

ראשית

עיונים ביהדות

העורכים

אדם אפטרמן • קלייר סופרין
רונית עיר-שי • ישי רוזן-צבי

מזכיר המערכת

דוד ויצ'נר

כרך ח

ירושלים, תשפ"ד



מכון שאלום הרטמן
SHALOM HARTMAN
INSTITUTE

ראשית נערך על ידי:

דרור ינון (תשס"ט-תש"ע), יאיר לורברבוים (תשס"ט-תש"ע),
עדיאל שרמר (תשס"ט-תש"ע)

ראשית הוא כתב עת שפיט שיוצא לאור פעם בשנה בסיוע המרכז לחקר
המחשבה היהודית ולהגות עכשווית ע"ש פרץ בן אפרים ואיטה פרומה קוגוד,
מכון שלום הרטמן.

יש להעלות את כתב היד ושני תקצירים – באנגלית ובעברית – כאן, כשהם
ערוכים ומותקנים לפי ההוראות. המחברים יקבלו קובץ סופי של מאמרם
בפורמט PDF. האחריות לדעות המובעות במאמרים היא על המחברים.

כתובת המערכת: 'ראשית', מכון שלום הרטמן, ת"ד 8029, ירושלים 9108001.
לכל שאלה יש להיות בקשר עם דוד ויצ'נר, מזכיר המערכת.
דוא"ל: david.wietchner@shi.org.il

הכרך נערך עריכת לשון בידי רפאל זר

ISSN 2706-6096

תשפ"ד | 2024



לא רק אם ואחות: הדמויות הנשיות בספר משלי

רחלי פריש

לזכרו של רס"ל דוד שורץ ז"ל,
"גבור חיל ואיש מלחמה"
ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו",
שמסר נפשו על הגנת העם והארץ.

מבוא

ככלל, ספרות המקרא היא ספרות גברית. היא נכתבה בידי גברים, לקהל יעד של גברים, וגיבוריה המרכזיים הם גברים: מלכים, נביאים, כוהנים, שרי צבא, ראשי משפחות, אבות ובנים. אפילו אלוהים מאופיין כדמות גברית, ובדרמה המקראית המתארת את יחסי העם ואלוהים כיחסי איש ואישה, אלוהים ממלא את תפקיד הבעל האוהב והמקנא. הסופרים המקראיים אינם מדמיינים עולם ללא נשים ואינם מתעלמים מקיומן, אולם העיסוק בדמויות נשיות מוגבל ברוב המקרים לתפקידי אימהות, רעיות או אחיות דואגות. גם כאשר הן משפיעות על מהלך האירועים ואפילו מתמרנות את הדמויות הגבריות בסיפור, כמו בסיפור החלפת הברכות (בראשית כז) או סיפור תמר ויהודה (בראשית לח), הן פועלות באמצעים מתוחכמים מאחורי הקלעים ופעמים רבות בשירות אינטרסים של גברים. רק יצירות מקראיות

יחידות כמו רות, ועל פי פרשנויות מסוימות גם שיר השירים, מתארות דינמיקה נשית עצמאית.¹

גם עולמה של ספרות החוכמה המקראית – משלי, קהלת ואיוב – הוא עולם של גברים. אף שפתגמים עממיים בוודאי רווחו גם בפיהן של נשים, והמקרא אף מתאר שלוש נשים כבעלות חוכמה מיוחדת (שמ"א כה 3, שמ"ב יד 2, כ 16), קהל היעד של ספרי החוכמה הוא גברי במובהק. הקובץ הראשון בספר משלי (א-ט), המשמש מבוא לספר כולו, פונה אל הבן ומהיר אותו מפני סכנות האורבות לפתחם של גברים, כגון התחברות לכנופיה או פיתוי מצד אישה זרה. גם קובצי הפתגמים (י-ט) כוללים בעיקר הוראות, אזהרות ופתגמים המניחים כמובן מאליו נמען גברי. קהלת, למרות סיומת השם הנקבית, אף הוא גבר הפונה לקהל של גברים בלבד.² כך עולה לא רק מהפסקה המפורסמת "וּמְוָצָא אֲנִי מֵרַמְתָּ אֶת־הָאִשָּׁה אֲשֶׁר־הִיא מְצוּדִים וְחָרְמִים לְבָהּ אֲסוּרִים יְדִיהָ" (קהלת ז 26), שנתפסה לעיתים כביטוי מיוזגיני, אלא אפילו מהעצה המשקפת יחס חיובי לנשים: "רְאֵה חַיִּים עִם־אִשָּׁה אֲשֶׁר־אֶהְבֶּתָּ" (קהלת ט 9), שאין לה מקבילה הפונה לנשים בקהלת, או בספרות החוכמה בכלל. ספר איוב מתאר אף הוא מרחב פעולה גברי, שהנשים מוזכרות בו כמעט כבדרך אגב, ותמיד ביחסן אל הגבר.³

על רקע האופי הגברי המובהק של הספרות המקראית בכלל וספרות החוכמה בפרט, מפתיע במיוחד המקום המרכזי שדמויות נשיות תופסות בספר משלי. הקובץ הראשון בספר

1 בדינמיקה נשית עצמאית אני מתכוונת להתמקדות בעולמן הפנימי של נשים ולא־ינטראקציות שהן מקיימות בנפרד מהחברה הגברית. מסיבה זו אינני כוללת למשל את אסתר ברשימה זו, אף שבמרכז עומדת דמות נשית. רות, לעומת זאת, כוללת סצנות נרחבות המציגות דינמיקה בין נשים בלבד, ושיר השירים מתאר אינטראקציות שונות של הזוכרת עם "בנות ירושלים". לטענה ששיר השירים אף נכתב בידי אישה, ראו למשל: Shlomo D. Goitein, "The Song of Songs: A Female Composition," *Feminist Companion to the Song of Songs*, edited by Athalya Brenner-Idan, Sheffield 2001, pp. 58-66

2 להשערות באשר לצורת השם הנקבית ראו למשל: Choong-Leong Seow, *Ecclesiastes: a New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New York 1997, p. 95

3 על אף מקומן הזניח של נשים בספר איוב, יש מן החוקרים שסברו שלנשים הללו, ובעיקר לאשת איוב המתעמתת עמו בסיפור המסגרת (איוב א 9–10) תפקיד חשוב בהתפתחות האירועים בספר. ראו למשל Ellen van Wolde, "The Development of Job: Mrs. Job as Catalyst," *Feminist Companion to Wisdom Literature*, edited by Athalya Brenner-Idan, Sheffield 1995, pp. 201-221. הניגוד בין האזכור הכמעט־אגבי של אשת איוב ובנותיו ותפקידן המצומצם בספר המקראי בולט במיוחד בהשוואה למסורות מאוחרות, כמו תרגום השבעים לספר איוב, השם בפי אשת איוב נאום ארוך, וספר דברי איוב החיצוני, ששם מתוארות, למשל, בהרחבה השלכות הניסיון על אשת איוב, המתייסרת באובדן בניה ופרנסתה ומתה בייסוריה, ומתנות איוב לבנותיו המרוממות אותן לדרגת מלאכים. לדין במסורת המאוחרת מול זו המקראית באשר לאשת איוב ראו: חננאל מאק, אלא משל היה: איוב וספר איוב בספרות חז"ל, רמת גן תשס"ד, עמ' 55–62.

(א-ט) רווי בדמויות נשיות, חיוביות ושליליות, בהיקף חריג במקרא: האם-המחנכת לצד האב, האישה הזרה, אשת הנעורים, והדמויות המואנשות "אשת כסילות" ו"חכמות", ממלאות את עולמו של נמען ההוראות, הנתקל בנשים, כך נדמה, בכל אשר יפנה. גם היחידות החותמות את הספר סובבות סביב דמויות נשיות: אימו של המלך למואל, המייסרת את בנה ומזהירה אותו משתיית יין ומנשים (לא 1-9), והמזמור "אשת חיל" (לא 10-31), המקדיש 22 פסוקים לתיאור סגולותיה של האישה האידיאלית. כך נוצרת מעין "מסגרת נשית" לספר, הפותח וחותם בדמויות נשיות.

מדוע נשים תופסות מקום כה מרכזי בספר השייך למסורת שנשים לא היו חלק משמעותי ממנה, אם בכלל, ושהתפתחה, כך מקובל להניח, במרחבים גבריים מובהקים: חצר המלוכה, מעגלי הפוליטיקה והדיפלומטיה ומעגלי הסופרים?⁴ שאלה זו עולה ביתר שאת כאשר לדמותה המסתורית של אשת החוכמות: דמות נשית, בעלת מאפיינים אלוהיים, המייצגת את החוכמה. מוטיב החוכמה המואנשת והנשית הציג את דמיונם של סופרים בעת העתיקה ובימי הביניים, והוא הוסיף להתפתח ולקבל פנים חדשים בתולדות המסורת היהודית, שבה אשת החוכמות זוהתה כהתגלמות התורה או השכינה האלוהית, ובמסורת הנוצרית, שראתה בה את דמותה של מרים הבתולה או של רוח הקודש. מלבד הקושיה התאולוגית שדמות זו מציבה בפני ההשקפה המונותאיסטית העולה מחלקים אחרים בספר משלי, מתעוררת השאלה:

מדוע התגלם האידיאל המכונן של המסורת החוכמתית דווקא בדמות נשית?

אף שהתופעה נידונה לעיתים תחת הכותרת "נשים בספרות החוכמה", הדיון להלן יתמקד בספר משלי, ובייחוד בשאלת מקומן המרכזי של נשים בקובץ הפותח את הספר (משלי א-ט), מכיוון שלאמיתו של דבר, כפי שעולה מהסקירה שבפתח מאמר זה, התופעה מוגבלת במקרא לספר משלי. ספר איוב אינו מתייחס לנשים באופן החורג מהמקובל במקרא, וגם קהלת אינו מקדיש לנשים מקום מיוחד בהגותו.⁵

⁴ אימהות היו בודאי מעורבות בחינוך הבנים, כפי שעולה גם מהצגתן כמקבילות לאב בפסוקים כמו "שָׁמַע בְּנֵי מוֹסֵר אָבִיךָ וְאֵלֶיךָ תִּוְרַת אָבִיךָ" (משלי א 8). קאמפ מציינת שבספר משלי נמצא את הביטוי המובהק ביותר לסמכותה של האישה הישראלית ביחס לחינוך הבנים. ראו: Claudia V. Camp, *Wisdom and the Feminine in the Book of Proverbs*, Decatur 1985, 81-82. עם זאת המסורת החוכמתית הממוסדת לא נמסרה בידי נשים ונשים לא נתפסו כחלק ממנה.

⁵ בחיבורים מימי הבית השני, בן סירא וחוכמת שלמה, דמותה של החוכמה המואנשת דומיננטית ומפתחת, ובן סירא אף מקדיש הוראות ואזהרות רבות לאורך הספר לענייני נשים. לדיון על הדמויות הנשיות בספרים אלו ראו Matthew J. Goff, "The Personification of Wisdom and Folly as Women in Ancient Judaism", Géza G. Xeravits (ed.), *Religion and Female Body in Ancient Judaism and Its Environments*, Berlin 2015, pp. 128-154. אך אלו לא התפתחויות עצמאיות של הספרים הללו, אלא פיתוח של המורשת החוכמתית המוכרת והסמכותית של ספר משלי.

מקומן המרכזי של הנשים בספר משלי מובא לעיתים כראיה למעמדן החשוב של נשים במסורת החוכמתית ואפילו במסורת היהודית. תפיסה זו רווחת במיוחד בחברות דתיות, הרואות בדמויות הנשים החיוביות של ספר משלי אידיאל שיש לשאוף אליו, אך היא מצויה גם בספרות המחקר.⁶ במאמר זה אבקש להצטרף לחוקרים המתנגדים לגישה זו, ולהציע הסבר לתופעה זו שנראה לכאורה פרדוקסלי: השימוש בדמויות נשיות, חיוביות ושליליות, במבוא לספר משלי משמש אומנם להמחשת עקרונות חיוניים ומרכזיים לקיומה של המסורת החוכמתית, אך השימוש דווקא בדמויות אלו משקף את תפיסתן כ"אחר" האולטימטיבי ואת דחיקתן לשולי השית. מתוך ניתוח הדמויות הנשיות והקשרים ביניהן, אראה כיצד הדמויות הללו משתלבות במבוא לספר משלי, ואטען שתופעת ריבוי הנשים במסגרת הספר איננה תלויה בנסיבות היסטוריות אלא התפתחה כמענה לאתגרי המסורת החוכמתית בכלל, וכתוצאה מגיבוש ספר משלי בפרט.

במאמר שני חלקים עיקריים. בחלק הראשון אבחן את התופעה הכללית של ריבוי דמויות הנשים במשלי ואת מאפייניה, ואנחה את התפקיד שהדמויות הנשיות ממלאות במבוא לספר משלי. החלק השני יתמקד בדמותה החידתית של אשת החוכמות במשלי, שמאפייניה האלוהיים חורגים לכאורה מן הפרדיגמה שתוצג בחלק הראשון. דמות זו עוררה עניין רב במחקר, וחוקרים הציעו תאוריות רבות ושונות לנסיבות התפתחותה ולתפקידה במחשבת החכמים.⁷ באמצעות ניתוח תיאורי החוכמה בהקשרם המקומי בספר משלי ובמבט השוואתי אבקש להציע גישה אינטגרטיבית המדגישה את השילוב בין הפרגמטי לתאולוגי במחשבת החוכמתית של ספר משלי, ומבינה את דמות החוכמה המואנשת כהתפתחות פנימית, הממלאת חסר עקרוני במחשבת החכמים. השילוב בין מסקנות שני חלקי המאמר יאפשר להציג תמונה שלמה וקוהרנטית של תפקיד הנשים במבוא לספר משלי.

⁶ יודר, למשל, מנתחת את מזמור "אשת חיל" ומגיעה למסקנה שהוא מעיד על מעמדה הגבוה של האישה ועל עצמאותה בחברה היהודאית בתקופה הפרסית. ראו: Christine R. Yoder, *Wisdom as a Woman of Substance: A Socioeconomic Reading of Proverbs 1–9 and 31:10–31*, Berlin 2001. שרואר טוענת שהחוכמה המואנשת היא סימן לפתיחות של המונותאיזם בתקופה הפרסית, שהכיל דימי אלוהינישי לצד האל: Silvia Schroer, "Divine Wisdom and Post-Exilic Monotheism", *Wisdom Has Built Her House: Studies on the Figure of Sophia in the Bible* (trans. Linda M. Maloney and William McDonough), Collegeville 2000, pp. 15-51. ראו גם: Camp, *Wisdom and the Feminine* (above, n. 4), pp. 258-264.

⁷ כמקובל בקרב חוקרים העוסקים בסוגיה זו, אבהיר שההתייחסות להלן למחקר הקיים מצומצמת מאוד, בעקבות היקפה העצום של ספרות המחקר הקיימת בנושא והכיוונים השונים והמגוונים שהוצעו בהקשר זה. כבר בשנות השבעים והשמונים של המאה הקודמת חוקרים חשו שאין ביכולתם להקיף את המחקר הקיים אפילו ביחס לשאלת החוכמה המואנשת לבדה (וראו למשל: Gerhard Von-Rad, *Wisdom in Israel*, Nashville 1972, p. 144), והדבר נכון שבעתיים לאחר חמישה עשורים של מחקר שבהם התפתחו, בין היתר, גישות פמיניסטיות לחקר המקרא. הללו תרמו רבות לחקר הסוגיה, וכמה מן המחקרים הבולטים בגישה זו יוזכרו להלן.

זו לעומת זו: דמויות הנשים האנושיות בספר משלי

כיאה לספר המשתייך לסוגת ספרות החוכמה הדידקטית, המציגה בפני האדם דרך חיים סדורה וברורה, ספר משלי משקף תפיסת עולם דיכוטומית וסטראוטיפית במובהק. הוא כולל הוראות, אזהרות ופתגמים, המבוססים על קיומה של חוקיות קבועה בעולם, ומסווגים מעשים תכונות ובני אדם באופן חד: כחיוביים או שליליים, כמובילים להצלחה או לכישלון, לחיים או למוות. הדמויות בספר משלי אינן מורכבות ו"עגולות" אלא טיפוסיות: החכם, הצדיק והחרוץ, הפועלים בהתאם לדרך החוכמה, ומולם הכסיל, הרשע והעצל, הדוחים אותה. הדיכוטומיה נעשית מובהקת עוד יותר באמצעות הזיהוי הפנימי בין הדמויות המשתייכות לכל אחד מן הטיפוסים: החכם הוא גם צדיק, ישר וחרוץ, וכנגדו עומדים לא רק האוויל או הכסיל, אלא גם הרשע, הגאווה והכעסן.⁸

דמויות הנשים בספר משלי הן מופע מובהק של נטייה זו, וגם הן מתחלקות באופן ברור לטיפוס החיובי והשלילי.⁹ כל הנשים החיוביות – האם-המחנכת, אשת הנעורים, אשת החל והחוכמה המואנשת – מושלמות ואין בהן כל דופי; הן מוסריות, צנועות, חרוצות ועשירות. הנשים השליליות – האישה הזרה (המכונה גם "נוכרייה" ו"זונה") ואשת הכסילות – מושחתות מיסודן; הן בעלות מוסר מיני ירוד, ערמומיות, קולניות, שקרניות ועצלניות. תפיסת העולם הדיכוטומית מתבטאת כאן, כמו אצל הטיפוסים הגבריים, גם בקשרים הפנימיים בתוך כל אחת מן הקטגוריות. אשת החל והחוכמה המואנשת מתוארות שתיהן כבעלות ערך רב מפנינים, מדברות דברי טעם, חרוצות, נאמנות, מצליחות, מכללות ואף מעשירות את מוצאיהן ומעניקות להם כבוד. האישה הזרה ואשת הכסילות, לעומת זאת, מתוארות כמוחצנות, דוברות "חלקות", פתיניות, ומובילות לאסונות ואף למוות – ביתן מצוי בשאל והן מבקשות לגרור לשם את מי שייפול ברשתן.

⁸ ראו למשל Christl M. Maier, "Good and Evil Women in Proverbs and Job: The Emergence of Cultural Stereotypes," *The Writings and Later Wisdom Books*, edited by Nuria Calduch-Benages, et al., Atlanta 2014, pp. 77-92 (77-79). לתופעה מקבילה בספרות ההוראות המצרית, ראו Nili Shupak, "Positive and Negative Human Types in the Egyptian Wisdom Literature," *Homeland and Exile: Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honour of Bustenay Oded*, edited by Gershon Galil et al., Leiden 2009, pp. 245-260.

⁹ Christl M. Maier, "Wisdom and Women—Wisdom of Women," *Gerhard von Rad and the Study of Wisdom Literature*, edited by Timothy J. Sandoval, Bernd U. Schipper, Nili Shupak, "Female Imagery in Proverbs 1-9 in the Light of Egyptian Sources," *Vetus Testamentum* 61 (2011), pp. 310-323 (313-314). (ראו גם בספרות המצוטטת שם).

ואולם, אף שהחלוקה הדיכוטומית והסטראוטיפיזציה מאפיינות את תפיסת העולם החוכמתית באופן כללי, תיאורי הנשים בספר משלי בכל זאת יוצאי דופן. בניגוד ליצירות חוכמתיות אחרות מן המזרח הקדום, מן המקרא ומן הספרות הבת־מקראית, ספר משלי אינו מסתפק בהוראות ובאזהרות הנוגעות בסוגי הנשים שיש לקרב או להרחיק, אלא מזהה את הדמויות הנשיות, במרומז ובמפורש, עם הבחירה בדרך חיים כוללת – דרך החוכמה או הכסילות, הטוב או הרע. לצד זאת, כפי שנראה להלן, הוא אינו זונח את הממד הקונקרטי של האזהרות הנוגעות בנשים מציאותיות. האופן שבו הרבדים הללו משתלבים, כך אטען להלן, הוא המפתח להבנת תפקיד הדמויות הנשיות בספר משלי.

נפתח באישה הזרה, דמות ייחודית למשלי א-ט, הנעדרת מספרים מקראיים אחרים. כאן, לעומת זאת, היא מוצבת בראש רשימת הסכנות האורבות לתלמיד, נמען ההוראות (ב 16–19; ה; ו 24–35; ז). אף שמספר חוקרים הניחו שזרותה של האישה נובעת ממאפיינים אתניים או לאומיים, הללו כלל אינם מוזכרים בכתובים.¹⁰ מאפיין הזוהות העיקרי של אישה זו, המכונה "זרה", "נוכרייה" ולעיתים גם "זונה", הוא היותה אשת איש, המקיימת קשרים מיניים מחוץ למסגרת הנישואין. בכך היא פוגעת במסגרת המשפחתית, אבן היסוד של החברה המקראית. פרט לכך היא מתוארת כמי שפורעת כל סדר חברתי ומעשיה מביאים על האדם אסונות, דחייה חברתית ומוות. האזהרות מהתפתות לאשת איש אינן ייחודיות כשלעצמן, והן נפוצות במסורת החוכמה המזרח־קדמונית,¹¹ אולם במשלי א-ט הן מקבלות גוון דרמטי הנעדר

¹⁰ במחקר הועלתה השערה, שזכתה לפופולריות מסוימת, ולפיה ההוראות מזוהות מפני אישה ממוצא אתני זר, והן מבקשות למנוע נישואי תערובת. חוקרים מסוימים רואים בכך הוכחה, או לפחות ראיה תומכת, לתיארוך משלי א-ט לתקופה הפרסית, שבה התנהל פולמוס בשאלת הנשים הנוכריות (עזרא ט-י). ראו למשל: Joseph Blenkinsopp, "The Social Context of the Strange Woman of Proverbs 1–9 and Post-Exilic Judean Society", *Biblica* 72 (1991), pp. 457–473; Harold C. Washington, "The Outsider Woman", *Second Temple Studies II*, edited by Tamara C. Eskenazi and Kent H. Richards, Sheffield 1994, pp. 217–242. אולם, כפי שכבר העירו רבים, הביטויים "זר" ו"נוכרי" במקרא אינם מצביעים דווקא על שייך לאומי לעם אחר. הזר או הנוכרי הוא מי שאינו שייך להקשר ספציפי, למשל אדם שאינו חלק ממשק הבית (מלכים א ג 18) או ישראלי במעגלי כהונה (ויקרא כב 10 ועוד רבים). ראו למשל Michael V. Fox, *Proverbs 1–9* (Anchor Bible), New York 2000, pp. 139–140. מכאן שאין ראיות טקסטואליות לכך שהבעיה ביחסים עם אישה זרה קשורה בזוהות לאומית או במוצא זר, אלא בבעיה העיקרית המפורשת בכתוב, היא אשתו של אדם אחר. וראו: Tova Forti, "The 'Isha Zara' in Proverbs 1–9: Allegory and Allegorization", *Hebrew Studies* 48 (2007) pp. 89–100 (98–99).

¹¹ להוראות מצריות ראו למשל הוראות פתחתפתגם 18; הוראות אני B16 13–17; וכן בהוראות הדמוטיות המאוחרות, הוראת ענח־ששנקי (17, 3; 23, 6–7) פפירוס אינסניגר 8, 8–11 ועוד. להוראות מספטומיות: משלי שורופכ, מהדורה בבליית עתיקה, 33; 258–259 (לגבי אונס של אשת איש); וכן ביצירה "שמע את העצה" (Yoram Cohen, *Wisdom From the Late Bronze Age*, Atlanta 2013, pp. 84–101 שורה 27).

מטקסטים מקבילים. כמה מתיאוריה נדמים כמעט דמוניים ותוצאות המפגש עימה גורליות – ביתה של האישה הזרה מוביל אל השאול או מצוי שם (ב 18, ז 27) והיא עצמה מתוארת כגורמת להרג המוני (ז 26). התופעות הללו רומזות לכך שבעיני מחבר הטקסטים הללו, להתפתות לקסמי האישה הזרה יש משמעות החורגת מזו של מעידה מקומית, והיא משפיעה על כל חייו של התלמיד.

משמעות זו נעשית מובהקת כאשר מתבוננים במערכת הזיקות הנוצרת בין הדמויות הנשיות במשלי א-ט ובמיוחד בהקבלה בין דמויות ממשיות לאלגוריות. כפי שצוין לעיל, בין האישה הזרה ובין דמותה האלגורית של אשת הכסילות, המייצגת את נטישת דרך החוכמה, קיימות זיקות רבות.¹² אומנם זיקות אלה מרימות תרומה לטשטוש בין האזהרות הקונקרטיזם ובין הרובד האלגורי, אך הן צפויות למדי לאור שייכותן של שתי הדמויות לטיפוס השלילי ונטייתו של הספר לסטראוטיפיזציה ודיכוטומיה. לעומת זאת, הזיקות הקיימות בין האישה הזרה ובין החוכמה המואנשת אינן צפויות או מתבקשות, שהרי האחת מציאותית ומייצגת את הטיפוס השלילי, והשנייה מייצגת ערך מופשט או דרך חיים ושייכת לטיפוס החיובי. אף על פי כן, בין שתי הדמויות קיימת מערכת קשרים מסועפת, המציבה אותן כמעין תמונת מראה זו של זו.¹³ מחד גיסא, הדמויות מתאפיינות בתכונות ובמעשים דומים: כוחן של השתיים בלשונן, שתיהן מצויות בחצות, שתיהן פונות ישירות אל בני האדם ומפתות אותם ללכת בדרכן, שתיהן מנחות או מובילות את האדם ב"דרך" (המשמשת אף היא מטפורה), והיחס לשתייהן מתואר במונחי אהבה. מאידך גיסא, ודווקא על רקע הדמיון הרב, בולטים ההבדלים העמוקים בין הדמויות: האישה הזרה מדברת "חלקות", שקרים, ואילו החוכמה דוברת "מישרים"; האישה הזרה מושחתת מוסרית, מרמה ובוגדת, החוכמה דורשת חסד וצדק; האישה הזרה מוליכה את האדם אל השאול, החוכמה מדריכה אותו בדרך המובילה לחיי הצלחה ושגשוג.¹⁴

¹² Forti, "Isha Zara" (above, n. 10), p. 91

¹³ Claudia V. Camp, *Wise, Strange, and Holy: The Strange Woman and the Making of the Bible Gender, Culture, Theory*, Sheffield 2000

¹⁴ פוקס שולל את הניגוד בין האישה הזרה ובין החוכמה המואנשת, וטוען שהדמות המנוגדת לאישה הזרה היא אך ורק האישה החוקית של האדם. Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), p. 262. אולם למעשה רשת הזיקות בין החוכמה המואנשת ובין האישה הזרה היא הצפופה ביותר מכל המקבילות האחרות בין הדמויות הנשיות, ולצד השיקולים הנוספים שיוזכרו להלן, קשה לבטל את ההקבלה ביניהן כמקריית בלבד.

פרט לכך, בשלוש מתוך ארבע האזהרות הנוגעות באישה הזרה, החוכמה מתוארת כמי שביכולתה להציל את התלמיד מסכנותיה. כך למשל במשלי ו 20–24:

נְצַר בְּנֵי מִצְוֹת אָבִיךָ וְאַל־תִּטַּשׁ תּוֹרַת אִמֶּךָ
 קִשְׁרִים עַל־לִבֶּךָ תִּמְיֵד עֵנְדָם עַל־גְּרָמְךָ
 בְּהִתְהַלֵּכְךָ תִּנְחָה אֶתְךָ בְּשִׁכְבְּךָ תִּשְׁמַר עֲלֶיךָ וְהִקְיֹצוֹת הִיא תִּשְׁיַחֶךָ
 כִּי נָרַמְצוּהָ וְתוֹרָה אֹרֵךְ וְדָרֶךְ חַיִּים תּוֹכַחֹת מוֹסֵר
 לְשִׁמְרֶךָ מֵאִשֶׁת רַע מִחֻלְקֹת לְשׁוֹן נְכָרֶיהָ

המעבר מסגולותיה המופלגות של החוכמה ומההפצרות לנצור אותה ולהוקירה בכל עת לאזהרה הקונקרטיט נגד האישה הזרה נחוות כנפילת מתח וכמעט כאכזבה. האם הסיבה המרכזית לנצור את החוכמה מסתכמת בהגנה מפני פיתויי האישה הזרה? פער זה הוביל פרשנים לקביעה שתיאור האישה הזרה כאן הוא למעשה אלגוריה לדרך החיים המנוגדת לחוכמה. כך למשל מפרש רש"י:

לשמרך מאשת רע – ועל כרחך לא דיבר שלמה על "אשה רעה" אלא כנגד המינות שהיא שקולה כנגד הכל. שאם תאמר אשה זונה ממש, וכי זה כל שכרה ושכחה של תורה ששומרת מן הזונה לבדה?¹⁵

פרשנות מסוג זה אינה מוגבלת לפסוקים הללו. לאור מאפייניה הייחודיים של האישה הזרה וההנגדה הנוצרת לכל אורך הקובץ הראשון בספר משלי בין דמותה ובין הערך המופשט של החוכמה, פרשנים רבים, מסורתיים וחדשים, נטו להפקעת הרובד המוחשי מתיאורי האישה הזרה והעמדתם על הרובד האלגורי בלבד.¹⁶ ואולם, האזהרות המפורטות מפני התפתות

¹⁵ רש"י מניח זהות מוחלטת, שאינה מאפיינת את החוכמה המקראית עצמה, בין החוכמה לתורה ובין הכסילות לעבודה זרה. בכך הוא ממשיך מסורת ששורשיה נעוצים באסכולה הדויטרונומית, מתרחבת בתקופת בית שני והופכת לזרם המרכזי בתקופת חז"ל.

¹⁶ אלגוריזציה של האישה הזרה מצויה כבר בתרגום השבעים, ראו למשל Johann Cook, "Isha Zara (Proverbs 1-9 Septuagint): A Metaphor for Foreign Wisdom?", ZAW 106 (1994), pp. 458-476, וכן במגילת קומראן 4Q184, המציגה את האישה הזרה כאלגוריה לרע בעולם. להשוואה בין האלגוריזציה בשני הטקסטים הללו ראו Matthew J. Goff, "Hellish Females: The Strange Woman of Septuagint Proverbs and 4QWiles of the Wicked Woman (4Q184)", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 39 (2008), pp. 20-45. פירוש אלגורי רווח נוסף רואה את האישה הזרה כמייצגת את הכפירה בכלל ואת הנצרות בפרט. ראו למשל בבלי עבודה זרה יז ע"א. האלגוריזציה בולטת בין היתר בפרשנות הפמיניסטית, ראו למשל Camp, Wise Strange and Holy (above, n. 13), p. 13. שם קאמפ מגדירה את מטרת הספר: "This book examines the paradigmatic example of

למעשה מיני עם אישה זו, הכוללות גם תיאורים מעשיים של העונשים המצפים לחוטאים מידי הבעל הנבגד והקהילה (ה 9-14, ו 27-35), מוכיחות שההוראות נועדו בראש ובראשונה להזהיר מפני התנהגות מינית בעייתית ואינן אלגוריה.¹⁷ קיומן של הוראות דומות במסורת חוכמה מזרח קדמוניות תומך בפרשנות זו.¹⁸

לפנינו אפוא אזהרות קונקרטיות לגבי חטא הניאוף עם אשת איש, אך כאלו המציגות חטא זה כהכרעה דרמטית בין אימוץ החוכמה לנטישתה או בין חיים למוות. במקום לראות באזהרות הללו אלגוריה המבטלת את הפן המוחשי, אני מציעה להבין אותן כחטא פרדיגמטי, המסמל או מבשר את נטישת הדרך החוכמתית.¹⁹ כלומר, האזהרות הללו משמרות את הרובד המעשי, המשותף להן ולטקסטים חוכמתיים אחרים, תוך שהן מציגות את חטא האישה הזרה כבחירה מכרעת באורח חיים פסול המוביל בהכרח אל האבדון. הסטראטיפיזציה והחלוקה הדיכוטומית של דמויות טיפוסים, האופייניות למסורת החוכמה, מרימות תרומה לגישור בין הרובד הקונקרטי למופשט והן מרכיב חיוני ביצירת המעמד הפרדיגמטי של חטא האישה הזרה.

the Strange Woman and her counterpart in Proverbs, the female personification of "Wisdom". לדיון מפורט בפרשנות האלגורית ומניעה, הכולל שיקולים נוספים לאלה שהוצעו לעיל ראו Forti, "Isha Zara" (above, n. 10)

Forti, "Isha Zara" (above, n. 10), p. 262
Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), p. 262
(above, n. 10), pp. 96-100

Shupak, "Female Imagery" (above, n. 9), pp. 313-314

ניוסם סבורה שזו טעות להפריד בין הפרגמטי למטפורי בהקשר הנוכחי, מכיוון שחשיבה סמלית הקשורה בפעולות של חפצים או של בני אדם תמיד תכלול את שני הרבדים, Carol A. Newsom, "Woman and the Discourse of Patriarchal Wisdom," *Reading Bibles, Writing Bodies*, edited by Timothy K. Beal and David Gunn, London and New York 2002, pp. 132-147

זאת אני סבורה שהעובדה שהגלישה הברורה בין הקונקרטי לאלגורי המתרחשת רק כאן ולא בכך סירא או בחוכמת שלמה למשל, שומטת את הקרקע תחת הטענה של ניוסם שהרבדים הללו תמיד יבואו יחד כאשר מדברים על התנהגות של בני אדם באופן סמלי, ומבהירה שהשילוב בין הקונקרטי לאלגורי הוא אלמנט יסודי ביחס לנשים במשלי א-ט. בניגוד לקאמפ (Camp), *Wisdom and the Feminine* [above, n. 4], pp. 116-117 הטוענת שהאישה הזרה היא סמל לכל פריצות מינית, והיא למעשה קונסטרוקציה דמיונית שבנויה כניגוד לחוכמה המואנשת, אני סבורה שהאזהרות מכוננות כנגד חטא ספציפי של יחסים מיניים מחוץ למסגרת הנישואים, שמקבל מעמד מיוחד מסיבות שונות שיפורטו להלן, אך לא מאבד מממשותו. וראו ביקורתו של פוקס על התנחלה המוקדמת של החוקרים המבטלים את הרובד הממשי של האזהרה מכיוון שהם מניחים שחטא ספציפי כזה לא הולם את המקום הנרחב שתופסות אזהרות האישה הזרה במשלי א-ט. Fox,

Proverbs 1-9 (above, n. 10), p. 262

זיהוי של המעשה הקונקרטי עם הבחירה בדרך חיים קיים גם ביחס לנשים החיוביות, אם כי לא בעוצמה זהה. אשת הנעורים, למשל, מצטרפת לחוכמה כניגוד לאישה הזרה:

יְהִי־מְקוֹרָהּ בְּרוּךְ וְשִׁמְחַ מְאֹדֶת נְעוּרָהּ

אֵילַת אֲהָבִים וְיַעֲלֶת־חַן דְּדִיהָ יְרוּךְ בְּכָל־עֵת בְּאַהֲבָתָהּ תִּשְׁגָּה תַמִּיד

וְלָמָּה תִּשְׁגָּה בְּנֵי בְזָרָה וְתִחַבֵּק חֵק נְכָרֶיהָ (משלי ה 18–20)

בהוראה זו התלמיד נקרא לדבוק באשת הנעורים כהגנה מפני פיתויי האישה הזרה במישור המעשי, בעוד החוכמה, שהתלמיד נקרא לדבוק בה בפתיחת ההוראה, מספקת הגנה כללית יותר, מופשטת, המאפשרת לתלמיד לבחור באפשרות הנכונה (ה 1–2). שיתוף הפעולה ביניקן בהגנה על הנער מסכנות האישה הזרה, לצד רגש האהבה שהנער נקרא לגלות כלפי שתייהן, יוצרים זיקה מסוימת בין השתיים.

אולם נדמה שהגלישה מן הרובד המעשי לרובד הסמלי משמעותית במיוחד דווקא בדמות נשית המופיעה בחתימת משלי – אשת החיל (משלי לא 10–31). מזמור זה, השייך על פי המשוער לרובד מאוחר למשלי א–ט, שהוסף כמעין נספח לספר,²⁰ מוסיף לגלריית הדמויות הנשיות דמות המגלמת את מכלול התכונות האידיאליות של האישה בספרות החוכמה; היא חרוצה, זריזה, נבונה, מחושבת, גומלת חסד, אמינה, מעשירה את בעלה ומקנה לו כבוד והערכה מצד החברה. אישה זו היא עמוד התווך של המשפחה. היא מטפלת בבעלה, בילדה ובבני ביתה, דואגת לכל מחסורם, מחנכת ומשגיחה.

בתיאוריה של אשת החיל נשזרים כמה ביטויים המאפיינים את החוכמה במשלי א–ט, כמו למשל ערכה הרב מפנינים, יראת ה' שבה או פיה הדובר חוכמה וחסד.²¹ אולם דווקא דמותה של האישה הזרה במשלי פרק ז היא המשקפת את הזיקות הרבות ביותר, ניגודיות ברובן, לאשת החיל: שתייהן נשואות, אולם האישה הזרה בוגדת בבעלה ופועלת מאחורי גבו ואילו אשת החיל היא אם ורעיה נאמנה הזוכה לאמון בעלה; שתייהן פועלות בלילה, אולם בעוד האישה הזרה יוצאת ללכוד נערים תמימים ברשתה, אשת החיל עובדת לפרנסת בני ביתה; שתייהן מתאפיינות בכוח הדיבור, אולם האחת דוברת חלקות, והאחרת פותחת פיה בחוכמה; בתיאורי שתייהן נזכרים "מרבדים" ובדים יקרים, אך האישה הזרה משתמשת בבדים לפיתוי הנער, ואילו אשת החיל טווה בחריצות לטובת בני ביתה תוך שהיא דואגת גם לעניים ולנזקקים; הבית משמש נקודת ייחוס מרכזית בתיאורי שתייהן, אולם האישה הזרה מתוארת כמי ש"בביתה לא ישכנו רגליה", ולעומת זאת, הבית הוא מקום פעולתה העיקרי של אשת

²⁰ Michael V. Fox, *Proverbs 10-31* (Anchor Bible), New Haven 2009, p. 849
²¹ מאפיין נוסף הקושר בין אשת החיל לחוכמה הוא הקריאה לחכם או לתלמיד למצוא אותו. מאפיין זה מחזק גם את הניגוד בין ובין האישה הזרה, המתאפיינת בכך שהיא אורבת לאדם וצדה אותו. ראו: Tova Forti, "Hunting and Searching: Contrasting Patterns of Female Behavior in Wisdom Literature," *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 34 (2020), pp. 22-41

החיל, ה'צופיה הליכות ביתה', שגם המסחר שבו היא עוסקת מיועד בסופו של דבר למילוי צורכיהם של בני הבית.

כפי שראינו ביחס לאישה הזרה, גם במקרה של אשת החיל פרשנים מסורתיים וחדשים הציעו שמדובר באלגוריה לדרך החוכמה.²² אך לאור הפירוט המעשי הנרחב של מעשי אשת החיל, שאין להם מקבילה בתיאורי החוכמה, והצגתה כתמונת מראה לאישה הזרה, נדמה שהצדק עם המגדירים את אשת החיל כהתגלמות האידיאל החוכמתי של האישה הטובה, הרעיה הראויה לאדם החכם והניגוד לאישה הזרה שממנה יש להתרחק.²³

אם ההיענות לפיתויי האישה הזרה מסמלת את נטישת דרך החוכמה, הבחירה באשת החיל המציאותית מסמלת את הדבקות בדרך החוכמה. לצד החוכמה המואנשת, אשת הנעורים והאם-המחנכת, גם היא נתפסת כבחירה הנכונה, זו שתגן על הנער מפני קסמי האישה הזרה או מפני הבחירה בדרך הכסילות. כך נוצרת מערכת של דמויות נשיות – מציאותיות ואלגוריות – הקשורות ביניהן ברשת של זיקות ישירות וניגודיות. באמצעות הזיקות הללו, החוצות את הגבול בין הוראות הנוגעות לנשים בשר ודם לערכים מופשטים, מצטיירת תפיסת עולם המציגה את המעשה היחיד של החבירה לאישה מסוימת כבחירה מכרעת בדרך חיים, וכן להפך – האימוץ או הדחייה של אורח החיים החוכמתי הם שיקבעו האם הנער יתפתה לסכנות האישה הזרה או יינצל מהן.

אך כיצד ומדוע הפכה האישה לסמל לדרך הישרה או לסטייה ממנה? המין הדקדוקי הנקבי של רוב מונחי החוכמה (חוכמה, בינה, דעת, תבונה וכו') וכן של המונחים הנגדיים כסילות וסכלות, סייע בוודאי להאנשת החוכמה והאנטיתזה שלה כדמויות נשיות. ואולם אי אפשר לתלות בכך את התופעה כולה.²⁴ אף שהמין הדקדוקי של מונחי החוכמה בוודאי תרם לעיצוב האלגורי של הערכים המופשטים כנשים, אין בכך סיבה מספקת לדגש החריג שהושם על המעשה הקונקרטי של ההתפתות לאישה הזרה ולהצגתו כסמל לעזיבת דרך החוכמה. אפשרות נוספת שעלתה במחקר קשורה בקהל היעד של ההוראות: נערים צעירים. יש מן החוקרים שסברו שהצגת החוכמה בדמות אישה עשויה להיות מעין ניסיון מצד המורה

²² כך למשל רש"י: "אשת חיל – היא התורה". לפרשנות אלגורית מודרנית: Thomas P. McCreech, "Wisdom as Wife: Proverbs 31: 10-31," *Revue Biblique* 92 (1985), pp. 25-46. יש מן החוקרים שסברו שהיקף פעולותיה החריג של אשת החיל מעמיד אותה בהכרח כאלגוריה, Jutta Hausmann, "Beobachtungenzu Spr 31,10-31", *Alltestamentliche Glaube und Biblische Theologie (FS H. D. Preuss)*, edited by Jutta Hausmann and Hans-Jürgen Zobel, Stuttgart 1992, pp. 261-266; Ronald E. Murphy, *Proverbs* (WBC), Nashville 1998, pp. 245-246

²³ Fox, *Proverbs 10-31* (above, n. 20), p. 912; Goff, "Personification" (above, n. 5), p. 131

²⁴ Hans-Jürgen Hermisson, "Zur 'feministischen' Exegesis des Ats", *EpD/Evangelische Information* 52a/90 (1990), pp. 3-7

להחיות את חומר הלימוד באמצעות דמות נשית מושכת או לתצל את האנרגיה הארוטית של תלמידיו המתבגרים לדרך הנכונה.²⁵ אולם נדמה שההמרה הישירה של הדחף המיני של התלמידים לאנרגיה אינטלקטואלית אינו תואם את האופן שבו מוצגת החוכמה בספר משלי. האדם אומנם נקרא לאהוב את החוכמה ולחבקה (ד 8) והחוכמה המואנשת מצהירה בפרק ח "אֲנִי אֶהְבֵּיה אֶהָב וּמִשְׁחֵרִי יִמְצְאֵנִי" (17) ומבטיחה "לְהַנְחִיל אֶהְבֵּי יֵשׁ וְאַצְלִתִּיהֶם אֲמַלֵּא" (21), אך בכל המקרים אין כל נימה ארוטית באהבה זו,²⁶ ונדמה שצודקים החוקרים הטוענים שהחוכמה מדומה לאלה או לפטרונות המבטיחה שכר לדבקים בה, ולא לרעיה או למאהבת.²⁷ גם אם הבחירה בנשים כסמל וכאלגוריה לאימוץ דרך החוכמה או לנטישתה עשויה להיות קשורה בשלב הלימינלי שבו מצוי קהל היעד, לא מדובר בהמרה ישירה של אנרגיה ארוטית. עלינו לחפש אפוא היבט מרכזי אחר הקושר בין הרבדים ומאפשר יחס ישיר זהה בין המעשה המוחשי ובין תוצאותיו הכוללות.

הניגוד בין הדמויות הנשיות שנבחן בהרחבה לעיל נוגע במאפיינים רבים, אולם כל המאפיינים הללו נעוצים בתמה מרכזית אחת: סדר מול כאוס. הסדר והכאוס הם מושגי מפתח במחשבה החוכמתית. חוקיות קבועה וסדורה, שאירועים בלתי צפויים אינם מְפְרִים אותה, היא הבסיס לכל המפעל החוכמתי. הקביעות והסדר בעולם הם המאפשרים לחכמים לתכנן את דרכם או לפעול בצורה מושכלת, באמצעות הבנת היחס שבין מעשה לתוצאתו ויכולת הניבוי הנגזרת ממנו.²⁸ משום כך מסורת החוכמה במקרא, כמו גם במזרח הקדום, היא מסורת שמרנית במהותה, שהשאיפה לשימור הסדר היא אחד ממאפייניה הבולטים. לעומת זאת, הכאוס הוא האיום הגדול ביותר בעולמם של החכמים, מכיוון שבעולם כאוטי אי אפשר לתכנן מהלכים או לצפות את תוצאותיהם. החוכמה מזוהה אפוא עם שימור הסדר, והכסילות, לעומתה, עם הכאוס.

²⁵ כך למשל Bernhard Lang, *Frau Weisheit: Deutung Einer Biblischen Gestalt. Patmos-* 25
Richard J. Clifford, *Proverbs (OTL)*, Louisville *paperback*, Düsseldorf 1975
Von-Rad, *Wisdom (above. N. 7)*, pp. 166-170 וכן 1999, p. 28
האינטלקטואלית בתיאורי החוכמה במשלי א-ט (כמו גם בכן סירא ובחוכמת שלמה), אף שהוא
לא מתמקד דווקא בקהל היעד הצעיר. אולם פון ראד אינו מבחין בין תיאורי האהבה לחוכמה
במשלי, בן סירא וחוכמת שלמה, ומייחס לתיאורים בספר משלי נימה של אהבה רומנטית
שלהערכתי נעדרת מהם (ראו להלן).

²⁶ העדרה של נימה ארוטית במשלי בולט במיוחד בהשוואה לכן סירא או לחוכמת שלמה, ששם
החוכמה מתוארת במפורש כלה, כרעיה או כמושא תשוקה. ראו למשל בן סירא ט 2 (אם כי
שם אשת הנעורים מופיעה בתקבולת עם האם), ובייחוד בשבח החוכמה בכן סירא נא, מג-מה
ובחוכמת שלמה ח ב, ט.

²⁷ William McKane, *Proverbs (OTL)*, London 1970, p. 306

²⁸ ראו למשל: Hans-Jürgen Hermisson, "Observations on the Creation Theology in
Wisdom," *Israelite Wisdom: Theological and Literary Essays in Honor of Samuel Terrien*,
edited by John G. Gammie et al., Missoula 1978, pp. 43-57 (44)

בחלוקה הדיכוטומית שראינו לעיל, הנשים החיוביות המציאותיות הן התגלמות הסדר. הן ישרות, נאמנות, חרוצות ויעילות (ראו לעיל), נשות משפחה המתעלות את האנרגיה המינית לאפיקים ראויים ומוסדרים חברתית (ה 19), יולדות ילדים ומחנכות אותן באופן המכוון את הדור הבא של משמרי המסורת (א 8, ו 20, לא 27). מאפייניה של החוכמה המואנשת משקפים אף הם את רעיון הסדר: היא דוברת צדק ומישרים (ח 6–9), היא נכחה בזמן הבריאה (ח 22–31), כלומר ברגע ייסוד החוקיות והסדר הקוסמי, היא מייצגת את הכוח המכוון את רשויות השלטון (ח 15–16), מנחילה את ההוראות המשמרות את הסדר (ח 34) ומוכיחה – בנאום כמעט נבואי – את המפירים אותו (א 20–32). מנגד, האישה הזרה היא התגלמות איום הכאוס החברתי: היא מפירה את ההיררכיה המגדרית, חותרת תחת בעלה, מקיימת יחסי מין מחוץ לנישואין, משקרת וגונבת. מאפייניה של אשת הכסילות דומים, כפי שראינו, לאלה של האישה הזרה, וכמוה גם היא מובילה אל השאול, משכנם של כוחות הכאוס.

הזיהוי בין טיפוסים הנשים ובין הרעיונות המופשטים של הסדר והכאוס משקף תפיסה הרואה בנשים סיכוי וסיכון: מחד גיסא הן המשמרות העיקריות של הסדר והמסורת, הן היולדות והמחנכות; מאידך גיסא הן עלולות לפרוץ את הגבולות, לערער את יסודות המשפחה ולדרדר את האדם בדרך המובילה אל הכאוס המוחלט. קרול ניוסם הציעה שתפיסה כפולה זו משקפת את מקומן של נשים בחברה הפטריארכלית כמי שנדחקות לשולי החברה, וממקומן על גבולותיה יש בכוחן לשמר את המבנה החברתי או לפורר אותו.²⁹ הן מגינות על האדם מפני הכאוס דווקא מכיוון שהן הרכיב החברתי הקרוב ביותר אל פריצת הגבולות והסדרים: מנגד, סמיכותן לגבול טומנת בחובה איום תמידי בפריצת הגבולות ומעבר לצד האסור.³⁰ אם האדם יבחר באישה טובה, צנועה, חכמה וחרוצה, שתקים עמו בית ותשמור על גבולות המשפחה ועל ערכיה – הסדר החיוני יישמר. לעומת זאת, אם הוא יבחר באישה רעה, מושחתת מוסרית, הוא יגרר אחריה אל הכאוס.

תפיסה זו, כפי שמעירות חוקרות פמיניסטיות, השפיעה על היווצרות הסיווג המוכר של נשים בידי גברים לאורך ההיסטוריה באופן דיכוטומי לשני טיפוסים – הקדושה, שאותה מעריצים, והזונה, שאותה מגנים – תוך התעלמות מכך שנשים הן סובייקטים חיים מורכבים ודינמיים.³¹ חלוקה דיכוטומית זו משקפת את העובדה שנשים נתפסות בספר משלי

²⁹ Newsom, "Patriarchal Wisdom" (above, n. 19), pp. 132-147

³⁰ ראו במיוחד את הציטוט שניסם, לעיל הע' 19, מביאה בעמ' 129 מתוך: Troi Moi, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*, London 1985, p. 167

³¹ Newsom, "Patriarchal Wisdom" (above, n. 19), pp. 129-131; Maier, "Wisdom and Women" (above, n. 9), p. 222; Maier, "Good and Evil" (above, n. 8), pp. 77-92

כאובייקטים שאינם חלק מהשיח, כמו גם את החשש מהפעלת כוחן על משתתפי השיח. האישה הזרה היא התגלמות הסכנה, אך גם הפיתוי והריגוש;³² האישה החכמה, הטובה, היא התגלמות הסדר והיציבות.

מגוון הדמויות הנשיות והשילוב בין הרובד הקונקרטי לאבסטרקטי משקפים אפוא צורך קיומי בשימור הסדר. הנשים המציאותיות – הטובות והרעות – מייצגות את הסדר ואת הכאוס בחיי היומיום; החוכמה והסכלות – את האופן שבו הסדר והכאוס מתבטאים בדרך חיים כוללת. היחס בין הרבדים הללו ממחיש מחד גיסא את עקרונות דרך החיים החוכמתית – הדורשת עמל והשקעה, חריצות, מוסר גבוה – במונחים המוכרים לתלמידים מחיי היומיום, ומאידך גיסא מקנה לאדם כלים להתמודד עם איום הכאוס הכללי באמצעות פריטתו להנחית מעשיות ומוחשיות. בהתאם להשקפת העולם החוכמתית, האדם מסוגל ונדרש לשלוט בגורלו. הבחירה בהקמת משפחה ובחיים הדורשים השקעה ועמל היא הבחירה שתוביל את האדם לחיים של הצלחה ושגשוג. לעומת זאת, ההתפתות לחיים חסרי המחויבות וחסרי הגבולות שאותם מבטיחה האישה הזרה, אפילו באופן רגעי וחד־פעמי, יוביל לאסון. בהקשר זה, ההקבלה בין טיפוסים הנשים ממחישה גם את הקושי הטמון בבחירה בין הדרכים, ואת מה שמונח על הכף: שתיהן פונות לאדם ומציעות אפשרויות שנראות לכאורה דומות, אך אלו המוצעות בידי האישה הזרה קוסמות יותר: הן קלות יותר להשגה, מציעות ריגוש גבוה יותר ואינן דורשות השקעה ומחויבות. אולם הדרך היחידה להשיג הצלחה ושגשוג היא דרכה של החוכמה, דרכה של המסורת המבטיחה את המשך קיומו של הסדר.

השילוב בין אזהרות הנוגעות בנשים מציאותיות ובין נאומו שכנוע ביתרונות הדרך החוכמתית נוגע אומנם בכל אדם, אך רלוונטי במיוחד לנערים המצויים בשלב המעבר מילדות לבגרות. זהו שלב שבו הנערים נדרשים לקבל כמה מן ההכרעות המשמעותיות ביותר שישפיעו על מהלך חייהם – במה יעסקו, ממה יתפרנסו, עם מי יקימו משפחה. הספר פונה לנער המצוי בצומת דרכים, הנדרש לבחור בין דרך החוכמה התובענית – הכוללת גם הקמת בית ומשפחה ודאגה לפרנסתם של בני הבית בדרכי יושר – ובין הדרך הקלה לכאורה, שאינה דורשת מחויבות או עמל.³³ כוח הפיתוי של האישה הזרה חזק במיוחד בתקופה זו בחיי האדם וכך גם הסכנה הטמונה בה, כמי שעלולה להסיט את האדם מבחירה בדרך החוכמה. עבור קהל היעד של המבוא לספר משלי, הבחירה בין הנשים היא אפוא אכן בחירה באורח חיים, והיא גם הדרך הברורה ביותר להמחיש את דרישות החוכמה ושכר ההליכה

לציין בהקשר הזה שאשת החוכמות אינה מוצגת כלל בספר משלי כבעלת מאפיינים מיניים והפסקה הקצרה העוסקת באשת הנעורים נוקטת לשון מרומזת ונעזרת במטפורות ("שתה מים מבורך", ה 15). לעומת זאת, האישה הזרה פונה אל הנער ומציעה לו בבוטות: "לכה נרווה דודים עד הבוקר, נתעלסה באהבים" (ז 18).

³² Newsom, "Patriarchal Wisdom" (above, n. 19), p. 121

³³ Newsom, "Patriarchal Wisdom" (above, n. 19), p. 126

בה ובעיקר את היחס ההכרחי בין השתיים. באמצעות הפיכת הקונקרטי (אימהות, רעיות, מאהבות) לסטראוטיפי (האישה הטובה והאישה הרעה), והסטראוטיפי לסמלי (האישה הטובה מייצגת את הסדר, האישה הרעה מייצגת את הכאוס), החכמים ממנפים את ההוראות הנוגעות לנשים, המקובלות במסורת החוכמתית, ומפתחים אותן כך שיציגו את עקרונות המסורת החוכמתית באופן האפקטיבי ביותר לקהל היעד.

החוכמה כדמות נשית אלוהית ותפקידה במסורת החוכמתית

הניתוח לעיל מבהיר את מעמדן החריג של ההוראות העוסקות בנשים, את הפיתוח יוצא הדופן של דמותן, וכן את הצגת החוכמה והכסילות כדמויות נשיות דווקא. אולם דמותה של החוכמה המואנשת חורגת מזו של אישה בשר ודם, אידיאלית ככל שתהיה.³⁴ בין יתר סגולותיה, היא מעניקה חיים, אושר וכבוד (ג 16, 18), שומרת ומגינה (ד 6), מרוממת את האדם ומעניקה לו לווית חן ותפארת (ד 8–9). בולט במיוחד בהקשר זה תיאור החוכמה במשלי פרק ת, יחידה ספרותית המביאה לשיאה את האנשת החוכמה, ומציגה אותה כדמות מלאה, בעלת היסטוריה ואישיות. בניגוד לפסקאות אחרות שבהן משולבים המאפיינים האלוהיים של החוכמה בדימויים מתחומים אחרים, כמו דימוי המתכות היקרות, הדרך או עץ החיים, יחידה זו מפתחת במלואה את דמות החוכמה המואנשת בעלת המאפיינים האלוהיים במובהק: היא יצירתו הראשונה של האל, אולי אפילו בתו,³⁵ היא נכחה באירוע הבריאה

34 Gerlinde Baumann, "Personified Wisdom: Contexts, Meanings, Theology," *The Writings and Later Wisdom Books*, edited by Nuria Calduch-Benages and Christl M. Maier, Atlanta 2014, pp. 57-75 (58-59). בניגוד לקאמפ, למשל, הסבורה שדמויות נשים בשר ודם מהוות מודל לדמות החוכמה המואנשת, ומזהה שישה תפקידים של נשים במקרא המשתקפים לדעתה בדמות החוכמה המואנשת: רעיה ואם (תפקיד הכולל גם את האישה כיועצת), מאהבת, זונה ומנאפת, אישה חכמה, האישה כאמצעי עקיף למימוש תוכנית אלוהית, האישה כמאששת את סמכות המסורת הכתובה. ראו Camp, *Wisdom and the Feminine* (above, n. 4), pp. 79-147. הבעיה העיקרית בניתוחים שקאמפ מציעה היא שלעיתים התכונה שהיא מבקשת להיתלות בה לא מופיעה במפורש בתיאורי החוכמה המואנשת, והיא נאלצת להשלים כמה וכמה שלבים כדי לטעון שתכונה זו אכן משתקפת בחוכמה. כך למשל באשר לחוכמה כרעיה (בייחוד עמ' 93–97), תפקיד שהחוכמה במפתיע לא ממלאת במפורש, ובדומה לכך באשר לתפקיד האם או המאהבת.

35 השאלה האם החוכמה מתוארת כבתו של האל או כיצירתו הראשונה בלבד תלויה בפרשנות המילה "קנני" בפסוק 22. השורש קנ"ה נושא במקרא שלוש משמעויות: א. רכישה – המשמעות הבסיסית והנפוצה ביותר. ב. בריאה – "אל עליון קונה שמים וארץ" (בראשית יד 19, 22). ג. לידה – "קניתי איש את ה'" (בראשית ד 1). הימצאותם של ביטויים מהשדה הסמנטי של לידה

ומאז משתעשעת בכל יום עימו ועם בני האדם, היא מייצגת את כוח השלטון ומקנה לבני האדם עושר, כבוד וחיים.

החוכמה המואנשת זכתה לתשומת לב מחקרית רבה, בייחוד באשר לשאלת התפתחותה של דמות בעלת מאפיינים אלוהיים במסורת החוכמה המונותאיסטית בישראל. אף שכמה חוקרים העלו את הסברה שדמות החוכמה במשלי פרק ח משקפת היפוסטאזה של ממש,³⁶ כיום רוב החוקרים מחזיקים בדעה שדמותה המואנשת של החוכמה היא אמצעי ספרותי, ומחברי ספר משלי לא תפסו את החוכמה כיישות אלוהית נבדלת.³⁷

חלק הארי של המחקר עוסק בשאלה מהו המודל שעליו מבוססת החוכמה המואנשת או מהן הנסיבות ההיסטוריות שהביאו להתפתחות דמות ייחודית זו,³⁸ אך אני מבקשת לשאול שאלות שונות: מהי התרומה שמרימים המאפיינים האלוהיים של החוכמה לפרקי המבוא לספר משלי? מדוע מחברי הספר בחרו בדמות אלוהית כמודל, לכל הפחות במשלי פרק ח, ולא הסתפקו בדמות אנושית? נקודת הפתיחה למענה על שאלות אלה תהיה ניתוח המאפיינים המודגשים בדמות החוכמה במשלי פרק ח, ובייחוד אלו שאינם מפותחים, או אינם מצויים כלל, בתיאורי חוכמה מקבילים. רק לאחר זיהוי מאפיינים אלו והיחס המשתקף ביניהם במשלי

ביחידה ("חוללת", ח 24) ותיאור החוכמה כילדה המשחקת לפני אביה (30) מחזקים את המשמעות האחרונה, וראו אביגדור הרוויץ, משלי א–ט (מקרא לישראל), תל אביב-ירושלים תשע"ג, עמ' 254–255, אך יש מסורת פרשנית ארוכה התומכת באחת משתי האפשרויות הראשונות – רכישה או בריאה. ראו: Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), p. 280. אם החוכמה אכן נתפסת כבתו של האל, ייתכן שיש כאן תופעה דומה לזו שעליה הצביע ישראל קנוהל ביהם לדמות המלך כבן האל בתהלים ב 7 ובמקומות נוספים. קנוהל טען שמדובר באימוץ רעיון מצרי, המעובד בהתאם לתפיסה המונותאיסטית הישראלית. ראו ישראל קנוהל, אמונות המקרא: גבולות המהפכה המקראית, ירושלים תשס"ז, עמ' 41–44. על ההשפעה המצרית בעיצוב דמות החוכמה המואנשת, עיינו להלן.

מובינקל מגדיר היפוסטאזה כיישות אלוהית עצמאית למחצה המגלמת תכונה, אבר וכדומה, של אל בכיר. Sigmund Mowinckel, "Hypostasen", in Hermann Gunkel et al. (eds.), *Die Religion Und Gegenwart: Handwörterbuch Für Theologie Und Religionswissenschaft*. 2., Tübingen 1928, p. 2065. לחוכמה המואנשת כהיפוסטאזה של החוכמה האלוהית ראו: Helmer Ringgren, *Word and Wisdom: Studies In the Hypostatization of Divine Qualities and Functions In the Ancient Near East*, Lund 1947, p. 89ff; Roger N. Whybray, *Wisdom in Proverbs: the Concept of Wisdom In Proverbs 1-9*, Naperville 1965, pp. 78-94

36 ראו: Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), p. 280. ראו: Alice M. Sinnott, *The Personification of Wisdom*, Burlington 2005, p. 18

37 ראו: Alice M. Sinnott, *The Personification of Wisdom*, Burlington 2005, p. 18

38 Camp, *Wisdom and the Feminine* (above, n. 4), pp. 23-64; Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), pp. 331-345; Sinnott, *The Personification of Wisdom* (above, n. 37), pp. 10-52

פרק ח, אדון באחת מן ההצעות הבולטות, והמשכנעות לטעמי, לדמות אלוהית המשמשת מודל לחוכמה המואנשת. אף שבמסגרת זו לא ארחיב בשאלת התלות הגנטית בין הדמויות, ההקבלה כשלעצמה תסייע בהבהרת תפקידם של המאפיינים האלוהיים של החוכמה במבוא לספר משלי.

היחידה הספרותית במשלי פרק ח כוללת נאום ארוך הנאמר בגוף ראשון מפי החוכמה עצמה.³⁹ נאום זה, שאחד החוקרים העניק לו את ההגדרה הקולעת "מכתב ההמלצה של החכמה",⁴⁰ כולל ארבעה חלקים עיקריים:

פתיחה: החוכמה פונה לבני האדם מראשי הדרכים ולצד השערים ומבקשת לשכנעם להאזין לדבריה באמצעות תיאור סגולותיה, המתמקדות בעיקר בדיבור אמת, 'יושר וצדק' (1–11).

הצגה עצמית של החוכמה: החוכמה מפרטת את סגולותיה ואת המתנות שהיא מקנה לבני האדם – וביניהן כוח שלטוני, עושר וכבוד. כל המתנות הללו מלוות בצדק ובמשפט (12–21).

תיאור תולדות החוכמה: החוכמה מספרת על יצירתה לפני בריאת העולם ותפקידיה מאז ועד היום (22–31).

סיכום וקריאה לפעולה: לאור הנאמר בבתים הקודמים, החוכמה שבה וקוראת לשמוע בקולה ולשקוד על דלתותיה (32–36).

כמה מאפיינים בולטים וייחודיים בתיאור זה של החוכמה. הראשון הוא האמת, היושר והצדק שבהם היא פועלת. אומנם החוכמה נקשרת גם במקומות אחרים בצדק וביושר (למשל א 3, ב 9) אך כאן מוטיבים אלה דומיננטיים ומפותחים במיוחד. בבית הראשון זהו הנושא העיקרי – האמת והיושר הם התכונה היחידה של החוכמה הנזכרת בהם, והיא מתוארת בלא פחות מתשעה ביטויים שונים – שישה על דרך החיוב, שלושה על דרך השלילה. גם בבית השני, העוסק בסגולות החוכמה ומונה את העושר והכבוד שהיא מעניקה לצד סגולותיה השלטוניות, מושם דגש מיוחד, שאינו מצוי במקומות אחרים, על צדקה ומשפט כמאפיינים את מתנותיה של החוכמה. החוכמה אינה מעניקה כוח, כבוד ועושר כשלעצמם, היא מעניקה את היכולת למשול בצדק (15, 16), ולהשיג הצלחה ושגשוג ביושר (18, 20).

מאפיין נוסף הבא לראשונה ביחידה זו הוא הזיקה בין חוכמה לכוח שלטוני. במרכז הבית השני החוכמה מצהירה: "בִּי מְלָכִים וּמְלָכִים יְרֻזְנִים יִחַקְקוּ צְדָקָה. בִּי שְׁרִים יִשְׂרוּ וּנְדִבִים פְּלִשְׁטִי צְדָקָה" (ח 15–16). אף שבקובצי הפתגמים בפרקים י–כט מצויים פתגמי מלך לא מועטים ואפילו אוספים קצרים העוסקים במלך ובמלוכה (למשל טז 10–15) [למעט

³⁹ נאום זה הוא יחידה ספרותית אחת בעלת עקיבות והגיון פנימי. ראו למשל Bernd U. Schipper, *Proverbs 1-15 (Hermeria)*, Minneapolis 2019, pp. 284-288

⁴⁰ הורוויץ, משלי (לעיל, הע' 35), עמ' 254.

[11]; כה 2–6), ואף שרוב כותרות הספר מייחסות את דברי החוכמה הנכללים בו לדמויות מלכותיות (שלמה [א] 1, י 1, כה 1); אנשיו של חזקיה מלך יהודה [כה 1]; למואל [לא 1]), הזיקה בין החוכמה למוסדות השלטון אינה מצויה בתיאורי החוכמה במבוא לספר משלי, פרט לתיאור הנוכחי.

מאפיינים ייחודיים נוספים הקשורים זה בזה, הם קדמותה של החוכמה ונוכחותה בבריאה. אלה אומנם נרמזות בקצרה במשלי ג 19: "ה' בְּחֶכְמָה יִסְדָּאֲרָץ", אולם בבית השלישי במשלי פרק ח הן מפותחות באופן חסר תקדים. החוכמה בפסוקים אלה היא ישות עצמאית שיצר האל לפני אירוע הבריאה ונוכחותה בו חיונית, גם אם תפקידה המדויק אינו ברור.⁴¹ ברקע תיאורים אלה עומדת אותה זיקה של החוכמה לסדר ולחוקיות הקבועים בעולם. החוכמה מתוארת כמי שנוכחת דווקא בזמן שהאל מטפל ביסודות המייצגים במקרא ובספרות המזרח הקדום את הכאוס, אותם כוחות שאלוהים ריסן וקבע את גבולם כדי לאפשר את קיום העולם: המים העליונים – השמיים, השחקים; והמים התחתונים – התהום והים.⁴² מאפייני ייחודי נוסף הבא במשלי פרק ח הוא תפקיד החוכמה לאחר הבריאה כמתווכת בין האל לעולם האנושי.⁴³ החוכמה מתארת את עצמה כמי שמשתעשעת עם אלוהים ובני האדם:

וְאֵיִהָהּ שֶׁעֲשׂוּעִים יוֹם יוֹם מְשַׁחֶקֶת לְפָנָיו בְּכָל־עֵת
 מְשַׁחֶקֶת בְּתַבֵּל אֲרָצוֹ וְשֶׁעֲשֵׂי אֶת־בְּנֵי אָדָם (ח 30–31)

⁴¹ מחלוקת פרשנית בשאלה האם החוכמה השתתפה בפועל במעשה הבריאה או נכחה בלבד משתקפת כבר בפרשנות הקדומה, והיא קשורה בפרשנות המונח הסתום "אָמוֹן" (ח 30). שתי האפשרויות המרכזיות שהוזכרו הן מלשון אָמוֹן – כלומר בעל מלאכה, רמז לכך שהחוכמה השתתפה בפועל בבריאת העולם (LXX), פשיטתא, וולגטה, וראו גם בחוכמת שלמה: "מי יותר ממנה יוצר הנמצאים" [מהדורת כהנא, ח, ו], ומלשון אָמוֹן – כלומר: אלוהים המשיך לדאוג לטיפוחה של החוכמה כאומן המטפל בילד (רש"י, ראב"ע, Fox, Proverbs 1-9 (above, n. 10), p. 285; Peter Schäfer, *Mirror of His Beauty: Feminine Images of God from the Bible to the Early Kabbalah* Princeton 2002, p. 26. המדרש בבראשית רבה א א מזכיר את שתי האפשרויות הללו (לצד אחרות); השנייה עומדת ביסוד המדרש המפורסם המצוי גם הוא שם: "הַתּוֹרָה אוֹמֶרֶת אֲנִי הֵייתִי כְּלִי אֶמְנוּתוֹ שֶׁל הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא [...] כִּף הָיָה הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְבִיט בְּתוֹרָה וּבוֹרָא אֶת הָעוֹלָם".

⁴² ראו למשל תהלים לג 6–7, קד 2–9; איוב כו. המוטיבים הללו מופיעים בייחוד בשירה המקראית, המשמרת במונחים מיתיים יותר או פחות את מיתוס מלחמת האל בים, הרווח בכל רחבי המזרח הקדום. ראו נגה איילי דרשן, ודורך על במתי ים: מלחמת אל הסער בים במזרח הקדום, ירושלים תשע"ז, עמ' 208–238.

⁴³ תפקיד החוכמה כמתווכת בין האל לאדם נזכר אצל פון ראד Von-Rad, *Wisdom* (above, n. 7), pp. 163-164, ורבים אחרים הזכירו אותו אחריו. ראו למשל Camp, *Wisdom and the* (above, n. 4), pp. 272-281. והשוו: Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), p. 334.

הפסוקים הללו מדגישים שני היבטים נוספים בנוסף לתיווך עצמו. הראשון הוא ממד הזמן: החוכמה נכחה בבריאה ומאז היא משחקת לפני האל יום יום. כלומר, החוכמה מגשרת בין אירוע הבריאה ובין ההווה, ובכך מנגישה עבור בני האדם את הסדר שנקבע בבריאה. ההיבט השני הוא המשחק והשעשוע, המקנים נופך כמעט קליל לחוכמה, ואינם מאפיינים אותה במקומות אחרים.⁴⁴

לסיכום, המאפיינים הבולטים של החוכמה ביחידה זו הם האמת, היושר והצדק שבדבריה, היחס הישיר וההדוק בין צדק לכוח והצלחה – בתחום השלטוני – המופיע כאן לראשונה – כמו גם בתחומים נוספים, יצירתה בידי האל, נוכחותה בבריאה ובייחוד באירועים הקשורים בריסון כוחות הכאוס, ותפקידה כמתווכת בין העולם האנושי לעולם האלוהי. מבנה היחידה יוצר קשר סיבתי בין שלושת הבתים המתארים סגולות אלו ובין הבית האחרון, הקורא לפעולה אקטיבית מצד התלמידים: מכיון שכל המאפיינים הללו מצויים בחוכמה, התלמידים נקראים לשמוע בקולה וללכת בדרכיה. מגמת היחידה המוצהרת היא אפוא שכנוע התלמידים בכדאיות הבחירה בחוכמה.

זה מכבר צוין במחקר כי מאפייני החוכמה בפרק זה, ובייחוד הזיקה ביניהם, מזכירים את דמותה של מאעת – התגלמות האמת והצדק במיתולוגיה המצרית, הבאה בטקסטים ובממצאים חומרניים הן כמושג מופשט הן כאלה.⁴⁵ אף שקשה למצות את הרעיון היסודי שמאעת מייצגת במונחים בני זמננו, מקובל לומר שהיא מבטאת שילוב בין אמת, צדק, הרמוניה ושגשוג. המושגים הללו אינם עומדים כל אחד בפני עצמו, אלא תלויים זה בזה ונתפסים כהיבטים שונים של הסדר הראשוני – האופן שבו העולם אמור לתפקד מטבע בריאתו. יאן אסמן מגדיר זאת כך: "Maat designates the idea of meaningful, all-pervasive order [...]. The meaning of creation, the form in which it was

⁴⁴ השעשוע הוא מוטיב מרכזי דווקא במזמור קיט, מזמור תורה מובהק, שבו המשורר מתאר את התורה ולימודה במונחים הלוקחים מן המסורת החוכמתית. לזיקות בין תהלים קיט ובין משלי ח ראו: Schipper, *Proverbs 1-15* (above, n. 39), pp. 290-291.

⁴⁵ את הטענה לזיקה בין מאעת ובין החוכמה המואנשת פיתחה במיוחד כריסטה באואר-קיאץ, Christa Bauer-Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, Neukirchen-Vluyn 1966, pp. 93-119. וראו בהרחבה להלן. יש מבין החוקרים ששללו הקבלה זו דווקא על רקע מאפייני החוכמה ביחידה, בטענה שמאעת אינה מדברת כלל בממצא הקיים בידינו ואינה פותחת את פיה בשבח עצמי. אולם מאפיין זה של החוכמה המואנשת, הרווח בתיאורי אלים ומלכים במזרח הקדום, אינו ייחודי לדמות החוכמה בפרק ח והוא מאפיין את כל מופעיה במשלי א-ט. אני סבורה שדווקא המאפיינים הבאים לראשונה במשלי פרק ח או מפותחים במיוחד שם, הם המבססים את ההקבלה, הממוקדת ספציפית בדמות החוכמה במשלי ח (שלא כקיאץ, המצאת זיקות גם בפרקים אחרים, ראו להלן הערה 48). בנוסף, לא אטען שדמותה של החוכמה מבוססת על מאעת כמודל בלעדי, אלא שהיא שימשה מודל מרכזי שעובד והותאם לצורכי החוכמה הישראלית.

intended by the creator God⁴⁶. המאעת היא רעיון יסודי בתפיסת העולם המצרית, והשפעתה נוגעת בכל תחומי החיים. כאשר המאעת קיימת, העולם מתנהל בהרמוניה, האמת והצדק שולטים בכול, והברואים נהנים משגשוג ושפע. בהעדרה של מאעת, מלחמות, בצורת ושאר אסונות באים לעולם והעולם כולו נתון באיום ממשי של כאוס. הרעיון שהמאעת מייצגת את הסדר הקוסמי הראשוני שעל פיו העולם אמור להתנהל מיוצג במיתולוגיה בנוכחותה באירוע הבריאה לצד האל הבורא.⁴⁷ היא מתוארת כבתו של האל רע, ראש הפנתאון, וכבת זוג של האל תחות, אל החוכמה ופטרון הסופרים. האלים המצריים מתוארים כפועלים באמצעות המאעת וכפופים לה ואחד מן התפקידים העיקריים של המלכים הוא השלטת המאעת בממלכתם. המאעת ממלאת תפקיד מרכזי גם במשפט המתים המצרי, כאשר גורלו של המת מוכרע באמצעות שקילת ליבו מול נוצה המסמלת את המאעת. אותה נוצה מופיעה בייצוגה האיקונוגרפי של מאעת כאישה שראשה מעוטר בנוצת יען, המחזיקה בידה האחת את סמל החיים ולעיתים גם את מטה השלטון בשנייה.

האם מאעת שימשה מודל לחוכמה המואנשת במשלי? כריסטה באואר-קיאץ, החוקרת המזוהה ביותר עם הקבלה זו, ציינה נקודות דמיון רבות בין הדמויות, במוטיבים וברעיונות.⁴⁸ אומנם חוקרים אחרים הראו שכמה מן הזיקות שהיא זיהתה משותפות גם לדמויות אלוהיות נוספות במיתולוגיה המצרית ובמזרח הקדום, או העלו ספקות אחרים לגבי היחס בין הדמויות, כמו למשל העובדה שבטקסטים המוכרים לנו, המאעת אינה מדברת כלל.⁴⁹ על אף

Jan Assmann, *The Search for God in Ancient Egypt* (trans. David Lorton), Ithaca & London 2001, p. 3 ⁴⁶

Jan Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Agypten*, Munchen 1990, pp. 167-168 ⁴⁷

לעיל, הערה 45. באואר-קיאץ טענה שהקבלה זו קיימת ביחס לתיאורי החוכמה במשלי א-ט באופן כללי, למעט משלי א המשקף סגנון ישראלי מובהק (Bauer-Kayatz, *Studien* [above], pp. 119-129 (n. 45)). אולם להערכתי הדמיון המשכנע ביותר מצוי במשלי ח, ובשאר המקרים מדובר באלמנטים פזורים שמקורם עשוי להיות גם אחר. ⁴⁸

Camp, *Wisdom and the Feminine* (above, n. 4), p. 31; Sinnott, *The Personification of Wisdom* (above, n. 37), pp. 38-39; Baumann, "Personified Wisdom" (above, n. 34), p. 62. ראו גם: Michael V. Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), pp. 335-336; Fox, "World Order and Ma'at: A Crooked Parallel", *JANES* 23 (1995), pp. 37-48. באפשרות שהחוכמה מבוססת על דמותה ההלניסטית של האלה איזיס. ראו למשל: Fox, "World Order", pp. 292-294 (above, n. 39), pp. 46-48. Schipper, *Proverbs 1-15* (above, n. 39), pp. 292-294. אחת הסיבות העיקריות לכך היא שבניגוד למאעת, איזיס פותחת את פיה בשבח עצמי. בנוסף, איזיס התפתחה לכדי אלה אוניברסלית בתקופה ההלניסטית, בניגוד למאעת הקשורה באופן הדוק בתפיסת העולם המצרית. אולם תאוריה זו בעייתית מבחינה כרונולוגית, כפי שמודה פוקס, מכיוון שמזמורי איזיס המשקפים זיקה למשלי ח מאוחרים בכמה מאות שנים ל-terminus ad quem של ספר משלי, והחוקרים המצדדים בשיטה זו נאלצים אפוא להיתלות בהשערות בדבר קיומה ⁴⁹

ההסתייגויות, וגם אם סביר להניח שמאעת לא שימשה המודל היחיד לדמות החוכמה המואנשת, קשה להתעלם מהדמיון הקונספטואלי הבולט בינה ובין דמות החוכמה כפי שהיא מתוארת ספציפית במשלי פרק ח. דמיון זה חורג מעבר לפרטים היחידים, והוא מתבטא בעיקר ביחס בין המאפיינים השונים ובאופן שבו הם משתלבים אלה באלה ליצירת דמותה יוצאת הדופן של החוכמה ביחידה זו.

כפי שראינו, המאעת משקפת תפיסה של סדר קוסמי חובקיכול, שהוטמע בבריאה מראשיתה, וכולל בין היתר קשר אורגני בין האמת והצדק ובין ההצלחה והשגשוג. מאעת היא אפוא גם המעשה הראוי וגם תוצאתו הטובה – מכיוון ששני הדברים הללו קשורים זה בזה במחשבה המצרית.⁵⁰ נוכחותה של המאעת בבריאה, כמו התפיסה שהיא מחייבת את האלים ואת בני האדם בשווה, מציבה אותה כחוליה מקשרת בין שמיים וארץ ובין אירוע הבריאה להווה. באמצעות מאפיינים אלה מאעת מגלמת למעשה את הסדר הדתי, החברתי, המוסרי, מספקת הצדקה לקיומם של המוסדות המשמרים את הסדר מדורי דורות ומקנה להם סמכות. היא זו המבטיחה שהסדר הקיים בהם הוא המשקף את עקרונות האמת והצדק שביסוד הקיום, שסדר זה תואם את רצון האלים ושהוא יבטיח שגשוג ושפע. קיומה של המאעת מקנה לבני האדם תחושה של ביטחון בעולם, שאינו כאוטי וחסר פשר, ובעקבות זאת היא גם מספקת בסיס לפועלו של המלך, האחראי למימוש המאעת בעולם, ופועלם של המלומדים המצריים, המשמרים את הידע המגולם במאעת ומעבירים אותו מדור לדור.

כפי שנטען במחקר, הקונספט של מאעת זר לתרבות המקראית ולדת המקראית.⁵¹ ברוב ספרי המקרא האל נתפס כדמות אוטונומית במובהק, שאינה כפופה לסדר כלשהו שהוטמע מראש בבריאה.⁵² רצונו, כמו גם החוקים שהוא משית על הברואים, מתגלים ישירות לבני

של מסורת קדומה העומדת ביסוד אותם מזמורי איזיס. יש לציין שאיזיס עצמה "ספגה" בתקופה היוונית-הרומית כמה מתכונותיה של מאעת והתקרבה מבחינה קונספטואלית לרעיון שמאעת ייצגה עבור החכמים.

⁵⁰ S. Morenz, *Egyptian Religion* (trans. Ann E. Keep), Ithaca 1973, p. 112. פוקס מתנגד להגדרה של מאעת כ"סדר קוסמי" הפועל באופן מכני (Fox, "World Order" [above, n. 49]), ובכך הוא צודק. אולם נראה כי היחס בין "סיבה" ל"תוצאה" הגלום במושג המאעת אינו נובע מתפיסה מכנית כפי שמתאר אותה פוקס, אלא מההיבטים השונים של מושג המאעת עצמו, שבו המוסר והשגשוג הם בבחינת שני פנים של אותו רעיון – ההתנהלות ה"נכונה" של העולם, העולם כפי שהוא אמור לפעול בצורתו האידיאלית. בני האדם, המלכים או האלים, יכולים אפוא "לעשות מאעת", כלומר לנהוג על פי הצדק והמוסר, וממילא המאעת תשרה גם בתוצאה.

⁵¹ Fox, "World Order" (above, n. 49), p. 42.
⁵² יחזקאל קויפמן הוא אחד ממנסחיה החריפים ביותר של עמדה זו, למשל: "מהות האמונה הישראלית היא האידאה שאין הויה על-אלוהית ואין חוק וגורל על-אלוהיים. האלוהות עליונה על כל, רצונה שולט בכל שלטון ללא גבול וצמצום [...] אין האלוהות תלויה בחוקים נצחיים

האדם בסדרה של אירועים היסטוריים ספציפיים, החל בציווי לאדם הראשון, דרך ברית נח, ההתגלות לאבות, בריתות סיני וערבות מואב, וכלה בחזונות דניאל. לא נמצא בתורה, למשל, תפיסה שחוקיה משקפים עקרונות קוסמיים שהוטמעו בבריאה. ממילא החוקים הללו אינם אימננטיים ליקום ולא חלים על האל עצמו.⁵³ לעומת זאת, המסורת החוכמתית אינה מבוססת על התגלות.⁵⁴ אף שהחוכמה אינה מתנגדת להתגלות או לקשר ישיר עם האל, היא מניחה שקשר כזה אינו אפשרי עבור כל אדם ובכל עת.⁵⁵ החכמים מבקשים אפוא לזהות באמצעים אנושיים קביעות וסדר בהתנהלות העולם ולחיות בהתאם לסדר זה באופן שיבטיח להם הצלחה ושגשוג.

ההנחה שהעולם מתנהל על פי סדר מסוים או חוקיות קבועה היא המאפשרת לאדם את התחושה שהוא מסוגל לשלוט במהלך חייו, ללא תלות קבועה בהתגלות נבואית בכל תחומי החיים. אולם מכיוון שגם על פי התפיסה החוכמתית האל שולט בעולם, המערכת שהחכמים מתארים חייבת לכלול גם אותו כמי שקבע את הסדר ומתחזק אותו, ואף לחייב אותו ברמה מסוימת.⁵⁶ תפיסה זו יוצרת פער מסוים, שאינו קיים במתודה הנבואית למשל: כיצד האדם יודע, בהעדר התגלות אלוהית, שההוראות, האזהרות והפתגמים החוכמתיים אכן משקפים

וכוחות על אלוהיים [...]” (יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, א, ירושלים תשכ״ז, עמ' 418).

53 תפיסה זו מתפתחת בהמשך המסורת, והיא משתקפת למשל במדרש חז״ל הידוע שצוטט לעיל: *”כִּי הָיָה הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מְבִיט בְּתוֹרָה וּבוֹרֵא אֶת הָעוֹלָם”* (בראשית רבה א א). מדרשים אחרים, הנובעים ככל הנראה אף הם מהרעיון שחוקי התורה קדמו לבריאה, אף מתארים את האל כמקיים מצוות, כמו למשל הנחת תפילין (בבלי ברכות ו ע״א). תפיסות אלו הופכות לעיקרון מכונן בקבלה, ראו למשל: משה אידל, שלמויות בולעות, תל אביב תשס״ב, עמ' 59–63; הנ״ל, *”תפיסת התורה בספרות ההיכלות וגלגוליה בקבלה”*, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל א (תשמ״א), עמ' 23–84. בין יתר התפיסות שהתפתחו מתוך רעיון זה רדיקליות במיוחד אלו המזהות את התורה עם האל עצמו. ראו שם, עמ' 63 ואילך.

54 במחקר קיימת מחלוקת ארוכת שנים בשאלה האם המסורת הנבואית והמסורת החוכמתית מחזיקות בהשקפות עולם שונות ונבדלות, מעין *”אסכולות”* מתחרות, או שמא מדובר בעיקר בשתי תפיסות אפיסטמולוגיות המשרתות מרחבי פעולה שונים. אני מזדהה באופן עקרוני עם האפשרות השנייה, המקובלת יותר, בווריאציות שונות, במחקר העכשווי. עם זאת, כפי שאטען להלן, האפיסטמולוגיה החוכמתית מחייבת בסופו של דבר את פיתוחם של עקרונות תאולוגיים שאינם קיימים במסורות מקראיות המבוססות על התגלות.

55 אפשרות ההתגלות וקבלת ידע ישיר ממקור אלוהי היא אחד הנושאים המרכזיים בוויכוח בין איוב לרעיו. ראו למשל תגובתו המזלזלת של אליפו לאיוב, שבה הוא מפפק באפשרות שאיוב מחזיק בחוכמה אלטרנטיבית ממקור אלוהי: *”הַכֹּסֵד אֵלֹהִים הַשֶּׁמַע וְתַגְרַע אֵלֶיךָ תִּכְמָה [...] אֲתִןךָ שֶׁמַּע לִי וְנִהְיִיתִי וְאֶסְפְּרָה. אֲשַׁרְחֶכְמִים יֵגִידוּ וְלֹא כִתְדוּ מֵאֲבוֹתָם”* (איוב טו 8, 17–18).

56 החוכמה מכירה באפשרות של האל לפרוץ את מסגרת החוקיות, אולם פריצה זו יוצרת בעיה עבור החכמים, הבאה לידי ביטוי במקרא בספרים איוב וקהלת.

חוקיות התואמת את האופן שבו אלוהים מנהל את העולם? או במילים אחרות: מה מקור הידע והסמכות של הוראות החוכמה?

החוכמה המואנשת במשלי פרק ח ממלאת פער זה. כדמות בעלת מאפיינים אלוהיים, בתו של האל או יצירתו הראשונה, היא מגשרת על פערי המרחב והזמן וקושרת בין הסדר שנקבע באירוע הבריאה ובין זה המגולם בהוראות החוכמתיות, המשקפות עקרונות של אמת וצדק.⁵⁷ בדבריה היא יוצרת זיקה הדוקה, אימננטית, בין עקרונות אלה ובין ההצלחה והשגשוג, שכפי שראינו, עומדת ביסוד תפיסת העולם המצרית, אך אינה מובנת מאליה במסורת הישראלית. בכך היא מבססת את סמכות ההוראות החוכמתיות ומחזקת את מעמדם של החכמים המוסרים אותן, מכיוון שאלו משקפות את העקרונות שהוטמעו בבריאה והן הדרך היחידה להשיג הצלחה בחיים.⁵⁸ עם זאת, לצד הקשר ההדוק בין אלוהים לחוכמה המתבטא בכך שהיא יצירתו הראשונה, היא אינה שווה לו ואינה חלק ממנו. בכך מתבטאת התפיסה שהחוכמה שייכת לעולם הנברא, והיא מצויה בהישג ידם של בני האדם גם ללא התגלות אלוהית. אלוהים הוא מקור החוכמה הראשוני, הוא יצר אותה, והיא ממשיכה לשחק לפניו, אך היא עומדת בפני עצמה, כחוליה מקשרת בין שמיים וארץ, ואינה נותרת בתחום האלוהי בלבד.⁵⁹

⁵⁷ חוקרים שונים עמדו על תפקיד זה של החוכמה המואנשת, עם ובלו קשר לדמותה של מאעת, ראו למשל: Gerlinde Baumann, *Die Weisheitgestalt in Proverbien 1-9*, Tübingen 1996, p. 274; Burton L. Mack, *Logos und Sophia: Untersuchungen zur Weisheitstheologie im Hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973, pp. 47-48. הרוב המוחלט של החוקרים הללו קשרו התפתחות זו לצורך תאולוגי או סוציולוגי שהתעורר בתקופה ספציפית בתולדות ישראל, בדרך כלל בתקופה הפרסית, אולם תיארוכים אלה נוטים להיות ספקולטיביים במידה רבה והם מבוססים על מתודולוגיה בעייתית, ראו: Benjamin D. Sommer, "Dating Pentateuchal Texts and the Perils of Pseudo-Historicism," *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research* 78, edited by Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid, and Baruch J. Schwartz, Tübingen 2011, pp. 85-108.

⁵⁸ ראוי לציין שבניגוד לפון ראד (Von Rad, *Wisdom* [above, n. 7], p. 157), המזהה בחוכמה את הסדר הבראשיתי עצמו, ואף מחליף בין הביטויים הללו באופן חופשי למדי, אני סבורה שהחוכמה בישראל לא נתפסה כזוהי לסדר קוסמי כלשהו (וכך גם מאעת, אם כי בדרך שונה. וראו ביקורתו של פוקס (Fox, "World Order" [above, n. 49]). החוכמה היא ביסודה מיומנות, היכרות עם העקרונות שהוטמעו בבריאה והיכולת לרדת לחקר של "הסדר הקוסמי" ולפעול על פיו. החוכמה אינה פועלת בעצמה להענשת החוטאים, למשל, אלא היא זו שידעה מה יעלה בגורלם והזהירה אותם מראש. בכך היא ממלאת את תפקיד החוליה המקשרת בין העקרונות שהוטמעו בבריאה ובין בני האדם.

⁵⁹ בניגוד לדעת שפר, Schäfer, *Mirror* (above, n. 41), p. 29, הסבור שדמות החוכמה היא הניסיון הראשון ביהדות להאניש את התגלמותו של האל בארץ.

דמות זו של החוכמה עולה אומנם מן הפרטים המאפיינים את דמותה במשלי פרק ח, אך ההשוואה למאצת היא המבהירה את היחס בין הפרטים הללו ואת החסר שהם ממלאים במחשבת החכמים. הטענה המחקרית שהמאצת זרה למחשבה הישראלית אינה מערערת אפוא את ההשוואה מיסודה, אלא להפך, מסייעת להבהיר מדוע נוצרה דמות חריגה כל כך בספרות החוכמה.⁶⁰ המאצת היא יסוד מהותי בתפיסת העולם המצרית והיא נוכחת בכל תחומי החיים, אך דמות החוכמה המואנשת במשלי פרק ח משמשת בהקשר מוגבל וספציפי, כדי למלא פער מסוים שנוצר דווקא במקום שבו החוכמה הישראלית, שהושפעה עמוקות ממסורת החוכמה המצרית, מתארת תמונת עולם שונה מזו המקובלת במחשבה המקראית.⁶¹

חשוב להדגיש שהחכמים לא תפסו את החוכמה כ"מאצת ישראלית", או בכלל, כדמות אלוהית של ממש. הקונספט של המאצת שימש מודל, בהתאמות שונות ובשילוב עם מודלים אחרים, להמחשת הרעיונות המורכבים שהוצגו לעיל ולהצגת היחסים ביניהם כמכלול אחד. עם זאת, בשלבים מאוחרים יותר במסורת החוכמה ובמסורות אחרות שהושפעו מרעיונותיה, דמות החוכמה המואנשת אכן מתפתחת לישות שמימית הממלאת תפקיד זהה של תיווך בין המרחב האלוהי למרחב האנושי.⁶²

החוכמה המואנשת מוסיפה רובד ייחודי למערכת הדמויות הנשיות של משלי א-ט. כדמות נשית, גם אם לא כאישה בשר ודם, היא משתלבת בפרדיגמה המזהה דמויות נשיות חיוביות עם כוחות הסדר המספקות הגנה מפני הכאוס. כדמות הנושאת תכונות אלוהיות מובהקות, המאפשרות לה לגשר על פערי הזמן והמרחב, היא מעניקה סמכות לטענת החכמים שדרכם היא המשקפת את החוקיות שעל פיה מתנהל העולם. היבט זה אינו יכול להתבטא בהאנשת החוכמה בדמות אישה בלבד, מכיוון שזו חסרה את התכונות הנדרשות לתיווך בין שמיים וארץ ובין אירוע הבריאה להווה.⁶³ החוכמה המואנשת במשלי פרק ח משלימה אפוא

⁶⁰ גם אם החוכמה המואנשת איננה דמות מיתית כשלעצמה, החכמים שואלים מטייבים מיתיים כדי להמחיש את אפייה וסגולותיה של החוכמה. למעשה, שאילה זו יכולה להצביע גם על החסר הספציפי שנוצר בחוכמה הישראלית בהעדר מיתוס – בניגוד לתרבויות שכנות הכוללות מיתוסים המתארים כיצד נמסרה החוכמה לבני האדם.

⁶¹ פון ראד עומד על נקודה זו, ראו: Von Rad, *Wisdom* (above, n. 7), p. 153. הוא אף טוען שדמותה המואנשת של החוכמה, השואבת מטייבים מצריים, מעבדת אותם ומשלבת אותם בתפיסות ישראליות, היא הדרך המדויקת ביותר, וההכרחית, לביטוי הרעיונות החוכמתיים בדבר קדמותה של החוכמה, נוכחותה האימננטית בבריאה ובעיקר נגישותה לבני האדם. ראו שם, עמ' 174.

⁶² לדיון בהתפתחויות אלה ראו Sinnott, *The Personification of Wisdom* (above, n. 37).
⁶³ ניסם טוענת שרעיון זה מתבטא כבר במשלי ג 16, בהאנשת החוכמה כדמות המחזיקה בידיה אורך ימים, עושר וכבוד, ומתפתח באופן מלא במשלי פרק ח, Newsom, "Patriarchal Wisdom" (above, n. 19), p. 123. מעניין לציין בהקשר זה שבמיתוסים רבים תפקיד התיווך בין החוכמה האלוהית ובין החוכמה האנושית מגולם בדמות אלוהית או חצי אלוהית – פרומתיאוס במיתולוגיה היוונית, האפקאלו במסופוטמיה ועוד.

את הרעיונות המשתקפים במערכת הדמויות הנשיות ומספקת להם הצדקה ברמה הקוסמית. הסדר המגולם בדמויות הנשים החיוביות תואם את הסדר שהוטמע בבריאה, והוא הסדר המשתקף בהוראות החכמים השוקדים על דלתות החוכמה: זו הדרך היחידה להצלחה בחיים ואין בלתי.

האנשה החוכמה בדמות נשית־אלוהית ממלאת אפוא צורך יסודי במחשבה החוכמתית, הזקוקה לאישוש סמכותה כמסורת שאינה תלויה בהתגלות. צורך זה נעשה בולט במיוחד בספר משלי. ספר זה נוצר, על פי המשוער, בתהליך ממושך ורב־שלבי, שבמהלכו נאספו הפתגמים וגובשו לקבצים, נערכו, צורפו זה לזה והוסף להם מבוא (משלי א–ט) וחתימה (ל–לא).⁶⁴ כך נוצרה אנתולוגיה של הוראות, אזהרות ופתגמי חוכמה שהוצאו מהקשרם המקורי והפכו לאמיתות המתאימות לכאורה לכל מצב. בסיטואציה זו, בעיית הסמכות של דברי החכמים בולטת במיוחד.⁶⁵

אולם פרט לבעיה זו, ישנה בעיה נוספת המחמירה במיוחד דווקא במבוא לספר משלי. פרקי המבוא, העוסקים ב"חוכמה" כמושג כללי, נועדו לגבש את האנתולוגיה המוצגת בפרקים י–כט ולהציגה כגוף אחד, כחוכמה שאדם צריך להחזיק בה כדי להצליח בחיים. תפיסה זו עולה בין היתר מהכותרת החגיגית בפתיחת הספר (א 1–6), המציגה אותו ככולל את כל סוגי החוכמה ופונה לתלמידים מתחילים ולתלמידים מתקדמים כאחד, אך היא חוזרת ומשתקפת גם בנאומי האב ובאזהרותיו ובייחוד בדמות החוכמה המואנשת, המזמינה את בני האדם לדבוק בה ולמצוא חיים, עושר וכבוד. בכך המבוא מספק הקשר ומסגרת לפתגמי החוכמה הפזורים ומציג אותם כמסורת סמכותית אחת הנמסרת מאב לבן או ממורה לתלמידו, תוך שהוא מדגיש את סגולותיה של החוכמה, נחיצותה וסמכותה, ואת סכנות הבחירה בדרך הסכלות. ואולם הגדרת הפתגמים בספר כ"חוכמה" גם קובעת גבול ומשקפת תהליך של מעין קנוניזציה; המחברים מכריעים מה נכלל תחת הגדרה זו ואילו פתגמים, אמרות והוראות נותרים מחוץ לאותה חוכמה. תהליך זה מחריף את שאלת הסמכות, והשאלה מדוע יש לדבוק

⁶⁴ קשה לקבוע מסמרות באשר לתיארוך שלבי העריכה של ספר משלי, בנוסף לתיארוך היחסי של החלקים השונים זה לעומת זה, מכיוון שאין בספר סמני איחור מובהקים התומכים בהשערה זו או אחרת. אני מסכימה לקביעתו של פוקס שהקובץ הראשון בספר מאוחר לאיסוף ועריכת החומר בקבצים השני עד החמישי והוא משמש להם מבוא. ההשערה שהספר התגבש בתקופה הפרסת או ההלניסטית (עד לראשית המאה השנייה לפנה"ס לכל המאוחר, תקופת חיבורו של בן סירא) סבירה מאוד, אך אי אפשר לדייק יותר מכך. ראו: Fox, *Proverbs 1-9* (above, n. 10), p. 6. עמ' את דיוניו של אביגדור הורוויץ בשאלת תיארוכו של הספר, משלי א–ט (לעיל, הע' 35), עמ' 10–17. מכל מקום, המאצת המשיכה לשמש רעיון מרכזי בדת המצרית לאורך שתי התקופות הללו, גם אם במהלך התקופה ההלניסטית זוהתה לעיתים עם איזיס (ראו לעיל, הע' 49), ועל כן ההבחנה בין התקופות איננה קריטית במקרה הנוכחי.

⁶⁵ Camp, *Wisdom and the Feminine* (above, n. 4), pp. 165-176

דווקא בהוראות הללו וכיצד האדם ידע שהן נכונות ויובילו אותו אל ההצלחה עולה אפוא מאליה.

הקובץ הראשון של הספר יוצר אפוא את הבעיה אך גם מספק לה פתרון. באמצעות מערכת הדמויות הנשיות החכמים קושרים בין המעשים היחידים והבחירות היומיומיות שהאדם עומד מולן להכרעה בין החוכמה והסכלות, ממחישים את ההכרעה ומשמעותה במושגים מוכרים לתלמיד, ומעגנים את סמכות החוכמה וסמכותם שלהם כדובריה בטענה שהיא נכחה באירועי הבריאה והיא מתווכת בין מעשי האל ובין בני האדם. תפקיד זה של הדמויות הנשיות ושל החוכמה המואנשת אינו תלוי בהתפתחות היסטורית ספציפית;⁶⁶ המגוון יוצא הדופן של הדמויות הנשיות, דמותה החריגה של החוכמה המואנשת במשלי פרק ח ומערך ההקבלות הייחודי הנוצר בתוך קטגוריות הנשים החיוביות והשליליות וביניהן נועדו לשרת את מגמות הספר, קהל היעד שלו, והמשימה שנטל על עצמו.

סיכום

ספר משלי מעניק לדמויות נשיות מעמד יוצא דופן בספרות המקרא. לא זו בלבד שהספר כולל גלריה רחבה של דמויות נשיות שאינן מצויות במקומות אחרים במקרא, הוא אף מייחס לנשים הללו תפקיד מכריע בחיי התלמיד. במישור הקונקרטי, חטא האישה הזרה מוצג כאיום המרכזי וכאחת הסיבות העיקריות לדבוק בהוראות החוכמה, המסוגלות להציל את האדם מנפילה ברשתה של אישה זו. במישור האלגורי, החוכמה, המייצגת את המסורת עצמה, והסכלות, המייצגת את נטישת דרך החוכמה, מגולמות שתיהן בדמויות נשיות, אף שהמסורת החוכמתית היא מרחב גברי במובהק.

במאמר זה הצעתי שתופעה זו אומנם משקפת את תפיסתן של נשים בספר משלי כמי שמייצגות עקרונות יסוד במחשבה החוכמתית ומהוות גורם רב-השפעה בחיי התלמיד, אך אין בכך כדי להעיד על מעמד גבוה של נשים במסורת החוכמתית או על נסיבות היסטוריות או סוציולוגיות שבהן נשים תפסו מקום מרכזי בחברה. תיאורי הנשים הקונקרטיות והאלגוריות בספר משלי מעידים על כך שהחכמים זיהו נשים כבעלות פוטנציאל מיוחד לשמירה על הסדר החברתי ועל המסורת הקיימת מחד גיסא, ומאידך גיסא כמועדות במיוחד לפריצת הסדרים והגבולות והתדרדרות למצב כאוטי. החכמים, שפעילותם מותנית בשימור הסדר, מזהים את הסדר עם החוכמה ואת הכאוס עם הכסילות, וקושרים במערכת של זיקות החוצות את גבולות הממשי והאלגורי, בין הבחירה באישה הטובה ובין הבחירה בדרך החוכמה, ומנגד בין ההתפתות לקסמי האישה הזרה ובין בחירה בכסילות. במערכת זיקות זו הם משמרים מחד גיסא את הערך הקונקרטי של מעשה הבחירה בין הנשים, אך מאידך גיסא

⁶⁶ בניגוד לחוקרים שהזכרו לעיל, הע' 57, המבקשים אחר נסיבות היסטוריות להתפתחות דמות החוכמה המואנשת.

מקנים לו גם ערך פרדיגמטי של בחירה באורח חיים כולל. כך ממחיש החכם לתלמיד את המשמעות הדרמטית של המעשה היחיד, ובנוסף לכך רותם מושגים מוכרים מעולמו של התלמיד להבנה ברורה יותר של ערכה המופשט של החוכמה.

מערכת הדמויות הנשיות נוצרה כמסגרת לספר משלי והיא משרתת היטב את מטרתו. כספר שחלקו המרכזי הוא אנתולוגיה של פתגמים, הוראות ואזהרות, הוא זקוק למסגרת המבהירה את סמכותו של הספר ואת הסיבה לציית להוראותיו. ואולם מסגרת זו, המצהירה על תוכן הספר ככולל את כל החוכמה שאדם זקוק לה כדי להצליח בחייו, מחריפה את בעיית סמכות הפתגמים. דמויות הנשים משרתות בדיוק את המגמות הללו באופן התואם את קהל היעד הספציפי של הספר, המצוי בשלב הקריטי שבין ילדות לבגרות. הן משקפות חלוקה דיכוטומית בין טוב לרע ובין סדר לכאוס, ממחישות את המשמעות הדרמטית של הבחירה בחיי מחויבות ועמל המגולמים בדמויות הנשים החיוביות לחיים הקלים ונטולי המאמץ לכאורה המגולמים בדמויות הנשים השליליות, ומספקות לאלו ולאלו הצדקות ברמה המיידית והקונקרטי וברמה הכוללת והאבסטרקטית. כך נוצרת מערכת מורכבת המקרינה מחד גיסא על הבחירות היומיומיות העומדות בפני התלמידים בשלב זה בחייהם ומבהירה את היחס ביניהן ובין הבחירה באורח חיים, ובכך מחזקת את סמכותן, ומאידך גיסא מרימה תרומה להבהרת סגולות החוכמה, העמל שהיא דורשת והתוצאות שיהיו לבחירה בה, באמצעות מונחים המוכרים לתלמיד מעולמו שלו.

במערכת זו משתלבת גם דמותה הייחודית של החוכמה המואנשת בפרק ח, הנושאת מאפיינים אלוהיים מובהקים. דמות זו, השייכת לטיפוס הנשים החיוביות, מייצגת גם היא כמותן את הסדר ואת ההגנה מפני הכאוס, אך כדמות שנכחה בבריאת העולם ומאז מתווכת בין האל לבני האדם, היא מספקת את הסמכות האולטימטיבית לסדר המגולם בחוכמה ומתבטא גם בבחירת האישה הנכונה. מאפייניה יוצאי הדופן של הדמות הזו והשתלבותם למערכת אחת הממלאת את פער הסמכות האימננטי שנוצר בחוכמה הישראלית משקפים השפעה של דמות המאצת המצרית. השפעה זו אינה מתבטאת ב"העתקה" של המאצת או אפילו "תרגום" שלה למונחים ישראליים, אלא בשימוש בה כמודל מרכזי, לצד מודלים אחרים, ביצירת דמות חוכמה שנועדה להשלים את הפער שנוצר בחוכמה הישראלית, פער שאינו קיים במקבילתה המצרית המניחה את קיומה של המאצת.

מקומן המרכזי של הנשים בספר משלי אינו משקף אפוא את מעמדן הגבוה במסורת החוכמתית, והוא נובע דווקא מדחיקתן לשולי השיח. הן אינן נתפסות כסובייקטים כנמענות ההוראות החוכמתיות, אלא ככוח שהתלמיד צריך לנצל לטובתו או להתרחק ממנו. החלוקה הדיכוטומית בין נשים טובות ורעות, ההתייחסות הסטראוטיפית אליהן כמי שמייצגות את הסדר או את הכאוס והגלישה בין הממד הממשי והאלגורי נועדו למלא צורך מהותי בתפיסת העולם של החכמים, והן משקפות הקצנה מכוונת המבססת את תפיסת העולם החוכמתית

[28] | הזמויות הנשיות בספר משלי – רחלי פריש

ומשרתת את שכנוע התלמידים הצעירים לבחור בדרך הראויה. ההכרה במעמדן הפרדוקסלי של נשים, כמי שתופסות לכאורה מקום מרכזי בשית, אך השיח הקיים למעשה מקבע ומנציח את מקומן בשולי החברה, חיונית להבנת מעמדן של נשים במסורת החוכמה המקראית, ואולי אף מעבר לגבולות מסורת זו.

רחלי פריש

האוניברסיטה העברית בירושלים

rachel.frish@mail.huji.ac.il

THE ROLE OF WOMEN FIGURES IN THE BOOK OF PROVERBS

RACHEL FRISH

The Hebrew University of Jerusalem

Abstract

The Book of Proverbs reveals a rich and distinctive gallery of female characters, endowing them with a pivotal role in the life of the young student. Notable among them is the foreign woman, a formidable threat to the recommended way of life within the wisdom tradition, and the enigmatic and semi-divine "Lady Wisdom," the allegorical embodiment of wisdom itself. This article elucidates the role of female characters as responses to fundamental challenges in wisdom thought, both broadly and within the unique framework of the Book of Proverbs.

The analysis posits a seemingly paradoxical explanation, asserting that the inclusion of positive and negative female characters in Proverbs reflects their influential role in the student's life. However, this portrayal underscores their perception as the ultimate "other," relegated to the margins of discourse, rather than implying a high status. Their alienation facilitates the dichotomous portrayal of good and bad women, allowing for a fluid transition between real and allegorical. Such portrayals strategically establish the wisdom tradition and its teachings as embodiments of order, deftly averting the descent into chaos, and exemplify, in the most influential way, the benefits of wisdom as well as the perils of forsaking it. Furthermore, they anchor the authority of the wisdom teachings in social norms and cosmological principles, thus addressing a vulnerable point in the world of the wise.

RESHIT was edited by:

Dror Yinon (2009–2010), Yair Lorberbaum (2009–2010), Adiel Schremet (2009–2010)

RESHIT is a peer-reviewed journal that is published annually with the support of the Robert and Arlene Kogod Research Center for Contemporary Jewish Thought, Shalom Hartman Institute

Proposed manuscripts for publication should be uploaded [here](#) prepared according to our guidelines [here](#), formatted as DOC or DOCX. Two abstracts—Hebrew and English—should accompany it. The editors will not discuss manuscripts that have not been formatted correctly or are in lieu of abstracts. The authors will receive a PDF of their final article. Responsibility for opinions expressed in the articles is that of the author alone.

Address: Reshit, Shalom Hartman Institute, P.O. Box 8029, Jerusalem 9108001.

All questions should be directed to David Wietchner, editorial manager.

Email: david.wietchner@shi.org.il

The volume has been edited by Rafael Zer

ISSN 2706-6096

2024



RESHIT

STUDIES IN JUDAISM

EDITORS

ADAM AFTERMAN • RONIT IRSHAI
ISHAY ROSEN-ZVI • CLAIRE E. SUFRIN

EDITORIAL MANAGER

DAVID WIETCHNER

VOL. 8

JERUSALEM, 2024



SHALOM HARTMAN מכון
INSTITUTE הרטמן שלום