

## עיון בפרקים ז'-ח' בספר משלי לאור פרשיות מרד אבשלום ומלכות שלמה

במאמר זה נעיין בשני משלים בספר משלי: משל האישה הזרה בפרק ז', והמשל המנוגד לו, המתאר את "הַקְּמָה", בפרק ח'. ננסה לבחון כל אחד מן המשלים האלה בכמה רבדים. נדמה, כי עיון זה עשוי אף לשפוך אור על מגמת הספר כולו.

### א. העיצוב הספרותי של הדמויות: בין משל ומטפורה

פרקים ז'-ח' בנויים משני משלים, שנדמה שיש לראותם כיחידה אחת. המשל הראשון, ז', ה-כג, מתאר את האישה הזרה, והשני, ח', א-כא, מתאר את האלטרונטיבה, הלוא היא "הַקְּמָה". מדברי הקישור מתברר, שהמשלים נאמרים מפי החכם, והוא גם הקושר את שניהם ליחידה שלמה אחת. בפרק ז' הוא פותח בחכמה ומסיים בה, באופן הבא: פסוקים א-ד הם הקדמה, בלשון מדבר בעדו. בהקדמה ממליץ החכם לבחור בחכמה, שתגן על הנער מן האישה הזרה. בהמשך הוא מתאר כיצד הוא רואה מן הצד את מעשה הפיתוי המסוכן של האישה הזרה. בפסוקים כד-כז הוא מפרש במילים ברורות את הלקח הנלמד ממעשה הפיתוי של הנער חסר הלב, ומציב את דמות החכמה ויתרונותיה כנגד האישה הזרה.

שתי גיבורות אלה - הַקְּמָה והאישה הזרה - הן גיבורותיו הראשיות של הקובץ הראשון של הספר (פרקים א'-ט)<sup>1</sup>. בכל הופעותיהן של שתי הגיבורות ניכר, כי הן משמשות כמשל, שיש לו נמשל. אולם האלגוריה איננה פועלת באותו אופן בשני המקרים. בתיאור החכמה, ההאנשה מתפקדת כמטפורה, שאינה מסתירה את

1. מקובל לראות את פרקים א'-ט' כקובץ הראשון בספר, שכן בראש פרק י' מופיעה כותרת חדשה: "משלי שלמה". על כך עומד כבר המאירי בפירושו למשלי (בסוף הקדמת הפירוש וכן בפתיחת הפירוש לפרק י'), ואחריו רבים מן החדשים. עיין למשל: "מ גרינץ, פרקי מבוא למשלי, ירושלים 1979; א' כהנא, תורה נביאים וכתובים עם פירוש מדעי - ספר משלי, תל אביב תרפ"ט, עמ' 5-10; ש' אחיטוב, ערך 'משלי', אנציקלופדיה מקראית ה, ירושלים תשל"ח, עמ' 554.

הנמשל. למשל: "חכמות בחוץ תרנה" (א', כ), "חכמות בנתה ביתה" (ט', א). כאן משתלבים המשל והנמשל בתיאור מטפורי אחד.

בתיאורי האישה הזרה אין הדבר כך. כאן יש תיאורים שלמים, העומדים בפני עצמם, ומתארים אישה זרה הפונה אל הפתאים. למשל: "כי נפת תטפנה שפתי זרה וחלק משמן חכה" (ה', ג); "לשמך מאשה זרה מנכריה אמריה החליקה" (ז', ה); "לשמך מאשת רע מחלקת לשון נכריה" (ו', כד). בשלושה פסוקים אלה אין אמירה מפורשת המציבה את האישה הזרה כדימוי או כמשל בלבד. ניתן לפרש, שהחכמה מגוננת על האדם, ומצילה אותו מנפילה ברשתה של אישה זרה ממשית, פיזית: "בני לחכמתי הקשיבה לתבונתי הט אזנך... כי נפת תטפנה שפתי זרה" (ה', א-ג).<sup>2</sup> פירוש ראליסטי מעין זה נמצא פעמים רבות אצל חז"ל,<sup>3</sup> וכך סבורים גם חלק מן

2. אמנם יש מקום אחד, שבו מצויה אמירה מטפורית: "אשת כסילות המיה פתיות ובל ידעה מה" (ט', יג), אך גם שם אין הפירוש האלגורי הכרחי. ניתן לפרש, שמדובר באישה המאופיינת בכסילות, או שהכסילות גורמת לכסילים ליפול ברשתה. מכל מקום יש לדייק, שאין כאן סימטריה ביחס לתיאור החכמה. שם לא כתוב 'אשת חכמה' אלא "חכמות" ממש.
3. יחסם של מדרשי חז"ל לדמותה של האישה הזרה מפתיע: רבים מן המדרשים המתייחסים אליה מפרשים אותה כאישה ממשית; זאת בניגוד למדרשים הנוגעים ל'חכמה', המזהים אותה בדרך כלל עם התורה, כלומר מעניקים לה פירוש אלגורי. הבדל זה בתפיסת המדרש את שתי הדמויות הוא ביטוי מעניין להבדל הספרותי **הפנים מקראי** ביניהן, שעליו הצבענו. להלן כמה דוגמות לתפיסה זו של המדרש: מדרש משלי (ה', ג, מהד' וויסוצקי עמ' 35-36): "כי נפת תטפנה שפתי זרה וחלק משמן חכה" - בני הזהר מאשה זונה שלא תטעה אותך בדברי שפתיה... 'רגליה יורדות מוות' - שהיא מורידה האדם בעולם הזה לעימקי צלמות...", ושם פסקה שלמה, הדורשת את כל הקטע על אישה ממשית. מגמה זו בולטת גם במדרש משלי על המשך פרק זה. בפסוק כ מוצגות שתי הנשים זו מול זו באופן סימטרי - 'איילת אהבים', מול 'נכריה', אולם המדרש (שם, עמ' 38) יוצר אי-סימטריה ביניהן: על הראשונה הוא אומר "מוטב שתשגיח בדברי תורה...", ועל השנייה - "מלחבק חיק נכריה שהיא מביאה אותך לידי חטא". את דברי האישה הזרה "מי פתי יקר הנה, וחסר לב ואמרה לו. מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם" (ט', טז-יז) דרשו חז"ל במקומות שונים דווקא בהקשר של ביאה אסורה. כך בנדרים צא ע"ב: "וניחא ליה דלא לימות בעל, דתהוי אינתתיה עלויה, מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם" (לגבי נואף שאינו רוצה במותו של הבעל); סוטה ז ע"א (לגבי היתר ייחוד לבעל עם אשתו החשודה כסוטה); סנהדרין כו ע"ב (בעניין פסילת עדותו של החשוד על העריות); סנהדרין עה ע"א: "דאמר ר' יצחק, מיום שחרב בית המקדש ניטלה טעם ביאה וניתנה לעוברי עבירה, שנאמר (ט', יז), 'מים גנובים ימתקו ולחם סתרים ינעם'"; באופן רחב יותר, הדורש גם את הפסוק הקודם, מדרש משלי ט', יח (שם, עמ' 75): "אפילו חכם בא על אשת איש ומוצא החוטא מתוק לשעה, אינו יודיע שסופו מר... 'לחם סתרים ינעם' - אפילו אדם חוטא עם אשת איש בסתר, ואומר אין מי רואה אותי, אינו יודע שיש עמו משמרים לכל מקום שהוא הולך...". כך נשארות הדרשות קרובות לפשט המשל, ובאופן כמעט מפליא אינן מפליגות לתחומים אחרים שעליהם ניתן להסב את הביטוי "מים גנובים ימתקו", ואף אינן רואות באישה הזרה סמל לחכמה רעה, אלא אישה בשר ודם. אמנם, ישנו

הפרשנים<sup>4</sup> כך גם בפרקים ז'-ח': בעוד תיאורה של החכמה הרעה 'מכוסה' ומוסתר לחלוטין במשל האישה הזרה, העומד בפני עצמו, הרי תיאורה של החכמה הטובה

גם כיוון הפוך, הבא לידי ביטוי בדרשות אחרות. כך דורשת הגמרא בעבודה זרה יז ע"א, את הפסוק המתייחס לאישה הזרה "כל בְּאֵיָהּ לא ישובון ולא ישיגון ארחות חיים" (ב', יט): "...ואם ישובו לא ישיגו ארחות חיים; למימרא דכל הפורש ממינות מיית?". כאן מניחה הגמרא זהות בין האישה הזרה לבין המינות. באותו מקום אנו מוצאים דרשה הכוללת את שתי המגמות הפרשניות: "הרחק מעליה דרכך" (ה', ח) - זו מינות, 'ואל תקרב אל פתח ביתה' (שם) - זו הרשות. ואיכא דאמרי, 'הרחק מעליה ביתך' - זו מינות והרשות, 'ואל תקרב אל פתח ביתה' - זו זונה". לדוגמות נוספות בכיוון זה עיין גם מדרש משלי ו', כד; ט', יג. אולם מכל מקום קשה להשתחרר מן הרושם, שהמגמה העיקרית בספרות חז"ל היא דווקא למעט בדרשות בעניין האישה הזרה, ולהשאיר את הבנת דמותה ברובד הראליסטי. דוגמה מובהקת למגמה זו היא היחס בין פרק ז' לפרק ח' במדרש משלי: הדרשות לפרק ח' מרובות ומפותחות, רובן ככולן עוסקות בחכמה המזוהה עם התורה. ואילו בפרק ז' אין כלל מדרש משלי לפסוקים א-כד (אבחנה זו על פי וויסוצקי במהדורתו למשלי ומדרש משלי. על חסרונו של מדרש משלי לרוב פרק ז' הוא עומד על פי כתבי יד וקטעי גניזה). כאמור, תפיסה ראליסטית של דמות הזרה עשויה להסביר את מיעוט המדרשים אודותיה, וממילא את חסרונו של המדרש על פרק ז'. נימוק לתפיסה ראליסטית זו מציע מ' זר כבוד (ספרי שלמה שהיו גנוזים, מחקרים ביהדות - ספר היובל לדוד קוטלר, תל אביב תשל"ו, עמ' 58) בהתייחסו למשל האישה הזרה בפרק ז': "אולם מתמיה הדבר, שקטע זה אשר היה מכשול להכללת הספר בכתובים... כמעט שלא נדרש בדרך אליגורית בספרות חז"ל... אין זה אלא מפני שראו בפסוקים אלה ובדומים להם בספר, פשוטם כמשמעם ערך חינוכי, כאזהרה לבני נעורים כדי להצילם מסכנה זאת. דווקא ערכם הדידקטי, הגלוי, בקטעים אלה - הוא שעמד לו לספר משלי, והוא שהכריע לקיימו בכתובים".

4. ראה למשל ראב"ע על ב', טז-יט; וכן פירושו על פרק ז' ובעיקר על פסוקים כה, כז. ועיין גם פירושיהם של ר' יוסף קמחי ובנו ר' משה קמחי לתיאורי האישה הזרה בפרקים ב', ה', ז', ובדברי ר' יוסף קמחי בראש פרק ח', בתוך: א' תלמג, פירושים לספר משלי לבית קמחי, ירושלים תשמ"ה. כל אלה אינם מזכירים כלל את האפשרות האלגורית. עמדה ראליסטית מובהקת נוקט גם ר' יוסף אבן קספי בפירושו למשלי, מהד' לאסט, פרעסבורג תרס"ג. במהדורה זו מובאים שני פירושים שונים משלו על משלי, ובכל אחד מהם הוא מנסח את הסתייגותו מן הפירוש האלגורי באופן אחר. בפירוש המכונה בפי המהדיר 'פירוש משלי ב', הוא כותב בהקדמה: "ואין בו לפי דעתי תוכות וסודות, לא באשת איש ולא בזולת זה, רק הכל כפשוטו ונגלה מעניינו"; ואילו בהקדמת 'פירוש משלי א' אין הוא מסתייג באופן מוחלט מקיומו של הנמשל. הוא מכיר בקיומם של שני מישורים של פירוש לספר: נגלה ונסתר, אלא שהוא מצהיר כי הוא בוחר לפרש על פי הנגלה. בדומה לכך, גם רד"ק בהקדמתו לפירוש הספר רואה בו שני רבדים אפשריים של פירוש, ומצהיר כי ידבק רק ברובד אחד: "לפרש זה הספר כפשוטו, כפי שיקבלו המון העם תועלת עליו כפי הכונה האחת משתי הכונות שחברו שלמה ע"ה" (מהד' תלמג' הנ"ל, עמ' 329; ההדגשה שלי, נ"ס); וכך אמנם הוא נוהג בפירושו לדמות הזרה בהמשך, אך חוזר ומעיר הערה מתודולוגית בעניין זה בה', ג, וכן ה', כ. מן החדשים נזכיר את מ' הרן, הכותב: "הקובץ הראשון של ספר משלי (משלי א-ט) מכיל כתיסר יחידות... וברובן גם אין השאלות אליגוריות ותוכנן גלוי ופשוט" (ערך 'משל',

מצד אחד, יש כאן האנשה ברורה של החכמה הטובה, בתיאור המנגיד אותה לאישה הזרה. היא עומדת בפתח או בפרשת דרכים בולטת, בניגוד לזרה האורבת בסתר ברחוב; עושה את מעשיה בפומבי ולאור יום, בניגוד לזרה הפועלת "בנשף בערב יום באישון לילה ואפלה" (ז', ט). נראה שהיא אנושית, גם לפי הנאום שהיא נושאת בגוף ראשון. מצד שני, אין זה, כאמור, משל שלם. אין היא מכונה 'אישה' אלא "חכמה" או "חכמות". אין היא מציעה אלטרנטיבה אנושית לפיתויי הזרה, אלא אמת, צדק, מוסר ודעת. היא מודיעה כי היא עומדת ביסוד המלוכה, החוק והמשפט. כל אלה לא יכולים להיות מיוחסים לדמות אנושית. לכן נראה גם כאן, כי מבחינה ספרותית הכינוי 'מטפורה' הולם את תיאור החכמה יותר מן הכינוי 'משל'.

הבדל זה בין שני סוגי התיאורים גורר הבדל גם בהבנת הכתובים ובפרשנותם. זהותה של האישה הטובה מוצגת בבהירות: אישה זו היא היא החכמה, והכתוב מזהה ביניהן זיהוי מוחלט על ידי שילובן זו בזו באופן מטפורי. לעומתה, האישה הזרה, שדמותה עומדת בפני עצמה במשל שלם, מותירה מקום לספק ביחס לזהותה המדויקת. מהו בדיוק הנמשל של האישה הזרה? מי היא הדמות ההפוכה מהחכמה הטובה, גיבורת פרק ח'? נעלה כאן שתי השערות: האישה הזרה היא ההפך של **חכמה**, ולכן מייצגת את **הכסילות**, או: האישה הזרה היא ההפך של **החכמה הטובה** ולכן מייצגת את **החכמה הרעה**.

פרשנים וחוקרים חיוו את דעתם בשאלה זו, לעתים באופן עקיף. בשיטה הראשונה הלך, למשל, "מ גרינץ, שכתב בדרך אגב וכהנחה ברורה: "וכנגד החכמה - הכסילות, הקוראת את הנער הפתי לסור אליה".<sup>6</sup> לעומתו סברו רבים מן הפרשנים הקלסיים, כי האישה הזרה אינה אלא סמל לחכמה רעה, המובילה אל החטא. טיבה המדויק של חכמה רעה (או תאוה) זו משתנה מפרשן לפרשן, וכדוגמה נביא את רש"י הכותב: "כל דבריו דוגמות ומשלים. משל התורה באשה טובה, ומשל העובדי גלולים באשה זונה" (א', א).<sup>7</sup>

**אנציקלופדיה מקראית** ה, עמ' 551). לפרשנים אחרים, שהלכו בדרך האלגורית, ראה להלן הערה 7.

5. על הבדל זה בין פרק ז' לפרק ח' עמד המאירי, הכותב בקצרה בראש פירושו לפרק ח': "הפרשה כולה מדברת על לשון החכמה, ר"ל כאילו החכמה מדברת, ולכן הנגלה והנסתר בה עניין אחד" (ההדגשה שלי, ב"ס).
6. "מ גרינץ (לעיל, הערה 1), עמ' כג. ייתכן כי אמר את דבריו על דרך לשון הכתוב "אשת כסילות המיה" (ט', יג), אך מכל מקום יש בכך הבעת דעה על טיבה של דמות זו.
7. רש"י מדגיש את תפיסתו זו בכמה מקומות, לאפוקי מפרשנות ראליסטית. כך הוא אומר בפירושו לב', טז: "מאשה זרה - מכנסיה של אפיקורסות, והיא המינות. ולא יתכן לומר שלא

## ב. רמזים היסטוריים: שתי הנשים מול אבשלום ושלמה

כדי להתמודד עם שאלת הנמשל של האישה הזרה, יש לעמוד על רובד נוסף בשני המשלים, הוא רובד של רמיזות היסטוריות.

נדמה, שאפשר למצוא במשל האישה הזרה רמזי לשון ועניין לסיפור מקראי אחר: תיאור אבשלום המגנב את לב אנשי ישראל בשמ"ב י"ד, כה - ט"ו, י.

ישנו דמיון במגמה הכללית של שני הסיפורים: שני הסיפורים הם סיפורי פיתוי. האישה הזרה מפתה את הנער, ואבשלום - את אנשי ישראל. מעניין, שפיתוי של אבשלום את אנשי ישראל מבוסס על רושם חיצוני ועל יפי מראהו, מה שמזכיר את שיטות הפיתוי של האישה הזרה: "וכאבשלום לא היה איש יפה בכל ישראל להלל מאד מכף רגלו ועד קדקדו לא היה בו מום" (י"ד, כה). הכתוב ממשיך ומתאר את

דבר אלא על המנאפת ממש, כי מה שבחה של תורה שאמר כאן, להצילך מאשה זרה ולא מעבירה אחרת? אלא זו מינות שהוא פריקת עול של כל המצות". וכן, כד: "ועל כרחק לא דבר שלמה אשה רעה אלא כנגד עבודת גלולים שהיא שקולה כנגד הכל. שאם תאמר אשה זונה ממש, וכי כל שכרה ושבחה של תורה ששומרת מן הזונה לבדה? אלא ע"כ זו עבודת גלולים..." ועיין גם ה', ג. דווקא בפרק ז' מביא רש"י שתי אפשרויות פירוש (בדבריו לפסוק י'), אולי משום שזהו המשל הארוך והמושלם ביותר, והנמשל בו נסתר יותר. דוגמות לפרשנים נוספים שהלכו בדרך זו: מלב"ם, בדומה לרש"י, סבור כי האישה הזרה היא משל ל"יצרא דעבודה זרה אשר יזנה לבבו אחרי דעות חיצונות" (ה', ג), כלומר חכמה רעה ממש; ועיין גם דבריו על ב', טז; ז', ה. רוב האחרים קושרים אותה בעיקר אל התאוה או היצר הרע. כך רס"ג, בעיקר בפירושו לפרק ז' (ד"ה וסוד פרשה זו, מהד' הרב קאפח עמ' עא) וכן בפרק ה' (ד"ה וכוונתו במשל זה, שם עמ' נה) הרואה באישה הזרה משל לפיתוי העולם הזה. וכך הגר"א, המדייק בפירושו לפרק ז' ומחלק בין סוגי תאוה שונים. אחרים ניסחו תאוה זו במונחים פילוסופיים. ראש וראשון להם - הרמב"ם, המביא, בפתיחת **מורה הנבוכים**, את תיאור הזרה כדוגמה לסוג של משל, ובו האישה הזרה מסמלת את החומר. בעקבותיו הולך ר' יוסף בן נחמיאש בפירושו למשלי, המציע בפרק ז' שתי שיטות פירוש: ראיסטית ואלגורית, ולפי השנייה - האישה הזרה היא "החומר הגורם התאוות הגופניות... הנפש המתאוה, שמחמתה יחטא האדם" (ז', כג; אמנם יש לציין כי בפרק ה' ובפרק ו' אין הוא מזכיר כלל את האפשרות האלגורית). ניסוח פילוסופי אנו מוצאים גם בדברי המאירי, האומר בהקדמת פירושו: "שדבר שלמה תמיד באשה זרה הומיה וסוררת, שעיקר הכוונה בו לחומר מגונה נמשך אחר התאוות, וכן בהפך באשת חיל שעיקר הכוונה בו לחומר נאות ומוכן לקבלת הצורות" (מהד' הכהן, הוצאת מקיצי נרדמים תשל"א, עמ' ו). בכיוון דומה הולך גם רלב"ג, הרואה באישה הזרה את "הנפש המתאוה" (בפרק ה' ובפרק ז'), ובפירושו לב', יט הוא אף קושר זאת לכפירה בהשגחה פרטית. דעה זו, כי מדובר ב'מסלקי ההשגחה', נמצאת גם בפירוש **עומר השכחה** לר' אברהם גבישון (במפורט בפירושו לפרק ה'). עוד יש לציין את ר' שלמה בן אמוזג, אשר בהקדמתו לפירוש **תוכחות מוסר** המוהדר על ידיו, מאריך לדון בשאלת טיבה של האישה הזרה ומביא ראיות שונות לפרשנות האלגורית (**תוכחות מוסר**, ליוורנו תרל"א, תחת הכותרת 'הערות קצרות').

כובד שער ראשו של אבשלום, במגמה ברורה: לא חכמה, עוז רוח או כישרונות אחרים הם שגינבו אל אבשלום את לב אנשי ישראל, אלא יופי חיצוני; ממש כמו האישה הזרה, שלא תוכן דבריה וצדקתם מפתים את הנער - אלה שייכים ל'חכמה' המנוגדת לה.

בתיאור מעשי אבשלום בהמשך הפרק מתעצמת מגמה זו. אבשלום עושה מעשי פיתוי ומדבר בלשון חלקה: "ראה דבריך טובים ונכחים ושמע אין לך מאת המלך" (ט"ו, ג), והוא מציע מיד את עצמו, כביכול אך ורק לטובתו של בעל הריב: "מי ישמני שפט בארץ ועלי יבוא כל איש אשר יהיה לו ריב ומשפט והצדקתיו" (שם, ד). נדמה, שגם השימוש בביטוי המיוחד 'ויגנב' לתיאור מעשהו של אבשלום משרת מגמה זו. בדיוק באותן שיטות של לשון ערמה ופיתוי משתמשת האישה הזרה, והכתוב אומר עליה במפורש: "**בחלק שפתיה** תדיחננו" (ז', כא).

ייתכן, שניתן אף לראות כאן רמיזה ברורה יותר, ולא רק דמיון כללי. ניתן לחלק את 'תכנית הפעולה' של האישה הזרה לארבעה חלקים:

1. יוצאת החוצה ואורבת: "פעם בחוץ פעם ברחבות ואצל כל פנה תארב" (ז', יב).
  2. מחזיקה בנער ונושקת לו: "והחזיקה בו ונשקה לו" (שם, יג).
  3. מסווה את כוונתה האמתית בהזמנה לזבח: "זבחי שלמים עלי היום שלמתי נדרי. על כן יצאתי לקראתך לשחר פניך ואמצאך" (שם, יד-טו); "על כן" - ולא מסיבה אחרת).
  4. רק עתה, לאחר שהנער כבר מקשיב לה ועומד להילכד, היא חושפת את כוונתה: "מרבדים רבדתי ערשי... לכה נרְוה דדים עד הבקר..." (שם, טז-יח) ואף מרגיעה את הנער שלא יחשוש: "כי אין האיש בביתו הלך בדרך מרחוק" (שם, יט).
- נראה, שבתוך מעשיו של אבשלום להכין את המרד, גם הוא מבצע ארבעה שלבים אלה:

1. הוא יוצא החוצה, לשער: "והשכים אבשלום ועמד על יד דרך השער" (ט"ו, ב), ושם אומר את דברי החנופה שצוטטו לעיל.
2. הוא מחזיק באיש הקרב להשתחוות לו ונושק לו: "והחזיק לו ונשק לו" (שם, ה). יש לציין, שצירוף זה - "והחזיק ונשק" מופיע בתנ"ך רק בשני מקומות אלה.
3. הוא מסווה את כוונתו האמתית בבקשה לזבח, שמנוסחת באופן דומה לניסוח של האישה הזרה: "אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה' בחברון" (שם, ז). בשני המקרים יש כאן התחסדות של תשלום נדר, מעשה דתי נעלה כלפי שמיא, ואבשלום אף מוסיף ואומר (ביודעו כי דברים כאלה ייגעו ללבו של דוד): "כי נדר נדר עבדך בשבתי בגשור בארם לאמר אם ישיב [ישוב קרי] ישיבני ה' ירושלם ועבדתי את ה'" (שם, ח).

4. רק לאחר הסכמת דוד הוא מתחיל בפעולות ממשיות של המרד, ואף מפרש בשפתיו: "מלך אבשלום בחברון" (שם, י; יש לציין שגם הקורא מתוודע רק כאן במפורש לתכניו של אבשלום).

ננסה להעמיד דמיונות אלה בתוך מסגרת כוללת יותר. כאמור, גם האישה הזרה וגם אבשלום מכסים את כוונותיהם ביופי חיצוני ובזיוף. הדבר בולט אצל אבשלום דווקא על רקע העובדה, שהוא עושה זאת בהקשר למשפט. דווקא במקום הצדק, שבו צריכה האמת לצאת לאור, מנצל אבשלום את מרמורם ההכרחי של המפסידים בדיון, ויוצר שקר, זיוף ועיוות. בכך מהווה אבשלום ניגוד חריף למתחרה העיקרי שלו על המלוכה - שלמה. אבשלום הפסיד, בסופו של דבר, את המלוכה, ושלמה זכה בה. במובן זה שני אישים אלה הפוכים זה לזה. והנה, גם אצל שלמה המשפט הוא נושא מרכזי, ובדיוק באופן ההפוך מן האופן שבו אבשלום משתמש במשפט. בחלומו בגבעון (מל"א ג'), אין שלמה מבקש לעצמו סממנים חיצוניים כעושר, כבוד וכו', והכתוב מציין זאת במודגש, אלא מבקש חכמת משפט: "ונתת לעבדך לב שמע לשפט את עמך להבין בין טוב לרע כי מי יוכל לשפט את עמך הכבד הזה" (ג', ט). אבשלום מנסה אפוא לזייף את משפט הצדק כדי למלוך, בעוד שלמה מבקש אותו מן הקב"ה כמוטו למלכותו.

באופן דומה, עומד עניין המשפט גם במוקד ההבדל שבין האישה הזרה לבין "חכמה". בניגוד לאישה הזרה, שעיקר תיאורה מתמקד באופן פיתויה, מתמקד תיאורה של "חכמה" בתוכנו של הנאום שהיא נושאת. בנאום זה מדגישה "חכמה" חזור והדגש את יתרונה: "כי אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע" (ח', ז), "בארח צדקה אהלך בתוך נתיבות משפט" (ח', כ), והתבטאויות נוספות, שעניינן המרכזי הוא יתרונה של האישה הטובה, הלוא היא החכמה הטובה, בכך שהיא חכמת משפט וצדקה, חכמת אמת המאפשרת לשפוט בצדק.

הקבלות אלו מובילות למסקנה, שלמעשה יש כאן השוואה כפולה: בין אבשלום והאישה הזרה, ובין שלמה ו"חכמה". אכן, אם נעיין בפסוקים המתארים את חלום שלמה בגבעון, שהוזכר בקצרה לעיל, נמצא מוטיבים משותפים לשתי הדמויות.

בסיפור חלום שלמה בגבעון (מל"א ג', ה-יד) מציע ה' לשלמה "שאל מה אתן לך". שלמה מבקש חכמת משפט: "ונתת לעבדך לב שמע לשפט את עמך להבין בין טוב לרע" (שם, ט). ה' משבח את שלמה על כך שלא שאל ימים רבים, עושר או נפש אויביו, ולכן מבטיח לו:

1. את חכמת המשפט שביקש: "הנה עשיתי כדברך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמוך לא היה לפניך ואחריך לא יקום כמוך" (שם, יב).

2. שני דברים שלא ביקש: "וגם אשר לא שאלת נתתי לך גם עשר גם כבוד אשר לא היה כמוך איש במלכים כל ימך" (שם, יג).
3. הבטחה נוספת, מותנית: "ואם תלך בדרכי לשמר חקי ומצותי כאשר הלך דויד אביך והארכת את ימך" (שם, יד).

תכנים אלה מהווים גם את מוקד נאומה של "חכמה". היא טוענת, מצד אחד, כי היא עדיפה על עושר: "קחו מוסרי ואֵל כסף ודעת מחרוץ נבחר. כי טובה חכמה מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה" (ח', י-יא). אך מצד שני, מי שיבחר בה יזכה ממילא ביתרונות הנוספים: "עשר וכבוד אתי" (שם, יח), ממש אותם שני מוטיבים המופיעים אצל שלמה. המוטיב השלישי, אורך ימים, איננו נמצא כאן, אך הוא מופיע בתיאור אחר של החכמה (כאמור לעיל, בקובץ זה מספר משלים המתייחסים לחכמה הטובה, ודומים למדי זה לזה בתוכנם ובסגנונם). בפרק ג': "יקרה היא מפנינים [מפנינים קרי] וכל חפציה לא ישוו בה. אך ימים בימינה בשמאולה עשר וכבוד" (פס' טו-טז).

"חכמה" מציינת עוד דבר, המתקשר לחלום שלמה בגבעון: היא מאפיינת את עצמה כחכמת משפט השייכת למלכים: "בי מלכים ימלכו ורזנים יחקקו צדק. בי שרים ישרו ונדיבים כל שפטי צדק" (ח', טו-טז).

יש להדגיש שוב, כי גם אצל שלמה וגם אצל "חכמה" המסר העיקרי דומה: אין ערך לחכמה כמות שהיא, ככישרון או כחכמה מופשטת, אלא רק בהיותה חכמה מוסרית, המאפשרת צדק ואמת. זאת גם אצל שלמה, החכם מכל אדם, וגם אצל "חכמה", המתפארת בהיותה חכמת צדק. מכאן מובן הקשר הבסיסי בין החכמה ובין המשפט בשני המקומות.

### ג. למשמעותן של ההקבלות: שני סוגי חכמה

נראה, כי שתי ההקבלות יוצרות מערכת רעיונית אחת. עדיפותו של שלמה על אבשלום איננה בכך שהוא החכם מכל אדם ואילו אבשלום כסיל. אבשלום גם הוא מתאפיין בחכמה, המאפשרת לו לגנב את לב אנשי ישראל. אולם חכמתו של אבשלום היא חכמה ערמומית וחלקלקה, המעוותת משפט, בעוד חכמתו של שלמה היא חכמת משפט וצדק. אין כאן מאבק בין החכמה והסכלות, אלא בין חכמה מוסרית וצודק לבין חכמת רשעה ערמומית. ודווקא בכך גדלותו של שלמה - בכך שביקש חכמה "לשפט את עמך הכבד הזה". דווקא על כך הוא זוכה לתשבחותיו של הקב"ה, ולא על עצם חכמתו וכשרונותיו.

באותו אופן נראה, שזוהי גם עדיפותה של "חכמה" על האישה הזרה. נדמה, כי התשובה לשאלה שהוצגה לעיל, מהו הנמשל של האישה הזרה, מובנת טוב יותר



מתוך המערכת הכוללת: האישה הזרה איננה הסכלות. תיאורה אינו מניח מקום לספק, כי יש לה חכמה רבה. אך חכמה זו היא חכמת פיתוי וערמומיות, שמטרתה ללכוד את הנער, חכמה אנטי-מוסרית. וכך גם תיאורה של "חכמה", הכולל בעיקר נאום, שבו אין היא מדגישה את יתרונותיה האינטלקטואליים, אלא את אלה המוסריים, הקשורים במשפט צדק.

הבחנה זו בין שלמה ואבשלום כמייצגי שני סוגי חכמה, עשויה להאיר את מגמת ספר משלי כולו. כידוע, משלי הוא חלק מעולם חכמה רחב, שהיה נחלת בתי מלוכה בישראל ומחוצה לו. הוא מכיל פתגמי חכמת חיים וחכמת ממשל, עצות מעשיות והליכות נימוסין. במבט ראשון ניתן לתהות, מה עניין כל אלה לתנ"ך. האם אין כאן רק חלק מעולם חכמה אוניברסלי? היכן חותמה של אמונת ישראל בפשט הכתובים של משלי?

אם נראה בקובץ הפתיחה של משלי את המבוא לספר, המגדיר את אופי החכמה המוצגת בו,<sup>8</sup> הרי יש כאן חידוש מהותי ביותר: הספר מצהיר על עצמו במבוא, כי אין עניינו בחכמה אינטלקטואלית כשהיא לעצמה, אלא בחכמת מוסר. יראת ה' מטביעה את חותמה על כל דברי החכמה והעצות של משלי, בהיותה התכלית שאליה הם שואפים והמקור שממנו הם נובעים. אכן, עיון בדברי הפתיחה של הספר מעלה, כי כך הם מציגים את מגמת הספר: "לדעת חכמה ומוסר להבין אמרי בינה. לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומשרים... יראת ה' ראשית דעת" (א', ב-ז).

אין כאן המקום להתייחס לשאלה ההיסטורית של חיבור משלי ועריכתו. אולם יש להטעים את הקשר בין אישיותו של שלמה המלך לבין אופיו ומגמתו של ספר משלי.

שלמה מתאפיין בשני סוגי החכמה: מצד אחד, בספר מלכים מתוארת חכמתו כחלק מחכמה כללית, אוניברסלית:

וַיִּתֵּן אֱלֹהִים חֲכָמָה לְשֹׁלֹמֹה וַתְּבוֹנָה הִרְבָּה מְאֹד וַרְחֹב לֵב פָּחוּל אֲשֶׁר עַל שְׁפֹת הַיָּם. וַתִּרְבַּח חֲכָמַת שְׁלֹמֹה מִחֲכָמַת כָּל בְּנֵי קֶדֶם וּמִכָּל חֲכָמַת מִצְרַיִם. וַיִּחְפֹּס מִכָּל הָאָדָם מֵאִתּוֹ הָאֲזָרְחִי וְהַיִּמִּן וְכָל־כָּל וַדְּרָדַע בְּנֵי מַחֹל וַיְהִי שְׁמוֹ בְּכָל הַגּוֹיִם סְבִיב. וַיִּדְבַּר שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים מִשָּׁל וַיְהִי שִׁירוֹ חֲמֵשָׁה וְאַלְף. וַיִּדְבַּר עַל הָעֵצִים מִן הָאֲרֶז אֲשֶׁר בְּלִבְנוֹן

8. סביר, כי אכן תפקידו של הקובץ הראשון הוא לשמש מעין מבוא לספר כולו, הבוחן את אופי החכמה ואת טיבה. שכן קובץ זה שונה מהותית מן הקבצים הבאים אחריו: מבחינה צורנית - הוא בנוי מחרוזות ארוכות (ולא פתגמים קצרים כמו ברוב הקבצים האחרים), ומבחינה תוכנית - בעוד הקבצים הבאים עוסקים בנושאים ובתחומי חיים שונים ומגוונים, שבכולם אומרת החכמה את דברה ומשיאה את עצותיה, המחרוזות שבקובץ הראשון עוסקות בעיקר במושג החכמה עצמו, ובבחירה בחכמה מול האלטרנטיבה, כמתואר לעיל. תכנים אלה מתאימים למבוא לספר.

וְעַד הָאֲזוּב אֲשֶׁר יֵצֵא בְּקִיר וַיְדַבֵּר עַל הַבְּהֵמָה וְעַל הָעוֹף וְעַל הָרֶמֶשׂ וְעַל הַדְּגִים. וַיִּבְאוּ  
מִכָּל הָעַמִּים לִשְׁמֹעַ אֶת חִכְמַת שְׁלֹמֹה מֵאֵת כָּל מַלְכֵי הָאָרֶץ אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת חִכְמַתוֹ  
(מל"א ה', ט-יד).

מצד שני, כאמור לעיל, חלום שלמה בגבעון נוטל חכמה מופשטת זו ומעניק לה אופי  
של חכמת שיפוט, שתכליתה צדק ויושר.  
לשלמה המלך, כמו גם לספר משלי, מגע תרבותי הדוק עם עולם החכמה הסובב.  
ושניהם - שלמה האיש ומשלי הספר - מחברים חכמה זו אל מקורה ותכליתה - יראת  
ה'.

כֹּה אָמַר ה' אֵל יִתְהַלֵּל חֶכְם בְּחִכְמָתוֹ... כִּי אִם בְּזֹאת יִתְהַלֵּל הַמִּתְהַלֵּל הַשֶּׁכֶל וַיִּדַע  
אוֹתִי כִּי אֲנִי ה' עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וְצְדָקָה בְּאָרֶץ כִּי בְּאֵלֶּה חִפְצָתִי נְאֻם ה'  
(ירמיהו ט', כב-כג).