

יחידה יג: פרשת בלעם (כב,ב - כד,כה)

סקירה כללית ומבנה

הפרשה עוסקת בסיפור קללתו של בלעם שהפכה לברכה. בפשטות, מדובר כאן בהפרה של עצה רעה המגובה בקללה; הדעת נותנת כי על פי פשוטו של מקרא אין התורה מפקפקת בגלוי ביכולתו של בלעם להשפיע באמצעות הקללה, ולכן ה' נצרך לבטלה.¹ לתפיסה פשוטה יש סימוכין באופן שהאירועים הובנו בדברי הנביאים ובמדרשים מסוימים.² מכאן עולה כי יש בפרשה זו מה שנראה כמאבק במאגיה, המתבסס על העמדת ה' מעליה; אך יש גם רבדים נוספים שנתמקד בהם, מהם הקשורים לבעיות היסוד שציינו ביחידות הקודמות של חיבורנו.

מבחינת המבנה ניתן להצביע על מבנה פשוט וברור באופן יחסי. החלק הראשון (כב,ב-כג,ו), נושא אופי סיפורי ובו יסופר על בקשת בלק מבלעם, ועל מסעיו של בלעם לאתרי הקללה. החלק השני (כג,ז-כד,כה), מתאר את הניסיונות לקלל והקללות שהפכו לברכות, והוא משובץ בסיפור קטעי שירה המייצגים את הברכות שיצאו מפיו של בלעם. בשני החלקים הללו ניתן להציע חלוקה פנימית ונדון בכך בהמשך. לאחר היקללות מופיע פסוק סיכום: "ויקם בלעם וילך וישב למקומו וגם בלק הלך לדרכו" (כד,כה), המציין את חזרתם של שני גיבורי הפרשה למקומם, ויש באפיון גיאוגרפי זה משום סגירת מעגל שנפתח בקריאה לבלעם לבוא ממקומו.

יחסי זמן-מרחב בפרשה מציגים תופעה מעניינת. אין כאן 'לוח זמנים' מתמשך ורציף, ולא ברור כמה זמן כל זה לקח. ניכרת אומנם תשומת לב לנקודות זמן חשובות בהתגלויות - 'לילה' ו'בוקר', וכן, 'לילה' ראשון ושני, אך, מעבר לכך, אין עיסוק בזמן. זה מעניין משום שמדובר כאן בתהליכים של שינויי עמדה ודעה והבשלה נפשית. דומה כי התיאור המדוקדק של המרחב מפצה על כך. הוא מפורט מאוד ומעניק תחושה של ידיעה והיכר - בכל שלב ושלב אנחנו יודעים למקם את הינפשות הפועלות, אך איננו יודעים מתי אירע השלב הזה, ואיזה פרק זמן חלף מהשלב הקודם. אנו משערים כי התנועה בדרכים השונות שבהן מדובר נמשכה זמן רב, במיוחד מארם

1 יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, תל אביב תשכ"ד, עמ' 462-463.

2 בדברי מיכה: "עמי זכר נא מה יעץ בלק מלך מואב ומה ענה אתו בלעם בן בעור...למען דעת צדקות ה'" (מיכה ה,ה), ה' כביכול משתבח שהפר את עצת בלעם. אכן, בהקשר הנבואי בספר מיכה, השימוש הזה מוצדק לחלוטין, אך אין זה אומר כי זוהי מטרת הפרשה המקורית. בספר דברים: "...ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך. ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם ויהפוך אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך" (דברים כג,ו-ז). תן דעתך לריבוי 'אלוהיך'!

למואב, אך איננו יודעים כמה. יש כאן אפוא מקום לתחושה מטעה במקצת; לכאורה, שליטה על המסגרת, ובפועל אין זה בדיוק כך. במובן מסוים יש כאן ויתור על הפסיכולוגיה על חשבון העצמת המסגרת הגיאוגרפית; רוצה לומר, התהליכים של השתנות נפשית המעוצבים על ידי הזמן אינם זוכים כאן לפיתוח, מה שאין כן בכל מה שקשור למסגרת המקום, וזה כולל תהליכים שונים הקשורים למאבק במאגיה. להלן נפתח זאת. ועוד נציין, מבחינת גורם הזמן, החסר איננו מצטמצם רק ללוח הזמנים הפנימי של היחידה; לא לגמרי ברור מה מקומה גם בסדר הזמנים בספר, אך זהו עניין כללי בספרנו, ונוגע לפרשות רבות בחלקיו השונים. מכל מקום, מבחינת סדר הדברים הכתוב, ברור למדיי שזה היה אחרי הכיבושים בעבר הירדן תוצאת המלחמה נגד האמורי. אם סדר הדברים הוא גם סדר הזמנים, עולה כי המאמץ לקלל את ישראל ולפגוע בו (בלשון הכתוב: 'להכותו', 'לגרשו', 'להילחם בו'), מתבצע בנקודה שבה לכאורה איומו על מואב מצטמצם, שכן הנקודה האחרונה שהוזכרה היתה: "...ויחננו בערבות מואב מעבר לירדן ירחו" (כב,א), ומסתבר שהחשש מישראל שנתגלע אחרי שנתגלה כוחם לנוכח סיחון ועוג, הילך אימים על בלק, וגם כשישראל התרכז בנקודה קיצונית ביחס לממלכתו, ומגמתו הייתה מערבה - 'מעבר לירדן ירחו', מנקודת הראות של בלק, החשש לא פג. אם ננסח זאת בימונחי המבטים החשובים כל כך בפרשתנו, בלק מביט בישראל גם כשזה מביט בכלל מערבה.

כאן המקום לציין כי בהתייחסנו למסגרת הכללית, האירוע הנפרש לנגד עינינו הוא פנימי. הדברים מתרחשים בעולם גויי, וישראל לא ניכר בו כגורם פעיל ומוביל, מדברים עליו ללא נוכחותו שרק נצפית מן המקומות השונים. במובן זה ניכר כאן המשך למגמת שילוב העם בהיסטוריה הפעילה, שמשמעותה בין היתר התרחשויות בעולמם של הגויים, שזיקתן לישראל חשובה אך עקיפה.

בדיון במבנה ראוי להדגיש את המספרים השולטים בפרשה. כללית, מדובר בנוכחות חזקה של 'שלושה וארבעה', ובעקבותיהם שבע,³ אך העניין מורכב. היסוד השלט הוא מבנה תלת-שלבי בשני החלקים המרכזיים בסיפור - באירועי האתון ובנסיונות לקלל. המספרים הללו מודגשים במפורש בפי דוברים בסיפור (האתון והמלאך: "שלוש רגלים" כב,כח; לב,ג. בלק: "שלוש פעמים" כד,י). שלושת השלבים (במקרה האתון שלוש פעמים - ויתרא האתון את מלאך ה', בניסיונות לקלל, ראו: להלן) מכינים לאירוע המכריע, הרביעי, שיתרחש אחריהם (במקרה האתון - הדין ודברים בין בלעם לאתון ולמלאך, בניסיונות לקלל יש מורכבות, ראו: להלן). מבחינה זו תופס כאן הדגם של 'שלושה וארבעה'. למעשה, הדגם עשיר יותר, שכן נוכחות השבע במשלי בלעם מורכבת. אשר למכלול, יש **שבעה** וישא משלו ויאמרו (כג,ז; כג,יח; כד,ג; כד,טו; כד,כ; כד,כא; כד,כג). יש **שלושה** משלים שבלעם נושא כשעדיין בלק מקווה להצלחת הקללות (כג,ז;

3 ראו למשל הערתו של י' אבישור, עולם התנ"ך לבמדבר (עורך: מ' וינפלד), עמ' 144. וכפי שציניתי למעלה דומני כי הדגם מורכב יותר:

כג,יח; כד,ג), שבלק מסכמם: "...לקב איבי קראתיך והנה ברכת בך זה **שלוש** פעמים" (כד,י). אחר כך בא משל **רביעי** ביוזמת בלעם ובהתייחס לישראל (כד,טו), הרי כאן 'שלושה וארבעה' בהתייחס לישראל, ובאופן כללי, אחרי שבלק גרשו ובלעם הצהיר 'לכה איעצך' המשיל בלעם ביוזמתו **ארבעה** משלים (כד,טו;כ; כא,ג), כך שהמעבר **משלושה לארבעה** כאן מודגש יותר ומגוון יותר. כביכול, לא רק שיש שלב **רביעי** אחרי **השלושה** הבסיסיים, אלא שה**רביעי** עצמו מחולק ל**ארבעה** חלקים. והוסף לכך את אפיון הקורבנות שהביא בלק: **שבעה** מזבחות, **שבעה** פרים, **שבעה** אילים' החוזר **שלוש** פעמים, ויוצר את הנוסחה: 3X3X7.

מה המשמעות של הבלטת הדגם הזה? בגין תפוצתו הרבה במקרא, הוא נושא אופי של קונוונציה ידועה, ואין זה פשוט לייחס לו משמעות ייחודית בכל מקרה ומקרה. בפשטות זוהי מין מסגרת שיש בה שלמות ספרותית. ועם זאת, דומה שכאן ניתן במלוא הזהירות המתחייבת, להצביע על שתי רמזות הגלומות בו. האחת, תחושה של התפתחות בסיפור; הסיפור אינו קופא על שמריו, ואם בלק הפגין את מה שנראה כדבקות בניסיון המשולש לקלל, צמח ממנו מערך מרובע של משלים עצמאיים המוסיפים על הברכות שהן עצמן צמחו מתוך הקללות, ובהן אין כבר צורך בשבעת הקורבנות. השנייה, ריבוי המספרים והדגשת הסדר המספרי, תואם את האווירה המאגית (יסדר מאגי) שבה עטוף הסיפור, אווירה המכתיבה דרכי פעולה ידועות הכרוכות בשימוש במספרים ידועים. ונרמז כאן כי הדגם ההתפתחותי הכרוך בתוספת שלב, שובר במשהו את הדגם המאגי הכרוך במספרים ידועים ערוכים בנוסחאות ידועות.

הפתיחה

אין כאן אקספוזיציה מן הסוג המגדיר דמויות או מציין מסגרת זמן ומקום. הפתיחה: "וירא בלק בן צפור את כל אשר עשה ישראל לאמרי" (כב,ב) מציבה לכאורה הסבר לכל השתלשלות העניינים שתבוא בהמשך. יחד עם זאת, יש לזכור כי 'ראה' איננו מוגבל לפסוק הפתיחה, והוא מהווה פועל מנחה חשוב בהמשך. לפי זה, אין כאן רק מצבור עובדות המשרטטות רקע הכרחי, אלא גם צעד פותח - כניסה ישירה לשלב הראשון בסיפור והצבת מילה מנחה חשובה ביותר.

נקודה מעניינת בפסוק הפתיחה היא הפרדת מלכותו של בלק משמו. קודם נאמר שהוא ראה - 'וירא בלק בן צפור...', ואחר כך, לאחר פירוט כמה עובדות נוספות, מסופר כבמעין הערה: "...ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא" (כב,ד). אין זה ממנהגו של המקרא להציג בצורה כזו מלך,⁴ וראוי לציין כי בהמשך באופן עקבי הוא מכונה

4 יש מספר דוגמאות למלכים בספרנו: חלקם מכוונים בשמם. עוג וסיחון מלכי האמורי, סיחון כונה בפשטות: "סיחון מלך האמורי" (כא,כא), ואחר כך הוא מכונה בשמו בלבד: "ולא נתן סיחון את ישראל עבר בגבלו" (כא,כב). וכן, "עוג מלך הבשן" (כא, לג). מלכי מדין: "...את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע חמשת מלכי מדין" (לא,ח). וחלק שויכו לערים או לארצות. מלך ערד: "וישמע הכנעני מלך ערד" (כא,א), הניסוח איננו חלק לגמרי, אך ברור שהכוונה למלכה של העיר ערד, והניסוח הוא על דרך הסמיכות - 'מלך ערד'. מלך אדום מכונה בפשטות "מלך אדום" ללא ציון שמו (כ,ד). דוגמאות כאלו נפוצות לרוב במקרא.

'בלק' - בשמו בלבד, ללא הזכרת מלכותו, בעוד, שהמקרא דווקא נוהג להדגיש מאוד את מלכותם של מלכים כל אימת שאפשר, מן הסתם בגין מדיניותו הבולטת להתעמת עם מוסד המלוכה.⁵ שאלת פשר ההפרדה בין פעולתו של בלק - 'יורא', לעובדת מלכותו איננה פשוטה. אולי באופן שהדברים מוצגים, עומד כאן אדם מול אדם - בלק מול בלעם, ולא המלך מול הקוסם. המלך הפונה אל הקוסם רב הכוח כמוהו כאחד האדם, ומבחינה זו הושג כאן אפקט מעניין - החלשה של המלך התלוי בקוסם. נבאר, אומנם אין בפרשה זו סימנים מיוחדים להצגת בעיה עקרונית עם מלוכה באשר היא מלוכה, אך מאחר ונקרתה ההזדמנות, יש כאן ניצול נסיבות להחלשת דמותו של מלך באשר הוא מלך.

לא רק בלק מוצג כאן, מואב מוצג כנושא סמכות עצמאית, כעם 'כמואב':
 "ויגר מואב מפני העם...ויקץ מואב מפני בני ישראל. ויאמר מואב אל זקני מדין..." (כב,ג-ד).

את 'יגר מואב' ו'ויקץ מואב' ניתן להבין כתחושות אנושיות פשוטות - חשש כללי מישראל (כך גם אדום [יחידה יב]), אך הפנייה לזקנים - 'ויאמר מואב אל זקני מדין' מעניקה ל'מואב' מעמד 'דיפלומטי' עצמאי, ומעורר את השאלה מדוע בלק לא ערך את המשא ומתן הזה. כך או כך, ההחלשה בדמותו של בלק צוברת תוקף, ומצטייר כי עיקר 'מפעלו' קשור במערכת היחסים (המחלישה אותו!) עם בלעם דווקא. בהקשר זה, מעניינת העובדה כי 'מלכי מדין' שיוזכרו בהמשך (יחידה יז), אינם נזכרים כאן. במקרה של מדין היוזמה לפנייה היא של הזקנים - 'ויאמר מואב אל זקני מדין'. רק אחר כך נאמר כי בלק הוא הפועל: 'וישלח מלאכים אל בלעם...והוא ישב ממלי" (כב,ה).

נקודה חשובה לדיון זה היא שיתוף נוודים כגורם בעלילה, וכוונתנו בשלב זה היא לעירוב של מדין, אף הם עם של נוודים:
 "ויאמר מואב אל זקני מדין עתה ילחכו הקהל את כל סביבתנו כלחך השור את ירק השדה..." (כב,ד).

מואב איננו פועל לבדו, למרות שניתן היה לכאורה לשלוח שליחים לבלעם ללא תלות במדיינים. מנקודת ראות היסטורית עקרונית ניתן לראות זאת כמצב של שילוב נוודים בפעילות מדינית או צבאית נגד מי שאמור להיות אויב משותף. רוצה לומר, מן ההיסטוריה של המזרח הקדום בתקופות הללו ידועים מקרים רבים של תושבי קבע ב'ארצות נושבות' שכרתו ברית עם נוודים לאיזה צורך של לחימה באויב משותף, שעשו להיות נוודים אחרים.⁶ הנה כי כן, כאן אומנם מוסב הדגש על פגיעה בישראל

5 הנושא בכללותו איננו פשוט. דעתנו בנידון הובעה במאמרי: "רונסון, מלוכה ככל הגויים - ניתוח מקראי והשוואה למלכויות שכנות, מים מדליי, תשנ"ה, עמ' 107-124.

6 יש לכך עדויות לאין ספור מתקופת הברונזה התיכונה ותקופת הברונזה המאוחרת בארץ כנען. ראו: נ' נאמן, היסטוריה של ארץ ישראל - התקופות הקדומות, ירושלים 1982, ארץ ישראל בתקופה הכנענית, עמ' 156-161.

בקללה ולא בשדה הקרב, אך עצם ההתחברות עם נוודים נגד ישראל לצורך פגיעה בו, הגיונית.

זאת ועוד, הדימויים של 'ילחכו...' ו'יכסה את עין הארץ' קשורים לפעולת הנוודים. אומנם, מדובר ב'שור', והשור המשמש לחריש איננו בהמת הנוודים הטיפוסית הנכלל במקנה; ובכל זאת, אין זה מן הנמנע שיכלל גם במסגרת הנוודית,⁷ ובמיוחד חשוב שהוא מציין רמיסה, שיש בה משום השחתה.⁸

אם כן, בעולם הדימויים המשתקף כאן מובע הפחד העמוק מפני נוודים; הכרנו את התופעה בפרשת הבקשה ממלך אדום (יחידה יב), וזה מתקשר לשאלת עומק חשובה של ספרנו. לכאורה, יש מקום לחששם של הגויים שישראל עוברים כנוודים בשכנותם, וספר דברים נותן לכך מענה עקרוני באמצעות קביעות האוסרות במפורש לאסור מלחמה בעמים הללו.⁹ ספר במדבר נוהג אחרת, אין הוא משרטט את המדיניות העקרונית, אך מראה באמצעות הסיפור, תוך שימוש באמצעיו הספרותיים, כי ישראל נהג אחרת; לא נהג כנווד טיפוסי ולא פגע בשכניו. הפחד אולי מובן ברמתו העקרונית, אך אין לו הצדקה לאור מה שמתרחש בפועל בעלילה.

דפוסי התנהגות מואב המצוירים בקטע זה, וגם בהמשך, מגלה צדדים של דמיון לתיאורים הקשורים בשעבוד מצרים בספר שמות. לבד ממעגליות מסוימת העולה מכך, טומן הדבר בחובו משמעויות חשובות של ענייני ספר שמות ובמדבר גם יחד. לכשיצטברו עוד נתונים בהקשר הזה, נדון בכך (להלן בסעיף על הקללה הראשונה).

המלאכים לבלעם

לאחר הקטעים הראשונים בסיפור המשרטטים את הפחד במואב, מובא דבר שליחת המלאכים, ובנקודה זו הגיאוגרפיה חשובה:
 "וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור פתורה אשר על הנהר ארץ בני עמו לקרא לו לאמר הנה עם יצא ממצרים..." (כב,ה).

אין להוציא מכלל אפשרות שבשמות המקומות טמון משחק לשון: 'פתורה' רומז לפתרון, כביכול, עסק בפתרון חלומות, ובהמשך, אכן נגלה שההתגלות אליו בלילה הייתה, ונפרש מצבי התגלות אחרים שנקרו בדרכו כחלום. 'בני עמו' עשוי להתקשר

7 במקומות שונים מופיע שור בצד צאן, למשל בתיאור רכוש אויב: "ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן ושלת אלפי גמלים וחמש מאות צמד בקר וחמש מאות אתונות..." (איוב א,ג). אצל יעקב: "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה" (בראשית לב,ה).

8 בעקבות משל הכרם בספר ישעיהו: "הסר משוכתו והיה לבער פרץ גדרו והיה למרמס" (ישעיהו ה,ה). ברור שמתוארת כאן פעולת ההשחתה של הבהמה הדקה (צאן) הכרוכה בהסרה של משוכת הקוצים מן הגדר וביעור הכרם, ופעולת הבהמה הגסה (בקר), שוורים, הכרוכה בפריצה גסה של גדר האבנים ורמיסתו.

9 עוסק בכך פרק ב הפותח באדום: "...ונשמרתם מאד. אל תתגרו בם כי לא אתן לכם מארצם עד מדרך כף רגל כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר..." (דברים ב,ד-ה), ובשינויים קלים גם לגבי מואב ועמון.

לאזכורי 'עם' בהמשך כפי שנראה להלן. יחד עם זאת, המקומות המודגשים כאן הינם ריאליים ומצויים ככל הנראה באזור הפרת,¹⁰ ובהמשך אכן נאמר: "מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם..." (כג,ז).

מה פשר ההתייחסות הגיאוגרפית המקיפה הזו? מתברר כי יש עניין לכתוב לשרטט את מפת נדודי בלעם! המרחק הגדול יכול ללמד על הערכה מסוימת כלפי בלעם - גילויי מקצועיות, שנאה חסרת פשר, וגם נוודות, משמשים כאן יחדיו. מקצועיות, משום שרק מקלל שזכה למוניטין יוזעק ממרחקים שכאלו. שנאה חסרת פשר, משום שרק מי ששונא מעומק לבו יעשה את המאמץ הגדול (זה אינו מונע כמובן רווח כלכלי נאה!), והיות שנאה זו חסרת פשר מודגש על ידי המרחק, משום שהגיוני מאוד שאין לו כל קשר סביר עם המקוללים שיכול להצדיק עוינות נגדם. כללו של דבר, גם אם נפש מקלל מקצועי מי ידע, ניתן לדבר על קללה לשם קללה, כשהמקלל אינו קשור אליהם בשום דרך ממשית (ממשית! על סמליותה האפשרית של ארם ביחס לישראל ראו להלן). אפשר שגם ניסוחו של בלק יהנה עם יצא ממצרים מעביר לידיעת בלעם בפעם הראשונה את המידע הבסיסי הזה, הוא איננו מכירם. יחד עם זאת, שנאה חסרת פשר אינה סותרת את המקצועיות. מקלל מקצועי צריך לגייס שנאה כדי שהקללה תצלח; ליתר דיוק ובניסוח אירוני קמעה, כדי שיהבתו לא תקלקל את השורה (של הקללה). פשר מסוים לשנאה עשוי לעלות מנקודת הראות של בלעם (כגיבור ספרותי!), שבהתייחסותו לעם ישראל עשוי להיות מובלע אלמנט של תחרות על דבר ה', שיש בו כדי ליצור קנאה ועוינות, גם בלי שינוק מהם באופן ישיר.

דוק, מדובר כאן על נוודות, ליתר דיוק, מסומלת כאן נוודות. בלעם הגומע מרחקים כה גדולים, איננו רק מכשף או קוסם, אלא גם נווד. כנווד הוא שותף למאמץ של מלך מואב לגייס נוודים כמדין, ויש מן הסמליות בכך שהוא פועל נגד ישראל שבשלב זה של קורותיהם נתפסים כנוודים. במובן מסוים, הזיקה שטווה הכתוב בינו לבין ארם מחדדת קשר סמוי עם ישראל, משום שמשם באו אבות האומה (להלן). אם נבוא לסכם, מבלי להתחייב על דיוקו של בלעם ההיסטורי, הרקע הגיאוגרפי של פרשתנו מסייע בעיצוב דמות מסוימת של בלעם. מאפייניה של דמות זו (מקצועיות, שנאה, נוודות), יעמדו לנגד עיני סיפורנו בבואו להעמידנו על תוצאות שליחותו וגורלו.

השליחות מוגדרת בצורה הבאה:

"...הנה עם יצא ממצרים הנה כסה את עין הארץ והוא ישב ממלי. ועתה לכה נא ארה לי את העם הזה כי עצום הוא ממני אולי אוכל נכה בו ואגרשנו מן הארץ כי ידעתי את אשר תברך מברך ואשר תאר יואר" (כב,ה-ו).
זהו נאום מחושב להפליא, טרם ננתחו נציין כי שם ישראל לא נזכר בו. הכינויים

10 'פתורי' - כנראה על הפרת באזור כרכמיש. "...מפתור ארם נהרים" (דברים כג,ה). חשוב לציין שהיא מקיימת משחק לשון עם 'פרת'. 'בני עמו' כנראה שניתן להציע משמעות גיאוגרפית - 'ארץ אמו' באזור הפרת. מכל מקום, הקשו על הצורך לציין שישב בקרב עמו. ראו: ליכט, ג, עמ' 18. לענייננו חשוב שמקיימת משחק לשון עם המונח 'עם' הנזכר כאן הרבה. ראו: למעלה.

עקיפים, 'עם' בלבד! ועם זה מתחזק במשחק הלשון 'ארץ בני עמו'! אפשר שיש כאן זכר לאיזו פרקטיקה מאגית הנמנעת מלהזכיר את השם המפורש של האויב, מכל מקום, ניתן להבין כי זהו סימן לזר, הבלתי מוכר, האחר.

מבנה הנאום: 1. תיאור המציאות - תמצית תולדות הבעיה, היעם יצא ממצרים. 2. הבקשה - קללת העם מתוך מודעות שבאמצעים אחרים לא יוכל לסלקם. 3. כוחו של בלעם - ידוע לכול, 'כי ידעתי'. הסיוס בהדגשת כוחו של בלעם שיש בה כדי להחניף לו, מהווה תחבולה רטורית נאה ויעילה.

מעניין שאין כאן רמז למעשה רע כלשהו (מנקודת מבטו!) שעשה העם, כל שנאמר 'הוא יושב ממולי!' לפי הנאמר לעיל (וביחידה יב), ניתן להבין כי היה חשש אמיתי של תושבי ארצות הקבע מן הנוודים; אך כאן, דווקא מכלל דבריו של בלק, מובן שלא גרם להם נזק, לכל היותר 'ישב ממולם'; הן בנאום כה תמציתי ומחושב היה מקום להכניס פרט שמחזק את הסכנה למואב, אלא שפרט כזה מסתבר לא היה. השליחות יוצאת לדרך באמצעות:

"וילכו זקני מואב וזקני מדין וקסמים בידם ויבאו אל בלעם וידברו אליו דברי בלק" (כב,ז).

דומה כי 'קסמים בידם' אומר משהו על הדרך שבה תפסו את השליחות - פנייה של קוסמים אל קוסם. זוהי תפאורה של קסמים, קסמים מתחילת המעשה ועד סופו. להלן נראה כי ניכר מתח מסוים בין תפיסת בלעם כקוסם ותפיסתו כנביא.

תיאור התנועה אל בלעם קצר מאוד - 'וילכו זקני מואב וזקני מדין... ויבואו אל בלעם...'. למעשה, אין בכלל תיאור זמן. המגמה הכללית של היעדר תיאור זמן בולטת כאן מאוד, משום שבפועל מדובר בגמיעת מרחקים גדולים מאוד, והדרך יכולה להימשך ימים רבים; גורם זה יתעצם בהמשך משום שהשליחות חוזרת. מכל מקום, עם התמשכות המהלכים האלה, יתברר יותר ויותר כי העם שנידון לקללה לא עשה דבר, הוא איננו מעוניין כלל במלחמה נגד מואב.

תגובת בלעם היא:

"לינו פה הלילה והשבתי אתכם דבר כאשר ידבר ה' אלי וישבו שרי מואב עם בלעם" (כב,ח).

בולט כאן המתח בין ידיעה לאי-ידיעה. לצורך ההסבר נחזור לתיאור הזמן. על רקע היעדר תיאור הזמן הכללי בסיפור כולו, בולט מאוד הדיוק בתיאור הזמן הימקומי, כלומר בפרטיו הקטנים של הסיפור. בילוח זמנים זה, בלעם 'ממקם' את תגובת ה' באופן ברור מאוד - 'זה יקרה בלילה', והוא יודע זאת, אך אינו יודע את תוכן התגובה. מצב זה עומד בעמדה מאוד מעניינת ביחס להתגלויות למשה ולאחרן בספר במדבר. ההתגלויות של ה' למשה כוללות בבסיסן מרכיב מרכזי של אי-ידיעת העיתוי. למעט פניות ספורות אל ה', משה איננו מזמן את ההתגלויות הללו, וזה ברור שבעצם קיומן הן תלויות ברצונו של ה'. אומנם פה ושם משה פונה לה', ובמובן זה יש כאן מודעות ליכולת לפנות לה' שעונה לפונו, אך גם במקרים אלו (למעט חריג אחד, הפנייה בפרשת קורח - 'בוקר ויודע ה' את אשר לוי' [יחידה יג], המשקף מן הסתם מצוקה-

מועקה גדולה של משה), אין קביעת זמן-יסדר יום' לה', ואילו כאן יש קביעת-הכתבת זמן, ואין כלל פנייה! "...כאשר ידבר אלי...ויבא אלהים אל בלעם ויאמר..." (כב,ח-ט). בעוד שאצל משה ההתגלויות פותחות ב"ויאמר" או "וידבר", כאן "ויבא...אלי" התחושה העולה היא אפוא של התגלויות מסוג אחר. על רקע זה חשוב לעמוד על שמות ה' המוצגים כאן. אומנם כאן נאמר "ויבא אלהים אל בלעם", אך ברור שכללית, כינוי השגתי הוא ה', כמקובל. כלומר, לכאורה, נרקמת כאן 'שותפות' בין בלעם למשה בכינוי ה' ובמה שהוא מייצג, אך הדגשים באופן ההתגלות שונים מאוד.

הכתוב מדגיש - **וישבו** שרי מואב עם בלעם; זה מקיים משחק לשון עם **והשיבותי**, אך דומה שגם בא לנגוד במידת מה את 'לינו', רוצה לומר, הם 'יושבים' עמו ולא נאמר 'שילנים'. אולי זה מעיד על גודל ציפייתם, ולכן אולי מתמקד הכתוב ביזקני מואב; מואב הרואה עצמו כנפגע העיקרי ומוביל את המהלך, בעוד שיזקני מדין נדחקו לשוליים.

יסודות הידיעה אי-ידיעה' בולטים בהקשר נוסף הקשור להתגלות של ה'. ה' מתגלה בשאלה: "...מי האנשים האלה עמך" (כב,ט). מנקודת הראות של הקורא, הרעיון שה' שואל שאלות כדי להיכנס בדברים, כלומר כדי לעורר את הנשאל למחשבה אודות השאלה ולהתמקדות בה, מוכר היטב.¹¹ מנקודת הראות של בלעם זה היה צריך לעורר למחשבה; הדילמה הניצבת כאן היא בין תפיסת השאלה כמאתגרת ומגרה למחשבה לבין שאלה 'אמיתית' שהעלאתה רומזת שאולי האל לא יודע, ואז יש טעם לשכנעו. ונתרת השאלה האם גם בלעם יפרש את השאלה כמהלך מקדים לדו-שיח, או שיבין בה רמז לפרצה בדעת האל שמבעדה תוכל להתגנב קללתו.¹²

האפיון של העם בדברי בלעם מדהים:

"...בלק בן צפר שלח אלי. הנה העם היצא ממצרים ויכס את עין הארץ עתה

לכה קָבָה לי אתו אולי אוכל להלחם בו וגרשתיו" (כב,י-יא).

כלומר, התגובה כאן היא טכנית מאוד; הוא פשוט מצטט את (הפסוק של) דברי בלק, ואין כאן יותר מפירוש קל של דבריו, 'להילחם' במקום 'להכות', שיכול להתפרש כגיוון סגנון גרידא. זה שונה מאוד ממקרים אחרים שדמויות במקרא נשאלו שאלות

¹¹ 'להיכנס עמו בדברים' (בעקבות ניסוחיו של המדרש ורש"י). בספר בראשית אדם וקין נשאלו שאלות שכאלו. בספרנו, דומה כי הגישה של ה' לעורר תגובה מפי שומעיו היא קביעות נחרצות, רבות עוצמה, שלעיתים מעוררות לחלה, למשל: "הבדלו מתוך העדה הרעה הזאת ואכלה אתם כרגע. ויפלו על פניהם ויאמרו אל אלהי הרוחות לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף" (טו,כא-כב).

¹² המדרש הנשען על פסוק אחר, הביע דעתו על פרצות שכאלו: "וכמה זעמו? רגע. וכמה רגע? אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמונה מאות ושמונים ושמונה בשעה, וזו היא רגע, ואין כל בריה יכולה לכוון אותה שעה, חוץ מבלעם הרשע, דכתיב ביה: 'ויודע דעת עליון' (כד,טז)" (בבלי, ברכות ז ע"א).

¹³ דומה כי הדוגמה המעניינת לכך היא של קין המשיב: "לא ידעתי השמר אחי אנכי" (בראשית ד,ט). ב'השומר אחי אנכי' יש משום התרסה סמויה, המכוונת לחשוב כי מישירו אחר היה צריך לשמרו. המדרשים חשו בכך, והתחושה העולה מהם היא של הטחת אשמה כלפי מעלה.

מהסוג הזה, חשו שיש דברים בגו, והגיבו בתשובות שאינן טכניות בעלמא.¹³ על רקע זה בולטת אי-הידיעה האמיתית. העם מוצג כך - 'הנה העם היוצא ממצרים', כביכול, ציור עובדתי-טכני לחלוטין, בעוד שברור כי ההשקפה המקראית גורסת שה' הוציא. אומנם, לכאורה, בלק לא אמור היה לדעת זאת; בספר במדבר זה נאמר רק למלך אדום (יחידה יב), אך נביא ה', לכאורה, צריך לדעת!

בשלב זה של הסיפור מתגלה צייתנות למופת:

"ויאמר אלהים אל בלעם לא תלך עמהם לא תאֵר את העם כי ברוך הוא" (כב,יב).

לכאורה, אין ויכוח משום שזה פשוט שצריך לציית, ולכן באה תגובתו:

"ויקם בלעם בבקר ויאמר אל שרי בלק לכו אל ארצכם כי מאן ה' לתתי להלך עמכם" (כב,יג).

מודגש תיאור הזמן 'בוקר'; בכך מתחזקת ההתרשמות של ה'לילה', שעמד ברקע להתגלות. מלילה עד בוקר, לא חל כל שינוי - אין מקום לחלוק על דעת ה' ולילך נגד רצונו; האם יתמיד בלעם במגמה זו? שאלה זו נותרת כשאלת רקע להמשך.

השליחות השנייה

לאחר ששמעו את דברי בלעם חוזרים השרים לארצם: "ויקומו שרי מואב ויבאו אל בלק ויאמרו מאן בלעם הלך עמנו" (כב,יד). כמעט מיותר לציין, אין הם מציינים את הסיבה שבעטיה נמנע בלעם מללכת, למרות שבלעם מבחינתו הסבירה מפורשות - 'מאן ה' לתתי להלך עמכם'. מבחינה זו המסר הגלוי של בלעם בדבר תלותו בה' לא נקלט, ואפשר כי דווקא הם הבינו נכונה את פשר 'סירובו'. יש לתת את הדעת לפועל 'ויקומו'; אולי משום שקודם נאמר ש'ישבו' עמו, אולי בהמשך לויקם בלעם של הפסוק הקודם, כך או כך, הולכת ונרקמת כאן 'מילה מנחה' שיעשה בה שימוש בהמשך.

דברי בלק המובאים בידי השרים מכילים יסודות חדשים:

".....אל נא תמנע מהלך אלי. כי כָּבֵד אֲכַבְדְּךָ מֵאֵד וְכָל אֲשֶׁר תֹּאמַר אֵלַי אֲעִשֶׂה

וְלִכְהָ נָא קָבָה לִי אֶת הָעָם הַזֶּה" (כב,טז-יז).

ברור שהוא רואה בבלעם עצמו את סיבת ההימנעות, ואין זכר לגורם שבלעם אמור להיות מונחה על ידו; ולכן, כדי לשכנעו ללכת הוא מעמיד הצעה חדשה למילוי רצון בלעם וכיבודו, הנאמרת בלשון מרחיבה מאוד - 'וכל אשר תאמר אלי אעשה'. בשלב זה, בלעם נותר בעמדתו העקרונית, ולשונו דומה למדיי לתשובתו הקודמת:

"...אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' אלהי לעשות

קטנה או גדולה" (כב,יח),

וכמו בפעם הקודמת הוא מציג את הלילה כמועד שבו יתגלה אליו ה' ויאמר לו את אשר עליו לעשות: "ועתה שבו נא בזה גם אתם הלילה ואדעה מה יסף ה' דבר עמי" (כב,יט). לכאורה, הדמיון במסגרת - מסגרת הזמן והמסגרת הלשונית - מחייב, והצגת התלות בה' דומה למה שהיה קודם, אך כאן הולך ומתברר כי זו תלות ללא שכנוע

מוסרי. אין כאן עמדה ברורה, עצמית, אלא גילוי מכני של תלות בכוח שמעליו ללא תשתית מוסרית, ולכן, לנוכח סוג כזה של תלות, אפשר להמשיך לנסות ולשכנע. ברי שאין זה שכנוע מילולי דוגמת תפילה או נדר שיש בו כדי לשנות גם את המבקש; השינוי אמור לחול - דווקא בגין הדמיון במסגרת! - רק בגלל הלילה החדש. לילה לילה ושינויו! הופעת ה' בלילה מתוארת בצורה דומה: "ויבא אלהים אל בלעם לילה ויאמר לו..."; אך התוצאה שונה:

"אם לקרא לך באו האנשים קום לך אתם ואך את הדבר אשר אדבר אליך אתו תעשה" (כב,כ).

בסופו של דבר, מתברר כי ה' מדבר עם האדם בשפתו, מי שבהיעדר תשתית מוסרית, מבקש לקלל עם שלא עשה לו רע, לא יוכל לתלות בה' את האיסור ללכת. הוא יילך ויאלץ להתמודד עם הצורך לקלל.

הדרך

תיאור הליכתו של בלעם מצטייר כשגרת: "ויקם בלעם בבקר ויחבש את אתנו וילך עם שרי מואב" (כב,כא), בפשטות, כך נוהג במקרא אדם היוצא לדרך, אך כאן יש כמובן לחבישת האתון משמעות מטרימה לקראת ההמשך הקשור בה; הקורא מתוודע כבר בשלב הזה להדגשת טיפול מסוים - אישי - של בלעם באתון.¹⁴

תגובת ה' המובאת מיד, חדה: "ויחר אף אלהים כי הולך הוא..." (כב,כב). היא מצטיירת כמנוגדת עד כדי סתירה להיתר שנתן לו קודם ללכת תוך מגבלה על הדיבור בלבד. בפועל אין כאן כמובן סתירה, משום שכילות הכול ניתן לקיים את שתיהן יחדיו - גם להתיר וגם לכעוס. אין ה' מנסה לעצור בעדו, אלא רק להפגין את חרון אפו, בנסיבות שנוצרו של המשך בלעם בדרך; רוצה לומר, כל הניסוחים מצטרפים לכדי הבעת מורת רוח, אך אין עצירה, יש ניסיון לשכנע. לעומת 'אלוהים' עומד עתה מלאך ה'. לא כאן המקום לעמוד על מהותו ומשמעותו של מלאך במקרא, ונציין רק כי שלא כבספר שמות המעמיד מול התגלויות ישירות נוסח - 'אני ה'! אפשרות אחרת - מלאכים, בספר במדבר אין מלאכים.¹⁵ נראה כי כאן משתמשים במלאך לאו דווקא

14 לשם השוואה ניתן דעתנו ליציאת האיש בסיפור פילגש בגבעה: "ויקם אישה וילך אחריה... ונערו עמו וצמד חמרים..." (שופטים יט,ג), ובהמשך: "...ויקם וילך ויבא עד נח יבוס... ועמו צמד חמורים חבושים ופילגשו עמו" (שופטים יט,י). כאן ללא ספק הושמט העניין של הטיפול האישי בחמורים, כלומר, את עניין היציאה לדרך עם בהמות מסע ניתן להציג בצורה שונה בהדגשים שונים. אצל אברהם המושווה לבלעם, הדגש אישי: "וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמרו ויקח את שני נעריו אתו..." (בראשית כב,ג).

15 בספר שמות שאנו מרבים להשוותו במדבר, המלאך נזכר מספר פעמים. בלי להיכנס כאן לדיון מעמיק, יש בכך הגיון לאור אחד הרעיונות המרכזיים של הספר בדבר התגלותו הישירה של ה', שכדי לחדדה מודגשת פעמים רבות גם האפשרות האחרת, באמצעות מלאך: "הנני שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנת" (שמות כג,כ); "ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני... כי לא אעלה בקרבך..." (שמות לב,ג). כשכמובן מה שמטרים כל זאת הוא ההתגלות הישירה הראשונה למשה בסנה: "ויורא מלאך ה' אליו בלכת אש מתוך הסנה... ויקרא אליו אלהים מתוך הסנה..." (שמות ג, ב-ד).

כדי לציין דרגה אחרת של התגלות, אלא כדי לשלב בסיפור ישות שרואים אותה במשמעות החושית הפשוטה - תחילה האתון, ואחר כך בלעם.¹⁶ הרעיון המרכזי הנפרש כאן קשור במבנה. בקטע שלפנינו שלושה שלבים שבהם הזירה המרחבית הדינמית משתלבת במסר של צמצום הבחירה החופשית, עד שמגיע רגע האמת: השלב הראשון:

"ויתיצב מלאך ה' בדרך לשטן לו והוא רכב על אתנו ושני נערי עמו. ותרא האתון את מלאך ה' נצב בדרך וחרבו שלופה בידו ותט האתון מן הדרך ותלך בשדה ויך בלעם את האתון להטתה הדרך" (כב,כב-כג).

כאן הדרך נמתחת - ככל הנראה - במקום שקל לסטות ממנו ולנטות לשדה השכן. לא עומד בפניה ממשול של ממש שיאלצה להיאבק בו, ולכן לבלעם לא נגרם כל רע מוחשי. בהמשך חל שינוי המכריח את בלעם לנקוט עמדה חזקה יותר: "ויעמד מלאך ה' במשעול הכרמים גדר מזה וגדר מזה" (כב,כד), והתוצאה:

"ותרא האתון את מלאך ה' ותלחץ אל הקיר ותלחץ את רגל בלעם אל הקיר ויסף להכתה" (כב,כה).

מסתבר כי לא בכדי מדובר ברגל, הרגל הנלחצת עוטה סמליות, שכן הלך (גם ברגליו) וראו בהמשך משחק הלשון הטמון ביטוי רגליים: שצינה האתון) נגד רצון ה'.¹⁷ לענייננו חשוב כי עם הצמצום במרחב הגיאוגרפי - אין היא יכולה לברוח הצדה, גם מרחב הבחירה צומצם, ובלעם אמור להרגיש מניעה משמעותית יותר בשליחותו. האתון שאינה יכולה עוד לנטות לשדה, ונלחצת לקיר המונע מעבר בלחיצה משמעותה המיידית עצירה, מסמלת אפוא את צמצום הבחירה. וכאן מגיע רגע האמת:

"ויוסף מלאך עבד ויעמד במקום צר אשר אין דרך לנטות ימין ושמאל. ותרא האתון את מלאך ה' ותרבץ תחת בלעם ויחר אף בלעם ויך את האתון במקל" (כב,כו-כז).

ניתן לראות במסופר כאן מעין המחזה של הדרך ההולכת ומצטמצמת עד לנקודה שבה עולה הצורך של רוכבה להתמודד עם הבעיה שהאתון לא יכולה לה עוד, ובעצם, להתמודד עם עצמו. הדרך הזו מהווה מעין אספקלריה של הנפש, היחוצ' והיפנים' נפגשים, והדרמה האמיתית מתחוללת בזירה הזו. ה' מנסה באמצעות הדרך המשתנה לרמוז שהכיוון שבחר בנפשו איננו נכון; לרמוז, אך לא למנוע! הבחירה החופשית ממשיכה להתקיים.

16 ניתן לדבר על האירוע בכללותו כמתרחש במראה הנבואה, אך זה דיון פילוסופי, לפי פשוטו של מקרא לפנינו אירוע המתרחש במציאות. גם אם נטייתנו היא לראות בו 'מצב חלומי', הרי בנייתו את המצבים הגלומים בו אנו רואים את המצבים כמתרחשים במציאות. הדגשת האופי הממשי של האירוע אופיינית מאוד לפרשנים. "קדמוניו הבחינו בין דיבורו של הנחש אל חוה... לבין דיבורה של האתון אל בלעם. אצל הנחש לא נאמר 'ויפתח ה' את פי הנחש', ולכן ניתן להבין שם את דברי הפסוק גם כמובן הסמלי..." (דעת מקרא, עמ' רפה, הערה 42).

17 פגיעה ברגלים בעתיה של הליכה לא רצויה מתגלה כמדומה אצל אסא (מלכים-א טו,כג), שהלך לגייס את מלך ארם נגד ישראל. ראו מה שכתבתי: "רזנסון, ממחלה להמלכה - עיון בפרק א' במלכים, מגדים, לט, תשס"ד, עמ' 73-74.

ניתן לראות זאת בצורה הבאה. הזירה שבה נעה האתון הולכת ונסגרת; המשמעות הפשוטה - הרמזים שעליו לעצור הולכים ומתעבים, ובניסוח מוסרי - הבחירה החופשית המיידית של בלעם הולכת ומצטמצמת. הנה כי כן, בתהליך עסקיני, אך בעת כשהאמת הולכת וסוגרת על בלעם, כשהולך בלעם ומתקרב לירגע האמת, הולכת האתון ומתפתחת בכיוון האנושי. תחילה מזהה את מלאך ה', ואחר כך מדברת. הדיבור ההופכה לאנושית כל כך, מקנה לה לשעה מאפיינים של בחירה חופשית. לשון אחר, מול בלעם ההולך ומאבד את בחירתו המיידית, הולכת האתון - סמלית - ורוכשת אותה. ואם בחירה היא אמת מידה לאנושיות, מול האתון ההופכת ליותר אנושית הופך בלעם לחייתי יותר.

בנקודה זו מעניין להשוות את דרכו של בלעם לזו של אברהם בפרשת העקדה.¹⁸ גם בפרשת העקדה הדרך מהווה מוקד חשוב של ההתרחשויות הפנימיות. הפתיחה לעקדה:

"וישכם אברהם בבקר ויחבש את חמרו ויקח את שני נעריו אתו ואת יצחק בנו ויבקע עצי עלה ויקם וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים. ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחק..." (בראשית כב, ג-ד).

לפנינו נקודת מוצא דומה, ומצבים בסיסיים דומים; על רקע זה מתבהרים גם ההבדלים. בשני המקרים יוצאים מאמינים בה' לדרך שיש בה משום ניסיון, כשבכל נקודה שבה, ניתן לשוב. אצל אברהם, עובדת היותו מנוסה נאמרת במפורש, ואילו אצל בלעם הנסיבות מראות - נאמר לו ללכת, כשבעצם, מצד מה שמקופל בתוכן האמירה, ה' מציב עמדה נגדית. מצב זה שיש בו מורכבות המגיעה עד כפל פנים, מחייב שיקול דעת והתלבטות. ובהירות רבה נוסף כי אולי גם בעקדה, חרף ההצהרות המפורשות, ניכר מוטיב של הבעת רצון סמויה של ה' להימנעות מללכת.¹⁹ בשני המקרים התוצאה הצפויה היא השמדה של משהו מהותי הקשור לישראל - יצחק בעקדה והעם בפרשתו, כשבפועל זה לא קרה. אולם, אצל אברהם כל זאת מתבצע בתוקף ציווי ה' (גם אם נניח קיום של רמז סמוי הקורא להימנעות!), בעוד שאצל בלעם, בתוקף רצונו לקלל ובהסכמתו ה', בשני המקרים מעורבים קורבנות אחרים (בהנחה כי ביקשו להקריב את יצחק/ישראל) - אצל אברהם האיל ואצל בלעם הקורבנות שהקריב (להלן). בכל אלו יש משום זריית אור על ההבדלים שבין אברהם לבלעם, ואפשרות לפרש את העקדה כסיפור נגדי לרצון קמאי להשמיד את ישראל, ולחשש מישראל

18 השוואה זו עתיקת יומין היא וכבר המדרש סלל לה נתיבות. ראו: י' ספרן, העקידה ואתונו של בלעם, בית מקרא, תשנ"ג, 38, עמ' 368-375.

19 השאלה היא כמובן איך אנו מבינים את הפנייה: "...ויאמר אליו...ויאמר קח נא את בנוך..." (בראשית כב, ב). אין כאן לשון ציווי: "ויאמר" היא לשון רכה יותר מאשר "ויצו". יקח נא' מתפרש ברגיל כלשון של שידול וריכוך, כדי שלא יפול עליו מיד במלוא העוצמה והקושי, אך ניתן גם לפרשו כלשון המזמינה תגובה. כאמור, בפרשנות העקדה אנו מושפעים ממסורת ארוכה של פרשנות הרואה את העיקר בהיענות מלאה של אברהם לפנייה ללא היסוס, ופרשנות זו נימוקה עימה, אך ברקע מוצפנת גם האפשרות האחרת.

הנגזר ממנו, המובע שוב ושוב במקרא,²⁰ ומגיע לאחד משיאיו בסיפור בלעם. העקדה, לפי זה, מביעה חשש מהשמדה, שלא התממש.

אולם, אנו מבקשים בעיקר להשוות את הדרך. בשני המקרים נקודת המוצא משקפת הצגה אישית - בשני המקרים הגיבור חובש את החמור/אתון. אברהם יוצא לדרך עם שני נעריו. יש בכך סימן לחשיבות, אך גם לאינטימיות בפעולות המתבקשות לצורך הדרך; הוא ונעריו שניים במספר. ואילו אצל בלעם יש כמובן גם שרים הקשויים למסע נופך מלכותי. בשני המקרים חלה התגלות, אך אצל אברהם בסוף הדרך, ואצל בלעם לאורכה. נקודה זו מחייבת הבהרה. ההתגלות היא אישית; אין טעם לשאול היכן היו השרים המלווים בשעה שהאתון פתחה את פיה, ואיך הגיבו על נעירה ההופכת לדיבור. החשוב הוא שההתגלות האישית הזו תלויה בדרך ממש, במאפייניה הטכניים, כפי שבארנו לעיל. בשני המקרים יש התמודדות עם האתגרים שהדרך מזמנת, אך אצל אברהם זו מוצנעת; לא נאמר על כך כלום, ולכל היותר הקורא עשוי לשער.²¹ ואילו אצל בלעם מובלט הצורך להתמודד, אך בפועל אין התמודדות של ממש, הוא נותר בשלו. במצב זה המדרש ייחס לאברהם התלבטות, אך לא לבלעם - הלה משוכנע.²² סוף דבר, שניהם זוכים להתגלות שקשורה לברכת עם ישראל. אצל אברהם:

"כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים וירש זרעך את שער איביו. והתברכו בך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בקלי" (בראשית כב, יז-יח).

ואצל בלעם, כפי שנראה להלן, עולים רעיונות דומים מאוד, וברור שיש שם בסופו של דבר ברכה; במיוחד בהקשר של רעיון הריבוי והעמידה מול האויבים העולה שם בצורה חזקה מאוד.

נקודת השוואה חשובה שנזכרה בקצרה קשורה בראייה: אצל אברהם כרוכה ההתגלות בראיית המקום מרחוק, ואצל בלעם מהווה הראייה מרכיב חשוב ביותר בהתגלות ובחתימה לקללה. ענייני ראייה יבלעמית זו מוזכרים שוב ושוב בדיונו, ודומה כי ההשוואה לאברהם יש בה כדי להעצים את חשיבותם.

פתיחת פי האתון

בנקודה זו מתרחש דו-שיח כפול - בין בלעם לבין האתון, ובין בלעם למלאך ה'. "ויפתח ה' את פי האתון ותאמר לבלעם מה עשיתי לך כי הכיתני זה שלש רגלים" (כב, כח).

20 החשש לכיליון לאומי במצרים מובע באמצעות סיפור השלכת הבן הילוד היאורה. הוא מובע בעקיפין בסיפור העקדה המאיימת לכאורה להכרית את הזרע שהובטח לאברהם. ביטויים פיוטיים שלה נמצאים גם בספר דברים, כששם המוטיב המרכזי הוא הגעה למצב של כמעט השמדה, וגאולה של מתי מעט. ביטויים פיוטיים לכך נמצאים גם בספר תהילים.

21 דברים מפורסמים וחשובים בהקשר זה כתב אוארבך ביצירתו של אודיסיאוס: 'א' אוארבך, מימוזיס - התגלמות המציאות בספרות המערב (תרגום: ב' קרוא), ירושלים תשי"ח, עמ' 3-19.

22 מביעים זאת בצורה מרשימה אותם מדרשים הראויים לכינוי 'מדרשי הדרך של אברהם' המספרים בצורה ציורית-מוחשית על מכשולים פיסיים או אנושיים, אך משקפים את הנעשה בתודעה פנימה. ראו: נ' ליבוזיץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 137-140.

נתעלם לפי שעה מהצד הנסי ומהמשמעות של ההתרחשות הזו לתפיסת הדיבור בפרשה (להלן). ברור כי הטענה המושמת בפי האתון מלמדת כי 'ראתה' את המציאות, ובלעם שלא ראה מגיב באופן שיש בו מן האלימות, תגובה המאפיינת ברגיל מצבים של חוסר הבנה וחוסר יכולת להתמודד בדרך אחרת. דומה כי מנוצל כאן צד של מעין תום לב הקיים בבעל חיים - למצער כך ניתן לראותו באופן סמלי - הוא רואה בצורה פשוטה, וראיתו איננה מוטה ונפגעת בגין אידיאולוגיה כזו או אחרת. בתום הלב שהיא מייצגת, וכאמור, זו בהחלט דוגמה של ייצוגיות קיצונית, האתון מביעה את מה שהיה אמור להיות ברור גם לבלעם; כביכול, ביזמנים כתיקונם, גם הוא אמור היה לראות.²³

על רקע זה באה תגובת בלעם: "...כי התעללת בי לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך" (כב, כט), המשקפת חוסר יכולת מוחלט לזהות את האשמה בו. בניתוח קטע זה, 'ה' חרב' שהזכיר - 'לו יש חרב בידי' מעוררת עניין משום שכמותה מצויה ביד מלאך ה', שאותו אין הוא רואה. נוצר כאן רימוז עקיף - בלעם מדבר על היעדר חרב, והנה, זו בעצם מצויה, אך לא בידו. אולם, המלאך נושא החרב השלופה המאיימת על האתון, אינו מאיים ישירות על בלעם; הוא מעוניין ליצור אתו הידברות, ובהקשר הנידון, זו מחייבת מצבים מיוחדים במינם. והנה, האתון מגיבה:

"הלוא אנכי אתנך אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה הקסנך הסכנתי לעשות לך כה..." (כב, ל).

התמונה המצטיירת קרובה לגיחוך, מי שהחמיץ כליל את האפשרות לדו-שיח עם קונו, מנהל דו-שיח מוזר על-פי כל אמת מידה עם אתונו. עם זאת, הסיום של הדיאלוג המשונה מבשר טובות. תגובת בלעם קצרה ומלמדת על חזרה לאיזושהו שיקול דעת הגיוני: "ויאמר לא" (כב, ל). ממקומה של תגובתו זו בסדר הדברים נלמד כי היא המאפשרת למלאך להתגלות. לו היה ממשיך במסכת ההתכתשויות עם האתון, לא היה המלאך נגלה; אך מאחר ואמר דבר אמיתי שיש בו חזרה לצד ולו זעיר של הכרת תודה לאתון הנאמנה, זכה לראות. או אז:

"ויגל ה' את עיני בלעם וירא את מלאך ה' נצב בדרך וחרבו שלופה בידו ויקד וישתחו לאפיו" (כב, לא).

המלאך המסביר עתה לבלעם את אשר אירע אינו מסתיר גם צד של איום: "...כי עתה גם אתכה הרגתי ואותה החייתי" (כב, לג). בתגובה, בלעם מודה ב'חטאיו':

23 הרעיון כי בעלי חיים מדברים משקפים סוג מסוים של מעורבות בשיח האנושי ידוע בכל פינות הספרות לדורותיה. דוגמה מעניינת מבחינתנו היא התוכי אצל מארקס. תוכי מדבר הוא הגורם למותו של גיבור הסיפור - הדי"ר אורבינו: "חוצפן קרא אליו. בקול כקולו שלו השיב לו התוכי ואמר: אתה חוצפן יותר, דוקטור" (ג'יג מארקס, אהבה בימי כולרה [תרגום: ר' מלצר וא' פורת], תל אביב תשס"ג, עמ' 58). כאן המדבר הוא בעל חיים שדרכו לדבר, אך אין זה חיקוי בעלמא: יש בכך רמז חשוב לגבי המתרחש ולא כאן המקום להאריך.

"...חטאתי כי לא ידעתי כי אתה נצב לקראתי בדרך ועתה אם רע בעיניך אשובה ליי" (כב, לד).

אין ספק, לשון 'חטאתי' מרשימה מנקודת ראות מוסרית, אולם 'חטא' זה איננו נטול הקשר. בלעם מבנה את החטא בהקשר מסוים - חוסר יכולתו לראות; כביכול, התגרה - הגם שלא במשים - בשלוח האל בהעיוזו ללכת נגדו, ומילית 'כי' המתפרשת ברגיל כמצינית סיבה, יש בה כדי לחזק את התפיסה הזו של החטא - חטא כי לא ראה את...²⁴ אולם, אין הוא מתייחס ל'חטא' הקדמון' הכרוך בחוסר רצונו להימנע מללכת (אפשר שבניסוחה 'שלוש רגלים' רמזה האתון ההולכת לרגליים שהלכו נגד רצון האל, ואכן הרגל נפגעה בקיר). אם כן, לא היעדר הערכים הכרוך במעשיו מטרוד אותו, כי אם החשש לשבירת ההיררכיה, התגרות בסמכות שמעליו - מלאך ה' שאותו לא הצליח לזהות. כמוהו כמי שמנסה להתפרץ אל התחום האסור ונוכח לפתע במגבלותיו. דומה הוא למי שמבקש לחדור אל שערים שמוצבים בהם מלאכים ובידם החרב המתהפכת. אך, מניעה להיכנס לתחום אסור הנשמר על על ידי מלאך נושא חרב מהווה נתון בסיסי בתודעת איש המקרא:

"...וישכן מקדם לן עדן את הכרבים ואת להט החרב המתהפכת לשמור את דרך עץ החיים" (בראשית ג, כד).

במקרה של בלעם התחום האסור איננו טריטוריה אלא מהות, אך הוא נוגע גם בנוגע בסמכותו של האדם ליטול מעץ החיים, שביטוייו במקרה זה, לגזור על זולתו מיתה (כך ראוי גם לפרש את הזיקה בין סיום פרשת גן עדן והרצח הראשון);²⁵ והרי זאת הייתה כמדומה כוונתו של בלעם ביחס לישראל. זאת ועוד, מצבים של התמודדות עם התחום האסור שכיחים מאוד בספרנו, ואנו עדים להגבלות החוזרות ונישנות המוטלות על הקודש ועל החשש מפריצתו. כאן אין ניסיון להיכנס אל הקודש כמובן המקובל, אך יש כאן ניסיון ללכת נגד רצון ה' - הן בלעם יכל לידע על נקלה מהו רצון ה' באשר לשליחותו, חרף ההסכמה הפורמלית שלה זכה - והניסיון הזה מוביל לפתע להישיר מבט אל שומרי השער. בלעם של סיפורנו נרתע מהשומרים, לא מעצם הניסיון ללכת!

24 מעניין לעקוב אחרי פירושו של דעת מקרא, שיש בו כמדומה צד של התפתלות: "חטאתי כי לא ידעתי - זו היתה המטרה בשילוב האתון ודיבורה בהופעת המלאך במהלך, הינו שיושפל בלעם ויצטרך להודות: 'כי לא ידעתי' בזמן שהאתון הרגישה במלאך, בכך תתקד דעתו ולהיטותו לבצע את תוכניתו של בלק" (עמ' רפז). בעיקרו, פירוש זה דומה למה שאמרנו למעלה, אך אנו רואים קשר ישיר יותר בין החטא לבין אי-הידיעה כי מלאך ה' עומד מולו.

25 מסקנה אפשרית מסדר הדברים בסיפור בראשיתי זה: האדם לא אכל מעץ החיים ואחר כך בא סיפור קין - הרצח הראשון. האדם, שמעתה ייכשל ברצונו לרכוש את הארכת החיים מעבר למה שיוקצב לו, ינסה להאריך אותם באופן יחסי - קיצור חיי זולתו. בלשון מוסרית - לשלוט על חיי הזולת הינו תחליף לאכילה מעץ החיים!

ועדיין לא תמה ההשוואה ל'בראשיתיות' הגלומה בסיפור המלאך. משהו בסיפור הכרובים שופך אור על סיפורנו, שכן הללו נשאו חרב שלא נועדה רק לאיים במוות על המתייהר לשלוט בחיים; החרב ניחונה גם בתכונה מיוחדת - 'להט', ובסנוורה את הבאים בשערי דרך עץ החיים היא מונעת מהם לראות את הדרך; הנה כי כן, היעדר ראייה ואיום בחרב שחברו להם יחדיו בסיפור הגרוש מגן העדן חוזרים אל סיפור בלעם כדי לרמוז ליוהרתו.

כללו של דבר, בלעם שהעלה על דל שפתיו את האפשרות 'אשובה לי איננו חוזר, הוא פונה כמחכה וממתין לתשובה. בנסיבות אלו, כשלא מימש מרצונו את זכותו לשוב, זכה לאישור ללכת במגבלה הידועה של אי-יכולת לדבר כרצונו שנדון בה להלן: "לך עם האנשים ואפס את הדבר אשר אדבר אליך אתו תדבר וילך בלעם עם שרי בלק" (כב, לה).

סופו של עניין, מאום לא השתנה!

בסיום דיון זה נזכיר נקודת דמיון בין הפגישה בימלאך ה' שולף החרב' של סיפורנו לבין יהושע המזהה 'איש שחרבו שלופה בידו', ומתברר שאף הוא מלאך - 'שר צבא ה'. הנסיבות שונות, ושונה כמובן גם ההערכה הבסיסית לגבי שתי הדמויות - בלעם ויהושע - המעורבות. אולם, בשני המקרים אפשר להצביע על התגלות באמצעות מצב דומה, כשהשאיפה המקופלת בין השטין היא ניסיון לפענח מראה. לא קבענו במפורש כי בחלום (בהקיי?) עסקינן, אך לפנינו 'מצב חלומי' הקורא (לגיבור ולנו!) לפענח את שפת הסמלים שלו כדי להגיע למבט חודר לנבכי תודעתו של הגיבור המתמודדת עם הבעיה העומדת על הפרק.²⁶

ההשקפה על הדיבור ועל הראייה

אין ספק, פרשת האתון המדברת מיוחדת במינה, ואולי רק פרשת 'הנחש המדבר' בספר בראשית (להלן) תשווה לה. התפיסה הפשוטה תגרוס כי מתחולל כאן נס. כה בולטת היא החריגה מסדרו של עולם עד שחז"ל הכניסוה לרשימת הנסים של ערב שבת, והקנו לה בכך מעמד דתי מיוחד.²⁷ מעבר לעצם הפלאיות, מה טיבו של נס זה, ומה בא ללמד? ראשית, נציין כי הגישה להבנתו צריכה להישען על השוואה מסוימת - ניתן לדבר על נס זה כחלק ממערכת, הוא מתרחש במסגרת מערכת נסי הפרשה שבה

26 יהושע ה, ג-ט. אצל יהושע הגורם הפועל כאן הוא החרדה מפני הבאות. מעבר להבטחה הכללית שהי' יעזור לו בפרק א, אין הוא יודע כיצד יפול דבר במקרה הספציפי של יריחו, עדיין לא שמע את עידודו הספציפי של ה' כמו לפני חציית הירדן (פרק ג), שיבוא רק בפרק ו. לכן הוא נמצא ביריחו ('וייהי בהיות יהושע ביריחו...') יהושע ה, ג). לא יריחו הגיאוגרפית, אלא התודעתית. ולכן הוא נמצא לבד, בניגוד למקובל במציאות לגבי מצביאים שכאלו.

27 "עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות ואלו הן: "פי הארץ ופי הבאר ופי האתון... " (משנה, אבות ה'ו). בריאה בערב שבת משקפת כמדומה סטטוס מיוחד של הנבראים, ניסיים בצורתם, אך טבעיים במהותם. יש מן העניין בכך ששלושת הראשונים ברשימה שייכים לספר במדבר, ולא כאן המקום להאריך.

קללה תהפוך לברכה, וינעירה לדיבור. ובמסגרת כוללת זו, ניתן לראות בכך מעין הטרמה רעיונית המכוונת כלפי בלעם, שאמור להבין כי מדובר כאן ביכולת של האל לשנות את הדיבור.

לפי זה, בחינת ייחודו של 'פי האתון', קשורה בהבנתו כמהפך ממצב של דיבור חייתי, המשקף תקשורת בסיסית ביותר הנוגעת בצרכים בסיסיים הקשורים בהישרדות, לדיבור אנושי שעשוי לשאת מטען ערכי ולהביע דילמות ערכיות. דא עקא, מהפך זה התחולל דווקא אצל האתון ולא אצל בלעם. וניתן לפתח יותר את ההבדל הזה בחקירת ההבדל בין דיבורה לדיבורו. היא מציינת נאמנות ומסירות, והוא - פחד וחשש. אנו מבינים אפוא את דיבורה כדיבור אנושי - הגם שתמים ביותר - לא רק משום שהחלה לפתע לדבר בעברית מקראית; והשאלה היא מה הוא משקף.²⁸

בהקשר זה נודעת חשיבות מרובה להשוואה עם הנחש של ספר בראשית.²⁹ למותר לציין, שני בעלי החיים הללו הם היחידים המשתלבים בצורה אורגנית בסיפור מקראי כמדברים. היותם מדברים לא משכיחה כמובן לרגע את המודעות להיותם בעלי חיים. ככאלה ניתן לתלות בהם את השינוי באותו דיבור שהוזכר לעיל - דיבור ההופך מתקשורת-טכני להשקפתי ערכי. אך בהקשר הנידון, לא רק עצם היותם בעלי חיים מועילה לשרטט את נקודת המוצא - מנקודת הראות האנושית הם בעלי חיים שונים בכול. הנחש והאתון 'מגיעים' לסיפוריהם בנושאם מטען סמלי שונה לחלוטין. ואם הנחש מקרין סכנה ואיום פתע, שלא לדבר על צורתו המשדרת חמקמקות והטעיה, האתון מקרינה נאמנות בסיסית ויכולת לשאת את סבל המשא בציות ובשתיקה. מנקודת מוצא זו משולבים שני בעלי החיים הללו כל אחד בסיפורו. הנחש עובר לדיבור ערכי, אך זה 'דיבור ערכי המתאים באופן בסיסי למטען הסמלי התלוי בו מעיקרא, הוא הדין לאתון הבאה להבליט את נאמנותה וציותה התמימים ללא רבב של התחכמות, וללא שמץ ניסיון לנצל פרצות בדעת בעליה.³⁰ ולכן, שלא כאתון הנעלמת מן הסיפור שעה שמיצתה את תפקידה, בסופו של סיפור, הנחש נענש.

28 פרשנים שונים התקשו לקבל זאת. שד"ל: "האתון דיברה אם לא! לא ייבצר מהאל לעשות שתדבר, אבל לא היה אפשר שלא יחרד בלעם ושני נערי הרדה גדולה עד מוות, ולא היה אפשר שיהיה בו כוח להשיב לה דבר, על כן ייתכן שלא דיברה כדיבור של בני אדם, כי 'תדבר' אין כתוב כאן, אבל השמיעה בפיה קול יללה שהיה מובן ממנו: כי התעללת בי וכו', והיא חורה וצעקה כאילו תאמר: הלא אני אתונך וכו'... הנה אמת כי ה' פתח את פי האתון כי נערה באופן משונה מעט ממנהגה אך לא היה הנס כל כך עד שייבהל בלעם...". היעדר 'תדבר' הוא בעיה, והדעת נותנת שהכתוב ביקש להראותה כחסרת תודעה ותלוייה לגמרי בידי ה', אך חשוב לנו דווקא הדמיון לבלעם ולדיבורו. אשר לשאלה האם נבהל או לא, אנו עוסקים בסיפור סמלי שיכול לוותר על פסיכולוגיה מסוימת, ומי שאינו מסתפק בכך ידע כי בתודעה העממית קוסם מחוסן יותר מ'עמד', ומן הסתם, כך נטו להבין זאת. ראו גם להלן למעלה ובהערה 29, בדבר ההשוואה לדיבורו של הנחש בפרשת בראשית.

29 על ההיבטים האינטרטקסטואליים של ההשוואה ראו: G. Savran, *Beastly Intertextuality-Speech*: Balaams Ass and the Garden of Eden, ISOT 64, 1994, pp. 33-55.

30 סוגייה זו דומה לשימוש בעצים המדברים במשלי יתם. כל העצים משרתים מצב סמלי דומה של יציבות ושורשיות, אך כל עץ בנפרד מייצג נקודת מוצא שונה. ראו מה שכתבתי: "רוזנסון, שפוט השופטים - עיונים פרשניים בספר שופטים, אלון שבות תשס"ג, עמ' 135-143.

זאת ועוד, איך שלא נבין את מטרת הדיבור של האתון, הוא מטרים מצב של היפוך. בשלב זה - אתון מדברת כאדם, אך היפוך דיבור יחול בהמשך גם אצל בלעם - המקלל שיברך. לאור זאת, יש מקום לחקירת הניסוחים בדבר התהליך שחל אצל בלעם בכל הקשור להיפוך הדיבור. ההתחלה: "...לא תאר את העם כי ברוך הוא" (כב, יב), היגד זה מצטייר כאיסור על קללה שהוא איסור מוסרי. בפעם השנייה, הרחבה, ניסוח מרחיב של ההגבלה על בלעם: "ואך את הדבר אשר אדבר אליך אתו תעשה" (כב, כ). עם זאת, 'אותו תעשה' עמום במקצת, לא נאמר כאן בדיוק שיברך, וזה משאיר פתח להבנה משלו - עצמיות בהבנה. אם כן, עדיין אין כאן הכתבה מובהקת. והנה, בפעם הבאה נאמר: "...את הדבר אשר אדבר אליך אתו תדבר" (כב, לה). גם כאן, אין זו עדיין הכתבה של נוסח דיבור מסוים, אך 'תעשה' הפך ל'תדבר'. ההגבלה המושתת על בלעם מתעצמת, אך אינה מוחלטת! להלן נראה כי באמת לא הוכתב לו נוסח מפורש לגמרי, ומשהו מהדה של הקללה נותר בדבריו.

האופן שבלעם מקבל זאת הוא רב עוצמה: "היכל אוכל דבר מאומה הדבר אשר ישם אלהים בפי אתו אדבר" (כב, לח). לכאורה, יש בכך ויתור מוחלט על עצמיות בדיבור. והתוצאה: "וישם ה' דבר בפי בלעם" (כב, ה). 'וישם!' משל היה דיבורו איזה דבר מאכל המושם בפי של אדם. ופילוסופית, גם לכאן חדר היפוך סדר הבריאה. אם בבריאה הדיבור יצר את הדבר (משחק לשון זה עומד בבסיס שמו של ספרנו!), הרי כאן צריך דבר להפוך לדיבור (ניכר כאן דמיון מעניין למצבו של יחזקאל שנדרש לבלוע מגילה כדי לדבר [יחזקאל ג, א-ג]). כל זאת במישור הישיר, אך בדוננו להלן בקללות שהפכו ברכות, נותר פתח לחפש את הדה של הקללה בדברי הברכה - משהו בכל זאת לא התהפך.

בצד משמעותו של הדיבור בפעולתו של בלעם, עומדת גם הראייה שהזיכרה שוב ושוב בפרשת האתון שראייתה הובילה לדיבורה. הראייה מכתובה דפוס התגלות מסוים הנשען ככל הנראה על הדרך שבלעם מבין את המציאות ומפרשה דתית. על המתח בין התגלות לדיבור נעמוד בסעיף הבא בקשר לדרך שביקש לקלל ולגלגולה של קללתו, אך חשוב לציין כי הרמזים המכניים לקראת הראייה החשובה הזו מפוזרים כבר בתחילת הסיפור. מקצתם הוזכר לעיל במקומות שנוקקנו להם, ובצדם נציין גם רמזים 'עדיניים' דוגמת השימוש בביטויים המזכירים ראייה: "הנה כסה את עין הארץ" (כב, ה) - אומר בלק שפתח במסכת ה'ראיית' המוטעות, ורומז ב'עין הארץ' לפעולת הראייה. גם השימוש המרובה בפועל 'ארה' שבא לציין כמובן את הקללה, אך בהחלפת סדר אותיות רומז ל'ראה'. ובעקבות זאת, הרמז החשוב מכל הוא אי-היכולת לראות את מלאך ה'. הראייה תשחק תפקיד מכריע בנסיגנות לקלל, מאמץ רב ייעשה כדי לראות; אך לא ראייה אמיתית תהיה זו, שכן מראייה אמיתית צריכה לצמוח ברכה!

ה'קללה' הראשונה

הקטע פותח במעשה בלק:

"וישמע בלק כי בא בלעם ויצא לקראתו אל עיר מואב אשר על גבול ארץ אשר בקצה הגבול" (כב, לו).

מודגש כאן מאוד הכבוד הרב שזוכה לו בלעם, שכן יוצאים לקראתו. מבחינה גיאוגרפית, רוח הקטע הזה נאמנה למגמה הכללית של הדגשת מקומות בפרשתנו. אומנם, לא נאמר שם העיר, אך המיקום במרחב ברור מאוד - יש כאן 'גבול ארנון', הלא הוא גבולה הידוע של מואב עם השטחים בצפונה שנכבשו על ידי האמורי ועתה שוהה בהם ישראל (יחידה יב), ויעיר בקצה הגבול.³¹ זהו כמדומה רמז מטרים לגבי האופן שבו תתבצע הקללה - מבט מן הגבול אל ישראל. אחרי 'קבלת הפנים', מציב בלק בעיה:

"ויאמר בלק אל בלעם הלא שלחתי אליך לקרא לך למה לא הלכת אלי האמנם לא אוכל כבדך" (כב, לו).

הנה כי כן, חוץ מבעיית הלחץ לכאורה של ישראל על מואב, עניין שאולי ניתן היה בדוחק להבינו: 'משחקים' בימשחקי' הזה גם גורמים נוספים דוגמת שאלת הכבוד של גיבורי הפרשה. בלעם - מודע למגבלותיו - משיב לשאלה הרטורית:

"הנה באתי אליך עתה היכל אוכל דבר מאומה הדבר אשר ישם אלהים בפי אתו אדבר" (כב, לח),

בהיות השאלה רטורית תשובתו האמיתית (הסמויה) היא כמובן - 'אני יודע שיכול אתה לכבדני ואני רוצה בכך. אבל...', ועמדנו לעיל על 'ישם בפי' כוויתור מודע על איזה שיקול דעת ערכי ביחס לקביעתו את דיבורו שלו.

מכאן הולך ומשתלשל מה שראוי לכנות 'טקס הקללה'. הוא כרוך בקורבנות. לא נאמר בדיוק למי, אך מצד בלעם אלו בוודאי קורבנות לה'. הוא כרוך גם במסע גיאוגרפי למקומות המתאימים. תחילתו במסע הראשון: "וילך בלעם עם בלק ויבאו קרית חצות" (כב, לו). כאמור לעיל, אין בפרשתנו ניסיון לעיצוב גורם זמן מסודר, והגיאוגרפיה שבסיפור היא המסמנת את השלבים השונים. 'קרית חצות' שבדרך לאתר הקללה משמשת מקום להעלאת הקורבן: "ויזבח בלק בקר וצאן וישלח לבלעם ולשרים אשר אתו" (כב, מ). מצטיירת כאן הפרדה מסוימת בין בלק לבלעם, שהכתוב לא מציין במפורש את פשרה. עד עכשיו נעו שניהם יחדיו, וזה מובלט בהליכה לקרית חצות, ואילו כאן הם פועלים בנפרד. מבצבץ כאן לכאורה גילוי של הפגנת עצמאות ויוזמה של בלק. ואחר כך יסוד זה מתחזק בהנחיית בלעם לבלק המצטיירת כמעין תגובת נגד: "ויאמר בלעם לבלק התיצב על עלתך ואלכה..." (כג, ג). זה יכול להתפרש כהיגד טכני משום שבבוא העת לקלל, בלעם עוזבו ללכת לקראת דבר ה'; אך אפשר שהולכת ונרקמת כאן הדגשה מצטברת של התבדלות מסוימת - איש איש לנפשו, כל אחד פועל בפני עצמו. ברובד הפשוט זה יוצר תחושה של הכנה, כל אחד מתכוון לעתיד לבוא בדרכו שלו. מעבר לכך, עשוי להשתקף כאן מעין ניסיון סמוי של בלעם

31 ברשימת הנחלות של ראוּבֵן מצאנו עיר בארנון: "וייהי להם הגבול מערוער אשר על שפת נחל ארנון והעיר אשר בתוך הנחל..." (יהושע יג, טז). וכן בפרשת המפקד של דוד: "ויעברו את הירדן ויחנו בערוער ימין העיר אשר בתוך הנחל הגד ואל יעזר" (שמואל ב-כד, ח).

לשמור על עצמאותו כנביא שאיננו מושפע מהמלך. ידוע עד כמה מקפיד המקרא להדגיש את הצורך של עצמאות הנביא בפני השלטון היחילוני, במקרא - המלכות.³² כאן נותר זכר לכך המשתקף במעשים הללו, אך זהו זכר גרוטסקי, ברור שבסופו של דבר בעיני המהותי והערכי של הקללה, בלעם הוא עושה דברו של המלך.

כנאמר שוב ושוב, הגיאוגרפיה חשובה ביותר, כאן היא משקפת כמדומה את הפונקציונליות של הקללה. הנה, בלק אינו לוקח את בלעם ליעיר בירתו. הם פונים הישר למקום שבו אמורים הדברים להתרחש. מעיר הגבול הם הולכים לקרית חוצות, ומשם לאתר הבא, שאותו נציג מיד. הכול כאן מאוד תכליתי ומחושב, ובכל זאת, הכתוב החש להציג את הקללה, איננו מוותר על סוג מסוים של הכנה.

"ויהי בבקר ויקח בלק את בלעם ויעלהו במות בעל וירא משם את קצה העם" (כב,מא).

התנועה מתבצעת מיד אימת שאפשר - ויהי בבוקר, וכל זאת כדי לראות - הקללה צריכה להתבצע ממקום שרואים. איננו נכנסים כאן לפרקטיקות מאגיות; איך בדיוק היה מקובל לקלל, אך הנחת היסוד בסיפור היא שצריך לראות. בלעם שעד כה לא הצטיין בראייה חודרת - אתונו היטיבה לראות רובד של המציאות שנעלם מעיניו - מתבקש עתה לראות כדי לקלל. הקורא המיטיב לזכור את כשלון הראייה הקודם של בלעם, עשוי לתהות האם יראה הפעם ראייה משמעותית!

מקום זה הופך לאתר הקרבה נוסף הפעם ביוזמת בלעם:

"ויאמר בלעם אל בלק בנה לי בזה שבעה מזבחת והכן לי בזה שבעה פרים ושבעה אילים. ויעש בלק כאשר דבר בלעם ויעל בלק ובלעם פר ואיל במזבח" (כג,א-ב).

אפשר שאלו פעולות טכניות; הן יש קושי להעמיד 'מעל' גדול כזה לבד, יש צורך בעזרה מלכותית! אך אפשר שיש כאן הד לתחרות סמויה בין בלעם לבלק, ולניסיון להעמיד את בלק 'במקום' בהיררכיה הנרקמת. בלעם מצווה את בלק, וזה מבצע. סופו של דבר, המקריבים מקריבים, והכול מוכן לטקס הקללה, אך מימושו תלוי כמובן ברצון ה'.

"ויאמר בלעם לבלק התיצב על עלתך ואלכה אולי יקרה ה' לקראתי ודבר מה יראני והגדתי לך וילך שפיי" (כג,ג).

בהבנת תגובתו של בלעם הרבה תלוי בפרשנות 'שפיי', ומילה יחידאית זו איננה קלה לפענוח.³³ מכל מקום, אם נקבל את הפרשנות של הליכה בקומה זקופה, ואולי גם

³² יש לכך דוגמאות אין ספור. נדגיש את סיפורי נתן. אין ספק שהוא מעורה באופן עמוק בממסד של דוד, אך הוא - דווקא הוא - יוצא חוצץ נגדו בפרשת בת שבע. ישעיהו מקפיד לשמור על מרחק מסתייג מחזקיהו, ושמואל משאול.

³³ דעת מקרא מציע לישפיי שלושה פירושים. הפירוש המסורתי של רש"י והתרגום - יחיד ושותק. פירוש שני - קומה זקופה הנגזר מ"על הר נשפה שאו נסי" (ישעיהו יג,ב). פירוש שלישי - ברגל (עמי רצ). לפי ליכט, ג, עמ' 27, "ניגש אל פסגת ההר". לדעתנו גם אם קשה לעמוד על הפירוש המקורי, יש בוודאי צד של זיקה ל"נשפה" או "שפיי" (ישעיהו מא, יח; ירמיהו ג, וכו'), שעשוי לקרב את פרשנותו לישפיי האמור בפרשתנו.

הליכתו למקום גבוה, פרשנות שיש בה רמיזה להליכתו בביטחון, כאפשרות הגלומה במילה המיוחדת הזו, מתברר כי בלעם נותר בשלו; אם כי מחליף את דגם ההתגלות שזכה לה עד כה. לאור כל מה ששמע עד כה, את רצון ה' הוא מיטיב לדעת; אך גלומה בסיפורנו ההנחה הסמויה שאולי הרצון איננו מוחלט, ובמתכונת אחרת ובהיערכות שונה - במונחים שמשתנים אותנו בחיבור זה, ב'סדר' אחר - יבוא השינוי המיוחל ברצון. 'דבר מה יראני' - הדגשת הראייה 'יראני' באה משום שבלעם איננו משליך יתנו על הדיבור. בנסיבות אלו, המראה אמור להחליף את הדיבור.

להדגשה זו של המראה שאמור לפתוח פתח למה שהדיבור אסר, נודעת משמעות מרובה בהבנת סיפורנו. אנו מניחים שבלעם מבין שרצון ה' המובע באמצעות הדיבור האלוהי בא לאסור, אך אולי מן המראה תצמח הישועה. כפי שרמזנו לעיל, המקרא ער להפרדה בין התגלות במראה להתגלות בדיבור, אך אין זו הפרדה חדה יתרו על המידה, ויש במראות נבואיים רבים במקרא כדי להתוות רקע לדברים שייאמרו. מבחינה זו, מראות עשויים להיות מוצגים לבדם, אך להשתלב בתמונת התגלות כוללת,³⁴ מה שאין כן במקרה הנידון שבו מצפה הינביא להפרדה משמעותית בין סוגים של התגלויות - מראה ודיבור לבדם. הפרדה זו רומזת לדעתנו למה שראוי לכנות 'מצב אלילי' שהוא במהותו מפצל. רצוננו לומר, הפרדה חדה מידי בין אופני התגלות משפיעה על תפיסה מפצלת של המהות המתגלה. דוק, אף שאין המקרא מוותר כליל על המראות, מיקד את ההתגלויות בדיבור מנחה ומבהיר. השאיפה למראה כגורם מנבא בלבדי עלולה ליצור תפיסת נבואה שונה מדרך המלך הנבואית, ובסופו של דבר, לא מומשה במקרה שלפנינו.

התיאור המכין את הקורא לדברי בלעם הוא:

"וישם ה' דבר בפני בלעם ויאמר שוב אל בלעם וכה תדבר. וישב אליו והנה נצב על עלתו הוא וכל שרי מואב" (כג,ה-ו).

בולטות כאן שתי נקודות. האחת, ה' אומר לבלעם 'שוב אל בלעם וכה תדבר' בלי שיאמר לו מה להגיד. זה ניסוח מוזר. תחבירית, 'וכה תדבר' יכול אומנם להישאר לבדו ללא השלמת תוכן, ובכל זאת, סביר שהקורא האמון על כוחו של הדיבור הנבואי יצפה לתוכן. ברי שבספר כספרנו, שבו משה נמצא במעין עמדת מתווך המעביר את דבר ה' לעם, נאמר שוב ושוב מה צריך משה לומר לעם, ולא נותר דבר חסוי ונעלם מאוזני נמעני הנבואה. והנה, כאן מעבר לעצם ציון חובת הדיבור, ה' לא אומר לו מה לומר. דומה כי חבוייה כאן השקפה מסוימת על טיבו של דיבור אמיתי. 'מה לומר' בניסוח פוזיבי פירושו כמדומה שמדובר בתהליך שסופו אמירה, והוא כולל גם שמיעה, הפנמה, עיבוד של דבר ה', ורק אחר כך, 'הוצאתו' מהפה החוצה. זה לא מה שיקרה

³⁴ ראוי לציין כי הדגם המקדים מראות להתגלות מילולית נפוץ למדי במקרא. אצל משה (סיפור הסנה), ויחזקאל (נבואת ההקדשה), באים קודם מראות, אחר כך דיבור המסביר את טיבה של השליחות. במידה מסוימת מצב זה קיים גם בנבואת ההקדשה של ישעיהו וירמיהו.

כאן; אולי חיזונית לזה מצפים, אך בפועל, ה' **שם דבר בפיו** ממש. ולכן בלעם שב ומיד מתחיל נאוומו. הנה כי כן, בלעם שפנה אל המראה ויתר על דיבור משמעותי; דיבור הכרוך בעמדה מוסרית פנימית, ועל כן **יושם דבר בפיו**. אולם, כפי שרמזנו לעיל משהו מהשקפתו ורצונותיו ישתקע גם בדיבור שהושם בפיו. דיבורו של האדם נותר דיבור, אם כי לרוע המזל, במקרה הנידון, בחירה חופשית זו מכוונת להרע.

נקודה שנייה קשורה בקורבנות. תפיסת הקורבנות כאן ברורה מאוד; הם מסודרים ומאורגנים והשפעתם נוצרת במעין 'מגע ישיר' עם המקריב או המביא - 'ניצב על עולתו' (תן דעתך למשחק המצלולי!), ודומה כי ברקע קיימת נוסחה - 'תורת' קורבנות מסוימת. מבחינת תפקידם הם נראים כמו באו לחייב את האל לצעד מסוים.

עתה פותח בלעם בדבריו: "וישא משלו ויאמר..." (כג,ז). משל הריהו דבר חוכמה,³⁵ כלומר, לכאורה, אין זו נבואה פשוטה, אלא דבר שיש בו חוכמה הקשורה בניסיונו וביכולתו האישית. מימשל מצפים אפוא שיהיה אישי, אך כאן אין זה כך, כאן 'הושמו הדברים בפיו'. מכאן הולך ומתגלגל משלו הראשון:

"...מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם לכה אָרה לי יעקב ולכה זְעמה ישראל. מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה'. כי מראש צרים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב. מי מנה עפר יעקב ומספר את רבע ישראל תמות נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו" (כג,ז-י).

הפתיחה - תמצית סיפור שליחותו המתמקד בבקשת בלק. הוא פורש את הגיאוגרפיה הידועה - מרחבים מפרידים בינו לבין בלק, ובתוך כך מזכיר את 'ארם הידועה מספר בראשית שיש בה כדי להזכיר ברית קדומים עם 'ארמי' מפורסם; ברית המופרת באופן העמוק ביותר במעשיו של בלעם.³⁶

בלשונו השירית, הוא מצטט בעצם את בקשת בלק בהסתבה ללשון שירית - 'לכה ארה לי יעקב ולכה זעמה ישראל'. ומציין את מה שאמר וחזר ואמר כי זה בלתי אפשרי לפעול נגד רצון ה' - 'מה אקוב לא קבוה אל ומה אזעום לא זעם ה'". עד כאן תמצית הדברים שמקופל בהם ההסבר לכשלונו. והרוצה יראה בכך ביטוי סמוי לתסכול, ובינות לשטין מתגנב אף הצער על שזממו לא עלה בידו.

35 כך על כל פנים נתפסים הימשלים של ספר משלי. משלים במשמעות הספרותית הידועה אינם מוצגים כך במקרא. למשל מה שאנו קוראים 'משל יותם' בספר שופטים איננו מוצג כך במקור. הוא הדין לימשלים אחרים במקרא. ברור כי מתוך השקפת עולמו הדתית העמוקה של המקרא, גם משלים במובן של דברי חוכמה עשויים להיות ניוונים מהשורה אלוהית כזו או אחרת. אשר לטענת העם כלפי יחזקאל המובאת בפיו: "...ואמר אהה אדני ה' המה אומרים לי הלא ממשל משלים הוא" (יחזקאל כא,ה), דומה כי 'המצב המשלי נתפס בפי העם כדבר חוכמה המחייב לשון גבוהה' עד כדי אי-הבנה כפי שאכן דיבר יחזקאל. אולם, דווקא משום כך לא ראו זאת כנבואה! הניסוח של דברי לבן בבראשית הוא: "יעתה לכה נכרתה ברית..." (בראשית לא,מג). ניתן אומנם לומר כי לבן ממוקד יותר בבנותיו ויעקב בירעה' באופן כללי, ואפשר שהבינו את הברית בצורה שונה; מכל מקום, זו ברית מחייבת.

עתה עובר בלעם לציין את המצב בהווה, בזמן הקללה המתהפכת לברכה - 'כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו', כלומר, מדובר במבט ממקום גבוה, וזה נראה כמשקף את תנאי התצפית של בלעם שהוצגו לעיל. גם את המשפט הבא ניתן להבין כפרשנות מסוימת של המבט בהווה, אך הפעם אין זו אמירה הנשענת על המצב בטבע (צורים, גבעות), והיא אינה מכוונת לעם העומד לנגד העיניים הפיסיות. בהופכו ממבט אופטי המכוון לקלל למבט נבואי מברך, הוא מתמקד בהיסטוריה - 'הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב'.³⁷ כלומר, אין הוא מתחבר עם קהילת העמים, והדברים נוגעים לא רק בגורלו, אלא גם בדימויו ובתודעתו העצמית. הראייה החשובה כל כך בפרשת בלעם, שמראשיתה נועדה להיות 'כלי עזר' לקללה, הופכת כאן לראייה מברכת, המבט הנשלח מגבעות (טבעיות של) גבול מואב חודר ובוקע אל מרחבי ההיסטוריה. מכאן לברכה המפורשת העוסקת בריבוי - 'מי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל'.³⁸ זוהי שאלה רטורית (מי...?) המיטיבה להכריז על חוסר היכולת למנותו, וממילא הקושי להשמדו. כמעט מיותר לומר, אם הערכה פשוטה יש בדברים, היא הובעה כבר בתחילת הדרך: "ויגר מואב מפני העם כי **רב הוא**" (כב,ב), אלא שכאן הריבוי מובע כבעיה מסוג אחר. לא הנוק כביכול שגורם רוב מניינם של בני ישראל (יילחכו הקהל את כל סביבתנו!), עומד כאן על הפרק, אלא חוסר היכולת להשמדו. נשוב ונציין, אין אנו בקיאים בפרקטיקות המאגיות הפורמליות לסוגיהן, אך העיקרון הפשוט כי הקללה מחייבת סוג מסוים של התקשרות למקולל מתקבל על הדעת. כאן מובע הקושי לכמת את המהות המקוללת ולקוצבה במידה; קושי הפועל נגד המקלל, כביכול, בעוד הקללה מתבצעת, יכול להיוולד צאצא חדש ולשנות את פני התמונה. דומה כי בלעם מעיד שמבחינתו הדברים אינם ניתנים לשליטה. במובן מסוים פועלת כאן ההשוואה לתחילת הספר שבו העם נספר ונמנה עד לאחרון בניו. ולא פחות מכך עולה כאן ההשוואה לשעבוד מצרים, המעמידה את בלעם במעמד של פרעה המעוניין להשמד,³⁹ אך "וכאשר יענו אתו כן ירבה וכן יפרץ" (שמות א,יב). סיומו של הפסוק בשמות: "**ויקצו מפני בני ישראל**", מזכיר אפיון דומה בתחילת פרשתנו: "**ויקץ מואב מפני בני ישראל**" (כב,ג).

גם הפועל 'גרש' המיוחס (בצד הפועל המרכזי 'שלח') לפרעה ומופיע בנקודות מפתח בשמות,⁴⁰ מצוי בפרשתנו כשהוא מיוחס לבלק: "אולי אוכל נכה בו ואגרשנו מן

37 'יתחשב' גם הוא נופל על משחקי לשון - מלשון מחשבה, או חשבון, איננו חושב עצמו בחשבון הגויים. מתאים למי מנה עפר יעקב ומספר את רובע ישראל הבאים אחריו.

38 היש מספר לרובע - זרע; מזכיר רבע מלשון רביעה, ואולי גם אחד מארבע (דעת מקרא, עמי רצב).

39 השוואה זו הושוותה בדרך מעניינת במדרש הרואה בבלעם יועץ בכיר של פרעה לענייני ההשמדה: "שלשה היו באותה עצה: בלעם ואיוב ויתרו. בלעם שיעץ - בלעם, איוב שיעץ - נהרג, איוב שיעץ - יתרו שברח - זכו מבני בניו שישבו בלשכת הגזית..." (בבלי, סוטה יא ע"א). המדרש עוסק כאן בתגובות אפשריות של אומות העולם לגורלם של ישראל. אשר לבלעם, תפס המדרש לשון 'עצה' בעקבות סוף פרשתנו.

40 "וביד חזקה יגרשם מארצו" (שמות ו,א); "אחרי כן ישלח אתכם מזה כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה" (שמות יא,א).

הארץ... (כב,ו). הדמיון הסגנוני מהווה סימן לדמיון מהותי, ויש בדברים כדי ללמד על פחדים עמוקים שמעורר עם ישראל בקרב הבאים עמו במגע, המובילים עד לרצון למאבק חריף נגדו הגובל ברצון להשמדתו. עניין זה של השמדה תובע ביאור קצר. בדברים הקודמים (ובהמשך) השתמשנו במושג הקיצוני 'השמדה' כמאפיין את מטרתו של בלעם.⁴¹ אנו מבינים זאת כך בעטיו של הכוח הרב המיוחס לקללה, אך אין ספק כי ההשוואה המוצעת להתנהגותם של המצרים ופרעה בספר שמות מחזקת תפיסה זו. הסיום מוצג כמעין הפתיחה האישית. פתח בסיפורו האישי - 'מן ארם ינחני...' וסיים בשאיפתו - 'תמות נפשי מות ישרים'⁴² ותהי אחריתי כמוהו. אך אין פרץ ההזדהות הפתאומי הזה עם ישראל יכול להאפיל רמזים עבים לרצון הישן לקללו שנגלה בהמשך!

הנה כי כן, אם הכוונה הייתה לקללה שתביא למכה ואף להשמדה, הרי שהתהפכה לברכה של ריבוי. נקודה עקרונית בעינינו היא שהיעם האנונימי, שאיש לא חפץ להזכירו בשמו, זוכה לפתע לשמות! היעם של בקשת בלק הפך אגב ברכה ליעקב וישראל, בלעם שביקש לבטל בקללתו מעניק למקולל זהות וריבוי!

ה'קללה' השנייה

קריאה בפסוקים המתייחסים לניסיון הקללה השני מלמד על דגם המתחיל לחזור על עצמו. עיקרו חזרה על הקורבנות - זהו כנראה דגם מקודש שאי-אפשר להינתק ממנו, ויש גם הבטחה של מיקום המקלל, אם כי המקום הספציפי המיועד לקללה משתנה. תחילת הדברים בפנייתו של בלק לבלעם: "מה עשית לי לקב את איבי לקחתך והנה ברכת כַרְךָ" (כג,יא). זוהי ללא ספק הבעת אכזבה, אך דומה בעינינו כי הדברים לא נאמרו בלשון קיצונית, ולאור דבריו של בלעם אודות יכולתו, ניתן לומר כי בלק היה מוכן לכך. מילת 'והנה' עשויה לכאורה לחדד תחושה של הפתעה, אבל בסך הכול התגובה איננה כעסנית במיוחד, היא עניינית.

גם התנצלותו של בלעם נושאת אופי 'מכני' למדי: 'ויען ויאמר הלא את אשר ישים ה' בפי אתו אשמך לדבר' (כג,יב). ובכל זאת, מתנגב לדבריו שמץ של משהו, ואנו מתקשים להגדירו, שיש בו מן הסתירה הפנימית המלווה אדם הקרוע בתוכו. ויען ויאמר איננו שורת המשך שגרתית בדיאלוג מקראי. שורה כזו פותחת בדרך כלל בויאמר, ובכך די. מתברר אפוא כי בלעם חש כי הוא נאלץ להשיב, מול דבריו הנוקבים של בלק הוא נלחץ מעט. גם הטיעון עצמו שונה במקצת - 'אשר ישים ה' בפי הוא ניסוח שכבר נאמר, אך ב'אותו אשמך לדבר' יש מן החידוש, ובצד של אקטיביות הגלום בו, הוא עשוי ללמד על מודעות מסוימת לעובר אותו.

41 חז"ל הבינו את מטרתו כהשמדה! זה עולה ממקורות רבים, ובניסוח חריף תוך השוואה לבלק: "בלעם שונא יותר מבלק... הוא אומר ויגרשנו מן הארץ, והוא אומר ויגרשתינו - מן העולם הזה ומן העולם הבא..." (במדבר רבה כ, ט).

42 'תמות נפשי מות ישרים' מאחל לעצמו מיתה כמותם, כמו הצדיקים - ישרים שבהם נדעת מקרא, עמי רצב. תן דעתך, ישרים מקיים משחק לשון עם ישראל.

הפתרון של בלק צפוי - שינוי המקום:

"...לך נא אתי אל מקום אחר אשר תראנו משם אפס קצחו תראה וְכָלוּ לֹא תראה וְקָבְנוּ לִי מִשָּׁם" (כג,יג).

שוב מובלטת חשיבות המראה, אך התנאי המושם בדברים מבליט צורך לראות חלק ממנו - 'אפס קצהו', שונה במקצת מהניסוח הקודם - 'יירא משם קצה העם'. שם, גם אם בעצם בחירת המקום היה משום כוונת מכוון, הראייה עצמה של 'קצה העם' הייתה תוצאה הכרחית של נתוניו הגיאוגרפיים, ואילו כאן נרמז לפעולה מודעת ומכוונת. אולי מתרגם בלק את מה שקודם היה בו מן ההכרח לעניין שיעמוד עתה לשיקול דעת. איננו רוצים להיכנס כאן לפרקטיקות מאגיות למיניהן, אך דומה ניסוח זה מלמד על העצמת חשיבות המראה. בעקיפין נרמז כי בעיני המתבוננים ל'קצה' בלבד, נזקף חשש מישראל בכללותו. ואגב כך מתחזק הרושם, שהעם 'מטיל האימה' העומד בשל כך לקללה, בסופו של דבר איננו פוגע באיש.

המקום הבא מכונה: "ישדה צופים אל ראש הפסגה" (כג,יד). 'צופים' מדגיש כמובן את הראייה ההופכת להיות עניין מהותי במהלך רקימת הקללה. בנקודה זו 'נפגש' בלעם עם ה', כשהפועל המשרת את הפגישה הוא 'ויקר': 'ויקר ה' אל בלעם וישם דבר בפיו ויאמר שוב אל בלק וכה תדבר' (כג,טז). בלעם שב ופוגש את בלק 'ניצב על עולתו' ככפעם הקודמת, אך הפעם חל שינוי - בלק איננו מצפה לקללה אלא לדבר ה': 'ויאמר לו בלק מה דבר היי' (כג,יז), ומיד: 'וישא משלו ויאמר...' (כג,יח). המצב המובע כאן עשוי להיות נקודת מפתח - ואולי נקודת מפנה - בהבנת מגמה מרכזית בפרשה. הנה, מתרגש כאן עניין חדש, ולכאורה, צצה ועולה ההבנה כי ה' קובע את המהלכים! השאלה היא כמובן האם העניין הופנם, או שנותר בגדר אמירה מן השפה ולחוץ. בהמשך יתברר כמדומה כי אין כאן הפנמה של ממש.

הנוסח של המשל הוא:

"קום בלק ושמע האזינה עדי בנו צפר. לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה. הנה כַרְךָ לקחתי וְכַרְךָ ולא אשיבנה. לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו. אל מוציאם ממצרים כתועפת ראם לו. כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל. הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל קֶרֶף ודם חללים ישתה" (כג,יח-כד).

יש כאן מספר התייחסויות למצב של 'משל שני' בסדרת המשלים, וכן כמה עניינים עקרוניים. משל שני לפנינו, והפתיחה - 'קום בלק ושמע...' מהווה המשך ישיר לשאלת בלק - 'מה דבר היי?'. אולם, כמסתבר, גדול הספק אם דברי המשל האלו היו הדברים שבלק התכוון לשמוע. זאת ועוד, יש כאן התייחסות למצב של ניסיון לשנות את הברכה הקודמת - 'הנה כַרְךָ לקחתי וברך ולא אשיבנה', המעוגן ב'לא איש אל ויכזב וכן אדם ויתנחם', וברמה העקרונית יותר - 'כי לא נחש ביעקב ולא קסם ישראל'. כלומר, אם אחרי משל אחד סבר מישהו כי הדברים ניתנים לשינוי, בא משל זה ומעמיק הוכחה כמה נפסד הוא רעיון זה. ראוי לציין כי ריבוי 'יעקב' ו'ישראל' במשלנו

משתלב במגמה הקודמת להעניק זהות ליעם האנונימי בעיני מקליו - מרצונם או מחמת אי-ידיעה.

יש גם עניינים עקרוניים החוצים את גבולותיו של משל זה. למשל, יחסו המיוחד של האל אל עמו, הוצאתו ממצרים - 'אל מוציאם ממצרים', המתייחסת לאפיון הראשוני 'הנה עם יצא ממצרים', כשמתבאר כי אין זו יציאה סתמית, אלא הוצאה מכוונת של 'ה' אלוהיו'. הולכת ומסתמנת כאן המגמה של פענוח רזיו של יעם זה. אם תחילתו האנונימית - עניין שהוקדש לו מקום רב בפירושו - יצרה תנאים לקללתו, עתה הולך ומתבאר לבלעם, ואפשר אף לבלק, כי העם - גילוי של האל בהיסטוריה הוא. ואולי זהו תפקידה הגדול של הנבואה המפקיעה את ההיסטוריה מסתמיותה ומעניקה לה משמעות דתית. אם כך הוא - ויש בקביעה זו לא מן האירוניה - בלעם הופך סוף סוף לנביא! בהקשר זה אין זה מיותר לעמוד על המקופל בביטוי - 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל'. 'כעת' מתייחס להווה, לזמן הקללה, ומתברר כי טמונה כאן ציפייה שהדבר ייאמר גם לישראל. הכשלון בקללה לא יוותר במישור שבין בלק לבלעם, אלא יתפרסם ויהווה אות וסימן להשגחתו של ה' על ישראל - 'ה' אלוהיו עמו.

המשל עשיר בדימויי בעלי החיים, ובמובן סמלי ומליצי עד מאוד ייאמר כי 'רוחה של האתון' שורה עליו; בלעם 'למד להתייחס לבעלי חיים'. 'תועפות ראם'⁴³ מתייחס לאל, אך בעקיפין מציין את עוצמתו של ישראל; ובה בעת מזכיר כי הראם - מעין 'שור בר',⁴⁴ אינו פוגע בארץ הנושבת ובמרחביה החקלאיים. ואם עלה קודם החשש 'עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו כלחוך השור' (לעיל), הרי המשלתו לראם - בלי לפגוע בהצגתו של ישראל כבעל עוצמה - מרככת את החשש הזה עד כדי ביטולו.

מוצגים כאן בפירוט 'מצביו הגופניים' של האריה - 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה'. ברור שהדברים מדברים בשבח עוצמתו של ישראל, ומורים למבקשים לפגוע בו מה גדולה סכנתו. גם כאן צפון ניגוד ל'לחוך השור' ההתחלתי. הנזק שיגרום ישראל אינו במושטו על מואב כדרך שפושטים הנוודים, הנזק שיגרום מכוון רק למבקשים להתגרות בו, כדרך שעושה בלק עתה.

ה'קללה' השלישית

הפעם תגובתו של בלק שונה בתוכנה: "...גם קב לא תקבנו גם כך לא תברכנו" (כג,כה), כלומר מתחיל לבעבע כאן החשש שמא הדברים יפעלו לרעתו. אולם, דווקא על רקע זה, כשהחשש של בלק מתחיל להיות ממשי כל כך, בולטים דבריו של בלעם, שבמשלו זה אינו מנבא במישורין על הצלחתו של ישראל נגד מואב דווקא. לפנינו

43 'תועפות' הן קרניו הגבוהות והחזקות של הראם. מלשון 'לעוף', והמשמעות גובה (דעת מקרא, עמ' רצו).

44 הראם ממשפחת הפריים (נבובי הקרניים). החי והצומח של ארץ ישראל, 7, יונקים, תל אביב 1987, עמ' 277-278.

הטרמה של מה שיבוא בהמשך - נבואות לדורות, מחשבה לדורות, ולא דווקא התייחסות קונקרטית למתח עם מואב שממנו צמח כל המצב הזה.

מכל מקום, הסיפור בדפוסו שהתגבש עד כה, עדיין לא הסתיים, אומנם בלעם אומר: "הלא דברתי אליך לאמר כל אשר ידבר ה' אתו אעשה" (כג,כו); זה מעיד על תלות מוחלטת בה', ולכאורה יש בכך כדי להעמיד על חוסר התוחלת של המשך, אך זו לא הובנה כך על ידי בלק. חרף החשש שהביע שהדברים יפעלו לרעתו, ממשיך בשלו ומציע שינוי מקום:

"...לכה נא אקחך אל מקום אחר אולי יישר בעיני האלהים וקבתו לי משם" (כג,כז).

הוא אכן למד כי הדברים תלויים באלוהים, אך כנראה רק בגלל התוצאות עד כה שגובו בסמכותו של בלעם, ולא בגלל שהפנים מוסרית. כאן מובעת בצורה החזקה ביותר התלות בין רצון האלהים לבין מקום: 'אולי יישר בעיני האלוהים וקבתו לי משם', דווקא משם! ומהו השם המוצע? 'ויקח בלק את בלעם ראש הפעור הנשקף על פני הישימון' (כג,כח), ובכך מתמיד בלק מתכנן הזירה במאמץ לראות מנקודת תצפית חשובה - 'ראש... הנשקף'. אם כי כאן אין עדות מפורשת שראה את העם או חלק ממנו. אומנם, אין כאן את ההפך - לא כתוב גם שלא ראה, אך סגנונית עשויה לצמוח כאן רמיזה - דקה ככל שתהיה - למשהו שונה מהמצב הקודם שבו הודגשה הראייה הממשית בפועל.

לעומת זאת, באשר לקורבנות, הוא שומר על הדגם הידוע במלואו:

"ויאמר בלעם בנה לי בזה שבעה מזבחת והכן לי בזה שבעה פרים ושבעה אילים. ויעש בלק כאשר אמר בלעם ויעל פר ואיל במזבח" (כג,כט).

הקורבנות מסתבר הינם האלמנט היציב הקבוע, והוא לא ניתן כלל לשינוי. על רקע הקביעות המוחלטת בקורבנות והיחסיות במידת מה בכל הקשור בתצפית, עולה השאלה בדבר התגובה. כיצד תבוא? האם לקראת הפעם השלישית יחול שינוי בדרך שבלעם ניגש לקבלת המסר האלוהי? מצטייר כי הפעם נוקט בלעם יוזמה:

"וירא בלעם כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים וישת אל המדבר פניו" (כד,א).

הפסוק אינו ברור די צורכו. מסתבר כי מדובר כאן על 'נחש' במובן של קסם, ובאופן כללי המשמעות היא שלא בחר בדרך הזו של השימוש בקסמים כדי להימנע מפגוע בישראל באמצעותם. יחד עם זאת, צריך לזכור שקודם לא נאמר דבר מפורש המאשימו בקסמים. בעקיפין, אולי זקני מדין ומואב נהגו כך, וזה עשוי לרמוז על מה שציפו ממנו כפי שצינו לעיל; אך הוא לא עשה זאת במפורש. לפי זה, בפסוק זה מקופלת מעין פרשנות להנהגתו קודם, הוא נוטה לוותר עתה על משהו שליווה את ניסיונות הקללה שלו, אך לא צוין במפורש, כלומר, לא נאמר במפורש בכתוב. נראה שבהשוואה למאגיה המפורשת המאפיינת את סביבתו ונמעניו, בלעם מדגיש את ההתגלות והשמיעה לדבר ה', אך העיסוק המאגי עומד ברקע, ויש בו כדי להסביר את כשלונם להיות נביא במובן המקראי הפשוט.

הניסוח - 'לא הלך' מעניין. אנו מבינים אותו במשמעות של 'לא נטה לעסוק בנחש', אך השימוש ב'הלך' בהקשר הזה איננו הכרחי, ובאופן שהוא מובע הוא מעמיד על חשיבותה של היהליכה בכל מה שמתרחש כאן. רבו כאן השינויים ממקום למקום, והרי זו פרשה שיש בה הרבה הליכה, ובכך יש אולי כדי להתקשר לינחש, שעניינו העיקרי היה בחילופי המקומות, כביכול, המקום גורם. זהו כנראה הנחש הנידון, והוא תלוי בהליכה! התשובה לניסיון לקלל הוצגה קודם בנוסחה הנראית שגרתית: "וישא משלו ויאמר" (כג, ו; יח), ואילו כאן ההתחלה שונה.

"וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלהים.

וישא משלו ויאמר... " (כד, ב-ג).

יש כאן שינוי ללא ספק, אך הכתוב איננו מבאר מה מסתתר מאחורי הסגנון החדש. ברור שנרמזו כאן שכאן 'ראה' את כל ישראל, ולא רק את קצהו, וזה בולט לנוכח ההימנעות מלציין איזושהי ראייה מפורשת ביוזמת בלק שצוינה לעיל. לפי זה, יש כאן רמז להרחבת המבט - קודם היה ניסיון לראות חלק בלבד, וכאן הימנעות של הכתוב מלומר מלכתחילה דבר מפורש על ראייה, כשבפועל, לפי המסופר, דווקא כאן ראה הכול! הרחבת שדה הראייה סמלית היא! אפשר שהשינוי המהותי כרוך בשימת לב לסדר ולארגון שבהם עסקנו לעיל (יחידה א). אפשר גם שירוח האלוהים' כאן נושאת אופי חיובי, כלומר, כאן לא 'הושמו הדברים בפיו', אלא הם פועל יוצא של איזו השראה מסוג אחר, הנובע מהזהדות (הכרוכה בראיית הנצפה), לא פחות מאשר עוינות. מכל מקום, זה שונה באופן בולט, ולכן יש בכך בוודאי כדי לסיים את הפרשה מבחינת בלק, אך בלעם עוד ימשיך בדבריו ללא בקשתו-רשותו.

וזה משלו:

"נאם בלעם בנו בעור ונאם הגבר שתם העין. נאם שמע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים. מה טובו אהליך יעקב משכנתך ישראל. כנחלים נטיו כגנת עלי נהר כאֶהלים נטע ה' כארזים עלי מים. יזל מים מן־לְיוֹ וזרעו במים רבים וירם מאגג מלכו ותנשא מלכתו. אל מוציאו ממצרים כתועפת ראם לו יאכל גוים צריו ועצמתיהם יגרם וחציו ימחך. כרע שכב כארי ולביא מי יקימנו מברכיך ברוך וארריך ארור" (כד, ג-ט).

הפתיחה 'נאום בלעם בנו בעור ונאום הגבר שתום העין נאום שומע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים' ארוכה ביחס למשלים הקודמים. היא נושאת גוון אישי מאוד, ומצטיינת בביטחון; היא מדגישה את השמיעה ('שומע אמרי אל'), אך בהבליטה את עיני בלעם, גם - ואולי בעיקר - את הראייה. וכאן באמת ראה מראה שעשוי היה לפרשו כמראה אלוהים.

'מה טובו אהליך יעקב משכנתך ישראל' עשוי להיות תגובה ישירה לראייה המוצגת כגורם מפתח בהכנה לקללות.⁴⁵ זהו אם כן מה ש'ראה', אולי ציפה שהראייה תביא

45 רש"י הבליט את הפן המוסרי של היערכות זו: "מה טובו אהליך - על שראה פתיחהם שאינן מכוונים זה לזה". וזו ראייה שאיננה פיסית במשמעותה הפשוטה, אלא הבחנה במשהו המצריך יכולת זיהוי של הצד המוסרי. מכל מקום, מדובר כאן בברכה הנובעת ממראה.

לקללה, רצה לפרש את המראה בפרשנות מקללת, אך בפועל המציאות הנשקפת היא מציאות מבורכת. לפי פרשנות זו אין כאן רק ברכה לעתיד - כך יהיה, אלא תיאור בהווה, זוהי המציאות המתגלה סוף סוף במלואה לעיני מי שביקש לראות רק את חלקה, את המעוות שבה. ויש להזכיר, 'בקצה' של המחנה והעם התחוללו במהלך ספרנו אירועים שאינם מבורכים כלל וכלל (ראו במיוחד: יחידה ו), אך הניסיון לראות כאן את 'הקצה' מוביל בסופו של התהליך לראיית המכלול המגלה פנים אחרות לגמרי.

אחר כך באים דימויי יציבות הקשורים בצמחים ובמים. המשלת הצדיק היציב כעץ מחובר למים ידועה במקרא,⁴⁶ וכאן מדובר בצמחים יחודיים - ארזים, המציינים במקרא גובה,⁴⁷ 'נחלים' כנראה תמרים,⁴⁸ ואהלים - צמחי בושם,⁴⁹ שלבד מהיותם חשובים לגופו של טיעון, מקיימים משחק לשון עם 'אוהלים' - 'אוהליך יעקב' שיש בו כדי לרמוז לשבחם. יפה בעינינו במיוחד החיבור בין מים לעץ - יזל מים מדליו וזרעו במים רבים, הממשיך את 'כארזים עלי מים'. ציור זה ניצב על גבול הריאליה. ארזים אינם נזקקים במיוחד למים, אך בסך הכול זהו חיבור שכולו חיוניות, העץ המוריק נותן הפרי והמים - שני הסמלים המובהקים של חיוניות והמשכיות, חוברים זה לזה כדי לציין תמונה אחת שכולה חיות. אפשר שאין אלו דימויים ארץ-ישראליים במיוחד, אך הם מעצימים את מוטיב העץ והמים הידוע בכל פינות עולם האדם, ובמובן מסוים, מתוך אופיים המליצי, מזכירים גן פלאי - אולי את גן העדן הקדום שאופיין ונתברך במים ובעצים בלבד.⁵⁰

ציור זה של גן, אפשר שבא לרמוז ליסוד מהותי ביטובו אהליך. אוהלי ישראל מאורגנים ומסודרים כגן הקדום. יש לזכור כי מבחינת סמליותם בתרבות, גנים אינם רק ריכוזי צומח הסמוכים למים. בהיותו נטוע, יש בגן כדי לשקף סדר נטיעה שהושת

46 נציג שתי דוגמאות מפורסמות. מנקודת הראות של הנביא המתייסר, הצדיקות עניינה ביטחון בה: "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו. והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חם והיה עליהו רענן ובשנת בצרת לא ידאג ולא ימוש מעשות פרי" (ירמיהו ז, ח-ט). ומנקודת הראות של המשורר, הדגש על התורה: "אשר האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב. כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה וילילה. והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח" (תהילים א, א-ג). בשתי הדוגמאות הדגש מוסב על החיוניות של העץ.

47 ארזים כמצייני גובה בצירוף המפורש של ישעיהו: "...ועל כל ארזי הלבנון הרמים והנשאים..." (ישעיהו ב, ג). ובמובלע יסוד זה מופיע במקומות רבים נוספים.

48 על פי: ש' מורג, רובדי קדמות במשל בלעם תרביץ, ג, עמ' 1-24. י' פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן תשכ"ו, עמ' 40. ומתאים לשימוש בצמחיה בהקשר זה, והחיבור ארזים - תמרים (=נחלים), אף הוא ידוע.

49 על אהלים ראו: י' פליקס, עולם הצומח המקראי, רמת גן תשכ"ו, עמ' 255.

50 כך עולה מהתיאור הארוך של הגן בבראשית פרקים ב-ג. הדגש מוסב שם על עצים, ולא על סוגי צומח אחר! המים מוצגים שם במעין 'מפה' של נהרות, ואף כי השפעתם לא צויינה במפורש, הדמיון לחקלאות שלחן הניזונה על מים תחתיים בוקע ועולה.

עליו, ולכן יגן מייצג סדר גיאומטרי שעשוי לשאת מטען סימבולי.⁵¹ מתברר כי כאן, אוהלי הנוודים שבדרך כלל משקפים את אי-הסדר המדברי, מצטיינים כמשקפי סדר, המזכיר כמובן את המבנה של תחילת הספר (יחידה א).

מכאן מעבר ישיר לתחום ההיסטורי-פוליטי - יורים מאגג מלכו ותנשא מלכותו. יש כאן שימוש נאה במוטיב הגובה. לאחר הארזים ודליו מצייני הגובה, באה ההתנשאות של המלכות. ברור שבהקשר של ספר במדבר אין כל משמעות למושג הזה; מנהיגיו של ישראל בספר זה אינם מלכים, לכל היותר הוא פוגש במלכים זרים, ולכן הדברים (ותנשא מלכותו) נאמרים מתוך ניתוק גמור למה שקורה בישראל בפועל. אגג מזכיר כמובן את עמלק - אויבו הגדול של ישראל במדבר, וזה מתיישב עם ההמשך - יאל מוציאו ממצרים כתועפות ראם לו. יתועפותי קשור למוטיב הגובה הקודם, ומלמד למי הגובה האמיתי - להי המוצג כאן כמעין ראם שקרניו מתנשאות אל על. ואחר כך, המעבר המתרחש בקטע שלפנינו לבעלי חיים, מוביל לציווי טרף קשים, שכמותם ראינו במשל הקודם.

ראוי לומר כי איננו נכנסים כאן לשאלת זיהויו של אגג העומד על הפרק, אך בהיות שמו מזוהה עם מלך עמלק, ברור שיש כאן התייחסות לאויב נוודי דווקא, וזה מתקשר עם אזכורי עמלק אחרים בספר (יחידה ו, ולהלן. ראו גם: נספחים). יתירה מזו, הניסוח - יורים מאגג מלכו ותנשא מלכותו, מכיר בקביעה כי המלחמה בעמלק נכון שתיעשה באמצעות מלך. כביכול, מול האויב הנוודי המכה בפאתי הארץ הנושבת ואף פושט אל תוכה, רק עם מלוכד בעל צבא מרכזי - ואלו סימני המלוכה - יכול לעמוד. טיעון זה מוכח מכמה וכמה מצבים מקראיים,⁵² וכאן, בנקודת צומת חשובה בתולדות האומה, כשקרובה היא להיפרד מן המצב הנוודי, 'מנבא' בלעם על המאבק מול הנוודים הנותרים במרחב, ועל צורת השלטון הראויה למאבק הזה. הסיים - 'מברכיך ברוך ואוריך ארור' רב עוצמה משום שהוא מזכיר את ברכת הי לאברהם:

"...והיה ברכה. ואברכה מברכיך ומקללך אאר ונברכו בך כל משפחת האדמה" (בראשית יב, ג).

ודאי שיש בו פרשנות מיוחדת ומאלפת ל'אורריך ארור'. בלעם שניסה לקלל, לא נתקבל במשמעות הפשוטה - קללתו נתקללה! והוא ברך! תגובת בלק:

"ויחר אף בלק אל בלעם ויספק את כפיו ויאמר בלק אל בלעם לקב איבי קראתיך והנה ברכת כרך זה שלש פעמים. ועתה ברח לך אל מקומך אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד" (כד, יא).

ברור שישלוש פעמים משרת בסיפור כמספר שמקבע תופעה מסוימת ומביאה לשיאה ויותר אין להמשיך; במובן מסוים זה, פעל המספר גם בסיפור הקודם אודות האתון, כשאחרי שלוש פעמים התברר שאין יותר אפשרות להמשיך. על המשמעות של מספר הישבע' ודגם 'שלושה וארבעה' עמדנו לעיל בפתיחת הדברים.

מעניינת התייחסותו של בלק לגורמים השונים בסיפור. לבלעם הוא קורא לברוח למקומו, הוא נוצח ולכן עליו לברוח' לפני שיבולע לו; כביכול, עדיין אין הוא מעני לפגוע בו, אך מחמת שהוכח כאן כי כוחו של בלעם כבר איננו עוד עמו, אפשר כי בלק לא רחוק מכך. 'למקומו חשוב מפני שמעיד על אותה השקפה שרווחת כאן שהמקום גורם. כלומר, כוחו של בלעם בוודאי לא תש, שהרי בגין המוניטין שלו הוזמן לקלל; אך הוא תקף ב'מקומו ולא במקומות אחרים כגון המקום שבו התרחשה זה עתה העלילה המתוארת. הכרותו עם ה' - 'מנעך ה' מכבוד', היא עניין חדש שעלה רק אגב הדיון עם בלעם, אך אין עדות כי בלק תופסו כאל חשוב; אין הוא אלא אלו של בלעם שמנעו מכבוד. באופן שאינו נעדר פרדוקסליות, מבחינתו אין מקום ללקח בדבר כוחו של ה', אלא דווקא חולשתו - אלו של בלעם איננו מצליח לעמוד בדרישות שנדרש למלא.

תגובת בלעם דומה עקרונית לקודמותיה, אך יש בה שינוי קל:

"..הלא גם אל מלאכיך אשר שלחת אלי דברתי לאמר אם יתן לי בלק מלא ביתו כסף וזהב לא אוכל לעבר את פי ה' לעשות טובה או רעה מלבי אשר ידבר ה' אתו אדברי" (כד, יב-יג).

הוא חוזר על המוטיב - טכני יש לומר - של ביטול האישיות; הכול תלוי ברצון האל, וזו הייתה נקודת המוצא לאורך כל הדרך. אך מכאן הולכת ומתגלגלת יוזמה חדשה, שממנה עולה לכאורה תמונה שונה:

"ועתה הנני הולך לעמי לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים" (כד, יד).

ראשית, נציין כי הליכה אל 'עמו' מנוגדת להליכה אל 'מקומו' שאותה הזכיר בלק. אפשר שיש כאן הזדקקות למושג הלא-פשוט 'ארץ בני עמו' שהוזכר באפיון המסע להזעקת בלעם:

"וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור פתורה אשר על הנהר ארץ בני עמו לקרוא לו הנה עם יצא ממצרים הנה כסה את עין הארץ..." (כב, ה).

יהא הפשר של 'ארץ בני עמו' אשר יהא,⁵³ יש בו כדי לרקום יחס, ולו על דרך משחק הלשון, ל'עם' ו'ארץ' במשמעות הפשוטה - 'ארץ בני עמו' כנגד 'הנה עם'. ויכיסה את עין הארץ. אם כן, מודגש כי חזר לעמו, ובסך הכול יש כאן הבלטת

51 עסקתי בייצוגיות זו של הגן במאמרי על שירת אהרון מירסקי העומד להתפרסם בספר לזיכרו. 52 ראו למשל: געון שנלחם בנוודים המדינים (כללו את עמלק), וזכה שתוצע לו המלוכה. דוד שכמועמד למלוכה נבחן במלחמתו בעמלקים. שאול כשל במלחמה כזו ונפסל בעטייה מן המלוכה.

53 על ארץ בני עמו, לעיל הערה 10.

שייכות ליעם' ובכך מוענקת בולטות למושג. בהקשר זה, השימוש במושג 'עם' עשוי לפעול בניגוד למאגיה של 'המקום הגורם'. רוצה לומר, לא המקום במובנו הפיסיקלי חשוב כאן, אלא שייכותו לעם. כמוהו כשאר בריות, גם הנביא-קוסם הזה קשור בסופו של דבר למסגרת האנושית האופפת אותו. יתירה מזו, 'עם' הרי הוא מושג היסטורי, ולכן מכאן ואילך הוא ידבר על גורלם של עמים. בראשונה 'עמי' ו'עמך' ו'העם הזה', ואחר כך גם עמים אחרים.

נקודה שנייה קשורה לעצה. קשה לדעת מה הכוונה ב'לכה איעצך' - לאיזו 'עצה' התכוון. בפשטות ניתן להבין 'איעצך' - 'אומר לך דבר חוכמה בקשר לעמך בעתיד', ב'אחרית הימים',⁵⁴ וזאת בהבנה שעצה משמעותה דבר חוכמה.⁵⁵ אולם, ניתן להקשות איזה דבר חוכמה יכול להגיע עד ליכולת לצפות התרחשויות באחרית הימים. להלן נזכיר את האפשרות המדרשית שמדובר בעצה במשמעות של התוויית תוכנית פעולה,⁵⁶ שיוזמת את מעשה בנות מואב. גישה זו - והדבר עולה בקנה אחד עם הדרך שהמדרש 'מטפלי' בשפה⁵⁷ - מפרידה בין 'איעצך' לבין 'אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים'. מנקודת ראות לשונית, יש לקבל הפרדה שכזו אם נניח כי 'לכה איעצך' הוא משפט חסר, לא נאמר מהי העצה, ואחר כך נאמר מה ייעשה לעם מואב באחרית הימים.⁵⁸ ועדיין קשה מה מסתתר מאחורי משפט חסר זה, ומדוע בכלל נקט הכתוב בצורת מבע שכזו. דומה כי מאחורי התחביר הלגיטימי הזה מסתתרת 'פיסיכולוגיה' מסוימת שבעיקרה מוכרת לנו היטב מהנסייונות הקודמים לקלל את ישראל. קללה אפקטיבית איננה אפשרית, בכך נוכחו הכול כשהתברר שוב ושוב שנוסחה איננו יוצא מדל שפתיו של בלעם. על רקע זה עולה הרעיון שאפשר ליעץ למואב כיצד לפגוע בישראל. העצה משמשת כאן כניסיון לעקוף את רצון ה', באופן שמוכיר את הנסייונות הראשונים לקלל. 'עצה' שונה מקללה, שכן היא מצויה במרחב הבחירה החופשית. ואם הניסיון לקלל נתפס כיומרה ליטול עוצמה אלוהית, עצה רעה - מגונה ככל שתהיה - מוכללת במרחב האוטונומיה האנושי.

54 מעניינים דבריו של דעת מקרא לוישא משלו' הבא: "דבריו הבאים אינם בגדר ברכה או קללה אלא בגדר עצה ונבואה" (עמי שו). והוא מסכם שם את הפירושים השונים לעצה, והסתירה לכאורה בינה לבין הנבואה לעתיד הרחוק.

55 "לו עצה ותבונה" (איוב יב, ג); "מי זה מחשיך עצה במלך" (איוב לח, א); "תורה מכהן ועצה מחכם" (ירמיהו יח, ח); "ותורה תאבד מכהן ועצה מזקנים" (יחזקאל ו, כו).

56 דומה שזו המשמעות הפשוטה של הרבה מהיקריות 'עצה' במקרא. עצה העומדת בבסיס טכסיס מסוים כ'עצת אחיתופל', עצות הזקנים במקומות שונים, וכו'.

57 ברמה הלשונית-ספרותית ניתן לדבר על גישה מפצלת או מפרקת. המדרש, גם אם לעתים מתבונן במכלול הטקסטואלי, ממוקד ביחידות הקטנות יותר; מבט שפעמים הרבה נעשה תוך פירוק התחביר הסטנדרטי. הנושא ראוי כמובן להרחבה, ודברים רבים נאמרו בעניין זה בספרות המחקר הדנה במדרש.

58 רש"י: "...מקרא קצר הוא זה. איעצך להכשילם, ואומר לך מה שהן עתידין להרע למואב באחרית הימים...".

מוסרית, כל זה מלמד שבלעם נותר במריו, ולא הפנים את המסר הפשוט שאין ללכת נגד רצון ה'. אם כך, אפשר שבדומה להתפתחויות שחלו לעיל שעה שהקללה הפכה לברכה, כאן הניסיון ליעץ, שמשמעותו בפועל לקלל בדרך אחרת - מותרת - התפתח בשלב הראשון לברכה. זה גרר את השינוי בסגנון מעצה קונקרטיט שבוודאי עמדה על הפרק ואולי תעלה בהמשך, להתבוננות במעשי ישראל למואב באחרית הימים; ומכאן קצרה הדרך למשל הבא המפרט בלשון פיוטית את אשר יעשה ישראל למואב בעתיד.

השימוש ב'אחרית הימים' מכניס את הנאמר למסגרת ממושכת של זמן. מסגרת זו גוררת סדרה חדשה של משלים הנובעים מהדברים הללו: "וישא משלו ויאמר..." (כד, טו), ואחר כך באה הצגה אישית, כמו במשל הקודם.

"...אַרְאֵנוּ וְלֹא עֵתָה אֲשׁוּרֵנוּ וְלֹא קְרוּב דָּרַךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֶׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל וּמִחָץ פְּאֵתֵי מוֹאָב וְקִרְקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת. וְהָיָה אָדוּם יִרְשֶׁה וְהָיָה יִרְשֶׁה שְׁעֵיר אֵיבִי וְיִשְׂרָאֵל עֲשֶׂה חֵיל. וַיֵּרֶד מִיַּעֲקֹב וְהָאֲבִיד שְׂרִיד מַעִיר" (כד, טו-יח).

הדברים סתומים, הן משום שהלשון השירית מאפשרת - ואולי מזמינה - ניסוחים עמומים, והן משום שמדובר כאן על אחרית הימים שכל דיבור על מועד בלתי ידוע זה מניח שהוא שונה במידה זו או אחרת מסדר ההיסטוריה כפשוטה. מכל מקום, מה שעולה הוא כי בניגוד למצב הנוכחי, שישראל איננו מתנכל למואב, בעתיד זה יהיה שונה. לא ברור מדוע, אך מסתבר כי זרעי הפורענות שזרע בלק בהווה, ינביטו ויתנו את פירות הבאושים שלהם אי-שם בעתיד. דומה כי זוהי השקפה ידועה בהיסטוריוסופיה המקראית הרואה בהיסטוריה מצבים של שכר ועונש המתבצעים דורות על גבי דורות לאחר הסיבה הראשונית שהביאה ליצירתם.⁵⁹ ובמובן מסוים, זוהי בעצם הציפייה מחשיבה היסטורית, שבמובנים רבים יסודותיה הונחו במקרא, הגורסת כי שינויים הם איטיים ותוצאות של פעולות מסוימות עשויות להתממש רק לאחר זמן רב.⁶⁰

אחר כך בא משל על עמלק, וגם זה אחרי ש'ראה' אותו:

"וִירָא אֶת עַמְלֵק וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר **רֵאשִׁית** גּוֹיִם עַמְלֵק וְאַחֲרֵינוּ עַדֵי אָבֶד" (כד, כ).

וכן לגבי נווד אחר הקיני:

"וִירָא אֶת הַקִּינִי וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר אֵיתָן מוֹשֶׁבֶךְ וְשֵׁים בְּסַלַע קָנָךְ. כִּי אִם יִהְיֶה לְבַעַר קִין עַד מָה אֲשׁוּר תִּשְׁבֶּךְ" (כד, כב).

ומשל קצר נוסף:

"וַיִּשָּׂא מִשְׁלוֹ וַיֹּאמֶר אוֹי מִי יַחִיהָ מִשְׁמוֹ אֵל. וְצִים מִיַּד כְּתִים וְעֵנוּ אֲשׁוּר וְעֵנוּ עֵבֶר וְגַם הוּא עַדֵי אָבֶד" (כד, כג-כד).

59 כדוגמאות בלבד: היחס לעמלק בימי שאול ששורשו בימי יציאת מצרים, והרמזים במגילת אסתר. היחס לבני עמון במקרה של יפתח.

60 עמדת על כך במאמרי: "רוזנסון, סיפור עבר - ספרות והיסטוריה בתינוך - סתירה או השלמה?", על אתר, ז, תש"ס, עמ' 111-149.

אלו משלים על היסטוריה ועל אבדון. חשוב לציין, הכנסת אשור לתמונה חורגת בצורה קיצונית מהמרחב של העמים המעורבים בפרשיות בהווה. הולך ומתברר כי בלעם נושא דברים על מעגלי מרחב וזמן שמתרחקים מהמרכז בעם ישראל, כשקהל שומעיו, עד כמה שזכה להאזנה, הורכב בכלל ממואבים. זה מתחיל כבר בעמלק שלגביו נאמר - 'אחריתו עדי אובד', ומתבקש, אולי, שישראל יבצע זאת בתוקף החיוב להשמדתו, אך זה לא נאמר במפורש! כלומר, מצטמצמת ההתייחסות הישירה לישראל. דוק, עמלק זוכה כאן לכינוי **'ראשית'** גויים! וזה עומד מול **'אחריתו...'** - 'ראשית' מול 'אחרית'. ספק אם עמלק הוא הראוי לתואר 'ראשית' גויים, ובכלל איזה מובן יש לראשית זו; אך גם אם יש בה ממש, אחריתו איננה מובטחת. הוא סמל לכפיפות לשינויים-תהופכות היסטוריים המעלימים אומות כלא-היו. זאת בניגוד לנצחיות שלה יזכה ישראל אליבא דבלעם הנרמזת בנבואתו על מואב **'באחרית הימים'**. נמצא שמי שבא לערער על קיום ישראל, ובנקודה זו מתלכדים שני גורמים - בלעם ועמלק, יאבד בסופו של דבר.

אחר כך בא ה'קיני', שמתברר - או מתבקש - כי קינו בסלע. משחק הלשון 'קין-קני' מחזק את התחושה כי זו נבואה יחודית לקיני, ואין היא נוגעת לישראל. והנה, מתברר כי 'אשור תשבה' אותו גם במקום המיוחד הזה. התמונה הנרקמת כאן היא של אירועים שאינם נוגעים כלל בישראל. ובמשל האחרון מוזכרת אשור, אך גם 'כתים' הקשורים בים (ציים - ספינות) באזור יוון הרחוקה (קפריסין?),⁶¹ ובסופו של דבר יאבדו גם הם. הנה כי כן, הדגש כאן מושם על מודעות עמוקה להיסטוריה באשר היא היסטוריה. גם אם ישראל נרמז בכינוי 'עברי' ('וענו אשור וענו עבר'), הרי זהו רמז עמום (עבר עשוי להיות בנו של שם. בראשית י, כד). סיום פירוט העמים הנזכרים כאן ברמז לישראל שבו נפתחת 'נבואת' בלעם, מעניק מעגליות והדגשה, אין בכך כדי להכחות את העיקר - היסטוריה בינלאומית! כמו בשירות על ניצחון סיחון מלך האמורי על מואב וכיבוש נתח גדול מארצו (יחידה יב), גם כאן מדובר על אירועים המתחוללים בין גויים שהזיקה והקשר בינם לבין ישראל לא ברורים כלל ועיקר. העניין החשוב הוא עצם הכללתם בנבואות עתידיות, שבהן נכלל גם ישראל, והתחושה העולה היא כי גם אם אין מזכירים כאן זמן מפורש, להיסטוריה יש משך ארוך, ובאחד משלביה יחולו שינויים מהותיים שכרגע כמעט ואינם אומרים דבר לאיש. יש יותר משמץ של אירוניה בכך שהדברים נאמרים בפני בלק, ועם ישראל אינו אמור לדעת את כל זה. התחושה העולה היא אפוא כי היסטוריה מתנהלת במעגלים משלה, ורק לרגעים נחשפים מנגנוניה ואמצעיה. אם טמון בכך מסר לישראל, הרי הוא קשור בעובדה כי ישראל לא יאבד, אך כאמור - ויש בכך לא-מעט מן האירוניה - ישראל איננה הכתובת שאליה מופנים הדברים שלכל היותר אמורים להיכלל ביספר בלעם - נבואותיו של בלעם נביא האומות.⁶²

61 ש' לוינסטאם, ערך: כתים, אנציקלופדיה מקראית, ד, עמ' 394-398.

62 הביטוי בחז"ל 'פרשת בלעם'. להלן הערה 70. בארכיאולוגיה מדברים על 'כתובת'. 'ספר בלעם' - בהנחה שהיו שכתבו את נבואותיו ומעשיו.

סוף דבר, נאמר - 'אוי מי יחיה'. מדובר על 'אבדון', ההיסטוריה משובצת באירועי אבדון, אך לא של ישראל. מי שנתבקש לאבד את ישראל מנבא על אבדון של אחרים. קריאת הצער 'אוי' שלא יצאה לחללו של עולם כלפי ישראל, הושמעה מפי מי שבא להשמיד את ישראל כלפי גורלם של עמים אחרים.

הסיום

סיום הפרשה לאחר פרקי השירה המרובים כולל פסוק אחד: 'ויקם בלעם וילך וישב למקומו וגם בלק הלך לדרכו' (כד, כה). למעשה יש כאן שני מיני סיום הקשורים למרחב - 'שיבה למקום' לעומת 'הליכה לדרך'. הסיום האחד מכוון לקוסם המסיים את תפקידו, והשני למלך - מי שחולל את כל הפרשה. מה טיבם של שני אופני השימוש במרחב? גיאוגרפית-טכנית חזר כל אחד מהם לאותה פיסת מרחב שאליה השתייך ואלהיה היה צריך לחזור. ואפשר שהשימוש בשני האפיונים השונים - 'שב למקומו' לעומת 'הלך לדרכו', יש בו בראש ובראשונה כדי לגוון. יחד עם זאת, 'הליכתו של בלק לדרכו' משרטטת מעין רקע לפרט החשוב באמת - 'שיבת בלעם למקומו'. דוק, שיבת בלעם פותחת את הפסוק שלפניו, בבחינת היגדו החשוב, וברקע עומד כי גם בלק הלך לדרכו. אצל בלעם מושג כאן מן הסתם אפקט של סגירת מעגל. הפרשה פותחת בהדגשה גיאוגרפית:

"וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור פתורה אשר על הנהר ארץ בני עמו לקרא לו..." (כב, ה),

ושרטטנו לעיל מספר רעיונות הקשורים במתווה הגיאוגרפי הזה, והנה, עתה חזר למקומו מבלי שמטרתו הושגה. יתירה מזו, מושג המקום חוזר שוב ושוב בפרשה. במקום - ליתר דיוק לשינוי המקום - נודעת כאן משמעות ראשונית מאגית, וניתלות בו ציפיות שסייע בהחלת הקללה על ישראל. והנה, 'שב למקומו', הכול חוזר לקדמותו ללא שום שינוי. יחד עם זאת, על רקע סגירת המעגל מתעוררת שאלת הזיקה להמשך הסיפור הממשמש ובא, כפי שנראה להלן.

על דמותו הדתית של בלעם

המושג 'דמות דתית' המתייחס לאספקטים שונים של דתיות הגלומים באישיות ספציפית, איננו פשוט. מנקודת ראות מקראית, קשה להגדיר מהי 'דמות דתית' באופן כללי, ומהם מאפייניה במקרה הנידון; אך ברור למדיי שבין המסרים החשובים העולים מן הכתוב בפרשה זו, נכללים לא רק השאלה הלאומית באשר לחסינותו של עם ישראל מפני קללות למיניהן, אלא גם ההתייחסות למעמדו הדתי המורכב של אדם כבלעם החווה התגלויות ונסים, מקיים דיאלוג ישיר למדיי עם האל ומביע את יחסו אליו.

התיאור הארוך והמפורט של קורותיו ועלילותיו בפרשה הארוכה הזו מותיר את הרושם שהכתוב נאבק בדמות הזו, לא רק באמצעות ההכרזה כי רצונה לא הושג והיא נאלצה להיכנע בפני ה' החזק ממנה, אלא גם באמצעים אירוניים המאירים אותה

באור מגוחך. הסיטואציה של אדם החותר בכל כוחו להגיע למטרה מסוימת, ורצונו מתהפך שוב ושוב, מהווה בסיס לפרשנות אירונית, שיש בה כדי לגחך את הדמות ולהטיל צל מעיב על ערכיה ואמונותיה. הציור של אתון המיטיבה לראות מאדוניה איננו רק לעג לשמו, הוא מבליט חולשה מהותית בדמות. אשר על כן, יש מקום להתייחס לדרך שבה הכתוב מציג את דמותו הדתית של בלעם, ולבחון כיצד הוא מתייחס לעולמו הדתי ולהשקפותיו.

הנחתנו היא כי קוראו של סיפור זה למד משהו על עולמם הדתי של גיבורי הסיפור. הסיפור גדוש הפלאים אודות המלאך שולף החרב ונס פתיחת פי האתון מכוון בראש ובראשונה במישרין למי שמוכן לקבל מראות שכאלו, ואת הקורא הוא מלמד על עולמם (טיעון זה תקף גם אם בימצב חלומי [להלן] עסקינן!). לשון אחר, מדובר בשפה דתית מסוימת של הגיבור המבנה מבעים דתיים באמצעות מראות פלאיים. דבר ה' באמצעות אתון הפלא והמלאך בולט במיוחד על רקע ספר במדבר שבו ה' פועל במישרין - מדבר עם הראויים לכך, מעניש ומכה, מצווה ומורה מבלי שידקק למלאכים, ומבלי שיוכיחם. לא כאן המקום לעמוד על שאלת השימוש בבני עליון למיניהם כמתווכים בסיפורי המקרא בכללותם; נדגיש רק כי בספר במדבר שימוש זה איננו קיים, למעט כמובן המקרה של בלעם. אין זאת אלא שכונת הכתוב ללמד כי ציורים שכאלו נכללים במסגרת עולמו הדתי ומביעים את שפתו הדתית. ובהרחבת מה, בחשיבתו הדתית, הוא מכיר כמובן בה', אך בדרך לדיאלוג אמיתי עמו הוא נצרך גם לאמצעים ציוריים-חזותיים מעין אלו.

אפשר שתפיסת שפה דתית ציורית כזו מתיישבת עם ריבוי הדגשות הלילה-בוקר⁶³ בפרשת בלעם. ברור שחלק חשוב בהידברות של בלעם עם ה' נוטל חלק בלילה: "לינו פה הלילה והשבת אתכם דבר כאשר ידבר ה' אלי" (כב,ח); "ועתה שבו נא בזה גם אתם הלילה ואדעה מה יסף ה' דבר עמי. ויבא אלהים אל בלעם לילה ויאמר לו..." (כב,יט-כ).

ואופן ההתגלות המיוחד הזה מובע בצורה פיוטית רמוזה בדברי בלעם עצמו: "מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עיניים" (כד,ד; כד,טז). מה פשר אזכורי 'לילה' אלו ומה תרומתם למסרי הסיפור? ניתן כמובן לראותם כמסמלי 'אופלי' - היעדר יכולת לראות, המאפיין את סיפור בלעם בכל פינותיו. הם משתלבים בהיעדר היכולת לראות את המלאך (נוקק ל'ויגל ה' את עיני בלעם" כב,לא), וברמה הרעיונית - היעדר יכולת לראות את מהותו של העם העומד לקללה, מגמה המתחילה ברמיזה כבר בדברי בלק שאותם אימץ בלעם: "הנה כסה את עין הארץ" (כב,ה); "ויכס את עין הארץ" (כב,יא). ויחד עם זאת, הלילה איננו רק סמל לאי-ראייה, קיימת בו ראייה מסוג אחר; ניתן לראותו כמזכיר חלום שברגיל מתרגש ובה בשנת הלילה. חלום מובע בשפת התמונות והסמלים. אומנם, בפועל נאמר במצבים הליליים הללו כי ה' דיבר עם בלעם, אך בהיות הלילה מרכזי כל כך בתיאור ההתגלות, אפשר שרמז לדיבור בישפת החלום. מבחינה זו ניתן לראות את אירועי האתון כמעין חלום נבואי. איננו באים לשפוט אם התרחש במציאות בפועל, ועל-פי פשוטו (חקירת אופן ההשתלבות בעלילה הכללית)

בוודאי שכן, אך השפה היא שפת החלום. אפשר שגם ביטויים דוגמת: "ויקר אלהים אל בלעם" (כג,ד; כג,טז) מציינים התגלות מסוג אחר, שבסופו של דבר בעולם דתי המבוסס על התגלויות (ולא על הכרה פילוסופית למשל) משנה את תמונת העולם הדתית. כזכור, בדבריו למרים ואהרון הבדיל ה' בין אופן נבואתם לזו של משה: "...אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו. לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. פה אל פה אדבר בו ומראה ולא בחינת ותמנת ה' יביט..." (יב,ח).

דומה כי אין כדברים אלו כדי לאפיין את נבואת משה בספרנו המבוססת על שתי נקודות מאפיינות. האחת, דיבור, והשנייה, היעדר מראות עמומים. מבחינה זו נופלת נבואת בלעם המאופיינת ב'לילה' בקטגוריה של הסמלים העמומים הקשים לפענוח, ובכך מועמדת לנוכח נבואת משה הבהירה והמובנת. לשיטתנו, אי-הבהירות הנרמזת כאן נבואת בלעם מתקשרת עם סממנים אליליים של דמותו הדתית, ובסופו של דבר הובילה לכישלונו.

בבואנו לעמוד על הדרך שהכתוב מציג את מעמדו הדתי המיוחד, יש עניין בשימוש בשמות ה'. הנחת היסוד שלנו היא שלשמות ה' נודעת משמעות, ניתן להבינם כמיצגי מידות או צורות התגלות,⁶⁴ אך בלי לנגוד הבנה שכזו, ניתן לראות בשם 'אלוהים' גם 'שם משותף' שיש בו ממד כללי יותר המשותף גם לאלוהות אחרת או לפונקציות אנושיות מסוימות כגון משפט או מעמד חברתי גבוה.⁶⁵ נקדים ונאמר כי בדרך כלל בספר במדבר 'שם הווייה' נקוט בפי המספר, וגם בציטוטים של משה. בפי העם יש פעם אחת 'אלוהים', ואחר כך עבר לה' (כא,ה; כא,ז), ופירוש המעבר איננו פשוט.⁶⁵ בפרשה זו שם 'אלוהים' שגור יותר. נציג מספר דוגמאות. בפי בלעם: "...כאשר ידבר ה' אלי..." (כב,ח), וכך בהמשך. לעומת זאת בפי המספר:

"ויבא אלהים אל בלעם ויאמר מי האנשים האלה עמך. ויאמר בלעם אל האלהים בלק בן צפר...שלה אלי...ויאמר אלהים אל בלעם לא תלך עמהם..." (כב,ט-יב);

"ויבא אלהים אל בלעם לילה ויאמר לו אם לקרא לך באו האנשים...ויחר אף אלהים כי הולך הוא..." (כב,כ-כא).

⁶³ לאחרונה הביע עניין זה הרב ברויאר בפירושו לבראשית. מי ברויאר, פרקי בראשית, אלון שבות תשנ"ט, א, עמ' 60-72, ובמקומות רבים נוספים.

⁶⁴ 'אלוהות אחרת' בעקבות האיסור שיהיה 'אלוהים אחרים על פני' בלשון הכתוב. במקומות אחדים משמש 'אלוהים' באופן ברור למדיי במשמעות משפט. ובדברנו על 'בני האלוהים' בבראשית, הדעת נותנת שמדובר במעמד חברתי - מי שרואה עצמו כבן אלוהים. לא נעסוק בקשיים הרבים בסוגייה זו; נרמזו רק שהמודעות העמוקה להיות 'אלוהים' מתייחס לאל, משפיע ללא ספק גם על הבנת המושגים שהוכרנו כאן;

⁶⁵ בניסיון לפירוש פשוט נציע כי אולי יש כאן קשר לתהליך של תיקון. החטא שיש בו תפיסה מעוותת של האל קשור ל'אלוהים', והתיקון שמתברר כשינוי התפיסה הזו נקשר לה' - שם ה' המלא. ועדיין הדברים קשים.

אמת, יש גם שימוש בה', אך בהקשרים פחות ישירים. אולי ריבוי השימוש ב'אלוהים' המתייחס לבלעם מכוון לאופן שבו ראה הכתוב את אמונתו; כלפי חוץ, בלשונו, היא מכוונת לה', אך בעומק רק ל'אלוהים'.

ראוי להזכיר בהקשר זה את כתובת בלעם מהחפירות הארכיאולוגיות בדיר עלא. לא נעסוק כאן בשאלות הארכיאולוגיות וההיסטוריות המרובות הקשורות בכתובת ובפענוחה,⁶⁶ נדגיש רק שאנו רואים אותה כמעין חרך המאפשר הצצה לאופן שדמותו של בלעם נתפסה בעולם הקדום, מתוך הבנה שאפשר שגם הכתוב בספר במדבר ער למאפייניה של הדמות הזו ומשבץ אותה בדרכו שלו במסכת הרעיונית של הספר. מתוך הכתובת נדגיש את החשוב לענייננו בדיון זה, בעיקר תפיסת האל וההתגלות בלילה: "ויאתו אלוה אלוהן בלילה" - "ויבואו אליו אלהים בלילה".⁶⁷ כאן מדובר ב'אלוהים' בלשון רבים ממש, ולא רק בהשתמרות של לשון רבים בשם שמייצג יחידות. 'אלוהים באים אליו'. חשוב גם התפיסה כי ההתגלות נוטלת חלק בלילה. וזה ממשך ב'ויקם בלעם מן מחר' - "ויקם בלעם מחרת".⁶⁸ התפיסה הרואה אלוהות בלשון רבים: "מה שדין יפעלו" - מה יעשו האלוהים המכונים כאן 'שדי' ברבים, ובהמשך: "אלהן אתיחדו ונצבו שדין מועד" - האלוהים המכונים כאן שדי ברבים יתייצבו לאסיפתם.⁶⁹ עולה כאן כי בלעם החוזה איש האלוהים, לשיטת הכתובת, מתייחס לאלוהים כרבים וזוכה להתגלות בלילה. אלו שני מאפיינים חשובים שקיימים ביסודו של דבר גם בסיפור בלעם בספר במדבר. למעשה הכתובת מגלה כי ניתן להבין את בלעם כרואה אלוהיות רבות. אין הוא עובד אלילים במשמעות הפולחנית, ולא נזכרים בכתובת אלילים נושאי שמות, או צלמים; אך הדרך שהוא מתבונן באל קשורה להבנתו בלשון רבים. בלעם של ספר במדבר לא עושה זאת במפורש. 'שדי' שבפסוק: "מחזה שדי יחזה" (כד, ד), הוא יחיד ולא 'שדין', ובכל זאת, מתוך סיפורו מבצבצת התובנה כי אין זו התפיסה העברית של האל.

אכן, יש רקע מונותאיסטי לדרך שדמותו הדתית של בלעם מעוצבת בספרנו, אך יש מורכבות. זהו מונותאיזם שיש בו סממני אלילות מובהקים וחזקים. הוסף לכך את הסמנים המאגיים - שינויי מקום של בלעם ושינויי מקום של עם ישראל, ואת הקללה המלמדת על היעדר שיקול מוסרי, וקבל את דמות הקוסם. דמות זו אינה יכולה להתקבל באופן חלק בעולם הערכים המקראי המחבר מונותאיזם להנהגה מוסרית. בניסוח אחר, המקרא אולי מוכן לקבלו, אך כדי לשנותו.

66 לענייננו יש טעם לציין כי היא מיוחסת לרבע השני במאה השמינית לפנה"ס (ש' אחיטוב, אסופת כתובות עבריות מימי בית ראשון וראשית ימי בית שני, ירושלים תשנ"ג, עמ' 265-286). מבחינה זו היא נכתבה זמן רב אחרי המאורעות המתוארים בספר במדבר, אך היא משקפת מן הסתם את תדמיתו של בלעם הקדום. ראוי לציין את שפתה הארמית שאולי יכולה להתקשר במשהו לידיעה בספרנו על מוצאו הארמי של בלעם.

67 לעיל הערה 66, עמ' 268.

68 לעיל הערה 66, עמ' 270.

69 לעיל הערה 66, עמ' 270.

המהפך החוזר המאפיין את סוף סיפורו מקוסם לנביא מרחיק ראות, מגדיל את האירוניה הרובצת על כל מה שעשה. במונחים שהנחנו עד כה, ניתן להבין זאת כשינוי 'סדר'. מאגיה המציגה סדר עולם מסוים - ניסיון לפענח מסתורי האלים וסודותיהם ולינוק מכוחם, אך זהו סדר חסר מוסר. סדר זה נכשל במאבקו של בלעם מול הסדר האחר של ספר במדבר - הסדר המונותאיסטי.

'בחירה חופשית' המוזכרת שוב ושוב בחיבורנו, אינה אלא המשגה של תיאורים, קביעות והכרזות, סיפורים וציורים רבים מני ספור במקרא. כמושג - פריז של תהליך לשוני-הגותי כזה, אין טעם לשאול האם בלעם מאמין בבחירה חופשית. אולם, ניתן לתאר את בלעם כמי שממקם תחומים ברורים למדי, שבהם יוכל לפעול נגד הרצון האלוהי שבעוצמתו הוא מכיר; אך הוא מנסה לעקוף את כוחו ולא לעשות נגד רצונו. מה שאפשרי לפי השקפת העולם המקראי - לבחור ברע, איננו קיים אצל בלעם, המנסה לנצל פרוצות ולא לצאת חזיתית נגד האל!

האם השתכנע בלעם? ברמת הלשון הפורמלית, ה' הפך את הקללות לברכות. כל מי ששמע את הברכות הבין כי אין קללות, כך אין מקללים! אולם, דיוק ספרותי בקללות שהפכו לברכות חושף בהן רמזים ורמזי רמזים לממד עומק של הלשון המראה כי העוינות נותרה בעינה. אחד הרמזים שעובה בידי חז"ל והפך למדרש העומד בפני עצמו הוא השוואת ישראל לארזים, השוואה שללא גורם מאזן כמו עץ היתמר' (על-פ: 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה') מותירה את העם מושווים לעץ שמבחינת סמליותו אינו מהעצים הידועים לטוב.⁷⁰ זוהי דוגמה דקה, אך להתרשמות שבלעם שברך כמי שכפאו שד, והדברים הותירו את רישומם ברמת השפה, יש רגליים!

הקישור לפרשת בנות מואב

את מלוא ענייני פרשת בנות מואב נסקור בדיונו בפרשה הבאה (יחידה יד), וכאן נציג רק את הקישורים הפשוטים. פרשת בנות מואב מתרחשת לפי סדר הדברים אחרי פרשת בלעם וקשורה בה בקשר סמוי.

קשר חשוב הוא רקימת מעגליות רעיונית מסוימת המתייחסת לטיעון שהעלינו בדיון לעיל. האם מדובר בחטא צרוף של בני ישראל הנובע מיצרם ובהם ביוזמתם, או יישום תוכנית אפלה של בלעם ובלק; כך או כך, ברור שהאירועים הללו מעידים כי בני

70 "...טובה קללה שקילל אחיה השילוני את ישראל יותר מברכה שברך בלעם הרשע. אחיה השילוני קלל בקנה. אמר להם לישראל 'יהכה ה' את ישראל כאשר ינוד הקנה' (מלכים-א יד, טו). מה קנה זה עומד במקום מים וגזעו מחליף ושרשיו מרובין, ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו, אלא הולך ובה עמהן. דממו הרוחות עמד הקנה במקומו. אבל בלעם הרשע בירכן בארז, שנאמר 'ארזים עלי מים' (כד, ו). מה ארז זה אינו עומד במקום מים ואין גזעו מחליף ואין שורשיו מרובין אפילו כל רוחות שבעולם נשבות בו אין מזיזות אותו ממקומו כיון שנשבה בו רוח דרומית עוקרתו והופכתו על פניו" (בבלי, תענית כ ע"א). לפי זה, אפילו התכונה שעליה הצביע בלעם 'ארזים עלי נהרי איננה אמיתית, משום שבדרכו של עולם הארז איננו גדל סמוך למים!

ישראל - שניתן לשער שלא היו מיודעים כלל למה שקרה - לא התכוונו לפגוע במואב על ידי כיבוש. הכתוב לא גילה לאשורו את טיב חששו של בלק מפני ישראל, ומדוע בדיוק ביקש להכותו; מכל מקום, אירועי 'בנות מואב' מלמדים כי לחשש לפגיעה צבאית במואב לא הייתה הצדקה.

מבחינת הזמן יש כאן קישור ישיר על-ידי ו'ו החיבור: "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב" (כה,א). מבחינת המקום, 'שטים' נמצאת ללא ספק ב'ערבות מואב', סביבה שנוכרה כמושב בני ישראל קודם וגם בהמשך. אך כאן יש ייחוד של מקום על רקע סביבה כללית - 'שטים' בתוך 'ערבות'. אולי הצבעה זו על השטים דווקא משקפת רצון לייחד את האירוע בתוך מסגרת המקום, שכן ב'ערבות מואב' אירעו אירועים חיוביים וחשובים מבחינת ישראל, וזה אירוע שקשור למקום שזכרו נודע לגנאי. מבחינה זו מושגת כאן תוצאה הפוכה מזו העולה ממעשה בלעם. הוא ראה במקום אמצעי מאגי. מקום הקללה הוא החשוב כדי להעניק לה אפקטיביות, וכאן מושגת תוצאה הפוכה - מקום המעשה הוא החשוב, והוא זה שייזכר באמצעות שמו המיוחד; ייזכר כדי להפיק לקחים ולתקן דרך. אם כן, תפיסת המקום בסיפור בנות מואב בולטת על רקע ההשקפה על מקומות בסיפור בלעם.

הסיפור הנידון ממשיך את קודמו, הם מתקשרים באמצעות הפועל 'וישב', וניתן אף לראות כאן משחק לשון מקשר - 'וישב בלעם' מול 'וישב ישראל'. השאלה היא מה הקשר בין הסיפורים? הכתוב איננו טווה כאן קשר ישיר, ולאור ההדגשה כי בלעם שב למקומו וסגירת המעגל של סיפור בלעם שדובר בה לעיל, הרי כל מה שקורה כאן איננו מתנהל בנוכחות בלעם. מבחינה זו אין קשר ישיר, אך קיים קשר מסוג אחר בין שני הסיפורים, הכרוך בדיקה 'מואב-מדין-ישראל'. נזכיר, בסיפור בלעם בלטה יוזמה מואבית בצד מעורבות מדינית:

"ויגר מואב מפני העם... ויקץ מואב מפני בני ישראל. ויאמר מואב אל זקני מדין... וילכו זקני מואב וזקני מדין..." (כב,ב-ז).

ובפרשת בנות מואב הובלה מואבית ונוכחות מדינית:

"...ויחל העם לזנות אל בנות מואב... ויקרב אל אחיו את המדינית..." (כה,א-ו).

אך השם שזכר במפורש בלויית התואר הוא מואב:

"ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא" (כב,ד),

וכאן שם של מדינית ותוארה:

"ושם האשה המכה המדינית כזבי בת צור ראש אמות בית אב במדין הוא" (כה,טו).

החיבור בין מואב למדין יכול לנבוע כמובן מתוך שותפות על רקע גיאוגרפי, כפי שצינו לעיל, אך יש כאן גם יסוד ספרותי. מדובר בהשוואה המקיימת יחס של היפוך - האדם החשוב הנזכר בשם בפרשת בלעם הוא מואבי וכאן מדינית. זה מוביל אותנו לרמזים נוספים על היפוך - בפרשת בלעם מודגשים 'הזקנים' - זקני מואב וזקני מדין, וכאן 'בנות' - 'בנות מואב', 'מדינית'. ההיפוך נוגע גם לאופי הסיפור. בפרשת בלעם,

ישראל נסתר - הדברים מתנהלים ללא שיתוף ישראל כמעין עלילה עצמאית, בלי ידיעתו ובלי מעורבותו הישירה.⁷¹ ואילו בפרשת 'בנות מואב' ההפך הגמור - באופן גלוי לעין השמש, כולל העונש:

"ויאמר ה' אל משה קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש ויִשֵּׁב חרון אף ה' מישראל... והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל..." (כה,ד-ו).

אם בפרשת בלעם התלבטנו מה טיבה של היראייה הנזכרת שם שוב ושוב, כאן אין מקום להתלבט - מדובר בראייה כפשוטה, 'לעיני כל עדת בני ישראל' (רומז לכך גם העונש - 'נגד השמש'), איננה מכסה ולו 'טפח' זעיר, ומגלה את הקלון במלואו. למותר לציין שהניגוד הגדול קשור למצבם של בני ישראל - מצב עתידי בפרשת ברכות בלעם; לא ישראל של ההווה עומד שם לדיון, אלא ישראל כהוויה היסטורית עתידית, זאת, לעומת מצב בהווה בכל הקשור למעשים בבנות מואב.

מה הקשר לבלעם? מנקודת ראות מדרשית, יש מקום לחזק את הזיקות הספרותיות שרקמנו לעיל בין שתי הפרשיות, ולהוסיף את הקשר, לא רק למואבים ולמדיינים אלא גם לבלעם עצמו (המדרשים לא היססו להצמיד לו סטיות מיניות,⁷² ובנקודה זו גם חיזקו את דמיונה של האתון לנחש⁷³ העולה מן הפשט, לעיל). או אז יתקבל קשר בין עצת בלעם - 'לכה איעצך' למה שמתרחש כאן, אלא שבעוד שעל-פי פשוטו של מקרא המשך הפסוק מתייחס לעתיד הרחוק - 'לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים', המדרש ממקד את העצה בהווה. זהו אם כן ההגיון המדרשי,⁷⁴ אולם, על-פי הבנה 'מקומית' על דרך פשוטו של מקרא, איננו יכולים להוכיח שיד בלעם הייתה בדבר, ודומה כי אין עניינו של הכתוב להטיל האשמה על מישהו זולתי ישראל עצמו.

71 אולי בגלל זה נתפס 'ספרי' בלעם אצל חז"ל כספר 'עצמאי': "משה כתב ספרו ופרשת בלעם ואיוב..." (בבלי, בבא בתרא יד ע"ב).

72 במיוחד בהקשר של יחסיו עם אתונו. עצם השימוש באתון ולא בחמור ידוע ממקומות אחרים במקרא, אך כאן ראו בו סמל להתנהגות מינית סוטה. למשל: "אמרה לו: לאו, אלא אשר רכבת עלי ולא עוד שאני עושה עמך מעשה רכיבה ביום ומעשה אשה בלילה. לפי שהיה בא על אתונו. ואין 'הסכן הסכנת' אלא מעשה אשה" (מדרש אגדה, במדבר כב,ל).

73 "והיה דמותו [של הנחש] כמין גמל ורכב עליו..." (פרקי רבי אליעזר יג).

74 גישה מדרשית זו עולה כבר אצל יוסף בן מתתיהו: "...והלה [בלעם] בהיותו עומד כבר לצאת לדרך ולעבור את הפרת, קרא לבלק וראשי המדיינים ואמר: בלק ואנשי מדין העומדים כאן, חייב אני לעשות עמכם חסד גם נגד רצונו של אלוהים. אין גזע העברים יכול להיות נתון לכליון גמור לא במלחמה ולא במגיפה ולא בחוסר פרי האדמה, ואין בידי שום גורם יוצא מגדר הרגיל להשמידו. כי השגחתו של אלוהים שורה עליהם להצילם מכל רע ולא להרשות שתבוא עליהם פורענות, שילכו בה כולם לאבדון, כי אף על פי שלשעה קלה יכול לפגוע בהם פגע קטן שיהא דומה כאילו הושפלו על ידו...אולם, אם תאביס אתם לזכות בניצחון כל שהוא עליהם למשך זמן קצר, תוכלו להגיע אליו לשתעשו זאת: קחו את הנאות שבבנותיכם, שיש בכוחן לגלל יופיין להכניע ולנצח את פרישותם של רואיהן ופרכסו אותן להוסיף להן חן ושלחו אותן אל סביבות מחנם של הללו והטילו עליהן להיזקק לצעירים לבקשתם..." (קדמוניות היהודים ד 129-130).