

# חיים במחיצת היצר<sup>1</sup>

## האזרח והשלטון לאור סיפור דוד ובת שבע

רני יגר

ולעומת זאת יש כאלה המכריזים במפורש:

”אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל האומר דוד חטא - אינו אלא טועה”<sup>6</sup>.

שאלת חטאו של דוד טופלה ביצירתיות גם על ידי פרשנים קלאסיים וחוקרים מודרניים.<sup>7</sup> היו שביקשו למצוא לו נקודות זכות ואף לנקותו מאשמה, ואחרים העמידוהו תחת ביקורת נוקבת. אך אלה וגם אלה בוחנים את דוד כיחיד וכדמות הנושאת עמה מטען מיוחד במינו בתרבות היהודית. גם הביקורתיים שביניהם, ”שוחטי הפרות הקדושות”, מאשרים באופן כתיבתם את המרכזיות של מושא הביקורת שלהם.

עם כל הכבוד לדמותו של דוד, העיסוק בו כאישיות ייחודית אינו, להבנתי, המפתח המעניין היחידי לסיפור. דוד חשוב לא רק משום שהוא ”מלך ישראל” (עם כל המטען הקשור בכך), אלא משום שהוא מלך - עובדה המקנה לסיפור משמעות חשובה, על-זמנית וארצית מאוד, של כלי לביקורת המערכת הפוליטית. היא גם זו שהופכת דמויות אחרות בסיפור, למשל אלה של יואב ואוריה החיתי - לחשובות לא פחות. אותנו, הקוראים, אוריה מעניין, בין היתר, משום שסיכוינו להימצא במצב שלו מול השלטון גדולים לאין שיעור מהאפשרות שנגיע למעמד בקנה מידה של דוד.

נדמה לי שבעת הזאת אנחנו כישראלים מיטיבים להבין את נקודת המבט הזו, שכן הדמויות והאירועים המרכיבים את הסיפור מוכרים לנו מחיי היום-יום: ממלכה, תשוקה של שליט המפעילה אנשי צבא ומלחמה. החומרים הם כה בסיסיים, שלולא נארגו ביד אמן ובמינון מדויק, הם היו עלולים להישאר בגדר של קלישאה ספרותית. רגישות זו, המעוררת לחיים את הפרשנות הפוליטית, תלויה באדם שקולו אינו נשמע בסיפור אך עיניו הבוחנות מלוות את המילים וטוענות אותן משמעות הנובעת ממצבו. ברצוני להביא אל הזירה הפרשנית קורא המעיין בסיפור על ממלכה שהיא מדינתו ועל מלך שהוא מנהיגו: האזרח. קורא זה מפענח את הסיפור לא רק כהיסטוריה (חילונית או דתית), אלא כמקרא מפה רב עוצמה, המשליך על

כתבות ומדורים פוליטיים בעיתונות אינם מרבים לדון במקומם של יצרים בתהליכים שהם מתארים. השיחה על אודות הכוחות המפעילים את בני האדם מתקיימת בעיקר בתחומה של הפסיכולוגיה, כחלק מניסיון כללי לפענח את המצב האנושי. כשהתיאור הפסיכולוגי נוגע לאדם קונקרטי, הוא מועבר בדרך כלל אל התחום הפרטי ונדון בחדרי חדרים. במסדרונות השלטון ובקרב הפרשנים הפוליטיים נראה שאין דוברים רבים המוכנים לדבר בגלוי ובאופן רציני על מקומו של היצר בחיים הפוליטיים. מי שמתבונן במערכת הפוליטית מבחוץ, לעומת זאת, מקבל רושם עמוק שהיא רוחשת יצרים ושאלה משפיעים עליה ביותר.

אני סבור שיש צורך בשיחה על מקומו של היצר האנושי במערכות הפוליטיות שלנו, בהכרעות המתקבלות בהן ובפעולות שהן נוקטות. זוהי שיחה הכרחית אם אנו רוצים להביט במציאות בצורה מפוכחת ואנושית.<sup>2</sup> החוסר בדיון זה בולט במיוחד בשיח שהתפתח סביב חשיפת פרשות הפלילים שבכירי השלטון היו מעורבים בהן, ובייחוד בעניין נשיא המדינה. כל חשיפה כזו לוותה באנחת תדהמה ובאכזבה, לא רק מהמעשים עצמם אלא מהגילוי העקרוני שגם מי שהוא ”מורם מעם” פועל מתוך אותו יצר של האדם ”הפשוט”, ולפעמים נכנע לו.

ברצוני לעורר את השיחה הזו באמצעות קריאה בסיפור דוד ובת שבע, שהוא פרק דרמטי בקורות חייו של הנער שהפך למשיח.<sup>3</sup> לפרק זה ניתנו, כמובן, פרשנויות שונות: בתלמוד ובמדרשי האגדה עולה דמותו של דוד לא רק כמלך וכ”נעים זמירות ישראל” - משורר תהילים (שני מאפיינים שקיימים כבר במקרא, אך חז”ל הרחיבו אותם), אלא גם כלומד תורה<sup>4</sup> וכמשיח, וחז”ל, כדרכם, משמיעים לנו עמדות שונות ואף ביקורתיות לגבי דוד, כמו:

”אמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יביא אדם עצמו לידי ניסיון, שהרי דוד מלך ישראל הביא עצמו לידי ניסיון ונכשל”<sup>5</sup>.

הכותב מלמד במכון הרטמן ובמכללת עלמא. ממקימי בית תפילה ישראלי בלב תל - אביב.

הבנת מצבו בהווה.

זו הסיבה שקריאה "אזרחית" בפרשת האהבים של דוד ובת שבע היא, בעיניי, חוויה המעוררת תהיות עמוקות בדבר המציאות הפוליטית ומעללי של היצר כשהוא מולבש בגלימת מלכות. הסיפור המקראי יוצא מגדר פרק חתום בהיסטוריה, ונכנס אל חיי הקורא כאפשרות חיה וממשית: ייתכן שמעשה דוד, בת שבע ומות אוריה חוזר על עצמו ברגע זה ממש. ייתכן שאתה, הקורא-האזרח, חלק ממניפולציה שלטונית, המונעת על ידי יצרים, ואינך מודע לה כלל.

הרלוונטיות הזו של הסיפור לחיים הופכת אותו לטקסט שמוביל אל מעבר לדמותו של דוד ולמידת הביקורתיות, ההבנה או האפולוגטיקה שאנו מפעילים בעת הקריאה בטקסט. השאלה הבערת כאן יכולה להיות, כמו לגבי אוריה, גורלו הצפוי של הקורא: האם יפול ברשת או יינצל ממנה?

כיצד מתמודדים עם ידיעה מעין זו? אילו מסקנות צריך הקורא-האזרח לגזור ממנה? על כך ננסה להשיב בהמשך, אך הבה נעבור תחילה לקריאת הסיפור בעיניים "אזרחיות": פרק יא בספר שמואל ב פותח בתיאור המלחמה בין בני עמון ובין ישראל:

"וַיְהִי לְתִשְׁבַּת הַשָּׁנָה לַעַת צֵאת הַמְּלָאכִים וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶת יוֹאָב וְאֶת עֶבְדָּיו עִמּוֹ וְאֶת כָּל יִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁחָתוּ אֶת בְּנֵי עַמּוֹן וַיִּצְרוּ עַל רֵבֶה וְדָוִד יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם" (שמ"ב יא, א).

נדמה שעכשיו יבוא תיאור של מהלך הקרב, אך המבט עובר לירושלים, לתמונה אחרת לחלוטין:

"וַיְהִי לַעַת הָעָרִב וַיָּקָם דָּוִד מֵעַל מִשְׁכְּבוֹ וַיִּתְהַלֵּךְ עַל גַּג בַּיִת הַמֶּלֶךְ וַיִּרְא אִשָּׁה רֹחֶצֶת מֵעַל הַגֶּג וְהָאִשָּׁה טוֹבַת מְרָאָה מְאֹד: וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיִּדְרֹשׁ לָאִשָּׁה וַיֹּאמֶר הֲלוֹא זֹאת בַּת שָׁבַע בַּת אֱלִיעָם אִשְׁתֵּי אֹרֵיָה הַחֲתָנִי: וַיִּשְׁלַח דָּוִד מְלָאכִים וַיִּקְחָהּ וַתְּבוֹא אֵלָיו וַיִּשְׁכַּב עִמָּהּ וְהִיא מִתְקַדֶּשֶׁת מִטְּמֵאָתָהּ וַתֵּשֶׁב אֶל בֵּיתָהּ: וַתַּהַר הָאִשָּׁה וַתִּשְׁלַח וַתִּגְדַּל לְדָוִד וַתֹּאמֶר הֲרָה אֲנִי" (פסוקים ג-ה).

הפער בין קשיי החיילים בחזית ובין שלווה החיים בעורף הוא תופעה מוכרת, אבל כאן המלך עצמו הוא ההולל שאינו שם מחסום בפני יצרו, גם כשנודע לו שהאישה טובת המראה היא אשת איש - אשתו של קצינו הנלחם בחזית. התוצאה לא מאחרת לבוא, אך דוד אינו נוטל אחריות או מביע חרטה. יש לו רעיון אחר:

"וַיִּשְׁלַח דָּוִד אֶל יוֹאָב שְׁלַח אֵלַי אֶת אֹרֵיָה הַחֲתָנִי וַיִּשְׁלַח יוֹאָב אֶת אֹרֵיָה אֶל דָּוִד: וַיְבֵא אֹרֵיָה אֵלָיו וַיִּשְׁאַל דָּוִד לְשָׁלוֹם יוֹאָב וְלְשָׁלוֹם הָעָם וְלְשָׁלוֹם הַמְּלָחְמָה" (פסוק ו).

אלה הם פני הטקסט, אך מה קורה מתחת להם?

לא שלום יואב, העם או המלחמה הם כאן בראש מעיניו של דוד - אלא שלומו של אוריה, שבו תלוי כרגע שלומו האישי של המלך, ועל כן הוא זה שזומן לראיון מיוחד. שאלתו של דוד נורית כמו חץ המחפש את מטרתו, ועם התקדמות השיחה הולך ומודגש חסרונה של המטרה - אוריה. היעדרותו הופכת בעצמה לנוכחות של מחשבה טורדת מנוחה על אודות גורלו של החייל, בעלה של בת שבע. החץ יגיע בסופו של דבר ליעד ויכריע את אוריה.

בינתיים פונה אליו דוד:

"יָרַד לְבֵיתְךָ וְרַחֵץ רֵגְלֶיךָ, וַיֵּצֵא אֹרֵיָה מִבֵּית הַמֶּלֶךְ וַתֵּצֵא אַחֲרָיו מִשְׁאֵת הַמֶּלֶךְ" (פסוק ח).

ברור שאין דבר שדוד מעוניין בו ברגע זה יותר מפגישה בין החייל הנאמן שלו לאשתו, בת שבע. פגישה כזו תסדיר את העניין כולו, שהרי לשיטתו של דוד, מה שאינו גלוי אינו קיים. מי יחשוד בהריונה של בת שבע אם ייוולד לה בן תשעה



חודשים לאחר ששב בעלה לחופשה משדה הקרב? אך העלילה מסתבכת:

"וַיִּשְׁכַּב אֹרֵיָה פְּתַח בַּיִת הַמֶּלֶךְ אֶת כָּל עֶבְדֵי אֲדֹנָיו וְלֹא יָרַד אֶל בֵּיתוֹ" (פסוק ט).

שוד ושבר - נאמנותו של אוריה לחייליו שלמה לגמרי. ההיגיון הספרטני וההגינות שלו תלושים לגמרי מכל המרקחת המלכותית שנרקמת סביבו. לקורא ברור שעיני דוד כלות לראות את אוריה פוסע דרך דלת הבית לזרועות בת שבע, אבל צעד כזה אינו נעשה.

"וַיֹּאדוּ לְדָוִד לֵאמֹר לֹא יָרַד אֹרֵיָה אֶל בֵּיתוֹ וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֹרֵיָה

הלא מדרך אלה בא מדוע לא ירדת אל ביתך: ויאמר אוריה אל דוד הארון וישאל ויהודה ישבים בסכות ואדני יואב ועבדי אדני על פני השדה חנים ואני אבוא אל ביתי לאכל ולשתות ולשכב עם אשתי חייך וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה: ויאמר דוד אל אוריה שב בזה גם היום ומחר אשלחך וישב אוריה בירושלם ביום ההוא וממחרת. (פסוקים י-ב).

כשאוריה שואל כאן: "ואני אבוא אל ביתי לאכול ולשתות ולשכב עם אשתי?", הוא מכוון מבלי לדעת<sup>8</sup> לדוד, ושואל בעצם: 'האתה תבוא אל ביתי... לשכב עם אשתי?' - תוך שאתה מנצל את המלחמה? "חייך וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה" - מי שעושה מעשה כזה דמו בראשו, משיב אוריה, אלא שדווקא הוא, ולא דוד, ישלם את מחיר הנאמנות והיושר **בחיינו ובנפשו!**

דוד מנסה עוד דרך:

"ויקרא לו דוד ויאכל לפניו וישת וישכרהו ויצא בערב לשכב במשכבו עם עבדי אדניו ואל ביתו לא ירד" (פסוק ג).

אפילו השכרות לא מסיטה את אוריה, והוא נשאר נאמן לעקרונותיו ולתפקידו. אכן אירוניה - השיכור (אוריה) שולט בעצמו יותר מהפיכח (דוד), שאפילו בשעת ערנות מלאה לא הצליח לרסן את יצרו.

כאן רוקם דוד מזימה של ממש: הוא שם ביד עבדו מכתב החותם את דין החייל הנאמן למות, וכל זאת במראית עין של "צורכי הביטחון". הרי לנו קשר מלכותי: "ויהי בבקר ויכתב דוד ספר אל יואב וישלח ביד אוריה: יכתב בספר לאמר הבו את אוריה אל מול פני המלחמה החזקה ושבתם מאחרי ונכה ומת" (פסוקים יד-טו).

נאמנותו של אוריה כה איתנה, שהביטחון האמיתי של הקורא אינו בתוצאה של ההתרחשויות הצבאיות, אלא דווקא בהתנהגות של אוריה, שכן כבר עמדנו על אופיו מן הסיפור עד כה: 1. האיגרת תגיע ליעדה - ליואב. 2. אוריה ישמור על כללי הממלכה ולא יקרא בה. כך אכן קורה - האיגרת מגיעה ליעדה, והיא מובילה לטרגדיה המתרחשת לנגד עיניו של הקורא:

"ויהי בשמור יואב אל העיר ויתן את אוריה אל המקום אשר ידע כי אנשי חיל שם: ויצאו אנשי העיר וילחמו את יואב ויפל מן העם מעבדי דוד וימת גם אוריה החתי" (פסוקים טז-יח).

אוריה מושם בכוונה תחילה "אל מול פני המלחמה החזקה". האם הושאר בסערת הקרב לבדו? ואולי נותר עם חייליו, אך ננטש על ידי יואב והושאר לפקד לבדו על המערכה? התוצאה, על כל פנים, היא אחת, והיא מנוסחת באופן חד-משמעי על ידי נתן הנביא, שמוכיח את דוד על אחריותו הישירה למעשה בפרק הבא:

"את אוריה החתי הכית בקרב ואת אשתו לקחת לך לאשה ואתו הרגת בקרב בני עמון" (שמ"ב יב, ט).

הכישלון המתוכנן של אוריה, שיואב כיוון אותו אל המקום אשר "ידע כי אנשי חיל שם", הוביל לא רק למותו שלו אלא גם להרג מיותר של חיילים מצבא המלך: "ויפל מן העם מעבדי דוד". כמה מדהים גלות שדוד מכסה על ההרג המיותר

(לפחות ברמת הטקטית של ניהול הקרב), ו"מנחם" את יואב על גודל האבידות ברטוריקה כללית, במעין סיסמה בנוסח "במלחמה כמו במלחמה", שנשמעת מוכרת לאוזננו: "בזה וכן תאכל הקרב" (שמ"ב יא, כה).

בהנחה שכל אחד מן הקוראים יכול להיות אוריה או אחד מחייליו - האם אפשר לצפות שלאזרח יישאר אמון כלשהו ב"שיקולי הביטחון" של הממלכה? האם יוכל לצאת לקרב בידיעה ברורה שזהו צורך אמיתי של המדינה, ולא תוצאה ישירה של יצרו של השליט?

שאלה נוקבת עולה גם בדבר האופן שבו יואב משרת את היצר המלכותי:<sup>9</sup> האין הפקודה שקיבל בלתי חוקית בעליל? לפי העלילה עד כה, מעמדו של יואב כאיש

אמונו של דוד איתן מספיק, והוא יכול היה להניא את דוד מן התוכנית שלו, אך יואב מבצע את הצו ושולח את אוריה ואת חייליו (של יואב!) אל מותם.

הפרק נחתם בפסוקים הבאים:

"ותשמע אשת אוריה כי מת אוריה אישה ותספד על בעלה: ויעבר האבל וישלח דוד ויאספה אל ביתו ותהי לו לאשה ותלד לו בן וירע הדבר אשר עשה דוד בעיני ה'" (פסוקים כו-כז).

בפרק הבא יוכיח נתן הנביא את דוד על מעשיו בעזרת משל כבשת הרש, ויוביל אותו להכרה בחטאו. "חטאתי לה", קורא דוד (שמ"ב יב, יג), והוא יענש על החטא במות בנו, פרי אהבתו האסורה לבת שבע.



לכאורה הושלם המעגל על ידי תוכחת הנביא וחרטתו של דוד. עם זאת, אני סבור שנכון לשאול מהי המחשבה הדוחקת שמעסיקה את הקורא-האזרח ברגע שסיים לקרוא את הסיפור. האם הוא בא על סיפוקו? האם נפתרו השאלות הקשות שעולות מקריאתו בסיפור?

אני סבור שלא. דוד, האיש הפרטי, אולי אפילו דוד הסמל, מירק את חטאו באמצעות מות בנו הפעוט וגורל משפחתו העגום (גם על שיטה זו למירוק עוונות אפשר לתמוה, אך אין זה מענייננו כאן), אך השאלות הקשות שהעלה הסיפור, שאלות הנוגעות לכל זמן ומקום, עדיין מנסרות באוויר:

1. **האיגרת כמשל:** גם מי שאינו מחזיק בהנחה הנאיבית שאנשי השררה הם כולם טהורי מידות, מופתע כשפרטי הפרטים

## היכולת לחיות עם היצר וליהנות מהשפעותיו החיוביות משולבת עם האומץ לבקר אותו. כך נוהג המקרא ביצרו של המנהיג הפוליטי - הוא מקבל את ההישגים שצומחים ממנו, אך אינו נמנע מלבקר בחריפות את תוצאותיו הפסולות

של ההצגה השלטונית נחשפים לנגד עיניו. הרגשה כזו של פליאה מגילוי שערורייה אינה זרה גם לאזרחיה הביקורתיים של הממלכה המודרנית, המתקשרת היטב. הטקסט המקראי מציג בפנינו עולם שאין בו כמעט דבר שאינו מראית עין, מלבד מסירותו של אוריה ומוסריותו של הנביא. שקרים המחפים על האמת קיימים כמעט בכל נקודה שנבחר בה בעלילה.

דברים שכתבה אורית קמיר על חקירת הנשיא מפתיעים בהתאמתם לסיפור המקראי:

”מי שמנצל את סמכותו לרעה על ידי תקיפות מיניות של כפופות או כפופים אין שום סיבה לחשוב שלא ינצל את סמכותו לרעה גם על ידי קבלת שוחד, מרמה, מינויים פוליטיים, ושאר סוגי שחיתות. הקשר אינו מקרי הוא טבוע והגיוני.”<sup>10</sup>

האיגרת החתומה שהועברה מדוד ליואב הופכת כאן למשל, לתמצית דחוסה של היחס למערכת השלטונית כולה, שיכול להתפתח בעקבות קריאה בסיפור. במקום שבו אמון מוביל לאסון כדאי לאזרח להתעלם מרמת הסיווג הגבוהה של חומר חסוי ולעיין היטב באגרות המלכותיות. ובאופן רחב יותר

- הזהירות מובילה לחיים של חשד מתמיד בכל מה שריח ממלכתיות ופוליטיקה נודפים ממנו.

2. **הצלחת השקר:** קשה להשתחרר מן התוצאות של הסיפור - אוריה מת, ובת שבע הופכת לאשתו של דוד. מהלך זה לא נקטע בשלב שבו אפשר היה עדיין למנוע תוצאות טראגיות. תחושת הסיפוק המסוימת שלנו מחשיפת הסיפור בידי נתן (והמספר המקראי) מתקיימת בצד ההכרה שחשיפה כזו אינה עובדה מובנת מאליה אפילו בתוך עולם שבו יש לאל דובר - הנביא. לא יהיה זה מופרך להניח שבמקרים רבים אחרים מעשי השליט לא נמנעו ואף לא הגיעו לתודעתנו.

3. **מלחמה:** מי שבוחן את הדברים מנקודת מבטו של האזרח הפשוט, יתקשה שלא להתייחס לעובדה שהסיפור מתאר לא רק ניאוף עם בת שבע, אלא מעשה חמור יותר - הרג מיותר שנועד לכסות על הניאוף. החיילים שמתים עם אוריה בקרב הכושל לא מעניינים איש. מבחינת הסיפור הם ”חיילים אלמונים” של ממש. האם אני הוא החייל האלמוני? - ישאל הקורא-האזרח את עצמו - האם בשרירותיות כזו נגזר גורלי? עד כאן הקריאה ה”אזרחית”, והספקנות העמוקה, המפרקת, שהיא נוטעת בלב הקורא במסגרת הפוליטית שבה הוא חי. איזו עמדה מתפתחת מן המחשבות והרגשות הללו?

לקראת סיום אני מבקש לשרטט כמה דרכי התמודדות אפשריות. אני סבור שהתמודדות זו היא אחד האתגרים המעניינים ביותר הנובעים מקיומה של מדינת ישראל, שהרי ריבונות יהודית דורשת התייחסויות של התרבות למצב שבו לא ניתן יותר לתלות את המציאות ביצרו של ”זר” כלשהו. הפילוסוף ג'ון לוק מגדיר שלטון מדיני באופן הבא: ”הזכות לחוקק חוקים תוך קביעת עונשים של מוות...”<sup>11</sup> העובדה שהזכות הזו מסורה היום בידינו מחדדת מאוד את הבעיה שבה אנו עוסקים ומפרידה בבירור בין מצבנו ובין המצב היהודי בגלות. גם בגלות פעלו בוודאי יצרים בפוליטיקה היהודית, אך בהיעדר כוח ענישה המאפיין את הריבון, הביטוי שלהם היה מוגבל בהרבה. הישראלים נדרשים אפוא לבחון את החיים עם היצר בהקשר של המעשה הפוליטי, של החוויות הקולקטיביות שלנו כקהילה פוליטית בעלת כוח כפייה.

אם איננו נתלים ב”זר”, מהן האפשרויות שלנו? נקודת המוצא שלי היא שהספקנות הקיצונית אינה חייבת להתמיד. יתר על כן, אני חושב שראוי לה שלא תתמיד, כיוון שהיא חונקת כל רגש אמיתי של מחויבות הפרט לחברה וכל סיכוי למאמץ אנושי קבוצתי. במישור האישי היא עלולה לפגוע בפרט עד כדי

הפיכתו לאדם רדוף, שתחושת המזימה וחוסר האמון האופפים אותו חוסמים בפניו את החירות החיונית כדי לפעול ולחיות. במקרה הישראלי, לאור הבעיות האחרות שלנו, ספקנות כזו בכל מעשה פוליטי - במובן הרחב של המילה - עלולה להוביל לפירוק המארג החברתי בכללותו. במילים אחרות, נראה לי שלא ניתן לחייב את קיומה של ריבונות יהודית, של המדינה, ובה בעת לסלוד באופן עקרוני מכל עשייה פוליטית.

אם נדחה את הדרך הספקנית הקיצונית, מהן האפשרויות האחרות לחיים עם היצר? דרך אחת היא לנסות ליצור הפרדה גדולה ככל האפשר בין עשייה פוליטית ובין היצר. ר' יוסף אלבו, בעל "ספר העיקרים" (ספרד, 1388-1444), מציע את האפשרות הזו. מדוע, שואל אלבו, שאל הודח ממלכותו לאחר

שהפר את הוראתו של שמואל וחס על חייו של אגג העמלקי (שמ"א טו), ואילו מדוד לא נשלל כתר המלכות בעקבות פרשת בת שבע? והוא משיב:

"הטעם בזה לפי דעתי הוא שדוד לא חטא במצוה פרטית [ההדגשה שלי - ר"י] שנצטוו בה אחר שהיה מלך, או במצוה פרטית שנצטוו בה בתורה מצד שהוא מלך [כלומר, במסגרת תפקידו], אלא במצוה כוללת אותו עם כל האנשים, כי איסור אשת איש או רציחה כוללת כל

האנשים, ולכן ראוי שיהיה עונשו שווה לעונש כלל האנשים, אבל שאל חטא במצוה פרטית אליו מפי שמואל אחר שהיה מלך או מצד שהיה מלך, שאמר לו שמואל שבעת ימים תוחל עד בואי אליך, ואמר לו גם כן לך והכיתה את עמלק ולא תחמול עליו וגו'; ובעבור זה נענש בהסרת המלכות מזרעו ושימות בלא עתו"<sup>12</sup>. דוד לא הורד מכסאו משום שבניגוד לשאול, הוא לא חטא במסגרת התפקיד המלכותי, אלא בתור פרט המחויב למערכת חוקים, כמו כל אדם. משום כך גם נענש ככל האדם, ומעמדו הפוליטי לא נשלל ממנו. הפרשנות של ר' יוסף אלבו מדגימה שוב את הרלוונטיות של הסיפור המקראי ואת כוחו בתור כלי פרשני של הממשל. הדבר ניכר בדמיון המפתיע בין דבריו ובין הטיעונים שהושמעו לטובת הנשיא קלינטון בפרשת מוניקה לווינסקי. תומכיו של הנשיא טענו אז כי המעשה שעשה אכן לא יאה ולא ראוי, אך מי שעשה אותו היה ביל קלינטון, האדם הפרטי, ולא נשיא ארצות הברית.<sup>13</sup>

אפשר היה לומר שחלוקה כזו בין פרטי לציבורי היא מאושיות התפיסה הליברלית המודרנית, ולכן מה שהיה קשה להסביר ולא התקבל בתוך מערכת דתית, יוכל להיחשב בגדר הנורמה בעולם חילוני.<sup>14</sup> אולם מתברר שישנם הקשרים מסוימים שבהם דווקא תפיסות חילוניות מובהקות, פמיניזם למשל, תובעות (ולטעמי, בצדק) להביט לתוך המרחב הפרטי. מתוך עמדה זו אפשר לקבוע כי הנורמה הישראלית - המשפטית והציבורית - מקבלת היום פחות ופחות את גדרות המרחב הפרטי כשמדובר בקשר מיני בין בעל סמכות ובין מי שכפוף לו.

יוצא שהניסיון להפריד בין התחומים ברמה המשפטית הוא פתרון מורכב ולא תמיד ראוי. ברמה הפילוסופית הוא מסובך לא פחות, משום שהיחס בין יצר לפוליטיקה לא נבחן רק באירוע יחיד שניתן, אולי, להגיע

בו למסקנה סופית; זהו מארג שלם של יחסים בין אנשים שקשה מאוד לפענח. מה גם שהרטוריקה הפוליטית מסווה את מקומו של היצר מאחורי נימוקים של טובת הכלל וצורכי המדינה. בפועל, קשה לדעת כיצד להפריד בין השניים.

כך ראה את הבעיה אלכסנדר המילטון, אחד מאבות החוקה האמריקאית:

"יש סיבות אחרות [למלחמות] שמקורן אך ורק ביצרי לב



פרטיים; בזיקות ברגשי איבה, באינטרסים, בתקוות ובפחדים של פרטים התופסים עמדות בכורה בקהילותיהם. אנשים מסוג זה, בין שהיו חביביו של המלך ובין שהיו חביבי העם, במקרים רבים מדי ניצלו לרעה את האמון שנתנו בהם, וכאשר נאחזו באמתלה של מניע ציבורי כזה או אחר, הקריבו את שלום הציבור למען יתרון אישי או כדי להגיע לסיפוק אישי.<sup>15</sup>

זאת ועוד: מתברר שהיצר אינו רק כוח בעייתי בפוליטיקה ובתחומים אחרים - אלא הוא גם חיוני, ודוד הוא דוגמה מצוינת גם מן הבחינה הזו. על החטא שחטא דוד בגלל יצרו כבר דיברנו ארוכות, אבל ראוי לזכור שהיצר הזה (נוסף לגורמים אחרים) הוא שהביא את דוד למעמדו כמייסד המשמעותי של המלוכה העברית. סל התיאורים של דוד, הכולל אדמוניות, מוזיקה ושירה, מבטא, ללא ספק, יצר עז הפועם בכמה תחומים. כמה מתאימים לדוד דבריהם של חכמים - "כל הגדול מחברו יצור גדול ממנו" (בבלי סוכה נב, ע"א).

במהלך הפוך, דעיכתו של דוד לקראת סוף חייו מתוארת במילים הגזורות מן השורש י.ד.ע. על אבישג השונמית, הנערה היפה שהובאה אליו כדי לחממו, נאמר: "המלך לא ידעה" (מל"א א, ה), ומיד אחר כך, כשמדובר בנעשה בחצר המלכותית ובמינוי הירוש, מציין נתן הנביא כי "... אדונינו דוד לא ידע" (פסוק יא). תפיסת המציאות מצד אחד והמין מצד שני - האם אין היחלשותם של שני אלה ביטוי לירידה כללית ביצר של דוד - היצר שהביא אותו אל כס מלכותו, ועתה הוא מסמן את פרידתו הקרובה ממנו?

גם כעת, בשלהי חייו, מוסיף דוד להיות מקור לתובנה פוליטית. אני סבור כי ברגע של חשבון נפש יודה האזרח בפני עצמו שגם שליט חסר יצר, שליט כבוי, אינו משאת נפש. ממלכה יכולה להינזק לא רק מיצר בלתי מרוסן, אלא גם מהנהגה שכולה ריסונים, משלטון ללא יכולת למשול.<sup>16</sup>

הסוגיה נותרה אפוא מורכבת ובלתי פתורה. בתוך סבך השאלות והאפשרויות שהועלו כאן אני סבור שהתנ"ך מלמד אותנו דבר מה חשוב: היכולת לחיות עם היצר וליהנות מהשפעותיו החיוביות משולבת עם האומץ לבקר אותו. כך נוהג המקרא ביצרו של המנהיג הפוליטי - הוא מקבל את ההישגים שצומחים ממנו, אך אינו נמנע מלבקר בחריפות את תוצאותיו הפסולות, ואף להרשיע את בעל השררה.<sup>17</sup>

האומץ הזה מבוסס, בין היתר, על דחיית ההנחה שניתן למצוא הנהגה שכביכול אין לה יצר, והיא מונעת רק על ידי דעת תורה, דעה פילוסופית או אידאולוגיה. לטעמי, הנחה זו ניזונה מאותו הלך רוח של ספקנות טוטאלית במעשה הפוליטי, שהוזכר קודם ("כולם ממילא מושחתים..."), ומבקשת למצוא לכך פתרון על ידי יצירת תלות מוחלטת באישיות כריזמטית, במקום ללמוד לחיות עם המורכבות של היצר האנושי, כפי שעושה זאת המקרא.

לדעתי, הביקורת הנוקבת על דוד והשיפוט שלו ככל האדם מחוללים עוד מהלך חשוב: הכנסתו של המלך, של בעל השררה, תחת הנורמה המחייבת את הכלל מחזקת את האוניברסליות של הנורמה ואת תחולתה גם על הקורא, האזרח. בכך נשמטת הקרקע מאחורי הייתלות בהנהגה כצידוק להתנהגות פסולה ולהכשרת הרשע בתואנה של "מה הוא אף אתה..".

בעולם נטול נביאים רשמיים, החיים עם המורכבות הזו נותרים, בסופו של דבר, האתגר של כל אחד מאיתנו. מעבר לכך, ברמה הציבורית נראה לי שבדרכנו לעצב "הלכה", נורמה פוליטית ישראלית, סיפור דוד ובת שבע יכול לשמש לנו "אגדה" רבת חשיבות.

<sup>1</sup> מאמר זה מובא (בשינויים קלים) מתוך הספר **שיחות עם יצר הרע**, בעריכת אסא קירד (תל אביב 2007).

<sup>2</sup> כך נהגו גם רבים מן ההוגים הפוליטיים החשובים לאורך ההיסטוריה, וביניהם תומס הובס (1679-1588) וג'ון לוק (1704-1632). ראו למשל: ת' הובס, **לוייתן**, תרגם י' אור, ירושלים 1993, עמ' 113-114, 161-162; ג' לוק, **המסכת השנייה על הממשל המדיני**, תרגם י' אור, ירושלים 1997, עמ' 59.

<sup>3</sup> תודה לחברי בית המדרש במכללת עלמא, שהלימוד עימם הביא אותי להתבונן בסיפור זה בדרכים חדשות.

<sup>4</sup> כך שורר התלמוד בין לימוד התורה ובין השירה של דוד: "חצות הלילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (תהילים קיט, סב)... אמר רבי אחא: כך אמר דוד: 'מעולם לא עבר עלי חצות לילה בשינה'. רבי זירא אמר: עד חצות לילה היה מתנמנם כסוס, מכאן ואילך היה מתגבר כארי. רב אשי אמר: עד חצות הלילה היה עוסק בדברי תורה, מכאן ואילך בשירות ותשבחות (בבלי ברכות ג, ע"ב).

<sup>5</sup> בבלי סנהדרין קז, ע"א.

<sup>6</sup> בבלי שבת נו ע"א; בדיון התלמודי מופיעה הערה המעידה על מודעות חכמי התלמוד להקשר הפוליטי של הניסיון לנקות את דוד. אומר רב: "רבי יהודה הנשיא דאתי [שבא מבית] דוד מהפך ודריש [ודורש] בזכותו של דוד". כלומר - הדרשה בזכות דוד נאמרה על ידי רבי יהודה הנשיא, שהיה בעצמו בעל ייחוס לבית דוד. אמירה זו חושפת מניע חשוב ביצירת הדרשה: הצדקתו של דוד היא דרך לשימור מקור הסמכות הפוליטי של רבי. הערה זו מטילה אור אחר על המהלך החז"לי כולו, דווקא משום שהיא באה מתוכו.

<sup>7</sup> ראו למשל רד"ק ורש"י על שמ"ב יא. בפירוש לפרק שניהם מתייחסים, בין היתר, לעניין גט של היוצא למלחמות בית דוד, המוזכר גם בתלמוד; בין הפרשנים המודרניים ראו, למשל: מ' פרי ומ' שטרנברג, "המלך במבט אירוני", בתוך: **הספרות א 2**, 1968; א' סימון, "משל כבשת הרש - בחינת משל שיפוטי", בתוך: **בר-אילן, ספר השנה ז-ח**, תש"ל; וכן י' מזון, "מגילת בת שבע", בתוך: **מגדים יח**. יאיר זקוביץ מתייחס לסיפור זה בספרו **דוד - מוועה למשיח** (ירושלים 1995), העוסק כולו בדמותו של דוד.

<sup>8</sup> פרי ושטרנברג (ראו הערה 7) מתייחסים בהרחבה לאפשרות שאוריה ידע שדוד שכב עם בת שבע.

<sup>9</sup> מעשיו של יואב הם עדות נוספת לתפקיד של הסיפור בתור כלי של ביקורת הפוליטיקה. בנקודה זו הפיתוי הופך לעניין ממלכתי, המעורר תהיות בדבר אופן פעולתה של הממלכה בכלל, ולא רק של המלך עצמו.

<sup>10</sup> א' קמיר, "על חקירות הנשיא קצב", **אקטואליה פמיניסטית**, 2006.

<sup>11</sup> ג' לוק, **על הממשל המדיני**, תרגם י' אור, ירושלים 1997, עמ' 2.

<sup>12</sup> ר' יוסף אלבו, **ספר העיקרים**, מאמר רביעי, פרק כו.

<sup>13</sup> בתקופת פרשת לווינסקי השתמשו עשרות דרשנים בכנסיות בארצות הברית בסיפור דוד ובת שבע ככלי לפענוח המציאות העכשווית. בעניין זה ראו, למשל, את הדיווח של ה"ושינגטון פוסט" מ-19.8.98, שכותרתו הייתה:

"Scandal Forces Religious Issues Into Public Eye".

<sup>14</sup> ההבדל בין תרבות דתית לתרבות חילונית בהקשר זה אינו עניין היסטורי אקטואלי. ניתן להבחין למשל בהבדל בין היחס לפרשיות האהבים של נשיאי צרפת החילונית, שנתפסות כעניין פרטי, ובין היחס של האמריקאים לנושא, שיונק מהדתיות התרבותית העמוקה של החברה האמריקאית.

<sup>15</sup> א' המילטון, ג' מדיסון, ג' ג'יי, **הפדרליסט**, תרגם א' אמיר, (עורכת: י' חזוני), ירושלים תשס"ב, עמ' 24.

<sup>16</sup> גם על הסכנה של ממשל חלש ועל הצורך לתת ליצרים האנושיים מרחב פעולה כתבו המחוקקים האמריקאיים: ראו א' המילטון, ג' מדיסון, ג' ג'יי, **שם**, עמ' 70, וכן בהקדמה לספר, עמ' לד.

<sup>17</sup> מובן שקנה המידה המבדיל בין מעשים פסולים למעשים המחייבים הדחה מן השלטון הוא תלוי תקופה ותרבות.