

טיט: הרומן המקראי כמיצג

בפתח הרומן טיט של דרור בורשטיין, המשורר הצעיר ירמיהו מגיע לביתו של מבקר הספרות האגדי בלוך, המתגורר עם כלבו וספריו בשכונת בית הכרם בירושלים. הנה עוד ספר על הבועה האינטלקטואלית של ירושלים, חשבתי כשהתחלתי לקרוא את הסצנה. כמה צפוי ובנלי. כאן נפגוש את המשורר החרד (חיוור ומזיע, כמובן), המבקר היהיר (אכזרי ולועג), השכונה הירושלמית ההולמת (משכנם של אנשי רוח, אבל עם תקן אקדמי), ואפילו חייית המחמד הנכונה, לתפארת השעמום והקלישאה.

ברוך (הסתבכות או תקלה באידיש, מהמילה 'שבירה' בגרמנית) נכנס לתפקיד המבקר היהיר בדרמטיות מרשימה, ומתנהג כמעט כקריקטורה: הוא לועג לירמיהו, מתייחס אליו בביטול, מבקר אותו על מצב האותיות השחוקות על המקלדת שלו, וכשירמיהו מצטדק בטענה שהוא 'מקליד עיוור' ממילא, שובר את המקלדת על ראשו. אך התנהגותו, כמו שאר האלמנטים הצפויים-לכאורה שסביבה, מתגלה תוך פסקאות ספורות כחזות בלבד. מאחורי כל אחד מרכיבי הסצנה מסתתרים מעמקים מפתיעים. המשורר החיוור ירמיהו יתגלה בהמשך היום כנביא מהמקרא, ויבלה את שאר הספר בהטחת תוכחות עתיקות על אוזניה הערלות של עיר פושעת. המבקר האלים עתיד להגיח אל המשך העלילה כנבל מהשורה הראשונה, נביא שקר, ואחד מהאחראים הישירים לחורבן ירושלים. הכלב יתגלה ככלבה מדברת, וירושלים עצמה היא בה בעת ירושלים המוכרת של ימינו, על מבניה, כבישיה ומשורריה הלוגמים קפה בקרבת הסינמטק, וירושלים המקראית של שלהי בית ראשון, על פולחניה, נביאיה, ומיקומה הגאוגרפי המסוכן בין מצרים לבבל.

מבקרים בירושלים האמיתית יכולים לראות, בעיני רוחם, אתרים ומוסדות מההסטוריה הארוכה שלה. הם יכולים לדמיין את הדרך העתיקה לענתות בנוסעם ברכבת הקלה, לבחון את מתווה מסע המלחמה של הפלישתים נגד דוד בין המסעדות של רחוב עמק רפאים, ולהשקיף מהסינמטק על המקום בו הקריבו פעם ילדים למולך. אך אם בעולמנו הצטלבויות אלו בין עבר להווה קיימות רק בעיני רוחנו, בעולם הבדיוני של טיט העבר והווה שזורים אלו באלו במציאות ממש: ירמיהו אכן נוסע ברכבת הקלה לביתו שבענתות, ועשן המולך אכן עולה שוב מגיא בן הינום אל הסינמטק.

בורשטיין אינו מסתפק בהצפת רבדיה ההסטוריים של ירושלים אל מעל לפני השטח: הוא שוזר את העבר וההווה בסדרת הקבלות אירוניות. המבנה שהמלך המושחת יהויקים גוזל מנתיניו והופך לארמונו הוא בנין 'הולילנד' המודרני, אותו מבנה שהקמתו המפוקפקת הפילה את ממשלתו של אהוד אולמרט והובילה להרשעתו בקבלת שוחד. גם המלך יהויקים נופל לבסוף: במכוון, והיישר לתוך קערת החומס הגדולה בתבל. יהויקים הורה להקים את הקערה במרדף אחר מטרה מודרנית למהדרין - כניסה לספר השיאים של גינס - אך התאבדותו בתוכה הפכה את המאכל הלאומי של ימינו לאתר קבורה מונומנטלי בסגנון הפירמידות של מצרים. אפילו החטאים של ירושלים, אותם חטאים שהוקעו על ידי ירמיהו במקרא, שזורים בתוך התנהגויות והצדקות מוכרות לנו. המלך גוזל את הולילנד כי "הלא גם המלך צריך לגור באיזה מקום, והוא לא יכול לגור בדירת שלושה חדרים בלי מעלצית בקרית היובל." (טיט, 202) כהן מנצל את מעמדו כדי לעקוף בתור לפלאפל בתירוץ "תן לנו דחוף חצי מנה לכהן רעב בדרכו לשרת בקודש" (טיט, 27). אפילו אדם הסוחר בילדים לעבודת המולך, פולחן שאין לכאורה בינו לבין ישראל של ימינו דבר, נשמע מוכר להחריד כשהוא מתלונן על הקושי לנהל עסק עצמאי: "תראה אותם," הוא מתלונן ומצביע על הילדים בכלובו, "עוד שעה יעבירו אותם באש, אבל לשלם – זה רק בעוד חודש ויותר. שוטף פלוס שישים, אבל את המע"ם אני צריך לשלם כל 15 בחודש" (טיט, 69).

האלמנטים המוכרים של ירושלים, שנראו בנליים בתמונת הפתיחה של הספר, הופכים לפן המפתיע והמטריד ביותר שלו. הם מאלצים אותנו לתהות מדוע הם משתלבים באופן טבעי כל כך בעולם של קורבנות אדם, כהנים מושחתים ומכוונות עינויים בחצר המקדש. מדוע העוולות שירמיהו מוקיע, במילים הנמלצות של המקרא, נראות כה במקום בירושלים המודרנית? מדוע ההדוניזם הקיצוני של המלך אינו גורם לנו לחוש שמדובר בעיר זרה? ככל שירושלים של 'טיט' נראית מוכרת יותר, המוכר עצמו הופך למזעזע, והקורא נאלץ לתהות שמא תוכחותיו המקראיות של ירמיהו – תוכחות שצמחו מתוך מציאות אחרת ולפני אלפי שנים – רלוונטיות גם למציאות חיינו היום. בכך הופך בכך מסיפור בלבד למעין מיצג, בדומה למעשיו הסמליים של ירמיהו בספר, ששובר בקבוק ונושא יצול ומוטות עץ של בהמת חריש על צווארו. מעשיו של ירמיהו נועדו לעורר את סובביו להביט בעולם המוכר להם בעיניים חדשות, ולראות את העוולות העמוקות שהם התרגלו לראות כנורמליות. הזרת המוכר בטיט מעוררת אותנו להביט כך על עולמנו שלנו, והופכת את חווית הקריאה לוריאציה על תוכן הסיפור.

התחושה שהסיפור הנרקם על הדף רלוונטי לחיינו היום אינה ייחודית לטיט, כמובן. מחזאים ומשוררים עבריים החלו לכתוב על נושאים מקראיים עוד בתקופת ההשכלה, ולפחות לדעת המשורר יעקוב פיכמן, כתיבהם הכילו תמיד 'השגות מודרניות' ('המקרא כנושא לשירה'). בישראל בת ימינו, גם רומנים מקראיים שאינם מביעים במפורש 'השגה מודרנית' מזמינים, במכוון או שלא, פרשנות אקטואלית. המקרא, כפי שטוענת ההסטוריונית אניטה שפירא בספרה *התנ"ך והזהות הישראלית*, היה הטקסט המכונן של הזהות הישראלית. הדורות הקודמים פנו אליו כדי להסביר את אהבתם לארץ ישראל, לפרש את התהליך ההסטורי של השיבה אליה, ולהצדיק את הערכים בהם הם דגלו. אף שלדעת שפירא מעמד המקרא הדרדר בחברה הישראלית משנות השבעים והלאה, פוליטיקאים, מחנכים ואנשי ציבור ורוח ממשיכים לפנות לפסוקי המקרא כדי להצדיק, להציג, או לקדם את עמדותיהם. הבעת עמדה על המקרא, לפיכך, אינה יכולה להיות ניטרלית: המקרא שזור לתוך המפה האידיאולוגית-פוליטית של ישראל, ובין אם אנו מתכוונים לכך ובין אם לאו, כשאנו מדברים על המקרא יש לדברינו משמעויות אידיאולוגיות ופוליטיות.

חברה פרוטסטנטית מבוססותן שאלה אותי לאחרונה מה הפסוק האהוב עליי, והופתעה כששאלתי אותה 'אהוב מאיזו בחינה'. "מה מוצא חן בעינייך", היא ניסתה להסביר. "מה מדבר אלייך." כמה משונה, חשבת, לבחור בלי לחשוב על כל מה שמתמע מבחירה כזו. בישראל, לדוגמה, הייתי חושבת פעמיים לפני שהייתי בוחרת פסוק מיהושוע או ישעיהו. הראשון היה ממקם אותי בשיח מימין על זיקתנו לארץ ישראל והשני – בתוכחות משמאל על נטישת מוסר הנביאים. אפילו בחירה בפסוק רומנטי וניטרלי לכאורה משיר השירים עלולה לעורר מחלוקות, ולהצטייר כבחירה בפרטי על פני החברתי, ב'אני' האישי על פני 'אנחנו' הקבוצתי. בחברה הישראלית, שהולכת ומתרחקת מה'אנחנו' של ימות הפלמ"ח והקיבוץ, אף זו בחירה אידיאולוגית. העדפה הנטועה במצלול או סגנון אינה יכולה לחמוק לחלוטין משיפוט דומה, כי היא מציבה קריטריון אסתטי מעל לקריטריונים מוסריים או תאולוגיים ודוחה בכך את אחד מעקרי היהדות הדתית. אם לפסוק אהוב יש משמעויות מעבר להעדפות אישיות על אחת כמה וכמה ליצירה המוקדשת לנושא מקראי. הקורא הישראלי אינו ניגש לרומן מקראי בחלל ריק: הוא מביא עמו את שלל עמדותיו ודעותיו

בויכוחיה הפנימיים של החברה הישראלית ואת הנחותיו על הקשר בינה לבין המקרא. במפגש בין קורא זה ליצירה ספרותית, חדל הסיפור להיות מוצר אסתטי בלבד. בין אם יוצרה התכוון לכך ובין אם לאו, היצירה מופקעת מעולמה של הספרות אל עולם השיח הפוליטי, והופכת לאקט פולמי או לפחות להבעת עמדה.

הנובלה "שונא הניסים" של שולמית הראבן, לדוגמה, אינה עוסקת **במפורש** בחברה בת ימינו. להפך: בניגוד לעולם המוכר-להטריד בטיט העולם של "שונא הניסים" זר ומשונה במנהגיו, הנחות היסוד שלו, ואפילו לשונו, החפה מכל שורש שנכנס לעברית אחרי חתימת התנ"ך. אך אם בטיט עצם המוכרות של החברה והעיר קוראת תיגר על אמונות ההווה, ב"שונא הניסים" זרותו של הסיפור היא קריאת תיגר בפני עצמה. הראבן בחרה לספר מחדש את אחד מסיפורי היסוד של העם היהודי, וגרסתה מציגה אלטרנטיבה לגרסה המקובלת עליה מושתת הנרטיב הלאומי. העם המאוחד שיצא ממצרים אחרי עשרת המכות הופך כבר במשפט הראשון של סיפורה לקבוצת יחידים שעזבו את עבודתם בהדרגה, ללא תוכנית גדולה או התערבות אלוהית: "יצאו כל הזמן. אחד מעיר, שניים ממשפחה, נמלטים היו ממחוזותיה המיושבים של ארץ מצרים, ומתחברים אל אלה שיצאו לפניהם." ("שונא הניסים", 9). מעמד הר סיני הופך לחווית המפגש הראשון של ילידי מצרים המישורית עם רכס הרים. המסע רצוף הניסים במדבר הופך לנדודים מבולבלים של חבורת פליטים השורדת בקושי רב. במקום לידה פלאית של עם נבחר, הגרסה של הראבן מתארת התפתחות איטית, הדרגתית וקשה, שאינה שונה מצמיחתם של עמים אחרים. תאור זה קורא תיגר על תפיסת עם ישראל כעם סגולה שזכותו על הארץ קשורה לייעודו היחודי. אם עם ישראל נוצר כפי שמתארת הראבן, כיצד ניתן להצדיק את זכותו על הארץ?

בנובלה מקראית אחרת, "נביא", שולמית הראבן עצמה מציעה דרך אלטרנטיבית לשקול את תרומתו הייחודית של עם ישראל להסטוריה. אמנם היא העזה, בלשונה של אריאנה מלמד, "להרוס מקובלות נעימות ושגורות" בכל הנוגע לדרך לידתו של עם ישראל (בהקדמה לצמאון), אך היא אינה מטשטשת את ייחודיותו אמונותיו וחוקיו. להפך: דווקא הסבל והבלבול שהיא מתארת מדגישים את ההעזה הכרוכה באמונה באל אחד בלתי נראה, שהאדם נברא בצלמו ולכן אין לרצחו נפש. העבד הגבעוני בנובלה "נביא" מתקשה להאמין שאין לאדוניו העברים אלילים. הוא מבולבל כשהם אומרים לו שחוקיהם אוסרים עליהם לרצוח כל אדם שהוא ונוהגים בו במידת הצדק. הקוראים מבינים את תמיהתו על רקע תחילת הנובלה, בה הוא שימש כנביא בגבעון האלילית, בה אין לחיי אדם ערך בפני עצמם וכל אדם עושה כרצונו בכפופים לו. וכך, אף שמתן תורה אינו ארוע ניסי ודרמטי בעולם שטווה הראבן בסיפוריה, חוקי התורה – יהא אשר יהא מקורם – מחוללים מהפכה חיובית בעולם. בחירתה לשמר אלמנטים אלו מהסיפור המקראי פולמית, אגב, לא פחות מבחירתה לשנות אלמנטים אחרים. הרי אם לב הזהות העברית וייחודה הוא הערך שהיא מייחסת לחיי אדם, מה משתמע כך לגבי הדרך בה עלינו לנהל את החברה הישראלית – ואת הסכסוך עם הפלסטינים?

בדומה לנובלות המקראיות של הראבן, הרומן *מלכים ג* של יוכי ברנדס קורא תיגר על פשוטו של מקרא. "אני כתבתי את התנ"ך של ממלכת ישראל", הצהירה ברנדס בהרצאה במכללה האקדמית אדווה בשנת 2012, והתייחסה למטרה אותה העמידה בפני עצמה בכתבת הרומן: לנסות ולשחזר כיצד היה נראה הנרטיב הלאומי של עם ישראל אם ממלכת ישראל, ולא ממלכת יהודה, היתה שורדת ומורישה לעתיד את סיפוריה. ברנדס הלכה בעקבות חוקרי מקרא כיאיר זקוביץ (שאת חובה לו היא מציינת במפורש בראשית הדבר לספרה) ואיתרה סתירות וסדקים בסיפור המקראי על בית שאול, בית דוד, והתפצלות הממלכה בימי רחבעם וירבעם. הפרשנים המסורתיים של המקרא (וגם כמה מפרשני המודרניים, כמו הרב דוד ולף בספרו *David, The Divided Heart*) ראו בסתירות אלו עדות למורכבות דמותו של דוד המלך. זקוביץ וברנדס

בוחרים להתייחס עליהן כשגיאות עריכה, המעידות על קיומן של גרסאות אחרות של אותם סיפורים. לדעתם גרסאות שהציגו את דוד ושושלתו באור שלילי הוצאו מהקאנון על ידי סופריי החצר של בית דוד, אך מלאכת העריכה לא הצליחה ליצור נרטיב עקבי ושאריות של סיפורים אחרים השתרבבו לתוך הטקסט.

ברנדס השתמשה במקומות בהם הסיפור המקראי חורג מהנרטיב הפרו-דויד, כגון תאור צערו של פלטיאל בן ליש כשדוד לקח ממנו את אשת נעוריו מיכל, וכתבה סביבם סיפור מקראי אלטרנטיבי. בגרסה של מלכים ג שאול הוא מלך אצילי ומוסרי ואילו דוד זומם, מרמה וחותר לחטוף את המלוכה, ואז משנה את הסיפורים שנפוצו בעם כדי להצדיק את מעשיו.

אך ברנדס עשתה יותר מאשר לתפור סיפור אלטרנטיבי שלם מתוך התפרים הפרומים בסיפור המקראי: בסיפורה היא סיפקה הסבר בדיוני לסתירות אלו. מיכל בת שאול של מלכים ג מתחזה למשוגעת כדי להסתיר את מאמציה להשיב את שושלת שאול לשלטון ולטהר את שם אביה. היא חותרת למטרה הראשונה באמצעות הסתרת נכדה שלמעם מאנשיו של שלמה ואימונו לקראת חטיפת השלטון בחזרה. היא חותרת למטרה השנייה באמצעות העסקת סופרי חפרפת המכניסים שיבושים, סתירות ורמזים לדברי ימי הממלכה, בתקווה שהדורות הבאים יטילו ספק בנרטיב הרשמי – ויחפשו את האמת. "הסיפורים הם כלי נשק יעיל יותר מחרבות," מספרת אמו המאמצת של שלמעם לבנה, אותו בן שבסיפורה של ברנדס עתיד לשנות את שמו לירבעם ולקרוע את ממלכת ישראל מעל ממלכת יהודה. "החרבות יכולות להרוג רק את מי שניצב מולן, ואילו הסיפורים קובעים מי יחיה ומי ימות גם בדורות הבאים." (מלכים ג, 21)

מכיוון שהמקרא הוא הסיפור המכונן של החברה הישראלית, פרשנותה של ברנדס אינה חותרת אך ורק מתחת לסיפור הקאנוני: היא חותרת גם תחת מעמדו בדמיון הישראלי. אם הסיפורים המקראיים על דוד המלך והממלכה שהוא הקים אינם אמת, החזון המשיחי של חידוש ממלכת דוד, לדוגמה, ראוי לבחינה מחדש. האם העיר ירושלים, מקדש שלמה, ומלכות יהודה ראויים לשמש כסמלי הריבונות הישראלית המתחדשת – או שמא מה שידוע לנו עליהם הוא רק גרסה אחת מני רבות, פרי עמל של סופרי חצר ותועמלנים בני קדם? בשונה מהראבן וברנדס, שכתבו במסגרת סוגת הרומן ההסטורי, בורשטיין אינו מציג אלטרנטיבה לגרסה המקראית של ההסטוריה, אלא משתמש בה כדי לספר ספור בדיוני על ההווה. השילוב הייחודי בין עבר להווה מאפשר לו להתייחס לסוגיות אקטואליות בישראל בת ימינו באופן ישיר ומפורש יותר מסופרים הנשאים בגבולות סוגת הרומן ההסטורי. הקורא אינו צריך לנחש מה משתמע מנבואות ירמיהו שלטיט לחברה בת ימינו: התשובה מפורטת ברומן במפורש. העולם של הרומן גדוש נביאים, מוכיחים, וסתם מבקרים החולקים את אמונותיהם על העולם המודרני. אמו של ירמיהו מתיישבת ליד זרים במסעדות ומציקה להם בסיפורי זוועה בגוף ראשון שמתגלים כסיפורן של החיות אותן הן צורכים. אשה נטולת שם מסתובבת ברחבי ירושלים ומתלוננת על אונס, אך סיפור האונס משתנה בהתאם לעוללות החברתיות אותן היא מנסה להוקיע, משחיתות פוליטית לזוועות העוני. דמויות אלו ואחרות משתתפות במפורש ובגלוי בשיח הפוליטי בישראל, ובדיון על סוגיות שעומדות על הפרק בימים אלו ממש, מצרכנות עד להפללת הזנות. החברה הצרכנית השבעה והאדישה של ימינו עומדת למשפט לא פחות מהחברה שטופת עבודת האלילים של שלהי בית ראשון, והחורבן ההולך וקרב לירושלים שלטיט הופך גם לאיום המטיל את צילו על החברה הישראלית של המאה העשרים ואחת.

רבות מהיצירות המספרות מחדש את עלילות המקרא מתמקדות במחיר שמשלמים אינדוידואלים על

התהליכים הגדולים של ההסטוריה. "מדוע מאחר הצאן לקחתני", קובל שאול המלך בפני רוחו של שמואל בפואמה "בעין דור" של שאול טשרניחובסקי, "ולנגיד על עמך כיום זה שמתני? כליתי כל כחי בסערות מלחמה, וְאֶשְׂרֵי בְּבֵית כְּבֹד הָיָה לְשִׁמְךָ." טשרניחובסקי כתב את "בעין דור" בשנת 1893. 125 שנים לאחר מכן, בקובץ הסיפורים *מיניאטורות מקראיות*, חוזרת הסופרת גיל הראבן – ביתה של שולמית הראבן – לאותו סיפור מקראי, סיפור ביקורו של שאול בבית בעלת האוב ערב מותו. אך במקום לכתוב על המחיר ששאול עצמו משלם על בחירתו למלך, הראבן מתמקדת – בדומה לאמה – בדמות משולי הסיפור, במקרה זה בעלת האוב נטולת השם. הראבן שואלת מה היה המחיר שבעלת האוב שילמה, הן על עזרתה לשאול והן על עצם היותה בעלת אוב בתקופה של מונותאיזם מיליטנטי.

הדמויות בסיפור של הראבן אינן חוסכות מאתנו את דעתן על מחיר זה. כשאחד מילדי הכפר אומר לאביו "מכשפה לא תחיו", האב נוזף בבנו במילים שכמו לקוחות היישר מהשיח הרב תרבותי של ימינו: "איש איש וחלקו בעולם... יש מי שהתברכו בחוכמה... ויש מי שלא זכו בברכה הזאת... כחול אשר על שפת הים אנשים על הארץ, ובקרב ההמון – גם נפשות ששומעות את קולות המתים יש. אם ברכה היא להן או קללה – אלוהים לבדו יודע." ("בעלת האוב", 59).

הסיפורים האחרים ב*מיניאטורות מקראיות* מכילים טיעונים דומים. בניגוד לעולם הזר המתואר בנובלות המקראיות של שולמית הראבן, העולם העולה מתוך שלושה עשר הסיפורים של גיל הראבן מוכר להטריד. אם שולמית הראבן הצליחה להסיר את הפאטינה המחשבתית (בלשונה של אריאנה מלמד) ולשחרר את זרות עולמם הפנימי של גיבוריה, שלא ראו מימיהם הרים או שמעו על אלים שאי אפשר לראות, הרי שגיל הראבן מאכלסת את סיפוריה בדמויות שחושבות כמונו, מרגישות כמונו ומתלבטות כמונו, דמויות שמניעיהן מוכרים. דמויות מוכרות אלו הופכות להיות שופרה של תפיסת עולם ליברלית הזרה לעולם המקראי שמתוכו הן נושאות את קולן כדי לקבול בגלוי על גורלן. כך, בסיפור "אם שמשון", למשל, הגיבורה אינה מתנחמת במחשבות על גבורתו של בנה. בדומה להורים שכולים רבים בחברה הישראלית, היא מרגישה שמחיר הישגיו היה גבוה מידי, ומתחרטת על שלא גלחה את שיער בנה בינקותו, ומנעה ממנו כך את גבורתו – ואת מותו. "דומה היה כי רק לשם דבר אחד העלה אלוהים את עמו ממצרים ואת הפלישתים מכפתור: כדי שבנה יאמר 'תמות נפשי עם פלישתים' ויפיל את הבית," (135-136) חושבת האם כשמנחמיה מנסים לשמחה בסיפורי תהילת בנה. דבריה נשמעים כמעט כביקורת על קידוש השכול בחברה הישראלית, שבה – לדעת מבקריה – השכול הופך ממחיר לאובייקט קדוש, מתוצאה מצערת של תהליכים (מוצדקים או שלא מוצדקים) – לתכליתם והצדקתם.

ירושלים ההולכת ונחרבת שלטיט גדושה בסבל, וכמו גיבוריה של גיל הראבן, ירמיהו של בורשטיין מודע להכאיב למחיר שהוא ובני עירו משלמים על מקומם בתהליך האלוהי. הוא יודע מראש שנבואותיו לא יישמעו ולא יבטלו את רוע הגזרה. הוא יודע גם שנבואות חסרות תוחלת אלו יעוררו את זעמם ושנאתם של סובביו. כמו האותיות השחוקות על המקלדת מתחילת הספר, ירמיהו נידון להשחק תחת משאם של מסרים שאיש לא ישמע.

שאול של טשרניחובסקי מאשים את האל בסבלו, ודמויותיה של גיל הראבן מסתייגות בזהירות מחוקי משה. אך ירמיהו שלטיט מרחיק מעבר לכך. שולמית הראבן, יוכי ברנדס וגיל הראבן כתבו רומנים הסטוריים, ולא יכלו להתייחס במפורש לתנ"ך בכללותו, שכן חתימתו התרחשה תקופה ארוכה אחרי

הסיפורים שהן תארו. בורשטיין מיקם את ירמיהו שלו בישראל המודרנית (אם כי הבדיונית), ובכך אפשר לו להציע בקורת ישירה ומפורשת יותר על התנ"ך כולו:

"... זה היה מחויב המציאות, פתאום הובן לו התנ"ך כולו מרגע הבריאה כספר שסופו אינו יכול להיות אלא חורבן, מרגע שהופרדו שמיים מארץ, וגבר מאשה, ואדם מחיה... הייתה זו רק שאלה של זמן עד שיופרד עם אחד ויבחר, ורק שאלה של זמן עד שהבחירה תוביל להתבדלות וליהירות ולמרי, שכן הדרישות היו קשות מדי, אף פעם לא עמדו בהן... ולכן גירוש וחרב חייבים היו לבוא." (טיט, 202)

עם זאת, בכך שהוא חרג ממסגרת הרומן ההסטורי בורשטיין חושף את פרשנותו של ירמיהו לביקורת. סופרים במסגרת הרומן ההסטורי מאתגרים את נקודת מבטנו על סיפורים מוכרים. אך בורשטיין קורא תיגר על התנ"ך מתוך מציאות בדיונית לחלוטין. הוא משתמש באורעים שלא התרחשו, ולא יכלו להתרחש, כדי לחשוף את הפוטנציאל ההרסני לכאורה של התנ"ך. האם זו בקורת הוגנת?

שאלה זו חלה גם על הבקורת המשתמעת מטיט לגבי החברה הישראלית המודרנית. בורשטיין מזעזע אותנו כשהוא שוזר תרועים מוכרים – הצדקות בהן אנו משתמשים להסביר את מעשינו – לתוך דבריהם של החוטאים בטיט. האם די בכך כדי להעמיד אותנו בשורה אחת עם מעלי ילדים למולך? האם הזעזוע, והתחושה שאנו מביטים במראה, אכן נובעים מדמיון עמוק בין חטאינו לחטאי בית ראשון – או שמא הם נובעים מהוירטואוזיות הרטורית של בורשטיין עצמו?

וירטואוזיות זו עצמה מקשה מאוד לענות על שאלות אלו. וריאציות מקראיות שנכתבו כרומנים הסטוריים מותירות לקורא אמת מידה חיצונית להאחז בה בפרוש ועיבוד עמדותיהן. הקורא מודע לכך שהסיפור העומד בפניו אמור להקרא כוריאציה על הסיפור המקראי. יתר על כן, הבקורת המוכמנת בכל וריאציה מתגלה באמצעות ההשוואה בינה לבין המקור אותו היא מפרשת מחדש. אם הקורא מעוניין להבין את דקויות העמדה הפולמית של הרומן הוא יכול לפנות אל הסיפור המקראי, לציין לעצמו הבדלים ונקודות דמיון, ולהבין היכן עומד הרומן בשיח בינינו לבין המקרא.

בורשטיין מטיל על הקורא משימה קשה בהרבה. אמנם הוא שואב קווי עלילה, דמויות, ורעיונות מהמקור המקראי, אך טיט מערבב מוקדם ומאוחר, מוציא דימויים ודמויות מהקשרם, ומבולל אותם בתוך קווי עלילה מודרניים. בחברה הישראלית בת ימינו, בה מידת הבקאות בתנ"ך הולכת ומדלדלת, כמה מהקוראים מסוגלים לעקוב אחר כל האלוזיות בטיט, להבין אותן הן בהקשרן בירמיהו והן בהקשרן החדש ברומן, וכך להשתתף בשיח שלו עם המקרא? בורשטיין מציע פרשנות מרתקת על התנ"ך – אך כמה מקוראיו יכולים להבין את דקויותיה, ולגבש עמדה על מידת ההגינות של בקורתו?

שאלות אלו נוגעות בלב הפרוייקט בו נוטל בורשטיין חלק. החל מתקופת ההשכלה, סופרים עבריים בקרו את המקרא באמצעות כתיבתו מחדש. בכך הם שימרו את המקרא כטקסט מכונן של החברה, ושימרו את השיח עמו, למרות ובאמצעות בקורתם. בורשטיין, כקודמיו, מבקר את המקרא מבלי להתנתק ממנו: הוא מבקר את המקרא ואותנו במושגי המקרא עצמם. אך בורשטיין מתיק את השיחה שלו עם התנ"ך מההסטורי אל הפנטסטי, ומבולל את האלוזיות באופן שמקשה על הקורא לעקוב אחר המתרחש. האם קוראיו של בורשטיין יעקבו אחר האלוזיות, וימשיכו – כבורשטיין עצמו – לשוחח עם התנ"ך שהוא מבקר? או שמא הם יקבלו רק את הבקורת על המקרא וישתכנעו לזנוח אותו, וכך יכרתו את הענף עליו השיח של טיט יושב?

בורשטיין כתב בבלוג שלו שהוא מתקשה לקרוא רומנים, כי הוא מעוניין במלאכת קריאה מרתקת יותר. הוא מעדיף, לדוגמה, את תרגום יונתן, שכן "כל משפט בתרגום עומד מול המקור בשני היבטים: היבט ההתאמה למקור והיבט הפער מהמקור. כל זה מפעיל את ראש הקורא באופן הרבה יותר מורכב, מסעיר ומענג מקריאת רוב הספרים, מעניינים ככל שיהיו, שיש על המדפים, ועליהם מדברים בעיתונים. למען האמת, לפנינו תפיסה אחרת לגמרי של ספרות." (בורשטיין, "ארון בנילוס"). טיט אכן מזמין קריאה כזו, אך בכך הוא גם מגביל את קהל היעד של עצמו, והופך את מסריו לקשים מאוד להשגה. מבחינה זו, יתכן והדמיון שראינו בין מעשי ירמיהו המקראי לספר טיט הופך לנבואה שמגשימה את עצמה. כמו הנביא ירמיהו, גם הרומן טיט נדון שלא להביא את מסריו לציבור הרחב.

יצירות ספרותיות:

- דרור בורשטיין, טיט, הוצאת כתר, 2016.
שולמית הראבן, "שונא הניסים", בתוך צמאון, הוצאת דביר, 1997.
שולמית הראבן, "נביא", בתוך צמאון, הוצאת דביר, 1997.
יוכי ברנדס, מלכים ג, הוצאת כנרת זמורה ביתן, 2008.
שאול טשרניחובסקי, "בעין דור", 1893.
גיל הראבן, "בעלת האוב", בתוך מיניאטורות מקראיות, הוצאת מוסד ביאליק, 2018.
גיל הראבן, "אם שמשון", בתוך מיניאטורות מקראיות, הוצאת מוסד ביאליק, 2018.

ספרות משנית:

- יעקוב פיצמן, "המקרא כנושא לשירה", בתוך דמויות קדומים, מוסד ביאליק, 1948.
אניטה שפירא, התנ"ך והזהות הישראלית, הוצאת הספרים מאגנס, 2005.
אריאנה מלמד, "הקדמה", בתוך צמאון, הוצאת דביר, 1997.
דרור בורשטיין, "ארון בנילוס", בתוך הבלוג "מתחת לשולחן", 7 בפברואר 2019.