שלושה מלכים במצור

מבוא

'מידת הביטחון' – כ ע ר ך [1] – על הראוי להיות רצוי בהתנהגותו של האדם שעה שהוא עומד בפני 'ניסיון' קשה – תופסת מקום מרכזי בהשקפת-העולם הבלתי-מנוסחת של המקרא. 'מידת הביטחון' כאידיאה,[2] המתייחסת אל האדם המאמין בהשגחת ד', במובחן מן האדם המאמין במציאות האל, מצויה בהגותם של חכמים בימי הביניים.[3] אצל חז"ל – תנאים ואמוראים – אבחנה זו מטושטשת; ואין היא מצויה כלל בספרות המקראית.[4]

הסיפור המקראי – בלא שיבקש להציע הגדרה 'דוגמטית' – מנסה, באמצעים הייחודיים לו,[5] לצייר 'גיבורים' הנקלעים למשברים אישיים או לאומיים; והם נזקקים ל'מידת הביטחון' – האמונה בהשגחה העליונה, שעה שהם מייחלים לישועת ד'. 'הגיבור' המקראי שנברא בצלם אלהים – בר-דעת ובר-בחירה – יתואר כאדם אשר יעשה ככל שביכולתו כדי להתגבר, בכוחותיו הוא, על מצוקתו: לא תיפול רוחו ולא יאמר נואש. גם בשעת-משבר חסרת-סיכוי, 'מידת הביטחון' תעורר ב'גיבור' המקראי את התקווה, כי בחסדי האל, אפשר וייעשה בו הנשגב מבינת אנוש – 'הנס' – ותשועתו בוא תבוא.[6]

"ירא אלהים" זה, משעמד בניסיון – והגשים בחייו את האידיאה של האמונה בד' – מצטייר בסיפור הנבואי במקרא כאידיאל-חינוכי[7] – מושא להפנמת הערך 'מידת הביטחון'.[8]

להמחשת הדברים בחרנו לעיין בשלושה סיפורים הערוכים על-פי הצעתנו כדרמה.[9] קריאת הכתובים בלשון של פעולה, כמחזה, תאפשר ל'צופה' להזדהות עם 'גיבורי' הדרמה – משהוא מפנים את האופן שבו ניצבו אל מול 'המשבר'; שיקולי הדעת שהיו להם; לבטיהם והתלבטויותיהם; עליות וירידות במצב רוחם – בין יאוש ובין תקווה; ולבסוף, כיצד הגיבו שעה שבאה התשועה – על דרך הטבע או הנס.

הסוגיה הנידונה – מידת הביטחון מהי – תתלבן אפוא ותתברר מתוך העמידה על מורכבות דמותו של גיבור הדרמה, העומד בניסיון, בעת שאנו בוחנים את הליכותיו מעשיו והגיגיו על 'במה' – כאן ו ע כ ש י ו.

בחרנו בשלושה סיפורים המתארים סיטואציה דומה: הסיפור הראשון (מל"ב ו', בד - ז', כ) מצייר את מלך ישראל, נתון במשבר אישי ולאומי, שעה שצבאות ארם צרים על שומרון. הסיפור השני (מל"ב י"ח-י"ט = ישעיהו ל"ו-ל"ז) מצייר את חזקיה מלך יהודה, נתון אף הוא

תארנים: *מקרא, דרמה, תולדות-ישראל, חינוך, מחשבת-ישראל*

שנתון *'לפ"ז* – תש"ס, כרך ו'

במצוקה אישית ולאומית, שעה שצבא אשור מטיל מצור על ירושלים. הסיפור השלישי (ירמיה ל"ז-ל"ח) מצייר את צדקיה מלך יהודה האחרון נתון במצוקה אישית ולאומית קריטית שעה שירושלים הנתונה במצור עומדת לפני כיבוש וחורבן. המשותף לכל הסיפורים: מקומו של הנביא ותפקידו השונה בכל אחד מן הסיפורים.

עיוננו ייפתח בסיפור הראשון – המצור על שומרון – דווקא משום ש'מידת הביטחון' צפונה ונסתרת בו במכוון. הקורא-המאזין לדרמה יידרש למאמץ אינטלקטואלי מוגבר על-מנת שיוכל לצייר בנפשו את הדמות המורכבת: הן של המלך, המתנסה בחוויה אישית קשה, והן של הנביא אלישע, הנוטה להגיב בקנאתנות יתרה. לא בכדי נמנע המספר - הדרמטורג מלהיזקק לשורש בט"ח, בצורה כלשהי, לאורך כל הדרמה. זאת, לעומת הסיפור השני – המצור על ירושלים – המשופע בפעלים ובשמות עצם מן השורש בט"ח ומקבילותיו. התוצאה: דמותו של המלך חזקיה, הבוטח בד' – כמו דמות הנביא ישעיה, המבשר תשועה על דרך הנס – שטוחה וטיפוסית.[10] ובדומה: בניגוד להצפנה המכוונת של מידת הביטחון בסיפור הראשון, מידה זו מנוסחת, בסיפור השני, בצורה בהירה ובפירוט רב – כבר בפתיחתו. בסיפור השלישי חולשת אופיו של המלך צדקיה אינה מניחה לו להתייצב אל מול פחדיו וליטול החלטה אמיצה, אשר עשויה למנוע אסון מחריד ממנו, מעירו ומארצו, אילו היה נשמע לדבר-ד' מפי ירמיה הנביא. צדקיה האיש נעדר כל 'מידת ביטחון'.

סיפור המצור על שומרון כדרמה

סיפור המצור על שומרון (מל"ב ו', כד-ז', כ), נראה לנו, ערוך כדרמה במבנה קלימטי,[11] דהיינו: הדרמה פותחת ישירות באירוע – בשיאו; מציגה את העלילה בקו ליניארי – ובו עלילות-משנה; הפעילות – בסדר הגיוני של סיבה ומסובב; משך זמן העלילה מצומצם – יום אחד ולמחרתו; מרחב האירועים מצומצם – העיר שומרון ובסמוך לה; מספר הדמויות מועט – המלך והנביא אלישע, האישה הצועקת והשלישי, וכן ארבעת המצורעים. מספר המערכות – ארבע; ובכל אחת שלוש תמונות. הסצינות מהן ארוכות ומהן קצרות.

מבנה המחזה

מלך ישראל הבוטח בד' ואלישע הנביא המקנא לד'

(מל"ב ו', כד - ז', יז)

פתיחה (ו',כד-כה): המצור הקשה על שומרון

"ויהי רעב גדול בשמרון... עד היות ראש חמור בשמנים כסף..."

		הזמן	המקום
	(ו', כו-לא)	**מערכה ראשונה – מלך ישראל מאבד בטחונו בד'**	
		אשמורת הבוקר	על החומה
תמונה א'	(כו-כט):	מלך ישראל אל מול האישה הצועקת	(מחוץ לביתו)
		"ויאמר: אל ישיעך ד' – מאין אושיעך..."	
תמונה ב'	(ל):	מלך ישראל מזועזע מסיפור האישה	
		"ויקרע את בגדיו והנה השק על בשרו מבית".	
תמונה ג'	(לא):	מלך ישראל תולה את האשמה בנביא	
		"ויאמר: אם יעמד ראש אלישע עליו היום!"	
	(ו', לב-ז', ב)	**מערכה שנייה – מלך ישראל מבקש ביטחון אצל הנביא.**	
		בוקר-יום	בבית-הנביא
תמונה א'	(לב):	אלישע יירא את תגובת המלך	(עם הזקנים)
		"הראיתם כי שלח בן המרצח להסיר את ראשי?!"	
תמונה ב	(לג):	המלך בייאושו נדרש לנביא אלישע	
		"ויאמר: הנה זאת הרעה מאת ד' מה אוחיל לד' עוד?!"	
ה ש י א:		המלך מאבד תקווה!	
תמונה ג'	(ז', א-ב):	הנביא חורץ את דין השליש המפקפק בתשועה הפלאית	
		"ויאמר: הנכה ראה בעיניך – ומשם לא תאכל!"	
	(ז', ג-ט)	**מערכה שלישית – המצורעים בין יאוש ותקווה.**	
		נשף-ערב	מחוץ לחומה
תמונה	(א' ג-ד):	המצורעים נואשים מכל תשועה	(מנודים מביתם)
		"לכו ונפלה אל מחנה ארם – אם יחינו נחיה..."	
תמונה ב'	(ה-ז):	המצורעים נדהמים מן ה'נס'	
		"ואד-ני השמיע... קול חיל גדול... ויקומו וינסו בנשף..."	
תמונה ג'	(ח-ט):	המצורעים שליחי ההשגחה העליונה	
		"ועתה לכו ונבאה ונגידה בית המלך".	
	(ז',י-טו)	**מערכה רביעית – המלך בין יאוש ותקווה.**	
		אשמורת-הבוקר	בבית-המלך
תמונה א'	(י-יא):	הבשורה בפי המצורעים	(עם יועציו)

"באנו אל מחנה ארם והנה אין שם איש וקול אדם..."

תמונה ב' (יב-יג): המלך שולח לבחון את אמיתות הבשורה
"ונשלחה – ונראה!"

תמונה ג' (יד-טו): השליחים מאשרים את בשורת התשועה
"והנה כל הדרך מלאה בגדים וכלים אשר השליכו ארם בהחפזם".

סיום (טז-יז): התשועה הפלאית בשומרון
"ויהי סאת סלת בשקל... כדבר ד'.
וימת (השליש) כאשר דבר איש האלהים".

נשים לב למבנה הסימטרי של הדרמה (הציון זמן ומקום בטבלה): בעוד המלך, במערכה הראשונה, בדאגתו לעמו, נמצא מחוץ לביתו – "עבר על החומה", כבר באשמורת-הבוקר – הנביא אלישע, במערכה השנייה, "ישב בביתו והזקנים ישבים אתו", בבוקרו של יום. ובהיפוך: במערכה השלישית, המצורעים, ה"ישבים פה", בחוץ "פתח השער", בערוב היום, בנשף, הם הדואגים להביא, במערכה הרביעית, את דבר הבשורה – "ויגידו בית המלך – פנימה", עוד באשמורת-הבוקר.

הסיפור כדרמה בפועל

הפתיחה (ו', כד-כה) מציגה, בקיצור נמרץ, את הרקע ההכרחי להבנת האירועים:[12] מחוץ לעיר המבוצרת, צבאות ארם סוגרים על שומרון. כדברי הכתוב: *"ויהי אחרי כן ויקבץ בן-הדד מלך ארם את כל מחנהו ויעל ויצר על שמרון"*. ומבפנים – בעטיו של המצור – אנשים סובבים ומחפשים אוכל. *"ויהי רעב גדול בשמרון – והנם צרים עליה* (ממושכות) – *עד היות ראש חמור* (הראוי לאכילה בפחות שבפחותים) *בשמנים כסף; ורבע הקב חריונים* (=דביונים – הצמח הבלתי ראוי לאכילת אדם) *בחמשה כסף".*[13]

מערכה ראשונה – מלך ישראל מאבד בִּטחונו בד' (ו', כו-לא)

תמונה א' (כו-כט) מתרכזת בחלק אחד מחומת העיר שומרון – אפשר בהשכמת הבוקר – שעה שהמלך יהורם בן אחאב – עייף עד מאוד – בודק את עירנות השומרים: *"ויהי מלך ישראל עבר על החמה – ואשה צעקה אליו לאמר: הושיעה אדני המלך!"*. הצעקה והקריאה "הושיעה", על רקע הרעב המתגבר, נדמו למלך כקריאה לעזרה וכבקשה ללחם. בלא היסוס, נפנה המלך מעיסוקו הצבאי, יורד מן החומה ומתייחס לאישה מפשוטי העם. *"ויאמר"*[14] (מגיב

מיד. אינו מסתיר את היותו לחוץ וחסר-אונים): *אל* (קרי: אולי)[15] *יושעך ד'*; (אני) *מאין אושיעך – המן הגרן או מן היקב* (שמחוץ לחומת העיר)...". המלך מנסה לחזק את ידי האישה בתקווה לתשועה – ל'נס' אלהי. אך האישה אינה מרפה מן המלך. ידיה עדיין שטוחות מתחננות – מבקשות את תשועתו הוא. המלך חש כי לא עמד על טיב בקשתה. לפיכך, אחר שהות-מה, פונה אליה "*ויאמר לה המלך:*[14] *מה* לך (כי כה נזעקת. מה בקשתך ותעש)"?![16] האישה מגיבה בפרץ רגשות, נסערת עד מעמקי נפשה. "*ותאמר:*[14] *האשה הזאת* (השפלה)[17] *אמרה אלי תני את בנך* (שמת מרעב) *ונאכלנו היום ואת בני נאכל מחר. ונבשל את בני ונאכלהו.*[18] *ואמר אליה ביום האחר תני את בנך ונאכלנו ותחבא את* (גווית) *בנה*". פניו של המלך נעשים חוורים יותר ויותר. מזועזע מדרגת הטירוף, שהגיעו אליה הבריות עקב הרעב הגדול, נתפס יהורם האיש להלם ולאלם זמני.

תמונה ב' (ל): המלך אינו יכול לשאת את מראה פניה המטורפות של האישה.[19] הוא עוזב אותה לנפשה ומנסה להמשיך לתפקד כבוחן את עירנות המשמרות על החומה. רק משנתרחק מן המקום מעורר הזוועה – והוא במקום אחר על החומה בקרב חייליו (="העם")[20] – באה תגובתו. "*ויהי*[21] *כשמע המלך את דברי האשה* (נזדעזע ונחרד) *ויקרע את בגדיו*[22] (אחר שהמשיך) *והוא עבר על החמה*". אותה שעה "*וירא העם* (החיילים שעל החומה) *והנה השק על בשרו מבית*" – ללמד על צדקת יהורם האיש, מי שחגר שק לגופו, תחת מדיו, כדי לבטא את זעקתו לאלהים ואת תקוותו הנסתרת לישועתו.[23]

תמונה ג' (לא): המלך מן הסתם שב אל ביתו סר וזעף.[24] בלחץ האירוע האישי הקשה, נתפס המלך למחשבה, כי הנביא אינו עושה דיו כדי לקרב את התשועה בדרך פלאית כלשהי. בסער נפשו "*ויאמר* (נשבע בלבו): *כה יעשה לי אלהים וכה יוסיף אם* (שלא) *יעמד ראש אלישע בן שפט עליו היום*". רוצה לומר: המלך מתכוון לאיים על חיי הנביא אם לא יביא למהפך עוד היום. לשם כך שולח המלך לקרוא לנביא להתייצב לפניו בדחיפות. "*וישלח איש מלפניו*"[25] – להביאו לביתו (ללשכתו).

בסופה של המערכה הראשונה, נדמה, כי המלך שנצטייר בפתיחתה כ'איש-חסד' – מעביר על מידותיו, איכפתי, קשוב ורחום; וכ'בעל אמונה' – מלא ביטחון בישועת ד', – חל בו מהפך נפשי: נעשה עריץ ואכזר; עויין לנושא דבר-ד' – הנביא.

מערכה שנייה – מלך ישראל מבקש ביטחון אצל הנביא (ו', לב-ז', ב)

תמונה א' (לב): בתמונה הפותחת את המערכה הראשונה נתוודענו, מיד, אל מלך ישראל העובר על החומה – באשמורת הבוקר – הרחק מביתו. בפתח המערכה השנייה – בו ביום, עם בוקר – אנו מתוודעים אל הנביא הנמצא, לעומתו, בביתו: "*ואלישע*[26] *ישב בביתו והזקנים ישבים אתו*". בישיבה שרר מתח רב: הדאגה מפני מה שעוד עלול לקרות, אם העיר תיכבש, ניכרת בפני אלישע; והיא משפיעה על זקני-העם, אשר באו "לדרוש את ד'", והם יושבים

קשובים מלאי-צפייה ל"דבר-ד'" מפי הנביא.[27] לפתע אלישע ניעור – וחמתו בוערת בו; ומשמתברר לו (את שאנו יודעים מסוף המערכה הקודמת), כי המלך *"וישלח איש מלפניו* (אפשר להורגו)", מקדים הנביא וב"חזונו" מיידע את הנוכחים: "(ו)*בטרם*[28] *יבא המלאך* (האיש שליח-המלך) *אליו, והוא אמר אל הזקנים: הראיתם* (כמוני "הרואה") כי (כבר) *שלח בן המרצח*[29] *הזה* (נוקט לשון חריפה בזעמו כי רב) *להסיר את ראשי?!"* הפסקה קלה. ומיד לאחריה אלישע משנה טעמו – בהתייחסותו למלך – משום שב"חזונו" נראה לו, כי יהורם שינה את דעתו: המלך עצמו עומד להתייצב בפני הנביא! אי-לכך, מצווה אלישע את הניצבים בפתח הבית: "ראו (עוד תיווכחו לדעת – הדבר לא יקום ולא יהיה; שעל-כן) כבא *המלאך* (שליח-המלך) *סגרו הדלת* (בפניו) – *ולחצתם אתו בדלת* (לעכב את כניסתו פנימה) *הלוא* (בין כה וכה יישמע) *קול רגלי אדניו* (המלך) (הבא) *אחריו* (לעצור בעדו)".

תמונה ב' (לג): המלך, משנרגעה רוחו, מבקש לעצור מיד את האיש מלעשות את שליחותו; וכה נזדרז להחיש מעשהו עד שהקדים והגיע אל בית הנביא עוד לפני מלאכו.

וכך אירע: *"עודנו* (אלישע) *מדבר עמם* (הזקנים היושבים אתו) – *והנה המל*(א)*ך*[30] *ירד אליו* (לכבוד הנביא)". יהורם – מוחל על כבודו – הוא ושלישו-הנאמן מגיעים אישית אל בית הנביא. עם כניסתם מתקרב המלך אל הנביא – עדיין ניכרו על פניו אותות החרדה שעלו בו בעקבות המפגש עם האשה המטורפת בבוקרו של יום – *"ויאמר* (קורא-זועק על סף היאוש): *הנה זאת הרעה* (= הפורענות – המצור והרעב הגדול – באה) *מאת ד' מה אוחיל* (לחסדי ד' – מה יש לי לקוות)[31] *לד' עוד"*.

היאוש מתשועות-ד' ואובדן 'מידת הביטחון' אצל המלך – בשיאו של המחזה – עוררו אצל הנביא את 'מידת הרחמים'; ומיד בעקבותיה באה הסליחה לאיש, יהורם, על דברים שאמר בחמת רוחו. רק עתה נחה דעתו של אלישע – ובעקבותיה נחה עליו רוח אלהים.[32]

תמונה ג' (ז', א-ב): הנביא קם על רגליו ובעקבותיו הזקנים. המלך ושלישו ניצבים על עומדם, כנוהג המקובל שעה ש"דבר-ד'" ניתן.[33] עתה[32] נושא אלישע קולו בסגנון נבואי אופייני: *"ויאמר אלישע: שמעו דבר ד', כה אמר ד', כעת מחר סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל* (יהיה) *בשער* (בשוק) *שמרון"*. תדהמה כללית. קשה להאמין כיצד ייעשה ה'נס' הזה.

אחר הפסקה קלה נשמע קולו הרם של השליש,[34] המעז לפקפק בדברי הנביא המובאים בשם ד': *"ויען השליש אשר למלך* (אשר המלך)[35] *נשען על-ידו*[36] (באירוניה) *את* (מתייחס אל) *איש האלהים* ("הרואה"). *ויאמר: הנה ד' עשה ארבות בשמים* (עתה) – *היהיה הדבר הזה* (מחר)...*?!"* – אלישע נועץ באיש מבט מאיים ומגיב מידית, מטעמו: *"ויאמר*[37]*: הנכה ראה*[38] (לא "במראה" אלא) *בעיניך* (את ה'נס' – אך) *ומשם* (מן התשועה בשער שומרון) *לא תאכל"*. השליש מרכין ראשו וממהר לצאת מן החדר. המלך מתעכב לרגע, רוצה לומר משהו לנביא, ואינו אומר דבר. יהורם אינו נראה כמי שמאמין ב'נס'. – עם צאת השניים נפרדים הזקנים מאלישע ויוצאים

שנתון *'ילפ'* – תש"ס, כרך ו'

אף הם.

בסופה של המערכה – ובסופו של יום – כולם מצויים במתח (כמאפיין את הדרמה) ובצפייה (מידת הביטחון) לתשועה המיוחלת.

מערכה שלישית – המצורעים בין יאוש ותקווה (ז', ג-ט)

תמונה א' (ג-ד): בערוב אותו היום, *"מחוץ למחנה"*[39] ומחוץ לחומות העיר שומרון, פתח השער, מסתובבות חסרות-בית ארבע דמויות מצומקות לבושות סחבות: *"וארבעה אנשים היו מצרעים פתח השער ויאמרו איש אל רעהו: מה אנחנו ישבים פה עד מתנו? אם אמרנו* (חשבנו) *נבוא העיר* (להשביע נפשנו) – *והרעב בעיר – ומתנו שם. ואם ישבנו פה* (מחוץ לעיר) – *ומתנו. ועתה* (המסקנה) *לכו* (הבה)[40] *ונפלה* (נסגיר עצמנו) *אל מחנה ארם – אם יחינו נחיה ואם ימיתנו ומתנו."* המצורעים – המנודים והנחותים בחברה האנושית – אף הם מתוארים כמי שנבראו בצלם אלהים: שוקלים את מצבם ומחליטים ליטול את גורלם בידם – "אין סומכין על הנס".

תמונה ב' (ה-ז): הליל ירד. ארבעת המצורעים מתגנבים ממקום מושבם מחוץ-לעיר ויוצאים בדרכם אל עבר מחנה ארם: *"ויקמו בנשף* (תחילת הלילה)[41] *לבוא* (בכיוון)[42] *אל מחנה ארם".* אך כאשר *"ויבאו עד קצה מחנה ארם – והנה* (להפתעתם) *אין שם אישו"* – המצורעים נדהמים. לזמן-מה האנשים מאבדים את עשתונותיהם. ועד שהם תוהים ומשתהים – מתקשים להעלות על דעתם הסבר נאות למראה עיניהם – והכתוב (בהפסקה 'הספרותית') מגולל את 'האמת האלוהית' – הנעלמה והנשגבת מבינתם:[43] *"ואד-ני* (כבר לפני בואם) *השמיע את מחנה ארם קול רכב קול סוס קול חיל גדול".*[44] למשמע 'הקול האלוהי' נתפסו הארמים לפניקה: *"ויאמרו איש אל אחיו: הנה* (ההסבר לתופעה) *שכר* (זה מכבר) *עלינו מלך ישראל את מלכי החתים ואת מלכי מצרים* (שבאסיה הקטנה, בצפון)[45] *לבוא עלינו* (בהפתעה בלילה). (לפיכך) *ויקומו וינוסו* (על מרכבותיהם) *בנשף* (בראשית הלילה)[41] *ויעזבו את אהליהם* (המדורות עדיין בוערות) *ואת סוסיהם* (לסיור) *ואת חמריהם* (למשא) – *המחנה כאשר הוא – וינסו אל נפשם* (על רכבם)". עד כה ועד כה והמצורעים מתאוששים מן התדהמה הראשונה. לאט לאט הם סוקרים בעיניהם ורואים את האוהלים, את הסוסים ואת החמורים. בלא אומר ודברים הם מחליטים לבדוק את הדברים מקרוב.

תמונה ג' (ח-ט): בחסות הלילה מתקרבים המצורעים בזהירות רבה ומגיעים, עד קצה המחנה. בשלב ראשון נדחפים הארבעה לבולמוס של אכילה; ולאחר מכן נסחפים אל מעין אורגיה של ביזה: *"ויבאו* (אך באו) *המצרעים האלה עד קצה המחנה* (ומיד) *ויבאו אל אהל אחד* (מיוחד)[46] *ויאכלו וישתו;* (ולאחר מכן) *וישאו משם כסף וזהב ובגדים – וילכו ויטמנו.* (ולא נחה דעתם עד אשר) *וישבו* (שינו כיוון)[47] *ויבאו אל אהל* (מיוחד) *אחר וישאו משם – וילכו ויטמנו".*

ברם גם המצורעים, אחר שנסחפו והלכו אחר תאוותם בלבד, נתפקחה דעתם והם שוב משמיעים דברים, המצביעים על היותם יצורים בעלי תובנה: *"ויאמרו איש אל רעהו: לא כן* (– נכון הדבר אשר) *אנחנו עשים היום הזה,* (שהרי) *יום בשרה הוא* (על התשועה) – *ואנחנו מחשים* (מתאפקים, מסתירים את הבשורה)... (ואחרים אומרים: והיה אם) *וחכינו עד* (= עוד) *אור* (= חשיכת)[48] *הבקר* (כדי לבשר על התשועה) – *ומצאנו עוון* (הסתרת הבשורה). – *ועתה* (המסקנה) *לכו* (הבה)[40] *ונבאה ונגידה* (מהר מהר)[49] *בית המלך* (את דבר הבשורה).[50] המצורעים אומרים ועושים: באשמורת הלילה האחרונה הם ממהרים להגיע לשומרון *"עד אור הבקר"*.

בשונה מן האופן השלילי שבו מוצג *"השליש"* (האציל המלכותי), בסוף המערכה הקודמת, כסרקסטי וכחסר-אמונה – מוצגים ארבעת המצורעים (הטמאים לאדם), בסוף המערכה הנוכחית, בצורה חיובית ביותר, בהתחשב בנסיבות הקשות בהם פעלו: הארבעה אכן נתגברו על יצרם ועל האינטרס האישי שלהם למען אינטרס לאומי – בשורת התשועה לעמם. ארבעת המצורעים השכילו לראות, באירוע הפלאי, את יד ההשגחה העליונה; ומשום כך ראו מחובתם להחיש ולבשר 'נס' זה *"בית המלך"* (= ההנהגה הלאומית). ועל אף האפשרות שלא יאמינו להם, נוטלים המצורעים סיכון והרי הם הולכים *"להגיד"* את שראו.

מערכה רביעית – המלך בין יאוש ותקווה (ז', י-טו)

תמונה א' (י-יא): *"עוד אור הבקר"* – עדיין חשכת הליל. ארבעת המצורעים – כל עוד נפשם בם – קרבים אל שער העיר: *"ויבאו* (אך באו – ומיד)[51] *ויקראו אל שער(י)*[52] *העיר ויגידו להם* (את "הבשורה") *לאמר: באנו אל מחנה ארם והנה* (להפתעתנו) *אין שם איש ו*(אין שם) *קול אדם.* (מפסיקים קמעה, בצעקתם, וממשיכים) *כי אם הסוס אסור והחמור אסור ואהלים* (*ניצבים*) *כאשר המה* (היו מוצבים)".

שוערי העיר, באשמורת הלילה האחרונה, אינם דוחים על הסף את "הבשורה" – אף שנושאיה מצורעים. אדרבא, השומרים אצל השער החיצוני מזעיקים את השוערים השומרים על בית המלך: *"ויקרא*(ו):[53] *השוערים*! – *ויגידו* (השוערים היושבים בחוץ העבירו את "הבשורה" לשוערים הנמצאים ליד הארמון על-מנת שיעבירוה) *בית המלך פנימה".*

תמונה ב' (יב-יג): עדיין לילה. המלך – משקיבל את "הבשורה" – מכנס בדחיפות את שריו, להתייעצות בביתו (בלשכתו): *"ויקם*[54] *המלך,* (ועדיין) *לילה, ויאמר אל עבדיו* (שרי-צבאו): *אגידה נא לכם* (את הפשר האמיתי של "הבשורה"); *את* ('התרגיל') *אשר עשו לנו ארם: ידעו כי רעבים אנחנו* (לכן הערימו עלינו) *ויצאו מן המחנה* (כאילו נסוגו; אך לאמיתו של דבר יצאו) *להחבה* (לארוב לנו) *בשדה. לאמר* (זו תוכניתם): *כי* (כאשר) *יצאו מן העיר* (לברוק את אמיתות 'הנסיגה') *ונתפשם חיים* (מחוץ לעיר). (ולאחר מכן) *ואל העיר* (הבלתי מוגנת) *נבא* (ונכבשנה)." נמצא, המלך מקבל את העובדות – 'ההיגד' – לאשורן; אך אינו מקבל את הערכתן – "הבשורה"

– כתשועה וכ'נס'. בניתוח צבאי – על יסוד תקדימים בעבר – הערכתו נוטה לראות ב'היגד' 'תרגיל' ארמי מפוקח וערום.

המלך סיים את דבריו. השתררה שתיקה כללית. נדמה, שדעתה של המועצה תואמת את הערכת המצביא. לפתע קם אחד השרים, ובנימה של מה אפשר להפסיד, מציע לבדוק את תקפותן של שתי ההערכות: *"ויען*[55] *אחד מעבדיו ויאמר:* (אני מציע) *ויקחו נא חמשה מן הסוסים הנשארים* (מ)*אשר נשארו בה*(ם),[56] *הנם* (גורלם ודאי יהיה כגורל) *ככל המון ישראל אשר* (י)*תמו*[57] (בגורלם) – *ונשלחה ונראה* (נברר – מה משתי ההערכות נכונה)." ההצעה, באופן עקרוני, מתקבלת.

תמונה ג' (יד-טו): באופן מעשי נשלחו ארבעה סוסים רתומים לשתי מרכבות: *"ויקחו שני רכב סוסים וישלח*(ם) *המלך אחרי מחנה ארם לאמר* (וזו משימתם): *לכו וראו* (תבררו מי משתי ההערכות נכונה)". ואכן, ההערכה על דבר 'הנס' שנעשה מקבלת את אישושה: *"וילכו אחריהם עד* (מעברות) *הירדן* (= גשר אדם) *והנה כל הדרך מלאה בגדים וכלים* (מ)*אשר*[58] *השליכו ארם בהחפזם. – וישבו המלאכים ויגדו למלך* (אישרו את דבר "הבשורה" – 'הנס' שאירע)". – תגובת המלך מאופקת ועניינית: יהורם שולח את שלישו להשתלט על מעשה הביזה הצפוי של חייליו ("העם" בהקשר זה).

סיום: (טז-יז): משנתברר כי המצור הארמי על העיר הוסר, – הצבא העממי, ברעבונו, מתנפל על מחנה ארם ובוזז את מחסני האספקה: *"ויצא העם ויבזו את מחנה ארם".* – אותה שעה נתקיים דבר הנביא הפלאי בשם-ד': *"ויהי סאה סלת בשקל וסאתים שערים בשקל – כדבר ד'".* – הלא יאומן נתרחש בדרך 'נס'.[59]

אולם, בה שעה, נתקיים גם דבר הנביא, מטעמו, על שיארע לשליש נערר 'מידת-הביטחון': *"והמלך הפקיד את השליש אשר נשען על-ידו* (= נאמנו) *על* (אצל) *השער* (להשגיח על תנועת היוצאים והבאים) – *וירמסהו העם* (= החיילים) בשער (הדחוס) – *וימת. כאשר דבר* (כזאת) *איש האלהים* (כ)*אשר*[60] *דבר* (השליש באירוניה) *ברדת המלך אליו* (אל הנביא בחמת זעמו)".

הנביא לעומת מלך ישראל

גם בלא התוספת (פסוקים יח-כ שבסמוך) – החוזרת מילולית על המובא בשיאה של הדרמה (ז', א-ב) – הקורא-המאזין לדברי הסיום (פסוקים טז-יז) אמור ליתן דעתו להבדל המשמעותי שבין שני 'האותות' המתגלים ב"שער שומרון", בעקבות "הבשורה" – 'הנס' שאירע בו-ביום: רק על-אודות האות הראשון – "ויהי סאה סלת בשקל וגו'" – נאמר, כי אירע "כדבר ד'". ואילו על-אודות האות השני – *"וירמסהו העם בשער וימת"* – נאמר, כי אירע אך *"כאשר דבר איש*

האלהים," ולא "כדבר ד'"!

ללמדך: אין דעת המספר המקראי נוחה מן הסמכות שנטלו לעצמם נביאים – כאלישע וכאליהו מורהו[6] – לקנא לכבוד ד', עד כדי הפגיעה הפיזית, במי שאך פגע בכבודם-הם כנביאים לד'. בדרמה שלפנינו, ציור דמותו הקנאית של אלישע – כנביא היודע את האמת האלוהית המוחלטת – מבליטה את דמותו של מלך ישראל, המצויר לאורך מערכות דרמה זו כירא-אלהים אמיתי – מי ש'מידת הביטחון' שלו אנושית. יהורם, המאמין בעמקי לבבו ("*והנה השק על בשרו מבית*"), כי תשועת ד' אפשר שתבוא כהרף עין, עושה הכל באורח רציונאלי כדי להתמודד עם האמת בגילוייה המחרידים – העמידה במצור הצבאי וברעב הגדול הכרוך בו. המשבר שעובר האיש למראה האישה המטורפת – כמו גם תגובתו הספונטנית לתלות את הקולר בנביא – מוצגים כרגעי חולשה אנושיים. בעקבותם ניתן להבין – בשיא הדרמה – כיצד איבד, יהורם, לשעה קלה, את התוחלת ואת התקווה לעזרת האל. 'אנושיות' זו של המלך באה לכלל ביטוי גם שעה ש"הבשורה" של המצורעים מגעת עדיו – והוא מטיל ספק באמינותה. עם זאת, הוא פתוח למבחן רציונאלי של הדברים.

זאת ועוד: שיקול דעתו של יהורם, כמי שמצווה על שלום הציבור בהיותו מלך, מביא אותו שלא לצאת מגדרו שעה שנודע לו כי "הבשורה" אמיתית. יהורם פונה לשלישו, ומצווהו לשמור על הסדר כדי למנוע תוצאות הרסניות העלולות לבוא בעקבות 'הנס'.

נמצא מלך ישראל – יהא זה יהורם או כל מלך אחר בממלכת אפרים – מצטייר בסיפור על-דרך-הדרמה שלפנינו כמלך אידיאלי – דוגמה ומופת לישראל – מי שאינו בן-אלים מתנשא אלא "משיח-ד'": מי שיורד אל העם, מגלה איכפתיות ודואג לו בעיתות משבר ומצוקה. אדם "נבון דבר" ושקול בהחלטותיו – 'אנושי' בשגיאותיו. "ירא אלהים" – המתאמץ לבטוח בהשגחה העליונה, דווקא כאשר כלו כל הקיצים ורק 'הנס' – הבלתי מתקבל על הדעת – נשאר התוחלת האחרונה.

מידת הביטחון הבלתי פשטנית, כפי שהיא מתגלמת בדמות "מלך ישראל" – בדרמה המתחוללת בעת המצור על שומרון – נמצאה ראויה להיכלל במסכת הסיפורים הנבואיים שבספר מלכים העוסקים באידיאה של האמונה בד'.

סיפור המצור על ירושלים כדרמה

בסיפור "המצור על שומרון" (מל"ב ו', כד – ז', כ) לא היה בידינו לקבוע נחרצות אימתי הובאה העיר שומרון במצור כה קשה. לצורך העלילה – ולעניין המסר הנבואי – לא הייתה כל חשיבות לרקע ההיסטורי המדויק. רק לשם הזדהות 'הצופים' עם הדמות המרכזית – "מלך ישראל" – ביכרנו את יהורם בן אחאב על יהואחז בן יהוא.

בסיפור "המצור על ירושלים" (מל"ב י"ח-י"ט = ישעיה ל"ו-ל"ז) אין כל ספק לגבי מיהות

הדמות המרכזית – חזקיה מלך יהודה; דעות החוקרים נחלקות אך באשר לרקע ההיסטורי המדויק. נדמה, כי אין התאמה בין התיאור המתקבל מן המקור המקראי ובין התיאור הנמסר באנאלים האשוריים.[62]

הנחתנו, כי סיפור "המצור על ירושלים" בנוי כדרמה – בה המספר-הדרמטורג עושה שימוש במאורעות ההיסטוריים, ובסדרם, מתוך מגמה דידקטית ברורה – עשויה לפתור אותנו מן העימות עם סדר המאורעות המצטייר מן היצירה (הספרותית גם היא) שיצר כותב האנאלים האשוריים.[63]

מגמה זו מנוסחת בצורה ברורה בדברי הפתיחה של המחבר והעורך של ספר מלכים, בהציגו את חזקיה מלך יהודה לראשונה (מל"ב י"ח, א-ז): *"ויהי בשנת שלש להושע בן אלה מלך ישראל מלך חזקיה בן אחז מלך יהודה – – – בד' אלהי ישראל בטח ואחריו לא היה כמהו בכל מלכי יהודה ואשר היו לפניו. וידבק בד' לא סר מאחריו וישמר מצותיו אשר צוה ד' את משה. והיה ד' עמו בכל אשר יצא ישכיל".*[64] חזקיה מוצג – לדוגמה ולמופת – כבעל ביטחון בד'.

בהמשך מוסר לנו המחבר-העורך, ברמיזה בלבד, על המרד שיזם חזקיה נגד אשור, במחוזות המערביים של הממלכה, שעה שסנחריב טרוד היה במרידה במחוזות המזרחיים הרחוקים: *"וימרד במלך אשור ולא עבדו. הוא הכה את פלשתים עד עזה ואת גבוליה ממגדל נוצרים עד עיר מבצר"* (שם, ז-ח).

מתוך שבחר להציג את הסיפור כדרמה במבנה קלימטי[65] מתעלם המספר-הדרמטורג מן האירועים שנרמזו לעיל. הם, שבעקבותיהם, ערך סנחריב את מסעותיו המתוארים באנאלים האשוריים. כמאפיין דרמה במבנה זה, הציג המספר ב'פרולוג' את האירוע, בשיאו,[66] מנקודת מבטו: סנחריב בלכיש. חזקיה המורד מבקש חנינה. בדרך קונבנציונאלית זו מבקש המלך להתמודד עם המצב הקשה שנקלע אליו – 'הניסיון'.[67]

במערכה הראשונה מצב-העניינים – על-פי השתלשלות האירועים לפי גרסת המספר-הדרמטורג – מסתבך (כדרך הדרמה): סנחריב דוחה את בקשת החנינה ודורש את כניעת המלך ואת כניעת העיר. רוצה לומר: גירוש וגלות.

חזקיה, הבוטח בד', דוחה את הלחץ הפומבי שמפעיל עליו רבשקה שליח המלך-הגדול; ובתמיכת הנביא ישעיה ובעידודו דוחה את האיום האשורי.

נמצא, בסופה של המערכה, 'הצופים' שרויים במתח (כדרך הדרמה): היוסר האיום האשורי כהבטחת הנביא למלך?

מן המערכה השנייה, ניתן להבין, כי להפתעת הכול, באורח פלאי, האיום האשורי אכן הוסר. וזאת, שעה שהצבא שבשערי ירושלים נאלץ לצאת לעזרת סנחריב, לקראת מפגשו הצפוי עם תרהקה מלך כוש.

ברם, כמאפיין את הדרמה, אנחת הרווחה – הייתה קצרה. הלחץ על חזקיה חודש, הפעם אישית, באמצעות שליחים מטעם רבשקה וספרים בידם. גם הפעם עומד חזקיה ב'ניסיון'. הוא מתפלל אל ד' ושוב פונה לעזרת הנביא – המבטיחהו תשועה בלתי-צפויה מן הלחץ האשורי. ואכן זו באה, ב'סיום' הדרמה, כאשר סנחריב שב אל ארצו עקב מגפה הפוקדת את צבאו. 'נס' אגדי או עובדה היסטורית – שוב אירוע הנתון במחלוקת החוקרים.[68]

תיאור האירועים כמוצע לעיל מאשש את ההנחה, כי סיפור "המצור על ירושלים" ערוך כדרמה במבנה קלימטי:[69] העלילה, ב'שיאה', נמשכת שני ימים – יום לכל מערכה. האירוע ממוקם כולו בירושלים – מחוץ לחומה ובין-החומות. הדמויות מעטות: חזקיה המלך, ישעיה הנביא ורב-שקה האשורי. דמויות משנה – שרי אשור ושרי יהודה. קו-העלילה לינארי ובו עלילות-משנה. השתלשלות הפעילות על-פי סדר הגיוני – סיבה ומסובב: חזקיה שוקל בדעתו ומוצא את השעה המתאימה להסיר את עול אשור מעל יהודה וירושלים. כשנתברר לו, כי החטיא את המטרה, נכון המלך לשלם את המחיר – בהעלותו מס עצום כדי להציל את ארצו ואת עירו מחורבן. סנחריב דורש כניעה מוחלטת – גירוש וגלות. חזקיה – בעלילת המשנה – פונה לעזרת הנביא ישעיה וזו ניתנת לו. סנחריב – בעלילה הראשונה – מחדש את לחצו על חזקיה; והאחרון, בבטחונו בד', אינו נכנע. שוב – בעלילת המשנה – הנביא מעודד את המלך ומבטיחו תשועה מידית. ואכן 'הנס' הפלאי אירע לו לחזקיה – אף כי במעשיו לא סמך על הנס – בבצרו את ירושלים ובהכינו אותה לקראת מצור ממושך.

על דרך זו מצטיירת דמותו של חזקיה המלך, הבוטח בד', בדומה לדמות "מלך ישראל" שהכרנו; אלא שדמות "מלך יהודה" מוצגת בצורה פשטנית ופחות מורכבת מזו שנצטייר בה יהורם על-פי עיוננו.

סיפור ירושלים בימי-חזקיהו כדרמה במבנה קלימטי

(מל"ב י"ח, יג – י"ט, לז = ישעיה ל"ו, א – ל"ז, לח)

מבנה המחזה: "מה הבטחון הזה אשר בטחת?"

פרולוג (מל"ב י"ח,יג-טז = ישעיה ל"ו,א)

חזקיהו פועל להצלת העיר מכיבוש אשורי:

"חטאתי שוב מעלי את אשר תתן עלי אשא".

מערכה ראשונה (י"ח, יז-י"ט, ז = ל"ו, ב - ל"ז, ז) **דברי הבלע של רב-שקה האשורי**

מיהו בעל-הביטחון? – העימות לעיני כול

– חזקיהו המלך מבקש חיזוק מעם הנביא –

פתיחה (י"ח, יז 1 = ל"ו, ב 1):
"וישלח מלך אשור... מן לכיש אל המלך חזקיהו,
בחיל כבד ירושלם, ויעלו ויבאו ירושלם".

תמונה א' (י"ח, יז$_2$ – לו= ל"ו, ב$_2$ – כא)
רבשקה מתפאר בגבורת המלך-הגדול לעיני העם:
"אל ישא לכם חזקיהו כי לא יוכל להציל אתכם מידי;
ואל יבטח אתכם חזקיהו אל ד' לאמר: הצל יצילנו ד'".

תמונה ב' (י"ח, לז – י"ט, ד = ל"ו, כב – ל"ז, ד)
המלך מבקש את תגובת הנביא לדברי החירוף:
"אולי ישמע ד' דברי רב-שקה אשר שלחו אדניו לחרף אלהים חי...
ונשאת תפלה בעד השארית הנמצאה".

תמונה ג' (י"ט, ה-ז = ל"ז, ה-ז)
הנביא מסיר את האיום האשורי – בתיתו אות:
"הנני נתן בו רוח ושמע שמועה ושב לארצו והפלתיו בחרב בארצו".

מערכה שנייה (י"ט, ח-לד = ל"ז, ח-לה) **דברי העידוד של הנביא ישעיהו**
על מי אתה בוטח? – העימות בחדרי-חדרים
– ישעיהו הנביא מבשר ישועה למלך –

פתיחה (י"ט, ח-ט 1 = ל"ז, ח-ט$_2$):
"וישב רב-שקה וימצא את מלך אשור נלחם...
וישמע אל תרהקה מלך כוש לאמר הנה יצא להלחם אתו".

תמונה א' (י"ט, ט$_2$ – יד = ל"ז, ט$_2$ – יד)
רבשקה שב ומאיים אישית על חזקיהו:
"אל ישיאך אלהיך אשר אתה בטח בו לאמר:
לא תנתן ירושלם ביד מלך אשור".

תמונה ב' (י"ט, יד-יט = ל"ז, יד-כ)
חזקיהו מתפלל לפני ד' בהתייחסו לדברי החירוף:
"ושמע את דברי סנחריב אשר שלחו לחרף אלהים חי;
ועתה ד' אלהינו הושיענו נא מידו..."

תמונה ג' (י"ט, כ-לד = ל"ז, כא-לה)
ישעיהו לועג לדברי ההתפארות של מלך אשור – בתיתו אות:
"בדרך אשר יבא (בה) – בה ישוב;

ואל העיר הזאת לא יבא נאם ד׳׳.

סיום (י״ט, להּ-לז = ל״ז, לו-לח)

מלאך ד׳ פועל להצלת העיר בדרך פלאית:

״ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף...

ויסע וילך וישב סנחריב מלך אשור וישב בנינוה״.

הסיפור כדרמה בפועל

שלוש גרסאות שונות ל׳פרולוג׳ (מל״ב י״ח, יג-טז = ישעיה ל״ו, א).[70] הגרסה בדבה״ב ל״ב, א נתגברה על הקושי שיוצר המועד הפרובלמטי: *״בארבע עשרה שנה למלך חזקיהו״.*[71] לשונה כללית: *״אחר הדברים והאמת האלה״* – ביטוי נוסחאי קדום. במקור אפשר שנסתפק ׳הפרולוג׳ בציון העובדה: *״עלה סנחריב מלך אשור על כל ערי יהודה ויתפשם״* – כגרסת ישעיה ל״ו. אולם עורך ספר דבה״י הוסיף, בהמשך, את ההכנות של חזקיה לקראת בוא סנחריב; וברוח הנאומים שבדרמה נתן בפי חזקיה, הבוטח בד׳, את הדברים הבאים: *״חזקו ואמצו אל תיראו ואל תחתו מפני מלך אשור ומלפני כל ההמון אשר עמו כי עמנו רב מעמו. עמו זרוע בשר ועמנו ד׳ אלהינו לעזרנו ולהלחם מלחמתינו״.* לעומתו, עורך ספר מלכים מביא, בהמשך לציון מסע סנחריב, את מעשה התגובה של חזקיה: *״וישלח חזקיה מלך יהודה אל מלך אשור לכישה לאמר: חטאתי שוב מעלי, את אשר תתן עלי אשא״.* ואכן סנחריב, לכאורה, מקבל את ההצעה: *״וישם מלך אשור על חזקיה מלך יהודה שלש מאות ככר כסף ושלשים ככר זהב״.*[72] ולשם-כך *״ויתן חזקיה את כל הכסף הנמצא בית ד׳ ובאוצרות בית המלך – – – ויתנם למלך אשור״.* בדרך זו יוצר ה׳פרולוג׳ את הרושם, כי חזקיה אינו סומך על הנס. אדרבא, בשיקול דעת מפוקח מבקש המלך לקנות את שלומו, את שלום עירו ושלום עמו במחיר כבד מאוד. קורא הדברים מתפעל מתבונת המלך – מי שבכניעתו, באין ברירה, הציל את ירושלים מגורל אחותה שומרון[73] – כמתואר בקטע שקדם לפרולוג: *״ויהי בשנה הרבעית למלך חזקיהו – – – עלה שלמנאסר מלך אשור על שמרון ויצר עליה וילכדה – – – ויגל מלך אשור את ישראל אשורה – – – ״.*

מערכה ראשונה: מידו בעל-הביטחון? - העימות לעיני כול (י״ח, יז-י״ט, ז)

הפתיחה (י״ח, יז 1) המערכה הראשונה מכינה אותנו לקראת ההפתעה שתתגלה בתמונה הראשונה. על-אף כניעת חזקיה: *״וישלח מלך אשור את תרתן ואת רב-סריס ואת רב-שקה מן לכיש אל המלך חזקיהו, בחיל כבד ירושלם,* (על מנת ש) *ויעלו ויבאו ירושלם״* – ליתן עליה מצור.

תמונה א׳ (י״ח, יז 2 – לו) פותחת בציון הנקודה המדויקת (׳הבמה׳) – ׳המקום׳ שבו יתחולל העימות בין משלחת שרי מלך אשור ובין משלחת שרי מלך יהודה: *״ויעלו* (שרי אשור) *ויבאו*

ויעמדו בתעלת הברכה העליונה אשר במסלת שדה כובס" – לערך מול שער יפו כיום[74] – *"ויקראו אל המלך* (הזמינוהו שיצא אליהם בעצמו)". אך חזקיה, בעיקרון, דוחה את ההצעה: *"ויצא* (קרי: ויוצא) *אלהם* (את) *אליקים בן חלקיהו אשר על-הבית ושבנה הספר ויואח בן-אסף המזכיר".*

בסיטואציה שנוצרה נאלץ ראש המשלחת רב-שקה לפנות אל חזקיה באמצעות שריו: *"ויאמר אליהם רב-שקה: אמרו-נא אל חזקיהו. כה אמר המלך הגדול מלך אשור: מה ה ב ט ח ו ן הזה אשר ב ט ח ת? ו אמרת* (= חשבת) אך דבר *שפתים* (הוא) *עצה וגבורה למלחמה? ו עתה*[75] (כי-על-כן) *על-מי ב ט ח ת כי מרדת בי? עתה* (המסקנה האירונית) *הנה ב ט ח ת לך על משענת הקנה הרצוץ הזה* (בבוז)[76] *על מצרים, אשר יסמך איש עליו ובא בכפו ונקבה, כן* (יהיה) *פרעה מלך-מצרים לכל ה ב ט ח י ם עליו".*

המשלחת היהודית מחרישה. יש אמת בטיעון האשורי. באין תגובה רבשקה ממשיך לשאת דבריו, כשהוא שב ונזקק למוטיב הב י ט ח ו ן. אלא שבמקום הביטחון הצבאי מעלה רבשקה את נושא הביטחון בד': *"וכי תאמרון*[77] *אלי אל ד' אלהינו ב ט ח נ ו* (ועל-כן אתם מחרישים; התעלמו ממנו. גם בו לא תוכלו לבטוח) *הלוא הוא אשר הסיר חזקיה את במתיו ואת מזבחתיו,* (בצוותו) *ויאמר ליהודה ולירושלם לפני המזבח הזה* (בלבד) *תשתחוו* (ורק) *בירושלם!"*

אין צורך לומר: לא היה טעם לשרי יהודה, בכל מצב, להשיב על דברים אלה. רבשקה שב אפוא אל עניין הביטחון הצבאי: *"ועתה*[78] *התערב נא את אדני, את*[79] *מלך אשור, ואתנה לך אלפים סוסים אם תוכל לתת להם רכבים עליהם; ואיך תשיב פני פחת אחד עבדי אדני הקטנים ו ת ב ט ח לך על מצרים לרכב ולפרשים".* הנימה האירונית בולטת בדבריו.

קריאת האתגר, כמובן, לא נענתה. אפשר משום שהייתה נכונה. עתה שב רבשקה אל עניין הביטחון בד'. טענתו, הנסמכת כביכול על דברי הנביא ישעיה,[80] מעוררת את חמת המשלחת היהודית: *"עתה המבלעדי ד' עליתי על המקום הזה להשחתו? ד' אמר* (ציווה) *אלי: עלה על הארץ הזאת והשחיתה... ויאמר אליקים בן חלקיהו ושבנה ויואח אל רב-שקה: דבר נא אל עבדיך ארמית, כי שמעים* (מבינים) *אנחנו, ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם* (= החיילים)[81] *אשר על החמה".*

רק עתה קלטו שרי יהודה, כי הנאום של רבשקה מכוון לכאורה אל חזקיה, אך למעשה נועד לעורר דמורליזציה אצל החיילים שעל החומה. דבר זה מתאשר מיד מדבריו המפורשים של רבשקה בהמשך נאומו: *"ויאמר אליהם רב-שקה: העל אדניך ואליך שלחני אדני לדבר את הדברים האלה? הלא על האנשים הישבים על החמה לאכל את חריהם* (צואתם) *ולשתות את שיניהם* (מימי רגליהם) *עמכם".*[82]

לפיכך, בניגוד לבקשת שרי יהודה: *"ויעמד רב-שקה ויקרא בקול גדול יהודית וידבר ויאמר: שמעו* (היושבים על החומה) *דבר המלך הגדול מלך אשור, כה אמר המלך, אל י ש א*[83] *לכם*

חזקיהו (הלא הוא מלך חדל-האישים) *כי לא יוכל להציל אתכם מידי* (כך יש לקרוא) *ואל יבטח אתכם חזקיהו* (השוגה בהזיות) *אל ד׳ לאמר הצל יצילנו ד׳ ולא תנתן את העיר הזאת ביד מלך אשור. אל תשמעו אל חזקיהו. כי כה אמר מלך אשור: עשו אתי ברכה* (= ברית) *וצאו אלי* (לגלות) *ואכלו איש גפנו ואיש תאנתו ושתו איש מי ברו עד* (קרי עוד במשמעות: בעוד)[84] *באי ולקחתי אתכם אל ארץ כארצכם ארץ דגן ותירוש ארץ לחם וכרמים ארץ זית יצהר ודבש – וחיו ולא תמתו* (במצור)! – *ואל תשמעו אל חזקיהו כי יסית אתכם לאמר: ד׳ יצילנו!״*

רבשקה – בבואו לערער את בטחון חזקיה ואנשיו – מגוון את טיעוניו: במקום השימוש החוזר במוטיב ׳הביטחון׳, הריהו נזקק, מעתה ועד לסיום נאומו, במוטיב ׳ההצלה׳. וכך ממשיך רבשקה ושואל ברציפות שרשרת של שאלות רטוריות: *״ההצל הצילו אלהי הגוים איש את ארצו מיד מלך אשור? איה אלהי חמת וארפד?*[85] *איה אלהי ספרוים, הנע ועוה?* (ו)*כי*[86] *הצילו* (אלהי שומרון) *את שמרון מידי?״*

וכאן – לסיום נאומו – מרים רבשקה את קולו ומשמיע את האקורד האחרון, האמור למוטט את המורל של קהל מאזיניו: *״מי* (האם מצוי) *בכל אלהי הארצות האלה*[87] (מי) *אשר הצילו את ארצם מידי – כי* (המצוי או אפשר ש)*יציל ד׳ את ירושלם מידי?!״*

רבשקה מסיים את דבריו – פונה ימינה ושמאלה, לקרוב ולרחוק – ואינו חש צל של תגובה להצעתו או כל ביטוי של זעם על דברי החירוף והגידוף שכיוון כלפי אלהי ישראל. הכתוב מבאר: "והחרישו העם, ולא ענו אתו דבר, כי מצות המלך היא לאמר: לא תענהו!"

תמונה ב׳ (י״ח, לז - י״ט, ד) מעבירה אותנו משערי ירושלים אל בית המלך: *״ויבא אליקים בן חלקיהו אשר על הבית ושבנא הספר ויואח בן אסף המזכיר אל חזקיהו, קרועי בגדים* (כתגובת "מלך ישראל" בדרמה על מצור שומרון – ביטוי לחרדה מפני כיבוש העיר)[88] *ויגידו לו* (את)[89] *דברי רב-שקה״.*

למשמע דברי הגידוף והחירוף מתכסה מלך יהודה בשק בדומה ל"מלך ישראל" שהכרנו. אך חזקיה שונה ממנו בהתייחסותו אל הנביא: *״ויהי כשמע המלך חזקיהו ויקרע את בגדיו ויתכס בשק* (על-מנת) *ויבא בית ד׳* (להתפלל, כמעשהו במערכה השנייה).[90] (זאת לאחר ש)*וישלח את אליקים אשר-על-הבית ושבנא הספר ואת זקני הכהנים, מתכסים בשקים, אל ישעיהו הנביא בן אמוץ* (על-מנת ש)*יאמרו אליו, כה אמר חזקיהו, יום-צרה ותוכחה ונאצה היום הזה. כי* (אכן)[91] *באו בנים עד משבר* (המצב נואש – כבימי יהורם) – *וכח אין ללדה* (אבדה התקווה).״

אך בשונה מיהורם, המגיב בזעם[92] ושולח לפגוע בנביא, חזקיה מאמין בכוחו של הנביא להשפיע בתפילתו לתיקון המצב הקריטי: *״אולי ישמע ד׳ אלהיך את כל דברי רב-שקה, אשר שלחו מלך אשור אדניו לחרף אלהים חי, והוכיח*(ו) (= ושפטו) בדברים (בגין הדברים) *אשר שמע ד׳ אלהיך* (״לחרף אלהים חי״)!״ וממך, הנביא, אבקש: *״ונשאת תפלה בעד השארית*[93] *הנמצאה* (במצור)״. – התפילה, למען העם, מחובתו הייחודית של הנביא.[94]

תמונה ג' (י"ט, ה-ז) מעבירה אותנו אל ביתו של הנביא. ישעיהו, היודע על-שום-מה באו שליחי המלך, מעביר, באמצעותם, לחזקיה, את "דבר ד'": האות הפלאי – 'נס' התשועה.[95] *"ויבאו עבדי המלך חזקיהו אל ישעיהו. ויאמר להם ישעיהו, כה תאמרון אל אדניכם, כה אמר ד': אל תירא מפני הדברים אשר שמעת* (כ)*אשר גדפו נערי מלך אשור אתי.* (זאת מכיוון ש)*הנני נתן בו* (מנימה של זלזול) *רוח* (אלהים רעה)[96] – *ושמע שמועה* (כמו בסיפור המצור על שומרון)[97] – *ושב לארצו; והפלתיו בחרב בארצו".*

בסיומה של המערכה הראשונה אנו 'הצופים' (כדרך הדרמה) שותפים למתח הנפשי העצום שחזקיה המלך נתון בו. עם כל בטחונו בד' קשה לו – וגם לנו – לשער: הכיצד ייעשה הבלתי-יאומן. – פתיחת המערכה השנייה מבארת את שאירע להפתעת הכול.

מערכה שנייה: על מי אתה בוטח? – העימות בחדרי-חדרים (י"ט, ח-לד)

בפתיחה (י"ט, ח-ט$_1$) מתברר, כי אכן, בשל שמועה שהגיעה אל רבשקה, על אודות מסע צבא אשור לקדם את פני הצבא המצרי, המצור מעל ירושלים הוסר. *"וישב רב-שקה וימצא את מלך אשור נלחם על לבנה, כי שמע* (הבין) *כי נסע מלכיש;* (זאת, מכיוון ש) *וישמע אל* (אודות) *תרהקה מלך כוש, לאמר* (זו השמועה:) *הנה יצא להלחם אתך".* אנחת רווחה לתושבי העיר, לצבא יהודה ולמלכה חזקיה. הנביא ישעיהו לא אכזב. תפילתו נענתה!

תמונה א' (י"ט, ט$_2$ - יד) מלמדת, כי 'השמחה' הייתה מוקדמת. רבשקה לא נתכוון כלל להניח מטרפו, האסור *"כמו ציפור בכלוב בתוך ירושלים עיר מלכותו"* – כדברי סופר המלך האשורי.[98] מיד כשהגיעה אליו השמועה על שמחת הרווחה: *"וישמע*[99] *וישב וישלח מלאכים אל חזקיהו לאמר, כה תאמרון אל חזקיהו מלך יהודה לאמר, אל ישאך אלהיך אשר אתה בטח בו לאמר, לא תנתן ירושלם ביד מלך אשור".* רבשקה שב ומציג את חזקיה כבעל ביטחון שווא בד'; ושוב חוזר ומאיים עליו שלא להיתפס לאשליית ההצלה: *"הנה אתה שמעת את אשר עשו מלכי אשור לכל הארצות להחרימם – ואתה תנצל? ההצילו אתם אלהי הגוים אשר שחתו אבותי את גוזן ואת חרן ורצף ובני עדן אשר בתלאשר?*[100] *איו מלך חמת ומלך ארפד ומלך לעיר ספרוים הנע ועוה?"*[101]

הספרים שנשלחו על-ידי רבשקה (מלבנה או מלכיש) מגיעים – בתמונה זו – לירושלים: *"ויקח חזקיהו את הספרים מיד המלאכים ויקראם".*

תמונה ב' (י"ט, יד-יט). לאחר שחזקיה קרא את צרור הספרים[102] – *"ויעל בית ד'* – *ויפרשהו חזקיהו לפני ד', ויתפלל חזקיהו לפני ד', ויאמר: ד'* (צבאות)[103] *אלהי ישראל ישב הכרבים, אתה האלהים לבדך לכל ממלכות הארץ. אתה עשית את השמים ואת הארץ. הטה ד' אזנך ושמע, פקח ד' עיניך וראה, ושמע את דברי סנחריב אשר שלחו* (את רב-שקה) *לחרף אלהים חי"* – חוזר בדיוק על דברים שאמר לישעיה בן אמוץ במערכה הקודמת (י"ט, ד = ל"ז,

ד) *בבקשו מן הנביא: "ונשאת תפלה בעד השארית הנמצאה".* עתה פונה חזקיה עצמו אל האל ומבקש: *"אמנם ד' החריבו מלכי אשור את הגוים ואת ארצם, ונתנו את אלהיהם באש, כי לא אלהים המה, כי אם מעשה ידי-אדם עץ ואבן, ויאבדם. – ועתה ד' אלהינו הושיענו נא מידו, וידעו כל ממלכות הארץ כי אתה ד' אלהים לבדך!"* – ישעיה נותר, בבדידותו, על מקומו; שקוע בעצמו.

לפתע – **תמונה ג'** (י"ט, כ-לד) – שליחו של הנביא מגיע עדיו ובפיו מענה לתפילת המלך: *"וישלח ישעיהו בן אמוץ* (האיש) *אל חזקיהו* (האיש) *לאמר, כה אמר ד' אלהי ישראל,* (את) *אשר התפללת אלי אל סנחריב מלך אשור שמעתי. זה הדבר אשר דבר ד' עליו* (במכוון נמנע מלכנותו בשמו או בתוארו "המלך הגדול"): *בזה לך לעגה לך בתולת בת ציון, אחריך ראש הניעה בת ירושלם. את מי חרפת וגדפת*[104] *– – – ותאמר ברכב רכבי אני עליתי מרום הרים – – – הלא שמעת למרחוק אתה עשיתי – – – יען התרגזך אלי – – – ושמתי חחי באפך ומתגי בשפתיך, והשיבתיך בדרך אשר באת בה. וזה לך האות: אכול השנה ספיח ובשנה השנית סחיש* (אך) *ובשנה השלישית זרעו וקצרו ונטעו כרמים ואכלו פריים – – – כי מירושלם תצא שארית* (בבתפילת חזקיה)[105] *ופליטה מהר ציון – קנאת* (אהבת)[106] *ד' צבאות) תעשה זאת. לכן* (המסקנה – עיקר הנבואה) *כה אמר ד' אל מלך אשור: לא יבא אל העיר הזאת* (ואפילו) *ולא יורה שם חץ ולא יקדמנה מגן ולא ישפך עליה סללה – בדרך אשר יבא בה, בה*[107] *ישוב, ואל העיר הזאת לא יבא נאם ד'.* (זאת מכיוון ש)*אגנותי אל העיר הזאת להושיעה*[108] (נעתר לתפילת חזקיה)[109] *למעני ולמען דוד עבדי".* – מעורד מדברי שליחו של הנביא עוזב חזקיה את בית ד', ופונה לביתו, בטוח בעזרת ד'.

וזו אכן באה, **בסיום** (י"ט, לז-לח), בדרך פלאית (='נס'): *"ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך ד' ויך*[110] *במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף. וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים".* לפיכך, מיהר *"ויסע וילך וישב*[111] *סנחריב מלך אשור – וישב בנינוה".* זאת ועוד: *"ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר* (בניו) *הכהו בחרב והמה נמלטו ארץ אררט. וימלך אסר-חדן בנו תחתיו".*

מחבר ספר דברי-הימים סומך ומבאר (ל"ב, כב-כג) את משמעות התשועה האלוהית להעצמת יוקרתו של חזקיה המלך בדורו: *"וישע ד'*[112] *את יחזקיהו ואת ישבי ירושלם מיד סנחריב מלך אשור ומיד כל וינהלם* (עפ"י התרגומים: וינח להם) *מסביב. ורבים מביאים מנחה לד' לירושלם ומגדנות ליחזקיהו מלך יהודה – וינשא לעיני כל הגוים – מאחרי כן".* מסתבר – בעקבות 'הנס' שאירע כנבואת ישעיה[113] וכגודל אמונת חזקיה ובטחונו בד'.

סיפור המצור האחרון על ירושלים בדרמה

בסיפור המצור על ירושלים בימי חזקיה (מל"ב י"ח-י"ט = ישעיה ל"ו-ל"ז) ראינו כיצד העורך-

המחבר של ספר מלכים הביא בראש סיפור הדרמה (מל"ב י"ח, ה) את שהוא רואה כלקחו העיקרי: חזקיה *"בד' אלהי ישראל בטח"* – ועל כן הציל את ירושלים מחורבן; מוסיף ומציין: *"ואחריו לא היה כמהו"*. אפשר רומז לצדקיה מלך יהודה האחרון – 'גיבור' סיפור המצור האחרון על ירושלים (ירמיה ל"ז-ל"ט) – מי שבחוסר בטחונו העצמי, ובהעדר ביטחון בד' ובשליחו הנביא ירמיהו, – הביא אסון מחריד עליו, על ירושלים ועל העם כולו. ואכן הערכה שלילית לצדקיה – על דרך הניגוד לחזקיה – מובאת ב'פתיחה' של הסיפור (ירמיה ל"ז, ב): *"ולא שמע הוא ועבדיו ועם הארץ"*[14] *אל דברי ד' אשר דבר ביד ירמיהו הנביא"*.

ראשית **'הפתיחה':** *"וימלך מלך צדקיהו בן יאשיהו – תחת כניהו בן יהויקים – אשר המליך נבוכדראצר מלך בבל בארץ יהודה"* – מציגה, כדרך הדרמה, את הרקע ההיסטורי ההכרחי: צדקיה הומלך על יהודה בחסדי נבוכדנצר מלך בבל תחת המלך הרשמי יהויכין ששהה בגלות בבבל. בכרוניקה בבלית: *"מלך כלבבו בתוכה הפקיד"*.[15] מדיניות בבלית זו מבארת את חוסר הביטחון של צדקיה בתוקף מעמדו כמלך.[16] מדיניות 'השבשבת' שנקט – פעם נטה לבבל ופעם למצרים – תבוא לכלל ביטוי, ביחסו האמביוולנטי כלפי ירמיהו הנביא הפרו-בבלי, בשלוש מערכות הדרמה – כמוצע בטבלה שלהלן (כל מערכה פותחת בביטוי: *"וישלח המלך צדקיהו"* - ל"ז, ג; ל"ז, יז; ל"ח, יד):

במערכה הראשונה שולח צדקיה, בגלוי, משלחת מכובדת אל הנביא (ל"ז, ג): *"התפלל נא בעדנו אל ד' אלהינו"*; בדומה למשלחת הנזכרת לעיל (כ"א, א-ב): *"בשלח אליו המלך צדקיהו את פשחור בן מלכיה ואת צפניה בן מעשיה הכהן*[17] *לאמר: דרש נא בעדנו את ד',*[18] *כי נבוכדראצר מלך בבל נלחם עלינו, אולי יעשה ד' אותנו ככל נפלאתיו ויעלה מעלינו"* – כדרך שעלה סנחריב מעל ירושלים בימי חזקיה המלך וישעיהו הנביא. דברים אלה יש להשלים לכתוב בדרמה שלפנינו. זאת, בעקבות הרקע האופטימי שיש עתה למשלחת השרים הנכבדים: השמועה, המקבילה לימי חזקיה, על יציאת חיל פרעה ממצרים ונסיגת הכשדים מן המצור על ירושלים.

במערכה השניה, כעבור *"ימים רבים"*, המצור התחדש והרעב נתגבר.[19] צדקיה שולח לקרוא לירמיה, *"בס תר"*, אל ביתו. האכזבה מן התקווה לישועה נשמעת בדברי צדקיה. אותה שעה עדיין מסוגל המלך לפעול כשליט, בצוותו לדאוג לרווחת הנביא. אולם משנדרש להתייצב מול תביעת השרים לדונו למות, נכנע המלך – שיאו הדרמטי של המחזה: צדקיה מניח לשריו להטביע את ירמיהו בטיט הבור אשר בחצר המטרה (ל"ח, ו).

במערכה השלישית, ערב נפילת העיר, שולח צדקיה לפגוש את ירמיהו, *בחשאי*, בבית ד'. צדקיה כבר אינו מלך שליט. בקשתו מן הנביא, הפעם, אישית וגורלית לו עצמו בלבד. אך כגיבור בטרגדיה קלסית אין צדקיה מסוגל לעשות את המעשה – השיא הטרגי של המחזה – כמתחייב מן המצב שהוא נתון בו, וכעצת הנביא. ואילו האחרון אין בידו להושיע את המלך

ולהציל את ירושלים – כדרך שניסו לעשות חזקיה המלך ויהויכין בן יהויקים, בכניעתם לכובש האדיר.

הדרמה הערוכה במבנה אפיזודי, כהצעתנו בטבלה שלהלן, מגוללת שתי עלילות מקבילות:[120] האחת – מתארת את ניסיונות הנביא ירמיהו למנוע את נפילת העיר ירושלים בעקבות כניעת המלך וממשלתו. אך, משנתייאש ממאמציו, מנסה ירמיהו להימלט על נפשו – בנפילה אל הכשדים – ונכשל: הוא נתפס ונידון למוות. בעלילה המקבילה – מנסה צדקיה לבקש מן הנביא להתפלל ל'נס' – כפי שאירע לירושלים בעבר. אך, משנתייאש מן התשועה הפלאית, מנסה המלך להימלט על נפשו מן העיר העומדת ליפול בידי הכשדים; והנביא מנבא לו כישלון מחפיר.

קשרים נוספים – הקבלה בין המערכות ובין התמונות – מובאים בטבלה דלהלן: 1 – לציון מידת-הביטחון בד'; 2 – במפגש בין המלך והנביא; 3 – פעולת השרים נגד ירמיהו; 4+5 – הפגיעה בנביא והצלתו. ללמדך: יד עורכת של מספר-דרמטורג קושרת את האירועים; ואין כאן שתי גרסאות של אותו אירוע, כדעת כמה מן החוקרים.[121]

זאת ועוד:[221] כדרמה במבנה אפיזודי פורט המחזה אירועים רבים, הנמשכים "ימים רבים", ובמקומות מגוונים. המערכות מורכבות מסצינות קצרות וארוכות לסירוגין. מספר הדמויות – בציון שמותיהם – מרובה (יחסית לסיפור המקראי): צדקיה המלך, ירמיהו הנביא, עבד-מלך הכושי, יראייה בן שלמיה בעל פקדת, יהוכל בן שלמיה, צפניה בן מעשיה הכהן, שפטיה בן מתן, גדליהו בן פשחור, ופשחור בן מלכיה – שרי יהודה. ועוד שלושים 'אנשים' כדי להעלות את ירמיהו מן הבור; "וכל רבי מלך בבל" המעבירים את ירמיהו לידי גדליהו בן אחיקם.

ועוד פרט המאפיין דרמה במבנה אפיזודי – קטעים קומיים וטרגי-קומיים, כגון: (ל"ז, י) "*ונשארו בם אנשים מדקרים איש באהלו יקומו ושרפו את העיר הזאת באש*"; (ל"ז, יב) "*ויצא ירמיהו – – – לחלק משם בתוך העם*"; (ל"ז, יז) "*וישאלֵהו המלך בביתו, בסתר, ויאמר היש דבר מאת ד'?*"; (ל"ז, יט) "*ואיו נביאיכם אשר נבאו לכם לאמר: לא יבא מלך בבל עליכם ועל הארץ הזאת?!*"; (ל"ח, ה) "*ויאמר המלך צדקיהו: הנה הוא בידכם, כי אין המלך יוכל אתכם דבר...*" (ל"ח, ו) "*וישלכו אתו אל הבור – – – ובבור אין מים כי אם טיט*"; (ל"ח, טו) "*ויאמר ירמיהו אל צדקיהו: כי אגיד לך הלא המת תמיתני וכי איעצך לא תשמע אלי – וישבע המלך צדקיהו אל ירמיהו בסתר*"; (ל"ח, יט-כ) "*פן יתנו אתי בידם והתעללו בי... ויאמר ירמיהו: לא יתנו...*" (ל"ח, כו) "*ואמרת אליהם: מפיל אני תחנתי לפני המלך לבלתי השיבני בית יהונתן למות שם...*" (ל"ח, כז) "*ויחרשו ממנו* (אף) *כי לא נשמע הדבר* (הגיוני)".

הדרמה שלפנינו (ירמיהו ל"ז-ל"ט) – 'ירמיהו וצדקיה על סף הקץ'; שם משני: 'צדקיה המלך חסר-ביטחון עצמי וירמיהו הנביא חסר-אונים להצילו' – ערוכה, כמוצע בטבלה, בשלוש מערכות: בפתיחה נגזר מראש קיצו של צדקיה, משום שלא בטח בד' "כאשר דבר ביד ירמיהו

הנביא". במערכה הראשונה – אחר עימות עם השרים ירמיהו ניתן בבית-הכלא לבירור דינו. – 'הצופים' במתח: היומת הנביא באשמת בגידה? במערכה השנייה – העימות בין צדקיה והשרים. ביוזמת האחרונים ירמיהו מושלך אל בור הטיט אל-מותו – שיאו הדרמטי של המחזה. המתח: היינצל ירמיהו באורח פלאי? במערכה השלישית – העימות הגורלי בין צדקיה וירמיהו. בסופו, בשיא הדרמה מבחינה טרגית, חורץ המלך את גורלו ואת גורל עמו. ירמיהו ניצל מן הבור על-ידי עבד-מלך הכושי ומן השבי בפקודת נבוכדנצר. בסיום הדרמה בא המציל הכושי על גמולו, כנבואת הנביא ירמיהו, עודו בחצר המטרה: *"כי מלט אמלטך ובחרב לא תפל... כי בטחת בי נאם ד'"*.

הלקח הנבואי – בנושא עניינו 'מידת הביטחון' – הנלמד מן הדרמה המקראית הנידונה, ינוסח כלהלן: מי שבורח משליחותו – יהא זה נביא כירמיהו או מלך כצדקיה – מי שמבקש למלט את נפשו הוא מגורלו, – מידת בטחונו בד' פגומה. לעומתו – מי שעושה למען הצל אפילו נפש אחת מישראל – והיא במצב נואש – כעבד-מלך הכושי, – מלט יימלט נפשו, בעזרת האל, כי בטחונו בד' מוחלט.

מגמה דידקטית זו תבוא לכלל ביטוי בעוצמה הדרמטית – הפעולות והדיאלוגים – שהוסיף המספר-הדרמטורג לסיפור, המוצע להלן כדרמה במבנה אפיזודי. המספרים (1)-(5) באים לציין הקבלה ענייינית.

ירמיהו וצדקיה על סף הקץ (ירמיהו ל"ז-ל"ט).

צדקיה המלך חסר-ביטחון עצמי וירמיהו הנביא חסר-אונים להצילו

פתיחה (ל"ז, א-ב): צדקיה מלך יהודה אינו בוטח בד' :

1 *"ולא שמע... אל דברי ד' אשר דִּבֶּר ביד ירמיהו הנביא"*.

מערכה ראשונה (ל"ז, ג-טז): ירמיהו ניתן בבית-הכלא לבירור דינו

– העימות בין ירמיהו והשרים –

תמונה א' (ג-ה): המשלחת החשאית אל ירמיהו בעקבות ההתפתחות הצבאית:

2 *"התפלל-נא בעדנו אל ד' אלהינו"*.

תמונה ב' (ו-י): הנביא מזהיר מפני האשליה הפוליטית של השרים:

3 *"ושבו הכשדים ונלחמו על העיר הזאת וּלְכָדָהּ וּשְׂרָפָהּ באש"*.

תמונה ג' (יא-יד): ירמיהו נתפס בצאתו את העיר ומואשם בבגידה:

4 *"אל-הכשדים אתה נפל"*.

תמונה ד' (טו-טז): ירמיהו מוכה על-ידי השרים ונאסר בבית הכלא:
5 *"וישב שם ירמיהו ימים רבים".*

מערכה שנייה (ל"ז, יז-ל"ח, יג): ירמיהו מושלך אל בור הטיט אל מותו

– העימות בין צדקיה והשרים –

תמונה א' (יז-כא): המפגש בסתר בין ירמיהו והמלך בביתו:
2 *"היש דָּבָר מאת ד'? – ויאמר: ביד מלך-בבל תִּנָּתֵן".*

תמונה ב' (ל"ח, א-ו): השרים תובעים את מות ירמיהו:
3 כי על-כן הוא מְרַפֵּא את ידי אנשי המלחמה בעיר הזאת.
השיא הדרמטי: (ו) *"ויקחו את ירמיהו וישלכו אֹתו אל הבור... ויטבע ירמיהו בטיט".*

תמונה ג' (ז-י): עבד-מלך הכושי מבקש מן המלך להציל את ירמיהו"
4 *"הֵרֵעוּ האנשים האלה... אשר השליכו(הו) אל הבור וַיָּמָת תחתיו".*

תמונה ד' (יא-יג): עבד-מלך הכושי מציל את ירמיהו ממוות:
5 *"וימשכו את ירמיהו בחבלים ויעלו אֹתו מן הבור".*

מערכה שלישית (ל"ח, יד-כח): ירמיהו יושב בחצר המטרה עד שחרורו

– העימות בין צדקיה וירמיהו –

תמונה א' (יד-כו): המפגש החשאי בין המלך והנביא בבית-ד':
2 *"אם יָצֹא תֵּצֵא אל שרי מלך-בבל... והעיר הזאת לא תִשָּׂרֵף באש."*
השיא הטרגי: (יט) *"אני דֹאֵג את היהודים אשר נפלו אל הכשדים... והתעללו בי".*

תמונה ב' (כז): השרים חוקרים את ירמיהו:
3 *"ויגד להם ככל הדברים האלה אשר צוה המלך".*

תמונה ג' (כח): ירמיהו ניצל מיד השרים:
4 *"וישב ירמיהו בחצר המטרה עד יום אשר נלכדה ירושלם".*

תמונה ד' (ל"ח, כח2 ;ל"ט, יא-יד): ירמיהו ניצל ממעצרו בפקודת נבוכדנצר:
5 *"ויתנו אֹתו אל גדליהו... להוֹצִאֵהוּ אל הבית וישב בתוך העם".*

סיום (ל"ט, טו-יח): הגמול לעבד-מלך הכושי הבוטח בד':
1 *"כי מַלֵּט אֲמַלֶּטְךָ ובחרב לא תִפֹּל כי בטחת בי נאם-ד'".*

הסיפור כדרמה בפועל

הפתיחה (ל"ז, א-ב) – כמבואר לעיל – מציינת את ראשית הדברים: *"וימלך מלך צדקיהו בן יאשיהו – תחת כניהו בן יהויקים – אשר המליך נבוכדראצר מלך בבל בארץ יהודה".* ובסמוך רומזת לאחריתם: "ולא שמע, הוא ועבדיו ועם הארץ, אל דברי ד' אשר דבר ביד ירמיהו הנביא". ובכך הביא עליו את קיצו האישי הנורא ואת חורבן עירו וארצו.[123]

מערכה ראשונה: ירמיהו ניתן בבית-הכלא לבירור דינו (ל"ז, ג-טז)

– העימות בין ירמיהו והשרים –

תמונה א' (ג-ה) 'בית המלך'. אווירה של רווחה: המצור הבבלי הוסר – ממש כמו בימי חזקיה – בשל שמועה על מסע מצרי,[124] כמבואר בהמשך. השאלה המנסרת בחלל חדר המועצה של המלך: היחזור ויארע הנס? התינצל ירושלים בשנית? אחר התייעצות קצרה מחליט המלך 'לדרוש את הנביא', בשנית,[125] לאור ההתפתחות הצבאית החדשה: *"וישלח המלך צדקיהו את יהוכל בן שלמיה ואת צפניהו בן מעשיה הכהן*[126] *אל ירמיהו הנביא לאמר: התפלל נא בעדנו אל ד' אלהינו"* – וברוח דברי המשלחת הראשונה אפשר להשלים (כ"א, ב): *"אולי יעשה ד' אותנו ככל נפלאותיו"* – בימי חזקיה מלך יהודה.

אותה שעה: *"וירמיהו* (חופשי) *בא ויצֵא בתוך העם,* (כיון שעדיין) *ולא נתנו אתו בית הכליא* (כמבואר בסוף מערכה זו)"; כי הייתה הרווחה בעם, כיוון ש*"וחיל פרעה* (כבר) *יצא ממצרים;* (ולפיכך) *וישמעו הכשדים הצרים על ירושלם את שמעם – ויעלו מעל ירושלם".*

בתמונה ב' (ו-י) המלך והשרים מקבלים את תשובת הנביא, המסירה כל צל של תקווה לנס: *"ויהי דבר ד' אל ירמיהו הנביא לאמר, כה אמר ד' אלהי ישראל, כה תאמרו* (השרים השליחים) *אל מלך יהודה השלח אתכם אלי לדרשני: הנה חיל פרעה היצא לכם לעזרה שב לארצו מצרים.* (ולפיכך) *ושבו הכשדים ונלחמו על העיר הזאת ולכדה ושרפה באש".* ובפנייה אישית אל שרי מלך יהודה הפרו-מצריים מוסיף ומתרה: *"כה אמר ד' אל תשאו*[127] *נפשתיכם לאמר: הלך ילכו מעלינו הכשדים; כי לא ילכו!"* ובלשון גוזמה – בנימה קומית כלשהי[128] – ממשיך הנביא ומוסר: *"כי* (גם) *אם הכיתם* (תכו) *כל חיל כשדים הנלחמים אתכם, ונשארו בם* (רק) *אנשים מדקרים* (בחרב) *איש באהלו* – (קום) *יקומו* (באורח פלא) *ושרפו את העיר הזאת באש".* – גורלה נחרץ!

לפיכך, **בתמונה ג'** (יא-יד), ירמיהו האיש, שהבין מדבר-ד' לצדקיה, כי גורל העיר נחרץ, מבקש לנצל את ההקלה הזמנית – *"והיה בהעלות חיל הכשדים מעל ירושלם מפני חיל פרעה"* –

כדי להימלט על נפשו, מ ט ע מ ו, ללא צו-אלוהי:[129] *"ויצא ירמיהו מירושלם* (על-מנת) *ללכת ארץ בנימן* (כדי) *לחלק* (= להחליק = להתחמק) *משם* (משער בנימין – תוך שהוא מסווה עצמו) *בתוך* (דלת) *העם* (הבלתי-כשירים למלחמה)"[130] המבקשים להימלט מן העיר בהזדמנות הניתנת להם עתה.[131]

אלא שבשער העיר צפונה עמד מפקח שמתפקידו היה לוודא שרק מדלת-העם – העשויים להיות אך למעמסה על עיר במצור – יצאו את ירושלים; ואילו מן הלוחמים בכוח היציאה תימנע. *"ויהי הוא* (ירמיהו, שם) *בשער בנימן*[132] *ושם בעל פקדת* (= מפקח) *ושמו יראייה בן שלמיה בן חנניה – ויתפש את ירמיהו הנביא לאמר* (מאשים אותו:) *אל הכשדים אתה נפלו!"*. ירמיהו מנסה לגונן על עצמו מפני אשמת הבגידה. *"ויאמר ירמיהו: שקר! אינני נפל על הכשדים!* – *ולא שמע אליו* (לא קיבל את טענתו הבלתי-מוכחת) *ויתפש יראייה בירמיהו* (הבוגד – לא הנביא) *ויבאהו* (למשפט – לבירור טענתו) *אל השרים"*.

תמונה ד' (טו-טז) מאופיינת בפעילות רבה. לא משפט – מתן הזדמנות לירמיהו לומר את דברו; אלא כמעט לינץ. ע י מ ו ת אלים בין ירמיהו והשרים: *"ויקצפו השרים על ירמיהו* (הבוגד, התבוסתן, הגורם לדמורליזציה בקרב מגיני העיר) – *והכו אתו* (לא המיתוהו – מיראתם את המלך ואת השרים הפרו-בבליים,[133] אלא) *ונתנו אותו בית האסור* (לבירור דינו: לחיים או למוות)[134] (ב)*בית יהונתן הסופר, כי אתו עשו לבית הכלא* (הזמני)".

אנחת רווחה מן המתח אצל הקוראים-הצופים. החשש והחרדה לרצח-נביא – כמעשה שאירע בימי יהויקים[135] – נדחו (עד המערכה השנייה). *"כי* (בינתיים) *בא* (= הובא) *ירמיהו* (הבוגד) *אל בית הבור* (= בית הכלא = בית האסור) – *ואל*[136] *החניות* (דהיינו: אל אחד התאים)"[137] – עד שיתברר דינו – *"וישב שם ירמיהו ימים רבים"*. במשך *"ימים רבים"* אלה ניצח הצבא הבבלי את חיל העזר המצרי וירושלים שוב הובאה במצור.[138]

מערכה שנייה – ירמיהו מושלך אל בור הטיט אל מותו (ל"ז, יז - ל"ח, יג)

– העימות בין צדקיה והשרים –

תמונה א' (יז-כא) מתרחשת כעבור *"הימים הרבים"*. המלך צדקיה נמצא במצוקה נפשית עקב המצור ההולך ומחריף. מסתבר, כי מכל שריו, אין לו איש נאמן אחד. לפיכך, שב המלך ופונה אל ירמיהו העצור, לדרוש את ד'. הפעם – מסתיר את הדבר משריו: *"וישלח המלך צדקיהו* (על-מנת ש) *ויקחהו* (מבית הכלא) *וישאלהו המלך* (את ירמיהו), *בביתו בסתר"*. תמונה 'משונה', במקצת, לגבי מלך שליט... *"ויאמר* (מתוח לדעת):[139] *היש דבר מאת ד'?"*. הנביא משיב מיד ללא היסוס, נחרצות: *"ויאמר ירמיהו: יש!* (הפסקה קלה – מגרה את סקרנותו של המלך) *ויאמר* (חד-משמעית:) *ביד מלך בבל תנתן!"* – דממה מוחלטת.

אחר הפסקה ממושכת מתקרב ירמיה אל צדקיה ופונה אליו כאל מלך: *"ויאמר ירמיהו* (האיש)

אל המלך (השליט) *צדקיהו*.[140] *מה חטאתי לך* (אישית) *ולעבדיך* (שריך) *ולעם הזה – כי נתתם אותי אל בית הכלא* (כבוגד? כמסית?)*?!"* המלך מחריש. ירמיהו תוקף באירוניה: *"ואיו נביאכם אשר נבאו לכם לאמר: לא יבא מלך בבל עליכם ועל הארץ הזאת?!"* צדקיה מבטא את קוצר ידו בשתיקה. אך מגלה השתתפות בצערו של ירמיהו. האחרון מנצל סמפטיה אישית זו אליו כדי לבקש על נפשו: *"ועתה*[141] *שמע נא אדני המלך* (אתה עדיין המלך!) *תפל נא תחנתי לפניך ואל תשבני* (אל) *בית יהונתן הספר* (אל התא, אל בית הבור) *ולא אמות שם* (בתנאים הקשים)*"*. המלך נאזר עוז: *"ויצוה המלך צדקיהו ויפקדו את ירמיהו בחצר המטרה...."* (= המנטרה)[142] – בית המעצר בחסות המלך – *"ונתן לו ככר לחם ליום מחוץ* (משוק)[143] *האפים – עד תם כל הלחם מן העיר"*.

התמונה מסתיימת בציון השיפור בתנאי ירמיהו: אדם עצור, אך חופשי לבוא במגע עם הקהל הרחב. הנביא מנצל את מצבו החדש כדי להשפיע על העם להימלט מגורלה הנחרץ של העיר. – *"וישב ירמיהו בחצר המטרה"*.

ב**תמונה ב'** (ל"ח, א-ו) באה תגובת השרים: *"וישמע שפטיה בן מתן וגדליהו בן פשחור ויוכל בן שלמיהו ופשחור בן מלכיה*[144] *את הדברים אשר ירמיהו מדבר אל כל העם לאמר, כה אמר ד': הישב בעיר הזאת*[145] (האבודה!) *ימות בחרב ברעב ובדבר; ו*(אילו) *היצא אל הכשדים – יחיה; והיתה לו נפשו לשלל* (חוזר ומדגיש) – *וחי!"* ובלשון אחרת, מדבר ירמיהו אל החיילים: *"כה אמר ד': הנָתֹן תנתן העיר הזאת* (האבודה בשל הרעב; העיר הבלתי ניתנת להגנה) *ביד חיל מלך בבל – ולכדה* (הכל כבר אבוד!)*"*. דברים חמורים אלה מובאים לפני המלך, פטרונו המוצהר של ירמיהו, במועצת השרים:[146] *"ויאמרו השרים אל המלך: יומת נא את האיש הזה* (הבוגד, התבוסתן, הדמורליסט), *כי על כן הוא מרפא* (= מחליש) *את ידי אנשי המלחמה הנשארים בעיר הזאת, ואת ידי כל העם, לדבר אליהם כדברים האלה"*. כאומרים: אין לך עוד מה להגן עליו, *"כי האיש הזה* (אינו נביא!)*, איננו דרש לשלום, לעם הזה, כי אם לרעה"*.[147] העימות בין המלך והשרים, על שייעשה בירמיהו, חייב לבוא לכלל הכרעה. צדקיה מבין כי אינו יכול עוד ליתן חסות לירמיהו: *"ויאמר המלך צדקיהו: הנה הוא בידכם* (בחצר המטרה)*, כי אין המלך* (במצב שנוצר) *יוכל* (מסוגל) *אתכם דבר"*. דבריו לעו. המלך מודה בקוצר ידו למנוע מאנשיו לעשות דבר רע לנביא. מכאן הגמגום בלשונו. בדרך זו באה לכלל ביטוי מצוקתו. הקוראים-הצופים שרויים במתח: מה יעשו עתה השרים?

ואמנם בסוף התמונה – בשיאה הדרמטי של הדרמה – מתגלים השרים במלוא שנאתם התהומית אל ירמיהו "הבוגד"; בדומה לשנאת האחים את יוסף "המלשין", עד-מוות, – כך גם המספר-הדרמטורג מבקש להציג את הדברים, על דרך הרמיזה,[148] להלן: *"ויקחו את ירמיהו וישלכו אתו אל הבור* (אסוציאציה שקופה למעשה האחים ביוסף.[149] כאן, בור ממש, של) *מלכיהו בן המלך אשר בחצר המטרה. וישלחו את ירמיהו* (באמצעות) *חבלים – ובבור אין*

מים (כבסיפור יוסף) – *כי אם טיט* (בשל ניצול המים במצור עד תום) (על-מנת ש)*ויטבע ירמיהו בטיט* ("וידנו אל תהי בו" – כבסיפור יוסף)."[150] הדבר נעשה – כפי שמתברר מן התמונה הבאה – מאחרי גבו של המלך ובלא ידיעתו.

ואכן ב**תמונה ג'** (ז-י), המתרחשת בשער בנימין,[151] המעשה מובא לידיעת המלך, והוא פועל בדחיפות להצלת הנביא. המודיע הוא הדמות השלישית בדרמה – הדמות החיובית ביותר – עבד-מלך הכושי. ולא במקרה אינו מבני-ברית. באירוניה רבה מתגלה הזר, "הכושי", כנאמן לנביא, כאיש חסד אמיתי – מי שמוכן להסתכן, בעימות עם השרים האכזריים, על-מנת להציל חיי אדם – בתנאים הקשים של עיר מיוסרת ערב נפילתה: *"וישמע עבד-מלך הכושי איש סריס* (משרת-אישי למלך)[152] – *והוא* (אותה שעה) *בבית המלך – כי נתנו את ירמיהו אל הבור* (ולא יכול לעשות מאומה להצילו מכיוון ש)*המלך יושב* (הרחק מן הארמון) *בשער בנימן* (נקודת התורפה של ירושלים).[153] *ויצא עבד-מלך מבית המלך* (אל עבר שער בנימין) *וידבר אל המלך לאמר: אדני המלך הרעו האנשים האלה* (בבוז – כלפי השרים) *את כל אשר עשו לירמיהו הנביא* (לא "הבוגד") – *את אשר השליכו*(הו) *אל הבור* (על-מנת) *וימת תחתיו מפני הרעב, כי אין הלחם עוד בעיר".*

המלך מתעשת, למשמע הדברים החמורים, *"ויצוה המלך* (כשליט) *את עבד-מלך הכושי לאמר: קח בידך* (אתך) *מזה* (ממשמר המלך) *שלשים*[154] *אנשים והעלית את ירמיהו הנביא* (לא "הבוגד") *מן הבור בטרם ימות".*

ואכן ב**תמונה ד'** (יא-יג) *"ויקח עבד-מלך את האנשים בידו* (אתו) *ויבא* (אל) *בית המלך אל תחת* (בית) *האוצר, ויקח משם בלויי הסחבות ובלויי מלחים* (= קרעי בגדים)[155] *וישלחם אל ירמיהו אל הבור בחבלים. ויאמר עבד-מלך הכושי אל ירמיהו: שים נא בלואי הסחבות והמלחים תחת אצלות ידיך מתחת לחבלים* (כדי שלוא תיפגע בעת המשיכה). *ויעש ירמיהו כן. וימשכו את ירמיהו* (כמו את יוסף) *בחבלים ויעלו אתו מן הבור".* ומכיוון שדינו (כ"בוגד") טרם נתברר – *"וישב ירמיהו בחצר המטרה"* – כבסיום התמונה הראשונה במערכה שנייה זו. חיי ירמיהו ניצלו, הפעם, ביוזמת עבד-מלך הכושי, הפועל באומץ לב ובביטחון בד', כי לא יאונה לו כל רע.

המערכה השנייה מסתיימת אפוא במתח-רב – בהיעדר כל ידיעה לאשר יהא גורלם הסופי של גיבורי הדרמה: הישוב ירמיהו ויפול בידי השרים? הימיתוהו? הישמע צדקיה לעצת הנביא? התינצל העיר? היימלט עבד-מלך מן הצפוי לכל אנשי ירושלים? היישאר בחיים?

מערכה שלישית: ירמיהו יושב בחצר המטרה עד שחרורו (ל"ח, יד-כח)

– העימות בין צדקיה וירמיהו –

תמונה א' (יד-כו) פותחת את המערכה השלישית, כמו את המערכה השנייה והראשונה,

בביטוי: *"וישלח המלך צדקיהו"*. אלא שהמשלחת הראשונה – משלחת השרים הנכבדים אל הנביא ירמיהו, נעשתה בגלוי, ואילו המשלחת השנייה מתקיימת בסתר – משנועדה בבית המלך מאחרי גבם של השרים; המשלחת שבפתח המערכה השלישית נעשית בחשאיות מוחלטת – לבל יוודע הדבר חס וחלילה למי מן השרים. משום-כך ההתוועדות הפעם – העימות האחרון בין צדקיה וירמיהו – מתרחשת בבית המקדש. רקע הדברים מסתבר על יסוד החששות, ההולכים וגוברים, כי העיר עומדת ליפול ביד הכשדים תוך זמן קצר: *"וישלח המלך צדקיהו ויקח* (הזמין) *את ירמיהו הנביא אליו* (אישית) אל מבוא השלישי אשר בבית ד'". חרדת המלך לגורלו האישי באה לכלל ביטוי בדבריו קצרי הרוח: *"ויאמר המלך אל ירמיהו* (כאדם אל אדם): *שאל אני אותך דבר*... (נמנע מלומר: "דבר-ד'"; ומוסיף ומתחנן:) *אל תכחד ממני דבר* (גם הגרוע מכל)..." משתררת דממה. אחר כל שאירע לירמיהו בשל דבריו – עד כדי הניסיון להמיתו ביוזמת השרים ובשל קוצר-יד המלך – חושש הנביא לחייו. אחר זמן-מה,[156] מנמיך קולו, פונה ירמיהו, אישית, אל צדקיה – מנסה לבאר לו את הסיטואציה שהוא נתון בה: *"ויאמר ירמיהו* (האיש) *אל צדקיהו* (האיש): *כי אגיד לך – הלוא המת תמיתני; וכי איעצך – לא תשמע אלי..."*.

צדקיה, היודע כי השרים אך מחכים לטעות נוספת של ירמיהו על-מנת להאשימו בבגידה ולהמיתו, – נאלץ להשיג את אמון הנביא באקט של שבועה, מטעמו, כמלך: *"וישבע המלך צדקיהו אל ירמיהו בסתר לאמר: חי ד' את אשר עשה לנו את הנפש הזאת אם* (שלא) *אמיתך ואם* (שלא) *אתנך ביד האנשים האלה אשר מבקשים את נפשך"*. שוב משתררת דממה. פרשה סגורה בנוסח המסורה. ירמיהו מהסס. הדברים שהוא עומד לומר לו עתה עשויים לקבוע לא רק את גורלו האישי אלא גם את גורלה של העיר ירושלים ושל תושביה, הכורעים תחת משא סבלם: *"ויאמר ירמיהו אל צדקיהו: כה אמר ד' אלהי צבאות, אלהי ישראל,* (שב ומדגיש כדי לשכנעו לעשות את המעשה הקשה הנדרש ממנו), *אם יצא תצא אל שרי מלך בבל* (הוא עצמו ישב אותה שעה ברבלה)[157] – *וחיתה נפשך* (וגם) *והעיר הזאת לא תשרף באש*. (הנביא מוסיף ומדגיש את גורלו האישי) – *וחיתה אתה וביתך* (כמעשה כניה בן יהויקים הנרמז בראש הדרמה; וכמעשה חזקיהו מלך יהודה בפתח הדרמה הראשונה על מצור העיר ירושלים). (אך) *ואם לא תצא אל שרי מלך בבל – ונתנה העיר הזאת* (האבודה) *ביד הכשדים ושרפוה* (חוזר ומגדיש) *באש; ואתה* (אל תשלה את עצמך) – *לא תמלט מידם!"*

שוב משתררת דממה. פרשה סגורה בנוסח המסורה. צדקיה מתקרב אל ירמיהו כדי מגע פנים אל פנים. בגילוי לב נדיר מגלה לו את מצוקתו – שיאה הטרגי של הדרמה: צדקיהו מוכן להסגיר את עצמו – כמו כניהו – לידי הכשדים ולהציל את העיר מן הגורל האכזר שיועד לה – השריפה. החשש הממלא את לבו אינו מעשה הכשדים בו, כמלך-וסל שהפר את שבועתו לאדון; לבו דואג מן המעשה שיעשו בו היהודים, 'הבוגדים', אשר הסגירו עצמם אל הכשדים,

וגורל משפחותיהם ורכושם, מן הסתם, לא שפר תחת ממשלת צדקיהו ושריו האכזריים: *"ויאמר המלך צדקיהו אל ירמיהו: אני דֹאג את היהודים אשר נפלו אל הכשדים פן יתנו אותי* (שרי מלך בבל) *בידם – והתעללו בי"*. שוב משתררת דממה. פרשה סגורה בנוסח המסורה. ירמיהו יודע עד כמה אמת קשה יש בטיעונו של המלך; ולפיכך נדרש לו לנביא זמן רב עד שהוא – מטעמו – מבטיח למלך, מתוך שיקול-דעת הגיוני: *"ויאמר ירמיהו* (לא כנביא): *לא יתנו* (שרי מלך בבל לא יסגירו אותך לידיהם)".

דברי ירמיהו אינם משכנעים את צדקיה. מפני כך מוסיף הנביא ומתחנן: *"שמע נא בקול ד' לאשר אני דבר אליך – וייטב לך* (שב ופורט על גורלו האישי) *– ותחי נפשך!"*. אך המלך אינו משתכנע. לפיכך משנה ירמיהו את טעמו – ותחת הדברים הרכים מציג לפניו תמונה קשה, שהוא המלך, בהימנעותו מלהסגיר את עצמו, יישא בתוצאותיה: *"ואם מאן אתה לצאת* (פן יתעללו בך) *– זה הדבר אשר הראני ד'. והנה כל הנשים אשר נשארו בבית מלך יהודה מוצאות* (אחר שהתעללו בהן) *אל שרי מלך בבל – והנה אמרת* (מבכות את מר גורלן): *הסיתוך ויכלו לך אנשי שלמך – הטבעו בבֹץ רגלך נסגו אחור"*.[158] ירמיהו מפסיק אחר דברי הקינה ומסתכל בפניו של צדקיה – האם החליט לעשות מעשה? צדקיה מחריש.

וכאן – באקורד האחרון של העימות – מנסה ירמיהו לשכנע את צדקיה לעשות את הצעד הנכון למען הקרובים לו ביותר – נשיו ובניו – אותם לא יוכל למלט עמו על-פי התוכנית, שהוא מן הסתם מתכנן, לעזוב את העיר בחשאי:[159] *"ואת*[160] *כל נשיך ואת בניך* (הנה) *מוצאים* (אחר התעללות בם) *אל הכשדים... ואתה* (למרות תוכניתך) *לא תמלט מידם, כי ביד מלך בבל תתפש* (ובהימלטך תגרום) *ואת העיר הזאת* (האבודה) *תשרף באש"*. רוצה לומר: גורלה של העיר נתון עתה בידך!

ירמיהו מחכה לתשובת האיש, הבעל, האב והמלך – וזו אינה ניתנת במעמד זה. אחר הפסקה ממושכת – שוב פרשה סגורה בנוסח המסורה – מטה צדקיה את הדברים מן העיקר אל הטפל: *"ויאמר צדקיהו* (האיש) *אל ירמיהו* (הרֵע): איש אל יֵדע בדברים האלה – ולא תמות (אני לא אסגירך ביד השרים אם תמלא את התנאי הזה:) *וכי ישמעו השרים כי דברתי אתך* (בסודיות)[161] *ובאו אליך ואמרו אליך הגידה נא לנו מה דברת* (בסוד) *אל המלך* – (ההצעת לו להסגיר את עצמו כמו כניה בן יהויקים?) *אל תכחד ממנו* (ואז) *ולא נמיתך – ומה דבר* (בסוד) *אליך המלך* (דהיינו, מהן תוכניותיו) *– ואמרת אליהם* (תערים עליהם בהצגת האמת החלקית):[162] *מפיל אני תחנתי לפני המלך* (בעניין פרטי ולא ציבורי) *לבלתי השיבני בית יהונתן* (כמו במערכה הראשונה[163] אחר קצף השרים) *למות שם* (בתנאים קשים)".

ירמיהו מהנהן בראשו וממהר להיפרד מן המלך לבל יראנו איש. ובעוד המלך יוצא אל ביתו, מחליק ירמיהו אל חצר המטרה, מקום מושבו הארעי מאז הועלה מן הבור על-ידי עבד-מלך הכושי (בסוף המערכה השנייה).

בתמונה ב' (כז) השרים, כהשערתו של צדקיה עקבו אחר צעדיו של ירמיהו, באים אל חצר המטרה, לברר אצל ירמיהו על מה הסתודד עם המלך: *"ויבאו כל השרים אל ירמיהו וישאלו אתו* (לפשר פגישתו החשאית עם המלך) *ויגד להם* (הערים עליהם כהבטחתו לצדקיה) *ככל הדברים האלה אשר צוה המלך* (בקשתו כביכול: *"מפיל אני תחנתי... לבלתי השיבני בית יהונתן למות שם"*)".

הדברים נראו תמוהים בעיני השרים: הלשם בקשה מעין זו נאלצו להיפגש בחשאי בבית המקדש? ואף-על-פי-כן: *"ויחרשו*[164] *ממנו* (נהגו באיפוק ולא לחצו עליו לגלות את האמת) (אף) *כי*[165] *לא נשמע הדבר* (הגיוני)". השרים עוזבים את ירמיהו לנפשו ומסתלקים איש איש לעיסוקו.

בתמונה ג' (כח) על רקע קולות המלחמה, בנסיון הכשדים להבקיע אל העיר, יושב לו ירמיהו בקרב בני עמו העצורים בחצר המטרה – אפאטי לכל מה שקורה. משנתברר לו, כי צדקיה לא הסגיר את עצמו, ברור לירמיהו, כי אין זה אלא עניין של זמן עד אשר העיר תיפול בידי הצרים עליה: *"וישב ירמיהו בחצר המטרה עד יום אשר נלכדה ירושלים"*. – פרשה סגורה בראש הפסוק ו"פסקא באמצע פסוק" בסיומו.[166] זו האחרונה באה ללמד, כי הפסוק המקוטע: *"והיה כאשר נלכדה ירושלם"*, המשכו בפרק ל"ט, יא: *"ויצו נבוכדראצר מלך בבל על ירמיהו"*. הקטע ל"ט, א-י נוסף בידי עורך ספר ירמיהו, כדי למלא אחר החסר בדרמה: צדקיה נכשל בנסיונו להימלט מן העיר העומדת ליפול, כנבואת ירמיהו, ועונשו אכזרי ביותר. גם גורל ירושלים לא שפר – שרוף נשרפה, כדבר-ד', ותושביה, ברובם, יצאו לגולה. רק דלת העם נשארה בארץ יהודה.

תמונה ד' (ל"ח, כח 2 ; ל"ט, יא-יד). המקום: אותה 'במה' – חצר המטרה – כמו בתמונה ג'. הזמן: *"והיה כאשר (כבר) נלכדה ירושלם"* (לעומת *"וישב ירמיהו בחצר המטרה עד יום אשר נלכדה העיר"* – 'הזמן' בתמונה ג'). האירוע: לאחר ש*"יצו נבוכדראצר מלך בבל* (היושב ברבלה)[167] *על* (אודות) *ירמיהו* (האיש), *ביד נבוזראדן רב-טבחים, לאמר: קחנו, ועיניך שים עליו, ואל תעש לו מאומה רע* (כופל ומשלש את הוראתו) *כי אם, כאשר ידבר אליך, כן עשה עמו"*. המודיעין הבבלי ידע – מדיווחי הנופלים על הכשדים – אודות 'התפקיד' שמילא ירמיהו הנביא בדרישתו לכניעת צדקיה לפני המלך הבבלי. ואכן, ההוראה מגבוה נתבצעה: *"וישלח נבוזראדן רב-טבחים ונבושזבן רב-סריס ונרגל שראצר רב-מג*[168] *וכל רבי מלך בבל – וישלחו* (פקידים זוטרים על-מנת ש)*יקחו את ירמיהו מחצר המטרה, ויתנו אתו אל* (ויעבירוהו לרשות) *גדליהו בן אחיקם בן שפן* (המופקד על שארית דלת העם בארץ יהודה) *להוציאהו* (מחצר המטרה) *אל הבית* (של גדליהו)". אך ירמיהו העדיף לקשור את גורלו עם המוני-העם האמורים לגלות בבלה: *"וישב בתוך העם"*[169].

ואמנם מן המובא בהמשך (מ', א-ו), יודעים אנו, כי ירמיהו יצא עם המוגלים בבלה

וגיע עד הרמה. כאן נקרא אישית על-ידי נבוזראדן רב טבחים,[170] המקיים עתה את הוראת מלך בבל: *"אם טוב בעיניך לבוא אתי בבל בא ואשים את עיני עליך ואם רע בעיניך לבוא אתי בבל חדל"*. ירמיהו בוחר להיות בחסות גדליה בן אחיקם במצפה: *"וישב אתו בתוך העם הנשארים בארץ"*.

לדרמה עצמה, במקורה, סיום (ל"ט, טו-יח) המתייחס אל גיבורה השלישי: עבד-מלך הכושי. אמנם זמנו של 'הסיום' *לפני שנלכדה העיר*: *"ואל ירמיהו היה דבר ד' בהיותו* (עדיין) *עצור בחצר המטרה לאמר"*; ברם תכלית 'הסיום' – בדברי הנבואה *לעתיד* – להציע את המסר, שהמספר-הדרמטורג מבקש להעביר לקורא-המאזין, אודות הבעייה המעסיקה את שלוש הדרמות: מידת הביטחון בד' מהי? – ואלה דברי הנבואה: *"הלוך ואמרת לעבד מלך הכושי לאמר: כה אמר ד' צבאות אלהי ישראל* (כלשון הפתיחת בדבר-ד' לצדקיה בשיא הדרמה ל"ח, יז-יח: *"ואם לא תצא – – – ונתנה העיר הזאת ביד כשדים ושרפוה באש – ואתה לא תמלט מידם"*), *הנני מביא את דברי אל העיר הזאת לרעה ולא לטובה. והיו* (דברי ההבטחה האלה) *לפניך ביום ההוא* (כשהעיר תילכד): *והצלתיך ביום ההוא נאם ד' ולא תנתן ביד האנשים* ("אשר נפלו אל הכשדים" – כפחדו של צדקיה לעיל ל"ח, יט: *"והתעללו בי"*), *אשר אתה יגור מפניהם. כי* (אכן) *מלט אמלטך ובחרב לא תפל, והיתה לך נפשך לשלל – כי בטחת בי נאם ד'"*.

יש להניח, כי ההבטחה הנבואית נתקיימה; ובהמלצת ירמיהו אכן הייתה נפש עבד-מלך הכושי לשלל והוא נמלט מגורל כל אנשי "בית המלך" בו תפקד כמשרת אישי למלך.

בדרך זו שבה ונתאשרה הקביעה הנבואית: בעל מידת הביטחון בד', בראש ובראשונה, מן הראוי שיהיה 'איש חסד' – כמו שנתגלה עבד-מלך הכושי וכפי שהוצג "מלך ישראל" בסיפור הדרמה "המצור על שומרון". זאת ועוד: הבוטח-בד' פועל בשיקול-דעת במצבים קשים – למען הפרט או למען האומה – ואינו סומך על הנס. אדרבא, בכל הנוגע לחיי אדם, פועל נחרצות עד כדי נטילת סיכון על חייו עצמו. כך יהורם וכך עבד-מלך. מעשים נועזים מעין אלה שלא על-מנת לקבל פרס אפשר, שייזכו את הבוטחים בד' בישועה על דרך מעשה פלאי – אם במישור הלאומי ואם במישור האישי – כמעשה שאירע ליהורם מלך ישראל או לעבד-מלך הכושי.

לעומתם, צדקיה המלך – חסר ביטחון עצמי ונעדר מידת הביטחון בד' – הביא, בחולשת אופיו, אסון מחריד על עצמו וחורבן נורא על ירושלים ועל עמו. זאת, בשונה מחזקיה המלך ירא-ד' – הנשמע לעצת הנביא ישעיהו, שליח האלהים, ובוטח בדבריו בשם ד'. צדקיה ירא את שריו וירא לנפשו; ולפיכך לא שמע לעצת הנביא ירמיהו ולא עשה כדבר-ד'.

גם ירמיהו, כמו הנביא אלישע בדרמה "המצור על שומרון", שניהם נתונים למשפט הקורא-הצופה: אלישע, על שכעס על המלך, בקנאתו לכבודו, וגזר על השליש דין מוות מטעמו.

שנתון *גלעד* – תש"ס, כרך ו'

ירמיהו, על שביקש למלט את נפשו מן הגורל שנחרץ על העיר, משנואש מן המלך צדקיה; ועל תחינתו על חייו, לבל יושב אל בית הבור.

ביקורת מעין זו, על הליכות הנביאים, מצויה בספר מלכים.[171] חריגה, מבחינה זו, דמותו של הנביא ישעיהו כפי שהיא מוצגת בדרמה "המצור על ירושלים" בימי חזקיה. הנביא – כמו המלך – מוצג כדמות 'מושלמת' ופשטנית, בהשוואה לדמותם המורכבת של אליהו, אלישע וירמיהו בדרמות האחרות.

סיכום

עיוננו בשלושה סיפורים במקרא, הערוכים כדרמה, הביא לפנינו מגוון של דמויות המתמודדות – אישית וציבורית – עם מצבים קשים, המעמידים אותם בניסיון קשה. כל אחת מן הדמויות, על-פי אופייה הייחודי, מתמודדת עם הבעיה שהיא נצבת בפניה ופותרת אותה, מתוך בחירה, בצורה שונה.

הזדהותנו עם הדמויות הפועלות, כדרך הדרמה, לעינינו 'כאן ועכשיו' – מאפשרת לנו להפנים את הלבטים והתהלבטויות, בעת מהלכי הנפש של הגיבורים: במצבים של יאוש תהומי ועל סף התקווה, בתוך-תוכה של מצוקה קשה ובפרץ אומץ הלב, בעת פחד וחרדה ובהארת האמונה והביטחון בד'.

לימודנו שב וצייר את בעל מידת הביטחון בסיפורים הנבואיים במקרא, כמי שפועל בשיקול-דעת, כאדם שנברא בצלם אלוהים, שעה שהוא עומד בפני ניסיון קשה; וכמי שמסוגל במאמץ עילאי להתגבר על קשיים עצומים – בלא שתיפול רוחו; ועם שנואש מפתרון הבעיה, לא יימלט אל תוחלת 'הנס' העל-טבעי.[172] אמנם, עם שהגיע למדרגת "ירא ד'", הבוטח באלהים באמונה שלמה בלתי-מותנית, אפשר שיזכה לתשועה פלאית – 'נס' – בדרך טבעית לא-צפויה.[173]

הערות ומראי מקומות

1. המושג 'מידת הביטחון', בהשפעת ההגות היהודית בימי הביניים, נעשה שכיח בספרי החסידות. בעיוננו זה מתייחסים אנו למרכיב 'מידה', בביטוי 'מידת הביטחון', כ'קנה מידה'. רוצה לומר: הביטחון בד' משמש קנה-מידה על הראוי להיות רצוי בהתנהגות האדם וגו'. הגדרה זו קרובה להגדרת קלוקהון למושג "ערך", כמובא במאמרו של א' מינקוביץ, "בעיות פסיכולוגיות בחינוך לערכים", **החינוך, כרך ל"ט**, (תשכ"ז), עמ' 252: "ערך הוא קונצפציה מאורגנת מוכללת, מפורשת או סמויה, אופיינית ליחיד או קבוצה חברתית על הראוי להיות רצוי. קונצפציה זו משפיעה על הבחירה בין אופנים, אמצעים ומטרות פעולה מצויים".

   וראה נ' אררט, "על ערכים, על מצוות ועל אינדוקטרינציה", **בשדה חמ"ד שנה כ"ו, חוברת ג-ד** (כסלו-טבת תשמ"ג), עמ' 180-182.

2. ראה יצחק היינמן, **אנציקלופדיה מקראית,** הערכים: אמונה, ביטחון, השגחה.

3. ראה M. Kellner, **Must a Jew Believe Anything?** The Lillman Library of Jewish Civilization, 1999, pp. 12-25.

4. ראה אפרים א. אורבך, חז"ל, **פרקי אמונות ודעות,** ירושלים, תשמ"ו, עמ' 24-28.

היעדר מונח מוגדר לאפיון תפיסה הגותית במקרא אינו אומר ולא כלום על היעדרה מן הספרות המקראית. כך לגבי מידת הביטחון וכך לגבי המושגים נס וניסיון. ראה יאיר זקוביץ, **על תפיסת הנס במקרא,** תל-אביב, 1987 (תשמ"ז), עמ' 18.

5. ראה אורי אלטר, **אמנות הסיפור במקרא,** תל אביב, תשמ"ח; מ"מ בובר, **דרכו של מקרא,** ירושלים, תשכ"ד; שמעון בר-אפרת, **העיצוב האמנותי של הסיפור במקרא,** ישראל, תש"ם; ש"ד גויטיין, "אמנות הסיפור המקראי", **עיונים,** ירושלים, תשט"ז; מאיר וייס, **המקרא כדמותו,** ירושלים, תשנ"ד; מאיר וייס, **מקראות כבונתם,** ירושלים, תשמ"ח; שמריהו טלמון, **דרכי הסיפור המקראי,** ירושלים, תשכ"ז; מאיר פרי ומאיר שטרנברג, "המלך במבט אירוני (הסיפור המקראי ותורת הפרוזה)", **הספרות א', מס' 2** (תשכ"ח).

עמ' 263-265; מאיר שטרנברג, "לשון, עולם ופרספקטיבה באמנות המקרא", **שם, מס' 32** (יוני 1982), עמ' 88-131.

Meir Sterenberg, The Poetics of Biblical Narrative, **Idealogical Literature and the Drama of Reading,** Bloomington, 1985.

J. Licht, **Storytelling in the Bible,** Jerusalem, 1978

6. ביטחון בד', במשמעות זו, ניתן למצוא – בלשון פיוטית – בדברי נביאים כגון ישעיה י"ב, ב; כ"ו, ד; נ', י; ירמיה י"ז, ז. במשלי ט"ז, כ ; כ"ח, כה. ורבות בתהלים כגון י"ג, ו; נ"ו, ב, יב; קמ"ג, ח. וראה איוב י"א, יח.

7. בעקבות קנט: האידיאל החינוכי הנו אותו 'מודל' (מופשט) של אדם, המהווה התגלמותה (פרסוניפיקציה) של מערכת-ערכים (השקפת-עולם מסוימת). האידיאל החינוכי משמש דמות לחיקוי, להזדהות ולהפנמת ערכים. ראה א"ע סימון, "אידיאה אידאל ואידיאולוגיה", **מולד, 139,** (1960).

וראה נ. אררט, **שם,** עמ' 181.

8. הדוגמה למופת הנה דמותו של אברהם – בעל עשרת הנסיונות על-פי תפיסת חז"ל – עליו אומר הכתוב (בראשית ט"ו,ו): "והאמין בד' – ויחשבה לו צדקה".

9. ראה ניסן אררט, **הדרמה במקרא,** ירושלים, תשנ"ז. פרק המבוא: הדרמה במקרא, עמ' 3-11.

10. ראה א"מ פורסטר, **אספקטים של הרומן,** תל אביב, (אין ציון שנה), עמ' 56-67.

11. ראה נ. אררט, **שם,** נספח ד': מבנה הדרמה, עמ' 422.

על-פי: Edwin Wilson, **The Theatre experience,** New York, 1976, pp. 9-128.

12. דעת החוקרים אינה מוסכמת: מהם המייחסים את המצור לתקופת יהורם בן אחאב ומהם הדוחים את המצור לימי יהואחז בן יהוא. דברי אלישע (ו', לב) "בן המרצח" ניתנים להתפרש הן לגבי יהורם בן אחאב (רוצח נבות) והן לגבי יהואחז בן יהוא (רוצח יהורם ואחזיה). אף שאפשר והביטוי כללי והוא מבטא גידוף וקללה סתמיים. ראה **עולם התנ"ך, מלכים ב',** תל אביב, 1994, עמ' 54-57. דעתנו נוטה לזיהוי "מלך ישראל" עם יהורם – מי ש"היה שמר ברמת גלעד" על גבול ישראל, מפני פלישה חוזרת של הארמים (ט', יד). "בן הדד" שבסיפורנו יהא אפוא בן הדד השני אויב ישראל מימי אחאב (מל"א כ';

כ"ב, א-לח).

מיקומה של הדרמה בתוך סיורי הנביא אלישע – ובטרם נתמלך חזאל בארם – מחזק את הנחתנו. לגופו של המסר המקראי אין כל חשיבות מי היו מלכי ישראל וארם. להבנת האירועים, ראה מפה 1 בנספח.

13. ראה, **שם, מלכים ב'**, עמ' 58.

14. "ויאמר" בלבד כנגד "ויאמר פלוני אל אלמוני" בא לציין, בסיפור-המקראי, דיבור מתפרץ (מסיבה כלשהי) לעומת הדיבור האיטי (אחר הפסקה מסיבה כל שהיא) המתאפיין בנוסחה הארוכה. ראה פסוק כ"ח בסמוך.

15. הצעת הקריאה "אולי", על-פי הכתיב "אלי": צירוף "אל" עם היוד שבראש המילה הסמוכה "יושעך". הצעתנו עדיפה על הקריאה "אם לא": ראשי תיבות למילה "אל".

14. ראה לעיל הערה 14.

16. ראה בראשית כ"א, יז; יהושע ט"ו, יח = שופטים א, יד; שופטים י"ח, כג-ג; שמ"ב י"ד, ה; מל"א א, טז; ישעיה כ"ב, א; אסתר ה', ג.

14. ראה לעיל הערה 14.

17. השווה מל"א ג', יח-יט – "האשה הזאת" במשפט שלמה.

18 השווה לדברי התוכחה בדברים כ"ח, נג: "ואכלת פרי בטנך במצור ובמצוק".

19. גם במשפט שלמה מיטרפת דעת האשה התובעת באומרה: "גם לי גם לך לא יהיה – גזרו!" (מל"א ג', כו). ראה ארט, **הדרמה במקרא**, סיפור "משפט שלמה" כדרמה במבנה קלימטי, עמ' 288, 291, 295, 293.

20. "העם" בטקסט מקראי, העוסק במלחמה, לעולם קיצור של "עם המלחמה". דהיינו: החיילים, הצבא. ראה יהושע ח', א, ג ולהלן מל"ב י"ח, כו: "ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם אשר על החמה" – כמו בפרקנו.

21. "ויהי" משמש בסיפור המקראי לציון ראשית סצינה. השווה לעיל פסוק כ"ו בלשון דומה: "ויהי מלך ישראל עבר על החמה". וראה, למשל, בראשית פרק ל"ט ועוד במקרא.

22. ראה תגובת "מלך ישראל" זה (יהורם לפי השערתנו) לעיל ה', ז: "ויקרע בגדיו ויאמר: האלהים אני להמית ולהחיות". וראה תגובת דוד: שמ"ב י"ג, לא; יפתח: שופטים י"א, לח; ראובן: בראשית ל"ז, כט; חזקיה: מל"ב י"ט, א; ישעיה ל"ז, א; מרדכי: אסתר ד', א ועוד.

23. השווה תגובת דוד: שמ"ב י"ב,טז-כ.

24. השווה תגובת אחאב: מל"א כ', מג; כ"א, ד.

25. הביטוי "וישלח איש מלפניו" נשמט ממקומו, הראוי, כאן; וניתן להלן בפסוק ל"ב: "ואלישע ישב בביתו והזקנים ישבים אתו. [וישלח איש מלפניו] (ו)בטרם יבא המלאך (האיש) אליו והוא אמר אל הזקנים".

26. האות ו' במילה "ואלישע" מציגה את הסיטואציה שבה נתון אלישע, ואפשר באה לציין את העימות בין שתי הסיטואציות: זה "עובר על החומה" וזה "יושב בביתו".

27. ראה שמות י"ח, טו; מל"א כ"ב, ה, ח (=דבה"ב י"ח, ד, ו); מל"ב, כ"ב, יח; ישעיה ל"א, א; ירמיה ל"ז, ז; יחזקאל י"ד, ז; כ', א, ג ועוד.

28. הוספנו את האות ו' מסוף המילה שלפני-כן: "מלפניו".

29. נראה לנו כי "בן המרצח" כמו "בן נעות המרדות" (שמ"א, כ', ל) אינו אלא ביטוי חריף של גידוף; ואין לו כל משמעות אישית מכוונת לאחאב או ליהוא. ראה **עולם התנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 59. וראה הערה 12 לעיל.

30. הכתיב "המלאך" אפשר שומר על הקריאה של המילה "מלך" בקמץ כמו "לעת צאת המלאכים" (שמ"ב י"א, א). והשווה האמור בסמוך ז', יז: "כאשר דבר איש האלהים אשר דבר ברדת המלך אליו".

31. השווה איכה ג', כא, כד; מיכה ז', ז; תהלים ל"ג, יח; ע"א, יד; ק"ל, ה ועוד.

32. לאחר דבריהמלך – "מה אוחיל" – פרשה סגורה. הפרשה הבאה (פרק ז', א) פותחת אחר הפסקה בדברי אלישע: "שמעו דבר ד'".

33. ראה מעשה עגלון: שופטים ג', כ: "ויאמר אהוד דבר אלהים לי אליך – ויקם מעל הכסא".

32. ראה לעיל הערה 32. אלישע נושא דבריו אחרי הפסקה.

34. כמשמעות הביטוי "ויען" במקרא. מלשון "קול ענות אנכי שומע" (שמות ל"ב, יח).

35. אפשר נשמט בשל הדימיון למובא לפניו: "אשר למלך".

36. השווה לאמור על נעמן שר צבא מלך ארם (מל"ב ה', יח): "יהוא נשען על ידי".

37. ראה הערה 14 למעלה. שים לב, אין לשון נבואית כלעיל: "כה אמר ד'".

38. השורש ר"ה שכיח בדרמה כולה. ראה ו', ל; לב (פעמיים); ז', ב, יד.

39. כמצווה על המצורע (ויקרא י"ג, מו): "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו".

40. כאן הל"ך משמש כפועל-עזר.

41. ה"נשף" על-שם נשיבת רוח הבריזה – בראשית הלילה ובסופו. לכן פעמים נשף – ערב ופעמים נשף – בקר. כאן, נראה לנו, ערב.

42. "לבוא", במשמעות של בכיוון, כמו בראשית י"ב, יא; (כ"ד, סב); ל"ה, טז. יהושע י"ג, ג = שופטים ג', ג; שמ"ב י"ט, ד; מל"א י"א, יז; ירמיה מ"א, יז ועוד; יחזקאל מ"ז, טז, כ ועוד.

43. ראה ניסן אררט, **אמת וחסד במקרא**, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 13-15.

44. עוד בימים קדומים תוארו 'אירועים שמיימיים', שבהם נראו 'כוכבים נופלים' ונשמע רעש דמוי רעם. מדען קרואטי, דג'אן ווינקוביץ, הקליט קולות של מטאורים, במדבר מונגוליה, בעת 'גשם המטאורים' הגדול של נובמבר 1998 – ודיווח על כך בכנס מדענים בסן-פרנסיסקו.

45. "מוצא הסוסים אשר לשלמה מצרים". ראה מל"א י', כח-כט. מצרים זו אינה אלא מצרי (מוצרי) שבצפון סוריה. ראה **עולם התנ"ך, מלכים א'**, עמ' 118; ובתיאור קרב קרקר, **שם**, עמ' 206.

14. ראה לעיל הערה 14.

46. "אחד" במשמעות של יחיד ומיוחד. ראה א. אבן-שושן, **המלון החדש**, ירושלים, 1972, בערך אחד 4.

47. ראה בראשית י"ד, ז; שמות י"ד, ב; יהושע ח', כא ועוד.

48. ראה ניסן אררט, "על 'אור' שאינו מאיר במקרא" **בית מקרא, קי"ט**, תשמ"ט, עמ' 316-327.

40. ראה לעיל הערה 40.

49. רצף פעלים מבטא במקרא פעולה מהירה. ראה עשו (בראשית כ"ה, לד): "ויאכל וישת ויקם וילך".

50. מכאן ואילך "הבשורה" קשורה ב'הגדה': ונגידה, ויגידו (פעמיים), אגידה.

51. רצף הפעלים "ויבאו ויקראו" מלמד על פעולה חפוזה: אך באו ומיד קראו לשוערי העיר. והשווה קריאתנו בדומה בפסוק ח': אך באו המצורעים עד קצה המחנה ומיד באו אל האהל המיוחד.

52. כך נראה להשלים ברבים: שוערֵי העיר.

53. גם כאן נראה להשלים ברבים: ויקראו.

54. כאן "ויקם" פועל עזר במשמעות של נזדרז לפעול. ואפשר: קם ממשכבו.

55. ראה הערה 34 לעיל. גם כאן נושא האיש קולו אחר הפסקה קלה.

56. השלמנו אות מם (מסוף "הנשארים") בראש "אשר"; ועל-פי העניין גם בסוף המילה "בה" – "בהם".

57. הוספנו יוד בראש המילה "תמו" (בצורת 'עבר') כדי לקבל את המילה "יתמו" במשמעות עתידית: עשויים לבוא אל קצם.

58. הוספנו את האות מם בראש "אשר" מסוף המילה "וכלים".

59. ראה זקוביץ, **על תפיסת הנס במקרא**, עמ' 40. וראה שם ביבליוגרפיה בנושא.

60. "אשר" במשמעות של "כאשר" כמצוי במקרא. ראה, למשל, בראשית כ"ב, יד: "(כ)אשר יאמר היום בהר ד' יראה".

61. ראה ניסן ארט, "נביא-ומלך אמת-וחסד בספר מלכים", **בשדה חמד**, תשמ"ח, עמ' 27-43; 227-277; (סוף תשמ"ח) 2-9; תשמ"ט 2-12. וראה ארט, **חדרמה במקרא**, עמ' 299-300, והערה 17.

62. הבעיה מוצגת בצורה בהירה ע"י גרשון גליל ב**עולם התנ"ך, ישעיהו**, עמ' 160-166.

וראה **עולם התנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 152-157; ו**עולם התנ"ך, דברי הימים ב'**, עמ' 240-241.

שם, עמ' 244-251, ניתנים הטקסטים המקבילים במלכים, ישעיה ודבה"י עפ"י הספר מקבילות במקרא התקין אבא בנדויד, כרטא, ירושלים, 1972.

63. ראה דברי גרשון גליל **שם, מלכים ב'**, עמ' 153: "הסופר האשורי, וכמוהו מחבר מלכים – כל אחד וטעמיו עמו – בחרו שלא לתאר את המסע על-פי סדרו הכרונולוגי. הסופר האשורי העדיף לערוך את חיבורו לפי נושאים" – כמוגדם בעמ' 156-157; וכן **שם, ישעיהו**, עמ' 168-169.

64. השווה שמ"א י"א, יד: "ויהי דוד לכל דרכו משכיל וד' עמו". הביטויים "ד' עמו" "ישכיל" שכיחים בראשית דרכו של דוד שמ"א פרקים ט"ז-י"ח. ראה להלן: אזכור לדוד - שמ"ב ח', ו, יד – גם בסיום הפרשה בדבה"ב ל"ב, כב.

65. ראה ניסן ארט, **חדרמה במקרא**, נספח ד': מבמה הדרמה עמ' 422. וראה הערה 11 לעיל.

66. ראה **שם**, עמ' 422: 1. העלילה מתחילה מאוחר, סמוך מאוד אל השיא.

67. תפיסה זו אופיינית למחבר ספר דבה"י. על-פיה חזקיה, כמו אברהם, עמד בשרשרת של נסיונות. תפיסתו באה לכלל ביטוי במשפט המסכם אודות חזקיה: "לנסותו – לדעת כל בלבבו" (דבה"ב ל"ב, לא). ראה עודד בוסתנאי, **עולם התנ"ך, דבה"ב**, עמ' 240.

68. ראה גרשון גליל, **שם, מלכים ב'**, עמ' 154. וראה **אטלס דעת מקרא**, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 290-292.

69. ראה אררט, **שם**, עמ' 422, פירוט מאפייני הדרמה במבנה קלימטי.

70. ראה **מקבילות במקרא**, התקין אבא בנדויד, עמ' 144 ואילך.

71. השנה ה-14 לחזקיה אינה תואמת את שנת מסעו של סנחריב. אפשר שהתאריך במקורו מכוון לאירוע אחר, כהצעת מיכאל קוכמן, **עולם החנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 166. **ישעיה**, עמ' 166.

72. קרוב מאוד אל מה שמציין סנחריב באנאלים: 30 ככר זהב; 800 ככר כסף.

73. עמדה מעין זו מציע ירמיהו לצדקיה, כדי להציל את ירושלים, במצור הכשדי. ראה פירוט הדברים בסיפור הדרמה השלישי להלן.

74. ראה מפה 3 בנספח. סמוך אל "הנחל השוטף" (נחל גיחון) בפנייתו דרומה (12) אל מול שער יפו (3) השתרע "שדה כובס". אליו הובילה "המסילה" מצפון ירושלים, ממחנה אשור (36).

ראה ניסן אררט, "ממדי ירושלים בימי נחמיה ממבט-מקראי", **שאנן – שנתון המכללה הדתית לחינוך**, חיפה, תשנ"ח, עמ' 77-78. וראה יהושע עציון, **החנ"ך האבוד**, ירושלים תל-אביב, 1992, עמ' 113-117.

75. "עתה", בסיפור המקראי, פתיחה לעניין חדש אחר הפסקה. בדרך כלל ביטוי למסקנה. ראה בהמשך: "עתה הנה בטחת לך".

76. פעמים, בסיפור המקראי, הביטוי "הזה" ו"הזאת" מבטא בוז: כמו "העם הזה" (שמות י"ז, ד; ל"ב, ט; במדבר י"ד, יא ועוד); "הפלשתי הזה" (שמ"א י"ז, כה, כו, לא, לב, לו, לז); "האשה הזאת" (מל"א ג, יח-יט); ולעיל מל"ב ו', כח.

77. במקביל בישעיה: "וכי תאמר אלי", המשך ל"אמרת", כשהמכוון לחזקיה. ואפשר וגם "ותאמרון" לשון של רבים לכבוד המלך, כמצוי במקרא, למשל, שמות י"א, ח: "עבדיך" = פרעה.

78. ראה הערה 75 לעיל. "ועתה", אחר הפסקה, ובנימה של מסקנה.

79. תוספת "את", והעדרה במקביל בישעיה, מאפיינת את שתי הגרסאות. ראה גם לקמן פסוק ל.

80. ראה ישעיה י', ה. ובהמשך הדברים שם.

81. ראה הערה 20 לעיל: העם = עם המלחמה.

82. רבשקה נזקק ללשון צבאית גסה שאינה מצויה במקרא. ראה **דעת מקרא, ספר מלכים**, ירושלים, תשמ"ט, עמ' , תשכ"ד: ו'הסגנון הוא האדם'.

83. בדבה"ב ל"ב, טו מבאר: "ואל יסית אתכם כזאת ואל תאמינו לו כי לא יוכל כל אלוה כל גוי וממלכה להציל עמו מידי ומיד אבותי. אף כי אלהיכם לא יצילו אתכם מידי"?

84. ראה שופטים ה', כא: "תדרכי נפשי (ב)עז". תופעה מצויה בלשונות השמיות ובעברית המקראית.

85. ראה מפה 2 בנספח.

86. עפ"י במקבילה בישעיה. ואפשר נשמטה הוא"ו בשל הדימיון לה"א שבסוף "ועוה".

87. עפ"י המקבילה בישעיה.

88. ראה מל"ב ו', ל; וראה נוהגו של יהורם מלך ישראל, **שם**, ה', ז. וראה בראשית ל"ז, לד; שמ"ב י"ג, לא ועוד.

89. עפ"י המקבילה בישעיה.

90. ראה י"ט, יד: "ויעל בית ד' – – – ויתפלל חזקיהו לפני ד'". בהמשך מובאת תפילתו. זו אינה נמסרת כאן.

91. כאחת המשמעויות של "כי" במקרא.

92. לעיל ו', לא: "כה יעשה לי אלהים וכה יוסף אם יעמד ראש אלישע עליו היום".

93. השווה לקמן בנבואת ישעיה פסוק ל"א: "כי מירושלם תצא שארית ופליטה מהר ציון".

94. ראה יוחנן מופס, "בין דין לרחמים: תפילתן של נביאים", **תורה נדרשת**, תל אביב, 1984, עמ' 39-87. ראה בראשית כ', ז; שמ"א י"ב, כג ועוד.

95. ראה הערה 58 לעיל על תפיסת הנס במקרא.

96. ראה שמ"א ט"ז, יד.

97. לעיל ז', ו: "ואדני השמיע – – – קול – – – הנה שכר עלינו מלך ישראל – – – ".

98. ראה מפה 2 בנספח. וראה **עולם התנ"ך, מלכים ב'**, עמ' 157. **ישעיה**, עמ' 169.

99. על-פי המקבילה בישעיה ל"ז, ט 2. במלכים נשמט "וישמע" בשל הדימיון אל "וישב" שבסמוך; ובישעיה נשמט "וישב" בשל דימיון ל"וישמע".

100. אינם נזכרים בנאום הראשון (י"ח, לד). ראה מפה 2.

101. נזכרים בנאום הראשון. אך העיר שומרון, הנזכרת שם, מושמטת כאן.

102. כדרך הדרמה (כמודגם בספר **הדרמה במקרא**) פסוק המסיים תמונה בכוננות לעשייה, פותח את התמונה הבאה כמעשה שכבר היה.

103. עפ"י המקבילה בישעיה ל"ז, טז. ביטוי אופייני לישעיה הנביא בנבואותו; ומצוי, כמציין את האל היוצא לישע עמו, בספר שמואל (שמ"א ד', ד שמ"ב ו', ז).

104. את דברי השירה הנבואית הבאנו בדילוגים.

105. לעיל י"ט, ד.

106. ראה **דעת מקרא, ספר מלכים**, עמ' תשמ"ד.

107. ראה, **שם**, עמ' תשמ"ד.

108. לחיזוק, במשמעותו של "והושע אושיע אותה". ראה ניסן אררט, "'לעשות'='עשה עשה' לחיזוק הפעולה", **בית מקרא, קל"א**, תמוז-אלול תשנ"ב, עמ' 320-325.

109. לעיל י"ט, יט.

110. בדבה"ב ל"ב, לא: "וישלח ד' מלאך ויכחד כל גבור חיל ונגיד ושר במחנה מלך אשור".

111. ראה הערה 49 לעיל. רצף-הפעלים מציין פעולה חפוזה.

112. ראה הערה 64 לשון דומה לאמור על דוד.

113. ראה ישעיה ט', א-ז; י', ה-לד. נבואות אלה נדמה משקפים את המאורעות, המתוארים בדרמה שלפנינו, מנקודת ראותו של הנביא עצמו.

114. ראה, **אנציקלופדיה מקראית, ו'**, ירושלים, תשל"ב, בערך "עם הארץ", עמ' 239-242. כאן לאחר עבדיו,

דהיינו שריו, הכוונה לאליטה החברתית-כלכלית ששלטה בירושלים בסוף ימי הבית הראשון.

115. ראה א. מלמט, **ההיסטוריה של עם ישראל ימי המלוכה – הסטוריה מדינית**, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 143.

116. שם, **שם**, עמ' 145-146.

117. פשחור בן מלכיה שבכאן מופיע במשלחת הנוכחית מטעם צדקיה; מצטרף אל יהוכל בן שלמיה. צדקיה בן פשחור שבכאן עם יהוכל זה ועוד אחרים מאשימים את ירמיהו במערכה השנייה – ל"ח, א – בריפוי ידי אנשי המלחמה.

118. מקביל אל האמור במשלחת הנוכחית: "דרש נא בעדנו אל ד' אלהינו" כמובא להלן ל"ז, ז.

119. ראה שם, **שם**, עמ' 150. התערבות הצבא המצרי היתה כעבור שנה מאז תחילת המצור. לאחר מכן החזיקה ירושלים מעמד למעלה משנה. סך-הכל כשנתיים וחצי.

120. ראה אררט, **הדרמה במקרא**, עמ' 422. הדיון שלהלן יבוא בעקבות פירוט מרכיבי הדרמה במבנה אפיזודי, כהצעת א. וילסון, שם.

121. ראה י. הופמן מ. הרן, **עולם התנ"ך, ירמיהו**, עמ' 145-176. הצעתנו אינה מקיימת את החלוקה לשני פרקים ל"ז, ל"ח. דיוננו יתחשב בחלוקת המסורה לפרשות פתוחות וסגורות, בלבד.

122. ראה הערה 120 לעיל.

123. ראה הערה 115, **שם**, עמ' 144-146; 150-151.

124. ראה, **שם**, עמ' 150.

125. המשלחת הראשונה שנשלחה לדרוש את הנביא מובאת לעיל כ"א, א-ב.

126. משלחת מאוזנת: הראשון יהוכל נזכר בהמשך (ל"ח, א) כאחד השרים הפרו-מצריים, מי שתבעו את מות ירמיהו הבוגד; ואילו השני פרו-בבלי, מנאמני ירמיהו (לעיל כ"ט, כה-כט), ונזכר במשלחת הראשונה (כ"א, א).

127. השווה סיפור המצור על ירושלים בימי חזקיה (י"ח, כט), אל ישא לכם חזקיהו" (י"ט, י), אל ישיאך אלהיך לא תנתן ירושלם ביד מלך אשור".

128. ראה הערה 120 לעיל. מאפייני הדרמה במבנה אפיזודי עפ"י וילסון.

129. השווה החלטת אלישע, מטעמו, לגזור את דין השליש (מל"ב ז', ב; יז).

130. "העם" בהקשר זה אינו "עם המלחמה" אלא "דלת העם" כמסתבר מן הכתוב להלן (ל"ט, יד) "וישב בתוך העם". וכן (מ', ו) "וישב אתו בתוך העם הנשארים בארץ".

131. ראה הערה 115 לעיל, **שם**, עמ' 149.

132. ראה מפה 3. וראה אררט, "ממדי ירושלים בימי נחמיה", **שם**, עמ' 79.

133. ראה ירמיה כ"ו, טז-כד: "ויאמרו השרים וכל העם (הארץ) אל הכהנים ואל הנביאים: אין לאיש הזה משפט-מות, כי בשם ד' אלהינו דבר אלינו – – – מיכה המורשתי – – – ההמת המתהו חזקיהו מלך יהודה – – – וגם איש היה מתנבא בשם ד' אוריהו בן שמעיה מקרית יערים – – – ויבאהו אל המלך יהויקים ויכהו בחרב – – – אך יד אחיקם בן שפן היתה את ירמיהו לבלתי תת אתו ביד העם להמיתו".

134. ראה חיים כהן, **עולם התנ"ך, ירמיהו**, עמ' 169-172. במעצר מעין זה ישבו שר האופים ושר המשקים

ויוסף עצמו (בראשית ל"ט, כ); וכן מיכיהו בן ימלה (מל"א כ"ב, כו-כז).

135. ראה הערה 133.

136. ו' של דהיינו.

137. חיים רבין, שם, **שם**, עמ' 172-174.

138. ראה הערה 115, **שם**, עמ' 150. התערבות המצרים באה שנה לאחר המצור; ולאחריה החזיקו הנצורים עוד שנה ומחצה.

139. כבר ראינו לעיל (הערה 14) בסיפור המקראי הדרמטי: "ויאמר" – דיבור בהתפרצות רגשית או מתוך לחץ; "ויאמר פלוני אל אלמוני" – ביישוב הדעת, בנחת, לעיתים אחר הפסקה – כפי שנראה להלן.

140. ראה הערה 139.

141. ראה הערה 75 (78) לעיל: "ועתה" פתיחה לעניין חדש; ולעיתים מבטאת מסקנה.

142. ראה מפה 3. וראה מנחם הרן, **שם, ירמיה**, עמ' 175. וראה ארט הערה 132 לעיל.

143. ראה **שם**, ירמיה, עמ' 175.

144. על שני האחרונים ראה הערה 126 לעיל.

145. ראה הערה 14 והערה 75 לעיל. "הזאת" מבטא שאט-נפש.

146. ראה הערה 133 לעיל: משפט השרים, הקודם, לירמיהו.

147. השווה דבר אחאב אודות מיכיהו בן ימלה (מל"א כ"ב, ח).

148. לאחרונה ניתנת במחקר תשומת-לב לאופי האינטרטקסטואלי של המקרא, דהיינו: יחסי גומלין בין טקסטים שונים במקרא מעמידים על קשרים ועל ניגודים, ומאפשרים לקורא לעמוד על הצפון בטקסטים המעומתים. ראה י' זקוביץ, **מבוא לפרשנות פנים מקראית**, הוצאת רכס, פרוייקטים חינוכיים בע"מ, 1992.

M. Fishbane, **Biblical Interpretation in Ancient Israel,** Oxford, 1985.

149. בראשית ל"ז, כד.

150. שם, **שם**, כו.

151. ראה הערה 132 לעיל. ראה מפה 3.

152. ראה **דעת מקרא, ירמיהו**, עמ' שנ"ז. איש סריס, כאן, משרת אישי למלך.

153. ראה הערה 115 לעיל. הפריצה הבבלית הייתה, כמסתבר, מן הצפון. ובמקום זה ניצב עתה המלך.

154. בתרגום השבעים הגרסה "שלשה" בלבד. סביר להניח, כי המלך הקציב לביצוע פעולה חריגה זו 30 איש. כוח צבאי מכסימלי, בתנאים של מצור, למקרה של התנגדות למעשה מצד השרים.

155. ראה **עולם התנ"ך, ירמיה**, עמ' 177.

156. ראה הערה 130 לעיל.

157. ראה מל"ב כ"ה, יח-כא; ירמיה ל"ט, ו; נ"ב, י, כד-כז.

158. השווה הקינה בעובדיה א', ז.

159. כפי שאכן אירע: מל"ב כ"ה, ד-ז = ירמיה נ"ב, ז-יא.

160. ו' פותחת עניין חדש. ראה א. אבן-שושן, **קונקורדנציה חדשה לתנ"ך**, ירושלים, 1977, בערך "ו" (י). וראה יהושע שטיינברג, **מילון התנ"ך**, תל-אביב, 1960, בערך "ו", כגון שמ"א כ"ח, ג.

וראה ניסן אררט, **אמת וחסד במקרא**, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 222 והערה 126, עמ' 239.

161. דיבור, בסיפור המקראי, אפשר ומשמעותו הסתודדות כגון: בראשית ל"ד, יג; מ"ד, יח; במדבר י"א,א; כ"א, ז ועוד במקרא.

162. ראה אררט, **אמת וחסד במקרא**, עורמה כנגד מרמה, עמ' 21.

163. ראה ל"ז, טו.

164. התאפקו מלהגיב, כמשמעות הפועל "להחריש" במקרא. ראה ישעיהו מ"ד, יד: "החשיתי מעולם אחריש אתאפק".

165. 'כי' במשמעות של 'אף-כי'; כגון שמות י"ג, יז: "(אף) כי קרוב הוא".

166. ראה פ' סנדלר, "לחקר הפיסקא באמצע פסוק", **ספר נייגר**, ירושלים, 1959 עמ' 222-249. וראה עמנואל טוב, **ביקורת נוסח המקרא**, ירושלים, תש"ן, עמ' 42.

167. ראה הערה 157. וראה הערה 115, **שם**, עמ' 151: ארבעה שבועות עברו בין הבקעת העיר לבין ההחלטה לשורפה.

168. ראה הערה 115, **שם**, עמ' 150. הללו מטובי שריו של נבוכדנצר. האחרון ירש אותו. וראה **עולם התנ"ך, ירמיהו**, עמ' 178.

169. ראה הערה 130 לעיל.

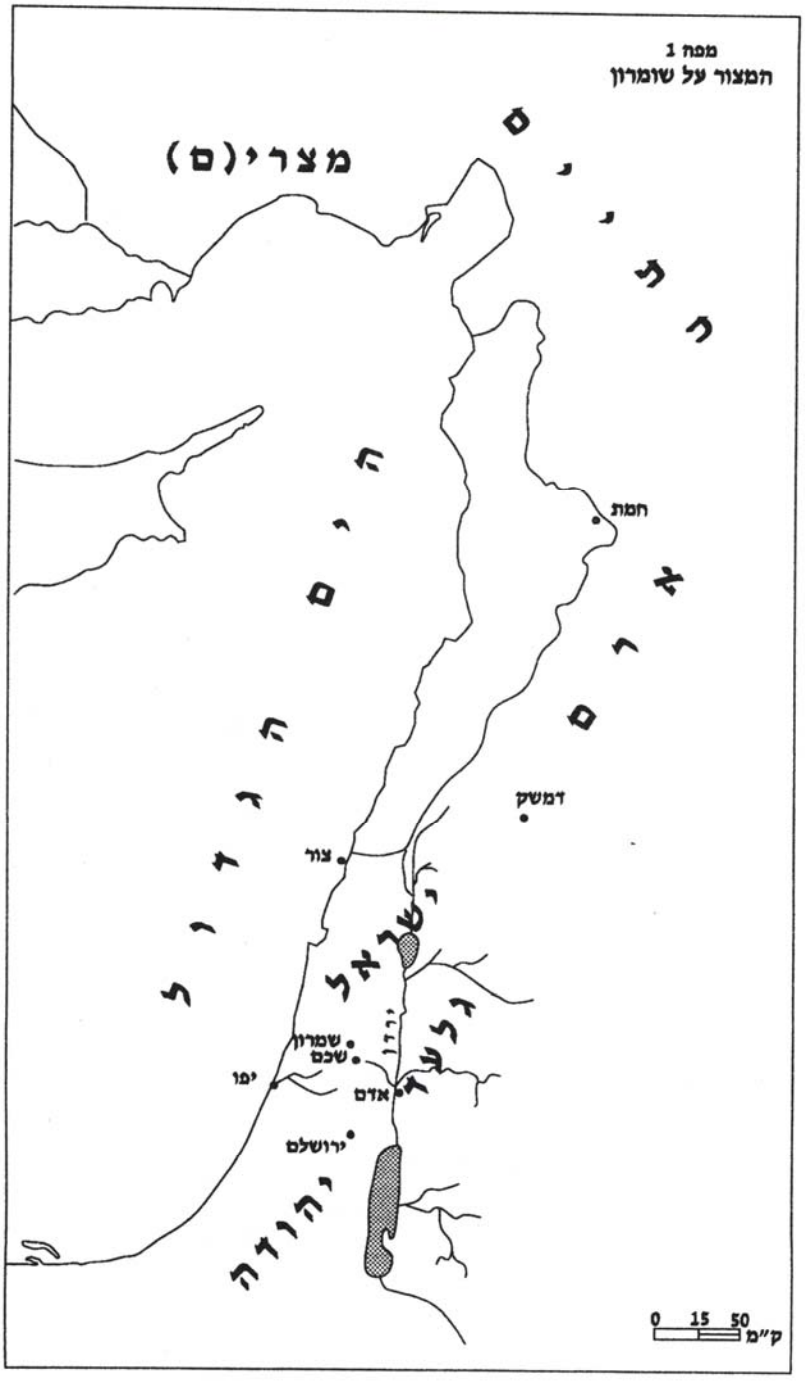
170. מ', ב: "ויקח רב-טבחים לירמיהו" – הזמינו; כמו ל"ח, יד: "וישלח המלך צדקיהו ויקח את ירמיהו הנביא אליו".

171. ראה אררט, **הדרמה במקרא**, סיפור מעמד-הר-הכרמל, עמ' 299-300: נביא המקנא לד' ופועל במידת הדין, בלא שנצטווה, מקומו לא יכירנו כשליח-ד' – אליהו כמו משה. וראה הערה 61 לעיל.

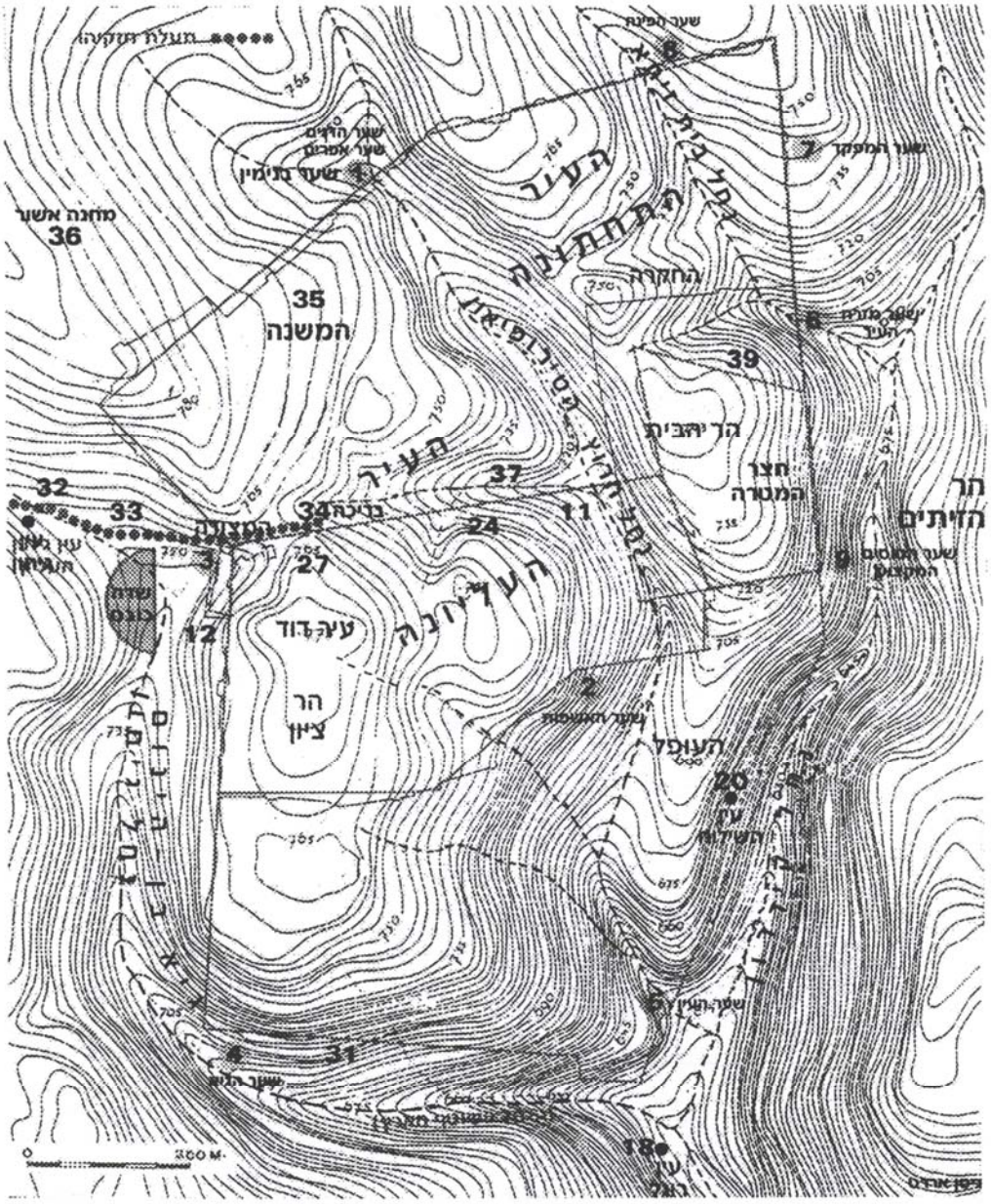
172. ראה הערה 59 , זקוביץ, **על תפיסת חנס במקרא**.

173. הערה בשולי הדרמה: אפשר שהעימות בין צדקיה וירמיהו עומד ברקע העימות בין אבא-סיקרא בן בטיח, ראש בריוני ירושלים, ובין רבן יוחנן בן זכאי: "בוא אצלי בצנעא בא. אמר לו ר' יוחנן בן זכאי: עד מתי אתם עושים כך וממתים את כל העולם ברעב? אמר לו: מה אעשה? אם אמר להם דבר יהרגוני". (תרגום עברי, **ספר האגדה**, עמ' קמ"ג; על-פי הארמי גיטין נ"ו, א). וראה **שם**, דברי ר' יוחנן: "ענותנותו של ר' זכריה בן אבקילוס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגלתנו מארצנו".

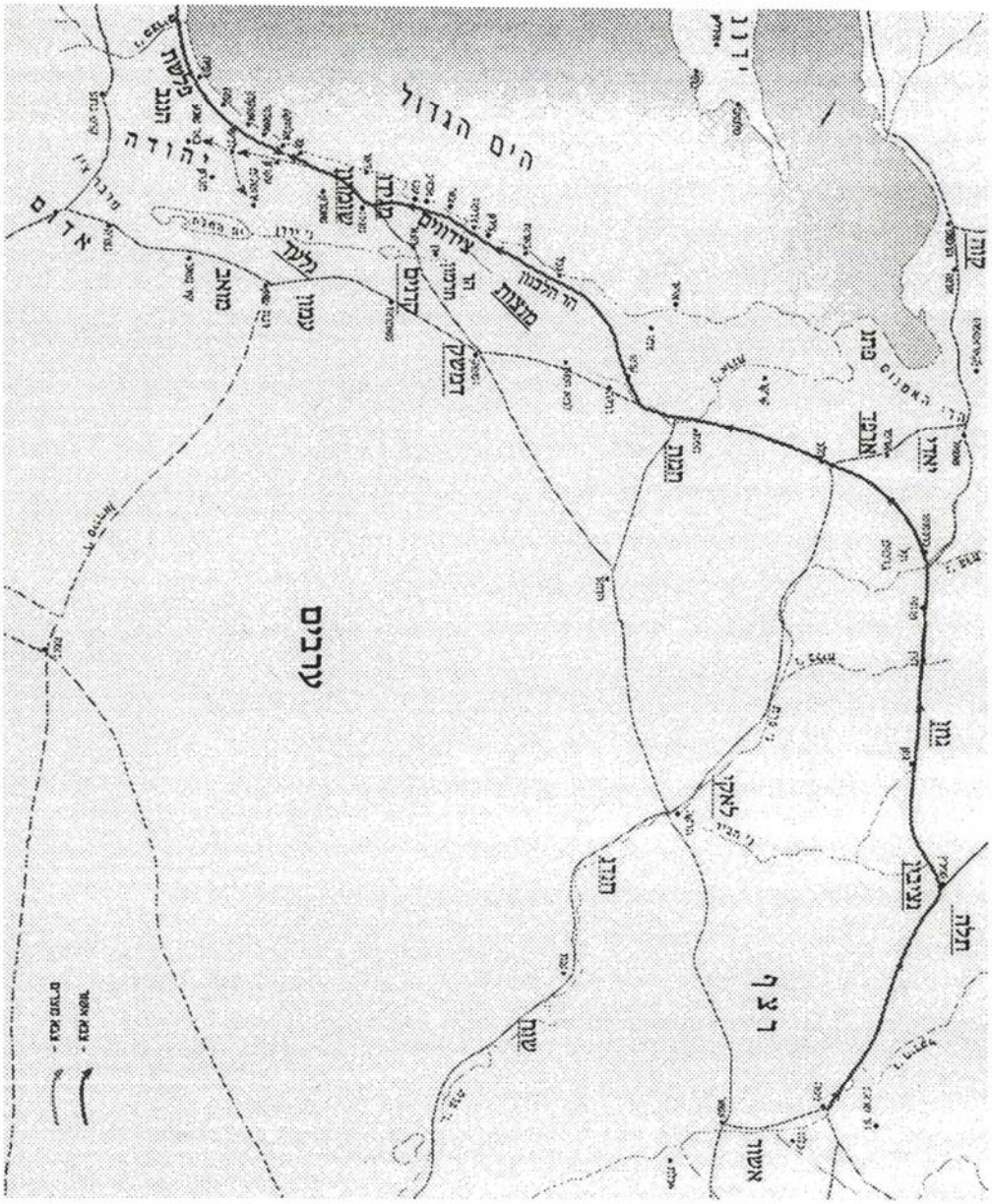
נספח 1


מפה 1
המצור על שומרון
מצרי(ם)
ארם הימים
ארם הנהרים
חמת
דמשק
צור
ישראל
גלעד
ירדן
שמרון
שכם
יפו
אדם
ירושלם
יהודה
0 15 50
ק"מ

נספח 2


שער הפינה
מעלה הזקיפה
שער הזיתים
שער אפרים
שער מימין
מחנה אשר
36
35
המשנה
שער מזרח
החקירה
39
הר יהבית
חצר
המטרה
תר
הזיתים
שער האסם
המקובץ
32
33
34
נריכה
37
24
11
עין גאיון
תגייון
שדה
כנס
27
3
12
עיר דוד
הר
ציון
שער האשפות
העופל
20
עין
השילוח
שער הגיא
31
שער הלול
18
0
350 M.
1979 אורים

נספח 3



יהושפט נבו

יחסנו לחטאי אבות – אתגר חינוכי

מבוא

העיון בכמה פרשיות במקרא מעורר תמיהה מוסרית אודות התנהגותם של אישי המקרא במקרים מסוימים. בולטת ביותר התנהגותו של יעקב בפרשת ברכת יצחק, אשר לפי פשט הסיפור רימה את אביו. כלומדי תורה האמונים על מקראות, כמו: "ויאמר אנכי אלקי אביך אלוקי אברהם אלקי יצחק ואלקי יעקב" (שמות ג', ו); "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר"(ויקרא כ"ו, מב); וכן "ויחן ה' אתם וירחמם ויפן אליהם למען בריתו את אברהם יצחק ויעקב" (מלכ' ב' י"ג, כג), איננו יכולים לקבל את הדברים בלשונם ולקבוע שיעקב נכשל בחטא חמור כל כך. אולם מאידך, המקראות מדברים ואיננו יכולים להתעלם מהם. בסוגיה זו דנו והתלבטו חכמי ישראל לדורותיהם, וננסה לעמוד על הגישות השונות.

שיטת המסנגרים

ידועים דבריו של רש"י בפירושו להיגד "אנכי עשו בכרך" (בראשית כ"ז, יט), המחלק את דברי יעקב לדברים שנאמרו בקול ולהרהורים שנאמרו במחשבה": אנכי הוא המביא לך ועשו בכורך" פירוש רש"י מבוסס על דברי חז"ל[1]: "אנכי עשו בכרך" – א"ר לוי: אנכי עתיד לקבל עשרת הדברות אבל עשו בכורך"[2]. גישה זו מובאת גם בילקוט שמעוני ובמדרש לקח טוב, ואף זכתה לפרשנות, כמו בדברי ר' יוסף בכור שור האומר: "לא שיקר לאביו, אלא כששאל לו מי אתה, אמר לו 'אנכי', כי כן דרך להענות, והוסיף לומר לו: 'עשו בכורך', ואף הוא אמת" בכור שור בפירושו, הוציא את העוקץ מהגישה המחלקת את דברי יעקב, לחלק הנאמר בפה ולאחר הנשאר במחשבה.

אכן, נמתחה ביקורת על גישה זו, הבאה לידי ביטוי בדבריו של ר' אהרון אלרבי, אחד מפרשני רש"י שחי בסיציליה במאה ה-14: "הרבה מפרשים פרשו זה להצלת יעקב וכולם ישא הרוח. והאמת שכל המדבר או הנשבע, על דעת השומע יקובל הדבר ולא על דעת המשיב דבר[3], כי שלום אל רעהו ידבר ובקרבו ישים ארבו. העולה מזה 'בבטן עקב את אחיו (הושע י"ב, ד) ובאונו רמה את אביו'".

ואף ראב"ע טוען על דברי רש"י "ואלה דברי רוח". וכן[4] "ומחשבות הלב אינן מועילות... והמפרש אנכי עשו בכורך, אנכי מה שאנכי אבל עשו הוא בכורך, אינו פשט ולא יצא מחכמת הדבור.

תארנים: *יעקב, ברכה, בכורה, פרשנות, מילה מנחה.*

ואם ישאל אדם בב"ד את חברו, האתה הוא חברי שהלויתי לך כך וכך ואמר 'אני'! לא יוכל לומר מחשבתי היתה שאני חברו ולא יותר"[5].

רש"י וההולכים בעקבותיו, המגינים על יעקב באמצעות חלוקת דבריו לשני חלקים, יוצאים מתוך הנחה שיש בדבריו שקר, ולכן צריך לבארם. ניסיון אחר בפרשנות הוא, לבאר שגם שהיה בדברי יעקב חוסר אמת בנסיבות הנוכחיות דרכו הייתה מוצדקת.

נציג גישה זו הוא רד"ק הכותב: "'אנכי עשו בכורך'. יש תמהים איך יעקב שהיה צדיק וירא אלקים דבר שקר. ואין זאת תמיהה, כי יעקב היה יודע כי הוא ראוי לברכה יותר מאחיו, ורוח הנבואה שתשרה על יצחק לברכו, יתעשת אלקים יותר לברכתו מאשר לברכת אחיו, כי הוא רצוי לאל יותר ממנו". רד"ק מצדיק אפוא את התנהגותו של יעקב בכך, שיעקב ידע בבירור שהוא ראוי לברכה יותר מאחיו, לכן לדעת רד"ק: "וחילוף הדברים במקומות כאלה אינם גנאי וחילול לצדיק".

רד"ק מוכיח את דעתו בכך, שבמקומות מסוימים במקרא מצינו שאישי המקרא שקרו, כמו אברהם ויצחק שאמרו על נשותיהם "אחותי היא", ויתר על כן, אף הרבש"ע אמר לשמואל, כאשר פחד ללכת להמליך בן מבניו של ישי: "עגלת בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי" (שמואל ט"ז, ב). כלומר, לימדו לומר דבר שקר. אם כן, לדעת רד"ק, יש מקרים בהם השקר איננו נחשב לגנאי, כאשר המטרה חשובה ביותר, והוא מציין: "וכן יעקב לקבל ברכת אביו. ואם שינה דברו לא היה בעבור זה דובר שקר". בדרך זו הולך גם מדרש בראשית זוטא[6] המסביר, ש"אין לו למשכיל לתמוה על יעקב אבינו שאמר דברי הבאי לפני אביו, והוא נקרא איש תם ונביא. כי הנביאים יתחלקו לשני חלקים: האחד שליח המצוות, והחלק השני נביאי העתידות. ואם יצטרכו לומר דבר שלא כהוגן לפי צורך השעה, אין בכך כלום".

גם רד"ק וגם מדרש בראשית זוטא מסכימים שיעקב לא אמר אמת, אלא שלדעתם, אי אמירת אמת בנסיבות מסוימות מוצדקות, איננה נחשבת לגנאי. אולם מפרשים אחרים טוענים שבדברי יעקב לא היה שקר כלל וכלל, ודבריו אמת מלכתחילה. כך טוענים פרשנים הסבורים שיעקב קנה את הבכורה מעשו, ולפיכך הוא כעת הבן הבכור: "'אנכי עשו בכורך' – אנכי במקום עשו לבכורה. כי בשביל הבכורה רצה יצחק לברך את עשו, לכן היו הברכות ראויות ליעקב במקומו, שכבר לקח ממנו הבכורה, והוא מכוחו בא. כי הבא מכוחו של חברו, הרי הוא כמוהו ועומד במקומו... ולזה אמר יעקב 'אנכי עשו בכורך', שאילו אמר אנכי עשו בלבד, היה דבור בלתי אמיתי, ומפני זה הזכיר 'בכורך', כי הסבת הבכורה היא במקום עשו", לשון ר' יעקב צבי מקלנבורג, בפירושו "הכתב והקבלה". וכך היא דעתו של רבנו בחיי על התורה, המטעים את הרעיון שאין בדברי יעקב שום שקר: "אין ספק שכל דבריו של יעקב אין בהם כי אם אמת. וכן הנביא מעיד עליו 'תיתן אמת ליעקב' (מיכה ז', כ'). גם בכך שאמר 'אנכי עשו בכורך', רצה בו אנכי במקום עשו, ובכורך – כלומר לבכורה. ובשביל הבכורה רצה יצחק לברך את עשו. ועל כן היו הברכות ראויות ליעקב במקומו, שכבר לקח ממנו הבכורה, והוא מכוחו בא לבכורה ולכל הראוי לה. והבא מכוח של חברו, הרי הוא כמוהו ועומד במקומו".

דרך חשיבה זו מובאת בלשון קצרה, תמציתית וברורה בפירושו של החזקוני: "לפי שקול

הדעת לא כחש לו. כך אמר לו אנכי במקום עשו בכורך, שהרי כבר מכר לו את הבכורה".
לדרך זו שותפים גם אברבנאל, "אור החיים" והנצי"ב ב"העמק דבר". בדרך דומה, המחלקת את דבריו של יעקב, הולך המלבי"ם, המבאר: "בכל זאת לא אמר שקר כי פירש דבריו, אנכי עשו מצד שאני בכורך, שאף שאני יעקב, אבל מצד שקניתי הבכורה של עשו, איני יעקב, רק עשו שהוא הבכור".
ניסיון אחר להגן על יעקב אנו מוצאים בפרשנות הקושרת את יעקב למצוות כיבוד הורים: "וילך ויקח ויבא לאמו", אומר המדרש: "אנוס וכפוף ובוכה"[7]. ורש"י שם מפרש: "בעל כרחו אלא שלא רצה לעבור על דעת אמו". היינו, אין להטיל את האשמה ביעקב, שכן הוא עשה זאת שלא ברצונו, אנוס על-פי דיבורה של אמו ובמצוותה. שמא נשאל, מי התיר ליעקב לשמוע בקול אמו ולעבור עבירה? נראה שתרגום אונקלוס היה ער לבעיה, והוא מתרגם את ההיגד: "עלי קללתך בני" (פסוק י"ג) – "ואמרת ליה אימיה עלי אתאמר בנבואה דלא ייתון לוטיא עלך" (נאמר לי בנבואה שלא תחול עליך קללה). כלומר, התרגום ממתיק את התנהגותו של יעקב ששמע לקול אמו, בכך שרבקה קיבלה את הדברים בנבואה[8].
ר' יעקב מקלנבורג, בעל "הכתב והקבלה" מעמידנו על כך שיעקב קיים את מצוות אמו בחוסר רצון מופגן. זאת, על-פי השוואה עם התרחשויות אחרות בהן מצוין שאישי המקרא ביצעו את שליחותם במהירות ובזריזות. באברהם נאמר "וירץ לקראתם"(י"ח, ב), ובאליעזר – "וירץ העבד לקראתה" (כ"ד, יז,) וברבקה "ותמהר ותורד כדה" (כ"ד, יח) ואף כאן היה ראוי לכתוב על יעקב "וירץ ויבא לאמו". אולם לא נאמר כך אלא "וילך ויקח". ללמדנו: "שלא היה מזדרז בדבר להיותו כמרמה את אביו, רק לבו אנסו לעשות רצון אמו, וכדברי רבותינו ברבה 'וילך ויקח ויבא' 'אנוס וכפוף ובוכה'."
הבחנה מעניינת מציג בעל "הכתב והקבלה" בפירושו לדברי יעקב "אולי ימושני אבי". לדבריו, היה לו לומר "פן ימושני", כי השימוש בתיבה "פן" מופיע כאשר אין הדובר חפץ בדבר, כמו "פן יקראנו אסון" (בראשית מ"ב, ד), "פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים" (שם ג', כב). ולו היה יעקב מעוניין שאביו לא ימששו, היה צריך לומר "פן ימושני". אבל השימוש בתיבה "אולי" מורה שהדובר חפץ בקיום הדבר, כמו באליעזר שאמר "אולי לא תאבה האשה ללכת אחרי" (שם כ"ד,ה), והוא כידוע התכוון הלוואי שלא תאבה ללכת אחרי, ברצותו להשיא את בתו ליצחק. אף כאן יעקב קיווה שאביו ימששו ויגלה את התרמית, בטרם יצטרך להוציא מפיו דבר שקר. "הכתב והקבלה" מוסיף לבאר ולהצדיק את מעשי רבקה ויעקב, בהסבירו שעניין הרמייה הוא דבר מגונה, אבל במקרה דנן לא היתה לרבקה וליעקב ברירה. יצחק הוטעה על ידי חלקת לשונו של עשו. לו היה עשו מקבל ברכה מיצחק, היה הדבר לרעתו, שכן מרוב טובה היה מוסיף רשעה על רשעתו. יתר על כן, רבקה ויעקב לא היו יכולים להעמיד את יצחק על טעותו ולספר על מעשי עשו, הן מחשש לשון הרע, שהוא עוון חמור, והן כדי שלא לצער את יצחק בהיוודע לו שיש לו בן שהתנכר לאביו שבשמים.
לדרך החשיבה המצדיקה את מעשי רבקה ויעקב מחוסר ברירה, מצטרף גם הרב שלמה גורן[9] המסביר, שלפני שהוקם המשכן הייתה העבודה בבכורות[10], ומקובל היה שכל עוד שראש

המשפחה קיים, אז בכור הבנים מתמנה ככהן המשפחה. כאשר מת ראש המשפחה ואחד הבנים מקבל על עצמו את ראשות המשפחה, חייבים למנות את בכורו של אותו בן או את בכורו של בן אחר במשפחה, ככהן המשפחה. כך היה מקובל עד שהוקם המשכן. כל עוד שאברהם חי, נחשב יצחק ככהן המשפחה. אולם משמת אברהם ויצחק קיבל על עצמו את ראשות המשפחה, היה צריך למנות את עשו הבכור ככהן, אבל יצחק לא הכיר את עשו ואת תעלוליו שפסלו אותו מלהיות כהן, הרי ביום מותו של אברהם הוא הרג את הנפש, שנאמר "ויבא עשו מן השדה והוא עיף" (בראשית כ"ה, כט).

ופירש רש"י שם בשם בראשית רבה, ברציחה, שנאמר "כי עיפה נפשי להרגים" (ירמיהו ד', לא). ומי שהרג את הנפש מחלל את העבודה[11]. יצחק לא ידע על מכירת הבכורה עד אשר שמע על כך מפורש מפי עשו "את בכרתי לקח..." (כ"ז, לו). לכן בהגיע ליל הפסח היה צריך להקריב קורבן הפסח וקורבן חגיגה, והיה צריך למנוע תקלה זו שעשו יקריב בשם המשפחה. כדי למנוע תקלה זו יעצה רבקה ליעקב להקריב את קרבן הפסח בעצמו, בהיותו כעת בכור המשפחה, לאחר שעשו מכר לו את הבכורה. במקרה כזה, מותר ואף מצווה על רבקה ויעקב לעשות הכל כדי שיעקב יישאר בכור המשפחה ולא עשו הרשע. כי אם הייתה הבכורה נשארת בידי עשו, הייתה בזה בכייה לדורות.

לחבורת החכמים המסנגרים על יעקב מצטרף גם הרב דסלר[12], אבל בדרך שונה. לדעתו, אין להעריך אמת ושקר לפי ראות עינינו, אלא אמת ושקר מוערכים לפי מה שטוב או רע בעיני ה'. לדבריו: "לפעמים צריך דווקא לשנות (מן האמת), כשהאמת לא יועיל אלא יזיק. כי אז מה שנראה כאמת הוא שקר שמוליד תוצאות של רע. ומה שנראה כשקר מביא לתכלית של אמת. נמצא, שאמת הוא מה שמביא לטוב ולרצון הבורא, ושקר הוא מה שנותן הצלחה לשר השקר... ולכן לא יצליח אדם לכוון הנהגתו אל האמת לאמיתו, כל זמן ששולטים בו רצונות של גשמיות ורע, כי עיניו מעוורות ומטה הכל על-פי שאיפותיו... אבל גילה כאן משפט שמים, מהו אמת ומהו שקר. יעקב עשה ערמה, אבל עשה בעל כרחו, בוכה ואנוס על-פי הדיבור, לא כיוון לרצונות עצמו כלל, רק להוציא לפעל התכלית הנרצה מה'. ושקר לשם אמת כזה, הוא הוא האמת. עשו המייסד שיטת הצבועים המתקיימת עד היום, עשו המבקש לעשר תבן ומלח בשעה שבסתר עובר עברות חמורות, עשו המדקדק במסורת המשפחה ונושא אשה בן ארבעים שנה, הוא שחידש המנהג שאפשר לעשות כל עברות שבעולם ולהיות עם זה איש נכבד שמעולם לא ארע לו "סקנדאל". הג'נטלמן הזה הוא כולו שקר... וכאשר אין הקב"ה מאחר לרמאין, צריך להפר את עצתו עד שיפסיד ברכות עולם, ויתגלה לפני אביו, שכלפיו הראה עיקר צביעותו, כרמאי נתפס, עד שיחזור אביו ויפסוק מתוך הכרה ברורה: 'גם ברוך יהיה!'".

הרב דסלר מציג בפנינו חידוש לפיו, אין האמת נחשבת לאמת ואין השקר מוערך כשקר, אך ורק לפי ראות עינינו, אלא יש ודווקא מה שלכאורה, נחשב כשקר, הוא האמת לאמיתה ולהיפך. אמת היא מה שטוב בעיני ה'. עשו המעמיד פני צדיק בשעה שכולו רצוף חטאים, הוא מגלם את השקר, ואילו יעקב הגם שנהג בערמה, כיוון לרצון ה', ולכן הוא איש האמת. גישתו של הרב דסלר, מכונה בפי מ. ברויאר[13] "האמת הפרגוגית", שהגדרתה, לדבריו, היא: "האמת

הפרגוגית היא אמיתת דבריו של מי שיודע את האמת אל מי שעדין איננו יודע אותה... כדי להכין ולהכשיר אותו לקראת קבלת האמת במלוא הדעת..." ברויאר מתייחס גם לפרשת הברכות באומרו: "שאלת האמת והשקר בפרשת ברכת יצחק באה על פתרונה הסביר אם נזקק למושג האמת הפדגוגית. יצחק לא ידע את האמת שעשו אינו ראוי לברכה. רבקה ידעה את האמת. יעקב אומר אל יצחק אנכי הוא עשו בכורך, אני הבן הראוי למה שאתה בטעות חושב שעשו ראוי לו. 'אנכי עשו בכרך' מכין את יצחק לקראת מלוא ההכרה הצלולה שיעקב ולא עשו ראוי לברכה. אלמלא דבר יעקב בלשון האמת הפדגוגית, לא היה יצחק לעולם מקבל את האמת לאמיתה..."

הרב שלמה אבינר משתייך למלמדי הסנגוריה על יעקב, אבל קובע ברכה לעצמו בדרכו המיוחדת. לדבריו, עשו היה מיועד להיות כעין "שר חוץ" הממונה על העניינים הגשמיים, בעוד יעקב היה מיועד לעסוק בעניינים הרוחניים. אבל כיוון שעשו לא השכיל להגשים את ייעודו, הוטל הדבר על כתפי יעקב, שקיבל תפקיד כפול, הן בתחום החומר והן בתחום הרוח: "כשאין ברירה עושים גם דברים לא מתאימים. אם עשו אינו מסוגל למלא את תפקידו, צריך עם ישראל ליטול גם את זאת על עצמו. אמנם ייחודו של יעקב "ומומחיותו" אינו בסדור הגשמי אלא בכשרונו הרוחני... אנו שותפים לגויים בצדדים הגשמיים של החיים, אולם אין זו המומחיות שלנו, אלא זהו תפקידם. וכאשר כל צד מנסה להיות מומחה בתחום לא לו, בא אסון. ההתעסקות של הגויים ברוחניות, הולידה את הנצרות ואת האיסלם. ושקיעתו בגשמיות מולידה הזנחת הרוח. על כל פנים עתה עם ישראל מוכרח לעסוק בתיקון המציאות גם מבחינה גשמית. משום כך יעקב מקבל גם את תפקיד עשו, את ברכת הגשמיות הכשרה והישרה: 'ויתן לך האלקים מטל השמים' וכו', 'ויעבדוך עמים' וכו'. זו הגשמיות המוארת באור ה', המונהגת בקדושה. לאחר מכן, בסוף הפרשה יעקב מקבל את ברכתו שלו, את ברכת יעקב המקורית. הברכה המגיעה לו כבכור הממונה על הרוחניות. את הברכה הזו הוא מקבל ללא בעיות, כי זו הברכה שהיתה מיועדת לו מלכתחילה. וזו אכן ברכה רוחנית. 'והיית לקהל עמים ויתן לך את ברכת אברהם' וכו', הוא המשך ענייני של אברהם בעולם... לאחר התמורה הראשונה של חילופי התפקידים, באה התמורה השניה של נטילת שני התפקידים. יעקב אבינו הוא מעתה האיש הכפול, הממונה על בנין הרוח וההחומר גם יחד".

בדרך דומה, המדגישה את יחסי הגומלין שבין יעקב לעשו נוקט גם הרב יעקב פילבר בספרו "חמדת ימים"[15]. אולם שלא כרב אבינר, המלמדנו שיעקב זכה בשני הייעודים, שלו ושל עשו, מעמיד הרב פילבר על הרעיון, שאין יעקב יכול לקום כל עוד לעשו יש זכויות המונעות את נפילתו, ומטרת רבקה ויעקב הייתה למנוע מעשו זכויות אשר יעצרו את קידומו של יעקב. הרב פילבר מטעים את חשיבותה של אמירת האמת: "האמת היא אחת משלושת הדברים שעליהם העולם קיים. (אבות פ"א). 'חותמו של הקב"ה אמת.'"[16] ועוד אמרו חכמים: 'מצינו שהכל ברא הקב"ה בעולמו, חוץ ממדת השקר שלא ברא, ומדת שוא שלא פעל אלא הבריות בדו אותן מלבן'[17]. מדת השקר כל כך מנוגדת לרצון הבורא, עד שקבעו בגמרא[18] שכת שקרנים היא אחת מארבע כתות שאינן מקבלות פני שכינה... גם שקר שיש בו כוונה לטובה לא נתקבל

בעיני חכמים..." הרב פילבר מוכיח זאת מהמסופר בגמרא[19] (על רב ובנו). הדרישה שפיו ולבו של אדם יהיו שווים היא כה חמורה, עד שאמרו בגמרא[20]: "שלושה הקב"ה שונאו המדבר אחד בפה ואחד בלב..." ברור, שהשאלה המתבקשת היא אפוא כיצד זה יעקב שיקר לאביו? הרב פילבר מצטט מדברי החתם סופר בפירושו לתורה, שמטרתה של רבקה הייתה לבטל את זכותו של עשו. היא לא פעלה כדי לזכות בברכות, כי זה נתון בידי הקב"ה, אלא שרבקה חששה שעשו יזכה בזכויות רבות כאשר יכבד את אביו בסעודה, וכל זמן שלעשו יש זכויות ואין הוא נופל, לא יקום יעקב. הרב פילבר מצדד בגישתם של אלה הסבורים שיעקב לא שיקר, שכן הוא קנה את הבכורה, והוא קם תחת עשו. עוד מוסיף המחבר להביא ממדרש החפץ המטעים, שיעקב לא הביא לאמו עד שהמלאך אמר לו "הבא לאמך". כל כך לא רצה יעקב לסטות ממידת האמת עד שאמר לו המלאך.

הגישה הביקורתית הספרותית

גישה ביקורתית כלפי התנהגותו של יעקב, נמצאת בחז"ל, המדגישים באמצעות המילה המנחה, שיעקב נענש על מעשיו. לפסוק "ויהי בערב ויקח את לאה בתו..." (בראשית כ"ט, כג) דרשו[21]: "כל הלילה היתה עושה עצמה כרחל. כיון שעמד בבוקר והנה היא לאה אמר לה: בת הרמאי, למה רימית אותי? אמרה לו: ואתה למה רימית את אביך, כשאמר לך האתה זה בני עשו, ואמרת לו אנכי עשו בכורך, ואתה אומר למה רימיתיני? ואביך לא אמר בא אחיך במרמה!" חז"ל הסתייעו בסגנון המילה המנחה לקביעת אשמת יעקב ולענישתו במידה כנגד מידה.

העיון במילה המנחה התפתח במחקר הספרותי המודרני. מ. בובר כותב על כך[22]: "כאשר עשו פורץ ב'צעקה גדולה ומרה עד מאד' מגיב יצחק: 'בא אחיך במרמה ויקח ברכתך' (כ"ז, לה). ועשו משיב: 'הכי קרא שמו יעקב ויעקבני זה פעמיים, את בכרתי לקח והנה עתה לקח ברכתי'. הרי לך ארבע מילים מנחות: מרמה, בכורה, ברכה, שם. במקום גלותו שבו אלוקים אמנם מגן עליו, אך איננו מונע ממנו תלאות, חוזה יעקב מבשרו מרמה כנגד אדם מאת אנשי ביתו מהי. ובדברי תלונתו חוזרת המילה המנחה הראשונה. בהזדקקו לאותו שרש הוא שואל את לבן: 'למה רימיתני' (כ"ט, כה) ומהי תשובתו של לבן? המילה המנחה השנייה שכן כל עצמה של אותה "מרמה" הייתה בזה, שבשם שיעקב הצעיר התחפש להראות כבכור, כן הוא השיא לו בדרך התחפשות את הבכורה תחת הצעירה. 'לא יעשה כן במקומנו', משיב לבן 'לתת הצעירה לפני הבכירה', מה שם הבכורה, אף כאן בכירה" (ע"כ). כאשר אנו בוחנים את גישת המקרא להתנהגותו של יעקב על פי המילה המנחה, יש לצרף לכך גם את העובדה שיעקב נעזר במעשהו בעורות גדיי העזים שאמו שמה על ידיו ועל חלקת צווארו, אבל נענש כאשר בניו שוחטים גדי עזים ואומרים לו: "הכר נא הכתנת בנך היא אם לא" (בראשית ל"ז, לב). ואף יהודה מקבל את גמולו באמצעות גדי עזים שנתן לתמר, ובאמצעות הביטוי "הכר נא", בו תמר פותחת את דבריה: "הכר נא למי החתמת והפתילים והמטה האלה" (ל"ח, כה). נמצא שבאמצעות המילה המנחה חושף המקרא את חטאי אישיו ואף את העונש מידה כנגד מידה, בו נענשו. רעיון זה מובא בדברי נחמה ליבוביץ[23]: "מקורות חיי יעקב ומאשר אינה לו, נלמד כי

כל ימיו היו בצער וביסורין. מבית אביו הוצרך לברוח. עשרים שנה ישב בבית קרוב רחוק הוא שניצל עורון אביו אשר לא הכירו, לו אמרו בניו: 'הכר נא הכתנת בנך היא' והם מנצלים את אי ידיעתו. האין זה ענש מידה כנגד מידה"?

ביקורת על יעקב על-פי המילה המנחה אנו מוצאים גם במקום אחר בחז"ל[24]: "כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יוותרו חייו. (רש"י: יופקרו חייו שמורה לבריות לחטוא), אלא מאריך אפו וגובה. צעקה אחת הזעיק יעקב לעשו, דכתיב 'ויצעק צעקה גדולה ומרה'. והיכן נפרע לו? בשושן הבירה, שנאמר 'ויזעק זעקה גדולה ומרה'" (אסתר ד', א). אנו רואים אפוא שחז"ל מוצאים קשר בין חטאו של יעקב לבין עונשו, או לבין עונשם של בניו במרוצת הדורות, באמצעות עיון במילה המנחה המקשרת בין הפרשיות. דומה שלמותחי הביקורת על יעקב יש לצרף גם את ירמיהו הנביא, אשר בבואו לתאר את חטאי עם ישראל, משתמש בלשון נופל על לשון: "כי כל אח עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך" (ירמיהו ט', ג).

בספרה של נחמה ליבוביץ נכתב על כך[25]: "מדברי ירמיהו המאפיינים את חטאי דורו 'כי כל אח עקוב יעקב וכל רע רכיל יהלך', רואים אנו, שאף דעתו לא הייתה נוחה ממעשה זה של האח יעקב. כי למה ישתמש בלשון נופל על לשון זו, ולמה יעלה זכרון המעשה ההוא בבואו לצעוק חמס על דרכי השקר של בני זמנו?

עמדות ביניים

מפרשים אחדים נוקטים עמדות ביניים, ומודים מחד שהיה בדברי יעקב מעשה רמייה, ויש אף בדבריהם נימה ביקורתית, אולם עם זה מתרצים את התנהגותו ומלמדים עליו סנגוריה. כך לדוגמה הפירוש "אמרי שפר"[26], המסכים שיעקב אמנם דיבר אמת באופן עקרוני, אולם מסר את הדברים לאביו בלשון בלתי ברורה: "פרש"י ז"ל אנכי המביא לך ועשו בכורך. או נאמר אנכי כעשו בכורך. כיוון לומר שהוא כעשו הבכור מאחר שלקח ממנו הבכורה. ולפי שהדבור היה תחבוליי לרמות את אביו, עם היות שהוא היה מדבר אמת, מכל מקום הלשון לא היה מבואר ומובן לאביו". בעל "אמרי שפר" מוסיף, שלכן תקנו לומר את הקטע "אבל אנחנו עמך בני בריתך בני אברהם אוהבך זרע יצחק יחידו... עדת יעקב בנך בכורך", שאומרים בשחרית לפני פסוקי דזמרה, בארמית: "'בנך בוכרך' לא בעברית 'בנך בכורך', זאת שלא להזכיר בפירוש הלשון שהיה תחבוליי במקצת מגונה.."

עמדה ממוצעת נוקט גם הפרשן רש"ר הירש, שאיננו חושש לגלות חולשה אצל יעקב בהתנהגותו כלפי אביו: "אנחנו הולכים בעקבות רבותינו, ואין אנחנו רואים כחובתנו להיות סנגורים לאבותינו הגדולים. כדרך שגם דבר ה' אינו נמנע מלגלות בהם חולשות ושגיאות. אם רבקה צותה על יעקב להטעות את אביו, הרי הכתוב אומר ללא כחל ושרק 'בא אחיך במרמה'. ר' חנינא אומר: בייחס למאורעות הפרק הזה כל מי שאומר שהקב"ה ותרן הוא יוויתרון בני מעוהי. אלא מאריך אפיה וגביה דיליה. זעקה אחת הזעיק יעקב לעשו וכו'[27]. וכן הוא אומר במדרש תנחומא ג'[28] דמעות הוריד עשו, אחת מימנו ואחת משמאלו, ואחת נסתלקה בתוך עינו, והיא האכילתם לחם דמעה ותשקמו בדמעות שליש... אם נבקש להבין את מעשיהם של

שלושת הפועלים העיקריים במאורע זה, הרי התנהגותו של יעקב ברורה ושקופה בתכלית. מתחילה גוזרת עליו האם לשמוע בקולה ללא הרהור. אין היא מניחה שיפעל למען תועלתו האישית. היא יודעת שכל אופיו כאיש תם יתמרד בדבר, והרי היא מפסיקה כל התנגדות על-ידי מצות האם והחובה לשמוע בקולה. את העול וכל תוצאותיו היא מקבלת על עצמה. הוא אין לו אלא לציית. כל מה שעשה יעקב לא עשה אלא מתוך שבקש לשמוע בקול אמו, ואין לתת דופי בהתנהגותו פרט לזה, שגם מצוות כיבוד אב ואם כפופה לחוקי המוסר, ואלה אוסרים על האדם לגנוב את דעת הבריות, גם במקום שנצטווה על כך מפי אביו או אמו".

רש"ר הירש הולך בעקבות רבותינו שלא חששו לבקר את יעקב. בהמשך דבריו הוא מסנגר על יעקב שנאלץ לשמוע בקול אמו, אם כי הוא מסתייג בכך, שגם מצוות כיבוד הורים כפופה לחוקי המוסר. לפי זה הטענה נגד יעקב היא שאסור היה לו לגנוב דעת אביו, גם אם הדבר נעשה במצוות אמו.

במדרש "שכל טוב"[29] לבראשית ושמות, המחבר דוחה את גישת רש"י, אבל מסנגר על עצם המעשה של יעקב: "ראיתי בפי ר' טוביה, עשו הפסיק העניין. וכן אמר יעקב לאביו 'אנכי הוא המדבר, אבל עשו הוא בכורך'. ולא נראו לי הדברים כפתור ופרח, כי יש להם סתירה בכמה מקראות, שהן דומין בטעם ובניקודין, ואין לדרוש כך. כי איך יכול לומר 'אנכי ה' אלוקיך', אנוכי הוא המדבר, אבל ה' אלוקיך. ונשמע הדבר כשתי רשויות חלילה. וכן 'אנוכי רות אמתך' (רות ג', ט), איך יכשר לומר אנכי השוכבת מרגלותיך, אבל רות היא אמתך, ונשמע הדבר כשתי נשים... אבל אם יש לדון את אבינו יעקב לזכות, כך יש לדונו. כי ודאי אמר שהוא עשו ומבוראו למד לשנות מפני השלום. כמו שמצינו בשרה שאמרה 'ואדני זקן' (בראשית י"ח, יב), ודבר הקדש אמר 'ואני זקנתי'. וזה אבינו נתכוון לשם שמים לקנות הברכות ולהאכיל אביו במצות אמו".

הצדקה וביקורת חוברים יחד גם בפירושו של יהודה גרשוני[30]: "ראשונים ואחרונים טורחים לגלות בכל מלה את זהותו של יעקב. ברם, טרחה זו מיותרת אם נקח ליסוד את המגמה להוציא בלעו מפיו של אותו רשע. אפילו רצח מותר בשעת מלחמה. האם לא נאמר 'לא תחיה כל נשמה'?" המחבר מסיים בהבאת דבריהם הביקורתיים של חז"ל: "על אף זאת יש לחז"ל גם עמדה מוסרית צרופה ביותר שאינה משלימה גם עם הערמה לשם האמת. האם רואים בדמעותיו וצעקתו של עשו גרמא בצרות שבאו על ישראל בימי שושן והגלות".

גישת הפשט ומסקנותיה

א. סימון[31] מעמיד על הערכים החינוכיים והמוסריים שניתן להפיק דווקא מגישת הפשט. המחבר שואל: "האמנם גם באורו הקר של הפשט, דמויותיהם של יעקב אבינו ושל דוד המלך הן של אנשים גדולים רבי השראה דתית ובעלי מופת מוסרי"? ומשיב: "לי לכשעצמי אין ספק בכך, שהישגיה הניכרים של הפרשנות הספרותית מאפשרים לתת תשובה חיובית מלאה על שאלה זו. רק מי שאינו מקל בחטאי דוד בבת שבע ובאוריה החיתי, עומד פנים אל פנים מול גדולתו של האיש המכיר בחטאו... הוא הדין לגבי האב שבשמו אנו קרויים, אשר בבטן עקב

את אחיו ובאונו שרה את אלוקים. בראייה ספרותית כוללת מתגלית כידוע זיקה הדוקה בין מרמת יעקב בחינת חטא ובין מרמת לבן בחינת עונש. בין עקיבת האח בבכורה ובברכה לבין כיפור פניו במנחה ובהשתחוויה. אך מי שאינו מפרש את המרמה כמשמעה, באשר מידתו של יעקב היא מידת האמת ככתוב 'תתן אמת ליעקב' (מיכה ז', כ) נוטה לייחס אחיזת עינים דווקא לעשו אשר ציד בפיו". בזהר מבארים את ההיגד "והוא עבר לפניהם" (בראשית ל"ג, ג), שהכוונה לשכינה. פירוש זה מקובל על הרב דסלר ועל כך כותב א. סימון: "הוא מקבל לכאורה את דברי הזהר על התגלות השכינה באותו מעמד כעובדה גמורה, אך הוא מקרב אותם הן לפשט הכתובים והן למציאות החיים, בכך שהוא דורש אותם על דרך הסובלימציה: 'מתוך ומעל המצב החומרי התגבר לראות לא את האויב 'הגבור', אלא רק את השי"ת העובר לפניהם. היינו, להכיר ולהתבונן שגזירת המקום היא, שיסבול גדר גלות וישתחווה לעשו. והוא עשה זאת רק בתורת השתחואה לה', כקיום מצותו. ההתעלות אל הכרת רצון הבורא בדרגה עילאית זו, היא התגלות השכינה"[32]. סימון ממשיך לומר: "תפיסה זו של יעקב הנאבק עם אחיו על הבכורה, במתכונת הרוחנית הצרופה של ישראל השורה עם אלוקיו, היא בעלת תוקף רוחני רב. אך כמה צר שהיא לא הועמדה בצדו של הפשט אלא במקומו. בדרך הדרש ניתן לחפות על חטא מפורש ואף להופכו למעשה ראוי, וכאשר מגמה זו תובעת לעצמה בלעדיות, מתקפח בהיכרח הממד המוסרי של התורה. ואילו בדרך הפשט נפרשת לעינינו פרשה מוסרית גדולה אשר בראשיתה נתפתה יעקב לממש בטרם עת את נבואת 'ורב יעבד צעיר', בעזרת אמצעים פסולים, ואשר באחריותה נעשה ראוי לבחירה, בין השאר בזכות מעשה התשובה הפומבי שעשה".

אין סימון דוחה את הדרש, אלא מלין על העמדתו כדרך בלעדית תוך ביטול הפשט. בכך, סבור סימון, מתקפח הממד המוסרי המשתקף דווקא על פי פרשנות הפשט, לפיה יעקב באמת חטא, עשה תשובה ומכוחה זכה בסופו של דבר לברכה[33].

לפנינו אפוא ניסיון להשתית הסבר על דרך הפשט בלבד, ולדלות ממנו ערכים חינוכיים ומוסריים.

השיטה הסימבולית

דרך פרשנות אחרת, מוציאה את היגדי הפסוק ממשמעם ומשווה להם משמעות סמלית או אלגורית. כך דרכו של ר' אלימלך מליזענסק[34], המפרש את הפסוק "ורבקה אמרה אל יעקב בנה", שרבקה על-פי הזהר הקדוש הוא כינוי לשכינה. ובני ישראל נקראים בשם יעקב. "יצחק היה רוצה לברך את עשו בגשמיות בעולם הזה, והשכינה הקדושה (המסומלת בשם רבקה) היא האם המרחמת על בניה ישראל ובכל צרתם לה צר, והיה תשוקתה מאד שיברך יצחק את יעקב גם בעולם הזה, כי היאך תוכל לראות בעני עמה בצער להם בעולם הזה, ולכן אמרה אל יעקב שילך ויקבל הברכות מיצחק". המחבר פותר אפוא את הקושי שבהתנהגותה של רבקה כאשר הוא מזהה את רבקה האם עם השכינה.

לפי זה הרבש"ע בכבודו ובעצמו הפעיל את יעקב בקבלת הברכות מאביו. עוד מוסיף המחבר

לבאר ביאור אלגורי סמלי באומרו: "ויעקב היה מתירא מאד שיתברך בענייני גשמיות כי מורא עלה על ראשו פן ואולי על-ידי הגשמיות יתגשם וייפרד ח"ו מעבודתו ית' כמו שאמר הכתוב 'פן תאכל ושבעת... ורב לבבך'... לזה אמר אל רבקה אמו היא השכינה הקדושה, היאך אוכל לקבל ברכות עוה"ז. הן עשו אחי איש שעיר, ר"ל לו ראוי עוה"ז לפי מדתו שהוא איש מעורב בערבוביא הולך בדרך לבו, וכל הבא לידו לא ימנע עצמו מלעשות, אם טוב ואם רע. אבל אנכי איש חלק, ר"ל שאני צריך להיות חלק ומצוחצח צח בעבודתו יתברך ויתעלה, בלי שום סיג ופסולת, ופן ואולי ח"ו ע"י הגשמיות יומשך לבי מעבודתו ית' כנ"ל, ואולי ימושני אבי שבשמים, הבורא יתעלה, ימשמש ויפשפש במעשי והייתי בעיניו כמתעתע... ותאמר לו אמו היא השכינה, הקדושה, עלי קללתך בני, ר"ל עלי מוטל לשמור אותך מקללה... וילך ויקח ויבא לאמו, מובן ממילא שעשה מצות השכינה לקבל הברכות באופן הזה לשמו הגדול..." על-ידי פרשנות אלגורית סימבולית זו, מקדה בעל "נעם אלימלך" את העוקץ מהתנהגותו של יעקב. רבקה היא השכינה עצמה המצווה על יעקב ללכת אל אביו ולקבל את הברכות. ואם השכינה מצווה, מי יסרב. ברור שכל הבעיה המוסרית המתלווה להתנהגותו של יעקב, בטלה.

העוון בדעותיהם של פרשנינו לדורותיהם, מעלה שלוש גישות בסיסיות להתנהגותו של יעקב. דעתם של המסנגרים, הכוללת את הפרשנים המשתדלים לבאר את דברי יעקב כך, שלפחות מבחינה פורמלית לא יהיה בהם שקר. וכן דעת אלה הסבורים, שאפילו מלכתחילה אין שום פגם בהתנהגותו של יעקב, באשר הוא קנה מעשו את הבכורה והוא קם תחתיו. דעתם של בעלי הביקורת, המוצאים על-פי המילה המנחה, שיעקב חטא ונענש. גישה ממוצעת, אשר מחד מסנגרת על יעקב, אבל מאידך, גם באה אתו חשבון.

בראש הגישה הביקורתית עומדים חז"ל; ומעניין שבין פרשני ימי הביניים אין המשך לדרך פרשנות זו. אצל המבקרים קיימת דעה, המטעימה את חשיבות ההליכה בדרך הפשט, המציגה את יעקב כחוטא שעשה תשובה ובעקבותיה זכה בברכות. גישה זו יתרונה בבשורה החינוכית הנושאת בחובה, והשלכותיה הדתיות תקפות בכל הדורות.

רוב הפרשנים אינם יכולים להשלים עם הדעה שאבות האומה חטאו, ומכאן הנסיונות לסנגר על יעקב. ההתלבטות העולה מתוך מגוון הדעות, מקורה בחשש לייחס חטאים לאבות האומה, הן מבחינה חינוכית והן מתוך ההנחה שיש לדון את אישי המקרא בהתאם לרמתם, דבר שאין ביכולתנו לעשות. לפיכך אנו מוצאים דעות המסנגרות על יעקב כליל או, למצער, מציגות את דבריו באופן שלא יהיה בהם שקר מבחינה פורמלית.

שאלה המתבקשת ואף מתחייבת מעיון זה היא, כיצד להציג בפני הלומדים (הבוגרים) את הנושא. האם נציג את יעקב כחוטא, האם נכסה על חטאו, או אולי נביא בפני הלומדים מגוון דעות וכל אחד יאמץ לעצמו את הנראה בעיניו. שאלה אחרת היא, האם יש לצדד בדעה מסוימת ולכוון לקראת הכרעה. לא באנו להכניס את עצמנו בין הרים גבוהים, אבל פטור בלא כלום אי אפשר.

ראש לכל הוא, שכל גישה חייבת להתייחס אל אבות האומה בכבוד, בהערכה וביראת הרוממות. הנחה אחרת, נראית לענ"ד, שאם חכמי ישראל הביעו את דעותיהם בנידון, הם היו מעוניינים

לפרסמן, ולפיכך אין להסתיר דעות. מסיבה זו, נראה לענ"ד, שאין מקום לכוון לקראת הכרעה, הן מחמת הצניעות והן כיוון שלכל דעה סיבה ונימוק, לכל דעה יתרונותיה בצדה.

כיוון שרש"י, פרשנדתא, ממנו אנו חיים, יש להתחיל בפירושו, למרות הקושי הטמון בו. יש להתייחס לפירוש רש"י על-פי גישתו של מ. ברויאר, המסביר שגם כאשר אדם משנה דבריו בגלל ערכי מוסר או בגלל צורך אחר, ישתדל שלא להוציא מפיו דבר שקר של ממש, ושלפחות מבחינה פורמלית יתפרשו דבריו כאמת, כפי שאכן עשה רש"י בפירושו.

אין להתעלם מגישת חז"ל המטעימה, שיעקב נענש במידה כנגד מידה, כאשר כל פרקי יעקב מלמדים זאת, והיא גישה המשתלבת יפה בסיפורים אודות יעקב ובניו. יתר על כן, לגישה זו יתרון חינוכי רב, המצביע על כך, שכל אדם עלול להיכשל בחטא, אבל מבחנו העיקרי של האדם הוא, מהי תגובתו לאחר מעשה החטא.

יש מקום להדגיש את חלקה של רבקה, ולהצביע על כך, שרבקה ידעה בנבואה שהברכות מגיעות ליעקב, כפי שמלמדנו הרמב"ן, והיא נאלצה ללכת בדרך שהלכה מחוסר ברירה, כיוון שלא היה באפשרותה להעמיד את יצחק על טעותו. יש גם להציג את יעקב כפי שהוא מוצג בדברי חז"ל, שעשה מעשהו בחוסר רצון מופגן, אנוס וכפוף ובוכה, וכפי שעולה מפירושו של בעל "הכתב והקבלה". כל הניגש לנושא ביראת הכבוד הראויה ובדחילו ורחימו, יזכה לסייעתא דשמעיא, בחינת "הבא ליטהר מסייעין אותו"[35].

הערות ומראי מקומות

1. בראשית רבה ס"ה, י"ח
2. חז"ל מוצאים בתיבה "אנכי" רמז לעשרת הדברות הפותחות ב"אנכי ה' אלוקיך". פירוש מהרז"ו מאת הרב זאב וולף איינהארן על בראשית רבה.
3. הרמב"ם בהלכות דעות ב', ו', כותב: "אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כברו". וכן מצינו: "שלושה הקב"ה שונאם: המדבר אחד בפה ואחד בלב" (פסחים קי"ג, ע"ב).
4. בפירושו של ראב"ע לבראשית כ"ז, יג ולשמות (הארוך) ל"ב, א.
5. מ' ברויאר, במאמרו "על האמת בחינוך", **המעין, ח'**, תשכ"ח, עמ' 6, כותב:"גם באותם מקרים שאדם 'משנה דבריו' תוך דביקות בערכי מוסר, כגון השלום והצניעות, עליו להתרחק מן האמת הפורמלית רק מרחק קטן עד כמה שאפשר ולא יותר. הרצון להימנע מפגיעה באותם ערכי מוסר, אל יביא את האדם שיוציא מפיו דבר שקר של ממש... גם כאשר סוטה אדם מן האמת מבחינת תוכן דבריו ומשמעותם בתודעת השומע, ישתדל שמבחינת ניסוחם הפורמלי יוכלו עדיין להתפרש כאמת. כך יש להבין את פירוש רש"י על דברי יעקב אל יצחק 'אנכי עשו בכורך, אנכי המביא לך ועשו בכורך' ".
6. מאת ר' שמואל ב"ר ניסים מסנות.
7. בראשית רבה ס"ה, ט"ו.
8. הרמב"ן בפירושו ל-כ"ז, ד מבאר שכאשר רבקה הייתה בהריון והלכה לדרוש את ה', נאמר לה "ורב יעבד צעיר" (כ"ה, כ"ג). לפי זה רבקה פעלה מתוך ידיעה שרצון ה' הוא שיעקב יקבל את הברכות, אלא שיצחק לא ידע על כך, והיא לא רצתה לגלות לו דבר שה' הסתיר ממנו.
9. תורת המקרא, דרשות על פרשת השבוע, **תולדות, ב'**, ירושלים, תשנ"ו.

10. משנה זבחים י"ד, ד'
11. תוס' במות ז' ע"א.
12. הרב אליהו דסלר, **מכתב מאליהו**, ירושלים, תשנ"ז, ח"א, עמ' 94-96.
13. במאמרו הנ"ל, עמ' 13-14.
14. בספרו **טל חרמון**, ירושלים, תשמ"ה, עמ' 59-60.
15. **חמדת ימים על התורה**, ירושלים, תשנ"ב, עמ' 50.
16. שבת נ"ה, ע"א.
17. פסיקתא רבתי כ"ד.
18. סוטה מ"ב, ע"א
19. יבמות ס"ג, ע"א.
20. פסחים קי"ג, ע"א.
21. **תנחומא**, מהדורת בובר, ויצא, י"א.
22. "סגנון המלה המנחה בספורי התורה", בתוך **דרכו של מקרא**, מוסד ביאליק, ירושלים, תשי"ד, עמ' 291.
23. **עיונים בספר בראשית**, ירושלים, תשכ"ח, עמ' 186.
24. **בראשית רבה** ס"ז, ד'
25. **שם**, עמ' 186.
26. **פירושים על התורה**, מאת רבנו יהודה בן מהר"ם חלאווה, פרשן ספרדי בן המאה-14.
27. ראה הערה 24.
28. מהדורת בובר, תולדות, כ"ד.
29. מאת רבנו מנחם ב"ר שלמה. בן המאה ה-12.
30. **הגות בפרשיות התורה**, בני ברק, תשמ"א.
31. "משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים", **המקרא ואנחנו**, בר אילן, תשל"ט,עמ' 149-150.
32. הרב דסלר, **שם**, כרך ג', עמ' 156.
33. בפירושו לבראשית ד', ז "ואתה תמשל בו", כותב הרמב"ן: "הורהו על התשובה שהיא נתונה בידו לשוב בכל עת שירצה ויסלח לו". אין האדם נבחן בהתאם לשאלה אם חטא, אלא מהי תגובתו לאחר מעשה החטא.
34. בספרו **נעם אלימלך**, לבוב, עמ' י"ג, ד"ה "או יאמר".
35. שבת ק"ד, ע"א.

ירמיהו מלחי

מובאות מפירושי רש"י
למסכת ברכות בספרי הראשונים

מבוא

פירוש רש"י לתלמוד, אחת מן היצירות הגדולות והחשובות ביותר שבאוצרות הרוח היהודיים (ואולי הגדולה מכולן), טרם זכה למהדורה מעשית-ביקורתית של ממש, אף לא למסכת אחת. הצורך במהדורה כזאת הוא חשוב וחיוני ביותר עקב השינויים וחילופי הנוסחאות הרבים שחלו בפירוש מאז חיבורו לפני המצאת הדפוס וגם לאחר מכן[1]. שינויים אלו הם כה מרובים, עד שלצערנו אין בידינו היום תמונה נאמנה של החיבור, כפי שיצא מתחת ידיו של המורה הגדול, רבנו שלמה יצחקי.

חכמים וחוקרים עמדו כבר פעמים רבות על הצורך והנחיצות שבהכנת מהדורה כזאת. היטיב לבטא זאת ד' רפל, וכך הוא כותב: "גם מפעלו הגדול של רש"י, הפירוש לגמרא עוד לא יצא במהדורה מבוררת. המעיין ב'דקדוקי סופרים' על הש"ס מאת רנ"נ רבינוביץ יכול לעמוד על המספר הגדול של שיבושים שבפירוש רש"י לגמרא. בכל זאת לא יצא עד היום נוסח מבוקר ומבורר של פירוש רש"י על איזו שהיא מסכת..."[2].

כותב שורות אלה עסק שנים רבות בהכנת מהדורה מדעית-ביקורתית של פירוש רש"י למסכת ברכות, ועתה היא בהכנה לדפוס. המקורות, שניתן למצוא בהם ראיות לנוסח הפירוש, הם הדפוסים הראשונים, כתבי היד וספרי הלקט (כמו "עין יעקב" ועוד), אך דומה, שהמקור החשוב ביותר הוא מובאות מפירושי רש"י בספרי הראשונים.

במאמר זה מבקש אני להביא בפני הלומדים כמה דוגמאות מן הסוג הזה.

המובאות מפירושי רש"י בספרי הראשונים הן מגוונות: יש שהן באות בשמו המפורש של רש"י (רש"י, ר"ש, רבנו שלמה, רבנו שלמה צרפתי וכדומה) או בכינוי (כגון: "המורה") או אף בסתם בציון "פירוש" לפניו, או אף בלעדיו.

דברי רש"י הובאו כדי לפרש את דברי הגמרא (פירוש שנראה למביא – כפירוש הנכון) או כדי להעיר עליו או להקשות עליו ואף לחלוק עליו, או שהובאו כניגוד או כאלטרנטיבה לפירוש אחר של המחבר עצמו או של מי שקדם לו.

ערך רב נודע למובאות כאלה. מתוכן יכולים אנו ללמוד על נוסח פירוש רש"י סמוך לזמן חיבורו, וקודם שנגעו בו ידיים של מגיהים ו"מתקנים". מדבריהם של אותם ראשונים יכולים

תארנים: *תפילה קצרה, תפילת הביננו, אין הבור מתמלא מחוליתו, כרתי ופלתי, ברכות קריאת שמע, אמן יתומה, ותיקין.*

אנו ללמוד מה היה נוסח הפירוש שהיה לפניהם. באופן כללי ניתן לומר, כי ההשוואה בין דברי רש"י הכתובים לפנינו ובין הדברים המובאים בשמו בספרי הראשונים – מלמדת, כי במקרים רבים פירושי רש"י היו לפניהם בנוסח קצר יותר, ובמקרים רבים נוספו עליהם תוספות. באופן מיוחד אמורים הדברים ביחס לתוספות שבסופי הפסקאות, או לתוספות, שיש בהן משא ומתן, קושיות ותירוצים, אם הם נוגעים למקומות אחרים.

ונקוט כלל זה בידך: כל היגד, שיש בו אלמנטים, שהם מעבר לצורך הפרשני הנחוץ להבנת העניין בסוגיה, ועל אחת כמה וכמה – אם יש קושיות ותירוצים הנוגעים למקומות אחרים – יש לבדוק היטב את נוסחו, האם לא נוספו בו דברים על גרעין הפירוש המקורי.

כמו כן מתברר, שכמה דיבורים שלמים, המצויים בנוסח הדפוסים שלנו – נוספו, כנראה, בגוף הפירוש (ואולי נכתבו על-גבי הגיליון, ובמשך הזמן נכנסו לתוך הפירוש) במקום שהיה נראה למוסיפים, שיש צורך למלא "חלל" שהיה, לדעתם, בפירוש. על תופעה זו תעיד העובדה, שדרכם של כמה ראשונים להעתיק, בסוגיות מסוימות, את דברי רש"י דיבור אחר דיבור, ואלה מתאימים, פחות או יותר, לדברים בדפוסים שלנו. אמירה אחת או יותר מתוך הרצף – לא הועתקו (כשהאמירות שלפניהם ושלאחריהם הועתקו). במקרים כאלה סביר להניח, שהאמירה או הדיבורים שלא הועתקו – לא היו לפני אותם ראשונים במקור שממנו העתיקו. יש גם תופעות הפוכות: הנוסח, שהיה לפני הראשונים, היה ארוך יותר מן הנוסח שבידינו, או שהיו בו דיבורים, שבנוסח שלנו אינם מצויים.

עלינו לזכור, כי מנהגם של הראשונים בהבאת דברי רש"י אינו אחיד:

יש מהם, המביאים את רש"י לפרקים ובדרך עראי, ויש המשתמשים בפירושו בתדירות ובדרך קבע. יש מהם הרגילים לצטט את פירושו, אם בקיצור לשון ואם בהרחבת לשון, בנוסח קרוב לנוסח המקור או רחוק ממנו.

גם ההקדמה: "פירוש רש"י" או "פירש רבנו שלמה" וכדומה לפני הבאת הפירוש – אינה ערובה לכך שהחכם, המביא את הפירוש, מצטט מילולית. בהרבה מקרים, גם אחרי הקדמה כזאת, אותו חכם נוהג למסור את תוכן הפירוש בלשונו הוא, ויש מקרים, שאין אחידות גם אצל אותו חכם עצמו: לפעמים הוא מצטט את פירוש רש"י בלשונו ממש, ולפעמים הוא מוסר את תוכן הפירוש.

לכן אם רוצים אנו להסיק מסקנות מחייבות באשר למצב נוסח פירוש רש"י מתוך המובאות שבספרי הראשונים, עלינו להיות בטוחים במידה מתקבלת על הדעת, שאותה מובאה שאנו עוסקים בה, היא ציטוט מדויק מדברי רש"י, ולא פרפראזה. כמו כן גם בפיסקה, שאנו בטוחים בה שהיא ציטוט ממש, עלינו לדעת בבירור, עד היכן הוא הציטוט, ומהיכן מתחילים דברי החכם המביא[3].

פרק א' –
פירושי רש"י, המובאים בתוספות שלנו וב"תוספות ר' יהודה שירליאון"

ככל שקיימת קרבת זמן ומקום של מחבר הספר, שבו נכללו מובאות של פירוש רש"י, לזמנו ולמקומו של רש"י – כן גדולה התועלת, שאנו יכולים להפיק מן הנוסחאות שבו. יש להניח, שמובאות של פירוש רש"י, הנמצאות בספר, שנתחבר סמוך לזמנו, עדיין נשתמרו בצורה קרובה לצורתו המקורית. לעומת זאת, פירושים, שהובאו בספר מאוחר, אולי הובאו בשינויים, שכבר היו בהם. לכן יש חשיבות מיוחדת לדברי רש"י, שהובאו על-ידי בעלי התוספות בצרפת ובאשכנז, שהרי יש להניח, שהם קרובים לנוסח המקורי יותר מאשר פירושי רש"י שהגיעו לספרד, למשל.

משום כך יש להשוות בדקדקנות את דברי רש"י שבנוסח הדפוסים שלנו לדבריו, המובאים בתוספות שלנו וב"תוספות ר' יהודה שירליאון"[4] (שתוספותיו היוו בסיס לתוספות שלנו)[5].

ר' יהודה שירליאון מתייחס במישרין למשפחתו של רש"י: זקנו, ר' יהודה ב"ר יום טוב, היה נכד הריב"ן, חתנו של רש"י, והוא עצמו היה תלמידו של ר"י הזקן, בן אחותו של רבנו תם[6]. אמנם ר' יהודה שירליאון בתוספותיו וכן עורך התוספות שלנו אינם מביאים את פירושי רש"י באופן קבוע על הסדר, אלא רק במקומות, שיש להם להעיר על פירושיו. מכל מקום, להבאות הללו יש ערך רב ביותר בקביעת הנוסח המקורי של פירושי רש"י ובשחזורו. למרות כל האמור לעיל על הערך הרב, שיש למובאות של דברי רש"י בתוספות או בתוספותיו של ר' יהודה שירליאון – עדיין שומה עלינו לנהוג במידת הזהירות: גם אם נמצא בדבריהם מובאה מדברי רש"י, שהיא שונה מנוסח דברי רש"י, כפי שאלה כתובים לפנינו, אל נמהר לחרוץ משפט על נכונותו או אי נכונותו של הנוסח, כל עוד אין ודאות מוחלטת, שלפנינו ציטוט מלשונו של רש"י ממש. במקרה כזה יש לחפש עדות נוספת בכתבי היד, בדפוסים הראשונים או אף בדברי ראשונים אחרים – כדי לסייע במציאת הנוסח שבמובאה. רק אם יימצא סיוע כזה, אז ניתן יהיה להגיע למסקנות מחייבות על נכונותו או אי נכונותו של הנוסח. במקרה כזה – כמו במקרים רבים אחרים – יפה כוחו של הכלל: "על-פי שני עדים... יקום דבר" (דב' י"ט, טו).

מן ההשוואה שערכנו – עולה בבירור, כי נוסח הרוב המכריע של דברי רש"י, שהובאו (או שצוטטו) בתוספות או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון", מתאים לנוסח שבדפוסים שלנו, ויתר על כן, מתאים גם לנוסח שבדפוסי שונצינו וונציה. מעובדה זו ניתן ללמוד, כי נוסח הדפוסים שלנו (המבוסס בעיקרו על נוסח דפוסי שוניצינו וונציה) הוא בעיקרו נוסח צרפתי-אשכנזי, כלומר משתקף בו נוסח דברי רש"י, כפי שהיה ידוע בישיבותיהם של בעלי התוספות בצרפת ובגרמניה.

למרות זאת, בכמה מקומות הובאו דברי רש"י בתוספות או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון" – בנוסח, שיש בו שינויים, ולפעמים שינויים ניכרים – ביחס לנוסח, שכתובים בו דברי רש"י בדפוסים שלנו.

עובדה זו יוצרת קושי חמור: אם רואים אנו, שלפני בעלי התוספות בתקופה כה סמוכה לחיבורו של הפירוש, היו ידועים דברי רש"י בנוסח מסוים, כיצד אפשרי הדבר, שבנוסח הדפוסים

נמצאים דברי רש"י בנוסח אחר, ולפעמים הדברים כמעט הפוכים? האם הנוסח הנכון הוא זה המצוטט בתוספות, ואילו הנוסח הנמצא בדפוסים הגיע אלינו משובש, לאחר שהוכנסו בו שינויים ששינוהו ממתכונתו המקורית או שמא להיפך: הנוסח שבדפוסים משקף את הנוסח המקורי, ואילו הנוסח שצוטט בתוספות הוא הנוסח שנשתנה?

שאלה זו היא מן הקשות ביותר בתחום חקר הנוסחאות של רש"י, וספק רב, אם ניתן לתת תשובה מלאה עליה.

התשובות, שאנו יכולים לתת על כך, הן תשובות חלקיות ומורכבות, מפני שהתהליכים שעברו על נוסח פירוש רש"י הם תהליכים מורכבים:

ישנם פירושים, שרש"י כתב בתחילה ואחר כך שינה אותם וחזר בו מן הפירושים הקודמים[7]. אפשר רק לשער, כי חלק מן ה"פירושים הישנים" כבר הופצו בחוגי הלומדים והועתקו כפירושים של רש"י, אף-על-פי שבזמן מאוחר רש"י עצמו חזר בו ושינה אותם. יש פירושים לעניין המופיע בשתי מסכתות: באחת – פירש רש"י פירוש, שקיבל מרבו שממנו למד מסכת זו, ובאחרת – פירש פירוש שקיבל מרבו האחר, שממנו למד את המסכת האחרת[8]. אין לשלול, כמובן, את האפשרות (שמבחינה מתודית נראית האפשרות ה"קלה" ביותר), שפירושים והערות של תלמידיו או של חכמים אחרים, שנכתבו תחילה על-גבי גיליון, חדרו במשך השנים לגוף הפירוש, וכעבור זמן הפכו לחלק בלתי נפרד ממנו.

נציג כמה מקרים בולטים של דברי רש"י, שצוטטו בתוספות בנוסח שונה מן הנוסח שבו הם כתובים בדפוסים שלנו.

ברכות דף ג' ע"א

בגמרא: אמר ר' יוסי פעם אחת הייתי מהלך בדרך וכו' ואמר לי היה לך להתפלל תפילה קצרה וכו'

רש"י ד"ה תפילה קצרה (לפי נוסח הדפוסים): [הביננו] ולקמן מפרש לה בפרק תפילת השחר (ברכות, כ"ט ע"א).

המילה "הביננו" כתובה בסוגריים מרובעים, כלומר היא נוספה כהגהה. מילה זו נוספה בפירוש רש"י על-פי הגהת ר' שלמה לוריא[9], ומכאן למדים, שבנוסח המקורי של הדפוסים שלנו היא לא הייתה. ואכן מילת "הביננו" אינה מצויה במקורות הבאים: פירוש רש"י בדפוסי שונצינו וונציה, כתה"י וברש"י – ריי"ף. דברי רש"י "ולקמן מפרש לה בפ' תפילת השחר" אינם מוסבים בהכרח לתפילת "הביננו", מאחר שלקמן בפרק תפילת השחר (דף כ"ט ע"א) מבדילה הגמרא בין תפילת "הביננו" שהיא "מעין י"ח" (לדעת שמואל) לבין "תפילה קצרה", הנאמרת במקום סכנה ופותחת ב"הושע ה'" (או בנוסחאות אחרות כנאמר שם). אך מדברי תוספות כאן (ד"ה היה לך) – ברור, שבנוסח רש"י שהיה לפניהם היה כתוב, שתפילה קצרה היא תפילת "הביננו". שהרי כך כתבו: לכאורה, משמע, שאין זה "הביננו" וכו'. אם כן לפי הקונטרס שפירש בכאן, דהיינו "הביננו" – קשה וכו'.

לפנינו עדותם של בעלי התוספות שברש"י, שלפניהם היה כתוב "הביננו", ודבר זה אינו

מתאים לשאר הנוסחים בפירוש רש"י. ואולי התכוונו תוספות לפירוש רש"י במסכת יומא, ששם אמנם פירש כך.
וכך נאמר במסכת יומא (דף פ"ז ע"ב)
בגמרא: ... בנעילה מתפלל שבע ומתודה. ערבית – מתפלל שבע מעין שמונה עשרה.
רש"י שם ד"ה שבע מעין שמונה עשרה: ג' ראשונות וכו' ואומר "הבינענו" באמצע וכו', והיא תפילה קצרה, שתיקנו לעוברי דרכים.

ברכות דף ג' ע"ב.
בגמרא: דאמר רב אחא בר ביזנא וכו' אמרו לו אין הקומץ משביע את הארי, ואין הבור מתמלא מחולייתו.

רש"י לפי נוסח חדפוסים	**דברי רש"י המובאים בתוספות ד"ה ואין חבור**
ד"ה אין הבור מתמלא מחולייתו	פירש רש"י
העוקר חוליא מבור כרוי וחוזר ומשליכו לתוכו	אם יחפור ויחזיר בו עפרו,
אין מתמלא בכך.	לא יהא מלא.
אף כאן אם אין אתה מכין	
לעניים שבנו מזונות ממקום אחר,	
אין אנו יכולים לפרנס משל עצמנו.	

והנה אלו שני פירושים שונים וכמעט הפוכים:
בנוסח שלפנינו מדובר על אדם, שרוצה למלא בור על-ידי עפר, שהוא כורה מתחתית הבור, ואילו בפירוש רש"י המובא בתוספות – מדובר על אדם, שרוצה למלא בור מן העפר שכבר הוציא, וכעת הוא מונח על שפת הבור.
היותם של אלה שני פירושים נפרדים – עולה בבירור מדברי התוספות במסכת סנהדרין (דף ט"ז ע"א ד"ה אין הבור), שהציגו את שני הפירושים כמנוגדים זה לזה. וזה לשונם: "פירש הקונטרס: כגון אם עקר חוליא מבור עמוק וחזר והשליכו לתוכו, אין הבור מתמלא ממנה וכו'. וי"מ, דקרקע, שרגילין להניח על שפת הבור, קורין חוליא וכו', וקאמר אין הבור מתמלא מאותה חוליא".
מכאן, שהפירוש, שתוספות בברכות כתבו בשם רש"י, הוא הפירוש, שהביאו בסנהדרין בשם "יש מפרשים", ואילו רש"י עצמו פירש כפי שפירש במסכת סנהדרין.
על קושי זה העיר כבר מהרש"ל[10] וכתב:
"ברש"י שלנו לא מצאנוה כהאי לישנא (כלומר כפי שהביאו התוספות), אלא: עוקר חוליא מבור וכו', ואותו פי' הביאו התוספות עצמן בסנהדרין בשם רש"י והקשו עליו וכו'. ומ"מ מה שמקשין הכא שייך אף על פירוש רש"י שבכאן" וכו'[11].
לעומת זאת, הראשונים ציטטו את פירוש רש"י, כפי שהוא כתוב לפנינו, ולא כפי שצוטט בתוספות. כך כתב ר' יהודה שירליאון בתוספותיו[12], וכך כתבו גם הרא"ש[13] והרשב"א[14]. כולם הביאו את הפירוש כפי שהוא כתוב לפנינו.

ברכות דף ג' ע"ב ודף ד' ע"א.

בגמרא: אמר רב יוסף מאי קרא (דכתיב) ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ואביתר, ושר צבא למלך – יואב (דהי"א כ"ז, לד) וכו'. בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין, ואביתר – אלו אורים ותומים. וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי וכו' (שמ"ב כ', כג) ושר צבא למלך – יואב (דהי"א כ"ז, לד).

רש"י שם לפי נוסח הדפוסים שלנו:

ד"ה ה"ג מאי קרא ואחרי אחיתופל בניהו בן יהוידע ושר צבא למלך יואב? אחיתופל – זה יועץ.

ד"ה בניהו בן יהוידע, שהיה אב בית דין.

ד"ה וכן הוא אומר ובניהו בן יהוידע על הכרתי ועל הפלתי-ראשון וקודם להם, שבתחילה נוטלים רשות, ואחר-כך שואלים אם יצליחו.

ד"ה ואביתר – אלו אורים ותומים, שכל ימי דוד היה נשאל באביתר עד מלחמת אבשלום וכו', ונסתלק אז מן הכהונה.

והנה התוספות הביאו את דברי רש"י בנוסח שונה לגמרי:

תוספות ד"ה בניהו זה סנהדרין.

מסברא אומר כן: אביתר – אלו אורים ותומים. וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע – על הכרתי ועל הפלתי, כלומר היה קודם להם. אם כן, אורים ותומים היו אחרי בניהו. אם כן אביתר, שהוזכר אחר בניהו, היינו אורים ותומים. כן פירש רש"י. ותימה לפירושו וכו'.

מדברי התוספות, שהביאו את פירוש רש"י, נראה, שנוסחתו בגמרא הייתה שונה מן הנוסחה שלפנינו.

נוסחת הגמרא לפי רש"י שבדפוסים	**נוסחת הגמרא לפי רש"י המובא בתוספות**
בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין.	בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין.
וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע	ואביתר – אלו אורים ותומים.
על הכרתי ועל הפלתי.	וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע
ואביתר – אלו אורים ותומים.	על הכרתי ועל הפלתי.

ההבדל בין שני הנוסחים הוא, שלפי נוסח רש"י המובא בתוספות, היותו של בניהו בן יהוידע סנהדרין – ידועה מן הסברה, והפסוק רק מלמדנו, כי "אביתר – אלו אורים ותומים" (והראיה היא מן הפסוק בשמואל, שבו נאמר, שבניהו היה "על הכרתי ועל הפלתי", כלומר קודם להם. מכאן, שאביתר, שהוזכר בפסוק בדברי הימים, הוא הממונה על האורים והתומים, שהם כרתי ופלתי). לעומת זאת, לפי הנוסח ברש"י שלפנינו – הפסוק מלמדנו, שבניהו היה אב בית דין (שהרי אם היה ממונה "על הכרתי ועל הפלתי," הרי היה גדול מהם, כלומר היה אב בית דין), ואילו עמידת אביתר בראש הכרתי והפלתי – אינה צריכה ראיה.

כל קושייתם של התוספות על פירושו של רש"י היא רק לפי הנוסח שהיה בידם, אך לפי הנוסח שלפנינו אין מקום לקושייתם על רש"י.[15]

ואף כאן – הפירוש, שהביאו תוספות בשם רש"י, הוא פירוש רש"י, הכתוב לפנינו במסכת סנהדרין (דף ט"ז ע"ב).

וזו לשון רש"י בסנהדרין:

ד"ה בניהו בן יהוידע – זה סנהדרין, שהיה מופלא שבבית דין.

ד"ה ואביתר – אלו אורים ותומים, וכן הוא אומר: ובניהו בן יהוידע – על הכרתי ועל הפלתי. הוא למעלה מהם וקודם להם, ומדסמך בקרא קמא אביתר בתר בניהו, שמע מינה אביתר, היינו כרתי ופלתי וכו'.

ואכן, פירוש זה מתאים לפירוש רש"י שהובא בתוספות, אך לא לפירוש הכתוב לפנינו.[16]

ברכות דף ו' ע"א.

בגמרא... דכתיב וראו כל עמי הארץ, כי שם ה' נקרא עליך, ויראו ממך (דב' כ"ח, י). ותניא: ר' אליעזר הגדול אומר: אלו תפילין שבראש.

בדפוסים שלנו אין בפירוש רש"י – פירוש למאמר זה.

אך בתוספות בדפוסי שונצינו וונציה הזכירו פירוש של רש"י – וז"ל התוספות (ד"ה לאו תפילין): פירש רש"י משום שם של שדי שכתוב בהן, והיינו רצועות וכו'.

בתוספות שבדפוסים שלנו ד"ה אלו תפילין שבראש – נשמטו המילים "פירש רש"י", והנוסח הוא כך: לפי שיש בהן רוב שם של שדי, שהשי"ן – כתובה בקמט שבבתים, והדל"ת – ברצועות וכו'.

והב"ח[17] תיקן את הנוסח בתוספות (כנראה, על-פי דפוסי שונצינו וונציה), וכך נוסחתו בתוספות:

פירש"י (במנחות ל"ה) לפי שיש בהן וכו'.

ואמנם במנחות (ל"ה ע"ב ד"ה שם ה' נקרא) לשון רש"י קרובה לפירושו זה, שכן כתב שם: ד"ה תפילין של ראש – שכתוב בו רוב השם: שי"ן ודל"ת.

אך לענייננו חשובה העובדה, כי לפני התוספות כאן היה פירוש של רש"י לביטוי "אלו תפילין שבראש". פירושו זה של רש"י נשמט מן הדפוסים שלנו ושרד רק בדפוסי שונצינו וונציה.

ויש לכך עדות גם מדברי הראשונים.

ב"תוספות הרא"ש" כאן[18] כתוב בפירוש: ותניא ר' אליעזר וכו' – פירש"י, שרוב אותיות שדי כתובות בו" וכו'.

ואילו ב"תוספות ר' יהודה שירליאון"[19] כתוב כך:

פירש[20], שברצועותיו רוב אותיות שדי כתובות בו: השי"ן – בקומט העור, והדל"ת – בקשר.

והוא מעין הפירוש, המובא ב"תוספות הרא"ש" בשם רש"י.

ברכות דף ו' ע"ב

בגמרא: אמר רב הונא כל המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע וכו'.

נוסח דברי רש"י שבדפוסים שלנו (גם בדפוסי שונצינו וונציה) שונה לגמרי מן הנוסח

בתוספות (ועוד ראשונים) בשם רש"י.

נוסח רש"י ברפוסים

ד"ה אחורי בית הכנסת
כל פתחי בתי הכנסת היו במזרח וכו'
פניהם – למערב, ואחוריהם – למזרח
והמתפלל אחורי בית הכנסת
ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת –
נראה ככופר וכו'

רש"י המובא בתוספות

ד"ה אחורי בית הכנסת פירש רש"י
כל פתחי בתי הכנסת היו למזרח,
ואחוריהם – למערב.
וזה המתפלל אחורי בית הכנסת
ואינו מחזיר פניו לבית הכנסת –
נראה ככופר וכו'

נוסח התוספות ("ואחוריהם למערב") נמצא גם בכתבי-היד, וכך הנוסח גם ב"עין יעקב" דפוס ראשון[21]: כל פתחי בתי כנסיות היו במזרח וכו' ואחוריהם – למערב. וכך גם ברש"י שעל הרי"ף: כל פתחי בית כנסיות שלהן היה במזרח וכו', ואחוריהן היה למערב.
ונוסח זה ברש"י הובא גם בכמה ראשונים.

תוספות ר' יהודה שירליאון[22]:

פירש"י, שכל בתי הכנסיות שלהם – פתחיהם – למזרח וכו', ואחוריהם – למערב.

"תוספות הרא"ש"[23]: שכל בתי כנסיות שלהן היו פתוחות למזרח וכו' ואחוריהם – למערב.

הפירוש, הכתוב בדפוסים שלנו וכן בדפוסי שונצינו וונציה, הוא הפוך מן הפירוש של רש"י, כפי שהובא בתוספות ובראשונים וכפי שהוא מצוי בכתבי היד. כל קושייתם של התוספות על רש"י – יש לה מקום אך ורק לפי נוסח הפירוש שבידם, משום שלפי נוסח זה המתפלל אחורי בית הכנסת עומד מאחורי הקיר המערבי (כך כתבו התוספות עצמם). קושיה זו – אין לה מקום לפי נוסח הפירוש שבדפוסים, מאחר שלפי נוסח זה האיש עומד מאחורי הקיר המזרחי, שהוא אחורי בית הכנסת. מאחר שלנוסח הדפוסים – אין סיוע מן הראשונים או מכל מקור אחר, אולי יש לשער, שהנוסח בפירוש רש"י "תוקן" על-מנת ליישב את קושיית התוספות. ועדיין צריך עיון.[24]

ברכות דף י"א ע"א

במשנה: בשחר מברך וכו' ובערב מברך שתים – לפניה, ושתים – לאחריה אחת – ארוכה, ואחת – קצרה.

רש"י בנוסח הדפוסים: אחת ארוכה ואחת קצרה: אשתים לאחריה – דערבית קאי (נ"א ארוכה – אמת ואמונה, **קצרה** – השכיבנו).

הכתוב בסוגריים הוא באמת "נוסח אחר" בפירוש רש"י, אף שאין ביניהם שינוי משמעות. בדפוסי שונצינו וונציה נמצא רק הנוסח הראשון ("אשתים לאחריה דערבית – קאי"), וכן הנוסח בכתבי היד. לעומת זאת, לפני הראשונים הייתה רק הנוסחה האחרת (או הנוסחה שצירפה את שתיהן יחד).

תוספות (ד"ה אחת ארוכה):
פירש רש"י: ארוכה – אמת ואמונה, קצרה – השכיבנו.
תוספות ר' יהודה שירליאון[25]
פירש"י אשתים דלאחריה דערבית – קאי: אמת ואמונה – ארוכה, והשכיבנו – קצרה (והיא צירוף של שתי הנוסחאות).
תוספות הרא"ש[26]
פי' רש"י: אמת ואמונה – ארוכה, והשכיבנו – קצרה.
אור זרוע[27]
פירש"י זצ"ל: ארוכה – אמת ואמונה, קצרה – השכיבנו.
שבלי הלקט[28]
...שלא כפירוש רבנו שלמה, שפירש: אחת ארוכה – אמת ואמונה, ואחת קצרה – השכיבנו.
ספר הנר[29]
פי' ארוכה – אמת ואמונה, קצרה – השכיבנו.
אם כן, שתי נוסחאות ברש"י זה לפנינו, וכנראה, שתיהן מזמן קדום.

נציג להלן דוגמה של פירוש רש"י, שהיה לפני התוספות בנוסח שונה מן הנוסח שלפנינו, והתוספות דייקו דין חדש מן הנוסח שהיה לפניהם.

ברכות דף כ"ה ע"ב
בגמרא: ת"ר גרף של רעי ועביט של מי רגלים – אסור לקרות ק"ש כנגדן וכו'.
נוסח רש"י בדפוסים: ד"ה גרף ועביט – שניהם כלי חרס הם, אלא של רעי – קרוי גרף, ושל מי רגלים – קרוי עביט.
אך בתוספות שם ד"ה של רעי:
פי' רש"י של חרס בלוע. משמע לפירושו: אבל כלי, דלא בלע כגון זכוכית, אפשר דשרי.
נראה בבירור, שלפני התוספות הייתה בפירוש רש"י מילת "בלוע", ועל כך בנו את חידושם, שלפיו כלי שאינו בולע – מותר לקרות כנגדו, אך בנוסח הדפוסים מסתפק רש"י בכך שמסביר, ששניהם: גרף ועביט – כלי חרס הם.

נסיים בדוגמה, שיש בה עניין מיוחד:
לפעמים אנו מוצאים בפירוש רש"י דיבור "ארוך", דהיינו לצד פירוש העניין או המילה יש גם קושיה ותירוץ ממקום אחר. אם משווים לנוסח הדפוסים את נוסח הדברים, כפי שהוא מופיע בתוספות או בראשונים אחרים, ניווכח לדעת, כי שם הוא קצר יותר, והקושיה והתירוץ אינם מצוינים בגוף פירושו של רש"י, אלא שנוספו עליו.

ברכות דף מ"ז ע"א.

בגמרא ת"ר: אין עונין לא אמן חטופה וכו' ולא אמן יתומה וכו'

רש"י (לפי נוסח הדפוסים) ד"ה יתומה: שלא שמע הברכה אלא שמע שעונין אמן. והא דאמרינן ב"החליל (סוכה נ"א:)"שבאלכסנדריא של מצרים היו מניפין בסודרין, כשהגיע עת לענות אמן וכו'? הנהו מידע ידעי, שהם עונים אחר הברכה וכו', אלא שלא היו שומעין את הקול.

בתוספות שם ד"ה יתומה, הביאו קושיא זו בלא שהזכירו, שהיא קושייתו של רש"י: תימה, דהא אמרינן בסוכה באלכסנדריא וכו' וי"ל שהיו יודעים וכו' החזן עומד.

ב"תוספות ר' יהודה שירליאון"[30] הביא את הקושיה והתירוץ, ובסוף הקטע כתוב: רבנו שמואל (ובתוספות ר"י חסיד שב"ברכה משולשת": רשב"ם).

ב "אור זרוע"[31] נאמר פי' רבנו שלמה: יתומה, שלא שמע ברכה, אלא שמע שעונין אמן. לעומת זאת, את הקושיה מפרק החליל הביא בהמשך דבריו בפתיחה: הקשה רב ניסים גאון ז"ל.

ר' זכריה אגמתי ב"ספר הנר"[32] הביא גם הוא בשם "רשצז"ל" (=רבינו שלמה צרפתי ז"ל) את הפירוש לאמן יתומה בלי הקושיה והתירוץ.

מכל העדויות הללו ברור, שהקושיה והתירוץ מפרק החליל – אינם מובאים מפירושו של רש"י, אלא משל אחרים, והם נכנסו לתוך פירושו[33]. דבר זה מחייב בדיקה מדוקדקת לגבי אותם קטעים ברש"י, שיש בהם קושיות ותירוצים ממקומות אחרים: צריך לברר, אם חלקים אלה בפירוש הינם מקוריים או נוספו על רש"י ממקום אחר.

לסיכום, הצגנו כאן כמה דוגמאות לתופעה, שלפיה הובאו בכמה מקומות דברי רש"י בתוספות שלנו או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון (או בספרים כמו "אור זרוע", שמחברו נמנה על בעלי התוספות) בנוסח, שיש בו שינויים, ולפעמים שינויים ניכרים לעומת נוסח דברי רש"י בדפוסים שלנו. למרות הכל, נוסח הרוב המכריע של דיבורי רש"י, שהובאו בתוספות או ב"תוספות ר' יהודה שירליאון" ובספרים הקרובים להם – מתאים לנוסח שבדפוסים. כל זה מאשש את קביעתנו, שבנוסח הדפוסים שלנו משתקף נוסח פירוש רש"י, כפי שהיה ידוע בישיבותיהם של בעלי התוספות בצרפת ובגרמניה.

פרק ב – פירושי רש"י, המובאים ב"פסקי הרי"ד" וב"אור זרוע"

כפי שנאמר לעיל, יש להעדיף מובאות של פירושי רש"י בספריהם של אותם ראשונים, הרגילים להשתמש בקביעות בפירושיו של רש"י, ולא זו בלבד, אלא דרכם להביא דיבורים רבים מפירושיו בזה אחר זה על סדר הסוגיה. שימוש בדברי חכמים, ההולכים בדרך זו ורגילים להביא את פירושי רש"י בדרך קבע וביחידות גדולות – יש בו מידה רבה של ודאות, שלפנינו העתקה וציטוט מדויקים, ולא מסירת הדברים בצורה חופשית – בלשונו של המביא.

הקדשנו תשומת לב מיוחדת לשני ספרים, שמחבריהם חיו בתקופה לא רחוקה מדי מתקופתו של רש"י, ואשר דרכם היא להביא את פירושי רש"י לסוגיות שלמות – דיבור אחרי דיבור. שני

הספרים הללו הם "פסקי הרי"ד" לר' ישעיהו דטראני הזקן (או: הראשון) ו"אור זרוע" לר' יצחק בן משה מווינה.

ר' ישעיהו דטראני, שהיה מגדולי חכמי איטליה בזמנו, חי ופעל במחציתה הראשונה של המאה ה-13. הספר "פסקי הרי"ד" נתחבר אפוא כ-150 שנה אחרי פירושו של רש"י. הספר הוא חיבור מקורי, שנשתלבו בו פירושים, חידושים ופסקי-הלכה. הוא מביא כלשונן את סוגיות הגמרא, הנוגעות להלכה ולמעשה, ומפרשן, ומתוך הסוגיה עצמה הוא מגיע לפסק הלכה[34]. את פירושי רש"י הוא מצטט בקביעות כלשונם ועל הסדר – כמעט בכל עניין ובכל פסקה. לעיתים נדירות הוא מקדים לפני הציטוט "פי' המורה"[35] (וזאת על-פי רוב, כשהוא רוצה לחלוק עליו ולהביא פירוש אחר). ברוב המקרים הוא מציין רק "פי'" או שכותב את הפירוש בסתם ללא ציון לפניו. כמעט תמיד הפירושים הסתמיים הללו הם פירושי רש"י (בנוסחאותיהם השונות) המועתקים מילה במילה.

ר' יצחק ב"ר משה מווינה, מחבר "אור זרוע", חי ופעל במדינות שונות במרכז אירופה מסוף המאה ה-12 עד אמצע המאה ה-13. ר' יצחק היה תלמידם של בעלי התוספות בזמנו, ורבותיו המובהקים היו ר' אליעזר בן יואל הלוי (ראבי"ה) ור' יהודה שירליאון. יש בידינו ידיעות, כי היה לו משא ומתן בהלכה גם עם ר' ישעיהו דטראני. אף "אור זרוע" נתחבר אפוא כ-150 שנה אחרי חיבור פירוש רש"י.

הספר "אור זרוע" הוא רב היקף וכולל כל מה שנתחבר לפניו בצרפת ובאשכנז – הן מבחינת כמות החומר העצומה האצורה בו והן מבחינת היקף העניינים הנדונים בו. הספר אינו מסודר לפי סדר הש"ס, אלא לפי נושאים, כגון הלכות קריאת שמע, הלכות נטילת ידים, הלכות תפילה וכו'. כל פרק מכיל סעיפים, ובכל סעיף מציע המחבר את סוגיית התלמוד הדרנה בעניין, ומתוכה מוציא המחבר את פסק ההלכה. כשהוא מציע את סוגיית התלמוד, הוא מציע את פירוש רש"י, שעליו הוא נושא ונותן בדבריו. לפעמים הוא מעדיף פירושים אחרים על אלה של רש"י (ובייחוד את פירושי רבו, ר' יהודה שירליאון, אך לעיתים קרובות הוא מציע את פירושיו של רבנו חננאל).

דרכו בהבאת פירושי רש"י היא עקבית ורצופה, ואפילו יותר מזו של הרי"ד. הוא רגיל להעתיק את סוגיית הגמרא, ומיד לאחריה הוא מעתיק את פירושי רש"י דיבור אחר דיבור. לפעמים בסעיף אחד הוא מעתיק עמוד שלם (עמוד – לפי סידור הדפוסים) של הד"ה ברש"י לאותו עניין או לאותה סוגיה – לפי סדרם. העתקותיו הן לעיתים בציון פתיחה "פי' רש"י", ולעיתים – בלעדיה. בשל מנהגו זה יש לייחס חשיבות רבה למובאות של פירושי רש"י, הנמצאות בספר "אור זרוע", משום שניכר, שהוא העתיק את פירושי רש"י, כפי שהיו כתובים לפניו בדיוק – בלא לשנות בהם דבר. נוסף על כך, ניתן ללמוד מהעתקותיו, משום שבכמה מקומות היו בידו פירושי רש"י בכתב ידו ממש[36].

ההשוואה בין נוסח הפירוש בשני הספרים הללו: "פסקי הרי"ד" ו"אור זרוע" – מעלה ממצא חשוב ביותר: אף-על-פי שבשניהם משתקף פירוש רש"י בתקופה די קדומה – המחצית הראשונה של המאה ה-13 – נראה כי כבר בתקופה זו הייתה קיימת התפלגות של נוסחאות

שנתון תש"ס, כרך ו'

שונות בפירוש. ניתן לקבוע, כי בספר "אור זרוע" משתקף הנוסח, שבתקופה מאוחרת יותר היווה יסוד לנוסח הדפוסים שלנו, ואילו בפסקי הרי"ד משתקף הנוסח, ששימש בתקופה מאוחרת יותר יסוד לנוסח, שניתן לכנותו ה"נוסח האיטלקי" של הפירוש, שאנו מוצאים אותו בעיקר בכתבי-היד. ניתן להצביע על דיבורי רש"י, שבעל "אור זרוע" ציטט אותם, כפי שהם כתובים בנוסח הדפוסים שלנו, והרי"ד ציטט את הדיבור, כפי שהוא בנוסח כתבי היד.
השווינו את נוסח דברי רש"י שב"פסקי הרי"ד" וב"אור זרוע", ובדיקתנו העלתה את הממצאים האלה:

	נוסח הדפוסים	נוסח כתה"י	נוסח עצמאי
"אור זרוע"	15 מקרים	18 מקרים	3 מקרים
"פסקי הרי"ד"	2 מקרים	31 מקרים	5 מקרים

באשר ל"פסקי הרי"ד" התמונה ברורה לחלוטין:
ב-31 מקרים, שבהם חלוק נוסח הדפוסים שלנו על נוסח כתבי היד ל ו-פ (=לונדון ופרמה), הנוסח ב"פסקי הרי"ד" מסכים עם נוסח כתבי היד – בניגוד לשני מקרים הפוכים. יש בכך כדי להצביע על זיקה בין נוסח הרי"ד לבין הנוסח שבכתבי היד.
באשר ל"אור זרוע" התמונה מורכבת יותר:
מספר המקרים – כמעט שווה בשני הצדדים, אך יש לזכור, כי אותם 18 מקרים של הסכמה עם נוסח כתבי היד הם מקרים, שבהם נוסח כתבי היד חלוק על הנוסח שבדפוסים, כלומר ב-18 מקרים, שבהם נוסח כתבי היד שונה מנוסח הדפוסים שלנו, מוצא נוסח זה סיוע בדברי "אור זרוע". ייתכן, שבקטעים אלו היה בזמנו של "אור זרוע" נוסח אחיד (כנוסח כתבי היד), וההתפלגות חלה בתקופה מאוחרת יותר. אין להתעלם מן העובדה, כי בכתה"י יש מאות רבות של שינויים – בהשוואה לנוסח הדפוסים שלנו, שלהם אין סיוע מדברי "אור זרוע".
לעומת זאת, 15 המקרים של ההסכמה עם הנוסח שבדפוסים שלנו הם מקרים, שבהם נוסח כתבי היד שונה. גם כאן עלינו להביא בחשבון עשרות רבות של דיבורי רש"י, שאותם מעתיק בעל "אור זרוע" בדיוק, כפי שהם בנוסח הדפוסים.
סוף דבר: יחס של 31:2 – די בו כדי לבסס את הקביעה, שקיים נוסח שונה, גם אם הבסיס הוא 31 דיבורים, וגם אם מביאים בחשבון, שמדובר רק בדיבורים, שהנוסח שלהם בכתבי היד שונה מן הנוסח שלהם בדפוסים.
לעומת זאת, יחס של 15:18 – אין בו כדי להוציא את נוסח הדפוסים מחזקתו ולומר, שב"אור זרוע" משתקף נוסח אחר.
נציג כמה דוגמאות, המעידות על הקרבה בין נוסח הדפוסים והנוסח ב"אור זרוע": במקום שבנוסח כתבי היד יש שני פירושים ברש"י (לעומת פירוש אחד בנוסח הדפוסים), ב"אור זרוע" נמצא פירוש אחד.

ברכות דף י"ג ע"א ד"ה ש"מ מצות צריכות כוונה.

נוסח רש"י בדפוסים ובאו"ז	**נוסח כתה"י**
שיהא מתכוון לשם מצות.	שיהא מתכוון לשם מצוה.
ותקשה לרבה, דאמר וכו' התוקע לשיר יצא.	ותקשה לרבה וכו' התוקע לשיר פעם אחת לשיר להבריח השיד (=הַשֵּׁד) יצא.

וכן מצאנו קטע, הנמצא בנוסח הדפוסים וב"אור זרוע", אך חסר בכתה"י:

ברכות דף ל' ע"א ד"ה כל מקום.

נוסח רש"י בדפוסים וכן באו"ז:

ובגמ' פריך היינו ת"ק אליבא דראב"ע.

ועתה נציג דוגמה לדיבור מתחיל של רש"י, שבעל או"ז מעתיקו בנוסח הדפוסים ושולל נוסח אחר בדיבור רש"י זה, ודווקא הנוסח שהוא שולל הוא הנוסח, הנמצא בכתבי היד.

ברכות דף מ"ט ע"א ד"ה תחילה וסוף.

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח דפוסי שונצינו וונציה**	**נוסח כתה"י**
נודה ה' אלוהינו וכו'	נודך ה' אלוקינו	נודה לך ה' אלוקינו

"אור זרוע" (הלכות סעודה סימן קצ"ט): "... ואינו אומר נודה לך, אלא נודך כמש"כ רש"י".
מסתבר, שבעל או"ז שולל את הנוסח "נודה לך" (שהוא הנוסח של כתבי היד) וטוען, שהנוסח הנכון הוא "נודך" (כפי שהוא בדפוסי שונצינו וונציה) ומוסיף: שכן כתב רש"י.
משמע, שברש"י שלפניו היה כתוב "נודך".
את ההבדל בין נוסח דברי רש"י שב"אור זרוע" לבין הנוסח שב"פסקי הרי"ד" – נוכל לראות בצורה הברורה ביותר בדוגמה שלהלן.
לפנינו קטע ברש"י, אשר בו נוסח כתבי-היד שונה מנוסח הדפוסים. שניהם, גם בעל "אור זרוע" וגם בעל "פסקי הרי"ד" – העתיקו דיבור זה. בעל "אור זרוע" העתיקו בדיוק, כפי שהוא בנוסח הדפוסים, ובעל פסקי הרי"ד העתיקו בדיוק, כפי שהוא בכתבי היד.

ברכות דף י"ב ע"ב ד"ה זקיף כחויא (לעניין כריעה ב"מודים")

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
ד"ה זקיף כחויא בנחת: ראשו – תחילה, ואח"כ – גופו, שלא תראה כריעתו עליו כמשוי.	ד"ה זקיף כחויא הנחש הזה, כשהוא זוקף עצמו – מגביה ראשו תחלה ונזקף מעט-מעט.
ד"ה כחויא כנחש הזה: כשהוא זוקף עצמו, מגביה הראש תחילה ונזקף מעט מעט.	כן כשהוא זוקף, זוקף בנחת: ראשו – תחלה, ואח"כ – גופו, שלא ליראות כריעתו עליו כמשוי.

במקרה זה שניהם ציטטו את דברי ברש"י, כפי שהיו כתובים לפניהם:
בעל "אור זרוע" ציטט אותם בפתיחה: "פירש"י", ובסיום "ע"כ לשונו", ואילו הרי"ד (ב"פסקי הרי"ד" עמ' כ"ו) ציטטו, כאמור, לפי נוסח כתבי היד.

וכך גם בעניין שמות הלעז מעתיק או"ז כנוסח הדפוסים.

ברכות דף ל"ז ע"ב ד"ה חביצא

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י ל ו-פ**
כעין שלנייקוק וכו'.	כעין של רקיק.

וב"אור זרוע" (הלכות סעודה סימן קמ"ז) וכן בתוספות דף ל"ז ע"ב ד"ה חביצא – העתיקו גם כן: פירשו כמו שלנייקוק (וכך גם ב"ספר ראבי"ה" עמ 83: שלונקיק).

וכך הדבר במילים נרדפות:

ברכות דף נ' ע"א ד"ה שמע ריש גלותא

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
...וישמע ריש גלותא ויחרה לו.	...וישמע ריש גלותא ויכעוס.

וב"אור זרוע" (הלכות סעודה סימן רי"ב) העתיק: וישמע ריש גלותא ויחר לו.
לעומת זאת, יש קרבה מרובה בין נוסח כתבי היד לנוסח, המשתקף ב"פסקי הרי"ד". הדבר קורה במקום שבכתבי היד יש תוספת באמצע הדיבור.

ברכות דף כ"א ע"ב ד"ה רב הונא סבר

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
יחיד המתפלל וכו' והוא אינו כורע נראה ככופר וכו'.	יחיד המתפלל וכו' והוא אינו כורע ‹אתי לידיחשד› ונראה ככופר.

התוספת: "אתי לידי חשד" נמצאת גם בהעתקת הרי"ד ("פסקי הרי"ד" עמ' נ"ד) כך גם בתוספות שיש בהן גורם חדש.

ברכות דף ט' ע"ב ד"ה בין תכלת שבה ללבן שבה

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
גיזת צמר שצבעה תכלת,	גיזת צמר שצבעה תכלת
ויש בה מקומות, שלא עלה שם הצבע יפה.	ויש בה מקומות וכו' הצבע יפה ‹ולבן לאו דוקא, אלא קרוב ללבן›

התוספת "ולבן לאו דוקא" נמצאת בהעתקו של הרי"ד ("פסקי הרי"ד" עמ' ט"ו), ולפני הפירוש שהעתיק – הקדים הרי"ד: "פירש המורה".

גם במקום, שיש סתירה בין שני הנוסחים, מעתיק הר"יד – כנוסח כתבי היד.

ברכות דף כ"ו ע"א ד"ה לותיקין

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
המקדימין למצוות וכו'	המקדימין וכו'
מקדימין לאחר הנץ החמה.	מקדימין קודם הנץ החמה.

הרי"ד: לותיקין – פי' חסידים, שהיו מקדימין וכו' וקורין ק"ש לפני הנץ החמה.

לעיתים שימושי לשון מיוחדים הנמצאים בכתבי היד נמצאים גם ב"פסקי הרי"ד".

ברכות דף י"א ע"א ד"ה ובלכתך בדרך פרט לחתן.

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
ואע"ג דחתן נמי וכו' וממעטינן מינה	ואע"ג דחתן נמי וכו' מיסתייך אי ממעטת
עוסק במלאכת מצוה.	מצוה עוסק במלאכת מצוה.

הביטוי "מיסתייך" מופיע גם ב"פסקי הרי"ד" (עמ' י"ט), כשהוא מעתיק דיבור זה של רש"י.

ברכות דף ס' ע"א ד"ה שלא יהא סנדל

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י**
שלא תתעבר וכו' ויהא פוחת צורתו וכו'	שלא תתעבר וכו' ויהיה פוחס וכו'
אלא שנרצף.	אלא שנירצם.

שתי המילים: "פוחס" ו"נירצם" – מופיעות כך ב"פסקי הרי"ד" (עמ' קל"ט) – בדיוק, כפי שהן בכתבי היד. (ולגבי נירצם: בכתיב זה מופיעה המילה גם בדפוסי שונצינו וונציה וב"עין יעקב", בדפוס ראשון ובדפוס פארה, [פורטוגל 1480-1490]. אך בכולם: פוחת).

ובמקום שנוסח כתבי היד מתאים לדפוסי ספרד, גם נוסח הרי"ד כך הוא.

ברכות דף מ"ז ע"ב ד"ה האי אידגן

נוסח רש"י בדפוסים	**נוסח כתה"י ודפוס פארה**
משעה וכו'... ולא חלה עליו רשות כהן.	...ולא קדמה עליו רשות כהן

והביטוי "קדמה" נמצא גם ב"פסקי הרי"ד" (עמ' קע"ג).

דומה, שהממצאים המספריים והדוגמאות שהובאו כאן (ועוד רבות אחרות שכמותן) – יש בהם כדי לבסס את המסקנה שהגענו אליה: נוסח דברי רש"י המשתקף ב"אור זרוע" קרוב לנוסח הדפוסים שלנו (שהוא ביסודו נוסח דפוסי שונצינו וונציה), ואילו ב"פסקי הרי"ד" משתקף נוסח אחר, שניתן לקרוא לו נוסח "איטלקי" או נוסח "ספרדי-איטלקי", והוא הנוסח, שאנו מוצאים בעיקר בכתבי היד.

בסיום פרק זה נציין עוד, כי בעבודתנו זאת השתמשנו בספרו של חכם נוסף בן התקופה, הרגיל לצטט את פירושיו של רש"י והוא ר' זכריה אגמתי (שחי במרוקו במחציתה השנייה של המאה ה-12), ובספרו "ספר הנר"[37] הוא מרבה להביא (ולצטט!) את פירושיו של רש"י, לרוב – בפתיחה או בסיום "רשצז"ל" (=רבנו שלמה צרפתי ז"ל). הנוסח המשתקף בספר זה הוא ה"נוסח הספרדי" של פירוש רש"י, כפי שהיה מצוי וידוע בספרד ובארצות האסלם, וכמעט כל הנוסחאות שבו מתאימות לנוסחאות שבדפוסי ספרד[38].

הערות ומראי מקומות

1. ראה י' מלחי, **פירוש רש"י למסכת ברכות הנוסח שבידינו ונוסחאות אחרות**, עבודת הדיסרטציה לתואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשמ"ד, עמ' 15-16.
2. ד' רפל, **רש"י – תמונת עולמו היהודית**, ירושלים, תשנ"ה, עמ' 11.
3. על בעיה זו ראה דבריו של ש' פרידמן ב**פירוש ר' יהונתן מלוניל על המשנה והרי"ף למסכת בבא קמא**, (ניו-יורק, תשל"ז) במבוא, עמ' י"ג-י"ד ועמ' כ"ח-ל"ט. ש' פרידמן מראה, כי דרכו של ר' יהונתן הייתה לשלב את לשון הפירוש ואת דברי המקור המתפרש. כך הוא נוהג לגבי מובאות מן הרי"ף, וכך-גם לגבי מובאות מדברי רש"י. לכן לגבי ר' יהונתן קשה לפעמים להכריע, האם ציטוט של דברי רש"י לפנינו או הנוסח השונה הוא מדברי רש"י עצמו.
4. "תוספות ר' יהודה שירליאון" בתוך הספר **ברכה משולשת**, ורשא, תרכ"ג (ושם הם נקראים: תוספות ר"י חסיד). **תוספות ר' יהודה חסיד בן יצחק שירליאון**, ההדיר נ' זק"ש, ירושלים, תשכ"ט.
5. על-פי א"א אורבך, **בעלי התוספות** (מהדורה חדשה, ירושלים, תש"מ), כרך ב', עמ' 600.
6. אורבך, **שם**, כרך א', עמ' 321.
7. בעלי התוספות וראשונים אחרים מדברים על פירושים "ישנים" או "ראשונים" של רש"י (לעומת פירושיו האחרונים"), פירושים מ"כתיבת ידו של רש"י" (לעומת פירושי רש"י שאינם מכתיבת ידו), פירושים שרש"י "חזר בו והגיה" או ש"הגיהם בפי' כתיבת ידו", פירושים ש"מתחילה כתב רש"י וכו' ושוב מחקו" ושאר לשונות מסוג זה. רשימה של לשונות כאלה ראה במאמרו המאלף של י"נ אפשטין, פירושי הריב"ן ופירושי מגנצא, **תרביץ, ד'**, תרצ"ג, עמ' 16-19.
8. כך כתב ר' יעקב עטלינגר ב**ערוך לנר**, לנדה, ס"ז ע"א: "אבל כבר כתבתי במ"א שכן דרכו של רש"י לפרש במקומות חלוקות כשיטות חלוקות של רבותיו". ראה גם דבריו של א' ברלינר במאמרו "לתולדות פירושי רש"י" (ספר **רש"י**, מהדורה שנייה, ירושלים, תשט"ז) עמ' קל"ג-קל"ד, הדנים בשני מקומות כאלה. ראה גם דבריו של א' אפטוביצר, שאת מאמרו "לתולדות פירוש רש"י לתלמוד" (ספר **רש"י**, שם, עמ' רפ"ו-שכ"א) הקדיש לעניין זה, ובמיוחד – לרשימת הפירושים המוחלפים בפרק ראשון של ברכות.
9. "בחכמת שלמה" כאן: בד"ה רש"י תפילה קצרה הביננו כו' כן צריך לומר.
10. ו"בחכמת שלמה" כאן דף ג' ע"ב ד"ה תוספות.

11. ראה דבריו של ר"א אפטוביצר במאמרו "לתולדות פירוש רש"י לתלמוד" ב"ספר רש"י (מהדורה שנייה, ירושלים, תשט"ז) עמ' רצ"ה הערה 3. הוא ניסה ליישב את הקושי בדרך של הגהה.

12. "תוספות ר' יהודה שירליאון" במהדורת הרב נ' זק"ש (ירושלים, תשכ"ט) עמ' י"ט-כ"ז. ראה שם דבריו של המהדיר בהערה 184, שהאריך מאוד בביאור דברי רש"י וניסה להתאים את הדברים, המובאים בתוספות – לדברים הכתובים בפירוש רש"י שלפנינו.

13. ב"תוספות הרא"ש" כאן בתוך: **ברכה משולשת** (ורשא, תרכ"ג) ד"ה ואין הבור.

14. חדושי הרשב"א לברכות דף ג' ע"ב ד"ה אין הבור.

15. על קושיית תוספות על רש"י – ראה ב"הגהות וחידושים" מאת הרב הגאון וכו' אלעזר משה הלוי הורוביץ בסוף מסכת ברכות דפוס וילנא, וכן בהגהות יפה עיניים שם. שניהם ניסו לתרץ את קושיית התוספות.

16. לכל העניין הזה ראה דבריו של הר"א אפטוביצר במאמרו "לתולדות פירוש רש"י לתלמוד" **ספר רש"י**, (מהדורה שנייה, ירושלים, תשט"ז) עמ' רצ"ו, הערה 8.

17. בהגהות הב"ח כאן אות ו'.

18. בתוך: **ברכה משולשת**, (ורשא, תרכ"ג) דף ו' ע"א ד"ה ותניא.

19. "תוספות ר' יהודה שירליאון למסכת ברכות, ההדיר נ' זק"ש, ירושלים, תשכ"ט, עמ' נ"ד-נ"ח.

20. ראה דבריו של המהדיר שם הערה 393. לדעתו, יש להגיה "פירש בקונטרס" – במקום "פי'". וראה הצעות הגהה נוספות בדבריו שם.

21. בדפוסים המאוחרים יותר של "עין יעקב" "תיקנו" את הנוסח והתאימוהו לנוסח הדפוס.

22. במהדורת הרב נ' זק"ש, עמ' 30.

23. בתוך: **ברכה משולשת**, ורשא, תרכ"ג.

24. הרב נ' זק"ש ניסה להתאים בין שתי הנוסחאות הסותרות. במהדורתו "תוספות ר' יהודה שירליאון" עמ' 30 הערה 435, הוא מציע לפרש את דברי רש"י שלפנינו "פניהם – למערב, ואחוריהם – למזרח" כמוסבות על המתפללים, ולא על בית-הכנסת, ואילו המילים: "ואחוריהם– למערב" שבדברי התוספות מוסבות על בתי הכנסת, אך דבריו נראים מאולצים ודחוקים.

25. במהדורת הרב נ' זק"ש, עמ' קכ"ד.

26. בתוך: **ברכה משולשת** (ורשא, תרכ"ג) ד"ה אחת ארוכה.

27. הלכות קריאת שמע סימן י"ט.

28. מהדורת מירסקי, סורא, ניו-יורק, תשכ"ו, עמ' 216.

29. **ספר הנר**, פירוש קדמון למסכת ברכות לר' זכריה אגמתי, מהדורת מ"ד בן שם, ירושלים, תשי"ח, עמ' 14.

30. תוספות רבי יהודה שירליאון למסכת ברכות מהדורת הרב נ' זק"ש, ירושלים, תשכ"ט.

31. הלכות סעודה, סימן קצ"ג.

32. **ספר הנר** לר' זכריה אגמתי, עמ' 102.

33. לעומת עדויות אלו עומדת עדות הפוכה: ב**ספר המכתם**, לר' דוד ב"ר לוי (מהדות הרשלר בתוך גנזי ראשונים, ירושלים, תשכ"ז) העתיק המחבר את דברי רש"י בפתיחה: "פי' רש"י" והעתיק את כל הדיבור כפי שהוא כתוב לפנינו עם הקושיא והתירוץ, וסיים "עכ"ל ז"ל.

על כך נוכל רק לומר, כי הקושיה והתירוץ מפרק החליל צורפו לדיבור רש"י כבר בתקופת הראשונים.

34. על אופיו של החיבור ראה: במבוא ל**פסקי הרי"ד, ד'**, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, ירושלים, תשכ"ד, עמ' 12-13.

35. במפתח שבסוף המבוא הנ"ל (**שם**, עמ' 18) נמנו 19 מקרים כאלה.

36. וכך נכתב בספר **אור זרוע** (חלק א', סימן ס"א): "כי ראיתי בפירושים שכתב (=רש"י) בכתיבת ידו הקדושה, שלכתחילה כתב "ואין כאן לא נטילה ולא טבילה: נטילה, דלא מכח גברא קא אתו, וטבילה נמי בשאובין – ליתא". ומחק "שאובין" וכתב למעלה על "שאובין" ביני חיטי "בצנור" ועשה על תיבת ליתא ציון כזה: ס וכתב על הגיליון "שאין כאן שיעור". ועוד הייתה תיבה אחת כתובה אצל "שיעור" ומחקה, ולא יכולתי לראות מהו. וסבור אני שהיה כתוב "מקוה".

37. **עיין לעיל הערה 29.**

38. על הנוסח שב**ספר הגר**, ראה במאמריי: "פירוש רש"י לברכות שב**ספר הגר** לר' זכריה אגמתי", **עלי ספר, י"ז**, תשנ"ג, עמ' 85-94.

נוסח פירוש רש"י לתלמוד הבבלי בספרי ספרד הראשונים, **שנתון המשפט העברי, כרך י"ח-י"ט**, ירושלים, תשנ"ב-תשנ"ד, עמ' 258-264.

יעקב אמיד

הוראת הגמרא – הקשיים והניסיונות לפתרון

סקירה דידקטית-היסטורית

ההתלבטות המתמשכת בין מורי תורה שבעל-פה בדבר הקשיים של הוראת המקצוע והפתרונות להם, הביאה בשנים האחרונות ליבול מאמרים בנושא זה[1]. חלק מהכותבים כלל אינו מודע לכך שהבעיה אינה נחלת דורנו בלבד. הדיון בספרות הדידקטית מתקיים כבר למעלה משישים שנה, והמודעות לקשיים בהוראת התלמוד הניבו פתרונות של ספרי לימוד מיוחדים כבר לפני קרוב למאתיים שנה. הכותבים מסכימים באשר לקיומם של קשיים יחודיים למקצוע, אך מדגישים קשיים שונים. בעקבות הגישות השונות אף הועלו פתרונות שונים, שבאו לידי ביטוי בספרי לימוד מיוחדים. תרומתו של מאמר זה תהא בניסיון להציג סקירה של דעות שונות שנכתבו בעניין זה. אין הכוונה להצביע על פיתרון מסוים, אלא ליתן למורים ולמתדיינים מידע, בפרספקטיבה היסטורית, תוך הצבעה על גישות עקרוניות הנבדלות בדרכי הפיתרון.

ליפשיץ – במאמרו "החדר" (ליפשיץ, תש"ז) – מציג את שיטת הלימוד ב"חדר" שבמזרח אירופה. אחד ממאפייניה העיקריים הוא העדר גישה לעורר עניין בתלמיד, אלא לימוד מתוך משמעת וחובה, ולכן לא נדרשה הכנה או הדרגה. המלמדים הורו מתוך המסכתות עצמן. הם הורו לילד, עד שתפס את דרך ההוויות. דרך זו דומה לשיטה הטבעית בלימוד שפות, שאף היא נהגה ב"חדר". חסרונה העיקרי של השיטה הוא, שרק לימוד רב מאוד יבטיח את הצלחתה – "כמות שתהפוך לאיכות". ברור, שבטכניקה זו תלמידים רבים – אין לימוד הגמרא מצליח בידם, והם סיימו את תקופת החדר, במקרה הטוב, כשהם חסרי מיומנויות לימוד הדרושות ללימוד גמרא, ובמקרה הגרוע בתסכול, שלא עודד נסיונות נוספים בעתיד.

מצב זה, שאינו מיוחד דווקא למזרח אירופה, הניע אנשי חינוך ברחבי הגלויות השונות לנסות לחבר ספרי לימוד בגמרא, ואף להפיצם. מבחר הנסיונות במאה התשע עשרה שיוזכר להלן – מייצג את מרבית מרכזי היהדות של תקופה זו: "שערי תלמוד" (איטליה 1811)[2], "שבילי המלמדים" (פולין 1865),[3] "המדריך" (הונגריה 1882),[4] "ראשי פרקים" (ארה"ב 1841)[5], "סדר למשנה" (פולין 1886)[6], "סדר תלמוד" (א"י 1891)[7].

המאפיינים המשותפים לספרים הללו הם:

- היותם לקט של מקורות ממסכתות התלמוד. הקטעים נבחרו, לדברי המחברים, לפי דרגות קושי. סידור הקטעים נעשה לפי נושאים או שערכו קיצור של הפרק המקורי

תארנים: *הוראת תלמוד, חינוך יהודי, ספרי לימודי יהודיים.*

שנתון *(?)* – תש"ס, כרך ו'

בתלמוד. הרעיון הדידקטי המנחה הוא, שכדי להמנע מדילוג על קטעים בסדר הגמרא המקורי – מציעים לנער ספר, אשר מצויים בו הקטעים הנחוצים, והוא יכול ללמוד אותם על הסדר.

- הטקסט המקורי של הגמרא נשמר. לפעמים הוסיפו לו פיסוק מינימלי.
- לטקסט הגמרא נלווה פירוש המודפס לצידו במתכונת פירוש רש"י לתלמוד. לרוב זהו פירוש מתומצת או פירוש מעובד של פירוש רש"י.
- לא מצוין הגיל, שהספר מיועד לו, אבל צוין, שמדובר בספר הכנה לקראת לימוד סדיר של הגמרא. משך העיסוק בתכנים המופיעים בו מתאים בערך לשנת לימודים.

ספרי לימוד בגמרא וכריסטומטיות[8] המשיכו לצאת בתחילת המאה העשרים ועד למלחמת העולם השנייה בכל הגלויות. ראויים לאיזכור מיוחד ספריו של גולדמן[9] בשל גישתו הייחודית לבניית לקט, המבוסס על מונחים תלמודיים: בכל פרק מוצג מושג תלמודי, כגון מתיב, מתקיף, רמי, לא קשיא, תניא נמי הכי. לאחר הסבר קצר למושג – מופיע רצף קטעי תלמוד ממקורות שונים, שבהם מופיע אותו מושג. חידוש נוסף שלא הופיע בעבר: הוספת טקסט מנוקד, ולא רק מפוסק, בחלקה הראשון של החוברת.

העובדה, שלספרים שהוזכרו בסקירה זו, אין לרוב מהדורות חוזרות – בניגוד לספרי לימוד יהודיים קלאסיים – מעידה על כך שהספרים לא נשתמרו לאורך זמן, ולרוב גם לא התרחב השימוש בהם מעבר לזמן ולמקום של מחברם. המציאות בארץ בתקופת היישוב ועם קום המדינה – אינה שונה בהרבה מהתקופה שקדמה לה. קבוצות של מורים ושל אנשי חינוך ממשיכות להתלבט בדרכי ההוראה הראויות.

מהם הקשיים האופייניים להוראת התלמוד, ומהן דרכי הפתרון, שהוצעו להן בספרות הדידקטית של תקופתנו?

היו שתלו את התיקון העיקרי בחומר הלימודים.

אורבך (תשי"ב) טען: "אולם כל שכלולי הדידקטיקה וכל האמצעים המודרניים לא יביאו את התוצאות הנכספות, אם לא יושם לב כראוי לשאלה העיקרית – לבחירת חומר הלימוד." הצעתו של אורבך היתה לכלול בשנות הלימוד הראשונות חומר, שתוכנו מוכר לתלמיד הדתי מתוך ההווי האופף אותו, קרי ענייני תפילה, שבת ומועדים. לכן הציע לקט, המתאים לדרגת התפתחותם של התלמידים, הלקוח מתוך מסכת ברכות ומסכתות מסדר מועד. רק בביה"ס התיכון יש לדעתו מקום לבחור חומר, שעניינו בעיות חברה וציבור ושאלות מוסר חוק ומשפט, ולכך מתאימות סוגיות מתוך סדר נזיקין. הצעתו של אורבך באה בניגוד להצעות של קודמיו כמו עציון (תש"ן) ובמידה מסוימת גם כץ (תש"ך)[10], אשר סברו, כי ה"התעניינות ההגיונית" וה"התעניינות המוסרית" –בלשונו של עציון – מצביעות על יתרונן של סוגיות מסדר נזיקין

כבר בגיל צעיר.

שאלת התכנים והתאמתם לכתות הגיל השונות באה לידי ביטוי בכל תוכניות הלימודים בתורה שבעל-פה. ביתר הדגשה נמצא הדבר בתכנית תשכ"ח (תכנית אינטגרטיבית) ובתכנית בר אילן תשל"ג (גילת, תשל"ג)[11]. יחודה של תכנית בר אילן מתבטא בעובדה, שהיא מאורגנת על-פי נושאים/ובמסגרת כל נושא נכלל חומר ממקורות ספרותיים שונים: מקרא, משנה, תלמוד והלכה. משקלו של החומר התלמודי מועט בחוברות, אשר יועדו מלכתחילה לתלמידות. מעצבי התוכנית אף צפו אפשרות, שחלק מהחוברות תשמשנה להעשרה ולגיוון לכיתות בנים, הלומדות פרק גמרא על הסדר, ולכן לא יעדו חוברת או חוברות, המנחות את התלמיד בלימוד גמרא. החוברות אינן משמשות חומר לימודים דווקא למתחילים, אלא נלמדות בגילים שונים, ובכלל זה – אף כחומר בחינה בבחינות הבגרות לתלמידים חלשים.

לעומת ההתמקדות בתכנים היו שהדגישו קשיים אחרים.

אפרתי (תשט"ז) מנה כמה סוגים של קשיים אחרים שתלמיד צעיר נתקל בהם ועיקרם:

קשיים מבחינת הלשון – לשון קצרה ותמציתית, העדר פיסוק והערד חלוקה לפסקאות. השפה הארמית והטרמינולוגיה התלמודית.

קשיים, הנובעים מהמבנים התלמודיים. מבנים אלו מייצגים דרכי חשיבה שונות ובלתי מוכרות. על שאלה אחת יש כמה תשובות. השאלות עצמן שונות זו מזו במהלך הלוגי שהן דורשות. ובתוך סוגיה אחת מופיעים כמה מבנים תלמודיים בזה אחר זה.

קשיים בלימוד סוגיה שלמה. במהלך המשא ומתן מובאים מקורות שונים מחוץ לנושא הסוגיה, שצריך רקע מתאים להבינם כשלעצמם. אחר כך יש להבין, כיצד נובעים קושיה או סיוע ממקורות אלו.

היעדר אמצעי עזר פרשניים, שהרי פירוש רש"י נועד לעזור ללומד מנוסה ואינו יעיל לתלמיד צעיר בגלל קיצורו וסגנונו הרבני של הפירוש.

אפרתי סבור, שהצטברות קשיים אלו בד בבד עם מיעוט השעות, המוקדשות בביה"ס המודרני ללימוד גמרא – גורמים לקצב התקדמות איטי ולשעמום הולך וגדל. הפתרון, שהוצע על-ידו – שיטת ההוראה העוקפת – היה לבודד חלק מהקשיים על-ידי סידור חיצוני מתאים, אשר יקטין את קשיי ההתחלה הטכניים ויחשוף את התלמיד באופן מדורג למבנים תלמודיים. מבחר הקטעים שיוגש יגובש אמנם סביב נושאים שונים, ענייני מועד ועניני נזיקין, אך בנושאים הראשונים שילמדו יעסקו התלמידים במבנים תלמודיים יסודיים ופשוטים. רק בשלב מאוחר יותר ייחשפו לדיון מורכב ולסדרות של קושיות ותרוצים. שיטה זו יושמה על-ידי אפרתי ובורגנסקי בשלושה כרכים של "תלמוד לתלמיד" (תשט"ז, תשי"ז, תשכ"ד).

סדרת ספרים אחרת, שביקשה להציע פיתרון לקידומו של התלמיד המתחיל, נכתבה במחצית

השנייה של שנות השמונים. הסדרה "פרקי גמרא" הוכנה בחסות משרד החינוך על-ידי צוות, שאף בדק את הספרים בתכנית ניסויית, בטרם פורסמו במהדורה מסחרית (רון, ריבלין, שלזינגר – תשמ"ט, תשנ"א, תשנ"ה, תשנ"ז). ייחודה של תכנית זו – במבחר של סוגיות קצרות ומיונן בקושי עולה על-פי מדדים שפיתח שלזינגר (תשל"ב) לבדיקת סביכות סוגיות תלמודיות. כך הוכן לקט של סוגיות בודדות, שכל אחת עוסקת בנושא שונה, כאשר הדגש מושם במבנים פורמליים של שקלא וטריא. בסדרה זו הודגשו מאוד גם דרכי העיבוד הדידקטי, הן על-ידי הכנת ספר לתלמיד, בנוסף למקורות אשר כולל, גם מיגון של שאלות ופעילויות להכנה ולחזרה, והן על-ידי הכנת מדריך למורה לכל חלק (רון, תשנ"ג).

בצד הקשיים ה"טכניים" של לימוד גמרא, הקשורים בהעדר רקע, היו שהדגישו קשיים נוספים, שאינם רק נחלתו של לומד מתחיל, אשר משפיעים לרעה על יכולת ההתקדמות של התלמיד ועל הזדהותו עם החומר הנלמד. כבר כץ (תש"ך) מנה שלושה סוגים של אבני נגף, העלולים לעורר רגש התנגדות אצל התלמיד, הוא כינה אותם בתארים הבאים: מציאותיים, הגיוניים ומוסריים.

בקושי הראשון הכוונה לכך שהמקרים הנידונים בגמרא נתפסים כדמיוניים ורחוקים מהמציאות.

בקשיים ההגיוניים – כוונתו להיגיון התלמודי, המושתת על הנחות יסוד, שההיגיון האנושי אינו מתנגד להם, אך גם אינו מחייב אותם.

הקושי השלישי מצוי בשטח המוסרי, כאשר מקורות הגמרא מתנגשים עם הרגשות הטבעיים של הצעיר, שאינו יכול עדיין להבחין בין חוק לבין מוסר. הצעותיו של כץ להתמודדות עם קשיים אלו שייכות לתחום הפעילות וההסברה של המורה בכיתה, ולתחום זה שייכים גם הצעותיהם הדידקטיות של שלזינגר (תשל"ז) ושל פרנקל (תשל"ט).

כיוון אחר של הצעות דידקטיות למורה חדר מתחום הדידקטיקה הכללית. יישום של רעיונות הוראה כלליים כמו "הוראה מתווכת" או התחשבות בתהליכי הבנת הנקרא (גרוס, תשנ"ב; שהם, תשנ"ח). ההצעות מתבססות על תיאוריות פסיכולוגיות ומגובות במחקר אמפירי. עדיין מוטלת על המורה מלאכת התרגום של הרעיון וביצועו בסוגיה הנלמדת.

בשנים האחרונות עלו שוב טיעונים, שהציגו את מרכז הבעיה של הוראת תלמוד שלא מבחינת הצדדים הדידקטיים.

זיסנווין (Zisenwine, 1989) הצביע על קושי, מרכזי בעיניו – בדבר מידת הרלוונטיות של החומר הנלמד, לחיים של הצעיר בן תקופתנו. על כן הוא מציע עקרונות של תכנית לימודים, המשלבת

את הדיון התלמודי כחלק ממקצועות הרוח והיהדות, שהצעיר נחשף אליהם בלימודיו.
היימן (Hayman, 1997) טוען, כי הקשיים של לימוד הגמרא אינם נובעים מכשל דידקטי, אלא מכשל מתודולוגי. המחקר המודרני – כמו גם תלמודם של חלק מ"הראשונים" – מבחין בין שכבות הסוגיה (בין חומר תנאי לחומר אמוראי, ובין שניהם – לחומר סבוראי). לדעת היימן, חומרים דידקטיים, המתעלמים, ביודעין ושלא ביודעין, מהשילוב המלאכותי בין חומר אמוראי לחומר סבוראי, אינם עוזרים לתלמיד, ואף מקשים על הבנתו המלאה את התהליכים הלוגיים שבטקסט, וממילא – על יכולתו ללמוד לבד. היימן מציע על כן להפריד את הטקסט לרכיביו וללמד בתחילה את החומר התנאי שבסוגיה בנפרד מהחומר האמוראי. בשלב מתקדם בלימוד יש לטפח אצל התלמיד יכולת אבחנה עצמית בין רכיבים תנאיים, אמוראיים וסבוראיים. לימוד הסוגיה יתמקד אז בניסיון להבין את התפתחותה הטקסטואלית.

הצעותיו של זיסנווין מתאימות, גם על-פי דבריו, בעיקר לאוכלוסית תלמידים, שלימוד התלמוד נועד לפתוח להם אופקים להכרת מקורות היהדות. בהצעתו יש גם משום ויתור על העמקה בלימוד הטקסט גופו ועל פיתוח יכולת לימוד עצמית – מטרות, שלא בנקל יוותרו עליהן במערכות החינוך הדתי.
היימן כיוון דבריו גם לאוכלוסיה, שלימוד התלמוד בה הוא מרכיב בחינוך הדתי, אך ספק, אם הצעותיו תתקבלנה במסגרות אלו. אין ספק, שרבות מהבעיות המתודולוגיות, שהיימן רומז עליהן, אכן קיימות ואכן מקשות לא פעם על הבנת הסוגיה ועל יכולתו של התלמיד להזדהות עם הטיעונים המועלים בסוגיה. אולם טרם הוכח אמפירית, כי יישום הצעותיו של היימן יפתור את בעיות ההבנה והמוטיבציה של תלמיד צעיר, או יגבירו את ההזדהות הדתית והחשיבה הדתית, כפי שהיימן טוען. יתירה מזו, בדרך ששיטתו של היימן מוצגת בה, יש קריאת תגר על צורת לימוד מסורתית, ובקריאה זו עצמה – די כדי לעכב קבלתה.
הצעותיו של פרנקל (תשל"ט) לשלב את הידע המדעי בתוך שיעור רגיל על סוגיה, או הצעותיה של גריבץ (Gribetz, 1995) בדבר החשיבות, שהמורה – בעת הכנת השיעור – ישלב את הידע המדעי שלו בקביעת המטרות החינוכיות ובדרך ההוראה – הצעות אלו יש להן סיכוי טוב יותר להיקלט במערכות חינוך דתי – מערכות, שהן שמרניות מטבען.

יש אפוא לשים לב, כי גם מי שיסכימו על אודות הגדרת הבעיה, לא בהכרח יסכימו לגבי ההצעות לפיתרון.
כך לדוגמה הן אורבך והן זיסנווין – מוטרדים משאלת הרלוונטיות של התוכן הנלמד בעיני התלמיד, אך הכיוונים שהם מציעים שונים זה מזה, מפני שמטרותיהם בהוראת התלמוד שונות.

ניתן לראות זאת גם בלקט ההצעות של אנשי חינוך שונים אצל וייזר ובר לב (תש"ן). הפתרונות קשורים לא פעם בשינוי מכוון של מטרות ההוראה, או בפגיעה במטרות קיימות בלי שהתכוונו לשנותן. בעיקר יש להבחין בין מטרות, שעניינן – הרחבת הידע והגברת יכולת הלימוד העצמי, ובין מטרות, שעניינן – הגברת אהבת לימוד תורה והחוויה הדתית. יש, כמובן, זיקה בין שתי קבוצות המטרות, ומורה אמור לשאוף להשיג כל אחת מהן, אולם לא כל צורת לימוד תורמת באופן זהה וישיר לכל אחת משתי קבוצות המטרות. לכן אימוץ הצעה או שיטת הוראה הוא תהליך, המחייב זהירות בביצוע ומודעות גבוהה למטרות הוראת המקצוע.

מראי מקומות

אורבך, א"א (תשי"ב), הוראת התלמוד בבית הספר הדתי, **מעינות, א,** ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 44-51.

איזנברג, י' (תשמ"א), **תכניות לימודים בתושבע"פ: חמישים שנות לבטים,** ירושלים, משרד החינוך המרכז לתכניות לימודים.

אפרתי, י"א (תשט"ז), הוראת התלמוד למתחילים, **מעינות, ה,** ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 128-139.

אפרתי, י"א, בורגנסקי, י' (תשט"ז, תשי"ז, תשכ"ד), **תלמוד לתלמיד** (שלושה חלקים), ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה.

גילת, י' (תשל"ג), עקרונות בתכנון הוראת תורה שבעל פה, **בשדה חמד, טז,** (ו-ז), עמ' 321-325.

גרוס, א' (תשנ"ב), **הישגים ומידת ענין בתלמוד כפונקציה של אסטרטגיות הוראה מתווכת, אמונה בכושר השתנות קוגניטיבית, כישורים קוגניטיביים ואורינטציה הנעתית,** (עבודת M.A.), רמת גן, אוניברסיטה בר אילן.

וייזר, ש', בר לב, מ' (תש"ן), הוראת התלמוד בישיבה התיכונית קשיים וסיכונים, **ניב המדרשיה ה,** עמ' 233-256.

כץ, י' (תש"ך), על בעיית לימוד התלמוד בבית הספר, בתוך י' היינימן (עורך), **הוראת התורה שבעל-פה,** ירושלים, בית הספר לחינוך של האוניברסיטה העברית. עמ' 36-53.

לוי, א', זליקוביץ, ג', דינור, ח', רז, ר' (תשנ"ז), **תורה שבעל פה בכתות ו-ח בביה"ס הממ"ד, תהליכים הישגים ועמדות – דו"ח מחקר,** ירושלים, משרד החינוך האגף לתכניות לימודים ואוניברסיטת ת"א.

ליפשיץ, א"מ (תש"ז), **כתבים חלק א,** ירושלים, מוסד הרב קוק. עמ' שה-שסו.

עציון, י"ר (תש"ן), למתודיקה של הוראת התלמוד, בתוך י"ר עציון, **מבחר כתבים,** ירושלים, מוסד הרב קוק. עמ' רמד-רמג.

פרנקל, י' (תשל"ט), מתודולוגיה ומתודיקה בהוראת התלמוד, **נתיבות, 15,** ירושלים, ההסתדרות הציונית המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה, עמ' 120-146.

רון צ' (תשנ"ג), על תכנית לימודים חדשה להוראת תלמוד בבית הספר היסודי, **שמעתין, ל: 113,** עמ' 78-93.

רון צ', ריבלין, ש', שלזינגר י"מ (תשמ"ט, תשנ"א, תשנ"ה, תשנ"ז), **פרקי גמרא – חוברת לתלמיד** (ארבעה חלקים), ירושלים, משרד החינוך אגף לתכניות לימודים ומכללת ליפשיץ.

רפל, ד' (תשנ"ה), **ביבליוגרפיה של ספרי לימוד יהודיים,** תל אביב, אוניברסיטת תל אביב.

שהם ד', (תשנ"ח), **"המבנה הלולאתי" – השפעת מאפיין מבני-רטורי של התלמוד על תיהלוך טקסטים תלמודיים,**

(עבודת M.A.), רמת גן, אוניברסיטה בר אילן.

שטינברגר, נ' (תש"ל), **ביבליוגרפיה למורי התלמוד,** ירושלים, מוסד הרב קוק.

שלזינגר, י"מ (תשל"ב), **ממדים של סיבוך הדיון,** ירושלים, המכון למחקר חברתי שימושי.

שלזינגר, י"מ (תשל"ז), על הדידקטיקה של הוראת התלמוד, **שמעתין, יד: 50 ,** עמ' 163-167.

Gribetz, B. (1995), **On the translation of scholarship to pedagogy: The case of Talmud,** Ph.D. Dissertation, New York: The Jewish Theological Seminary of America.

Hayman, P. (1997). On the teaching of Talmud: Toward a methodological basis for a curriculum in oral - tradition studies. **Religious Education, 92,** (1), pp. 61-76 .

Zisenwine, D. (1989). Reconceptualizing the teaching of rabbinic literature. **Religious Education, 84,** (1), pp. 584- 588 .

הערות

1. פרופ' מרדכי בר-לב ז"ל בצע מחקר, במחצית הראשונה של שנות ה-80, בבתי ספר תיכוניים דתיים וישיבות תיכוניות. בין השאר נבדקו עמדות התלמידים כלפי מקצועות הלימוד, ומקצוע התלמוד "זכה" בו לדירוג, שהיה כמעט הגבוה ביותר בקטגוריות: "משעמם תמיד" ו"משעמם לעיתים קרובות". ממצאי המחקר פורסמו לפני יותר מעשר שנים (בר לב וקדם, תשמ"ט), אך רק במחצית השנייה של שנות ה-90 חדרה ההכרה, כי ממצאים אלו, שבינתים אוששו במחקר נוסף, מצביעים על בעיה אמיתית. תחושות התיסכול של מורים ורמ"ים המגובים בממצאי מחקר בהיקף ארצי, הביאו לדיונים פתוחים וגלויים על שורשי הבעיה ועל דרכי פיתרון. כתב העת **שמעתין** פרסם לאחרונה גליון מיוחד (גליון 140), שהוא לקט מאמרים בנושא, אשר נכתבו בשנתיים האחרונות בגליונותיו הקודמים.

2. חנניה אלחנן חי כהן **שערי תלמד,** ריג"ו, תקע"ב (1811). לפי רפל (תשנ"ה) יצאה מהדורה ראשונה כבר בתקנ"ה 1795. מהדורה של ספר זה יצאה מאוחר יותר בתורכיה ב-1880. ר' חנניה, איש חינוך, שפעל בריג"ו כבר בסוף המאה ה-18, מציג את לבטיו ואת תוכנית ההוראה הראויה – בהקדמה לספרו **חנוך לנער** (מהדורה ראשונה ריג"ו – ונציה תקס"ד 1804). ספרי ההלכה הקלאסיים של רמב"ם ור' יוסף קארו – אינם מתאימים לנערים בגלל ההיקף וההעמקה, ולכן נחלץ המחבר לחבר מקראה מתאימה בהלכה אשר בנויה בהדרגה. "בראות התינוק בעצמו התועלת – לא יהיה בורח מן הספר כי סגולת הטוב והערב להיות נאהב". גם את ספרו שערי תלמוד, שיועד לבני י"ב שנה, הוא חילק ליחידות – הלכות. בשלב הראשון ילמדו בכל יום כהלכה אחת, ורק בשלב הבא, לאחר כ-12 שבועות, יתחילו לחזור עליהן עם פירוש רש"י ואח"כ בחזרה השלישית יעיינו בהעמקה בכללים, שהוסיף לכל הלכה כדי לאפיין את הדיון התלמודי. להערכת המחבר, בתום תהליך זה יוכלו הנערים להבין מסכת רגילה.

3. ר' אהרון ב"ר אברהם חיים מאומאן, **שבילי המלמדים,** חלק ראשון, ורשה תרכ"ו. ספר זה יועד, ככל הנראה, למלמד עצמו, ולא לתלמידים. הספר מכיל אוסף קטעי גמרא משלושת הפרקים הראשונים של בבא מציעא, עם מספר פירושים: פירוש רש"י, "תועלת המלמדים" – סיכום למדני למלמד, "שבילי המלמדים" – הסבר ביידיש, הבנוי במתכונת של שאלות (שהמלמד ישאל) ותשובות (שמצופה כי התלמידים יענו).

4. ר' אברהם זינגר ור' בנימין זינגר (זינגער), **המדריך על במתי ים התלמוד,** פרעסבורג תרמ"ב. זהו ילקוט מיוחד לתלמידים מתחילים המעוצב במתכונת של מסכת תלמודית. כלומר חלוקה לפרקים, ובסיום כל פרק כותרת "הדרן עלך...". כל פרק מוקדש לנושא, כגון תלמוד תורה, מועדים ותענית, סוגיות ממסכת ברכות. הדף מעוצב אף הוא במתכונת דפוס הבבלי – טקסט בלתי מנוקד עם פירוש רש"י בצד אחד ולעיתים קטעי תוספות בצד האחר. שני האחים המחברים, בניו של אחד ממנהיגי היהדות האורתודוכסית בהונגריה, הוציאו את החלק הראשון בצרוף הסכמות של אביהם, של סבם ושל רבנים מפורסמים. החלק השני פורסם עם עשרות הסכמות נוספות. במהדורה השנייה של שני החלקים (תרמ"ב) מופיעות קרוב למאה הסכמות של מרבית גדולי הרבנות בכל רחבי אירופה ואגן הים התיכון. קרוב לוודאי, שלא היו לספר מהדורות נוספות, אך ניכר שהוא עורר עניין רב, וכנראה, גם מעט מחלוקת.

5. ארנולד בוגומיל ארליך, **ראשי פרקים**, ניו יורק, תרמ"ד. לקט קטעי אגדה, הלכה – משנה, וגמרא. לקטעי הגמרא צורף קיצור פירוש רש"י. המחבר מתנצל שלא הוסיף באור בגלל סיבות תקציביות, אך רואה את יתרונו של הספר בהיותו מפוסק ובהיותו בעל קושי מדורג.

6. יהושע זעליג הכהן, **סדר למשנה**, ורשה תרמ"ו. חלקו הראשון של הספר הוא לקט משניות, וחלקו השני יועד להכנת התלמידים "לבוא אל שערי התלמוד". בכל אחד מפרקי המשנה שהופיעו בחלק הראשון, נבחרה משנה אחת, ובחלק השני הודפס הטקסט התלמודי של משנה זו. מלבד החידוש של עצם המבחר אין בספר התייחסות להקלת קשיים ע"י פיסוק, באור או קיצור.

7. ר' חיים הירשענזון (הירשענזאהן), **סדר התלמוד**, ירושלים, תרנ"א. ספר קטן במידותיו המיועד לתלמידים מתחילים. מלבד כמה פרקים על תולדות תורה שבע"פ, יש קטעי גמרא מפרק המניח, מפרק החובל ומפרק השוכר את האומנין. לכל קטע גמרא המופיע בפיסוק, מצורפות הערות על ביטויים תלמודיים, ביאורי מילים, ליקוטים מרש"י ושאלות לסיכום ולהרחבה. המחבר מדגיש בדבריו את החידוש של השאלות המנחות להבנת הענין ולהבנת המסקנות ההלכתיות על-פי הרמב"ם וכן את החידוש באימוץ סימני פיסוק מודרניים.

8. ראה רפל (תשנ"ה) על ספרי לימוד יהודיים עד שלהי מלחמת העולם הראשונה, כמו כן נמנו ספרי ליקוט מהתלמוד אצל שטיינברגר (תש"ל).

9. ר' יעקב גולדמן (גאלדמן), איש פינסק נמנה על חובבי ציון ופרסם מספר ספרים ביניהם ספרי לימוד בגמרא, שחלקם יצאו בכמה מהדורות: **פרוזדור לגמרא**, וילנא תרס"ב (1901). **גמרא למתחילים**, וילנא, תרס"ב. **התחלת גמרא – לילדים**, פיעטרקוב, תרס"ז. **סוגיות בגמרא**, וילנא תרס"ח. ספרו גמרא למתחילים גם יצא (כנראה לאחר מותו) בכמה מהדורות בניו יורק.

10. ראוי לציין, כי מאמרו של עציון פורסם לראשונה ב**"ההד"**, תרצ"ו, ומאמרו של כץ פורסם לראשונה בהמשכים בחוברות **"סיני"**, תש"ב.

11. ראה: איזנברג (תשמ"א) בעיקר עמודים 80-88.

כיצד משיבין?

בדיון במהותה של השאלה כבר הסברנו, כי השאלה והתשובה הן שתי פנים של אחדות אחת. אחדות זו בצירופה האוניברסלי מבטאת את חידת העולם, שלפניה עומדים כל יושבי חלד מוכי תימהון, (או שראוי להם לפחות לעמוד לפניה תמהים). את חידת העולם התרבותית הזאת, על תמיהותיה ועל פתרונותיה, אנו מפרקים לפרטיהם הקטנים, ומתייחסים לכל פרט ופרט כאל שלמות, או כאל אחדות של שאלה ותשובתה, שצירופן המאוחד מבטא את האחדות שבין חלקי העולם. כאשר אנו משיבים לשאלה, או פשוט מסבירים דבר מן הדברים, אנו עוסקים בצדה האחד של החידה, וכאשר אנו שואלים, אנו עוסקין בחידה בצדה האחר. היוצא מדברינו הוא, שכל היגד וכל קביעה שלנו הוא בעצם תשובה לשאלה כלשהי. פעמים ששאלה זו נשאלת ממש בפועל, ותשובתנו מתייחסת, או לפחות חייבת להתייחס אליה. פעמים אחרות השאלה אינה נשאלת בפועל, אבל בשעה שאנו קובעים או מסבירים דבר, אנו עונים על שאלה אילמת הקיימת בעולם הרעיונות, בלי שתישאל בפועל.

משמעותו של האמור כאן היא, כי כשם שאנו מסוגלים למצוא את התשובה לשאלה שאנו נשאלים, כך מסוגלים אנו לפענח מתוך משפט החיווי, או מתוך הקביעה או התשובה, מהי השאלה שמשפט הקביעה או התשובה שלפנינו עונים עליה. על בסיס תיאורטי זה נבנתה מערכת השאלות בדפי העבודה בתורה ובפירושיה שנערכו על-ידי הפרופ' נחמה לייבוביץ'. כאשר היא שאלה על רש"י או על פרשן מן הפרשנים "מה קשה לו?", או כאשר שאלה על מספר מפרשים "מה הקושי המשותף שהם מתקשים בו?", או "מה השוני בין הקושיות שהמפרשים השונים מבקשים לתרץ?", היא סמכה על האפשרות התיאורטית להגיע מן השאלה אל התשובה, או מן התשובה ומן הקביעה אל השאלה. אין ספק, כי מבחינת החינוך לחשיבה חשוב ביותר לאמן את התלמידים בשני הכיוונים של מיומנויות אלו, שתכליתן היא המעבר מן השאלה לתשובה ומן התשובה והקביעה אל השאלה. על התלמידים להתרגל למצוא את דרכם בין פעילויות החיפוש, האיסוף, המיון, הדירוג ההיסקים השונים למיניהם וכד', כדי לעבור את הדרך מן השאלה אל התשובה. ואולם באותה מידה חייבים הם ללמוד גם את ההיפך, ולגלות את השאלה המונחת ביסוד התשובה או הקביעה שלפניהם, ולעבור את כל

תארנים: *השאלה והתשובה, הוראה, ספרות, מקרא.*

הדרך בעזרת אותם כלים עצמם מן התשובה או הקביעה אל השאלה. בלי נוכחותה של השאלה על גרעינה ועל פרטיה הצדדיים, תוך כדי מתן התשובה, אין למקומה, לתפקידה ולמשמעותה של התשובה כל מובן, והיא אינה יותר מאמירה סתמית חסרת כל חשיבות.

בחינוך הישן נהגו המורים לתת לתלמידיהם ישר ובאופן מידי את התשובות, תשובה אחר תשובה, והתלמידים נדרשו ללמוד את התשובות המוכנות לפניהם, לזכור אותן ולדעת לחזור עליהן בעל-פה ובכתב. לאחר לימוד זה בחנו המורים את התלמידים ובדקו אם הם זוכרים את התשובות שלמדו. עיקר השינוי שחל בחינוך החדש הוא, שמעתה נדרשו התלמידים למצוא את התשובות בכוחות עצמם. אצלנו בארץ זכתה שיטה זו לתפוצה גדולה בראשית המאה על-ידי נחמה לייבוביץ'. באמצעות שאלותיה על פרשת השבוע ועל מפרשי התורה, היא כפתה על הלומדים חשיבה מסודרת, ואף לימדה את המורים לתת אמון ביכולתו של התלמיד למצוא את התשובות הנדרשות. מן המורים חייבת אמונה זו לעבור ולדבוק אף בתלמידים, ועליהם להאמין ביכולתם לא רק לזכור, אלא גם לחשוב ולמצוא את התשובות התואמות את תוכנה ואת צורתה של השאלה. השינוי המתואר כאן כבר גרם בעבר, וכמובן הוא עשוי עוד לגרום בעתיד למהפכה של ממש בדרכי ההוראה בארץ. על אף שדברים אלו כבר נידונו אצלנו בהרחבה רבה למדי, ואף-על-פי שהכול מודים באמיתה ובחשיבותה של התפיסה הנידונה כאן, היא טרם הצליחה לתפוס את המקום הראוי לה במערך החשיבה של האינטליגנציה הישראלית. עם כל הצער שבדבר לא הפכה תפיסה זו לעמוד התווך אפילו במערכת החינוך וההוראה. הדברים לא הופנמו ולא זכו למימוש בעבודה החינוכית המעשית, הכול נשאר בחינת הלכה ואין מורים כן.

לכן, מוטל עלינו ללמד את כל התלמידים בכל הרמות, לקבל את עקרונותיה העיוניים של תפיסה זו, ולעשות את הדרך מן השאלה אל התשובה, ולהיפך, מן התשובה אל השאלה, עד שיהיו מסוגלים לראות את שני המרכיבים הללו כיחידה מאוחה אחת. נוסף לכך, חייבים אנו להדריך את התלמידים לעשות את כל המלאכה בכוחות עצמם. ואולם לשם מטרה זו, חייבים אנו ללמד תחילה למד היטב מה מהותן ומה טיבן של השאלות ושל התשובות, וכן מהם הסוגים השונים של השאלות מזה, ושל התשובות מזה.

היסוד הראשון בתורת התשובה המעשית היא אפוא להשיב תשובה ההולמת בכל פרטיה את השאלה הן בצורה והן בתוכן. בצורה כיצד ולשם מה? התאמת צורת התשובה לצורתה של השאלה, לפרטיה השונים, לשלביה, לאופיה המוחשי או העיוני וכד', יש בה כדי למנוע שיבושים, סילופים, דילוגים והשמטות בתוכן, וסטייה מעיקר הנושא. הצורך בצמידות זו בין שאלה לתשובה חייב, כמובן, שימוש במילות פתיחה ובמילות קישור ששירתו את התשובה ובנו את לכידותה. כך, למשל, על השאלה: "מדוע נסמכה פרשה פלונית לפרשה אלמונית?" חייבים לפתוח את התשובה באחת ממילות הסיבה המכוונות נימוק וטעם. לכן, תשובה על

שאלה מעין זו תפתח באחת מן המילים הבאות: "מפני ש-", "כיוון ש-", "הואיל ו-", "כי", "פן", "שמא", וכו'. על אף שמילת הסיבה לכשעצמה אינה מבטיחה באופן מוחלט תשובה ההולמת בכול את השאלה, אבל מכל מקום היא מכוונת את המשיב לענות תשובה, שגם בתוכנה היא מציינת את הסיבה, שעליה נסבה השאלה. ראוי לכל מי שנדרש להשיב תשובות להכין לעצמו בצד כל סוגי השאלות המוכרות לנו רשימה של מילות התשובה התואמות כל אחד ואחד מסוגי השאלות. השימוש במילות התשובה המכוונות כנגד מילות השאלה יעזור ללא ספק לכוון את התשובה לאפיקה הנכון.

ההיגדים הבנויים על המבנים התחביריים של השפה בולטת בהם ביותר התלות (שכבר הוזכרה) בין השאלה לתשובה. כתשובות לשאלות שנשאלו, חשובים לנו במיוחד הסוגים השונים של משפטי החיווי. מה שנקרא בתחביר בשם משפט קריאה, שהוא משפט המצווה על הנמען לעשות דבר מה, כגון הפסוק: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך", אף הוא איננו באמת כך, אלא מין משפט חיווי, המשמש תשובה לשאלה המבקשת לדעת מה על האיש שהוא נושא המשפט לעשות, ובאופן קונקרטי יותר, לאן עליו ללכת. אמנם גם המשפטים הכוללים, המשפטים המחוברים, וכן משפטי התנאי ואף משפטי הוויתור אינם אלא משפטי חיווי בעלי צורות ובעלי גוונים שונים, הבאים לומר לנו דבר מה, או בלשון אחרת, לתת לנו תשובה על שאלה כלשהי, בין אם היא מובעת במפורש, ובין אם היא אילמת. משפטים כוללים ומשפטים מחוברים מלמדים אותנו על אופיה של התשובה השלמה, שאינה מסתפקת במענה על אחד מצדדי השאלה, אלא משתדלת לענות על צדדים אחדים שבה. הקשר של התלות בין השאלה לתשובה גורר לא רק שימוש חוזר בתשובה על מילים שכבר הופיעו בשאלה, ויוצרות את התוכן המשותף בין השאלה לתשובה, אלא גם את החזרות בתוך התשובה על מילות הקישור המציינות את הנושא, את הנשוא, את המושא הישיר או העקיף, וכן את מילות היחס השונות וכד'. לפי זה המשפט: "והאיש משה ענו מאד" נותן תשובות ביחס לטיב של נושא המשפט וביחס לטיב הנשוא; והמשפט "כבד את אביך ואת אמך" משיב על שאלה לגבי המושא; והמשפט "אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלקיכם", או המשפט "אחרי מות שני בני אהרן בקרבתם לפני ה' וימותו" מציגים לפנינו תשובה ביחס לזמן ולמקום, וביחס לסיטואציה של נושא המשפט. בפסוקים אלה התברר לנו כי המילה "את" מציינת מושא ישיר כמקובל בתחביר, המילים "היום" ו"אחרי" מציינות זמן, המילה "לפני" מציינת מקום, והמילים "נצבים", ו"בקרבתם" מציגות את מצב הנושא.

לכל המילים הללו תפקיד חשוב ביצירת ההתאמה בין השאלה לתשובה ההולמת אותה. בדומה לזה מילים כגון "באמצעות" (או קיצורו בצורת "ב-") וכן מילים כגון "עם", "ל" וכד', מציינות מושא עקיף. מילים כגון "אל", "על", "אצל", "מעל", "מתחת", "בתוך" ודומיהם מציינות תשובה לשאלה ביחס למקום, ומילים כמו "בשעה", "ביום", "במשך" וכד' מציינות תשובה

ביחס לזמן. בעיה מתעוררת לעיתים בגין מילים שונות המשמשות לאותו עניין עצמו, כגון, "לפני", ו"בטרם" המציינות שתיהן זמן קודם, אך עם זה הן מקשות עלינו למצוא את ההבדלים שביניהן. קושי מתעורר גם בהבנת ביטויים זהים המשמשים לדברים שונים זה מזה או אפילו לדברים מנוגדים זה לזה. המילים "אחרי", "לפני", משמשות הן לזמן והן למקום והן למושא עקיף, ולא תמיד ההבחנה קלה על התלמידים. (כגון בביטויים: בחדר החמישי, בשעה חמש, בצלצול החמישי וכד'). מסיבה זו חשוב שלא לסמוך על הסימנים התחביריים החיצוניים בלבד, אלא מן הראוי לבדוק, לשקול ולהעריך את היחסים התחביריים המהותיים שבין חלקי המשפט. מובן, שכל הסימנים החיצוניים, וכן כל המהויות הפנימיות הללו עיקר חשיבותם היא בהעמדתנו על קשרי התואם בין השאלה לתשובה הניתנת עליה. את התלות הזאת, הן מבחינת צורתה והן מבחינת תכניה חייבים אנו לחשוף ולהדגיש בכל השלבים ובכל התחומים של תהליך הלמידה.[1]

הואיל וכל העניין החשוב הזה של קישור התשובה לשאלה באמצעות המילות המשמשות את תחביר המשפט העברי ובאמצעות סטרוקטורות החשיבה התחבירית, אפשר ללמוד אותו בספרי התחביר המרובים המצויים בידי הציבור ובספריות השונות, פטורים אנו מלתת כאן את העניין על כל פרטיו ועל כל היקפו ועומקו. מכל מקום, כדי להביא את הציבור למודעות מלאה בנידון, ביקשנו להדגיש את העניין הדגשה יתרה. נראה חשוב מאוד, שאת התלות ההדדית הזאת בין השאלה לתשובה הקשורה בה וההולמת אותה, חייבים ללמוד, לשנן ולשלש בכל הזדמנות בעבודתנו בכל רמות הלמידה, כי לפעמים אפילו מחברים בוגרים ומנוסים נכשלים בה, ואינם מקפידים בשמירה על התאמה זו. יש להדגיש את הדברים בשעת לימוד התחביר, תוך התייחסות למתן תשובות תואמות והולמות את המבנה ואת התכנים של השאלה. יש להדגיש את חשיבות העניין גם בשעה שאנו מלמדים הבנת הנקרא, הבעה בעל-פה והבעה בכתב. לימוד החיבור או ההבעה בכתב הנם למעשה לימוד של מתן תשובות בניסוח ברור, בהיר, תואם והולם את השאלות המונחות ביסוד הנושא. יש לקוות, כי הבנת הקשר בין כל התחומים הללו, והבנת ערכם של התחביר, ההבנה וההבעה ליכולת להשיב תשובות ענייניות והולמות, תעלה גם את יוקרתן של תחומים אלו הן בבית הספר התיכון, הן במכללות ובאוניברסיטאות והן אצל בוגריהן, ובמיוחד אצל העוסקים בכתיבה.

נוסף לאמור, יש להקדיש זמן מספיק ללימוד ולאימון מעשי של הקשרים בין שאלה לתשובה בכל אחד ואחד ממקצועות הלימוד. עלינו להרגיל את תלמידינו לא רק להתאים את תשובותיהם למבנה ולתכנים של השאלות הנשאלות, אלא גם ליצור תיאום בין התשובה לתכנים הספציפיים, לאופי המיוחד, למבנה ולמשלב הלשוני הייחודי של כל מקצוע ומקצוע. מטעם זה נראה לנו, כי אין ללמד לא הבנת הנקרא ולא את דרכי השאלות והתשובות בשיעור נפרד כמקצוע לעצמו, אלא בשילוב מלא ותוך יישום מרבי בכל מקצוע ומקצוע הנלמד בכל

הרמות של מערכת החינוך וההוראה, מגן הילדים ועד האוניברסיטאות. רק אם נהיה מודעים לניואנסים המיוחדים והדקים ביותר של כל מקצוע ומקצוע מן המקצועות השונים, ורק אם נדע להתאים גם את המשלב הלשוני של תשובותינו לכל אחד מהם, וננהג בתנ"ך כמו בתנ"ך, בתלמוד כמו בתלמוד, בספרות כמו בספרות, בפיסיקה כמו בפיסיקה וכך בכל המקצועות, רק אז נצליח ללמד/את תלמידינו לרכוש לעצמם את המיומנות הקשה של הבנת השאלה מזה, ואת היכולת להשיב עליה תשובה ההולמת אותה מזה. יכולת זו להשתמש בכלי התחביר והחיבור ובמבנה של תכניהם, לא זו בלבד שהן בחינת חצי תשובה, אלא שהם גם מכוונים ומתאמים את התשובה כולה אל השאלה המונחת ביסודה.

הצמידות והאדקווטיות ההכרחיות בין התשובות לשאלות כופות עלינו לתת כאן סקירה קצרה של הסיווגים השונים של השאלות, אף-על-פי שסיווגים אלה חייבים להיעשות בדיון מקיף במסגרת הדיון בשאלה. דבר זה ייעשה מתוך ידיעה ברורה, שיש הקבלה מרבית בין מיון השאלות למיון של התשובות. כדי למנוע כפילות למה שכבר נאמר בקשר לשאלה, נצטמצם כאן לסקירה קצרה ביותר, ונשתדל להבליט כמיטב יכולתנו את האספקטים הייחודיים של התשובה ואופיה במסגרת המיונים הנידונים. לאחר דיון זה, ולאחר הדגמות אחדות, נדון עוד בהבדלים שבין התשובות החלקיות, השלמות, המלאות והמעמיקות, כפי שהן מסתברות על-פי הפרקטיקה של הרמות השונות במערכת החינוך.

בנוסף לדרך השימוש בתחביר לשם יצירת קואורדינציה בין השאלה לתשובה, ובאופן דומה לשימוש זה, יהא עלינו לנהוג גם בתשובות הבנויות על אופני החשיבה השונים, על מארגני החשיבה למיניהם, ועל הפעולות הקוגניטיביות החשובות, שכולן נידונות בהרחבה בהקשר לדיון בשאלה ובאופניה. בדיון בשאלה נידונות שאלות הבנויות על אופני חשיבה, כגון חשיבה מעורפלת, חשיבה על מצבים מעורפלים או עמומים. כן נידונות שם שאלות רחבות היקף המתייחסות למערכות שלמות, ושאלות צרות היקף המתייחסות לפרט אחד או לפרטים מספר, שאלות מפתח או שאלות ציר החופנות את העניין, את היצירה, את הסיפור או את התחום כולו. כן נידונות שם שאלות שסגרו עצמן על-ידי רמזים לתשובה הנדרשת, ושאלות פתוחות לאפשרויות אחדות של תשובה, ואף שאלות שמגמתן היא לבחור בין אפשרויות שונות או לבדוק השערות שונות. כל הסוגים הללו דורשים לעצמם, כמובן, תשובות התואמות היטב את מגמות השאלה, ומנוסחות בהתאם לתוכנה, לאופיה ולמבניה. בפירוט דברים אלה, בהסברם ובהדגמתם יש לטפל במסגרת הדיון בשאלה, וליישם את תוצאות הדיון אף לגבי ניסוחיהן ותכניהן של התשובות, ואין טעם לחזור עליהם, אף ביחס לתשובות.

היחס צריך להיות דומה גם לליקויי החשיבה שבשאלות, כגון פזיזות, חד-ממדיות, ערפול או פיזור (חוסר מיקוד), ואף ביחס למארגני חשיבה שניתן לבנות עליהם שאלות, כגון: פתגמים חכמים, מושגים אנליטיים, ומושגים הבנויים על נטיות, על כוונות או על אסטרטגיות מקובלות,

כגון חיפוש נימוקים לקביעה, סידור הדרגתי, או סידור במבנה של בעד ונגד. מובן, כי מה שמתגלה בשאלה כנטייה, בא בתשובה כרצון מוחלט, מה שבא בשאלה כהיסוס מתגלה בתשובה כהחלטה, ומה שבא בשאלה כאפשרות כפולה של בעד ונגד, תבוא בתשובה כהכרעה סופית, אם לחיוב ואם לשלילה. לכל אלה מצטרפות, כמובן, שאלות ותשובות, שפעמים הן מובלעות או אינטואיטיביות, פעמים הן מודעות, ופעמים הן אפילו מתוכננות וצפויות מראש על כל פרטיהן, והן בנויות מראש על-פי אסטרטגיה לוגיסטית ולוגית מאורגנת. סיווג מערכת סבוכה זו הנה קשה ביותר, מפני שכל סוגי השאלות למיניהן ולתכונותיהן השונות עשויות לשמש בכל אחת משיטות הארגון של התכנים ובכל אחד מן המצבים שבהם השאלה נשאלת. שאלות סגורות או פתוחות, וכן שאלות מצומצמות או מקיפות וגם שאלות של אנליזה או סינתזה וכו' יכולות לשמש במצבים ברורים או מעורפלים, באופן אינטואיטיבי או מודע, למטרת איסוף מידע או למטרת יישום. שילוב דרכי השאלה זו בזו ושימושן בקונטקסטים חדשים נקרא בפי רבים טרנספר או העברת מיומנויות. ראוי שנזכיר עוד את קיומן של דרכי השאלה והתשובה הקוגניטיביות-הלוגיות, ונמנה את השאלות הדורשות בתשובה זכירת מידע, הבנה אינטואיטיבית, אנליזה המפרקת את השלם לגורמיו האורגניים, ואת הסינתזה היוצרת איחוי בין הפרטים הנפרדים. כבר הזכרנו שיש שאלות השואפות ליישם או להעביר כישורים בתשובות, וכן תשובות המביעות הערכה או שיפוט על-פי הדרישות של השאלה המכוונת אותן. כל היסודות הללו ונוספים להם באים לידי ביטוי בתוכן ובניסוח של התשובות, כשם שהם באים לביטוי בתוכן ובניסוח של השאלות.

על אף שעיקרי הדברים הללו ראוי לדון בהם בהקשר לדיון בשאלות, מכל מקום יש חשיבות בהצגת דוגמאות אחדות העוסקות ישירות בשימוש האיכויות הנידונות, גם במסגרת הדיון בתשובות. לצורך העניין נציג כאן דוגמה שבה יישום (טרנספר) צורת החשיבה של ה-"קל וחומר" מבהיר את המסר שהטקסט נותן לו ביטוי.

בגמרא "ברכות" דף ס"א ע"ב דנה הגמרא בבעיה, עד היכן חייב אדם באהבת ה'. הגמרא משערת כי הביטויים "בכל נפשך" ו-"בכל מאדך" נחוצים כדי לכלול גם בני אדם שחייהם חשובים בעיניהם מממונם, ולהיפך, סוגים של בני אדם שממונם חביב עליהם מחייהם. רבי עקיבא רואה בביטוי "בכל נפשך" הבעת עמדה שלפיה יש להבין את הפסוק "ואהבת את ה' אלוקיך" כאומר ש"אפילו נוטל את נפשך". הגמרא מערבת כאן זה בזה שני טקסטים. טקסט בסיסי השואל על מעשה של רבי עקיבא, והיפר טקסט המפרש את עמדת רבי עקיבא בעזרת משל על דגים, המבוססת על טיעון של "קל וחומר". את המצווה של אהבת השם מדגימה הגמרא בלימוד תורה ובהפצתה. הגמרא מספרת סיפור, לפיו מצא פפוס בן יהודה את רבי עקיבא מלמד תורה ברבים, על-אף שהמלכות איימה על מלמדי תורה במיתה. כאשר פפוס בן יהודה תמה על רבי עקיבא, כיצד אינו מתיירא מן המלכות (שואל שאלה), עונה לו רבי

עקיבא בהעמידו זה לעומת זה שני מצבים אפשריים: מצב קל ומצב חמור. מצד אחד הוא מספר דרך משל על מצב הדגים במקום חיותם במים, לעומת מקום מיתתם ביבשה, ומצד אחר הוא מספר על היהדות במקום חיותה בלימוד התורה, לעומת המצב של כליונה בלא לימוד תורה. התשובה לתמיהת פפוס בן יהודה היא כאן רבת אנפין, והיא בנויה על מבנה של קל וחומר. במצב זה הצלת החיים על-ידי כניעה לגזרת המלכות היא ברירה חמורה ביותר, כי משמעה כליון לאומה כולה שהוא תוצאה ישירה של אובדן תרבותה. לכאורה היה אפשר לספר את כל הפרשה הזאת בצורה ישירה ופשוטה ולומר, שאנו היהודים אין לנו קיום בתור חברה ובתור אומה בלי לימוד תורה, והיה בזה תשובה מספיקה על השאלה, מדוע רבי עקיבא מסתכן בלימוד תורה על-אף גזירת המלכות. ואולם רבי עקיבא ביקש להראות לנו, כי בוויתור על לימוד תורה מרחפת עלינו סכנה הרבה יותר גדולה מן הסכנה שבגזרת המלכות. הוא רצה גם להדגיש את העובדה שלא ככל העמים הוא העם היהודי, ולימוד התורה הוא תנאי לעם זה, ואין הוא יכול להתקיים בלעדיו. והרי לפניכם דוגמה, שבה מודגש אי-ציות (סירוב) לחוק שאינו צודק, הוא מחויב המציאות.

נראה, כי כדי להסיק את המסקנות המתבקשות מן הסיפור ראוי להביאו במלואו:

ואהבת את ה' אלקיך: תניא, ר' אליעזר אומר:
אם נאמר בכל נפשך, למה נאמר בכל מאדך,
ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך?
אלא אם יש לך אדם שגופו חביב עליו ממונו, לכך נאמר בכל נפשך.
ואם יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר בכל מאדך.
רבי עקיבא אומר, בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך.
תנו רבנן:
פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה.
בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה.
אמר ליה: עקיבא, אי אתה מתירא מפני מלכות?
אמר לו: אמשול לך משל. משל למה הדבר דומה?
לשועל שהיה מהלך על גב הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום.
אמר להם: מפני מה אתם בורחים?
אמרו לו: מפני רשתות שמביאים עלינו בני אדם.
אמר להם: רצונכם שתעלו ליבשה ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם.
אמרו לו: אתה הוא שאומרים עליך פקח שבחיות. לא פקח אתה אלא טיפש אתה.
ומה במקום חיותנו אנו מתיראין, במקום מיתתנו על אחת כמה וכמה.
אף אנחנו עכשיו שאנו יושבים ועוסקים בתורה שכתוב בה כי הוא חייך ואורך ימיך כך,
אם אנו הולכים ומבטלים ממנה – על אחת כמה וכמה.[2]

שנתון תשנ"ז – תש"ס, כרך ו'

הסיפור מבהיר לנו באופן ברור, שיש בקל וחומר תשובה מוחצת הרבה יותר, מאשר בתשובה רגילה האומרת פשוט שאנו חייבים ללמוד תורה, ואי אפשר לנו בלעדיה. הקל וחומר מדגיש שראוי וכדאי לנו אפילו להסתכן כדי ללמוד, כי אם איננו לומדים אנו מסתכנים הרבה יותר. אם עוברים אנו על מצוות המלכות אנו מפסידים לכל היותר את הגוף, ולעומת זאת אם אנו מוותרים על לימוד תורה (או על התרבות הלאומית), אנו מפסידים הן את הגוף והן את הנשמה. חשוב גם שאת יחסי הקל וחומר אין רבי עקיבא בונה ישירות, אלא בדרך המשל אודות השועל והדגים. תמונת הדגים הבורחים מן הרשתות כדי שלא להיתפס, לא רק ממחישה, אלא גם מאפיינת את הסיטואציה, במיוחד בסוף המשל, שבו מצטייר לפנינו המצב של דגים חסרי אונים על היבשה. יתר על-כן, במשל מרומזים שני דברים נוספים. האחד הוא, שבעלי הטענה מעמידים פני חכמה, ואשר לפיה יש לוותר על לימוד תורה במקום של סכנה, באמת אינה אלא טיפשות, שהרי היא מביאה לסכנה חמורה יותר. ועוד מתברר, אף-על-פי שזה נאמר במובלע בלבד, שדעת בעלי הטענה נגד לימוד תורה איננה עצה הניתנת מטוב לב, אלא נובעת מאינטרסים אישיים ערמומיים. השועל מנסה לרמות את הדגים, הלא הם לומדי התורה, ומשתדל לשכנע אותם, כאילו היה פעם מצב, שבו השועל והדגים דרו ביחד. הכול מבינים שהאמת היא, שהוא רוצה להוציאם מן המים ו"להצילם" מן הרשתות, כדי שהוא עצמו יוכל להשתלט עליהם ולאכלם ללא כל קושי. סיפור זה מבליט ביותר את היתרון הגדול של התשובה בדרך הקל וחומר הציורי-המטאפורי, לעומת התשובה בדרך הישירה והפשוטה.

יש לפעמים שהטקסט האמנותי, ספרותי, פילוסופי, או הדתי וכד' בנוי על מבנה לוגי, כגון הקל-וחומר באגדה על השועל ועל הדגים. בטקסט כזה השאלה והתשובה בנויות כקל-וחומר על-ידי הטקסט עצמו. ואולם יש לעיתים שהתשובה שבטקסט היא תשובה רגילה, אבל אנו בהשוותנו אותו לטקסט אחר, מפרשים את היחסים שבין שני הטקסטים כיחסי קל-וחומר, ורואים בהם תשובה עם שאלה המונחת ביסודה. כך למשל מצאנו בקטע המובא מן הפואמה "מסדה" של יצחק למדן, דרישה חמורה לנקמה על הגורל שהביאו הגויים על ישראל.

הִנֵּה פּוּרְשָׁה טַלִּית אֲדָמָה – כְּתֹנֶת-פַּסִּים חֲדָשָׁה,
רְקָמוּהָ כֹּהֲנֵי הָעוֹלָם וּנְבִיאָיו לְחַג אָשְׁרוֹ, לְמָחָר,
בֹּא נִתְעַטֵּף בְּטַלִּית זוֹ אֲדָמָה וְנַסְתִּיר תַּחְתֶּיהָ
מַאֲכֶלֶת הַנָּקָם.
רְחָבָה הַטַּלִּית וּגְדוֹלָה, נִתְעַטֵּף וּנְעַטֵּף בָּהּ הָעוֹלָם,
נְעַטְּפוֹ, נְחַבְּקוֹ בְּאַהֲבָה, בְּאַהֲבָה, וּבְחַבְּקֵנוּ –
נִנְעַץ הַמַּאֲכֶלֶת בְּבִטְנוֹ הַצָּבָה מֵרֹב זְלֹל בְּשָׂרֵנוּ,
וְטָבַע בְּדָמָיו עֲבַר-אָשְׁרוֹ בְּעוֹדוֹ בִּמְעֵי הָאָפָקִים![1]

לאחר שנקרא תיאור דמיוני זה של נקמה קשה, נתמה בוודאי, כי אם אצל יצחק למדן המתון יחסית, שלא ראה את אימי השואה ואפילו לא חלם עליהם, מצאנו תיאור קשה כזה, מה נמצא אצל אורי צבי גרינברג, הכותב מתוך מודעות ומתוך זעם בעלי עצמה קשים הרבה יותר. ואז כשנקרא את דברי גרינברג, נוכל לומר בדרך של קל וחומר, **כי אם אצל למדן כך, אצל גרינברג לא כל שכן.**

וְהִנֵּה בָא הַפָּלִיט וּפָנָיו מְפַכִּים וּבָם עַיִן אַחַת אֲיֻמָּה.
וּבָם פֶּה מְפֻלָּשׁ, כְּמוֹ בֶּתֶק מֵחֳרֵב.
וְזֶה מְסַפֵּר:
טֶבַח, דְּלֶקָה. רַק אֲנִי, אֲנִיוּת גַּלְמוּדָה.
וְאַתָּה, יְהוּדִי? עוֹד אֶחָד יְהוּדִי בַּתֵּבֵל?
וַאֲנִי לֹא יָדַעְתִּי כִּי יֵשׁ עוֹד אֶחָד יְהוּדִי.
אֲנִי פֹּה.. וְהֵם שָׁם: הֲרוּגַי וּשְׁרוּפַי וּנְתָחָי.
בְּנַעֲלַי כֹּה עָבַרְתִּי הַדָּם, בְּגוּפִי בְּגַפִּי אֶת הָאֵשׁ.

וְהִנֵּה הוּא שׁוֹתֵק. הוּא צוֹנֵחַ לִישׁוֹן. הוּא נוֹחֵר.
פִּיו פָּעוּר. פִּיו תְּהוֹם. חֲצוֹת לַיִל. הַיֵּשׁן זֶה אָחִי.
מָחָר אוֹר.. יַכִּירֵנִי וַדַּאי, אֶת אָחִיו.
בִּשְׁתַּיִם עֵינָיו יִקְווּ מַעְיְנוֹת הַגָּפְרִית הַחַמִּים!
אֲנִי אוֹמַר לוֹ: אָחִי, בּוֹא בְּאַדְמַת אֲרָצוֹת
בְּעוֹדֵנוּ חַיִּים וּכְווּיֵי נְפָשׁוֹת,
וּנְהַלֵּךְ בַּמַּחְתֶּרֶת וְנַצִּיעַ שָׁם אֵשׁ שָׁם נַצִּיעַ,
שֶׁתֹּאכַל בִּיסוֹדוֹת מַלְכֻיּוֹת הָאָדָם שֶׁתֹּאכַל;
אִם עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה לֹא נָתְנוּ לָנוּ שֶׁבֶת, כָּךְ שֶׁבֶת:
עֲדַת יְהוּדִים מְצַפִּים לְמָשִׁיחַ
לְלֹא אֵת וּלְלֹא חֶרֶב – –

הָבָה וְנַחְתֹּר.. יַעֲנֵנִי אָחִי.[4]

והנה התמונה שאנו מוצאים אצל גרינברג איננה רק מזעזעת וטרגית, אלא היא גם גרוטסקית. פליט בעל עין אחת איומה, חתירה במחתרת מתחת לפני תבל, והנקמה איננה מסתפקת ברוצחים, אלא מתמקדת גם באדמת המלכויות. והדברים מובנים, כי אם אצל למדן יש למצוא נקמה נוראה כל כך, אצל גרינברג ראוי למצוא נקמה נוראה שבעתיים. כך מתברר שבהשוואת

---

[4] שנתון "אות" – תש"ס, כרך ו'

שני הטקסטים הופך למדן לקל וגרינברג לחומר. את ההבנה הזו, את המודעות לדרכי חשיבה אלו בצורת הקל וחומר יש להקנות לתלמידים, כי רק על בסיס השוואה זו הם יוכלו להבין את עוצמתה האמיתית של התמונה הגרינברגית, ואת היחס הערכי שבין שירת גרינברג לשירתם של משוררים שקדמו לו. ההשוואה תיתן גם הסבר לקיצוניות שאנו מוצאים בשירת גרינברג. כך נראית תשובה בשיטת הקל וחומר, אך יש שאנו או פרשני טקסים אחרים נוקטים בתשובות בשיטות לוגיות אחרות.

והנה בפירושו של קורצווייל על הקטע הראשון של השיר "הברכה"[4] מתברר, שהוא נוקט בשיטת האינדוקציה כדי להציג לפנינו את אמיתו של השיר. כדי לחשוף את הדבר הוא אוסף אחד לאחד את כל הסימנים המרמזים למהותו של האני היחיד והמיוחד. והנה כך הם דבריו על הקטע הראשון של השיר:

> העולם כשלעצמו נשאר בחינת תופעה חיצונית אילמת. את היש שבו, את אורו, חוזה ומגלה המשורר בלבד, היחיד והבודד. כמעט הכרח הוא להעלות את הניגוד שבין 'ידיעת' המשורר-האני ובין אי ידיעת האחרים, כאחד הנושאים העיקריים של שירת ביאליק בכלל. הוא המוטיב הלירי הראשי ב'הַבְּרֵכָה':
>
> אֲנִי יוֹדֵעַ יַעַר, וּבַיַּעַר
> אֲנִי יוֹדֵעַ בְּרֵכָה צְנוּעָה אַחַת:
> בְּעֲבִי הַחֹרֶשׁ, פְּרוּשָׁה מִן הָעוֹלָם,
> בְּצֵל שֵׁל אַלּוֹן רָם, בְּרוּךְ-אוֹר וּלְמוּד סַעַר,
> לְבַדָּה תַּחֲלוֹם לָהּ חֲלוֹם עוֹלָם הָפוּךְ
> וְתַדְרֵגָה לָהּ בַּחֲשָׁאי אֶת דְּגֵי זְהָבָהּ –
> וְאֵין יוֹדֵעַ מַה-בִּלְבָבָהּ.[5]
>
> המנגינה הלירית העיקרית נשמעת לנו כבר מתוך המבנה הסינטקטי של בית הפתיחה, והיא בנויה כולה על הניגוד: 'אני יודע – ואין יודע'. שתי השורות הראשונות ושורת הסיום הן הן המוטיב המוסיקלי הקונטרפונקטי: 'אני יודע יער וביער / אני יודע ברכה צנועה אחת: / ואין יודע מה בלבבה'.
>
> חמש השורות שבאמצע מתארות את אופי הברכה שהיא בבואת האני. כל התכונות והתארים המאפיינים את האני מציינים אותה. היא 'פרושה מן העולם', היא תופסת את ישותה, את חידתה, בניגודה הגמור לגבי העולם: 'לבדה תחלום לה חלום עולם הפוך'. בדידותה היא המעניקה לה את יכולתה ליצור בתהליך חלומי את העולם מחדש.

פעמיים מופיע כאן האני בידיעתו בצורת הוכחה חיובית, ופעם נוספת בצורת הוכחה שלילית

באמצעות אי הידיעה של האחרים. ואולם קורצווייל רואה ייחוד לאני לא רק בידיעה, אלא גם בפרישות וגם ביכולת לחלום חלומות על עולם הפוך, וגם בבדידות (בלבדיות) שלו. כל הפרטים הללו מצטרפים כדי להוכיח, שהאני וייחודו הם הנושאים המרכזיים של שיר זה. הדבר מתברר ביתר שאת כאשר אנו קוראים את השיר כולו, ומגלים אף את דברי קורצווייל הנוספים, שבהם,הוא מונה בעמודים 59-60 את כל אפיוני הייחוד לאורך כל השיר. הוא אוסף פרט אחר פרט ומצרפם יחד, ומסיק מן הצירוף בדרך ההיסק האינדוקטיבי את מסקנותיו לגבי נושא השיר.

דברים אלה אמורים גם ביחס לדברי קורצווייל לגבי השיר "בעיר ההרגה", שבו הוא מגלה על-פי חמש דוגמאות לאורך היצירה, שמוטיב הדממה והנצח הם עיקרו של השיר (עמ' 88). אותה שיטה עצמה פועלת אף בשירים נוספים, כגון השיר "הציץ ומת" (עמ' 154). מובן, שדברים אלה תקפים בעיקר ביחס לגילוי המהות של השירים הבודדים. מבקרים שניסו לפקפק בטענות קורצווייל, נתלו בעיקר בהכללותיו לגבי כל שירת ביאליק, או בהכללות דומות ביחס לעגנון ואחרים. בשל ההיקף הגדול של הטקסטים, כאשר תחילה וסוף של הדברים אינם נתפסים במבט אחד, קשה מאוד להוכיח, שטיעונים שנקבעו על-פי חלק מן המקרים בדרך אינדוקטיבית, הנם תקפים ביחס לכל ההיקף הרחב של הטקסטים שכתב המחבר הנידון. על אף שההיסק האינדוקטיבי נראה קרוב מאוד לאמת, הוכחה מוחצת לעולם אין בו, וזאת בגלל אופיה של האינדוקציה, שבמציאות הרגילה היא תמיד בלתי גמורה. לעומת זה, במסגרתה של היצירה הספרותית, המאפשרת שליטה בכל הפרטים, קיימת לעיתים אינדוקציה שלמה המסיקה מסקנה מן המכלול השלם של הפרטים. ראוי להדגיש שוב, כי מבחינה דידקטית לאחר אימון במספר דוגמאות יש להטיל על התלמיד מטלה, שבה ישתמש במידע שניתן לרכוש בדרך החשיבה האינדוקטיבית. באמצעות מידע זה, יסיק התלמיד את מסקנותיו הן לגבי דוגמה של אינדוקציה מלאה וסגורה, והן לגבי מקרים שאמנם אינם כוללים את כל האפשרויות, ועם זה הם באים ללמד על היקף רחב ביותר.

לדרך זו של שימוש בכלי החשיבה לשם הבנת דברי ספרות אפשר להביא דוגמאות אין ספור, כי למעשה כל הבנה וכל פירוש תובעים לעצמם דרך חשיבה כלשהי. בדיון ב"שאלה" אנו מזכירים כיצד תלמידים מבוגרים של הפרופ' דב סדן לא הצליחו למצוא תשובה קוהרנטית לנושא-השאלה: "לא עת חוס שושנים בביעור יערות", מפני שהבינו את הנושא כאומר שאין לחוס על פרטים כאשר הכלל בסכנה. הם לא הבינו כי אפשר ששושנים אינם עצים, אלא פרט בעל ייחוד איכותי אסתטי ביחס ליער, עד כי אפשר שלמען הצלתם כדאי לפעמים לוותר על היער. כלי החשיבה התחביריים, מארגני החשיבה השונים, וכן כלים לוגיים דוגמת הקל וחומר, האינדוקציה וכל כלי החשיבה הקיימים האחרים, עיקר חשיבותם היא יצירת הקוהרנטיות בין השאלה לתשובה הניתנת עליה. יש חשיבות רבה ביותר לכך, שהתשובה

תתמקד בדיוק באותו עניין שבו מתמקדת השאלה. על השאלה "כמה רגליים לשולחן?", אי אפשר לענות בשום פנים ואופן בציון מספר קצוותיו של השולחן הנידון, אלא נצטרך לענות שלשולחן שלוש או ארבע או יותר רגליים, ולא נוכל לומר בשום פנים ואופן שלשולחן שלוש או ארבע קצוות.

על הפסוק "ויהיו בני יעקב שנים עשר"[6] אמרו חז"ל שכל שנים-עשר האחים היו שווים בטיבם, וכולם עמדו בצדקתם, ומה שעשה ראובן לבלהה פילגש אביו אינו נחשב לחטא. השאלה המונחת ביסוד התשובה הזו של חז"ל היא כפולה. חז"ל תוהים מדוע בכלל יש צורך לספר לנו את הדבר הידוע לכול, שבני יעקב אחרי לידת בנימין היו שנים-עשר. מלבד זה תוהים עוד חז"ל על הסמיכות בין שני עניינים, שלכאורה אין ביניהם כל קשר. בפרק ל"ה פסוק 22 מסופר על ראובן כדלקמן: "ויהי בשכון ישראל בארץ ההיא וילך ראובן וישכב את בלהה פלגש אביו וישמע ישראל ויהיו בני יעקב שנים עשר". עניין המעשה של ראובן ועניין מספר בני יעקב הם שני עניינים שלכאורה אין כל קשר ביניהם. ואולם, כידוע לכול, בחשיבה האנושית בדרך כלל שייכים דברים הבאים יחד באותה תבנית של חשיבה, וחייב להיות קשר כלשהו ביניהם. את הקשר הזה חז"ל מחפשים. מדבריהם משתמע שהמעשה של ראובן לא נחשב לו לחטא, שהרי יעקב אבינו לא הגיב למעשה, וזה לא פגם בשלמותה של המשפחה, ובשוויון שבין שנים-עשר בני יעקב. התשובה הזו, בין אם היא נראית לנו פשט ובין אם היא נראית לנו דרש, מכל מקום היא מחוברת אל הבעיות המונחות ביסודם של הפסוקים ושל הסמיכות שביניהם.

אם-כן, צריך להקפיד ביותר שהתשובה והשאלה תתמקדנה באותו עניין ובאותו נושא. התשובה שלפיה לא חטא ראובן, עונה על השאלה המונחת ביסוד ההדגשה של היותם בני יעקב שנים-עשר, ומשמע שהיא עוסקת באותו עניין (עניין השלמות). מצד אחר, עוסקת התשובה גם בנושא הכללי יותר, הלא הוא חטאו של ראובן. הזהירות לשמור על אחדות העניין הפרטי עם אחדות הנושא הכללי יותר חייבת לכוון אותנו בכל התשובות. ואולם בזה לא די. התשובות חייבות לשמור גם על אחדות התחום. לא ייתכן שהשאלה תישאל על תחום אחד והתשובה תעסוק בתחום אחר. לא ייתכן, למשל, לשאול "מה המספר ומה הצורה של רגלי החיות שראינו בגן החיות?" ולקבל כתשובה כי, "לאיילה ארבע רגליים דקות", כי תשובה זו אינה מתואמת עם המילה "חיות".

על אף שהסטיות מן הסוג הזה נראות מוזרות, ודומה שלעולם אין הן נוהגות במציאות, בכל זאת אפשריות הן במיוחד בתחום הרוחני שבו ההבחנות הינן קשות ביותר, ובגינן תשובות הסוטות מתחומה של השאלה הן אפשריות בהחלט. האבן עזרא בפסקא הראשונה של הקדמתו לפירוש התורה מאשים את רב שמואל בן חפני גאון וטוען נגדו כי – "אסף רוח בחפניו, בפרוש 'ויצא יעקב' ברוב ענייניו, כי הזכיר כל נביא בשמו, וכמה פעמים גלה ממקומו, וכמה וכמה תועלת יש בהליכת הדרך, ואין תועלת לפרוש זה כי אם אורך". מתוכן הדברים ברור, כי עיקר

שנתון יג – תש"ס, כרך ו'

טענתו של האבן עזרא הוא נגד תשובה הניתנת בתחום השונה מתחומה של השאלה. דנים ביציאת יעקב אבינו, ועל יציאה זו יש לנו מספר שאלות אפשריות, ובא הפרשן ומספר לנו על יציאותיהם (ומשמע שמדובר באותו עניין ובאותו נושא) של כל הנביאים האחרים, שכולם רחוקים מן התחום של יציאת יעקב אבינו ע"ה.

כמו רבים מתחומי ההומניסטיקה האחרים, כך גם תחום זה של התשובה העיונית והרגשית סובל מחוסר בהירות של המושגים, ומחסרונם של עקרונות ברורים וחד-משמעיים שיכוונו את דרכינו ויכוונו את עבודתנו בשעה שאנו נדרשים להשיב תשובות. אפילו במילוי טפסים ממשלתיים שהוכנו בידי מומחים כביכול, כגון טפסי מס הכנסה או של ביטוח לאומי (לתביעת קצבת זקנה, למשל), מציגים לפנינו אפשרויות כפולות, וכפועל יוצא תהיינה אף תשובותינו מעורפלות ודו-משמעיות. רבים מן הנדרשים למלא טפסים מסוג זה אינם מסוגלים להחליט כיצד להשיב, ומשאירים חלקים שלמים של הטופס ריקים. בעיני הפקיד המטפל הם נחשבים, כמובן, כבורים, והטיפול שהם מקבלים הוא קוהרנטי לעיתים להתייחסות זו. לאמיתו של דבר, ברבים מן המקרים הטופס מנוסח באופן מעורפל המונע תשובה ברורה. דווקא בני אדם בעלי רמת אינטליגנציה נמוכה עונים בקלות, כי אינם מרגישים בערפול, ועונים באופן אסוציאטיבי, לפעמים בלי כל קשר לשאלה.

בטופס ל"תביעת קצבת זקנה", שיש להגישו חודשים ספורים לפני היציאה לגמלאות, מופיעה שאלה המבקשת לדעת, מה הסכום החודשי שהתובע קצבה מביטוח לאומי יקבל מקופת הפנסיה שלו, לאחר שיחדל לקבל משכורת מן המעביד. זו, כמובן, שאלה מביכה שאי אפשר לענות עליה. הסכום הנידון שהטופס שואל אודותיו נקבע לפי סך המשכורות שהעובד קיבל במקום עבודתו, כולל את המשכורות האחרונות, שבזמן הגשת התביעה לביטוח לאומי הן טרם שולמו. רק חודש לאחר שאדם יוצא לפנסיה הוא יקבל את תשלום הגמלה הראשון, ופעמים הוא יקבל רק מקדמה, כי לא הייתה עדיין אפשרות לערוך את כל החישובים. יש מקומות שבהם נדחה התשלום הראשון חדשים אחדים, משום שהחישובים טרם הסתיימו. לעיתים נתון הסכום הסופי לתנודות משך כשנה, בגלל שינויים רטרואקטיביים שונים בשיעור השכר, ובגלל שינויים רטרואקטיביים בהסכמי העבודה ובהסכמי הפנסיה. לאדם הסביר אין אפוא כל אפשרות לענות על שאלה הנשאלת בדבר שיעור הפנסיה שלו, מה גם שהוא עונה על השאלות תחת איום ואזהרה חמורה, שלפיה כל הנותן נתונים שאינם נכונים יועמד לדין ויבוא על עונשו. ברורה כאן לחלוטין התלות ההדדית בין התשובה לשאלה מזה, וערפול המושגים ואפילו ערפול של התכנים בתחום הנידון מזה. ומכל מקום ברור, שהשאלה הנ"ל הנה מיותרת, מבלבלת וגורמת לתסכול מיותר למי שנדרש להשיב עליה.

המצער הוא שכל חיינו במדינה הנאורה והדמוקרטית מלאים שאלות ותשובות מעורפלות מן הסוג הנזכר, ולכן אפילו דיונים בעלי חשיבות מהותית ביותר, כגון דיונים פוליטיים הנידונים

בבית הנבחרים יש והם לוטים בערפל, ולעיתים הם חסרים כל משמעות. אף בית המשפט ואפילו עולם הרפואה אינם נקיים מערפול, מבלבול, מטעויות או מניסוחים מוטעים ומסולפים. דברי הכנסת, פרטיכלים של בתי המשפט, אם מדובר בדברי הסנגור ובדברי הקטגור, ואפילו בדברי השופטים. וכן התיקים הרפואיים של חולים רבים מעידים כמאה עדים על שיבושים גוריליים בשאלות, ואין צריך לומר בתשובות. את המצב החמור ביותר אתה מוצא בדיווחיהם של כלי התקשורת, המדווחים לפעמים על נושאים שאינם נהירים להם, ולכן הם משבשים אותם לפעמים עד ללא הכר. למרבה הצער, כך נוהגת לעיתים גם העיתונות החילונית בנושאים רבים הקשורים בדת ישראל. הבורות המוחלטת של רוב העיתונאים מעבירה לעיתים קרובות את עבודתם, אך לא כאן המקום להרחיב בעניין זה.

המצב חמור ביותר במערכת החינוך. לעיתים מבקשים מורים מן התלמיד (פעמים אפילו בבחינת הבגרות), לא להסתפק בתשובה חלקית, אלא לענות תשובה שלמה, תשובה מלאה או תשובה מעמיקה. בדיקה העלתה, כי מעולם לא ניתנה כל הדרכה לתלמידים לגבי ההבדלים בין סוגי תשובות אלו. התברר גם, שהדברים אינם ברורים די הצורך אפילו למורים עצמם, אבל דבר זה אינו מונע מהם לדרוש מן התלמידים את הדבר, שלהם עצמם אינו ברור די הצורך. הואיל ויש בחלוקת התשובות לקטגוריות הללו, בצד ההיגיון הטבעי של הסיווג גם יסוד שרירותי, נשתדל להציע כאן הצעה של מיון שתבהיר מהי התשובה שראוי לקרוא לה חלקית, למה ראוי לקרוא תשובה שלמה, למה תשובה מלאה ולמה תשובה מעמיקה. נעשה זאת בתקווה שהדבר יועיל לחשיבה הבהירה שלנו ושל תלמידינו.

הואיל ובדיון במהותה של השאלה אנו עוסקים גם בדרכי המיון השונות של השאלות למיניהן, והואיל וכל אחד מן הסוגים מוסבר שם בפרוטרוט, נבקש כאן את הקורא להתאזר מעט בסבלנות ולחכות עד שגם חלק של השאלות יושלם וישופץ ונדע (או נשלה את עצמנו) שהוא כבר ראוי לפרסום. מאחר שכל סוגי השאלות מחייבים תשובות מותאמות לסוג של השאלה, למעשה בכל הפרקים הדם אנו עוסקים גם בדרכיה הייחודיות של התשובה. מתברר אפוא שדרכי התשובה השונות, על התיאוריה ועל ההדגמות שלהן כבר ניתנות בצד הדיון בשאלות המקבילות להן. לכן כאן לא נדון בכל המערכת הגדולה והארוכה, הניתנת שם לפי הסדר, דבר דבור על אופניו. עם כל זה, כדי שהקורא יראה תמונה שלמה תינתן כאן לפחות הרשימה של הסיווגים העיקריים, ללא ההסברים התיאורטיים וללא ההדגמות.

סיווגן של שאלות ושל תשובות

א. *השאלות כמתקנות וכמארגנות של החשיבה.* *(פרקינס – שוורץ)*[9]

1. *שאלות המארגנות את התוכן ואת הצורה בהקבלות.*
2. *שאלות המארגנות את התוכן ואת הצורה בהקבלות מדורגות.*
3. *שאלות המארגנות את התוכן ואת הצורה בדרך של תיזה, אנטיתזה וסינתזה.*
4. *שאלות המארגנות את התוכן בצורת מצב, סיבות למצב והצעת תיקון לסיבות ולמצב.*
5. *שאלות המארגנות את התוכן בזוגות, בשלשות, ברביעיות, בעשיריות, בתריסרים וכד'.*
6. *שאלות המארגנות את החשיבה במבנה כיאסטי.*
7. *שאלות המארגנות את התוכן לפי אסטרטגיות מוכרות.* (כגון: דילוג על חוליות, חזרות, שינוי גישה או שינוי קנה המידה).

ב. *השאלות כהתייחסות מכוונת אל האובייקט שעליו הן מוסבות.* *(ארנה ווילר[10]-גלובמן[11])*

1. *שאלות לשם השגת מידע.*
2. *שאלות רחבות.*
3. *שאלות צרות.*
4. *שאלות סגורות.*
5. *שאלות פתוחות.*
6. *שאלות בחירה בין אפשרויות.*
7. *שאלות מפתח.*
8. *שאלות יצירתיות.*
9. (ארבע הצעות נוספות של ווילר אינן מתמיינות ברצף זה, או שהן חזרות מיותרות).

ג. *השאלות מסווגות לפי תפקודיהן ולפי מהותן הפנימי.* *(בעקבות בלום)*

1. *שאלות אינפורמטיביות של ידע ושל זיכרון.*
2. *שאלות הבנה ופירוש.*
3. *שאלות השוואה חיפוש ואבחנה (כבסיס לחשיבה).*
4. *שאלות הגדרה.*
5. *שאלות יישום הידע, ההבנה, ההשוואה וההגדרה שנלמדו.*
6. *שאלות של חיפוש סיבות או תכליות.*
7. *שאלות של הוכחה.*
9. *שאלות של מיון ושל דירוג.*

8. שאלות של מסקנה (היקש).
10. שאלות של אנליזה
11. שאלות של סינתזה.
12. שאלות של הערכה.
13. שאלות של פרדוכס ושל אבסורד.

ד. השאלות מסווגות לפי צורכי הדיסציפלינה שבה הן פועלות. בספרות, במקרא, במדרש, ובאמנות.

בספרות

א. שאלות המתמקדות בתחביר של לשון הטקסט	(הבנה, השוואה, מסקנה)
ב. שאלות המתמקדות בדקדוק של לשון הטקסט	(הבנה, מסקנה)
ג. שאלות המתמקדות בסמנטיקה של לשון הטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ד. שאלות המתמקדות בסגנון הלשוני ובסגנון החיים של הטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ה. שאלות המתמקדות בלשון הפיגורטיבית שבטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ו. שאלות המתמקדות בבמוטיבים שבטקסט	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ז. שאלות המתמקדות ברצף ובלכידות של העלילה או של התמונה	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ח. שאלות המתמקדות במבנה הפיוטי [טורים, בתים וצורות שירה]	(הבנה, אנליזה, סינתזה)
ט. שאלות המתמקדות במהות של הלירי, של האפי ושל הדרמתי	(הבנה, השוואה, מסקנה, יישום)
י. שאלות המתמקדות בריתמוס, במשקל, בחרוז וכו'	(זכירה, הבנה, מסקנה, יישום)
יא. שאלות המתמקדות בקשרים אינטרטקסטואליים [טקסטים קודמים או מקבילים]	(הבנה,יישום)
יב. שאלות המתמקדות בקשרים אינטרדיסציפלינריים [תנ"ך, אמנות]	(הבנה, השוואה, יישום)
יג. שאלות המתמקדות בפרשנות הטקסט לסוגיה ולשיטותיה	(הבנה, השוואה, מסקנה, יישום)
יד. שאלות המתמקדות ברלוונטיות של דברי ביקורת לגבי הטקסט	(השוואה, מסקנה, יישום)
טו. שאלות המתמקדות באספקטים חברתיים, פסיכולוגיים והיסטוריים	(השוואה, מסקנה, יישום)

כדוגמה המאפשרת לשאול שאלות קונקרטיות בתחום הספרות נשתמש ביסודות הליריקה.

על תבונות היסוד של הליריקה:

1. דיכוי מרבי של העלילה (האופי הסטטי של הפעלים המשמשים בליריקה)
2. דיכוי מרבי של המגמתיות האידאית, והסירוב להכיר ב-"רעיון" כיסוד בליריקה.
3. הנצחת הזמן הרגעי והפיכתו לעל-זמני.

4. ההתבוננות הרגשית בעולם ובאדם.
5. הצגת הרגש (גילויו וכיסויו) בתמונות בעלות משמעות.
6. דחיסותן הרגשית והמשמעותית של המילים.
7. המשפטים הריתמיים והמוסיקליים.
8. המשפטים החד-כיווניים, הפרטקטיים והתלות ביניהם.
9. הרטט הפואטי והאמפטיה.
10. הריסון, הארגון והעידון הפואטי.
11. רדיקליות מיתית או משחק מטאפורי.
12. הפרדוכס וההתהפכות (או הפואנטה).
13. הנאיביות או הסנטימנטליות. (לפי תפיסת פ' שילר).
14. הפאתוס או הבתוס.
15. הטרגיות או הקומיות (רציני או היתולי).
16. הסטטיות או הדרמתיות.

במקרא:

א. שאלות המתמקדות במגמות הדתיות החינוכיות של הסיפור המקראי.
ב. שאלות המתמקדות בדמויות המקרא ובעלילותיהן.
ג. שאלות המתמקדות במגמות הדתיות של הלשון הפיגורטיבית.
ד. שאלות המתמקדות באופי הכוללני וההחלטי של הציווי המקראי.
ה. שאלות המתמקדות בתביעת הטקסט המקראי להשלמות ולפירוש.
ו. שאלות המתמקדות בבעיות ההתאמה בין חלקי הטקסט המקראי.
ז. שאלות המתמקדות בקשר שבין הטקסט המקראי לעולם הקדמון.
ח. שאלות המתמקדות בקשר שבין הטקסט המקראי ללשונות שמיות קדומות.
ט. שאלות המתמקדות בבעיות דקדוק ותחביר שבטקסט המקראי.
י. שאלות המתמקדות בסתירות לכאורה בין פסוקים שונים במקרא.
יא. שאלות המתמקדות בניגודים שבין פסוקים לתפיסות המדרש או למוסר המקובל.
יב. שאלות המתמקדות בלשון יתרה או חסרה, או בלשון נקייה ובהסברתן.
יג. שאלות המתמקדות במוקדם ובמאוחר של ההתרחשויות.
יד. שאלות המתמקדות בביאור מילים קשות או בביאור משפטים שקשה להבינם.

במדרש האגדה:

א. *שאלות המתמקדות באופי המיניאטורי של סיפורי המדרש.*

ב. *שאלות המתמקדות בדמויות הייחודיות של סיפור האגדה.*

ג. *שאלות המתמקדות באופי האגדה כאילוסטראציה להלכה ולמוסר.*

ד. *שאלות המתמקדות בקשרי המדרש לעולם האגדה של עמים אחרים.*

ה. *שאלות המתמקדות בהבדלים שבין האגדה היהודית לאגדות של עמים אחרים.*

ו. *שאלות המתמקדות במשמעות הסמלית וברלוונטיות של סיפורי האגדה.*

באמנות הציור:

א. *שאלות המתמקדות ביחסי דמות ורקע בציור.*

ב. *שאלות המתמקדות בפרספקטיבה ובתפקידה בציור.*

ג. *שאלות המתמקדות בקומפוזיציה של הציור.*

ד. *שאלות המתמקדות באיכותן ובמשמעותן של הצורות בציור.*

ה. *שאלות המתמקדות באופיים ובמשמעותם של הצבעים.*

ו. *שאלות המתמקדות ביסוד האיקונוגרפי של הציור.* (אינטרטקסטואליות?)

ז. *שאלות המתמקדות באופי הסמבולי של הציור.* (פיגורטיביות?)

לפי העיון ברשימה הארוכה הזאת, אפשר לשאול לשם מה אפוא נחוץ להקדיש פרק נפרד לתשובה ולמהותה. ואולם כל מי שיקרא את המאמר הזה יבין מיד, שמדובר כאן באספקט נוסף, כללי ומיוחד שכל בעלי השאלות תובעים מן התשובות הניתנות לשאלותיהם. אספקט זה משותף לכל סוגי השאלות, אך בגין ייחודו לא נידון בפרקים השונים. כבר הזכרנו, כי הכול יודעים שמורים ואף מנסחי הבחינות ובודקיהן מרבים לדבר ***על תשובות חלקיות, על תשובות שלמות, על תשובות מלאות, ועל תשובות מעמיקות.*** הדברים נשמעים לעיתים קרובות מאוד בשיח החינוכי בכל מערכות החינוך, ואף על-פי כן איש לא נתן את דעתו עליהם כדי לתת הבחנות מדויקות כלשהן, להבדלים שבין הסוגים הללו. נראה שיש צורך של ממש בהבחנות אלו, ולכן נשתדל לעשות כאן את המלאכה הזאת.

התרחבותן של תשובות לפי מידת הדיוק ולפי מידת ההעמקה שלהן.

אם נציג שאלה על נושא במקרא, שאלה שמטרתה היא עריכת מחקר או בחינת סיום של קורס בתנ"ך, ונבקש לדעת ***"מה היו היסודות החומריים והרוחניים למאבקים שבין האחים שבמקרא?"***, נרצה בוודאי לקבל תשובה המפרטת ומונה לפנינו את כל האחים שנאבקו ביניהם, החל בקין והבל וכלה באחרון שבבני המלכים. אין צריך לומר שהרשימה ארוכה מאוד, ואם

נרצה לדון בה עיונית או לתרגל אותה עם תלמידים, כראי לצמצם אותה ולהצטמצם למאבקים בין אחים, שמסופר עליהם בספר בראשית בלבד.

אם מי מן העונים ידון בקין והבל, ואף ביוסף ואחיו, אין ספק שזוהי תשובה חלקית בלבד. תשובה זו אינה יכולה להתקבל, כי לא זו בלבד שאינה מפרטת את כל המקרים הנדרשים, אלא שהיא משתמשת בשתי דוגמאות יוצאות דופן, ושונות במהותן מן המאבקים בין יצחק וישמעאל או בין יעקב ועשיו, וספק רב אם הן יכולות לשמש להן כדוגמאות מייצגות. נוסף לכך, חובה להבין, כי גם מי שידון במאבקים החיצוניים הנראים לעין, ואפילו יעסוק בכל הדוגמאות, לא יצא ידי חובתו אלא באופן חלקי בלבד. מתחת לפני השטח של המאבק על הצלחת הקרבתו של הקרבן, וכן מתחת לפני השטח של המאבק החיצוני על בכורה, על שטחים ועל רכוש, ואפילו על הנהגת השבט אצל יעקב ועשיו, (ובדומה להם בכל המקרים האחרים) יש עוד רובד פנימי של מאבק על חסד אלוקים והשגת קרבתו.

אם כן, בתשובה שהיא שלמה נשמע על כל הדוגמאות על האספקט החומרי ועל האספקט הרוחני שלהם. רק שני הדברים הללו עונים על הנדרש בשאלה בעניין היסודות החומריים מזה והרוחניים מזה. מניית כל המקרים שבספר בראשית מתחייבת מן הדרישה לדון במאבקים שבספר זה. בתשובה שלמה נזכה אפוא לתיאור כל הדוגמאות הרלוונטיות, שהן משמשות כאן כפרטים הנמנים אחד לאחד בתשובה. אנו נשמע על קין והבל ועל התוכן הרוחני של התחרות שביניהם: מי משניהם ירצה יותר את פני האלוקים בקרבן שהוא מקריב לפניו. בתשובה שלמה נשמע על בני נח שזכו בנחלות שונות, ואחד מהם אף נתקלל בגלל חטא שהיה בידיו. נשמע על גירוש ישמעאל מפני יצחק וזכייתו של יצחק הצעיר דווקא להמשיך את השושלת, וכן נשמע על המאבק בין עשיו ליעקב, כאשר שוב הצעיר מן השניים זוכה הן בנחלת הקרקע והן בנחלה הרוחנית. בדומה למסופר נשמע גם על המאבק בין יוסף הצעיר לאחיו הבוגרים ועל מכירת יוסף מצרימה, שהפכה להיות יסוד לעלייתו לגדולה בין בחומר ובין ברוח. אפשר שתלמיד נבון יבין אל נכון שמנשה כבר למד שהבכורה בלידה אינה מבטיחה בכורה רוחנית, ועל כן הוא משלים ואינו אומר דבר כנגד הערפת אפריים הצעיר בידי יעקב. לכן נוצר אצל אפריים ומנשה מצב של אנטי מאבק, שבזכותו אנו מברכים עד היום את הברכה: "ישמך אלוקים כאפריים וכמנשה". כל המקרים הללו נתפשים כפירוט על השאלה. לא מדובר כאן בדוגמאות, כי הפרטים מוזכרים בקיצור ובלא תיאור ממצה, ועל כן פירוט הדברים ומנייתם יש כאן, אבל הדגמתם בדוגמה שלמה של ממש אין כאן עדיין.

ואולם במענה כזה נזכה רק בתשובה שלמה בהתאם לדרישות הנושא, אבל לתשובה מלאה טרם הגענו. תשובתנו לא תהיה מלאה, אם היא לא תגלה לנו גם מספר אספקטים שהשאלה אינה דורשת לדון בהם באופן מפורש. דרך משל אפשר לומר, כי הדיון בנושא השאלה איננו מלא אם אינו מתייחס למאבק על דמותה הרוחנית של האומה, כפי שהתפתחותה מתוארת

לפנינו בספר בראשית. אף מי שאינו מטפל באספקט הזה של המאבק, גם אם ענה על פרטי השאלה ואפשר לומר על תשובתו שהיא שלמה, עדיין לא עשה עבודתו במלואה. רק כוס המלאה 80% היא שלמה, לפי דעות רבות. רבים אומרים אפילו שאין זה מן הנימוס למלא כוס עד חולייתה, וזה עלול גם לגרום למבוכה אם היין יגלוש וילכלך את השולחן. המעט החסר מן הכוס אינו גורם לאיש להתלונן שקיבל פחות מכוס שלמה. ועם כל זה ברור, שכוס מן הסוג המתואר עדיין איננה מלאה. יש עוד חלקים החסרים כדי שנוכל לטעון למלאותה.

תשובה המסתפקת בפרטים החיצוניים, ברעיונות הגלויים, בסיבות, במגמות ובהנחות הגלויות בטקסט, ואינה מנסה לברר אף את הסיבות הנסתרות והעמוקות יותר, תשובה שבה אנו מרגישים שהדברים אמנם גולשים במתואם עם השאלה, אבל אין הם נוטים אל מעבר לדרישותיה המפורשות, היא אינה תשובה מלאה. בתשובה מלאה על המאבק בין קין והבל אנו שומעים גם על דברי חז"ל (או מפרשים אחרים) הרואים במאבק זה שלוש סיבות לפחות. מאבק על אישה, כפי שאמרו – אחות הייתה להם – מאבק על שטחים – בחלקו של מי תיפול ארץ-ישראל, ומאבק על נושא דתי – בחלקו של מי ייבנה בית המקדש. באופן דומה אנו מוצאים באגדה ויכוח בין ישמעאל ליצחק שבו טוען ישמעאל, כי מסירות הנפש אצלו עולה על זו של יצחק, כי הוא נימול בגיל שלוש-עשרה, כשהוא גדול ומודע למעשה ולסכנות הכרוכות בו, ולא כמו יצחק שנימול בהיותו תינוק. בדומה למדרשים אפשר למצוא בתשובה המלאה דברי פרשנים המסבירים את העניין הנידון, וכן אפשר להביא גם מאמרי ביקורת ופרשנות על היצירה שלפנינו. בתשובה המלאה הדיון מתרחב ביותר, אבל נשאר בתוך תחומו המוגדר, והוא שומר ביותר על הרלוונטיות והקישוריות של הפירוש או של ההשוואה.

והנה בתשובה המעמיקה אנו מרחיבים את הדיון עוד יותר. כאן אנו שומעים גם על השוואות מן ההיסטוריה ומן המיתולוגיה, כגון על מקרה רומולוס ורימוס, ומן הספרות החדשה, כגון על מקרה נרקיס וגולדמונד של הרמן הסה. התנאי החשוב הוא שיהא בדוגמאות כדי ללמד דבר משמעותי על העניין הנידון. עיקרו של דבר, התשובה המעמיקה עוברת בהרבה אל מעבר לשאלה, ופעמים עוברת אפילו לכלים רחוקים מן הדיון המקורי. הדיון מתרחב ביותר אבל שומר על הרלוונטיות של ההסבר ושל ההשוואה.

בתשובה המעמיקה אנו עוברים גם אל תחומים אחרים רחוקים ביותר. לעיתים אנו מביאים דוגמאות לא רק מן הספרות ולא רק מן המציאות, אלא גם מן הניסיון הממשי שלנו, או מתוך ספרי עיון פסיכולוגיים, סוציולוגיים או אנתרופולוגיים, או מן ההיסטוריה או האתנוגרפיה של עמים רחוקים. כן אנו פונים בתשובה המעמיקה אל ספרי התיאוריה של התחום, או של תחומים דומים, כגון התיאוריה של הספרות, של אמנות הציור, של המוסיקה ודומיהם. הדוגמאות מן המציאות מעניקות רלוונטיות לדיון, והביסוס התיאורטי מעניק לו אופי פילוסופי

מכליל, עד שאנו חשים שהדיון או התשובה עונים על כל בעיות ההוויה שהשאלה מרמזת לכיוונם. בתשובה כזאת יתברר פתאום שקין והבל הם בעצם אנחנו במריבות היום-יומיות שלנו, ואחי יוסף מדגימים את יחסו של הרוב החזק כלפי המיעוט בעל הייחוד (ולהיפך), ולעומתם אבא גוריו והמלך ליר הם שני הזקנים המנושלים על-ידי ילדיהם מן הבית שמעבר לרחוב.

התחומים כמו תנ"ך, מדרש, ספרות, אמנות הציור וכד' אינם מקבלים את מלוא המשמעות שלהם, אלא אם כן אנו מכוונים את שאלותינו וממקדים את תשובותינו להיקף המלא והמעמיק שתואר כאן. התשובות הריקות מתוכן, הדלילות והחסרות הופכות את התחומים הללו למשעממים, לחסרי תכלית ואפשר אולי לומר שגם למיותרים.

להלן ניתנת הדגמה מקיפה לתפישה שתיארנו לעיל. באותיות המודגשות בא תמיד המשפט או הקטע הבסיסי מן השלב הקודם של התשובה. באותיות הרגילות באה ההרחבה של השלב הבא, המלא יותר או המעמיק יותר. אנו מקווים שהשלבים השונים ברורים ומדברים בעד עצמם, ואינם נזקקים להסברים נוספים.

שאלה א': מהם ההבדלים בין שני הקטעים המובאים להלן?

תרגיל אימון לשם הקדמה.

1. *הליריקה היא שירה קצבית ומלודית שהיו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק.*
2. הליריקה היא שירה הנותנת ביטוי לחוויות ולרגשות אנושיות בעלי עוצמה, אך מרוסנים ומעודנים על-ידי סגירתם במסגרת של קצב מאורגן, מלודי ומתנגן, (בימים הקדומים נוגן על כלי הלירה), ועל-ידי קביעתם בתמונות ויזואליות בעלות משמעויות סמליות, המבטאות לפעמים רגשות פרדוקסליים על-ידי סתירה פנימית שבין חלקיהן.[12]

נסה לענות על שאלה א' בכוחות עצמך. נסח תשובתך בכתב ובמשפטים ברורים.
נסח את השאלה שכל אחת משתי התשובות דלעיל עונה עליה.

שאלה ב': מהן תכונות היסוד העיקריות של השירה הלירית?

1. ***תשובה חלקית***

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית שהיו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק.

2. ***תשובה שלמה***

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית, מרוסנת, מאורגנת ועדינה. לפי תמונות יווניות עתיקות,

היו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק בעל צלילים מלודיים מעודנים.
הקצב והמנגינה אינם רק קישוט לתוכן, אלא הם מביעים רמזים ברורים למדי לתכנים ולמשמעויות, ומשמשים מעין השתקפות לרגשות ולחוויות הראשוניות שעברו תהליך של ריסון, של ארגון ושל עידון.
עיקר המשמעות מופקת מן התמונות, שבאמצעות גלגוליהן הסמליים מביעה הליריקה את תכניה הרגשיים והחוויתיים. התמונות מבטאות לפעמים את אמיתן הסבוכה, הרב-ממדית והרגשית באמצעות סתירות פנימיות (פרדוקסים) שהן יוצרות ביניהן.

3. תשובה מקיפה ומלאה

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית, מרוסנת, מאורגנת ועדינה. לפי תמונות יווניות עתיקות, היו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק בעל צלילים מלודיים מעודנים.
הקצב של הליריקה נבנה על משקל רך ומעודן, ובשלב מאוחר יותר על חריזה בעלת צלילים הרמוניים נעימים, המדגישה באמצעות החזרות התכופות והסדירות את הקשר ואת האחדות שבין השורות ותכניהן. הקצב נבנה גם על-ידי צלילים חוזרים באמצע המילה (קונסוננסים), וגם על-ידי צלילים חוזרים בראשי המילים (אליטרציות). אף מבנה המשפט ואפילו המבנה המשתנה בצליל ובאורך של המילים תורמים לא מעט לקצב הרומז למשמעויות הרגשיות של השיר הלירי.

הקצב והמנגינה אינם רק קישוט לתוכן, אלא הם מביעים רמזים ברורים למדי לתכנים ולמשמעויות, ומשמשים מעין השתקפות לרגשות ולחוויות הראשוניות שעברו תהליך של ריסון, של ארגון ושל עידון.
משמעויות אלו הן כלליות בלבד, ואין הן יכולות אלא להשרות אווירה של שמחה, או עצב, או שלווה, או רוגז וכד' כלליים ביותר. אין אפוא בכוח הקצב להפיק משמעויות של רגשות או של חוויות ספציפיות וקונקרטיות. ואמנם אין קושי לחוש בהבדלים שבין שירי שבח והודיה לקינות ולאלגיות, או בין השלווה של האידיליה למתח שבפואמה. לעומת זאת, אי אפשר לומר על קצב שהוא מביע את אבלה של אישה על מות בעל נעוריה, או את צערו של מהמר על אובדן כל רכושו במשחקי מזל, או את זעמו של אדם על בגידת אשתו. הקצב יכול אפוא להמחיש תחושה של רגש כללי, אבל אינו יכול לאפשר לנו לחוש את סיבותיהם, את גווניהם או את מקורותיהם הקונקרטיים של הרגש ושל החוויה.
עיקר המשמעות מופקת מן התמונות, שבאמצעות גלגוליהן הסמליים מביעה הליריקה את את תכניה הרגשיים והחוויתיים.
התמונות הוויזואליות, וכן התמונות המילוליות לא רק מרסנות את הרגשות ואת החוויות, אלא שגם קונות לעצמן משמעויות בנוסף למשמעותן העצמית הדנוטטיבית. הצבעים, הצורות והעצמים

שבתמונות נושאים בחובם משמעויות סמליות, ומשמשים על-ידי כך ביטוי לעולמו הפנימי, הרגשי והחוויתי של האדם. אם כן, המשמעויות מופקות מן התמונות, ולכן פונה אלינו השירה הלירית באמצעות שפת התמונות, ובלשונו של ח"נ ביאליק בשפת המראות.

התמונות מבטאות לפעמים את אמיתן הסבוכה, הרב-ממדית והרגשית באמצעות סתירות פנימיות (פרדוקסים) שהן יוצרות ביניהן.
העובדה, שהעולם הפנימי האנושי שלנו הנו סבוך ביותר, גוררת ביטוי לשוני או ביטוי ויזואלי מסובך לא פחות. מדובר בביטוי של אמת רגשית סבוכה, רב-ממדית ומלאת ניגודים, שבו אהבה ושנאה, משיכה ודחייה, שמחה ויגון, אמונה וכפירה וכד' משמשים בערבוביה. ביטוי זה מתבצע באמצעות סתירות פנימיות בין חלקי התמונה או בין חלקי המשפט.

4. ***תשובה מעמיקה***

הליריקה היא שירה קצבית ומלודית, מרוסנת, מאורגנת ועדינה. לפי תמונות יווניות עתיקות, היו מנגנים אותה על לירה, שהיא כלי נגינה עתיק בעל צלילים מלודיים מעודנים.
הקצב של הליריקה נבנה על משקל רך ומעודן, ובשלב מאוחר יותר על חריזה בעלת צלילים הרמוניים נעימים, המדגישה באמצעות החזרות התבופות והסדירות את הקשר ואת האחדות שבין השורות ותבניתן. הקצב נבנה גם על-ידי צלילים חוזרים באמצע המילה (קונסוננסים), וגם על-ידי צלילים חוזרים בראשי המילים (אליטרציות). אף מבנה המשפט ואפילו המבנה המשתנה בצליל ובאורך של המילים תורמים לא מעט לקצב הרומז למשמעויות הרגשיות של השיר הלירי.
ווילים וורדסוורדס כותב במבוא ל-"בלדות ליריות" שלו, שיסודות אלה של הקצב מרסנים ומרככים את החוויות הקשות ביותר שהליריקה נותנת להן ביטוי. רק ריכוך זה מאפשר לנו לשאת את החוויות המזעזעות והטרגיות שהליריקה עשויה לעורר בנו.

נתבונן נא בשיר שלפנינו מאת יצחק למדן.

הִתְעוֹרְרוּת
מִי כָּרַע? מִי נָפַל?
אָח עֵיף?
מַה תֵּאָנַח, בֶּן-מַסָּדָה?
מַה לְּךָ?
כּוֹאֵב?
קוּם!

מִי מִתְלַבֵּט שָׁם לְרַגְלֶיהָ?
תְּמוֹל צוֹלֵעַ?
אֵין דָּבָר!
קוּם, עָרְפֵּהוּ,
טַלְטְלֵהוּ
לַמְּדוּרוֹת,
וּבֶן-חוֹרִין
קַל-רַגְלַיִם
שׁוּב וּקְפוֹצָה
לַמְּחוֹלוֹת![13]

בשיר שלפנינו מוצגות שתי חוויות נוגדות. תחילה באה הנפילה לתוך הייאוש המעוצבת במילים כבדות עם סימני שאלה בשורות לא ריתמיות, מהן קצרצרות ומהן ארוכות יותר ללא סדר מרגש, כגון השורה "מה תאנח בן מסדה?" לאחר מכן באה ההתעודדות בגין ההשתלבות בקצב המהיר של הריקוד. ביטויה של השתלבות זו בא כסחרחורת בשורות קצרצרות מאוד, וקצביות מאוד, שבהן המילים טעונות קונסוננסים בני אותו צליל חוזר, כגון במילים "טלטלהו", "קל רגליים", ו"למחולות". קצב זה מאפשר לקורא לחוש את הסחרחורת של המחול, הרומזת אף ליסודות הרגשיים הנלהבים של שיר זה.

הקצב והמנגינה אינם רק קישוט לתוכן, אלא הם מביעים רמזים ברורים למדי לתכנים ולמשמעויות, ומשמשים מעין השתקפות לרגשות ולחוויות הראשוניות שעברו תהליך של ריסון, של ארגון ושל עידון.

משמעויות אלו הן כלליות בלבד, ואין הן יכולות אלא להשרות אווירה של שמחה, או עצב, או שלווה, או רוגז וכד' כלליים ביותר. אין אפוא בכוח הקצב להפיק משמעויות של רגשות או של חוויות ספציפיות וקונקרטיות. ואמנם אין קושי לחוש בהבדלים שבין שירי שבח והודיה לקינות ולאלגיות, או בין השלווה של האידיליה למתח שבפואמה. לעומת זאת, אי-אפשר לומר על קצב שהוא מביע את אבלה של אישה על מות בעל נעוריה, או את צערו של מהמר על אובדן כל רכושו במשחקי מזל, או את זעמו של אדם על בגידת אשתו. הקצב יכול אפוא להמחיש תחושה של רגש כללי, אבל אינו יכול לאפשר לנו לחוש את סיבותיהם, את גווניהם או את מקורותיהם הקונקרטיים של הרגש ושל החוויה.

ארגון הרגש או החוויה בקצב מסודר או בתמונה מובנית, מרסן את הרגשות, ואף מעדן אותם, מפני שאין הוא מאפשר להם להתפרץ בעוצמתם המקורית והפראית. התפרצויות של רגש

פראי אינן שירה של ביטוי אמנותי, אלא ביטוי של רגש פראי ופרימיטיבי. הואיל והליריקה מבטאת את הרגשות האנושיים, כמו למשל את כאבו של אדם תוך איפוק, היא גורמת לנו להתייחס אל האדם הסובל, הדובר בשיר, מתוך כבוד, ולא מתוך זלזול או מתוך בוז.

הקשר בין הצורה, הקצב והמשמעות ברור ביותר בשיר המובא להלן של אברהם שלונסקי:

רַבָּת

דַּי!
אֵי-מִי עָקַד עַל גַּבֵּי הַפַּסִּים
אֶת הַכֹּל.
צַוָּארִים רַכִּים
מְרַטְפְּשִׁים
עַל הַפַּסִּים.
מִי חוֹרֵז פֹּה,
מִי כּוֹרֵז פֹּה:
שְׁכוֹל.

הִנֵּה אָגִיחַ רְכוּב-בַּרְזֶל,
אֲפַרְזֵל,
אֶדְלֹק,
וּבְמַסַּע-חֲזִיז אֶעֱרֹף, אֶמְלֹק
אֶת הַכֹּל.

כִּי טוֹב לִי נוּעַ סְתָם בָּאָיִן,
נוּ וּמַה אִם שְׁמִי הוּא קַיִן,
מִי יְפַרְכֵּס פֹּה חַי עֲדַיִן –
אֲמָעֵךְ!

רְכוּב-בַּרְזֶל אֲנִי – הַצִּדָּה!
מִי פֹּה אָב וָאֵם – הַגִּידָה!
פֶּן אַשְׁמִידָה.
אַאֲבִידָה.
הֵי הַצִּדָּה!

וְאַחַר:
עוּף עֲיֵפְתִּי.
אַךְ נוֹשֶׁפֶת הָרַכֶּבֶת, שֵׁן חוֹרֶקֶת וְשׁוֹקֶקֶת:
הָלְאָה שֶׁקֶט! הָלְאָה שֶׁקֶט!
וּמְשַׁקְשֶׁקֶת: תָּא-תָּא-תָּא-!
וְטוֹרְדִים פַּסִּים: טַאטֵאתָ!
וְטוֹרְדִים פַּסִּים: תִּעְתַּעְתָּ !
וְטוֹרְדִים פַּסִּים: לְמַטָּה,
רַק לְמַטָּה,
אַתְּ, אַתָּה!

הָאֻתְמוֹל פֶּה קָמוּץ.
הַמָּחָר פֶּה פָּתוּחַ.
וְטוֹרְדִים גַּלְגַּלִּים עִם פַּסִּים וְעִם רוּחַ:
אֵין תַּחֲנוֹת, אֵין תַּחֲנוֹת.
הַתַּחֲנוֹת הֵנָּה רַק הַכָּנוֹת.
רַק הַכָּנוֹת.
מָה?![14]

בקריאת השיר לפי הקצב הטבוע בטוריו, ניתן ממש לשמוע את שקשוק הרכבת על הפסים. המהירות הדורסנית של רכב הברזל היא ממש מפחידה, בייחוד בשורות "כי טוב לי נוע סתם באין, // נו ומה אם שמי הוא קין", ואחר כך בשלוש השורות:

אַךְ נוֹשֶׁפֶת הָרַכֶּבֶת, שֵׁן חוֹרֶקֶת וְשׁוֹקֶקֶת:
הָלְאָה שֶׁקֶט! הָלְאָה שֶׁקֶט!
וּמְשַׁקְשֶׁקֶת: תָּא-תָּא-תָּא-!

והנה, המשמעות הסמלית של הדברים שבתוכן, צומחת ממש גם מתוך קצב מהמם ומפחיד זה. במה מדובר בשיר? במישהו שנעקד על גבי הפסים, בצווארים רכים מרוטפשים, בשכול, בעריפת הכול, במעיכת כל החי, ובהשמדה תחת גלגלי הרכבת. עובדה היא, כי גם אם עד עתה היה לנו עולם שקט, מעתה "הלאה שקט", והכל יורד רק למטה. אתמול עדיין היו תחנות למנוחה, והנה מעתה שוב אין תחנות, כי הן רק הכנות לקראת ה"מה" הבלתי ידוע. כך מבטא השיר הלירי את רגשות הפחד העמוקים של האדם המודרני, מפני השתלטות הטכנולוגיה על עולמו, באמצעות הקצב הבהול של הרכבת הדוהרת לקראת איזה עתיד טכנו-ברברי בלתי ידוע.

עיקר המשמעות מופקת מן התמונות, שבאמצעות גלגוליהן הסמליים מביעה הליריקה את תכניה הרגשיים והחוויתיים.

התמונות הוויזואליות, וכן התמונות המילוליות לא רק מרסנות את הרגשות ואת החוויות, אלא שהן קונות לעצמן גם משמעויות בנוסף למשמעותן העצמית הדנוטטיבית. הצבעים, הצורות והעצמים שבתמונות נושאים בחובם משמעויות סמליות, ומשמשים על-ידי כך ביטוי לעולמו הפנימי, הרגשי והחוויתי של האדם. אם כן, המשמעויות מופקות מן התמונות, ולכן פונה אלינו השירה הלירית באמצעות שפת התמונות, ובלשונו של ח"נ ביאליק בשפת המראות. מראות אלו של סתיו, של חורף, של אביב ושל קיץ, או מראות של פריחה, של נבילה, של יובש או של שלג לבן וכד', מעוררות אצלנו חוויות או רגשות הקשורים בהן, ומעלות אותם מן המעמקים הנסתרים אל עולמנו הגלוי. ביטויו של עולם פנימי זה, והעלאתו מן התת-מודע אל המודע, הוא עיקרה של השירה הלירית.

לשם חדגמת העניין נבדוק נא את קטע השיר שלפנינו:

לְךָ-לְךָ

סדר

תפילות כל השנה

כמנהג אשכנז ופולין וליטא ורייסין

כָּךְ הָיָה כָּתוּב עַל שַׁעַר הַסִּדּוּר הַיָּשָׁן,
שֶׁבּוֹ הָיָה סָבִי, זִכְרוֹנוֹ לִבְרָכָה,
מִדַּבֵּר עִם קוֹנוֹ בִּלְשׁוֹן-הַקֹּדֶשׁ

בִּשְׁנַת כָּךְ וְכָךְ נִפְטַר סָבִי הַיָּקָר
וְהוּבַל לִקְבָרוֹת כְּמִנְהַג יִשְׂרָאֵל,
סָבָא רְחִימָא!
קַדִּישׁ מְרַחֵת עַל שִׂפְתֵי הָעוֹלָם,
וְאֵין מִי יַגִּידוֹ.
וְנִינְךָ?
הָהּ נַפְשִׁי כְּמִזְוָזָה שֶׁנִּמְחַק לָהּ שַׁדַּי,
סָבָא לֹא יָבֹא לְנַשְּׁקֵךְ,
לֹא יָבֹא.

וָאֵלֵךְ –
לֹא טַלִּית וּתְפִלִּין,
לֹא אָב בַּשָּׁמַיִם,
לֹא תְּפִלַּת-הַדֶּרֶךְ בְּפִי אַבָּא-אִמָּא.
מִי תַּחַת כּוֹכָבִים שָׁם חָרַת פֵּא-נוּנִים
בִּרְקִיעַ בֵּית-עָלְמִין?[15]

השיר פותח בהציגו לפנינו שער של סידור תפילה נוסח אשכנז, שיש בכוחו לעורר נוסטלגיה אל העולם של הסבים, עולם שעבר לבלי שוב. הבית השני חושף את ההבדל בין הסב לנין. עולמו של הסב עבר ומת, ומתבקש שמישהו יאמר לפחות קדיש אחריו. ואולם נשמת הנין היא נשמה שנפסלה "כמזוזה שנמחק לה ש ד י", ועל כן הוא לא יבוא, ולא יאמר קדיש על העולם שנעלם. העולם שאנו מהלכים בו היום, הוא עולם שאין בו לא טלית ולא תפילין, ולכן

גם אין אב בשמים. זה עולם ריק שאינו מעניק תמיכה לאיש, ואפילו אבא-אמא שוב אינם משלחים את הבן לדרכו עם תפילת הדרך. בעולם ריק זה, אפילו השמים, שבתקופות קודמות היו מקור לכל התקוות, אינם היום, אלא בית עלמין, שבו נקברו כל התקוות של העולם הישן. הסבא והסידור מייצגים כאן את העולם הישן. גם הטלית והתפילין מייצגים עולם ישן זה. לעומתם זוכה העולם החדש של הצעירים לסמלים דקדנטיים של מזוזה מחוקה ופסולה, של שמים ריקים ושל בית קברות. סמלים מנוגדים אלה מרמזים באופן ברור על עולם, ששוב אין בו לא הרמוניה, לא שלווה, לא סדר, לא ארגון ולא עידון, אלא ניגודים מסוכסכים בלבד.

התמונות מבטאות לפעמים את אמיתן הסבוכה, הרב-ממדית והרגשית באמצעות סתירות פנימיות (פרדוקסים) שהן יוצרות ביניהן.

העובדה שהעולם הפנימי האנושי שלנו הנו סבוך ביותר, גוררת ביטוי לשוני או ביטוי ויזואלי מסובך לא פחות. מדובר בביטוי של אמת רגשית סבוכה, רב ממדית ומלאת ניגודים, שבו אהבה ושנאה, משיכה ודחייה, שמחה ויגון, אמונה וכפירה וכד' משמשים בערבוביה. ביטוי זה מתבצע באמצעות סתירות פנימיות בין חלקי התמונה או בין חלקי המשפט.

סתירות אלו פעמים שהן סתירות מוחלטות, והן נקראות בשם פרדוקסים. בתקופה המודרנית העכשווית, יש וגם הפרדוקס אינו מסוגל לבטא את המהומה התהומית, את תחושת הריקנות, ואת תחושת הניתוק מן האלוקים, מן הטבע ומן הזולת, ובלשון אחר, את המצב הבלתי נסבל והבלתי אפשרי. במצבים אלה, יש והפרדוקס אינו מספיק לשם תיאור העולם האנושי הסבוך, ולכן באה הפנייה אל האבסורד שהוא הפרדוקס המוחלט, ונהפך לדרך העיצוב הדומיננטי של תקופתנו. שינוי זה של יחסינו לעולם, בצירוף השינוי שבדרכי העיצוב, משתקף בבירור במבנה, בצורה ובתוכן של השירה הלירית העכשווית.

באמת כל מטאפורה בנויה על פרדוקס. הזיהוי בין שתי תמונות שונות ורחוקות זו מזו יוצר סתירה פנימית ללא פתרון. ברגע שאנו מותחים סתירה והופכים אותה לצירוף בלתי אפשרי בעליל, אנו מגיעים לאבסורד. כך קרה לו למשורר בשיר שלהלן:

י־ה-א ד ם

סֵלָם מָצָאתִי בְּנִדּוּדַי בַּלֵּילוֹת,
בְּתֹהוּ לֹא-עֵבֶר.
עָלִיתִי – וַיִּכְבּוּ הַשְּׁלַבִּים הַמְּאִירִים,
אֲבוּדִים הַשְּׁחָקִים וַאֲבוּדָה הָאָרֶץ –
וָאֱהִי שָׁמַיִם וָאָרֶץ!

לַהַב אָנֹכִי וְלַהַב רַעְיוֹנִי,
וּצְלִיל יֵשׁ לַלַּהַב.
נִכְנַסְתִּי אֶל תּוֹכִי וָאַאֲזִין לַזֶּרֶם –
הוּא צְלִילוֹ שֶׁל עוֹלָם!
שׁוֹמֵעַ אָנֹכִי אֶת מֵרוֹץ דַּם כֻּלְּכֶם...[16]

בשיר שהבאנו כאן לדוגמה, קשה להחליט אם הוא רק פרדוקסלי, או אם הוא עבר את גבולות האבסורד. אם האדם נתפס כאלוקים ממש, אין ספק שמדובר באבסורד. ואולם, אם האלוקים, ה"י־ה", וכן ה"שמים והארץ" שבשיר באים במשמעות מטאפורית בלבד, והמכוון בהם הוא משהו עצום בכמות ובאיכות, והאדם-האני מזוהה לא ממש עם ה"א־ל", ולא ממש עם ה"שמיים והארץ", אלא עם משהו אדיר ממדים בכמות, ופלאי באיכות, הרי שעניין לנו עם תחושה פרדוקסלית של האדם בהתייחסו לכוחות האלוהיים שהוא חש בעצמו, בדומה לתחושות של פרומותיאוס הקדמון. פרדוקסים אלה קיימים מצד אחד בתכנים של השיר, ומצד אחר בתוככי המטאפורות שלו. לכן התחושה היא פרדוקסלית גם כאשר האדם חש עצמו כ"להב", או כאשר הוא נכנס לתוככי עצמו. גם שמיעת צלילו של עולם ושמיעת מרוץ דמו של הכלל בתוך פנימיותו של הפרט הם יסודות פרדוקסליים, אף שיש בהם משהו שנראה כמקובל מעט בהוויה האנושית. קורה לעיתים שהאדם כאילו עומד לו מן הצד, ומתבונן אל תוך פנימיותו, ורואה את עצמו גדל ומתרחב, עד שהוא תופס את מקומו של הכלל, ואפילו את מקום העולם ומלואו. השירה הלירית מאפשרת לו לאדם באופן פרדוקסלי לתפוס עצמו בממדים ובאיכויות מזעריים מזה, ובממדים ובאיכויות מוגדלים מעבר לכל פרופורציה מזה.

שאלה ג': האם המבנה החיצוני וההרכב הפנימי של הביטוי "כמדרכה" (של עיר נכרית) מעידים על משמעות מטאפורית או על משמעות של דימוי?

תשובה א' – סכמטית, הבנויה לפי הרצף של התפתחות השיר.

הערה: בשאלה השנייה רצינו להדגיש את ההבדלים בין הרמות השונות של התשובה. לשם כך בנינו את התשובות שלב אחר שלב, בנינו אותן זו על-גבי זו, ובכל שלב הוספנו על מה שנכתב בשלב הקודם. שיטה זו, שמטרתה הייתה דידקטית גרמה שהתשובות היו סכמטיות, ונראו מלאכותיות. ואולם מלאכותיות זו אינה הכרחית תמיד, ולרוב איננה נחוצה כלל. לפעמים היא אפילו איננה אפשרית, כי השאלה מחייבת את המשיב לכתוב תשובה לפי אחת האפשרויות ותוך שימוש בחלק מדרכי ההרחבה בלבד, ולא בכולן, מפני שאחת מדרכי הרחבה (כגון הביסוס התיאורטי), פשוט אינה הולמת את הנושא ואת העניין הנידון. נשתדל לתת כאן

תשובה לשאלה ג׳ הנקובה לעיל לפי מה שנדרש בה, לדעתנו, כדי להשיב תשובה יסודית על כל מה שכלול בה.

"מַחֲלָה"
לאה גולדברג

חַלּוֹן שֶׁלִּי – חֲלוֹם וָקֶרַע.
עוֹלָם שָׁמֵחַ וּמַחְרִיד.
וְשׁוּב אֲנִי לְךָ הָעֶרֶב
כְּמִדְרָכָה שֶׁל עִיר נָכְרִית.

בְּרַן וָרוֹם, בְּגִמּוּל וָחֶסֶד
הֵד בּוֹאֲךָ אוֹתִי מֵעִיר,
אֲנִי קוֹרֶנֶת וְנִרְמֶסֶת
בִּבְרַק פָּנָס, בְּאוֹר סַגְרִיר.

וְשִׁיר הוֹלֵךְ. וְהֶלֶם צַעַד
מַבְעִית, קוֹרֵא: הִתְקוֹמְמִי!
וְשׁוּב אֲנִי לְךָ נִכְנַעַת
בְּחִיל צְמַרְמֶרֶת שֶׁל דָּמִי.[17]

השאלה ותשובתה, והשיר ופירושו.

ננסה להבין את הביטוי "כמדרכה" ואת השיר כולו, ולענות על השאלה שנשאלה באמצעות **יישום** עקרונות המטאפורה הידועים לנו ממקורות אחרים, באמצעות **השוואות** בין צורת הביטוי המטאפורי לצורתו של הדימוי, ובאמצעות **השוואות** לשירים, או לטקסטים ספרותיים אחרים.

המילה "כמדרכה" לכאורה היא דימוי, אם לשפוט על-פי כף הדמיון הצמודה לשם העצם במבנה החיצוני שלה ולפי העובדה, שכנגד תמונת המדרכה עומדת תמונתה של האני, לאמור: "אני הערב כמדרכה" (של עיר נכרית). ואולם עיון קל מגלה שטענה זו אין לה על מה לסמוך. ידוע לא מכבר, (מאז מחקריו של וולפגנג קייזר?) שלא כף הדמיון או תחליפיה קובעים אם ביטוי הוא דימוי או לאו, אלא מספר התמונות המתפקדות בפיגורה הלשונית. אם הביטוי הפיגורטיבי מגלה רק תמונה אחת ומטיל על הקורא לפענח מתוך התמונה הבודדת את הטנור,

שהיא התמונה השנייה הנעלמת, ועם זה מעורבת בביטוי השלם של הפיגורה, מצויה לפנינו מטאפורה. כך הדבר בביטוי "צמוקי כוכבים" המסיים את שתי השורות של יהודה עמיחי: "אהובתי מלאה את חלוני // בצמוקי כוכבים".[18] הביטוי "צמוקי כוכבים" הוא מטאפורה כפולה הבנויה שתי קומות. בקומה הראשונה באים הצמוקים במקום הכוכבים, ואפשר שלהיפך, הכוכבים באים במקום הצמוקים. ואולם ביטוי מורכב זה אינו מבטא את עצמו בלבד, והוא בא במקום משהו נוסף הבא מתחום שונה ורחוק, והממלא את חלונו של הדובר בשיר. החלון, שדרכו רואה כל אדם רגיל את מראות היום-יום האפורים ותפלי הטעם, מתמלא כאן על-ידי האהובה בדברים מתוקים לחך, ובדברים רחוקים ונוצצים הקורצים לו לאדם מן המרחק. את התמונה של דברים מתוקים ונוצצים אלה אין אנו רואים במוחש, אף שברור לכול שלא בצימוקים ולא בכוכבים כפשוטם התמלא החלון. קיומו של דבר נעלם מעין זה מלמד, שלפנינו מטאפורה, המתפרשת לאופנים אחדים, ויש בה מספר אפשרויות הנרמזות כולן בתמונה החזותית המצויה לפנינו. לפיכך "צמוקי כוכבים" מייצגים מגוון של אפשרויות סימבוליות של המאוויים הנעימים, הקורצים לנו מרחוק, שאדם סביר מתאווה אליהם. כך דרכה של המטאפורה. לעומת זאת, אם יש בפיגורה שתי תמונות שלמות השוות בעצמתן הוויזואלית, והן עומדות זו בצד זו בלי שהאחת תדחק את רגלי זולתה, ושתי התמונות הללו מושוות זו לזו על בסיס תכונה (פוקוס או מוקד) המשותפת לשתיהן, אנו עוסקים בדימוי.

הביטוי "כמדרכה" מקביל בקונטקסט של שירנו למילת הגוף "אני". לכאורה מדובר כאן אפוא בדימוי, מה גם ששתי המילים מתחברות ביניהן באות הדמיון "כ", הנחשבת בעיני רבים כסימן היכר לדימוי. ואף-על-פי-כן עלינו לפקפק בתפיסת המילה "כמדרכה" כדימוי. מילת הגוף "אני" היא סתמית, ואיננה מתייחסת לאישיות ויזואלית קונקרטית וידועה, ואיננו רואים בה כל ציור ויזואלי-מוחשי שאנו מסוגלים לתאר את פרטיה, כגון גודל הגוף, אורכו או רוחבו, צבע השערות ואורכן, צבע העיניים, צורת הלבוש וכד'. מטעם זה מילת הגוף "אני" אינה שווה בכלל בעוצמתה למילה "כמדרכה", ומאחר שהיא גם אינה צמודה למילה "כמדרכה", אלא שתי מילים מפרידות ביניהן, ודומה כי אין בביטוי מילת טנור ויזואלית המקבילה למילה המוחשית "כמדרכה", נראה לומר, כי "כמדרכה", יותר משהיא דימוי היא מטאפורה, ובהתאם לכך היא ראויה להתפרש באופן סימבולי רבגוני ורב-משמעי.

אין צריך לומר, שהקדמה תיאורטית זו על מהות המטאפורה והדימוי תוך השוואה לתמונה משירו של עמיחי, מעמיקה בהרבה כל פירוש אפשרי שניתן לשיר שלפנינו. הקדמנו את הדברים כדי להראות שהסדר הסכמתי שבו נבנתה התשובה לשאלה השנייה אינו מחייב את הפרשן. מכל מקום הבסיס התיאורטי וההשוואה מעניקים עומק לפרטים של הפירוש המתייחסים למילה "כמדרכה", ולפירוש של הקונטקסט המאפשר להבין מילה זו.

מובן שקיימים כיוונים נוספים של הרחבות לפירוש המילה. לפי הבית הראשון של השיר לא

ברור אם ה"אני" הוא זכר או נקבה. הבית מערפל את מינו של ה"אני" ועל כן אין הוא מספיק כקונטקסט לשם פירוש המטאפורה "כמדרכה". והנה בבית השני מתברר, כי "אני" זה מדבר על עצמו במונחים של נקבה, כגון "אני קורנת ונרמסת", בשעה שהנמען שאליו היא פונה בדבריה מתגלה כגבר, כאשר היא אומרת "ושוב אני לך הערב". השיר מוסר על חוויה המורגשת על-ידי כניעתה של האישה לגבר, ועל-ידי היותה של אישה זו מעין "מדרכה". אם באים אנו לבדוק מהן התכונות של ההשוואה "אני = מדרכה", נמצא מתוך התנסותנו הבלתי אמצעית, שמקום ה"אני" הוא ברחוב מחוץ לבית, מקום אפור ומלוכלך בדרך כלל. מדובר במקום שבני אדם מהלכים עליו, ואפשר לומר שהם דורכים עליו בנעליהם, ולפעמים אפילו יורקים עליו ומטילים עליו שאריות מאוסות. מתברר, שמדובר במקום מושפל וחסר ערך בעיני בני אדם. בשעה שהאישה הדוברת בשיר מזדהה עם מקום מושפל, מלוכלך ומאוס זה, היא רואה את עצמה ללא ספק מאוסה ומושפלת כמו אותו מקום, בחינת "אישה = מדרכה".

כדי להבין את מלוא המשמעות של הביטוי "מדרכה" על כל היקפה, חייבים אנו לבדוק גם מי הוא הדורס, הגורם לאישה-מדרכה זו להרגיש מושפלת ומאוסה כל כך. כבר אמרנו שבשירנו עומדת האישה מול גבר שהיא שוב ושוב מתמסרת לו ונכנעת לרצונו. כניעה זו מעוררת אצל אישה זו רגשות מעורבים. היא מצויה בעולם שהוא מצד אחד עולם שמח, ומצד אחר הוא עולם מחריד, ולכן יש והיא קורנת ויש שהיא מתמסרת ונכנעת. אם כן, מדובר כאן בחוויה של אהבה מתייסרת שבה עצם הופעתו של הגבר גורמת לה לאישה להיות קורנת מרוב אושר, ואולם מיד מתברר שעם היותה קורנת היא גם נרמסת מיד על-ידי האיש שבו היא תלתה את כל תקוותיה. היא פונה אליו בתקווה לאושר, והוא עובר עליה ודורך עליה, כשם שבני אדם דורכים על מדרכה מאוסה. והדברים ידועים לכל אדם הן בחיים והן באמנות. מוטיב הניסיון להתקרב לבן זוג, והתנערותו של בן הזוג והתנכרותו, הנו מוטיב חשוב בבלט הקלאסי, אך גם בריקוד המודרני. משהו מעין זה קרה גם למדאם בובארי המשתעבדת השתעבדות מלאת תהפוכות למאהביה ורודפת אחריהם באובססיביות משפילה. מאהביה מנצלים את תמימותה ואת היסוד הכפייתי באהבתה החוטאת. הדברים ידועים כל כך גם בחיי היום-יום, עד שיהא זה מיותר להביא כאן כל הסבר פסיכולוגי, או דוגמאות מוכרות וקונקרטיות. דוגמאות מסוג זה אינן חסרות בתקופתנו אפילו במשפחות של גדולי הפוליטיקאים של העולם.

כדי להישאר במסגרת הדוגמאות מן הספרות, הנוחות יותר לדיון מן הדוגמאות החיות של ההיסטוריה העכשווית, נזכיר עוד את הרומן המפורסם של סטנדאל (הנרי בייל), "האדום והשחור". תלמיד הכמורה הצעיר "ז'ולין סורל", חסר המצפון וחסר הלב, המנופח בשאיפות חברתיות ללא גבול, מצליח לשעבד את נשמתה של אם תלמידיו, מדאם דה-רינאל, לתעלולי אהבתו הקרה, המחושבת והמזויפת, עד שהיא מתבזה לפניו לחלוטין בהתמסרה לשליטתו הרגשית ההפכפכה. דוגמאות מעניינות לשליטת האישה בגבר המאוהב שאבדו עשתונותיו,

מצאנו בשירתנו הספרדית מימי הביניים. בשירה זו הופך הגבר כלי משחק בידי האישה הנחשקת, המתעללת בו כאוות נפשה, תוך שהיא שמה את השתעבדותו המתייסרת ללעג ולקלס. התהפכות היוצרות, הפיכת האישה לשליטה בגבר החלש והמשועבד לאהבתו נובעת, כנראה, מן האווירה של האהבה האבירית המתייסרת לגבירה הנעלה והבלתי מושגת, דוגמת ביאטריס של דנטה או לאורה של פטרארקה.

תפיסה זו מימי ביניים קיבלה אצל א"צ גרינברג גוון חדש, מודרני ובעלת היקף קוסמי. אצל גרינברג האישה בעלת הכוחות האדירים היא האלוקים, המושך את האדם בעבותות אהבה חזקים, כובל אותו אל עצמו ומשחק בו משחק של משיכה ודחייה, ואף לועג לאדם המיוסר ולחוסר יכולתו להשתחרר מעול האהבה האלוקית המשתקת. כך מתגלה גישה זו בשיר "כמו אשה היודעה כי רבו עלי קסמיה".

כְּמוֹ אִשָּׁה הַיּוֹדֶעָה כִּי רַבּוּ עָלַי קֶסֶמֶיהָ,
יִלְעַג לִי אֵלִי: בְּרַח אִם רַק תּוּכָל!
וְלִבְרֹחַ לֹא אוּכָל.

כִּי בְּבָרְחִי מִמֶּנּוּ בְּחֵימָה נוֹאֶשֶׁת
וּבְנֶדֶר בְּפִי, כְּגַחֶלֶת לוֹחֶשֶׁת:
"לֹא אוֹסִיף רְאוֹתוֹ!"

אֲנִי שָׁב אֵלָיו שֵׁנִית
וְדוֹפֵק עַל דְּלָתָיו,
כָּאוֹהֵב הַמְיֻסָּר.

כְּאִלּוּ אִגֶּרֶת אֲהָבִים לִי כָּתָב.[19]

את המוטיב הבסיסי המונח ביסוד המילה "מדרכה", מצאנו כאן בשיר. שבה אותה תופעה עצמה שיוחסה בשיר "מחלה" ליחסי איש ואישה, אף לגבי היחסים שבין אדם לאלוקיו. יחסי אדם אלוקים מצטיירים כאן כבריחה מזה, וכמשיכה חדשה החוזרת שוב ושוב מזה. יש כאן ניסיון של התרחקות באומרו "לא אוסיף ראותו". ואולם ניסיון הבריחה אינו מצליח, והגבר-האדם "שָׁב אֵלָיו שֵׁנִית / וְדוֹפֵק עַל דְּלָתָיו, / כָּאוֹהֵב הַמְיֻסָּר.". הגורל הסיזיפי של האדם, וחוסר יכולתו להתנתק זוכים כאן לביטוי בעל עוצמה אדירה. מתברר בשיר, כי גורל האדם, המוסר עצמו ביד האהבה, הוא להיות מיוסר לנצח. נראה שכך דרכה של האהבה, שהקרבן הוא לפעמים האיש, לפעמים האישה, ולפעמים המאמין העומד לפני אלוקיו.

נכון שגם בנות אבא גוריו מכורות לבעליהן, אבל המצב שלהן שונה לחלוטין. אצלן, בניגוד למצבה של מדאם בובארי, אין זאת התמכרות לאהבה משעבדת; יתרה מזו, התמכרות לתנאים החברתיים שיש בידי הבעלים להבטיח.

והנה כאן מתברר ש"מדרכה" זו בשירנו יש לה תכונה נוספת, הלא היא תכונת הזרות והניכור. היא איננה סתם מדרכה ככל המדרכות, אלא דווקא מדרכה של עיר נכרית. אדם שנקלע לעיר שאינו מכיר בה איש, לעיר שאין לו בה לא אח ולא רע, חש תחושה של זרות מוחלטת. המדרכה הנכנעת לכאורה והאוהבת לכאורה והמתמסרת לכאורה, בעת ובעונה אחת היא חשה גם זרות כלפי האיש המתנכר אליה. שני הנאהבים לכאורה, האדם המהלך על המדרכה והאישה החשה עצמה כמדרכה דוממת, נדרסת ונכרית, מתייחסים זה לזה כנכרים שהזרות המוחלטת שרויה ביניהם. אופיה של זרות זו היא זרות של עיר נכרית, שבה האדם אינו מוצא את דרכו, אינו מסוגל למצוא את מקומו ואת שלוותו. נראה אפוא, כי נוסף על הנכונות של האישה-המדרכה שבשירנו להתמסרות טוטאלית, יש בה בדומה לאיש, גם מידה רבה של תחושת זרות ותחושת ניכור כלפי אהובה-משפילה. ואולם, בזמן שרגשות האישה אמביוולנטיים, האיש רק מנצל אותה ומתייחס אליה כאל חפץ חסר חיים, והוא וכל האחרים מואסים בה ומשפילים אותה כאילו היא מדרכה. מובן, כי הזרהות מוחלטת זו בין האישה למדרכה, וכן התמונה שבה "האני" של האישה נעלם כמעט לחלוטין מן האופק, ואת מקומה תופסת המדרכה הנדרסת בעיר הנכרית, ונוסף לכך העוצמה הרגשית הרבה של התמונה כולה, מלמדים אותנו, כי על-אף כף הדמיון שבמבנה החיצוני של הביטוי "מדרכה של עיר נכרית", עניין לנו כאן במטאפורה ולא בדימוי.

לא נתנו כאן פירוש מלא לכל השיר, כי לא נדרשנו לכך על-ידי השאלה, והתרכזנו בעיקר במשמעות המטאפורה "מדרכה". ועם כל זה, נתנו בדברינו הסבר מספיק ואף השוואות המעמיקות את ההסבר של הביטוי, ויש בדברים אף ראיה לכך שלפי המקובל בתיאוריה של הספרות, הביטוי "מדרכה" הוא מטאפורה ולא דימוי. נראה כי בדבר זה עשינו את מה שהשאלה שהוצגה לפנינו דרשה מאיתנו. השתמשנו כאן בדרכי יישום, באנליזה של מבנה המטאפורה, בביאורה, בקונוטאציות שלה ובהשוואות מסוגים אחדים כדי להגיע לתשובה שביקשנו לקבל לשאלה שהוצגה לפנינו. יש להודות שוב שלא פירשנו את השיר על כל צדדיו. כל מי שמבקש להבין את השיר כולו, את עניין החלון, את עניין ברק הפנס ואור הסגריר, את עניין ההתקוממות, את חיל הצמרמורת של הדם, וכן את עניין הגמול והחסד, חייב להרחיב את הדיון על המטאפורות הנוספות שבשיר. עניין רחב זה חורג, כמובן, לגמרי מן המענה המתחייב, כדי לשמש תשובה לשאלה שהוצגה לפנינו.

תשובות שלמות, מלאות ומקיפות ותשובות מעמיקות בניסוח קצר.

על התרחבותה של התשובה

הערות עיוניות מקדימות. (נבהיר כאן מחדש את שלבי התשובה המודולרית המתרחבת).

שאלה רחבה המתייחסת לשני שירים לכל אורכם, היא שאלת ציר העוברת לאורך כל הטקסט בדומה לבריח תיכון. מובן, ששאלה הנשענת על טקסט הופכת אף את הטקסט לחלק אינטגראלי של השאלה, והתשובה הניתנת עליה חייבת להתחשב לא רק במה שמצוי בשאלה עצמה, אלא גם במה שמצוי בטקסט הקשור בה. תשובה כזו תינתן כאן בארבעה שלבים, שהם ארבע וריאציות ההולכות ומתרחבות באופן מודולרי בהתאם לרמתו ולתביעותיו של השלב שבו ניתנת התשובה.

א. *תשובה חלקית.*

תשובה זו אינה עונה על כל הפרטים הנשאלים בשאלה ובטקסט, וניסוחה מצומצם ביותר.

ב. *תשובה שלמה.*

1. *תשובה זו עונה על כל הפרטים או כמעט על כל הפרטים הנדרשים על-ידי השאלה ועל-ידי הטקסט.*
2. *בתשובה זו תוסבר גם המשמעות הסמלית הנקודתית בהיקף האישי המצומצם לגבי אותם פרטים שיש להם משמעות כזאת.*
3. *עם כל זה יש להיזהר, שלא לתת פרטים העונים אולי על שאלה אחרת, אבל אינם רלוונטיים ביחס לשאלה שלפנינו.*
4. *יש גם להיזהר שלא לתת בתשובה זו פרטים נוספים לאלה הנדרשים בבירור על-ידי השאלה ועל-ידי הטקסט.*

ג. *תשובה מלאה ומקיפה.*

1. *כאן תתווספנה לתשובה דוגמאות מן הספרות העברית, שאינן מן הפרטים או מן הדוגמאות הנדרשים ישירות בשאלה ובטקסט, אבל הן דומות להם ומלמדים עליהם.*
   בדיון במקרא, תבואנה אף הדוגמאות מן המקרא, וכן ייעשה לדיון במדרש או באמנות.
2. *כן אנו שומעים בתשובה המקיפה על פירושים ועל הסברים ישירים שנכתבו או נאמרו בנוגע לנדרש בשאלה.*
3. *בשלב זה אנו גם שומעים ביאור של היסודות הסמליים, שיש להם משמעות רחבה בהיקף החברתי או הלאומי.*
4. *כן אנו למדים כאן על השפעתם של היסודות הסמליים על המציאות האנושית – הריאלית – האקטואלית.*

5. *ההשוואות תערכנה בשלב זה בעיקר ליצירות של הספרות העברית.*

ד. **תשובה מעמיקה.** *כאן מתרחב הדיון ביותר, והוא עובר אל מעבר למה שמשתמע כנדרש מן השאלה, אף שגם עתה שומרים כל פרטי התשובה על הרלוונטיות שלהם ביחס לתוכנה של השאלה.*

1. *כאן נידונות בהרחבה דוגמאות דומות מיצירות רחוקות ומתחומים אחרים (ממקרא, מן המדרש, מז'אנרים אחרים ומספרויות אחרות), והן מושוות לנידון בשאלה ובטקסט הקשור בה.*
2. *כאן נבדקים גם אספקטים קרובים לשאלה שלנו ולטקסט הקשור בה הבאים בדיסציפלינות אחרות, כגון בפסיכולוגיה, בסוציולוגיה, באנתרופולוגיה ובפילוסופיה, וכן משתלבות בתשובות אלו דוגמאות והשוואות גם מן האמנויות הלא מילוליות.*
3. *גם הקשר המשמעותי-עיוני של הדברים למציאות האקטואלית, יסוד שכבר שימש אותנו אף בתשובה המקיפה, מתרחב כאן ביותר ומבהיר מסכת חיים אנושית-אוניברסלית שלמה.*
4. *והעיקר הוא שהתשובה ברמתה המעמיקה זוכה לביסוס תיאורטי מלא של דרך עבודתנו בחיפוש אחר התשובה הרלוונטית המעמיקה.*
5. *מובן, כי אף במגמה כללית רחבת היקף זו, לא תמיד אפשר לתת בתשובה המעמיקה את כל האספקטים הללו.*

שאלה ד'. על השוואת שיר של ל' גולדברג לשיר של ש' שלום.

השאלה

לפניך שני שירים הבנויים על מוטיב משותף. במה מתייחד המוטיב בשירים אלה מן הנושא הכללי וחסר הייחוד של השירים הללו?

יוֹם בּוֹ יָקוּם בֵּינֵינוּ כְּחוֹמָה
כָּל עִלָּבוֹן קָטָן אֲשֶׁר שָׂתַקְנוּ,
כָּל רֶגֶשׁ מַר אֲשֶׁר בַּלֵּב חָנַקְנוּ,
פְּגִיעוֹת אֲשֶׁר נָשָׂאנוּ בִּדְמָמָה,

רוֹצֶה אֲנִי לָלֶכֶת שׁוּב בּוֹדֵד
בִּימוֹת עוֹלָם, בְּעֹגֶם אֲרָחוֹת,
לְלֹא מִשְׁעָן, לְלֹא יָדֵךְ, אָחוֹת,
לְלֹא קוֹלֵךְ, תָּמִיד אוֹתִי עוֹדֵד.

וְכָל מַבָּט מָשְׁפָּל יִהְיֶה אַשְׁמָה,
וַחֲלוֹמוֹת רָעִים בָּהֶם נִצְרַבְנוּ,
וְאַהֲבוֹת זָרוֹת אֲשֶׁר אָהַבְנוּ –
דַּרְדַּר וְקוֹץ כָּל שַׁעַל אֲדָמָה,

רוֹצֶה אֲנִי לִצְלֹל בָּאֲנָחוֹת,
לִהְיוֹת הֶפְקֵר לַגֶּשֶׁם לַבָּרָד,
לָשֶׁבֶת עַל הַגֶּזַע שְׁנִכְרַת,
בְּשְׁחוֹר הַלַּיִל בְּיַעַר נִשְׁכָּחוֹת.

בְּיוֹם בּוֹ נַעֲמֹד זָרָה מוּל זָר
גְּזוּלֵי-עָתִיד וְנִבְגְּדֵי-עָבָר –
אֵיךְ תִּצָּמֵד עֵינֵנוּ הַנּוֹאֶשֶׁת

כִּי זֶה אֲשֶׁר הִגִּיד לִי הַכּוֹכָב,
וְכָל אָשְׁרִי הָיָה רַק רְמָיָה.
בְּנֵין יָדֵינוּ, רְאִי, הֻכַּת שְׁאִיָּה.

אֶל כָּל אֲשֶׁר יָדַעְנוּ מִשֶּׁכְּבָר!
וְאֶל הַיּוֹם בְּשִׁלַּל צִבְעֵי הַקֶּשֶׁת
נוֹשִׁיט הַיָּד וְלֹא נִמְצָא דָּבָר.[20]

הַלַּיְלָה כְּבָר מַזְעִיק בִּי אֶת אֹחָיו,
יְלֵל רוּחוֹת וְנַהַק הַחַיָּה –
הֱיֵי שָׁלוֹם, אָחוֹת – נָוֶה – רַעְיָתִי![21]

א. *תשובה חלקית*

שני השירים עוסקים בנושא הכללי (שאין בו אפיון של הייחוד או של הסוג) של האהבה. באחד מהם מדברת האישה, ובשני הגבר, על אהבתם, ומביעים את עצבותם הגדולה, ואף מתלוננים על תחושות רעות בהווה ועל תחושות של אובדן כל קשר הקשור באהבה לעתיד.

שאלת הבהרה ותשובותיה בצדה.

מדוע התשובה הניתנת כאן לשאלתנו נחשבת לתשובה חלקית בלבד?

1. *לא הודגשה בה די הצורך ייחודה של האהבה הכושלת, שנכזבה ופרחה לה ונעלמה.*
2. *לא פורטו, לא הסיבות ולא התוצאות המעשיות והרגשיות של כשלון האהבה.*
3. *לא נמנו ההבדלים בין שני השירים.*

שאלה והערה לשם הבהרה.

האם נותנים השירים אפשרות להשלים את כל החסר, כדי לתת תשובה שלמה על השאלה?
(יש כאן חובת זהירות, כי אם אין השירים מספקים את הפרטים הנחוצים, מגיע המשיב למבוי סתום ולתסכול).
השתדל לענות על שאלה זו בכוחות עצמך!

ב. ***תשובה שלמה.*** (בניית הקטע הנה מודולרית, והקטע המובא כאן מתוסף לתשובה החלקית שבקטע הקודם.)

שני השירים עוסקים אפוא בנושא הכללי של האהבה, אלא שאהבה זו מתמקדת במוטיב של האהבה הכושלת, אם בגלל חטאי העבר, בשיר של לאה גולדברג, ואם בגלל געגועים לשחרור מכבלי האהבה הכבדים בעתיד, בשיר של ש' שלום. מה שהחניק את האהבה והקים חומה בין הנאהבים לפי גולדברג, היא הנשיאה באלם של העלבונות הקטנים, והחנקתן של המרירויות, וכן הבושה שבהשפלת המבט, החלומות הרעים, האהבות הזרות

והבגידות הקטנות. כל אלה גרמו לניכור, לזרות. לאחר מכן, גם אם באה חרטה, ושוב הושטה היד כדי ליצור קשר חדש, מה שהתרחש הוא כי, "נושיט היד ולא נמצא דבר". לעומת זאת, יש בשירו של ש' שלום יסוד של מזוכיזם מתון, מין שאיפה לסבול מן הבדידות, מחוסר הקשר, מן הזרות, מחסרון כל משענת וכל עידוד. יש כביכול מן רצון להתבודד עם הניתוק (גזע שנכרת) ועם העצב (בשחור הליל) תוך ידיעה, שהאושר היה רק מדומה, ולא נשאר ממנו, אלא ההרס, יליל הרוחות והפרידה. ברור מן האמור, כי גם אם הסיבות שונות מעט, סוף הדברים הוא שמצב האהבה שבשירים הוא מצב של נתק ושל זרות.

ג. ***תשובה מלאה ומקיפה.*** *(בניית הקטע היא מודולרית, והמובא כאן מתוסף לתשובה השלמה שבקטע הקודם).*

בשורה ארוכה מאוד של יצירות ספרות אנו מוצאים את הטענה, כי מה שנראה לכאורה כאהבה, אינה תמיד הרמוניה, ולעיתים היא מאכזבת לפחות אחד מן השותפים. כך מצאנו בסיפור ***"מדאם בובארי"***, שהתרוצצותה של אמה ממאהב למאהב לא הביאה לה לא את האושר וודאי לא את השלווה, והיא נותרה אומללה עם אכזבותיה. ברור ברומן, שהמיאוס, הרגשות המרים, האהבות הזרות, וכן הניתוק מן המשענת של הטוב והנוח, אבל משעמם, לא הביאו כל פתרון לבעיית הבדידות ולדמיונות הרומנטיים. משמעות הדברים היא, שהאהבה איננה מסוגלת לשמש פתרון למערכת הרבגונית של הבעיות הנפשיות והחברתיות של האדם.

ד. ***תשובה מעמיקה.*** *(בניית הקטע היא מודולרית, והקטע המובא כאן מתוסף לתשובה המקיפה שבקטע הקודם.)*

הזרות והניכור השולטים בין בני אדם, האמורים לחיות בקשר הדוק ובהרמוניה זוגית מושלמת, בולטים בשורה ארוכה של ציורי אמנות המציגים לפנינו זוגות שהנתק הגמור שרוי ביניהם. הידועה בכל אלה היא התמונה של אדוארד דגה "שותי האבסינת", שבה יושב הזוג כביכול יחד, זה בצד זה, ואף-על-פי כן הם מופרדים זה מזה על-ידי קצה *השולחן, ועל-ידי עמוד של צל החוצץ ביניהם. אין פלא שמבטי בני הזוג פונים לא זה אל זה, אלא זה* מזה, והם נתונים גם ברוחם אי שם במרחק הזר והמנוכר. הפסיכולוג א' ברן, בספרו "משחקיהם של בני אדם" מצביע בדוגמאות מאלפות על הנתק ועל מאבקי התחרות שבחיי היום-יום של זוגות בני אדם, שבמקום שילוב הרמוני של אהבה, הם עסוקים כל חייהם במאבקים קטנים, המבליטים את נבדלותם ואת פירודם, כאשר כל מגמתם היא לנצח בתחרות שביניהם.

נראה שפירוד זה מובנה בטבע האנושי מבריאתו, מפני שכך עלה הדבר בתכניתו של