁸⁷ את הדעה הרווחת.⁸⁸ על היות הבחירה החופשית הנחת יסוד שהתורה עומדת עליה כתב הרמב"ם אגב אימוץ דברי רבי עקיבא:

רשות לכל אדם **נתונה** אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק **הרשות** בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע **הרשות** בידו [...] ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה שנאמר ראה נתתי לפניך היום את החיים, וכתוב ראה אנכי נתן לפניכם היום, כלומר **שהרשות** בידכם וכל שיחפוץ האדם לעשות ממעשה בני האדם עושה בין טובים בין רעים [...].⁸⁹

אם כן, יש משמעות רבה לעמידה על היחס שבין תפיסת הבחירה החופשית בסיפור המקראי לבין תפיסות הבחירה החופשית ביחידות המדרשיות שבחנו. הנה התמונה העולה מהמקרא ומהמדרש:

- בסיפור קין והבל המקראי הבחירה החופשית קיימת ואף מודגשת בדברי אלוקים "הֲלוֹא אִם תִּיטִיב [...] וְאִם לֹא תִיטִיב [...] (בראשית ד, ז).
- בדרשות שבקובץ 'על מה היו מדיינים' הבחירה החופשית קיימת, והיא עולה במידה שווה מהצגת קין ומהצגת הבל כאנשים אוטונומיים לכל אורך הסיפור.
- במשלי 'אי הבל אחיך' הבחירה החופשית מצומצמת: הבל מוצג כנטול בחירה, ואילו קין מתואר כבעל בחירה חופשית, אך לא כדמות מורכבת העשויה לנטות לטוב או לרע.⁹⁰
- במשל האתליטיני של רשב"י⁹¹ הבחירה החופשית איננה קיימת אצל בני האדם (קין והבל). היא נתונה רק לאלוקים (המלך – "אילו רצה [...] לא רצה").⁹²

86. ראו בן מתתיהו, 1963, יג ה, ט (עמ' 89).

87. משנה, אבות ג, טו.

88. ראו אורבך, תשמ"ג, עמ' 227-253.

89. הלכות תשובה ה, א-ג. ההדגשות שלי.

90. בניגוד לסיפור המקראי, וראו שטרנברג, 1985, עמ' 38, 45.

91. בכך יוצא רשב"י במשל האתליטיני כנגד עמדת רבי עקיבא רבו, "הרשות נתונה", שהזכרנו לעיל. אין זה הדבר היחיד שבו רשב"י חולק על רבי עקיבא רבו, וראו ספרי דברים פרשת ואתחנן פיסקא לא: "רבי שמעון בן יוחיי אומר ארבעה דברים היה רבי עקיבא דורש ואני דורשם ודברי נראים מדבריו", ובנוסח אחר בתוספתא (ליברמן), סוטה ו, ו.

92. למעשה, בגלל הדומשמות של הניסוח "לא רצה המלך לפרשן" (ראו לעיל, הערה 76), ספק אם המלך טורח להשתמש בבחירה החופשית הנתונה לו.

אם כן, למרות מעמדה של הבחירה החופשית במסגרת האידאולוגיה המקראית ובתפיסה המקובלת במחשבת חז"ל, אין התאמה מלאה בין המקרא למדרש בנקודה זאת. דרשות 'על מה היו מדיינים' ממשיכות את המקרא, אך בדרשות 'אי הבל אחיך' יש צמצום שהוא שינוי של ממש בהצגת הבחירה החופשית, ואילו משל האתליטין מנוגד לחלוטין לתפיסת המקרא בנידון.

המשך (על מה היו מדיינים), **שינוי** ('אי הבל אחיך') ו**ניגוד** (משל האתליטין): אלה שלושת הדגמים של סוגי היחסים בין קול המקרא לקול המדרש ביחידות שניתחנו בכל הנוגע לשאלת הבחירה החופשית. מבחינה לוגית דגמים אלה משקפים את שלוש הדרכים היחידות שבהן טקסט מאוחר עשוי להתייחס אל טקסט הקדום לו שבו הוא דן.

שלושת הדגמים האלה נמצאים לא רק בשאלת הבחירה החופשית אלא כמעט בכל רכיבי הדרשות, ואפשר לאפיין באמצעותם גם את הנטייה הכללית של כל אחת מהיחידות המדרשיות. כפי שמראים הניתוחים המפורטים של יחידות אלה שהובאו לעיל, הקובץ 'על מה היו מדיינים' נוטה לדגם **ההמשך**, קובץ 'אי הבל אחיך' נוטה לדגם **השינוי**, ואילו משל האתליטין נוטה לדגם **הניגוד**.

בקובץ 'על מה היו מדיינים' הפעילות הפרשנית העיקרית היא היענות לצורך עז למלא את הפער שהמקרא מדגיש את קיומו בצינון "וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הֶבֶל אָחִיו" בלי להביא את דברי קין.⁹³ הניסיון למלא פער זה הוא מהפעולות שהקוראים מוצאים עצמם נאלצים לעשות,⁹⁴ וכך נוצר הרושם שהקובץ הוא חלק מתהליך הקריאה בסיפור המקראי. הקובץ נראה כהמשך הסיפור המקראי גם בגלל היותו סיפור דרשני, כלומר סיפור הממוקם בשלב מסוים של הסיפור המקראי, וממילא תלוי בסיפור המקראי שהוא מרחיב.⁹⁵ כמו כן הקובץ משתמש בנתונים מהסיפור המקראי של קין והבל ומסביבתו הקרובה. אגב שימוש יצירתי בנתונים אלה הקובץ מצייר עולם דומה לזה המתואר הסיפור המקראי, עולם משפחתי (תאומה, בכור), חקלאי (ויכוח על קרקע) או פולחני (ויכוח על המקדש), עולם של חיי עשייה (עבודת קרקע ועיסוק במיטלטליו) ועבודת ה'. העלילה שבקובץ קרובה (אך לא זהה) לעלילת פסוק ח שהוא דורש (במקום דיבור יחיד וחד־צדדי ובעקבותיו רצח יש בקובץ כמה דיבורים דו־צדדיים המובילים לרצח),⁹⁶ ולדמויות

93. ראו לעיל, בסעיף "על מה היו מדיינים" – פרשנות'.

94. ראו פרי ושוטרנברג, 1968, עמ' 263-264. על הצורך העז למלא פער זה מעידים התרגומים הקדומים, שכמעט כולם (להוציא אונקלוס) ממלאים פער זה. ראו ורמס, 1961-1962, עמ' 81-114; שגן, תשנ"ג, עמ' 26, הערה 68. להפרכת טיעוניהם של כמה מפרשים וחוקרים שסברו שאין כאן פער ראו אופנהיימר, תש"ל, עמ' 29.

95. ראו לעיל, הערה 28.

96. עם זה כפי שכתבתי לעיל בסעיף "על מה היו מדיינים" – אידאולוגיה; העלילה שונה מאוד ממכלול סיפור קין והבל המקראי.

שבדרשות הקובץ יש קרבה מסוימת לדמויות המקראיות.⁹⁷ האווירה המתוחה בקובץ זה אף היא המשך לאווירת הסיפור המקראי (ובמיוחד בפסוק ח). חלק מהאמירות העולות מהקובץ מבוססות במידה זאת או אחרת על הסיפור המקראי (יש לבני האדם בחירה חופשית, רצח מתרחש בגלל הרצון בבעלות על רכוש, על פולחן ועל נשים), ולחלק אין בסיס מקראי (רצח בא בעקבות ויכוחים, שני הצדדים אשמים ברצח). אם כן, הנטייה לדגם **ההמשך** היא המאפיינת את קובץ 'על מה היו מדיינים'.

בקובץ 'אי הבל אחיך' הפעילות הפרשנית עונה על קשיים העולים מן הכתוב אך אינם מודגשים בכתוב ואינם עוצרים את שטף הקריאה. לפיכך הדרשות שבקובץ נתפסות כפרשנות לסיפור המקראי ולא כחלק מתהליך קריאתו. כל הדרשות בקובץ זה הן משלים, כלומר סיפורים עצמאיים שאינם חלק מהסיפור המקראי ואינם נשענים עליו, וממילא אינם נתפסים כהמשכו. הקובץ משתמש בנתונים מהסיפור המקראי אך גם מתעלם מחלק מנתוני הסיפור המקראי וגם משתמש בנתונים באופן הפוך מהופעתם במקרא.⁹⁸ העולם המתואר בקובץ זה דומה לעולם שבסיפור המקראי בהיותו עולם חקלאי (בשניים מהמשלים), עולם של חיי עשייה (של האיפרכוס ובעלי הגינה והמרעה), ושונה ממנו בהציגו עולם עירוני (משל האיפרכוס) ועולם ללא עבודת ה'. העלילה מקבילה בדיוק לעלילה המקראית שבפסוקים הנדרשים וכוללת פשע,⁹⁹ חקירת הפושע, ניסיון התכחשות ודחיית ההתכחשות. הדמויות בקובץ זה שונות ממקבילותיהן בסיפור המקראי, מי פחות ומי יותר,¹⁰⁰ והאווירה הקומית שבקובץ שונה לחלוטין מהאווירה כבדת הראש שבסיפור המקראי.¹⁰¹ משתי האמירות המרכזיות של קובץ זה, האחת מבוססת על הסיפור המקראי ועולה מן הפסוקים הנדרשים (ה' כול יודע ומגוחר לנסות להעלים ממנו דבר), והאחרת (רצח הוא פגיעה ברכושו של אלוקים) איננה עולה מסיפור קין והבל המקראי

97. כפי שציינו בניתוח הקובץ, דמותו של אלוקים מרכזית בסיפור המקראי ואיננה מובאת בקובץ. עם זה יש לזכור שאלוים אינו נזכר בפסוק ח, שאותו הקובץ דורש, ובדרך כלל היעדרותה של דמות בולטת פחות מהופעתה עם מאפיינים שונים.

98. ראו הצגתו של קין, עובד האדמה שהביא מנחה לה' מפרי מעשיו, כנגב הגונב מפרי האדמה של בעל הגינה.

99. במשל האיפרכוס במקום תיאור ביצוע הפשע מתואר הגילוי שבוצע פשע.

100. קין מוצג כמורכב במקרא וכשליילי בלבד בקובץ 'אי הבל אחיך', אלוקים מוצג כקרוב לבריותיו וחפץ בטובתן במקרא וכמתעניין רק בתפקידו וברכושו בקובץ, והבל המקראי הפך בשניים ממשלי הקובץ לבעל חיים או לצמח.

101. בפסוקים הנדרשים בקובץ 'אי הבל אחיך' יש אווירה כבדת ראש והמתנה דרוכה לתגובת קין, שלנוכח דמותו המורכבת אין לצפותה מראש, וראו שטרנברג, 1985, עמ' 266-267, על המתח הנוצר מאפיון הדמויות המורכב בסיפורת המקראית.

אך תואמת את התפיסה המקראית.¹⁰² בסך הכול, למרות כמה חריגות, הקובץ 'אי הבל אחיך' נוטה לדגם השינוי נטייה מובהקת.

במשל האתליטין כמו במשלי 'אי הבל אחיך' הקשיים שעמם הפעילות הפרשנית מתמודדת אינם כאלה העוצרים את שטף הקריאה, וגם הסיפור המובא בדרשה זאת הוא משל, סיפור העומד בפני עצמו. ממילא גם דרשה זאת איננה נתפסת כהמשך תהליך קריאת הסיפור המקראי. המשל משתמש בכמה נתונים מהסיפור המקראי אך מתעלם מרוב הנתונים שבסיפור קין והבל המקראי ואפילו מתעלם מהנתונים שבפסוקים שהוא דורש.¹⁰³ העולם המתואר במשל האתליטין ממשיך את העולם המתואר בסיפור המקראי בכך שאלוקים (המלך) מוצב במרכז העולם, אך מנוגד לעולם המקראי בכל יתר רכיביו. זהו עולם עירוני שמתנהלים בו חיי שעשועים ולא חיי עשייה, הכולל ככל הנראה עבודה זרה.¹⁰⁴ מול העלילה שבפסוקי המקרא הנדרשים במשל - רצח, חקירה, ניסיון התכחשות וביטולו - במשל מוצגת עלילה שונה: אימיניעת רצח, רצח וזעקת מחאה. הדמויות במשל זה מנוגדות מכל בחינה לאלה שבסיפור המקראי.¹⁰⁵ האווירה במשל זה ממשיכה את כובד הראש שבסיפור המקראי אך מוסיפה עליו כאב, ייאוש ואולי אף מחאה. למעט ההכרה בכך שה' יודע מה מתרחש בעולמו, כל האמירות שבמשל האתליטין מנוגדות לחלוטין לאלה שבסיפור המקראי.¹⁰⁶ כך, לפי משל האתליטין, אלוקים איננו חפץ למנוע רצח, אלא הוא האשם ברצח; אין לאדם בחירה חופשית, ובעולמנו אין משפט צדק; אין דין ואין דיין.¹⁰⁷ אין ספק כי משל האתליטין נוטה לדגם הניגוד.

102. המקרא יוצא מהנחה כי מובן מאליו שהעולם שייך לה', שהרי ה' ברא אותו. מלבד ההיגיון הפשוט המקנה ליוצר בעלות על יצירתו מופיעות במקרא גם הצהרות מפורשות, כגון "לה' האָרֶץ וּמְלוֹאֶהָ תָּבֵל וְיִשְׁבִּי בָּהּ. כִּי הוּא עַל יָמִים יִסְדָּהּ וְעַל נְהָרוֹת יְכַוְנֶנָּה" (תהלים כד, א-ב). מבעלות ה' על העולם אפשר להסיק ששימוש בעולם שלא בהתאם להוראותיו (הוראות כגון מילוי הארץ ושלטון בבעלי החיים והיתרי האכילה שבבראשית א, כח-כט) שקול לגנבת רכושו של אלוקים, וממילא רצח שקול לגנבה מאלוקים. חשוב לציין כי בחז"ל יש תפיסה מרחיקת לכת עוד יותר המניחה שגם הנאה מהעולם **בהתאם** להוראות אלוקים (כגון אכילת ירקות) מחייבת בקשת רשות מאלוקים (או למצער הכרה בבעלותו על העולם), אחרת היא נחשבת לגזל רכוש אלוקים. תפיסה זאת היא מקור לחיוב בברכות הנהנין: "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים שנא' לה' הארץ ומלואה [...] כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו גזל להקב"ה" (בבלי, ברכות לה ע"א-ע"ב).

103. הדיאלוג בין ה' לקין איננו מופיע במשל, וראו לעיל בסעיף 'משל האתליטין - אידאולוגיה'.

104. פולחן הקיסר הרומי, וראו לעיל בסעיף 'משל האתליטין - פרשנות'.

105. קין לא זכה לשום אפיון (מעבר להיותו נאלץ להתמודד בקרב לחיים ולמוות), והבל אופיין רק על ידי עצם צעקתו ותוכנה. על אפיון אלוקים ראו לעיל בסעיף 'משל האתליטין - פרשנות' ובסעיף 'משל האתליטין - אידאולוגיה'.

106. ראו לעיל בסעיף 'משל האתליטין - אידאולוגיה'.

107. הקשר בין הבחירה החופשית לאפשרות קיומו של משפט צדק בולט בדברי הרמב"ם: "אילו האל היה גוזר על האדם להיות צדיק או רשע [...] באי זה דין ואיזה משפט נפרע מן הרשע או משלם שכר לצדיק,

עצם קיומם של דגמי השינוי והניגוד איננו מובן מאליו. היחידות המדרשיות שהבאנו מפרשות את הטקסט המקראי שהן דורשות (ממלאות פערים, מנמקות הופעת מידע עודף, מבארות ביטויים פיגורטיביים וכן הלאה),¹⁰⁸ ועל כן היה מקום לצפות שהן תמשכנה את הסיפור המקראי ברוב רכיביהן.¹⁰⁹

זכור, כל שלוש היחידות שבחנו מובאות מאותו קטע מדרשי, פרשה כב במדרש בראשית רבה. כלומר, עורך בראשית רבה ראה לנכון להביא יחדיו דרשות שאינן רק סותרות בפרשנותן¹¹⁰ אלא מבטאות יחס אחר למקרא. מעבר לראיית התורה כניתנת להתפרש בכמה וכמה דרכים¹¹¹ משתקף בעריכה זאת עקרון חירות היצירה התורנית.¹¹² חירות זאת מאפשרת לקבל גם דרשות קיצוניות, הסוטות מעיקרי אמונת המקרא ומוחות נגד אלוקים, כחלק לגיטימי מקולו של המדרש.¹¹³

השופט כל הארץ לא יעשה משפט" (הלכות תשובה ה, ד).

108. ראו לעיל בסעיף "על מה היו מדיינים?" – פרשנות, 'משלי' "אי הבל אחיך" – פרשנות, 'משל האתליטין' – פרשנות.

109. קיומם של דגמי השינוי והניגוד אינו מובן מאליו, ויעיד על כך העיסוק המחקרי הנרחב והמתמיד בשאלת "הסטייה מן האמת" (כניסוחו של היינמן, תשי"ד, עמ' 1) או "חירות ההפלה מפשט המקרא" (כדברי מאיר, 1987, עמ' 28). לדיונים בגישות השונות לתופעה זאת המאפיינת את מדרשי חז"ל ראו היינמן, שם, עמ' 1-14; מאיר, שם, עמ' 28-32, בווארין, 2011, עמ' 21-46. החירות היצירתית המתגלה בסיפור הדרשני איננה מחייבת סטייה מרכיבים שונים של הסיפור המקראי, למשל מעיקרי האמונה העולים ממנו, ואילו הסיפור שבמשל הדרשני מחויב להמשיך לפחות כמה מהרכיבים שבסיפור המקראי כדי שסיפור זה יזוהה כמשל של הנמשל המקראי.

110. להבאת דרשות סותרות בכפיפה אחת בבראשית רבה כבר נדרשה מאיר, 1987, עמ' 34-37. על הבאת דרשות הכוללות הסברים מנוגדים במסגרת אחת הצביע הינמן, 1970, עמ' 813-815, בדבריו על מדרש יקרא רבה, שבו משמשת אחדות הניגודים עקרון עריכה.

111. מדובר בתפיסה הלכתית הקשורה לדיני נפשות ומנומקת בשתי דרכים: "אמר אבי דאמר קרא אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי כי עז לאלהים מקרא אחד יוצא לכמה טעמים ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות דבי ר' ישמעאל תנא וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (בבלי, סנהדרין לד ע"א).

112. וראו דברי אורבך, תשמ"ג, עמ' 266-267, על רבי עקיבא.

113. עצם הסטייה מהפשט, המתגלה בדגמי השינוי והניגוד, היא פועל יוצא של שלוש תפיסות בסיסיות של חז"ל את המקרא: תפיסת **אחדות המקרא**, המניחה שכל חלקי התנ"ך מפרשים זה את זה (הדבר בולט במיוחד במדרשי הפתירה, וראו דברי רבי יהודה בר סימון על "הוא גלי עמיקתא ומסתרתיא" [בראשית רבה פרשה א סימן ו]). ראו היינמן, תשי"ד, עמ' 56-69, 122, 140-143; קוגל, 1986, עמ' 93; שטרן, 1996, עמ' 29; בווארין, 2011, עמ' 36-41). תפיסת **האטומיזציה של המקרא** ("עצמאות חלקי הדיבור" בלשון היינמן, תשי"ד, עמ' 96-136; שטרן, 1996, עמ' 29; קוגל, 1986, עמ' 93). ותפיסת **הרלוונטיות של המקרא** ("נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה ושלא הוצרכה לא נכתבה" [בבלי, מגילה יד ע"א]). וראו היינמן, תשי"ד, עמ' 35-43; בווארין, 2011, עמ' 41-42, בהתייחסו לאינטרסקסט של חז"ל עצמם ומקומו במדרש). תפיסת אחדות המקרא והתפיסה האטומיסטית גורמות למדרש לפרש על פי הקשר גדול בהרבה או קטן בהרבה מזה שעל פיו הפשט מפרש, וממילא מביאות לידי סטיית המדרש מהפשט. הנחת הרלוונטיות

לא זו בלבד ששלושת הדגמים המבטאים שלושה סוגי יחס למקרא מובאים באותה פרשה בבראשית רבה, שלושתם נמצאים בכל אחת מהיחידות שניתחנו ובכל אחת מהדרשות המרכיבות אותן. בדרשות 'על מה היו מדיינים', הנוטות לדגם **ההמשך**, נמצאים גם דגמי **השינוי**¹¹⁴ ו**הניגוד**¹¹⁵. בדרשות 'אי הבל אחיך', הנוטות לדגם **השינוי**, נמצאים גם דגמי **ההמשך**¹¹⁶ ו**הניגוד**¹¹⁷. במשל האתליטין, הנוטה לדגם **הניגוד**, נמצאים גם דגמי **ההמשך**¹¹⁸ ו**השינוי**¹¹⁹.

שילוב דגמים שונים באותה דרשה מעיד על מורכבות ביחסן של הדרשות למקרא. מעבר לכך שילוב זה מעיד כי כל שלושת סוגי היחסים למקרא נתפסו בעיני הדרשנים לגיטימיים וזמינים. ממילא היו הדרשנים חופשיים לבחור כרצונם בסוג היחסים עם הסיפור המקראי שיבוא לידי ביטוי בכל רכיב ורכיב בדרשתם ושל סוג היחסים שטיטה אליו דרשתם בכללה. מדרש בראשית רבה, שממנו מובאות היחידות שבחנו במאמר זה, אינו מדרש נידח, ודרשות בשם הדרשנים הנמצאים בקטע הנבחר שכוחות מאוד במדרשי האגדה. לפיכך יש להניח כי סוגי היחסים המתוארים באמצעות הדגמים שהצגנו היו זמינים גם לשאר דרשני האגדה שבחז"ל. אם כן, כיוון שקיומם של הסוגי היחסים השונים מניח לדרשנים אפשרות לבחור כרצונם את סוג היחס למקרא שטיטה אליו דרשתם ואת סוג היחס

-
- גורמת לדרשנים לחפש בכל דור ודור פרשנות התואמת את מצבם, וכך השוני במצב מביא לידי שוני בפיורש, כלומר לסטייה מהפשט. האפשרות לדרוש בשונה מהפשט ואף במנוגד לו נתמכת גם בתפיסת חז"ל בדבר **עצמאות הטקסט**, הטוענת שכוונת המחבר איננה מחייבת את מפרשי התורה (לא בשמים היא) [בבלי, בבא מציעא נט ע"ב]. וראו היימן, תשי"ד, עמ' 11; אורבך, תשמ"ג, עמ' 265-267, וכן על ידי הנחת **הפוליסמיות** (מקרא אחד יוצא לכמה טעמים), ראו לעיל, הערה 111; שטרן, 1996, עמ' 32-33). שלא כמו חז"ל, שהציגו את המדרש פעמים רבות כמנוגד לפשט (ראו הצגת רבי עקיבא כדורש דברים שמשנה רבנו אינו יודע, בבלי, מנחות כט ע"ב, וכן את כל דרשות "אל תקרי X אלא Y", וראו פישבין, 1989, עמ' 21-24), יש חוקרים בני זמננו המציגים את המדרש כקריאה שאיננה שונה במהותה מכל קריאה אחרת. לדוגמה, פישבין, 1989, עמ' 39, רואה במדרש "מימוש מחדש" של המקרא (בהשפעת תפיסתו של איזר, 1972), מימוש העושה טרנספורמציה עמוקה של משמעות המקרא, וגם בווארין, 2011, עמ' 41, רואה במדרש "קריאה אינטרטקסטואלית רדיקלית של הקנון" (התנ"ך כולו).
114. בסיפור המקראי הדיבור בין האחים חדצדדי, ובדרשות 'על מה היו מדיינים' – דדצדדי.
115. במקרא מבטאים קין והבל כפיפות לה' ותלות ברצונו לקבל את המנחה, ואילו בדרשות הם חותרים לבעלות על מקדש ה', על רכוש או על אישה.
116. העלילות בדרשות אלה מקבילות בדיוק לעלילה בפסוקים הנדרשים בהן.
117. בשתיים מהדרשות יש היפוך בתיאורו של קין, מחקלאי המביא לה' מנחה מיבולו לגנב הגונב מיבולו של בעל הגינה או המרעה, ובכל שלוש הדרשות יש אווירה קומית המנוגדת לאווירת הסיפור המקראי.
118. כמו במקרא גם במשל האתליטין יש לדמות אלוקים המלך תפקיד מרכזי, ובמובלע גם במשל האתליטין ה' הוא כול יודע.
119. לאווירה הקשה שבסיפור המקראי נוספים במשל האתליטין ייאוש ומחאה.

למקרא של כל אחד מרכיביה, יש מקום לבחון כל דרשה לפי דגמים אלה.¹²⁰ בחינה כזו תצביע הן על מידת החדשנות של הדרשה ביחס לפסוקי המקרא הן על תחומיה המדויקים של החדשנות.

על אף כל ההבדלים בין שלוש היחידות שבחנו והשוני הרב שבין דגמי ההמשך, השינוי והניגוד, יש גם קווים משותפים ליחידות אלה שאינם נובעים מהסיפור המקראי אלא חורגים ממנו.¹²¹ לדוגמה, הסיפור המקראי מדגיש שלפניו רצח אח, ואלו בכל היחידות במדרש אין רמז לכך, ואפילו בטענה שקין והבל רבו על התאומה היתרה לא נעשה שימוש במילה 'אח' אלא רק ב'בכור'.¹²³ כלומר, הדרשות אינן עוסקות ברצח אח

120. הדגמים האלה מופיעים לא רק ביחס בין סיפורי המקרא לסיפורים מדרשיים אלא גם בין סיפורי המקרא לדרשות לא סיפוריות. דוגמה לדרשה כזאת היא הדרשה שבאה לאחר הקובץ 'אי הבל אחיך': "רבי יודן אומר דם אחיך אין כתיב כאן אלא דמי אחיך דמו ודם זרעיותיו". הדרשה נוקטת פעילות פרשנית מובהקת - התמודדות עם החריגה הלשונית שבהופעת לשון הרבים 'דמי'. מדובר בחריגה, שכן בספר בראשית מופיע הדם בלשון רבים רק בסיפור קין והבל (בראשית ד, ו-יא). לעומת זאת בדיני בני נח (שם ט, ט-ד), בסיפור מכירת יוסף (שם לז, כב, כו, לא; מב, כב) ובברכת יעקב (שם מט, א) מופיע 'דם' בלשון יחיד (בתנ"ך כולו הופעת 'דם' בלשון רבים שכיחה פי ארבעה מההופעה בלשון יחיד). ההסבר לחריגה שהדרשה מציעה נשען על המשך הסיפור המקראי בפרק ד. תיאור תולדות קין, הבא לאחר סיפור הרצח, מבליט את תוצאות הרצח: היעדר צאצאים להבל. ייתכן כי הדרשה נשענת גם על האמור בסוף הפרק "וַיִּתְלַד בֶּן וַיִּתְקַרָּא אֹתוֹ שֵׁמוֹ שֵׁת כִּי שֵׁת לִי אֱלֹהִים זָרַע אַחַר תַּחַת הַבָּל כִּי הִרְגוּ קַיִן" (שם ד, כה), שממנו עולה כי תוצאת הרצח היא חוסר בזרע. לשון הדרשה, "דמו ודם זרעיותיו", תואמת את לשון המקרא "שֵׁת לִי אֱלֹהִים זָרַע אַחַר". לנוכח הבסיס הפרשני של הדרשה, לשון הדרשה והאמירה שבה (עמידה על תוצאות הרצח), ברור כי היחס בין דרשה זאת לסיפור המקראי תואם את דגם ההמשך.

121. לטענתי, קווים משותפים כאלה ואחרים אינם מטשטשים את ההבדלים הגדולים בין היחידות, המוצגים בדגמים השונים שהצעת. לעומת זאת הלוי, תשמ"ב, עמ' 13-14, לא התייחס לשוני העצום בין הדרשות שבפרשה כב. הוא ראה בכל מדרשי פרשה כב מגמה חינוכית אתית אחת: להציג באופן שלילי את קין, וממילא את כל הרוצחים שבעולם, וכן אינטרס חינוכי אקטואלי יחיד: התייחסות למלכת הרשעה, "שביקשה להוציא את נשמתם של ישראל". כדי לתמוך בטענתו ייחס הלוי לקין שבמדרש תכנון רצח כבר בהצעת החלוקה (ואילו בדרשה מדובר בהצעה משותפת לשניהם: "אמרו בוא ונחלוק את העולם") והציג את הבל כמי שנגרר אחרי הפרובוקציות של קין באומרו "מה שאתה לבוש - שלי הוא, חלוצי!" (שם, עמ' 13), ואילו בדרשה הבל פתח בדרשה הפרובוקטיבית, ולעומתו קין לפניו הסתפק בחיווי הטעון: "ארעה דאת קאים עליה דידי".

122. שבעה אזכורים של היות הבל אחיו של קין מובאים בפרק ד, האחד בהולדת הבל (פסוק ב) והאחרים בסיפור הרצח ובדיאלוג בין ה' לקין שבעקבותיו (פסוקים ח-יא): "וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל הַבֶּל אַחִיו וַיְהִי בְהִיּוֹתָם בְּעֹלָה וַיָּקָם קַיִן אֶל הַבֶּל אַחִיו וַיְהִירְגֵהוּ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן אֵי הַבֶּל אַחִיךָ וַיֹּאמֶר לֹא יָדַעְתִּי הֲשֹׁמֵר אָחִי אָנֹכִי. וַיֹּאמֶר מָה עָשִׂיתָ קוֹל דְּמֵי אַחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי מִן הָאֲדָמָה. וְעַתָּה אָרֹר אֹתָהּ מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לְקַחַת אֶת דְּמֵי אַחִיךָ מִיָּדְךָ".

123. היה מקום לצפות להתייחסות לכך שהבל הוא אחיו של קין, משום שעובדה זאת נזכרת פעם אחר פעם בפסוקים הנדרשים ביחידות השונות: אזכור כפול מופיע בפסוק ח, שדורשת היחידה הראשונה (והיא נשענת גם על פסוק ב: "וַיִּתְקַף לְקַדֵּת אֶת אַחִיו אֶת הַבֶּל וַיְהִי הַבֶּל רָעָה צֹאן וְקַיִן עֲבַד אֲדָמָה"). יש

דווקא, אלא ברצח באשר הוא. בכך הופכות הדרשות את האמירות על הרצח לרלוונטיות¹²⁴ הרבה יותר, שכן הן אינן מוגבלות לרצח אח בלבד, ולכן הן מקילות לראות ברצח הבל אב טיפוס של כל הרציחות שבעולם.¹²⁵

צירוף קולות המקרא והמדרש

בראשית המאמר טענו כי בקריאת מדרש אגדה על התורה נשמע צירופם של שני קולות: קול המקרא וקול המדרש. עד כאן תוארו קול המקרא בסיפור קין והבל וקולות המדרש בשלוש יחידות מבראשית רבה פרשה כב. עמדנו על היחס בין קול המקרא לקולות שבשלוש היחידות, והצגנו שלושה דגמים המתארים יחס זה: המשך, שינוי וניגוד. כצפוי, כל אחד מהדגמים יוצר צירוף אחר של קולות המקרא והמדרש.

ביחידת 'על מה היו מדיינים', הנוטה לדגם **ההמשך**, צירוף קולו של המדרש לקול המקרא גורם להדגשת רכיב עלילתי מסוים בסיפור המקראי (דיבורו של קין) ולהדגשת רכיב אידאולוגי מסוים מהסיפור המקראי (הבחירה החופשית). הרכיב העלילתי מובלט, מכיוון שבו מתמקדת היחידה המדרשית, ושני הרכיבים האלה – העלילתי והאידאולוגי – מודגשים הודות לחזרה עליהם, שכן הם נמצאים בכל הסיפורים הנשמעים יחדיו. כיוון שהדרשות ביחידת 'על מה היו מדיינים' מרחיבות את הסיפור המקראי ובכך ממשיכות אותו,¹²⁶ הסיפור המקראי נותר בעינו בקריאת יחידה מדרשית זאת, אך נתפס לא רק כאירוע חד־פעמי אלא גם כאירוע מייצג, כדוגמה לתופעה נרחבת. הרחבת הסיפור המקראי לאירועים הנוכחים ביום־יום של קהל הדרשנים (ויכוחים על רכוש, פולחן, נשים) מזמינה את הקהל לזהות את הסיפור המקראי בחיי היום־יום (פלוגי ואלמוני מתווכחים ביניהם כמו קין והבל)¹²⁷ ואולי אף ליישם את התובנות העולות מזיהוי זה (למשל, לעצור את פלוגי ואלמוני לפני שהדיבור יוביל לרצח).

שלושה אזכורים בפסוקים ט-י, שדורשת היחידה השנייה, ושלושה אזכורים בפסוקים ח, י, שדורש משל האתלטיין.

124. המגמה להפוך את התורה לרלוונטית לקהלם של הדרשנים מאפיינת רבות מדרשות חז"ל, וראו הינמן, 1970, עמ' 811, 821-822.

125. ראו אסתר רבה פתיחתא י: "קין ראש להורגים". התפיסה שרואה בסיפור קין והבל אב טיפוס לרצח נעשתה חלק ממערכת החינוך הישראלית, המשלבת בחומר הלימוד לבגרות בספרות ובטקסי יום השואה את שירו של דן פגיס "כתוב בְּעֶפְרוֹן בְּקֶרֶן הַחֶתּוֹם" ("כָּאֵן בְּמִשְׁלוֹן הָהָה / אֲנִי תוֹהָ / עִם הַבֵּל בְּנִי / אִם תִּרְאוּ אֶת בְּנֵי הַגְּדוֹל / קִין בֶּן אָדָם / תִּגִּידוּ לוֹ שְׂאֵנִי").

126. ראו לעיל, הערה 28.

127. לזיהוי הסיפור המקראי בחיי היום־יום מסייעת הרחבתו בדרשות גם בעזרת שילוב אלמנטים בני זמנו של הקהל, כגון שפתם (הארמית בחלקה) וסגנונם של קין והבל שבדרשות.

גם ביחידת 'אי הבל אחיך', הנוטה לדגם השינוי, צירוף הקול המדרשי לקול המקראי גורם להדגשת רכיבים עלילתיים מסוימים בסיפור המקראי (התכחשות קין לאחריותו לרצח ודחיית ה' את דבריו). ההדגשה כאן חזקה במיוחד, שכן מספר החזרות על רכיבים אלה גדול מכוח הבאת חלק מהנמשל במשלי התותין והגדי: "משל לאחד שנכנס לגינה [...] כך אמר לו קין להקב"ה השומר אחי אנכי אמר לו הקדוש ברוך הוא הא רשע קול דמי אחיך צועקים [...] משל לאחד שנכנס למרעה [...] כך אמר הקדוש ברוך הוא לקין קול דמי אחיך". הדגשת הרכיבים הללו מבליטה ממילא את הרכיבים האידאולוגיים הכרוכים בהם (בעיקר את היות ה' כול יודע). כיוון שהדרשות ביחידה זאת הן משלים, צירופן קולן לקולו של המקרא לא רק מדגיש רכיבים מסוימים בסיפור המקראי אלא אף מעמעם את הרכיבים שאין להם מקבילה במשל. בדרך זאת המשל מארגן מחדש את הסיפור המקראי ומזמין את קהלו להמעט מאוד ממשקל הרכיבים שאינם במשל.¹²⁸ כתוצאה מכך שומעי קולו של המדרש ביחידת 'אי הבל אחיך' שומעים אחרת את קולו של הסיפור המקראי. נוסף על השינויים העולים מהשימוש במשל, דגם השינוי מתגלה ביחידת 'אי הבל אחיך' ביחידה זאת בהצעת דרך שונה להתבונן בסיפור המקראי (תפיסת החטא לבין אדם למקום, הצגת אלוקים כצד הנפגע שרכשו נגב). מבט זה מצטרף לסיפור המקראי,¹²⁹ והצירוף יוצר סיפור שונה ומורכב יותר.

ביחידת משל האתליטין, נציגת דגם הניגוד, לצירוף קול המדרש לקול המקרא השפעה שונה לחלוטין. כזכור, משל האתליטין מערער על האידאולוגיה המקראית ועל תמונת העולם המקראית אגב הישענות סלקטיבית על הסיפור המקראי.¹³⁰ מצד אחד צירוף משל האתליטין לסיפור המקראי יוצר השוואה בין שני הסיפורים, מבליט את הניגוד העצום שבין המתואר בתורה לבין המציאות שחוזה רשב"י¹³¹ ומוביל לצעקת מחאה על המציאות הנוראה ועל חריגתה מהעולם המתואר בתורה, ומצד שני צירוף הסיפור המקראי

128. בכך דומה פעולת המשל הדרשני לפעולת המטפורה בגישת האינטראקציה שהציע בלק, 1962, עמ' 38-45. לפי בלק, המטפורה מכילה שני נושאים, עיקרי ("מסגרת") ומשני ("מוקד"). המוקד של המטפורה הוא מעין מסנן שדרכו מתגלים רק אותם חלקים במסגרת שהוא מאפשר לראות. לדברי בלק, המטפורה בוחרת, מדגישה, מדחיקה ומארגנת את מאפייני הנושא העיקרי על ידי יישום הצהרות על אודותיו שבדרך כלל מיושמות על הנושא המשני (שם, עמ' 44-45).

129. ייתכן כי בדרך זאת המשל גם 'מרענן' את הסיפור המקראי המוכר.

130. בכך מזכירה דרשתו של רשב"י את שיטת ההתייחסות לטקסט המכונה קריאה חתרנית.

131. ייתכן כי רשב"י, בזעקתו של האתליט הנרצח, צעק על מותם של כל בני עמו שנרצחו בידי הרומאים ובמיוחד על מות השבויים שאולצו להילחם בזירות, גורל איום שנפל בחלקם של יהודים רבים הן לאחר המרד הגדול (ראו בן מתתיהו, 1968, ספר ו פרק תשיעי, עמ' 369, ספר ז פרק שני, עמ' 347) הן בימי רשב"י, לאחר מרד בר כוכבא. על מידת שכיחותה של התופעה בימי רשב"י מעידים דברי ר' נתן, בן זמנו, המורה הלכה התואמת מצב שבו מרובים הגלדיאטורים היהודים: "העולה לתריטאות של גויים אסור [...] ר' נתן מתיר משום שני דברים מפני שצווח ומציל נפשות ומעיד על האשה שתנשא" (תוספתא,

למשל בדרשה זאת הוא דרך לחבר בין המציאות לתורה בהפיכת המציאות הסותרת את התורה למשל שנמשלו הוא הסיפור המקראי ובהפיכת לימוד התורה לדרך ביטוי למצוקת לומדיה.

הצירופים בין קול המקרא לקול המדרש שהצגנו לעיל נובעים הן מתוכנן של הדרשות, מהסוגה (ה'ז'אנר) שלהן וממאפיינים מסוימים נוספים שלהן, הן מסוג דגם היחסים בין המקרא למדרש שהדרשות נוטות אליו. כאשר מתמקדים בהשפעת הדגמים השונים על צירוף הקולות מתברר שאפשר להציג את הצירופים בעזרת שני דימויים, האחד חזותי והאחר קולי.

במונחים חזותיים אפשר לומר כי דרשות מדגם **ההמשך** מאמצות את זווית המבט של המקרא ומעניקות מבט נוסף מאותה זווית ובכך מעצימות את המבט; דרשות מדגם **השינוי** מרחיבות את זווית המבט המקראית; דרשות מדגם **הניגוד** מציעות זווית ראייה הפוכה ומונעות אימוץ פשוט של זווית המבט המקראית.

במונחים קוליים אפשר לומר כי דרשות דגם **ההמשך** משמיעות את אותה מנגינה שמשמיע הסיפור המקראי אך עושות זאת באוקטבה גבוהה או נמוכה יותר; דרשות דגם **השינוי** מלוות את מנגינת המקרא במעין 'קול שני', לעיתים חופף לקול הראשון ולעיתים נפרד ממנו; דרשות מדגם **הניגוד** מנגנות מנגינה שונה שצירופה למנגינת המקרא יוצר דיסהרמוניה מטרידה.

אם כן, קול מודגש יותר, קול עשיר יותר וקול דיסהרמוני הם הקולות העולים מהצירופים השונים של הקול המקראי והמדרשי הנשמעים יחדיו במדרשי האגדה על המקרא.

סיכום

לאורך מאמר זה, שכותרתו "קול קורא: קול המקרא וקולות המדרש בסיפור קין והבל", תואר הקול שהקורא שומע בשלוש יחידות מפרשה כב בבראשית רבה. זהו קול המורכב מצירוף הקול המקראי לקולותיהם של קוראי המקרא, הדרשנים למיניהם המובאים במדרש. הצענו שלושה דגמים המתארים את היחסים שבין קול המקרא לקול הדרשן - המשך, שינוי וניגוד - והצגנו את הקולות העולים מצירוף קולן של דרשות מדגמים אלה עם קולו של הסיפור המקראי.

עבודה זרה ב, ז [מהדורת צוקרמנדל], עמ' 462 - הצווחה היא בקשת הקהל שיחוסו על חיי הגלדיאטור המנוצח.

כפי שכתבנו לעיל,¹³² קיום כמה סוגי יחסים עם המקרא, יחסים שתיארנו באמצעות שלושת הדגמים, מותיר לדרשנים אפשרות בחירה ביניהם בכל רכיב ורכיב בדרשה ובנטיית הדרשה בכללותה. לכן כדאי להשתמש בדגמים המתארים יחסים אלה ככלי ללימוד המדרש. באמצעות כלי זה אפשר להעריך את מידת החדשנות של חז"ל ביחס למקרא בדרשות השונות ולאפיין את תחומיה של החדשנות בהתאם להופעת הדגמים ברכיבים למיניהם.

אני מקווה כי הדגמים שהצענו אכן ישמשו כלי ללימוד הרכיב הבודד בדרשות חז"ל למקרא, ללימוד דרשות שלמות ויחידות גדולות יותר ואף לאפיין ספרי מדרש ובתי מדרש.

רשימת קיצורים ומקורות

- אופנהיימר, תש"ל
 ב' אופנהיימר, "קין והבל (גלגולו של המוטיב מן המזרח הקדמון, דרך המקרא ועד לספרות האגדה ולספרי אבות הכנסיה)", מ' דורמן ואחרים (עורכים), **ספר זכרון לגדליה אלון: מחקרים בתולדות ישראל ובלשון העברית**, תל אביב תש"ל.
 אורבך, תשמ"ג
 א"א אורבך, **חז"ל: פרקי אמונות ודעות**, ירושלים (תשכ"ט) תשמ"ג.
- איזר, 1972
 W. Iser, "The Reading Process: A Phenomenological Approach", *New Literary History* 3 (1972), pp. 279–299.
- ארצברגר, 2011
 J. Erzberger, *Kain, Abel Und Israel: Die Rezeption von Gen 4, 1–16 in Rabbinischen Midraschim*, Stuttgart 2011.
- בויארין, 2011
 ד' בויארין, **מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא**, ירושלים 2011.
- בחטין, 1967
 M. Bakhtin, "From the Prehistory of Novelistic Discourse", (1967), D. Lodge and N. Wood (eds.), *Modern Criticism and Theory*, New York (1988) 2000, pp. 105–136.
- בייטנר, תשע"ג
 ע' בייטנר, "שורת דרשות כסיפור", **דרך אגדה יב (תשע"ג)**, עמ' 161–182.
- בלק, 1962
 M. Black, *Models and Metaphors*, Ithaca 1962.
- בן מתתיהו, 1963
 י' בן מתתיהו, **קדמוניות היהודים**, תרגום: א' שליט, ירושלים 1963.

132. בסעיף 'בין קול המקרא לקול המדרש – שלושה דגמים'.

- בן מתתיהו, 1968
 י' בן מתתיהו, **תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים**,
 תרגום: י"נ שמחוני, ירושלים 1968.
- ברטון, 1993
 C. A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans: The
 Gladiator and the Monster*, Princeton 1993.
- גרוסמרק, תשנ"ז
 צ' גרוסמרק, "דימויי האל בספרות חז"ל השאולים מתרבות
 השעשועים הרומית", **דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות**
 12 (תשנ"ז), עמ' 75-84.
- היינימן, 1970
 י' היינימן, "אמנות הקומפוזיציה במדרש ויקרא רבה",
הספרות ב (1970), עמ' 808-834.
- היינימן, תשי"ד
 י' היינימן, **דרכי האגדה**, ירושלים תשי"ד.
- הלוי, תשל"ב
 א"א הלוי, **עולמה של האגדה**, תל אביב תשל"ב.
- הלוי, תש"ם
 א"א הלוי, **ערכי האגדה וההלכה לאור מקורות יוניים
 ולטיניים**, ב, תל אביב תש"ם.
- הלוי, תשמ"ב
 א"א הלוי, **שערי האגדה**, תל אביב תשמ"ב.
- וייס, 1994
 ז' וייס, **תרבות הבידור ומבני הבידור להמונים בארץ ישראל
 הרומית והשתקפותם במקורות חז"ל**, חיבור לשם קבלת
 תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים 1994.
- ורדיגר, תשנ"ד
 ת' ורדיגר, "עץ הדעת", **מגדים** כב (תשנ"ד), עמ' 9-22.
- ורדיגר, 2018
 ת' ורדיגר, **בראשית ציפיה – תהליך הקריאה וייסוד
 האידיאולוגיה המקראית**, תל אביב 2018.
- ורמס, 1962-1961
 G. Vermes, "The Targumic Version of Genesis IV 3-16",
The Annual of Leeds University Oriental Society 3 (1961-
 1962), pp. 81-114.
- יעקבי, 1985
 T. Yacobi, "Hero or Heroine? Daisy Miller and the Focus
 of Interest in Narrative", *STYLE* 19 [1] (1985), pp. 1-35.
- לוינסון, תשנ"ט
 י' לוינסון, "אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות",
תרביץ סח (תשנ"ט), עמ' 61-86.
- לוינסון, תשס"ה
 י' לוינסון, **הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי
 המורחב במדרשי חז"ל**, ירושלים תשס"ה.
- ליבוביץ, תשכ"ז
 נ' ליבוביץ, **עיונים בספר בראשית: בעקבות פרשנינו
 הראשונים והאחרונים**, ירושלים תשכ"ז.
- מאיר, 1987
 ע' מאיר, **הסיפור הדרשני בראשית רבה**, תל אביב 1987.
- מאיר, 1993
 ע' מאיר, "לבעיית המונח 'מדרש' בחקר המדרשים", **דברי
 הקונגרס העולמי למדעי היהדות** יא (1993), עמ' 103-110.

- מאק, תשס"ט
 ח' מאק, "קין והבל: רצח אחד וארבע בגידות", **מעשה סיפור**
 ב (תשס"ט), עמ' 43-57.
- מירקין, תשנ"ב
 מ"א מירקין, **בראשית רבה מפורש בידי משה אריה מירקין**,
 תל אביב תשנ"ב.
- מלמד, 1945
 ע"צ מלמד, "שנים שהם אחד", **תרביץ** טז [ד] (1945),
 עמ' 173-198.
- פישביין, 1992
 M. Fishbane, *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, Bloomington 1992.
- פרי ושרנברג, 1968
 מ' פרי ומ' שטרנברג, "המלך במבט אירוני: על תחבולותיו
 של המספר בסיפור דוד ובתשבע ושתי הפלגות לתיאוריה
 של הפרוזה", **הספרות** א (1968), עמ' 263-292.
- פריצ'רד, 1969
 J. B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating
 to the Old Testament*, Princeton 1969.
- פרנקל, 1991
 י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, תל אביב 1991.
- פרנקל, תשנ"ז
 י' פרנקל, **מדרש ואגדה**, תל אביב תשנ"ז.
- קוגל, 1986
 J. Kugel, "Two Introductions to Midrash", in: G. H. Hartman
 and S. Budick (eds.), *Midrash and Literature*, New Haven
 1986, pp. 77-105.
- קוסמן, תשס"ח
 א' קוסמן, "סיפור האגדה על ריב קין והבל וסיפור הבבואה
 שלו על שני האחים האוהבים", בתוך: א' הכהן, ח' עמית וח'
 באר (עורכים), **מנחה למנחם**, ירושלים תשס"ח, עמ' 443-450.
- קסוטו, תשי"ג
 מ"ד קסוטו, **מאדם עד נח: פירוש על סדר בראשית**, ירושלים
 תשי"ג.
- קריסטבה, 1980
 J. Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to
 Literature and Art*, New York 1980.
- שטרן, 1995
 ד' שטרן, **המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל**,
 תל אביב 1995.
- שטרן, 1996
 D. Stern, *Midrash and Theory (Ancient Jewish Exegesis
 and Contemporary Literary Studies)*, Evanston 1996.
- שנאן, תשנ"ג
 א' שנאן, **תרגום ואגדה בו**, ירושלים תשנ"ג.
- שטרנברג, 1985
 M. Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative (Ideological
 Literature and the Drama of Reading)*, Bloomington 1985.