

”בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה”

התאמת כותרות המסגרת לסיפור פילגש בגבעה (שופטים י”ט-כ”א)

פתיחה

ספר שופטים מסתיים בשתי יחידות: א. סיפור פסל מיכה, הנער הלוי ומסע הכיבוש של שבט דן (פרקים י”ז-י”ח); ב. סיפור פילגש בגבעה, המלחמה בבני בנימין והצלת בנימין מהכחדה (פרקים י”ט-כ”א). לשתי היחידות משותפת הכותרת המופיעה פעמיים בכל אחת, במלואה או בחלקה: ”בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה” (שופטים י”ז, ו; י”ח, א; י”ט, א; כ”א, כה).¹ מכותרות אלה נראה כי הנושא המרכזי של סוף ספר שופטים הוא הבעייתיות של עם ללא מלך וללא שלטון מרכזי, ושתי היחידות האלה באות להדגים ולהמחיש רעיון זה.

הקשר שבין הכותרת ובין הסיפורים שביחידה הראשונה פשוט יותר להבנה. ביחידה זו נחשפים פגמים רבים בעם ישראל, החל בבעיות במישור הדתי, כעשיית פסל ומסכה במקדש פרטי, מינוי כוהנים שאינם מבני אהרן וגנבת הפסל והכוהן בידי בני דן; וכלה בחסרונות של סדר מדיני וחברתי, המתבטאים בכך ששבט הנמצא במצוקה בעניין נחלתו, עולה על דעת עצמו לאזור אחר וכובש לו עיר של ”עם שקט ובטח” (י”ח, כז).

לעומת זאת, ביחידה השנייה קשה יותר להבין את הקשר בין הכותרת לתוכן. אמנם נעשה כאן פשע חמור - אי-הכנסת אורחים שסופה אונס ורצח מזעזעים; אולם מדובר במעשה בודד, שעשתה קבוצה מצומצמת של אנשים. יתרה מזו: בעקבות מעשה הפשע המזעזע באה תגובה של העם. הצדק נתבע ונעשה, והפושעים והמחפים עליהם נענשו. לכאורה היה כאן תפקוד טוב מאוד של השבטים, שהופיעו כמלוכדים מבחינה רוחנית וארגונית. העם התגלה כבעל רמה מוסרית גבוהה בתגובתו לפשע. גם מבחינה דתית עומד סיפור פילגש בגבעה בניגוד גמור לסיפור פסל מיכה: אין בו פסלים ותרפים, אלא שאלה בה’ (על ידי אורים ותומים). כמו כן,

1. מקורות מספר שופטים יצוינו להלן על ידי פרק ופסוק בלבד.

בסוף הסיפור העם מגלה אחריות ודאגה כלפי שבט בנימין העלול להיכחד, ומוצא פתרונות. אם כן, האומנם הוצגה כאן חברה בעייתית כל כך, והאם קיומו של מלך היה הופך חברה זו לטובה יותר? וכי במקומות שנשלטים על ידי מלך, ואפילו יהיה זה המלך האידאלי, לא יימצאו תמיד פושעים, ולו מעטים, שיבצעו מעשים מזעזעים? באותם תנאים, נראה שהעם תפקד יפה גם ללא מלך.²

טענתנו במאמר זה היא שניתן להוכיח, על ידי ניתוח ספרותי של פרק י"ט, את נכונותה של הכותרת והתאמתה לפרק, וממילא מתברר מקומה של היחידה האחרונה של הספר, כמצביעה (יחד עם היחידה הקודמת) על הבעייתיות שבחברה ללא מלך.³ קריאה דקדקנית ורגישה תגלה לנו תמונה מורכבת בהרבה מזו שזה עתה הצגנו, ויתברר כי מאחרי חזות תמימה מסתתרים בה דברים תמימים פחות. אחד האמצעים שנוקט הכתוב כדי לרמוז על אופיים האמתי של המאורעות הוא יצירת חוסר התאמה בולט בין המצב המתואר על פני השטח (או מה שהיינו מצפים לו בפשטות במצב זה), לבין האופן שבו מעוצב התיאור, אופן הרומז למשהו מורכב הרבה יותר. בנוסף לכך, ישנו שימוש באמצעים ספרותיים שונים, שאחד הבולטים

2. שאלה זו שאלו ביתר עוז וביתר פירוט כמה מן החוקרים המודרניים, והיא הביאה אותם (יחד עם הנחות יסוד מסוימות) למסקנה שיחידה זו אינה שייכת במקורה, מבחינה תמטית, לספר שופטים בכלל, ולרעיון המסכם שלו בפרט. אלא זוהי יחידה שמקורה בפולמוס נגד שאול וביתו, ומטרתה, בשיבוצה בסוף ספר שופטים, ליצור אצל הקורא עמדה שלילית מוקדמת על שאול ועל כל הקשור אליו, לפני שיקרא את ספר שמואל. עמדה זו ראשיתה בחוקרי המאה ה-19- גידמן וגרץ, ומבין חוקרי זמננו היא מיוצגת בהרחבה אצל יאירה אמית, במאמרה 'פרשת פילגש בגבעה כפולמוס סמוי נגד מלכות שאול ואוהדיה' (בית מקרא לז, ב [קכט], תשנ"ב, עמ' 109-118), בספרה על ספר שופטים (י' אמית, ספר שופטים - אמנות העריכה, ירושלים תשנ"ב) ובפירושה לספר שופטים בסדרת מקרא לישראל (שופטים עם מבוא ופירוש מאת יאירה אמית, בתוך: ש' אחיטוב [עורך], מקרא לישראל: פירוש מדעי למקרא, תל אביב תשנ"ט, עמ' 280-284). נגד מגמת הפרשנות ברוח "אנטי-שאול" יצא קויפמן (י' קויפמן, ספר שופטים, ירושלים תשכ"ב, עמ' 278). סקירה של עמדות החוקרים ניתן למצוא אצל אביטל גולדנר: 'עיונים בפרשת פילגש בגבעה', מגדים יד, תשנ"א, עמ' 39-42, וכמובן בספרות המחקר עצמה. כוונתי במאמר זה לנסות ולהראות שניתוח ספרותי מדוקדק של הפרק מצביע על התאמה בין תוכנו ובין כותרות המסגרת. אין כאן כוונה להתמודד עם כל טענות החוקרים בעניין הפרק ובעניין עריכתו של ספר שופטים, אלא רק עם שאלת התאמת הכותרת לתוכן הפרק ועם הטענות בדבר היותו של הפרק חלק מפולמוס נגד בית שאול. בכיוון דומה הלך גולדנר במאמרו, אלא שהוא השתמש להוכחת טענתו בדוגמה ספרותית אחת של הקבלות פסוקים, ובמבנה הכללי של הסיפור; ואילו מאמר זה מציע ניתוח ספרותי מקיף, לפחות לסיפור הפילגש (פרק י"ט).

3. שאלה אחרת הדורשת התמודדות היא הניגוד בין המסר החוזר בסוף ספר שופטים, מסר של ביקורת על חברה ללא מלך, ובין המסר שבתחילת ספר שמואל, השולל לכאורה את רעיון המלך. לא נדון כאן בבעיה זו.

שבהם הוא הקבלות היוצרות אסוציאציה (אלוזיות), בתוכן ובצורה, לפרשיות קודמות מוכרות בתנ"ך, ובעיקר בספר בראשית, כפי שנראה.

הפרדה והאיחוד

סיפור הפרדה בין האיש לפילגשו⁴ פותח במילים: "ותזנה עליו פילגשו" (י"ט, ב). אין מסופר דבר על אדם שאתו זינתה הפילגש, ולעומת זאת מסופר על הליכתה לבית אביה. נראה שבעקבות זאת טוענים רבים מן הפרשנים⁵ כי אין מדובר פה בזנות ממש, אלא בכעס של הפילגש, שגרם לה לחזור לבית אביה. למרות זאת, נקט הכתוב את הלשון החרפה "ותזנה". ייתכן שזהו אמצעי ספרותי שנועד להעצים את רושם הקונפליקט בין האיש לפילגשו. זו דוגמה ראשונה של חוסר התאמה בין המאורע המתואר לבין אופן התיאור, האמור ליצור אצל הקורא תחושה רעה לקראת ההמשך. אמנם תחושה זו היא עמומה, והקורא אינו יודע עדיין לפרשה כראוי.

הנערה שוהה בבית אביה, ולאחר זמן אישה בא לחפשה. הפסוק המתאר את הליכתו זו מתאר לכאורה אדם מתגעגע ואוהב, שהפרדה הייתה קשה עליו: "ויקם אישה וילך אחריה לדבר על לבה להשיבה" (י"ט, ג). אולם, במבט שני נמצא כבר כעת רמז ליחס אחר, שיתברר בהמשך כיחס האמתי כלפיה: באופן תמוה, חיכה הלוי שנה וארבעה חדשים (או לפחות ארבעה חודשים),⁶ עד שהלך בעקבותיה. משהו, אם כן, נראה מעוות. אין כאן תיאור מעין זה של פלטי בן ליש, ההולך אחר אשתו הלוח ובכה ואינו מוכן להיפרד (שמ"ב ג', יד-טז). אי-ההתאמה שבין התיאור הרך, לבין הזמן שעבר עד שהאיש הלך, גורמת לנו לחשוש שקיים משהו בעייתי ביחסו של האיש לנערה. תחושה זו יכולה להתחזק כתוצאה מההקבלה בין פסוק זה: "ויקם אישה וילך אחריה לדבר על לבה", לבין פסוק מקביל במעשה שכס:

4. לא נוכל לערוך כאן דיון מקיף בשאלה מהי פילגש בתנ"ך, ונסתפק בציטוט שתי הגדרות למושג. לדברי י' אליצור (פירוש דעת מקרא לשופטים ח', לא), פילגש היא: "אישה שנייה במעלה, מעין דרגת ביניים חוקית בין אישה לבין אמה". ז' פלק (ערך 'פילגש', **אנציקלופדיה מקראית** ז, ירושלים תשמ"א, עמ' 455), כותב כי פילגש היא "אשה החיה דרך קבע עם איש אחד בלא שתהא נשואה לו כדין... כנראה כבר בתקופת המקרא לא היו זכויות הפילגש מובטחות כזכויותיה של אשה חוקית, ולא היה לה מוהר כאשר. מן הסתם גם לא עשו לה משתה וברכות כְּלָלָה... מצד שני אותם לשונות המשמשים בעניין נישואי אשה משמשים גם לגבי פילגש... חוסר ההבחנה לגבי השמות ניכר בסיפור של יעקב ובלהה... ואולי לא היה הפרש גדול בין מעמד הפילגש למעמד האשה". לקבלת תמונה מלאה יותר, עיין כל הערך שם.

5. עיין במיוחד ר' יוסף קרא, רלב"ג, רד"ק (פירוש א'), ר"י מטראני.

6. פרק הזמן תלוי בפרשנות המילים: "ימים ארבעה חדשים" (י"ט, ב); עיין בדברי רד"ק, המביא את שני הפירושים.

וַיֵּרָא אֶתְּהָ שָׁכֶם בֶּן חָמוֹר הַחִוִּי נָשִׂיא הָאֲרָץ וַיִּקַּח אֶתְּהָ וַיִּשְׁכַּב אִתָּהּ וַיַּעֲנֶהּ. וַתִּדְבַּק
נַפְשׁוֹ בְּדִינָהּ בֵּית יַעֲקֹב וַיֵּאָהֵב אֶת הַנְּעֹר וַיִּדְבַּר עַל לֵב הַנְּעֹר
(בראשית ל"ד, ב-ג).

זהו המקום היחיד בתנ"ך שנזכר בו הביטוי "לדבר על לב" בהקשר של יחסים בין איש לאישה.⁷ ייתכן, שהשימוש בלשון זו נועד להזכיר לקורא את שכם (דמות שלילית בפני עצמה), שאף הוא מדבר על לב הנערה, אך גם אונס אותה.

בבית החותן - אירוח אידאלי?

בפסוקים ד-ט מתוארת סצנה, שיש הרואים בה דוגמה להכנסת אורחים מופתית, העומדת כנגד אי-הכנסת האורחים בגבעה.⁸ במבט ראשון אכן נראה כך, שהרי החותן מספק את כל צורכי אורחיו במשך שהותם, ואף חוזר ומפציר בהם להישאר עוד ועוד. אולם בקריאה שנייה, רגישה יותר, נדמה שמתקבלת תמונה שונה. יש משהו מופרז מאוד בתיאור מאמציו של החותן לגרום לזוג להישאר. תיאור האופן שבו הוא מפציר בהם עמוס מדי, בכוונה תחילה, במשפטים החוזרים על עצמם, ובטענות חוזרות, שאין בהן טעם של ממש. הוא מוצג כאן במצב נואש, כמעט עלוב, בהפצרותיו החוזרות:

יום 4: וַיִּשְׁפִּימוּ בְּבֶקְרִי וַיִּקָּם סָעַד לְבָדָּ פֶת לָחֶם וְאַחַר תֵּלְכוּ... וַיֵּאָכְלוּ שְׁנֵיהֶם
לֶלְכֶת... יָחַד וַיִּשְׁתּוּ...

הוֹאֵל נָא וְלִין וַיִּטֵּב לְבָדָּ.

יום 5: וַיִּשְׁכֶּם בְּבֶקְרִי... לֶלְכֶת... וַיִּשְׁכֶּם הָאִישׁ לֶלְכֶת וַיִּפְצַר בּוֹ חַתָּנוֹ וַיֵּשֶׁב וַיִּלֵּן שָׁם.
וַיִּקָּם הָאִישׁ לֶלְכֶת... הִנֵּה נָא רָפָה הַיּוֹם לְעָרוֹב לִינוּ נָא וַיֵּאָכְלוּ שְׁנֵיהֶם.
הִנֵּה חַנוּת הַיּוֹם לִין פֹּה וַיִּטֵּב לְבָדָּ...

וְלֹא אָבָה הָאִישׁ
לָלוֹן

(י"ט, ה-י)

וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ

מהעמדת הדברים נראה בבירור כי הדברים חוזרים על עצמם, מבלי שתיתען שום טענה עניינית. בשני הימים החותן פותח בהפצרה שיאכלו, אך ברור שהמטרה היא 'למשוך זמן' עד שיהיה מאוחר מדי לצאת לדרך. ביום החמישי החותן אף אומר זאת במפורש: "סעד נא לבבך והתמהמהו עד נטות היום", ולאחר מכן בא בטענה "הנה נא

7. הביטוי "לדבר על לב" אינו בא עוד בהקשר ממשי של יחסי איש ואישה אלא כמטפורה, כגון: "דברו על לב ירושלם" (ישעיהו מ', ב).

8. אמית טוענת כי הפרק בא להעיד לטובת בית דוד ונגד בית שאול, על ידי הנגדה של הכנסת האורחים המופתית בבית לחם יהודה אל חוסר הכנסת האורחים בגבעה אשר לבנימין (ספר שופטים - אמנות העריכה [לעיל, הערה 2], עמ' 322-323).

רפה היום לערוב" - כאילו לא זאת הייתה כוונתו המקורית. ניתן לחזק נקודה זו אם נשווה את הפצרותיו אלה של החותן בימים הרביעי והחמישי לעומת שלושת הימים הראשונים: "ויחזק בו חתנו אבי הנערה" - כאן אין פירוט של הפצרות אלא מילה אחת: "ויחזק". כלומר, ברור כאן שהחותן תובע בזכות שלושה ימים של שהייה, ואכן אין התנגדות לכך מצד החתן, איננו שומעים על כל כוונה ללכת במשך שלושה ימים. זאת לעומת ההפצרות הרבות הנדרשות בימים הבאים.

התמונה המתקבלת כאן ודאי איננה תמונה פשוטה של הכנסת אורחים. ההפך הוא הנכון - לאחר שאנו קוראים את הקטע, נוצרת, לעניות דעתנו, תחושה שעל פני השטח הכול נראה שפיר, אך מתחת לפני השטח משהו אינו כשורה ואינו נורמלי, במיוחד - מבלי שניתן כרגע להגדיר בדיוק מה. הגורם העיקרי לכך הוא התנהגות החותן. את התנהגותו המוזרה ניתן (ואף סביר) לפרש כחשש ממהו (שאינו ידוע כרגע, לא לאב ולא לקורא), מעין ניסיון נואש לעכב את הזוג אצלו ככל שניתן, כדי למנוע משהו, או לפחות לדחות את הקץ. דמותו של האב המעוצבת כאן דומה לדמותה של אם המגנה נואשות על ילדיה מפני סכנה שאין באפשרותה למנוע. ייתכן שהאב התרשם לרעה מחתנו במשך שלושת הימים הראשונים (אף שבתחילה שמח לקראתו). אולי ניחן ב'תחושת בטן' של סכנה האורבת לבתו, והוא חושש לתת לה ללכת עם האיש; למרות שאינו יכול למנוע את הליכתם, אלא רק לעכבם למספר ימים. אלא, שזוהי כאמור, רק 'תחושת בטן', רגישות הקוראת נכון את אופיו האמתי של החתן ואת יחסו לפילגשו, המסתתר תחת חזות תמימה (יחס שהקורא יגלה בהמשך). האב אינו יכול לבסס את תחושתו על מעשה ספציפי של החתן, ועל כן אינו יכול לטעון כנגדו במפורש, וודאי שלא לדרוש בתוקף שיישאר תחת חסותו. ממילא הוא נאלץ להסתיר את סערת התחושות הזו מאחורי הפצרות אדיבות ומוגזמות, מה שמעניק לו דמות ציורית, מסכנה ונלעגת משהו, בתיאור הכתוב.

עוד ניתן להוסיף שישנו תפקיד נוסף למילה "ויחזק" שהוזכרה לעיל. מילה זו מעידה על משהו כוחני.⁹ אין אנו פוגשים אותה בדרך כלל בהקשרים של הכנסת אורחים. המילה אינה נפוצה בתנ"ך, ובמקומות בהם היא מופיעה ההקשר הוא בדרך כלל אליים, כוחני, ולפעמים נואש. לדוגמה, לאחר ששמואל מבשר לשאול על לקיחת המלוכה ממנו, כתוב: "ויסב שמואל ללכת ויחזק בכנף מעילו ויקרע" (שמ"א ט"ו, כז). גם כאן מתואר ניסיון נואש של מישהו להחזיק בכוח במשהו שנלקח ממנו, ושאינו לו סיכוי אמתי להשאירו אצלו. והנה, מילה זו, שכאמור אינה נפוצה בתנ"ך, מופיעה פעמיים נוספות בסיפורנו, לקראת הסוף, כאשר אנשי הגבעה אינם מוכנים לוותר

9. ואם כך, משפט זה עומד בסתירה ובאי-התאמה, כבר בשלב הזה, למילים שקדמו לו: "ויראהו אבי הנערה וישמח לקראתו". אם נכון הדבר, הרי שכבר מלכתחילה חש האב שלא בנוח לגבי חתנו, אך נמנע מלתת לכך ביטוי חיצוני.

על זממם: "ויחזק האיש בפילגשו ויצא אליהם החוץ וידעו אותה ויתעללו בה כל הלילה..." (י"ט, כה), ובהמשך: "ויקח את המאכלת ויחזק בפילגשו וינתחה..." (שם, כט). כאן האיש הלוי הוא המחזיק. קשה להתעלם מההשוואה בין החזקת החותן להחזקת החתן. בפשטות, נראה שיש כאן השוואה על דרך הניגוד: החותן מחזיק כדי להשאיר בפנים, ואילו החתן מחזיק בפילגש כדי להוציאה לחוץ. החזקת החותן מטרתה לגונן, להשאיר תחת חסותו, ואילו החזקת החתן מטרתה להפקיר, לבטל את ההגנה. הפקרה זו ממיטה על הפילגש אסון. כאן אנו מקבלים אירוניה נוספת - אותו פועל ששימש בתחילת הסיפור לשם הגנה על הפילגש מסכנה בלתי ידועה, הוא הגורם להתממשות הסכנה (ואף לחילול גופתה באופן מזעזע), ובכך נסגר מעגל.

כעת, לאחר שראינו את המורכבות שבקטע, נתבונן בפרט נוסף: השוואה לאברהם אבינו ולהכנסת האורחים שלו (בראשית י"ח).¹⁰ הפצרות המארח באורח, ובמיוחד המשפט "סעד לבך פת לחם ואחר תלכו" (ה), מזכירות מאוד את בקשת אברהם כשהגיעו אליו שלושת האנשים: "ואקחה פת לחם וסעדו לבכם אחר תעברו" (בראשית י"ח, ה). ואכן, יש מקום לחשוב שהכתוב רצה ליצור את האסוציאציה במכוון. אלא שלאור מה שראינו עד כה, נראה שכוונתו אינה להשוות את שני הסיפורים אלא להנגידם, על דרך האירוניה. כאילו אמר: אם תעמיקו בהשוואה תיווכחו, כי מה שנראה במבט ראשוני כהכנסת האורחים המופתית של אברהם, אינו אלא ניסיון נואש לעכב את החתן בניגוד לרצונו.¹¹ הנחמדות והאדיבות שבהפצרות, הנראות כניסיון להדר בהכנסת אורחים כאברהם, אינן אלא מסווה לדאגה העמוקה של האב לגורל בתו אם תלך עם האיש הלוי. ההשוואה בין הכנסת האורחים שבפרקנו לבין זו של אברהם היא אפוא אירונית בעיקרה, כמו התיאור כולו.¹²

הדרך והעצירה בגבעה

בפסוק י מתוארת (לבסוף) היציאה לדרך. מעניין לבחון את התיאור הזה: "ויקם וילך ויבא עד נכח יבוס היא ירושלם ועמו צמד חמורים חבושים ופילגשו עמו". כאן אין מתוארת הליכה בצוותא של איש ופילגשו שהתפייסו, כפי שניתן היה אולי לצפות

10. השוואה זו הועלתה גם היא אצל המנסים להציג את האב כמארח אידאלי (לעיל, הערה 8).
11. ניתן להסתפק אפילו בכך שאברהם אמנם מפציר באורחיו להתארח אצלו, אך כאשר הם רוצים ללכת אין הוא מפציר בהם עוד, אלא קם לשלחם (פס' טז שם).
12. הקבלה אחרת מעלה טליה רודין-אוברסקי ('הנספח לספר שופטים [שופטים י"ז-כ"א]', באר שבע ב, תשמ"ה, עמ' 143-150). החותן מכונה כאן "אבי הנערה". זהו ביטוי נדיר בתנ"ך, המופיע עוד בעיקר בפרשת מוציא שם רע בספר דברים (פרק כ"ב). בכך נוצרת אסוציאציה בין שני המצבים, שהמשותף להם הוא אב המנסה לגונן על בתו מפני הטלת דופי ופגיעה מצד הבעל. השוואה זו מחזקת את דברינו על חששות וחשדות של האב לגבי יחס חתנו לבתו.

לאור הליכתו אחריה בתחילת הסיפור. בתחילת הפסוק מתואר רק האיש, כפועל לבדו, ורק בסוף הפסוק מתוארים 'אובייקטים' שלקח עמו: ראשית - צמד חמורים; ושנית - פילגשו עמו. דחייתה של הפילגש אל רשימת הדברים שעם האיש והזכרתה אחרי החמורים מצביעים על יחס לא אישי של הלוי לפילגשו. הוא מתייחס אליה כאל חלק מרכושו. הראינו לעיל, כי עוד בהליכתו אחריה להשיבה כבר רמז הכתוב לכך שאין כאן יחס של אוהב שאיבד את אהובתו. אך יש פער ניכר בין יחסו של האיש בתחילת הסיפור ובין היחס המתואר בעת הליכתם מבית החותן, ופער זה עוד ילך ויגדל בהמשך. הפער נראה לעין בהשוואת הפסוקים, שקיים ביניהם דמיון רב:

פסוק ג	וַיָּקָם אִישָׁהּ	וַיִּלְךָ אַחֲרֶיהָ לְדָבַר עַל לְבָהּ לְהַשִּׁיבּוּ	וְנָעְרוּ עִמּוֹ וְצָמַד
		[לְהַשִּׁיבָה קָרִי]	חֲמֹרִים
פסוק י	וַיָּקָם [הָאִישׁ] ¹³	וַיִּלְךָ וַיָּבֵא עַד נֶכַח יְבוּס הַיָּא וְרוּשָׁלַם	וְעָמּוּ צָמַד חֲמֹרִים
			חֲבוּשִׁים וּפִילְגָשׁוֹ עִמּוֹ.

גם בהמשך המסע מתקבל הרושם הזה. האיש מתייעץ עם נערו היכן לעצור ללינה. הפילגש איננה צד בעניין.

בפסוקים יא-יד הנער מציע ללון ביבוס. ההצעה נדחית והם מגיעים לגבעה. פסוקים אלה בנויים במבנה כיאסטי:¹⁴

א הֵם עִם יְבוּס וְהַיּוֹם רַד מָאֵד.
 ב וַיֹּאמֶר הַנֶּעֱרָ אֶל אֲדָנָיו לֵכָה נָא וְנִסְוֶרָ אֶל עִיר הַיְבוּסִי הַזֹּאת וְנָלִין בָּהּ.
 ג וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדָנָיו לֹא נִסּוּר אֶל עִיר נְכָרִי אֲשֶׁר לֹא מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל הִנֵּה וְעִבְרָנוּ עַד גְּבֻעָה.
 ב' וַיֹּאמֶר לְנַעְרוֹ לֵךְ וְנִקְרְבָה בְּאֶחָד הַמְּקוֹמוֹת וְלִנּוּ בַּגְּבֻעָה אוֹ בְּרָמָה. וַיַּעֲבְרוּ וַיֵּלְכוּ.
 א' וַתָּבֵא לָהֶם הַשָּׁמֶשׁ אֶצֶל הַגְּבֻעָה אֲשֶׁר לְבִנְיָמִן.

ישנה הקבלה ברורה בין א לא', הקבלה שהיא בעצמה כיאסטית:

תיאור מקום	תיאור זמן
הם עם יבוס	וְהַיּוֹם רַד מָאֵד
אצל הגבעה אשר לבנימן	וַתָּבֵא לָהֶם הַשָּׁמֶשׁ

גם בין ב לב' יש הקבלה ברורה:

13. המילה "האיש" מופיעה מוקדם יותר בפסוק: "ולא אבה האיש ללון ויקם...".
 14. מבנה זה הובא כאן על פי מאמרו של פוקלמן: J.P. Fokkelman, 'Structural Remarks on Judges 9 and 19', *Sha'arei Talmon*, Winona Lake 1992, p. 40

וַיֹּאמֶר הַנְּעַר אֶל אֲדֹנָיו לֵכֶה נָא וְנִסְיָרָה אֶל עִיר הַיְבוּסִי הַזֹּאת וְנִלְוֶינָה בָּהּ
וַיֹּאמֶר לְנְעָרוֹ לֵךְ וְנִקְרְבָה בְּאֶחָד הַמְּקֻמּוֹת וְלִנְנוּ בַּגְּבֻעָה אוֹ בְּרָמָה

מבנה זה מעמיד במרכזו בצורה ברורה מאוד את המשפט: "ויאמר אליו אדניו לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה ועברנו עד גבעה". ואכן, זהו משפט מרכזי לעלילה כולה, שכן הוא מדגיש את האירוניה¹⁵ המתגלה בסוף כאשר גורלם של האנשים בגבעה, בידי אחיהם בני ישראל, גרוע עשרת מונים מכל מה שיכולנו לדמיין שעלול להתרחש בעיר הנכרית יבוס.

אך האירוניה גדולה אף יותר. **נסגר כאן מעגל חשוב ואירוני הנפתח בתחילת ספר שופטים.** שם מסופר כי בני בנימין לא הורישו את יבוס (א', כא). עובדה זו באה שם כחלק מרשימת מקומות שלא הורישו בני ישראל והיו להם לרועץ, בין השאר בגלל החשש מהשפעה רעה של הנכרים היושבים בהם על השבט הישראלי שלידם. והנה כאן מתברר שלפחות במקרה של יבוס, ייתכן שאנשיה יכלו ללמד את אנשי בנימין הסמוכים פרק בהלכות התנהגות עם אורחים.

באמצעות ההשוואה ליבוס, הולכת ומצטיירת לנגד עינינו חברה שמשהו בתוכה רקוב. ניתן לראות מסר זה עוד בחלק הקודם, כאמור. אולם כאן, ברגע שהכתוב הבלטי לעינינו, ושם ללעג ולקלס, את דברי האיש "לא נסור אל עיר נכרי אשר לא מבני ישראל הנה", אולי הוא רומז על בעייתיות בחברה הישראלית כולה, כאילו ניתן לומר שבאופן כללי אין הנורמות בעם ישראל באותה תקופה עולות על אלה של שכניהם הגויים.

כסדום היינו

בקטע המספר על שהתרחש בגבעה ניכרת ההשוואה לסיפור סדום (בראשית י"ט). ההשוואה ידועה ובוולטת לעין, ולכן לא נטרח להעמיד אותה כאן בפירוט.¹⁶ המסר המרכזי של ההשוואה הוא כמובן שפל המדרגה שהגיעה אליו עיר בישראל - מדרגתה של סדום, על כל חומרתה ועל כל הנובע ממנה. ניתן לומר גם אמירה כללית יותר על עם או חברה שבקרבתם יש עיר שהגיעה לרמה מוסרית נמוכה כל כך.

אלא שגם כאן, ייתכן שדווקא ההבדלים בין הסיפורים, הבולטים על רקע ההשוואה, חשובים לא פחות. ההשוואה מעוררת בקורא ציפיות מסוימות, על פי מה שזכור לו מן הסיפור בסדום, אלא שכאן נכוננו לו הפתעות מספר.

15. על האירוניה הגדולה שבפרט זה בסיפור הצביעה רודין-אוברסקי (לעיל, הערה 12).
16. עצם ההשוואה נזכרת בדברי רמב"ן לבראשית י"ט, ח. פירוט של ההשוואה ניתן למצוא אצל קויפמן (לעיל, הערה 2), עמ' 277.

ראשית, בניגוד ללוט, המציע לאנשי עירו את שתי בנותיו, על מנת שלא ירעו לאורחיו, הזקן כאן מציע את בתו האחת ואת הפילגש של אורחו (שהיא עצמה אורחת). יש אירוניה גדולה בכך שגם כאן מוצעות להמון שתי נשים, אך מכיוון שיש רק בת אחת למארח, הוא 'נאלץ' כביכול להציע את הפילגש.¹⁷ השוואה ניגודית זו ללוט מעמידה באור שלילי אפילו את הזקן, שעד כה נראָה כדמות החיובית ביותר בסיפור. אם נדייק בכתובים נגלה פרט נוסף: כאשר לוט מציע לאנשי סדום את בנותיו הוא אומר: "עשו להן כטוב בעיניכם" (בראשית י"ט, ח). על רקע זה בולט השוני בדברי הזקן שאינו מסתפק בכך, אלא מוסיף: "אוציאה נא אותם וענו אותם ועשו להם הטוב בעיניכם" - כלומר הוא מציע להם במפורש לאנוס את שתי הנשים, ומשתמש בלשון הקשה "וענו אותם", המוכרת לנו מאונס דינה, למשל.

החוקר סטיוארט לסין פיתח את ההנגדה האירונית הזו. טענתו הכוללת, העולה מן השוואות האלה ומהשוואות נוספות, היא מי

מטרת הניסוח המשווה של הכתוב בשופטים היא להראות כיצד אירוח נהפך על פיו, כאשר האורחים אינם מלאכים וכאשר הדמויות חיות בדור שאנוכיות שלטת בו...¹⁸

לסין מפנה את תשומת לבנו לכך שההבדל אינו רק באירוח: גם האורח בסיפורנו אינו אותו אורח תמים כמו המלאכים בסיפור לוט.

ובהמשך (עמ' 41):

קוראים המעיינים בשני הסיפורים יחדיו ייתקלו בניגוד החד שבין אורחים-מלאכים המעוורים את עיני ההמון הזועם, לבין אורח יצור אנוש המשליך את פילגשו החוצה להמון שעושה לה את 'הטוב בעיניו'.

כלומר, גם השימוש בשם העצם 'עיניים' משמש להנגדה. בשני המקרים הוציאו את הנשים כדי שיעשה בהן ההמון את 'הטוב בעיניו'. אולם אצל לוט המלאכים מעוורים את עיניהם, ואילו בגבעה ההמון מצליח לעשות את הטוב בעיניו.¹⁹

לסין אף מצביע על מרכזיות משחק מילים זה בפרקנו, שברקע לו עומד המשפט: "איש הישר בעיניו יעשה". אכן בתקופת השופטים, בניגוד לתקופות אחרות, איש הישר בעיניו (או הטוב בעיניו) יעשה, והדבר יכול לכלול גם אונס אכזרי.

17. ראה: S. Lasine, 'Guest and Host in Judges 19: Lot's Hospitality in an Inverted World', *JOT* 29, 1984, pp. 37-59. המחבר מפתח השוואה זו שם, עמ' 39-41.

18. שם, עמ' 40 (התרגום - שלי).

19. מעניין, שמוטיב זה קיים קודם לכן כבר בספר שופטים, אצל שמשון, אשר בוחר אישה ישירה בעיניו, ולבסוף הפלישתים מנקרים את עיניו ("ד, ג; ט"ז, כא). וכבר חז"ל ציינו זאת: 'שמשון הלך אחר עיניו לפיכך נקרו פלשתים את עיניו, שנאמר "ויאחזוהו פלשתים ונקרו את עיניו" (שופטים ט"ז, כא)' (משנה סוטה פ"א מ"ח).

המשפט הזה מאפיין את התקופה. בניגוד לסיפור סדום, כאן גם חלק מהקרבת (כלומר הלוי, שאותו ההמון ביקש בתחילה) ומי שמנסה להגן עליהם (הזקן), אינם נקיים וחפים מפשע (ובוודאי שאינם מלאכים). הלוי, שעד לפני רגע כמעט היה קרוב של ההמון, מצטרף במעשהו למעשיהם הרעים, וכך הדבר במידה מסוימת אף לגבי המארח. מצב מורכב זה, ששוררת בו תחושת בלבול וקשה להבחין בו בין 'טובים' ל'רעים',²⁰ הוא העומד בבסיס טענתנו: באמצעות יצירת הרושם הזה הכתוב מותח ביקורת על החברה כולה. אין מדובר רק בכמה בני בליעל חריגים שביצעו מעשה נבלה.

הבוקר שאחרי

קטע זה בסיפור הוא ללא ספק אחד הקטעים שעוצבו באירוניה הרבה ביותר. ראשית, הפתיחה: "ויקם אדניה בבקר ויפתח דלתות הבית ויצא ללכת לדרכו" (י"ט, כז). בעוד שפילגשו הייתה נתונה בידי של ההמון הזועם במשך כל הלילה, נראה שהלוי דווקא בילה לילה שקט ושלו למדי, אולי ישן שנת ישרים. משינה זו הוא קם בבוקר, כאילו לא קרה דבר, ויוצא לדרך, בסתמיות זועקת. הכול תוך התעלמות מוחלטת מפילגשו וממצבה - כאילו שכח את עצם קיומה. כאשר הוא יוצא - "והנה האשה פילגשו נפלת פתח הבית..." (שם) - כלומר, אך 'במקרה' הוא נתקל בה בדרכו. גופתה פשוט מפריעה לו לצאת מהבית. וחמור מכול - הוא פונה אליה במשפט הסתמי והבלתי רגיש ביותר שניתן להעלות על הדעת - "קומי ונלכה" (י"ט, כח). כאילו היא בילתה לילה שקט בשינה 'על המרפסת', ולא ברור מדוע היא עדיין שוכבת ואינה מוכנה ליציאה לדרך.

האירוניה מתעצמת על ידי השוואה לשונית עם הימים הקודמים, עוד בבית האב:

פסוק ח	וַיִּשְׁכַּם בְּבֹקֶר בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי	פסוק כז	וַיִּקָּם אֲדֹנָיָה בְּבֹקֶר... וַיֵּצֵא לֵלְכָת
	לֵלְכָת		לְדָרְכוֹ
פסוק ט	וַיִּקָּם הָאִישׁ לֵלְכָת	פסוק כח	קוּמִי וְנִלְכֵה
פסוק י	וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ... וְעָמוּ צָמֵד		וַיִּקְהָה עַל הַחֲמוֹר וַיִּקָּם הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ
	חֲמוֹרִים... וּפִילְגָּשׁוֹ עָמוּ		לְמַקְמוֹ

מתברר שבדיוק באותו שקט ובאותה סתמיות שנעשו הדברים בבית האב ביום הקודם, כאשר הכול עוד היה כשורה, כך הם נעשים גם עתה, כאילו לא אירעה טרגדיה נוראה בינתיים. דבר לא השתנה.

20. היחידה שנותרת 'נקייה' היא הפילגש. אלא שחשוב לציין שלאורך רוב הסיפור היא אינה דמות פעילה, אלא דמות סבילה שהדמויות האחרות משחקות בה כרצונן.

רעיון דומה בא לידי ביטוי במבנה הפרק, בהשוואת ראשית המסע לסופו. במבט כולל על מסע הלוי, הכולל את רובו של הפרק, ניתן להבחין במבנה כיאסטי, הן מבחינת הנושאים של החלקים השונים, והן מבחינת ההקבלות הלשוניות:

א יציאה מהבית למסע (הלוי לבד ללא הפילגש, פס' ג [בחציו הראשון])

ב מציאת הפילגש, אירוח בבית האב (ג-י)

ג המסע המשותף, דילוג על יבוס²¹ (יא-טו)

ב' אירוח בגבעה, איבוד מחודש של הפילגש (טז-כו)

א' החזרה הביתה (הלוי לבד, ללא הפילגש [בחיים], כז-כח)

בחלק א' שב הלוי לנקודת הפתיחה של מסעו, תרתי משמע: הוא שב לביתו, והוא שב לבדו, ללא הפילגש.

נשים לב גם להשוואה ולהנגדה הלשונית שבין הפסוקים בחלקים א ו-א':

א וַיִּקֶם אִישָׁה וַיִּלְךָ אַחֲרֶיהָ לְדַבֵּר עַל לְבָהּ לְהַשִּׁיבָה וַנְעֲרֹ עִמּוֹ וַצְמַד חֲמֹרָיו.

א' וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ קוּמִי וְנִלְכָה וְאִין עִנָּה וַיִּקְחָה עַל הַחֲמֹר וַיִּקֶם הָאִישׁ וַיִּלְךָ לְמִקְמוֹ.

"ויקם אישה וילך אחריה", לעומת "ויקם האיש (כבר לא אישה) וילך למקומו". "ונערו עמו וצמד חמורים" מקביל ל"ויקחה על החמור" וממילא - "לדבר על לבה להשיבה" - היוצר רושם רך ועדין של געגוע, לעומת "ויאמר אליה קומי ונלכה ואין ענָה". כך נסגר המעגל.²²

לאחר שעברנו על הפרק כולו, מעניק לנו הכתוב באמצעות המבנה הכיאסטי וההקבלה הלשונית בין החלקים המקבילים, מבט מסכם על האיש הלוי, כאילו אומר לנו: כסופו כן תחילתו. מאחורי החזות התמימה שלו בתחילת הסיפור, כבר הסתתרה הדמות שנגלתה לעינינו לבסוף. היחס לפילגש שראינו בתחילת הסיפור היה רק מסווה של צביעות ליחס האמתי, המתגלה בסוף.

אולם, יש להעיר שלמרות שזו התמונה השלמה, היא מתגלה רק בסוף הסיפור, במבט רטרוספקטיבי. תוך כדי קריאת הסיפור, הכתוב בונה את הדברים כשהליך ליניארי, שבו הוא חושף לעינינו את היחס האמתי לפילגש באופן הדרגתי. בתחילת

21. בפסוקים אלה בפני עצמם יש מבנה כיאסטי, כפי שהראינו לעיל. פוקלמן (לעיל, הערה 14), טוען למבנה כיאסטי בכל הפרק, אלא שהוא בונה אותו אחרת ועושה בו שימוש אחר.

22. במרכז נמצא חלק ג, אם משום שיש לו תפקיד אירוני מרכזי בסיפור (עיין לעיל, בקטע "הדרך והעצירה בגבעה"), ואם מפני שהוא מציין משהו שלא נעשה - לא חנו ביבוס, ועל כן אין לו מקבילה.

הסיפור היחס נראה שפיר,²³ כאשר הוא הולך אחריה להשיבה, ומאותה נקודה היחס הולך ומידרדר, כפי שהראינו במהלך הדברים.²⁴

ניתוח הגופה

גם בקטע קצר זה מנצל הכתוב היטב כמה אמצעים ספרותיים, והם מסייעים בהעברת המסר. ראשית, הסיפור מדבר בעד עצמו: קשה לדמיין כיצד מסוגל אדם לנתח לנתחים את גופת אשתו שזה עתה מתה. ואכן המעשה מצליח לזעזע את העם, ועליו בעיקר (ופחות על האונס עצמו) הם אומרים "לא נהיתה ולא נראתה כזאת..." ("ט, ל).²⁵ אם ניזכר בקטע הקודם, הרי שכבר הראינו שיחסו של האיש לפילגשו בשלב זה הוא בלתי אנושי, כך שאין להתפלא על מעשה הניתוח. הדבר המפעים ביותר הוא העמדה שאליה נכנס הלוי מרגע זה - עמדת הקרבן ודורש הצדק. הציניות שבכניסה לעמדה זו והצביעות שבה מדהימות.

אך מעבר לסיפור עצמו, העניין מחוזק, כאמור, באמצעים ספרותיים:

א. אם נדייק בפסוקים, הרי שלא נאמר בהם בשום מקום במפורש שהנערה מתה! הדבר היחיד שנאמר הוא שלאחר שהגיעה בכוחות עצמה לבית והתמוטטה על הסף, היא אינה עונה לפנייתו. איננו טוענים שקיימת אפשרות לפרש שהיא לא מתה והוא ניתח אותה בעודה חיה. דבר זה מופרך לחלוטין, וברור בהחלט שהכתוב התכוון שנחשוב שהיא מתה. אך בחירת הכתוב שלא לספר לנו על כך במפורש, אלא להשאיר לנו להסיק זאת בעצמנו, תוך ערפול מסוים, אומרת דרשני. בפשטות, ניתן לומר שזהו אמצעי נוסף הבא להבליט את היחס האינסטרומנטלי והבלתי אנושי של האיש כלפיה. הוא אינו טורח לוודא שהיא אכן מתה, ואף אין מסופר לנו על איזשהו ביטוי של צער או של אבל מצדו על האבדן.

23. אמנם כבר הראינו לעיל שבחינה מדוקדקת מראה לנו כבר בתחילת הסיפור רמזים לכך שיחס הלוי לפילגשו לוקה בחסר.

24. ניתן לעקוב אחר מגמה הדרגתית זו על פי כמה ביטויים או מוטיבים החוזרים באופן משתנה לאורך הסיפור. לדוגמה - הכינויים שבהם מכונה האיש מהווים אינדיקטור טוב למצב מערכת היחסים (רודין-אוברסקי, לעיל, הערה 12). בתחילת הפרשה, כאשר הוא הולך אחריה להשיבה, הוא מכונה "אישה", ביטוי שהוא חיובי ביחס לפילגש. בהמשך הוא מכונה "האיש", ואילו בנקודה הסופית, כאשר יחסו אליה הוא תת-אנושי, הפסוק משתמש בכינוי "אדניה", והיא אינה עבורו אלא רכוש (וראה ר' ישעיהו מטרנאי לפסוק כו, ד"ה אשר אדוניה שם).

25. האמירה באה כתגובה למראה העיניים - "והיה כל הראה ואמר" וגו' - ומה שנראה לעין הוא הגופה המנותחת ולא מעשה האונס.

ב. המסופר בפסוקים אלה מעלה השוואה לשתי פרשיות אחרות. האחת - פרשת שאול ואנשי יבש גלעד.²⁶ כפי שראינו קודם, אף כאן ההשוואה היא על דרך הניגוד. שאול מנתח צמד בקר, לעומת האיש המנתח את פילגשו (אף אם היא מתה). הבדל זה מבליט את אופיו המזעזע של מעשה הלוי, ואולי אף מראה כי כשיש מלך בישראל, ניתן להשיג את אותה תוצאה, על ידי מעשה פחות נורא.²⁷ יתרה מזו, אם נבדוק את תחושות המנתחים נגלה הבדל נוסף. שאול עושה מעשה כאשר צולחת עליו רוח אלוהים (שמ"א י"א, ו), ומתוך דאגה, לנוכח הרצון לפגוע באחיו בני ישראל. הלוי עושה את מעשהו, עד כמה שניתן לשפוט, ללא סערת רגשות נראית לעין, אלא להפך - בקור רוח בלתי אנושי. ולבסוף, מעשהו של הלוי, שהיה מיועד לעורר תחושות נקם, הביא למלחמת אחים עקובה מדם ולפגיעה חמורה ביבש גלעד. לעומת זאת, מטרת מעשהו של שאול הייתה לעורר סולידריות בעם, ובאופן ספציפי המעשה הביא להצלת אנשי יבש גלעד ממוות.²⁸

השוואה נוספת שעולה כאן מתייחסת לעקדת יצחק. השוואה זו הוזכרה כבר בדבריהם של כמה כותבים,²⁹ אך לצורך המחשת ענייננו נביא אותה במלואה. ההשוואה נובעת מהביטוי "ויקח את המאכלת", שאינו מופיע בתנ"ך אלא כאן

26. שמ"א י"א. מפרשים וחוקרים רבים התייחסו להשוואה זו. גולדנר (לעיל, הערה 2), בונה על השוואה זו את טענתו לגבי מטרת הפרק, על ידי הדגשת הניגודים שבין הסיפורים, ואף אנו נלך בדרכו. וראה גם בהערה הבאה.

27. זה הכיוון שהולך בו לסין (לעיל, הערה 17, עמ' 41-43). הוא מתפלמס עם אלה שמנצלים השוואה זו לחיזוק טענתם בדבר מטרת הפרק כאן כמבקר את שאול. לסין טוען שההיפך הוא הנכון, שהרי כאמור, מן ההשוואה שאול יוצא נשכר. הוא מסכם את ההשוואה כך: "הניגוד המכוון שבין שתי הסיטואציות מצביע על העיוות שבאירועים המתוארים בשופטים י"ט-כ"א, וכך גם על התוהו ובוהו השורר בעולם שבו עושים האנשים את הטוב בעיניהם, ללא מלך שיעמוד בדרכם".

28. לסין אף מעלה נקודה מעניינת נוספת: מוטיב ה'עניינים' שדיברנו בו קודם. נחש מעוניין לנקר את עינם של אנשי יבש גלעד. בעקבות הבטחת שאול הם עונים לו: "מחר נצא אליכם ועשיתם לנו ככל הטוב בעיניכם" (שמ"א י"א, י). פסוק זה מזכיר את "אוציאה נא אותם... ועשו להם כטוב בעיניכם" (י"ט, כד). אף כאן הניגוד מלמד על ההבדל בין מצב ללא מלך, שבו אכן עושים כולם את הטוב (או הישר) בעיניהם, לבין מצב שבו יש מלך, והוא מונע את אותה "עשיית הטוב בעיניהם" הנוראה.

29. כגון: J. Unterman, 'The Literary Influence of the Binding of Isaac (Genesis 22) on the Outrage at Gibeah (Judges 19)', *Hebrew Annual Review* 4, 1980, pp. 161-166. אחריו הזכיר את ההשוואה גם י' גרוסמן ("וירא את המקום מרחק" - עקדת יצחק כסיפור רקע לברית האגנות ולסיפורים נוספים, **מגדים** כה, תשנ"ו, עמ' 88-90). שניהם לא פיתחו את הסבר תכלית ההשוואה, מעבר להערות קצרות וכלליות, ועל כן ראיתי לנכון לפרט כאן את ההשוואה במלואה, ולדון בה באריכות.

ובמעשה העקדה.³⁰ קשה מאוד להתייחס לשימוש בביטוי זה כאן כשימוש מקרי, וקשה להטיל ספק בכך שהכותב כאן התכוון ליצור אסוציאציה לפרשת העקדה. הביטוי הזה מוביל להשוואה מקיפה יותר של הפרשיות, ומתברר שישנן הקבלות רבות נוספות בין פרשתנו לפרשת העקדה:

פסוקי תחילת המסע:

בראשית כ"ב	שופטים י"ט
פסוק ג: וַיַּחֲבֹשׂ אֶת חֲמֹרוֹ וַיִּקַּח אֶת שְׁנֵי נַעֲרָיו אִתּוֹ	פסוק ג: וַנַּעֲרֻ עִמּוֹ וַצְּמַד חֲמֹרִים ³¹
פסוקים ו, ח: וַיֵּלְכוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו	פסוק ו: וַיֵּאָכְלוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו ³²

בשני המקרים זהו פסוק הבא לבטא קרבה (אשר קיימת עדיין בתחילת סיפורנו, לפחות לכאורה).

הקבלות לגבי יעד הנסיעה:

בראשית כ"ב	שופטים י"ט
פסוק ב: עַל אֶחָד הַהָרִים	פסוק יג: וַנִּקְרָבָה בְּאֶחָד הַמְּקֹמֹת
היעד: ארץ המוריה - ירושלים (הר הבית)	שם בסיפורנו מגיעים ליבוס, היא ירושלים
פסוק ג: וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בְּבֶקֶר... וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ	פסוק יח: וַאֲתַבֵּית ה' אֲנִי הַלֶּךְ
פסוקים ה, ח: וַיִּשְׁפִּימוּ בְּבֶקֶר וַיִּקָּם לְלֶכֶת	פסוקים ה, ח: וַיִּשְׁפִּימוּ בְּבֶקֶר וַיִּקָּם לְלֶכֶת

סוף המסע, ההגעה הביתה לאחר תפנית דרמטית:

בראשית כ"ב	שופטים י"ט
פסוק יט: וַיִּקְמוּ וַיֵּלְכוּ יַחְדָּו אֶל בְּאֵר שֶׁבַע	פסוק כח: וַיִּקָּם הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ לְמִקְמוֹ
(היכן יצחק?) ³³	
פסוקים ד, יג: וַיִּשָּׂא אַבְרָהָם אֶת עֵינָיו וַיִּרְא... פסוק ל: וְהָיָה כָּל הָרְאָה וְאָמַר...	פסוק יז: וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיִּרְא פסוק ל: וְהָיָה כָּל הָרְאָה וְאָמַר...

ובאופן כללי: בשני הסיפורים יוצאים שניים (אוהבים ואהובים) למסע, בליווי חמורים ונערים, ואחד מניף על השני את המאכלת.

30. בכלל, המילה **מאכלת** איננה מופיעה עוד בתנ"ך, פרט לפעם אחת בצורת רבים: "דור חרבות שניו ומאכלות מתלעתו" (משלי ל', יד).
31. אין מוזכרים בשום מקור אחר בתנ"ך חמורים ונערים המלווים אדם במסע.
32. "שניהם יחדו" - ביטוי נדיר בתנ"ך (רק שתי הופעות נוספות: ישעיהו א', לא; ובווריאציה קלה עמוס ג', ג). מעניין משחק המילים וילכו-ויאכלו.
33. פסוק זה מתייחס לאברהם ונערו, ואילו יצחק, באופן מעניין, אינו מוזכר. לא ניכנס לשאלה זו אשר שייכת לפרשת העקדה, אך מעניין שגם אצלנו הפסוק המקביל מתאר את הגעת האיש הביתה ללא בן זוגו המקורי למסע.

לאור הקבלות אלה, אין ספק שהכתוב אצלנו רצה להפנותנו לסיפור העקדה, קרוב לוודאי שבא להדגיש את הניגוד הצפוף ועולה באופן בולט מן ההשוואה. אברהם נענה לצו אלוהי, כובש רחמיו והולך בעל כורחו להקריב את יצחק. וכך הוא מניף מעליו את המאכלת, עודנו באהבתו, והוא מלא כאב. לעומת זאת, הלוי הבוגדני וחסר הרגש, שהוציא את פילגשו להיאנס באכזריות, מניף את המאכלת באדישות מוחלטת, כאשר הוא מבתר את גופתה.

אמנם עוד קודם להנפת המאכלת, ניתן להתבונן במסע. אברהם יוצא בציווי אלוהי ויעדו הוא הר המורייה. הלוי, לעומתו, יוצא ביזמתו שלו, ויעדו הוא ביתו. הניגוד בולט על רקע אמירתו (השקרית כנראה) של הלוי "ואת בית ה' אני הלך" (פס' יח). למעשה אין הוא הולך אלא לביתו. בנוסף לכך, כשהוא מגיע במקרה ליעדו של אברהם, יבוס, הוא מדלג עליו.

הניגוד קיים גם בסוף הסיפור, לאחר הנפת המאכלת. כשאברהם לוקח את המאכלת, עוצר אותו מלאך. את הלוי - איש אינו עוצר. ראשית, כמובן, כי אין את מי להציל, שהרי הפילגש כבר מתה. אך בנוסף - לעומת ההקבלה הבולטת כל כך של "ויקח את המאכלת", מודגש ההבדל בין התערבות המלאך אצל אברהם לבין אי-ההתערבות אצל הלוי, הממשיך ומבצע את מעשהו. אברהם ויצחק ראויים להתערבות אלוהית שתציל אותם מן הסוף המר, ואילו הלוי אינו ראוי להתערבות כלשהי.³⁴

הניסיון לגרום לקורא להרגיש כאן בחסרונו של המלאך המושיע ממשיך באופן יפה את הסצנה הקודמת, בגבעה, שהשוותה למעשה סדום. גם שם, כפי שציינו,

34. אונטרמן (לעיל, הערה 29) מעלה את הרעיון שההשוואה היא על דרך הניגוד. לטענתו, המטרה היא הדגשת את חוסר ההתערבות האלוהית בגבעה, התערבות האמורה להציל את ה'קרבן' החף מפשע לעומת העקדה. בכך, לטענתו, מוצגת הגבעה כמקום שהאל עזבו, מפני שאינו ראוי להשגחתו ולהתערבותו. אנשי הגבעה הרשעים עומדים בניגוד מוחלט לאברהם, שהיה ראוי להתערבות שכזו. אונטרמן ממשיך ושזור טענות אלה בתוך הטענה הכללית שהזכרנו לעיל, של הניסיון להכפיש את הגבעה כדי לערער על הלגיטימיות של מלכות שאול. ניתן לאמץ את הכיוון הכללי של אונטרמן מבלי לאמץ את מסקנותיו. ראשית, יש לזכור כי המניף את המאכלת היוצרת את הזיקה החזקה בין הסיפורים (ושאותו לא עצר מלאך), אינם אנשי הגבעה, כי אם האיש הלוי. נזכור גם שהלוי אשם גם הוא באונס וברצח, כיון שהוא מסר בעצמו את פילגשו להמון הזועם. בנוסף לכך, יתר ההקבלות לעקדה מתייחסות למעשי האיש. ממילא, ההנגדה אינה בין אנשי הגבעה לאברהם, כי אם בין הלוי לאברהם. כך גם אומר ההיגיון, שכן אברהם אינו יוזם מהלך משלו, וה' אינו מציל את יצחק מידי. קריאת המלאך מצילה את שניהם מתוצאות המעשה הקשה. כאן, אם כן, ההנגדה היא בין אברהם, הכובש רחמיו ועומד לעשות את רצון קונו ברגע הנפת המאכלת, למרות תחושות הכאב העצום על בנו יחידו, לבין הלוי הבוגדני וחסר הרגש המתעלל בפילגשו.

בולט הסוף המר, לעומת סופם הטוב של לוט, משפחתו ואורחיו, שנגרם על ידי המלאכים. נראה שיש כאן מגמה להשוות את סיפורנו לשני סיפורים דומים לו, אשר שניהם מסתיימים בסוף טוב בסיוע מלאכים, בניגוד לסיפורנו. בכך מודגש ההבדל בין הדמויות כאן (גם אלה שאינן שייכות לצד של מבצעי המעשה המזעזע בגבעה, ואפילו אלה שהן קרבנות בעצמן), לבין הדמויות בספר בראשית - אברהם ויצחק ואף לוט.

כאן אנו שבים לטענה הבסיסית לגבי הפרק. מטרת הכתוב היא ליצור אצל הקורא תחושת חוסר נוחות ואולי גם בלבול, סביב השאלה מי הם 'הטובים' ומי 'הרעים'; מי הם קרבנות בלבד,³⁵ ומי הם אשמים שרק מתחזים לקרבנות. זאת כדי להצביע על הריקבון של החברה כולה. אברהם ולוט מוצגים בספר בראשית כניגוד לכוחות הרשע (סדום). לעומתם הלוי, למרות שהוא במידה מסוימת קרוב לניסיון אנשי הגבעה לעשות בו מעשה סדום, שייך גם ל'רעים'. הוא בהחלט נושא באחריות ובאשמה למותה של פילגשו. ולכן, בניגוד לאברהם וללוט, הלוי, ואף הזקן מאפרים, לא יזכו להתערבות אלוהית באמצעות מלאכים.

יש להדגיש שהנקודה העיקרית אינה חסרון המלאכים (שניתן לטעון שהוא נובע מכך שהם אינם קיימים בסיפור מלכתחילה, ולכן אין סיבה לצפות שיופיעו פתאום). העיקר הוא הניגוד שבין המארח והלוי לבין לוט ואורחיו; בין הלוי, בעת לקיחת המאכלת, לאברהם, באותו מצב. ניגודים אלה נובעים כאמור ממצבה של החברה כולה. גם אם מעשים קיצוניים ואכזריים כמעשי אנשי הגבעה אינם נחלת כולם, הרי שגם הדמויות האחרות מצטיירות כבעייתיות ביותר.

תחושה זו מתעצמת כאשר קוראים את המשך מעללי הלוי, בפרק הבא. לאחר שהוא הצליח לזעזע את העם כולו ולגרום לו להתאסף, עומד הלוי בעמדה שהיא, כאמור, שטופה בצביעות. לשם השגת נקמה באנשי הגבעה, הוא דורש עשיית צדק בניסוח כל כך מרגש, מתחסד ומשכנע, שאנו עלולים לשכוח לרגע את אחריותו לגורל פילגשו ואת יחסו כלפיה. אולם יש סיבה נוספת שבגללה הנאום משכנע. הלוי משנה את העובדות: "ויקמו עלי בעלי הגבעה ויסבו עלי את הבית לילה אתי דמו להרוג ואת פילגשי ענו ותמת" (כ', ה). לא רק שאינו מזכיר את אחריותו לעניין, אלא שהוא משנה את הסיפור כדי לחזק את עמדתו כקרוב בלבד, וכדי להסיר מעליו כל חשד של אחריות למעשה.

לסיכום חלק זה: לאחר שניתחנו את פרק י"ט ברור שהסיפור מורכב הרבה יותר מזעקת העשוק כנגד קבוצה מצומצמת שעשתה מעשה נבלה חריג, והתגייסות כל

35. כאמור, היחידה שהיא קרוב חף מפשע היא הפילגש; אך ככל שמצבה טרגי ומעורר רחמים, בכל זאת גם לא נאמר עליה שום דבר חיובי שייציג אותה בסיפור כדמות 'טובה'.

העם לצד הצדק. אמנם העם אינו לגמרי מודע לכך, אך באמת אין מדובר כאן בדרישת צדק על ידי הקרבן. לא ייתכן, לאור כל מה שהראינו, שהלוי כואב באמת את מה שנעשה לפילגשו, וזה מניעו לדרוש את הצדק. מדובר כאן באדם התובע נקמה למרות שהוא עצמו אשם, ולכן הוא אינו ראוי לדרוש צדק. למרות זאת, הוא מצליח לגייס את העם כולו לביצוע נקמתו הפרטית. ייתכן שהמניע שלו הוא תחושות אשם שלאחר מעשה, או אולי הפחד שחלקו במעשה יתגלה, וממילא הוא מנסה לטשטש אותו.

אנונימיות הדמויות

למרות כל מה שתיארנו עד כה, עדיין ניתן לטעון שמדובר בסדרת מעשים מקומיים, שאין בהם כדי להטיל דופי בחברה כולה. אלא שהכתוב משתמש באמצעי ספרותי נוסף כדי לסתור טענה זו: האנונימיות של הדמויות. אף דמות אחת אינה מוזכרת בפרק בשמה. אנו יודעים שיש איש לוי, פילגש, אב, מארח זקן ועוד, אולם איננו יודעים את שמותיהם. מטרת האנונימיות היא לבטל את ממד המקריות והמקומיות של המעשים. במילים אחרות, יש כאן אוניברסליזציה של הדמויות.³⁶ כלומר, הדמויות אינן מייצגות אנשים ספציפיים, וממילא התופעות המתוארות אינן מוגבלות לאנשים מסוימים. הדמויות מייצגות את כלל החברה, וממילא ההתנהגות המיוחסת להן מאפיינת את החברה כתופעה רחבה הקיימת בה.³⁷

המלחמה

למרות שנושא המאמר הוא בעיקר פרק י"ט, ברצוני להעיר כמה הערות לגבי ההמשך, סיפור המלחמה, לצורך השלמת העניין.

פרק י"ט מתמקד בניסיון להעניק לקורא, ישירות ובעקיפין, את תחושת הריקבון והבעייתיות שבחברה (כלומר - "איש הישר בעיניו יעשה"). לעומת זאת, בפרקים כ'-כ"א המוקד אינו בשחיתות או בריקבון חברתי, אלא ביכולת לתפקד ברמה הציבורית ללא מלך או מנהיג אחד. תוך כדי הסיפור ניתן להצביע על מספר בעיות שבאופן די ברור נובעות מחסרונו של מנהיג. אמנם אנו קוראים על מצב אידאלי לכאורה, שבו

36. כן: D.M. Hudson, 'Living in a Land of Epithets: Anonymity in Judges 19-21', *JSOT* 62, 1994, pp. 49-66. במאמר זה הוא דן בכמה תפקידים של האנונימיות בסיפור, ואחד מהם הוא האוניברסליזציה של הדמויות, מתן התחושה שאין מדובר בעניין מקרי, אלא במשהו המאפיין ציבור רחב.

37. עיין גולדנר (לעיל, הערה 2), המדבר על היחס בין פרק י"ט, העוסק במישור הפרטי, לבין פרקים כ'-כ"א, העוסקים במישור הלאומי, והצירוף של שניהם יוצר תמונה מקיפה של חברה בעייתית.

כל העם מצליח להתאחד ללא מנהיג, לקבל החלטות ולבצען יחד. אולם החוליות החלשות שבהתנהגות העם במצב 'אידילי' זה מלמדות על הצורך במלך. באין מלך, גם אם העם מצליח לאחד כוחות ולפעול כגוף אחד, צפויות בעיות קשות.

הנקודות הבעייתיות העיקריות שניתן להצביע עליהן הן:

א. תגובת העם למעשה ביתור הפילגש ולסיפור הלוי שבא בעקבותיו היא כל-כולה רגשית וספונטנית. החל מהתגובה לראיית חלקי גופת הפילגש: "לא נהיתה ולא נראתה כזאת למיום עלות בני ישראל מארץ מצרים עד היום הזה..." ("ט, ל), וכלה בהחלטה הספונטנית לצאת למלחמה נגד הגבעה, המתקבלת פה אחד לאחר שמיעת הסיפור מפי הלוי. תגובה רגשית כזאת למראה ולסיפור המזעזעים סבירה כתגובה ראשונית, אך אין זה מצב בריא אם זו נותרת התגובה היחידה, ללא ניתוח רציונלי מסודר של המצב, והיא הקובעת את הצעדים בהמשך, שהם במקרה זה התגייסות מיידית של כל העם למלחמה בגבעה. זוהי תוצאה אופיינית למצב שבו אין מנהיג אחד. כולם מחליטים יחד, ותגובת ההמון המתלהטת והרגשית עולה מעל לכל קול אחר ונשארת למעשה הקול היחיד.

דובר קודם על האנונימיות של הדמויות. ישנה דמות אחת שבכל זאת שמה מוזכר: פינחס הכהן (כ', כח). השערות שונות עלו ביחס לכך.³⁸ ניתן אולי לשאול אם מקרי הדבר שדווקא שמו הוזכר בתוך בליל התחושות הרגשיות של העם והחלטותיו הקטלניות. שמו של פינחס בהקשר זה נותן את אחת הכותרות המתאימות למעשי העם: מעשה קנאות, שנעשה כאמור כתגובה ספונטנית של זעזוע, בלא הליך שיקול מסודר. אלא שמעשה קנאות הוא נכון ומועיל רק בנסיבות מסוימות, ורק כאשר הוא מבוצע בידי מי שראוי לכך. בניגוד למעשהו של פינחס בבעל פעור, שבהקשר המסוים שלו היה נכון, כפי שמעידה תגובת ה', כאן אין בהכרח נסיבות כאלה, ואף אינו דומה אדם אחד ראוי שמבצע מעשה מעין זה, להמון אנשים, רוב העם, שפועל מתוך סערת רגשות.

ב. בהמשך לנקודה הקודמת, ברור כי כאשר אנשי העם שומעים סיפור כזה, הם חייבים לברר את אמתותו ואת דיוק פרטיו קודם תגובתם. הייתכן להיאסף מיד למלחמה, על פי עדותו של אדם אחד, שהוא נוגע בדבר? ואכן, אנו, הקוראים, יודעים כי דברי הלוי כללו בתוכם גם דברי שקר, והתמונה האמתית מורכבת יותר. אך העם מקבל מיד את גרסתו, מבלי לנסות לברר גרסות נוספות. תגובת

38. לפי הדסון (לעיל, הערה 36), המטרה היא ציון כרונולוגי, כלומר הבהרה שמדובר בזמן שאינו רחוק מימי יהושע. בכך רוצה הכתוב להדגיש את מהירות ההידרדרות של העם ממצבו בימי יהושע עד למצבו בסיפור זה. לאמית דעה אחרת לגבי הזכרת פינחס (מקרא לישראל [לעיל, הערה 2], עמ' 302-303; ספר שופטים - אמנות העריכה [לעיל, הערה 2], עמ' 322, הערה 41). עיין שם בפירושה.

העם עומדת בניגוד גמור לציווי התורה על אופן הפעולה במקרה דומה, שבו עיר מסוימת חטאה ועל העם לבערה מתוכו, הלוא היא פרשת עיר הנידחת:

כִּי תִשְׁמַע בְּאֶחָת עָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ לְשִׁבְתְּ שָׁם לְאָמֹר. יֵצְאוּ אָנָּשִׁים בְּנֵי בְלִיעֵל מִקִּרְבָּךְ... וְדָרְשָׁתָּ וְחִקְרָתָּ וְשָׁאַלְתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אָמֵת נִכּוֹן הַדָּבָר נִעְשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּקִרְבְּךָ. הִנֵּה תִכֶּה אֶת יִשְׁבֵי הָעִיר הַהוּא... (דברים י"ג, יג).

ההשוואה לשם מתבקשת גם מבחינה לשונית, שכן הכינוי "אנשים בני בליעל", שאינו נפוץ מאוד בתנ"ך, מופיע שם, ובפרשתנו מכונים כך אנשי הגבעה פעמיים (י"ט, כב; כ', י"ג). אמנם אין מדובר כאן בעיר נידחת, אך זה ודאי אינו מפחית את הצורך בבדיקה יסודית של הדברים.

ג. בנוסף לכך שלא נעשה בירור מקיף, יש לבחון את עצם החלטה שהתקבלה. הרעיון לצאת למלחמת אחים העלולה להביא (ואף כמעט מביאה) להשמדת שבט שלם מישראל, הוא רעיון קיצוני ביותר. ספק גדול אם מלך האחראי לכל העם (כולל השבט הסורר) היה מקבל החלטה כזו. מן הסתם ניתן לחשוב על אמצעי קיצוני פחות להענשה ולהרתעה. אולם אמצעים כאלה עומדים בעיקר לרשותו של מלך, שיש לו מנגנון שלטוני מסודר, ואינם עומדים לרשות עדה, החסרה מנגנון כזה, והיא מתאחדת מדי פעם באירועים חריגים לפעולה משותפת. כמו כן, מתברר שהעדה, גם אם היא פועלת יחד, אינה אלא אוסף של שבטים, שלפעמים מובל באופן ספונטני על ידי שיקולים שבטיים, ולא על ידי שיקולים לאומיים כלליים, שמלך מונחה על ידם.

הראיה לטעות שבתגובת העם מגיעה בהמשך, לאחר הניצחון, כאשר העם מכיר בטעותו ובמחיר שכמעט שולם - אבדן שבט שלם. כאן אנו נתקלים שוב באותה תגובה רגשית, על סף היסטריה, לנוכח השלכות המלחמה. מיד משתנות בקיצוניות התחושות כלפי שבט בנימין, תוך הבעת צער וייסורי מצפון קולניים, וננקטות פעולות לתיקון הנזק. ניתן להתווכח אם פעולות אלה, הרחוקות מלהיות סמל המוסר ומופת להתנהגות ראויה, היו הכרחיות לנוכח המציאות. גם אם נסכים שלא הייתה בררה, כפי שמסתבר, הרי שלכל הפעולות שהובילו למצב 'אין בררה' עגום זה מיתוספת ביקורת נוספת. תנודות קיצוניות אלה במצב הרוח הלאומי ביחס לבנימין, שאף קובעות את המדיניות, מאפיינות חוסר הנהגה, והן היו נמנעות אילו היה מלך חזק המקבל החלטה נכונה ועקבית, מתוך שיקול דעת ולא מתוך כניעה למצב רוח משתנה של העם.

ד. מובן, שאינדיקטור חשוב ביותר לשיפוט התנהגות העם הוא יחסו של ה' לכל העניין. אין לעם נביא שיביע ישירות את עמדת ה', אך העם נמצא בקשר מתמיד אתו באמצעות האורים והתומים, ועל כן יש לראות בתוצאות השונות של המלחמה הבעת עמדה ישירה מצדו. כאן הקורא מוצא עצמו מבלבל. הכיוון

הכללי הוא אמנם תמיכה בהענשת אנשי הגבעה ואנשי בנימין המחפים עליה, כפי שעולה מתשובות ה' ומתוצאותיה הסופיות של המלחמה. אולם באופן שהוא ייחודי לסיפור זה במקרא, למרות תמיכת ה' העם חוזר מוכה ונפסד משתי מערכות, ורק בשלישית הוא מנצח. הפרשנות הסבירה ביותר לכך היא שיש בדברי ה' מסר כי המצב הוא מורכב.³⁹ אמנם בני בנימין אשמים וייענשו, אך גם העם אינו נקי ואינו צודק לחלוטין, החל בלוי האחראי לכל המלחמה וכלה בדרך קבלת ההחלטות השגויה, ובפגמים החמורים המתגלים בחברה כולה. כך קיבלנו שוב את המסר שאין כאן 'טובים' לגמרי מול 'רעים', אלא בכולם יש פגם.⁴⁰

נגענו רק באופן כללי בפרקים כ'-כ"א, שקצרה היריעה מלנתחם באופן מפורט במסגרת זו, אך די בכך כדי להצביע היטב על המגמה הכללית. בניגוד לרושם הראשון שהצגנו בפתיחה (ובוודאי בניגוד לדעת הסבורים כך אף במסקנה הסופית),⁴¹ המצב המתואר רחוק מלהיות 'אידילי'. תפקוד השבטים, גם כאשר הם מתאגדים לגוף אחד, לוקה מאוד בחסר, ואף הביא לתוצאות חמורות, שכדי לנסות לתקן נאלצים לבצע מעשים שהם בעייתיים כשלעצמם.

סיכום

ניסינו להראות, באמצעות ניתוח ספרותי קפדני של פרק י"ט ובחינת כמה נקודות בפרקים כ'-כ"א, כי הסיפור אכן מקיים את הציפיות של כותרות ההתחלה והסיום: "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה". לאורך פרק י"ט מתעוררת תחושה של ריקבון בתחום היחסים הבין-אישיים, בין ישירות, על ידי הפרטים המסופרים, ובין בעקיפין, על ידי האמצעים הספרותיים השונים. מתגלות מערכות יחסים בעייתיות מאוד בין איש לפילגשו ובין אדם לחברו.⁴² אין מדובר רק בחטאם המזעזע של אנשי הגבעה. לאורך הפרק כולו, דמויות נוספות מעוררות בהתנהגותן תחושות הנעות בין תמיהה לבין כעס ושאט נפש, ולפיכך אין שום אפשרות להגדיר

39. עיין אברבנאל, שופטים כ', מהד' תורה ודעת, ירושלים תשל"ו, עמ' קנה-קנו, ורמב"ן על התורה בראשית י"ט, ח. בעניין זה עיין גם מאמרו של גולדנר (לעיל, הערה 2), הנותן לעמדת ה' במלחמה פרשנות דומה לשלנו, אך גם מעט שונה.

40. הסיפור מזכיר מאוד במוטיבים רבים את המלחמה בעי, בספר יהושע, וייתכן שאף בזה טמון המסר על חוסר ניקיון הכפיים מצד העם, המוביל להפסדים וקרבתות בנפש.

41. ראה לעיל, הערה 2.

42. ראה: S. Niditch, 'The "Sodomite" Theme in Judges 19-20: Family, Community, and Social Disintegration', *CBQ* 44, 1982, pp. 365-378. במאמרה טוענת נידית' כי הכתוב טווה מהלך מוסרי של התפרקות החברה, שראשיתו בבעיה בין איש לאישה, המשכו בבעיות בין אדם לקהילה, כגון אי-הכנסת אורחים, וסופו במלחמת אחים כוללת.

רק את אנשי הגבעה כרשעים גמורים ואת כל השאר כטובים וכצודקים, כפי שניסו אחדים לעשות.⁴³ החל מהסצנה בבית האב-החותן, שככל שהיא מתפתחת כך היא מעלה תמיהה וחשד בשל התנהגותו החריגה, וכלה בהתנהגות הלוי וביחסו הלא-אנושי אל הפילגש, שכנראה קיים היה כבר מתחילה, אך הוא הולך ונגלה לעינינו בהדרגתיות, ומידרדר והולך. התנהגותו של הלוי כלפי פילגשו, אשר הולכת ומחמירה לאורך הפרק כולו, משקפת נורמות פסולות ביותר של התנהגות אנושית וחברתית. דווקא העובדה שבתחילה מוסווים אופיו ויחסו של הלוי תורמת לתחושת הריקבון שבאותה חברה. אף הזקן מאפרים, שלכאורה מהווה דמות חיובית, אינו יוצא נקי. באמצעים אלה ואחרים יוצר הכתוב את התחושה שלפחות 'משהו מאוד לא בסדר', אם לא רקוב לחלוטין, ובאמצעות האנונימיות של הדמויות הוא מכליל את התחושות לגבי החברה כולה. נראה שבכך מוצדקת האמירה "איש הישר בעיניו יעשה" (שיש לזכור שכשלעצמה אינה מדברת דווקא על מעשי רשע קיצוניים כדוגמת אונס או רצח). בחלק האחרון של דברינו הראינו כיצד הנהגת השבטים בפרקים כ'-כ"א, שאחרים תיארוה באופן אידילי, היא למעשה פגומה ביותר. בכך מחזקים פרקים אלה את הצורך במלך, ואינם טוענים נגדו.

43. גם טענת אמית (לעיל, הערה 2), ואחרים, בדבר המגמה האנטי-שאולית אינה נראית מבוססת, ואף נסתרת למשל מהשוואת ניתוח הגופה על ידי הלוי לניתוח הבקר על ידי שאול, כפי שכתבנו.