כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר

שאנן



שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה

תשס"ה

שבט תשס"ה ינואר 2005

SHAANAN, COLLEGE ANNUEL, 2005

מכללת שאנן – הוצאה לאור

ISSN O793-7016

כתובת המערכת:

רח' הים התיכון 7, ת.ד. 906, קריית שמואל, חיפה 26109

טלפון: 04-8780000 פקס: 04-8714445

Email: shaanan@macam.ac.il

כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר

שאנן

שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה

תשס"ה

שבט תשס"ה ינואר 2005

שנתון "שאנן" – כתב-עת רב-תחומי לעיון ומחקר

העורך:

ד"ר ניסן אררט

חברי ועדת המערכת:

ד"ר ניסן אררט – מכללת שאנן, טכניון

ד"ר טליה הורוביץ – מכללת שאנן

ד"ר ערן לויזון – מכללת שאנן

פרופ' מרים בן פרץ – אוניברסיטת חיפה

הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ – טכניון

פרופ' יואל וולטרס – אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' דב לנדאו – אוניברסיטת בר-אילן

אסף מאלי – מכללת שאנן

ד"ר אליוט סימון – אוניברסיטת חיפה

פרופ' מנחם קלנר – אוניברסיטת חיפה

פרופ' מיכאל-צבי נהוראי – אוניברסיטת בר-אילן

פרופ' שמואל שחם – טכניון ומכללת יהודה ושומרון

עריכה לשונית – עברית: אסף מאלי

עריכה לשונית – אנגלית: ד"ר אליוט סימון

תרגום תקצירים: מיכל קור

הבאה לדפוס: תמי יהושע

נוהל הגשת כתבי היד לשנתון "שאנן"

לידיעת החוקרים המבקשים לפרסם את מחקריהם בשנתון "שאנן" – כתב-עת רב-תחומי לעיון ומחקר.

יתקבלו מאמרים בשפה העברית ובשפה האנגלית. למאמרים יש להוסיף תקצירים של עד 300 מילים, למאמרים בשפה העברית יש להוסיף גם תקציר באנגלית. למאמרים בשפה האנגלית יש להוסיף תקציר בשפה העברית, כמו כן יש להוסיף עד 5 תארנים (Key Words). אין למסור מאמר שפורסם במקום אחר או שכבר נתפרסם. יש להגיש את המאמר בשלושה עותקים (אין להגיש מקור) בצירוף דיסקט. המאמרים יודפסו בתכנת Word של Windows (שמירה בפורמט של Word document) יש להקפיד שהכתיב יהיה על-פי כללי הכתיב המלא. על-פי החלטת המערכת השנתון מעוצב בתבנית אחידה.

התקצירים, בעברית ובאנגלית, יופיעו במרוכז.

ניתן לצרף תרשימים, תמונות, מפות וכיו"ב (יש להתייעץ עם הגרפיקאית), רצוי להמעיט בהדגשות מלל שונות הגורמות לבלבול הקורא.

הדיסקט יכלול שני קבצים:

א. המאמר (אם המאמר ארוך מאוד יש לחלקו לשני קבצים).

ב. הערות שוליים.

מאמרים שלא יתקבלו לפרסום יוחזרו לכותביהם.

מאמרים שיש להכניס בהם שינויים יוחזרו למחבריהם לתיקון.

תיקונים סגנוניים ייעשו על-ידי עורכי הלשון של המערכת.

לאחר הדפסת השנתון יקבלו המחברים תדפיסי מאמריהם.

תאריך אחרון להגשת המאמרים – סוף שנה"ל הנוכחית.

מאמרים שיתקבלו לאחר המועד הנ"ל יועברו, אחרי שיפוט, לשנתון הבא.

כותבי המאמרים לפי סדר אלף-בית:

ד"ר ויקטור אוקסמן	מכללת הגליל המערבי
ד"ר לאה אוקסמן	מכללת שאנן
ד"ר אסתר אזולאי	מכללת חמדת הדרום – נתיבות, מכללת קיי באר-שבע
ד"ר נסים אליקים	סגן ראש מינהל החינוך הדתי
ד"ר ניסן אררט	מכללת שאנן, המחלקה ללימודים הומניסטיים – הטכניון חיפה
ד"ר מיכאל גורודצקי	מכללת אורנים
ד"ר טליה הורוביץ	מכללת שאנן
ד"ר שלמה חריר	מכללת שאנן
רות טננהולץ	מכללת שאנן
ד"ר רחל מוגילבסקי	מכללת שאנן
פרופ' מיכאל מור	המחלקה להוראת המדעים טכנולוגיה – הטכניון חיפה
הרב ד"ר ירמיהו מלחי	מכללת שאנן
ד"ר משה סטופל	מכללת שאנן
ד"ר יהושפט נבו	מכללת שאנן
פרופ' מנחם קלנר	המחלקה למחשבת ישראל, אוניברסיטת חיפה
ד"ר אריאלה קרסני	מכללת שאנן

תוכן העניינים

נוהל הגשת כתבי היד לשנתון "שאנן" .....

ד"ר ניסן אררט **עם השנתון** 13

מקרא

ד"ר נסים אליקים **אטימולוגיה – ככלי פרשני בפירוש "העמק דבר" לנצי"ב** 17

ד"ר ניסן אררט **ספר איוב כדרמה סטירית** 29

ד"ר טליה הורוביץ **"וגר זאב עם כבש" – מציאות או משל? – עיון בין-תחומי** 67

הגות

הרב ד"ר ירמיהו מלחי **הצעות לפתרון בעיות בלשון ובנוסח התלמוד במסכת מכות בעקבות בדיקת נוסח פירושו של רש"י** 97

ד"ר יהושפט נבו **יסודות רעיוניים, מגמות וכיוונים בספרות החסידות בראשית דרכה** 113

פרופ' מנחם קלנר **עבודה שבלב ועבודה שבמקדש – דיון במשנת רמב"ם** 131

ספרות

ד"ר אסתר אזולאי **"קופסה שחורה" של עמוס עוז בעבותות אלתרמן, המקרא ואחרים** 141

ד"ר טליה הורוביץ **מסע בעקבות נעמי שֶׁמֶר והתנ"ך** 161

ד"ר אריאלה קרסני **התפיסה הסטריאוטיפית של דמות האישה בספרות ילדים** 197

הוראה ומחקר

ד"ר ויקטור אוקסמן וד"ר לאה אוקסמן **טרנספורמציה הדדית של צורות שוות שטח** 217

ד"ר מיכאל גורודצקי **חישוב אינטגרלים באמצעות שיטה אלגברית** 225

ד"ר רחל מוגילבסקי וד"ר משה סטופל **משפטים שנשכחו בהנדסת מישור והדגמת השימוש בהם לפתרון בעיות** 231

ד"ר משה סטופל וד"ר שלמה חריר **כללי החילוק ותכונות המספרים הטבעיים ככלי להוכחה ופתרון משימות במספרים שלמים** 253

תקצירים בעברית 279

אנגלית

E7 ..... **The Myth of 40** Prof. Michael Moore

E19 ..... **The Vicissitudes of Fatal Remedies** Prof. Michael Moore

A Piece of Humanity: Shoah Symbolism and Memory Bela Ruth Samuel-Tenenholtz

E27 ..... **in Arthur Miller's *All My Sons***

E53 ..... **English Abstract**

עם השנתון

בשנתון הנוכחי אנו ממשיכים לארח כותבים גם מחוץ לכתלי המכללה. אנו מודים להם ולכותבים שמתוכנו. ושוב, עקב היותנו מכללה רב-תחומית – מקיפים המאמרים בשנתון תחומי דעת מגוונים:

ד"ר נסים אליקים מדגים גישה פרשנית פשטנית למקרא בפירוש הנצי"ב מוולוז'ין, כשהוא מתעכב על מילים, המתבארות על יסוד האטימולוגיה שלהן.

ד"ר ניסן אררט מציע להבין את ספר **איוב כדרמה** סטירית (**ש'מוצגת'** בשש מערכות). על יסוד מאפייני הדרמה הסטירית – ניתן יהיה לבאר את שמוצפן במסכת האירועים המתמיהים שבספר איוב (בזיקתם לאיוב, לאלהים וכן לשטן), ואפשר יהיה לחשוף את פשר הנאומים הנשמעים כמבולבלים.

ד"ר טליה הורוביץ מציגה פרשנויות מגוונות להבנת ישעיה י"א, 6-9 על-פי הכותרות: הפרשנות הראליסטית והפרשנות הסמלנית. דעתה נוטה לאחרונה. בחלק העיקרי של המאמר היא מסמיכה שני תחומי דעת – המקרא והספרות, כשהיא חושפת את עמדות הכותבים על ציר הראליה והסמל ומוצאת נטייה ברורה לציר הסמלני.

ד"ר ירמיהו מלחי ממשיך ומראה במחקרו הנוכחי – נוסח רש"י למסכת – מכות, כי בכתבי-היד (וביחוד – בכת"י פרמה) נשתמרו נוסחאות מקוריות, שנשתבשו בדפוסים שבידינו.

ד"ר יהושפט נבו דן במאמר הנוכחי ברעיונות אחדים, שנתחדשו בדורות הראשונים של החסידות: מנהיגות 'הצדיק' כנגד הסתאבות מנהיגות הקהילה – 'דבקותו' והתמודדותו עם 'מחשבות זרות'; דרכה של החסידות ממשיחיות לאומית – אל גאולת הפרט, ולבסוף – מעמדה השמימי-רוחני של ארץ ישראל, ולאו דווקא בזיקה לגאולה המשיחית.

פרופ' מנחם קלנר מבקש, במאמרו לבאר, כיצד קושר הרמב"ם את נושא אהבת ד' עם עבודתו. לדעתו, אהבת ד' אינה מתבטאת בידיעתו בלבד (חיי עיון), אלא דווקא בעבודתו (בחיי המעשה

הראויים). ב"עבודה שבלב" (כתפילה, כברכות וכתלמוד תורה) – בתור מכשיר – נוצרת עבודת-ד', שמקנה לאדם גם דעות ראויות. העבודה במקדש (הקרבנות) אינה מובאת ב"ספר אהבה", משום שהיא נתפשת על ידי הרמב"ם כ'וויתור אלוהי', המתייחס למצב של בדיעבד.

ד"ר אסתר אזולאי עושה שימוש בעיון האינטרטקסטואלי (יחסי גומלין בין יצירות ספרותיות מתקופות שונות) – כדי לנסוך אור על דרך עיצוב גיבורי ספרו של עמוס עוז "קופסה שחורה". היא מצביעה במיוחד על זיקה משמעותית לשירת אלתרמן ולמרחב הספרות המקראית.

ד"ר טליה הורוביץ במאמר נוסף – תחת רושם מותה של נעמי שמר – בודקת את הדרכים בהם נזקקת המשוררת לדמויות המקראיות וללשון המקרא. לדעתה, נעמי שמר מנצלת את "חירות הפייטן" עד תום: פעמים שהיא מאמצת את משמעם של הדברים – באופן מלא או חלקי – ופעמים שהיא אף חותרת תחתיהם.

ד"ר אריאלה קרסני בודקת את מרכיבי "המעשיות" (כיפה אדומה, שלגיה וכן היפהפיה הנרדמת), המקובלות בעולמם של הילדים בתרבות המערב – מבחינת השפעתם על יצירת התפיסה הסטראוטיפית של האשה והגבר בחברה המודרנית .

ד"ר ויקטור אוקסמן וד"ר לאה אוקסמן מציעים – בשיטת הגזירה של צורות לחלקים והרכבת צורות – להידרש, בבית הספר, לאחד המשפטים המרכזיים בנושא זה: משפט בולאי-גרווין.

ד"ר מיכאל גורודצקי מציע, במאמרו, דוגמה ל"שיתוף פעולה" ול"עזרה הדדית" בין חדו"א לבין אלגברה. מוצעת נוסחה פשוטה לחישובים אינטגרליים.

במאמר של ד"ר רחל מוגילבסקי וד"ר משה סטופל – הובאו בעיות, שפתרונן הוצג על דרך השימוש במשפטי תלמי, ברייט-שניידר והמשפט על הישר, המחבר את נקודת החיתוך של המשכי שוקי הטרפז עם נקודת החיתוך של אלכסוני הטרפז. זאת – תוך השוואה עם דרכים אחרות.

ד"ר משה סטופל וד"ר שלמה חריר טוענים, שניתן לפתור משימות שונות במספרים טבעיים – על סמך כללי חילוק פשוטים ואלגברה יסודית. להדגמת הדברים מובאות 26 משימות מגוונות.

שנתון "*yke*" – תשס"ה כרך י'

במאמרו הראשון מצביע פרופ' מיכאל מור על כוחו המסתורי והמיתי של המספר 40 בתרבויות העמים הקדומים ובתרבות עמנו ועל השפעתו הלא-מודעת על החברה ועל הספרות בימינו.

במאמרו השני דן פרופ' מיכאל מור במושג "תרופה קטלנית", דהיינו: מעשה האמור להועיל, ובהיפוך מביא לאסון. (מעין: בור כרה ויחפרהו, ויפל בשחת יפעל – תהלים ז', טז). הדיון פותח במקרים מוחשיים; מתרחב, מטפורית, למקרים פיזיים וחברתיים ומסיים במקרים של היפוכי תפקיד. המאמר מסתיים בציטוט מן הרמב"ם (מו"נ, ג' יב): המין השלישי של הרעות הוא מה שפוגע באדם מבינינו בשל מעשה של עצמו.

בלה-רות סמואל-טננהולץ חושפת במאמרה את שהצפין, לדעתה, הסופר ארתור מילר בספרו "כולם היו בניי": אף שבקריאה ראשונה אין כל זיקה בין הסיפור האמריקני ובין ההיסטוריה של העם היהודי, הרי קריאה מודרכת מגלה זיקה למאורעות השואה, ובעקבותיהם – למשפטי נירנברג.

מעתה פרי עמל הכותבים לפניכם – לעיונכם ולהערכתכם.

העורך

אטימולוגיה – ככלי פרשני בפירוש "העמק דבר" לנצי"ב

הקדמה

עם שקיעת המרכזים היהודים בספרד, בפרובנס ועל גדות הריינוס – שקעו גם חקר המקרא ופרשנותו. למדנים ותלמידי-חכמים גדולים, הבקיאים בים התלמוד והמדרשים, משכו ידיהם מלהעמיק במקרא, והסתמנה נטייה להסתגרות תרבותית ואינטלקטואלית, שאינה קשורה לחקר התלמוד ולפרשנותו.

המפנה, שחל באירופה בחקר המקרא – בעקבות "הביאור" של מנדלסון וחבריו, יצר דינמיקה בפרשנות היהודית ועורר התעניינות מחודשת לעסוק בכתבי הקודש, ובעיקר – בחמישה חומשי תורה.

ההשכלה היהודית, שהכתה שורשים במערב אירופה ואיימה גם על מזרחה, הצמיחה כמה גדולי-ישראל, שביקשו להשיב מלחמה שערה כנגד דעות כפרניות וכנגד אורח חיים אנטי-מסורתי. הבולטים שבהם:

ר' יעקב צבי מקלנבורג (1785-1865), ר' מאיר ליבוש, מלבי"ם (1809-1879) ור' נפתלי צבי יהודה, הנצי"ב מוולוז'ין (1817-1893). הנצי"ב עמד בראש ישיבת וולוז'ין במשך ארבעים שנה מתוך שבעים ושש שנות חייו – משנת 1853 עד 1893. כבר בנעוריו חיבר הנצי"ב פירוש על ה"ספרי". יצירותיו האחרות: "העמק שאלה" על השאילתות דרב אחאי גאון, חידושים על הש"ס, שו"ת "משיב דבר", "ברכת הנצי"ב" על המכילתא דר' ישמעאל, "רינה של תורה" – פירוש על מגילת שיה"ש, פירוש על ההגדה של פסח והפירוש על התורה, רב-הכמות ורב-האיכות – "העמק דבר".

הנצי"ב מוולוז'ין היה ידען ומעמיק שאלה בכל מקצועות התורה. בעיוניו בספרות חז"ל לדורותיה – נוטה הוא מדרך הפלפול העקום ותר אחר האמת הנכוחה. זו גם דרכו בפירושו

תארנים: *מקרא, פרשנות, אטימולוגיה, "העמק דבר" לנצי"ב.*

שנתון "*אור*" – תשס"ה כרך י'

לתורה "העמק דבר".

בפירושו לתורה השתדל הנצי"ב להוכיח את אחידות פשוטו של מקרא ואת דקדוק הלשון, המשולבים בתורה שבכתב עם התורה שבע"פ, המסוּרָה בספרות התלמודית והמדרשית. לשון התורה מיוחדת: היא אינה כלשון בני אדם, אלא כתובה בדרכי הבעה, אשר חותם הקיצור וההרמזה טבוע בהם.

לדעת הנצי"ב, "חוקי התורה" הם המידות והכללים הפרשניים שקבעו חז"ל: שבע המידות, שדרש הלל הזקן, שלוש עשרה המידות של ר' ישמעאל וכן שלושים ושתים המידות, המיוחסות לר' אליעזר, בנו של ר' יוסי הגלילי.

אין מניעה, לדעת הנצי"ב, לחדש בכל דור ודור מידות פרשניות נוספות: "כך יש להוסיף ולבאר בכל דור, אע"ג שלא נתפרש מקודם". אדרבה, זה "בכלל עֲשֵׂה – לשמור ולעשות", ואמנם כך אכן עשה הנצי"ב בביאור הפסוקים על-פי מידות פרשניות נוספות וחדשות.

אחד הכלים הפרשניים להבנת משמעותה של מילה הוא חקר גיזרונה ומציאת קשרים סמנטיים בינה לבין מילים נוספות, הגזורות מאותו שורש משותף.

כפרשן פשט – נדרש גם הנצי"ב לביאורן של תיבות על-פי גיזרונן. בחירת המילים שנתבארו בפירושו נוגעת לקבוצות מילים "ייחודיות", שהנצי"ב מצא לנכון לבארן על-פי האטימולוגיה.

הוא הציב לעצמו את המטרות הבאות:

א. להבליט את הקשר בין מילים, הגזורות מאותו שורש.

ב. לבאר מילים נדירות במקרא.

ג. להכריע בדבר גיזרון המילה.

ד. למנוע פירוש אלטרנטיבי מוטעה.

ה. לבאר את המילה על-ידי שיכול עיצוריה.

ו. לבאר את רב-משמעויותיה של המילה.

שנתון "אאא" – תשס"ה כרך י'

א. הבלטת הקשר בין מילים הגזורות מאותו שורש

בספרו "מאזנים" כתב אבן עזרא "שכל מה שיוכל המפרש לחבר עניין המילות לדבר אחד הוא הטוב".[1] המלב"ים בפירושו לויקרא ד' כב ד"ה "אשר נשיא יחטא" – מציין דרך פרשנית זו, המאפיינת את פרשנות חז"ל, ובנתיב זה הלך גם רב האי גאון.[2]

כלי זה הוא רלוונטי גם היום בחקר הלשון – כדברי ש' אפנשטיין:

> "המגמה של מדע הלשון העברי, ובמיוחד של ביאורי המילים, צריכה להיות בזה להשיג היטב את דקות המשמעות של כל שורש ושורש בפני עצמו, כדי לייחס את רב-גוניותן של כל המשמעויות של אותו השורש – למשמעות מקורית אחת... היינו האטימולוגיה המתאימה לרוח הלשון האמיתית."[3]

נדגים גישה זו מתוך פירוש הנצי"ב על התורה:

1. **שמ' כ"ח, יא:** מעשה חרש אבן פִּתּוּחֵי חותם תְּפַתַּח את שתי האבנים על שמות בני ישראל מֻסַבּוֹת מִשְׁבְּצוֹת זהב תעשה אותם.

העמק דבר: ד"ה מסבות משבצות זהב. משבצות הוא מלשון: 'כי אחזני השבץ' (שמ"ב א', ט), דמשמעו חולי, שתופס האדם לבלי לזוז ממקום למקום. וכן פירוש משבצות בכל הענין – כלי, שתופס את האבן לבלי יפול (= לבל תפול), והוא כמו מזלג וכדומה. והנה יש אבנים, שיושבות למטה במילואת אבן, ורק מן הצד עושים לו איזה משבצות, שלא יפול מן הגומא, אבל אבני האפוד לא היה כן, אלא גם מלמטה פתוח ונתפס בשני צדדין. וזהו פירוש "מסבות משבצות – סביב מכל צד יהיה במשבצות".

השבץ[4] תורגם ל"רתיתא", רתת (או רטט), הגורם לשיתוק טוטלי של הגוף, שאינו יכול לזוז. כך – בעניין המשכן: המשבצות היו סוג של תְּפָסִים, שאחזו באבן הטובה, לבל תזוז ותפול ממקומה.

---

1. ראב"ע, **ספר מאזנים**, אופיבאך, תקנ"א, דף מ"א.
2. כך הוא פירש, למשל, שבעה"ח "פֶּרֶד" נקרא כך, "בעבור שלא יוליד והוא נפרד". כך השם "בֹּקֶר" מתקשר עם הפועל לְבַקֵּר, והשם "עֶרֶב" – עם "ויתערבו בגויים" (תה' ק"ו, לה) – על שם עירוב הצורות. כך כינוי-הזיקה "אשר" מתקשר עם אושר – "אשרי האיש (תה' א', א'), וכן עם ישר "שכולם יוצאים ממרכז אחד". עי"ש במלבי"ם לויקרא ד', כב.
3. ש' אפנשטיין, **עיון וחקר**, ירושלים תשל"ו, עמ' 153.
4. באכדית: *šabṣu* – שַׁבְּצוֹ = עווית, התכווצות.

שנתון "*שאע*" – תשס"ה כרך י'

2. **שמ׳ ל׳, לה:** ועשית אותה קטֹרת רֹקַח מעשה רוֹקֵחַ מְמֻלָּח טהור קֹדֶשׁ.

העמק דבר: ד״ה ממולח, הוא משמעות עירוב יותר (= מקסימלי), עד שאי אפשר להפרישם עוד. וכן הוא לשון מדרש רבה: משל לשני נסרים, שֶׁמַּלְחִים זה בזה,[5] והיינו מדביק שלא יוכלו להפרידן. ומזה נקרא מֶלַח, משום דעיקר השתמשותו הוא לערוב (=לעָרֵב) ולהדביקו עם מאכל אחר.

הנצי״ב רואה קשר אטימולוגי בין הפועל מְמֻלָּח, מֶלַח והפועל בלשון חז״ל ״לח״ם״ בשיכול עיצורים (הלחמה – חיבור והדבקה), שפירוש כולם עירוב וחיבור, עד שאי אפשר להפריד בין הדבקים.[6]

3. **דב׳ י״א, טז:** השמרו לכם, פן יִפְתֶּה לבבכם, וסרתם ועבדתם אלהים אחרים.

העמק דבר: ד״ה השמרו לכם פן יִפְתֶּה לבבכם. מלשון ״יַפְתְּ אלקים״ (בר׳ ט׳, כז), היינו הרחבת הלב, שגורם לחשוב הקלה בעונשין וכד׳, ועל-ידי זה – וסרתם״...

הנצי״ב גוזר את הפועל יִפְתֶּה משורש ״פת״ה״ שנרדפו הוא ״פת״ח״ – כמו במשלי כ׳, יט: ״וּלְפֹתֶה שפתיו״, שמשמעו פותח שפתיו, מרחיב שפתיו על-ידי פישוקן ופתיחתן. הנצי״ב קושר את הפועל יִפְתֶּה בבנין קל עם הפועל ״יַפְתְּ אלוקים ליפת״ (בר׳ ט׳ כז), שבא בבנין הפעיל, ופירושו: ירחיב אלוקים ליפת, בתחומים הגשמיים של חיי העוה״ז.[7]

שורש זה מצוי בארמית: פְּתָי = רוחב (המילה מופיעה בכינויים בספרים דנ׳ ג׳ א; עז׳ ו׳, ג)[8], ובלשון המקרא מצאנו עוד שמות, הגזורים משורש זה ובאותה משמעות. כך, למשל, כף המנעול הפותחת דלתות קרויה פֹּתָה, וברבים – פֹּתוֹת: ״וְהַפֹּתוֹת לדלתות הבית (מל״א ז׳, נ). כמו״כ ערַת האשה קרויה פֹּת: ״וד׳ פָּתְחֵן יְעָרֶה״ (ישׁ׳ ג׳, יז). מזה גזור השם פֶּתִי, המצביע על אדם שאינו ממוקד, אלא מפוזר ופתוח לכל רוח מצויה ובלתי מצויה. כך– בפסוקנו: פתיון הלב והרחבתו גורמים לזלזול בעונשים, ומזה עלול אדם כזה לסור ולעבוד אלוהים אחרים.[9]

---

5. ויק״ר ג׳, ג; שיהש״ר ד׳, א; שיהש״ר ה׳, ב. וראה רש״י לשמ׳ כ״ה לא: ד״ה מקשה.
6. כך ביאר הנצי״ב את השם לָחֶם בבמ׳ כ״ח, ב: ״את קרבני לחמי״. הפועל ״לח״ם״, שפירושו: חיבור – אינו מקראי, אלא מופיע לראשונה בלשון חכמים.
7. ראה שם רש״י וכן הנצי״ב בפירושו הע״ד, שפירש ״יפת״ = ירחיב בהרחבת החיים בעוה״ז, שממנה ייהנה גם שָׁם, וזהו ״וישכון״-הפיתוי – באהלי שֵׁם.
8. וכך תרגם אונקלוס לברׄ׳ ל״ב, כ״ו: ״בכף ירכו׳ – בפתי ירכיה״, כי כף הירך רחבה היא.
9. עיין ערך: ״פתה, פתי״ במילון של יסטרוב, כרך ב׳. דוגמה נוספת למשמעויותיהן של מילים, הגזורות מאותו שורש, ראה: ״הע״ד לוי״ י״ז, ז ד״ה ״לשעירים״.

ב. ביאורי מילים נדירות במקרא

מילה נדירה היא מילה יחידאית במקרא בשורשה או בצורתה או מילה, הנשנית מספר פעמים באותו ענין והקשר.

מילים יחידאיות

1. **דב' א', מא:** ותחגרו איש את כלי מלחמתו וַתָּהִינוּ לעלות ההרה.

העמק דבר: ד"ה ותהינו. אין הנו"ן משמש לרבים, אלא שרשית (=לה"פ), כמו ותכינו – שהכינותם עצמכם. וכן פירשו הראשונים.

הנצי"ב קובע, ששורש הפועל "ותהינו" הוא הו"ן כמו "ותכינו" – כו"ן.

השורש הו"ן הוא מנחי ע"ו, ומכאן, שהנו"ן היא שורשית, ואין הפועל מהשורש תה"ה, כשהנו"ן משמשת לרבים.

השורש המקביל לפועל זה הוא עפ"ל – "וַיַּעְפִּילוּ (=ויעפילו) לעלות אל ראש ההר" (במ' י"ד, מד), שפירושו הֵהִינוּ, הרהיבו עוז בנפשם –באמרם: "הננו ועלינו" (במ' י"ד, מ). כך "ויעפילו" – עלו בזדון ובגבהות.[10]

2. **דב' ל"ב, כו:** אמרתי אַפְאֵיהֶם אשביתה מאנוש זכרם.

האטימולוגיה של הפועל "אפאיהם" היא בעייתית.

רש"י כתב שלושה פירושים:

(א) פועל דנומינטיבי, הגזור מהשם פֵּאָה: אַפְאֶה אוֹתָם (=אפזרם בכל פאה).

(ב) פועל דנומינטיבי, הגזור מהשם פֵּאָה: אשיתם פאה – להשליכם מעלי הפקר (=אשיתם הפקר – כְּפֵאָה, שמניח אדם בסוף שדהו).

(ג) כתרגום אונקלוס מהשם חרון-אף: יחול רוגזי עליהון (=יחול כעסי עליהם).

---

10. ראה: חבקוק, ב ד; ישׁ' לב יד; מיכה ד, ה; נחמיה ג: כו, כז. ועיין בספרי "העמק דבר לנצי"ב", עמ' 154-155.

לדעתו, התרגום מתנהל לפי הנוטריקון בספרי: אַף אֵי הֵם, וכוונתו: "אמרתי באפי אתנם – כאילו אינם.

פירושו השלישי נדחה על ידו מסיבות דקדוקיות,[11] ועל כן נראה, שהוא מאמץ את הפירוש, מלשון פאה.[12]

בדרך זו פירש גם הנצי"ב בוריאציה פרשנית, השונה מזו של רש"י:

"אפאיהם. שאשאיר מהם רק פאת האומה, המה מוקצה שבעם".

הוא אינו מסביר כרש"י, שהפאה מסמלת הפקר והזנחה של העם כולו, אלא שה' ישאיר פאה בקצה השדה, וכך יישארו רק המוקצים שבעם.

מילים שנשנו רק בענין אחד

1. **שמ' כ"ח, טו:** ועשית חֹשֶן משפט מעשה חֹשֵב.

העמק דבר: ד"ה חשן משפט... ויש לבאר שורש חשן מלשון "חש בז" (יש' ח', א) ומשמעו:

חשן משפט – ממהר לעשות משפט, והנו"ן למשקל (=נוספת לציון המשקל), כנודע, ומשום הכי היו רגילים מלכי ישראל והכלל (=כלל העם) לשאול באורים, בייחוד לצרכי מלחמה יותר מענייני פרנסה. דוק בנביאים ראשונים ותשכח (=ותמצא)..."

השם "חֹשֶן" מופיע הרבה פעמים בפרשת המשכן, אך הוא הוזכר רק בעניין זה. הנצי"ב קובע את גזרונו מהשורש חי"ש (נחי ע"י), כאשר הנו"ן משמשת סופית, ולא שורשית. משמעו הוא כלי, המסוגל להשיב חיש מהר תשובה לשואליו.

2. **וי' ב', יד:** ואם תקריב מנחת בכורים לד' אביב קלוי באש גֶּרֶשׂ כרמל תקריב את מנחת בכוריך.

---

11. לדעת ראב"ע, הפועל: "אפאיהם" – מקביל ל"אשביתה" בתקבולת נרדפת. לדעת רד"ק בשורשיו בערך פא"ה, אפזרם בכול פאה.
12. ועיין מחברת מנחם ערך "אף" ורוו"ה.

העמק דבר: ד"ה גרש כרמל. מֻחַטִּים נעשה הסולת בהסרת קליפה, כידוע, ונכתש הסולת בשעת לישה בידיים, אבל שעורים אי אפשר לעשות כן, אלא נעשה למחצה ולשליש – כגריסין, וזהו לשון 'גרש'. ומזה למדנו, דבעומר הכתוב מדבר, דאי בשתי הלחם, דמיקרי ג"כ בכורים, הרי בא סולת ומֻחַטִּים.

מנחת בכורים המוזכרת בפסוקנו מכוונת למנחת העומר, העשויה משעורים, שאינן טחונות עד דק – כמנחת שתי הלחם בחג השבועות, העשויות מקמח חיטה הטחון היטב. הוכחתו של הנצי"ב נובעת מדיוק לשוני אטימולוגי של המילה "גֶּרֶשׁ", שמשמעה: גריסה, כתישה של התבואה למחצה ולשליש – כגריסין.[13]

3. **שמ' ל', לד:** ...קח לך סַמִּים נטף ושחלת...

העמק דבר: ד"ה סם, "סם נקרא (דבר) שאינו ניכר מה בתוכו, כלשון הגמרא: סימא הוא אוצר, והיינו תערובת כמה מינים כתושים נקרא סמים.

בהישענו על אטימולוגיה ארמית: סימא = אוצר או מטמון[14] – פירש הנצי"ב, שגם שם העצם ברבים "סַמִּים" מהשורש סמ"ם הוא תערובת של כמה מיני בשמים כתושים, שלא ניתן להכיר את מרכיביה, והם סמויים, נעלמים וטמונים מן העין.[15]

---

13. גריס, לפי חז"ל, הוא גרעין תבואה שנגרס ונכתש (ערלה ב', ז; בר"ר צ"ד).
מילה דומה קיימת בשי"ן ימנית: "גרש ירחים" (דב' ל"ג, יד) שנתפרשה בהעמק דבר עפ"י השורש גר"ש – הוצאה והשלכה: "ירקות שמתחלפים בכל ירח, והמה נאכלים מן הגינה ואינם נכנסים לקיום, ומה שמשתייר מאכילת הבעלים – נשלכים לחוץ, ומשום הכי נקראים "גרש" – שמגרשין לחוץ".

14. ראה ת"א לבר' מ"ג, כג: מטמון = סימא, וכן התרגום הארמי למשלי כ"א, כ: אוצר = סימתא. וכך גם בחז"ל: ויק"ר כ"ז: "יוסימא סלקא לבי מלכא"; תנחומא, אמור, ו' ועוד.

15. דוגמאות נוספות של התייחסות פרשנית של הנצי"ב למילים נדירות – ראה העמק דבר לפסוקים הבאים: וי' ט"ז, כא: איש עתי; דב' כ"ח, מב: צלָצל; בר' ו', יז: מבול; שמ' י"ב, ד: תְּכֹסּוּ על השה; דב' ט"ז, י: מַסֶּת.

ג. הכרעה בדבר גיזרון התיבה

1. **דב׳ א׳, יז:** לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדול תשמעון, לא תגורו מפני איש...

העמק דבר: ד״ה לא תגורו מפני איש. מלשון ״אג״ר״, כדאיתא בסנהדרין דף ז. ולפי הפשט: לא תאגורו המשפט מלשמוע הטענות ולחקור הדין.

הנצי״ב מודע לאלטרנטיבה הפרשנית, הגוזרת את הפועל ״תגורו״ מהשורש גו״ר, שמשמעו: פחד ויראה, כפי שהביא רש״י מהספרי בפירושו הראשון, אך הוא העדיף לקבוע את הגיזרון מהשורש ״אג״ר״ – בהבלעת האלף של פ״א הפועל.[16]

בעיה דומה מצאנו בדב׳ ל״ב כז: ״לולי כעס אויב אָגוּר״: האם הפועל ״אָגוּר״ הוא מהשורש ״גו״ר״ בעתיד – אפחד (ראב״ע) או בינוני פעול מהשורש ״אג״ר״ – כָּנוּס (רש״י). הנצי״ב גזר גם כאן את גיזרון הפועל מהשורש ״אג״ר״.

2. **דב׳ ד׳, לד:** או הנסה אלקים לָבֹא לקחת לו גוי מקרב גוי בְּמַסֹּת, באותות...

העמק דבר: **ד״ה** במסת וגו׳. כל פרטי פעולות הללו מבוארים בפ׳ תבוא, זולת במסות ובמלחמה. ועניינים אלו, כי פעם (=לפעמים) מחליש ד׳ (את) האומה, עד שלא תגיע לעשות מלחמה עם ישראל, אלא לפני זה מְמַסֶּה (=מחליש) אותם בבתיהם, ופעם מחליש כוח האומה בשעת מלחמה – כמו בסנחריב וכדומה. ובמצרים היו שני אופנים הללו: בהיותם עוד במצרים היו בְּמַסֹּת, דמשמעו, שֶׁהִמְסָה לב פרעה ומצרים בביתם על-ידי המכות... ובמלחמה, היינו על ים-סוף, שבא פרעה וחילו להילחם, וכתוב: ד׳ ילחם לכם (שמ׳ י״ד, יד)״.

אין הנצי״ב גוזר את התיבה ״בְּמַסֹּת״ משורש נס״ה, כפי שעשה רש״י בפירושו, אלא מהשורש מס״ס[17] מגזרת ע״ע. הוא מפרש, שגאולת ישראל ממצרים הייתה ע״י שֶׁהִמְסָה את לב פרעה ומצרים על-ידי עשר המכות, שהביא ד׳ על המצרים במצריים.

---

16. כמו ביש׳ י״ג, כ: ״ולא יהל שם ערבי״, שפירושו לא יאהל. יטה אוהל. כך גם שמ״ב כ״ב, מ: ותזרני = ותאזרני; איוב ל״ה, יא: מלפנו – מאלפנו; זכ׳ י״א ה: ועשר – ואעשר. ירמ׳ ב׳ ל״ו תזלי=תאזלי.

וכך הבלעת פה״פ או עה״פ בשמות-עצם: איוב מ״א, יז: מִשַּׁתּוֹ (=משאלתו); שמ״א א׳, יז: שְׁלָתֵךְ (=שאלתך); קוהלת ד׳, יד: הָסוּרִים (=האסורים); דהי״ב כ״ב, ה: הָרַמִּים (=הארמים).

17. גם את התיבה ״מַסִּים (שמ׳ א׳, יא)״ באר הנצי״ב כמכוונת גם לשורש ״מס״ס״, ולא רק לגביית מס מישראל. שרי המסים עינו את ישראל גם בגביית מס ״ובזה ימס כוחם״. ראה ספרי: ״העמק דבר״ לנצי״ב, עמ׳ 109-110.

ד. דחיית פירוש אלטרנטיבי מוטעה

בניגוד לפרק הקודם, אשר בו ניצבו בפני הנצי"ב גם אלטרנטיבות פרשניות, והוא העדיף את האחת שהביא בפירושו – הרי בפרק זה בא ביאורו של הנצי"ב לדחות אלטרנטיבה מוטעית.

1. **דב' ל"ב ,יח:** צור ילדך תֶּשִׁי ותשכח אל מחֹללך.

העמק דבר: ד"ה צור ילדך תשי. לפי הפשט, הוא משורש נש"ה, והתי"ו הוא אות השימוש. וביאר הכתוב שאחר ששכחת גמול ד', שהוא ילדך, תבוא אחר-כך לידי מידה זו – ותשכח אל מחוללך.

הנצי"ב מודע לפירוש חז"ל, שהובא בפירוש רש"י, אשר גזרו את הפועל "תֶּשִׁי" מהשורש תש"ש – "מתישין כוחו מלהיטיב לכם", אך אינו מקבלו, אלא פירשו מלשון נש"ה שפירושו: שכ"ח, והצלע המקבילה בפסוק תוכיח: "ותשכח אל מחוללך". התי"ו בפועל תֶּשִׁי היא מאותיות איתי"ן – במקום תִּנְשֶׁה'; הנו"ן נבלעה, והמילה "תֶּשִׁי" מוטעמת מלעיל (בתי"ו) – במקום הדגש שהיה אמור להיות בשי"ן כדרך חסרי פ"נ. היו"ד בסוף באה במקום ה"א (הש' תֶּמְחִי – ירמ' י"ח, 23 במקום תִּמְחֶה) או שהיו"ד נוספת במקום תֵּ֫ש על משקל תֵּ֫ט (=עתיד מקוצר) (משלי ד', ה). כך: *תִּנְשֶׁה > *תֵּשֶׁה > *תֵּשׁ > תֶּשִׁי.

2. **דב ל"א, כח:** הקהילו אלי את כל זקני שבטיכם ושֹׁטריכם... וְאָעִידָה בם את השמים ואת הארץ.

העמק דבר: ד"ה ואעידה. אינו מלשון עֵדוּת – כמו לשון 'הַעִדותי' בכם היום וכו' (דב' ל' יט), אלא מלשון התראה, כמו "הָעֵד הָעֵיד בנו האיש לאמר וגו' (בר' מ"ג ג). וכן: "שִׁמְעָה, עמי, ואדברה, ישראל וְאָעִידָה בך' (תה' נ', ז) ... ומשום שמנהג העדים להתרות, חל על התראה לשון עדות, שאתנהג עמך כפעולת עדים...[18]

השורש עו"ד בא במקרא במשמעות של עֵדוּת והתראה רק בבנין הפעיל.

---

18. דוגמאות נוספות לדרך ביאור זו – ראה העי"ד לבר' כ"ד, כא: משתאה; בר' ל"ז, כו: בצע; בר' ל"ז, לב: וישַׁלחו (הנצי"ב פירש את הפועל – כפועל גזור - שָׁם); בר' מ"ז, יג: וַתֵּלַהּ; דב' ל"ג, ג: מְדַבְּרוֹתֶיךָ (הסבר על פי לשון חכמים). בכל הפסוקים הללו סוטה הנצי"ב מהפירוש המקובל ומעדיף פירוש חדש.

שנתון "שאול" – תשס"ה כרך י'

כפילות ההיגד של העדת שמים וארץ בישראל – גרמה לנצי״ב לעשות הבחנה זו, שהרי כבר נאמר בדב׳ ל׳, יט: ״העידותי בכם היום את השמים ואת הארץ״, ולמה כפל וכתב שוב בפסוקנו: ״ואעידה בם את השמים ואת הארץ״?[19] למרות הבחנה זו – קובע הנצי״ב, כי גם התראה וגם עֵדוּת מצויים באותו שדה סמנטי: ״משום שמנהג העדים להתרות, חל על התראה לשון עדות״.

ה. ביאור המילה על ידי שיכול עיצוריה

1. **דב׳ ב׳, כ:** ארץ רפאים תחשב אף היא, רפאים ישבו בה לפנים...

העמק דבר: ד״ה ארץ רפאים. שיושביה פראים בלי סדר.

רפאים ופראים מביעים אורח חיים של עם זה, אך יש להבחין בין פרא שהוא ״בלי שום דרך ארץ״ לבין רפא, שהוא בלי עול מלכות, ואיש הישר בעיניו יעשה.[20]

2. **דב׳ ל״ב, י:** ימצאהו בארץ מדבר ובתהו יְלֵל ישימון, יסובבנהו, יבוננהו, יצרנהו כאישון עינו.

העמק דבר: ד״ה יְלֵל. במקום שאין נראה שום דבר – כמו בלילה.

לדעת הנצי״ב, הפסוק מזכיר ארבעה שמות נרדפים למקום צחיח חֲסַר-ישוב: מדבר, תוהו, ילל וישימון. בניגוד לפרשנים אחרים, הרואים במילה ״יְלֵל״ שם פעולה, המביע השמעת יללה ויבבה של בעלי חיים מדבריים, או שריקת רוחות המדבר[21] – קובע הנצי״ב, שתיבה זו היא שם עצם נרדף למדבר. כנראה, הוא מפרש כך בגלל הצורה ״יְלֵל״: לוּ היה זה פועל, היה צריך לכתבו כך: יְיֵלֵיל (ישׂ׳ ט״ו, ב) או יְהֵילִיל (על-פי ישׂ׳ נ״ב, ה). כנראה, השם ״יְלֵל״ בשכול עיצורים הופך להיות לַיִל, לילה – ״מקום שאין נראה שום דבר – כמו בלילה״.[22]

---

19. בבעיה זו דנו גם רש״י, חזקוני, בכור שור.
20. ראה העמק דבר לדב׳ ב׳, יא. ועיין בספרי: ״העמק דבר לנצי״ב, עמ׳ 213-214.
21. רש״י ומלבי״ם.
22. וכבר ראינו לעיל, שבדונו במלה מֶלַח (שמ׳ ל׳, לה) קשר אליה בשיכול עיצורים גם את השורש לח״ם – במשמעות: הלחמה וחיבור. דוגמאות נוספות לביאורי הנצי״ב ע״י שיכול אותיות, ראה בספרי: העמק דבר לנצי״ב, עמ׳ 156-157.

ו. ביאור רב משמעויותיה של תיבה

1. **דב ב', ו:** אוכל תשברו מאתם בכסף – ואכלתם, וגם מים תִּכְרוּ מאתם בכסף – ושתיתם.

העמק דבר: ד"ה תכרו. וזה השורש משמע גם קניה גם חפירה, שאפשר, שבעת שיעברו יכרו באר מוציא (=שמוציאה) מים, וגם לקנות מים הראויים לשתות מיד, בין חמין, בין צונן, דאפילו חמין – שרי".

השורש כר"ה בבניין קל בא במקרא בשתי משמעויות:

א. חפר, פתח[23]

ב. קנה[24]

יש כתובים, אשר בהם ניתן לפרש פועל זה בשתי המשמעויות גם יחד כמו בפסוקנו בפירוש הנצי"ב, ולדעת רש"י מתפרש כך הפסוק בר' נ, ה: "בקברי אשר כָּרִיתִי לי בארץ כנען". לעומתו פירש הנצי"ב שם רק במשמעות של חפירה סמלית – בדומה למה שפירש בבמ' כ"א יח: "באר חפרוה שרים, כרוה נדיבי העם", כי על-פי ההקשר בבראשית ביקש יוסף לשכנע את פרעה לאפשר לו להעלות את אביו ולקוברו בארץ כנען. באומרו, שאביו חפר לו את קברו כבר בחייו, גם אם באופן סמלי על-ידי "רושם וחריץ בארץ", הרי הדבר משכנע יותר מאשר תשלום כסף בעד הקבר.

משמעות א': חפר – מצויה חד-משמעית בבניין **נפעל**: עד יִכָּרֶה לרשע שחת (תה' צ"ד, יג).

2. **דב' י"ז יח:** והיה כשבתו על כסא ממלכתו וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר...

העמק דבר: ד"ה משנה התורה. נתבאר בהפתיחה משמעות משנה התורה...

פתיחת הנצי"ב לספר דברים: "... משום הכי נקרא (חומש דברים) בשמו: משנה תורה – לשון **שינון** של תורה. ואם נרצה לפרש משנה מלשון **כפול** – כהבנת הגמ' בסנהדרין דף כ"א ע"ב, תהיה הכוונה לפי הפשט... דבזה הספר יש הרבה מקראות, שאי אפשר לפרש לפי הפשט ההכרחי, שאין המקרא יוצא ממנו אלא **בשתי** כוונות".

---

23. תה' מ', ז; ירי' י"ח, כ; תה' נ"ז, ז; קי"ט, פה; במ' כ"א יח; מש' כ"ו, כז ועוד.

24. אולי הושע ג', ב; איוב ו', כז; איוב מ', ל. יש עוד משמעות יחידאית במובן של ערך סעודה: מל"ב ו', כג: "ויכרה להם כֶּרֶה גדולה". שנתון *"שאע"* – תשס"ה כרך י'

לפי זה, המילה "מִשְׁנֶה" מתבארת על-פי שני גזרונים: (א) השורש "שנ"ן" (ב) השורש "שנ"ה", שְׁנַיִם.[25]

25. לדוגמאות נוספות – ראה בספרי: "העמק דבר לנצי"ב, עמ' 160-161.

ניסן אררט

ספר איוב כדרמה סטירית

הקדמה

המבקש להציע פרשנות להבנת יצירה ספרותית כל שהיא – חייב, תחילה, לקבוע את הסוגה (הז׳אנר) שהיא משתייכת לה.[1] בהניחנו, כי ספר איוב – סיפור המסגרת ומסכת הנואמים כאחת – לא רק משל היה (בבא בתרא ט״ו, ע״א), אלא בנוי ״למשל ולשנינה״ (דברים כ״ח, לז ועוד), כדרמה סטירית[2] – יש משום נטילת ׳סיכון׳ בקביעה זו בשל הבעייתיות שבהגדרת הסטירה – כסוגה.[3]

הסטירה היא מעין קריקטורה מילולית, הנעה בין ציור מוסווה של הרצוי האידאלי ובין תיאור מעוות של המצוי הראלי בחברה האנושית. הסטירה יוצרת עולם מהופך, שבו המצוי המעוות מוצג כראוי האידיאלי. גיבורי הסטירה הנם טיפוסים סטראוטיפיים – פעמים מעוררים רחמים, ופעמים מושמים לצחוק וללעג. בסטירה, הנזקקת להסוואה ול׳תחפושת׳ – הכל אפשרי והכל מותר; ופעמים מובאים הדברים עד אבסורד. מבחינה תוכנית – הסטירה מבקרת תופעות חברתיות ציבוריות או פרטיות – בהבליטה פגמים וליקויים על דרך ההגזמה

תארנים *: מקרא, פרשנות, דרמה, סטירה*

---

1. יאיר הופמן, **שלמות פגומה – ספר איוב ורקעו**, ירושלים תשנ״ה, עמ׳ 9-13. שלום רוזנברג, ״איוב משל היה – פילוסופיה ופרשנות ספרותית״, **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ׳ משה ארנד**, ירושלים, תשנ״ו, עמ׳ 148.

2. על ספר איוב כדרמה – ראה מ.צ. סגל, **מבוא המקרא ג׳**, ירושלים, תשי״א, עמ׳ 663. הופמן, **שם**, על הדרמה עמ׳ 26-32; על האירוניה עמ׳ 215-223; 259; 269; 290. שים לב במיוחד לדבריו בעמ׳ 218: ״האירוניה של המחבר כלפי הקורא סמויה עוד יותר. אני מוצא אותה בעניין אחד בלבד, לכאורה, אך הוא עיקרו של הספר: עמדתנו כלפי תפיסות הגמול שמציגים הרעים.

   על האירוניה בספר איוב – ראה יעקב קליין, **איוב, עולם התנ״ך**, תל-אביב, 1996, עמ׳ 13.

3. **האנציקלופדיה העברית, כ״ה**, ירושלים תל-אביב, תשל״ד, עמ׳ 702-703.

   עזריאל אוכמני, **תכנים וצורות – לקסיקון מונחים ספרותיים, ב׳**, ישראל, תשל״ט, עמ׳ 85-87.

   זאב ויסמן, **סטירה פוליטית במקרא**, ירושלים, תשנ״ו, עמ׳ 5-18. עמ׳ 15: ״ואמנם כבר הבחינו שהצירוף ״משל ושנינה״ מרמז על משל שיש לו צביון של לעג ואירוניה (**אנציקלופדיה מקראית, ה׳**, עמ׳ 552). לא ייפלא על-כן שבמהלך המחקר על הסטירה במקרא התברר לנו יותר ויותר שה״משל״ במשמעותו המורכבת ובשימושיו השונים מייצג יותר מכל סוג אחר של ספרות המקרא, את מאפייני הסטירה״.

   ברוך קורצוייל, ״הערות למהות הסטירה״, **במאבק על ערכי היהדות**, ירושלים, תש״ל, עמ׳ 68-85 .

שנתון ״*שאג*״ – תשס"ה כרך י׳

והעיוות, הלעג והבוז. בלעגה מבקשת הסטירה לעורר ולזעזע אמות-מידה מקובלות בחברה – בלא שתציע פתרון אלא על דרך הרמיזה השנונה בלבד. התחושה הקשה והכואבת של הסטיריקון דוחפת אותו לזעזע ולהכאיב במגוון האמצעים העומדים לרשותו: למן השנינה וההומור – דרך האירוניה והסרקזם ועד הגיחוך והלעג המר, ולעתים – עד השמחה לאיד והקללה הנוקבת.

ואכן רק לאחרונה, אחר שעמדו בחקר-המקרא על מציאותם של יסודות סטיריים בסיפור המקראי, בספרות הנבואה ובספרות החכמה[4] – נעשה ניסיון 'לגלות' במקרא יצירה ספרותית, הבנוייה כדרמה סטירית: ראשונה – מגילת אסתר;[5] ולאחריה – סיפור מגדל בבל (מעשה דור הפלגה),[6] סיפור פסל מיכה[7], ואולי – ספר יונה.[8]

נראה לנו, כי על יסוד מאפייני הדרמה הסטירית[9] – ניתן יהיה לבאר את שמוצפן במסכת האירועים המתמיהים שבספר איוב, ואפשר יהיה ליתן פשר למסכת הנאומים הנשמעים כמבולבלים.[10]

מחבר ספר איוב, שלדעת רוב החוקרים חי ופעל בתקופה המקראית המאוחרת[11] – מבקש

Northrop Frye, ***Anatomy of Criticism – Four Essays,*** *Princeton, New Jersey, 1971. pp. 223-239.*
(להלן: פריי – סטירה).

4. ויסמן, **שם,** עמ' 12-18.

5. ויסמן, **שם,** עמ' 235-262. אדל ברלין, **אסתר, מקרא לישראל,** תל-אביב ירושלים, תשס"א, עמ' 4-9.
ניסן אררט, **הדרמה במקרא,** ירושלים, תשנ"ז, עמ' 382-406.

6. ויסמן, **שם,** עמ' 61-74. אררט, **שם,** עמ' 12-18.

7. אררט, **שם,** עמ' 160-168.

8. שם, **שם,** עמ' 358-367.

9. ראה דברינו בעמוד הקודם.

10. רמב"ם, **מורה נבוכים,** חלק שלישי ראש פרק כ"ג. נ.ה. טור-סיני, **ספר איוב,** תל-אביב, תשי"ד, עמ' 380-387.
משה גרינברג, **על המקרא ועל היהדות,** תל-אביב, תשמ"ה, עמ' 235.
יוספה רחמן, "השטן בסיפור איוב", **בית מקרא** (קכ"ג) תמוז-אלול תש"ן, עמ' 334. הופמן, **שם,** עמ' 132-145. בעמ' 41 הוא דוחה את "ההסבר האפשרי לכאורה שהספר הוא מחזה אבסורד בסגנון בקט-יונסקו, ועל כן הוא 'מבולבל' וכו'".
אביה הכהן, "איוב: בין פילוסופיה לספרות", **משלב,** (לח), אלול תשס"ג, עמ' 57-64.

11. סגל, **שם,** עמ' 662. (במהוסס) מ.צ. סגל, **איוב,** תל-אביב, תש"ח, עמ' 12-13. אשר ויזר, **איוב,** תל-אביב, תשי"ב, עמ' יח-יט. הופמן, **שם,** עמ' 6. אבי הורביץ, **איוב, עולם התנ"ך,** תל-אביב, 1966, עמ' 16.
Samuel Terrien, ***The Book of Job,*** *The Interpreter's Bible Vol. III, pp. 884-888.*
מכאן ואילך: טריין.

שנתון "אשל" – תשס"ה כרך י'

באמצעות הסטירה להתפלמס עם חכמי דורו, הרואים **בניסיון**, שהאל מנסה את הצדיק[12] משום הפתרון הטוב ביותר לבעיה הקלסית של הגמול (התאודיציה): צדיק – ורע לו, רשע – וטוב לו.[13] הבחירה בדרך הסטירה בפולמוסו – משחררת את המחבר מן ההתחייבות לדברים הנועזים שיכתוב.[14]

ואכן הדרמה הסטירית מאפשרת לצייר – במעין קריקטורה מילולית[15] – עולם מהופך, אשר בו המצוי המעוות – מוצג כראוי האידאלי:[16] איוב הצדקן בעיניו[17], המתחסד בעיני רעיו – נראה בעיני האל-המלך 'השופט' [18] – כ'צדיק'.[19] ומי פוקח את עיניו לידע את האמת – ובכך מערער על 'הסדר-העולמי'? – השטן – על תקן של ליצן, הוא 'שוטה-המלך' – 'המניע' את העלילה.[20]

---

12. **אנציקלופדיה מקראית** (להלן - א"מ), **ה'**, ניסיון, עמ' 879-883. סגל, **שם**, עמ' 646-651.

יעקב ליכט, **הניסיון במקרא וביהדות של תקופת הבית השני**, ירושלים, תשל"ג, עמ' 21-25. בעמ' 24 הוא מסכם: "נתברר שאפשר לראות בו גם ביקורת חריפה, אם כי מוסווית במקצת, על עצם מושג הניסיון במקרא". בעמ' 23 הערה 29 הוא מעיר: "העובדה כי אף אחד מהם (איוב והרעים) אינו מזכיר את הניסיון מלמדת כי רק מסיבת ההיגיון הפנימי של ספר איוב אין המחבר מציין את דבר ידיעתם את הניסיון".

יאירה אמית, **גלוי ונסתר במקרא, פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים**, תל-אביב, 2003, עמ' 241-249.

ישעיהו ליבוביץ, **אמונה היסטוריה וערכים**, "יראת אלהים בספר איוב", ירושלים, תשל"ב, עמ' 20-24.

אנדרה נהר, "מעבר לניסיון – איוב ואברהם בהתנסותם", **המקרא ותולדות ישראל**, מחקרים לזכרו של יעקב ליוור, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 90-96.

התייחסות חז"ל לנושא הנידון מתבררת בספרו החדש של חננאל מאק, "**אלא משל היה" – איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל**, רמת-גן, תשס"ה.

13. יעקב ליכט, **א"מ, ח'**, שכר וענש, תורת הגמול, צדקתו של האל, עמ' 287-305.

יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, כרך שני ספר שני, ירושלים תל-אביב, תשט"ז, עמ' 595-623.

יששכר יעקבסון, **לבעיית הגמול במקרא**, תל-אביב, תשי"ט, עמ' 11-42.

עמוס חכם, **ספר איוב, דעת מקרא**, ירושלים, תש"ל, עמ' 11-13.

הופמן, **שם**, פרק שביעי "על צדקת האל בספר איוב", עמ' 225-260, ועוד – במפתח העניינים. קליין, **איוב, שם**, עמ' 12.

14. הופמן, **שם**, עמ' 222-223.

15. ויסמן, **שם**, עמ' 9. הגדרה של ארתור קסטלר בספרו "אמנות היצירה" עמ' 72-73.

16. ברוך קורצוייל, "הערות למהות הסאטירה", **במאבק על ערכי היהדות**, ירושלים, תש"ל, עמ' 55-68. וראה, אוכמני, **שם**, עמ' 85-87.

ויסמן, **שם**, עמ' 9: "הוא (קורצוייל) אמנם הגדיר נכונה את מהותה הסגולית של הסטירה שלידתה בסתירה שבין המצוי והרצוי שבהוויה החברתית; וייעודה הוא החרפת הסתירה שביניהם עד כדי אבסורד - - - "

17. "וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב, כי הוא צדיק בעיניו" (איוב ל"ב, א). על ה"צדקן" ראה ניסן ארטרט, "על 'יראת אלהים' של איוב", **בית מקרא** (צ"ח), ניסן-סיון תשמ"ד, עמ' 263 (הערה 4); עמ' 266 (הערה 21).

18. הקבלה ל'משפט' של איוב אצל פרנץ קאפקה – מצויה אצל נהר, **שם**, עמ' 125; קורצוייל, **שם**, עמ' 14. וראה הופמן, **שם**, עמ' 246.

19. הופמן, **שם**, עמ' 227-231; 241-242.

20. שקספיר הכיר את התיאטרון הקלסי והושפע מיסודותיו הדרמטיים. לכן מן הנכון לשים-לב לשתי דמויות, המשתקפות, לדעתנו, בדמות השטן: 'שוטה-המלך' במחזה "המלך ליר" ופוק – במחזה "חלום ליל קיץ".

ראה א.א. מנדיליב ואליס שלוי, **שקספיר עולמו ויצירתו**, תל-אביב, תשמ"ה, עמ' 203 ועמ' 79.

ראה אליזבת פרוינד, **החיזיון השקסיפירי – "המלך ליר"**, האוניברסיטה הפתוחה תל-אביב, תשמ"ו, עמ' 39-46; 163-166.

וראה מתי מגד, **הדרמה המודרנית**, תל-אביב, תשכ"ז, עמ' 367, 380.

– **השטן** בספר איוב משלב את שני 'התפקידים' כאחד: חושף את האמת – ובה בשעה מבלבל את ה'סדר'. גם הנחש, הפוקח, כביכול, שנתון "*שאול*" – תשס"ה כרך י'

ביוזמת השטן (׳השוטה׳), המראה לאל-המלך את טעותו, מתנהל ׳משחק׳ הניסיון באיוב – בשלושה שלבים: א) הפגיעה ברכושו ב) הפגיעה בגופו ג) פגיעת ׳האחר׳ בו (נאומי הרֵעים) – בלא שהמחבר, ב מ כ ו ו ן, נזקק לשורש נס״ה (או בח״ן).[21]

הצגת הדברים המסווית פותחת פתח להציג את הדמויות ב׳תחפושת׳ – הכל אפשרי, והכל מותר:[22] איוב – המושלם באדם – **תם וישר וירא אלהים וסר מרע** אין בו כל פגם;[23] האל – בשם **יקוק** – אינו נוהג במידת הרחמים, כמי שאכפתי ומעורב בגורל האדם – כמשמעות שם–הויה במקרא;[24] גם הרעים – אינם רעים תומכים באיוב, אלא חכמים ומתחכמים. פעמים הם נלעגים בדבריהם עד כדי גרוטסקה.[25]

לשם הבלטת האבסורד שבדברים נזקק המחבר לרקע קדום וללשון ארכאית שיצר.[26] באמצעותם הוא שם ללעג את להג גיבוריו, הביא לידי גיחוך את מעשיהם – כשהוא נעזר בכל אמצעי הסטירה: למן השנינה וההומור – ועד האירוניה והסרקזם.

את ׳תשובתו׳ שלא מן העניין על בעיית הגמול נתן המחבר בפי האל – המתגלה מן הסערה – על דרך *Deus ex Machina* – ׳דאוס אקס מכינה׳[27] – פתרון מלאכותי ברור לקונפליקט הדרמטי-כביכול בין איוב ובין רעיו. בעקבות ׳גילוי אלוהי׳ זה, מתרחשת לפתע לסיום, כדרך הסטירה – ׳מהפכה׳:[28] לעומת המציאות המכוערת של איוב הצדקן, המכונס ׳בעורו׳

את עיני האשה לראות ומבלבל את ׳סדר העולם׳, - נקרא ״ליצן״ במדרש תהלים בובר א׳,ט עמ׳ 10.

ראה אברהם אבן-שושן, **המלון החדש**, ירושלים, 1972.ליצן מקורו בשורש לי״ץ. א. ערבית: לַאצַ – סטה. 1. לץ, לגלגן, מי שאוהב להתלוצץ, מהתל. 2. בספרות העברית החדשה: מוקיון . . . ליצן-המלך.

על משמעויות אחרות של ״השטן״ – ראה ליכט, **א״מ, ח׳** הערך שטן עמ׳ 277- 283; טור-סיני, **שם,** עמ׳ 22-25. חכם, **איוב, שם,** עמ׳ 13-14. מאיר וייס, **מקראות ככוונתם**, ירושלים, תשמ״ח, הסיפור על ראשיתו של איוב, עמ׳ 352-362. הופמן, **שם,** עמ׳ 268-269. יוספה רחמן, ״השטן בסיפור איוב״, **בית מקרא** (קכ״ג) תמוז-אלול תש״ן, עמ׳ 334-340. ראה פריי-סטירה, **שם,** עמ׳ 238-239.

21. אמית, **שם,** עמ׳ 241, 247. ליכט, **שם,** עמ׳ 22. רחמן, **שם,** עמ׳ 96.
22. ראה סיכומנו בראש עמ׳ 1. ויסמן, **שם,** עמ׳ 18.
23. בבא בתרא ט״ו ע״ב: ״א״ר יוחנן: גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם״. . . הופמן, **שם,** עמ׳ 268.
24. מ.ד. קאסוטו, **תורת התעודות**, ירושלים, תשי״ג, עמ׳ 31.מ.ד. קאסוטו, **מאדם עד נח**, ירושלים, תשי״ג, עמ׳ 56.
25. הופמן, **שם**, עמ׳ 146-147; 150-151; 153.
26. אבי הורביץ, **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 14-16.

הופמן, **שם,** פרק ששי ״על לשונו הקשה של ספר איוב״, עמ׳ 183-223. עמ׳ 209: ״נראה שהשימוש בסגנון ייחודי ליצירת מימזיס של חברה זרה הוא פרי בחירת המחבר, משום שסגנון זה מתבקש מעצם המסגרת העלילתית הרעיונית של הספר״. ישראל קנוהל, **מקדש הדממה**, ירושלים, תשנ״ג, עמ׳ 157.

27. אוכמני, **תכנים וצורות, א׳**, ישראל, תשל״ז, עמ׳ 123: ״אלהים מתוך המכונה״ – *DEUS EX MACHINA* אמצעי שהיה מקובל בטראגדיה היוונית - - - לשם פתרון הקונפליקט הדראמטי בגזירת האלהות - - - כיום מכנים בספרות בשם זה כל פתרון שרירותי, מפתיע, ״מודבק״ - - - הופמן, **שם,** עמ׳ 219-223. עמ׳ 219: ״מהו הפתרון שמציע נאום האל? - - - (2) אין בו תשובה משכנעת, והמחבר שם ביודעין בפי האל דברים מתחמקים״. וראה רמב״ם, **שם, שם,** פרק כ״ג.

חכם, **איוב, שם,** עמ׳ שכח-שכט. קליין, **איוב, שם,** עמ׳ 196.

28. קנוהל, **שם,** עמ׳ 156.

לבדו[29] – מתגלית מציאות אידאלית: איוב בעל-התשובה, כביכול – "**מתפלל בעד רעהו**" – ואינו ממשיך להתפלסף.[30]

באמצעות הדרמה הסטירית שיצר – מותח מחבר ספר איוב ביקורת על חכמת **בני הקדם** של דורו, המדריכה את האדם העומד ב'ניסיון' – לפעול אל מול הנורא האלוהי כדרך שמציע מחבר ספר קהלת: יראה את האלהים, וקבל את גזרותיו בשתיקה.[31]

לעומתה, על דרך הרמיזה – כמאפיינת את הסטירה – מציב המחבר את תחושת 'מורא-שמים', שבאה על האדם, שעה שהוא עומד אל מול הפלאי-האלוהי והוא מחריש.[32] אל מול האמונה הפשטנית בתורת הגמול האלוהי לאדם העומד במרכז – מעמיד המחבר את האמונה באל מופלא שמעבר למוסר ולגמול.[33]

בנותנו לדרמה רקע קדם-ישראלי ולשון ארכאית ומליצית – ביקש המחבר לומר: רק בדעת איוב ורעיו הנוכרים, ההולכים שבי אחר 'החכמה' – אפשר, שתתפתח השקפת-עולם חריגה על "אלהים" נורא ו"צדקת אלהים" משונה.

בישראל ידועה 'חכמה' אחרת, שהיא נחלת האל בלבד:[34] **הן יראת ד' היא חכמה, וסור מרע – בינה** (איוב כ"ח, כח).[35] יראה זו מבוססת על אמונה בחסדי- ד': **כי עמך הסליחה למען תִּוָּרא** (תהלים ק"ל, ד).[36]

נמצא, כי יותר משביקש מחבר ספר איוב למתוח ביקורת על המצוי – פתרון בעיית

---

29. אפרים א. אורבך, **חז"ל פרקי אמונות ודעות**, ירושלים, תשמ"ו, פרק ארבעה עשר "קבלת עול מלכות שמים – אהבה ויראה" עמ' 370-348.

30. י"ד הלוי סולובייציק, **איש האמונה**, ירושלים, תשל"ה, עמ' 36-37. הנ"ל, **בסוד היחיד והיחד**, ירושלים, תשל"ו, "קול דודי דופק". ("איוב"), עמ' 343-347. ועיין, לעומתו, יאיר הופמן, "האירוניה – כאמצעי ביטוי מרכזי בספר איוב", **תעודה ב'** אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ב, עמ' 170. וראה טריין, **שם**, עמ' 1196-1198.

ליבוביץ, **אמונה היסטוריה וערכים**, שם, עמ' 22-23.

31. קהלת ג', יד; ה', א,ו; ז', טז-יח; ח', יב-יג ועוד. אלהי קהלת נתפס כמי שממוקם בשמי מרום, רחוק מכל גילוי של יחס אישי אל האדם עלי אדמות; האל 'הנורא' מתגלה - כמי שגוזר גזרות שרירותיות, ועל-כן טוב יעשה האדם אם יידע להסתדר עמו. יעקב קליין, **קהלת, עולם התנ"ך**, ירושלים רמת גן, תשמ"ח, עמ' 11-12. סגל, **שם**, עמ' 714.

O.S. Rankin, ***The Book of Ecclesiastes,*** *The Interpreter's Bible Vol. V. pp. 17-18.*

32. אורבך, **שם**, עמ' 356-357; יעקבסון, **שם**, עמ' 45-59; גרינברג, **שם**, עמ' 238-240;

ליבוביץ, **שם**, "יראת אלהים בספר איוב" עמ' 23-24.

33. קנוהל, **שם**, עמ' 156: "בדומה לכך מבחין ספר איוב בין יראת האלהים של איוב הסר מרע ומצפה לגמול על צדקתו, אשר מביאה אותו להטיח דברים כלפי מעלה בתביעה להגשמת הצדק האלוהי, לבין התובנה הדתית של איוב לאחר שנתגלה אליו האל מן הסערה וחשף בפניו את היסודות האלוהיים הנפלאים מן התבונה האנושית, יסודות שאינם מצומצמים לגדרי הגמול". וייס, **שם**, עמ' 390.

34. הופמן, **שם**, עמ' 275-276.

35. יראה זו מושמת – על דרך הסטירה – בפי איוב. ראה: "ראשית חכמה - יראת ד', שכל טוב לכל עֹשֵׂיהֶם" (תהלים קי"א,י); "יראת ד' – ראשית דעת" (משלי א', ז. ועוד שם ט', י; ט"ו, לג).

36. יצחק היינמן, **א"מ, ג'**, יראה, יראת ד', עמ' 768-770.

שנתון "*שאול*" – תשס"ה כרך י'

התאודיציה (תורת הגמול) על דרך 'הניסיון' – הוא מצא לנכון להציע באמצעות הסטירה את הראוי: עבודת ד' האמיתית – שעה שהאדם גומל חסד, וש"לא על מנת לקבל פרס" (שכר).[37]

ספר איוב כדרמה במבנה אפיזודי

ראינו, כי יסודות של דרמה בספר איוב – נמצאו כבר בכתבי חוקרים ופרשנים.[38] בספרנו "הדרמה במקרא",[39] כמובא להלן, בנינו את ספר איוב – כדרמה במבנה אפיזודי,[40] ה'מוצגת', על דרך הקריאה המומחזת בפני קהל מאזינים – ואינה מועלית, עקרונית, על גבי במה:[41]

37. אבות א', ג: "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס; ויהא מורא שמים עליכם". הגרסה עפ"י שמעון שרביט, **מסכת אבות לדורותיה**, ירושלים, תשס"ד, עמ' 65.

אררט, "על 'יראת האלהים' של איוב", **שם**, עמ' 277.

38. הופמן, **שם**, עמ' 24, 26, 41. וייס, **שם**, עמ' 336. קורצווייל, **שם**, 28.

*עיבוד למחזה: Archibald MacLeish, **J.B. A play in verse,** Cambridge Massachusetts, 1958.*

39. אררט, **הדרמה במקרא**, עמ' 443-444.

40. אררט, **שם**, עמ' 422: נספח ד', מבנה הדרמה, על-פי

*Edwin Wilson, **The Theatre Experience,** New York 1976, pp. 128-129.*

בניגוד לדרמה במבנה קלימטי, שהיא אינטנסיבית מבחינת הדמויות, הזמן והמקום ובחתירתה אל השיא – הדרמה במבנה אפיזודי שוזרת סיפורים-סיפורים לאורך זמן רב ובמקומות שונים: מספר הדמויות רב; אפשר, שתהיינה שתי עלילות מקבילות; סצנות קומיות משולבות בין תמונות רציניות; ופעמים התמונות ערוכות, במרומז, בהקבלה.

41. אררט, **שם**, עמ' 8-10. האמן-המספר, ב'משחקו', הציג את הדרמה בפני קהל, שחונך והורגל מנעוריו ל'ביים' בדמיונו – על-פי 'התסריט' שהובא לפניו – התרחשות כאן-ועכשיו של עלילה, דיאלוגים וקונפליקט – ב'תמונות' וב'מערכות'.

איוב 'הצדיק' (איוב א'-מ"ב)

כדרמה במבנה אפיזודי

<u>פרולוג</u> (א'-ג): איוב ירא אלהים וסר מרע – איש גדול

ויהי מקנהו... גמלים... בקר... ויהי האיש ההוא גדול מכל-בני-קדם.

(א', ד-ה): <u>מערכה ראשונה</u> – מעשיו 'הצדקניים' של איוב – על הארץ:

<u>תמונה א'</u> (ד): משתה בני איוב ובנותיו:

והלכו בניו ועשו משתה בית איש יומו.

<u>תמונה ב'</u> (ה1): איוב חושש מן הדין:

ויהי כי הקיפו ימי המשתה, וישלח איוב ויקדשם.

<u>תמונה ג'</u> (ה2): איוב חרד, שמא חטאו בניו:

והשכים בבקר והעלה עולות מספר כלם, כי אמר: אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם.

(א', ו-יב): <u>מערכה שנייה</u> – הדיון במעשיו של איוב – בשמי-מרום:

<u>תמונה א'</u> (ו): השטן מתייצב על ד':

ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ד', ויבוא גם השטן, בתוכם.

<u>תמונה ב'</u> (ז-יב1): השטן מציע לנסות את איוב ונענה:

ויען השטן את ד' ויאמר : החנם ירא איוב אלהים? הלא אתה שַׂכְתָּ בעדו... ואולם שלח-נא ידך וגע בכל אשר לו, אם לא על פניך יברכך. ויאמר ד': . . . רק אליו אל תשלח ידך!

<u>תמונה ג'</u> (יב2): השטן יוצא לבצע את זממו:

ויצא השטן מעם פני ד'.

(א', יג-כב): <u>מערכה שלישית</u> – מעשי השטן בכל אשר לאיוב ותגובת איוב:

<u>תמונה א'</u> (יג-יט): משתה בני איוב ובנותיו:

ויהי היום ובניו ובנתיו אֹכְלִים ושֹתִים יין בבית אחיהם הבכור ומלאך בא אל איוב ויאמר...

ותפל שְׁבָא ותקחם, ואת הנערים הכו לפי חרב...

עוד זה מדבר... ויאמר: אש אלהים... ותבער בצאן ובנערים ותאכלם...

עוד זה מדבר... כשדים... ויפשטו על הגמלים ויקחום, ואת הנערים הכו לפי חרב...

עַד זה מדבר ... והנה רוח גדולה... ויגע בארבע פנות הבית וַיִּפֹּל על הנערים (= בניו) וימותו...

<u>תמונה ב'</u> (כ-כא): איוב מצדיק עליו את הדין:

ויפל וישתחו ויאמר: ד' נתן וד' לקח! יהי שם ד' מברך!

<u>תמונה ג'</u> (כב): איוב יראה-חטא:

בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תִּפְלָה לאלהים.

(ב', א-י): <u>מערכה רביעית</u> – איוב עומד במבחן השטן:

<u>תמונה א'</u> (א): השטן שב ומתייצב על ד':

ויהי היום... ויבא גם השטן בתוכם להתיצב על ד'.

<u>תמונה ב'</u> (ב-ו): השטן שב ומציע לנסות את איוב:

ויען ... עור בעד עור, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו.

<u>תמונה ג'</u> (ז-י): השטן שב ויוצא ומבצע את זממו:

ויצא השטן מאת פני ד' ויך את איוב .

<u>השיא</u>-כביכול: **ויאמר אליה: גם את הטוב נקבל מאת האלהים, ואת הרע לא נקבל?!**

בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו.

(ב', יא-מ"ב, ו): <u>מערכה חמישית</u> – איוב מתמודד עם בעיית "הרע" בעולם:

תמונה א׳ (יא-יג): הרֵעים – אין דבר בפיהם לאיוב

וישמעו שלשת רעי איוב את כל הרעה הזאת הבאה עליו ויבאו לנוד לו ולנחמו...

ואין דָּבֶר אליו דבר...

תמונה ב׳ (ג׳, א-ל״ז, כד): הרֵעים אינם נושאים פנים לאיוב בדבריהם:

אחרי כן פתח איוב את פיהו ויקלל את יומו: (ג׳, א)

ויען אליפז התימני ויאמר: (ד׳, א)

ויען איוב ויאמר: (ו׳, א)

ויען בלדד השוחי: (ח׳, א)

ויען איוב ויאמר: (ט׳, א)

ויען צפר הנעמתי ויאמר: (י״א, א)

ויען איוב ויאמר: (י״ב, א)

הפסקה ראשונה: (כ״ז, א-ו) **וַיֹּסֶף איוב שאת משלו ויאמר.**

הפסקה שנייה: (כ״ט, א-ב) **וַיֹּסֶף איוב שאת משלו.**

שתיקה כללית: (ל״א, מ2) **תמו דברי איוב.**

וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב, כי הוא צדיק בעיניו. (ל״ב, א-ב)

ויחר אף אליהוא בן ברכאל... באיוב חרה אפו על צדקו נפשו מאלהים... (שם, ב)

תמונה ג׳ (ל״ח, א-מ״ב, ו): איוב משפיל עצמו לפני האל – בעקבות שני נאומי ד׳ מן הסערה:

ויען ד׳ את איוב מן הסערה ויאמר... (ל״ח, א)

השיא: **ויען איוב את ד׳ ויאמר .... לשמע-אזן שמעתיך, ועתה – עיני רָאָתְךָ!**

על-כן אמאס, ונחמתי על עפר ואפר (מ״ב, א-ו).

(מ״ב,ז-יא): מערכה ששית – איוב חוזר בתשובה?

תמונה א׳ (ז-ח): הרֵעים לא דברו נכונה כאיוב:

ואיוב עבדי יתפלל עליכם... כי לא דברתם אלי נכונה – כְּעַבְדִּי איוב ....

תמונה ב׳ (ט): האל נושא פנים לאיוב הסלחן:

ויעשו כאשר דבר אליהם ד׳, וישא ד׳ את פני איוב.

שנתון "שאול" – תשס"ה כרך י'

תמונה ג׳ (י-יא): האל מְנַשֵּׂא את איוב:

וד׳ שב את שבות איוב בהתפללו בעד רעהו ....

אפילוג (יב-יז): איוב מת זקן ושבע ימים:

וד׳ ברך את אחרית איוב מראשיתו ...

אם הקורא ישים-לב למילות המפתח, המודגשות בתמונות שהצענו, הוא יבחין בהקבלה[42] בצורה כיאסטית, בין תמונות המערכה הראשונה – לתמונות המערכה השלישית; ובין תמונות המערכה השנייה – לתמונות המערכה הרביעית. לעומת זאת, תמונות המערכה החמישית – מנוגדות לתמונות המערכה הששית. מכאן – שני השיאים: בסוף המערכה הרביעית ובסוף המערכה החמישית.

במערכה הראשונה והשלישית – התמונה הראשונה עומדת בסימן המשתה של בני איוב ובנותיו. בתמונה השנייה איוב חושש מן הדין – ומצדיקו, ואילו בתמונה השלישית מתגלה איוב – כירא חטא.

במערכה השנייה והרביעית – התמונה הראשונה עומדת בסימן ההתייצבות של בני האלהים והשטן בתוכם. בתמונה השנייה טוען השטן, כי יש לנסות את איוב, באשר האל **שָׂךְ בעדו ... וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו.** בתמונה השלישית יוצא השטן מעם פני ד׳ לפגוע באיוב.

במערכה החמישית, בתמונה הראשונה, מוצגים הרעים כמחרישים: **ואין דּוֹבֵר אליו דבר**, ואילו במערכה הששית – לאחר שנתעשתו ודיברו – מתברר, **כי לא דברתם אלי נכונה.** בתמונה השנייה במערכה החמישית לא נשאו הרעים את פני איוב בנאומיהם; ואילו במערכה הששית – לעומתם – נשא ד׳ את פני איוב, ובניגוד לתמונה המשפילה, שמצייר בה איוב את עצמו בסוף המערכה החמישית – **על כן אמאס, ונחמתי על עפר ואפר** – מתגלה איוב בסוף המערכה הששית – כמי שהאל מנשאו: **וד׳ ברך את אחרית איוב -מראשיתו.**

---

42. ממאפייני הדרמה במבנה אפיזודי. ראה סוף הערה 40 לעיל.

הדרמה הסטירית בפעולה

ננסה עתה לקרוא את הדרמה האפיזודית – תמונה-תמונה במפורט – קריאה בשני המישורים: הגלוי והנסתר – כדרך הסטירה.

<u>פרולוג</u> (א׳, א-ג): איוב ירא אלהים וסר מרע – איש גדול

תיאור דמותו של איוב, בפרולוג, על דרך ההגזמה והמלאכותיות – ׳מחייב׳ הצגה פתטית של הדברים – מלווה בנימה של חוסר אמון: **איש** (בעל חשיבות)[43] **היה בארץ עוץ** (ארץ בעלי העצה – ׳החכמים׳)[44] **איוב שמו**[45] (כשם אחד משלושת הצדיקים מבני הקדם).[46] **והיה האיש ההוא תם וישר וירא אלהים** – (כדי להבטיח שלא תבואהו רעה) ... וסר מרע.[47] (ואמנם) **ויולדו לו שבעה בנים ושלוש בנות** (משפחה מושלמת, שהרי המספרים כאן – טיפולוגיים). **ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן ושלשת אלפי גמלים וחמש מאות צמד בקר וחמש מאות אתונות** (עושר מופלג) **וַעֲבֻדָּה** (=עבדים ושפחות) **רבה מאד** (לשון של הגזמה) – (בסיכומו של דבר:) **ויהי האיש ההוא גדול** (במקנה, במעמד ובחכמה) **מכל בני קדם**.[48]

<u>מערכה ראשונה</u> (א׳, ד-ה): מעשיו ׳הצדיקים׳ של איוב – על הארץ:

<u>תמונה א׳</u>: משתה בני איוב ובנותיו:

(ומכיוון ש)**ויהי**[49] **האיש ההוא גדול** (עשיר מופלג – איפשר לבני ביתו לשמוח ולהתהולל): **והלכו**

---

43. צבי רדי וחיים רבין, **המלון החדש לתנ״ך**, ירושלים, 1980, ערך ״איש״, הגדרות 7. 8. 9. ראה בדומה: **איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי . . . איש ימיני** (אסתר ב׳, ה). וראה י׳ קיל **ספר שמואל א׳**, דעת מקרא, לכתובים: א׳, א; כ״ה, ב.

44. וייס, **שם**, עמ׳ 342-344. חכם, **איוב**, עמ׳ 16.

45. ש.ל. גורדון (של״ג), **ספר איוב**, תל-אביב, התשי״ד, עמ׳ 4. השם דו-משמעי: א. איוב, מהשורש אי״ב=שנ״א, במשמעות של שנוא, נרדף. ב. בערבית בצורת אַיוב – במובן בעל-תשובה, או סתם צדיק תמים. וראה **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 25: השם איוב הוא שם תאופורי, שמשמעו: איה האב, והיה רווח באלף השני לפה״ס במרכזים שמיים-מערביים ובמצרים.

46. יחזקאל י״ד, יד.

47. הפרדת **וסר מרע** מן התארים המופלגים של איוב מנתבת את הביטוי אל האמור במשלי: **בחסד ואמת יְכֻפַּר עון, וביראת ד׳ סור מרע** (ט״ז, ו); **מסלת ישרים סור מרע, שומר נפשו נֹצֵר דרכו** (ט״ז, יז), ועוד במשלי ובתהלים.

48. הכתוב מאזכר הן את נבל: **והאיש גדול מאד** (שמ״א כ״ה, ב) והן את ברזלי: **כי איש גדול הוא מאד** (שמ״ב י״ט, לג). ואפשר רומז לשלמה: **ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם** (מל״א, ה׳ ,י). ראה אשר ויזר, **איוב**, תל-אביב, תשי״ב, עמ׳ כב: גדול בעושר ובכבוד.וראה אריה בן-צבי, **ביאורים לספר איוב**, חיפה, תשנ״ט, עמ׳ 3: התואר ״גדול״ הונח גם על עשיר וגם על חכם.

49. הביטוי **ויהי** פותח עניין חדש בסיפור איוב (ראה להלן א׳, ו, יג; ב׳,א; מ״ב, ז), והוא מצוי בסיפור המקראי. ראה (בשכיחות מרובה) סיפור יוסף ואשת פוטיפר (בראשית ל״ט).

על-פי הצעתנו, הביטוי כולו סיים את הפרולוג ופתח את התמונה הראשונה. תופעה זו שכיחה בסיפור המקראי הערוך כדרמה. ראה אררט, **הדרמה במקרא**, עמ׳ 52 הערה 13; עמ׳ 62; עמ׳ 65 הערה 14. ועוד שם.

בניו ועשו משתה[50] (ב)**בית איש** (ב)**יומו** (יום הולדתו),[51] **ושלחו וקראו** (בנוהל קבוע)[52] **לשלשת אַחְיֹתיהם לאכל ולשתות עמהם ...**[53]

<u>תמונה ב׳</u> (ה1) : איוב חושש מן הדין :

ויהי[54] **כי הקיפו** (נגמרה החינגה)[55] **וישלח איוב** (החושש מן הפורענות) **ויקדשם** (הכינם לקראת טקס החיטוי – הקרבת הקורבנות – למחרת).[56]

<u>תמונה ג׳</u> (ה2) : איוב חרד, שמא חטאו בניו :

והשכים בבקר והעלה עֹלות (כ)**מספר כלם, כי אמר** (בלבו) **איוב** (המקדים רפואה למכה) : **אולי חטאו** (כבר) **בני** (בעת המשתה) **וברכו** (לשון נקייה) **אלהים בלבבם** (ומן הראוי להסיר את הרע). **ככה יעשה איוב כל הימים** (מבקש להסתדר עם דין ׳האלהים׳ ולהיחשב זכאי בעיניו).

בסופה של המערכה , כדרך הדרמה, אנו נותרים ב׳מתח׳ – חפצים לדעת – ההצליח איוב ׳לסדר׳ את ׳האלהים׳?

<u>מערכה שנייה</u> (א׳, ו-יב1) : הדיון במעשיו של איוב – בשמי-מרום :

<u>תמונה א׳</u> (ו) : השטן מתייצב על ד׳ :

ויהי היום[57] (אפשר ראש השנה – יום הדין והמשפט לכל באי-עולם) **ויבאו בני האלהים להתיצב** (למסור דברים בפמליה של מעלה על-אודות שליחותם עלי-אדמות)[58] **על ד׳** (שימוש

---

50. **משתה** אף הוא משתמע לשני פנים : מצד אחד **ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק** (בראשית כ״א, ח) ; ומצד שני **יום הלדת את פרעה ויעש משתה לכל עבדיו** (שם, מ׳, כ). ראה **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 27. על-פי פסוקים יג, יח, להלן, לא נקי היה המשתה מהוללות. וראה מצודת-דוד בביאורו לאיוב ח׳, ד.

51. ראה בסוף ההערה הקודמת : **יום הלדת את פרעה**. ואפשר, שההתיצבות הייתה ביום ראש השנה, כפי שמסתברים הדברים בפתח המערכה השנייה : **ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ד׳** (א׳, ו). וכן בפתח המערכה השלישית : **ויהי היום ובניו ובנותיו אכלים ושתים יין בבית אחיהם הבכור** (א׳, יג). ראה שלי״ג, **שם,** עמ׳ 6-7. ראה ויזר, **שם,** עמ׳ כב. וראה נ״ה טור-סיני, **ספר איוב,** תל-אביב תשי״ד עמ׳ 4.

52. שלי״ג, **שם,** עמ׳ 6 ; חכם, **שם,** עמ׳ ה׳ והערה 11.

53. ראה **איוב, עולם התנ״ך,** עמ׳ 27. ההיו צעירות ובאו על תקן של בדרניות? ואם היו נשואות – היכן בעליהן? בסטירה – הכל אפשרי.

54. ויהי – לציון תמונה חדשה. ראה הערה 49 לעיל.

55. ראה **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 27-28.

56. ראה שם, **שם,** עמ׳ 28. שלי״ג, **שם,** עמ׳ 7.

57. ראה הערות 49, 51 לעיל. ויהי פותח מערכה ; ומסתבר, כי במקביל למערכה הראשונה **היום** הוא ראש השנה.

58. משלי כ״ב, כט : **לפני מלכים יתיצב**. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 6. חכם, **שם**, עמ׳ ז׳. שלי״ג, **שם**, עמ׳ 9.

אנכרוניסטי ופרדוקסלי בשם-הויה, המציין במקרא דווקא את ק ר ב ת האל אל האדם[59]). **ויבא גם השטן** (השייטן-הרכלן, על תקן של 'שוטה-המלך',[60] הפוקח את עיני האלהים במרום לראות את שבאמת מתחולל עלי אדמות) **בתוכם** (נדמה – כאחד מ**בני האלהים...**).

<u>תמונה ב'</u> (ז-יב1) : השטן מציע לנסות את איוב ונענה :

ויאמר ד' אל השטן: מאין תבא? (ציין את מקום שיטוטך-ריגולך[61] הפעם). **ויען**[62] **השטן את ד'** (אינו משיב מיד – ותשובתו מתחמקת) : **משוט בארץ** (באופן כללי) **ומהתהלך בה** (זה עתה באתי – ולא מצאתי כל עניין לענות בו)... **ויאמר ד' אל השטן** (אינו מניח לו להתחמק) : **השמת לבך על עבדי** (הנאמן[63]) **איוב?** (השטן אינו מגיב. נדמה – כמי שמפקפק בציון נאמנותו של איוב. האל נאלץ לפרש את קביעתו) : **כי אין כמהו בארץ** (ששבת משיטוט בה) – **איש תם וישר, ירא אלהים וסר מרע** (חזרה מילולית על הקביעה המפוקפקת בפרולוג).

ויען השטן את ד' (שוב אינו משיב מיד, אלא אחר שיקול-דעת) **ויאמר: החנם ירא איוב אלהים** ('יראת אלהים' נמוכה על מנת לקבל פרס)**?! הלא אתה שכת** (הגנת) – **בעדו ובעד ביתו ובעד כל אשר לו – מסביב** (ולפיכך איני יכול להתהלך ולבחון את שמסתתר מ**בעד** – מאחרי הדברים; ולעומת זאת) : **מעשה ידיו ברכת** (בשפע), **ומקנהו פרץ בארץ. ואולם** (כדי לבחון איזה 'ירא אלהים' הוא) **שלח נא ידך, וגע בכל אשר לו** (העמידהו בניסיון ותראה), **אם לא** (בוודאי – לשון שבועה ח י ו ב י ת)[64] **על פניך** (בעזות מצח)[65] **יברכך** (לשון נקייה – במקום : יקללך).

ויאמר ד' אל השטן (נענה לאתגר) : **הנה כל אשר לו** (נתון) **בידך** (למבחן – בתנאי ברור) – **רק אליו** (אישית) **אל תשלח ידך** (לפגוע בו).[66]

---

59. ראה הערה 24 לעיל.
60. ראה הערה 20, לעיל.
61. ראה חכם, **איוב,** על-אתר עמ' ז.
62. **ויען** במקרא כמוהו – במשמעות : נשא קולו ואמר (בקול רם). השו' **קול ענות אני שמע** (שמות ל"ב, יח), **ועניית ואמרת** (דברים כ"ו, ה) **ותען להם מרים** (שמות ט"ו, כא), בדרך כלל פותח עניין (אחר הפסקה) ואינו בא דווקא כמענה. ראה, בסמוך, ביאורנו לפסוקים : ז, ט; ב', ב, ד; ג', ב ועוד.
63. שלי"ג, **שם**, עמ' 10-11. **איוב, עולם התנ"ך,** עמ' 30.
64. מ"צ סגל, **איוב,** תל-אביב, תש"ח, על-אתר עמ' ב'. ראה איוב כ"ב, כ; ל"א, כ.
65. שלי"ג, **שם,** עמ' 12; בן-צבי, **שם,** עמ' 5.
66. מעניין שימוש הלשון בביטוי זה, שיש לו מקבילה **יחידה** במקרא : **ויאמר: אל תשלח ידך אל הנער** (בראשית כ"ב, יב).

שנתון "*שאול*" – תשס"ה כרך י'

תמונה ג׳ (יב2): השטן יוצא לבצע את זממו:

ויצא השטן מעם פני ד׳ (לפגוע בכל אשר לאיוב[67]).

בסיום המערכה, כדרך הדרמה, שוב אנו נותרים ב׳מתח׳: מי ינצח – האל או השטן? היעמוד איוב ב׳ניסיון׳?

מערכה שלישית (א׳, יג-כב): מעשה השטן בכל אשר לאיוב ותגובת איוב:

תמונה א׳ (יג-יט): משתה בני איוב ובנותיו:

ויהי היום[68] (אפשר ראש השנה: יום הדין בשמי-מרום – יום משתה במשפחת איוב). **ובניו ובנֹתיו** (עודם) **אֹכלים ושֹתים יין בבית אחיהם הבכור**, (אותה שעה – ליצירת המתח) **ומלאך בא אל איוב ויאמר: הַבָּקָר היו חֹרשות, והאתֹנות רֹעות על ידיהם** (בקרבתם), **ותפל** (לפתע)[69] **שבא ותקחם** (בשבי – לבז; ואילו) **ואת הנערים** (עבדי-איוב, שאפשר עמדו למולם) **הכו לפי חרב.**

– **ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך** (בדרך ׳נס׳).

עוד זה מדבר – וזה בא (המתח גובר). **ויאמר: אש אלהים** (אדירה) נפלה (לפתע) **מן השמים ותבער בצאן ובנערים** (עבדי-איוב) – **ותאכלם** (לפתע).

– **ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך** (בדרך ׳נס׳).

עוד זה מדבר – וזה בא (המתח גובר). **ויאמר: כשדים שמו שלשה ראשים ויפשטו על הגמלים** (לפתע) – **ויקחום** (לשלל), **ואת הנערים** (עבדי-איוב שהתגוננו) – **הכו לפי חרב.**

– **ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך** (בדרך ׳נס׳).

עַד זה מדבר – וזה בא (המתח בשיאו). **ויאמר: בניך ובנותיך אכלים ושתים יין בבית אחיהם הבכור – והנה** (לפתע) **רוח גדולה באה מעבר המדבר ויגע** (הרוח) **בארבע פנות הבית – ויפל** (הבית לפתע) **על הנערים** (כלומר גם על הנערים) **וימותו.**

מסתבר, כי המאמר: **ויפל על הנערים** (במקום הבנים) – בשיאו של הקטע הגרוטסקי מלא-

---

67. תמונה חדשה. השווה לשון הדברים בפתח התמונה (המפורטת) במקבילה ב׳, ז: **ויצא השטן מאת פני ד׳ ויך את איוב וגו׳.**

68. על-פי המקבילה לפתיחת המערכה השנייה (א׳, ו) **ויהי היום ויבאו בני האלהים** וגו׳ נראה לנו להניח, כי **ויהי היום ובניו ובנתיו אכלים ושתים יין**, אף הוא יום הדין – ראש השנה...

69. טור-סיני, **שם**, על-אתר עמ׳ 8, ושמ״ב י״ז, ט.

האימה (הצטברות האסונות הפטליים על איוב ביום אחד) – לא בא אלא ללמד על איוב: בעיניו – עבדיו ובניו, שווה בשווה, **'נערים'** ('אובייקטים' – **כל אשר לו**). מכאן תגובתו הפטליסטית-הצדקנית בתמונה הבאה.[70] זו אפשרית, כאמור בהקדמה, אך ורק בדרמה סטירית.

ושוב לסיום – **ואמלטה רק אני לבדי להגיד לך ...**

בחזרה המשולשת על אותה התבטאות של 'הנמלטים', מסתיימת התמונה, הבנוייה, במתכוון, בצורה סימטרית-סכמטית[71] ובפרטים א-היסטוריים.[72]

<u>תמונה ב'</u> (כ-כא): איוב מצדיק עליו את הדין:

ויקם איוב ויקרע את מְעִלו (אחר ש)**ויגז** ('ו הרצף) **את ראשו** (כמנהג האבלים. לאחר מכן, כ'גדול' בבני-הקדם – מצדיק עליו את הדין בשינון פתגם מעולם חכמת בני הקדם),[73] **ויפל ארצה וישתחו ויאמר: ערם יצתי (=יצאתי) מבטן אמי, וערם אשוב שמה.** – גישה פטליסטית ורכושנית.[74]

בסמוך, נזקק איוב לפתגם 'ישראלי' כביכול (עושה שימוש אנכרוניסטי בשם-הויה),[75] המבטא אף הוא כניעה פטליסטית לגזירת "האלהים": **ד' נתן וד' לקח – יהי שם ד' מברך!** על יסוד הפתגם האחרון – במישור הגלוי – מוצג איוב כאדם ירא-אלהים, המצדיק עליו את הדין באמונה שלמה.

<u>תמונה ג'</u> (כב): איוב ירא-חטא:

בכל זאת (על אף הצדקת הדין מתוך יראת-אלהים נמוכה – במישור הנסתר) – **לא חטא איוב** (לא נכשל בלשונו)[76] **ולא נתן תִּפְלָה** (לא ייחס פגם),[77] **לאלהים** (לבל יוסיף ויפגע בו – אישית).

---

70. ראה של"ג, **שם,** עמ' 16: "מוזר הדבר, שאינו מתעורר ומוחה גם על גורל בניו ובנותיו, שמתו בדמי ימיהם, כאילו היו גם הם רק חלק מקניינו, שד' **נתן וד' לקח".**
71. ראה א. ארזי, **ספר איוב,** ירושלים תשי"ז, עמ' 11; חכם, **שם,** עמ' י"ב; טריין, **שם,** עמ' 915-916.
72. ראה טור-סיני, **שם,** עמ' 8-9.
73. ראה **איוב, עולם התנ"ך,** עמ' 32. מקביל לקהלת (ה',יד): כאשר יצא מבטן אמו, ערום ישוב ללכת כשבא.
74. ראה הערה 70 לעיל.
75. ראה טור-סיני, **שם,** על-אתר עמ' 11. הצגת הבעיה ונסיון לפתרון – ראה טריין, **שם,** עמ' 617.
76. חטא במשמעותו השכיחה בקהלת: לא מצא, או חסר, או טעה. ראה ח"א גיזנברג, **קהלת,** תל-אביב ירושלים תשכ"א, עמ' 17. ראה ביאורו של עמוס חכם לאיוב ה',כד: **ופקדת נוך ולא תחטא.**

שנתון *"שאול"* – תשס"ה כרך י'

נמצא אפוא, שגם במישור הנסתר לא ניצח השטן, ודאי וודאי לא במישור הגלוי: על פיו **לא חטא איוב** – משקיבל עליו את הדין בנאמנות מוחלטת – **ולא נתן** (כלל) **תִּפְלָה לאלהים:** לא נכשל בלשונו; ואפשר (ברמז) לא בא בדין עם אלהים.[78]

בסוף המערכה סקרן הקורא לדעת, כיצד תסתיים אפוא 'ההתערבות' בין השטן ובין האלהים.

<u>מערכה רביעית</u> (ב', א-י): איוב עומד במבחן השטן:

<u>תמונה א'</u> (א): השטן שב ומתייצב על ד':

ויהי היום[79] **ויבאו בני האלהים ל ה ת י צ ב על ד' ויבוא גם השטן בתוכם ל ה ת י צ ב על ד'** (אפשר שכפל "להתיצב" – בא לציין את הרגשת השטן, כי האל מקרבו כאחד מ**בני האלהים**).

<u>תמונה ב'</u> (ב-ו): השטן שב ומציע לנסות את איוב:

ויאמר ד' אל השטן: אי מזה תבא (אפשר רומז, בהטעמה המיוחדת,[80] ל'התערבות' בינו לבין ד' על מהותו של איוב).

ויען השטן את ד' (מכיוון שהפסיד ב'התערבות', מתעלם השטן מן הרמז, ומשיב כעבור זמן-מה **(ויען)** באורח סתמי): **ויאמר: מִשֵּׁט בארץ ומהתהלך בה.**

ויאמר ד' אל השטן (לא נותן לו להתחמק): **השמת לבך אל עבדי** (הנאמן) **איוב כי** (אכן)[81] **אין כמהו בארץ – איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע – ועודנו מחזיק בתמתו,** (אף על-פי ש)**ותסיתני בו לבלעו ח נ ם** (כנגד דברי השטן): **ה ח נ ם ירא איוב אלהים?!)?!**

ויען השטן את ד' (מודה, אחר הפסקה **(ויען)**, בניצחון האל ב'התערבות', אך מציע מבחן נוסף):

---

77. על-פי בן-צבי, **שם**, עמ' 7. ראה ב' סאלד, **ספר איוב**, בלטימור, ארה"ב, 1886, עמ' 12. טור-סיני, **שם**, עמ' 12 (רָקַק – ביזה); ולעומתו, חיים כהן, **איוב, עולם התנ"ך**, עמ' 33. בחירת המלה **תִּפְלָה** בצליל דומה למלה **תִּפְלָה** לאל, מתבארת כאן על-פי המושם בפי איוב (כ"ד, יב): **מעיר מתים ינאקו, ונפש חללים תשוע (ואילו) – ואלוה לא ישים תִּפְלָה** – אפשר: לא יתחשב בתפילתם. וראה ירמיהו כ"ג, יג: **ובנביאי שׂמרון** (האמורים לייצג את העם בתפלה לפני ד' – ראה ירמיהו ז', טז; י"א, יד; י"ד, יא) **ראיתי תִּפְלָה – הנבאו בבעל ויתעו את עמי, את ישראל.**

78. ראה ההערה הקודמת וראה ד"צ הופמן, **ספר בראשית**, כרך ב', בני ברק, תשל"א, עמ' שי"ח, בפירושו לבראשית כ', ז: **כי נביא הוא ויתפלל בעדך וחיה.** ראה תהלים ק"ו, ל ועוד במקרא.

79. כבפתיחת מערכה שנייה ושלישית.

80. שלי"ג, **שם**, עמ' 17.

81. כי במשמעות אכן – ראה יהודה גור, **מלון עברי**, תל-אביב, 1955 עמ' 401. ראה איוב ח',ט: **כי תמול אנחנו.** ועיין כתבי דוד ילין ו', ירושלים, תשמ"ג, עמ' 62-63 (ישעיהו), עמ' 100-101 (תהילים).

ראה א. אבן- שושן, **המלון החדש**, ירושלים, 1972, כי מס' 6. ראה רדי-רבין, **שם**, כי במשמעות 8 – אכן.

ויאמר (נעזר בפתגם מחכמת בני הקדם): **עור בעד עור** (עמוק-עמוק נסתרת נפש האדם; ובתמורה לשלמותה)[82] – **וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו.** (ועל-כן: במקביל ללשון ההצעה הראשונה[83] ו)**אולם שלח נא ידך וגע אל עצמו ואל בשרו – אם לא** (בוודאי) **אל פניך** (בעזות מצח) **יברכך...**

ויאמר ד׳ אל השטן: הנו בידך (הרשות בידך: וגע אל עצמו ואל בשרו) – **אך את נפשו שְׁמֹר...**

רוצה לומר: האל, האמור לשמור את נפשות חסידיו[84] – מניח לשטן ״לשמור״ את נפש איוב (במשמעות: לֶאֱיֹוב אותו – להיות לו לאויב[85]).

<u>תמונה ג׳</u> (ז-י): השטן שב ויוצא ומבצע את זממו:

ויצא השטן מאת פני ד׳ (לבצע את זממו) **ויך את איוב בשחין רע מכף רגלו** ו)**עד קדקדו** (מחלה דמונית-שטנית[86] חשוכת-מרפא, שאין לאחריה אלא מוות אטי ביסורים רבים).

איוב, בתגובה, נוהג באיפוק: **ויקח לו חֶרֶשׂ**[87] **להתגרד בו, והוא** (בעודו) **יֹשֵׁב בתוך האפר** (על ערמת האשפה מחוץ לעיר).[88]

(אותה שעה) **ותאמר לו אשתו** (הדואגת[89] ומבקשת להקל על סבלו[90]): **עֹדְךָ מחזיק בתמתך** (מתוך יראת אלהים פטליסטית[91])?! **ברך אלהים** (יחס תְּפִלָּה לפגיעתו בך – והוא יפגע בך) – **וָמֻת** (וסוף –

---

82. הביטוי קשה. ראה **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 34. וכן חכם, **שם,** יד. אנו ביארנו בעקבות טור-סיני, **שם,** עמ׳ 13-14: ״בעד״ – בשתי המשמעויות: גם ״אחרי״ וגם ״בתמורה״.

83. נראה, שהו׳ במלה **נפשו** משמשת גם לאחריה: **ואולם** – ליצירת ו׳ הניגוד. ׳תיקון׳ מעין זה ייעשה במקומות נוספים באיוב. כגון בסמוך (ז): **מכף רגלו** [ו]**עד קדקדו.**

84. ראה תהלים צ״ז, י; קכ״א, ז – בהבעת ביטחון. בכ״ה, כ ובפ״ו, ב – בקשה לשמירה.

85. ראה תהלים ע״א, י. איוב י׳, ג; י״ט, כב; ירמיה כ׳, י. והשווה דברי רבי יצחק: קשה צערו של שטן – יותר מִשֶּׁל איוב: משל לעבד, שאמר לו רבו: שבור חבית, ושמור את יינה (נוסח אחר: משל לאדם שאמר לעבדו...) [בבא בתרא ט״ז, ע״א].

86. ראה **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 34-35. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 14.

87. אפשר **החרש** הובא לכאן משום הקונוטציה **לחרש** – במשמעות של נוהג בהתאפקות ובתבונה עפ״י ישעיה מ״ב, יד; משלי י״א, יב ועוד במקרא.

88. בתוך ה״מזבלה״ – כפירוש של״ג, **שם,** עמ׳ 20; טריין, **שם,** עמ׳ 920; טור-סיני, **שם,** עמ׳ 15. פירוש אחר: להקל סבלו. ראה, בן-צבי **שם,** עמ׳ 8; חכם, **שם,** עמ׳ טו הערה 34. וראה, **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 35.

89. בדומה לאשתו של מנוח היא הנבונה, ואילו הגבר מוצג בצורה נלעגת - כמו איוב. פרק י״ג בשופטים משופע ביסודות סטיריים. וכך גם סיפורי שמשון ׳הגיבור׳ – פרקים י״ד-ט״ז בהמשך – עד הסיום האירוני (ט״ז, ל): **וייהיו המתים אשר המית במותו רבים מאשר המית בחייו** . . . . וכן פרקים י״ז-י״ח.

90. תמונה חיובית זו של אשת איוב מצויה בפרשנויות חדשות. ראה אליעזר גרינשטיין, ״אשת-איוב – האמנם צדקה?״ **בית מקרא, קע״ח,** ניסן-סיון תשס״ד, עמ׳ 19-31.

ראה **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 35: קליין מציג את אשת איוב באור השלילי ובאור החיובי.

91. ראה טריין, **שם,** עמ׳ 921.

שנתון *״שאול״* – תשס"ה כרך י׳

לייסוריך).[92]

תגובת איוב מהירה: **ויאמר אליה**[93] (בזלזול): **כדבר אחת הנבָלות** (נטולת-חכמה[94]) **תדברי גם אַתְּ**,[95] (איני מתכוון כלל לקבל את עצתך המטופשת, הנוגדת את החכמה:) [**אֶת**] (בסימן שאלה) **הטוב נקבל מאת האלהים – ואת הרע לא נקבל?!**

במישור הגלוי – השיא-כביכול של הדרמה – נדמה, כי איוב מאמץ עמדה של ירא אלהים אמיתי, אך מהערת הסיום של המערכה: **בכל זאת לא חטא** (נכשל)[96] **איוב בשפתיו** (אך **עור בעד עור** – "ברם ברעיניה הרהר במליו"[97]) – מתברר, כי איוב אימץ את עמדת "החכמה": קבל נקבל מן "האלהים" **את הטוב** (המועיל, הכדאי) **וגם את הרע** (הפוגע והמכאיב) – כגזֵרה, שאין לערער עליה.[98] בסופה של המערכה איוב מחריש. הקורא המבולבל אינו יודע עתה: העמד איוב במבחן? הניצח האל או השטן?

<u>מערכה חמישית</u> (ב', יא - מ"ב, י): איוב מתמודד עם בעיית 'הרע' בעולם:

<u>תמונה א'</u> (יא-יג): הרֵעים – אין דבר בפיהם לאיוב:

וישמעו שלשת רעי איוב את כל הרעה הזאת הבאה (בהווה) **עליו – ויבאו איש ממקֹמו: אליפז התימני ובלדד השוחי וצופר הנעמתי – ויועדו יחדו לבוא לנוד לו** (כנוהג המתאבלים) **ולנחמו** (בצער סבלו). **וישאו את עיניהם מרחוק** (**והוא יֹשֵׁב בתוך האפר** – מחוץ לעיר) **ולא הִכִּירֻהוּ – וישאו קולם ויבכו** (אחר שנהגו כמנהג המתאבלים) **ויקרעו איש מְעִלוֹ ויזרקו עפר על ראשיהם השמימה.** (לאחר מכן): **וישבו אתו לארץ שבעת ימים ושבעת לילות – ואין דֹּבֵר אליו דבר, כי ראו, כי גדל הכאב מאד.**

<u>תמונה ב'</u> (ג', א - מ"א, כו) הרֵעים אינם נושאים פנים לאיוב בדבריהם:

---

92. חכם, **שם**, עמ' טו. של"ג, **שם**, עמ' 21.

93. כדרך הסיפור המקראי. במקום הדיבור לאחר הפסקה: ויאמר פלוני אל אלמוני.

94. ראה ארט, **שם**, בית מקרא (צ"ח) תשמ"ד, עמ' 274 הערה 74. בכל הכתובים דלהלן משמעות נבל בתרגום השבעים: בור, טיפש, נעדר-השכלה, נעדר-הבנה: משלי י"ז, כא: **ילד כסיל – לתוגה לו, ולא ישמח אבי נבל.** דברים ל"ב, ו: **עם נבל ולא חכם.** שמ"ב י"ג,יג; ישעיהו ל"ב, ה-ו; משלי י"ז, ז. **הנבל** - ניגוד ל**נדיב**. ראה גרינשטיין, **שם**, עמ' 21-22 והערה 8.

וראה בן-צבי, **שם**, עמ' 138 ביאורו לכתוב ל',ח: **בני נבל גם בני בלי שם.** נבל תואר של גנאי גם לאדם דל-אונים, וגם לדל דעת. וראה ביאורו לפסוקנו (ב', ו) עמ' 9: משמעות נבל, כאן, כופר וכפוי טובה (תהלים י"ד, א; שמ"א כ"ה, כה).

95. טור-סיני, **שם**, עמ' 15. כך נוצר מבנה מקביל: 1) **כדבר** 2) **אחת** 3) **הנבלות** – 1) **תדברי** 2) **גם** 3) **את.** בהמשך מציע טור-סיני להשלים: [האת] **הטוב נקבל.** וראה של"ג, **שם**, עמ' 21.

96. ראה הערה 76 לעיל.

97. התרגום הארמי על-אתר. וראה דברי רבא בבא בתרא, ט"ז, ע"א: בשפתיו לא חטא, בלבו חטא. ועוד אצל חז"ל.

98. גינזברג, **שם**, עמ' 99-100. בביאורו לקהלת ז', יד: **ביום טובה היה בטוב, וביום רעה רְאֵה** וגו'.

אחרי-כן (כעבור שבעה ימים של שתיקה) **פתח איוב את פיהו** (ובניגוד לעמדתו הקודמת – גמר בלבו) **ויקלל את יומו.**

(ג׳, ב) **<u>ויען איוב ויאמר</u>: יאבד יום אולד בו - - -** (כ) **למה יתן לעמל אור - - -** (כג) **לגבר אשר דרכו נסתרה ויסך אלוה בעדו.**[99]

הדיאלוג הנמשך בין איוב ורעיו

(ד׳, א) **<u>ויען אליפז התימני ויאמר</u>** (בהתנצלות – לעומת הדברים הקשים בהמשך):

הנסה [דַּבֵּר][100] **דבר אליך – (ו)תלאה** (ולעומת זאת)**: ועצר במלין מי יוכל? - - - -** (ז) **זְכָר-נא מי הוא נקי אבד - - -** (יז) **האנוש מאלוה יצדק - - -** (כד) **וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נוך ולא תחטא**[101] **- - -** (כז) **ואתה דע לך.**

(ו׳, א) **<u>ויען איוב ויאמר</u>** (נשא קולו[102] ואמר דבריו, בלא שיתייחס כלל לדברי אליפז. אחר התנצלות קלה תוקף את הרעים המוכיחים אותו; והוא איתן בטענותיו נגד האל הפוגע בו ללא סיבה): (ב) **לו שקול ישקל כעשי - - - -** (ד) **כי חִצֵּי שַׁדַּי עמדי - - -** (ח) **מי יתן תבוא שאלתי - - -** (ט) **יתר ידו ויבצעני** (י) **ותהי עוד נחמתי - - - כי לא כחדתי אמרי קדוש - - -**

(טו) **אחי בגדו כמו נחל - - -** (כו) **הלהוכח מלים תחשבו, ולרוח – אמרי נואש - - -**

(ז׳, כ) **חטאתי** (נכשלתי) – **מה אפעל לך, נֹצֵר האדם** (באירוניה...)?! **למה שמתני למפגע לך, ואהיה עלי[ך][103] למשא?!** (כא) **ומה לא** (=לוּא – אפשרי הדבר.[104] מה אכפת לך אם – באירוניה) **תשא פשעי - - - כי עתה לעפר אשכב – ושחרתני ואינני.**

(ח׳, א) **<u>ויען בלדד השוחי ויאמר</u>** (תוקף את שמשתמע מדברי איוב – מסתמך על תורת הגמול החכמתית): (ב) **עד אן תמלל אלה - - -** (ג) **האל יעות משפט - - -** (ד) **אם בניך חטאו לו – וישַׁלחם ביד פשעם - - -** (ו) **אם זך ו י ש ר אתה, כי עתה יעיר עליך – ושלם נְוַת צדקך - - -** (כ) **הן אל לא ימאס ת ם , ולא**

---

99. הקבלה אירונית לדברי השטן (א׳, י) **הלא אתה שכת בעדו (בחילופי ש׳-ס).**

100. שלי״ג, **שם,** עמ׳ 38.

101. ראה הערה 76 לעיל: **תחטא** – דהיינו תיפגע, תחסר כמו א׳, כב; ב׳, י.

102. ויען אינו מענה, אלא פתיחת ענין בלבד, כביאורנו לעיל הערה 62.

103. ההשלמה מתוך הבנה, שלפנינו ׳תיקון סופרים׳, כדי שלא לפגוע בקב״ה. אך ראה ראב״ע וחכם, **שם,** עמ׳ ס.

104. קריאת **לא** במשמעות של לוא (=תנאי בטל) ובכתיב - לו ניתנת על ידי המסורה לכתובים בשמ״ב י״ח, יב; י״ט, ז, והיא מסתברת גם בכתובים באיוב ט׳, לג ובשמ״ב י״ג, כו; שמ״א י״ג, יב-יג; שופטים כ״א, כב ועוד במקרא.

שנתון *"שאל"* – תשס"ה כרך י׳

יחזיק ביד מרעים ---

(ט׳, א) **ויען איוב ויאמר** (דוחה את תורת הגמול הפשטנית, תוקף את האל ביתר חריפות ושוב מבקש את מותו) (ב) **אמנם ידעתי כי כן** (באירוניה) – **ומה יצדק אנוש עם אל?!** (ג) **אם יחפץ לריב עמו – לא יעננו אחת מני אלף - - -** (כ-כב) **אם אצדק – פי ירשיעני; ת ם אני – ויעקשני. ת ם אני, לא אדע נפשי, אמאס חיי. אחת היא. על כן אמרתי: ת ם ורשע הוא מכלה** (כאחת) **- - -** (י׳, ב) **אֹמַר אל אלוה: אל תרשיעני – הודיעני על מה תריבני - - -** (יח) **ולמה מרחם הֹצאתני; אגוע – ועין לא תראני - - -**

(י״א, א) **ויען צפר הנעמתי ויאמר** (תוקף את איוב החוטא; ושוב מציג את תעלומות החכמה):

(ב-ו) **הֲרֹב דברים לא יענה - - - בדיך מתים יחרישו - - - ותאמר ז ך לקחי - - - ואולם מי יתן אלוה דבר - - - ויגד לך תעלמות חכמה - - - ודע כי יַשֶּׁה לך אלוה מעונך - - -**

(י״ב, א) **ויען איוב ויאמר** (לועג לרעיו ועומד על צדקת ביקורתו): **אמנם כי אתם עם – ועמכם תמות חכמה - - -** (י״ג, ב) **כדעתכם ידעתי גם אני, לא נֹפֵל אנכי מכם - - -** (ד) **ואולם אתם טֹפְלֵי שקר, רֹפְאֵי אליל כלכם - - -** (טו) **הן יקטלני – לו איחל, אך דרכי אל פניו אוכיח - - -** (כג) **כמה לי עונות וחטאות – פשעי וחטאתי הֹדִיעני.**

(ט״ו, א-ב) **ויען אליפז התימני ויאמר** (תוקף את איוב 'החכם' בשם החכמים הקדמונים): **החכם** (באירוניה – מכוון לאיוב – האם) **יענה דעת-רוח, וימלא קדים בטנו? - - -** (ו) **ירשיעך פיך, ולא אני, ושפתיך יענו בך - - -** (יז-יח) **אֲחַוְךָ, שמע לי, וזה חזיתי ואספרה. אשר חכמים יגידו, ולא כחדו מאבותם - - -** (כ) **כל ימי רשע הוא מתחולל** (מתפחד), **ומספר שנים** (שנים מועטות) **נצפנו לעריץ.**

(ט״ז, א-ב) **ויען איוב ויאמר** (סרקסטי כלפי רעיו – חריף בביקורתו על יחס האל כלפניו): **שמעתי** (שטויות) **כאלה רבות – מנחמי עמל** (הבל) **כלכם** (הרעים). (האין) **הקץ לדברי רוח?! - - -** (ט) **אפו טרף וישטמני – חרק עלי בשניו. צָרִי** (האל) **ילטוש עיניו לי - - -** (יז-יח) **על לא חמס בכפי, ותפלתי זכה. ארץ, אל תכסי דמי! ואל יהי מקום לזעקתי ---**

(י״ז, טו) **ואיה אפוא**(א) **תקותי - - -**

(י״ח, א) **ויען בלדד הַשֻּׁחי ויאמר** (פגוע מדברי איוב) **הקץ לדברי רוח?** – פונה אליו בלעג – בלשון של כבוד: ברבים[105] (ב-ה) **עד אנה תשימון** (הוד מעלתו, איוב) **קִנְצֵי** (= הקץ)[106] **למלין; תבינו** (את עצמכם תחילה) **ואחַר – נדבר. מדוע נחשבנו** (בעיניך) **כבהמה – נִטְמֵינוּ** (מלשון טמטום או טומאה)

---

105. מצוי עוד במקרא כלפי האל, המלך ועבדיו, כגון שמ״ב ט״ז,כ: **ויאמר אבשלום אל אחיתפל: הבו לכם** (אחיתפל) **עצה – מה נעשה** (אבשלום). וראה בראשית א׳,כו; י״א, ד (השליט), ו-ז (האל); מ״ד, לא; שמות י״א, ח ועוד במקרא.

106. חכם, **שם,** עמ׳ קלו. **איוב, עולם התנ״ך,** עמ׳ 107. וראה טור-סיני, **שם,** עמ׳ 173; בן-צבי, **שם,** עמ׳ 81 – פירושים אחרים.

בעיניכם (אתה איוב, שטענת, כי האל **אפו טרף וישטמני** – אתה בכעסך) **טֹרֵף נפשו בכפו** (מבקש ש)**הלמענך תֵּעָזֵב ארץ, ויעתק צור ממקומו?**! (שאלה רטורית. היה לא תהיה!) **גם** (אכן,[107] תורת הגמול תוסיף להתקיים): **אור רשעים ידעך – ולא יִגַּהּ שביב אִשּׁוֹ - - -**

בהמשך מגבב בלדד מלים יפות על גורל הרשעים. ושמא הוא רומז לאיוב...

(י״ט, א-ב) **<u>ויען איוב ויאמר</u>** (מאשים את רעיו בשותפות עם האל ברדיפתו אחריו) **עד אנה תוגיון** (תצערו) **נפשי ותדכאונני במלים - - -** (ה-ו) **אם אמנם עלי תגדילו** (הואיל ואתם חוזרים ומחרפים אותי), **ותוכיחו עלי חרפתי – דעו אפו(א), כי אלוה עִוְּתני, ומצודו עלי הקיף - - -** (יא) **ויחר עלי אפו ויחשבני לו כצריו - - -** (כא-כב) **חָנֵּנִי חָנֵּנִי, אתם, רעי, כי יד אלוה נגעה בי. למה** (כציידים) **תרדפֵני כמו אל. ומבשרי לא תשבעו** (- באירוניה: כי כחוש אני...).

(כ׳, א) **<u>ויען צפר הנעמתי ויאמר</u>** (שב ומגבב דברים על תורת הגמול לרשע. מסיים ואומר באירוניה): (כט) **זה חלק אדם רשע מאלהים, ונחלת אִמְרוֹ** (התרחקותו) **מאל.**[108]

(כ״א, א-ג) **<u>ויען איוב ויאמר</u>** (דוחה בלעג הדדי את חיפוש תנחומיהם בתורת הגמול, שאינה מקובלת עליו): **שמעו שמוע מלתי – ותהי זאת** (ההקשבה, במקום) **תנחומתיכם.** שָׂאוני (סבלוני) – **ואנכי אדבר; ואחר דַּבֵּרִי – תלעיג(ו) - - -** (ז) **מדוע רשעים יחיו** (היטב) – **עתקו , גם גברו חיל - - - -** (כז) **הן ידעתי מחשבותיכם** (רֵעַי) – **ומזמות עלי תחמסו** (תחשבו) - - - (לד) **ואיך תנחמוני הבל – ותשובתיכם נשאר מַ ע ל** (השווה ט״ז, ב: **מנחמי ע מ ל** (הבל) **כלכם** – שיכול עיצורים. ובלי שיכול עיצורים – בגידה, ר״ל דבריכם מוכיחים את בגידתכם בי. השוה ו׳, טז).

(כ״ב, א) **<u>ויען אליפז התימני</u>** (בלשון בוטה קובע: אין לאיוב כל סיכוי למשפט לפני האל בשל חטאיו המרובים) (ד-ה) **המיראתך יִכְיחֶךָ – יבוא עמך במשפט? הלא רעתך רבה, ואין קץ לעונתיך - - -** (אך הבחירה בידך) (כג) **אם תשוב עד שדי – - תִּבָּנה ;** (זאת בתנאי ש) **תרחיק עַוְלָה מאהלך - - -** (כו) **כי אז על שדי תתענג – ותשא אל אלוה פניך - - -**

(כ״ג, א-ד) **<u>ויען איוב ויאמר</u>** (נאום מבולבל, הפותח בבקשה חוזרת למשפט וממשיך בתיאור העולם המרושע): **גם** (אכן או אף) **היום** (אשפוך) **מְרִי שִׂחִי** (כיוון ש)**ידו** (כגרסת תרגום השבעים והתרגום הסורי[109] – של האל) **כבדה על אנחתי - - - אערכה לפניו משפט, ופי אמלא תוכחות - - -**

---

107. רדי-רבין, **שם**, **גם** משמעות 8: אכן, אמנם.

108. בן-צבי, **שם**, עמ׳ 95. עפ״י בבא מציעא ע״ז עא: ״דאייקר עבידתא ואימרו פועלים״. ופירש רש״י: ״ואימרו״ – לשון הפרש ונזור לרחוק ומתרחק מן הדבר. ואולי - שנגזרה עליו מאלהים (שלי״ג, **שם**, עמ׳ 198; חכם, **שם**, עמ׳ קס״א).

109. טור-סיני, **שם**, עמ׳ 212, ואפשר, שיש כאן ׳תיקון סופרים׳. וראה חכם, **שם**, עמ׳ קפ״א.

שנתון *"אשל"* – תשס"ה כרך י׳

(כ״ד, א) **מדוע משדי לא נצפנו עתים** (לפקוד על הרשע כרשעותו) - - - (יב) **- - - ואלוה לא ישים תִּפְלָה - - -** (כה) **ואם לא אפו**(א) **מי יכזיבני, וישם לְאַל מלתי.**

(כ״ה, א) **ויען בלדד השחי ויאמר** (נאום קצר ומשונה: בא, לכאורה, להצדיק את עמדת איוב – השווה ט׳, ב – **ומה יצדק אנוש עם אל**) **- - -** (ד) ומה **יצדק אנוש עם אל, ומה יזכה ילוד אשה - - -** (ו) **אף כי אנוש רמה, ובן אדם תולעה.**

(כ״ו, א) **ויען איוב ויאמר** (נדמה, שאיוב בא ללעוג לעזרת בלדד ומפליג הימנו בתיאור אימת האלהים): **מה עזרת ללא כח – הושעת זרוע לא עֹז - - -** (יד) **הן אלה קצות דרכיו, ומה שמץ דבר נשמע בו – ורעם גְּבוּרֹתָיו מי יתבונן.**

הפסקה ראשונה

הפסקה ממושכת (של ימים אחדים). הרעים מחרישים. איוב מותש אף הוא. ביטוי למצבו הנפשי הבלתי-יציב ניתן במסכת הנושאים המבולבלים, שהוא מציע לפני רעיו בנאומים האחרונים שבספר (פרקים כ״ז-ל״א).

(כ״ז, א-ו) **וַיֹּסֶף** (אחר הפסקה ממושכת) **איוב שאת משלו ויאמר** (נשבע שלא להצדיק את עמדת רעיו): **חי אל** (אני נשבע – בסרקזם מר – בשם האל אשר) **הסיר משפטי** (ובשם) **ושדי** (האל אשר) **המר נפשי, אם** (שלא) **תדברנה שפתי עַוְלָה - - - חלילה לי, אם** (אני נשבע שלא)[110] **אצדיק אתכם** (רעי) – **עד אגוע;** (עד אגוע)[111] – **לא אסיר תֻּמתי ממני, בצדקתי החזקתי – ולא ארפה; לא יחרף** (בחילוף ר-ל: יחלוף; דהיינו: לא ישתנה לבי לסור מן הטוב[112]) **לבבי מימי - - -**

(יב-יג) **הן אתם** (רעי) **כלכם חזיתם** (השווה דברי אליפז ט״ו, יז: **אחוך, שמע-לי, וזה חזיתי ואספרה**) – **ולמה זה** (באירוניה) **הבל תהבלו?** (אתם עלולים להיענש): **זה חלק אדם רשע עם אל – ונחלת עריצים משדי יקחו** (בעל כרחם) **- - -**

וכאן, לפתע, ללא כל הסבר – אחר תיאורי הפורענות הבאה על הרשעים – מתאר איוב (פרק כ״ח) את החכמה האלוהית, הנעלמת מעין כל. בסיום דבריו מפתיע איוב, שימו-לב (כ״ח, כג):

---

110. רדי-רבין, **שם:** אם – לשון שבועה לשלילה (משמעות *11*).

111. נראה להכפיל לפי הטעמים. ראה חכם, **שם,** עמ׳ ר״ג, הערה 4, בשם סאלד.

112. בן-צבי, **שם,** עמ׳ 123. א׳ כהנא, **איוב עם פירוש מדעי,** תל-אביב, תרפ״ח (ד״צ תי״א תשכ״ח) על אתר – מסביר בדומה (ללא שינוי למנ״ר) עפ״י חר״פ בערבית: לשון שינוי, נטייה. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 234: לא יחרף, יקלל אלהים בלבבו. ד׳ ילין, **חקרי איוב – כתבי דוד ילין** ו׳ (בעריכת ע״צ מלמד), ירושלים, תשמ״ג, עמ׳ 151: יחנף, יושחת ויתקלקל... ועי״כ יש הקבלה מתאימה לחלק א׳ של הפסוק. יש כאן חילופי למנ״ר: ר׳ – נ׳.

אלהים (אשר רק הוא) **הבין דרכה** (של החכמה), **והוא** (בלבד) **ידע את מקומה** – (כ״ח, כח) **ויאמר לאדם** (בלבד): **הן** (הדגשה) **י ר א ת ד׳ היא ח כ מ ה, וסור מרע** (הוא מעשה) **ב י נ ה.**

פתגם זה (בשימוש שם –הוויה!) ממצה את התשובה, המצוייה בספרות החכמה במקרא, על שאלת הצדק בעולם.[113] כך במשלי א׳, ז: **י ר א ת ד׳ ראשית דעת, ח כ מ ה ומוסר אוילים בזו;** ושם ט׳, י: **תחלת ח כ מ ה – י ר א ת ד׳; ודעת קְדֹשִׁים – ב י נ ה;** וכן בתהלים, קי״א, י: **ראשית חכמה יראת ד׳ – שכל טוב לכל עֹשֵׂיהם;** ובסוף קהלת (י״ב, יג): **סוף דבר הכל נשמע – את האלהים ירא, ואת מצותיו שמור, כי זה כל האדם.**

כמה אירוני הדבר: דווקא בשעה שאיוב מותש ומבולבל, שם המחבר בפיו את השקפת עולמו הוא, המבטאת את עמדת ספרות החכמה המקראית, שאינה מציגה כלל את הניסיון כפתרון לבעיית הגמול.[114] הכל, כאמור, אפשרי בדרמה סטירית.

הפסקה שנייה

שוב הפסקה של כמה ימים. הרעים לא עזבו. הם יושבים מחרישים. איוב, במצבו האומלל, מחליט לשתף אותם בהרהורים על אודות עברו המאושר (פרקים כ״ט-ל״א).

(כ״ט, א-ב) **<u>ויסף איוב שאת משלו</u>** (אחר הפסקה נוספת – לאוזני רעיו) ויאמר: (הוי!) **מי יתנני כירחי קדם – כימי אלוה ישמרני - - -** (ה) **בעוד שדי עמדי, סביבותי – נערי - - -** (ח) **ראוני נערים ונחבאו, וישישים קמו עמדו - - -** (טז) **אב אנכי לאביונים, וְרִב לא ידעתי אחקרהו - -** (כה) **אבחר דרכם, ואשב [ב]ראש, ואשכון כמלך בגדוד, כ**(איש) **אשר אבלים ינחם.**

זאת – לעומת מצבי האומלל בהווה (ל׳, א): **ועתה שחקו עלי צעירים ממני לימים, אשר מאסתי אבותם לשית עם כלבי צאני - - -** (ט) **ועתה נגינתם** (שיר היתול ולעג) **הייתי, ואהי להם למלה** (שיר שחוק בקצב ובמשקל).[115]

וכתוצאה מכך (טז) **ועתה** (בניגוד לאושרו בעבר) **עלי תשתפך נפשי – יאחזוני ימי עֹנִי - - -** (כא) **תהפך לאכזר לי, בְּעֹצֶם ידך תשטמני - - -** (כו) **כי טוב קויתי – ויבא רע - - -** (לא) **ויהי לאבל כִּנֹּרִי, וְעֻגָבִי לקול בֹּכִים.**

---

113. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 246: זאת היא, כנראה, התשובה הסופית של הספר על שאלת הצדק שבעולם, הניתנת בנוסחה ישראלית-יהודית, והיא התשובה המשותפת לכל ספרות המוסר שבמקרא.

114. ליכט, **הניסיון,** עמ׳ 24. **אנציקלופדיה מקראית,** הערך ״נסיון״, עמ׳ 882.

115. בן-צבי, **שם,** עמ׳ 138. אב לכולם - שמ״ב, כ״ג,ב: **רוח ד׳ דבר בי, ומלתו – על לשוני.**

שנתון *״שאול״* – תשס"ה כרך י׳

מן ההווה האומלל שב איוב אל עברו המאושר, כשהוא מתאר – לעתים על דרך השבועה (**אם**) – את דמותו המוסרית בפרטי-פרטים (פרק ל״א). בסיום דבריו הוא חוזר על תביעתו למענה אלוהי (כגון, פרקים ט׳-י׳ ; כ״ג, ד-ה ועוד).

(ל״א, א) **ברית כרתי לעיני** (בשבועה) **- - -** (ה-ז) **אם** (שלא) **הלכתי עם** (אנשי) **שוא, ותחש** (ושלא מיהרה) **על מרמה רגלי. ישקלני במאזני צדק , וידע אלוה תֻּמתי. אם תטה אַשֻּׁרִי מני הדרך, ואחר עיני הלך לבי, ובכפי דבק מאום - - - אם - - - אם - - -** (כ״ט) **אם אשמח בפיד משנאי - - -** (לג) **אם כסיתי כאדם פשעי לטמון בְּחֻבִּי עוני - - -**

איוב פורץ בזעקה (לה-לו) : **מי** (הוי, אפוא) **יתן ל י** (דבריו לעו. חוזר ומפרש) : **שֹׁמֵעַ לי** (הפסקה). **הן** (להטעמה, בנימה סרקסטית : האם כה קשה לבקש, שעל) **תוי** (כתב ההגנה החתום על ידי[116]) **שדי יעננ י ; ו**(= או אפשר, שלפחות, יישלח כתב תביעה כנגדי) **ספר**[117] **כתב איש ריבי. . .** (כי אז, נשבע איוב, באירוניה רבה) : **אם לא על שכמי אשאנו** (את כתב התביעה), **אענדנו , עטרות** (יהיה) **לי...**

איוב אינו מצפה עוד למענה אלוהי. בייאושו – עייף מלשאת דברים – מנסה איוב, לקראת סיום, להטות , לפחות, את לב רעיו לצדו. לשם כך נזעק איוב – בלשון של שבועה – להעיד את הארץ לטובתו : (לח-מ) **אם עלי** (על חטאי) **אדמתי תזעק, ויחד תלמיה יבכיון. אם כחה אכלתי בלי כסף, ונפש בעליה הפחתי** (מפח נפש) – **תחת חטה יצא חוח, ותחת שְׂעֹרָה בָּאְשָׁה.**

שתיקה כללית

איוב חש, שאין לו מה להוסיף ולדבר. הוא מתכנס בתוך עצמו ושותק – כאומר : (ל״א, מ2) **תמו דברי איוב.** אך גם הרעים חדלו מלדבר עמו : (ל״ב, א) **וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב – כי הוא צדיק בעיניו ...** במילים אלה נותן המחבר, בפי **שלשת האנשים האלה,** את ביקורתו על איוב : ׳הצדיק׳ – בעיני עצמו ; ה׳צדקן׳ – על-פי התיאורים שתיארוהו הרעים, באופן ישיר או בעקיפין.

המונולוג המתמשך של אליהוא (ל״ב, – לז)

---

116. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 270-271. ואולי : תאותי. ראה של״ג, **שם,** עמ׳ 302 ; ילין, **שם,** עמ׳ 159.

117. השווה ספר כריתֻת (דברים כ״ד, א) ספר המקנה (ירמיה ל״ב, יא-יב). וראה חכם, **שם,** עמ׳ רמג.

שתיקת שני 'הצדדים' נתפסת על ידי אליהוא, אחד המאזינים הצעירים, כמעין תוצאה של תיקו – ולטובת איוב. כמתנצל על התפרצותו הנזעמת – מנסה אליהוא להבהיר, כי נתאפק כבר דיו, וכי אינו יכול לשאת יותר: לא את צדקנותו של איוב ולא את קוצר יד הרעים – מלהשיב לו על דבריו.

ל"ב (ב-ח) **<u>ויחר אף אליהוא</u> בן ברכאל הבוזי ממשפחת רם** (ייחוס עושה רושם!) **באיוב.** [**באיוב**] (חוזר ומדגיש) **חרה אפו – על צדקו נפשו** (יותר) **מאלהים** (או – ביחס לאלהים). **ובשלשת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה** (על טענותיו של איוב) **וירשיעו** (הציגוהו כרשע) **את איוב.**[118]

ואליהו חכה את (רעי[119]) **איוב בדברים** (=בדברם)[120] – **כי זקנים המה ממנו לימים.**

(אך לאחר ש)**וירא אליהוא, כי אין מענה בפי שלשת האנשים – ויחר אפו**[121] –

(ל"ב, ו) **<u>ויען אליהוא</u> בן ברכאל הבוזי** (נשא קולו והוא פותח בהתנצלות) **<u>ויאמר</u>: צעיר אני לימים, ואתם ישישים, על כן זחלתי** (יראתי) **ואירא מֵחַוֹת דֵּעִי אתכם - - -** (יא) **הן הוחלתי לדבריכם - - -** (יב) **והנה אין לאיוב מוכיח - - - לפיכך אזרתי עוז:** (יז) **אענה אף אני חלקי - -** (כ) **אדברה וירוח לי** (ממצוקתי) - - (כא) **אל נא אשא פני איש - -**

ובנימה צדקנית פונה אל איוב (ל"ג, א-ה) **ואולם שמע נא איוב מלי - - - יִשָּׁר לבי אֲמָרָי - - - רוח אל עשָׂתני - - - אם תוכל השיבני – עֲרָכָה לפני, התיצבה..**

שמעתי את טענותיך: (ח-יא) **אך אמרת באזני - - - ז ך אני בלי פשע, חף אנכי, ולא עון לי - - - . יחשבני לאויב לו - - - ישמר כל ארחתי.**

תשובתי – קצרה ועניינית: (יב-יג) **הן** (להדגשת הענין) **זאת – לא צדקת – אענך: כי** (אכן) **ירבה** (יתנשא) **אלוה מאנוש; מדוע** (אפוא) **אליו** (הנשגב) **רִיבוֹתָ** (באת בדין), **כי** (הלוא ל)**כל דבריו** (של אנוש) – **לא יענה** (ימצא עניין).[122]

עם זאת, בשתי דרכים אפשר, שיתגלה האל אל האדם (יד) **ידבר אל:**[123] (טו-כב) **בחלום חזיון לילה**

---

118. אפשר, ששוב לפנינו תיקון סופרים במקום: וירשיעו את אלהים (רש"י על-פי חז"ל). וע' חכם לפסוקנו, עמ' רמ"ו הערה 4.

119. של"ג, **שם,** עמ' 307. העברי אומר **חכה ל . . . ולא חכה את.** ושניות, אליהוא חכה לא למענה איוב, אלא למענה הרעים - - - חכה **בדברם** אל איוב.

120. ראה הערה קודמת. וראה **איוב, עולם התנ"ך,** עמ' 174.

121. חלוקת המסורה פותחת, מתוך שגרה, עניין חדש (פרשה סתומה) בכתוב (ו') **ויען אליהוא.** על-פי הצעתנו יש לקרוא את הדברים ברצף.

122. בן-צבי, **שם,** עמ' 158.

123. בן-צבי, **שם,** עמ' 159. דבר כאן (ובמקומות נוספים במקרא) במשמעות: גילוי אלוהי. ראה שמות ו', כח; במדבר י"ב, ו; הושע א', ב. וראה ביאורנו להלן מ"ב, ז: **ויהי אחר דבר ד'** (התגלה בסערה). גם בלשון חז"ל דבר = גילוי אלוהי; ומכאן "עשרת הדברות" – שנאמרו שנתון "*שאג*" – תשס"ה כרך י'

- - - או **ותקרב לשחת נפשו - - -** אפשר, שהייסורים ילמדוהו לבקש סליחה מן האל (כו-ל) **יעתר אל אלוה וירצהו - - - וישב לאנוש צדקתו - - -** (אם) **ויאמר חטאתי - - -** (כי אז) **- - - יפעל אל - - - להשיב נפשו מני שחת – לאור באור החיים.**

אליהוא מסיים את דבריו בפנייה צדקנית לאיוב: (לא-לג) **הקשב, איוב, שמע לי - - - אם יש מלין, השיבני, דַּבֵּר, כי חפצתי צדקך. אם אין** (לך מלין), **אתה שמע לי, החרש – ואאלפך חכמה.**

איוב שותק. לפיכך, אולי אחר עבור יום[124] – ממשיך אליהוא לתקוף את טענות איוב:

(ל״ד, א-ה) **ויען אליהוא ויאמר** (במידה גוברת של שחצנות) **שמעו חכמים מלי - - - כי אזן מלין תבחן, וחך יטעם לָאֵכֹל** (באירוניה מילולית, המכוונת לדברי איוב י״ב, יא: **הלא אזן - - - וחך ...**) **משפט** (של איוב) **נבחרה** (= נבחנה)[125] **לנו - - - כי אמר** (טען) **איוב: צדקתי, ואל הסיר משפטי** (= **זך אני** וגו׳ לעיל ל״ג, ט; מכוון לדברי איוב כ״ז, ב: **חי אל הסיר משפטי**; ובמפורט – למוטיב המשפט בפרקים ט׳-י׳). אליהוא מציג את דברי איוב כהתרסה כלפי שמיא[126] – ובדומה לדברי צופר (י״א, ג): **בדיך מְתים יחרישו, ותלעג ואין מכלים** – אליהוא לועג לאיוב ולטענתו: (ז-ט). **מי גבר כאיוב ישתה לעג כמים?! וארח לחברה עם פעלי און - - - כי אמר** (טען): **לא יסכן-** (אין תועלת. כדבריו להלן ל״ה, ג: **מה יסכן לך – מה אועיל - - -) גבר – בְּרִצֹּתוֹ** (באהבתו ובעשיית רצון) **עם אלהים.**

אליהוא מציג את השקפת-עולמו: (י-יא) **לכן אנשי לבב, שמעו לי: חָלִלָה לאל מֵרֶשַׁע, ושדי – מֵעָוֶל. כי פעל אדם ישלם לו, וכארח איש יַמְצִאֶנּוּ - - -**

השגחתו פרטית וכללית: (כא) **כי עיניו על דרכי איש, וכל צעדיו יראה - - -** (כט) **והוא יַשְׁקֵט ומי יַרְשִׁעַ** (יסעיר) **ויסתר פנים,** (ולעומתו) **ומי ישורנו** (פני עליון) – **ועל גוי ועל אדם יחד - - -**

בהמשך מלהג אליהוא, ודבריו אינם מבוררים (לא-לג)[127], פרט למסקנה: (לג-לז) **אנשי לבב יאמרו לי - - - איוב לא בדעת ידבר - - - כי יִסְיף על חטאתו** (בדבריו) **פשע – [פשע][128] ביניינו יספוק** (ירבה) – **וְיֶרֶב אמריו** (על) **לאל.** אליהוא משאיר את דבריו בתמיהה: היש חטא גדול מזה?![129]

איוב מוסיף להחריש, והדבר מעורר את חמת אליהוא. דבריו מאוד מאוד לא סדורים:

בגילוי אלוהי.

124. ראה טור-סיני, **שם,** עמ׳ 288.

125. כהנא, **שם,** עמ׳ קפד-קפה. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 288. והשווה בפסוק ג׳ שלפנינו: **כי אזן מלים תבחן**. כמובן, יש כאן חילופי למנ״ר.

126. ראה בן-צבי, **שם,** עמ׳ 164.

127. ראה בן-צבי, **שם,** עמ׳ 169. וראה סיכום הדברים אצל טור-סיני, **שם,** עמ׳ 314: דברי אליהוא, הקשים והסתומים בפרטים ובעיקר מהלך הרעיונות שבהם וגו׳.

128. כפלנו **פשע** לצורך המשקל.

129. ראה בן-צבי, **שם,** עמ׳ 170.

(ל״ה, א-ג) **ויען אליהו (אחר הפסקה) ויאמר** (בתמיהה): **הזאת** (טענתך להלן) **חשבת למשפט** (לצודקת)?! **אמרת** (טענת): **צדקי** (מרובה מצדקת האל) **מאל** (או ביחס לצדקת האל). **כי** (כאשר) **תאמר** (תטען): ״**מה יסכן לך?**״ (השווה האמור לעיל ל״ד, ט – דהיינו:) **מה אֹעִיל** (בצדקי יותר מאשר) **מחטאתי ...**

על כך אומר אליהוא (ד) **אני אשיבך מלין,** (יחד) **ואת רעיך עמך.** בהמשך מנסח אליהוא את השקפת ״החכמה״ על אודות ״אלהים״, שוכן המרומים, האינדיפרנטי – אינו מתפעל ממעשי האדם – אם לטוב ואם לרע: (ה-טו) **הבט** (אל האלוה – במרום) **שמים וראה - - -** (לא אכפתי למעשיך:) **אם חטאת, מה תפעל בו?! - - - אם צדקת, מה תתן לו, או מה מידך יקח?!**

מכאן ואילך משמיע אליהוא דברים של הבל. ולפיכך, אירוני משפט הסיום (טז) **ואיוב הבל יפצה פיהו – בבלי דעת מלין יַבְּבֵּר** (ירבה). והוא חוזר על דבריו לעיל: (ל״ד, לה) **איוב לא בדעת ידבר.**

אין איוב מגיב על תוכחת אליהוא. לאחרון נדמה, כי שתיקת איוב – כמוה כהודאה חלקית באשמתו. לפיכך, הפעם, אינו נושא קולו (ויען), אלא: (ל״ו, א-ב) **ויסף אליהוא ויאמר** (בניחותא) **כַּתֵּר לי זעיר** (המתן לי מעט) – **וַאֲחַוְךָ** (טענה חדשה, כביכול, ולמעשה, גיבוב נוסף של אותם רעיונות ובמלים מבולבלות) – **כי עוד** (לי) **לאלוה** (על אודותיו) **מלים** (נוספות) **- - -** (ה-ז) **הן** (אכן) **אל** (צדיק)[130] **כביר – ולא ימאס** (משפט) **- - - לא יְחַיֶּה רשע, ומשפט עניים יתן. לא יגרע מצדיק עיניו - - -**

ולאחר גיבוב של דברים מוסיף אליהוא ומציין את עוצמת האל **השגיא:** (כב-כה) **הן** (אכן) **אל ישגיב בכחו – מי כמהו מורה** (צדק במשפט),[131] (כביאורו בסמוך): **מי פקד עליו דרכו, ומי אמר: פעלת עַוְלָה.** ושוב – גיבוב של מילים, ולאחריהן פותח אליהוא בתיאור האל השגיא בטבע: (ל״ו, כו – ל״ז, יג) **הן** (אכן) **אל שגיא ולא נדע** (גדולתו) **- - - כי** (כז) **יִגְרַע** (יטיף) **נטפי מים - - -** (ב) **שמעו שמוע ברגז קֹלוֹ - - -** (ה) **יַרְעֵם אל בקולו נפלאות. עֹשֶׂה גדֹלוֹת ולא נדע. כי לשלג יאמר הֱוֵא** (רד על ה) **ארץ - - -** (י) **מנשמת אל יתן קרח -** שוב – גיבוב של מילים. ובסיכומם של דברים: (יב) **כל אשר** (נמנו לעיל – כוחות הטבע) **יצום** (יפקוד עליהם) **על פני תבל** (ברדתם) **אַרְצָה – אם לשבט - - - אם לחסד - - -**

לקראת סיום נכנס אליהוא למעין חוויה אקסטטית – מתפעל מפלאי הטבע (הכנה להתגלות האל מן הסערה). אליהוא פותח בפנייה עדינה וקרובה אל איוב: (יד) **האזינה זאת** (המתואר להלן), **איוב, עמד והתבונן נפלאות אל.** הוא פורט על דרך השאלה הרטורית (טו-יח): **התדע בְּשׂוּם**

---

130. השווה ל״ד, יז: ואם צדיק כביר תרשיע.

131. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 304.

שנתון *״שגע״* – תשס"ה כרך י׳

אלוה עליהם, והופיע אור עננו ... התדע על מפלשי (דרכי) **עב - - -** (יט) **הודיעני** (פונה באירוניה אל איוב) **מה נאמר לו** (לאל – יוצר אור וברוא חשך), **לא נערך** (מלים) **מפני חשך.** ושוב גיבוב של מלים; ובסיום – המסקנה החוזרת ונשנית: (כג-כד) **שדי** (נשגב) – **לא מצאנהו; שגיא כח ומשפט** (ועם זאת:) **ורב צדקה – לא יענה** (את הזכאים בדין).[132] **לכן** (המסקנה: מן הראוי ש) **יְרֵאוּהוּ אנשים** (יראת הנורא האלוהי. לעומת זאת) **לא יִרְאֶה(וּ)**[133] (הכאילו חכמים כאיוב –) **כל חכמי לב...**

במשפט הסיום האירוני, לפי ביאורנו, מכה אליהוא את איוב בנשקו הוא: **חכם לבב ואמיץ כח** קורא איוב, באירוניה, לאלהים בפתח נאומו הסרקסטי (ט׳, א-ד).

<u>תמונה ג׳</u> (ל״ח, א-מ״ב, ו) איוב משפיל עצמו לפני האל – בעקבות שני נאומי ד׳ מן הסערה:

שיא הדרמה

בתום דברי אליהוא – שוב משתררת דממה. איוב אינו מגיב – נותר מתחפר בעמדותיו. במצב דברים זה מגייס מחבר הדרמה את עקרון ׳דאוס-אקס-מכינה׳, כדי להביא פתרון מלאכותי לקונפליקט – הדרמטי כביכול – בין איוב לרעים. הקישור – אסוציאטיבי: הוא מתייחס לדברי אליהוא על אודות האל **שגיא כח** בטבע, הנקרא כאן בדרך-אירונית בשם-הוויה **(יקוק)** – האל הקרוב אל האדם, הפרט.

(ל״ח, א) **ויען ד׳ את איוב** (אליו אישית בלבד. גילוי אלוהי) **<u>מן הסערה</u>,**[134] **<u>ויאמר</u>** (בנימה סרקסטית – אפשרי רק בסטירה): (ב-ג) **מי זה (׳חכם-הלב׳) מחשיך** (מאפיל) **עצה, במלין, בלי דעת?** (אדרבא:) **אזר-נא כגבר חלציך, ואשאלך, והודיעני.**

מכאן ואילך (פרקים ל״ח-מ״א) פותח האל בשורה של שאלות רטוריות על דרך: **האם פעלת? מי פעל? איפה היית? אי זה?**[135] – האל **השגיא**, בורא העולם, מאלף את איוב **האנוש**, המוגבל בשכלו, להצטנע עד מאד, שעה שהוא מעז להציע,כמשה, את שאלת **הראני נא את כְּבֹדֶךָ** (שמות ל״ג, יח):

---

132. טור-סיני, **שם**, עמ׳ 314.

133. הצעת הקריאה עפ״י טור-סיני, **שם**, שם וע׳ כהנא עמ׳ ר״ב-ר״ג.

134. כמו בנחום א׳, ג: **ד׳ בסופה ובשערה דרכו.** וכן ביחזקאל א׳, ד: **והנה רוח סערה באה מן הצפון**, ועוד - במקרא.

135. השאלות הן 1. אישיות-פרסונליות, הפותחות בדרך כלל בה׳ השאלה ובפועל **בגוף שני**: **איפה היית** (ל״ח, ד). **המימיך צויית** (ל״ח, יב) **הבאת** (ל״ח, טז). 2. א-פרסונליות, הפותחות במי בצירוף פועל **בגוף שלישי**: **מי שם** (ל״ח, ה) **מי ירה** (שם, ו) **מי שלח** (ל״ט, ה). סוג ראשון מ א פ ס את (חשיבות) א י ו ב. סוג שני מ א ד י ר א ת ג ד ו ל ת ד׳. (הערת אסף מאלי – והתודה על כל הארותיו).

שנתון *"אש"* – תשס"ה כרך י׳

מהו סוד ההנהגה האלוהית?

מכאן ואילך, שעה שהאל פורס לפני איוב במיוחד – הרעים מאזינים בלבד – את החכמה האלוהית, המתגלית בהנהגת עולם הטבע – אומר לו האל במרומז: הנח לשאלה זו, שהיא מעבר ליכולת השכל האנושי. בה בשעה – בעצם היענותו לבקשת איוב – מתגלה האל כאכפתי, כמתחשב וכמבין למצוקתו של איוב. לפיכך, אף שהאל נוזף באיוב, אין הוא מאשימו בחטא. מכאן, הפתח לאיוב לקבל – אחר התמהמהות קלה – את גורלו בהכנעה.[136]

בפתח הדברים, לגופם, שואל האל את איוב שאלה מקניטה בנימה אירונית (ד-ה): **איפה היית ביסדי ארץ – הגד, אם ידעת בינה** (אתה "חכם-הלב") . . . בהמשך – עורם האל קובץ של שאלות רטוריות – להראות את גדולתו בטבע: **מי שם ממדיה כי תדע - - -** (יב) **המימיך צוית בקר - - -** (יט) **אי זה הדרך ישכן-אור - - -** (לא) **התקשר מעדנות כימה - - -** (לט) **התצוד ללביא טרף - - -** (ל"ט, א) **הידעת עת לדת יעלי סלע - - -** (יט) **התתן לסוס גבורה - - -** (כו) **המבינתך יַאֲבֶּר** – (ירים את כנפיו) – **נץ** (כז-ל) **אם על פיך יגביה נשר - - - ואפרוחיו יעלעו דם, ובאשר חללים – שם הוא.**

לפתע, עוד בטרם סיים האל את התיאור המורכב והבלתי מתקשר של מעשי נפלאותיו בטבע, שוב משתררת שתיקה. אפשר, שציפה האל לתגובה ספונטנית של איוב – וזו לא באה. שתיקת איוב הופכת לרועמת – אם לא חצופה.לפיכך, אחר הפסקה קלה, נושא האל את קולו ברוגזה (אפשרי רק בסטירה):

(מ', א-ב) **<u>ויען ד' את איוב (אישית) ויאמר</u>** (בלשון של תמיהה): הֲרִ֣ב (יריב) **עם שדי יִסּוֹר** (=מוכיח, כבמקביל. מניין לו עזות-המצח)?! (האפשר ש)**מוכיח** (מי שמתווכח) **[עם]**[137] **אלוה יעננהָ** (=יעננהו בכתיב מלא. כלומר: יצפה למענה מאתו – כביכול, שווה-בשווה – בלשון של נזיפה)?!

איוב חש, כי העלה את חמת האל **השגיא**-הנורא, עד להשחית, ולכן נפחד מפני התוצאות. אחר התאוששות-מה, הוא מגיב בכפל-לשון: (ג-ה) **<u>ויען איוב את ד' ויאמר</u>** (בדחילו ורחימו): **הן** (להדגשה) **קלותי** (בזוי אני בעיני: מי אני ומה אני) – **מה** (כי) **אשיבך?!** [הן] ידי (כבר) **שמתי למו-פי** (ועל-כן החרשתי...) – לשון אחת, שנותן איוב לפירוש שתיקתו. עם זאת, הוא מיד סומך לה לשון אחרת: **אחת דברתי – ולא אענה, ושתים – ולא אוסיף.** כאומר: אין לי מה להוסיף על כל שכבר טענתי פעמים אחדות, ולפיכך: **ידי שמתי למו פי . . .**

---

136. ראה י' קליין, **איוב, עולם התנ"ך**, עמ' 196.

137. לביאור כל הפסוק – ראה בן-צבי, **שם**, עמ' 202.

שנתון "*שאול*" – תשס"ה כרך י'

על-פי שתי הלשונות, בסופו של דבר, אין איוב מביע כל חרטה[138].

חמת האל בוערת (רק בסטירה הדבר אפשרי): האפשר, שגם לאחר נאומו מוסיף איוב ומחזיק בטענתו (ט', כד): **ארץ נִתְּנָה ביד רשע?!** אחר התאפקות קלה, כביכול, שב האל ופונה אל איוב בסרקזם חריף: (ו-ח) **ויען ד' את איוב מן סערה ויאמר** (בנזיפה): **אזר-נא כגבר חלציך – אשאלך והודיעני** (עד כאן כבפתיחת הנאום הראשון ל"ח, ג) – **האף** (עליה בדרגת הנזיפה. כשואל: מניין לך החוצפה): **תפר** (תבטל את צדקת) **משפטי** (בעולם), [האף] **תרשיעני – למען** (כביכול) **תצדק?!** כאומר: אתה – הצדיק, ואני – הרשע?! – תעוזה אפשרית, כמובן, בסטירה בלבד.

מכאן ואילך שב האל ושואל את איוב שאלות רטוריות – כדרך שנהג בנאומו הראשון, והפעם על מנת להבליט (אל מול קוצר ידו של איוב) את יכולתו הוא להתמודד עם שני פריצי החיות: הבהמות והלוויתן. העמדה מעין זו אפשרית אך ורק בסטירה. ולפיכך גם אין לתמוה: הכיצד יוכלו התיאורים המוגזמים של עוצמת החיות, לשכנע את איוב, כי כל מעשי האל **השגיא** – במשפט הצדק מתנהלים?[139]

נאומו השני של האל משתרע על שני פרקים (מ', טו-מ"א, כו). בפתיחת הדברים לועג האל לאיוב (על דרך ההיתול[140] והסטירה) – באומרו: אם, לדעתך, איני מנהל את העולם כדבעי, אדרבא, הראה נא את כוחך אתה: (ט-יד) **ואם זְרֹעַ כאל לך - - - עדה נא גאון וְגַבַּהּ - - - ראה כל גאה, הכניעהו - - - וגם אני אודך, כי-תושַׁעַ לך ימינך ...** לשון ההיתול הופכת, בסיום, לסרקזם.

עתה ניצב האל – כמו בדרמה – אל מול איוב ומבקש ממנו להסתכל בחיה מפלצתית על-טבעית[141] – כדי להוכיח **כי תושיע לך ימינך.** האל מורה, כביכול, באצבעו:[142] (טו) **הנה נא בהמות, אשר עשיתי עמך** (לכאורה, בריה כמותך): **חציר כבקר יאכל.** אולם בהמשך מתואר הבהמות העצום – כיצור שלא מן עלמא הדין: (טז-כד) **- - - יחפץ זנבו** (אבר הזכרות[143]) **כמו ארז, הוא** (ולא אתה)

---

138. ראה הופמן, **שם**, עמ' 289: הדברים ניתנים להתפרש בצורות מנוגדות.

139. ראה בן-צבי, **שם**, עמ' 203-204.

140. חכם, **שם**, עמ' שי"א. וראה הופמן, **שם**, עמ' 290, המביא גם את דברי גורדיס בהערה 56.
*R. Gordis, **The Book of God and Man,** Chicago 1965 p.119*
לשיטתו של הופמן, אין הדברים הללו חלק מן המהדורה המקורית של הספר.

141. טור-סיני, **שם**, עמ' 338-339 . **איוב, עולם התנ"ך**, עמ' 208-209. בן-צבי, **שם**, עמ' 204 מביא את מדרש ויקרא רבה פרשה כ"ב על בהמות האגדי.

142. חכם, **שם**, עמ' שי"ג.

143. **איוב, עולם התנ"ך**, עמ' 209; (פירוש ב') בן-צבי, **שם**, עמ' 204.

ראשית (כמשמעו או מבחר) **דרכי- אל - - - כי [י]בול הרים ישאו לו - - - יבטח כי יגיח ירדן** (=נהר)[144] **אל פיהו.**

על מפלצת מעין זו מסיים האל לדבר ושואל: מי זה יוכל לצודו (כד) **בעיניו יקחנו? במוקשים ינקב אפ[ו]?!**

איוב, מן הסתם, מחריש, אך האל ממשיך בלעגו – כאומר: אם תתקשה לצוד את הבהמות באפו, שמא תנסה כוחך בציד הלוויתן באפו? (כה-לב) (אולי) **תמשך לויתן בחכה? - - - התשים אַגְמֹן באפו?- - -**

האל ממשיך בסרקזם: **הירבה אליך תחנונים** (לבל תצודהו)? **- - - היכרת ברית עמך? - - - התשחק-בו כצפור? - - - התמלא בְשֻׂפּוֹת עורו? - - -** האל מסיים פרק זה בהתגרות (לב): **שים עליו כפך** (ותראה מה יקרה לך). **זכר** (תזכר את תגובתו הנמרצת; ומובטחני): **מלחמה** (עמו), **אל תּוֹסַף . . .**

גם עתה איוב מחריש. לפיכך שב האל ונזקק לתיאור מי שיתגרה בלוויתן; והפעם בלשון נסתר (מ״א, א-ב): **הן** (אכן) **תּוֹחַלְתּוֹ** (של מי שהעז – **שים עליו כַּפֶּךָ**) – **נכזבה. הגם** (הלא, אכן [145]רק) **אל מראיו – יֻטַּל (ארצה) - - - ומי הוא לפני[ו] יתיצב? - - -** בהמשך מתגאה הלוויתן[146] בגוף ראשון: (ג-ה) **מי** (האם יש מי אשר) **הקדימני** (ניצחני –) **ואשלם** (לו פרס)? **- - -**

מכאן ועד לסוף הפרק מתוארת עוצמתו של הלוויתן כיצור הבלתי-ניתן לכיבוש אלא על ידי האל. לפיכך פותח האל בשאלה רטורית: (ה-ו) **מי** (אי-פעם) **גלה פני לבושו** (=עורו)? **- - - דלתי פניו מי פתח? - - -** והתשובה: האל בלבד!

בהמשך יבוא תיאור מפורט של עוצמתו הבלתי טבעית של הלוויתן: (יא) **מפיו לפידים יהלכו - - -** (יז) **מש[א]תו** (=ממוראו) **יגורו אלים** (כוחות-טבע עצומים), **משברים** (גלי-ים[147]) **יתחטאו** (יתפייסו, יתרככו[148]) **- - -** (כג) **ירתיח כסיר מצולה – ים ישים כמרקחה - - -** ולסיום (כה-כו) מועצם הלוויתן, והוא הולך ונדמה לשר-הים, שמרד באל, אדוניו, ונוצח על ידו. לפנינו יסוד מיתולוגי, שהמקרא מבקש לעקור מתוכו; ובספר איוב, כבסטירה, כבש לו מקום נרחב:[149] (כה) **אין על**

---

144. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 341 ; חכם, **שם,** עמ׳ שטז ; וראה שלי״ג , **שם,** עמ׳ 396 – **ירדן**: אשד מים.

145. בן-צבי, **שם,** עמ׳ 208. חכם, **שם,** הערה 54 עמ׳ ש״כ.

146. ראה חכם, **שם,** עמ׳ ש״כ הערה 58. שני הכתובים הם דברי התפארות, המושמים בפי הלוויתן.

147. חכם, **שם,** עמ׳ שכ״ד ; בן-צבי, **שם,** עמ׳ 211. וכן פרש רש״י על-אתר: גלי הים שקרויין משברים. וראה יונה, ב׳, ד.

148. טור-סיני, **שם,** עמ׳ 347 ; חכם, **שם,** עמ׳ שכ״ד הערה 80. ורש״י פירש לשון חסרון כמו (מל״א, א׳, כא) **והייתי אני ובני שלמה חטאים.**

149. ראה טור-סיני, **שם,** עמ׳ 33 על הכתוב (ג׳, ח) **העתידים ערר לויתן.** ועמ׳ 99-100 על הכתוב (ט׳, יג) **תחתו שחחו עזרי רהב.** עמ׳ 231-232 (ז׳, יב) **בכחו רגע הים, ובתבונתו מחץ רהב.**

שנתון *"שאול"* – תשס"ה כרך י'

עפר מָשְׁלוֹ (בדומה לו) – **העשו[י] לבלי חת – את כל גבה יראה** (מגבוה – מכיוון ש)**הוא מלך על כל בני שחץ.**

בחלל המקום הדרמטי, עם תום הנאום, מהדהדת השאלה-ההתרסה של האל כלפי איוב: מי אתה, השחצן, שתעז פנים כלפי מי שגבר על השחצן, **על כל בני שחץ ?!**[150]

כעבור שעה קלה באה תגובתו של איוב – **שִׂיאה של הדרמה**: דבריו המשתמעים לשני פנים – כדרך הסטירה – מלמדים, כי שום דבר לא נשתנה אצל איוב: גם לאחר הגילוי האלוהי מן הסערה, איוב נשאר צדקן. אף שבתוכי-תוכו לא השלים עם העדר המענה האלוהי על מר-גורלו, הרי כלפי חוץ, מעמיד איוב פנים של מי שקיבל עליו את הדין, בהכנעה.

(מ״ב, א-ו) **ויען איוב את ד׳** (כנוע-לב, כביכול) **ויאמר** (באירוניה)**: ידעתי** (אכן) **כי [י]כל תוכל** (גם על בהמות וגם על לוויתן; עם זאת **ידעתי** כי) **ולא יבצר ממך** (כל) **מזמה**[151] (גם טובה וגם רעה – כעין זו שבאה עלי, ואיני מבין את משמעותה – **נפלאות ממני** – כפי שיבאר בהמשך).

איוב מפסיק קמעה ומיד פותח בציטוט מדברי האל בראשית דבריו (ל״ח, ב). כאומר: טענת נגדי: ״**מי זה מעלים עצה בלי דעת**״**?** – **לכן** (אכן) **הגדתי** (אני מוכן להודות) **ולא אבין** (על שום מה באה עלי הרעה הזאת). **נפלאות ממני** (דרכיך) – **ולא אדע** (פשרן).

איוב שוב מפסיק קמעה. מתעשת ומהפך את דברי ד׳ – שם בהמשך (ל״ח, ג): **שמע נא** (אלהים) – **ואנכי** (הפעם) **אדבר. אשאלך** (אני) – **והודיעני** (אתה: **נפלאות ממני ולא אדע** – כנזכר לעיל). אמנם זכיתי בהתגלותך אלי: (בעבר) **לשמע אזן** (בלבד) – **שמעתיך; ועתה** (והנה אכן[152]) **עיני ראתך**. אך מה השגתי מכך? השפלה טוטלית: **על כן** (לפיכך) **אמאס** (נפשי הבזויה)[153] **ונחמתי**[154] (אמצא ניחומים במצבי האומלל כמי ששוכן) **על עפר ואפר - - -** כלומר, גם עתה, איוב נשאר דבק בעמדתו...[155]

---

150. ראה הופמן, **שם,** עמ׳ 288: הישמר לך מלהוסיף למרוד במי שמצליח להכניע מפלצות כבהמות וכלווייתן! וראה **איוב, עולם התנ״ך,** עמ׳ 215.

151. ראה **איוב, עולם התנ״ך,** עמ׳ 216: בספרות החכמה המילה ״מזימה״ היא דו-משמעית: לעתים חיובית ואף רצויה (משלי ב׳, יא), ולעתים היא שלילית ומציינת תכנית לעשות רע (**שם,** כ״ד, ח).

152. גור, **מלון עברי,** ״עתה״ בהוראת החלטה וְאָמוּת דבר: **ועתה שני בניך** (בראשית מ״ח, ה).

153. בן-צבי, **שם,** עמ׳ 214 (ולפניו –ראב״ע).

154. שוב ביטוי דו-משמעי. ראה חכם, **שם,** עמ׳ שכ״ז-שכ״ח: **ונחמתי** – בכפל משמעות: חוזר אני בי מדברי - - - ומשמעות שנייה: קבלתי תנחומין, מנוחם אני.

155. ראה הופמן, **שם,** עמ׳ 289: ״אין זה סביר לבטא חרטה שלמה בלשון כה חמקמקה. בנסחו כך את תשובת איוב נתכוון אפוא המחבר להשאיר את השאלה, האם באמת השתכנע איוב מנאום האל - בלתי פתורה, וזרק את הכדור לידי כל אחד ואחד מאתנו: אם אני השתכנעתי – אין סיבה לשער, שאיוב לא השתכנע ממנה; אך אם אני לא השתכנעתי – איני יכול להניח אחרת באשר לאיוב״. הערה מתאימה לטקסט סטירי, כהשערתנו (ועיין שם בדברי רס״ג בהערה 54).

וראה חכם, **שם,** עמ׳ שכ״ח הערה 103: ״דברי איוב האחרונים סתומים, ונותנים מקום לפירושים רבים - - - ״.

ברם, במישור הגלוי, אפשר להבין את דברי איוב כדברי בעל-תשובה, כמי שיודע, **כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה - - - לכן הגדתי** (הצהרתי על כך – אף ש)**ולא אבין – נפלאות ממני – ולא אדע.** זאת, משום שזכיתי **לשמע אזן – שמעתיך, ועתה** (אף) **עיני ראתך. על כן אמאס** (בדברַי הקודמים). **ונחמתי** (אתחרט על שהתרסתי כלפי שמיא.[156] אף אהיה מוכן להשפיל את עצמי – כאברהם[157] –) **על** (היותי) **עפר ואפר . . . -** איזו נימה צדקנית ... איוב במעלתו של אברהם ... (אפשרי רק בסטירה).

<u>מערכה ששית</u> (מ״ב, ז-יז): איוב חוזר בתשובה?

<u>תמונה א׳</u> (ז-ח): הרעים לא דברו נכונה באיוב

ויהי[158] **אחר דבר ד׳** (התגלה בסערה[159]) **את הדברים האלה אל איוב** – בנוכחות הרעים המתרשמים, מן הסתם, ממה שנראה מדברי איוב כחרטה על התרסתו כלפי שמיא – **ויאמר ד׳ אל אליפז התימני** (הבכיר שברעים): **חרה אפי בך ובשני רעיך, כי לא דברתם אלי נכונה** (אמת) **כעבדי איוב** (כי אין כמהו בארץ: איש תם וישר וירא אלהים וסר מרע) . . .

רק בסטירה אפשר, שהאל יתרשם – כמו הרעים – מדבריו הצדקניים של איוב (כפי שבארנו לעיל) – ויקראהו **עבדי איוב** – כדרך שקראהו בצורה מוטעית (כביאורנו לעיל) במערכה השנייה והשלישית (א׳, ח; ב׳, ג); אלא שבמערכה האחרונה (בכוונת מכוון של מחבר הסטירה) נעדר השטן (׳שוטה-המלך׳); כלומר אין מי שיקרא, הפעם, תיגר על מעשה האל . . . לפיכך, אין להתפלא, על שהאל מטיל על איוב עבדו להתפלל על הרעים החוטאים – לאחר שיעלו עולות בעדם – כדרך שנהג איוב הצדקן, במערכה הראשונה, שעה שחשש: **אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם . . .**

בלשון הכתוב (ח): **ועתה קחו**[160] **לכם שבעה פרים ושבעה אילים, ולכו** (הזדרזו ללכת) **אל עבדי איוב,** (לאחר ש)[161] **והעליתם עולה בעדכם,** (ומובטחני כי) **ואיוב עבדי** (׳הצדיק׳) **יתפלל עליכם. כי** (אכן) **אם** (נשבע אני – שאת) **פניו אשא** (האל השגיא יתחנן לפני איוב, עפר ואפר . . .) **לבלתי עשות עמכם**

---

156. בן-צבי, **שם**, עמ׳ 214. וראה הערה 154 לעיל.

157. אי-אפשר להימלט מן הקונוטציה לביטוי הנוסף, היחיד, במקרא: **ואנכי עפר ואפר** (בראשית י״ח, כז). ראה חכם, **שם**, עמ׳ שכ״ח.

158. פותח ענין חדש. ראה הערה 49 לעיל.

159. ראה הערה 123 לעיל: **דבר** במקרא – במשמעות של גילוי אלוהי.

160. ראה רדי-רבין, **לקח** משמעות מס׳ 15. אולי פועל עזר במשמעות: הזדרז. כאן: קחו ולכו. השווה שמ״ב, י״ח, יח על-פי רמב״ן לבמדבר ט״ז, א.

161. **והעליתם** – ו׳ הרצף. דהיינו: לאחר שכבר תעלו עולה.

שנתון *"שאול"* – תשס"ה כרך י׳

נבלה (מעשה לא נאות[162]), **כי** (אכן) **לא דברתם אלי נכונה** (אמת) **כעבדי איוב . . .**

<u>תמונה ב׳</u> (ט): האל נושא פנים לאיוב הסלחן

(ואמנם) **וילכו אליפז התימני ובלדד השוחי [ו]צפר הנעמתי ויעשו, כאשר דבר אליהם ד׳** (העלו עולות וביקשו את סליחת איוב). **וישא ד׳** (כהבטחתו לעיל) **את פני איוב** (והוא, כמובן, סלח לרעיו – כאמור בסמוך: **בהתפללו בעד רעהו.**)[163]

<u>תמונה ג׳</u> (י-י״א): האל מנשא את איוב:

(י) וד׳ שב את שבות (קרי) איוב – בהתפללו בעד רעהו.

התמונה פותחת בביטוי מעורפל במכוון – **שב את שבות**, שֶׁקִּשְׁרוֹ להמשך ניתן לכמה פרשנויות:[164] על-פי הכתיב **שב את שבית** – ד׳ החזיר לאיוב את שנלקח ממנו, כביכול, בשבי.[165] על-פי הקרי **שב את שבות** – האל החזירו לקדמותו[166], דהיינו, אל מצבו הטוב שלפני התנסותו האחרונה. על-פי הקרי, מסתבר יותר ההמשך – **בהתפללו בעד רעהו**, רוצה לומר: משעה שנתגבר איוב על אנוכיותו וצדקנותו, בהיותו נכון להתפלל למען זולתו – בא האיש על תיקונו והיה ל״איוב״ – ״בעל התשובה״.[167] ברם המשך הכתוב: **וַיֹּסֶף ד׳ את כל אשר לאיוב למשנה** – מתקשר היטב אל הכתיב – כאומר: מה שנלקח מאיוב – שב אליו בכפל כפליים.

התמונה בהמשך אפשר מתפרשת לשני הפנים: מחד גיסא – איוב, שנפתח אל הזולת, מוצף במנחמים; ומאידך גיסא – המנחמים מאוששים אותו כלכלית: **ויבאו אליו כל אחיו וכל אַחְיֹתָיו וכל יְדָעָיו לפנים**[168] **– ויאכלו עמו לחם בביתו: וינדו לו וינחמו אתו על כל הרעה אשר הביא ד׳ עליו, ויתנו לו איש קשיטה אחת ואיש נזם זהב אחד.**

כפל המשמעות של הביטוי **וד׳ שב את שבית איוב**, כפי שביארנו, מותיר אותנו לקראת סוף הדרמה בתחושה של אי-וודאות: איוב שלאחר הגילוי האלוהי – אכן חזר בתשובה והיה

---

162. ראה הערה 94 לעיל.

163. טור-סיני, **שם**, עמ׳ 352. **בהתפללו בעד רעהו** (פסוק י׳). מקום המלים האלה, כדעת רבים, בסוף פסוק ט׳, **וישא ד׳ את פני איוב . . . בהתפללו** וכו׳. וכן של״ג, **שם**, עמ׳ 411.

164. חכם, **שם**, עמ׳ של״א הערה 108; **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 218.

165. בן-צבי, **שם**, 215.

166. טור-סיני, **שם**, עמ׳ 352; של״ג, **שם**, עמ׳ 411; חכם, **שם**, עמ׳ של״א; **איוב, עולם התנ״ך**, עמ׳ 218.

167. טריין, **שם**, עמ׳ 1197; י״ד הלוי סולובייציק, ״קול דודי דופק״, **בסוד היחיד והיחד**, ירושלים תשל״ו, עמ׳ 343-347 (״איוב״).

168. מי שנתרחקו הימנו – כדבריו לעיל י״ט, יג-יד: אחי מעלי הרחיק, וידעי אך-זרו ממני. חדלו קרובי, ומיֻדָּעי שכחוני.

למעורב בחברה ; או שמא שב לקדמותו – ושוב היה 'גדול' ברכוש . . .

הדילמה תיפתר באפילוג הסמוך ; ועם הפתרון – תתגלה עמדת מחבר הדרמה.

<u>אפילוג</u> : (יב-יז) איוב מת זקן ושבע ימים :

(לאחר-מכן) **וד' ברך את אחרית איוב מראשיתו**[169] (כפל כפליים, כאמור : בפסוק י' **למשנה**) : **ויהי לו ארבעה עשר אלף צאן וששת אלפים גמלים ואלף צמד בקר ואלף אתונות.** (ולעומת התיאור בפתיחה [א', ב-ג] הכתוב כאן מקדים ומביא, באירוניה, את ברכת הרכוש לפני ברכת הבנים) **ויהי לו שבענה** (כפל שבעה = ארבעה עשר[170]) **בנים** – **ושלוש בנות** (בלבד...) **- - - ולא נמצא(ו) נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ** (הבלטת היופי **הגשמי** – בניגוד למשלי ל"א, ל : שקר החן והבל הַיֹּפִי – אשה יראת ד' היא תתהלל . . .) **ויתן להם** (=להן) **אביהם נחלה בתוך אחיהם** – כאיש 'גדול' ברכוש. בכך סוגר האפילוג מעגל עם האמור בפרולוג (א', ג2) : **ויהי האיש ההוא גדול** (ברכוש ובמעמד) **מכל בני קדם**... ובכך ה'סדר' בא על מקומו בשלום!!!

נמצא, שעל-פי האפילוג (המשקף את עמדת מחבר הדרמה), אחר שנתאושש איוב מאסונו, הוא דואג אך ורק לבני משפחתו. שום שינוי לא חל ביחסו אל הזולת – למרות **התפללו בעד רעהו.**

וכך גם מסתיים סיפור חייו : **ויחי איוב אחרי זאת (וד' שב את שבית איוב . . .** ברכוש!) **מאה וארבעים שנה** (כפל **ימי שנותינו בהם שבעים שנה** – תהלים צ', י) **ויראה את בניו ואת בני בניו ארבעה דֹּרוֹת. וימת איוב זקן ושבע ימים . . .** – לשון, הרומזת לאמור על דוד המלך (דהי"א כ"ט, כח) : **וימת בשיבה טובה – שבע ימים, ע ש ר ו כ ב ו ד** ; לעומת האמור באברהם 'אבי האומה' (בראשית כ"ה, ח) : **וימת אברהם בשיבה טובה – זקן ושבע** – במעשים של חסד עם הזולת . . .

אפשר אפוא להניח, שלא באו הדברים בסיום אלא לרמוז – על דרך הסטירה – מה בין גדולת אברהם לבין גדולת איוב : אברהם העברי 'ירא האלהים', התמים המנוסה,[171] המאמין הנאמן,

---

169. שוב קונוטציה לאברהם (בראשית כ"ד, א) : ואברהם זקן בא בימים, וד' ברך את אברהם בכל.והש' דברי בלדד : והיה **ראשיתך** מצער, ואחריתך ישגה מאד (ח', ז).

170. כפירוש השני אצל : של"ג, **שם,** עמ' עמ' 412 בהערות ; חכם, **שם,** עמ' של"ב ; **איוב, עולם התנ"ך,** עמ' 220.

בן-צבי, **שם,** עמ' 216 : וכן משמע מדברי חז"ל (בבא בתרא ט"ז, ע"ב) : "מפני מה לא נכפלו בנותיו של איוב" - - - ולגבי הבנות כבר אמר ר' יוחנן (שם) : "אבל נכפלו ביופי".

171. ע"א סימון, "אז איתם' על התמימות השנייה", **עיון,** י"ד, (ב-ג-ד), תשכ"ד, עמ' 213-238.

*Nahum M. Sarna, **Understanding Genesis**, J.T.S. New York, 1966, pp. 162-163.*

שנתון "*שאול*" – תשס"ה כרך י'

איש החסד והאמת[172] – מעומת עם איוב 'החכם' מבני-הקדם: ירא הנורא האלוהי, הצדקן והאנוכיי. מכאן, נראה להניח, כי הבעייה שהעסיקה את מחבר הדרמה הסטירית על אודות איוב, לא הייתה שאלת התאודיציה – צדיק ורע לו, אלא מהי עבודת-ד' האמיתית: האם כאיוב – המשמש את הרב על מנת לקבל פרס – המנוסה על ידי **השטן**; או כאברהם – המנוסה האמיתי (בראשית כ"ב, א): **והאלהים – נסה את אברהם.**[173]

סיום

נראה אפוא, כי ספר איוב – כמאפיין את הסטירה – **אינו** מוצא פתרון לשאלת התיאודיציה, אשר נותרת תעלומה נשגבה מבחינת אנוש. ברם, הפרשנות הנגזרת מהצעתנו – לקרוא את ספר איוב כדרמה סטירית (בתמונות ובמערכות) – נותנת פתרונות אלטרנטיביים לבעיות, שפרשנים וחוקרים מעלים – הן במכלול היצירה והן בפרטי הכתובים. נראה לנו, כי קריאת הדברים בנימה אירונית או סרקסטית, כדרך הסטירה – פתרה קשיים רבים בהבנת הכתוב, כדרך שהעלינו בעבודתנו.

ובהתייחסות למכלול – נראה לנו לציין, שלמרות העובדה, שמחבר ספר איוב עושה מאמץ – בייחוד במסכת הנאומים – לשלול את תורת הגמול הקלסית, הרי בגופו של הסיפור דעתו נתונה, במיוחד, לדחות את הפתרון, שעל-פיו הצדיק סובל ייסורים, מכיוון שהוא מועמד בניסיון על-ידי האל, פתרון לבעיית התאודיציה שנתחדש, כפי ששיערנו, בדורו, התקופה המקראית המאוחרת.

מן הראוי לציין, שלאחר תקופה זו – מוצא אתה בספרות חז"ל ניסיון לנסח, מחדש, את המושג יראת ד', שהכרנו בספרות החכמה של המקרא: **יראת ד' היא חכמה.** כך – בפרקי אבות א', ג: "אנטיגונוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק. הוא היה אומר: אל תהיו כעבדים, המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים, המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס – ויהי מ ו ר א ש מ י ם עליכם!" דהיינו: עבודת ד' מתוך אהבה– באה לכלל ביטוי - בעבודת ד' מתוך יראה.[174] ניסוח זה קרוב מאד לביקורת על דמות איוב 'הצדקן', כפי

---

172. אפרים א. אורבך, **חז"ל פרקי אמונות ודעות**, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 353.

173. אררט, **בית מקרא, שם,** עמ' 277-278.

174. כדרך שניסח זאת רמב"ם ב**משנה תורה**, הלכות יסודי התורה, ריש פרק ב'. "והיאך היא הדרך לאהבתו וליראתו: בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ **מיד** הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה

שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

שעלתה לנו מקריאת ספר איוב כדרמה סטירית[175].

גדולה לידע השם הגדול - - - וכשמחשב בדברים האלו עצמן **מיד** הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעה קלה מעוטה לפני תמים דעות.״ – התודה לפרופ׳ מיכאל נהוראי על הארה זו.

175. התודה – לרעייתי, רחל, על התרומה ועל העידוד בפרסום רעיונות מאמר זה ; ובמיוחד – האמור על אודות **השטן**.

שנתון *"שאול"* – תשס"ה כרך י'

טליה הורוביץ

״וגר זאב עם כבש״ – מציאות או משל?
עיון בין-תחומי

פרקי המלך המשיח בישעיהו, ובמיוחד – אלה המתארים מציאות שונה מזו המוכרת לנו – מגרים את דמיון מפרשיהם בכל הזמנים. בעולמנו הראלי, אשר חיים בו בעלי-חיים טורפים ונטרפים, קשה לדמיין מציאות, שאלה חיים בה בשלווה זה עם זה. מציאות, שבה ״גר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ [...] ופרה ודב תרעינה, יחדיו ירבצו ילדיהם״ – נתפסת כאוטופיה בלתי מושגת ובלתי אפשרית למימוש. קשה גם לדמיין יחסי-קרבה אידאליים בין בני-אנוש לנחשים ארסיים; ומציאות, אשר בה משתעשעים יונקים עם פתנים במקום מושבם (או עם איברי גופם[1]), ותינוקות, הגמולים משדי אמותיהם, מושיטים ידיהם למאורת צפעונים ללא כל חשש, כמתואר בישעיהו י״א – נתפסת כדמיונית.

נשאלת אפוא השאלה, אם יש להבין כתובים אלה כפשוטם, או שמא כסמליותם.

שאלת המחקר מתמקדת בעיקר בהבנת ישעיהו י״א, 6-9[2], ותשובותיה – ממחוזות עתיקים ועכשוויים: פרשנויות קלסיות – מזה, ומודרניות – מזה, לרבות תחומי הספרות היפה. המחקר מפגיש אפוא ספרות קודש וספרות חול ומנסה לבדוק, אם קיימות ביניהן נקודות השקה.

תארים: *פרשנות ראליסטית, סמלנית, מיתולוגית ואוטופית.*

---

1. יש המפרשים חורי עפר (מושב הנחש. למשל, רש״י, רד״ק – בפירושיהם לפסוק), ויש המפרשים חלקי גוף כְּפָה או אף (למשל ראב״ע). רד״ק שואל עצמו, היאך מגיעים יונקים וגמולים למאורות נחשים, ומסביר: ״לפי שהנחשים נמצאים לפעמים בחורי הבית, והקטנים מטפחים בקרקע ובחורי הקירות״.
2. נבואה זו מצויה בלשון מקוצרת גם בישעיהו ס״ה, כה: ״זאב וטלה ירעו כאחד, ואריה – כבקר יאכל תבן, ונחש – עפר לחמו, לא יָרֵעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי – אמר ה״. ומקובלת עלי הנחת עמוס חכם בפירושו לפסוק, ש״ההבטחה במקום זה כוללת בלשון קצרה את ההבטחה, האמורה בלשון רחבה בישעיהו י״א״.

שנתון ״שאג״ – תשס״ה כרך י׳

1. הפרשנות הראליסטית

לטעמו של רס״ג, טיבו של העולם העתידי אכן ישתנה באופן נסי: ״שיעשו בעלי החיים שלום זה עם זה, עד שירעו הזאב והכבש, ויאכל האריה תבן, וישחק הנער בנחשים ובפתנים – כאמרו: וגר זאב עם כבש״. הוא מתנגד לפענוח הַמְּשָׁלִי: ״ואם יבאר המבאר, שגם זה משל, ויאמר, שאינו מתכוון אלא שהרָעים מבני אדם יאפשרו לַכְּשֵׁרים להיות בשלום, הרי אין הדבר אלא בהפך זה״[3].

הבנת הטקסט כאלגוריה, אשר לפיה מסמנות החיות הטורפות בני אדם רעים, והנטרפות מסמנות בני אדם טובים – נדחית על ידו מכול וכול. לשיטתו, התרחשות נסית זו היא אחת מתוך חמשת מאפייני הגאולה, הרביעי שבהם[4].

גם לדעת הרמב״ן[5], טבע החיות ישתנה לעתיד לבוא: הוא מסתייע בדברי הברייתא השנויה בספרא[6] לפסוק בויקרא כ״ו, 6: ״ושכבתם ואין מחריד, וְהִשְׁבַּתִּי חיה רעה מן הארץ״. ״רבי יהודה אומר: מעבירם מן העולם. רבי שמעון אומר: מעבירם שלא יזיקו״.

ר׳ יהודה ור׳ שמעון אינם חלוקים בהבנת הנבואה – כמשַׁקפת ראליה. המחלוקת ביניהם היא בהבנת הפועל ״וְהִשְׁבַּתִּי״, המאפשר שני פירושים: היעלמות פיזית, כדעת ר׳ יהודה, או שינוי מהות (שלא יזיקו) – כדעת ר׳ שמעון, הסבור שהנס מרשים יותר, כשרק בתוך חלק מסוים של העולם קיימת תופעה של חיות שאינן מזיקות[7].

הברייתא מקישה מהמקור בויקרא למקור בישעיהו. ממחלוקת זו למד הרמב״ן על שינוי מצב החי לעתיד לבוא, ומכאן הוא מקיש לביאור קושיתנו, שיש להבינה כפשוטה: ״ובין שנאמר כרבי יהודה, ובין שנאמר כרבי שמעון, הפסוק ״ואריה כבקר יאכל תבן״ – כפשוטו״. השינוי יתבצע בארץ ישראל בלבד, ״כי בתורה פירש, לפי שישראל הם שעובדים את בוראם, ולא שאר האומות״. אך לעתיד לבוא תזכינה בכך גם אומות העולם, כשתעבודנה גם הן את אלוקי ישראל: ״לימות המשיח, שכתוב בו: ״כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כלם בשם ה׳ לעבדו שכם אחד״ (צפניה ג׳, 9), משביתם (את החיות הרעות) מן העולם״.

---

3. **ספר הנבחר באמונות ובדעות (האמונות והדעות)** בתרגום הרב יוסף קאפח, ניו יורק, ״סורא״, ישיבה אוניברסיטה, תשל״ג, מאמר ח׳, עמ׳ רנ״ו.

4. **שם**. הראשון שבהם הוא אמונת הברואים בבורא; השני – ישראל לא יסחרו עם הגויים ולא יתנו להם מס. השלישי – לא תהיינה עוד מלחמות; הרביעי – שלום בעולם החי, והחמישי – שיבת סדום לקדמותה. רס״ג מונה בסה״כ חמש עשרה תשובות (חמש בהוכחות מן הכתוב, חמש בהוכחות המסורת, וחמש מהן נראות לעין, כלומר, דברים גלויים ופשוטים). חמש התשובות המפורטות כאן שייכות לסוג השלישי.

5. אצל ח״ד שעוועל (מהדיר), דרשת תורת ה׳ תמימה, **כתבי רמב״ן, א׳**, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשכ״ד, עמ׳ קנ״ד.

6. אצל המלבי״ם, **ספר ויקרא עם ספרא דבי רב ופירוש התורה והמצוה**, ירושלים, מנורה, תשל״ג, פרק ב׳, ח׳, עמ׳ תמ״ט.

7. ״אמר ר׳ שמעון: אימתי הוא שבחו של מקום: בזמן שאין מזיקין, או בזמן שיש מזיקין – ואין מזיקין ?!״.
שנתון ״אלע״ – תשס״ה כרך י׳

הרמב"ן מבחין אפוא בין שני שלבי-עתיד: הראשון יתרחש בארץ ישראל בלבד, והשני – בעולם כולו[8].

רד"ק שותף לפרשנות הראליסטית, אך בניגוד לרמב"ן – אינו מרחיבה מעבר לגבולות הארץ בכל זמן שהוא. התיאור האידילי מוסב רק על המצב ב"הר קדשי", שהוא כינוי לירושלים או לכל ארץ ישראל, ולא על מצבו של העולם כולו: "והנכון, כי טבע החיות לא תתחלף, ויטרפו ויאכלו בשר, כמו שהם עושים עתה, אלא הבטיח את ישראל, שהחיות הרעות לא יזיקו בכל ארץ ישראל (ישי' י"א, 6-7)." האידיליה תתבטא בכך שלא תהיה אימת חיות טרף על תושבי האזור, וזהו הפשט של הכתוב: "לא יָרֵעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" (פס' 9). לכך התכוון, לדעתו, גם הושע (ב', 20) – בתארו אידיליה בין חי לאדם ("וכרתי להם ברית ביום ההוא עם חית השדה ועם עוף השמים").

עמוס חכם[9] מסכים עמו, אם-כי הוא מרחיב את גבולות ההבטחה: "בכל הר קדשי" – הוא הר הבית; ובהרחבה: כל ירושלים קרויה כך, ובהרחבה יתרה: כל ארץ ישראל; ובהרחבה מופלגת: כל מקום בעולם שיראֵים בו את ה' ומקדשים את שמו" – מעין מה שקבע לעיל הרמב"ן.

רד"ק מצניע בפירושו לפסוק 7 גם היבט סמלי, אשר לפיו הדוב והנחש הם משל לאמונות הרעות, אשר תחלופנה מן העולם בימות המשיח ("כי כל עסק הבהמה יהיה לעסוק בעבודת האל, לא להבלי עולם"), אולם אין זו פרשנותו העיקרית.

רד"ק דן בכל אחת מהחיות המוזכרות בנבואה: כך, לדעתו, מדובר בדובה, ולא בדוב (לכן הפועל הוא נקבי: "תרעינה")[10], והמריא אינו בהכרח מין ממיני הבקר, כדעתו של ראב"ע, אלא אולי כדעתם של תרגום יונתן ורש"י – כינוי לחיה מפוטמת[11]. הנביא בחר, לדעתו, להזכיר דווקא את הפתן והצפעוני, בגין היותם הרעים שבמיני הנחש, ואם הם לא יזיקו, כל שכן – שאר הנחשים.

---

8. ראה גם דבריו בספר הגאולה, ח"ד שעוועל, **כתבי הרמב"ן, א'**, תשכ"ד, עמ' רע"ה-רע"ו.

9. **ספר ישעיהו – תנ"ך עם פירוש דעת מקרא**, ירושלים, מוסד הרב קוק, תשמ"ד – בפירושו ל-י"א, 9.

10. כמותו סבור גם עמוס חכם. הוא מוסיף, שדרך הנקבות בבעלי חיים, שבשעה שהן מגדלות את גוריהן, הן שומרות עליהן ביותר, והן אכזריות כנגד זרים, ואף-על-פי-כן ירבצו ילדי הדוב והפרה יחד.

11. ואולי הכוונה לתאו. ראה י' רצהבי (עורך), **תפסיר ישעיהו לרב סעדיה**, קרית אונו, מכון משנת הרמב"ם, תשנ"ד. על זהות המריא – עיין לאחרונה במאמרו של מ' כסלו (תשנ"ח) **על אתר, ג'**, עמ' 51-62 .

אף אברבנאל[12] שותף לתפיסת הכתובים כפשוטם: לדעתו, בימות המשיח "ישובו הדברים לאיתנם הראשון, שלא יטרפו הבעלי-חיים הטורפים, ולא יהיו נטרפים הבעלי-חיים הביתיים, אבל יֵשבו כולם בשובה ונחת". כיצד זה אפשרי? "ברצות ה' דרכי איש – גם הבעלי חיים המזיקים לא יזיקוהו". יתר על כן, בעלי החיים נועדו, לדעתו, להעניש את הרשעים, ומאחר שהמלך המשיח ימית את הרשעים ב"רוח שפתיו", יוכלו לשוב אל טבעם הראשון. הוא שותף לדעה, שהתופעה לא תחול על העולם כולו, אלא תתקיים רק בארץ ישראל, "ששם יהיה משפט המשיח והנהגתו".

גם לדעת המלבי"ם[13], ישתנה טבע החיות – כהשלמה לפעולת המלך המשיח. "הכרת ה' תתפשט כל כך, עד שגם החיות הטורפות יכירו, כי הגיעה עת התיקון, הגם שאין כח השכל אצלם". זהו המובן הפשוט של הדימוי: "כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (9): "ומדמה זה למים המכסים [...], שאין מקום מעצור בפני המים, שלא יכסו אותו. כן גם חומר הבעלי-חיים הבלתי-מוכן להשכלה, לא יעצור בפני ידיעת ה', אשר תתפשט על כל בשר...".

אשר לשאלה, כיצד יכיר "הבלתי מוכן להשכלה" באלוקים, מציע המלבי"ם תשובה זהה לזו של אברבנאל: "בדבר ה'" – בכוחו של הכל-יכול לשנות מהויות קיימות. לדעתו, פסוק 9 ("לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי") אינו מתייחס לאמונת בני-אדם, כפי שעולה מן הפשט, אלא לאמונת-חיות. "לא יָרֵעו" מוסב על החיות הטורפות, שדרכן להרע להנאתן. "ולא ישחיתו" – לפתן ולצפעוני, המשחיתים שלא להנאתם. המלבי"ם אינו דן בשאלת המיקום (ישראל או העולם), כפי שעשו קודמיו.

עמוס חכם, השותף לפירוש הכתובים כפשוטם, מעיר, שאין בתיאור שינוי טבע החיות משום הפיכת סדרי בראשית, כי מאז ומעולם אולפו חיות; ולפיכך ייתכן, שישרור שלום ביניהן. אולם הוא מקשה על תוכן הנבואה, המכילה מעין סתירה פנימית, כי הרי ברישא של הפרק נקבע במפורש: "והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (פס' 4) וכן: "ועפו בכתף פלשתים ימה" (פס' 14) – משמע, שלא יִכָּלוּ רשעים מבני אדם; ותמוה בעיניו, שיהיה שלום וצדק בין בעלי החיים, ואילו בני אדם יוסיפו להילחם ולהרע זה לזה. הוא משיב, שאכן רמזה כאן הנבואה, כי נקל לאלף את האריה שלא יטרוף – מלרסן את האדם שלא יזיק את חברו. הוא מציע תירוץ נוסף, המסתמך על כך שאין מוקדם ומאוחר בנבואה, אשר לפיו,

---

12. בפירושו לפרק י"א, 6 (עמ' צ"א טור ב).

13. בפירושו לפרק י"א, 9 **(ישעיהו, נביאים וכתובים עם פירוש רש"י ופירוש חזון ישעיהו**, ירושלים, מנורה, תשי"ט).
שנתון *"אלון"* – תשס"ה כרך י'

נבואת "וגר זאב עם כבש" תתגשם שנים רבות לאחר נבואת "וברוח שפתיו ימית רשע". בין כך ובין כך – יש להבין את דברי הנבואה כפשוטם[14]. המשמעות הפשוטה של הדברים היא, שגם בעלי החיים יקלטו משהו מדעת ה', שתמלא את הארץ ויחדלו להשחית.

לגישה הראליסטית שותף גם ר' ישעיהו מטראני[15].

ניתן איפוא לסווג את הפרשנות הראליסטית לשלושה מינים:

א) שינוי טבע החיות בעולם כולו.

ב) שינוי טבען בארץ ישראל בלבד.

ג) שינוי טבען, אשר ייעשה בשני שלבים: תחילה – בארץ ישראל, ומאוחר יותר – בעולם.

הלל ברזל, המצטרף לעיקרון, שהנחה את הפרשנים הראליסטיים, מדגיש את השינוי בכל המישורים האפשריים. חזון אחרית הימים בא, לדעתו, להעלות את הצדק והאמונה – על נס. מוחלטות הצדק מביאה לביטול ניגודיות בכל מישורי הקיום:

במישור האישי: "אפרים לא יקנא את יהודה, ויהודה לא יצור את אפרים" (ישעיהו י"א, 13).

בתחום הרב-לאומי: "לא ישא גוי אל גוי חרב" (שם ב', 4).

ביטול הניגודים בין אדם לבעלי חיים "מפַנה מקום לזוגיות שכולה אחווה, שדבר אין לה עם הטבע הבשרי", "ואריה כבקר יאכל תבן" (י"א, 8), תבן, ולא בשר. כל היקום עומד בסימן הרוחניות הגמורה, שממנה ביטול מחלוקת משחיתה[16]". זו, לדעתו, משמעותו הפשוטה של הפסוק: "לא יָרֵעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (י"א, 9). הלל ברזל מרחיב את מה שתיאר המלבי"ם בצמצום.

עם זאת, קיים הבדל עקרוני בין התייחסותו של ברזל לחזון האחרית לבין התייחסותם של הפרשנים הקלסיים, שהוזכרו לעיל, לחזון זה.

הוא סבור, שהחזון מצייר אוטופיה משיחית מוחלטת, שריבוי וכוללות נמשכים בה אל העיקר המלכד. כדרכם של אוטופיסטים מושלמים – מתאר גם ישעיהו "הרמוניה נטולת קונפליקט: זה בצד זה, ולא זה כנגד זה, בכל הווית הקיום. המבנה הקוסמי, הלאומי והאנושי – מוצב מחדש: האדון ה' צבאות, חוטר מגזע ישי, יהודה ואפרים יחדיו, ושאר

---

14. ראה פירושו לישעיהו י"א, 6 וכן בעמ' קל"ז.

15. ראה פירושו לישעיהו י"א, 8 אצל מנחם כהן (מהדיר), **מקראות גדולות, הכתר**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ו, 1996.

16. בספרו, **דרכים בפרשנות החדשה: מתאוריה– למתודה**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, 1990, עמ' 196.

ישוב״; ואילו לדעת כל הפרשנים הקלסיים, נבואת ״וגר זאב עם כבש״ איננה אוטופיה, זוהי מציאות שתתגשם. השאֵלה, אם טבע החי ישתנה או לא, היא שאלה אמיתית, שאינה מגוייסת לטובת תיאור מושלם של הרמוניה אוטופית.

2. הפרשנות הסמלנית

הרמב״ם מייצג את הגישה ההפוכה, הסמלנית[17]: ״אל יעלה על הלב״, הוא קובע, ״שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או שיהיה חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה ׳וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ׳ – משל וחידה״. ״עניין הדבר״, לדעתו, ״שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גויים, המשולים כזאב ונמר, שנאמר: ׳זאב ערבות ישדדם, (ו)נמר שוקד על עריהם׳ (ירמיהו ה׳, 6) ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר – בנחת עם ישראל״. ימות המשיח לא יהיו שונים מהעולם הקיים כלל, להוציא הבדל אחד: ״אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד״. הכתוב בישעיהו מתאר, לפי פירוש זה, יחסי יהודים וגויים; אולם הרמב״ם אינו משוכנע לחלוטין, שזה הפירוש הבלעדי. רק ימות המשיח יביאו עמם את הפתרונות: ״ובימות המשיח יוודע לנו לאיזה דבר היה משל, ומה עניין רמזו בהם״[18].

ב״איגרת תחיית המתים״[19] הוא מוסיף, שאינו ״ממציא״ השיטה הסמלנית: קדמו לו ר׳ משה ג׳קטילה ואבן בלעם. נראה לו, כמו-כן, שפירושו הוא פשט גמור, שכן הסיפא של הנבואה: ״לא יָרֵעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה״ – מציע פענוח לרישא, שכן דעת ה׳ מצויה אצל חי מְדַבֵּר בלבד, ולפיכך האידיליה שבין החיות איננה אלא אידיליה בין בני אדם. למערך ההוכחות מצטרף גם השכל הישר (״השתדלות כל איש תבונה״, בלשון הרמב״ם, להבדיל מ״השתדלות ההמון״), אשר משתדל ״לקבץ בין התורה והמְשֻׁכָּל״, היינו לפרש משמעותה של תופעה על-טבעית ולא לקבוע מיידית, כדרך ה״המון״, שכל תופעה החורגת מגדר הטבע הִנָּהּ מופת.

גם ב״מורה הנבוכים״ מוזכרת הפרשנות הסמלנית לחזון העתיד של ישעיהו. מקורן של תלאות האדם, לדעתו של הרמב״ם – בסכלות, המאַיינת את חכמתו. נזקיו היו מתפוגגים,

---

17. סוגיה זו נידונה במקומות אחדים: הלכות מלכים י״ב, א-ה; הלכות תשובה ט׳, ב׳ (ירושלים, פאר התורה, הדפסת תשל״ד); **איגרת תחיית המתים** עמ׳ ש״ס (אצל י׳ שילת, {תשמ״ז} **איגרות הרמב״ם**, הוצאה מדעית של האיגרות העבריות והערביות על-פי כל כתבי היד הידועים בעולם עם תרגומים, מבואות, הערות והקבלות, כרך א׳, מעלה אדומים, מעליות) ו**במורה הנבוכים**, ג׳, י׳ (בתרגומו של הרב קאפח, ירושלים, מוסד הרב קוק).

18. כל הציטוטים בפסקה זו לקוחים מהלכות מלכים.

19. עמ׳ שנ״ט-שס״א.

שנתון *״אלע״* – תשס״ה כרך י׳

לולא היה סכל. הרב קאפח מרחיב את לשונו התמציתית של הרמב"ם, המבחינה בין ארבעה סוגי תלאות:

הסוג **הראשון** הוא תלאות, הנובעות מ"מטרות" שונות, היינו שכדי להשיג מטרה מסוימת, ואפילו מטרה גדולה ושררה מדומים – מסוגל הרשע להרוג, למסור ולהלשין.

הסוג **השני** – מקורו ב"תאוות", כגון תאוות בשרים או תאוות ממון, המעבירה רשעים על דעתם.

השלישי נובע מ"השקפות", כגון שינויי השקפות מדיניות וצורות משטר שונות.

הרביעי, "דעות" – מקורו בענייני אמונה ודת, כדרך שעשו קלגסי נבוכדנאצר לחנניה, מישאל ועזריה, וכך עשו גם לדניאל "וכך עושים בכל הדורות יורשיהם העכו"מים".

כל אלה הם מיני סכלות, המאפיינים רשעים: הרמב"ם משווה את הסכל, נעדר החכמה, לעיוור, אשר "בעבור אפיסת ראייתו – נכשל בכל מקום וייפצע, מפני שאין לו מי שיורהו הדרך. כך כיתות בני אדם – כל איש מהם לפי סכלותו יפעל בנפשו ובזולתו רעות גדולות [...], ואילו יהיה לו מידיעת האמת, אשר עֶרְכּוֹ לנגד הצורה (=ביחס לצורה) האנושית – כערך כח הָרְאוּת אל העין, היה נדחה הנזק כולו"[20].

לדעתו, חזון המלך המשיח מתאר, תקופה אידילית, אשר בה תתבטלנה התלאות בעקבות ידיעת האמת, שֶׁהִנָּהּ היפוכה של הסכלות. ובלשונו: "כי בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשנאה, ויבָּטלו נזקי בני אדם קצתם מקצתם. וכבר הבטיח בכך לעתיד ואמר: 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ [...]', ונתן בכל זה טעם ואמר, כי הסיבה בסור (=לביטול) האיבה וההתגברות והנזק היא ידיעת בני אדם אז (את) אמיתת הבורא, כאשר אמר: 'לא יָרֵעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים'". "חיות-ישעיה" הן אפוא חיות-אדם, שתהפוכנה באחרית הימים לבני-אדם.

עם זאת "פתוח"[21] הרמב"ם להצעה הראליסטית: "ואם הוא על פשוטו – יהיה מופת, שיראֶה בהר הבית לבד, כמו שאמר 'בכל הר קדשי' (י"א, 9)", מפני שלא נמצאו קביעות חדות בעניין זה. ובלשונו: "שלא באתנו מה' נבואה שהוא משל, ולא מצאנו קבלה לחכמים

---

20. **מורה הנבוכים**, ג', י"א.

21. מפני שהוויכוח איננו עקרוני בעיניו, ומכיוון שהוא עשוי לעורר מחלוקת, מוכן הרמב"ם להיענות לחלופה פרשנית הפוכה. כך נמצא דקדוקיהם בהלכות מלכים י"ב,ב ..."ועל כל פנים, אין סידור דברים אלו ולא דקדוקיהם – עיקר בדת. ולעולם לא יתעסק אדם בדברי ההגדות ולא יאריך בדברי המדרשות...ולא ישימם עיקר, שאינן מביאין לא לידי אהבה ולא לידי יראה..., אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר".

מהנביאים, שיבארו בה [...] שהם משל״. הרמב״ם מצמצם את גבולות השינוי בטבע מהעולם כולו, או מארץ ישראל בלבד– כפי שהוצגו לעיל על-ידי הרמב״ן – לתחום הר הבית בלבד.

לרמב״ם – תומכים ומסתייגים:

הרמב״ן מתווכח בגלוי עם שיטת הרמב״ם: ״על כן נתמה מן הרמב״ם ז״ל, שהוא מגָרֵעַ הנסים ומגביר הטבע״[22].

לעומתו, הראב״ע שותף לדעתו הראשית, הסמלנית, של הרמב״ם: הוא קובע באופן חותך, כי יש להבין את הנבואה על ״דרך משל, מהשלום שיהיה בימיו״[23].

בדרך זו מהלך גם ר׳ אליעזר מבלגנצי (״על משפט וצדק שיעשה בעולם״[24]), ר׳ יוסף כספי (״די לנו במה שאמר המורה״[25]) ושותפים רבים להם[26]. לדעה זו שותף גם הרב יצחק אבוהב, בספרו ״מנורת המאור״[27]: ״ידמה בעיני הבריות, שהוא כמו בריאת עולם חדש – בהיות ישראל יושבים לבטח עם הנמשלים לנמר ולזאב״. הרב אבוהב משתמש שלוש פעמים במושגים הקרובים לסמל (״ידמה״, ״כמו״ ו״נמשלים״) – כדי להבהיר את עמדתו. אפשר, שקרוב הוא אפילו לפרשנות אלגורית, כי מדבריו עולה, שהחיות הטורפות נמשלות לגויים, והנטרפות – לישראל.

גם יחזקאל קויפמן מצטרף לפרשנים הסמלניים, אף-כי אינו מפענח את פרטי החזון: לדבריו ״ישעיהו מתאר את מלכות העתיד בצבעי חזון-פלאים אגדי״[28], המזכיר את פרשת גן-עדן. ״אגדי״ – משמעו, שאין לתפוש את התיאור כפשוטו.

מסתבר אפוא, שהמחלוקת בהבנת מוזרויות אפשריות בטבע – קיימת הן בין פרשנים מוקדמים והן בין מאוחרים. על-כן מקפיד הרמב״ם[29] לציין, שהוויכוח הזה איננו עקרוני, וסופו – שיתבאר בהתממשות ימי האחרית: ״סוף דבר, כל אלה הם דברים שאינם פְּנוֹת (=יסודות) התורה, ואין להקפיד, איך יאמינו בהם, וצריך, שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים, עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר, אם הם משל או מופת״.

---

22. בדרשת תורת ה׳ תמימה. ראה הערה 5.
23. בפירושו ל״א, 6, **מקראות גדולות , הכתר**.
24. בפירושו ל״א , 6, **מקראות גדולות, הכתר.**
25. בפירושו ל״א, 6, **מקראות גדולות, הכתר**.
26. עוד לעניין פרשנות מקוטבת זאת-ראה אצל יאיר הופמן בפירושו לישעיהו י״א **(ישעיהו, עולם התנ״ך**, תל אביב), עמ׳ 71.
27. כלל ג׳, חלק ב׳, פרק י׳, עמ׳ רפ״ח בספר **מנורת המאור** עם פירוש ״נפש יהודה״, מאת הרב משה פרנקפורט ועם מבוא, הכולל רשימה מדויקת של שבעים ושש מהדורות הספר מאת נפתלי בן מנחם, ירושלים, אשכול. אין ציון שנה. ר׳ יצחק אבוהב היה מחכמי ספרד (1300 לערך), וחי בקסטיליה או בטולידו.
28. בספרו, **תולדות האמונה הישראלית כרך שלישי, ספר ראשון**, ירושלים ותל אביב, מוסד ביאליק ודביר, עמ׳ 219.
29. **באיגרת תחיית המתים**, עמ׳ שס״א.
שנתון ״אלע״ – תשס״ה כרך י׳

הניתן להכריע בין השיטות?

אם ננתק את הפסוקים הנידונים של פרק י"א, ובמיוחד – אלה שעניינם בשינוי טבע החי, מהפרק השלם, לא נוכל להכריע בשאלה הנידונה, אבל אם נראה בהם חלק מן הפרק השלם, דומה, שכף המאזניים תהא נוטה לטובת הפרשנים הסמלניים.

הנה אחדות מהראיות:

1. לאחר תיאור מערכת היחסים האידילית שבין טורפים ונטרפים – מצוי פסוק, הקודם לפסוק החותם את התיאור, אשר דומה, שמושאיו הם בני אדם, ולא חיות: "לא יָרֵעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (9). וכי יש דעה בחיות? גם אם יש בהן דעה אינסטינקטיבית, אינטואיטיבית – היעלה על הדעת, שביכולתן לדעת את ה'?! תמהתני, אף כי יש הסבורים כך[30].
2. בהמשכו של הפרק, בתיאור קיבוץ הגלויות – מופיע פסוק, המזכיר במבנהו את הפסוק: "וגר זאב עם כבש", אולם עניינו– בבני אדם: "וסרה קנאת אפרים, וְצֹרְרֵי יהודה יכרתו, אפרים לא יקנא את יהודה, ויהודה לא יָצֹר את אפרים" (13). האידיליה בין הבנים, אפרים ויהודה, דומה לאידיליה בין החיות. קשה לקבוע, מי הוא ה"זאב" ומיהו ה"כבש": אפרים, המונה עשרה שבטים, הוא 'זאב' מצד הכמות, אך יהודה, שהמלכות נועדה לו, הוא 'הזאב' מצד האיכות. בין כך ובין כך, דומה, כי הפסוק מעניק לפסוקים 6-9 משמעות סמלית.
3. גם בחלק הפותח את הפרק, אגב תיאור הדמות האידילית של "חטר מגזע ישי" – מוצבים זה כנגד זה צדיק ורשע, המקבילים, לדעתי, לצמדי החיות: זאב-כבש; נמר-גדי; עגל-כפיר; פרה-דב; אריה-בקר, ואף יונק וְגָמוּל, המקבילים לפתן ולצפעוני. וכך נמצא הניגוד בפסוק: " ושפט בצדק דלים, והוכיח במישור לענוי ארץ, והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (4). שיפוטו ההוגן של המלך המשיח את הרשעים ואת הצדיקים בפסוק זה – משמש, לדעתי, כפתיחה, או ככותר – לתמונת השלום העולמי בין בני אדם המתוארת בהמשך.
4. השורש י"ד"ע, המופיע פעמיים בפסוקים 1-9 ("דעת" – בפסוק 2, ו"דֵּעה" – בפסוק 9), משמש כמילה-מנחה, ובשתי הפעמים – עניינו בבני אדם. בפסוק 2 הוא מקביל ל"רוח"

30. לעיל, הפרשנות הראליסטית, בדברי עמוס חכם והלל ברזל.

– מילה מנחה נוספת, המלווה בסומכים אחדים: "רוח ה'", "רוח חכמה ובינה", "רוח עצה וגבורה", ובהמשך – "רוח שפתיו" (פסוק 4) – כולם אפיונים רוחניים, שאין ביניהם ובין תכונות החיה ולא כלום. כך גם יש להבין את משמעה של "דעה" בפסוק 9, כפי שפורש לעיל בסעיף 1.

5. מעניין, שהנביא משתמש במילת השלילה "לא" בתיאור המלך המשיח, מחד גיסא ("ולא למראה עיניו ישפט, ולא למשמע אזניו יוכיח", 3), ובתיאור קיבוץ הגלויות, מאידך גיסא ("אפרים לא יקנא את יהודה, ויהודה לא יָצַר את אפרים", 13) – שני הקטעים, החובקים את פסוקי סוגיתנו, פעם נוספת נמצאנה, ושוב פעמיים, כבשני המקומות האחרים, בפסוק 9, החותם את "אידילית החיות": "לא ירעו ולא ישחיתו[...]". זו אולי רמיזת הנביא לצורך להתייחס לפרק כולו כאל יחידה שלמה אחת.

6. אם אכן כך, יושם לב לעובדה, שהתיבה "שֹׁרֶשׁ", המצויה ברישא של הפרק ("ונצר משרשיו יפרה"), מופיעה שנית בפסוק 10 ("והיה ביום ההוא שרש ישי (המתואר בראשית הפרק), אשר עומד לנס עמים – אליו גוֹיִם ידרשו"). אקורד-סיום זה של הקטע מכוון, לפי זאת, אל פענוח סמלי של "וגר זאב עם כבש", אשר לפיו אין מערכת היחסים האידילית שבין החיות אלא משל למערכת יחסים בין בני אדם, "עמים" ו"גוֹיִם", כלשון הנביא.

על דרך החידוד, הנאחזת בלשונו של הנביא, נוכל לומר, שהנס העתידי יהיה "נס עמים", ולא "נס חיות".

אף-על-פי-כן ייתכן, שכל אלה הן ספקולציות ספרותיות, "וצריך שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים, עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר אם הם משל או מופת" – כלשון הרמב"ם.

3. מקודש לחול

המעבר מעניינים שבקדושה – לעניינים שבחולין הוא בעייתי, וכביכול, מערב מין בשאינו מינו, ובראש ובראשונה – מהבחינה הערכית:

גם אם אין פרשנות הטקסט הקלסי אחידה, נקודת המוצא של פרשניו שומרי המצוות ושאינם שומרי מצוות – מאופיינת בכובד ראש ובכֶּנות, ודבר אין לה עם לֵצנוּת או עם התייחסות ביקורתית, המאפיינות לא פעם יצירות של חול.

קיימת גם בעיה מתודית בהצבת שני תחומי דעת שונים – כמקרא וספרות, זה ליד זה, מפני שכלי המחקר המשמשים אותם אינם זהים.

אף-על-פי-כן דווקא שני תחומי דעת אלה: מקרא וספרות – סמוכים זה אצל זה, וספרות טובה ניזונה משורשיה (אף שלעתים אין תפארתה מעידה עליהם).

להלן קטעי ספרות מִשׁוּגָּוֹת שונות, שתשתיתם היא פרשת "וגר זאב עם כבש". העיון בהם יחשוף את עמדת כותביהם בסוגיה הנידונה.

3.1. תמונת אחרית הימים בספרות הבתר-מקראית

חזון ישעיהו השפיע על עיצוב אחרית הימים בספרות בתר-מקראית. למשל, בחזיונות הסיבילות[31], ספר חיצוני, שחובר, ככל הנראה, במאה השנייה לפה"ס בחוג התרבות ההלניסטית – כנראה, על-ידי יהודי יושב מצרים – נמצא תיאור מקביל לישעיהו י"א:

"שישי, עלמה, ושמחי, כי נָתן לך / משוש עולם מי שברא שמים וארץ. / בקרבך יֵשֵׁב לך, יאיר אור נָצח. / וכבשים וְעֵזִּוֹת יאכלו עשב על ההרים, / ונמרים ירעו יחד עם גדיים. / דֻּבִּים ירבצו יחד עם בני בקר נודדים, / ואריה זולל-הבשר יאכל תבן על-יד אבוס / כמו שור, ונערים קטנים מאד ינהגו גם במוסָרות. / כי [אלהים] יעשה את חיות הפרא על האדמה לבעלות מום. / עם יונקים יישנו פתנים וצפעונים, / ולא יָרֵעו להם, כי יד אלהים תהיה עליהם".

מהתיאור הזה נעדרו רק הפרה והזאב, ואולי רק הזאב, כי פרה נכללת בשם הקיבוצי "בני בקר". המיון הפיוטי הוא אפוא זהה. השוני הוא בזווית הראייה של הנביאה[32], אשר מעריכה את אבדן היכולת של החיות לטרוף – כמוּם, המעיד על חיסרון, בעוד הנביא מעריך זאת כמצב אידאלי. כמו-כן היא מדגישה את אימת שלטונו של אלוקים ("כי יד אלוקים תהיה עליהם"), בעוד הנביא מתארו כמחוז חפץ וכמושא כיסופים, שאין להם ולא כלום עם יראָה. האמונה הבלתי מסוייגת באלוקים, המשותפת לחי ולאדם ("כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים"), מַשְׁכינה הרמוניה ואחווה – כמתואר גם בפס' 10, החותם את התיאור:

---

31. **חזיונות הסִּבִּלוֹת** בעריכת אברהם כהנא, **הספרים החיצוניים לתורה, לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצוניים**, כרך ב', תל אביב, מסדה, 1956, עמ' ת"ז, פס' תשפ"ה-תשצ"ה.

32. הסיבילה היא נביאה. (גזרת השם מוטלת בספק גדול: יש אומרים, שהמלה היא יוונית ומשמעה "עצת אלוהים"; יש אומרים, שהיא שמית, ומשמעה – "שבוי אל", ויש אומרים, שהיא ארמית ומשמעה – "סבא וסבתא"/ "זקן וזקנה" עם הצירוף היווני אוּלָה בסוף.) יהא אשר יהא, הוראת השם ברורה למדי: אשה מתנבאה וחוזה עתידות תחת סבל התרגשות גדולה והתפעלות אלוהית עצומה. חלק מנבואותיה מוקדש לתיאורי אחרית הימים. "חזיונות הסיבילליות" הם הופעה מיוחדת במינה בספרות היוונית העתיקה. אף שמקורה בארצות המזרח, אומצה על-ידי היוונים. ראה אברהם, כהנא, מבוא, עמ' שע"ז.

"והיה ביום הוא שרש ישי, אשר עֹמֵד לנס עמים – אליו גוים ידרשו, והיתה מנוחתו כבוד"; והרי "שרש ישי" הוא נציגו של אלוקים עלי אדמות, כי "נחה עליו רוח ה'" (2).

עם זאת, ייתכן, שתפיסת האלוקות כמאיימת – מקורה גם-כן בישעיהו י"א בפסוקים, הקודמים לפסוקי "וגר זאב עם כבש", אשר בהם מאופין המלך העתידי בשיפוט ללא רבב, הכולל ענישת הרשעים: "והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (4).

המבקשים למצוא קשרים בין נבואת ישעיהו לבין יצירות בתר-מקראיות – מניחים, שיש להן, במשותף, שורש מיתולוגי עתיק. מסוג זה הם החזונות על הילד-הגואל, על מלך-הצדק, על השלום בין העמים ועל השלום בעולם החי. תיאור השלום בעולם החי רומז, כביכול, על סיפור גן-עדן המקראי, שבו נחשפו יסודות מיתולוגיים[33].

מלבד זה יש לחזון ישעיהו הקבלה רבה למדיי אצל משורר אלילי מאוחר: באקולוגה הרביעית של וירגיליוס[34] מבשר וירגיליוס, שתור הזהב בפתח: בעולם ישרור שלום, עִזים תבאנה הביתה משופעות בחלב, שור לא יפחד מפני אריה, נחשים ייעלמו, האדמה לא תצמיח צמחי-ראש. ברור, שווירגיליוס לא יצר את שירו החזוני יש מאין. הדמיון שבין הנבואה ליצירה מצביע, כביכול, על שורשים משותפים עתיקים.

קויפמן מתנגד לכך.

הוא מוכיח[35], שהאסכטולוגיה המקראית בכלל ונבואת ישעיהו – בפרט, אינן כוללות אמונה בשיבת "תור הזהב" או תקופת גן-עדן. ישעיהו אינו מתאר את העתיד בצבעי סיפור גן-עדן. אין אצלו תיאור של חיי שובע ועונג בלי עבודה ועמל. אין גם תיאור של פרייה מיוחדת במינה. נוסף לכך, תפקיד הגואל מצוי ביד אלוקים בלבד, ולא ביד עמנואל[36], הילד או מלך-הצדק – כמו אצל כל הנביאים הקלסיים.

ובכל זאת קיים קו דמיון אחד בין וירגיליוס לבין ישעיהו – בייעוד השלום בין בני האדם ובין החיות; ומפני שהייעוד המשותף הזה הוא מאבני היסוד של החזון, מאלפת ההשוואה בין שני הטקסטים, ומה שעולה ממנה הוא, שהדמיון הוא חיצוני בלבד:

ישעיהו מייצג השקפת עולם יהודית, ואילו וירגיליוס מייצג השקפת עולם אלילית:

---

33. ראה מאמרי, פרשת גן-עדן - מציאות או משל? – עיון בין-תחומי, **שאנן, כתב עת לעיון רב-תחומי ומחקר ט'**, תשס"ד.

34. ראה אצל יחזקאל קויפמן (תש"ך), **תולדות האמונה הישראלית, מימי קדם עד סוף בית שני, כרך שלישי**, ירושלים ותל אביב ,מוסד ביאליק ודביר, עמ' 293, הערה 1.

35. במאמר "חזון ישעיהו והאקולוגה הרביעית של וירגיליוס", **שם**, עמ' 293-296.

36. במקום אחר שולל קויפמן את הפרשנות הנוצרית, בהשפעת המדרש האוונגליוני (מתיא א', 22-23), הסבור שעמנואל הוא "ילד אלוהי", גואל, האוכל "מאכל אלים". לדעתו, אין שום פעולה של גאולה נתלית בו. עמנואל הוא בנו השלישי של ישעיהו, ואמו – "העלמה". הוא נולד, לדבריו, בשנת 733. ראה **שם**, עמ' 212.

שנתון "אלפיים" – תשס"ה כרך י'

השקפת העולם האלילית מיוסדת, כפי שקויפמן מתאר, על אמונה במחזור מסוים של תקופות-עולם, הנתפסות תפיסה מיתולוגית. מקורה – במלחמת כוחות אלוהיים, המנצחים זה את זה. כוחות אלה מושרשים בהוויה על-אלוהית נצחית, והם כפופים למערכת חוקיה. במסגרת זו קבוע גם המיתוס על "תורי" העולם: התחלפות תור הזהב, תור הכסף, תור הנחושת ותור הברזל הייתה כרוכה בחילוף משמרות בעולם האלים. ההתחלפות הייתה מיתולוגית, "טבעית", ולא פרי רצון אלוהי. היא הייתה גורל, גורל אֵלים ובני אדם כאחד. תור הזהב ישוב, לכשייחתם מעגל העתים, וגם שיבה זו תהיה גורל, ולא רצון. כך תופס וירגיליוס את הדברים. "מחזור העתים הגדול" מתחיל מחדש: מלכות סטורנוס תשוב, גזע אנשים חדש יֵרֵד מן השמים. "הילד" ממלא תפקיד של אל גואל. גם השלום הוא גורל ואינו מותנה בתשובה מוסרית.

נקודת הזינוק של השקפת העולם המקראית– הפוכה:

הייעוד המקראי "הוא קצה רצונו של האחד, הוא התגשמות עצת האלוקים. הוא לא 'מחזור', אלא אחרית, ביצוע רצונו של האלוהים בסוף קורות האדם"[37], כהבחנתו החדה של קויפמן. הספֵרה שלו היא לא מיתולוגית, אלא היסטורית, לאומית, דתית-מוסרית. הדרמה האסכטולוגית אינה נובעת ממלחמת אלים. מקורה – בחטא, הגורר עונש והנשלם על-ידי תשובה. מקורה לא במיתוס קוסמי, אלא באמונת הברית הישראלית. ייעודה הוא בראש ובראשונה ייעוד לעם ישראל. המלכות החדשה תהיה בציון, בהר הקודש.

בכך מצטרף קויפמן לרד"ק[38], הסבור שנבואת "יגר זאב עם כבש" תתקיים בארץ בלבד ("השלום אינו מידה מיתולוגית של תקופת עולם, אלא הוא שכר, חסד אלוקים"). באותו אופן מחדד קויפמן את ההבדל שבין תפיסת וירגיליוס את שינוי טבע החי, הנובע מטבעה של "העת" החדשה, ובין חזון ישעיהו, התופס את היחס שבין האדם לַחַי – כברית כרותה, כרצון אלוקים[39].

גם האסכטולוגיה העולמית מעוגנת ביסוד הדתי-לאומי: העמים ייגאלו על-ידי התשובה לאלוהי ישראל.

---

37. **שם**, עמ' 295.
38. לעיל, הפרשנות הראליסטית.
39. לפי בראשית א', 28 ו-ט', 1 הִשְׁלִיט אלוקים בברכתו את האדם על החי. לפי תהלים ח', 7-8 שלטון זה הוא כבוד, שבו עיטר אלוקים את האדם. וראה התייחסותו של קויפמן למקורות נוספים לעיל (הערה 31) עמ' 295-296.

כיסופי השלום, כשלעצמם, אמנם עתיקים ונפוצים, אבל חזון ישעיהו הוא יצירה חדשה ויחידה בעולם, כדברי קויפמן.

אשר לשאלת משמעות תיאור האחרית בספרות הבתר-מקראית – הסמלית היא אִם ראלית – שני כיווני הפרשנות קיימים גם בה.

3.2. "מֵעֵין אַחֲרִית הַיָּמִים" / יהודה עמיחי[40]

הָאִישׁ תַּחַת תְּאֵנָתוֹ טְלֻפֵּן לָאִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ׃
"הַלַּיְלָה הֵם בְּהֶחְלֵט עֲלוּלִים לָבוֹא.
שַׁרְיֵן אֶת הֶעָלִים, סְגֹר הֵיטֵב אֶת הָאִילָן,
קְרָא לַמִּתִים הַבַּיְתָה, וֶהֱיֵה מוּכָן".

הַכֶּבֶשׂ הַלָּבָן אָמַר לַזְּאֵב׃
"בְּנֵי אָדָם פּוֹעִים וּלְבִּי כּוֹאֵב׃
הֵם יַגִּיעוּ שָׁם לִידֵי קְרָבוֹת כִּידוֹן.
בַּפְּגִישָׁה הַבָּאָה בֵּינֵינוּ, הָעִנְיָן יִדּוֹן".

כָּל הַגּוֹיִים (הַמְאֻחָדִים) יִנָּהֲרוּ לִירוּשָׁלַיִם
לִרְאוֹת אִם יָצְאָה תּוֹרָה, וּבֵינְתַיִם,

הֱיוֹת וְעַכְשָׁו אָבִיב
יִלְקְטוּ פְּרָחִים מִסָּבִיב,
וְכִתְּתוּ חֶרֶב לְמַזְמֵרָה וּמַזְמֵרָה – לְחֶרֶב,
וְחוֹזֵר חָלִילָה, וְשׁוּב – בְּלִי הֶרֶף.

אוּלַי מִכְּתוּבוֹתַיִם וְהַשְּׂחָזוֹת הַרְבֵּה,
בַּרְזֶל הָרִיב בָּעוֹלָם יִכְלֶה.

תשתיתו של שיר המחאה הזה – כפולה׃

חלקה לקוח מישעיהו ב׳, 1-4 (ומקבילתו במיכה ד׳, 4), וחלקה לקוח מפרק י״א, שמחקרנו מתרכז בו. האני-השר מקעקע את הנחמה העתיקה ומציגה כאשליה. קריאת הטלפון של "הָאִישׁ תַּחַת תְּאֵנָתוֹ... לָאִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ", שעמיחי הֲפָכוֹ, לדעתי, במכוון, איננה מעודדת –

40. מתוך׃ **שירים** 1948-1962, ירושלים ותל אביב, שוקן, עמ׳ 87.
שנתון "אלע" – תשס״ה כרך י׳

כמשמעותו המקורית של הביטוי: "איש תחת גפנו ותחת תאנתו", המופיע ארבע פעמים במקרא[41]. אין עִמָּהּ בשורת ישע. היא מזהירה מפני אסון קרוב: "הַלַּ֣יְלָה הֵם֮ בְּהֶחָלֵ֣ט עֲלוּלִים **לָ**בוֹא". ריבוי הלמ"דין (שש פעמים בטור בודד) האונומטופאי מסמן יללה. הנמען, המייצג לְאֹם, מתבקש להכין כלי נשק ("שַׁרְיֵן"). הקריאה למתים לשוב לביתם – פיקטיבית. ההכנה לקרב – מיותרת, באשר הנלחמים אינם עוד בין החיים. שריון הֶעָלִים, סגירת האילן והקריאה למתים להינעל בביתם – משחיזה עד דק את נשק האירוניה, ההופך את חזון אחרית הימים של ישעיהו – לאבסורד. השיר מעמת תמונת-מצב ראלית באוטופיה פנטסטית. הכבש והזאב יודעים, אליבא דשיר זה, שסופה של הידיינות בין בני אדם היא קִרְבָה. הכבש הלבן והזאב אינם "גרים יחדיו" – כמקביליהם בחזון ישעיהו. הם משתפים פעולה לצורכי "הערכת-מצב" בלבד. הכבש הלבן מעורר אסוציאציה של דגל לבן, המונף לסימן כניעה. אכן, עולה מן השיר נימת כניעה, מתוך חוסר אונים ומתוך ידיעה, שמלחמות הן קבועות, כשם שתקופות שלום הן זמניות. האני-השר הופך את נבואת הנחמה האופטימית של ישעיהו ("וכתתו חרבותם לאתים, וחניתותיהם – למזמרות", ב', 4) – לתמונת-מצב פסימית קבועה ובלתי הפיכה: "וְכִתְּתוּ חֶרֶב לְמַזְמֵרָה, וּמַזְמֵרָה – לְחֶרֶב / וְחוֹזֵר חָלִילָה, וְשׁוּב – בְּלִי הֶרֶף". נבואת: "לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה" (ב', 4) – מומרת בנהירת כל הגויים לירושלים: כדי לחרחר ריב וכדי להגיע "לִידֵי קִרְבוֹת כִּידוֹן". נימת הטורים: "כָּל הַגּוֹיִם (הַמְאֻחָדִים) יִנָּהֲרוּ לִירוּשָׁלַיִם / לִרְאוֹת, אִם יָצְאָה תּוֹרָה, וּבֵינָתַיִם," – אירונית. שם התואר "הַמְאֻחָדִים" מצוי בסוגריים, המקבילים במשמעם למרכאות כפולות ומכופלות. יעידו על כך בתי השיר הראשונים.

תורת אלוקים – מושא כיסופיהם של בני כל העמים בישעיהו – מומרת בתורת-אדם. אלוקים נעדר משירו של עמיחי, בעוד הוא משמש כאבן השתייה בחזונו של הנביא ("ונכון יהיה הר בית ה' [...]; לכו ונעלה אל הר ה' [...]; כי מציון תצא תורה, ודבר ה' – מירושלים"). הוא סיבת הנחמה, הוא מחוללה, והוא גם מי שיהפכנה מחזון – למציאות. עמיחי מגייס אירוניה חריפה לצרכי מחאתו. השיר נקרא "מעין אחרית הימים" – כדי לערער על תקוות מאמינים אופטימיסטיים נטולי חוש-מציאות, המאמינים באחרית הימים. רק בסיפא של

41. מל"א ה', 5 ("וַיֵּשֶׁב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו [...] "); מל"ב י"ח, 31 ("אל תשמעו אל חזקיהו [...] וְאִכְלוּ איש גפנו ואיש תאנתו"); ישעיהו ל"ו, 16 (כבמל"ב י"ח, 31), ומיכה ד', 4 ("וְיָשְׁבוּ איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד[..].").

שנתון "שאול" – תשס"ה כרך י'

השיר נשזרת ראייה, שיש עמה תקוות-מה: "אוּלַי מִכְּתוּתִים וְהַשְּׁחָזוֹת הַרְבֵּה, / בַּרְזֶל הָרִיב בָּעוֹלָם יִכְלֶה".

סיומו של מאבק ייגרם, אם בכלל, מִכְּתוּת-יתר של הברזל, שיביא לאיפוסו, לא מהתערבות אלוקית, וגם זה בסימן של "אולי". איון האלוקים הוא איון החזון. עמיחי קורא אפוא את הנבואה העתיקה באופן חתרני: במקום שלום עולמי – מלקטים בשירו פרחים לקברים. ה"בינתיים" של חילופי שלום במלחמה הופך לְקָבוּעַ. עימות ראליה בפנטסיה הופך את הנבואה לבלתי ניתנת למימוש.

ניתן אמנם להבין את חווית השיר בצורה נוספת, אשר לפיה הוא מתאר עוֹנוֹת מתחלפות לסירוגין של שלום ומלחמה: הטור הפותח, "הָאִישׁ תַּחַת תְּאֵנָתוֹ טֶלְפֶּן לָאִישׁ תַּחַת גַּפְנוֹ" – רומז לזמני שלום, ולאחריו – שבעה טורי-מלחמה. נהירת הגויים לירושלים וליקוט הפרחים – בסימן של שלום, ולאחריו מחצית הטור – בסימן של מלחמה ("וּמַזְמֵרָה – לְחֶרֶב"). כך חוזרים המהלכים על עצמם שוב ושוב. אולם גם קריאה כזו אינה מנחמת – הן מפני שהמהלך הכפול אינו נפסק, ואם וכאשר ייפסק (ובהדגשת האני-השר של "אוּלַי", היינו ספקא דספקא), יהיה זה רק "מִכְּתוּתִים וְהַשְּׁחָזוֹת הַרְבֵּה", ולא בְּגִינו של ריבון-עולם.

התשובה על השאלה, האם הקריאה החתרנית נובעת מתפיסת עולם שאינה אמונית או מכאב בלתי נסבל – תופעת לוואי קבועה במלחמות – אינה מעניינו של מחקר זה. על-כן נשאירנה פתוחה.

אשר לשאלת המחקר – חרב, מזמרה, זאב וכבש אינם מתארים מציאות ראלית בשיר, אלא משמשים סמלי מלחמה ושלום. על כך יעיד הטור החותם את השיר הלירי[42] הזה, בעל היסודות הבלדיים[43]: "בַּרְזֶל הָרִיב בָּעוֹלָם יִכְלֶה".

---

42. קצר, אמוציונלי, תמונתי, חוויה אישית, ההופכת לאוניברסלית, סובייקטיבי. ראה דב לנדאו, **עידונה של שאגה, פרקים**, תל אביב, פפירוס, עמ' 49-81.

43. עלילתי, בעל יסודות דרמטיים, קודר, יסודות של מתח ומסתורין, חי, צומח ודומם משמשים בערבוביה. ראה אצל עזריאל אוכמני, **תכנים וצורות, לקסיקון מונחים ספרותיים**, א' תל אביב, ספריית פועלים, תשל"ז, 1976, הערך, "בלדה".
שנתון "אלע" – תשס"ה כרך י'

3.3 **ותשובה אין** / אורלי כתריאלי-אדלר[44]

עוֹד מִבְּרֵאשִׁית
בְּנִימָה אִישִׁית
אָמַרְתָּ: "כִּי טוֹב"
אַךְ מַה לַּחְשֹׁב
וּתְשׁוּבָה אֵין
וְעוֹד מִקֶּדֶם הָבֶל
וְקַיִן אָדָם
לְאָדָם זְאֵב, וּמֵיהוּ
אָדָם, וּמֵיהוּ
זְאֵב

אף-כי השיר אינו עוסק באופן ישיר בפענוחה של שאלת המחקר, קשה להתעלם מהזאב ומהאדם, המופיעים בו ובישעיהו. ואף-על-פי שעיקר עניינו בתקפותו, הלכאורה נצחית, של הניב: "אדם לאדם – זאב"[45], הוא נוגע גם במשתמע מהדיון בישעיהו, מפני שהוא מעמיד בסימן שאלה את סימן הקריאה שהציב הנביא. בין היות נבואת "וגר זאב עם כבש" משל, בין היותה מציאות – בין כך ובין כך סופה שתתקיים, לדידו של ישעיהו.

לא כך סבורה המשוררת: "וּתְשׁוּבָה אֵין" – כלשונה. המשוררת לא הציבה נקודה בסופו של השיר – כדי לציין, שמה שהיה הוא שיהיה: "וְעוֹד מִקֶּדֶם הָבֶל וְקַיִן (מאשרים ומדגימים את נכונותו של הפסוק[46]) אָדָם לְאָדָם – זְאֵב". חמור מכך, אין כל אפשרות לדעת, "מֵיהוּ אָדָם וּמֵיהוּ זְאֵב". קל וחומר, שבלתי אפשרי לפנטז, לדידה של הכותבת, על מציאות אידילית, אשר בה חיים בשלווה טורפים ונטרפים, ואלה ואלה ובני האדם.

---

44. בתוך **קו נטוי, 3 – כתב עת לספרות ואמות משותף למורים ולתלמידים במכללה האקדמית אורנים**, תשס"ג, 2003, עמ' 29. השיר נכתב בהיותה סטודנטית שנה ב' במסלול חינוך מיוחד באורנים.

45. זוהי מימרה לטינית ידועה במקורה. ראה אצל אורי סלע בספרו, **מלה בסלע**, ירושלים, כתר, 1990, עמ' 49-50: "לחוקרים יש גרסה אחרת [בעניין מקור הניב "הומו הומיני לופוס" – אדם לאדם זאב"]. סברתם היא, שיומו של ולנטין הקדוש (ארבעה עשר בפברואר) אינו אלא גלגול מאוחר של חג הלופרקאליה הרומי העתיק. חג זה קרוי על שם לופרקריוס, הידוע בציבור גם בשם פאן. אחד מתפקידיו של אל הרועים הוא גירוש הזאבים מן העדר, ומכאן – שמו "לופוס". לופוס הוא בלטינית זאב, ו"הומו הומיני-לופוס" הוא המימרה הלטינית הנודעת: "אדם לאדם – זאב". במילון האנגלי **Dictionary of Foreign Terms**. C.O.S. Mawson (1934). Crowell, N.Y. p. 185, בערך: "הומו" / "הומיני" נמצא וריאציה מעודנת יותר למימרה זו: [בתרגום]: "אדם לאדם הוא או אלהים או זאב".

46. התוספת בתוך הסוגריים – שלי.

השיר מתייחס באירוניה (כאובה?) גם אל מי שברא עולם שכזה. על אלקים אמנם נאמר ברוב ימי הבריאה: "וירא אלקים כי טוֹב" (בראשית א'), אולם אמירתו לא עמדה במבחן התוצאה. לכן מוערכת אמירת "כִּי טוֹב" כאמירה אישית –"נִימָה אִישִׁית" בלשון השיר.

ציון הזמן "עוֹד" משמש כאנפורה נושאת משמעות: הוא מופיע פעמיים, בראש השיר ובאמצעו. נראה, שהופעתו המאוחרת, באמצע השיר, באה לשלול את הופעתו ברישא, כאילו ביקשה המשוררת לומר: אף-כי "עוֹד מְבָּרֵאשִׁית [...] אָמַרְתָּ: "כִּי טוֹב"", הרי [...] "אָדָם לְאָדָם – זְאֵב".

דומה, כי העובדה, שהשיר זונח את החריזה שבראשו ("מְבָּרֵאשִׁית" // "אִישִׁית"; "טוֹב" // "לַחְשֹׁב") לטובת טורים בלתי-מחורזים – מעידה על חילוף פנטזיה אופטימית באנדרלמוסיה ראליסטית.

גם הפסיחה מגוייסת להדגשת תחושת ה"לא טוב" – היפוכה של אמירת "כִּי טוֹב": פסיחה כזו קיימת פעמיים: בשורות 6-7-8 ובשורות החותמות את השיר: צריך לקרוא: ועוד מקדם הבל וקין – אדם לאדם זאב" – בשני טורים עוקבים, אך זו אינה בחירת השיר, הבוחר לחַלקו לשלושה טורים, בלתי מפוסקים:

וְעוֹד מִקֶּדֶם הֶבֶל
וְקַיִן אָדָם
לְאָדָם זְאֵב, וּמִיהוּ

כתיבה ממין זה מקנה מקום מרכזי ל"הבל" – כאילו נאמר: גם "כי טוב" הִנּוֹ מחשבת הבל! סיומה של השורה השלישית ב"מיהו", אשר פותח את שלושת הטורים האחרונים של השיר, מערערת שוב על אמיתוֹת.

דין דומה – לטורים החותמים:

[...] וּמִיהוּ
אָדָם, וּמִיהוּ
זְאֵב

לסיכום, כותרתו של השיר, האירוניה, אשר בה נכתב, הפסיחה, אשר בה עוצַב, הגיוון המתוכנן של שימוש בחריזה קלסית ומודרנית והיעדר מחושב של תחימת הכתוב – חוברים יחדיו כדי לערער על עצם האפשרות של קיום אידילי בין בני אדם ובין כל מיני החי בימים אלה ובימים האחרים.

שנתון "אלע" – תשס"ה כרך י'

3.4 **סְפוּם** / דן פגיס[47]

סוֹף סוֹף נָנִיחַ לַכְּזָבִים,
וְנְדַבֵּר גְּלוּיוֹת כְּאָדָם אֶל אָדָם:
קְרוֹבַי וְרַבּוֹתַי, הַזְּאֵבִים,
מַה לִּי וְלָכֶם, חוּץ מִקִּשְׁרֵי הַדָּם?

לפנינו מכתם, אשר, לכאורה, אין לו ולא כלום עם חזון אחרית הימים של ישעיהו, ובכל זאת, חלק ממילונו הפיוטי נסמך על חזון זה. זאב פותח את תיאור האידיליה בין החיות אצל ישעיהו ומצוי גם בשיר; אדם, המוזכר בשיר פעמיים, מופיע בנבואת ישעיה בגילאים שונים: כנער ("ונער קטן נהג בם", י"א, 6), כיונק ("ושעשע יונק על חר פתן", שם, 8) וכגָמוּל ("גמול ידו הָדָה", שם, שם). גם למילות חִבָּרוּת למיניהן – כ"קִשְׁרֵי-דָם", "קְרוֹבַי וְרַבּוֹתַי" ו"אָדָם אֶל אָדָם" – מקור בחזון, שחותר להידוק קשרים של חי ואדם, "שלא ירעו ולא ישחיתו" (שם, 9) עוד. גם שמו של השיר "סְפוּם", תואם במידת-מה את חזון הנביא, המתאר ימי-אחרית.

מסתבר, שזיקת השיר לתשתיתו אינה מתבטאת רק במישור המילוני-לשוני, אלא היא נוגעת ישירות גם בשאלת המחקר. לדידו, לא רק שלא תיתכן שלווה בין טורפים לנטרפים בממלכת החי, אלא אף בני-אדם, המכונים בשיר "זאבים" ("קְרוֹבַי וְרַבּוֹתַי, הַזְּאֵבִים"), לא יחיו בשלום אלה עם אלה – על אף קשרי הדם שביניהם. הביטוי "קִשְׁרֵי הַדָּם" בשירו של פגיס אינו מציין רק קשר משפחתי, תורשתי, אלא מכיל גם רמז למלחמות, אשר בהן נשפך דם, או לדָמים, במשמעות של כסף, מָעוֹת, המרחיקים בני אדם זה מזה.

שירו-מכתמו של פגיס מתייחס איפוא באירוניה סרקסטית לנבואת השלום האידילית, שהוא מכנה אותה "כְּזָבִים" ומציע להמירה במה שהוא סבור שהינו אמת – "נְדַבֵּר גְּלוּיוֹת", כלשונו[48]. ביטוי זה, אגב, חותר במכוון, לפי פירוש זה, להיפוך הסיפא של דברי ישעיהו, החותם בדימוי ריבוי ידיעת ה' ל"כמים לים מכסים". פגיס ממיר כיסוי אידילי – בגילוי פסימי.

---

47. מתוך: דן פגיס, **כל השירים**, תל אביב וירושלים, הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק, תשנ"ב, 1994, עמ' 273.
48. ואולי "כְּזָבִים" כמו כְּשָׁבִים=ריבוי של כבש. וייתכן, שניתן לשמוע מכאן "זאבים בעור כבש".

השיר "סִפּוּם", ראה אור לראשונה בספר "שירים אחרונים" ב-1987[49], שערך והביא לדפוס שמעון זנדבק, לאחר פטירתו של דן פגיס ב-1986 – שנים רבות לאחר מלחמת העולם השנייה ולאחר פרסום שירים, שהגיבו ישירות על מוראותיה[50]. אף-על-פי-כן ייתכן, שקובלנתו אינה מופנית לכל אדם, אלא דווקא למחוללי העוול האיום, שהתגלו כזאבים טורפים. ואם כך, יש בכך נחמה פורתא. דימוי אדם לזאב – מצוי, אגב, גם בשיריו המוקדמים של פגיס, כך למשל, בשיר, "מָשָׁל", שהתפרסם כבר ב-1959[51] ב"שעון הצל".

יַלְדֵי הָאֱלֹהִים, הַזְּאֵבִים –
אֵש אִישׁוֹנִים מַצִּית בָּהֶם עֵרֶב
בְּמְאוּרַת מָרוֹם, אֲדוֹן הַכְּאֵבִים,
אֲדוֹן הַפַּחַד וְשִׁנֵּי הַטָּרֶף.
סוֹגֵד הָיִיתִי לִקְדֻשַּׁת אֱלֹהַּ
לוּ אַף אֲנִי בְּהֵיכְלֵי הַחֶלֶב,
בְּזִבּוּל בָּשָׂר, עִם אַדִּירֵי הַלֹּעַ!
נְאוּם הַכֶּלֶב.

השיר כתוב מנקודת התצפית של כלב נחות-דרגה בהשוואה לזאב, בעל שיני טרף. האני-השר בדמותו של כלב אינו מתבייש להודות, שלוּ התמזל מזלו להימצא ב"מְאוּרַת מָרוֹם" – מקומו של הזאב, היה נוהג כמוהו.

הנאצים טורפי האדם, היו, לסברת האני-השר, בני אדם לכל דבר – כמפויט בשיר אחר של המשורר, "עֵדוּת" שמו: "[...] הֵם בְּהֶחְלֵט / הָיוּ בְּנֵי אָדָם: מַדִּים, מַגָּפַיִם. / אֵיךְ לְהַסְבִּיר. הֵם נִבְרְאוּ בְּצֶלֶם"[52].

מעין הדברים הללו נמצא גם אצל דב לנדאו, במסתו "השואה והקדמה בראי הספרות". הגרמנים לא היו, לדעתו, ברואים מסוג שונה: "צירוף מקרים גרם שדווקא הגרמנים הגיעו לשיאה של אותה התפתחות טכנית ורגשית, שהכשירה אותם לשמש מגשימים לזוועה

---

49. בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

50. כגון, "חוני" ("**כל השירים**", עמ' 74); "קרון חתום" (שם, עמ' 134); "כתוב בעפרון בקרון החתום" (שם, עמ' 135); "המסדר" (שם, עמ', 137); "טיוטת הסכם לשלומים" (שם, עמ' 140) – כולם מתוך "גלגול", שמהדורתו הראשונה הופיעה ב-1970 בהוצאת מסדה.

51. השיר מופיע ב"**כל השירים**" בעמ' 31. המהדורה הראשונה הופיעה בהוצאת ספרית פועלים ב-1959. הנוסחים של "**כל השירים**" נקבעו על סמך המבחר, שערך דן פגיס בספרו, "**שנים עשר פנים**" בסדרת "זוטא", הקיבוץ המאוחד, 1981.

52. שם, עמ' 137.

שנתון "*שלג*" – תשס"ה כרך י'

הגדולה שקיננה בלב עמי אירופה מאות שנים"[53]. פגיס ולנדאו שותפים לקביעה, שכל אדם עשוי, חלילה, לא רק להתעטף בעורו של זאב, אלא אף לנהוג כמותו.

לענייננו, בין נתכוון לאדם-זאב גרמני, בין – לאדם-זאב כלל-אנושי, בין כך ובין כך, זיקת "סְפוּם" לתשתיתה המקראית-הפוכה.

3.5 **בראשית אלהים ברא** / רינה בן שחר[54]

בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא
אֶת הָעוֹלָם
אַחַר כָּךְ הֶבֶל נֶעֱלַם
קַיִן הָיָה הָאִישׁ הָרַע
וְאַחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
נָסָה אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם
וְהַנָּבִיא מֹשֶׁה נָסַע
עִם עַמּוֹ מִמִּצְרַיִם
דֶּרֶךְ הַמִּדְבָּר לְאֶרֶץ כְּנָעַן.

בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא
כָּל זֶה כְּבָר אֵרַע.

בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
יִנָּהֲרוּ אֵלֵינוּ הַגּוֹיִים
לֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה
מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה.

בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא
בְּאַחֲרִית כָּךְ זֶה יֵאֵרַע.

וּמָה עִם הַה'וָה?
עִם קַיִן וְהֶבֶל
עִם מִלְחָמָה וְחֶרֶב
אֲנִי עוֹד מְחַכֶּה
אֲנִי עוֹד מְקַוֶּה.

רק שלושה מבין חמשת בתי השיר, האמצעיים, הקצרים – נוגעים לסוגיתנו, אף-כי לא באופן ישיר: נגיעתם היא באפיונם של ימי אחרית הימים, וכפי שהם מתוארים בשיר, הרי הם נסמכים על ישעיהו ב', 1-4 יותר מאשר על ישעיהו י"א, הנמצא במוקד המחקר. אולם ניתן לומר, שמן השיר עולה תשובת הכותבת גם בעניין השינוי המלא, אשר יתרחש בימים רחוקים על-פי ישעיהו י"א. מאחר שאינה מזכירה אף לא חיה אחת, יש להניח, שסבורה היא, שאחוות החיות שבישעיהו י"א – סמלית היא. ימי האחרית יתאפיינו בנהירת הגויים לארץ ישראל, בהעדר הצורך בלימוד תורת המלחמה ובהפיכת צִיּוֹן – למרכז רוחני לעולם

---

53. בתוך: אמונה בשואה, עיון במשמעות היהודית דתית של השואה, משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית.

54. מתוך **קו נטוי, 2, כתב עת לספרות ואמנות משותף למורים ולתלמידים במכללה האקדמית אורנים**, תשס"ב, 2002, עמ' 16. הכותבת היא מורה ללימודי לשון ומרכזת לימודי תקשורת במכללה.

שנתון "שאול" – תשס"ה כרך י'

כולו, כלשון הבית השלישי. בית זה כלוא בין שני בתים כפולי-טורים, שהראשון שבהם זהה: "בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא" – ביטוי המופיע גם בכותרת וגם בשורה הפותחת.

הבית, הקודם לבית השלישי, מתייחס לעבר ("כָּל זֶה כְּבָר אֵרַע"), ואילו הבא אחריו – לעתיד ("בְּאַחֲרִית כָּךְ זֶה יֵאֵרַע"). ונדמה, שעל שני אלה: עבר ועתיד – יודעת האני-השרה דברים ודאיים. "בְּאַחֲרִית כָּךְ זֶה יֵאֵרַע" הוא משפט חיווי, הַנָּחתם בנקודה, אולם מתמיהותיה וחרדותיה מן ההווה ומאופן תיאורה את העבר – נוכל ללמוד גם על קריאה אירונית של הבתים, המתארים את העתיד.

ממה היא חרדה?

הנה טורי "ההווה", הממחישים את ספקותיה:

וּמָה עִם הַהֹוֶה?
עִם קַיִן וְהֶבֶל
עִם מִלְחָמָה וְחֶרֶב
אֲנִי עוֹד מְחַכָּה
אֲנִי עוֹד מְקַוָּה.

ההווה מכיל אך ורק את קין ואת הבל בגרסתם המודרנית הנרחבת: "עִם מִלְחָמָה וְחֶרֶב".

לא עוד מלחמה בין אחים ביולוגיים בלבד, אלא מלחמת-עמים. ההווה מצוי בחשֵׂכה. קו האור היחיד המסתנן אליו הוא אורה של האני-השרה, המתכסה בלשון זכר: "אֲנִי עוֹד מְחַכֶּה, אֲנִי עוֹד מְקַוֶּה", המזכיר את נוסח הרמב"ם בַּעִקָּר השנים עשר, מתוך שלושה עשר העיקרים שלו[55].

העבר, על-פי התיאור בשיר זה, אינו טוב מההווה. מיד אחרי הבריאה, שאין השיר מציין לגביה כל הערכה שהיא, לא חיובית, גם לא שלילית, אלא מסתפק בקביעת עובדה ("בָּרָא אֶת הָעוֹלָם") – מוזכרת היעלמות הבל בידי קין, "הָאִישׁ הָרַע". אחריה – פרשת העקדה, שמכוח חיבורה לקין ולהבל, אף היא נתפסת כרָעה, ולפי קריאה חתרנית זו אף פעולתו של משה אינה נתפסת כחיובית. מכל מה שמתואר במקרא בחר השיר בשלושה ציוני מקום, שאף לא אחד מהם מחמיא לעם ישראל: מצרים – שם נרדף לשעבוד; מִדְבָּר – מלווה באסוציאציות של קובלנות, מלחמות, חטאים ועונשים, וכנען – קשור לכיבוש, לעבודה זרה ול"איש הישר בעיניו יעשה". יוצא אפוא, שאם העבר קשה וההווה קשה יותר, צריך אולי לקרוא את הבית השלישי ואת הטור החותם את הבית הרביעי כמשפטי תמיהה:

---

55. ראה להלן עיון בשירו של אברהם חלפי בסעיף 6.3.
שנתון *"אלע"* – תשס"ה כרך י'

בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
יִנָּהֲרוּ אֵלֵינוּ הגּוֹיִים ?!
לֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה ?!
מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה ?!

בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא ?!
בְּאַחֲרִית כָּךְ זֶה יֵאֵרַע ?!

אפשר. ואולם תקוות השיר – "אֲנִי עוֹד מְחַכֶּה / אֲנִי עוֹד מְקַוֶּה", והעובדה, שהטור אינו מפוסק כמשפט תמיהה, אלא כמשפט חיווי – מאפשרת קריאה הפוכה, חיובית מיסודה.[56]

בין כך ובין כך, ודאי, ששלוות ימי אחרית הימים מתייחסת לבני אדם בלבד, ולא לטבע החי. רינה בן שחר מצטרפת אפוא לחבריה הסמלניים.

3.6 **בִּלְעָדַי** / אברהם חלפי

אַצְדִּיעַ לַיּוֹם שֶׁיָּבוֹא
אַחֲרַי
וַאֲנִי כְּבָר אֶהְיֶה מֵעֵבֶר לַשֶּׁמֶשׁ.
אִם זֶה רְצוֹנְךָ –
יְהִי בִּלְעָדַי.

תַּעֲבֹר עַל פָּנַי אַחֲרִית-הַיָּמִים
הֲפוּכַת חַרְבוֹתֶיהָ
בְּשֶׁבֶת עֲדָרֵי זְאֵבִים וּכְבָשִׂים
אֶל כֵּרָה תַּחַת שֶׁמֶשׁ.

אַצְדִּיעַ לַיּוֹם שֶׁיָּבוֹא
אַחֲרַי
וְלוּ בְּקָרוֹב בְּיָמַי.

הבית האמצעי, הכלוא בין שני בתים, ששניים מטוריהם מהווים מסגרת תוחמת לו (אַצְדִּיעַ לַיּוֹם שֶׁיָּבוֹא / אַחֲרַי"), מתייחס ישירות לישעיהו י"א, 6-9 – במיוחד שני הטורים האחרונים ("בְּשֶׁבֶת עֲדָרֵי זְאֵבִים וּכְבָשִׂים / אֶל כֵּרָה תַּחַת שֶׁמֶשׁ). זאבים וכבשים – טורפים ונטרפים

56. השווה לעניין משמעות ההווה בפרט וזמני עבר-הווה-עתיד בכלל, השזורים בסוגיית "יגר זאב עם כבש", את המובאה הבאה – פרי יהגותו של א. א. גדעון, מגיבורי **"קופסה שחורה"** לעמוס עוז (תל אביב, ספריה לעם, עם עובד, תשנ"ד, 1994, עמ' 116): "[...] כאשר יתחדשו הימים כקדם ותכון מלכות-שמים יעמוד הכל מלכת. היקום ייעצר. [...] ישתחרר זמן הווה אנסופי. [...] וגר זאב עם כבש – לא בשביתת-נשק זמנית אלא אחת ולתמיד: אותו זאב. אותו כבש. בלי אוושה ובלי משב רוח".

שנתון "שאל" – תשס"ה כרך י'

בעבָרם – יושבים יחדיו לסעודת צהרים, אולם מן הסעודה הזאת נעדרים בני אדם. ומדוע אינם שותפים לסעודה, שעל-פי חזונו של נביא האחרית צריכה להיות צמחונית (״ואריה – כבקר יאכל תבן״, י״א, 7)? אולי מפני שהם משמשים כ״מנות המרכזיות״ שלה – כנרמז ברישא של הבית:

עֲבֹר עַל פָּנַי אַחֲרִית-הַיָּמִים
הֲפוּכַת חַרְבוֹתֶיהָ

הצירוף ״הֲפוּכַת חַרְבוֹתֶיהָ״ רומז (מעבר לרמיזה, המהפכת את ישעיהו ב׳, 4: ״וכתתו חרבותם לאתים״) – להרוגי-חרב, למלחמה עקובה מדם, שלא הותירה שריד ופליט חי. הרוגי המלחמה משמשים טרף לעדרי זאבים וכבשים, היושבים אל כֵּרָה תחת שמש. זאבים וכבשים מתפרשים, על-פי קריאה זו, כדוגמאות לטורפים ונטרפים מעולם החי.

האם זוהי כוונת השיר? הבמכוון ביקש האני-השר לקעקע נבואה אופטימית מאין כמוה?

דומה, שהאני-השר חותר להיפוכם של דברים, שאם לא כן מדוע הוא מצדיע ליום שיבוא אחרי מותו (״וַאֲנִי כְּבָר אֶהֱיֶה מֵעֵבֶר לַשָּׁמָשׁ״)? בכפיפות ובכניעה פונה השר לאלוקיו ומקבל בכל מקרה את הדין (״אִם זֶה רְצוֹנֶךָ - יְהִי בְּלָעֲדַי״), גם אם אחרית הימים תתבצע ממש בסמוך למותו הפרטי (״וְלוּ בְּקָרוֹב בְּיָמַי״).

אבל אם זהו הפירוש הנכון לשיר, אין הזאבים והכבשים שָׁבוּ חיות, אלא בני אדם, שבאחרית הימים, אחרי כל המלחמות שבעולם, יֵשבו יחדיו לסעודה ״תַּחַת שָׁמָשׁ״.

השיר אינו אירוני, גם לא פסימי. הוא רווי תקווה, העושָׂה שימוש חיובי כל-כך בביטוי ״תַּחַת שָׁמָשׁ״, המשמש את בעל קוהלת – לתכלית הפוכה. חלפי ממיר את ״אין חדש תחת השמש״[57] ב״יש חדש תחת השמש״, נוסח ישעיהו, ומֵצֵר, אמנם מתוך קבלת הדין, רק על אי נטילת חלק בכך.

דרכו של שיר לירי[58], כשיר זה, שהוא דחוס, ואעפ״י שמידותיו קטנות, הוא מכיל דברים הרבה. כדי להגיע למיצוי חוויתו – חייב הקורא הנאמן לגעת מקרוב בכל אחת ממילותיו. במקרה זה למילה ״אַצְדִּיעַ״ – יש מעמד-על. ההצדעה הכפולה ל״יום שיבוא״ (בבית הראשון ובבית האחרון), המזכירה את העיקר השנים עשר של הרמב״ם (״אני מאמין באמונה שלמה

57. במקומות הרבה במגילת קהלת, כגון א,3, 9, 14 ועוד.

58. שבין שאר אפיוניו ניתן להצביע על היותו אמוציונלי, סובייקטיבי, קצר, הופך חוויה רגעית – לאוניברסלית, ובעיקר – תמונתי. ראה בהרחבה לעניין זה אצל דב לנדאו, **עידונה של שאגה, פרקים ביסודות השירה הלירית**, תל אביב, פפירוס, תש״ן, ובעיקר – פרקים ב׳ ו-ג׳.

שנתון *"שאג"* – תשס״ה כרך י׳

בביאת המשיח [...] בכל יום שיבוא") – מכריעה את הכף לטובת הפירוש השני, הקובע עמדה גם בסוגית המחקר. זאבים וכבשים הם כינויים לבני אדם, הנוהגים, עד ימות אחרית הימים, ולא עד בכלל, כחיות.

"שכֻּנו" של השיר "בלעדי"[59] – נטול שם, ובמקומו שלוש כוכביות – מאשר את הפירוש השני. אצטט מתוכו טורים רלבנטיים בלבד: "אֲנִי מְחַכֶּה לְבוֹאוֹ שֶׁל / מַבְיא אֶת שְׁעַת הַזָּהָב. / [...] הוֹ מֶלֶךְ אָסוּר בְּמְלוּכָה. / אֲנִי מְחַכֶּה לוֹ / אֲנִי מְחַכֶּה."

שני השירים הללו קשורים זה לזה גם בזיקתם לעיקרי הרמב"ם, בעיקר לעיקר השנים עשר שנזכר לעיל. "עם כל זה, אחכה לו בכל יום שיבוא" – מצהיר הרמב"ם, וחלפי חוזר בשיר על הביטוי "אני מחכה" שלוש פעמים.

חיזוק נוסף לפרשנות אופטימית זו מצוי בשיר "וְהֵם"[60] שלהלן:

הֵם
בָּאִים בַּחֲלוֹמִי –
מְבַשְּׂרֵי הַיָּמִים.
וַאֲנִי שׁוֹאֲלָם
מָתַי קֵץ הַיָּמִים הָרָעִים.
וְהֵם –
תְּשׁוּבָתָם חֲרֻבוֹת מִתְהַפְּכוֹת.
וַאֲנִי שׁוֹאֵל מָתַי יְכַתְּתוּ –
וְהֵם

האני-השר אינו מצליח להוציא תשובה חיובית,המלווה בתאריך-יעד לשאלתו: "מָתַי קֵץ הַיָּמִים הָרָעִים", או בנוסחה האחר: "מָתַי יְכַתְּתוּ". תשובת "מְבַשְּׂרֵי הַיָּמִים" (דוגמת הנביא ישעיהו – מושא המחקר?) מדומה לחרבות מתהפכות, היינו אין תשובתם מתהפכת, פעם – לחיוב, ופעם – לשלילה, כמתבקש מהשורש הפ"ך, אלא רומזת להיעדרו של תאריך היעד – בגינה של "חרב מתהפכת", מחרחרת ריב וזורעת מלחמה.

בשיר קצר זה, בן תשעה טורים בסך הכל, מופיעה המילה "הם" שלוש פעמים ביחידות בראשי טורים – כדי לציין את כוחם הכובש, העצום, הרב של מבשרי-הרע מול כוחו הדל של האני-השר, הנכסף להתגשמות חזון הנביא.

---

59. חלפי, עמ' 145.
60. **שם**, עמ' 236.

השיר, הפותח ומסיים ב"והם", אינו נחתם. חלפי לא שם בסופו נקודה, אולי כדי לומר, שעל אף העדר התשובה, ועל אף הרוח הפסימית, הנושבת מבין השורות הכתובות, הוא יוסיף לשאול ולתבוע, עד שיקבל תשובה ראויה. יעידו השירים לעיל, ובמיוחד – הטורים שהוזכרו שם: "אֲנִי מְחַכֶּה לְבוֹאוֹ שֶׁל / מֵבִיא אֶת שְׁעַת הַזָּהָב".

לסיכום, חלפי נאמן למורשת ישעיהו, ו"פירושו" לתיאור החיות – סמלי, כקודמיו במחקר זה.

3.7. "**תחת הגפן והתאנה**" / חגי דגן

הקטע, שאדון בו לצורכי השוואה, לקוח מתוך "המיתולוגיה היהודית", שיצאה בסדרה "מיתוסים" (תל-אביב, תשס"ג), ומטרתה – להעניק לקורא הישראלי מבט חדש על מקורותיו התרבותיים. בסדרה זו ראו אור מיתולוגיות של עמים אחדים – כמיתולוגיה היוונית, היפנית, הסינית, האינדיאנית של מרכז אמריקה, ההודית, האירית, הספרדית, ואפילו הפינית. מסַפר המיתולוגיה היהודית מניח, שבתוך העושר העצום, הגנוז בטקסטים היהודיים לסוגיהם, מצויים חומרים מיתיים רבים. יתר על כן, שמו (של הספר) מעיד עליו, שהיהדות היא, לדעתו, מיתולוגיה. זוהי, מובן מאליו, הנחה, שרבים ידחו על הסף. קויפמן, למשל, קובע, שאין מיתוס בישראל, אין סיפור על התהוות האל מן החומר, ולא על הולדת אֵל– מאֵל. מן המקרא נעדרו כל המוטיבים המובהקים של המיתוס האלילי. אין סיפור על דורות אלים, על חילופי שלטון אלוהי. אין גם רמז לשלטון גורל באלהים[61]. אין זו תוצאה מִטָּבַע העמים השֵמיים, כדברי רנן[62], גם לא ביטוי לדרגה דתית פרימיטיבית, שלא הגיעה עוד לדרגת המיתוס, כפרי אמונה מדברית באל בודד[63], וכן אין לראות את העדר היסוד המיתולוגי כפרי תפיסה שמית כללית של האלוהות כמלך[64], אלא פרי אינטואיציה ראשונית מיוחדת במינה, תופעה יחידה ומיוחדת בעולם, שאין דומה לה. אף-על-פי-כן, רסיסי "דמיונות מיתולוגיים", כפי שאלה מכונים על-ידי קויפמן[65], ישנם ב"אגדות בראשית", כניסוחו, אם כי אף הם אינם מיתוס אמיתי, היכול להיברא גם מתוך המתח שבין הטוב והרע, האלוהי והדמוני. ב"אגדות בראשית" המקראיות אין מתח כזה: אין דמונים. הנחש

---

61. **תולדות האמונה א'**, עמ' 419-420.
62. **שם**, עמ' 420.
63. כסברת מאייר, אצל קויפמן, **שם**, עמ' 420-421.
64. קויפמן מפנה לדוברים אחדים של שיטה זו. ראה **שם**, עמ' 421, הערה 3.
65. **שם** עמ' 439.

שנתון "*אלע*" – תשס"ה כרך י'

הוא עדיין רק חיה בין "חיות השדה", וגם רע איננו, אלא "ערום". האיבה שבינו ובין האדם היא פרי קללת ה'. כל הרע הפיזי, המתבאר בפרקים אלה, אינו גזרת גורל, גם לא פעולה דֵמונית, אלא מעשה ה'. ה', השת איבה בין האדם ובין החיה הרעה, הוא המביא חבלי לידה, הוא המקלל את האדמה, והוא הגוזר גזרת-מוות על האדם. סוף דבר: המונותאיסמוס טבוע בתוך-תוכן של האגדות הללו[66].

קויפמן נדרש לסוגיה זו כבר לפני פרסום "תולדות האמונה הישראלית". אף שם הוא טוען, שאין למקרא ולמיתולוגיה ולא כלום, להוציא כמה סיפורים וקטעי סיפורים, "שיש בהם מַטבע מיתולוגי"[67], שברים של אגדה מיתולוגית ומוטיבים מיתולוגיים מעטים. "האמונה המקראית היא לפי מהותה לא מיתולוגית. המיתוס הוא בה הרוס ומנוצח, ויש ממנו רק שברים ושרידים"[68].

גם קאסוטו מצטרף לקביעה זו. הוא סבור, שהייתה קיימת, למשל, מסורת שירית על מעשה גן-עדן, כשם שהייתה מסורת כזו על מעשה בראשית. שתי המסורות הללו היו שונות באופיין: מסורת בראשית, שאופיה יותר מופשט, עברה דרך חוג "בעלי החכמה", ואילו מסורת גן-עדן, העממית יותר לפי אופיה, עברה דרך חוגי העם הרחבים. התורה לא התעלמה מהן, אולם צירפתן וזיקקתן, כדי להתאימה לשיטתה ולהשקפותיה, "ונתנה לכל הסיפור – צורה חדשה משלה"[69].

גם הלל ברזל שותף להנחה זו. הוא מזכירה אגב הארתה של הפרשנות הסטרוקטורליסטית על-פי שיטת לוי-שטראוס[70]: סוגת כתבי הקודש היא סוגה, הסמוכה במידה רבה על שולחן המיתוס. אמנם, מצד אחד, כתבי הקודש נסמכים על קורות ימים ראשונים, קוסמוגניה (=בריאת העולם) ותאוגניה (=נוהגו של האל בעולם), אבל רבדים מיתולוגיים נקשרים בהוויות של ראשית הזמנים. סימנם הוא ביטול הספֵרות, ביטול הגבולות הנבדלים בין מלכות האלוקים למלכות האדם ושינוי ממדי המציאות המקובלים. המטמורפוזיס הוא השליט, וכן גם ביטויי נס ופלא.

---

66. **שם**, עמ' 440.
67. קויפמן, **מכבשונה של היצירה המקראית**, תל אביב, דביר, תשכ"ו, עמ' 141. רובם בבראשית א'-י"א, וכן גם בישעיהו י"ד, 12-13; כ"ז, 1; נ"א, 9; תהילים ע"ד, 13-14; פ"ט, 11, איוב ט', 13; כ"ו, 12-13 ויחזקאל כ"ח, 11-19.
68. **שם**, עמ' 142.
69. משה דוד קאסוטו, **מאדם עד נח**, ירושלים, מאגנס, תשי"ג, עמ' 45. הוכחותיו – בעמ' 46-53. ראה גם בערך "אדם", אשר נכתב על-ידו ב**אנציקלופדיה מקראית, א'**, ירושלים, מוסד ביאליק, הדפסה חמישית, תשל"ג, עמ' 107.
70. בספרו, **דרכים בפרשנות החדשה**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, עמ' 189.

הלל ברזל שותף לדעתו של קויפמן לעניין העדר מיתוס במקרא – מחד גיסא, ולחדירתם של רסיסי-מיתוס – מאידך גיסא[71].

מיותר להביא את עמדתה של הפרשנות היהודית הקלסית והנאו-קלאסית בסוגיה זו. ודאי, שהגדרת פרקי מקרא כמיתוסים – אינה באה בחשבון, ואף נחשבת לחטא.

חגי דגן אינו מגדיר עצמו כחוקר המיתולוגיה היהודית, אלא כמסַפרה. הוא מודע לכך, שהתייחסותו של היהודי הישראלי המודרני אל מכלול התכנים הקרוי "יהדות" היא בהכרח מורכבת, כי מכלול זה כולל רכיבים רבים, שאינם מתיישבים באופן הרמוני עם עולם מושגים ליברלי, שוויוני או הומניסטי. יחס מורכב זה אף מתחדד, כאשר הדברים אמורים בחומרים המיתיים, שמאכלסים, לדעתו, מכלול זה, אולם הוא מתעצם כפליים, כאשר מעמדו של אותו יהודי מודרני אינו מעמד של מאזין, אלא של מסַפר. יחסו של מסַפר לְעולם אינו פסיבי. הסיפור מתחייה על-ידי סיפורו מחדש. "מצב המסַפר", כפי שמסביר דגן, "מורכב ממצבו של החוקר, שהרי התייחסות מחקרית אפשרית גם למי שאינו רואה את עצמו חלק מן הרצף הזה; היא אפשרית גם למי שרק מבקש לסכם את הדברים, כפי שביקשו לעשות אנשי 'חכמת ישראל' בגרמניה במאה התשע-עשרה. אבל התייחסות סיפורית מניחה מראש סוג מסוים של תחושת שייכות; [...] מי שבא לספר את הסיפור – חייב לראות עצמו באופן כלשהו, כאילו הוא עדיין יושב ליד מדורת השבט, שלאורה נמסר הסיפור"[72].

צריך להתייחס אפוא לקטע "תחת הגפן והתאנה" – כאל סיפורו המיתולוגי של המסַפר המסוים, חגי דגן, ולא בהכרח כאל סיפור יהודי. דגן מסכים לכך: הוא מעיד על עצמו, ש"לא הקפיד למצוא את הסיפור הנאמן או הייצוגי ביותר, את המסורת הרווחת או הנפוצה יותר", כשם שלא התעקש על מקורות מדעיים מוסמכים. "אני שמרתי על הבררנות, אבל לא דבקתי בדקדקנות[73]". ולעניין הגדרת הסיפור היהודי – כסיפור מיתי, סבור דגן, שהוא הולך בעקבות מוריו: יהודה ליבס ומשה אידל, התופסים את המיתוס במובן של סיפור מעצב, סיפור משפיע לאורך זמן, ולא בעקבות קויפמן, המוזכר לעיל, "שניסה להבדיל בין מיתוס לבין מונותאיזם, או גרשום שלום, שניסה להבדיל בין מיתוס יהודי (קבלי בדרך-כלל) לבין אנטי-מיתוס רבני ופילוסופי"[74].

על-אף-כל-זאת דווקא בקטע הנדון – אין קריאתו חתרנית, אף כי אולי הֶחשיבה ככזו.

---

71. **שם**, וראה הדגמותיו בעמ' 189-196.
72. מתוך: אחרית דבר, **המיתולוגיה היהודית**, מיתוסים, סדרה בעריכת דן דאור, תל אביב, מפה, תשס"ג, 2003, עמ' 364-365.
73. **שם**, עמ' 365.
74. **שם**, עמ' 370.

שנתון *"אלף"* – תשס"ה כרך י'

להלן ציטוט החלק הרלבנטי לסוגייתנו:

"אבל היו גם אחרים, מעטים – בן סירא ושמואל והרמב"ם – אלה שידעו שאין גאולה אלא שלום ושלווה אנושיים, ארציים, לכל היותר בתוספת חיי אינטלקט פעילים; אלה שהבינו שהעולם יישאר עולם, ובני אדם יישארו בני אדם, והזמן יתמיד במהלכו אבל אולי לאט יותר וברוגַע, ושהדבר הטוב ביותר שיכול לקרות הוא, שבני האדם לא ישעבדו זה את זה והאומות יחיו בשלום זו לצד זו, ולעת ערב יישבו האנשים על המרפסת, תחת הגפן התאנה והרימון, ישתו תה ויתמכרו למגעה המלטף של רוח מערבית קלה. לא אליהו, לא עשרת השבטים, לא יום ה' הגדול והנורא, לא התמזגות עם האלוהות. רק מעט שלווה"[75].

דגן בחר בפרשנות הסמלנית, שמייצגה הראשי הוא הרמב"ם. אין הוא נכנס לדקויות, שהעסיקו את הפרשנים הקלסיים, כגון היכן בדיוק יתרחש הנס:, בהר הבית, בירושלים רבתי, בכל גבולות ארץ ישראל, או בעולם כולו. בלשון קלילה, מובנת לכל נפש, עד כדי חילונה, מצייר דגן תמונת שלווה: "יישבו על המרפסת, תחת הגפן והתאנה והרימון, ישתו תה (ולדידו, כל משקה חלופי בא בחשבון; כך עולה מנימת הדברים...) ויתמכרו למגעה המלטף של רוח מערבית קלה".

הרוח המערבית משמשת את דגן לצורך כפול: הן לתיאור שלווה ממשית, ראליסטית, ואולי גם כניגוד לרוח אלוקית, או רוח מיתולוגית (והרי הוא אינו מבחין ביניהן) – כתפיסתו של נמען הספר, "יהודי ישראלי מודרני". לכן דווקא "מערבית" – היפוכה של "רוח מזרחית", במובן של רוח, המייצגת אמונה יהודית, שמקורה – במזרח, בכנען.

דגן הרחיב את גבולות הביטוי: "תחת גפנו תחת תאנתו" – על-ידי הוספת פרי משבעת המינים (רימון), אך אלה אינם מתייחדים כחלק משבעת מיני הארץ, אלא משמשים כתפאורה ל"קצת שלווה".

הנהייה ל"קצת שלווה" מלמדת על היעדרה "כאן ובימים האחרים", כלשון עמיחי, ואולי בה נגַלה קריאה חתרנית, מתנגחת.

הקישור הישיר לישעיהו י"א מצוי במלים: "לא התמזגות עם האלוהות", המקבילות ל"כי מלאה הארץ דעה את ה', כמים לים מכסים", אולם התקשרויותיו העקיפות לחזון הנביא מרובות יותר.

---

75. **שם**, עמ' 355.

דגן מצרף לכל פרק "ביבליוגרפיה חלקית", שכשמה – כן היא. אופן הרישום חלקי מאוד. הוא אינו מוגש כמקובל באקדמיה, אלא נרשם ברצף, בזה אחר זה, וללא פרטים ביבליוגרפיים הכרחיים, עם זאת, היא עשירה למדיי בפרק "גאולה", אשר ממנו נלקח הקטע הנדון, ובתוכה – חלק נכבד מהפרשנות הסמלנית לפרקי המלך המשיח.

כמה מפתיע, שלמרות העובדה, שדגן מהלך בנתיבים זרים לקלסיקה היהודית, פרשנותו ב"תחת הגפן והתאנה" נסמכת על מורשתה.

לסיכום:

בין פרשני המקרא הראליסטיים ניתן להבחין בארבעה כיווני-אב:

א) יש הסבורים, שטבע החיות ישתנה בעולם כולו;

ב) אחרים סבורים, שטבען ישתנה בארץ ישראל בלבד, או לַחֲלוּפִין, בהר הבית בלבד.

ג) יש המבחינים בין שני שלבים: תחילה ייעשה השינוי בארץ ישראל, ולאחריו – בעולם. אלה ואלה מסכימים, שהתיאור איננו אוטופי, אלא מציאותי.

ד) כיוון אחר הוא של הסבורים, שהחזון מצייר אוטופיה משיחית מוחלטת, נטולת קונפליקט בכל הווית הקיום. פרשני המקרא הסמלניים מניחים, שהאידיליה שבין החיות איננה אלא משל לאידיליה עתידית בין ישראל ובין רשעי הגויים.

עמדות מקוטבות מעין אלה מאפיינות גם את פרשנות תמונת אחרית הימים בספרות הבתר-מקראית.

בשירי המשוררים בני תקופתנו, בני המאה החולפת והמאה העכשווית: יהודה עמיחי, אורלי כתריאלי-אדלר, דן פגיס, רינה בן-שחר ואברהם חלפי – מסמלות החיות (ובעיקר – זאבים) – משל לבני אדם. ברוב השירים נחשף יחס אירוני, כואב או לועג לחזון האחרית. רק אברהם חלפי מצדיע לו, גם אם יתקיים, כשהוא עצמו יחלוף מן העולם. רינה בן שחר מצטרפת אליו בקול ענות חלושה.

גם דגן בחר בפרשנות הסמלית. בלשון קלילה, מובנת, עכשווית (עד כדי חילון), מצייר הוא תמונה, המסמנת שלווה אנושית.

הכתבים העתיקים מתפרשים אפוא לשני פנים. לא כן הכתבים בני זמננו.

ירמיהו מלחי

הצעות לפתרון בעיות בלשון ובנוסח התלמוד במסכת מכות בעקבות בדיקת נוסח פירושו של רש"י

מבוא

מן המפורסמות הוא, שנוסח פירושו של רש"י לתלמוד מחייב מחקר יסודי ומקיף, ועדיין לא נמצא לו גואל. כל לומד וכל מעיין יודע, כי בפירוש רש"י לתלמוד מרובים מאד השינויים והחילופים בין נוסח הפירוש שבדפוסים המצויים לבין נוסחי-הפירוש שבכתבי-היד ובדפוסים הראשונים, ר"ל בין הנוסח המצוי במובאות של דברי רש"י שבתוספות ובספרי הראשונים לבין הנוסח המצוי בספרי הלקט – כמו "עין יעקב" ו"רש"י – רי"ף".

קיימים שני סוגי שינויים:

א) יש שינויים וחילופים, שמקורם בתקופה הארוכה, שחלפה בין לידתו ויצירתו של הפירוש וקבלתו בציבור הלומדים כפירוש המוסמך לתלמוד (המאות ה-11 וה-12) – לבין הזמן, שבו נקבע בדפוסי התלמוד הראשונים – לצד הטקסט של התלמוד, בנוסח קבוע, פחות או יותר (סוף המאה ה-15 ותחילת המאה ה-16). בתקופה זו של 400 שנה בערך הועתק הפירוש בכתיבת-יד במקומות שונים ובזמנים שונים, ואין ספק, כי במהלך העתקות אלו בתקופה כה ארוכה – חלו בפירוש שינויים וחילופים רבים. חילופים ושינויים אלו הם אופייניים לכל חיבור, שהועבר אלינו מימי הביניים והועתק במשך דורות רבים. ניתן לכנות שינויים כאלה "שינויים של העתקה".

ב) יש שינויים וחילופים מסוג אחר, שאין לייחסם למעתיקי הספרים, אלא דווקא לחכמים ולתלמידיהם בתקופה הסמוכה לחיבור הפירוש. אלה הם תיקונים ו"מהדורות" שונות של הפירוש, שיצאו מידי רש"י עצמו ותלמידיו, שהיו שותפים עמו ביצירה הגדולה הזאת. כמו-כן ישנן הוספות, השמטות ו"תיקונים" של חכמי הדורות הסמוכים, שהרשו לעצמם

***תארנים**: לשון ונוסח בתלמוד, עדי נוסח ברש"י.*

שנתון "*אשל*" – תשס"ה כרך י'

להכניס שינויים כאלה בפירוש – על-מנת לעשותו ברור יותר ומתוקן יותר לתועלת הלומדים.[1]

על-מנת לתאר, ולו גם תיאור חלקי, את הגלגולים ההיסטוריים וההתפתחויות, שעברו על פירוש רש״י מאז תחילת יצירתו ועד שנקבע בדפוסים הראשונים בנוסח קבוע, פחות או יותר – יש צורך בעבודת מחקר יסודית. במהלכה מן הראוי לרשום בדקדקנות את כל שינויי-הנוסח והחילופים בין נוסח פירוש רש״י שבדפוסים לבין הנוסח בכתבי-היד ובמקורות האחרים; בסיום יש לנסות ולתאר – עד כמה שהדבר אפשרי – את תולדות הנוסח מן הימים הראשונים ועד ימינו.

א. עדי הנוסח לפירוש רש״י

כהמשך לעבודת המחקר, שנעשתה על נוסח פירוש רש״י למסכת ברכות[2] – התחלנו בבדיקה כזאת על נוסח פירוש רש״י למסכת מכות.[3] כנוסח הבסיס לצורך הבדיקה – נבחר נוסח הדפוסים המצויים כיום (דפוסי צילום מדפוס וילנא 1884-1886). נוסח זה מבוסס על נוסח דפוס ונציה הראשון, שהדפיס דניאל בומברג בוונציה (ר״פ-רפ״ג, 1520-1523).

---

1. על הבעיות העיקריות במחקר נוסח פירוש רש״י לתלמוד ועל הסוגים השונים של השינויים והחילופים – ראה י. מלחי, **פירוש רש״י למסכת ברכות – הנוסח שבידינו ונוסחאות אחרות**, חיבור לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשמ״ג. י. מלחי, ״נוסח אחר״ של פירוש רש״י למסכת ברכות, **עלי ספר, י״ב** (תשמ״ו), עמ׳ 63-82. ד״י פוגל, **פירוש רש״י למסכת בבא מציעא**, חיבור לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ״א. א. ארנד, **פירוש רש״י למסכת מגילה**, חיבור לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ״ד.

   על החשיבות של מחקר נוסח פירוש רש״י לתלמוד ועל המתודולוגיה הדרושה למחקר כזה – ראה ש״י פרידמן, פירוש רש״י לתלמוד – הגהות ומהדורות, בתוך: **ספר רש״י – עיונים ביצירתו** (ערך: צ״א שטיינפלד) אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ״ג, עמ׳ 147-175.

   דברים חשובים ועקרוניים בעניין ״תורת הנוסח״ בכלל ודרכי חקירתו – ראה ש״ז הבלין, ״רשימת כתבי היד של פירוש רש״י לתלמוד״, **מפעל רש״י**, המכון לחקר ההלכה הבתר-תלמודית, אוניברסיטת בר-אילן (רמת גן, תשמ״ח), במבוא עמ׳ ג׳- י׳. בהערה 1 שם (עמ׳ ג׳) – מצויה רשימה ביבליוגרפית, הכוללת חלק מן הספרות המדעית, העוסקת בנושא זה של ״תורת הנוסח״ ודרכי חקירתו.

2. ראה לעיל הערה 1.

3. פירוש רש״י למסכת מכות שבדפוסים המצויים אינו כולל את כל המסכת ומגיע רק עד ראש דף י״ט ע״ב ד״ה ה״ג והיכן מוזהר. מכאן ואילך – עד סוף המסכת (דף כ״ד ע״א), הוא פירושו של חתנו, ר׳ יהודה בר׳ נתן (=ריב״ן). במעבר בין פירוש רש״י לפירוש ריב״ן – נכתבה ההערה הבאה בדפוס ונציה הראשון (ר״פ-רפ״ג, 1520-1523) ובדפוסים הבאים עד ימינו: ״רבינו-גופו – טהור, ויצאה נשמתו בטהרה – לא פירש יותר. מכאן ואילך – לשון תלמידו ר׳ יהודה בר׳ נתן״. מלשון זה נראה, שהכותב בא להשמיענו, שרש״י נפטר באמצע פירוש מסכת מכות, ועבודתו נפסקה במילה ״טהור״ (המשפט האחרון בפירוש רש״י הוא: ״הא רחץ – טהור, דטבל ועלה – אוכל במעשר״). אין אימות לידיעה זו ממקורות אחרים. בכתב-יד פרמה, המכיל את פירושו של רש״י למסכת מכות (ראה תיאורו להלן בהמשך המאמר), הסתפק הכותב בהודעה סתמית: ״עד כאן – דברי הרב. מכאן ואילך – דברי התלמיד״.

שנתון *״אש״* – תשס"ה כרך י'

לנוסח זה יש להשוות את הנוסח בעדי הנוסח הבאים:

1. כתב-יד, הנמצא בספריה הפלטינית בפרמה ומספרו 3155. זהו כת"י הכתוב בכתיבה ספרדית – כנראה, מתחילת המאה ה-14 (עפ"י הערכותיהם של מומחי המכון לתצלומי כתבי יד שעל-ידי בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים). הוא מכיל את פירוש רש"י או המיוחס לרש"י לכמה מסכתות (שבועות והוריות), וביניהן – למסכת מכות עד דף י"ט ע"א. מכאן ואילך עד סוף המסכת – בא פירושו של הריב"ן (= ר' יהודה בר' נתן, חתנו ותלמידו של רש"י) אחר כותרת הפתיחה: "עד כאן – דברי הרב; מכאן ואילך – דברי התלמיד". את השינויים בנוסח פירוש רש"י בין הנוסח שבדפוסים לבין הנוסח שבכתב-יד זה – רשם הרב נתן גשטטנר בספרו "נתן פריו" על מסכת מכות,[4] אך בכמה מקומות לא דק, ויש למלא אחריו.

2. נוסח פירוש רש"י שבספר "עין יעקב" דפוס ראשון (רע"ו-רפ"ב, 1516-1522) – על קטעי האגדה במסכת ברכות. ר' יעקב ו' חביב, מחכמי דור הגירוש בספרד שהתיישב בסלוניקי, החל לחבר ספר לקט זה, והוא הושלם בידי בנו, ר' לוי ן' חביב.[5]

כאן המקום להעיר, כי לחקר הנוסח של פירוש רש"י – עלינו להשתמש אך ורק ב"עין יעקב" דפוס ראשון. בדפוסים הבאים "הותאם" נוסח דברי רש"י (וגם במקרים רבים, נוסח התלמוד עצמו) לנוסח הדפוסים.

3. נוסח פירוש רש"י שבלקט "רש"י – רי"ף".[6]

4. נוסח כמה מדיבורי רש"י, המובאים בספרי הראשונים, ובמיוחד – בשלושת קובצי התוספות שבידינו למסכת מכות:

   א. תוספות שבדפוסים.

   ב. קובץ תוספות, הנקרא "תוספות ישנים למסכת מכות", שיצא לאור על-ידי מו"ל אלמוני, ומקורו – בשני כתבי יד: הראשון, השלם יותר, הוא כת"י אוקספורד,

---

4. הרב נתן גשטטנר, **חידושים וביאורים על מסכת מכות**, בני-ברק, תש"ל.

5. על ערכן של נוסחאות רש"י שבספר "עין יעקב" – ראה מאמרי: י. מלחי, על נוסח פירוש רש"י למסכת ברכות שבספר "עין יעקב", **סיני, צ"ח** (תשמ"ו), עמ' מ"ט-נ"ו.

6. על "רש"י – רי"ף" ראה המאמרים הבאים: ד. פוגל, חשיבותו של פירוש רש"י שעל הרי"ף בבירור נוסח פירוש רש"י לגמרא, **רש"י – עיונים ביצירתו** (בעריכת צ.א.שטיינפלד) רמת גן תשנ"ג, עמ' 137-145; י. תא שמע, **פירוש "רש"י – רי"ף" ופירוש "רש"י-רא"ש"**, עמ' 209-220. יש להעיר, כי "רש"י-רי"ף" לפרקים שני ושלישי במכות אינו ליקוט מפירושי רש"י, אלא הוא חלק מפירוש הרשב"ם למסכת זו (שלא הגיע לידינו). עמד על כך הריי"ן אפשטיין במאמרו: פירושי הריב"ן ופירושי וורמייזא, **תרביץ, ד'** (תרצ"ג), עמ' 183-185. אף מדפיסי דפוס ראם בווילנא העירו על כך בהגהה בשולי משנת "הַקְּוֹרֵחַ קרחה בראשו" שבר"יף עמ' 6.

שנתון "שאג" – תשס"ה כרך י'

שסומן על-ידי נויבאור בקטלוג של ספרית הבודליאנה במספר 428. השני: כת"י המוזאון הבריטי שברשימת ג. מרגליות – סומן במספר 419 (ורק שם הוא קרוי "תוספות ישנים"). קובץ זה יצא לאור מחדש על-ידי הרב יחזקאל פוגל בשם "תוספות תלמידי רבינו פרץ"[7] (וראה במבוא המהדיר עמ' 15-35).

ג. קובץ תוספות למסכת מכות בשם "תוספות שאנץ", שהוציא לאור ר' אברהם הלוי ס"ט בספרו "סם חיים"[8]. כבר הרי"ן אפשטיין[9] ור' א.א. אורבך[10], הוכיחו, כי... אין קובץ זה תוספות שאנץ כלל, אלא שהוא, כמו הקובץ הקודם ("תוספות ישנים") וכמו התוספות שבדפוסים, אחד מקובצי התוספות, שיצאו מבית מדרשו של רבינו פרץ. גם קובץ זה יצא לאור מחדש על-ידי הרב יחזקאל פוגל (ראה הערה 7), והוא שם את השם "תוספות שאנץ" במרכאות (ראה במבוא עמ' 215-220). בקובצי תוספות אלה יש ציטוטים מפירושי רש"י, ויש להם ערך במחקר הנוסח של הפירוש.

ב. ענייני לשון ונוסח

במאמר זה אנו מבקשים להעיר על כמה ענייני לשון וענייני נוסח, שצצו ועלו בעקבות ההשוואה בין נוסח פירוש רש"י שבדפוסים לבין הנוסח שבמקורות האחרים. אגב השוואה זו נוכחנו לדעת, כי במקורות אחרים, ובמיוחד בכת"י פרמה 3155, נשתמרו כמה נוסחאות מקוריות ואמיתיות במשנה, בגמרא וברש"י עצמו. נוסחאות אלה נשתנו ונשתבשו בדורות הבאים והגיעו אלינו, החל מן הדפוסים הראשונים ואילך, שלא בצורתן המקורית. אנו מבקשים להציג כמה דוגמאות של נוסחאות כאלה לפני הלומדים והמעיינים. יש להניח, בוודאות, כי מחקר נוסף בנוסח פירוש רש"י למסכת מכות – יניב דוגמאות נוספות של נוסחאות מקוריות ומשובחות.

---

7. **סנהדרי גדולה למסכת מכות**, הוצאת מכון הרי פישל לדרישת התלמוד ומשפט התורה, ירושלים, תשל"ט.
8. ליוורנו תקס"ט.
9. **בתרביץ שנה ח'**, עמ' 374, הערה 12.
10. בעלי התוספות עמ' 243.

שנתון "אז" – תשס"ה כרך י'

1. ענייני לשון

מעדי הנוסח של פירוש רש"י למסכת מכות, כגון כתב-יד פרמה ו"עין יעקב" דפוס ראשון – עולה, שבכמה מקומות נשתמרו בגמרא וברש"י צורות לשוניות מיוחדות, שחותם מקוריות טבוע בהן.

א. מכות דף י"ב ע"א

גמרא: אמר ריש לקיש: שלש טעויות עתיד שרו של רומי[11] לטעות, דכתיב: (ישעיה ס"ג,א) מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה.

רש"י ד"ה חמוץ בגדים, לפי נוסח הדפוסים.

מדמו של סמאל. ואף=על-פי שאין המלאכים בשר ודם, כתב בו הכתוב כעין הריגת האדם – **לשבר** את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע.

אך בכת"י פרמה נוסח דברי רש"י הוא:[12]

לשכך את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע.

אין "לשכך" טעות של המעתיק, אלא היא, כנראה, הצורה המקורית והעתיקה של מילה זו. ואמנם ב"ערוך השלם" הציג המחבר, ר' ח"י קאהוט, ביטוי זה ("לשכך את האוזן") בערך 'שכ"ך'[13] וכתב: "ענינו – לשון השקטה". בהמשך הערך הביא המחבר מקורות קדומים נוספים, שבהם מצויה צורה לשונית זו, ואלו הם:

1. מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבחדש, יתרו:[14] "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד וכו' – כדי **לשכך** את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע".
2. מדרש תנחומא פרשת יתרו:[15] "ויעל עשנו כעשן הכבשן וכו', אלא **לשכך** את האוזן מה שיכולה לשמוע".

---

11. כך הוא הנוסח בדפוסי ימינו, שהחזירו את הנוסח, ששונה ע"י הצנזורה, וכך הוא גם הנוסח בכת"י מינכן. וראה דקדוקי סופרים **שם** אות מ', שבדפוסים שלפניו היה הנוסח: "שרו של אדום".
12. וכך הנוסח גם ברש"י שב"עין יעקב" **דפוס ראשון**, סלוניקי, רע"ו-רפ"ב.
13. ח"י קאהוט, **ערוך השלם**, כרך שמיני, עמ' ע"ב.
14. מכילתא דר' ישמעאל (מהדורת ח"ש האראוויטץ וי"א רבין), פרשה ד', עמ' 216.
15. מדרש תנחומא, הוצאת אור החיים (בני-ברק תשמ"ח), פרשת יתרו, פיסקא י"ג, עמ' תמ"ג.

3. ילקוט שמעוני פרשת יתרו: [16] "וקול שופר חזק מאד וכו' כדי **לשכך**[17] האוזן מה שיכולה לשמוע".

אמנם בפירוש רש"י לשמות י"ט, י"ח (ובמקומות נוספים) הנוסח הוא: "לשבר את האוזן", אך ר' ח.י. קוהוט, ב"ערוך השלם" ערך שכ"ך כותב, שברש"י כת"י הנוסח הוא: "לשכך", ואמנם בדיקה ברש"י על התורה במהדורת א. ברלינר[18] ובמהדורת הרב ח.ד. שעוועל[19] – מראה, שבכמה כת"י של רש"י על התורה הנוסח הוא "לשכך", וכן בדפוס ראשון של רש"י.

על נוסח דברי רש"י במכות י"ב ע"א שבדפוסים ("**לשבר** את האוזן") – מעיר קאהוט שם: "ואולי ט"ס הוא". השערתו נמצאה נכונה לפי נוסח כת"י פרמה ו"עין יעקב", ולנוסחתם אף ברש"י למכות היה כתוב: **לשכך**. מסתבר אפוא, שהנוסחה "**לשכך** את האוזן" היא הנוסחה המקורית של ביטוי זה[20], נוסחה משובחת זו נשתמרה בכת"י פרמה, ואחר כך נשתנתה והפכה ל"**לשבר** את האוזן".[21]

ב. מכות דף ח' ע"ב

גמרא: האב גולה על-ידי הבן וכו', והאמרת וכו' מצוה קעבידי? בשוליא דנגרי.

רש"י ד"ה בשוליא דנגרי, לפי נוסח הדפוסים:

בלימוד חרש עצים. שוליא יוינדרינו.[22]

בדפוס ונציה הראשון (1520-1523) בגמרא נכתבה המילה: שוליא, כפי שהיא מופיעה בדפוסים שלנו, אך ברש"י בדפוס ונציה: שויליא.

לעומת זאת, נוסח רש"י שבכת"י פרמה: בשוליא (בשתי ויי"ין).

---

16. ילקוט שמעוני, דפוס ראשון (סאלוניקי, רפ"ו), פרשת יתרו, רמז רפ"ד.
17. אך בילקוט שמעוני ע"פ כת"י אוקספורד (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים , תשל"ז) הנוסח הוא: לשבר.
18. א. ברלינר, רש"י על התורה עם ביאור זכור לאברהם (מהדורה שנייה – פרנקפורט תרס"ה), עמ' 146, הערה י"א.
19. ח"ד שעוועל, פירוש רש"י על התורה (ירושלים, תשמ"ו) עמ' ר"מ.
20. וראה עוד דוגמאות רבות של השימוש בביטוי "לשכך את האוזן" במילונו של א. בן-יהודה, כרך ארבעה עשר, ערך שכ"ך, עמ' 7098. וראה גם מה שכתב י. אבינרי ב"היכל רש"י" א' (ירושלים, תש"ם) עמ' תתתמ"ד-תתתמ"ה, שסיכם את הדעות השונות בענין שתי הצורות: לשכך-לשבר.
21. קאהוט עצמו קבע במילונו ערך: שבר (ערוך השלם, כרך שמיני, עמ' י"ט) וכתב שם: "לשבר את האוזן", אך לא הציג שום מקורות לשימוש זה והפנה את המעיין לערך: שכ"ך. ועיין במאמרים הבאים: ח' ילון (תשל"א). שבר **אוזן-פרקי-לשון**, ירושלים, עמ' 304-307. י' בלידשטיין (תשמ"ב). לשימושי המושג: לשכך את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע, **סיני**, תקנ"ז-תקנ"ח, עמ' רמ"א-רמ"ד.
22. על המילה הצרפתית, שבה משתמש רש"י – ראה ב"אוצר לעזי רש"י" למ. קטן (ירושלים, תשמ"ח) עמ' 132 (ושם הוא מפנה לעמ' 102 ערך מס' 1280): המילה נכתבת בצרפתית: joindrez ומשמעה: צעיר. ומכאן: נער צעיר, העובד כעוזר לבעל המלאכה. בימינו משתמשים באנגלית במילה Apprentice, ובצרפתית Apprenti – לתיאור תפקיד זה.

שנתון "*אשל*" – תשס"ה כרך י'

לפי מקור זה, אין הגיית השין במילה זו בשורוק, כפי שרגילים להגותה כיום, אלא בשוא (בשתי ויי"וין) או בקמץ: שוול או שָׂוָל. ואמנם בצורה זו מופיעה המילה בכל המילונים החל מ"ערוך השלם".[23] (המצטט את הדוגמה מן הגמרא שלנו וגורס – כמו כת"י פרמה – בשוליא דנגרי) ועד המילונים החדשים (יהודה גור[24], א' אבן-שושן[25]), והם כותבים מילה זו בשתי ויי"וין או בו' אחת, אך מנקדים: שָׂוָל. הצורה המקורית של מילה זו נשתמרה בכת"י פרמה, ונשתנתה בדפוסים.

ג. מכות דף י"א ע"ב.

בגמרא: כל אותן מ' שנה שהיו ישראל במדבר, עצמותיו של יהודה היו מגולגלין בארון, עד שעמד משה וביקש עליו רחמים וכו'. לא הוה קא ידע למישקל ומטרח בשמעתא בהדי רבנן וכו'.

רש"י ד"ה למישקל ומטרח, לפי נוסח הדפוסים:

לישא וליתן.

אך הד"ה ברש"י בכת"י פרמה הוא למישקלי ומיטרי.

הנוסחה: "למיטרי", שנשתמרה בכת"י פרמה, היא נוסחה משובחת ומקורית, שכן היא מצויה גם בכת"י מינכן. וראה מה שכתב ר' נ.נ. רבינוביץ[26], שנוסחה זו קרובה לנוסחה, הכתובה בשאילתות דרב אחאי גאון ובמקורות נוספים: "ולמטרא". והש' לעניין זה את הצירוף הפועלי: שָׁקֵל וְטָרֵי (חגיגה י"א ע"ב).

ד. מכות דף ה' ע"א (= משנה מכות פ"א מ"ה)

במשנה: אין העדים נעשים זוממין, עד שיזימו את עצמן, כיצד וכו'. באו אחרים והזימום וכו'.

ר' יהודה אומר: איסטטית היא זו וכו'

רש"י ד"ה איסטטית היא זו – לפי נוסח הדפוסים:

---

23. **ערוך השלם**, ערך "שוול", כרך ח', עמ' מ'.
24. **מלון עברי**, תל אביב 1949, ערך שול, עמ' 104.
25. **המלון החדש** (ירושלים, תש"ל), **ז'**, עמ' 2635. הוא מציין, ש"שָׂוָל" הוא קיצור מן "שַׂוַלְיָה" – "שׂוּלְיָה". סוקולוץ במילונו לתלמוד בבלי (באנגלית – ר"ג) עמ' 1116 מנקד: שָׂוַולְיָא.
26. דקדוקי סופרים למסכת מכות דף י"א ע"ב, אות א'.

הכת הזאת כת של עדות סרה וסטיא היא, כך נטלו עצה ביניהם להזים וכו׳

אך בכת״י פרמה הנוסח של הד״ה ברש״י הוא אסטסִית היא זו.

ואמנם, זהו הכתיב הנכון למילה יוונית זאת, וכך היא נכתבה ונוקדה במשנה ופירושה, שהוציא לאור הרב ד״צ הופמן[27] ובמשנה במהדורת ח. אלבק וח. ילון:[28] איסטסית. ותרגם ח. אלבק: ״קשירת קשר להזיק״. בפירושו פירש אלבק: ״חבורת קושרים ורמאים היא זו, שעשו עצה כדי להטעות את הדינים״. ואף ב״ערוך השלם״[29] כתב ח״י קאהוט, שהגרסה הנכונה במשנה היא אסטסיס וענינו: ״מועצה ודעת להזיק״.[30]

לעומת זאת, אמנם הרי״ף בהלכותיו כאן[31] גרס: איסטסיס, אך פירש באופן שונה: ״ופליג ר׳ יהודה ואמר אסטסיס היא זו, כלומר וכי עדות זו – יוֹרָה של אסטסיס, שכל הנוגע בה יצטבע?! הרי שפירש אסטסיס מלשון יורה של צבע.[32]

כנראה, בעקבות פירושו זה – הלך גם הרמב״ם שפירש במשנתנו:[33] ״אסטסיס היא זו – נגזר מן אסטיס והיא ״אלנילגי״. עניין דבר זה שהוא אמר, כאילו עדות אלו המזימין – קדֵרה של צבע: כל מי שנגע בה– נתלכלך, כמו שאתה אומר, שכל מי שהעיד אותה העדות – יֵהָרֵג״.

מכל האמור לעיל נראה, שדווקא בכתב-יד פרמה נשתמר הכתיב המקורי של מילה יוונית זו: איסטסית (או: איסטסיס), ואילו בדפוסים נשתנה ונשתבש ל ״איסטטית״.

---

27. **המשנה, תרגומה ופירושה** (בגרמנית). הוציא לאור הרב ד.צ.הופמן, ברלין 1898.

28. **ששה סדרי משנה** מפורשים בידי ח. אלבק ומנוקדים בידי ח. ילון (ירושלים, תל אביב, תשי״ט), סדר נזיקין, עמ׳ 221.

29. **ערוך השלם**, כרך א׳, ערך איסטסיס, עמ׳ 172.

30. וראה גם במילונו של S. Krauss, Griechische und Lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrasch und Targum (ברלין 1898) ערך איסטטית עמ׳ 79, שהביא את צורות הכתיב השונות של מילה יונית זאת ומתרגם (לגרמנית) Astus: Schlou, Listig, Boswillig, והיא משמעות קרובה של: ערמומי, זדוני, אך במשנה סדר מועד, תרגומה ופירושה (לגרמנית), שההדיר כמה שנים מאוחר יותר (ברלין 1922), חזר בו וכתב, שהוא מקבל את הכתיב: איסטסית – ומפרש (כמו הרב ד. צ. הופמן שקדם לו): חבורת קושרי קשר. בכת״י מינכן – הנוסחה: איסטנית.

31. הרי״ף בהלכותיו למסכת מכות, דפוס ווילנא, עמ׳ ב׳.

32. אסטיס כאחד מן הצמחים, שמפיקים מהם צבע, נזכר כבר במשנה שבת ט׳, ה׳ ובתוספתא שבת פ״ט הלכה ד.

33. **המשנה ופירושה מכתב ידו של הרמב״ם עצמו**, ההדיר הרב יוסף קאפח (ירושלים, תשכ״ה), נזיקין, מסכת מכות, עמ׳ קנ״ב.

שנתון *"אז"* – תשס"ה כרך י'

2. ענייני נוסח (במשנה, בתלמוד ובדברי רש"י)

בעקבות עיון בעדי הנוסח האחרים של פירוש רש"י למסכת מכות שמחוץ לדפוסים (כגון כתבי-היד, דפוסים ראשונים, "עין יעקב" וכו') – מסתבר, כי דווקא בהם נשתמרו נוסחאות משובחות ומקוריות, שאינן בדפוסים שלפנינו.

א. מכות דף ב' ע"א (= משנה מכות פ"א מ"א)

במשנה: כיצד העדים נעשים זוממין? מעידין אנו באיש פלוני, שהוא בן גרושה וחלוצה – אין אומרים: יֵעָשה זה בן גרושה או חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים.

רש"י ד"ה אין אומרים, לפי נוסח הדפוסים:

אם הוזמו והן כהנים, ייעשה זה בן גרושה וחלוצה – לקיים בו כאשר זמם וכו'.

אך בכת"י פרמה נוסח דברי רש"י אלה הוא: אם הוזמו והן כהנים, יֵעָשֶׂה זה בן גרושה – לקיים בו כאשר זמם וכו'. ומלת: "חלוצה" – ליתא.

זוהי נוסחה משובחת, ואפשר, שהיא עדיפה על נוסחת הדפוס, כי בנוסחת הדפוסים ברש"י ("ייעשה זה בן גרושה וחלוצה – לקיים בו כאשר זמם") כבר התקשו הראשונים. ראה, למשל, ב"חידושי הריטב"א" כאן וב"חידושי הרמב"ן" לדף י"ג ע"א, שכתבו, ש"בן חלוצה" שנקט כאן הוא אשיגרא דלישנא, דבן חלוצה, מאחר שאין פסולו אלא מדרבנן, אין לקיים בו דין הזמה מן התורה ולהלקותו ארבעים.[34] ועל פי נוסח כת"י פרמה ברש"י, שהשמיט מילת "וחלוצה", מיושבת קושית הרמב"ן והריטב"א, ומסיבה זו עצמה השמיט רש"י מילת "וחלוצה" במקום שמדובר לקיים בו "כאשר זמם".[35]

גם אם בוחנים כמה מדיבורי רש"י האחרים, העוסקים בקיום דין "כאשר זמם", אנו רואים, שברובם מדבר רש"י על "בן גרושה" ומשמיט "בן חלוצה" (אך להלן בדף ד' ע"ב ד"ה גמר הזכיר "שעדים זוממין לוקין על דיבורם בעדי בן גרושה ובן חלוצה"). כך, למשל, בדף ב' ע"ב

34. אך, כנראה, אין זו דעת הרמב"ם, כי בהלכות עדות פרק כ' הלכה ח' כתב בסתם: "כיצד העידו על כהן שהוא חלל, כגון שהעידו: בפנינו נתגרשה אמו או נחלצה וכו', הרי הן לוקין". וראה מה שכתב הרב ש. סטרליץ בהערותיו ל"בית הבחירה" לרבנו מנחם המאירי שההדיר (ירושלים, תשכ"ח), עמ' ב' הערה 7, שלדעת הרמב"ם ילקו, משום שעברו על הלאו "לא תענה". וזהו מעין מה שהקשה ר' עקיבא איגר בשו"ת שלו סימן קע"ט על דברי הרמב"ן והריטב"א, דמה בכך שפסולו מדרבנן, מכל מקום בית הדין היו פוסלים אותו לכהונה על פי עדותם, ובכך עברו על "לא תענה".

35. על כל פנים, אין לשלול לחלוטין את נוסח הדפוסים: שמא נוסח כתב-היד הוא "נוסח מתוקן", שבמתכוון בא ליישב את הקושיה ברש"י, וכלל גדול במחקר הנוסחאות: Lectio difficilior ("הנוסח הקשה") עדיף, אך זו אפשרות בעלת סבירות נמוכה.

ד״ה משום דהצדיקו – כתב רש״י: ״בעדי בן גרושה או גלות״, ולא הזכיר ״בן חלוצה״, וכיוצא בו בסנהדרין י׳ ע״א ד״ה רמז ודה״ משום – לא נזכר ״בן חלוצה״[36]

לסיכום, לפנינו נוסחה מיוחדת ומקורית בכת״י פרמה ברש״י, ולפיה לא מופיע הצירוף ״בן חלוצה״ בעונש של מלקות תחת ״כאשר זמם״. היא נראית נוסחה משובחת יותר מן הנוסחה שבדפוסים.

ב. מכות דף ג׳ ע״ב

בגמרא: אמר רבא: הכא – במאי עסקינן? במלוה על המשכון ובמוסר שטרותיו לבית דין, דתנן: המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין – אין משמטין.

רש״י ד״ה מוסר שטרותיו לבית דין, לפי נוסח הדפוסים:

הוא פרוזבול שהתקין הלל, שכתוב בו: מוסרני לכם, פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי – שאגבנו כל זמן שארצה.

אך בכת״י פרמה נוסח דברי רש״י אלה הוא:

... שכל חוב, שיש לי אצל פלוני, שאגבנו כל זמן שארצה.

ואף כאן, כמו בדוגמה הקודמת, נשתמרה בכת״י פרמה נוסחה מקורית ומשובחת.

השאלה ההלכתית העומדת מאחורי שתי הנוסחאות היא זו: האם בפרוזבול צריך בעל הפרוזבול **לפרט** את החובות, שיש לו אצל פלוני ופלוני, או שדי **בהצהרה כללית**, הניתנת לבית הדין, ״שכל חוב שיש לי – שאגבנו כל זמן שארצה״.

ב״משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי יד של המשנה״,[37] במשנת שביעית י׳, ד מובא, כי ברוב כתבי היד של המשנה הנוסח הוא: ״שכל חוב שיש לי״, ותו – לא (ורק בכת״י אחד, משנה עם פירוש הר״ש סיריליאו, מצוי הנוסח: ״שכל חוב שיש לי על פלוני״). כך הוא גם הפרוזבול של הרמב״ם בהלכות שמיטה ויובל [38] וכן נוסחת הרמב״ם במשנת שביעית.[39]

בגמרא גיטין ל״ו ע״א הנוסח הוא: ״שכל חוב שיש לי אצל פלוני״, וכן הנוסח אצל הרבה מן הראשונים, וכך נפסק גם בטור חושן משפט (סימן ס״ז).

---

36. וראה סיכום הדעות השונות בענין זה ב״אוצר מפרשי התלמוד״ למסכת מכות (הוצאת מכון ירושלים, תשל״ט) עמ׳ ב׳-ג׳.
37. מהדורת יד הרב הרצוג, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם (ירושלים, תשל״ב), עמ׳ צ״ד.
38. פרק ט׳ הלכה י״ח.
39. עפ״י כתב-היד של המשנה ופירושה מכתב ידו של הרמב״ם, שההדיר הרב יוסף קאפח (ירושלים, תשכ״ה).

לפנינו איפוא נוסחה מקורית ברש"י, שנשתמרה בכת"י פרמה, שלפיה בנוסח הפרוזבול צריך לפרט את חובותיו, ולא די בהצהרה כללית – כנוסח, הכתוב לפנינו בגמרא במסכת גטין וכנוסחת רוב הראשונים.

ג. מכות דף י"א ע"ב (= משנה פ"ב מ"ז)

במשנה: "נגמר דינו בלא כהן גדול, וההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג – אינו יוצא משם (=מעיר מקלטו) לעולם".

רש"י ד"ה נגמר דינו, לפי נוסח הדפוסים:

שלא מינו אחר תחתיו, עד שנגמר דינו של זה לגלות.

מנוסח זה נראה, שרש"י בא לפרש את ההלכה: "נגמר דינו בלא כהן גדול".

אך בכת"י פרמה נוסח דברי רש"י הוא: ד"ה וההורג כהן גדול, ולא מינו אחר תחתיו, עד שיגמרו – דינו לגלות.

מנוסח זה נראה, שרש"י בא לפרש את ההלכה: "ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג – אינו יוצא משם לעולם". וכן הוא בפירוש ב"חידושי הריטב"א[40] כאן, שקבע את פירושו של רש"י: "כגון שנגמר דינו, קודם שמינו כהן גדול אחר" – על ההלכה: "ההורג כהן גדול, או כהן גדול שהרג"; לאחר מכן הקשה על פירושו של רש"י שתי קושיות, ולבסוף הסיק: "והנכון, דאפילו היה שם כהן גדול כשנגמר דינו – אינו יוצא משם לעולם. וגזירת הכתוב הוא".

אף מלשון רש"י בסנהדרין י"ח ע"ב[41] ומלשון התוספות שם[42] נראה בהדיא, שדברי רש"י שלפניהם היו על ההלכה: "ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג".

אף כאן הנוסחה המקורית והנכונה בפירוש רש"י נשתמרה בכת"י פרמה, ולא בדפוסים.

לגבי השיבוש, שחל בדפוס ונציה בדברי רש"י אלה, ייתכן לומר, שסיבת הדבר היא, שבדפוס ונציה הראשון חסרה במשנה (בטעות!) ההלכה של "ההורג כהן גדול"(כנראה, הייתה זו השמטה של המעתיקים מכתב היד, או של המדפיסים עצמם). ייתכן, שמשום כך קבעו

---

40. **חידושי הריטב"א למסכת מכות**, מהדורת הרב י. רלב"ג (ירושלים, תשמ"ח), עמ' קכ"ט.
41. ד"ה ההורג כהן גדול.
42. תוספות ד"ה אינו יוצא משם לעולם.

המדפיסים את פירושו של רש"י על "נגמר דינו בלא כהן גדול", כיוון שבנוסח המשנה שלפניהם היו חסרות התיבות: "וההורג כהן גדול".

לבסוף, נעיר על שתי דוגמאות, שבהן נשתמרו נוסחאות מקוריות ומשובחות בנוגע לסדר הפסקאות מן המשנה המסודרות בגמרא. כידוע, בכתבי-היד של התלמוד מימי הביניים לא שולבו המשניות בגוף הטקסט, אלא רק פסקאות מן המשנה והסוגיות שעליהן. מתוך עדי הנוסח של רש"י (כת"י פרמה ועוד) – נוכל לראות, כי סדר הפיסקאות בגמרא היה שונה מכפי שהוא מופיע לפנינו בדפוסים כיום.

ד. מכות דף ז' ע"א (= משנה פ"א מ"י)

במשנה: "מי שנגמר דינו וברח ובא לפני אותו בית דין – אין סותרין את דינו וכו'.

סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. סנהדרין ההורגת אחת בשבוע, נקראת חובלנית.

ר' אליעזר בן עזריה אומר וכו'.

ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם".

ברש"י שבדפוסים סודרו הדיבורים בסדר הבא:

ד"ה אין סותרין: לחזור ולישא וליתן, אולי יזכה.

ד"ה אילו היינו: בימים שסנהדרין דנו דיני נפשות – לא נהרג בה אדם.

אך בכת"י פרמה סודרו דיבורי רש"י בסדר שונה:

ד"ה אין סותרין.

ד"ה משום זכותה של ארץ ישראל (ובדפוסים – דיבור זה הוא הדיבור הראשון בגמרא).

ד"ה אילו היינו: בימים שסנהדרין דנו דיני נפשות – לא נהרג בה אדם.

סדר הדיבורים השונה ברש"י שבכת"י פרמה מצביע על כך שבזמנו של בעל כתב-יד זה (המאה ה-14) הייתה הסוגיה מסודרת באופן שונה – מכפי שהיא מסודרת כיום לפנינו בדפוסים.

בסידור שבדפוסים – שתי הפיסקאות מן המשנה: "מי שנגמר דינו וברח" וכו' ו"סנהדרין ההורגת אחת בשבוע" וכו' – באות זו אחר זו ברצף, ורק אחריהן באה סוגית הגמרא: "לפני

אותו בית דין הוא דאין סותרין, הא לפני בית דין אחר וכו'. אמר אביי: לא קשיא: כאן –בארץ ישראל, כאן – בחו"ל וכו'. באי"י – מפני זכותה של א"י.

בהתאם לסידור זה – סודרו גם הדיבורים המתחילים ברש"י.

אך לפני בעל כת"י פרמה היה סידור הסוגיה שונה:

בתחילה: "מי שנגמר דינו וברח – אין סותרין את דינו".

על פיסקה זו באה סוגית הגמרא: "לפני אותו בית דין וכו'. אמר אביי: כאן – בארץ,

כאן – בחו"ל וכו': באי"י – מפני זכותה של ארץ ישראל:

על סוגיה זו סודרו שני דיבורי רש"י: "ד"ה אין סותרין וד"ה מפני זכותה של ארץ ישראל". רק לבסוף באה הפיסקה השנייה מן המשנה: "סנהדרין ההורגת אחת לשבוע וכו'. ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם".

על פיסקה זו סודר הדיבור השלישי ברש"י.

עקבות סידור זה של הסוגיה, המקורי יותר – נותרו בכת"י פרמה.

כיו"ב – גם בדוגמה הבאה:

ה. מכות דף ח' ע"א (= משנה פ"ב מ"ב)

במשנה: "הזורק אבן לרשות הרבים והרג – הרי זה גולה. ר' אליעזר בן יעקב אומר: אם מכשיצאתה האבן, הוציא הלה את ראשו וכו'.

זרק את האבן לחצירו והרג: אם יש רשות לניזק ליכנס לשם, גולה וכו'.

אבא שאול אומר: מה חֲטָבַת עצים רשות – אף כל רשות; יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין".

אף כאן יש שוני בין נוסח הדפוסים ברש"י לנוסח כת"י פרמה בעניין סדר הדיבורים וסידור הסוגיה:

רש"י לפי נוסח הדפוסים:

ד"ה ר"א בן יעקב: מפרש טעמא בגמרא.

ד"ה האב המכה את בנו: להטותו לדרך אחרת.

ד״ה ושליח בית דין: המלקה ארבעים מלקות.

אך בכת״י פרמה נקבעו שני הדיבורים האחרונים: ד״ה האב המכה וד״ה שליח בית דין – להלן בגמרא, אחרי ד״ה ומצא: פרט למצוי, ולפני הפיסקה בגמרא הפותחת במילים: ״הזורק את האבן״.

וכך סדר הדיבורים:

(בגמרא) ד״ה ומצא: פרט למצוי

ד״ה האב המכה את בנו

ד״ה ושליח בית דין

נראה, שאף כאן – כמו בדוגמה הקודמת, ואף בצורה בולטת יותר – הסידור השונה של הדיבורים ברש״י בכת״י פרמה מייצג סידור שונה של הסוגיה.

יש לשער, שלפני בעל כת״י פרמה היה סידור הסוגיה כך:

בתחילה היתה הפיסקה מן המשנה: ״הזורק אבן״ (או כנוסח המשנה בירושלמי: ״זרק את האבן״) לרשות הרבים והרג – ר׳ אליעזר בן יעקב אומר: אם משיצתה האבן, הוציא הלה את ראשו וקיבלה, הרי זה פטור״. על פסקה זו באה סוגית הגמרא: ״לרשות הרבים – במזיד הוא וכו׳. אף ומצא נמי – מידי דאיתיה מעיקרא״. על פיסקה ראשונה זו והסוגיה שעליה – סודרו הדיבורים ברש״י: ד״ה ר״א בן יעקב אומר וד״ה ומצא פרט למצוי.

אחרי סוגיה זו באה הפיסקה השנייה מן המשנה: ״זרק את האבן[43] לחצירו והרג: אם יש רשות לניזק ליכנס לשם וכו׳. יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין״. על פיסקה זו באה סוגית הגמרא, הדנה בהלכות אלו, ומשום כך נקבעו דברי רש״י על האב המכה את בנו ושליח בית דין – על הפיסקה השנייה במשנה.

כמו הסידור הזה בדיוק – מסודרת סוגית הירושלמי[44]: בתחילה – הלכה ג׳: ״זרק את האבן לרשות הרבים והרג״ וכו׳ והסוגיה שעליה, ואחריה הלכה ד׳: ״זרק את האבן לחצרו והרג״ וסוגית הגמרא שעליה.

---

43. אך בגמרא לפי נוסח הדפוסים הפיסקה מן המשנה היא: ״הזורק את האבן״. וצריך עיון.

44. מכות פרק ב׳ הלכה ג׳ ודי.

שנתון ״*אשל*״ – תשס"ה כרך י׳

עקבות סידור זה של הסוגיה, המקורי יותר והמתאים לסידור של סוגית הירושלמי – נשתמרו בכת"י פרמה של רש"י למסכת מכות, ואילו בסידור שבדפוסים נשתבש סידור זה.

סיכום

במאמר זה הצגנו כמה ענייני לשון וענייני נוסח בגמרא וברש"י במסכת מכות. הראינו, כי דווקא בעדי הנוסח של פירוש רש"י כמו בכתב-היד, בדפוסים הראשונים וב"עין יעקב" – נשתמרו צורות לשוניות מקוריות ונוסחאות משובחות, ואילו בדפוסים שבידינו שובשו הנוסחאות, ונשתנו מטבעות הלשון המקוריים.

כת"י פרמה, שממנו למדנו על רוב הנוסחאות המקוריות שבמאמר זה, מצוי באמצע התקופה, בין זמן חיבור פירוש רש"י (סוף המאה ה-11) לבין הזמן, שבו נקבע הפירוש בדפוסים הראשונים לצד הטקסט של התלמוד (תחילת המאה ה-16). בשל העובדה, שכת"י זה קדם לדפוס ב-200 שנה בערך, סביר להניח, שנשתמרו בו כמה נוסחאות מקוריות ואמיתיות, שנעלמו מן הדפוסים. הצגנו דוגמאות של צורות לשוניות מקוריות, דוגמאות של נוסחאות משובחות בגמרא וברש"י ונוסחאות מקוריות, שמייצגות סידור של הסוגיה, השונה מן הסידור שלפנינו. עבודת מחקר נוספת בתחום חקר נוסח פירוש רש"י – תביא, בלי ספק, לגילויים נוספים.

שנתון "אשל" – תשס"ה כרך ו'

יהושפט נבו

יסודות רעיוניים בספרות החסידית בראשית דרכה

במאמר זה יידונו כמה מן הרעיונות, שנתחדשו בדורות הראשונים של החסידות.

החסידות קמה כתנועה בראשית המאה ה-18: תחילתה – בחוג מצומצם של תלמידי הבעש״ט, שהמפורסמים שבהם הם ר׳ יעקב-יוסף מפולנאה ור׳ דוב-בער, המגיד ממזריטש. עם פטירתו של הבעש״ט – הקים תלמידו, המגיד ממזריטש, חצר חסידית, שהסתופפו בה תלמידי חכמים כמו ר׳ אלימלך מליז׳נסק, ר׳ נחום-מנחם מטשרנוביל, ר׳ לוי-יצחק מברדיטשוב, ר׳ שניאור-זלמן מלאדי, ר׳ זאב מז׳יטומיר, ר׳ אהרון מקרלין, ר׳ חיים מאמדור ועוד. הללו, בני הדור השלישי, נתפזרו אחר כך ברחבי מזרח אירופה והפכו את החסידות מתנועה אזוטרית מצומצמת – לתנועה המונית, המקיפה קהילות רבות.

הסיבות לעלייתה המהירה של החסידות נתונות במחלוקת, אולם הכל מודים ברקע ההיסטורי, העומד ביסוד הדברים.

המאה ה-17 הייתה קשה ליהודים במיוחד: פרעות ת״ח-ת״ט הביאו להרס קהילות, לנדידת אוכלוסין, ובעיקר – לייאוש רב. גם עליית השבתאות, שבעקבותיה נתעוררו תקוות משיחיות, ונפילתה הקשה – גרמו לתחושה של ייאוש ואבדן דרך. יהודי מזרח אירופה היו מפולגים מבחינה חברתית, מדוכאים מבחינה כלכלית ונבוכים מבחינה דתית. מצב זה היווה קרקע נוחה להתפשטותה המהירה של החסידות.

מעמדו של הצדיק

אחד הרעיונות המרכזיים בתורת החסידות הוא תפיסת מעמדו של הצדיק – כמי שניחן בכוחות רוחניים, המאפשרים לו להתקשר לעולמות עליונים. דבר זה מטיל עליו אחריות רבה, שהרי הוא צריך לדאוג לבני קהילתו – בפרט, ולעולם כולו – בכלל.

תארנים: *חסידות, צדיק, דבקות, מחשבות זרות, אותיות.*

שנתון *"אשל"* – תשס"ה כרך י'

מעמדו של הצדיק ותפקידו בקרב בני עדתו הם חידוש של החסידות: עד כה הכירה היהדות בגדולי ישראל – כהוגי דעות, כפוסקים, כמנהיגי קהילות, כמורי דרך, ואף כצדיקים, המסייעים בתפילתם ליחיד ולרבים, אולם "צדיק", שאחראי לבני קהילתו בחומר וברוח, שמתווך בין קהילתו לעולמות עליונים, הוא חידוש של התקופה. כוחו של ה"צדיק" מתבטא בעיקר במעלת הדבקות המושגת על ידו.

מ. פייקאז'[1] כותב על כך ש"תוכנו של מושג הדבקות אינו ממוסגר וחד-משמעי, לא בדבריהם של מורי החסידות ולא בדברי קודמיהם. בחיבורי החסידים כבספרי דרוש ומוסר – קשה להבחין במובניו המדוייקים של המושג "דבקות": פעמים "דבקות" היא התנסות אישית חווייתית עם הא-ל או עם כוחותיו... ויש, שהדבקות היא סתם שם נרדף ליראת-שמים, אדיקות באמונה".

תפקיד ההנהגה, המוטל על הצדיק, ניתן לביצוע – הודות לכוחו המיוחד כמתווך בין שמים וארץ. הצדיק משמש "ממוצע בין הבורא ב"ה ובין העולם ומלואו, לקַשר הכל בו ית', להריק השפע לנבראים על-ידי שֶׁבְּילוֹ שהוא מתקן, על-ידי עבודתו ודבקותו בו ית' "[2].

בהגות החסידית מודגש הרעיון, שהצדיק משמש כצינור, המעביר את השפע האלוקי השופע ומורידו לעולם הגשמי: "וצדיקי הדור הם נקראים יסוד עולם, כי הם במדרגת מידת יסוד, אשר על-ידי מעשיהם הטובים הם משפיעים כל הטובות שבעולם. והם הם צנור והשביל אשר על ידם באים כל ההשפעות... והם מסתפקים את עצמם במועט ההסתפקות ומחלקים ההשפעות וכל טוב לבני ישראל"[3].

הצדיק, המעביר את השפע השמימי מלמעלה למטה, משמש צינור לשפע האלוקי השופע. לפיכך עליו להיות בעצמו נקי וטהור, ומשולל כל פנייה אישית וכל כוונה לקבל טובת הנאה לעצמו: "הצדיק מואס בענייני העולם וכל התענוגים וכסף וזהב שבעולם מֵאֶפֶס וָאַיִן נחשבו לו. על כן כאשר יזמין לו הש"י שפע ברכה בכסף או בזהב, הוא מבזבז על צדקה ושאר צרכי מצוה ואינו מניח לעצמו כלום"[4].

בספרות החסידית מודגש, שהצדיק צריך להקטין את עצמו עד לדרגת אי"ן, שכן השכינה שורה על מי שרוחו שפלה, ורק מי שממעט את דמותו – זוכה לה.

---

1. "דבקות" – מעמדה ומשמעותה אצל ראשי החסידות ומוריה, בתוך: **בין אידאולוגיה למציאות**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 154.
2. ר' נחום-מנחם מטשרנוביל, **מאור עינים**, ישיבת מאור עינים, ירושלים (חש"ד), עמ' ק"ט.
3. ר' קלמן-קלונימוס אפשטין, מאור ושמש, **מקראות גדולות**, ירושלים תשכ"ד, לבראשית ל"ו, ו.
4. **שם**, לבראשית ל"ה, ב.

שנתון "*אז"ע* – תשס"ה כרך י'

ר׳ אברהם ״המלאך״, בנו של המגיד ממזריטש[5], כותב: ״העניין הוא, כי לא יעשה ה׳ דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. פירוש, שאין יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה אם לא שיבוא תחילה על-ידי הצדיק, שהוא היולי שבמדרגת אי״ן... כמו שאין יכול לצמוח שום תבואה כי אם בהפסד צורה ויבוא מדרגת אי״ן, כך לא יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה, כי אם על-ידי הצדיק שהוא במדרגת אי״ן״.

גם ר׳ אלימלך מליז׳נסק[6] מעמידנו על השפע השמימי, השופע רק על מי שממעיט את דמותו: ״והנה הצדיק המשפיע, ברצותו לקבל השפע מלמעלה, צריך להקטין עצמו בהכנעה גדולה. ואחר כך בעת השפעתו לעולם הוא מתפשט עצמו ומתרחב לכל העולם... וצריך הצדיק להקטין ולהכניע עצמו בעת קבלתו, כמו שנאמר ״והחכמה מאין תמצא״ (איוב כ״ח, יב), פירוש מי שהוא בעיניו כאין, בצדיק הזה תימצא חכמה לקבל משם השפע״[7].

מחשבות זרות אצל הצדיק

גדולי החסידות נתנו דעתם על בעיית המחשבות הזרות, הטורדות את האדם דוקא בעת התפילה או הלימוד, ובמיוחד – במחשבת הצדיק.

הנושא נידון בכתבי המגיד ממזריטש, הסבור, שהמחשבה הזרה איננה הפרעה שיש לסלקה, אלא היא סיוע מלמעלה: ״האמת היא כי אדרבה, זה הוא הסיוע שלו... שהשם ית׳ שולח לאדם זאת המחשבה כדי להעלותה, על דרך ״מגלגלין זכות על-ידי זכאי״[8]. ואין המחשבה היא מקריות, אלא להעלותה לשרשה״[9].

ראשי החסידות פיתחו את הרעיון הקבלי על אודות ניצוצות קדושים, שנפלו למעמקי תהום הקליפות והטומאה, והם מבקשים את גאולתם. המחשבות הזרות נתפשו כניצוצות, החודרים למחשבת הצדיק – בבקשה להעלותם מתהום נפילתם: ״כשהצדיק עושה מצוות ומעשים טובים הכל בחכמה נפלאה, ומעלה ניצוצות הקדושים מה שבדומם, צומח, חי, מדבר, ואז

---

5. בספרו **חסד לאברהם**, טשערנאוויץ תרי״א, לשמות י״ב, ד.
6. **נעם אלימלך**, ירושלים תש״ד, בוא, עמ׳ ל״ה.
7. לנושא זה ראה ג. נגאל, **מחקרים בחסידות, משנת החסידות**, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ 132- 138.
ע. אטקס, ״הצדיק״ – זיקת גומלין בין דפוס חברתי למשנה רעיונית״ – **במעגלי חסידים, קובץ מחקרים לזכרו של מרדכי וילנסקי**, ירושלים תש״ס, עמ׳ 295.
8. שבת ל״ב ע״א.
9. ר׳ דב-בער ממזריטש, **מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה שץ-אופנהיימר**, ירושלים תשל״ו, לבראשית ל״ח, יד-טו.

השם יתברך אוהב מעשיו מאד, ובזה מקשר גם חיצונית העולמות להשם יתברך. שהשם יתברך שורה בכל מעשיו, וזה יתוקן לגמרי אי״ה בביאת המשיח״[10].

יושם לב, כי בדבריו אלה אין המגיד ממזריטש מדבר על ביטולן של המחשבות הזרות, אלא על קישורן והעלאתן לעולמות עליונים.

עמנואל אטקס[11], מבאר, ש״הבעש״ט קשר את העלאת המחשבות הזרות עם הרעיון הלוריאני של העלאת הניצוצות. מקורן של המחשבות הזרות – בניצוצות הקדושים, שהתפזרו בעקבות השבירה. לפיכך יש זהות בין חובת האדם לברר את הניצוצות ולהעלותם – לבין החובה להעלות את המחשבות הזרות״.

ר׳ קלמן-קלונימוס אפשטין[12] מסביר, מהו מקורם של ניצוצות אלו ולשם מה נוצרו: ״נמצא בכתבים שקודם עולם התיקון (קודם שנתקנו העולמות), יצאו האורות מעורבבין ולא על הסדר, ונשברו ונפלו מהם ניצוצין הקדושים לעמקי הקליפות. ועשה המאציל זאת בכדי שעל-ידי עסק התורה והתפלה של אומה הישראלית אשר יברא, יבררו הניצוצות הקדושים ויעלו אותם מעמקי הקליפות ויקבלו שכר טוב על מעשיהם״.

נושא זה נידון גם בספרו של ר׳ אפרים מסדילקוב[13]: ״ואני אומר לפי אשר קבלתי, כי כל המחשבות הן קומות שלימות, והמה באים לאדם לפי שרוצים תיקונים. וכשאדם מתבונן בזה ויודע כי ה׳ יתׂ׳ ברוך הוא וברוך שמו, הוא שורש לכל המחשבות וממנו באים כל המחשבות, ומחזירם לשרשם, כידוע ממארי אבא זקני זללה״ה (הכוונה – לבעש״ט סבו), ומתהפכים כל המחשבות לטובה, ומעלה אותם לקדושה״.

לפי ר׳ אפרים, ההכרה בשורשן האלוקי של המחשבות הזרות הוא המנוף, שבאמצעותו ניתן להעלותן ולהחזירן למקורן האלוקי[14].

כאן אנו צריכים להידרש להסבר הרקע הרעיוני של נושא זה:

נראה לנו, כי הרעיון של העלאת המחשבות הזרות לשורשן – קשור במחשבה, אשר לפיה השכינה שורה בכל מקום ובכל תופעה. העולם הגשמי הנראה לעין – טומן בחובו מהות

---

10. **מגיד דבריו ליעקב**, עמ׳ 114 - 115.
11. ע. אטקס, בעל השם – הבעש״ט, **מאגיה, מיסטיקה, הנהגה**, ירושלים תש״ס, עמ׳ 157.
12. **מאור ושמש**, לבראשית ל״ז,כח.
13. **דגל מחנה אפרים**, ירושלים תשנ״ד, עמ׳ קע״ז.
14. ראה עוד י. וויס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, **ציון**, **ט״ז** [תשי״א], עמ׳ 88-100.

שנתון *"אור"* – תשס"ה כרך י'

אלוקית נסתרת, שהיא המהות האמיתית של ההוויה, אלא שמהות זו שרויה בחביונו של עולם המציאות. קיום מצוות, תורה ותפילה – אמורים לגלות מהות זו.

את המהות האלוקית הנסתרת – היטיב לבטא ר' יעקב-יוסף מפולנאה[15]: "ואחר שידע אדם כלל זה, שהוא כלל גדול, שאין שום מסך מבדיל בינו לבין אלוקיו בשעת תורה ותפלה, גם שיעלו (=גם אם יעלו) לפניו כמה מחשבות זרות, שהם לבושין וכיסויין שהקב"ה מסתתר שם. מכל מקום, אחרי שידע אדם שהקב"ה מסתתר שם, אין זה הסתרה".

נראה לנו להוסיף, שרעיון המחשבות הזרות העולות וחוזרות לשורשן, יובהר כהלכה – בהשוואה לרעיון התשובה בהגותו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל בספרו "אורות התשובה":

הרב זצ"ל מציג את רעיון התשובה כתהליך, החובק כל התרחשות בעולם – בכלל, ובעולמו של היחיד – בפרט[16]. כל תהליך בעולמנו מורכב משלושה שלבים: שלב המחשבה והתכנון, שלב הביצוע ושלב התיקון[17]. ההנחה היא, ששום ביצוע מעשי איננו יכול להגיע לרמת השלמות, שהוא היה בו בשלב הקדום של התכנון והמחשבה. בכל עשייה יש נסיגה מהרעיון הראשוני, שקדם לביצוע המעשי. השאיפה לשכלל, לתקן ולשפר את הנעשה היא, לדעת הרב קוק, רעיון התשובה, השורר בעולמנו וחובק כל תחום, שכן בשאיפה לתיקון ולשיפור – אנו מעלים את שלב הביצוע לרמת הרעיון הקודם שעמד ביסודו.

לענ"ד נראה, כי גם בתחום דידן, המחשבות הזרות, מצויים שלושה שלבים אלו: המחשבה הראשונית שמקורה אלוקי היא תמיד טובה ומעולה, אולם בהגיעה למחשבת האדם היא כבר נתעכרה במידה כל-שהיא בשילובה בעולם החומר, ונעשתה זרה. העלאת המחשבה הזרה לשורשה – משמעה: החזרתה למקורה שהוא טוב, נאה והגון. דומה, כי הדברים מוכחים גם מדברי ר' אפרים מסדילקוב[18], המציין, ש"הנשמה היא חלק אלוקי ממעל, וניתן בגוף האדם בעולם העשייה, שיקשר כל העולם העשייה לשרשו... וזה כל פעולת הצדיק העובד את ה', לקשר וליחד העולם העשייה אל עולם העליון לשרשו, ולבטל כל הקליפות שבעולם העשייה..."

---

15. תלמיד-חבר של הבעש"ט, **תולדות יעקב יוסף**, קארעץ תק"ם, לבראשית כ"ב.
16. ראה י. נבו, התשובה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **סיני, ס"ג** [תש"ס], עמ' פא-פט.
17. ראה גם **תומר דבורה** לר' משה קורדובירו, פרק ד'.
18. **דגל מחנה אפרים**, עמ' 31.

הרקע ההיסטורי להתפתחות מעמדו של הצדיק בחסידות

עד כה עיינו במעמדו של הצדיק, בתפקידו ובלבטיו. עתה אנו צריכים לדון בשאלה, שהחוקרים מיעטו להידרש לה, והשאירו לנו בקעה להתגדר בה. מעמדו של הצדיק הפך בחסידות מרעיון מופשט – למציאות חיה, שקהילות רבות חיו לפיה. כיצד ייתכן, שאורח חיים זה, המבוסס על השקפת עולם מוצקה, התעורר בישראל רק בראשית המאה ה-18, ומאז לא דעך?

כדי לענות על שאלה זו – עלינו להתחקות על הרקע ההיסטורי לעלייתה המהירה של החסידות.

לדעת בן-ציון דינור[19], צמחה החסידות והתפשטה במזרח אירופה על רקע כישלון השבתאות מחד-גיסא, והתנוונות מוסדות השלטון היהודי העצמי בפולין – מאידך גיסא. כאמור למעלה, היו היהודים במאה ה-17 מפולגים מבחינה סוציאלית וארגונית, נבוכים מבחינה דתית ומדוכאים מבחינה כלכלית ולאומית. משום כך היוו רקע נוח לעלייתה של תנועה עממית זו.

משטר הקהילות בתקופה זו היה קשור לשלטון בפולין: כאשר השלטון לחץ את ראשי הקהל, לחצו האחרונים את בני-קהילותיהם. מצב זה הביא לקירוב תקיפי-הקהל אל השלטון הפולני. ראשי-הקהל ניצלו את מעמדם לתועלתם הפרטית, רבנים חָברו לראשי הקהל וקנו את משרתם בכסף, והציבור הרחב איבד את אמונו בבעלי שררה אלו וברבנים שבאו מטעמם.

אמנם יש דעה אחרת על ראשית החסידות, הסבורה, שהחסידות בראשיתה הייתה תנועה אליטיסטית, ולא המונית[20], אבל דומה, כי אין צורך לעגן את עלייתה של החסידות בגורם אחד בלבד. סביר להניח, שתנועה חיונית זו התפתחה כתוצאה משילוב של גורמים אחדים, שונים ומגוונים. נראה לנו לתמוך בדעתו של בן ציון דינור, ובמיוחד – לאחר שמצאנו סימוכין לדעתו בכתבי ראשי החסידות.

ר' יעקב-יוסף מפולנאה[21], שהיה בעצמו איש הממסד הרבני, כותב דברים קשים נגד רבני התקופה: "אפשר על דרך הלצה כאשר שמעתי מחכם אחד טעם שנשתרבב המנהג בין הרבנים לסבב בכפרים בחנוכה. כי בדורות שלפנינו, שהיה הרבנים לשם שמים, וגם התנהגו (=נהגו) לסבב בכפרים לשם שמים. והעניין, כי תמיד היו טרודים בתורתם בישיבה או בשאר מילי

---

19. "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים", **במפנה הדורות**, ירושלים תשל"ב, עמ' 86-121 .
20. ראה ע. אטקס, **תנועת החסידות בראשיתה**, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון 1998, עמ' 11, 12, 132.
21. **תולדות יעקב יוסף**, עמ' צ"ו.

שנתון "אור" – תשס"ה כרך י'

דשמיא בעיר. רק בימי חנוכה, שהיו יומי דפגרי, סבבו בכפרים להיישירן גם כן בדרך הישרה, בחילול שבת או לפקח בשוחטים, וכיוצא בזה – הרבה שיש לפקח. ולא נהנו מאנשי הכפרים מזה אף הנאה שווה פרוטה... וגם אלו הרבנים שהיו מסבבים לשם שמים, לא קבלו מתנות כלל... ואחר דורות אלו שהיראה מתמעטת, והרבנים שסובבים בכפרים לפקח בעסקי הכפרים ימצאו היתר לקבל מתנות שְׂכַר בַּטָּלָה, שמבטל פרנסתו עבורם. ואחר כן לא איכשר דרא, שאינו מפקח בעסקי הכפרים כלל, ומסבב רק לקבל מתנות. ואחר כך נעשה חוק מהשררה שניטל מהם בעל כרחם, ואינו צריך לסבב רק שישלחו לו מעות חנוכה לביתם״.

גם ר׳ זאב מז׳יטומיר, תלמיד המגיד ממזריטש, קובל על קלקלת הדור: ״רוב בני עמנו רובם הם המתפרצים... הכל למלאות בתיהם זהב וכסף. ויש שמשכירים את עצמם להיוונים (=לשלטונות רוסיה) ולפריצים עריצים, וקונים אדון לעצמם, והכל בכדי להרבות הון מהבל, לקנות נזמי הזהב לאזני נשותיהם... להוטים ובהולים אחר המותרות, ומבורא עולם שָׂכוּחַ לבם״[22].

גם על הרבנים יוצא קצפו של ר׳ זאב: ״ובארתי גם כן על דרך הלצה פירוש הפסוק ״ומבני ישכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה בישראל ראשיהם מאתים״ (דהי״א י״ב, לג). ירצה (=משמעות הפסוק היא) ומבני ישכר – היינו אותם הגדולים בתורה ושואלים שכר בעד הדרשה... ובעת צאתם על אם הדרכים לדעת מה יֵעָשה בישראל, כלומר להודיע את בני ישראל את המעשה אשר יעשון מתורה ועבודה... ראשיהם מאתים – מי שהוא ראש ישיבה לבו אומר לו, שראוי ליתן לו חלף תורתו מאתים זהובים ולא פחות״[23].

לאור האמור עד כה, נראה לנו להציע הסבר להתפתחות מעמד הצדיק בחסידות:

תלמידי החכמים, (ששמותיהם נזכרו בראשית המאמר) שהסתופפו בצלו של המגיד ממזריטש, הם עצמם באו משכבת האליטה הרבנית, והם שהקימו את הקהילות החסידיות הראשונות במזרח אירופה. הם מאסו בשחיתות-המידות, שפשתה בקרב הממסד הרבני, וביקשו לתקן את המעוות. כיוון שהם היו אנשי-תורה ויראת-שמים ומצויינים במידות, הם חיפשו תחליף להנהגה הקיימת – בדמות הצדיק. נשים לב, כי גדולי החסידות, המתארים את הצדיק ותפקידיו, מדגישים משנה הדגשה את טהרת-המידות, את ניקיון הכפיים, ובמיוחד – את העובדה, שאין הצדיק מבקש לעצמו שום טובת הנאה חומרית. תכונות אלו, המודגשות כל

22. **אור המאיר**, ירושלים, שנת אור המאיר יאר לנו, כי תשא, עמ׳ קע״ה.
23. **שם**, עמ׳ קס״ט, ק״ע.

כך בכתבי ראשי החסידות בני הדור השלישי, עומדות בסתירה גמורה לממסד הרבני, שתואר בכתבי ר׳ יעקב-יוסף מפולנאה ור׳ זאב מז׳יטומיר.

מן הראוי להדגיש, שתפקידו של ה״צדיק״ שונה לחלוטין מתפקיד הרב המסורתי: ה״צדיק״ הוא מנהיג הקהילה, אבל איננו בהכרח פוסק הלכות. יתר על כן, שלא כרב המקומי – אין הוא קשור למקום גאוגרפי ולעיר מסויימת, כפי שקשור הרב המקומי. ה״צדיק״ כולל בקהילתו גם חסידים, שאינם תושבי עירו.

פרט לנאמר עד כה על אודות התפתחות מעמדו של הצדיק בחסידות – יש מקום להוסיף, שמעמדו נתבצר גם הודות לכך שהרעיון המשיחי, המקובל בישראל בכל הדורות, קיבל תפנית בראשית ימי החסידות, כפי שניווכח להלן.

הרעיון המשיחי בספרות החסידית

שאלה, שנידונה בבית מדרשם של חוקרים, היא בדבר הממד המשיחי, הנעוץ ביסודה של תנועה זו: האם הייתה תנועת החסידות בראשית דרכה תנועת-גאולה משיחית, או לא?

לדעת גרשום שלום[24], לאחר משבר השבתאות – הסיטה החסידות את מרכז הכובד הרעיוני מן המישור הכלל-לאומי אל האדם הבודד. האידאל של תיקון גאולתי-משיחי, שהיה מקובל בקבלה, פינה את מקומו לאידאל הדבקות של היחיד באלוקיו.

לדעת בן ציון דינור[25], נותרה החסידות תנועת-גאולה משיחית, אולם שלא כשבתאות, הרואה במשיח האישי את חזות הכל, העמידה החסידות את הגאולה – כתלויה בעם כולו. לדעתו, אין המשיח האישי עומד במרכז הכובד הרעיוני של החסידות, אלא גאולת העם כולו. מבחינה זאת – יש בחסידות בשורה שקדמה לציונות, שאף היא עסקה בגאולת העם.

דעה אחרת, המצויה בקרב חוקרי החסידות, מטעימה, שהחסידות בראשית דרכה הייתה אמנם תנועת גאולה, אולם לאחר כישלון נסיעתו של הבעש״ט לארץ ישראל ולאחר שנתבדו חישובי-הַקֵּצִין של בני התקופה – הועם זהרה של הפעילות הגאולתית-המשיחית בחסידות, ובמקומה הודגשה הפעילות לגאולת הפרט[26].

---

24. החסידות – השלב האחרון, בתוך א. רובינשטין (עורך), **פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה**, ירושלים תשל״ח, עמ׳ 34.

25. **במפנה הדורות**, עמ׳ 181-188.

26. ראה א. מורגנשטרן, ״המגמות המשיחיות בראשית צמיחת החסידות״, **מיסטיקה ומשיחיות מעלית הרמח״ל עד הגאון מוילנה**, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ 180-208.

שנתון *״אז״* – תשס"ה כרך י'

נראה לנו לקבל דעה זו, על סמך העובדה, שראשי החסידות בדור השלישי להיווסדה – לא פיתחו את רעיון המשיח הגואל, כפי שניווכח להלן, אולם לפני כן עלינו להתפלמס עם דעה שונה, שהובעה על-ידי החוקר ישעיהו תשבי:

י. תשבי[27] מצטט מדבריהם של מנהיגי-החסידות בדור השלישי ומוכיח, שבתקופה זו דוקא עסקו בפעילות משיחית. לדוגמה, הוא מביא מדברי ר' אפרים מסדילקוב בספרו "דגל מחנה אפרים": "כי לעתיד לבוא יהיה אי"ה אור הלבנה (=השכינה) כמו אור החמה... היינו הלבנה יהיה נדמה אורה לאור השמש... כי בודאי יהיה אי"ה בקרוב בימינו אמן, ויראו עינינו ויגל לבנו". בדומה לכך הוא מפרש את הפסוק "היא העולה על מוקדה" (ויקרא ו', ב): "כי היא סובלת כל הצער והיסורים אשר הם בערך מזבח כפרה. כל הלילה – כל משך זמן הגלות המר והנמהר, לכן היא חולת אהבה ליחדא בבעלה, ומזכרת עד מתי יתמשך גלותא. עד הבוקר – עד שיבוא בוקרן של ישראל להאיר להם".

לדברי תשבי[28], "שמועות ומאמרים אלה – אף-על-פי שמספרם מועט, אינם מניחים מקום לייחס לר' אפרים ניטרליזציה של המגמות המשיחיות. הגשת עזרה לשכינה המיוסרת בגלות הקליפות, שתכליתה להחיש את גאולת השכינה וגאולת ישראל, היא אחד הסממנים המובהקים בצביונה המשיחי של קבלת האר"י".

דעה דומה מביע תשבי גם ביחס לדבריו של ר' נחום-מנחם מטשרנוביל, תלמיד המגיד ממזריטש. ר' נחום כותב: "שצריך כל אחד מישראל לתקן ולהכין חלק קומת משיח השייך לנשמתו כנודע, שאדם הוא ר"ת: אדם, דוד, משיח, שקומתו של אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה. שהיו כלולים בקומת אדם הראשון כל הנשמות של ישראל, ואחר כך על-ידי החטא – נתמעטה קומתו. וכמו כן יהיה משיח קומה שלימה מכל נשמות ישראל... על כן צריך כל אחד מישראל, להכין חלק בחינת משיח השייך לחלק נשמתו עד שיתוקן"[29]. וכן "וזהו כל עיקר עבודתנו, לתקן ולגמור חלק המשיח השייך לכל אחד כאמור"[30].

תשבי מציין[31]: "בתאורו של ר' נחום – דמות המשיח אינה מתגמדת, אלא היא מתבלטת ומתרוממת ביתר שאת – בראית "חלק בחינת המשיח".

---

27. הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, **ציון, ל"ב** [1967], עמ' 1 - 45.
28. **שם**, עמ' 34.
29. **מאור עינים**, ירושלים תשנ"ט, עמ' ר"ד.
30. **שם**, עמ' קל"א.
31. **שם**, עמ' 35.

יורשה לנו לציין, שעם כל הכבוד וההערכה, שאנו רוחשים לי. תשבי, שהיה מראשי המדברים בחקר הקבלה והחסידות, קשה לנו לקבל את קביעתו:

כאשר אמרנו, שבדור השלישי לחסידות נדחקה הפעילות המשיחית לשוליים, לא התכַוַנו לומר, שבטלה השאיפה לביאת הגואל, שהרי האמונה בביאת המשיח היא מיסודות האמונה היהודית. ר׳ אפרים מייחל לביאת המשיח במהרה בימינו וּמֵצֵר על צער השכינה בגלות, כפי שעולה מדבריו המצוטטים על-ידי תשבי. האם ניתן לראות בכך פעילות אינטנסיבית לביאת הגאולה? האם ניתן לראות בכך פעילות משיחית גאולתית, כמו שהכרנו בצפת שאחרי גירוש ספרד או בתקופות מאוחרות יותר, כשעסקו בחישובי-קֵצין? ברור, שמעולם לא נזנחה תקות הגאולה, גם לא בספרו של ר׳ אפרים, אך העובדה, שהוא כל-כך ממעט בכך – מוכיחה, שאין זה נושא מרכזי בהגותו.

הוא הדין לר׳ נחום-מנחם מטשרנוביל, שלדעת תשבי, דמות המשיח בספרו לא רק שלא מתגמדת, אלא עולה ומתרוממת.

לדעתנו, בדור השלישי לחסידות תפסה גאולת הפרט את מקום הפעילות הגאולתית המשיחית, ואכן, זה בדיוק מה שעולה מדברי ר׳ נחום-מנחם, המצוטטים על-ידי תשבי, וגם מהמשך דבריו של ר׳ נחום שאינם מצוטטים במאמרו. ר׳ נחום מטעים, ״שעיקר עבודתנו לתקן ולגמור חלק המשיח השייך לכל אחד״.

מה שמוטל על כל יחיד ויחיד, לדברי ר׳ נחום, הוא לתקן את החלק המשיחי בנשמתו שלו. אין כאן הבלטת דמותו של המשיח הגואל, כפי שטען תשבי, אלא להיפך: מודגש התיקון האישי של כל אדם מישראל בתחום נשמתו.

ועתה נדון בשאלה, מדוע נמנעה החסידות בדור השלישי מלעסוק בגאולה לאומית משיחית. דומה, כי ההסבר לכך נעוץ בהתנגדות האובססיבית, שגילו מנהיגי הקהילות המתנגדים לחסידות – בכלל, ולכל פרץ של רעיון משיחי – בפרט.

מור אלטשולר כותבת[32], שכחודשיים לאחר הדפסת איגרת הבעש״ט[33] בשנת תקמ״א – התפשט גל של חרמות נגד החסידים – בטענה, שהם נוהים אחרי שקר, שכבר הפיל חללים רבים. הכוונה, כמובן, לספיחי השבתאות, שהשאירו משקע כבד ומר בלבבות.

---

32. מור אלטשולר, **הסוד המשיחי של החסידות**, אוניברסיטת חיפה תשס״ב, עמ׳ 121.

33. ראה עליה-א. כהנא, ״איגרת הבעש״ט לר׳ גרשון מקוטוב״, בתוך **ר׳ ישראל בעל שם טוב [בעש״ט], חייו, שטתו ופעולתו**, ז׳יטומיר תרס״א, עמ׳ 100-102.

שנתון *״אז״* – תשס"ה כרך י'

א. גרין[34] כותב, ש״הזכרונות המרים של השבתאות והפרנקיזם עדין לא נמוגו לגמרי מקרב היהודים בפולין של תחילת המאה הי״ט, וטיפוח רעיונות משיחיים היה נחשב כחילול השם...״

מעמדה של ארץ ישראל בכתבי בני הדור השלישי

ננסה להוכיח את דעתנו בדבר העתקתה של הפעילות המשיחית לשוליים של ההגות החסידית בדור השלישי לקיומה – תוך כדי התחקות על היחס לארץ ישראל בדור זה.

אידאליזציה של הגולה – אנו מוצאים בדברי ר׳ יעקב-יוסף מפולנאה, הכותב על מאמר חז״ל ש״כל הדר בארץ ישראל-דומה כמי שיש לו א-לוק, וכל הדר בחוץ לארץ – דומה כמי שאין לו א-לוק״[35]: ״כי במקום שאדם חושב במחשבה, שם הוא כולו. והנה אם הוא דר בחוץ לארץ וחושק וחושב תמיד לארץ ישראל, אז דומה כמי שאין לו א-לוק וכו׳, אבל באמת יש לו, כי מחשבתו תמיד לארץ ישראל, מה שאין כן כשהוא בארץ ישראל ועושה מעמד ומצב פרנסתו בחוץ לארץ (=ומתפרנס מתרומות מחוץ לארץ), אז מחשבתו תמיד בחוץ לארץ. להביא משם טָרֶף לביתו. אז דומה כמי שיש לו, אבל באמת אין לו, כי מחשבתו בחוץ לארץ״[36].

דברים אלה מעידים על מהפך, שחל ביחסה של החסידות לארץ ישראל בדור השני לקיומה. ארץ ישראל הראלית, הפיזית, איבדה במידה מסויימת את מעמדה, ובמקום זה התפתח מעמדה של ארץ ישראל הרוחנית, זו שבלבבות.

ידוע, שהבעש״ט בעצמו היה בדרכו לארץ ישראל, אבל חזר באמצע הדרך מסיבות שאינן ברורות. כמו-כן ידוע, שהבעש״ט התנגד לעלייתו של תלמידו ר׳ יעקב-יוסף מפולנאה, ומצאנו גם הסבר אידאולוגי לכך: ״ושמעתי מהרב דקהילתנו, מר׳ גדליה ז״ל שכמה פעמים חָשַׁק הרב לנסוע לארץ הקודש והרב הבעש״ט אמר שלא יסע. ואמר לו, סימן זה יהיה בידך: כל פעם שנפל לך חושק (=חשק) לארץ הקודש, תדע נאמנה שיש דינים על העיר ר״ל, והשטן מטריד אותך כדי שלא תתפלל עבור העיר. על כן כשיפול לך חשק לארץ הקודש, התפלל בעד העיר״[37].

---

34. **בעל היסורים, פרשת חייו של ר׳ נחמן מברסלב**, תל אביב תשנ״ו, עמ׳ 192.
35. **כתובות** ק״י ע״ב.
36. **בן פורת יוסף**, עמ׳ 154.
37. **שבחי הבעש״ט**, מהדורת הורודצקי, עמ׳ ל׳.

שנתון "עלה" – תשס"ה כרך י'

מדברים אלו ניתן להסיק, שההימנעות מלעלות לארץ הקודש וההתעכבות בגולה – קיבלו לגיטימציה, משום שהישארותם של ראשי הקהל בגולה נחוצה, כדי שיתפללו על בני קהילתם.

נראה, כי גישה דומה ניתן למצוא גם בכתבי ראשי החסידות בני הדור השלישי:

ר' אלימלך מליז'נסק כותב, ששמע בשם הרב המגיד דק"ק ראויני זלה"ה, שאמר שכעת שאנחנו בגלות, יש בני אדם שזוכים לרוח-הקודש יותר בנקל מאשר בימי הנביאים. והסביר זאת בדרך משל: כאשר המלך בביתו ומישהו מאוהביו מזמין אותו לסעוד בביתו, המלך יסרב, כיון שאין זה מכבודו לצאת מארמונו למקומות אחרים. אבל כשהמלך נוסע בדרך ורוצה ללון, אם רק ימצא מקום נקי ללון שם, יסתפק בכך. והנמשל הוא, שכשבית המקדש היה קיים והשכינה שרתה בו, מי שרצה לשאוב רוח הקודש או נבואה, היה צריך לעשות מאמץ גדול לשם כך. מה שאין כן בתקופת הגלות, כשגם השכינה בגלות, ותשוקתה למצוא מקום מנוחה, אם רק תמצא אדם נקי מעבירות, אזי כבר שם דירתה[38].

בקטע זה ניכרת הַשְׁוָאָה עם הגלות ואף ניסיון למצוא את החיוב שבה.

עוד מצאנו בכתבי ר' אלימלך מליז'נסק[39] את הרעיון, שכבר הכרנוהו אצל ר' יעקב-יוסף מפולנאה: אדם נמצא, היכן שמצויה מחשבתו, ולאו דוקא במקומו הפיזי: "ואגב אורחא נבאר מה שהקשה העולם, דאיתא בגמרא[40], הדר בארץ ישראל – דומה כמי שיש לו א-לוק, והדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו א-לוק. ומקשים העולם הדיוקים אהדדי (=זה לזה), דמתחילה אמר הדר בארץ ישראל דומה וכו', משמע אבל באמת אין לו. והדר אמר הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו וכו'. משמע, אבל באמת יש לו. ועל-פי הנ"ל יבואר דאיתא בגמרא[41], העומד בחוץ לארץ ומתפלל, יכוין לבו כנגד ארץ ישראל... והעומד בארץ ישראל, יכוין כנגד ירושלים, ונמצא כל תפילות ישראל הולכים דרך שער אחד. ונמצא האדם הרוצה שתהא תפילתו נשמעת, צריך לכוין כאילו הוא מתפלל בארץ ישראל ובית המקדש בָּנוּי ומזבח על מכונו ובהיכלו, והרי הוא כאילו דר עתה בארץ ישראל. ועל-ידי זה הוא בא לבהירות ודבקות גמור להתפלל בכוונה שלימה, ביראה ובאהבה כאילו עומד בבית קדשי הקדשים... כן צריך לצייר במחשבתו בעת תפילתו כאילו הוא ממש בארץ ישראל ובבית המקדש ורואה הכל בחוש

---

38. **נעם אלימלך**, בראשית, פולנאה תקס"ד, צילום ירושלים, וישב, עמ' כ"א.
39. **שם**, עמ' ז'.
40. **כתובות** שם.
41. **ברכות** ל' ע"א.

שנתון "*אור*" – תשס"ה כרך י'

הראות. וממילא מובן פירושו, הדר בארץ ישראל כנ״ל, שמצייר לעצמו כאילו עומד בארץ ישראל ועל-ידי זה בא לו הבהירות בתפילתו״.

נמצא, שר׳ אלימלך מדבר על ארץ ישראל דמיונית השוכנת בלבבות, אשר סגולתה איננה מתבטאת בישיבה הפיזית בה, אלא בעובדת התנחלותה בלבבות.

ר׳ נחום-מנחם מטשרנוביל מתייחס בדבריו לישיבת ארץ ישראל:

״כי ידוע שארץ ישראל הוא החומר והכלי של עולם הבא, שעל ידה הוא דרך מבוא לעולם הבא היותר נקל מן העובד בחוץ לארץ, כמאמרם ז״ל ״כל הדר בארץ ישראל – דומה כמי שיש לו א-לוק, וכל הדר בחוץ לארץ וכו״, כי ישראל שבחוץ לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם, כל השפעתם צריך לירד אצלם על-ידי השר של מדינה ההיא. כי אף שהם מבקשים מהבורא ברוך הוא... שיסכים הוא יתברך להשפיע השפע ההוא, עוברת דרך השר שהן שוכנין במדינתו... ונמצא שעבודה השלימה לזכות לארץ העליונה, ארץ החיים פנימיים, בחינת ארץ ישראל – הוא הדרך הנקל בארץ ישראל״[42].

לדעת ר׳ נחום, סגולתה של ארץ ישראל מתבטאת בכך שבה אפשר להשיג חיי עולם הבא על-ידי עבודת ה׳ בשלמות. מכל מקום, איננו מוצאים דיון בארץ ישראל כמקום המסייע לקירוב הגאולה.

יחסו של ר׳ נחמן מברסלב לארץ ישראל עולה מתוך סיפור נסיעתו לארץ[43], המתועד על-ידי ר׳ נתן: ״שמעתי בשמו שאמר קודם שנסע לארץ ישראל, שרוצה לנסוע כדי להשיג חכמה עילאה. כי יש חכמה עילאה ותתאה, וחכמה תתאה כבר יש לו, ועדין הוא צריך להשיג חכמה עילאה, ובשביל זה הוא נוסע לארץ ישראל״[44]. וכן ״ונשמע מפיו הקדוש קודם נסיעתו לארץ ישראל בימי חג הפסח, שאמר שהוא רוצה ליסע לארץ ישראל, כדי לקיים שם כל התרי״ג מצוות, לכלול יחד כל המצוות התלויות בארץ, עם כל המצוות של חוץ לארץ, ולכוללם יחד ברוחניות וכו״[45].

ר׳ נחמן מנמק את נסיעתו לארץ ישראל בשאיפה להשיג חכמה עילאה או בתקוה לקיים כל תרי״ג מצוות ברוחניות, אולם אין ר׳ נחמן מנמק זאת בשאיפות גאולה משיחית.

---

42. **מאור עינים**, ירושלים תשנ״ט, עמ׳ קצ״ג.
43. **בעל היסורים**, עמ׳ 69-95.
44. ר׳ נתן שטרנהארץ, ״נסיעתו לארץ ישראל״, ו״**חיי מוהר״ן**״, ניו יורק תשכ״ה.
45. **שם**, ה׳.

מן המובא בכתבי ראשי החסידות בני הדור השלישי – עולה, כי ארץ ישראל מהווה בעבורם מקור להתעלות רוחנית, מקום, שזוכים בו לעבוד את ה׳ בשלמות, או כמקום, שניתן לרכוש בו חכמה עילאה וכיו״ב, אולם איננו מוצאים הצהרות בדבר התייחסות לארץ ישראל כהכנה לביאת המשיח[46].

בכך די לאשש את ההנחה, שלפיה הלהט המשיחי הגאולתי, שאפיין את היהדות בדורות קודמים, ואף את החסידות בראשית דרכה – הועם זוהרו, והוא פינה את מקומו לתחליפים רעיוניים אחרים.

קדושת האותיות וחשיבותן

עד כה ראינו, שהחסידות צמצמה את רעיון המשיח הגואל הלאומי והדגישה במקומו את עניין גאולת הפרט. במסגרת מגמה זו פיתחה החסידות את נושא קדושת האותיות וחשיבותן – תחום, החובק זרועות עולם: תחילתו – ביחסי הגומלין שבין הבורא לעולם הנברא, והמשכו – בקשר הישיר, שיש לכל פרט עם אלוקיו באמצעות האותיות. לא נוכל להאריך בנושא נרחב זה מפאת קוצר היריעה, אלא לטעום מעט:

יי״א בר לב[47] מבאר את מהותן של האותיות – כמקשרות בין עולמות עליונים לעולמנו: ״אנו רגילים לחשוב שהאותיות והניקוד הם כלי עזר לקריאה ולהתקשרות בין בני אדם... לחכמי תורת הקבלה גישה שונה לגמרי. לפי תורת הקבלה, כל אות וכל חלק מאותיות התורה הקדושה רומזים על כוחות רוחניים... כל אות היא היכל ומעון לכוחות רוחניים עליונים, וכתיבת אותיות בצרופים שונים, מבטאת צירוף של כוחות עליונים.... בכתיבת האותיות בכוונה הנכונה בקדושה ובטהרה, אותו כותב ממשיך את הקדושה על האותיות, שהרי בזמן הכתיבה מתקשרת פעולת הכתיבה עם מחשבתו של הכותב, והרוחניות הזאת נמשכת ומתבטאת באותיות. מכאן מתברר מדוע אנו מייחסים קדושה לספר תורה, לתפילין ולמזוזות וכיו״ב, רק כאשר נכתבו לשמן... כל האותיות שאנו רואים בתורה, כולן מורות על עשרים ושנים אורות הנמצאים למעלה, והאורות ההם העליונים מזהירים על האותיות, ומכאן נמשכת קדושת התורה...״

---

46. ע. אטקס, אוניברסיטה משודרת, עמ׳ 124-127, מצטט מכתב של אחד ממנהיגי העולים, שעלו לארץ ישראל עם ר׳ מנחם מוויטבסק ור׳ אברהם מקאליסק [בתקופת הבעש״ט], ומציין, שלפיו, עליית החסידים היא עלייה האופיינית לכל העליות לארץ ישראל, שביסודה עמדה השאיפה להתעלות רוחנית דתית, לשלמות בעבודת ה׳ בארץ, אשר בה מכוונת התפילה לשער השמים, ולאו דווקא למימוש ציפיות גאולה משיחיות.

47. **ידיד נפש – מבוא לתורת הקבלה,** פתח תקוה תשמ״ז, עמ׳ 300-301.

שנתון *"אור"* – תשס"ה כרך י׳

עניין האותיות מבאר שאלה בסיסית הקשורה לכל תחומי התאולוגיה: כיצד יכול האדם הגשמי, הסופי, להתדבק והתקשר לבורא האין-סופי?

כאן בא נושא האותיות לעזרתנו, כשהתשובה היא, שהדבר נעשה באמצעות השפה, הבאה לידי ביטוי מפורט באותיות. האותיות הן כלים לקליטת אור אין-סוף. כיוון שהדיבור הוא פעולה מוחשית, המבטאת חשיבה, שהיא ערך מופשט, והדיבור מורכב מאותיות, נמצא, שהאותיות מקשרות בין המוחשי לבין המופשט. כאשר אלוקים מדבר עם בני אדם, נוצר קשר בין האינסופי – לסופי. האינסוף, ברוך הוא, מצמצם, כביכול, את עצמותו האינסופית לאותיות, אשר אותן קולט האדם הסופי[48].

על האותיות המקשרות בין העולמות – מעמידנו המגיד ר' דב בער ממזריטש: "כשמתפלל אדם כפשוטו, אז התיבות אינם חיים, רק השם הוא הנותן חיות בתיבות. למשל, כשאומר "ברוך אתה ה'", אז ב"ברוך אתה", אין חיות, רק דוקא אחר כך כשמזכיר את השם. אבל כשמתפלל על-פי הקבלה, אז "ברוך" הוא שֵׁם, "אתה" הוא שֵׁם וכן כל התיבות שהוא עולם הדיבור. כשלומד בגמרא "א"ר שמעון", תיבת "שמעון" היא חיות התנא, וכן שֵׁם כל האדם היא החיות שלו, ושֵׁם הוי"ה הוא מחיה ומקשר החיות עם המוחין"[49].

המהדירה ר. שץ מוסיפה שם: "שֵׁם הויה המצוי בכל תיבה באופן סמוי, ובמקרה זה בשם התנא שאדם מזכיר מתוך ריכוז, הוא המקשר בין חיותו של האיש (התנא) ובין המוחין שלו – תורה שאמר. כך מוסברת אפשרות ההתקשרות של האדם הלומד בדברי תורה של פלוני, עם חיותו ונפשו של בעל התורה".

המשנה באבות[50] מדברת על עשרה מאמרות, שבהם נברא העולם, שבכללם הפסוק: "כי הוא אמר ויהי, הוא צִוָּה ויעמד" (תהלים ל"ג, ט). הם מעידים על כך שהעולם נברא במאמרו של הקב"ה. כל אות היא מעון והיכל לכוחות רוחניים עליונים. מכאן אנו מגיעים לרעיון החסידי, אשר לפיו האותיות הן "אבני הבנין", שהעולם נברא מהן, שהרי האינסוף, ברוך הוא, מצמצם, כביכול, את עצמותו ומתקשר לעולם המוחשי באמצעות האותיות: "בראשית ברא אלוקים א"ת השמים", שהוא כ"ב אותיות מן א' עד ת', ובתוכו רוחניותו ית' שנקרא שמים, שנתעטף ונתלבש הקב"ה בתוך כ"ב אותיות אלו וברא את הארץ"[51].

---

48. לנושא זה ראה עוד ר. אליאור, **חירות על הלוחות**, אוניברסיטה משודרת, משרד הבטחון תש"ס, עמ' 73-77.
49. ר. שץ, **שם**, עמ' 26.
50. אבות ה', א.
51. ר' יעקב יוסף מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, קארעץ תק"ם, עמ' ט'.

הרעיון מובא גם בפירושו של ר׳ קלמן-קלונימוס אפשטין[52]: ״אך הענין הוא באורייתא ברא קודשא בריך הוא עלמא (=הקב״ה את העולם) וכל הברואים בכללם... הכל נבראו באותיות התורה כמ״ש בזהר הקדוש, באורייתא ברא קוב״ה עלמא, ובאותיות ״בראשית ברא אלוקים וגו׳״ נבראו שמים וארץ, ובאותיות ״יהי מאורות״ נבראו שמש וירח וכו׳, וכן כל העולמות העליונים הכל נבראו על-ידי אותיות התורה...״

ר׳ אפרים מסדילקוב[53] מעמידנו על הרעיון שהעולם נברא באותיות – באמצעות דוגמה: נאמר ״עולם חסד יבנה״ (תהלים פ״ט, ג), היינו, העולם נברא על-ידי צירוף האותיות של חס״ד. וכיוון שהקב״ה מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ומנהיג עולמו בחסד, נמצא, שיש בכל יום חזרה על בריאה בחסד. ולפי דרכנו למדנו, שבכל יום ויום הקב״ה מחדש את הבריאה באמצעות צירוף אותיות חסד, כמו בבריאת העולם הראשונה: כשם שהעולם נברא מאותיות, כך גם הנהגתו קשורה באותיות. מעלת הצדיקים היא, שדיבוקם וחיבורם אל הקב״ה מאפשר להם לדעת באילו אותיות תהיה הנהגה מסויימת, ואף להפוך את סדר הצירופים, באופן שתשתנה מדת הדין מרעה – לטובה: ״כי מפי הקב״ה יוצא אותיות להנהגת העולם, וכשבא לעולמות, האותיות מצטרפים לפי המקבלים הן לְטָב (=לטובה) ולהיפך ח״ו. וכשיש צדיק שהוא חכם בעולם ויודע האותיות שיצאו מפי הקב״ה, אף-על-פי שהם מצטרפים חלילה שלא לטובה, יוכל להפוך הצירופים על-ידי חכמתו ותפילתו, כמו מן מת – תם, ומן נגע – ענג, הכל לפי האותיות של הגזר דין... שיוכל האדם החכם העובד ה׳ להפוך מצירופים לא טובים – לצירופים טובים, ולהשליך הצירופים לא טובים על אויבי השם...[54].

סיכום

ראינו אפוא, שהחסידות מיעטה את דמותו של המשיח הגואל הלאומי והדגישה את רעיון גאולת הפרט. במסגרת מגמה זו פיתחה החסידות את נושא קדושת האותיות וחשיבותן. תחום זה, החובק זרועות עולם – תחילתו ביחסי הגומלין של הבורא עם העולם הנברא בכלל, והמשכו-בקשר האישי, שיש לכל פרט עם אלוקיו באמצעות האותיות.

כאשר עשה הבעש״ט עליית נשמה בראש השנה והגיע להיכלו של משיח ושאלו: אימתי אתי מר (=יבוא אדוני לגאול אותנו), נענה: לכשיפוצו מעינותיך חוצה.

---

52. **מאור ושמש**, במדבר מהדורת מקראות גדולות, ירושלים תשכ״ד, לתחילת פרשת פינחס.
53. פירושו לפרשת כי תשא, עמ׳ 79.
54. פירוש ר׳ אפרים לפרשת אמור, עמ׳ 106.

שנתון *"אור"* – תשס"ה כרך י'

חוקרים נחלקו בפענוח תשובה זו ומשמעותה. אנו, לפי דרכנו, נאמר, כאשר השפעתך הרוחנית תגיע לכל יחיד ויחיד בעם ישראל, שיתעלה באופן אישי, אז יבוא עִתָּהּ של הגאולה הלאומית הכללית.

שנתון "אאע" – תשס"ה כרך י'

מנחם קלנר

עבודה שבלב ועבודה שבמקדש – דיון במשנת רמב"ם

א. עבודה שבמקדש

כל מי שמעיין ב**מורה נבוכים** ג', לב – יודע, שלפי רמב"ם פולחן הקרבנות כולו הוא התחשבות אלוקית בחולשה השכלית והרוחנית של בני ישראל בצאתם ממצרים. אדם, שהגיע לדרגת ההבנה, המקנה אהבה ראויה לה', יבין, שאהבה זו לא מתבטאת בקרבנות. הסתייגותו של רמב"ם מעניין הקרבנות מתבטאת בצורה עקיפה בכמה מקומות, שראוי לדון בהם.

שנינו במסכת אבות (א', ב): "שִׁמְעוֹן הַצַּדִּיק הָיָה מִשְּׁיָרֵי כְנֶסֶת הַגְּדוֹלָה. הוּא הָיָה אוֹמֵר: עַל שְׁלשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד: עַל הַתּוֹרָה וְעַל הָעֲבוֹדָה וְעַל גְּמִילוּת חֲסָדִים."

על זה כותב רמב"ם (בתרגומו של הרב שילת): "יאמר, שבחכמה, והיא תורה, ובמעלות המידות, והן גמילות חסדים, ובקיום ציוויי התורה, והן הקרבנות – התמדת תיקון העולם וסידור מציאותו על האופן השלם ביותר."[1]

המשנה אומרת, שהעולם עומד על שלושה דברים, וביניהם עבודת הקרבנות.

רמב"ם מפרש, שהקרבנות אינם אחד משלושת הדברים, שהעולם עומד עליהם: לפי רמב"ם, הם הופכים לדוגמה למצוות כולן. ראוי גם לציין, ש"עמידת העולם" הופכת בידי רמב"ם לעניין פרוזאי לחלוטין, תיקון העולם.[2]

***תארנים**: רמב"ם, עבודה, תפילה, קורבנות*

פירוש זה לדברי רמב"ם מקבל סימוכין ממקום אחר, שבו הוא דן במשנתנו: ב"הלכות מעילה" ח', ח כותב רבנו:

---

1. הרב קאפח תרגם: "אמר, כי במדע והיא התורה, ובמעלות המדותיות והם גמילות חסדים, ובקיום מצוות התורה והם הקרבנות – התמדת תקינות העולם וסדירות מציאותו על האופן היותר שלם."
2. על מושג תיקון עולם אצל רמב"ם – ראו: מ' לורברבאום, "רמב"ם על תיקון העולם," **תרביץ, ס"ד** (תשנ"ה) עמ' 65-82. ראוי לשים לב גם לעובדה, שרמב"ם משנה את סדר הדברים במשנה, כפי שהעיר לי מר יעקב אביקם.

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו, ודָבר, שלא ימצא לו טעם ולא יֵדע לו עילה, אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה׳ פן יפרוץ בו. ולא תהא מחשבתו בו – כמחשבתו בשאר דברי החול.

בוא וראה, כמה החמירה תורה במעילה: ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שֵׁם אדון העולם עליהם בדברים בלבד, נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול – מָעַל בה, ואפילו היה שוגג – צריך כפרה, קל וחומר למצוות, שחקק לנו הקב״ה, שלא יבעט האדם בהן, מפני שלא ידע טעמן, ולא יְחַפֶּה דברים אשר לא כן על הַשֵּׁם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול... הרי נאמר בתורה: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקֹּתַי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם (ויקרא, י״ט, 37; כ׳, 22). אמרו חכמים: ליתן שמירה ועשייה לחוקים – כמשפטים. והעשייה ידועה, והיא שיעשה החוקים; והשמירה –שיזהר בהן ולא ידַמה, שהן פחותין מן המשפטים; והמשפטים הן המצוות, שטעמן גלוי, וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצוות, שאין טעמן ידוע. אמרו חכמים: חוקים חַקֹּתַי לך, ואין לך רשות להרהר בהן. ויצרו של אדם נוקפו בהן, ואומות העולם משיבין עליהן, כגון איסור בשר חזיר ובשר בחָלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח. וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן העכו״ם, שהיו משיבין על הַחֻקִּים. וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר, שעורכין לפי קוצר דעת האדם, היה מוסיף דבקות בתורה, שנאמר טָפְלוּ עָלַי שֶׁקֶר זֵדִים, אֲנִי בְּכָל לֵב אֶצֹּר פִּקּוּדֶיךָ (תהלים קי״ט, 69), ונאמר שם בעניין: כָּל מִצְוֹתֶיךָ אֱמוּנָה, שֶׁקֶר רְדָפוּנִי, עָזְרֵנִי (תהלים קי״ט, 86). וכל הקרבנות כולם – מכלל החוקים הם. אמרו חכמים, **שאף** על עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים – זוכין הישרים לחיי העולם הבא.[3] והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקּוֹתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי, אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אוֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם... (ויק׳ י״ח, 8).

---

3. ראוי לשים לב במיוחד גם לעובדה, שרמב״ם מסיט את הדיון מדברים, שעליהם העולם עומד, לדברים, שיש לעשותם – כדי לזכות בחלק לעולם הבא.

שנתון *"אאע"* – תשס"ה כרך י'

כאן מפרש רמב"ם את המשנה שלנו ב"אבות" בצורה המעידה על יחסו לקרבנות: העולם עומד **אפילו** על הקרבנות.

מדוע עומד העולם על הקרבנות?

הם מהווים **דוגמה** לחוקים שבתורה, שבעשייתם זוכים הישרים לחיי עולם הבא.

נראה[4], שדברי רמב"ם פה הקשו מאוד על מעתיקי ספרו, וברוב הדפוסים כתוב "**לפיכך** אמרו חכמים, **שבשביל** עבודת הקרבנות העולם עומד..."[5] נראה, שמעתיקים אלו לא יכלו להפנים את העובדה, שלפי רמב"ם אין לקרבנות תפקיד אימננטי משלהם, ושבעולם טוב יותר לא היה צורך לצוות עליהם.[6] גישה רמב"מית זו עוזרת לנו, אולי, להבין תעלומה ארכיטקטונית קטנה במבנהו של ספר **משנה תורה**.

ב. עבודה שבלב

בהקדמתו לספר **משנה תורה** מסביר רמב"ם, שהוא כָּלַל בספר השני של החיבור (ספר אהבה): "המצוות שהן תדירות שנצטוינו בהם – כדי לאהוב את המקום ולזכרו תמיד, כגון קריאת שמע ותפילה ותפילין וברכות. ומילה בכללן, לפי שהיא אות בבשרנו – להזכיר תמיד, בשעה שאין שָׁם לא תפילין ולא ציצית וכיוצא בהן. וקראתי שם ספר זה 'ספר אהבה'."

'ספר אהבה', אם כן, דן במצוות, אשר (א) קיומן הוא דבר תדיר ו-(ב) הן נותנות ביטוי לאהבת הא-ל, ובו-זמנית מעוררות אהבה זו.

רמב"ם פותח את דיונו ב"הלכות תפילה" שב"ספר אהבה" במילים אלו: "מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר: וַעֲבַדְתֶּם אֵת ה' אֱלֹקֵיכֶם (שמות כ"ג, 25). מפי השמועה למדו, שעבודה זו היא תפלה, שנאמר: וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם (דברים יא, 13). אמרו חכמים: 'אי זו היא עבודה שבלב? זו תפלה'."[7]

---

4. אין זה המקום לדון בשאלה, אם טקסט זה מהווה נסיגה מעמדתו העקבית של רמב"ם, שהמפתח האמיתי לכניסה לעולם הבא הוא השכלת ידיעת המושכלות, אין בעיה לפרש טקסט זה לאור עמדותיו הידועות של רמב"ם בנידון, אבל עניין זה אינו רלבנטי לדיון פה.

5. על זה – ראו מחקרו המעמיק של דוד הנשקה: " לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם," **דעת, ל"ז** (תשנ"ו): עמ' 37-52. הנשקה מבסס את הנוסח: "שאף על עבודת הקרבנות..." – על כתבי-יד מהימנים.

6. ידועים דברי הביקורת החריפים של רמב"ן על עמדה זו של הנשר הגדול (בפירוש ויקרא א', 9): "והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיה רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל, שאיננו רק להוציא מַלְבֵּן של רשעים וטפשי עולם..."

7. **תענית** ב', ע"א.

ראוי לשאול: אם "ספר אהבה" כולל דיון ב"עבודה שבלב", מדוע אינו כולל דיון בעבודה ממש, דהיינו הקרבנות?

בשני מקומות ב**מורה נבוכים** דן רמב"ם ב"ספר אהבה":

במקום הראשון (ג' לה) הוא כותב (בתרגומו החדש של מיכאל שורץ): "הקבוצה התשיעית כוללת את יתר העבודות המעשיות הכלליות, כגון התפילה וקריאת שמע ושאר מה שמנינו בספר אהבה, למעט המילה[8].

תועלתה של קבוצה זו ברורה, מפני שכולם מעשים, המייצבים דעות באשר לאהבת האלוה ובאשר למה שחייבים להאמין על אודותיו ולייחס לו[9].

המקום השני הוא ג', מד, ובו דן הרמב"ם ב"ספר אהבה" במילים אלו:

> המצוות, הכלולות בקבוצה התשיעית, הן המצוות, שמנינו בספר אהבה. סיבת כולן ברורה, וטעם כולן גלוי, כלומר, תכליתם של אותם מעשי-פולחן, לזכור את הא-ל תמיד, לאהוב אותו, לירא מפניו לקבל עליך ולשמור את המצוות בצורה כוללת, ולהאמין לגביו יתעלה במה שהכרחי לכל בן-תורה להאמין. והן התפילה, וקריאת-שמע וברכת-המזון ומה שקשור בהן, וברכת כוהנים ותפילין ומזוזה, ורכישת ספר תורה והקריאה בו בזמנים (מסוימים). כל אלה הם מעשים, המקנים דעות מועילות. זה ברור ומחוור ואינו צריך לדיבורים נוספים, שאינם אלא חזרה, ולא יותר (עמ' 600-601).

משתי מובאות אלו אנו לומדים, ש"ספר אהבה" כולל מעשי-פולחן, שחלים על כל היהודים (ולא רק על כהנים בבית המקדש);[10] שמעשים אלו מחזקים בנו את תודעת מציאות האלוקים ומצוותיו, מחזקים את אהבת ה' ויראתו[11] ומביאים אותנו לדעות, שראוי שנאמץ לנו.

מושם פה דגש בשני עניינים:

א) עבודת ה' בתור מכשיר **ליצירת** אהבת ה', ולא בתור מכשיר **לבטא** אהבה זו[12].

---

8. מיכאל שורץ (מתרגם, תשס"ג). **מורה נבוכים**, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 550.

9. שורץ: "כלומר, אף שבמשנה תורה כלל הרמב"ם את הלכות המילה בספר אהבה, לא כלל את מצוותה בקבוצה זאת, אלא בקבוצה הארבע-עשרה" (שם הערה 38).

10. לכן מבינים אנו, מדוע כלל רמב"ם דיון בהלכות בית הכנסת ב'ספר אהבה', ולא ב'ספר עבודה'. נראה, שהוא מעדיף לדון בבית כנסת – בהיותו מקום לתפילה לכל היהודים, ולא בהיותו "מקדש מעט", הממלא את מקומו של בית המקדש. תלמידי, ישראל בן-סימון, העיר, שאולי יש כאן עוד ביטוי מרומז ליחסו המסויג של רמב"ם לקרבנות לעומת יחסו לתפילה: תפילה מבטאת אהבת ה', בזמן שקרבנות מבטאים יחס פחות מאהבה ראויה. על כל זה – ראו להלן.

11. על האבחנה בין אהבת ה' ליראתו במשנת רמב"ם – ראו: חיים קריסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם," **דעת, ל"ז** (תשנ"ו): עמ' 127-151.

שנתון "*אור*" – תשס"ה כרך י'

ב) עבודת ה' כמקנה דעות ראויות.[13]

לאור כל זה, מוזר, שהרמב"ם בוחר לפתוח את "ספר אהבה" בפסוקים הבאים: בְּשֵׁם ה' אֵ-ל עוֹלָם (בראשית כ"א, 33);[14] מָה אָהַבְתִּי תוֹרָתֶךָ, כָּל הַיּוֹם הִיא שִׂיחָתִי (תהילים קי"ט, 97).

היינו מצפים לראות פה פסוק כמו: וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹ-הֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ (דברים ו', 5).[15]

הסיבה לכך היא, כנראה, שבעיני רמב"ם אהבת הא-ל מותנית בידיעתו, וידיעה זו נקנית רק על-ידי לימוד התורה (במובן הרחב ביותר של המושג) – שיחה בתורה כל היום מהווה תנאי לאהבת הא-ל.

ג. אהבת ה' וידיעתו

כל יהודי מצווה על אהבת ה': וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹ-הֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ (דברים ו', 5).

מה טיבה של אהבה זו?

רמב"ם קושר באופן עקבי את אהבת ה' עם ידיעתו.[16] האהבה תלויה בידיעה, אבל, לדעתי, אינה זהה לה. הנושא עולה בכתביו באופן ברור פעם ראשונה ב"הלכות יסודי התורה" הלכות א-ב:

> הא-ל הנכבד והנורא הזה – מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹ-הֶיךָ (דב' ו', 5) ונאמר אֶת ה' אֱלֹ-הֶיךָ תִּירָא (דברים שם, 13; ראו גם דברים י', 20).
>
> והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו?

---

12. האם יש בכך סיבה נוספת לעובדה, שמעשה העבודה הקלסי, הבאת קרבנות, אינו כלול בספר זה?
13. וזו סיבה מובהקת להסביר את העדר דיון בקרבנות כאן.
14. בפסוק זה פותח רמב"ם את משנה תורה, כתריסר מחלקיו, ואת שלושת החלקים של מורה נבוכים. ראו הערה 66 מתוך:

M. Kellner, "Steven Schwarzschild, Moses Maimonides, and 'Jewish Non-Jews'," in Görge K. Hasselhoff and Otfried Fraisse (eds.). **Moses Maimonides** (1138-1204) – His Religious, Scientifical, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts (Ergon, Wuerzburg; Beirut), forthcoming in April, 2004.

15. אני מודה לידידי, פרופ' שמואל מורל, אשר הסב את תשומת לבי לנקודה זו.
16. על טיב ידיעה זו, ראו "הלכות יסודי התורה" סוף פרק ד'.

> בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו, שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאווה תאווה גדולה לֵידַע השם הגדול...

בטקסט זה מלמדנו רבנו, שאהבת ה׳ היא תוצאה מידית של ידיעת ה׳. ככל שתרבה הידיעה – כן תרבה האהבה: יותר ידיעה מביאה ליותר אהבה: ״דבר ידוע וברור, שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם, עד שֶׁיִּשְׁגֶּה בה תמיד כראוי ויעזוב כל שבעולם, חוץ ממנה, כמו שציווה ואמר: בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ (דב׳ ו׳, 5); אינו אוהב הקב״ה אלא בדעת שיידעהו. ועל-פי הדעה תהיה האהבה – אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה.״[17]

מכאן נראה, לכאורה, שעמדת רבנו זהה לזו של שפינוזה: אהבת ה׳ זהה עם ידיעת ה׳.

האומנם?

דברי רמב״ם ב**מורה נבוכים** א׳ לט תומכים, לכאורה, בשתי האפשריות בו-זמנית: ״דבריו (של ה׳): וְאָהַבְתָּ אֵת ה׳ אֱלֹ-הֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ – פירושם, לדעתי: ׳בכל כוחות לבבך׳, דהיינו, כוחות הגוף כולם, כי הלב התחלה ועיקרון לכל. המטרה היא, שתעשה את השגתו לתכלית כל מעשיך כולם, כפי שביארנו בפירוש המשנה [שמונה פרקים ב] ובמשנה תורה [יסודי התורה ב׳, ב].״[18]

נראה, שהשגת הא-ל צריכה להיות המטרה הסופית של **כל** מעשי האדם, ולא דבר מקוטע, לפעמים – כן, ולפעמים – לא. מצד אחד, נאמר לנו, שעל-מנת לקיים את מצוות אהבת ה׳ – עלינו לנצל את כל כוחות הגוף. מצד שני, נאמר לנו גם כן, שמטרת ניצול זה של כל כוחות הגוף לאהבת ה׳ היא להפוך את השגת הא-ל למטרת כל מעשינו, כולל אכילה ושתייה ואפילו קיום יחסי אישות.

רמב״ם מתכוון לזה ברצינות. ראו דבריו ב״הלכות דעות״ ג׳, ב:

> צריך האדם, שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם, ברוך הוא, בלבד; ויהיה שִׁבְחוֹ וְקוּמוֹ ודיבורו, הכל – לעומת זה הדבר. כיצד? כשישא ויתן או יעשה מלאכה ליטול שכר, לא יהיה בלבו לקבוץ ממון בלבד, אלא יעשה דברים האלו, כדי שימצא דברים, שהגוף צריך להם: מֵאכילה ושתיה וישיבת בית ונשיאת אשה; וכן כשיאכל וישתה ויבעל, לא ישים בלבו לעשות דברים האלו – כדי ליהנות בלבד, עד שנמצא, שאינו אוכל ושותה אלא המתוק לַחֵךָ ויבעל

17. הלכות תשובה י׳, ו׳.
18. סוף עמ׳ 92.

כדי ליהנות, אלא ישים על לבו, שיאכל וישתה כדי לְהַבְרוֹת גופו ואיבריו בלבד. לפיכך לא יאכל כל שהחד מתאווה – ככלב וחמור, אלא יאכל דברים המועילים לגוף – אם מרים אם מתוקים, ולא יאכל דברים הרעים לגוף, אע"פ שהן מתוקים לחך... וכן כשיבעל, לא יבעל אלא כדי להברות גופו וכדי לקיים את הזרע. לפיכך אינו בועל כל זמן שיתאווה, אלא כל עת שידע, שהוא צריך להוציא שכבת זרע – כמו דרך הרפואה, או לקיים את הזרע.

הקשר ההדוק בין השגה לבין אהבה מקבל ביטוי בולט ב**מורה נבוכים**. ג', כח:

"בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (דב' ו', 5). כבר ביארנו במשנה תורה, שהאהבה הזאת לא תיכון אלא בהשגת המציאות כולה כפי שהיא והתבוננות בחכמה שבה" (עמ' 519).

במובאה זו אהבת ה' מוצגת כ**תוצאה** של השגה, ולא כדבר זהה אתה.

רעיון דומה מופיע באחד מפרקי הסיום של **מורה נבוכים** (ג', נא): "וכבר הבהרנו כמה פעמים, שהאהבה – לפי מידת ההשגה" (עמ' 658). לפי דבריו, אהבת ה' מותנית בהשגת האלוקים: כגודל ההשגה – כן גודל האהבה; כמיעוט ההשגה – כן מיעוט האהבה.

"וכיצד היא האהבה הראויה?" – שואל רמב"ם ב"הלכות תשובה" פרק י', הלכה ג.

תשובתו:

הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאלו חולה חֳלֵי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה, והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה, תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שציוונו: "בְּכָל-לְבָבְךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ" (דברים ו', 5). והוא, ששלמה אמר דרך משל: "כִּי חוֹלַת אַהֲבָה אָנִי" (שיר השירים ב', 5); וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.

בהלכה ו' חוזר רמב"ם ומדגיש: "דבר ידוע וברור, שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם, עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה..."[19]

19. על סוג האהבה שדובר פה, ראו:

Steven Harvey, "The Meaning of Terms Designating Love in Judaeo-Arabic Thought and Some Remarks on Judaeo-Arabic Interpretation of Maimonides," in **Judaeo-Arabic Studies,** ed. N. Golb (Amsterdam, Harwood Academic

אז מה היחס בין אהבה לידיעה?

לדעתי, התשובה נמצאת בטקסט האחרון, שבו דן רמב"ם בשאלתנו (**מורה נבוכים** ג', נב, עמ' 668):

> ואלו הדעות שלימדתנו **התורה**, והן השגת מציאותו יתעלה וייחודו, הן הדעות, המלמדות אותנו את **האהבה**, כמו שהבהרנו כמה פעמים. יודע אתה את ההדגשה, שמדגישה **התורה** את **האהבה**: "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דב' ו', 5), מפני ששתי התכליות האלה: **האהבה והיראה** – מושגות בשני דברים: **האהבה** מושגת בדעות התורה, הכוללות השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, **והיראה** מושגת בכל מעשי התורה, כמן שהבהרנו. הבן אפוא סיכום זה!

זו מילתו האחרונה של רמב"ם בענייננו.

"סיכום" הנושא: הידיעה היא **תנאי** לאהבה, אבל אינה זהה לה. השקפה זו מסייעת לתזה, שהוכחתי במקום אחר: האדם המושלם בעיני רמב"ם אינו רק "מכונת חשיבה".[20] השגת המושכלות הנעלות וההכנות, שהשגה זו מצריכה – מְשַׁנּוֹת את המשיג. אדם, שהשלים את שכלו במידה זו או אחרת, אינו אותו אדם, שהתחיל את התהליך בתוספת "שטחים בדיסק הקשיח שלו"; לא, הוא אדם אחר.

על בסיס כל זה ניתן להבין, מדוע "ספר אהבה" בא מיד אחרי "ספר המדע":

אהבה מותנית בדעה. ספר "המדע" מסתיים ב"הלכות תשובה" פרק י' – פרק, המוקדש כולו לאהבת ה'. פרק זה מהווה מעבר אלגנטי ל"ספר אהבה".

מרומז בזה עוד עניין חשוב: לפי רמב"ם (כפי שאני מבין אותו), הדרגה העליונה של אהבת ה' אינה מתבטאת בידיעתו בלבד. חיי **העיון** האמיתיים חייבים לקבל השלמה על-ידי חיי **המעשה** הראויים; מי שבאמת יודע מה שניתן לדעת על ה' ובעקבות כך אוהב את ה' אהבה ראויה – ירצה לתת ביטוי לאהבה זו בחיקוי ה' אשר "עֹשֶׂה חֶסֶד מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בָּאָרֶץ" (ירמיהו ט, 23).[21] שלב ראשון הוא במעשים החיצוניים, המלמדים על היחס הנכון לה', דהיינו סוגי עבודה, המבטאים את א ה ב ת ה' בצורה נכונה. אח"כ באים במשנה תורה ענייני כל

Publishers: 1997) pp. 175-196.

20. ראו: "Is Maimonides' Ideal Person Austerely Rationalist?" **American Catholic Philosophical Quarterly, 76**, (2002): PP. 125-143

21. לדיון ראו: M. Kellner, **Maimonides on Human Perfection** (Atlanta: Scholars Press, 1991)

שנתון *"אלון"* – תשס"ה כרך י'

המעשים, המבטאים את יראת ה' ואת אהבתו (גוף החיבור אחרי ספר המדע וספר אהבה), וכולם מוליכים לימות המשיח (ב"הלכות מלכים" בסוף הספר).

הבָנו, אם כן, את סוג האהבה, שרמב"ם דן בו ב"ספר אהבה": זו אהבת ה', שבאה כתוצאה מידיעת ה'. נראה, שאהבה זו יכולה למצוא ביטוי ב"עבודה שבלב", ולא בעבודת המקדש, שהיא מבוססת, בסופו של דבר, על "אי-הבנה" (שהקב"ה רוצה קרבנות וציווה עליהם מלכתחילה, ולא בדיעבד).[22]

22. אני מבקש להודות לידידי מר אליעזר ציטרונבאום על הערותיו המאלפות על מאמר זה.

אסתר אזולאי

"קופסה שחורה" של עמוס עוז
*בעבותות אלתרמן, המקרא ואחרים**
– עיון אינטרטקסטואלי –

מבוא

א. העיון האינטרקסטואלי כמתודה פרשנית

העיון האינטרטקסטואלי המקובל בספרות[1] – ולאחרונה גם במקרא[2] – מצביע על יחסי גומלין בין יצירות ספרותיות מתקופות שונות; ואילו הקשָרים הלשוניים והעניינים שבין הטקסטים המושווים – מאפשרים לגלות את שהצפין הסופר.

מתודה פרשנית זו תידון להלן בניתוח ספרו של עמוס עוז "קופסה שחורה" – בזיקה לשירת אלתרמן (ואחרים) ולספרות המקראית (והמדרשים המתאימים).

רומן המכתבים "קופסה שחורה" מיטלטל בין המוטו שבראשו, אשר בו מצוטט חלק משירו של אלתרמן "הבכיי", ובין מזמור מספר תהילים, שמצוטט כמעט בשלמות – בסופו. עובדה זו מצביעה על כך, שמצוי ברומן קשר אינטרטקסטואלי עם שירת אלתרמן ועם מקורות מקראיים, ורומזת לכך שייתכנו קשרים נוספים עם תשתיות אלה. ואכן, שירים רבים של אלתרמן מבצבצים בגלוי ובסמוי בטקסט. חלק ניכר מהשירים יהיו, על-פי הצפוי, מ"שמחת עניים", שממנו נגזר המוטו של הרומן:

ברובד הגלוי של "שמחת עניים" מעוצב קשר סימביוטי-פתולוגי בין גבר לאישה, בין גבר, שהיה נשוי, ונפטר לא מכבר, ובין אשתו שנשארה אחריו. גם לאחר מותו ממשיך הגבר לפקוד את בית אשתו ואיננו מאפשר לה לחיות את חייה.

***תארנים**: עיון אינטרטקסטואלי, מעגל עולמים, נחש, תהיה על הראשונות, ואהבת לרעך כמוך.*

* מתוך עבודת הדוקטורט "אינטרטקסטואליות ברומנים של עמוס עוז", שהוגשה לאוניברסיטת בר אילן המחלקה לספרות עברית בהנחיית פרופ' דב לנדאו.

---

1. בן דב ניצה, אדיפוס ברמת לוטן, על הזיקות בין ספרו של עמוס עוז "לדעת אישה" לשני מחזות של סופוקלס, **הארץ**, 3 באוקטובר 1990 עמ' 3-4, וכן יצחקי ידידיה, הפסוקים הסמויים מן העין – **על יצירות א"ב יהושע**, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 1992 ועוד.
2. י. זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים-מקראית**, אבן יהודה, רכס, 1992.

שנתון "שאול" – תשס"ה כרך י'

גם ברומן "קופסה שחורה" מצוי זוג, שהתגרש לפני שבע שנים; בני הזוג לא הצליחו להתנתק איש מרעהו, אף-על-פי שאילנה נישאה בינתיים לסומו, ולבני הזוג החדשים יש בת משותפת, אילנה.

הדים לשיריו של אלתרמן מצויים ברומנים שונים של עוז, וגם ב"קופסה שחורה" לא נפקד מקומה של שירה זו.

1. נחש נשך נחש

ב. הנחש הקדמון בתוככי גדעון ואילנה

בין הספר "קופסה שחורה" ובין שירת אלתרמן – מתקיימים קשרים גלויים וקשרים הסמויים מן העין. כאמור, המוטו של הספר הוא חלק משיר של נתן אלתרמן, ומופיעים בו שלושה בתים מתוך השיר "הבכי" מ"שמחת עניים". במהלך עלילת הרומן, במעמד חשוב ומרגש, שבו מקבלת אילנה את גט – כותב אלכס גדעון, נותן הגט, פתק לאילנה שממנה התגרש, ובו הוא מצטט את דברי הדובר (החולד או הנחש) מהשיר "החולד" מ"שמחת עניים" של אלתרמן:

"אַתְּ עֲצֶבֶת רֹאשִׁי הַמְקֻרִיחַ,
אַתְּ יְגוֹן צִפָּרְנֵי הַגְּדוֹלוֹת,
אַתְּ שִׁמְעִינִי בְּנֵפֶץ הַטִּיחַ,
בְּחֵרוּק הָרִצְפָּה בַּלֵּילוֹת[3].

עצם השימוש בשיר זה מצביע על קשר עמוק של אלכס גדעון עם אילנה, גרושתו, על מקומה בחייו, והוא רומז לסימביוזה ביניהם. מכותרת השיר ה"חולד" מבצבצת העובדה, שהדובר רואה עצמו כחולד, החותר מתוככי הקיר ומצוי גם מתחת לרצפת חדרה של אשתו האלמנה. בהמשך השיר יזוהה הדובר גם כנחש – באמצעות אילוזיה מקראית, הקשורה לעונשם של אדם הראשון והנחש: "**לא לשוא עֲקֵבְיְךָ אָשׁוּף**". משפט זה מזכיר, כמובן, את דבר ה' לאדם הראשון בעקבות החטא הקדמון: "**הוא ישופך ראש, ואתה תשופנו עקב**"[4].

---

3. אלתרמן נתן, **שירים שמכבר**, תל-אביב הקיבוץ המאוחד, 1972, עמ' 161. עוז, **קופסה שחורה**, עמ' 152 (להלן: אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972).
4. **בראשית** ג', 15.

גם ב"קופסה שחורה" מצוי נחש, שהרי אילנה מכנה את גדעון – צפע: "ולפתע, כמו צפע, היית מזדקר לפניי ומתיז אל תוך השיחה"[5]. גדעון כותב אל סומו ומכנה עצמו נחש זקן וחולה. על-פי האנלוגיה בין "אתה תשופנו עקב" לבין "לא לשוא עקביך אשוף" – דווקא אילנה היא הנחש הקדמוני, אבי אבות החטא והפיתוי, וגדעון, הנמען, שציטט שיר זה, הוא שישוף את עקבה, ובכך שניהם הופכים לנחש. מהעובדה, שבהמשך השיר "החולד" מתקיים קשר עם המקרא – עולה שוב הקשר המשולש: עוז-אלתרמן-תנ"ך. קשר זה, שנכרך בנחש הקדמוני המקראי, מעגן את הקשר הסימביוטי והפתולוגי של משיכה-דחייה שבין אילנה לפרופ' אלכס גדעון באותו קשר קדום, שמעצם בריאתו ובמהותו נועד להיות קשה, מורכב ומסובך: הקשר של אישה, נחש וגבר. בכך נרמז לנו, שכבר מימות בראשית נועד הקשר הקמאי שבין הגבר לאישה להיות קשר פתולוגי. הרמיזה לנחש המקראי בספרנו מעצימה את מורכבות הקשר בין אילנה ובין גדעון, ומצביעה על המשיכה הפיזית העזה שבין שני הגיבורים, מה גם שהמדרש מוסיף ומספר, שהנחש המקראי התאווה לחוה, ועל כן פיתה אותה[6].

ראוי לציין, שגם פרויד רואה בנחש סמל פאלי, ובתאוריה שלו הוא טוען, שהנחש הוא סמל מיני גברי.

גם השיר "**הזר מקנא לְחֵן רעייתו**", שאף הוא כלול "בשמחת עניים" – נמצא בסמוי ברומן: "***ובלכתך אל משכב בשנַים... לא תנוסי מאיש הָעיניַם***"[7]. ואכן גם גדעון הוא איש העיניים בקופסה שחורה, והוא רודף באופן תדיר את אילנה במהלך חייה עם סומו.

בקובץ "שמחת עניים" לאלתרמן מופיע בעל מת (המת החי), המתדפק על דלת רעייתו ומתבונן בה מבעד לחלון הזכוכית.

דבר דומה מתרחש ברומן "קופסה שחורה":

גדעון, שאילנה התגרשה ממנו לפני שנים רבות, מיטלטל בכדור פורח ומחזיק את אילנה ומשפחתה כל השנים על מסך הרדר שלו[8], וכן מופיע גם הוא בחלומותיה של אילנה כאותו מת חי, שצץ ומתגלה בכל מקום ובכל זמן. גדעון כה דומיננטי בעולמה של אילנה, עד שהוא משפיע אפילו על סומו, בעלה הנוכחי, כפי שסומו עצמו מעיד במכתבו לגדעון: "***כל השנים, שהייתי נשוי לה, הצל הטמא שלך לא סר מעל חיינו. מה שלא התאמצתי שמעתי אותך צוחק אלי***

---

5. עמ' 71, וכן עמ' 40, 60.
6. רש"י ל**בראשית** ג', 1 – בעקבות בראשית רבא י"ח, ו.
7. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 159-160.
8. עמ' 8.

שנתון "אשל" – תשס"ה כרך י'

מהחושך[9]. מכאן נראה, שגדעון נוכח באופן תדיר בתודעתם של סומו ואילנה, ואפילו סומו לא הצליח להשתחרר מהשפעתו של גדעון. המצב הסיוטי ברומן קשה מהמצב שבשירו של אלתרמן, הן משום שדמותו של גדעון מופיעה בעיני רוחו של סומו, והן משום שגדעון עצמו איננו יכול להשתחרר מדמות אשתו. אילנה מופיעה במחשבותיו ובחלומותיו. ברגעים מרגשים בחייו הוא נזכר בה, והיא מתדפקת על דלתו כמו המת החי של אלתרמן, וכמו אשתו המתה של סימן טוב מ"חגיגת קיץ"[10], שבאה לפקוד אותו לאחר מותה.

גדעון מוסיף וכותב לאילנה: ***"הלא כל השנים האלה רק איתך יכולתי לשכב, כשאני לוקח למיטתי איזו מעריצה קטנה... את מופיעה ונדחקת ביני לבינה***[11]. מכאן, שאילנה וגדעון לא השתחררו איש מרעהו, והם עדיין נכספים ונמשכים זה לזה. קשר זה מזכיר בעוצמה רבה יותר את הקשר, שמעוצב בשירו של אלתרמן, שגם בו מופיע הבעל המת ומתערב בחיי אשתו (הממשיכה לחיות את חייה): ***"ובלכתך אל משכב בשנַיִם, וביצוע זרים תשעטי, לא תנוסי מאיש העינַיִם, המצַעק לך אשתי אשתי"***[12].

עוז חיבר בספרו זה את המת החי מ"שמחת עניים" עם מרת סימן טוב המתה מ"חגיגת קיץ", וכך גדעון נוכח תדיר בביתם של אילנה וסומו, ואילו היא נוכחת באופן תדיר במיטתו, שעה שנמצא עם אישה כלשהי.

אילנה משווה את הקשר בינה ובין גדעון לקשר שבין הבעל המת החי לרעייתו מהשיר של אלתרמן, ובמכתביה פונה היא לגדעון ואומרת לו: ***"למה לא תחצה את ישימון השלג... קח אישה ובנה לה בית..."*** (ציטוט משיר ידוע של שלום חנוך[13]) ***"...ואצבעותיה תצאנה לשוט בין תלתלי חזך. אתה תעצום עיניך. אז אבוא גם אני ואחליק כמו אַוושה ביניכם/ ובחושך אתה ואני שנינו נצחק בלי קול. שד ובקבוק שלי***[14].

אילנה כמהה לקרבתו של גדעון ומוכנה להיכנס אל מיטתו תמיד בכל עת. גם כאשר יהיה עם אישה אחרת, מוכנה היא לפקוד את מיטתו. אילנה מודעת במפורש לכך שגדעון אף הוא איננו מסוגל להשתחרר מרגשותיו כלפיה, ועל כן ברור לה, שגם כאשר הוא נמצא עם אישה כלשהי,

---

9. עוז 1986, עמ' 192.
10. אלתרמן, "חגיגת קיץ", **מחברות לספרות**, תל-אביב, 1965, עמ' 14, 48-49.
11. עוז 1986, עמ' 87.
12. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 159-160.
13. חנוך שלום, "קח לך אישה", כנרת (קלטת שירים), 1980.
גם בשירו של שלום חנוך אין הגבר יכול להשתחרר מן האישה: מצד אחד, הוא רוצה להתרחק ברכיבה ממנה, ומצד שני, הוא שומע את צחוקה ואת הצעתה להינשא ולבנות בית.
14. עוז 1986, עמ' 153.

אפילו בסיטואציה אינטימית, הוא מצרף אותה לסיטואציה זו, והיא נמצאת ביניהם. בעצם, גם היא יכולה היתה לצטט לפני גדעון את אותו היגד משירו של אלתרמן (שהוא כתב לה בזמן מתן הגט). גדעון הוא לה ***"עַצֶּבֶת ראשה... ויגון ציפורניה הגדולות"***[15], גם היא מעוניינת, שגדעון ישמע אותה בנפץ הטיח ובחירוק הרצפה בלילות. היא חולמת על גדעון, וכמו המת החי, מופיעה על משכבו. אכן שורותיו של אלתרמן "לא לשוא עָקְבַיִךְ אשוף" – יכולות להיאמר בפי אילנה עצמה בשינוי ניקוד, ואז המילה "עֲקֵבֶיךָ" – מתייחסת לעקביו של גדעון, בעלה הקודם. נמצאנו למדים, שהמודל של הקשר הסימביוטי גבר-אישה-נחש מתקיים בספרנו באופן הדדי: גם אילנה וגם גדעון יכולים לשחק בתפקיד אדם, חוה והנחש ולהתחלף בתפקידים. מודל זה עוצב ביצירה באמצעות תופעות אינטרטקסטואליות.

כאמור, אילנה מופיעה בלילה במיטתו של גדעון, מסיתה ומפתה אותו. ***"ואז כאשר תהיו שניכם יחד... אתה תעצום עיניך ואז אבוא גם אני ואהלך כמו אוושה ביניכם"***[16].

תיאור זה תואם את מה שמספרים על מנהגה של הלני, מלכת יוון, להופיע מדי לילה במיטתו של ר' יוסף דילה ריינה ולפתות אותו לדבר עבֵרה[17]. ייתכן, שמסיבה זו נקראה גיבורת הרומן –אילנה, שם דומה לשמה של הלני, מלכת יוון. השערה זו, שאילנה היא הלני, מחדדת ומעצבת את הקשר הסימביוטי המיוחד, האמיץ וההרסני, שבין גבר לאישה – בכלל, ובין אילנה לגדעון – בפרט.

---

15. על-פי אלתרמן, "החולד", **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 161-162.

16. עוז 1986, עמ' 158.

17. שלום גרשום, "למעשה יוסף דילה ריינה" **ציון**, **ה'** (מאסף), תרצ"ג, עמ' קכד.

וכן: באנד א', **גאלדענע קייט**, **גיליון 46**, 1963, עמ' 187-189.

יוסף דן **הסיפור העברי בימי הביניים**, כתר ירושלים, 1974, עמ' 222-237, וכן עמ' 262- 264.

ש"י עגנון פרסם שיר ביידיש שנקרא "ר' יוסף דילה ריינה". כאשר הדפיס עגנון שיר זה, הוא עדיין נקרא בשמו המקורי, "טשאטשקיס **(יידישעס וואכנבלאטט**, שנה א', גיליון 8, 1903.7.17).

שקד גרשון, **אמנות הסיפור של עגנון**, ספרית פועלים, מרחביה ותל-אביב, 1976, עמ' 326 הערה 33.

שקד מצביע על מקורות שונים לסיפור זה ומציין, שעגנון מתייחס לסיפור זה בסיפוריו: "סיפור פשוט" "והאדונית והרוכל".

ב"סיפור פשוט" (עגנון ש"י, "סיפור פשוט", שוקן, עמ' קצד) אנו עדים לדיאלוג דמיוני בין הרשל למינה: "ובכל לילה אני הולך אצלה. כשאני ער אני הולך ברגלי, וכשאני ישן מביא אותי אצלה." "היינריך, כלום לא החלפת עצמך ברבי יוסף דילה ריינה שהסמ"ך מ"מ היה מביאו כל לילה אצל הלני מלכת יוון?" "לא, מינה. איני מחליף עצמי בשום אדם, ר' יוסף דילה ריינה לחוד, ואני לחוד".

גם הסיפור "האדונית והרוכל" (עגנון ש"י, בתוך: **סמוך ונראה**, ירושלים ותל-אביב שוקן תשל"א) מקיים קשר אינטרטקסטואלי עם סיפור זה, ואכן האדונית בספר של עגנון נקראת הלני, והרוכל היהודי – יוסף, כמו הדמויות בסיפור המקורי. בשני הטקסטים מתקיימים אלמנטים משותפים נוספים, כגון זה שהלני- גויה, והרוכל-יהודי, ומתקיים קשר חזק של משיכה רגשית פיזית בין יוסף והלנה-הלני. הלני היא אישה ערפדית – לילית. היא רוצחת את בני-זוגה ועומדת אף לפגוע ביוסף, הרוכל היהודי.

עוז שאב ממקורות אלה את האלמנט של הגבר, שמגיע למיטתה של הלני היפה: גם בספרנו מגיע גדעון למיטתה של אילנה (הלני) בחלום הלילה, ואף היא מצטרפת באופן סוריאליסטי למיטתו. ייתכן, שגם מוטיב המת החי של אלתרמן ניזון ממקור זה של יוסף, שהגיע למיטתה של הלני. בשיר "הירח עולה" מעצב אלתרמן דמות של אישה כחולת זקן, שרוצחת את בעליה ומנסה לפתות את סימן טוב, שומר היער שהתאלמן ("חגיגת קיץ" עמ' 14).

שנתון *"אלע"* – תשס"ה כרך י'

בספרנו מתקיימת רדוקציה כלשהי לסיפור הפנטסטי על רבי יוסף דילה ריינה, התואמת את רוח הספרות המודרנית. (רבי יוסף דילה ריינה היה מקובל חשוב ורצה להחיש את בוא הגאולה, ואילו גדעון, גיבור סיפורנו, רחוק מעולם הקבלה ורחוק ממחשבות על גאולה כלשהי ולועג לגישה משיחית בכלל. גם אילנה איננה מלכה – בסך הכול היא נשואה לסומו, ומעמדה די נחות).

הספרות המודרנית מתייחסת לעתים לסיפורת פנטסטית והופכת אותה לסיפור ראליסטי בנלי, אך אין בכך כדי לבטל את הקשר הפתולוגי המסובך, שיכול להתקיים בין בני הזוג[18].

דמות ידועה נוספת היא דמותו של רבי יהודה הנשיא, המבצבצת מבין שורות ספרו של עוז ומבין השיטין של שירי "שמחת עניים", ובמיוחד – מבין שורות של שיר נוסף של אלתרמן: "המשתה".

במסכת כתובות ק"ג, ע"א – מובא מדרש על רבי יהודה הנשיא, שהיה מבקר בביתו בלילות שבת גם לאחר מותו. "נר יהא דלוק במקומו, שולחן יהא ערוך במקומו, מיטה תהא מוצעת במקומה.

מאי טעמא? כל בי שמשי (ערב שבת) הוה אתי לביתיה... ".

נראה, ששיריו של אלתרמן: "הזר מקנא לְחֵן רעייתו", "המשתה" ושירים נוספים מ"שמחת עניים" – מקיימים קשר אינטרטקסטואלי עם המדרש הנ"ל. בייחוד בולט הקשר בין השיר "המשתה" ובין המדרש, משום שהשיר מתאר אווירה של ערב שבת: ***"הנה הנרות והיין והנה הפת לברך"*** – זמן, התואם את הזמן שציין המדרש (לילות שבת).

גם הסיטואציה בשני הטקסטים זהה: הגבר המת פוקד את בית רעייתו – על-פי המדרש הנ"ל ועל-פי השיר, ואכן, הדובר בשיר אומר לאשתו: ***"והבטת כה וכה ואיש אין וידעת כי אני אורחך"***[19]. למעשה, גם "בקופסה שחורה" אילנה וסומו מביטים סביב ויודעים, שגדעון הוא אורחם. גדעון, המרוחק מאילנה מהלך יבשת – גם הוא מודע לנוכחותה מולו.

גם שירו של אלתרמן "החולד" שמופיע ברומן – מעַצב קשר מיוחד, קשר אמיץ וסימביוטי בין גבר לאישה, קשר המקביל לזה שמעוצב ב"קופסה שחורה". הקשר בין אילנה לגדעון היה

---

18. בלבן א', **(אל הלשון וממנה**, תל-אביב, עם עובד, 1986, עמ' 176) מתייחס אל אילנה – כאל הלנה, אך באופן שונה: בלבן טוען, שבדמותה של אילנה מהדהדות תפיסות ארכיטיפיות אופייניות של האישה. סירלוט מציין שלושה צדדים מרכזיים בדמות האישה: ראשית, כבתולת-ים. כלאמיה או כמפלצת היא קוסמת לגבר ומדיחה אותו מדרך האבולוציה. שנית כאם או כ-MAGNA MATER (= האם הגדולה) היא מתייחסת ליסוד נעדר הצורה של המים והלא מודע. ובשלישית – כעלמה הלא ידועה, האהובה, או האנימה בפסיכולוגיה של יונג. גם יונג מציין, שהקדמונים ראו את האישה כחוה – (יסוד אימפולסיבי אינסטינקטיבי), הלנה – (היסוד הרגשי), סופיה – (אינטלקט) או מאריה – (היסוד המוסרי). ואכן, למול שכלו המושחז של גדעון – אילנה - הלנה מייצגת ברומן דמות, המופעלת על-ידי רגשות בלבד.

19. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 164.

שנתון *"שאג"* – תשס"ה כרך י'

קשר חזק ואמיץ, שאפילו הגירושים והפירוד לא יכולים היו לנתקו, ומים רבים לא כיבוהו. ואכן, מקצת שיריו של אלתרמן, כגון: "החולד"[20] ו"הזר מקנא לְחֵן רעייתו"[21] – עוסקים בקשר כזה, בשבועת אמונים של גבר לאישה, שבועה שאין להפר אותה: "**לא להבל נשבעתי לך אֹמֶן**", "**ואני מעגל עולמים לך עג**"[22]. אם נעיין בשיר "החולד", נראה, שגם הסיפא של השיר, החלק שלא מצוטט, תואם אף הוא את "קופסה שחורה": השורה: "**וּבְצֵאתִי לְגָנְבֵךְ כְּשֹׁבֶלֶת, סְנוּרַנִי הַנֵּר בְּהִלּוֹ**"[23] מוסיפה להמחיש את הקשר המיוחד שבין בני הזוג גם במישור התוכן וגם באמצעות הקשר האינטרטקסטואלי עם שירו של ריה"ל "יה, אנה אמצאך"[24], שנאמר בו: "**ובצאתי לקראתך – לקראתי מצאתיך**". היגד זה מצביע על קשר מיוחד בין בני זוג, קשר, שלא יכול להתנתק ושאי אפשר בשום אופן להשתחרר ממנו. ואכן נשארו בני הזוג, כמו בשיר "החולד", "***חֲשֻׁכִים וּסְמוּרִים למולו***". בהמשך השיר "החולד" נאמר:

"כִּי חָצוּי הָעוֹלָם, כִּי הוּא שְׁנַיִם,
וּכְפוּלָה הִיא הֶמְיַת מִסְפְּדוֹ,
כִּי אֵין בַּיִת בְּלִי מֵת עַל כַּפַּיִם,
וְאֵין מֵת שֶׁיִּשְׁכַּח אֶת בֵּיתוֹ"[25].

המת נשאר נאמן לנצח לביתו, כמו שהאדם החי נאמן למת. הקשר בין הגיבורים איננו ניתן לפירוק ולהתרה אפילו במוות. הקשר ביניהם הוא על-זמני ואינסופי. המת אינו מוכרח להיות מת ממש, אלא הוא יכול גם להיות "מת חי", עני, ערירי, גלמוד, מסכן, אדם הכמה לאהבה, אדם, שאיבד את לחלוחית החיים ואת רצון החיים, אדם, שחי במקום אחד, אך נכסף למקום אחר. כך גם בני הזוג הגרושים בספרנו אינם יכולים להינתק האחד מזולתו.

זאת-ועוד, העולם החצוי מעוצב בספרנו כמו העולם המתואר בשיר, "**כי חצוי העולם, כי הוא שנַים**". העולם ביצירה מיטלטל בין מערכות ניגודים מגוונות, כמו למשל: אהבה ושנאה (גדעון ואילנה), מערכת ניגודים פוליטית (ימין -שמאל), מערכת ניגודים של אמונות דתיות (דתיים-חילוניים) ותפיסות שונות.

---

20. **שם**, עמ' 161-163.
21. **שם**, עמ' 159-160.
22. **שם**, עמ' ,159 161, 162.
23. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 161.
24. רבי יהודה הלוי, "יה אנה אמצאך", בתוך: שירמן חיים, **השירה העברית בספרד ובפרובנס**, ב', ירושלים – תל-אביב, מוסד ביאליק, תשט"ו, עמ' 524-525.
25. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 163.
שנתון "***אות***" – תשס"ה כרך י'

אלתרמן דן אפוא בעניין השוני והניגוד ומצביע, בעצם, על עיקרון בסיסי המתקיים ביקום:

"כי חצוי העולם, כי הוא שנַיִם".

גם עוז מבסס ברומן "קופסה שחורה" עיקרון זה: הדבר ניכר בעיקר בעיצוב הקשר שבין אילנה ובין גרושה, גדעון. הקשר ביניהם סימביוטי, אמביוולנטי, נצחי, קשר כמעט מטפיזי, שאי אפשר לנתקו ולברוח ממנו, אך גם אי אפשר לקיימו. הגיבור ברומן של עוז מיטלטל בין אהבה לשנאה. גדעון הוא גם בלתי מושג, הוא מופיע כְּיֵשׁוּת טרנסצנדנטית. הקשר עמו מעוצב גם כקשר בין אלוהים לאדם. גדעון נשאר לנצח אדון לבה של אילנה[26]. גדעון מעוצב כיֵשות מיוחדת בעלת תכונות מיוחדות: אין לברוח מפניו, ואי אפשר לשכוח אותו. תיאור זה יוצר אנלוגיה בינו ובין הקב"ה, שמלוא כל הארץ כבודו, והמשורר אומר לו "אברח ממך– אליך". אילנה כמהה אל גדעון, נכספת אליו, אך הוא בלתי מושג מבחינתה.

מלבד זה, דן הספר במרומז במשמעותה של מערכת קשרים שבין גבר לאישה, בטיבם של נישואים ובברית שנכרתת ביניהם, בשעה שהם נישאים זה לזה. כן מצביע הספר על חוסר היכולת לנתק ברית זו, שגירושים, ואפילו המוות – אין בכוחם להפר אותה.

על-פי הרומן נראה, שבני זוג שֶׁמִּטֶּבַע בריאתם נועדו זה לזה, יכולים לחיות יחדיו בהרמוניה ובשלווה, או, לחלופין, להרוס האחד את זולתו, ולעתים, אפילו במערכת יחסים הרסנית ודורסנית כזו – קשורים הם זה לזה בקשר סימביוטי שאין לנתקו.

2. הנחש המעופף בין גדעון ואילנה

קשר נוסף בין "קופסה שחורה" ובין שירת אלתרמן והמקרא קיים בספרנו:

המוטו, המופיע , כמובן, בתחילת הספר, הוא שירו של אלתרמן "הבכי". הרומן "קופסה שחורה" מסתיים בציטוט כמעט מדויק של מזמור תהילים. השיר שברישא של ספרנו מעצב קשר סימביוטי בין בני זוג, קשר פתולוגי מסובך, שאפילו המוות לא יכול לנתקו, או לתקנו, קשר ללא פיוס, טעון רגשות קשים ומטענים נפשיים. וזאת – בניגוד מוחלט למזמור תהילים, המצוטט בסיפא של ספרנו, מזמור, המבשר פיוס קוסמי גורף (תהילים ק"ג).

המוטו של הספר – שירו של אלתרמן, הרומן של עוז והסיפא של הרומן, המצטט כמעט בשלמות מזמור תהילים – שלושת אלה מצביעים על קשר משולש של "קופסה שחורה",

26. עוז 1986, עמ' 43, 46, 131.

התנ"ך ושירת אלתרמן. ואכן, מתנהל ביניהם דו-שיח אינטנסיבי. הפיוס שבמזמור תהילים הוא אולי התשובה האפשרית היחידה למערכת היחסים הסימביוטית-חולנית, המתקיימת בין אילנה לבעלה לשעבר, פרופסור גדעון. גדעון מעוצב, כאמור, בספרנו כדמות טרנסצנדנטלית – הן בשל זווית הראייה שלו, והן בשל כיסופיה של אילנה אליו. אילנה מתארת אותו כמישהו שנמצא בכדור פורח, או בחללית: ***"אינני יודעת היכן אתה, החדר השחור לָבַן, שולחנך הריק, הבקבוק הריק, הכוס הריקה... מקיפה אותך תמיד במחשבותי, כמו תא של חללית אשר בתוכה אתה מיטלטל בלי הרף, מיבשת ליבשת"***[27].

זווית הראייה של גדעון היא אפוא זווית ראייה ארכימדית. גדעון מתבונן על הכול ממעוף הציפור, ובזכות זה יכול הוא להיות במקומות שונים כמעט בו-בזמן. הדבר מקנה לו יכולת לקלוט מקסימום אירועים ולראות הכול – בדומה לבורא, המשקיף על העולם מלמעלה, כמו שנאמר: "**השקיפה ממעון קדשך מן השמים, וברך את עמך, את ישראל**"[28]. באמצעות החללית המתוארת גדעון נמצא בכל מקום – בדומה לקב"ה, שעליו נאמר: "**מלוא כל הארץ כבודו**". בהמשך הפסוק "השקיפה ממעון קדשך" מצוייה בקשה, שהקב"ה יברך את עם ישראל, ואילו ב"קופסה שחורה" גדעון מפריע והורס, ואין כל ברכה בכך שהוא יכול להשקיף על אילנה ומשפחתה בכל עת.להערכתי, זווית -ראייה זו "ממעוף הציפור" מייחדת אף את זווית ראייתו של הדובר בשירו של אלתרמן, ובעיקר בשירים שבקובץ "כוכבים בחוץ". דומני, שאם נתבונן בשירי "כוכבים בחוץ" של אלתרמן, נוכל לזהות כבר מהשיר הראשון, "עוד חוזר הניגון", שזווית הראייה של הדובר מעוצבת כ"עין גדולה" של דובר, המשקיף על העולם מלמעלה למטה – ממעוף הציפור, או מן הצד. הדובר רואה את הדרך הנפקחת לאורך, את ההלך שמהלך בה, את צמרת האילן – מלמעלה. זווית ראייה זו גם היא חלק מסוד קסמם של שירי "כוכבים בחוץ": בשירת "כוכבים בחוץ" משקיף הדובר על העולם ורואה אותו מבחוץ. הוא רואה את "העצים שעלו מן הטל", ולא את הטל שעל העצים. הוא מתבונן בעולם, כאילו מתבונן הוא בפניו של בן אדם, ורואה את פניו עֲדויות בעגילים[29].

גם בשירי "שמחת עניים" משקיף הגבר המת על רעייתו, אפילו בהיותה ספונה בביתה, ושומר את צעדיה[30]. הוא רואה כל מה שקורה לה, חודר במבטו אפילו לביתה, לחדרה ולמיטתה,

---

27. עוז 1986, עמ' 38.
28. **דברים** כ"ו, 15.
29. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 37.
30. **שם**, עמ' 151-178.

שנתון "אלע" – תשס"ה כרך י'

וכמו גדעון גם הוא מספר: ***"ובלכתך אל משכבך בשנַים... לא תנוסי מאיש העיניים המצַעק לך אשתי אשתי".***

גם גדעון, גיבור ספרנו, מרחף מלמעלה – כדמות אלוהית יודעת כול.

נראה, שנוצרת ברומן אנלוגיה נוספת, בין דמותו של גדעון ובין "החולד" של אלתרמן, המופיע במוטו של הספר. גדעון, כמו החולד, יורד לתהום, חותר מלמטה כמוהו, זוחל הוא מתחת לרצפה, ומתחת לקורות הבית: "***אַתְּ שמעיני בנפץ הטיח ובְּחֹרוק הרצפה בלילות***", ובכך נסגר סביב אילנה מעגל, כאשר גדעון מרחף מעליה בחללית, וחותר תחת רצפת ביתה כחולד, ומנפץ את טיח הקירות שסובבים אותה. אילנה איננה מסוגלת להיחלץ ממעגל זה.

קשר מעין זה של מעגל המתהדק, הנסגר סביב האישה, מצוי בגלוי ובמפורש גם בשיר נוסף מ"שמחת עניים": "הזר מקנא לחן רעייתו"[31].

בשיר אומר הדובר – המת החי – לאשתו לשעבר:

"וַאֲנִי מַעְגַּל עוֹלָמִים לָךְ עָגָ,

וַאֲנִי עַל קַוּוֹ כְּמוֹ עַיִט חָגָ",

גם בשיר הנ"ל, כמו ב"קופסה שחורה", מעוצבת מערכת יחסים סימביוטית-פתולוגית בין גבר לאישה: הגבר חג מעגל סביב אשתו, עג סביבה – כעיט, שעומד לעוט על טרפו, ומצייר סביבה – כחוני המעגל – עיגול מטפיזי, מעגל עולמים.

ג. אילנה-העבד הנרצע לגדעון

הקשר בין אילנה לגדעון מעוצב בדרך אינטרטקסטואלית נוספת:

אילנה איננה מסוגלת להתנתק מגדעון אפילו לאחר שבע שנות גירושים, שבמהלכן היא נישאה לסומו וילדה בת. אכן, מתקיים בה מה שנאמר בשיר "האסופי" מאת אלתרמן: **"וַאֲנִי שֶׁנִּתַּקְתִּי מִבְּלִי הִגָּמֵל, לא נִגְמַלְתִּי וְלֹא אֶנָּתֵק"**[32].

חוסר היכולת של אילנה להתנתק מהקשר עם גדעון הנערץ והבלתי מושג – מתבטא גם בהשוואה, שאילנה משווה את עצמה לעבד נרצע, או לאמה עברייה[33], ואף להגר המקראית, שהייתה גם היא שפחתה של שרה. הדבר עולה ממכתבה: ***"אהבתי את אדוני, לא אובה לצאת***

---

31. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 159.

32. **עיר היונה**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1972, עמ' 224-225 (להלן: אלתרמן, **עיר היונה**, 1972).

33. **שמות** כ"א 5.

לחופשי. גם אתה שילחת אותי אל פאתי הממלכה, אל המדבר, כמו הגר עם בנה ישמעאל למות בצמא בישימון".[34]

אילנה ממחישה בהיגד זה את אהבתה לגדעון ואת כבלי האהבה, שעדיין כובלים אותה אליו. היא עדיין אוהבת אותו, אין היא מוכנה להתנתק ממנו, ואין היא יכולה להשלים עם הריחוק ממנו. במכתביה מדגישה אילנה את חוסר שביעות הרצון שלה מהגירושים, שנכפו עליה בניגוד לרצונה. אילנה מנצלת את אותו היגד, שעבד נרצע במקרא משתמש בו, כאשר הוא מצהיר על חוסר רצונו לעזוב את אדונו: "אהבתי את אֲדֹנִי, את אשתי וְאֶת-בָּנָי, לא אצא חפשי. ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לְעֹלָם"[35]. תחושתה של אילנה כלפי גדעון היא תחושה, הדומה לזו של העבד כלפי אדונו. מכאן אפשר לראות, שגדעון הוא עדיין האדון שלה, והיא שפחתו. מצבה של אילנה קשה יותר ממצבו של עבד נרצע, כי אילנה וגדעון נפרדו כבר לפני שבע שנים, ואילנה נישאה לגבר אחר. משום כך, מבחינת ההלכה, אין היא יכולה לשוב אל גדעון, ואילו העבד יכול להישאר בבית אדונו. יתרה מכך, בסופו של דבר, אין היא יכולה לשוב אל גדעון גם מפאת מחלתו האנושה. ראוי להוסיף, שהציון המפורש של שבע שנות פירוד של אילנה וגדעון[36] – איננו מקרי: פרק זמן זה של שבע שנים תורם אף הוא לעיצובה של אילנה כעבד, המשתחרר בשנה השביעית.

העיון האינטרטקסטואלי חידד ועיצב את הקשר שבין אילנה לגדעון, בעלה הקודם, כקשר שבין עבד נרצע לאדונו. האנלוגיה בין אילנה והגר מחזקת ומדגישה את תחושת התסכול שלה. מאנלוגיה זו מובן, שאילנה חשה נטושה. נדמה לה, שבעלה זרק אותה ואת בנה למדבר בשרירות-לב, בעודה חלשה, והיא מזדהה עם דמותה של הגר המקראית[37] המשולחת למדבר. גם כאן ניתן לחוש בקשר העז שבין אילנה לגדעון: אילנה – כהגר – עדיין אוהבת את בעלה, שנטש אותה והשאיר אותה למות במדבר. זהו מוות רגשי, וגם כאשר אילנה רחוקה מגדעון, היא חשה שְׁמָמָה רגשית, כאילו הייתה במדבר, וזאת – למרות העובדה שהיא נשואה לסומו.

ד. סומו – החופר במקרא ובספרות חז"ל

34. עוז 1986, עמ' 37.
35. **שמות** כ"א 5-6.
36. **שם**, עמ' 8, 11.
37. **בראשית** כ"א 10, 14.
שנתון "***אלע***" – תשס"ה כרך י'

בתחילת היצירה משתמש סומו בפסוקים רבים – כדי להוכיח את צדקת דבריו ולמצוא להם תימוכין. לשונו של סומו, שומר-המצוות והיודע-ספר, מתובלת בפסוקי מקרא ובאמרות חז"ל. הוא בונה על פיהם משפטים רבים ומשתמש בהם בכתב ובעל פה:

לבועז הוא פונה בכינוי: "***בן נעוות המרדות***" (עוז 1986, עמ' 46 – עפ"י שמואל א' כ', 30).

פרשנותו לפסוק "***חנוך לנער על-פי דרכו***" *(משלי כ"ב, 6)* – מיוחדת ומקורית (שם, עמ' 47).

בהמשך (שם) הוא נעזר במשל הכרם התנכ"י: "***ויקו לעשות ענבים – ויעש באושים*** (ישע' ה', 2).

ועוד-מפיו:

"***כל המוחל על כבודו – כבודו אינו מחול***" (שם, עמ' 49 – עפ"י כללים שונים בקידושין ל"ב, ע"א וע"ב).

"***אין אדם נתפס על צערו***" (שם, עמ' 50 – עפ"י בבא בתרא ט"ז, ע"ב).

"***יש דין ויש דיין***" (שם, עמ' 54 – בניגוד ל"לית דין ולית דיין" – ויקרא רבא כ"ח, א).

"***יושב בשמים ישחק***" (שם – עפ"י תהילים ב', 4).

"***סובב הרוח***" (שם – סובב, סובב, הולך הרוח – קהלת א', 6).

"***שַׁלַּח לחמך על פני המים, כי בְּרֹב הימים תמצאנו***" (שם – עפ"י קהלת י"א, 1).

"***מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו***" (שם, עמ' 67 – עפ"י תהילים כ"ד, 3).

"***ארץ נִתְּנָה ביד רשע***" (שם, עמ' 190 – עפ"י איוב ט', 24).

"***הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו***" (שם, עמ' 68 – עפ"י עמוס ג', 3).

"***כמו שהתורה אומרת על ישמעאל: 'פרא אדם, ידו בכול ויד כול בו'***" (שם, עמ' 102 – עפ"י בראשית ט"ז, 12).

"***דין מוחמד- בסיף***", ולהבדיל: "***ציון במשפט תיפדה***" (שם - עפ"י ישעיהו א', 27).

אם כן מצאנו, שסומו מצטט פסוקים ואמרות חז"ל – לצורך ציון עובדות וכמשפטי חיווי. בדרך כלל משתמש סומו בפסוקי מקרא ובאמרות חז"ל גם כהוכחה לצדקת דבריו ולצדקת הרעיונות, אשר להם הוא מטיף. סומו מטיף לקיום מצוות היהדות ועוסק בסוגיות חינוכיות ובגאולת אדמת ארץ ישראל. סומו שלם עם דרכו, עם עצמו, עם אלוהיו, ומאשש את דבריו

במכתביו – באמצעות פסוקי מקרא. נראה, שתפיסתו תמימה, ואין בלבו ספק בנוגע לצדקת דרכו ודרך מחשבתו. הפסוקים ואמרות חז"ל שגורים על פיו, מעצבים את תפיסת עולמו ומאששים אותה.

במהלך רומן המכתבים, לאחר שעולמו הכל-כך מסודר ומתוגמל – עולם של שכר ועונש – נסדק, כשנראה היה לו, שאשתו חוזרת לבעלה הקודם (בשעה שנעלמו מסומו עצמו הן עובדת מחלתו חשוכת-המרפא של גדעון, והן העובדה, שאשתו נסעה אך ורק כדי לסעוד אותו על ערש דווי), התחיל סומו לצטט פסוקים בעלי נימה שונה:

הפסוקים המצוטטים בפיו כבר אינם משפטי חיווי, שנועדו לאשש רעיונות. סומו חדל להשתמש בפסוקים – כדי להוכיח טענות דידקטיות, ומדבריו מתחילה לבצבץ נימה של התרסה. חומת הביטחון של אמונתו מתחילה להיסדק, ונימה של היסוס מתחילה להישמע ולהתגלות בטון של דבריו.

גם סגנון דבריו מתחיל להשתנות:

לפתע מפסיק סומו להשתמש במשפטי חיווי נחרצים, ומתחיל להשתמש במשפטים, הבנויים כשאלות רטוריות. מקצת שאלותיו הן שאלות אפיקורסיות, המובעות לעתים אף בפתטיות:

"ואולי הכל בטעות? ... גן עדן, והמבול... והסנה הבוער לא היו ולא נבראו אלא משל היו".[38]

הנחה זו בנויה על משקל ההיגדים: "**איוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה**"[39], "**בן סורר לא היה ולא עתיד להיות...**"[40]. בשאלה זו מערער סומו על סיפור הבריאה ועל אמיתות סיפורי המקרא בכלל. כמו-כן הוא מנסה לשלול את אפשרות קיומו של הנס.

כאשר סומו נקלע בסיפור לסיטואציה של משבר, הוא מתייחס לפסוקי מקרא שונים על-פי מידת תקפותם, ומנסה לבחון את נכונותם:

לפתע הוא שואל שאלות ותוהה על הראשונות ועל התקפות של הפסוקים:

בנוגע לפסוק: ***"שומר פתאים ה' "*** (תהילים קט"ז, 6) – טוען סומו, שאין להבינו כפשוטו. מי שכתב אותו לא התכוון לסומו, אלא לטובים ממנו. ***"דרך רשעים צלחה', 'ארץ ניתנה ביד רשע...', אלה הפסוקים האקטואליים"***[41]. במכתב, ששלח סומו לגדעון (בשעה שאילנה סעדה

---

38. שם, עמ' 189.
39. **בבא בתרא** ט"ו, ע"א.
40. **סנהדרין** ע"א, ע"א.
41. עוז 1986, עמ' 191.
שנתון "אאא" – תשס"ה כרך י'

את גדעון – בהיותו על ערש דווי), הוא סיפר, שיצא לחורשת תלפיות: *"נשאתי עיני אל ההרים לראות מאין יבוא עזרי. איפה סומו ואיפה ההרים, ההרים החרישו ולא טרחו לתת לי תשובות על שאלות עתיקות יומין כגון: "עד מתי רשעים יעלוזו? השופט כל הארץ לא יעשה משפט?*[42]. וזאת – בניגוד לפסוק: *"אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי. עזרי מעם ה', עושה שמיים וארץ. אל יתן למוט רַגְלֶךָ"*[43], פסוק, שפותח כמו ברומן בנשיאת עיניים אל ההרים, אך בניגוד לפסוק המקראי, שמשיב תשובה ניצחת לשואל: *"עזרי מעם ה'"*, הרי ברומן אין כל תשובה: ההרים לא ענו לו, ובכך מסתמנת מגמה של התרסה כלפי שמיא מפיו של סומו.

סומו התחיל לתהות ולהביע ספקות בדבר הנכונות של סיפורי המקרא הידועים. סומו התחיל לשאול שאלות ספקניות[44], שעיקרן הוא השאלה: מה יוצא מזה?

שאלות מסוג זה אינן תואמות את רוח ההלכה ואת העיקרון ההלכתי, המצווה את האדם לשמש את הרב שלא על מנת לקבל פרס[45].

"מה יצא לאוריה החיתי מזה שבסוף, המלך בא קצת על עונשו? – אפילו עכשיו שעברו שלושת אלפים שנה אנחנו עדיין קוראים בקדושה את זמירות דוד בן ישי ואילו קינות אוריה החיתי לא היו ולא נבראו."

"ה' רצה את הבל ואת מנחתו, ואל קין ומנחתו לא שעה – מה יצא להבל? הבל מת וקין חי וקיים והאות על מצחו עוד נותן לו חסינות ושום דבר לא מפריע לו[46].

סומו, שבתחילה היה בעל תפיסת-עולם סדורה, ראה את העולם כעולם מסודר של שכר ועונש והיה בר-יכולת למצוא אסמכתא מקראית לכל דבר. עתה הוא שואל לפתע שאלות ומנסה להבין, מה יצא לו להבל הצדיק – מצדקותו. סומו מתחיל, בעצם, לפקפק בדברים עקרוניים, כגון שכר ועונש, ובצורך להתנהג בצדקות ולא ברשעות. הבחנתו הבסיסית בין טוב לרע מתחילה להיסדק. סומו מתחיל לבחון את הדברים על-פי מידת התועלת שהם מביאים. סומו מפקפק אף במציאות של גן עדן, ובכך תוהה על הראשונות *"ואולי הכול בטעות גן עדן...*

---

42. **שם**, עמ' 186.
43. **תהילים** קכ"א, 3-1.
44. **שם**, עמ' 190.
45. **פרקי אבות** פרק א' משנה ג'.
46. **שם**, עמ' 190.

והמבול... והסנה לא היו ולא_נבראו"[47]. ובכך עשוי הוא לפקפק גם בצורך של קיום המצוות ובעשיית הטוב.

עם סיום הספר, כשסומו כבר יודע על מחלתו של פרופ' גדעון, ויודע, שאילנה סועדת אותו על ערש דווי, הוא מבין, שאילנה איננה בוגדת בו, והוא סולח לה ולגדעון. כאות לפיוס ולסליחה – מצטט סומו במכתבו חלק ניכר ממזמור תהילים ק"ג, שעיקרו – פיוס קוסמי. לכאורה, נראה, שסומו חוזר לתפיסה הנאיבית, תפיסה, שתאמה את השקפת עולמו כאדם דתי וכאדם מאמין, אך, למעשה, שיבה מאוחרת כזו אינה אפשרית, שהרי לאחר המשבר של סומו – אמונתו בה' ותפיסתו הדתית כבר אינן יכולות להיות נאיביות באמת, אלא יש בהן השלמה, הסכמה, בגרות מסוימת, ואולי סקפטיות מדודה. רעיון החסד והפיוס נראה לו פתרון ראוי לתהיותיו; ייתכן, שהוא עדיין יכול לסמוך על אמירה מקראית, אך התייחסותו כבר פחות נאיבית ויותר ספקנית. מכאן נראה, שבאמצעות מעקב אחר אינטרטקסטואליות בטקסט – אפשר לעצב תהליך רוחני ונפשי, שעובר על גיבור ביצירה ספרותית.

ה. גדעון – הכופר במקרא

המקרא שגור גם על פיו של פרופ' גדעון, והוא משתמש בתשתיות מקראיות:

1. גדעון משיב למכותביו כלשונם, בייחוד כאשר הוא עונה על מכתביו של סומו, והוא עונה לו על-פי סגנונו ומשלב בדבריו פסוקים ושברי פסוקים:

'אתה במכתבך מאחל לי ש'הכוס תעבור עלי', והנה באמת היא עוברת וכמעט כבר התרוקנה. אתה מטיח בי שגזלתי ממך את 'כבשת הרש' ואת פירורי סעודתך. אבל בעצם אני הוא המלקט עכשיו פירורים מהשולחן הכשר שלך. אתה מאיים עלי ש'בקרוב אעמוד לגורלי' ואני כבר בקושי עומד'"[48].

2. כחוקר לשון – עוסק גדעון בפסוקי התנ"ך מהיבט של חקר שפה, מהיבט אטימולוגי. גדעון בוחן במחקרו שורשים, צירופי מילים וזמנים, המצויים בתנ"ך מבחינה דקדוקית. לדעתו,

"הלשון העברית הקדומה... אין לה כלל זמן הווה. במקומו יש רק צורת בינוני. – 'ואברהם יושב פתח האוהל.' לאמור, לא 'אי פעם ישב אברהם', ולא 'אברהם נהג

---

47. **שם**, עמ' 189.
48. עוז 1986, עמ' 204.
שנתון "אאע" – תשס"ה כרך י'

לשבת', ולא 'בעת כתיבת הדברים האלה אברהם יושב', וגם לא בעת קריאתם, אלא כבהוראות בימוי של מחזה: בכל פעם שהמסך מתרומם – נשקף אלינו אברהם היושב פתח אוהלו. מעולם עד עולם. והוא ישב והוא יושב והוא יישב לעולמי עד בפתח האוהל ההוא"[49].

אגב הסיפא של הדברים הללו – נשמע קולו של פסוק אחר מהפיוט "אדון עולם": "**והוא היה והוא הווה והוא יהיה בתפארה**", פסוק המתאר את הקב"ה.

פרופ' גדעון עוסק במשמעות האינסוף, במשמעות החיים והמוות, ובצורות הזמנים בתנ"ך, ומגיע למסקנה, ***ש"העבר הנשגב והעתיד המזהיר מתלכדים ומוחצים ביניהם את ההווה הטמא. יורד ונפרש על היקום מין אַל-זמן נורא הוד, נצחי, שמהותו היא מעל לחיים, מחוץ לחיים"***[50].

כמו כן, באופן פרדוקסלי, לדבריו, ***"השאיפה להרוס את ההווה בשם העבר והעתיד מקפלת בתוכה את היפוכה: ביטול כל הזמנים. קפאון. הווה נצחי. כאשר יתחדשו הימים כקֶדֶם ותיכון מלכות שמים הכל יעמוד מלכת, היקום ייעצר. התנועה תסולק וְעִמָּה יורחק גם האופק... 'וגר זאב עם כבש' – לא בשביתת נשק זמנית אלא אחת ולתמיד: אותו זאב. אותו כבש. בלי אוושה ובלי משב רוח. ביטול המוות דומה בכל למוות. הביטוי העברי המיסטי 'אחרית הימים' פירושו: אחרית הימים. פשוטו כמשמעו"***[51].

פרדוקס נוסף הוא ***"ביטול ההווה השפל לטובת הווה נשגב שנושקים בו עבר ועתיד, פירושו גם: קץ המאבק. עידן השלום והאושר נצחיים... במלכות הגאולה אין אפוא מקום לגואל. נצחון המהפכה הוא כליונה... עיר האלוהים המשוחררת אינה זקוקה למשחררים. הפתרון: למות על מִפתנה..."***[52].

גדעון, כאמור, משתמש בפסוקי מקרא גם בתשובותיו לסומו. על שאלתו הרטורית הפתטית של סומו, הנסמכת על פסוק מקראי: "*עד מתי רשעים יעלוזו?*", הוא משיב תשובה קונקרטית הלועגת לשואל: ***"עד מתי רשעים יעלוזו?... עד ספטמבר. או עד אוקטובר. לכל היותר עד דצמבר"***[53].

---

49. **שם**, עמ' 116.
50. **שם**.
51. **שם**, עמ' 116.
52. **שם**, עמ' 117-116.
53. **שם**, עמ' 213.

בתשובה זו מצהיר גדעון, שהוא הבין, שהוא-הוא הרשע העולז, נושא השאלה, והוא רומז בתשובתו לעובדה, שימיו ספורים וקצובים. גם לפסוק "**ואהבת לרעך כמוך**":[54] – מתייחס גדעון בלגלוג: גדעון נדרש פעמיים לפסוק זה – באמצעות ביטוי אירוני, שהוא מצרף לו בדרכו המיוחדת. גדעון, הסקפטי, שאיננו יודע אהבה מהי, ואיננו יכול לאהוב אישה, ואפילו את בנו, כותב כך:

"ואהבת לרעך כמוך – ומיד, או שנכניס בך כדור"[55].

"ואהבת לרעך כמוך – אך אם כבר אָכְלָה בך שנאת עצמך, הציווי הזה נטען אירוניה קטלנית"[56]. התייחסותו של גדעון לפסוקים הללו מקורית, נועזת ואפילו מתריסה.

מדבריו נשמעת ועולה בעקיפין טענה כלפי הפסוק: "**ואהבת לרעך כמוך**". האומנם ניתן לדרוש באופן חד-משמעי ואולטימטיבי לאהוב את הזולת כמוך? האם קיום צו כזה – אפשרי?

על-פי הדרך, שבה הוא משלים את הפסוקים, נראה, שלדעתו אי אפשר לדרוש מאדם לקיים מצווה כזאת. נראה, שגדעון יוצא נגד התפיסה, שניתן לצוות על האדם לאהוב, שניתן לאהוב בכפייה ובאמצעות צו דתי.

גדעון, העוסק בלשון, באטימולוגיה ובמקורות של שורשי מילים, רגיש דיו לחוש בבעיה נוספת: צו זה של "**ואהבת לרעך כמוך**" הוא צו נחרץ ללא נימוק כלשהו, ללא הסבר. עצם העובדה, שגדעון ממשיך את הפסוק ומשלים אותו על-פי רצונו – מראה, שלדעתו קיים פער כלשהו, חסר הסבר לצו זה. גדעון גם מנהל שיח עם הפסוק ועושה לו דקונסטרוקציה. בעצם, הוא מערער על רוח הפסוק ועל כוונתו הראשונית – באמצעות השאלה: מה קורה, אם אינך אוהב את עצמך, ובכלל – אהבה מהי? האם כל אדם יכול לדעת מהי אהבה? ואם איננו אוהב את עצמו ואינו יודע בכלל מהי אהבה, כיצד יאהב את רעהו?

גדעון מתייחס לפסוקים הללו מזווית ראייה ייחודית, שמקורה בגישה סרקסטית המאפיינת אותו. קשה לו להבין פסוקים כאלה כפשוטם. כמו-כן ברגישותו הרבה, הוא חש בצרימה כלשהי בין התוכן (הצו) של הפסוק, הכל-כך אנושי ואלטרואיסטי, לבין אופן אמירתו. היגד זה נאמר בדרך של צו נחרץ וחד-משמעי, וסימן קריאה – בסופו. עיצוב זה של פסוק בעל מסר הומני חשוב ונאצל בדרך של ציווי חד-משמעי – סותר במידה רבה את רוח הצו, את מהותו

---

54. **ויקרא** י"ט, 18.
55. עוז 1986, עמ' 157.
56. **שם.**
שנתון "אלע" – תשס"ה כרך י'

הפנימית ואת כוונתו המקורית, ומכאן – תחושת הדיסוננס. אם נבדוק את גישתו של גדעון לפסוקי המקרא, נבחין בהתייחסות צינית וביקורתית לפסוקים אלה: גדעון מתייחס באירוניה לפסוקים, ומנמיך אותם; על שאלות רטוריות, פתטיות, כגון "עד מתי רשעים יעלוזו", הוא עונה תשובות ראליסטיות-קונקרטיות. באמצעות התשובות הללו מרדד גדעון את המשמעות שבבסיס השאלה התאולוגית ועושה רדוקציה לפסוקים בכך שהוא מציע הסבר מעשי גרֵדא. צווים נחרצים וחד-משמעיים זוכים בספר לתוספת ייחודית, שגדעון מוסיף להם. תוספת זו מערערת על תקֵפותם וצובעת במשמעות מחודשת את מה שנאמר בהם.

ו. הפיוס בסיום

הרומן מסתיים, כאמור, בשיבוץ של מזמור מספר תהילים: המזמור פותח במילים "***ברכי נפשי***", ולכאורה, נדמה, שהמשכו יהיה המזמור המוכר מתהילים ק"ד, המדבר על ההרמוניה המושלמת בבריאה, אך עוז מצטט דווקא קטע נרחב מתהילים ק"ג. מזמור זה מדבר על החסד והסליחה ועל האופן, שבו ה' סולח ליראיו. המזמור מצביע על אלמנטים שונים, מנוגדים ומרוחקים ועל קשרים ביניהם: "**כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו. כי כְּגֹבַהּ שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו...**" המזמור מסמן פיוס בין הבורא לאדם. פיוס זה נחוץ ומתחייב דווקא בעולם בינארי, כמו העולם שמעוצב במזמור וכמו זה שמעוצב ב"קופסה שחורה". ב"קופסה שחורה" קיימות מערכות ניגודים רבות, כגון גבר-אישה (גדעון-אילנה, סומו-אילנה), דתיים-חילוניים (סומו-אילנה, סומו-גדעון), אנשי ימין-אנשי שמאל (סומו-גדעון), יהודים-ערבים.

גם על-פי המזמור מתהילים, המצוטט בסיפא של ספרנו, מיטלטל העולם בין מערכות בינאריות של שמים-ארץ, מזרח-מערב: "***כגבוה שמים על הארץ גבר חסדו על יראיו. כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו***"[57]. הניגודים הגדולים הללו והמרחקים העצומים הללו: מרחקים אנכיים – שמים וארץ, ומרחקים אופקיים – מזרח ומערב הם בסיס לחסד הגדול של הבורא ולסליחתו. העולם מנוגד, ניגודים רבים מצויים בו, והבורא הוא היוצר את הסינתזה – הוא מאחד אותו על-ידי חסד וסליחה. ייתכן, שבאמצעות איחוד הניגודים ובדרך הפיוס – ניתן לגשר ולפשר על פני מערכות שונות כל כך. רומנים שונים של עוז, שביסודם – ניגודים רבים, מסתיימים בנימה מסוימת של חסד ופיוס (כמו "לדעת אישה", "המצב

57. עוז 1986, עמ' 230.

השלישי", וכמובן, "קופסה שחורה"), ויש בכך משום גישור על האלמנטים הקוטביים שביניהם מיטלטל העולם[58].

המזמור, שנמצא בסיומו של ספרנו, מורה לנו גם-כן, שאפילו יהיה האדם גדול, חזק, שולט, גאון, ידען ככל שיהיה – בכל זאת תמיד ייחרץ גורלו: הוא בן תמותה, כי יסודו-מעפר, ו***"אנוש – כחציר ימיו"***. הכול – בבחינת אפיזודה חולפת. האדם יודע את מקומו, והדבר היחיד החשוב לגביו הוא החסד. סומו הוא שמצטט מזמור זה, ולמרות דמותו הנלעגת משהו בסיפורנו – הוא תורם ליצירה ממד של פיוס וסליחה. תרומה זו חיונית למערכת יחסים מורכבת וטעונה כל כך – כמו זו שבין אילנה לגדעון, שמצוי על ערש דווי. אף שסומו בעל דעות רחוקות מדעותיהם של גיבורים אחרים, הוא מסוגל בכל זאת לתווך ולפשר בין הגיבורים השונים שבספר.

הרומן "קופסה שחורה" מיטלטל בין השיר: "הבכי", שמעצב כאב ועצב עקב פרידה, המשמש ,כאמור, מוטו ברומן שלנו – עקב התרסקות טראומטית של נישואין, שהייתה בהם אהבה אדירה, ובין מזמור תהילים המובא בסיומו, שמסתמן בו פיוס קוסמי. בתווך מתנהלת חליפת מכתבים, אשר בה מתקיים ניסיון כלשהו לפתוח את הקופסה השחורה ולמצוא את הסיבות להתרסקות הנישואים, את משמעות הסוד של דרך עלם בעלמה ואת הקשר שבין אהבה עזה לבין שנאה תהומית. לבסוף, לקראת סיום הרומן ולקראת מותו המתקרב של גדעון – מסתמן פיוס-מה בין הגיבורים.

---

58. בן דב ניצה, "האמנם מנוחה נכונה לאחר הסערה"? על סיומי סיפורים ומסות, בתוך ספר **עמוס עוז,** באר-שבע, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תש"ס, עמ' 35-40.

שנתון "אלע" – תשס"ה כרך י'

טליה הורוביץ

מסע בעקבות נעמי שֶׁמֶר והתנ"ך

הַמִּלִּים הָעַתִּיקוֹת נוֹתְנוֹת בִּי כֹּחַ
בַּקּוֹלוֹת הָעַתִּיקִים אֲמְצָא מַרְפֵּא
הֵם עוֹזְרִים לִי לְחִיּוֹת
הֵם עוֹזְרִים לִי לִצְמוֹחַ
לִבְרוֹא עוֹלָם יוֹתֵר יָפֶה
(מתוך: "בדמייך חיי" – השיר האחרון של נעמי שֶׁמֶר)

מבוא

נעמי שֶׁמֶר, כלת פרס ישראל בשנת 1983, שנפטרה לאחרונה[1], הוחרמה על-ידי רבים בְּגִין הזדהותה עם גוש אמונים. היא תמכה בהתיישבות בחבל ימית והתייצבה נגד הפינוי. הטיחו בה שהיא שונאת ערבים. טענו שהתעלמה מהערבים כשכתבה ב"ירושלים של זהב": "ככר השוק ריקה"[2]. שיריה עברו משום כך פרשנות נוספת. חלק מחבריה חדלו לדבר איתה. אחרים שמרו על קשרים, אך הוסכם ש"לא מדברים פוליטיקה". החרמות והגידופים עשו את שלהם, ו"היא שתקה את דעותיה הארץ-ישראליות" וגם יצרה פחות, כעדות עפרה לקס[3]. מי יודע אם מספר מחרימיה לא היה גדול יותר, לו נחשפה זיקתה העמוקה לתנ"ך. ארץ ישראל ותנ"ך – יותר מדי! אכן שתי אהבות גדולות היו לה: ארץ ישראל[4] והתנ"ך.

***תארנים**: תשתית כוללית או חלקית; זיקה ישרה או הפוכה; קריאה חתרנית*

---

1. שבת, ז' בתמוז, תשס"ד, 26.6.2004.

2. ראה אצל יורם רותם באתר mooma. והנה דברים שצוטטו מפיה של נעמי שמר בהקלטת וידאו שהוקרנה מעל גבי המסך הגדול בערב "שירת הרבים" שנערך לכבודה במוצ"ש 31.7.2004 בפארק הירקון בתל-אביב: "[...] יש טיעון כאילו הבית האמצעי של "ירושלים של זהב" הוא לא הומני, כי הוא לא מתחשב בערבים מהצד השני של הקו. את הטיעון הזה ביטא עמוס עוז לראשונה ב"דבר", יום אחרי מלחמת ששת הימים והוא אמר: "מה זאת אומרת 'יבשו בורות המים'? זה מלא ערבים! זה מלא מים! ששון ושמחה!...מה זה 'אין יורד לים המלח'? בעיני ראיתי ערביות יורדות לים המלח כל הזמן". עכשיו, היות ואני יצור מאוד אינטואיטיבי, וזה לא מהשכל אלא מהבטן, אז לקח לי כמה שנים לנסח את תשובתי – לעצמי קודם. אבל לא לקח לי שנים להבין שזה מעורר בי זעם נוראי הטיעון הזה. [...] בשבילי, נתחיל אולי בגדול – עולם שהוא ריק מיהודים, הוא בשבילי כוכב מת. [..] .וארץ ישראל כשהיא ריקה מיהודים – בשבילי, היא שוממת וריקה". בתוך: משה שמיר, ככר השוק כבר לא ריקה, **האומה 157**, סתו, 2004, עמ' 85-86.

3. עפרה לקס: "האשמה: אהבת הארץ", **בשבע**, י"ב תמוז תשס"ד, 1.7.2004.

4. בעניין ארץ ישראל ראה התרשמותו של רונן קובן: "תוך דקות ספורות נעמי שמר הצליחה לעשות את מה שאף מורה להיסטוריה לא גרם לי במאות שעות לימוד. היא חיברה אותי לעברי, לארץ ההיא, הבתולית והיפה, שתמיד הייתה נראית לי כמו פנטזיה מטורללת של הדור הישן. ישבתי מולה בשעת המסע האורקולי הספונטני שארגנה לי ופתאם הבנתי שאני יושב מול ארץ ישראל הישנה והטובה בכבודה ובעצמה, רק הושט היד וגע בה", מתוך: נומי נעמי, **להיפרד בשיר, מעריב**, י"ג בתמוז תשס"ד, 2.7.2004, עמ' 16. אריאל שרון הזכיר את אהבתה לארץ ישראל: "היא הצליחה במלל ובמנגינות נפלאות לחבר אותנו אל שורשינו [...] הנציחה את יופיה של הארץ ועתיקותה רבת ההוד במילה ובצליל", כיבוי אורות, **שם**, עמ' 30. ראה גם מאמרה של עפרה לקס: האשמה: אהבת הארץ, **בשבע**, י"ב תמוז תשס"ד, 1.7.2004.

שנתון "שאר" – תשס"ה כרך י'

התנ״ך שימש לה ככלי לביטוי סלידתה ממחרימיה. דודו אלהרר מספר שכאשר שָׂאלה ״על העליהום הזה שעושים לה״, השיבה: ״בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי״ (בראשית מ״ט, 6), כלשון אבי האומה, המאוכזב מבניו. גם לבנה, ששָׂאלה מדוע אינה מגיבה, השיבה בלשון שלמה המלך: ״אל תען כסיל כאולתו, פן תשוה לו גם אתה״ (משלי כ״ו, 4)[5].

גאולה כהן[6] ספרה לי, שאחרי מלחמת ששת הימים – מלחמה שבכל יום משׁשת ימיה התרחש נס גלוי חדש – אמרה לה נעמי שֶׁמֶר: ״אחרי המלחמה הזאת, הורדתי את המרכאות מפסוקי התנ״ך״. נעמי שֶׁמֶר אינה היחידה ששמה את פסוקי המקרא בין מרכאות. התייחסות צינית לכתבים עתיקים הייתה והינה מנת חלקם של רבים. ניפוץ מיתוסים ושחיטת פרות קדושות אופנתיים כבר זמן רב. אולם נעמי הסירה את המרכאות ושבה להאמין במשמעותם הפשטית.

משה שמיר העיד על יצירתה שהיא ״משקפת את רצף ההיסטוריה היהודית כבאספקלריה מאירה ושקרובה היא קרבת-דם ומורשת לגיבורי ישראל מקדם״[7].

הנה דברים שכתב רוני קובן, כשנתיים לפני שנעמי שֶׁמֶר נפטרה, על יחסה לגיבורי התנ״ך: ״כשספרה לי על רחל או על יחזקאל בן בוזי היה נדמה לי שהיא הכירה אותם אישית, אחר-כך, כשדיברה על הפסוקים הקדושים שהיא נוהגת לקרוא על קברי הוריה, הגענו לשלב הצמרמורות. ״אמא שלי״, ספרה, ״ביקשה בצוואתה שנקרא על קברה את פרק מ״ב בתהלים ששם כתוב על ארץ ירדן וחרמונים: ״כאיל תערוג על אפיקי מים, כן נפשי תערוג אליך אלוקים״. אנחנו מגיעים אליה מדי שנה, לבית הקברות של כנרת, קוראים את הפרק ואחר-כך מספרים מה חדש. בהלוייה של אבי אני זוכרת, שאמרתי, שכמו כד הקמח וצפחת השמן ככה הייתה אהבתו, מחומר בלתי מתכלה״.

נורית גלרון, המבצעת המקורית של השיר ״אמצע התמוז״[8], מספרת על לידתו של ׳הביצוע שלה׳: ״בשנת 79 לקח אותי האמרגן שלי דאז, אשר ביטנסקי, לפגוש את נעמי שֶׁמֶר ולבקש ממנה שיר לאלבום החדש שלי. זו הייתה הפעם הראשונה בה פניתי אליה כסולנית. היא ניגנה על הפסנתר ואני הצטמררתי, גם בגלל שאמי נפטרה בחודש תמוז. לא ידעתי שאביה נפטר בחודש תמוז. ולפי מה שהיא סיפרה לי השיר נכתב אחרי שהייתה מאושפזת תקופה קצרה

---

5. ראה עפרה לקס, **שם.**
6. העומדת בראש בית אצ״ג ובעברה לוחמת לח״י, חברת כנסת, שרה, עיתונאית, בעלת טור קבוע ברדיו ועוד.
7. הוא מוסיף מאפייני היסטוריה יהודית נוספים שאינם מעניינו של מחקרנו, כ״מכבים מדליקי אור החירות״, תנאים, ר׳ יהודה הלוי ואחרים. בתוך: ככר השוק כבר לא ריקה, **האומה 157**, סתו, 2004, עמ׳ 86.
8. השיר נכתב כשחלתה שמר בהיותה בת ארבעים: ״שיר זיכרון שכתבתי לעצמי״, כדבריה, אצל רונן קובן, עמ׳ 16.

בבית-חולים באותו חדר עם אשה שכנראה הייתה במצב קשה מאוד. היות ונעמי קראה הרבה בתנ"ך ונתקלה בשורה: "ועל קצירך הידד נפל", שהייתה מופלאה בעיניה, הפכתה בסיס לשיר. העובדה שגם נעמי הלכה לעולמה בחודש תמוז היא כבר משהו שאין לי הסבר הגיוני לגביו"[9].

נראה אפוא שהגירוי לבדוק את טיב זיקת שירתה לתנ"ך יש לו על מה לסמוך.

שני מוקדי דיון במאמר: בראשון תיבחן זיקת דמויות המקרא המופיעות בשירתה למקורן המקראי; בשני תיבדק זיקת לשון שירתה ללשון המקרא. מתוצאות העיון בשני המוקדים יאופיין יחסה לספר הספרים.

1. דמויות-מקרא בשירת נעמי שָׁמֶר וזיקתן למקורותיהן

חלק משירי נעמי שָׁמֶר נקרא על שמן של דמויות מקראיות: יצחק ("עקידת יצחק"), יעקב והמלאך ("ליל המלאך"), גדעון ("זמר לגדעון") ומיכל ("למה צחקה מיכל"). אליהו הנביא אינו נזכר אמנם בשמו בכותר השיר "כד הקמח", אבל השיר מתייחס לאירוע הקשור בו וכינויו בשיר הוא, "איש האלהים". כן נמצא בשירתה דמויות ממגילת שיר השירים, כשולמית, כדוד וכאחות ב"אחותי רוחמה" וב"מה שלומך אחות", וכשומרי העיר בשיר "על ראש שמחתי". לדמויות אלה ניתן להוסיף את ארבעת הבנים (ב"ארבעה אחים"), שאמנם נעמי נוטלתם מההגדה, אולם איזכורם הראשון, כידוע, במקרא.

עיון בשירים מגלה שני מיני זיקה ראשיים למקורות: של קבלה ושל מחאה, כרוח הדברים ובאופן חתרני, ישרה מזה והפוכה מזה ובין שתי אלה – גם זיקות מעורבות .

9. מאחורי המילים, **להיפרד בשיר, מעריב**, י"ג בתמוז תשס"ד, 2.7.2004, עמ' 27.
שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

1.1 זיקה ישרה

לקבוצה זו שייכים השירים על יעקב, גדעון ומיכל. התיאורים נאמנים למקורותיהם. בכולם מתואר לכאורה האירוע המקראי בהקשרו האישי בלבד, אולם קריאה מקרוב מגלה שבכולם נזקקת שֶׁמֶר ללקחים הלאומיים הנצחיים הנגזרים מהם – בחינת "מעשה אבות סימן לבנים" – עליהם הצביעו פרשני המקרא הקדומים והמאוחרים כאחד.

דוגמה ראשונה: **"ליל המלאך"**[10]

בָּל הַלַּיְלָה נֶאֱבַקְתִּי
עִם מַלְאַךְ בִּלְתִּי נִרְאֶה
מַאֲבָק שֶׁאֵין דּוֹמֶה לוֹ
מַאֲבָק בִּלְתִּי נִלְאֶה
עִם מַלְאַךְ שֶׁאֵין לוֹ שֵׁם
וְעוֹדֶנִי נוֹשֵׁם.

לֹא יָדַעְנוּ מִי מִשָּׁנֵינוּ
מְנַצֵּחַ וּמְנֻצָּח,
עַד אֲשֶׁר עָלָה הַשַּׁחַר
וְהִצִּית אֶת הַמִּזְרָח.
עִם מַלְאַךְ שֶׁאֵין לוֹ שֵׁם
וְעוֹדֶנִי נוֹשֵׁם.

שֵׁם נוֹלָד מִתּוֹךְ הַלֵּיל
יִשְׂרָאֵל
כִּי נוֹלָד מִתּוֹךְ הַלֵּיל
יִשְׂרָאֵל
לִי נוֹלָד מִתּוֹךְ הַלֵּיל
יִשְׂרָאֵל.

אִם הִלְבִּין רֹאשִׁי הַלַּיְלָה
וְחַוְרוּ פָּנַי כָּל כַּךְ
זֶה מִפָּנַי שֶׁכָּל הַלַּיְלָה
נֶאֱבַקְתִּי עִם מַלְאַךְ
עִם מַלְאַךְ שֶׁאֵין לוֹ שֵׁם
וְעוֹדֶנִי נוֹשֵׁם.

בְּגוּפִי עַכְשָׁיו צַלָּקֶת
וַיֶּגַע וּמֻתָּשׁ
אֲנֹכִי מַמְשִׁיךְ לָלֶכֶת
וְיוֹדֵעַ שֵׁם חָדָשׁ
שֶׁנּוֹלָד מִתּוֹךְ הַלֵּיל
יִשְׂרָאֵל.

לכאורה, משמרת שֶׁמֶר את עיקרי האירוע הפרטי של מאבק יעקב עם המלאך, כפי שהוא מתואר בבראשית ל"ב. הדובר בשיר הוא יעקב הנאבק קשות עם מלאך. נשימתו קשה עליו. שלוש פעמים הוא מכריז: "ועודני נושם". הניצחון גובה מחיר יקר. הוא מותיר ביעקב סימנים: חיוורון פנים, שיער שהלבין וצלקת, אולם יעקב זוכה בשם חדש נושא משמעות, ישראל ("כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל"). גם השימוש בגוף ראשון לכל אורכו של השיר מחזק את המשמעות הפרטית, הנוגעת ליעקב האיש, בדומה לאופן התיאור הגלוי במקרא.

חז"ל ובעקבותיהם פרשני המקרא של ימי הביניים ופרשני מקרא מאוחרים להם, שלא

---

10. השיר הנועל את הדיסק של יהורם גאון, **תקליטונים חלק ב'**, הושמע סמוך להחזרת ימית. השיר אינו מצוי בארבעת הכרכים. התפרסם בעיתונות ובחוברת הנלווית לדיסק. שיר זה וכל האחרים (להוציא "שיר השוק" שלא נוקד על-ידי נעמי שמר עצמה) נוקדו על ידי, על-פי כללי הניקוד המקובלים. חשוב לציין, שנעמי שמר העידה על עצמה שאימצה חידוש גרפי של זאב ז'בוטינסקי, שאינו על-פי הכללים המקובלים: "לימים אימצתי חידוש גרפי שלו" – היא מעידה על עצמה – "להשמיט את כל השוואים הנחים, ולהדפיס רק את השוואים הנעים, כדי שיקראו נכון את השיר", בתוך: משה שמיר, ככר השוק כבר לא ריקה, **האומה 157**, סתו, 2004, עמ' 83.

הסתפקו בגָלוי, הפקיעוהו ממקומו הצר והובילוהו למחוזות אחרים. בבראשית רבה (ע"ז כ"ו) ובמדרש לקח טוב (לפרשה) מצאנו ש"אומות העולם ומלכות אדום הרשעה נאבקים עם ישראל כדי להטעותם מדרך ה'". הרמב"ן[11] סבור, שהנגיעה בגיד הנשה אינה חבלה פרטית, אלא "נגע בכל הצדיקים שעתידים לצאת ממנו והעניין כולו רמז לדורותיו". כמוהו סבורים אחרים וביניהם פרשנים בני ימינו, כדוגמת הרב מרדכי אלון, החושף את שני צדי המטבע של המפגש. "הפגישה הזאת", לדבריו, היא "גם 'חזרה כללית' לקראת המפגש הממשי עם עשו בפרק ל"ג וגם עם החזון הגדול שצריך להקדים את המציאות על לילה ועל שחרה"[12]. נעמי שֶׁמֶר מצטרפת אליהם. כמו הרמב"ן, שהפקיע את האירוע ממחוזותיו המקוריים לתקופת המשנה[13], מרחיקה אותו שֶׁמֶר למלחמות מדינת ישראל בזמן הזה וממירה את הפגיעה בגיד הנשה בצלקת – משל לכל סוגי הפציעות והנכויות הנלוות למלחמות.

גם לזריחת השמש אחרי ליל המאבק מעניקה שֶׁמֶר משמעות כפולה: פרטית – ליעקב הצולע על ירכו, ולאומית-עתידית לעם ישראל, כרעיון המנוסח על-ידי פרשנים רבים, בתוכם הרב אלון ואלה דבריו: "לילות ארוכים של גלות ומאבק עוד יחלפו, עד שתבקע איילת השחר ויעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו"[14]. השיר נכתב סמוך לנסיגת העיר יָמית, שהותירה צלקת קשה בעם, אולם ברור שיָמית היא דוגמה אחת מני רבות לצלקות כואבות, שעל אף הכאב שהן מסבות, אין בכוחן לפגוע ביכולת העם להתחדש, כלשון השיר: "בגופי עכשיו צלקת / ויגע ומתש / אנכי ממשיך ללכת / ויודע שם חדש / שנולד מתוך הליל / ישראל".

החזרה האונומתופיאית המשולשת על "ועודני נושם" תואמת לתיאור הנשימה הקשה של הדובר-השר והשימוש הרב ב"לילה" וב"ליל" (שבע פעמים!) נשמע כיללה[15].

המסר העולה מן השיר בהיר וחד: כל הוּלֶדֶת, פרטית או לאומית, תובעת מחיר ומותירה צלקות. זו הפרשנות הכפולה לבראשית ל"ב. זו גם הפרשנות הכפולה ל"ליל המלאך".

---

11. בפירושו לבראשית ל"ב, 26.
12. בפירושו לפרשת "וישלח", **תכלת מרדכי**, עמותת "מבראשית", תשס"ב, עמ' 21.
13. בפירושו לבראשית ל"ב, 26: "שיהיה דור בזרעו של יעקב יתגבר עשו עליהם עד שיהיה קרוב לקעקע ביצתן, והיה זה דור אחד בימי חכמי המשנה, כדור של יהודה בן בבא".
14. **שם**, הערה 12.
15. יצוין שהשיר מגלה זיקה עמוקה לארון הספרים היהודי הרחב, החורג מגבולות המקרא ופרשנותו. מבנה השיר מחקה, למשל, את שירי האזור (ה'מַוַשַּׁח') של ימי הביניים, הבנויים על-פי העיקרון של צירוף בין ארעי לקבוע במתכונת החריזה, על-פי שני מיני חטיבה: סטרופות ('ענפים') וטורי אזור. החרוז מתחלף בכל סטרופה ואילו בטורי האזור החריזה קבועה. שלושת הבתים הסימטריים הראשונים בשיר זה מכילים 'ענפים' בני ארבעה טורים ברישא של כל אחד מהם ו'אזורים' בני שני טורים בסיפא של כל אחד מהם, ושני הבתים האחרונים בנויים במתכונת זהה – בשינוי חריזת ה'אזורים'. כיוון שעניינו של המאמר בזיקת שיריה למקרא בלבד, לא נרחיב. די לנו בהדגשת קשריה למסורת גם מכיוונים אחרים. עוד בעניין שירי האזור ראה אצל דן פגיס, **חידוש ומסורת בשירת החול**, ירושלים, כתר, 1976, עמ' 131-140.

שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

דוגמה שנייה: **"זמר לגדעון"**[16]

הָיָה אָז קַיִץ בַּגְּבוּלוֹת	**כָּבְדָה יָדָם שֶׁל מִדְיָנִים**	**בְּרֹאשׁ אַשְׁמֹרֶת תִּיכוֹנָה**
הִבְשִׁיל שָׂדֶה אֶת יְבוּלוֹ	**כָּלוּ אָז שֶׁבַע הַשָּׁנִים**	**לְפֶתַע קוֹל שׁוֹפָר עָנָה**
אֲבָל הַמִּדְיָנִי חָמַס	**קָרָא גִּדְעוֹן בַּשּׁוֹפָרוֹת**	**נִפְצוּ שְׁלֹשׁ מֵאוֹת בַּדִּים**
מֵחֲמָנִית וְעַד תִּירָס –	**נֶרֶד אֶל מַעְיַן-חֲרוֹד–**	**וַיִּתְלַקְּחוּ הַלַּפִּידִים**
הָיָה אָז קַיִץ בַּגְּבוּלוֹת	**כָּבְדָה יָדָם שֶׁל מִדְיָנִים**	**בְּרֹאשׁ אַשְׁמֹרֶת תִּיכוֹנָה**
גִּדְעוֹן בַּגַּת חָבַט חִטִּים	**שְׁלֹשָׁה רִבּוֹא אַנְשֵׁי הַגְּדוּד**	**מַכָּה רַבָּה בַּמִּדְיָנִי**
בַּגֹּרֶן כָּל צַמְרוֹ הִסְתִּיר	**לַמַּעְיָן לִשְׁתּוֹת יָרְדוּ**	**הִכָּה גִּדְעוֹן בָּן עַם עָנִי**
וּבַלֵּילוֹת בַּמַּאֲרָב	**קָרָא גִּדְעוֹן – יֵלֶךְ רַק מִי**	**כִּי אֲנָשָׁיו בְּנֵי חַיִל הֵם**
יָצָא לִשְׁמֹר עַל עֲדָרָיו –	**שֶׁלֹּא כָּרַע בִּרְכַּיִם מִ-**	**שֶׁלֹּא כָּרְעוּ עַל בִּרְכֵּיהֶם –**
גִּדְעוֹן בַּגַּת חָבַט חִטִּים	**שְׁלֹשָׁה רִבּוֹא אַנְשֵׁי הַגְּדוּד**	**מַכָּה רַבָּה בַּמִּדְיָנִי**
בָּרוּךְ גִּדְעוֹן בָּן עַם עָנִי	**בָּרוּךְ גִּדְעוֹן בָּן עַם עָנִי**	**בָּרוּךְ גִּדְעוֹן בָּן עַם עָנִי**
אֲשֶׁר הִכָּה בַּמִּדְיָנִי	**אֲשֶׁר הִכָּה בַּמִּדְיָנִי**	**אֲשֶׁר הִכָּה בַּמִּדְיָנִי**
הִכָּה וְלֹא חָדַל	**הִכָּה וְלֹא חָדַל**	**הִכָּה וְלֹא חָדַל**
וַיִּרְדְּפֵם וַיַּפְחִידֵם	**וַיִּרְדְּפֵם וַיַּפְחִידֵם**	**וַיִּרְדְּפֵם וַיַּפְחִידֵם**
הַרְחֵק מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן	**הַרְחֵק מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן**	**הַרְחֵק מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן**
בִּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת חָיִל	**בִּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת חָיִל**	**בִּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת חָיִל**

שיר זה מתאר את הידוע משופטים ו׳-ח׳ על מלחמת גדעון במדיינים, אולם שֻׁמֶר בחרה לתאר רק חלק מסוים מהתיאור המלא – העיקרי בעיניה – שעניינו באסטרטגיות הצבאיות של גדעון, בכלי הנשק המקוריים שלו (שופרות, כדים ולפידים) ובעיקר באפיון צבאו המצומצם (שלוש מאות חיילים בלבד). היא אמנם איננה מתעלמת מהעובדה, שהמקרא מקפיד כל-כך לציין, שצבאו היה מורכב רק ממי שלא כרעו על ברכיהם, אולם אינה מדגישה את מה שהמקרא רצה להדגיש, היינו את ההתערבות האלוקית שכיוונה את גדעון. פרקי גדעון המקראיים פותחים בכתובת המוכרת מספר שופטים: "ויעשו בני ישראל הרע בעיני ה׳, ויתנם ה׳ ביד מדין" (ו׳, 1). בהמשך, כשהעם מבין שמדין אינו אלא כלי-מעניש בידי אלוקים, הוא זועק אל ה׳, אשר נענה ושולח "איש נביא", המוצג בהמשך הפסוקים כמלאך-ה׳. גדעון מתווכח עמו על נושאים תיאולוגיים. "וכי יש ה׳ עמנו", הוא שואל ומנמק (ו׳, 13-14), ורק

16. נעמי שמר, **כל השירים**, תל אביב, ידיעות אחרונות, 1967, שיר מס׳ 32. השיר נכתב ללהקת פיקוד צפון ב-1960. ראה הקדמתו של יורם רותם ל"**נעמי שמר, האוסף השלם**", תשס"ד, מדייה דיירקט.

שנתון "שאננ" – תשס"ה כרך י׳

אחרי שהוא מבקש אותות ומקבלם ונלחם בעבודה זרה, הוא נרתם למשימה שהוטלה עליו, לא לפני שהוא מקבל חיזוק מפתרון-חלומו של מדייני. נצחונו על מדיין מביא לדחיית הצעת עמו למנותו למלך. "לא אמשל אני בכם, לא ימשל בני בכם, כי ה' ימשל בכם" (ח', 23) הוא נימוק דתי מובהק.

נעמי שֶׁמֶר בחרה לתאר רק את ההיבטים הצבאיים. שירהּ נקרא "זמר לגדעון". כולה התפעלות מ"גדעון בן עם עני / אשר הכה במדיני", לא ממי שהעניק לו את כוחו, את אסטרטגיות לחימתו ואת נצחונו. שֶׁמֶר מתרשמת מאישיותו הצבאית של גדעון ופחות מאישיותו התורנית. גם כשהיא מזכירה את שלוש מאות החיילים, שלא כרעו אלא ליקקו מים ככלבים, אין זה בהקשר הדתי אלא הצבאי. נעמי שֶׁמֶר אינה מדייקת בציון מספר החיילים שעמדו לרשותו של גדעון לפני שאלוקים דרש לצמצמם: מספרם במקרא הוא שלושים ושנים אלף ובשיר "שלושה רבוא" שהם שלושים אלף. שוני זה נראה, לכאורה, שולי, אולם הפרש זה הוא כמעט פי שבעה ממספר החיילים שחָבְּרו לגדעון בסופו של דבר! במושגים 'ניסיים' הנס המקראי גדול יותר. המקרא מעיד שרק עשרת אלפים ירדו למעיָן – אלה שנותרו אחרי הדילול הראשוני, ואילו שֶׁמֶר מציינת ש"שלשה רבוא אנשי הגדוד / למעין לשתות ירדו"[17], אולי כדי להעצים את ההתרשמות מגדעון ומצבאו, המצויינים באיכותם על אף מספרם הנמוך להפליא. היא מדגישה אסטרטגיות של מִכְשׁוּר (שופרות, שלוש מאות כדים, לפידים) ושל זמן (אשמורת תיכונה). שלוש מאות הנבחרים הם "בני חיִל" במובן הצבאי. לא את אלוקים היא מברכת על שנתן עָצְמה לגדעון, אלא את הלוחם ("ברוך גדעון בן עם עני"). עם זאת, ספק אם ניתן ללמוד ממה שאינה מתארת על תפיסותיה הדתיות, וברור שלא ביקשה ליטול חלק בוויכוח פרשני המקרא על אחידותם של סיפורי גדעון, היינו האם הסיפור חובר בידי שני מחברים או אחד, כשההבדל בין השניים הוא ההבדל שבין הצגת גדעון כגיבור צבאי או הצגתו כגיבור דתי[18]. היא נטלה מהמקור את מה שהתאים לה לזמן ולמקום. השיר שהתפרסם ב-1967 רומז למלחמת ששת הימים, שאכן התרחשה בקיץ, ונסתיימה בניצחון מדהים של מעטים מול רבים[19]. גדעון וצבאו בגרסתה של שֶׁמֶר הם סמלי-לאום, המייצגים את

17. ואם יטען הטוען שעשתה זאת מטעמי חריזה, הנה תחליף ראוי: "רבוא מבין אנשי הגדוד / למעין לשתות ירדו" (!).

18. ראה גרשון גליל, מחזור סיפורי גדעון, **שופטים**, סדרת "עולם התנ"ך", תל אביב, דברי הימים, 1999, עמ' 61.

19. צריך לזכור שצבאו המקורי של גדעון מנה שלוש מאות איש בלבד. אלוקים הוא שצמצמו. תחילה 'שוחררו' ממנו עשרים ושניים אלף איש – "הירא והחרד" (שופטים ז', 2) – מעין מה שנאמר במצוות המלחמה: "מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" (דברים כ', 8). מאוחר יותר – תשעת אלפים ושבע מאות נוספים (כל מי ש"כרעו על ברכיהם לשתות מים"), כדי שלא, "יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה לי" (שם ז', 2).

שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

מערך הכוחות המלחמתי בימים ההם ובזמן הזה. העובדה שהשיר אינו חתום עשויה לחזק את היות התופעה נצחית בעיניה. מאז ומעולם ניצח העם היהודי קטן הממדים ענקים ממנו.

על אף השוני שבין התשתית הקדומה לתבנית השירית המאוחרת ועל אף העובדה שֶׁמֶר מזקקת את האירועים המקראיים לפי טעמה, מכל מקום היא בוחנת מלחמות עכשוויות בספקטרום היסטורי רחב ביותר, שראשיתו בראשית הוויתו של העם כעם, כפי שהדברים מתוארים בתנ"ך. התנ"ך משמש לה כמקור ראשוני להבנת תהליכים היסטוריים מאוחרים לו. יעיד השיר הזה. יעיד גם קודמו.

דוגמה שלישית: "**למה צחקה מיכל**"[20]

כְּשֶׁהַחַג הָיָה בָּאָרֶץ
וְהַשֶּׁמֶשׁ בָּעֲרָה
כָּל הָעָם עָלָה לָרֶגֶל
וּמִלֵּא אֶת הַבִּירָה
חֲלִילִים וָתֹף צִלְצְלוּ
כְּנוֹרוֹת אָמְרוּ שִׁירָה
וְהַמֶּלֶךְ הִשְׁתּוֹלֵל לוֹ
בְּרֹאשׁ הַשַּׁיָּרָה

אָז
לָמָּה צָחֲקָה מִיכַל
לָמָּה צָחֲקָה מִיכַל לְדָוִד

– זוֹ בּוּשָׁה לְהִתְפָּרְחַח
בְּאֵפוֹד כָּזֶה קָצָר
לְפַזֵּז בְּלֵב שָׂמֵחַ
בִּתְרוּעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר

הֵן לִצְחוֹק תִּהְיֶה הַמֶּלֶךְ
בְּעֵינֵי הַשַּׁיָּרָה
אֵיךְ זֶה לֹא תֵּבוֹשׁ הַמֶּלֶךְ –
זֶה מַה שֶּׁמִּיכַל אָמְרָה

מַהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד
מַהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד לְמִיכַל
– תַּעֲנוּג לְהִתְפָּרְחַח

כְּשֶׁסָּבִיב הָמוֹן חוֹגֵג
מִישֶׁהוּ בְּשִׁיר פּוֹצֵחַ
וְלִבֵּנוּ מִתְמוֹגֵג
וּכְשֶׁהָרִנָּה עוֹבֶרֶת
בְּקִצְוֵי הַשַּׁיָּרָה
מִתְחַשֵּׁק לִי עַד הָעֶרֶב
אִתָּם לוֹמַר שִׁירָה

וּמֵאָז אֲנִי יוֹדַעַ
וּמֵאָז אֲנִי שָׂקֵט
לְכָבוֹד לִי לְשַׂמֵּחַ
לְזַמֵּר וּלְרַקֵּד

אָז נָגְנוּ נָגְנוּ לִי הָלְאָה
כְּנוֹרוֹת וַחֲלִילִים
מַה שֶּׁטּוֹב הָיָה לַמֶּלֶךְ
זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד

הוּא טוֹב גַּם בְּשִׁבְילִי
זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד לְמִיכַל

זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד
זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד לְמִיכַל

כָּכָה יֵאָמֵר תָּמִיד
כָּכָה יֵאָמֵר תָּמִיד וּבְכָלָל

גם בשיר הזה התחמקה נעמי שֶׁמֶר מהמשמעות הדתית הנלווית לשיח הקשה בין המלך לאשתו. ה"חג שהיה בארץ" אינו מתואר כחג רגיל בתנ"ך. מקורו בשמחת העלאת ארון ה' לעיר דוד. דוד אינו "משתולל לו בראש השירה" רק כי "העם עלה לרגל / ומלא את הבירה" אלא "כרכר בכל עֹז לפני ה'" (שמ"ב, ו' 14), היינו, לפני ארון ה' ומה שהוא מייצג. דוד נוהג

20. נעמי שמר, **הספר השני**, תל אביב, לולב, 1975, שיר מס' 10.

כשליט הקרוב לה׳ וממלא גם פונקציות של כהונה; אולי בתורת יורש למנהיגים הכוהנים מהדור הקודם, ובודאי לשמואל – שגם בהיותו בשילה וגם אחר-כך בתור נביא היה משרת לפני ה׳, כפי שמשרתים כוהנים[21]. מיכל נוהגת כבת מלך, המתנשאת מעל העם ובזה לדוד, ואולי רומזת לו, בעקיצה, לימים שנדד בראש גדוד פוחזים. אולם לדוד יש השקפת-עולם אחרת על מלכות ושלטון: הוא להוט דווקא להתערב בעם ולהיות אחד מהם. הוא מתכבד בהיגלותו ״לעיני אמהות עבדיו״ (פס׳ 20) ורואה בכך התנהגות רצויה לפני ה׳. זו אינה קרבה לעם בלבד, אלא ״לפני ה׳״. ההתנצחות בין מיכל לדוד היא לא רק על גינוני מלוכה אלא על העמידה לפני ה׳. מדברי מיכל עולה הד לרגשי הבוז שרחשו צאצאי שאול מבית קיש לבן-ישי, החסר נימוסי שלטון. כך מצאנו במדרש שמואל כ״ה, ו׳: ״אמרה ליה: של בית אבא הייתה מלכות נאה ממך, חלילה להם שלא ראה אדם בהם בימיהם פיסת בד ופיסת עקב מגולין, אלא כולהם היו מכובדים ממך״. אין להתעלם גם מהבחינה האישית בריב שבין דוד למיכל, המקנאה באמהות מפשוטות העם, שעימהן חוגג דוד בפומבי. מיכל נענשת על דברי ביזויה את דוד: ״לא היה לה ילד עד יום מותה״ (שמ״ב ו׳, 23). באופן זה נפסק בית המלוכה של שאול. אילו נולד לה בן, אולי יכול היה להתהוות המשך לבית שאול. הקרע בין דוד למיכל גזר ניתוק סופי על בית המלוכה הראשון. עקרות מיכל מהווה הוכחה לכך שאין מקום לפשרה בין שני הבתים[22].

נעמי שָׂמֶר נטלה מעט מכל אלה. היא בחרה לתאר את חוסר הצניעות העשוי להתלוות לריקוד סוער (״זו בושה להתפרחח / באפוד כזה קצר״) – כרוחו של המדרש לעיל, ואת ההצטרפות המלאה של המלך לשמחת ההמון, כדי לשמחו. ההדגשים הדתיים נעלמו לחלוטין מהשיר, כמו בשיר הקודם, ״זמר לגדעון״. אולם בניגוד לשיר הקודם, שמסריו הלאומיים סמויים מן העין, בְּשורתו של השיר הזה גלויה: ״ומאז אני יודע / ומאז אני שקט / לכבוד לי לשמח / לזמר ולרקד״ וכן: ״מה שטוב היה למלך / הוא טוב גם בשבילי״. נעמי שָׂמֶר מגדילה את ממדי התקרית הבין-אישית לתפיסה חברתית אוניברסלית נצחית: ״ככה יאמר תמיד / ככה יאמר תמיד ובכלל״. גם כאן, כמו ברוב שיריה, אין השיר חתום, כדי לציין אמת מתמשכת.

---

21. ראה שמואל אברמסקי, **שמואל ב׳**, תל אביב, דודזון-עתי, סדרת ״עולם התנ״ך״, 1966, עמ׳ 65-66.

22. זו תמצית דעתו של שמואל אברמסקי, שם, עמ׳ 66-67. וקיימים פירושים אחרים, לפיהם עקרותה של מיכל משנית. משעה שהתעמתה עם דוד ועד יום מותה, לא ילדה, או שמשעה זו לא בא אליה דוד וזולתו.

שנתון ״*שאנן*״ – תשס״ה כרך י׳

לסיכום, תיאור הדמויות המקראיות בשלושת השירים נאמן לתיאורן בתנ״ך באופן חלקי בלבד. שֶׁמֶר בחרה מראש חלקים מתוך שלם, המציעים, בסופו של דבר, אפיונים ממין אחר. ועוד, בכל שלושת השירים הוציאה את הפרט למישורים כלליים: לאומיים (ב״ליל המלאך״ וב״זמר לגדעון״) ולאומיים-אוניברסליים (ב״למה צחקה מיכל״). אשר להתעלמות מההיבטים הדתיים, דומה שאינה מגמתית, על-כל-פנים לא בשירים אלה. ההיבט הלאומי כבש את לבה, על-כן הענקה לו יתרון.

2.1 זיקה הפוכה: מחאה

ארבעה משיריה ישמשו דוגמה לסירובה של שֶׁמֶר להיענות לעובדות המוצגות במקרא. היא קוראת תיגר על מהלך האירועים המקראי או מפקיעה חלקים משמעותיים ממנו ובונה ממילא ׳מצב׳ אחר. השירים הם: ״עקידת יצחק״, ״בכל שנה בסתו גיורא״ ״כד הקמח״ ו״ארבעה אחים״.

״עקדת יצחק״[23]

קַח	**עַל אַחַד הֶהָרִים**	**הַמָּלֵא רַחֲמִים**
אֶת בִּנְךָ	**בְּאֶרֶץ מוֹרִיָּה**	**אֶל הַנַּעַר יָדְךָ אַל תִּשְׁלַח**
אֶת יְחִידְךָ		**אֶל הַנַּעַר יָדְךָ אַל תִּשְׁלַח –**
אֲשֶׁר אָהַבְתָּ	**וּמִכָּל הֶהָרִים**	**גַּם אִם שָׂבַע נִחְיֶה וְנִזְקִין**
קַח	**שְׂבָאֶרֶץ הַזֹּאת**	**לֹא נִשְׁבַּח כִּי הוּנַף הַסַּכִּין**
אֶת יִצְחָק	**תַּעֲלֶה צְעָקָה גְּדוֹלָה:**	**לֹא נִשְׁבַּח**
וְהַעֲלֵהוּ לְעוֹלָה		**אֶת בִּנְךָ**
עַל אַחַד הֶהָרִים	**הִנֵּה הָאֵשׁ**	**אֶת יְחִידְךָ**
בַּמָּקוֹם	**וְהִנֵּה הָעֵצִים**	**אֲשֶׁר אָהַבְנוּ**
אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיךָ	**וְהִנֵּהוּ הַשֶּׂה לְעוֹלָה**	**לֹא נִשְׁבַּח**
וְהַעֲלֵהוּ לְעוֹלָה	**רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם**	**אֶת**
		יִצְחָק

הבית הראשון, המנוסח כמעט כניסוח הדברים בבראשית כ״ב, עשוי היה להיחשב כפלגיאט. נעמי שֶׁמֶר עשתה בו שינויים קלים בלבד: היא הכפילה את הציווי ״קח״; הסירה את נימת הבקשה ״נא״; הפכה את הפסוקים לטורי-שיר קצרים והעלימה את בראשית כ״ב, 1, המשתף את הקורא בעובדה שהציווי להעלות את הבן לעולה אינו אלא ניסיון. אולם החל מהבית השני

23. **הספר השני**, שיר מס׳ 4. לדברי אחותה של נעמי שמר, רותי נוסבאום, השיר נכתב כתגובה למלחמת ההתשה. שמעתי דברים אלה מפיה כתגובה לדברים שהשמעתי במסגרת הרצאה בנושא המאמר בט״ז במרחשון תשס״ה, 31.10.2003.

נוטשת נעמי שֶׁמֶר את מהלך האירועים המקראי ומעלה "צעקה גדולה", המושמת בפי "כל ההרים" – שאין להם מקבילה מקראית, המשנים את שאלת יצחק במילה אחת. במקום: "הנה האש והעצים ואיה השה לעלה" (כ"ב, 8), שבפי יצחק, ההרים מוחים-מקוננים: "הנה האש / והנה העצים / והנהו השה לעולה". מילת השאלה ("ואיה") הומרה בעובדה ("והנהו"). יצחק המקראי לא הָקרב[24]. לא כן אָחָיו בני הזמן הזה. השיר מצווה על ריבונו של עולם לא לשלוח ידו אל הנער, בניגוד למקרא, בו קורא המלאך לאברהם לא לשלוח ידיו אל הנער. יצחק נשכח על-ידי בוראו, לפי גרסת הדובר השירי, אך לא על-ידי אוהביו, בני העם הזה, שאינם יכולים לשכוח את טראומת העקידה הנצחית, השונה בתוצאותיה מהעקידה שבמקרא. פסוקית הלוואי, "אשר אהבת", המתייחסת במקור לאברהם, משנה בשיר את בעליה. ובעליה החדשים מצהירים: "לא נשכח / את בנך / את יחידך / אשר אהבנו / לא נשכח / את / יצחק". לא רק את האוהבים שינתה שֶׁמֶר, אלא גם את אבי הנעקד. לא עוד אברהם, כמתואר בבראשית כ"ב וברישא של השיר, אלא אלוקים בכבודו ובעצמו, כמתואר בסיפא[25].

עשרים שנה לאחר פרסומו הראשון הושמע השיר האקטואלי-תמיד לזכרו של יצחק רבין שנרצח. גם אז, כמו בזמן פרסומו הראשון, שלח השיר אצבע מאשימה נגד מי שלא מנע רצח.

שיר מחאה דומה, ה'משחק' במקור מקראי אחר (בפסוקי מזמורי תהלים), עוסק באותו נושא של קרבנות המלחמה. הנה השיר, שהוקדש לגיורא שוהם, שנפל ממערב לתעלה במלחמת יום הכיפורים (1973) והוא בן 21.

---

24. כדברי שיר מחאה אחר של חיים גורי, "ירושה": "הוא חי ימים רבים, עד אור עיניו כהה" (בתוך **השירים, כרך א'**, ירושלים, מוסד ביאליק והקיבוץ המאוחד, תשנ"ח, 1998, עמ' 211); וכניסוחו החתרני של יהודה עמיחי: "יצחק הלך הביתה / ואברהם ואלהים הלכו מזמן" ב"הגבור האמיתי של העקידה היה האֵיל", **שעת החסד**, תל אביב, שוקן, תשמ"ג, עמ' 20.

25. עניינו של מאמר זה בזיקת שירתה של נעמי שמר לתנ"ך בלבד, לכן לא אזכיר בטקסט העילי את זיקת השיר הזה למקורות חז"ליים מאוחרים למקרא, בהם מוחָה האשה ושבעת בניה – חנה, או מרים בת תנחום – כלפי שמיא. ראה במקורות המסורת הבבלית של הסיפור (בבלי גיטין נ"ז עמ' ב'; מדרש איכה זוטא פרשה כ"א; ילקוט שמעוני איכה רמ"ז תתרכ"ט). ראה מקורות המסורת הארץ הישראלית של הסיפור (איכה רבה פרשה א' פרק נ'; מדרש איכה רבה פרשה א' סעיף ת"כ; אליהו רבה פרק ל'; וילקוט שמעוני פרשת כי תבוא פרק כ"ו). ראה מקורות מיוחדים (פסיקתא רבתי פרשה מ"ג ומדרש עשרת הדברות פרק י"ז) ראה גם במקורות החיצוניים (מקבים ב' פרק ז'; מקבים ד' פרקים ח'-י"ב וספר יוסיפון פרק ט"ו). מגמת המקורות הבבליים היא היסטורית-מוסרית; מגמת המקורות הארץ ישראליים היא לספר סיפור הירואי-טרגי ומגמת המקורות המיוחדים והחיצוניים לספר סיפור הירואי-פנטסטי. ראה על-כך במאמרו המקיף של צבי הבר, האשה ושבעת בניה, **מעליות, י"ח, תשרי תשנ"ז, בטאון ישיבת ברכת משה**, המופיע גם באינטרנט באתר "דעת" [www.daat.ac.il] . המחאה נוסחה באופנים שונים בעלי מגמה זהה. אזכיר אחת בלבד: "בני, לך אצל אברהם אביכם, ואמור לו: כך אמרה אמי: אל תזוח דעתך עליך ותאמר – בניתי מזבח והעליתי את יצחק בני, הרי אמנו בנתה שבעה מזבחות והעלתה שבעה בנים ביום אחד. אתה נסיון ואני מעשה" (איכה רבה). נעמי שמר מוחה על היקפו ההולך ומתעצם כל העת של ה"מעשה" – הקרבה שאינה באה לידי גמר.

שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

"בכל שנה בסתו גיורא"[26]

בְּכָל שָׁנָה בַּסְּתָו גִּיּוֹרָא
הָרוּחַ הַמְּטוֹרֶפֶת בְּגַנִּי
עוֹרֶפֶת אֶת מֵיטַב הַשּׁוֹשַׁנִּים
בְּכָל שָׁנָה
בַּסְּתָו גִּיּוֹרָא
אֶשָּׂא עֵינַי אֶל הֶהָרִים
מֵאַיִן יָבוֹא עֶזְרִי
בְּכָל שָׁנָה

בְּכָל שָׁנָה בַּסְּתָו
בְּכָל שָׁנָה בַּסְּתָו

אַתָּה אֵינְךָ לְבַד גִּיּוֹרָא
כִּי בַּמָּקוֹם שֶׁבּוֹ אַתָּה שׁוֹכֵן
שׁוֹכְנִים הַחֶסֶד וְהַחֵן
וְשָׁם יְחִיעָם עוֹד שָׂר לוֹ וּמֵרִיעַ
טוּבְיָה מְגַדֵּל עֲדָיִן אִירִיסִים שְׁחוֹרִים וּנְדִירִים
וְשָׁם אַתָּה
וְשָׁם הַמּוֹן הַצְּעִירִים
אֲשֶׁר אָמַרְתִּי כִּי מֵהֶם יָבוֹא עֶזְרִי

בְּכָל שָׁנָה בַּסְּתָו
בְּכָל שָׁנָה בַּסְּתָו

בְּכָל שָׁנָה בַּסְּתָו גִּיּוֹרָא
אֲנִי שׁוֹאֶלֶת אֶת נַפְשִׁי
מָתַי אִתְּכֶם לִשְׁכֹּן אָבוֹא
וְנָח לִבִּי מִמַּכְאוֹבוֹ
אֲבָל בְּכָל שָׁנָה גִּיּוֹרָא
הָרוּחַ הַמְּטוֹרֶפֶת בְּגַנִּי
עוֹרֶפֶת אֶת מֵיטַב הַשּׁוֹשַׁנִּים
בְּכָל שָׁנָה

בְּכָל שָׁנָה בַּסְּתָו גִּיּוֹרָא
בְּכָל שָׁנָה
בַּסְּתָו

כבר בטור הפותח מתעמתת נעמי שֶׁמֶר עם פסוקי מגילת שיר השירים האהובה עליה במיוחד, כפי שיוכח בפרקו השני של המאמר. לסתו המאופיין ברוח מטורפת, ה"עורפת את מיטב השושנים" בגנהּ של הדוברת-השרה, נוכחות מאיימת בשיר, בניגוד גמור לתיאור המדגיש את תחליפיו בשיר השירים: "כי הנה הסתו עבר הגשם חלף הלך לו; הנצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו" (ב' 11-10). דין דומה לניגוד בין הגן המאיים בשיר לבין הגן המלבב והמבטיח במגילה: "יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו" (ד', 16) או "דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקוט שושנים" (ו', 2). השושנים הנלקטות ב'גן המגילה' מרבות אהבה ואילו בשיר הן מציינות שכול על-פי צבען המזכיר דם ועל-פי מה שהן מייצגות – את מיטב הבחורים. נעמי שֶׁמֶר שאלה מתהלים קכ"א את הפסוק הראשון: "אשא עיני אל ההרים / מאין יבוא עזרי", אולם בניגוד למשורר תהלים, המחפש וגם מוצא עזרה "מעם ה',

26. **הספר השני**, שיר מס' 5.

עֹשֶׂה שמים וארץ״ (שם, 3), היא חפשתה במקום אחר, אצל החיילים הצעירים (״אשר אמרתי כי מהם יבוא עזרי״). חפשה ולא מצאה כי נהרגו. מזמור תהלים מסתיים בנימה אופטימית ובוודאות דתית, ש״ה׳ ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם״, בניגוד לשיר המתאר עריפת ראשים חוזרת ונשנית. הביטוי ״בכל שנה״ חוזר כאנפורה פעמים רבות בשיר כדי למחות. איתני הטבע , שאינם מזיקים למזמר המקראי (״יומם השמש לא יככה וירח בלילה״, שם, פס׳ 6) פוגעים קשות בבחורים הצעירים. ״הרוח המטורפת בגני / עורפת את מיטב השושנים / בכל שנה״, היא משל לרוחות ממין אחר.

תשתית אחרת מתהלים מצויה במקום נוסף בשיר. מקורו של המשפט: ״אני שואלת את נפשי / מתי אֶתכם לשכֵּן אבוא״ הוא בתהלים ט״ו, 1 (״מי יגור באהלך, מי ישכן בהר קדשך״). נמענו של מזמור תהלים הוא הקב״ה ובאהל שוכנים יראיו, שלא ימוטו לעולם (שם, 5). השיר מתאר מִשְׁכן אחר, של כל הבחורים שנהרגו, בתוכם יחיעם וטוביה, אשר עִמם מעדיפה המשוררת לשכון. המשכן אינו משכן-ה׳ אלא מקום קבורת הצעירים – משכן של מטה ולא משכן של מעלה. השמות טוביה ויחיעם הם, כפי הנראה, שמות של נופלים. עם זאת, ייתכן שנתכוונו לסמל את העדפות המשוררת, המבכרת חיים על מוות, כמשמעותם הראשונית של השמות יְחִי-עם וטוביה: יחיעם – בהדגשת הברותין הראשונות (יחי) וטוביה – כמבטא שמו של אדם ולא כמכוון ליישות מופשטת[27]. בין כך ובין כך, זיקתו של השיר למקורותיו הפוכה במכוון.

27. אף-כי אם נחלקו לשניים ירמוז דווקא לטובו של אלוקים: טוּב-יה.
שנתון *"שאול"* – תשס״ה כרך י׳

"כד הקמח"[28]

אֲנִי קוֹרֵא בְּסֵפֶר מְלָכִים
בַּפֶּרֶק הַשְּׁבִעָה עָשָׂר
אֲנִי קוֹרֵא עַל אִישׁ הָאֱלֹהִים
אֲשֶׁר אָמַר

כַּד הַקֶּמַח לֹא תִכְלֶה
וְצַפַּחַת הַשֶּׁמֶן לֹא תֶחְסָר
עַד אֲשֶׁר יָבוא מָטָר
עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה

וְכַאֲשֶׁר יָבְשׁוּ הַנְּחָלִים
וְהַמָּטָר בּוֹשֵׁשׁ לָבוֹא
הָאִישׁ הַהוּא חָצַב אֶת הַמִּילִים
מִלְּבָבוֹ

כַּד הַקֶּמַח...

אוּלַי הָאִישׁ הַהוּא יָדַע מַכְאוֹב
אוּלַי טָעַם מִשֹּׁרֶשׁ מַר
אוּלַי בְּהִתְעַטֵּף עָלָיו נַפְשׁוֹ
הוּא שָׁב וְשָׁר

כַּד הַקֶּמַח...

וּבַיָּמִים הָאֵלֶּה הַקָּשִׁים
יְמֵי אַל טַל וְאַל מָטָר
תָּמִיד אֲנִי חוֹזֵר לָאִישׁ הַהוּא
וַאֲנִי נִזְכָּר

כַּד הַקֶּמַח...

שני טורי השיר הראשונים מפנים את השומע-הקורא למקורו המקראי, "ספר מלכים הפרק השבעה עשר", המגולל את פרטי הנס שאירע לאלמנה מצרפת[29], "כדבר ה' אשר דבר ביד אליהו" (י"ז, 16). בתשובה לבקשת אליהו הנביא לשתות ולאכול בביתה, משיבה האשה, כי אמצעיה הדלים מספיקים בקושי לארוחה אחת לה ולבנה. אליהו מרגיעה בזו הלשון: "כה אמר ה' אלהי ישראל: כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' גשם על פני האדמה" (שם, 14). האשה מאמינה לנביא, עושה כדבריו ומצליחה להאכיל אותו, את משפחתה הגרעינית (היא ובנה) ואפילו קרובי משפחה אחרים[30] ימים רבים.

נעמי שֶׁמֶר, אשר אינה קוראת לנביא בשמו, אלא בתארו: "איש האלהים", אינה מזכירה את מחולל הנס, אשר הורה לו לומר כך, כפי שספר מלכים מקפיד לספר. היא מציעה שלושה פיענוחים שונים להבנת האופטימיות של הנביא – כולם פותחים באנפורה: "אולי": "אולי האיש ההוא ידע מכאוב / אולי טעם משרש מר / אולי בהתעטף עליו נפשו / הוא שב ושר". אף לא אחת מההשערות הללו יש לה על מה לסמוך במקרא. הסיפור המקראי מציין במפורש שהנביא שאב את כוחות נפשו מאלוקים ששם דבריו בפיו. אולם שֶׁמֶר, כדרכה בשירים שכבר הובאו ובשירים שידונו בהמשך, מתנתקת מהפרק המקראי המלא ומהקשריו ושואבת מהפסוק הבודד אך ורק את מה שהיא זקוקה לו, כדי להכין 'מרשם' להתמודדות בזמנים

---

28. נעמי שמר, **ספר ארבע**, תל אביב, לולב, 1995, שיר מס' 10.השיר נכתב ב-1986 ללהקת פיקוד צפון. ראה יורם רותם במבוא לחוברת המלווה את **"נעמי שמר, האוסף השלם"**, תשס"ד בהוצאת מדיה דיירקט.

29. צרפת מזוהה עם הכפר הערבי צרפנד, השוכן דרום-מערבית לצידון וצפון-מזרחית לצור, ראה גרשון גליל, **מלכים א'**, סדרת "עולם התנ"ך", תל אביב, דברי הימים, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2002, עמ' 169. יהודה קיל מבדיל בין צרפת זו לצרפת האחרת שליד רמלה, אף שמה צרפנד, ומשערים ששני המקומות נקראו על שם הצורפים שישבו שם, ראה פירושו לפס' 9, **מלכים א'**, סדרת "דעת מקרא", ירשלים, מוסד הרב קוק, 1989, עמ' שנ"ה.

30. קיל למד על האכלת קרובי המשפחה מהמילה, "ובביתה" בפסוק: "ותאכל היא והוא וביתה ימים רבים". ראה פירושו **שם**, פס' 15.

קשים. יוכיח הבית האחרון, המנסח את המסקנה העל-זמנית הזאת: "ובימים האלה הקשים / ימי אל טל ואל מטר / תמיד אני חוזר לאיש ההוא / ואני נזכר". נעמי שֶׁמֶר הפכה את "איש האלהים" שברישא של השיר לאדם מן השורה ("האיש ההוא") בסיפא שלו, כדי ללמוד ממנו לא לאבד תקווה[31].

שלושת הפיענוחים אינם מתאימים אפוא לאליהו הנביא, אך האחרון שבהם מזכיר דווקא את יונה הנביא. הביטוי: "בהתעטף עליו נפשו" לקוח מיונה ב', 8, ובדומה ליונה, השואב כוחו מאלוקיו, שואבת הדמות השירית כוחה מנבואתו של אליהו[32].

בבית האחרון משובצת הקללה המפורסמת מקינתו של דוד על שאול ויהונתן שנפלו בגלבוע ("הרי בגלבוע אל טל ואל מטר עליכם ושדי תרומות", שמ"ב, א', 21), שהיא קודם לכל קללה כלכלית[33], אולם השיר מרחיב את משמעה הראשוני ומשתמש בו כמשל לימים קשים מכל בחינה, כהסברו בטור הפותח את הבית – עובדה המעניקה גם למשמעות הכלכלית המקורית של הפסוק, "כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר", משמעות רחבה פי-כמה, המקבילה לאמירה העממית: "יהיה טוב!".

השיר מתנתק אפוא במודע מ"סביבתו" המקורית, מגיבוריה ומגורלם הפרטי ומתנתב למחוזות אוניברסליים.

"ארבעה אחים"[34]

בְּיוֹם בָּהִיר וְנֶהְדָּר
יָצְאוּ מִתּוֹךְ הַהַגָּדָה
חָכָם וְתָם, רָשָׁע גָּדוֹל
וְזֶה שֶׁלֹּא יָדַע לִשְׁאֹל

וּכְשֶׁאַרְבַּעַת הָאַחִים
יָצְאוּ לָנוּעַ בַּדְּרָכִים
מִיָּד מִפָּל אַרְבַּע רוּחוֹת
פָּרָחִים הִגִּיעוּ וּבְרָכוֹת

פָּגַשׁ חָכָם בַּחֲכָמָה
אָהַב הַתָּם אֶת הַתְּמִימָה
וְהָרָשָׁע בְּתוֹר אִשָּׁה
תָּפַס מְרַשַּׁעַת אֲיֻמָּה

וְזֶה שֶׁלֹּא יָדַע לִשְׁאֹל
לָקַח אֶת הַיָּפָה מִכֹּל
שִׂלֵּב יָדוֹ בְּתוֹךְ יָדָהּ
וְחָזַר אִתָּהּ לַהַגָּדָה

לְאָן הוֹבִילוּ הַדְּרָכִים?
הֵיכָן אַרְבַּעַת הָאַחִים?
בַּשִּׁיר שֶׁלָּנוּ יְדִידַי
אָסוּר לִשְׁאֹל יוֹתֵר מִדַּי!

---

31. ואפשר שכיוונה לאליהו 'האגדי' – בסיפורי חז"ל ובסיפורי חסידים – המופיע באורח פלאי ועוזר ל"אנשים קשים" ב"ימים קשים".
32. נוסח דומה נמצא בתהלים קמ"ב, 4: "בהתעטף עלי רוחי" ומעין הנוסח הזה בתהלים ע"ז, 4 וקמ"ג, 4. משמעות כל המקומות הללו כמשמעותם ביונה.
33. ראה, למשל, פירושו של רד"ק לפס': "אפילו אם תצמח שם תבואה לא תהיה בה ברכה ולא תגיע לקציר שיפרישו ממנו".
34. **כל השירים**, שיר מס' 4.
שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

תשתיתו של השיר לכאורה בהגדה של פסח, המספרת על ארבעת הבנים, אך צריך לזכור שארבעתם מוזכרים לראשונה במקרא: חכם – בדברים ו', 20-25, רשע – בשמות י"ב, 26 ו-י"ג, 8, תם – בשמות י"ג, 14-16 ושאינו יודע לשאול – בשמות י"ג, 8. החכם רוצה ללמוד ולדעת יותר על סיפור יציאת מצרים. הרשע שואל על הנס מתוך לגלוג. התם שהבנתו מוגבלת ואינו יודע לנסח את שאלותיו בבהירות שואל בלשון גולמית וסתמית: "מה זאת?" והרביעי אינו יודע לשאול, מפני שהכל נראה בעיניו פשוט וטבעי לכן יש "לפתוח לו", היינו, לגרום לו לשאול. עניינה של ההגדה בשמירת המורשת של נס יציאת מצרים. ארבעת הבנים מייצגים ארבע רמות של הבנה וגם ארבע רמות של התייחסות לאירועים.

שָׁמֶר מוציאה את הבנים מהמילֶיה ההיסטורי-יהודי-לאומי אל "דרכים", המייצגות את העולם הרחב, ומספרת על בנות הזוג שפגש כל אחד מהם. חכם פגש כצפוי בחכמה; תם התאהב בתמימה; "הרשע בתור אשה / תפס מרשעת איומה" ודווקא זה שאינו יודע לשאול זכה ב"יפה מכל". האם יש ללמוד מכאן על איכותה האינטלקטואלית של היפה מכל?! האם מבקשת שָׁמֶר להצטרף לאמירה הזדונית ש"יפות הן טפשות", או שכוונתה חבויה בסיפא: "בשיר שלנו ידידי / אסור לשאול יותר מדי!". יש להניח, שחיבורם של רשע ו"מרשעת איומה" אינו יכול להיות חיבור נוח. גם חיבורם של מי שאינו יודע לשאול עם כלילת המעלות (אם "יפה מכל" יתפרש כמטפורה מורחבת המכילה יופי מכל סוג ובכל תחום) עשוי להיכשל. בין כך ובין כך, נעמי שָׁמֶר החזירה את זה שלא ידע לשאול ואת זוגתו להגדה, אולי כי זו זירה מתאימה, לדעתה, למוזרויות ולצירופים בלתי אפשריים. מאידך גיסא, גם המציאות עולה לפעמים על כל דמיון. "אסור לשאול יותר מדי!" הוא וריאציה מעניינת על האמרה הידועה: "אין שואלין על דברי אגדה". נעמי שָׁמֶר אינה גולשת לדיון פילוסופי בענייני התהוות זוגית. דומה שלא התכוונה באמת להציע בשיר זה פירוש חתרני, אנטי-מקראי ואנטי-הגדי, אלא ניסתה להמיר את הרצינות התהומית המאפיינת את הפירוט המקראי-הגדי (מה להשיב לכל אחד מהבנים ומדוע) בהומור דק.

אולי בקשה לערער במקצת על ההנחה העומדת מאחורי החלוקה המקראית הבלתי מתפשרת לארבעה סוגים. החיים אינם מתאימים עצמם לחלוקה מובהקת כל-כך ובוודאי שאין בהם קשר מחויב בין כישורים להצלחות: לא כל מוצלח מצליח ולא כל טיפש מפסיד.

ואולי בקשה להזדהות עם מה שקבע בעל קהלת בכובד ראש דיכאוני: "כי לא לקלים המרוץ ולא לגִבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבֹנים עֹשֶר וגם לא ליֹדעים חן כי עת ופגע יקרה את כֻּלם" (ט', 1), אף-כי הקביעה המרירה של שלמה המלך מומרת בשירה של שָׁמֶר

בתיאור חינני-הומוריסטי שבו דווקא הנָחוּת מכולם זוכה בטובה מכולן, כי החיים מזמנים הפתעות. כנגד שימוש מחומש במילת השלילה "לא" שבקהלת, נמצאנה רק פעמיים בשיר "ארבעה אחים" כחלק מתוארו של 'הזוכה הגדול'.

אם נתיר לעצמנו להפליג מעט, נוכל להוסיף כי בניגוד לקהלת שמנע מהחכם לחם ("וגם לא לחכמים לחם") המסמל אשה[35], עשתה עמו נעמי חסד בהעניקה לו אשה חכמה.

בין כך ובין כך, שיר זה, המלווה בקריצת-עין ובנימה של שובבות, אינו נאמן למקורותיו המקראיים, ממש כשירים החתרניים הקודמים שאין בינם ובין הומור דבר וחצי דבר.

לסיכום, נעמי שָׁמֶר מעניקה לדמויות המקראיות ולאירועים שהן נטלו בהם חלק משמעויות לאומיות-חברתיות בנות זמננו, בחינת "מעשה אבות סימן לבנים". היא נאמנה לרוח המקרא בתיאור הדמויות שמייצגות ניצחון צבאי של מעטים מול רבים, אולם חותרת נגדו בתיאור דמויות ואירועים המסמלים הוויה כנועה ומתריסה נגד מפעיליהם; ובכל השירים שהובאו לעיל נעמי שָׁמֶר מתעלמת כמעט באופן מוחלט מהקֶשרים התיאולוגיים-אמוניים המודגשים במקרא.

2. לשון התנ"ך בשירת נעמי שָׁמֶר וזיקתה למקורותיה

בפרק זה יודגם שימושה של שָׁמֶר בלשון המקרא בפזמוני שיריה או במְעֵין-פזמונים, היינו חלקי שיר החוזרים על עצמם בסופי הבתים באופן חלקי בלבד, כשרק חלק מהחלק החוזר זהה ל'אָחְיו', מעֵין האזורים בשירת האזור של ימי הביניים[36]. כמו-כן יודגמו שירים משובצי מקורות אחדים ושירים בעלי זיקה ישרה או הפוכה לתשתית מקראית אחת. נוסף לאלה, ייעשה ניסיון לקבוע מהו הספר המקראי בעל הנוכחות הרבה ביותר בשיריה.

35. אין ספק שהכתוב בקהלת מתכוון בראש ובראשונה ללחם במשמעותו הפשוטה. לא פעם קורה שלחכמים אין מה לאכול. לעניין פירוש לחם כמסמל אשה, ראה פירושו של רש"י לבראשית ל"ט, 6: ("ולא ידע עמו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל") "היא אשתו אלא שדיבר בלשון נקיה", וראה פירושו של כלי יקר שם, המשווה בין לחם ובין אשה.

36. ראה הערה מס' 15.

2.1 שילוב לשון המקרא בפזמונים ובמְעֻיָּן-פזמונים

השיר "**על נהרות בבל**"[37] מהווה דוגמה לתופעה זו.

הנה השיר:

אֲסַפֵּר לָכֶם עַל צְבִיקָה
שֶׁהָיְתָה בָּחוּר נִפְלָא
הַמַּשְׁפִּיעַ לֹא הִסְפִּיקָה –
אֵיפֹה צְבִיקָה? – בַּגּוֹלָה!

אֲסַפֵּר לָכֶם עַל חַיִּים
שֶׁהָיָה בָּחוּר זָהָב
הוּא נוֹלַד בִּירוּשָׁלַיִם –
אֲבָל אֵיפֹה הוּא עַכְשָׁיו?

אֵיפֹה צְבִיקָה – אֵיפֹה חַיִּים
אֵיפֹה כָּל הַבַּחוּרִים?
עַל נַהֲרוֹת בָּבֶל יוֹשְׁבִים הֵם
וּבְיַחַד כָּךְ שָׁרִים:
"שָׁם יָשַׁבְנוּ גַּם בָּכִינוּ
גַּם זָמַרְנוּ בְּקִנּוֹן
בְּזָכְרֵנוּ בְּזָכְרֵנוּ אֶת צִיּוֹן"

אֲסַפֵּר לָכֶם עַל שְׁמוּלִיק
שֶׁהָיָה בָּחוּר יָקָר
לְמִדִּינוֹת-הַיָּם הָלַךְ לוֹ
לְחַפֵּשׂ אֶת הַמָּחָר

אֲסַפֵּר לָכֶם עַל אוּרִי
שֶׁהָיָה בָּחוּר מָתוֹק
הוּא הָיָה בּוֹגֵר כַּדּוּרִי
הוּא עַכְשָׁיו רָחוֹק רָחוֹק –
אֵיפֹה צְבִיקָה –

צְבִיקָה, חַיִּים, אוּרִי, שְׁמוּלִיק
הֵם בְּלוֹנְדוֹן אוֹ פָּרִיס
אוֹ בְּהַמְבּוּרְג אוֹ מַנְהֶטֶן
אֶת צִיּוֹן זוֹכְרִים זוֹכְרִים
גַּם צִיּוֹן אוֹתָם זוֹכֶרֶת
בְּאוֹתָהּ הַמַּנְגִּינָה:
הִיא הִמְתִּינָה שָׁנוֹת אַלְפַּיִם
הִיא עֲדַיִן מַמְתִּינָה –

אֵיפֹה צְבִיקָה – אֵיפֹה חַיִּים...

הפזמון הלקוח מתהלים קל"ז, 1 מלווה את השיר בן חמשת הבתים, אולם בניגוד למטענו הקינתי במקור הקדום, מתלווה אליו בשיר זה נימה אירונית, שמושאה הוא היורדים מהארץ, שאינם מוכנים לנטוש את הגולה. אחיהם הקדומים הוגלו מציון ובהיותם בגולה ביכו את אובדן ציון ("שם ישבנו וגם בכינו בזכרנו את ציון", 3). "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר" (4), שאלו בתמיהה את אוייביהם ששמחו לאידם. לא כך נוהגים אחיהם בני הזמן הזה. איש אינו מבקש מהם לשיר. הם שרים מיוזמתם שירים על ציון. הביטוי: "שם ישבנו גם בכינו" אינו מתאר אמת היסטורית, כְּזו הקדומה, אלא לעג כלפי מי שלא 'ירד' מהארץ. כל היורדים, צביקה, חיים, שמוליק ואורי – דוגמהות פרטיות של "כל הבחורים" – אינם 'נפולת של נמושות'. להפך: צביקה "בחור נפלא", חיים "בחור זהב", שמוליק "בחור יקר", אורי "בחור מתוק" ו"בוגר כדורי" – כור ההיתוך של האיליטה הצבאית והפוליטית במדינה – וכמותם גם האחרים. שמות התואר של הבחורים שאולים משמות התואר של "תורת ה'" שבתהלים י"ט: "משפטי ה' נחמדים מזהב (השווה: "בחור זהב") [...] ומתוקים מדבש" (השווה: "בחור מתוק"). המשמעות העולה מההשוואה מעניקה ממד-עומק לנימה האירונית הקיימת ממילא

37. נעמי שמר, **ספר גימל**, תל אביב, לולב, 1982.

בשיר. כל היורדים יושבים על סיר הבשר ב"לונדון או פריס / או בהמבורג או מנהטן" ו"זוכרים" מעת לעת את ציון בערבי זמר משותפים. הם שרים כי טוב להם בגולה בניגוד לגולי ציון שתלו כינורותיהם על ערבים מחוסר שימוש.

מהי נימת האני-השר המשתמע? האם הוא שותף לאירוניה המאחדת את "כל הבחורים"? התשובה לכך שלילית. כאבו עצום. יוכיח שם השיר: "על נהרות בבל", המוליכינו אל מחוזות-עבר טראומטיים; יוכיח הסיפא של השיר, השם מילים בפי ציון: "היא המתינה שנות אלפים / היא עדיין ממתינה".

שימוש דומה עשתה שֶׁמֶר בפזמון של **"שיר השוק"**[38].

הנה השיר:

אֵיךְ נִשְׁפָּכִים פַּלְגֵי שֵׂכָר כָּאן — הַשּׁוּק מַחֲלִיף צְבָעִים בְּלִי הֶרֶף — כָּאן נְסַלְסֵל בְּמִלּוֹא גְרוֹנֵנוּ
וּנְהָרוֹת מַשְׁקֶה קוֹלְחִים — אֲבָל קְבוּעִים בּוֹ הַמְּחִירִים — בַּחֲרוּזִים הַמַּזְהִירִים
אֲבַטִּיחִים כְּהֹר-הָהָר כָּאן — כְּשֶׁהָרוֹכְלִים יוֹצְאִים לַטֶּרֶף — וְלֶחֶם עֹנִי זֶה חֶלְקֵנוּ
עַל יַד גִּבְעוֹת הַתַּפּוּחִים — אָז אֵין חָכְמוֹת וְאֵין שְׁקָרִים — כִּי אֵין שָׂכָר לַמְשׁוֹרְרִים

הַשּׁוֹשַׁנִּים יָפוֹת פִּי שֶׁבַע — אֵלֵינוּ בֹּא וְהִתְהַלֵּךְ פֹּה — וּכְשֶׁנָּמוּת קִבְּרוּ אוֹתָנוּ
מֵאֲחוֹרֵי דוּכַן הַפְּרִי — בְּמַקֶּלְךָ וּבְסַלְּךָ — כָּאן בֵּין חָבִית וּבֵין בַּקְבּוּק
אֲבָל אֲנַחְנוּ מוּל הַשָּׁעָה — גָּדוֹל הַשּׁוּק אֵין אִישׁ מוֹלֵךְ בּוֹ — כִּי רַק אָתְמוֹל לַשּׁוּק הִגַּעְנוּ
כָּאן יְחֻפִּים כְּסַנְדָּלָרִים — כֻּלּוֹ שֶׁלְּךָ כֻּלּוֹ שֶׁלְּךָ — וּכְבָר הִגִּיעַ סוֹף פָּסוּק

פזמון: — **פזמון:..** — **פזמון:...**
עַל כֵּן שָׁתֹה וֶאֱכֹל
וּשְׁמַח בַּיַּיִן
הַיּוֹם צָעִיר אַתָּה
מָחָר תַּזְקִין
כִּי רַק הַיּוֹם בְּזֹל
וּמָחָרְתַּיִם
עַל הַסָּפִין, עַל הַסַּפִּין

שתי שורות הפתיחה של הפזמון בן שבע השורות המופיע שלוש פעמים בשיר ("על כן שתה ואכל / ושמח ביין") קבלו השראתן מקריאת ההוללים בשעת סעודתם הפראית, המתוארת

---

38. **כל השירים**, שיר מס' 27. השיר נכתב לסטירה המוסיקלית "עשרת הצדיקים", שהועלתה במועדון "השעות הקטנות" בצפת (1960). ראה בהקדמתו של יורם רותם ל**"נעמי שמר, האוסף השלם"**, תשס"ד, מדייה דיירקט.
שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

בישעיהו כ״ב, 14: ״והנה ששון ושמחה הָרֹג בקר ושָׁחֹט צאן אָכֹל בשר וְשָׁתוֹת יין, אָכֹל וְשָׁתוֹ כי מחר נמות״. ההוללים משתדלים לאכול ולשתות ככל יכולתם ולא להמעיט בהנאות, כדי להרבות את רכוש היורשים, עובדה המביאה עליהם נבואת תוכחה קשה, ״משא גיא חזיון״. את נבואת הזעם הזאת ׳רככה׳ נעמי שֶׁמֶר על-ידי שילוב לשון המקרא בתיאורו של שוק-מצוי מלא שמחת-חיים, הנגרמת מכוחם של ״פלגי שכר״, ״נהרות משקה״, ״אבטיחים... תפוחים...שושנים״, סלסולי גרון ודומיהם. הפזמון קורא לשתות ולאכול מתוך שמחת-אמת ולא בגלל מוות צפוי, כבנבואת ישעיהו.

טעות היא להסיק משיר זה, ששֶׁמֶר משתדלת להפוך על פיהן משמעויות מקוריות של פסוקי-מקרא. לראיה, בהמשכו של אותו פזמון היא מגלה נאמנות מוחלטת לפרקי קהלת האחרונים. בעל-קהלת מציע: ״שמח בחור בילדותך ויטיבך לבך בימי בחורותיך״ (י״א, 9) ומנמק: ״עד אשר לא יבואו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ״ (י״ב, 1) ונעמי שֶׁמֶר מחרה אחריו: ״היום צעיר אתה מחר תזקין״. נעמי נאמנה לרוחה של מגילת קהלת, גם אם לא נקבל את שירהּ כפשוטו, כמתאר שוק של ממש, אלא כמתאר את החיים כשוק הומה (משל לחיים) המגיע לסוף דרכו (משל למוות). משמעות זו עולה מבין מילות הבית האחרון: ״וכשנמות [...] / כי רק אתמול לשוק הגענו / וכבר הגיע סוף פסוק״. ״סוף פסוק״ במשמעות של סופה של דרך החיים וגם כמשמעו בתחום הדעת של המקרא: אחד מטעמי המקרא הידועים (וזו זיקה ממין אחר לתנ״ך).

נעמי שֶׁמֶר מסתכלת אפוא בקנקן המקראי ומאמצת את מה שיש בו לפי צרכיה: עתים כמות שהוא, עתים כמות שאינו.

בשיר **״אמצע התמוז״**[39] נמצא ״מעין פזמון״.

הנה השיר:

עָצוּב לָמוּת בְּאֶמְצָע הַתָּמוּז
דִּגְלֵי-הַקֵּיץ נְשָׂאִים אֶל עָל
בְּרֹאשׁ הַתֹּרֶן תּוֹר הוֹמֶה וְלֹא יָחְדַּל
וְעַל קֵיצֵךְ וְעַל קְצִירֵךְ הֵידָד נָפַל
עָצוּב לָמוּת בְּאֶמְצָע הַתָּמוּז
דַּוְקָא כְּשֶׁהָאַפַרְסְקִים בְּשֶׂפַע
וְכָל הַפְּרִי דַּוְקָא צוֹחֵק בַּסַּל
וְעַל קֵיצֵךְ וְעַל קְצִירֵךְ הֵידָד נָפַל

עָצוּב לָמוּת בְּאֶמְצָע הַתָּמוּז
אֲבָל בְּאֶמְצָע הַתָּמוּז אָמוּת
אֶל בּוּסְתָנִי-הַפְּרִי שֶׁהִתְיַתְּמוּ
וְעַל קֵיצֵךְ – וְעַל קְצִירֵךְ – וְעַל הַכֹּל –

עָצוּב לָמוּת בְּאֶמְצָע הַתָּמוּז

39. ספר גימל, שיר מס׳ 8.

לשלושת בתי השיר, שאינו מכיל פזמון קלסי, יש טור רביעי דומה ("ועל קיצך ועל קצירך הידד נפל") המשמש כפזמון (או כסיומת מקראית, לוּ 'נולד' מוקדם יותר, בזמנם של פיוטי ימי הביניים בעלי הסיומת המקראית). הציטוט, הלקוח מקינת ישעיהו על מואב (ישעיהו ט"ז, 9), מתאר את הידד השמחה לאיד של האויב שנפל על יבול הקיץ ועל הקציר של מואב[40]. ביטוי דומה, אף הוא ממוען למואב, נמצא בירמיהו מ"ט, 32: "על קיצך ועל בצירך שודד נפל". ההבדל אינו מהותי, כי ברי ששודד שמח לאיד הנשדד. מכל מקום, נעמי שֶׁמֶר גררה את הביטוי הנבואי-לאומי למחוזות פרסונליים לחלוטין: תיאור מותו של אדם, כשמסביבו חוגג קיץ שופע אפרסקים ובוסתני פרי אחרים ("כל הפרי צוחק בסל") וקריאת "הידד" של מלקטים רבים מלווה אותו. "בוסתני הפרי שהתייתמו" אינם אבלים. להפך, הורדת הפירות מאפשרת להם גדילה חדשה. "אמצע התמוז" – מוטיב מנחה בשיר – הוא אמצע החיים עבור כל מי שעדיין חי וסופם עבור הדובר-השר. על דרך החידוד ניתן להוסיף שתמוז הוא נוטריקון של 'תם וזהו'[41]. סופיות זו רמוזה גם ב"קיצך", הרומז לקֵץ וגם ב"קצירך", הרומז לפעולה של קצירה – ניתוק חלק מחלק. שֶׁמֶר מודעת לבדידות ולעצבות הנלוות לפרידה מן העולם. לשיר אופי אוניברסלי, אף-כי רקעו הביוגרפי ידוע, כעדות נורית גלרון במבוא לעבודה זו.

בשיר **"אין ויש"**[42] נמצא 'מוטציה' נוספת של הפזמון הקלסי.

הנה השיר:

לָנוּ אֵין נְהָרוֹת אַדִּירִים
וְגֶשֶׁם בַּקַּיִץ
לָנוּ אֵין בְּירוֹת אֲפוּרוֹת
וְכָל עֻשָּׁנָן –
אֲבָל יֵשׁ לָנוּ תְּכֵלֶת כָּל הַשָּׁמַיִם
אֲבָל יֵשׁ לָנוּ שֶׁמֶשׁ כָּל הַשָּׁנָה

לָנוּ אֵין טִירוֹת אֲצִילִים,
חוֹמוֹת חֲתוּמוֹת
לָנוּ אֵין יְעָרוֹת אֲפֵלִים,
שַׁלֶּכֶת עִנְבָּר –
אֲבָל יֵשׁ לָנוּ עֲיָנוֹת וּתְהוֹמוֹת
בַּבְּקָעָה, וְגַם בָּהָר, גַּם בָּהָר

לָנוּ אֵין מִגְדָּל נִשָּׂא, רֹאשׁוֹ בֶּעָבִים,
לָנוּ אֵין אוֹצָר נֶעֱלָם בְּצֵל הַגַּיְא –
אֲבָל יֵשׁ לָנוּ חֵלֶק בְּדָוִד
נַחֲלָה בְּבֶן-יִשַׁי

---

40. בפס' הבא מתייחס הנביא ל"הידד" אחר, הידד השמחה של דורכי הענבים בעת הבציר. הידד זה יושבַּת. התנסחות מקבילה נמצאת אצל ירמיהו: "הידד – לא הידד" (מ"ח, 33). "קיצך" – קטיפת פירות התאנים, ואפשר שהכוונה גם לכל פירות האילן. "קצירך" – כריתת התבואה וגם התבואה עצמה, על-פי עמוס חכם בפירושו לפסוק בישעיהו בסדרת **"דעת מקרא"**, ירושלים, תשמ"ה.

41. אגב ביצירות עתיקות (שוּמֶריוֹת, אכדיות ואחרות) מתואר האל תמוז (המכונה גם דֻּמְוִזִי) כדמות טרגית של האל הגווע היורד שאולה בעל-כורחו אשר מייחסים לו גם עלייה מן השאול. קשה להניח ששמר רמזה לדמות המיתולוגית, אף-כי דמות זו נזכרת במקרא פעם אחת בלבד בחזונו של יחזקאל, הרואה את הנשים יושבות ומבכות את התמוז בפתח שער בית ה' (ח', 14). אבל גם אם רמזה לה, שירה מתאר תהליך סופני ובלתי-הפיך ומתעלם לחלוטין משיבתו של התמוז מהשאול. עוד על התמוז, טקסי האבל הנלווים אליו והמנהגים לרפא חולה בחודש זה – כה אירוניים בזיקה לשיר הנדון – ראה, תמוז, ב**אנציקלופדיה מקראית**, כרך ח', ירושלים, מוסד ביאליק, 1982, עמ' 582-588.

42. **הספר השני**, שיר מס' 8.
שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

השיר משתמש באנפורות כדי לערוך השוואה בין מה שיש בארץ ומה שאין בה. "לנו אין" מציין העדר "נהרות אדירים", "גשם בקיץ", "בירות אפורות וכל עשנן", "טירות אצילים", "חומות חתומות", "יערות אפלים", "מגדל נשא"[43], "אוצר נעלם בצל הגיא", וכנגדו "אבל יש לנו" מציין את מה שיש: "תכלת כל השמים", "שמש כל השנה", "עינות ותהומות בבקעה וגם בהר[44]" ובעיקר "חלק בדוד ונחלה בבן ישי", כהצהרת הסיפא של השיר המהפכת את קריאתו הידועה של שבע בן בכרי, איש הבליעל, המורד בדוד המלך: "אין לנו חלק בדוד ולא נחלה-לנו בבן ישי, איש לאהליו ישראל" (שמ"ב כ, 1). קריאת הבגידה הקדומה הופכת בשיר להצהרת אמונים שאינה תלויה בדבר. ל"מה שאין לנו" מוקדשים עשרה טורים. ו"מה שיש לנו" מסתכם רק בשישה טורים, ואף-על-פי-כן בוחרת נעמי ב"מה שיש".

'רוחו' של השיר ובשׂורתו מזכירות שיר אחר הפותח את ספר הילדים הידוע של מאיר שָׁלֵו[45].

1 מִי אֵינוֹ מַכִּיר אֶת יְרוּשָׁלַיִם?
2 הִיא לֹא גְּדוֹלָה כְּמוֹ נְיוּ-יוֹרְק,
3 הִיא לֹא יָפָה כְּמוֹ רוֹמָא,
4 יש בָּהּ פָּחוֹת אֲנָשִׁים מֵאֲשֶׁר בְּטוֹקְיוֹ,
5 אֵין בָּהּ חוֹף-יָם,
6 אֵין לָהּ נָהָר,
7 עוֹד אֵין בָּהּ גּוֹרְדֵי שְׁחָקִים,
8 כְּבר אֵין בָּהּ אַרְמוֹנוֹת שֶׁל מְלָכִים.
9 אֲבָל מִכָּל הָעוֹלָם
10 אֲנָשִׁים קוֹרְאִים לָהּ בְּכָל הַשֵּׁמוֹת
11 וְשָׁרִים לָהּ בְּכָל הַשָּׂפוֹת
12 עוֹלִים אֵלֶיהָ,
13 נִלְחָמִים עָלֶיהָ,
14 וְיֵשׁ גַּם אֲנָשִׁים שֶׁגָּרִים בָּהּ.

43. "מגדל נשא" רומז ללא ספק למגדלים נשָׂאים מחוץ לארץ ישראל, כמגדל אייפל, פיזה ואחרים, אבל אין להתעלם גם ממגדל בבל המקראי, המתואר כ"מגדל וראשו בשמים" (בראשית י"א, 3). במקרה זה צדקה המשוררת: "לנו אין מגדל נשא", שכן מגדל בבל נבנה ונהרס בבבל.

44. תשתיתם של שני הטורים החותמים את הבית האמצעי בדברים ח', 7: "ארץ נחלי מים עינֹת ותהמת יצאים בבקעה ובהר".

45. **מיכאל והמפלצת מירושלים**, ירושלים, מגדל דוד, ללא סימון עמוד.

גם מאיר שלו 'כלא' בתוך מבנה של סונטה בת י"ד טורים כל מה שאין ויש בבירת ישראל, ואף הוא נקט במלת הניגוד "אבל", כדי לציין את העדפתו האולטימטיבית. באופן מפתיע בחרו שניהם להשתמש במלת הייחס המכלילה "כל" לציון הריבוי המוחלט של הארץ ובירתה ("כל השמים", "כל השנה" אצל שֶׁמֶר ו"כל העולם", "כל השמות", "כל השפות" אצל שָׁלֵו). אצל שניהם "מה שאין" מתואר בשורות רבות יותר מאשר "מה שיש". אצל שָׁלֵו ל"מה שאין" מוקדש האוקטט ול"מה שיש" – הססטט – כמספר השורות שהקדישה שֶׁמֶר לכך. ודאי מקרה הוא. אף-על-פי-כן.

2.2 שיבוץ מקורות אחדים זה בזה

בשיר **"רכב אש"**[46] שולבו מקורות-מקרא אחדים, שצירופם בכור ההיתוך השֶׁמֶרי זיקק מוצר חדש.

הנה השיר:

מֵרָאשֵׁי הַמַּכְתֵּשִׁים
וּמֵעֵבֶר לְחוֹמַת הַחוֹלוֹת
רֶכֶב-אֵשׁ עִם פָּרָשִׁים
וַאֲהוּבִי נִשָּׂא עָלָיו בַּלֵּילוֹת

וּבְשׁוּבוֹ מִמִּדְבָּר
לִי יָאִיר חִיּוּכוֹ מִן הַחֹשֶׁךְ
מַה יָּבִיא, מַה יָּבִיא לִי
בְּשׁוּבוֹ מִמִּדְבָּר

לְפָנָיו עַמּוּד עָנָן
וְעָשָׁן מֵאַחֲרָיו יַהֲלוֹךְ
עַל רֹאשׁוֹ תָּחוּג יוֹנָה
וּמֵהָרִים יַבִּיטוּ בּוֹ אַיָּלוֹת

אֶבֶן חֵן אֶפֹּרָה
לִי יָבִיא מִמִּכְרוֹת הַנְּחֹשֶׁת
אֶבֶן צוֹר אוֹ עִנְבָּר
וְהִיא עֲדֵי לִי
וְאוֹצָר
וְהִיא קֶמַע לִי עַל צַוָּאר
עַד שׁוּבוֹ מִמִּדְבָּר

מֵרָאשֵׁי הַמַּכְתֵּשִׁים
וּמֵעֵבֶר לְחוֹמַת הַחוֹלוֹת
רֶכֶב-אֵשׁ עִם פָּרָשִׁים
וַאֲהוּבִי נִשָּׂא עָלָיו
בַּלֵּילוֹת

"רכב אש" מוזכר במלכ"ב ב', 11 בזיקה לאליהו הנביא ובמלכ"ב ו', 17 בזיקה לאלישע. "רכב אש עם פרשים" מופיע פעמים רבות במקרא[47]. דמות האהוב הנישא בלילות, בחלום או במציאות, היא אחת משתי הדמויות הראשיות במגילת שיר השירים ועמודי העשן והאש ליוו

46. **כל השירים**, שיר מס' 2.

47. בראשית נ', 9; שמות י"ד, 9; מלכ"א א', 5; מלכ"א י', 26 ועוד רבים ובתוכם קריאתו הנרגשת של אלישע שהפכה לניב ידוע: "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו" (מלכ"ב ב',12).
שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

את העם כל שנותיו במדבר. המכנה המשותף לכל המקורות הוא קִרבתם לדמויות-על או לאירועים ניסיים יוצאי דופן. נעמי שֶׁמֶר לקטה את כולם ושיבצתם בדמותו של שִׂרְיוֹנֶר בקרב – מושא געגועיה של נערתו. השיר המלווה את הסרט "מורדי אור" מתאר חווית מלחמה מוכרת. הנערה רואה בעיני רוחה את אהובה בראשי המכתשים ומעבר לחומת החולות – קרוב לוודאי חולות מדבר, ובהם עמודי ענן ועשן ובצדם איילות. התיאור המדברי רומז לנגב ואולי למדבר סיני, כי רק משם ניתן להביא "אבן חן אפֹרה [...] ממכרות הנחושת (תמנע?) / אבן צור או ענבר". אבנים כאלה כבר מצויות בידה, כנראה ממפגש קודם, שכן אבן צור ממין זה משמשת לה כקמיע.

מקורות מקרא הירואיים וחד-פעמיים הפכו בשירת שֶׁמֶר לשיר אהבה פשוט של נערה לחָיָל שלה. עם זאת, אם נפליג מעט, ניתן אולי לראות בשיר זה דווקא זיקה ישרה למשמעויות המקראיות הראשוניות, שכן בעיניה של כל אוהבת, "האיש שלה", כמוהו כאליהו, או כאלישע – מושאי-כיסופים בעלי יכולת אדירה – והביטחון שהוא מעניק לה אינו נופל מהביטחון שהסבו עמודי האש והענן לעם הנודד במדבר.

פרסומו של השיר ב-1967 לאחר מלחמת ששת הימים רומז אולי למלחמה זו, אולם מלחמות כאלה חזרו ונשנו פעמים אחדות בתולדות המדינה. לכן חשיבות תאריך הפרסום שולית.

שנתון "*שאל*" – תשס"ה כרך י'

בשיר **"על כנפי הכסף"**[48] שהתפרסם באותה התקופה תופעה ונושא דומים.

הנה השיר:

עַל כַּנְפֵי הַכֶּסֶף רְכוּבִים
הַסֶּלַע רַגְלָיו בָּאֲדָמָה
נָס הַיָּם וַיִּסֹּב אָחוֹר

אַבִּירֵי הָרוּחַ בָּעָבִים
אַךְ רֹאשׁוֹ בִּשְׁמֵי הַמִּלְחָמָה
וְהַנָּהָר – חֶרְבָּה

הָעַזִּים וְהַטּוֹבִים
טָס אָחִי אֶל מוּל חַמָּה
טָס אָחִי וּפָנָיו לָאוֹר

כְּבְנֵי-רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוֹף
כִּבְנֵי-רֶשֶׁף יַגְבִּיהוּ עוֹף
וְדִגְלוֹ עָלַי אַהֲבָה

וּבְתוֹךְ שָׁמַיִם נְקִיִּים
הוּא חוֹלֵף כְּלַהַב-הַחֶרְמֵשׁ
עַל כַּנְפֵי הַכֶּסֶף רְכוּבִים

זוֹהֲרִים שִׁבְעַת הָרְקִיעִים
הוּא כַּחַץ שלוּחַ וְלוֹחֵשׁ
אַבִּירֵי הָרוּחַ בָּעָבִים

וַאֲנַחְנוּ מַמְרִיאִים
הוּא כְּתֹבֶת מִכְתָּב שֶׁל אֵשׁ
הָעַזִּים וְהַטּוֹבִים

מִגּוֹלָן וְעַד יַם-סוּף
מִגּוֹלָן וְעַד יַם-סוּף
כִּבְנֵי-רֶשֶׁף
יַגְבִּיהוּ
עוֹף

נָס הַיָּם וַיִּסֹּב אָחוֹר
וְהַנָּהָר – חֶרְבָּה
טָס אָחִי וּפָנָיו לָאוֹר
וְדִגְלוֹ עָלַי אַהֲבָה

מושאי השיר הם טייסי-קרב, רכובים "על כנפי הכסף", הנחשבים כטובים ביותר (כלשון העם: "הטובים לטיס") ובלשון השיר: "אבירי הרוח בעבים / העזים והטובים". תחילתו של השיר וסופו בקריאת-הלל לכל הטייסים, אולם אמצעו פונה לטייס האהוב, האחד והיחיד: "טס אחי ופניו לאור / ודגלו עלי אהבה".

ביתו האחרון של השיר מזכיר בצורתו הגרפית מראה של מטוס בשמים: הטורים הולכים ופוחתים כדרכו של מטוס ממריא מארץ לשמים. בטור האחרון משולבת אונומטופיאה, "עוף", המזכירה את תהליך תעופתו-מעופו של מטוס.

גם בשיר זה משבצת המשוררת מקורות-מקרא אחדים, כולם הירואיים, חד-פעמיים או ניסיים. "נָס הים ויסב אחור" לקוח מתהלים קי"ד, 3 ו-5, אף-כי שֶׁמֶר שרה על קריעת ים סוף ואילו המקור בתהלים מתייחס לירדן. משמות י"ד, 21 לקחה את התיאור "והנהר – חרבה". תיאורם של הטייסים כמלאכים לקוח מאיוב ה', 7 ("כבני רשף יגביהו עוף"), אולם איוב מבחין בין מלאכים לבני אדם ("אדם לעמל יולד ובני רשף יגביהו עוף"), ואילו שֶׁמֶר משווה אותם אלו לאלו. הביטוי "דגלו עלי אהבה" לקוח משיר השירים ה', 10. "מכתב של אש" מזכיר את מעמד סיני ככלל ואת שמות כ"ד, 17 ופירושיו בפרט. נעמי שֶׁמֶר חיברה את כל

48. **כל השירים**, שיר מס' 41.
שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

המקורות המטא-פיזיים הללו והיטתה אותם למחוזות ארציים, ממשיים, פיזיים, של מלחמת-קיום "מגולן ועד ים-סוף" – רמז למלחמת ששת הימים. היא הסבה אפוא את המשמעות המקורית לדבר אחר, אך גם במקרה זה, אין להכריע בעניין זה, שכן נעמי שֶׁמֶר, הידועה בפטריוטיזם המוחלט שלה לעם ולחייליו, עשויה בהחלט לאפיין את טייסי הקרב בפרט ואת חיילי ישראל ככלל "כבני רשף יגביהו עוף". מלאכי אלוקים ממש.

שיבוץ מחודש מורכב ממקורות אחדים נמצא גם בשיר **"מה שלומך אחות"**[49], שנמענתו היא, קרוב לוודאי, אחות בית-חולים, אחות משמרת הבוקר, המכונה "אחות הבוקר". רומזים על כך תאריך הפרסום (1995 – שנות חוליה של נעמי שֶׁמֶר) ושברי-רמזים בשיר, כחלון הנפתח על-ידי האחות, כצורך לשמור על קור-רוח ועל הכוחות, כציון העובדה ש"אין הרבה סבות לשמוח", כהזכרת הצורך במרפא וכציון סופיות החיים ("מאדם אני לֻקחתי / ואליו אשוב").

הנה השיר:

מַה שְׁלוֹמֵךְ אָחוֹת הַבֹּקֶר
מַה שְׁלוֹמֵךְ אָחוֹת
מָזָג הָאֲוִיר הַזֶּה
מַזְכִּיר לִי נְשָׁפָחוֹת
טוֹב שֶׁהַחַלּוֹן פָּתוּחַ
יֵשׁ לִשְׁמֹר עַל קֹר-הָרוּחַ
וְעַל הַפֹּחוֹת

אֵין הַרְבֵּה סִבּוֹת לִשְׂמֹחַ
בָּא יוֹתֵר לִבְכּוֹת
אֵין כְּמָעָט לְאָן לִבְרֹחַ
יֵשׁ עוֹד לְחַכּוֹת
יָד נַעֲלָמָה כּוֹנֶסֶת
גַּם אֶת פֵּרוּרֵי-הַחֶסֶד
גַּם אֶת הַמַּכּוֹת

פזמון:
בְּשָׁעָה שֶׁקָּשֶׁה לִי לָשִׁיר
וְהַכֹּל מִתְמוֹטֵט עַל רֹאשִׁי
הֲתַרְשִׁי לִי לִזְכֹּר
וּלְהַזְכִּיר תָּמִיד
לָךְ יֵשׁ אוֹתִי
לִי יֵשׁ אוֹתָךְ
לָנוּ יֵשׁ אוֹתָנוּ

מַה שְׁלוֹמֵךְ אָחוֹת הַבֹּקֶר
מַה חָדָשׁ אֶצְלֵךְ
אֵיךְ עַל סְבִיבוֹתָיו הָרוּחַ
שׁוּב סוֹבֵב הוֹלֵךְ
תֵּיכֶף יִתְגַּלּוּ שָׁמַיִם
אַל תַּסְתִּירִי אֶת פָּנַיִךְ
אַל יָחֵל קוֹלֵךְ

מֵאָדָם אֲנִי לֻקַּחְתִּי
וְאֵלָיו אָשׁוּב
וּסְבִיבִי הֶמְיַת-הַבַּיִת
וּלְבָבִי קָשׁוּב
וּסְבִיבִי הֶמְיַת-הַבַּיִת
מַרְגִּיעָה אוֹתִי בֵּינְתַיִם
זֶה מַה שֶּׁחָשׁוּב

פזמון:
יֵשׁ דָּבָר אֶחָד שֶׁכְּבָר
יָדוּעַ לִי עַל-פֶּה
מַה שֶּׁלֹּא נוֹלַד בְּדֶמַע
לֹא שָׁוֶה הַרְבֵּה
מַה שֶּׁלֹּא נוֹלַד בְּדֶמַע
הוּא לֹא יִקָּצֵר בְּזֶמֶר
וְלֹא יָבִיא מַרְפֵּא

השיר משובץ בפסוקי מגילת שיר השירים האופטימית מזה ובפסוקי-תהלים ומגילת קהלת הכואבת מזה, הנתמכים בפסוקים מבראשית ומאיוב.

---

49. **ספר ארבע**, שיר מס' 34.

משיר השירים ב׳, 14 (״הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראך נוה״) שובץ המשפט: ״אל תסתירי את פניך / אל יחדל קולך״ ושיר השירים ו׳, 3 (״אני לדודי ודודי לי״) שימש כתשתית ל״לך יש אותי / לי יש אותך / לנו יש אותנו״.

מקור השראתו של הצירוף בבית הרביעי (״מה שלא נולד בדמע / הוא לא יקצר בזמר״) בפסוקי שיר המעלות הידועים: ״הזורעים בדמעה ברנה יקצורו״ (תהלים קכ״ו, 5).

מגילת קהלת משמשת כתשתית לטורי-שיר רבים. חלקם רומזים למסקנותיו של בעל המגילה ולא לניסוחיו המדוייקים, כגון: ״אין הרבה סבות לשמח / בא יותר לבכות״, כקהלת ב׳, 2; ״בשעה שקשה לי לשיר / והכל מתמוטט על ראשי״ כנימה הראשית במגילה; ״מאדם אני לקחתי ואליו אשוב״ כבבראשית ג׳, 19 וכקהלת ג׳, 20 ו-י״ב, 7[50]. את בראשית ג׳, 19 (״כי עפר אתה ואל עפר תשוב״) שינתה שֶׁמֶר ליגירסה שלה: ״**מאדם** אני לקחתי / ואליו אשוב״, ספק התכוונה לאדם הראשון – ראשון הנבראים בצלם, ספק רמזה לנשמת אדם שאינה כלה לעולם. סביר להניח, שחולה סופני יעדיף לחשוב, שיוחזר בסוף חייו להוויית בני-אנוש כמותו, שכשגופם כלה, נשמתם מרחפת לה אי-שם, ולא להוויה דוממת של עפר. שיבתו של האדם לעפר נזכרת פעמים אחדות גם באיוב (כ׳, 11; כ״א, 26) ובדמיון רב לנוסח בבראשית באיוב ל״ד, 15: ״ואדם על עפר ישוב״.

המילים: ״איך על סביבותיו הרוח / שוב סובב הולך״ נטולות מקהלת א׳, 6 (״סבב הולך הרוח ועל סביבותיו שב הרוח״). דין דומה להדגשת חשיבות הידיעה, כניסוחה בשיר: ״יש דבר אחד שכבר / ידוע לי על-פה״), המזכירה מאוד את הצורך הבלתי נלאה של בעל-קהלת לדעת, כבפסוק ״ואתנה לבי לדעת״ ב-א׳, 17 ובדומים לו.

ריבוי שיבוצי פסוקים כפולי-פנים – אופטימיים מזה (שיר השירים ותהלים) ופסימיים מזה (בראשית, קהלת ואיוב) – הוא כלי לעיצוב שתי הדמויות הפועלות בשיר: האחות הנוסכת אופטימיות והחולה המשוועת לקרבתה.

גם בשיר זה כבקודמו הסתלקה שֶׁמֶר ממחוזות פילוסופיים-עיוניים קדורניים לטובת היומיומי המצוי.

---

50. יש הסבורים שבעל-קהלת מתייחס ישירות לבראשית. ראה לעניין זה פירושו של מרדכי זר-כבוד לפתרון הסתירות במגילה בתוך מבוא, **קהלת** עם פירוש **דעת מקרא**, ירושלים, תשל״ג, עמ׳ 11. פס׳ זה שייך, לסברתו, לציטוטי מקורות מסוג ״אזן״ (קהלת, י״ב, 9).
שנתון *אלע* – תשס״ה כרך י׳

ריבוי-מקורות ממין אחר, היוצא ל׳מדרש-שמות׳, מצוי בשיר **״שני צלמי רחוב״**[51], שנעמי שֶׁמֶר כתבה והלחינה לחבורת בימות.

הנה השיר:

שני צלמי רחוב
זרח וְצַלְמֶנָע
יצאו להם הרחובה
לצלם תמונה

ובתמונה – עיר והמונה:
זוג על הירקון, אשה בחלונה
איש ודרכו, איש ומעשיו
קול יעקב עם ידי עשו
והי-הו-הביטו נא –
זרח וְצַלְמֶנָע!

שני צלמי-רחוב
זרח וְצַלְמֶנָע
יצאו בצהרים
לצלם תמונה

ובתמונה – צבא יפיפיות
בַּחֲשׂוּפִיּוֹת ובגופיות
וכשהן הולכות על המדרכות
כל אחת מהן אם וגם אחות
והי-הו-הביטו נא –
זרח וְצַלְמֶנָע!

שני צלמי רחוב
זרח וְצַלְמֶנָע
עלו על משכבם
וחלמו תמונה

ובחלומם – זזו ממקומם
שיר ומנגינה, אור וענה
ובחלומם – צל גדול, כבד
פְּרָךְ כמו נִינְוֵה ומגדל –בבל
והי-הו-הביטו נא –
זרח וצַלְמֶנָע!

שני צלמי-רחוב
קמו מְזוּעָעִים:
״לואי שלא נֵדע
חלומות רעים!״

בוא נצא לרחוב – כי הבקר טוב –
בוא נקח תמונה – עיר והמונה –
איש לדרכו – איש למעשיו –
קול יעקב – גם ידי עשו
והי-הו-הביטו נא –
זרח וְצַלְמֶנָע!

אויבי גדעון, זבח וצלמֶנע (שופטים י׳), ׳משאילים׳ את שמותיהם בשינוי קל, שונה אות אחת בלבד, לשני צלמי רחוב, זרח וְצַלְמֶנָע. השמות המקראיים, הרומזים לעבודה זרה (זבחים וצלמים), משרתים בשיר את עיסוקי הצלמים. זרח היוצא לצלם בצהרים נקרא כך בגלל זריחת השמש (בית שלישי) ובשל האור (בית שישי) וצלמנע – בשל תמונותיו.

בשיר נרמזים אירועי מקרא נוספים, כמו ״קול יעקב עם ידי עשו״ (בראשית כ״ז), חלומות – כחלומות בחומש בראשית, נינוה – עיר שיונה נדרש לנבא עליה ומגדל בבל שנחרב, כמתואר בבראשית י״א. אירועי המקרא המורכבים והבעייתיים הופכים בשיר לתמונות-רחוב פשוטות יומיומיות.

---

51. **הספר השני**, שיר מס׳ 24. השיר אינו מנוקד במקור, להוציא המילים שנוקדו.
שנתון *״אאב״* – תשס״ה כרך י׳

3.2 המקרא כתשתית כוליית

בחלק משיריה אין שֶׁמֶר מסתפקת בשילוב חלקי של פסוק אחד או שניים אלא נעזרת בטקסט מלא או כמעט מלא.

דוגמה לשיר הנשען ברובו על מקור מקראי ידוע הוא **"בניך מרחוק"**[52].

הנה השיר:

קוּמִי אוֹרִי כִּי בָא אוֹרֵךְ
וּכְבוֹד הָאֵל עָלַיִךְ זָרַח

בָּנַיִךְ מֵרָחוֹק יָבוֹאוּ
וּבְנוֹתַיִךְ עַל צַד תֵּאָמַנָּה
וְאָז תִּרְאִי וְנָהַרְתְּ
תִּרְאִי וְנָהַרְתְּ
וּפָחַד וְרָחַב לְבָבֵךְ

מִי אֵלֶּה כָּעָב תְּעוּפֶנָה
וְכַיּוֹנִים אֶל אֲרֻבּוֹתֵיהֶן
לְהָבִיא בָּנַיִךְ מֵרָחוֹק
לְהָבִיא בָּנַיִךְ מֵרָחוֹק

וּפִתְחוּ שְׁעָרַיִךְ תָּמִיד
יוֹמָם וָלַיְלָה לֹא יִסָּגֵרוּ
וּפִתְחוּ שְׁעָרַיִךְ תָּמִיד
וְשַׂמְתִּיךְ לִגְאוֹן עוֹלָם

מִי אֵלֶּה כָּעָב תְּעוּפֶנָה...

קוּמִי אוֹרִי כִּי בָא אוֹרֵךְ
וּכְבוֹד הָאֵל עָלַיִךְ זָרַח

השיר, המתייחס כנראה לעליות שנות התשעים, שואב את מילותיו ואת רוחן מפסוקי נבואת הנחמה של ישעיהו (פרק ס'). הפזמון: "קומי אורי כי בא אורך / וכבוד האל עליך זרח" שונָה רק במילה אחת ממקורו (ס', 2). שֶׁמֶר גם המירה את שם ההוויה בשם של אלוקות. הבית הראשון נאמן למקורו עד אחרון מילותיו. הבית השני (פס' 4) נאמן גם הוא, להוציא דיוק דקדוקי של שֶׁמֶר, שהמירה מין זכר בנקבה (במקור: "ארובותיהם". בשיר – "ארובותיהן") והכפילה את הצירוף: "להביא בניך מרחוק". בבית השלישי שילבה שֶׁמֶר חלקי פסוקים (11 ו-15). ובכל זאת, השיר איננו פלגיאט. הצירוף החדש יצר הדגשות חדשות. הנביא מדגיש את ההיבט התיאולוגי-אמוני-דתי, במיוחד בפסוקי הסיפא של הפרק: "לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנגה הירח לא יאיר לך, והיה לך ה' לאור עולם ואלהיך לתפארתך", וכן גם בפסוקים 20 ו-21. מלכות אלוקים תשלוט בעולם עתידי, המתפרש על-ידי רבים לא כמכוון לימי בית שני אלא לגאולה העתידה[53]. ישעיהו גם מבדיל בין גורל העמים לגורל ישראל. שֶׁמֶר מתפעלת מתהליך השיבה ומפתיחת שערי הארץ. גורל הגויים אינו נזכר בשיר ומקומו של האל

---

52. **ספר ארבע**, שיר מס' 14.

53. ראה עמוס חכם בפירושו לפרק ובסיכום הפרשה, עמ' תרמ"ו.
שנתון *"שאננ"* – תשס"ה כרך י'

מועט באופן יחסי. כמו בשירים קודמים, גם כאן העדיפה את הממשי, הקיים והמוחשי על האסכטולוגי. השיר אינו חתרני בשום פנים. הדגשיו שונים.

תשתית כמעט מלאה מצויה גם בשיר **"אחותי רוחמה"**[54], המשובץ רובו ככולו בפסוקי מגילת שיר השירים. הנה השיר:

כְּבָר מִזְמָן רָצִיתִי אֲחוֹתִי רֵחָמָה	**לָמָּה אַתְּ שׁוֹתֶקֶת אֲחוֹתִי רֵחָמָה**
לוֹמַר לָךְ מִילִים חֲמוֹת	**הִנֵּה קוֹל הַתּוֹר הוֹמֶה**
לֹא הָיָה לִי כֹּחַ, רוּחַ בִּי לֹא קָמָה	**מַעְיַן גַּנִּים, בְּאֵר אֲשָׁר נֶחְתָּמָה**
לָשִׁיר לָךְ כְּמוֹ שְׁלֹמֹה:	**עָצוּב לִי, אֲנִי צָמֵא**
מוֹר וְקִנָּמוֹן, כָּל מֵינֵי בְּשָׂמִים	**מוֹר וְקִנָּמוֹן, כָּל מֵינֵי בְּשָׂמִים**
אוֹי לִי בַּלֵּילוֹת וַאֲבוֹי לִי בַּיָּמִים	**אוֹי לִי בַּלֵּילוֹת וַאֲבוֹי לִי בַּיָּמִים**
לָךְ הָיִיתִי שָׂר – הַרְאִינִי אֶת מַרְאַיִךְ	**בָּאָבִיב אַגִּיעַ מְאֹהָב פִּי כַּמָּה**
יָפָה אַתְּ כְּפַרְדֵּס	**אֵלַיִךְ עִם הַזְּמִיר**
קוֹמָתֵךְ תָּמָר, אֹחַז בְּסַנְסִנַּיִךְ	**וַאֲנִי וְהוּא וַאֲחוֹתִי רֵחָמָה**
הַנִּיחִי וַאֲטַפֵּס	**אֶת שִׁיר הַשִּׁירִים נָשִׁיר:**
מוֹר וְקִנָּמוֹן, כָּל מֵינֵי בְּשָׂמִים	**מוֹר וְקִנָּמוֹן, כָּל מֵינֵי בְּשָׂמִים**
אוֹי לִי בַּלֵּילוֹת וַאֲבוֹי לִי בַּיָּמִים	**אוֹר לִי בַּלֵּילוֹת וְחַג לִי בַּיָּמִים**

טורו הפותח של הפזמון ("מור וקנמון, כל מיני בשמים") מכיל חלק מבשמי המגילה. הפניה: "הראיני את מראייך" – גם היא מהמגילה (ב', 14). תיאור הנמענת כבעלת קומה כשל תמר והרצון לאחוז בסנסיני התמר – שייך אף הוא למאגר הקדום (ז', 9-8). מראות הטבע, כקול התור וכמעין הגנים, נלקחו ישירות מהמגילה (ב', 12; ד', 15) וגם זמן האביב הוא זמנה של המגילה ("כי הנה הסתו עבר, הגשם חלף הלך לו", ב', 11). שם המגילה מצוין בטקסט ("את שיר השירים נשיר") וכן גם שם-מחברה לפי המסורת[55] ("לשיר לך כמו שלמה"). אפילו תוארה של הנמענת, "אחותי", נראה כשאול משיר השירים (ח', 8).

על פניו נראה, שהדובר עשוי להיות מחזר נלהב, חולה אהבה, המתייסר קשות ומשתף את הקורא האנונימי בייסוריו: "לא היה לי כח, רוח בי לא קמה"; "אוי לי בלילות ואבוי לי

54. **הספר השני**, שיר מס' 11.

55. בבא בתרא י"ד, עמ' ב'.

בימים"; "עצוב לי". אולם מתוך השוואה לשירים אחרים, בתוכם כאלה שנידונו במאמר זה ("כגון, מה שלומך אחות"), מסתבר שהנמענת איננה אהובה הנושאת את השם רוחמה, אלא אחות רחמניה, המסייעת לחולים, בתוכם הדוברת-החולה ש"אוי (לה) בלילות ואבוי (לה) בימים"; ש"לא היה (לה) כח , רוח (בה) לא קמה" וכה "עצוב (לה)"[56]. אימוץ לשון מגילת האהבה האופטימית מעיד הן על רוחה האיתנה של הדוברת- השרה בשעותיה הקשות בבית החולים, והן על חיוניותה של האחות הרחמניה, המודעת למצבה הקשה של המוענת, כי היא שותקת. מכל מקום, הקשר בין השתיים יוצר מהפך: "**אוי** לי בלילות ואבוי לי בימים" הופך ל"**אור** לי בלילות וחג לי בימים". שיר-הלל לאחיות, לחולות ולקשר שנרקם ביניהן.

זהו הפשט ומדרשו יזהה בחולה את המדינה החולה, ש"אוי לה בלילות ואבוי לה בימים", שאין לה כבר כח וגם רוחה דואבת. והאחות אינה אלא הרוח הפנימית-הלאומית-האידאית המסייעת לה להירפא[57]. תסייע לפירוש זה ידיעת עמדתה הלאומית של נעמי שֶׁמֶר, מחד גיסא, שמעולם לא הסתירה אותה ואף שילמה עליה מחיר כבד (ראה מבוא), ומאידך גיסא, חשיפת קיומו של פירוש כזה גם בשני השירים שלהלן.

גם על השיר "**שובי השולמית**"[58] משתלטת לשון המקורות, אבל שלא כקודמו, זהו שיר חתרני של ממש. הנה השיר:

תְּנִי לִי אֶת יָדֵךְ
וַאֲנִי אֶתֵּן
אֶתֵּן יָדִי לָךְ
אִם נָא מָצָאתִי חֵן
כָּכָה נִרְחֵף
נִשָּׁחֶפָה בַּמַּעְגָּל
אַי שׁוּלָה שׁוּלָמִית

צַעַד תֵּימָנִי
הַצָּלָבָה מִשְׁמֹאל
וְעוֹד מַבָּט אֶחָד
שֶׁאוֹמֵר הַכֹּל
יָד עַל הַפָּתַח
נִשָּׁחֶפָה בַּמַּעְגָּל

אַי
שׁוּבִי אֶל הַקֶּן
שֶׁבָּנִינוּ יַחַד
הַשּׁוּלָמִית
שֶׁלָּנוּ

שׁוּבִי וְנָחֱזֶה בָּךְ
שׁוּבִי וְנָחֱזֶה בָּךְ
שׁוּבִי הַנָּה
שׁוּבִי שׁוּלָמִית

כָּכָה בִּמְחוֹלוֹת מַחֲנַיִם אַת
תָּחוּגִי
מַה יָּפוּ פְּעָמַיִךְ בַּת
אֵיךְ טוֹפֶפֶת לָךְ
מְרַחֶפֶת בַּמַּעְגָּל
אַי שׁוּלָה שׁוּלָמִית
אַל תַּרְשׁוּ לְשׁוּלָה
לְהִתְחַמֵּק
לֹא אַל תַּרְשׁוּ לָהּ
שׁוּלָה הִיא אֵשֶׁת חַיִק
יַחַד נִרְחֵף
נִשָּׁחֶפָה בַּמַּעְגָּל

אַי
שׁוּבִי אֶל הַקֶּן...

תְּנִי לִי אֶת יָדֵךְ
וַאֲנִי אֶתֵּן
אֶתֵּן אֶת יָדִי לָךְ
אִם נָא מָצָאתִי חֵן
כָּכָה נִרְחֵף נִשָּׁחֶפָה
בַּמַּעְגָּל

שולמית היא גיבורת מגילת שיר השירים. "שובי שובי ונחזה בך" מקורו בשיר השירים ז', 1. מחול המחניים ויְפִי טיפוף הרגלים – גם הוא משיר השירים ז', 2, אולם במגילה מחוללת

---

56. בסוגריים – המרת גוף מדבר בגוף נסתר.

57. השווה לשיר הידוע של י"ל גורדון, "אחותי רַחמה" (כל שירי י"ל גורדון, שירי הגיון, תל אביב, דביר, תרפ"ט, עמ' פ"ז-פ"ח), שפיענוחו לאומי, כמצוין בראשו: "לכבוד בת יעקב אשר עִנָּה בן חמור". חלק מהמילון הפיוטי משותף לשני השירים, אולם בעוד בשירו של גורדון הנמענת מעוּנה, מתאר שירה של נעמי שמר את סבל המוענת.

58. **ספר ארבע**, שיר מס' 52. הלחן של מתי כספי.
שנתון "שאול" – תשס"ה כרך י'

אשה אחת ובשיר שתיים: אחת בפועל, זו מהרישא ומהסיפא והשנייה רק בכוח. שולה היא, כך נראה, "אשת חיק", הרוקדת עם אחר. ומי שמבקש "שובי אל הקן / שבנינו יחד / השולמית שלנו" איננו מי שמציע: "תני לי את ידך". זוהי בהחלט קריאה חתרנית של הכתובים המקוריים.

גם במקרה זה ניצלה נעמי שֶׁמֶר את המגילה כדי לתאר בגידה של אשה בבן-זוגה. זו פרשנות אישית-חברתית לשיר. אף-על-פי-כן דומה שאין להסתפק בה בלבד. דומה שנעמי שֶׁמֶר מנסה להציג כאן עמדה פוליטית. שולה "אשת חיק" היא משל לאותו חלק במדינת ישראל המתרועע עם אחרים, נסחף עמם במעגלים, מושיט להם את ידו ומבקש למצוא חן. מנגד עומד הבעל הנטוש – הוא אזרחי ארץ ישראל האחרת – ומבקש: "שובי אל הקן / שבנינו יחד" ומתחנן: "לא אל תרשו לה / שולה היא אשת חיק". ל"סצינת הבגידה" יש מקורות מדרשיים ופרשניים במגילת שיר השירים, שאולי היו מקור השראה לשיר הזה. הנה כך מפרש רש"י את הפסוק: "פשטתי כתנתי איכה אלבשנה? רחצתי את רגלי איככה אטנפם?" (ה', 3): "כבר לִמדתי לעצמי דרכים אחרים, לא אוכל לשוב אליך עוד [...] ולשון "פשטתי את כתנתי רחצתי את רגלי" לשון תשובת האשה המנאפת שאינה רוצה לפתוח לבעלה הדלת" . אלה הם שני רבדי-משמעות משלימים. בגידה אישית כמוה כבגידה לאומית. שתיהן סוחפות ומסוכנות והשקתן זו לזו אינה מקורית לשֶׁמֶר. הקדימוה נביאי ישראל, בתוכם ישעיהו שקונן: "איכה היתה לזונה אשה נאמנה, מלאתי צדק ילין בה ועתה מרצחים" (א', 21).

בשיר "**על ראש שמחתי**"[59] – הנוטל לא מעט ממגילת שיר השירים – 'מגייסת' נעמי שֶׁמֶר את מגילת שיר השירים האירוטית לאמירת אמת פילוסופית, המתעמתת עם פילוסופיה פרגמטית עכשווית.

59. **שם**, שיר מס' 53. הלחן של מתי כספי.

הנה השיר:

עַל רֹאשׁ שִׂמְחָתִי
עָנְדָתִי זֵר
זֵר פִּרְחֵי-שָׂדֶה
עִם קוֹץ אֶחָד אוֹ שְׁנַיִם

יָצְאָה שִׂמְחָתִי
לְחוֹלֵל בַּחוּצוֹת
בְּתוֹךְ הַצָּהֳרַיִם
בְּרֶגֶל יְחֵפָה

תְּפָסוּהָ הַשּׁוֹמְרִים
הַסּוֹבְבִים בָּעִיר:
"מַה אַתְּ רוֹקֶדֶת כָּכָה
וְעַל מַה יִצְהַל קוֹלֵךְ?
מוּטָב שֶׁתְּשִׁירִי שִׁירֵי-מָחָאָה
זֶה מַה שֶּׁהוֹלֵךְ עַכְשָׁיו
זֶה מַה שֶּׁהוֹלֵךְ!"

עָנְתָה שִׂמְחָתִי:
אֲנִי אָשִׁיר וְאֶרְקוֹד
עַד שֶׁתֵּצֵא נִשְׁמָתִי
כִּי הַשִּׂמְחָה שֶׁלִּי
הִיא הַמָּחָאָה שֶׁלִּי
וְהִיא
כֹּחִי
הָאֱמִתִּי

גיבורת מגילת שיר השירים נפגשת פעמיים עם שומרי העיר: תחילה בפרק ג' ומאוחר יותר בפרק ה'. הראשונים תומכים בה ומסייעים על ידה. האחרונים מכים ופוצעים אותה ואף מסירים את רדידיה מעליה. שֶׁמֶר מעצבת מחדש את קבוצת השומרים השנייה האלימה ("תפסוה השומרים / הסובבים בעיר"), הגוערת בה על ריקודיה, צהלותיה ועל השמעת קולה. שֶׁמֶר מכליאה כאן פרטי-פרקים שונים משיר השירים. הריקוד – מפרק ז' והשמעת הקול – מפרק ב' מצטרפים לפרק ה', וכולם כאחד מנסים 'לחנך' את גיבורת השיר, המתוארת כנערת-טבע אמיתית, העונדת זר עשוי פרחי-שדה "עם קוץ אחד או שנים". הם תובעים ממנה להצטרף לדעת הקהל ולשיר שירי מחאה, כי "זה מה שהולך עכשיו / זה מה שהולך!". השמחה, המקבלת בשיר יישות משל עצמה, מתנגדת לדרישה: "אני אשיר וארקוד / עד שתצא נשמתי / כי השמחה שלי / היא המחאה שלי / והיא / כֹּחִי / הָאֱמִתִּי". מתנהל כאן ויכוח עקרוני בין שתי עמדות: מחאה ושמחה, היסחפות לפסימיות וחיפוש אחר אופטימיות. נעמי שֶׁמֶר מאחדת את הניגודים. הבחירה בשמחה היא המחאה הטובה ביותר, לדעתה. בין אם נבין את מגילת שיר השירים כפשוטה, בין אם נבינה כמשמעויותיה האלגוריות[60] – בכל מקרה סבורה הדוברת השירית, כי במחאה אין כל תועלת, למרות 'מודרניותה' והיותה חלק מ'טרנד' מקובל.

גם במקרה זה מוליכה שֶׁמֶר את לשון המקורות למחוזותיה שלה. השיר סובל כל מִילְיֶה: ציבורי-לאומי, אוניברסלי או פרטי. ייתכן שיש בו ביטוי לתפיסת עולמה החברתית-לאומית-מדינית של נעמי שֶׁמֶר, הסוגדת להעצמת שמחת החיים גם במצבים קשים. אם כך נפרש את

60. ראה בעניין זה במאמרי: לבחינת דגמי פרשנות אלגורית של מגילת שיר השירים (רש"י, ראב"ע, מלבי"ם ומה שביניהם), **שאנן ח', כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר**, חיפה, המכללה האקדמית הדתית לחינוך, תשס"ב-תשס"ג, עמ' 73-80.

שנתון "שאנן" – תשס"ה כרך י'

השיר, כי אז 'הרוקדת השֶׁמֶרית' מקבילה לשולמית המקראית, המסמלת על-פי הפרשנות הקלאסית את כנסת ישראל במיטבה או את ירושלים כמטונימיה לעם ישראל, שהרי מקורו של הטור הפותח את השיר: "על ראש שמחתי" בתהלים קל"ז, 10, המזכיר במפורש את ירושלים ("אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי")[61]. מאידך גיסא, ניתן לפרש את השיר גם במישור אישי-פרטי. מחלותיה, כאביה ויסוריה הממשיים של נעמי שֶׁמֶר לא הביאוה לדכדוך ולרוגז, שאחד מביטוייו הוא מחאה, אלא לשמחת חיים טוטלית. לא לחינם עונדת השמחה המואנשת "זר פרחי שדה / עם קוץ אחד או שניים". הקוץ מסמל קושי. שני קוצים מכפילים את מנת הקשיים, אולם אין בכוחם להכניע את הנשמה. פרסומו של השיר ב-1995 מתאים לכל אחת מהאפשרויות בנפרד וגם זו לצד זו.

הנה כי כן הפרשנות האלגורית הלאומית משותפת לשני השירים האחרונים. נמענת השיר, "אחותי רוחמה", אינה אלא ארץ ישראל הנאמנה לערכיה הקדומים – זו המושכת 'ימינה', וכנגדה, הרוקדת עם אחרים בשיר "שובי השולמית" מסמלת את ישראל הפוזלת 'שמאלה', התועה בשדות זרים. ועל שתי אלה כאחת שרה שֶׁמֶר בשיר הלאומי לכתחילה, "בניך מרחוק".

לסיכום, מגוון אופני השימוש הכוליי בלשון המקרא כמוהו כשימושיו באימוץ חלקי של הכתובים או בהרכבים בלתי צפויים שלהם. הלשון משמשת ככלי, שתכולתו נקבעת על-ידי האני-השר. יש שהתכולה דומה למקורה, יש שהיא מוסטת למחוזות אחרים ויש – שמשמעויותיה שונו במכוון.

אחרית דבר

נעמי שֶׁמֶר, השוחה במימי התנ"ך, עושה בהם כבתוך שלה: יש שהיא מאמצת את משמעם המקורי, באופן חלקי או כמעט מלא; יש שהיא חותרת תחתיהם. היא משייטת בהם רק למקומות שליבה חפץ ונעזרת בהם, גם כשהיא הופכת אותם על פיהם.

רבים ספרי המקרא האהובים עליה, אך על כולם עולה מגילת שיר השירים רבת הפנים ורבת הפירושים. זיקת שירתה למגילה זו ישרה והפוכה. היא נעזרת בה בשעות שמחות וקשות

61. שמר מנהלת דיאלוג סמוי עם מזמור קל"ז, שבו נדרשים גולי ירושלים לשיר ("כי שם שאלונו שובינו דברי שיר ותוללינו שמחה שירו לנו משיר ציון", 3). הגולים מסרבים. "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר" (4), הם שואלים בכאב, בניגוד גמור לדמות השירית הרוקדת ושרה עד צאת הנשמה. ועוד, האויבים בתהלים הם זרים בבליים ואילו השומרים הסובבים בעיר הם אויבים מבית.

כאחד, הן במישור האינטימי-פרטי והן במישור הלאומי-מדיני, ובכך היא ממשיכה את המורשת של מסורת ישראל, שראתה בשיר השירים "שיר שהוא על כל השירים אשר נאמר להקב"ה מאת עדתו ועמו כנסת ישראל"[62].

בשיר "בדמייך חיי" – שירה האחרון שראה אור – מתייחסת נעמי שֶׁמֶר לפנים הכפולים, הפרטיים והציבוריים, של שיר זה בפרט ושל כל רוב שיריה בכלל.

הנה השיר השלם, שחלקו הראשון משמש כמוטו למאמר זה:

הַמִּלִּים הָעַתִּיקוֹת נוֹתְנוֹת בִּי כֹּחַ — וְאֶעֱבֹר עָלַיִךְ וָאֶרְאֵךְ — וּפִתְאֹם מֵעַל רֹאשִׁי נִפְתַּחַת קֶשֶׁת

בַּקּוֹלוֹת הָעַתִּיקִים אֶמְצָא מַרְפֵּא — מִתְבּוֹסֶסֶת בְּדָמָיִךְ — מְנִיפָה צִבְעוֹנִית נִפְרֶשֶׁת

הֵם עוֹזְרִים לִי לִחְיוֹת — וְאוֹמַר לָךְ בְּדָמָיִךְ חֲיִי — מְבַשֶּׂרֶת חַיִּים, מְבַשֶּׂרֶת תִּקְוָה

הֵם עוֹזְרִים לִי לִצְמוֹחַ — חֲיִי חֲיִי בְּדָמָיִךְ חֲיִי — וְשָׁלוֹם וְשַׁלְוָה וָחֶסֶד

לִבְרוֹא עוֹלָם יוֹתֵר יָפֶה — וְאוֹמַר לָךְ בְּדָמָיִךְ חֲיִי

ייחודו של שיר זה, לדעתה, בהיותו הראשון "שלמרות שנכתב לקולקטיב, הפך להיות כל-כך אישי, בניגוד לכל שאר השירים שהיו שירים אישיים, אך הפכו להיות קולקטיביים"[63]. השיר הוקלט בשעה שנעמי הייתה בבית חולים, לאחר ניתוח לב, כשכבר ידעה שקיצה קרוב, ובכל זאת לא איבדה את האופטימיות[64]. היא שאבה כוח מהצירוף "בדמייך חיי", הלקוח מיחזקאל (ט"ז, 6), – אותו ביקשה להנחיל גם לעמה הדווה, המתבוסס בדמים ממשים של אבדן ושכול, ושל דמים במובנם המטפורי הרחב.

גם את השיבוץ הזה נטלה ממקורו עירום כפי שהוא ללא מחלצות הֶקשריו, תוך התעלמות גמורה מהיותו חלק בלתי נפרד מתוכחת-זעם קשה. השיבוץ לקוח מתוך מעֵין "סיפור האסופית" שטווה הנביא, המספר מעשה בתינוקת שהושלכה אל השדה סמוך להיוולדה,

---

62. רש"י בפירושו לשיר השירים א', 1 וראה מסכת ידים ג', ה'.

63. מתוך שיחה עם הזמרת רונית רולנד על השיר האחרון שהוציאה נעמי שמר. שיר שנכתב לכבוד ראש השנה תשס"ב ובוצע לראשונה על-ידי שרית חדד בתכניתו של מני פאר והוקלט לאחר כשנה על-ידי רונית רולנד ונכלל באוסף המחומש של שמר, שיצא לאור בחברת מדיה דיירקט. הדברים לקוחים מתוך אתר mooma.com / article.asp. דברים דומים מצויים בהקדמת יורם רותם בחוברת הנלווית לחמשת התקליטורים, שיצאו לאור ב-תשס"ד בחברת מדיה דיירקט ("נעמי שמר: האוסף השלם").

64. לאחותה של נעמי שמר גרסה שונה על הולדת השיר. לדבריה, נענתה לבקשת מני פאר שביקשה לכתוב שיר לכבודן של שתי נפגעות טרור. ניתוח הלב התקיים אחרי כתיבת השיר, שנכתב על הפיגועים, והפך לאישי כל-כך, כשהיא עצמה התבוססה בדמה. שמעתי דברים אלה מפיה כתגובה לדברים שהשמעתי במסגרת הרצאה בנושא המאמר בט"ז במרחשון תשס"ה, 31.10.2003.

שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

כשעדיין היא מגואלת בדם ואיש אינו מטפל בה טיפול חיוני שישאירה בחיים. והנה ה׳ עובר עליה, כשהיא מתבוססת בדמיה, ערומה כביום היוולדה, אוסף אותה לביתו, מגדלה, משפיע עליה כל טוב ובא עימה בברית נישואין והיא, שיופיה מעבירה על דעתה, בוגדת בו עם כל עובר ושב. פיענוחו של המשל ברור וידוע גם מספרי מקרא אחרים, בהם מתוארים יחסי ה׳ ועמו כיחסי בעל ואשה. חלק מהתיאור הזה מופיע מאוחר יותר בהגדה של פסח כחלק מפִּסקת: ״צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו״. מן הדרשות המפורסמות בעניין כפילות הדמים (״דמייך״), שתשועת ישראל ממצרים הגיעה כאשר העם התבוסס בשני מיני דם, דם קרבן הפסח ודם המילה שבזכותם נגאל[65].

נעמי שֶׁמֶר התעלמה הן מההקשר של הפרק השלם והן ממדרשי האגדה הנזכרים, ובחרה רק במשמעות האוקסימורונית שבצירוף, ״בדמיך חיי״, המדגישה את הישרדותו של עם ישראל (״חְיִי״) על-אף מצבו (״בדמייך״). ליחן של המילים, שבכוחן לברוא שוב ושוב ״עולם יותר יפה״, לא נס למרות עתיקותן, לכן הן שבו את ליבה. וברור, שלא ללמד על עצמן לבד יצאו אלא על הכלל כולו, על כל שיבוצי המקרא בכל השירים האחרים.

ההיה שיר זה ראשון לשירים שהפכו מכלל לפרט או שקדמו לו אחרים? – זו שאלה פחות עקרונית. העיקר הוא שגם לפי עדותה של הכותבת עשוי שיר קולקטיבי-ציבורי, שנמענו הוא הכלל, להיות בו בזמן שיר אינטימי ביותר.

״המילים העתיקות״ נותנות לה, הן כאישיות פרטית והן כמייצגת יישות לאומית או אוניברסלית, מצבורי ״כח״, אותו הנחילה גם לאוהבי שירתה.

---

65. כלומר: הדובר הוא אלוקים, אשר אומר: ואעבור עליך לפקוד אותך ונתתי לך שתי מצוות שתתעסקי בהן, שבזכותן תזכי לגאולה: מצוות פסח ומצוות מילה (רשב״ים, מכילתא בא, פר׳ ה׳; פרקי דרבי אליעזר פכ״ט וילקוט שמעוני ליחזקאל שנ״ד).

שנתון *"שאל"* – תשס״ה כרך י׳

אריאלה קרסני

*התפיסה הסטראוטיפית של דמות האישה בספרות-הילדים**

מבוא

הסיווג לקטגוריות אצל בני-אדם נקבע על-פי מדדים שונים כמו מין, גזע, דת, לאום, עדה, מקצוע, מעמד חברתי, ואפילו מראה חיצוני. מי שמאמצים תפיסות סטראוטיפיות – מתייחסים אל הקבוצה כאל ישות הומוגנית: נוטים לייחס תכונות לזולת, בעיקר – על סמך השתייכותו לקטגוריה כלשהי, ובדרך זו מתעלמים מהבדלים אינדיבידואליים, הקיימים בתוך קבוצה כלשהי. שיפוט, שמקורו בתפיסה סטראוטיפית, נעשה על סמך ידע מצומצם ושולל מהאדם, שהסטראוטיפ מתייחס אליו, את הזכות לקבל יחס אישי, התואם את תכונותיו האישיות.[1]

סטראוטיפים, דעות קדומות וסטיגמות – קיימים בכל חברה, והבעיה היא, שהם משתקפים כבר בגילים צעירים מאוד, למשל, על ידי הילד המבליט את חזהו בגן ואומר: "אני גבר, אני לא בוכה", או הילד, שאינו מוכן לאסוף צעצועים ולסדרם, כי זה תפקידן של הבנות, או באמצעות משחק ה"אבא-אימא",אשר בו הילדה תמיד לובשת סינר ומטפלת בבובות, והאב הולך לעבודה.

תארנים: *ספרות ילדים; מעשיות קלסיות ומודרניות; סטראוטיפים; פמיניסטי; שוויון בין המינים; ארכיטיפים; דיכוטומיות; תרבות; מיתוס.*

* מאמר זה מבוסס על מחקר שנעשה במימון מכון מופ"ת.

1. צפרוני, 1996.

על-פי מחקרים, שנעשו בספרי לימוד החל מהגיל הרך וכלה – בתיכון, מופיעים בספרי הלימוד סטראוטיפים מיניים[2]. פרנקל ולויאני[3] מתמקדות בפינות-משחק של ילדים בגיל הרך. בספרי בן-צבי, בן-זאב ואברהמי-עינת[4], וכן אברהמי-עינת[5] – משתקפים תיאור הסטראוטיפים באיורים, בתמונות ובאופני תיאור אחרים.

כיום גברה המודעות להשפעתם העצומה של מעשיות לילדים, של ספרי לימוד, של תכניות טלוויזיה ושל ספרי-ילדים – על תפיסת העולם של הילדים ועל הערכים, שהם סופגים, ביניהם סטראוטיפים מיניים. הנושא עומד על סדר היום לא רק מהבחינה הפילוסופית-ספרותית, אלא גם בעיתונות, בפורומים מקצועיים ובמוסדות חינוך ותרבות. בד-בבד גדלה המודעות לנושא מעמד האישה בארץ ובעולם, ועמה – המאבק כנגד הדעות הקדומות ביחס אליה. מה שנחשב בעבר לגישות מוצקות ובדוקות באשר לתפקידי המינים ולייצוג הגברים והנשים בתחומים שונים של התרבות שלנו – זוכה בשנים האחרונות לבדיקה מחדש.

לפי החוקר פרופ[6], דמויות המעשייה מתגלגלות והולכות בתהליך מתמיד מדמות לחברתה, תוך שהן מסתגלות למציאות החיים, המשתנה מתקופה לתקופה. תהליך ההשתנות מתחיל במיתוס על אלים קדומים, שירדו מגדולתם, נמשך ונסחף עם זרם החיים אל הדמויות האנושיות. בין הדמויות הקדומות, ההולכות ומשתנות מן המיתי אל האנושי – מוכרת גם 'האם הגדולה', הדמות המיתולוגית, המגדירה את האופי הנשי על מכלול צורותיו ומשרטטת את תכונותיו. תהליך השתנותה, שנעשה על-ידי התפצלותה לשתי ישויות: טובה ורעה – משתקף באמצעות הדיכוטומיות בין הדמויות, המאופיינת בסטראוטיפיות ומייצגת תכונות אנושיות, ולא דמויות ספרותיות.

כשם ש'האם הגדולה' משקפת את מכלול התכונות באישה, כך משקפות הישויות שהתפצלו ממנה את שני צדיה של האישה על אפיוניהם ואפשרויותיהם: מצד אחד, האישה הטובה והחלשה, המופיעה לעתים קרובות במעשיות – אֵם כאישה מתה או כאישה העומדת למות, הרי, מצד שני, היא אישה חזקה וחיה מאוד. זה, למעשה, העיקרון הראשי של האונטולוגיה הסקסיסטית, המהווה תשתית לתפיסה הסטראוטיפית של האישה: כאשר היא רעה, היא

---

2. Zak, Kaufman, 1977.
3. תשמ"ב.
4. 1989.
5. 1989.
6. Propp, 1968.

שנתון "אשנ" – תשס"ה כרך י'

חיה, או כאשר היא חיה, היא רעה. התכונות של שתי הנשים באות לידי ביטוי בפונקציה הממשית האחת שלהן – האימהות: האם הטובה יולדת טרם מותה, אולם אינה נהנית מפרי בטנה, והאם הרעה מאופיינת בזדון שאין כמותו: היא חסרת-רחמים, אכזרית, אמביציוזית ומהווה סכנה לילדים ולשאר יצורים חיים. גם אם יכַנו אותה אֵם – בשם מלכה, אֵם חורגת או מכשפה, תמיד תישאר – כהתגלמותו של חלום-בלהות, מקור לפחד ולאֵימה[7]. כמכשפה היא מייצגת את הדגם המסורתי של רשעות כוחנית נטולת רגש, הכולאת את כל מה שמאופיין כחופשי, כיפה, כרגיש וכאוהב ומשתלטת עליו.

א. התפיסה הסטראוטיפית של דמות האישה במעשיות

ספרי הלימוד והקריאה לילדים רוויים סטראוטיפים מיניים חד-משמעיים, המתארים את האישה כנחותה מהגבר בכישוריה ובתפקידיה. סטראוטיפים אלה מונעים את הסיכוי לשוויון חברתי בין שני המינים ומשדרים לדור הצעיר מסרים, המנציחים את האפליה והקיפוח של האישה[8].

תכונות האופי, המתארות את הנשים, מתפרשות על-פני תחומים התנהגותיים שונים: האישה בוגדנית, גנדרנית, דאגנית, הססנית, חנפנית, כנועה, מדוכאה, מלשינה, מניפולטיבית, מעליבה ונעלבת, מרושלת, פחדנית, פטפטנית, צייתנית, קמצנית, קנאית, רגשנית, רוצה למצוא חן, רעה, שקרנית, תככנית ותלותית, ואילו הגברים מאופיינים בתכונות של שליט. נכון, שניתן למצוא בין סיפורי הילדים גם כאלה המנסים לשבור את התבנית הסטראוטיפית, למשל, מרי פופינס או גילגי, שהן דמויות אקטיביות ובעלות-עָצמה, אולם עד היום, למרות פעילותה של התנועה לשחרור האישה למען שינוי מציאות זו – אין שחרור מהותי מדגם המעשיות.

דמויות הנשים במעשייה הן סטראוטיפיות – הן סטטיות, יש להן מבט מריונטי, הן שקופות ואוטומטיות. בשל נטיית המסַפר להגדיר אותן באופן ישיר וקצר – 'הבת הצעירה', 'הנערה טובת-הלב', 'האם החורגת והמרשעת' – מובלטת מיד התכונה המרכזית, החיובית או השלילית. הצגה זו של דמות האישה מבטלת כל אפשרות להפתעות ולגילויים. הגיבורות

7. על האונטולוגיה הסקסיסטית – ראה כהן, 1997.
8. מלר, 1991.

במעשייה מייצגות קבוצה או מעמד, והן מנוגדות לדמויות האינדיבידואליות המשתנות ומתפתחות – תוך כדי העלילה בספרות הכתובה.[9]

הדמויות הנשיות במעשייה הן דיכוטומיות – הן רעות או טובות, ובדרך כלל, הרעות הן מכוערות, והטובות הן יפות. חוקיות זו באה לידי ביטוי מוקצן בדמות האם, שהיא דמות מפוצלת – טובה ורעה – אם טבעית ואם חורגת.[10] לדמויות הרעות, שהן בדרך כלל בעלות כוח וכישורים ייחודיים, ייחסו כוחות כישוף, ובמיוחד – לאם החורגת.[11]

שאלות המחקר

כיצד ניתן להסביר את הדיכוטומיות, הננקטת באפיוני הנשים במעשיה?

באיזו מידה ניתן לשער, כי הסטראוטיפים התפתחו ביצירות והפכו למעין עובדה, שאומצה גם בעולמנו המודרני?

באיזו מידה השפיעו גורמים חברתיים ותרבותיים על מרקם היצירות, על עיצוב הגיבורים ועל יצירת סטראוטיפים?

באיזו מידה ניתן לשער, כי היחס לאישה במעשיות הקלסיות והמודרניות – עלול להיות גורם משפיע על עיצוב עמדות ומושגים תרבותיים אצל הילד?

ב. ניתוח יצירות

עקב קדמותן של המעשיות ועקב היותן חומר דינמי ומשתנה – בעוברן ממקום למקום ומתקופה לתקופה – הן חשופות להשפעות רבות, המשוקעות במרקם הסיפור, ולכן הן בנויות רבדים-רבדים. ברבדים אלה ניתן לחשוף שרידים תרבותיים מימי קדם, אמונות ואורחות-חיים של גיבורי המעשייה ושל אופי המשטר החברתי שחיו בו. המשטר החברתי השפיע על מערכות היחסים במשפחה המוצגת במעשיות. החוקר בכאופן[12] ניסה להוכיח, כי בחברה הקדומה היו שבטים, שנשלטו על-ידי אם העדה, וכי המשפחה עוצבה על-ידי תפקודים

9. שנהר, 1982.
10. בטלהיים, 1987.
11. Funk and Wagnalls 1950.
12. Bachofen, 1926.

שנתון *"אשנ"* – תשס"ה כרך י'

אימהיים, ולא על-ידי אינטראקציה בין גבר לאישה. אולי הנחה זו מסבירה את מרכזיותן של נשים חזקות – במעשייה. אלו נשים בעלות תכונות על- טבעיות כמו מכשפות.

לעומתן, הגברים הם חסרי-השפעה וחוט-שדרה.

לצד מציאות זו קיימת מציאות אחרת של נשים כנועות, תלותיות, ילדותיות, המחכות לגבר הגואל, שיתחתן אתן, וכך יציל אותן. הווה אומר: במעשייה מתקיים מעין מפגש בין מציאות, שבה האישה היא במעמד מרכזי לעומת הגבר, לבין מציאות, אשר בה הגבר שולט והאישה חלשה ובלתי-עצמאית. מציאות זו היא, כנראה, הקרקע, אשר בה צמחו הסטראוטיפים, המשפיעים עד היום על עיצוב אישיותם של ילדינו.

הצגת היצירות

היצירות, שנבחרו כמדגם במחקר, הן מעשיות קלסיות, שבמרכזן – נשים: כיפה אדומה ונסיכות – שלגיה והיפהפיה הנרדמת.

דמות הנערה והאישה הצעירה במעשיות הקלסיות היא סטראוטיפית, גזענית וחד-ממדית. בדרך כלל היא נסיכה; היא תמיד לבנה, עדינה, יפה, שברירית ופסיבית. היופי שלה הוא עניין של גורל, ותמיד מתקשר לתכונות חיוביות. אין נסיכות מכוערות או לא יפות[13]. היא מקבלת חיזוקים, כשהיא כנועה וצייתנית, ואושרה תלוי בגברים, הנושאים אותה לאישה. הנישואין הם חוף-המבטחים וגן-העדן של האישה[14]. הנערה הנחשקת ביותר במעשיה היא בדרך כלל גם הקרבן. היא סובלת, היא חסרת-אונים, כולאים אותה במגדל, מרדימים אותה למאות או לאלפי שנים, מנסים לרצוח אותה, מַגלים אותה ליער, והכל איכשהו כל-כך רומנטי. כנסיכה – עליה לָשֶׂבֶת ולחכות בצייתנות, עד שהנסיך יבוא ויציל אותה ממצוקתה. היא, חלילה, לא עושה דבר כדי לעזור לעצמה, כי לנסיכה יש תפקיד מסורתי: לחכות לנסיך על הסוס הלבן (אף פעם אחת לא שחור, כי שחור הוא רע), והוא הפתרון לכל הבעיות שלה בחיים[15]. זו דמות ה'נערה הטובה', המייצגת חולשה וחוסר-אונים, הנשמעת ללא פקפוק לאביה – כמריונטה, המופעלת על-ידי חוטים.

---

13. רזיאל, 1993
14. Zipes, 1986
15. Stone, 1979 , Rowe, 1979.

שנתון "אפס" – תשס"ה כרך י'

מאז שנות הששים של המאה ה-20 חלו שינויים רבים בתפיסת האישה בעקבות המאבק של תנועות הנשים, שבאו לידי ביטוי בהופעת דפוסים חברתיים חדשים אנטי-סקסיסטיים. אנשי-חינוך וחברות התנועה הפמיניסטית טוענים, כי כל עוד מתחנכים בנים לפי סיפורים, שבהם קיימות תפיסות סקסיסטיות, וילדות מפנימות פנטזיות רומנטיות, שבהן תפקידי המינים והערכים הם סקסיסטיים – לא יתחיל כל תהליך של שינוי בתפיסה הסטראוטיפית. ברור להם, כי סיפורים ומעשיות הם כלים רבי-עָצמה ובעלי-כוח השפעה, המביאים להפנמת סטראוטיפים לגבי תפקידי המינים ולגבי דפוסי ההתנהגות המצופים מהם[16].

קריטריונים לניתוח היצירות

היצירות ינותחו מבחינה **חוץ-ספרותית ופנים-ספרותית:**

הבחינה **החוץ-ספרותית** תבוא לידי ביטוי על-ידי בדיקת **גורמים חברתיים ותרבותיים,** שהשפיעו על מרקם היצירות ועל עיצוב הגיבורים.

הבחינה **הפנים-ספרותית** תבוא לידי ביטוי בהתייחסות למישור **הגלוי** ביצירה – **לתכנים ולאפיוני הז׳אנר** – ובהתייחסות למישור **הסמוי**.

האפיון הז׳אנרי הרלוונטי ביותר לנושא הסטראוטיפים הוא **ייצוגיותן של הדמויות**. במעשייה – אין הדמויות עגולות, שכן הן דיכוטומיות ומאופיינות **בתכונות קוטביות** – כמתואר לעיל. אפיון זה מטפח את הסטראוטיפיות.

חשיפת **המישור הסמוי** ביצירות תיעשה בשני שלבים:

בשלב הראשון תיחשף תבנית העומק של היצירות, הכוללת **סמלים ומטפורות**;

בשלב השני יפוענחו הסמלים והמטפורות. או אז ייפתחו ערוצים, שיעזרו להבין, כיצד התפתחו **הסטראוטיפים** והפכו לגורם חברתי משפיע, שאומץ גם בעולמנו המודרני.

תהליך ההשתנות, שהוא תהליך קבוע ומתמשך בתרבות, יוצג בעבודה – כגורם מרכזי בניתוח היצירות. בעקבותיו ייבדקו המעשיות הקלסיות: ׳כיפה אדומה׳, ׳היפהפיה הנרדמת׳ ו׳שלגיה׳. חומרי-המעשייה נתפסים כבבואה לעולמו הפנימי של האדם. אמנם אין במישור **הגלוי** מקום לתיאור של רחשי-נפש, אולם חשיפת המישור **הסמוי** תגלה, כי רחשי הנפש הם גורם מרכזי בהבנת המעשייה – בשל היותה בנויה כפסיפס של תמונות-יסוד או כמערכת של סמלים,

16. על נושא זה- ראה שמעיה, 1998.
שנתון *"אלון"* – תשס"ה כרך י'

המשַקפים שאיפות כמוסות, פחדי נטישה, פחדים מהלא-נודע, יחסים מורכבים ומודחקים בין הורים לילדים ובין אחים.

אחד הקריטריונים החשובים בניתוח היצירות יהיה גם **הקריטריון הפסיכולוגי**, וזאת – בגלל הקשר החשוב בין המעשיות למתרחש בנפש האדם.

בתאוריה הפסיכואנליטית שפיתח – התייחס פרויד אל המעשיות בפרט – כאל בבואה נאמנה למציאות הפנימית באדם. בספרות בכלל הוא ראה אמצעי חשוב לחשיפת חיי הנפש, שכן, לדעתו, קיים דמיון בין היצירה האמנותית לבין החלום[17]. הוא סבר , שהקשר בין המודע לבין הלא-מודע בא לידי ביטוי ביצירה הספרותית באמצעות מערכת של סמלים ותמונות.

לעומתו, יונג ותלמידיו ראו במעשייה תיאור של תהליכי-בשילה והתפתחות בגיל ההתבגרות, כשעיקר הדרמה הוא מסע הגיבור אל תוככי נפשו, אל היסודות היצריים, שיָרש בגַנים שלו מדורות קדומים[18].

סיפורי כיפה אדומה

- **כיפה אדומה** (פֶּרוֹ)[19]

התבנית הסיפורית הבסיסית, המשותפת לכל גרסאות הסיפור[20], עוסקת בנערה תמימה, הנטרפת על ידי זאב, שאינו מתואר כפשוטו: מהופעתו הראשונה בסיפור הוא מתואר כ׳אדון זאב׳, ובאמצעות הטון האירוני, המלווה את הסיפור התמים, כביכול, מִתְעַבְּים והולכים הרמזים, המתייחסים אל הזאב – כאל אדם, עד שבמוסר ההשכל, המופיע בסיומו של הסיפור, הוא מתואר כ׳אשמאי׳ – מושג, המאפיין אדם זקן שטוף זימה, והזאבים בקטע זה מתוארים כ״מיני אנשים״.

> כאן רואים ילדים צעירים / ובמיוחד בנות צעירות, / יפות, חטובות ונחמדות, שזה רע מאוד להקשיב לכל מיני אנשים / וזה דבר לא כל כך נדיר / שהזאב יאכל אותן.
> אני אומר: זאב, כי הזאבים / הם לא מאותו הסוג: / יש כאלה שבמזג טוב, ללא שאון.
> ללא טינה וללא כעס / בידידות, באדיבות ובמתיקות, / עוקבים אחר העלמות הצעירות,

17. פרויד, 1948
18. יונג, 1973.
19. הקטע מובא בספרה של שביט, 1996, עמ׳ 75-76.
20. על יסודות הקבע ועל התבנית כתבו רבים. ראה S.S. Jones 1979, pp. 69-73 .

/ עד לבתים, למיטות; / אך אויה! מי לא יידע, שככל שהזאבים מתוקים, כך הם גם יותר מסוכנים.

מסורת מעשיות בעל-פה, שרווחה בעיקר באזורים הכפריים בצרפת, קושרת את הזאבים לדמויות 'המזדאבים'.

הזאב בסיפורנו אינו מאופיין כחית-טרף, אלא כמטפורה לגברים זאבים, המשחררים את החיה שבתוכם ו"טורפים" את ה"כיפות האדומות". המטפורה מצביעה על הסטראוטיפים המיניים המסורתיים, המשתקפים במעשייה זו – הגבר הוא הזאב הטורף, והאישה-הילדה, כיפה אדומה, היא הקרבן הנטרף. ולא די לו בילדה, אלא שהוא טורף גם את הסבתא.

מאחורי מטפורה זו עומדת כנראה המסורת על 'המזדאבים', המוזכרים במעשיות בעל-פה שלוקטו בצרפת. שם הם קרויים (WEREWOLF) ומתוארים כחיות טורפות או כגברים בצורת זאב, ומיוחסות להם תכונות של אוכלי בשר אדם: כפות ידים שעירות, שיניים חדות ועיניים מבריקות[21].

המסַפר בוחר להתייחס לזאב כאל דמות מטפורית, המופיעה בסוף הסיפור – כמייצגת את כלל הגברים: "עוקבים אחר העלמות הצעירות, עד לבתים, עד למיטות". האישה מספקת מסגרת נוחה לחיי הגבר – בית חם ומסודר ואוכל טוב – ומהווה גם אובייקט מיני, המספק את צרכיו. לא בכדַי מצווה הזאב על כיפה אדומה "תניחי את העוגה ואת הצנצנת הקטנה של החמאה על הארגז, ובואי לשכב אתי"[22], וכיפה אדומה – ללא היסוס – מתפשטת ונכנסת למיטה.

קשה מאוד לראות בסצנה ארוטית זו חלק מסיפור ילדים, והיא מתאימה יותר למסגרת סטירית, שהופנתה, כנראה, על-ידי פֶּרוֹ לעבר אדונים בני המעמד הגבוה, המנצלים את תמימותה של נערת-הכפר[23].

בסיפור מוצגות שלוש דמויות של נשים בגילים שונים: כיפה אדומה, האם והסבתא, המסמלות כולן כאחת את האישה בשלוש תקופות חייה. כיפה אדומה מתוארת כְּיַפָּה, כטיפשונת, כקלת-דעת, הנוטה להתפתות בקלות – היא נסחפת אל תוך היער הקסום, היא אף מוסרת את כתובתה של הסבתא לזאב, שלא ראתה אותו מעולם.

---

21. משיח, 1994.
22. שביט, 1996.
23. שביט, 1996.

כפי שמסתבר מאפיונים אלה, הרי אין בנערה כזו די כוח או חכמה להביס את הזאב. כך מאופיינת האישה כדמות ילדותית וטיפשונת. לסטראוטיפ זה מצטרף גם חוסר ביטחונה של האם, הכלואה בביתה – מרצון או שלא מרצון. תיאורה של האישה הושלם, כשהוזכרה הסבתא – כזקנה וכחלשה. שלוש הנשים תלותיות ואינן יכולות להגן על עצמן. למעשה, אפשר לראות אותן כאישה אחת בשלוש תקופות חייה – ילדותה, היותה אם והיותה סבתא.

איש אינו מושיע את האישה בגרסה זו. המין הגברי התחזק על חשבון האישה, אולם אין הוא עושה דבר למענה. אמנם בפגישתה הראשונה של כיפה אדומה עם הזאב, הוא נמנע מלבלוע אותה בגלל חוטבי העצים המצויים בקרבתם, וכך ניצלת כיפה אדומה, אולם אין הצלה זו אלא אשליה, שכן גורלה נחרץ – היא משמשת כשעשוע לגברים, ואין מושיע. כך נוצרה סיטואציה מעניינת: המחבר כה נחרץ בתאור האישה – כחלשה, כתלותית וכקלת-דעת, עד שהוא חורג מהמוסכמות הסטראוטיפיות הקבועות של המעשייה ומציג את התפקידים המסורתיים של הגבר הטורף ושל האישה – הקרבן – כגזֵרה, שאין עליה עוררין, ובכך הוא שבר, למעשה, את הסטריאוטיפ הגברי המושיע.

השימוש בזאב – כמטפורה ל"מיני אנשים", ובכיפה אדומה כקרבן – מייחס משמעות סמלית לא רק לדמויות, אלא גם מדגיש את היותן ארכיטיפים, הפועלים בנפשו של האדם[24]. תבנית העומק של היצירה מציגה אפוא ארכיטיפים, ולא דמויות ספרותיות, ואלה מהווים תשתית ליצירת סטראוטיפים ולהתקיימותם.

- **כיפה אדֻמה** (רואהל דאהל)[25]

תרגום ועיבוד: נימה קרסו

בּקֶר אחד התחשק לזאב / איזה משהו טוב, הוא היה קצת רעב.
ולכן הוא הלך ודפק על דלתה/ של סבתא שגרה לבד בבקתה.
סבתא פתחה – הוי! זוָעה וְאֵימָה! / שְׁנַיִם חדות ולשון אדֻמה!
"אפשר לִכנס?" כך זאביק שאל. / וסבתא תקעה בו מבט מָבהָל.
אוי, שכחתי, שלא פותחים דלת לזר. / וזהו. יותר לא הספיקה לומר.
אבל סבתא היתה די כחושה ונמוכה, וזאביק יללֹ: "זאת לא ארוחה.
סבתא בכלל לא שְׁפָרָה תִמצב / הבטן נדבקת לי תכף לגב."

24. Luthi, 1974 עמ' 109.
25. ע' שמעיה 1998.

סביב למטבח התרוצץ ויבב: / "אני־רוצה עוד מנה! אני כל כך רעב!
יש לי צֹרֶךְ דחוף בילדה טעימה. / הי! אולי אחכה לכפה אדֶמה?
היא תכף תופיע. עכשיו היא ביער, / אבל עוד דקה היא תגיע לשער."
מהר הזאב, התעטף במעיל, / נעל נעלים, סָרק בַּצַד– שביל,
חבש לראש כובע, ישב בכֶּרסה/ וחכה. כפה אדמה נכנסה,
עצרה, הסתכלה ואחר כך אמרה: / "סבתא, סליחה, שאני מעירה:
למה יש לך אזנים גדולות כמו סירה?" / "כדי לשמע היטב, נכדתי הקטנה!"
כך במתק לשון הזאב לה ענה. / "ויש לך עינים כמו שני פנסים!"
"כן" חיך הזאב ושפשף בריסים. / "לראות אותך ככה הרבה יותר קל –
נדמה לי שגם... העלית במשקל!" / לקלק הזאב את שפתיו בלשון
ותכנן איך יקח את הביס הראשון. / אחרי סבתא צמוקה בטעם של קש,
כְּפֹּנֶת תהיה כמו תפוח בדבש! / אז אמרה הילדֹנת ברֹב תמהון:
"סבתא, איזה מעיל של פרוה! שגעון!" / "לא!" קרא הזאב, "זה הרגע לִשְׁאֹל:
סבתא, למה יש לך כזה פה גדול? / אבל לא משֶנה מה תאמרי, כך או כך,
עוד רגע או שנים אבלע גם אותך!" / כפה אדמה אז משכה בכתפים,
זקפה את הגב, פסקה ת׳רגלים, / הכניסה ת׳יד אל הכיס מאחור
והוציאה אקדח אוטומטי שחור, / כְּוָנָה וירתה בו שלוש יריות,
ומיד הוא הפך לזאב מת מאוד.
אחרי חֹדש בערך פגשתי אותה / מטיילת ביער מול פתח ביתה.
אבל בלי שכמיה אדֶמה, ילדותית, / וגם בלי כפה אדֶמה ושטותית.
שִׁנוי מהמם של ממש חל בגברת. / עכשיו התעטפה בפרוה נהדרת.
"שלום,"היא אמרה לי, / "האם שמת כבר לב למעילי המקסים מְפַרְוַת הזאב?"

כמו בכל הגרסאות האחרות – קיימת גם ביצירה זו תבנית בסיסית של הזאב הטורף, כיפה אדומה והסבתא. הגרסה אינה פותחת בדרך הקונבנציונלית, אשר בה שולחת האם את כיפה אדומה לסבתא, ובדרך כלל מזהירה אותה מפני זרים, אלא בזאב הרעב. פתיחה זו יוצרת ציפיה אצל הקורא, המכיר את המעשייה, שמַשהו חדש עומד להתרחש, אולם מסתבר, לכאורה, כי הזאב כמו זאב, טורף את הסבתא, והסבתא – כמו הסבתא המוכרת מהמעשיות – מבוהלת, חלשה, חסרת-אונים ומתנהגת כילדה, ששכחה את אזהרת האם שלא לפתוח דלת לזר. היא נטרפת כמו בגרסאות רבות של הסיפור.

עם זאת, תחושתו הראשונית של הקורא, שמַשהו שונה מתנהל כאן, אינה מוטעית: מהר מאוד מתברר, שבגרסה זו חל היפוך בתפקידי הדמויות הראשיות: הזאב אינו נורא בכלל –

הוא מופיע כילד רעב, מיבב ומתוסכל, שלא הצליח להשביע את רעבונו בסבתא הכחושה והמצומקת, והוא מתבטא בשפת ילדים: "אנ'רוצה עוד מנה! אני כל כך רעב!"

הופעתו כחיה רעבה מצמקת את הדמות המיתית, שהוצגה בגרסה הקודמת כ-WEREWOLF, והדמות מצטמקת עוד יותר במשחק, המקדים את בליעת כיפה אדומה, כשדגם השאלות החוזרות על עצמן בגרסאות השונות – האוזניים הגדולות, העיניים הגדולות וכו' – נשבר לחלוטין:

"לא!" קרא הזאב, "זה הרגע לְשָׁאוֹל:
סבתא, למה יש לך כזה פֶּה גדול?

הערה זו מזכירה את הילד, שאוהב לחזור ולשמוע אותו טקסט, ולכן הזאב מתקן את דברי הילדה, החורגת מהמשחק הקונבנציונלי שבינה לבין הזאב ואינה שואלת את השאלות המקובלות. האפיונים החייתיים הנוראיים של הטורף, המוכר מגרסאות אחרות – אם כשייך ללהקת זאבי ה-WEREWOLF או כסמל לרוע המהותי – ניטשטשו בגרסה זו בגלל הנערה, הבוטחת בעצמה והמלגלגת על הזאב. היא אינה נוהגת כלל וכלל ככיפה אדומה מהמעשייה האוניברסלית על גרסאותיה השונות: היא באה ביזמתה לסבתא – איש אינו שולח אותה. היא נכנסת בבטחה לבית הסבתא, ומה שהיא רואה אינו הזאב הנורא המפחיד ילדים כל כך, אלא פרווה פוטנציאלית, שאותה היא חומדת. היא גם אינה נבהלת מאיומיו של הזאב, הקרוי בשיר בלגלוג בלשון הקטנה 'זאביק':

אבל לא משַנה מה תאמרי, כך או כך, / עוד רגע או שְׁנַיִם אבלע גם אותך!

הדינמיקה של הדמויות המתחלפות אינה פוסחת גם על התנהגותה: היא מאמצת לעצמה התנהגות של הגבר: פסקה ת'רגלים – מגיבה כמוהו – הכניסה ת'יד אל הכיס מאחור, ומהווה מופת ודגם חיקוי לכל הנשים: והוציאה אקדח אוטומטי שחור.

בסיום מוצגת אישה מודרנית, שהסירה מעליה, תרתי משמע, את כל אפיוני החולשה והתלותיות, שגובשו במשך דורות על גבי דורות ונפרשו במאות גרסאות: היא פושטת את השכמיה האדומה ואת הכיפה האדומה המסמלים ילדותיות – לא עוד בגדים ילדותיים, רק מעיל העשוי מפרוות הזאב:

שְׁנוּי מהמם של ממש חל בגברת. / עכשיו התעטפה בפרוָה נהדרת.

כיפה אדומה אינה מחכה עוד לסבתא, שתתפור לה שכמיה וכיפה, אלא דואגת לעצמה – היא עושה לעצמה מעיל מקסים, המסמל את השתחררותה הסופית מאחיזתו של הזאב, הגבר.

שנתון "שלג" – תשס"ה כרך י'

סיפורי נסיכות

- **היפהפיה הנרדמת**

מוטיב היפהפיה הנמה וחסרת-האונים, הנגאלת רק בזכות הנסיך הכל-יכול, מתגלגל בספרות האוניברסלית כבר מן המיתולוגיה הסקנדינבית בסיפור על זיגורד וברינהילד: הגיבורה השמימית, ברינהילד, שמוצאה – מבית מלכות אנושי, חָטאה חטא של גאווה, ולכן ביקש ראש האלים להחזירה לעולם האנושי, אולם ברינהילד חששה, כי ישיאוה לבן אנוש, והתחננה לאודין, ראש האלים, להציל אותה מגורל זה. הוא נעתר ושלח אותה למצודה על ראש הר גבוה, שם הפיל עליה תרדמה והקיף את המצודה בחומת אש, כדי שאיש לא יוכל להגיע אליה. השמועה על ברינהילד הגיעה לגיבור זיגורד, מנצח הדרקון, שיצא לדרך – רכוב על סוסו הפלאי – והצליח להגיע אל ברינהילד הישֵׁנה. הוא העיר אותה והצית בְּלִבָּה אש של אהבה, אולם הגורל האכזר לא הניח לאהבה זו להתממש.

אף שהגיבורה מאופיינת כשמימית, היא עדיין זקוקה לגבורתו של הגבר, ולוּ גם הגבר האנושי, שיבוא ויצילה, ועד אז היא ישֵׁנה – כדי לשמר את נעוריה ועל-ידי כך למצוא חן בעיני גואלה.

מוטיב חוסר-האונים של האישה, המצפה באופן פסיבי למושיע, משתלט על המעשייה 'היפהפיה הנמה' ומשפיע על שלוש גרסאות הבסיס:

Basile, G. (1932). IL Petamerone. In N.M. Penzen (Ed.) The Pentamerone Giambattista Basile, Britania..

Perrault, C. (1900). Contes. Paris: Librairie Larousse, pp. 35-45.

האחים גרים, (1994). (תורגם על-ידי לוי, ש.) מעשיות – האוסף המלא, ספרית הפועלים: תל-אביב.

בעקבות גלגוליה של המעשיה חלו אמנם שינויים בתוכני הסיפורים, אולם הרעיון המרכזי על חוסר-אונותה של היפהפיה לעומת עָצמתו הכמעט-מאגית של המלך-הנסיך – נותר כגרעין היצירה.

הגרסה המוקדמת מבין השלוש המוזכרות עובדה על-ידי הסופר והמשורר האיטלקי ג'ובאני באטיסטה באזילה ויצאה לאור בין השנים 1634-1636.

על הסיפור מרחפת באופן מודגש אווירה גורלית, ורעיון הגזֵרה הקדומה מופיע כבר באקספוזיציה: אביה של הגיבורה מזמין אצטגנינים, שינבאו לו את עתידה של בתו, שזה אך נולדה, והם חוזים בכוכבים, כי נשקפת לנסיכה סכנה גדולה משבב פשתה.

למרות איסור המלך להכניס לארמון פשתה, קנבוס או כל חומר דומה – אין היפהפיה נמלטת מגורלה: באופן מקרי ביותר היא פוגשת אישה זקנה הטווה בפלך. הנסיכה נוטלת את הפלך ואת החוטים מהזקנה ומתחילה לטוות, והנה נתקע שבב פשתה מתחת לציפורן אצבעה, והיא נופלת מתה.

פסיכולוגים מדגישים את שנתה הארוכה של הגיבורה – כהתנתקות וכהתכנסות מכוונת אל תוכה, כשהמטרה היא הכנה להתבגרות מוצלחת,[26] אולם נראה לי, כי בתרדמת יש משום הדגשת הרעיון, כי הכל צפוי, **ואין הרשות נתונה**: אין בידה של הנסיכה לעשות דבר. היא חסרת-אונים, ועליה לחכות באופן פסיבי למימוש סופי של קבלת-הדין. אין היא יכולה לקבוע את גורלה, אלא עליה להיות משחק לגזֵרה קדומה.

הנסיכה מייצגת אפוא חוסר-אונים, שנכפה עליה ללא כל סיבה, אלא מעצם היותה אישה. רעיון זה בא לידי ביטוי מודגש בהופעתו של המלך, שערך מסע ציד בסביבה והגיע לארמון בעקבות ציפור-הציד שלו. כשראה את הנערה הישנה, לא הצליח להעירה, אולם הוא לא יכול היה לעמוד בפני יופיה הקסום, ולמרות שנתה – קיים עמה יחסים ונעלם. כעבור תשעה חודשים נולדו לנסיכה תאומים: בן ובת, אולם היא התעוררה רק הודות לילדיה, שמצצו בחוזקה את אצבעותיה, ובלי משים חילצו את שבב הפשתה.

למרות כל אהבת המלך לנערה – הרי התנהגותו כלפיה אינה אלא התעללות מינית מַחפירה. המסַפר מעצים את חוסר האונים של היפהפיה – בתארו את הדרך, אשר בה היא שבה לחיים. היא מתעוררת בזכות ילדיה, וכרגיל לגבי הנסיכה במעשיות – אין היא מסוגלת לעזור לעצמה וניצלת בהתערבותו של גורם חיצוני.

בגרסתו של פֶּרוֹ חל שינוי מרכזי – בהשמיטו את הקטע, שמסופר בו, שהמלך מקיים יחסים עם הנסיכה הישֵנה. כמסַפר חצרני – אין פֶּרוֹ יכול להרשות לעצמו להכניס קטע בוטה כל-כך לסיפור, המיועד לבידורם של אנשי חצר המלך. גם סיפורו של פֶּרוֹ ספוג באווירה של גורליות – הפיה הרעה מקללת את הנסיכה התינוקת, והפיה הטובה מתקנת את קללת המוות – הנסיכה תישן במשך מאה שנים, ואז יבוא נסיך, שיגאל אותה מתרדמתה. כשהשמועה על הנסיכה הנמה עשתה לה כנפיים, החלו להגיע נסיכים רבים כדי להציל אותה, אולם לא עלה בידיהם, כי איש מהם לא נועד להיות המושיע. כשהגיע הנסיך המיועד, כל הדרכים נפתחו לפניו, והנסיכה התעוררה.

---

26. בטלהיים, 1994, עמ' 178-179.

בעוד שבשתי הגרסאות הנ״ל אין תרדמתה של הנסיכה גוררת אחריה את שנתם של הוריה, ואביה מבודד אותה בחדר בארמון, הרי האחים גרים, שהתאימו את גרסתם לילדים, תיקנו, שֶׁיחד עם כל תושבי הארמון יירדמו גם המלך והמלכה למשך מאה שנה ויתעוררו רק כשהנסיכה תתעורר. וזאת, כנראה, כדי לא להכניס לסיפור טָעון זה גם את התחושה, שהורי הנסיכה נטשו אותה לגורלה והמשיכו בחייהם במקום אחר או בלעדיה.

שנתן של הנסיכות המוזכרות מסמנת אפוא חוסר-אונים, המונע אותן מלהתמודד עם הסיטואציה שנקלעו לתוכה: היחשפות למציאות שונה מזו שבארמון, אם מבחינת הדמויות (הטווה אינה שייכת לארמון) או מבחינת נורמות ההתנהגות (אי-ציות לאביה). הן מחכות לנסיך הגיבור, מציל הדרקונים או המתגבר על מכשולים, שיבוא ויציל אותן, ובינתיים הן נכנסות לתרדמה, שאין לזמן שליטה בה. הווה אומר, הן משמרות את נעוריהן ואת יופיין, ולמעשה, רק בזכות תכונות אלה מושיע אותן הגואל.

- **שלגיה**

מוטיב התרדמה בא לידי ביטוי גם בסיפור 'שלגיה', כשהמכשפה כמעט גורמת למותה של הגיבורה. כמו בגרסה דלעיל ניתן לפרש תרדמת זו – כציפייה לבואו של הנסיך הגואל. הימצאותה של שלגיה בארון זכוכית דומה לשהותה של הָאֵלָה, ברינהילד, על ראש הר גבוה. היא אף דומה לתרדמתה בת מאת השנים של היפהפיה הנרדמת. שלוש נשים אלה הן פסיביות, אינן אדון לגורלן ומצפות שיחליטו בשבילן.

השם 'שלגיה' מאפיין את המראה החיצוני של הגיבורה: פיה האדום כדם – מרמז על חושניותה, ועורה הלבן כשלג – מרמז על טוהרה ועל בתוליותה. תיאור חושני זה מתאר למעשה את הסטראוטיפ, המאפיין את הנסיכות. אף האם החורגת רואה ביופי את תכלית הכל, ולכן היא מקנאה בשלגיה וזוממת לסלקה מהדרך. זו מול זו מוצבות: היפה, הטובה וחסרת-האונים מול הפעילה, היוזמת והקובעת – המרשעת בעלת הרצון החזק. קיים קשר ברור בסיפור בין הנערה החושנית והנחשקת לבין היותה קרבן מושפל, נרדף וחסר-אונים. 'מודל' החיקוי, המוצב לפני הילדים, הוא דווקא הקרבן: קשר זה אמור לעורר בילדים אמפטיה והזדהות, ומכאן קצרה הדרך להפנמת הסטראוטיפ או דגם ההתנהגות.

בפני הילדה, המחפשת מודל של הזדהות, מוצגים שלושה דגמי נשים:

א. האישה החזקה הרעה והאכזרית, הלא-אנושית והלא-נשית, שצפוי לה גורל אכזר.

ב. הפיה הטובה, החזקה והדינמית, אולם חסרת-הזהות הנשית וחסרת-הגיל.

ג. האישה הטובה והחלשה, הכנועה והכל-כך אנושית, שבסופו של דבר, מובטח לה עתיד ורוד עם הנסיך על הסוס הלבן.

הילדה מפנימה את המסר, כי אישה חזקה אינה נשית, וכי הפיה אינה שייכת למין האנושי. לכן אין היא יכולה להזדהות עמן, אך כלפי הנערה הן חשות אמפטיה וקרבה בהיותה מושפלת. נוסף לכך, היא מממשת את חלומותיהן הנסתרים לפרוץ את המעגל החברתי הנמוך, שהן מצויות בו, ולהתקדם למרומי האליטות. ילדות עשויות אפוא להבין, כי אין טעם להתאמץ, להתמודד ולהילחם על רצונן, שהרי בסופו של דבר, 'ההצלה' תופיע איכשהו מבחוץ – ומדובר בהצלה, ולא באהבה ובשותפות: איש אינו שואל את הנסיכה – סינדרלה, שלגיה או היפהפיה הנמה, אם אותו מציל ומושיע מלכותי מוצא חן בעיניהן. משום-מה אין מרכיב זה בא לידי ביטוי במעשיות האוניברסליות, והוא מתקבל – כמובן מאליו: אם הנסיך בחר בנערה, הרי באופן אוטומטי היא מסכימה ללכת אחריו – בלא לנסות להכיר אותו כאדם. כך מוטבע חותם סטראוטיפי בתפקידי בני שני המינים.

הנסיך המציל, המתואר כ"צעיר ויפה רכוב על סוס לבן", לוקח את שלגיה הנמה, לאחר ששבעת הגמדים התייאשו מלהציל אותה. הם הצליחו להצילה שלוש פעמים מידה של האם החורגת המכשפה, אך לא – בפעם הרביעית, ולכן הם מעבירים אותה לגואל הפוטנציאלי – כמטבע העובר לסוחר.

אפשר להתייחס לתרדמה העמוקה, שהגיבורות המוזכרות מצויות בו, כאל חלק מתהליך התפתחותן, כשכל התעוררות מסמלת השגת שלב גבוה יותר של בגרות והבנה.

חוקרים התייחסו לתקופת התרדמת הזאת באופנים שונים:

יש רואים[27] בתקופה זו חוסר פעילות, המאפיינת את תחילת תקופת ההתבגרות. זו תקופה, שבה המתבגרת מרוכזת בעצמה, אולם אחרי תקופה זו מוכנה הנערה לצאת לדרך של פעילות.

אחרים בוחנים[28] אירועים אלה מנקודת-מבט פסיכולוגית-פרוידיאנית ורואים בגילוי העריות את הגורם המפעיל את העלילה. את שנתה של הנסיכה – מפרשים, למשל, כניתוק מיני ממשפחתה, המנסה להחזירה אליה, ואת הנסיך הגואל – רואים כבן-משפחתה, המציל אותה,

---

27. בטלהיים 1987.

28. זילברשייד 1998.

כביכול, מניתוק זה. המכשפה או הפיה הרעה מנסות דווקא להציל את הנערה מיחסים אסורים באמצעות התרדמה, שהן מפילות עליה, אולם אין הן מצליחות.

אף ב'שלגיה' קיימת סיטואציה דומה:

הָאֵם החורגת מנסה לשחרר את הגיבורה מיחסים אסורים באמצעות גירושה מהארמון, אולם אינה מצליחה, שכן הנסיך חוזר ומשיב אותה למשפחה המלכותית וליחסי-האישות הפנים-משפחתיים האסורים. היא אף אינה מצליחה לשחררה משבעת הגמדים, אחיה – למרות הקסמים שהיא מפעילה. רק הקסם האחרון, המופעל על שלגיה – התפוח – עולה יפה. הגמדים אינם יכולים להושיעה, והיא מתה, כביכול. לרגע נדמה, כי האם החורגת הצליחה במשימתה, שהרי שנתה של שלגיה מסמלת את אָבדנה למשפחתה. לפי הפרשנות המוזכרת לעיל, הנסיך הגואל אותה הוא, למעשה, דמות האב, המחזיר אותה לאורח חיים מיניים, שאין בהם טבו ואיסורים.

הדואליזם של טוב ורע מוכר כבר מימי קדם: אין הוא תאוריה של עקרונות מוסריים מופשטים, אלא תאוריה של גורמים, המשפיעים על יחסי האדם במשפחתו ובסביבתו. במעשייה מוצג הרע – כתופעה דמונית המאיימת על האדם, ולכן יש להילחם בה או לברוח מפניה, ואין לאדם כל אחריות כלפיה. ההתמודדות עם הרע נתפסת מזווית ראייה מעשית, ולא מוסרית. הנטייה האנושית-ערכית של החברה המערבית לשפיטה מוסרית אינה מקבילה לנטייה האישית של גיבורי המעשייה. זו משתקפת בתגובות א-מוסריות, הבאות לידי ביטוי באמצעות מערכת, המענישה את הרע בהיותו גורם מזיק[29]. בהשפעת היהדות והנצרות מתייחסים כיום בעולם המערבי למוסר – כאל מרכיב הכרחי בכל אמונה ובכל פילוסופיה, העוסקת במהותו של האדם.

29. שטרן, 1986.
שנתון *"שאנן"* – תשס"ה כרך י'

סיכום ומסקנות

המעשיות משאירות רושם רב על הילדים מאז ילדותם המוקדמת – החל בגיל הרך הם מפנימים מרכיבים מהמעשייה, וביניהם, כמובן, גם סטראוטיפים, המתייחסים לתכונותיהם של האישה והגבר ולתפקידיהם בחברה. כך מקבלים הילדים מושג לא נכון על הדמויות: בקבוצה אחת מאופיינת האישה – כיפה, כטובת-לב, כחלשה וכחסרת-אונים – לעומת קבוצה אחרת, אשר בה מאופיינת חברתה – כרעה, כמכוערת וכרבת-כוח. הגבר במעשיות הוא בדרך כלל צעיר ויפה, מגן על האישה החלשה וגואל אותה בעת הצורך.

התפיסה הסקסיסטית על האישה הכנועה וקלת-הדעת – מחד גיסא, כשנגדה האישה הרעה – מאידך גיסא, מופיעה במעשיות במלוא עָצמתה, ודורות על גבי דורות של ילדים חונכו לאור תפיסה בסיסית סטראוטיפית זו. גם בחברה המודרנית העכשווית ממשיכים מְעַבְּדֵי-המעשיות לאפיין את הנשים באופן סטראוטיפי, אף שהם מודעים לעובדה, שאפיונים אלה מעוגנים באלימות קשה. בכך הם עושים עוול רב לנשים נפלאות, הקרויות 'אימהות חורגות', המטפלות באהבה ובמסירות בילדים, שנמסרו לטיפולן או לנשים נכות בעלות מראה יוצא דופן, שהודבק להן סטראוטיפ של מכשפות.

הקלסיקה של ספרות ילדים אימצה סטראוטיפים שליליים רבים, ואין פלא בדבר: האחים גרים, שהיו בין ראשוני המלקטים של סיפורים עממיים, השפיעו דורות על גבי דורות על הדור הצעיר, והדבר אמור גם על החברה המודרנית של היום. גם מלקטים ויוצרים מתקופות מאוחרות יותר לא היססו להמשיך ולאפיין את דמויות הנסיכה, המכשפה והאם החורגת – באופן סטראוטיפי, אף שהיו מודעים לעובדה, שאפיונים אלה מעוגנים באלימות קשה.

שנתון "אשל" – תשס"ה כרך י'

ביבליוגרפיה

אברהמי-עינת, י. (1989). **היא והוא בכיתה,** ספר הדרכה למורה. ת״א, מודן.

האחים גרים, (1994). (תורגם על-ידי לוי, ש.) **מעשיות – האוסף המלא.** ת״א ספריית פועלים.

בטלהיים, ב. (1987). **קסמן של אגדות.** תל-אביב, רשפים.

בן-צבי, מ. בן-זאב, א. אברהמי-עינת, י. (תשמ״ב). **לכודים בוורוד ובתכלת: בנות ובנים בעיני החברה.** תל-אביב, סמינר אורנים.

זילברשייד, א. (1998). **המסתורין של שלגיה וסינדרלה: מסע פרוידיאני אל נבכיהן של אגדות החלום.** תל-אביב, צ׳ריקובר.

כהן, א. (1997). **לישון עם כיפה אדומה, לקום עם שלושה חזירונים קטנים.** חיפה, אמציה.

מלר, צ. (1991). השתקפות סטראוטיפים מיניים בספרי לימוד בחינוך הממלכתי בישראל, בתוך: **החינוך וסביבו,** עמ׳ 86-100.

משיח, ס. (1993). מכשפות מתהפכות ותודעות משתנות. על סיפורי מכשפות לילדים. בתוך: **ספרות ילדים ונוער, י״ט** (ד׳), ירושלים, משרד החינוך והתרבות.

פרויד, ז. (1948). העניין שבפסיכואנליזה, בתוך: כתבי זיגמונד פרויד, כרך ג׳, מסות נבחרות ב׳, תל-אביב: דביר.

פרויד, ז. (1970). **כתבים, כרך ג׳ .** טוטם וטאבו, תל-אביב, דביר.

פרנקל, פ. לויאני, ג. (1988). **סטראוטיפים מיניים בגן-הילדים – דימוי והתנהגות.** הוצג בכנס השמיני של איל״ה, תל-אביב.

צפרוני, א. (1996). הסטראוטיפים המיניים והשלכותיהם על החינוך, בתוך: **מקרא ועיון, 70.**

רואהל, ד. (1998). כיפה אדומה בתוך: ברוך, מ. (עורכת) **אל תנשקי את הצפרדע,** תל-אביב, משכל, עמ׳ 101-99.

רזיאל, י. (1993). מה קרה לסינדרלה? בתוך: **הורים וילדים, 71,** עמ׳ 32-34.

שביט, ז. (1996). **מעשה ילדות – מבוא לפואטיקה של ספרות ילדים.** תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה.

שטרן, ד. (1986). **אלימות בעולם קסום.** רמת גן, בר-אילן.

שמעיה, צ. (1998). ביקורת פמיניסטית על תפקידי המינים במעשיות המסורתיות, בתוך: ברוך, מ. (עורכת)**. אל תנשקי את הצפרדע.** תל-אביב, משכל.

שנהר, ע. (1982). **מסיפור עממי – לסיפור ילדים.** חיפה, גסטליט.

Bachofen, J.J. (1926) . **Mutterrecht und Urreligion, eine Auswahl**, hrsg. Von. R, Marx., Leipzig.

Basile, G. (1932). IL Petamerone. In N.M. Penzen (Ed.) **The Pentamerone of Giambattista Basile,** Britania..

Frazer, G. J. Totemism and Exogamy, 4 vols. London: Macmillan.

Funk and Wagnalls, (1950) **Dictionary of Folklore,** New- York.

Jones, S.S. (1979). "The Pitfalls of Snow White Scholarship", **Journal of American Folklore, XC,** pp. 69 – 73.

Jung, C.G., On the Nature of the Psyche (1947), in: **The Structure and Dynamics of the Psyche.** New York, 1960.

Luthi, M. (1974). **Psychologie des Marchens**, Marchen, Stuttgart.

Perrault, C. (1900). **Contes.** Paris: Librairie Larousse pp. 35-45.

Propp. V. (1968). **Morphology of the Folktale.** Austin: University of Texas Press

Rowe, K.E. (1979). Feminism and Fairytales, **Woman Studies, 6.**

Stone, K. (1975). Things that Disney Never Told Us, in **Woman and Folklore,** Ed: Farrer C.R. Austin, University of Texas Press.

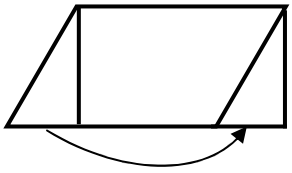
Zak. I, Kaufman, S. (1977). Sex Streotypes in Israeli Primers: A content Analysis Approach, **Studies in Educational Evaluation, Vol. 3, No. 3,** Spring.

Zipes, J. (1986). Don't Bet on the Prince, **Contemporary Feminist Fairy Tales.** New York,.

ויקטור אוקסמן ולאה אוקסמן

טרנספורמציה הדדית של צורות שוות שטח

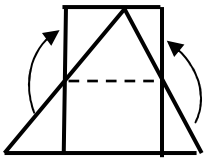
מבוא

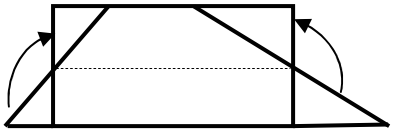


מס' 1

הרעיון של חלוקת צורה לחלקים והרכבת צורה אחרת מהם – מוכר לתלמידים כבר מביה"ס היסודי. די להזכיר את הדוגמה של ההסבר למציאת שטח של מקבילית על-סמך הנוסחה הידועה לשטח מלבן (ציור מס' 1).

באופן דומה ניתן להסביר מציאת שטח של משולש (ציור מס' 2) או טרפז (ציור מס' 3).

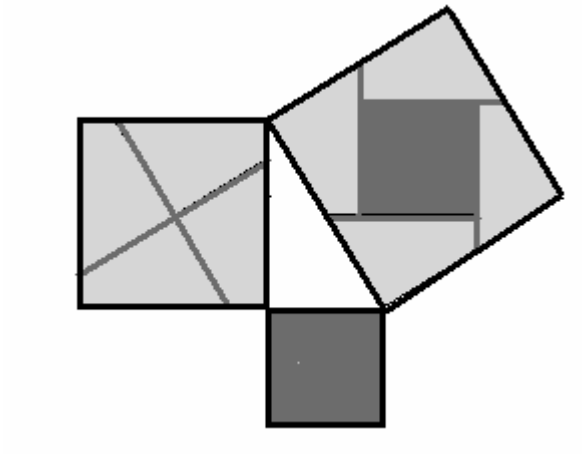

ציור מס' 2


ציור מס' 3

תארנים: *גזירה והרכבת צורות (משולש, מלבן, מצולע). צורות שוות שטח ושוות-הרכבה. משפט בולאי-גרווין.*

שנתון "אופק" – תשס"ה כרך י'

דוגמה יותר מתוחכמת היא הוכחת משפט פיתגורס (ציור מס׳ 4).



ציור מס' 4

ברור, שרעיון חלוקת צורות והרכבתן קשור ישירות לבעיית השוואת שטחי צורות. בהמשך ידובר על צורות, שהן מצולעים בלבד.

אם ניתן לחלק את צורה A למספר סופי של חלקים ולהרכיב מהם צורה B, אז הצורות A ו-B תיקראנה שוות-הרכבה. נסמן את העובדה, שצורות A ו-B הן שוות-הרכבה ב-$A\equiv B$.

ברור, שאם צורות A ו-B חופפות, אז $A\equiv B$.

קל להוכיח גם את התכונה הבאה, החשובה, של צורות שוות-הרכבה: אם $A\equiv B$, $B\equiv C$, אז $A\equiv C$ (טרנסיטיביות). אכן, ניתן לחלק את הצורות A ו-B למספר סופי של חלקים $A_1, A_2,..., A_n$ ו-$B_1, B_2,..., B_n$, באופן ש-$A_1=B_1, A_2=B_2,..., A_n=B_n$.

כמו-כן, ניתן לחלק את הצורות B ו-C למספר סופי של חלקים $B'_1, B'_2,..., B'_n$ ו- $C_1, C_2,..., C_n$, באופן ש... $B'_1=C_1, B'_2=C_2,..., B'_n=C_n$.

עם זאת, חיתוך הצורות $B_1, B_2,..., B_n$ עם הצורות $B'_1, B'_2,..., B'_n$ יוצר מערכת חדשה של צורות, המרכיבות את הצורה B, כאשר חלק מהן מרכיבות B_1, חלק מרכיבות B'_1, חלק מרכיבות B_2, חלק מרכיבות B'_2 וכו׳, כלומר כל אחת מהצורות B_i ($1\le i\le n$) ו-B'_i מורכבת מחלק מהצורות החדשות הללו. במקרים אלה, מכל הצורות החדשות הללו מורכבות הצורות A ו-C, כלומר $A\equiv C$.

ברור, שאם $A\equiv B$, אז הן צורות בעלות שטח זהה, כלומר שוויון השטחים הוא תנאי הכרחי לשוויון הרכבה.

טבעי לשאול, מהו התנאי המספיק לכך.

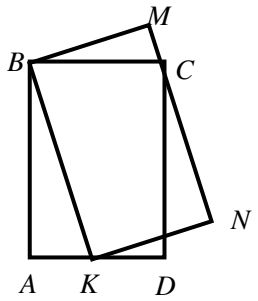
מתברר, ששוויון שטחי המצולעים הוא גם תנאי מספיק לשוויון ההרכבה ביניהם. תוצאה זו ידועה כמשפט בולאי-גרווין (*Bolyai-Gerwien*): אם שטחים של שני מצולעים שווים זה לזה, אז המצולעים הללו שווי-הרכבה.

(בולאי, מתמטיקאי הונגרי מפורסם, הוכיח את המשפט ב-1832, ובלי קשר לזה, קצין גרמני חובב מתמטיקה, גרווין, הוכיח אותו ב-1833)

הוכחת המשפט, לאחר הכנה מתאימה, יכולה להיות מובנת לתלמידי חטיבות הביניים, ולשמש נושא מעניין לשיעורי העשרה, אשר בהם מביאים רקע תאורטי לשיטות גזירה והרכבה של צורות, שתלמידים מכירים כבר מביה"ס היסודי.

הוכחת המשפט יכולה להבנות ב-3 שלבים: הוכחה למלבנים, למשולשים ולמצולעים כלליים, ומבחינה דידקטית יעיל מאוד לדון בה עם תלמידים דווקא בשלבים אלו.

נביא את שלבי ההוכחה.

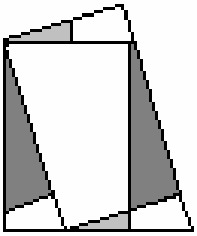


ציור מס' 5

1. הוכחת המשפט למלבנים.

נסמן את צלעותיהם של המלבנים $ABCD$ ו-$A'B'C'D'$ ב-a,b ו- c,d בהתאמה ($AB=a$). נניח ש-$c\geq a\geq b$. אם $c=a$, אז המלבנים חופפים, וטענת המשפט הוכחה.

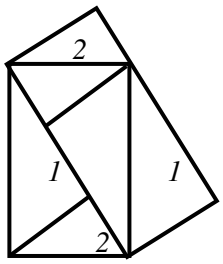
אם $c>a$, נתבונן בנקודה K, הנמצאת על הצלע AD או על המשכה באופן ש- $BK=c$.


ציור מס' 6

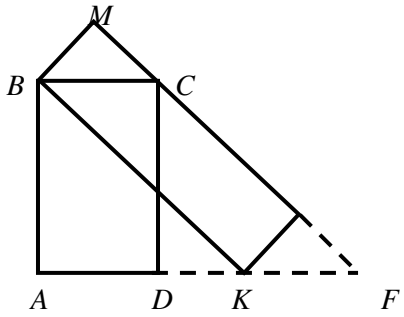
1.1. אם $c<BD$, אז הנקודה K נמצאת על הקטע AD. נתבונן במלבן $BKNM$ בעל צלע MN, העוברת דרך קדקוד C (ציור מס' 5). ניתן להוכיח בקלות, ש- $ABCD\equiv BKNM$ (ציור מס' 6).

לכן $S_{ABCD}=S_{BKNM}$, ומפני ש- $BK=c$, המלבנים $BKNM$ ו- $A'B'C'D'$ חופפים ו- $ABCD\equiv A'B'C'D'$.

1.2. אם $c=BD$, ההוכחה טריביאלית (ציור מס' 7).



ציור מס' 7

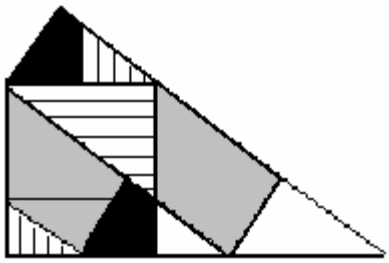


ציור מס' 8

1.3. אם $c>BD$, המקרה מורכב יותר. הנקודה K נמצאת על המשך הצלע AD (ציור מס' 8).

כאן צריך להבדיל בין שני תת-מקרים:

<u>תת-מקרה א'</u>: $DK < KF$. החלוקה המתאימה מובאת בציור מס' 9.

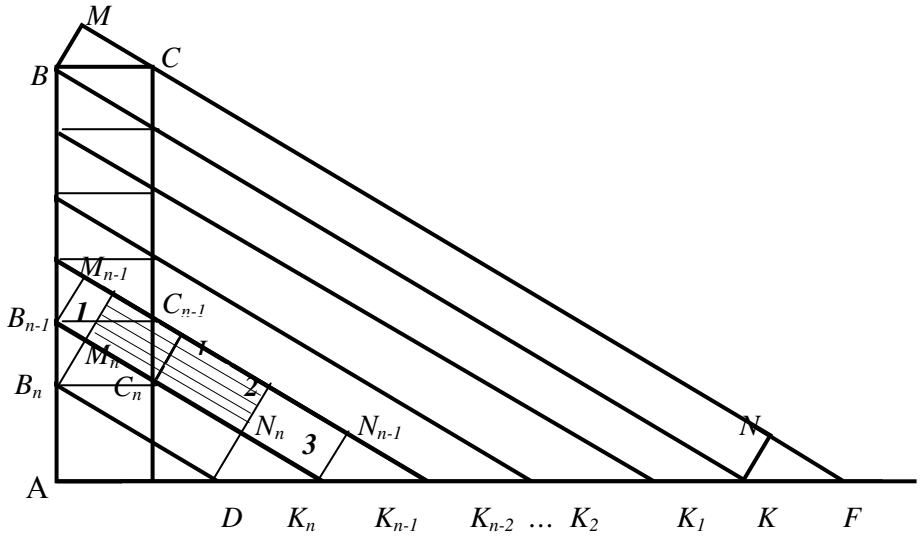


ציור מס' 9

<u>תת-מקרה ב'</u>: $DK \geq KF$. נעביר ישרים מקבילים ל-BK דרך נקודות $K_1, K_2,\ldots, K_n$. $KF=K_1K_2=K_2K_3=\ldots=K_{n-1}K_n$, $DK_n < KF$ או נקודות K_n ו-D מתלכדות (ציור מס' 10). אז לפי המוכח לעיל $AB_nC_nD\equiv B_nM_nN_nK_n$. המלבן $B_{n-1}M_{n-1}N_{n-1}K_{n-1}$ מורכב מ-3 מלבנים: מלבן מס' 1, מלבן מס' 2, מלבן מס' 3, כאשר מלבן מס' 2 (מקווקו) והמלבן $B_nM_nN_nK_n$ חופפים, והמלבנים מס' 1 ומס' 3 יחד מרכיבים את המלבן $B_{n-1}M_{n-1}LC_n$. $B_{n-1}M_{n-1}LC_n\equiv B_nB_{n-1}C_{n-1}C$.

לכן, $B_{n-1}M_{n-1}N_{n-1}K_{n-1}\equiv AB_{n-1}C_{n-1}D$.

באופן דומה נקבל, ש-$AB_iC_iD\equiv B_iM_iN_iK_i$ (לכל $1\leq i\leq n$). מכאן נגיע ל-$ABCD\equiv BMNK$.



ציור מס' 10

זוהי, אם כן, הוכחת המשפט למקרה של מלבנים שווי שטח.

2. הוכחת המשפט למשולשים.

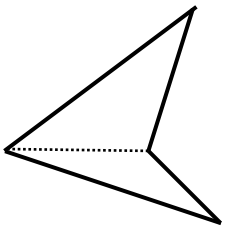
נתבונן במקרה של שני משולשים שווי שטח. נסמנם ב-ABC ו-$A'B'C'$.

נניח, שהצלע AC היא הצלע הגדולה במשולש ABC. אז קל לחלק את המשולש לשלושה חלקים ולהרכיב מהם מלבן בעל צלע AC (החלוקה כבר מובאת קודם בציור מס' 2). באופן דומה ניתן לחלק את המשולש $A'B'C'$ ולהרכיב מלבן מהחלקים. שני המלבנים המתקבלים מכך הם מלבנים שווי שטח, ולכן, כפי שכבר הוכח, הם גם שווי-הרכבה.

3. הוכחת המשפט למצולעים כלליים.

נעבור למקרה כללי:

נתבונן בשני מצולעים: M_1, M_2, (לאו דווקא קמורים) שווי שטח.

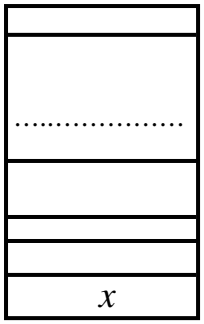


ציור מס' 11

נוכיח קודם-כל, שכל מצולע ניתן לחלק למספר סופי של משולשים.
למצולע קמור – הטענה טריביאלית: די להעביר את כל האלכסונים מאחד הקדקודים.
למצולע קעור נוכיח את הטענה באינדוקציה על מספר הקדקודים n.
בשביל $n=4$ הטענה טריביאלית (ציור מס' 11).

נניח, ש-$n>4$. נתבונן ב-3 קדקודים עוקבים כלשהם: A,B,C של המצולע, היוצרים זווית ABC קטנה מ-180°. אם בתוך המשולש ABC אין קדקודים אחרים של המצולע, אז האלכסון AC מחלק את המצולע למשולש ABC ולמצולע בעל $n-1$ קדקודים, אשר לפי הנחת האינדוקציה ניתן לחלק למשולשים.

אם בתוך המשולש ABC נמצאים קדקודים אחרים של המצולע, נחבר את כל הקדקודים הללו עם הנקודה B על-ידי קטעים. נסמן ב-P את הקדקוד מתוך הקדקודים האלה, אשר יוצר זווית PCB קטנה ביותר. נסמן את נקודת החיתוך של הישרים PC ו-AB ב-D. אז בתוך המשולש DBC אין קדקודים אחרים של המצולע, והאלכסון PB מחלק את המצולע לשני מצולעים בעלי מספר קדקודים קטן מ-n, אשר לפי הנחת האינדוקציה ניתנים לחלוקה למספר סופי של משולשים.



ציור מס' 12

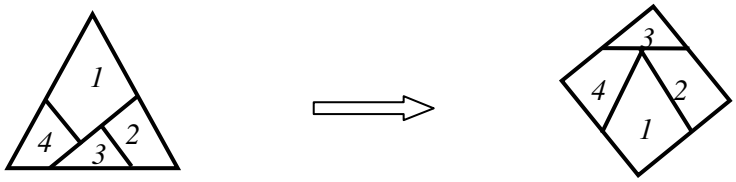
ובכן, כל מצולע ניתן לחלק למספר סופי של משולשים: $\Delta_1, \Delta_2,\ldots, \Delta_n$. את המשולש Δ_1 ניתן לחלק ל-3 חלקים ולהרכיב מהם מלבן. נסמן אחת מצלעותיו ב-x. ניתן לחלק גם כן כל משולש אחר Δ_i ($1\le i\le n$) ל-3 חלקים ולהרכיב מהם מלבן. כל אחד מהמלבנים הללו הוא שווה-הרכבה למלבן בעל אותו שטח וצלע x. לכן, כל אחד מהמשולשים Δ_i הוא שווה-הרכבה למלבן בעל צלע x. מכל המלבנים האלה ניתן להרכיב מלבן אחד בעל צלע x (ציור מס' 12).

לכן, המצולע M_1 שווה-הרכבה למלבן F_1, והמצולע M_2 שווה-הרכבה למלבן F_2, כאשר השטח של F_1 שווה לשטח של F_2. מכאן נובע, שהמלבנים F_1 ו-F_2 שווי-הרכבה, וכמו-כן M_1 ו-M_2 שווי-הרכבה.

מ.ש.ל.

לסיום, נציין, שההוכחה הנ"ל מספקת גם שיטה (אלגוריתם) לחלוקת מצולעים שווי שטח למספר שווה של חלקים זהים, אבל, הלכה למעשה, שיטה זו יכולה להתגלות כמורכבת וקשה למימוש, ובמקרים רבים עדיף להשתמש בשיטות אחרות, כולל השיטות היוריסטיות.

בתור דוגמה מובהקת ניתן להביא את הטרנספורמציה של משולש שווה צלעות לריבוע (ציור מס' 13).



ציור מס' 13

מראי מקומות:

Stewart, I. (1987). **The Problems of Mathematics, 2nd ed**. Oxford, England: Oxford University Press.

Boltjanski, V.G. (1956). **Figures with Equal Areas and Equidecomposable Figures,** Moscow, [Russian]

ארבל, ב' (1990). **אסטרטגיות לפתרון בעיות מתמטיות,** האוניברסיטה הפתוחה.

רחל מוגילבסקי ומשה סטופל

משפטים שנשכחו בהנדסת המישור והדגמת השימוש בהם לפתרון בעיות

מבוא:

לאורך עשרות שנים הלך ופחת באופן מדורג היקף הנושאים בתכנית הלימודים בהנדסת המישור בכל רמות הלימוד בתחום.

מגמה זו מאפיינת גם את תכנית הלימודים החדשה, המתגבשת בחודשים האחרונים בוועדת המקצוע של משרד החינוך.

בתחילת תהליך הצמצום של היקף התכנית – לא הגיעו בשלבי ההוראה והלימוד לעמודים האחרונים בספרי הלימודים הקלסיים של לדיז'ינסקי [1] ושל קלעי-תוכמן [2], שבהם מצויים משפטים מיוחדים וחומרי העשרה. לאחר מכן מחקו את נושא הבניות ההנדסיות בעזרת סרגל ומחוגה. אמנם בניות הנדסיות הופיעו בספרי לימוד מאוחרים יותר (אספיס [3], גורן [4]), אך לא הופיעו בתכנית הלימודים המחייבת.

לענף של הנדסת המישור ישנה חשיבות עצומה בחינוך המתמטי של התלמיד. הנדסת המישור מכילה את מרבית המרכיבים, התורמים לפיתוח החשיבה, שהיא הכלי המרכזי והחיוני, המלווה את המתבגר בכל תחום אקדמי, שיבחר בדרכו אל עולם המחר המקצועי.

בהנדסת המישור ישנן אקסיומות, משפטי יסוד, הנמקות לכל שלב, צורות גאומטריות שונות, מקומות הנדסיים, קווי-עזר ובניות חלופיות, יישום, ניתוח, הסקת מסקנות, חשיבה אינטואיטיבית וחשיבה רב-ערוצית, פתרונות ייחודיים, ולעתים – מספר דרכי פתרון לאותה בעיה.

בשל מכלול המרכיבים הנ"ל וחשיבותם גם לשאר ענפי המתמטיקה, המשולבים זה בזה – חבל מאוד, שהנדסת המישור מאבדת ממעמדה ואינה תופסת את מקומה הראוי. העקרונות ומשפטי ההנדסה הבסיסיים, נוסחו כבר בימי המתמטיקאים הקדמונים: אוקלידס, פיתגורס,

---

***תארנים**: משפטים מיוחדים בגאומטרית המישור, משפט תלמי, משפט ברייט-שניידר*. שנתון "אאא" – תשס"ה כרך י'

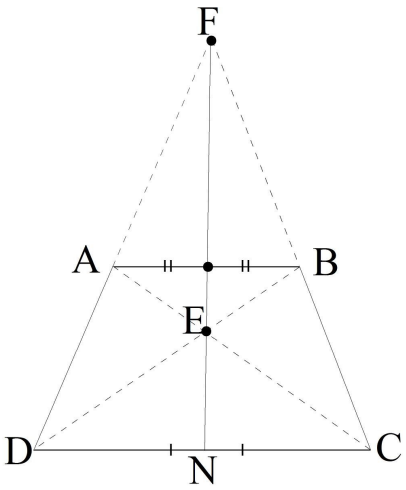
תלמי ואחרים, ומאותה עת, לאורך מאות אלפי שנים, היוו משימות הנדסיות מקור להתעניינות, אתגר לחשיבה ובסיס להתפתחות תחומים אחרים.

במאמר הנוכחי יובאו שלושה משפטים (לחלקם תינתן הוכחה), שאינם מופיעים בספרי הלימוד הנוכחיים, ומשום כך הם מוכרים רק לחלק קטן מהמורים, ואולי גם לתלמידים מעטים.

לכל משפט תובא בעיה, שפתרונה מבוסס על הדגמת השימוש במשפט. כמו-כן ייעשה שילוב של שימוש בטריגונומטריה ובענפים נוספים של המתמטיקה.

משפט מס׳ 1

משפט: הישר, המחבר את המשכי שוקי הטרפז עם נקודת מפגש אלכסוניו, חוצה את בסיסיו.



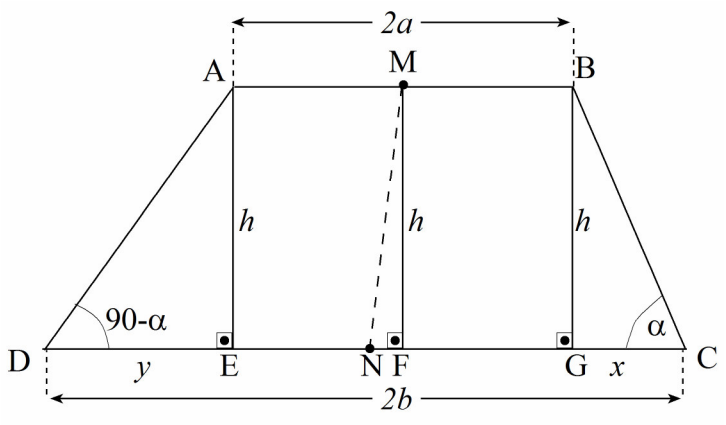
ציור מס' 1

ABCD טרפז, שאלכסוניו נפגשים בנקודה *E*, המשכי שוקיו נפגשים בנקודה *F*. הישר *FE* חותך את הבסיס העליון בנקודה *M*, והמשכו חותך את הבסיס התחתון בנקודה *N* – כנראה בציור מס׳ 1.

הנקודות *M* ו-*N* הן אמצעי הבסיסים *AB* ו-*DE* בהתאמה. למיטב ידיעתנו, המשפט הנ״ל אינו מוכר לתלמידים ומופיע כתרגיל להוכחה בפרק של דמיון משולשים [5].

מסקנת המשפט היא, שהנקודות *F*, *M* ו-*N* נמצאות על ישר אחד.

במסגרת לימודי הטריגונומטריה ניתן לתלמידים לפתור את התרגיל הבא:



ציור מס' 2

נתון טרפז, שאורכי בסיסו : $AB=2a$ ו-$DC=2b$, וסכום שתי זוויות הבסיס התחתון 90^0, כנראה בציור מס' 2. מצא את אורך הקטע, המחבר את אמצעי בסיסיו (אורך הקטע MN) – באמצעות a ו-b.

מסמנים : $\sphericalangle C=\alpha$, $\sphericalangle D=90-\alpha$.

מורידים גבהים AE, MF ו-BG, ומסמנים אותם ב-h. מסמנים את היטלי השוקיים על הבסיס : $GC=x$ ו-$DE=y$.

לפי משולש BGC, $x=h\cdot ctg\alpha$

לפי משולש AED, $y=h\cdot tg\alpha$

לפי ש-$EG=2a$ ($ABGE$ – מלבן), מקבלים :

$$x+y=2(b-a)$$

או $h(tg\alpha+ctg\alpha)=2(b-a)\Rightarrow h=\dfrac{2(b-a)}{tg\alpha+ctg\alpha}$.

בעזרת זהויות טריגונומטריות מקבלים : $h=(b-a)\sin 2\alpha$.

$$NF=b-(FG+x)=b-a-x=b-a-h\cdot ctg\alpha=b-a-(b-a)\sin 2\alpha\cdot ctg\alpha=$$
$$=(b-a)(1-\sin 2\alpha\cdot ctg\alpha)=(b-a)(1-2\cos^2\alpha)=-(b-a)\cos 2\alpha$$

לפי משפט פיתגורס במשולש MNF, מקבלים :

$$MN^2=NF^2+h^2=(b+a)^2\cdot(\sin^2 2\alpha+\cos^2 2\alpha)=(b-a)^2$$

מכאן, $MN=b-a$

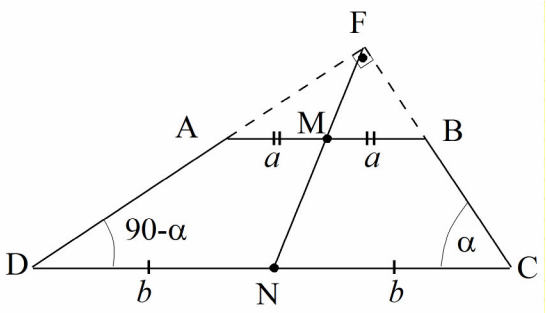
כלומר אורכו של הקטע MN שווה למחצית ההפרש בין הבסיסים.

פתרון על-ידי שימוש במשפט 1

חישוב אורך הקטע MN על-ידי שימוש בטריגונומטריה – מחייב ידע בזהויות טריגונומטריות.

לעומת זאת, פתרון המשימה בעזרת הנדסת המישור פשוט ביותר, כשמשתמשים במשפט מספר 1.

כשממשיכים את השוקיים עד לנקודת פגישתם F, מתקבל משולש ישר-זווית DFC – כנראה בציור מס' 3.



ציור מס' 3

לפי משפט מס' 1, הנקודות F, M ו-N נמצאות על ישר אחד.

FM – תיכון במשולש ישר-זווית, ולכן הוא שווה למחצית היתר: $FM=\frac{1}{2}AB=a$

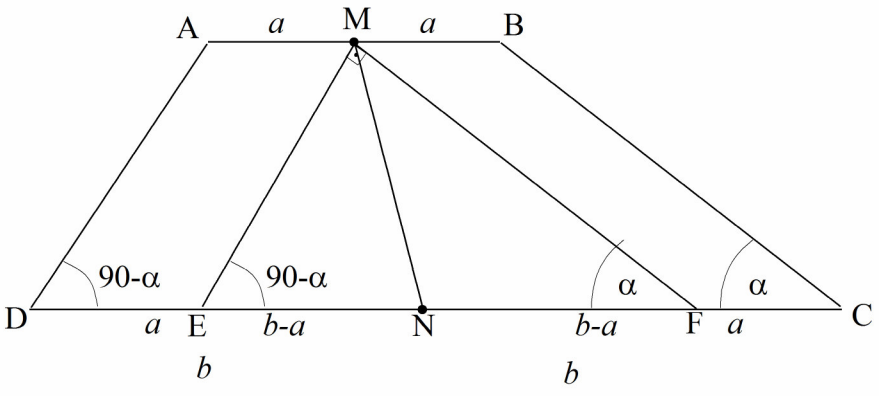
FN – תיכון במשולש ישר-זווית, ולכן הוא שווה למחצית היתר: $FN=\frac{1}{2}DC=b$

מכאן, $MN=FN-FM-b-a$

מ.ש.ל.

<u>פתרון הנדסי ללא שימוש במשפט 1</u>

לשם הצגת ההוכחה החלופית – נתאר את הטרפז בציור 3א.



ציור מס' 3א

<u>פתרון</u>:

מסמנים את נקודות האמצע של הבסיסים ב-M ו-N.

מהנקודה M מעבירים שני ישרים, המקבילים לשוקי הטרפז וחותכים את בסיסו התחתון בנקודות E ו-F.

$AMED$ ו-$MBCN$ הן מקביליות, ולכן $DE=FC=a$, ובהתאמה, $EN=NF=b-a$.

מסמנים $\sphericalangle BCF=\alpha$, ולכן גם $\sphericalangle MFN=\alpha$. בהתאמה, לפי הנתון, שסכום זוויות הבסיס התחתון הוא 90^0, $\sphericalangle ADE=\sphericalangle MEN=\alpha$.

מסתבר אפוא, שמשולש EMF הוא ישר-זווית ($\sphericalangle EMF=90^0$). במשולש זה MN הוא תיכון.

לפי משפט: "התיכון ליתר שווה למחצית היתר" – מקבלים: $MN=b-a$.

מ.ש.ל.

משפט מס' 2 – משפט תלמי

משפט:

בכל מרובע החסום במעגל – סכום מכפלת צלעות נגדיות שווה למכפלת האלכסונים.

משפט זה מיוחס לתלמי האלכסנדרוני, הידוע גם בשם קלאודיוס פתולמאוס – מתמטיקאי, אסטרונום וגאוגרף, בן המאה השנייה לספירה, שחי במצרים, שנשלטה אז בידי רומא, אך באלכסנדריה, מקום מגוריו, עדיין פרחה התרבות היוונית.

המשפט וההוכחה שלו בדרך הנדסית – מופיעים בפרק התוספות בספרו של לדיז'ינסקי [1]. גם במאמר זה נביא את ההוכחה ההנדסית, המתבססת על בניית עזר, שבחירתה מחייבת הברקה חֲכָמה ואיננה בנייה רגילה. אמנם, שתי ההוכחות הטריגונומטריות, שיובאו למשפט בהמשך, פשוטות יותר וסטנדרטיות, אך הן מתבססות על יֶדע בזהויות טריגונומטריות. בסיום מובאת ההוכחה, המבוססת על שימוש במספרים מרוכבים ובזהויות טריגונומטריות, ובמידה רבה היא דומה לשימוש בהנדסה אנליטית.

ההוכחה על-ידי הנדסת המישור

$ABCD$ מרובע חסום במעגל – כנראה בציור מס' 4.

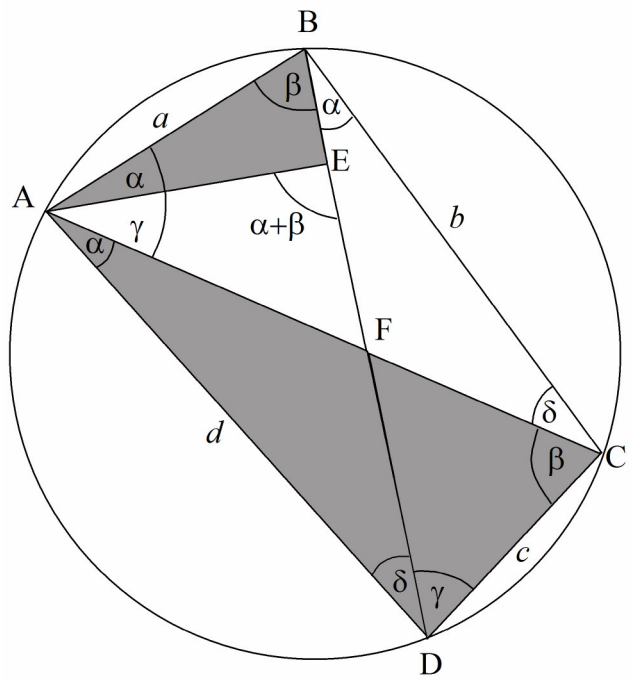
זוויות היקפיות שוות מסומנות באותה אות.

בהנחה ש- $\alpha < \gamma$ (זוויות הקדקוד A) – בונים ישר AE, היוצר זווית α עם הצלע AB של המרובע.

(*) קיים דמיון משולשים: $\Delta ABE \approx \Delta ACD$ (שני המשולשים בעלי שתי זוויות שוות: α, β).

$\sphericalangle AED = \alpha + \beta$ (זווית חיצונית למשולש ABE).

(**) קיים דמיון משולשים: $\Delta AED \approx \Delta ABC$ (שני משולשים בעלי שתי זוויות שוות: $\delta, \alpha + \beta$).



ציור מס' 4

מדמיון משולשים (*) מקבלים: $BE = \frac{a \cdot c}{AC}$

מדמיון משולשים (**) מקבלים: $ED = \frac{b \cdot d}{AC}$

$$BD = BE + ED = \frac{a \cdot c}{AC} + \frac{b \cdot d}{AC} = \frac{a \cdot c + b \cdot d}{AC}$$

מכפלת האלכסונים: $AC \cdot BD = AC \cdot \frac{a \cdot c + b \cdot d}{AC} = a \cdot c + b \cdot d$

מ.ש.ל.

הערות:

א. אם $\alpha = \gamma$, הרי ש-$b=c$, ואז מקבלים את דמיון המשולשים הבאים: $\Delta ABF \approx \Delta ACD$ (F נקודת פגישת האלכסונים) ו- $\Delta AFD \approx \Delta ABC$, ומוכיחים את הנדרש באותה דרך.

ב. אם $\alpha > \gamma$ בונים ישר AE, היוצר זווית γ עם צלע המרובע AD, וההוכחה – כמו במקרה של $\alpha < \gamma$.

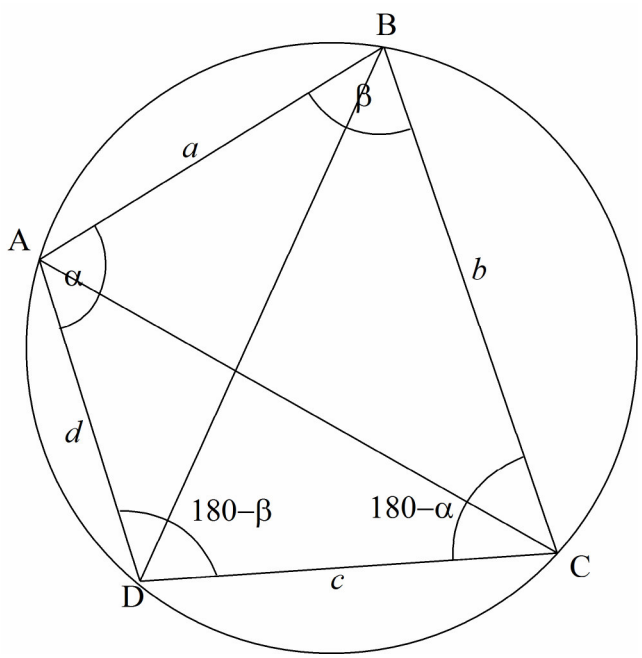
הוכחות על-ידי שימוש בטריגונומטריה

דרך א' – על-ידי שימוש במשפט הקוסינוסים

במרובע חסום במעגל – סכום הזוויות הנגדיות הוא 180^0, ולכן

$\cos(180^0 - \alpha) = -\cos\alpha$.

המרובע החסום נראה בציור מס' 5.



ציור מס' 5

על-ידי שימוש במשפט הקוסינוסים מקבלים:

$$* \quad BD^2 = a^2 + d^2 - 2ad\cos\alpha = b^2 + c^2 - 2bc\cos(180-\alpha) = b^2 + c^2 + 2bc\cos\alpha$$

מכאן, $\cos\alpha = \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + d^2 - b^2 - c^2}{a \cdot d + b \cdot c}$

באותו אופן:

$$** \quad AC^2 = a^2 + b^2 - 2ab\cos\beta = c^2 + d^2 - 2cd\cos(180-\beta) = c^2 + d^2 + 2cd \cdot \cos\beta$$

$$\cos\beta = \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + b^2 - c^2 - d^2}{a \cdot b + c \cdot d}$$

מציבים את $\cos\alpha$ בחלק השמאלי של המשוואה (*)

$$BD^2 = a^2 + d^2 - 2ad \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + d^2 - b^2 - c^2}{a \cdot d + b \cdot c} =$$

$$= \frac{a^3 \cdot d + a^2 \cdot b \cdot c + b \cdot c \cdot d^2 + a \cdot d^3 - a^3 \cdot d - a \cdot d^3 + a \cdot d \cdot b^2 + a \cdot d \cdot c^2}{a \cdot d + b \cdot c}$$

$$(***) \quad BD^2 = \frac{a^2 \cdot b \cdot c + b \cdot c \cdot d^2 + a \cdot d \cdot b^2 + a \cdot d \cdot c^2}{a \cdot d + b \cdot c} =$$

$$= \frac{a \cdot c(a \cdot b + d \cdot c) + b \cdot d(c \cdot d + a \cdot b)}{a \cdot d + b \cdot c} = \frac{(a \cdot c + b \cdot d)(a \cdot b + c \cdot d)}{a \cdot d + b \cdot c}$$

מציבים את $\cos\beta$ בחלק השמאלי של המשוואה (**)

$$AC^2 = a^2 + b^2 - 2ab \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + b^2 - c^2 - d^2}{a \cdot b + c \cdot d} =$$

$$= \frac{a^3 \cdot b + c \cdot d \cdot a^2 + a \cdot b^3 + c \cdot d \cdot b^2 - a^3 \cdot b - a \cdot b^3 + a \cdot b \cdot c^2 + a \cdot b \cdot d^2}{a \cdot b + c \cdot d}$$

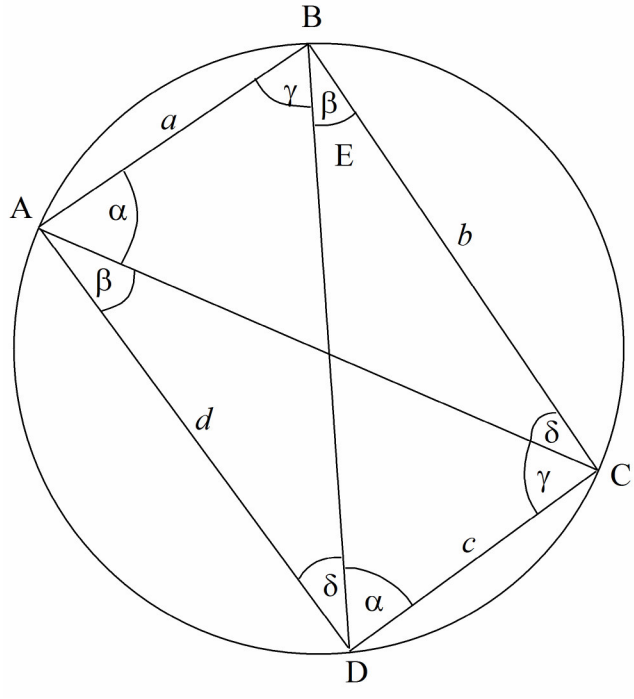
$$(****) \quad AC^2 = \frac{(a \cdot d + b \cdot c)(a \cdot c + b \cdot d)}{a \cdot b + c \cdot d}$$

מכפילים את BD^2 (לפי ***) ב-AC^2 (לפי ****) ומקבלים:

$$BD^2 \cdot AC^2 = (a \cdot c + b \cdot d)^2 \Rightarrow BD \cdot AC = a \cdot c + b \cdot d$$

מ.ש.ל.

דרך ב' – על-ידי שימוש במשפט הסינוסים



ציור מס' 6

סימון הזוויות נראה בציור מס' 6.

אם R רדיוס המעגל החוסם, הרי לפי משפט הסינוסים,

$$a = 2R\sin\delta$$
$$b = 2R\sin\alpha$$
$$c = 2R\sin\beta$$
$$d = 2R\sin\gamma$$
$$AC = 2R\sin(\beta+\gamma)$$
$$BD = 2R\sin(\alpha+\beta)$$

יש להוכיח, ש-

$$AC \cdot BD = ac + bd$$

על-ידי הצבת ערכי הצלעות יש להוכיח,

ש-

$$4R^2[\sin(\alpha+\beta)\cdot\sin(\beta+\gamma)] \overset{?}{=} 4R^2(\sin\delta\sin\beta + \sin\alpha\sin\gamma)$$

מטפלים בכל אחד מהאגפים על-ידי שימוש בנוסחת המעבר מכפל של פונקציות טריגונומטריות – לסכום: $\sin\alpha\sin\beta = \frac{1}{2}[\cos(\alpha-\beta) - \cos(\alpha+\beta)]$

<u>אגף שמאל</u>

$$\sin(\alpha+\beta)\cdot\sin(\beta+\gamma)=\frac{1}{2}[\cos(\alpha-\gamma)-\cos(\alpha+2\beta+\gamma)]=$$
$$\frac{1}{2}[\cos(\alpha-\gamma)-\cos(\alpha+\beta+\gamma+\beta)]$$

היות ו- $\alpha+\beta+\gamma+\delta=180^0$ (סכום הזוויות במשולש), הרי אגף שמאל מקבל את הצורה:

$$\frac{1}{2}[\cos(\alpha-\gamma)-\cos(180^0-\delta+\beta)]=\frac{1}{2}[\cos(\alpha-\gamma)-\cos(180^0-(\delta-\beta)]=$$
$$\frac{1}{2}[\cos(\alpha-\gamma)+\cos(\delta-\beta)]$$

<u>אגף ימין</u>

$$(\sin\delta\sin\beta+\sin\alpha\sin\gamma)=$$
$$\frac{1}{2}[\cos(\delta-\beta)-\cos(\delta+\beta)+\cos(\alpha-\gamma)-\cos(\alpha+\gamma)=$$
$$\frac{1}{2}[\cos(\alpha-\gamma)+\cos(\delta-\beta)-\cos(\delta+\beta)-\cos(\alpha+\gamma)]=$$
$$\frac{1}{2}[\cos(\alpha-\gamma)+\cos(\delta-\beta)]$$

וזאת משום ש- $\cos(\delta+\beta)+\cos(\alpha+\gamma)=2\cos\frac{\alpha+\beta+\gamma+\delta}{2}\cos\frac{\delta+\beta-(\alpha+\gamma)}{2}=$
$$2\cos 90^0\cos\frac{\delta+\beta-(\alpha+\gamma)}{2}=0$$

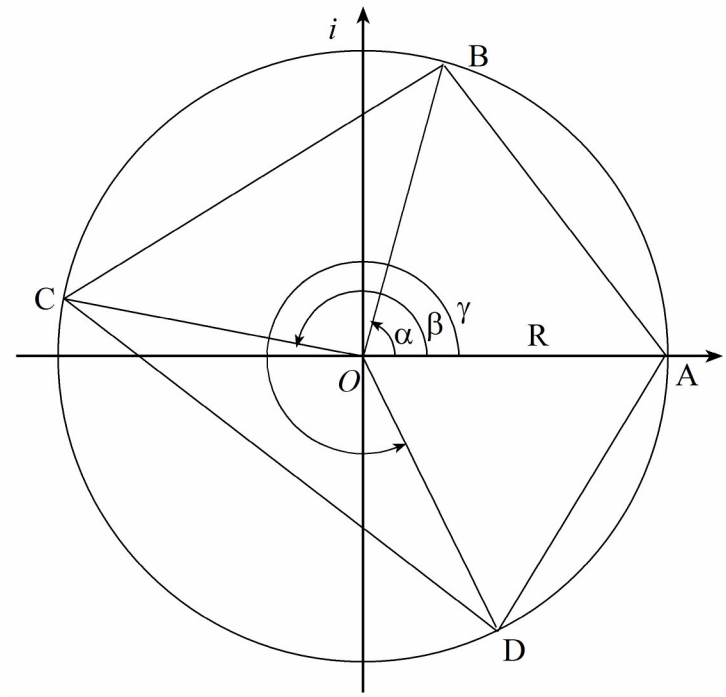
<u>המסקנה</u>

אגף ימין = לאגף שמאל

מ.ש.ל.

הוכחה על-ידי שימוש במספרים מרוכבים

ציר מדומה



ציור מס' 7

בוחרים מערכת צירים באופן שמרכז המעגל החוסם – בראשית הצירים, והקרן OA – בכיוון החיובי של ציר x ($OA=R$), כנראה בציור מס' 7.

ציר ממשי

בהתאם לכך שיעורי נקודות המרובע:

$$A: R(\cos 0^0 + i\sin 0^0) = R$$
$$B: R(\cos\alpha + i\sin\alpha)$$
$$C: R(\cos\beta + i\sin\beta)$$
$$D: R(\cos\gamma + i\sin\gamma)$$

לפי הכללים של מספר מרוכבים,

$$AB = \left|R(\cos\alpha + i\sin\alpha) - R\right| = R\left|(\cos\alpha - 1) + i\sin\alpha\right| =$$
$$R\sqrt{(\cos\alpha - 1)^2 + \sin^2\alpha} = 2R\sin\frac{\alpha}{2}$$

באופן דומה:

$$AC = 2R\sin\frac{\beta}{2}, \qquad AD = 2R\sin\frac{\gamma}{2}$$

$$BC = \left|R(\cos\beta + i\sin\beta) - R(\cos\alpha + i\sin\alpha)\right| =$$

$$= R\left|\cos\beta - \cos\alpha + i(\sin\beta - \sin\alpha\right| =$$

$$= 2R\left|-\sin\frac{\beta+\alpha}{2}\sin\frac{\beta-\alpha}{2} + i\sin\frac{\beta-\alpha}{2}\cos\frac{\beta+\alpha}{2}\right| =$$

$$2R\sin\frac{\beta-\alpha}{2}$$

באותו אופן מקבלים: $CD = 2R\sin\frac{\gamma-\beta}{2}, \qquad BD = 2R\sin\frac{\gamma-\alpha}{2}$

כדי להוכיח, ש-

$$AC \cdot BD = AB \cdot CD + BC \cdot AD$$

יש להוכיח, ש-

$$2R\sin\frac{\beta}{2}\cdot 2R\sin\frac{\gamma-\alpha}{2} \stackrel{?}{=} 2R\sin\frac{\alpha}{2}2R\sin\frac{\gamma-\beta}{2} + 2R\sin\frac{\beta-\alpha}{2}\cdot 2R\sin\frac{\gamma}{2}$$

לפי נוסחת המעבר מכפל – לסכום של פונקציות טריגונומטריות, מקבלים:

<u>אגף שמאל</u>

$$\cos\frac{\beta+\alpha-\gamma}{2} - \cos\frac{\beta+\gamma-\alpha}{2}$$

<u>אגף ימין</u>

$$\cos\frac{\alpha+\beta-\gamma}{2} - \cos\frac{\beta+\gamma-\alpha}{2} + \cos\frac{\beta+\gamma-\alpha}{2} - \cos\frac{\beta+\gamma-\alpha}{2} =$$

$$\cos\frac{\beta+\alpha-\gamma}{2} - \cos\frac{\beta+\gamma-\alpha}{2}$$

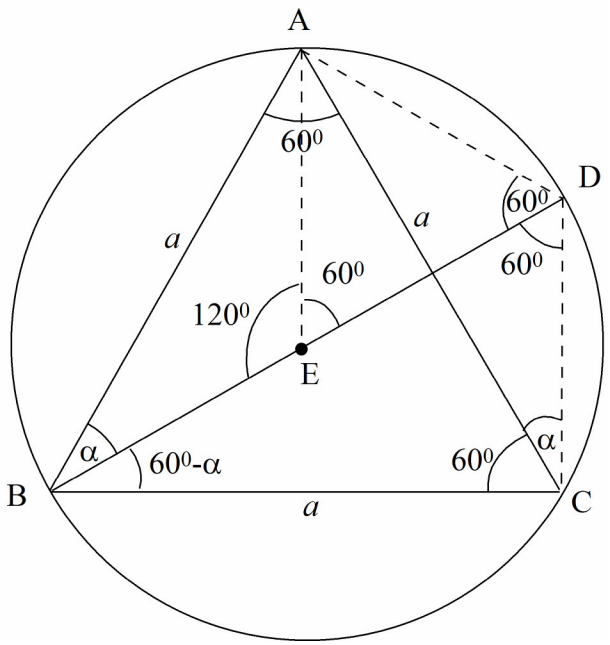
<u>המסקנה</u>

אגף ימין = לאגף שמאל

מ.ש.ל.

יישום משפט תלמי לפתרון משימות בהנדסת המישור

1. במשולש שווה-צלעות החסום במעגל – סכום שני מיתרים שווה למיתר שלישי.



ציור מס' 8

במשימה שתוצג יובאו פתרונות בדרכים שונות, כמקובל בלימודי המתמטיקה בחטיבה העליונה. לסיום יובא פתרון בעזרת משפט תלמי. הקוראים מוזמנים לבחור את הפתרון הפשוט והיפה ביותר, ויש להניח, שבמקרה זה הבחירה תהיה קלה.

ΔABC – משולש שווה-צלעות בעל צלע באורך a החסום במעגל. הַעֲבֵר מיתר כלשהו BD.

הוכח, ש-$BD=AD+DC$. השאלה מופיעה במקור [6].

מסמנים: $\sphericalangle ABD = \alpha$ ואת שאר הזוויות ההיקפיות השוות, כנראה בציור מס׳ 8.

דרך א׳– הוכחה על-ידי שימוש בהנדסת המישור

על המיתר BD מסמנים נקודה E באופן ש-$AD=DE$. המשולש שהתקבל AED הוא שווה-צלעות (משולש שווה-שוקיים בעל זווית ראש של 60^0). המשולשים ABE ו-ADC שווים בזווית α (זווית היקפית), והם בעלי זווית של 120^0 ($\sphericalangle AEB=\sphericalangle ADC$), ולכן שווים גם בזווית השלישית.

כמו כן, הם בעלי צלע שווה a, ועל כן על סמך ז.צ.ז. הם חופפים.

מהחפיפה נובע: $EB=DC$.

מכאן:

$BD=DE+EB=AD+DC$

מ.ש.ל.

דרכים ב'-ג' – הוכחה על-ידי שימוש בטריגונומטריה

דרך א' – טריגונומטריה – שימוש במשפט הסינוסים

שימוש במשפט הסינוסים במשולש BDC – נותן:

$$\frac{BD}{\sin(60^0+\alpha)}=\frac{a}{\sin 60^0}\Rightarrow BD=\frac{2a}{\sqrt{3}}\sin(60^0+\alpha)$$

$$\frac{DC}{\sin(60^0-\alpha)}=\frac{a}{\sin 60^0}\Rightarrow DC=\frac{2a}{\sqrt{3}}\sin(60^0-\alpha)$$

שימוש במשפט הסינוסים במשולש ADB נותן:

$$\frac{AD}{\sin\alpha}=\frac{a}{\sin 60^0}\Rightarrow AD=\frac{2a}{\sqrt{3}}\sin\alpha$$

מכאן,

$$AD+DC=\frac{2a}{\sqrt{3}}[\sin(60^0-\alpha)+\sin\alpha]=$$

$$=\frac{2a}{\sqrt{3}}\cdot 2\sin 30^0\cos(30^0-\alpha)=\frac{2a}{\sqrt{3}}\sin(60^0+\alpha)=BD$$

מ.ש.ל.

דרך ב' – טריגונומטריה – שימוש במשפט הקוסינוסים

שימוש במשפט הקוסינוסים במשולש ADB – נותן:

$$a^2=AD^2+BD^2-2AD\cdot BD\cos 60^0=AD^2+BD^2-AD\cdot BD \qquad (*)$$

שימוש במשפט הקוסינוסים במשולש ADC – נותן:

$$a^2 = DC^2 + BD^2 - 2DC \cdot BD\cos 60^0 = DC^2 + BD^2 - DC \cdot BD \qquad (**)$$

חיסור שני הקשרים – נותן:

$$O = AD^2 - DC^2 - 2BD \cdot (AD - DC)\cos 60^0$$
$$(AD - DC) \cdot (AD + DC - BD) = 0$$

אם $AD-DC=O$, אז $AD=DC$, ולכן $\sphericalangle ABD=\sphericalangle DBC=30^0$.

המשולשים BDC ו-BAD הם בעלי זוויות: $30^0,60^0,90^0$. במשולשים כאלו ידוע, ש-

$BD=2DC=2AD$ או $BD=AD+DC$

מ.ש.ל.

אם $AD+DC-BD=O$, אז $BD=AD+DC$

מ.ש.ל.

אפשרות נוספת היא להתייחס לקשרים (*) ו-(**) כאל מערכת של שתי משוואות ריבועיות, כדלקמן:

$$AD^2 - BD \cdot AD + BD^2 - a^2 = 0$$
$$DC^2 - BD \cdot DC + BD^2 - a^2 = 0$$

זאת אומרת, ש-AD ו-DC הם שורשים של משוואה ריבועית מהצורה:

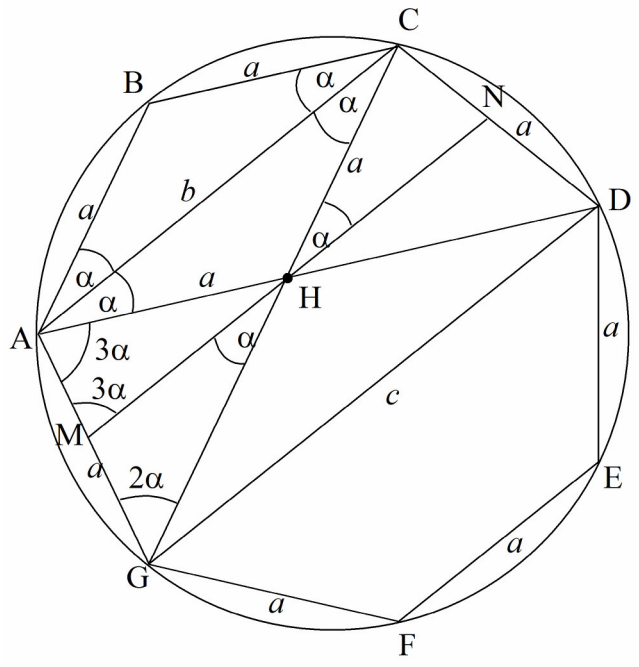
$$x^2 - BD \cdot x + BD^2 - a^2 = 0$$

לפי משפט ויטה ביחס לסכום שורשי המשוואה, $AD+DC=BD$

מ.ש.ל.

2. הוכח, כי במצולע משוכלל בעל 7 צלעות *ABCDEFG* מתקיים הקשר:

$$\frac{1}{AB}=\frac{1}{AC}+\frac{1}{AD}.$$



ציור מס' 9

מאחר שהמצולע משוכלל, הרי הוא בר-חסימה במעגל – כנראה בציור מס׳ 9.

צלע המצולע a,

b – אלכסונו הקטן,

c – אלכסונו הגדול,

5α – גודלה של הזווית הפנימית במצולע, ובהתאם לכך חלקי הזווית, שהאלכסונים יוצרים עם הצלעות וביניהם – כנראה בציור מס׳ 9.

הוכחות גאומטריות

א – הוכחה על-ידי דמיון

$ACDG$ – טרפז ש״ש, שאלכסוניו נחתכים בנקודה H. דרך הנקודה H מעבירים ישר MN, במקביל לבסיסי הטרפז.

לפי הוכחת פרופורציה בין קווים מקבילים (הבעיה הוצגה במקור [7]),

$$\frac{1}{HM}=\frac{1}{b}+\frac{1}{c}=\frac{1}{AC}+\frac{1}{GD}$$

$HM=a=AB$, לפי ש-$ABCH$ מעוין, ו-AHM משולש ש״ש (לפי שבמשולש שתי זוויות בנות 3α).

מכאן, $\frac{1}{AB}=\frac{1}{AC}+\frac{1}{AD}$

מ.ש.ל.

ב – הוכחה על-ידי שימוש במשפט תלמי

השימוש במשפט תלמי לגבי המרובע $ACDE$, נותן את הקשר:

$AD\cdot CE=AC\cdot DE+CD\cdot AE$.

בהתאם לנתון: $AB=BC=CD=DE$, $AE=AD$, $AC=CE$, הרי שעל-ידי שימוש בהם – מקבלים:

$AD\cdot AC=AC\cdot AB+AB\cdot AD$

מחלקים את שני האגפים במכפלה: $AB\cdot AC\cdot AD$,

ומקבלים: $\frac{1}{AB}=\frac{1}{AD}+\frac{1}{AC}$

מ.ש.ל.

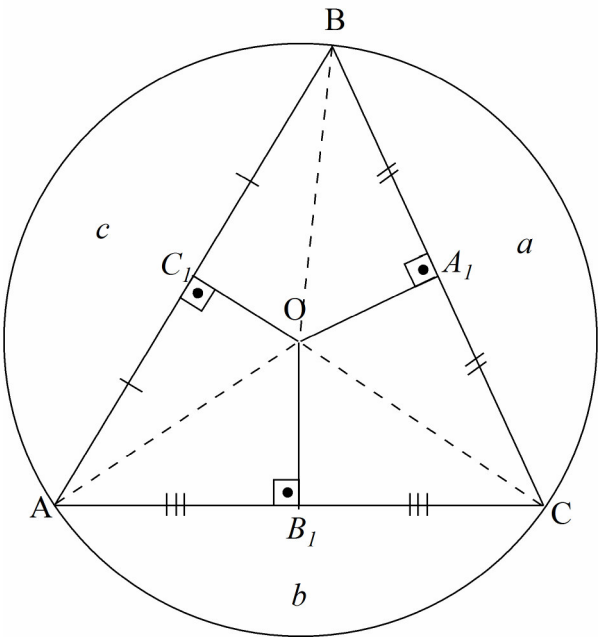
3. הוכח, כי במשולש חד-זוויות, סכום המרחקים ממרכז המעגל החוסם לצלעות המשולש – שווה לסכום $r+R$, כאשר r רדיוס המעגל החסום ו-R רדיוס המעגל החוסם.

צ"ל: $OA_1+OB_1+OC_1=r+R$

(O – מרכז מעגל חוסם – מפגש אנכים אמצעיים).

הוכחה:

נסמן את הצלעות ב-a, b ו-c, כנראה בציור מס' 10.



ציור מס' 10

מרובע AC_1OB_1 הוא בר-חסימה, לפי שסכום שתי זוויות נגדיות בו הוא 180^0 ($\sphericalangle C_1+\sphericalangle B_1$).

לפי משפט תלמי, מקבלים:

$$AO \cdot B_1C_1 = AB_1 \cdot OC_1 + AC_1 \cdot OB_1 \qquad (1)$$

B_1C_1 – הוא קטע אמצעים במשולש ABC, ולכן $B_1C_1 = \frac{a}{2}$. $AB_1 = \frac{b}{2}$, $AC_1 = \frac{c}{2}$, $AO = R$

נציב קשרים אלו למשוואה (1), ונקבל:

$$R \cdot a = b \cdot OC_1 + C \cdot OB_1 . \qquad (2)$$

גם המרובעים OA_1BC_1 ו-OA_1CB_1 הם בני-חסימה, ולכן באותה הדרך נקבל:

$$R \cdot b = C \cdot OA_1 + a \cdot OC_1 \qquad (3)$$

$$R \cdot c = b \cdot OA_1 + a \cdot OB_1 \qquad (4)$$

מצד אחד, שטח המשולש ABC הוא $S = P \cdot r$ (כאשר P – מחצית היקף) או באמצעות השטחים המרכיבים את המשולש:

$$\frac{(a+b+c)r}{2} = \frac{a \cdot OA_1}{2} + \frac{b \cdot OB_1}{2} + \frac{c \cdot OC_1}{2}$$

ואז,

$$(a+b+c)r = a \cdot OA_1 + b \cdot OB_1 + c \cdot OC_1 \qquad (5)$$

על-ידי חישוב שוויונים (2), (3), (4), (5) – מקבלים:

$$r(a+b+c) + R(a+b+c) = OA_1(a+b+c) + OB_1(a+b+c) + OC_1(a+b+c)$$

על-ידי חלוקת שני האגפים בסכום $a+b+c$, מקבלים: $r + R = OA_1 + OB_1 + OC_1$.

מ.ש.ל.

משפט מס' 3 – משפט ברייט-שניידר

בכל מרובע בעל צלעות: a, b, c ו-d ואלכסונים m ו-n מתקיים הקשר המתמטי הבא:

$m^2 \cdot n^2 = a^2 \cdot c^2 + b^2 \cdot d^2 - 2a \cdot b \cdot c \cdot d \cos(\sphericalangle A + \sphericalangle C)$, כאשר $\sphericalangle C$ ו-$\sphericalangle A$ הן הזוויות בקדקודים A ו-C.

משפט ברייט-שניידר הוא הרחבה של משפט הקוסינוסים לכל מרובע.

הוכחת המשפט:

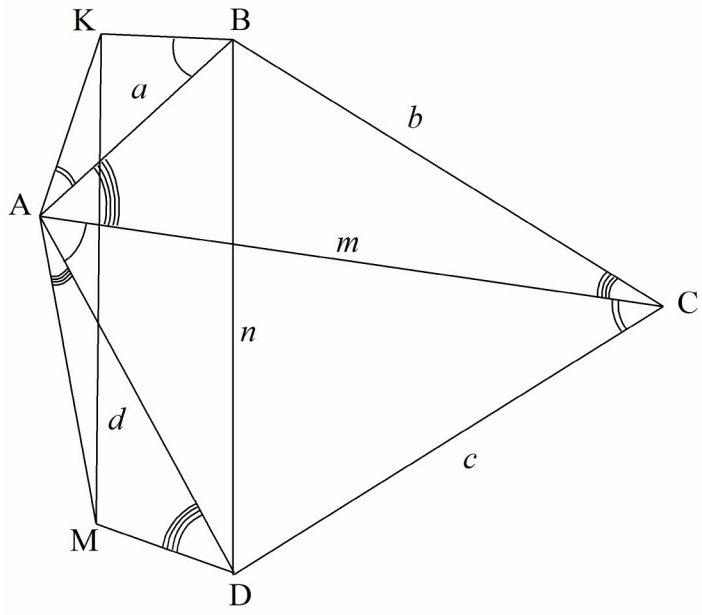
למרובע $ABCD$, הנראה בציור מס' 11, מוסיפים בניות עזר:

$\sphericalangle ABK = \sphericalangle CAD$,

$\sphericalangle BAK = \sphericalangle ACD$,

$\sphericalangle ADM = \sphericalangle BAC$,

$\sphericalangle DAM = \sphericalangle ACB$.



ציור מס' 11

מבניית העזר נובע דמיון המשולשים:

$\Delta ABK \approx \Delta CAD$ (ז.ז.)

$\Delta ADM \approx \Delta CAB$ (ז.ז.)

מדמיון המשולשים נובעים הקשרים הבאים:

$$\frac{AK}{c} = \frac{a}{m} \Rightarrow \boxed{AK = \frac{a \cdot c}{m}}; \quad \frac{AM}{b} = \frac{d}{m} \Rightarrow \boxed{AM = \frac{b \cdot d}{m}}$$

$$\frac{BK}{d} = \frac{a}{m} \Rightarrow \boxed{BK = \frac{a \cdot d}{m}}; \quad \frac{DM}{a} = \frac{d}{m} \Rightarrow \boxed{DM = \frac{a \cdot d}{m}}$$

$BK = DM$

(השוואת זוויות) $\sphericalangle KBD + \sphericalangle MDB = 180^0$

לכן $BK \| DM$

ואז צורת (המרובע) $KBDM$ היא מקבילית (זוג צלעות שוות ומקבילות).

לכן $KM=BD=n$

ב- ΔKAM , $\sphericalangle KAM=\sphericalangle A+\sphericalangle C$ ($\sphericalangle A$ ו-$\sphericalangle C$ – הן זווית המרובע $ABCD$).

משפט קוסינוסים למשולש

$$\Delta KAM : \quad KM^2 = AK^2 + AM^2 - 2 \cdot AK \cdot AM \cdot \cos \quad KAM$$

נציב את ערכי הקטעים שהתקבלו מהדמיון ונקבל,

$$n^2 = \frac{a^2 \cdot c^2}{m^2} + \frac{b^2 \cdot d^2}{m^2} - 2\frac{a \cdot c}{m} \cdot \frac{b \cdot d}{m} \cos(\sphericalangle A + \sphericalangle C)$$

נכפיל את שני האגפים ב-m^2, ונקבל:

$$: \quad m^2 \cdot n^2 = a^2 \cdot c^2 - 2a \cdot b \cdot c \cdot d \cos(\sphericalangle A + \sphericalangle C)$$

מ.ש.ל.

הוכחת משפט תלמי על סמך משפט ברייט-שניידר

אם המרובע חסום במעגל, סכום זוויותיו הנגדיות 180^0, כלומר

$$\cos(\alpha + \gamma) = \cos 180^0 = -1$$

הצבת ערך זה במשפט ברייט-שניידר – נותנת:

$$m^2 \cdot n^2 = a^2 \cdot c^2 + b^2 \cdot d^2 + 2a \cdot b \cdot c \cdot d = (a \cdot c + b \cdot d)^2 \Rightarrow m \cdot n = a \cdot c + b \cdot d$$

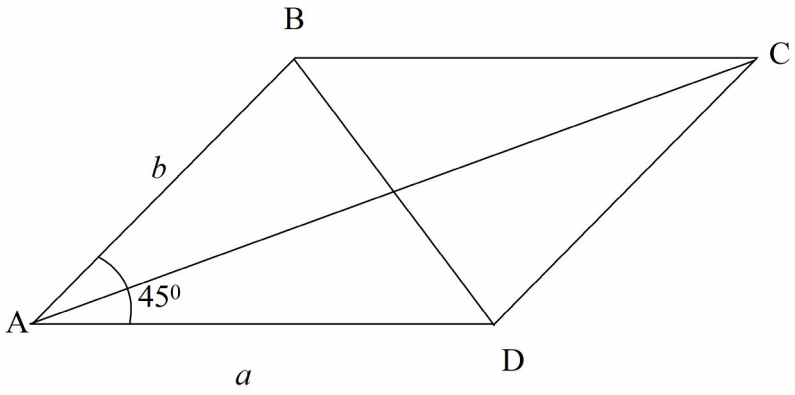
מ.ש.ל.

יישום משפט ברייט-שניידר לפתרון בעיה הנדסית

הוכח, שבמקבילית בעלת זווית של 45^0, שווה מכפלת ריבועי האלכסונים לסכום החזקות הרביעיות של שתי הצלעות (ציור מס׳ 12).

נסמן את צלעות המקבילית ב-a וב-b.

צ״ל: $AC^2 \cdot BD^2 = a^4 + b^4$



ציור מס' 12

הוכחה

לפי משפט ברייט-שניידר

$$AC^2 \cdot BD^2 = AB^2 \cdot CD^2 + BC^2 \cdot AD^2 - 2AB \cdot BC \cdot CD \cdot DA\cos(\sphericalangle A + \sphericalangle C)$$

מאחר שמדובר במקבילית בעלת זווית חדה של 45^0, מקבלים:

$$AC^2 \cdot BD^2 = a^2 \cdot a^2 + b^2 \cdot b^2 - 2a^2 \cdot b^2 \cos(45^0 + 45^0) = a^4 + b^4$$

מ.ש.ל.

הערה: את המשימה הנ״ל אפשר להוכיח בקלות על-ידי שימוש במשפט הקוסינוסים.

מראי מקומות

1. לדיז׳נסקי, ל׳ (1954). **גאומטריה, א׳-ב׳.** ירושלים, אמנות
2. קלעי, ג׳, תוכמן, ב׳ (1959). **גאומטרית המישור.** ירושלים, עבר.
3. אספיס, א׳ (1988). **גאומטריה, טריגונומטריה, סטריאומטריה.** תל-אביב, המחבר.
4. גורן, ב׳ (1994). **גאומטריה של המישור.** תל-אביב, מישלב.
5. מקור [4] עמ׳ 304, שאלה 13.
6. יקואל, ג׳ (2001). **מבחני מתכונת במתמטיקה 5 י״ל,** קרית ביאליק, משבצת, (עמ׳ 87, שאלה מס׳ 8).
7. יקואל, ג׳ (1997). **מבחני מתכונת במתמטיקה 4 י״ל,** קרית ביאליק, משבצת (עמ׳ 99, שאלה מס׳ 1).

משה סטופל ושלמה חריר

כללי החילוק ותכונות המספרים הטבעיים –
ככלי להוכחה ופתרון משימות במספרים שלמים

מבוא

מכלול המספרים השונים, המהווה בסיס לענפי המתמטיקה, הוא עולם קסום, רב-פנים ותכונות. העיסוק במספרים שונים מגלה מדי פעם בפעם תכונות בלתי-מוכרות, שבעזרתן ניתן למצוא תכונות נוספות באותם המספרים או באחרים.

המספרים הטבעיים – עם הופעתם בשחר התפתחותה של המתמטיקה – מהווים את אחת הקבוצות החשובות, המרכיבות את מכלול המספרים. קבוצת המספרים הטבעיים מכילה בתוכה אוסף רחב של תת-קבוצות, שלכל אחת מהן אפיונים ייחודיים.

להלן קבוצות אחדות:

א. המספרים הזוגיים והאי-זוגיים: $1,3,5,7,\ldots$ $2,4,6,8,\ldots$

ב. המספרים הראשוניים: $2,3,5,7,11,13,\ldots$

ג. המספרים החד-ספרתיים, הדו-ספרתיים וכו': $1,2,3,\ldots$ $11,12,13,\ldots$

ד. השלישיות הפיתגוריות היסודיות: $(3,4,5)$, $(5,12,13)$, $(8,15,17)$

ה. המספרים, המסתיימים ב-0 או בכל מספר אחר: $10,20,30,\ldots$

ו. המספרים, המתחלקים (ללא שארית) ב-3: $3,6,9,12,\ldots$ או בכל במספר אחר.

ז. קבוצת המספרים, שבחלוקתם ב-5 (או בכל מספר אחר) – נותנת שארית 2: $2,7,12,17,\ldots$.

פעולות חשבון שונות על איברים בתת-קבוצה של מספרים טבעיים – מותירה לפעמים את התוצאה בתחום התת-קבוצה, ולפעמים נמצאת התוצאה בתת-קבוצה אחרת.

לדוגמה: חיבור מספרים אי-זוגיים נותנת תוצאה זוגית (יציאה מהתת-קבוצה). לעומת זאת, כפל של מספרים אי-זוגיים נותנת תוצאה אי-זוגית.

***תארנים**: כללי החילוק, תכונות המספרים הטבעיים, דרכי-פתרון חלופיות.*

שנתון "שאו" – תשס"ה כרך י'

מצב דומה קיים גם בתת-קבוצה של קבוצות אחרות של מספרים: שלמים, שברים, חיוביים ושליליים, רציונליים ואי-רציונליים, מרוכבים. פעולות חשבון על איברים בקבוצה מסוימת – יכולה להניב תוצאה, שהיא בקבוצה אחרת.

לדוגמה:

מחד גיסא, תוצאת חיבור שני המספרים האי-רציונליים $\sqrt{3}+\sqrt{12}$, נותנת מספר אי-רציונלי, אך, מאידך גיסא, מכפלתם נותנת מספר רציונלי (את המספר 6).

כבר בחינוך היסודי נלמדים כללי החילוק (או בשם אחר: סימני החילוק) בקבוצה מצומצמת של מספרים: $2,3,4,5,6,9,10$. בכיתות היותר גבוהות ניתנים לפעמים כללי החילוק – לקבוצה נוספות של מספרים: $7,8,11,12,13,14,15$.

במהלך לימודי המתמטיקה לא תמיד מודגשות התכונות (וההסבר שלהלן) של מכפלות מספרים טבעיים עוקבים (גם שלמים עוקבים):

- מכפלה של שני מספרים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-2.
- מכפלה של שלושה מספרים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-6.
- מכפלה של ארבעה מספרים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-24.
- מכפלה של שני מספרים עוקבים זוגיים – תמיד מתחלקת ב-8.
- מכפלה של שלושה מספרים אי-זוגיים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-3.

בשלבי הלימוד המתקדמים יותר (ברמות של 4 ו-5 יח"ל) – נדרשים התלמידים להוכיח, שביטויים, שהם פונקציה של מספר טבעי $P(n)$ (n – מספר טבעי), מתחלקים במספר מסוים.

לדוגמה:

הוכח, שעבור כל n טבעי $P(n)=7^{2n}-10\cdot 2^{2n}$ מתחלק ב-9.

בסוג כזה של תרגילים – הרי ברוב מוחלט של המקרים ניתנת ההוכחה על-ידי שימוש באינדוקציה מתמטית.

לרוב התלמידים – השימוש באינדוקציה נעשה כתהליך טכני ללא הבנת המשמעות העמוקה העומדת בבסיסה.

להלן כמה כללי חילוק של ביטויים מעריכיים בעלי-מספרים טבעיים, שניתן להשתמש בהם לפתרון ולהוכחה של משימות שונות.

* $P(n)=a^n-b^n$ מתחלק ב-a-b עבור כל n טבעי.

* $P(n)=a^n-b^n$ מתחלק ב-$a+b$ עבור כל n טבעי זוגי.

* $P(n)=a^n+b^n$ מתחלק ב-$a+b$ עבור כל n טבעי אי-זוגי.

את כללי-החילוק הנ"ל ניתן להוכיח בדרכים שונות, כגון: אינדוקציה, משפט השארית, חלוקת רב-איבר ברב-איבר, סכום של סדרה הנדסית.

השימוש בכללי החילוק היסודיים ובכללי-החילוק של ביטויים בעלי-מעריכים טבעיים, יחד עם ידע נוסף באלגברה (חוקי חזקות ובפעולות עם ביטויים מעריכיים, וכן ידע בסדרות שונות) – יוצגו ככלים להוכחה או לפתרון של משימות, הקשורות בתכונות של המספרים.

המשימות יוצגו בצורה מדורגת, כשלמרביתן מובאות דרכי-פתרון, וחלקן – לתרגול ולהתמודדות עצמית.

הבאת פתרונות חלופיים מצביעה על העושר הרב של המתמטיקה ועל ההנאה, שהיא מעניקה לעוסקים בה ולמתעניינים בענפיה הרבים והמגוונים.

סך הכל מובאות 26 משימות, שחלקן נאספו ממקורות שונים (ללא פתרון), המצוינים במידת האפשר במראי-מקומות [1-7]. חלקן התקבלו בתודה מד"ר רחל מוגילבסקי – עמיתה בחוג למתמטיקה של מכללת "שאנן", ובודדות חוברו על-ידי כותבי-המאמר.

חשוב לציין, שישנם גם פתרונות אחרים מאלו שהובאו, אך מטרת המאמר – להדגיש, שניתן לפתור משימות שונות במספרים טבעיים על סמך כללי חילוק פשוטים ואלגברה יסודית, ובמיוחד באותן המשימות, שמקובל לפתור אותן על-ידי אינדוקציה.

הצגת משימות

משימה מס׳ 1:

הוכח, כי הביטוי $P(n)=10^n+2$ מתחלק ב-3 עבור כל n טבעי.

הצבה של ערכי n החל מ-$n=1$ בביטוי – נותנת לו את הערכים הבאים:

12 ,102, 1,002, 10,002… סכום הספרות של כל אחד מערכי הביטוי הוא 3, ולכן לפי כלל החילוק ב-3, הביטוי תמיד יתחלק ב-3.

<u>הערה:</u> הביטויים $P(n)=10^n+5$ ו- $P(n)=10^n+8$ גם הם מתחלקים ב-3 לפי אותה המסקנה של המשימה.

משימה מס׳ 2

הוכח, כי הביטוי $P(n)=10^n-4$ מתחלק גם ב-3 וגם ב-4 עבור כל n טבעי גדול מ-1.

הצבה של ערכי n החל מ-$n=2$ בביטוי – נותנת לו את הערכים הבאים:

96, 996, 9,996 99,996.

המספר מתחלק ב-3, משום שסכום הספרות של כל אחד מערכי המספרים מתחלק ב-3.

המספר מתחלק גם ב-4 לפי כלל החילוק: "כל מספר המסתיים במספר דו-ספרתי (ספרת העשרות והיחידות שלו) שמתחלק ב-4, גם המספר עצמו יתחלק ב-4". במקרה זה כל המספרים מסתיימים ב-*96*, ולכן הם מתחלקים ב-4.

את החלוקה ב-4 ניתן להוכיח גם בדרך הבאה:

$$P(n)=10^n-4=10\cdot 10^{n-1}-4=2(5\cdot 10^{n-1}-2)$$

הביטוי שבסוגריים הוא זוגי, ולכן הוא מכיל את הגורם 2 (הפרש בין שני מספרים זוגיים) ומכפלה של שני מספרים זוגיים המתחלקת ב-4.

משימה מס׳ 3

הוכח, שהביטוי $P(n)=13n^4+26n^3-13n^2-26n$ **מתחלק ל-312 עבור כל** n **טבעי.**

מפתחים את $P(n)$ כדלקמן:

$$P(n)=13n(n^3+2n^2-n-2)=13n[n(n^2-1)+2(n^2-1)]$$
$$=13n(n+2)(n^2-1)=13(n-1)n(n+1)(n+2)$$

המספר 312 הוא מכפלה של $13\cdot 24$.

הביטוי $P(n)$ מורכב מגורם מכפלה 13 וממכפלה של ארבעה מספרים עוקבים. מכפלה של ארבעה מספרים עוקבים מכילה 2 מספרים זוגיים, שאחד מהם מתחלק ב-2, והשני ב-4, לכן המכפלה מתחלקת ב-8. כמו-כן בארבעה מספרים עוקבים יש, לפחות, מספר אחד שמתחלק ב-3. לכן המכפלה מתחלקת ב-24 $(3\cdot 8)$.

מ.ש.ל.

משימה מס׳ 4

הוכח, שהביטוי $P(n)=6^{2n}-1$ **מתחלק:**

א. ב-5 עבור כל n **טבעי**

ב. ב-7 עבור כל n **טבעי**

ג. ב-35 עבור כל n **טבעי**

ד. ב-37 עבור כל n **טבעי זוגי**

א. המספר 6 בכל מעריך טבעי מסתיים ב-6 $(6^1=6,6^2=36,6^3=216,6^4=1296)$. חיסור של 1 גורם לכך שספרת היחידות של $P(n)$ תהיה 5, שהרי זה כלל החילוק ב-5.

ניתן להוכיח זאת גם בדרך אחרת:

רושמים את $P(n)$ בצורה הבאה:

$P(n)=6^{2n}-1=6^{2n}-1^{2n}$, ולפי הכלל, ש-$P(n)=a^n-b^n$ מתחלק ב-a-b מקבלים, ש-$P(n)$ מתחלק ב-6-1, דהיינו ב-5.

ב. בהתאם לכלל, שלפיו $P(n)=a^n-b^n$ מתחלק ב-$a+b$ עבור n טבעי זוגי, הרי במקרה של $P(n)=6^{2n}-1^{2n}$ המעריך-זוגי, ולכן הביטוי מתחלק ב-$1+6$, דהיינו, ב-7.

ג. ביטוי, שמתחלק גם ב-5 וגם ב-7, מתחלק גם ב-35 $(5\cdot 7)$.
את החלוקה ב-35 אפשר להוכיח גם בדרך הבאה:
רושמים $P(n)=6^{2n}-1=36^n-1^n$. ביטוי זה מתחלק ב-$36-1$, דהיינו, ב-35, לפי כלל החלוקה שהוזכר.

ד. הביטוי $P(n)=36^n-1^n$ מתחלק ב-$36+1$, דהיינו, ב-37, לפי כלל החלוקה שהוזכר.

משימה מס' 5

הוכח, שהביטוי $P(n)=7^n+2^{n+3}$ מתחלק ב-9 עבור כל n זוגי.

רושמים את $P(n)$ באופן הבא:

$P(n)=7^n+2^3\cdot 2^n=7^n+8\cdot 2^n=7^n-2^n+9\cdot 2^n$. הביטוי 7^n-2^n מתחלק ב-$7+2$, דהיינו, ב-9 עבור n זוגי, לפי הכלל שהוזכר. הביטוי $9\cdot 2^n$ מתחלק ב-9 בשל הגורם המכפיל 9.

משימה מס' 6

הוכח, כי עבור כל n טבעי אי-זוגי:

א. הסכום $1^n+2^n+3^n$ מתחלק ב-$(1+2+3)$.

ב. הסכום $1^n+2^n+3^n+4^n$ מתחלק ב-$(1+2+3+4)$.

<u>הוכחה ל-א':</u>

לפי הכלל, ש-a^n+b^n מתחלק ל-$(a+b)$ עבור כל n אי-זוגי, 1^n+2^n יתחלק ב-3. מכאן ניתן לרשום, ש-$1^n+2^n=3k$, כאשר k – מספר טבעי אי-זוגי (k חייב להיות אי-זוגי, מאחר שהסכום 1^n+2^n הוא אי-זוגי).
מכאן,

$1^n + 2^n + 3^n = 3k + 3^n$.

מאחר ש-n הוא מספר טבעי אי-זוגי, נבטא אותו בצורה $n=2m+1$ (m – מספר טבעי).

מכאן,

$1^n + 2^n + 3^n = 3k + 3^{2m+1} = 3k + 3 \cdot 3^{2m} = 3(k + 3^{2m})$. הביטוי שבסוגריים – זוגי (סכום של שני מספרים אי-זוגיים).

לכן הסכום $1^n + 2^n + 3^n$ הוא מכפלה של 3 במספר זוגי, והוא מתחלק ב-6.

<u>הוכחה ל-ב׳:</u>

בדומה לדרך ההוכחה של סעיף א׳, $1^n + 4^n$ מתחלק ב-5, ונסמנו ב-$5k$ (k – אי-זוגי); $2^n + 3^n$ מתחלק ב-5, ונסמנו ב-$5l$ (l – אי-זוגי).

מכאן,

$1^n + 2^n + 3^n + 4^n = 5(k + l)$

$k+l$ מספר זוגי (סכום של שני מספרים אי-זוגיים).

לכן הסכום $1^n + 2^n + 3^n + 4^n$ הוא מכפלה של 5 במספר זוגי, והוא מתחלק ב-10.

מ.ש.ל.

משימה מס׳ 7 (משימות להתמודדות עצמית וללא פתרון)

א. הוכח, כי הביטוי $P(n)=10^n+116$ מתחלק ב-36 עבור כל n טבעי גדול מ-1.

ב. הוכח, כי המספר $2^{45}+7^{30}$ מתחלק ב-19.

ג. הוכח, כי המספר $3^{36}-8^4$ מתחלק ב-25 וגם ב-29.

משימה מס׳ 8

מצא את המספר הקטן ביותר, שמתחלק ב-35 ומורכב מהספרות 0 ו-1 בלבד.

המחלקים של 35 הם 5 ו-7. כדי שהמספר המבוקש יתחלק ב-5, עליו להסתיים ב-0. נותר למצוא את המספר הקטן ביותר, שמורכב מהספרות 0 ו-1 ומתחלק ב-7 ולהכפיל אותו ב-10 (אם ספרת היחידות שלו אינה 0), כדי שגם הוא יתחלק ב-5. מכיוון שלמספר 7 אין כלל חילוק פשוט, כמו למספרים *2,3,4,5,6,10* מחפשים את המספר הדרוש בשיטה של ניסוי וטעייה.

בין המספרים הדו-ספרתיים: 10 ו-11 אין מספר המתחלק ב-7. בין המספרים התלת-ספרתיים: 100, 101, 110 ו-111 אין מספר המתחלק ב-7.

כשעוברים למספרים הארבע-ספרתיים, מוצאים מיד, שהמספר 1,001 מתחלק ב-7.

לפיכך המספר הקטן ביותר, המורכב מהספרות 0 ו-1 בלבד ומתחלק ב-35, הוא 10,010.

משימה מס׳ 9

א. מצא את המספר התשע-ספרתי הקטן ביותר, המורכב מהספרות *1,2,3,…,8,9*; כל ספרה מופיעה פעם אחת, והוא מתחלק ב-36.

ב. כבסעיף א׳, אך מבוקש המספר הגדול ביותר.

ג. כבסעיף א׳, אך מדובר במספר עשר-ספרתי, הכולל גם את הספרה 0.

כדי שהמספר יתחלק ב-36, עליו להתחלק גם ב-4 וגם ב-9.

כל המספרים, שנבנים כתמורות של תשע הספרות הנתונות, מתחלקים ב-9, משום שסכום הספרות של כל מספר הוא 45 (*1+2+3+…+9=45*), שהוא כלל החילוק ב-9.

כדי שהמספר יתחלק גם ב-4, הרי לפי כלל החילוק ב-4, חייב החלק הימני הדו-ספרתי של המספר, להתחלק ב-4. על-מנת לקבל את המספר הקטן ביותר – יש לדאוג לכך שהספרות הקטנות יהיו בצד שמאל של המספר.

המספר, ההולם את הדרישה של סעיף א׳, הוא: *123,457,896*.

המספר ההולם את הדרישה של סעיף ב׳, הוא: *987,654,312*.

המספר ההולם את הדרישה של סעיף ג', הוא: *1,023,457,896*.

משימה מס' 10

ד. מצא את המספר הקטן ביותר, שמתחלק ב-75 ומורכב מספרות של 0 ו-1 בלבד.

ה. כבסעיף א', אך מתחלק ב-225.

(זו משימה עצמית ללא פתרון, מופיעה במקור [5])

משימה מס' 11

הוכח, כי לא קיים n טבעי, שעבורו הביטוי $3n+2$ יהיה ריבוע של מספר שלם.

צ"ל שלא קיים N – מספר שלם, שעבורו $3n+2=N^2$ (או $3n=N^2-2$). את המספר N ניתן לייצג באמצעות k – מספר שלם, בשלושה אופנים, הכוללים את כל המספרים השלמים.

$N=3k$ (מספר שבחלוקה ב-3 נותן שארית 0).

$N=3k+1$ (מספר שבחלוקה ב-3 נותן שארית 1).

$N=3k+2$ (מספר שבחלוקה ב-3 נותן שארית 2).

צ"ל שלא קיים k המקיים $3n=N^2-2$.

עבור $N=3k$ מתקבל: $3n=9k^2-2$. השוויון בלתי-אפשרי, מאחר שאגף שמאל מתחלק ב-3, ובאגף ימין מתקבלת שארית 1 בחלוקה ב-3.

עבור $N=3k+1$ מתקבל: $3n=9k^2+6k-1$. השוויון בלתי-אפשרי, משום שבאגף ימין מתקבלת שארית 2 בחלוקה ב-3.

עבור $N=3k+2$ מתקבל: $3n=9k^2+12k+2$. השוויון בלתי-אפשרי, משום שבאגף ימין מתקבלת שארית 2 בחלוקה ב-3.

כלומר, לא קיים שום ערך של k (ולכן שום ערך של N), שעבורו יתקיים השוויון $3n+2=N^2$.

משימה מס' 12

א. הוכח, שאם n הוא מספר טבעי, שאינו מתחלק ב-3, אז המספר $2n^2+1$ מתחלק, בלי שארית, ב-3.

ב. הוכח, שאם n הוא מספר טבעי, שאינו מתחלק ב-5, אז אחד המספרים n^2-1 או n^2+1 מתחלק, בלי שארית, ב-5 (מקור [2]).

<u>הוכחה ל-א':</u>

מאחר ש-n אינו מתחלק ב-3, ניתן לבטא אותו בשתי הצורות הבאות: $n_1 = 3m+1$ ו- $n_2 = 3m+2$ (m – מספר טבעי או שווה ל-0).

עם הצבת n_1 בביטוי $2n^2+1$ מקבלים: $2n^2+1 = 2(3m+1)^2+1 = 3(6m^2+4m+1)$.

קיים גורם 3, ועל-כן הביטוי מתחלק ב-3.

עם הצבת n_2 מקבלים: $2(3m+2)^2+1 = 3(6m^2+8m+3)$, וגם כאן הביטוי מתחלק ב-3.

<u>הוכחה ל-ב':</u>

מאחר ש-n אינו מתחלק ב-5, ניתן לבטא אותו בארבע הצורות הבאות:

$$n_1 = 5m+1$$
$$n_2 = 5m+2$$
$$n_3 = 5m+3$$
$$n_4 = 5m+4$$

מציבים ערכים אלו בביטויים n^2+1 ו- n^2-1

<u>עבור $n_1=5m+1$</u> $(5m+1)^2+1 = 25m^2+10m+2$ – אינו מתחלק ב-5.

$(5m+1)^2-1 = 25m^2+10m$ – מתחלק ב-5.

<u>עבור $n_2=5m+2$</u> $(5m+2)^2+1 = 25m^2+20m+5$ – מתחלק ב-5.

$(5m+2)^2-1 = 25m^2+20m+3$ – אינו מתחלק ב-5.

<u>עבור $n_3=5m+3$</u> $(5m+3)^2+1 = 25m^2+30m+10$ – מתחלק ב-5.

$(5m+3)^2-1 = 25m^2+30m+8$ – אינו מתחלק ב-5.

עבור $n_4=5m+4$ $(5m+4)^2+1=25m^2+40m+17$ – אינו מתחלק ב-5.

$(5m+4)^2-1=25m^2+40m+15$ – מתחלק ב-5.

משימה מס' 13

הוכח, שעבור כל n טבעי גדול מ-2 ספרת העשרות של המספר 3^n היא זוגית.

הקדמה

ערכי המספרים הראשונים של 3^n הם:

$3^0=1,\ 3^1=3,\ 3^2=9,\ 3^3=27,\ 3^4=81,\ 3^5=243,\ 3^6=729,\ 3^7=2187$

רואים, שמתקבלת מחזוריות בעלת מחזור של 4 בספרת האחדות:

$1,3,9,7,1,3,9,7,\ldots$

יהא k מספר טבעי.

עבור $n=4k$ ספרת האחדות של 3^n היא 1.

עבור $n=4k+1$ ספרת האחדות של 3^n היא 3.

עבור $n=4k+2$ ספרת האחדות של 3^n היא 9.

עבור $n=4k+3$ ספרת האחדות של 3^n היא 7.

עבור כל אחת מהאפשרויות הנ"ל יש להוכיח, שהביטויים: $\frac{3^{4k}-1}{10},\frac{3^{4k+1}-3}{10},\frac{3^{4k+2}-9}{10},\frac{3^{4k+3}-7}{10}$ מתחלקים ב-2 (זוגיים). למשל, עבור $3^9=19,683$ יש להוכיח, ש- $\frac{19,683-3}{10}$ זוגי.

הוכחה:

א. צ"ל $\frac{3^{4k}-1}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k}-1}{10}=\frac{(3^{2k}+1)(3^{2k}-1)}{10}=\frac{(3^{2k}+1^{2k})(3^{2k}-1^{2k})}{10}=\frac{(9^{k}+1^{k})(9^{k}-1^{k})}{10}$$

אם k אי-זוגי, הביטוי הראשון מתחלק ב-10 לפי כלל החלוקה, והביטוי השני הוא זוגי (מתחלק ב-2). אם k זוגי, הביטוי השני מתחלק ב-10, לפי כלל החלוקה, והביטוי הראשון הוא זוגי (סכום של שני מספרים אי-זוגיים).

ב. צ"ל $\frac{3^{4k+1}-3}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k+1}-3}{10}=3\frac{3^{4k}-1}{10}$$

וההסבר – כבסעיף א'.

ג. צ"ל $\frac{3^{4k+2}-9}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k+2}-9}{10}=9\frac{3^{4k}-1}{10}$$

וההסבר – כבסעיף א'.

ד. צ"ל $\frac{3^{4k+3}-7}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k+3}-7}{10}=\frac{27\cdot 3^{4k}-7}{10}=\frac{20\cdot 3^{4k}+7\cdot 3^{4k}-7}{10}=2\cdot 3^{4k}+\frac{7(3^{4k}-1)}{10}$$

הביטוי הראשון הוא זוגי, לפי שיש גורם 2.

הביטוי השני הוא זוגי, לפי ההסבר שבסעיף א'.

מובן, שניתן להוכיח את סעיפי א'-ד' גם על-ידי אינדוקציה.

משימה מס' 14

הוכח, שבכל ריבוע של מספר אי-זוגי הגדול מ-3 ספרת העשרות היא זוגית.

<u>הוכחה:</u>

מסמנים בצורה סמלית את המספר האי-זוגי כדלקמן:

An	k

כאשר k ספרת האחדות, המקבלת את הערכים: $1,3,5,7,9$. An – הערך המספרי של שאר הספרות לאחר השמטת ספרת האחדות, $n-1$ הוא מספר הספרות, המרכיבות את An.

לדוגמה: | 248,53 | 7 | – במספר $k=7$, $An=24,853$ ו-$n=5$.

ערך המספר האי-זוגי: $N=10An+k$

ערך המספר בריבוע:

$$N^2=(10An+k)^2=100An^2+20k\cdot An+k^2=$$
$$=20An(5An+k)+k^2=20a+k^2$$

כאשר $a=An(5An+k)$

בביטוי $20a$ ספרת העשרות היא תמיד זוגית, וזאת – בשל הכפל ב-20 בלי להתחשב בעובדה, ש- a זוגי או אי-זוגי.

התוספת של k^2 מקבלת את הערכים הבאים בלבד: $1,9,25,49,81$.

התוספת של 1 או 9 אינן משנות את הספרה הזוגית העשרונית של $20a$.

התוספת של 25 או 49 או 81 מוסיפות ספרה זוגית (2 או 4 או 8) לספרה הזוגית העשרונית של $20a$, ובכך היא מותירה אותה זוגית.

מ.ש.ל.

משימה מס' 15

הוכח, שמספר, המורכב מספרת אחדות *9*, שבהמשכה *n-1* ספרות של 8 ובהמשכן *n* ספרות של 4, הוא ריבוע של מספר שלם.

צורת המספר על-פי הנתון: $\underbrace{444\ldots4}_{n\text{ פעמים}}\ \underbrace{888\ldots89}_{n-1\text{ פעמים}}$

ערך המספר בהתאם למיקום ספרותיו הוא

$$9+8(10^1+10^2+\ldots..+10^{n-1})+4(10^n+10^{n+1}....+10^{2n-1})$$

הביטויים בסוגריים הם סכומים של סדרות הנדסיות בעלות מנה $q=10$. על-ידי שימוש בנוסחת הסכום של סדרה הנדסית – מקבלים:

$$9+\frac{80(10^{n-1}-1)}{9}+\frac{4\cdot10^n(10^n-1)}{9}=\frac{4\cdot10^{2n}+4\cdot10^n+1}{9}=\left(\frac{2\cdot10^n+1}{3}\right)^2$$

הסכום שהתקבל הוא ריבוע של מספר. האם המספר שבסוגריים הוא שלם? התשובה – כן. סכום הספרות של המספר המופיע במונה הוא 3, ועל-כן המונה מתחלק במכנה ומתקבל מספר שלם.

מ.ש.ל.

משימה מס' 16

הוכח, שההפרש בין מספר, המורכב מ-*2n* ספרות של 1 למספר המורכב מ-*n* ספרות של 2, הוא ריבוע של מספר שלם.

צ"ל: $\underbrace{1111....111}_{2n\text{ פעמים}}-\underbrace{222\ldots22}_{n\text{ פעמים}}=N^2$

כאשר N – מספר שלם.

<u>הוכחה דרך א'</u>:

בעזרת נוסחת הסכום של סדרה הנדסית – נחשב את הערך המספרי של כל אחד מהמספרים שבאגף שמאל:

$$\underbrace{1111....111}_{2n\text{- פעמים}}=1(10^0+10^1+....+10^{2n-1})=\frac{1(10^{2n}-1)}{9}$$

$$\underbrace{222...22}_{n\text{ - פעמים}}=2(10^0+10^1+...+10^{n-1})=\frac{2(10^n-1)}{9}$$

הפרש המספרים,

$$\frac{(10^{2n}-1)-2(10^n-1)}{9}=\frac{10^{2n}-2\cdot10^n+1}{9}=\frac{(10^n-1)^2}{9}=\left(\frac{10^n-1}{3}\right)^2$$

הביטוי שבמונה הוא מספר, המורכב רק מהספרות 9, כגון: *99,999*. מספרים אלו מתחלקים ב-3 (משום שסכום ספרותיהם מתחלק ב-3), ולכן האגף השמאלי הוא ריבוע של מספר שלם.

מ.ש.ל.

<u>הוכחה דרך ב'</u>

רושמים את המספרים שבאגף השמאלי בצורה הבאה:

$$\underbrace{1111....111}_{2n\text{- פעמים}}=\underbrace{1111....11}_{n\text{ - פעמים}}\cdot10^n+\underbrace{1111....11}_{n\text{ - פעמים}}$$

$$\underbrace{222...22}_{n\text{ - פעמים}}=2\cdot\underbrace{1111....11}_{n\text{ - פעמים}}$$

הפרש המספרים:

$$111....11\cdot 10^n + 111....11 - 2\cdot(111....11) =$$

$$111....11\cdot 10^n - 111....11 = 111....11(10^n - 1) = \underbrace{111....11}_{n\text{ - פעמים}}\cdot 9\cdot \underbrace{111....11}_{n\text{ - פעמים}} =$$

$$= (111....11)^2\cdot 3^2 = (333...33)^2$$

מ.ש.ל.

משימה מס' 17

הוכח, שהמספר $3333^{4444}+4444^{3333}$ מתחלק ב-7.

<u>פתרון</u>

היות ומדובר במספר ענק, דרך ההוכחה תסתמך על חוקי חזקות ועל כללי-חלוקה.

$$3333^{4444} + 4444^{3333} = 3^{4444}\cdot 1111^{4444} + 4^{3333}\cdot 1111^{3333} =$$

$$= (3^4)^{1111}\cdot(1111^{1111})^4 + (4^3)^{1111}\cdot(1111^{1111})^3 =$$

$$= 1111^{3333}(81^{1111}\cdot 1111^{1111} + 64^{1111}) =$$

$$= 1111^{3333}[(81\cdot 1111)^{1111} + 64^{1111}] =$$

$$= 1111^{3333}(89{,}991^{1111} + 64^{1111})$$

הגורם 1111^{3333} אינו מתחלק ב-7, משום ש-1111 אינו מתחלק ב-7.

הגורם השני $89{,}991^{1111}+64^{1111}$ מתחלק ב-$90{,}055$ $(89{,}991+64)$ לפי הכלל ש-a^n+b^n מתחלק ב-$a+b$ עבור n אי-זוגי. היות והמספר $90{,}055$ הוא מכפלה של $7\cdot 12{,}865$, לכן המספר מתחלק ב-7.

מ.ש.ל.

הערה: פתרון נוסף למשימה מופיע במקור [6].

משימה מס' 18

מצא את ערכי n טבעי, שעבורם חלוקת הסכום $1+2+3,\ldots+n$ ב-5 נותנת שארית 1.

נסמן ב-S_n את הסכום, ולפי נוסחת הסכום לסדרה חשבונית: $S_n = \frac{(1+n)n}{2}$.

לפי הדרישה במשימה, $\frac{S_n}{5} = M + \frac{1}{5}$, כאשר M כמנה הוא מספר טבעי.

$$S_n = 5M + 1 \Rightarrow \frac{(1+n)n}{2} = 5M + 1 \Rightarrow (1+n)n = 10M + 2$$

$$n^2 + n - 2(5M + 1) = 0$$

מקבלים משוואה ריבועית: $n_{1,2} = \frac{-1 \pm \sqrt{40M + 9}}{2}$

מחפשים M מתאים, באופן ש-$40M+9$ יהיה ריבוע של מספר שלם אי-זוגי [למה?] (מבין שתי התשובות רק השורש בעל הסימן החיובי נותן תוצאה מתאימה ל-n).

עבור $M=0$ מקבלים: $n=1$

עבור $M=1$ מקבלים: $n=3$

עבור $M=4$ מקבלים: $n=6$

עבור $M=7$ מקבלים: $n=8$

עבור $M=12$ מקבלים: $n=11$

עבור $M=18$ מקבלים: $n=13$

עבור $M=27$ מקבלים: $n=16$

מקבלים אינסוף ערכים ל-n. ערכי n הם סדרה עולה, שהפרשה הוא 2 או 3 לסירוגין.

המשך הערכים של n הם: $21,23,26,28,31,34,36,\ldots,81,$

משימה מס' 19

מצא n ו-m טבעיים, שבעבורם מתקיים השוויון: $2^n - 5\cdot 2^m = 2008$

<u>פתרון</u>

$$2^n - 5\cdot 2^m = 2^m \cdot 2^{n-m} - 5\cdot 2^m = 2^m(2^{n-m} - 5) = 2008 = 2^3 \cdot 251$$

מחלקים ב-2^3 ומקבלים: $2^{m-3}(2^{n-m} - 5) = 251$

באגף ימין יש מספר אי-זוגי. לפיכך גם האגף השמאלי הוא אי-זוגי, והדבר אפשרי רק כאשר $m-3=0$, דהיינו, $m=3$.

נותר: $2^{n-m} - 5 = 251 \Rightarrow 2^{n-3} = 256 = 2^8 \Rightarrow n = 11$

תשובה סופית: $n=11$ ו-$m=3$

משימה מס' 20

באיזו ספרה מסתיים המספר $37^{39}+17^{77}$, המבוטא ע"י חזקות?

<u>דרך א':</u>

ע"י חוקי חזקות מקבלים,

$$37^{39} + 17^{77} = 37\cdot 37^{38} + 17^{77} = 20\cdot 37^{38} + 17\cdot 37^{38} + 17^{77} =$$
$$20\cdot 37^{38} + 17(37^{38} + 17^{76}) = 20\cdot 37^{38} + 17\left((37^2)^{19} + (17^4)^{19}\right) =$$
$$20\cdot 37^{38} + 17(1{,}369^{19} + 83{,}521^{19})$$

לפי הכלל, ש-(a^n+b^n) מתחלק ב-$(a+b)$ עבור n אי-זוגי, הרי המספר בסוגריים מתחלק ב-$1{,}369+183{,}521=184{,}890$, כלומר, המספר בסוגריים מתחלק ב-10, וכמותו – גם המספר הראשון ($20\cdot 37^{38}$) מתחלק ב-10, ולכן המספר מסתיים ב-0.

<u>דרך ב'</u>

ספרת האחדות של מספר המסתיים ב-7, כשמעלים אותו בחזקת מספר טבעי n, מקבלת את הערכים: $1,7,9,3,1,7,9,3,\ldots$ במחזור של 4, לפי הכלל: 7^{4n} – מסתיים ב-1, 7^{4n+1} – מסתיים ב-7, 7^{4n+2} – מסתיים ב-9, 7^{4n+3} מסתיים ב-3.

לפי הכללים הנ"ל: $37^{39}=37^{4\cdot 9+3}$ מסתיים ב-3.

$17^{77}=17^{4\cdot 19+1}$ מסתיים ב-7.

לכן הסכום של שני המספרים יסתיים ב-0.

משימה מס' 21

מצא את המספר הקטן ביותר, שספרת האחדות שלו היא 6, ועם העברתה לראש המספר – מתקבל מספר חדש, הגדול פי 4 מהמספר המקורי.

<u>פתרון</u>

מסמנים את המספר המבוקש בצורה הסמלית הבאה:

An	6

A_n – הוא ערך של המספר לאחר מחיקת ספרת האחדות 6.

n – מספר הספרות, שממנו מורכב A_n.

לדוגמה:

במספר | 2,453 | 6 |, $A_n=2,453$ ו-$n=4$.

לפי הסימון, ערך המספר המקורי הוא $10A_n+6$.

ערך המספר החדש עם העברת הספרה 6 לראש המספר

6	An

הוא $6\cdot 10^n + A_n$

בהתאם לדרישה לקבלת מספר, הגדול פי 4 מהמספר המקורי, מקבלים משוואה:

$$6\cdot 10^n + A_n = 4(10A_n + 6) \Rightarrow A_n = \frac{2(10^n - 4)}{13}$$

מאחר ש-A_n מספר שלם, צריך למצוא n, שעבורו 10^n-4 יתחלק ב-13.

ערכי המספר 10^n-4 הם כדלקמן: $96,\ 996,\ 9,996,\ 99,996,\ldots$. לראשונה עבור $n=5$ מקבלים: $10^5-4=99,996$, מספר המתחלק ב-13 ונותן $A_n=15,384$.

לפיכך המספר המבוקש הקטן ביותר הוא $153,846$.

מ.ש.ל.

המספר הבא, העונה על הדרישה, מתקבל עבור $n=11$, והוא $153,846,153,846$.

האם יש דמיון בין המספר הראשון לשני?

משימה מס' 22

הוכח, כי עבור כל n טבעי – ספרת היחידות של הביטוי n^5, היא כספרת היחידות של n.

<u>הוכחה</u>

נניח, שספרת היחידות של המספר n היא m.

ההוכחה מתבססת על כך שהפחתת המספר m מ-n^5 נותנת ביטוי המסתיים באפס,

כלומר צריך להוכיח, ש-n^5-m מתחלק ב-10.

רושמים את המספר n בצורה של $k+m$, כאשר k הוא החלק הגדול של המספר ומסתיים ב-0.

למשל, במספר $3,548$, $m=8$ ו- $k=3,540$.

$$n^5-m=(k+m)^5-m=k^5+5k^4\cdot m+10k^3m^2+10k^2\cdot m^3+5k\cdot m^4+m^5-m=$$

$$=k(k^4+5k^3m+10k^2m^2+10km^3+5m^4)+m^5-m$$

הביטוי בעל הסוגריים מתחלק ב-10 בשל הגורם k.

הביטוי הנוסף m^5-m מתחלק ב-10 עבור כל m, כאשר $m=0,1,2,\ldots,9$.

עובדה זו אפשר להוכיח במספר דרכים:

א. ע"י הצבת כל ערכי m אפשריים.

ב. ע"י פירוק m^5-m למכפלה: $(m-1)m(m+1)(m^2+1)$, המורכבת ממכפלה של שלושה מספרים עוקבים, ומהביטוי m^2+1, ויש בה גורם 2 וגם גורם 5 (למה?).

ג. בעזרת אינדוקציה מתמטית, המוכיחה את נכונות הטענה עבור כל m טבעי.

מ.ש.ל.

משימה מס' 23

הוכח, שהביטוי $P(n)=2^{4^n}-5$ מסתיים בספרה 1 עבור כל n טבעי.

<u>הוכחה</u>

הוכחת הטענה שקולה להוכחה, ש-$P(n)-1$ מתחלק ב-10 (מסתיים בספרה 0).

נסמן: $k(n)=P(n)-1$, ונוכיח, ש-$k(n)$ מתחלק ב-10.

נרשום: $k(n)=2^{4^n}-6$, ונוכיח, שערכו המספרי מסתיים בספרה 0.

ספרת האחדות של הביטוי 2^n (n – מספר טבעי) היא אחת מהספרות: $2,4,6,8$. ספרת האחדות של הביטוי 2^{4m} (m – מספר טבעי) היא תמיד 6 (למה?).

את הביטוי 2^{4^n} ניתן לרשום כ-2^{4m}, כאשר m – מספר טבעי בעל ערכים מסוימים ($1,4,16,64,\ldots$).

כפי שצוין, הערך של הביטוי 2^{4m} מסתיים בספרת אחדות שערכה 6. לכן כשמפחיתים ממנו 6, מקבלים מספר המסתיים ב-0.

מ.ש.ל.

משימה דומה (ללא הוכחה)

הוכח, כי הביטוי $P(n)=2^{2^n}+1$ מסתיים בספרה 7, עבור כל n טבעי, כאשר $n\geq 2$.

משימה מס' 24:

מצא, את כל המספרים השלמים, שעבורם ערך הביטוי $\sqrt{x^2+x+1}$ יהיה מספר רציונלי.

<u>פתרון</u>

המספר הרציונלי יסומן ב- $\frac{p}{q}$, כאשר p ו-q הם מספרים שלמים, כלומר, $\sqrt{x^2+x+1}=\frac{p}{q}$.

ע"י העלאה בריבוע – מקבלים: $x^2+x+1=\frac{p^2}{q^2} \Rightarrow x^2+x=\frac{p^2}{q^2}-1$

לפי שערך האגף השמאלי הוא שלם, לכן, $\frac{p^2}{q^2}=a^2$ כאשר a מספר שלם.

מכאן,

$$x^2+x=x(x+1)=a^2-1=(a+1)(a-1)$$

באגף שמאל ישנה מכפלה של שני מספרים עוקבים, וכידוע, מכפלה כזו יכולה להסתיים רק בספרות: *0,2,6*.

באגף הימין הביטוי a^2-*1* יכול להסתיים רק בספרות: *0,3,4,5,8,9*.

מעובדה זו נובע, ששוויון בין האגפים יווצר רק בתנאי במקרה שהמספרים בכל אגף יסתיימו ב-0.

בנוסף לכך, ההפרש בין גורמי המכפלה באגף ימין הוא 2, ובאגף שמאל הוא 1. לכן שוויון בין האגפים יתקבל רק כאשר המכפלה תהיה שווה ל-0,

כלומר, $x(x+1)=0 \Rightarrow x_1=0, x_2=-1$.

משימה מס' 25

הוכח, שסכום הריבועים של שני המספרים אי-זוגיים אינו יכול להיות שווה לריבוע של מספר שלם.

מסמנים את שני המספרים האי-זוגיים ב-$2m+1$ ו-$2n+1$ (m ו-n מספרים טבעיים).

צ"ל ש- $(2m+1)^2+(2n+1)^2 \neq N^2$, כאשר N מספר שלם.

<u>הוכחה</u>

נניח, שאכן $(2m+1)^2+(2n+1)^2 = N^2$, ונוכיח, שהדבר בלתי-אפשרי לפי ההנחה, ש-N^2 זוגי (וכך גם N).

מאחר ש-N חייב להיות מספר זוגי, נסמנו ב-$2p$ (p – מספר טבעי)

מכאן, $(2m+1)^2+(2n+1)^2 = (2p)^2$

או $2 = 4[p^2-(m^2+n^2)-(m+n)]$

הביטוי בסוגריים המרובעים הוא מספר שלם, והכפלתו ב-4 תמיד תיתן מספר שונה מהמספר 2, הנמצא באגף השמאלי, ולכן הדבר בלתי אפשרי.

מ.ש.ל.

הערה: אם ההנחה לעיל הייתה נכונה, המשמעות היא, שניתן לקבל שלישייה פיתגורית, ששני המספרים הקטנים שלה הם אי-זוגיים, והמספר הגדול הוא זוגי, דבר שאינו קיים.

משימה מס' 26

הוכח, שלמשוואה: $y^2-5x^2=6$ אין פתרונות של מספרים שלמים.

<u>הוכחה:</u>

$y^2-5x^2=6$

היות והאגף הימני הוא זוגי, הדבר מחייב, ש-x ו-y שניהם זוגיים או שניהם אי-זוגיים.

אם x ו-y זוגיים, נסמנם באופן הבא:

$x=2m$, $y=2n$ (n, m הם מספרים שלמים).

מציבים ערכים אלו במשוואה ומקבלים: $4n^2-20m^2=6 \Rightarrow 4(n^2-5m\ )=6$

האגף השמאלי מתחלק ב-4, ואילו האגף הימני אינו מתחלק ב-4, ולכן אין מספרים שלמים, המהווים פתרון למשוואה.

אם x ו-y אי-זוגיים, נסמנם באופן הבא: $x=2m+1,\ y=2n+1$ (m ו-n מספרים שלמים). מציבים ערכים אלו במשוואה ומקבלים: $4n^2+4n-20m^2-20m=10$. גם כאן מקבלים, שהאגף השמאלי מתחלק ב-4, ואילו האגף הימני אינו מתחלק ב-4, וכנ"ל אין מספרים שלמים המהווים פתרון למשוואה.

מסקנה: אין למשוואה פתרונות של מספרים שלמים.

משימה מס' 27

אם a ו-b מספרים טבעיים, המקיימים $a+b=10$, ערכו המספרי של הביטוי $a^2+3ab+b^2$ יהיה ריבוע של מספר שלם רק כאשר המספרים האלה הם 3 ו-7.

<u>הוכחה:</u>

מסמנים את המספר השלם ב-N, כלומר, $a^2+3ab+b^2=N^2$

$$a^2+2ab+b^2+ab=N^2 \Rightarrow (a+b)^2+ab=N^2$$

על-ידי שימוש בנתון $a+b=10$, מקבלים: $ab=N^2-100$

$a,\ b$ הם מספרים טבעיים שסכומם 10, ולכן, $9 \le ab \le 25$,

כלומר, $9 \le N^2-100 \le 25 \Rightarrow 109 \le N^2 \le 125$

המספר השלם היחידי, המקיים את אי-השוויון, הוא $N=11$. מכאן, $ab=21$. לכן הערכים היחידים המתאימים ל-a ול-b הם 3 ו-7.

מ.ש.ל.

משימה (ללא הוכחה)

הוכח שהמספר הפילינדרומי $\overline{ab(a+b)ba}$ מתחלק ב-37 עבור כל a ו-b $(0<a+b<10)$

סיכום

המשימות שהוצגו אפיינו מספרים שלמים בלבד. לקבלת הפתרונות נעשה שימוש בכללי חלוקה, בתכונות המספרים, בפעולות עם חזקות ובשימוש בנוסחת הסכום של סדרה הנדסית. ראוי לציין, שאף-על-פי שלמרבית המשימות דרך הפתרון המקובלת היא שימוש באינדוקציה, הרי מטרת המאמר היא להבליט את אפשרות השימוש בדרכים חלופיות.

מראי מקומות

1. אבירי, ח' (1986). **אלגברה רחבה,** פרקים: 7, 10 ו-15. תל-אביב, מישלב.
2. אבירי, ח' (1983). **אלגברה תיכונית,** פרקים: 4 ו-6. תל-אביב, מישלב.
3. גורן, ב' (1989). **אלגברה 4 ו-5 י"ל,** פרקים: 9 ו-11, תל-אביב, הוצאת המחבר.
4. אספיס, א' (2000). **אלגברה סטטיסטיקה והסתברות (4 י"ל),** פרקים 7 ו-8, הוצאת המחבר.
5. **אלף אפס – שעשועי מתמטיקה,** ירושלים, מכללה ירושלים
6. כהן, כ' (2001). **אוסף החידות הגדול, סדרת סגול.** חיפה, רקפת.
7. בירנבוים, ע' (1997). **מספר חזק, חידות ואתגרי חשיבה.** תל-אביב, תמר.

Michael Moore

The Myth of 40[1]

In his definition of myth, Baldick (1990) distinguishes between the rationalist and the romantic conceptions of this term. According to the former, myths belong to the class of "false, unreliable stories and beliefs", while the latter treats them as "a superior mode of cosmic understanding". (For some further discussion of myths and their repercussions see, inter alia, Kramer & Moore, 2001; Kramer-Moore & Moore, 2002, pp. 159-182). While the particular myth I describe below abounds with unreliability and falseness, we shall see that it also contains some of the so-called romantic vein.

Let me start my discussion of the myth of 40 (described and illustrated below) with a quote from Hermann Weyl, one of the great mathematicians of the 20th century: "Indeed, all natural numbers are individuals. The mystery that clings to numbers, the magic of numbers, may spring from this very fact, that the intellect, in the form of the number series, creates an infinite manifold of well distinguishable individuals" (Weyl, 1976, p. 7). The number 40, and the diverse contexts in which it has appeared across cultures and throughout generations, well attest to this individuality. 40 had a special significance in ancient Babylon, Egypt, and Mexico, in Judaism, Christianity and the Islam, and continues to crop up in contemporary society and literature. (I will not bring here its

Keywords: *myth, misattribution, tessarakonta, forty*

[1] שנתון "*אקע*" – תשס"ה כרך י'

hundreds of occurrences in both religious and lay writings; for some sources see Butler, 1970; Friesenhahn, 1935; Hopper, 1938; Luettich, 1891; Roscher, 1909a; Waters, 1975, p. 92). To illustrate the widespread range of 40's appearances, I list here only a few esoteric examples.

– According to an ancient belief, bastard children's embryonic state lasts forty days. Since the Flood occurred because of the immoral lives lead by that generation, "The punishment [40 days of rain] corresponded to the crime." (Ginzberg, 1913, vol. I, p. 163).
– About the magic practice of casting stones at the shadows of passers-by, in order to ensure a new building's security: "The Roumanians [sic] of Transylvania think that he whose shadow is thus immured will die within forty days..." (Frazer, 1961, p. 92).
– Quarantine – a period of 40 days during which a widow, entitled to dower, had the right to remain in the chief mansion-house of her deceased husband; while King's quarantain means the privilege of sanctuary for 40 days, in which friends or relations of a principal in a private war may grant or find security. (E.g. in Ranken, 1818, vol. IV, III i 233).
– In the Caribbean, husbands fast for 40 days after the birth of a child. (Luettich, 1891, p. 44).
– Not only did France have a Council of Forty in Moliere's days (referred to in Volpone iv:1), as well as a 40-member French Academy ("The Immortals"), but rumor also has a committee of 40 at the head of the US Intelligence community. The Oxford English Dictionary also mentions 40 as the number of justices in ancient Attica and in the Venetian republic, as well as the number of members in the Royal Academy of Arts in London.

The origin of 40's significance remains elusive. Cantor (1907, p. 34), for example, found no acceptable explanation for the special role it holds among numbers. Clearly, he

---

1. This article illustrates E' (E-prime): A version of English without any form of the verb "to be". See, inter alia, Bourland & Johnston (1991).

discounted the famous Hesiodian reference to the Pleiades (see West, 1978), a cluster of stars in the constellation of Taurus. Butler (1970, p. 28) explained this reference as follows: "The number forty has a pleasantly complicated history. Its significance apparently derives from the forty-day disappearance of the Babylonian Pleiades (Hesiod), which coincided with the rainy season, an unpleasant period."

In the following I shall illustrate 40's extraordinary potency by reviewing numerous events, to which people have mistakenly attributed it. I regard such misattributions especially significant for illustrating the power of myths: Even when groundless, they can exert their influence on thought processes, as well as actions of individuals. As for regarding the corpus of legends accompanying 40 as a myth, I have no doubt about the applicability of this category. Following Levi-Strauss we can say that this myth makes it "possible to discover operational modes of the human mind (1981, p. 627), that it has an "important role in both the constitution and understanding of cultures" (see Strenski, 1987, p. 134). Since my interest lies more in the blatantly mistaken attributions of a myth than in its countless other appearances, I also wish to draw attention to the "force and autonomy" of myths, postulated by Hubert (1903, p. 270; see also Strenski, 1987, p. 148). This autonomy expresses itself not only in the independence of myths from past rituals, but also in their capability of creating new ones.

I shall start with the apparent source of the 40 myth itself, namely the annual disappearance of the Pleiades cluster. The Babylonians of c. 1500 B. C. E. must have taken the 40-connection quite seriously, for according to Hopper (1938, p. 15), the cluster's return signaled the beginning of the New Year Festival, in which a part of the ceremony consisted of burning a bundle of 40 reeds, symbolic of the destruction of 40 devils, who held the Pleiades in bondage for 40 days. (See also Hesiod's Works & Days I, 17 in Sinclair, 1932/1966; cf. Langdon, 1923, pp. 26-27, as well as Pliny the Elder in Rackham, 1950, xviii, 59). However, commenting on Hesiod, West (1978, p. 256) claims that by different reckonings, the Pleiades' period of invisibility in the spring lasts for 41, 45 or 52 days. It appears, therefore, that the Urmythos itself rests on shaky grounds, and that we should seek much less exciting explanations, such as Hopper (1938, p. 45), who

calls 40 "a glorified tetraktys": 1x4 + 2x4 + 3x4 + 4x4. (Cf. the Oxford English Dictionary, which has 40 as “used indefinitely to express a large number”.) Bar- Ilan (2004, p. 38), quoting Roscher (1909b), suggests that 40 derives from 4 x 10 (cosmos, based on the four directions x human perfection, derived from the number of fingers), and indicates the metamorphoses occurring in nature. Budge (1930/1978) goes even further, surmising that the origin of the famous number resides in 6 x 7=42, and that 40 represents a corruption. (6 represents the created world of labor and building, based on the 6 facets of hewn blocks of stone, while 7, i.e. 6+1, stands for its opposite: the sanctity of refraining from work; see Bar-Ilan, 2004, pp. 26-27).

Wherever it may have come from, 40 has become known to the Judeo-Christian world through its frequent appearance first in the Jewish Bible, then in the New Testament. The Moses legend serves as the basis for an entire set of false attributions. According to legend Moses fled from Egypt to Midian at the age of 40 (no basis for this in Exodus, yet the author of Acts 7:23 finds this a convenient age), brought his people out of Egypt at 80 (Exodus 7:7), and, having wandered in the desert for another 40 years, died at 120 (Deuteronomy 34:7)[2]. Dividing an illustrious person’s life into three periods of 40 years must have appeared highly desirable to the ancients, for Midrash Rabba (a collection of Jewish commentaries on the Hebrew Scriptures, dating from the 5th and 6th centuries; see Berg, 1977) draws attention to two more, analogous cases:

– Johanan ben Zakkai (a Jewish sage who survived the destruction of the 2nd Temple), says the Midrash, spent 40 years in business, 40 years in studying religion, and 40 years in teaching others (Farbridge, 1923/1970, based on Babylonian Talmud, Tractate Sanhedrin 41A). However, “little strictly biographical information about Johanan ben Zakkai has been preserved” (The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., 1995), except that he lived in the first century, C. E.

2. Since biblical "years" probably indicate one of two seasons (summer or winter), i.e. one half of a modern year, every subsequent reference to 40 years may contain a misattribution.

– According to the Midrash, Rabbi Akiba, one of the foremost Jewish sages, could neither read nor write until the age of 40. Talmudic legends about him go on to say that he studied religion for 40 years, acted as a public servant for the next 40 years, and died at the age of 120. Farbridge (1923/1970) quotes these legends in his illustration of the uses of 40 in Jewish tradition. Durant (1944, pp. 547-549) reiterates the story of Akiba's going to school at 40, but dates his imprisonment at age 95 for 3 years, after which (i.e. at 98) the Romans executed him. Other sources disagree. According to the Lexicon des Judentums (Oppenheimer, 1967) Akiba lived approximately between the years 50 and 135 C. E. (i.e. for about 85 years). The New Encyclopaedia Britannica (15th ed., 1995) has his year of birth as about 40, and his year of death as about 135 (i.e. at the approximate age of 95); it also adds that he began to study after the age of 40, and that his study period might have lasted no more than 12 years.

– Another Jewish sage, Hillel, also had his life parceled out along the same lines as the above. Farbridge (1923/1970) tells us that Hillel went from Babylonia to Palestine at the age of 40, spent 40 years in study, and passed the last 40 years of his life as the spiritual head of Israel. The New Encyclopaedia Britannica (15th ed., 1995) has the following to say about him: "The nature of the material on Hillel is such as to make impossible a solid reconstruction of his life along the lines of scholarship."

– It seems that multiples of 40 haunted the lives of other ancients, as well. According to Plutarch, King Numa became king at the age of 40 and died at 80. However, The New Encyclopaedia Britannica (15th ed., 1995) writes that he “is said to have reigned from 715 – 673”, i.e. for 42 years.

– Friesenhahn (1935, p. 161) informs us that Pythagoras came to Italy at the age of 40, and died at the age of 80. While no one knows the exact dates of his birth and death, we can compare Friesenhahn's round numbers to other sources: The Encyclopaedia Americana lists Pythagoras as born 585/565 B. C. E., died 495/475 (i.e. lived 70, 90 or 110 years); in the Brockhouse Encyclopaedia he lived from 570 to 497/496 (i.e. 73 or 74 years), came to Italy 532/531 (i.e. at the age of 38 or 39); The New

Encyclopaedia Britannica lists his birth date as c. 580, puts his death at c. 500, and his arrival in Italy, about the year 532, or at the age of c. 48.

– "Up to his 40th year Mohammad followed the religion of his countrymen" wrote Rodwell in his 1909 translation of the Koran (p. 26), thus placing him in the same category as the other significant prophets whose life involves the myth of 40: Moses and Jesus. Nasr (1982) repeats this legend, as a fact, even though he professes ignorance of the Prophet's year of birth. A closer examination of the sources shows this year as lying somewhere between 567 and 573 ("arrived at by means of some highly dubious calculations"; Rodinson, 1971, p. 38). The "Night of Destiny" on which, according to legend, the Archangel Gabriel appeared to Mohammad took place "about 610, or a few years after", writes Rodinson, in other words 37 to 43 years after his birth. Muir (1923) has his date of birth as 570 (on p. 5) or 569 (on p. 55). Margoliouth (1905) puts his birth at 569, and reiterates the 40 legend (pp. 53 and 84).

– Rodwell quotes a Sunnite tradition (in the Koran translation, 1909, p. 314, and based on Koran 46:14), according to which Mohammad's bosom friend, Kalif Abu Bekr, also converted to Islam at the age of 40, at the same time as Mohammad. Yet other sources (e.g. Margoliouth, 1905, p. 83; Muir, 1923, p. xlix) disagree; the latter says that Abu Bekr "was within two years of Mohammad's age".

  The other main use of 40 also relies on Moses, but rather than celebrating his long life, it derives from his 40 years of wandering in the wilderness (though we may also regard the 40 days of rain during the Deluge as a primary reference. The latter seems more in keeping with the Pleiades' disappearance and the rainy season associated with this annual event).

– According to Smith (1953, p. 118), the Babylonian exile of the Jews lasted 40 years, but he has clearly miscalculated. Nebuchadnezzar exiled the Jews after the destruction of the First Temple in 587 B. C. E., a further expulsion of Jews took place in 582; some of them returned to their land in 538, following the Cyrus Declaration. Thus the exile lasted 49 years for the first group, and 44 years for the second. The

New Encyclopaedia Britannica (15th ed., 1995) dates the Babylonian exile from either 598/7 or 587/6 to 538 B. C. E, i.e. it lasted 59/60 or 48/49 years.

– The Babylonian Talmud informs us that "the Sanhedrin went into exile 40 years before the destruction of the [second] Temple" (Tractate Sabbath 15A). Yet the Sanhedrin survived this event around 70 C. E. and apparently functioned, though not in Jerusalem, until 425 (The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., 1995).

– Rostvig (1970, p. 69) mentions several medieval opinions about the length of time between Adam's creation and his fall. Some have argued, working backwards, that there were 40 days, but since others have opted for either 8 or 34, we may suspect the accuracy of this calculation.

– Farbridge (1923/1970, p. 155) quotes an old legend: "Mohammed told Fatimah that a prophet's influence lasts half as long as that of his predecessor. Whilst Jesus prophesied for 40 years, he would only prophesy for 20." But of course, Jesus did not prophesy for 40 years, having reportedly lived only 34.

The privilege of misusing 40 does not belong exclusively to the ancients. Several modern examples will illustrate this, some of them derived from fiction, others from reality.

– Kinkead-Weekes (1962, p. ix) writes about Richardson's heroine Pamela, that her period of persecutions, oppressions and distress "lasts, pointedly, for 40 days and 40 nights." (See this mentioned also in Brooks, 1970, p. 249). However, an inspection of the text (Richardson, 1813/1962) does not support this. The period referred to actually lasted 46 days; the impersonator attacked Pamela on the 38th day.

– Anatole France in *The crime of Sylvestre Bonnard* (1890) refers twice to the same event as having occurred 40 years earlier; however, at least ten years separate from one another the two occasions on which the hero makes these references.

– Moravia (1961, p. 147): "For how many days did it rain? I should say it must have rained for at least forty days and nights, as it did in the time of the Flood." Yet it becomes clear from the story that it could not have rained for 40 days.

– Still remaining in the realm of fiction: In an apparent imitation of the ancients (and perhaps specifically of Isaac, who married Rebecca at 40; Genesis 25:20), Canetti's (1947) hero Kien marries at 40, and his life changes entirely.

– Bob Simon, the CBS correspondent whom the Iraqis had kidnapped in Saudi Arabia (or in Kuwait), said upon his release that his captivity lasted for 40 days (TV report on March 2, 1991). Others who had shared his fate referred to their absence as 5 weeks. On January 25, 1991 the New York Times reported his missing since January 21; the epithet "after holding them captive for 40 days" accompanied the news of their release on March 3. But 1/21 through 3/2 is 41 days. The Washington Post reported missing on January 26; "missing for more than a week", on February 2 (i. e. at least since 1/26); "released after nearly six weeks", on 3/3. On 3/5 this source also succumbed to the inevitable and reported "in captivity for 40 days."

  As I have suggested above, an ancient myth can do more than affect thought processes; it can also interfere with action. Three examples will illustrate this, a historical and two contemporary ones.

– According to a tradition of the Kabalistic school, revelation of a sort would return in 1216 (Kaplan, 1979, p. ix). Like the Entry into the Holy Land, this would require forty years of preparation, and part of this preparation required the dissemination of the Kabala. In this spirit its anonymous authors first published the Bahir, a Kabalistic manual, around 1176.

– Israeli peace activist Abey Natan stopped his hunger strike after 40 days and nights, according to Israeli TV news program Erev Hadash, on 6/6/91. While other sources throw some doubt about the exact duration of this event (e.g. the Israeli daily paper Haaretz, according to which the fast lasted for about 40 days), it well illustrates my point: The myth of 40 attracted either Mr. Natan or the reporter and influenced their behavior.

– An American Muslim, whose restaurant meal contained unwanted pieces of ham and bacon, "had to purge himself by vomiting the meal and was unable to read the Koran or pray for 40 days". (CNN, 1/21/99).

In conclusion, I believe that the above examples go beyond illustrating the incontestable individuality of 40. By examining various instances -- both historical and contemporary -- of the misattributions of this myth, we gain some insight into the ways myths function, flourish and affect our life. We may even sympathize with Durkheim's comment, according to which "myths are contradictory and confused; ... they veil reality rather than reveal it" (1912/1968, pp. 25 and 49).

REFERENCES

Baldick, Chris (1990). **The concise Oxford dictionary of literary terms.** Oxford: University Press.

Bar-Ilan, Meir (2004). Genesis' numerology. **Rehovot: Society for Jewish Astrology and Numerology** (in Hebrew).

Berg, P. S. (Ed. 1977). **Rabbi Ashlag, Y. An entrance to the tree of life.** Jerusalem: Research Centre of Kabbalah.

Bourland, D. David & Johnston, Paul Dennithorne (Eds.) (1991). **To be or not: An E-prime anthology,** San Francisco: International Society for General Semantics, 1991.

Brooks, D. (1970). Symbolic numbers in Fielding's Joseph Andrews. In A. Fowler (Ed.), **Silent poetry.** London: Routledge and Kegan Paul.

Budge, E. A. **Amulets and superstitions.** New York: Dover (originally published 1930).

Butler, C. (1970). **Number symbolism.** London: Routledge and Kegan Paul.

Canetti, E. (1947). **The tower of Babel.** New York: Knopf.

Cantor, Moritz (1907**). Vorlesungen über Geschichte der Mathematik,** Leipzig: Teubner.

Durant, Will (1944). **The story of civilization, Part III : Caesar & Christ.** New York: Simon and Schuster.

Durkheim, E. (1968). **The elementary forms of the religious life.** New York: Free Press (originally published 1912).

Farbridge, M. H. (1970). **Studies in Biblical and Semitic symbolism.** New York: Ktav (originally published 1923).

Ferguson, G. (1954). **Signs and symbols in Christian art.** New York: Oxford U Press.

France, Anatole (undated). **The crime of Sylvestre Bonnard. Garden City,** NJ: International Collectors Library (originally published 1890).

Frazer, J. G. (1961). **The new Golden Bough,** ed. by T. H. Gaster. Garden City, NJ: Doubleday.

Friesenhahn, P. (1935). **Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament.** Leipzig: Teubner.

Ginzberg, Louis (1913). **Legends of the Jews.** Philadelphia: Jewish Publication Society.

Hopper, V. F. (1938). **Medieval number symbolism.** New York: Columbia U Press.

Hubert, H. (1903). **Conclusion. L'Année Sociologique, 6**, 268-271.

Quoted in Strenski, Ivan (1987). **Four theories of myth in twentieth-century history.** London: Macmillan.

Kaplan A. (1979). **The Bahir.** New York: Weiser.

Kinkead-Weekes, M. (1962). **Introduction to Samuel Richardson's Pamela, vol. 1.** London: Dent.

The Koran, translated by J. M. Rodwell (1909). London: Dent & Sons.

Kramer, Daniela & Moore, Michael (2001). Family myths in romantic fiction. **Psychological Reports, 88**, 29-41.

Kramer-Moore, Daniela & Moore, Michael (2002). **Life imitates art – Encounters between family therapy and literature.** New York: Solomon Press.

Langdon, S. (Ed.) (1923**). The Babylonian epic of creation.** Oxford: Clarendon.

Levi-Strauss, C. (1981**). The naked man.** New York: Harper & Row.

Luettich, S. (1891). **Über bedeutungsvolle Zahlen.** Domgymnasium zu Naumburg: Sieling.

Margoliouth, D. S. (1905). **Mohammed and the rise of Islam.** New York: Putnam.

Moravia, Alberto (1961). **Two women.** Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Muir, William (1923). **The life of Mohammad.** Edinburgh: John Grant.

Nasr, Seyyed Hossein (1982). **Muhammad man of Allah.** London: Muhammadi Trust.

Oppenheimer, John F. (Ed.), (1967). **Lexicon des Judentums.** Guetersloh: C. Bertelsmann.

Rackham, H. (Tr.) (1950). **Pliny the Elder -- Natural history, v. 5.** London: Heinemann (originally written 77 C. E.).

Ranken, Alexander (1818). **The history of France.** London.

Richardson, S. (1962). **Pamela**. London: Dent (originally published 1813).

Rodinson, Maxime (1971). **Mohammed.** London: Allen Lane.

Roscher, W. H. (1909a). **Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker.** (Two volumes). Leipzig: Teubner.

Roscher, W. H. (1909b). **Die Zahl 40 in Glauben, Brauch und Schriften der Semiten.** Leipzig: Teubner.

Rostvig, Maren-Sofie (1970). Structure as prophecy. In A. Fowler (Ed.), **Silent poetry.** London: Routledge and Kegan Paul.

Sinclair, T. A. (Ed.). (1966 **). Hesiod – Works and days.** Hildesheim: Olms (originally published 1932).

Smith, H. W. (1953). **Man and his gods.** London: Cape.

[1] שנתון "*אאב*" – תשס"ה כרך י'

Strenski, Ivan (1987). **Four theories of myth in twentieth-century history.** London: Macmillan.

Waters, F. (1975). **Mexico mystique.** Chicago: Sage.

West, M. L. (Ed.) (1978). **Hesiod – Works and days.** Oxford: Clarendon.

Weyl, Hermann. (1976). **Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft,** 4th ed. München: Oldenbourg.

Michael Moore

The Vicissitudes of Fatal Remedies

Fatal remedies belong to and constitute, as we shall see below, a special instance of a large class of inversion phenomena. The latter appear in a bewildering variety of arenas, ranging from psychiatry and psychology (e.g. Sandler & Freud, 1985) to mythology (DiStasi, 1981, pp.19-20), from World Upside Down literature (Cocchiara, 1981) to anthropology and the dialectics of play (Schwartzman, 1978; Sutton-Smith, 1976). The motivation behind any act of inversion tends to remain unclear, practically always having some unconscious components. Laughlin (1970), for example, mentioned inversion as one of the defense mechanisms, through which "an unacceptable and disowned (unconscious) impulse or emotion becomes directly reversed in one's conscious awareness and in its outward expression" (p. 194; cf. "reaction formation" among the classical Freudian defense mechanisms). On many other occasions, however, acts of inversion rest on apparently conscious desires. Thus, Kunzle (1978) described broadsheets of the 16th and 17th centuries, which invert social roles and practices: Males perform female duties and vice versa, children behave like parents and teachers, and patients like physicians. Similarly, man and animal, rich and poor, soldier and peasant exchange their expected behaviors. Kunzle pointed out the satirical judgment implicit in each case. (For the inversion inherent in satire, see Feinberg, 1967).

Keywords: *fatal remedy, psyschological inversion, self-defeating behavior*

In the following I shall present the concept of fatal remedy, both as an example of inversion, and as an instance of mixed motivation. I cannot say with certainty, who invented the expression; perhaps we can credit Hume (1789), who in his essay *Of suicide* referred to self-destruction as "a fatal remedy"[1] (see also Timmons, 1999, in the same context). Such a concrete, and somewhat sarcastic application of these words has continued to appear over the years: Under the title "A Doctor's Fatal Remedy" Time Magazine (Sep. 9, 1985) reported how a Rochester GP carried out a mercy killing by injecting three doses of insulin into the chest of a terminally ill patient; Duboff (1999) wrote an article with the self-explanatory title: Death penalty: fatal remedy. In all of these cases (suicide, mercy killing, execution) the killer's intentions seem to coincide with the result: The remedy resides in its own fatalness.

Along with the continued use of its concrete meaning, some different uses of a fatal remedy have emerged with time. For example, Adams (1905) provided a list of 23 persons (and a dog) who died as a result of taking the patent medicine acetanilid, aptly calling it a fatal remedy. Though this example remains in the concrete realm, we may assume that neither the sellers of this headache powder nor its consumers intended to murder/commit suicide. Here fatalness appears as a deleterious byproduct of the remedy.

An additional extension of the denotation of the term has transferred fatal remedies to the abstract, or at least to the metaphorical sphere. Nowadays, we can easily find this expression applied to a wide variety of both physical and social phenomena (and also as the title of several works of fiction), such as altruism, numerous practices in educational as well as in public administration, electronic monitoring of criminals, town planning and more. (See, inter alia, Chalmers & Lodge, 2003; Hood, 1999; James, 2001; Lester, 1999;

---

1. The underlying concept, if not the words themselves, has a far longer history: When Francis Bacon used the expression "The remedy is worse than the disease" in his 1625 essay "Of Seditions and Troubles", (see also Bacon, 1607-1612/1871, p. 318, as well as Dryden, 1697/1974, p. 249, l. 31, who translated a Latin sentence written by Juvenal at the beginning of the 2nd century CE), he already echoed 5th century BCE Heraclitus. The latter's Fragment # 58 ends with an addition or gloss: "The cure having the same effect as the disease" (Kirk, 1954). Incidentally, Heraclitus spoke of concrete, physical cures administered by physicians. See also an anonymous poem of 1733, “The Fair Suicide” quoted by Timmons (1999), which has these lines: "Why then this fatal Gift did Heav’n bestow/ On wretched Mortals?"

Power, 1999; Sieber, 1981. Barbara Tuchman, 1984, used the word folly to refer to the same phenomenon, defining it as the "pursuit of policy contrary to self-interest"). In all of these examples fatal means something different from its previously mentioned applications: Rather than indicating lethalness, it tells us that the provider of the remedy has achieved the opposite of the desired result[2], that instead of alleviating a problem, s/he has either aggravated it, or has created another problem of at least comparable proportions (as illustrated by several instances of species introduction, documented by Miller, 1986). We rarely suspect, that such alleged problem solvers consciously wish to achieve the opposite of their declared intentions.

As a further extension of the concept, I suggest that we apply it to an additional class of behaviors. In my opinion, we may refer to the disservice provided by any of the following agents as fatal remedies[3, 4]:

Newsweek 8-6-84: "Boston's firebugs: Were they firemen?" The article reports the arrest of 7 men, including 2 firefighters and 2 housing policemen, on the charge of having set 163 fires, in part to halt fire and police department layoffs following a tax cut. Their actions caused $22 million of damage and 282 injuries.

San Francisco Chronicle 5-25-89 reports of the investigation of Dr. P. Walters, clinical professor in psychiatry, "on complaints that he had sex for nine years with a psychiatric

2. See also these related concepts and expressions, each of which indicates some undesired reversal of effect: pyrrhic victory; woe to the victors (a relatively rare yet significant reversal of "vae victis", or woe to the conquered, in 1st century BCE Titus Livius); boomerang effect (ambiguous, yet its negative side has many examples in psychology, e.g. Winkel & Huismans, 1986); be careful of what you wish for; the operation was successful but the patient died; to shoot oneself in the foot; hoisted by one's own petard; caught in one's own trap. The Psalmist already made use of the last of these (Psalms 7: 16-17, 9: 16-17, 35: 8 and 57:7; see also Proverbs 26:27); it reappeared in an even stronger form in the Book of Hymns of the Dead Sea Scrolls (Gaster, 1956, p. 132): "...their own foot was caught in the net they had spread for me; in the traps they had hidden for my soul themselves they fell".
3. Compare with a related but non-analogous phenomenon which I call "the insincere practitioner". We find an excellent example in Chaucer's Pardoner. In the Canterbury Tales (cca 1387), the shameless seller of fake relics and pardons holds a sermon on the text "The love of money is the root of all evil": "…Thus can I preach against the same vice/ Which that I use, and that is avarice./… For though myself be a full vicious man,/ A moral tale yet I you telle can..."
4. See also children sexually abused by clergy, as in "Irish church to pay abuse package" of $110 million, CNN 1-31-02; elderly abuse in CNN 7-30-01: "Nursing home abuse widespread"; "Patient Tells of Dentist Abuse" in Daily News (New York) 6-1-01, etc.

patient". Allegedly, Dr. Walters refused to refer his patient to another psychiatrist and left her unable to develop relationships with other men.

The Cincinnati Enquirer 10-16-98: "Teacher accused of sex abuse. A Cincinnati elementary school teacher has been arrested in Pennsylvania and charged with sexually abusing two boys there".

CNN 8-20-99: "Many parents not aware of potential day-care dangers. Reports of abuse often confidential".

CNN 1-2-04: In Phoenix, Arizona "An abortion doctor was sentenced to nearly 35 years in prison for sexually abusing more than a dozen patients".

An important aspect of all of these cases, lies in the role-inversion committed by the service provider. Arsonist firefighters, gynecologists and psychiatrists harming, instead of healing their patients; teachers, nurses and child-care providers abusing their wards, policemen engaged in crime[4, 5]. They all act out of role (see Moore, 1973; cf. Kunzle, 1978, quoted above). I find some irony in the thought that these professions may very well attract the individuals most likely to engage in such role-inversion…

The last and perhaps most disturbing manifestation of fatal remedies has gained wide attention through Susan Forward's (1990) book, *Toxic Parents*: "What better word than toxic to describe parents who inflict ongoing trauma, abuse, and denigration on their children…?" (p. 6). Physical and sexual abuse do not exhaust the phenomenon Forward describes, for it also contains repetitive belittling, guilt producing, and all sorts of continuous depressing and repressing. A toxic parent is no less of an oxymoron than a fatal remedy, so I add such individuals to the above list of role inverters. We expect

---

5. These examples barely scratch the surface of the phenomenon under consideration. See also the following. CNN 10-31-97: "Life sentence for au pair" (the Louise Woodward case); New York Times (3-27-99): "Man hailed as fire hero pleads guilty to arson"; San Francisco Chronicle (10-13-88) reported the arrest in Jefferson, NH, of a volunteer firefighter on suspicion of having set 16 fires; BBC 18-2-02: "A teacher who abused children over 13 years continued to work in schools for another 11 years after the offences were committed"; The Courier-Journal (Louisville, Kentucky) 3-28-03: "Ex-teacher at Catholic school faces new abuse charges in indictment"; Sacramento Bee (7-28-84) "Accused of fake abortions, doctor has license suspended" in Norfolk VA; as well *as A killing cure* (Walker & Young, 1986), which describes the case of Evelyn Walker, awarded $4.6 million in her malpractice suit against her psychiatrist, Dr. Zane Parzen. The treatment he offered her for headaches and depression resulted in drug addiction, sexual exploitation, 20 suicide attempts, psychosis. Dr. Parzen allegedly abused other women patients, as well.

parents to nourish and support their children, not to destroy their mental and/or physical health. Yet along with the previously mentioned cases, we also find in the daily news an endless list of parental child abuse[6].

Consequently, I conclude this journey along the path of fatal remedies, which started with suicide and ended with parental child abuse. As an afterthought, let me come full circle (from damage to self, inherent in suicide, through damage to others, involved in the above examples, back to harming oneself), and invoke all instances of self-defeating behavior[7] as exemplifying fatal remedies. Viewed from a psychological perspective, the entire realm of neurosis belongs here. In order to consider this phenomenon from an even broader perspective, I offer the thoughts of the 12th c. Jewish sage Maimonides (1963, iii: 12, pp. 443-445), who in a discussion of the three kinds of evils that befall men -- natural ones, those inflicted upon them by others, and those inflicted by themselves -- deemed the last type as most frequent, supporting his view (as behooves the writer of a religious thesis) with several biblical sources[8]. For all we know, the inversion inherent in such behavior, and the underlying mixed motivation, reflect the essence of the human condition. Perhaps Sieber (1981, p. 3) meant this when he opened his book on fatal remedies with the statement: "One of the most remarkable and sorely lamented patterns of human affairs is also one of the most obscure in origin: the culmination of action in effects directly contrary to those that were intended".

---

6. Only the most extreme cases of abuse reach the news agencies; see, for example, CNN 1-9-98: "A California woman whose 13-year-old daughter Christina weighed 680 pounds when she died of congestive heart failure in 1996 was found guilty Friday of misdemeanor child abuse"; CNN 10-7-99: "A Florida jury Thursday found a woman guilty of intentionally making her daughter sick and forcing her to undergo more than 40 needless surgeries"; Associated Press 8-9-02: "A Manhattan man convicted of starving his 4-year-old daughter to death was given the maximum prison sentence"; CNN 12-22-03: In Illinois "A 6-year-old boy adopted from Russia only last month was beaten to death, and police charged his adoptive mother with murder".

7. Self-defeating behaviors have attracted philosophical investigation, as well; see, inter alia, Parfit, 1979; Sachs, 2004.

8. Malachi 1:9, Proverbs 6:32, 19:3. For a modern version of this concept see the famous phrase of Walt Kelly's cartoon character Pogo: "We have met the enemy and he is us".

References

Adams, Samuel H. (1905). The great American fraud: The subtle poisons**. Collier's,** December 2.

Bacon, Francis (1871). Of Counsel. In **A harmony of the essays etc. of Francis Bacon**, arranged by Edward Arber, pp. 310-329. London: English Reprints. (Originally published 1607-1612).

Chalmers, Damian & Lodge, Marrtin (2003). The open method of co-ordination and the European welfare state. **Discussion paper # 11.** London: Economic & Social Research Council.

Cocchiara, G**. Il Mondo alla rovescia.** Torino, Boringheri 1981.

DiStasi, L. **Mal Occhio.** San Francisco: North Point Press, 1981.

Dryden, John (1974). The sixteenth satyr of Juvenal. In **The works of John Dryden, vol. iv,** Berkeley: UC Press. (Originally published 1697).

Duboff , Timothy (1999). Death penalty: fatal remedy**. The Cavalier Daily,** April 2.

Feinberg, L. (1967**). Introduction to satire.** Ames: Iowa State U Press.

Forward, Susan (1990). **Toxic parents: overcoming their hurtful legacy and reclaiming your life.** New York: Bantam.

Gaster, Theodor H. (1956). **The Dead Sea scriptures, in English translation.** Garden City, NY: Doubleday.

Hood, C. (1999). **The art of the state: Culture, rhetoric, and public management.** Oxford: Oxford University Press.

Hume, David , (1789). **Essays on suicide and the immortality of the soul.** London: Kearsley.

James, Oliver (2001). New public management in the UK: Enduring legacy or fatal remedy? **International Review of Public Administration, 6** (2), 19-37.

Kirk, G. S. (1954). **Heraclitus: The cosmic fragments.** Cambridge: University Press.

Kunzle, David (1978). World Upside Down: The iconography of a European broadsheet type. In Barbara A. Babcock (Ed.), **The reversible world: Symbolic inversion in art and society,** pp. 39-94. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Laughlin, H. P. (1970). **The ego and its defenses.** New York: Appleton-Century-Crofts.

Maimonides, Moses (1963)**. The guide of the perplexed,** translated by Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, G. T. (1986). **Environmental science: An introduction.** Bellmont, CA: Wadsworth.

Moore, Michael (1973). The effect of purpose and item characteristics on information integration**. Representative Research in Social Psychology, 4,** pp. 67-74.

O'Shea, M. Lester (1999). **A cure worse than the disease: Fighting discrimination through government control.** Chicago: Hallberg.

Parfit, Derek (1979). Is Common-Sense Morality Self-Defeating**. Journal of Philosophy, 76**, pp. 533-545.

Power, Michael. (1999). Research Assessment Exercise: a fatal remedy? In: Knowledge for what? The intellectual consequences of the Research Assessment Exercise, **History of the Human Sciences, 12** (4), pp. 135-137.

Sachs, Stephen E. (2004)**. Is objective consequentialism self-defeating?** http://stevesachs.com/papers/paper_conseq.html

Sandler, J. & Freud, A. (1985). **The analysis of defense.** New York: International Universities Press.

Schwartzman, H. B. (1978). **Transformations.** New York: Plenum.

Sieber, Sam D. (1981). **Fatal remedies: The ironies of social intervention.** New York: Plenum.

Sutton-Smith, Brian (1976). **The dialectics of play.** Schorndoff, Germany: Hoffman.

Timmons, Jeffrey W. (1999). A "fatal remedy": Melancholy and self-murder in eighteenth-century England. **The Age of Johnson: A Scholarly Annual, 10**, pp. 259-84.

Tuchman, Barbara (1984). **The march of folly: From Troy to Vietnam.** New York: Knopf.

Walker, Evelyn and Young, Deane (1986)**. A killing cure.** New York: Holt.

Winkel, F. W. & Huismans, S. E. (1986). Refutational messages on donor cards: A test of boomerang effects. **Psychological Reports, 59**, 899-910.

Bela Ruth Samuel-Tenenholtz

A Piece of Humanity: Shoah Symbolism and Memory in Arthur Miller's All My Sons

Arthur Miller is the son of immigrants and grew up with Yiddish or Yiddish-accented English. It shows in his plays. The "singsong voice of the mother" in **Death of a Salesman** is reminiscent of the Jewish sing-song of Arthur Miller's childhood, says Dennis Welland (30). Welland touches the heart of identity as it is internalized. Acknowledging Miller's Jewish-American identity, here referred to as hybridity, brings into focus what Catherine Gallagher and Stephen Greenblatt call an "unsettling of hierarchies [and a democratization of reading literature]"… since it does not "limit the cultural significance… of groups hitherto marginalized, half hidden, or even entirely excluded" from inclusion in the canon of literature (Gallagher & Greenblatt 11). My critics might retort that this is not so, as Miller is often hailed as perhaps the most influential American playwright of the twentieth century, but this statement only proves my point. Miller's hybridity remains marginalized in spite of his theatre's success. After all, his Americanism is a given. I therefore suggest the same acceptance for his Jewish identity. This acceptance may reveal that Miller's message is a plea to the reader to accept the otherness in all of us.

In Johann G. von Herder's words, acknowledging the history of the writer will "deepen our sense of both the invisible cohesion and the half-realized conflicts in specific societies

Keywords: *Point of view (portal); Jewish Identity; Nuremberg Trials.*

by broadening our view of their significant artifacts", which in Miller's plays may mean looking at props and setting in order to unearth the history embedded in the text (Herder 50). Such history must include Jewish identity. Ravvin's metaphor of a "portal" into Jewish identity from within the "vault" of reading literature to suggest standpoint (Ravvin ix) is particularly apt, for it allows Miller's Jewish identity to be a more significant part of "the creative power that shapes literary works", and so shed some new light on his works which may add to the literary discourse (Gallagher & Greenblatt 12).

First of all, Miller's symbolic approach to all his works lends itself to exploring also those of his plays which do not directly deal with the Shoah, and it is pertinent that Miller's Jewish and Shoah material should not be seen as a 'small genre' and be reduced to a form of ethnic theatre. Nor should his so-called American, or universal play be seen as a 'large genre'[1]. Even though Arthur Miller is hailed as an American playwright, his works are virtually framed by Jewish material: starting with his student-day plays from the late thirties, a journalistic essay from 1941 protesting America's closed-door policy aimed against Jews, his novel **Focus** from 1945, the plays **After the Fall** and **Incident** at **Vichy** from the sixties, the screenplay **Playing for Time** from the eighties, and ending with the drama **Broken Glass** in 1993. All the above overtly deal with the consequences of being Jewish in a Gentile world. These works were the beacons that called me to take a second look at Miller's treatment of what I choose to call his 'generic' plays, meaning those which have plots that do not obviously focus on Jewish problems.

On May 10th, 1996, in an interview with Michael Elkin, Miller said that "[b]eing Jewish is not the name of a clan, [but] a piece of humanity." Elkin notes that "much of Miller's work is imbued with a sense of Jewishness, a taste of Talmudic wisdom -- even if the

1. Miller has written about his fear that Jewish plays would be seen as small art. This influenced his decision to write generic characters. His return to Jewish material after the Eichmann trial shows how involved he had remained with the events affecting the Jewish People. To me it seemed as though he had been waiting for the right moment to write these plays. Mordehai Richler has also written about the lack of interest in Jewish material, Philip Roth writes protests against the Americanization of Shoah literature, and Bernard Malamud and Norman Mailer have both addressed the American mindset of the forties and fifties ("Concerning Jews who write" in Jewish Life 2.5 (1947): 7-10. quoted in Crandell, George W. "Addressing the Past" in Studies in American Jewish Literature. 1997: Vol. 16, 86-92) (Richler, Mordehai **Shoveling Trouble** 111)..

characters depicted are not identified religiously" (Elkin, 1996). The interviewer specifically asks the playwright about Willy Loman but Miller keeps the reader guessing. "Is Willy Loman Jewish?" asks Elkin, and Miller repeats his words, "Is Willy Loman Jewish." He mulls over the question and does not reply. Dennis Welland (30) might have given a linguistic interpretation based on Yiddish intonation, where a question repeated with a fall in intonation becomes rhetorical, and an expression of surprise at its being asked. I have no access to the voice transcript of the interview and can only surmise certain intonation and stress patterns, but the possibility exists that Miller did repeat the interviewer's question in the manner described above and actually answered with a phrase which in discourse analysis could be interpreted as a 'yes'. It has always been Miller's contention that his characters speak through him and whatever they say comes from his experience. Therefore it is not in the playwright's interest to put a narrow definition on any of his creations. His claim that "when **Death of a Salesman** was staged in China, the audiences there thought [Loman] was Chinese", is proof of his interest in maintaining a certain ambiguity, or perhaps Miller stands by his decision not to define his characters as Jews (Elkin, 1996).

Miller is not interested in forcing ethnicity down anyone's throat, yet shades of Jewish identity, history, and tragedy do not have to be neatly boxed and contained in certain chosen plays, but may come to the fore in subtle ways in all his plays. Gallagher and Greenblatt's "the real" in Miller's works, then, must also include Jewish ethnicity.

Miller's upbringing in a secular, assimilated Jewish household exposes him to mainstream culture in school and on the street. From early on he rejects the corset of organized religion. He writes that he rather fancied himself as belonging to a larger, more cosmopolitan group. Miller might have produced very different works had not anti-Semitism shown him that his notion of being part of a melting pot society was romantic and naive.

At several junctions in his life Miller is unpleasantly reminded of his Jewishness by outside forces, and he takes notice in an offhand, academic way. When he marries a Catholic woman, and he and his bride Mary celebrate their wedding at her grandmother's

farm, somewhere in rural Ohio, he suddenly has a glimpse of the abyss between his Jewish self and a large part of America. The farm is completely different from the immigrant-Jewish ambience of New York. Surrounded by cigar-smoking, beer-drinking, backslapping, lapsed Catholics, Miller suddenly feels safe, and indeed beyond what he called his tribal, meaning Jewish, identity. He describes how "an immense feeling of safety crept over [him] as [they] sat there in the middle of America" (**Timebends** 78). Miller remains, however, keenly aware that he is experiencing that safety which is uniquely the premise of the American Gentile world pre-WWII. The background of the droning radio voice of Father Charles E. Coughlin preaching his rabid anti-Semitism and isolationism is initially largely ignored by the wedding guests, but to the Jewish groom this broadcast brings home the understanding that he is not free to cross boundaries of ethnic and cultural definition at will (80). Later he muses how his father-in-law is becoming "educated" by the priest's broadcasts and how his own Jewishness is becoming a problem "away from New York" (81). Miller reflects that he "shared with [Mary's family] an opposition to entering the war[2], while disagreeing with everything else they had come to believe in. His inability to make himself understood caused a gnawing unhappiness in [him] and a rather new experience with ambiguity". The family had already begun to define him in black-and-white: a Jew, meaning that he could not possibly share any of their values (81).

Although Arthur Miller begins writing in the thirties while still in college, his first work- a novel- sees light only in 1945. In **Focus** Miller looks at the meaning of being Jewish based on his own experience with the harsh realities of anti-Semitism, and the book's slogan is otherness as a premise for building a healthier society. Miller may not be able to create audience-identification with his characters if they are Jews, but he may succeed if the character is "a piece of humanity" (Elkin, 1996). By imbuing his creations with Jewish suffering, Miller enables his reader/audience to undergo a vicarious experience of

2 . He did not object to American neutrality at first, but from the beginning, vigorously protested its closed-door policy which trapped the Jews of Europe.

this suffering. Unfortunately, critical writings about Miller's works place little importance on the tremendous impact of being Jewish during a time of rising anti-Semitism and the events of WWII at the beginning of his creative career. Miller's Jewishness, his attitude toward the Shoah, the history of the Jewish people and the influence of events in Europe on Miller himself are discussed in depth when his plays deal with Jewish topics. Critique about his 'generic plays' has musings about ethnicity at best. Critics look at Miller's focus on man and society and his preoccupation with moral issues such as man's obligation to his fellow man or man as the victim of society's prejudices, but little or no connection is made to the fact that such has been the struggle of the Jewish People in its various Exiles. Of course, the playwright readily admits that his Jewishness "means nothing to him in terms of formal observance," but at the same time he acknowledges the strong bond forged by a shared fate for him and his kin worldwide (**Timebends** 137).

Christopher Bigsby is one Miller critic who writes about Miller's Jewish identity as a "significant fact" (**The Cambridge Companion to Arthur Miller** ix). The dates on Miller's plays show that he returns to the topic of Shoah again and again, and it is but a small leap to suggest that Miller's "strong connection to the Jewish People" does not turn itself off in his generic plays. Two of those especially deserve to be seen through the portal into Jewish symbolism because of their dates and plot. First of all, there is **All My Sons** which deals with a war criminal, and then there is Miller's so-called "quintessential American play," **Death of a Salesman**, where the protagonist dies because of what rather than who he is. Both plays employ props and setting, the timeframe, names, text and events which can "convey a shock of recognition, [and] an awareness of how deeply [the writers]" and their work "have been marked by" Shoah (**A House of Words** i). This notion of symbolic representation is also discussed by Arthur Cohen, American Rabbi and Holocaust scholar. He writes that once a Jewish writer identifies as a Jew he is bound to identify with the victims of Shoah, and as he writes chronologically post-Shoah, he cannot get away from the aftermath of the "unthinkable" and traces of Shoah will emerge from such works (**The Tremendum** 1). Cohen sees such writing as subconscious at

times, but from my perspective the reader must be willing to accept the existence of these Shoah traces in order to allow them to emerge.

In a 1990 interview Miller said, '"I think art imputes value to human beings and if I did that, it would be the most pleasant thought I could depart with.'" Harold Bloom adds that Miller's plays present "characters with dignity" and Miller "has defended the protection of human dignity in numerous venues aside from theatre (**Bloom's Major Dramatists** 11). Bloom also believes that "the meaning and value of every character in a successful work of literary representation depend upon our ideas of persons in the factual reality of our lives" (Bloom, "The Analysis of Character" ix). We might say, then, that in the literary character we see a reflection of our own reality and each of us "depends on our ideas of persons in [real life]". It seems that neither reader nor writer come to the material completely tabula rasa, and in spite of Barthes' claim that the author is dead, this is not the case when reading from a point of view of hybridity, as the text sets off echoes in the mind of the reader which will send him on "quests for evidences that are strong representations, whether of … desire or … despair" (xiv).

Within the context of the above ideas, Norman Ravvin's belief that critical analysis needs to avail itself of "historical and critical terms that address the way in which" the author grapples with the subject of "identity and memory, with continuity and loss" becomes a logical and even necessary attitude towards reading works written by Jewish authors post-Shoah (**A House of Words** 156). Ravvin implies that in order to examine how the author carries out his task, it is pertinent to know of his background and culture. His goal is to acknowledge and celebrate hybridity, but he also wishes to foreground the long repressed Jewish part of our Jewish writers. There is room, and indeed need, for Jewish writers to be read both within the framework of "mainstream" literature as well as giving them a place as Jews writing from inside their Jewish experience, and mining the history of their own people, and too often, says Ravvin, have Jewish writers been defined as "Canadian" or "American" while their "work [is] rarely discussed in terms of its particularity" as Jewish writings. As such, he argues, the link between history and literature is ignored and the background guiding the novelist is disregarded" (**A House of Words** 157). In so

doing, the "problematics and particularities of Jewish… identity" are underplayed, ignored or remain undiscovered" (157).

Miller writes that "the past is a dimmer present for everything that is alive in us" (**Timebends** 131), and the playwright, like many others, is made more painfully aware of his Jewish identity as a result of anti-Semitism and events in Europe, and so this past becomes a factor in his present. He is not alone: to name but one, Ruth Gruber, author of Haven, calls herself a "Hitler Jew with three thousand years of history." She writes, "[b]efore Hitler, I was an innocent, convinced that some day there would be no more nationalism, no more racism, no more anti-Semitism. Hitler… taught me I was wrong (**Haven** 133).

Miller's truth is best unveiled by reading the playwright through the prism of his Jewish experience. As Christopher Bigsby's notes- Miller's early – Jewish– plays form the basis for all his works ("The Early Plays" 21, 25, 35). Bigsby points out that Miller's material consistently becomes less and less Jewish, yet while names of the characters lose their obvious Jewish resonance, for instance, and there is less and less mention of Jewish ritual and dress, echoes of Jewish experience remain (Welland 30). Because of the spirit of the times, Miller knew that the Jewish overtone of his work was not going to help him to the top. And so, as Bigsby rightly notes, his characters are neutralized in terms of identity, but whereas the critic merely notices the point without asking why, I suggest, based on Miller's own words ("Concerning Jews who write" 7-10)[3], that his characters convert, assimilate, or go underground as Jews as an expedient on the road to fame (Richler, Mordehai **Shoveling Trouble** 111). In other words, not overtly writing about Jews in no way indicates that Miller has put his Jewish roots aside.

One need but place Miller within his Jewish background and look at history to see the All My Son's connection to Jewish identity. The chronology is simple. Miller spends two years on writing the play which means that writing commences immediately after the end of WWII, in 1945 (**Twentieth Century Views** 2). Robert Martin links **All My Sons** to

3. Miller's article is reprinted in . George W.Crandell's "Addressing the Past" See also Mordehai Richler **in Shoveling Trouble** 111).

the historical events of the American experience during wartime, and of course that is true, but no one seems surprised that at this time Miller writes not a single word about the murder of 6 million Jews. And yet- did not Miller himself see his plays as one man's search for identity and belonging? When asked about **All My Sons** Miller says that both of his 1940s family tragedies are about identity (**Collected Plays** 5). In Stephen Centola's words, they explore "the ways in which choices and behavior in the past impinge upon, shape and even give rise to unforeseen and inescapable consequences in the future" (**The Cambridge Companion** 49). The past, writes Centola, "is always there and cannot be ignored, forgotten or denied" (49). Then why does this critic ignore such a large slice of it? The absence of any mention of the Jewish experience is never questioned. Yet, Centola's belief that the past is with us at all times means that identity is not a sometime thing. I suggest that anchoring Miller's words in the Jewish aspects of his identity will enhance their meaning and strengthen their impact. It may even explain some of the ambiguities in **All My Sons**. Centola is well aware of them, but he does not attempt to comment on them beyond pointing them out, yet the prism of hybridity could uncover subtexts addressing both American and European responsibility and behavior during wartime. Most of all, writes Centola, this play is about the "paradox of denial" (51). These themes of language and denial are also explored in later plays and suit themselves eminently to events of WWII, especially Bigsby's theme of double-speak (Bigsby 1995 quoted by Centola in "All My Sons" in **The Cambridge Companion** 51).. Indeed, Miller writes that after he returned "from Germany [he] began to feel committed to [**All My Sons**] the new play… because its theme seemed so eminently the theme of Germany", and he too mentions language and denial as important themes in his new play (**Timebends** 526-27). This is an important statement. Despite the actual setting of the play thousands of miles removed from Germany, the events there affected the direction of the play, and place it in a different light. In terms of the double-speak mentioned here, we might remember how Nazi Germany had a language all of its own, especially when it came to the treatment of the Jews. 'Special treatment' did not mean extra rations but a quick bullet in the head, the 'resettlement' of the Jews was never intended to give the

Jews a new place to live, the 'camps' were not places of refuge, and the "Jewish Problem" offered only one 'Final Solution': death.

In order to enter Miller's house of words, I started with the setting and the timeframe, because Miller has so often stated that time is a tool in the hands of the playwright. To him it can express "history, …memory…a component of identity,… guilt," as well as other themes (Bigsby, "Arthur Miller: Time Traveler" 1). Time became my tool as well, and I began a search for dates that could connect this play to symbolic, Jewish content. The chronology is enlightening: Miller's play premiers on Broadway in 1947. In the play too the war is barely over, and yet the characters- Keller, Chris and Kate, allude to events as things that happened long ago, again indicating that time indeed is something flexible and in the eye of the beholder. For instance, Ann was an adult and engaged to Larry when the scandal about the cracked cylinder heads broke. The Kellers have not seen her for two or three years at the most, but when she enters, Keller admires her beauty as though she had been a scrawny kid when she left (Act I 23, 31). Ann notices that the poplars have grown a lot, but I wonder how much mature trees grow in three years (Act I 31). After all, the house- and probably the trees- are more than 25 years old according to the stage directions, and the three-year-old apple tree planted for Larry was still so slender that the storm could break it in two (Act I 11, stage directions).

These examples suggest the flexibility of theatrical time. The playwright manipulates the audience into thinking that a long time has passed since Larry was declared an MIA (Missing in Action) and Keller was arrested, but in reality this is not so. This attitude toward time also creates the illusion that Kate has been bogged down in her mourning for too long, yet her grief is a mother's natural longing for her missing son. Keller's crime is not in the past either. The allusions to a great deal of time passing are essentially wishful thinking, for although the family pretend to function normally, and there is much pretense of mindless banter in the first act, all are busy denying, ignoring or rationalizing Keller's actions and Larry's disappearance, and time has grown meaningless.

In the real world time is an essential commodity and there is much reconstruction that needs to be done. (Jewish) refugees are clamoring for haven, and the Jewish People

worldwide is trying to reestablish its balance, and take stock. Jewish organizations are active in European DP camps. The HIAS (Hebrew International Aid Society-funded with American-Jewish money-brings the survivors a small measure of comfort and finances massive searches for relatives from camp to camp, and from country to country. It pays for lobbying for visas and countries of emigration for the destitute, straggling Jews of Europe. Miller himself travels to Europe and meets Jews bound for Palestine. They are in Bari, Italy, waiting for illegal immigrant ships to take them to Palestine. Miller visits "hundreds [of them,] camped in… twenty large houses facing the Adriatic" in greatly overcrowded conditions. He wants these desperate men and women to know he is one of them, and he is pained when they turn away from his American presence. Miller writes that he wants these refugees to recognize him as a fellow Jew, and addresses the young men and women in "some pidgin Yiddish-German" but his attempt at kinship is lost on the survivors whose only wish is to "get aboard a ship to Palestine and leave the graveyards of Europe forever." The images and emotions stay with Miller, and "in coming years" he will "wonder why it never occurred to [him] to throw in [his] lot with them," since they were so much his kinsmen and their experience so much his own. Miller blames himself for not recognizing himself "in them" (**Timebends** 166-167). Miller's pangs of conscience, coupled with his linking of Germany's doublespeak and denial to the play, prove the impact of the Shoah on the playwright and his identification with its victims. These feelings permeate his later plays, when Jewish material had become more palatable, and cannot be absent from the 1947 **All My Sons**. Finally, Miller is a social realist, interested in social justice, and in 1945 the world's greatest attempt at dispensing social justice were the Nuremberg Trials of Hitler's Henchmen, the Nazi upper-echelons, brought to trial by the Allied Forces.

Centola connects Miller to the trials in his analysis of **After the Fall** (1964), which Centola sees as the playwright's protest against the outcome of the Nuremberg Trials, but I want to tie them to **All My Sons**. The time frame opens this avenue for me.

The Chronology of the trials opens with the signing of the "London Agreement" by the Allied forces on August 8th, 1945 and the subsequent transfer of the prisoners from

Luxembourg to a prison at Nuremberg on August 12th the same year. However, already in August 1944 "Treasury Secretary Henry Morgenthau submits a plan for post-war treatment of Nazi leaders to President Roosevelt." His proposal was to shoot the leaders summarily, and this suggestion is later modified to a desire to bring these men to trial. Nuremberg, the spiritual capital of the Reich and the venue of the codification of Nazi Germany's racial laws is a symbolically meaningful choice (Famous Trials Homepage: 1-7).

August was a key month in the chronology of the Nuremberg trials. If this were fiction, I would claim that the trials are framed by "August", but let it suffice to say that once again reality is wilder than fiction. The Nuremberg trials' primary inception stems from 1944, takes place in America and must have been a matter of public record. The London agreements and the subsequent transfer of the Nazi criminals to a prison at Nuremberg in August the following year certainly were reported in the press. The Nuremberg Chronology reports that Hermann Goering is the last defendant to testify, "Goering returns to the witness stand on August 20th, 1946", and the hearing of all testimony ends on August 30th, 1946. Goering is the most senior defendant at this trial. All the defendants are allowed to make their final statements a day later, on the 31st of that month (**Famous Trials** 1-7).

This, then, is Miller's "August of our era" (**All My Sons** 1). While the executions do not take place until later in the year, and further trials and appeals continue until the cold war puts an end to the trials around 1951, the highly visible aspects of the Nuremberg Trials are over by August 1946. Even if this were not the case, it would be irrelevant to the discussion of **All My Sons**, since the play is finished by then and in terms of Nuremberg's impact on **All My Sons**, later developments are of no importance.

The above leaves a roar of the unsaid in the play. How can a war play written by a Jew like Arthur Miller make no mention of the Jewish tragedy so central to World War II? After all, Miller says over and over again how his life was affected by his Jewishness, and his autobiography shows how strongly he feels about the events in Europe. Miller even writes how his trip to Germany strengthened his commitment to the play (**Timebends**

526-9). The fact that the play is completely sanitized in terms of the Jewish genocide can be explained by the setting, which Miller removes from the European arena. This seems like a defensive ploy which allows him to write about the war without overtly mentioning Europe and the Jews. In this manner Miller avoids compromising his hybridity.

The war zone may be Asia, America's second front, but the themes of meting out justice and accepting responsibility as they emerged from Nuremberg stand. I cannot accept that Miller's choice of dating the play is accidental and merely pays lip service to a play's need for realism and a timeframe. This is especially so since Miller does not feel bound by chronology. I will go so far as to suggest that the stage directions which state the setting as "August, our era" even echo a Jewish denotation of time, which would read CE (Common Era) rather than AD (Anno Domini).

Observed through the portal into the Jewish destruction and the archeology of a lost era, **All My Sons**, then, becomes a play symbolically framed by the Nuremberg trials. Its august moments take place in August, a suitable time to freeze the events that bring about Keller's fall, whose denial of responsibility echoes the attitude of the German accused at Nuremberg. Virtually without exception Goering and his co-defendants claimed to have been under orders, which as soldiers they had no choice but to obey. In a kind of slap-in-the-face of the victims these Nazis offered only a shrugged-shoulder defense of innocence based on the notion that they "had not wished it to happen" (Wir haben es nicht gewollt.). To this they added that as soldiers they were not expected to weigh the moral aspects of their orders and therefore, no thought was given to the possible consequences of their actions. The excesses of war were only unfortunate results of obedient – read good – soldiering. This defense sparked a tremendous amount of public debate about a soldier's moral and/or criminal responsibility and the legality of claiming the chain of command and following orders as a defense. The Allied tribunal rejected this line of reasoning, and

in the post-Nuremberg world of assigning blame in military actions against civilians and prisoners, this defense has remained unacceptable [4]

The American War Library carries transcripts of the Dellums Committee Hearings On War Crimes In Vietnam, which opened on April 25, 1971 in the Caucus Room, Cannon House Office Bdlg. and Congressman Seiberling mentions the Nuremberg Trials in his opening address to the committee:

> SEIBERLING: Today we are beginning 4-day hearings of ad hoc public hearings on policy and command responsibility for war atrocities in Vietnam. I think this forum is necessary because today, [sic] despite requests by a number of members of Congress, including myself, there have been no official hearings.
>
> The central question to which this series of hearings must address itself is simply stated by Telford Taylor, chief counsel for the prosecution at the Trials, in his book, Nuremburg [sic] and Vietnam-An American Tragedy, and I would like to read a key paragraph of that book. "The 1956 Army Manual provides explicitly that a military commander is responsible not only for the criminal acts in pursuance of his orders but is also responsible if he has actual knowledge or should have knowledge that troops or other persons subject to his control are about to commit or have committed a war crime and he fails to take the necessary and reasonable steps to insure compliance with the law of war or to punish violations thereof." The purpose of these hearings is not to discredit our military services, but 1st to determine whether there were widespread violations of law by the American military with respect to the treatment of civilians and POWs and, if so, to pinpoint responsibility for such

4. Note the IDF's strict guidelines for opening fire on civilians even during the 'Intifada' and in spite of the fact that the assumption might well have been that these civilians are hostile and even armed.

שנתון "עלה" – תשס"ה כרך י'

> violation… [and w]e must know the truth before we can deal effectively with our nations problems (**Famous Trials**).

The above shows that the Nuremberg Trials had entered the American conscience, and continued to be a point of reference for military behavior to the powers-that-be; it also proves the tremendous impact of the Nuremberg trials. After all, like the Nazi war criminals Keller too denies responsibility, justifies his actions by claiming deference to a chain of command and initially manifests no remorse when confronted, and while historically speaking, the Nuremberg trials may have given satisfaction to some of the world's leaders, one essential aspect was blatantly missing. Although the so-called crimes against humanity and illegal warfare were paraded before the judges, and some of the higher echelons of Hitler's hordes were brought to their knees, there was essentially no justice for the Jewish People at Nuremberg[5]. I believe this was so because the Jews lacked a champion. The very separate and relentless war against the Jews was not the focus of Nuremberg. The Shoah was lumped together with random stories of the execution of hostages, and random, personalized, individual suffering.

In "August of our era", the truth about Keller's heinous crimes comes out. The man has not only delivered the cracked cylinder heads knowingly and willingly for the sake of profit, but he has allowed his partner to take the entire blame. When Keller denies his own complicity in the crime he makes Deever look even worse. Although the men are partners, Keller is portrayed as the dominant one who gives the orders and Deever the underling who carries them out. The above suggests a chain of command in the firm and sets Keller up as the commander who is a hard-boiled businessman without sentimentality. Miller describes him as a man who has come up through the ranks (Act I

5. "At the Eichmann trial, for once, the Nazi "Final Solution of the Jewish Question" constituted the focal point of a serious, juridical examination and thereby gave rise to an awareness of the Holocaust, which until then, had been largely absent. The trial had also given new stimulus to Holocaust research". Bach, Gabriel "History, Eichmann, Adolf Otto". This was possible because Eichmann was tried for crimes against the Jewish People **and** (my emphasis) crimes against humanity as two separate counts. 5 Within the framework of crimes against humanity, the Eichmann trial also addresses crimes committed against the Gypsies and other ethnic groups (Nizkor Project).

11-12, stage directions). Keller is out for a fast buck, sees the main chance and seizes it, and reconstructs reality to suit his own needs. When he is cornered, he projects his guilt onto others. For instance, Keller, the father tries to tell Chris – his son – that the crime was committed for his sake- for the sake of his family. Keller maintains that he did not expect the cylinder heads to fail. His excuses echo the defense of the war criminals at Nuremberg, and can be summarized as a simple 'I didn't want it to happen', 'Ich habe es nicht gewollt'.

Even stronger parallels can be pointed out. Keller explains that the war was a time of following orders. The army gave him an order and it was his responsibility to follow through. The ambiguity of the word "order" is too ironic to ignore. Keller implies that he was part of the military chain of command and the business order is interpreted as a military one. In other words, the army gave Keller his orders and he had no choice but to obey. In Keller's view his commitment to the demands of the army were absolute and the army owed him no loyalty. If he had not sent out the engine parts in time, he claims, another shop would have been there waiting in the wings and he would have been finished. "You put forty years into a business and they knock you out in five minutes, what could I do, let them take forty years, let them take my life away?" (Act II 79). Keller constantly tries to shift the blame. For about three years he managed to live the lie that Deever had committed the crime, and now that this ruse has been proven false, Keller shifts his complicity to the ruse of following orders during war time, and being but a small peg in the large organization of the war. Moreover, his words show his high level of identification with his business: losing it is like losing his life. It is who he is. Keller claims that he delivered the cracked cylinder heads because he had no choice: his life and that of his family was on the line. Even more than that, Keller sees his actions as part of the game, be it war or a questionable business practice. He refuses to feel guilty about the human toll his actions have taken. "If I have to go to jail, everyone has to go to jail", meaning that he is no different from any other businessman and his greatest crime was getting caught (Act II 90). His triple defense- I did not want this, I did it for my family,

and I was only following orders- include at least two pronouncements which echo the defense heard at the tribunal at Nuremberg.

In a way there is one more parallel: at Nuremberg, the Nazi defendants aside from hiding behind the military chain of command and discipline, claim their innocence by denying any knowledge of the murders they stood accused of. This attitude is repeated by Eichmann, who claimed to have been responsible only for those orders which set in motions the deportations, but that he had nothing to do with what happened afterwards (www.nizkor.org).

Keller does a similar thing when he tells his son that he did not think anyone would die. He was "sure the planes would hold up" and in this manner he distances himself from the murders. Of course he also shifts the blame to the army when he tells Chris that he was sure their engineers would discover the flaw and stop the cylinder heads from being installed. Finally, he denies his guilt one more time, and lies about the phone call made by Deever (Act II 73-80). This puts the blame for the death of 21 pilots onto the latter and leaves Keller innocent of blame, innocent of knowledge. His defense perfectly echoes that of the Nuremberg trials (Act II 75-79).

What remains is the question of justice- the Jewish question. Arthur Miller is a socially aware person with a strongly developed sense of human rights. In **Focus** Miller suggests that Jews must be treated as human beings, and that Jews are good Americans, because they embody characteristics America should be proud of. According to the book, the Jewish protagonist is more deserving of his Americanism than the members of the Christian Front, whose gangster tactics place them outside the realm of human decency. Only when this can be acknowledged, will justice prevail (**Focus** 217).

Joseph Keller, the American businessman, however, is exposed as an egocentric, ambitious, self-made man whose deeds are motivated by greed and his narrow focus. To Ann, Keller relates that even his neighbors applaud his actions. In their eyes, he got away with it, and "all the ones who yelled murderer takin' my money now" (Keller to Ann, Act I 37), but the question nags whether Keller is perhaps allowing his neighbors to beat him

at cards and whether the neighbors see that money as a reward for their silence. In any case, Keller hangs on to the court papers that legally cancel out his guilt. He tells Ann that he carries them as proof of his innocence. He makes it sound like an 'Ausweis', the wartime identification papers which men and women had to carry at all times. If they were detained and had no papers, they could be arrested, or even shot[6]. He tells Ann, "I get out of my car, and I walk down the street. But very slow. And with a smile… walking down that street… I was the beast… [but] there was a court paper in my pocket to prove I was [innocent]" (Act I 38). To Keller the exoneration is proof of identity: with that paper he is an innocent man.

And yet- there is a major difference between **All My Sons** and the Nuremberg Trials: the former is about justice, the latter was mostly about punishment. At Nuremberg the defendants received their sentence, be it jail time or death, but their victims were not acknowledged, especially not the Jewish ones. The condemned went to their deaths silently or praying for themselves. One shouted Heil Hitler as he ascended the gallows (**Famous Trials**).

Chris, Keller's own son, is a more discerning judge than the one who had exonerated him. The court papers in Keller's pocket are meaningless now, for Chris wants his father to take responsibility. He must admit that he knew about the faulty engine parts, that he covered up the cracks and made the decision to have them shipped out, and finally that he betrayed his partner who trusted that Keller would take responsibility. Most importantly, he must admit that he knew his faulty cylinder heads would make the planes crash.

Chris needs his father's contrition, and **All My Sons** – read in the vault of Jewish identity, becomes a tikkun[7] for the injustice of Nuremberg. The play gives a symbolic representation of true punishment when Keller is made to speak words that will acknowledge all the victims of his crime.

---

6. Miller uses this theme in **Incident at Vichy**.
7. A mystical correction of something that is wrong with the world. It has become a popular concept in Shoah literature.

The play is almost over: Chris knows the truth, including the cover-up; the stage setting echoes the play's resolution: night is turning into dawn, and nature is heralding a new era. Both Keller and his son have been through the dark night and they have grappled with truth or plotting more deception. (Act III 84). And then, like a deus-ex-machina Miller tips the scales in favor of justice: Larry's suicide note comes to light. This note has often been pointed out as coming out of nowhere. It jarred in the otherwise logical action of the play. From the point of view of tikkun, the playwright's intervention becomes palatable, even necessary. Miller – symbolically at least- speaks as a champion of the Jewish People.

Ann is instrumental in bringing out the truth. She had brought this note to prove to Kate that Larry is dead and she is free to love again, but she had intended using it only in case Kate objected to her emerging romance with Chris (Act III 89). From this letter Keller learns that Larry has killed himself in reaction to his father's crime, reported in the newspapers (Act III 91).

Without this suicide note in his hand Keller might have faced down Chris and charmed him into accepting his innocence once again, but now that he knows how both his children feel about him his spirit is broken. He has an epiphany. His guilt has come too close to home. Larry, reported as an MIA, is actually dead out of shame over his father's war crimes. This, I believe, more than anything else, hastens the denouement. The second aspect is that when Chris returns from his nocturnal flight he has decided to leave forever, and this already creates a distance between him and his father and makes the show-down a little easier. Gone is the Mr. Nice-Guy- the admiring son who calls his father "Joe McGuts" (Act I 38), or the soft- hearted army officer nicknamed "Mother McKeller". This is not the same Chris who was overcome by emotion when one of his soldiers gave up his last pair of dry socks for him (Act I 32). This Chris wants a show-down on the level of two men who knew the responsibility of life and death situations, and whereas Chris is portrayed as a moral commander whose soldiers were willing to sacrifice

themselves for each other and him, Keller is the opportunist who manipulates those he controls for his own profit. Now they are there, in the yard, face to face.[8] At this very late stage, Keller has no more fight in him, and besides, Larry's suicide note is in his hand. He says he is turning himself in.

> MOTHER: Why are you going? You'll sleep, why are you going?
>
> KELLER: I can't sleep here. I'll feel better if I go.
>
> MOTHER: You're so foolish. Larry was your son too, wasn't he? You know he'd never tell you to do this.
>
> KELLER: (looking at the letter in his hand.) Then what is this if it isn't telling me? Sure, he was my son. But I think to him they were **All My Sons**. And I guess they were, I guess they were….. (exits into the house…) (Act III 88-90).

This is a different Keller. He has admitted his guilt, but more than that, he has accepted that the pilots who died because of him were human beings and just as important as his own son. By saying "they were All My Sons", he accepts the precept that all sons have an equal right to life and all parents deserve to see their sons grow up. Miller's belief in the essential humanity of all men is embedded in this sentence "they were All My Sons", and it echoes the emotions expressed in the last few pages of **Focus**- his book about anti-Semitism and the metamorphosis of its Gentile protagonist, Lawrence Newman.

Keller's understanding is so sharp that he cannot go on living. He sees now that "[if] Larry, [was] some boy [they] lost", the others were also great "boys." Perhaps even worse than this, in Keller's eyes Larry was the son who thought like him and shared his philosophy of life behind "the forty-foot… building line" (Act III 85), but his suicide is final proof that this was not so. And now Chris, Keller's co-worker and gentle, obedient,

---

8. I would suggest that the "yard" is also a "courtyard" and thus this area is one more metaphor where the setting reflects the action, or summarizes it. Moreover, the final scene in Incident at Vichy (1965) echoes this scene in **All My Sons** when the Prince- a moral humanist- and the Nazi officer in charge of rounding up and deporting Jews, face each other.

malleable son has also turned against him. Keller's basic premise of protecting the family at any cost has proven to be warped thinking and his contempt for the world beyond his property has cost him both worlds.

As Keller walks toward the house Kate is left alone with Chris. She is not yet ready to be accountable for her contribution to the tragedy and still clings to the belief that denial will continue to work for her.

> MOTHER: (of Larry, the letter..) The war is over! Didn't you hear?--- it's over!
>
> CHRIS: then what was Larry to you? A stone that fell into the water? It's not enough for him to be sorry. Larry didn't kill himself to make you and Dad sorry.
>
> MOTHER: What more can we be?
>
> CHRIS: You can be better! Once and for all you can know there's a universe of people outside and you're responsible to it, and unless you know that, you threw away your son because that's why he died. (a shot is heard in the house..)(Act III 90).

As Chris says "that's why he died", meaning Larry, Keller puts a bullet in his head off-stage. The shot coincides with Chris' line. The past has caught up with the present and Chris' words become a sentence of death, but his words and the synchronized shooting also prove that Kate was wrong and the war cannot be over until the guilty have been punished.

If Keller was enlightened by the facts of Larry's death, Kate has her epiphany when Keller dies. Now there is only one son whose life will be destroyed unless someone helps him now to re-establish a sense of normality. She rises to the occasion. I believe that Kate has much to feel guilty about, and her punishment may well be that she must learn to live with this. She had hampered her living son for the sake of her dead son's shadow

existence. Now she accepts that her role as a mother obliges her to be a mother to Chris, and Larry must recede into the background. Keller and Larry will bury each other as it were. Kate turns to Chris in the simplest way possible and with the same energy she had poured into keeping Larry alive previously. After all, she is "a woman [with] an overwhelming capacity for love" and Miller assigns her that role by denoting her character as "mother" rather than Kate (Act I 24 stage directions). She puts her arms around him and commands him "to forget now [and] live" (Act III 92-3). And as Chris sobs "she puts his arms down gently and moves towards the porch" (Act III 93 stage directions). She physically separates from him, walks toward the house to start her widowhood, and leaves Chris behind with her command to forget and live.

On a moral plain, justice has been done. The sentence has been carried out, and as Larry's death implied, Chris demanded, and Keller understood, all men share an equal right to life. Keller should have chosen to lose his business and become destitute rather than allow the faulty spare parts to be shipped out. His family's financial security should not have come at the expense of the families who paid with the lives of their sons.

The defendants at the Nuremberg trial were not contrite, and metaphorically speaking no one said the Jews were humanity's sons deserving justice. Moreover, the marginalization of Jews continues in the symbolic realm by the lack of interest in their stories. It takes until the sixties for Jewish material to become more palatable. After the Eichmann trial[9] there is a tremendous upsurge of Jewish material in print and film, and Arthur Miller writes After the Fall.

As I said, Stephen Centola defines the latter play as an "indictment of Germany during the Nuremberg trials", even though others have seen it as a strongly autobiographical play (**All My Sons** 58). Centola furthermore establishes a thematic link between **All My Sons** and **After the Fall** through their common theme of justice and accountability, and the different settings do not prevent him from writing that "**All My Sons** proves that… Miller's indictment of Germany" (in **After the Fall** 1964) could have just as easily

---

[9] שנתון "יעד" – תשס"ה כרך י'

applied to "any country which fosters illusions that elevate" one group above another (**All My Sons** 58-59). I agree, but rather than allowing this linkage to say something about Miller's universality, I want to use it to say something about Miller's Jewish identity and suggest that symbolically Miller says in 1947 what he can say less obliquely in 1964. I believe that Centola looks at these plays through the prism of American identity, while I have chosen to look at them from within the portal of Jewish identity, and from this vantage point I can say that **After the Fall** proves that… Miller's indictment of Keller in America (in **All My Sons**) could just as easily apply to any man in any country who fosters illusions that elevate" him to a level of superiority.

I suggest that the Nuremberg Trials, which ended disappointingly for the Jewish People, left a wound which Miller tries to heal with his play **All My Sons**. Read from the standpoint of Jewish identity, Larry's suicide note no longer jars, but becomes a written indictment to echo court procedures. Note too that the suicide letter comes to light in the courtyard of the Keller house. In 1947 the playwright's protest remains in the symbolic realm, but his two Shoah plays, written so shortly after the Eichmann trial suggest that this choice was, at least in part, the result of the spirit of the time.

Once we accept Miller's belief in the prominence of the past in the here and now, it is easy to entwine historical realities with theatrical representation. Miller's avoidance of the European scene in the setting of **All My Sons** only strengthens my reading. How could he have set his play in Europe without mentioning anything about the Shoah? Moving the arena to the Far East sidesteps the problem. Of course, symbolically, the Jews are never far away.

In **All My Sons** the Bayliss family lives next-door to the Kellers, in Deever's house, in fact. The Jews, as it were, are only across the driveway as a reminder of identity, and symbolically they are a part of the events which bring down Keller. For instance, it is with Jim Bayliss' son Bert that Keller plays his "jail game" (Act I 18-20). Moreover, thematically, Chris and Jim Bayliss are a lot alike. Bayliss knows of Keller's guilt, but lacks the moral fortitude to confront the man (Act III 89-90). With Chris and Jim

rounding each other out there is even an aspect of the Jewish prosecutor in the play. It is a subtle and sublime allusion, but it nevertheless exists. I might go so far as to suggest that this is a prophetic allusion, for in 1961 Gideon Hausner is that Jewish prosecutor, Eichmann, in Jerusalem, is judged by a panel of three Jewish judges, and most of his accusers are Jews.

Works Cited:

Bach, Gabriel, "History, Eichmann, Adolf Otto", **Encyclopedia Judaica CD Edition**.

Bigsby, Christopher, "A British View of an American Playwright", (ed.) Steven R. Centola, **The Achievement of Arthur Miller: New Essays**. Dallas: Contemporary Research Associates: 1995.

Bigsby, Christopher (ed.). **The Cambridge Companion to Arthur Miller.** Cambridge: C.U. Press, 1997.

Bigsby, Christopher (ed.). "Arthur Miller: Time Traveler", **The Salesman Has a Birthday**

Bloom, Harold (ed). **Major Dramatists: Arthur Miller. Broomall,** Pa.: Chelsea House Publishers, 2000.

Bloom, Harold. "The Analysis of Character", **Willy Loman.** New York: Chelsea House Publishers, 1999.

Brater, Enoch, "View Points", **Twentieth Century Views,** (ed) Maynard Mack. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1982.

Centola, Steven R. "All My Sons", **The Cambridge Companion to Arthur Miller,** (ed.) Christopher Bigsby. Cambridge: Cambridge University Press , 1997.

Crandell, George W. "Addressing the Past", **Studies in American Jewish Literature. 1997: Vol. 16,** pp. 86-92.

Dellums Committee Hearings http://members.aol.com/warlibrary/Vwch1.htm 10/ 25/ 2003.

Elkin, Michael, "Arthur Miller recalls Kristallnacht in `Broken Glass'", San Francisco Jewish Community Publications Inc., The Jewish Bulletin of Northern California. May 10, 1996. www./netaxs.com/~elkin, 07/ 21/ 2003.

Encyclopedia Judaica CD Edition. Tel Aviv: Keter Publishing House, 1997.

Famous Trials Homepage: Nuremberg Chronology, law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/nuremberg/NurembergChronology, 12/11/03.

Gruber, Ruth, Haven**: The Unknown Story of 1000 World War II RSefugees**. New York: Coward, McCann, 1983.

Herder von, Johann Gottfried. Against Pure Reason: **Writings on Religion, Language, and History, tr.** and (ed.) Marcia Bunge**.** Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1993.

Martin, Robert A., **Twentieth Century Views: Arthur Miller.** Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1982.

Miller, Arthur, **Focus.** New York: Reynold and Hitchcock, 1945.

Miller, Arthur, **All My Sons**. Tel Aviv: Kernerman Publications, 1947.

Miller, Arthur, "Concerning Jews who write", **Jewish Life 2.5** (1947)**: 7-10, quoted in Crandell**, George W. "Addressing the Past", **Studies in American Jewish Literature.** 1997: **Vol. 16,** 86-92).

Miller, Arthur, **Death of a Salesman.** New York: Viking Press, 1949.

Miller, Arthur, "The Salesman Has A Birthday", **The New York Times** (February 5, 1950), **section 2.** pp. 1, 3.

Miller, Arthur, **After the Fall.** New York: The Viking Press Inc., 1964.

Miller, Arthur, **Timebends , A Life.** London: Methuen, 1987.

Miller, Arthur, **The Theatre Essays of Arthur Miller.** London: Methuen, 1999.

"Nizkor Project" http://www.nizkor.org/ftp.cgi/people/e/eichmann.adolf/transcripts/ftp.py?people/e/eichmann.adolf/transcripts/Judgment/Judgment - 001 (12-05-04).

Ravvin, Norman**, A House of Words: Jewish Writing, Identity, and Memory**. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1997.

Richler, Mordehai**, Shoveling Trouble.** Toronto: McClelland and Steward Ltd., 1972.

The American War Library http://members.aol.com/veterans/warlib4.htm" 11//11/03.

Welland, Dennis, "**Death of a Salesman**", **Twentieth Century Interpretations of Death of a Salesman,** (Ed.) Helene Wickham Koon. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1983.