

עם השנתון

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

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

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

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

מעשה פרי עמל הכותבים לפניכם – לעיונכם ולהערכתכם.

העורך

שנתון "אק" – תשס"ה כרך י'

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

הקדמה

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

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

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

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

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

תאריכים: מקרא, פרשנות, אטימולוגיה, "העמק דבר" לנצי"ב.

לתורה "העמק דבר".

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

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

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

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

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

הוא הציב לעצמו את המטרות הבאות:

- א. להבליט את הקשר בין מילים, הגזורות מאותו שורש.
- ב. לבאר מילים נדירות במקרא.
- ג. להכריע בדבר גזרון המילה.
- ד. למנוע פירוש אלטרנטיבי מוטעה.
- ה. לבאר את המילה על-ידי שיכול עיצוריה.
- ו. לבאר את רב-משמעויותיה של המילה.

א. הבלטת הקשר בין מילים הגזורות מאותו שורש

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

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

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

נדגים גישה זו מתוך פירוש הנצי"ב על התורה:

1. **שם' כ"ח, יא:** מעשה חרש אבן פתוחי חותם תפתח את שתי האבנים על שמות בני ישראל מסבות משפחות זהב תעשה אותם.

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

השבץ⁴ תורגם ל"רתיתא", רתת (או רטט), הגורם לשיתוק טוטלי של הגוף, שאינו יכול לזוז. כך – בעניין המשכן: המשבצות היו סוג של תפסים, שאחזו באבן הטובה, לבל תזוז ותפול ממקומה.

1. ראבי"ע, **ספר מאזנים**, אופיבאד, תקנ"א, דף מ"א.
2. כך הוא פירש, למשל, שבעה"ח "פךד" נקרא כך, "בעבור שלא יוליד והוא נפרד". כך השם "בקר" מתקשר עם הפועל לבקר, והשם "ערב" – עם "ויתערבו בגויים" (תהי' ק"ו, לה) – על שם עירוב הצורות. כך כינוי-הזיקה "אשר" מתקשר עם אושר – "אשרי האיש (תהי' א', א'), וכן עם ישר "שכולם יוצאים ממרכז אחד". עיי' במלבי"ם לויקרא ד', כב.
3. ש' אפנשטיין, **עיון וחקר**, ירושלים תשל"ו, עמ' 153.
4. באכדית: *šabšu* – שָבְצו = עווית, התכווצות. שנתון "kle" – תשס"ה כרך י'

2. **שמי' ל', לה:** ועשית אותה קטרת רֶקַח מעשה רוֹקַח מִמֶּלֶח טהור קִדָּשׁ.
העמק דבר: ד"ה ממולח, הוא משמעות עירוב יותר (= מקסימלי), עד שאי אפשר להפרישם עוד. וכן הוא לשון מדרש רבה: משל לשני נסרים, שְׁמֻלְחִים זה בזה,⁵ והיינו מדביק שלא יוכלו להפרידן. ומזה נקרא מֶלֶח, משום דעיקר השתמשותו הוא לערוב (=לְעָרֵב) ולהדביקו עם מאכל אחר.
 הנצי"ב רואה קשר אטימולוגי בין הפועל מִמֶּלֶח, מֶלֶח והפועל בלשון חז"ל "לח"ם" בשיכול עיצורים (הלחמה – חיבור והדבקה), שפירוש כולם עירוב וחיבור, עד שאי אפשר להפריד בין הדבקים.⁶

3. **דב' י"א, טז:** השמרו לכם, פן יִפְתָּה לבבכם, וסרתם ועבדתם אלהים אחרים.
העמק דבר: ד"ה השמרו לכם פן יִפְתָּה לבבכם. מלשון יִפְתָּה אלקים" (בר' ט', כז), היינו הרחבת הלב, שגורם לחשוב הקלה בעונשין וכד', ועל-ידי זה – וסרתם"..."
 הנצי"ב גוזר את הפועל יִפְתָּה משורש "פת"ה" שנרדפו הוא "פת"ח" – כמו במשלי כ', יט: "וּלְפִתָּה שִׁפְתָיו", שמשמעו פותח שפתיו, מרחיב שפתיו על-ידי פישוקן ופתיחתן. הנצי"ב קושר את הפועל יִפְתָּה בבנין קל עם הפועל "יִפְתָּה אלוקים ליפת" (בר' ט' כז), שבא בבנין הפעיל, ופירושו: ירחיב אלוקים ליפת, בתחומים הגשמיים של חיי העוה"ז.⁷
 שורש זה מצוי בארמית: פָּתִי = רוחב (המילה מופיעה בכינויים בספרים דני' ג' א'; עז' ו', ג'),⁸ ובלשון המקרא מצאנו עוד שמות, הגזורים משורש זה ובאותה משמעות. כך, למשל, כף המנעול הפותחת דלתות קרויה פִּתָּה, וברבים – פִּתּוֹת: "וְהַפִּתּוֹת לַדְלָתוֹת הַבַּיִת (מל"א ז', נ). כמו"כ ערֹנֹת האשה קרויה פֹת: "וּד' פִּתְּהָן יִעָרֶה" (יש' ג', יז). מזה גזור השם פָּתִי, המצביע על אדם שאינו ממוקד, אלא מפוזר ופתוח לכל רוח מצויה ובלתי מצויה. כך – בפסוקנו: פתיון הלב והרחבתו גורמים לזלזול בעונשים, ומזה עלול אדם כזה לסור ולעבוד אלוהים אחרים.⁹

5. ויק"ר ג', ג; שיחש"ר ד', א; שיחש"ר ה', ב. וראה רש"י לשמי' כ"ה לא: ד"ה מקשה.
 6. כך ביאר הנצי"ב את השם לָחַם בבמ' כ"ח, ב: "את קרבני לחמי". הפועל "לח"ם", שפירושו: חיבור – אינו מקראי, אלא מופיע לראשונה בלשון חכמים.
 7. ראה שם רש"י וכן הנצי"ב בפירושו הע"ד, שפירש "יפת" = ירחיב בהרחבת החיים בעוה"ז, שממנה ייחנה גם שם, וזהו "וישכון" – הפיתוי – באחלי שם.
 8. וכך תרגם אונקלוס לבר' ל"ב, כ"ו: "יבכף ירכו" – בפתי ירכיה", כי כף הירך רחבה היא.
 9. עיין ערך: "פיתה, פתי" במילון של יסטרוב, כרך ב'. דוגמה נוספת למשמעויותיהן של מילים, הגזורות מאותו שורש, ראה: "הע"ד לוי ייז, ז ד"ה "לשעירים".

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

ב. ביאורי מילים נדירות במקרא

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

מילים יחידאיות

1. **דב' א', מא:** ותחגרו איש את כלי מלחמתו וַתְּהִינוּ לעלות ההרה.
העמק דבר: ד"ה ותהינו. אין הנו"ן משמש לרבים, אלא שרשית (=לה"פ), כמו ותכינו – שהכינוותם עצמכם. וכן פירשו הראשונים.
הנצי"ב קובע, ששורש הפועל "ותהינו" הוא הו"ן כמו "ותכינו" – כו"ן.
השורש הו"ן הוא מנחי ע"ו, ומכאן, שהנו"ן היא שורשית, ואין הפועל מהשורש תה"ה, כשהנו"ן משמשת לרבים.
השורש המקביל לפועל זה הוא עפ"ל – "וַיַּעֲפִילוּ (=ויעפילו) לעלות אל ראש ההר" (במ' י"ד, מד), שפירושו הִתְהַיָּנו, הרהיבו עוז בנפשם – באמרם: "הננו ועלינו" (במ' י"ד, מ). כך "ויעפילו" – עלו בזדון ובגבהות.¹⁰

2. **דב' ל"ב, כו:** אמרתי אֶפְאַיָּהֶם אשביתה מאנוש זכרם.
האטימולוגיה של הפועל "אפאיהם" היא בעייתית.
רש"י כתב שלושה פירושים:
(א) פועל דנומינטיבי, הגזור מהשם פָּאָה: אֶפְאַה אוֹתָם (=אפזרם בכל פאה).
(ב) פועל דנומינטיבי, הגזור מהשם פָּאָה: אשיתם פאה – להשליכם מעלי הפקר (=אשיתם הפקר – כְּפָאָה, שמניח אדם בסוף שדהו).
(ג) כתרגום אונקלוס מהשם חרון-אף: יחול רוגזי עליהון (=יחול כעסי עליהם).

10. ראה: חבקוק, ב ד; יש' לב יד; מיכה ד, ה; נחמיה ג: כו, כז. ועיין בספרי "העמק דבר לנצי"ב", עמ' 154-155.
שנתון "לך" – תשס"ה כרך י'

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

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

בדרך זו פירש גם הנצי"ב בווריאציה פרשנית, השונה מזו של רש"י: "אפאיהם. שאשאיר מהם רק פאת האומה, המה מוקצה שבעם". הוא אינו מסביר כרש"י, שהפאה מסמלת הפקר והזנחה של העם כולו, אלא שה' ישאיר פאה בקצה השדה, וכך יישארו רק המוקצים שבעם.

מילים שנשנו רק בענין אחד

1. שמי' כ"ח, טו: ועשית חֶשֶן משפט מעשה חֶשֶב.

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

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

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

2. וי' ב', יד: ואם תקריב מנחת בכורים לד' אביב קלוי באש גֶרֶשׁ כרמל תקריב את מנחת בכורך.

11. לדעת ראב"ע, הפועל: "אפאיהם" – מקביל ל"אשביתה" בתקבולת נרדפת. לדעת רד"ק בשורשיו בערך פא"ה, אפורם בכול פאה.

12. ועיין מחברת מנחם ערך "אף" ורוו"ה.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

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

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

3. שִׁמְי' ל', לֹד: ...קח לך סָמִים נטף ושחלת...

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

בהישענו על אטימולוגיה ארמית: סימא = אוצר או מטמון¹⁴ – פירש הנצי"ב, שגם שם העצם ברבים "סָמִים" מהשורש סמ"ם הוא תערובת של כמה מיני בשמים כתושים, שלא ניתן להכיר את מרכיביה, והם סמויים, נעלמים וטמונים מן העין.¹⁵

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

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

15. דוגמאות נוספות של התייחסות פרשנית של הנצי"ב למילים נדירות – ראה העמק דבר לפסוקים הבאים: וי' ט"ז, כא: איש עתי; דב' כ"ח, מב: צלצל; ברי' ו', יז: מבול; שמי' י"ב, ד: תִּכְסּוּ על השה; דב' ט"ז, י: מִשֶּׁת.

שנתון "לך" – תשס"ה כרך י'

ג. הכרעה בדבר גיזרון התיבה

1. **דב' א', יז:** לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדול תשמעון, לא תגורו מפני איש...
העמק דבר: ד"ה לא תגורו מפני איש. מלשון "אג"ר", כדאיתא בסנהדרין דף ז. ולפי הפשט: לא תאגורו המשפט מלשמוע הטענות ולחקור הדין.
הנצי"ב מודע לאלטרנטיבה הפרשנית, הגוזרת את הפועל "תגורו" מהשורש גו"ר, שמשמעו: פחד ויראה, כפי שהביא רש"י מהספרי בפירושו הראשון, אך הוא העדיף לקבוע את הגיזרון מהשורש "אג"ר" – בהבלעת האלף של פ"א הפועל.¹⁶
בעיה דומה מצאנו בדב' ל"ב כז: "לולי כעס אויב אָגור": האם הפועל "אָגור" הוא מהשורש "גו"ר" בעתיד – אפחד (ראב"ע) או בינוני פעול מהשורש "אג"ר" – קָנוס (רש"י). הנצי"ב גזר גם כאן את גיזרון הפועל מהשורש "אג"ר".
2. **דב' ד', לד:** או הנסה אלקים לְבֹא לקחת לו גוי מקרב גוי בְּמִסֹּת, באותות...
העמק דבר: ד"ה במסת וגו'. כל פרטי פעולות הללו מבוארים בפי' תבוא, זולת במסות ובמלחמה. ועניינים אלו, כי פעם (=לפעמים) מחליש ד' (את) האומה, עד שלא תגיע לעשות מלחמה עם ישראל, אלא לפני זה מְמָסָה (=מחליש) אותם בבתיהם, ופעם מחליש כוח האומה בשעת מלחמה – כמו בסנחריב וכדומה. ובמצרים היו שני אופנים הללו: בהיותם עוד במצרים היו בְּמִסֹּת, דמשמעו, שֶׁהִמָּסָה לב פרעה ומצרים בביתם על-ידי המכות... ובמלחמה, היינו על ים-סוף, שבא פרעה וחילו להילחם, וכתוב: ד' ילחם לכם (שמי י"ד, יד)."
- אין הנצי"ב גוזר את התיבה "בְּמִסֹּת" משורש נס"ה, כפי שעשה רש"י בפירושו, אלא מהשורש מס"ס¹⁷ מגזרת ע"ע. הוא מפרש, שגאולת ישראל ממצרים הייתה עי"ז שֶׁהִמָּסָה את לב פרעה ומצרים על-ידי עשר המכות, שהביא ד' על המצרים במצריים.

16. כמו ביש' י"ג, כ: "ולא יחל שם ערבי", שפירושו לא יאחל. יטה אוהל. כך גם שמ"ב כ"ב, מ: ותזרני = ותאזרני; איוב ל"ה, יא: מלפנו – מאלפנו; זכ"י י"א ה: ועשר – ואעשר. ירמ' ב' ל"ז תזלי=תאזלי.

וכך הבלעת פה"פ או עה"פ בשמות-עצם: איוב מ"א, יז: מִשְׁתּוֹ (=משאלתו); שמ"א א', יז: שְׁלֹתְךָ (=שאלתך); קוהלת ד', יד: הַסּוּרִים (=האסורים); דהי"ב כ"ב, ה: הַרְמִים (=הארמים).

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

ד. דחיית פירוש אלטרנטיבי מוטעה

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

1. **דב' ל"ב, יח:** צור ילדך תְּשִׁי ותשכח אל מחללך.

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

הנצי"ב מודע לפירוש חז"ל, שהובא בפירוש רש"י, אשר גזרו את הפועל "תְּשִׁי" מהשורש תש"ש – "מתישין כוחו מלהיטיב להם", אך אינו מקבלו, אלא פירשו מלשון נש"ה שפירושו: שכ"ח, והצלע המקבילה בפסוק תוכיח: "ותשכח אל מחוללך". התיי"ו בפועל תְּשִׁי היא מאותיות אית"ן – במקום תְּנַשֶּׁה; הנו"ן נבלעה, והמילה "תְּשִׁי" מוטעמת מלעיל (בתיי"ו) – במקום הדגש שהיה אמור להיות בשיי"ן כדרך חסרי פ"נ. היו"ד בסוף באה במקום ה"א (השי' תְּמַחִי – ירמי י"ח, 23 במקום תְּמַחֶה) או שהיו"ד נוספת במקום תְּשִׁי על משקל תִּט (=עתיד מקוצר) (משלי ד', ה). כך: *תְּנַשֶּׁה < *תְּנַשֶּׁה < *תְּשִׁי.

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

העמק דבר: ד"ה ואעידה. אינו מלשון עדות – כמו לשון 'העדותי' בכם היום וכו' (דב' ל' יט), אלא מלשון התראה, כמו "הַעֲדָה הַעֲדִיד בְּנוֹ הָאִישׁ לֵאמֹר וְגו' (בר' מ"ג ג). וכן: "שְׁמַעְהָ, עַמִּי, וְאִדְבַּרְהָ, יִשְׂרָאֵל וְאַעֲיֶדָה בְּךָ (תהי' נ', ז) ... ומשום שמנהג העדים להתרות, חל על התראה לשון עדות, שאתנהג עמך כפעולת עדים...¹⁸

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

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

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

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

ה. ביאור המילה על ידי שיכול עיצוריה

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

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

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

2. דב' ל"ב, י: ימצאנו בארץ מדבר ובתהו ילל ישימון, יסובבנהו, יבוננהו, יצרנהו כאישון עינו.

העמק דבר: ד"ה ילל. במקום שאין נראה שום דבר – כמו בלילה.

לדעת הנצי"ב, הפסוק מזכיר ארבעה שמות נרדפים למקום צחיח חסר-ישוב: מדבר, תוהו, ילל וישימון. בניגוד לפרשנים אחרים, הרואים במילה "ילל" שם פעולה, המביע השמעת יללה ויבבה של בעלי חיים מדבריים, או שריקת רוחות המדבר²¹ – קובע הנצי"ב, שתיבה זו היא שם עצם נרדף למדבר. כנראה, הוא מפרש כך בגלל הצורה "ילל": לו היה זה פועל, היה צריך לכתבו כך: ילל (יש' ט"ו, ב) או ילל (על-פי יש' נ"ב, ה). כנראה, השם "ילל" בשכול עיצורים הופך להיות ליל, לילה – "מקום שאין נראה שום דבר – כמו בלילה".²²

19. בבעיה זו דנו גם רש"י, חזקוני, בכור שור.

20. ראה העמק דבר לדב' ב', יא. ועיין בספרי: "העמק דבר לנצי"ב, עמ' 213-214.

21. רש"י ומלבי"ם.

22. וכבר ראינו לעיל, שבדונו במלה ממלח (שמי' ל', לה) קשר אליה בשיכול עיצורים גם את השורש לח"ם – במשמעות: הלחמה וחיבור.

דוגמאות נוספות לביאורי הנצי"ב ע"י שיכול אותיות, ראה בספרי: העמק דבר לנצי"ב, עמ' 156-157.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

ו. ביאור רב משמעויותיה של תיבה

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

העמק דבר: ד"ה תכרו. וזה השורש משמע גם קניה גם חפירה, שאפשר, שבעת שיעברו

יכרו באר מוציא (=שמוציאה) מים, וגם לקנות מים הראויים לשתות מיד, בין חמין, בין צונן, דאפילו חמין – שרי".

השורש כר"ה בבניין קל בא במקרא בשתי משמעויות:

א. חפר, פתח²³

ב. קנה²⁴

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

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

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

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

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

23. תה' מ', ז; יר' י"ח, כ; תה' נ"ז, ז; קייט, פה; במ' כ"א יח; משי' כ"ו, כז ועוד.

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

לפי זה, המילה "מְשָׁנָה" מתבארת על-פי שני גזרונים : (א) השורש "שנ"ן" (ב) השורש "שנ"ה",
שְׁנִים.²⁵

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

שנתון "שנ" – תשס"ה כרך י'

ספר איוב כדרמה סטירית

הקדמה

המבקש להציע פרשנות להבנת יצירה ספרותית כל שהיא – חייב, תחילה, לקבוע את הסוגה (הז'אנר) שהיא משתייכת לה.¹ בהניחנו, כי ספר איוב – סיפור המסגרת ומסכת הנואמים כאחת – לא רק משל היה (בבא בתרא ט"ו, ע"א), אלא בנוי "למשל ולשנינה" (דברים כ"ח, לו ועוד), כדרמה סטירית² – יש משום נטילת 'סיכון' בקביעה זו בשל הבעייתיות שבהגדרת הסטירה – כסוגה.³

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

תאריכים: מקרא, פרשנות, דרמה, סטירה

1. יאיר הופמן, **שלמות פגומה – ספר איוב ורקעו**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 9-13. שלום רוזנברג, "איוב משל היה – פילוסופיה ופרשנות ספרותית", **מחקרים במקרא ובחינוך מוגשים לפרופ' משה ארנד**, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 148.
2. על ספר איוב כדרמה – ראה מ.צ. סגל, **מבוא המקרא ג'**, ירושלים, תשי"א, עמ' 663. הופמן, **שם**, על הדרמה עמ' 26-32; על האירוניה עמ' 215-223; 259; 269; 290. שים לב במיוחד לדבריו בעמ' 218: "האירוניה של המחבר כלפי הקורא סמויה עוד יותר. אני מוצא אותה בעניין אחד בלבד, לכאורה, אך הוא עיקרו של הספר: עמדתו כלפי תפיסות הגמול שמציגים הרעים. על האירוניה בספר איוב – ראה יעקב קליין, **איוב, עולם התנ"ך**, תל-אביב, 1996, עמ' 13.
3. **האנציקלופדיה העברית, כ"ה**, ירושלים תל-אביב, תשל"ד, עמ' 702-703. עזריאל אוכמני, **תכנים וצורות – לקסיקון מונחים ספרותיים, ב'**, ישראל, תשל"ט, עמ' 85-87. זאב ויסמן, **סטירה פוליטית במקרא**, ירושלים, תשנ"ו, עמ' 5-18. עמ' 15: "נאמנם כבר הבחינו שהצירוף 'משל ושנינה' מרמז על משל שיש לו צביון של לעג ואירוניה (אנציקלופדיה מקראית, ה', עמ' 552). לא ייפלא על-כן שבמהלך המחקר על הסטירה במקרא התברר לנו יותר ויותר שה'משל' במשמעותו המורכבת ובשימושו השונים מייצג יותר מכל סוג אחר של ספרות המקרא, את מאפייני הסטירה".

ברוך קורצויל, "הערות למהות הסטירה", **במאבק על ערכי היהדות**, ירושלים, תש"ל, עמ' 68-85.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

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

ואכן רק לאחרונה, אחר שעמדו בחקר-המקרא על מציאותם של יסודות סטיריים בסיפור המקראי, בספרות הנבואה ובספרות החכמה⁴ – נעשה ניסיון 'לגלות' במקרא יצירה ספרותית, הבנויה כדרמה סטירית: ראשונה – מגילת אסתר⁵; ולאחריה – סיפור מגדל בבל (מעשה דור הפלגה),⁶ סיפור פסל מיכה⁷, ואולי – ספר יונה.⁸

נראה לנו, כי על יסוד מאפייני הדרמה הסטירית⁹ – ניתן יהיה לבאר את שמוצפן במסכת האירועים המתמיהים שבספר איוב, ואפשר יהיה ליתן פשר למסכת הנאומים הנשמעים כמבולבלים.¹⁰

מחבר ספר איוב, שלדעת רוב החוקרים חי ופעל בתקופה המקראית המאוחרת¹¹ – מבקש

Northrop Frye, *Anatomy of Criticism – Four Essays*, Princeton, New Jersey, 1971. pp. 223-239.

(להלן: פריי – סטירה).

4. ויסמן, שם, עמ' 12-18.

5. ויסמן, שם, עמ' 235-262. אדל ברלין, **אסתר, מקרא לישראל**, תל-אביב ירושלים, תשס"א, עמ' 4-9.

ניסן אררט, **הדרמה במקרא**, ירושלים, תשנ"ז, עמ' 382-406.

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

7. אררט, שם, עמ' 160-168.

8. שם, שם, עמ' 358-367.

9. ראה דברינו בעמוד הקודם.

10. רמב"ם, **מורה נבוכים**, חלק שלישי ראש פרק כ"ג. נ.ה. טור-סיני, **ספר איוב**, תל-אביב, תשי"ד, עמ' 380-387.

משה גרינברג, **על המקרא ועל היהדות**, תל-אביב, תשמ"ה, עמ' 235.

יוספה רחמן, "השטן בסיפור איוב", **בית מקרא** (קכ"ג) תמוז-אלול תש"ן, עמ' 334. הופמן, שם, עמ' 132-145. בעמ' 41 הוא דוחה את "ההסבר האפשרי לכאורה שהספר הוא מחזה אבסורד בסגנון בקט-יונסקו, ועל כן הוא 'מבולבל' וכו'".

אביה הכהן, "איוב: בין פילוסופיה לספרות", **משלב**, (לח), אלול תשס"ג, עמ' 57-64.

11. סגל, שם, עמ' 662. (במהוסס) מ.צ. סגל, **איוב**, תל-אביב, תשי"ח, עמ' 12-13. אשר ויזר, **איוב**, תל-אביב, תשי"ב, עמ' יח-יט. הופמן, שם, עמ' 6. אבי הורביץ, **איוב, עולם התנ"ך**, תל-אביב, 1966, עמ' 16.

Samuel Terrien, *The Book of Job, The Interpreter's Bible Vol. III*, pp. 884-888.

מכאן ואילך: טריין.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

באמצעות הסטירה להתפלמס עם חכמי דורו, הוראים **בניסיון**, שהאל מנסה את הצדיק¹² משום הפתרון הטוב ביותר לבעיה הקלסית של הגמול (התאודיציה): צדיק – ורע לו, רשע – טוב לו.¹³ הבחירה בדרך הסטירה בפולמוס – משחררת את המחבר מן ההתחייבות לדברים הנועזים שיכתוב.¹⁴

ואכן הדרמה הסטירית מאפשרת לצייר – במעין קריקטורה מילולית¹⁵ – עולם מהופך, אשר בו המצוי המעוות – מוצג כראוי האידאלי:¹⁶ איוב הצדקן בעיניו¹⁷, המתחסד בעיני רעיו – נראה בעיני האל-המלך 'השופט'¹⁸ – כ'צדיק'.¹⁹ ומי פוקח את עיניו לידע את האמת – ובכך מערער על 'הסדר-העולמי' – השטן – על תקן של ליצן, הוא 'שוטה-המלך' – 'המניע' את העלילה.²⁰

12. **אנציקלופדיה מקראית** (להלן - א"מ), ה', ניסיון, עמ' 879-883. סגל, **שם**, עמ' 646-651.
יעקב ליכט, **הניסיון במקרא וביהדות של תקופת הבית השני**, ירושלים, תשל"ג, עמ' 21-25. בעמ' 24 הוא מסכם: "נתברר שאפשר לראות בו גם ביקורת חריפה, אם כי מוסווית במקצת, על עצם מושג הניסיון במקרא". בעמ' 23 הערה 29 הוא מעיר: "העובדה כי אף אחד מהם (איוב והרעים) אינו מזכיר את הניסיון מלמדת כי רק מסיבת ההיגיון הפנימי של ספר איוב אין המחבר מציין את דבר ידיעתם את הניסיון".
- יאירה אמיט, **גלוי ונסתר במקרא, פולמוסים גלויים, עקיפים ובעיקר סמויים**, תל-אביב, 2003, עמ' 249-241.
ישעיהו ליבוביץ, **אמונה היסטוריה וערכים**, "יראת אלהים בספר איוב", ירושלים, תשל"ב, עמ' 20-24.
אנדרה נהר, "מעבר לניסיון – איוב ואברהם בהתנסותם", **המקרא ותולדות ישראל**, מחקרים לזכרו של יעקב ליור, תל-אביב, תשל"ב, עמ' 90-96.
- התייחסות חז"ל לנושא הנידון מתבררת בספרו החדש של חננאל מאק, **"אלא משל היה" – איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל**, רמת-גן, תשס"ה.
13. יעקב ליכט, **א"מ, ח', שכן וענש**, תורת הגמול, צדקתו של האל, עמ' 287-305.
יחזקאל קויפמן, **תולדות האמונה הישראלית**, כרך שני ספר שני, ירושלים תל-אביב, תשט"ז, עמ' 595-623.
יששכר יעקבסון, **לבעיית הגמול במקרא**, תל-אביב, תשי"ט, עמ' 11-42.
עמוס חכם, **ספר איוב, דעת מקרא**, ירושלים, תשל"ל, עמ' 11-13.
- הופמן, **שם**, פרק שביעי "על צדקת האל בספר איוב", עמ' 225-260, ועוד – במפתח העניינים. קליין, **איוב, שם**, עמ' 12.
14. הופמן, **שם**, עמ' 222-223.
15. ויסמן, **שם**, עמ' 9. הגדרה של ארתור קסטלר בספרו "אמנות היצירה" עמ' 72-73.
16. ברוך קורצווייל, "הערות למהות הסאטירה", **במאבק על ערכי היהדות**, ירושלים, תשל"ל, עמ' 55-68. וראה, אוכמני, **שם**, עמ' 85-87.
- ויסמן, **שם**, עמ' 9: "הוא (קורצווייל) אמנם הגדיר נכונה את מהותה הסגולית של הסטירה שלידתה בסתירה שבין המצוי והרצוי שבהווה החברתית; וייעודה הוא החרפת הסתירה שביניהם עד כדי אבסורד - - -"
17. "וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב, כי הוא צדיק בעיניו" (איוב ל"ב, א). על ה"צדקן" ראה ניסן אררט, "על יראת אלהים של איוב", **בית מקרא** (צ"ח), ניסן-סיון תשמ"ד, עמ' 263 (הערה 4); עמ' 266 (הערה 21).
18. הקבלה למשפטו של איוב אצל פרנץ קאפקה – מצויה אצל נהר, **שם**, עמ' 125; קורצווייל, **שם**, עמ' 14. וראה הופמן, **שם**, עמ' 246.
19. הופמן, **שם**, עמ' 227-231; 242-241.
20. שקספיר הכיר את התיאטרון הקלסי והושפע מיסודותיו הדרמטיים. לכן מן הנכון לשים-לב לשתי דמויות, המשתקפות, לדעתנו, בדמות השטן: 'שוטה-המלך' במחזה "המלך ליר" ופוק – במחזה "חלום ליל קיץ".
ראה א.א. מנדיליב ואליס שלוי, **שקספיר עולמו ויצירתו**, תל-אביב, תשמ"ה, עמ' 203 ועמ' 79.
ראה אליזבת פרוינד, **החיזיון השקסיפרי – "המלך ליר"**, האוניברסיטה הפתוחה תל-אביב, תשמ"י, עמ' 39-46; 163-166.
וראה מתי מגד, **הדרמה המודרנית**, תל-אביב, תשכ"ז, עמ' 367, 380.
- **השטן** בספר איוב משלב את שני 'התפקידים' כאחד: חושף את האמת – ובה בשעה מבלבל את 'הסדר'. גם הנחש, הפוקח, כביכול, שנתון "lee" – תשס"ה כרך ה'

ביוזמת השטן ('השוטה'), המראה לאל-המלך את טעותו, מתנהל 'משחק' הניסיון באיוב – בשלושה שלבים: (א) הפגיעה ברכושו (ב) הפגיעה בגופו (ג) פגיעת 'האחר' בו (נאומו הָעֵיִם) – בלא שהמחבר, במכוון, נזקק לשורש נס"ה (או בח"ן).²¹

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

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

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

- את עיני האשה לראות ומבלבל את יסדר העולם, - נקרא "ליצן" במדרש תהלים בובר א', ט עמ' 10.
 ראה אברהם אבן-שושן, **המלון החדש**, ירושלים, 1972. ליצן מקורו בשורש ל"ץ. א. ערבית: לאצ - סטה. 1. לץ, לגלגן, מי שאוהב להתלוצץ, מהתל. 2. בספרות העברית החדשה: מוקיון... ליצן-המלך.
 על משמעויות אחרות של "השטן" - ראה ליכט, **א"מ**, ח' הערך שטן עמ' 277-283; טור-סיני, **שם**, עמ' 22-25. חכם, **איוב**, **שם**, עמ' 13-14. מאיר וייס, **מקראות ככוונות**, ירושלים, תשמ"ח, הסיפור על ראשיתו של איוב, עמ' 352-362. הופמן, **שם**, עמ' 268-269. יוספה רחמן, "השטן בסיפור איוב", **בית מקרא** (קכ"ג) תמוז-אלול תש"ן, עמ' 334-340. ראה פריי-סטירה, **שם**, עמ' 238-239.
 21. אמית, **שם**, עמ' 241, 247. ליכט, **שם**, עמ' 22. רחמן, **שם**, עמ' 96.
 22. ראה סיכומנו בראש עמ' 1. ויסמן, **שם**, עמ' 18.
 23. בבא בתרא ט"ז ע"ב: "א"ר יוחנן: גדול הנאמר באיוב יותר ממה שנאמר באברהם". . . הופמן, **שם**, עמ' 268.
 24. מ.ד. קאסוטו, **תורת התעודות**, ירושלים, תשי"ג, עמ' 31. מ.ד. קאסוטו, **מאדם עד נח**, ירושלים, תשי"ג, עמ' 56.
 25. הופמן, **שם**, עמ' 146-147; 150-151; 153.
 26. אבי הורביץ, **איוב, עולם התנ"ך**, עמ' 14-16.
 הופמן, **שם**, פרק ששי "על לשונו הקשה של ספר איוב", עמ' 183-223. עמ' 209: "נראה שהשימוש בסגנון ייחודי ליצירת מימוזיס של חברה זרה הוא פרי בחירת המחבר, משום שסגנון זה מתבקש מעצם המסגרת העלילתית הרעיונית של הספר". ישראל קנוהל, **מקדש הדממה**, ירושלים, תשי"ג, עמ' 157.
 27. אוכמני, **תכנים וצורות**, א', ישראל, תשל"ז, עמ' 123: "אלהים מתוך המכונה" - *DEUS EX MACHINA* אמצעי שהיה מקובל בטרגדיה היוונית - - - לשם פתרון הקונפליקט הדרמטי בגזירת האלהות - - - כיום מכנים בספרות בשם זה כל פתרון שרירותי, מפתיע, "מודבק" - - - הופמן, **שם**, עמ' 219-223. עמ' 219: "מהו הפתרון שמציע נאום האל? - - - (2) אין בו תשובה משכנעת, והמחבר שם ביודעין בפי האל דברים מתחמקים". וראה רמב"ם, **שם**, **שם**, פרק כ"ג.
 חכם, **איוב**, **שם**, עמ' שכח-שכט. קליין, **איוב**, **שם**, עמ' 196.
 28. קנוהל, **שם**, עמ' 156.

שנתון "lee" - תשס"ה כרך י'

לבדו²⁹ – מתגלית מציאות אידאלית: איוב בעל-התשובה, כביכול – "מתפלל בעד רעהו" – ואינו ממשיך להתפלסף.³⁰

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

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

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

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

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

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

30. י"ד הלוי סולובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים, תשל"ח, עמ' 37-36. הנ"ל, בסוד היחיד והיחד, ירושלים, תשל"ו, "קול דודי דופק". ("איוב"), עמ' 343-347. ועיין, לעומתו, יאיר הופמן, "האירוניה – כאמצעי ביטוי מרכזי בספר איוב", תעודה ב' אוניברסיטת תל-אביב, תשמ"ב, עמ' 170. וראה טריין, שם, עמ' 1196-1198. ליבוביץ, אמונה היסטוריה וערכים, שם, עמ' 22-23.

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

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

32. אורבך, שם, עמ' 356-357; יעקבסון, שם, עמ' 45-59; גרינברג, שם, עמ' 238-240; ליבוביץ, שם, "יראת אלהים בספר איוב" עמ' 23-24.

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

34. הופמן, שם, עמ' 275-276.

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך ה'

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

ספר איוב כדרמה במבנה אפיזודי

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

37. אבות א', ג: "אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, אלא היו כעבדים המשמשים את הרב על מנת שלא לקבל פרס; ויהא מורא שמים עליכם". הגרסה עפ"י שמעון שרביט, **מסכת אבות לדורותיה**, ירושלים, תשס"ד, עמ' 65. אררט, "על יראת האלהים של איוב", **שם**, עמ' 277.

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

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

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

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

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

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

41. אררט, **שם**, עמ' 8-10. האמן-המספר, במשחקו, הציג את הדרמה בפני קהל, שחונך והורגל מנעוריו לביים בדמיונו – על-פי 'התסריט' שהובא לפניו – התרחשות כאן-ועכשיו של עלילה, דיאלוגים וקונפליקט – ביתמונות ו'מערכות'.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

איוב 'הצדיק' (איוב א'-מ"ב)

כדרמה במבנה אפיזודי

פרולוג (א'-ג) : איוב ירא אלהים וסר מרע – איש גדול ויהי מקנהו... גמלים... בקר... ויהי האיש ההוא גדול מכל-בני-קדם.

(א', ד-ה) : מערכה ראשונה – מעשיו 'הצדקניים' של איוב – על הארץ :
תמונה א' (ד) : משתה בני איוב ובנותיו :

והלכו בניו ועשו **משתה** בית איש יומו.

תמונה ב' (ה1) : איוב חושש מן הדין :
ויהי כי הקיפו ימי המשתה, וישלח איוב ויקדשם.
תמונה ג' (ה2) : איוב חרד, שמא חטאו בניו :

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

(א', ו-יב) : מערכה שנייה – הדיון במעשיו של איוב – בשמי-מרום :
תמונה א' (ו) : השטן מתייצב על ד' :

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

תמונה ב' (ז-יב1) : השטן מציע לנסות את איוב ונענה :
ויען השטן את ד' ויאמר : **החנם ירא איוב אלהים? הלא אתה שִׁכְתָּ**
בעדו... ואולם שלח-נא ידך וגע בכל אשר לו, אם לא על פניך יברכך. ויאמר
ד' : ... רק אליו אל תשלח ידך!

תמונה ג' (יב2) : השטן יוצא לבצע את זממו :
ויצא השטן מעם פני ד'.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

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

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

ויהי היום ובניו ובנותיו **אֲכָלִים וְשׂוֹתִים יין בבית אחיהם הבכור ומלאך**

בא אל איוב ויאמר...

ותפל שָׁבָא ותקחם, ואת הַנְּעָרִים הכו לפי חרב...

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

עוד זה מדבר... כשדים... ויפשטו על הגמלים ויקחום, ואת הַנְּעָרִים הכו

לפי חרב...

עַד זה מדבר... והנה רוח גדולה... ויגע בארבע פנות הבית וַיִּפֹּל על הַנְּעָרִים

(= בניו) וימותו...

תמונה ב' (כ-כא) : איוב מצדיק עליו את הדין :

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

תמונה ג' (כב) : איוב ירא-חטא :

בכל זאת לא חטא איוב ולא נתן תַּפְּלָה לאלהים.

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

תמונה א' (א) : השטן שב ומתייצב על ד' :

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

תמונה ב' (ב-ו) : השטן שב ומציע לנסות את איוב :

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

תמונה ג' (ז-י) : השטן שב ויוצא ומבצע את זממו :

ויצא השטן מאת פני ד' ויך את איוב.

השיא-כביכול : ויאמר אליה : גם את הטוב נקבל מאת האלהים, ואת הרע לא נקבל!!

בכל זאת לא חטא איוב בשפתיו.

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

תמונה א' (יא-יג): הרעים – אין דבר בפיהם לאיוב

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

ואין ד'ִבֵּר אליו דבר...

תמונה ב' (ג', א-ל"ז, כד): הרעים אינם נושאים פנים לאיוב בדבריהם:

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

ויען אליפז התימני ויאמר: (ד', א)

ויען איוב ויאמר: (ו', א)

ויען בלדד השוחי: (ח', א)

ויען איוב ויאמר: (ט', א)

ויען צפר הנעמתי ויאמר: (י"א, א)

ויען איוב ויאמר: (י"ב, א)

הפסקה ראשונה: (כ"ז, א-ו) וַיִּסָּף איוב שאת משלו ויאמר.

הפסקה שנייה: (כ"ט, א-ב) וַיִּסָּף איוב שאת משלו.

שתיקה כללית: (ל"א, מ) תמו דברי איוב.

וישבתו שלשת האנשים האלה מענות את איוב, כי הוא צדיק בעיניו. (ל"ב,

א-ב)

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

ב)

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

ויען ד' את איוב מן הסערה ויאמר... (ל"ח, א)

השיא: ויען איוב את ד' ויאמר לשמע-אזן שמעתיך, ועתה – עיני רָאִתִּיךָ!

על-כן אִמָּאס, ונחמתי על עִפְר וְאִפְר (מ"ב, א-ו).

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

תמונה א' (ז-ח): הרעים לא דברו נכונה כאיוב:

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

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

תמונה ג' (י-יא): האל מְנַשָּׂא את איוב:

וְד' שָׁב אֶת שְׁבוֹת אִיּוֹב בַּהֲתַפְּלֹלוֹ בְּעַד רָעָהוּ

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

וְד' בֵּרַךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב מֵרֵאשִׁיתוֹ ...

אם הקורא ישים לב למילות המפתח, המודגשות בתמונות שהצענו, הוא יבחין בהקבלה⁴² בצורה כיאסטית, בין תמונות המערכה הראשונה – לתמונות המערכה השלישית; ובין תמונות המערכה השנייה – לתמונות המערכה הרביעית. לעומת זאת, תמונות המערכה החמישית – מנוגדות לתמונות המערכה הששית. מכאן – שני השיאים: בסוף המערכה הרביעית ובסוף המערכה החמישית.

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

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

במערכה החמישית, בתמונה הראשונה, מוצגים הרעים כמחרישים: ואין דִּבֶּר אֵלָיו דָּבָר, ואילו במערכה הששית – לאחר שנתעשתו ודיברו – מתברר, כי לא דברתם אלי נכונה. בתמונה השנייה במערכה החמישית לא נשאו הרעים את פני איוב בנאומיהם; ואילו במערכה הששית – לעומתם – נשא ד' את פני איוב, ובניגוד לתמונה המשפילה, שמצייר בה איוב את עצמו בסוף המערכה החמישית – על כן אמאס, ונחמתי על עפר ואפר – מתגלה איוב בסוף המערכה הששית – כמי שהאל מנשאו: וד' בֵּרַךְ אֶת אַחֲרֵית אִיּוֹב - מֵרֵאשִׁיתוֹ.

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

הדרמה הסטירית בפעולה

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

פרולוג (א', א-ג): איוב ירא אלהים וסר מרע – איש גדול

תיאור דמותו של איוב, בפרולוג, על דרך ההגזמה והמלאכותיות – 'מחייב' הצגה פתטית של הדברים – מלווה בנימה של חוסר אמון: איש (בעל חשיבות)⁴³ היה בארץ עוץ (ארץ בעלי העצה – 'החכמים')⁴⁴ איוב שמו⁴⁵ (כשם אחד משלושת הצדיקים מבני הקדם).⁴⁶ והיה האיש ההוא תם וישר וירא אלהים – (כדי להבטיח שלא תבואהו רעה) ... וסר מרע.⁴⁷ (ואמנם) ויולדו לו שבעה בנים ושלוש בנות (משפחה מושלמת, שהרי המספרים כאן – טיפולוגיים). ויהי מקנהו שבעת אלפי צאן ושלושת אלפי גמלים וחמש מאות צמד בקר וחמש מאות אתונות (עושר מופלג) וַעֲבָדָהּ (=עבדים ושפחות) רבה מאד (לשון של הגזמה) – (בסיכומו של דבר): ויהי האיש ההוא גדול (במקנה, במעמד ובחכמה) מכל בני קדם.⁴⁸

מערכה ראשונה (א', ד-ה): מעשיו 'הצדיקים' של איוב – על הארץ:

תמונה א': משתה בני איוב ובנותיו:

(ומכיוון ש) ויהי⁴⁹ האיש ההוא גדול (עשיר מופלג – איפשר לבני ביתו לשמוח ולהתהולל): והלכו

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

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

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

46. יחזקאל י"ד, יד.

47. הפרדת וסר מרע מן התארים המופלגים של איוב מנתבת את הביטוי אל האמור במשלי: בחסד ואמת יִכָּפֶר עוֹן, וביראת ד' סור מרע (ט"ז, ו); מסלת ישרים סור מרע, שומר נפשו נצור דרכו (ט"ז, יז), ועוד במשלי ובתהלים.

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

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

בניו ועשו משתה⁵⁰ (ב) בית איש (ב) יומו (יום הולדתו),⁵¹ ושלחו וקראו (בנוהל קבוע)⁵² לשלשת אחיהם
לאכל ולשתות עמם...⁵³

תמונה ב' (ה1): איוב חושש מן הדין :

ויהי⁵⁴ כי הקיפו (נגמרה החינה)⁵⁵ וישלח איוב (החושש מן הפורענות) ויקדשם (הכינים לקראת
טקס החיטוי – הקרבת הקורבנות – למחרת).⁵⁶

תמונה ג' (ה2): איוב חרד, שמא חטאו בניו :

והשכים בבקר והעלה עלות (כ) מספר כלם, כי אמר (בלבו) איוב (המקדים רפואה למכה) : אולי חטאו
(כבר) בני (בעת המשתה) וברכו (לשון נקייה) אלהים בלבבם (ומן הראוי להסיר את הרע). ככה
יעשה איוב כל הימים (מבקש להסתדר עם דין 'האלהים' ולהיחשב זכאי בעיניו).
בסופה של המערכה, כדרך הדרמה, אנו נותרים ב'מתח' – חפצים לדעת – ההצליח איוב
'לסדר' את 'האלהים'?

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

תמונה א' (ו): השטן מתייצב על ד' :

ויהי היום⁵⁷ (אפשר ראש השנה – יום הדין והמשפט לכל באי-עולם) ויבאו בני האלהים להתיצב
(למסור דברים בפמליה של מעלה על-אודות שליחותם על-אדמות)⁵⁸ על ד' (שימוש

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

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

52. של"ג, שם, עמ' 6; חכם, שם, עמ' ה' והערה 11.

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

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

55. ראה איוב, עולם התנ"ך, עמ' 27-28.

56. ראה שם, שם, עמ' 28. של"ג, שם, עמ' 7.

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

58. משלי כ"ב, כט: לפני מלכים יתיצב. טור-סיני, שם, עמ' 6. חכם, שם, עמ' ז'. של"ג, שם, עמ' 9.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

אנכרוניסטי ופרדוקסלי בשם-הויה, המציין במקרא דווקא את ק ר ב ת האל אל האדם⁵⁹.
ויבא גם השטן (השיטן-הרכלן, על תקן של 'שוטה-המלך',⁶⁰ הפוקח את עיני האלהים במרום
לראות את שבאמת מתחולל עלי אדמות) **בתוכם** (נדמה – כאחד מבני האלהים...).

תמונה ב' (ז-יב): השטן מציע לנסות את איוב ונענה:

ויאמר ד' אל השטן: מאין תבא? (ציין את מקום שיטוטך-ריגולך⁶¹ הפעם). ויען⁶² השטן את ד' (אינו משיב מיד – ותשובתו מתחמקת): משוט בארץ (באופן כללי) ומהתהלך בה (זה עתה באתי – ולא מצאתי כל עניין לענות בו)... ויאמר ד' אל השטן (אינו מניח לו להתחמק): השמת לבך על עבדי (הנאמן⁶³) איוב? (השטן אינו מגיב. נדמה – כמי שמפקפק בציון נאמנותו של איוב. האל נאלץ לפרש את קביעתו): כי אין כמהו בארץ (ששבת משיטוט בה) – איש תם וישר, ירא אלהים וסר מרע (חזרה מילולית על הקביעה המפוקפקת בפרולוג).

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

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

59. ראה הערה 24 לעיל.

60. ראה הערה 20, לעיל.

61. ראה חכם, איוב, על-אתר עמי ז.

62. ויען במקרא כמוהו – במשמעות: נשא קולו ואמר (בקול רם). הש' קול ענות אני שמע (שמות ל"ב, יח), וענית ואמרת (דברים כ"ו, ה) ותען להם מרים (שמות ט"ו, כא), בדרך כלל פותח עניין (אחר הפסקה) ואינו בא דווקא כמענה. ראה, בסמוך, ביאורנו לפסוקים: ז, ט; ב, ג; ד, ג; ב, ועוד.

63. של"ג, שם, עמי 10-11. איוב, עולם התנ"ך, עמי 30.

64. מ"צ סגל, איוב, תל-אביב, תשי"ח, על-אתר עמי ב'. ראה איוב כ"ב, כ; ל"א, כ.

65. של"ג, שם, עמי 12; בן-צבי, שם, עמי 5.

66. מעניין שימוש הלשון בביטוי זה, שיש לו מקבילה יחידה במקרא: ויאמר: אל תשלח ידך אל הנער (בראשית כ"ב, יב).

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

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

ויצא השטן מעם פני ד' (לפגוע בכל אשר לאיוב⁶⁷).

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

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

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

ויהי היום⁶⁸ (אפשר ראש השנה : יום הדין בשמי-מרום – יום משתה במשפחת איוב). ובניו ובנותיו (עודם) אכלים ושתיים יין בבית אחיהם הבכור, (אותה שעה – ליצירת המתח) ומלאך בא אל איוב ויאמר: הִנֵּה הָיוּ חֲשׂוֹת, והַאֲתָנוֹת רָעוֹת עַל יְדֵיהֶם (בקרבתם), ותפל (לפתע)⁶⁹ שבא ותקחם (בשבוי – לבז ; ואילול) ואת הנערים (עבדי-איוב, שאפשר עמדו למולם) הכו לפי חרב.

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

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

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

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

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

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

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

67. תמונה חדשה. השווה לשון הדברים בפתח התמונה (המפורטות) במקבילה ב', ז: ויצא השטן מאת פני ד' ויך את איוב וכו'.

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

69. טור-סיני, שם, על-אתר עמ' 8, ושמי"ב י"ז, ט.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

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

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

בחזרה המשולשת על אותה התבטאות של 'הנמלטים', מסתיימת התמונה, הבנוייה, במתכוון, בצורה סימטרית-סכמטית⁷¹ ובפרטים א-היסטוריים.⁷²

תמונה ב' (כ-כא): איוב מצדיק עליו את הדין:

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

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

תמונה ג' (כב): איוב ירא-חטא:

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

70. ראה של"ג, שם, עמ' 16: "מוזר הדבר, שאינו מתעורר ומוחה גם על גורל בניו ובנותיו, שמתו בדמי ימיהם, כאילו היו גם הם רק חלק מקניינו, שד' נתן וד' לקח".

71. ראה א. ארזי, ספר איוב, ירושלים תשי"ז, עמ' 11; חכם, שם, עמ' י"ב; טריין, שם, עמ' 915-916.

72. ראה טור-סיני, שם, עמ' 8-9.

73. ראה איוב, עולם התנ"ך, עמ' 32. מקביל לקהלת (ה', יד): כאשר יצא מבטן אמו, ערום ישוב ללכת כשבא.

74. ראה הערה 70 לעיל.

75. ראה טור-סיני, שם, על-אתר עמ' 11. הצגת הבעיה ונסיון לפתרון – ראה טריין, שם, עמ' 617.

76. חטא במשמעותו השכיחה בקהלת: לא מצא, או חסר, או טעה. ראה ח"א גיזנברג, קהלת, תל-אביב ירושלים תשכ"א, עמ' 17. ראה ביאורו של עמוס חכם לאיוב ה', כד: ופקדת נוך ולא תחטא.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

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

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

מערכה רביעית (ב', א-י): איוב עומד במבחן השטן:

תמונה א' (א): השטן שב ומתייצב על ד':

ויהי היום⁷⁹ ויבאו בני האלהים ל ה ת י צ ב על ד' ויבוא גם השטן בתכם ל ה ת י צ ב על ד' (אפשר שכפל "להתייצב" – בא לציין את הרגשת השטן, כי האל מקרבו כאחד מבני האלהים).

תמונה ב' (ב-ו): השטן שב ומציע לנסות את איוב:

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

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

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

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

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

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

79. כבפתיחת מערכה שנייה ושלישית.

80. שלי"ג, שם, עמ' 17.

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

ויאמר (נעזר בפתגם מחכמת בני הקדם): **עור בעד עור** (עמוק-עמוק נסתרת נפש האדם; ובתמורה לשלמותה)⁸² – **וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו**. (ועל-כן: במקביל ללשון ההצעה הראשונה⁸³) **ואולם שלח נא ידך וגע אל עצמו ואל בשרו – אם לא (בוודאי) אל פניך (בעזות מצח) יברכך...**

ויאמר ד' אל השטן: **הנו בידך (הרשות בידך: וגע אל עצמו ואל בשרו) – אך את נפשו שְׁמֹר...** רוצה לומר: האל, האמור לשמור את נפשות חסידיו⁸⁴ – מניח לשטן "לשמור" את נפש איוב (במשמעות: לְאִיֹּב אותו – להיות לו לאויב⁸⁵).

תמונה ג' (ז-י): השטן שב ויוצא ומבצע את זממו:

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

איוב, בתגובה, נוהג באיפוק: **ויקח לו חֶפֶשׁ⁸⁷ להתגוד בו, והוא (בעודו) יִשֵּׁב בתוך האפר** (על ערמת האשפה מחוץ לעיר).⁸⁸

(אותה שעה) **ותאמר לו אשתו (הדואגת)⁸⁹ ומבקשת להקל על סבלו⁹⁰): עֲדָךְ מחזיק בתמתך (מתוך יראת אלהים פטליסטית⁹¹)?! בָּרַךְ אֱלֹהִים (יחס תְּפִלָּה לפגיעתו בך – והוא יפגע בך) – וְמָת (וסוף –**

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

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

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

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

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

87. אפשר החיש הובא לכאן משום הקונוטציה לחיש – במשמעות של נוהג בהתאפקות ובתבונה עפ"י ישעיה מ"ב, יד; משלי י"א, יב ועוד במקרא.

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

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

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

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

91. ראה טריין, **שם**, עמ' 921.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

תגובת איוב מהירה: ויאמר אליה⁹³ (בזלזול): כדבר אחת הנבלות (נטולת-חכמה)⁹⁴ תדברי גם את⁹⁵, (איני מתכוון כלל לקבל את עצתך המטופשת, הנוגדת את החכמה: [את] [בסימן שאלה] הטוב נקבל מאת האלהים – ואת הרע לא נקבל!!)

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

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

תמונה א' (יא-יג): הרעים – אין דבר בפיהם לאיוב:

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

תמונה ב' (ג', א - מ"א, כו) הרעים אינם נושאים פנים לאיוב בדבריהם:

92. חכם, שם, עמ' טו. שלי"ג, שם, עמ' 21.

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

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

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

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

96. ראה הערה 76 לעיל.

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

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

(ג', ב) ויען איוב ויאמר: יאבד יום אולד בו - - - (כ) למה יתן לעמל אור - - - (כג) לגבר אשר דרכו נסתרה ויסך אלוה בעדו.⁹⁹

הדיאלוג הנמשך בין איוב ורעיו

(ד', א) ויען אליפז התימני ויאמר (בהתנצלות – לעומת הדברים הקשים בהמשך):

הנסה [דַּבֵּר]¹⁰⁰ דבר אליך – (ו)תלאה (ולעומת זאת): ועצר במלין מי יוכל! - - - (ז) זָכַר-נא מי הוא נקי אבד - - - (יז) האנוש מאלוה יצדק - - - (כד) וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נוך ולא תחטא¹⁰¹ - - - (כז) ואתה דע לך.

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

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

(ז', כ) חטאתי (נכשלת) – מה אפעל לך, נֶצַר האדם (באירוניה...)?! למה שמתני למפגע לך, ואהיה עליך]¹⁰³ למשא?! (כא) ומה לא (=לוא – אפשרי הדבר.¹⁰⁴ מה אכפת לך אם – באירוניה) תשא פשעי - - - כי עתה לעפר אשכב – ושחרתני ואינני.

(ח', א) ויען בלדד השוחי ויאמר (תוקף את שמשמע מדברי איוב – מסתמך על תורת הגמול החכמתית): (ב) עד אן תמלל אלה - - - (ג) האל יעות משפט - - - (ד) אם בניך חטאו לו – וישלחם ביד פשעם - - - (ו) אם זך וי ש ר אתה, כי עתה יעיר עליך – ושלם נֹת צדקך - - - (כ) הן אל לא ימאס ת ס, ולא

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

100. שלי"ג, שם, עמ' 38.

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

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

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

יחזיק ביד מרעים ---

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

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

(ב'ו) הָרַב דְּבָרִים לֹא יַעֲנֶה - - - בְּדִיךְ מֵתִים יַחְרִישׁוּ - - - וְתֹאמַר זֶךְ לִקְחִי - - - וְאוֹלָם מִי יִתֵּן אֱלֹהֵי דָבָר - - - וַיַּגֵּד לָךְ תַּעֲלֻמוֹת חֲכָמָה - - - וְדַע כִּי יִשָּׂה לָךְ אֱלֹהֵי מַעֲוֹןךָ - - -

(י"ב, א) ויען איוב ויאמר (לועג לרעיו ועומד על צדקת ביקורתו): אמנם כי אתם עם – ועמכם תמות חכמה - - - (י"ג, ב) כדעתכם ידעתי גם אני, לא נִפְלְ אֲנִי מִכֶּם - - - (ד) וְאוֹלָם אֲתֶם טִפְלֵי שָׁקֶר, רִפְאֵי אֵלִיל כֻּלָּם - - - (טו) הֵן יִקְטֹלֵנִי – לוֹ אֵיחָל, אֲךָ דְּרָכִי אֶל פְּנֵי אֹכִיחַ - - - (כג) כִּמָּה לִי עֲוֹנוֹת וְחַטָּאוֹת – פִּשְׁעֵי וְחַטָּאתֵי הַדִּיעָנִי.

(ט"ו, א-ב) ויען אליפז התימני ויאמר (תוקף את איוב 'החכם' בשם החכמים הקדמונים): החכם (באירוניה – מכוון לאיוב – האם) יענה דעת-רוח, וימלא קדים בטנו? - - - (ו) ירשיעך פִּיךָ, וְלֹא אֲנִי, וּשְׁפָתֶיךָ יַעֲנֶנּוּ בְךָ - - - (יז-יח) אֶחָדְךָ, שָׁמַע לִי, וְזֶה חֲזִיתִי וְאֶסְפָּרָה. אֲשֶׁר חֲכָמִים יִגִּידוּ, וְלֹא כַחַדּוֹ מֵאֲבוֹתָם - - - (כ) כֹּל יָמֵי רִשְׁעוֹ הוּא מֵתַחֲלוּל (מתפחד), וּמִסִּפְרֵי שָׁנִים (שנים מועטות) נִצְפְּנוּ לַעֲרִיץ.

(ט"ז, א-ב) ויען איוב ויאמר (סרקסטי כלפי רעיו – חריף בביקורתו על יחס האל כלפניו): שמעתי (שטויות) כאלה רבות – מנחמי עמל (הבל) כלכם (הרעים). (האיך) הקץ לדברי רוח?! - - - (ט) אֲפֹ טָרַף וַיִּשְׁטַמְנִי – חָרַק עָלַי בִּשְׁנֵי. צָרִי (האל) יִלְטוּשׁ עֵינָי לִי - - - (יז-יח) עַל לֹא חָמַס בִּכְפִי, וְתַפְלִית זָכָה. אֲרָץ, אֵל תַּכְסִּי דְמִי! וְאֵל יִהְיֶה מִקוֹם לְזַעֲקָתִי - - - (י"ז, טו) וְאִיהָ אֲפֹ(א) תִּקְוָתִי - - -

(י"ח, א) ויען בלדד השחי ויאמר (פגוע מדברי איוב) הקץ לדברי רוח? – פונה אליו בלעג – בלשון של כבוד: ברבים¹⁰⁵ (ב-ה) עַד אָנָּה תִּשְׁמֹן (הוד מעלתו, איוב) קִנְצִי (= הקץ)¹⁰⁶ לְמִלִּין; תִּבְנִינוּ (את עצמכם תחילה) וְאַחֵר – נִדְבָר. מְדוּעַ נִחְשַׁבְנוּ (בעיניך) כְּבַהֲמָה – נִטְמִינוּ (מלשון טמטום או טומאה)

105. מצוי עוד במקרא כלפי האל, המלך ועבדיו, כגון שמ"ב ט"ז, כ: ויאמר אבשלום אל אחיתפל: הֲבֹ לָכֵם (אחיתפל) עֲצָה – מִה נַעֲשֶׂה (אבשלום). וראה בראשית א', כו; י"א, ד (השליט), ו-ז (האל); מ"ד, לא; שמות י"א, ח ועוד במקרא.

106. חכם, שם, עמי קלו. איוב, עולם התנ"ך, עמי' 107. וראה טור-סיני, שם, עמי' 173; בן-צבי, שם, עמי' 81 – פירושים אחרים.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

בעיניכם (אתה איוב, שטענת, כי האל אפו טרף וישטמני – אתה בכעסך) טָרַף נפשו בכפו (מבקש ש)הלמענך תִּעָזב ארץ, ויעתק צור ממקומו! (שאלה רטורית. היה לא תהיה!) גם (אכן,¹⁰⁷ תורת הגמול תוסיף להתקיים): אור רשעים ידעך – ולא יָגֵה שביב אֶשׁוּ - - -

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

(י"ט, א-ב) ויען איוב ויאמר (מאשים את רעיו בשותפות עם האל ברדיפתו אחריו) עד אנה תוגיון (תצער) נפשי ותדכאוני במלים - - - (ה-ו) אם אמנם עלי תגדילו (הואיל ואתם חוזרים ומחרפים אותי), ותוכיחו עלי חרפתי – דעו אפוא(א), כי אלוה עֲוֹנִי, ומצודו עלי הקיף - - - (יא) ויחר עלי אפו ויחשבני לו כצרו - - - (כא-כב) חֲנָנִי חֲנָנִי, אתם, רעי, כי יד אלוה נגעה בי. למה (כצידים) תרדפני כמו אל. ומבשרי לא תשבועו (- באירוניה: כי כחוש אני...).

(כ', א) ויען צפר הנעמתי ויאמר (שב ומגבב דברים על תורת הגמול לרשע. מסיים ואומר באירוניה): (כט) זה חלק אדם רשע מאלהים, ונחלת אִמְרוֹ (התרחקותו) מאל.¹⁰⁸

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

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

(כ"ג, א-ד) ויען איוב ויאמר (נאום מבולבל, הפותח בבקשה חוזרת למשפט וממשיך בתיאור העולם המרושע): גם (אכן או אף) היום (אשפוך) מִרֵּי שְׁחִי (כיוון ש)ידו (כגרסת תרגום השבעים והתרגום הסורי¹⁰⁹ – של האל) כבדה על אנחתי - - - אערכה לפניו משפט, ופי אמלא תוכחות - - -

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

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

109. טור-סיני, שם, עמ' 212, ואפשר, שיש כאן 'תיקון סופרים'. וראה חכם, שם, עמ' קפ"א.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

(כ"ד, א) מדוע משדי לא נצפנו עתים (לפקוד על הרשע כרשעותו) - - - (יב) - - - ואלוה לא ישים תפלה
- - - (כה) ואם לא אפוא) מי יכזיבני, וישם לאל מלתי.

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

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

הפסקה ראשונה

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

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

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

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

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

111. נראה להכפיל לפי הטעמים. ראה חכם, שם, עמי ר"ג, הערה 4, בשם סאלד.

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

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

אלהים (אשר רק הוא) הבין דרכה (של החכמה), והוא (בלבד) ידע את מקומה – (כ"ח, ח) ויאמר לאדם (בלבד): הן (הדגשה) יראת ד' היא חכמה, וסור מרע (הוא מעשה) בינה.

פתגם זה (בשימוש שם –הווה!) ממצה את התשובה, המצוייה בספרות החכמה במקרא, על שאלת הצדק בעולם.¹¹³ כך במשלי א', ז: יראת ד' ראשית דעת, חכמה ומוסר אוילים בזו; ושם ט', י: תחלת חכמה – יראת ד'; ודעת קדשים – בינה; וכן בתהלים, קי"א, י: ראשית חכמה יראת ד' – שכל טוב לכל עֲשִׂיהֶם; ובסוף קהלת (י"ב, יג): סוף דבר הכל נשמע – את האלהים ירא, ואת מצותיו שמור, כי זה כל האדם.

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

הפסקה שנייה

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

(כ"ט, א-ב) ויספ איוב שאת משלו (אחר הפסקה נוספת – לאוזני רעיו) ויאמר: (הוי!) מי יתנני כירחי קדם – כימי אלוה ישמרני - - - (ה) בעוד שדי עמדי, סביבותי – נערי - - - (ח) ראוני נערים ונחבאו, וישישים קמו עמדי - - - (טז) אב אנכי לאביונים, וְרָב לא ידעתי אחקרו - - - (כה) אבחר דרכם, ואשב [ב]ראש, ואשכון כמלך בגדוד, כ(איש) אשר אבליים ינחם.

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

וכתוצאה מכך (טז) ועתה (בניגוד לאושרו בעבר) עלי תשתפך נפשי – יאחזוני ימי עֲנִי - - - (כא) תהפך לאכזר לי, בְּעֶצֶם ידך תשטמני - - - (כו) כי טוב קויתי – ויבא רע - - - (לא) ויהי לאבל כְּנָרִי, וְעָגְבִי לקול בְּכִים.

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

114. ליכט, הניסיון, עמ' 24. אנציקלופדיה מקראית, הערך "ניסיון", עמ' 882.

115. בן-צבי, שם, עמ' 138. אב לכולם – שמ"ב, כ"ג, ב: רוח ד' דבר בן, ומלתו – על לשוני.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

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

(ל"א, א) ברית כרתי לעיני (בשבועה) - - - (ה-ז) אם (שלא) הלכתי עם (אנשי) שוא, ותחש (ושלא מיהרה) על מרמה רגלי. ישקלני במאזני צדק, וידע אלוה תמתי. אם תטה אֲשָׁרִי מני הדוד, ואחר עיני הלך לבי, ובכפי דבק מאוס - - - - - אם - - - - - (כ"ט) אם אשמח בפיד משנאי - - - (לג) אם כסיתי כאדם פשעי לטמון בְּחִבִּי עוני - - -

איוב פורץ בזעקה (לה-לו): מי (הוי, אפוא) יתן לי (דבריו לעו. חוזר ומפרש): שִׁמְעֵ לִי (הפסקה). הן (להטעמה, בנימה סרקסטית: האם כה קשה לבקש, שעל) תוי (כתב ההגנה החתום על ידי¹¹⁶) שדי יענני? (= או אפשר, שלפחות, יישלח כתב תביעה כנגדי) ספר¹¹⁷ כתב איש ריבי. . . (כי אז, נשבע איוב, באירוניה רבה): אם לא על שכמי אשאנו (את כתב התביעה), אענדנו, עטרות (יהיה) לי...

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

שתיקה כללית

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

המונולוג המתמשך של אליהוא (ל"ב, – לו)

116. טור-סיני, שם, עמ' 270-271. ואולי: תאודי. ראה שלי"ג, שם, עמ' 302; ילין, שם, עמ' 159.

117. השווה ספר כריתת (דברים כ"ד, א) ספר המקנה (ירמיה ל"ב, יא-יב). וראה חכם, שם, עמ' רמג.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

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

ל"ב (ב-ח) וַיַּחַר אֱלֹהִים בְּנֹכַח בְּרַכְאֵל הַבּוֹזֵי מִמִּשְׁפַּחַת רֵם (ייחוס עושה רושם!) באיוב. [באיוב] חוזר ומדגיש) חרה אפו – על צדקו נפשו (יותר) מאלהים (או – ביחס לאלהים). ובשלושת רעיו חרה אפו על אשר לא מצאו מענה (על טענותיו של איוב) וירשיעו (הציגוהו כרשע) את איוב.¹¹⁸

ואליהו חכה את (רעי¹¹⁹) איוב בדברים (=בדברם)¹²⁰ – כי זקנים המה ממנו לימים.

(אך לאחר ש) וירא אליהוא, כי אין מענה בפי שלשת האנשים – ויחר אפו¹²¹ –

(ל"ב, ו) וַיַּעַן אֱלֹהִים בְּנֹכַח בְּרַכְאֵל הַבּוֹזֵי (נשא קולו והוא פותח בהתנצלות) וַיֹּאמֶר: צַעִיר אֲנִי לַיָּמִים, וְאַתֶּם יְשִׁישִׁים, עַל כֵּן זָחַלְתִּי (יראתי) וְאִירָא מִחַיֹּת דְּעֵי אֲתָכֶם - - - (יא) הֵן הוֹחַלְתִּי לְדַבְרֵיכֶם - - - (יב) וְהִנֵּה אִין לְאִיּוֹב מוֹכִיחַ - - - לְפִיכָךְ אֲזַרְתִּי עוֹז: (יז) אַעֲנֶה אֶף אֲנִי חֲלָקִי - - - (כ) אֲדַבְּרָה וִירוּחַ לִי (ממצוקתי) - - - (כא) אֵל נָא אֲשֶׁא פָנַי אִישׁ - - -

ובנימה צדקנית פונה אל איוב (ל"ג, א-ה) ואולם שמע נא איוב מלי - - - יִשָּׁר לְבִי אֶמְרִי - - - רוח אל עשתיני - - - אם תוכל השיבני – עֲרָכָה לִפְנֵי, התיצבה..

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

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

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

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

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

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

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

122. בן-צבי, שם, עמ' 158.

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

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

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

איוב שותק. לפיכך, אולי אחר עבור יום¹²⁴ - ממשיך אליהוא לתקוף את טענות איוב:

(ל"ד, א-ה) ויען אליהוא ויאמר (במידה גוברת של שחצנות) שמעו חכמים מלי - - - כי און מלין תבחן, וחד יטעם לֶאֱכֹל (באירוניה מילולית, המכוונת לדברי איוב י"ב, יא: הלא און - - - וחד ... משפט של איוב) נבחרה (= נבחנה)¹²⁵ לנו - - - כי אמר (טען) איוב: צדקתי, ואל הסיר משפטי (= זך אני וגוי לעיל ל"ג, ט; מכוון לדברי איוב כ"ז, ב: חי אל הסיר משפטי; ובמפורט - למוטיב המשפט בפרקים ט"ו-י). אליהוא מציג את דברי איוב כהתרסה כלפי שמיא¹²⁶ - ובדומה לדברי צופר (י"א, ג): בדיך מִתִּים יחרישו, ותלעג ואין מכלים - אליהוא לועג לאיוב ולטענתו: (ז-ט). מי גבר כאיוב ישתה לעג כמים?! וארח לחברה עם פעלי און - - - כי אמר (טען): לא יסכן- (אין תועלת. כדבריו להלן ל"ה, ג: מה יסכן לך - מה אועיל - - -) גבר - בְּרָצְתוֹ (באהבתו ובעשיית רצון) עם אלהים.

אליהוא מציג את השקפת-עולמו: (י-יא) לכן אנשי לבב, שמעו לי: חֲלָלָה לאל מִךְשֶׁע, ושדי - מַעֲוָל. כי פעל אדם ישלם לו, וכארח איש יִמְצָאנוּ - - -

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

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

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

בגילוי אלוהי.

124. ראה טור-סיני, שם, עמ' 288.

125. כהנא, שם, עמ' קפד-קפה. טור-סיני, שם, עמ' 288. והשווה בפסוק ג' שלפנינו: כי און מליים תבחן. כמובן, יש כאן חילופי למני"ר.

126. ראה בן-צבי, שם, עמ' 164.

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

128. כפלנו פשע לצורך המשקל.

129. ראה בן-צבי, שם, עמ' 170.

שנתון "ale" - תשס"ה כרך י'

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

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

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

אין איוב מגיב על תוכחת אליהוא. לאחרון נדמה, כי שתיקת איוב – כמוה כהודאה חלקית באשמתו. לפיכך, הפעם, אינו נושא קולו (ויען), אלא: (ל"ו, א-ב) ויסף אליהוא ויאמר (בניחותא) פֶּתַר לִי זַעִיר (המתן לי מעט) – וְאַחֲרָיִךְ (טענה חדשה, כביכול, ולמעשה, גיבוב נוסף של אותם רעיונות ובמלים מבולבלות) – כִּי עוֹד (לי) לֹאֵלוֹה (על אודותיו) מִלִּים (נוספות) - - - (ה-ז) הן (אכן) אל (צדיק)¹³⁰ כביר – ולא ימאס (משפט) - - - לא יִחִיה רשע, ומשפט עניים יתן. לא יגרע מצדיק עיניו - - -

ולאחר גיבוב של דברים מוסיף אליהוא ומציין את עוצמת האל השגיא: (כב-כה) הן (אכן) אל ישגיב בכחו – מי כמהו מורה (צדק במשפט),¹³¹ (כביאורו בסמוך): מי פקד עליו דרכו, ומי אמר: פעלת עֲוֹלָה. ושוב – גיבוב של מילים, ולאחריהן פותח אליהוא בתיאור האל השגיא בטבע: (ל"ו, כו) – לִי, יֵג, הן (אכן) אל שגיא ולא נדע (גדולתו) - - - כִּי (כז) יִגְרַע (יטיף) נטפי מים - - - (ב) שמעו שמוע ברגז קלו - - - (ה) יִרְעֶם אל בקולו נפלאות. עֲשֵׂה גְדֻלּוֹת ולא נדע. כִּי לשלג יאמר הָיָא (רד על ה) ארץ - - - (י) מנשמת אל יתן קרח - - - שוב – גיבוב של מילים. ובסיכומם של דברים: (יב) כל אשר (נמנו לעיל – כוחות הטבע) יצום (יפקוד עליהם) על פני תבל (ברדתם) אֶרְצָה – אם לשבט - - - אם לחסד - - -

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

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

131. טור-סיני, שם, עמ' 304.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

אלוה עליהם, והופיע אור עננו ... התדע על מפלשי (דרכי) עב - - - (יט) הודיעני (פונה באירוניה אל איוב) מה נאמר לו (לאל – יוצר אור ובורא חשך), לא נערך (מלים) מפני חשך. ושוב גיבוב של מלים; ובסיום – המסקנה החוזרת ונשנית: (כג-כד) שדי (נשגב) – לא מצאנהו; שגיא כח ומשפט (ועם זאת:) רב צדקה – לא יענה (את הזכאים בדין).¹³² לכן (המסקנה: מן הראוי ש) יראהו אנשים (יראת הנורא האלוהי. לעומת זאת) לא יראהו¹³³ (הכאילו חכמים כאיוב –) כל חכמי לב...

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

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

שיא הדרמה

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

(ל"ח, א) וען ד' את איוב (אליו אישית בלבד. גילוי אלוהי) מן הסערה,¹³⁴ ויאמר (בנימה סרקסטית – אפשרי רק בסטירה): (ב-ג) מי זה 'חכם-הלב' מחשיך (מאפיל) עצה, במליון, בלי דעת? (אדרבא: אזר-נא כגבר חלציד, ואשאלך, והודיעני.

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

132. טור-סיני, שם, עמ' 314.

133. הצעת הקריאה עפ"י טור-סיני, שם, שם וע' כהנא עמ' ר"ב-ר"ג.

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

מהו סוד ההנהגה האלוהית?

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

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

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

(מ', א-ב) ויען ד' את איוב (אישית) ויאמר (בלשון של תמיהה): הֲרֵב (יריב) עם שדי יסור (=מוכיח, כבמקביל. מניין לו עזות-המצח)?! (האפשר ש)מוכיח (מי שמתווכח) [עם]¹³⁷ אלוה יעננה (=יעננהו בכתוב מלא. כלומר: יצפה למענה מאתו – כביכול, שווה-בשווה – בלשון של נזיפה)?!

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

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

על-פי שתי הלשונויות, בסופו של דבר, אין איוב מביע כל חרטה¹³⁸.

חמת האל בוערת (רק בסטירה הדבר אפשרי): האפשר, שגם לאחר נאומו מוסיף איוב ומחזיק בטענתו (ט', כד): **אִרְץ נִתְּנָה בִּיד רִשְׁעִי**! אחר התאפקות קלה, כביכול, שב האל ופונה אל איוב בסרקזם חריף: (ו-ח) **וַיַּעַן ד' אֶת אִיּוֹב מִן סַעֲרָה וַיֹּאמֶר** (בנזיפה): **אִזּוּ-נָא כִגְבַר חֲלָצִיךְ – אֲשַׁלַּח וְהוֹדִיעַנִי** (עד כאן כבפתיחת הנאום הראשון ל"ח, ג) – **הֲאֵף** (עליה בדרגת הנזיפה. כשואל: מניין לך החוצפה): **תִּפֹּר** (תבטל את צדקת) **מִשְׁפָּטִי** (בעולם), **[הֲאֵף]** **תִּרְשִׁיעַנִי** – **לִמְעַן** (כביכול) **תִּצְדַּק**! כאומר: אתה – הצדיק, ואני – הרשע! – תעוזה אפשרית, כמובן, בסטירה בלבד.

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

נאומו השני של האל משתרע על שני פרקים (מ', טו-מ"א, כו). בפתיחת הדברים לועג האל לאיוב (על דרך ההיתול¹⁴⁰ והסטירה) – באומרו: **אִם, לְדַעְתָּךְ, אֵינִי מִנְהַל אֶת הָעוֹלָם כְּדַבְעִי, אֲדַרְבֵּא, הֲרָאָה נָא אֶת כּוֹחַךְ אֶתָּה**: (ט-יד) **וְאִם זֶרַע כָּאֵל לָךְ – עֲדָה נָא גִּאּוֹן וְגִבָּה – רָאָה כָּל גֹּאֵה, הַכְנִיעֵהוּ – וְגַם אֲנִי אֹדֶךְ, כִּי-תוֹשַׁע לָךְ יִמִּינְךָ ...** לשון ההיתול הופכת, בסיום, לסרקזם.

עתה ניצב האל – כמו בדרמה – אל מול איוב ומבקש ממנו להסתכל בחיה מפלצתית על-טבעית¹⁴¹ – **כְּדִי לְהוֹכִיחַ כִּי תוֹשִׁיעַ לָךְ יִמִּינְךָ**. האל מורה, כביכול, באצבעו:¹⁴² (טו) **הִנֵּה נָא בַּהֲמוֹת, אֲשֶׁר עֲשִׂיתִי עִמָּךְ (לְכָאוֹרָה, בְּרִיָּה כְּמוֹתְךָ): חֲצִיר כְּבֹקֵר יֹאכֵל. אוֹלָם בַּהֲמִשָּׁךְ מִתּוֹאֵר הַבַּהֲמוֹת הָעֲצוּס – כִּיצוֹר שֶׁלֹּא מִן עֲלְמָא הַדִּין: (טז-כד) – יַחֲפֹץ זַנְבוֹ (אֲבַר הַזְכָּרוֹת)¹⁴³ כְּמוֹ אֲרִז, הוּא (וְלֹא אֶתָּה)**

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

139. ראה בן-צבי, **שם**, עמ' 203-204.

140. חכם, **שם**, עמ' שיי"א. וראה הופמן, **שם**, עמ' 290, המביא גם את דברי גורדיס בהערה 56.

R. Gordis, *The Book of Job and Man*, Chicago 1965 p.119

לשיטתו של הופמן, אין הדברים הללו חלק מן המהדורה המקורית של הספר.

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

142. חכם, **שם**, עמ' שיי"ג.

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

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

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

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

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

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

גם עתה איוב מחריש. לפיכך שב האל ונזקק לתיאור מי שיתגרה בלוויתן; והפעם בלשון נסתר (מ"א, א-ב): הן (אכן) תִּחַלְתּוּ (של מי שהעז – שים עליו פֶּפֶד) – נכזבה. הגם (הלא, אכן)¹⁴⁵ רק אל מראיו – יִטֵּל (ארצה) - - - ומי הוא לפני[ו] יתיצב? - - - בהמשך מתגאה הלוויתן¹⁴⁶ בגוף ראשון: (ג-ה) מי (האם יש מי אשר) הקדימני (ניצחני –) ואשלם (לו פרס)? - - -

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

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

144. טור-סיני, שם, עמ' 341; חכם, שם, עמ' שטז; וראה של"ג, שם, עמ' 396 – ירדן: אשד מים.

145. בן-צבי, שם, עמ' 208. חכם, שם, הערה 54 עמ' ש"כ.

146. ראה חכם, שם, עמ' ש"כ הערה 58. שני הכתובים הם דברי התפארות, המושמים בפי הלוויתן.

147. חכם, שם, עמ' שכ"ד; בן-צבי, שם, עמ' 211. וכן פרש רש"י על-אתר: גלי הים שקרוין משברים. וראה יונה, ב', ד.

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

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

עפר קָשְׁלוֹ (בדומה לו) – העשויני לבלי חת – את כל גבה יראה (מגבוה – מכיוון ש) הוא מלך על כל בני שחץ.

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

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

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

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

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

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

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

152. גור, **מלון עברי**, "עתה" בהוראת החלטה וְאִמּוֹת דָּבָר: ועתה שני בניך (בראשית מ"ח, ה).

153. בן-צבי, שם, עמ' 214 (ולפניו – ראב"ע).

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

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

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

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

ברם, במישור הגלוי, אפשר להבין את דברי איוב כדברי בעל-תשובה, כמי שיודע, כי כל תוכל ולא יבצר ממך מזמה - - - לכן הגדתי (הצהרתי על כך - אף ש) ולא אבין - נפלאות ממני - ולא אדע. זאת, משום שזכיתי לשמע און - שמעתיך, ועתה (אף) עיני ראתך. על כן אמאס (בדברי הקודמים). ונחמתי (אתחרט על שהתרסתי כלפי שמיא.¹⁵⁶ אף אהיה מוכן להשפיל את עצמי - כאברהם¹⁵⁷ -) על (היותי) עפר ואפר . . . איזו נימה צדקנית ... איוב במעלתו של אברהם ... (אפשרי רק בסטירה).

מערכה ששית (מ"ב, ז-יז): איוב חוזר בתשובה?

תמונה א' (ז-ח): הרעים לא דברו נכונה באיוב

ויהי¹⁵⁸ אחר דבר ד' (התגלה בסערה¹⁵⁹) את הדברים האלה אל איוב - בנוכחות הרעים המתרשמים, מן הסתם, ממה שנראה מדברי איוב כחרטה על התרסתו כלפי שמיא - ויאמר ד' אל אליפז התימני (הבכיר שברעים): חרה אפי בד ובשני רעיד, כי לא דברתם אלי נכונה (אמת) כעבדי איוב (כי אין כמהו בארץ: איש תם וישר וירא אלהים וסר מרע) . . .

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

בלשון הכתוב (ח): ועתה קחו¹⁶⁰ לכם שבעה פרים ושבעה אילים, ולכו (הזדרזו ללכת) אל עבדי איוב, (לאחר ש)¹⁶¹ והעליתם עולה בעדכם, (ומובטחני כי) ואיוב עבדי ('הצדיק') יתפלל עליכם. כי (אכן) אם (נשבע אני - שאת) פניו אשא (האל השגיא יתחנן לפני איוב, עפר ואפר . . .) לבלתי עשות עמכם

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

157. אי-אפשר להימלט מן הקונוטציה לביטוי הנוסף, היחיד, במקרא: ואני עפר ואפר (בראשית י"ח, כז). ראה חכם, שם, עמ' שכ"ח.

158. פותח ענין חדש. ראה הערה 49 לעיל.

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

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

161. והעליתם - ו' הרצף. דהיינו: לאחר שכבר תעלו עולה.

שנתון "lee" - תשס"ה כרך י'

נבלה (מעשה לא נאות¹⁶²), כי (אכן) לא דברתם אלי נכונה (אמת) כעבדי איוב . . .

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

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

תמונה ג' (י-י"א): האל מנשא את איוב:

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

התמונה פותחת בביטוי מעורפל במכוון – שב את שבות, שְׁקִשְׁרוּ להמשך ניתן לכמה פרשנויות:¹⁶⁴ על-פי הכתיב שב את שבות – ד' החזיר לאיוב את שנלקח ממנו, כביכול, בשבי.¹⁶⁵ על-פי הקרי שב את שבות – האל החזירו לקדמותו¹⁶⁶, דהיינו, אל מצבו הטוב שלפני התנסותו האחרונה. על-פי הקרי, מסתבר יותר ההמשך – בהתפללו בעד רעהו, רוצה לומר: משעה שנתגבר איוב על אנוכיותו וצדקנותו, בהיותו נכון להתפלל למען זולתו – בא האיש על תיקונו והיה ל"איוב" – "בעל התשובה".¹⁶⁷ ברם המשך הכתוב: וַיִּסַּף ד' את כל אשר לאיוב למשנה – מתקשר היטב אל הכתיב – כאומר: מה שנלקח מאיוב – שב אליו בכפל כפליים.

התמונה בהמשך אפשר מתפרשת לשני הפנים: מחד גיסא – איוב, שנפתח אל הזולת, מוצף במנחמים; ומאידך גיסא – המנחמים מאוששים אותו כלכלית: ויבאו אליו כל אחיו וכל אֶחָיו וכל יָדְעָיו לפניו¹⁶⁸ – ויאכלו עמו לחם בביתו: וינדו לו וינחמו אתו על כל הרעה אשר הביא ד' עליו, ויתנו לו איש קשיטה אחת ואיש נזם זהב אחד.

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

162. ראה הערה 94 לעיל.

163. טור-סיני, שם, עמ' 352. בהתפללו בעד רעהו (פסוק י'). מקום המלים האלה, כדעת רבים, בסוף פסוק ט', וישא ד' את פני איוב . . . בהתפללו וכו'.

וכן של"ג, שם, עמ' 411.

164. חכם, שם, עמ' של"א הערה 108; איוב, עולם התנ"ך, עמ' 218.

165. בן-צבי, שם, עמ' 215.

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

167. טריין, שם, עמ' 1197; י"ד הלוי סולובייצ'יק, "קול דודי דופק", בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 343-347 ("איוב").

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

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

למעורב בחברה; או שמא שב לקדמותו – ושוב היה 'גדול' ברכוש . . .
הדילמה תיפתר באפילוג הסמוך; ועם הפתרון – תתגלה עמדת מחבר הדרמה.

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

(לאחר-מכן) וד' ברך את אחרית איוב מראשיתו¹⁶⁹ (כפל כפליים, כאמור: בפסוק י' למשנה): ויהי לו ארבעה עשר אלף צאן וששת אלפים גמלים ואלף צמד בקר ואלף אתונות. (ולעומת התיאור בפתיחה [א', ב-ג] הכתוב כאן מקדים ומביא, באירוניה, את ברכת הרכוש לפני ברכת הבנים) ויהי לו שבענה (כפל שבעה = ארבעה עשר¹⁷⁰) בנים – ושלוש בנות (בלבד...) - - - ולא נמצאו נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ (הבלטת היופי הגשמי – בניגוד למשלי ל"א, ל: שקר החן והבל ה"פ – אשה יראת ד' היא תתהלל . . .). ויתן להם (=להן) אביהם נחלה בתוך אחיהם – כאיש 'גדול' ברכוש. בכך סוגר האפילוג מעגל עם האמור בפרולוג (א', ג2): ויהי האיש ההוא גדול (ברכוש ובמעמד) מכל בני קדם... ובכך ה'סדר' בא על מקומו בשלום!!!

נמצא, שעל-פי האפילוג (המשקף את עמדת מחבר הדרמה), אחר שנתאושש איוב מאסונו, הוא דואג אך ורק לבני משפחתו. שום שינוי לא חל ביחסו אל הזולת – למרות התפללו בעד רעהו. וכך גם מסתיים סיפור חייו: ויהי איוב אחרי זאת (וד' שב את שבית איוב . . . ברכוש!) מאה וארבעים שנה (כפל ימי שנותינו בהם שבעים שנה – תהלים צ', י) ויראה את בניו ואת בניו ארבעה דורות. וימת איוב זקן ושבע ימים . . . – לשון, הרומזת לאמור על דוד המלך (דהי"א כ"ט, כח): וימת בשיבה טובה – שבע ימים, ע ש ר ו כ ב ו ד; לעומת האמור באברהם 'אבי האומה' (בראשית כ"ה, ח): וימת אברהם בשיבה טובה – זקן ושבע – במעשים של חסד עם הזולת . . .

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

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

170. כפירוש השני אצל: שלי"ג, שם, עמ' עמ' 412 בהערות; חכם, שם, עמ' שלי"ב; איוב, עולם התנ"ך, עמ' 220. בן-צבי, שם, עמ' 216: וכן משמע מדברי חז"ל (בבא בתרא ט"ז, ע"ב): "מפני מה לא נכפלו בנותיו של איוב" - - - ולגבי הבנות כבר אמר ר' יוחנן (שם): "אבל נכפלו ביופיו".

171. ע"א סימון, "ואז איתם על התמימות השנייה", עיון, י"ד, (ב-ג-ד), תשכ"ד, עמ' 213-238.
Nahum M. Sarna, *Understanding Genesis*, J.T.S. New York, 1966, pp. 162-163.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

איש החסד והאמת¹⁷² – מעומת עם איוב 'החכם' מבני-הקדם: ירא הנורא האלוהי, הצדקן והאנוכיי. מכאן, נראה להניח, כי הבעייה שהעסיקה את מחבר הדרמה הסטירית על אודות איוב, לא הייתה שאלת התאודיציה – צדיק ורע לו, אלא מהי עבודת-ד' האמיתית: האם כאיוב – המשמש את הרב על מנת לקבל פרס – המנוסה על ידי השטן; או כאברהם – המנוסה האמיתי (בראשית כ"ב, א): והאלהים – נסה את אברהם.¹⁷³

סיום

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

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

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

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

173. אררט, בית מקרא, שם, עמ' 277-278.

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

שעלתה לנו מקריאת ספר איוב כדרמה סטירית¹⁷⁵.

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

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

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

שנתון "על" – תשס"ה כרך י'

"וגר זאב עם כבש" – מציאות או משל?

עיון בין-תחומי

פרקי המלך המשיח בישעיהו, ובמיוחד – אלה המתארים מציאות שונה מזו המוכרת לנו – מגרים את דמיון מפרשיהם בכל הזמנים. בעולמנו הראלי, אשר חיים בו בעלי-חיים טורפים ונטרפים, קשה לדמיון מציאות, שאלה חיים בה בשלווה זה עם זה. מציאות, שבה "גר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ [...] ופרה ודב תרעינה, יחדיו ירבצו ילדיהם" – נתפסת כאוטופיה בלתי מושגת ובלתי אפשרית למימוש. קשה גם לדמיון יחסי-קרבה אידאליים בין בני-אנוש לנחשים ארסיים; ומציאות, אשר בה משתעשעים יונקים עם פתנים במקום מושבם (או עם איברי גופם¹), ותינוקות, הגמולים משדי אמותיהם, מושיטים ידיהם למאורת צפעונים ללא כל חשש, כמתואר בישעיהו י"א – נתפסת כדמיונית.

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

שאלת המחקר מתמקדת בעיקר בהבנת ישעיהו י"א, 6-9², ותשובותיה – ממחוזות עתיקים ועכשוויים: פרשנויות קלסיות – מזה, ומודרניות – מזה, לרבות תחומי הספרות היפה. המחקר מפגיש אפוא ספרות קודש וספרות חול ומנסה לבדוק, אם קיימות ביניהן נקודות השקה.

תאריכים: פרשנות ראליסטית, סמלית, מיתולוגית ואוטופית.

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

1. הפרשנות הראליסטית

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

הבנת הטקסט כאלגוריה, אשר לפיה מסמנות החיות הטורפות בני אדם רעים, והנטרפות מסמנות בני אדם טובים – נדחית על ידו מכול וכול. לשיטתו, התרחשות נסית זו היא אחת מתוך חמשת מאפייני הגאולה, הרביעי שבהם⁴.

גם לדעת הרמב"ן⁵, טבע החיות ישתנה לעתיד לבוא: הוא מסתייע בדברי הברייתא השנויה בספרא⁶ לפסוק בויקרא כ"ו, 6: "ושכבתם ואין מחריד, וְהִשְׁבַּתִּי חיה רעה מן הארץ". "רבי יהודה אומר: מעבירים מן העולם. רבי שמעון אומר: מעבירים שלא יזיקו".

ר' יהודה ור' שמעון אינם חלוקים בהבנת הנבואה – כמשקפת ראליה. המחלוקת ביניהם היא בהבנת הפועל "וְהִשְׁבַּתִּי", המאפשר שני פירושים: היעלמות פיזית, כדעת ר' יהודה, או שינוי מהות (שלא יזיקו) – כדעת ר' שמעון, הסבור שהנס מרשים יותר, כשרק בתוך חלק מסוים של העולם קיימת תופעה של חיות שאינן מזיקות⁷.

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

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

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

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

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

7. "אמר ר' שמעון: אימתי הוא שבחו של מקום: בזמן שאין מזיקין, או בזמן שיש מזיקין – ואין מזיקין?!".

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

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

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

עמוס חכם⁹ מסכים עמו, אם-כי הוא מרחיב את גבולות ההבטחה: "בכל הר קדשי" – הוא הר הבית; ובהרחבה: כל ירושלים קרויה כך, ובהרחבה יתרה: כל ארץ ישראל; ובהרחבה מופלגת: כל מקום בעולם שיכאים בו את ה' ומקדשים את שמו" – מעין מה שקבע לעיל הרמב"ן.

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

רד"ק דן בכל אחת מהחיות המוזכרות בנבואה: כך, לדעתו, מדובר בדובה, ולא בדוב (לכן הפועל הוא נקבי: "תרעינה")¹⁰, והמריא אינו בהכרח מין ממניי הבקר, כדעתו של ראב"ע, אלא אולי כדעתם של תרגום יונתן ורש"י – כינוי לחיה מפוטמת¹¹. הנביא בחר, לדעתו, להזכיר דווקא את הפתן והצפעוני, בגין היותם הרעים שבמיני הנחש, ואם הם לא יזיקו, כל שכן – שאר הנחשים.

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

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

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

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

אף אברבנאל¹² שותף לתפיסת הכתובים כפשוטם: לדעתו, בימות המשיח "ישובו הדברים לאיתנם הראשון, שלא יטרפו הבעלי-חיים הטורפים, ולא יהיו נטרפים הבעלי-חיים הביתיים, אבל ישובו כולם בשובה ונחת". כיצד זה אפשרי? "ברצות ה' דרכי איש – גם הבעלי חיים המזיקים לא יזיקוהו". יתר על כן, בעלי החיים נועדו, לדעתו, להעניש את הרשעים, ומאחר שהמלך המשיח ימית את הרשעים ב"רוח שפתיו", יוכלו לשוב אל טבעם הראשון. הוא שותף לדעה, שהתופעה לא תחול על העולם כולו, אלא תתקיים רק בארץ ישראל, "ששם יהיה משפט המשיח והנהגתו".

גם לדעת המלבי"ם¹³, ישתנה טבע החיות – כהשלמה לפעולת המלך המשיח. "הכרת ה' תתפשט כל כך, עד שגם החיות הטורפות יכירו, כי הגיעה עת התיקון, הגם שאין כח השכל אצלם". זהו המובן הפשוט של הדימוי: "כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (9): "ומדמה זה למים המכסים [...], שאין מקום מעצור בפני המים, שלא יכסו אותו. כן גם חומר הבעלי-חיים הבלתי-מוכן להשכלה, לא יעצור בפני ידיעת ה', אשר תתפשט על כל בשר...".

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

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

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

13. בפירושו לפרק י"א, 9 (ישעיהו, נביאים וכתובים עם פירוש רש"י ופירוש חזון ישעיהו, ירושלים, מנורה, תשי"ט).

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

נבואת "וגר זאב עם כבש" תתגשם שנים רבות לאחר נבואת "וברוח שפתיו ימית רשע". בין כך ובין כך – יש להבין את דברי הנבואה כפשוטם¹⁴. המשמעות הפשוטה של הדברים היא, שגם בעלי החיים יקלטו משהו מדעת ה', שתמלא את הארץ ויחדלו להשחית. לגישה הראליסטית שותף גם ר' ישעיהו מטרנאני¹⁵.

ניתן איפוא לסווג את הפרשנות הראליסטית לשלושה מינים:

(א) שינוי טבע החיות בעולם כולו.

(ב) שינוי טבען בארץ ישראל בלבד.

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

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

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

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

ביטול הניגודים בין אדם לבעלי חיים "מפנה מקום לזוגיות שכולה אחווה, שדבר אין לה עם הטבע הברברי", "ואריה כבקר יאכל תבן" (י"א, 8), תבן, ולא בשר. כל היקום עומד בסימן הרוחניות הגמורה, שממנה ביטול מחלוקת משחיתה¹⁶. "זו, לדעתו, משמעותו הפשוטה של הפסוק: "לא יָרְעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (י"א, 9). הלל ברזל מרחיב את מה שתיאר המלבי"ם בצמצום.

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

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

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

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

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

שנתון "מל"ה – תשס"ה כרך י'

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

2. הפרשנות הסמלנית

הרמב"ם מייצג את הגישה ההפוכה, הסמלנית¹⁷: "אל יעלה על הלב", הוא קובע, "שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או שיהיה חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעיה 'וגר זאב עם כבש, ונמר עם גדי ירבץ' – משל וחידה". "עניין הדבר", לדעתו, "שהיה ישראל יושבין לבטח עם רשעי גויים, המשולים כזאב ונמר, שנאמר: 'זאב ערבות ישדד, (ו)נמר שוקד על עריהם' (ירמיהו ה', 6) ויחזרו כולם לדת האמת, ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר – בנחת עם ישראל". ימות המשיח לא יהיו שונים מהעולם הקיים כלל, להוציא הבדל אחד: "אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". הכתוב בישעיהו מתאר, לפי פירוש זה, יחסי יהודים וגויים; אולם הרמב"ם אינו משוכנע לחלוטין, שזה הפירוש הבלעדי. רק ימות המשיח יביאו עמם את הפתרונות: "ובימות המשיח יודע לנו לאיזה דבר היה משל, ומה עניין רמזו בהם"¹⁸.

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

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

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

18. כל הציטוטים בפסקה זו לקוחים מהלכות מלכים.

19. עמ' שני"ט-שס"א.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

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

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

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

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

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

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

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

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

20. מורה הנבוכים, ג', י"א.

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

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

הרמב"ן מתווכח בגלוי עם שיטת הרמב"ם: "על כן נתמה מן הרמב"ם ז"ל, שהוא מְגַרֵעַ הנסים ומגביר הטבע"²².

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

בדרך זו מהלך גם ר' אליעזר מבלגנצי ("על משפט וצדק שיעשה בעולם"²⁴), ר' יוסף כספי ("די לנו במה שאמר המורה"²⁵) ושותפים רבים להם²⁶. לדעה זו שותף גם הרב יצחק אבוהב, בספרו "מנורת המאור"²⁷: "ידמה בעיני הבריות, שהוא כמו בריאת עולם חדש – בהיות ישראל יושבים לבטח עם הנמשלים לנמר ולזאב". הרב אבוהב משתמש שלוש פעמים במושגים הקרובים לסמל ("ידמה", "כמו" ו"נמשלים") – כדי להבהיר את עמדתו. אפשר, שקרוב הוא אפילו לפרשנות אלגורית, כי מדבריו עולה, שהחיות הטורפות נמשלות לגויים, והנטרפות – לישראל.

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

מסתבר אפוא, שהמחלוקת בהבנת מוזריות אפשריות בטבע – קיימת הן בין פרשנים מוקדמים והן בין מאוחרים. על-כן מקפיד הרמב"ם²⁹ לציין, שהוויכוח הזה איננו עקרוני, וסופו – שיתבאר בהתממשות ימי האחרית: "סוף דבר, כל אלה הם דברים שאינם פְּנוֹת (=יסודות) התורה, ואין להקפיד, איך יאמינו בהם, וצריך, שימתין האדם לעיקר האמונה באלו הדברים, עד אשר יראו במהרה, ואז יתבאר, אם הם משל או מופת".

22. בדרשת תורת ה' תמימה. ראה הערה 5.

23. בפירושו ל"א, 6, **מקראות גדולות, הכתר**.

24. בפירושו ל"א, 6, **מקראות גדולות, הכתר**.

25. בפירושו ל"א, 6, **מקראות גדולות, הכתר**.

26. עוד לעניין פרשנות מקוטבת זאת-ראה אצל יאיר הופמן בפירושו לישעיהו י"א (**ישעיהו, עולם התנ"ך**, תל אביב), עמ' 71.

27. כלל ג', חלק ב', פרק י', עמ' רפ"ח בספר **מנורת המאור** עם פירוש "נפש יהודה", מאת הרב משה פרנקפורט ועם מבוא, הכולל רשימה מדויקת של שבעים ושש מהדורות הספר מאת נפתלי בן מנחם, ירושלים, אשכול. אין ציון שנה. ר' יצחק אבוהב היה מחכמי ספרד (1300 לערך), וחי בקסטיליה או בטולידו.

28. בספרו, **תולדות האמונה הישראלית כרך שלישי, ספר ראשון**, ירושלים ותל אביב, מוסד ביאליק ודביר, עמ' 219.

29. **באיגרת תחיית המתים**, עמ' שס"א.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

הניתן להכריע בין השיטות?

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

הנה אחדות מהראיות :

1. לאחר תיאור מערכת היחסים האידיאלית שבין טורפים ונטרפים – מצוי פסוק, הקודם לפסוק החותם את התיאור, אשר דומה, שמושאו הם בני אדם, ולא חיות: "לא יָרְעוּ ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים" (9). וכי יש דעה בחיות? גם אם יש בהן דעה אינסטינקטיבית, אינטואיטיבית – היעלה על הדעת, שביכולתן לדעת את ה'?! תמהתני, אף כי יש הסבורים כך³⁰.
2. בהמשכו של הפרק, בתיאור קיבוץ הגלויות – מופיע פסוק, המזכיר במבנהו את הפסוק: "וגר זאב עם כבש", אולם עניינו – בבני אדם: "וסרה קנאת אפרים, וְצָרְכִי יְהוּדָה יכרתו, אפרים לא יקנא את יהודה, ויהודה לא יָצַר את אפרים" (13). האידיליה בין הבנים, אפרים ויהודה, דומה לאידיליה בין החיות. קשה לקבוע, מי הוא ה"זאב" ומיהו ה"כבש": אפרים, המונה עשרה שבטים, הוא 'זאב' מצד הכמות, אך יהודה, שהמלכות נועדה לו, הוא 'הזאב' מצד האיכות. בין כך ובין כך, דומה, כי הפסוק מעניק לפסוקים 9-6 משמעות סמלית.
3. גם בחלק הפותח את הפרק, אגב תיאור הדמות האידיאלית של "חטר מגזע ישי" – מוצבים זה כנגד זה צדיק ורשע, המקבילים, לדעתי, לצמדי החיות: זאב-כבש; נמר-גדי; עגל-כפיר; פרה-דב; אריה-בקר, ואף יונק וְגִמּוּל, המקבילים לפתן ולצפעוני. וכך נמצא הניגוד בפסוק: "ושפט בצדק דלים, והוכיח במישור לענוי ארץ, והכה ארץ בשבט פיו, וברוח שפתיו ימית רשע" (4). שיפוטו ההוגן של המלך המשיח את הרשעים ואת הצדיקים בפסוק זה – משמש, לדעתי, כפתיחה, או ככותר – לתמונת השלום העולמי בין בני אדם המתוארת בהמשך.
4. השורש יד"ע, המופיע פעמיים בפסוקים 9-1 ("דעת" – בפסוק 2, ו"דעה" – בפסוק 9), משמש כמילה-מנחה, ובשתי הפעמים – עניינו בבני אדם. בפסוק 2 הוא מקביל ל"רוח"

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

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

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

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

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

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

3. מקודש לחול

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

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

קיימת גם בעיה מתודית בהצבת שני תחומי דעת שונים – כמקרא וספרות, זה ליד זה, מפני שכלי המחקר המשמשים אותם אינם זהים. אף-על-פי-כן דווקא שני תחומי דעת אלה: מקרא וספרות – סמוכים זה אצל זה, וספרות טובה ניזונה משורשיה (אף שלעתים אין תפארתה מעידה עליהם).

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

3.1. תמונת אחרית הימים בספרות הבתר-מקראית

חזון ישעיהו השפיע על עיצוב אחרית הימים בספרות בתר-מקראית. למשל, בחזיונות הסיביליות³¹, ספר חיצוני, שחובר, ככל הנראה, במאה השנייה לפה"ס בחוג התרבות ההלניסטית – כנראה, על-ידי יהודי יושב מצרים – נמצא תיאור מקביל לישעיהו י"א:

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

מהתיאור הזה נעדרו רק הפרה והזאב, ואולי רק הזאב, כי פרה נכללת בשם הקיבוצי "בני בקר". המיון הפיזי הוא אפוא זהה. השוני הוא בזווית הראייה של הנביאה³², אשר מעריכה את אבדן היכולת של החיות לטרוף – כמדם, המעיד על חיסרון, בעוד הנביא מעריך זאת כמצב אידאלי. כמו-כן היא מדגישה את אימת שלטונו של אלוקים ("כי יד אלוקים תהיה עליהם"), בעוד הנביא מתארו כמחוז חפץ וכמושא כיסופים, שאין להם ולא כלום עם יראָה. האמונה הבלתי מסוייגת באלוקים, המשותפת לחי ולאדם ("כי מלאה הארץ דעה את ה' – כמים לים מכסים"), מְשַׁכְּנָה הרמוניה ואחוה – כמתואר גם בפס' 10, החותם את התיאור:

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

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

שנתון "מל"ה – תשס"ה כרך י'

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

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

המבקשים למצוא קשרים בין נבואת ישעיהו לבין יצירות בתר-מקראיות – מניחים, שיש להן, במשותף, שורש מיתולוגי עתיק. מסוג זה הם החזונות על הילד-הגואל, על מלך-הצדק, על השלום בין העמים ועל השלום בעולם החי. תיאור השלום בעולם החי רומז, כביכול, על סיפור גן-עדן המקראי, שבו נחשפו יסודות מיתולוגיים³³.

מלבד זה יש לחזון ישעיהו הקבלה רבה למדיי אצל משורר אלילי מאוחר: באקולוגה הרביעית של וירגיליוס³⁴ מבשר וירגיליוס, שתור הזהב בפתח: בעולם ישרור שלום, עזים תבאנה הביתה משופעות בחלב, שור לא יפחד מפני אריה, נחשים ייעלמו, האדמה לא תצמיח צמחי-ראש. ברור, שווירגיליוס לא יצר את שירו החזוני יש מאין. הדמיון שבין הנבואה ליצירה מצביע, כביכול, על שורשים משותפים עתיקים.

קויפמן מתנגד לכך.

הוא מוכיח³⁵, שהאסכטולוגיה המקראית בכלל ונבואת ישעיהו – בפרט, אינן כוללות אמונה בשיבת "תור הזהב" או תקופת גן-עדן. ישעיהו אינו מתאר את העתיד בצבעי סיפור גן-עדן. אין אצלו תיאור של חיי שובע ועונג בלי עבודה ועמל. אין גם תיאור של פרייה מיוחדת במינה. נוסף לכך, תפקיד הגואל מצוי ביד אלוהים בלבד, ולא ביד עמנואל³⁶, הילד או מלך-הצדק – כמו אצל כל הנביאים הקלסיים.

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

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

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

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

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

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

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

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

נקודת הזינוק של השקפת העולם המקראית – הפוכה:

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

בכך מצטרף קויפמן לרד"ק³⁸, הסבור שנבואת "וגר זאב עם כבש" תתקיים בארץ בלבד ("השלום אינו מידה מיתולוגית של תקופת עולם, אלא הוא שכר, חסד אלוקים"). באותו אופן מחדד קויפמן את ההבדל שבין תפיסת וירגיליוס את שינוי טבע החי, הנובע מטבעה של "העת" החדשה, ובין חזון ישעיהו, התופס את היחס שבין האדם לחי – כברית כרותה, כרצון אלוקים³⁹.

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

37. שם, עמ' 295.

38. לעיל, הפרשנות הראליסטית.

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

כיסופי השלום, כשלעצמם, אמנם עתיקים ונפוצים, אבל חזון ישעיהו הוא יצירה חדשה ויחידה בעולם, כדברי קויפמן.
אשר לשאלת משמעות תיאור האחרית בספרות הבתר-מקראית – הסמלית היא אם ראלית – שני כיווני הפרשנות קיימים גם בה.

3.2

”מעין אחרית הימים” / יהודה עמיחי⁴⁰

הָאִישׁ תַּחַת תְּאֵנָתוֹ טִלְפֹּן לְאִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ :
”הֲלֵילָה הֵם בְּהַחֲלֹט עֲלוּלִים לְבֹא.
שְׂרִינְךָ אֶת הָעֲלִים, סָגֵר הֵיטֵב אֶת הָאֵילָן,
קָרָא לְמֵתִים הַבֵּיתָה, וְהָיָה מוֹכֵן”.

הַכֶּבֶשׂ הַלֵּבָן אָמַר לְזֶאֱב :
”בְּנֵי אָדָם פּוֹעִים וּלְבֵי כּוֹאֵב :
הֵם נִגְיָעוּ שֵׁם לִידֵי קִרְבוֹת כִּידוֹן.
בְּפִגְיָשָׁה הַבָּאָה בִּינִינוּ, הָעֵנָן יְדוֹן”.

כָּל הַגּוֹזִים (הַמְאֻחָדִים) יִנְהָרוּ לִירוּשָׁלַיִם
לְרֵאוֹת אֵם נִצָּאָה תּוֹרָה, וּבִינָתָם,

הָיוֹת וְעֶכְשׁוֹ אָבִיב
יִלְקֻטוּ פְּרָחִים מִסָּבִיב,
וְכִתְּתוּ חֶרֶב לְמִזְמָרָה וּמִזְמָרָה – לְחֶרֶב,
וְחִזְזָר חֲלִילָה, וְשׁוֹב – בְּלִי הָרֶף.

אוּלֵי מַכְתּוֹתֵיכֶם וְהַשְׁחָזוֹת הַרְבֵּה,
בְּרִזָּל הָרִיב בְּעוֹלָם יִכְלָה.

תשתיתו של שיר המחאה הזה – כפולה :

חלקה לקוח מישעיהו ב', 1-4 (ומקבילתו במיכה ד', 4), וחלקה לקוח מפרק י"א, שמחקרנו מתרכז בו. האני-השר מקעקע את הנחמה העתיקה ומציגה כאשליה. קריאת הטלפון של "האיש תחת תאנתו... לאיש תחת גפנו", שעמיחי הפכו, לדעתי, במכוון, איננה מעודדת –

40. מתוך: שירים 1948-1962, ירושלים ותל אביב, שוקן, עמ' 87.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

כמשמעותו המקורית של הביטוי: "איש תחת גפנו ותחת תאנתו", המופיע ארבע פעמים במקרא⁴¹. אין עֲמָה בשורת ישע. היא מזהירה מפני אסון קרוב: "הַלֵּלָהּ הִם בְּהַחֲלִיט עֲלוּלִים לָבוֹא". ריבוי הלמ"דין (שש פעמים בטור בודד) האונומטופאי מסמן יללה. הנמען, המייצג לֵאִם, מתבקש להכין כלי נשק ("שֶׁרֶיֶן"). הקריאה למתים לשוב לביתם – פיקטיבית. ההכנה לקרב – מיותרת, באשר הנלחמים אינם עוד בין החיים. שריון הַעֲלִים, סגירת האילן והקריאה למתים להינעל בביתם – משחיה עד דק את נשק האירוניה, ההופך את חזון אחרית הימים של ישעיהו – לאבסורד. השיר מעמת תמונת-מצב ראלית באוטופיה פנטסטית. הכבש והזאב יודעים, אליבא דשיר זה, שסופה של הידיעות בין בני אדם היא קָרָב. הכבש הלבן והזאב אינם "גרים יחדיו" – כמקביליהם בחזון ישעיהו. הם משתפים פעולה לצורכי "הערכת-מצב" בלבד. הכבש הלבן מעורר אסוציאציה של דגל לבן, המונף לסימן כניעה. אכן, עולה מן השיר נימת כניעה, מתוך חוסר אונים ומתוך ידיעה, שמלחמות הן קבועות, כשם שתקופות שלום הן זמניות. האני-השר הופך את נבואת הנחמה האופטימית של ישעיהו ("וכתתו חרבותם לאתים, וחניתותיהם – למזמרות", ב', 4) – לתמונת-מצב פסימית קבועה ובלתי הפיכה: "וְכָתַתוּ חֶרֶב לְמִזְמֶרָה, וּמִזְמֶרָה – לְחֶרֶב / וְחוֹזֵר חֲלִילָה, וְשׁוֹב – בְּלִי חֶרֶף". נבואת: "לא ישא גוי אל גוי חרב, ולא ילמדו עוד מלחמה" (ב', 4) – מומרת בנהירת כל הגויים לירושלים: כדי לחרחר ריב וכדי להגיע "לִידֵי קְרָבוֹת בִּידוֹן". נימת הטורים: "כָּל הַגּוֹיִם (הַמְּאַחֲדִים) יִנְהָרוּ לִירוּשָׁלַיִם / לְרֵאוֹת, אִם יִצְאָה תּוֹרָה, וּבִינְתִים", – אירונית. שם התואר "הַמְּאַחֲדִים" מצוי בסוגריים, המקבילים במשמעם למרכאות כפולות ומכופלות. יעידו על כך בתי השיר הראשונים.

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

41. מל"א ה', 5 ("ינישב יהודה וישראל לבטח איש תחת גפנו ותחת תאנתו [...]"); מל"ב י"ח, 31 ("אל תשמעו אל חזקיהו [...] וְאָכְלוּ אִישׁ גִּפְנוֹ וְאִישׁ תְּאֲנִתוֹ"); ישעיהו ל"ו, 16 (במל"ב י"ח, 31), ומיכה ד', 4 ("יָנִישְׁבוּ אִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ וְתַחַת תְּאֲנִתוֹ וְאִין מַחֲרִיד[...]"). בכל המקורות מציין הביטוי שלושה.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

השיר נשזרת ראייה, שיש עמה תקוות-מה: "אולי מפתותים והשחזות הרבה, / בְּרָזֶל הָרִיב בְּעוֹלָם יְכָלָה".

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

ניתן אמנם להבין את חווית השיר בצורה נוספת, אשר לפיה הוא מתאר עונות מתחלפות לסירוגין של שלום ומלחמה: הטור הפותח, "הָאִישׁ תַּחַת תְּאֲנֵתוֹ טֹלֵף לְאִישׁ תַּחַת גִּפְנוֹ" – רומז לזמני שלום, ולאחריו – שבעה טורי-מלחמה. נהירת הגויים לירושלים וליקוט הפרחים – בסימן של שלום, ולאחריו מחצית הטור – בסימן של מלחמה ("וּמִזְמָרָה – לְחֶרֶב"). כך חוזרים המהלכים על עצמם שוב ושוב. אולם גם קריאה כזו אינה מנחמת – הן מפני שהמהלך הכפול אינו נפסק, ואם וכאשר ייפסק (ובהדגשת האני-השר של "אולי", היינו ספקא דספקא), יהיה זה רק "מפתותים והשחזות הרבה", ולא בְּגִינוֹ של ריבון-עולם.

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

אשר לשאלת המחקר – חרב, מזמרה, זאב וכבש אינם מתארים מציאות ראלית בשיר, אלא משמשים סמלי מלחמה ושלום. על כך יעיד הטור החותם את השיר הלירי⁴² הזה, בעל היסודות הבלדיים⁴³: "בְּרָזֶל הָרִיב בְּעוֹלָם יְכָלָה".

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

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

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

3.3. ותשובה אין / אורלי כתריאלי-אדלר⁴⁴

עוֹד מְבַרְאֵשִׁית
בְּנִימָה אִישִׁית
אֶמְרֶת: "כִּי טוֹב"
אֵךְ מָה לְחֹשֶׁב
וּתְשׁוּבָה אֵין
וְעוֹד מְקַדֵּם הֶבֶל
וְקִין אֶדֶם
לְאֶדֶם זָאב, וּמִיָּהוּ
אֶדֶם, וּמִיָּהוּ
זָאב

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

לא כך סבורה המשוררת: "ותשובה אין" – כלשונה. המשוררת לא הציבה נקודה בסופו של השיר – כדי לציין, שמה שהיה הוא שיהיה: "וְעוֹד מְקַדֵּם הֶבֶל וְקִין (מאשרים ומדגימים את נכונותו של הפסוק)⁴⁶ אֶדֶם לְאֶדֶם – זָאב". חמור מכך, אין כל אפשרות לדעת, "מִיָּהוּ אֶדֶם וּמִיָּהוּ זָאב". קל וחומר, שבלתי אפשרי לפנטז, לדידה של הכותבת, על מציאות אידיאלית, אשר בה חיים בשלווה טורפים ונטרפים, ואלה ואלה ובני האדם.

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

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

46. התוספת בתוך הסוגריים – שלי.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

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

ציון הזמן "עוד" משמש כאנפורה נושאת משמעות: הוא מופיע פעמיים, בראש השיר ובאמצעו. נראה, שהופעתו המאוחרת, באמצע השיר, באה לשלול את הופעתו ברישא, כאילו ביקשה המשוררת לומר: אף-כי "עוד מִבְּרֵאשִׁית [...] אִמְרָת: "כי טוב", הרי [...] "אָדָם לָאָדָם – זָאב".

דומה, כי העובדה, שהשיר זונח את החריזה שבראשו ("מִבְּרֵאשִׁית" // "איִשִּׁית"; "טוב" // "לִחְשֹׁב") לטובת טורים בלתי-מחורזים – מעידה על חילוף פנטזיה אופטימית באנדרלמוסיה ראליסטית.

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

וְעוֹד מִקֶּדֶם הָבֵל
וְקִין אָדָם
לָאָדָם זָאב, וּמִיָּהוּ

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

דין דומה – לטורים החותמים:

[...] וּמִיָּהוּ
אָדָם, וּמִיָּהוּ
זָאב

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

סוף סוף נניח לַכְּזָבִים,
וְנִדְבֵר גְלוּיּוֹת כְּאֶדָם אֶל אֶדָם:
קְרוּבֵי נְרֵבוֹתֵי, הַזָּאֲבִים,
מָה לִּי וְלָכֶם, חוּץ מִקְשָׁרֵי הָדָם?

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

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

שירו-מכתמו של פגיס מתייחס איפוא באירוניה סרקסטית לנבואת השלום האידילית, שהוא מכנה אותה "כְּזָבִים" ומציע להמירה במה שהוא סבור שהינו אמת – "נִדְבֵר גְלוּיּוֹת", כלשונו⁴⁸. ביטוי זה, אגב, חותר במכוון, לפי פירוש זה, להיפוך הסיפא של דברי ישעיהו, החותם בדימוי ריבוי ידיעת ה' "לכמים לים מכסים". פגיס ממיר כיסוי אידילי – בגילוי פסימי.

47. מתוך: דן פגיס, **כל השירים**, תל אביב וירושלים, הקיבוץ המאוחד ומוסד ביאליק, תשנ"ב, 1994, עמ' 273.

48. ואולי "כְּזָבִים" כמו קְשָׁבִים=ריבוי של כבש. וייתכן, שניתן לשמוע מכאן "זאבים בעור כבש".

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

השיר "סכום", ראה אור לראשונה בספר "שירים אחרונים" ב-1987,⁴⁹ שערך והביא לדפוס שמעון זנדבק, לאחר פטירתו של דן פגיס ב-1986 – שנים רבות לאחר מלחמת העולם השנייה ולאחר פרסום שירים, שהגיבו ישירות על מוראותיה⁵⁰. אף-על-פי-כן ייתכן, שקובלתו אינה מופנית לכל אדם, אלא דווקא למחוללי העוול האיום, שהתגלו כזאבים טורפים. ואם כך, יש בכך נחמה פורתא. דימוי אדם לזאב – מצוי, אגב, גם בשיריו המוקדמים של פגיס, כך למשל, בשיר, "מָשָׁל", שהתפרסם כבר ב-1959⁵¹ ב"שעון הצל".

לְדִי הָאֱלֹהִים, הַזֵּאֲבִים –
אֶשׁ אִישׁוֹנִים מִצִּית בָּהֶם עִם עָרֵב
בְּמִאוּרַת מְרוֹם, אֶדוֹן הַפֶּאֲבִים,
אֶדוֹן הַפֶּחַד וְשִׁנֵּי הַטָּרֶף.
סוֹגֵד הֵייתִי לְקִדְשֵׁת אֵלֶּה
לוֹ אֶף אֲנִי בְּהִיכְלֵי הַחֶלֶב,
בְּזָבּוּל בָּשָׂר, עִם אֲדִירֵי הַלֵּעַ!
נָאוּם הַכֶּלֶב.

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

הנאצים טורפי האדם, היו, לסברת האני-השר, בני אדם לכל דבר – כמפויט בשיר אחר של המשורר, "עֲדוּת" שמו: "[...] הֵם בְּהִיכְלֵט / הֵיוּ בְּנֵי אָדָם: מִדִּים, מִגְּפִים. / אֵיךְ לְהַסְבִּיר. הֵם נִבְרָאוּ בְּצֶלֶם"⁵².

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

49. בהוצאת הקיבוץ המאוחד.

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

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

52. שם, עמ' 137.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

הגדולה שקיננה בלב עמי אירופה מאות שנים⁵³. פגיס ולנדאו שותפים לקביעה, שכל אדם עשוי, חלילה, לא רק להתעטף בעורו של זאב, אלא אף לנהוג כמותו. לענייננו, בין נתכוון לאדם-זאב גרמני, בין – לאדם-זאב כלל-אנושי, בין כך ובין כך, זיקת "סכום" לתשתית המקראית-הפוכה.

3.5. בראשית אלהים ברא / רינה בן שחר⁵⁴

בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא	בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
אֶת הָעוֹלָם	יִנְהָרוּ אֲלֵינוּ הַגּוֹיִם
אֲחֵר כִּדְּהַב נֶעֱלַם	לֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה
קִין הָיָה הָאִישׁ הָרַע	מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה.
וְאַחֵר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה	
נִסָּה אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם	בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא
וְהִנְבִּיא מִשָּׁה נָסַע	בְּאַחֲרִית כִּדְּזֶה יֵאָרַע.
עַם עַמּוֹ מִמִּצְרַיִם	
דָּרַךְ הַמִּדְבָּר לְאֶרֶץ כְּנָעַן.	וַיָּמָה עִם הַהוֹה?
	עַם קִין וְהָבֶל
בְּרֵאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא	עַם מִלְחָמָה וְחֶרֶב
כָּל זֶה כָּבֵד אֶרֶע.	אֲנִי עוֹד מִחֶכֶה
	אֲנִי עוֹד מִקְוָה.

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

53. בתוך: אמונה בשואה, עיון במשמעות היהודית דתית של השואה, משרד החינוך והתרבות, המחלקה לתרבות תורנית.
54. מתוך קו נטוי, 2, כתב עת לספרות ואמנות משותף למורים ולתלמידים במכללה האקדמית אורנים, תשס"ב, 2002, עמ' 16. הכותבת היא מורה ללימודי לשון ומרכזת לימודי תקשורת במכללה.
שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

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

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

ממה היא חרדה?

הנה טורי "ההווה", הממחישים את ספקותיה:

וְמָה עִם הַהוּא?
עִם קִין וְהָבֶל
עִם מִלְחָמָה וְחָרָב
אֲנִי עוֹד מְחַפָּה
אֲנִי עוֹד מְקַנָּה.

ההווה מכיל אך ורק את קין ואת הבל בגרסתם המודרנית הנרחבת: "עִם מִלְחָמָה וְחָרָב". לא עוד מלחמה בין אחים ביולוגיים בלבד, אלא מלחמת-עמים. ההווה מצוי בחשכה. קו האור היחיד המסתנן אליו הוא אורה של האני-השרה, המתכסה בלשון זכר: "אֲנִי עוֹד מְחַפָּה, אֲנִי עוֹד מְקַנָּה", המזכיר את נוסח הרמב"ם בַּעֲקָר השנים עשר, מתוך שלושה עשר העיקרים שלו⁵⁵.

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

55. ראה להלן עיון בשירו של אברהם חלפי בסעיף 6.3.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

בְּאַחֲרִית הַיָּמִים
יִנָּהְרוּ אֲלֵינוּ הַגּוֹיִם !?
לֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה !?
מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה !?

בְּרֹאשִׁית אֱלֹהִים בָּרָא !?
בְּאַחֲרִית כֵּן זֶה יֵאָרֵעַ !?

אפשר. ואולם תקוות השיר – "אני עוד מחכה / אני עוד מקנה", והעובדה, שהטור אינו מפוסק כמשפט תמיהה, אלא כמשפט חיווי – מאפשרת קריאה הפוכה, חיובית מיסודה.⁵⁶
בין כך ובין כך, ודאי, ששלוות ימי אחרית הימים מתייחסת לבני אדם בלבד, ולא לטבע החי. רינה בן שחר מצטרפת אפוא לחבריה הסמלניים.

3.6 בְּלַעְדִּי / אברהם חלפי

תַּעֲבֹר עַל פְּנֵי אַחֲרֵית-הַיָּמִים	אַצְדִּיעַ לַיּוֹם שְׂבֹא
הַפּוֹכֶת חֲבֻתִּיהָ	אַחֲרִי
בְּשִׁבְתַּי עֲדְרֵי זֵאבִים וְכִבְשִׁים	וְאֲנִי כָּבֵר אֶהְיָה מֵעַבְרִי לְשִׁמְשׁ.
אֶל כָּרָה תַּחַת שְׁמֶשׁ.	אִם זֶה רְצוֹנְךָ –
	יְהִי בְּלַעְדִּי.
אַצְדִּיעַ לַיּוֹם שְׂבֹא	
אַחֲרִי	
וְלֹא בְּקִרְוֹב בְּיָמַי.	

הבית האמצעי, הכלוא בין שני בתים, ששניים מטוריהם מהווים מסגרת תוחמת לו (אַצְדִּיעַ לַיּוֹם שְׂבֹא / אַחֲרִי), מתייחס ישירות לישעיהו י"א, 6-9 – במיוחד שני הטורים האחרונים ("בְּשִׁבְתַּי עֲדְרֵי זֵאבִים וְכִבְשִׁים / אֶל כָּרָה תַּחַת שְׁמֶשׁ). זאבים וכבשים – טורפים ונטרפים

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

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

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

עֲבֹר עַל פְּנֵי אַחֲרֵית-הַיָּמִים
הַפּוֹכֶת חֲרֻבֹתֶיהָ

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

האם זוהי כוונת השיר? הבמכוון ביקש האני-השר לקעקע נבואה אופטימית מאין כמוה? דומה, שהאני-השר חותר להיפוכם של דברים, שאם לא כן מדוע הוא מצדיע ליום שיבוא אחרי מותו ("וְאֶנִּי פֶּה אֶהְיָה מְעַבֵּר לְשֹׁמְשֵׁי"? בכפיפות ובכניעה פונה השר לאלוקיו ומקבל בכל מקרה את הדין ("אִם זֶה רְצוֹנְךָ - יְהִי בְלִעְדִּי"), גם אם אחרית הימים תתבצע ממש בסמוך למותו הפרטי ("וְיָלוּ בְּקֶרֶב בְּיָמַי").

אבל אם זהו הפירוש הנכון לשיר, אין הזאבים והכבשים שֶׁבוּ חיות, אלא בני אדם, שבאחרית הימים, אחרי כל המלחמות שבעולם, יִשְׁבוּ יחדיו לסעודה "תחת שֶׁמֶשׁ".

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

דרכו של שיר לירי⁵⁸, כשיר זה, שהוא דחוס, ואעפ"י שמידותיו קטנות, הוא מכיל דברים הרבה. כדי להגיע למיצוי חוויתו – חייב הקורא הנאמן לגעת מקרוב בכל אחת ממילותיו. במקרה זה למילה "אֶצְדִּיעַ" – יש מעמד-על. ההצדעה הכפולה ל"יום שיבוא" (בבית הראשון ובבית האחרון), המזכירה את העיקר השנים עשר של הרמב"ם ("אני מאמין באמונה שלמה

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

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

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

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

"שִׁכְנוּ" של השיר "בלעדי"⁵⁹ – נטול שם, ובמקומו שלוש כוכביות – מאשר את הפירוש השני. אצטט מתוכו טורים רלבנטיים בלבד: "אֲנִי מְחַכֶּה לְבֹאֲוֹ שֶׁל / מִבִּיא אֶת שְׁעַת הַזָּהָב. / [...] הוּ מֶלֶךְ אֶסּוֹר בְּמִלּוּכָה. / אֲנִי מְחַכֶּה לוֹ / אֲנִי מְחַכֶּה."

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

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

הֵם
בָּאִים בְּחִלּוּמִי –
מְבַשְּׂרֵי הַיָּמִים.
וְאֲנִי שׂוֹאֵל
מִתִּי קֶץ הַיָּמִים הָרָעִים.
וְהֵם –
תְּשׁוּבָתָם חֲרִבּוֹת מִתְּהַפְּכוֹת.
וְאֲנִי שׂוֹאֵל מִתִּי יִכְתְּתוּ –
וְהֵם

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

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

59. חלפי, עמ' 145.

60. שם, עמ' 236.

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

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

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

3.7. "תחת הגפן והתאנה" / חגי דגן

הקטע, שאדון בו לצורכי השוואה, לקוח מתוך "המיתולוגיה היהודית", שיצאה בסדרה "מיתוסים" (תל-אביב, תשס"ג), ומטרתה – להעניק לקורא הישראלי מבט חדש על מקורותיו התרבותיים. בסדרה זו ראו אור מיתולוגיות של עמים אחדים – כמיתולוגיה היוונית, היפנית, הסינית, האינדיאנית של מרכז אמריקה, ההודית, האירית, הספרדית, ואפילו הפינית. מספר המיתולוגיה היהודית מניח, שבתוך העושר העצום, הגנוז בטקסטים היהודיים לסוגיהם, מצויים חומרים מיתיים רבים. יתר על כן, שמו (של הספר) מעיד עליו, שהיהדות היא, לדעתו, מיתולוגיה. זוהי, מובן מאליו, הנחה, שרבים ידחו על הסף. קויפמן, למשל, קובע, שאין מיתוס בישראל, אין סיפור על התהוות האל מן החומר, ולא על הולדת אֵל – מאֵל. מן המקרא נעדרו כל המוטיבים המובהקים של המיתוס האלילי. אין סיפור על דורות אלים, על חילופי שלטון אלוהי. אין גם רמז לשלטון גורל באלהים⁶¹. אין זו תוצאה מְטֻבֶּעַ העמים השמיים, כדברי רנן⁶², גם לא ביטוי לדרגה דתית פרימיטיבית, שלא הגיעה עוד לדרגת המיתוס, כפרי אמונה מדברית באל בודד⁶³, וכן אין לראות את העדר היסוד המיתולוגי כפרי תפיסה שמית כללית של האלוהות כמלך⁶⁴, אלא פרי אינטואיציה ראשונית מיוחדת במינה, תופעה יחידה ומיוחדת בעולם, שאין דומה לה. אף-על-פי-כן, רסיסי "דמיונות מיתולוגיים", כפי שאלה מכונים על-ידי קויפמן⁶⁵, ישנם ב"אגדות בראשית", כניסוחו, אם כי אף הם אינם מיתוס אמיתי, היכול להיברא גם מתוך המתח שבין הטוב והרע, האלוהי והדמוני. ב"אגדות בראשית" המקראיות אין מתח כזה: אין דמונים. הנחש

61. תולדות האמונה א', עמ' 419-420.

62. שם, עמ' 420.

63. כסברת מאייר, אצל קויפמן, שם, עמ' 420-421.

64. קויפמן מפנה לדוברים אחדים של שיטה זו. ראה שם, עמ' 421, הערה 3.

65. שם עמ' 439.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

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

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

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

גם הלל ברזל שותף להנחה זו. הוא מזכירה אגב הארתה של הפרשנות הסטרוקטורליסטית על-פי שיטת לוי-שטראוס⁷⁰: סוגת כתבי הקודש היא סוגה, הסמוכה במידה רבה על שולחן המיתוס. אמנם, מצד אחד, כתבי הקודש נסמכים על קורות ימים ראשונים, קוסמוגוניה (=בריאת העולם) ותאוגוניה (=נוהגו של האל בעולם), אבל רבדים מיתולוגיים נקשרים בהווית של ראשית הזמנים. סימנם הוא ביטול הספרות, ביטול הגבולות הנבדלים בין מלכות האלוקים למלכות האדם ושינוי ממדי המציאות המקובלים. המטמורפוזיס הוא השליט, וכן גם ביטויי נס ופלא.

66. שם, עמ' 440.

67. קויפמן, **מכבשו של היצירה המקראית**, תל אביב, דביר, תשכ"ו, עמ' 141. רובם בבראשית א'-י"א, וכן גם בישעיהו י"ד, 12-13; כ"ז, 1; נ"א, 9; תהילים ע"ד, 13-14; פ"ט, 11, איוב ט', 13; כ"ו, 12-13 ויחזקאל כ"ח, 11-19.

68. שם, עמ' 142.

69. משה דוד קאסוטו, **מאדם עד נח**, ירושלים, מאגנס, תשי"ג, עמ' 45. הוכחותיו – בעמ' 46-53. ראה גם בערך "אדם", אשר נכתב על-ידו **באנציקלופדיה מקראית**, א', ירושלים, מוסד ביאליק, הדפסה חמישית, תשל"ג, עמ' 107.

70. בספרו, **דרכים בפרשנות החדשה**, רמת גן, אוניברסיטת בר אילן, עמ' 189.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

הלל ברזל שותף לדעתו של קויפמן לעניין העדר מיתוס במקרא – מחד גיסא, ולחדירתם של רסיסי-מיתוס – מאידך גיסא⁷¹.

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

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

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

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

71. שם, וראה הדגמותיו בעמ' 189-196.

72. מתוך: אחרית דבר, המיתולוגיה היהודית, מיתוסים, סדרה בעריכת דן דאור, תל אביב, מפה, תשס"ג, 2003, עמ' 364-365.

73. שם, עמ' 365.

74. שם, עמ' 370.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

להלן ציטוט החלק הרלבנטי לסוגייתנו :

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

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

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

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

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

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

75. שם, עמ' 355.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

דגן מצרף לכל פרק "ביבליוגרפיה חלקית", שכשמה – כן היא. אופן הרישום חלקי מאוד. הוא אינו מוגש כמקובל באקדמיה, אלא נרשם ברצף, בזה אחר זה, וללא פרטים ביבליוגרפיים הכרחיים, עם זאת, היא עשירה למדיי בפרק "גאולה", אשר ממנו נלקח הקטע הנדון, ובתוכה – חלק נכבד מהפרשנות הסמלנית לפרקי המלך המשיח. כמה מפתיע, שלמרות העובדה, שדגן מהלך בנתיבים זרים לקלסיקה היהודית, פרשנותו ב"תחת הגפן והתאנה" נסמכת על מורשתה.

לסיכום:

- בין פרשני המקרא הראליסטיים ניתן להבחין בארבעה כיווני-אב:
- א) יש הסבורים, שטבע החיות ישתנה בעולם כולו;
 - ב) אחרים סבורים, שטבען ישתנה בארץ ישראל בלבד, או לחלופין, בהר הבית בלבד.
 - ג) יש המבחינים בין שני שלבים: תחילה ייעשה השינוי בארץ ישראל, ולאחריו – בעולם. אלה ואלה מסכימים, שהתיאור איננו אוטופי, אלא מציאותי.
 - ד) כיוון אחר הוא של הסבורים, שהחזון מצייר אוטופיה משיחית מוחלטת, נטולת קונפליקט בכל הווית הקיום. פרשני המקרא הסמלניים מניחים, שהאידיליה שבין החיות איננה אלא משל לאידיליה עתידית בין ישראל ובין רשעי הגוים.
- עמדות מקוטבות מעין אלה מאפיינות גם את פרשנות תמונת אחרית הימים בספרות הבת-מקראית.
- בשירי המשוררים בני תקופתנו, בני המאה החולפת והמאה העכשווית: יהודה עמיחי, אורלי כתריאלי-אדלר, דן פגיס, רינה בן-שחר ואברהם חלפי – מסמלות החיות (ובעיקר – זאבים) – משל לבני אדם. ברוב השירים נחשף יחס אירוני, כואב או לועג לחזון האחרית. רק אברהם חלפי מצדיע לו, גם אם יתקיים, כשהוא עצמו יחלוף מן העולם. רינה בן שחר מצטרפת אליו בקול ענות חלושה.
- גם דגן בחר בפרשנות הסמלית. בלשון קלילה, מובנת, עכשווית (עד כדי חילון), מצייר הוא תמונה, המסמנת שלוה אנושית.
- הכתבים העתיקים מתפרשים אפוא לשני פנים. לא כן הכתבים בני זמננו.

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

מבוא

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

קיימים שני סוגי שינויים:

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

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

תאריכים: לשון ונוסח בתלמוד, עדי נוסח ברש"י.

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

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

א. עדי הנוסח לפירוש רש"י

כהמשך לעבודת המחקר, שנעשתה על נוסח פירוש רש"י למסכת ברכות² – התחלנו בבדיקה כזאת על נוסח פירוש רש"י למסכת מכות.³ כנוסח הבסיס לצורך הבדיקה – נבחר נוסח הדפוסים המצויים כיום (דפוס צילום מדפוס וילנא 1884-1886). נוסח זה מבוסס על נוסח דפוס ונציה הראשון, שהדפיס דניאל בומברג בוונציה (ר"פ-רפ"ג, 1520-1523).

1. על הבעיות העיקריות במחקר נוסח פירוש רש"י לתלמוד ועל הסוגים השונים של השינויים והחילופים – ראה י. מלחי, **פירוש רש"י למסכת ברכות – הנוסח שבידינו ונוסחאות אחרות**, חיבור לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשמ"ג. י. מלחי, "נוסח אחר" של פירוש רש"י למסכת ברכות, **עלי ספר**, י"ב (תשמ"ו), עמ' 63-82. ד"ר פוגל, **פירוש רש"י למסכת בבא מציעא**, חיבור לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ"א. א. ארנד, **פירוש רש"י למסכת מגילה**, חיבור לקבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ"ד.
על החשיבות של מחקר נוסח פירוש רש"י לתלמוד ועל המתודולוגיה הדרושה למחקר כזה – ראה ש"י פרידמן, **פירוש רש"י לתלמוד – הגהות ומהדורות**, בתוך: **ספר רש"י – עיונים ביצירתו** (עורך: צ"א שטיינפלד) אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשנ"ג, עמ' 147-175.
דברים חשובים ועקרוניים בעניין "תורת הנוסח" בכלל ודרכי חקירתו – ראה ש"י הבלין, "רשימת כתבי היד של פירוש רש"י לתלמוד", **מפעל רש"י**, המכון לחקר ההלכה הבת-תלמודית, אוניברסיטת בר-אילן (רמת גן, תשמ"ח), במבוא עמ' ג'-י. בהערה 1 שם (עמ' ג') – מצויה רשימה ביבליוגרפית, הכוללת חלק מן הספרות המדעית, העוסקת בנושא זה של "תורת הנוסח" ודרכי חקירתו.
2. ראה לעיל הערה 1.
3. פירוש רש"י למסכת מכות שבדפוסים המצויים אינו כולל את כל המסכת ומגיע רק עד ראש דף י"ט ע"ב ד"ה ה"ג והיכן מוזהר. מכאן ואילך – עד סוף המסכת (דף כ"ד ע"א), הוא פירושו של חתנו, ר' יהודה בר' נתן (=ריב"ן). במעבר בין פירוש רש"י לפירוש ריב"ן – נכתבה ההערה הבאה בדפוס ונציה הראשון (ר"פ-רפ"ג, 1520-1523) ובדפוסים הבאים עד ימינו: "רבינו-גופר – טהור, ויצאה נשמותו בטהרה – לא פירש יותר. מכאן ואילך – לשון תלמידו ר' יהודה בר' נתן". מלשון זה נראה, שהכותב בא להשמיענו, שרש"י נפטר באמצע פירוש מסכת מכות, ועבודתו נפסקה במילה "טהור" (המשפט האחרון בפירוש רש"י הוא: "הא רחץ – טהור, דטבל ועלה – אוכל במעשר"). אין אימות לידיעה זו ממקורות אחרים. בכתב-יד פרמה, המכיל את פירושו של רש"י למסכת מכות (ראה תיאורו להלן בהמשך המאמר), הסתפק הכותב בהודעה סתמית: "עד כאן – דברי הרב. מכאן ואילך – דברי התלמיד".

שנתון "ל" – תשס"ה כרך י'

לנוסח זה יש להשוות את הנוסח בעדי הנוסח הבאים :

1. כתב-יד, הנמצא בספריה הפלטינית בפרמה ומספרו 3155. זהו כת"י הכתוב בכתובה ספרדית – כנראה, מתחילת המאה ה-14 (נפ"י הערכותיהם של מומחי המכון לתצלומי כתבי יד שעל-ידי בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי בירושלים). הוא מכיל את פירוש רש"י או המיוחס לרש"י לכמה מסכתות (שבועות והוריות), וביניהן – למסכת מכות עד דף י"ט ע"א. מכאן ואילך עד סוף המסכת – בא פירושו של הריב"ן (= ר' יהודה בר' נתן, חתנו ותלמידו של רש"י) אחר כותרת הפתיחה: "עד כאן – דברי הרב; מכאן ואילך – דברי התלמיד". את השינויים בנוסח פירוש רש"י בין הנוסח שבדפוסים לבין הנוסח שבכתב-יד זה – רשם הרב נתן גשטטר בספרו "נתן פריו" על מסכת מכות,⁴ אך בכמה מקומות לא דק, ויש למלא אחריו.
2. נוסח פירוש רש"י שבספר "עין יעקב" דפוס ראשון (רע"ו-רפ"ב, 1516-1522) – על קטעי האגדה במסכת ברכות. ר' יעקב ו' חביב, מחכמי דור הגירוש בספרד שהתיישב בסלוניקי, החל לחבר ספר לקט זה, והוא הושלם בידי בנו, ר' לוי' חביב.⁵
- כאן המקום להעיר, כי לחקר הנוסח של פירוש רש"י – עלינו להשתמש אך ורק ב"עין יעקב" דפוס ראשון. בדפוסים הבאים "הותאם" נוסח דברי רש"י (וגם במקרים רבים, נוסח התלמוד עצמו) לנוסח הדפוסים.
3. נוסח פירוש רש"י שבלקט "רש"י – רי"ף".⁶
4. נוסח כמה מדיבורי רש"י, המובאים בספרי הראשונים, ובמיוחד – בשלושת קובצי התוספות שבידינו למסכת מכות :
 - א. תוספות שבדפוסים.
 - ב. קובץ תוספות, הנקרא "תוספות ישנים למסכת מכות", שיצא לאור על-ידי מו"ל אלמוני, ומקורו – בשני כתבי יד: הראשון, השלם יותר, הוא כת"י אוקספורד,

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

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

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

שנתון "אק" – תשס"ה כרך י'

שסומן על-ידי נויבאור בקטלוג של ספרית הבודליאנה במספר 428. השני: כת"י המוזאון הבריטי שברשימת ג. מרגליות – סומן במספר 419 (ורק שם הוא קרוי "תוספות ישנים"). קובץ זה יצא לאור מחדש על-ידי הרב יחזקאל פוגל בשם "תוספות תלמידי רבינו פרץ"⁷ (וראה במבוא המהדיר עמ' 15-35).

ג. קובץ תוספות למסכת מכות בשם "תוספות שאנץ", שהוציא לאור ר' אברהם הלוי ס"ט בספרו "סם חיים"⁸. כבר הרי"ן אפשטיין⁹ ור' א.א. אורבך¹⁰, הוכיחו, כי... אין קובץ זה תוספות שאנץ כלל, אלא שהוא, כמו הקובץ הקודם ("תוספות ישנים") וכמו התוספות שבדפוסים, אחד מקובצי התוספות, שיצאו מבית מדרשו של רבינו פרץ. גם קובץ זה יצא לאור מחדש על-ידי הרב יחזקאל פוגל (ראה הערה 7), והוא שם את השם "תוספות שאנץ" במרכאות (ראה במבוא עמ' 215-220). בקובצי תוספות אלה יש ציטוטים מפירושי רש"י, ויש להם ערך במחקר הנוסח של הפירוש.

ב. ענייני לשון ונוסח

במאמר זה אנו מבקשים להעיר על כמה ענייני לשון וענייני נוסח, שצצו ועלו בעקבות ההשוואה בין נוסח פירוש רש"י שבדפוסים לבין הנוסח שבמקורות האחרים. אגב השוואה זו נוכחנו לדעת, כי במקורות אחרים, ובמיוחד בכת"י פרמה 3155, נשתמרו כמה נוסחאות מקוריות ואמיתיות במשנה, בגמרא וברש"י עצמו. נוסחאות אלה נשתנו ונשתבשו בדורות הבאים והגיעו אלינו, החל מן הדפוסים הראשונים ואילך, שלא בצורתן המקורית. אנו מבקשים להציג כמה דוגמאות של נוסחאות כאלה לפני הלומדים והמעיינים. יש להניח, בוודאות, כי מחקר נוסף בנוסח פירוש רש"י למסכת מכות – יניב דוגמאות נוספות של נוסחאות מקוריות ומשובחות.

7. **סנהדרי גדולה למסכת מכות**, הוצאת מכון הרי פישל לדרישת התלמוד ומשפט התורה, ירושלים, תשל"ט.

8. ליוורנו תקס"ט.

9. **בתרביץ שנה ח'**, עמ' 374, הערה 12.

10. בעלי התוספות עמ' 243.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

1. ענייני לשון

מעדי הנוסח של פירוש רש"י למסכת מכות, כגון כתב-יד פרמה ו"עין יעקב" דפוס ראשון – עולה, שבכמה מקומות נשתמרו בגמרא וברש"י צורות לשוניות מיוחדות, שחותרם מקוריות טבוע בהן.

א. מכות דף י"ב ע"א

גמרא: אמר ריש לקיש: שלש טעויות עתיד שרו של רומי¹¹ לטעות, דכתיב: (ישעיה ס"ג,א) מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה.

רש"י ד"ה חמוץ בגדים, לפי נוסח הדפוסים.

מדמו של סמאל. ואף=על-פי שאין המלאכים בשר ודם, כתב בו הכתוב כעין הריגת האדם – **לשבר** את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע.

אך בכת"י פרמה נוסח דברי רש"י הוא:¹²

לשכך את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע.

אין "לשכך" טעות של המעתיק, אלא היא, כנראה, הצורה המקורית והעתיקה של מילה זו. ואמנם ב"ערוך השלם" הציג המחבר, ר' ח"י קאהוט, ביטוי זה ("לשכך את האוזן") בערך "שכך"¹³ וכתב: "ענינו – לשון השקטה". בהמשך הערך הביא המחבר מקורות קדומים נוספים, שבהם מצויה צורה לשונית זו, ואלו הם:

1. מכילתא דר' ישמעאל, מסכתא דבחדש, יתרו:¹⁴ "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד וכו' – כדי **לשכך** את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע".

2. מדרש תנחומא פרשת יתרו:¹⁵ "ויעל עשנו כעשן הכבשן וכו', אלא **לשכך** את האוזן מה שיכולה לשמוע".

11. כך הוא הנוסח בדפוס ימינו, שהחזירו את הנוסח, ששונה ע"י הצנזורה, וכך הוא גם הנוסח בכת"י מינכן. וראה דקדוקי סופרים שם אות מ', שבדפוסים שלפניו היה הנוסח: "שרו של אדום".

12. וכך הנוסח גם ברש"י שב"עין יעקב" **דפוס ראשון**, סלוניקי, רע"ו-רפ"ב.

13. ח"י קאהוט, **ערוך השלם**, כרך שמיני, עמ' ע"ב.

14. מכילתא דר' ישמעאל (מהדורת ח"ש הארואיטץ וי"א רבין), פרשה ד', עמ' 216.

15. מדרש תנחומא, הוצאת אור החיים (בני-ברק תשמ"ח), פרשת יתרו, פסקא י"ג, עמ' תמ"ג.

שנתון "אק" – תשס"ה כרך י'

3. ילקוט שמעוני פרשת יתרו: ¹⁶ "וקול שופר חזק מאד וכו' כדי לשכך" ¹⁷ האוזן מה שיכולה לשמוע".

אמנם בפירוש רש"י לשמות י"ט, י"ח (ובמקומות נוספים) הנוסח הוא: "לשבר את האוזן", אך ר' ח.י. קוהוט, ב"ערוך השלם" ערך שכ"ך כותב, שברש"י כת"י הנוסח הוא: "לשכך", ואמנם בדיקה ברש"י על התורה במהדורת א. ברלינר ¹⁸ ובמהדורת הרב ח.ד. שעוועל ¹⁹ – מראה, שבכמה כת"י של רש"י על התורה הנוסח הוא "לשכך", וכן בדפוס ראשון של רש"י. על נוסח דברי רש"י במכות י"ב ע"א שבדפוסים ("לשבר את האוזן") – מעיר קאהוט שם: "ואולי ט"ס הוא". השערתו נמצאה נכונה לפי נוסח כת"י פרמה ו"עין יעקב", ולנוסחתם אף ברש"י למכות היה כתוב: **לשכך**. מסתבר אפוא, שהנוסחה "**לשכך** את האוזן" היא הנוסחה המקורית של ביטוי זה ²⁰, נוסחה משובחת זו נשתמרה בכת"י פרמה, ואחר כך נשתנתה והפכה ל"**לשבר** את האוזן". ²¹

ב. מכות דף ח' ע"ב

גמרא: האב גולה על-ידי הבן וכו', והאמרת וכו' מצוה קעביד? בשוליא דנגרי.

רש"י ד"ה בשוליא דנגרי, לפי נוסח הדפוסים:

בלימוד חרש עצים. שוליא וויינדרינו. ²²

בדפוס ונציה הראשון (1520-1523) בגמרא נכתבה המילה: שוליא, כפי שהיא מופיעה בדפוסים שלנו, אך ברש"י בדפוס ונציה: שוליא.

לעומת זאת, נוסח רש"י שבכת"י פרמה: בשוליא (בשתי וי"וין).

16. ילקוט שמעוני, דפוס ראשון (סאלוניקי, רפ"ו), פרשת יתרו, רמז רפ"ד.

17. אך בילקוט שמעוני ע"פ כת"י אוקספורד (הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשל"ז) הנוסח הוא: לשבר.

18. א. ברלינר, רש"י על התורה עם ביאור זכור לאברהם (מהדורה שנייה – פרנקפורט תרס"ה), עמ' 146, הערה י"א.

19. ח"ד שעוועל, פירוש רש"י על התורה (ירושלים, תשמ"ו) עמ' ר"מ.

20. וראה עוד דוגמאות רבות של השימוש בביטוי "לשכך את האוזן" במילוניו של א. בן-יהודה, כרך ארבעה עשר, ערך שכ"ך, עמ' 7098. וראה גם מה שכתב י. אבינרי ב"היכל רש"י" א' (ירושלים, תשי"ט) עמ' תתתמ"ד-תתתמ"ה, שסיכם את הדעות השונות בענין שתי הצורות: לשכך-לשבר.

21. קאהוט עצמו קבע במילוניו ערך: שבר (ערוך השלם, כרך שמיני, עמ' י"ט) וכתב שם: "לשבר את האוזן", אך לא הציג שום מקורות לשימוש זה והפנה את המעיין לערך: שכ"ך. ועיין במאמרים הבאים: ח' ילון (תשל"א). שבר **אוזן-פרקי-לשון**, ירושלים, עמ' 304-307. י' בלידשטיין (תשמ"ב). לשימושי המושג: לשכך את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע, **סיני**, תקני"ז-תקנ"ח, עמ' רמ"א-רמ"ד.

22. על המילה הצרפתית, שבה משתמש רש"י – ראה ב"אוצר לעזי רש"י" למ. קטן (ירושלים, תשמ"ח) עמ' 132 (ושם הוא מפנה לעמ' 102 ערך מס' 1280): המילה נכתבת בצרפתית: joindre ומשמעה: צעיר. ומכאן: נער צעיר, העובד כעוזר לבעל המלאכה. בימינו משתמשים באנגלית במילה Apprentice, ובצרפתית Apprenti – לתיאור תפקיד זה.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

לפי מקור זה, אין הגיית השין במילה זו בשורוק, כפי שרגילים להגותה כיום, אלא בשוא (בשתי וי"וין) או בקמץ: שוול או שְׁוֹל. ואמנם בצורה זו מופיעה המילה בכל המילונים החל מ"ערוך השלם"²³ (המצטט את הדוגמה מן הגמרא שלנו וגורס – כמו כת"י פרמה – בשווליא דנגרי) ועד המילונים החדשים (יהודה גור²⁴, א' אבן-שושן²⁵), והם כותבים מילה זו בשתי וי"וין או בו' אחת, אך מנקדים: שְׁוֹל. הצורה המקורית של מילה זו נשתמרה בכת"י פרמה, ונשתנתה בדפוסים.

ג. מכות דף י"א ע"ב.

בגמרא: כל אותן מ' שנה שהיו ישראל במדבר, עצמותיו של יהודה היו מגולגלין בארון, עד שעמד משה וביקש עליו רחמים וכו'. לא הוה קא ידע למישקל ומטרח בשמעתא בהדי רבן וכו'.

רש"י ד"ה למישקל ומטרח, לפי נוסח הדפוסים:

לישא וליתן.

אך הד"ה ברש"י בכת"י פרמה הוא למישקלי ומיטרי.

הנוסחה: "למיטרי", שנשתמרה בכת"י פרמה, היא נוסחה משובחת ומקורית, שכן היא מצויה גם בכת"י מינכן. וראה מה שכתב ר' נ.ג. רבינוביץ²⁶, שנוסחה זו קרובה לנוסחה, הכתובה בשאלות דרב אחאי גאון ובמקורות נוספים: "ולמטרא". והשי' לעניין זה את הצירוף הפועלי: שְׁקַל וְטָרַי (חגיגה י"א ע"ב).

ד. מכות דף ה' ע"א (= משנה מכות פ"א מ"ה)

במשנה: אין העדים נעשים זוממין, עד שיזימו את עצמן, כיצד וכו'. באו אחרים והזימום וכו'.

ר' יהודה אומר: איסטטית היא זו וכו'.

רש"י ד"ה איסטטית היא זו – לפי נוסח הדפוסים:

23. ערוך השלם, ערך "שוול", כרך ח', עמ' מ'.

24. מלון עברי, תל אביב 1949, ערך שול, עמ' 104.

25. המלון החדש (ירושלים, תש"ל), ז', עמ' 2635. הוא מציין, ש"שְׁוֹל" הוא קיצור מן "שְׁוֹלָה" – "שְׁוֹלָה". סוקולוף במילונו לתלמוד בבלי (באנגלית – ר"ג) עמ' 1116 מנקד: שְׁוֹלָה.

26. דקדוקי סופרים למסכת מכות דף י"א ע"ב, אות א'.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

הכת הזאת כת של עדות סרה וסטיא היא, כך נטלו עצה ביניהם להזים וכו' אך בכת"י פרמה הנוסח של הד"ה ברש"י הוא אסטסיס היא זו. ואמנם, זהו הכתיב הנכון למילה יוונית זאת, וכך היא נכתבה ונוקדה במשנה ופירושה, שהוציא לאור הרב ד"צ הופמן²⁷ ובמשנה במהדורת ח. אלבק וח. ילון:²⁸ איסטסיס. ותרגם ח. אלבק: "קשירת קשר להזיק". בפירושו פירש אלבק: "חבורת קושרים ורמאים היא זו, שעשו עצה כדי להטעות את הדינים". ואף ב"ערוך השלם"²⁹ כתב ח"י קאהוט, שהגרסה הנכונה במשנה היא אסטסיס וענינו: "מועצה ודעת להזיק".³⁰ לעומת זאת, אמנם הרי"ף בהלכותיו כאן³¹ גרס: איסטסיס, אך פירש באופן שונה: "ופליג ר' יהודה ואמר אסטסיס היא זו, כלומר וכי עדות זו – יורה של אסטסיס, שכל הנוגע בה יצטבע? הרי שפירש אסטסיס מלשון יורה של צבע.³² כנראה, בעקבות פירושו זה – הלך גם הרמב"ם שפירש במשנתנו:³³ "אסטסיס היא זו – נגזר מן אסטסיס והיא "אלנילגי". עניין דבר זה שהוא אמר, כאילו עדות אלו המזימין – קדרה של צבע: כל מי שנגע בה – נתלכלך, כמו שאתה אומר, שכל מי שהעיד אותה העדות – יִהְיֶה". מכל האמור לעיל נראה, שדווקא בכתב-יד פרמה נשתמר הכתיב המקורי של מילה יוונית זו: איסטסיס (או: איסטסיס), ואילו בדפוסים נשתנה ונשתבש ל "איסטסיס".

-
27. **המשנה, תרגומה ופירושה** (בגרמנית). הוציא לאור הרב ד. צ. הופמן, ברלין 1898.
28. **ששה סדרי משנה** מפורשים בידי ח. אלבק ומנוקדים בידי ח. ילון (ירושלים, תל אביב, תשי"ט), סדר נזיקין, עמ' 221.
29. **ערוך השלם**, כרך א', ערך איסטסיס, עמ' 172.
30. וראה גם במילוניו של S. Krauss, Griechische und Lateinische Lehnwoerter im Talmud, Midrasch und Targum, (ברלין 1898) ערך איסטסיס עמ' 79, שהביא את צורות הכתיב השונות של מילה יוונית זאת ומתרגם (לגרמנית) Astus: Schlou, Listig. Boswillig, והיא משמעות קרובה של: ערמומי, זדוני, אך במשנה סדר מועד, תרגומה ופירושה (לגרמנית), שההדיר כמה שנים מאוחר יותר (ברלין 1922), חזר בו וכתב, שהוא מקבל את הכתיב: איסטסיס – ומפרש (כמו הרב ד. צ. הופמן שקדם לו): חבורת קושרי קשר. בכת"י מינכן – הנוסחה: איסטסיס.
31. הרי"ף בהלכותיו למסכת מכות, דפוס ווילנא, עמ' ב'.
32. אסטסיס כאחד מן הצמחים, שמפיקים מהם צבע, נזכר כבר במשנה שבת ט', ה' ובתוספתא שבת פ"ט הלכה ד.
33. **המשנה ופירושה מכתב ידו של הרמב"ם עצמו**, ההדיר הרב יוסף קאפח (ירושלים, תשכ"ה), נזיקין, מסכת מכות, עמ' קנ"ב. שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

2. ענייני נוסח (במשנה, בתלמוד ובדברי רש"י)

בעקבות עיון בעדי הנוסח האחרים של פירוש רש"י למסכת מכות שמחוץ לדפוסים (כגון כתבי-היד, דפוסים ראשונים, "עין יעקב" וכו') – מסתבר, כי דווקא בהם נשתמרו נוסחאות משובחות ומקוריות, שאינן בדפוסים שלפנינו.

א. מכות דף ב' ע"א (= משנה מכות פ"א מ"א)

במשנה: כיצד העדים נעשים זוממין? מעידין אנו באיש פלוני, שהוא בן גרושה וחלוצה – אין אומרים: יַעֲשֶׂה זֶה בן גרושה או חלוצה תחתיו, אלא לוקה ארבעים.

רש"י ד"ה אין אומרים, לפי נוסח הדפוסים:

אם הוזמו והן כהנים, ייעשה זה בן גרושה וחלוצה – לקיים בו כאשר זמם וכו'.

אך בכת"י פרמה נוסח דברי רש"י אלה הוא: אם הוזמו והן כהנים, יַעֲשֶׂה זֶה בן גרושה – לקיים בו כאשר זמם וכו'. ומלת: "חלוצה" – ליתא.

זוהי נוסחה משובחת, ואפשר, שהיא עדיפה על נוסחת הדפוס, כי בנוסחת הדפוסים ברש"י ("ייעשה זה בן גרושה וחלוצה – לקיים בו כאשר זמם") כבר התקשו הראשונים. ראה, למשל, ב"חידושי הריטב"א" כאן וב"חידושי הרמב"ן" לדף י"ג ע"א, שכתבו, ש"בן חלוצה" שנקט כאן הוא אשיגרא דלישנא, דבן חלוצה, מאחר שאין פסולו אלא מדרבנן, אין לקיים בו דין הזמה מן התורה ולהלקותו ארבעים.³⁴ ועל פי נוסח כת"י פרמה ברש"י, שהשמיט מילת "וחלוצה", מיושבת קושית הרמב"ן והריטב"א, ומסיבה זו עצמה השמיט רש"י מילת "וחלוצה" במקום שמדובר לקיים בו "כאשר זמם".³⁵

גם אם בוחנים כמה מדיבורי רש"י האחרים, העוסקים בקיום דין "כאשר זמם", אנו רואים, שברובם מדבר רש"י על "בן גרושה" ומשמיט "בן חלוצה" (אך להלן בדף ד' ע"ב ד"ה גמר הזכיר "שעדים זוממין לוקין על דיבורם בעדי בן גרושה ובן חלוצה"). כך, למשל, בדף ב' ע"ב

34. אך, כנראה, אין זו דעת הרמב"ם, כי בהלכות עדות פרק כ' הלכה ח' כתב בסתם: "כיצד העידו על כהן שהוא חלל, כגון שהעידו: בפנינו נתגרשה אמו או נחלצה וכו', הרי הן לוקין". וראה מה שכתב הרב ש. סטרליץ בהערותיו ל"בית הבחירה" לרבנו מנחם המאירי שההדיר (ירושלים, תשכ"ח), עמ' ב' הערה 7, שלדעת הרמב"ם ילקו, משום שעברו על הלאו "לא תענה". וזהו מעין מה שהקשה ר' עקיבא איגר בשו"ת שלו סימן קע"ט על דברי הרמב"ן והריטב"א, דמה בכך שפסולו מדרבנן, מכל מקום בית הדין היו פוסלים אותו לכהונה על פי עדותם, ובכך עברו על "לא תענה".

35. על כל פנים, אין לשלול לחלוטין את נוסח הדפוסים: שמא נוסח כתב-היד הוא "נוסח מתוקן", שבמתכוון בא ליישב את הקושיה ברש"י, וכלל גדול במחקר הנוסחאות: Lectio difficilior ("הנוסח הקשה") עדיף, אך זו אפשרות בעלת סבירות נמוכה.

שנתון "ק" – תשס"ה כרך י'

ד"ה משום דהצדיקו – כתב רש"י: "בעדי בן גרושה או גלות", ולא הזכיר "בן חלוצה", וכיוצא בו בסנהדרין י' ע"א ד"ה רמז וד"ה משום – לא נזכר "בן חלוצה"³⁶ לסיכום, לפנינו נוסחה מיוחדת ומקורית בכת"י פרמה ברש"י, ולפיה לא מופיע הצירוף "בן חלוצה" בעונש של מלקות תחת "כאשר זמם". היא נראית נוסחה משובחת יותר מן הנוסחה שבדפוסים.

ב. מכות דף ג' ע"ב

בגמרא: אמר רבא: הכא – במאי עסקין? במלוה על המשכון ובמוסר שטרותיו לבית דין, דתנן: המלוה על המשכון והמוסר שטרותיו לבית דין – אין משמטין. רש"י ד"ה מוסר שטרותיו לבית דין, לפי נוסח הדפוסים: הוא פרוזבול שהתקין הלל, שכתוב בו: מוסרני לכם, פלוני ופלוני הדיינין שבמקום פלוני, שכל חוב שיש לי – שאגבנו כל זמן שארצה. אך בכת"י פרמה נוסח דברי רש"י אלה הוא: ... שכל חוב, שיש לי אצל פלוני, שאגבנו כל זמן שארצה. ואף כאן, כמו בדוגמה הקודמת, נשתמרה בכת"י פרמה נוסחה מקורית ומשובחת. השאלה ההלכתית העומדת מאחורי שתי הנוסחאות היא זו: האם בפרוזבול צריך בעל הפרוזבול **לפרט** את החובות, שיש לו אצל פלוני ופלוני, או שדי **בהצהרה כללית**, הניתנת לבית הדין, "שכל חוב שיש לי – שאגבנו כל זמן שארצה". ב"משנה זרעים עם שינויי נוסחאות מתוך כתבי יד של המשנה"³⁷, במשנת שביעית י', ד מובא, כי ברוב כתבי היד של המשנה הנוסח הוא: "שכל חוב שיש ליי", ותו – לא (ורק בכת"י אחד, משנה עם פירוש הר"ש סיריליאן, מצוי הנוסח: "שכל חוב שיש לי על פלוני"). כך הוא גם הפרוזבול של הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל³⁸ וכן נוסחת הרמב"ם במשנת שביעית.³⁹ בגמרא גיטין ל"ו ע"א הנוסח הוא: "שכל חוב שיש לי אצל פלוני", וכן הנוסח אצל הרבה מן הראשונים, וכך נפסק גם בטור חושן משפט (סימן ס"ז).

36. וראה סיכום הדעות השונות בענין זה ב"אוצר מפרשי התלמוד" למסכת מכות (הוצאת מכון ירושלים, תשל"ט) עמ' ב'ג'.

37. מהדורת יד הרב הרצוג, הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם (ירושלים, תשל"ב), עמ' צ"ד.

38. פרק ט' הלכה י"ח.

39. עפ"י כתב-היד של המשנה ופירושה מכתב ידו של הרמב"ם, שההדיר הרב יוסף קאפח (ירושלים, תשכ"ח).

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

לפנינו איפוא נוסחה מקורית ברש"י, שנשתמרה בכת"י פרמה, שלפיה בנוסח הפרוזבול צריך לפרט את חובותיו, ולא די בהצהרה כללית – כנוסח, הכתוב לפנינו בגמרא במסכת גטין וכוונת רוב הראשונים.

ג. מכות דף י"א ע"ב (= משנה פ"ב מ"ז)

במשנה: "נגמר דינו בלא כהן גדול, וההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג – אינו יוצא משם (=מעיר מקלטו) לעולם".

רש"י ד"ה נגמר דינו, לפי נוסח הדפוסים:

שלא מינו אחר תחתיו, עד שנגמר דינו של זה לגלות.

מנוסח זה נראה, שרש"י בא לפרש את ההלכה: "נגמר דינו בלא כהן גדול".

אך בכת"י פרמה נוסח דברי רש"י הוא: ד"ה וההורג כהן גדול, ולא מינו אחר תחתיו, עד שיגמרו – דינו לגלות.

מנוסח זה נראה, שרש"י בא לפרש את ההלכה: "ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג – אינו יוצא משם לעולם". וכן הוא בפירוש ב"חידושי הריטב"א⁴⁰ כאן, שקבע את פירושו של רש"י: "כגון שנגמר דינו, קודם שמינו כהן גדול אחר" – על ההלכה: "ההורג כהן גדול, או כהן גדול שהרג"; לאחר מכן הקשה על פירושו של רש"י שתי קושיות, ולבסוף הסיק: "והנכון, דאפילו היה שם כהן גדול כשנגמר דינו – אינו יוצא משם לעולם. וגזירת הכתוב הוא".

אף מלשון רש"י בסנהדרין י"ח ע"ב⁴¹ ומלשון התוספות שם⁴² נראה בהדיא, שדברי רש"י שלפניהם היו על ההלכה: "ההורג כהן גדול וכהן גדול שהרג".

אף כאן הנוסחה המקורית והנכונה בפירוש רש"י נשתמרה בכת"י פרמה, ולא בדפוסים.

לגבי השיבוש, שחל בדפוס ונציה בדברי רש"י אלה, ייתכן לומר, שסיבת הדבר היא, שבדפוס ונציה הראשון חסרה במשנה (בטעות!) ההלכה של "ההורג כהן גדול" (כנראה, הייתה זו השמטה של המעתיקים מכתב היד, או של המדפיסים עצמם). ייתכן, שמשום כך קבעו

40. חידושי הריטב"א למסכת מכות, מהדורת הרב י. רלב"ג (ירושלים, תשמ"ח), עמ' קכ"ט.

41. ד"ה ההורג כהן גדול.

42. תוספות ד"ה אינו יוצא משם לעולם.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

המדפיסים את פירושו של רש"י על "נגמר דינו בלא כהן גדול", כיוון שבנוסח המשנה שלפניהם היו חסרות התיבות: "וההורג כהן גדול".

לבסוף, נעיר על שתי דוגמאות, שבהן נשתמרו נוסחאות מקוריות ומשובחות בנוגע לסדר הפסקאות מן המשנה המסודרות בגמרא. כידוע, בכתב-היד של התלמוד מימי הביניים לא שולבו המשניות בגוף הטקסט, אלא רק פסקאות מן המשנה והסוגיות שעליהן. מתוך עדי הנוסח של רש"י (כת"י פרמה ועוד) – נוכל לראות, כי סדר הפסקאות בגמרא היה שונה מכפי שהוא מופיע לפנינו בדפוסים כיום.

ד. מכות דף ז' ע"א (= משנה פ"א מ"י)

במשנה: "מי שנגמר דינו וברח ובא לפני אותו בית דין – אין סותרין את דינו וכו'.

סנהדרין נוהגת בארץ ובחו"ל. סנהדרין ההורגת אחת בשבוע, נקראת חובלנית.

ר' אליעזר בן עזריה אומר וכו'.

ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם".

ברש"י שבדפוסים סודרו הדיבורים בסדר הבא:

ד"ה אין סותרין: לחזור ולישא וליתן, אולי יזכה.

ד"ה אילו היינו: בימים שסנהדרין דנו דיני נפשות – לא נהרג בה אדם.

אך בכת"י פרמה סודרו דיבורי רש"י בסדר שונה:

ד"ה אין סותרין.

ד"ה משום זכותה של ארץ ישראל (ובדפוסים – דיבור זה הוא הדיבור הראשון בגמרא).

ד"ה אילו היינו: בימים שסנהדרין דנו דיני נפשות – לא נהרג בה אדם.

סדר הדיבורים השונה ברש"י שבכת"י פרמה מצביע על כך שבזמנו של בעל כתב-יד זה (המאה ה-14) הייתה הסוגיה מסודרת באופן שונה – מכפי שהיא מסודרת כיום לפנינו בדפוסים.

בסידור שבדפוסים – שתי הפסקאות מן המשנה: "מי שנגמר דינו וברח" וכו' ו"סנהדרין ההורגת אחת בשבוע" וכו' – באות זו אחר זו ברצף, ורק אחריהן באה סוגית הגמרא: "לפני

אותו בית דין הוא דאין סותרין, הא לפני בית דין אחר וכו'. אמר אביי: לא קשיא: כאן – בארץ ישראל, כאן – בחו"ל וכו'. בא"י – מפני זכותה של א"י.
בהתאם לסידור זה – סודרו גם הדיבורים המתחילים ברש"י.
אך לפני בעל כת"י פרמה היה סידור הסוגיה שונה:
בתחילה: "מי שנגמר דינו וברח – אין סותרין את דינו".
על פיסקה זו באה סוגית הגמרא: "לפני אותו בית דין וכו'. אמר אביי: כאן – בארץ, כאן – בחו"ל וכו': בא"י – מפני זכותה של ארץ ישראל:
על סוגיה זו סודרו שני דיבורי רש"י: "ד"ה אין סותרין וד"ה מפני זכותה של ארץ ישראל". רק לבסוף באה הפיסקה השנייה מן המשנה: "סנהדרין ההורגת אחת לשבוע וכו'. ר' טרפון ור' עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם".
על פיסקה זו סודר הדיבור השלישי ברש"י.
עקבות סידור זה של הסוגיה, המקורי יותר – נותרו בכת"י פרמה.

כיו"ב – גם בדוגמה הבאה:

ה. מכות דף ח' ע"א (= משנה פ"ב מ"ב)

במשנה: "הזורק אבן לרשות הרבים והרג – הרי זה גולה. ר' אליעזר בן יעקב אומר: אם מכשיצאתה האבן, הוציא הלה את ראשו וכו'".
זרק את האבן לחצירו והרג: אם יש רשות לניזק ליכנס לשם, גולה וכו'.
אבא שאול אומר: מה חֲטַבְתָּ עציס רשות – אף כל רשות; יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין".
אף כאן יש שוני בין נוסח הדפוסים ברש"י לנוסח כת"י פרמה בעניין סדר הדיבורים וסידור הסוגיה:
רש"י לפי נוסח הדפוסים:

ד"ה ר"א בן יעקב: מפרש טעמא בגמרא.

ד"ה האב המכה את בנו: להטותו לדרך אחרת.

ד"ה ושליח בית דין : המלקה ארבעים מלקות.

אך בכת"י פרמה נקבעו שני הדיבורים האחרונים : ד"ה האב המכה וד"ה שליח בית דין – להלן בגמרא, אחרי ד"ה ומצא : פרט למצוי, ולפני הפיסקה בגמרא הפותחת במילים : "הזורק את האבן".

וכך סדר הדיבורים :

(בגמרא) ד"ה ומצא : פרט למצוי

ד"ה האב המכה את בנו

ד"ה ושליח בית דין

נראה, שאף כאן – כמו בדוגמה הקודמת, ואף בצורה בולטת יותר – הסידור השונה של הדיבורים ברש"י בכת"י פרמה מייצג סידור שונה של הסוגיה.

יש לשער, שלפני בעל כת"י פרמה היה סידור הסוגיה כך :

בתחילה היתה הפיסקה מן המשנה : "הזורק אבן" (או כנוסח המשנה בירושלמי : "זרק את האבן") לרשות הרבים והרג – ר' אליעזר בן יעקב אומר : אם משיצתה האבן, הוציא הלה את ראשו וקיבלה, הרי זה פטור". על פסקה זו באה סוגית הגמרא : "לרשות הרבים – במזיד הוא וכו'. אף ומצא נמי – מידי דאיתיה מעיקרא". על פיסקה ראשונה זו והסוגיה שעליה – סודרו הדיבורים ברש"י : ד"ה ר"א בן יעקב אומר וד"ה ומצא פרט למצוי.

אחרי סוגיה זו באה הפיסקה השנייה מן המשנה : "זרק את האבן"⁴³ לחצירו והרג : אם יש רשות לניזק ליכנס לשם וכו'. יצא האב המכה את בנו והרב הרודה את תלמידו ושליח בית דין". על פיסקה זו באה סוגית הגמרא, הדנה בהלכות אלו, ומשום כך נקבעו דברי רש"י על האב המכה את בנו ושליח בית דין – על הפיסקה השנייה במשנה.

כמו הסידור הזה בדיוק – מסודרת סוגית הירושלמי⁴⁴ : בתחילה – הלכה ג' : "זרק את האבן לרשות הרבים והרג" וכו' והסוגיה שעליה, ואחריה הלכה ד' : "זרק את האבן לחצרו והרג" וסוגית הגמרא שעליה.

43. אך בגמרא לפי נוסח הדפוסים הפיסקה מן המשנה היא : "הזורק את האבן". וצריך עיון.

44. מכות פרק ב' הלכה ג' וד'.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

עקבות סידור זה של הסוגיה, המקורי יותר והמתאים לסידור של סוגית הירושלמי – נשתמרו בכת"י פרמה של רש"י למסכת מכות, ואילו בסידור שבדפוסים נשתבש סידור זה.

סיכום

במאמר זה הצגנו כמה ענייני לשון וענייני נוסח בגמרא וברש"י במסכת מכות. הראינו, כי דווקא בעדי הנוסח של פירוש רש"י כמו בכתב-היד, בדפוסים הראשונים וב"עין יעקב" – נשתמרו צורות לשוניות מקוריות ונוסחאות משובחות, ואילו בדפוסים שבידינו שובשו הנוסחאות, ונשתנו מטבעות הלשון המקוריים.

כת"י פרמה, שממנו למדנו על רוב הנוסחאות המקוריות שבמאמר זה, מצוי באמצע התקופה, בין זמן חיבור פירוש רש"י (סוף המאה ה-11) לבין הזמן, שבו נקבע הפירוש בדפוסים הראשונים לצד הטקסט של התלמוד (תחילת המאה ה-16). בשל העובדה, שכת"י זה קדם לדפוס ב-200 שנה בערך, סביר להניח, שנשתמרו בו כמה נוסחאות מקוריות ואמיתיות, שנעלמו מן הדפוסים. הצגנו דוגמאות של צורות לשוניות מקוריות, דוגמאות של נוסחאות משובחות בגמרא וברש"י ונוסחאות מקוריות, שמייצגות סידור של הסוגיה, השונה מן הסידור שלפנינו. עבודת מחקר נוספת בתחום חקר נוסח פירוש רש"י – תביא, בלי ספק, לגילויים נוספים.

יסודות רעיוניים בספרות החסידית בראשית דרכה

במאמר זה יידונו כמה מן הרעיונות, שנתחדשו בדורות הראשונים של החסידות. החסידות קמה כתנועה בראשית המאה ה-18: תחילתה – בחוג מצומצם של תלמידי הבעש"ט, שהמפורסמים שבהם הם ר' יעקב-יוסף מפולנאה ור' דוב-בער, המגיד ממזריטש. עם פטירתו של הבעש"ט – הקים תלמידו, המגיד ממזריטש, חצר חסידית, שהסתופפו בה תלמידי חכמים כמו ר' אלימלך מליז'נסק, ר' נחום-מנחם מטשרנוביל, ר' לוי-יצחק מברדיטשוב, ר' שניאור-זלמן מלאדי, ר' זאב מזיטומיר, ר' אהרון מקרלין, ר' חיים מאמדור ועוד. הללו, בני הדור השלישי, נתפזרו אחר כך ברחבי מזרח אירופה והפכו את החסידות מתנועה אוטורית מצומצמת – לתנועה המונית, המקיפה קהילות רבות. הסיבות לעלייתה המהירה של החסידות נתונות במחלוקת, אולם הכל מודים ברקע ההיסטורי, העומד ביסוד הדברים. המאה ה-17 הייתה קשה ליהודים במיוחד: פרעות ת"ח-ת"ט הביאו להרס קהילות, לנדידת אוכלוסין, ובעיקר – לייאוש רב. גם עליית השבתאות, שבעקבותיה נתעוררו תקוות משיחיות, ונפילתה הקשה – גרמו לתחושה של ייאוש ואבדן דרך. יהודי מזרח אירופה היו מפולגים מבחינה חברתית, מדוכאים מבחינה כלכלית ונבוכים מבחינה דתית. מצב זה היווה קרקע נוחה להתפשטותה המהירה של החסידות.

מעמדו של הצדיק

אחד הרעיונות המרכזיים בתורת החסידות הוא תפיסת מעמדו של הצדיק – כמי שניחן בכוחות רוחניים, המאפשרים לו להתקשר לעולמות עליונים. דבר זה מטיל עליו אחריות רבה, שהרי הוא צריך לדאוג לבני קהילתו – בפרט, ולעולם כולו – בכלל.

תאריכים: חסידות, צדיק, דבקות, מחשבות זרות, אותיות.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

מעמדו של הצדיק ותפקידו בקרב בני עדתו הם חידוש של החסידות: עד כה הכירה היהדות בגדולי ישראל – כהוגי דעות, כפוסקים, כמנהיגי קהילות, כמורי דרך, ואף כצדיקים, המסייעים בתפילתם ליחיד ולרבים, אולם "צדיק", שאחראי לבני קהילתו בחומר וברוח, שמתווך בין קהילתו לעולמות עליונים, הוא חידוש של התקופה. כוחו של ה"צדיק" מתבטא בעיקר במעלת הדבקות המושגת על ידו.

מ. פייקאז¹ כותב על כך ש"תוכנו של מושג הדבקות אינו ממוסגר וחד-משמעי, לא בדבריהם של מורי החסידות ולא בדברי קודמיהם. בחיבורי החסידים כבספרי דרוש ומוסר – קשה להבחין במובניו המדויקים של המושג "דבקות": פעמים "דבקות" היא התנסות אישית חווייתית עם הא-ל או עם כוחותיו... ויש, שהדבקות היא סתם שם נרדף ליראת-שמים, אדיקות באמונה".

תפקיד ההנהגה, המוטל על הצדיק, ניתן לביצוע – הודות לכוחו המיוחד כמתווך בין שמים וארץ. הצדיק משמש "ממוצע בין הבורא ב"ה ובין העולם ומלואו, לקשר הכל בו ית', להריק השפע לנבראים על-ידי שְׁבִילוֹ שהוא מתקן, על-ידי עבודתו ודבקותו בו ית' "².

בהגות החסידית מודגש הרעיון, שהצדיק משמש כצינור, המעביר את השפע האלוקי השופע ומורידו לעולם הגשמי: "וצדיקי הדור הם נקראים יסוד עולם, כי הם במדרגת מידת יסוד, אשר על-ידי מעשיהם הטובים הם משפיעים כל הטובות שבעולם. והם הם צנור והשביל אשר על ידם באים כל ההשפעות... והם מסתפקים את עצמם במועט ההסתפקות ומחלקים ההשפעות וכל טוב לבני ישראל".³

הצדיק, המעביר את השפע השמימי מלמעלה למטה, משמש צינור לשפע האלוקי השופע. לפיכך עליו להיות בעצמו נקי וטהור, ומשולל כל פנייה אישית וכל כוונה לקבל טובת הנאה לעצמו: "הצדיק מואס בענייני העולם וכל התענוגים וכסף וזהב שבעולם מֵאֲפֶס נֶאֱיֵן נחשבו לו. על כן כאשר יזמין לו הש"י שפע ברכה בכסף או בזהב, הוא מבזבז על צדקה ושאר צרכי מצוה ואינו מניח לעצמו כלום".⁴

בספרות החסידית מודגש, שהצדיק צריך להקטין את עצמו עד לדרגת אי"ן, שכן השכינה שורה על מי שרוחו שפלה, ורק מי שממעט את דמותו – זוכה לה.

1. "דבקות" – מעמדה ומשמעותה אצל ראשי החסידות ומוריה, בתוך: **בין אידיאולוגיה למציאות**, ירושלים תשנ"ד, עמ' 154.

2. ר' נחום-מנחם מטשרנוביל, **מאור עינים**, ישיבת מאור עינים, ירושלים (חש"ד), עמ' ק"ט.

3. ר' קלמן-קלונימוס אפשטיין, מאור ושמש, **מקראות גדולות**, ירושלים תשכ"ד, לבראשית ל"ו, ו.

4. **שם**, לבראשית ל"ה, ב.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

ר' אברהם "המלאך", בנו של המגיד ממזריטש⁵, כותב: "העניין הוא, כי לא יעשה ה' דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים. פירוש, שאין יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה אם לא שיבוא תחילה על-ידי הצדיק, שהוא היולי שבמדרגת אי"ן... כמו שאין יכול לצמוח שום תבואה כי אם בהפסד צורה ויבוא מדרגת אי"ן, כך לא יוכל להיות שום התגלות בעולם עשיה, כי אם על-ידי הצדיק שהוא במדרגת אי"ן".

גם ר' אלימלך מליז'נסק⁶ מעמידנו על השפע השמימי, השופע רק על מי שממעיט את דמותו: "והנה הצדיק המשפיע, ברצותו לקבל השפע מלמעלה, צריך להקטין עצמו בהכנעה גדולה. ואחר כך בעת השפעתו לעולם הוא מתפשט עצמו ומתרחב לכל העולם... וצריך הצדיק להקטין ולהכניע עצמו בעת קבלתו, כמו שנאמר "והחכמה מאין תמצא" (איוב כ"ח, יב), פירוש מי שהוא בעיניו כאין, בצדיק הזה תימצא חכמה לקבל משם השפע"⁷.

מחשבות זרות אצל הצדיק

גדולי החסידות נתנו דעתם על בעיית המחשבות הזרות, הטורדות את האדם דוקא בעת התפילה או הלימוד, ובמיוחד – במחשבת הצדיק.

הנושא נידון בכתבי המגיד ממזריטש, הסבור, שהמחשבה הזרה איננה הפרעה שיש לסלקה, אלא היא סיוע מלמעלה: "האמת היא כי אדרבה, זה הוא הסיוע שלו... שהשם ית' שולח לאדם זאת המחשבה כדי להעלותה, על דרך "מגלגלין זכות על-ידי זכאי"⁸. ואין המחשבה היא מקריות, אלא להעלותה לשרשה"⁹.

ראשי החסידות פיתחו את הרעיון הקבלי על אודות ניצוצות קדושים, שנפלו למעמקי תהום הקליפות והטומאה, והם מבקשים את גאולתם. המחשבות הזרות נתפשו כניצוצות, החודרים למחשבת הצדיק – בבקשה להעלותם מתהום נפילתם: "כשהצדיק עושה מצוות ומעשים טובים הכל בחכמה נפלאה, ומעלה ניצוצות הקדושים מה שבדומם, צומח, חי, מדבר, ואז

5. בספרו **חסד לאברהם**, טשערנאוויץ תרי"א, לשמות י"ב, ד.

6. **נעם אלימלך**, ירושלים תשי"ד, בוא, עמ' ל"ה.

7. לנושא זה ראה ג. נגאל, **מחקרים בחסידות, משנת החסידות**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 132-138.

ע. אטקס, "הצדיק" – זיקת גומלין בין דפוס חברתי למשנה רעיונית – **במעגלי חסידים, קובץ מחקרים לזכרו של מרדכי וילנסקי**, ירושלים תשי"ס, עמ' 295.

8. שבת ל"ב ע"א.

9. ר' דב-בער ממזריטש, **מגיד דבריו ליעקב, מהדורת רבקה שץ-אופנהיימר**, ירושלים תשל"ו, לבראשית ל"ח, יד-טו.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

השם יתברך אוהב מעשיו מאד, ובוה מקשר גם חיצונית העולמות להשם יתברך. שהשם יתברך שורה בכל מעשיו, וזה יתוקן לגמרי אי"ה בביאת המשיח"¹⁰.

יושם לב, כי בדבריו אלה אין המגיד ממזריטש מדבר על ביטולן של המחשבות הזרות, אלא על קישורן והעלאתן לעולמות עליונים.

עמנואל אטקס¹¹, מבאר, ש"הבעש"ט קשר את העלאת המחשבות הזרות עם הרעיון הלוריאני של העלאת הניצוצות. מקורן של המחשבות הזרות – בניצוצות הקדושים, שהתפזרו בעקבות השבירה. לפיכך יש זהות בין חובת האדם לברר את הניצוצות ולהעלותם – לבין החובה להעלות את המחשבות הזרות".

ר' קלמן-קלונימוס אפשטיין¹² מסביר, מהו מקורם של ניצוצות אלו ולשם מה נוצרו: "נמצא בכתבים שקודם עולם התיקון (קודם שנתקנו העולמות), יצאו האורות מעורבבין ולא על הסדר, ונשברו ונפלו מהם ניצוצין הקדושים לעמקי הקליפות. ועשה המאציל זאת בכדי שעל-ידי עסק התורה והתפלה של אומה הישראלית אשר יברא, יבררו הניצוצות הקדושים ויעלו אותם מעמקי הקליפות ויקבלו שכר טוב על מעשיהם".

נושא זה נידון גם בספרו של ר' אפרים מסדילקוב¹³: "ואני אומר לפי אשר קבלתי, כי כל המחשבות הן קומות שלימות, והמה באים לאדם לפי שרוצים תיקונים. וכשאדם מתבונן בזה ויודע כי ה' ית' ברוך הוא וברוך שמו, הוא שורש לכל המחשבות וממנו באים כל המחשבות, ומחזירים לשרשם, כידוע ממארי אבא זקני זללה"ה (הכוונה – לבעש"ט סבו), ומתהפכים כל המחשבות לטובה, ומעלה אותם לקדושה".

לפי ר' אפרים, ההכרה בשורשן האלוקי של המחשבות הזרות הוא המנוף, שבאמצעותו ניתן להעלותן ולהחזירן למקורן האלוקי¹⁴.

כאן אנו צריכים להידרש להסבר הרקע הרעיוני של נושא זה:

נראה לנו, כי הרעיון של העלאת המחשבות הזרות לשורשן – קשור במחשבה, אשר לפיה השכינה שורה בכל מקום ובכל תופעה. העולם הגשמי הנראה לעין – טומן בחובו מהות

10. מגיד דבריו ליעקב, עמ' 114 - 115.

11. ע. אטקס, בעל השם – הבעש"ט, מאגיה, מיסטיקה, הנהגה, ירושלים תש"ס, עמ' 157.

12. מאור ושמש, לבראשית ל"ז, כח.

13. דגל מחנה אפרים, ירושלים תשנ"ד, עמ' קע"ז.

14. ראה עוד י. וויס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון, ט"ז [תשי"א], עמ' 88-100.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

אלוקית נסתרת, שהיא המהות האמיתית של ההווה, אלא שמהות זו שרויה בחביונו של עולם המציאות. קיום מצוות, תורה ותפילה – אמורים לגלות מהות זו.

את המהות האלוקית הנסתרת – היטיב לבטא ר' יעקב-יוסף מפולנאה¹⁵: "ואחר שידע אדם כלל זה, שהוא כלל גדול, שאין שום מסך מבדיל בינו לבין אלוקיו בשעת תורה ותפילה, גם שיעלו (=גם אם יעלו) לפניו כמה מחשבות זרות, שהם לבושין וכיסויין שהקב"ה מסתתר שם. מכל מקום, אחרי שידע אדם שהקב"ה מסתתר שם, אין זה הסתרה".

נראה לנו להוסיף, שרעיון המחשבות הזרות העולות וחוזרות לשורשן, יובהר כהלכה – בהשוואה לרעיון התשובה בהגותו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל בספרו "אורות התשובה":

הרב זצ"ל מציג את רעיון התשובה כתהליך, החובק כל התרחשויות בעולם – בכלל, ובעולמו של היחיד – בפרט¹⁶. כל תהליך בעולמנו מורכב משלושה שלבים: שלב המחשבה והתכנון, שלב הביצוע ושלב התיקון¹⁷. ההנחה היא, ששום ביצוע מעשי איננו יכול להגיע לרמת השלמות, שהוא היה בו בשלב הקדום של התכנון והמחשבה. בכל עשייה יש נסיגה מהרעיון הראשוני, שקדם לביצוע המעשי. השאיפה לשכלל, לתקן ולשפר את הנעשה היא, לדעת הרב קוק, רעיון התשובה, השורר בעולמנו וחובק כל תחום, שכן בשאיפה לתיקון ולשיפור – אנו מעלים את שלב הביצוע לרמת הרעיון הקודם שעמד ביסודו.

לענ"ד נראה, כי גם בתחום דידן, המחשבות הזרות, מצויים שלושה שלבים אלו: המחשבה הראשונית שמקורה אלוקי היא תמיד טובה ומעולה, אולם בהגיעה למחשבת האדם היא כבר נתעכרה במידה כל-שהיא בשילובה בעולם החומר, ונעשתה זרה. העלאת המחשבה הזרה לשורשה – משמעה: החזרתה למקורה שהוא טוב, נאה והגון. דומה, כי הדברים מוכחים גם מדברי ר' אפרים מסדילקוב¹⁸, המציין, ש"הנשמה היא חלק אלוקי ממעל, וניתן בגוף האדם בעולם העשייה, שיקשר כל העולם העשייה לשרשו... וזה כל פעולת הצדיק העובד את ה', לקשר וליחד העולם העשייה אל עולם העליון לשרשו, ולבטל כל הקליפות שבעולם העשייה..."

15. תלמיד-חבר של הבעש"ט, **תולדות יעקב יוסף**, קארעץ תק"ס, לבראשית כ"ב.

16. ראה י. נבו, התשובה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק, **סיני**, ס"ג [תש"ס], עמ' פא-פ"ט.

17. ראה גם **תומר דבורה** לר' משה קורדובירו, פרק ד'.

18. **דגל מחנה אפרים**, עמ' 31.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

הרקע ההיסטורי להתפתחות מעמדו של הצדיק בחסידות

עד כה עִיֵּנו במעמדו של הצדיק, בתפקידו ובלבטיו. עתה אנו צריכים לדון בשאלה, שהחוקרים מיעטו להידרש לה, והשאירו לנו בקעה להתגדר בה. מעמדו של הצדיק הפך בחסידות מרעיון מופשט – למציאות חיה, שקהילות רבות חיו לפיה. כיצד ייתכן, שאורח חיים זה, המבוסס על השקפת עולם מוצקה, התעורר בישראל רק בראשית המאה ה-18, ומאז לא דעך?

כדי לענות על שאלה זו – עלינו להתחקות על הרקע ההיסטורי לעלייתה המהירה של החסידות.

לדעת בן-ציון דינור¹⁹, צמחה החסידות והתפשטה במזרח אירופה על רקע כישלון השבתאות מחד-גיסא, והתנוונות מוסדות השלטון היהודי העצמי בפולין – מאידך גיסא. כאמור למעלה, היו היהודים במאה ה-17 מפולגים מבחינה סוציאלית וארגונית, נבוכים מבחינה דתית ומדוכאים מבחינה כלכלית ולאומית. משום כך היוו רקע נוח לעלייתה של תנועה עממית זו.

משטר הקהילות בתקופה זו היה קשור לשלטון בפולין: כאשר השלטון לחץ את ראשי הקהל, לחצו האחרונים את בני-קהילותיהם. מצב זה הביא לקירוב תקיפי-קהל אל השלטון הפולני. ראשי-הקהל ניצלו את מעמדם לתועלתם הפרטית, רבנים קברו לראשי הקהל וקנו את משרתם בכסף, והציבור הרחב איבד את אמונו בבעלי שררה אלו וברבנים שבאו מטעמם.

אמנם יש דעה אחרת על ראשית החסידות, הסבורה, שהחסידות בראשיתה הייתה תנועה אליטיסטית, ולא המונית²⁰, אבל דומה, כי אין צורך לעגן את עלייתה של החסידות בגורם אחד בלבד. סביר להניח, שתנועה חיונית זו התפתחה כתוצאה משילוב של גורמים אחדים, שונים ומגוונים. נראה לנו לתמוך בדעתו של בן ציון דינור, ובמיוחד – לאחר שמצאנו סימוכין לדעתו בכתבי ראשי החסידות.

ר' יעקב-יוסף מפולנאה²¹, שהיה בעצמו איש הממסד הרבני, כותב דברים קשים נגד רבני התקופה: "אפשר על דרך הלצה כאשר שמעתי מחכם אחד טעם שנשתרבב המנהג בין הרבנים לסבב בכפרים בחנוכה. כי בדורות שלפנינו, שהיה הרבנים לשם שמים, וגם התנהגו (=נהגו) לסבב בכפרים לשם שמים. והעניין, כי תמיד היו טרודים בתורתם בישיבה או בשאר מילי

19. "ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים", **במפנה הדורות**, ירושלים תשל"ב, עמ' 86-121.

20. ראה ע. אטקס, **תנועת החסידות בראשיתה**, אוניברסיטה משודרת, משרד הביטחון 1998, עמ' 11, 12, 132.

21. **תולדות יעקב יוסף**, עמ' צ"ו.

שנתון "Lee" – תשס"ה כרך י'

דשמיא בעיר. רק בימי חנוכה, שהיו יומי דפגרי, סבבו בכפרים להיישירן גם כן בדרך הישרה, בחילול שבת או לפקח בשוחטים, וכיוצא בזה – הרבה שיש לפקח. ולא נהנו מאנשי הכפרים מזה אף הנאה שווה פרוטה... וגם אלו הרבנים שהיו מסבבים לשם שמים, לא קבלו מתנות כלל... ואחר דורות אלו שהיראה מתמעטת, והרבנים שסובבים בכפרים לפקח בעסקי הכפרים ימצאו היתר לקבל מתנות שְׂכָר בְּטָלָה, שמבטל פרנסתו עבורם. ואחר כן לא איכשר דרא, שאינו מפקח בעסקי הכפרים כלל, ומסבב רק לקבל מתנות. ואחר כך נעשה חוק מהשררה שניטל מהם בעל כרחם, ואינו צריך לסבב רק שישלחו לו מעות חנוכה לביתם".

גם ר' זאב מז'יטומיר, תלמיד המגיד ממזריטש, קובל על קלקלת הדור: "רוב בני עמנו רובם הם המתפרצים... הכל למלאות בתיים זהב וכסף. ויש שמשכירים את עצמם להיוונים (=לשלטונות רוסיה) ולפריצים עריצים, וקונים אדון לעצמם, והכל בכדי להרבות הון מהבל, לקנות נזמי הזהב לאזני נשותיהם... להוטים ובהולים אחר המותרות, ומבורא עולם שְׂכוּחַ לבם"²².

גם על הרבנים יוצא קצפו של ר' זאב: "ובארתי גם כן על דרך הלצה פירוש הפסוק "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה בישראל ראשיהם מאתים" (דהי"א י"ב, לג). ירצה (=משמעות הפסוק היא) ומבני יששכר – היינו אותם הגדולים בתורה ושואלים שכר בעד הדרשה... ובעת צאתם על אם הדרכים לדעת מה יַעֲשֶׂה בישראל, כלומר להודיע את בני ישראל את המעשה אשר יעשון מתורה ועבודה... ראשיהם מאתים – מי שהוא ראש ישיבה לבו אומר לו, שראוי ליתן לו חלף תורתו מאתים זהובים ולא פחות"²³.

לאור האמור עד כה, נראה לנו להציע הסבר להתפתחות מעמד הצדיק בחסידות:

תלמידי החכמים, (ששמותיהם נזכרו בראשית המאמר) שהסתופפו בצלו של המגיד ממזריטש, הם עצמם באו משכבת האליטה הרבנית, והם שהקימו את הקהילות החסידיות הראשונות במזרח אירופה. הם מאסו בשחיתות-המידות, שפשתה בקרב הממסד הרבני, וביקשו לתקן את המעוות. כיוון שהם היו אנשי-תורה ויראת-שמים ומצויינים במידות, הם חיפשו תחליף להנהגה הקיימת – בדמות הצדיק. נשים לב, כי גדולי החסידות, המתארים את הצדיק ותפקידיו, מדגישים משנה הדגשה את טהרת-המידות, את ניקיון הכפיים, ובמיוחד – את העובדה, שאין הצדיק מבקש לעצמו שום טובת הנאה חומרית. תכונות אלו, המודגשות כל

22. אור המאיר, ירושלים, שנת אור המאיר יאר לנו, כי תשא, עמי קע"ה.

23. שם, עמי קס"ט, ק"ע.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

כך בכתבי ראשי החסידות בני הדור השלישי, עומדות בסתירה גמורה לממסד הרבני, שתואר בכתבי ר' יעקב-יוסף מפולנאה ור' זאב מז'יטומיר.

מן הראוי להדגיש, שתפקידו של ה"צדיק" שונה לחלוטין מתפקיד הרב המסורתי: ה"צדיק" הוא מנהיג הקהילה, אבל איננו בהכרח פוסק הלכות. יתר על כן, שלא כרב המקומי – אין הוא קשור למקום גאוגרפי ולעיר מסויימת, כפי שקשור הרב המקומי. ה"צדיק" כולל בקהילתו גם חסידים, שאינם תושבי עירו.

פרט לנאמר עד כה על אודות התפתחות מעמדו של הצדיק בחסידות – יש מקום להוסיף, שמעמדו נתבצר גם הודות לכך שהרעיון המשיחי, המקובל בישראל בכל הדורות, קיבל תפנית בראשית ימי החסידות, כפי שניווכח להלן.

הרעיון המשיחי בספרות החסידית

שאלה, שנידונה בבית מדרשם של חוקרים, היא בדבר הממד המשיחי, הנעוץ ביסודה של תנועה זו: האם הייתה תנועת החסידות בראשית דרכה תנועת-גאולה משיחית, או לא?

לדעת גרשום שלום²⁴, לאחר משבר השבתאות – הסיטה החסידות את מרכז הכובד הרעיוני מן המישור הכלל-לאומי אל האדם הבודד. האידאל של תיקון גאולתי-משיחי, שהיה מקובל בקבלה, פינה את מקומו לאידאל הדבקות של היחיד באלוקיו.

לדעת בן ציון דינור²⁵, נותרה החסידות תנועת-גאולה משיחית, אולם שלא כשבתאות, הרואה במשיח האישי את חזות הכל, העמידה החסידות את הגאולה – כתלויה בעם כולו. לדעתו, אין המשיח האישי עומד במרכז הכובד הרעיוני של החסידות, אלא גאולת העם כולו. מבחינה זאת – יש בחסידות בשורה שקדמה לציונות, שאף היא עסקה בגאולת העם.

דעה אחרת, המצויה בקרב חוקרי החסידות, מטעימה, שהחסידות בראשית דרכה הייתה אמנם תנועת גאולה, אולם לאחר כישלון נסיעתו של הבעש"ט לארץ ישראל ולאחר שנתבדו חישובי-הקצין של בני התקופה – הועם זהרה של הפעילות הגאולתית-המשיחית בחסידות, ובמקומה הודגשה הפעילות לגאולת הפרט²⁶.

24. החסידות – השלב האחרון, בתוך א. רובינשטיין (עורך), **פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה**, ירושלים תשל"ח, עמ' 34.

25. **במפנה הדורות**, עמ' 181-188.

26. ראה א. מורגנשטרן, "המגמות המשיחיות בראשית צמיחת החסידות", **מיסטיקה ומשיחיות מעלית הרמח"ל עד הגאון מוילנה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 180-208.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

נראה לנו לקבל דעה זו, על סמך העובדה, שראשי החסידות בדור השלישי להיווסדה – לא פיתחו את רעיון המשיח הגואל, כפי שניווכח להלן, אולם לפני כן עלינו להתפלמס עם דעה שונה, שהובעה על-ידי החוקר ישעיהו תשבי:

י. תשבי²⁷ מצטט מדבריהם של מנהיגי-החסידות בדור השלישי ומוכיח, שבתקופה זו דוקא עסקו בפעילות משיחית. לדוגמה, הוא מביא מדברי ר' אפרים מסדילקוב בספרו "דגל מחנה אפרים": "כי לעתיד לבוא יהיה אי"ה אור הלבנה (=השכינה) כמו אור החמה... היינו הלבנה יהיה נדמה אורה לאור השמש... כי בודאי יהיה אי"ה בקרוב בימינו אמן, ויראו עינינו ויגל לבנו". בדומה לכך הוא מפרש את הפסוק "היא העולה על מוקדה" (ויקרא ו', ב): "כי היא סובלת כל הצער והיסורים אשר הם בערך מזבח כפרה. כל הלילה – כל משך זמן הגלות המר והנמהר, לכן היא חולת אהבה ליחדא בבעלה, ומזכרת עד מתי יתמשך גלותא. עד הבוקר – עד שיבוא בוקרן של ישראל להאיר להם".

לדברי תשבי²⁸, "שמועות ומאמרים אלה – אף-על-פי שמספרם מועט, אינם מניחים מקום ליחס לר' אפרים ניטרליזציה של המגמות המשיחיות. הגשת עזרה לשכינה המיוסרת בגלות הקליפות, שתכליתה להחיש את גאולת השכינה וגאולת ישראל, היא אחד הסממנים המובהקים בצביונה המשיחי של קבלת האר"י".

דעה דומה מביע תשבי גם ביחס לדבריו של ר' נחום-מנחם מטשרנוביל, תלמיד המגיד ממזריטש. ר' נחום כותב: "שצריך כל אחד מישראל לתקן ולהכין חלק קומת משיח השייך לנשמתו כנודע, שאדם הוא ר"ת: אדם, דוד, משיח, שקומתו של אדם הראשון מסוף העולם ועד סופו היה. שהיו כלולים בקומת אדם הראשון כל הנשמות של ישראל, ואחר כך על-ידי החטא – נתמעטה קומתו. וכמו כן יהיה משיח קומה שלימה מכל נשמות ישראל... על כן צריך כל אחד מישראל, להכין חלק בחינת משיח השייך לחלק נשמתו עד שיתוקן"²⁹. וכן "וזהו כל עיקר עבודתנו, לתקן ולגמור חלק המשיח השייך לכל אחד כאמור"³⁰.

תשבי מציין³¹: "בתאורו של ר' נחום – דמות המשיח אינה מתגמדת, אלא היא מתבלטת ומתרוממת ביתר שאת – בראית "חלק בחינת המשיח".

27. הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון, ל"ב [1967], עמ' 1 - 45.

28. שם, עמ' 34.

29. מאור עינים, ירושלים תשנ"ט, עמ' ר"ד.

30. שם, עמ' קל"א.

31. שם, עמ' 35.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

יורשה לנו לציין, שעם כל הכבוד וההערכה, שאנו רוחשים לי. תשבי, שהיה מראשי המדברים בחקר הקבלה והחסידות, קשה לנו לקבל את קביעתו:

כאשר אמרנו, שבדור השלישי לחסידות נדחקה הפעילות המשיחית לשוליים, לא התכוננו לומר, שבטלה השאיפה לביאת הגואל, שהרי האמונה בביאת המשיח היא מיסודות האמונה היהודית. ר' אפרים מייחל לביאת המשיח במהרה בימינו ומצַר על צער השכינה בגלות, כפי שעולה מדבריו המצוטטים על-ידי תשבי. האם ניתן לראות בכך פעילות אינטנסיבית לביאת הגאולה? האם ניתן לראות בכך פעילות משיחית גאולתית, כמו שהכרנו בצפת שאחרי גירוש ספרד או בתקופות מאוחרות יותר, כשעסקו בחישובי-קצין? ברור, שמעולם לא נזנחה תקות הגאולה, גם לא בספרו של ר' אפרים, אך העובדה, שהוא כל-כך ממעט בכך – מוכיחה, שאין זה נושא מרכזי בהגותו.

הוא הדין לר' נחום-מנחם מטשרנוביל, שלדעת תשבי, דמות המשיח בספרו לא רק שלא מתגמדת, אלא עולה ומתרוממת.

לדעתנו, בדור השלישי לחסידות תפסה גאולת הפרט את מקום הפעילות הגאולתית המשיחית, ואכן, זה בדיוק מה שעולה מדברי ר' נחום-מנחם, המצוטטים על-ידי תשבי, וגם מהמשך דבריו של ר' נחום שאינם מצוטטים במאמרו. ר' נחום מטעים, "שעיקר עבודתנו לתקן ולגמור חלק המשיח השייך לכל אחד".

מה שמוטל על כל יחיד ויחיד, לדברי ר' נחום, הוא לתקן את החלק המשיחי שנשמתו שלו. אין כאן הבלטת דמותו של המשיח הגואל, כפי שטען תשבי, אלא להיפך: מודגש התיקון האישי של כל אדם מישראל בתחום נשמתו.

ועתה נדון בשאלה, מדוע נמנעה החסידות בדור השלישי מלעסוק בגאולה לאומית משיחית. דומה, כי ההסבר לכך נעוץ בהתנגדות האובססיבית, שגילו מנהיגי הקהילות המתנגדים לחסידות – בכלל, ולכל פרץ של רעיון משיחי – בפרט.

מור אלטשולר כותבת³², שכחודשיים לאחר הדפסת איגרת הבעש"ט³³ בשנת תקמ"א – התפשט גל של חרמות נגד החסידים – בטענה, שהם נוהים אחרי שקר, שכבר הפיל חללים רבים. הכוונה, כמובן, לספיחי השבתאות, שהשאירו משקע כבד ומר בלבבות.

32. מור אלטשולר, **הסוד המשיחי של החסידות**, אוניברסיטת חיפה תשס"ב, עמ' 121.

33. ראה עליה-א. כהנא, "איגרת הבעש"ט לר' גרשון מקוטוב", בתוך ר' ישראל בעל שם טוב [בעש"ט], חייו, שטותו ופעולתו, זייטומיר תרס"א, עמ' 100-102.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

א. גרין³⁴ כותב, ש"הזכרונות המרים של השבתאות והפרנקיזם עדין לא נמוגו לגמרי מקרב היהודים בפולין של תחילת המאה הי"ט, וטיפוח רעיונות משיחיים היה נחשב כחילול השם..."

מעמדה של ארץ ישראל בכתבי בני הדור השלישי

ננסה להוכיח את דעתנו בדבר העתקתה של הפעילות המשיחית לשוליים של ההגות החסידית בדור השלישי לקיומה – תוך כדי התחקות על היחס לארץ ישראל בדור זה.

אידאליזציה של הגולה – אנו מוצאים בדברי ר' יעקב-יוסף מפולנאה, הכותב על מאמר חז"ל ש"כל הדר בארץ ישראל-דומה כמי שיש לו א-לוק, וכל הדר בחוץ לארץ – דומה כמי שאין לו א-לוק"³⁵: "כי במקום שאדם חושב במחשבה, שם הוא כולו. והנה אם הוא דר בחוץ לארץ וחושק וחושב תמיד לארץ ישראל, אז דומה כמי שאין לו א-לוק וכו', אבל באמת יש לו, כי מחשבתו תמיד לארץ ישראל, מה שאין כן כשהוא בארץ ישראל ועושה מעמד ומצב פרנסתו בחוץ לארץ (=ומתפרנס מתרומות מחוץ לארץ), אז מחשבתו תמיד בחוץ לארץ. להביא משם טַכְף לביתו. אז דומה כמי שיש לו, אבל באמת אין לו, כי מחשבתו בחוץ לארץ"³⁶.

דברים אלה מעידים על מהפך, שחל ביחסה של החסידות לארץ ישראל בדור השני לקיומה. ארץ ישראל הראלית, הפיזית, איבדה במידה מסויימת את מעמדה, ובמקום זה התפתח מעמדה של ארץ ישראל הרוחנית, זו שבלבבות.

ידוע, שהבעש"ט בעצמו היה בדרכו לארץ ישראל, אבל חזר באמצע הדרך מסיבות שאינן ברורות. כמו-כן ידוע, שהבעש"ט התנגד לעלייתו של תלמידו ר' יעקב-יוסף מפולנאה, ומצאנו גם הסבר אידאולוגי לכך: "ושמעתי מהרב דקהילתנו, מר' גדליה ז"ל שכמה פעמים חָשַׁק הרב לנסוע לארץ הקודש והרב הבעש"ט אמר שלא יסע. ואמר לו, סימן זה יהיה בידך: כל פעם שנפל לך חושק (=חשק) לארץ הקודש, תדע נאמנה שיש דינים על העיר ר"ל, והשטן מטריד אותך כדי שלא תתפלל עבור העיר. על כן כשיפול לך חשק לארץ הקודש, התפלל בעד העיר"³⁷.

34. בעל היסורים, פרשת חיייו של ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשנ"ו, עמ' 192.

35. כתובות ק"י ע"ב.

36. בן פורת יוסף, עמ' 154.

37. שבחי הבעש"ט, מהדורת הורודצקי, עמ' ל'.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

מדברים אלו ניתן להסיק, שההימנעות מלעלות לארץ הקודש וההתעכבות בגולה – קיבלו לגיטימציה, משום שהישארותם של ראשי הקהל בגולה נחוצה, כדי שיתפללו על בני קהילתם.

נראה, כי גישה דומה ניתן למצוא גם בכתבי ראשי החסידות בני הדור השלישי:

ר' אלימלך מליז'נסק כותב, ששמע בשם הרב המגיד דק"ק ראוני זלה"ה, שאמר שכעת שאנחנו בגלות, יש בני אדם שזוכים לרוח-הקודש יותר בנקל מאשר בימי הנביאים. והסביר זאת בדרך משל: כאשר המלך בביתו ומישהו מאוהביו מזמין אותו לסעוד בביתו, המלך יסרב, כיון שאין זה מכבודו לצאת מארמונו למקומות אחרים. אבל כשהמלך נוסע בדרך ורוצה ללון, אם רק ימצא מקום נקי ללון שם, יסתפק בכך. והנמשל הוא, שכשבית המקדש היה קיים והשכינה שרתה בו, מי שרצה לשאוב רוח הקודש או נבואה, היה צריך לעשות מאמץ גדול לשם כך. מה שאין כן בתקופת הגלות, כשגם השכינה בגלות, ותשוקתה למצוא מקום מנוחה, אם רק תמצא אדם נקי מעבירות, אזי כבר שם דירתה³⁸.

בקטע זה ניכרת הַשְׁלָמָה עם הגלות ואף ניסיון למצוא את החיוב שבה.

עוד מצאנו בכתבי ר' אלימלך מליז'נסק³⁹ את הרעיון, שכבר הכרנוהו אצל ר' יעקב-יוסף מפולנאה: אדם נמצא, היכן שמצויה מחשבתו, ולאו דוקא במקומו הפיזי: "ואגב אורחא נבאר מה שהקשה העולם, דאיתא בגמרא⁴⁰, הדר בארץ ישראל – דומה כמי שיש לו א-לוק, והדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו א-לוק. ומקשים העולם הדיוקים אהדדי (=זה לזה), דמתחילה אמר הדר בארץ ישראל דומה וכו', משמע אבל באמת אין לו. והדר אמר הדר בחוץ לארץ דומה כמי שאין לו וכו'. משמע, אבל באמת יש לו. ועל-פי הנ"ל יבואר דאיתא בגמרא⁴¹, העומד בחוץ לארץ ומתפלל, יכוין לבו כנגד ארץ ישראל... והעומד בארץ ישראל, יכוין כנגד ירושלים, ונמצא כל תפילות ישראל הולכים דרך שער אחד. ונמצא האדם הרוצה שתהא תפילתו נשמעת, צריך לכוין כאילו הוא מתפלל בארץ ישראל ובית המקדש בְּנוֹי ומזבח על מכוננו ובהיכלו, והרי הוא כאילו דר עתה בארץ ישראל. ועל-ידי זה הוא בא לבהירות ודבקות גמור להתפלל בכוונה שלימה, ביראה ובאהבה כאילו עומד בבית קדשי הקדשים... כן צריך לצייר במחשבתו בעת תפילתו כאילו הוא ממש בארץ ישראל ובבית המקדש ורואה הכל בחוש

38. **נעם אלימלך**, בראשית, פולנאה תקס"ד, צילום ירושלים, וישוב, עמ' כ"א.

39. **שם**, עמ' ז'.

40. **כתובות שם**.

41. **ברכות** ל' ע"א.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

הראות. וממילא מובן פירושו, הדר בארץ ישראל כנ"ל, שמצייר לעצמו כאילו עומד בארץ ישראל ועל-ידי זה בא לו הבהירות בתפילתו".

נמצא, שר' אלימלך מדבר על ארץ ישראל דמיונית השוכנת בלבבות, אשר סגולתה איננה מתבטאת בישיבה הפיזית בה, אלא בעובדת התנחלותה בלבבות.

ר' נחום-מנחם מטשרנוביל מתייחס בדבריו לישיבת ארץ ישראל:

"כי ידוע שארץ ישראל הוא החומר והכלי של עולם הבא, שעל ידה הוא דרך מבוא לעולם הבא היותר נקל מן העובד בחוץ לארץ, כמאמרם ז"ל "כל הדר בארץ ישראל – דומה כמי שיש לו א-לוק, וכל הדר בחוץ לארץ וכו'", כי ישראל שבחוץ לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הם, כל השפעתם צריך לירד אצלם על-ידי השר של מדינה ההיא. כי אף שהם מבקשים מהבורא ברוך הוא... שישכים הוא יתברך להשפיע השפע ההוא, עוברת דרך השר שהן שוכנים במדינתו... ונמצא שעבודה השלימה לזכות לארץ העליונה, ארץ החיים פנימיים, בחינת ארץ ישראל – הוא הדרך הנקל בארץ ישראל"⁴².

לדעת ר' נחום, סגולתה של ארץ ישראל מתבטאת בכך שבה אפשר להשיג חיי עולם הבא על-ידי עבודת ה' בשלמות. מכל מקום, איננו מוצאים דיון בארץ ישראל כמקום המסייע לקירוב הגאולה.

יחסו של ר' נחמן מברסלב לארץ ישראל עולה מתוך סיפור נסיעתו לארץ⁴³, המתועד על-ידי ר' נתן: "שמעתי בשמו שאמר קודם שנסע לארץ ישראל, שרוצה לנסוע כדי להשיג חכמה עילאה. כי יש חכמה עילאה ותתאה, וחכמה תתאה כבר יש לו, ועדין הוא צריך להשיג חכמה עילאה, ובשביל זה הוא נוסע לארץ ישראל"⁴⁴. וכן "ונשמע מפיו הקדוש קודם נסיעתו לארץ ישראל בימי חג הפסח, שאמר שהוא רוצה ליסע לארץ ישראל, כדי לקיים שם כל התרי"ג מצוות, לכולל יחד כל המצוות התלויות בארץ, עם כל המצוות של חוץ לארץ, ולכוללם יחד ברוחניות וכו'"⁴⁵.

ר' נחמן מנמק את נסיעתו לארץ ישראל בשאיפה להשיג חכמה עילאה או בתקוה לקיים כל תרי"ג מצוות ברוחניות, אולם אין ר' נחמן מנמק זאת בשאיפות גאולה משיחית.

42. מאור עינים, ירושלים תשנ"ט, עמ' קצ"ג.

43. בעל היסורים, עמ' 69-95.

44. ר' נתן שטרנהארץ, "נסיעתו לארץ ישראל", ו"חיי מוהר"ן", ניו יורק תשכ"ה.

45. שם, ה'.

מן המובא בכתבי ראשי החסידות בני הדור השלישי – עולה, כי ארץ ישראל מהווה בעבורם מקור להתעלות רוחנית, מקום, שזוכים בו לעבוד את ה' בשלמות, או כמקום, שניתן לרכוש בו חכמה עילאה וכיו"ב, אולם איננו מוצאים הצהרות בדבר התייחסות לארץ ישראל כהכנה לביאת המשיח⁴⁶.

בכך די לאשש את ההנחה, שלפיה הלהט המשיחי הגאולתי, שאפיין את היהדות בדורות קודמים, ואף את החסידות בראשית דרכה – הועם זוהרו, והוא פינה את מקומו לתחליפים רעיוניים אחרים.

קדושת האותיות וחשיבותן

עד כה ראינו, שהחסידות צמצמה את רעיון המשיח הגואל הלאומי והדגישה במקומו את עניין גאולת הפרט. במסגרת מגמה זו פיתחה החסידות את נושא קדושת האותיות וחשיבותן – תחום, החובק זרועות עולם: תחילתו – ביחסי הגומלין שבין הבורא לעולם הנברא, והמשכו – בקשר הישיר, שיש לכל פרט עם אלוקיו באמצעות האותיות. לא נוכל להאריך בנושא נרחב זה מפאת קוצר היריעה, אלא לטעום מעט:

"א בר לב⁴⁷ מבאר את מהותן של האותיות – כמקשרות בין עולמות עליונים לעולמנו: "אנו רגילים לחשוב שהאותיות והניקוד הם כלי עזר לקריאה ולהתקשרות בין בני אדם... לחכמי תורת הקבלה גישה שונה לגמרי. לפי תורת הקבלה, כל אות וכל חלק מאותיות התורה הקדושה רומזים על כוחות רוחניים... כל אות היא היכל ומעון לכוחות רוחניים עליונים, וכתובת אותיות בצרופים שונים, מבטאת צירוף של כוחות עליונים... בכתובת האותיות בכוונה הנכונה בקדושה ובטהרה, אותו כותב ממשיך את הקדושה על האותיות, שהרי בזמן הכתיבה מתקשרת פעולת הכתיבה עם מחשבתו של הכותב, והרוחניות הזאת נמשכת ומתבטאת באותיות. מכאן מתברר מדוע אנו מייחסים קדושה לספר תורה, לתפילין ולמזוזות וכיו"ב, רק כאשר נכתבו לשמן... כל האותיות שאנו רואים בתורה, כולן מורות על עשרים ושנים אורות הנמצאים למעלה, והאורות ההם העליונים מזהירים על האותיות, ומכאן נמשכת קדושת התורה..."

46. ע. אטקס, אוניברסיטה משודרת, עמ' 124-127, מצטט מכתב של אחד ממנהיגי העולים, שעלו לארץ ישראל עם ר' מנחם מוויטבסק ור' אברהם מקאליסק [בתקופת הבעש"ט], ומציין, שלפיו, עליית החסידים היא עלייה האופיינית לכל העלויות לארץ ישראל, שביסודה עמדה השאיפה להתעלות רוחנית דתית, לשלמות בעבודת ה' בארץ, אשר בה מכוונת התפילה לשער השמים, ולא דווקא למימוש ציפיות גאולה משיחיות.

47. ידיד נפש – מבוא לתורת הקבלה, פתח תקוה תשמ"ז, עמ' 300-301.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

עניין האותיות מבאר שאלה בסיסית הקשורה לכל תחומי התאולוגיה: כיצד יכול האדם הגשמי, הסופי, להתדבק והתקשר לבורא האין-סופי?

כאן בא נושא האותיות לעזרתנו, כשהתשובה היא, שהדבר נעשה באמצעות השפה, הבאה לידי ביטוי מפורט באותיות. האותיות הן כלים לקליטת אור אין-סוף. כיוון שהדיבור הוא פעולה מוחשית, המבטאת חשיבה, שהיא ערך מופשט, והדיבור מורכב מאותיות, נמצא, שהאותיות מקשרות בין המוחשי לבין המופשט. כאשר אלוקים מדבר עם בני אדם, נוצר קשר בין האינסופי – לסופי. האינסוף, ברוך הוא, מצמצם, כביכול, את עצמותו האינסופית לאותיות, אשר אותן קולט האדם הסופי⁴⁸.

על האותיות המקשרות בין העולמות – מעמידנו המגיד ר' דב בער ממזריטש: "כשמתפלל אדם כפשוטו, אז התיבות אינם חיים, רק השם הוא הנותן חיות בתיבות. למשל, כשאומר "ברוך אתה ה'", אז "ברוך אתה", אין חיות, רק דוקא אחר כך כשמזכיר את השם. אבל כשמתפלל על-פי הקבלה, אז "ברוך" הוא שם, "אתה" הוא שם וכן כל התיבות שהוא עולם הדיבור. כשלומד בגמרא "א"ר שמעון", תיבת "שמעון" היא חיות התנא, וכן שם כל האדם היא החיות שלו, ושם הוי"ה הוא מחיה ומקשר החיות עם המוחין"⁴⁹.

המהדירה ר. שץ מוסיפה שם: "שם הויה המצוי בכל תיבה באופן סמוי, ובמקרה זה בשם התנא שאדם מזכיר מתוך ריכוז, הוא המקשר בין חיותו של האיש (התנא) ובין המוחין שלו – תורה שאמר. כך מוסברת אפשרות ההתקשרות של האדם הלומד בדברי תורה של פלוני, עם חיותו ונפשו של בעל התורה".

המשנה באבות⁵⁰ מדברת על עשרה מאמרות, שבהם נברא העולם, שבכללם הפסוק: "כי הוא אמר ויהי, הוא צָנָה ויעמד" (תהלים ל"ג, ט). הם מעידים על כך שהעולם נברא במאמרו של הקב"ה. כל אות היא מעון והיכל לכוחות רוחניים עליונים. מכאן אנו מגיעים לרעיון החסידי, אשר לפיו האותיות הן "אבני הבנין", שהעולם נברא מהן, שהרי האינסוף, ברוך הוא, מצמצם, כביכול, את עצמותו ומתקשר לעולם המוחשי באמצעות האותיות: "בראשית ברא אלוקים א"ת השמים", שהוא כ"ב אותיות מן א' עד ת', ובתוכו רוחניותו ית' שנקרא שמים, שנתעטף ונתלבש הקב"ה בתוך כ"ב אותיות אלו וברא את הארץ"⁵¹.

48. לנושא זה ראה עוד ר. אליאור, **חירות על הלוחות**, אוניברסיטה משודרת, משרד הבטחון תש"ס, עמ' 73-77.

49. ר. שץ, **שם**, עמ' 26.

50. אבות ה', א.

51. ר' יעקב יוסף מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, קארעץ תק"ס, עמ' ט'.

שנתון "Lee" – תשס"ה כרך י'

הרעיון מובא גם בפירושו של ר' קלמן-קלונימוס אפשטיין⁵²: "אך הענין הוא באורייתא ברא קודשא בריך הוא עלמא (=הקב"ה את העולם) וכל הברואים בכללם... הכל נבראו באותיות התורה כמ"ש בזהר הקדוש, באורייתא ברא קוב"ה עלמא, ובאותיות "בראשית ברא אלוקים וגו'" נבראו שמים וארץ, ובאותיות "יהי מאורות" נבראו שמש וירח וכו', וכן כל העולמות העליונים הכל נבראו על-ידי אותיות התורה..."

ר' אפרים מסדילקוב⁵³ מעמידנו על הרעיון שהעולם נברא באותיות – באמצעות דוגמה: נאמר "עולם חסד יבנה" (תהלים פ"ט, ג), היינו, העולם נברא על-ידי צירוף האותיות של חס"ד. וכיוון שהקב"ה מחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, ומנהיג עולמו בחסד, נמצא, שיש בכל יום חזרה על בריאה בחסד. ולפי דרכנו למדנו, שבכל יום ויום הקב"ה מחדש את הבריאה באמצעות צירוף אותיות חסד, כמו בבריאת העולם הראשונה: כשם שהעולם נברא מאותיות, כך גם הנהגתו קשורה באותיות. מעלת הצדיקים היא, שדיבוקם וחיבורם אל הקב"ה מאפשר להם לדעת באילו אותיות תהיה הנהגה מסויימת, ואף להפוך את סדר הצירופים, באופן שתשתנה מדת הדין מרעה – לטובה: "כי מפי הקב"ה יוצא אותיות להנהגת העולם, וכשבא לעולמות, האותיות מצטרפים לפי המקבלים הן לטב (=לטובה) ולהיפך ח"ו. וכשיש צדיק שהוא חכם בעולם ויודע האותיות שיצאו מפי הקב"ה, אף-על-פי שהם מצטרפים חלילה שלא לטובה, יוכל להפוך הצירופים על-ידי חכמתו ותפילתו, כמו מן מת – תם, ומן נגע – ענג, הכל לפי האותיות של הגזר דין... שיוכל האדם החכם העובד ה' להפוך מצירופים לא טובים – לצירופים טובים, ולהשליך הצירופים לא טובים על אויבי השם..."⁵⁴.

סיכום

ראינו אפוא, שהחסידות מיעטה את דמותו של המשיח הגואל הלאומי והדגישה את רעיון גאולת הפרט. במסגרת מגמה זו פיתחה החסידות את נושא קדושת האותיות וחשיבותן. תחום זה, החובק זרועות עולם – תחילתו ביחסי הגומלין של הבורא עם העולם הנברא בכלל, והמשכו-בקשר האישי, שיש לכל פרט עם אלוקיו באמצעות האותיות.

כאשר עשה הבעש"ט עליית נשמה בראש השנה והגיע להיכלו של משיח ושאלו: אימתי אתי מר (=יבוא אדוני לגאול אותנו), נענה: לכשיפוצו מעינותיך חוצה.

52. מאור ושמש, במדבר מהדורת מקראות גדולות, ירושלים תשכ"ד, לתחילת פרשת פינחס.

53. פירושו לפרשת כי תשא, עמ' 79.

54. פירוש ר' אפרים לפרשת אמור, עמ' 106.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

חוקרים נחלקו בפענוח תשובה זו ומשמעותה. אנו, לפי דרכנו, נאמר, כאשר השפעתך הרוחנית תגיע לכל יחיד ויחיד בעם ישראל, שיתעלה באופן אישי, אז יבוא עֲתָה של הגאולה הלאומית הכללית.

עבודה שבלב ועבודה שבמקדש – דיון במשנת רמב"ם

א. עבודה שבמקדש

כל מי שמעיין במורה נבוכים ג', לב – יודע, שלפי רמב"ם פולחן הקרבנות כולו הוא התחשבות אלוקית בחולשה השכלית והרוחנית של בני ישראל בצאתם ממצרים. אדם, שהגיע לדרגת ההבנה, המקנה אהבה ראויה לה', יבין, שאהבה זו לא מתבטאת בקרבנות. הסתייגותו של רמב"ם מעניין הקרבנות מתבטאת בצורה עקיפה בכמה מקומות, שראוי לדון בהם.

שנינו במסכת אבות (א', ב): "שִׁמְעוֹן הַצַּדִּיק הָיָה מְשִׁיבֵי כְנָסֶת הַגְּדוֹלָה. הוּא הָיָה אוֹמֵר: עַל שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים הָעוֹלָם עוֹמֵד: עַל הַתּוֹרָה וְעַל הָעֲבוּדָה וְעַל גְּמִילוּת חֲסָדִים."

על זה כותב רמב"ם (בתרגומו של הרב שילת): "יאמר, שבחכמה, והיא תורה, ובמעלות המידות, והן גמילות חסדים, ובקיום ציוויי התורה, והן הקרבנות – התמדת תיקון העולם וסידור מציאותו על האופן השלם ביותר."¹

המשנה אומרת, שהעולם עומד על שלושה דברים, וביניהם עבודת הקרבנות.

רמב"ם מפרש, שהקרבנות אינם אחד משלושת הדברים, שהעולם עומד עליהם: לפי רמב"ם, הם הופכים לדוגמה למצוות כולן. ראוי גם לציין, ש"עמידת העולם" הופכת בידי רמב"ם לעניין פרוזאי לחלוטין, תיקון העולם.²

תאריכים: רמב"ם, עבודה, תפילה, קורבנות

פירוש זה לדברי רמב"ם מקבל סימוכין ממקום אחר, שבו הוא דן במשנתנו: ב"הלכות מעילה" ח', ח כותב רבנו:

1. הרב קאפח תרגם: "אמר, כי במדע והיא התורה, ובמעלות המדותיות והם גמילות חסדים, ובקיום מצוות התורה והם הקרבנות – התמדת תיקנות העולם וסדירות מציאותו על האופן היותר שלם."

2. על מושג תיקון עולם אצל רמב"ם – ראו: מ' לורבראוס, "רמב"ם על תיקון העולם, "תרביץ, ס"ד (תשנ"ה) עמ' 65-82. ראוי לשים לב גם לעובדה, שרמב"ם משנה את סדר הדברים במשנה, כפי שהעיר לי מר יעקב אביקם.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו, ודבר, שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו. ולא תהא מחשבתו בו – כמחשבתו בשאר דברי החול.

בוא וראה, כמה החמירה תורה במעילה: ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד, נתקדשו, וכל הנוהג בהן מנהג חול – מעל בה, ואפילו היה שוגג – צריך כפרה, קל וחומר למצוות, שחקק לנו הקב"ה, שלא יבעט האדם בהן, מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול... הרי נאמר בתורה: ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אותם (ויקרא, י"ט, 37; כ', 22). אמרו חכמים: ליתן שמירה ועשייה לחוקים – כמשפטים. והעשייה ידועה, והיא שיעשה החוקים; והשמירה – שיזהר בהן ולא ידמה, שהן פחותין מן המשפטים; והמשפטים הן המצוות, שטעמן גלוי, וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה, כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצוות, שאין טעמן ידוע. אמרו חכמים: חוקים חקתי לך, ואין לך רשות להרהר בהן. ויצרו של אדם נוקפו בהן, ואומות העולם משיבין עליהן, כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח. וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן העכו"ם, שהיו משיבין על החקים. וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר, שעורכין לפי קוצר דעת האדם, היה מוסיף דבקות בתורה, שנאמר טפלו עלי שקר זדים, אני בכל לב אצור פקודיך (תהלים קי"ט, 69), ונאמר שם בעניין: כל מצותיך אמונה, שקר רדפוני, עזרני (תהלים קי"ט, 86). וכל הקרבנות כולם – מכלל החוקים הם. אמרו חכמים, שאף על עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים – זוכין הישרים לחיי העולם הבא.³ והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר: ושמרתם את חקתי ואת משפטי, אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... (וי' י"ח, 8).

3. ראוי לשים לב במיוחד גם לעובדה, שרמב"ם מסיט את הדיון מדברים, שעליהם העולם עומד, לדברים, שיש לעשותם – כדי לזכות בחלק לעולם הבא.

שנתון "Lee" – תשס"ה כרך י'

כאן מפרש רמב"ם את המשנה שלנו ב"אבות" בצורה המעידה על יחסו לקרבנות: העולם עומד אפילו על הקרבנות.

מדוע עומד העולם על הקרבנות?

הם מהווים **דוגמה** לחוקים שבתורה, שבעשייתם זוכים הישרים לחיי עולם הבא.

נראה⁴, שדברי רמב"ם פה הקשו מאוד על מעתיקי ספרו, וברוב הדפוסים כתוב "**לפיכך** אמרו חכמים, **שבשביל** עבודת הקרבנות העולם עומד..."⁵ נראה, שמעתיקים אלו לא יכלו להפנים את העובדה, שלפי רמב"ם אין לקרבנות תפקיד אימננטי משלהם, ושבועולם טוב יותר לא היה צורך לצוות עליהם.⁶ גישה רמב"מית זו עוזרת לנו, אולי, להבין תעלומה ארכיטקטונית קטנה במבנהו של ספר **משנה תורה**.

ב. עבודה שבלב

בהקדמתו לספר **משנה תורה** מסביר רמב"ם, שהוא כָּלֵל בספר השני של החיבור (ספר אהבה): "המצוות שהן תדירות שנצטוינו בהם – כדי לאהוב את המקום ולזכרו תמיד, כגון קריאת שמע ותפילה ותפילין וברכות. ומילה בכללן, לפי שהיא אות בבשרנו – להזכיר תמיד, בשעה שאין שם לא תפילין ולא ציצית וכיוצא בהן. וקראתי שם ספר זה 'ספר אהבה'."

'ספר אהבה', אם כן, דן במצוות, אשר (א) קיומן הוא דבר תדיר ו-(ב) הן נותנות ביטוי לאהבת הא-ל, ובו-זמנית מעוררות אהבה זו.

רמב"ם פותח את דיונו ב"הלכות תפילה" שב"ספר אהבה" במילים אלו: "מצות עשה להתפלל בכל יום, שנאמר: וְעַבַּדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם (שמות כ"ג, 25). מפי השמועה למדו, שעבודה זו היא תפלה, שנאמר: וְלַעֲבֹדוֹ כָּכָל לְבַבְכֶם (דברים יא, 13). אמרו חכמים: 'אי זו היא עבודה שבלב? זו תפלה'."⁷

4. אין זה המקום לדון בשאלה, אם טקסט זה מהווה נסיגה מעמדתו העקבית של רמב"ם, שהמפתח האמיתי לכניסה לעולם הבא הוא השכלת ידיעת המושכלות, אין בעיה לפרש טקסט זה לאור עמדותיו הידועות של רמב"ם בנידון, אבל עניין זה אינו רלבנטי לדיון פה.

5. על זה – ראו מחקרו המעמיק של דוד הנשקה: " לשאלת אחדות הגותו של הרמב"ם, **דעת, ל"ז** (תשנ"ו): עמ' 37-52. הנשקה מבסס את הנוסח: "שאף על עבודת הקרבנות..." – על כתב-יד מהימנים.

6. ידועים דברי הביקורת החריפים של רמב"ן על עמדה זו של הנשר הגדול (בפירושו ויקרא א', 9): "והנה הם דברי הבאי, ירפאו שבר גדול וקושיה רבה על נקלה, יעשו שולחן ה' מגואל, שאיננו רק להוציא מלֶכָן של רשעים וטפשי עולם..."

7. **תענית ב'**, ע"א.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

ראוי לשאול: אם "ספר אהבה" כולל דיון ב"עבודה שבלב", מדוע אינו כולל דיון בעבודה ממש, דהיינו הקרבנות?

בשני מקומות במורה נבוכים דן רמב"ם ב"ספר אהבה":

במקום הראשון (ג' לה) הוא כותב (בתרגומו החדש של מיכאל שורץ): "הקבוצה התשיעית כוללת את יתר העבודות המעשיות הכלליות, כגון התפילה וקריאת שמע ושאר מה שמנינו בספר אהבה, למעט המילה⁸.

תועלתה של קבוצה זו ברורה, מפני שכולם מעשים, המייצבים דעות באשר לאהבת האלוה וּבאשר למה שחייבים להאמין על אודותיו ולייחס לו⁹.

המקום השני הוא ג', מד, ובו דן הרמב"ם ב"ספר אהבה" במילים אלו:

המצוות, הכלולות בקבוצה התשיעית, הן המצוות, שמנינו בספר אהבה. סיבת כולן ברורה, וטעם כולן גלוי, כלומר, תכליתם של אותם מעשי-פולחן, לזכור את הא-ל תמיד, לאהוב אותו, לירא מפניו לקבל עליך ולשמור את המצוות בצורה כוללת, ולהאמין לגביו יתעלה במה שהכרחי לכל בן-תורה להאמין. והן התפילה, וקריאת-שמע וברכת-המזון ומה שקשור בהן, וברכת כוהנים ותפילין ומזוזה, ורכישת ספר תורה והקריאה בו בזמנים (מסוימים). כל אלה הם מעשים, המקנים דעות מועילות. זה ברור ומחזור ואינו צריך לדיבורים נוספים, שאינם אלא חזרה, ולא יותר (עמ' 600-601).

משתי מובאות אלו אנו לומדים, ש"ספר אהבה" כולל מעשי-פולחן, שחלים על כל היהודים (ולא רק על כהנים בבית המקדש)¹⁰; שמעשים אלו מחזקים בנו את תודעת מציאות האלוקים ומצוותיו, מחזקים את אהבת ה' ויראתו¹¹ ומביאים אותנו לדעות, שראוי שנאמץ לנו.

מושם פה דגש בשני עניינים:

א) עבודת ה' בתור מכשיר ליצירת אהבת ה', ולא בתור מכשיר לבטא אהבה זו¹².

8. מיכאל שורץ (מתרגם, תשס"ג). מורה נבוכים, תל-אביב, אוניברסיטת תל-אביב, עמ' 550.

9. שורץ: "כלומר, אף שבמשנה תורה כלל הרמב"ם את הלכות המילה בספר אהבה, לא כלל את מצוותה בקבוצה זאת, אלא בקבוצה הארבע-עשרה" (שם הערה 38).

10. לכן מבינים אנו, מדוע כלל רמב"ם דיון בהלכות בית הכנסת ב"ספר אהבה", ולא ב"ספר עבודה". נראה, שהוא מעדיף לדון בבית כנסת – בהיותו מקום לתפילה לכל היהודים, ולא בהיותו "מקדש מעט", הממלא את מקומו של בית המקדש. תלמידי, ישראל בן-סימון, העיר, שאולי יש כאן עוד ביטוי מרומז ליחסו המסויג של רמב"ם לקרבנות לעומת יחסו לתפילה: תפילה מבטאת אהבת ה', בזמן שקרבנות מבטאים יחס פחות מאהבה ראוייה. על כל זה – ראו להלן.

11. על האבחנה בין אהבת ה' ליראתו במשנת רמב"ם – ראו: חיים קריסל, "אהבת ה' ויראתו במשנתו של הרמב"ם", דעת, ל"ז (תשנ"ו): עמ' 127-151.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

(ב) עבודת ה' כמקנה דעות ראויות.¹³

לאור כל זה, מוזר, שהרמב"ם בוחר לפתוח את "ספר אהבה" בפסוקים הבאים: בְּשֵׁם ה' אֱ-ל-עֹלָם (בראשית כ"א, 33);¹⁴ מָה אֶהְיֶה תֹרֶתְךָ, כָּל הַיּוֹם הִיא שְׂיִחָתִי (תהילים קי"ט, 97).

היינו מצפים לראות פה פסוק כמו: וְאֶהְיֶה אֶת ה' אֱ-ל-הֵינוּ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ (דברים ו', 5).¹⁵

הסיבה לכך היא, כנראה, שבעיני רמב"ם אהבת הא-ל מותנית בידיעתו, וידיעה זו נקנית רק על-ידי לימוד התורה (במובן הרחב ביותר של המושג) – שיחה בתורה כל היום מהווה תנאי לאהבת הא-ל.

ג. אהבת ה' וידיעתו

כל יהודי מצוה על אהבת ה': וְאֶהְיֶה אֶת ה' אֱ-ל-הֵינוּ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ (דברים ו', 5).

מה טיבה של אהבה זו?

רמב"ם קושר באופן עקבי את אהבת ה' עם ידיעתו.¹⁶ האהבה תלויה בידיעה, אבל, לדעתי, אינה זהה לה. הנושא עולה בכתביו באופן ברור פעם ראשונה ב"הלכות יסודי התורה" הלכות א-ב:

הא-ל הנכבד והנורא הזה – מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר וְאֶהְיֶה אֶת ה' אֱ-ל-הֵינוּ (דב' ו', 5) ונאמר אֶת ה' אֱ-ל-הֵינוּ תִירָא (דברים שם, 13; ראו גם דברים י', 20).

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו?

12. האם יש בכך סיבה נוספת לעובדה, שמעשה העבודה הקלסי, הבאת קרבנות, אינו כלול בספר זה?

13. וזו סיבה מובהקת להסביר את העדר דיון בקרבנות כאן.

14. בפסוק זה פותח רמב"ם את משנה תורה, כתריסר מחלקיו, ואת שלושת החלקים של מורה נבוכים. ראו הערה 66 מתוך:

M. Kellner, "Steven Schwarzschild, Moses Maimonides, and 'Jewish Non-Jews'," in Görg K. Hasselhoff and Otfried Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138-1204) – His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte in Different Cultural Contexts* (Ergon, Wuerzburg; Beirut), forthcoming in April, 2004.

15. אני מודה לידידי, פרופ' שמואל מורל, אשר הסב את תשומת לבי לנקודה זו.

16. על טיב ידיעה זו, ראו "הלכות יסודי התורה" סוף פרק ד'.

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו, שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול...

בטקסט זה מלמדנו רבנו, שאהבת ה' היא תוצאה מידית של ידיעת ה'. ככל שתרבה הידיעה – כן תרבה האהבה: יותר ידיעה מביאה ליותר אהבה: "דבר ידוע וברור, שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם, עד שְׁשֶׁנָּה בה תמיד כראוי ויעזוב כל שבעולם, חוץ ממנה, כמו שציווה ואמר: בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ (דב' ו', 5); אינו אוהב הקב"ה אלא בדעת שיידעוהו. ועל-פי הדעה תהיה האהבה – אם מעט מעט, ואם הרבה הרבה."¹⁷

מכאן נראה, לכאורה, שעמדת רבנו זהה לזו של שפינוזה: אהבת ה' זהה עם ידיעת ה'.

האומנם?

דברי רמב"ם **במורה נבוכים** א' לט תומכים, לכאורה, בשתי האפשרויות בו-זמנית: "דבריו (של ה'): וְאַהֲבָתָא אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ – פירושם, לדעתי: 'בכל כוחות לבבך', דהיינו, כוחות הגוף כולם, כי הלב התחלה ועיקרון לכל. המטרה היא, שתעשה את השגתו לתכלית כל מעשיו כולם, כפי שביארנו בפירוש המשנה [שמונה פרקים ב] ובמשנה תורה [יסודי התורה ב', ב]."¹⁸

נראה, שהשגת הא-ל צריכה להיות המטרה הסופית של כל מעשי האדם, ולא דבר מקוטע, לפעמים – כן, ולפעמים – לא. מצד אחד, נאמר לנו, שעל-מנת לקיים את מצוות אהבת ה' – עלינו לנצל את כל כוחות הגוף. מצד שני, נאמר לנו גם כן, שמטרת ניצול זה של כל כוחות הגוף לאהבת ה' היא להפוך את השגת הא-ל למטרת כל מעשינו, כולל אכילה ושתייה ואפילו קיום יחסי אישות.

רמב"ם מתכוון לזה ברצינות. ראו דבריו ב"הלכות דעות" ג', ב:

צריך האדם, שיכוון לבו וכל מעשיו כולם לידע את השם, ברוך הוא, בלבד; ויהיה שְׂבָתוֹ וְקוּמוֹ ודיבורו, הכל – לעומת זה הדבר. כיצד? כשישא ויתן או יעשה מלאכה ליטול שכר, לא יהיה בלבו לקבוע ממון בלבד, אלא יעשה דברים האלו, כדי שימצא דברים, שהגוף צריך להם: מאכילה ושתייה ושיבת בית ונשיאת אשה; וכן כשיאכל וישתה ויבעל, לא ישים בלבו לעשות דברים האלו – כדי ליהנות בלבד, עד שנמצא, שאינו אוכל ושותה אלא המתוק לַחֵךְ ויבעל

17. הלכות תשובה י', ו'.

18. סוף עמ' 92.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

כדי ליהנות, אלא ישים על לבו, שיאכל וישתה כדי להברות גופו ואיבריו בלבד. לפיכך לא יאכל כל שהחך מתאוה – ככלב וחמור, אלא יאכל דברים המועילים לגוף – אם מרים אם מתוקים, ולא יאכל דברים הרעים לגוף, אע"פ שהן מתוקים לחך... וכן כשיבעל, לא יבעל אלא כדי להברות גופו וכדי לקיים את הזרע. לפיכך אינו בועל כל זמן שיתאוה, אלא כל עת שידע, שהוא צריך להוציא שכבת זרע – כמו דרך הרפואה, או לקיים את הזרע.

הקשר ההדוק בין השגה לבין אהבה מקבל ביטוי בולט ב**מורה נבוכים**. ג', כח: "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך (דב' ו', 5). כבר ביארנו במשנה תורה, שהאהבה הזאת לא תיכון אלא בהשגת המציאות כולה כפי שהיא והתבוננות בחכמה שבה" (עמ' 519). במובאה זו אהבת ה' מוצגת כ**תוצאה** של השגה, ולא כדבר זהה אתה. רעיון דומה מופיע באחד מפרקי הסיום של **מורה נבוכים** (ג', נא): "וכבר הבהרנו כמה פעמים, שהאהבה – לפי מידת ההשגה" (עמ' 658). לפי דבריו, אהבת ה' מותנית בהשגת האלוקים: כגודל ההשגה – כן גודל האהבה; כמיעוט ההשגה – כן מיעוט האהבה. "וכיצד היא האהבה הראויה?" – שואל רמב"ם ב"הלכות תשובה" פרק י', הלכה ג.

תשובתו:

הוא שיאהב את ה' אהבה גדולה יתרה עזה מאוד, עד שתהא נפשו קשורה באהבת ה' ונמצא שוגה בה תמיד, כאלו חולה חלי האהבה, שאין דעתו פנויה מאהבת אותה אישה, והוא שוגה בה תמיד, בין בשבתו בין בקומו, בין בשעה שהוא אוכל ושותה. יתר מזה, תהיה אהבת ה' בלב אוהביו, שוגים בה תמיד, כמו שציוונו: "בְּכָל-לִבְבְּךָ וּבְכָל-נַפְשְׁךָ" (דברים ו', 5). והוא, ששלמה אמר דרך משל: "כִּי חֹלֵת אֶהְבָּה אֲנִי" (שיר השירים ב', 5); וכל שיר השירים משל הוא לעניין זה.

בהלכה ו' חוזר רמב"ם ומדגיש: "דבר ידוע וברור, שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם, עד שישגה בה תמיד כראוי ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה..."¹⁹

19. על סוג האהבה שדובר פה, ראו:

Steven Harvey, "The Meaning of Terms Designating Love in Judaeo-Arabic Thought and Some Remarks on Judaeo-Arabic Interpretation of Maimonides," in **Judaeo-Arabic Studies**, ed. N. Golb (Amsterdam, Harwood Academic שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

אז מה היחס בין אהבה לידיעה?

לדעתי, התשובה נמצאת בטקסט האחרון, שבו דן רמב"ם בשאלתנו (**מורה נבוכים** ג', נב, עמ' 668):

ואלו הדעות שלימדנו **התורה**, והן השגת מציאותו יתעלה וייחודו, הן הדעות, המלמדות אותנו את **האהבה**, כמו שהבהרנו כמה פעמים. יודע אתה את ההדגשה, שמדגישה **התורה** את **האהבה**: "בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך" (דב' ו', 5), מפני ששתי התכליות האלה: **האהבה והיראה** – מושגות בשני דברים: **האהבה** מושגת בדעות התורה, הכוללות השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, **והיראה** מושגת בכל מעשי התורה, כמן שהבהרנו. הבן אפוא סיכום זה!

זו מילתו האחרונה של רמב"ם בענייננו.

"סיכום" הנושא: הידיעה היא **תנאי** לאהבה, אבל אינה זהה לה. השקפה זו מסייעת לתזה, שהוכחתי במקום אחר: האדם המושלם בעיני רמב"ם אינו רק "מכונת חשיבה".²⁰ השגת המושכלות הנעלות וההכנות, שהשגה זו מצריכה – מְשֻׁנָּה את המשיג. אדם, שהשלים את שכלו במידה זו או אחרת, אינו אותו אדם, שהתחיל את התהליך בתוספת "שטחים בדיסק הקשיח שלו"; לא, הוא אדם אחר.

על בסיס כל זה ניתן להבין, מדוע "ספר אהבה" בא מיד אחרי "ספר המדע":

אהבה מותנית בדעה. ספר "המדע" מסתיים ב"הלכות תשובה" פרק י' – פרק, המוקדש כולו לאהבת ה'. פרק זה מהווה מעבר אלגנטי ל"ספר אהבה".

מרומז בזה עוד עניין חשוב: לפי רמב"ם (כפי שאני מבין אותו), הדרגה העליונה של אהבת ה' אינה מתבטאת בידיעתו בלבד. חיי **העיון** האמיתיים חייבים לקבל השלמה על-ידי חיי **המעשה** הראויים; מי שבאמת יודע מה שניתן לדעת על ה' ובעקבות כך אוהב את ה' אהבה ראויה – ירצה לתת ביטוי לאהבה זו בחיקוי ה' אשר "עֲשֵׂה חֶסֶד מְשֻׁפָּט וצִדְקָה בְּאֶרֶץ" (ירמיהו ט, 23).²¹ שלב ראשון הוא במעשים החיצוניים, המלמדים על היחס הנכון לה', דהיינו סוגי עבודה, המבטאים את אהבת ה' בצורה נכונה. אח"כ באים במשנה תורה ענייני כל

Publishers: 1997) pp. 175-196.

20. ראו: (2002): *American Catholic Philosophical Quarterly*, 76, "Is Maimonides' Ideal Person Austerely Rationalist?" PP. 125-143

21. לדין ראו: M. Kellner, *Maimonides on Human Perfection* (Atlanta: Scholars Press, 1991)

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

המעשים, המבטאים את יראת ה' ואת אהבתו (גוף החיבור אחרי ספר המדע וספר אהבה), וכולם מוליכים לימות המשיח (ב"הלכות מלכים" בסוף הספר).

הבנו, אם כן, את סוג האהבה, שרמב"ם דן בו ב"ספר אהבה": זו אהבת ה', שבאה כתוצאה מידיעת ה'. נראה, שאהבה זו יכולה למצוא ביטוי ב"עבודה שבלב", ולא בעבודת המקדש, שהיא מבוססת, בסופו של דבר, על "אי-הבנה" (שהקב"ה רוצה קרבנות וציווה עליהם מלכתחילה, ולא בדיעבד).²²

22. אני מבקש להודות לידידי מר אליעזר ציטרוננבאום על הערותיו המאלפות על מאמר זה.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

"קופסה שחורה" של עמוס עוז בעבותות אלתרמן, המקרא ואחרים* – עיון אינטרטקסטואלי –

מבוא

א. העיון האינטרטקסטואלי כמתודה פרשנית

העיון האינטרטקסטואלי המקובל בספרות¹ – ולאחרונה גם במקרא² – מצביע על יחסי גומלין בין יצירות ספרותיות מתקופות שונות; ואילו הקשרים הלשוניים והענייניים שבין הטקסטים המשווים – מאפשרים לגלות את שהצפין הסופר.

מתודה פרשנית זו תידון להלן בניתוח ספרו של עמוס עוז "קופסה שחורה" – בזיקה לשירת אלתרמן (ואחרים) ולספרות המקראית (והמדרשים המתאימים).

רומן המכתבים "קופסה שחורה" מיטלטל בין המוטו שבראשו, אשר בו מצוטט חלק משירו של אלתרמן "הבכיי", ובין מזמור מספר תהילים, שמצוטט כמעט בשלמות – בסופו. עובדה זו מצביעה על כך, שמצוי ברומן קשר אינטרטקסטואלי עם שירת אלתרמן ועם מקורות מקראיים, ורומזת לכך שייתכנו קשרים נוספים עם תשתיות אלה. ואכן, שירים רבים של אלתרמן מבצבצים בגלוי ובסמוי בטקסט. חלק ניכר מהשירים יהיו, על-פי הצפוי, מ"שמחת עניים", שממנו נגזר המוטו של הרומן:

ברובד הגלוי של "שמחת עניים" מעוצב קשר סימביוטי-פתולוגי בין גבר לאישה, בין גבר, שהיה נשוי, ונפטר לא מכבר, ובין אשתו שנשארה אחריו. גם לאחר מותו ממשיך הגבר לפקוד את בית אשתו ואיננו מאפשר לה לחיות את חייה.

תאריכים: עיון אינטרטקסטואלי, מעגל עולמים, נחש, תהיה על הראשונות, ואהבת לרעך כמוך.

* מתוך עבודת הדוקטורט "אינטרטקסטואליות ברומנים של עמוס עוז", שהוגשה לאוניברסיטת בר אילן המחלקה לספרות עברית בהנחיית פרופ' דב לנדא.

1. בן דב ניצה, אדיפוס ברמת לוטן, על הזיקות בין ספרו של עמוס עוז "לדעת אישה" לשני מחזות של סופוקלס, הארץ, 3 באוקטובר 1990 עמ' 3-4, וכן יצחקי ידידיה, הפסוקים הסמויים מן העין – על יצירות א"ב יהושע, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 1992 ועוד.

2. י. זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, אבן יהודה, רכס, 1992.

שנתון "אֵלֶּה" – תשס"ה כרך י'

גם ברומן "קופסה שחורה" מצוי זוג, שהתגרש לפני שבע שנים; בני הזוג לא הצליחו להתנתק איש מרעהו, אף-על-פי שאילנה נישאה בינתיים לסומו, ולבני הזוג החדשים יש בת משותפת, אילנה.

הדים לשיריו של אלתרמן מצויים ברומנים שונים של עוז, וגם ב"קופסה שחורה" לא נפקד מקומה של שירה זו.

1. נחש נשך נחש

ב. הנחש הקדמון בתוככי גדעון ואילנה

בין הספר "קופסה שחורה" ובין שירת אלתרמן – מתקיימים קשרים גלויים וקשרים הסמויים מן העין. כאמור, המוטו של הספר הוא חלק משיר של נתן אלתרמן, ומופיעים בו שלושה בתים מתוך השיר "הבכ"י מ"שמחת עניים". במהלך עלילת הרומן, במעמד חשוב ומרגש, שבו מקבלת אילנה את גט – כותב אלכס גדעון, נותן הגט, פתק לאילנה שממנה התגרש, ובו הוא מצטט את דברי הדובר (החולד או הנחש) מהשיר "החולד" מ"שמחת עניים" של אלתרמן:

"את עצבת ראשי המקרים,

את יגון צפרני הגדולות,

את שמעיני בנפץ הטיח,

בחרוק הרצפה בלילות".³

עצם השימוש בשיר זה מצביע על קשר עמוק של אלכס גדעון עם אילנה, גרושתו, על מקומה בחייו, והוא רומז לסימביוזה ביניהם. מכותרת השיר ה"חולד" מבצבצת העובדה, שהדובר רואה עצמו כחולד, החותר מתוככי הקיר ומצוי גם מתחת לרצפת חדרה של אשתו האלמנה. בהמשך השיר יזוהה הדובר גם כנחש – באמצעות אילוזיה מקראית, הקשורה לעונשם של אדם הראשון והנחש: "לא לשוא עקבך אשוף". משפט זה מזכיר, כמובן, את דבר ה' לאדם הראשון בעקבות החטא הקדמון: "הוא ישובך ראש, ואתה תשופנו עקב".⁴

3. אלתרמן נתן, **שירים שמכבר**, תל-אביב הקיבוץ המאוחד, 1972, עמ' 161. עוז, **קופסה שחורה**, עמ' 152 (להלן: אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972).

4. **בראשית** ג', 15.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

גם ב"קופסה שחורה" מצוי נחש, שהרי אילנה מכנה את גדעון – צפע: "ולפתע, כמו צפע, היית מזדקר לפניי ומתיז אל תוך השיחה"⁵. גדעון כותב אל סומו ומכנה עצמו נחש זקן וחולה. על-פי האנלוגיה בין "אתה תשופנו עקב" לבין "לא לשוא עקבך אשוף" – דווקא אילנה היא הנחש הקדמוני, אבי אבות החטא והפיתוי, וגדעון, הנמען, שציטט שיר זה, הוא שישוף את עקבה, ובכך שניהם הופכים לנחש. מהעובדה, שבהמשך השיר "החולד" מתקיים קשר עם המקרא – עולה שוב הקשר המשולש: עוז-אלתרמן-תנ"ך. קשר זה, שנכרך בנחש הקדמוני המקראי, מעגן את הקשר הסימביוטי והפתולוגי של משיכה-דחייה שבין אילנה לפרופ' אלכס גדעון באותו קשר קדום, שמעצם בריאתו ובמהותו נועד להיות קשה, מורכב ומסובך: הקשר של אישה, נחש וגבר. בכך נרמז לנו, שכבר מימות בראשית נועד הקשר הקמאי שבין הגבר לאישה להיות קשר פתולוגי. הרמיזה לנחש המקראי בספרנו מעצימה את מורכבות הקשר בין אילנה ובין גדעון, ומצביעה על המשיכה הפיזית העזה שבין שני הגיבורים, מה גם שהמדרש מוסיף ומספר, שהנחש המקראי התאוה לחוה, ועל כן פיתה אותה⁶.

ראוי לציין, שגם פרויד רואה בנחש סמל פאלי, ובתאוריה שלו הוא טוען, שהנחש הוא סמל מיני גברי.

גם השיר "הזר מקנא לֶחֶן רעייתו", שאף הוא כלול "בשמחת עניים" – נמצא בסמוי ברומן: **"יבלכתך אל משכב בשנים... לא תנוסי מאיש העיניים"**⁷. ואכן גם גדעון הוא איש העיניים בקופסה שחורה, והוא רודף באופן תדיר את אילנה במהלך חייה עם סומו.

בקובץ "שמחת עניים" לאלתרמן מופיע בעל מת (המת החי), המתדפק על דלת רעייתו ומתבונן בה מבעד לחלון הזכוכית.

דבר דומה מתרחש ברומן "קופסה שחורה":

גדעון, שאילנה התגרשה ממנו לפני שנים רבות, מיטלטל בכדור פורח ומחזיק את אילנה ומשפחתה כל השנים על מסך הרדר שלו⁸, וכן מופיע גם הוא בחלומותיה של אילנה כאותו מת חי, שצץ ומתגלה בכל מקום ובכל זמן. גדעון כה דומיננטי בעולמה של אילנה, עד שהוא משפיע אפילו על סומו, בעלה הנוכחי, כפי שסומו עצמו מעיד במכתבו לגדעון: **"כל השנים, שהייתי נשוי לה, הצל הטמא שלך לא סר מעל חיינו. מה שלא התאמצתי שמעתי אותך צוחק אלי**

5. עמ' 71, וכן עמ' 40, 60.

6. רשימי לבראשית ג', 1 – בעקבות בראשית רבא י"ח, ו.

7. אלתרמן, שירים שמכבר, 1972, עמ' 159-160.

8. עמ' 8.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

מהחושך⁹. מכאן נראה, שגדעון נוכח באופן תדיר בתודעתם של סומו ואילנה, ואפילו סומו לא הצליח להשתחרר מהשפעתו של גדעון. המצב הסיוטי ברומן קשה מהמצב שבשירו של אלטרמן, הן משום שדמותו של גדעון מופיעה בעיני רוחו של סומו, והן משום שגדעון עצמו איננו יכול להשתחרר מדמות אשתו. אילנה מופיעה במחשבותיו ובחלומותיו. ברגעים מרגשים בחייו הוא נזכר בה, והיא מתדפקת על דלתו כמו המת החי של אלטרמן, וכמו אשתו המתה של סימן טוב מ"חגיגת קיץ"¹⁰, שבאה לפקוד אותו לאחר מותה.

גדעון מוסיף וכותב לאילנה: **"הלא כל השנים האלה רק איתך יכולתי לשכב, כשאני לוקח למיטתי איזו מעריצה קטנה... את מופיעה ונדחקת ביני לבניה"**¹¹. מכאן, שאילנה וגדעון לא השתחררו איש מרעהו, והם עדיין נכספים ונמשכים זה לזה. קשר זה מזכיר בעוצמה רבה יותר את הקשר, שמעוצב בשירו של אלטרמן, שגם בו מופיע הבעל המת ומתערב בחיי אשתו (הממשיכה לחיות את חייה): **"ובלכתך אל משכב בשנים, וביצוע זרים תשעטי, לא תנוסי מאיש העינים, המצעק לך אשתי אשתי"**¹².

עוז חיבר בספרו זה את המת החי מ"שמחת עניים" עם מרת סימן טוב המתה מ"חגיגת קיץ", וכך גדעון נוכח תדיר בביתם של אילנה וסומו, ואילו היא נוכחת באופן תדיר במיטתו, שעה שנמצא עם אישה כלשהי.

אילנה משווה את הקשר בינה ובין גדעון לקשר שבין הבעל המת החי לרעייתו מהשיר של אלטרמן, ובמכתביה פונה היא לגדעון ואומרת לו: **"למה לא תחצה את ישימון השלג... קח אישה ובנה לה בית..."** (ציטוט משיר ידוע של שלום חנוך¹³) **"...ואצבעותיה תצאנה לשוט בין תלתלי חזק. אתה תעצום עיניך. אז אבוא גם אני ואחליק כמו אִוֹשֶׁה ביניכם/ ובחושך אתה ואני שנינו נצחק בלי קול. שד ובקבוק שלי"**¹⁴.

אילנה כמהה לקרבתו של גדעון ומוכנה להיכנס אל מיטתו תמיד בכל עת. גם כאשר יהיה עם אישה אחרת, מוכנה היא לפקוד את מיטתו. אילנה מודעת במפורש לכך שגדעון אף הוא איננו מסוגל להשתחרר מרגשותיו כלפיה, ועל כן ברור לה, שגם כאשר הוא נמצא עם אישה כלשהי,

9. עוז 1986, עמ' 192.

10. אלטרמן, "חגיגת קיץ", **מחברות לספרות**, תל-אביב, 1965, עמ' 14, 48-49.

11. עוז 1986, עמ' 87.

12. אלטרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 159-160.

13. חנוך שלום, "קח לך אישה", כנרת (קלטת שירים), 1980.

גם בשירו של שלום חנוך אין הגבר יכול להשתחרר מן האישה: מצד אחד, הוא רוצה להתרחק ברכיבה ממנה, ומצד שני, הוא שומע את צחוקה ואת הצעתה להינשא ולבנות בית.

14. עוז 1986, עמ' 153.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

אפילו בסיטואציה אינטימית, הוא מצרף אותה לסיטואציה זו, והיא נמצאת ביניהם. בעצם, גם היא יכולה היתה לצטט לפני גזעון את אותו היגד משירו של אלתרמן (שהוא כתב לה בזמן מתן הגט). גזעון הוא לה **"עצבת ראשה... ויגון ציפורניה הגדולות"**¹⁵, גם היא מעוניינת, שגזעון ישמע אותה בנפץ הטיח ובחירוק הרצפה בלילות. היא חולמת על גזעון, וכמו המת החי, מופיעה על משכבו. אכן שורותיו של אלתרמן "לא לשוא עקבין אשוף" – יכולות להיאמר בפי אילנה עצמה בשינוי ניקוד, ואז המילה "עקבין" – מתייחסת לעקביו של גזעון, בעלה הקודם. נמצאנו למדים, שהמודל של הקשר הסימביוטי גבר-אישה-נחש מתקיים בספרנו באופן הדדי: גם אילנה וגם גזעון יכולים לשחק בתפקיד אדם, חוה והנחש ולהתחלף בתפקידים. מודל זה עוצב ביצירה באמצעות תופעות אינטרסקטואליות.

כאמור, אילנה מופיעה בלילה במיטתו של גזעון, מסיתה ומפתה אותו. **"ואז כאשר תהיו שניכם יחד... אתה תעצום עיניך ואז אבוא גם אני ואהלך כמו אושה ביניכם"**¹⁶.

תיאור זה תואם את מה שמספרים על מנהגה של הלני, מלכת יוון, להופיע מדי לילה במיטתו של ר' יוסף דילה ריינה ולפתות אותו לדבר עברה¹⁷. ייתכן, שמסיבה זו נקראה גיבורת הרומן –אילנה, שם דומה לשמה של הלני, מלכת יוון. השערה זו, שאילנה היא הלני, מחדדת ומעצבת את הקשר הסימביוטי המיוחד, האמיץ וההרסני, שבין גבר לאישה – בכלל, ובין אילנה לגזעון – בפרט.

15. על-פי אלתרמן, "החולד", שירים שמכבר, 1972, עמ' 161-162.

16. עוז 1986, עמ' 158.

17. שלום גרשום, "למעשה יוסף דילה ריינה" ציון, ה' (מאסף), תרצ"ג, עמ' קכד.

וכן: באנד א', גאלדענע קייט, גיליון 46, 1963, עמ' 187-189.

יוסף דן הסיפור העברי בימי הביניים, כתר ירושלים, 1974, עמ' 222-237, וכן עמ' 262-264.

ש"י עגנון פרסם שיר ביידיש שנקרא "ר' יוסף דילה ריינה". כאשר הדפוס עגנון שיר זה, הוא עדיין נקרא בשמו המקורי, "טשטשקיס ויידישעס וואכנבלאטט", שנה א', גיליון 8, 1903.7.17.

שקד גרשון, אמנות הסיפור של עגנון, ספרית פועלים, מרחביה ותל-אביב, 1976, עמ' 326 הערה 33.

שקד מצביע על מקורות שונים לסיפור זה ומציין, שעגנון מתייחס לסיפור זה בסיפוריו: "סיפור פשוט" "האדונית והרוכל".

ב"סיפור פשוט" (עגנון ש"י, "סיפור פשוט", שוקן, עמ' קצד) אנו עדים לדיאלוג דמיוני בין הרשל למינה: "ובכל לילה אני הולך אצלך. כשאני ער אני הולך ברגלי, וכשאני ישן מביא אותי אצלך." "היינריך, כלום לא החלפת עצמך ברבי יוסף דילה ריינה שהסמך מ"מ היה מביאו כל לילה אצל הלני מלכת יוון?" "לא, מינה. איני מחליף עצמי בשום אדם, ר' יוסף דילה ריינה לחוד, ואני לחוד".

גם הסיפור "האדונית והרוכל" (עגנון ש"י, בתוך: סמוך ונראה, ירושלים ותל-אביב שוקן תשל"א) מקיים קשר אינטרסקטואלי עם סיפור זה, ואכן האדונית בספר של עגנון נקראת הלני, והרוכל היהודי – יוסף, כמו הדמויות בסיפור המקורי. בשני הטקסטים מתקיימים אלמנטים משותפים נוספים, כגון זה שהלני-גויה, והרוכל-יהודי, ומתקיים קשר חזק של משיכה רגשית פיזית בין יוסף והלנה-הלני. הלני היא אישה ערפדית – לילית. היא רוצחת את בני-זוגה ועומדת אף לפגוע ביוסף, הרוכל היהודי.

עוז שאב ממקורות אלה את האלמנט של הגבר, שמגיע למיטתה של הלני היפה: גם בספרנו מגיע גזעון למיטתה של אילנה (הלני) בחלום הלילה, ואף היא מצטרפת באופן סוריאליסטי למיטתו. ייתכן, שגם מוטיב המת החי של אלתרמן ניזון ממקור זה של יוסף, שהגיע למיטתה של הלני. בשיר "הירח עולה" מעצב אלתרמן דמות של אישה כחולת זקן, שרוצחת את בעליה ומנסה לפתות את סימן טוב, שומר היער שהתאלמן ("חגיגת קיץ" עמ' 14).

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

בספרנו מתקיימת רדוקציה כלשהי לסיפור הפנטסטי על רבי יוסף דילה ריינה, התואמת את רוח הספרות המודרנית. (רבי יוסף דילה ריינה היה מקובל חשוב ורצה להחיש את בוא הגאולה, ואילו גדעון, גיבור סיפורנו, רחוק מעולם הקבלה ורחוק ממחשבות על גאולה כלשהי ולועג לגישה משיחית בכלל. גם אילנה איננה מלכה – בסך הכול היא נשואה לסומו, ומעמדה די נחות).

הספרות המודרנית מתייחסת לעתים לסיפור פנטסטי והופכת אותה לסיפור ריאליסטי בנלי, אך אין בכך כדי לבטל את הקשר הפתולוגי המסובך, שיכול להתקיים בין בני הזוג¹⁸.

דמות ידועה נוספת היא דמותו של רבי יהודה הנשיא, המבצבצת מבין שורות ספרו של עוז ומבין השיטין של שירי "שמחת עניים", ובמיוחד – מבין שורות של שיר נוסף של אלתרמן: "המשתה".

במסכת כתובות ק"ג, ע"א – מובא מדרש על רבי יהודה הנשיא, שהיה מבקר בביתו בלילות שבת גם לאחר מותו. "נר יהא דלוק במקומו, שולחן יהא ערוך במקומו, מיטה תהא מוצעת במקומה.

מאי טעמא? כל בי שמי (ערב שבת) הוה אתי לביתה...".

נראה, ששיריו של אלתרמן: "הזר מקנא לַחַן רעייתו", "המשתה" ושירים נוספים מ"שמחת עניים" – מקיימים קשר אינטרטקסטואלי עם המדרש הנ"ל. בייחוד בולט הקשר בין השיר "המשתה" ובין המדרש, משום שהשיר מתאר אוירה של ערב שבת: **"הנה הנרות והיין והנה הפת לבדך"** – זמן, התואם את הזמן שציין המדרש (לילות שבת).

גם הסיטואציה בשני הטקסטים זהה: הגבר המת פוקד את בית רעייתו – על-פי המדרש הנ"ל ועל-פי השיר, ואכן, הדובר בשיר אומר לאשתו: **"והבטת כה וכה ואיש אין וידעת כי אני אורחך"**¹⁹. למעשה, גם "בקופסה שחורה" אילנה וסומו מביטים סביב ויודעים, שגדעון הוא אורחם. גדעון, המרוחק מאילנה מהלך יבשת – גם הוא מודע לנוכחותה מולו.

גם שירו של אלתרמן "החולד" שמופיע ברומן – מעצב קשר מיוחד, קשר אמיץ וסימביוטי בין גבר לאישה, קשר המקביל לזה שמעוצב ב"קופסה שחורה". הקשר בין אילנה לגדעון היה

18. בלבן א', (אל הלשון וממנה, תל-אביב, עם עובד, 1986, עמ' 176) מתייחס אל אילנה – כאל הלנה, אך באופן שונה: בלבן טוען, שבדמותה של אילנה מהדהדות תפיסות ארכיטיפיות אופייניות של האישה. סירלוט מציין שלושה צדדים מרכזיים בדמות האישה: ראשית, כבתולת-ים. כלאמיה או כמפלצת היא קוסמת לגבר ומדיחה אותו מדרך האבולוציה. שנית כאם או כ-MAGNA MATER (= האם הגדולה) היא מתייחסת ליסוד נעדר הצורה של המים והלא מודע. ובשלישית – כעלמה הלא ידועה, האהובה, או האנימה בפסיכולוגיה של יונג. גם יונג מציין, שהקדמונים ראו את האישה כחיה – (יסוד אימפולסיבי אינסטינקטיבי), הלנה – (היסוד הרגשי), סופיה – (אינטלקט) או מאריה – (היסוד המוסרי). ואכן, למול שכלו המושחז של גדעון – אילנה – הלנה מייצגת ברומן דמות, המופעלת על-ידי רגשות בלבד.

19. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 164.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

קשר חזק ואמיץ, שאפילו הגירוש והפירוד לא יכולים היו לנתקו, ומים רבים לא כיבוהו. ואכן, מקצת שיריו של אלתרמן, כגון: "החולד"²⁰ ו"הזר מקנא לחן רעייתו"²¹ – עוסקים בקשר כזה, בשבועת אמונים של גבר לאישה, שבועה שאין להפר אותה: **"לא להבל נשבעתי לך אמן"**, **"ואני מעגל עולמים לך עג"**²². אם נעיין בשיר "החולד", נראה, שגם הסיפא של השיר, החלק שלא מצוטט, תואם אף הוא את "קופסה שחורה": השורה: **"ובצאתי לגןבך פשבֵּלֶת, סְנוֹרְנִי הִנֵּה בְּהֵלוֹ"**²³ מוסיפה להמחיש את הקשר המיוחד שבין בני הזוג גם במישור התוכן וגם באמצעות הקשר האינטרטקסטואלי עם שירו של ריה"ל "יה, אנה אמצאך"²⁴, שנאמר בו: **"ובצאתי לקראתך – לקראתי מצאתיך"**. היגד זה מצביע על קשר מיוחד בין בני זוג, קשר, שלא יכול להתנתק ושאי אפשר בשום אופן להשתחרר ממנו. ואכן נשארו בני הזוג, כמו בשיר "החולד", **"חֲשָׁכִים וְסִמּוּרִים לְמוֹלוֹ"**. בהמשך השיר "החולד" נאמר:

"כִּי חֲצוֹי הָעוֹלָם, כִּי הוּא שְׁנִים,

וּכְפֹלָה הִיא הַמִּית מִסְפָּדוֹ,

כִּי אֵין בֵּית בְּלִי מֵת עַל כְּפִים,

וְאֵין מֵת שִׁשְׁכַח אֶת בֵּיתוֹ"²⁵.

המת נשאר נאמן לנצח לביתו, כמו שהאדם החי נאמן למת. הקשר בין הגיבורים איננו ניתן לפירוק ולהתרה אפילו במוות. הקשר ביניהם הוא על-זמני ואינסופי. המת אינו מוכרח להיות מת ממש, אלא הוא יכול גם להיות "מת חי", עני, ערירי, גלמוד, מסכן, אדם הכמה לאהבה, אדם, שאיבד את לחלוחית החיים ואת רצון החיים, אדם, שחי במקום אחד, אך נכסף למקום אחר. כך גם בני הזוג הגרושים בספרנו אינם יכולים להינתק האחד מזולתו.

זאת-ועוד, העולם החצוי מעוצב בספרנו כמו העולם המתואר בשיר, **"כי חצוי העולם, כי הוא שנים"**. העולם ביצירה מיטלטל בין מערכות ניגודים מגוונות, כמו למשל: אהבה ושנאה (גדעון ואילנה), מערכת ניגודים פוליטית (ימין -שמאל), מערכת ניגודים של אמונות דתיות (דתיים-חילוניים) ותפיסות שונות.

20. שם, עמ' 161-163.

21. שם, עמ' 159-160.

22. שם, עמ' 159, 161, 162.

23. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 161.

24. רבי יהודה הלוי, "יה אנה אמצאך", בתוך: שירמן חיים, **השירה העברית בספרד ובפרובנס**, ב', ירושלים – תל-אביב, מוסד ביאליק, תשט"ו, עמ' 524-525.

25. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 163.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

אלתרמן דן אפוא בעניין השוני והניגוד ומצביע, בעצם, על עיקרון בסיסי המתקיים ביקום:

"כי חצוי העולם, כי הוא שניים".

גם עוז מבסס ברומן "קופסה שחורה" עיקרון זה: הדבר ניכר בעיקר בעיצוב הקשר שבין אילנה ובין גרושה, גדעון. הקשר ביניהם סימביוטי, אמביוולנטי, נצחי, קשר כמעט מטפיזי, שאי אפשר לנתקו ולברוח ממנו, אך גם אי אפשר לקיימו. הגיבור ברומן של עוז מיטלטל בין אהבה לשנאה. גדעון הוא גם בלתי מושג, הוא מופיע פגומות טרנסצנדנטיות. הקשר עמו מעוצב גם כקשר בין אלוהים לאדם. גדעון נשאר לנצח אדון לבה של אילנה²⁶. גדעון מעוצב כגישות מיוחדת בעלת תכונות מיוחדות: אין לברוח מפניו, ואי אפשר לשכוח אותו. תיאור זה יוצר אנלוגיה בינו ובין הקב"ה, שמלוא כל הארץ כבודו, והמשורר אומר לו "אברח ממך – אליך". אילנה כמהה אל גדעון, נכספת אליו, אך הוא בלתי מושג מבחינתה.

מלבד זה, דן הספר במרומז במשמעותה של מערכת קשרים שבין גבר לאישה, בטיבם של נישואים ובברית שנכרתת ביניהם, בשעה שהם נישאים זה לזה. כן מצביע הספר על חוסר היכולת לנתק ברית זו, שגירושם, ואפילו המוות – אין בכוחם להפר אותה.

על-פי הרומן נראה, שבני זוג שֶׁמְסֻבֵּע בריאתם נועדו זה לזה, יכולים לחיות יחדיו בהרמוניה ובשלווה, או, לחלופין, להרוס האחד את זולתו, ולעתים, אפילו במערכת יחסים הרסנית ודורסנית כזו – קשורים הם זה לזה בקשר סימביוטי שאין לנתקו.

2. הנחש המעופף בין גדעון ואילנה

קשר נוסף בין "קופסה שחורה" ובין שירת אלתרמן והמקרא קיים בספרנו:

המוטו, המופיע, כמובן, בתחילת הספר, הוא שירו של אלתרמן "הבכיי". הרומן "קופסה שחורה" מסתיים בציטוט כמעט מדויק של מזמור תהילים. השיר שברישא של ספרנו מעצב קשר סימביוטי בין בני זוג, קשר פתולוגי מסובך, שאפילו המוות לא יכול לנתקו, או לתקנו, קשר ללא פיוס, טעון רגשות קשים ומטענים נפשיים. וזאת – בניגוד מוחלט למזמור תהילים, המצוטט בסיפא של ספרנו, מזמור, המבשר פיוס קוסמי גורף (תהילים ק"ג).

המוטו של הספר – שירו של אלתרמן, הרומן של עוז והסיפא של הרומן, המצוטט כמעט בשלמות מזמור תהילים – שלושת אלה מצביעים על קשר משולש של "קופסה שחורה",

26. עוז 1986, עמ' 43, 46, 131.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

התנ"ך ושירת אלתרמן. ואכן, מתנהל ביניהם דו-שיח אינטנסיבי. הפיוס שבמזמור תהילים הוא אולי התשובה האפשרית היחידה למערכת היחסים הסימביוטית-חולנית, המתקיימת בין אילנה לבעלה לשעבר, פרופסור גדעון. גדעון מעוצב, כאמור, בספרנו כדמות טרנסצנדנטלית – הן בשל זווית הראייה שלו, והן בשל כיסופיה של אילנה אליו. אילנה מתארת אותו כמישהו שנמצא בכדור פורח, או בחללית: **"אינני יודעת היכן אתה, החדר השחור לָבֵן, שולחנך הריק, הבקבוק הריק, הכוס הריקה... מקיפה אותך תמיד במחשבותי, כמו תא של חללית אשר בתוכה אתה מיטלטל בלי הרף, מיבשת ליבשת"**²⁷.

זווית הראייה של גדעון היא אפוא זווית ראייה ארכימדית. גדעון מתבונן על הכול ממעוף הציפור, ובזכות זה יכול הוא להיות במקומות שונים כמעט בו-בזמן. הדבר מקנה לו יכולת לקלוט מקסימום אירועים ולראות הכול – בדומה לבורא, המשקיף על העולם מלמעלה, כמו שנאמר: **"השקיפה ממעון קדשך מן השמים, וברך את עמך, את ישראל"**²⁸. באמצעות החללית המתוארת גדעון נמצא בכל מקום – בדומה לקב"ה, שעליו נאמר: **"מלוא כל הארץ כבודו"**. בהמשך הפסוק **"השקיפה ממעון קדשך"** מצוייה בקשה, שהקב"ה יברך את עם ישראל, ואילו ב"קופסה שחורה" גדעון מפריע והורס, ואין כל ברכה בכך שהוא יכול להשקיף על אילנה ומשפחתה בכל עת. להערכתו, זווית-ראייה זו "ממעוף הציפור" מייחדת אף את זווית ראייתו של הדובר בשירו של אלתרמן, ובעיקר בשירים שבקובץ "כוכבים בחוץ". דומני, שאם נתבונן בשירי "כוכבים בחוץ" של אלתרמן, נוכל לזהות כבר מהשיר הראשון, "עוד חוזר הניגון", שזווית הראייה של הדובר מעוצבת כ"עין גדולה" של דובר, המשקיף על העולם מלמעלה למטה – ממעוף הציפור, או מן הצד. הדובר רואה את הדרך הנפקחת לאורך, את ההלך שמהלך בה, את צמרת האילן – מלמעלה. זווית ראייה זו גם היא חלק מסוד קסמם של שירי "כוכבים בחוץ": בשירת "כוכבים בחוץ" משקיף הדובר על העולם ורואה אותו מבחוץ. הוא רואה את "העצים שעלו מן הטל", ולא את הטל שעל העצים. הוא מתבונן בעולם, כאילו מתבונן הוא בפניו של בן אדם, ורואה את פניו עדיניות בעגילים²⁹.

גם בשירי "שמחת עניים" משקיף הגבר המת על רעייתו, אפילו בהיותה ספונה בביתה, ושומר את צעדיה³⁰. הוא רואה כל מה שקורה לה, חודר במבטו אפילו לביתה, לחדרה ולמיטתה,

27. עוז 1986, עמ' 38.

28. דברים כ"ו, 15.

29. אלתרמן, שירים שמכבר, 1972, עמ' 37.

30. שם, עמ' 151-178.

שנתון "לך" – תשס"ה כרך י'

וכמו גדעון גם הוא מספר: **"ובלכתך אל משכבך בשנים... לא תנוסי מאיש העיניים המצעק לך אשתי אשתי"**.

גם גדעון, גיבור ספרנו, מרחף מלמעלה – כדמות אלוהית יודעת כול. נראה, שנוצרת ברומן אנלוגיה נוספת, בין דמותו של גדעון ובין "החולד" של אלתרמן, המופיע במוטו של הספר. גדעון, כמו החולד, יורד לתהום, חותר מלמטה כמוהו, זוחל הוא מתחת לרצפה, ומתחת לקורות הבית: **"את שמעיני בנפץ הטיח ובחרוק הרצפה בלילות"**, ובכך נסגר סביב אילנה מעגל, כאשר גדעון מרחף מעליה בחללית, וחותר תחת רצפת ביתה כחולד, ומנפץ את טיח הקירות שסובבים אותה. אילנה איננה מסוגלת להיחלץ ממעגל זה.

קשר מעין זה של מעגל המתהדק, הנסגר סביב האישה, מצוי בגלוי ובמפורש גם בשיר נוסף מ"שמחת עניים": "הזר מקנא לחן רעייתו"³¹.

בשיר אומר הדובר – המת החי – לאשתו לשעבר:

"נאני מעגל עולמים לך עג,

נאני על קו קו קמו עיט חג",

גם בשיר הנ"ל, כמו ב"קופסה שחורה", מעוצבת מערכת יחסים סימביוטית-פתולוגית בין גבר לאישה: הגבר חג מעגל סביב אשתו, עג סביבה – כעיט, שעומד לעוט על טרפו, ומצייר סביבה – כחוני המעגל – עיגול מטפזי, מעגל עולמים.

ג. אילנה-העבד הנרצע לגדעון

הקשר בין אילנה לגדעון מעוצב בדרך אינטרטקסטואלית נוספת:

אילנה איננה מסוגלת להתנתק מגדעון אפילו לאחר שבע שנות גירוש, שבמהלכן היא נישאה לסומו וילדה בת. אכן, מתקיים בה מה שנאמר בשיר "האסופי" מאת אלתרמן: **"נאני שנתקתי מבלי הגמל, לא נגמלתי ולא אנתק"**³².

חוסר היכולת של אילנה להתנתק מהקשר עם גדעון הנערץ והבלתי מושג – מתבטא גם בהשוואה, שאילנה משווה את עצמה לעבד נרצע, או לאמה עבריי³³, ואף להגר המקראית, שהייתה גם היא שפחתה של שרה. הדבר עולה ממכתבה: **"אהבתי את אדוני, לא אובה לצאת**

31. אלתרמן, **שירים שמכבר**, 1972, עמ' 159.

32. **עיר היונה**, תל-אביב, הקיבוץ המאוחד, 1972, עמ' 224-225 (להלן: אלתרמן, **עיר היונה**, 1972).

33. **שמות** כ"א 5.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

לחופשי. גם אתה שילחת אותי אל פאתי הממלכה, אל המדבר, כמו הגר עם בנה ישמעאל למות בצמא בשימון".³⁴

אילנה ממחישה בהיגד זה את אהבתה לגדעון ואת כבלי האהבה, שעדיין כובלים אותה אליו. היא עדיין אוהבת אותו, אין היא מוכנה להתנתק ממנו, ואין היא יכולה להשלים עם הריחוק ממנו. במכתביה מדגישה אילנה את חוסר שביעות הרצון שלה מהגירוש, שנכפו עליה בניגוד לרצונה. אילנה מנצלת את אותו היגד, שעבד נרצע במקרא משתמש בו, כאשר הוא מצהיר על חוסר רצונו לעזוב את אדונו: "אהבתי את אֲדָנִי, את אשתי וְאֶת-בְּנִי, לא אצא חפשי. ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לְעַלְם"³⁵. תחושתה של אילנה כלפי גדעון היא תחושה, הדומה לזו של העבד כלפי אדונו. מכאן אפשר לראות, שגדעון הוא עדיין האדון שלה, והיא שפחתו. מצבה של אילנה קשה יותר ממצבו של עבד נרצע, כי אילנה וגדעון נפרדו כבר לפני שבע שנים, ואילנה נישאה לגבר אחר. משום כך, מבחינת ההלכה, אין היא יכולה לשוב אל גדעון, ואילו העבד יכול להישאר בבית אדונו. יתרה מכך, בסופו של דבר, אין היא יכולה לשוב אל גדעון גם מפאת מחלתו האנושה. ראוי להוסיף, שהציון המפורש של שבע שנות פירוד של אילנה וגדעון³⁶ – איננו מקרי: פרק זמן זה של שבע שנים תורם אף הוא לעיצובה של אילנה כעבד, המשתחרר בשנה השביעית.

העיון האינטרסקטואלי חידד ועיצב את הקשר שבין אילנה לגדעון, בעלה הקודם, כקשר שבין עבד נרצע לאדונו. האנלוגיה בין אילנה והגר מחזקת ומדגישה את תחושת התסכול שלה. מאנלוגיה זו מובן, שאילנה חשה נטושה. נדמה לה, שבעלה זרק אותה ואת בנה למדבר בשרירות-לב, בעודה חלשה, והיא מזדהה עם דמותה של הגר המקראית³⁷ המשולחת למדבר. גם כאן ניתן לחוש בקשר העז שבין אילנה לגדעון: אילנה – כהגר – עדיין אוהבת את בעלה, שנטש אותה והשאיר אותה למות במדבר. זהו מוות רגשי, וגם כאשר אילנה רחוקה מגדעון, היא חשה שְׁמִמָּה רגשית, כאילו הייתה במדבר, וזאת – למרות העובדה שהיא נשואה לסומו.

ד. סומו – החופר במקרא ובספרות חז"ל

34. עוז 1986, עמ' 37.

35. שמות כ"א 5-6.

36. שם, עמ' 8, 11.

37. בראשית כ"א 10, 14.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

בתחילת היצירה משתמש סומו בפסוקים רבים – כדי להוכיח את צדקת דבריו ולמצוא להם תימוכין. לשונו של סומו, שומר-המצוות והיודע-ספר, מתובלת בפסוקי מקרא ובאמרות חז"ל. הוא בונה על פיהם משפטים רבים ומשתמש בהם בכתב ובעל פה:

לבוץ הוא פונה בכינוי: **"בן נעוּת המרדוֹת"** (עוז 1986, עמ' 46 – עפ"י שמואל א' כ', 30).

פרשנותו לפסוק **"חנוך לנער על-פי דרכו"** (משלי כ"ב, 6) – מיוחדת ומקורית (שם, עמ' 47). בהמשך (שם) הוא נעזר במשל הכרם התנכ"י: **"ויקו לעשות ענבים – ויעש באושים"** (יש' ה', 2).

ועוד-מפיו:

"כל המוחל על כבודו – כבודו אינו מחול" (שם, עמ' 49 – עפ"י כללים שונים בקידושין ל"ב, ע"א וע"ב).

"אין אדם נתפס על צערו" (שם, עמ' 50 – עפ"י בבא בתרא ט"ז, ע"ב).

"יש דין ויש דיין" (שם, עמ' 54 – בניגוד ל"לית דין ולית דיין" – ויקרא רבא כ"ח, א).

"יושב בשמים ישחק" (שם – עפ"י תהילים ב', 4).

"סובב הרוח" (שם – סובב, סובב, הולך הרוח – קהלת א', 6).

"שלח לחמך על פני המים, כי קר' הימים תמצאנו" (שם – עפ"י קהלת י"א, 1).

"מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו" (שם, עמ' 67 – עפ"י תהילים כ"ד, 3).

"ארץ נתנה ביד רשע" (שם, עמ' 190 – עפ"י איוב ט', 24).

"הילכו שניים יחדיו בלתי אם נועדו" (שם, עמ' 68 – עפ"י עמוס ג', 3).

"כמו שהתורה אומרת על ישמעאל: 'פרא אדם, ידו בכול ויד כול בו'" (שם, עמ' 102 – עפ"י בראשית ט"ז, 12).

"דין מוחמד - בסיף", ולהבדיל: **"ציון במשפט תיפדה"** (שם - עפ"י ישעיהו א', 27).

אם כן מצאנו, שסומו מצטט פסוקים ואמרות חז"ל – לצורך ציון עובדות וכמשפטי חיווי. בדרך כלל משתמש סומו בפסוקי מקרא ובאמרות חז"ל גם כהוכחה לצדקת דבריו ולצדקת הרעיונות, אשר להם הוא מטיף. סומו מטיף לקיום מצוות היהדות ועוסק בסוגיות חינוכיות ובגאולת אדמת ארץ ישראל. סומו שלם עם דרכו, עם עצמו, עם אלוהיו, ומאשש את דבריו

במכתביו – באמצעות פסוקי מקרא. נראה, שתפיסתו תמימה, ואין בלבו ספק בנוגע לצדקת דרכו ודרך מחשבתו. הפסוקים ואמרות חז"ל שגורים על פיו, מעצבים את תפיסת עולמו ומאששים אותה.

במהלך רומן המכתבים, לאחר שעולמו הכל-כך מסודר ומתוגמל – עולם של שכר ועונש – נסדק, כשנראה היה לו, שאשתו חוזרת לבעלה הקודם (בשעה שנעלמו מסומו עצמו הן עובדת מחלתו חשוכת-המרפא של גדעון, והן העובדה, שאשתו נסעה אך ורק כדי לסעוד אותו על ערש דווי), התחיל סומו לצטט פסוקים בעלי נימה שונה:

הפסוקים המצוטטים בפיו כבר אינם משפטי חיווי, שנועדו לאשש רעיונות. סומו חדל להשתמש בפסוקים – כדי להוכיח טענות דידקטיות, ומדבריו מתחילה לבצבץ נימה של התרסה. חומת הביטחון של אמונתו מתחילה להיסדק, ונימה של היסוס מתחילה להישמע ולהתגלות בטון של דבריו.

גם סגנון דבריו מתחיל להשתנות:

לפתע מפסיק סומו להשתמש במשפטי חיווי נחרצים, ומתחיל להשתמש במשפטים, הבנויים כשאלות רטוריות. מקצת שאלותיו הן שאלות אפיקורסיות, המובעות לעתים אף בפתטיות:

"ואולי הכל בטעות? ... גן עדן, והמבול... והסנה הנוער לא היו ולא נבראו אלא משל היו".³⁸

הנחה זו בנויה על משקל ההיגדים: **"איוב לא היה ולא נברא, אלא משל היה"**³⁹, **"בן סורר לא היה ולא עתיד להיות..."**⁴⁰. בשאלה זו מערער סומו על סיפור הבריאה ועל אמיתות סיפורי המקרא בכלל. כמו-כן הוא מנסה לשלול את אפשרות קיומו של הנס.

כאשר סומו נקלע בסיפור לסיטואציה של משבר, הוא מתייחס לפסוקי מקרא שונים על-פי מידת תקפותם, ומנסה לבחון את נכונותם:

לפתע הוא שואל שאלות ותוהה על הראשונות ועל התקפות של הפסוקים:

בנוגע לפסוק: **"שומר פתאים ה' "** (תהילים קט"ז, 6) – טוען סומו, שאין להבינו כפשוטו. מי שכתב אותו לא התכוון לסומו, אלא לטובים ממנו. **"דרך רשעים צלחה", 'אוצ' ניתנה ביד רשע... אלה הפסוקים האקטואליים"**⁴¹. במכתב, ששלח סומו לגדעון (בשעה שאילנה סעדה

38. שם, עמ' 189.

39. בבא בתרא ט"ו, ע"א.

40. סנהדרין ע"א, ע"א.

41. עוז 1986, עמ' 191.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

את גדעון – בהיותו על ערש דווי), הוא סיפר, שיצא לחורשת תלפיות: **"נשאתי עיני אל ההרים לראות מאין יבוא עזרי. איפה סומו ואיפה ההרים, ההרים החרישו ולא טרחו לתת לי תשובות על שאלות עתיקות יומין כגון: "עד מתי רשעים יעלוזו? השופט כל הארץ לא יעשה משפט?"**⁴². וזאת – בניגוד לפסוק: **"אשא עיני אל ההרים מאין יבוא עזרי. עזרי מעם ה', עושה שמיים וארץ. אל יתן למוט רגלך"**⁴³, פסוק, שפותח כמו ברומן בנשיאת עיניים אל ההרים, אך בניגוד לפסוק המקראי, שמשיב תשובה ניצחת לשואל: **"עזרי מעם ה'",** הרי ברומן אין כל תשובה: ההרים לא ענו לו, ובכך מסתמנת מגמה של התרסה כלפי שמיא מפיו של סומו.

סומו התחיל לתהות ולהביע ספקות בדבר הנכונות של סיפורי המקרא הידועים. סומו התחיל לשאול שאלות ספקניות⁴⁴, שעיקרן הוא השאלה: מה יוצא מזה?

שאלות מסוג זה אינן תואמות את רוח ההלכה ואת העיקרון ההלכתי, המצווה את האדם לשמש את הרב שלא על מנת לקבל פרס⁴⁵.

"מה יצא לאוריה החיתי מזה שבסוף, המלך בא קצת על עונשו? – אפילו עכשיו שעברו שלושת אלפים שנה אנחנו עדיין קוראים בקדושה את זמירות דוד בן ישי ואילו קינות אוריה החיתי לא היו ולא נבראו."

"ה' רצה את הבל ואת מנחתו, ואל קין ומנחתו לא שעה – מה יצא להבל? הבל מת וקין חי וקיים והאות על מצחו עוד נותן לו חסינות ושום דבר לא מפריע לו"⁴⁶.

סומו, שבתחילה היה בעל תפיסת-עולם סדורה, ראה את העולם כעולם מסודר של שכר ועונש והיה בר-יכולת למצוא אסמכתא מקראית לכל דבר. עתה הוא שואל לפתע שאלות ומנסה להבין, מה יצא לו להבל הצדיק – מצדקותו. סומו מתחיל, בעצם, לפקפק בדברים עקרוניים, כגון שכר ועונש, ובצורך להתנהג בצדקות ולא ברשעות. הבחנתו הבסיסית בין טוב לרע מתחילה להיסדק. סומו מתחיל לבחון את הדברים על-פי מידת התועלת שהם מביאים. סומו מפקפק אף במציאות של גן עדן, ובכך תוהה על הראשונות **"זאולי הכול בטעות גן עדן..."**

42. שם, עמ' 186.

43. תהילים קכ"א, 1-3.

44. שם, עמ' 190.

45. פרקי אבות פרק א' משנה ג'.

46. שם, עמ' 190.

והמבול... והסנה לא היו ולא נבראו⁴⁷. ובכך עשוי הוא לפקפק גם בצורך של קיום המצוות ובעשיית הטוב.

עם סיום הספר, כשסומו כבר יודע על מחלתו של פרופ' גדעון, ויודע, שאילנה סועדת אותו על ערש דווי, הוא מבין, שאילנה איננה בוגדת בו, והוא סולח לה ולגדעון. כאות לפיוס ולסליחה – מצטט סומו במכתבו חלק ניכר ממזמור תהילים ק"ג, שעיקרו – פיוס קוסמי. לכאורה, נראה, שסומו חוזר לתפיסה הנאיבית, תפיסה, שתאמה את השקפת עולמו כאדם דתי וכאדם מאמין, אך, למעשה, שיבה מאוחרת כזו אינה אפשרית, שהרי לאחר המשבר של סומו – אמונתו בה' ותפיסתו הדתית כבר אינן יכולות להיות נאיביות באמת, אלא יש בהן השלמה, הסכמה, בגרות מסוימת, ואולי סקפטיות מדודה. רעיון החסד והפיוס נראה לו פתרון ראוי לתהיותיו; ייתכן, שהוא עדיין יכול לסמוך על אמירה מקראית, אך התייחסותו כבר פחות נאיבית ויותר ספקנית. מכאן נראה, שבאמצעות מעקב אחר אינטרסקטואליות בטקסט – אפשר לעצב תהליך רוחני ונפשי, שעובר על גיבור ביצירה ספרותית.

ה. גדעון – הכופר במקרא

המקרא שגור גם על פיו של פרופ' גדעון, והוא משתמש בתשתיות מקראיות:

1. גדעון משיב למכתביו כלשונם, בייחוד כאשר הוא עונה על מכתביו של סומו, והוא עונה לו על-פי סגנונו ומשלב בדבריו פסוקים ושברי פסוקים:

"אתה במכתבך מאחל לי ש'הכוס תעבור עלי', והנה באמת היא עוברת וכמעט כבר התרוקנה. אתה מטיח בי שגזלתי ממך את 'כבשת הרש' ואת פירווי סעודתך. אבל בעצם אני הוא המלקט עכשיו פירווי מהשולחן הכשר שלך. אתה מאיים עלי ש'בקרב אעמוד לגורלי' ואני כבר בקושי עומד"⁴⁸.

2. כחוקר לשון – עוסק גדעון בפסוקי התנ"ך מהיבט של חקר שפה, מהיבט אטימולוגי. גדעון בוחן במחקרו שורשים, צירופי מילים וזמנים, המצויים בתנ"ך מבחינה דקדוקית. לדעתו,

"הלשון העברית הקדומה... אין לה כלל זמן הווה. במקומו יש רק צורת בינוני. – 'ואברהם יושב פתח האוהל'. לאמו, לא 'אי פעם יושב אברהם', ולא 'אברהם נהג

47. שם, עמ' 189.

48. עוז 1986, עמ' 204.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

לשבת', ולא 'בעת כתיבת הדברים האלה אברהם יושב', וגם לא בעת קריאתם, אלא כבהוראות בימיו של מחזה: בכל פעם שהמסך מתרומם – נשקף אלינו אברהם היושב פתח אוהל. מעולם עד עולם. והוא יושב והוא יושב לעולמי עד בפתח האוהל ההוא"⁴⁹.

אגב הסיפא של הדברים הללו – נשמע קולו של פסוק אחר מהפיט "אדון עולם": "והוא היה והוא הווה והוא יהיה בתפארה", פסוק המתאר את הקב"ה.

פרופ' גדעון עוסק במשמעות האינסוף, במשמעות החיים והמוות, ובצורות הזמנים בתנ"ך, ומגיע למסקנה, ש'**העבר הנשגב והעתיד המזהיר מתלכדים ומוחצים ביניהם את ההווה הטמא. יורד ונפרש על היקום מין אל-זמן נורא הוד, נצחי, שמהותו היא מעל לחיים, מחוץ לחיים**"⁵⁰.

כמו כן, באופן פרדוקסלי, לדבריו, **"השאיפה להרוס את ההווה בשם העבר והעתיד מקפלת בתוכה את היפוכה: ביטול כל הזמנים. קפאון. הווה נצחי. כאשר יתחדשו הימים כקדם ותיכון מלכות שמים הכל יעמוד מלכת, היקום יעצר. התנועה תסולק וְעִמָּה יורחק גם האופק... 'וגר זאב עם כבש' – לא בשביתת נשק זמנית אלא אחת ולתמיד: אותו זאב. אותו כבש. בלי אוושה ובלי משב רוח. ביטול המוות דומה בכל למוות. הביטוי העברי המיסטי 'אחרית הימים' פירושו: אחרית הימים. פשוטו כמשמעו"**⁵¹.

פרדוקס נוסף הוא **"ביטול ההווה השפל לטובת הווה נשגב שנושקים בו עבר ועתיד, פירושו גם: קץ המאבק. עידן השלום והאושר נצחיים... במלכות הגאולה אין אפוא מקום לגואל. נצחון המהפכה הוא כליונה... עיר האלוהים המשוחררת אינה זקוקה למשחררים. הפתרון: למות על מפתנה..."**⁵².

גדעון, כאמור, משתמש בפסוקי מקרא גם בתשובותיו לסומו. על שאלתו הרטורית הפתטית של סומו, הנסמכת על פסוק מקראי: **"עד מתי רשעים יעלוזו?"**, הוא משיב תשובה קונקרטית הלועגת לשואל: **"עד מתי רשעים יעלוזו?... עד ספטמבר. או עד אוקטובר. לכל היותר עד דצמבר"**⁵³.

49. שם, עמ' 116.

50. שם.

51. שם, עמ' 116.

52. שם, עמ' 116-117.

53. שם, עמ' 213.

בתשובה זו מצהיר גדעון, שהוא הבין, שהוא-הוא הרשע העולז, נושא השאלה, והוא רומז בתשובתו לעובדה, שימיו ספורים וקצובים. גם לפסוק "ואהבת לרעך כמוך"⁵⁴ – מתייחס גדעון בלגלוג: גדעון נדרש פעמיים לפסוק זה – באמצעות ביטוי אירוני, שהוא מצרף לו בדרכו המיוחדת. גדעון, הסקפטי, שאיננו יודע אהבה מהי, ואיננו יכול לאהוב אישה, ואפילו את בנו, כותב כך:

"ואהבת לרעך כמוך – ומיד, או שנכניס בך כדור"⁵⁵.

"ואהבת לרעך כמוך – אך אם כבר אֶכְלָה בך שנאת עצמך, הציווי הזה נטען אירוניה קטלנית"⁵⁶. התייחסותו של גדעון לפסוקים הללו מקורית, נועזת ואפילו מתריסה.

מדבריו נשמעת ועולה בעקיפין טענה כלפי הפסוק: "ואהבת לרעך כמוך". האומנם ניתן לדרוש באופן חד-משמעי ואולטימטיבי לאהוב את הזולת כמוך? האם קיום צו כזה – אפשרי? על-פי הדרך, שבה הוא משלים את הפסוקים, נראה, שלדעתו אי אפשר לדרוש מאדם לקיים מצווה כזאת. נראה, שגדעון יוצא נגד התפיסה, שניתן לצוות על האדם לאהוב, שניתן לאהוב בכפייה ובאמצעות צו דתי.

גדעון, העוסק בלשון, באטימולוגיה ובמקורות של שורשי מילים, רגיש דיו לחוש בבעיה נוספת: צו זה של "ואהבת לרעך כמוך" הוא צו נחרץ ללא נימוק כלשהו, ללא הסבר. עצם העובדה, שגדעון ממשיך את הפסוק ומשלים אותו על-פי רצונו – מראה, שלדעתו קיים פער כלשהו, חסר הסבר לצו זה. גדעון גם מנהל שיח עם הפסוק ועושה לו דקונסטרוקציה. בעצם, הוא מערער על רוח הפסוק ועל כוונתו הראשונית – באמצעות השאלה: מה קורה, אם אינך אוהב את עצמך, ובכלל – אהבה מהי? האם כל אדם יכול לדעת מהי אהבה? ואם איננו אוהב את עצמו ואינו יודע בכלל מהי אהבה, כיצד יאהב את רעהו?

גדעון מתייחס לפסוקים הללו מזווית ראייה ייחודית, שמקורה בגישה סרקסטית המאפיינת אותו. קשה לו להבין פסוקים כאלה כפשוטם. כמו-כן ברגישותו הרבה, הוא חש בצרימה כלשהי בין התוכן (הצו) של הפסוק, הכל-כך אנושי ואלטרואיסטי, לבין אופן אמירתו. היגד זה נאמר בדרך של צו נחרץ וחד-משמעי, וסימן קריאה – בסופו. עיצוב זה של פסוק בעל מסר הומני חשוב ונאצל בדרך של ציווי חד-משמעי – סותר במידה רבה את רוח הצו, את מהותו

54. ויקרא י"ט, 18.

55. עוז 1986, עמ' 157.

56. שם.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

הפנימית ואת כוונתו המקורית, ומכאן – תחושת הדיסוננס. אם נבדוק את גישתו של גדעון לפסוקי המקרא, נבחין בהתייחסות צינית וביקורתית לפסוקים אלה: גדעון מתייחס באירוניה לפסוקים, ומנמיק אותם; על שאלות רטוריות, פתטיות, כגון "עד מתי רשעים יעלוזו", הוא עונה תשובות ראיסטיות-קונקרטיים. באמצעות התשובות הללו מרדד גדעון את המשמעות שבבסיס השאלה התאולוגית ועושה רדוקציה לפסוקים בכך שהוא מציע הסבר מעשי גרדא. צווים נחרצים וחד-משמעיים זוכים בספר לתוספת ייחודית, שגדעון מוסיף להם. תוספת זו מערערת על תקפותם וצובעת במשמעות מחודשת את מה שנאמר בהם.

ו. הפיוס בסיום

הרומן מסתיים, כאמור, בשיבוץ של מזמור מספר תהילים: המזמור פותח במילים "**נפשי**", ולכאורה, נדמה, שהמשכו יהיה המזמור המוכר מתהילים ק"ד, המדבר על ההרמוניה המושלמת בבריאה, אך עוז מצטט דווקא קטע נרחב מתהילים ק"ג. מזמור זה מדבר על החדד והסליחה ועל האופן, שבו ה' סולח ליראיו. המזמור מצביע על אלמנטים שונים, מנוגדים ומרוחקים ועל קשרים ביניהם: "**כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו. כי כְּגִבֵּה שְׁמַיִם עַל הָאָרֶץ גִּבֵּר חֲסִדּוֹ עַל יְרֵאָיו**"... המזמור מסמן פיוס בין הבורא לאדם. פיוס זה נחוץ ומתחייב דווקא בעולם בינארי, כמו העולם שמעוצב במזמור וכמו זה שמעוצב ב"קופסה שחורה". ב"קופסה שחורה" קיימות מערכות ניגודים רבות, כגון גבר-אישה (גדעון-אילנה, סומו-אילנה), דתיים-חילוניים (סומו-אילנה, סומו-גדעון), אנשי ימין-אנשי שמאל (סומו-גדעון), יהודים-ערבים.

גם על-פי המזמור מתהילים, המצוטט בסיפא של ספרנו, מיטלטל העולם בין מערכות בינאריות של שמים-ארץ, מזרח-מערב: "**כְּגִבֵּה שְׁמַיִם עַל הָאָרֶץ גִּבֵּר חֲסִדּוֹ עַל יְרֵאָיו. כרחוק מזרח ממערב הרחיק ממנו את פשעינו**"⁵⁷. הניגודים הגדולים הללו והמרחקים העצומים הללו: מרחקים אנכיים – שמים וארץ, ומרחקים אופקיים – מזרח ומערב הם בסיס לחסד הגדול של הבורא ולסליחתו. העולם מנוגד, ניגודים רבים מצויים בו, והבורא הוא היוצר את הסינתזה – הוא מאחד אותו על-ידי חסד וסליחה. ייתכן, שבאמצעות איחוד הניגודים ובדרך הפיוס – ניתן לגשר ולפשר על פני מערכות שונות כל כך. רומנים שונים של עוז, שביסודם – ניגודים רבים, מסתיימים בנימה מסוימת של חסד ופיוס (כמו "לדעת אישה", "המצב

57. עוז 1986, עמ' 230.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

השלישי", וכמובן, "קופסה שחורה"), ויש בכך משום גישור על האלמנטים הקוטביים שביניהם מיטלטל העולם⁵⁸.

המזמור, שנמצא בסיומו של ספרנו, מורה לנו גם-כן, שאפילו יהיה האדם גדול, חזק, שולט, גאון, ידען ככל שיהיה – בכל זאת תמיד ייחרץ גורלו: הוא בן תמותה, כי יסודו-מעפר, ו"אנוש – כחציר ימיו". הכול – בבחינת אפיזודה חולפת. האדם יודע את מקומו, והדבר היחיד החשוב לגביו הוא החסד. סומו הוא שמצטט מזמור זה, ולמרות דמותו הנלעגת משהו בסיפורנו – הוא תורם ליצירה ממד של פיוס וסליחה. תרומה זו חיונית למערכת יחסים מורכבת וטעונה כל כך – כמו זו שבין אילנה לגדעון, שמצוי על ערש דווי. אף שסומו בעל דעות רחוקות מדעותיהם של גיבורים אחרים, הוא מסוגל בכל זאת לתווך ולפשר בין הגיבורים השונים שבספר.

הרומן "קופסה שחורה" מיטלטל בין השיר: "הבכיי", שמעצב כאב ועצב עקב פרידה, המשמש כאמור, מוטו ברומן שלנו – עקב התרסקות טראומטית של נישואין, שהייתה בהם אהבה אדירה, ובין מזמור תהילים המובא בסיומו, שמסתמן בו פיוס קוסמי. בתווך מתנהלת חליפת מכתבים, אשר בה מתקיים ניסיון כלשהו לפתוח את הקופסה השחורה ולמצוא את הסיבות להתרסקות הנישואים, את משמעות הסוד של דרך עלם בעלמה ואת הקשר שבין אהבה עזה לבין שנאה תהומית. לבסוף, לקראת סיום הרומן ולקראת מותו המתקרב של גדעון – מסתמן פיוס-מה בין הגיבורים.

58. בן דב ניצה, "האמנם מנוחה נכונה לאחר הסערה"? על סיומי סיפורים ומסות, בתוך ספר עמוס עוז, באר-שבע, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תש"ס, עמ' 35-40.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

מסע בעקבות נעמי שֶׁמֶר והתנ"ך

המלים העתיקות נותנות בי כח
בקולות העתיקים אמצא מרפא
הם עוזרים לי לחיות
הם עוזרים לי לצמוח
לברוא עולם יותר יפה

(מתוך: "בדמיך חיי" – השיר האחרון של נעמי שֶׁמֶר)

מבוא

נעמי שֶׁמֶר, כלת פרס ישראל בשנת 1983, שנפטרה לאחרונה¹, הוחרמה על-ידי רבים בגין הזדהותה עם גוש אמונים. היא תמכה בהתיישבות בחבל ימית והתייצבה נגד הפינוי. הטיחו בה שהיא שונאת ערבים. טענו שהתעלמה מהערבים כשכתבה ב"ירושלים של זהב": "ככר השוק ריקה"². שירה עברו משום כך פרשנות נוספת. חלק מחבריה חדלו לדבר איתה. אחרים שמרו על קשרים, אך הוסכם ש"לא מדברים פוליטיקה". החרמות והגידופים עשו את שלהם, ו"היא שתקה את דעותיה הארץ-ישראליות" וגם יצרה פחות, כעדות עפרה לקס³. מי יודע אם מספר מחרימיה לא היה גדול יותר, לו נחשפה זיקתה העמוקה לתנ"ך. ארץ ישראל ותנ"ך – יותר מדי! אכן שתי אהבות גדולות היו לה: ארץ ישראל⁴ והתנ"ך.

תאריכים: תשתית כוללית או חלקית; זיקה ישירה או הפוכה; קריאה חתרנית

1. שבת, ז' בתמוז, תשס"ד, 26.6.2004.
2. ראה אצל יורם רותם באתר mooma. והנה דברים שצוטטו מפיה של נעמי שֶׁמֶר בהקלטת וידאו שהוקרנה מעל גבי המסך הגדול בערב "שירת הרבים" שנערך לכבודה במוצ"ש 31.7.2004 בפארק הירקון בתל-אביב: "[...] יש טיעון כאילו הבית האמצעי של "ירושלים של זהב" הוא לא הומני, כי הוא לא מתחשב בערבים מהצד השני של הקו. את הטיעון הזה ביטא עמוס עוז לראשונה ב"דבר", יום אחרי מלחמת ששת הימים והוא אמר: "מה זאת אומרת יבשו בורות המים? זה מלא ערבים! זה מלא מים! ששון ושמחה!... מה זה 'אין יורד לים המלח'? בעיני ראיתי ערביות יורדות לים המלח כל הזמן". עכשיו, היות ואני יצור מאוד אינטואיטיבי, וזה לא מהשכל אלא מהבטן, אז לקח לי כמה שנים לנסח את תשובתי – לעצמי קודם. אבל לא לקח לי שנים להבין שזה מעורר בי זעם נוראי הטיעון הזה. [...] בשבילי, נתחיל אולי בגדול – עולם שהוא ריק מיהודים, הוא בשבילי כוכב מת. [...] וארץ ישראל כשהיא ריקה מיהודים – בשבילי, היא שוממת וריקה". בתוך: משה שמיר, ככר השוק כבר לא ריקה, **האומה 157**, סתו, 2004, עמ' 85-86.
3. עפרה לקס: "האשמה: אהבת הארץ", **בשבע**, י"ב תמוז תשס"ד, 1.7.2004.
4. בעניין ארץ ישראל ראה התרשמותו של רונן קובן: "תוך דקות ספורות נעמי שמר הצליחה לעשות את מה שאף מורה להיסטוריה לא גרם לי במאות שעות לימוד. היא חיברה אותי לעברי, לארץ ההיא, הבתולית והיפה, שתמיד הייתה נראית לי כמו פנטזיה מטורללת של הדור הישן. ישבתי מולה בשעת המסע האורקולי הספונטני שארגנה לי ופתאום הבנתי שאני יושב מול ארץ ישראל הישנה והטובה בכבודה ובעצמה, רק הושט היד וגע בה", מתוך: נומי נעמי, **להיפרד בשיר, מעריב**, י"ג בתמוז תשס"ד, 2.7.2004, עמ' 16. אריאל שרון הזכיר את אהבתה לארץ ישראל: "היא הצליחה במלל ובמנגינות נפלאות לחבר אותנו אל שורשינו [...] הנציחה את יופיה של הארץ ועתיקותה רבת ההוד במילה ובצליל", כיבוי אורות, **שם**, עמ' 30. ראה גם מאמרה של עפרה לקס: האשמה: אהבת הארץ, **בשבע**, י"ב תמוז תשס"ד, 1.7.2004.

שנתון "אֶל" – תשס"ה כרך י'

התנ"ך שימש לה ככלי לביטוי סלידתה ממחרימיה. דודו אלהרר מספר שכאשר שאלה "על העליהם הזה שעושים לה", השיבה: "בסודם אל תבוא נפשי בקהלם אל תחד כבודי" (בראשית מ"ט, 6), כלשון אבי האומה, המאוכזב מבניו. גם לבנה, ששאלה מדוע אינה מגיבה, השיבה בלשון שלמה המלך: "אל תען כסיל כאולתו, פן תשוה לו גם אתה" (משלי כ"ו, 4).⁵

גאולה כהן⁶ ספרה לי, שאחרי מלחמת ששת הימים – מלחמה שבכל יום מששת ימיה התרחש נס גלוי חדש – אמרה לה נעמי שְׁמֶר: "אחרי המלחמה הזאת, הורדתי את המרכאות מפסוקי התנ"ך". נעמי שְׁמֶר אינה היחידה ששמה את פסוקי המקרא בין מרכאות. התייחסות צינית לכתבים עתיקים הייתה והינה מנת חלקם של רבים. ניפוץ מיתוסים ושחיטת פרות קדושות אופנתיים כבר זמן רב. אולם נעמי הסירה את המרכאות ושבה להאמין במשמעותם הפשוטת. משה שמיר העיד על יצירתה שהיא "משקפת את רצף ההיסטוריה היהודית כבאספקלריה מאירה ושקרובה היא קרבת-דם ומורשת לגיבורי ישראל מקדם".⁷

הנה דברים שכתב רוני קובן, כשנתיים לפני שנעמי שְׁמֶר נפטרה, על יחסה לגיבורי התנ"ך: "כשספרה לי על רחל או על יחזקאל בן בוזי היה נדמה לי שהיא הכירה אותם אישית, אחר-כך, כשדיברה על הפסוקים הקדושים שהיא נוהגת לקרוא על קברי הוריה, הגענו לשלב הצמרמורות. "אמא שלי", ספרה, "ביקשה בצוואתה שנקרא על קברה את פרק מ"ב בתהלים ששם כתוב על ארץ ירדן וחרמונים: "כאיל תערוג על אפיקי מים, כן נפשי תערוג אליך אלוקים". אנחנו מגיעים אליה מדי שנה, לבית הקברות של כנרת, קוראים את הפרק ואחר-כך מספרים מה חדש. בהלוייה של אבי אני זוכרת, שאמרתי, שכמו כד הקמח וצפחת השמן ככה הייתה אהבתו, מחומר בלתי מתכלה".

נורית גלרון, המבצעת המקורית של השיר "אמצע התמוז"⁸, מספרת על לידתו של הביצוע שלה: "בשנת 79 לקח אותי האמרגן שלי דאז, אשר ביטנסקי, לפגוש את נעמי שְׁמֶר ולבקש ממנה שיר לאלבום החדש שלי. זו הייתה הפעם הראשונה בה פניתי אליה כסולנית. היא ניגנה על הפסנתר ואני הצטרפרתי, גם בגלל שאמי נפטרה בחודש תמוז. לא ידעתי שאביה נפטר בחודש תמוז. ולפי מה שהיא סיפרה לי השיר נכתב אחרי שהייתה מאושפזת תקופה קצרה

5. ראה עפרה לקס, שם.

6. העומדת בראש בית אצ"ג ובעברה לוחמת לח"י, חברת כנסת, שרה, עיתונאית, בעלת טור קבוע ברדיו ועוד.

7. הוא מוסיף מאפייני היסטוריה יהודית נוספים שאינם מעניינו של מחקרנו, כ"מכבים מדליקי אור החירות", תנאים, ר' יהודה הלוי ואחרים. בתוך: ככר השוק כבר לא ריקה, **האומה 157**, סתו, 2004, עמ' 86.

8. השיר נכתב כשחלתה שמר בהיותה בת ארבעים: "שיר זיכרון שכתבתי לעצמי", כדבריה, אצל רונן קובן, עמ' 16. שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

בבית-חולים באותו חדר עם אשה שכנראה הייתה במצב קשה מאוד. היות ונעמי קראה הרבה בתנ"ך ונתקלה בשורה: "ועל קצירך הידד נפלי", שהייתה מופלאה בעיניה, הפכתה בסיס לשיר. העובדה שגם נעמי הלכה לעולמה בחודש תמוז היא כבר משהו שאין לי הסבר הגיוני לגביו⁹.

נראה אפוא שהגירוי לבדוק את טיב זיקת שירתה לתנ"ך יש לו על מה לסמוך.

שני מוקדי דיון במאמר: בראשון תיבחן זיקת דמויות המקרא המופיעות בשירתה למקורן המקראי; בשני תיבדק זיקת לשון שירתה ללשון המקרא. מתוצאות העיון בשני המוקדים יאופיין יחסה לספר הספרים.

1. דמויות-מקרא בשירת נעמי שָׁמַר וזיקתן למקורותיהן

חלק משירי נעמי שָׁמַר נקרא על שמן של דמויות מקראיות: יצחק ("עקידת יצחק"), יעקב והמלאך ("ליל המלאך"), גדעון ("זמר לגדעון") ומיכל ("למה צחקה מיכל"). אליהו הנביא אינו נזכר אמנם בשמו בכותר השיר "כד הקמח", אבל השיר מתייחס לאירוע הקשור בו וכינויו בשיר הוא, "איש האלהים". כן נמצא בשירתה דמויות ממגילת שיר השירים, כשולמית, כדוד וכאחות ב"אחותי רוחמה" וב"מה שלומך אחות", וכשומרי העיר בשיר "על ראש שמחתי". לדמויות אלה ניתן להוסיף את ארבעת הבנים (ב"ארבעה אחים"), שאמנם נעמי נוטלתם מההגדה, אולם איזכורם הראשון, כידוע, במקרא.

עיון בשירים מגלה שני מיני זיקה ראשיים למקורות: של קבלה ושל מחאה, כרוח הדברים ובאופן חתרני, ישרה מזה והפוכה מזה ובין שתי אלה – גם זיקות מעורבות.

9. מאחורי המילים, להיפרד בשיר, מעריב, י"ג בתמוז תשס"ד, 2.7.2004, עמ' 27.
שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

1.1 זיקה ישרה

לקבוצה זו שייכים השירים על יעקב, גדעון ומיכל. התיאורים נאמנים למקורותיהם. בכולם מתואר לכאורה האירוע המקראי בהקשרו האישי בלבד, אולם קריאה מקרוב מגלה שבכולם נזקקת שְׁמֶר ללקחים הלאומיים הנצחיים הנגזרים מהם – בחינת "מעשה אבות סימן לבנים" – עליהם הצביעו פרשני המקרא הקדומים והמאוחרים כאחד.

דוגמה ראשונה: "ליל המלאך"¹⁰

כָּל הַלַּיְלָה נֶאֱבָקְתִּי	לֹא יָדַעְנוּ מִי מִשְׁנִינוּ	שֶׁם נוֹלָד מֵתוֹךְ הַלַּיִל
עִם מְלָאךְ בְּלִתי נִרְאָה	מִנְצָח וּמִנְצָח,	יִשְׂרָאֵל
מֵאֲבָק שְׁאִין דּוֹמָה לוֹ	עַד אֲשֶׁר עָלָה הַשָּׁחַר	כִּי נוֹלָד מֵתוֹךְ הַלַּיִל
מֵאֲבָק בְּלִתי נִלְאָה	וְהִצִּית אֶת הַמִּזְרָח.	יִשְׂרָאֵל
עִם מְלָאךְ שְׁאִין לוֹ שֶׁם	עִם מְלָאךְ שְׁאִין לוֹ שֶׁם	לִי נוֹלָד מֵתוֹךְ הַלַּיִל
וְעוֹדֵנִי נוֹשֵׁם.	וְעוֹדֵנִי נוֹשֵׁם.	יִשְׂרָאֵל.
אִם הִלְבִּין רֹאשִׁי הַלַּיְלָה	בְּגוֹפִי עֲכָשִׁיו צִלְקָת	
וְחֹרוֹ פָּנֵי כָל כֶּךְ	וַיִּגַע וּמִתְשֵׁ	
זֶה מִפְּנֵי שֶׁכָּל הַלַּיְלָה	אֲנִכִּי מִמֶּשֶׁיךְ לִלְכָת	
נֶאֱבָקְתִּי עִם מְלָאךְ	וַיִּוֹדַע שֶׁם חֲדָשׁ	
עִם מְלָאךְ שְׁאִין לוֹ שֶׁם	שְׁנוֹלָד מֵתוֹךְ הַלַּיִל	
וְעוֹדֵנִי נוֹשֵׁם.	יִשְׂרָאֵל.	

לכאורה, משמרת שְׁמֶר את עיקרי האירוע הפרטי של מאבק יעקב עם המלאך, כפי שהוא מתואר בבראשית ל"ב. הדובר בשיר הוא יעקב הנאבק קשות עם מלאך. נשימתו קשה עליו. שלוש פעמים הוא מכריז: "וְעוֹדֵנִי נוֹשֵׁם". הניצחון גובה מחיר יקר. הוא מותיר ביעקב סימנים: חיוורון פנים, שיער שהלבין וצלקת, אולם יעקב זוכה בשם חדש נושא משמעות, ישראל ("כי שרית עם אלוהים ועם אנשים ותוכל"). גם השימוש בגוף ראשון לכל אורכו של השיר מחזק את המשמעות הפרטית, הנוגעת ליעקב האיש, בדומה לאופן התיאור הגלוי במקרא.

חז"ל ובעקבותיהם פרשני המקרא של ימי הביניים ופרשני מקרא מאוחרים להם, שלא

10. השיר הנועל את הדיסק של יהורם גאון, **תקליטונים חלק ב'**, הושמע סמוך להחזרת ימית. השיר אינו מצוי בארבעת הכרכים. התפרסם בעיתונות ובחוברת הנלווית לדיסק. שיר זה וכל האחרים (להוציא "שיר השוק" שלא נוקד על-ידי נעמי שמר עצמה) נוקדו על ידי, על-פי כללי הניקוד המקובלים. חשוב לציין, שנעמי שמר העידה על עצמה שאימצה חידוש גרפי של זאב ז'בוטינסקי, שאינו על-פי הכללים המקובלים: "לימים אימצתי חידוש גרפי שלו" – היא מעידה על עצמה – "להשמיט את כל השוואים הנחים, ולהדפיס רק את השוואים הנעים, כדי שיקראו נכון את השיר", בתוך: משה שמיר, ככר השוק כבר לא ריקה, **האומה 157**, סתו, 2004, עמ' 83.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

הסתפקו בגלוי, הפקיעוהו ממקומו הצר והובילוהו למחוזות אחרים. בבראשית רבה (ע"ז כ"ו) ובמדרש לקח טוב (לפרשה) מצאנו ש"אומות העולם ומלכות אדום הרשעה נאבקים עם ישראל כדי להטעותם מדרך ה'". הרמב"ן¹¹ סבור, שהנגיעה בגיד הנשה אינה חבלה פרטית, אלא "נגע בכל הצדיקים שעתידים לצאת ממנו והעניין כולו רמז לדורותיו". כמוהו סבורים אחרים וביניהם פרשנים בני ימינו, כדוגמת הרב מרדכי אלון, החושף את שני צדי המטבע של המפגש. "הפגישה הזאת", לדבריו, היא "גם 'חזרה כללית' לקראת המפגש הממשי עם עשו בפרק ל"ג וגם עם החזון הגדול שצריך להקדים את המציאות על לילה ועל שחרה"¹². נעמי שָׁמֶר מצטרפת אליהם. כמו הרמב"ן, שהפקיע את האירוע ממחוזותיו המקוריים לתקופת המשנה¹³, מרחיקה אותו שָׁמֶר למלחמות מדינת ישראל בזמן הזה וממירה את הפגיעה בגיד הנשה בצלקת – משל לכל סוגי הפציעות והנכויות הנלוות למלחמות.

גם לזריחת השמש אחרי ליל המאבק מעניקה שָׁמֶר משמעות כפולה: פרטית – ליעקב הצולע על ירכו, ולאומית-עתידיה לעם ישראל, כרעיון המנוסח על-ידי פרשנים רבים, בתוכם הרב אלון ואלה דבריו: "לילות ארוכים של גלות ומאבק עוד יחלפו, עד שתבקע איילת השחר ויעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו"¹⁴. השיר נכתב סמוך לנסיגת העיר זמית, שהותירה צלקת קשה בעם, אולם ברור שזמית היא דוגמה אחת מני רבות לצלקות כואבות, שעל אף הכאב שהן מסבות, אין בכוחן לפגוע ביכולת העם להתחדש, כלשון השיר: "בגופי עכשו צלקת / ויגע ומתש / אנכי ממשיך ללכת / ויודע שם חדש / שנולד מתוך הליל / ישראל".

החזרה האונומטופיאלית המשולשת על "ועודני נושם" תואמת לתיאור הנשימה הקשה של הדובר-השר והשימוש הרב ב"לילה" וב"ליל" (שבע פעמים!) נשמע כיללה¹⁵.

המסר העולה מן השיר בהיר וחד: כל הוֹלָדָת, פרטית או לאומית, תובעת מחיר ומותירה צלקות. זו הפרשנות הכפולה לבראשית ל"ב. זו גם הפרשנות הכפולה ל"ליל המלאך".

11. בפירושו לבראשית ל"ב, 26.

12. בפירושו לפרשת "וישלח", תכלת מרדכי, עמותת "מבראשית", תשס"ב, עמ' 21.

13. בפירושו לבראשית ל"ב, 26: "שיהיה דור בזרעו של יעקב יתגבר עשו עליהם עד שיהיה קרוב לקעקע ביצתו, והיה זה דור אחד בימי חכמי המשנה, כדור של יהודה בן בבא".

14. שם, הערה 12.

15. יצוין שהשיר מגלה זיקה עמוקה לארון הספרים היהודי הרחב, החורג מגבולות המקרא ופרשנותו. מבנה השיר מחקה, למשל, את שירי האזור (ה'מנשח') של ימי הביניים, הבנויים על-פי העיקרון של צירוף בין ארעי לקבוע במתכונת החריזה, על-פי שני מיני חטיבה: סטרופות ('ענפים') וטורי אזור. החרוז מתחלף בכל סטרופה ואילו בטורי האזור החריזה קבועה. שלושת הבתים הסימטריים הראשונים בשיר זה מכילים 'ענפים' בני ארבעה טורים ברישא של כל אחד מהם ו'אזורים' בני שני טורים בסיפא של כל אחד מהם, ושני הבתים האחרונים בנויים במתכונת זהה – בשינוי חריזות ה'אזורים'. כיוון שעניינו של המאמר בזיקת שיריה למקרא בלבד, לא נרחיב. די לנו בהדגשת קשריה למסורת גם מכיוונים אחרים. עוד בעניין שירי האזור ראה אצל דן פגיס, **חידוש ומסורת בשירת החול**, ירושלים, כתר, 1976, עמ' 131-140.

שנתון "לש" – תשס"ה כרך י'

דוגמה שנייה: "זמר לגדעון"¹⁶

הָיָה אִזְ קִיץ בְּגִבּוּלוֹת הַבְּשִׁיל שָׁדָה אֶת יְבוּלוֹ אָבֵל הַמִּדְיָנִי חָמַס מִחֲמַנִית וְעַד תִּירָס – הָיָה אִזְ קִיץ בְּגִבּוּלוֹת	בְּבִדָּה יָדָם שֶׁל מִדְיָנִים כָּלוּ אִזְ שְׁבַע הַשָּׁנִים קָרָא גִדְעוֹן בְּשׁוֹפְרוֹת נָרַד אֶל מַעֲיָן-חֲרוּד – בְּבִדָּה יָדָם שֶׁל מִדְיָנִים	בְּרֹאשׁ אֲשַׁמְרֶת תִּיכּוֹנָה לְפָתַע קוֹל שׁוֹפָר עֲנָה נִפְצוּ שֶׁלֹשׁ מֵאוֹת בָּדִים וַיִּתְלַקְחוּ הַלְפִידִים בְּרֹאשׁ אֲשַׁמְרֶת תִּיכּוֹנָה
גִדְעוֹן בְּגַת חֲבַט חֲטִים בְּגֹרֶן כָּל צִמְרוֹ הַסְתִּיר וּבְלִילוֹת בְּמֶאֱרָב יָצָא לְשֹׁמֵר עַל עֲדָרָיו – גִדְעוֹן בְּגַת חֲבַט חֲטִים	שֶׁלֹשָׁה רְבּוּא אֲנָשִׁי הַגְדוּד לְמַעַן לְשִׁתּוֹת יָרְדוּ קָרָא גִדְעוֹן – יֵלֶךְ רַק מִי שֶׁלֹא כָרַע בְּרַכִּים מִ- שֶׁלֹשָׁה רְבּוּא אֲנָשִׁי הַגְדוּד	מִכָּה רַבָּה בְּמִדְיָנִי הִכָּה גִדְעוֹן בֶּן עַם עֲנִי כִּי אֲנָשָׁיו בְּנֵי חֵיל הֵם שֶׁלֹא כָרְעוּ עַל בְּרַכְיָהֶם – מִכָּה רַבָּה בְּמִדְיָנִי
בְּרוּךְ גִדְעוֹן בֶּן עַם עֲנִי אֲשֶׁר הִכָּה בְּמִדְיָנִי הִכָּה וְלֹא חָדַל וַיִּרְדָּפֵם וַיַּפְחִידֵם הִרְחֹק מֵעֶבֶר לַיַּרְדֵּן בְּשִׁלֹשׁ מֵאוֹת חֵיל	בְּרוּךְ גִדְעוֹן בֶּן עַם עֲנִי אֲשֶׁר הִכָּה בְּמִדְיָנִי הִכָּה וְלֹא חָדַל וַיִּרְדָּפֵם וַיַּפְחִידֵם הִרְחֹק מֵעֶבֶר לַיַּרְדֵּן בְּשִׁלֹשׁ מֵאוֹת חֵיל	בְּרֹאשׁ אֲשַׁמְרֶת תִּיכּוֹנָה לְפָתַע קוֹל שׁוֹפָר עֲנָה נִפְצוּ שֶׁלֹשׁ מֵאוֹת בָּדִים וַיִּתְלַקְחוּ הַלְפִידִים בְּרֹאשׁ אֲשַׁמְרֶת תִּיכּוֹנָה

שיר זה מתאר את הידוע משופטים ו'–ח' על מלחמת גדעון במדיינים, אולם שֶׁמֶר בחרה לתאר רק חלק מסוים מהתיאור המלא – העיקרי בעיניה – שעניינו באסטרטגיות הצבאיות של גדעון, בכלי הנשק המקוריים שלו (שופרות, כדים ולפידים) ובעיקר באפיון צבאו המצומצם (שלוש מאות חיילים בלבד). היא אמנם איננה מתעלמת מהעובדה, שהמקרא מקפיד כל-כך לציין, שצבאו היה מורכב רק ממי שלא כרעו על ברכיהם, אולם אינה מדגישה את מה שהמקרא רצה להדגיש, היינו את ההתערבות האלוקית שכיוונה את גדעון. פרקי גדעון המקראיים פותחים בכתובת המוכרת מספר שופטים: "ויעשו בני ישראל הרע בעיני ה', ויתנם ה' ביד מדין" (ו', 1). בהמשך, כשהעם מבין שמדין אינו אלא כלי-מעניש בידי אלוקים, הוא זועק אל ה', אשר נענה ושולח "איש נביא", המוצג בהמשך הפסוקים כמלאך-ה'. גדעון מתווכח עמו על נושאים תיאולוגיים. "וכי יש ה' עמנו", הוא שואל ומנמק (ו', 13-14), ורק

16. נעמי שמר, כל השירים, תל אביב, ידיעות אחרונות, 1967, שיר מס' 32. השיר נכתב ללהקת פיקוד צפון ב-1960. ראה הקדמתו של יורם רותם ל"נעמי שמר, האוסף השלם", תשס"ד, מדינה דיירקט.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

אחרי שהוא מבקש אותות ומקבלם ונלחם בעבודה זרה, הוא נרתם למשימה שהוטלה עליו, לא לפני שהוא מקבל חיזוק מפתרון-חלומו של מדייני. נצחונו על מדיין מביא לדחיית הצעת עמו למנותו למלך. "לא אמשל אני בכס, לא ימשל בני בכס, כי ה' ימשל בכס" (ח', 23) הוא נימוק דתי מובהק.

נעמי 'שָׁמֶר' בחרה לתאר רק את ההיבטים הצבאיים. שירה נקרא "זמר לגדעון". כולה התפעלות מ"גדעון בן עם עני / אשר הכה במדייני", לא ממי שהעניק לו את כוחו, את אסטרטגיות לחימתו ואת נצחונו. 'שָׁמֶר' מתרשמת מאישיותו הצבאית של גדעון ופחות מאישיותו התורנית. גם כשהיא מזכירה את שלוש מאות החיילים, שלא כרעו אלא ליקקו מים ככלבים, אין זה בהקשר הדתי אלא הצבאי. נעמי 'שָׁמֶר' אינה מדייקת בציון מספר החיילים שעמדו לרשותו של גדעון לפני שאלוקים דרש לצמצמם: מספרם במקרא הוא שלוששים ושנים אלף ובשיר "שלושה רבוא" שהם שלושים אלף. שוני זה נראה, לכאורה, שולי, אולם הפרש זה הוא כמעט פי שבעה ממספר החיילים שחָבְרוּ לגדעון בסופו של דבר! במושגים 'ניסיים' הנס המקראי גדול יותר. המקרא מעיד שרק עשרת אלפים ירדו למעין – אלה שנותרו אחרי הדילול הראשוני, ואילו 'שָׁמֶר' מציינת ש"שלושה רבוא אנשי הגדוד / למעין לשתות ירדו"¹⁷, אולי כדי להעצים את ההתרשמות מגדעון ומצבאו, המצויינים באיכותם על אף מספרם הנמוך להפליא. היא מדגישה אסטרטגיות של מְכָשׁוּר (שופרות, שלוש מאות כדים, לפידים) ושל זמן (אשמורת תיכונה). שלוש מאות הנבחרים הם "בני חֵיל" במובן הצבאי. לא את אלוקים היא מברכת על שנתן עֲצָמָה לגדעון, אלא את הלוחם ("ברוך גדעון בן עם עני"). עם זאת, ספק אם ניתן ללמוד ממה שאינה מתארת על תפיסותיה הדתיות, וברור שלא ביקשה ליטול חלק בוויכוח פרשני המקרא על אחידותם של סיפורי גדעון, היינו האם הסיפור חובר בידי שני מחברים או אחד, כשההבדל בין השניים הוא ההבדל שבין הצגת גדעון כגיבור צבאי או הצגתו כגיבור דתי¹⁸. היא נטלה מהמקור את מה שהתאים לה לזמן ולמקום. השיר שהתפרסם ב-1967 רומז למלחמת ששת הימים, שאכן התרחשה בקיץ, ונסתיימה בניצחון מדהים של מעטים מול רבים¹⁹. גדעון וצבאו בגרסתה של 'שָׁמֶר' הם סמלי-לאום, המייצגים את

17. ואם יטען הטוען שעשתה זאת מטעמי חריזה, הנה תחליף ראוי: "רבוא מבין אנשי הגדוד / למעין לשתות ירדו" (!).

18. ראה גרשון גליל, מחזור סיפורי גדעון, **שופטים**, סדרת "עולם התנ"ך", תל אביב, דברי הימים, 1999, עמ' 61.

19. צריך לזכור שצבאו המקורי של גדעון מנה שלוש מאות איש בלבד. אלוקים הוא שצמצמו. תחילה 'שוחררו' ממנו עשרים ושניים אלף איש – "הירא והחרד" (שופטים ז', 2) – מעין מה שנאמר במצוות המלחמה: "מי האיש הירא ורך הלבב ילך וישב לביתו ולא ימס את לבב אחיו כלבבו" (דברים כ', 8). מאוחר יותר – תשעת אלפים ושבע מאות נוספים (כל מי ש"כרעו על ברכיהם לשתות מים"), כדי שלא, "יתפאר עלי ישראל לאמר ידי הושיעה ליי" (שם ז', 2).

שנתון "שָׁמֶר" – תשס"ה כרך י'

מערך הכוחות המלחמתי בימים ההם ובזמן הזה. העובדה שהשיר אינו חתום עשויה לחזק את היות התופעה נצחית בעיניה. מאז ומעולם ניצח העם היהודי קטן הממדים ענקים ממנו. על אף השוני שבין התשתית הקדומה לתבנית השירית המאוחרת ועל אף העובדה ששִׁמְרֵם מזקקת את האירועים המקראיים לפי טעמה, מכל מקום היא בוחנת מלחמות עכשוויות בספקטרום היסטורי רחב ביותר, שראשיתו בראשית הוויתו של העם כעם, כפי שהדברים מתוארים בתנ"ך. התנ"ך משמש לה כמקור ראשוני להבנת תהליכים היסטוריים מאוחרים לו. יעיד השיר הזה. יעיד גם קודמו.

דוגמה שלישית: "למה צחקה מיכל"²⁰

כְּשֶׁחָג הָיָה בְּאַרְץ וְהַשֹּׁמֶשׁ בָּעָרָה כָּל הָעָם עָלָה לְרֹגֶל וּמִלֵּא אֶת הַבִּירָה חֲלִילִים וְתֵף צִלְצְלוּ כְּנֹרוֹת אֲמָרוּ שִׁירָה וְהַמֶּלֶךְ הִשְׁתַּלְּחַל לוֹ בְּרֹאשׁ הַשִּׁירָה	– זֹו בּוֹשָׁה לְהִתְפַּרְחֵחַ בְּאַפּוֹד כְּזֶה קָצֵר לְפָזוּ בְּלֵב שִׁמְחָה בְּתִרוּעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר הֵן לְצַחֲוֶק תִּהְיֶה הַמֶּלֶךְ בְּעֵינֵי הַשִּׁירָה אֵיךְ זֶה לֹא תִבּוֹשׁ הַמֶּלֶךְ – זֶה מֵה שֶׁמִּיכָל אָמְרָה	וּמֵאֵז אֲנִי יוֹדֵעַ וּמֵאֵז אֲנִי שֹׁקֵט לְכָבוֹד לִי לְשִׁמְחָה לְזִמְרָה וּלְרִקְדָּה אֵז נִגְנוּ נִגְנוּ לִי הַלֵּאָה כְּנֹרוֹת וְחֲלִילִים מֵה שֶׁטוֹב הָיָה לְמֶלֶךְ זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד הוּא טוֹב גַּם בְּשִׁבְלִי זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד לְמִיכָל זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד זֶהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד לְמִיכָל כָּכָה יֹאמֶר תָּמִיד כָּכָה יֹאמֶר תָּמִיד וּבְכָלֵל
אֵז לְמָה צָחָקָה מִיכָל לְמָה צָחָקָה מִיכָל לְדָוִד	מֵהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד מֵהוּ שֶׁעָנָה דָּוִד לְמִיכָל – תַּעֲנוּג לְהִתְפַּרְחֵחַ כְּשֶׁסָּבִיב הַמֶּלֶךְ חֹגֵג מִיֶּשֶׁהוּ בְּשִׁיר פּוֹצֵחַ וְלִבְנוּ מִתְמוּגֵג וּכְשֶׁהִרְנָה עוֹבְרָת בְּקִצְנֵי הַשִּׁירָה מִתְחַשֵּׁק לִי עַד הָעָרֶב אֲתָם לֹמֵר שִׁירָה	

גם בשיר הזה התחמקה נעמי שִׁמְרֵם מהמשמעות הדתית הנלווית לשיח הקשה בין המלך לאשתו. ה"חג שהיה בארץ" אינו מתואר כחג רגיל בתנ"ך. מקורו בשמחת העלאת ארון ה' לעיר דוד. דוד אינו "משתולל לו בראש השירה" רק כי "העם עלה לרגל / ומלא את הבירה" אלא "כרכר בכל עז לפני ה'" (שמ"ב, ו" 14), היינו, לפני ארון ה' ומה שהוא מייצג. דוד נוהג

20. נעמי שמר, **הספר השני**, תל אביב, לולב, 1975, שיר מס' 10.

שנתון "kle" – תשס"ה כרך י'

כשליט הקרוב לה' וממלא גם פונקציות של כהונה; אולי בתורת יורש למנהיגים הכוהנים מהדור הקודם, ובודאי לשמואל – שגם בהיותו בשילה וגם אחר-כך בתור נביא היה משרת לפני ה', כפי שמשרתים כוהנים²¹. מיכל נוהגת כבת מלך, המתנשאת מעל העם ובזה לדוד, ואולי רומזת לו, בעקיצה, לימים שנדד בראש גדוד פוחזים. אולם לדוד יש השקפת-עולם אחרת על מלכות ושלטון: הוא להוט דווקא להתערב בעם ולהיות אחד מהם. הוא מתכבד בהיגלותו "לעיני אמהות עבדיו" (פס' 20) ורואה בכך התנהגות רצויה לפני ה'. זו אינה קרבה לעם בלבד, אלא "לפני ה'". ההתנצחות בין מיכל לדוד היא לא רק על גינוני מלוכה אלא על העמידה לפני ה'. מדברי מיכל עולה הד לרגשי הבוז שרחשו צאצאי שאול מבית קיש לבן-ישי, החסר נימוסי שלטון. כך מצאנו במדרש שמואל כ"ה, ו': "אמרה ליה: של בית אבא הייתה מלכות נאה ממך, חלילה להם שלא ראה אדם בהם בימיהם פיסת בד ופיסת עקב מגולין, אלא כולם היו מכובדים ממך". אין להתעלם גם מהבחינה האישית בריב שבין דוד למיכל, המקנאה באמהות מפשוטות העם, שעמהן חוגג דוד בפומבי. מיכל נענשת על דברי ביזויה את דוד: "לא היה לה ילד עד יום מותה" (שמ"ב ו', 23). באופן זה נפסק בית המלוכה של שאול. אילו נולד לה בן, אולי יכול היה להתהוות המשך לבית שאול. הקרע בין דוד למיכל גזר ניתוק סופי על בית המלוכה הראשון. עקרות מיכל מהווה הוכחה לכך שאין מקום לפשרה בין שני הבתים²².

נעמי 'שֶׁמֶר' נטלה מעט מכל אלה. היא בחרה לתאר את חוסר הצניעות העשוי להתלוות לריקוד סוער ("זו בושה להתפרחח / באפוד כזה קצר") – כרוחו של המדרש לעיל, ואת ההצטרפות המלאה של המלך לשמחת ההמון, כדי לשמחו. ההדגשים הדתיים נעלמו לחלוטין מהשיר, כמו בשיר הקודם, "זמר לגדעון". אולם בניגוד לשיר הקודם, שמסריו הלאומיים סמויים מן העין, בשורתו של השיר הזה גלויה: "ומאז אני יודע / ומאז אני שקט / לכבוד לי לשמח / לזמר ולרקד" וכן: "מה שטוב היה למלך / הוא טוב גם בשבילי". נעמי 'שֶׁמֶר' מגדילה את ממדי התקרית הבין-אישית לתפיסה חברתית אוניברסלית נצחית: "ככה יאמר תמיד / ככה יאמר תמיד ובכלל". גם כאן, כמו ברוב שיריה, אין השיר חתום, כדי לציין אמת מתמשכת.

21. ראה שמואל אברמסקי, **שמואל ב'**, תל אביב, דודון-עתי, סדרת "עולם התנ"ך", 1966, עמ' 65-66.

22. זו תמצית דעתו של שמואל אברמסקי, שם, עמ' 66-67. וקיימים פירושים אחרים, לפיהם עקרותה של מיכל משנית. משעה שהתעמתה עם דוד ועד יום מותה, לא ילדה, או שמשעה זו לא בא אליה דוד וזולתו.

שנתון "שֶׁמֶר" – תשס"ה כרך י'

לסיכום, תיאור הדמויות המקראיות בשלושת השירים נאמן לתיאורן בתנ"ך באופן חלקי בלבד. שִׁמְרָה בחרה מראש חלקים מתוך שלם, המציעים, בסופו של דבר, אפיונים ממין אחר. ועוד, בכל שלושת השירים הוציאה את הפרט למישורים כלליים: לאומיים (ב"ליל המלאך" וב"זמר לגדעון") ולאומיים-אוניברסליים (ב"למה צחקה מיכל"). אשר להתעלמות מההיבטים הדתיים, דומה שאינה מגמתית, על-כל-פנים לא בשירים אלה. ההיבט הלאומי כבש את לבה, על-כן העניקה לו יתרון.

2.1 זיקה הפוכה: מחאה

ארבעה משיריה ישמשו דוגמה לסירובה של שִׁמְרָה להיענות לעובדות המוצגות במקרא. היא קוראת תיגר על מהלך האירועים המקראי או מפקיעה חלקים משמעותיים ממנו ובונה ממילא 'מצב' אחר. השירים הם: "עקידת יצחק", "בכל שנה בסתו גיורא" "כד הקמח" ו"ארבעה אחים".

"עקדת יצחק"²³

קח	על אחד ההרים	המלא רחמים
את בנך	בארץ מוריה	אל הנער ידך אל תשלח
את יחידך		אל הנער ידך אל תשלח –
אשר אהבת	ומכל ההרים	גם אם שבע נחיה ונזקין
קח	שבארץ הזאת	לא נשפח כי הונף הסכין
את יצחק	תעלה צעקה גדולה:	לא נשפח
והעלהו לעולה		את בנך
על אחד ההרים	הנה האש	את יחידך
במקום	והנה העצים	אשר אהבנו
אשר אמר אליך	והנה השם לעולה	לא נשפח
והעלהו לעולה	רבוננו של עולם	את
		יצחק

הבית הראשון, המנוסח כמעט כניסוח הדברים בבראשית כ"ב, עשוי היה להיחשב כפלגיאט. נעמי שִׁמְרָה עשתה בו שינויים קלים בלבד: היא הכפילה את הציווי "קח"; הסירה את נימת הבקשה "נא"; הפכה את הפסוקים לטורי-שיר קצרים והעלימה את בראשית כ"ב, 1, המשתף את הקורא בעובדה שהציווי להעלות את הבן לעולה אינו אלא ניסיון. אולם החל מהבית השני

23. הספר השני, שיר מס' 4. לדברי אחותה של נעמי שמר, רותי נוסבאום, השיר נכתב כתגובה למלחמת ההתשה. שמעתי דברים אלה מפיה כתגובה לדברים שהשמעתי במסגרת הרצאה בנושא המאמר בט"ז במרחשון תשס"ה, 31.10.2003.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

נוטשת נעמי שְׁמֶר את מהלך האירועים המקראי ומעלה "צעקה גדולה", המושמת בפי "כל ההרים" – שאין להם מקבילה מקראית, המשנים את שאלת יצחק במילה אחת. במקום: "הנה האש והעצים ואיה השה לעלה" (כ"ב, 8), שבפי יצחק, ההרים מוחים-מקוננים: "'הנה האש / והנה העצים / והנה השה לעולה". מילת השאלה ("ואיה") הומרה בעובדה ("והנה"). יצחק המקראי לא קָרַב²⁴. לא כן אָחִיו בני הזמן הזה. השיר מצווה על ריבונו של עולם לא לשלוח ידו אל הנער, בניגוד למקרא, בו קורא המלאך לאברהם לא לשלוח ידיו אל הנער. יצחק נשכח על-ידי בוראו, לפי גרסת הדובר השירי, אך לא על-ידי אוהביו, בני העם הזה, שאינם יכולים לשכוח את טראומת העקידה הנצחית, השונה בתוצאותיה מהעקידה שבמקרא. פסוקית הלואי, "אשר אהבת", המתייחסת במקור לאברהם, משנה בשיר את בעליה. ובעליה החדשים מצהירים: "לא נשכח / את בנך / את יחידך / אשר אהבנו / לא נשכח / את / יצחק". לא רק את האוהבים שינתה שְׁמֶר, אלא גם את אבי הנעקד. לא עוד אברהם, כמתואר בבראשית כ"ב וברישא של השיר, אלא אלוקים בכבודו ובעצמו, כמתואר בסיפא²⁵.

עשרים שנה לאחר פרסומו הראשון הושמע השיר האקטואלי-תמיד לזכרו של יצחק רבין שנרצח. גם אז, כמו בזמן פרסומו הראשון, שלח השיר אצבע מאשימה נגד מי שלא מנע רצח. שיר מחאה דומה, ה'משחק' במקור מקראי אחר (בפסוקי מזמורי תהלים), עוסק באותו נושא של קרבנות המלחמה. הנה השיר, שהוקדש לגיורא שוהם, שנפל ממערב לתעלה במלחמת יום הכיפורים (1973) והוא בן 21.

24. כדברי שיר מחאה אחר של חיים גורי, "ירושה": "הוא חי ימים רבים, עד אור עיניו כחה" (בתוך **השירים, כרך א'**, ירושלים, מוסד ביאליק והקיבוץ המאוחד, תשנ"ח, 1998, עמ' 211); וכניסוחו החתרני של יהודה עמיחי: "יצחק הלך הביתה / ואברהם ואלהים הלכו מזמן" ב"הגבור האמיתי של העקידה היה האיל", **שעת החסד**, תל אביב, שוקן, תשמ"ג, עמ' 20.

25. עניינו של מאמר זה בזיקת שירתה של נעמי שמר לתנ"ך בלבד, לכן לא אזכיר בטקסט העילי את זיקת השיר הזה למקורות חז"ליים מאוחרים למקרא, בהם מוחה האשה ושבעת בניה – חנה, או מרים בת תנחום – כלפי שמיא. ראה במקורות המסורת הבלית של הסיפור (בבלי גיטין נ"ז ע"ב; מדרש איכה זוטא פרשה כ"א; ילקוט שמעוני איכה רמ"ז תתרכ"ט). ראה במקורות המסורת הארץ ישראלית של הסיפור (איכה רבה פרשה א' פרק נ'; מדרש איכה רבה פרשה א' סעיף ת"כ; אליהו רבה פרק ל' וילקוט שמעוני פרשת כי תבוא פרק כ"ו). ראה מקורות מיוחדים (פסיקתא רבתי פרשה מ"ג ומדרש עשרת הדברות פרק י"ז) ראה גם במקורות החיצוניים (מקבים ב' פרק ז'; מקבים ד' פרקים ח"י-י"ב וספר יוסיפון פרק ט"ו). מגמת המקורות הבליים היא היסטורית-מוסרית; מגמת המקורות הארץ ישראלים היא לספר סיפור הירואי-טרגי ומגמת המקורות המיוחדים והחיצוניים לספר סיפור הירואי-פנטסטי. ראה על-כך במאמרו המקיף של צבי הבר, האשה ושבעת בניה, **מעליות, י"ח, תשרי תשנ"ז, בטאון ישיבת ברכת משה**, המופיע גם באינטרנט באתר "דעת" [www.daat.ac.il]. המחאה נוסחה באופנים שונים בעלי מגמה זהה. אזכיר אחת בלבד: "בני, לך אצל אברהם אביכם, ואמור לו: כך אמרה אמי: אל תזוח דעתך עליך ותאמר – בניתי מזבח והעליתי את יצחק בני, הרי אמנו בנתה שבעה מזבחות והעלתה שבעה בנים ביום אחד. אתה נסיון ואני מעשה" (איכה רבה). נעמי שמר מוחה על היקפו ההולך ומתעצם כל העת של ה"מעשה" – הקרבה שאינה באה לידי גמר.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

"בכל שנה בסתו גיורא"²⁶

בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ	בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ גִּיּוֹרָא
בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ	הָרוּחַ הַמְטוֹרֶפֶת בְּגָנִי
	עוֹרֶפֶת אֶת מִיטֵב הַשּׁוֹשְׁנִים
	בְּכַל שָׁנָה
	בְּסִתּוֹ גִּיּוֹרָא
	אִשָּׁא עֵינֵי אֶל הַהָרִים
	מֵאֵין יְבוּא עֲזָרִי
	בְּכַל שָׁנָה
	בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ
	בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ
	אֵתָה אֵינְךָ לְבַד גִּיּוֹרָא
	כִּי בַמָּקוֹם שָׁבוּ אֵתָה שׁוֹכֵן
	שׁוֹכְנִים הַחֶסֶד וְהַחֵן
	וְשֵׁם יַחֲיעֶם עוֹד שָׁר לֹו וּמְרִיעַ
	טוֹבָיָה מְגִדֵּל עֲדִין אִירִיסִים שְׁחוּרִים וְנִדְיָרִים
	וְשֵׁם אֵתָה
	וְשֵׁם הַמּוֹן הַצְעִירִים
	אִשָּׁר אֲמַרְתִּי כִּי מֵהֶם יְבוּא עֲזָרִי
בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ	
בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ	
בְּכַל שָׁנָה בְּסִתּוֹ	

כבר בטור הפותח מתעמתת נעמי שְׁמֶר עם פסוקי מגילת שיר השירים האהובה עליה במיוחד, כפי שיוכח בפרקו השני של המאמר. לסתו המאופיין ברוח מטורפת, ה"עורפת את מיטב השושנים" בגנה של הדוברת-השרה, נוכחות מאיימת בשיר, בניגוד גמור לתיאור המדגיש את תחליפיו בשיר השירים: "כי הנה הסתו עבר הגשם חלף הלך לו; הנצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו" (ב' 10-11). דין דומה לניגוד בין הגן המאיים בשיר לבין הגן המלבב והמבטיח במגילה: "יבא דודי לגנו ויאכל פרי מגדיו" (ד', 16) או "דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקוט שושנים" (ו', 2). השושנים הנלקטות ב'גן המגילה' מרבות אהבה ואילו בשיר הן מציינות שכול על-פי צבען המזכיר דם ועל-פי מה שהן מייצגות – את מיטב הבחורים. נעמי שְׁמֶר שאלה מתהלים קכ"א את הפסוק הראשון: "אשא עיני אל ההרים / מאין יבוא עזרי", אולם בניגוד למשורר תהלים, המחפש וגם מוצא עזרה "מעם ה'",

26. הספר השני, שיר מס' 5.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

עֲשֵׂה שְׁמִים וְאֶרֶץ" (שם, 3), היא חפשה במקום אחר, אצל החיילים הצעירים ("אשר אמרתי כי מהם יבוא עזרי"). חפשה ולא מצאה כי נהרגו. מזמור תהלים מסתיים בנימה אופטימית ובוודאות דתית, ש"ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם", בניגוד לשיר המתאר עריפת ראשים חוזרת ונשנית. הביטוי "בכל שנה" חוזר כאנפורה פעמים רבות בשיר כדי למחות איתני הטבע, שאינם מזיקים למזמר המקראי ("יומם השמש לא יכבה וירח בלילה", שם, פס' 6) פוגעים קשות בבחורים הצעירים. "הרוח המטורפת בגני / עורפת את מיטב השושנים / בכל שנה", היא משל לרוחות ממין אחר.

שתית אחרת מתהלים מצויה במקום נוסף בשיר. מקורו של המשפט: "אני שואלת את נפשי / מתי אתכם לשכן אבוא" הוא בתהלים ט"ו, 1 ("מי יגור באהלך, מי ישכן בהר קדשך"). נמנענו של מזמור תהלים הוא הקב"ה ובאהל שוכנים יראיו, שלא ימוטו לעולם (שם, 5). השיר מתאר מִשְׁכָּן אחר, של כל הבחורים שנהרגו, בתוכם יחיעם וטוביה, אשר עִמָם מעדיפה המשוררת לשכון. המשכן אינו משכן-ה' אלא מקום קבורת הצעירים – משכן של מטה ולא משכן של מעלה. השמות טוביה ויחיעם הם, כפי הנראה, שמות של נופלים. עם זאת, ייתכן שנתכוונו לסמל את העדפות המשוררת, המבכרת חיים על מוות, כמשמעותם הראשונית של השמות יְחִי-עַם וטוביה: יחיעם – בהדגשת הברותין הראשונות (יחי) וטוביה – כמבטא שמו של אדם ולא כמכוון ליישות מופשטת²⁷. בין כך ובין כך, זיקתו של השיר למקורותיו הפוכה במכוון.

27. אף-כי אם נחלקו לשניים ירמוז דווקא לטובו של אלוהים: טוב-יה. שנתון "ע" – תשס"ה כרך י'

"כד הקמח"²⁸

אָני קורא בְּסֵפֶר מַלְכִים בְּפֶרֶק הַשְּׁבַעָה עָשָׂר אָני קורא על אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר אָמַר	וְכָאֲשֶׁר יָבִישׁ הַנַּחֲלִים וְהַמָּטָר בּוֹשֵׁשׁ לְבוֹא הָאִישׁ הַהוּא חָצַב אֶת הַמִּילִים מִלְבָּבוֹ	כַּד הַקֶּמַח... כַּד הַקֶּמַח לֹא תִכְלָה וְצַפְחַת הַשָּׁמֶן לֹא תִחָסֵר עַד אֲשֶׁר יָבוֹא מָטָר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה
וּבְיָמֵים הָאֵלֶּה הִקְשִׁים יָמִי אֶל טַל וְאֶל מָטָר תָּמִיד אָנִי חוֹזֵר לְאִישׁ הַהוּא וְאִנִּי נֹזֵךְ	כַּד הַקֶּמַח... אֹלֵי הָאִישׁ הַהוּא יָדַע מִכְאוֹב אֹלֵי טַעַם מִשְׁרֵשׁ מֵר אֹלֵי בְּהִתְעַטֵּף עָלָיו נִפְשׁוֹ הוּא שָׁב וְשָׁר	כַּד הַקֶּמַח... כַּד הַקֶּמַח... אֹלֵי טַעַם מִשְׁרֵשׁ מֵר אֹלֵי בְּהִתְעַטֵּף עָלָיו נִפְשׁוֹ הוּא שָׁב וְשָׁר

שני טורי השיר הראשונים מפנים את השומע-הקורא למקורו המקראי, "ספר מלכים הפרק השבעה עשר", המגולל את פרטי הנס שאירע לאלמנה מצרפת²⁹, "כדבר ה' אשר דבר ביד אליהו" (י"ז, 16). בתשובה לבקשת אליהו הנביא לשתות ולאכול בביתה, משיבה האשה, כי אמצעיה הדלים מספיקים בקושי לארוחה אחת לה ולבנה. אליהו מרגיעה בזו הלשון: "כה אמר ה' אלהי ישראל: כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' גשם על פני האדמה" (שם, 14). האשה מאמינה לנביא, עושה כדבריו ומצליחה להאכיל אותו, את משפחתה הגרעינית (היא ובנה) ואפילו קרובי משפחה אחרים³⁰ ימים רבים.

נעמי שָׁמֶר, אשר אינה קוראת לנביא בשמו, אלא בתארו: "איש האלהים", אינה מזכירה את מחולל הנס, אשר הורה לו לומר כך, כפי שספר מלכים מקפיד לספר. היא מציעה שלושה פיענוחים שונים להבנת האופטימיות של הנביא – כולם פותחים באנפורה: "אולי": "אולי האיש ההוא ידע מכאוב / אולי טעם משרש מר / אולי בהתעטף עליו נפשו / הוא שב ושר". אף לא אחת מההשערות הללו יש לה על מה לסמוך במקרא. הסיפור המקראי מציין במפורש שהנביא שאב את כוחות נפשו מאלוקים ששם דבריו בפיו. אולם שָׁמֶר, כדרכה בשירים שכבר הובאו ובשירים שידונו בהמשך, מתנתקת מהפרק המקראי המלא ומהקשריו ושואבת מהפסוק הבודד אך ורק את מה שהיא זקוקה לו, כדי להכין 'מרשם' להתמודדות בזמנים

28. נעמי שמר, **ספר ארבע**, תל אביב, לולב, 1995, שיר מס' 10. השיר נכתב ב-1986 ללהקת פיקוד צפון. ראה יורם רותם במבוא לחוברת המלווה את "נעמי שמר, האוסף השלם", תשס"ד בהוצאת מדיה דיירקט.

29. צרפת מזוהה עם הכפר הערבי צרפנד, השוכן דרום-מערבית לצידון וצפון-מזרחית לצור, ראה גרשון גליל, **מלכים א'**, סדרת "עולם התנ"ך", תל אביב, דברי הימים, ידיעות אחרונות, ספרי חמד, 2002, עמ' 169. יהודה קיל מבדיל בין צרפת זו לצרפת האחרת שליד רמלה, אף שמה צרפנד, ומשערים ששני המקומות נקראו על שם הצורפים שישבו שם, ראה פירושו לפס' 9, **מלכים א'**, סדרת "דעת מקרא", ירושלים, מוסד הרב קוק, 1989, עמ' שנייה.

30. קיל למד על האכלת קרובי המשפחה מהמילה, "וביתה" בפסוק: "ותאכל היא והוא וביתה ימים רבים". ראה פירושו שם, פס' 15. שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

קשים. יוכיח הבית האחרון, המנסח את המסקנה העל-זמנית הזאת: "ובימים האלה הקשים / ימי אל טל ואל מטר / תמיד אני חוזר לאיש ההוא / ואני נזכר". נעמי שִׁמְר הפכה את "איש האלהים" שברישא של השיר לאדם מן השורה ("האיש ההוא") בסיפא שלו, כדי ללמוד ממנו לא לאבד תקווה³¹.

שלושת הפיענוחים אינם מתאימים אפוא לאליהו הנביא, אך האחרון שבהם מזכיר דווקא את יונה הנביא. הביטוי: "בהתעטף עליו נפשו" לקוח מיונה ב', 8, ובדומה ליונה, השואב כוחו מאלוקיו, שואבת הדמות השירית כוחה מנבואתו של אליהו³².

בבית האחרון משובצת הקללה המפורסמת מקינתו של דוד על שאול ויהונתן שנפלו בגלבוע ("הרי בגלבוע אל טל ואל מטר עליכם ושדי תרומות", שמ"ב, א', 21), שהיא קודם לכל קללה כלכלית³³, אולם השיר מרחיב את משמעה הראשוני ומשתמש בו כמשל לימים קשים מכל בחינה, כהסברו בטור הפותח את הבית – עובדה המעניקה גם למשמעות הכלכלית המקורית של הפסוק, "כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר", משמעות רחבה פי-כמה, המקבילה לאמירה העממית: "יהיה טוב!".

השיר מתנתק אפוא במודע מ"סביבתו" המקורית, מגיבוריה ומגורלם הפרטי ומתנתב למחוזות אוניברסליים.

"ארבעה אחים"³⁴

בְּיוֹם בְּהִיר וְנֶהְדָּר	פָּגַשׁ חָכָם בְּחֻכְמָה	לֹאֵן הוֹבִילוּ הַדְּרָכִים?
יָצְאוּ מִתּוֹךְ הַהֲגָדָה	אָהַב הַתָּם אֶת הַתְּמִימָה	הֵיכֵן אֲרַבֶּעַת הָאֲחִים?
חָכָם וְתָם, רָשָׁע גָּדוֹל	וְהַרְשָׁע בְּתוֹר אִשָּׁה	בְּשִׁיר שְׁלָנוּ יְדִידִי
וְזֶה שֶׁלֹּא יָדַע לִשְׁאֹל	תַּפְס מְרֻשָּׁעַת אֵימָה	אֲסוּר לִשְׁאֹל יוֹתֵר מִדִּי!
וּכְשֶׁאֲרַבֶּעַת הָאֲחִים	וְזֶה שֶׁלֹּא יָדַע לִשְׁאֹל	
יָצְאוּ לְנוֹעַ בְּדְרָכִים	לָקַח אֶת הַיָּפָה מִכָּל	
מִיָּד מִכָּל אֲרַבֶּעַ רֻחוֹת	שֶׁלֵּב יָדוֹ בְּתוֹךְ יָדָה	
פָּרְחִים הִגִּיעוּ וּבְרָכוֹת	וְחָזַר אֶתָּה לַהֲגָדָה	

31. ואפשר שכיוונה לאליהו 'האגדי' – בסיפורי חז"ל ובסיפורי חסידים – המופיע באורח פלאי ועוזר ל"אנשים קשים" ב"ימים קשים".

32. נוסח דומה נמצא בתהלים קמ"ב, 4: "בהתעטף עלי רוחי" ומעין הנוסח הזה בתהלים ע"ז, 4 וקמ"ג, 4. משמעות כל המקומות הללו כמשמעותם ביונה.

33. ראה, למשל, פירושו של רד"ק לפס': "אפילו אם תצמח שם תבואה לא תהיה בה ברכה ולא תגיע לקציר שיפרישו ממנו".

34. כל השירים, שיר מס' 4.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

תשתיתו של השיר לכאורה בהגדה של פסח, המספרת על ארבעת הבנים, אך צריך לזכור שארבעתם מוזכרים לראשונה במקרא: חכם – בדברים ו', 25-20, רשע – בשמות י"ב, 26 ו- י"ג, 8, תם – בשמות י"ג, 14-16 ושאינו יודע לשאול – בשמות י"ג, 8. החכם רוצה ללמוד ולדעת יותר על סיפור יציאת מצרים. הרשע שואל על הנס מתוך גלוג. התם שהבנתו מוגבלת ואינו יודע לנסח את שאלותיו בבהירות שואל בלשון גולמית וסתמית: "מה זאת?" והרביעי אינו יודע לשאול, מפני שהכל נראה בעיניו פשוט וטבעי לכן יש "לפתוח לו", היינו, לגרום לו לשאול. עניינה של ההגדה בשמירת המורשת של נס יציאת מצרים. ארבעת הבנים מייצגים ארבע רמות של הבנה וגם ארבע רמות של התייחסות לאירועים.

שְׁמֶר מוציאה את הבנים מהמילה ההיסטורי-יהודי-לאומי אל "דרכים", המייצגות את העולם הרחב, ומספרת על בנות הזוג שפגש כל אחד מהם. חכם פגש כצפוי בחכמה; תם התאהב בתמימה; "הרשע בתור אשה / תפס מרשעת איומה" ודווקא זה שאינו יודע לשאול זכה ב"יפה מכל". האם יש ללמוד מכאן על איכותה האינטלקטואלית של היפה מכל?! האם מבקשת שְׁמֶר להצטרף לאמירה הזדונית ש"יפות הן טפשות", או שכוונתה חבויה בסיפא: "בשיר שלנו ידידי / אסור לשאול יותר מדי!". יש להניח, שחיבורם של רשע ו"מרשעת איומה" אינו יכול להיות חיבור נוח. גם חיבורם של מי שאינו יודע לשאול עם כלילת המעלות (אם "יפה מכל" יתפרש כמטפורה מורחבת המכילה יופי מכל סוג ובכל תחום) עשוי להיכשל. בין כך ובין כך, נעמי שְׁמֶר החזירה את זה שלא ידע לשאול ואת זוגתו להגדה, אולי כי זו זירה מתאימה, לדעתה, למוזרויות ולצירופים בלתי אפשריים. מאידך גיסא, גם המציאות עולה לפעמים על כל דמיון. "אסור לשאול יותר מדי!" הוא וריאציה מעניינת על האמרה הידועה: "אין שואלין על דברי אגדה". נעמי שְׁמֶר אינה גולשת לדיון פילוסופי בענייני התהוות זוגית. דומה שלא התכוונה באמת להציע בשיר זה פירוש חתרני, אנטי-מקראי ואנטי-הגדי, אלא ניסתה להמיר את הרצינות התהומית המאפיינת את הפירוט המקראי-הגדי (מה להשיב לכל אחד מהבנים ומדוע) בהומור דק.

אולי בקשה לערער במקצת על ההנחה העומדת מאחורי החלוקה המקראית הבלתי מתפשרת לארבעה סוגים. החיים אינם מתאימים עצמם לחלוקה מובהקת כל-כך ובוודאי שאין בהם קשר מחויב בין כישורים להצלחות: לא כל מוצלח מצליח ולא כל טיפש מפסיד.

ואולי בקשה להזדהות עם מה שקבע בעל קהלת בכובד ראש דיכאוני: "כי לא לקלים המרוץ ולא לגבורים המלחמה וגם לא לחכמים לחם וגם לא לנבנים עֶשֶׂר וגם לא לידעים חן כי עת ופגע יקרה את כָּלם" (ט', 1), אף-כי הקביעה המרירה של שלמה המלך מומרת בשירה של שְׁמֶר

בתיאור חינוכי-הומוריסטי שבו דווקא הנחות מכולם זוכה בטובה מכולן, כי החיים מזמנים הפתעות. כנגד שימוש מחומש במילת השלילה "לא" שבקהלת, נמצאנה רק פעמיים בשיר "ארבעה אחים" כחלק מתוארו של יהזכר הגדול.³⁵

אם נתיר לעצמנו להפליג מעט, נוכל להוסיף כי בניגוד לקהלת שמנע מהחכם לחם ("וגם לא לחכמים לחם") המסמל אשה³⁵, עשתה עמו נעמי חסד בהעניקה לו אשה חכמה.

בין כך ובין כך, שיר זה, המלווה בקריצת-עין ובנימה של שובבות, אינו נאמן למקורותיו המקראיים, ממש כשירים החתרניים הקודמים שאין בינם ובין הומור דבר וחצי דבר.

לסיכום, נעמי 'שָׁמַר' מעניקה לדמויות המקראיות ולאירועים שהן נטלו בהם חלק משמעויות לאומיות-חברתיות בנות זמננו, בחינת "מעשה אבות סימן לבנים". היא נאמנה לרוח המקרא בתיאור הדמויות שמייצגות ניצחון צבאי של מעטים מול רבים, אולם חותרת נגדו בתיאור דמויות ואירועים המסמלים הוויה כנועה ומתריסה נגד מפעיליהם; ובכל השירים שהובאו לעיל נעמי 'שָׁמַר' מתעלמת כמעט באופן מוחלט מההקשרים התיאולוגיים-אמוניים המודגשים במקרא.

2. לשון התנ"ך בשירת נעמי 'שָׁמַר' וזיקתה למקורותיה

בפרק זה יודגם שימושה של 'שָׁמַר' בלשון המקרא בפזמוני שירה או במעין-פזמונים, היינו חלקי שיר החוזרים על עצמם בסופי הבתים באופן חלקי בלבד, כשרק חלק מהחלק החוזר זהה ל'אָחִיו', מעין האזורים בשירת האזור של ימי הביניים³⁶. כמו-כן יודגמו שירים משובצי מקורות אחדים ושירים בעלי זיקה ישירה או הפוכה לתשתית מקראית אחת. נוסף לאלה, ייעשה ניסיון לקבוע מהו הספר המקראי בעל הנוכחות הרבה ביותר בשירה.

35. אין ספק שהכתוב בקהלת מתכוון בראש ובראשונה לחם במשמעותו הפשוטה. לא פעם קורה שלחכמים אין מה לאכול. לעניין פירוש לחם כמסמל אשה, ראה פירוש של רש"י לבראשית ל"ט, 6: ("ולא ידע עמו מאומה כי אם הלחם אשר הוא אוכל") "היא אשתו אלא שדיבר בלשון נקיה", וראה פירושו של כלי יקר שם, המשווה בין לחם ובין אשה.

36. ראה הערה מס' 15.

שנתון "ae" – תשס"ה כרך י'

2.1 שילוב לשון המקרא בפזמונים ובמעין-פזמונים

השיר "על נהרות בבל"³⁷ מהווה דוגמה לתופעה זו.

הנה השיר :

אִיפֹה צְבִיקָה –	וּבְיַחַד כָּךְ שָׁרִים :	אֲסַפֵּר לָכֶם עַל צְבִיקָה
צְבִיקָה, חַיִּים, אֹרֵי, שְׁמוּלִיק	"שֵׁם יִשְׁבְּנוּ גַם בְּכִינוּ	שְׁהִיָּה בְּחֹר נִפְלֵא
הֵם בְּלוֹנְדוֹן אֹף פְּרִיס	גַּם זְמַרְנוּ בְּקִנּוֹן	הַמְשַׁכְּוֹרֶת לֹא הִסְפִּיקָה –
אֹף בְּהַמְּבֹרָג אֹף מִנְהֶטָן	בְּזָכְרָנוּ בְּזָכְרָנוּ אֶת צִיּוֹן"	אִיפֹה צְבִיקָה ! – בְּגוֹלָה !
אֶת צִיּוֹן זֹכְרִים זֹכְרִים	אֲסַפֵּר לָכֶם עַל שְׁמוּלִיק	אֲסַפֵּר לָכֶם עַל חַיִּים
גַּם צִיּוֹן אוֹתָם זֹכְרֶת	שְׁהִיָּה בְּחֹר יָקָר	שְׁהִיָּה בְּחֹר זָהָב
בְּאוֹתָהּ הַמְּנַגֵּנָה :	לְמַדִּינוֹת-הַיָּם הֶלֶךְ לוֹ	הוּא נוֹלֵד בִּירוּשָׁלַיִם –
הִיא הַמַּתִּינָה שְׁנוֹת אֶלְפִים	לְחַפֵּשׁ אֶת הַמַּחֲרָ	אֲבָל אִיפֹה הוּא עֹכְשִׁיו ?
הִיא עֲדֵיין מִמַּתִּינָה –	אֲסַפֵּר לָכֶם עַל אֹרֵי	אִיפֹה צְבִיקָה – אִיפֹה חַיִּים
אִיפֹה צְבִיקָה – אִיפֹה חַיִּים...	שְׁהִיָּה בְּחֹר מֵתוֹק	אִיפֹה כָּל הַבְּחֹרִים ?
	הוּא הִיָּה בּוֹגֵר כְּדוּרִי	עַל נְהָרוֹת בְּבֵל יוֹשְׁבִים הֵם
	הוּא עֹכְשִׁיו כְּחֹק כְּחֹק –	

הפזמון הלקוח מתהלים קל"ז, 1 מלווה את השיר בן חמשת הבתים, אולם בניגוד למטענו הקניתי במקור הקדום, מתלווה אליו בשיר זה נימה אירונית, שמושאה הוא היורדים מהארץ, שאינם מוכנים לנטוש את הגולה. אחיהם הקדומים הוגלו מציון ובהיותם בגולה ביכו את אובדן ציון ("שם ישבנו וגם בכינו בזכרנו את ציון", 3). "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר" (4), שאלו בתמיחה את אויביהם ששמחו לאידם. לא כך נוהגים אחיהם בני הזמן הזה. איש אינו מבקש מהם לשיר. הם שרים מיוזמתם שירים על ציון. הביטוי: "שם ישבנו גם בכינו" אינו מתאר אמת היסטורית, קִזּו הקדומה, אלא לעג כלפי מי שלא 'ירד' מהארץ. כל היורדים, צביקה, חיים, שמוליק ואורי – דוגמהות פרטיות של "כל הבחורים" – אינם 'נפולת' של נמושות'. להפך: צביקה "בחור נפלא", חיים "בחור זהב", שמוליק "בחור יקר", אורי "בחור מתוק" ו"בוגר כדורי" – כור ההיתוך של האיליטה הצבאית והפוליטית במדינה – וכמותם גם האחרים. שמות התואר של הבחורים שאולים משמות התואר של "תורת ה'" שבתהלים י"ט: "משפטי ה' נחמדים מזהב (השווה: "בחור זהב") [...] ומתוקים מדבש" (השווה: "בחור מתוק"). המשמעות העולה מההשוואה מעניקה ממד-עומק לנימה האירונית הקיימת ממילא

37. נעמי שמר, **ספר גימל**, תל אביב, לולב, 1982.

שנתון "kle" – תשס"ה כרך י'

בשיר. כל היורדים יושבים על סיר הבשר ב"לונדון או פריס / או בהמבורג או מנהטן" ו"זוכרים" מעת לעת את ציון בערבי זמר משותפים. הם שרים כי טוב להם בגולה בניגוד לגולי ציון שתלו כינורותיהם על ערבים מחוסר שימוש.

מהי נימת האני-השר המשתמע? האם הוא שותף לאירוניה המאחדת את "כל הבחורים"? התשובה לכך שלילית. כאבו עצום. יוכיח שם השיר: "על נהרות בבל", המוליכינו אל מחוזות-עבר טראומטיים; יוכיח הסיפא של השיר, השם מילים בפי ציון: "היא המתינה שנות אלפים / היא עדיין ממתינה".

שימוש דומה עשתה שקר בפזמון של "שיר השוק"³⁸.

הנה השיר:

איך נשפכים פלגי שכר כאן ונהרות משקה קולחים אבטיחים כהר-ההר כאן על יד גבעות התפוחים	השוק מחליף צבעים בלי הרף אבל קבועים בו המחירים כשהרוכלים יוצאים לטרף אז אין חכמות ואין שקרים	כאן נסלסל במלוא גרוננו בחרוזים המזוהרים ולחם עני זה חלקנו כי אין שכר למשוררים
השושנים נפות פי שבע מאחורי דוכן הפרי אבל אנחנו מול השפע כאן יחפים כסנדלרים	אלינו בא והתהלך פה במקלך ובסלך גדול השוק אין איש מולך בו כלו שלך כלו שלך	וכשנמות קברו אותנו כאן בין חבית ובין בקבוק כי רק אתמול לשוק הגענו וכבר הגיע סוף פסוק
פזמון:	פזמון...	פזמון...

על כן שתה ואכל
ושמח ביין
היום צעיר אתה
מחר תזקין
כי רק היום בול
ומחרתים
על הסכין, על הסכין

שתי שורות הפתיחה של הפזמון בן שבע השורות המופיע שלוש פעמים בשיר ("על כן שתה ואכל / ושמח ביין") קבלו השראתן מקריאת ההוללים בשעת סעודתם הפראית, המתוארת

38. כל השירים, שיר מס' 27. השיר נכתב לסטירה המוסיקלית "עשרת הצדיקים", שהועלתה במועדון "השעות הקטנות" בצפת (1960). ראה בהקדמתו של יורם רותם ל"נעמי שמר, האוסף השלם", תשס"ד, מדיה דיירקט.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

בישעיהו כ"ב, 14: "והנה ששון ושמחה הרג בקר ושחט צאן אכל בשר ושתות יין, אכל ושתו כי מחר נמות". ההוללים משתדלים לאכול ולשתות ככל יכולתם ולא להמעיט בהנאות, כדי להרבות את רכוש היורשים, עובדה המביאה עליהם נבואת תוכחה קשה, "משא גיא חזיון". את נבואת הזעם הזאת 'רככה' נעמי שָׁמַר על-ידי שילוב לשון המקרא בתיאורו של שוק-מצוי מלא שמחת-חיים, הנגרמת מכוחם של "פלגי שכר", "נהרות משקה", "אבטיחים... תפוחים... שושנים", סלסולי גרון ודומיהם. הפזמון קורא לשתות ולאכול מתוך שמחת-אמת ולא בגלל מוות צפוי, כבנבואת ישעיהו.

טעות היא להסיק משיר זה, ששָׁמַר משתדלת להפוך על פיהן משמעויות מקוריות של פסוקי-מקרא. לראיה, בהמשכו של אותו פזמון היא מגלה נאמנות מוחלטת לפרקי קהלת האחרונים. בעל-קהלת מציע: "שמח בחור בילדותך ויטיב לבך בימי בחורותיך" (י"א, 9) ומנמק: "עד אשר לא יבואו ימי הרעה והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ" (י"ב, 1) ונעמי שָׁמַר מחרה אחריו: "היום צעיר אתה מחר תזקין". נעמי נאמנה לרוחה של מגילת קהלת, גם אם לא נקבל את שירה כפשוטו, כמתאר שוק של ממש, אלא כמתאר את החיים כשוק הומה (משל לחיים) המגיע לסוף דרכו (משל למוות). משמעות זו עולה מבין מילות הבית האחרון: "וכשנמות [...] / כי רק אתמול לשוק הגענו / וכבר הגיע סוף פסוק". "סוף פסוק" במשמעות של סופה של דרך החיים וגם כמשמעו בתחום הדעת של המקרא: אחד מטעמי המקרא הידועים (וזה זיקה ממין אחר לתנ"ך).

נעמי שָׁמַר מסתכלת אפוא בקנקן המקראי ומאמצת את מה שיש בו לפי צרכיה: עתים כמות שהוא, עתים כמות שאינו.

בשיר "אמצע התמוה"³⁹ נמצא "מעין פזמון".

הנה השיר:

עצוב למוות באמצע התמוה	עצוב למוות באמצע התמוה
אכל באמצע התמוה אמות	דגלי-הקִיץ נשאים אל על
אל בוסתני-הפרי שהתיתמו	בראש התִּיָּן תור הוֹמָה ולא יחדל
ועל קיצד – ועל קצירד – ועל הכל –	ועל קיצד ועל קצירד הידד נפל
עצוב למוות באמצע התמוה	עצוב למוות באמצע התמוה
	דוקא כשהאפר־סקים בִּשְׁפָע
	וכל הפרי דוקא צוחק בסל
	ועל קיצד ועל קצירד הידד נפל

39. ספר גימל, שיר מס' 8.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

לשלושת בתי השיר, שאינו מכיל פזמון קלסי, יש טור רביעי דומה ("ועל קיצך ועל קצירך הידד נפלי") המשמש כפזמון (או כסיומת מקראית, לו 'נולד' מוקדם יותר, בזמנם של פיוטי ימי הביניים בעלי הסיומת המקראית). הציטוט, הלכות מקינת ישעיהו על מואב (ישעיהו ט"ז, 9), מתאר את הידד השמחה לאיד של האויב שנפל על יכול הקיץ ועל הקציר של מואב⁴⁰. ביטוי דומה, אף הוא ממוען למואב, נמצא בירמיהו מ"ט, 32: "על קיצך ועל בצירך שודד נפלי". ההבדל אינו מהותי, כי ברי ששודד שמח לאיד הנשדד. מכל מקום, נעמי שָׁמַר גררה את הביטוי הנבואי-לאומי למחוזות פרסונליים לחלוטין: תיאור מותו של אדם, כשמסביבו חוגג קיץ שופע אפרסקים ובוסתני פרי אחרים ("כל הפרי צוחק בסלי") וקריאת "הידד" של מלקטים רבים מלווה אותו. "בוסתני הפרי שהתייטמו" אינם אבלים. להפך, הורדת הפירות מאפשרת להם גדילה חדשה. "אמצע התמוז" – מוטיב מנחה בשיר – הוא אמצע החיים עבור כל מי שעדיין חי וסופם עבור הדובר-השר. על דרך החידוד ניתן להוסיף שתמוז הוא נוטריקון של יתם וזהו⁴¹. סופיות זו רמוזה גם ב"קיצך", הרומז לקץ וגם ב"קצירך", הרומז לפעולה של קצירה – ניתוק חלק מחלק. שָׁמַר מודעת לבדידות ולעצבות הנלוות לפרידה מן העולם. לשיר אופי אוניברסלי, אף-כי רקעו הביוגרפי ידוע, כעדות נורית גלרון במבוא לעבודה זו.

בשיר "אין ויש"⁴² נמצא 'מוטציה' נוספת של הפזמון הקלסי.

הנה השיר:

לְנוּ אֵין מְגֻדֵּל נֶשֶׂא, רֹאשׁוֹ בְּעֵבִים,	לְנוּ אֵין טִירוֹת אֲצִילִים,	לְנוּ אֵין נְהִירוֹת אֲדִירִים
לְנוּ אֵין אוֹצֵר נֶעְלָם בְּצֵל הַגֵּיא –	חוֹמוֹת חֲתוּמוֹת	וְנֶשֶׁם בְּקִיץ
אֲבָל יֵשׁ לָנוּ חֶלֶק בְּדוֹד	לְנוּ אֵין יַעְרוֹת אֲפִלִּים,	לְנוּ אֵין בִּירוֹת אֲפֹרוֹת
נֶחֱלָה בְּבֶן-יִשִּׁי	שְׁלֶכֶת עֲנָבֵר –	וְכָל עֶשְׂנֹן –
	אֲבָל יֵשׁ לָנוּ עֲיֻנוֹת וְתַהוֹמוֹת	אֲבָל יֵשׁ לָנוּ תְּכֵלֶת כָּל הַשָּׁמַיִם
	בְּבִקְעָה, וְגַם בְּהָר, גַּם בְּהָר	אֲבָל יֵשׁ לָנוּ שְׁמֶשׁ כָּל הַשָּׁנָה

40. בפס' הבא מתייחס הנביא ל"הידד" אחר, הידד השמחה של דורכי הענבים בעת הבציר. הידד זה יושבת. התנסחות מקבילה נמצאת אצל ירמיהו: "הידד – לא הידד" (מ"ח, 33). "קיצך" – קטיפת פירות התאנים, ואפשר שהכוונה גם לכל פירות האילן. "קצירך" – כריתת התבואה וגם התבואה עצמה, על-פי עמוס חכם בפירושו לפסוק בישעיהו בסדרת "דעת מקרא", ירושלים, תשמ"ה.

41. אגב ביצירות עתיקות (שומריה, אכדיות ואחרות) מתואר האל תמוז (המכונה גם דַּמְזִי) כדמות טרגית של האל הגווע היורד שאולה בעל-כורחו אשר מייחסים לו גם עלייה מן השאול. קשה להניח ששמר רמזה לדמות המיתולוגית, אף-כי דמות זו נזכרת במקרא פעם אחת בלבד בחזונו של יחזקאל, הרואה את הנשים יושבות ומבכות את התמוז בפתח שער בית ה' (ח', 14). אבל גם אם רמזה לה, שירה מתאר תהליך סופני ובלתי-הפיך ומתעלם לחלוטין משיבתו של התמוז מהשאול. עוד על התמוז, טקסי האבל הנלווים אליו והמנהגים לרפא חולה בחודש זה – כה אירוניים בויקה לשיר הנדון – ראה, תמוז, באנציקלופדיה מקראית, כרך ח', ירושלים, מוסד ביאליק, 1982, עמ' 582-588.

42. הספר השני, שיר מס' 8.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

השיר משתמש באנפורות כדי לערוך השוואה בין מה שיש בארץ ומה שאין בה. "לנו אין" מציין העדר "נהרות אדירים", "גשם בקיץ", "בירות אפורות וכל עשן", "טירות אצילים", "חומות חתומות", "יערות אפלים", "מגדל נשא"⁴³, "אוצר נעלם בצל הגיא", וכנגדו "אבל יש לנו" מציין את מה שיש: "תכלת כל השמים", "שמש כל השנה", "עינות ותהומות בבקעה וגם בהר"⁴⁴ ובעיקר "חלק בדוד ונחלה בן ישי", כהצהרת הסיפא של השיר המהפכת את קריאתו הידועה של שבע בן בכרי, איש הבליעל, המורד בדוד המלך: "אין לנו חלק בדוד ולא נחלה-לנו בן ישי, איש לאהלו ישראל" (שמ"ב כ', 1). קריאת הבגידה הקדומה הופכת בשיר להצהרת אמונים שאינה תלויה בדבר. ל"מה שאין לנו" מוקדשים עשרה טורים. ו"מה שיש לנו" מסתכם רק בשישה טורים, ואף-על-פי-כן בוחרת נעמי ב"מה שיש".

'רוחו' של השיר ובשורתו מזכירות שיר אחר הפותח את ספר הילדים הידוע של מאיר שָׁלוֹ.⁴⁵

- 1 מי אינו מכיר את ירושלים?
- 2 היא לא גדולה כמו ניו-יורק,
- 3 היא לא יפה כמו רומא,
- 4 יש בה פחות אנשים מאשר בטוקיו,
- 5 אין בה חוף-ים,
- 6 אין לה נהר,
- 7 עוד אין בה גורדי שחקים,
- 8 כבר אין בה ארמונות של מלכים.
- 9 אבל מקל העולם
- 10 אנשים קוראים לה בכל השמות
- 11 ושרים לה בכל השפות
- 12 עולים אליה,
- 13 נלחמים עליה,
- 14 ויש גם אנשים שגרים בה.

43. "מגדל נשא" רומז ללא ספק למגדלים נשאים מחוץ לארץ ישראל, כמגדל אייפל, פיזה ואחרים, אבל אין להתעלם גם ממגדל בבל המקראי, המתואר כ"מגדל וראשו בשמים" (בראשית י"א, 3). במקרה זה צדקה המשוררת: "לנו אין מגדל נשא", שכן מגדל בבל נבנה ונהרס בבבל.

44. תשניתם של שני הטורים החותמים את הבית האמצעי בדברים ח', 7: "ארץ נחלי מים עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר".

45. מיכאל והמפלצת מירושלים, ירושלים, מגדל דוד, ללא סימון עמוד.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

גם מאיר שלו 'כלא' בתוך מבנה של סונטה בת י"ד טורים כל מה שאין ויש בבירת ישראל, ואף הוא נקט במלת הניגוד "אבל", כדי לציין את העדפתו האולטימטיבית. באופן מפתיע בחרו שניהם להשתמש במלת הייחס המכלילה "כל" לציון הריבוי המוחלט של הארץ ובירתה ("כל השמים", "כל השנה" אצל שֶׁמֶר ו"כל העולם", "כל השמות", "כל השפות" אצל שֶׁלֹו). אצל שניהם "מה שאין" מתואר בשורות רבות יותר מאשר "מה שיש". אצל שֶׁלֹו ל"מה שאין" מוקדש האוקטט ול"מה שיש" – הססטט – כמספר השורות שהקדישה שֶׁמֶר לכך. ודאי מקרה הוא. אף-על-פי-כן.

2.2 שיבוץ מקורות אחדים זה בזה

בשיר "רכב אש"⁴⁶ שולבו מקורות-מקרא אחדים, שצירופם בכור ההיתוך השֶׁמֶר זיקק מוצר חדש.

הנה השיר :

מְרַאשֵׁי הַמִּכְתָּשִׁים וּמַעֲבָר לְחוֹמַת הַחוֹלוֹת רֶכֶב-אֵשׁ עִם פָּרָשִׁים וְאַהוּבֵי נֶשֶׂא עָלָיו בְּלִילוֹת	וּבְשׁוּבוֹ מִמִּדְבָּר לִי גֵאִיר חִיּוֹכוֹ מִן הַחֶשֶׁךְ מֶה יָבִיא, מֶה יָבִיא לִי בְשׁוּבוֹ מִמִּדְבָּר	לִפְנֵי עֲמוּד עֵנָן וְעֵשֶׂן מֵאַחֲרָיו יִהְיוּ עַל רֹאשׁוֹ תַּחוּג יוֹנָה וּמִהָרִים גִּבִּטוֹ בּוֹ אֵילוֹת
מְרַאשֵׁי הַמִּכְתָּשִׁים וּמַעֲבָר לְחוֹמַת הַחוֹלוֹת רֶכֶב-אֵשׁ עִם פָּרָשִׁים וְאַהוּבֵי נֶשֶׂא עָלָיו בְּלִילוֹת	אֲבֵן חֹן אֶפְרָה לִי גֵאִי מִמִּכְרוֹת הַנְּחָשֶׁת אֲבֵן צוּר אוֹ עֲנָבִר וְהִיא עָדִי לִי וְאוֹצֵר וְהִיא קִמֵּעַ לִי עַל צִנָּאר עַד שׁוּבוֹ מִמִּדְבָּר	לִפְנֵי עֲמוּד עֵנָן וְעֵשֶׂן מֵאַחֲרָיו יִהְיוּ עַל רֹאשׁוֹ תַּחוּג יוֹנָה וּמִהָרִים גִּבִּטוֹ בּוֹ אֵילוֹת

"רכב אש" מוזכר במלכ"ב ב', 11 בזיקה לאליהו הנביא ובמלכ"ב ו', 17 בזיקה לאלישע. "רכב אש עם פרשים" מופיע פעמים רבות במקרא⁴⁷. דמות האהוב הנישא בלילות, בחלום או במציאות, היא אחת משתי הדמויות הראשיות במגילת שיר השירים ועמודי העשן והאש ליוו

46. כל השירים, שיר מס' 2.

47. בראשית נ', 9; שמות י"ד, 9; מלכ"א א', 5; מלכ"א י', 26 ועוד רבים ובתוכם קריאתו הנרגשת של אלישע שהפכה לניב ידוע: "אבי אבי רכב ישראל ופרשיו" (מלכ"ב ב', 12).

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

את העם כל שנותיו במדבר. המכנה המשותף לכל המקורות הוא קרבתם לדמויות-על או לאירועים ניסיים יוצאי דופן. נעמי שָׁמַר לקטה את כולם ושיבצתם בדמותו של שָׁרִיזָּר בקרב – מושא געגועיה של נערותו. השיר המלווה את הסרט "מורדי אור" מתאר חווית מלחמה מוכרת. הנערה רואה בעיני רוחה את אהובה בראשי המכתשים ומעבר לחומת החולות – קרוב לוודאי חולות מדבר, ובהם עמודי ענן ועשן ובצדס איילות. התיאור המדברי רומז לנגב ואולי למדבר סיני, כי רק משם ניתן להביא "אבן חן אפרה [...]" ממכרות הנחושת (תמנע?) / אבן צור או ענבר". אבנים כאלה כבר מצויות בידה, כנראה ממפגש קודם, שכן אבן צור ממין זה משמשת לה כקמיע.

מקורות מקרא הירואיים וחד-פעמיים הפכו בשירת שָׁמַר לשיר אהבה פשוט של נערה לחייל שלה. עם זאת, אם נפליג מעט, ניתן אולי לראות בשיר זה דווקא זיקה ישרה למשמעויות המקראיות הראשוניות, שכן בעיניה של כל אוהבת, "האיש שלה", כמוהו כאליהו, או כאלישע – מושאי-כיסופים בעלי יכולת אדירה – והביטחון שהוא מעניק לה אינו נופל מהביטחון שהסבו עמודי האש והענן לעם הנודד במדבר.

פרסומו של השיר ב-1967 לאחר מלחמת ששת הימים רומז אולי למלחמה זו, אולם מלחמות כאלה חזרו ונשנו פעמים אחדות בתולדות המדינה. לכן חשיבות תאריך הפרסום שולית.

בשיר "על כנפי הכסף"⁴⁸ שהתפרסם באותה התקופה תופעה ונושא דומים.

הנה השיר :

על כנפי הכסף רכובים אבירי הרוח בעבים העזים והטובים כבני-רשף יגביהו עוף	השלם רגליו באדמה אך ראשו בשמי המלחמה טס אחי אל מול חמה כבני-רשף יגביהו עוף	נס הים ויסב אחור והנהר – חרבה טס אחי ופניו לאור ודגלו עלי אהבה
ובתוך שמים נקיים זוהרים שבעת הקיעים ואנחנו ממריאים מגולן ועד ים-סוף	הוא חולף בלהב-החרמש הוא פחץ שלוח ולוחש הוא כותב מכתב של אש מגולן ועד ים-סוף	על כנפי הכסף רכובים אבירי הרוח בעבים העזים והטובים כבני-רשף יגביהו עוף
נס הים ויסב אחור והנהר – חרבה טס אחי ופניו לאור ודגלו עלי אהבה		

מושא השיר הם טייסי-קרב, רכובים "על כנפי הכסף", הנחשבים כטובים ביותר (כלשון העם: "הטובים לטיס") ובלשון השיר: "אבירי הרוח בעבים / העזים והטובים". תחילתו של השיר וסופו בקריאת-הלל לכל הטייסים, אולם אמצעו פונה לטייס האהוב, האחד והיחיד: "טס אחי ופניו לאור / ודגלו עלי אהבה".

ביתו האחרון של השיר מזכיר בצורתו הגרפית מראה של מטוס בשמים: הטורים הולכים ופוחתים כדרכו של מטוס ממריא מארץ לשמים. בטור האחרון משולבת אנומטופיאה, "עוף", המזכירה את תהליך תעופתו-מעופו של מטוס.

גם בשיר זה משבצת המשוררת מקורות-מקרא אחדים, כולם הירואיים, חד-פעמיים או ניסיים. "נס הים ויסב אחור" לקוח מתהלים קי"ד, 3 ו-5, אף-כי שִׁמְרָה על קריעת ים סוף ואילו המקור בתהלים מתייחס לירדן. משמות י"ד, 21 לקחה את התיאור "והנהר – חרבה". תיאורם של הטייסים כמלאכים לקוח מאיוב ה', 7 ("כבני רשף יגביהו עוף"), אולם איוב מבחין בין מלאכים לבני אדם ("אדם לעמל יולד ובני רשף יגביהו עוף"), ואילו שִׁמְרָה משווה אותם אלו לאלו. הביטוי "דגלו עלי אהבה" לקוח משיר השירים ה', 10. "מכתב של אש" מזכיר את מעמד סיני ככלל ואת שמות כ"ד, 17 ופירושו בפרט. נעמי שִׁמְרָה חיברה את כל

48. כל השירים, שיר מס' 41.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

המקורות המטא-פיזיים הללו והיטתה אותם למחזות ארציים, ממשיים, פיזיים, של מלחמת-קיום "מגולן ועד ים-סוף" – רמז למלחמת ששת הימים. היא הסבה אפוא את המשמעות המקורית לדבר אחר, אך גם במקרה זה, אין להכריע בעניין זה, שכן נעמי שָׁמֵר, הידועה בפטריוטיזם המוחלט שלה לעם ולחייליו, עשויה בהחלט לאפיין את טייסי הקרב בפרט ואת חיילי ישראל ככלל "כבני רשף יגביהו עוף". מלאכי אלוקים ממש.

שיבוץ מחודש מורכב ממקורות אחדים נמצא גם בשיר "מה שלומך אחות"⁴⁹, שנמענתו היא, קרוב לוודאי, אחות בית-חולים, אחות משמרת הבוקר, המכונה "אחות הבוקר". רומזים על כך תאריך הפרסום (1995 – שנות חוליה של נעמי שָׁמֵר) ושברי-רמזים בשיר, כחלון הנפתח על-ידי האחות, כצורך לשמור על קור-רוח ועל הכוחות, כציון העובדה ש"אין הרבה סבות לשמוח", כהזכרת הצורך במרפא וכציון סופיות החיים ("מאדם אני לקחתי / ואליו אשוב").

הנה השיר :

מה שלומך אחות הבקר	פזמון:	מאדם אני לקחתי
מה שלומך אחות	בשעה שקשה לי לשיר	ואליו אשוב
מזג האויר הזה	והכל מתמוטט על ראשי	וסביבי המית-הבית
מזכיר לי נשכחות	התרשי לי לזכר	ולבבי קשוב
טוב שהחלון פתוח	ולחזקת תמיד	וסביבי המית-הבית
יש לשמר על קר-הרוח	לך יש אותי	מרגיעה אותי בניתים
ועל הכחות	לי יש אותך	זה מה שחשוב
	לנו יש אותנו	
אין הרבה סבות לשמוח		פזמון:
בא יותר לבנות	מה שלומך אחות הבקר	יש דבר אחד שכבר
אין כמעט לאן לברח	מה חדש אצלך	ידוע לי על-פה
יש עוד לחכות	איד על סביבותיו הרוח	מה שלא נולד בדמע
יד נעלמה כונסת	שוב סובב הזלך	לא שנה הרבה
גם את פרוי-החסד	תיכף יתגלו שמים	מה שלא נולד בדמע
גם את המכות	אל תסתירי את פניך	הוא לא יקצר בזמר
	אל יחדל קולך	ולא יביא מרפא

השיר משוּבֵּץ בפסוקי מגילת שיר השירים האופטימית מזה ובפסוקי-תהלים ומגילת קהלת הכואבת מזה, הנתמכים בפסוקים מבראשית ומאיוב.

49. ספר ארבע, שיר מס' 34.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

משיר השירים ב', 14 ("הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראך נוח")
 שובץ המשפט: "אל תסתירי את פניך / אל יחדל קולך" ושיר השירים ו', 3 ("אני לדודי ודודי
 לי") שימש כתשתית ל"לך יש אותי / לי יש אותך / לנו יש אותנו".

מקור השראתו של הצירוף בבית הרביעי ("מה שלא נולד בדמע / הוא לא יקצר בזמר")
 בפסוקי שיר המעלות הידועים: "הזורעים בדמעה ברנה יקצורו" (תהלים קכ"ו, 5).

מגילת קהלת משמשת כתשתית לטורי-שיר רבים. חלקם רומזים למסקנותיו של בעל המגילה
 ולא לניסוחיו המדויקים, כגון: "אין הרבה סבות לשמח / בא יותר לבכות", כקהלת ב', 2;
 "בשעה שקשה לי לשיר / והכל מתמוטט על ראשי" כנימה הראשית במגילה; "מאדם אני
 לקחתי ואליו אשוב" כבבראשית ג', 19 וכקהלת ג', 20 ו-י"ב, 50. את בראשית ג', 19 ("כי
 עפר אתה ואל עפר תשוב") שינתה שְׁמֶר ל'גירסה שלה': "מאדם אני לקחתי / ואליו אשוב",
 ספק התכוונה לאדם הראשון – ראשון הנבראים בצלם, ספק רמזה לנשמת אדם שאינה כלה
 לעולם. סביר להניח, שחולה סופני יעדיף לחשוב, שיוחזר בסוף חייו להווית בני-אנוש כמותו,
 שכשגופם כלה, נשמתם מרחפת לה אי-שם, ולא להוויה דוממת של עפר. שיבתו של האדם
 לעפר נזכרת פעמים אחדות גם באיוב (כ', 11; כ"א, 26) ובדמיון רב לנוסח בבראשית באיוב
 ל"ד, 15: "ואדם על עפר ישוב".

המילים: "איך על סביבותיו הרוח / שוב סובב הולך" נטולות מקהלת א', 6 ("סבב הולך הרוח
 ועל סביבותיו שב הרוח"). דין דומה להדגשת חשיבות הידיעה, כניסוחה בשיר: "יש דבר אחד
 שכבר / ידוע לי על-פה", המזכירה מאוד את הצורך הבלתי נלאה של בעל-קהלת לדעת,
 כבפסוק "ואתנה לבי לדעת" ב-א', 17 ובדומים לו.

ריבוי שיבוצי פסוקים כפולי-פנים – אופטימיים מזה (שיר השירים ותהלים) ופסימיים מזה
 (בראשית, קהלת ואיוב) – הוא כלי לעיצוב שתי הדמויות הפועלות בשיר: האחות הנוסכת
 אופטימיות והחולה המשוועת לקרבתה.

גם בשיר זה כבוקדמו הסתלקה שְׁמֶר ממחוזות פילוסופיים-עיוניים קדורניים לטובת
 היומיומי המצוי.

50. יש הסבורים שבעל-קהלת מתייחס ישירות לבראשית. ראה לעניין זה פירושו של מרדכי זר-כבוד לפתרון הסתירות במגילה בתוך
 מבוא, קהלת עם פירוש דעת מקרא, ירושלים, תשל"ג, עמ' 11. פס' זה שייך, לסברתו, לציטוטי מקורות מסוג "אזן" (קהלת, י"ב, 9).
 שנתון "ש" – תשס"ה כרך י'

ריבוי-מקורות ממין אחר, היוצא ל'מדרש-שמות', מצוי בשיר "שני צלמי רחוב"⁵¹, שנעמי שָׁמַר כתבה והלחינה לחבורת בימות.

הנה השיר :

שני צלמי רחוב זרח וְצִלְמָנֶעַ יצאו להם הרחובה לצלם תמונה	ובתמונה – צבא יפיפיות בְּחִשּׁוּפֵיּוֹת ובגופיות וכשהן הולכות על המדרכות כל אחת מהן אם וגם אחות והי-הו-הביטו נא – זרח וְצִלְמָנֶעַ!	שני צלמי-רחוב קמו מְזוּזָעִים: "לואי שלא נִדַּע חלומות רעים!"
ובתמונה – עיר והמונה: זוג על הירקון, אשה בחלונה איש ודרכו, איש ומעשיו קול יעקב עם ידי עשו והי-הו-הביטו נא – זרח וְצִלְמָנֶעַ!	שני צלמי רחוב זרח וְצִלְמָנֶעַ עלו על משכבם וחלמו תמונה	בוא נצא לרחוב – כי הבקר טוב – בוא נקח תמונה – עיר והמונה – איש לדרכו – איש למעשיו – קול יעקב – גם ידי עשו והי-הו-הביטו נא – זרח וְצִלְמָנֶעַ!
שני צלמי-רחוב זרח וְצִלְמָנֶעַ יצאו בצהרים לצלם תמונה	ובחלומם – זו ממקומם שיר ומנגינה, אור ועננה ובחלומם – צל גדול, כבד כֶּךְךְ כמו נִינְוָה ומגדל –בבל והי-הו-הביטו נא – זרח וְצִלְמָנֶעַ!	

אויבי גדעון, זבח וצִלְמָנֶעַ (שופטים י'), 'משאילים' את שמותיהם בשינוי קל, שונה אות אחת בלבד, לשני צלמי רחוב, זרח וְצִלְמָנֶעַ. השמות המקראיים, הרומזים לעבודה זרה (זבחים וצלמים), משרתים בשיר את עיסוקי הצלמים. זרח היוצא לצלם בצהרים נקרא כך בגלל זריחת השמש (בית שלישי) ובשל האור (בית שישי) וצִלְמָנֶעַ – בשל תמונותיו.

בשיר נרמזים אירועי מקרא נוספים, כמו "קול יעקב עם ידי עשו" (בראשית כ"ז), חלומות – כחלומות בחומש בראשית, נינוה – עיר שיונה נדרש לנבא עליה ומגדל בבל שנחרב, כמתואר בבראשית י"א. אירועי המקרא המורכבים והבעייתיים הופכים בשיר לתמונות-רחוב פשוטות יומיומיות.

51. הספר השני, שיר מס' 24. השיר אינו מנוקד במקור, להוציא המילים שנוקדו.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

3.2 המקרא כשתית כוליית

בחלק משיריה אין שֶׁמֶר מסתפקת בשילוב חלקי של פסוק אחד או שניים אלא נעזרת בטקסט מלא או כמעט מלא.

דוגמה לשיר הנשען ברובו על מקור מקראי ידוע הוא "בניך מרחוק"⁵².

הנה השיר :

קומי אורי כי בא אורך וכבוד האל עליך זרח	מי אלה כעב תעופנה וכיונים אל ארבותיהן להביא בניך מרחוק להביא בניך מרחוק	ופתחו שַׁעְרֶיךָ תמיד יומם ולילה לא יסגרו ופתחו שַׁעְרֶיךָ תמיד ושמתיך לגאון עולם
בניך מרחוק יבואו וכנותיך על צד תאמנה ואז תראי ונהרת תראי ונהרת ופחד ורחב לבבך	מי אלה כעב תעופנה...	קומי אורי כי בא אורך וכבוד האל עליך זרח

השיר, המתייחס כנראה לעליות שנות התשעים, שואב את מילותיו ואת רוחן מפסוקי נבואת הנחמה של ישעיהו (פרק ס'). הפזמון: "קומי אורי כי בא אורך / וכבוד האל עליך זרח" שונה רק במילה אחת ממקורו (ס', 2). שֶׁמֶר גם המירה את שם ההווה בשם של אלוקות. הבית הראשון נאמן למקורו עד אחרון מילותיו. הבית השני (פס' 4) נאמן גם הוא, להוציא דיוק דקדוקי של שֶׁמֶר, שהמירה מין זכר בנקבה (במקור: "ארובותיהם". בשיר – "ארובותיהן") והכפילה את הצירוף: "להביא בניך מרחוק". בבית השלישי שילבה שֶׁמֶר חלקי פסוקים (11 ו-15). ובכל זאת, השיר איננו פלגיאט. הצירוף החדש יצר הדגשות חדשות. הנביא מדגיש את ההיבט התיאולוגי-אמוני-דתי, במיוחד בפסוקי הסיפא של הפרק: "לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם ולנה הירח לא יאיר לך, והיה לך ה' לאור עולם ואלהיך לתפארתך", וכן גם בפסוקים 20 ו-21. מלכות אלוקים תשלוט בעולם עתידי, המתפרש על-ידי רבים לא כמכוון לימי בית שני אלא לגאולה העתידה⁵³. ישעיהו גם מבדיל בין גורל העמים לגורל ישראל. שֶׁמֶר מתפעלת מתהליך השיבה ומפתיחת שערי הארץ. גורל הגויים אינו נזכר בשיר ומקומו של האל

52. ספר ארבע, שיר מס' 14.

53. ראה עמוס חכם בפירושו לפרק ובסיכום הפרשה, עמ' תרמ"ו.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

מועט באופן יחסי. כמו בשירים קודמים, גם כאן העדיפה את הממשי, הקיים והמוחשי על האסכטולוגי. השיר אינו חתרני בשום פנים. הדגשיו שונים. תשתית כמעט מלאה מצויה גם בשיר "אחותי רוחמה"⁵⁴, המשובץ רובו ככולו בפסוקי מגילת שיר השירים. הנה השיר:

למה את שותקת אחותי רחמה הנה קול התור הזמה מעין גנים, באר אשר נחתמה עצוב לי, אני צמא	כבר מזמן רציתי אחותי רחמה לומר לך מילים חמות לא היה לי כח, רוח בי לא קמה לשיר לך כמו שלמה:
מור וקנמון, כל מיני בשמים אוי לי בלילות ואבוי לי ביום	מור וקנמון, כל מיני בשמים אוי לי בלילות ואבוי לי ביום
באביב אניע מאהב פי כמה אלך עם הזמיר ואני והוא ואחותי רחמה את שיר השירים נשיר:	לך הייתי שר – הראיני את מראיך יפה את כפרדס קומתך תמר, אחז בסנסניך הניחי ואטפס
מור וקנמון, כל מיני בשמים אור לי בלילות וחג לי ביום	מור וקנמון, כל מיני בשמים אוי לי בלילות ואבוי לי ביום

טורו הפותח של הפזמון ("מור וקנמון, כל מיני בשמים") מכיל חלק מבשמי המגילה. הפניה: "הראיני את מראיך" – גם היא מהמגילה (ב', 14). תיאור הנמענת כבעלת קומה כשל תמר והרצון לאחוז בסנסיני התמר – שייך אף הוא למאגר הקדום (ז', 9-8). מראות הטבע, כקול התור וכמעין הגנים, נלקחו ישירות מהמגילה (ב', 12; ד', 15) וגם זמן האביב הוא זמנה של המגילה ("כי הנה הסתו עבר, הגשם חלף הלך לו", ב', 11). שם המגילה מצוין בטקסט ("את שיר השירים נשיר") וכן גם שם-מחברה לפי המסורת⁵⁵ ("לשיר לך כמו שלמה"). אפילו תוארה של הנמענת, "אחותי", נראה כשואל משיר השירים (ח', 8).

על פניו נראה, שהדובר עשוי להיות מחזר נלהב, חולה אהבה, המתייסר קשות ומשתף את הקורא האנונימי בייסוריו: "לא היה לי כח, רוח בי לא קמה"; "אוי לי בלילות ואבוי לי

54. הספר השני, שיר מס' 11.

55. בבא בתרא י"ד, עמ' ב'.

בימים"; "עצוב לי". אולם מתוך השוואה לשירים אחרים, בתוכם כאלה שנידונו במאמר זה ("כגון, מה שלומך אחות"), מסתבר שהנמענת איננה אהובה הנושאת את השם רוחמה, אלא אחות רחמניה, המסייעת לחולים, בתוכם הדוברת-החולה ש"אוי (לה) בלילות ואבוי (לה) בימים"; ש"לא היה (לה) כח, רוח (בה) לא קמה" וכה "עצוב (לה)"⁵⁶. אימוץ לשון מגילת האהבה האופטימית מעיד הן על רוחה האיתנה של הדוברת-השרה בשעותיה הקשות בבית החולים, והן על חיוניותה של האחות הרחמניה, המודעת למצבה הקשה של המוענת, כי היא שותקת. מכל מקום, הקשר בין השתיים יוצר מהפך: "אוי לי בלילות ואבוי לי בימים" הופך ל"אור לי בלילות וחג לי בימים". שיר-הלל לאחיות, לחולות ולקשר שנרקם ביניהן.

זהו הפשט ומדרשו יזהה בחולה את המדינה החולה, ש"אוי לה בלילות ואבוי לה בימים", שאין לה כבר כח וגם רוחה דואבת. והאחות אינה אלא הרוח הפנימית-הלאומית-האידיאית המסייעת לה להירפא⁵⁷. תסייע לפירוש זה ידיעת עמדתה הלאומית של נעמי נְשָׁמֶר, מחד גיסא, שמעולם לא הסתירה אותה ואף שילמה עליה מחיר כבד (ראה מבוא), ומאידך גיסא, חשיפת קיומו של פירוש כזה גם בשני השירים שלהלן.

גם על השיר "שובי השולמית"⁵⁸ משתלט לשון המקורות, אבל שלא כקודמו, זהו שיר חתרני של ממש. הנה השיר:

תְּנִי לִי אֶת יָדְךָ וְאֵנִי אֶתְּךָ אֶתְּךָ לִי לֵךְ אִם נָא מְצֹאתִי חֵן כָּכָה נִרְחֹף נִשְׁחָפָה בְּמַעְגָּל	כָּכָה בְּמַחֲלוֹת מְחַנֵּס אֶת תְּחוּגִי מִה יָפוּ פְעֻמֶיךָ בַּת אֵיךְ טוֹפֶפֶת לֵךְ מִרְחֶפֶת בְּמַעְגָּל אֵי שׁוֹלָה שׁוֹלְמִית אֶל תִּרְשׁוּ לְשׁוֹלָה לְהִתְחַמֵּק לֹא אֶל תִּרְשׁוּ לָהּ שׁוֹלָה הִיא אֲשֶׁת חֵיק יָחַד נִרְחֹף נִשְׁחָפָה בְּמַעְגָּל	אֵי שׁוֹבִי אֶל הָעֵץ שְׁבִינִי יָחַד הַשׁוֹלְמִית שְׁלָנוּ שׁוֹבִי וְנַחֲזָה בְּךָ שׁוֹבִי וְנַחֲזָה בְּךָ שׁוֹבִי הֵנָּה שׁוֹבִי שׁוֹלְמִית	תְּנִי לִי אֶת יָדְךָ וְאֵנִי אֶתְּךָ אֶתְּךָ לִי לֵךְ אִם נָא מְצֹאתִי חֵן כָּכָה נִרְחֹף נִשְׁחָפָה בְּמַעְגָּל אֵי שׁוֹלָה שׁוֹלְמִית צַעַד תִּימָנִי הַצְלָבָה מִשְׁמָלִי וְעוֹד מִבֶּטֶט אֶחָד שְׁאוּמֶר הַכֹּל יָד עַל הַקֶּתֶף נִשְׁחָפָה בְּמַעְגָּל
--	--	---	--

אֵי
שׁוֹבִי אֶל הָעֵץ...

שולמית היא גיבורת מגילת שיר השירים. "שובי שובי ונחזה בך" מקורו בשיר השירים ז', 1. מחול המחניים ויפי טיפוף הרגלים – גם הוא משיר השירים ז', 2, אולם במגילה מחוללת

56. בסוגריים – המרת גוף מדבר בגוף נסתר.

57. השווה לשיר הידוע של י"ל גורדון, "אחותי רחמה" (כל שירי י"ל גורדון, שירי הגיון, תל אביב, דביר, תרפ"ט, עמ' פ"ז-פ"ח), שפיענוחו לאומי, כמצוין בראשו: "לכבוד בת יעקב אשר ענה בן חמור". חלק מהמילון הפיוטי משותף לשני השירים, אולם בעוד בשיר של גורדון הנמענת מעונה, מתאר שירה של נעמי שמר את סבל המוענת.

58. ספר ארבע, שיר מס' 52. הלחן של מתי כספי.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

אשה אחת ובשיר שתיים: אחת בפועל, זו מהרישא ומהסיפא והשנייה רק בכוח. שולה היא, כך נראה, "אשת חיק", הרוקדת עם אחר. ומי שמבקש "שובי אל הקן / שבנינו יחד / השולמית שלנו" איננו מי שמציע: "תני לי את ידך". זוהי בהחלט קריאה חתרנית של הכתובים המקוריים.

גם במקרה זה ניצלה נעמי שֶׁמֶר את המגילה כדי לתאר בגידה של אשה בבן-זוגה. זו פרשנות אישית-חברתית לשיר. אף-על-פי-כן דומה שאין להסתפק בה בלבד. דומה שנעמי שֶׁמֶר מנסה להציג כאן עמדה פוליטית. שולה "אשת חיק" היא משל לאותו חלק במדינת ישראל המתרועע עם אחרים, נסחף עמם במעגלים, מושיט להם את ידו ומבקש למצוא חן. מנגד עומד הבעל הנטוש – הוא אזרחי ארץ ישראל האחרת – ומבקש: "שובי אל הקן / שבנינו יחד" ומתחנן: "לא אל תרשו לה / שולה היא אשת חיק". "ל"סצינת הבגידה" יש מקורות מדרשיים ופרשניים במגילת שיר השירים, שאולי היו מקור השראה לשיר הזה. הנה כך מפרש רש"י את הפסוק: "פשטתי כתנתי איכה אלבשנה? רחצתי את רגלי איכה אטנפם?" (ה', 3): "כבר למדתי לעצמי דרכים אחרים, לא אוכל לשוב אליך עוד [...] ולשון 'פשטתי את כתנתי רחצתי את רגלי' לשון תשובת האשה המנאפת שאינה רוצה לפתוח לבעלה הדלת". אלה הם שני רבדי-משמעות משלימים. בגידה אישית כמוה כבגידה לאומית. שתיהן סוחפות ומסוכנות והשקתן זו לזו אינה מקורית לשֶׁמֶר. הקדימוה נביאי ישראל, בתוכם ישעיהו שקונן: "איכה היתה לזונה אשה נאמנה, מלאתי צדק ילין בה ועתה מרצחים" (אי', 21).

בשיר "על ראש שמחתי"⁵⁹ – הנוטל לא מעט ממגילת שיר השירים – 'מגייסתי' נעמי שֶׁמֶר את מגילת שיר השירים האירוטית לאמירת אמת פילוסופית, המתעמתת עם פילוסופיה פרגמטית עכשווית.

59. שם, שיר מסי' 53. הלחן של מתי כספי.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

הנה השיר :

עַל רֹאשׁ שְׁמַחְתִּי	תַּפְסוּהָ הַשּׁוֹמְרִים	עֲנֵתָה שְׁמַחְתִּי :
עֲנֵדְתִּי זֶר	הַסּוֹבְבִים בְּעִיר :	אֲנִי אֲשִׁיר וְאַרְקוֹד
זֶר פְּרָחִי-שְׁדָה	"מָה אֶת רוֹקְדָת בָּכָה	עַד שֶׁתֵּצֵא נִשְׁמָתִי
עִם קוֹץ אֶחָד אוֹ שְׁנַיִם	וְעַל מָה יִצְהַל קוֹלְךָ ?	כִּי הַשְׁמָחָה שְׁלִי
	מוֹטָב שֶׁתִּשְׁיִירִי שִׁירִי-מִחָאָה	הִיא הַמִּחָאָה שְׁלִי
	זֶה מָה שֶׁהוֹלֵךְ עִכְשָׁיו	וְהִיא
	זֶה מָה שֶׁהוֹלֵךְ !"	כִּחִי
יֵצֵאָה שְׁמַחְתִּי		הָאֲמָתִי
לְחוֹלֵל בְּחוּצוֹת		
בְּתוֹךְ הַצִּהָרִים		
בְּרָגֶל יַחְפָּה		

גיבורת מגילת שיר השירים נפגשת פעמיים עם שומרי העיר : תחילה בפרק ג' ומאוחר יותר בפרק ה'. הראשונים תומכים בה ומסייעים על ידה. האחרונים מכים ופוצעים אותה ואף מסירים את רדידיה מעליה. שֶׁמֶר מעצבת מחדש את קבוצת השומרים השנייה האלימה ("תפסוה השומרים / הסובבים בעיר"), הגוערת בה על ריקודיה, צהלותיה ועל השמעת קולה. שֶׁמֶר מכליאה כאן פרטי-פרקים שונים משיר השירים. הריקוד – מפרק ז' והשמעת הקול – מפרק ב' מצטרפים לפרק ה', וכולם כאחד מנסים 'לחנך' את גיבורת השיר, המתוארת כנערת-טבע אמיתית, העונדת זר עשוי פרחי-שדה "עם קוץ אחד או שנים". הם תובעים ממנה להצטרף לדעת הקהל ולשיר שירי מחאה, כי "זה מה שהולך עכשיו / זה מה שהולך!". השמחה, המקבלת בשיר יישות משל עצמה, מתנגדת לדרישה : "אני אשיר וארקוד / עד שתצא נשמתִי / כי השמחה שלי / היא המחאה שלי / והיא / כִּחִי / הָאֲמָתִי". מתנהל כאן ויכוח עקרוני בין שתי עמדות : מחאה ושמחה, היסחפות לפסימיות וחיפוש אחר אופטימיות. נעמי שֶׁמֶר מאחדת את הניגודים. הבחירה בשמחה היא המחאה הטובה ביותר, לדעתה. בין אם נבין את מגילת שיר השירים כפשוטה, בין אם נבינה כמשמעויותיה האלגוריות⁶⁰ – בכל מקרה סבורה הדוברת השירית, כי במחאה אין כל תועלת, למרות 'מודרניותה' והיותה חלק מ'טרנד' מקובל.

גם במקרה זה מוליכה שֶׁמֶר את לשון המקורות למחוזותיה שלה. השיר סובל כל מיליה : ציבורי-לאומי, אוניברסלי או פרטי. ייתכן שיש בו ביטוי לתפיסת עולמה החברתית-לאומית-מדינית של נעמי שֶׁמֶר, הסוגדת להעצמת שמחת החיים גם במצבים קשים. אם כך נפרש את

60. ראה בעניין זה במאמרי : לבחינת דגמי פרשנות אלגורית של מגילת שיר השירים (רש"י, ראב"ע, מלבי"ם ומה שביניהם), שאנן ח', כתב עת רב תחומי לעיון ומחקר, חיפה, המכללה האקדמית הדתית לחינוך, תשס"ב-תשס"ג, עמ' 73-80.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

השיר, כי אז 'הרוקדת השמרי' מקבילה לשולמית המקראית, המסמלת על-פי הפרשנות הקלאסית את כנסת ישראל במיטבה או את ירושלים כמטונימיה לעם ישראל, שהרי מקורו של הטור הפותח את השיר: "על ראש שמחתי" בתהלים קל"ז, 10, המזכיר במפורש את ירושלים ("אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי")⁶¹. מאידך גיסא, ניתן לפרש את השיר גם במישור אישי-פרטי. מחלותיה, כאביה ויסוריה הממשיים של נעמי שָׁמֶר לא הביאוה לדכדוך ולרוגז, שאחד מביטוייו הוא מחאה, אלא לשמחת חיים טוטלית. לא לחינם עונדת השמחה המואנשת "זר פרחי שדה / עם קוץ אחד או שניים". הקוץ מסמל קושי. שני קוצים מכילים את מנת הקשיים, אולם אין בכוחם להכניע את הנשמה. פרסומו של השיר ב-1995 מתאים לכל אחת מהאפשרויות בנפרד וגם זו לצד זו.

הנה כי כן הפרשנות האלגורית הלאומית משותפת לשני השירים האחרונים. נמענת השיר, "אחותי רוחמה", אינה אלא ארץ ישראל הנאמנה לערכיה הקדומים – זו המושכת 'מינה', וכנגדה, הרוקדת עם אחרים בשיר "שובי השולמית" מסמלת את ישראל הפוזלת 'שמאלה', התועה בשדות זרים. ועל שתי אלה כאחת שרה שָׁמֶר בשיר הלאומי לכתחילה, "בניך מרחוק".

לסיכום, מגוון אופני השימוש הכוללי בלשון המקרא כמוהו כשימושיו באימוץ חלקי של הכתובים או בהרכבים בלתי צפויים שלהם. הלשון משמשת ככלי, שתכולתו נקבעת על-ידי האני-השר. יש שהתכולה דומה למקורה, יש שהיא מוסטת למחוזות אחרים ויש – שמשמעויותיה שונות במכוון.

אחרית דבר

נעמי שָׁמֶר, השוחה במימי התנ"ך, עושה בהם כבתוך שלה: יש שהיא מאמצת את משמעם המקורי, באופן חלקי או כמעט מלא; יש שהיא חותרת תחתיהם. היא משייטת בהם רק למקומות שליבה חפץ ונעזרת בהם, גם כשהיא הופכת אותם על פיהם.

רבים ספרי המקרא האהובים עליה, אך על כולם עולה מגילת שיר השירים רבת הפנים ורבת הפירושים. זיקת שירתה למגילה זו ישרה והפוכה. היא נעזרת בה בשעות שמחות וקשות

61. שמר מנהלת דיאלוג סמוי עם מזמור קל"ז, שבו נדרשים גולי ירושלים לשיר "כי שם שאלונו שובינו דברי שיר ותוללנו שמחה שירו לנו משיר ציון", (3). הגולים מסרבים. "איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר" (4), הם שואלים בכאב, בניגוד גמור לדמות השירית הרוקדת ושרה עד צאת הנשמה. ועוד, האויבים בתהלים הם זרים בבליים ואילו השומרים הסובבים בעיר הם אויבים מבית.

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

כאחד, הן במישור האינטימי-פרטי והן במישור הלאומי-מדיני, ובכך היא ממשיכה את המורשת של מסורת ישראל, שראתה בשיר השירים "שיר שהוא על כל השירים אשר נאמר להקב"ה מאת עדתו ועמו כנסת ישראל"⁶².

בשיר "בדמיך חיי" – שירה האחרון שראה אור – מתייחסת נעמי 'שקר לפנים הכפולים, הפרטיים והציבוריים, של שיר זה בפרט ושל כל רוב שירה בכלל. הנה השיר השלם, שחלקו הראשון משמש כמוטו למאמר זה:

המלים העתיקות נותנות בי כח	ואעבר עליך ואראך	ופתאם מעל ראשי נפתחת קשת
בקולות העתיקים אמצא מרפא	מתבוססת בדמיך	מניפה צבעונית נפרשת
הם עוזרים לי לחיות	ואומר לך בדמיך חיי	מבשרת חיים, מבשרת תקנה
הם עוזרים לי לצמוח	חיי חיי בדמיך חיי	ושלום ושלום וחסד
לבוא עולם יותר יפה	ואומר לך בדמיך חיי	

ייחודו של שיר זה, לדעתה, בהיותו הראשון "שלמרות שנכתב לקולקטיב, הפך להיות כל-כך אישי, בניגוד לכל שאר השירים שהיו שירים אישיים, אך הפכו להיות קולקטיביים"⁶³. השיר הוקלט בשעה שנעמי הייתה בבית חולים, לאחר ניתוח לב, כשכבר ידעה שקיצה קרוב, ובכל זאת לא איבדה את האופטימיות⁶⁴. היא שאבה כוח מהצירוף "בדמיך חיי", הלכות מיחזקאל (ט"ז, 6), – אותו ביקשה להנחיל גם לעמה הדווה, המתבוסס בדמים ממשים של אבדן ושכול, ושל דמים במובנם המטפורי הרחב.

גם את השיבוץ הזה נטלה ממקורו עירום כפי שהוא ללא מחלצות הקשריו, תוך התעלמות גמורה מהיותו חלק בלתי נפרד מתוכחת-זעם קשה. השיבוץ לקוח מתוך מעין "סיפור האסופית" שטווה הנביא, המספר מעשה בתינוקת שהושלכה אל השדה סמוך להיוולדה,

62. רש"י בפירושו לשיר השירים א', 1 וראה מסכת ידים ג', ה'.

63. מתוך שיחה עם הזמרת רונית רולנד על השיר האחרון שהוציאה נעמי שמר. שיר שנכתב לכבוד ראש השנה תשס"ב ובוצע לראשונה על-ידי שרית חדד בתכניתו של מני פאר והוקלט לאחר כשנה על-ידי רונית רולנד ונכלל באוסף המחומש של שמר, שיצא לאור בחברת מדיה דיירקט. הדברים לקוחים מתוך אתר mooma.com/article.asp. דברים דומים מצויים בהקדמת יורם רותם בחוברת הנלווית לחמשת התקליטורים, שיצאו לאור ב-תשס"ד בחברת מדיה דיירקט ("נעמי שמר: האוסף השלם").

64. לאחרותה של נעמי שמר גרסה שונה על הולדת השיר. לדבריה, נענתה לבקשת מני פאר שביקשה לכתוב שיר לכבודן של שתי נפגעות טרור. ניתוח הלב התקיים אחרי כתיבת השיר, שנכתב על הפיגועים, והפך לאישי כל-כך, כשהיא עצמה התבוססה בדמה. שמעתי דברים אלה מפיה כתגובה לדברים שהשמעתי במסגרת הרצאה בנושא המאמר בט"ז במרחשון תשס"ח, 31.10.2003.

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

כשעדיין היא מגואלת בדם ואיש אינו מטפל בה טיפול חיוני שישאירה בחיים. והנה ה' עובר עליה, כשהיא מתבוססת בדמיה, ערומה כביום היוולדה, אוסף אותה לביתו, מגדלה, משפיע עליה כל טוב ובא עימה בברית נישואין והיא, שיופיה מעבירה על דעתה, בוגדת בו עם כל עובר ושב. פיענוחו של המשל ברור וידוע גם מספרי מקרא אחרים, בהם מתוארים יחסי ה' ועמו כיחסי בעל ואשה. חלק מהתיאור הזה מופיע מאוחר יותר בהגדה של פסח כחלק מפסקת: "צא ולמד מה ביקש לבן הארמי לעשות ליעקב אבינו". מן הדרשות המפורסמות בעניין כפילות הדמים ("דמייד"), שתשועת ישראל ממצרים הגיעה כאשר העם התבוסס בשני מיני דם, דם קרבן הפסח ודם המילה שבזכותם נגאל⁶⁵.

נעמי שָׁמַר התעלמה הן מההקשר של הפרק השלם והן ממדרשי האגדה הנזכרים, ובחרה רק במשמעות האוקסימורונית שבצירוף, "בדמיך חיי", המדגישה את הישרדותו של עם ישראל ("חיי") על-אף מצבו ("בדמיך"). ליחן של המילים, שבכוחן לברוא שוב ושוב "עולם יותר יפה", לא נס למרות עתיקותן, לכן הן שבו את ליבה. וברור, שלא ללמד על עצמן לבד יצאו אלא על הכלל כולו, על כל שיבוצי המקרא בכל השירים האחרים.

ההיה שיר זה ראשון לשירים שהפכו מכלל לפרט או שקדמו לו אחרים? – זו שאלה פחות עקרונית. העיקר הוא שגם לפי עדותה של הכותבת עשוי שיר קולקטיבי-ציבורי, שנמענו הוא הכלל, להיות בו בזמן שיר אינטימי ביותר.

"המילים העתיקות" נותנות לה, הן כאישיות פרטית והן כמייצגת יישות לאומית או אוניברסלית, מצבורי "כח", אותו הנחילה גם לאוהבי שירתה.

65. כלומר: הדובר הוא אלוקים, אשר אומר: ואעבור עליך לפקוד אותך ונתתי לך שתי מצוות שתתעסקי בהן, שבזכותן תזכי לגאולה: מצוות פסח ומצוות מילה (רשב"ם, מכילתא בא, פ"ה; פרקי דרבי אליעזר פכ"ט וילקוט שמעוני ליחזקאל שני"ד).

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

התפיסה הסטראוטיפית של דמות האישה בספרות-הילדים*

מבוא

הסיווג לקטגוריות אצל בני-אדם נקבע על-פי מדדים שונים כמו מין, גזע, דת, לאום, עדה, מקצוע, מעמד חברתי, ואפילו מראה חיצוני. מי שמאמצים תפיסות סטראוטיפיות – מתייחסים אל הקבוצה כאל ישות הומוגנית: נוטים לייחס תכונות לזולת, בעיקר – על סמך השתייכותו לקטגוריה כלשהי, ובדרך זו מתעלמים מהבדלים אינדיבידואליים, הקיימים בתוך קבוצה כלשהי. שיפוט, שמקורו בתפיסה סטראוטיפית, נעשה על סמך ידע מצומצם ושולל מהאדם, שהסטראוטיפ מתייחס אליו, את הזכות לקבל יחס אישי, התואם את תכונותיו האישיות.¹

סטראוטיפים, דעות קדומות וסטיגמות – קיימים בכל חברה, והבעיה היא, שהם משתקפים כבר בגילים צעירים מאוד, למשל, על ידי הילד המבליט את חזהו בגן ואומר: "אני גבר, אני לא בוכה", או הילד, שאינו מוכן לאסוף צעצועים ולסדרם, כי זה תפקידן של הבנות, או באמצעות משחק ה"אבא-אימא", אשר בו הילדה תמיד לובשת סינר ומטפלת בבובות, והאב הולך לעבודה.

תאריכים: ספרות ילדים; מעשיות קלסיות ומודרניות; סטראוטיפים; פמיניסטי; שוויון בין המינים; ארכיטיפים; דיכטומיות; תרבות; מיתוס.

* מאמר זה מבוסס על מחקר שנעשה במימון מכון מופ"ת.

1. צפרוני, 1996.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

על-פי מחקרים, שנעשו בספרי לימוד החל מהגיל הרך וכלה – בתיכון, מופיעים בספרי הלימוד סטראוטיפים מיניים². פרנקל ולויאני³ מתמקדות בפינוט-משחק של ילדים בגיל הרך. בספרי בן-צבי, בן-זאב ואברהם-עינת⁴, וכן אברהם-עינת⁵ – משתקפים תיאור הסטראוטיפים באיורים, בתמונות ובאופני תיאור אחרים.

כיום גברה המודעות להשפעתם העצומה של מעשיות לילדים, של ספרי לימוד, של תכניות טלוויזיה ושל ספרי-ילדים – על תפיסת העולם של הילדים ועל הערכים, שהם סופגים, ביניהם סטראוטיפים מיניים. הנושא עומד על סדר היום לא רק מהבחינה הפילוסופית-ספרותית, אלא גם בעיתונות, בפורומים מקצועיים ובמוסדות חינוך ותרבות. בד-בבד גדלה המודעות לנושא מעמד האישה בארץ ובעולם, ועמה – המאבק כנגד הדעות הקדומות ביחס אליה. מה שנחשב בעבר לגישות מוצקות ובדוקות באשר לתפקידי המינים ולייצוג הגברים והנשים בתחומים שונים של התרבות שלנו – זוכה בשנים האחרונות לבדיקה מחדש.

לפי החוקר פרופ⁶, דמויות המעשייה מתגלגלות והולכות בתהליך מתמיד מדמות לחברתה, תוך שהן מסתגלות למציאות החיים, המשתנה מתקופה לתקופה. תהליך ההשתנות מתחיל במיתוס על אלים קדומים, שירדו מגדולתם, נמשך ונסחף עם זרם החיים אל הדמויות האנושיות. בין הדמויות הקדומות, ההולכות ומשתנות מן המיתאי אל האנושי – מוכרת גם 'האם הגדולה', הדמות המיתולוגית, המגדירה את האופי הנשי על מכלול צורותיו ומשרטטת את תכונותיו. תהליך השתנותה, שנעשה על-ידי התפצלותה לשתי ישויות: טובה ורעה – משתקף באמצעות הדיכוטומיות בין הדמויות, המאופיינת בסטראוטיפיות ומייצגת תכונות אנושיות, ולא דמויות ספרותיות.

כשם ש'האם הגדולה' משקפת את מכלול התכונות באישה, כך משקפות הישויות שהתפצלו ממנה את שני צדיה של האישה על אפיוניהם ואפשרויותיהם: מצד אחד, האישה הטובה והחלשה, המופיעה לעתים קרובות במעשיות – אם כאישה מתה או כאישה העומדת למות, הרי, מצד שני, היא אישה חזקה וחיה מאוד. זה, למעשה, העיקרון הראשי של האונטולוגיה הסקסיסטית, המהווה תשתית לתפיסה הסטראוטיפית של האישה: כאשר היא רעה, היא

2. Zak, Kaufman, 1977.

3. תשמ"ב.

4. 1989.

5. 1989.

6. Propp, 1968.

שנתון "Lee" – תשס"ה כרך י'

חיה, או כאשר היא חיה, היא רעה. התכונות של שתי הנשים באות לידי ביטוי בפונקציה הממשית האחת שלהן – האימהות: האם הטובה יולדת טרם מותה, אולם אינה נהנית מפרי בטנה, והאם הרעה מאופיינת בזדון שאין כמותו: היא חסרת-רחמים, אכזרית, אמביציוזית ומהווה סכנה לילדים ולשאר יצורים חיים. גם אם יכנו אותה אָם – בשם מלכה, אָם חורגת או מכשפה, תמיד תישאר – כהתגלמותו של חלום-בלהות, מקור לפחד ולאימה⁷. כמכשפה היא מייצגת את הדגם המסורתי של רשעות כוחנית נטולת רגש, הכולאת את כל מה שמאופיין כחופשי, כיפה, כרגיש וכאוהב ומשתלטת עליו.

א. התפיסה הסטראוטיפית של דמות האישה במעשיות

ספרי הלימוד והקריאה לילדים רוויים סטראוטיפים מיניים חד-משמעיים, המתארים את האישה כנחותה מהגבר בכישוריה ובתפקידיה. סטראוטיפים אלה מונעים את הסיכוי לשוויון חברתי בין שני המינים ומשדרים לדור הצעיר מסרים, המנציחים את האפליה והקיפוח של האישה⁸.

תכונות האופי, המתארות את הנשים, מתפרשות על-פני תחומים התנהגותיים שונים: האישה בוגדנית, גנדרנית, דאגנית, הססנית, חנפנית, כנועה, מדוכאה, מלשינה, מניפולטיבית, מעליבה ונעלבת, מרושלת, פחדנית, פטפטנית, צייתנית, קמצנית, קנאית, רגשנית, רוצה למצוא חן, רעה, שקרנית, תככנית ותלותית, ואילו הגברים מאופיינים בתכונות של שליט. נכון, שניתן למצוא בין סיפורי הילדים גם כאלה המנסים לשבור את התבנית הסטראוטיפית, למשל, מרי פופינס או גילגי, שהן דמויות אקטיביות ובעלות-עצמה, אולם עד היום, למרות פעילותה של התנועה לשחרור האישה למען שינוי מציאות זו – אין שחרור מהותי מדגם המעשיות. דמויות הנשים במעשייה הן סטראוטיפיות – הן סטטיות, יש להן מבט מריונטי, הן שקופות ואוטומטיות. בשל נטיית המספר להגדיר אותן באופן ישיר וקצר – 'הבת הצעירה', 'הנערה טובת-הלב', 'האם החורגת והמרשעת' – מובלטת מיד התכונה המרכזית, החיובית או השלילית. הצגה זו של דמות האישה מבטלת כל אפשרות להפתעות ולגילויים. הגיבורות

7. על האונטולוגיה הסקסיסטית – ראה כהן, 1997.

8. מלר, 1991.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

במעשייה מייצגות קבוצה או מעמד, והן מנוגדות לדמויות האינדיבידואליות המשתנות ומתפתחות – תוך כדי העלילה בספרות הכתובה.⁹

הדמויות הנשיות במעשייה הן דיכוטומיות – הן רעות או טובות, ובדרך כלל, הרעות הן מכוערות, והטובות הן יפות. חוקיות זו באה לידי ביטוי מוקצן בדמות האם, שהיא דמות מפוצלת – טובה ורעה – אם טבעית ואם חורגת.¹⁰ לדמויות הרעות, שהן בדרך כלל בעלות כוח וכישורים ייחודיים, ייחסו כוחות כישוף, ובמיוחד – לאם החורגת.¹¹

שאלות המחקר

כיצד ניתן להסביר את הדיכוטומיות, הנקטת באפיוני הנשים במעשייה?

באיזו מידה ניתן לשער, כי הסטראוטיפים התפתחו ביצירות והפכו למעין עובדה, שאומצה גם בעולמנו המודרני?

באיזו מידה השפיעו גורמים חברתיים ותרבותיים על מרקם היצירות, על עיצוב הגיבורים ועל יצירת סטראוטיפים?

באיזו מידה ניתן לשער, כי היחס לאישה במעשיות הקלסיות והמודרניות – עלול להיות גורם משפיע על עיצוב עמדות ומושגים תרבותיים אצל הילד?

ב. ניתוח יצירות

עקב קדמותן של המעשיות ועקב היותן חומר דינמי ומשתנה – בעוברן ממקום למקום ומתקופה לתקופה – הן חשופות להשפעות רבות, המשוקעות במרקם הסיפור, ולכן הן בנויות רבדים-רבדים. רבדים אלה ניתן לחשוף שרידים תרבותיים מימי קדם, אמונות ואורחות-חיים של גיבורי המעשייה ושל אופי המשטר החברתי שחיו בו. המשטר החברתי השפיע על מערכות היחסים במשפחה המוצגת במעשיות. החוקר בכאופף¹² ניסה להוכיח, כי בחברה הקדומה היו שבטים, שנשלטו על-ידי אם העדה, וכי המשפחה עוצבה על-ידי תפקודים

9. שנהר, 1982.

10. בטלהיים, 1987.

11. Funk and Wagnalls 1950.

12. Bachofen, 1926.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

אימהיים, ולא על-ידי אינטראקציה בין גבר לאישה. אולי הנחה זו מסבירה את מרכזיותן של נשים חזקות – במעשייה. אלו נשים בעלות תכונות על-טבעיות כמו מכשפות. לעומתן, הגברים הם חסרי-השפעה וחוט-שדרה.

לצד מציאות זו קיימת מציאות אחרת של נשים כנועות, תלותיות, ילדותיות, המחכות לגבר הגואל, שיתחתן אתן, וכך יציל אותן. הווה אומר: במעשייה מתקיים מעין מפגש בין מציאות, שבה האישה היא במעמד מרכזי לעומת הגבר, לבין מציאות, אשר בה הגבר שולט והאישה חלשה ובלתי-עצמאית. מציאות זו היא, כנראה, הקרקע, אשר בה צמחו הסטראוטיפים, המשפיעים עד היום על עיצוב אישיותם של ילדינו.

הצגת היצירות

היצירות, שנבחרו כמדגם במחקר, הן מעשיות קלסיות, שבמרכזן – נשים: כיפה אדומה ונסיכות – שלגיה והיפהפיה הנרדמת.

דמות הנערה והאישה הצעירה במעשיות הקלסיות היא סטראוטיפית, גזענית וחד-ממדית. בדרך כלל היא נסיכה; היא תמיד לבנה, עדינה, יפה, שברירת ופסיבית. היופי שלה הוא עניין של גורל, ותמיד מתקשר לתכונות חיוביות. אין נסיכות מכוערות או לא יפות¹³. היא מקבלת חיזוקים, כשהיא כנועה וצייתנית, ואושרה תלוי בגברים, הנושאים אותה לאישה. הנישואין הם חוץ-המבטחים וגן-העדן של האישה¹⁴. הנערה הנחשקת ביותר במעשייה היא בדרך כלל גם הקרבן. היא סובלת, היא חסרת-אונים, כולאים אותה במגדל, מרדימים אותה למאות או לאלפי שנים, מנסים לרצוח אותה, מגלים אותה ליער, והכל איכשהו כל-כך רומנטי. כנסיכה – עליה לְשַׁבֵּת ולחכות בצייתנות, עד שהנסיך יבוא ויציל אותה ממצוקתה. היא, חלילה, לא עושה דבר כדי לעזור לעצמה, כי לנסיכה יש תפקיד מסורתי: לחכות לנסיך על הסוס הלבן (אף פעם אחת לא שחור, כי שחור הוא רע), והוא הפתרון לכל הבעיות שלה בחיים¹⁵. זו דמות ה'נערה הטובה', המייצגת חולשה וחוסר-אונים, הנשמעת ללא פקפק לאביה – כמריונטה, המופעלת על-ידי חוטים.

13. רזיאל, 1993

14. Zipes, 1986

15. Stone, 1979, Rowe, 1979

שנתון "מל" – תשס"ה כרך י'

מאז שנות הששים של המאה ה-20 חלו שינויים רבים בתפיסת האישה בעקבות המאבק של תנועות הנשים, שבאו לידי ביטוי בהופעת דפוסים חברתיים חדשים אנטי-סקסיסטיים. אנשי-חינוך וחברות התנועה הפמיניסטית טוענים, כי כל עוד מתחנכים בנים לפי סיפורים, שבהם קיימות תפיסות סקסיסטיות, וילדות מפנימות פנטזיות רומנטיות, שבהן תפקידי המינים והערכים הם סקסיסטיים – לא יתחיל כל תהליך של שינוי בתפיסה הסטראוטיפית. ברור להם, כי סיפורים ומעשיות הם כלים רבי-עצמה ובעלי-כוח השפעה, המביאים להפנמת סטראוטיפים לגבי תפקידי המינים ולגבי דפוס ההתנהגות המצופים מהם¹⁶.

קריטריונים לניתוח היצירות

היצירות ינותחו מבחינה חוץ-ספרותית ופנים-ספרותית:

הבחינה החוץ-ספרותית תבוא לידי ביטוי על-ידי בדיקת גורמים חברתיים ותרבותיים, שהשפיעו על מרקם היצירות ועל עיצוב הגיבורים.

הבחינה הפנים-ספרותית תבוא לידי ביטוי בהתייחסות למישור הגלוי ביצירה – לתכנים ולאפיוני הז'אנר – ובהתייחסות למישור הסמוי.

האפיון הז'אנרי הרלוונטי ביותר לנושא הסטראוטיפים הוא ייצוגיותן של הדמויות. במעשייה – אין הדמויות עגולות, שכן הן דיכוטומיות ומאופיינות בתכונות קוטביות – כמתואר לעיל. אפיון זה מטפח את הסטראוטיפיות.

חשיפת המישור הסמוי ביצירות תיעשה בשני שלבים:

בשלב הראשון תיחשף תבנית העומק של היצירות, הכוללת סמלים ומטפורות;

בשלב השני יפוענחו הסמלים והמטפורות. או אז ייפתחו ערוצים, שיעזרו להבין, כיצד התפתחו הסטראוטיפים והפכו לגורם חברתי משפיע, שאומץ גם בעולמנו המודרני.

תהליך ההשתנות, שהוא תהליך קבוע ומתמשך בתרבות, יוצג בעבודה – כגורם מרכזי בניתוח היצירות. בעקבותיו ייבדקו המעשיות הקלסיות: 'כיפה אדומה', 'היפהפיה הנרדמת' ו'שלגיה'. חומרי-המעשייה נתפסים כבבואה לעולמו הפנימי של האדם. אמנם אין במישור הגלוי מקום לתיאור של רחשי-נפש, אולם חשיפת המישור הסמוי תגלה, כי רחשי הנפש הם גורם מרכזי בהבנת המעשייה – בשל היותה בנויה כפסיפס של תמונות-יסוד או כמערכת של סמלים,

16. על נושא זה- ראה שמעיה, 1998.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

המשקפים שאיפות כמוסות, פחדי נטישה, פחדים מהלא-נודע, יחסים מורכבים ומודחקים בין הורים לילדים ובין אחים.

אחד הקריטריונים החשובים בניתוח היצירות יהיה גם **הקריטריון הפסיכולוגי**, וזאת – בגלל הקשר החשוב בין המעשיות למתרחש בנפש האדם.

בתאוריה הפסיכואנליטית שפיתח – התייחס פרויד אל המעשיות בפרט – כאל בבואה נאמנה למציאות הפנימית באדם. בספרות בכלל הוא ראה אמצעי חשוב לחשיפת חיי הנפש, שכן, לדעתו, קיים דמיון בין היצירה האמנותית לבין החלום¹⁷. הוא סבר, שהקשר בין המודע לבין הלא-מודע בא לידי ביטוי ביצירה הספרותית באמצעות מערכת של סמלים ותמונות.

לעומתו, יונג ותלמידיו ראו במעשייה תיאור של תהליכי-בשילה והתפתחות בגיל ההתבגרות, כשעיקר הדרמה הוא מסע הגיבור אל תוככי נפשו, אל היסודות היצריים, שְׁרֵשׁ בְּגִנִּים שלו מדורות קדומים¹⁸.

סיפורי כיפה אדומה

• כיפה אדומה (פרו)¹⁹

התבנית הסיפורית הבסיסית, המשותפת לכל גרסאות הסיפור²⁰, עוסקת בנערה תמימה, הנטרפת על ידי זאב, שאינו מתואר כפשוטו: מהופעתו הראשונה בסיפור הוא מתואר כ'אדון זאב', ובאמצעות הטון האירוני, המלווה את הסיפור התמים, כביכול, מְתַעֲבֵים והולכים הרמזים, המתייחסים אל הזאב – כאל אדם, עד שבמוסר ההשכל, המופיע בסיומו של הסיפור, הוא מתואר כ'אשמאי' – מושג, המאפיין אדם זקן שטוף זימה, והזאבים בקטע זה מתוארים כ'מיני אנשים'.

כאן רואים ילדים צעירים / ובמיוחד בנות צעירות, / יפות, חטובות ונחמדות, שזה רע מאוד להקשיב לכל מיני אנשים / וזה דבר לא כל כך נדיר / שהזאב יאכל אותן.
אני אומר: זאב, כי הזאבים / הם לא מאותו הסוג: / יש כאלה שבמזג טוב, ללא שאון.
ללא טינה וללא כעס / בידידות, באדיבות ובמתיקות, / עוקבים אחר העלמות הצעירות,

17. פרויד, 1948.

18. יונג, 1973.

19. הקטע מובא בספרה של שביט, 1996, עמ' 75-76.

20. על יסודות הקבע ועל התבנית כתבו רבים. ראה Jones 1979, pp. 69-73.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

/ עד לבתים, למיטות; / אך אויה! מי לא יידע, שככל שהזאבים מתוקים, כך הם גם יותר מסוכנים.

מסורת מעשיות בעל-פה, שרווחה בעיקר באזורים הכפריים בצרפת, קושרת את הזאבים לדמויות 'המזדאבים'.

הזאב בסיפורנו אינו מאופיין כחית-טרף, אלא כמטפורה לגברים זאבים, המשחררים את החיה שבתוכם ו"טורפים" את ה"כיפות האדומות". המטפורה מצביעה על הסטראוטיפים המיניים המסורתיים, המשתקפים במעשייה זו – הגבר הוא הזאב הטרף, והאישה-הילדה, כיפה אדומה, היא הקרבן הנטרף. ולא די לו בילדה, אלא שהוא טורף גם את הסבתא.

מאחורי מטפורה זו עומדת כנראה המסורת על 'המזדאבים', המוזכרים במעשיות בעל-פה שלוקטו בצרפת. שם הם קרויים (WEREWOLF) ומתוארים כחיות טורפות או כגברים בצורת זאב, ומיוחסות להם תכונות של אוכלי בשר אדם: כפות ידיים שעירות, שיניים חדות ועיניים מבריקות.²¹

המספר בוחר להתייחס לזאב כאל דמות מטפורית, המופיעה בסוף הסיפור – כמייצגת את כלל הגברים: "עוקבים אחר העלמות הצעירות, עד לבתים, עד למיטות". האישה מספקת מסגרת נוחה לחיי הגבר – בית חם ומסודר ואוכל טוב – ומהווה גם אובייקט מיני, המספק את צרכיו. לא בכדי מצווה הזאב על כיפה אדומה "תניחי את העוגה ואת הצנצנת הקטנה של החמאה על הארגז, ובואי לשכב אתי"²², וכיפה אדומה – ללא היסוס – מתפשטת ונכנסת למיטה.

קשה מאוד לראות בסצנה ארוטית זו חלק מסיפור ילדים, והיא מתאימה יותר למסגרת סטירית, שהופנתה, כנראה, על-ידי פרו לעבר אדונים בני המעמד הגבוה, המנצלים את תמימותה של נערת-הכפר.²³

בסיפור מוצגות שלוש דמויות של נשים בגילים שונים: כיפה אדומה, האם והסבתא, המסמלות כולן כאחת את האישה בשלוש תקופות חייה. כיפה אדומה מתוארת כְּיָפָה, כטיפשונת, כקלת-דעת, הנוטה להתפתות בקלות – היא נסחפת אל תוך היער הקסום, היא אף מוסרת את כתובתה של הסבתא לזאב, שלא ראתה אותו מעולם.

21. משיח, 1994.

22. שביט, 1996.

23. שביט, 1996.

שנתון "Lee" – תשס"ה כרך י'

כפי שמסתבר מאפיונים אלה, הרי אין בנערה כזו די כוח או חכמה להביס את הזאב. כך מאופיינת האישה כדמות ילדותית וטיפשונה. לסטראוטיפ זה מצטרף גם חוסר ביטחונה של האם, הכלואה בביתה – מרצון או שלא מרצון. תיאורה של האישה הושלם, כשהוזכרה הסבתא – כזקנה וכחלשה. שלוש הנשים תלותיות ואינן יכולות להגן על עצמן. למעשה, אפשר לראות אותן כאישה אחת בשלוש תקופות חייה – ילדותה, היותה אם והיותה סבתא.

איש אינו מושיע את האישה בגרסה זו. המין הגברי התחזק על חשבון האישה, אולם אין הוא עושה דבר למענה. אמנם בפגישתה הראשונה של כיפה אדומה עם הזאב, הוא נמנע מלבלוע אותה בגלל חוטבי העצים המצויים בקרבתם, וכך ניצלת כיפה אדומה, אולם אין הצלה זו אלא אשליה, שכן גורלה נחרץ – היא משמשת כשעשוע לגברים, ואין מושיע. כך נוצרה סיטואציה מעניינת: המחבר כה נחרץ בתאור האישה – כחלשה, כתלותית וכקלת-דעת, עד שהוא חורג מהמוסכמות הסטראוטיפיות הקבועות של המעשייה ומציג את התפקידים המסורתיים של הגבר הטורף ושל האישה – הקרבן – כגִזְרָה, שאין עליה עוררין, ובכך הוא שבר, למעשה, את הסטראוטיפ הגברי המושיע.

השימוש בזאב – כמטפורה ל"מיני אנשים", ובכיפה אדומה כקרבן – מייחס משמעות סמלית לא רק לדמויות, אלא גם מדגיש את היותן ארכיטיפים, הפועלים בנפשו של האדם.²⁴ תבנית העומק של היצירה מציגה אפוא ארכיטיפים, ולא דמויות ספרותיות, ואלה מהווים תשתית ליצירת סטראוטיפים ולהתקיימותם.

• כיפה אדומה (רואהל דאהל)²⁵

תרגום ועיבוד: נימה קרסו

בִּקֹּר אחד התחשק לזאב / איזה משהו טוב, הוא היה קצת רעב.
ולכן הוא הלך ודפק על דלתה / של סבתא שגרה לבד בבקתה.
סבתא פתחה – הוי! זָנְעָה נְאִימָה! / שְׁנֵי חֲדוֹת ולשון אֲדָמָה!
"אפשר ליכנס?" כך זאביק שאל. / וסבתא תקעה בו מבט מְבֹהֵל.
אוי, שכחתי, שלא פותחים דלת לזר. / וזהו. יותר לא הספיקה לומר.
אבל סבתא היתה די כחושה ונמוכה, וזאביק ילל: "זאת לא ארוחה.
סבתא בכלל לא שִׁפְרָה תִּמְצָב / הבטן נדבקת לי תכף לגב."

²⁴ Luthi, 1974 עמ' 109.

²⁵ ע' שמעיה 1998.

סביב למטבח התרוצץ ויבב: / "אני רוצה עוד מנה! אני כל כך רעב!
יש לי צ'ק דחוף בילדה טעימה. / הי! אולי אחכה לכפה אדמה?
היא תכף תופיע. עכשיו היא ביער, / אבל עוד דקה היא תגיע לשער."
מהר הזאב, התעטף במעיל, / נעל נעלים, סרק בצד – שביל,
חבש לראש כובע, ישב בכרסה/ וחכה. כפה אדמה נכנסה,
עצרה, הסתכלה ואחר כך אמרה: / "סבתא, סליחה, שאני מעירה:
למה יש לך אזניים גדולות כמו סירה?" / "כדי לשמע היטב, נכדתי הקטנה!"
כך במתק לשון הזאב לה ענה. / "ויש לך עינים כמו שני פנסים!"
"כן" חיד הזאב ושפשף בריסים. / "לראות אותך ככה הרבה יותר קל –
נדמה לי שגם... העלית במשקל!" / לקלק הזאב את שפתיו בלשון
ותכנן איך יקח את הביס הראשון. / אחרי סבתא צמוקה בטעם של קש,
כפנת תהיה כמו תפוח בדבש! / אז אמרה הילדנת ברב תמהון:
"סבתא, איזה מעיל של פרווה! שגעון!" / "לא!" קרא הזאב, "זה הרגע לשאל:
סבתא, למה יש לך כזה פה גדול? / אבל לא משנה מה תאמרי, כך או כך,
עוד רגע או שנים אבלע גם אותך!" / כפה אדמה אז משכה בכתפיים,
זקפה את הגב, פסקה תירגלים, / הכניסה תיד אל הכיס מאחור
והוציאה אקדח אוטומטי שחור, / פנתה וירתה בו שלוש יריות,
ומיד הוא הפך לזאב מת מאוד.
אחרי חדש בערך פגשתי אותה / מטיילת ביער מול פתח ביתה.
אבל בלי שכמיה אדמה, ילדותית, / וגם בלי כפה אדמה ושטותית.
שנוי מהמם של ממש חל בגברת. / עכשיו התעטפה בפרוה נהדרת.
"שלום," היא אמרה לי, / "האם שמת כבר לב למעילי המקסים מפרנות הזאב?"

כמו בכל הגרסאות האחרות – קיימת גם ביצירה זו תבנית בסיסית של הזאב הטורף, כיפה
אדומה והסבתא. הגרסה אינה פותחת בדרך הקונבנציונלית, אשר בה שולחת האם את כיפה
אדומה לסבתא, ובדרך כלל מזהירה אותה מפני זרים, אלא בזאב הרעב. פתיחה זו יוצרת
ציפיה אצל הקורא, המכיר את המעשייה, שמשוהו חדש עומד להתרחש, אולם מסתבר,
לכאורה, כי הזאב כמו זאב, טורף את הסבתא, והסבתא – כמו הסבתא המוכרת מהמעשיות –
מבוהלת, חלשה, חסרת-אונים ומתנהגת כילדה, ששכחה את אזהרת האם שלא לפתוח דלת
לזר. היא נטרפת כמו בגרסאות רבות של הסיפור.

עם זאת, תחושתו הראשונית של הקורא, שמשוהו שונה מתנהל כאן, אינה מוטעית: מהר
מאוד מתברר, שבגרסה זו חל היפוך בתפקידי הדמויות הראשיות: הזאב אינו נורא בכלל –

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

הוא מופיע כילד רעב, מיבב ומתוסכל, שלא הצליח להשביע את רעבונו בסבתא הכחושה והמצומקת, והוא מתבטא בשפת ילדים: "אני רוצה עוד מנה! אני כל כך רעב!" הופעתו כחיה רעבה מצמקת את הדמות המיתית, שהוצגה בגרסה הקודמת כ-WEREWOLF, והדמות מצטמקת עוד יותר במשחק, המקדים את בליעת כיפה אדומה, כשדגם השאלות החוזרות על עצמן בגרסאות השונות – האוזניים הגדולות, העיניים הגדולות וכו' – נשבר לחלוטין:

"לא!" קרא הזאב, "זה הרגע לִשְׁאוֹל:

סבתא, למה יש לך כזה פה גדול?

הערה זו מזכירה את הילד, שאוהב לחזור ולשמוע אותו טקסט, ולכן הזאב מתקן את דברי הילדה, החורגת מהמשחק הקונבנציונלי שבינה לבין הזאב ואינה שואלת את השאלות המקובלות. האפיונים החייתיים הנוראיים של הטורף, המוכר מגרסאות אחרות – אם כשייך ללהקת זאבי ה-WEREWOLF או כסמל לרוע המהותי – ניטשטשו בגרסה זו בגלל הנערה, הבוטחת בעצמה והמלגלת על הזאב. היא אינה נוהגת כלל וכלל ככיפה אדומה מהמעשייה האוניברסלית על גרסאותיה השונות: היא באה ביזמתה לסבתא – איש אינו שולח אותה. היא נכנסת בבטחה לבית הסבתא, ומה שהיא רואה אינו הזאב הנורא המפחיד ילדים כל כך, אלא פרווה פוטנציאלית, שאותה היא חומדת. היא גם אינה נבהלת מאיומו של הזאב, הקרוי בשיר בלגלוג בלשון הקטנה 'זאביק':

אבל לא משנה מה תאמרי, כך או כך, / עוד רגע או שְׁנִים אבלע גם אותך!

הדינמיקה של הדמויות המתחלפות אינה פוסחת גם על התנהגותה: היא מאמצת לעצמה התנהגות של הגבר: פסקה תירגלים – מגיבה כמוהו – הכניסה תייד אל הכיס מאחור, ומהווה מופת ודגם חיקוי לכל הנשים: והוציאה אקדח אוטומטי שחור.

בסיום מוצגת אישה מודרנית, שהסירה מעליה, תרתי משמע, את כל אפיוני החולשה והתלותיות, שגובשו במשך דורות על גבי דורות ונפרשו במאות גרסאות: היא פושטת את השכמיה האדומה ואת הכיפה האדומה המסמלים ילדותיות – לא עוד בגדים ילדותיים, רק מעיל העשוי מפרוות הזאב:

שְׁנוּי מהמם של ממש חל בגברת. / עכשיו התעטפה בפרָנָה נהדרת.

כיפה אדומה אינה מחכה עוד לסבתא, שתתפור לה שכמיה וכיפה, אלא דואגת לעצמה – היא עושה לעצמה מעיל מקסים, המסמל את השתחררותה הסופית מאחיזתו של הזאב, הגבר.

סיפורי נסיכות

• היפהפיה הנרדמת

מוטיב היפהפיה הנמה וחסרת-האונים, הנגאלת רק בזכות הנסיך הכל-יכול, מתגלגל בספרות האוניברסלית כבר מן המיתולוגיה הסקנדינבית בסיפור על זיגורד וברנהילד: הגיבורה השמימית, ברנהילד, שמוצאה – מבית מלכות אנושי, חטאה חטא של גאווה, ולכן ביקש ראש האלים להחזירה לעולם האנושי, אולם ברנהילד חששה, כי ישיאנה לבן אנוש, והתחננה לאודין, ראש האלים, להציל אותה מגורל זה. הוא נעתר ושלח אותה למצודה על ראש הר גבוה, שם הפיל עליה תרדמה והקיף את המצודה בחומת אש, כדי שאיש לא יוכל להגיע אליה. השמועה על ברנהילד הגיעה לגיבור זיגורד, מנצח הדרקון, שיצא לדרך – רכוב על סוסו הפלאי – והצליח להגיע אל ברנהילד הישנה. הוא העיר אותה והצית בִּלְבָּה אש של אהבה, אולם הגורל האכזר לא הניח לאהבה זו להתממש.

אף שהגיבורה מאופיינת כשמימית, היא עדיין זקוקה לגבורתו של הגבר, ולו גם הגבר האנושי, שיבוא ויצילה, ועד אז היא ישנה – כדי לשמר את נעוריה ועל-ידי כך למצוא חן בעיני גואלה.

מוטיב חוסר-האונים של האישה, המצפה באופן פסיבי למושיע, משתלט על המעשייה 'היפהפיה הנמה' ומשפיע על שלוש גרסאות הבסיס:

Basile, G. (1932). IL Petamerone. In N.M. Penzen (Ed.) The Pentamerone Giambattista Basile, Britannia..

Perrault, C. (1900). Contes. Paris: Librairie Larousse, pp. 35-45.

האחים גרים, (1994). (תורגם על-ידי לוי, ש.) מעשיות – האוסף המלא, ספרית הפועלים: תל-אביב.

בעקבות גלגוליה של המעשייה חלו אמנם שינויים בתוכני הסיפורים, אולם הרעיון המרכזי על חוסר-אונותה של היפהפיה לעומת עצמתו הכמעט-מאגית של המלך-הנסיך – נותר כגרעין היצירה.

הגרסה המוקדמת מבין השלוש המוזכרות עובדה על-ידי הסופר והמשורר האיטלקי ג'ובאני באטיסטה באזילה ויצאה לאור בין השנים 1634-1636.

על הסיפור מרחפת באופן מודגש אווירה גורלית, ורעיון הגִּזְרָה הקדומה מופיע כבר באקספוזיציה: אביה של הגיבורה מזמין אצטגנינים, שינבאו לו את עתידה של בתו, שזה אד נולדה, והם חוזים בכוכבים, כי נשקפת לנסיכה סכנה גדולה משבב פשתה.

למרות איסור המלך להכניס לארמון פשתה, קנבוס או כל חומר דומה – אין היפהפיה נמלטת מגורלה: באופן מקרי ביותר היא פוגשת אישה זקנה הטווה בפלך. הנסיכה נוטלת את הפלך ואת החוטים מהזקנה ומתחילה לטוות, והנה נתקע שבב פשתה מתחת לציפורן אצבעה, והיא נופלת מתה.

פסיכולוגים מדגישים את שנתה הארוכה של הגיבורה – כהתנתקות וכהתכנסות מכוונת אל תוכה, כשהמטרה היא הכנה להתבגרות מוצלחת,²⁶ אולם נראה לי, כי בתרדמת יש משום הדגשת הרעיון, כי הכל צפוי, ואין הרשות נתונה: אין בידה של הנסיכה לעשות דבר. היא חסרת-אונים, ועליה לחכות באופן פסיבי למימוש סופי של קבלת-הדין. אין היא יכולה לקבוע את גורלה, אלא עליה להיות משחק לגזרה קדומה.

הנסיכה מייצגת אפוא חוסר-אונים, שנכפה עליה ללא כל סיבה, אלא מעצם היותה אישה. רעיון זה בא לידי ביטוי מודגש בהופעתו של המלך, שערך מסע ציד בסביבה והגיע לארמון בעקבות ציפור-הצייד שלו. כשראה את הנערה הישנה, לא הצליח להעירה, אולם הוא לא יכול היה לעמוד בפני יופיה הקסום, ולמרות שנתה – קיים עמה יחסים ונעלם. כעבור תשעה חודשים נולדו לנסיכה תאומים: בן ובת, אולם היא התעוררה רק הודות לילדיה, שמצצו בחוזקה את אצבעותיה, ובלי משים חילצו את שבב הפשתה.

למרות כל אהבת המלך לנערה – הרי התנהגותו כלפיה אינה אלא התעללות מינית מחפירה. המספר מעצים את חוסר האונים של היפהפיה – בתארו את הדרך, אשר בה היא שבה לחיים. היא מתעוררת בזכות ילדיה, וכרגיל לגבי הנסיכה במעשיות – אין היא מסוגלת לעזור לעצמה וניצלת בהתערבותו של גורם חיצוני.

בגרסתו של פרו חל שינוי מרכזי – בהשמיטו את הקטע, שמסופר בו, שהמלך מקיים יחסים עם הנסיכה הישנה. כמספר חצרני – אין פרו יכול להרשות לעצמו להכניס קטע בוטה כל-כך לסיפור, המיועד לבידורם של אנשי חצר המלך. גם סיפורו של פרו ספוג באווירה של גורליות – הפיה הרעה מקללת את הנסיכה התינוקת, והפיה הטובה מתקנת את קללת המוות – הנסיכה תישן במשך מאה שנים, ואז יבוא נסיך, שיגאל אותה מתרדמתה. כשהשמועה על הנסיכה הנמה עשתה לה כנפיים, החלו להגיע נסיכים רבים כדי להציל אותה, אולם לא עלה בידיהם, כי איש מהם לא נועד להיות המושיע. כשהגיע הנסיך המיועד, כל הדרכים נפתחו לפניו, והנסיכה התעוררה.

26. בטלהיים, 1994, עמ' 178-179.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

בעוד שבשתי הגרסאות הנ"ל אין תרדמתה של הנסיכה גוררת אחריה את שנתם של הוריה, ואביה מבודד אותה בחדר בארמון, הרי האחים גרים, שהתאימו את גרסתם לילדים, תיקנו, שיחד עם כל תושבי הארמון יירדמו גם המלך והמלכה למשך מאה שנה ויתעוררו רק כשהנסיכה תתעורר. וזאת, כנראה, כדי לא להכניס לסיפור טעון זה גם את התחושה, שהורי הנסיכה נטשו אותה לגורלה והמשיכו בחייהם במקום אחר או בלעדיה.

שנתן של הנסיכות המוזכרות מסמנת אפוא חוסר-אונים, המונע אותן מלהתמודד עם הסיטואציה שנקלעו לתוכה: היחסות למציאות שונה מזו שבארמון, אם מבחינת הדמויות (הטוהר אינה שייכת לארמון) או מבחינת נורמות ההתנהגות (אי-ציות לאביה). הן מחכות לנסיך הגיבור, מציל הדרקונים או המתגבר על מכשולים, שיבוא ויציל אותן, ובינתיים הן נכנסות לתרדמה, שאין לזמן שליטה בה. הווה אומר, הן משמרות את נעוריהן ואת יופיין, ולמעשה, רק בזכות תכונות אלה מושיע אותן הגואל.

• שלגיה

מוטיב התרדמה בא לידי ביטוי גם בסיפור 'שלגיה', כשהמכשפה כמעט גורמת למותה של הגיבורה. כמו בגרסה דלעיל ניתן לפרש תרדמת זו – כציפייה לבואו של הנסיך הגואל. הימצאותה של שלגיה בארון זכוכית דומה לשהותה של האֵלָה, ברינהילד, על ראש הר גבוה. היא אף דומה לתרדמתה בת מאת השנים של היפהפיה הנרדמת. שלוש נשים אלה הן פסיביות, אינן אדון לגורלן ומצפות שיחליטו בשבילן.

השם 'שלגיה' מאפיין את המראה החיצוני של הגיבורה: פיה האדום כדס – מרמז על חושניותה, ועורה הלבן כשלג – מרמז על טוהרה ועל בתוליותה. תיאור חושני זה מתאר למעשה את הסטראוטיפ, המאפיין את הנסיכות. אף האם החורגת רואה ביופי את תכלית הכל, ולכן היא מקנאה בשלגיה וזוממת לסלקה מהדרך. זו מול זו מוצבות: היפה, הטובה וחסרת-האונים מול הפעילה, היוזמת והקובעת – המרשעת בעלת הרצון החזק. קיים קשר ברור בסיפור בין הנערה החושנית והנחשקת לבין היותה קרבת מושפל, נרדף וחסר-אונים. 'מודל' החיקוי, המוצב לפני הילדים, הוא דווקא הקרבת: קשר זה אמור לעורר בילדים אמפטיה והזדהות, ומכאן קצרה הדרך להפנמת הסטראוטיפ או דגם ההתנהגות.

בפני הילדה, המחפשת מודל של הזדהות, מוצגים שלושה דגמי נשים:

א. האישה החזקה הרעה והאכזרית, הלא-אנושית והלא-נשית, שצפוי לה גורל אכזר.

- ב. הפיה הטובה, החזקה והדינמית, אולם חסרת-הזהות הנשית וחסרת-הגיל.
- ג. האישה הטובה והחלשה, הכנועה והכל-כך אנושית, שבסופו של דבר, מובטח לה עתיד ורוד עם הנסיך על הסוס הלבן.
- הילדה מפנימה את המסר, כי אישה חזקה אינה נשית, וכי הפיה אינה שייכת למין האנושי. לכן אין היא יכולה להזדהות עמן, אך כלפי הנערה הן חשות אמפטיה וקרבה בהיותה מושפלת. נוסף לכך, היא מממשת את חלומותיהן הנסתרים לפרוץ את המעגל החברתי הנמוך, שהן מצויות בו, ולהתקדם למרומי האליטות. ילדות עשויות אפוא להבין, כי אין טעם להתאמץ, להתמודד ולהילחם על רצונן, שהרי בסופו של דבר, 'ההצלה' תופיע איכשהו מבחוץ – ומדובר בהצלה, ולא באהבה ובשותפות: איש אינו שואל את הנסיכה – סינדרלה, שלגיה או היפהפיה הנמה, אם אותו מציל ומושיע מלכותי מוצא חן בעיניהן. משום-מה אין מרכיב זה בא לידי ביטוי במעשיות האוניברסליות, והוא מתקבל – כמובן מאליו: אם הנסיך בחר בנערה, הרי באופן אוטומטי היא מסכימה ללכת אחריו – בלא לנסות להכיר אותו כאדם. כך מוטבע חותם סטראוטיפי בתפקידי בני שני המינים.
- הנסיך המציל, המתואר כ"צעיר ויפה רכוב על סוס לבן", לוקח את שלגיה הנמה, לאחר ששבעת הגמדים התיאשו מלהציל אותה. הם הצליחו להצילה שלוש פעמים מידה של האם החורגת המכשפה, אך לא – בפעם הרביעית, ולכן הם מעבירים אותה לגואל הפוטנציאלי – כמטבע העובר לסוחר.
- אפשר להתייחס לתרדמה העמוקה, שהגיבורות המוזכרות מצויות בו, כאל חלק מתהליך התפתחותן, כשכל התערורות מסמלת השגת שלב גבוה יותר של בגרות והבנה.
- חוקרים התייחסו לתקופת התרדמת הזאת באופנים שונים:
- יש רואים²⁷ בתקופה זו חוסר פעילות, המאפיינת את תחילת תקופת ההתבגרות. זו תקופה, שבה המתבגרת מרוכזת בעצמה, אולם אחרי תקופה זו מוכנה הנערה לצאת לדרך של פעילות.
- אחרים בוחנים²⁸ אירועים אלה מנקודת-מבט פסיכולוגית-פרוידיאנית ורואים בגילוי העריות את הגורם המפעיל את העלילה. את שנתה של הנסיכה – מפרשים, למשל, כניתוק מיני ממשפחתה, המנסה להחזירה אליה, ואת הנסיך הגואל – רואים כבן-משפחתה, המציל אותה,

27. בטלהיים 1987.

28. זילברשייד 1998.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

כביכול, מניתוק זה. המכשפה או הפיה הרעה מנסות דווקא להציל את הנערה מיחסים אסורים באמצעות התרדמה, שהן מפילות עליה, אולם אין הן מצליחות.

אף ב'שלגיה' קיימת סיטואציה דומה:

האם החורגת מנסה לשחרר את הגיבורה מיחסים אסורים באמצעות גירושה מהארמון, אולם אינה מצליחה, שכן הנסיך חוזר ומשיב אותה למשפחה המלכותית וליחסי-האישות הפנים-משפחתיים האסורים. היא אף אינה מצליחה לשחררה משבעת הגמדים, אחיה – למרות הקסמים שהיא מפעילה. רק הקסם האחרון, המופעל על שלגיה – התפוח – עולה יפה. הגמדים אינם יכולים להושיעה, והיא מתה, כביכול. לרגע נדמה, כי האם החורגת הצליחה במשימתה, שהרי שנתה של שלגיה מסמלת את אבדנה למשפחתה. לפי הפרשנות המוזכרת לעיל, הנסיך הגואל אותה הוא, למעשה, דמות האב, המחזיר אותה לאורח חיים מיניים, שאין בהם טבו ואיסורים.

הדואליזם של טוב ורע מוכר כבר מימי קדם: אין הוא תאוריה של עקרונות מוסריים מופשטים, אלא תאוריה של גורמים, המשפיעים על יחסי האדם במשפחתו ובסביבתו. במעשייה מוצג הרע – כתופעה דמונית המאיימת על האדם, ולכן יש להילחם בה או לברוח מפניה, ואין לאדם כל אחריות כלפיה. ההתמודדות עם הרע נתפסת מזווית ראייה מעשית, ולא מוסרית. הנטייה האנושית-ערכית של החברה המערבית לשפיטה מוסרית אינה מקבילה לנטייה האישית של גיבורי המעשייה. זו משתקפת בתגובות א-מוסריות, הבאות לידי ביטוי באמצעות מערכת, המענישה את הרע בהיותו גורם מזיק²⁹. בהשפעת היהדות והנצרות מתייחסים כיום בעולם המערבי למוסר – כאל מרכיב הכרחי בכל אמונה ובכל פילוסופיה, העוסקת במהותו של האדם.

29. שטרן, 1986.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

סיכום ומסקנות

המעשיות משאירות רושם רב על הילדים מאז ילדותם המוקדמת – החל בגיל הרך הם מפנימים מרכיבים מהמעשייה, וביניהם, כמובן, גם סטראוטיפים, המתייחסים לתכונותיהם של האישה והגבר ולתפקידיהם בחברה. כך מקבלים הילדים מושג לא נכון על הדמויות: בקבוצה אחת מאופיינת האישה – כיפה, כטובת-לב, כחלשה וכחסרת-אונים – לעומת קבוצה אחרת, אשר בה מאופיינת חברתה – כרעה, כמכוערת וכרבת-כוח. הגבר במעשיות הוא בדרך כלל צעיר ויפה, מגן על האישה החלשה וגואל אותה בעת הצורך.

התפיסה הסקסיסטית על האישה הכנועה וקלת-הדעת – מחד גיסא, כשנגדה האישה הרעה – מאידך גיסא, מופיעה במעשיות במלוא עצמתה, ודורות על גבי דורות של ילדים חונכו לאור תפיסה בסיסית סטראוטיפית זו. גם בחברה המודרנית העכשווית ממשיכים מְעַבְּדֵי-המעשיות לאפיין את הנשים באופן סטראוטיפי, אף שהם מודעים לעובדה, שאפיונים אלה מעוגנים באלימות קשה. בכך הם עושים עוול רב לנשים נפלאות, הקרויות 'אימהות חורגות', המטפלות באהבה ובמסירות בילדים, שנמסרו לטיפולן או לנשים נכות בעלות מראה יוצא דופן, שהודבק להן סטראוטיפ של מכשפות.

הקלסיקה של ספרות ילדים אימצה סטראוטיפים שליליים רבים, ואין פלא בדבר: האחים גרים, שהיו בין ראשוני המלקטים של סיפורים עממיים, השפיעו דורות על גבי דורות על הדור הצעיר, והדבר אמור גם על החברה המודרנית של היום. גם מלקטים ויוצרים מתקופות מאוחרות יותר לא היססו להמשיך ולאפיין את דמויות הנסיכה, המכשפה והאם החורגת – באופן סטראוטיפי, אף שהיו מודעים לעובדה, שאפיונים אלה מעוגנים באלימות קשה.

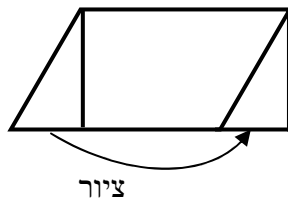
ביבליוגרפיה

- אברהמי-עינת, י. (1989). **היא והוא בכיתה**, ספר הדרכה למורה. ת"א, מודן.
- האחים גרים, (1994). (תורגם על-ידי לוי, ש.) **מעשיות – האוסף המלא**. ת"א ספריית פועלים :
- בטלהיים, ב. (1987). **קסמן של אגדות**. תל-אביב, רשפים.
- בן-צבי, מ. בן-זאב, א. אברהמי-עינת, י. (תשמ"ב). **לכודים בוורוד ובתכלת: בנות ובנים בעיני החבר**. תל-אביב, סמינר אורנים.
- זילברשייד, א. (1998). **המסתורין של שלגיה וסינדרלה: מסע פרוידיאני אל נבכייהן של אגדות החלום**. תל-אביב, צ'ריקובר.
- כהן, א. (1997). **לשון עם כיפה אדומה, לקום עם שלושה חזירונים קטנים**. חיפה, אמציה.
- מלך, צ. (1991). **השתקפות סטראוטיפים מיניים בספרי לימוד בחינוך הממלכתי בישראל, בתוך: החינוך וסביבו**, עמ' 86-100.
- משיח, ס. (1993). **מכשפות מתהפכות ותודעות משתנות**. על סיפורי מכשפות לילדים. בתוך: **ספרות ילדים ונוער, י"ט (ד')**, ירושלים, משרד החינוך והתרבות.
- פרויד, ז. (1948). **העניין שבפסיכואנליזה**, בתוך: כתבי זיגמונד פרויד, כרך ג', מסות נבחרות ב', תל-אביב: דביר.
- פרויד, ז. (1970). **כתבים, כרך ג'**. טוטם וטאבו, תל-אביב, דביר.
- פרנקל, פ. לויאני, ג. (1988). **סטראוטיפים מיניים בגן-הילדים – דימוי והתנהגות**. הוצג בכנס השמיני של איל"ה, תל-אביב.
- צפרוני, א. (1996). **הסטראוטיפים המיניים והשלכותיהם על החינוך**, בתוך: **מקרא ועיון, 70**.
- רואהל, ד. (1998). **כיפה אדומה בתוך: ברוך, מ. (עורכת) אל תנשקי את הצפרדע**, תל-אביב, משכל, עמ' 101-99.
- רזיאל, י. (1993). **מה קרה לסינדרלה? בתוך: הורים וילדים, 71**, עמ' 32-34.
- שביט, ז. (1996). **מעשה ילדות – מבוא לפואטיקה של ספרות ילדים**. תל-אביב, האוניברסיטה הפתוחה.
- שטרן, ד. (1986). **אלימות בעולם קסום**. רמת גן, בר-אילן.
- שמעיה, צ. (1998). **ביקורת פמיניסטית על תפקידי המינים במעשיות המסורתיות**, בתוך: ברוך, מ. (עורכת). **אל תנשקי את הצפרדע**. תל-אביב, משכל.
- שנהר, ע. (1982). **מסיפור עממי – לסיפור ילדים**. חיפה, גסטליט.
- Bachofen, J.J. (1926). **Mutterrecht und Urreligion, eine Auswahl**, hrsg. Von. R. Marx., Leipzig.
- Basile, G. (1932). IL Petamerone. In N.M. Penzen (Ed.) **The Pentamerone of Giambattista Basile**, Britania..
- Frazer, G. J. Totemism and Exogamy, 4 vols. London: Macmillan.
- Funk and Wagnalls, (1950) **Dictionary of Folklore**, New- York.
- Jones, S.S. (1979). "The Pitfalls of Snow White Scholarship", **Journal of American Folklore**, XC, pp. 69-73.

- Jung, C.G., On the Nature of the Psyche (1947), in: **The Structure and Dynamics of the Psyche**. New York, 1960.
- Luthi, M. (1974). **Psychologie des Marchens**, Marchen, Stuttgart.
- Perrault, C. (1900). **Contes**. Paris: Librairie Larousse pp. 35-45.
- Propp, V. (1968). **Morphology of the Folktale**. Austin: University of Texas Press
- Rowe, K.E. (1979). Feminism and Fairytales, **Woman Studies**, 6.
- Stone, K. (1975). Things that Disney Never Told Us, in **Woman and Folklore**, Ed: Farrer C.R. Austin, University of Texas Press.
- Zak, I, Kaufman, S. (1977). Sex Stereotypes in Israeli Primers: A content Analysis Approach, **Studies in Educational Evaluation**, Vol. 3, No. 3, Spring.
- Zipes, J. (1986). Don't Bet on the Prince, **Contemporary Feminist Fairy Tales**. New York,.

טרנספורמציה הדדית של צורות שוות שטח

מבוא



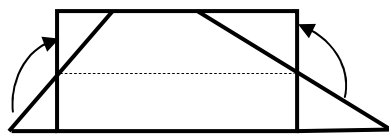
ציור

מס' 1

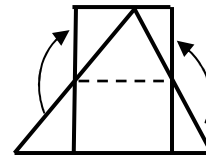
הרעיון של חלוקת צורה לחלקים והרכבת צורה אחרת מהם – מוכר לתלמידים כבר מביה"ס היסודי. די להזכיר את הדוגמה של ההסבר למציאת שטח של מקבילית על-סמך הנוסחה הידועה לשטח מלבן

(ציור מס' 1).

באופן דומה ניתן להסביר מציאת שטח של משולש (ציור מס' 2) או טרפז (ציור מס' 3).



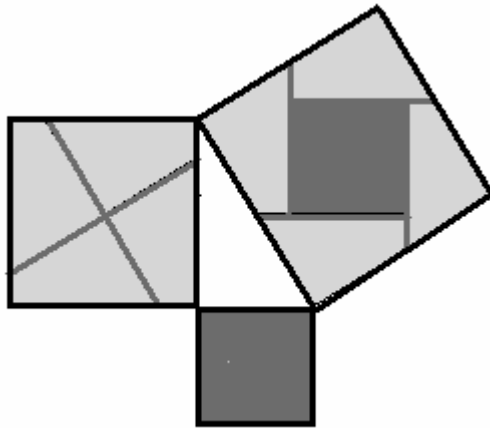
ציור מס' 3



ציור מס' 2

תאריכים: גזירה והרכבת צורות (משולש, מלבן, מצולע). צורות שוות שטח ושוות-הרכבה. משפט בולאי-גרווין.

דוגמה יותר מתוחכמת היא הוכחת משפט פיתגורס (ציור מס' 4).



ציור מס' 4

ברור, שרעיון חלוקת צורות והרכבתן קשור ישירות לבעיית השוואת שטחי צורות. בהמשך ידובר על צורות, שהן מצולעים בלבד.

אם ניתן לחלק את צורה A למספר סופי של חלקים ולהרכיב מהם צורה B , אז הצורות A ו- B תיקראנה שוות-הרכבה. נסמן את העובדה, שצורות A ו- B הן שוות-הרכבה ב- $A=B$.

ברור, שאם צורות A ו- B חופפות, אז $A=B$.

קל להוכיח גם את התכונה הבאה, החשובה, של צורות שוות-הרכבה: אם $A=B$, $B=C$, אז $A=C$ (טרנסיטיביות). אכן, ניתן לחלק את הצורות A ו- B למספר סופי של חלקים A_1, A_2, \dots, A_n ו- B_1, B_2, \dots, B_n , באופן ש- $A_1=B_1, A_2=B_2, \dots, A_n=B_n$.

כמו-כן, ניתן לחלק את הצורות B ו- C למספר סופי של חלקים B'_1, B'_2, \dots, B'_n ו- C_1, C_2, \dots, C_n , באופן ש- $B'_1=C_1, B'_2=C_2, \dots, B'_n=C_n$.

עם זאת, חיתוך הצורות B_1, B_2, \dots, B_n עם הצורות B'_1, B'_2, \dots, B'_n יוצר מערכת חדשה של צורות, המרכיבות את הצורה B , כאשר חלק מהן מרכיבות B_1 , חלק מרכיבות B'_1 , חלק מרכיבות B_2 , חלק מרכיבות B'_2 וכו', כלומר כל אחת מהצורות B_i ($1 \leq i \leq n$) ו- B'_i מורכבת מחלק מהצורות החדשות הללו. במקרים אלה, מכל הצורות החדשות הללו מורכבות הצורות A ו- C , כלומר $A=C$.

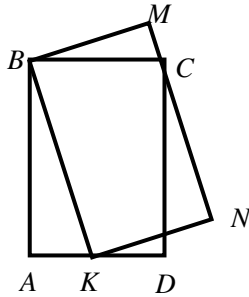
ברור, שאם $A=B$, אז הן צורות בעלות שטח זהה, כלומר שוויון השטחים הוא תנאי הכרחי לשוויון הרכבה.

טבעי לשאול, מהו התנאי המספיק לכך.

מתברר, ששוויון שטחי המצולעים הוא גם תנאי מספיק לשוויון ההרכבה ביניהם. תוצאה זו ידועה כמשפט בולאי-גריווין (Bolyai-Gerwien): אם שטחים של שני מצולעים שווים זה לזה, אז המצולעים הללו שווי-הרכבה.

(בולאי, מתמטיקאי הונגרי מפורסם, הוכיח את המשפט ב-1832, ובלי קשר לזה, קצין גרמני חובב מתמטיקה, גריווין, הוכיח אותו ב-1833)

הוכחת המשפט, לאחר הכנה מתאימה, יכולה להיות מובנת לתלמידי חטיבות הביניים, ולשמש נושא מעניין לשיעורי העשרה, אשר בהם מביאים רקע תאורטי לשיטות גזירה והרכבה של צורות, שתלמידים מכירים כבר מביה"ס היסודי.



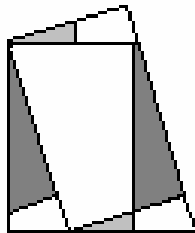
ציור מס' 5

הוכחת המשפט יכולה להבנות ב-3 שלבים: הוכחה למלבנים, למשולשים ולמצולעים כלליים, ומבחינה דידקטית יעיל מאוד לדון בה עם תלמידים דווקא בשלבים אלו. נביא את שלבי ההוכחה.

1. הוכחת המשפט למלבנים.

נסמן את צלעותיהם של המלבנים $ABCD$ ו- $A'B'C'D'$ ב- a, b ו- c, d בהתאמה ($AB=a$). נניח ש- $c \geq a \geq b$. אם $c=a$, אז המלבנים חופפים, וטענת המשפט הוכחה.

אם $c > a$, נתבונן בנקודה K , הנמצאת על הצלע AD או על המשכה באופן ש- $BK=c$.

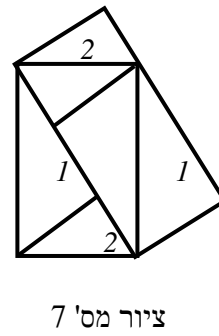
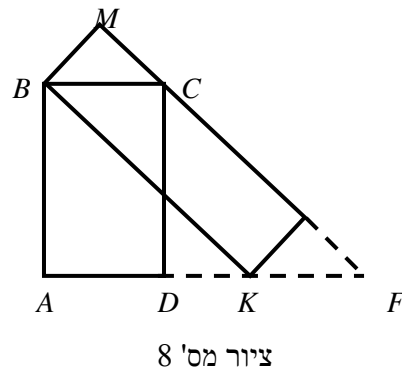


ציור מס' 6

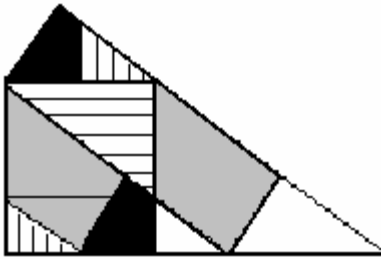
1.1. אם $c < BD$, אז הנקודה K נמצאת על הקטע AD . נתבונן במלבן $BKNM$ בעל צלע MN , העוברת דרך קדקוד C (ציור מס' 5). ניתן להוכיח בקלות, ש- $ABCD \equiv BKNM$ (ציור מס' 6).

לכן $S_{ABCD} = S_{BKNM}$, ומפני ש- $BK=c$, המלבנים $BKNM$ ו- $A'B'C'D'$ חופפים ו- $ABCD \equiv A'B'C'D'$.

1.2. אם $c = BD$, ההוכחה טריביאלית (ציור מס' 7).



1.3. אם $c > BD$, המקרה מורכב יותר. הנקודה K נמצאת על המשך הצלע AD (ציור מס' 8).



כאן צריך להבדיל בין שני תת-מקרים:

תת-מקרה א': $DK < KF$. החלוקה המתאימה מובאת בציור מס' 9.

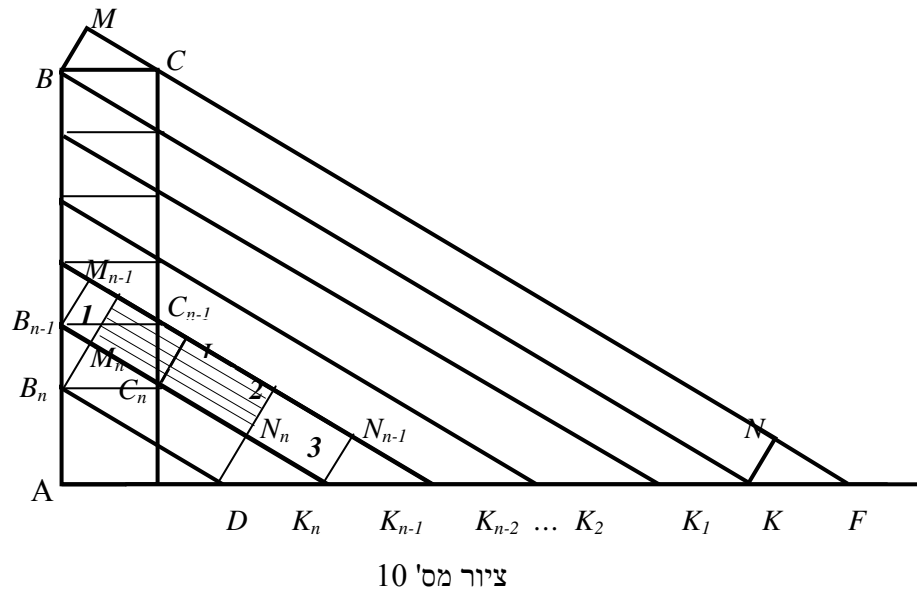
תת-מקרה ב': $DK \geq KF$. נעביר ישרים מקבילים ל-

BK דרך נקודות K_1, K_2, \dots, K_n . $DK_n < KF$, או נקודות K_n ו- D מתלכדות (ציור מס' 10). אז לפי המוכח לעיל $AB_nC_nD \equiv B_nM_nN_nK_n$. המלבן $B_{n-1}M_{n-1}N_{n-1}K_{n-1}$ מורכב מ-3 מלבנים: מלבן מס' 1, מלבן מס' 2, מלבן מס' 3, כאשר מלבן מס' 2 (מקווקו) והמלבן $B_nM_nN_nK_n$ חופפים, והמלבנים מס' 1 ומס' 3 יחד מרכיבים את המלבן $B_{n-1}M_{n-1}N_{n-1}K_{n-1}$.

$$B_{n-1}M_{n-1}N_{n-1}K_{n-1} \equiv B_nM_nN_nK_n$$

$$B_{n-1}M_{n-1}N_{n-1}K_{n-1} \equiv AB_{n-1}C_{n-1}D$$

באופן דומה נקבל, ש- $AB_iC_iD \equiv B_iM_iN_iK_i$ (לכל $1 \leq i \leq n$). מכאן נגיע ל- $ABCD \equiv BMNK$.



זוהי, אם כן, הוכחת המשפט למקרה של מלבנים שווי שטח.

2. הוכחת המשפט למשולשים.

נתבונן במקרה של שני משולשים שווי שטח. נסמנם ב- ABC ו- $A'B'C'$. נניח, שהצלע AC היא הצלע הגדולה במשולש ABC . אז קל לחלק את המשולש לשלושה חלקים ולהרכיב מהם מלבן בעל צלע AC (החלוקה כבר מובאת קודם בציור מס' 2). באופן דומה ניתן לחלק את המשולש $A'B'C'$ ולהרכיב מלבן מהחלקים. שני המלבנים המתקבלים מכך הם מלבנים שווי שטח, ולכן, כפי שכבר הוכח, הם גם שווי-הרכבה.

3. הוכחת המשפט למצולעים כלליים.

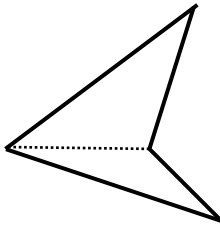
נעבור למקרה כללי :

נתבונן בשני מצולעים : M_1, M_2 , (לאו דווקא קמורים) שווי שטח.

נוכיח קודם-כל, שכל מצולע ניתן לחלק למספר סופי של משולשים. למצולע קמור – הטענה טריביאלית : די להעביר את כל האלכסונים מאחד הקדקודים.

למצולע קעור נוכיח את הטענה באינדוקציה על מספר

הקדקודים n .

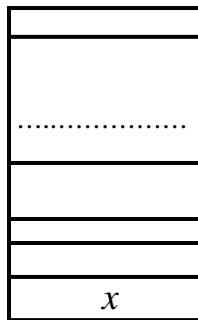


ציור מס' 11

בשביל $n=4$ הטענה טריביאלית (ציור מס' 11).

נניח, $n > 4$. נתבונן ב-3 קדקודים עוקבים כלשהם : A, B, C של המצולע, היוצרים זווית ABC קטנה מ- 180° . אם בתוך המשולש ABC אין קדקודים אחרים של המצולע, אז האלכסון AC מחלק את המצולע למשולש ABC ולמצולע בעל $n-1$ קדקודים, אשר לפי הנחת האינדוקציה ניתן לחלק למשולשים.

אם בתוך המשולש ABC נמצאים קדקודים אחרים של המצולע, נחבר את כל הקדקודים הללו עם הנקודה B על-ידי קטעים. נסמן ב- P את הקדקוד מתוך הקדקודים האלה, אשר יוצר זווית PCB קטנה ביותר. נסמן את נקודת החיתוך של הישרים PC ו- AB ב- D . אז בתוך המשולש DBC אין קדקודים אחרים של המצולע, והאלכסון PB מחלק את המצולע לשני מצולעים בעלי מספר קדקודים קטן מ- n , אשר לפי הנחת האינדוקציה ניתנים לחלוקה למספר סופי של משולשים.



ציור מס' 12

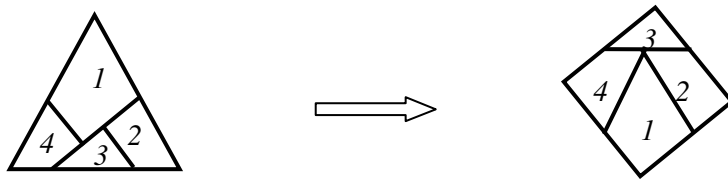
ובכן, כל מצולע ניתן לחלק למספר סופי של משולשים : A_1, A_2, \dots, A_n . את המשולש A_i ניתן לחלק ל-3 חלקים ולהרכיב מהם מלבן. נסמן אחת מצלעותיו ב- x . ניתן לחלק גם כן כל משולש אחר A_i ($1 \leq i \leq n$) ל-3 חלקים ולהרכיב מהם מלבן. כל אחד מהמלבנים הללו הוא שווה-הרכבה למלבן בעל אותו שטח וצלע x . לכן, כל אחד מהמשולשים A_i הוא שווה-הרכבה למלבן בעל צלע x . מכל המלבנים האלה ניתן להרכיב מלבן אחד בעל צלע x (ציור מס' 12).

שנתון "Lee" – תשס"ה כרך י'

לכן, המצולע M_1 שווה-הרכבה למלבן F_1 , והמצולע M_2 שווה-הרכבה למלבן F_2 , כאשר השטח של F_1 שווה לשטח של F_2 . מכאן נובע, שהמלבנים F_1 ו- F_2 שווי-הרכבה, וכמו-כן M_1 ו- M_2 שווי-הרכבה.

מ.ש.ל.

לסיום, נציין, שההוכחה הנ"ל מספקת גם שיטה (אלגוריתם) לחלוקת מצולעים שווי שטח למספר שווה של חלקים זהים, אבל, הלכה למעשה, שיטה זו יכולה להתגלות כמורכבת וקשה למימוש, ובמקרים רבים עדיף להשתמש בשיטות אחרות, כולל השיטות היוריסטיות. בתור דוגמה מובהקת ניתן להביא את הטרנספורמציה של משולש שווה צלעות לריבוע (ציור מס' 13).



ציור מס' 13

מראי מקומות:

Stewart, I. (1987). **The Problems of Mathematics**, 2nd ed. Oxford, England: Oxford University Press.

Boltjanski, V.G. (1956). **Figures with Equal Areas and Equidecomposable Figures**, Moscow, [Russian]

ארבל, ב' (1990). **אסטרטגיות לפתרון בעיות מתמטיות**, האוניברסיטה הפתוחה.

חישוב אינטגרלים באמצעות שיטה אלגברית

"עזרה הדדית" בין תחומי מתמטיקה שונים היא לעתים קרובות המפתח לפתרונות נפלאים לבעיות שונות. מאמר זה הוא עוד דוגמה כך – דוגמה ל"שיתוף פעולה" ול"עזרה הדדית" בין חדו"א לבין אלגברה.

לפולינום $P_n(x)$ ממעלה n ומספרים a, b כלשהם ($a^2 + b^2 \neq 0$) ניתן לבצע חישוב אינטגרל $\int e^{ax} P_n(x) \cos bx \, dx$ ע"י שיטת אינטגרציה בחלקים, אך דרך זו ארוכה ומסובכת. זאת, כנראה, הסיבה, שבספר מפורסם של נוסחאות "Tables of integrals and other mathematical data" מאת H.B. Dwight ישנם רק מקרים פרטיים של אינטגרלים כאלה:

א. נוסחה מפורשת בשביל $P_n(x) = x^n, b = 0$,

ב. נוסחה מפורשת בשביל $P_n(x) = 1$,

ג. נוסחאות מפורשות בשביל $P_n(x) = x^n, n=1, \dots, 6, a=0, b=1$ ונוסחת נסיגה בשביל n כללי.

לעומת זאת, שיטה אלגברית מאפשרת לקבל בדרך פשוטה יחסית נוסחה מפורשת כללית בשביל האינטגרל הנ"ל. הבסיס להפעלת שיטה אלגברית הוא ניחוש צורת הפתרון:

$e^{ax}[Q_n(x)\cos bx + R_n(x)\sin bx] + C$ כאשר C – מספר קבוע כלשהו, $Q_n(x), R_n(x)$ – פולינומים ממעלה n , אשר את מקדמיהם יש למצוא.

לאחר ביצוע הגזירה נקבל:

תאריכים: חישוב אינטגרלים, מערכת משוואות ליניאריות

$$e^{ax} P_n(x) \cos bx = e^{ax} [aQ_n(x) + Q_n'(x) + bR_n(x)] \cos bx + e^{ax} [-bQ_n(x) + aR_n(x) + R_n'(x)] \sin bx$$

נצמצם ב- e^{ax} , ונשווה פולינומים ליד $\cos bx$ ו- $\sin bx$:

$$\begin{cases} P_n(x) = aQ_n(x) + Q_n'(x) + bR_n(x) \\ 0 = -bQ_n(x) + aR_n(x) + R_n'(x) \end{cases} \quad (1)$$

נסמן וקטורי מקדמים של פולינומים $P_n(x)$, $Q_n(x)$, $R_n(x)$ לפי סדר עולה כ- P , Q , R בהתאמה.

מערכת (1) שקולה למערכת משוואות לינאריות מסדר $2(n+1)$:

$$\begin{cases} P = AQ + bR \\ 0 = -bQ + AR \end{cases} \quad (2)$$

באשר A היא מטריצה משולשת עליונה מסדר $n+1$:

$$A = \begin{pmatrix} a & 1 & 0 & 0 & \dots & 0 & 0 \\ 0 & a & 2 & 0 & \dots & 0 & 0 \\ 0 & 0 & a & 3 & \dots & 0 & 0 \\ \vdots & \vdots & \vdots & \vdots & \ddots & \vdots & \vdots \\ 0 & 0 & 0 & 0 & \dots & a & n \\ 0 & 0 & 0 & 0 & \dots & 0 & a \end{pmatrix}$$

כדי לפתור מערכת (2) נכפיל את המשוואה הראשונה של המערכת ב- b , את המשוואה השנייה

ב- A משמאל ונחבר אותן:

$bP = (A^2 + b^2I)R$, I – מטריצת יחידה מסדר $n+1$. מטריצה $A^2 + b^2I$ היא מטריצה

משולשת עליונה, אשר בה מופיע מספר $a^2 + b^2$ ($0 \neq$) על האלכסון הראשי. לכן היא הפיכה,

ואין קושי למצוא הפכית שלה $(A^2 + b^2I)^{-1}$ ולאחר מכן וקטור R :

$$R = (A^2 + b^2I)^{-1}bP \quad (3)$$

למציאת וקטור Q נעשה הפוך – נכפיל את המשוואה הראשונה של המערכת ב- A משמאל, את השנייה ב- b ונחסר אותן: $AP = (A^2 + b^2I)Q$ (ניתן גם להציב (3) במשוואה השנייה של (2), אך אז יש להבדיל בין שני מקרים: $b = 0$ ו- $b \neq 0$)

$$Q = (A^2 + b^2I)^{-1}AP \quad (4)$$

ע"י הצבה נוודא, שאכן וקטורים אלה מקיימים את המערכת (2). נציין, כי מטריצה A מתחלפת עם מטריצה $A^2 + b^2I$, ולכן היא מתחלפת גם עם ההפכית שלה $(A^2 + b^2I)^{-1}$.

נציב במשוואה הראשונה של מערכת (2):

$$A(A^2 + b^2I)^{-1}AP + b(A^2 + b^2I)^{-1}bP = (A^2 + b^2I)^{-1}A^2P + (A^2 + b^2I)^{-1}b^2P = (A^2 + b^2I)^{-1}(A^2 + b^2I)P = IP = P$$

נציב במשוואה השנייה של מערכת (2):

$$-b(A^2 + b^2I)^{-1}AP + A(A^2 + b^2I)^{-1}bP = -bA(A^2 + b^2I)^{-1}AP + bA(A^2 + b^2I)^{-1}AP = 0$$

נשחזר את הפולינומים $Q_n(x)$, $R_n(x)$ ע"י מקדמיהם (4), (3) ונקבל תשובה:

$$\int e^{ax} P_n(x) \cos bx \, dx = e^{ax} [Q_n(x) \cos bx + R_n(x) \sin bx] + C$$

דוגמה 1:

$$\int e^{2x} (3x+1) \cos x \, dx \quad \text{חשב אינטגרל}$$

פתרון: $n = 1, a = 2, b = 1, P = \{1, 3\}$

$$A = \begin{pmatrix} 2 & 1 \\ 0 & 2 \end{pmatrix} \Rightarrow A^2 = \begin{pmatrix} 2 & 1 \\ 0 & 2 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 2 & 1 \\ 0 & 2 \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} 4 & 4 \\ 0 & 4 \end{pmatrix} \Rightarrow A^2 + b^2I = \begin{pmatrix} 5 & 4 \\ 0 & 5 \end{pmatrix} \Rightarrow$$

$$(A^2 + b^2I)^{-1} = 5^{-2} \begin{pmatrix} 5 & -4 \\ 0 & 5 \end{pmatrix} \Rightarrow R = 5^{-2} \begin{pmatrix} 5 & -4 \\ 0 & 5 \end{pmatrix} \begin{Bmatrix} 1 \\ 3 \end{Bmatrix} = 5^{-2} \begin{Bmatrix} -7 \\ 15 \end{Bmatrix} \Rightarrow R_I(x) = 5^{-2}(-7 + 15x)$$

$$Q = 5^{-2} \begin{pmatrix} 5 & -4 \\ 0 & 5 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 2 & 1 \\ 0 & 2 \end{pmatrix} \begin{Bmatrix} 1 \\ 3 \end{Bmatrix} = 5^{-2} \begin{pmatrix} 5 & -4 \\ 0 & 5 \end{pmatrix} \begin{Bmatrix} 5 \\ 6 \end{Bmatrix} = 5^{-2} \begin{Bmatrix} 1 \\ 30 \end{Bmatrix} \Rightarrow Q_I(x) = 5^{-2}(1 + 30x)$$

$$\int e^{2x} (3x+1) \cos x \, dx = 5^{-2} e^{2x} [(1+30x) \cos x + (-7+15x) \sin x] + C : \text{ תשובה}$$

דוגמה 2 :

$$\int e^x x^2 \cos 2x \, dx \quad \text{חשב אינטגרל}$$

$$n = 2, a = 1, b = 2, P = \{0, 0, 1\} : \text{פתרון}$$

$$A = \begin{pmatrix} 1 & 1 & 0 \\ 0 & 1 & 2 \\ 0 & 0 & 1 \end{pmatrix} \Rightarrow A^2 = \begin{pmatrix} 1 & 1 & 0 \\ 0 & 1 & 2 \\ 0 & 0 & 1 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 1 & 1 & 0 \\ 0 & 1 & 2 \\ 0 & 0 & 1 \end{pmatrix} = \begin{pmatrix} 1 & 2 & 2 \\ 0 & 1 & 4 \\ 0 & 0 & 1 \end{pmatrix} \Rightarrow A^2 + b^2 I = \begin{pmatrix} 5 & 2 & 2 \\ 0 & 5 & 4 \\ 0 & 0 & 5 \end{pmatrix} \Rightarrow$$

$$(A^2 + b^2 I)^{-1} = 5^{-3} \begin{pmatrix} 25 & -10 & -2 \\ 0 & 25 & -20 \\ 0 & 0 & 25 \end{pmatrix} \Rightarrow R = 5^{-3} \begin{pmatrix} 25 & -10 & -2 \\ 0 & 25 & -20 \\ 0 & 0 & 25 \end{pmatrix} \begin{Bmatrix} 0 \\ 0 \\ 2 \end{Bmatrix} = 5^{-3} \begin{Bmatrix} -4 \\ -40 \\ 50 \end{Bmatrix} \Rightarrow$$

$$R_2(x) = 5^{-3}(-4 - 40x + 50x^2)$$

$$Q = 5^{-3} \begin{pmatrix} 25 & -10 & -2 \\ 0 & 25 & -20 \\ 0 & 0 & 25 \end{pmatrix} \begin{pmatrix} 1 & 1 & 0 \\ 0 & 1 & 2 \\ 0 & 0 & 1 \end{pmatrix} \begin{Bmatrix} 0 \\ 0 \\ 2 \end{Bmatrix} = 5^{-3} \begin{pmatrix} 25 & -10 & -2 \\ 0 & 25 & -20 \\ 0 & 0 & 25 \end{pmatrix} \begin{Bmatrix} 0 \\ 2 \\ 1 \end{Bmatrix}$$

$$= 5^{-3} \begin{Bmatrix} -22 \\ 30 \\ 25 \end{Bmatrix} \Rightarrow Q_2(x) = 5^{-3}(-22 + 30x + 25x^2)$$

תשובה :

$$\int e^x x^2 \cos 2x dx = 5^{-3} e^x [(-22 + 30x + 25x^2) \cos 2x + (-4 - 40x + 50x^2) \sin 2x] + C$$

באותה שיטה ניתן לקבל נוסחה דומה לאינטגרל $\int e^{ax} P_n(x) \sin bx dx$.

במקרה זה: $Q = -(A^2 + b^2 I)^{-1} bP$, $R = (A^2 + b^2 I)^{-1} AP$.

משפטים שנשכחו בהנדסת המישור והדגמת השימוש בהם לפתרון בעיות

מבוא:

לאורך עשרות שנים הלך ופחת באופן מדורג היקף הנושאים בתכנית הלימודים בהנדסת המישור בכל רמות הלימוד בתחום.

מגמה זו מאפיינת גם את תכנית הלימודים החדשה, המתגבשת בחודשים האחרונים בוועדת המקצוע של משרד החינוך.

בתחילת תהליך הצמצום של היקף התכנית – לא הגיעו בשלבי ההוראה והלימוד לעמודים האחרונים בספרי הלימודים הקלסיים של לדיז'ינסקי [1] ושל קלעי-תוכמן [2], שבהם מצויים משפטים מיוחדים וחומרי העשרה. לאחר מכן מחקו את נושא הבניות ההנדסיות בעזרת סרגל ומחוגה. אמנם בניות הנדסיות הופיעו בספרי לימוד מאוחרים יותר (אספס [3], גורן [4]), אך לא הופיעו בתכנית הלימודים המחייבת.

לענף של הנדסת המישור ישנה חשיבות עצומה בחינוך המתמטי של התלמיד. הנדסת המישור מכילה את מרבית המרכיבים, התורמים לפיתוח החשיבה, שהיא הכלי המרכזי והחינוכי, המלווה את המתבגר בכל תחום אקדמי, שיבחר בדרכו אל עולם המחר המקצועי.

בהנדסת המישור ישנן אקסיומות, משפטי יסוד, הנמקות לכל שלב, צורות גאומטריות שונות, מקומות הנדסיים, קווי-עזר ובניות חלופיות, יישום, ניתוח, הסקת מסקנות, חשיבה אינטואיטיבית וחשיבה רב-ערוצית, פתרונות ייחודיים, ולעתים – מספר דרכי פתרון לאותה בעיה.

בשל מכלול המרכיבים הנ"ל וחשיבותם גם לשאר ענפי המתמטיקה, המשולבים זה בזה – חבל מאוד, שהנדסת המישור מאבדת ממעמדה ואינה תופסת את מקומה הראוי. העקרונות ומשפטי ההנדסה הבסיסיים, נוסחו כבר בימי המתמטיקאים הקדמונים: אוקלידס, פיתגורס,

תאריכים: משפטים מיוחדים בגאומטריית המישור, משפט תלמי, משפט ברייט-שניידר שנתון "π" – תשס"ה כרך י'

תלמי ואחרים, ומאותה עת, לאורך מאות אלפי שנים, היוו משימות הנדסיות מקור להתעניינות, אתגר לחשיבה ובסיס להתפתחות תחומים אחרים.

במאמר הנוכחי יובאו שלושה משפטים (לחלקם תינתן הוכחה), שאינם מופיעים בספרי הלימוד הנוכחיים, ומשום כך הם מוכרים רק לחלק קטן מהמורים, ואולי גם לתלמידים מעטים.

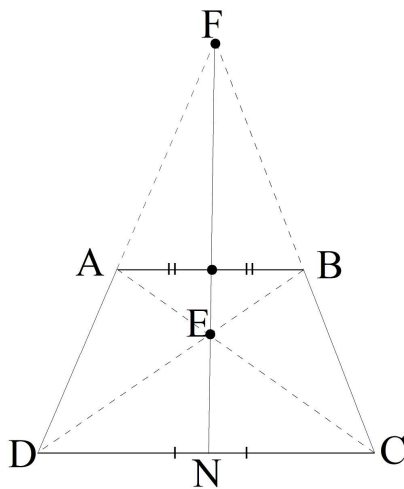
לכל משפט תובא בעיה, שפתרונה מבוסס על הדגמת השימוש במשפט. כמו-כן ייעשה שילוב של שימוש בטריגונומטריה ובענפים נוספים של המתמטיקה.

משפט מס' 1

משפט: הישר, המחבר את המשכי שוקי הטרפז עם נקודת מפגש אלכסוניו, חוצה את בסיסו.

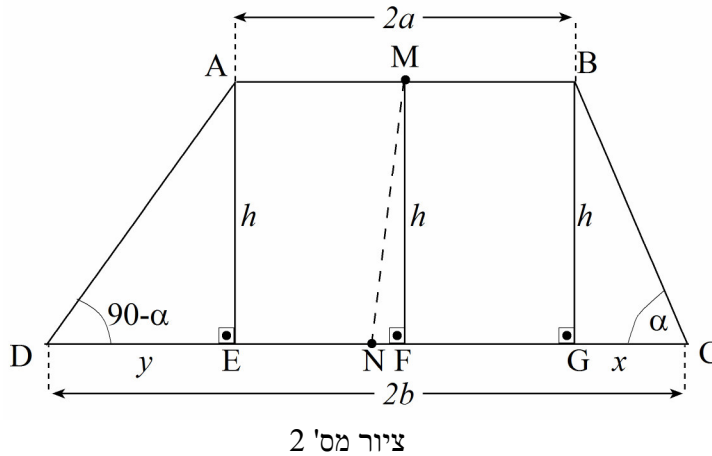
טרפז $ABCD$, שאלכסוניו נפגשים בנקודה E , המשכי שוקיו נפגשים בנקודה F . הישר FE חותך את הבסיס העליון בנקודה M , והמשכו חותך את הבסיס התחתון בנקודה N – כנראה בציור מס' 1.

הנקודות M ו- N הן אמצעי הבסיסים AB ו- DE בהתאמה. למיטב ידיעתנו, המשפט הנ"ל אינו מוכר לתלמידים ומופיע כתרגיל להוכחה בפרק של דמיון משולשים [5].



מסקנת המשפט היא, שהנקודות F, M, N נמצאות על ישר אחד. ציור מס' 1

במסגרת לימודי הטריגונומטריה ניתן לתלמידים לפתור את התרגיל הבא:



נתון טרפז, שאורכי
בסיסו: $AB=2a$ ו- $DC=2b$,
וסכום שתי זוויות הבסיס
התחתון 90° , כנראה בציר
מס' 2. מצא את אורך
הקטע, המחבר את אמצעי
בסיסיו (אורך הקטע MN) –
באמצעות a ו- b .
מסמנים: $\angle C = \alpha$,
 $\angle D = 90 - \alpha$.

מורידים גבהים AE , MF ו- BG , ומסמנים אותם ב- h . מסמנים את היטלי השוקיים על
הבסיס: $DE=y$ ו- $GC=x$.

$$x = h \cdot \operatorname{ctg} \alpha, \text{ לפי משולש } BGC,$$

$$y = h \cdot \operatorname{tg} \alpha, \text{ לפי משולש } AED$$

לפי ש- $EG=2a$ (מלבן, מקבלים):

$$x+y=2(b-a)$$

$$h(\operatorname{tg} \alpha + \operatorname{ctg} \alpha) = 2(b-a) \Rightarrow h = \frac{2(b-a)}{\operatorname{tg} \alpha + \operatorname{ctg} \alpha} \text{ או}$$

בעזרת זהויות טריגונומטריות מקבלים: $h = (b-a) \sin 2\alpha$.

$$\begin{aligned} NF &= b - (FG + x) = b - a - x = b - a - h \cdot \operatorname{ctg} \alpha = b - a - (b-a) \sin 2\alpha \cdot \operatorname{ctg} \alpha = \\ &= (b-a)(1 - \sin 2\alpha \cdot \operatorname{ctg} \alpha) = (b-a)(1 - 2\cos^2 \alpha) = -(b-a) \cos 2\alpha \end{aligned}$$

לפי משפט פיתגורס במשולש MNF , מקבלים:

$$MN^2 = NF^2 + h^2 = (b-a)^2 \cdot (\sin^2 2\alpha + \cos^2 2\alpha) = (b-a)^2$$

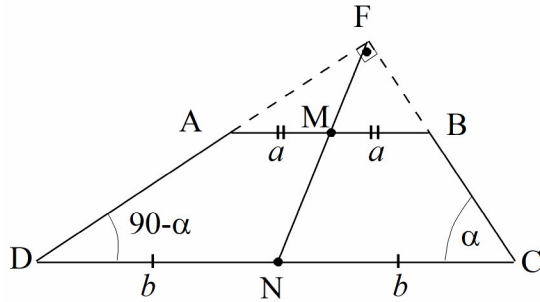
$$MN = b-a, \text{ מכאן,}$$

כלומר אורכו של הקטע MN שווה למחצית ההפרש בין הבסיסים.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

פתרון על-ידי שימוש במשפט 1

חישוב אורך הקטע MN על-ידי שימוש בטריגונומטריה – מחייב ידע בזהויות טריגונומטריות.



לעומת זאת, פתרון המשימה בעזרת הנדסת המישור פשוט ביותר, כשמשתמשים במשפט מספר 1.

כשממשיכים את השוקיים עד לנקודת פגישתם F , מתקבל משולש ישר-זווית DFC – כנראה בציור מס' 3.

לפי משפט מס' 1, הנקודות M, F ו- N נמצאות על ישר אחד. ציור מס' 3

$$FM = \frac{1}{2} AB = a : \text{ולכן הוא שווה למחצית היתר: } FM = \frac{1}{2} AB = a$$

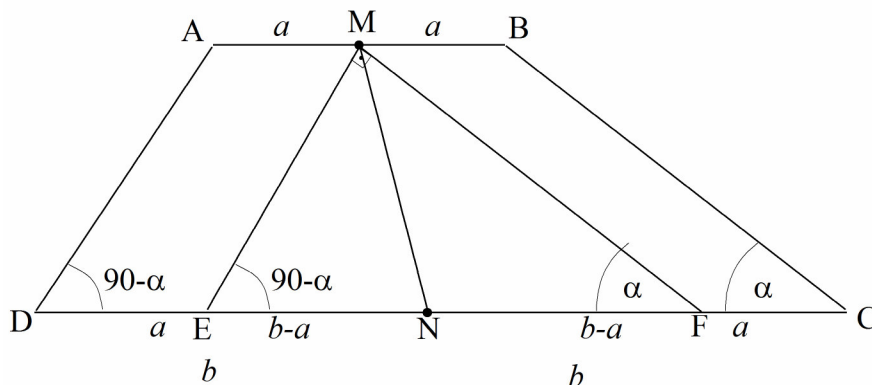
$$FN = \frac{1}{2} DC = b : \text{ולכן הוא שווה למחצית היתר: } FN = \frac{1}{2} DC = b$$

$$MN = FN - FM = b - a, \text{ מכאן,}$$

מ.ש.ל.

פתרון הנדסי ללא שימוש במשפט 1

לשם הצגת ההוכחה החלופית – נתאר את הטרפז בציור 3א.



ציור מס' 3א

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

פתרון:

מסמנים את נקודות האמצע של הבסיסים ב-M ו-N.

מהנקודה M מעבירים שני ישרים, המקבילים לשוקי הטרפז וחותכים את בסיסו התחתון בנקודות E ו-F.

AMED ו-MBCN הן מקביליות, ולכן $DE=FC=a$, ובהתאמה, $EN=NF=b-a$.

מסמנים $\angle BCF=\alpha$, ולכן גם $\angle MFN=\alpha$. בהתאמה, לפי הנתון, שזכרם זוויות הבסיס התחתון הוא 90° , $\angle ADE = \angle MEN = \alpha$.

מסתבר אפוא, שמשולש EMF הוא ישר-זווית ($\angle EMF=90^\circ$). במשולש זה MN הוא תיכון.

לפי משפט: "התיכון ליתר שווה למחצית היתר" – מקבלים: $MN=b-a$.

מ.ש.ל.

משפט מס' 2 – משפט תלמי

משפט:

בכל מרובע החסום במעגל – סכום מכפלת צלעות נגדיות שווה למכפלת האלכסונים.

משפט זה מיוחס לתלמי האלכסנדרוני, הידוע גם בשם קלאודיוס פתולמאוס – מתמטיקאי, אסטרונום וגאוגרף, בן המאה השנייה לספירה, שחי במצרים, שנשלטה אז בידי רומא, אך באלכסנדריה, מקום מגוריו, עדיין פרוחה התרבות היוונית.

המשפט וההוכחה שלו בדרך הנדסית – מופיעים בפרק התוספות בספרו של לדיז'ינסקי [1]. גם במאמר זה נביא את ההוכחה ההנדסית, המתבססת על בניית עזר, שבחירתה מחייבת הברקה חכמה ואיננה בנייה רגילה. אמנם, שתי ההוכחות הטריגונומטריות, שיובאו למשפט בהמשך, פשוטות יותר וסטנדרטיות, אך הן מתבססות על ידע בזהויות טריגונומטריות. בסיום מובאת ההוכחה, המבוססת על שימוש במספרים מרוכבים ובהויות טריגונומטריות, ובמידה רבה היא דומה לשימוש בהנדסה אנליטית.

ההוכחה על-ידי הנדסת המישור

– $ABCD$ מרובע חסום במעגל

כנראה בציור מס' 4.

זוויות היקפיות שוות מסומנות באותה אות.

בהנחה ש- $\alpha < \gamma$ (זוויות הקדקוד

(A) – בונים ישר AE , היוצר זווית α עם הצלע AB של המרובע.

(*) קיים דמיון משולשים:

$\triangle ABE \approx \triangle ACD$ (שני

המשולשים בעלי שתי זוויות

שוות: (α, β) .

$\angle AED = \alpha + \beta$ (זווית

חיצונית למשולש ABE).

(**) קיים דמיון משולשים:

$\triangle AED \approx \triangle ABC$ (שני

משולשים בעלי שתי זוויות שוות: $(\delta, \alpha + \beta)$.

מדמיון משולשים (*) מקבלים: $BE = \frac{a \cdot c}{AC}$

מדמיון משולשים (**) מקבלים: $ED = \frac{b \cdot d}{AC}$

$$BD = BE + ED = \frac{a \cdot c}{AC} + \frac{b \cdot d}{AC} = \frac{a \cdot c + b \cdot d}{AC}$$

$$AC \cdot BD = AC \cdot \frac{a \cdot c + b \cdot d}{AC} = a \cdot c + b \cdot d : \text{מכפלת האלכסונים}$$

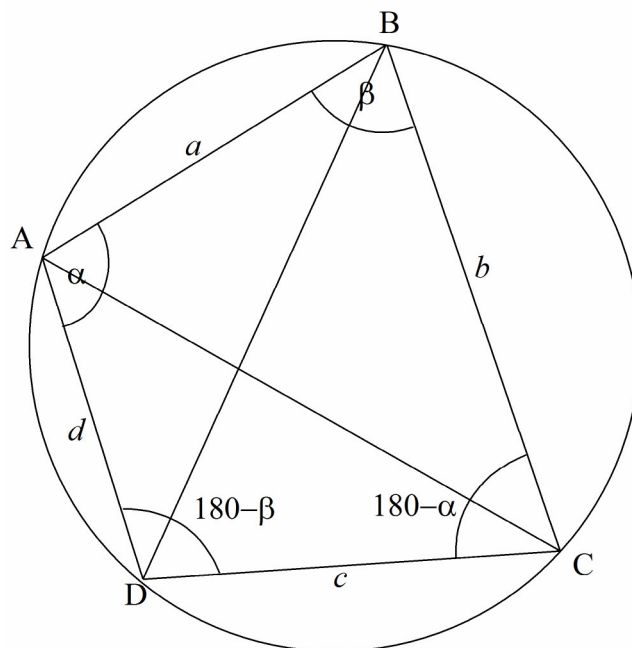
מ.ש.ל.

שנתון "לע" – תשס"ה כרך י'

הערות:

- א. אם $\alpha = \gamma$, הרי ש- $b=c$, ואז מקבלים את דמיון המשולשים הבאים: $\Delta ABF \approx \Delta ACD$ (נקודת פגישת האלכסונים) ו- $\Delta AFD \approx \Delta ABC$, ומוכיחים את הנדרש באותה דרך.
- ב. אם $\alpha > \gamma$ בונים ישר AE , היוצר זווית γ עם צלע המרובע AD , וההוכחה – כמו במקרה של $\alpha < \gamma$.

הוכחות על-ידי שימוש בטריגונומטריה



ציור מס' 5

דרך א' – על-ידי שימוש
במשפט הקוסינוסים
במרובע חסום במעגל – סכום
הזוויות הנגדיות הוא 180° ,
ולכן
 $\cos(180^\circ - \alpha) = -\cos \alpha$.
המרובע החסום נראה בציור
מס' 5.

על-ידי שימוש במשפט הקוסינוסים מקבלים:

$$* BD^2 = a^2 + d^2 - 2ad \cos \alpha = b^2 + c^2 - 2bc \cos(180 - \alpha) = b^2 + c^2 + 2bc \cos \alpha$$

$$\cos \alpha = \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + d^2 - b^2 - c^2}{a \cdot d + b \cdot c}, \text{ מכאן,}$$

באותו אופן:

$$** AC^2 = a^2 + b^2 - 2ab \cos \beta = c^2 + d^2 - 2cd \cos(180 - \beta) = c^2 + d^2 + 2cd \cdot \cos \beta$$

$$\cos \beta = \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + b^2 - c^2 - d^2}{a \cdot b + c \cdot d}$$

מציבים את $\cos \alpha$ בחלק השמאלי של המשוואה (*)

$$BD^2 = a^2 + d^2 - 2ad \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + d^2 - b^2 - c^2}{a \cdot d + b \cdot c} =$$

$$= \frac{a^3 \cdot d + a^2 \cdot b \cdot c + b \cdot c \cdot d^2 + a \cdot d^3 - a^3 \cdot d - a \cdot d^3 + a \cdot d \cdot b^2 + a \cdot d \cdot c^2}{a \cdot d + b \cdot c}$$

$$(***) BD^2 = \frac{a^2 \cdot b \cdot c + b \cdot c \cdot d^2 + a \cdot d \cdot b^2 + a \cdot d \cdot c^2}{a \cdot d + b \cdot c} =$$

$$= \frac{a \cdot c(a \cdot b + d \cdot c) + b \cdot d(c \cdot d + a \cdot b)}{a \cdot d + b \cdot c} = \frac{(a \cdot c + b \cdot d)(a \cdot b + c \cdot d)}{a \cdot d + b \cdot c}$$

מציבים את $\cos \beta$ בחלק השמאלי של המשוואה (**)

$$AC^2 = a^2 + b^2 - 2ab \cdot \frac{1}{2} \cdot \frac{a^2 + b^2 - c^2 - d^2}{a \cdot b + c \cdot d} =$$

$$= \frac{a^3 \cdot b + c \cdot d \cdot a^2 + a \cdot b^3 + c \cdot d \cdot b^2 - a^3 \cdot b - a \cdot b^3 + a \cdot b \cdot c^2 + a \cdot b \cdot d^2}{a \cdot b + c \cdot d}$$

$$(***) AC^2 = \frac{(a \cdot d + b \cdot c)(a \cdot c + b \cdot d)}{a \cdot b + c \cdot d}$$

מכפילים את BD^2 (לפי ***) ב- AC^2 (לפי ****) ומקבלים :

$$BD^2 \cdot AC^2 = (a \cdot c + b \cdot d)^2 \Rightarrow BD \cdot AC = a \cdot c + b \cdot d$$

מ.ש.ל.

דרך ב' – על-ידי שימוש במשפט הסינוסים

סימון הזוויות נראה בציור מס' 6.

אם R רדיוס המעגל החוסם, הרי לפי משפט הסינוסים,

$$a = 2R \sin \delta$$

$$b = 2R \sin \alpha$$

$$c = 2R \sin \beta$$

$$d = 2R \sin \gamma$$

$$AC = 2R \sin(\beta + \gamma)$$

$$BD = 2R \sin(\alpha + \beta)$$

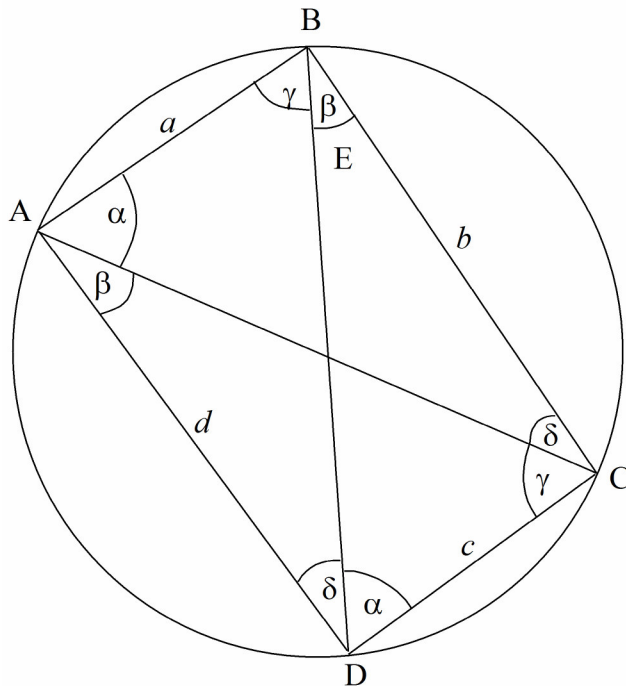
יש להוכיח, ש-

$$AC \cdot BD = ac + bd$$

על-ידי הצבת ערכי הצלעות יש

להוכיח,

ש-



ציור מס' 6

$$4R^2[\sin(\alpha + \beta) \cdot \sin(\beta + \gamma)] = 4R^2(\sin \delta \sin \beta + \sin \alpha \sin \gamma)$$

מטפלים בכל אחד מהאגפים על-ידי שימוש בנוסחת המעבר מכפל של פונקציות

$$\sin \alpha \sin \beta = \frac{1}{2}[\cos(\alpha - \beta) - \cos(\alpha + \beta)] \quad \text{לסכום :}$$

אגף שמאל

$$\begin{aligned}\sin(\alpha + \beta) \cdot \sin(\beta + \gamma) &= \frac{1}{2}[\cos(\alpha - \gamma) - \cos(\alpha + 2\beta + \gamma)] = \\ &= \frac{1}{2}[\cos(\alpha - \gamma) - \cos(\alpha + \beta + \gamma + \beta)]\end{aligned}$$

היות ו- $\alpha + \beta + \gamma + \delta = 180^\circ$ (סכום הזוויות במשולש), הרי אגף שמאל מקבל את הצורה :

$$\begin{aligned}\frac{1}{2}[\cos(\alpha - \gamma) - \cos(180^\circ - \delta + \beta)] &= \frac{1}{2}[\cos(\alpha - \gamma) - \cos(180^\circ - (\delta - \beta))] = \\ &= \frac{1}{2}[\cos(\alpha - \gamma) + \cos(\delta - \beta)]\end{aligned}$$

אגף ימין

$$\begin{aligned}(\sin \delta \sin \beta + \sin \alpha \sin \gamma) &= \\ \frac{1}{2}[\cos(\delta - \beta) - \cos(\delta + \beta) + \cos(\alpha - \gamma) - \cos(\alpha + \gamma)] &= \\ \frac{1}{2}[\cos(\alpha - \gamma) + \cos(\delta - \beta) - \cos(\delta + \beta) - \cos(\alpha + \gamma)] &= \\ \frac{1}{2}[\cos(\alpha - \gamma) + \cos(\delta - \beta)]\end{aligned}$$

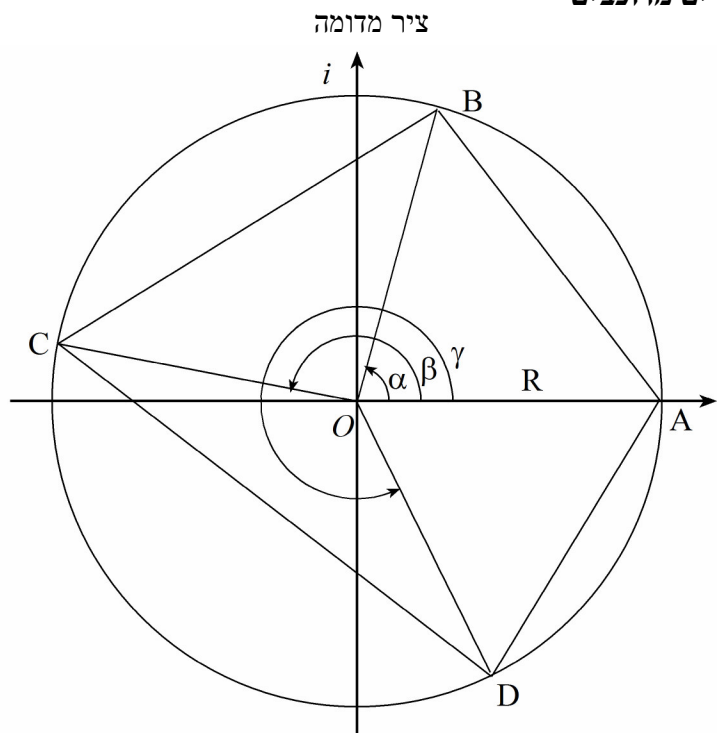
$$\begin{aligned}\cos(\delta + \beta) + \cos(\alpha + \gamma) &= 2 \cos \frac{\alpha + \beta + \gamma + \delta}{2} \cos \frac{\delta + \beta - (\alpha + \gamma)}{2} = \\ 2 \cos 90^\circ \cos \frac{\delta + \beta - (\alpha + \gamma)}{2} &= 0\end{aligned}$$

המסקנה

אגף ימין = לאגף שמאל

מ.ש.ל.

הוכחה על-ידי שימוש במספרים מרוכבים



בוחרים מערכת צירים
באופן שמרכז המעגל
החוסם – בראשית
הצירים, והקרן OA –
בכיוון החיובי של ציר x
($OA=R$), כנראה בציר מס'
7.

בהתאם לכך שיעורי
נקודות המרובע:

$$A : R(\cos 0^\circ + i \sin 0^\circ) = R$$

$$B : R(\cos \alpha + i \sin \alpha)$$

$$C : R(\cos \beta + i \sin \beta)$$

$$D : R(\cos \gamma + i \sin \gamma)$$

לפי הכללים של מספר מרוכבים,

$$AB = |R(\cos \alpha + i \sin \alpha) - R| = R|(\cos \alpha - 1) + i \sin \alpha| =$$

$$R\sqrt{(\cos \alpha - 1)^2 + \sin^2 \alpha} = 2R \sin \frac{\alpha}{2}$$

באופן דומה :

$$\begin{aligned} AC &= 2R \sin \frac{\beta}{2}, \quad AD = 2R \sin \frac{\gamma}{2} \\ BC &= |R(\cos \beta + i \sin \beta) - R(\cos \alpha + i \sin \alpha)| = \\ &= R |\cos \beta - \cos \alpha + i(\sin \beta - \sin \alpha)| = \\ &= 2R \left| -\sin \frac{\beta + \alpha}{2} \sin \frac{\beta - \alpha}{2} + i \sin \frac{\beta - \alpha}{2} \cos \frac{\beta + \alpha}{2} \right| = \\ &2R \sin \frac{\beta - \alpha}{2} \end{aligned}$$

$$CD = 2R \sin \frac{\gamma - \beta}{2}, \quad BD = 2R \sin \frac{\gamma - \alpha}{2} \quad \text{באותו אופן מקבלים:}$$

כדי להוכיח, ש-

$$AC \cdot BD = AB \cdot CD + BC \cdot AD$$

יש להוכיח, ש-

$$2R \sin \frac{\beta}{2} \cdot 2R \sin \frac{\gamma - \alpha}{2} = 2R \sin \frac{\alpha}{2} \cdot 2R \sin \frac{\gamma - \beta}{2} + 2R \sin \frac{\beta - \alpha}{2} \cdot 2R \sin \frac{\gamma}{2}$$

לפי נוסחת המעבר מכפל – לסכום של פונקציות טריגונומטריות, מקבלים :

אגף שמאל

$$\cos \frac{\beta + \alpha - \gamma}{2} - \cos \frac{\beta + \gamma - \alpha}{2}$$

אגף ימין

$$\begin{aligned} &\cos \frac{\alpha + \beta - \gamma}{2} - \cos \frac{\beta + \gamma - \alpha}{2} + \cos \frac{\beta + \gamma - \alpha}{2} - \cos \frac{\beta + \gamma - \alpha}{2} = \\ &\cos \frac{\beta + \alpha - \gamma}{2} - \cos \frac{\beta + \gamma - \alpha}{2} \end{aligned}$$

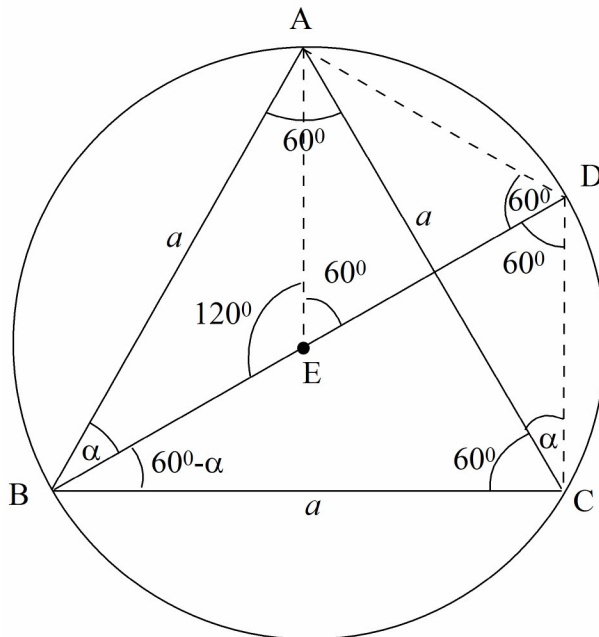
המסקנה

אגף ימין = לאגף שמאל

מ.ש.ל.

יישום משפט תלמי לפתרון משימות בהנדסת המישור

1. במשולש שווה-צלעות החסום במעגל – סכום שני מיתרים שווה למיתר שלישי.



ציור מס' 8

במשימה שתוצג יובאו פתרונות בדרכים שונות, כמקובל בלימודי המתמטיקה בחטיבה העליונה. לסיום יובא פתרון בעזרת משפט תלמי. הקוראים מוזמנים לבחור את הפתרון הפשוט והיפה ביותר, ויש להניח, שבמקרה זה הבחירה תהיה קלה.

$\triangle ABC$ – משולש שווה-צלעות בעל צלע באורך a החסום במעגל. העבר מיתר כלשהו BD .

הוכח, ש- $BD = AD + DC$. השאלה מופיעה במקור [6].

מסמנים: $\angle ABD = \alpha$ ואת שאר

הזוויות ההיקפיות השוות, כנראה בציור מס' 8.

דרך א' – הוכחה על-ידי שימוש בהנדסת המישור

על המיתר BD מסמנים נקודה E באופן ש- $AD = DE$. המשולש שהתקבל AED הוא שווה-צלעות (משולש שווה-שוקיים בעל זווית ראש של 60°). המשולשים ABE ו- ADC שווים בזווית α (זווית היקפית), והם בעלי זווית של 120° ($\angle AEB = \angle ADC$), ולכן שווים גם בזווית השלישית.

כמו כן, הם בעלי צלע שווה a , ועל כן על סמך ז.צ.ז. הם חופפים.

מהחפיפה נובע: $EB = DC$.

מכאן:

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

$$BD = DE + EB = AD + DC$$

מ.ש.ל.

דרכים ב'–ג' – הוכחה על-ידי שימוש בטריגונומטריה

דרך א' – טריגונומטריה – שימוש במשפט הסינוסים

שימוש במשפט הסינוסים במשולש BDC – נותן :

$$\frac{BD}{\sin(60^\circ + \alpha)} = \frac{a}{\sin 60^\circ} \Rightarrow BD = \frac{2a}{\sqrt{3}} \sin(60^\circ + \alpha)$$

$$\frac{DC}{\sin(60^\circ - \alpha)} = \frac{a}{\sin 60^\circ} \Rightarrow DC = \frac{2a}{\sqrt{3}} \sin(60^\circ - \alpha)$$

שימוש במשפט הסינוסים במשולש ADB נותן :

$$\frac{AD}{\sin \alpha} = \frac{a}{\sin 60^\circ} \Rightarrow AD = \frac{2a}{\sqrt{3}} \sin \alpha$$

מכאן,

$$AD + DC = \frac{2a}{\sqrt{3}} [\sin(60^\circ - \alpha) + \sin \alpha] =$$

$$= \frac{2a}{\sqrt{3}} \cdot 2 \sin 30^\circ \cos(30^\circ - \alpha) = \frac{2a}{\sqrt{3}} \sin(60^\circ + \alpha) = BD$$

מ.ש.ל.

דרך ב' – טריגונומטריה – שימוש במשפט הקוסינוסים

שימוש במשפט הקוסינוסים במשולש ADB – נותן :

$$a^2 = AD^2 + BD^2 - 2AD \cdot BD \cos 60^\circ = AD^2 + BD^2 - AD \cdot BD \quad (*)$$

שימוש במשפט הקוסינוסים במשולש ADC – נותן :

$$a^2 = DC^2 + BD^2 - 2DC \cdot BD \cos 60^\circ = DC^2 + BD^2 - DC \cdot BD \quad (**)$$

חיסור שני הקשרים – נותן :

$$O = AD^2 - DC^2 - 2BD \cdot (AD - DC) \cos 60^\circ$$

$$(AD - DC) \cdot (AD + DC - BD) = 0$$

אם $AD - DC = 0$, אז $AD = DC$, ולכן $\angle ABD = \angle DBC = 30^\circ$.

המשולשים BDC ו- BAD הם בעלי זוויות: $30^\circ, 60^\circ, 90^\circ$. במשולשים כאלו ידוע, ש-

$$BD = AD + DC \text{ או } BD = 2DC = 2AD$$

מ.ש.ל.

אם $AD + DC - BD = 0$, אז $BD = AD + DC$

מ.ש.ל.

אפשרות נוספת היא להתייחס לקשרים (*) ו-(**) כאל מערכת של שתי משוואות ריבועיות, כדלקמן :

$$AD^2 - BD \cdot AD + BD^2 - a^2 = 0$$

$$DC^2 - BD \cdot DC + BD^2 - a^2 = 0$$

זאת אומרת, ש- AD ו- DC הם שורשים של משוואה ריבועית מהצורה :

$$x^2 - BD \cdot x + BD^2 - a^2 = 0$$

לפי משפט ויטה ביחס לסכום שורשי המשוואה, $AD + DC = BD$

מ.ש.ל.

2. הוכח, כי במצולע משוכלל בעל 7 צלעות $ABCDEFGH$ מתקיים הקשר:

$$\frac{1}{AB} = \frac{1}{AC} + \frac{1}{AD}$$

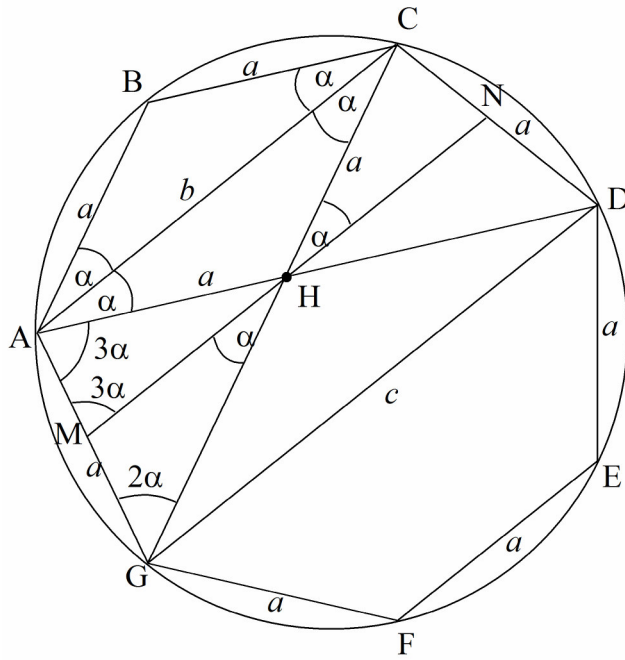
מאחר שהמצולע משוכלל, הרי הוא בר-חסימה במעגל – כנראה בציור מס' 9.

צלע המצולע a ,

b – אלכסונו הקטן,

c – אלכסונו הגדול,

5α – גודלה של הזווית הפנימית במצולע, ובהתאם לכך חלקי הזווית, שהאלכסונים יוצרים עם הצלעות וביניהם – כנראה בציור מס' 9.



ציור מס' 9

הוכחות גאומטריות

א – הוכחה על-ידי דמיון

$ACDG$ – טרפז ש"ש, שאלכסוניו נחתכים בנקודה H . דרך הנקודה H מעבירים ישר MN , במקביל לבסיסי הטרפז.

לפי הוכחת פרופורציה בין קווים מקבילים (הבעיה הוצגה במקור [7]),

$$\frac{1}{HM} = \frac{1}{b} + \frac{1}{c} = \frac{1}{AC} + \frac{1}{GD}$$

$HM = a = AB$, לפי ש- $ABCH$ מעוין, ו- AHM משולש ש"ש (לפי שבמשולש שתי זוויות בנות 3α).

$$\frac{1}{AB} = \frac{1}{AC} + \frac{1}{AD}, \text{ מכאן,}$$

מ.ש.ל.

ב – הוכחה על-ידי שימוש במשפט תלמי

השימוש במשפט תלמי לגבי המרובע ACDE, נותן את הקשר:

$$AD \cdot CE = AC \cdot DE + CD \cdot AE$$

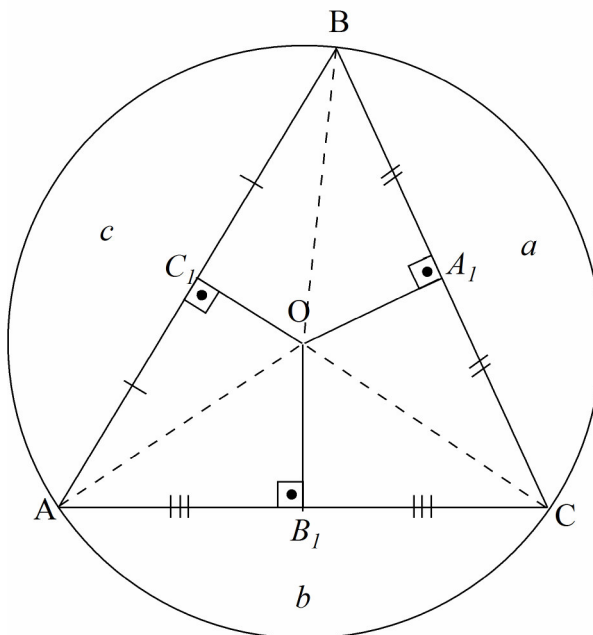
בהתאם לנתון: $AB=BC=CD=DE$, $AE=AD$, $AC=CE$, הרי שעל-ידי שימוש בהם – מקבלים:

$$AD \cdot AC = AC \cdot AB + AB \cdot AD$$

מחלקים את שני האגפים במכפלה: $AB \cdot AC \cdot AD$,

$$\frac{1}{AB} = \frac{1}{AD} + \frac{1}{AC} \text{ : ומקבלים:}$$

מ.ש.ל.



ציור מס' 10

3. הוכח, כי במשולש חד-זוויות, סכום המרחקים ממרכז המעגל החוסם לצלעות המשולש – שווה לסכום $r+R$, כאשר r רדיוס המעגל החוסם ו- R רדיוס המעגל החוסם.

צ"ל: $OA_1 + OB_1 + OC_1 = r + R$
(O – מרכז מעגל חוסם – מפגש אנכים אמצעיים).

הוכחה:

נסמן את הצלעות ב- a , ב- b ו- c , כנראה בציר מס' 10.

שנתון "lee" – תשס"ה כרך י'

מרובע AC_1OB_1 הוא בר-חסימה, לפי שסכום שתי זוויות נגדיות בו הוא $180^\circ (\angle C_1 + \angle B_1)$.
לפי משפט תלמי, מקבלים:

$$AO \cdot B_1C_1 = AB_1 \cdot OC_1 + AC_1 \cdot OB_1 \quad (1)$$

$$B_1C_1 - \text{הוא קטע אמצעים במשולש } ABC, \text{ ולכן } B_1C_1 = \frac{a}{2}. \quad AB_1 = \frac{b}{2}, \quad AC_1 = \frac{c}{2}, \quad AO = R$$

נציב קשרים אלו למשוואה (1), ונקבל:

$$R \cdot a = b \cdot OC_1 + c \cdot OB_1 \quad (2)$$

גם המרובעים OA_1BC_1 ו- OA_1CB_1 הם בני-חסימה, ולכן באותה הדרך נקבל:

$$R \cdot b = c \cdot OA_1 + a \cdot OC_1 \quad (3)$$

$$R \cdot c = b \cdot OA_1 + a \cdot OB_1 \quad (4)$$

מצד אחד, שטח המשולש ABC הוא $S = P \cdot r$ (כאשר P – מחצית היקף) או באמצעות השטחים המרכיבים את המשולש:

$$\frac{(a+b+c)r}{2} = \frac{a \cdot OA_1}{2} + \frac{b \cdot OB_1}{2} + \frac{c \cdot OC_1}{2}$$

ואז,

$$(a+b+c)r = a \cdot OA_1 + b \cdot OB_1 + c \cdot OC_1 \quad (5)$$

על-ידי חישוב שוויונים (2), (3), (4), (5) – מקבלים:

$$r(a+b+c) + R(a+b+c) = OA_1(a+b+c) + OB_1(a+b+c) + OC_1(a+b+c)$$

על-ידי חלוקת שני האגפים בסכום $a+b+c$, מקבלים: $r + R = OA_1 + OB_1 + OC_1$.

מ.ש.ל.

משפט מס' 3 – משפט ברייט-שניידר

בכל מרובע בעל צלעות a, b, c, d ואלכסונים m ו- n מתקיים הקשר המתמטי הבא :

$$m^2 \cdot n^2 = a^2 \cdot c^2 + b^2 \cdot d^2 - 2a \cdot b \cdot c \cdot d \cos(\angle A + \angle C) \text{ , כאשר } \angle A \text{ ו- } \angle C \text{ הן}$$

הזוויות בקדקודים A ו-C.

משפט ברייט-שניידר הוא

הרחבה של משפט

הקוסינוסים לכל מרובע.

הוכחת המשפט :

למרובע ABCD, הנראה

בציור מס' 11, מוסיפים

בניות עזר :

$$\angle ABK = \angle CAD,$$

$$\angle BAK = \angle ACD,$$

$$\angle ADM = \angle BAC,$$

$$\angle DAM = \angle ACB.$$

מבניית העזר נובע דמיון המשולשים :

$$\triangle ABK \approx \triangle CAD \text{ (ז.ז.)}$$

$$\triangle ADM \approx \triangle CAB \text{ (ז.ז.)}$$

מדמיון המשולשים נובעים הקשרים הבאים :

$$\frac{AK}{c} = \frac{a}{m} \Rightarrow AK = \frac{a \cdot c}{m}; \quad \frac{AM}{b} = \frac{d}{m} \Rightarrow AM = \frac{b \cdot d}{m}$$

$$\frac{BK}{d} = \frac{a}{m} \Rightarrow BK = \frac{a \cdot d}{m}; \quad \frac{DM}{a} = \frac{d}{m} \Rightarrow DM = \frac{a \cdot d}{m}$$

$$BK = DM$$

$$\angle KBD + \angle MDB = 180^\circ \text{ (השוואת זוויות)}$$

שנתון "ke" – תשס"ה כרך י'

לכן $BK \parallel DM$

ואז צורת (המרובע) $KBDM$ היא מקבילית (זוג צלעות שוות ומקבילות).

לכן $KM = BD = n$

ב- ΔKAM , $\angle KAM = \angle A + \angle C$, $\angle C$ ו- $\angle A$ – הן זווית המרובע $ABCD$.

משפט קוסינוסים למשולש

$$KM^2 = AK^2 + AM^2 - 2 \cdot AK \cdot AM \cdot \cos \angle KAM$$

נציב את ערכי הקטעים שהתקבלו מהדמיון ונקבל,

$$n^2 = \frac{a^2 \cdot c^2}{m^2} + \frac{b^2 \cdot d^2}{m^2} - 2 \frac{a \cdot c}{m} \cdot \frac{b \cdot d}{m} \cos(\angle A + \angle C)$$

נכפיל את שני האגפים ב- m^2 , ונקבל:

$$m^2 \cdot n^2 = a^2 \cdot c^2 + b^2 \cdot d^2 - 2a \cdot b \cdot c \cdot d \cos(\angle A + \angle C) :$$

מ.ש.ל.

הוכחת משפט תלמי על סמך משפט ברייט-שניידר

אם המרובע חסום במעגל, סכום זוויותיו הנגדיות 180° , כלומר

$$\cos(\alpha + \gamma) = \cos 180^\circ = -1$$

הצבת ערך זה במשפט ברייט-שניידר – נותנת:

$$m^2 \cdot n^2 = a^2 \cdot c^2 + b^2 \cdot d^2 + 2a \cdot b \cdot c \cdot d = (a \cdot c + b \cdot d)^2 \Rightarrow m \cdot n = a \cdot c + b \cdot d$$

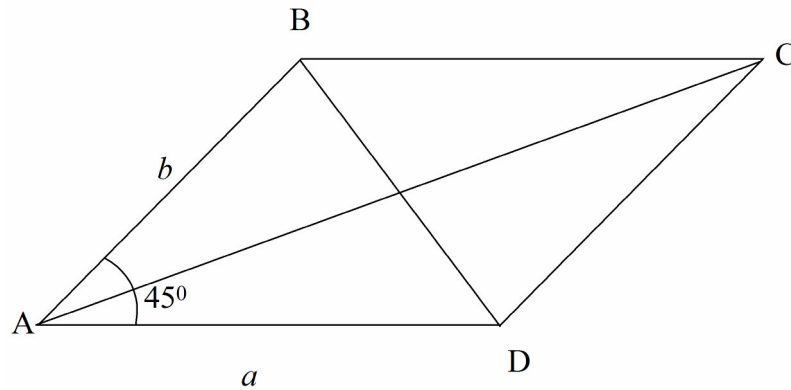
מ.ש.ל.

יישום משפט ברייט-שניידר לפתרון בעיה הנדסית

הוכח, שבמקבילית בעלת זווית של 45^0 , שווה מכפלת ריבועי האלכסונים לסכום החזקות הרביעיות של שתי הצלעות (ציור מס' 12).

נסמן את צלעות המקבילית ב- a וב- b .

$$\text{צ"ל: } AC^2 \cdot BD^2 = a^4 + b^4$$



ציור מס' 12

הוכחה

לפי משפט ברייט-שניידר

$$AC^2 \cdot BD^2 = AB^2 \cdot CD^2 + BC^2 \cdot AD^2 - 2AB \cdot BC \cdot CD \cdot DA \cos(\angle A + \angle C)$$

מאחר שמדובר במקבילית בעלת זווית חדה של 45^0 , מקבלים:

$$AC^2 \cdot BD^2 = a^2 \cdot a^2 + b^2 \cdot b^2 - 2a^2 \cdot b^2 \cos(45^0 + 45^0) = a^4 + b^4$$

מ.ש.ל.

הערה: את המשימה הנ"ל אפשר להוכיח בקלות על-ידי שימוש במשפט הקוסינוסים.

מראי מקומות

1. לדיז'נסקי, ל' (1954). **גאומטריה, א'-ב'**. ירושלים, אמנות.
2. קלעי, ג', תוכמן, ב' (1959). **גאומטריה המישור**. ירושלים, עבר.
3. אספס, א' (1988). **גאומטריה, טריגונומטריה, סטריאומטריה**. תל-אביב, המחבר.
4. גורן, ב' (1994). **גאומטריה של המישור**. תל-אביב, מישלב.
5. מקור [4] עמ' 304, שאלה 13.
6. יקואל, ג' (2001). **מבחני מתכונות במתמטיקה 5 י"ל**, קרית ביאליק, משבצת, (עמ' 87, שאלה מס' 8).
7. יקואל, ג' (1997). **מבחני מתכונות במתמטיקה 4 י"ל**, קרית ביאליק, משבצת (עמ' 99, שאלה מס' 1).

כללי החילוק ותכונות המספרים הטבעיים – ככלי להוכחה ופתרון משימות במספרים שלמים

מבוא

מכלול המספרים השונים, המהווה בסיס לענפי המתמטיקה, הוא עולם קסום, רב-פנים ותכונות. העיסוק במספרים שונים מגלה מדי פעם בפעם תכונות בלתי-מוכרות, שבעזרתן ניתן למצוא תכונות נוספות באותם המספרים או באחרים.

המספרים הטבעיים – עם הופעתם בשחר התפתחותה של המתמטיקה – מהווים את אחת הקבוצות החשובות, המרכיבות את מכלול המספרים. קבוצת המספרים הטבעיים מכילה בתוכה אוסף רחב של תת-קבוצות, שלכל אחת מהן אפיונים ייחודיים.

להלן קבוצות אחדות:

- א. המספרים הזוגיים והאי-זוגיים : $2, 4, 6, 8, \dots$ $1, 3, 5, 7, \dots$
- ב. המספרים הראשוניים : $2, 3, 5, 7, 11, 13, \dots$
- ג. המספרים החד-ספרתיים, הדו-ספרתיים וכו' $1, 2, 3, \dots$ $11, 12, 13, \dots$
- ד. השלישיות הפיתגוריות היסודיות : $(3, 4, 5)$, $(5, 12, 13)$, $(8, 15, 17)$
- ה. המספרים, המסתיימים ב-0 או בכל מספר אחר : $10, 20, 30, \dots$
- ו. המספרים, המתחלקים (ללא שארית) ב-3 : $3, 6, 9, 12, \dots$ או בכל במספר אחר.
- ז. קבוצת המספרים, שבחלוקתם ב-5 (או בכל מספר אחר) – נותנת שארית 2 : $2, 7, 12, 17, \dots$

פעולות חשבון שונות על איברים בתת-קבוצה של מספרים טבעיים – מותירה לפעמים את התוצאה בתחום התת-קבוצה, ולפעמים נמצאת התוצאה בתת-קבוצה אחרת.

לדוגמה : חיבור מספרים אי-זוגיים נותנת תוצאה זוגית (יציאה מהתת-קבוצה). לעומת זאת, כפל של מספרים אי-זוגיים נותנת תוצאה אי-זוגית.

תאריכים: כללי החילוק, תכונות המספרים הטבעיים, דרכי-פתרון חלופיות.

שנתון "ale" – תשס"ה כרך י'

מצב דומה קיים גם בתת-קבוצה של קבוצות אחרות של מספרים: שלמים, שברים, חיוביים ושליילים, רציונליים ואי-רציונליים, מרוכבים. פעולות חשבון על איברים בקבוצה מסוימת – יכולה להניב תוצאה, שהיא בקבוצה אחרת.
לדוגמה:

מחד גיסא, תוצאת חיבור שני המספרים האי-רציונליים $\sqrt{3} + \sqrt{12}$, נותנת מספר אי-רציונלי, אך, מאידך גיסא, מכפלתם נותנת מספר רציונלי (את המספר 6).

כבר בחינוך היסודי נלמדים כללי החילוק (או בשם אחר: סימני החילוק) בקבוצה מצומצמת של מספרים: $2, 3, 4, 5, 6, 9, 10$. בכיתות היותר גבוהות ניתנים לפעמים כללי החילוק – לקבוצה נוספות של מספרים: $7, 8, 11, 12, 13, 14, 15$.

במהלך לימודי המתמטיקה לא תמיד מודגשות התכונות (וההסבר שלהן) של מכפלות מספרים טבעיים עוקבים (גם שלמים עוקבים):

- מכפלה של שני מספרים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-2.
- מכפלה של שלושה מספרים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-6.
- מכפלה של ארבעה מספרים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-24.
- מכפלה של שני מספרים עוקבים זוגיים – תמיד מתחלקת ב-8.
- מכפלה של שלושה מספרים אי-זוגיים עוקבים – תמיד מתחלקת ב-3.

בשלבי הלימוד המתקדמים יותר (ברמות של 4 ו-5 י"ל) – נדרשים התלמידים להוכיח, שביטויים, שהם פונקציה של מספר טבעי $P(n)$ (מספר טבעי), מתחלקים במספר מסוים.
לדוגמה:

הוכח, שעבור כל n טבעי $P(n) = 7^{2n} - 10 \cdot 2^{2n}$ מתחלק ב-9.

בסוג כזה של תרגילים – הרי ברוב מוחלט של המקרים ניתנת ההוכחה על-ידי שימוש באינדוקציה מתמטית.

לרוב התלמידים – השימוש באינדוקציה נעשה כהליך טכני ללא הבנת המשמעות העמוקה העומדת בבסיסה.

להלן כמה כללי חילוק של ביטויים מעריכיים בעלי-מספרים טבעיים, שניתן להשתמש בהם לפתרון ולהוכחה של משימות שונות.

$$P(n) = a^n - b^n \quad * \quad \text{מתחלק ב-} a-b \text{ עבור כל } n \text{ טבעי.}$$

$$P(n) = a^n - b^n \quad * \quad \text{מתחלק ב-} a+b \text{ עבור כל } n \text{ טבעי זוגי.}$$

$$P(n) = a^n + b^n \quad * \quad \text{מתחלק ב-} a+b \text{ עבור כל } n \text{ טבעי אי-זוגי.}$$

את כללי-החילוק הנ"ל ניתן להוכיח בדרכים שונות, כגון: אינדוקציה, משפט השארית, חלוקת רב-איבר ברב-איבר, סכום של סדרה הנדסית.

השימוש בכללי החילוק היסודיים ובכללי-החילוק של ביטויים בעלי-מעריכים טבעיים, יחד עם ידע נוסף באלגברה (חוקי חזקות ובפעולות עם ביטויים מעריכיים, וכן ידע בסדרות שונות) – יוצגו ככלים להוכחה או לפתרון של משימות, הקשורות בתכונות של המספרים.

המשימות יוצגו בצורה מדורגת, כשלמרביתן מובאות דרכי-פתרון, וחלקן – לתרגול ולהתמודדות עצמית.

הבאת פתרונות חלופיים מצביעה על העושר הרב של המתמטיקה ועל ההנאה, שהיא מעניקה לעוסקים בה ולמתעניינים בענפיה הרבים והמגוונים.

סך הכל מובאות 26 משימות, שחלקן נאספו ממקורות שונים (ללא פתרון), המצוינים במידת האפשר במראי-מקומות [1-7]. חלקן התקבלו בתודה מד"ר רחל מוגילבסקי – עמיתה בחוג למתמטיקה של מכללת "שאנן", ובודדות חוברו על-ידי כותבי-המאמר.

חשוב לציין, שישנם גם פתרונות אחרים מאלו שהובאו, אך מטרת המאמר – להדגיש, שניתן לפתור משימות שונות במספרים טבעיים על סמך כללי חילוק פשוטים ואלגברה יסודית, ובמיוחד באותן המשימות, שמקובל לפתור אותן על-ידי אינדוקציה.

הצגת משימות

משימה מס' 1:

הוכח, כי הביטוי $P(n) = 10^n + 2$ מתחלק ב-3 עבור כל n טבעי.

הצבה של ערכי n החל מ- $n=1$ בביטוי – נותנת לו את הערכים הבאים :
 $12, 102, 1,002, 10,002, \dots$ סכום הספרות של כל אחד מערכי הביטוי הוא 3, ולכן לפי כלל החילוק ב-3, הביטוי תמיד יתחלק ב-3.
הערה: הביטויים $P(n) = 10^n + 5$ ו- $P(n) = 10^n + 8$ גם הם מתחלקים ב-3 לפי אותה המסקנה של המשימה.

משימה מס' 2

הוכח, כי הביטוי $P(n) = 10^n - 4$ מתחלק גם ב-3 וגם ב-4 עבור כל n טבעי גדול מ-1.

הצבה של ערכי n החל מ- $n=2$ בביטוי – נותנת לו את הערכים הבאים :
 $96, 996, 9,996, 99,996$
 המספר מתחלק ב-3, משום שסכום הספרות של כל אחד מערכי המספרים מתחלק ב-3.
 המספר מתחלק גם ב-4 לפי כלל החילוק: "כל מספר המסתיים במספר דו-ספרתי (ספרת העשרות והיחידות שלו) שמתחלק ב-4, גם המספר עצמו יתחלק ב-4". במקרה זה כל המספרים מסתיימים ב-96, ולכן הם מתחלקים ב-4.
 את החלוקה ב-4 ניתן להוכיח גם בדרך הבאה :

$$P(n) = 10^n - 4 = 10 \cdot 10^{n-1} - 4 = 2(5 \cdot 10^{n-1} - 2)$$
 הביטוי שבסוגריים הוא זוגי, ולכן הוא מכיל את הגורם 2 (הפרש בין שני מספרים זוגיים) ומכפלה של שני מספרים זוגיים המתחלקת ב-4.

משימה מס' 3

הוכח, שהביטוי $P(n) = 13n^4 + 26n^3 - 13n^2 - 26n$ מתחלק ל-312 עבור כל n טבעי.

מפתחים את $P(n)$ כדלקמן:

$$\begin{aligned} P(n) &= 13n(n^3 + 2n^2 - n - 2) = 13n[n(n^2 - 1) + 2(n^2 - 1)] \\ &= 13n(n+2)(n^2 - 1) = 13(n-1)n(n+1)(n+2) \end{aligned}$$

המספר 312 הוא מכפלה של $13 \cdot 24$.

הביטוי $P(n)$ מורכב מגורם מכפלה 13 וממכפלה של ארבעה מספרים עוקבים. מכפלה של ארבעה מספרים עוקבים מכילה 2 מספרים זוגיים, שאחד מהם מתחלק ב-2, והשני ב-4, לכן המכפלה מתחלקת ב-8. כמו-כן בארבעה מספרים עוקבים יש, לפחות, מספר אחד שמתחלק ב-3. לכן המכפלה מתחלקת ב- $24(=3 \cdot 8)$.
מ.ש.ל.

משימה מס' 4

הוכח, שהביטוי $P(n) = 6^{2n} - 1$ מתחלק:

א. ב-5 עבור כל n טבעי

ב. ב-7 עבור כל n טבעי

ג. ב-35 עבור כל n טבעי

ד. ב-37 עבור כל n טבעי זוגי

א. המספר 6 בכל מעריך טבעי מסתיים ב-6 ($6^1 = 6, 6^2 = 36, 6^3 = 216, 6^4 = 1296$). חיסור של 1 גורם לכך שספרת היחידות של $P(n)$ תהיה 5, שהרי זה כלל החילוק ב-5.
ניתן להוכיח זאת גם בדרך אחרת:
רושמים את $P(n)$ בצורה הבאה:
 $P(n) = 6^{2n} - 1 = 6^{2n} - 1^{2n}$, ולפי הכלל, ש- $a^n - b^n$ מתחלק ב- $a-b$ מקבלים,
ש- $P(n)$ מתחלק ב-6-1, דהיינו ב-5.

- ב. בהתאם לכלל, שלפיו $P(n) = a^n - b^n$ מתחלק ב- $a+b$ עבור n טבעי זוגי, הרי במקרה של $P(n) = 6^{2n} - 1^{2n}$ המעריך-זוגי, ולכן הביטוי מתחלק ב- $6+1$, דהיינו, ב-7.
- ג. ביטוי, שמתחלק גם ב-5 וגם ב-7, מתחלק גם ב- $(5 \cdot 7)$. את החלוקה ב-35 אפשר להוכיח גם בדרך הבאה: רושמים $P(n) = 6^{2n} - 1 = 36^n - 1^n$. ביטוי זה מתחלק ב- $36-1$, דהיינו, ב-35, לפי כלל החלוקה שהוזכר.
- ד. הביטוי $P(n) = 36^n - 1^n$ מתחלק ב- $36+1$, דהיינו, ב-37, לפי כלל החלוקה שהוזכר.

משימה מס' 5

הוכח, שהביטוי $P(n) = 7^n + 2^{n+3}$ מתחלק ב-9 עבור כל n זוגי.

רושמים את $P(n)$ באופן הבא:

$P(n) = 7^n + 2^3 \cdot 2^n = 7^n + 8 \cdot 2^n = 7^n - 2^n + 9 \cdot 2^n$. הביטוי $7^n - 2^n$ מתחלק ב- $7+2$, דהיינו, ב-9 עבור n זוגי, לפי הכלל שהוזכר. הביטוי $9 \cdot 2^n$ מתחלק ב-9 בשל הגורם המכפיל 9.

משימה מס' 6

הוכח, כי עבור כל n טבעי אי-זוגי:

א. הסכום $1^n + 2^n + 3^n$ מתחלק ב- $(1+2+3)$.

ב. הסכום $1^n + 2^n + 3^n + 4^n$ מתחלק ב- $(1+2+3+4)$.

הוכחה ל-א':

לפי הכלל, ש- $a^n + b^n$ מתחלק ל- $(a+b)$ עבור כל n אי-זוגי, $1^n + 2^n$ יתחלק ב-3. מכאן ניתן לרשום, ש- $1^n + 2^n = 3k$, כאשר k – מספר טבעי אי-זוגי (k חייב להיות אי-זוגי, מאחר שהסכום $1^n + 2^n$ הוא אי-זוגי). מכאן,

$$1^n + 2^n + 3^n = 3k + 3^n$$

מאחר ש- n הוא מספר טבעי אי-זוגי, נבטא אותו בצורה $n=2m+1$ (מספר טבעי).
מכאן,

$$1^n + 2^n + 3^n = 3k + 3^{2m+1} = 3k + 3 \cdot 3^{2m} = 3(k + 3^{2m})$$

שני מספרים אי-זוגיים).

לכן הסכום $1^n + 2^n + 3^n$ הוא מכפלה של 3 במספר זוגי, והוא מתחלק ב-6.

הוכחה ל-ב':

בדומה לדרך ההוכחה של סעיף א', $1^n + 4^n$ מתחלק ב-5, ונסמנו ב- $5k$ (אי-זוגי); $2^n + 3^n$ מתחלק ב-5, ונסמנו ב- $5l$ (אי-זוגי).

מכאן,

$$1^n + 2^n + 3^n + 4^n = 5(k + l)$$

$k+l$ מספר זוגי (סכום של שני מספרים אי-זוגיים).

לכן הסכום $1^n + 2^n + 3^n + 4^n$ הוא מכפלה של 5 במספר זוגי, והוא מתחלק ב-10.

מ.ש.ל.

משימה מס' 7 (משימות להתמודדות עצמית וללא פתרון)

א. הוכח, כי הביטוי $P(n)=10^n+116$ מתחלק ב-36 עבור כל n טבעי גדול מ-1.

ב. הוכח, כי המספר $2^{45}+7^{30}$ מתחלק ב-19.

ג. הוכח, כי המספר $3^{36}-8^4$ מתחלק ב-25 וגם ב-29.

משימה מס' 8

מצא את המספר הקטן ביותר, שמתחלק ב-35 ומורכב מהספרות 0 ו-1 בלבד.

המחלקים של 35 הם 5 ו-7. כדי שהמספר המבוקש יתחלק ב-5, עליו להסתיים ב-0. נותר למצוא את המספר הקטן ביותר, שמורכב מהספרות 0 ו-1 ומתחלק ב-7 ולהכפיל אותו ב-10 (אם ספרת היחידות שלו אינה 0), כדי שגם הוא יתחלק ב-5. מכיוון שלמספר 7 אין כלל חילוק פשוט, כמו למספרים 2,3,4,5,6,10 מחפשים את המספר הדרוש בשיטה של ניסוי וטעייה.

בין המספרים הדו-ספרתיים: 10 ו-11 אין מספר המתחלק ב-7. בין המספרים התלת-ספרתיים: 100, 101, 110 ו-111 אין מספר המתחלק ב-7.

כשעוברים למספרים הארבע-ספרתיים, מוצאים מיד, שהמספר 1,001 מתחלק ב-7.

לפיכך המספר הקטן ביותר, המורכב מהספרות 0 ו-1 בלבד ומתחלק ב-35, הוא 10,010.

משימה מס' 9

א. מצא את המספר התשע-ספרתי הקטן ביותר, המורכב מהספרות 0,1,2,3,...,8,9; כל ספרה מופיעה פעם אחת, והוא מתחלק ב-36.

ב. כבסעיף א', אך מבוקש המספר הגדול ביותר.

ג. כבסעיף א', אך מדובר במספר עשר-ספרתי, הכולל גם את הספרה 0.

כדי שהמספר יתחלק ב-36, עליו להתחלק גם ב-4 וגם ב-9.

כל המספרים, שנבנים כתמורות של תשע הספרות הנתונות, מתחלקים ב-9, משום שסכום הספרות של כל מספר הוא 45 ($1+2+3+\dots+9=45$), שהוא כלל החילוק ב-9.

כדי שהמספר יתחלק גם ב-4, הרי לפי כלל החילוק ב-4, חייב החלק הימני הדו-ספרתי של המספר, להתחלק ב-4. על-מנת לקבל את המספר הקטן ביותר – יש לדאוג לכך שהספרות הקטנות יהיו בצד שמאל של המספר.

המספר, ההולם את הדרישה של סעיף א', הוא: 123,457,896.

המספר ההולם את הדרישה של סעיף ב', הוא: 987,654,312.

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

המספר ההולם את הדרישה של סעיף ג', הוא: $1,023,457,896$.

משימה מס' 10

ד. מצא את המספר הקטן ביותר, שמתחלק ב-75 ומורכב מספרות של 0 ו-1 בלבד.

ה. כבסעיף א', אך מתחלק ב-225.

(זו משימה עצמית ללא פתרון, מופיעה במקור [5])

משימה מס' 11

הוכח, כי לא קיים n טבעי, שעבורו הביטוי $3n+2$ יהיה ריבוע של מספר שלם.

צ"ל שלא קיים N – מספר שלם, שעבורו $3n+2 = N^2$ (או $3n = N^2 - 2$). את המספר N ניתן לייצג באמצעות k – מספר שלם, בשלושה אופנים, הכוללים את כל המספרים השלמים.

$$N = 3k \text{ (מספר שבחלוקה ב-3 נותן שארית 0).}$$

$$N = 3k + 1 \text{ (מספר שבחלוקה ב-3 נותן שארית 1).}$$

$$N = 3k + 2 \text{ (מספר שבחלוקה ב-3 נותן שארית 2).}$$

$$\text{צ"ל שלא קיים } k \text{ המקיים } 3n = N^2 - 2.$$

עבור $N=3k$ מתקבל: $3n = 9k^2 - 2$. השוויון בלתי-אפשרי, מאחר שאגף שמאל מתחלק ב-3, ובאגף ימין מתקבלת שארית 1 בחלוקה ב-3.

עבור $N=3k+1$ מתקבל: $3n = 9k^2 + 6k - 1$. השוויון בלתי-אפשרי, משום שבאגף ימין מתקבלת שארית 2 בחלוקה ב-3.

עבור $N=3k+2$ מתקבל: $3n = 9k^2 + 12k + 2$. השוויון בלתי-אפשרי, משום שבאגף ימין מתקבלת שארית 2 בחלוקה ב-3.

כלומר, לא קיים שום ערך של k (ולכן שום ערך של N), שעבורו יתקיים השוויון $3n + 2 = N^2$.

משימה מס' 12

שנתון "μee" – תשס"ה כרך י'

א. הוכח, שאם n הוא מספר טבעי, שאינו מתחלק ב-3, אז המספר $2n^2+1$ מתחלק, בלי שארית, ב-3.

ב. הוכח, שאם n הוא מספר טבעי, שאינו מתחלק ב-5, אז אחד המספרים n^2-1 או n^2+1 מתחלק, בלי שארית, ב-5 (מקור [2]).

הוכחה ל-א':

מאחר ש- n אינו מתחלק ב-3, ניתן לבטא אותו בשתי הצורות הבאות: $n_1 = 3m + 1$ ו- $n_2 = 3m + 2$ (m – מספר טבעי או שווה ל-0).

עם הצבת n_1 בביטוי $2n^2 + 1$ מקבלים: $2n^2 + 1 = 2(3m + 1)^2 + 1 = 3(6m^2 + 4m + 1)$.
קיים גורם 3, ועל-כן הביטוי מתחלק ב-3.
עם הצבת n_2 מקבלים: $2(3m + 2)^2 + 1 = 3(6m^2 + 8m + 3)$, וגם כאן הביטוי מתחלק ב-3.

הוכחה ל-ב':

מאחר ש- n אינו מתחלק ב-5, ניתן לבטא אותו בארבע הצורות הבאות:

$$\begin{aligned} n_1 &= 5m + 1 \\ n_2 &= 5m + 2 \\ n_3 &= 5m + 3 \\ n_4 &= 5m + 4 \end{aligned}$$

מציבים ערכים אלו בביטויים $n^2 + 1$ ו- $n^2 - 1$

$$\text{עבור } n_1=5m+1 \quad (5m+1)^2 + 1 = 25m^2 + 10m + 2 \quad \text{— אינו מתחלק ב-5.}$$

$$(5m+1)^2 - 1 = 25m^2 + 10m \quad \text{— מתחלק ב-5.}$$

$$\text{עבור } n_2=5m+2 \quad (5m+2)^2 + 1 = 25m^2 + 20m + 5 \quad \text{— מתחלק ב-5.}$$

$$(5m+2)^2 - 1 = 25m^2 + 20m + 3 \quad \text{— אינו מתחלק ב-5.}$$

$$\text{עבור } n_3=5m+3 \quad (5m+3)^2 + 1 = 25m^2 + 30m + 10 \quad \text{— מתחלק ב-5.}$$

$$(5m+3)^2 - 1 = 25m^2 + 30m + 8 \quad \text{— אינו מתחלק ב-5.}$$

שנתון "Le" – תשס"ה כרך י'

$$\text{עבור } n_4=5m+4 \quad (5m+4)^2 + 1 = 25m^2 + 40m + 17 \quad - \text{ אינו מתחלק ב-5.}$$

$$(5m+4)^2 - 1 = 25m^2 + 40m + 15 \quad - \text{ מתחלק ב-5.}$$

משימה מס' 13

הוכח, שעבור כל n טבעי גדול מ-2 ספרת העשרות של המספר 3^n היא זוגית.

הקדמה

ערכי המספרים הראשונים של 3^n הם :

$$3^0=\underline{1}, 3^1=\underline{3}, 3^2=\underline{9}, 3^3=\underline{27}, 3^4=\underline{81}, 3^5=\underline{243}, 3^6=\underline{729}, 3^7=\underline{2187}$$

רואים, שמתקבלת מחזוריות בעלת מחזור של 4 בספרת האחדות :

$$1, 3, 9, 7, 1, 3, 9, 7, \dots$$

יהא k מספר טבעי.

$$\text{עבור } n=4k \quad \text{ספרת האחדות של } 3^n \text{ היא } 1.$$

$$\text{עבור } n=4k+1 \quad \text{ספרת האחדות של } 3^n \text{ היא } 3.$$

$$\text{עבור } n=4k+2 \quad \text{ספרת האחדות של } 3^n \text{ היא } 9.$$

$$\text{עבור } n=4k+3 \quad \text{ספרת האחדות של } 3^n \text{ היא } 7.$$

עבור כל אחת מהאפשרויות הנ"ל יש להוכיח, שהביטויים :

$$\frac{3^{4k}-1}{10}, \frac{3^{4k+1}-3}{10}, \frac{3^{4k+2}-9}{10}, \frac{3^{4k+3}-7}{10}$$

$$\text{להוכיח, ש-} \frac{19,683-3}{10} \text{ זוגי.}$$

הוכחה :

א. צ"ל $\frac{3^{4k} - 1}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k} - 1}{10} = \frac{(3^{2k} + 1)(3^{2k} - 1)}{10} = \frac{(3^{2k} + 1^{2k})(3^{2k} - 1^{2k})}{10} = \frac{(9^k + 1^k)(9^k - 1^k)}{10}$$

אם k אי-זוגי, הביטוי הראשון מתחלק ב-10 לפי כלל החלוקה, והביטוי השני הוא זוגי (מתחלק ב-2). אם k זוגי, הביטוי השני מתחלק ב-10, לפי כלל החלוקה, והביטוי הראשון הוא זוגי (סכום של שני מספרים אי-זוגיים).

ב. צ"ל $\frac{3^{4k+1} - 3}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k+1} - 3}{10} = 3 \frac{3^{4k} - 1}{10}$$

וההסבר – כבסעיף א'.

ג. צ"ל $\frac{3^{4k+2} - 9}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k+2} - 9}{10} = 9 \frac{3^{4k} - 1}{10}$$

וההסבר – כבסעיף א'.

ד. צ"ל $\frac{3^{4k+3} - 7}{10}$ מתחלק ב-2.

$$\frac{3^{4k+3} - 7}{10} = \frac{27 \cdot 3^{4k} - 7}{10} = \frac{20 \cdot 3^{4k} + 7 \cdot 3^{4k} - 7}{10} = 2 \cdot 3^{4k} + \frac{7(3^{4k} - 1)}{10}$$

הביטוי הראשון הוא זוגי, לפי שיש גורם 2.

הביטוי השני הוא זוגי, לפי ההסבר שבסעיף א'.

מובן, שניתן להוכיח את סעיפי א'-ד' גם על-ידי אינדוקציה.

משימה מס' 14

הוכח, שבכל ריבוע של מספר אי-זוגי הגדול מ-3 ספרת העשרות היא זוגית.

הוכחה:

מסמנים בצורה סמלית את המספר האי-זוגי כדלקמן:

כאשר k ספרת האחדות, המקבלת את הערכים: $1, 3, 5, 7, 9$. An – הערך המספרי של שאר הספרות לאחר השמטת ספרת האחדות, $n-1$ הוא מספר הספרות, המרכיבות את An .

לדוגמה: $\begin{array}{|c|c|} \hline 248,53 & 7 \\ \hline \end{array}$ – במספר $k=7, An=24,853$ ו- $n=5$.

ערך המספר האי-זוגי: $N=10An+k$

$$\begin{aligned} N^2 &= (10An+k)^2 = 100An^2 + 20k \cdot An + k^2 = \\ &= 20An(5An+k) + k^2 = 20a + k^2 \end{aligned}$$

כאשר $a=An(5An+k)$

בביטוי $20a$ ספרת העשרות היא תמיד זוגית, וזאת – בשל הכפל ב-20 בלי להתחשב בעובדה, ש- a זוגי או אי-זוגי.

התוספת של k^2 מקבלת את הערכים הבאים בלבד: $1, 9, 25, 49, 81$.

התוספות של 1 או 9 אינן משנות את הספרה הזוגית העשרונית של $20a$.

התוספת של 25 או 49 או 81 מוסיפות ספרה זוגית (2 או 4 או 8) לספרה הזוגית העשרונית של $20a$, ובכך היא מותירה אותה זוגית.

מ.ש.ל.

משימה מס' 15

הוכח, שמספר, המורכב מספרות אחדות 9, שבהמשכה $n-1$ ספרות של 8 ובהמשכן n ספרות של 4, הוא ריבוע של מספר שלם.

$$\underbrace{444\dots 4}_{n-1 \text{ פעמים}} \underbrace{888\dots 89}_{n-1 \text{ פעמים}}$$

ערך המספר בהתאם למיקום ספרותיו הוא

$$9 + 8(10^1 + 10^2 + \dots + 10^{n-1}) + 4(10^n + 10^{n+1} + \dots + 10^{2n-1})$$

הביטויים בסוגריים הם סכומים של סדרות הנדסיות בעלות מנה $q=10$. על-ידי שימוש בנוסחת הסכום של סדרה הנדסית – מקבלים:

$$9 + \frac{80(10^{n-1} - 1)}{9} + \frac{4 \cdot 10^n (10^n - 1)}{9} = \frac{4 \cdot 10^{2n} + 4 \cdot 10^n + 1}{9} = \left(\frac{2 \cdot 10^n + 1}{3} \right)^2$$

הסכום שהתקבל הוא ריבוע של מספר. האם המספר שבסוגריים הוא שלם? התשובה – כן. סכום הספרות של המספר המופיע במונה הוא 3, ועל-כן המונה מתחלק במכנה ומתקבל מספר שלם.

מ.ש.ל.

משימה מס' 16

הוכח, שההפרש בין מספר, המורכב מ- $2n$ ספרות של 1 למספר המורכב מ- n ספרות של 2, הוא ריבוע של מספר שלם.

$$\underbrace{1111\dots 111}_{2n \text{ פעמים}} - \underbrace{222\dots 22}_n = N^2 \quad \text{צ"ל:}$$

כאשר N – מספר שלם.

הוכחה דרך א':

בעזרת נוסחת הסכום של סדרה הנדסית – נחשב את הערך המספרי של כל אחד מהמספרים שבאגף שמאל:

$$\underbrace{1111\dots111}_{-2n \text{ פעמים}} = 1(10^0 + 10^1 + \dots + 10^{2n-1}) = \frac{1(10^{2n} - 1)}{9}$$

$$\underbrace{222\dots22}_{-n \text{ פעמים}} = 2(10^0 + 10^1 + \dots + 10^{n-1}) = \frac{2(10^n - 1)}{9}$$

הפרש המספרים,

$$\frac{(10^{2n} - 1) - 2(10^n - 1)}{9} = \frac{10^{2n} - 2 \cdot 10^n + 1}{9} = \frac{(10^n - 1)^2}{9} = \left(\frac{10^n - 1}{3}\right)^2$$

הביטוי שבמונה הוא מספר, המורכב רק מהספרות 9, כגון: 99,999. מספרים אלו מתחלקים ב-3 (משום שסכום ספרותיהם מתחלק ב-3), ולכן האגף השמאלי הוא ריבוע של מספר שלם. מ.ש.ל.

הוכחה דרך ב':

רושמים את המספרים שבאגף השמאלי בצורה הבאה:

$$\underbrace{1111\dots111}_{-2n \text{ פעמים}} = \underbrace{1111\dots11}_{-n \text{ פעמים}} \cdot 10^n + \underbrace{1111\dots11}_{-n \text{ פעמים}}$$

$$\underbrace{222\dots22}_{-n \text{ פעמים}} = 2 \cdot \underbrace{1111\dots11}_{-n \text{ פעמים}}$$

הפרש המספרים :

$$\begin{aligned}
 & 111\dots 11 \cdot 10^n + 111\dots 11 - 2 \cdot (111\dots 11) = \\
 & 111\dots 11 \cdot 10^n - 111\dots 11 = 111\dots 11(10^n - 1) = 111\dots 11 \cdot 9 \cdot \underbrace{111\dots 11}_{n \text{ פעמים}} = \\
 & = (111\dots 11)^2 \cdot 3^2 = (333\dots 33)^2
 \end{aligned}$$

מ.ש.ל.

משימה מס' 17

הוכח, שהמספר $3333^{4444} + 4444^{3333}$ מתחלק ב-7.

פתרון

היות ומדובר במספר ענק, דרך ההוכחה תסתמך על חוקי חזקות ועל כללי-חלוקה.

$$\begin{aligned}
 3333^{4444} + 4444^{3333} &= 3^{4444} \cdot 1111^{4444} + 4^{3333} \cdot 1111^{3333} = \\
 &= (3^4)^{1111} \cdot (1111^{1111})^4 + (4^3)^{1111} \cdot (1111^{1111})^3 = \\
 &= 1111^{3333} (81^{1111} \cdot 1111^{1111} + 64^{1111}) = \\
 &= 1111^{3333} [(81 \cdot 1111)^{1111} + 64^{1111}] = \\
 &= 1111^{3333} (89,991^{1111} + 64^{1111})
 \end{aligned}$$

הגורם 1111^{3333} אינו מתחלק ב-7, משום ש-1111 אינו מתחלק ב-7.

הגורם השני $89,991^{1111} + 64^{1111}$ מתחלק ב-7, $90,055$ (כי $89,991 + 64 = 90,055$) לפי הכלל ש- $a^n + b^n$ מתחלק ב- $a+b$ עבור n אי-זוגי. היות והמספר $90,055$ הוא מכפלה של $12,865 \cdot 7$, לכן המספר מתחלק ב-7.

מ.ש.ל.

הערה: פתרון נוסף למשימה מופיע במקור [6].

משימה מס' 18

מצא את ערכי n טבעי, שעבורם חלוקת הסכום $1+2+3,\dots+n$ ב-5 נותנת שארית 1.

נסמן ב- S_n את הסכום, ולפי נוסחת הסכום לסדרה חשבונית: $S_n = \frac{(1+n)n}{2}$.

לפי הדרישה במשימה, $\frac{S_n}{5} = M + \frac{1}{5}$, כאשר M כמנה הוא מספר טבעי.

$$S_n = 5M + 1 \Rightarrow \frac{(1+n)n}{2} = 5M + 1 \Rightarrow (1+n)n = 10M + 2$$

$$n^2 + n - 2(5M + 1) = 0$$

$$n_{1,2} = \frac{-1 \pm \sqrt{40M + 9}}{2} \quad \text{מקבלים משוואה ריבועית:}$$

מחפשים M מתאים, באופן ש- $40M+9$ יהיה ריבוע של מספר שלם אי-זוגי [למה? (מבין שתי

התשובות רק השורש בעל הסימן החיובי נותן תוצאה מתאימה ל- n).

עבור $M=0$ מקבלים: $n=1$

עבור $M=1$ מקבלים: $n=3$

עבור $M=4$ מקבלים: $n=6$

עבור $M=7$ מקבלים: $n=8$

עבור $M=12$ מקבלים: $n=11$

עבור $M=18$ מקבלים: $n=13$

עבור $M=27$ מקבלים: $n=16$

מקבלים אינסוף ערכים ל- n . ערכי n הם סדרה עולה, שהפרשה הוא 2 או 3 לסירוגין.

המשך הערכים של n הם: $21, 23, 26, 28, 31, 34, 36, \dots, 81$.

משימה מס' 19

מצא n ו- m טבעיים, שבעבורם מתקיים השוויון: $2^n - 5 \cdot 2^m = 2008$

פתרון

$$2^n - 5 \cdot 2^m = 2^m \cdot 2^{n-m} - 5 \cdot 2^m = 2^m (2^{n-m} - 5) = 2008 = 2^3 \cdot 251$$

$$2^{m-3} (2^{n-m} - 5) = 251 \quad \text{מחלקים ב-} 2^3 \text{ ומקבלים:}$$

באגף ימין יש מספר אי-זוגי. לפיכך גם האגף השמאלי הוא אי-זוגי, והדבר אפשרי רק כאשר $m=3$, $m-3=0$.

$$2^{n-3} - 5 = 251 \Rightarrow 2^{n-3} = 256 = 2^8 \Rightarrow n = 11$$

תשובה סופית: $n=11$ ו- $m=3$

משימה מס' 20

באיזו ספרה מסתיים המספר $37^{39} + 17^{77}$, המבוטא ע"י חזקות?

דרך א':

ע"י חוקי חזקות מקבלים,

$$\begin{aligned} 37^{39} + 17^{77} &= 37 \cdot 37^{38} + 17^{77} = 20 \cdot 37^{38} + 17 \cdot 37^{38} + 17^{77} = \\ &= 20 \cdot 37^{38} + 17(37^{38} + 17^{76}) = 20 \cdot 37^{38} + 17((37^2)^{19} + (17^4)^{19}) = \\ &= 20 \cdot 37^{38} + 17(1,369^{19} + 83,521^{19}) \end{aligned}$$

לפי הכלל, ש- $(a^n + b^n)$ מתחלק ב- $(a+b)$ עבור n אי-זוגי, הרי המספר בסוגריים מתחלק ב- $1,369 + 183,521 = 184,890$, כלומר, המספר בסוגריים מתחלק ב-10, וכמותו – גם המספר הראשון ($20 \cdot 37^{38}$) מתחלק ב-10, ולכן המספר מסתיים ב-0.

דרד ב'

ספרת האחדות של מספר המסתיים ב-7, כשמעלים אותו בחזקת מספר טבעי n , מקבלת את הערכים: $1, 7, 9, 3, 1, 7, 9, 3, \dots$ במחזור של 4, לפי הכלל: $7^{4n} -$ מסתיים ב-1, $7^{4n+1} -$ מסתיים ב-7, $7^{4n+2} -$ מסתיים ב-9, $7^{4n+3} -$ מסתיים ב-3. לפי הכללים הנ"ל: $37^{39} = 37^{4 \cdot 9 + 3}$ מסתיים ב-3. $17^{77} = 17^{4 \cdot 19 + 1}$ מסתיים ב-7. לכן הסכום של שני המספרים יסתיים ב-0.

משימה מס' 21

מצא את המספר הקטן ביותר, שספרת האחדות שלו היא 6, ועם העברתה לראש המספר – מתקבל מספר חדש, הגדול פי 4 מהמספר המקורי.

פתרון

6	A_n
-----	-------

מסמנים את המספר המבוקש בצורה הסמלית הבאה:

A_n – הוא ערך של המספר לאחר מחיקת ספרת האחדות 6.

n – מספר הספרות, שממנו מורכב A_n .

לדוגמה:

במספר $A_n = 2,453$, $n=4$.

לפי הסימון, ערך המספר המקורי הוא $10A_n + 6$.

6	A_n
-----	-------

ערך המספר החדש עם העברת הספרה 6 לראש המספר

הוא $6 \cdot 10^n + A_n$

בהתאם לדרישה לקבלת מספר, הגדול פי 4 מהמספר המקורי, מקבלים משוואה:

$$6 \cdot 10^n + A_n = 4(10A_n + 6) \Rightarrow A_n = \frac{2(10^n - 4)}{13}$$

מאחר ש- A_n מספר שלם, צריך למצוא n , שעבורו $10^n - 4$ מתחלק ב-13.
 ערכי המספר $10^n - 4$ הם כדלקמן: $96, 996, 9,996, 99,996, \dots$. לראשונה עבור $n=5$
 מקבלים: $10^5 - 4 = 99,996$, מספר המתחלק ב-13 ונותן $A_n = 15,384$.
 לפיכך המספר המבוקש הקטן ביותר הוא $153,846$.
 מ.ש.ל.

המספר הבא, העונה על הדרישה, מתקבל עבור $n=11$, והוא $153,846,153,846$.
 האם יש דמיון בין המספר הראשון לשני?

משימה מס' 22

הוכח, כי עבור כל n טבעי – ספרת היחידות של הביטוי n^5 , היא כספרת היחידות של n .

הוכחה

נניח, שספרת היחידות של המספר n היא m .
 ההוכחה מתבססת על כך שהפחתת המספר m מ- n^5 נותנת ביטוי המסתיים באפס,
 כלומר צריך להוכיח, ש- $n^5 - m$ מתחלק ב-10.
 רושמים את המספר n בצורה של $k+m$, כאשר k הוא החלק הגדול של המספר ומסתיים ב-0.
 למשל, במספר $3,548$, $m=8$ ו- $k=3,540$.

$$n^5 - m = (k+m)^5 - m = k^5 + 5k^4 \cdot m + 10k^3 m^2 + 10k^2 \cdot m^3 + 5k \cdot m^4 + m^5 - m =$$

$$= k(k^4 + 5k^3 m + 10k^2 m^2 + 10k m^3 + 5m^4) + m^5 - m$$
 הביטוי בעל הסוגריים מתחלק ב-10 בשל הגורם k .
 הביטוי הנוסף $m^5 - m$ מתחלק ב-10 עבור כל m , כאשר $m=0,1,2,\dots,9$.
 עובדה זו אפשר להוכיח במספר דרכים:
 א. ע"י הצבת כל ערכי m אפשריים.

- ב. ע"י פירוק $m^5 - m$ למכפלה: $(m-1)m(m+1)(m^2+1)$, המורכבת ממכפלה של שלושה מספרים עוקבים, ומהביטוי m^2+1 , ויש בה גורם 2 וגם גורם 5 (למה?).
- ג. בעזרת אינדוקציה מתמטית, המוכיחה את נכונות הטענה עבור כל m טבעי.
- מ.ש.ל.

משימה מס' 23

הוכח, שהביטוי $P(n) = 2^{4^n} - 5$ מסתיים בספרה 1 עבור כל n טבעי.

הוכחה

הוכחת הטענה שקולה להוכחה, ש- $P(n) - 1$ מתחלק ב-10 (מסתיים בספרה 0).
 נסמן: $k(n) = P(n) - 1$, ונוכיח, ש- $k(n)$ מתחלק ב-10.
 נרשום: $k(n) = 2^{4^n} - 6$, ונוכיח, שערכו המספרי מסתיים בספרה 0.
 ספרת האחדות של הביטוי 2^n (n – מספר טבעי) היא אחת מהספרות: 2, 4, 6, 8. ספרת האחדות של הביטוי 2^{4m} (m – מספר טבעי) היא תמיד 6 (למה?).
 את הביטוי 2^{4^n} ניתן לרשום כ- 2^{4m} , כאשר $m = 4^{n-1}$ – מספר טבעי בעל ערכים מסוימים (1, 4, 16, 64, ...).
 כפי שצוין, הערך של הביטוי 2^{4m} מסתיים בספרת אחדות שערכה 6. לכן כשמפחיתים ממנו 6, מקבלים מספר המסתיים ב-0.
 מ.ש.ל.

משימה דומה (ללא הוכחה)

הוכח, כי הביטוי $P(n) = 2^{2^n} + 1$ מסתיים בספרה 7, עבור כל n טבעי, כאשר $n \geq 2$.

משימה מס' 24:

מצא, את כל המספרים השלמים, שעבורם ערך הביטוי $\sqrt{x^2 + x + 1}$ יהיה מספר רציונלי.

פתרון

המספר הרציונלי יסומן ב- $\frac{p}{q}$, כאשר p ו- q הם מספרים שלמים, כלומר, $\sqrt{x^2 + x + 1} = \frac{p}{q}$.

$$x^2 + x + 1 = \frac{p^2}{q^2} \Rightarrow x^2 + x = \frac{p^2}{q^2} - 1$$

ע"י העלאה בריבוע – מקבלים:

לפי שערך האגף השמאלי הוא שלם, לכן, $\frac{p^2}{q^2} = a^2$, כאשר a מספר שלם.

מכאן,

$$x^2 + x = x(x+1) = a^2 - 1 = (a+1)(a-1)$$

באגף שמאל ישנה מכפלה של שני מספרים עוקבים, וכידוע, מכפלה כזו יכולה להסתיים רק בספרות: 0, 2, 6.

באגף הימין הביטוי $a^2 - 1$ יכול להסתיים רק בספרות: 0, 3, 4, 5, 8, 9.

מעובדה זו נובע, ששוויון בין האגפים ייוצר רק בתנאי במקרה שהמספרים בכל אגף יסתיימו ב-0.

בנוסף לכך, ההפרש בין גורמי המכפלה באגף ימין הוא 2, ובאגף שמאל הוא 1. לכן שוויון בין האגפים יתקבל רק כאשר המכפלה תהיה שווה ל-0,

$$x(x+1) = 0 \Rightarrow x_1 = 0, x_2 = -1$$

כלומר,

משימה מס' 25

הוכח, שסכום הריבועים של שני המספרים אי-זוגיים אינו יכול להיות שווה לריבוע של מספר שלם.

מסמנים את שני המספרים האי-זוגיים ב- $2m+1$ ו- $2n+1$ (m ו- n מספרים טבעיים).

צייל ש- $(2m+1)^2 + (2n+1)^2 \neq N^2$, כאשר N מספר שלם.

הוכחה

נניח, שאכן $(2m+1)^2 + (2n+1)^2 = N^2$, ונוכיח, שהדבר בלתי-אפשרי לפי ההנחה, ש- N^2 זוגי (וכך גם N).

מאחר ש- N חייב להיות מספר זוגי, נסמנו ב- $2p$ (מספר טבעי)

$$(2m+1)^2 + (2n+1)^2 = (2p)^2$$

$$2 = 4[p^2 - (m^2 + n^2) - (m+n)]$$

הביטוי בסוגריים המרובעים הוא מספר שלם, והכפלתו ב-4 תמיד תיתן מספר שונה מהמספר 2, הנמצא באגף השמאלי, ולכן הדבר בלתי אפשרי.

מ.ש.ל.

הערה: אם ההנחה לעיל הייתה נכונה, המשמעות היא, שניתן לקבל שלישייה פיתגורית, ששני המספרים הקטנים שלה הם אי-זוגיים, והמספר הגדול הוא זוגי, דבר שאינו קיים.

משימה מס' 26

הוכח, שלמשוואה: $y^2 - 5x^2 = 6$ אין פתרונות של מספרים שלמים.

הוכחה:

$$y^2 - 5x^2 = 6$$

היות והאגף הימני הוא זוגי, הדבר מחייב, ש- x ו- y שניהם זוגיים או שניהם אי-זוגיים.

אם x ו- y זוגיים, נסמנם באופן הבא:

$$y=2n, x=2m \text{ (הם מספרים שלמים).}$$

$$4n^2 - 20m^2 = 6 \Rightarrow 4(n^2 - 5m^2) = 6$$

האגף השמאלי מתחלק ב-4, ואילו האגף הימני אינו מתחלק ב-4, ולכן אין מספרים שלמים, המהווים פתרון למשוואה.

אם x ו- y אי-זוגיים, נסמנם באופן הבא: $x=2m+1$, $y=2n+1$ (m ו- n מספרים שלמים). מציבים ערכים אלו במשוואה ומקבלים: $4n^2+4n-20m^2-20m=10$. גם כאן מקבלים, שהאגף השמאלי מתחלק ב-4, ואילו האגף הימני אינו מתחלק ב-4, וכנ"ל אין מספרים שלמים המהווים פתרון למשוואה. מסקנה: אין למשוואה פתרונות של מספרים שלמים.

משימה מס' 27

אם a ו- b מספרים טבעיים, המקיימים $a+b=10$, ערכו המספרי של הביטוי $a^2+3ab+b^2$ יהיה ריבוע של מספר שלם רק כאשר המספרים האלה הם 3 ו-7.

הוכחה:

מסמנים את המספר השלם ב- N , כלומר, $a^2+3ab+b^2=N^2$,

$$a^2 + 2ab + b^2 + ab = N^2 \Rightarrow (a+b)^2 + ab = N^2$$

על-ידי שימוש בנתון $a+b=10$, מקבלים: $ab=N^2-100$

a, b הם מספרים טבעיים שסכומם 10, ולכן, $9 \leq ab \leq 25$,

$$\text{כלומר, } 9 \leq N^2 - 100 \leq 25 \Rightarrow 109 \leq N^2 \leq 125$$

המספר השלם היחיד, המקיים את אי-השוויון, הוא $N=11$. מכאן, $ab=21$. לכן הערכים היחידים המתאימים ל- a ול- b הם 3 ו-7.

מ.ש.ל.

משימה (ללא הוכחה)

הוכח שהמספר הפילינדרומי $\overline{ab(a+b)ba}$ מתחלק ב-37 עבור כל a ו- b ($0 < a+b < 10$)

סיכום

המשימות שהוצגו אפיינו מספרים שלמים בלבד. לקבלת הפתרונות נעשה שימוש בכללי חלוקה, בתכונות המספרים, בפעולות עם חזקות ובשימוש בנוסחת הסכום של סדרה הנדסית. ראוי לציין, שאף-על-פי שלמרבית המשימות דרך הפתרון המקובלת היא שימוש באינדוקציה, הרי מטרת המאמר היא להבליט את אפשרות השימוש בדרכים חלופיות.

מראי מקומות

1. אבירי, ח' (1986). **אלגברה רחבה**, פרקים: 7, 10 ו-15. תל-אביב, מישלב.
2. אבירי, ח' (1983). **אלגברה תיכונית**, פרקים: 4 ו-6. תל-אביב, מישלב.
3. גורן, ב' (1989). **אלגברה 4 ו-5 י"ל**, פרקים: 9 ו-11, תל-אביב, הוצאת המחבר.
4. אספס, א' (2000). **אלגברה סטטיסטיקה והסתברות (4 י"ל)**, פרקים 7 ו-8, הוצאת המחבר.
5. **אלף אפס – שעשועי מתמטיקה**, ירושלים, מכללה ירושלים
6. כהן, כ' (2001). **אוסף החידות הגדול, סדרת סגול**. חיפה, רקפת.
7. בירנבוים, ע' (1997). **מספר חזק, חידות ואתגרי חשיבה**. תל-אביב, תמר.

The Myth of 40¹

In his definition of myth, Baldick (1990) distinguishes between the rationalist and the romantic conceptions of this term. According to the former, myths belong to the class of "false, unreliable stories and beliefs", while the latter treats them as "a superior mode of cosmic understanding". (For some further discussion of myths and their repercussions see, inter alia, Kramer & Moore, 2001; Kramer-Moore & Moore, 2002, pp. 159-182). While the particular myth I describe below abounds with unreliability and falseness, we shall see that it also contains some of the so-called romantic vein.

Let me start my discussion of the myth of 40 (described and illustrated below) with a quote from Hermann Weyl, one of the great mathematicians of the 20th century: "Indeed, all natural numbers are individuals. The mystery that clings to numbers, the magic of numbers, may spring from this very fact, that the intellect, in the form of the number series, creates an infinite manifold of well distinguishable individuals" (Weyl, 1976, p. 7). The number 40, and the diverse contexts in which it has appeared across cultures and throughout generations, well attest to this individuality. 40 had a special significance in ancient Babylon, Egypt, and Mexico, in Judaism, Christianity and the Islam, and continues to crop up in contemporary society and literature. (I will not bring here its

Keywords: *myth, misattribution, tessarakonta, forty*

hundreds of occurrences in both religious and lay writings; for some sources see Butler, 1970; Friesenhahn, 1935; Hopper, 1938; Luettich, 1891; Roscher, 1909a; Waters, 1975, p. 92). To illustrate the widespread range of 40's appearances, I list here only a few esoteric examples.

- According to an ancient belief, bastard children's embryonic state lasts forty days. Since the Flood occurred because of the immoral lives lead by that generation, "The punishment [40 days of rain] corresponded to the crime." (Ginzberg, 1913, vol. I, p. 163).
- About the magic practice of casting stones at the shadows of passers-by, in order to ensure a new building's security: "The Roumanians [sic] of Transylvania think that he whose shadow is thus immured will die within forty days..." (Frazer, 1961, p. 92).
- Quarantine – a period of 40 days during which a widow, entitled to dower, had the right to remain in the chief mansion-house of her deceased husband; while King's quarantain means the privilege of sanctuary for 40 days, in which friends or relations of a principal in a private war may grant or find security. (E.g. in Ranken, 1818, vol. IV, III i 233).
- In the Caribbean, husbands fast for 40 days after the birth of a child. (Luettich, 1891, p. 44).
- Not only did France have a Council of Forty in Moliere's days (referred to in *Volpone* iv:1), as well as a 40-member French Academy ("The Immortals"), but rumor also has a committee of 40 at the head of the US Intelligence community. The Oxford English Dictionary also mentions 40 as the number of justices in ancient Attica and in the Venetian republic, as well as the number of members in the Royal Academy of Arts in London.

The origin of 40's significance remains elusive. Cantor (1907, p. 34), for example, found no acceptable explanation for the special role it holds among numbers. Clearly, he

1. This article illustrates E' (E-prime): A version of English without any form of the verb "to be". See, inter alia, Bourland & Johnston (1991).

discounted the famous Hesiodian reference to the Pleiades (see West, 1978), a cluster of stars in the constellation of Taurus. Butler (1970, p. 28) explained this reference as follows: "The number forty has a pleasantly complicated history. Its significance apparently derives from the forty-day disappearance of the Babylonian Pleiades (Hesiod), which coincided with the rainy season, an unpleasant period."

In the following I shall illustrate 40's extraordinary potency by reviewing numerous events, to which people have mistakenly attributed it. I regard such misattributions especially significant for illustrating the power of myths: Even when groundless, they can exert their influence on thought processes, as well as actions of individuals. As for regarding the corpus of legends accompanying 40 as a myth, I have no doubt about the applicability of this category. Following Levi-Strauss we can say that this myth makes it "possible to discover operational modes of the human mind (1981, p. 627), that it has an "important role in both the constitution and understanding of cultures" (see Strenski, 1987, p. 134). Since my interest lies more in the blatantly mistaken attributions of a myth than in its countless other appearances, I also wish to draw attention to the "force and autonomy" of myths, postulated by Hubert (1903, p. 270; see also Strenski, 1987, p. 148). This autonomy expresses itself not only in the independence of myths from past rituals, but also in their capability of creating new ones.

I shall start with the apparent source of the 40 myth itself, namely the annual disappearance of the Pleiades cluster. The Babylonians of c. 1500 B. C. E. must have taken the 40-connection quite seriously, for according to Hopper (1938, p. 15), the cluster's return signaled the beginning of the New Year Festival, in which a part of the ceremony consisted of burning a bundle of 40 reeds, symbolic of the destruction of 40 devils, who held the Pleiades in bondage for 40 days. (See also Hesiod's *Works & Days* I, 17 in Sinclair, 1932/1966; cf. Langdon, 1923, pp. 26-27, as well as Pliny the Elder in Rackham, 1950, xviii, 59). However, commenting on Hesiod, West (1978, p. 256) claims that by different reckonings, the Pleiades' period of invisibility in the spring lasts for 41, 45 or 52 days. It appears, therefore, that the Urmythos itself rests on shaky grounds, and that we should seek much less exciting explanations, such as Hopper (1938, p. 45), who

שנתון "40" – תשס"ה כרך י'

calls 40 "a glorified tetraktys": $1 \times 4 + 2 \times 4 + 3 \times 4 + 4 \times 4$. (Cf. the Oxford English Dictionary, which has 40 as "used indefinitely to express a large number".) Bar-Ilan (2004, p. 38), quoting Roscher (1909b), suggests that 40 derives from 4×10 (cosmos, based on the four directions \times human perfection, derived from the number of fingers), and indicates the metamorphoses occurring in nature. Budge (1930/1978) goes even further, surmising that the origin of the famous number resides in $6 \times 7 = 42$, and that 40 represents a corruption. (6 represents the created world of labor and building, based on the 6 facets of hewn blocks of stone, while 7, i.e. $6+1$, stands for its opposite: the sanctity of refraining from work; see Bar-Ilan, 2004, pp. 26-27).

Wherever it may have come from, 40 has become known to the Judeo-Christian world through its frequent appearance first in the Jewish Bible, then in the New Testament. The Moses legend serves as the basis for an entire set of false attributions. According to legend Moses fled from Egypt to Midian at the age of 40 (no basis for this in Exodus, yet the author of Acts 7:23 finds this a convenient age), brought his people out of Egypt at 80 (Exodus 7:7), and, having wandered in the desert for another 40 years, died at 120 (Deuteronomy 34:7)². Dividing an illustrious person's life into three periods of 40 years must have appeared highly desirable to the ancients, for Midrash Rabba (a collection of Jewish commentaries on the Hebrew Scriptures, dating from the 5th and 6th centuries; see Berg, 1977) draws attention to two more, analogous cases:

- Johanan ben Zakkai (a Jewish sage who survived the destruction of the 2nd Temple), says the Midrash, spent 40 years in business, 40 years in studying religion, and 40 years in teaching others (Farbridge, 1923/1970, based on Babylonian Talmud, Tractate Sanhedrin 41A). However, "little strictly biographical information about Johanan ben Zakkai has been preserved" (The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., 1995), except that he lived in the first century, C. E.

2. Since biblical "years" probably indicate one of two seasons (summer or winter), i.e. one half of a modern year, every subsequent reference to 40 years may contain a misattribution.

- According to the Midrash, Rabbi Akiba, one of the foremost Jewish sages, could neither read nor write until the age of 40. Talmudic legends about him go on to say that he studied religion for 40 years, acted as a public servant for the next 40 years, and died at the age of 120. Farbridge (1923/1970) quotes these legends in his illustration of the uses of 40 in Jewish tradition. Durant (1944, pp. 547-549) reiterates the story of Akiba's going to school at 40, but dates his imprisonment at age 95 for 3 years, after which (i.e. at 98) the Romans executed him. Other sources disagree. According to the *Lexicon des Judentums* (Oppenheimer, 1967) Akiba lived approximately between the years 50 and 135 C. E. (i.e. for about 85 years). The *New Encyclopaedia Britannica* (15th ed., 1995) has his year of birth as about 40, and his year of death as about 135 (i.e. at the approximate age of 95); it also adds that he began to study after the age of 40, and that his study period might have lasted no more than 12 years.
- Another Jewish sage, Hillel, also had his life parceled out along the same lines as the above. Farbridge (1923/1970) tells us that Hillel went from Babylonia to Palestine at the age of 40, spent 40 years in study, and passed the last 40 years of his life as the spiritual head of Israel. The *New Encyclopaedia Britannica* (15th ed., 1995) has the following to say about him: "The nature of the material on Hillel is such as to make impossible a solid reconstruction of his life along the lines of scholarship."
- It seems that multiples of 40 haunted the lives of other ancients, as well. According to Plutarch, King Numa became king at the age of 40 and died at 80. However, The *New Encyclopaedia Britannica* (15th ed., 1995) writes that he "is said to have reigned from 715 – 673", i.e. for 42 years.
- Friesenhahn (1935, p. 161) informs us that Pythagoras came to Italy at the age of 40, and died at the age of 80. While no one knows the exact dates of his birth and death, we can compare Friesenhahn's round numbers to other sources: The *Encyclopaedia Americana* lists Pythagoras as born 585/565 B. C. E., died 495/475 (i.e. lived 70, 90 or 110 years); in the *Brockhouse Encyclopaedia* he lived from 570 to 497/496 (i.e. 73 or 74 years), came to Italy 532/531 (i.e. at the age of 38 or 39); The *New*

שנתון "א" – תשס"ה כרך י'

Encyclopaedia Britannica lists his birth date as c. 580, puts his death at c. 500, and his arrival in Italy, about the year 532, or at the age of c. 48.

- “Up to his 40th year Mohammad followed the religion of his countrymen” wrote Rodwell in his 1909 translation of the Koran (p. 26), thus placing him in the same category as the other significant prophets whose life involves the myth of 40: Moses and Jesus. Nasr (1982) repeats this legend, as a fact, even though he professes ignorance of the Prophet’s year of birth. A closer examination of the sources shows this year as lying somewhere between 567 and 573 (“arrived at by means of some highly dubious calculations”; Rodinson, 1971, p. 38). The “Night of Destiny” on which, according to legend, the Archangel Gabriel appeared to Mohammad took place “about 610, or a few years after”, writes Rodinson, in other words 37 to 43 years after his birth. Muir (1923) has his date of birth as 570 (on p. 5) or 569 (on p. 55). Margoliouth (1905) puts his birth at 569, and reiterates the 40 legend (pp. 53 and 84).
- Rodwell quotes a Sunnite tradition (in the Koran translation, 1909, p. 314, and based on Koran 46:14), according to which Mohammad's bosom friend, Kalif Abu Bekr, also converted to Islam at the age of 40, at the same time as Mohammad. Yet other sources (e.g. Margoliouth, 1905, p. 83; Muir, 1923, p. xlix) disagree; the latter says that Abu Bekr “was within two years of Mohammad’s age”.

The other main use of 40 also relies on Moses, but rather than celebrating his long life, it derives from his 40 years of wandering in the wilderness (though we may also regard the 40 days of rain during the Deluge as a primary reference. The latter seems more in keeping with the Pleiades’ disappearance and the rainy season associated with this annual event).

- According to Smith (1953, p. 118), the Babylonian exile of the Jews lasted 40 years, but he has clearly miscalculated. Nebuchadnezzar exiled the Jews after the destruction of the First Temple in 587 B. C. E., a further expulsion of Jews took place in 582; some of them returned to their land in 538, following the Cyrus Declaration. Thus the exile lasted 49 years for the first group, and 44 years for the second. The

שנתון “אק” – תשס”ה כרך י

New Encyclopaedia Britannica (15th ed., 1995) dates the Babylonian exile from either 598/7 or 587/6 to 538 B. C. E, i.e. it lasted 59/60 or 48/49 years.

- The Babylonian Talmud informs us that "the Sanhedrin went into exile 40 years before the destruction of the [second] Temple" (Tractate Sabbath 15A). Yet the Sanhedrin survived this event around 70 C. E. and apparently functioned, though not in Jerusalem, until 425 (The New Encyclopaedia Britannica, 15th ed., 1995).
- Rostvig (1970, p. 69) mentions several medieval opinions about the length of time between Adam's creation and his fall. Some have argued, working backwards, that there were 40 days, but since others have opted for either 8 or 34, we may suspect the accuracy of this calculation.
- Farbridge (1923/1970, p. 155) quotes an old legend: "Mohammed told Fatimah that a prophet's influence lasts half as long as that of his predecessor. Whilst Jesus prophesied for 40 years, he would only prophesy for 20." But of course, Jesus did not prophesy for 40 years, having reportedly lived only 34.

The privilege of misusing 40 does not belong exclusively to the ancients. Several modern examples will illustrate this, some of them derived from fiction, others from reality.

- Kinkead-Weekes (1962, p. ix) writes about Richardson's heroine Pamela, that her period of persecutions, oppressions and distress "lasts, pointedly, for 40 days and 40 nights." (See this mentioned also in Brooks, 1970, p. 249). However, an inspection of the text (Richardson, 1813/1962) does not support this. The period referred to actually lasted 46 days; the impersonator attacked Pamela on the 38th day.
- Anatole France in *The crime of Sylvestre Bonnard* (1890) refers twice to the same event as having occurred 40 years earlier; however, at least ten years separate from one another the two occasions on which the hero makes these references.
- Moravia (1961, p. 147): "For how many days did it rain? I should say it must have rained for at least forty days and nights, as it did in the time of the Flood." Yet it becomes clear from the story that it could not have rained for 40 days.

- Still remaining in the realm of fiction: In an apparent imitation of the ancients (and perhaps specifically of Isaac, who married Rebecca at 40; Genesis 25:20), Canetti's (1947) hero Kien marries at 40, and his life changes entirely.
- Bob Simon, the CBS correspondent whom the Iraqis had kidnapped in Saudi Arabia (or in Kuwait), said upon his release that his captivity lasted for 40 days (TV report on March 2, 1991). Others who had shared his fate referred to their absence as 5 weeks. On January 25, 1991 the New York Times reported his missing since January 21; the epithet "after holding them captive for 40 days" accompanied the news of their release on March 3. But 1/21 through 3/2 is 41 days. The Washington Post reported missing on January 26; "missing for more than a week", on February 2 (i. e. at least since 1/26); "released after nearly six weeks", on 3/3. On 3/5 this source also succumbed to the inevitable and reported "in captivity for 40 days."

As I have suggested above, an ancient myth can do more than affect thought processes; it can also interfere with action. Three examples will illustrate this, a historical and two contemporary ones.

- According to a tradition of the Kabbalistic school, revelation of a sort would return in 1216 (Kaplan, 1979, p. ix). Like the Entry into the Holy Land, this would require forty years of preparation, and part of this preparation required the dissemination of the Kabala. In this spirit its anonymous authors first published the Bahir, a Kabbalistic manual, around 1176.
- Israeli peace activist Abey Natan stopped his hunger strike after 40 days and nights, according to Israeli TV news program Erev Hadash, on 6/6/91. While other sources throw some doubt about the exact duration of this event (e.g. the Israeli daily paper Haaretz, according to which the fast lasted for about 40 days), it well illustrates my point: The myth of 40 attracted either Mr. Natan or the reporter and influenced their behavior.

- An American Muslim, whose restaurant meal contained unwanted pieces of ham and bacon, “had to purge himself by vomiting the meal and was unable to read the Koran or pray for 40 days”. (CNN, 1/21/99).

In conclusion, I believe that the above examples go beyond illustrating the incontestable individuality of 40. By examining various instances -- both historical and contemporary -- of the misattributions of this myth, we gain some insight into the ways myths function, flourish and affect our life. We may even sympathize with Durkheim’s comment, according to which “myths are contradictory and confused; ... they veil reality rather than reveal it” (1912/1968, pp. 25 and 49).

REFERENCES

- Baldick, Chris (1990). **The concise Oxford dictionary of literary terms**. Oxford: University Press.
- Bar-Ilan, Meir (2004). Genesis' numerology. **Rehovot: Society for Jewish Astrology and Numerology** (in Hebrew).
- Berg, P. S. (Ed. 1977). **Rabbi Ashlag, Y. An entrance to the tree of life**. Jerusalem: Research Centre of Kabbalah.
- Bourland, D. David & Johnston, Paul Dennithorne (Eds.) (1991). **To be or not: An E-prime anthology**, San Francisco: International Society for General Semantics, 1991.
- Brooks, D. (1970). Symbolic numbers in Fielding's Joseph Andrews. In A. Fowler (Ed.), **Silent poetry**. London: Routledge and Kegan Paul.
- Budge, E. A. **Amulets and superstitions**. New York: Dover (originally published 1930).
- Butler, C. (1970). **Number symbolism**. London: Routledge and Kegan Paul.
- Canetti, E. (1947). **The tower of Babel**. New York: Knopf.

- Cantor, Moritz (1907). **Vorlesungen über Geschichte der Mathematik**, Leipzig: Teubner.
- Durant, Will (1944). **The story of civilization, Part III : Caesar & Christ**. New York: Simon and Schuster.
- Durkheim, E. (1968). **The elementary forms of the religious life**. New York: Free Press (originally published 1912).
- Farbridge, M. H. (1970). **Studies in Biblical and Semitic symbolism**. New York: Ktav (originally published 1923).
- Ferguson, G. (1954). **Signs and symbols in Christian art**. New York: Oxford U Press.
- France, Anatole (undated). **The crime of Sylvestre Bonnard**. Garden City, NJ: International Collectors Library (originally published 1890).
- Frazer, J. G. (1961). **The new Golden Bough**, ed. by T. H. Gaster. Garden City, NJ: Doubleday.
- Friesenhahn, P. (1935). **Hellenistische Wortzahlenmystik im Neuen Testament**. Leipzig: Teubner.
- Ginzberg, Louis (1913). **Legends of the Jews**. Philadelphia: Jewish Publication Society.
- Hopper, V. F. (1938). **Medieval number symbolism**. New York: Columbia U Press.
- Hubert, H. (1903). **Conclusion**. *L'Année Sociologique*, 6, 268-271.
- Quoted in Strenski, Ivan (1987). **Four theories of myth in twentieth-century history**. London: Macmillan.
- Kaplan A. (1979). **The Bahir**. New York: Weiser.
- Kinkead-Weekes, M. (1962). **Introduction to Samuel Richardson's Pamela, vol. 1**. London: Dent.
- The Koran**, translated by J. M. Rodwell (1909). London: Dent & Sons.
- Kramer, Daniela & Moore, Michael (2001). Family myths in romantic fiction. **Psychological Reports**, 88, 29-41.

- Kramer-Moore, Daniela & Moore, Michael (2002). **Life imitates art – Encounters between family therapy and literature**. New York: Solomon Press.
- Langdon, S. (Ed.) (1923). **The Babylonian epic of creation**. Oxford: Clarendon.
- Levi-Strauss, C. (1981). **The naked man**. New York: Harper & Row.
- Luettich, S. (1891). **Über bedeutungsvolle Zahlen**. Domgymnasium zu Naumburg: Sieling.
- Margoliouth, D. S. (1905). **Mohammed and the rise of Islam**. New York: Putnam.
- Moravia, Alberto (1961). **Two women**. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Muir, William (1923). **The life of Mohammad**. Edinburgh: John Grant.
- Nasr, Seyyed Hossein (1982). **Muhammad man of Allah**. London: Muhammadi Trust.
- Oppenheimer, John F. (Ed.), (1967). **Lexicon des Judentums**. Guetersloh: C. Bertelsmann.
- Rackham, H. (Tr.) (1950). **Pliny the Elder -- Natural history, v. 5**. London: Heinemann (originally written 77 C. E.).
- Ranken, Alexander (1818). **The history of France**. London.
- Richardson, S. (1962). **Pamela**. London: Dent (originally published 1813).
- Rodinson, Maxime (1971). **Mohammed**. London: Allen Lane.
- Roscher, W. H. (1909a). **Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker**. (Two volumes). Leipzig: Teubner.
- Roscher, W. H. (1909b). **Die Zahl 40 in Glauben, Brauch und Schriften der Semiten**. Leipzig: Teubner.
- Rostvig, Maren-Sofie (1970). Structure as prophecy. In A. Fowler (Ed.), **Silent poetry**. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sinclair, T. A. (Ed.). (1966). **Hesiod – Works and days**. Hildesheim: Olms (originally published 1932).
- Smith, H. W. (1953). **Man and his gods**. London: Cape.

Strenski, Ivan (1987). **Four theories of myth in twentieth-century history**. London: Macmillan.

Waters, F. (1975). **Mexico mystique**. Chicago: Sage.

West, M. L. (Ed.) (1978). **Hesiod – Works and days**. Oxford: Clarendon.

Weyl, Hermann. (1976). **Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft**, 4th ed. München: Oldenbourg.

The Vicissitudes of Fatal Remedies

Fatal remedies belong to and constitute, as we shall see below, a special instance of a large class of inversion phenomena. The latter appear in a bewildering variety of arenas, ranging from psychiatry and psychology (e.g. Sandler & Freud, 1985) to mythology (DiStasi, 1981, pp.19-20), from World Upside Down literature (Cocchiara, 1981) to anthropology and the dialectics of play (Schwartzman, 1978; Sutton-Smith, 1976). The motivation behind any act of inversion tends to remain unclear, practically always having some unconscious components. Laughlin (1970), for example, mentioned inversion as one of the defense mechanisms, through which "an unacceptable and disowned (unconscious) impulse or emotion becomes directly reversed in one's conscious awareness and in its outward expression" (p. 194; cf. "reaction formation" among the classical Freudian defense mechanisms). On many other occasions, however, acts of inversion rest on apparently conscious desires. Thus, Kunzle (1978) described broadsheets of the 16th and 17th centuries, which invert social roles and practices: Males perform female duties and vice versa, children behave like parents and teachers, and patients like physicians. Similarly, man and animal, rich and poor, soldier and peasant exchange their expected behaviors. Kunzle pointed out the satirical judgment implicit in each case. (For the inversion inherent in satire, see Feinberg, 1967).

Keywords: *fatal remedy, psychological inversion, self-defeating behavior*

In the following I shall present the concept of fatal remedy, both as an example of inversion, and as an instance of mixed motivation. I cannot say with certainty, who invented the expression; perhaps we can credit Hume (1789), who in his essay *Of suicide* referred to self-destruction as "a fatal remedy"¹ (see also Timmons, 1999, in the same context). Such a concrete, and somewhat sarcastic application of these words has continued to appear over the years: Under the title "A Doctor's Fatal Remedy" Time Magazine (Sep. 9, 1985) reported how a Rochester GP carried out a mercy killing by injecting three doses of insulin into the chest of a terminally ill patient; Duboff (1999) wrote an article with the self-explanatory title: Death penalty: fatal remedy. In all of these cases (suicide, mercy killing, execution) the killer's intentions seem to coincide with the result: The remedy resides in its own fatalness.

Along with the continued use of its concrete meaning, some different uses of a fatal remedy have emerged with time. For example, Adams (1905) provided a list of 23 persons (and a dog) who died as a result of taking the patent medicine acetanilid, aptly calling it a fatal remedy. Though this example remains in the concrete realm, we may assume that neither the sellers of this headache powder nor its consumers intended to murder/commit suicide. Here fatalness appears as a deleterious byproduct of the remedy.

An additional extension of the denotation of the term has transferred fatal remedies to the abstract, or at least to the metaphorical sphere. Nowadays, we can easily find this expression applied to a wide variety of both physical and social phenomena (and also as the title of several works of fiction), such as altruism, numerous practices in educational as well as in public administration, electronic monitoring of criminals, town planning and more. (See, inter alia, Chalmers & Lodge, 2003; Hood, 1999; James, 2001; Lester, 1999;

1. The underlying concept, if not the words themselves, has a far longer history: When Francis Bacon used the expression "The remedy is worse than the disease" in his 1625 essay "Of Seditions and Troubles", (see also Bacon, 1607-1612/1871, p. 318, as well as Dryden, 1697/1974, p. 249, l. 31, who translated a Latin sentence written by Juvenal at the beginning of the 2nd century CE), he already echoed 5th century BCE Heraclitus. The latter's Fragment # 58 ends with an addition or gloss: "The cure having the same effect as the disease" (Kirk, 1954). Incidentally, Heraclitus spoke of concrete, physical cures administered by physicians. See also an anonymous poem of 1733, "The Fair Suicide" quoted by Timmons (1999), which has these lines: "Why then this fatal Gift did Heav'n bestow/ On wretched Mortals?"

Power, 1999; Sieber, 1981. Barbara Tuchman, 1984, used the word folly to refer to the same phenomenon, defining it as the "pursuit of policy contrary to self-interest"). In all of these examples fatal means something different from its previously mentioned applications: Rather than indicating lethality, it tells us that the provider of the remedy has achieved the opposite of the desired result², that instead of alleviating a problem, s/he has either aggravated it, or has created another problem of at least comparable proportions (as illustrated by several instances of species introduction, documented by Miller, 1986). We rarely suspect, that such alleged problem solvers consciously wish to achieve the opposite of their declared intentions.

As a further extension of the concept, I suggest that we apply it to an additional class of behaviors. In my opinion, we may refer to the disservice provided by any of the following agents as fatal remedies^{3, 4}:

Newsweek 8-6-84: "Boston's firebugs: Were they firemen?" The article reports the arrest of 7 men, including 2 firefighters and 2 housing policemen, on the charge of having set 163 fires, in part to halt fire and police department layoffs following a tax cut. Their actions caused \$22 million of damage and 282 injuries.

San Francisco Chronicle 5-25-89 reports of the investigation of Dr. P. Walters, clinical professor in psychiatry, "on complaints that he had sex for nine years with a psychiatric

-
2. See also these related concepts and expressions, each of which indicates some undesired reversal of effect: pyrrhic victory; woe to the victors (a relatively rare yet significant reversal of "vae victis", or woe to the conquered, in 1st century BCE Titus Livius); boomerang effect (ambiguous, yet its negative side has many examples in psychology, e.g. Winkel & Huismans, 1986); be careful of what you wish for; the operation was successful but the patient died; to shoot oneself in the foot; hoisted by one's own petard; caught in one's own trap. The Psalmist already made use of the last of these (Psalms 7: 16-17, 9: 16-17, 35: 8 and 57:7; see also Proverbs 26:27); it reappeared in an even stronger form in the Book of Hymns of the Dead Sea Scrolls (Gaster, 1956, p. 132): "...their own foot was caught in the net they had spread for me; in the traps they had hidden for my soul themselves they fell".
 3. Compare with a related but non-analogous phenomenon which I call "the insincere practitioner". We find an excellent example in Chaucer's Pardoner. In the Canterbury Tales (cca 1387), the shameless seller of fake relics and pardons holds a sermon on the text "The love of money is the root of all evil": "...Thus can I preach against the same vice/ Which that I use, and that is avarice./... For though myself be a full vicious man,/ A moral tale yet I you telle can..."
 4. See also children sexually abused by clergy, as in "Irish church to pay abuse package" of \$110 million, CNN 1-31-02; elderly abuse in CNN 7-30-01: "Nursing home abuse widespread"; "Patient Tells of Dentist Abuse" in Daily News (New York) 6-1-01, etc.

שנתון "אקו" – תשס"ה כרך י'

patient". Allegedly, Dr. Walters refused to refer his patient to another psychiatrist and left her unable to develop relationships with other men.

The Cincinnati Enquirer 10-16-98: "Teacher accused of sex abuse. A Cincinnati elementary school teacher has been arrested in Pennsylvania and charged with sexually abusing two boys there".

CNN 8-20-99: "Many parents not aware of potential day-care dangers. Reports of abuse often confidential".

CNN 1-2-04: In Phoenix, Arizona "An abortion doctor was sentenced to nearly 35 years in prison for sexually abusing more than a dozen patients".

An important aspect of all of these cases, lies in the role-inversion committed by the service provider. Arsonist firefighters, gynecologists and psychiatrists harming, instead of healing their patients; teachers, nurses and child-care providers abusing their wards, policemen engaged in crime^{4, 5}. They all act out of role (see Moore, 1973; cf. Kunzle, 1978, quoted above). I find some irony in the thought that these professions may very well attract the individuals most likely to engage in such role-inversion...

The last and perhaps most disturbing manifestation of fatal remedies has gained wide attention through Susan Forward's (1990) book, *Toxic Parents*: "What better word than toxic to describe parents who inflict ongoing trauma, abuse, and denigration on their children...?" (p. 6). Physical and sexual abuse do not exhaust the phenomenon Forward describes, for it also contains repetitive belittling, guilt producing, and all sorts of continuous depressing and repressing. A toxic parent is no less of an oxymoron than a fatal remedy, so I add such individuals to the above list of role inverters. We expect

5. These examples barely scratch the surface of the phenomenon under consideration. See also the following. CNN 10-31-97: "Life sentence for au pair" (the Louise Woodward case); New York Times (3-27-99): "Man hailed as fire hero pleads guilty to arson"; San Francisco Chronicle (10-13-88) reported the arrest in Jefferson, NH, of a volunteer firefighter on suspicion of having set 16 fires; BBC 18-2-02: "A teacher who abused children over 13 years continued to work in schools for another 11 years after the offences were committed"; The Courier-Journal (Louisville, Kentucky) 3-28-03: "Ex-teacher at Catholic school faces new abuse charges in indictment"; Sacramento Bee (7-28-84) "Accused of fake abortions, doctor has license suspended" in Norfolk VA; as well as *A killing cure* (Walker & Young, 1986), which describes the case of Evelyn Walker, awarded \$4.6 million in her malpractice suit against her psychiatrist, Dr. Zane Parzen. The treatment he offered her for headaches and depression resulted in drug addiction, sexual exploitation, 20 suicide attempts, psychosis. Dr. Parzen allegedly abused other women patients, as well.

parents to nourish and support their children, not to destroy their mental and/or physical health. Yet along with the previously mentioned cases, we also find in the daily news an endless list of parental child abuse⁶.

Consequently, I conclude this journey along the path of fatal remedies, which started with suicide and ended with parental child abuse. As an afterthought, let me come full circle (from damage to self, inherent in suicide, through damage to others, involved in the above examples, back to harming oneself), and invoke all instances of self-defeating behavior⁷ as exemplifying fatal remedies. Viewed from a psychological perspective, the entire realm of neurosis belongs here. In order to consider this phenomenon from an even broader perspective, I offer the thoughts of the 12th c. Jewish sage Maimonides (1963, iii: 12, pp. 443-445), who in a discussion of the three kinds of evils that befall men -- natural ones, those inflicted upon them by others, and those inflicted by themselves -- deemed the last type as most frequent, supporting his view (as behooves the writer of a religious thesis) with several biblical sources⁸. For all we know, the inversion inherent in such behavior, and the underlying mixed motivation, reflect the essence of the human condition. Perhaps Sieber (1981, p. 3) meant this when he opened his book on fatal remedies with the statement: "One of the most remarkable and sorely lamented patterns of human affairs is also one of the most obscure in origin: the culmination of action in effects directly contrary to those that were intended".

6. Only the most extreme cases of abuse reach the news agencies; see, for example, CNN 1-9-98: "A California woman whose 13-year-old daughter Christina weighed 680 pounds when she died of congestive heart failure in 1996 was found guilty Friday of misdemeanor child abuse"; CNN 10-7-99: "A Florida jury Thursday found a woman guilty of intentionally making her daughter sick and forcing her to undergo more than 40 needless surgeries"; Associated Press 8-9-02: "A Manhattan man convicted of starving his 4-year-old daughter to death was given the maximum prison sentence"; CNN 12-22-03: In Illinois "A 6-year-old boy adopted from Russia only last month was beaten to death, and police charged his adoptive mother with murder".

7. Self-defeating behaviors have attracted philosophical investigation, as well; see, inter alia, Parfit, 1979; Sachs, 2004.

8. Malachi 1:9, Proverbs 6:32, 19:3. For a modern version of this concept see the famous phrase of Walt Kelly's cartoon character Pogo: "We have met the enemy and he is us".

שנתון "א" – תשס"ה כרך י'

References

- Adams, Samuel H. (1905). The great American fraud: The subtle poisons. **Collier's**, December 2.
- Bacon, Francis (1871). Of Counsel. In **A harmony of the essays etc. of Francis Bacon**, arranged by Edward Arber, pp. 310-329. London: English Reprints. (Originally published 1607-1612).
- Chalmers, Damian & Lodge, Martin (2003). The open method of co-ordination and the European welfare state. **Discussion paper # 11**. London: Economic & Social Research Council.
- Cocchiara, G. **Il Mondo alla rovescia**. Torino, Boringheri 1981.
- DiStasi, L. **Mal Occhio**. San Francisco: North Point Press, 1981.
- Dryden, John (1974). The sixteenth satyr of Juvenal. In **The works of John Dryden, vol. iv**, Berkeley: UC Press. (Originally published 1697).
- Duboff, Timothy (1999). Death penalty: fatal remedy. **The Cavalier Daily**, April 2.
- Feinberg, L. (1967). **Introduction to satire**. Ames: Iowa State U Press.
- Forward, Susan (1990). **Toxic parents: overcoming their hurtful legacy and reclaiming your life**. New York: Bantam.
- Gaster, Theodor H. (1956). **The Dead Sea scriptures, in English translation**. Garden City, NY: Doubleday.
- Hood, C. (1999). **The art of the state: Culture, rhetoric, and public management**. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David, (1789). **Essays on suicide and the immortality of the soul**. London: Kearsley.
- James, Oliver (2001). New public management in the UK: Enduring legacy or fatal remedy? **International Review of Public Administration**, 6 (2), 19-37.
- Kirk, G. S. (1954). **Heraclitus: The cosmic fragments**. Cambridge: University Press.
- Kunzle, David (1978). World Upside Down: The iconography of a European broadsheet type. In Barbara A. Babcock (Ed.), **The reversible world: Symbolic inversion in art and society**, pp. 39-94. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Laughlin, H. P. (1970). **The ego and its defenses**. New York: Appleton-Century-Crofts.

- Maimonides, Moses (1963). **The guide of the perplexed**, translated by Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press.
- Miller, G. T. (1986). **Environmental science: An introduction**. Belmont, CA: Wadsworth.
- Moore, Michael (1973). The effect of purpose and item characteristics on information integration. **Representative Research in Social Psychology**, 4, pp. 67-74.
- O'Shea, M. Lester (1999). **A cure worse than the disease: Fighting discrimination through government control**. Chicago: Hallberg.
- Parfit, Derek (1979). Is Common-Sense Morality Self-Defeating. **Journal of Philosophy**, 76, pp. 533-545.
- Power, Michael. (1999). Research Assessment Exercise: a fatal remedy? In: Knowledge for what? The intellectual consequences of the Research Assessment Exercise, **History of the Human Sciences**, 12 (4), pp. 135-137.
- Sachs, Stephen E. (2004). **Is objective consequentialism self-defeating?**
http://stevesachs.com/papers/paper_conseq.html
- Sandler, J. & Freud, A. (1985). **The analysis of defense**. New York: International Universities Press.
- Schwartzman, H. B. (1978). **Transformations**. New York: Plenum.
- Sieber, Sam D. (1981). **Fatal remedies: The ironies of social intervention**. New York: Plenum.
- Sutton-Smith, Brian (1976). **The dialectics of play**. Schorndoff, Germany: Hoffman.
- Timmons, Jeffrey W. (1999). A "fatal remedy": Melancholy and self-murder in eighteenth-century England. **The Age of Johnson: A Scholarly Annual**, 10, pp. 259-84.
- Tuchman, Barbara (1984). **The march of folly: From Troy to Vietnam**. New York: Knopf.
- Walker, Evelyn and Young, Deane (1986). **A killing cure**. New York: Holt.
- Winkel, F. W. & Huismans, S. E. (1986). Refutational messages on donor cards: A test of boomerang effects. **Psychological Reports**, 59, 899-910.

*A Piece of Humanity:
Shoah Symbolism and Memory in Arthur Miller's
All My Sons*

Arthur Miller is the son of immigrants and grew up with Yiddish or Yiddish-accented English. It shows in his plays. The “singsong voice of the mother” in **Death of a Salesman** is reminiscent of the Jewish sing-song of Arthur Miller’s childhood, says Dennis Welland (30). Welland touches the heart of identity as it is internalized. Acknowledging Miller’s Jewish-American identity, here referred to as hybridity, brings into focus what Catherine Gallagher and Stephen Greenblatt call an “unsettling of hierarchies [and a democratization of reading literature]”... since it does not “limit the cultural significance... of groups hitherto marginalized, half hidden, or even entirely excluded” from inclusion in the canon of literature (Gallagher & Greenblatt 11). My critics might retort that this is not so, as Miller is often hailed as perhaps the most influential American playwright of the twentieth century, but this statement only proves my point. Miller’s hybridity remains marginalized in spite of his theatre’s success. After all, his Americanism is a given. I therefore suggest the same acceptance for his Jewish identity. This acceptance may reveal that Miller’s message is a plea to the reader to accept the otherness in all of us.

In Johann G. von Herder’s words, acknowledging the history of the writer will “deepen our sense of both the invisible cohesion and the half-realized conflicts in specific societies

Keywords: *Point of view (portal); Jewish Identity; Nuremberg Trials.*

by broadening our view of their significant artifacts”, which in Miller’s plays may mean looking at props and setting in order to unearth the history embedded in the text (Herder 50). Such history must include Jewish identity. Ravvin’s metaphor of a “portal” into Jewish identity from within the “vault” of reading literature to suggest standpoint (Ravvin ix) is particularly apt, for it allows Miller’s Jewish identity to be a more significant part of “the creative power that shapes literary works”, and so shed some new light on his works which may add to the literary discourse (Gallagher & Greenblatt 12).

First of all, Miller’s symbolic approach to all his works lends itself to exploring also those of his plays which do not directly deal with the Shoah, and it is pertinent that Miller’s Jewish and Shoah material should not be seen as a ‘small genre’ and be reduced to a form of ethnic theatre. Nor should his so-called American, or universal play be seen as a ‘large genre’¹. Even though Arthur Miller is hailed as an American playwright, his works are virtually framed by Jewish material: starting with his student-day plays from the late thirties, a journalistic essay from 1941 protesting America’s closed-door policy aimed against Jews, his novel **Focus** from 1945, the plays **After the Fall** and **Incident at Vichy** from the sixties, the screenplay **Playing for Time** from the eighties, and ending with the drama **Broken Glass** in 1993. All the above overtly deal with the consequences of being Jewish in a Gentile world. These works were the beacons that called me to take a second look at Miller’s treatment of what I choose to call his ‘generic’ plays, meaning those which have plots that do not obviously focus on Jewish problems.

On May 10th, 1996, in an interview with Michael Elkin, Miller said that “[b]eing Jewish is not the name of a clan, [but] a piece of humanity.” Elkin notes that “much of Miller’s work is imbued with a sense of Jewishness, a taste of Talmudic wisdom -- even if the

1. Miller has written about his fear that Jewish plays would be seen as small art. This influenced his decision to write generic characters. His return to Jewish material after the Eichmann trial shows how involved he had remained with the events affecting the Jewish People. To me it seemed as though he had been waiting for the right moment to write these plays. Mordechai Richler has also written about the lack of interest in Jewish material, Philip Roth writes protests against the Americanization of Shoah literature, and Bernard Malamud and Norman Mailer have both addressed the American mindset of the forties and fifties (“Concerning Jews who write” in *Jewish Life* 2.5 (1947): 7-10. quoted in Crandell, George W. “Addressing the Past” in *Studies in American Jewish Literature*. 1997: Vol. 16, 86-92) (Richler, Mordechai **Shoveling Trouble** 111)..

שנתון "על" – תשס"ה כרך י'

characters depicted are not identified religiously” (Elkin, 1996). The interviewer specifically asks the playwright about Willy Loman but Miller keeps the reader guessing. “Is Willy Loman Jewish?” asks Elkin, and Miller repeats his words, “Is Willy Loman Jewish.” He mulls over the question and does not reply. Dennis Welland (30) might have given a linguistic interpretation based on Yiddish intonation, where a question repeated with a fall in intonation becomes rhetorical, and an expression of surprise at its being asked. I have no access to the voice transcript of the interview and can only surmise certain intonation and stress patterns, but the possibility exists that Miller did repeat the interviewer’s question in the manner described above and actually answered with a phrase which in discourse analysis could be interpreted as a ‘yes’. It has always been Miller’s contention that his characters speak through him and whatever they say comes from his experience. Therefore it is not in the playwright’s interest to put a narrow definition on any of his creations. His claim that “when **Death of a Salesman** was staged in China, the audiences there thought [Loman] was Chinese”, is proof of his interest in maintaining a certain ambiguity, or perhaps Miller stands by his decision not to define his characters as Jews (Elkin, 1996).

Miller is not interested in forcing ethnicity down anyone’s throat, yet shades of Jewish identity, history, and tragedy do not have to be neatly boxed and contained in certain chosen plays, but may come to the fore in subtle ways in all his plays. Gallagher and Greenblatt’s “the real” in Miller’s works, then, must also include Jewish ethnicity.

Miller’s upbringing in a secular, assimilated Jewish household exposes him to mainstream culture in school and on the street. From early on he rejects the corset of organized religion. He writes that he rather fancied himself as belonging to a larger, more cosmopolitan group. Miller might have produced very different works had not anti-Semitism shown him that his notion of being part of a melting pot society was romantic and naive.

At several junctions in his life Miller is unpleasantly reminded of his Jewishness by outside forces, and he takes notice in an offhand, academic way. When he marries a Catholic woman, and he and his bride Mary celebrate their wedding at her grandmother’s

שנתון "אל" – תשס"ה כרך י'

farm, somewhere in rural Ohio, he suddenly has a glimpse of the abyss between his Jewish self and a large part of America. The farm is completely different from the immigrant-Jewish ambience of New York. Surrounded by cigar-smoking, beer-drinking, backslapping, lapsed Catholics, Miller suddenly feels safe, and indeed beyond what he called his tribal, meaning Jewish, identity. He describes how “an immense feeling of safety crept over [him] as [they] sat there in the middle of America” (**Timebends** 78). Miller remains, however, keenly aware that he is experiencing that safety which is uniquely the premise of the American Gentile world pre-WWII. The background of the droning radio voice of Father Charles E. Coughlin preaching his rabid anti-Semitism and isolationism is initially largely ignored by the wedding guests, but to the Jewish groom this broadcast brings home the understanding that he is not free to cross boundaries of ethnic and cultural definition at will (80). Later he muses how his father-in-law is becoming “educated” by the priest’s broadcasts and how his own Jewishness is becoming a problem “away from New York” (81). Miller reflects that he “shared with [Mary’s family] an opposition to entering the war², while disagreeing with everything else they had come to believe in. His inability to make himself understood caused a gnawing unhappiness in [him] and a rather new experience with ambiguity”. The family had already begun to define him in black-and-white: a Jew, meaning that he could not possibly share any of their values (81).

Although Arthur Miller begins writing in the thirties while still in college, his first work-a novel- sees light only in 1945. In **Focus** Miller looks at the meaning of being Jewish based on his own experience with the harsh realities of anti-Semitism, and the book’s slogan is otherness as a premise for building a healthier society. Miller may not be able to create audience-identification with his characters if they are Jews, but he may succeed if the character is “a piece of humanity” (Elkin, 1996). By imbuing his creations with Jewish suffering, Miller enables his reader/audience to undergo a vicarious experience of

2. He did not object to American neutrality at first, but from the beginning, vigorously protested its closed-door policy which trapped the Jews of Europe.

שנתון "על" – תשס"ה כרך י'

this suffering. Unfortunately, critical writings about Miller's works place little importance on the tremendous impact of being Jewish during a time of rising anti-Semitism and the events of WWII at the beginning of his creative career. Miller's Jewishness, his attitude toward the Shoah, the history of the Jewish people and the influence of events in Europe on Miller himself are discussed in depth when his plays deal with Jewish topics. Critique about his 'generic plays' has musings about ethnicity at best. Critics look at Miller's focus on man and society and his preoccupation with moral issues such as man's obligation to his fellow man or man as the victim of society's prejudices, but little or no connection is made to the fact that such has been the struggle of the Jewish People in its various Exiles. Of course, the playwright readily admits that his Jewishness "means nothing to him in terms of formal observance," but at the same time he acknowledges the strong bond forged by a shared fate for him and his kin worldwide (**Timebends** 137).

Christopher Bigsby is one Miller critic who writes about Miller's Jewish identity as a "significant fact" (**The Cambridge Companion to Arthur Miller** ix). The dates on Miller's plays show that he returns to the topic of Shoah again and again, and it is but a small leap to suggest that Miller's "strong connection to the Jewish People" does not turn itself off in his generic plays. Two of those especially deserve to be seen through the portal into Jewish symbolism because of their dates and plot. First of all, there is **All My Sons** which deals with a war criminal, and then there is Miller's so-called "quintessential American play," **Death of a Salesman**, where the protagonist dies because of what rather than who he is. Both plays employ props and setting, the timeframe, names, text and events which can "convey a shock of recognition, [and] an awareness of how deeply [the writers]" and their work "have been marked by" Shoah (**A House of Words** i). This notion of symbolic representation is also discussed by Arthur Cohen, American Rabbi and Holocaust scholar. He writes that once a Jewish writer identifies as a Jew he is bound to identify with the victims of Shoah, and as he writes chronologically post-Shoah, he cannot get away from the aftermath of the "unthinkable" and traces of Shoah will emerge from such works (**The Tremendum** 1). Cohen sees such writing as subconscious at

times, but from my perspective the reader must be willing to accept the existence of these Shoah traces in order to allow them to emerge.

In a 1990 interview Miller said, “I think art imputes value to human beings and if I did that, it would be the most pleasant thought I could depart with.” Harold Bloom adds that Miller’s plays present “characters with dignity” and Miller “has defended the protection of human dignity in numerous venues aside from theatre (**Bloom’s Major Dramatists** 11). Bloom also believes that “the meaning and value of every character in a successful work of literary representation depend upon our ideas of persons in the factual reality of our lives” (Bloom, “The Analysis of Character” ix). We might say, then, that in the literary character we see a reflection of our own reality and each of us “depends on our ideas of persons in [real life]”. It seems that neither reader nor writer come to the material completely tabula rasa, and in spite of Barthes’ claim that the author is dead, this is not the case when reading from a point of view of hybridity, as the text sets off echoes in the mind of the reader which will send him on “quests for evidences that are strong representations, whether of ... desire or ... despair” (xiv).

Within the context of the above ideas, Norman Ravvin’s belief that critical analysis needs to avail itself of “historical and critical terms that address the way in which” the author grapples with the subject of “identity and memory, with continuity and loss” becomes a logical and even necessary attitude towards reading works written by Jewish authors post-Shoah (**A House of Words** 156). Ravvin implies that in order to examine how the author carries out his task, it is pertinent to know of his background and culture. His goal is to acknowledge and celebrate hybridity, but he also wishes to foreground the long repressed Jewish part of our Jewish writers. There is room, and indeed need, for Jewish writers to be read both within the framework of “mainstream” literature as well as giving them a place as Jews writing from inside their Jewish experience, and mining the history of their own people, and too often, says Ravvin, have Jewish writers been defined as “Canadian” or “American” while their “work [is] rarely discussed in terms of its particularity” as Jewish writings. As such, he argues, the link between history and literature is ignored and the background guiding the novelist is disregarded” (**A House of Words** 157). In so

שנתון "אל" – תשס"ה כרך י'

doing, the “problematics and particularities of Jewish... identity” are underplayed, ignored or remain undiscovered” (157).

Miller writes that “the past is a dimmer present for everything that is alive in us” (**Timebends** 131), and the playwright, like many others, is made more painfully aware of his Jewish identity as a result of anti-Semitism and events in Europe, and so this past becomes a factor in his present. He is not alone: to name but one, Ruth Gruber, author of *Haven*, calls herself a “Hitler Jew with three thousand years of history.” She writes, “[b]efore Hitler, I was an innocent, convinced that some day there would be no more nationalism, no more racism, no more anti-Semitism. Hitler... taught me I was wrong (**Haven** 133).

Miller's truth is best unveiled by reading the playwright through the prism of his Jewish experience. As Christopher Bigsby's notes- Miller's early – Jewish– plays form the basis for all his works (“The Early Plays” 21, 25, 35). Bigsby points out that Miller's material consistently becomes less and less Jewish, yet while names of the characters lose their obvious Jewish resonance, for instance, and there is less and less mention of Jewish ritual and dress, echoes of Jewish experience remain (Welland 30). Because of the spirit of the times, Miller knew that the Jewish overtone of his work was not going to help him to the top. And so, as Bigsby rightly notes, his characters are neutralized in terms of identity, but whereas the critic merely notices the point without asking why, I suggest, based on Miller's own words (“Concerning Jews who write” 7-10)³, that his characters convert, assimilate, or go underground as Jews as an expedient on the road to fame (Richler, Mordechai **Shoveling Trouble** 111). In other words, not overtly writing about Jews in no way indicates that Miller has put his Jewish roots aside.

One need but place Miller within his Jewish background and look at history to see the *All My Son's* connection to Jewish identity. The chronology is simple. Miller spends two years on writing the play which means that writing commences immediately after the end of WWII, in 1945 (**Twentieth Century Views** 2). Robert Martin links **All My Sons** to

3. Miller's article is reprinted in . George W.Crandell's “Addressing the Past” See also Mordechai Richler in **Shoveling Trouble** 111).

שנתון “אקו” – תשס”ה כרך י'

the historical events of the American experience during wartime, and of course that is true, but no one seems surprised that at this time Miller writes not a single word about the murder of 6 million Jews. And yet- did not Miller himself see his plays as one man's search for identity and belonging? When asked about **All My Sons** Miller says that both of his 1940s family tragedies are about identity (**Collected Plays** 5). In Stephen Centola's words, they explore "the ways in which choices and behavior in the past impinge upon, shape and even give rise to unforeseen and inescapable consequences in the future" (**The Cambridge Companion** 49). The past, writes Centola, "is always there and cannot be ignored, forgotten or denied" (49). Then why does this critic ignore such a large slice of it? The absence of any mention of the Jewish experience is never questioned. Yet, Centola's belief that the past is with us at all times means that identity is not a sometime thing. I suggest that anchoring Miller's words in the Jewish aspects of his identity will enhance their meaning and strengthen their impact. It may even explain some of the ambiguities in **All My Sons**. Centola is well aware of them, but he does not attempt to comment on them beyond pointing them out, yet the prism of hybridity could uncover subtexts addressing both American and European responsibility and behavior during wartime. Most of all, writes Centola, this play is about the "paradox of denial" (51). These themes of language and denial are also explored in later plays and suit themselves eminently to events of WWII, especially Bigsby's theme of double-speak (Bigsby 1995 quoted by Centola in "All My Sons" in **The Cambridge Companion** 51).. Indeed, Miller writes that after he returned "from Germany [he] began to feel committed to [**All My Sons**] the new play... because its theme seemed so eminently the theme of Germany", and he too mentions language and denial as important themes in his new play (**Timebends** 526-27). This is an important statement. Despite the actual setting of the play thousands of miles removed from Germany, the events there affected the direction of the play, and place it in a different light. In terms of the double-speak mentioned here, we might remember how Nazi Germany had a language all of its own, especially when it came to the treatment of the Jews. 'Special treatment' did not mean extra rations but a quick bullet in the head, the 'resettlement' of the Jews was never intended to give the

שנתון "על" – תשס"ה כרך י'

Jews a new place to live, the 'camps' were not places of refuge, and the "Jewish Problem" offered only one 'Final Solution': death.

In order to enter Miller's house of words, I started with the setting and the timeframe, because Miller has so often stated that time is a tool in the hands of the playwright. To him it can express "history, ...memory...a component of identity,... guilt," as well as other themes (Bigsby, "Arthur Miller: Time Traveler" 1). Time became my tool as well, and I began a search for dates that could connect this play to symbolic, Jewish content. The chronology is enlightening: Miller's play premieres on Broadway in 1947. In the play too the war is barely over, and yet the characters- Keller, Chris and Kate, allude to events as things that happened long ago, again indicating that time indeed is something flexible and in the eye of the beholder. For instance, Ann was an adult and engaged to Larry when the scandal about the cracked cylinder heads broke. The Kellers have not seen her for two or three years at the most, but when she enters, Keller admires her beauty as though she had been a scrawny kid when she left (Act I 23, 31). Ann notices that the poplars have grown a lot, but I wonder how much mature trees grow in three years (Act I 31). After all, the house- and probably the trees- are more than 25 years old according to the stage directions, and the three-year-old apple tree planted for Larry was still so slender that the storm could break it in two (Act I 11, stage directions).

These examples suggest the flexibility of theatrical time. The playwright manipulates the audience into thinking that a long time has passed since Larry was declared an MIA (Missing in Action) and Keller was arrested, but in reality this is not so. This attitude toward time also creates the illusion that Kate has been bogged down in her mourning for too long, yet her grief is a mother's natural longing for her missing son. Keller's crime is not in the past either. The allusions to a great deal of time passing are essentially wishful thinking, for although the family pretend to function normally, and there is much pretense of mindless banter in the first act, all are busy denying, ignoring or rationalizing Keller's actions and Larry's disappearance, and time has grown meaningless.

In the real world time is an essential commodity and there is much reconstruction that needs to be done. (Jewish) refugees are clamoring for haven, and the Jewish People

שנתון "אק" – תשס"ה כרך י'

worldwide is trying to reestablish its balance, and take stock. Jewish organizations are active in European DP camps. The HIAS (Hebrew International Aid Society-funded with American-Jewish money-brings the survivors a small measure of comfort and finances massive searches for relatives from camp to camp, and from country to country. It pays for lobbying for visas and countries of emigration for the destitute, straggling Jews of Europe. Miller himself travels to Europe and meets Jews bound for Palestine. They are in Bari, Italy, waiting for illegal immigrant ships to take them to Palestine. Miller visits “hundreds [of them,] camped in... twenty large houses facing the Adriatic” in greatly overcrowded conditions. He wants these desperate men and women to know he is one of them, and he is pained when they turn away from his American presence. Miller writes that he wants these refugees to recognize him as a fellow Jew, and addresses the young men and women in “some pidgin Yiddish-German” but his attempt at kinship is lost on the survivors whose only wish is to “get aboard a ship to Palestine and leave the graveyards of Europe forever.” The images and emotions stay with Miller, and “in coming years” he will “wonder why it never occurred to [him] to throw in [his] lot with them,” since they were so much his kinsmen and their experience so much his own. Miller blames himself for not recognizing himself “in them” (**Timebends** 166-167). Miller’s pangs of conscience, coupled with his linking of Germany’s doublespeak and denial to the play, prove the impact of the Shoah on the playwright and his identification with its victims. These feelings permeate his later plays, when Jewish material had become more palatable, and cannot be absent from the 1947 **All My Sons**. Finally, Miller is a social realist, interested in social justice, and in 1945 the world’s greatest attempt at dispensing social justice were the Nuremberg Trials of Hitler’s Henchmen, the Nazi upper-echelons, brought to trial by the Allied Forces.

Centola connects Miller to the trials in his analysis of **After the Fall** (1964), which Centola sees as the playwright’s protest against the outcome of the Nuremberg Trials, but I want to tie them to **All My Sons**. The time frame opens this avenue for me.

The Chronology of the trials opens with the signing of the “London Agreement” by the Allied forces on August 8th, 1945 and the subsequent transfer of the prisoners from

שנתון "על" – תשס"ה כרך י'

Luxembourg to a prison at Nuremberg on August 12th the same year. However, already in August 1944 “Treasury Secretary Henry Morgenthau submits a plan for post-war treatment of Nazi leaders to President Roosevelt.” His proposal was to shoot the leaders summarily, and this suggestion is later modified to a desire to bring these men to trial. Nuremberg, the spiritual capital of the Reich and the venue of the codification of Nazi Germany’s racial laws is a symbolically meaningful choice (Famous Trials Homepage: 1-7).

August was a key month in the chronology of the Nuremberg trials. If this were fiction, I would claim that the trials are framed by “August”, but let it suffice to say that once again reality is wilder than fiction. The Nuremberg trials’ primary inception stems from 1944, takes place in America and must have been a matter of public record. The London agreements and the subsequent transfer of the Nazi criminals to a prison at Nuremberg in August the following year certainly were reported in the press. The Nuremberg Chronology reports that Hermann Goering is the last defendant to testify, “Goering returns to the witness stand on August 20th, 1946”, and the hearing of all testimony ends on August 30th, 1946. Goering is the most senior defendant at this trial. All the defendants are allowed to make their final statements a day later, on the 31st of that month (**Famous Trials** 1-7).

This, then, is Miller’s “August of our era” (**All My Sons** 1). While the executions do not take place until later in the year, and further trials and appeals continue until the cold war puts an end to the trials around 1951, the highly visible aspects of the Nuremberg Trials are over by August 1946. Even if this were not the case, it would be irrelevant to the discussion of **All My Sons**, since the play is finished by then and in terms of Nuremberg’s impact on **All My Sons**, later developments are of no importance.

The above leaves a roar of the unsaid in the play. How can a war play written by a Jew like Arthur Miller make no mention of the Jewish tragedy so central to World War II? After all, Miller says over and over again how his life was affected by his Jewishness, and his autobiography shows how strongly he feels about the events in Europe. Miller even writes how his trip to Germany strengthened his commitment to the play (**Timebends**

526-9). The fact that the play is completely sanitized in terms of the Jewish genocide can be explained by the setting, which Miller removes from the European arena. This seems like a defensive ploy which allows him to write about the war without overtly mentioning Europe and the Jews. In this manner Miller avoids compromising his hybridity.

The war zone may be Asia, America's second front, but the themes of meting out justice and accepting responsibility as they emerged from Nuremberg stand. I cannot accept that Miller's choice of dating the play is accidental and merely pays lip service to a play's need for realism and a timeframe. This is especially so since Miller does not feel bound by chronology. I will go so far as to suggest that the stage directions which state the setting as "August, our era" even echo a Jewish denotation of time, which would read CE (Common Era) rather than AD (Anno Domini).

Observed through the portal into the Jewish destruction and the archeology of a lost era, **All My Sons**, then, becomes a play symbolically framed by the Nuremberg trials. Its august moments take place in August, a suitable time to freeze the events that bring about Keller's fall, whose denial of responsibility echoes the attitude of the German accused at Nuremberg. Virtually without exception Goering and his co-defendants claimed to have been under orders, which as soldiers they had no choice but to obey. In a kind of slap-in-the-face of the victims these Nazis offered only a shrugged-shoulder defense of innocence based on the notion that they "had not wished it to happen" (Wir haben es nicht gewollt.). To this they added that as soldiers they were not expected to weigh the moral aspects of their orders and therefore, no thought was given to the possible consequences of their actions. The excesses of war were only unfortunate results of obedient – read good – soldiering. This defense sparked a tremendous amount of public debate about a soldier's moral and/or criminal responsibility and the legality of claiming the chain of command and following orders as a defense. The Allied tribunal rejected this line of reasoning, and

in the post-Nuremberg world of assigning blame in military actions against civilians and prisoners, this defense has remained unacceptable⁴

The American War Library carries transcripts of the Dellums Committee Hearings On War Crimes In Vietnam, which opened on April 25, 1971 in the Caucus Room, Cannon House Office Bldg. and Congressman Seiberling mentions the Nuremberg Trials in his opening address to the committee:

SEIBERLING: Today we are beginning 4-day hearings of ad hoc public hearings on policy and command responsibility for war atrocities in Vietnam. I think this forum is necessary because today, [sic] despite requests by a number of members of Congress, including myself, there have been no official hearings.

The central question to which this series of hearings must address itself is simply stated by Telford Taylor, chief counsel for the prosecution at the Trials, in his book, Nuremberg [sic] and Vietnam-An American Tragedy, and I would like to read a key paragraph of that book. "The 1956 Army Manual provides explicitly that a military commander is responsible not only for the criminal acts in pursuance of his orders but is also responsible if he has actual knowledge or should have knowledge that troops or other persons subject to his control are about to commit or have committed a war crime and he fails to take the necessary and reasonable steps to insure compliance with the law of war or to punish violations thereof." The purpose of these hearings is not to discredit our military services, but 1st to determine whether there were widespread violations of law by the American military with respect to the treatment of civilians and POWs and, if so, to pinpoint responsibility for such

4. Note the IDF's strict guidelines for opening fire on civilians even during the 'Intifada' and in spite of the fact that the assumption might well have been that these civilians are hostile and even armed.

שנתון "אנ" – תשס"ה כרך י'

violation... [and w]e must know the truth before we can deal effectively with our nations problems (**Famous Trials**).

The above shows that the Nuremberg Trials had entered the American conscience, and continued to be a point of reference for military behavior to the powers-that-be; it also proves the tremendous impact of the Nuremberg trials. After all, like the Nazi war criminals Keller too denies responsibility, justifies his actions by claiming deference to a chain of command and initially manifests no remorse when confronted, and while historically speaking, the Nuremberg trials may have given satisfaction to some of the world's leaders, one essential aspect was blatantly missing. Although the so-called crimes against humanity and illegal warfare were paraded before the judges, and some of the higher echelons of Hitler's hordes were brought to their knees, there was essentially no justice for the Jewish People at Nuremberg⁵. I believe this was so because the Jews lacked a champion. The very separate and relentless war against the Jews was not the focus of Nuremberg. The Shoah was lumped together with random stories of the execution of hostages, and random, personalized, individual suffering.

In "August of our era", the truth about Keller's heinous crimes comes out. The man has not only delivered the cracked cylinder heads knowingly and willingly for the sake of profit, but he has allowed his partner to take the entire blame. When Keller denies his own complicity in the crime he makes Deever look even worse. Although the men are partners, Keller is portrayed as the dominant one who gives the orders and Deever the underling who carries them out. The above suggests a chain of command in the firm and sets Keller up as the commander who is a hard-boiled businessman without sentimentality. Miller describes him as a man who has come up through the ranks (Act I

5. "At the Eichmann trial, for once, the Nazi "Final Solution of the Jewish Question" constituted the focal point of a serious, juridical examination and thereby gave rise to an awareness of the Holocaust, which until then, had been largely absent. The trial had also given new stimulus to Holocaust research". Bach, Gabriel "History, Eichmann, Adolf Otto". This was possible because Eichmann was tried for crimes against the Jewish People **and** (my emphasis) crimes against humanity as two separate counts. ⁵ Within the framework of crimes against humanity, the Eichmann trial also addresses crimes committed against the Gypsies and other ethnic groups (Nizkor Project).

שנתון "על" – תשס"ה כרך י'

11-12, stage directions). Keller is out for a fast buck, sees the main chance and seizes it, and reconstructs reality to suit his own needs. When he is cornered, he projects his guilt onto others. For instance, Keller, the father tries to tell Chris – his son – that the crime was committed for his sake- for the sake of his family. Keller maintains that he did not expect the cylinder heads to fail. His excuses echo the defense of the war criminals at Nuremberg, and can be summarized as a simple ‘I didn’t want it to happen’, ‘Ich habe es nicht gewollt’.

Even stronger parallels can be pointed out. Keller explains that the war was a time of following orders. The army gave him an order and it was his responsibility to follow through. The ambiguity of the word “order” is too ironic to ignore. Keller implies that he was part of the military chain of command and the business order is interpreted as a military one. In other words, the army gave Keller his orders and he had no choice but to obey. In Keller’s view his commitment to the demands of the army were absolute and the army owed him no loyalty. If he had not sent out the engine parts in time, he claims, another shop would have been there waiting in the wings and he would have been finished. “You put forty years into a business and they knock you out in five minutes, what could I do, let them take forty years, let them take my life away?” (Act II 79). Keller constantly tries to shift the blame. For about three years he managed to live the lie that Deever had committed the crime, and now that this ruse has been proven false, Keller shifts his complicity to the ruse of following orders during war time, and being but a small peg in the large organization of the war. Moreover, his words show his high level of identification with his business: losing it is like losing his life. It is who he is. Keller claims that he delivered the cracked cylinder heads because he had no choice: his life and that of his family was on the line. Even more than that, Keller sees his actions as part of the game, be it war or a questionable business practice. He refuses to feel guilty about the human toll his actions have taken. “If I have to go to jail, everyone has to go to jail”, meaning that he is no different from any other businessman and his greatest crime was getting caught (Act II 90). His triple defense- I did not want this, I did it for my family,

and I was only following orders- include at least two pronouncements which echo the defense heard at the tribunal at Nuremberg.

In a way there is one more parallel: at Nuremberg, the Nazi defendants aside from hiding behind the military chain of command and discipline, claim their innocence by denying any knowledge of the murders they stood accused of. This attitude is repeated by Eichmann, who claimed to have been responsible only for those orders which set in motions the deportations, but that he had nothing to do with what happened afterwards (www.nizkor.org).

Keller does a similar thing when he tells his son that he did not think anyone would die. He was “sure the planes would hold up” and in this manner he distances himself from the murders. Of course he also shifts the blame to the army when he tells Chris that he was sure their engineers would discover the flaw and stop the cylinder heads from being installed. Finally, he denies his guilt one more time, and lies about the phone call made by Deever (Act II 73-80). This puts the blame for the death of 21 pilots onto the latter and leaves Keller innocent of blame, innocent of knowledge. His defense perfectly echoes that of the Nuremberg trials (Act II 75-79).

What remains is the question of justice- the Jewish question. Arthur Miller is a socially aware person with a strongly developed sense of human rights. In **Focus** Miller suggests that Jews must be treated as human beings, and that Jews are good Americans, because they embody characteristics America should be proud of. According to the book, the Jewish protagonist is more deserving of his Americanism than the members of the Christian Front, whose gangster tactics place them outside the realm of human decency. Only when this can be acknowledged, will justice prevail (**Focus** 217).

Joseph Keller, the American businessman, however, is exposed as an egocentric, ambitious, self-made man whose deeds are motivated by greed and his narrow focus. To Ann, Keller relates that even his neighbors applaud his actions. In their eyes, he got away with it, and “all the ones who yelled murderer takin’ my money now” (Keller to Ann, Act I 37), but the question nags whether Keller is perhaps allowing his neighbors to beat him

שנתון "le" – תשס"ה כרך י'

at cards and whether the neighbors see that money as a reward for their silence. In any case, Keller hangs on to the court papers that legally cancel out his guilt. He tells Ann that he carries them as proof of his innocence. He makes it sound like an 'Ausweis', the wartime identification papers which men and women had to carry at all times. If they were detained and had no papers, they could be arrested, or even shot⁶. He tells Ann, "I get out of my car, and I walk down the street. But very slow. And with a smile... walking down that street... I was the beast... [but] there was a court paper in my pocket to prove I was [innocent]" (Act I 38). To Keller the exoneration is proof of identity: with that paper he is an innocent man.

And yet- there is a major difference between **All My Sons** and the Nuremberg Trials: the former is about justice, the latter was mostly about punishment. At Nuremberg the defendants received their sentence, be it jail time or death, but their victims were not acknowledged, especially not the Jewish ones. The condemned went to their deaths silently or praying for themselves. One shouted Heil Hitler as he ascended the gallows (**Famous Trials**).

Chris, Keller's own son, is a more discerning judge than the one who had exonerated him. The court papers in Keller's pocket are meaningless now, for Chris wants his father to take responsibility. He must admit that he knew about the faulty engine parts, that he covered up the cracks and made the decision to have them shipped out, and finally that he betrayed his partner who trusted that Keller would take responsibility. Most importantly, he must admit that he knew his faulty cylinder heads would make the planes crash.

Chris needs his father's contrition, and **All My Sons** – read in the vault of Jewish identity, becomes a tikkun⁷ for the injustice of Nuremberg. The play gives a symbolic representation of true punishment when Keller is made to speak words that will acknowledge all the victims of his crime.

6. Miller uses this theme in **Incident at Vichy**.

7. A mystical correction of something that is wrong with the world. It has become a popular concept in Shoah literature.

שנתון "אק" – תשס"ה כרך י'

The play is almost over: Chris knows the truth, including the cover-up; the stage setting echoes the play's resolution: night is turning into dawn, and nature is heralding a new era. Both Keller and his son have been through the dark night and they have grappled with truth or plotting more deception. (Act III 84). And then, like a *deus-ex-machina* Miller tips the scales in favor of justice: Larry's suicide note comes to light. This note has often been pointed out as coming out of nowhere. It jarred in the otherwise logical action of the play. From the point of view of *tikkun*, the playwright's intervention becomes palatable, even necessary. Miller – symbolically at least- speaks as a champion of the Jewish People.

Ann is instrumental in bringing out the truth. She had brought this note to prove to Kate that Larry is dead and she is free to love again, but she had intended using it only in case Kate objected to her emerging romance with Chris (Act III 89). From this letter Keller learns that Larry has killed himself in reaction to his father's crime, reported in the newspapers (Act III 91).

Without this suicide note in his hand Keller might have faced down Chris and charmed him into accepting his innocence once again, but now that he knows how both his children feel about him his spirit is broken. He has an epiphany. His guilt has come too close to home. Larry, reported as an MIA, is actually dead out of shame over his father's war crimes. This, I believe, more than anything else, hastens the denouement. The second aspect is that when Chris returns from his nocturnal flight he has decided to leave forever, and this already creates a distance between him and his father and makes the show-down a little easier. Gone is the Mr. Nice-Guy- the admiring son who calls his father "Joe McGuts" (Act I 38), or the soft- hearted army officer nicknamed "Mother McKeller". This is not the same Chris who was overcome by emotion when one of his soldiers gave up his last pair of dry socks for him (Act I 32). This Chris wants a show-down on the level of two men who knew the responsibility of life and death situations, and whereas Chris is portrayed as a moral commander whose soldiers were willing to sacrifice

themselves for each other and him, Keller is the opportunist who manipulates those he controls for his own profit. Now they are there, in the yard, face to face.⁸ At this very late stage, Keller has no more fight in him, and besides, Larry's suicide note is in his hand. He says he is turning himself in.

MOTHER: Why are you going? You'll sleep, why are you going?

KELLER: I can't sleep here. I'll feel better if I go.

MOTHER: You're so foolish. Larry was your son too, wasn't he? You know he'd never tell you to do this.

KELLER: (looking at the letter in his hand.) Then what is this if it isn't telling me? Sure, he was my son. But I think to him they were **All My Sons**. And I guess they were, I guess they were..... (exits into the house...) (Act III 88-90).

This is a different Keller. He has admitted his guilt, but more than that, he has accepted that the pilots who died because of him were human beings and just as important as his own son. By saying "they were All My Sons", he accepts the precept that all sons have an equal right to life and all parents deserve to see their sons grow up. Miller's belief in the essential humanity of all men is embedded in this sentence "they were All My Sons", and it echoes the emotions expressed in the last few pages of **Focus**- his book about anti-Semitism and the metamorphosis of its Gentile protagonist, Lawrence Newman.

Keller's understanding is so sharp that he cannot go on living. He sees now that "[if] Larry, [was] some boy [they] lost", the others were also great "boys." Perhaps even worse than this, in Keller's eyes Larry was the son who thought like him and shared his philosophy of life behind "the forty-foot... building line" (Act III 85), but his suicide is final proof that this was not so. And now Chris, Keller's co-worker and gentle, obedient,

8. I would suggest that the "yard" is also a "courtyard" and thus this area is one more metaphor where the setting reflects the action, or summarizes it. Moreover, the final scene in *Incident at Vichy* (1965) echoes this scene in **All My Sons** when the Prince- a moral humanist- and the Nazi officer in charge of rounding up and deporting Jews, face each other.

שנתון "אל" – תשס"ה כרך י'

malleable son has also turned against him. Keller's basic premise of protecting the family at any cost has proven to be warped thinking and his contempt for the world beyond his property has cost him both worlds.

As Keller walks toward the house Kate is left alone with Chris. She is not yet ready to be accountable for her contribution to the tragedy and still clings to the belief that denial will continue to work for her.

MOTHER: (of Larry, the letter..) The war is over! Didn't you hear?---
it's over!

CHRIS: then what was Larry to you? A stone that fell into the water?
It's not enough for him to be sorry. Larry didn't kill himself
to make you and Dad sorry.

MOTHER: What more can we be?

CHRIS: You can be better! Once and for all you can know there's a
universe of people outside and you're responsible to it, and
unless you know that, you threw away your son because
that's why he died. (a shot is heard in the house.)(Act III
90).

As Chris says "that's why he died", meaning Larry, Keller puts a bullet in his head off-stage. The shot coincides with Chris' line. The past has caught up with the present and Chris' words become a sentence of death, but his words and the synchronized shooting also prove that Kate was wrong and the war cannot be over until the guilty have been punished.

If Keller was enlightened by the facts of Larry's death, Kate has her epiphany when Keller dies. Now there is only one son whose life will be destroyed unless someone helps him now to re-establish a sense of normality. She rises to the occasion. I believe that Kate has much to feel guilty about, and her punishment may well be that she must learn to live with this. She had hampered her living son for the sake of her dead son's shadow

שנתון "על" – תשס"ה כרך י'

existence. Now she accepts that her role as a mother obliges her to be a mother to Chris, and Larry must recede into the background. Keller and Larry will bury each other as it were. Kate turns to Chris in the simplest way possible and with the same energy she had poured into keeping Larry alive previously. After all, she is “a woman [with] an overwhelming capacity for love” and Miller assigns her that role by denoting her character as “mother” rather than Kate (Act I 24 stage directions). She puts her arms around him and commands him “to forget now [and] live” (Act III 92-3). And as Chris sobs “she puts his arms down gently and moves towards the porch” (Act III 93 stage directions). She physically separates from him, walks toward the house to start her widowhood, and leaves Chris behind with her command to forget and live.

On a moral plain, justice has been done. The sentence has been carried out, and as Larry's death implied, Chris demanded, and Keller understood, all men share an equal right to life. Keller should have chosen to lose his business and become destitute rather than allow the faulty spare parts to be shipped out. His family's financial security should not have come at the expense of the families who paid with the lives of their sons.

The defendants at the Nuremberg trial were not contrite, and metaphorically speaking no one said the Jews were humanity's sons deserving justice. Moreover, the marginalization of Jews continues in the symbolic realm by the lack of interest in their stories. It takes until the sixties for Jewish material to become more palatable. After the Eichmann trial⁹ there is a tremendous upsurge of Jewish material in print and film, and Arthur Miller writes *After the Fall*.

As I said, Stephen Centola defines the latter play as an “indictment of Germany during the Nuremberg trials”, even though others have seen it as a strongly autobiographical play (*All My Sons* 58). Centola furthermore establishes a thematic link between *All My Sons* and *After the Fall* through their common theme of justice and accountability, and the different settings do not prevent him from writing that “*All My Sons* proves that... Miller's indictment of Germany” (in *After the Fall* 1964) could have just as easily

שנתון "אל" – תשס"ה כרך י'

applied to “any country which fosters illusions that elevate” one group above another (**All My Sons** 58-59). I agree, but rather than allowing this linkage to say something about Miller’s universality, I want to use it to say something about Miller’s Jewish identity and suggest that symbolically Miller says in 1947 what he can say less obliquely in 1964. I believe that Centola looks at these plays through the prism of American identity, while I have chosen to look at them from within the portal of Jewish identity, and from this vantage point I can say that **After the Fall** proves that... Miller’s indictment of Keller in America (in **All My Sons**) could just as easily apply to any man in any country who fosters illusions that elevate” him to a level of superiority.

I suggest that the Nuremberg Trials, which ended disappointingly for the Jewish People, left a wound which Miller tries to heal with his play **All My Sons**. Read from the standpoint of Jewish identity, Larry’s suicide note no longer jars, but becomes a written indictment to echo court procedures. Note too that the suicide letter comes to light in the courtyard of the Keller house. In 1947 the playwright’s protest remains in the symbolic realm, but his two Shoah plays, written so shortly after the Eichmann trial suggest that this choice was, at least in part, the result of the spirit of the time.

Once we accept Miller’s belief in the prominence of the past in the here and now, it is easy to entwine historical realities with theatrical representation. Miller’s avoidance of the European scene in the setting of **All My Sons** only strengthens my reading. How could he have set his play in Europe without mentioning anything about the Shoah? Moving the arena to the Far East sidesteps the problem. Of course, symbolically, the Jews are never far away.

In **All My Sons** the Bayliss family lives next-door to the Kellers, in Deever’s house, in fact. The Jews, as it were, are only across the driveway as a reminder of identity, and symbolically they are a part of the events which bring down Keller. For instance, it is with Jim Bayliss’ son Bert that Keller plays his “jail game” (Act I 18-20). Moreover, thematically, Chris and Jim Bayliss are a lot alike. Bayliss knows of Keller’s guilt, but lacks the moral fortitude to confront the man (Act III 89-90). With Chris and Jim

שנתון "אל" – תשס"ה כרך י'

rounding each other out there is even an aspect of the Jewish prosecutor in the play. It is a subtle and sublime allusion, but it nevertheless exists. I might go so far as to suggest that this is a prophetic allusion, for in 1961 Gideon Hausner is that Jewish prosecutor, Eichmann, in Jerusalem, is judged by a panel of three Jewish judges, and most of his accusers are Jews.

Works Cited:

- Bach, Gabriel, "History, Eichmann, Adolf Otto", **Encyclopedia Judaica CD Edition**.
- Bigsby, Christopher, "A British View of an American Playwright", (ed.) Steven R. Centola, **The Achievement of Arthur Miller: New Essays**. Dallas: Contemporary Research Associates: 1995.
- Bigsby, Christopher (ed.). **The Cambridge Companion to Arthur Miller**. Cambridge: C.U. Press, 1997.
- Bigsby, Christopher (ed.). "Arthur Miller: Time Traveler", **The Salesman Has a Birthday**
- Bloom, Harold (ed). **Major Dramatists: Arthur Miller**. Broomall, Pa.: Chelsea House Publishers, 2000.
- Bloom, Harold. "The Analysis of Character", **Willy Loman**. New York: Chelsea House Publishers, 1999.
- Brater, Enoch, "View Points", **Twentieth Century Views**, (ed) Maynard Mack. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1982.
- Centola, Steven R. "All My Sons", **The Cambridge Companion to Arthur Miller**, (ed.) Christopher Bigsby. Cambridge: Cambridge University Press , 1997.
- Crandell, George W. "Addressing the Past", **Studies in American Jewish Literature**. 1997: Vol. 16, pp. 86-92.
- Dellums Committee Hearings <http://members.aol.com/warlibrary/Vwch1.htm> 10/ 25/ 2003.
- Elkin, Michael, "Arthur Miller recalls Kristallnacht in 'Broken Glass'", San Francisco Jewish Community Publications Inc., The Jewish Bulletin of Northern California. May 10, 1996. www.netaxs.com/~elkin, 07/ 21/ 2003.

Encyclopedia Judaica CD Edition. Tel Aviv: Keter Publishing House, 1997.

Famous Trials Homepage: Nuremberg Chronology,

law.umkc.edu/faculty/projects/ftrials/nuremberg/NurembergChronology, 12/11/03.

Gruber, Ruth, Haven: **The Unknown Story of 1000 World War II Refugees.** New York: Coward, McCann, 1983.

Herder von, Johann Gottfried. Against Pure Reason: **Writings on Religion, Language, and History**, tr. and (ed.) Marcia Bunge. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1993.

Martin, Robert A., **Twentieth Century Views: Arthur Miller.** Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1982.

Miller, Arthur, **Focus.** New York: Reynold and Hitchcock, 1945.

Miller, Arthur, **All My Sons.** Tel Aviv: Kernerman Publications, 1947.

Miller, Arthur, "Concerning Jews who write", **Jewish Life** 2.5 (1947): 7-10, quoted in Crandell, George W. "Addressing the Past", **Studies in American Jewish Literature.** 1997: Vol. 16, 86-92).

Miller, Arthur, **Death of a Salesman.** New York: Viking Press, 1949.

Miller, Arthur, "The Salesman Has A Birthday", **The New York Times** (February 5, 1950), section 2. pp. 1, 3.

Miller, Arthur, **After the Fall.** New York: The Viking Press Inc., 1964.

Miller, Arthur, **Timebends , A Life.** London: Methuen, 1987.

Miller, Arthur, **The Theatre Essays of Arthur Miller.** London: Methuen, 1999.

"Nizkor Project"

<http://www.nizkor.org/ftp.cgi/people/e/eichmann.adolf/transcripts/ftp.py?people/e/eichmann.adolf/transcripts/Judgment/Judgment> - 001 (12-05-04).

Ravvin, Norman, **A House of Words: Jewish Writing, Identity, and Memory.** Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1997.

Richler, Mordehai, **Shoveling Trouble.** Toronto: McClelland and Steward Ltd., 1972.

The American War Library <http://members.aol.com/veterans/warlib4.htm>" 11/11/03.

Welland, Dennis, "**Death of a Salesman**", **Twentieth Century Interpretations of Death of a Salesman**, (Ed.) Helene Wickham Koon. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1983.

שנתון "אק" – תשס"ה כרך י'