

הסיפור המקראי המורחב על אביגיל המונעת מדוד לבוא בדמים

גלעד ששון

מבוא

בספר שמואל א פרק כה מתואר בהרחבה מפגש דרמתי בין דוד ואביגיל. הרקע למפגש הוא רצונו של דוד לפגוע בנבל ובביתו על סירובו של נבל להעניק שכר לדוד ולאנשיו בתמורה לשמירת צאנו. אביגיל מבקשת להניא את דוד ממעשה הרצח והיא עושה זאת בנאום ארוך, ובו היא מעלה שורה של טיעונים לוגיים המבהירים לדוד שהנזק שייגרם לו בעקבות מעשה זה עולה על התועלת. דוד משתכנע וחוזר בו מכוונתו לפגוע בנבל.

במקרא טיעוניה ההגיוניים של אביגיל הם שמנעו מדוד לבצע את זממו, ואילו בסיפור המקראי המורחב שבתלמודים (ירושלמי, סנהדרין ב, ג [כ ע"ב; טור 1276]); בבלי, מגילה יד ע"א–ע"ב) אביגיל נוקטת דרך אחרת. על פי מקורות אלה התנהגות מינית פרובוקטיבית מצד אביגיל היא שעוצרת בעד דוד. בשני התלמודים מסופר כי אביגיל חושפת את שוקה בפני דוד, הדבר מעורר את תשוקתו אליה והוא מבקש לשכב עמה, אך היא מונעת זאת ממנו. לתיאור זה נלווה דו־שיח בין השניים שבסופו נמנע דוד מלהרוג את נבל ואת בני ביתו. השוואה בין הסיפור המקראי לזה שבתלמודים מעוררת תמיהה, מדוע בחרו האמוראים להכניס לסיפור מרכיב ארוטי זה, חסר האחיזה בכתובים, המעמיד את אביגיל באור בעיית?

פרשני התלמוד לדורותיהם התקשו להבין את התנהגותה המפתה של אביגיל בסיפור המקראי המורחב. בפירוש התוספות על הסיפור בבבלי, מגילה (ד"ה 'שגלתה שוקה'), הועלתה הקושיה: 'היאך אותה צדיקת גלתה שוקה לפני דוד?'. על שאלה זו ניתנו תירוצים שונים שהקו המשותף לכולם הוא הרצון לסנגר על מעשיה של אביגיל כך שצדיקותה לא תיפגם.¹ את המגמה האפולוגטית ביחס לאביגיל ניתן למצוא כבר במקבילה לסיפור הבבלי

* תודה רבה לפרופסור אדמיאל קוסמן ולדוקטור רבקה רביב על שקראו טיוטה של מאמר זה ועל הערותיהם המחכימות.

1 המפרשים התקשו בהבנת תירוץ התוספות לקושיא זו, ראו בשאלה שנשאל ר' דוד בן זמרא ובתשובתו: שו"ת הרדב"ב, חלק ז סימן כט, ורשה תרמ"ב, כרך ב, עמ' 26. וכן בתשובת ר' לוי בן חביב, שו"ת

שבמדרש שמואל (כג יא, מהדורת בובר, עמ' 117): 'נתגלה שוקה הילכו לאורה, נתגלית שוקה הוקרו [=ראו קרי] כולן'. השוק נתגלתה מעצמה, ולא היא שגילתה אותה. שניים מגדולי החכמים שפעלו במאה השש עשרה נשאלו על סיפור זה ובתשובותיהם התמודדו עם שאלת בעלי התוספות. רבי דוד בן שלמה אבן זמרא (רדב"ז, ספרד – מצרים – ארץ-ישראל) מציע בתשובותיו שלושה הסברים להצדקת התנהגותה של אביגיל: (א) 'דלא גלתה את שוקה לכתחילה אלא שהיא היתה יורדת בסתר ההר והרוח גילה את שוקה והיא לא היתה יודעת שאחרים רואים אותה';² (ב) גם אם אביגיל חשפה את שוקה בכוונה תחילה, אין לדון את מעשיה בחומרה כאשר איש מאחר שהייתה פילגשו של נבל; (ג) 'זכדי להאיר בחשך גלתה את שוקה שהיה מביק להאיר לה באפילה [...] והיא ודאי כסתה את שוקה כשהרגישה בהם'.³ גם רבי לוי בן יעקב אבן חביב (מהרלב"ח, ספרד – שאלוניקי – ארץ-ישראל) בתשובותיו התמודד עם קושי זה שבסיפור התלמודי והציע הסבר אחר המשתלב בהמשך הסיפור: 'בכוונה עשתה כן הצדקת להראו' לדוד חלוקה שהיא נדה למען לא ישל בה'.⁴ הקושי בכיוון פרשני זה הוא שבסיפור המקראי המורחב בשני התלמודים אביגיל מתוארת כמי שחשפה את שוקה בכוונה תחילה מתוך מגמה לפתות את דוד, ודווקא כאשר איש.

בניגוד לפרשני התלמוד המסנגרים על אביגיל, החוקרים שעסקו בסיפור זה בחרו לקטרג על דמותה הספרותית של אביגיל כפי שהיא משתקפת לדעתם בסיפור התלמודי. לחוקרים אלה ברור כי אביגיל אכן מבקשת לפתות את דוד והם רואים זאת כהתנהגות פסולה. על פי בודי חז"ל 'הופכים את אביגיל לאישה חסרת בושה, חצופה, לא צנועה וזנותית'.⁵ בדומה לבודי סוברת ולר שאביגיל 'מתוארת כ"פאם פטאל" המשחקת בתשוקתו של דוד והמפתה אותו אבל ב־זמנית מונעת ממנו מלגעת בה. היא רחוקה מלהיות תמימה ומנסה לשלוט

מהרלב"ח, סימן קכו, ירושלים תשס"ח, עמ' שד"מ. ניסיון נוסף להסביר את תירוץ התוספות ראו: ר' שלמה בן אברהם אלגזי, רצוף אהבה, פרנקפורט תנ"ב, לו ע"א.

2 וכן ר' יהודה אריה ליב ב"ר אברהם מרדכי אלטר, 'שפת אמת', על אתר, בחידושו על הש"ס, ח"ב, ירושלים תשל"א, עמ' 257, טוען: "ל'הגילוי הי' רק במקרה [בזמן מועט] ולא מדעתה'.

3 שו"ת הרדב"ז (לעיל הערה 1). בדומה לרדב"ז, גם מהרש"א (על אתר) סובר שאביגיל פעלה ללא ידיעה שדוד נמצא בקרבתה 'והיא לא ידעה ממנו והוא לא ידע ממנה, שם גלתה שוקה'.

4 שו"ת המהרלב"ח (לעיל הערה 1). ניתוח תשובותיהם של הרדב"ז והרלב"ח ראו במאמרי: 'גישות אפולוגטיות לסיפור המקראי המורחב על דוד ואביגיל בתשובות ר' דוד בן שלמה אבן זמרא (הרדב"ז) ור' לוי בן חביב (הרלב"ח)', פעמים 130 (תשע"ב), עמ' 29-60. מגמה אפולוגטית קיימת גם בקרב מקורות בני זמננו, ראו לדוגמה: א' ידיד, 'אביגיל הנביאה', שמעתין 84 (תשמ"ו), עמ' 5-10, 13.

5 D. Bodi, 'Was Abigail a Scarlet Woman?: A point of Rabbinic Exegesis in Light of Comparative Material', H. M. Niemann and M. Augustin (eds.), *Stimulation from Leiden: Collected Communications to the XVIIIth Congress of the International Organization for the Study of the Old Testament, Leiden 2004* (BEATAJ 54), Frankfurt am Main 2006, p. 67. כל התרגומים במאמר שלי, ג"ש.

בו באמצעות תכסיסים ארושיים.⁶ שגאן וזקוביץ מביאים את המסורות השונות ומסכמים ש'מסורות אלה מדברות על חוסר צניעותה של האשה ועל תגובה קיצונית של הגברים מכאן, וכך מקנות לפגישה אופי בוטה'.⁷ בסקין רואה בסיפור זה 'ביטוי של חוסר יכולת מובנית לתת אמון, אשר מאפיין נשים שהן לעולם מתכננות ומשתמשות במשיכה המינית כדי להשיג את מטרותיהן'.⁸ לטענת חוקרים אלה זו התמונה העולה משני התלמודים גם יחד. הבעיה בכיוון פרשני זה היא שהוא אינו מבוסס על קריאה זהירה של המקורות. החוקרים אינם מבחינים במגמות שונות או במסרים שונים בין המקור הארץ-ישראלי לבין זה הבלבי וכן בטיב הזיקה בין השניים. נוסף על כך הם מתעלמים ממסורות התנאים אשר עמדו לנגד המספרים התלמודיים וכן מההקשר שבו מופיע הסיפור בכל אחד מהתלמודים. באשר לבודי ולוולר, נראה כי הם לא נתנו דעתם לנקודות האמורות לאור הנחתם שדמותה של אביגיל בסיפור מבטאת את יחסם השלילי של חז"ל לנשים.⁹

6 S. Valler, 'King David and his Women: Biblical Stories and Talmudic Discussions', A. Brenner (ed.), *A Feminist Companion to Samuel and Kings* (FCB 5), Sheffield 1994, p. 135

7 'י' זקוביץ וא' שגאן, לא כך כתוב בתנ"ך, תל אביב 2004, עמ' 234-235; לטענתם הצגת סיפור דוד ואביגיל בידי חז"ל באור בלתי צנוע מבקשת לחשוף את מה שביקש המקרא להסתיר. ישנם חוקרי מקרא הסוברים שכבר בתיאור המקראי אביגיל מתוארת כבוגדנית, ראו על כך: א"ב ארליך, מקרא כפשוטו, ב: דברי סופרים, ניו יורק 1969, עמ' 163. ארליך אף טוען שזו הייתה גם עמדת החכמים בהפנותו לסיפור המקראי המורחב שבתלמוד; ראו על כך גם: ח' שרגא בן-איון, נשות דוד: מיכל, אביגיל, בת שבע, תל אביב 2005, עמ' 89, 138. באפשרות קריאה זו המגנה את אביגיל על התנהגותה עסק לאחרונה י' גרוסמן, 'כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור', עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ו, עמ' 239-247. גרוסמן סובר שהרמזים במקרא לבקשתה של אביגיל לבגוד בנבל מטרם להשאיר את הקורא בדילמה ביחס למניעים של אביגיל, כשלבסוף מתברר כי לא זו הייתה מטרתה, וכל רצונה היה למנוע מדוד להשמיד את בית נבל.

8 J. R. Beskin, 'Erotic Subversion: Undermining Female Agency in *bMegillah* 10b-17a', T. Ilan et al. (eds.), *A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud*, Tübingen 2007, p. 241

9 בודי (לעיל הערה 5), עמ' 67 ו-79, סובר כי אביגיל מתוארת באור שלילי כדי שדמותה המקראית כאישה עצמאית ויזומת לא תשמש דגם עבור הנשים בתקופתם של החכמים. לטענת ולר (לעיל הערה 6), עמ' 135, דמותה של אביגיל מתוארת על פי הדרך השלילית שבה ראו החכמים את הנשים בזמנם. גם בודי וגם ולר אינם מבססים את טענתם שאכן זה היה יחסם של החכמים לנשות תקופתם. סיוע מסוים לעמדה שלילית כזו כלפי הנשים ניתן למצוא אצל: י' רוזן-צבי, הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה, ירושלים תשס"ח, עמ' 229-230, המסיק מהתיאור של טקס הסוטה במשנה ש'לא כל הנשים בספרות התנאית הן נואפות, זונות או "עוברות על דת", אבל [...] כולן מסוכנות. המיניות הנשית הבלתי נשלטת עשויה לפרוץ בכל רגע, ויש להישמר מפניה הן על ידי איטורים, הרחקות והגבלות המופנים לאישה, הן על ידי גדרים ודיסציפלינות המופנים אל הגבר. כיון שהסכנה אינה מגיעה מסוג מסוים של נשים, אלא היא פוטנציאל הטמון בכל אישה, המאבק בה הוא בלתי פוסק, כמתגלה במקומות שונים בספרות התנאית, בהלכה (כגון הלכות ייחוד, צניעות, חובות האישה לבעלה, עילות גירושין ועוד) ובאגדה'. דברים גורפים אלה אינם הולמים את הניתוח שקדם

במאמר זה נבקש להשלים את אשר החסירו החוקרים הנזכרים לעיל, תוך הימנעות מטיוח שמניעיו אפולוגטיים וממסקנות פזיונות שאין להן על מה שתמוכנה. הדיון יתמקד בכל אחד מהמקורות התלמודיים בנפרד תוך שימת לב לזיקה שביניהם, למקורות ששמשו את המספרים ולהקשר שבו מופיע הסיפור. מהלך זה חושף תמונה שונה מזו האפולוגטית של פרשני התלמוד המסורתיים מחד גיסא ומזו הביקורתית של חוקרי המדרש מאידך גיסא. התמונה העולה ממחקר זה היא שאביגיל אמנם נהגה בחוסר צניעות אך הדבר נבע מחוסר בררה. הבנת מניעיה מבהירה כי היא פעלה כראוי, וזו הייתה הדרך היחידה שהייתה בידה לבלום את דוד שחמתו בערה בו. כך שבעוד אביגיל מוצגת בסיפור באור חיובי, דוד הוא זה שנמתחת ביקורת חריפה על התנהגותו.

א. הסיפור בתלמוד הירושלמי

טרם שניגשים לסיפורים המקראיים המורחבים שבתלמודים המתארים את המפגש בין אביגיל ודוד, יש לבחון את מסורות התנאים שקדמו להם (מלבד הסיפור המקראי). אביגיל מוזכרת בספרות התנאית כמה פעמים. במסגרת הדיון ההלכתי האוסר על המלך להרבות לו נשים, מוזכרת אביגיל כאישה האידאלית הראויה למלכי ישראל, בעמדה מנגד לאיזבל. וכך נוסח הדברים כפי שמובא בספרי דברים (קנט, מהדורת פינקלשטיין, עמ' 210; ומקבילות: משנה, סנהדרין ב, ד; תוספתא, שם ד, ה, מהדורת צוקרמנדל, עמ' 420):

'לא ירבה לו נשים' (דב' יז 17) – אלא שמונה עשרה. רבי יהודה אומר: מרבה הוא לו ובלבד שלא יהו מסירות את לבו. רבי שמעון אומר: אפילו אחת והיא מסירה את לבו לא ישאנה. אם כן למה נאמר 'לא ירבה לו נשים' אפילו כאביגיל.
'לא ירבה לו נשים' – אפילו כאביגיל וחברותיה שהן כשרות לא ישאנה, וכגון איזבל וחברותיה שהן רעות היא מסירה לבו.

מלבד היותה של אביגיל האישה האידאלית, בספרות התנאית ישנה ההתייחסות אל אביגיל כנביאה. בסדר עולם רבה (כא, על פי מהדורת מיליקובסקי [דפוס]) במסגרת דיון על הנביאים והנביאות שעמדו לישראל נאמר: 'ואביגיל נתנבאת לדוד, וכן דויד או' לה "ברוך טעמך" (שמ"א כה 33)'. יש לשים לב שסדר עולם לא מציין מה הייתה נבואתה של אביגיל אלא רק מה הייתה תגובת דוד לנבואה זו. לעומת זאת בספרי זוטא על ספר במדבר (כו, יב, מהדורת הורביץ, עמ' 319) מפורטת נבואת אביגיל: 'אביגיל אומרת לדוד ברוח

להם, ולפיו 'קשה לדעת את מי בדיוק מייצג הטקס המתואר במשנה, ועד כמה ניתן לראותו כמשקף גישה מרכזית בקרב התנאים' (שם, עמ' 180).

הקדש 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים' (שמ"א כה 29). נבואתה של אביגיל היא על אחריתו הטובה של דוד.¹⁰
בתלמוד הירושלמי (סנהדרין ב, ג [כ ע"ב; טור 1276]) מובא סיפור המפגש בין דוד לאביגיל במסגרת מדרש על סדר הפסוקים המתארים את המפגש:¹¹

'ועתה דעי וראי מה תעשי [...] ותפגוש אותם' (שמ"א כה 17-20) – גילת שוקה והלכו לאורה.

ותפגוש אותם' – הוקרו כולם.

וחד אמר 'אך לשקר שמרתי וגו' משתיך בקיר' (שם, 21-22) – מה עיסקיה דכלבא משתיך בכתלא אפילו על כלבא לינא חיים [=מה עיסקו של הכלב? משתיך בקיר. אפילו על כלב אין אני חס].

'ותרא אביגיל את דוד וגו' (שם, 23) – א"ל: מרי דוד, אנא מה עבדיתי בניי מה עבדון? בעירי מה עבד?

אמר לה: מפני שקילל מלכות דוד.

אמרה ליה: ומלך אתה?

אמר לה: ולא משחני שמואל למלך?

אמרה לו: עדיין מוניטה דמרן שאול קיים.

'ואני אמתך' (שם, 25) – מלמד שתבעה לתשמיש.

מיד הוציאה כתמה והראת לו.

אמר לה: וכי רואין כתמין בלילה?

אמרה ליה: ולא ישמעו אוניך מה שפיך מדבר? כתמין אין רואין בלילה ודיני נפשות דנין בלילה?

אמר לה: כבר נגמר דינו מבעוד יום.

אמרה לו: 'ולא תהיה זאת לך לפוקה' (שם, 31)

10 יש מבין החוקרים המזהים נבואה בדברי אביגיל כבר בתיאור המקראי, ראו: G. G. Nicol, 'David, Abigail and Bathsheba, Nabal and Uriah: Transformations Within a Triangle', *Scandinavian Journal of the Old Testament* 12,1 (1998), pp. 132-134, ובן-איון (לעיל הערה 7), עמ' 92, 94, 113-114.

11 קודם תיאור המפגש מובאות בירושלמי הדרשות הבאות על תחילת הפרשייה: '[הא] נבל אתי מן דכלובי, אמר נבל: לית ביש' בר טבין סגין מיני הדא היא דכת' 'ואיש במעון ומעשהו בכרמל והאיש גדול מאד' "הוא כליבי" – דאתי מן כלובי. "וישמע דוד במדבר כי גוזו נבל" "ואמרתם כה לחי". לקיומא. "זאתה שלום" וגו'. אמ' ר' יוסטא בר שונם: נעשו מחנה. "זיען נבל את עבדי דוד" וגו'. ומניין לדיני (ממונות) [נפשות] שמתחילין מן הצד? תנא שמואל הוקן קומי רבי אחא: "ויאמר דוד לאנשיו" וגו' "ויעט בהם" – מהו "ויעט בהם"? אפתין במילין'.

[ולא תהיה זאת לך לפוקה'] – אמר רבי לעזר: פיקפוקי דברים [=ערעור, הטלת ספק] היה שם [...] ¹²

אמרה ליה: כד תיפוק פקפוקתך [=כאשר תצא הרכילות], יהו אומ' עליך שופך דמים את.

'ולמכשול' (שם) – עון, אתה עומד להיכשל באשת איש מוטב אחת ולא שתים. עתידה רובה מן הדה מייתי [=עתיד מכשול גדול מזה לבוא] לא תהא דא כדא [=זה כזה].

'ולשפוך דם' (שם) – עומד אתה למלוך על יש' והן אומ' עליך שופך דמים היה. והדא דתימר כל המקלל מלכות בית דוד חייב מיתה, אדיין מחוסר כסא את.

'וזכרת את אמתך' (שם) – מלמד שפקרה עצמה וכיון שפקרה עצמה פגמה הכת' בכל קרייא את קריי אביגיל בר מהדין פסוקא 'ויאמר דוד לאביגיל ברוך השם וגו' מבוא בדמים' (שם, 32-33)

'מבוא בדמים' – דם נידה ושפיכות דמים.

הדרשן הארץ־ישראלי דורש חלק מהפסוקים המתארים את המפגש על פי סדרם במקרא. בדרשותיו הוא שוזר את קווי העלילה של סיפורו. אף שאין כאן סיפור מסודר ומעוצב, הדרשות קשורות זו בזו ומובילות זו אל זו כחוליות בשרשרת, כך שהרצף יוצר עליה.

להלן פסוקי המקרא שבשמואל א (כה 18-35) המתארים את המפגש, תוך הדגשת הפסוקים הנדרשים; כך יובן ההקשר שלהם בתוך הפרשייה. כזכור, הרקע למפגש הוא סירוב נבל להעניק לאנשי דוד שכר עבור ההגנה שהעניקו לצאנו. דוד יוצא בראש ארבע מאות איש לפגוע בנבל. אחד מנערי נבל מספר לאביגיל על השתלשלות האירועים, והיא יוצאת לפגוש את דוד:

ותמהר אביגיל ותקח מאתים לחם ושנים נבלי יין וחמש צאן עשוית וחמש סאים קלי ומאה צמקים ומאתים דבלים ותשם על החמרים. ותאמר לנעריה עברו לפני הנני אחריתכם באה ולאישה נבל לא הגידה. והיה היא רכבת על החמור וירדת בסתר ההר והנה דוד ואנשיו ירדים לקראתה ותפגש אתם.

ודוד אמר אך לשקר שמרתי את כל אשר לזה במדבר ולא נפקד מכל אשר לו מאומה וישב לי רעה תחת טובה. כה יעשה אלהים לאיבי דוד וכה יסיף אם אשאיר מכל אשר לו עד הבקר משתיין בקיר.

12 בנזקת זו מובא הסיפור שלהלן שבמסגרתו נאמרו הדברים: 'רבי לוי הוה עבר פרשתא והוה רבי זעירא מפקד לחברייא: עלון ושמעון קליה דרבי לוי דרש דלית איפשר ליה דהוא מפקא פרשתא דלא ריבון [=שאי אפשר שהוא מוציא הפרשה בלא חידוש גדול]. עאל [=אחד התלמידים] ומר לון: לא [=אין חידוש]. ושמע רבי זעירא ומר: אוף באגדתיה אית ריבון [=אף באגדה יש חידוש גדול] – "לפוקה" – פיקפוקי דברים היה שם'.

ותרא אביגיל את דוד ותמהר ותרד מעל החמור ותפל לאפי דוד על פניה ותשתחו ארץ. ותפל על רגליו ותאמר בי אני אדני העֶזְוֹן ותדבר נא אמתך באֶזְנוֹךְ ושמע את דברי אמתך. אל נא ישים אדני את לבו אל איש הבליעל הזה על נבל כי כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו ואני אמתך לא ראיתי את נערי אדני אשר שלחת. ועתה אדני חי ה' וחי נפשך אשר מִנְעַךְ ה' מבוא בדמים והוֹשִׁיעַ ידך לך ועתה יהיו כנבל איביך והמבקשים אל אדני רעה. ועתה הברכה הזאת אשר הביא שפחתך לאדני ונתנה לנערים המתהלכים ברגלי אדני. שא נא לפשע אמתך כי עֲשֵׂה יעשה ה' לאדני בית נאמן כי מלחמות ה' אדני נלחם ורעה לא תמצא בכי מימך. ויקם אדם לרדףך ולבקש את נפשך והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים את ה' אלהיך ואת נפש איביך יִקְלָעָה בתוך כף הַקֶּלֶעַ. והיה כי יעשה ה' לאדני ככל אשר דבר את הטובה עליך וצורך לנגיד על ישראל. ולא תהיה זאת לך לְפֹקָה ולמכשול לב לאדני ולשֶׁפֶךְ דם חָסֵם ולהושיע אדני לו והיטב ה' לאדני וזכרת את אמתך.

ויאמר דוד לאביגיל ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך היום הזה לקראתי. וברוך טעמך וברוכה את אשר פִּלְתָנִי היום הזה מבוא בדמים והוֹשִׁיעַ דְּיִי לי. ואולם חי ה' אלהי ישראל אשר מנעני מהרע אתך כי לולי מהרת ותבאת לקראתי כי אם נותר לנבל עד אור הבקר משתין בקיר. ויקח דוד מידה את אשר הביאה לו ולה אמר עלי לשלום לביתך ראי שמעתי בקולך ואשא פניך.

לאחר המפגש אביגיל שבה אל נבל ומספרת לו על פגישתה עם דוד. נבל מגיב קשות לשמע הדברים ולאחר עשרה ימים מת. דוד שומע על מות נבל ולוקח לו את אביגיל לאישה.

הדרשן פותח את סיפורו בתיאור של התנהגות מינית נועזת מצד אביגיל; היא מגלה את שוקה, ודוד ואנשיו הולכים לאור הנוגה העולה ממנה עד פגשם בה.¹³ ברגע שפגשו אותה מיד ראו כולם קרי מהתאוה שנתאוו לה. ברקע לפתיחה זו של הדרשן עומד תיאורה המקראי של אביגיל כיפת תואר (שמ"א כה 3). המוטיב של חשיפת איבר מוצנע על ידי אישה שעולה ממנו אור והתאוות הגבר הנחשף לאור זה מופיע פעמים מספר בספרות חז"ל. דוגמה אחת בסיפור הבבלי (כתובות סה ע"א) על חומא אלמנת אביי הבאה לדרוש את מזונותיה בבית דינו של רבא. בעודה מדברת החוותה תנועה בידה 'איגיל דרעא, נפל נהורא בבי דינא' [=נתגלתה זרועה נפל אור בבית הדין]. תשוקתו של רבא שנחשף לאור זה התעוררה, ומיד הלך אל אשתו לשכב עמה.¹⁴ ההבדל בין סיפור זה לסיפור הנידון כאן

13 מעניין להשוות את התיאור של אביגיל החושפת את שוקה לפסוק מישעיה מז 2-3: 'חֲשִׁי שֶׁבֶל גְּלִי שֹׁק עֲבְרֵי נְהָרוֹת: תִּגְלַל עֲרוֹתֶיךָ גַם תִּרְאֶה חֲרַפְתֶּךָ'. ופסוק זה נדרש בבבלי, ברכות (כד ע"א): 'אמר רב חסדא: שוק באשה ערוה, שנאמר "גלי שוק עברי נהרות"', וכתיב "תגל ערותך וגם תראה חרפתך".

14 ראו גם: בבלי, קידושין פא ע"א, הסיפור על רב עמרם חסידא המתאוה לשבויה שהייתה בביתו לאחר שראה את האור שנפל בחלון כאשר חלפה לידו. על סיפור זה ועל סיפור חומא אשת אביי כותב א' קוסמן, מסכת נשים: חוכמה, אהבה, נאמנות, תשוקה, יופי, מין, קדושה: קריאה בסיפורים

הוא שחומא לא התכוונה שזרועה תתגלה, ואילו אביגיל חושפת את שוקה בכוונה תחילה.¹⁵ קשה למצוא את נקודת האחיזה בכתובים למפגש הארוטי הזה בין אביגיל לדוד ונערי, על כן יש צורך לברר מה ראה הדרשן בירושלמי להכניס ממד כזה לסיפור? מדוע הוא פותח את סיפורו בחשיפת שוקה של אביגיל ובראיית הקרי של דוד ואנשיו בעקבותיה?¹⁶ השאלה מתחדדת לאור העובדה שהתנהגות זו עומדת בניגוד גמור לציפיות ולדרישות של החכמים מנשים נשואות. לדוגמה 'שראה את אשתו יוצאת וראשה פרוע יצאת וצדדיה פרומים [...] ומשחקת עם כל אדם מצוה לגרשה' (תוספתא, סוטה ה ט, מהדורת ליברמן, עמ' 179). אם אישה שצדדיה פרומים נחשבת למופקרת, כיצד יש להתייחס לאביגיל החושפת את שוקה בפומבי?

את התשובה ניתן למצוא בדרשה העוקבת, וממנה משמע שדוד ביקש להשמיד את כל בית נבל, אפילו את כלביו.¹⁷ לפיכך סכנת חיים נשקפה גם לאביגיל ולקרובים לה, על כן היא טוענת בדרשה הבאה 'אנא מה עבדיית? בניי מה עבדון? בעיריי מה עבד?' להמיר אביגיל מבינה שדוד בא להשמיד את כל בית נבל והדרך היחידה לבלום אותו היא להמיר

- תלמודיים ורביניים ושני מדרשי שיר, ירושלים 2007, עמ' 105: 'הביטוי "נפל נהורא" בא לאחר חשיפה של חלקי גוף. ההקשר המיני הבוטה של חשיפה זו ו"אור" זה ברור ללא ספק בשני מקרים ופירושו עוצמה גדולה של משיכה מינית'. ובעמ' 98: 'אין ספק שהמספר שנקט דימוי זה בחר לבטא באמצעותו פן רוחני ומיסטי הקיים בגופניות הנשית [...] שבסיכומו של חשבון דימיוני זה בחר לבטא באמצעותו לעולם דרך הגוף וההוויה הנשית'. ע' חברוני, "גירא בעיניה דשטן": סמלים ומרחבי משמעות בקובץ סיפורי פיתוי מתלמוד בבלי קידושין פא ע"א-ע"ב, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה, עמ' 43-56, משווה סיפורים אלה לסיפור על ר' יוחנן המבקר את ר' אלעזר החולה. ר' יוחנן חושף את זרועו ומאיר את החדר (בבלי, ברכות ה ע"ב), ומסקנתו: 'האור הקורן מגופו של רבי יוחנן והאור הקורן מגופו של הנשים הוא במקורו אחד: בשני המקרים הוא מייצג תוכן לא-גשמי המופיע בתוך הגוף' (עמ' 241). חברוני אף משווה את מוטיב האישה הקורנת לספרות חיצונית לזו של חז"ל, לחיבורים גנוסטיים, מניכאיים, זורואסטריים ואף לספר הבהיר. מסקנתו מהשוואה זו היא שבכל המקרים האשה המאירה היא ביטוי סמלי למהות רוחנית מסויימת, העומדת בניגוד לעולם הארצי הגשמי' (עמ' 222). לדעתו, החכמים הכירו את הדמות הזו, אך במקום ניגוד בין העולמות יצרו חיבור.
- 15 נראה להציע שהאיבר הנחשף, השוק, טמון בתוך המילה תשוקה. את הקשר בין ה'שוק' ל'תשוקה' ניתן למצוא בדרשה מבראשית רבה כ, ז (מהדורת תיאדור-אלבק, עמ' 190): 'אין שוקה שלאשה אלא על אישה "ואל אישך תשוקתך" (בר' ג 16). וכן במדבר רבה י, א: "שוקיו עמודי שש וגו'" (שה"ש 15) – שוקיו זה העולם שנשנתוקק הקב"ה לבראתו, כמה דתימא "ועלי תשוקתו" (שם ז 11). שורש המילה 'תשוקה' הוא שו"ק, ראו: ח"י קוהוט, ערוך השלם, ניו-יורק תשט"ו, ח, ערך 'שק', עמ' 145; ערך 'תשוקה' במילון הלשון העברית, כרך טז, ירושלים 1959, עמ' 7933; מ"צ קרדי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו, עמ' 1187.
- 16 בודי (לעיל הערה 5), עמ' 68-69, מבקש לטעון שהמפגש בין אביגיל לדוד ונערי היה פסי, אך קשה למצוא לדבר אחיזה במקור.
- 17 על כוונת דוד להשמיד את כל בית נבל ראו: א' סימון, 'אביגיל מונעת את דוד מבוא בדמים: אלימות פוליטית במקרא', בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה, תל אביב 2002, עמ' 207.

את תאוות הנקם שלו בתאוה אחרת, בתאוה מינית אליה.¹⁸ בניגוד לתיאור המקראי, ולפי טענותיה הלוגיות של אביגיל הן שעצרו בעד דוד ממעשה הרצח, על פי הדרשן בירושלמי אביגיל מבינה כי שום טיעון לוגי לא ישכך את אש הנקם המפעמת בדוד. רק אש אחרת חזקה ממנה יכולה לה. בספרות חז"ל האש מסמלת לא אחת את התשוקה המינית בין הגבר לאישה. כך בסיפור על רב עמרם חסידא (בבלי, קידושין פא ע"א), שיצרו יוצא ממנו 'כי עמודא דנורא', ובסיפור על יהודה בנו של ר' חייא (בבלי, כתובות סב ע"ב), שהיה שב לביתו כל ערב שבת לקיים מצוות עונה ו'הוה קא חזי קמיה עמודא דנורא'. אביגיל לוכדת את דוד ואנשיו ברשתה בהימשכם אליה כפרפרים אל האש. ברגע שהם רואים קרי היא מצליחה להשיג מרווח זמן כי אונם נחלש והם מעוכבים זמנית.¹⁹

בודי התמקד בכוונת אביגיל להמיר את תאוות הרצח של דוד בתאוה מינית אליה, בבקשו למצוא מקבילות למוטיב זה בספרות התקופה הרומית והקלטית, שלדעתו היו מוכרים לחכמים.²⁰ אחת הדוגמאות שבהן הוא מזהה מוטיב כזה עוסקת במלחמתו של יוליוס קיסר בגאלים (52 לפנה"ס). במהלך אחד הקרבות פשטו נשים גאליות את בגדיהן טיפסו מעל החומות ויצאו לקראת החיילים הרומאים כשהן מציעות להם את גופן. כוונתן הייתה לצנן את דמם הרותח של הלוחמים הרומאים ובזאת להציל את חייהן.²¹ אך בכל זאת יש הבדל בין הסיפורים שמביא בודי לסיפור התלמודי. בסיפורים האמורים הנשים אכן מוסרות עצמן לגבר שטוף התהמה, ואילו כאן אביגיל מפתה את דוד אך לבסוף מונעת ממנו מלבוא

18 כבר ר' יעקב רישר בפירושו 'עיון יעקב' על 'עין יעקב', בבלי, מגילה יד ע"ב, פירש: 'ול"נ [=ולי נראה] דאפשר לומר כיוון דכוונתה היתה להציל בעלה ממות ודוד מחטא שפיכות דמים כמו שאמרה לכך גילתה שוקה ויתבע אותה דוד ועי"ז [=ועל ידי זה] יטה אזנו לשמע דבריה והיא לא תשמע לו ותצילו מן החטא והיהו דבריה נשמעין [...] וא"כ [=ואם כן] עשתה עבירה לשמה'. יש להעיר שלאור האמור להלן בניתוח הסיפור שבבבלי, אין דברי ה'עיון יעקב' הולמים את הסיפור כפי שהוא מובא שם.

19 הוצאת הזרע על ידי הגבר מתוארת במקרא ובספרות חז"ל כאונו וככוחו של הגבר, לדוגמה 'ראובן בכרי אתה כחי וראשית אוני' (בר' מט 3), ועל כך אומר הדרשן בבראשית רבה צו (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 1204): 'אמ' ר' יהודה הלוי בר' שלום: שלא ראה קרי יעקב אביהם פ"ד שנה עד שנולד ראובן'.

20 בודי (לעיל הערה 5), עמ' 73 ואילך. דוגמה מקראית מוצא בודי (שם, עמ' 78), בשמשון שצינן את דמו בהליכתו לנשות הפלשתים.

21 בודי, שם, עמ' 73-75. וראו את תיאור הקרב: H. J. Edwards, *Caesar, The Gallic War*, 7:47. London 1917, pp. 448-449. נראה כי גם במקרא ניתן למצוא ניסיון של נשים להסיט את תאוות הרצח באמצעות פיתוי. איובל שומעת כי יהוא בא להשמיד את בית אחאב ותגובתה היא: 'ותשם בנך עיניה ותיטיב את ראשה ותשקף בעד החלון' (מל"ב ט 30). תגובה דומה ניתן למצוא אצל נשות ירושלים כפי שמתאר זאת ירמיהו: 'מקול פריש ורמה קשת בורחת כל העיר, באו עֵבִים וּבְכָפִים עלו כל העיר עזובה ואין יושב בהן איש. ואת שְׂדוּד מה תעשי כי תלבשי שני כי תעדי עדי זהב כי תקרעי בנך עיניך. לשוא תתיפי מאסו בך עֵגְבִים, נפשך יבקשו' (יר' ד 29-30). תודה ל"ד רבקה רביב על שהפנתה אותי למקורות אלה.

אליה.²² כך שאביגיל אינה מקריבה את עצמה אלא מובילה מהלך מחושב, שכל מטרתו לבלום את דוד מבלי שיהיה צורך מצדה כאשת איש לשכב עמו.

בנקודה זו אביגיל פותחת במשא ומתן ראשון עם דוד וכך היא משלבת את חכמתה האינטלקטואלית עם המתח הארוטי שיצרה, שילוב שהוא פיתוח של תיאור דמותה של אביגיל במקרא והאשה טובת שכל ויפת תואר' (שמ"א 3). היא אינה שואלת במה חטא נבל, אלא במה אשם כל בית נבל שהוא גם ביתה. דוד מתעלם משאלתה ומתמקד בנבל עצמו. נבל קילל את מלכות בית דוד ולכן דינו מוות. אביגיל אינה מתבלבלת ומציינת בפני דוד שאינו מלך. את טענת דוד ששמואל משחו היא דוחה בעובדה ששאל עדיין מולך, ובזאת נסתתמו טענותיו.

דוד אינו יכול להתמודד עם דבריה הנכוחים של אביגיל ומבקש לגבור עליה בדרך אחרת; הוא רוצה לשכב עמה ובכך להכניע אותה. את נקודת האחיזה לבקשתו של דוד מוצא הדרשן במילה 'אמתך'. המילה 'אמה' מופיעה בספרות חז"ל פעמים רבות כמילה נקייה לאיבר המין הגברי (לדוגמה משנה, מקוואות ח, ג, ובהטיה 'אמתך' בבבלי, נדה יג ע"א). מאחר שהמילה באה בתוך דברי אביגיל ייתכן שהדרשן סובר שאביגיל ביקשה לפתות את דוד לא רק בחשיפת שוקה אלא גם ברמיזה מינית ששילבה בדבריה.

אביגיל מבינה כי היא הצליחה במזימתה, ותאוות הנקם של דוד נתחלפה בתאוותו אליה. אך אביגיל הכינה מראש את המעצור שיבלום גם תאוה זו של דוד. מיד היא מראה לדוד את דם נידתה. דם הנידה כמחסום נשי בפני גברים המבקשים לשכב עמן מופיע פעמים מספר בספרות חז"ל. לדוגמה בבבלי (עבודה זרה יח ע"א) מסופר כי גיסו של ר' מאיר נמכרה לבית זונות, ר' מאיר ביקש לחלצה משם אך תחילה ביקש לבדוק אם נטמאה. פנה אליה ר' מאיר בבקשה לשכב עמה, והיא השיבה כי היא נידה כפי שהשיבה לכל מי שביקש זאת ממנה.²³

דוד אינו נרתע ופותח במשא ומתן שני עם אביגיל, אלא שהפעם מדובר בדיון הלכתי. לטענת דוד אין מראים דמים בלילה, ולכן אין לדעת אם אכן היא בגדר נידה. דבריו נסמכים על הלכה הנובעת ממקרה, ובו רבי ראה דם בלילה ונכשל בהבחנתו (ירושלמי, נדה ב, ז [ג ע"ב; טור 1441, שו" 42-45]; בבלי, נדה כ ע"ב). אביגיל ציפתה גם לתגובה זו, והיא מסיטה את הדיון לדיון הלכתי אחר, האם דנים דיני נפשות בלילה? דברי אביגיל מבוססים על דברי המשנה בסנהדרין (ד, א): 'דיני נפשות דנין ביום וגומרין ביום'. בשלב זה כשהיא מובילה את דוד לפח שטמנה לו היא מרשה לעצמה לטעון כנגדו בתקיפות: 'ולא ישמעו אוניך מה שפיך מדברתי'. אך לדוד יש תשובה, דינו של נבל נגמר מבעוד יום.

22 בודי, שם, עמ' 71, מצניע את סירובה של אביגיל על מנת להדגיש את הדמיון בין המקורות שהוא מביא למקור התלמודי.

23 ראו עוד: תנחומא מקץ, טו (מהדורת בובר, עמ' 200).

לאחר דחיית טענת אביגיל בנקודה זו דוד רואה עצמו רשאי גם להרוג את נבל וגם לבוא אל אביגיל. אביגיל צריכה להתמודד בשני המישורים במקביל. באשר לנבל היא מקשה, מה יהיה בעתיד כאשר יתפרסם הדבר, האם הריגת נבל לא תעמוד לו למכשול? בניגוד לטיעונים הקודמים טיעון זה נשען על פסוקים מפורשים: 'כי עשה יעשה ה' לאדני בית נאמן כי מלחמות ה' אדני נלחם ורעה לא תמצא בך מִיָּמֶיךָ [...] והיה כי יעשה ה' לאדני ככל אשר דבר את הטובה עליך וצוך לנגיד על ישראל. ולא תהיה זאת לך לְפִוְקָה ולמכשול לב לאדני ולשֶׁפֶךְ דָּם הָנֵם [...] (שמ"א כה 28-31).²⁴ לפי טענת הדרשן, באשר לעצמה אביגיל מנבאת לדוד שהוא עתיד להיכשל באשת איש אחרת כשהיא רומזת לחטא בת שבע. יכולתה של אביגיל לצפות את העתיד נשענת על המקורות התנאיים שהובאו לעיל, המציגים את אביגיל כנביאה.

לאחר שאביגיל נטרלה את דוד סופית מלבוא אליה לאחר נבואתה, היא שבה להתייחס לרצון דוד לפגוע בנבל. הרי יש חשש שברגע שכבתה אש תאוותו אליה תתעורר שוב תאוות הנקם. היא מזכירה את הצל שיוטל על מלכותו בעתיד ושוב היא שולפת את הקלף המנצח: עדיין אינך מלך! גם בנקודה זו אביגיל מכריעה את דוד סופית: הוא לא ירצח את נבל משום שאינו מלך וכשימלוך יהיה לו הדבר כעננה המטילה צל על מלכותו, והוא לא יבוא אל אביגיל כי חטא של אשת איש חמור יותר צפוי לו בעתיד.

אך לאחר הצלחתה של אביגיל במשימתה היא מועדת. הירושלמי מותח ביקורת על אביגיל שהפקירה את עצמה בבקשתה מדוד שיזכור אותה. גם כאן נקודת האחיזה היא 'אמתך', המסמלת בעיני הדרשן הירושלמי את קיום יחסי האישות. על פי הירושלמי כאן מבטאת אביגיל את ערגתה לדוד.²⁵ אמנם בניגוד אליו היא אינה תובעת זאת ממנו כאן ועכשיו, אך גם הבקשה לעתיד אינה ראויה. על כך נענשת אביגיל בחיסור האות יו"ד שבשם ה' משמה.

למרות הביקורת הזו, הירושלמי חוזר ומעלה על נס את הצלחתה של אביגיל למנוע מדוד מלבוא בדמים, קרי מלרצוח את נבל ומלבוא אליה. המסקנה העולה מהקריאה המדרשית בירושלמי היא שאביגיל היא גיבורת המדרש. היא בחכמתה הרבה מבינה שהדרך היחידה להסיט את דוד מתאוות הנקם היא להמירה בתאוותו אליה. היא משלבת את חכמתה עם יופייה. אביגיל מפתה את דוד ואנשיו, מושכת אותם אליה ומחלישה את אונם. היא נכנסת

24 על הטון התקיף של אביגיל בהשמיעה דברים אלה ראו: סימון (לעיל הערה 17), עמ' 210-211; בן-איון, (לעיל הערה 7), עמ' 106.

25 החוקרים חלוקים בשאלה אם המשיכה בין דוד ואביגיל נמצאת כבר בתיאור המקראי ואם אביגיל עושה בזה שימוש. ראו: ארליך (לעיל הערה 7), עמ' 164; J. D. Levenson, 'I Samuel 25 as Literature and as History', *CBQ* 40 (1978), pp. 18-19; H. A. McKay, "'Eshet Hayil" or "Ishshah Zarah": Jewish Readings of Abigail and Bathsheba, Both Ancient and Modern', G. J. Brooke (ed.), *Jewish Ways of Reading the Bible* (JSSSup 11), Oxford 2000, p. 270; ובן-איון (לעיל הערה 7), עמ' 108-110, 139, 156.

לדין ודברים עם דוד וגוברת עליו בטיעוניה. דוד מבקש לשכב איתה, והיא מונעת זאת ממנו תוך שהיא משתמשת בטקטיקות שונות. נקודת הכשל היחידה שלה היא משיכתה אל דוד ובקשתה שיוכור אותה. אך למרות כשל זה אביגיל היא עדיין האישה האידאלית בעלת היכולת הנבואית, כפי שרואים אותה המקורות התנאים.

בדומה למקרא, גם כאן אביגיל היא אישה בעלת אופי הלוקחת את היזמה לידיה בהתייצבה בפני דוד במטרה לעצור אותו מלבצע את זממו.²⁶ אך בניגוד לתיאור המקראי המציג את אביגיל כאישה חכמה המשתמשת רק ביכולותיה האינטלקטואליות, כאן בירושלמי חכמתה של אביגיל היא היכולת לקרוא את נפשו הסוערת של דוד מתוך הידע הנבואי שלה על חטא בת־שבע, ולהכין לו מלכודת בהתאם לאופיו. במקרא אין אביגיל עושה שימוש ביופייה ואין הוא בא לידי ביטוי בגלוי, ואילו הירושלמי מדגיש תכונה זו של אביגיל ומפתח אותה כך שרק שילובה עם החכמה יכולה לעצור את דוד מלרצוח את נבל.²⁷ תיאור אביגיל בירושלמי הוא תגובה לדרך שבה קורא הדרשן את דמותו של דוד. דוד מתואר כחם מזג אשר מונע על ידי תאוותיו, הן תאוות הנקם הן תאוותו לנשים.²⁸ אין הוא רק רוצח בפוטנציה אלא גם נואף. אך מהי נקודת האחזיה המקראית לתיאור זה של דוד? – סיפור חטא בת שבע. נראה כי הירושלמי רומז לנקודת האחזיה בדברי אביגיל: 'אתה עומד להיכשל באשת איש מוטב אחת ולא שתיים. עתידה רובה מן הדה מייתי'. כאמור אביגיל מנבאת לדוד שהוא עתיד לחטוא עם בת שבע בחטא חמור יותר. רמז נוסף לסיפור בת שבע הוא היותה של אביגיל נידה, דבר המרמז לפסוק על בואו של דוד אל בת שבע 'וישלח דוד מלאכים ויקחה ותבוא אליו וישכב עמה והיא מתקדשת מטמאתה' (שמ"ב יא 4).²⁹ כידוע בסיפור בת שבע חוטא דוד גם באשת איש וגם ברצח של אוריה. הירושלמי הבחין בקווי דמיון המובהקים שבין שני הסיפורים.³⁰ בשניהם מדובר בנשים שדוד נשא לאחר

26 על אביגיל כאישה יוזמת המחליטה להתערב ולשנות את מהלך העניינים ראו: בן־איון, שם, 155-157.

27 על החכמה והיפוי השימוש שעושה הם אביגיל ראו: שם, עמ' 92-94.

28 לאופיו הרצחני של דוד רומז מדרש בראשית רבה סג, ח (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 688):

"אדמוני" (בר' כה 25) – אמר ר' אבא בר כהנא: כולו שופך דמים, וכיון שראה שמואל את דוד אדמוני דכת' 'וישלח ויביאהו והוא אדמוני' (שמ"א טז 12) נתיירא, אמר: אף זה שופך דמים. אמר לו הקב"ה: "עם יפה עינים" (שם) – עשו מדעתו הורג אבל זה מדעת סנהדרין הורג'. יש מי שסובר שנפשו הסוערת של דוד משתקפת גם בדרשה על מי התהום המאיימים להציף את העולם כאשר דוד כרה את יסודות המקדש, ראו: מ' אנקורי וא' אורחי, בסוד לוייתן: מחשבת ישראל במבט מיתולוגי-פסיכולוגי, בן שמן 2004, עמ' 9 ואילך.

29 ראו: ולר (לעיל הערה 6), עמ' 135, הערה 2; וקוביץ ושנאן (לעיל הערה 7), עמ' 235.

30 חוקרים רבים עמדו על השווה והשונה בין שני הסיפורים, ראו: ש' בן־ראובן, 'דוד בין אביגיל לבת־שבע', בית מקרא 27, [צא] (תשמ"ב), עמ' 244-245; 'זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל אביב 1995, עמ' 58-59; הנ"ל, דוד: מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 81-82; ניקול (לעיל הערה 10), עמ' 130-145; מ'ק'י (לעיל הערה 25), עמ' 257-280; א' סימון (לעיל הערה 17), עמ' 214; בן־איון (לעיל הערה 7), עמ' 135-137; זקוביץ ושנאן, שם, עמ' 230-235.

מות בעליהן. אך אל אביגיל דוד בא לאחר מות נבל, ואילו אל בת שבע הוא בא לפני שהוא שולח את אוריה אל מותו. נוסף על כך את נבל המית ה' ואילו דוד הוא האחראי למות אוריה. באמצעות הבדלים אלה מבקש הסופר המקראי להראות שחטאו של דוד בסיפור בת שבע היה חד פעמי, ואין דינו של דוד המתעתד למלוכה, כדינו של דוד המלך שהשררה עיוורה את עיניו.³¹ מנגד, הירושלמי מבקש לטעון שאין הבדל בהתנהגות דוד בשתי הפרשיות וזאת הוא עושה על ידי שילוב פרטים מסיפור בת שבע כאן. בשתייהן הוא ביקש לרצוח את הבעל ולבוא אל האישה בהיותה אשת איש. דם הנידה ושפיכות הדמים, המסכמים את דרשת הירושלמי, מבטאים את דחף פעולתו של דוד ומהירותה, שאין ביכולתו לשלוט בהם.³² ההבדל הוא שאביגיל מנעה זאת מדוד, ואילו בת שבע סיעה בידו.³³ העובדה שדוד מקבל נבואה על שהוא עתיד להיכשל במעשה בת שבע, ולמרות ידיעתו זו הוא הולך וחוטא, מחזקת את התחושה שדוד אינו שולט ביצריו אלא הם שולטים בו.

נקודה נוספת המטילה צל על דמותו של דוד היא השמטת טיעון אביגיל בדבר העובדה שהמעשה שדוד מבקש לעשות עומד בניגוד לדבר ה'. בנאום המקראי של אביגיל היא מזכירה את שם ה' שבע פעמים ובזאת היא מבקשת להבהיר לדוד שהוא חוטא גם כלפי ה' ולא רק כלפי אדם. נוסף על כך היא מבקשת ממנו שישאיר את עשיית הדין ביד ה'.³⁴ לעומת זאת בסיפור התלמודי שם ה' נפקד, דבר המדגיש שאפילו אזכור שמו לא היה מצליח לעצור את תאוות הרצח של דוד.

ב. הסיפור בתלמוד הבבלי

בניגוד לסיפור על דוד ואביגיל בירושלמי העולה מתוך רצף הדרשות, הסיפור המקביל בתלמוד הבבלי מסודר ומעוצב. השוואה בין השניים מעלה אפשרות שהמסורת הארץ-ישראלית הייתה מוכרת ליוצר הבבלי, שעיצבה מחדש כסיפור 'עלילתי' תוך התנתקות

31 על החד פעמיות שבחטא בת שבע ראו: זקוביץ, מקראות בארץ המראות (לעיל הערה 30), עמ' 59; הנ"ל, מרועה למשיח (שם), עמ' 82; בן-איון (לעיל הערה 7), עמ' 137; זקוביץ ושנאן (לעיל הערה 7), עמ' 232. על הפער בין דוד לפני מלכו לדוד המלך שהשלטון השחיתו ראו: ניקול (לעיל הערה 10), עמ' 140; סימון (לעיל הערה 17), עמ' 214-217.

32 את קוצר הרוח ואת חוסר השליטה של דוד במעשיו עם בת שבע מתאר הבבלי, סנהדרין קו ע"א, כך: 'וכן תנא דבי רבי ישמעאל: ראויה היתה לדוד בת שבע בת אליעם, אלא שאכלה פגה.'

33 לא אחת מתוארות נשים בספרות האגדה כ'מחנכות בוגרות' לעומת הגברים. לדוגמה ראו את מעשיה של אשת רב חייא בר אשי בבבלי, קידושין פא ע"ב, ואת דבריו של קוסמן (לעיל הערה 14), עמ' 90. וכן הסיפור על אשת מר עוקבא בבבלי, כתובות סו ע"ב, וראו על כך: א' קוסמן, נשיות בעולמו הרוחני של הסיפור התלמודי, בני ברק תשס"ח, עמ' 54.

34 ראו: ניקול (לעיל הערה 10), עמ' 133; בן-איון (לעיל הערה 7), עמ' 99-100.

מהדרך הדרשנית של מסורת ארץ־ישראל.³⁵ התלמוד הבבלי במסכת מגילה דן בנביאים ובנביאות שעמדו לעם ישראל. דיון זה הוא פיתוח והרחבה של המסורת התנאית, שהובאה גם סדר עולם רבה ושהוזכרה לעיל, המונה נביאים ונביאות אלה. הבבלי מונה את שבע הנביאות בזו אחר זו ומוכיח בדרך הפשט או בדרך הדרש מה הייתה נבואתן. כאמור, אחת הנביאות היא אביגיל, ובמסגרת ההוכחה להיותה נביאה מובא סיפור המפגש שלה עם דוד שבמסגרתו נתנבאה. להלן הסיפור כפי שהוא מופיע בבבלי, מגילה (יד ע"א–ע"ב, על פי כ"י קולומביה X893-T141):

שבע נביאות מאן נינהו? שרה, מרים, דבורה, חנה, אביגיל, חולדה, אסתר [...] אביגיל –

[א] דכת' ו'היה היא רוכבת על החמור וירדת בסתר ההר' (שמ"א כה 20) – 'בסתר ההר'? מן ההר מיבעי ליה! אמר רבא בר שמואל: על עסקי דם הבא מבית הסתרים. נטלה דם מחיקה והראתה לו לדוד.

אמ' לה: וכי רואין דם בלילה?

אמרה לו: וכי דנין דיני נפשות בלילה?

אמ' לה: האי מורד במלכות הוא וגמיר דיניה, וקאיי ולא צריך למידייניה.

אמרה לו: עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם.

אמ' לה: 'ברוך טעמך וברוכה את (ליי) אשר כלתני היום הזה מבוא בדמים' (שם, 33).

מאי 'מבוא בדמים'? דם נידה ודם שפיכות דמים.³⁶

[ב] גילתה את שוקה, והלך לאורה שלשה פרסאות.³⁷

אמ' לה: השמע לי!

אמרה לו: 'לא תהיה זאת לך לפוקה' (שם, 31).

'זאת' – מכלל דאיכא אחריתי?

אין, איכא נמי מעשה דבת שבע.

ומסקנא [=סוף] היכי הוא?

'והית[ה] נפש אדוני צרורה בצרור החיים' (שם, 29).³⁸

35 על הרחבת העלילה שבבבלי תוך התנתקות מהמקור הדרשני ראו: י' לוינסון, הסיפור שלא סופר: אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל, ירושלים תשס"ה, עמ' 257 ואילך.

36 בכ"י אוקספורד, בודלי 366 (Opp. Add. fol. 23) ובכ"י מינכן 140 מיוחסים הדברים לאמורא הבבלי רב.

37 לדעת תוספות ד"ה 'שגלתה שוקה והלך דוד לאורה ג' פרסאות', יש לקרוא כאן 'לאורה' מלשון חום ולא 'לאורה'. עוד על כך ראו: בודי (לעיל הערה 5), עמ' 70-71.

38 בכ"י גטינגן 3 נוסח הדברים בין דוד ואביגיל בשני משפטים אלה הוא: 'אמ' לה ומיתצילנא מינה אמרה לו הן דכת' והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים'. בכ"י מינכן 140 מופיעים שני הנוסחים. לפי שני

[ג] 'את יי אלהיך וג' והיטיב יי לאדני וזכרת את אמתך' (שם, 31), אמר רב נחמן: הינו דאמרי אינאשי: בהדי שותא פילכא [=בזמן השיחה עוסקת בפילכה]. אינמי: שפיל ואזיל בר אוואז ועיניה מיטיפי [=שפל והולך בן אוואז ועיניו צופות].³⁹

את הסיפור ניתן לחלק לשלושה חלקים: (א) דיון בין אביגיל ודוד על דם הנידה ודמו של נבל; (ב) רצונו של דוד לבוא אל אביגיל ואזכור חטא בת שבע; (ג) בקשת אביגיל מדוד שיזכור אותה.

בחלק הראשון אביגיל מביאה לדוד מדם סתריה על מנת שיפסוק אם היא נידה וכך לגרור אותו לדיון על דיני נפשות. מרכיב זה בסיפור ראשיתו במסורת הארץ-ישראלית, אך בירושלמי הוא מופיע רק בדיון השני בין דוד ואביגיל, ואילו כאן הוא פותח את הסיפור. ההסבר לכך הוא הדרשה של האמורא הבבלי רבא בר שמואל (דור שלישי) המוצא את נקודת האחיזה במילה 'בסתר החר'. השורש סת"ר מופיע במקרא פעמיים בהקשר של מפגש אינטימי בין גבר ואישה. בפרשת אישה סוטה (במ' ה 13) נאמר 'שכב איש אתה שכבת זרע ונעלם מעיני אישה ונסתרה והיא נטמאה ועד אין בה והוא לא נתפשה'. המקום הנסתר יוצר מצב של אינטימיות, שהיא בעייתית כאשר מדובר באשת איש.⁴⁰ גם בשיר השירים (ב 14) הביטוי 'בסתר' מופיע ביחס למקום טופוגרפי בדומה ל'בסתר החר' כשההקשר של הפסוק הוא ארוטי: 'יונתי בחגני הסלע בסתר המדרגה הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאוה'. מיקומה של מילה זו כאן מאפשר לדרשן הבבלי למצוא כבר בפתח הפרשה רמז למה שהירושלמי מצא בסופה במילה 'דמים'. פתיחת הסיפור בדם הנידה מקהה במקצת את המתח הארוטי לעומת חשיפת השוק הפותחת את הסיפור בירושלמי, אך המתח עדיין מצוי ברקע, שהרי הדיון הוא על דם הבא מבית הסתרים. השינוי שעשה הבבלי בהשתלשלות האירועים הוביל לשינוי נוסף. בירושלמי אביגיל מציגה את הדם במטרה למנוע מדוד לבוא אליה, ואילו כאן היא מראה לדוד את הדם כאישה

הנוסחים הפסוק הוא תגובה של אביגיל לשאלת דוד מה יהיה בסופו, וזו גם הנבואה המזכרת בספרי זוטא שהובא לעיל. רש"י פירש שהמילה 'מסקנא' אינה שאלת דוד אלא חלק מדברי המספר המוכיח את היות אביגיל נביאה: 'מסקנא הכי הוה – סוף שעלתה לו כך, אלמא נביאה הוות, שנתקיימה נבואתה'. הבעיה עם פירוש זה היא כיצד להסביר את משמעות הפסוק שנפשו של דוד צרורה בצרור החיים. מהרש"א שקבל את הנוסח המוצע על ידי רש"י כתב על כך שפסוק זה אין מקומו כאן.

39 בבבלי, בבא קמא צב ע"ב, מובא משל זה במסגרת דו שיח בין שני אמוראים: 'א"ל רבא לרבה בר מרי: מנא הא מילתא דאמרי אינשי: שפיל ואזיל בר אוואז ועיניה מיטיפי? אמר ליה: דכתיב: "והיטיב ה' לאדני וזכרת [את] אמתך"'.⁴⁰

40 על פי בבלי, יבמות יא ע"ב, ההיסתרות היא מילה המתארת מגע מיני: 'מאי נסתרה? נבעלה, ואמאי קרי ליה נסתרה? לישנא מעליא נקט'. על משמעות הסתירה שבפרשת סוטה ראו: מ' הלבטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 96-99. רוזן צבי (לעיל הערה 9), עמ' 130-131, סובר כי על פי משנה סוטה עוצב טקס הסוטה כטקס ענישה, גם לאישה אשר לא נאפה, על עצם הסתירה עם גבר זר.

הבאה אל הפוסק על מנת שיפסוק אם טהורה היא אם לאו. ההתייחסות לדוד כתלמיד חכם העוסק בבדיקת דם נשים מופיעה במקום נוסף בתלמוד הבבלי (ברכות ד ע"א): 'כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, לא חסיד אני? שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם, ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה?'.⁴¹ כבירושלמי, דוד הבקי בהלכה מסרב לעשות זאת בלילה, ואביגיל הצופה את תגובת דוד מיד שואלת 'וכי דנין דיני נפשות בלילה?'. בניגוד לירושלמי כאן מושמטים דברי הקנטור של אביגיל 'ולא ישמעו אונך מה שפיך מדבר?'.⁴²

תגובת דוד, ולפיה אין צורך לדון את נבל, שונה כאן מתגובתו בירושלמי. שם מואשם נבל כמי שקילל מלכות דוד, כאן הוא מואשם כמורד במלכות. יש לשים לב שמשפט זה בארמית, והדבר מעיד על ההתערבות הבבלית במסורת הארץ-ישראלית. המקור לכך שדינו של מורד במלכות במיתה מצוי בתוספתא, תרומות (ז, כ, מהדורת ליברמן, עמ' 149): 'ר' שמעון או': כך אמרה להם כל המורד במלכות בית דוד חייב מיתה'. באשמה זו יש קשר ראשוני לפרשיית בת-שבע. על פי בבלי, שבת (נו ע"א על פי כ"י אוקספורד, בודלי 366 [Opp. Add. fol. 23]), נידונה האפשרות שדוד לא נהג כשורה בהריגת אוריה: "את אוריה החתי הכית בחרב" (שמ"ב יב 9) – שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנתו, אבל אז נדחית הטענה "ואתו הרגת בחרב בני עמון" (שם) – הרי הוא לך כחרב בני עמון. מה חרב בני עמון אי אתה נענש עליו – אף אוריה החתי אין אתה נענש עליו. מאי טעמ? מורד במלכות הוה".⁴² האשמה המיוחסת לדוד בנוגע לאוריה 'שהיה לך לדונו בסנהדרין ולא דנתו', על אף שנדחית, מתארת את דוד כקצר רוח שאינו שולט בדחפיו. דוד ממחר ומבקש להרוג גם את נבל וגם את אוריה.

טענת המחץ של אביגיל שבירושלמי נשמעת גם כאן: 'עדיין שאול קיים, ולא יצא טבעך בעולם' ולכן אין נבל מורד במלכות. גם כאן, כנגד טענה זו אין לדוד תשובה והוא מודה לאביגיל על שמנעה ממנו לבא בדמים, כשהכוונה לרצח נבל. כאן מסתיים החלק הראשון בהצלחתה של אביגיל להניא את דוד מלהרוג את נבל. מילות הפסוק 'מבוא בדמים' מהוות ציר בסיפור: מחד גיסא הן סוגרות את החלק הראשון של הסיפור ומאידך גיסא הן נקודת הפתיחה לחלקו השני. אביגיל אינה מונעת מדוד רק את שפיכת דמו של נבל אלא מונעת מדוד מלבוא אליה בהיותה נידה.⁴³

41 על דוד כתלמיד חכם בספרות חז"ל ראו: א' שנאן, 'על דמותו של המלך דוד בספרות חז"ל', י' זקוביץ, דוד: מרועה למשיח, ירושלים תשנ"ו, עמ' 186-191.

42 על השאלה אם נבל נחשב כמורד במלכות בסיפור המקראי לעומת אוריה ראו: ניקול (לעיל הערה 10), עמ' 135, 138-139. במקום אחר בספרות חז"ל, בראשית רבה לב, א (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 288), דווקא ביחס לדוד מובעת הדעה הזו: 'אמר רב נחמן בר שמואל בר נחמן: הסיר [=שאלו] קונעתו [=אשתו] ועשהו זיטיטוים [=מורד במלכות] וכמי שהוא מת דמו מותר ואשתו מותרת, וראו על משפט זה: ח"י קוהוט, ערוך השלם, ג, ערך 'זיטיטוים', עמ' 283.

43 פרשני התלמוד התקשו מודע מואשם דוד כמי שרצה לבוא על אישה נידה ולא על אשת איש, מעשה

כפל משמעות זה בפסוק מובן לאור הדרשה הסוגרת שבירושלמי: 'דם נידה ושפיכות דמים'.

בנקודה זו מתחיל החלק השני של הסיפור, ובו מתואר כיצד דוד מבקש לבא אל אביגיל. בירושלמי מובא רצונו זה של דוד לפני ראיית הדם, שהרי אביגיל מבקשת למנוע ממנו מלבוא אליה בשל דם זה, אך בבבלי יש נתק בין השניים. רצון דוד לבוא אל אביגיל וראיית הדם אינם קשורים זה לזה. כמו כן יוצר הבבלי שבירה ברצף העלילה הכרונולוגי. חלק ב' זה שבסיפור הבבלי התרחש ברגע המפגש הראשוני בין דוד ואביגיל, מפגש שקדם לדיון ההלכתי סביב דם הנידה. יש כאן חזרה לאחור לנקודת ההתחלה. השאלה מדוע ניתק הבבלי בין דם הנידה לרצון דוד לשכב עם אביגיל מכאן, ושבר את הרצף הכרונולוגי של ההתרחשות מכאן, תידון בהמשך.

כבירושלמי, המפגש מתרחש לאחר שאביגיל חושפת את שוקה ודוד הולך בעקבות האור עד שהוא פוגש בה, אולם כאן הוא נמצא לבדו ללא נערי. דוד נופל ברשת, מתאוה, ורוצה לבוא אל אביגיל. אך היא מונעת זאת ממנו בנבאה שהוא עתיד לחטוא בחטא דומה עם אשת איש אחרת. לשאלת דוד אומרת היא לו כי הכוונה למעשה בת-שבע. זו היא הטענה שגם לפי הירושלמי עצרה בעד דוד מלבוא אל אביגיל. הבבלי מדגיש שנקודת האחיזה לנבואה על בת-שבע היא המילה 'זאת'. אך כאן, שלא כבירושלמי, דוד שואל מה יהיה סופו לאחר שיחטא בחטא זה. אביגיל מנחמת אותו ומנבאת לו נבואה שנייה שלא ידאג כי נפשו תהייה צרורה בצרור החיים, כשהכוונה לחלקו בעולם הבא. כאמור הנבואה הראשונה היא הנבואה המוזכרת בירושלמי, ואילו מקור הנבואה השנייה הוא המסורת התנאית שהוזכרה לעיל בספרי זוטא: 'היתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים' (ש"מ"א כה 29). הבבלי משלב את שתי הנבואות יחדיו. את העובדה שמדובר בעיבוד בבלי ניתן ללמוד מן הניסוח הארמי של הדרושי. בין דוד ואביגיל על נבואות אלה. בנקודה זו מסתיים החלק השני של הסיפור בהצלחתה של אביגיל למנוע מדוד לבוא אליה. בחלק זה ההתמקדות היא בדמותה של אביגיל כנביאה, ומכאן הראיה שאביגיל היא נביאה בין שבע הנביאות שקמו לישראל, דבר שלא עמד במוקד התעניינותו של הירושלמי.⁴⁴

החלק השלישי מתייחס לבקשת אביגיל מדוד שיזכור אותה בעתיד. הירושלמי ראה בחומרה רבה בקשה זו של אביגיל והגדיר אותה כמי שפקרה עצמה. גם הבבלי במסכת מגילה (טו ע"א) מאמץ ביקורת ארץ-ישראלית זו: 'תנו רבנן: רחב בשמה זינתה, יעל

שהוא חמור יותר. דוגמה לכך ראו בדברי מהרש"א ד"ה 'א"ל ברוך טעמן': 'אבל קשה דהא במה שתבע לה קים ליה בדרכה מיניה באיסור אשת איש שהוא במיתת בית דין'. והוא מתרץ 'משמע דהיינו שמנעה אותו מב' מיתות בית דין דהיינו משפיכות דמים ומאשת איש'.
 44 בודי (לעיל הערה 5), עמ' 72-73, ממעיט מתיאור אביגיל כנביאה מאחר שהדבר פוגם במגמתו להציג את אביגיל כאור שילילי. גם ולר (לעיל הערה 6), עמ' 136, טוענת: 'אף שאביגיל מוצגת כנביאה, או לפחות כאישה שיש לה היכולת לראות מעבר לזמן, היא מתוארת גם כאישה לא ישרה וערמומית'.

בקולה, אביגיל בזכירתה, מיכל בת שאול בראייתה'. זכירתה של אביגיל היא הבקשה האמורה מדוד.⁴⁵ אך כאן הבבלי מביא שני פתגמים בארמית המתארים את אביגיל שבהיותה עסוקה בהצלת נבל וביתו היא גם חושבת על עתידה.⁴⁶ פתגמים אלה מציגים באופן אירוני את אביגיל כמי שאינה שוכחת לדאוג לעתידה ולמעמדה האישי בזמן שהיא מבקשת להציל את משפחתה. כמוכן שאירוניה זו אינה זהה לחומרת הדברים שבירושלמי או בבבלי, מגילה טו ע"א. מדוע הבבלי משנה ומעדן את ההתייחסות הביקורתית החריפה שבמסורת הארץ-ישראלית? התשובה לשאלה זו מתבררת גם היא מתוך ההקשר שבו מצוי הסיפור. כאמור, הבבלי מביא את כל הסיפור על מנת להוכיח שאביגיל נביאה. לאור מגמה זו אין זה יאה להציגה כאשת איש מופקרת המעוניינת בדוד והמבקשת ממנו שיזכור אותה.

לאחר ניתוח הסיפור יש לברר מדוע הבבלי, בניגוד לירושלמי, מנתק בין רצון דוד לבוא אל אביגיל ובין ראיית הדם, ומדוע הוא משנה את הרצף הסיפורי והכרונולוגי? השאלה מתחדדת לאור 'המחיר' שמשלם הבבלי בעקבות שינוי זה: (א) הוא מאלץ את עצמו בחלק השני לחזור לסצנה שהתרחשה כבר לפני החלק הראשון; (ב) התכנית המבריקה של אביגיל שבירושלמי, להטות את תאוות הנקם של דוד לתאוה מינית אליה, מיטשטשת בבבלי; הרי כאן אין קשר בין חשיפת השוק למניעת הרצח; (ג) בניגוד לירושלמי שהוסיף את מלאכת הפיתוי כמרכיב חשוב נוסף לטיעוניה הלוגיים של אביגיל, הבבלי חוזר בחזרה לקו המקראי, ולפיו הרצח נמנע בגלל חכמתה של אביגיל בלבד, כפי שמתואר בחלק הראשון של הסיפור.

ניתן להעלות נקודות אחדות המצדיקות את המחיר האמור שמשלם הבבלי. ראשית כאמור לעיל, דרשתו של רבא בר שמואל על הדם מבית הסתרים, שהוא מוצא לה נקודת אחיזה בתחילת המפגש, היא שהקדימה את הדיון על דם הנידה לתיאור חשיפת השוק. שנית, בירושלמי דוד מצליח לדחות את טענת ההתגוננות של אביגיל שהיא נידה (וכי רואין כתמין בלילה?) ורק לאחר הנבואה על פרשיית בת שבע הוא נרתע. לפיכך נראה שהבבלי מעדיף לחלץ את הדיון על הדם מתוך ההקשר המקורי ולהעמידו בנפרד בסיפור הפותח. אך נראה כי הטיעון העיקרי נובע מרצון המספר בבבלי לבודד את רצון דוד לשכב עם אביגיל מתאוות הנקם להרוג את נבל. את תאוות דוד אליה בולמת אביגיל באמצעות נבואתה על בת שבע ועל אחריתו של דוד. לפיכך חשיפת השוק מטרתה לפתות את דוד

45 כך פירש מהרש"א. אחרים לא פרשו כך, אלא שנזכרים בה. לדוגמה ר' יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה, מהדורה קמא – אורח חיים, סימן כד, ירושלים תשס"ג, עמ' מז, מפרש: "ואביגיל בזכירתה" לומר אף שכבר אינו רואה אותה עם כל זה כבר יש מבוא ליצרו הרע לטמא אותו לעולם בכל עת שיזכיר שמה או תעלה בזכרונו וזה ודאי והירות ומוסר גדול. וראו עוד: זקוביץ ושנאן (לעיל הערה 7), עמ' 234. לדעת בסקין (לעיל הערה 8), עמ' 240, המשותף לנשים אלה ובכללן אביגיל, הוא עצמאותן, הצהרת מיניותן ונכונותן לבגוד בגברים של משפחתן וקהילתן.

46 על ההבדל ביחס לאביגיל בין הירושלמי והבבלי בנקודה זו עמד גם בודי (לעיל הערה 5), עמ' 72.

ובעקבות זאת לנבא לו על בת שבע ללא קשר להצלת נבל. והרי לשם כך הביא הבבלי את הסיפור כולו, להוכיח את היות אביגיל נביאה. יוצא אפוא כי לנגד עיני הבבלי עומדת בראש ובראשונה המגמה להוכיח את היות אביגיל נביאה. לשם כך הוא מנתק את נבואת אביגיל מההקשר של הצלת נבל. כך שאביגיל באה אל דוד לשם שתי מטרות שונות: (א) להציל את נבל, מטרה המתבררת בחלקו הראשון של הסיפור; (ב) למסור לדוד את נבואתה על פרשיית בת שבע ועל אחריתו. אין קשר בין שתי המטרות, ואת שתיהן היא משיגה, את הראשונה באמצעות טיעון לוגי ואת השנייה באמצעות הפיתוי. כך שגם כאן באים לידי ביטוי שני המאפיינים של אביגיל 'זהאשה טובת שכל ויפת תואר' (שמ"א כד 3). אך בירושלמי שתי התכונות מכוונות להצלת נבל וביתו, ואילו כאן כל תכונה משמשת למטרה נפרדת.

סיכום

לעיני המספרים התלמודיים המתארים את המפגש בין דוד ואביגיל עמדה דמותה החיובית של אביגיל, המשתקפת מהסיפור המקראי ואף ממסורות התנאים. על פי מקורות אלה אביגיל היא אישה חכמה, יפה, אשת מלך אידאלית ואף נביאה. על אף שהמקורות התלמודיים הוסיפו לסיפור המקראי המורחב התנהגות מינית פרובוקטיבית מצד אביגיל, הדבר לא בא לפגום את דמותה אלא להעצימה. הירושלמי, בהתבססו על חכמתה ויופייה של אביגיל, בוחר להציגה כמי שמפתה את דוד על מנת להמיר את תאוות הנקם שלו בתאוותה מינית כלפיה ואו לבלולמו מלבוא אליה. זו הדרך היחידה שאפשרה לה להציל את ביתה ואת משפחתה שגורלם נגזר ביחד עם נבל.

גם הבבלי נשען על התיאור המקראי של אביגיל כאישה חכמה ויפה אך מגמתו שונה מזו שבירושלמי. הוא לוקח מרכיבים מהמסורת הארץ-ישראלית אך עורכם אחרת. חכמתה של אביגיל משמשת אותה על מנת להציל את נבל, ויופייה עומד לה לעזר כדי לפתות את דוד ואז למסור לו נבואה בדבר חטאו הצפוי עם בת שבע.⁴⁷

47 ישנו מקור נוסף בספרות חז"ל הדורש את סיפור המפגש בין דוד ואביגיל אך אחרת משני התלמודים. הכוונה למדרש המאוחר מדרש תהלים נג, א (מהדורת בובר, עמ' 287): 'אמרה לו אביגיל לדוד: אדוני המלך אם בא הדין הזה אליך מה אתה עושה? אם ילך עני ויאמר לבעל עשה עמי צדקה, תן לי פת אחת, ואינו נוקם לו, והעני נופל עליו והורגו, אם הם באין אצלך לדין, מה אתה עושה? ואתה מפקק בדבר, ואין אתה יכול להוציאו, והן אומרים: לא עשה כן לנבל? שכן הוא אומר 'ולא תהיה זאת לך לפוקה' (שמ"א כה 31), אל תפקק בפיך, ואל תאמר בשביל שאתה מלך אין אדם מוכיחני, הוכח אתה בלבך. "לא תהיה זאת לך לפוקה" – מונחת לך אחת, דיין אחת. מהו "זוכרת את אמתך" (שם, 25)? אמרה לו: אל תשכחני, אהיה כנגד פניך כשיבא הדין לפניך וכשאתה דן אותי, הוי אומר וזכרה אותה שעשתה לי שלא באתי בדמים. אמר לה: אין זה ממך, הקב"ה שלחך אצלי, שנאמר "ברוך ה' אלהי ישראל אשר שלחך" (שם, 32), אף את צריכה להתברך, שנאמר "וברוך טעמך וברוכה את" (שם, 33). השוואת

אך בניגוד לתיאורה החיובי של אביגיל בסיפור, דמותו של דוד מתוארת בביקורתיות. דוד מתואר בסיפור כמי שמונע על ידי תאוותיו, תאוות הנקם ותאוות הנשים. בשני התלמודים נוצרת זיקה בין התנהגותו בפרשייה זו להתנהגותו בחטא בת שבע. בניגוד לתיאור המקראי המבחין בין דוד המוקדם לזה המאוחר, המספרים התלמודיים טוענים שהתנהגות דוד עם בת שבע ואוריה זהה להתנהגותו עם אביגיל ונבל, ורק הודות לאביגיל הוא נמנע מלחטוא. כך שדמותה של אביגיל בתלמודים עוצבה הן על בסיס המקורות הקדומים הן לאור התנהגותו הבעייתית של דוד העולה מסיפור זה ומפרשיית בת שבע.

מקור זה לסיפורים בשני התלמודים מעלה כמה הבדלים רבי משמעות: (א) במקור זה אין כל פיתוי מצד אביגיל וסיעוניה מבוססים רק על ההיגיון כבמקרא; (ב) האזכור של חטא בת שבע מובלע; (ג) אביגיל אינה מבקשת שיוכר אותה בעתיד ויישא אותה, אלא שיוכר את דבריה; (ד) אביגיל מאבדת מעצמתה כי היא בסך הכול שלוחתו של ה'. תודה לד"ר רבקה רביב על שהפנתה את תשומת לבי למקור זה ולקול השונה העולה ממנו.

THE EXPANDED BIBLICAL STORY ABOUT ABIGAIL WHO PREVENTS
DAVID FROM SHEDDING BLOOD

Gilad Sasson

In the Babylonian Talmud as well as in the Palestinian Talmud there is an expanded biblical story about David's meeting with Abigail. In contrast to the biblical description where Abigail succeeds in her mission due to her wisdom, in the Talmudic renditions she does so using provocative sexual behavior, which seemingly presents her as a promiscuous woman. An analysis of the stories reveals that the PT chooses to present Abigail as someone whose aim is to convert David's desire for revenge into sexual lust towards her and then prevent him from having sexual intercourse with her. This was the only way that enabled her to save her home and family. According to the BT, this behavior of Abigail implies and predicts David's future sin with Bat-Sheva.