

חמדעת

כתב עת רב-תחומי

כרך י

עורכים

ד"ר אסתר אזולאי

ד"ר ישעיהו בן-פזי

חמדת הדרום
מכללה אקדמית לחינוך
HEMDAT HADAROM
College of Education



עריכה לשונית והגהות
לירון יצחקי

© כל הזכויות שמורות למכללת חמדת הדרום, נתיבות
ISSN 0793 - 3994

כתובת המערכת:
המכללה האקדמית לחינוך חמדת הדרום
ת"ד 412 נתיבות, מיקוד 80200
טל': 08-9937660, פקס: 08-9945532
כתובת לשליחת מאמרים: hemdaat@gmail.com



דעה
הוצאת ספרים
המכללה האקדמית
חמדת הדרום

תוכן העניינים

9	התגלות אלוהית באיש עובר אורח הוא מלאך ה' בסיפור המקראי	ניסן אררט
37	שני דגמים של משיח - התפתחות במחשבת הרמב"ם	יעקב גוטליב
56	בינו לבניה בסיפור המקראי - הסיפור הסכמתי במקרא	נאוה גוטמן בא-גד
73	מלאכים בשמי שאגאל	רות דורות
93	ייצוגים חברתיים ודתיים בקינות גוש קטיף ומשמעותם התרבותית-לאומית	ניצה דורי
120	צלפונית (אם-שמשון) - בין שירה עברית לתשתיותיה	טליה הורוביץ
141	לשאלת זיהוי 'יוסף' מחבר הפיוט "ה' אורי וישעי"	תמר לביא ובן ציון אשל
176	אלמנטים של פנטזיה, זהות ואידיאולוגיה ודרכי עיצובם בשירי העלייה לנגב של נתן אלתרמן	עופרה מצוב-כהן
196	אהבת ישראל במשנתו של "אוהב ישראל" מאפטא	יהושפט נבו
212	"סבור אתה אם עושים מן אֵת נְשַׁלְמָה מְנַת הַפְּרָעוֹת [?]?" - בין האלגורי לפסיכולוגי בסיפור "הסייף" מאת שמואל יוסף עגנון	יאיר קורן-מיימון
232	"תאורה היסטורית" - פרשנות דתית למושג "רוח הזמן" בהגותו של דניאל שליט	רבקה רביב
246	עוני, אימהות וקפצון: המאבק על הזהות הנשית	לילי שמיר ותקווה מרוז-אהרני
280	למידה חוץ-כיתית בהוראת תנ"ך: יתרונות ואתגרים	דוד שניאור ודניאל רביב

רשימת הכותבים בגיליון זה:

מכללת שאנן, חיפה	ד"ר ניסן אררט
מכללת אשקלון ואוניברסיטת בר-אילן	ד"ר יעקב גוטליב
מכללת חמדת הדרום ומכללת אשקלון	ד"ר נאוה גוטמן בא-גד
אוניברסיטת אריאל בשומרון	ד"ר רות דורות
מכללת שאנן, חיפה	ד"ר ניצה דורי
מכללת שאנן, חיפה	פרופ' טליה הורביץ
מכללת חמדת הדרום ומכללת גבעת ושינגטון	ד"ר תמר לביא
אוניברסיטת בר-אילן	בן-ציון אשל
אוניברסיטת אריאל בשומרון	ד"ר עופרה מצוב-כהן
מכללת שאנן, חיפה	ד"ר יהושפט נבו
מכללת גורדון, חיפה	ד"ר יאיר קורן-מיימון
מכללת אורות ישראל, אלקנה	ד"ר רבקה רביב
מכללת צפת	ד"ר לילי שמיר
אוניברסיטת קנטקי	ד"ר תקווה מרוז-אהרוני
מכללת שאנן, חיפה	ד"ר דוד שניאור
מכללת אורות ישראל, אלקנה	ד"ר דניאל רביב

דבר המערכת

אנו שמחים להגיש לכם את הכרך העשירי (2017–2018) של כתב העת חמדעת. לכתובת המאמרים בגיליון זה שותפים הן כותבים מבית - מתוך מכללת חמדת הדרום המשמשת אכסניה לכתב העת - והן כותבים ממוסדות אקדמיים אחרים שבחרו לפרסם את מחקרים בחמדעת. כתב העת שלפניכם משמש במה לפרסום מאמרים בתחומי יהדות, ספרות וחינוך, ולכן אך טבעי הוא שכל המאמרים המתפרסמים בגיליון זה עוסקים בתחומי המחקר שנמנו. בשל האופי האינטגרטיבי של חלק מהמאמרים לא נקבעו מדורים נפרדים לתחומי דעת שונים. המאמרים מופיעים לפי סדר שמות הכותבים.

ניסן אררט עוקב אחר המאפיינים הייחודיים של מלאך ה' המופיע במקרא בדימוי של "איש עובר אורח". לדעת אררט, דימוי המלאך כ"איש עובר אורח" מצוי בעיקר בספר בראשית ובתחילת ספר שמות, וכן בשני סיפורים בספר שופטים. אררט מבקש במאמרו להבין את המשמעות שדימוי זה נושא בחובו.

דמותו של המשיח במשנת הרמב"ם היא הנושא המרכזי במאמרו של **יעקב גוטליב**. גוטליב מצביע על סתירות רבות שיש בין דברי הרמב"ם במקומות שונים בדבר מאפייניו של המשיח. הוא מציע לפתור סתירות אלו באמצעות ההשערה שחלה התפתחות במחשבת הרמב"ם ביחס לדגם המשיח האידיאלי. במחשבתו המוקדמת ראה הרמב"ם במשה רבנו את הדגם האידיאלי של המשיח, ואילו במחשבתו המאוחרת, המתחשבת יותר בתלמוד הירושלמי, מוצא הרמב"ם דווקא בדמותו של בר-כוכבא את הדגם של המשיח העתידי.

הנושא המעסיק את **נאוה גוטמן** הוא היחס שבין הסיפור המקראי לבין אופן שכתובו בספרות בית שני. במאמרה מבקשת גוטמן להתמודד עם הטענה שסיפורי המקרא שוכתבו בספרות בית שני, רגישים יותר למצבם של הדמויות שבהן עוסק הסיפור, מבסיפור המקראי עצמו. לדעתה, ההבדל נובע משינוי קונבנציות ספרותיות בין ספרות המקרא לספרות בית שני. גוטמן טוענת כי המוטיבציה העליונה של הסיפור המקראי היא להעביר מסר, ולשם כך דווקא סוגת הסיפור הסכמתי היא המתאימה למימוש מטרה זו.

מאמרה של **רות דורות** עוסק באופן שבו תופש הצייר מארק שאגל את מושג ה"מלאכים" בציוריו. דורות מצביעה על כך שככל שאנו מתקרבים אל העולם המודרני האמונה התמימה מפנה את מקומה לביקורת, לספק, לציניות ולעתים אף ללעג. רעיונות אלו מוצאים ביטוי גם באומנות המודרנית שאינה עוסקת בנושא מיסטי כמו "מלאכים". דורות מראה כי בניגוד למגמה שרווחה בזמנו יחסו של מארק שאגל, האמן היהודי המודרני, אל נושא המלאכים שונה והם ממלאים רבים מבדיו. ציוריו משקפים אפוא יחס אחר מהתפישה החומרנית המודרנית, אל הנשגב והטרנסצנדנטי.

ניצה דורי מבקשת לבחון אירוע פוליטי מהשנים האחרונות - ההתנתקות מגוש קטיף - מתוך פרספקטיבה לא שגרתית: ייצוגם של אירועים אלו ואופן השתקפותם בקינות שחוברו לאחר חורבנו של גוש קטיף. דורי טוענת כי מחברי הקינות שנסקרו

במאמרה, ניסו ליצוק תבניות חדשות בטקסטים עתיקים ולהפך, תוך מתן ביטוי למחאה דתית-חברתית והתמודדות עם קונפליקט בין שתי זהויות: דתית-לאומית ודמוקרטית-ישראלית. רוב כותבי הקינות מעלים שאלות מוסריות עמוקות, מביעים את תמיהתם על השאננות, הזחיחות וההתנכרות של הציבור הישראלי על חורבן המפעל שהיה גולת הכותרת של הציבור הדתי-לאומי.

מאמרה של **טליה הורוביץ** בוחן את אפיוני צללפונית (אמו של שמשון) בשירה העברית המודרנית, ואת מהות זיקתם לסיפור המקראי ולפרשנויותיו. מחקרה עוסק בעיקר בשני שירים שנכתבו על דמות זו; האחד הוא של יעקב פייכמן, והשני של אסתר שרה שניאורסון-גרי. מהמחקר עולה כי אף שאדני שירי-פייכמן ושניאורסון-גרי נטועים בשופטים יג ובפרשנויותיו, הם לא הסתפקו בו. אלא שהם הסתייעו בפרקים הקודמים לו והמאוחרים לו ובפרשנויותיהם. כמו כן, הם הוסיפו עליהם ובראו בריאות חדשות המגוונות בדרכן את ארון הספרים היהודי רב הפנים.

חידה של ממש מותיר אחריו הפיוט "ה' אורי וישעי" החתום יוסף: מיהו יוסף שחיבר את הפיוט? שאלה זו שעסקו בה רבים וטובים ולכלל הכרעה לא הגיעו, עומדת במרכז מאמרו של **חמר לביא וכן ציון אשל**. המתודה שעל פיה הם מבקשים לענות תשובה לשאלה זו היא השוואתית. לאחר השוואה לפיוטים אחרים הם מסיקים כי מחבר הפיוט הוא רבי יוסף בר יצחק מאורליאנש הידוע בכינויו "בכור שור". הם מאששים מסקנה זו באמצעות בחינת קווי היסוד של יוסף בכור שור בפרשנותו למקרא.

עופרה מצוב-כהן עוסקת בשירי העלייה לנגב של נתן אלתרמן שנכתבו בשנות החמישים של המאה העשרים והופיעו במדורו הקבוע בעיתון - "הטור השבועי". במאמר זה מבקשת המחברת להתחקות על אלמנטים של פנטזיה, זהות ואידיאולוגיה ועל תרומתם לטקסט, על-פי שלושה שירי עלייה לנגב שכתב אלתרמן. כיוצא מכך היא מנסה להעריך עד כמה הם משקפים את מהלך ההיסטוריה.

יהושפט נבו ייחד את מאמרו לאהבת ישראל במשנתו של בעל "אוהב ישראל" מאפטא, הלוא הוא אברהם יהושע השיל מאפטא - זקן הדור בין תלמידי ר' אלימלך מליז'נסק. הטיעון המרכזי שעובר כחוט השני בכל המאמר הוא שבכל נושא הקשור להגות החסידית כגון מעמד השכינה, דבקות, העלאת ניצוצות וכיו"ב, משלב הרבי מאפטא את הרעיון של "אהבת ישראל" כחלק משמעותי של הנושא הנדון.

סיפור "הסייף" מאת ש"י עגנון זוכה לקריאה מחודשת במאמרו של **יאיר קורן-מיימון**. המחבר מציג קריאה פרשנית הנעה בין שני רבדים סמויים בעלילה: הרובד האלגורי והרובד הפסיכולוגי. ברובד האלגורי הוא מבקש להראות ש"הסייף" הוא סיפור סימבולי המבטא את הקונפליקט הנצחי של האומן הנקרע בין תשוקתו להתמסרות טוטלית לעולם האומנות לבין צרכי החיים ותביעותיהם. מתוך הקונפליקט ישתקף גם הפער בין רעיון הגאולה האוטופי, המגולם בחזון אחרית הימים של הנביא ישעיהו, ובשירי המשורר הספרדי הידוע, רבי יהודה הלוי, לבין ההרס והחורבן המלווים את ההיסטוריה היהודית מראשיתה ועד ימינו כדפוס חוזר ונשנה. ברובד הפסיכולוגי הוא טוען שהסיפור מתאר את מאבקו והתמודדותו של

המספר עם "חומרי" הבלתי מודע: רגשות, יצרים ותשוקות, המאיימים להציף את נפשו ולערער על חייו המודעים.

מאמרה של **רבקה רביב** מבקש לבחון את המושג "תאורה היסטורית" בהגותו ההיסטוריוסופית של דניאל שליט, וביחס שלו למושג "רוח הזמן" (Zeitgeist). המאמר פותח בהסבר המושג "רוח הזמן" במובנו הראשוני והקשר שבינו לבין דמיון בין-תרבותי. בהמשך דן המאמר בהגותו של שליט ובהקשרים השונים שבהם הוא משתמש במושג "תאורה היסטורית". רביב מבקשת להוכיח ששליט מעניק באמצעות המושג הנזכר פרשנות דתית למושג "רוח הזמן", תוך כדי הרחבתו למושג המתייחס לתרבויות שונות בנות אותה התקופה ולזיקה ביניהן.

מאמרם המשותף של **לילי שמיר ותקווה מרוז-אהרונ** הוא ניסיון לבחון את הקשר בין העוני לבין חפצון האִישה כפי שהוא משתקף בסיפור 'שפרה' ובסיפור "מדינים" של דבורה בארון. המחברות מראות כי בסיפוריה של בארון קיימת התנגדות לחפצון באסטרטגיות שונות, בין על-ידי מרד ('שפרה') או בין על-ידי מניפולציה אירונית ("מדינים"). בסיפוריה של בארון השליטה של האישה בחייה נחשבת כמונחים חיוביים כניצחון שלה. זהו דבר רצוי; מטרה ראויה שיש לשאוף אליה.

המאמר החותם את הגיליון, פרי עטם של **דוד שניאור ודניאל רביב** מצביע על היתרונות הגלומים בלמידה חוץ-כיתתית בהוראת התנ"ך. המאמר סוקר את הבעיות הקיימות בהוראה הכיתתית הרשמית, הן מבחינת תחום הדעת והן מבחינת הלומד. כמו כן, הוא מציע דגם של יציאה לטיול והוראה חוץ כיתתית בתחום דעת אחד - תנ"ך. וזאת, כדי להראות כיצד ניתן לייעל את ההוראה על כל מרכיביה על-ידי ניצול המרחב הסביבתי.

אנו שבים ומודים לכל כותבי המאמרים בגיליון זה. תודתנו נתונה לעורך הלשוני של הגיליון הנוכחי - מר לירון יצחקי. תודה מיוחדת למזכירת המערכת המסורה גב' אסנת תורג'מן אשר טרחה ועמלה עד בלי די להוציא דבר מתוקן מתחת ידה. אנו מבקשים להודות לפרופ' שאל קרקובר נשיא המכללה אשר ליווה את הוצאתו של גיליון זה בעין טובה. נאחל לכולכם שיתקיימו בכס דברי הכתוב בתהילים (א, ג): "וְהָיָה כָּעֵץ שְׁתוּל עַל פְּלִי מֵיִם אֲשֶׁר פִּרְיוֹ יִתֵּן בְּעֵתוֹ וְעָלְהוּ לֹא יִבּוֹל וְכָל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלֵחַ".

העורכים: ד"ר אסתר אזולאי וד"ר ישעיהו בן פזי

התגלות אלוהית באיש עובר אורח הוא מלאך ה' בסיפור המקראי

ניסן אררט

תקציר

כמה פנים בסיפור המקראי להתגלות האלוהית לאדם: על דרך הדיבור הישיר, במחזה או בחלום, ובדרך עקיפה באמצעות מלאך שליח. אנו נבקש לייחד את העיון במאפייני מלאך ה' (או מלאך אלהים) המתגלה בדימוי של איש-עובר אורח, המופיע במפתיע וממלא שליחות של מבשר ומודיע את שיקרה ולעתים אף פועל כאיש פלאי. מן העיון בהופעותיו בסיפור המקראי יתברר כי סיפור על אודות דימוי מלאך כאיש עובר אורח שכיח בספר בראשית ובפתח ספר שמות. לאחר מכן הדימוי מצוי בשני סיפורים בספר שופטים הממחישים את התופעה. הדים נוספים מעטים מתגלים עוד בספרות המקראית ובהם יבוא הזיהוי של הנביא עם מלאך ה'.

מילות מפתח

מלאך, מלאך ה', מלאך אלהים, הנביא מלאך ה', עובר אורח, שליח, איש פלאי, אנשים=מלאכים.

מבוא

כמה פנים לחוויית התגלות האל לאדם בסיפור המקראי.¹ בשלב הקדום, הטבעי כביכול, האל מתגלה לכל אדם אם בדיבור (קין ולבן) ואם במחזה או בחלום (אברהם ויעקב). בשלב המתקדם ביותר זוכים לגילוי אלוהים המעורר יראה ופחד (במחזה או בדיבור) האמורים לשמש שליחי ה' ולאחר מכן הנביאים. בשלב מתקדם זה אלוהים מדבר אל האדם כביכול מתוך טקסט. נראה לנו כי בין שני השלבים האלה הסיפור המקראי (בספר בראשית, בתחילת ספר שמות וכן בספר שופטים) מציע לבני אדם התגלות אלוהית (פלאית) באמצעות ה' המתגלה כאיש עובר אורח הפותח כביכול את מצפון האיש או האישה אל הקול האלוהי.² במרבית הסיפורים האדם נמצא מחוץ ליישוב - במדבר או בשדה הפתוח, ולפתע פוקד אותו עובר אורח שאינו מוכר לו. בדו-השיח המתנהל ביניהם חושף האדם את לבו לפני 'האחר', והאיש המאזין מגיב לדבריו ומכוון אותו אל המוצא הראוי

1 ראו י"א זליגמן, אנציקלופדיה מקראית, כרך ב', ירושלים תשי"ד, בערך "התגלות אלוהים", עמ' 863-871.

2 על אלוהים המדבר אל האדם מתוך מצפון ראו מיכה גודמן, הנאום האחרון של משה, אור-יהודה, תשע"ד, עמ' 185.

במצוקתו. בדרך זו האיש הפלאי המציע פתח לתשועה, המבשר טובה לבאות, הנותן ברכה לעתידות נעשה בעיניו מלאך ה' - שליח אלוהים.³

בתשומת לבנו לדברי האיש 'הפלאי' - בבשורתו או בברכתו - אנו עלולים לשער או לעמוד על מורכבות רחשי לבו של האדם במצוקתו: חרדותיו, חששותיו, לבטיו, ופעמים - להבחין בעזות פניו או בעוצמת תגובתו לדברי מי שהוא מלאך ה' בעיניו. החלטתו הסופית הנובעת מהבנתו את המסר בהתגלות האלוהית באמצעות האיש המלאך, מוצגת כמהלך לאחר שיקול דעת ומבחירה מצפונית עצמית.

בדרך כלל האדם (איש או אישה) הזוכה לגילוי אלוהי באמצעות האיש המלאך נקלע למצוקה נפשית עקב היותו נתון בתרחיש קשה. הוא מתלבט כיצד ימצא מוצא או פתרון נאות. הוא נסער מאוד בנפשו. פעמים חש רגשות אשם בלתי ניתנים לכפרה, ופעמים מגיע עד אובדן חושים עת מתגלה אליו מלאך האלוהים (בעיניו).

כבר עתה נקדים ונאמר כי בסיפורים שבהם נדון האיש עובר האורח אינו אנונימי. זהותו האישית מתגלית אגב מהלך האירוע. כך, מתברר, כי האיש עובר האורח מכיר את הגר כשפחת שרי, שניתנה לאישה לאברהם (בראשית ט"ז, ט): "ויאמר לה מלאך ה': שובי אל גבירתך והתעני תחת ידיה". ואילו עובר האורח, המתגלה למשה במדבר, בחורב, מתברר כי אינו אלא שליחו של אהרן מנהיג העם במצרים (שמות ד', יד): "ויחר אף [מלאך] ה' במשה: הלא אהרן אחיך הלוי - הנה הוא יוצא לקראתך..."

ברורה ביותר דמותו האנושית של האיש עובר האורח בסיפור אשת מנחם בראשיתו (שופטים י"ג, ו-י): "איש האלהים בא אלי ומראהו כמראה האלהים נורא מאוד". ולאחר מכן: "הנה נראה אלי האיש אשר בא ביום אלי". ואחרון: הנער, הנלווה לאליהו בדרכו לחורב, ודואג לשלומו, מוצג כמלאך (מל"א י"ט, ה): "וישכב וישן תחת רתם אחד והנה מלאך נגע ויאמר לו: קום אכול!"

נוסיף ונציין כי השם מלאך-ה' ניתן למי שנתגלה באורח פלאי כאיש עובר אורח, וניתן ברבות העתים גם למי שנתגלה כנביא שליח ה'. כך בשופטים ב', א: "ויעל מלאך ה' מן הגלגל אל הצבים" - מעניינו: מלאך ה' מתבאר כאיש נביא.⁴

אך בטרם נדון בגופם של הסיפורים עלינו להבהיר תופעה לשונית החוזרת ונשנית במרבית הסיפורים: שם ה' או שם אלהים יבואו (לעצמם) על דרך הקיצור עבור השם המלא מלאך ה' או מלאך האלהים.⁵ התופעה החוזרת הזאת חשובה

3 ראו לכסיקון מקראי (בעריכת מנחם סוליאלי ומשה ברכוז), תל אביב תשכ"ה, בערך מלאך, מלאך ה', עמ' 516-517; אנציקלופדיה מקראית ירושלים תשכ"ג, כרך ד', בערך מלאך-ה', מלאכים (משל יעקב שלום ליכט) עמ' 975-989. בערך דיון נרחב בסוגיית המלאכים למיניהם במקרא ומחוצה לו; אלכסנדר רופא, מלאכים במקרא, ירושלים, תשל"ט, עמ' 15-16;

מנחם-צבי קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן, תשס"ו, המציין בעמ' 616: הצורה מלאך מצויה במקרא 212 פעמים, מהן 88 פעם כשליח של בשר ודם ו-124 כשליח ה'.

4 ראו רופא, שם, עמ' 205-215 וראו אברהם שושנה, דרך בינה, פירוש לספר שופטים, ירושלים, תשס"ג, שם על-אחר, עמ' כא-כב.

5 ראו זליגמן, אנציקלופדיה (לעיל הערה 1), עמ' 865; וראו רופא, מלאכים (לעיל הערה 3), עמ' 16.

מאוד בזמן שאנו מבקשים לעמוד על המשתמע מן דו-השיח המתחולל בין ה' (למעשה מלאך ה' - האיש עובר האורח) ובין האיש או האישה בסיפור שלפנינו. המקום הראשון מצוי בסיפור הגר: על פי עניינו יש להשלים (בראשית ט"ז, יא-ג): "ויאמר לה מלאך ה': הנך הרה וילדת בן... ותקרא שם [מלאך] ה' הדבר אליה אתה אל ראי".

על דרך זו מוצע להשלים ולקרוא (כפי שנבאר בהמשך דברינו) בסיפור המפגש של משה במדבר (שמות ד', כד): "ויהי בדרך במלון ויפגשו [מלאך] ויבקש להמיתו".⁶

התופעה בולטת בסיפור גדעון (שופטים ו', יא-יד): "ויבא מלאך ה' וישב תחת האלה... וירא מלאך ה' ויאמר אליו... ויפן אליו [מלאך] ה' ויאמר אליו... ויפן [מלאך] ה' ויאמר לך".⁷

עיונו פותח בסיפורים בספר בראשית ואנו משווים ומאמתים סיפור אחד עם השני. בדרך זו נשלמת תמונת הדימוי הייחודית של המלאך עובר האורח. עיון בסיפורים בפתח ספר שמות יאשר את הממצאים בספר בראשית, ויחזק את התמונה המצטיירת מן הדימוי של האיש עובר האורח המתגלה כמלאך ה'.

בסיום דברינו נצביע על השפעת הדימוי של האיש מלאך ה' על כמה מקומות נוספים בספרות המקראית והמעניין ביותר: הזיהוי של הנביא עם מלאך ה'. להשלמת התמונה של מלאך ה' עובר האורח נעניין בשני סיפורים בספר שופטים ובסיפור מזערי בספר מלכים.

מלאך-ה' בסיפור הגר הראשון (בראשית ט"ז, ג-1)

נפתח את עיונו בספר בראשית בסיפורי המלאך המתגלה להגר. להבנת המתרחש בסיפורים האלה עלינו לחזור ולעניין ברקע לבריחת הגר מבית אברהם המדברה. שרי, אשת אברהם העצורה מלדת יוזמת ומציעה לאברהם אישה: לשאת את הגר שפחתה מעין - בחינת אם פונדקאית (ט"ז, ג-1):

ותקח שרי אשת אברהם את הגר המצרית שפחתה... ותתן אתה לאברהם אישה לו לאשה (לכל דבר!). ויבא אל הגר (האשה) ותהר. ותרא (הגר) כי הרתה - ותקל גברתה בעיניה. (ובתגובה) ותאמר

6 ראו רש"י על-אתר בעקבות חז"ל בירושלמי נדרים סוף הפרק השלישי; מקבילה בבבלי נדרים ל"א ע"ב-ל"ב ע"ב: ועל ידי שנתעצל משה במילה בקש המלאך להורגו.

וראו עמוס חכם, ספר שמות, דעת מקרא, ירושלים, תשנ"א, עמ' ע"א: "פגש מלאך ה' ונקרא על שם שולחור". להוכחת דבריו מביא בסוגרים את ההקבלה של הכתובים בשמות י"ג כא-="י"ד, יט: וה' ה' לך לפניהם ובמקביל: ויסע מלאך האלהים.

וראו אונקלוס בראשית ל"ב, לא: כי ראיתי אלהים פנים אל פנים - ארי חזיתי מלאכיה דה' אפין אפין. התרגום מוסיף מלאכים לפני שם אלוהים.

7 ראו דברי שושנה, דרך בינה, עמ' פ"ו, על-אתר: וכן מצינו תופעה דומה בכמה כתובים בתורה שמלאך אלוהים מתחלף באמצע הסיפור וה' מדבר בעצמו...

8 ראו ניסן אררט, אמת וחסד במקרא, ירושלים, תשנ"ג, עמ' 69-86.

שרי אל אברהם:⁹ חמסי עליך (במרמה נהגת בי).¹⁰ אנכי נתתי שפחתי בחיקך (כאם פונדקאית בלבד). ותר, כי הרתה, ואקל בעיניה. ישפט ה' ביני ובינך (הצדק עם התנהגות מי מאתנו). ויאמר אברהם אל שרי (אחר שיקול-דעת – כמבואר בהערה 9): הנה (אכן) שפחתך בידך עשי לה הטוב בעיניך. (ואמנם) ותענה שרי (מנעה ממנה יחסי אישות עם אברהם)¹¹ - ותברח מפניה.

על יסוד התנהגותו האנושית של אברהם כלפיה - בהיותה אשה ולא שפחה - מניחה הגר בתמימותה כי אברהם ידאג לה בהיעדרה ויעשה מאמץ להשיבה הביתה בהקדם...

שעות ממושכות ישבה הגר על אם הדרך הראשית בדרך שור, ואברהם או שליחיו אינם מגיעים. לפתע מתגלה לעיניה איש עובר אורח המכיר אותה כשפחת שרי ומתפלא על מציאותה בחניון הדרכים על עין המים (ז-יד):

וימצאה מלאך ה' (כך נראה האיש, עובר האורח, בעיני הגר) על עין המים במדבר – על העין בדרך שור (המובילה מצרימה). ויאמר (מתפלא על נוכחותה במקום, בלב המדבר): הגר, שפחת שרי, אי מזה באת ואנא תלכי? (מה קרה לך? מי ולמה שולחת מבית אברהם?) ותאמר (מגיבה ספונטנית. מבינה, עתה, בעקבות הרהורים ממושכים, כי רימתה את עצמה והתייחסה בכפיות טובה כלפי שרה), מפני שרי גברתי אנכי ברחת...

האיש עובר האורח המכיר את הגר כשפחת שרי כבר ידע מן הסתם על נתינתה לאברהם לאישה. לפיכך, לאחר הערכה ממושכת של המציאות שנוצרה (על פי הכתוב: ויאמר לה מלאך ה' - כמבואר בהערה 9), מציע לה האיש לשוב הביתה:

ויאמר לה מלאך ה': שובי אל גברתך והתעני תחת ידיה (כביאורנו קודם, אם תמנעי מיחסי אישות עם אברהם).

9 אופייני לסיפור המקראי: ויאמר פלוני אל אלמוני - לציין תגובה, לאחר שהות ממושכת, בשל לבטים פנימיים. כך גם בהמשך פסוק ו'. לעומת זאת: ויאמר, בלבד, בא לציין תגובה ספונטנית - לעתים ריגושית עזה. בהמשך פסוק ח': ויאמר... ותאמר; לעומת פסוקים ט'-יא: ויאמר לה מלאך ה'.

10 ראו ישעיה נ"ג, ט: על לא חמס עשה ולא מרמה בפיו. ועוד מקורות במקרא. ראו מ.ד. קאסוטו, מנח עד אברהם, ירושלים תשי"ג, עמ' 36.

11 ראו ניסן אררט, "מלאה הארץ חמס והנני ומשחיהם", בית מקרא קיד, ג, (תשמ"ח), עמ' 401-402. ראו פרוש ראב"ע לבראשית ל"ד, ב וישכב אתה ויענה. ורד"ק: אמר ויענה לפי שהיתה בתולה. וכן תחת אשר ענה (דברים כ"ב, כט). וראו בראשית ל"א, נ: אם תענה את בנתי (בהימנעותך מיחסי אישות עמן, כאשר) ואם תקח נשים על בנתי.

הגר מחרישה. את הצעת האיש מלאך ה' בעיניה קשה לה מאוד לקבל: לשוב למעמד של שפחה לשרה תחת היותה אשה לאברם. האיש ער לרחשי לבה של הגר ולאחר שהתבונן בה ארוכות (על פי הכתוב: ויאמר לה מלאך ה' – כמבואר בהערה 9). מנסה לנחם אותה בברכת אלהים כמלאך ה': ויאמר לה מלאך ה': הרבה ארבה את זרעך ולא יספר מר....

הגר שומעת ואינה מגיבה. עדיין קשה לה לקבל את הדין על אף ברכת מלאך ה'. לפיכך, האיש מוסיף ומפרט, מתנבא ודובר כמלאך ה': ויאמר לה מלאך ה': הִנֵּךְ הרה וילדת בן - וקראת שמו ישמעאל כי שמע ה' אל עניך (מצבך האישי הקשה).¹² והוא יהיה פרא אדם (חופשי במדבר - לא עבד לאדמתו)¹³ ידו בכל ויד כל בו (נווד לוחם יהיה) ועל פני כל אחיו ישכן (מנהיג במסגרת שבטית - לא לאומית).

הגר נרגשת מן המפגש המפתיע עם האיש הפלאי מלאך ה' בעיניה: ותקרא שם [מלאך]¹⁴ ה' הדבר אליה אתה (האיש, היית לי): אל ראי¹⁵ (משתתף, ברגשותי, אמפתי, משגיח וצופה לעתיד). כי אמרה (בלבה) הגם (אכן) הלום (פה במדבר על העין) ראיתי (זכיתי להשגחה אלוהית ולחסדי האל - כפי שזכיתי בעבר) אחרי ראי (בבית אברם)...

נרגשת מהתגלות האיש עובר האורח כמלאך ה' הגר מקבלת את דבר האלהים מפיו. מיד לאחר מכן היא ממהרת למלא את מצוותו לשוב אל גבירתה. ברור כי בשובה לבאר-שבע היא מספרת לאברם את דבר הגילוי האלוהי שזכתה לו. ולפיכך:

על כן קרא (אברם!) לבאר (על העין בדרך שור - מקום שנתגלה מלאך ה' – האיש עובר האורח): באר לחי ראי (לזכר המראה האלוהי שהיה להגר).

הנה (הבאר מצוייה) בין קדש ובין ברד (בדרך מבאר-שבע בואך מצרים).¹⁶

12 ראו דברי לאה: בעיני כי עתה יאהבני אישי (בראשית כ"ט, לב). ותפילת חנה: תראה בעיני...ונתת לאמתך זרע אנשים (שמו"א א', יא).

13 ראו בראשית, אנציקלופדיה עולם התנ"ך, רביבים 1982, עמ' 117.

14 כך נראה להשלים, על פי העניין: מלאך ה' הדבר אליה, ראו המבואר קודם במבוא ושם הערה 5.

15 ראו קדרי, מילון (לעיל הערה 3), בערך ראה בב, עמ' 974.

16 ראו בראשית (לעיל הערה 13), עמ' 114-115; 117.

בנוסף לכך: על יסוד סיפורה של הגר לאברם על אודות דברי מלאך ה' - וקראת שמו ישמעאל כי שמע ה' אל ענין משנולד הבן להגר השבה אל בית אברם:

ותלד הגר (לא השפחה!) לאברם (האב) בן ויקרא אברם שם בנו (לכל דבר!) אשר ילדה הגר (האשה-האם) - ישמעאל.

השמחה על הולדת הבן לאברם הזקן מהגר (האם הפונדקאית) מודגשת בסיום הסיפור:

ואברם בן שמנים שנה ושש שנים בלדת הגר (האם המאושרת) את ישמעאל (הבן) לאברם (האב המאושר).

לענייננו, בסיקור מאפייני התגלות מלאך ה' בסיפור הגר זה אנו מוצאים את הפרטים הבאים:

המלאך אינו אלא איש עובר אורח הבא בהפתעה. במפגש עם הגר הוא מתגלה בעיניה כאיש אלהים. בשיאה של ההתרחשות מוצג האיש כמלאך ה' המבשר את הולדת ישמעאל. עם זאת, אין המלאך עובר האורח מתגלה בסיפור הגר זה כאיש פלאי העושה נפלאות. ואף-על-פי-כן הגר אינה נתפשת כמפקקת ביכולתו להתנבא. ההפך מכך, הגר נענית לקריאתו - שובי אל גברתך - כ'בעלת תשובה' והיא חוזרת בה - מהתנשאותה על שרה כאשר 'יראת ה'.'¹⁷

מלאך ה' בסיפור הגר השני (בראשית כ"א)

סיפור הגר נמשך בהתנגשות נוספת עם שרה בעקבות לידת בנה יצחק. שרה מבקשת להרחיק את הגר ואת בנה הנער המגודל (בן 16–17), אל מחוץ לביתם. וזאת, משום שהיא חוששת מהשפעת ישמעאל (מי שכבר היה רִבָּה קשת המתאמן בירי חיצים) על בנה הנער הרך - יצחק.

אברהם נקלע להתחבטות מוסרית קשה ורק בעקבות צו אלוהי המבטיח את עתיד ישמעאל (כדברי מלאך-ה' להגר) משלח אברהם (בליווי נרגש) השכם בבוקר את הגר ואת ישמעאל אל מדבר באר שבע.¹⁸ וכך מתוארים הדברים בהמשך (כ"א, יד–טז):

וישכם אברהם בבקר. ויקח לחם וחמת מים (לצורך הליכה קצרה במדבר עד העין בדרך שור).¹⁹ ויתן אל הגר (באופן אישי) שם על שכמה (במגע-יד מלא חיבה ועידוד) ואת הילד (עדיין, בחיבתו, ילד ולא

¹⁷ ראו אררט, אמת וחסד במקרא, (לעיל הערה 8) עמ' 5–74.

¹⁸ ראה אררט, אמת וחסד במקרא, (לעיל הערה 8) עמ' 78. הביטוי בהמשך וישכם אברהם בבוקר מקביל במכוון אל האמור בסיפור העקדה.

¹⁹ לו נתכון אברהם להשיבה מצרימה היה מצייד את הגר (כאת עבדו אליעזר) במשא חמורים או גמלים.

נער. אפשר מחבקהו, בעת שהוא) וישלח (מלווה את הגר - בדרכה אל באר לחי ראי - לא רחוק ממקום משכנו, אותה שעה, בבאר-שבע).

הגר מחרישה, מקבלת עליה את הדין (כבעלת תשובה וכיראת ה') ועושה את דרכה אל המקום שבו נתגלה לה מלאך ה' (עובר האורח).²⁰ אך חרדה לגורלה ולגורל הילד (בעינייה כבעיני אברהם אביו אוהבו). הגר מסתבכת במציאת המקום הגורלי: ותלך ותתע במדבר באר שבע. (לאחר ש)ויכלו המים מן החמת – ותשלך²¹ את הילד (חסר האונים) תחת אחד השיחים (לגונן עליו מן החום המדברי).

ואפשר משום שלא רצתה לראות ביסורי מותו מצמא - הרחיקה עצמה מעמו. ותלך ותשב מנגד - הרחק כמטחני קשת - כי אמרה (בלבה) אל אראה במות הילד... ותשב מנגד ותשא קולה ותבך.

הגר הענייה-הענווה (אין שמה נזכר כלל בכל הקטע הזה) אינה מטיחה דברים כלפי שמים.²² שעות ממושכות יושבת מנגד למשכב בנה ובוכה בקול חרישי. אפשר הוזה מרוב צמא. להפתעתה שוב חלף על פניה עובר אורח (מלאך אלהים בעיניה) השומע את קול הנער ומעודד את האם בדברים. כדברי מלאך ה' על העין בדרך שור. ההלך אף פוקח את עיניה לראות באר מים הנסתר במקום. וכך מסופרים הדברים בהמשך (כ"א, יז-כ"א):
וישמע [מלאך]²³ אלהים את קול הנער. ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן השמים (כך נדמה לה, בהיותה באבדן חושים). ויאמר לה: מה לך הגר? ! (היכן בטחונך באל-רואי) אל תיראי! כי שמע אלהים את הנער באשר הוא שם.

הגר שומעת קולות דיבור רחוקים-רחוקים והיא עדיין בעילפון חושים. עובר האורח מתקרב אליה, מנסה לעורר אותה מהזיוהיה בפנותו אליה:
קומי שאי את הנער (כך בעיניו), והחזיקי את ירך בו, כי לגוי גדול אשימנו.

20 שוב יש אזכור להליכת אברהם עם בנו יצחק: וילך אל המקום אשר אמר לו האלהים (כ"ג, ג). וראו המקום שאליו הגיע יעקב: ויקרא את שם המקום ההוא בית אל (כ"ח, יט).
21 האם גם כאן מקבילה אל: וישלח אברהם... לשחט את בנו...
22 ראו דברי ר' ברכיה: בראשית רבה פרשה נ"ג (יח).
23 כך נראה לנו להשלים על פי האמור בסמוך. וראו הערה 14. בהמשך ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן השמים מקביל לאמור בעקדה (כ"ב, טו). בסיפור הגר הראשון נקרא האיש מלאך ה', ואילו בסיפור השני נקרא מלאך אלהים. מסיפור גדעון (שיבואר בהמשך) ברור כי מלאך-ה' ומלאך אלהים אחד הוא (שופטים ו', יא=ו', כ, כא).

המלאך מתגלה להגר כאיש בשורה המתנבא: לגוי גדול אשימנו! והגר שומעת את הקול הנדמה מוכר לה ומיד מתעוררת מאבדן החושים. אותה שעה עובר האורח מורה לה על בור מים בקרבת מקום:

ויפקח [מלאך] אלהים את עיניה ותרא באר מים. ותלך ותמלא (בחיפזון) את החמת מים (שנתן לה אברהם) ותשק את הנער (כפי שכניהו, מלאך האלהים, בעודדו אותה: אל תיראי!).

להפתעתה רואה הגר כי עובר האורח נקשר אל הנער וכי הוא מוכן לעזור לה בגידולו ובהכשרתו לחיים במדבר כקשת צעיר.

ויהי [מלאך] אלהים את (עם) הנער (כדי ש) ויגדל (ויוכל) וישב במדבר (כשהוא מכשיר אותו להיות) ויהי רִבָּה קשת (יורה בקשת).²⁴ (ואכן חינוכו צלח) וישב במדבר פארן. (ובבוא העת) ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים (ארץ מולדתה).

נמצא עובר האורח (מלאך ה' על-פי השלמת קריאתנו) ממלא תפקיד חשוב בסיפור השני של הגר. תחילה נצטייר בהזיותה כבעל זיקה פלאית מן השמים המבשר עתיד גדול לבנה הנער, אך בהמשך התגלותו הוא כבר פועל באורח מעשי כדי להציל את חיי האם ובנה עם גילוי באר המים. לאחר מכן שוב פועל מעשית כדי להכין את הנער לקראת החיים המסוכנים במדבר להיותו: פרא אדם ידו בכל ויד כל בו²⁵ כנבואת מלאך ה' (עובר האורח) על עין המים במדבר... בדרך שור - בואה מצרימה.

על יסוד מפגשה זה, הראשון עם מלאך ה' עובר האורח על עין המים במדבר, הגר מעצימה את כוחו של מלאך ה', עובר האורח, במפגשה הנוכחי במדבר באר שבע. היא מייחסת לו מן הפלאי - מן השמים. הגר מעודדת מדבריו אליה כאל אשה יראת ה' בקריאה: אל תיראי!²⁶ להבנתה, המלאך האחרון מאשר את דברי הנבואה של מלאך ה' הראשון: כי לגוי גדול אשימנו. לפיכך ומכאן ואילך, נענית הגר להדרכת איש האלהים את הנער להיותו איש מדבר מנוסה. נמצא העיון בשני סיפורי הגר מציג את מלאך ה' (או מלאך האלהים) בדימוי של איש עובר אורח המופיע בהפתעה ומבשר או מתנבא (מן השמים) באורח פלאי. ומעתה עלינו לבדוק האם תופעה זו חד-פעמית או שיש לה מסורת הנמשכת בספר בראשית ובספרות המקראית בכלל.

24 ראו קדרי, מילון (לעיל הערה 3), עמ' 984.

25 כביאורנו קודם לכן: אדם חופשי במדבר, נווד, לוחם, מנהיג שבטי.

26 אפשר גם כאן להקביל לאמור בסיפור העקדה (כ"ד, יב): כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה ולא חשכת את בנך את יחידך ממני.

מלאך ה' בסיפור העקדה (בראשית כ"ב)

ואכן נראה לנו כי ניתן לבסס בסיפור העקדה את ההצעה: מלאך-ה' המתגלה לאברהם בשיא המתח בדומה למלאך האלהים המתגלה להגר בשיא ייאוש, אינו אלא דימוי של איש עובר אורח.

להלן ההקבלה הכמעט מילולית בין שני הסיפורים:²⁷

בראשית פרק כ"ב - העקדה	בראשית פרק כ"א - הגרוש
ג. וישכם אברהם בבקר	יד. וישכם אברהם בבקר
י. וישלח אברהם... לשחט את בנו	טז. ותשלך את הילד
יא. ויקרא אליו מלאך ה' הגר מן השמים	יז. ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן השמים
יב. כי ירא אלהים אתה	יח. אל תיראי
יג. וישא אברהם את עיניו וירא	יט. ויפקח אלהים את עיניה ותרא
יט. וישב אברהם בבאר-שבע	כב. וישב במדבר פארן

מן ההקבלה של התגלות המלאך מן השמים בשיא שני הסיפורים אין זה מן ההכרח, אך אפשר וניתן לדמיין: כשם שבסיפור גירוש הגר מלאך האלהים לא היה כי אם עובר אורח במפתיע (איש ממדבר באר שבע), כך גם בסיפור העקדה: מלאך ה' לא היה כי אם עובר אורח במפתיע. ניתן להוסיף ולדמיין: אפשר שהיה רועה צאן בשדה המרעה הסבוך שבהר המוריה, והוא מחפש את האיל-הכבש הנאחז בסבך בקרניו. ואולי היה מן הישוב הסמוך שלם, עירו של מלכי צדק (י"ד, יח-ט): והוא כהן לאל עליון... קונה שמים וארץ.

מכאן ההקבלה בהמשך: עובר האורח, בסיפור גרוש הגר, נודעזע מהשלכת הילד אל מותו הקרב, ולפיכך: וישמע (מלאך) אלהים את קול הנער - ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן השמים ויאמר לה: מה לך הגר?! בסיפור העקדה, עובר האורח, במפתיע, נודעזע אף הוא ממראה האב השולח ידו להקריב את בנו (כמעשה עובדי הבעל הכנעניים). לכן, כעובד לאל עליון קונה שמים וארץ (כהשערותנו) מגיב בלשון מתריעה גם הוא: ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים ויאמר: אברהם! אברהם!

הנחתנו: הגר נתונה היתה אותה שעה בערפול חושים והיא שקועה בהזיותה ובוכה. בדומה: אברהם היה נתון במתח עצום לדעת מהו הדבר האמור בצו האלוהי (כ"ב, ב): "והעלהו שם לעולה... (כ) אשר אמר אליך".²⁸ יתרה מכך, אפשר כי דמות אברהם ההוזה, אם לא השקוע בהתרוממות רוח, מבארת את הסיום הדומה של שני הסיפורים. בעקבות הקריאה המתריעה של שני המלאכים מן השמים, נפקחו לראות עיני הגר את באר המים בסמוך. ולעיני אברהם נתגלה האיל הנאחז

27 ראו אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמודים 82-83.
28 ראה אררט, שם, עמ' 20. "אשר אמר אליך", במשמעות: "כאשר אמר אליך". על פי רש"י, על-אתר זה היה צו מותה ומושהה שיתברר עת הגיעם אל "המקום" המקורש והידוע.

בסבך בקרניו. ובדומה: כשם שנתברכה הגר מהמלאך מן השמים (כ"א, יח) "כי לגוי גדול אשימנו" - כך נתברך אברהם מהמלאך שנית מן השמים (כ"ב, יח): "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ".

על פי הצעת ביאורנו, נמצא שהעיון בסיפור העקדה מציג אף הוא את מלאך ה' בדימוי של איש עובר אורח המופיע בהפתעה מן השמים ומתגלה לאברהם פעמיים. בפעם הראשונה מבאר לו מהו מעשה העולה, (כ) אשר אמר אליך, שהוא מתבקש לבצע - באיל בלבד - כאיש ירא אלהים. ובפעם השנייה מברך אותו כנביא מבשר: "והתברכו בזרעך כל גויי הארץ עקב אשר שמעת בק לי" (כ"ב, יח).

בעקבות השערותנו זו נשוב ונעיין בסיפורי אברהם ולוט (פרקים י"ח-י"ט), שקדמו לסיפור העקדה (פרק כ"ג). בראשית סיפור זה (פרק י"ח) מתגלים לאברהם שלושה אנשים בדימוי של עוברי אורח ומביאים לידיעת שרה את כשורת הולדת בנה.

בהמשך (פרק י"ט): שנים מתוך האנשים בתואר של המלאכים מתגלים לאנשי סדום כסתם אנשים עוברי אורח. כדי למלא את שליחותם הכפולה לשחת את העיר ולהציל את משפחת לוט, נאלצים האנשים-המלאכים לפעול על דרך הפלא: הכו (בהם) בסנוורים.

מלאך ה' בסיפור אברהם ולוט (בראשית י"ח, י"ט)

פתיחת הסיפור (י"ח, א): וירא אליו ה' באלוני ממרא והוא ישב פתח האהל כחם היום באה לבאר: המראה האלוהי הפעם אינו במחזה (ט"ו, א) או ויהי השמש לבוא (ט"ו, יב) אלא דווקא כחום היום. וזאת על דרך המתואר בהמשך: אנשים בדימוי של עוברי אורח, יתגלו בחינת מלאכים, שליחי ה' ואנשי כשורה, הבאים לידע את שרה על דבר האלהים שניתן לאברהם בלבד במחזה הנבואי בפרק הקודם (י"ז, טו-טז):

ויאמר אלהים אל אברהם: שרי אשתך לא תקרא שמה שרי כי (אם) שרה (יהיה) שמה. וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתי והיתה לגוים מלכי עמים ממנה יהיו.

בתגובה לתהיות שמעורר אברהם (כדברי הכתוב: ויצחק) מסתיים המחזה הנבואי בהבטחה האלוהית (י"ז, כא-כב):

ואת בריתי אקים את יצחק, אשר תלד לך שרה, למועד הזה, בשנה האחרת. ויכל לדבר אתו ויעל אלהים מעל אברהם.

ואכן הבטחת אלהים למועד הזה נשנית בלשון פיוטית כעת חיה²⁹ בדברי מי שמתגלים לאברהם כעובדי אורח - מלאכים מבשרים בהמשך הכתובים (י"ח, ב—יב):

וישא עיניו וירא (מקביל אל וירא אליו ה' בפתח הסיפור) והנה שלשה אנשים נצבים עליו. וירא וירץ לקראתם... וימהר אברהם האהלה אל שרה ויאמר מהרי... ועשי עגות (פיתות). ואל הבקר רץ אברהם... והוא עמד עליהם תחת העץ. (ואחרי ש) ויאכלו ויאמרו אליו: איה שרה אשתך? ויאמר: הנה באהל. ויאמר (כמלאך מבשר): שוב אשוב אליך, כעת חיה, והנה בן לשרה אשתך. ושרה שמעת — (הנה) פתח האהל (בעוד) והוא (מלאך ה') אחרי (בתוך האהל)... ותצחק שרה בקרבה לאמר: אחרי בלתי היתה לי עדנה ואדני זקן...

בזאת סיימו האנשים את שליחותם, באלוני ממרא, כמלאכים המבשרים לשרה על אודות לידת בנה כעת חיה. אברהם מלווה אותם להמשך דרכם ואינו יודע מאומה על אודות שליחותם הנוספת בסדום (טז): ויקמו משם האנשים וישקיפו על פני סדום (בעוד) ואברהם הלך עמם לשלחם.

בהמשך: אלהים מגלה לאברהם את תוכניתו בדבר עתיד סדום, ואברהם מנסה למנוע את חורבנה. לאחר מכן אומר הכתוב (כב): ויפנו משם האנשים וילכו סדמה - ואברהם עודנו עמד לפני ה'.

אולם לאחר שאברהם לא הצליח למנוע את השחתת סדום (ואברהם שב למקומו) הכתוב ממשיך בתיאור שליחות האנשים בסדום. הפעם בתואר המלאכים (י"ט, א): ויבואו שני המלאכים סדמה, בערב, ולוט ישב בשער סדום. וירא לוט ויקם לקראתם וישתחו אפים ארצה.

לוט אברהם מפציר באנשים ללון בביתו (י"ט, ג): ויעש להם (הוא בלבד, בלא עזרת אשתו)³⁰ משתה - ומצות אפה - ויאכלו. (אך) טרם ישכבו ואנשי העיר אנשי סדם נסבו על

29 ראו בראשית, עולם התנ"ך, (לעיל הערה 13), עמ' 3—122: א. בעוד תשעה ירחי לידה. ב. למועד הזה בשנה האחרת (הבאה) לפי בראשית י"ז, כ"א. לביטוי מקבילה באכדית.

הבית... ויאמרו לו: איה האנשים אשר באו אליך הלילה הוציאם אלינו ונדעה אתם.

אך האנשים מתגלים כבעלי יכולת פלאית ומכים בסננורים את ההמון הזועם. לאחר מכן הם מגלים ללוט את תפקידם בסדום (י"ט, יג): "וישלחנו ה' לשחתה", ואילו את בני משפחתו באו להציל (י"ט, טו): וכמו השחר עלה ויאיצו המלאכים בלוט לאמר: קום קח את אשתך ואת שתי בנתיך הנמצאת - פן תספה בעוון העיר.

ולכן רק כאשר (כג-כד): "השמש יצא על הארץ - ולוט בא צערה - וה' המטיר על סדום ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' מן השמים". נמצא הסיפור על אודות אברהם ולוט (על שני חלקיו) שוב מאשר את ההנחה כי האנשים עובדי האורח במפתיע ייקראו מלאכים בהיותם עושים שליחות אלוהית: כמבשרים לשרה; כמצילים את לוט. וכוחם הפלאי יתגלה במכת הסננורים שהביאו על ההמון הסדומי. יסוד פלאי זה בסיפור שליחות האנשים-המלאכים בסדום מוביל להצעה: אפשר כי האיש הפלאי במאבק עם יעקב במעבר יבוק אינו אלא מלאך שליח ה'.

המלאך במפגש עם יעקב (בראשית ל"ב)

דמותו של האיש הנאבק עם יעקב במעבר יבוק מסתורית בלא כל ספק. אנו נציע לראותו מלאך בעודנו נסמכים על הנביא הושע (י"ב, ג-ה): וריב לה' עם יהודה. ולפקד על יעקב כדרכיו כמעלליו ישיב לו: בבטן עקב את אחיו ובאונו שרה את (מלאך) אלהים.³¹ וישר אל (עם) מלאך ויכל (לו) - בכה ויתחנן לו (המלאך).³²

השלמתנו, על פי התרגום לכתוב ובאונו שרה את אלהים: ובתוקפיה אתרברב עם מלאכא; כמו גם בהמשך - וישר אל מלאך ויכל: ואתרברב עם מלאכא ויכל.

בדומה לתיאור המפגשים בסיפורים הקודמים: האיש מפתיע את יעקב בלילה במעבר יבוק בחינת עובר אורח. ואולם, בסופו של הסיפור המתואר כאן יעקב (לאחר מאבק עז ביניהם) מתייחס אליו כאל מלאך אלהים. לפיכך, הוא מבקש את ברכתו בחינת איש בשודה. וכך פותח הסיפור (ל"ב, כג-כה):

30 ראו גם (י"ח, ו): וימהר אברהם האהלה אל שרה. ויאמר: מהרי שלש סאים קמח סלת לושי ועשי עגות. אפשר שבא הכתוב לציין כי אשת לוט נהגה על פי הנורמה הסדומית. ואפשר שמשום כך לא ניצולה מגורל אנשי סדום.

31 השלמתנו מבוארת מיד בהמשך, על פי התרגום.
32 כמובא בבראשית ל"ב, כז: ויאמר (המלאך) שלחני כי עלה השחר.

ויקם בלילה (ה)הוא: ויקח את שתי נשיו ואת שתי שפחתיו ואת אחד עשר ילדיו (על מנת) ויעבר את מעבר יבֿק; (אך לאחר ש)ויקחם ויעברם את הנחל (ולאחר ש)ויעבר את אשר לו (לפתע, כאשר) וינתר יעקב לבדו, ויאבק איש עמו עד עלות השחר.

על-פי הכתוב, אין כל אפשרות לשער: מה חשב יעקב על מיהות האיש? מהמשך הסיפור מתברר: יעקב המופתע לא רק שלא ראה בו שליח מטעם אחיו עשו להורגו אלא שלהפתעתו, נתרשם ממנו כמלאך אלהים בעל כח נבואי-פלאי המסוגל לברכו (כו-כט):

וירא (האיש) כי לא יכל לו ויגע בכף ירכו (של יעקב). ותקע כף ירך יעקב בהאבקו עמו (ולא הצליח להכריעו). ויאמר (האיש): שלחני כי עלה השחר. ויאמר (יעקב): לא אשלחך (עד) כי אם ברכתני.

(ואכן) ויאמר אליו: מה שמך? ויאמר: יעקב. ויאמר (האיש): לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אם ישראל, כי שרית עם (מלאך) אלהים³³ ועם אנשים (מפליאים) ותוכל.

יעקב מבקש להבין את הנרמז בדברי האיש הפלאי. אפשר כל שאירע אינו אלא הזיה או חלום (ויעקב נתפרסם כחולם חלומות)³⁴ - לפיכך (ל"ב, ל): וישאל יעקב (להבהיר את הדברים לעצמו); ויאמר: הגידה-נא שמך (מהותך).³⁵ ויאמר (מתחמק ממתן תשובה): למה זה תשאל לשמי? (יעקב מחריש ומסתפק): ויברך אֵתו (מלאך אלהים) שם (במעבר יבוק).

לפתע האיש מסתלק כשם שבא במפתיע. יעקב נשאר במקום ותוהה על שאירע לו. כעבור זמן מה מנסה יעקב החולמני להסביר לעצמו את משמעות הדבר (לא-לב): ויקרא יעקב שם המקום פניאל (מסביר לעצמו): כי (אכן) ראיתי (מלאך) אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי (מן המאבק עמו): ויזרח לו השמש כאשר עבר את פניאל (מקום האירוע) והוא (רק) צלע על ירכו...³⁶

³³ כך נראה לנו להשלים. ראו הערה 14. וראו האמור בהושע (י"ב, ה), כמובא בהמשך: וישראל (עם) מלאך ויכל (לו) בכה ויתחנן לו (המלאך). וראו השלמה דומה בתרגום אונקלוס (הערה 14) על ההמשך (לא): כי ראיתי (מלאכי) אלהים פנים אל פנים - כמובא בהמשך.

³⁴ חלום יעקב על הסולם בבית אל (בראשית כ"ח); חלום יעקב הרועה את צאן לבן (שם, ל"א, יג); ואפשר בדרכו מצרימה במראות אלהים (מ"ו, ב-ד).

³⁵ שמות ג', יג-טו: ואמרו לי מה שמו... זה שמי לעולם וזה זכרי לדר דר. והשוו שופטים י"ג, יז: ויאמר מנוח אל מלאך ה' מי שמך... למה זה תשאל לשמי והוא פלאי.

מעניין לציין כי תרגום אונקלוס השלים (בפסוק לא): כי ראיתי אלהים פנים אל פנים - ארי חזיתי מלאכי דה' אפין אפין - כדרך שהשלמנו אנו כאן וכן קודם (פסוק לא): כי שרית עם (מלאך) אלהים ועם אנשים. האיש עובר האורח שהפתיע את יעקב בלילה במעבר יבוק (ונאבק עמו להורגו מסיבה שאינה ידועה לנו) נתפש בעיני יעקב החולם כמלאך אלהים המברך אותו: לא יעקב יאמר עוד שמך, כי אם ישראל, כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל. ואכן כך יברך אותו אלהים בבואו ארצה כנען (ל"ה, ט-יג): וירא אלהים אל יעקב עוד בבואו מפדן ארם ויברך אתו. ויאמר לו אלהים: שמך יעקב. לא יקרא שמך עוד יעקב, כי אם ישראל יהיה שמך. ויקרא את שמו ישראל. ויאמר לו אלהים: אני אל שדי פרה ורבה... ולזרעך אחר כך אתן את הארץ.

מתמונת הדברים המצטיירת לנו נראה שדימוי האיש במפגש עם יעקב תואם את דמות המלאך שהכרנו בסיפורים הקודמים בספר בראשית. האיש אינו אלא עובר אורח המפתיע את יעקב באישון לילה בעת מעבר היבוק. האיש נאבק עמו עד עלות השחר בלא שידע יעקב (וכך גם אנו) מה מהות שליחותו. האיש הפלאי בעיני יעקב מבקש: ויאמר שלחני כי עלה השחר. ויעקב מבקש בתמורה: ויאמר לא אשלחך כי אם ברכתני. יעקב מבקש לדעת את הפלאי שבמהותו: ויאמר הגידה נא שמך. ויאמר: למה זה תשאל לשמי (הפלאי)?³⁶ ויעקב מסתפק בברכת האיש: ויברך אתו שם. בכך תמו הסיפורים על אודות המלאכים עוברי האורח בספר בראשית. מעתה ננסה לגלות תופעה זו בסיפורים נוספים במקרא.

דימוי המלאכים עוברי האורח בפתח ספר שמות

כאמור במבוא דימוי המלאכים כעוברי אורח הוא כפי משמעם בספר בראשית: מפתיעים, שליחים, מבשרים ועושי פלאים. הדימוי נשתמר בתורה בהמשך ספר בראשית, בפתח ספר שמות ובשני סיפורים על אודות משה.

מלאך ה' בחורב (שמות פרקים ג-ד)

נקדים ונציין כי קיים דמיון בין סיפורי הגר ובין סיפורי משה במפגשם עם מלאך ה' עובר האורח. הראשונים והאחרונים כאחד מתחוללים בהוויה פיזית דומה - במדבר. מבחינה התוכן דברי האיש, מלאך ה', מוצגים לפי הצעתנו כדברי ה' (או דברי אלהים). על דרך זו הבינונו וגם נבין את המשמעות האנושית בדברים הקשים המובאים במעין דיאלוג בין משה ובין האל כביכול.

36 ראו שופטים י"ג, יח. לשאלת מנוח מי שמך? משיב מלאך ה': למה זה תשאל לשמי והוא פלאי.

יתרה מכך, כשם שהתברר לנו כי האיש עובר האורח - מלאך ה' בסיפור הגר הראשון - מכיר את הגר שפחת שרה כך גם מתברר בסוף הדיאלוג. האיש עובר האורח בסיפור משה בחורב אינו אלא שליחו של אהרן אחיך הלוי (שמות ד'), (ב). מלאך ה' זה מפתיע את משה שעה שהוא רועה את צאן יתרו חותנו במדבר. וזאת, על שום שנתחייב באלה (בשבועה) לא לשוב מצרימה: ויאל³⁷ משה לשבת את האיש (הנכבד - רעואל=יתרו) ויתן (בתנאי זה) את צ' פ' רה בתו לאשה.

תחושת זרותו וגעגועיו לאחיו המדוכאים במצרים באים לכלל ביטוי בקריאת שם בכורו (שם, כ"ב): ותלד בן - ויקרא את שמו גרשם - כי אמר גר הייתי בארץ נכריה. ואכן מחשבת משה על אחיו הסובלים במצרים באה לכלל ביטוי בקטע הבא המקדים את הסיפור הראשון על אודות מפגשו עם מלאך ה' (ב', כג-כה):

ויהי בימים הרבים ההם וימת מלך מצרים ויאנחו בני ישראל מן העבדה... וירא אלהים את בני ישראל וידע אלהים.

בהמשך פותח הסיפור הראשון (ג, א; ד, יז):

ומשה היה רעה את צאן יתרו חתנו, כהן מדין, וינהג את הצאן אחר המדבר - ויבא אל הר האלהים חרבה. (לפתע ראה דמות איש, עובר אורח, ניצב מאחורי ומעבר למראה פלאי): וירא (נתגלה)³⁸ מלאך ה' אליו בלבת אש (מבעד שלהבת האש - היוצאת מתוך שיח) הסנה. וירא (השכיל להבין)³⁹ והנה הסנה ב'ער באש (ובאופן פלאי) - והסנה איננו אָל.

ויאמר משה (עלה בדעתו לברר את התופעה הפלאית) אֶסְרֶה נא ואראה את המראה הגדל הזה: מדוע לא יבער הסנה (ואיננו כלה ואובד)?!

(באותה שעה) וירא [מלאך]⁴⁰ ה' כי סר לראות - ויקרא אליו [מלאך] אלהים מתוך הסנה ויאמר: משה משה (להזהירו!) ויאמר: הנני. ויאמר: אל תקרב הלם... ויאמר: אנכי אלהי אביך... ויסתר

37 ראו קדרי, מילון (לעיל הערה 3), בערך אלה הפעיל 1. השביע בשבועת קללה שלא לעשות דבר: ויאל שאול את העם (שמ"א י"ד, כד); שמריהו טלמון על-אתר שמות, עולם התנ"ך, תל אביב 1093, עמ' 34.

רש"י על-אתר הנזקק לדברי המדרש בבראשית רבא א', לג ובמקביל תנחומא י"ב. וראו דברי רש"י בהמשך ד' יח על הכתוב: וישב אל יתרו חתנו.

38 ראו קדרי, מילון (לעיל הערה 3), עמ' 975. כגון וירא ה' אל אברם (בראשית י"ב, יז): ואל משה (דברים ל"א, טו); על 'מלאך ה' (שמות ג', ב) בסיפורנו. לגילוי האלוהי בלבת אש ניתן להשוות את הגילוי האלוהי לאברם בברית בין הבתרים (ט"ו, יז): והנה תנור עשן ולפיד אש.

39 ראו קדרי, שם, עמ' 973: התבונן, השכיל.

40 השלמנו כאן מלאך (וכן בהמשך הסיפור), על דרך שנהגנו בסיפורי בראשית, בעיוננו קודם. נראה לנו כי גם בשמות י"ב, כג יש להשלים: ועבר [מלאך] ה' לנגף את מצרים... ופסח [מלאך] ה' על הפתח ולא יתן [מלאך] המשחית לבוא אל בתיכם לנגף.

משה פניו כי ירא מהביט אל [מלאך] האלהים (בשל רגשות האשם).⁴¹

לפיכך לאחר שהות מסוימת מרגיע האיש, מלאך ה', את משה במוסרו את דבר שליחותו:

ויאמר [מלאך] ה' ראה ראיתי את עמי עמי אשר במצרים... ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים. ויאמר משה אל [מלאך] האלהים: מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים. ויאמר [מלאך ה']: כי אהיה עמך - וזה לך האות כי אנכי שלחתיך... ויאמר משה אל [מלאך] האלהים: הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרת להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו (מיהותו ומהותו)⁴² - מה אמר אלהים. ויאמר [מלאך] אלהים אל משה: אהיה אשר אהיה. ויאמר [מלאך ה']: כה תאמר לבני ישראל - אהיה שלחני אליכם.

משה מחריש ואינו משיב בחיוב להצעת השליחות. לפיכך שב האיש, מלאך האלהים, פורט את המשמעות המעשית של שליחותו ומבארה:

ויאמר עוד (מוסיף ומבאר) [מלאך] אלהים אל משה: כה תאמר אל בני ישראל... (זאת ועוד): לך ואספת את זקני ישראל ואמרת להם: ה' אלהי אבותיכם נראה אלי... ואמר (אני ה') אעלה אתכם מעני מצרים אל ארץ הכנעני... ושמעו לקלך - ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים ואמרתם אליו: ה' אלהי העברים נקרה (נודמן) עלינו. ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו. ואני ידעתי כי לא יתן אתכם מלך מצרים להלך...

אך למרות ההבטחה: ואחרי כן ישלח אתכם ונתתי את חן העם הזה בעיני מצרים... ונצלתם⁴³ את מצרים - משה מפקפק ביכולתו לקבל את השליחות (ד, א-יז):

ויען (נשא קולו אחר הפסקה)⁴⁴ משה ויאמר: והן לא יאמינו לי... (בתגובה) ויאמר אליו [מלאך] ה': מה-זה בידך? ויאמר: מטה (רועים). ויאמר: השליכהו ארצה. (ולאחר ש) וישלכהו ארצה ויהי

41 ראו דברי המדרש (שמות רבא ב', ה) על הכתוב הפותח וירא מלאך ה' אליו... אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: אי עתה מרגיש שאני שרוי בצער כשם שישראל שרויים בצער?!

42 ראו הערה 35.

43 כמו: והצלתם את מצפונם.

44 כלשון ויען בפתח הנאומים בספר איוב. אין זו לשון מענה-תשובה.

לנחש – וינס משה מפניו - ויאמר [מלאך] ה' אל משה: שלח ירך ואחז בזנבו. וישלח ידו ויחזק בו - ויהי למטה בכפו (מעשה פלאי של האיש). למען יאמינו כי נראה אליך ה'...

גם לאחר מעשה הפלא של האיש משה אינו שש למלא את שליחתו ולפיכך: ויאמר [מלאך] ה' לו עוד (כדי לשכנעו): הבא ירך בחיקך... והנה ידו מצרעת כשלג. ויאמר [מלאך ה'] השב ירך אל חיקך... והנה שבה כבשרו.

האיש חש שגם שני מעשי הפלא אינם משכנעים את משה, ולפיכך הוא ממשיך להציע את האות המופתי: ...ולקחת ממימי היאר ושפכת היבשה... והיו לדם ביבשת.

משה נקלע למצוקה נפשית ורק לאחר שהות ממושכת מגיב: ויאמר משה אל [מלאך] ה':⁴⁵ בי אדני (או בלשון כבוד: אדני ברכים): לא איש דברים אנכי... כי כבוד פה וכבוד לשון אנכי. (בתגובה) ויאמר [מלאך] ה' אליו: מי שם פה לאדם... הלא אנכי ה'. ועתה לך – ואנכי אהיה עם פיך והוריתיך (את) אשר תדבר. ויאמר (מתפרץ ואומר בסערת נפשו) בי אדני (בבקשה)⁴⁶ שלח נא ביד תשלח.

סבלנותו של האיש (מלאך-ה') פקעה והוא מגיב בכעס אנשי חריף תוך שהוא מגלה את היותו שליחו של אחיו אהרן.

ויחר אף [מלאך] ה' במשה (האיש) ויאמר: הלא אהרן אחיך... יצא לקראתך... ודברת אליו ושמת את הדברים בפיו... והיה הוא יהיה לך לפה ואתה תהיה לו לאלהים ואת המטה (הרועים) הזה (אל תשכח) תקח בידך (למען) אשר תעשה בו את האתת.

נשים לב: לפני הפרידה מעמו האיש, מלאך ה', מזכיר למשה את היסוד הפלאי המאשש את שליחותו: המטה עושה הנפלאות! הצעתנו לראות את מלאך ה' במראה הסנה במדבר כאיש עובר אורח תאפשר לנו להתמודד עם מה שנראה לנו כמלאך ה' עובר אורח. זה פוגש את משה במדבר בדרכו מצרימה בלוויית צפורה אשתו ובנו גרשם שזה עתה נולד.

45 ראו הערה 14.

46 אפשר על פי הארמית: בי=בעי (לבקש) כמו בישעיה כ"א, יב: אם תבעיון בעיו.

מלאך ה' בסיפור חתן דמים למולות (שמות ד', כד–כו)

קשה מאוד להבין הסיפור התמוה על אודות המפגש הטראומטי של משה בדרך במלון עם הנראה לנו כמלאך ה' המופיע במפתיע כעובר אורח במדבר.⁴⁷ כדי להבהיר את הדברים עלינו לשוב ולעיין בסיפור התחייבות משה לחותנו הבא לשבת במדין (ולא לשוב מצרימה) כתנאי למתן בתו ציפורה לו לאשה (ב', כא): ויואל (מלשון אלה)⁴⁸ משה לשבת את האיש (הנכבד, רעואל) - ויתן את צפורה בתו למשה.

על-כן אף שיצא למצרים בשליחות רבת סיכון נאלץ משה להערים על חותנו (ד', יח):

וילך משה וישב אל יתר חתנו ויאמר לו: אלכה נא (אני בלבד) ואשובה אל אחי אשר במצרים ואראם העודם חיים. ויאמר יתרו למשה: לך לשלום (לבדך).

בהמשך: משה המעודד מדברי ה': כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך. בלא נטילת רשות מחותנו מסכן את משפחתו (ד', כ): ויקח משה את אשתו ואת בניו (קרי: בנו)⁴⁹ וירכבם על החמור (על מנת) וישב ארצה מצרים. (סומך על) ויקח משה את מטה האלהים בידו. בסמוך: משה המעודד מהאל (כא–כג): בלכתך לשוב מצרימה ראה כל המפתים אשר שמתי בדרך ועשיתם... יוצא לדרך.

נראה לנו לבאר על דרך ההשערה את שאירע באורח תמוה בחניית הלילה הראשונה: מלאך ה' - האיש עובר האורח - לא היה כי אם שליחו של יתרו 'הנכבד' המבקש לעצור את משה מלסכן את משפחתו במסע במדבר בדרכו למצרים (כד–כו) ויהי⁵⁰ בדרך במלון (בחניית לילה במדבר; לפתע) ויפגשו [מלאך] ה'⁵¹ (בדמות עובר אורח) ויבקש המיתו⁵² (בהאבקו עמו, למנוע מרדת מצרימה).⁵³

47 ראו מ.ד. קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים, תשי"ד, עמ' 38: יש בפסקה זו הרבה מן המוזר ומן הסתום.

וראו יצחק אבישור, שמות, עולם התנ"ך, עמ' 48: סיפור חתן דמים הוא מן המוזרים במקרא בתוכנו ובצורתו. מצויים בו "פגמים" צורניים אחדים שאינם מאפשרים להבין כראוי את המבנה והסגנון, ואילו בתוכן רב הסתום על הגלוי.

48 ראו הערה 37.

49 ראו קאסוטו, פירוש (לעיל הערה 47), עמ' 34.

50 כך פותח ונקשר במקרא סיפור המשך אל הסיפור הקודם בעניינו. ראו למשל ספר בראשית פרקים ל"ט, מ', מ"א - הסיפורים על אודות יוסף עם הורדתו מצרימה.

51 ראו עמוס חכם, ספר שמות, דעת מקרא, ירושלים תשנ"א, עמ' ע"א: "וארע הדבר, שבדרך במלון (=במקום חלינה) פגש מלאך ה' ונקרא על שם שולחו". להוכחת דבריו מוסיף בסוגריו: (וראה לקמן י"ג, כא = י"ד, יט). בראשון אומר הכתוב: וה' הלך לפניו יומם בעמוד ענן... בד בבד הכתוב אומר: ויסע מלאך האלהים... וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן... זאת, כדרך שמצינו, בסיפורי מלאך ה', בספר בראשית.

52 ראו קאסוטו, פירוש (לעיל הערה 47), עמ' 38, הטוען: "שניכר דמיון מה בין העניין המסופר כאן ובין העניין המסופר בפרשת בלעם על מלאך ה' שהתיצב בדרך לשטן לו". רוצה לומר: במפגש במלון האיש מתיצב כשטן למשה כדי למנוע את הליכתו מצרימה. ואכן, הקושי לייחס לאל את המתתו של משה הביא את חז"ל לבאר כי המדובר במלאך כפי שהדברים מובאים בירושלמי נדרים סוף הפרק השלישי

לעת סכנה זו ציפורה מפעילה אמצעי מאגי כדי להגן על אישה משה.⁵⁴ רצף הפעלים האופייני לסיפור המקראי בא לציין את תגובתה המהירה: ותקח צפרה צ'ר, ותכרת את ערלת בנה (ומיד) ותגע לרגליו (של האיש מלאך ה').⁵⁵ ותאמר (מיד - אל מלאך ה'): כי (אכן מן הראוי ש) חתן דמים (במשמעות של מגן דמים)⁵⁶ אתה (אמור להיות) לי.

המעשה הזריז והנועז של ציפורה הנועד להגן בעלה מפני האיש, מלאך ה', צלח: וירף (מלאך ה' ממאבקו עם משה) ממנו. אז (בתגובה) אמרה (חשבה בלבה)⁵⁷ חתן (מגן) דמים (בשל) למולת (מעשה המילה שעשיתי - הגן על משה).

מן האמור להלן (פרק י"ח, ב): "ויקח יתרו חתן משה את צפרה אשת משה אחר שלוחיה", מתברר כי בעקבות האירוע נשתכנע משה לשלח את צפורה אשתו ואת בנה אל מקום בטוח - בְּמִדְיָן - אצל חותנו יתרו. נמצא כי מלאך ה' בדימוי האיש עובר האורח מצליח למנוע ממהלך לסכן את משפחתו בלקיחתם עמו מצרימה.

בקריאתנו זו את סיפור חתן דמים (על פי הדימוי של מלאך ה', כאיש עובר אורח המבקש למנוע ממהלך לסכן את משפחתו) התגברנו על הקשיים, הענייניים והלשוניים בהצגה המתמיהה של האירוע מבחינת משה. וזאת, בעודנו עומדים על פשר מעשיה של צפורה המדיינית להגן על בעלה הנתון בסכנה. בכך תמו בספרי התורה הסיפורים על אודות מלאך ה' בדימוי של עובר אורח, הנושא בשורה ועם זאת פלאי בהתנהגותו. לעומת זאת, מצאנו דימוי זה בשני סיפורים בספר שופטים. מן הראוי לציין כבר עכשיו: האיש מלאך ה', העובר אורח בשדה, משתמע מכל פרטי סיפור אשת מנוח. אך מתברר גם מהמשך הסיפור כי מלאך ה' המפתיע את גדעון בשדה אינו אלא איש עובר אורח.

(מקבילה: בבבלי נדרים ל"א ע"ב; ל"ב ע"א): "ועל ידי שנתעצל משה במילה ביקש המלאך להורגו".
הה"ד: ויפגשו ה' - ויבקש המיתו... ואמר רשב"ג: חס ושלום. לא בקש המלאך להרוג למשה אלא לחינוק... (ובהמשך) ... ותגע ברגליו וגו'. ר' יודה ור' נחמיה ורבנין: חד אמר: לרגליו של משה; (א)חרנה אמר: לרגליו של מלאך; ו(א)חרנה אמר: לרגליו של תינוק.
53 האירוע ויבקש המיתו - בהתייחסותו למשה דווקא מאזכר את מאבק האיש עם יעקב במעבר יבוק.
54 ראו יצחק אבישור, שמות, עולם המקרא, עמ' 50: "צפורה עושה כמעשה בני ישראל, שלקחו מדם הקורבן ונתנו על שתי המזוזות ועל המשקוף, כדי שיהיה להם אמצעי הגנה נגד הנגף והמשחית. מילת בנה של צפורה בידה הוא מעשה שנעשה בשעת סכנת נפשות נשתמרה אצל פילון מגבל...".
55 ראו סוף הערה 52 - שלוש אפשרויות בירושלמי נדרים: לרגליו של משה, לרגליו של מלאך, לרגליו של תינוק. קאסוטו שם, עמ' 39, מפרש: לרגליו של משה.
56 ראו קדרי, מילון (לעיל הערה 3), 367, חתן, בהערה, גוזרו מאכדית HATANU - הגן. וראו שמריהו טלמון, שמות עולם התנ"ך, עמ' 50: ולפי זה "חתן דמים" פירושו "מוגן דמים".
57 ראו קדרי, שם, עמ' 50: "אמר אל לבו" או "אמר בלבו" - אמר אל עצמו, סבור היה.

דימוי המלאכים עוברי האורח בספר שופטים

מלאך ה' בסיפור גדעון (שופטים ו')

סיפור גדעון פותח בהופעתו של עובר אורח וזר בעפרה⁵⁸ בעמק יזרעאל. האיש מפתיע את האיכר האנונימי, גדעון הצעיר, ומכנהו בתואר הנכבד: גבור החיל (ו'), יא—כד):⁵⁹

ויבא מלאך ה' (בהפתעה)⁶⁰ וישב (לנוח מדרכו) תחת האלה אשר בעפרה אשר ליואש אבי העזרי⁶¹ וגדעון בנו (הצעיר) חבט חטים בגת (כדי) להניס מפני מדין.⁶²

גדעון מופתע מנוכחות הזר, מרגיש לא בנוח ומתבייש במעשהו: במקום לצאת להילחם במדיינים כמו שלחמו אחי בני אמי (להלן ח', יט) הוא נתפס עושה מלאכתו בסתר השדה.

וירא אליו מלאך ה'⁶³ ויאמר אליו (בהפתעה):⁶⁴ ה' עמך גבור החיל! גדעון הצעיר המצטנע (כדבריו בהמשך)⁶⁵ - בן ראש הכפר יואש (כמתואר בהמשך)⁶⁶ - מתרעם על הביקורת המסתמנת בדבריו של 'האיש על מעשהו הפחדני' בחביטת החטים בגת. וזאת, במקום לצאת ולהילחם במדיינים. מכאן תגובתו בביקורת על הברכה המחייבת: ה' עמך גבור החיל:

ויאמר אליו גדעון: בי (בבקשה)⁶⁷ אדני ו(כי) יש ה' עמנו - ולמה מצאתנו כל זאת? ואיה כל נפלאותיו אשר ספרו לנו אבותינו לאמר: הלא ממצרים העלנו ה' ועתה נטשנו ה' ויתננו בכף מדין?!

ויפן אליו [מלאך]⁶⁸ ה' ויאמר: לך בלחך זה והושעת את ישראל מכף מדין - הלוא שלחתך.⁶⁹ ויאמר אליו (מגיב

58 ראו שופטים, עולם התנ"ך, עמ' 65. מיקומה טרם נתברר. וראו פ. נאמן, אנציקלופדיה לגאוגרפיה מקראית, תל אביב תשכ"ה עמ' 1169: זיהויה הנכון אינו ידוע, אבל נראה כי יש לחפש אותה בקרב העמק. לכן, יש המזהים אותה עם הכפר א-טיבה (7.5 ק"מ צפומ"ז לעין חרוד).

59 ראו קדרי, מילון (לעיל הערה 3), עמ' 296. גיבור מלחמה; איש חופשי, בעל קרקע משלו, המתגדב ויוצא למלחמה - בהביאו עמו את צדו.

וראו שם, עולם התנ"ך (לעיל הערה 58), עמ' 66.

60 השוו בראשית י"ט, א: ויבאו שני המלאכים סדמה בערב.

61 משפחת אביעזר - אחת משש משפחות שבט מנשה (יהושע י"ז, ב) = איעזר (במדבר כ"ו, ל).

62 על פי התיאור, בראש פרק ו' עולים ופושטים מדין ועמלק על עמק יזרעאל זה שבע שנים.

63 השוו שמות ג', ב: וירא מלאך ה' אליו בלבת אש מתוך הסנה.

64 ראו הערה 9.

65 פסוק טו: הנה אלפי הדל במנשה - ואנכי הצעיר בבית אבי.

66 פסוק ל: ויאמרו אנשי העיר אל יואש הוצא את בנך וימת.

67 ב=בעי לשון בקשה כביאורנו על הכתוב שמות ד', י: ויאמר משה אל [מלאך] ה': בי אדני לא איש דברים אנכי... ויאמר בי אדני...

68 כך נראה לנו להשלים כדרך שהשלמנו בסיפורי ספר בראשית.

69 כדרך שאמר מלאך ה' למשה (שמות ג', י): ועתה לכה ושלחך אל פרעה והוצא את עמי ממצרים. שליחות זו חוזרת ונשנית בהמשך הדברים.

במהירות): בי אדני (ביחיד - כלעיל) במה אושיע את ישראל – הנה אלפי הדל במנשה; ואנכי הצעיר בבית אבי...⁷⁰ ויאמר אליו [מלאך] ה': כי (אכן) אהיה עמך והכית את מדין כאיש אחד.

גדעון המעורה בתולדות יציאת ישראל ממצרים ויודע פרטים על שליחותו של משה, מבקש מן 'האיש' אות כפי שניתן למשה:⁷¹ ויאמר אליו: אם נא מצאתי חן בעיניך⁷² ועשית לי אות שאתה מדבר עמי...

ואכן האיש המופלא עושה את האות בדרך פלאית כמעשה מלאך ה' למשה:⁷³ ויאמר אליו מלאך האלהים:⁷⁴ קח את הבשר והנח אל הסלע הלז ואת המרק שפוך⁷⁵ - ויעש כן. וישלח מלאך ה' את קצה המשענת⁷⁶ אשר בידו, ויגע בבשר ובמצות, ותעל האש ותאכל את הבשר ואת המצות - ומלאך ה' הלך מעיניו (בחסות להב האש).⁷⁷

תמונה מעין זו ראינו אצל משה בסנה הבוער ובהמשך נראה זאת אצל מנוח ואשתו. באותה השעה הבין גדעון (כדרך שמסופר על מנוח) כי 'האיש' אינו אלא שליחו של האל: מלאך ה':

וירא (הבין)⁷⁸ גדעון כי מלאך ה' הוא. ויאמר גדעון: א-דני ה' (אוי לי – בן מות אני)⁷⁹ כי על כן ראיתי מלאך ה' פנים אל פנים.⁸⁰

70 השוו אל הכתוב (שם ג', יא): ויאמר משה אל [מלאך] האלהים: מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים?!

71 השוו (שם ג', יב): ויאמר כי אהיה עמך - וזה לך האות כי אנכי שלחתיך...

72 השוו דברי אברהם לאנשים באלוני ממרא (בראשית י"ח, ג): ויאמר אדני אם נא מצאתי חן בעיניך אל נא תעבר מעל עבדך. ודברי לוט למלאכים (שם, י"ט, יט): הנה נא מצא עבדך חן בעיניך...

73 השוו האמור במשה (שמות ד', ב-ג): ויאמר אליו [מלאך] ה': מה זה בידך? מטה. ויאמר: השליכהו ארצה ויהי לנחש.

74 חילופי מלאך ה' עם מלאך האלהים כפי שראינו בסיפורי ספר בראשית.

75 המרק אינו ראוי לעלות כקרבן על המזבח. לכל העניין השוו סיפור מנוח ומלאך ה' (שופטים י"ג, טו-טז) שידון בהמשך.

76 מטה - בדומה למטה של משה - למשענת בהליכה (שמות כ"א, יט): אם יקום והתהלך בחוץ על משענתו. או משענת לזקנים (זכריה ח', ד) זקנים וזקנות... ואיש משענתו בידו.

77 השוו המסופר במעשה מלאך ה' עם מנוח ואשתו (שופטים י"ג, כ-כא): ויהי בעלות הלהב מעל המזבח השמימה - ויעל מלאך ה' בלהב המזבח. (ומכיוון ש) ולא יסף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ואל אשתו - אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא.

78 השוו בסיפור משה (שמות ג', ב) וירא והנה הסנה... השכיל להבין את המראה. וראו הערה 39.

79 השוו דבר יהושע (ד', ב): אהה א-דני ה'... לתת אתנו ביד האמרי להאבידנו... וראו קריאת הזעקה של יפתח (שופטים י"א, לה): אהה בתי הכרע הכרעתני...

לחרדת המוות - השוו דברי מנוח אל אשתו (שם, י"ג, ל): מות נמות כי [מלאך] אלהים ראינו - כמבואר בהמשך.

80 ראו דברי יעקב לאחר המאבק עם האיש (בראשית ל"ב, ל): ויקרא יעקב שם המקום פניאל - כי ראיתי [מלאך] אלהים פנים אל פנים ותנצל נפשי.

כדי להרגיע את גדעון מוסיף המלאך ומבהיר:
ויאמר לו [מלאך] ה': שלום לך! אל תירא - לא תמות!

גדעון אכן נרגע והתכוון לקראת השליחות שהוטלה עליו: לך בכחך זה והושעת את ישראל מכף מדין (ו', יד): וכך מיד במקום כמעשה האבות (ו', כד):

ויבן שם גדעון מזבח לה' ויקרא לו: ה' שלום - עד היום הזה עודנו בעפרת אבי העזרי.

בהמשך: כבר בלילה הסמוך נתגלה לו האל בחזון והראהו את המעשה המנהיגותי שיעשה (ו', כה-כו): והרסת את מזבח הבעל אשר לאביך... ויעש כאשר דבר אליו ה'... ויעש לילה (בלילה ההוא). ונמצאנו למדים, כי דימוי האיש עובר האורח המפתיע את גדעון כמלאך ה' המבשר לו את דבר שליחותו להושיע את ישראל מכף מדין מבוסס על דימוי האיש-מלאך ה'. זה פוקד את משה שעה שהוא חש ברגשי אשמה על מושבו במדין והוא נתבע להיות מושיע לעמו.

עתה נראה לנו כי השלמה לתמונת מלאך ה' בדימוי של האיש עובר האורח מצויה בבהירות בסיפור אשת מנוח בהמשך ספר שופטים.

מלאך ה' בסיפור אשת מנוח (שופטים י"ג)

ואכן (כמבואר בהמשך) סיפור המפגש בשדה בין האיש עובר האורח (בבירור) ובין אשת מנוח (הרועה לבדה), ממחיש לנו דבריה לבעלה את הדימוי שהכרנו בספר בראשית. האיש נתפס כאיש אלהים ומראהו כמראה מלאך האלהים נורא מאוד. לאחר שהפליא לעשות על הצור ידע אז מנוח כי מלאך ה' הוא.

להבנת האירועים: בפתח הסיפור מוצג מנוח בשמו בלבד (בלא ייחוס) כלומר אינו גיבור-חיל⁸¹ כגדעון ויואש אביו. לפיכך אשתו (כמתברר מהמשך הסיפור) רועה את צאן המשפחה בשדה. וזאת, משום שאין להם ילדים בשל עקרותה של אשת מנוח (פרק י"ג, ב):

ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח ואשתו עקרה ולא ילדה.

על רקע דברים אלה הסיפור פותח ומתאר בקצרה את המפגש (בשדה) בין האיש (מלאך ה') ובין האשה (הבודדה) בלשון הקרובה אל האמור בסיפור גדעון (ו', יא-יב): ויבא מלאך ה' וישב תחת האלה... וגדעון בנו חבט חטים

81 ראו הערה 59: בעל קרקע משלו מתנדב ויוצא למלחמה בהביאו את צידו עמו. לכל המבואר בהמשך ראו אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 142.

בגת... וירא אליו מלאך ה'. זאת, בדילוג על ציון מקום המפגש המתואר בהמשך (י"ג, ט): ויבא מלאך האלהים עוד אל האשה - והיא יושבת בשדה - ומנוח אישה אין עמה.

וכך בלא ציון פרט בלתי חשוב זה, הסיפור גופו (י"ג, ג-כג) פותח בהופעת עובר האורח - האיש מלאך ה' - המפתיעה את האשה. ובהפתעה בלתי צפויה נוספת: בשורת ההריון שהחל:⁸²

וירא⁸³ מלאך ה' אל האשה ויאמר אליה: הנה נא את עקרה ולא ילדת - והרית וילדת בן. ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר... כי הנך הרה וילדת בן ומורה לא יעלה על ראשו - כי נזיר אלהים⁸⁴ יהי הנער מן הבטן. והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים.

מעניין מאוד לראות כיצד מתארת האשה את האיש עובר האורח בבואה לביתה בסופו של יום, וכיצד שומטת מאישה במכוון את בשורת הבן מושיע ישראל:

ותבא⁸⁵ (לאטה) האשה (לביתה) ותאמר לאישה (בקוצר רוח)⁸⁶ לאמר: איש האלהים בא אלי ומראהו כמראה מלאך האלהים, נורא מאוד (עד כדי כך ש) ולא שאלתיהו אי מזה הוא ואת שמו לא הגיד לי.⁸⁷ (אלא) ויאמר לי: הנך הרה (כבר) - וילדת (דווקא) בן. ועתה אל תשתי יין ושכר, ואל תאכלי כל טמאה, כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו.⁸⁸

82 אזכור לסיפור הגר (בראשית ט"ז, יא) ויאמר לה מלאך ה': הנך הרה וילדת בן. וראו אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 143: כהגר - אשת מנוח כבר בהריון - ועליה כבר עתה לנהוג בנזירות.

83 השוו פתיחת סיפור אברהם באלוני ממרא (בראשית ט"ז, יא) וירא אליו ה'... וישא עניו וירא שלשה אנשים נצבים עליו. אך השוו פתיחת סיפור גדעון (שופטים ו', יא): ויבא מלאך ה' וישב תחת האלה... אפשר שכאן ביקש הכתוב להימנע מן הפועל בו"א בעל המשמעות של מגע מיני. לכן אומרת אשת מנוח (בפסוק י'): הנה נראה אלי האיש אשר בא ביום אלי. בכך מתייחסת אל הכתוב (הקודם): ויבא מלאך האלהים עוד אל האשה והיא יושבת בשדה.

וראו, אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 143. 84 ראו יחזקאל קויפמן, ספר שופטים, ירושלים תשכ"ח, עמ' 245-6. "נזירי מלחמה" קמים בשעת מצוקה לאומית - כלשון הפתיחה של שירת דבורה (שופטים ה', ב): בפרע פרעות (של נזירים) - בהתנדב עם - ברכו ה'.

85 לעומת (פסוק ו') בהמשך): ותמהר האשה ותריץ ותגד לאישה.

86 ראו הערה 14.

87 ראו בהמשך דברי מנוח (פסוק י"ז): מי שמך כי יבאו דברך וכבדנוך. ובסיפור מיכה (י"ז, ט) ויאמר לו מיכה: מאין תבוא? ויאמר אליו לוי אנכי מבית לחם יהודה.

88 ראו אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 145. שמטה, במכוון, את הבשורה: והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים. אפשר מתוך שהכירה את אישה, הקטן והקטנוני, חששה מתגובתו משיחיתבר לו כי בנו נועד לגדולות...

מנוח אינו מאמין לסיפור הבדים של אשתו והוא מתפלל לה' (מידת הרחמים)⁸⁹ ומבקש ממנו (אך ורק...) הוראות כיצד לנהוג בבנו העומד להיוולד... ויעתר⁹⁰ מנוח אל ה' ויאמר: בי אדוני איש האלהים, אשר שלחת, יבוא נא עוד אלינו (בלשון רבים, במשמעות של: הוד רוממותו מנוח...) ויורנו מה נעשה לנער היולד. (ואכן) וישמע האלהים (מידת הדין) בקול מנוח ויבא מלאך האלהים⁹¹ עוד אל האשה – והיא יושבת בשדה ומנוח אישה אין עמה. (אך הפעם) ותמהר האשה ותרץ ותגד לאישה ותאמר אליו:⁹² הנה נראה אלי (בשנית) האיש אשר (כבר) בא ביום (ההוא) אלי.

בניגוד לתיאור הקודם איש האלהים בא אלי – ומראהו כמראה מלאך אלהים נורא מאוד – הפעם, האישה מסתפקת בתיאור עובר האורח כסתם האיש. ומהאיש הזה שפגש את אשתו בשדה מנוח מבקש עתה ללכת, לראות ולברר את שאירע בינותם. מכאן הלשון הגסה ונימת הזלזול באיש.⁹³ ויקם וילך מנוח (בלית ברירה) אחר אשתו. ויבוא אל האיש (עובר האורח בעיניו) ויאמר לו: האתה האיש אשר דברת אל האשה (ולא אלי...) ויאמר: (בקיצור – ענייני) אני. ויאמר מנוח (בקוצר רוח ובגסות): עתה (בנוכחותי – הוד מעלתו מנוח) יבא דברך (אלי): מה יהיה משפט הנער ומעשהו (הוא, ובו בלבד, ענייני).

תשובת האיש באה רק אחר הפסקה קלה והיא מתייחסת אל האישה בלבד – בלא כל פולמוס עם מנוח: ויאמר מלאך ה' אל מנוח:⁹⁴ מכל אשר אמרתי אל האשה – תשמר... כל אשר צויתיה תשמר.

מנוח מקבל עליו את הדין. לאחר הפסקה קלה משנה כיוון ומבקש לברר את טיבו של האיש: האם סתם הלך עובר אורח או אפשר מלאך ה' – מבשר ומפליא לעשות. לפיכך מזמין אותו לזבח משפחה לכבודו לאכול גדי עזים מן הצאן שהיה בשדה

89 ראו דברי ר' שמואל בר נחמני בבראשית רבה ל"ג, ד: "בכל מקום שנאמר ה' – מידת הרחמים... בכל מקום שנאמר א-הים – הוא מידת הדין".

90 אזכור לכתוב (בראשית כ"ה, כא): ויעתר יצחק לה' לנכח אשתו כי עקרה היא.

91 כבר ראינו לפני כן: חילופי מלאך – ה' עם מלאך אלהים בלא כל הבל.

92 ריבוי הפעלים כאמור קודם לכן בא להמחיש את מהירות מעשיה.

93 על קטנוניות מנוח והיפגעותו מן העובדה שמלאך ה' חזר ונתגלה דווקא אל אשתו ראו אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 147.

94 אחר הפסקה קלה. ראו הערה 14. משיב בניחותא.

בקרב מקום. ויאמר מנוח אל מלאך ה':⁹⁵ נעצרה נא⁹⁶ אותך ונעשה לפניך גדי עזים.
ובתשובתו - משיב (לשון אם)⁹⁷ מלאך ה' את מנוח: שלא יכבדו, כעובר אורח, בסעודת חולין (בלחמך); אך אם כוונתו להודות לה', במתן קרבן תודה, על הבשורה שבישרהו - מן הראוי שיעלה את גדי העזים עולה לה'. בכך ביקש להבהיר למנוח כי אין הוא סתם איש עובר אורח.
ויאמר מלאך ה' אל מנוח: אם תעצרני - לא אכל בלחמך (חולין), ואם (עשה) תעשה עלי (קדש) - לה' תעלנה.
דעתו של מנוח לא נחה והוא מבקש לברר מיהו האיש - האמנם הנו מלאך ה': כי (ומכיוון ש) לא ידע מנוח, כי (לאשורו של דבר) מלאך ה' הוא, (לפיכך) ויאמר מנוח אל מלאך ה': מי שמך (מה מהותך)⁹⁸ כי יבוא דבריך וכבדנוך?
ויאמר לו מלאך ה': למה זה תשאל לשמי והוא פלאי.

מעתה לא נותר למנוח כי אם לבחון את האיש על פי הדברים שהשיעו, ואכן האיש מתגלה בדרך פלא כמלאך ה' בעיני מנוח ואשתו:
ויקח מנוח את גדי העזים [ונת המנחה]⁹⁹ ויעל על הצור (המזבח הטבעי - כאמור בסמוך) [מנחה] לה' - [ומלאך ה']¹⁰⁰ מפליא לעשות.
ומנוח ואשתו (שווה בשווה) ראים.

מכאן ואילך בא תיאור המעשה הפלאי שבו חזו מנוח ואשתו שווה בשווה. התיאור דומה למה שראה משה במעמד הסנה:
ויהי¹⁰¹ בעלות הלהב מעל המזבח השמימה ויעל מלאך ה' בלהב המזבח - ומנוח ואשתו ראים - ויפלו על פניהם ארצה.

95 שוב אחר הפסקה קלה - הפעם בלשון מחניפה.

96 ראו אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 189 הערה 64: ביטוי המשתמע לשתי פנים: להתעכב - לשון חולין (ראה רש"י); להשתתף באירוע פולחני - לשון קודש (ראה שמ"א כ"א, ח). ראה במדבר רבה ח', י: "נעשה עמך יום טוב (עצרת)..."

97 ראו קדרי, מילון (לעיל הערה 3), עמ' 49.

98 כביאורנו קודם ראו הערה 35.

99 על פי העניין, כאן מקומו ובהמשך: מנחה לה'. קשה להניח כי בשדה יכול מנוח להקריב מנחה מן הצומח כמעשה גדעון האכר בזמנית (ר', יט): ויעש גדי עזים ואיפת קמח מצות. הכתוב ייקרא איפא: ויקח מנוח את גדי העזים ויעל על הצור מנחה לה'.

100 נראה לנו להציע כי לפנינו הפלוגרפיה של שם ה': [מנחה] לה' [וה'] מפליא לעשות. ראה אררט, אמת וחסד במקרא (לעיל הערה 8), עמ' 190 הערה 73. כך מבאר ראב"ע והרב הרץ את הכתוב בבמדבר כ"ה, יב: הנני נתן לו את בריתי [ברית] שלום. ושם עוד דוגמות מן המקרא. תרגום השבעים, האיטלה והוולגטה גרסו כמסתבר: "לה' המפליא לעשות". אנו הוספנו לכפל של שם ה' את המשמעות: מלאך ה' - כמובא בהמשך הסיפור.

101 על פי עניינו, כך פותח עניין חדש הקשור לסיפור הקודם.

האיש נעלם מאחורי מסך להב האש העולה מן המזבח (הצור) השמימה בדומה לתיאור היעלמות מלאך ה' בסיפור גדעון (ו', כא–כב):
ותעל האש מן הצור ותאכל את הבשר ואת המצות - ומלאך ה'
הלך מעיניו. וירא גדעון כי מלאך ה' הוא - ויאמר גדעון:
אהה א-דני ה'! כי על כן ראיתי מלאך ה' פנים אל פנים.

אך תגובת מנוח ואשתו שונה:
(ומכיוון ש) ולא יָסַף עוד מלאך ה' להראה אל מנוח ואל אשתו
(עלה השמימה) - אז ידע מנוח כי מלאך ה' הוא.
(נחרד עד מות) ויאמר מנוח אל אשתו: מות נמות! כי (אכן) [מלאך]
אלהים ראינו!

ובחרדותו - חשש לפורענות מטעם האל על כך שפקפק בבשורת השליח האלוהי.
מובן שתשועתו באה מאשתו הנכונה והמבינה. בעדינות רבה היא מרגיעה אותו
בדברים של טעם ושכל טוב:
ותאמר לו אשתו: לו חפץ ה' להמיתנו - לא לקח מידנו עליה
ומנחה ולא הראנו את כל אלה וכעת (חיה - בשנית)¹⁰² לא
השמיענו כזאת (על הולדת הבן).

ואכן, אומר לנו המחבר, אשת מנוח הייתה כבר בהריון בדומה לאמור בלדת הבן
להגר (י"ג, כד–כה):¹⁰³
ותלד האשה בן ותקרא את שמו שמשון. ויגדל הנער ויברכהו
ה': ותחל רוח ה' לפעמו במחנה דן – בין צרעה ובין אשתאל.

סיפור המפגש של אשת מנוח עם מלאך ה' מסתיים בתיאור קצר של הרקע להופעת
שופט שהיה מיוחד בהתנהגותו כמושיע ישראל: שמשון הנער נתברך בכוח פיזי רב
ורעה את צאן אביו (באין להם נחלה והם נאלצים לחיות במחנה ארעי) על גבול
התפשטות הפלישתים ממערב מזרחה. כמסופר בהמשך, בחזית זו נתגרה
בפלישתים¹⁰⁴ כדי לקיים את בשורת האיש מלאך ה': והוא יחל להושיע את
ישראל מיד פלשתים.
בכך תמו הסיפורים על אודות עובר אורח כמלאך ה' בספר שופטים. רמיזה לתופעה
זו מצויה עוד בסיפור אליהו ונערו, ולדעת חז"ל, גם בסיפור שמצא את יוסף.

102 אין צורך לתקן כהצעת זקוביץ, שם, עמ' 68, ל"כי עתה". הביטוי כעת או בצורת כעת חיה מופיע בסיפור
אברהם שהכרנו (בראשית י"ח, י) ובסיפור אלישע (מל"ב ד', טז, יז). משמעותו: חזרה, בשנית, באותה
המציאות.

103 בראשית ט"ז, טו: ותלד הגר לאברהם בן תוך השמטת הנוסחה ותהר, ותלד.

104 כפירוש רד"ק על-אתר.

אליהו ונערו (מלכים א', פרק י"ט)

נראה לנו כי בעקבות הדימוי על אודות האיש כמלאך ה', תואר נערו של אליהו כמלאך ה'. על פי הסיפור, הנביא אליהו נמצא במדבר שאליו נמלט מנקמת איזבל. שם הוא פוגש במלאך ה' בדרכו אל הר האלהים ח'רב (מל"א י"ט, ג-ח). וירא ויקם וילך (במהירות – נמלט) אל נפשו - ויבא באר שבע אשר ליהודה - וינח את נערו שם. והוא הלך במדבר, דרך יום, ויבא וישב תחת לתם אחד - וישאל את נפשו למות ויאמר: רב! עתה ה' קח נפשי כי לא טוב אנכי מאבתי. וישכב וישן תחת לתם אחד והנה זה מלאך נגע בו ויאמר לו: קום אכול! ויבט והנה מראשותיו עגת (פיתה) רצפים וצפחת מים - ויאכל וישת וישב וישכב. וישב מלאך ה' שנית ויגע בו ויאמר: קום אכל, כי רב ממך הדרך. ויקם ויאכל וישתה - וילך בלח האכילה ההיא ארבעים יום וארבעים לילה - עד הר האלהים ח'רב.

מעניינו ברור כי המלאך בראשונה וכן מלאך ה' בשנית אינו אלא נערו של אליהו - מי שהניחו לנפשו בבאר שבע. לאחר זמן מה מחליט אליהו לצאת המדברה בלא מים וצידה נמלט מזעם איזבל בעודו מאוכזב מהיעדר התגובה של העם ונואש משליחותו הנבואית. הנער חש בדיכאון נפש אדונו והיה חרד לחיותו. לפיכך הלך בעקבות אליהו וכשמצאו הזוי ומבקש את נפשו למות נגע בו לעוררו כדי שיאכל ממה שהביא עמו: עגת רצפים¹⁰⁵ וצפחת מים. כך עשה כשהאכילהו בשנית. ואפשר כי היה נוכח עמו בהזיותו בכל ארבעים הימים והלילות עד שהגיעו אל הר האלהים ח'רב. ושם מצא אליהו את נקבת הצור של משה. מתברר ששם לן לבדו במערה זו.

האיש שמצא את יוסף (בראשית ל"ז)

מאלף לראות כיצד חז"ל, כדרך הצעתנו, ראו את האיש הפוגש את יוסף בשדה המרעה בשכם כמלאך ה' (בראשית ל"ז יד-יז): וישלחו מעמק חברון - ויבא שכמה. וימצאהו¹⁰⁶ איש, והנה תעה בשדה, וישאלהו האיש לאמר: מה תבקש? ויאמר: את אחי אנכי מבקש. הגידה נא לי איפה הם רעים? ויאמר האיש: נסעו מזה כי שמעתי אמרים נלכה דתינה. וילך יוסף אחר אחיו וימצאם בד'תן.

105 מעין פיתה עגולה האפויה על גחלים וכמין מצה.

106 ראו בראשית ט"ז, ז: וימצאה מלאך ה' על עין המים במדבר.

107 ראו שופטים י"ג, ט: ויבא מלאך האלהים עוד אל האשה והיא יושבת בשדה.

בבראשית רבה, פרשה פ"ד, סימן י"ד נמסר:
וימצאהו איש והנה תעה וגו' - אמר ר' ינאי: שלשה מלאכים נזדווגו
לו: וימצאהו איש, וישאלהו האיש, ויאמר האיש.

מתברר כי שלושת המלאכים נוצרו בהשפעת שלשת האנשים - המלאכים בסיפור
אברהם באלוני ממרא.
נמצא כי האיש עובר האורח כאן מפתיע את יוסף ומעביר לו מסר. ויוסף בתמימותו
אינו מבינו: נסעו מזה - בלא הציון אחיך! הם אינם אחיך - משום שהם
מתנכלים לנפשך. הם במכוון משאירים אותך לנפשך בשדה בשכם - המקום המועד
לפורענות – כדי שלא תשוב יותר הביתה...¹⁰⁸

סיום: הנביא - מלאך ה'

מן הראוי לציין¹⁰⁹ כי בלא קשר לציור שמות עובר האורח כמלאך ה' בסיפור
המקראי הקדום, מחבר ספר דברי הימים, האחרון בספרי המקרא, קורא לנביאים
השליחים, המבשרים והמתריעים בשם מלאכי אלהים (דבה"ב ל"ו, טו–טז):
וישלח ה' אלהי אבותיכם עליהם ביד מלאכיו השכם ושלוח
כי חמל על עמו ועל מעונו. ויהיו מלעבים במלאכי האלהים
ובוזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד
לאין מרפא.

ואכן כך נמסר על אחד מאחרוני הנביאים (חגי, א', יג):
ויאמר חגי מלאך ה', במלאכות ה', לעם לאמר: אני אתכם.

ואפשר כך ומן הנכון לקרוא את דברי הנביא המנחם מושלם (ישעיה מ"ד, כו):
(אני ה') מקים דבר עבדו (עבד-ה', הנביא מושלם)
ועצת מלאכיו ישלים (קרי: מלאכו מושלם).¹¹⁰

108 ראו אררט, הדרמה במקרא, בשדה חמ"ד 33, ט–י (תש"ן), עמ' 76.
109 ראו הצגת הדברים אצל רופא, מלאכים (לעיל הערה 3), עמ' 257–266. וראו שם באחרית דבר, עמ' 269.
110 ראו ניסן אררט, דברי הנביא המנחם מושלם, חיפה, עמ' 57.

שני דגמים של משיח – התפתחות במחשבת הרמב"ם

יעקב גוטליב

מאפייני המשיחיות המיימונית

הרמב"ם עסק בנושא המשיחיות במגוון כתבים: איגרות, פירוש המשנה, משנה תורה ומורה נבוכים.¹ אף שאין זהות מוחלטת בין הכתבים השונים ניתן לשרטט בקווים כלליים את מאפייני המשיחיות המיימונית. האידאל הדתי והפילוסופי כאחד במשנת הרמב"ם הוא ידיעת האל. גם ספרו ההלכתי של הרמב"ם "משנה תורה" מציג את ידיעת האל כבסיס שעליו מושתתת מערכת המצוות כולה והתכלית הסופית של היהדות ובכלל זה של ימות המשיח. על פי הרמב"ם, מובן מכאן כי ימות המשיח אינם התכלית של הדת היהודית אלא אמצעי בלבד. לרמב"ם גישה עקבית בעניין זה החל מפירוש המשנה.² כבר בהקדמה לפירוש המשנה קבע הרמב"ם שתכלית האדם היא "ציור המושכלות, והנכבד שבמשכלות - ציור אחדות ה', יתפאר ויתרומם, ומה שכוון בזה מן האלהיות".³ בהקדמה לפרק חלק זיהה הרמב"ם את מושג "העולם הבא" עם ההשכלה: "שלא יעכבהו מעכב בהתקיים נפשו בקיום משכלה, וזה העולם הבא".⁴ שכר הצדיקים הוא "שאותה הנפש תתענג במה שתשכיל מן הבורא".⁵ בשל קביעתו כי התכלית היא "העולם הבא" נדרש הרמב"ם להסביר את משמעותן של הבטחות השכר בתורה המתייחסות לחיים הארציים. לפי הסברו של הרמב"ם, הבטחות התורה מסייעות לעם ישראל להשיג את האידאל של העולם הבא, אך אין הן תנאי לכך. קל יותר להתרכז בידיעת האל כשהתנאים החומריים והפוליטיים נוחים. גם ימות המשיח מוסברים שם כימים שבהם יהיה קל יותר להשיג את העולם הבא:

1 מחקרים רבים עוסקים במשיחיות המיימונית. בסקירה הבאה נעזרתי בעיקר במאמרו של י' ליבוביץ, "הגאולה המשיחית במשנתו של הרמב"ם" בתוך **אמונה, היסטוריה וערכים**, הוצאת אקדמון ירושלים תשמ"ב, עמ' 89–101; מאמרו של אבי רביצקי "כפי כח האדם: ימות המשיח במשנת הרמב"ם", בתוך **על דעת המקום**, הוצאת כתר ירושלים 1991, עמ' 74–104 וכן בספרו של דב שוורץ, **הרעיון המשיחי בהגות היהודית בימי הביניים**, הוצאת אוניברסיטת בר אילן רמת גן תשס"ו (בעיקר בפרק: "גאולה אישית ונטורליזם" עמ' 46–90. בשני המקורות האחרונים ניתן למצוא הפניות רבות לספרות מחקרית בנושא. לרשימה של המקורות בכתבי הרמב"ם העוסקים במשיחיות ראה ליבוביץ, שם, עמ' 89. רשימה שלמה יותר ראה אצל רביצקי, שם, עמוד 75 הערה 1.

2 ראה ד' שוורץ, שם, עמ' 70.

3 **הקדמות הרמב"ם למשנה**, מהדורת י' שילת, הוצאת שילת-מעלה אדומים, ירושלים תשנ"ו, עמ' נז. לא אכנס במסגרת זו להשוואה בין כתבי הרמב"ם בנושא זה והאם חל שינוי בדעתו. נכתבה על כך ספרות מחקרית ענפה. אסתפק בהפניה לפרק הרביעי בספרו של דב שוורץ, **אמונה ותבונה**, הוצאת משרד הביטחון, תל אביב תשס"א, עמ' 56–68. העשרה ביבליוגרפית לפרק זה ניתן למצוא בעמ' 166–167.

4 **הקדמות לפירוש המשנה**, עמ' קלט.

5 שם, עמ' קלח.

"ובמצבים הללו ישג העולם הבא השגה חזקה. והתכלית אמנם היא העולם הבא, וכלפיה היא ההשתדלות".⁶

גם בהלכות תשובה לאחר שהרמב"ם מסביר את הבטחות התורה כאמצעי להשגת העולם הבא הוא כותב:

ומפני זה התאוו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם ימות המלך המשיח, כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת להן לישראל לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה, כדי שיזכו לחיי העולם הבא.⁷

גם בהלכות משיח⁸ החותמות את ספר משנה תורה כתב הרמב"ם: לא נתאוו הנביאים והחכמים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח אלא כדי שיהיו פנויים בתורה וחכמתה, ולא יהיה להם נוגש ומבטל, כדי שיזכו לחיי העולם הבא, כמו שביארנו בהלכות תשובה. ובאותו הזמן, לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה ולא קנאה ותחרות שהטובה תהיה מושפעת הרבה, וכל המעדנים מצויין כעפר. ולא יהיה עסק כל העולם, אלא לדעת את ה' בלבד. ולפיכך יהיו (ישראל)⁹ חכמים גדולים, ויודעים דברים הסתומים העמוקים; וישיגו דעת בוראם כפי כוח האדם, שנאמר "כי מלאה הארץ, דעה את ה', כמים, לים מכסים" (ישעיהו יא, ט).¹⁰

כלומר האידאל הדתי הוא ידיעת האל ואין ימות המשיח אלא מסגרת ארצית חברתית ופוליטית המקלה להשיג את אידאל זה. יש להדגיש כי למרות האופי הציבורי והקולקטיבי של ימות המשיח, האידאל הדתי הוא בסופו של דבר אישי לחלוטין "יהיו לך לבדך ואין לזרים אתך" (משלי ה, יז).¹¹ על-פי הרמב"ם, נמצא כי ימות המשיח הם מסגרת של גאולה ציבורית ותכליתה גאולה אישית. הגאולה הציבורית נבנית בשתי קומות. הקומה הראשונה היא גאולה לאומית והקומה השנייה היא גאולה אוניברסלית: "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד".¹² עם זאת, ימות המשיח אינם תנאי לגאולה האישית. היחיד המעולה יכול לגאול את עצמו באמצעות הדעת גם בתנאים של גלות. נמצא שעיקר הצורך בימות המשיח הוא דווקא עבור ההמון.¹³

6 שם, עמ' קלט.
7 הלכות תשובה ט, ב.
8 הכוונה להלכות מלכים פרקים יא–יב.
9 יש בעניין זה חילופי גרסות.
10 הלכות מלכים יב, ד–ה.
11 ראה **מורה נבוכים** ג, נד (מהדורת מ' שוורץ הוצאת אוניברסיטת תל-אביב תשס"ג, עמ' 673 והפניות לספרות מחקרית בהערות 29–30).
12 ראה רביצקי, שם, עמ' 80–95.
13 ראה ליבוביץ עמ' 95; רביצקי, שם, עמ' 97.

מאפיין נוסף של המשיחיות המיימונית הוא העדר קמנד נסי כלשהוא. הרמב"ם דגל במשיחיות נטורליסטית ושלל את המשיחיות האפוקליפטית. הרמב"ם דגל ברעיון "עולם כמנהגו נוהג" גם בימות המשיח - הן מההיבט ולפיו אין לצפות לשינוי חוקי הטבע והן מהיבט ולפיו חוקי התורה נצחיים הם.¹⁴ וכך כתב הרמב"ם בהלכות משיח:

ועיקר הדברים, ככה הן: שהתורה הזאת אין חוקיה ומשפטיה משתנים לעולם, ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן, ולא גורעין מהן;¹⁵ אל יעלה על הלב שבימות המשיח, ייבטל דבר ממהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית; אלא עולם כמנהגו נוהג.¹⁶

הרמב"ם הדגיש את המחייבות ההלכתית בימות המשיח והיה ער לסכנת האנטינומיזם.¹⁷ ימות המשיח אינם פורצים את גבולות ההלכה, אינם פורצים את גבולות טבע העולם ואף לא את גבולות הטבע האנושי ובכלל זה את גבולות הידיעה האנושית.¹⁸ הגאולה כולה מתרחשת בגבולות "כוח האדם". יש להוסיף שהמשיחיות הנטורליסטית שמתאר הרמב"ם בהלכות משיח מתאימה לשיטתו הכללית של הרמב"ם והעדפתו להסברים שכליים וטבעיים כפי שהצהיר על כך באיגרת תחיית המתים:

ודע שאלו היעודים וכיוצא בהם אשר נאמר שהם משל - אין דברנו זה גזרה, שלא באתנו נבואה מה' שהודיעתנו שהוא משל, ולא מצאנו קבלה לחכמים מהנביאים שיבארו בה בחלקי אלו הדברים שהם משל, ואמנם הביאנו לזה ענין נבארוהו לך, והוא, שהשתדלותנו והשתדלות כל איש תבונה מהיחידים - הפך השתדלות ההמון: שהמון אנשי התורה, הנאהב שבדברים להם והערב לסכלותם, ששימו התורה והשכל שני קצוות סותר, ויוציאו כל דבר נבדל ומפרש מן המשכל, ויאמרו שהוא מופת, ויברחו מהיות דבר על מנהג הטבע... ואנחנו נשתדל לקבץ התורה והמשכל, וננהיג הדברים כלם על סדר טבעי אפשר בכל זה...¹⁹

דמותו של המשיח, התגלותו ודרך פעולתו

בהלכות משיח הרמב"ם הקצין את המגמה הנטורליסטית וקבע כי אין לייחס אף למשיח עצמו יכולות פלאיות, וממילא רק מבחן התוצאה יקבע את זהות המשיח.

14 על הקשר בין יציבותה של ההלכה לטבעיותו של האדם העתידי ראה ד' שורץ, הערה למעלה 1, עמ' 84.

15 הלכות מלכים יא, ג.

16 שם יב, א (יש הגורסים עולם כמנהגו הולך).

17 ראה א' רביצקי, שם, עמ' 92 וההפניות בהערה 40.

18 "אין הוא מצפה לשינוי נסי של המציאות שיתרום להרחבה או להעמקה של 'הדעה', משום שגבולה נקבע ע"י הכושר השכלי הטבוע באדם, שהוא צלם אלהים שבו" ליבוביץ, שם, עמ' 91.

19 איגרות הרמב"ם, עמ' שס-שסא.

קביעה זו של הרמב"ם חייבה אותו להכשיר משיחים כושלים.²⁰ אפילו מי שהוגדר כבר "בחזקת משיח", אך לא השלים את המלאכה נכלל בין "מלכי בית דוד השלמים והכשרים".²¹ רק מי ש"עשה והצליח, וניצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל - הרי זה משיח בודאי".²² קביעתו של הרמב"ם מנוגדת ניגוד מוחלט לדברים שכתב באיגרת תימן. עיון מדוקדק מגלה סתירות מספר בין הלכות משיח לבין איגרת תימן בעניין דמותו של המשיח, הופעתו ודרכי פעולתו. להלן נציג את הסתירות:

1. האם המשיח יתגלה באותות ובמופתים?
נכתב קודם לכן כי בנושא זה ישנה סתירה גלויה וכולטת בין דברי הרמב"ם באיגרת תימן לבין דבריו בהלכות מלכים.
באיגרת תימן כתב הרמב"ם: **"והאותות והמופתים אשר יראו על ידו יהיו ראיה על אמתת טענתו ואמתת ייחוסו"**.²³ המשיח יוכיח את טענתו שהוא משיח ה' הבא לגאול את עם ישראל ואת ייחוסו לזרע דוד ב"אותות ומופתים". את הדעה הזאת הרמב"ם עצמו שולל בתקיפות ואף בזלזול בהלכות משיח ואלה דבריו:
אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח, צריך לעשות אותות ומופתים, ומחדש דברים בעולם, או מחייה מתים, וכיוצא בדברים אלו שהטיפשים אומרים; אין הדבר כן--שהרי רבי עקיבה חכם גדול מחכמי משנה היה, והוא היה נושא כליו של בן כוזבא המלך, והוא היה אומר עליו, שהוא המלך המשיח. ודימה הוא וכל חכמי דורו שהוא המלך המשיח, עד שנהרג בעוונות; כיון שנהרג, נודע שאינו משיח, ולא שאלו ממנו חכמים, לא אות ולא מופת.²⁴

התוספת "וכיוצא בדברים אלו שהטיפשים אומרים" מופיע בכתבי יד ואינה מופיע בדפוסים הנפוצים של משנה תורה.²⁵ הסתירה בין המקורות גלויה גם בלא תוספת זו, אך מחריפה יותר בעקבות התוספת.

2. האם המשיח נביא?
באגרת תימן הציג הרמב"ם את המשיח כנביא הגדול יותר מכל הנביאים ודרגת נבואתו קרובה לזו של משה רבנו. כך כתב: **"הלא ידעת, אחי, שהמשיח נביא גדול מאד, יותר גדול מכל הנביאים אחר משה רבנו ע"ה?"**²⁶ וכן בהמשך הדברים חזר

20 ראה ד' ברגר, "על תוצאותיה האירוניות של גישתו הרציונליסטית של הרמב"ם לתקופה המשיחית", *Maimonidean Studies 2 (1991), pp.1-8*; שוורץ, שם.

21 ראה א' רביצקי, שם, עמ' 93.

22 הלכות מלכים יא, ד (ההדגשה שלי).

23 **איגרות הרמב"ם**, מהדורת שילת, א, הוצאת שילת-מעלה אדומים, ירושלים תשנ"ה עמ' קנז-קנח.

24 הלכות מלכים יא, ג (ההדגשה שלי).

25 ראה מ"ע פרידמן, **הרמב"ם המשיח בתימן והשמד**, הוצאת יד יצחק בן צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, ירושלים תשס"ב, עמ' 122 והערה 159.

26 **איגרות הרמב"ם**, עמ' קנד (ההדגשה שלי).

הרמב"ם וכתב: "אמנם מעלתו - היא הגבוהה שבמעלות הנביאים והנכבדת שבהם אחר משה רבנו".²⁷ הרמב"ם נעזר בקביעה זו כדי לדחות על הסף את משחיתו של "המשיח" בתימן שאינו עונה כלל על התבחינים של נביא.

ואולם בהלכות משיח הרמב"ם אינו מזכיר כלל שהמשיח צריך להיות נביא. אין הנבואה מופיעה שם כאחד מתנאי או סימני המשיחיות. ההקשר הנבואי היחיד המוזכר בהלכות משיח הוא "רוח הקודש שתנוח עליו" כדי לייחס את הכוהנים, הלוויים ואת עם ישראל לשבטיו.²⁸ הביטוי "רוח הקודש שתנוח עליו" מחזק את ההנחה הסמויה בהלכות מלכים ולפיה אין מלך המשיח נביא ובוודאי אינו נביא קרוב למשה. הרמב"ם במורה הנבוכים חלק שני פרק מ"ה מבהיר שמי שיש לו דרגת "רוח הקודש", "אינו נחשב נביא מכלל הנביאים... ואם נקרא נביא במשך זמן מה, הרי זה בהכללה כלשהי בשל היותו קרוב לנביאים".²⁹

3. האם ייחוסו של המשיח ידוע?

על פי איגרת תימן המשיח לפני "התגלותו" יהיה אדם אנונימי ואין ייחוסו ידוע. כאמור את ייחוסו יוכיח המשיח על ידי אותות ומופתים. כעת נציג את הקטע העוסק בכך בשלמותו:

ואולם איכות עמידתו היא, **שלא יודע כלל קודם עמדו, בעוד שאינו משיח, עד שיאמר עליו שהוא בן פלוני וממשפחה פלונית**, אבל יעמוד איש לא יודע קודם הגלותו, והאותות והמפותים אשר יראו על ידו יהיו ראיה על אמתת טענתו ואמתת ייחוסו. אמר ה' יתעלה מתאר ענין זה: "הנה איש צמח שמו ומתחתיו יצמח". ואמר ישעיהו גם כן, מתאר הגלותו **מבלתי שידוע לו לא אב ולא אם ולא משפחה ולא יחס ולא קרובים**, אמר "ויעל כיונק לפניו" וגו'.³⁰

דברי הרמב"ם ברורים. לפני התגלותו המשיח הוא אדם שאינו מוכר לציבור. אין ידוע מי הוריו ולאיה משפחה הוא שייך, ולכן מטבע הדברים הוא צריך להוכיח את ייחוסו שלא כדרך הטבע.

לעומת זאת, אם נתבונן בדברי הרמב"ם בהלכות משיח נשים לב כי אף שהתנאי למשיחיות הוא שיוך המשיח לזרע בית דוד, אין הרמב"ם נדרש כלל לשאלה כיצד יוכיח המשיח את ייחוסו. נראה שהמשיח הוא דמות ממשפחה מפורסמת הידועה לציבור כשייכת לבית דוד. הרמב"ם מציג את בר כוכבא ("בן כוזבא") כאדם שראו בו חכמי ישראל דמות משיחית אף שבר כוכבא מעולם לא הוכיח את ייחוסו. כמו כן, בהמשך הדברים הרמב"ם משרטט סימני זיהוי למשיח האמתי והוא מזכיר אף

27 שם, עמ' קנח.

28 "בימי המלך המשיח, כשתתישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו... ובני לוי מטהר תחילה, ואומר זה מיוחס כוהן וזה מיוחס לוי, ורוחה את שאינן מיוחסין לישראל... הנה למדת שברוח הקודש מתייחסין המוחזקין, ומודיעין המיוחסים..." (הלכות מלכים יב, ג).

29 מורה נבוכים, עמ' 409.

30 איגרות הרמב"ם, עמ' קנז-קנח (ההדגשות שלי).

את היות המשיח מבית דוד, אבל אינו מסביר כיצד נדע שהוא אכן מבית דוד. ואלה דבריו:

ואם יעמוד מלך מבית דוד הוגה בתורה ועוסק במצוות כדוד אביו, כפי תורה שבכתב ושבעל פה, ויכוף כל ישראל לילך בה ולחזק בדקה, ויילחם מלחמות ה', הרי זה בחזקת שהוא משיח: אם עשה והצליח, וניצח כל האומות שסביביו, ובנה מקדש במקומו, וקיבץ נדחי ישראל הרי זה משיח בוודאי.³¹

אם כן, כיצד נדע שהוא אכן מבית דוד? אלא שמן הסתם מדובר באדם השייך למשפחה הידועה ומיוחסת לבית דוד כמו שושלת הנשיאים בארץ ישראל או משפחת ראש הגולה בבבל וכיוצא בזה.³²

4. האם המשיח יודע שהוא הגואל לפני הגאולה?
באיגרת תימן הרמב"ם מניח הנחה פשוטה – המשיח יודע בנבואה עוד טרם הגאולה כי הוא עתיד לגאול את עם ישראל. מתוך ההנחה הזאת מתברר כי כל המתיימר להיות משיח ואין הוא כזה הרי הוא חייב מיתה ככל נביא שקר. וכך כתב לגבי "המשיח" בתימן: "סוף דבר, שזה האיש אלו אמר זה בזדון ובזוי – היה מתחייב אצלי מיתה. אבל הקרוב אצלי, והוא האמת, שהוא נשתגע ונפסד דמיונו".³³ ואולם, אם נתבונן שוב בהלכות מלכים נוכיח כי אין המשיח יודע מבעוד מועד בנבואה שהוא עתיד לגאול את עם ישראל. לאחר שהרמב"ם כתב את תיאורו של "משיח בוודאי" הוא ממשיך וכותב:

ואם לא הצליח עד כה, או נהרג – בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו. ולא העמידו הקדוש ברוך הוא אלא לנסות בו רבים, שנאמר "ומן המשכילים ייכשלו, לצרוף בהן ולברר וללכך עד עת קץ כי עוד למועד".³⁴

כיצד ייתכן הדבר? אדם שהתחיל לפעול כמשיח ולבסוף התברר שאינו כזה מכונה בפי הרמב"ם: "והרי הוא ככל מלכי בית דוד השלמים הכשרים שמתו". וכי אדם שהתברר שאינו אלא נביא שקר נחשב מלך כשר? הרי לפי איגרת תימן, אדם כזה חייב מיתה ככל נביא שקר. אלא על כורחך שהרמב"ם בהלכות מלכים סבור שאין המשיח עצמו יודע מראש שהוא הוא המשיח.

31 הלכות מלכים יא, ד.

32 ראה י' גפני, **יהדות בבל ומוסדותיה**, מרכז זלמן שזר, ירושלים תשל"ז, עמ' 53–55. בעניין ייחוסו של בר כוכבא לבית דוד ראה א' אופנהיימר, "משיחיותו של בר כוכבא", **משיחיות ואסכולוגיה** (עורך: צ' ברוס) הוצאת זלמן שזר ירושלים תשמ"ד עמ' 157–158 וההפניות בהערה 17.

33 **איגרות הרמב"ם**, שם, עמ' קנט–קס.

34 **משנה תורה**, הלכות מלכים, שם.

5. האם המשיח מתגלה לפתע פתאום ומפתיע או צומח מתוך העם בהדרגתיות? באיגרת תימן המשיח מופיע בפתאומיות ובאופן בלתי צפוי "וכאמרו יתעלה ופתאום יבוא אל היכלו".³⁵ לעומת זאת, בהלכות מלכים מדובר על צמיחה של אדם כמנהיג וכמצביא ועד למעמדו "בחזקת משיח", ואולי לאחר מכן גם "משיח בוודאי".

ב. פתרונות לסתירות

הפתרון הרווח בספרות המחקר לסתירות בין הלכות משיח לאיגרת תימן מתייחס לנסיבות שבהן נכתבה האיגרת, לקהל שאליה היא מתייחסת ומטרתה. כלומר את דעתו האמתית הביע הרמב"ם בהלכות מלכים, ואילו איגרת תימן נכתבה לצורך שעה. נעיין בדבריו של דוד הרטמן:

הציבור ש"איגרת תימן" מופנית אליו מובחן מן הקהל הרחב שאליה מופנות יצירותיו ההלכתיות של הרמב"ם, בהיותו שרירי בסבל ובמצוקה. ציבור סובל שונה מציבור של עשייה. הוא רואה עצמו קרבן סביל של כוחות חיצוניים. כאשר ציבור אחוז תחושה של פגיעות, הוא מאבד את בטחונו ביכולתו לשנות ביזמתו את תנאי קיומו. על רקע זה חוזר ונשנה ב"איגרת תימן" העניין של גאולה באמצעות ניסים. המשיח מוצג, אפוא, כמחולל פלאים... באמצעות הופכת הגאולה בלתי תלויה באמצעיו ובהצלחותיו של הציבור עצמו...³⁶

חוקרים נוספים כתבו דברים דומים.³⁷ א"ש הלקין כתב שהרצאתו של הרמב"ם באיגרת תימן מתכוונת להשיג שתי מטרות:

"מאד מאד רצה הרמב"ם להרחיק מליבו של ר' יעקב ומלב בני עדתו את הייאוש שתקפם בעקב הצרות שהתרגשו והמסית הפושע, אבל בה בשעה ראה חובה לעצמו להוציא מלבם את תקוות השווא שהפיח בהם האיש שרצה להיות משיח".³⁸

35 **איגרות הרמב"ם**, שם, עמ' קנז.

36 דוד הרטמן, **מנהיגות בעיתות מצוקה - על איגרות הרמב"ם**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1989, עמ' 121.

37 "ענין הגאולה המשיחית הוא מרכזי לאגרת תימן. גם היא חוברה בחינת הוראת-שעה, לשם מתן סעד רוחני ונפשי לעדה מישראל אשר המצור והמצוק הפיסי והרוחני הביאווה לסף היאוש האמוני. מטרת האגרת מפורשת בה: לחזק ידיים רפות ולאמץ ברכים כושלות (עפ"י לשון ישע' לה); והיא מושגת ע"י הצבת האמונה השלמה והבטחון המוחלט בביאת המשיח. הופעתו ופעולתו מתוארות ברוח המשך דברי הנביא: 'הנה אלהיכם נקם יבוא, גמול אלהים הוא יבוא ויושעכם'. הופעת המשיח תהיה ניצחונה של דת האמת על כוזבי האלילות, הנצרות והאיסלם, וניצחונה של עם ישראל על אויביו. בתיאורה של גאולה זו מעורבים גם סממנים אגדיים - שלא כבדרכו של הרמב"ם בכל מקום אחר וטעם הדבר גלוי לעין: להגביר במאמינים את הרושם הפסיכולוגי של החזון המשיחי" (ליבוביץ, שם, עמ' 91). ראה גם רביצקי, שם, עמ' 93-94.

38 א"ש הלקין, **איגרת תימן**, האקדמיה האמריקאית למדעי היהדות, ניו יורק תשי"ב, עמ' XXVII.

אף שמסתבר כי לרמב"ם הייתה מגמה באיגרת תימן לפאר את המשיח כדי לתת תקווה לגאולה נסית קרובה וגם כדי להוריד מן הפרק את האמונה ב"משיח התימני" עדיין קשה להסתפק בכך. וזאת מכמה נימוקים:

1. הסתירה בעניין הנבואה אינה רק בין איגרת תימן לבין משנה תורה אלא אף בתוך משנה תורה. גם בספר משנה תורה בהלכות תשובה הרמב"ם מחזיק בעמדה ולפיה המשיח נביא קרוב למשה רבנו וכותב:

לפי שבאותן הימים תרבה הדעה והחכמה והאמת - שנאמר "כי מלאה הארץ, דעה את ה'" (ישעיהו יא, ט), ונאמר "ולא ילמדו עוד, איש את ריעהו ואיש את אחיו" (ירמיהו לא, לג), ונאמר "והסירותי את לב האבן, מבשרכם" (יחזקאל לו, כו). מפני שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב למשה רבנו; ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה', ויבואו כל הגוים לשומעו, שנאמר "והיה באחרית הימים, נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים" (ישעיהו ב, ב).³⁹

2. יש לציין שגם חכמתו הגדולה של המשיח שעליה כתב הרמב"ם בהלכות תשובה ("יתר משלמה") נעלמה לחלוטין בהלכות משיח. הרמב"ם הסתפק שם בהגדרה צנועה הרבה יותר - "הוגה בתורה" המלמדת על נאמנות ודבקות בתורה, אבל לא בהכרח על חכמה יתרה. חוקרי הרמב"ם האמורים מסבירים שבאיגרת תימן הרמב"ם מפליג במעלותיו של המשיח רק לצורך שעה, אך אין מתמודדים עם השאלה מדוע גם בהלכות תשובה הוא מפליג במעלותיו, ואילו בהלכות משיח הוא מתעלם ממעלות אלה?⁴⁰

3. לדעתי, גם בעניין האותות והמופתים הסתירה אינה רק בין איגרת תימן לבין הלכות משיח אלא גם בין פירוש המשנה לבין הלכות משיח. בפירוש המשנה בהקדמה לפרק חלק כתב הרמב"ם על המשיח: "ונפלאות יראו על ידו".⁴¹ בפשטות נראה שהכוונה לנפלאות החורגות מגבולות הטבע.⁴²

4. בנוסף לכך, יש לשים לב כי באיגרת תימן כשהרמב"ם מתאר את גדולתו של המשיח הוא מצטט את הפסוק: "בני אתה אני היום ילדתיך" (תהילים ב, ז) ומוסיף

39 הלכות תשובה ט, ב. (ההדגשה שלי). יש גורסים: "ונביא גדול הוא ממש רבנו". בכל אופן הכוונה אחת היא. ראה מ"ע פרידמן, שם, עמ' 123 והערה 160.

40 דב שוורץ, שם, עמ' 87 הערה 95 כתב: "נדמה שדווקא בהלכות מלכים הביע הרמב"ם את דעתו האוטנטית" מכאן שלפי דבריו בהלכות תשובה אין הרמב"ם מביע את דעתו האוטנטית והדברים צריכים תלמוד. מדוע?

41 הקדמות הרמב"ם למשנה, מהדורת י" שילת, הוצאת שילת-מעלה אדומים, ירושלים תשנ"ו, עמ' קלח.

42 כך סובר גם מ"ע פרידמן, שם, עמ' 122.

"להודיענו עליו מדרגתו, שהיא מעל כל בני האדם".⁴³ את הפסוק הזה מצטט הרמב"ם גם בהקדמה לפרק חלק,⁴⁴ אך הוא נעדר לחלוטין מהלכות משיח. נמצא אפוא שחלק מן הסתירות בין איגרת תימן לבין הלכות משיח מופיעות גם בפירוש המשנה וגם במשנה תורה, ואין להסתפק בהסבר שאיגרת תימן נכתבה לצורך שעה. לפני שניגש לפתרון כולל של הסתירות נציג כמה פתרונות נוספים.

יעקב ספיר

ההתייחסות מוקדמת לסתירה בעניין האותות והמופתים באה ממקור בלתי צפוי - "איגרת תימן השנית" שכתב רבי יעקב ספיר נגד משיח השקר בתימן, יהודה בר שלום, המכונה מרי שכר כחיל.⁴⁵ לאחר שהציג את הסתירה בין הלכות מלכים לבין איגרת תימן כתב ר"י ספיר:

ואולם כשנעיין היטב בדבריו הקדושים האלה שמדקדק לאמר: והאותות והמופתים שיראו על ידו כן הן הראיות כו; וכן מ"ש עוד "אלא יבהלו מן המופתים שיראו, על ידו" ולא אמר שהמשיח בעצמו יראה אותות ונפלאות, כי ר"ל שעל ידו כדי שיאמינו גם מלשונו הזהב המזוקק בפי' המשנה לפ' חלק וז"ל "אמנם ימות המשיח הוא זמן שתשוב המלכות לישראל ויחזרו לאת ישראל ויהיה אותו המלך גדול מאד ובית מלכותו בציון כו' יעבדוהו כל הארצות לצדקו הגדול ולנפלאות שיהא על ידו וכל מי שיקום עליו יאבדהו הי' וימסור אותו בידו כו'" אבל זאת ודאי שבזמן ההוא יהיה בהכרח אותות ומופתים גדולים ונפלאים אשר לא נבראו ונראו בכל הארץ ובכל הגוים כאשר נבאו כל הנביאים וכ"ש מיכה (ז, ט"ו) כימי צאתן מאת מצרים אראנו נפלאות. רייל כמו שביציאת מצרים היה נפלאות כן יהיה באחרית הימים בגאולה האחרונה אבל ערך הנסים ודאי יהיו יותר נפלאים ונוראים בערך הגלות והשעבוד ואורך הזמן, וכי אז לא היה רק גאולה מאומה אחת ולעתיד מכל האומות והלשונות וכמ"ש ירמיה (ט, י"ז): ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה אה בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה אה בני ישראל מארץ צפון (היא גלות אדום אשר בה רוב היהודים). ומכל הארצות אשר הדיחם שמה. וכן אמו יואל (ג, ג): ונתתי מופתים בשמים ובארץ דם ואש ותמרות עשן... ולא יהיה מי שיסתפק בהם כלל כי מעשי ה' המה ולכן אמר ונתתי אני ה' מופתים בשמים ובארץ... אבל המשיח לא יצטרך לעשות אות ומופת...

43 איגרות הרמב"ם, עמ' קנה.

44 הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' קלט.

45 על רבי יעקב ספיר ראה ב"צ ערקי קלורמן, יהודי תימן: היסטוריה, חברה, תרבות, כרך ב', הוצאת האוניברסיטה הפתוחה, רעננה 2008, עמ' 403-404 י"י ריבלין, מאזנים, כרך 11, 1940, עמ' 74-81, 385-399. איגרת תימן השנית נדפסה בוילנה תרל"ג. האיגרת מובאת בשלמותה בנספח לספר יהודי תימן הנ"ל. על שכר כחיל ואגרת תימן השנית ראה א' יערי "שכר כחיל, שני משיחי שקר בתימן", בתוך שבות תימן, תל אביב תש"ה. הנ"ל, "תנועות משיחיות בתימן", מחניים פא (תשכ"ג).

לפי ר"י ספיר ודאי שיהיו נסים ונפלאות בגאולה העתידה ועוד גדולים יותר מנסי יציאת מצרים. אלא שלדעת הרמב"ם לא המשיח יחולל את הנסים אלא הקב"ה בעצמו באופן ישיר. כוונת הרמב"ם במילים: "והאותות והמופתים אשר יראו על ידו הן הראיות..." אינה שהמשיח בעצמו יחולל את הנסים, אלא שהקב"ה יבצע אותם עבורו כדי להוכיח את אמתתו. פירושו של ר"י ספיר מצד עצמו נראה דחוק ואינו מתיישב עם פשטות לשון הרמב"ם. גם מבחינה עניינית קשה לקבל את הרציונל העומד בבסיס פירוש זה. אם האותות והמופתים אמורים להוכיח כי מדובר במשיח אמת ולא במשיח שקר, מדוע נמנע מהמשיח עצמו לחולל אותם כמו משה בשעתו שהופיע בפני עם ישראל? מלבד שהפירוש דחוק לשוני וגם ענייני אין הוא מתמודד אלא עם סתירה אחת בין המקורות. כמו כן, אין הוא מיישב את שאר הסתירות. החיסרון האחרון משותף לכל הפתרונות שנציג בהמשך.

יואל טייטלבוים

רבי יואל טייטלבוים האדמו"ר מסאטמר בספרו "יואל משה" היה ער הן לסתירה בעניין האותות והמופתים והן לסתירה בעניין הנבואה. ר' יואל מיישב קודם את הסתירה בעניין הנבואה ומתוך כך מגיע לתובנה חדשה בעניין הנסים והנפלאות. הנחת היסוד של ר' יואל היא שאי אפשר ליישב את הסתירות בטענה שהרמב"ם בהלכות מלכים חזר בו מדבריו שכתב באיגרת תימן. ר' יואל מביא לכך הוכחה מעניינת אם כי, לטענתי, בלתי משכנעת. ר' יואל מוכיח את טענתו מאיגרת הרמב"ם על גזרת הכוכבים. איגרת זו נכתבה בשנת 1195 לערך לאחר כתיבת ספר משנה תורה ואף לאחר כתיבת מורה הנבוכים.⁴⁶ בסוף האיגרת מזכיר הרמב"ם בלא כל הסתייגות את מה שכתב באיגרת תימן "בענין משיח וסמניו וסמני הזמן שיראה בו". על-פי ר' יואל, הרמב"ם מאשר בכך את כל מה שכתב באיגרת תימן ומכאן שאין מקום לטענה שחזר בו.⁴⁷ הוכחה זו קלושה בעיניי שכן הדברים נכתבו רק לענות על סקרנותם של חכמי מונטפסליר ששמעו על כך שהרמב"ם כתב איגרת בנושא המשיח ורצו לדעת עוד פרטים (מה גם שהפרטים שהיו בידם היו שגויים). בשולי האיגרת על גזרת הכוכבים הרמב"ם אינו עורך שום דיון מהותי בעניין זהות המשיח אלא מתייחס רק לעובדות - היכן היה "המשיח", מתי הוא הופיע, כיצד השתלשלו הדברים עד מותו. לאחר הנחה זו ניגש ר' יואל לפתרון הסתירה בעניין הנבואה. לדעתו של ר' יואל, גם לפי הלכות מלכים המשיח צריך להיות נביא ואף נביא גדול. כיצד מוכיח זאת ר' יואל? לדעתי, מהלכה המוכיחה את ההפך. כאמור קודם לכן כתב הרמב"ם שמשיח ייחס את הכוהנים ואת הלוויים ואת עם ישראל לשבטיו "ברוך הקודש שתנוח עליו". אנו טוענים כאמור קודם שהלכה זו מוכיחה שהמשיח אינו נביא, ואילו ר' יואל מוכיח מכאן שהמשיח נביא במדרגה גבוהה. הכיצד?

46 על האיגרת וזמן כתיבתה ראה י' שילת, **איגרות הרמב"ם**, ב, עמ' תעד-תעז.

47 **יואל משה**, מאמר שלש שבועות, סימן לא, ברוקלין תש"כ, עמ' סב.

הרמב"ם מצטט בקשר לכך את הפסוק בספר עזרא (ב, סג) "וַיֹּאמֶר הַתִּרְשָׁתָא לְהֵם אֲשֶׁר לֹא-יֵאָכְלוּ מִקֶּדֶשׁ הַקִּדְּשִׁים עַד עֲמֹד פֶּהֶן לְאוֹרִים וּלְתַמִּים". פסוק זה עוסק בבני כהנים חסרי כתב ייחוס, ולכן נאסר עליהם לאכול מקודשי קודשים עד שהאורים והתומים יבהירו ייחוסם. חז"ל בתלמוד (בבלי סוטה מח, ב) פירשו פסוק זה על ימות המשיח - אז יחזרו האורים והתומים שלא היו בבית שני.⁴⁸ לטענת רבי יואל, מאחר שבבית השני היו נביאים בלא אורים ותומים ולמשיח יהיו אורים ותומים, מכאן נלמד שהוא גדול מהם. ר' יואל מציג מהלכות תשובה הוכחה נוספת ולפיה גם הרמב"ם במשנה תורה סובר שהמשיח נביא גדול. הרמב"ם כתב שם שהמשיח "נביא גדול הוא קרוב ממש רבנו" (כנ"ל). נתייחס להוכחה זו בהמשך כשנציג את דעתו של ר"י קאפח. לאחר שר' יואל הוכיח מבחינתו שגם על-פי הרמב"ם בהלכות מלכים המשיח הוא נביא גדול, הוא מוכיח מתוך כך את דעתו של הרמב"ם בעניין האותות והמופתים. הרמב"ם כתב בהלכות יסודי התורה לגבי נביא: ו"כשמשלחין אותו, נותנין לו אות ומופת כדי שידעו העם שהאל שילחו באמת".⁴⁹ אם כן, ר' יואל טוען לאחר שהוכחנו שהמשיח צריך להיות נביא הוא ממילא צריך לעשות אותות ומופתים. כיצד ניתן אפוא ליישב את דבריו של הרמב"ם בהלכות מלכים "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח וכו' (כנ"ל). ר' יואל משיב שיש שני סוגים של אותות ומופתים. יש מופתים המשנים לגמרי את טבעו של העולם. מכאן ואילך הטבע שונה וחוקי מעשה בראשית אינם כבר כפי שהיו. ויש נס נקודתי שבא וחולף, אך העולם נשאר כפי שהוא. רק את הסוג הראשון הרמב"ם שולל מהמשיח ולכן הוא כתב לדוגמה את תחיית המתים, אך ודאי שהמשיח "יהיה איש פלא... שהרבה בנפלאות שיהיו נעשים על ידו". כאמור, קשה לקבל את ההוכחה של ר' יואל בעניין הנבואה, וכמו כן יש לדחות את ההוכחה שלו בעניין האותות והמופתים. הרמב"ם הבהיר בהמשך (בתחילת פרק י' מהלכות יסודי התורה) שדי בניבוי העתיד ואין צורך להוכיח את הנבואה באותות ובמופתים שיש בהם שינוי מנהגו של עולם.

מנחם מנדל שניאורסון

גם האדמו"ר מלובביץ' (רמ"מ להלן) היה ער הן לסתירה בעניין האותות והמופתים והן לסתירה בעניין הנבואה. בעניין האותות והמופתים רמ"מ מחלק בין שני אופנים של ביאת המשיח. חלוקה זו מבוססת על ההבחנה של התלמוד הבבלי (סנהדרין צח, ע"א) בין גאולה במצב של "זכו" לבין גאולה במצב של "לא זכו". כאשר הגאולה מגיעה טרם זמנה ("אחישנה") עקב זכויות עם ישראל משיח יגיע "עם ענני שמיא". כאשר הגאולה תבוא בזמנה ("בעתה") ולא בגלל הזכויות של עם ישראל, משיח יגיע באופן של "עני ורוכב על חמור". רמ"מ לומד מכאן שכשהגאולה תבוא באופן של "זכו" היא תהיה גאולה נסית, ואילו כאשר היא תבוא באופן של "לא זכו" היא תהיה

48 שם, שם, סימן לח עמ' עב.

49 הלכות יסודי התורה ז, ז.

גאולה טבעית. הרמב"ם בהיותו פוסק הלכה מתאר את הגאולה המזערית. בהלכות מלכים הרמב"ם אינו שולל את האפשרות שהמשיח יעשה אותות ומופתים אלא את הצורך וההכרח שמשיח יעשה אותות ומופתים. לעומת זאת, באיגרת תימן שמטרתה לעודד את רוחם של יהודי תימן תיאר הרמב"ם את הגאולה הנסית ואת התגלותו של המשיח באותות ומופתים.⁵⁰ קשה לקבל את תירוצו של רמ"מ שכן קל להתרשם מרוח דבריו של הרמב"ם בהלכות משיח בדבר הסיבה לשלילת נפלאות המשיח. זאת אינה קשורה לגאולה באופן של "זכו" או "לא זכו" אלא בגלל תפיסתו הנטורליסטית. הדברים מפורשים יותר באיגרת תחיית המתים כפי שהצגנו קודם. בעניין נבואתו של מלך המשיח רמ"מ אינו רואה כל סתירה בין הלכות מלכים להלכות תשובה אלא רק דגשים שונים. למלך המשיח ע"פ רמ"מ יש שני תפקידים עיקריים. תפקיד אחד הוא "מלך" הנלחם את מלחמות ה' וכופה את קיום התורה בעם ישראל ואת הצדק והמשפט בעולם כולו. תפקיד שני הוא "נביא" ו"בעל חכמה" המלמד את העם ואת האנושות כולה לדעת את ה'.⁵¹ בשלב הראשון של הגאולה עיקר עניינו של המשיח הוא "מלך" הנלחם כנגד הרשעה ומתקן את העולם. בשלב השני של הגאולה - לאחר שהעולם מתוקן - עיקר עניינו ללמד דעת ה'. בהלכות תשובה עוסק הרמב"ם בתכלית, ולכן הוא מדגיש את תפקידו של המשיח - ללמד את דרך ה' כדי לזכות לחיי העולם הבא. בהלכות מלכים הרמב"ם עוסק בתהליך הגאולה ובאופן פעולתו של המשיח לתיקון עם ישראל והעולם, ולכן הוא מדגיש את מלכותו של המשיח. קשה לקבל את הסברו של רמ"מ שכן כאמור קודם לכן בהלכות מלכים הרמב"ם מגדיר את תנאי המשיח ואינו מזכיר את הנבואה כאחד מהם. כמו כן, דייקנו מדבריו בעניין "רוח הקודש שתנוח עליו" ולפיהם אין המשיח נביא.

יוסף קאפח

הרב יוסף קאפח מתייחס אף הוא לשתי סתירות: הסתירה בעניין האותות והמופתים והסתירה בעניין הנבואה. הרב קאפח כתב שהאותות והמופתים שעליהם כתב הרמב"ם באיגרת תימן הם אותות "שיעשו על ידו מחמת הצורך ולא כדי להוכיח את משיחיותו",⁵² ואילו בהלכות מלכים שולל הרמב"ם את הדעה שהמשיח צריך לעשות אותות ומופתים באופן מיוחד כדי להוכיח את משיחיותו. את תירוצו של הרב קאפח קשה לקבל משתי סיבות: א. מהי הוודאות שהמשיח יעשה אותות ומופתים "מחמת הצורך", ומה אם לא יהיה צורך?

50 רמ"מ שניאורסון, **התועודיות**, תשמ"ב, ג, הוצאת ועד הנחות בלה"ק, ניו יורק תש"ס, עמ' 1328–1331. כמו כן רמ"מ סבור שבכל אופן גם לפי הרמב"ם בתקופה השנייה של ימות המשיח יהיו נסים ונפלאות, ראה: י' גוטליב, **שכלתנות בלבוש חסידי - דמותו של הרמב"ם בחסידות חב"ד**, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן תשס"ט, עמ' 184–185.

51 רמ"מ שניאורסון, **לקוטי שיחות**, לה, הוצאת קה"ת ניו יורק תשנ"ו, עמ' 208–210.

52 **איגרות הרמב"ם**, מהדורת הרב י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ב, עמ' נב, הערה 41.

ב. מהלכות מלכים משתמע שמשיח אינו צריך לעשות אותות ומופתים לא כסימן ולא מחמת צורך אלא עולם כמנהגו נוהג.
בעניין הנבואה הרב קאפח סובר שאכן הרמב"ם חזר בו וסטה בהלכות מלכים מן הדעה שהחזיק בה באיגרת תימן ובהלכות תשובה. וכך כתב הרב קאפח:
"על דעה זו שהמשיח יהיה נביא בדרגה גבוהה למעלה מכל הנביאים אבל למטה ממשה, חזר רבנו גם בהלכות תשובה... אך בהלכות מלכים... לא חזר על ענין זה. ואף נראה שאינו תנאי הכרחי, שהרי למד שם מבין כוזיבא שלכל הדעות לא היה נביא..."⁵³

את דבריו של הרב קאפח אני מאמץ כמוצא שלל רב, ולדעתי, הם פתח לתירוץ כל הסתירות כפי שנבאר בהמשך.

יצחק שילת

הרב יצחק שילת כתב שני תירוצים לסתירה בעניין האותות והמופתים.
התירוץ הראשון - באיגרת תימן התכוון הרמב"ם לאותות ומופתים במובן של נבואת העתיד. מה שהרמב"ם שולל בהלכות מלכים מכוון לאותות ומופתים שיש בהם שינוי מנהגו של עולם.⁵⁴ קשה לקבל את תירוצו הראשון של הרב שילת. הרמב"ם באיגרת תימן ממשיך לטעון שכל מלכי הארץ "יבהלו מן האותות והנפלאות שיראו על ידו, וידמו". האם הרמב"ם התכוון שמלכי הארץ ייבהלו מנבואות העתיד שיתקיימו? וכי לא ברור שהכוונה כאן לאותות ומופתים שיש בהם שינוי מנהגו של עולם?
התירוץ השני - בהלכות מלכים התייחס הרמב"ם לתחילת תהליך המשיחיות - ואילו באיגרת תימן להמשכו. גם את תירוצו השני של שילת קשה לקבל. אין מקום לחלק בהלכות מלכים בין תחילת התהליך המשיחי להמשכו. הרב שילת בהמשך דבריו "מוכיח" את צדקת טענתו ואומר: "ובוודאי שאילו היה בר כוכבא טוען שהוא הוא המשיח, וממילא גם נביא, היה חיוב הלכתי לשאול ממנו אות ומופת". הרב שילת אינו מבחין בחזרתו של הרמב"ם בעניין נבואת המשיח כנ"ל. כמו כן על פי הלכות מלכים, המבחן היחיד של המשיח הוא מבחן התוצאה ולא מבחן של אותות ומופתים, לא בתחילה, לא באמצע ולא בסוף.

ג. התפתחות במחשבת הרמב"ם

לטענתי, אין לגשר בין עמדתו של הרמב"ם באיגרת תימן לבין עמדתו בהלכות מלכים. אני מקבל לחלוטין את דבריו של הרב קאפח שהרמב"ם חזר בו בעניין נבואתו של המשיח ואפילו במשנה תורה. מה שכתב הרמב"ם בספר הראשון, ספר

53 שם, עמ' נ הערה 26. דברים דומים כתב הרב קאפח בפירושו למשנה תורה, ספר המדע, הוצאת מכון מש"ה, ירושלים תשמ"ד, עמ' תרג הערה כא.

54 **איגרות הרמב"ם**, מהדורת "שילת, עמ' קנז-קנח.

המדע, אינו משקף את מה שכתב כעבור עשור בסוף הספר האחרון - ספר שופטים. לדעתי, לא רק בעניין הנבואה חזר בו הרמב"ם אלא באופן עמוק יותר לגבי דמות המשיח.⁵⁵ דמות משיח באיגרת תימן ובהלכות מלכים שונות מהותית ועיקרית ולא רק בפרט זה או אחר. כפי שראינו לפני כן הרמב"ם באיגרת תימן מדמה את המשיח למשה. יתר על כן, הרמב"ם הפליג וכתב שם:

ויחדו בדברים לא יחד בהם משה רבנו, מתאר בו: והריחו ביראת ה' וגו',⁵⁶ ואמר: "והיה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו".⁵⁷ וקראו יתעלה בששה שמות, והוא אמרו: "כי ילד ילד לנו" וגו',⁵⁸ ולא סר מהאריך בתארו עד שאמר לו יתעלה: "בני אתה, אני היום ילדתיך",⁵⁹ להודיענו עילוי מדרגתו שהיא מעל מדרגת כל בני אדם.⁶⁰

קביעתו המפתיעה של הרמב"ם על מעלתו של המשיח "שהיא מעל מדרגת כל בני אדם" מתבססת כנראה על מדרש תנחומא לפרשת תולדות סימן יד'⁶¹ או על מדרש מקביל. למרות זאת, בעניין הנבואה הקפיד הרמב"ם לכתוב שמעלתו "אחר משה רבנו" וזאת על פי היסוד השביעי מ-יג העיקרים. בכל אופן נמצא שעל פי אגרת תימן, דמותו של המשיח היא מעין דמותו של משה רבנו, כנבואה היא קרובה למשה רבנו ובתכונות אחרות אף למעלה ממשה רבנו.

כבר בחיבורו המוקדם, פירוש המשנה, קבע הרמב"ם כשיטת שמואל שאין בין העולם הזה וכו'. אלא שבצד זה סבר הרמב"ם שהמשיח הוא דמות פלאית, נביא קרוב למשה ובעל מעלות אחרות יותר ממשה כנ"ל. אנו יכולים לעקוב אחר דעתו המוקדמת של הרמב"ם בשלושה מקורות: פירוש המשנה, אגרת תימן והלכות תשובה. בפירוש המשנה בהקדמה לפרק חלק כתב הרמב"ם:

ואמנם ימות המשיח - הרי הוא זמן שתשוב המלכות לישראל, וישובו לארץ ישראל, ואותו המלך העומד, תהיה בירת מלכותו ציון, ויגדל שמו ויתפשט עד אפסי ארץ, באפן יותר גדול ורב ממלכות שלמה, וישלימו עמו האמות, וישמעו לו המדינות לגודל צדקו, ונפלאות יראו על ידו... ולא ישתנה במציאות

55 אני מבקש לפתח כיוון שהתחיל אותו מרדכי עקיבא פרידמן ולא גובש כל צורכו. ראה מ"ע פרידמן, שם, עמ' 123-126.

56 ישעיהו יא, ג.

57 שם פס' ה.

58 שם ט, ה.

59 תהילים ב, ז.

60 **איגרות הרמב"ם**, עמ' קנה (ההדגשה שלי).

61 שיר למעלות אשא עיני אל ההרים וגו' (תהלים קכא). זה שאמר הכתוב: (זכריה ד) מי אתה הר הגדול לפני זרובבל למישור, זה משיח בן דוד. ולמה נקרא שמו הר הגדול? שהוא גדול מן האבות, שנאמר: (ישעיה נב) הנה ישיביל עבדי ירום ונשא וגבה מאד. ירום מאברהם. ונשא מיצחק. וגבה מיעקב. ירום מאברהם. שנאמר: (בראשית יד) הרמותי יד אל ה'. ונשא ממשה, שאמר (במדבר יא) כי תאמר אלי שאהו בחיקך, וגבה כמלאכי השרת, שנאמר: (יחזקאל א) וגבותם מלאות עיניים. כך נאמר: מי אתה הר הגדול, וממי הוא יוצא מזרובבל.

דבר ממה שהוא עתה, זולת שהיה המלכות לישראל, ולשון החכמים "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד..."⁶²

הנה כי כן אנו רואים כי למרות קביעתו של הרמב"ם ש"לא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה", הוא כותב ש"נפלאות יראו על ידו" הכי צד? כשהרמב"ם כתב "שלא ישתנה במציאות שום דבר מכפי שהוא עתה" הוא יצא נגד מי שהבין את המאמר "עתידיה ארץ ישראל להוציא גלוסקאות וכלי מילת"⁶³ כפשוטו וכיוצא בדברים האלה. הרמב"ם שלל את דעתם של אלה הסוברים כי בימות המשיח חוקי הטבע ישתנו, בני אדם יחיו לנצח, האדמה תצמיח מאפים ובגדים, אישה תלד בכל יום וכדומה. עם זאת, הרמב"ם לא שלל כי המשיח כדמות פלאית יחולל נסים.⁶⁴ הזכרנו לפני כן כי באיגרת תימן הרמב"ם מציג את המשיח כנביא גדול מכל הנביאים מלבד משה (כך גם בהלכות תשובה) ובחלק ממעלות מסוימות הוא למעלה ממש. גם בהקדמה לפרק חלק הרמב"ם מאדיר את דמותו של המשיח וכותב:

ולא נחשקו ימות המשיח, לא כדי שירבו התבואה והממון... ואמנם התאוו להם הנביאים, והשתוקקו להם הצדיקים, למה שיהיה בהם מן הקבוץ המעולה, וההנהגה הטובה, והחכמה, וצדק המלך, ורב חכמתו, וקרבנותו בוראו, כמו שאמר לו: בני אתה...⁶⁵

הפסוק כאמור "בני אתה..." הוא הפסוק שציטט הרמב"ם באיגרת תימן וכתב: "להודיענו עליו מדרגתו, שהיא מעל מדרגת כל בני האדם".

גם בהלכות תשובה (כפי שכתבנו לפני כן) חזר הרמב"ם וכתב: "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממה רבנו". ההשוואה בין משה "הגואל הראשון" לבין המשיח "הגואל האחרון" מפורשת במדרש קהלת רבה (א, ט):

רבי ברכיה אמר בשם ר' יצחק, כגואל ראשון כך גואל אחרון. מה גואל ראשון נאמר בו (שמות ד, כ) "ויקח משה את אשתו ואת בניו וירכיבם על החמור, כך גואל אחרון, שנאמר (זכריה ט, ט): "עני ולכב על חמור". מה גואל הראשון הוריד את המן, שנאמר (שמות טז, ד): הנני ממטיר לכם לחם מן השמים", אף גואל אחרון יוריד את המן, שנאמר (תהלים עב, טז): "יהי פסת בר בארץ". מה גואל ראשון העלה את האר, אף גואל אחרון יעלה את המים, שנאמר (יואל ד, יח): "ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים".

62 הקדמות הרמב"ם למשנה, עמ' קלט. (ההדגשה שלי).

63 בבלי, שבת ל, ע"ב.

64 בדומה להבחנה של רבי יואל טייטלבוים כנ"ל, אך בניגוד לשיטתו אנו מקבלים הבחנה זו רק ביחס למשנתו המוקדמת של הרמב"ם.

65 איגרות הרמב"ם, עמ' קלט (ההדגשה שלי).

על פי הרמב"ם במשנתו המוקדמת ניתן להסיק כי יש דמיון בין המשיח לבין משה, בין הגאולה העתידה לבין גאולת מצרים. כשם שמשה הוכיח את שליחותו באותות ובמופתים כך גם המשיח, כשם שמשה גאל את ישראל ממצרים באותות ובמופתים כך גם המשיח. עם זאת, כשם שגאולת מצרים לא שינתה את טבע העולם ואת חוקיו למעט נסים שנעשו לשעה, כך הגאולה העתידה לא תשנה את טבע העולם.

ברצוני לטעון שבהלכות מלכים חזר בו הרמב"ם מההשוואה הזאת – אין המשיח מעין דמותו של משה רבנו אלא מעין דמותו של דוד המלך. "הגואל הראשון" משה מתחלף בהלכות מלכים ל"משיח ראשון" והוא דוד. וכך כתב הרמב"ם בהלכות משיח:

אף בפרשת בלעם נאמר, **ושם ניבא בשני המשיחים, במשיח הראשון שהוא דוד, שהושיע את ישראל מיד צריהם, ובמשיח האחרון שיעמוד מבניו, שמושיע את ישראל מיד בני עשו**. ושם הוא אומר "אראנו ולא עתה" (במדבר כד, יז), זה דוד; "אשורנו ולא קרוב" (שם), זה המלך המשיח. "דרך כוכב מיעקב" (שם), זה דוד; "וקם שבט מישאל" (שם), זה המלך המשיח. "ומחץ פאתי מואב" (שם) זה דוד, וכן הוא אומר "ויך את מואב, וימדדס בחבל" (שמואל ב ח, ב). "וקרקר כל בני שת" (במדבר כד, יז) זה המלך המשיח, שנאמר בו "ומושלו מים עד ים" (זכריה ט, י). "והיה אדום ירשה" (במדבר כד, יח) לדוד, שנאמר "ותהי אדום לדוד, לעבדים" (ראה שמואל ב ח, ו). "והיה ירשה שעיר אויביו" (במדבר כד, יח) זה המלך המשיח, שנאמר "ועלו מושיעים בהר ציון, לשפוט את הר עשיו" (עובדיה א, כא).⁶⁶

הרמב"ם מדבר על שני משיחים – משיח ראשון דוד המלך, ומשיח אחרון מלך המשיח מזרע דוד. תמורת הדמיון בין גואל אחרון לגואל ראשון, בין משיח למשה, מציג הרמב"ם דמיון אחר – משיח אחרון דומה למשיח ראשון כלומר לדוד המלך. מה גרם לרמב"ם לשנות את דעתו בעניין דמותו של המשיח? נראה שהתשובה טמונה ביחסו של רבי עקיבה לבר כוכבא על פי התלמוד הירושלמי (תענית פרק ד הלכה ה):

"תני ר' שמעון בן יוחי עקיבה ר' היה דורש (במדבר כד) דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מיעקב. ר' עקיבה כד הוה חמי בר כוזבא הוה אמר דין הוא מלכא משיחא".

תרגום: ר' עקיבה כשהיה רואה את בר כוזבא היה אומר זהו מלך המשיח.

בעקבות התלמוד הירושלמי כתב הרמב"ם בהלכות משיח את ההוכחה שאין משיח צריך לעשות ומופתים.⁶⁷ הירושלמי עצמו מציג אמנם גם דעות אחרות, אך דרכו של הרמב"ם היא לאמץ דעת יחיד ולהציגה כדעת חכמים כפי שהציג הרמב"ם את דברי שמואל - "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד".⁶⁸ ראב"ד משיג על פסיקתו של הרמב"ם בעקבות המסופר בתלמוד הבבלי (סנהדרין צג, ב):

"בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא אמר להו לרבנן אנא משיח אמרו ליה במשיח כתיב דמורח ודאין נחזי אנן אי מורח ודאין כיון דחזיהו דלא מורח ודאין קטלוהו".

תרגום: בר כוזיבא מלך שנתיים וחצי. אמר להם לחכמים: אני משיח. אמרו לו: במשיח נאמר שהוא מריח ודן. נראה אנחנו אם מריח הוא ודן. מכיוון שראוהו שאינו מריח ודן - הרגוהו.

על פי התלמוד הבבלי, המשיח הוא איש פלאי הדין לא על פי מראה עיניו אלא על פי הריח, הדבר נסמך על הפסוק מישעיהו (יא, ג): "וַיִּהְיֶה רִיחוֹ בְּיָמָא הַ' וְלֹא-לְמַרְאֶה עֵינָיו וְשִׁפּוּט וְלֹא-לְמַשְׁמַע אָזְנוֹ יוֹכִיחַ".

רבי יוסף קארו בחיבורו "כסף משנה" האיר את עינינו והסביר את המחלוקת בין הרמב"ם לבין הראב"ד. קארו ציין שישנם מקורות סותרים בדבר מיתתו בר כוכבא. בניגוד למסורת הבבלי ולפיה דנו חכמים את בר כוכבא למוות, על פי מדרש איכה (ב, יד) והתלמוד הירושלמי (תענית פרק ד, הלכה ה) אומות העולם הרגו את בר כוכבא. קארו טוען שהרמב"ם העדיף להסתמך על המדרש לספר איכה הואיל והוא תואם את שיטתו בעניין ימות המשיח, ואלה דבריו:

"דברי הראב"ד אמת והכי איתא בפרק חלק (דף צ"ג): אבל באיכה רבתי בפסוק בלע ה' ולא חמל אומר שנהרג על ידי א"ה וסובר רבינו דהא דאמרו פרק חלק אתיא דלא כשמואל דאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות ורבינו סובר כשמואל וכמבואר בפרק שאחר זה ולכן כתב סברת המדרש..."⁶⁹

לפי רבי יוסף קארו, המחלוקת בין התלמוד הבבלי לבין מדרש איכה והתלמוד הירושלמי ביחס לבר כוכבא היא מחלוקת מהותית הקשורה לאופיים של ימות המשיח. המסופר בתלמוד הבבלי בעניין בר כוכבא תואם את דעתם של החכמים

67 כבר עמד על כך א' אופנהיימר שכתב: "ברור שהרמב"ם מבקש לנצל את פרשת בר כוכבא לעיצוב משנתו הוא ביחס לדמות המשיח" ("משיחיותו של בר כוכבא", **משיחיות ואסכטולוגיה** (עורך: צ' ברוס), הוצאת זלמן שזר ירושלים תשמ"ד עמ' 161) אלא שלא שת לבו שהדברים נכונים רק לגבי משנתו המאוחרת של הרמב"ם ואין הם נכונים לגבי משנתו המוקדמת!

68 אף שדברי שמואל הם בבחינת דעת מיעוט הרמב"ם (הלכות מלכים יב, ב) לא נמנע מלהציג אותם כ"אמרו חכמים".

69 אמנם ר"י קארו מזכיר רק את מדרש איכה, אך מובן שאין להתעלם מהמקור המקביל בתלמוד הירושלמי.

הסוברים שבימות המשיח יהיו נסים ונפלאות. לעומת זאת, המסופר במדרש איכה מתאים לדעת שמואל הסובר ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". מכיוון שהרמב"ם צידד בדעתו של שמואל בדבר אופי ימות המשיח, הוא העדיף את המסורת של מדרש איכה והתלמוד הירושלמי על פני המסורת הבבלית במסכת סנהדרין.⁷⁰ דבריו של קארו המנתח דעתו של הרמב"ם נכונים בהחלט, אך משקפים כאמור את דעתו המאוחרת של הרמב"ם. הכרתו של רבי עקיבא בבר כוכבא כמשיח גרמה לרמב"ם לחשוב מחדש על דמותו של המשיח. הרי בר כוכבא אינו מתקרב בכלל לדמות מעין משה רבנו ואף לא לנביא. כמו כן, בר כוכבא גם לא היה אחד מחכמי דורו. אם נדון את בר כוכבא לכף זכות ניתן לומר שהיה מנהיג, מצביא הרוצה לשחרר את עם ישראל ממלכות הרומאים, להקים ממלכה יהודית שתנהג בדרך התורה ולבנות את בית המקדש השלישי. דמותו הארצית של בר כוכבא משתלבת היטב עם שיטתו של שמואל ש"אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". אם כן, צדק ה"כסף משנה" ביחס למשנתו המאוחרת של הרמב"ם. שתי המסורות הירושלמיות זאת המציגה את רבי עקיבא המכיר במשיחיותו של בר כוכבא וזאת המציגה את סופו של כוכבא כמי שהרגוהו אומות העולם משתלבות זו בזו וסותרות את השיטה הבבלית.⁷¹ מדוע אפוא בחר הרמב"ם במשנתו המוקדמת להציג את דמותו של המשיח על פי השיטה הבבלית? נראה שחזרתו של הרמב"ם בעניין דמותו של המשיח משתלבת היטב עם חזרות אחרות הקשורות לסתירות בין התלמוד הבבלי לבין התלמוד הירושלמי. כבר הוכח כי ככל שהרמב"ם התבגר יותר הוא הרבה להשתמש בתלמוד הירושלמי כמקור לפסיקה.⁷² במשנתו המאוחרת אף העדיף לפעמים את השיטה הירושלמית על פני הבבלית. הרמב"ם בצעירותו צעד בעקבות שיטת גאוני בבל הממעטים להסתמך על התלמוד הירושלמי כמקור לפסיקה. ברבות השנים נעשה הרמב"ם עצמאי יותר בפסיקותיו. נראה שגם בענייניו הרמב"ם במשנתו המוקדמת היה נאמן למסורת הבבלית בדבר דמות המשיח. עם זאת, הוא אימץ את שיטת שמואל ולפיה "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד" כפי שהובהר קודם. לאחר מכן הרשה הרמב"ם לעצמו לאמץ את המסורת הירושלמית המתאימה יותר להשקפת עולמו ומסלקת כל יומד נסי ופלאי מהגאולה ומהגואל. אם בענייני הלכה מובהקים הרשה הרמב"ם לעצמו לעתים לנטות מדעת הבבלי, כל שכן בעניינים שביסודם קשורים לאמונות ודעות.⁷³

70 ראה גם א' רביצקי, שם, עמוד 93; י' שילת, **הקדמות הרמב"ם למשנה**, עמ' קעז הערה 23.

71 יש מקום להסתפק האם ניתן לזהות את החזרה של הרמב"ם כבר בהלכות תענית ג, ה שם כתב על בר כוכבא: "ונפל ביד הרומיים" או לפי כתבי יד תימן: "ונפל ביד גרים".

72 ראה: א' אדלר, "יחסו של הרמב"ם לתלמוד הירושלמי", **ספר זכרון לרב יוסף קאפח** (עורכים ז' עמר וח' סרי), הוצאת לשכת הקמפוס אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, תשס"א עמ' 202–235. בהרחבה ראה הנ"ל, **העקרונות השיטתיים כיסוד לחזרותיו של הרמב"ם (מפירוש המשנה למשנה תורה)**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשמ"ז. מובן שמחקרו של אדלר כולל הפניות רבות לספרות המחקר.

73 ראה פירוש המשניות לרמב"ם סוטה ג, ה; סנהדרין י, ג, בענייני אמונות ודעות אין פוסקים הלכה כפלוני.

לסיכום

משנתו המוקדמת של הרמב"ם בדבר דמות המשיח נסמכת על מדרשים ובעיקר על המסורת הבבלית המתייחסת למשיח כאיש פלאי. המשיח דומה למשה רבנו כגואל ראשון כך גואל אחרון. הרמב"ם אימץ את המסורת הזאת ושילב בה את שיטת שמואל ולפיה "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכויות בלבד". אף שגם בימות המשיח "עולם כמנהגו נוהג" אין הדבר סותר את העובדה שהמשיח עצמו יחולל פלאים. העולם לא ישתנה מלבד נסים לשעה שיחולל המשיח. גם בגאולה הראשונה, יציאת מצרים, העולם לא השתנה למרות הנסים שעשה משה. במשנתו המאוחרת העדיף הרמב"ם להסתמך על המסורת הירושלמית ולהציג את המשיח כמנהיג דתי, פוליטי, צבאי הדומה לדוד המלך ולבר כוכבא הפועלים בדרך הטבע. השיטה הזאת מקצינה את המשיחיות הטבעית המנוגדת לאפוקליפטית ומתאימה יותר לגישתו השכלתנית של הרמב"ם.

בינו לבינה בסיפור המקראי הסיפור הסכמתי במקרא¹

נאוה גוטמן בא-גד

מאמר זה נדון בסיפורים מתוך המקרא אשר שוכתבו בחיבורים מתקופת בית שני
ביניהם: **ספר היובלים**²,
יוסף ואסנת³,

1 מאמר זה הוא מעין תמצית וסיכום של הרעיון המרכזי של עבודת הדוקטורט שלי בנושא: *בינו לבינה בסיפור המקראי והשוואה לספרות החיצונית של בית שני* בהנחיית פרופ' יעקב קוגל, אוניברסיטת בר-אילן, 2008.

2 כהנא, אברהם (עורך), *הספרים החיצוניים - לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים*, תל אביב, תש"ך (תשט"ו 2), כרך א'. לתקופתו, זמנו ושפתו המקורית של ספר היובלים: Kugel, *Traditions of the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Massachusetts-London, England, 1998, pp.922-923.
Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, Vol.1, 1983, 1998, Vol.2, 1985, pp.35-50.
Charlesworth, "The date of Jubilees and the date of the Temple Scroll", *Society of Biblical Literature, SBL Seminar Papers*, 1985, pp.191-203.
- לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים, תל אביב, תש"ך (תשט"ו 2), 1956, כרך א', עמ' רטז-רכ.

DiTommaso, Lorenzo, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850-1999, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 39*, Sheffield, 2001, pp.617-672.
שהיובלים נוהג לחמוך יתדותיו בשמים ("כי בשמים הוקם עליהם משפט...") או, עוד ביטוי הנפוץ אצלו: "על כן נרשם ונכתב על לוחות השמים" ראה: קיסטר, מנחם, "על שני מטבעות לשון בספר היובלים", *תרכ"ב ב, תשס"א*, עמ' 289-300.

יודע על חמישה עשר או ששה עשר כתבי יד של ספר היובלים בקומראן. עובדה זו הופכת את ספר היובלים לאחד הספרים המיוצגים ביותר בקומראן: Puech, Émile, "Une nouvelle copie du livre des Jubilé; 4Q484=pap4Qjubilé; Revue de Qumran, (RevQ) 19 (1999-2000) pp.64-261.
מאה 1 לפני הספירה - מאה 2-1 לספירה: Kugel, *Traditions of the Bible, A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era*, Cambridge, Massachusetts-London, England, 1998, pp.921-922.
Aptowitzer, "Asenath, the Wife of Joseph: A Haggadic Literary-Historical Study", *HUCA* 1924, p.256; Ginzberg, Louis, *The Legends of the Jews*, Szold H.(trans.) Philadelphia, 1946, pp.170-178.
Bohak, G., *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis*, Atlanta, 1966, pp.84-87.
108 ואילך, הערה מספר 1) עם הקדמה והערות חשובות מאת פתאי: Rappoport & Pattai "The Romance of Asenath, or the Marriage of the Viceroy", *Myth and Legend of Ancient Israel*, New York, 1966, vol. 2, pp.107-116.
Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha*, New York, Vol.2, pp.202-247.
Burchard, *Joseph und Aseneth, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band II, Lieferung 4, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983.
שטנדהרטניגר דנה בהיסטוריה המחקרית של הסיפור וסוקרת את כל המחקרים החשובים שנעשו על אודותיו והאגדות במקורות היהודיים: Standhartinger, *Das Frauenbild im Judentum der Hellenistischen Zeit, Ein Beitrag anhand von 'Joseph und Aseneth'*, Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.
Kraemer, *When Aseneth met Joseph*, New York, Oxford, 1998, pp. 318.
המחבר, אם היה יהודי או נוצרי: שם, עמ' 245-285. עור: Denis, O.P., Albert-Marie &

**קדמוניות היהודים ליוסיפוס⁴,
קדמוניות המקרא לפסאודו - פילון⁵.**

- Haelewyck, Jean-Claude, *Introduction À la littérature religieuse Judéo-Hellénistique, Tome I, (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament)*, Turnhout-Belgium, 2000, pp. 291–329; המפרי סוקרת של תולדות הטקסט והדעות האחרונות במחקר: Humphrey, *Joseph and Aseneth*, Sheffield, 2000, pp. 17–38, p. 115. DiTommaso, *A Bibliography of Pseudepigrapha Research 1850–1999, Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 39*, Sheffield, 2001, pp. 575–607. להלן סקירה מדרגית של המחקר בסוגיות האלה והאחרות הדנות ביוסיפוס: שליט, בהקדמתו לפלביוס יוסיפוס, *קדמוניות היהודים*, א' שליט (תרגום), תל אביב, תש"ד, 3, ירושלים, תשמ"ה.
- "Josephus and the Bible" ראה עור: Attridge, Harold, W., *The Interpretation of Biblical History: in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Massachusetts, 1976, pp. 145–147, 165–170.
- Mason, Steve (ed.), *Understanding Josephus: Seven perspectives*, Sheffield, 1998; Mason, Steve (ed.), *Flavius Josephus, Translation and Commentary*, Leiden; Brill, 2000.
- Feldman, Louis H., *Josephus and Modern Scholarship, 1937–1980*, Berlin, New York, 1984, pp. 121–130. במיוחד עמוד 127 ואילך, שם הוא עורך סקירת הדעות השונות במחקר בסוגיה זאת.
- Josephus - A Supplementary Bibliography*, ראו לציין גם את ספרו הביבליוגרפי של פלדמן: 1986. אוסף ביבליוגרפי של כל הביבליוגרפיה על יוספוס מ: 1470 ועד 1965, ניתן למצוא אצל: Schreckenberg, Heinz, *Bibliographie zu Flavius Josephus*, Leiden; Brill, E.J., 1968. שרקנברג הוציא אוסף ביבליוגרפי נוסף: Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus Supplementband*, Leiden; Brill, 1979. בשני ספרים נוספים סוקר שרקנברג סקירות היסטוריות שונות הקשורות ליוסיפוס: Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden, 1972, pp. 66–65. Schreckenberg, *Rezeptionsgeschichtliche und Textkritische Untersuchungen zu Flavius Josephus*, Leiden, 1977. אציין כאן גם את אסופת המאמרים: Betz, Otto, Haacker, Klaus, Hengel, Martin, *JOSEPHUS-STUDIEN, Untersuchungen zu Josephus, dem antiken Judentum und dem Neuen Testament*, *Otto Michel zum 70 Geburtstag gewidmet*, Göttingen, 1974. שערך אברהם שליט: Schalit, Abraham, *Zur Josephus-Forschung*, Darmstadt, 1973.
- סדרת הרצאות, שנשא Thackeray בארצות-הברית יצאה לאור בספר: Thackeray, H. ST. J., *Josephus - The man and the Historian*, New-York, 1929. מאמרו של ת'אקריי: "Josephus und der Hellenismus: Seine griechischen Gehilfen", Thackeray, *A Lexicon To Josephus*, Paris, 1930, part I-IV, 1955; pp. 139–166. Thackeray, (trans.), *JOSEPHUS-Jewish Antiquities*, vol. 9, (1998), Books IV-VI, Rappaport, S., *Agada und Exegese*, pp. 160–163, pp. 223–229. Bloch Heinrich, *Die quellen des Flavius Bei Flavius Josephus*, Wien, 1930. "Josephus und die Bibel" pp. 8–23. *Josephus in seiner Archaeologie*, Leipzig 1879. ובמיוחד הפרק הראשון: "Josephus und die Bibel" pp. 8–23. לסכום המחקרים אודות יוספוס בשני העשורים האחרונים: Bond, Helen K., "New Currents in Josephus Research", *Currents in Research; Biblical Studies, [CR;BS]* 8 (2000), Sheffield Academic Press, U.K., pp. 90–162. סקירת המחקר על אודות פסידו-פילון:
- Harrington, "Pseudo-Philo, A New Translation and Introduction", in: Charlesworth, James, H., (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 2, New York, 1985, pp. 297–377. Harrington, "A decade of research on Pseudo-Philo Biblical Antiquities", *Journal for the Study of the Pseudepigrapha, JSP* 2 (1988) Cambridge, pp. 3–12. Jacobson, Haward, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum with Latin Text and English Translation*, Vol. 1 & 2, Köln, 1996, (Leiden).

לא כמו בסיפורים המקוריים השכתובים האלה טורחים לַעֲתִים קרובות לתאר את מחשבותיהן ורגשותיהן של הדמויות. לפעמים הם גם משנים פרטים אחדים מן הסיפור המקורי ואף את עלילתו. וזאת, כדי להסיק מן הסיפור המשוכתב (לפחות בחלק מהסיפורים) לקח או מוסר השכל אשר אינו משתמע מסיפור המקור. את ההעדר היחסי של התייחסויות למחשבותיהן ורגשותיהן של הדמויות בסיפורים המקראיים עצמם הגדירו חוקרים מודרניים לַעֲתִים כחסרון או כפגם במיוחד בסיפורים שבהם מעורבות נשים. (לדוגמה: חוקרים אלה קראו תגר על כך שמחברו של סיפור דינה [בראשית ל"ד] לא נתן לה קול ורגשותיה ודעתה לא באו לידי ביטוי).⁶ פגם זה, כפי שהעירו חוקרים אחדים, בא לידי תיקון בשכתובים של תקופת בית שני.⁷

הנחת היסוד של מאמר זה היא שההבדלים בין הסיפורים המקראיים והסיפורים הפוסט-מקראיים אינם נגזרים מחוסר רגישות של הכותבים המקראיים או מרגישות יתר של הכותבים המאוחרים (גם לא מהתחשבות במין הנשי או מכבוד רב יותר כלפי נשים בסיפורים העוסקים בהן), אלא כתוצאה משינוי בקונבנציות הספרותיות. הסיפורים המקראיים עולים בקנה אחד עם הקונבנציות שהיו שכיחות ומובנות מאליהן בתקופת בית ראשון, ואולם לקראת סוף תקופת בית שני הטכניקות והמוסכמות של **איך** מספרים סיפור השתנו. ייתכן שבעקבות שינוי זה נזנחו הקונבנציות הספרותיות של תקופת בית ראשון ואולי אף נשכחו עד שבשלב מסוים לא הבינו אותן סופרי השכתובים. אשר על כן, מטרתי היא לבחון מקרוב את התופעה של שינוי זה ולהבין כיצד אירע. כאמור, מאחר שאת הנושא הזה חקרו חוקרי מקרא פמיניסטיים בני זמננו, בחרתי להתמקד בשתי דוגמות עיקריות של סיפורים מקראיים שבהם מעורבות נשים: **סיפור פילגש בגבעה** (שופטים י"ט) ו**סיפור דינה** (בראשית ל"ד).

הסיפור הסכמתי

לצורך העניין ננסה לסקור סוג מסוים של סיפור מקראי - מהקדומים שבסיפורי המקרא - שעמו נמנים בין השאר: **סיפור עקדת יצחק** (בראשית כ"ב), **לוט ושתי בנותיו** (בראשית י"ט), **מכירת מערת המכפלה** (בראשית כ"ג), **יעקב ועשו** (בראשית כ"ה) ו**סיפור רחב הזונה** (יהושע ב').

6 למשל: Laffey, Alice L., *An Introduction to the Old Testament, A Feminist Perspective*, Philadelphia, 1988, pp.43–44.

7 על השינוי שערך יוספוס בגרסתו לעומת הגרסה המקראית בסצנת ההתעללות בפילגש, העירו כבר שליט ולסין:

Lasine, שליט, (תרגום), פלביוס יוספוס, *קדמוניות היהודים*, [תל אביב, תש"ד], 37, ירושלים, תשמ"ה; Stuart, "Guest and Host in Judges 19; Lot's Hospitality in an Inverted World", *JSOT*, 29 (1984), pp.37–59.

לסוג זה של סיפורים ישנה טכניקה ספרותית משותפת, ולכן אני מציעה לסווג אותם תחת הכותרת הכללית: הסיפור הסכמתי. מדובר בסיפורים הבנויים כולם על פי כמה עקרונות: האירוע מתואר בקצרה ובלא תיאורי רקע; אם יש דיאלוג הוא בדרך כלל "קצר ולעניין"; שמותיהם של רוב הדמויות מושמטים חוץ מזה של הגיבור המרכזי (וגם שמו לפעמים חסר, כמו למשל בסיפור הפילגש); כמעט שאין תיאורים של הגיבורים, ורגשותיהם אינם באים לידי ביטוי וכיוצא בזה. בהעדר מרכיבים ספרותיים אלו ניתן לומר כי הטכניקה הנרטיבית של סיפורים סכמתיים דומה יותר לזו של בדיחות או סיפורי אגדות מלטכניקה של סיפורים ספרותיים. בבדיחה אין יודעים את שמות ה"גיבורים", ובדרך כלל איננו יודעים גם איך הם נראים. אין צורך לתאר את אופים של הגיבורים, הרי "המוסלמי, הנוצרי והיהודי" יתנהגו תמיד כצפוי בהתאם לזהותם הסטריאוטיפית. רגשותיהם אינם באים לידי ביטוי אלא במקרה שהדבר מקדם את מטרת הבדיחה. אין בבדיחה אפיון של הדמויות. על אופיים של שלושת הימאים היושבים בפר אין לנו שום מידע. מי הם? מה עשו בעבר? מהי מערכת היחסים ביניהם? כל זה לא רלוונטי לעולמה של הבדיחה. הבדיחה נועדה להצחיק והיא איננה מתעניינת בדמויות עצמן, ברגשותיהן, מחשבותיהן וכדומה. אין זה אומר כי הבדיחה איננה "ז'אנר". ברור לכל המעיין בה כי הבדיחה מצייתת לכללים קבועים: שלושה אנשים ולא שניים או ארבעה. השניים הראשונים מתנהגים כפי שהיינו מצפים שיתנהגו, ואילו השלישי מפתיע אותנו. דבר שגורם לנו לצחוק. יש קונבנציות ומוסכמות, אך לא בהכרח אותן השייכות לסיפור הספרותי.

סוג ספרותי דומה הוא המעשייה. גם כאן כמעט שאין אפיון של הדמויות: סנדרלה היא "טובה", אחיותיה "רעות", הנסיך יפה ונחמד וכדומה. לא זאת בלבד שמידע נוסף ומפורט יותר על הדמויות האלה אינו מוסיף על הסיפור דבר, הוא גורע ממנו. וזאת, מאחר שכל אפיון נוסף היה סותר את הקונבנציות של ז'אנר זה.

סיפורים כאלו מסופרים לעתים תוך אומנות רבה והם כפופים למערכת קונבנציות קבועות לא פחות מאלה של הרומן. אך איש לא היה מעלה בדעתו לנתח אותם בסוג של ניתוח הנהוג לגבי "דון קישוט" או "מלחמה ושלום". נכנה את הסיפורים האלה בשם סיפורים סכמתיים. כלומר סיפורים שאין בהם דמויות של ממש וגם אין בהם תיאורי רקע ולא מורכבות רגשית.

בקשר לסיפורים המקראיים שבהם אדון: אני מאמינה כי היה קיים ז'אנר ספציפי בימי הבית הראשון. כאמור, הסיפור הסכמתי שהחוקרים עדיין לא העריכו את הקונבנציות שלו במלוא משמעותן. הקונבנציות האלה הן משמעותיות ומכריעות ביותר. כשם שבכל ז'אנר אחר המחבר המקראי היה יכול לחרוג מהקונבנציות לעיתים קרובות, אבל חריגה גדולה מדי הייתה עלולה רק לבלבל את השומע או את הקורא: "רגע, מה בעצם קורה פה?" כך גם בז'אנרים אחרים. אם למשל אדם רוצה לספר בדיחה והוא מתחיל לתאר באריכות את הדמויות השונות - כיצד הן נראות ומה עבר עליהן בימים שקדמו לנושא הבדיחה ועוד כהנה וכהנה - השומעים לא

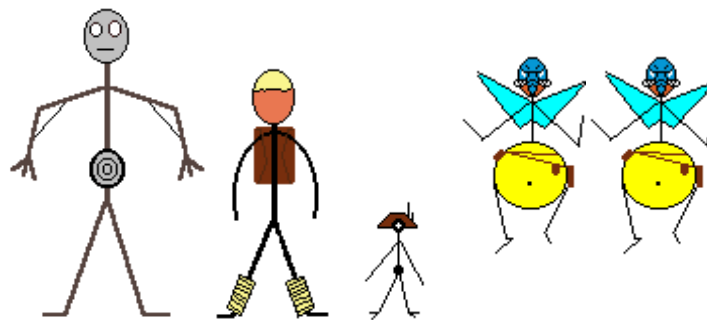
יבינו כי מדובר בבדיחה כלל: הוא אינו מציית לקונבנציות הז'אנר. במילים אחרות הקונבנציות משחקות תפקיד ראשי בכל חיבור: הן קובעות לא רק צורה, כי אם תוכן.

כדי להבהיר את העניין אוסיף אנלוגיה נוספת: הסיפור הסכמתי עומד ביחס לסיפור הספרותי בערך כמו ששרטוט של 'דמויות-מקל' (stick-figures) או של דמויות בסרט מצויר עומד ביחס לתמונות של רמברנדט או של ליאונרדו דה וינצ'י.



Mona Lisa, (Gioconda), De Vinci, 1479–1528, Musee du Louvre,

Stick figures⁸



גם ה"מונה ליזה" וגם דמויות ה-stick figure הן בגדר אומנות, אבל ברור שלא ננתח את אומנות ה-stick figure על-פי אותם קריטריונים של האומנות הקלסית. מי שיבחר לעשות כך, יחמיץ את העיקר.

רבים מסיפורי המקרא הם בגדר סיפורים סכמתיים או קרובים אליהם. הם משרטטים את הסקיצה של האירועים בסכמתיות: מה שמעניין אינו הדמויות עצמן אלא תוצאות המעשה המתואר.

8 מתוך האתר: <http://www.yarsrevenge.com/fans.html>

אין פירוש שהדבר שהסיפור הסכמתי במקרא אינו בנוי באומנות רבה. ככלות הכול גם בדמויות ה-stick-figures ובסרטים מצוירים יש עשייה אמנותית רבה. וזאת, אף שהם כמו בדיחות וכמו סיפורי אגדות מצייתים לקונבנציות מוגדרות מראש. יתרה מכך, נדמה שהסיפורים הסכמתיים דורשים ממספריהם מומחיות רבה דווקא בגלל ההעדר שבהם דווקא בגלל הדמויות ה"רזות" שבהם, מאחר שהפרטים הכלולים בהם הם בדרך כלל משמעותיים ביותר. מילה בודדת או ביטוי מסוים עשויים לרמוז לעתים על אפיון סטריאוטיפי של אחת הדמויות או לעורר אסוציאציה אחרת אצל הקורא. אכן אמנות, אלא שאומנות זו משועבדת למוסכמותיו של הז'אנר. לכן הדמויות תשורטטנה באומנות ה-stick figures ולא בסגנונם של לאונרדו דה וינצ'י או רמברנדט.

וכך לנגד עיניהם של הסופרים עמדו מטרות ספציפיות: תיאור קורות עם ישראל ותיאור היחסים שבין עם ישראל לאלוהיו. כל מה שמשרת מגמה זו נכלל ופורט בסיפור וכל מה שאינו משרת מגמה זו לא נכנס לסיפור.

בסיפור עקדת יצחק הקורא אינו יודע מאומה על מחשבותיו של אברהם כאשר אלוהים מצווה עליו להקריב את בנו. איננו יודעים גם מהי תגובת יצחק להתרחשויות. הדיאלוג היחידי בין האב לבנו נועד בבירור להדגיש את תמימותו הפתית של יצחק, השואל את אביו "איה השה לעולה", ומוכיח בכך כי אין הוא מבין כלל שהוא עצמו הקורבן. בצורה זו מועצם הפאתוס שבסיפור, אבל (בניגוד לדעת אאורבך)⁹ לא יצחק וגם לא אביו יכולים להיחשב "דמויות" במלוא מובן המילה. אברהם הוא חד-ממדי, משרתו הנאמן של האל בכל דרך אפשרית, ואילו יצחק משמש כאביזר במה (prop) בסיפור - אביזר הכרחי בשביל אברהם כדי לקיים את מצות האל.

לכאורה מאזינים או קוראים של סיפור העקדה בתקופת הבית הראשון לא ראו כל בעיה בסיפור בעל סגנון סכמתי מעין זה, הרי סיפורים רבים סופרו בצורה זו. הקוראים ידעו כיצד להתמקד במה שסופר ולסמן כל דבר אחר כלא חשוב למטרות הסיפור. במקרה הספציפי של סיפור עקדת יצחק ייתכן, כפי שהציעו כבר חוקרים,¹⁰

9 אאורבך אריך, מימוזיס: התגלמות המציאות בספרות המערב, "צלחתו של אודיסיאוס", ברוך קרוז תרגם, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 3-19.

10 Levenson, Jon D., *The Death and Resurrection of the Beloved Son, The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven and London, 1993, pp.111-124. לבנסון מביא דעתם של כמה חוקרים הסבורים כי סיפור העקדה בא לשים קץ להקרבת בנים כפעולה פולחנית: שלום שפיגל סובר כי מטרתו הראשונית של סיפור העקדה היא לחסל את המנהג של קורבנות אדם ולהחליפם בבעלי חיים; אלברטו גרין רואה בסיפור תוצר של גישה דתית השואפת למנוע את הזיהוי בין האל לקורבנות אדם; פול מוסקה סובר כי אפשר שהמטרה המקורית של סיפור העקדה היא ללמד שהאל אינו דורש יותר ואולי אף לא דרש מעולם את הקרבתו של הבן הבכור. ראה: Spiegel, Shalom, *The Last Trial*, New York, 1967, p.64; Green, Alberto R.W., *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East, ASORDS 1*, Missoula, Mont, 1975, p.174, 158; Mosca, Paul G., *Child Sacrifice in Canaanite and Israelite Religion: A Study of Mulk and mlk*, Ph.D. Diss., Harvard University, 1975, p.237.

שהמטרה העיקרית הייתה להתריס נגד הקרבת קורבנות אדם (או ילדים) בעבודת הפולחן לאל. ואולם, ברור שהסיפור נועד גם להציג את אברהם כמודל לאמונה באל וכניעה לציווי בלא תנאים. בתקופת הבית הראשון הספיק סיפור קצוצר וסכמת להעביר מסרים אלו למאזין או לקורא.

בתקופת בית שני, סיפור העקדה סופר שנית, אבל הפעם כסיפור ספרותי. כך למשל, הגרסאות של יוספוס¹¹ ושל פסאודו-פילון¹² לסיפור זה מציגות את יצחק כמי שמוכן למות על קידוש ה'. תפקידו של יצחק בגרסאות האלה שונה בהרבה מתפקיד ה-prop: יצחק כאן הוא משרת אמיץ של האל המקבל את גורלו הטרגי בלא תלונה. ניתן ודאי לראות בזה (כפי שאכן הציעו חוקרים) ניסיון להעמיד את דמותו של יצחק כתקדים מקראי למיתה על קידוש ה' בשנים הקשות של הדיכוי הרומי. אבל הסיפור בפני עצמו, במיוחד בגרסת יוספוס, מפרש מעבר לזה: יוספוס מבקש להביע את מה שחשב אברהם כשהוא ניצב לראשונה מול ציווי האל. הדיאלוג המורחב בין אברהם לבנו מתיימר לייצג את מלוא רגשות האהבה שחש אברהם כלפי בנו, עם תחושת החובה שלו כלפי אלוהים - אלמנטים שמעולם לא פורטו בסיפור המקראי.

בשכתובים מקראיים אחרים מתקופת בית שני התבנית שונה מעט. ככלל ספר *היוכלים*¹³ מנסה להציג את הסיפורים הסכמתיים של המקרא כסיפורים שיש בהם מסר מוסרי ובדרך כלל בעלי אופי הלכתי. כך בסיפור מכירת מערת המכפלה לאברהם נקודת המוצא, לדעת בעל *היוכלים* היא מטרת האירוע: לבחון את מידת הסבלנות של אברהם. אשתו המתה מונחת לפניו ועליו לקבורה, ובעלי המערה דוחים אותו בלך ושוב! לפיכך, טוען *היוכלים*: "וזה הניסיון העשירי אשר נוסה בו אברהם וימצא נאמן וארך רוח." ברור כי שום תיאור ממין זה אינו מצוי לגבי אברהם בסיפור המקראי המקורי, שאינו מנסה לרמוז גם בכיוון זה. מה שחשוב לסופר המקראי הוא פשוט לספר שאברהם קנה את המערה כהלכה ובמחיר מלא. לא כך אצל בעל *היוכלים*: לדעתו, הסיפור נועד להעביר לקורא מסר חינוכי העולה מתוך חדירה לנפשה של הדמות המרכזית.

אחד הטיעונים המרכזיים¹⁴ על אודות סיפורי ספר בראשית היה כי לדמויות יש לעתים קרובות קומד לאומי: יעקב ועשו לדוגמה אינם אנשים פרטיים כי אם נציגים של שתי אומות - ישראל ואדום. אבל בתקופת בית שני נזנח הממד הלאומי: יעקב

עוד בנושא: Unterman, J., "The Literary Influence of the Binding of Isaac [Genesis 22] on the Outrage at Gibeah [Judges 19]", *HAR*, 4, 1980, pp.161–166.

11 יוסף בן מתתיהו (פלביוס יוספוס), 'א' שליט (מתרגם ועורך), *קדמוניות היהודים*, ירושלים, תשמ"ה, כרך ראשון, ב. עמ' 24–26.

12 פסאודו-פילון, *קדמוניות המקרא*, בתוך: הרטום, א', ש', *הספרים החיצוניים*, תל אביב, תשכ"ט, (1969), ל"ב א–ד, עמ' 91–92.

13 כהנא א' (עורך, מתרגם), *ספר היוכלים*, תל אביב, תש"ך, עמ' רנט–רס.
14 Gunkel, Hermann, *The Legends of Genesis*, New York, 1966

נעשה אדם בזכות עצמו - אדם גדול בתורה וצדיק, כפי שהציגו בעל *היוכלים*¹⁵ (ולאחר מכן מדרשי חכמים). למעשה, אדם שהוא מודל לטיפוס מוסרי ובעל מידות. למרות המסופר במקרא הציג בעל *היוכלים* את יעקב בכוונה כמי שמסרב לשקר לאביו בסצנה של "הברכה הגנובה": "אני בנך" הוא אומר ליצחק על פי *היוכלים* ולא "אנוכי עשו בכורך", כפי שמופיע בסיפור המקראי. אין ספק שישנה פה אידיאליזציה של יעקב, אבל חשוב להדגיש כי יעקב זקוק לאידיאליזציה מכיוון שהוא נתפס עכשיו כאינדיבידואל, אישיות ולא סמל של אומה שבגין ערמומיותה הצליחה להשתלט על ממלכת שכנה. בהיותו אינדיבידואל צריך יעקב להיות אדם ישר והוגן הפועל על פי הסטנדרטים הגבוהים ביותר של ההתנהגות.

גם בשכתוב אחר של יוספוס, "מקבל" יצחק תוספת רגשות: שעה שהוא רואה את אשתו בהריונה הכואב הוא מתמלא פחד ומתרגש מדמעותיה, וכך יוצא שגם יצחק מתפקד כאדם פרטי ולא כסמל מן העבר הרחוק של עם ישראל.

היחס הזה נכון גם כלפי רחב הזונה שבסיפור המקורי שימשה כנראה כנציגתו של שבט המוגדר כ"בני רחב". לפי השערת החוקרים, שבט זה התגורר במרחב של עם ישראל בתקופת בית המקדש הראשון וקרוב לוודאי באזור יריחו. רחב המקראית היא אב-טיפוס שאינו מחמיא במיוחד של תת-קבוצה זו. סיפורה נועד להסביר מדוע שבט שאינו ישראלי זה נותר בלא פגע במרחב של עם ישראל. לעומת זאת, בשכתובו של יוספוס¹⁶ נעשית רחב לאינדיבידואל - דמות בפני עצמה. כמו בשכתובים האחרים יוספוס דוחה את תיאורה כזונה, מאחר שברור לו ולאחרים: לא ייתכן שדמות כה חיובית בסיפור המקראי תעסוק במקצוע מעין זה! יוספוס מבקש להאיר שוב את הפרטים הסכמתיים של הסיפור: להדגיש את הסכנות שעמן התמודדה רחב ואת הלקח שיש ללמוד מהתנהגותה. כפי שנבקש להראות אחרי כן, ברור ששינויים מעין אלה בספרות המשוכתבת של בית שני משקפים גם תפישה שונה לגבי המטרה של הסיפור המקראי כולו ומקומו כחלק מכתבי הקודש. אבל יש גם מעבר לכך: ברקע השכתובים עומדות קונבנציות המלמדות על סוג שונה של ספרות. כזאת שבה האדם חוזר לתפוס מקום חשוב כאינדיבידואל ופעולותיו הן השתקפות הדרך אשר בה אנשים פרטיים נוהגים וחיים בעולם, בין שזוהי השתקפות מציאותית בין שזו אידיאלית. אשר על כן, הדמויות אינן אנונימיות עוד ורגשותיהן ומחשבותיהן מפורטים מפני שהם חשובים. לאור הקונבנציות השונות נעשית הסכמתיות של הדמויות ושל הסיפור כולו בלתי נסבלת ואולי גם בלתי מובנת.

15 כהנא א' (עורך, מתרגם), *ספר היוכלים*, תל אביב, תש"ך, עמ' רס-רסא. ראה גם תרגום ניאופיטי על בראשית כ"ה 27 ותרגום אונקלוס על הפסוק. ראה בהרחבה אצל קוגל, *Kugel, The Bible As It Was, London, 1998*, pp.200-208.

16 *קדמוניות היהודים*, ספר חמישי, 7-30, עמודים 145-147.

פילגש בגבעה

אף שסיפור פילגש בגבעה (שופטים י"ט) ארוך ומפורט יותר מרוב הסיפורים הסכמתיים, הוא מכיל רבים ממאפייני הז'אנר. כך איננו יודעים את שמותיהן של הדמויות הפועלות - לא את שם הפילגש, לא את שמו של האיש הלוי, לא את שם אביה של הפילגש, לא את שמו של האיש הזקן המארח את הזוג ולא את שם הנער המשרת. גם הפעולות הן בעלות אופי סכמתי. אין כל הסבר או סיבה מדוע עזבה הפילגש את אישה והלכה לבית אביה בתחילת הסיפור (כאמור, בסיפור הסכמתי הסבר מעין זה אינו מתבקש), וגם אין הסבר למהות יחסיהם של הפילגש והאיש הלוי לאורך הסיפור כולו. אמנם הסצנה של האיש הלוי האוכל ושותה ונהנה מכל טוב בבית חותנו, חורגת מהקונבנציה של "שלושה ימים" בסיפור המקראי (וגם מעבר ליום הרביעי). אולם, דבר זה נעשה בכוונת מכוון כדי להסביר מדוע החליט האיש הלוי לצאת למסעו ביום החמישי לפנות ערב, מה שהוביל בסופו של דבר לאירועים הטרגיים ב"גבעה אשר לבנימין". קיצורו של דבר, הפרטים הנאמרים קשורים בבירור לעלילת הסיפור כמקובל בכל הסיפורים הסכמתיים.

גם התיאור של מה שאירע בגבעה הוא בעל אופי סכמתי. כפי שכבר ציינו פרשני מקרא וחוקרים,¹⁷ קיים בסיפור זה דמיון בולט לסיפור הגעתם של המלאכים לביתו של לוט בסדום. מנקודת מבטו של הסיפור הסכמתי, נועדה ההשוואה לשרת את המטרה הכללית של המספר - להדהים ואת הקוראים ולזעזעם באכזריות אונס הפילגש, כדי להובילם אל מסקנה האחת במישור הלאומי: זה מה שקורה כאשר אין אחדות בסיסית בין שבטיו הפזורים של עם ישראל. במילים אחרות: כאשר "אין מלך בישראל" ו"איש הישר בעיניו יעשה". לכן מוצג האיש הלוי כאיש גס ופחדן - אפיונים שהם הכרחיים עבור העלילה הסכמתית, שכן פחדנותו וחוסר רגישותו מותירים את הפילגש חסרת הגנה לחלוטין, מעצימים את הטרגיות במותה ואת הזעזוע אצל הקוראים. הפילגש עצמה אינה מדברת כלל לאורך כל הסיפור ואינה משמיעה קול. בדיוק כמו יצחק בסיפור העקדה. הפילגש היא "אביזר במה" (prop)

17 השוואה מקיפה ערך כבר קויפמן: קויפמן, "פילגש בגבעה", *ספר שופטים*, ירושלים, 1968, עמ' 277-304. מבין הפרשנים המסורתיים, עמד על כך הרמב"ן בהרחבה (בראשית י"ט 8). מבין החוקרים נציין את: לוריא, ב"צ, "פרשת פילגש בגבעה", *עיונים בספר שופטים*, החברה לחקר המקרא בישראל, ירושלים, תשכ"ו, עמ' 463-494; אונטרמן, "The Literary Influence of the Binding of Isaac (Genesis 22) on the Outrage at Gibeah (Judges 19)", *HAR*, 4, 1980, pp. 161-166. אונטרמן הצביע על הדמיון אשר בין שני הסיפורים ואף ערך השוואה מפורטת, אלא שמגמתו הייתה לזהות בהם פרופוגנדה דוידית פרו-מונרכית ועל כן לא נתן לבו להיבט הספרותי של ההשוואה; נידית', Niditch, Susan, "The wronged woman righted: An analysis of Genesis 38" *HTR*, 72 (1979), pp. 143-149.

ברני; Lasine, Burney, Ch. F., *The Book of Judges*, New York, 1970, [1918]. לסיין, Stuart, "Guest and Host in Judges 19: Lot's Hospitality in an Inverted World", *JSOT*, 29 (1984), pp. 37-59.

לסיין גם עורך סקירה של הדעות השונות בנושא, עמ' 51-52, הערות 5, 6; קליין, Klein, Lillian R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, 1988, pp. 161-174. עור: אמית, *ספר שופטים אומנות העריכה*, ירושלים, תשנ"ב, 1992, עמ' 317-319.

הכרחי. איננו יודעים מאומה על פחדיה או על סבלה בשעותיה האחרונות, אבל אלו אינם כלל מעניינו של הסיפור הסכמתי. מטרת המספר מושגת גם בלא התיאורים האלה.

גם בסיפור זה בוצעו שינויים בשכתובים של מחברים מתקופת בית שני. כאשר יוספוס משכתב את הסיפור¹⁸ הוא מקדיש תיאור נרחב לרגשות ולמחשבות הפנימיות של הדמויות. בגרסה שלו האיש הלוי אהב את האישה מאוד אולם היא לא החזירה לו אהבה: "ומחמת שהיה אוהבה מאוד ולבו נמשך אחריה בגלל יופייה, היה שרוי בחולשת הדעת, הואיל ולא גמלה לו אהבה תחת אהבה ונהגה בו מנהג של איבה." יוספוס נוגע גם בשאלה המעסיקה אותנו כקוראים מודרניים: מדוע עזבה האישה את האיש הלוי וחזרה לבית אביה? "ונתגלעו מריבות תכופות ביניהם, עד שלבסוף נלאתה האישה מהן ועזבה את בעלה בחודש הרביעי וחזרה אל הוריה." יותר מכך, הוא מספק מניע מפורש לנדיבות האיש הזקן שאירח אותם בביתו: הוא והאיש הלוי היו משבט אפרים. עובדה זו אמנם הוזכרה בסיפור המקורי, אבל כרמז דק בלבד. יוספוס מעביר את עובדה זו מהרקע האחורי של הסיפור אל הרקע הקדמי שלו וגם מסביר את משמעותו. ראוי לציון גם העובדה שיוספוס משנה את דרישת אנשי הגבעה: על פי גרסת הסיפור במקרא, הם ביקשו את האיש הלוי למשכב זכור, ועל פי יוספוס הם ביקשו 'רק' את הפילגש.

דומה ששינוי זה, כמו השינויים האחרים, נוצר כדי להאיר את האיש הלוי וגם את הסיפור כולו באור חיובי יותר: בגרסת יוספוס מות הפילגש כבר אינו מתואר כפועל יוצא של ניסיונו של האיש הלוי להציל את עצמו מאונס הומוסקסואלי. ויותר מכך, לא האיש הלוי הוא זה שמסר את הפילגש להמון, כפי שמצטייר מגרסת המקרא. לפי יוספוס, האנשים הם שגררו את האישה, ולאיש הלוי לא היה כל חלק בפשע זה: "[תפשו] באישה והביאוה אל ביתם ושילחוה עם הנץ היום לאחר שמילאו בה את זרזון תאוותם כל הלילה."

ניסיונו של יוספוס "להלבין" את מידותיו הרעות של האיש הלוי אינו מסתיים בכך. כשהפילגש חוזרת לביתה בבוקר היא מעדיפה למות כדי לא לבייש את בעלה: "והאישה באה לאכסניה רצוצה [מכל] הקורות אותה, ומאחר שהתעצבה על כל מה שעוללו לה [הבחורים] ולא העזה להביט בפני בעלה [מרוב] כושה, כי חשבה שהוא בייחוד לא ידע נוחם על מה שאירע, נפלה ונפחה רוחה." הבעל מצדו לא חשד במאומה (שאם לא כן, הרי היה יוצא ודאי בלילה כדי להצילה!) וניסה להעירה כדי לנחמה: "והבעל חשב ששינה עמוקה תקפה את אשתו, ולא חשד בשום דבר רע וניסה להעירה, כי החליט לנחמה..." ורק אז גילה, לדאבונו הרב, כי היא מתה.

מדוע בחר יוספוס לסיפור זה שכתוב שהוא אפולוגטי במובהק? ייתכן כי חלק מן התשובה הוא כי המטרה המקורית של הסיפור הסכמתי - להראות כיצד שלטה

18 פלביוס, יוספוס, קדמוניות היהודים, א' שליט (תרגום), תל אביב, תש"ד, ירושלים, תשמ"ה.

האנרכיה בתקופה הפרי-מונרכית ולהצדיק המלכת מלך בישראל - כבר לא התאימה לזמנו של יוספוס, כאשר רעיון המלוכה היה מקובל ומבוסס בישראל זה מאות שנים. אשר על כן, עבור יוספוס האיש הלוי אינו יכול עוד להיות הגורם לסיפור המזעזע. הוא אדם שנגרם לו עוול וחובתו להיות ישר ומוסרי כמו כל אדם מישראל. חשוב לא פחות הוא כיצד מספר יוספוס את סיפורו. הוא מספק את כל ההסברים העולים מן הפערים המצויים, לדעתו, בסיפור המקורי ואף חודר לרגשותיהן של הדמויות שנותרו באפלה בגרסה המקראית המקורית.

גם בשכתובו של פסיאודו-פילון¹⁹ לסיפור הפילגש נערכו שינויים בולטים. לפתע יש שמות לאיש הלוי ולאיש הזקן - בהל ובתק. פסיאודו-פילון, בדומה ליוספוס, משנה את דרישת אנשי הגבעה. אלא שבגרסתו מבקשים אנשי העיר גם את האיש הלוי וגם את פילגשו. כשהם נתקלים בסירוב הם לוקחים את שניהם בכוח ואחר זורק ההמון את האיש הלוי ומתקיף את הפילגש לבדה. שוב, גם בגרסה זו, האיש הלוי איננו אשם. הרי גם חייו היו בסכנה ולא היה לאל ידו לעשות דבר!

בנוסף, לדעת פסיאודו-פילון ההתעללות בפילגש הייתה מוצדקת בעיני האיש הלוי מאחר שהיא: "חטאה עם העמלקים". בסיפור המקראי מתוארת עזיבתה של הפילגש את האיש הלוי במילים: "ותזנה עליו פילגשו". ואילו פסיאודו-פילון תופס את הפועל "ותזנה" כפשוטו - כזנות ממש. לדעתו, זו גם הסיבה שהאל הרשה שהיא תיאנס ותיהרג. אכן, העיקרון של "מידה כנגד מידה" חביב על פסיאודו-פילון במיוחד ומגמת שכתובו הינה שונה לחלוטין מזו של יוספוס. מטרתו העיקרית היא להסביר את הסיפור במונחים של צדק אלוהי, ולכן גם אין לו שום צורך לתאר או להצדיק את אישיותו של האיש הלוי. עונשו ודאי מגיע גם לו (ולא רק לפילגשו) מאחר שהיה, כפי שנרמז בסיפור המקראי, שקרן ופחדן. למרות ההבדלים אשר בין פסיאודו-פילון ליוספוס ניכרת אצל שניהם הנכונות לשנות את אופיו של הסיפור הסכמתי המקורי מראש ועד סוף. בגרסה של פסיאודו-פילון, הסיפור נעשה דיון מוסרי ואישיותן של הדמויות המרכזיות מצדיקה את ההנהגה האלוהית של שכר ועונש (בעיקר עונש).

ציינתי כבר כי כמה מבקרים פמיניסטיים סברו שהסיפור משמש דוגמה נוספת למיזוגיניה (שנאת נשים) במקרא: "הפילגש היא אובייקט מיני, לא שווה מילה, אינה בת אנוש" כותבת קליין.²⁰ אני סוברת כי זוהי תפישה מוטעית של הז'אנר ושל הקונבנציות של הסיפור הסכמתי, שאינה שונה בהרבה מ"חוסר ההבנה" שגילו יוספוס ופסיאודו-פילון כלפי הסיפור (בין בכוונה ובין שלא בכוונה). העובדה שלפילגש אין קול בסיפור אינה מזעזעת יותר מן העובדה שליצחק אין קול בסיפור העקדה: שניהם, גם הפילגש וגם יצחק, אינם יותר מאובייקט, אביוז (prop) שבו משתמש המספר כדי להעביר את המסר שלו.

19 הרטום, א' ש', *הספרים החיצוניים: ספר קדמוניות המקרא*, תל אביב, תשכ"ט. (1969).

20 קליין, Lillian R., *The Triumph of Irony in the Book of Judges*, 1988, pp.161-174.

גם הניגוד בין יוספוס ופסאודו-פילון בנושא הנשים יובן על פי גישה זו. את יוספוס יהיה קשה להגדיר כפמיניסט, מאחר שבמקום אחר הוא אומר במפורש לגבי האישה: "והתורה אומרת, כי האישה פחותה מן האיש לכל דבר ועל כן עליה לשמוע בקולו ולא למען ירדה בה בזדון, רק למען ימשול בה, כי האלוהים נתן את הממשלה לאיש..."²¹

בניגוד אליו את פסאודו-פילון²² תיאר כמה חוקרים כ"פרוטו-פמיניסט", המעניק לעתים תשומת לב מוגזמת לדמות מקראית נשית שולית ומעניק לנשים חשיבות שווה לזו של הגברים. ואולם, בשכתובו של יוספוס לסיפור הפילגש הוא עדיין מגלה כלפיה הרבה יותר אהדה וסימפטיה מפסאודו-פילון המצדיק את גורלה האכזר בגלל חטא קדום. בקיצור, ניתן לומר כי תפישות של ז'אנר וקונבנציות ספרותיות אינן משקפות כמעט דבר לגבי אמונותיו ורגשותיו של המחברות וגם לא את יחסיה לנשים. דומה כי הגישה של הביקורת הפמיניסטית לסיפור פילגש בגבעה אינה מתחשבת די בז'אנר של הסיפור המקראי ובקונבנציות הנלוות אליו.

סיפור דינה

חלק מאותן מסקנות יפה גם לסיפור דינה (בראשית ל"ד). חוקרים מודרניים מתחבטים עדיין בשאלה מה הייתה יכולה להיות המטרה המקורית של סיפור זה: אחת ההצעות היא ייתכן שהיה צורך להסביר את כעסו של יעקב על שמעון ולוי בדבריו אליהם בבראשית מ"ט 5–7: "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל". על כל פנים, סיפור דינה הוא בוודאי סכמתי פחות מסיפורים אחרים שבהם עסקנו. כך למשל לדמויות יש שמות (אם כי כמעט כל השמות הופיעו כבר קודם לכן בבראשית). סכמתי שלא במובהק הוא נאומם הארוך יחסית של חמור ובנו לאנשי שכם (ל"ד 21–23) שבו הם מסבירים להם בפירוט את היתרונות בנישואי תערוכת עם משפחת יעקב. עם זאת, עדיין אין הסיפור חורג מגבולות הז'אנר: נאום זה הוא

21. Benedictus, Niese (Edidit), *Flavii Iosephi Opera*, vol.5, Berolini, Germany, 1955, 2. 201. "The Woman, is in all things inferior to the man. Let her accordingly be submissive not for her abusing, but that she may be directed; for the authority has been given by God to the man"; Swidler, Leonard, *Women In Judaism-The Status of Women in Formative Judaism*, N.J., 1976, p.56.

22. Attridge, Harold, W., *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, Massachusetts, 1976. pp.147–170, ובמיוחד עמ' 148, הערה מס' 4, שם הוא מנסה להסביר את המניעים שגרמו לפסאודו-פילון לפרש את סיפור הפילגש כפי שפירש. בסוגיה זו עסקו: Robertson, J., "Liber Antiquitatum Biblicarum Pseudo-Philonis; The Micha/Gibeah Stories", *unpubl. Minutes of the NT Greenspoon, L., & Levenson, D., "Sin-Punishment and Seminar*, Harvard (Fall 1971). Eschatology in Pseudo-Philo, II Baruch and IV Ezra" *unpubl. Paper, Harvard NT Swidler, Leonard, "Greco-Roman Feminism and the Origin of the Seminar*, Fall 1971. Gospel" in: *Traditio-Krisis-renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift für Winfried Zeller zum 65.Geburtstag*, Bernd, Jaspert and Mohr, Rudolf (eds.) [Marburg: N.G.E.; wert, 1976], pp.1–82

הכרחי כדי להסביר איך השתכנעו אנשי שכס לקבל על עצמם את ברית המילה ההמונית, כמו גם כדי להבהיר לקורא שהמניע של אנשי שכס להסכים לברית היה רווח חומרי בלבד. מלבד נאום זה וכמה פרטים הכרחיים אחרים (כעסם של האחים כששמעו על אונס אחותם), אין בסיפור פירוט אחר על אודות הדמויות או מניעיהן. כפי שצינו רבים, דינה אינה קיימת בעצם: הקורא אינו יודע דבר על אודות רגשותיה לפני האונס ולאחריו (אם אכן היה זה אונס - גם זה אינו ברור מאליו על פי גרסת המקרא), ודבר לא נאמר על מה שאירע לה בעקבות המאורע עצמו (בדיוק כשם שאיננו יודעים מה אירע ליצחק אחרי העקדה). איננו יודעים אפילו אם היא הרתה כתוצאה ממה שאירע או אם נישאה לאיש מתישהו.

השכתובים מימי בית שני מציגים כמה שינויים בסיפור המקורי. השכתוב הנמצא בספר *היוכלים*²³ קצר ביותר ומסכם את המאורע בששה פסוקים בלבד. למרות זאת, אפילו בפורמט מוקטן זה, העניק מחבר *היוכלים* לדינה תשומת לב רבה יותר מזו שבסיפור המקראי. הוא מוסיף ומזכיר כי היא הייתה נערה קטנה, בת שנים עשרה שנים וכך עומדת בסיפורו לפתע לנגד עינינו נפש חיה ואמיתית. הוא טוען עוד כי דינה נחטפה אל ביתו של שכס, ובכך פוסק בעצם שאכן זה היה אונס. פרשנות זו מסירה כל אי-הבנה או חשד לגבי תפקידה ורצונה של דינה באירועים בהמשך. ישנה כאן שוב אידיאליזציה של דמות ישראלית, וכך נכון הדבר גם לגבי דמויותיהם של שמעון ולוי. בסיפור המקראי אין פעולת הנקמה שלהם מוצגת כמעשה ראוי לשבח וברור גם מדוע: מאחר שיעקב (הנחשב לדמות חיובית, כמובן) מגנה, כאמור, את שמעון ואת לוי בבראשית מ"ט. ואילו בשכתוב הסיפור בספר *היוכלים* השחיטה של אנשי שכס מוצגת באור חיובי. למעשה, כשכר על מעשהו זה זוכה לוי לכהונה לדורות.

שינויים מסוג זה תואמים את המגמה הכללית של ספר *היוכלים* ולפיה כנזכר קודם: הפיכת סיפורי המקרא ללקחים הלכתיים. במקרה זה הלקח הוא האיסור המוחלט על נישואי תערובת. שינוי כזה דרש ממילא מבעל *היוכלים* התייחסות אחרת לדמויות הישראליות הפועלות בסיפור - עליהן להיות מעל לכל ביקורת. אשר על כן, בעל היוכלים משמיט תחילה בשכתובו את דבר ברית המילה של אנשי שכס והמרמה הכרוכה בה. הרי לא ייתכן כי בני יעקב חיללו את קדושת מצוות ברית המילה כדי להתנקם באנשי שכס! ולאחר מכן בעל *היוכלים* אכן מזכיר את הנושא. הוא עושה זאת כדי לטעון טענה נגדית מזו של הסיפור המקראי: מה ששמעון ולוי אמרו לאנשי שכס אמת ונכון היה, משום שאדם מישראל הנותן את בתו למי שאינו נימול - עושה מעשה של טומאה ונבלה!

23 כהנא, אברהם (עורך), *הספרים החיצוניים - לתורה, לנביאים ולכתובים ושאר ספרים חיצוניים*, תל אביב, תש"ך (תשט"ז), כרך א'.

השינויים שעורך יוספוס²⁴ בסיפור דינה דומים, מבחינת המגמה שלהם, לאלה שהוא עורך בשכתובו את סיפור העקדה ואת סיפור פילגש בגבעה. גם כאן באה לידי ביטוי התעניינותו הרבה בדמויות, ברצונותיהן ובמאוויהן שלהן. לכן דינה אינה סתם יוצאת לשכם לראות בבנות הארץ, אלא כדי להתבונן בתכשיטים של נשי המקום - מעשה תמים בהחלט של ילדה-נערה. כמו בגרסתו של בעל ה*יוכלים*, גם יוספוס סובר כי היא נחטפה. יוספוס יורד לנבכי נפשו של יעקב תוך התחשבות במניעיו הסותרים: רגשות פחד וכבוד מול חמור המושל על העיר והסירוב והדחייה לתת את בתו לנוכרי - צעד שיש בו אי-נאמנות למשפחתו ולאלוהיו. שמעון ולוי מנועים מלהסכים לאיחוד עם אנשי שכם, מכיוון שהם וגם דינה נולדו לאותה אם (לאה). לפיכך, הם ודאי ממורמרים ומזועזעים יותר מאחיהם ממעשה האונס (דבר זה אינו מוזכר במפורש בסיפור המקראי, אבל ניתן להניח שהוא נרמז שם). כמו בעל ה*יוכלים*, גם יוספוס אינו מזכיר את ברית המילה. במקום זאת, הוא מציע פרשנות ולפיה אנשי שכם שתו יותר מדי בחגם, והודות לכך היו מסוגלים שמעון ולוי להרוג את כל הזכרים בעיר. יעקב "נבהל" ממעשיהם ונזף בהם, אך אין יוספוס מזכיר את הסיבה לפחדו של יעקב כלומר: החשש שעמי הארץ האחרים יתקוממו נגדו ונגד משפחתו. במקום זה יוספוס מפרש את פחדו של יעקב ברובד המוסרי: האחים הגזימו בהריגת כל הזכרים בעיר.

כמו בסיפור פילגש בגבעה ראו אחדים ממבקרי המקרא הפמיניסטיים בסיפור דינה דוגמה לקשיחות ולאפליה של המספרים המקראיים כלפי נשים. הם מצינים כי לדינה אין קול בסיפור והיא רק משמשת כעילה פורמלית להכרזת מלחמה (casus belli) מצד אחיה. כפי שנאמר קודם, הציעו כמה מבקרים את האפשרות שדינה לא נאנסה כלל: ייתכן שאהבה את שכם ורצתה להינשא לו. במקרה כזה רצונה של דינה היה חסר חשיבות ואינו רלוונטי עבור משפחתה. מבלי לבקש לטעון שהחברה המקראית הייתה אחרת מחברה פטריארכלית, אני מאמינה שהמסקנות האלה אינן עולות בקנה אחד עם טבעו של הסיפור הסכמתי במקרא. הסיפורים הסכמתיים של התורה, שעמם נמנה גם סיפור דינה, מציגים מעצם טיבם אנשים רבים שאין להם שמות, הם חסרי פנים לגמרי - דמויות המשרתות כאובייקטים, כאביזרים, כדי להעביר את המסר הפשוט של הסיפור. רק משהשתנו הקונבנציות וההנחות של הז'אנר, נעשו 'דמויות-מקל' (stick-figures) אלו לאנשים אמיתיים. מכאן עלה הצורך להציג אותם או כדמויות אידיאליות או כאנושיים יותר ולעתים עם שינוי המסר של סיפורם.

לסיכום, דומה כי כמה גורמים חברו יחדיו בתקופת בית שני וגרמו לשינויים הנדונים קודם בין הסיפורים המקראיים לשכתובים המאוחרים שלהם. ראשית כול, יש לשקול את האפשרות כי את היסודות הרבים מתוך הסיפורים המקוריים ואף

24 פלביוס, יוספוס, *קדמוניות היהודים*, (א' שליט, תרגום), (תל אביב, תש"ד), ירושלים, תשמ"ה, א': 337-341.

הקונבנציות של הז'אנר שלהם לא הבינו עוד הקוראים בתקופת בית שני. המציאות הגאו-פוליטית שלתוכה נוצרו סיפורים אלה כבר לא הייתה קיימת. כך סיפורים המתייחסים ליריבויות טריטוריאליזם נראו חסרי מובן וחסרי משמעות בתקופות שלאחר מכן. כמו כן, כלל לא ברור האם בזמנם אכן הובנו המונחים האלה והשיגו את מטרם. על כן נעשה האופי הסכמתי של הסיפורים לבעייתי. אם המספרים המקראיים נידבו פרטים מעטים כל כך על מה שאירע, באופן טבעי, הפתרון לכך היה למלא את החסר במקומות שבהם היו ההשמטות בעייתיות בעיני מחברי השכתובים של תקופת בית שני. הספרות החיצונית של בית שני, כמו גם הפרשנות הפמיניסטית בת דורנו וכל פרשנות אחרת לסיפורים המקראיים, "נכנסת" בתוך הפערים הקיימים בסיפור המקורי ומנסה למלא אותם כראות עיניה. כאמור, טענתי היא כי הפערים האלה אינם מצויים אלא בעיני המתבונן בסיפור המקראי מנקודת הראות של תקופה מאוחרת יותר. הסיפור הסכמתי שלם בפני עצמו על פי הסוגה שלו והיה מובן בזמנו לשומעיו ולקוראיו כמות שהוא.

יש להביא בחשבון גם את השפעת ההלניזם. ליוונים הייתה דרך שונה לספר סיפורים, והפרסום והיוקרה של חיבוריהם כמו הפעפוע של תרבותם השפיעו בוודאי על כתיבתם של מחברים רבים בתקופת בית שני. למשל, השפעת ההלניזם על כתיבתו של יוספוס אינה שנויה במחלוקת וכבר בחנו החוקרים אותה לעומק²⁵. גם מחבר *יוסף ואסנת* ביטא בלא ספק את השפעת התרבות היוונית כאשר על האזכור המקראי של נישואי יוסף במצרים הוא רקם רומן יווני מהסוג שהיה פופולרי במאה הראשונה לספירה. ייתכן, שהשפעת התרבות היוונית לא הייתה מוגבלת רק למי שקיבל חינוך יווני פורמלי, דוגמת פילון האלכסנדרוני, אלא שהייתה נפוצה גם ברחבי יהודה בתקופת בית שני. כבר הציעו כמה חוקרים שספיגתה ניכרת אפילו אצל שונא זרים כמחבר *ספר היובלים*.

גורם חשוב נוסף שתורם לשינויים הוא תהליך העלטה של ה"ספרייה" עתיקת היום של עם ישראל למעמד חדש - ל"כתבי הקודש". זהו נושא נכבד - נכבד מכדי לדון בו במסגרת זו - אבל מעבר כזה מתועד במגוון רחב של כתבים שחוברו בתקופת בית שני. כך הסיפורים הסכמתיים שנועדו מלכתחילה כפירושים פוליטיים עוקצניים על שכניהם של ישראל (כמו למשל סיפור לוט ושתי בנותיו [בראשית י"ט], ולפיו המואבים והעמונים הם בסך-הכול ממזרים), לא יכלו עוד להתפרש ככאלה שעה

25 בעיקר על ידי לואיס פלדמן: *Josephus and Modern Scholarship, 1937-1980*, Berlin, New York, 1984.

Feldman, *Josephus, A Supplemental Bibliography*, N.Y., London, 1986.

Feldman, *Josephus's Interpretation of the Bible*, London, (Berkeley; Univ. of California) 1998.

Feldman, "Josephus' Portrayal [*Antiquities* 5.136-174] of the Benjaminites' Affair of the Concubine and its Repercussions [Judges 19-20]". *The Jewish Quarterly Review*, (January-April 2000), no. 3-4, pp.255-292.

Feldman, "Josephus' Liberties in Interpreting the Bible in the Jewish War and in the *Antiquities*", *Jewish Study Quarterly, JSQ*, Vol. 8 (2001), no.4, pp.309-325.

שהם אמורים להיחשב כחלק מן הקורפוס של כתבי הקודש - כתבים שנאמרו מפי הגבורה. במקום זאת קיבלו הסיפורים האלה אופי מוסרי או חינוכי, והדמויות אשר תפקדו בסיפורים המקוריים כאבירים עבור מסר סכמתי נעשו פשוט לעתים קרובות לדמויות אידיאליות. כמובן, אין זה אומר שהדמויות נעשו בהכרח מורכבות יותר, אלא רק שהן הפכו לאינדיבידואלים - לדמויות אנושיות.

גם ההשפעה ההולכת וגוברת של החכם-הלמדן בתקופת בית שני הטביעה את אותותיה בנושא המחקר הנוכחי. לסיפורי החוכמה (כמו למשל סיפור טוביה או שושנה והזקנים, וכן הסיפור המקראי על יוסף) היה בדרך כלל מוסר השכל ברור, והאידיאלים של החוכמה שביניהם: שכל ופחד, סבלנות ואורך רוח והנהגה של צדק, קיבלו בסיפורים האלה ביטוי מפורש. ההתייחסות לסיפורים המקראיים, מנקודת מבטה של החוכמה ועל פי ההנחות המוקדמות שלה, הובילה ודאי לחיפוש לקחים של מוסר בסיפורי המקרא ובמקרה של *ספר היזבלים* - גם לקחים של לימוד הלכתי.

לבסוף חוקרים²⁶ מצאו שינוי סגנוני מעבר להשפעה ההלניסטית כבר בסיפורים המקראיים המאוחרים שאינם סיפורים סכמתיים כאלה המוקדמים שהצגתי כאן. בסגנון המקראי המאוחר ישנן פחות ופחות דמויות אנונימיות, והמספר מציג לעתים קרובות את הרקע לאירועים ואת הסביבה. הדמויות נושאות נאומים ארוכים (עזרא, נחמיה), המתארים את מחשבותיהן ומניעיהן. אפשר להניח כי המגמה הכללית הזאת עזרה גם היא לשנות את ההנחות שעמן נגשו הכותבים בתקופת בית שני אל המשימה של שכתוב הסיפורים הסכמתיים שבמקרא.

מן הדיון הספציפי לגבי דמויותיהן של נשים בשכתובים מתקופת בית שני אין עדויות של שיפור משמעותי במעמד האישה בחברה היהודית (חוקרים אחדים טענו שבדיוק ההפך הוא הנכון).²⁷ למרות כך, הצביעו מחקרים מספר על מעורבות גדולה

Cohn Eskenazi, Tamara, *In An Age of Prose, A Literary Approach to Ezra- Nehemiah*, Atlanta, Georgia, 1988, pp.136-154.

27 לגבי מעמדה של האישה ביהדות מול מעמדה באימפריה הרומית בתקופה זו: Swidler, Leonard, *Women In Judaism-The Status of Women in Formative Judaism*, N.J., 1976. Swidler, "Greco-Roman Feminism and the Origin of the Gospel" in: *Traditio-Krisis-renovatio aus theologischer Sicht. Festschrift für Winfried Zeller zum 65 Geburtstag*, Berndt, Jaspert and Mohr, Rudolf (eds.), [Marburg: N.G.E; wert], 1976; Archer, Leonie J., "Her Price is Beyond Rubies - The Jewish Woman in Graeco-Roman Palestine", *JSOT, Supplement Series 60*, Sheffield, 1990; Baskin, J.R., *Jewish Women in Historical Perspective*, Detroit, 1991, chs.2-3, 1976; Levine, Ami-Jill(ed.) *"Women Like This" New perspectives on Jewish women in the Greco-roman world* (no.1), *Society of biblical literature- Early Judaism and its literature*, Adler, William (Series ed.), Atlanta, Georgia, 1991; Küchler, M., *Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Fribourg-Göttingen, 1986. קיכלר טוען כי ישנה מגמה פרשנית כפולה של הספורים המקראיים בספרות החיצונית של בית שני. ארוטיזציה של האישה ודמוניזציה של הארוטיקה. תהליך זה של ארוטיזציה ודמוניזציה גרם לעיונות כלפי האישה בדברי חכמים וגם בברית החדשה במאות הראשונות לספירה. יחס זה כלפי האישה משתקף בגישה עוינת ומזלזלת בספרות התקופה. לדעת קיכלר, העיונות

יותר של נשים בציבור היווני-רומאי בתקופת בית שני, ואפשר ששינוי זה הותיר גם הוא עקבות בשכתובי הסיפורים המקראיים בתקופה זו.

דומה שגם בימינו ישנם חוקרים, במיוחד ממבקרי המקרא הפמיניסטיים, הקוראים את הסיפורים הסכמתיים הללו מתוך גישה המניחה הנחות שונות לגמרי מאלו שליוו את הסיפורים המקוריים. ההנחות של חוקרים האלה דומות למעשה במובנים מסוימים לאלו של יוספוס ושל שאר הכותבים בתקופת בית שני. ניתן לומר כי ההנחות האלה גרמו לאי-הבנת המשמעות של הסיפורים המקוריים, בדיוק כשם שעשו זאת השכתובים של הסיפורים המקראיים בתקופת בית שני.

גרמה להדחקת האישה מן החיים הציבוריים. הגברים השליכו את תשוקותיהם על הנשים ועקב כך הפכו את האישה ליצור דמוני. לסקירה כללית על ההיבטים השונים של התקופה: Vanderkam, James, C., "Implications for the history of Judaism and Christianity", *The Dead Sea Scrolls after Forty Years* (1992), pp. 19–36.

מלאכים בשמי שאגאל

רות דורות*

"כששאגאל מצייר אין לדעת אם הוא ישן או ער או מהיכן הוא שואב את דימויו. באיזהו מקום במוחו נמצא כנראה מלאך".
(פאבלו פיקאסו)

מלאך הוא ישות נטולה צורה גופנית,¹ מכוונת, רוחנית, שמימית ועל-טבעית, אשר גילה ומינה אינם ברורים השייכת ל"פמליה של מעלה", סמל לטוהר, צדק ורחמים. תפקידה לגשר בין הכוח העליון למציאות האנושית על פני האדמה והמלאך מהווה גשר בין העולם הרוחני לגשמי. על פי הנאמר באיוב (לח, ד-ז), אנו למדים כי המלאכים נבראו טרם בריאת העולם כפי שמתואר בספר בראשית. לפי גרסה אחרת, ביום הראשון לבריאת העולם נבראו מלאכי החרסד הנהנים מקיום נצחי כבני אלמוות, ביום השני - מלאכי הדין ובכללם מלאך המוות וביום החמישי - יתר המלאכים.²

מערכות האמונה של שלוש הדתות המונותאיסטיות - היהדות, הנצרות והאסלאם - חולקות אמונות ודעות שהן אבני יסוד בתפישת עולמן. שלושתן מאמינות בקיומם של מלאכים כיצורים חסרי גוף שנבראו מאור³ השוכנים בשמים וממלאים תפקידים שהאל מטיל עליהם: אמירת דברי הלל ושבח לאל, מסירת דבר האל לאדם, השגחה עליו והתנהלות העולם. בדבר מרכזיותם וחשיבותם של המלאכים קיימים הבדלים בין הדתות.

בייחוד ביהדות ובדתות המאמינות באל אחד נתפש האל כטרנסנדנטי ובלתי נגיש ישירות לבני האדם. לשם כך קיימים המלאכים המשמשים חלק מצבא השמים ומוסרים את דבר האל לבני האדם בדומה לנביא. בסיפורי המקרא אנו פוגשים בהתגלויות של מלאכים באירועים מרכזיים ובלתי נשכחים: שלושת המלאכים שהתארחו באוהל של אברהם ובישרו על לידתו העתידית של יצחק, המלאכים שנגלו ליעקב בחלומם, המלאך שנגלה להגר במדבר, המלאך שהציל את יצחק

* עריכת המאמר ותרגום המובאות: נילי לאופרט

1 צחי הרשקוביץ, "הנה אנכי שולח מלאך", 2011.

: <http://www.kipa.co.il/jew/pash/52/42813.html>

"המלאכים, קובע ראב"ע, הינם נטולי צורה גופנית, וממילא אין שום אפשרות לראותם במעטה גופני. עם זאת, מצאנו בתולדות ישראל תיאורים מדברי הנביא על כך שנצפו מלאכים. מלאכים אלה, לפי ראב"ע, נראו בעין השכל. הקב"ה יצר את המלאכים כך שלא יהיה ניתן לראותם אלא רק על ידי חיבור נפשי עמוק אליו, חיבור שמעניק לנפש יכולת לראות. זאת ממש כמו האור החיצוני שבהתחברו עם האור הפנימי של העין מחולל את תהליך הראייה".

bigosite.tapuz.co.il/Sites

2 יעקב שביט, דפנה מוסקוביץ, צאלח סואעד, "המלאכים באמונה המונותאיסטית".

3 <http://lib.cet.ac.il/pages/item.asp?item=10782>

באירוע העקדה. כדי לזהותם נזקק האדם לתפישה על-חושה מאחר שגופם אינו עשוי מהיסודות הבסיסיים של ישויות פיזיות. על-כן קיימים הבדלים ביכולת ההבחנה בהם ובמיוחד כשבכוחם של אלה להיות אף רואים ואינם נראים.

ביהדות נודעים מלאכי השרת המזמרים לפני האל זמירות הלל והודיה פעם אחת ביום. הם משרתים ב"משמרות"⁴ והם שרים בזמנים קבועים ביום או בלילה. סוגי התהילה ששרים המלאכים משקפים את מעמדם הרוחני ובתור משרתיו ושליחיו של הקב"ה ממלאים הם מטלות. למלאכים כינויים שונים: אלוהים (שמואל א כח, יג), בני אלוהים (איוב א, ו); קדושים (תהילים פט, ח) ולעתים - איש (בראשית לב, כה-כט). כינוי ייחודי נוסף הוא כרובים שמקורו באלה המוצבים על ארון הברית בתוך קודש הקודשים, על פתח גן העדן ואלה הסובבים את המרכבה האלוהית בחזיונות ישעיהו ויחזקאל. בכללם גם השרפים, יצורי-על העשויים מחומר שורף, ולכל אחד מהם שש כנפיים. בשתיים מכסים הם את פניהם, בשתיים את רגליהם ובשתיים מעופפים. הם סובבים את כס האל ומזמרים קדושתו. קיימים גם האופנים ודמותם כגלגל עשוי בתוך גלגל והם מלאי עיניים. ונכלל בכך אף השטן המופיע בספר איוב. מתיאורים בתנ"ך נראה שהמלאכים יכולים לעטות דמויות שונות בהתאם לשליחותם. בדרך כלל הם מופיעים בדמות אדם שאינה מסגירה את טבעם האמיתי. לעתים הם בדמות אש הנגלית למשה בסנה או עמוד אש ההולך לפני בני ישראל בצאתם ממצרים או רכב האש וסוסי האש שהגנו על אלישע. בסיפורי התנ"ך הם לובשים צורה או פושטים צורה בהתאם לשליחותם. ייתכן אף שיופיעו בלא דמות אלא בצורת רוח.

המלאכים נחלקים למלאכי בשורה או מלחמה, רפואה או חבלה, למאירי פנים או זועפים. ספר הזוהר מבחין בין מלאכי החסד למלאכי הדין. המלאכים הפועלים לפי מצוות האל מביאים עמם על האדם את הטוב או את הרע, ואילו מלאכי החבלה המשחיתים נושאים עמם רק את הרע על פי טבעם שלהם - בדומה לאלה שהפכו את סדום ועמורה. אצל הנביאים המאוחרים יחזקאל, זכריה ודניאל (המשויכים לגלות בבל) מתחילים להופיע המלאכים בחזיון-הנבואה או בחלום ובו הם מוסרים לנביא מידע ומבארים לו סתומות. לפי הרמב"ם,⁵ המלאך המופיע בתנ"ך ובספרות חז"ל הוא לעתים ישות שכלית רוחנית הנבדלת מחומר. המלאכים כולם שייכים לאחת מעשר דרגות המתייחסות למידת הבנתו של המלאך את האל וביניהם יש המיטיבים להבין את אלוהים ואת דרכיו יותר מאחרים.

בין המלאכים המוזכרים במקרא בשמותיהם נמנים: גבריאל - מלאך אש, שר הגבורה, שר הדין ולו מיוחסים תפקידי השגחה על כל בני האדם ובמיוחד בשנתם

4 ברוך ש. ווידסון, "מה הם מלאכים?", http://www.he.chabad.org/library/article_cdo/aid/699753/jewish/-/htm

5 יצחק אהרון, "שלח לי מלאך", מרכז "חכמה", 2016.
http://kabalalah.co.il/%D7%A9%D7%9C%D7%97_%D7%9C%D7%99_%D7%9E%D7%9C%D7%90%D7%9A

והוא המבצע את שיפוטיו החמורים של אלוהים; רפאל - מלאך החסד ועליו מוטלת האחריות לרפא; מיכאל - מלאך חסד ורוח, שר אמנות הזמרה, הציור והבריאה - שומר על עם ישראל כלו וממונה על שליחויות שהן ביטויי החסד האלוהי; אוריאל - מלאך דין, אור ותבונה המופקד על צבא מלאכי האל והשואל. אחת ממטלותיהם של המלאכים היא לשאת אל כס האלוהים את מילות התפילה ולימוד התורה. יש כאלה הנוצרים למשימה ממוקדת ועם השלמתה הם חדלים מלהתקיים. ויש שיצר האדם. אלה נוצרים מהאנרגיה האינטלקטואלית והרגשית שאדם משקיע בקיומה של המצווה, או לחלופין זו המושקעת בביצוע החטא.⁶ אדם המקיים מצווה אפוא בורא מלאך טוב. הם עצמם אינם חוטאים על שום שהם נטולי יצר הרע וחסרים בחירה חופשית. ארבעת מלאכים אלה מסמלים את ארבע רוחות השמים וארבעת הנהרות היוצאים מגן העדן.⁷ על פי הקבלה, מסמלים הם גם את ארבעת יסודות היקום: אש, מים, אוויר ואדמה.⁸

אסלאם⁹ הגיעה האמונה במלאכים מן היהדות, וגם בה תפקידם הוא להלל ולשבח את האל. גבריאל גילה למוחמד את דבר האלוהים. שומה על המלאך השומר על כל אדם לתעד את מעשיו לקראת יום הדין. מלאכים נוספים מופקדים על התקיעה בשופר המבשר על יום הדין, על גן העדן ועל הגיהנום. יש המפקחים על זריחת גרמי השמים, ירידת הגשמים ועוד.

אף הנצרות¹⁰ קיבלה את מסורת המלאכים מהיהדות וגם בברית החדשה נועד להם תפקיד חשוב ועיקרי - להלל ולשבח את האל, להקיפו, לסגור לו ולשרתו. המלאך הוא המביא את הבשורה למריה בדבר הולדת ישו; המלאך גבריאל הוא המבשר לזכריה ואלישבע על לידתו העתידית של בנם - יוחנן המטביל. בנצרות קיימת האמונה כי לכל אדם מלאך השומר עליו. על פי אמונה זו, שני שלישים מהמלאכים מרדו באלוהים עקב גאווה, קנאה ותחרות ביניהם. בעבור חטאם נעשו מלאכי חבלה.

גם באמנות מקבלים המלאכים ביטוי. היחס והקשר אליהם משתנים בתקופות השונות. ככל שאנו מתרחקים מהאמונה השלמה והתמימה, אנו מתרחקים גם מתפישת המלאך כישות דתית או בעלת תכונות "מלאכיות". על כן בימי הביניים תפישתו של האמן את המלאכים היא תמימה ובאה ממקום של אמונה באל ובכוחם של אלה ללוות את האדם, להדריכו ולהגן עליו. פסל המלאך המחייך של ריימס *The Smiling Angel of Reims* 1236–1245 מדגים את היות המלאך ציר אנכי הקושר בין מעלה ומטה. אמונתו של האמן ששמו או זהותו אינם ידועים אינה מותירה ספק בעידן הגותי בדבר אמונה בעולם המלאכים. חיוכו של המלאך המהווה

6 שם.

7 שם.

8 שם.

9 יעקב שביט, דפנה מוסקוביץ, צאלח סואעד, "המלאכים באמונה המונותאיסטית".

10 שם.

סיבה לפרסומו אופייני למה שנקרא בלשון העם: "חיור מלאכי" - מסביר פנים המבטא חסד ורחמים. הופעתו כדמות בעלת כנף אחת המזכירה בן אנוש מקבלת ערך מוסף באמצעות הפרטים העיצוביים השונים המצביעים על כיוון מעלה ומטה. למשל עיצובה של הכנף המסוככת על הצופה פונה מעלה ומטה, ואילו הפתח ליד צווארו של המלאך פונה מעלה ובה עת מצביע גם כלפי מטה. ככל שאנו מתקרבים אל העולם המודרני האמונה התמימה תפנה את מקומה לביקורת, לספק, לציניות ולעיתים אף ללעג. באופן פרדוקסלי, למרות האמור, קיימת נטייה במאה העשרים והעשרים ואחת לעסוק בעל-טבעי, במיסטיקה וברוחני. מקורות הגישה השכלתנית עוד במאה השמונה עשרה והתשע עשרה ומתעצמת במאה העשרים בשל התפתחות הטכנולוגיה והמדע, והיא יוצרת ריק וניכור אצל האדם המודרני כמו גם נהייה אחר המטריאליזם. כדי למלא ריק זה פונה האדם אל המקורות העל-טבעיים המוזכרים, אל דתות רחוקות או אזוטריה ואף לפתות. בין עיסוקים אלה משתבץ גם התחום העוסק במלאכים.

באמנות הנוצרית הקדומה מתוארים מלאכים כעלמים לבושים בגד לבן ארוך. כנפיהם - מקורם בהשפעת פסלים מיוון העתיקה כזה של ניקי המכונה - אלת הניצחון. לעתים מכתרת את ראשם הילה ובידם שרביט או מגילה ושכיח לראותם אוחזים בכלי נגינה.

ברנסנס מרבים לתאר, בנוסף למלאכים הצעירים הקשורים לנושאי הדת, גם את הפוטו - מלאך האהבה - קופידון.

במאה העשרים אין מאמינים עוד בתמימות במלאכים כבימי הביניים למרות ההתעניינות בהם. במלאך השכחן לפול קלה Paul Klee *The Forgetful Angel* 1939, על אף צניעותו, האיכות האינטימית הגלומה בו והפשטות הנוצרת בעיקר בשל המינימליזם מורגשות ספקנות וביקורתיות בדבר אמונה בקיומו של המלאך. על אף שמו הוא נראה יותר כמלאך צייתיני הסר למרות ושתי הכנפיים מצביעות כלפי מעלה. כולו מרוכז והוא קשוב קשב רב עד כדי כך שחלק מהכנף השמאלית נעשית אוויר.

בדומה לתפקידי המלאכים בשמים הם מקבלים תפקידים שונים גם באמנות: מלאך הבשורה המודיע למריה על הולדת ישו: אם וילד *Mother and Child* פרה אנג'ליקו Fra Angelico 1430; *המלאכים השרים במזבח של גוט, Angels* *Singing in the Altar Piece* האחים ואן אייק *The Van Eyke* 1432; *Brothers* מלאכים המלווים את מריה וישו כמדונה עם ילד ושני מלאכים *Madonna and Child with Two Angels* - פרה ליפו ליפי *Fra Lippo* 1465-1450; שכיחים גם מלאכי האהבה - הלא הם הקופידונים היורים את חיציהם באמצעות הקשת כמו בגלתיאה העולה מן הים *Galatea* לרפאל סנצ'יו 1512 Raphael Sanzio או הקופידונים המוזהבים המלווים את האוהבים המגיעים לאי האהבה בונסיעה לאי סיטרא *Pilgrimage to Cythera* לאנטוני

ואטו Watteau Antoine 1717. החיבור בין האנושי למלאכי בולט גם ביצירתו של רמברנדט המלאך עוזב את משפחת טוביה *The Archangel Leaving the Family of Tobias* 1637.

כאמור, ההתייחסות למלאכים באמנות המודרנית אינה שכיחה. במיוחד לא זו שמקורה בגישה האמונית או הטרנסנדנטלית. מארק שאגאל האמן היהודי המודרני הידוע בגישתו האופטימית לחיים, לטבע ולקוסמוס, שונה גם בהתייחסותו אל נושא המלאכים הממלאים רבים מבדיו. הוא מצייר מתוך אמונה בקיומם ובנוכחותם המלווה את חיינו כאן עלי אדמות. לעתים המלאכים מייצגים את המטאפיזיקה ולרוב אינם מעוררים יראה או מסתורין, אך הם בעיקר תולדת הפסיכולוגיה האישית שלו - עולם הדמיון, החלומות והפנטסיות המקבל ביטוי אמנותי. פעמים שהוא מודע ופעמים שהוא בלתי מודע. לרוב אין הם באים בהקשר לנושא דתי ואין הם רוחניים. הם החזון הפנימי של שאגאל ועבורו החיבור בין האנושי למלאכי טבעי מאוד. באדם ובמלאך יש יכולת להכיל האחד את השני. גם אצל שאגאל קיימת ההבחנה בין מלאכי בשורה למלאכי מלחמה. כמו אחרים הוא אף מרבה להתייחס אליהם כאל דמויות אנושיות, מכונפות, לרוב עדינות ונשיות המשמשות גשר אל המעל ומעבר. הם מחזקים ונותנים תקווה, השראה וערך מוסף למציאות.

מטרת מאמר זה היא לבחון מלאכים המשמשים מוטיב חוזר בגלריית שאגאל חוץ מציוריו התנ"כיים שבהם תפקידי המלאכים ידועים מראש ומוגדרים. אלה מתחלקים לשתי קבוצות: האחת המביאה בשורה והשראה בתחומי האמנות והאהבה - והשנייה זאת הגורמת מלחמה וחבלה. כחלק מפענוח והבנת עולמו של מארק שאגאל יש לבדוק את גישתו ויחסו אל המלאכים, הופעתם, התנהגותם ותפקידיהם, את שבירת המחיצות וביטולן בין הבאים מעולמות עליונים ובין העולם האנושי. בו בזמן יש להתעלם מהגישה המקובלת והטבעית של חלל וזמן.

"נולדתי מת".¹¹ כך פותח שאגאל את חייו ומכריז על כך בספרו האוטוביוגרפי *חיי*. אך טבעי הוא כי מי שהוזר מן העולם הבא ומן המתים ברגע הולדתו, ומי שכבר היה לו סיג ושיח ומגע עם עולמות אחרים יהיה קרוב למלאכים, ידמיינם וייתן להם ביטוי וצורה פלסטית בציוריו. ניתן להוסיף לחוויה מוזרה זו את שורשיו היהודיים החסידיים, שמקורם בעיירה היהודית ויטבסק ובמיסטיקה היהודית, בהתעלות הנפש והרוח, בסיפורי צדיקים ובמסתורין. לכך מתווספות האמונות הטפלות, האמרות העממיות והציוריות הרווחות בשפת האידיש ב"שטעטל" שספג אותן בילדותו.

מזיכרונותיה של בלה לימים אשתו המתארת את רשמיה מפגישתה הראשונה עם שאגאל ניתן ללמוד על הרגשתה בעניין בואו מן המעל ומעבר. "הדלת נפתחת ללא קול. גבי בוער. אני נטועה תחת. מסומרת. מפחדת להסתובב. להבה כמו רודפת אחרי. אני רואה אותה גולשת לאורך הקירות. פני גבר צעיר מגיחים. פנים לבנות

Marc Chagall, *My Life*, Peter Owen Limited, London, 1957, p. 10. 11

כמו הקיר... כשעיניו ננעצות במבט חודר, הן כחולות, הן באו מן השמיים'. אזכורים אלו של 'להבות', 'נטועה תחתי', 'מסומרת', 'השיתוק האוחז ביישותה של בלה, לנוכח מופע שמימי זה, עושים את מפגשה הראשון עם בעלה לעתיד להתגלות אמיתית, היפקדות על ידי מלאך... ההתייחסות השמימית הופכת את בנו של זאכר, שכיר המליחים, למלאך אמיתי'.¹² גם שאגאל הוסיף את קרבתו לאוכלוסיית הרקיע בציינו: "ידי היו רכות מדי... הייתי חייב למצוא איזשהו עיסוק מיוחד, סוג של עבודה, שלא תרחיקני מהשמים ומהכוכבים, ושתאפשר לי לגלות את משמעות החיים".¹³

בכדידות *Solitude* 1933–1934 ציור סמלי המייצג את התקופה שבה עלו הנאצים לשלטון¹⁴ על רקע אווירתה וחללה הקודרים של ויטבסק, עיירת ילדותו של הצייר, יושב על הקרקע יהודי בעל פאות וזקן שחור מהורהר ומודאג עד ייאוש בתנוחה מלנכולית.¹⁵ היהודי מרגיש אבוד, זר, נזנח, בלתי רצוי ונראה מנותק מסביבתו כפי שחש שאגאל בצרפת בתקופה שבה בישרו לו תחושותיו רעות ואת העתיד להתרחש. על-כן הוא אוחז בספר התורה או ליתר דיוק נאחז בו ונצמד אליו בחרדה. מיקומו מחוץ לעיר רומז לכך שהיהודי כבר אינו רצוי בערי אירופה. טלית לבנה - על רקע המעיל השחור המסורתי - עוטפת אותו בקדושה כבתוך בועה ומעניקה לו מחסה המסוכך עליו מפני הרדיפות, הגירוש, הנדודים והאסונות. אלה רובצים לפתחו ונרמזים בסערת העננים השחורים התולים מעל ה"שטעטל" והעיר על בתיה וצריחי כנסיותיה האפופים עשן.¹⁶ סכנות אלו הן תבנית חוזרת לפרעות שהיו מנת חלקן של העם היהודי לאורך ההיסטוריה. חששותיו ודאגותיו של היהודי בבדידות נטועים ברקע התקופה שהרי הדי השואה והצורך הנאצי כבר עומדים ותלויים בחללו של עולם.¹⁷ הציור מבטא את רגשות שאגאל ורבים מבני עמו באירופה

12 סידיני אלכסנדר, שאגאל, תרגום: שלומית קדם, לדורי, תל אביב, 1990, עמ' 68.

13 <https://www.saylor.org/site/wp-content/uploads/2012/02/ARTH208-2.2.3-Marc-Chagall.pdf>

14 Benjamin Harshav, *Marc Chagall and His Times, a Documentary Narrative*, Stanford University Press, Stanford 2004, 436-437:

"במכתב ששלח לחברו מאיר דיזנגוף, ראש עיריית תל אביב, בשנת 1934 הוא כתב: '...המהומה הפוליטית, הרדיפות של ההיטלריסטים, אלה יכולים למחוך את גופנו (אנו רגילים לכך), אך רוחנו רעננה ובלתי חדירה, כפי שתמיד הייתה וכפי שתמיד תהיה'".

15 Ziva Amishai Meisels, *Depiction and Interpretation*, I chapter 2, Pergamon Press, Oxford 1933, 22:

"רובד נוסף של משמעות מוסף לציור זה כאשר המקור ידוע: ספרו של Geertgen tot Sint Jan ג'ון הקדוש בטבע הפראי, יושב ג'ון בדיוק באותה תנוחה, מלווה בסמלו, טלה לבן - ההשראה לפרה הלבנה המנחמת של שאגאל. ללא ספק ראה שאגאל את הציור...בשימוש בציור שחש כי ייצג את התרבות הגרמנית כמקור ללדידות, גרם הוא להזדהות בין אותה תרבות ובין מורשתו היהודית, בדיוק באותו זמן בו חש הוא כי היהדות אימה על ידי נוצרים גרמנים. בזמן שזהות זו הצביעה על חוסר הגיון באידאולוגיה שמאחורי איום זה, לא הפחית הדבר בשום צורה את הבידוד חסר התקווה של הקרבן העתידי".

16 שם: "היהודי ממוקם על רקע המחבר בין בתי הקטנים של ויטבסק ובין הכנסיות בעלות הכיפות הירוקות עם המגדלים הגותיים של כנסייה צרפתית או גרמנית. כך, גורל היהודי מופיע אל מול רקע מזרח ומערב אירופה: נדמה שהוא נזרק משתייהן - פליט המבכה את מר גורלו אך אינו מסוגל להימלט".

17 James Johnson Sweeney, *Marc Chagall*, The Museum of Modern Art, New York 1969, 60:

כאשר גרמו החוקים האנטישמיים לחייהם להיות בלתי צפויים ובשל כך הם נמלטו מארצותיהם על מטליתיהם. עיצובו העמוק וההומי של היהודי הבודד בציור גלום בשפת גופו: היד התומכת בראשו - תנוחה העוברת כחוט השני באמנות כתבנית איקונוגרפית,¹⁸ מאז הנביא *ירמיהו מקונן על חורבנה של ירושלים* - 1630 לרמברנדט. למרות הקשר האיקונוגרפי הרגע שבו עוסקים שני האמנים שונה במהותו: בניגוד לירמיהו המתאבל על העבר, היהודי השאגאלי חרד מפני העתיד והחורבן המתרגש לבא.¹⁹

בניגוד למצב השכיח שבו נכפו על היהודים הפרדה, הסתגרות וניתוק מהחברה, נדמה כי בציור זה ניתנה הבחירה בידי היהודי והוא העדיף להתבדל מן העולם החיצון בעזרת אמונתו הדתית. אין עדיין בציור כל עדות לגורם חיצוני הכופה את הבדידות על היהודי. בתקופה הזאת על אף הגזרות ומוראות השואה המהדהדות באופק עדיין היו קיימות אפשרויות לשינוי המצב ואף למילוט. יהודי זה אינו נחלץ לעזרת עצמו אלא שם מבטחו בישועה שתגיע מהשמיים. הוא הסובל אך הסביל מדי מלהחליט על שינוי מצבו וגורלו. טלית מגוננת זו אף מבודדת אותו ומונעת את חשיפתו לאפשרויות ההצלה המקיפות אותו. בציור נרמז כי אילולא היה מסתגר בדלת אמותיו ולו פתח במעט את טליתו הוא היה מאפשר יצירת קשר עם הפרה - סמל לדמות הנשית ביצירתו של שאגאל.²⁰ עינה האנושית הנוגה והבעתה העגומה דומה לשלו וצבעה הלבן מקביל לצבע טליתו. כמו כן היה פוגש בכינוי - כלי נשמה יהודי טיפוסי שצליליו היו מנחמים ומרוממים את נפשו. לו התיר מעט את הטלית ולו הפנה ראשו כלפי מעלה, היה מבחין אף במלאך הלבן נושא הבשורה. זה פתח "צוהר" כחול בהיר לתקווה נצחית בים הקדרות השחור.

¹⁸ למעשה עם ציור כמו *כדידות* מתחילה להופיע בעבודתו אווירה נבואית ורחנית שלילית כאילו משהו בתוכו היה רגיש להתפתחויות שמכל הכיוונים סללו את הדרך לטרגדיה העתידה להתרחש כעבור שש שנים.

¹⁹ מרים ריינר, "המשכיות 'האיקונוגרפיה היהודית'", יד ושם 3 (2009) 34: "כדי ליצור איקונוגרפיה המתאימה למצב החדש, השתמש שאגאל במודלים המוכרים הן מהאמנות היהודית והן מהאמנות הלא יהודית. כפי שנראה להלן, שימוש כזה עשו גם אמנים יהודים אחרים. מטרתם הייתה ליצור שפה חזותית חדשה אך מוכרת שתבטא את דאגתם ותעלה את מודעות הציבור לסכנות שעומדות בפתח".

²⁰ מירה פרידמן, "הנביא ירמיהו ביצירתו של שאגאל", כעת, כרך א' (תשע"ד) 133: "ידוע ששאגאל אייר את ספרה של בלה נדוט *דולקים* 1946 ועיטר את הפרק על תשעה באב ברישום הדומה מאד לציור *כדידות*. הפרק מסתיים במלים: 'איכה ישבה בדד' - מלות הפתיחה של מגילת איכה המיוחסת לנביא ירמיהו. 'רישום זה כמו גם הציור *כדידות* מתארים את ירמיהו האבל המקונן על ירושלים שחורבה, אם כי גם ברישום ניכרים בברור ציחי הכנסיות של ויטבסק, שכן בדומה לריבות מדמויות התנ"ך שלו תאר שאגאל גם את ירמיהו כיהודי בן העיירה על רקע עיר מולדתו הוא - ויטבסק".

²⁰ מירה פרידמן, "הנביא ירמיהו ביצירתו של שאגאל", 134: "עיון באוצר האגדות של המדרש היהודי המפרש את מגילת איכה מבהיר צירוף מוזר זה של האבל על חורבן ירושלים והגירוש ממנה ביחד עם הפרה העליוה. במדרש ('איכה רבה' א, טו) מסופרת אגדה על יהודי שחרש במחרשה רתומה לפרה ביום שבו נכנס האויב לעיר והחריב את בית המקדש. לפתע הפילה הפרה עצמה לארץ וסירבה להמשיך ולחרוש. לכשהכה אותה שמע קול האומר שהפרה צועקת על חורבן הבית ועל המקדש שנשרף. לאחר זמן מה עמדה הפרה על רגליה ורקדה ושמחה, והקול בישר לו שבשעה זו נולד המשיח. נראה ששאגאל הכיר מדרש זה שיש בו מן הנחמה על החורבן והוא תאר את הפרה השמחה ורוקדת כמנגנת".

בתקופה הזרועה טלטלות וזעזועים שלושה גופים בלבן אמורים להקל על המצב ולנחם את היהודי: הטלית, הפרה "המנגנת" ויותר מאלה המלאך. יש האומרים כי סטה ממסלולו המקורי בכיוון היהודי ונטשו עקב התעלמות זה ממנו.

היבט סוריאליסטי רב מבע שמקורו בתת-מודע²¹ הוא מלאך המלחמה האדום, המנוסה והשוואה במלאך הנופל *The Falling Angel* 1922-1933-1947 השונה ויוצא הדופן בהופעתו החיצונית ובתפקידו מהמלאכים הרווחים ביצירת שאגאל. על חשיבות נושא אימתני זה עבור הצייר מעידה התייחסותו ליצירה זו בשלוש תקופות שונות בחייו. בקטלוג המופיע בסוף ספרו של פרנץ מאייר שאגאל, מופיעות שתי הכנות הקודמות לציור הסופי: הראשונה מספר 369 ובה נראים ניצני הנושא והיהודי האוחז ספר התורה בולט בחשיבותו. השנייה מספר 613 ובה מופיעים כבר רבים מהמוטיבים המרכזיים המופיעים בגרסה האחרונה אך עדיין בהבדלים ניכרים. כאמור, בניגוד למלאכי הבשורה האופטימיים מטבעם פורץ כאן בפתאומיות מלאך החבלה והאסון מתוך שחור הלילה בדמות אישה חושנית באדום לוחט וחודר אל תוך המציאות הארצית בזורעו הלם, בלבול וכאוס סביבו. במציאות הרסנית כאוטית זו הרווייה מוטיבים שאגאליים כבזרם התודעה נמלט יהודי מזוקן השומר על ספר התורה; אחר נודד והצורר על גבו, יונק מתגעגע, צלוב עוטה טלית; אם מחבקת את ילדה. הכפר, הכינור, גרמי השמים ושעון המטוטלת נוכחים ב"רעידת האדמה" שהממה אותם בעוצמתה ב-10:10 לפי שעון השאול. ואולם קיימת תקווה: הילתו של ישו מאירה כמגדלור ונר השבת בפמוט דולק וזוהרו מאפיל על החשיכה. בתוך הגיהנום ייתכן שמציצה טיפת גן עדן.

המלאך הסוריאליסטי המטיל חיתתו על כל הסובב אותו צונח או מופל פנימה בריחוף הפוך, בסחרור ובחוסר שליטה דרמטי. אף הוא הלום וכנפיו הפרורות חותכות את החלל כמדחפים לוחטים.²² שערן הסתור מתעופף, ומכסה על עינו האחת, ואילו השנייה פקוחה לרווחה ומבוהלת. פיו חצי פעור בבעתה. פניו מעוותות מפחד. הצורות הקוביסטיות בשמלת המלאך מעצימות את תחושת הפתאומיות והתנועה. הצבע האדום מצביע על אש לוחטת,²³ שורפת, מכלה ומשמידה. המהומה הכללית משנה את סדרי בראשית. המלאך בעל הכנפיים המשוונות והשעון בתוך אחת מהן מצויים חלקית מחוץ לציור, ורומזים כי טרם תמה הקטסטרופה היקומית טרם הסתיימו הפורענות וזוועות המלחמה. טרם חדלו האיום, האימה האפוקליפטית והאלימות. זהו מצב ארכיטיפי של הרס עולמי ומוחלט - השטן בכל הדרו. הזמן עמד מלכת.

Franz Meyer, *Marc Chagall*, Harry N. Abrams, New York, 1964, p. 489 21

Franz Meyer, *Marc Chagall*, p. 489: 22

"המלאך אינו משתתף פעיל. אופיו-טבעו השטני הנו פאסיבי."

Franz Meyer, *Marc Chagall*, p. 489: 23

"להבה ללא שובע המאיימת על הכוחות השפויים של החיים."

בניגוד להיבט הטראומטי המטלטל באים האינטימיות ועומק הרגש של הזוג הישוב על ספסל *בהאבהים The Lovers* 1929. כאן שאגאל מתאר רגע אישי ביותר ואינטימי, שחולקים האוהבים הצמודים זה לזו. על רקע הבית וחלקת האדמה הירוקה, הרעננה והמגודרת, בעל החיים והספר יושבים השניים ולקראתם משייט מלאכם הפרטי. זהו המלאך המאשר את האושר והשומר עליו. לובנו של המלאך מושפע מזוהרו של הירח העגול - סמל לשלמות - המשפיע מאורו על הזוג ועולמו כאילו היה הוא מרכז היקום.

נושא האהבה השכיח ביצירת שאגאל משולב לעתים בנוכחות מלאכי בשורה.

כמאה שנה לאחר שצויר נחשב עדיין *פורטרט כפול עם כוס יין Double Portrait with Wine* 1917–1918 פייצוג הלירי של אושר הנישואין וניצחון האהבה ובו שלובים עומק, עוצמה וביטחון ושניהם מצויים במצב אקסטטי. המרכיבים שנמהלו יחדיו ויצרו את האהבה הייחודית של הזוג שאגאל, כללו מעבר למשיכה העזה ביניהם גם אהבה רומנטית, הערכה אישית, התחייבות הדדית, ערכים משותפים ועבודה בלתי פוסקת. זאת אפשרה להם להתאחד בקשר אידיאלי שנמשך עד לפטירתה של בלה עשרים ותשע שנים אחרי כן.

מצד אחד בציור משמשת בלה עוגן כצוק איתן, ומצד אחר בסיס להתרוממות רוחו של שאגאל.²⁴ לבושה בשמלת כלולותיה היא עומדת ושתי רגליה נטועות בוויטבסק המופיעה בקנה מידה זעיר. בעיקר זו הרשמית על גשריה, הקתדרלה ונהר הדווינה. על כתפיה "רכוב" שאגאל לבוש מקטורן באדום עז וחולצה ירוקה - צבעים עליזים ופוביסטים הבולטים במיוחד על רקע לובן שמלתה. הבעתו של החתן כשל ליצן מרומם-רוח אולי שיכור ולא רק מיין אומרת שמחה, תקווה, אופטימיות נטולת מיצרים בעודו מכסה בשובבות את עינה של כלתו בידו הימנית. כאן נתפשת בלה כעמוד במקדש המשפחתי והוודאות הפנימית שבה תומכת במבנה חייו של שאגאל ובשורשי הטמונים בביטחון שוויטבסק מעניקה לו. האווירה הנוצרת היא של הרמוניה, עליזות וחיוניות. ידי השניים משקפות את תכונות בני הזוג: שלה אומרות חגיגיות ואלגנטיות. האחת עוטה כפפה לבנה כיאה למעמד המכובד, והאחרת אוחזת במניפה בה שולט הצבע הסגול - צבע הפיוטיות השאגאלי - התואמת בצבעה חלק מבגדה של הכלה. את העליצות וההתלהבות הללו השולטות בסצנה ואשר נמשכו לאורך חייהם המשותפים, ניתן לחוש בידו המורמת אל-על בעודו משיק כוס יין לכבוד אירוע הכלולות וחיי האהבה. כל תפילותיו ותקוותיו לעתיד מזוהר כלולות בתנועה זו ובנוזל האדום.

כדי לבטא ביתר שאת את אחדותם, מגיח, בתנופה ובאלכסון, מלאך צעיר המשייט מעל שניהם ומשמש "כיפה" או "הילה" החותמת את רגשות השניים. הדמות

24 Franz Meyer, *Marc Chagall*, p. 256:

"בדיוקן כפול עם כוס יין, הצייר חגג את החיים המלאים באחדותו עם בלה. מאפיין חדש באמנותו של שאגאל הוא יופי הפנים שכל תו בהם ספוג בחיים חמימים ופועמים".

המכונפת עוטה צורות קוביסטיות המוסיפות תנועה ודינמיות בסגול - צבע האמנות בסולם הסמלי של צבעי שאגאל. הסגול הדינמי הזה אשר שזור בו גם לבן, הוא הד לצבעי בגדיה של בלה. אולם גם צורות עגולות בירוק בהיר וכהה, סובבות את המלאך וקושרות אותו בכך גם למארק. לישות המכונפת מראה המזכיר את בתם אידה שנולדה שנה לאחר נישואיהם. היא המביאה עמה את הצלע הנוספת, ועל כן נעשתה אהבתם הזוגית משולש אהבה משפחתי. "שאגאל משתף את העולם כלו באושרו, במקומו את השמש משמאל וכוכבים נוצצים סביב המלאך החותם על האושר המשפחתי, ובימין - צעיף צהוב כשמש יורד לארץ - זהב השמים".²⁵

שאגאל ובלה כחתן וכלה המתרוממים קמעה מעל פני הקרקע כשבגבם מגדל אייפל במרכז, וה"שטעטל" משמאלם, מוקפים בשלושה מלאכים בחזונו הנישא עם מגדל אייפל *The Couple of the Eiffel Tower* 1938-1939. האחד בעל כנפיים לבנות צולל במהופך אל תוך בתי ה"שטעטל" ומחזיק פמוט בעל שלושה נרות דולקים סמל לשבת ולמועד. מלאך זה מסמל את ההיבט היהודי-אמוני-דתי. על רקע התרגול המשמש ככלי תעבורה לזוג המכוונם בעזרת מקורו משובץ מלאך שני לבן בעל כנפיים. הוא אוחד כינור בידו האחת וקשת בשנייה. הוא משמש כשושבין לזוג הנישא בהביאו עמו את בשורת המוסיקה המסמלת את הרגש ושמחת הנשמה של הנישאים ושל העומדים לימין החתן תחת החופה. המלאך השלישי הוא בדמות אישה אדמונית וחושנית, עירומה ומלאת בשר בעלת כנף יחידה. זו מושפעת מזהב השמש החודרת אל תוך העולם האנושי בעודה נושאת עמה את זר הכלולות והברכה להצלחת בני הזוג. היות השניים מוקפים בשלושה מלאכים מעניקה חותמת טרנסנדנטלית המוגשת לזוג הצעיר.

מציאות ודמיון, טבעי ועל-טבעי, מתקיימים זה לצד זה בו-זמנית ביצירתו של שאגאל ובאים לידי ביטוי בשני הציורים הבאים העוסקים אף הם בנושא האירוסין והנישואין. בשנת 1944, שנת פטירתה של בלה, האמן מצייר את *ארוסה עם זר פרחים לבן* *Fiancée with White Bouquet of Flowers*. על רקע החופה האדומה מופיע זוג הנישאים, שאגאל ובלה, כזוג הרמוני והפרחים הזוהרים בלובנס בדומה להינומה הצחורה של הכלה תופשים את מרכז תשומת הלב. האמן ובירו מכחולו בדמות מלאך "עף" פנימה אל תוך הרקע הכחול הגורם לחוויה להיעשות זיכרון המשלב את שמחת העבר ותוגת ההווה. באירוע "משתתפים" גם ראש יונק וכלי מיתר - יסודות חשובים בחיי האמן. בפרחי יום הנישואין *Anniversary Flowers* 1947 צולל מלאך אל תוך התחום האנושי ונושא עמו ברכה לציור על הכן וידו אוחדת בפלטה ובצבעים. ידו השנייה המקבילה ליד האמן אשר בתחתית התמונה, אומרת הערכה וכבוד כלפי האמנות בהקבילה לתנועתו של הצייר שמחוות ידו היא כלפי האהבה. הקבלה זו יוצרת מסגרת וקשר בין האנושי לעל-טבעי. כמו

Aleksander Kamensky, *Chagall, The Russian Years 1907-1922*, Thames and Hudson, London, 1989, p. 298.

כן, שאגאל מחולל טרנספורמציות עד כדי שבירת המחיצות בין העולם המציאותי למעל ומעבר.

לזיכרונות ילדותו של שאגאל תפקיד בעל חשיבות רבה בהתפתחותו היצירתית, ומשום כך אף שלא נעשה דרך חיים חדר הכינור לעומק תודעתו האמנותית.²⁶ בצד מלאך התקווה, זה המנחם ומעורר נוסטלגיה, המלאך *בהכנר הידוק The Green Violinist* 1924, מעלה על נס את המנוסה מהשגרה, ההתעלות עליה וההתעלמות ממנה שחווים הכנר ומאזיניו. בצירוף זה תפקידו של המחזיק בקשת בהנחיית מלאך ההשראה הוא לעורר, להלהיב ולהגיע עד שיכרון חושים.²⁷

ממדי דמותו של הכליזמר הארכיטיפלי הם חסרי מידתיות ביחס לסביבה והוא ממלא את הציור בעומדו על גגות העיירה הקוביסטים המחודדים. תחת רגליו מתוארת מציאות שגרתית חסרת דמיון ומעוף - בתים קוויים בגוני חום-אפור. פניו וידו הימנית ירוקות ומסמלות את המציאות שמסמל גם העץ הערום העקר.

הנגן מרוכז בנגינתו ובמוזיקה הבוקעת ממיתרי כינורו.²⁸ זהו הנגן היהודי שמקורו במוזיקה העממית ובזו של הרועים המרגשת והמרוממת את נפשו של הכליזמר ומעלה אותו לספרות של אקסטזה. ההתעלות ניכרת בפניו האומרות היסחפות על כנפי הדמיון והתלהבות נטולת גבולות. על להט ומצב פנימי אקסטטי זה מעיד פיו המעוות ועיניו כמו פאותיו הפרועות המתעופפות לצדדים. סוגה מוזיקלית זו אשר ליוותה אירועים חשובים בחיי הפזורה היהודית הייתה ליסוד מאחד בין חברי הקהילה ביצירותיו. בשל כך נעשתה נוכחות הכנר חיונית בפרט כשהחסידות דבקה באמונה כי באמצעות הזמרה והריקוד ניתן לטהר את הנשמה ולתקשר עם אלוהים. הנגינה מספרת על הגורל היהודי, צלילי הכינור בוקעים והלחנים זורמים בשמחה או במלנכוליה רווית סבל. הכלי בקולו האנושי מפיק מתוך מסתורין מיתריו תפילה, תחינה ואנחה היוצאות הישר מן הלב והתווים "מתפייסים" עם קשיי היומיום. והשומעים - נשימתם נעתקת, לבם מוצף ברגש ודמעותיהם זולגות.

הכליזמר חווה התמרה עזה בזכות המוזיקה הנובעת מהשראת המלאך המרחף ממעל העוטה סגול פיוטי כצבע מעילו של הכליזמר. המציאות המתנכרת והקווית למטה נעשית מעוגלת למעלה והעננים העגולים מרככים את אוירת הגגות

26 Mirjam Rajner, "Chagall's Fiddler", Ars Judaica, Department of Jewish Art, Bar Ilan University, Ramat Gan, 2005, p. 119:

"כפי שכתב שאגאל באוטוביוגרפיה שלו, חלומו היה להיות זמר מקצועי, כנר או רקדן ואכן למד זמרה אצל חזן, קבל שעורים בכינור משכן ורקד בחתונות".

27 Jackie Wullschlager, *Chagall: A Biography*, Alfred A. Knopf, New York, 2008, p. 36:

"הדבר אפשר לקהילות העניות במזרח אירופה, כמו זו של שאגאל, להמשיך בחיים חיוניים מעבר להשרדות היומיומית ולשנות את ההווה העגום לאידילוגיה".

28 Mirjam Rajner, "Chagall's Fiddler", p. 117: "באמנותו של שאגאל, תפקד הכינור כמטאפורה ליהדות. המוסיקה בכלל והכנר בפרט".

הזוויתיים ומכתרים את ראשו של הכליזמר. ידו הלבנה מעידה אף היא על הספרות הרוחניות שבו נמצא הכנר - תרומת המלאך.

"לפתע, נפתחת התקרה וישות מכונפת יורדת בהמולה רבה. רעש משק כנפיים רוטטות. אני אומר לעצמי: 'מלאך'! אני יכול לפקוח את עיני. האור זוהר ומסנוור מדי... המלאך עולה ועובר דרך הפתח בתקרה כשהוא נושא עמו את כל האור והאוויר הכחול. שוב חשוק. התעוררתי. ציווי ההתגלות הביא בעקבותיו את החלום".²⁹

מבעד לחלון הסטודיו חודר מלאך - ישות מכונפת - ביצירה *התגלות Apparition*³⁰ 1917–1918. מתוך המציאות פוסעת בצעדי ריקוד מרחפים מעל עננים סופרמטיביים המוזה התופסת את מחצית הציור כחולים מרצדים. זוהי ההשראה - מלאך, מיזוג של גבר ואישה, הבא מעולמות עליונים והמרווה את הסטודיו באור שמימי שקוף ורוחני. הודות לכנפיים הגדולות והמשוננות הפרושות לצדדיה והמשוות לה קלילות מקבלת היא דגש מיוחד: שמלתה השמימית בעלת הנפח ועשוית הרבדים מזכירה את צורות העננים הפזורים על רצפת הסטודיו ונושאת עמה תנועה ורוח לתוך החלל שאליו היא חודרת. תסרוקתה ותנועותיה מסוגננות ומייחדות אותה בעודה עוטה כחולים ולבנים - צבעי הרקיע הרוחניים. האמן המופתע המפנה ראשו לתופעה יוצאת הדופן עצר מלאכתו: הבד על פן הציור ריק חוץ מפתח אור הנפער בדומה לאירוע ברגע ההתגלות עת ממתין האמן למוזה שתפרה את אמנותו. בתמונה זו מתרחש מפגש בין מלאך לצייר, פנים לחוץ, מציאות לדמיון, מעלה למטה, טבעי לעל-טבעי ובין שאגאל למקור השראתו.³¹

בעירוב התחומים שעורך שאגאל בין האנושי לטרנסנדנטלי הוא מעמיד בציור זה את עצמו כצייר ואת אמנותו במקביל לישות המכונפת הבאה מלמעלה. הקבלה זו מעניקה לו ולאמנותו תכונות ויכולות מלאכיות וגורמת למקורות השראתו להיות מוזנים הישר מעולמות עליונים. הוא אף מרהיב עוז ומציג דמיון פיזי בינו לבין המוזה ומקורה בעולם הטרנסנדנטלי. משתקפת כאן הערכה עצמית נועזת בעודו מתאר את עצמו לא רק כעלם צעיר מסוגנן, חטוב, אלגנטי, גבעולי ובעל תכונות רקדן, אלא כשרוי בספרות עליונות מוצפות כחולים במקביל למלאך: שניהם בפרופיל, תסרוקותיהם בעלות התלתל הצונח על המצח מעוצבות וקוביסטיות; תנוחות ידיהם - אחת כלפי מעלה ושניה כלפי מטה ותנוחות רגליהם דומות. גם תלבושותיהם הקוביסטיות וקרקע העננים המשותפת מרחיבות את הדומה ביניהם.

Marc Chagall, *My Life*, P.102 29

ב-1924 חזרת מעין ואריאציה על הנושא בציור *Vision* המדגיש את ההקבלה בין האמן לישות המכונפת. 30

Jackie Wullschlager, *Chagall: A Biography*, p. 225: 31

"...אף על פי ששאגאל ויתר על תפקיד רשמי, הוא נסחף על ידי רוח המהפכה: 'המהפכה הפריעה לי'. ההתגלות... קולטת את התחושה של המהפכה הפורצת לתוך חייו הפנימיים של האמן... על מחצית הבד, באפור-לבן, שאגאל צייר עצמו יושב ליד כן ריק בחדר קלוטרופובי - הכלא בעיר הצארית סנט פטרסבורג...".

מפגש הישות האלוהית עם האמן שזה עתה עצר את פעולת הציור מודגש בקירוב שני קודקודי המשולש למרכז הציור: הבהירים מזה והכהים מזה. גישה זו אינה מקרית מאחר שבעומק נשמתו האמן שיצירת אמנות מקורה באלוהי.

במתווה *להתגלות משפחת האמן 1935 Apparition of the Artist's Family* – 1947, מגדיל לעשות שאגאל בהציבו ישות בעלת כנף החודרת לתחומו של האמן בתנופה אלכסונית ממעל והמדגישה את המעמד המרגש ומצויה בדו שיח עם הצייר. זה פונה אליה ומחכה למוצא פיה בעודו מצוי גבוה מעל גגות ויטבסק ליד כן הציור עם הפלטה ומכחולו ושם מתקרב הוא אל הספרות העליונות.³² גם *בהתגלות משפחת האמן 1935–1947*, יצירה שנותרו ממנה צילומים בלבד, שאגאל מתאר את עצמו וחלק מבני משפחתו (שאינם עוד בין החיים) בסמוך למלאך בעל כנפי-זהב על רקע אפוף להבות אש.

החיבור בין שאגאל כצייר לדמויות מכונפות ולהצגת עצמו כמנהל דו-שיח עם עולמות עליונים הנו מוטיב חוזר ביצירתו. ראיית עצמו כמלאך המביא בשורה חוזרת בתחריט *החזיון Vision 1925*, שהוא מעין אסוציאציה חופשית לציור *התגלות*. למוטיב זה זיקה איקונוגרפית לנושא הבשורה הנוצרית אלא ששאגאל ניכס מוטיב זה לעצמו והפקיעו ממשמעותו הדתית. בתחריט המירה השהייה בחיק הטבע את הסטודיו, ואת הקומפוזיציה המפורטת והמוקפדת המירה גישה קלילה ומתוכננת פחות.³³

אין זה מפתיע שמלאכים משמשים כמוטיב חוזר ביצירת שאגאל הטווה תדיר את הפנטזיה באריג חייו היומיומיים שבו אוהבים - מרחפים, כנרים - מרקדים על גגות ושעוני מטוטלת - משייטים באוויר כחלק מהשגרה. במלאך עם פלטה *Angel with a Palette 1927–1936*, שם שאגאל בידי המלאך מכחולים וצבעים והמלאך מקבל את פניו של הצייר כלומר את דיוקנו העצמי ואת משלח ידו. כך מצטייר האמן כסוג של שליח או נביא. הצייר קיבל על עצמו אפוא תפקיד של מנחם, מזהיר ומתריע על סכנות אורבות. שאגאל מאמץ לעצמו את תפקיד המלאך ומתאר את האמן כבעל תכונות מלאכיות המקבל השראה מעולמות שמימיים בהפכו לישות מכונפת. בנוסף לזווית ראייתו את העולם האנושי בסמוך ובשילוב המלאכים, הוא אף מגדיל לעשות

³² *The Bruce and Ruth Rappaport Collection*, Tel Aviv Museum of Art, 2007, Nehama Guralnik, (ed.), p.76:

”פסטל זה נוצר כעבודת הכנה לגרסה הראשונה של הציור *התגלות משפחת האמן* מ-1935 בקירוב, שנותרו ממנה רק צילומים. על גבי גרסה זו צייר שאגאל את הגרסה הסופית - קומפוזיציה רחבה יותר, שמיוצגות בה דמויות ממשפחת האמן לצד מוטיבים רבים אחרים המופיעים ביצירותיו... בזיכרונותיו שנכתבו בתחילת שנות העשרים נזכר שאגאל בחלום שחלם בתקופת לימודיו בסנט פטרסבורג, חלום אשר הווה מקור השראה לגרסה הראשונה של נושא ההתגלות: ...חשן. לפתע התקרה נפרצת, ודמות מכונפת יורדת במהומה ושוטפת את החדר בתנועה ובעננים. רשרוש של כנפיים מנפנפות. חשבתי - מלאך. אני יכול לפקוח את עיניי – אור בוהק...ואז התעוררתי. ציורי ההתגלות מתייחס לחלום זה.”

³³ גם *בהתגלות הכחול The Blue Angel 1930*, מודגשת קרבה בין האמן למלאך שהוא חלקו אנושי, חלקו מלאכי וחלקו נימפה עת עומד הצייר מול הכן סמוך לכנף הבהירה.

בתארו מלאכים כבני אדם ובני אדם כמלאכים. בכך מסתמנת שבירת המחיצות בין העל-טבעי לאנושי בהיותה חלק משגרת היצירה השאגאלית.

מלאכי שאגאל נראים בכל מקום, מצב וזמן. יומרתו מתגברת ועולה בתיאור משפחתו הקרובה ביותר - כמלאכים.

בשניים בפברואר 1962 שייטו מלאכים הקרובים לאמן, הפעם במלל ולא בצבע ולא על בדיו כי אם בשמי מדינת ישראל. בטקס חנוכת שנים-עשר הוויטראז'ים בבית הכנסת של בית החולים הדסה עין-כרם בירושלים נשא האמן דברים ואמר: "במשך כל התקופה בה יצרתי חלונות אלה, הרגשתי כיצד אמי ואבי עומדים מאחורי ומלווים אותי בעבודתי".

הוריו של מארק שאגאל נעשו שוכני מרום עשרות שנים קודם לכן ובהיותם שוכני עולם האמת היו הם מלאכים.

על התייחסותו של שאגאל אל בלה אשתו כאל מלאך ניתן ללמוד מתיאורו אותה שעה שהוא מציין את האוויר הכחול שהיה כה משמעותי עבורו לאורך שנות יצירתו: "די היה שאפתח את חלוני, ואוויר כחול, אהבה ופרחים נכנסו עמה".³⁴ וזאת בשל עיניה הכחולות. בהיות האוויר הכחול משותף לשתי הדמויות זו היוצאת – המלאך; וזו הנכנסת - בלה, עולה המסקנה כי בלה היא אכן מלאך לתפישתו. שניהם קשורים לאוויר הכחול הזה מרכזי וחיוני עבור האמן וסיפור אהבתם.

בין השנים 1933–1936 שאגאל מצייר את מלאך עם כנפיים אדומות *Angel with Red Wings* המשמש בסיס שפיתח שאגאל בציור הקונצרט הכחול *The Blue Concert* 1945.³⁵ בציור הראשון בלב העיירה אשה-מלאך שמימית מהורהרת ונוגה בעלת כנפיים בצבע אדום, עטופת נוסטלגיה, עדינה ורגועה המשמשת תמרור אזהרה לסכנה האורבת ולמלחמה העתידה להתרחש. בו בזמן דמות המלאך משקפת את מצב היהודים בעת הזאת ומזדהה עמם על רקע פוגרומים שהתרחשו ותחושות "נבואיות" של האמן.³⁶ זהו מלאך המוזיקה הבא להיטיב את מצב היהודים במצוקתם בעזרת פריטה על מיתרי הכינור שהוא מאמץ אל לבו. שאגאל מציג את השנים הללו כקשות ליהודים ברחבי מזרח אירופה טרם פרוץ מלחמת העולם השנייה.

מאחורי כנפו הימנית של המלאך עוטה יהודי טלית, עטור תפילין, ספר תורה בחיקו והבעה מודאגת נסוכה על פניו. מצדו השני, סמוך לכנף השמאלית, יהודי נוסף נטול

34 שם עמ' 121.

35 Franz Meyer, *Marc Chagall*, P. 400

36 James Johnson Sweeney, *Marc Chagall*, The Museum of Modern Art, New York 1969, 60:

"למעשה עם ציור כמו *בדידות* מתחילה להופיע בעבודתו אווירה נבואית ורחנית שלילית כאילו משהו בתוכו היה רגיש להתפתחויות שמכל הכיוונים סללו את הדרך לטרגדיה העתידה להתרחש כעבור שש שנים".

שורשים נודד. תרמילו על גבו ומקלו בידו. חיי הדוחק היומיומיים³⁷ מתוארים באמצעות גברים ונשים העוסקים במסחר זעיר ועושים לפרנסתם שעה שהם מציעים את מרכולתם וממלאים את כיכר השוק. המלאך ממלא במרכז בעצם נוכחותו את רובו של הציור. על רקע לבו מונח כינור ה'מספר' את סיפור העיירה היהודית הפרושה בגב המלאך האמור להפיח תקווה בלב האוכלוסייה.³⁸ המוזיקה אמורה לרכך את הגלולה המרה שהיא מנת חלקם של העוברים והשבים ולהמתיק את תנאי הגולה. במיוחד של הנוכחים במעמד החתונה ושל הזוג הנישא. בציור השני, *בקונצרט הכחול* בדומה לקודמו לאחר תום המלחמה, מזכירה דמות המלאך את בלה אשתו האהובה שנפטרה ב-1944 ואת דמות בתם. בציור מורגש עד כמה חסר הצייר את אשתו, וכי בה בעת נעשה זכרונו הפרטי זיכרון קולקטיבי בהקשר למלחמה המתבטא בעיקר גם הפעם בכנפיים האדומות. בתוך אלו נמצאים גם וילדה ודמות הפוכה צוללת כאחוזת בלהות - אירועים החוזרים כהד במלאך הנופל. בעת שיפרוט המלאך הנשי, העדין והרגוע העטוף נוסטלגיה, על מיתרי הכינור *בקונצרט הכחול* הוא ירטיט את לב השומע ב"פורטו" על נימיו. וזאת, מאחר שהניגון הוא מסע מופלא אל נבכי הנפש, הסוחף אותה לחוויה פנימית עמוקה או לעתים למנוחה. הלב מתמלא כיסופים וערגה, אהבה והשתוקקות למחוזות רחוקים. הצלילים משככים כאב, מרגיעים צער ומשכיחים מועקה ומצוקה. הרקע הכחול הכלול בשם היצירה מקורו בחלום שבו ביקר המלאך את שאגאל ואז נשמע משק כנפיו המתואר בציור *ההתגלות* ובעטיו אמר האמן: "נפש כחולה מציפה את ציורי".³⁹

אהבה ממבט ראשון של נערה בת ארבע עשרה וגבר צעיר בן עשרים ואחת, הנמשכת ל"נצח" (עשרים ותשע שנים) עד פטירתה של בלה בשנת 1944, החלה רשמית ב*חתונה The Wedding* 1918. יד החתן בחליפה השחורה ובכובע מונחת על כתף הכלה, בשמלתה הצחורה ושביסה הארוך, ואילו יד הכלה הנתונה בכפפה לבנה מונחת על מותניו של החתן. כנר על ענף עץ משמיע ניגונים. בזינוק לעתיד ממקם שאגאל את בתו אידה מעליהם. היא תיוולד שנה לאחר מכן. תיאורה הוא כמלאך אדום המגיע בריחוף והסומך את זרועותיו על ראשיהם בעודו מאציל הוא את ברכתיו לעתיד משותף מאושר על מארק ובלה הצמודים באהבתם ביום כלולותיהם. גורלה של חתונה זו הוא נישואין מאושרים שהשתתפו על עומק, הערכה

37 Liliy Garifullovna, Gulnara Ibragimovna, Musical Images as a Reflection of the Artistic Universalism of Marc Chagall p. 71: www.cclbsebes.ro/docs/.../06_LGSafullina_GIBatyrshina.

38 "מוזיקה שווה לתפילה. היא מביאה להשלמה עם קשיי הקיום היומיומי ופותחת דרך לספירה של האידיאלים הגבוהים ביותר".

39 שם עמ' 70: "הכנר הוא המרכיב העדין והפיוטי ביותר של המלנכוליה הנצחית והתקווה של העם... הכנר מגלם את הנצח והאל-זמני... פניו מגלמים את היסוד הרוחני יצירתי, את האנרגיה היצירתית של האמנות".

39 <http://fabiennefauritte.com>: <http://www.youtube.com/user/violinistfabiennef>

הדדית, נאמנות, ערכים משותפים, רומנטיקה וביטחון באהבתם למרות הפער בין מעמדם הכלכלי חברתי. אביו עסק במליחים - ואביה בתכשיטים.⁴⁰

ביצירתו האחרונה - ליתוגרפיה צבעונית - *לקראת אור אחר Towards Another Light* 1985 שצוירה יום לפני מותו⁴¹ מתגלים שני מלאכים. ראשון הוא האמן עצמו ביושבו אל מול פנ הציור עם הפלטה והמכחולים כמלאך המצייר את אחד הנושאים החביבים עליו והשכיחים ביצירתו - נושא האהבה - ועל הבד זוג נושא זר פרחים. גם הפעם הדמויות מזכירות את שאגאל ובלה, אלא שבניגוד לרוב ציוריו הם מוצגים בגיל מתקדם. שאגאל מכריז כאן על עצמו כצייר בעל כנפיים שכשרונו יוצא-הדופן נובע מ"המעל ומעבר" ואת השראתו הוא שואב ישירות מנגיעת המלאך בו. יתרה מזאת, הוא גם רואה בעצמו סוג של שליח ואמנותו היא מסר הבא מהעולם הטרוסנדרנטלי ובכך הוא מכתיר את עצמו למלאך. הרקע התכול בחלל חדרו (הסטודיו) מספק את השמים הרוחניים בשילוב הלבן המסמל את הרוחניות המוחלטת. כחיזוק לשמיים מופיע הצבע הכחול כצבע היחיד בפלטה. המלאך השני, זה המגיה מעל ראשו במעוף אלכסוני, מזכיר אף הוא את שאגאל ונוגע בשתי ידיו בקדקודו⁴² כסומך ידיו עליו. מגע זה יכול להתפרש כהשראה אלוהית שמקבלים האמן, מקורותיו הארס-פואטיים ויצירתו.⁴³ נוסף על כך, ייתכן כי תחושותיו המוקדמות של מארק שאגאל הדריכוהו בכיוון סוף מסעו ועלייתו לעולמות אחרים. אלה שבהם שוכנים המלאכים והשליח מ"המעל ומעבר" ובא להקביל את פניו ולסייע לו בדרכו למושבת המלאכים כמרומז אף בשם היצירה. שאגאל נפטר למחרת בעשרים ושמונה במאס 1985.

40 נוספת חתן וכלה עם מגדל אייפל *Bride and Groom with the Eiffel Tower*, 1928, שוב מופיעה אידה בתפקיד מלאך צעיר החודר בתנופה מבעד לחלון הפריסאי בהציעו זר פרחים לזוג שאגאל ובלה.
41 Jacob Baal- Teshuva, *Marc Chagall*, Taschen, Hong Kong, 2008, p. 224
42 מוטיב זה מופיע אצל שאגאל הצייר הצעיר ביצירה היושב אל מול כן הציור עליו גם האוהבים צעירים יותר מביצירה האחרונה ומלאך צהוב כולו בעל שתי כנפיים מרשימות, מגיה מלמעלה וסומך ידיו על ראש האמן, וזאת ביצירה השראת האמן, *The Inspiration of the Artist*, William C. Graham (ed.), *Catholic Studies in American Higher Education*, University Press of America Inc., New York, 2009, p. 79:
"מארק שאגאל נתן למלאך מכחולים וצבעים להוכיח את אמנותו שהאמן הוא שליחו של אלוהים. לא כל אמן מעוניין במשימה אולם המלאך בציור זה קיבל את פניו של שאגאל; זהו דיוקנו העצמי הרוחני".



בדידות
Solitude
1934–1933



המלאך הנופל
The Falling Angel
1947–1933–1922



פורטרט כפול עם כוס יין
Double Portrait with Wine
1918–1917



האוהבים
The Lovers
1929



ארוסה עם זר פרחים לבן
Fiancée with White Bouquet of Flowers
1944



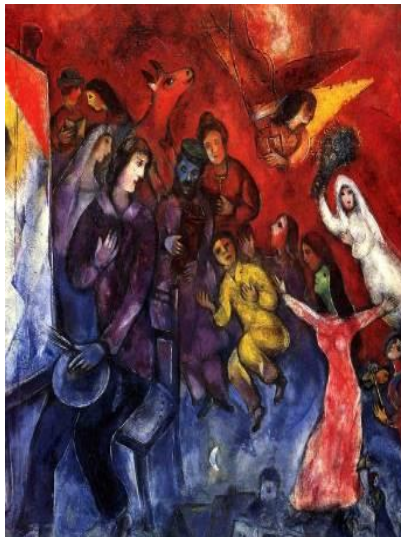
הזוג הנישא עם מגדל אייפל
The Couple of the Eiffel Tower
1939–1938



הכנר הירוק
The Green Violinist
1924



פרחי יום הנישואין
Anniversary Flowers
1947



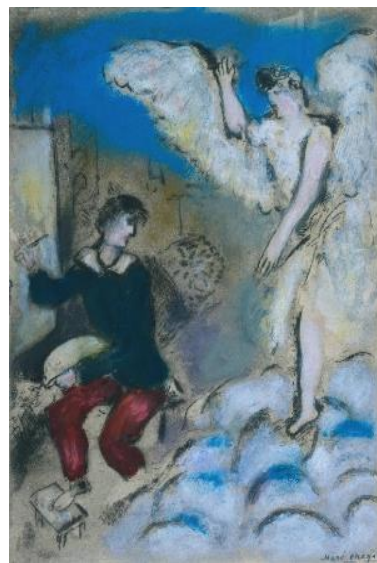
התגלות משפחת האמן
Apparition of the Artist's Family
1947-1935



התגלות
Apparition
1918-1917



מלאך עם פלטה
Angel with a Palette
1936–1927



חזיון
Vision
1925



לקראת אור אחר
Towards Another Light
1985



הקונצרט הכחול
The Blue Concert
1945

ייצוגים חברתיים ודתיים בקינות גוש קטיף ומשמעותם התרבותית-לאומית

ניצה דורי

תקציר

הקינות לגוש קטיף הן תפילות תלויות אירוע (event specific prayers). מעמדן אינן מוגדר מבחינה הלכתית אך הן ביטאו בדרכים ישירות ומיידיות את צורכי השעה (מרקס, תשס"ז: 119). טקסטים ליטורגיים מן הסוג הזה הן בבחינת תפילות אירועיות הנכתבות סביב אירוע ממוקד או בתקופה מסוימת ויכולות להאיר את עינינו בדרך שבה חוו הכותבים את האירוע. התרומה שמציע המאמר הנוכחי היא בחינת ייצוגים חברתיים ודתיים בכל קינה לחוד ובאריגתם לייצוג ספרותי אחיד לכלל הקינות שנכתבו על גוש קטיף. הקינות משקפות ייצוגים חברתיים (social representations) של כותבים המזדהים עם מושאי כתיבתם ובעלי קודים ערכיים דומים יוצרים לכידות חברתית משותפת תוך התמודדות עם קונפליקט המאיים לפרק את שלמותה. הכותבים בקינות שנסקרו במאמר זה ניסו ליצוק תבניות חדשות בטקסטים עתיקים וההפך תוך מתן ביטוי למחאה דתית-חברתית והתמודדות עם קונפליקט בין שתי זהויות: דתית-לאומית ודמוקרטית-ישראלית. רוב הכותבים מעלים שאלות מוסריות עמוקות, מביעים את תמיהתם על השאננות, הזחיחות וההתנכרות של הציבור הישראלי על חורבן המפעל שהיה גולת הכותרת של הציבור הדתי-לאומי.

מלות מפתח

גוש קטיף, קינות, זהות דתית, תשעה באב, מגילת איכה, פיוט, מחאה חברתית.

הקדמה

ניצני מאמר זה נבטו בקריאת שאלת רב שנשאלה באתר "מורשת":
"ביישוב בו אני גר הוסיפו לקינות המקובלות על חורבן הבית והשואה קינות על גוש קטיף. אני חש כאב גדול על היישובים אשר אינם עוד ועל חורבנם. אולם חשתי אי נוחות רבה בין אירועי החורבן ואירועי השואה אל מול הגירוש מגוש קטיף. אני מכיר באסון הלאומי ובמסירת חלקים מארץ ישראל לאויבים, אולם בסופו של יום קשה להשוות זאת לחורבן הבית וגלות העם כולו. האם לדעת הרב הוספת הקינות על גוש קטיף הינה צעד נכון וראוי?"

ועונה על כך הרב יובל שרלו (שם):
"שלום וברכה"

א. צריך להביא לידי ביטוי את החרבת גוש קטיף. אסור להתעלם.
 ב. אני מוצא מקום להכניס קינה לתפילה: הן בשל החובה לשמור על פרופורציות במלה "חורבן", והן בשל החובה לנסות ולהכניס לתפילה הציבורית עניינים שציבור גדול עומד מאחוריו ולא עניינים שלצערנו הציבור הרחב אינו עומד מאחוריו".¹

ועל אותה שאלה עונה הרב יעקב אריאל:
 "ראוי להוסיף קינה מתאימה על גוש קטיף, כשם שמצינו תוספת קינות על אירועים אחרים, אם כי קשים יותר כגון מסעי הצלב, שרפת התלמוד, השואה ובמחזורי תימן יש קינות על המשבר הרוחני שעבר על העדה בארץ".²

השאלה שנשאלה מייצגת ספק הקיים בקרב הציבור הדתי: האם לתת לפינוי גוש קטיף - שהתקיים בתשעה באב תשס"ה - משקל שווה לאסון לאומי כדוגמת חורבן בית המקדש ולהכניס את הקינות שנכתבו בעקבות הפינוי לסידור התפילות והקינות לתשעה באב. תשובות הרבנים אינן נחרצות. הם אינם מקלים ראש ב"החרבת גוש קטיף", אך מבקשים "לשמור על פרופורציות במלה 'חורבן'". אם כן, שאלת השואל הייתה שאלה מייצגת. כמות נשאלו עוד שאלות רבות בסגנון דומה. גם תשובות הרב שרלו והרב אריאל הן תשובות מייצגות. רבנים רבים נתנו את ההיתר להכנסת קינות גוש קטיף לסידור התפילה בפה מלא ובביטחון גמור. מנגד היו רבנים שאמרו זאת בהסתייגות מסוימת (להבדיל, קיימת התלבטות דומה בציבור הדתי על מגוריו השונים האם להכניס תפילה לשלום חיילי צה"ל או תפילה לשלום המדינה - שתי תפילות שנכנסו לאחר מכן לסידור התפילה).

מבוא

א. רקע היסטורי

ההחלטה על הקמת גוש קטיף הייתה ביוזמת ממשלת ישראל בעת כהונתה של ממשלת השמאל, "המערך" (ציטרין, 2014: 24). חלק ניכר מתושבי הגוש התיישבו באזור מסיבות אידיאולוגיות מובהקות וחלקם כדי לשפר את איכות חייהם והטבת רמת החינוך של ילדיהם ואף שאפו לבסס התיישבות בסגנון קהילתי. את יישובי גוש קטיף הקימה ממשלת ישראל כדי לשבור את הרצף של רבבות רבות של פלשתינאים, היושבים ברצועת-עזה עד לפתחת רפיח על-ידי הקמת נקודות יישוב יהודיות (שרמן, 2004). על המתנחלים היה להתייחס לבניית ביתם ועתידם הכלכלי במונחים של יישוב חבל-ארץ "בראשיתי" (ציטרין, 2014: 16). על כן היה עליהם

1 מתוך: <http://shut.moresheet.co.il/print.asp?id=130388&kod=&modul=15&codeClient=58>
 2 מתוך: <http://www.yeshiva.org.il/ask/2129>

להשקיע את מלוא מרצם, אמונתם וחזונם בבניין ביתם וקהילתם. מובן שלהצלחה של משימה מעין זו דרושה אוכלוסייה בעלת מאפיינים מיוחדים. לפיכך, עומק הקשר לחבל-ארץ זה היה כגודל חזונם ועוצמת השקעותיהם בביסוס עתידם הכלכלי והחברתי-קהילתי כאחת. עוצמת ההתקשרות של המתיישבים לגוש היתה עוצמה כפולה. מצד אחד האמונה הדתית שמצוות יישוב הארץ היא המשימה המרכזית המוצבת בפני עם ישראל בעת הזאת, ומצד אחר ההעצמה הלאומית והאישית שזכו לה בהתיישבותם (שנל, 2011).

בגוש היו עשרים ואחד יישובים: רפיח בדרום-מערב, דיר אל-בלח בצפון, חאן יונס במזרח והים התיכון במערב. באוגוסט 2005 (ט' באב), פינתה ממשלת ישראל את היישובים בתוכנית ההתנתקות. בחבל עזה התגוררו ערב ההתנתקות כ-8,600 יהודים. בגוש עצמו פעלו שישה בתי ספר ותלמודי תורה שלושה מוסדות תכנוניים, שש ישיבות, שלושה כוללים, ארבע מדרשות ומכינה קדם צבאית.

בגוש קטיף היו היישובים הבאים:

- נווה דקלים (הגדול שביישובי גוש קטיף)
- מורג
- גדיד
- גן אור
- בדולח
- בני עצמון
- כרם עצמונה
- שליו
- פאת שדה
- כפר ים
- רפיח ים
- שירת הים
- קטיף
- גני טל
- נצר חזני
- תל קטיפא

מעט צפונה מהם ליד דיר אל באלח היה ממוקם היישוב כפר דרום. בין עזה לדיר אל באלח היה ממוקם היישוב נצרים. מצפון לעזה (ליד בית חנון) שכנו שלושת היישובים:

- ניסנית
- אלי סיני
- דוגית

באוגוסט 2008 הוקם מוזיאון גוש קטיף בירושלים המנציח את החיים בגוש וההתנתקות.

ב. החלום ושברו

מעגל חייו של אדם הוא מסע ארוך המלווה במעברים ובפרידות. במעבר ישנו תהליך התנתקות ממצב או ממקום מוכר ובטוח למקום או מצב חדש ובלתי ידוע. פינוי גוף קטיף ייחרט בהווה הישראלית כאירוע מכונן, מדיני, חברתי ואנושי, החורג במשמעויות המורכבות שהוא נושא בחובו למעגלים רחבים הרבה יותר מאלו שחוו את הפינוי בגופם, אם בצד המפונה או בצד המפנה (בן אשר, 2007: 30–31). ההחלטה על הפינוי לא נגעה ישירות לתושבי ישראל, לחייהם ולצורך בשינוי, אולם עבור תושבי גוש קטיף ההחלטה הייתה איום ממשי על הזהויות החברתיות השונות שלהם: הזהות המתנחלת, הזהות האמונית, הזהות הדתית והזהות הכלל ישראלית. כדי להדגים את הקונפליקט נביא את הדברים שנכתבו בשנת 2008, שלוש שנים לאחר פינוי גוש קטיף באתר "במעלה הרשת" השייך לזרם הציונות הדתית תחת הכותרת - "חורבן בית המקדש לפני 1938 שנים וחורבן גוש קטיף לפני 3 שנים - היש קשר ביניהם?":

"תחת כנפי המילה 'ציונות' נמצאים שני זרמים עיקריים המצויים במאבק עמוק ורב משמעות. הזרם האחד הפרגמאטי רואה בציונות פתרון לחיים נורמאליים בעבור העם היהודי שנרדף כמעט אלפיים שנה בגלות האיומה. השאיפות אינן גדולות, אינן כבודות, 'אנחנו רוצים שקט', רוצים מדינה בה נפתח כלכלה איתנה, חיים חברתיים טובים, שנחיה כאן בלי איומים ביטחוניים של שכנים, ממש כמו שחיים בשווייץ או בבלגיה. מנגד ניצב הזרם השני, הרואה בציונות דרך להגשים יעדים גדולים שמציב לנו התנ"ך ושמציבה לנו התורה. זרם זה רואה בחזון המשיחי בו נהיה אור לגויים מבחינה ערכית ומוסרית, אתגר ממשי שחובה לשאוף אליו ולפעול להשיגו. זרם זה רוצה להתיישב במלוא אדמותיה של הארץ והוא שואף לחזור לכל שטחי ארץ ישראל המובטחת גם אם היום הם בידים ערביות. זרם זה מציב יעדים ערכיים גבוהים לעם ישראל גם אם בעקבות זאת החיים לא יהיו כל כך נוחים או שקטים כפי שרוצה הזרם הראשון. גם אם מעל לפני השטח המאבק בין שני הזרמים איננו בולט, והחיים המשותפים בשכונה, בעבודה ובצבא מטיחים המחלוקת ויוצרים דמיון של 'שלום'.

המאבק הפנימי החריף ואולי הוא זה שהוביל את אריק שרון וממשלתו שהייתה אז 'ליכוד' עם עוד מפלגות 'ציוניות' להחרבת 'גוש קטיף', לנישול המתנחלים היהודיים מביתם, מחברתם ומפרנסתם והוא שגרם וגורם בסופו של דבר לשלטון נכון להיום להתרשל ביישובם מחדש ומזה שלוש שנים הם גרים בבתי קרטון צפופים, הפיצוי הכספי שקבלו הולך וכלה, כבודם נרמס, פרנסתם ניטלה ולכאורה הזרם הראשון ניצח. גם הטעם לחורבן ירושלים ובית המקדש השני

לפני 1938 שנים מאופייין ע"י חז"ל (יומא ט:) בשנאת אחים. גם אז היו בחברה הישראלית זרמים שונים שלחמו זה בזה והביאו סופו של דבר לחורבן המדינה. אנו היום לאחר שנות גלות ארוכות נאמר 'לא עוד' למלחמת אחים.

אנו נשב על הארץ בזמן אמירת הקינות על חורבן ירושלים. נצרף אליהם קינות רבות שחוברו לזכר השמדת קהילות יהודיות בזמן מסעי הצלב וע"י חמליצקי ימ"ש בגזרות ת"ח. נצרף אליהם קינות חדשות שחוברו על השואה הנוראה שעבר עמינו לפני למעלה משישים שנה ואליהם נחבר קינות על חורבן גוש קטיף והגליית תושביו בידי אחים יהודיים. חז"ל אומרים שעם כל האבל בתשעה באב, יש בו גם חגיגות מסוימת כי ממשברים אנחנו צומחים ומאמינים אנו שמשבר הגלות וחורבן המקדש יביא בסופו של דבר לחברה טובה יותר שתבנה מקדש אמיתי יותר. גם חורבן גוש קטיף ללא ספק יצמיח תפנית בחברה שלנו כשהיא תפנים את אבדן הערכים שמעשה כזה מבטא, והציונות תשוב להיות ערכית כפי שחלמו מייסדיה וערכיה המשיחיים יביאו שמחה ואושר לנו ולעולם כולו שבת שלום ונחמה לכולנו באבל תשעה באב".³

הדברים מעידים על עוגמת נפש ושבר גדול בזרם הציונות הדתית בעקבות הפינוי, אף על פי שהרגשות הסוערים מופנים למחאה שקטה, פסיבית למראית עין, אך בעלת עוצמה חזקה בחיבור שלה לכל המאורעות הקשים של העם היהודי המתבטאים והנזכרים בסופו של דבר בתקווה טובה יותר לעתיד ובאמירת קינות בהווה. כאמור, דברים אלו שנכתבו שלוש שנים לאחר הפינוי לא נותרו כקול קורא במדבר. גם היום מתקיימות עצרות זיכרון וכנסים ליום השנה לפינוי. בולטת במיוחד בנוכחותה בעצרת שהתקיימה השנה (2016), הייתה חברת הכנסת מרב מיכאלי, שהוזמנה לדו-שיח מול חבר הכנסת בצלאל סמוטריץ'. מיכאלי ידועה בדעותיה הנחרצות נגד השאיפה לחזור וליישב את גוש קטיף, ועל כן מעניינים נכונותה ואומץ רוחה להגיע לעצרת ולהשמיע את דבריה מול ציבור דתי לאומי של מתיישבי הגוש לשעבר. נכון להיום קולות נוספים הקוראים לכך הם מאמרים וכתבות שונות על החלום והחזון לחזור וליישב את גוש קטיף, המוצאים את ביטויים באתרי אינטרנט שונים ובעלוני שבת רבים לציבור הדתי, המחולקים בשבתות בבתי הכנסת. הנה דוגמה של ארי אודס, ראש תנועת 'הביתה':

"החלום לשוב הביתה לגוש קטיף נתפס אצל רבים כהזיה. היום יש שם מדינת חמאס – מה הסיכוי שנחזור לשם? אבל החלום שלנו לא נולד אתמול וגם לא

3 מתוך: <http://www.maale.org.il/index.php/%D7%A4%D7%A8%D7%A9%D7%AA-%D7%A9%D7%91%D7%95%D7%A2/cat8/cont18705>

לפני 11 שנים. זהו בעצם חלק מהחלום הגדול של שיבת עם ישראל לארצו, ולכן ברור שהוא יתממש" ⁴...

"אחת עשרה שנים עברו מאז עקרו אותנו מבתינו בחבל עזה ועדיין לא השתקמנו. עדיין 180 משפחות (מתוך 1,800) לא נכנסו לבתי קבע... הצלקת העמוקה ביותר שיש בליבו של כמעט כל מגורש היא תחושות התלישות – בשום מקום אנחנו לא ממש מרגישים בבית... תנועת 'הביתה' קמה מתוך ועד מתיישבי גוש קטיף כדי להעלות את התודעה של החזרה לחבל עזה. ברור לנו שהדרך חזרה היא דרך ארוכה ועוברת דרך הלבבות של עם ישראל ורק תהליך ממושך של חינוך והסברה יכול לשנות את דעת הקהל" ⁵.

ועם זאת נשמעו גם קולות אחרים מתוך הציונות הדתית, המתנגדים לחיבור זה בין קינות תשעה באב לקינות על גוש קטיף כמו זה של גלעד סרי-לוי בשנת 2006 - שנה לאחר ההתנתקות:

"אופנה חדשה במקומותינו. קינות לתשעה באב על חורבן גוש קטיף. כל פרח שירה מתחיל מנסה כוחו בכתיבת קינה קורעת לב יותר מאחרות, משובצת פסוקים ומקורות.

אינני מקל ראש חלילה בצערם של אלה שחרב עליהם ביתם, או באלה שסבורים שפינוי גוש קטיף הוא אירוע חמור מאין כמותו. גם אינני שואל מדוע דווקא מכל הפורעניות שהתרגשו ובאו על ראשנו בשנים האחרונות, דווקא זאת זכתה לשטף כזה של קינות.

כך או כך – כתיבת קינות בסגנון המשווה בין חורבן הקהילות בזמן מסעי הצלב לפינוי גוש קטיף היא המשך ישיר של כינוי שוטרים וחיילים בשמות גנאי מהחריפים שיש, והשוואת שוטרי היס"מ לאנשי SS זה מעשה מחפיר שיש לגנותו בכל פה.

ובינתיים, אותו צבא ממש נלחם בלבנון, ואותם שוטרים מסיירים בחיפה עפולה צפת וכל הערים שיושביהם ממעטים לשהות בהם" ⁶.

ג. קינות לגוש קטיף ככלי ביטוי רגשי-חברתי ודתי-לאומי

הקינה היא סוגה החסרה הגדרה ברורה. על הקושי לאפיין את הקינה עמדה טליה הורוביץ בהרחבה בספרה "הקינה בשירת אורי צבי גרינברג" (הורוביץ, עמ' 11–

4 מתוך: החלום הזה יתגשם, מוסף עולם קטן, גיליון 559, ה' באב תשע"ו.

5 מתוך: החלום לא חם. ישע שלז, גיליון 491, אב תשע"ו, עמ' 2.

6 <http://seri-levi.com/2006/07/28/%D7%A7%D7%99%D7%A0%D7%95%D7%AA-%D7%97%D7%93%D7%A9%D7%95%D7%AA-%D7%9C%D7%AA%D7%A9%D7%A2%D7%94-%D7%91%D7%90%D7%91/>

18). בקינות רבות בולט השימוש ב"איך" ובמקבילותיה כמבטאות צער או השתוממות: "הוי", "וי", "אוי" ודומיהן. הקינות מבטאות קשיי התמודדות עם מצב נתון, פיזי או נפשי, הזכרת חטאים בצד הזכרת שבחים. נוכל גם להתייחס לביטויי זעם והסתייגות מן המחדל האלוקי כאל אופני מבע של כאב, שאין לשפוט את המקונן על פיהם. הקינות מבטאות קשיי התמודדות עם מצב נתון, פיזי או נפשי, הזכרת חטאים בצד הזכרת שבחים. נוכל גם להתייחס לביטויי זעם והסתייגות מן המחדל האלוקי כאל אופני מבע של כאב, שאין לשפוט את המקונן על פיהם (שם, עמ' 50). בתרבות היהודית היוו הקינות חלק מטכס הקבורה בתרבות היהודית היוו הקינות חלק מטכס הקבורה (יוסף וברקוביץ, תשס"ה: 208). "המקוננות" וידועי-נהי היו כנראה נשים שהתמחו במלאכה זו, וידעו לחבר שירים או לשיר שירים מעוררי דמעות (עיי' ירמיהו, ט' טז-כ). על דפנות ארון המתים של מלך גבל נמצאו ציורים של נשים מקוננות. הפתיחות הקבועות לשירי הקינה היו: הוי, איך, איכה. הנביא זכריה נותן תיאור של מספד כזה, מספד על היחיד, על הבכור, מספד נשים, מספד אנשים ועוד.⁷ גם הנביא ירמיהו, כנבואתו על מלך יהודה, אומר: "לא יספדו לו הוי אחי... לא יספדו לו הוי אדון..." (ירמיהו, כ"ב יח). ירמיהו עצמו חיבר קינה על מותו של המלך יאשיהו שנפל בקרב עם המצרים בבקעת מגידו (דברי הימים ב, ל"ה כה): "ויקונן ירמיהו על יאשיהו... ויתנום לחק על ישראל והנם כתובים על הקינות". אלו הן קינות על היחיד, אך יש קינות שחוברו על חורבן העם והארץ או על חורבן המקדש.

עמוס מקונן: "נפלה לא תוסיף קום בתולת ישראל" (עמוס ה' ב), יחזקאל הנביא נושא קינה על חורבן ערים (על צור - כ"ז ב על פרעה מלך מצרים - ל"ב ב), הנביא ירמיהו חיבר את מגילת "איכה" שהיא ספר קינות על חורבן ארץ ישראל, העיר ירושלים ובית המקדש.

הקינה, היללה והבכי הם השלבים הראשונים בתהליך ההתאבלות על אבדון. התגובה הראשונה של מי שחוה שבר ואסון גדול היא הצעקה, 'איך?': 'איך קרה לי דבר כה נורא?' הקורא והמקונן אינו מבקש תשובה לשאלה; די לו להכריז על שאלת השאלות: 'למה זה קרה דווקא לי?' - והצעקה עצמה נותנת פורקן לייאוש ולסבל. באופן פרדוקסלי, ככל שהשבר גדול יותר, נורא יותר ומובן פחות - ככל שהמקונן יכול להרבות בתיאורים של הסבל - הוא מוצא פורקן ונחמה גדולים יותר מן הקריאה והצעקה. הדבר דומה לאותם הזקנים והחולים המרגישים צורך להרבות בדיבור על סבלם הנפשי או הפיזי הקשה.

במקורות אחדים מופיעה המלצה ליחיד כי יחבר קינות לתשעה באב (לוי, תשס"ג). רעיון זה אפשר ומצוי בקטע אשר בספר מנהגים בלתי מתוארך מבית מדרשו של

7 על בעיית הגדרת הסוגה "קינה", עמדה הורוביץ בספרה "הקינה בשירת אורי צבי גרינברג" (שם, עמ' 11).

מהר"ם מרוטנבורג [ד' תתק"ף לערך-ה'נ"ג לערך (1220 לערך – 1293 לערך)]⁸. בספר מוזכר כי בשחרית של תשעה באב, לאחר שמסיימים אמירת כ"א קינות שהן כנגד כ"א הימים שבין י"ז בתמוז לט' באב, "אז יאומ' [ר] כל אחד כפי רצונו קינות". מלשון זו ניתן להסיק כי האדם רשאי, ואולי אף מחויב, לומר לאחר תום סדר הקינות הקבוע, קינות שחיברו אחרים או שחיבר הוא עצמו.

בספר "סדר היום" לר' משה בן מכיר, מתלמידי האר"י, מובעת בפירוט התפישה כי מצווה על כל אדם לחבר קינות ולאומרן בתשעה באב עצמו⁹. דבריו מתייחסים לליל תשעה באב, אך אין כל סיבה להניח שאין הם אמורים אף באשר לבוקרו של יום. נאמר כי אחר אכילת הסעודה המפסקת יש לחלוץ את המנעלים, ללכת לבית הכנסת ולשבת באזור המיוחד שבו שרויים כרגיל האבלים או לשנות את מקום הישיבה הקבוע למקום פחות ובזוי יותר:

"אז ישב האדם דומם, ויקרא במגילת איכה או בדברים המעוררים בקרבו יגון ואנחה מספר אחר עד שיורידו עיניו דמעות ויחל לבכות על חורבן הבית ועל שרפת התורה וההיכל ועל הרג חכמיה, תינוקות של בית רבן, ו"עוברות ומניקות עם יונקי שדים". כל היודע ליילל יילל, "והיודע לומר קינות יקונן בין כתובות על ספר בין מאליו כפי חכמתו אשר נתן אלהים בקרבו ומצוה היא על כל אדם לחבר קינים והגה והי ולומר אותם ביום המר הזה וצדקה יחשב לו ונקרא מאבלי ירושלים ומקדושיה ומי שאינו בר הכי לחבר יעסוק במה שחברו אחרים".

יש להדגיש אף כי בדברי בעל "סדר היום" אין כל הבחנה בעניין זה בין גברים לנשים, אלא הדרכה והוראה זו מוטלות ומוסבות "על כל אדם". מהמקורות הנזכרים המתווים חיבור קינות אישיות ואמירתן, נמצאנו למדים כי שומה על האדם לשורר. אין מדובר שירה חדשה בלבד כתגובה להתרחשויות היסטוריות משמחות, אם כי לקונן "קינה חדשה" כמענה לאירועים מעציבים וטראגיים (לוי, תשס"ג). חיבור קינות הוא אחד מתחומי הליטורגיה שנודעה לו פתיחות מדורי דורות, ונתחברו לאורכם קינות שנועדו לאמירה ביום זה זכר לפורענויות לאומיות שאינן נוגעות ישירות לחורבן ירושלים והמקדש כגון קינות שונות לשואה בדורנו. את מרביתן חיברו דמויות רבניות ותורניות. דומה כי חיבור קינות חדשות הוא אתגר הניצב בפני בני דורנו - דור התקומה אולי יותר מדורות עברו.

על אף היות תשעה באב יום אבל ציבורי ולאומי, המקורות בדבר חיבור קינות בידי הפרט - ולפיהם נדרש כל יחיד ויחיד, ולא חכמים לבדם, להעשיר את אוצר הליטורגיה המצטבר של עם ישראל - מטעימים בפנינו כי היחיד רשאי ואף מחויב

8 ספר מנהגים, דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, מהדורת ישראל שנהב אלפנביץ, ניו-יורק תפרח", עמ' 34.

9 משה בן מכיר, סדר היום, ונציה שנ"ט, פב ע"א.

להשמיע את קולו, את גרסתו האישית ואת פרשנותו ביחס למאורעות הפרטיים והלאומיים.

הקינוט לגוש קטיף הן תפילות תלויות אירוע (event specific prayers). מעמדן אינו מוגדר מבחינה הלכתית אך הן ביטאו בדרכים ישירות ומיידיות את צרכי השעה (מרקס, תשס"ז: 119). טקסטים ליטורגיים מן הסוג הזה הן בבחינת תפילות אירועיות הנכתבות סביב אירוע ממוקד או בתקופה מסוימת ויכולות להאיר את עינינו שבו חוו הכותבים את האירוע. על הקשר העצמתי והנסיבתי שבין אירוע חורבן בית המקדש ב-ט' באב ופינוי גוש קטיף ב-ט' באב כאלפיים וחמש מאות שנים לאחר מכן, עמדו רבנים רבים וביניהם הרב יעקב אריאל ואחרים (שרגאי, 2008).

מאמר זה ינסה, בין היתר, לגלות האם הייתה מחאה דתית או חברתית בקינוט שנכתבו בסמוך לפינוי גוש קטיף או לאחריו, האם השימוש הליטורגי בהן רלוונטי לימינו והאם הקינוט הללו התקבלו או שמא הייתה זו ספרות בת-חלוף המיועדת לזמנה בלבד. כמו כן מצד אחד, כיצד בא לידי ביטוי הקונפליקט בין הזהויות השונות של הכותבים המייצגים את המתיישבים, ומצד אחר שמירה על החוק ועל הדמוקרטיה, הרצון להתנגד להם גם במחיר עימות עם החוק. והאם אפשר למצוא מכנה משותף לכולן מלבד היותן קינוט, שכתבו אנשים שונים (רבנים, משוררים ואנשים מן השורה).

המאמר יתבסס בעיקר על מקורות ראשוניים - הקינוט עצמן, כפי שהן מפורסמות באינטרנט, בספרים ומכונסות באופן אלקטרוני במוזאון גוש קטיף. המאמר יבקש להתמקד בקינוט אלו שנכתבו לאחר פינוי גוש קטיף או בסמוך לפינוי ויעמוד על המאפיינים הספרותיים בקינוט אלו תוך מחקר משווה ביניהן והערכת המשמעות הלאומית, הדתית והתרבותית העולה מתוכן.

מבחינה מתודולוגית שמונה הקינוט שנבחרו לייצג מאמר זה הן קינוט שעומד מאחוריהן כותב המתפרסם בשמו המלא. הן נבחרו מתוך מעל לעשרים קינוט שנכתבו על גוש קטיף ורובן בעילום שם¹⁰. הקינוט מחולקות למספר קטגוריות תמטיות: קינת הבקשה והתחנון, הקינה האפית, שלוש קינות מצבת הזיכרון, קינת התקבולת עבר מול הווה, קינת חשבון הנפש והקינה האלגורית. בדיקה טקסטית של קינוט אלו מעלה התייחסויות דתיות וחברתיות רבות ומגוונות. מובן מאליה שבדיקה מעין זו מחוקרים אחרים ובעת שונה תניב אולי תוצאות ומסקנות אחרות.

10 המאמר אינו מתיימר להביע דעה פוליטית ועל כן המילים שנבחרו לייצג את תהליך פינוי גוש קטיף הן המילים המקובלות בשיח הדמוקרטי הישראלי: "פינוי" או "התנתקות" (חוק הפינוי התקבל בכנסת בפברואר 2005). חלק נכבד מהאוכלוסייה המפונים עצמם וגם כותבי הקינוט משתמשים במילים "עקורים" או "מגורשים".

קינת הבקשה והתחנון

אל תחריש ואל תשקוט אל/ אלי בר-יהלום, 2006¹¹

אל-תחריש ואל-תשקוט, אל
בראות ישראל מגרש ישראל.
גוש קטיף פרח כחצצלת השרון,
דמה לו בפריחתו צפון השומרון.
הרסו זה וזה עד לקיר אחרון
והגלו בניהם בדבר האיש שרון.

אל-תחריש ואל-תשקוט, אל
בראות ישראל מגרש ישראל.
זכור אל גבורת רכבות פתמים,
תברו להגן בעוד השאר דוממים.
טפלו עליהם והמה לא אשמים.
פרחו נא בזכותם שובבים שוממים!

אל-תחריש ואל-תשקוט, אל
בראות ישראל מגרש ישראל.
פה תעשה, אלהים, וכה תוסיף
למחבל ורוצח להרג מטיף
מלחמה תחת שלום, ובטיליו יצליף
נגדנו יום מאדמות קטיף.

אל-תחריש ואל-תשקוט, אל
בראות ישראל מגרש ישראל.
סגור-נא פי דובר שקר ושופך דברי-גנאי,
עתונו הלל שר וגדף מגני!
פתח-לו לב ומצפון לתשובה, אדני,
צדק צדק ירדף, אז יקרא עתונאי.

11 אלי בר-יהלום חיפאי יליד 1968, משורר ועורך כתב-העת הספרותי "בגלל". מרצה ואיש חינוך מחוננים. אינו מזוהה עם מחנה כלשהו פוליטי או דתי, ומחנך את תלמידיו לחשיבה עצמאית וביקורתית. השתתף באופן פעיל במחאה העממית נגד תוכנית ההתנתקות. הקינה נכתבה ביום השנה לגירוש.

אל-תִּחְרִישׁ וְאל-תִּשְׁקֹט, אֵל
 בְּרֹאוֹת יִשְׂרָאֵל מִגֶּרֶשׁ יִשְׂרָאֵל.
 קוֹל אֲחֹהָ עַל קוֹל שְׁטֶנֶה לוֹ בְּעֶמְקֵי יַעֲלֶה!
 וְשִׁעָה וּמִמְשָׁלֶת-זֶדוֹן כְּעֶשֶׂן תִּכְלֶה,
 שֶׁקֶר יַעֲלֶם וְאַמֶּת לְעֵין כָּל תִּגְלֶה,
 תִּהְלֶתְךָ אִזּוֹ אֶרֶץ וְעוֹלָם תִּמְלֹא.

אל-תִּחְרִישׁ וְאל-תִּשְׁקֹט, אֵל
 בְּרֹאוֹת יִשְׂרָאֵל מִגֶּרֶשׁ יִשְׂרָאֵל.

בקינה בעלת אופי פוליטי זו קיימת ביקורת על החברה הישראלית שנותרה דוממת לנוכח "גבורת הכתומים" ועל "האיש שרון". וכמובן גם על הממשלה ועל העיתונות המפיצה את האמת הסובייקטיבית, לדעת הכותב המתייחס טקסטואלית ישירות לתהליך ההתנתקות.

הקינה האפית

בת ציון בכי חרש\ שמעון רחמים, 2005¹²

בת ציון בכי חרש, בת ציון שאי קינה

בת ציון צעקי, מעמקי נשמה

בת ציון זעקי מקירות לב רותח

בת ציון שאי נהי הזילי דמעה

הביטי בעיני ילד קט מתייפח

הביטי בפניו של תינוק אחוז אימה

ראי פניה של נערה בוכייה

הקשיבי לזעקות סבתא נשברה

בת ציון בכי חרש.....

12 הקינה קוצרה מתוך עשרים ושתיים סטרופות בעלות ארבעה טורים. הנוסח המלא באתר ערוץ 7:

<http://www.inn.co.il/Articles/Article.aspx/13791>

שמעון רחמים איש ירושלים יליד שנת תש"ו. בנקאי במקצועו, תושב הישוב "כוכב השחר" בבנימין. הוא היה שנים רבות חבר מזכירות הישוב וכיהן כמה פעמים כיו"ר המזכירות. רחמים עמד בראש "הארגון להתנחלות ביהודה ובשומרון" בשנים תש"ל-תשל"ד והוביל הגרעין שהקים את הישוב "מצפה יריחו". הוא שימש מזכ"ל "הליגה להגנה יהודית" ומועמד שני מטעמה בבחירות לכנסת השמינית. הוא אף מחבר הספר "על עת בעטו" - קובץ מאמרים על ענייני העם היהודי וארץ-ישראל.

קלגסים בשירות ממשלת עמורה
עטים על בתים לגרש בלי חמלה,
להרוס לשבר ולנתוץ הדירה
לקרוע חבל ארץ מאימא אדמה.

בת ציון בכי חרש.....

יושבי חבל קטיף, עילית האומה
מושפלים עד עפר בידי צורר נטול נשמה
בתי כנסת, היכלי תורה, ישיבות ותלמודי תורה
מנותצים, נחרבים עד יסוד ברשעה

בת ציון בכי חרש.....

קדושי עליון, הרוגי מלכות
נעקרים מקברם בידי בני בליעל
תוך שיתוף פעולה בזוי ונקלה
של רבנות מטעם העושה רצון הרישעה.

האווירה העולה מקינה היא אווירת בכי ונהי. הכותב מרבה בשימוש במילים: "דמעה", "מתייפח", "בוכייה" וכן בחזרות הרבות בפזמון על המילים "בת ציון בכי חרש \ בת ציון שאי נהי הזילי דמעה". הוא מבקש מבית ציון לבכות חרש, אולם הקינה זועקת במילותיה. אין חריזה בקינה זו אולם יש בה שימוש בכינויים שונים על מנת ליצור את הניגוד בין כוחות "הרשע" למתיישרים התמימים, טובי הלב ואוהבי הארץ: החיילים או שולחיהם מכוונים "קלגסים", "קלגס בשליחות בני עוולה", "בני בליעל", "אנשי סדום", "גרועים שבגויים", "חיות טרף", "זדים ארורים", "חיילת רובוטית", "דיקטטורה שפלה", הפועלים ב"רשעה" ו"בחילול שם שמים" ויושבי חבל קטיף מכוונים "עילית האומה", "אנשי עמל וצדקה", "אביונים". וכן עושה הכותב, שמעון רחמים, שימוש בדימויים: המתיישרים "נדחפים כבעלי חיים" ובהשוואה בין פינוי הגוש לחורבן בית המקדש: "כהמשך לימים אפלים בהיסטוריה", "יום חורבן מקדש ראשון ושני". הכותב משווה את המפנים ואת שולחיהם לצוררי היהודים בעבר היהודי: "ממשיכים במלאכת חורבן נוסף כרצון נבוכדנאצר, וכרצון המן ודומיו". מכאן הוא עובר למערכת של ניגודים בין המתיישרים העוברים פינוי לבין שאר חלקי העולם והעם: "העולם מתפקע מצחוק, ועולז משמחה", "הבליין בנתניה, הסייד בחולון ממשיכים במלאכתם כמו כלום לא קרה". כדי להעצים את גודל הטרגדיה הכותב משתמש עוצמה ברבה בשכבה החלשה בחברה: "עת נקרע ילד מביתו האהוב \ עת נערה טהורה מתייפחת ללא הפוגה \ עת ניצול שואה ונער יפה צורה \ חשים ומרגישים כי חזרה האימה....

נערה תמימה נתלשת באכזריות" וכן עושה הוא שימוש בריבוי פעלים כדי לא לתת לקורא לנוח מהאימה: "להרוס, לעקור ולגדוע". השיבוץ המקראי נבחר כאן מסיפור יוסף ואחיו: "אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו בצרת נפשו בהתחננו אלינו... ולא שמענו" (בראשית מב', יא) "...כאילו לא היה מכירת יוסף לישמעאלים מני קדם תמורת נעליים, כאילו אין דין וחשבון לפני שוכן מעונה". בהשוואה זו לסיפור יוסף הכותב מדגיש את בגידת האחים באחיהם עצמם ובשרם. לקראת סיום הקינה נכתבות השורות באמוציות החזקות ביותר: "לעולם לא נשכח, לעולם לא נסלח" היוצרות חיבור ישיר לשואה והסיסמה שהתקבעה בזכירתה: "לא נשכח ולא נסלח". הסטרופה האחרונה בקינה אפית זו מבטיחה עתיד טוב יותר לצד נקמה: "עוד נחזור אליך אדמת המולדת \ עוד נקטוף הפירות בחבלי גוש קטיף \ עוד שלם נשלם לך קין \ עוד יבוא יום נקם ושילם".

מהקינה הזאת בעלת האופי הטרגי עולים רגשות עזים של כעס, אכזבה ותסכול. הכותב זועק על עוול חברתי ומוסרי שפשה לדידו בחברה הישראלית והניזוקים העיקריים הם מתיישי הגוש.

שלוש קינות מצבת הזיכרון¹³

א. איכה? ! יהושע בוך, 14, 2005

"קינה על חרבן עשרים וחמשה ישובים בארץ ישראל וגלות יושביהם על ידי אחיהם בית ישראל"¹⁵

איכה יִשְׁכַּח חֲבֻצַּת הַשָּׁרוֹן,¹⁶

וְדָמָם רֵן בְּצִפּוֹן הַשּׁוֹמְרוֹן,

וְגִרְשׁוֹ יוֹשְׁבֵי עֵזָה בְּשָׁרְוֹן,

וְנָע מְדוֹר אִישׁ כְּפַר-דָּרוֹם.

13 בשלוש הקינות לפנינו אזכור שמות יישובי הגוש.

14 הרב יהושע בוך עוסק במחקר ובפירוש של התלמוד הירושלמי, והוציא לאור כמה מסכתות מן הירושלמי: תעניות, מועד קטן, ראש השנה, שקלים, ברכות. ובקרב גם מסכתות: סוכה, מגילה.

15 הקדמה לקינה.

16 איכה יִשְׁכַּח חֲבֻצַּת הַשָּׁרוֹן, לר' אלעזר הקליר. כ"ד חרוזות כנגד כ"ד משמרות כהונה שגלו ונעקרו. פותח בפסוקי אלפא ביתא קמא דאיכה, וכופל אותיות ש"ן ותי"ו כדי להשלים לכ"ד, ומסיים בשם היישוב שדר בו המשמר.

קינה על כ"ד משמרות הכהונה שבטלה עבודתם ונעקרו ממקומם. דוד המלך וצדוק הכהן חלקו הכהנים לכ"ד משמרות, ט"ז לבני אלעזר וח' לבני איתמר, כמפורש בדברי הימים (דה"א כד), והטילו גורלות לסדר עבודתם מי ראשון ומי שני כו', כדכתיב התם (שם, רח): וַיִּחַלְקוּם בְּגוֹרָלוֹת אֵלֶּה עִם-אֵלֶּה גו', וַיֵּצֵא הַגּוֹרָל הָרִאשׁוֹן לַיהוֹנָדָב לַיְדָעָה הַשָּׁנִי, לְחֶרֶם הַשְּׁלִישִׁי גו', יהויריב וידעיה וחריים הם שמות ראשי בית אב שעלו בגורל ועל שמם נקרא המשמר כולו, וכולם מנויים שם, וסידר המקונן כאן כ"ד בתים אחת לכל משמר כסדר שהם מנויים שם בדברי הימים. ורמז בכל בית בסופו שם היישוב שדר בו המשמר, וכולם בגליל, ופעמים רמז גם לשם המשמר (מתוך: קינות לתשעה באב עם לב אהרן, ביאור בהיר ויסודי מאת אהרן וקסלשטיין: <https://sites.google.com/site/rebbarn1/kinnot25>).

כִּכּוֹ תִּבְכֶּה, וְתִדְמַע עֵינַי,
כִּי שָׁכַר גָּדוֹל נִשְׁכַּר עָמִי,
זֶה חֲזִיתִי, הַשֶּׁבֶץ אֶחְזֹנִי,
הַשְׁלַכְתָּ מִבֵּיתְךָ, נֶאֱצַר-חַיִּי.

גָּלְתָה עֲזָה, עֲזוּכָה תִּהְיֶה,
פָּלְתָה הָרָעָה אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה,
אָבְלָה אֲדָמָה, שָׁדַד שָׂדֶה,
כִּי תִכְלֶה אֶת פֶּאֶת-שָׂדֶה.

דָּרְכֵי שוּמְרוֹן אָבְלִים שוֹמְמִין,
וַיִּפֹּג לִבִּנוּ, כִּי לֹא הָאֱמִין,
יִגְוֹן תִּמְלֵא הַיּוֹשְׁבֵת בַּגָּנִים,
כְּבָרוּחַ קָדִים נְפֹצִי הַפְּדִים.

הָיוּ צָרִיךְ לְרֹאשׁ, אוֹיְבֵיהָ לַעֲנָה,
הַפְּכֶתֶם לַלַּעֲנָה מִשְׁפָּט, וַיִּגְדֵּל עֲוֹנוֹהָ,
בַּעֲרֶתֶם הַכֶּרֶם, וַיִּרַד הַדֶּרֶה וְהַמִּוֶּנֶה,
לֹא יָרְאוּ לִשְׁחַת אֶת כָּרֶם-עֶצְמוֹנָה.

וַיֵּצֵא מִמָּקוֹמוֹ לְשׁוֹם אֶרֶץ לְקַצֹּפָה,
אֶחְזֹתָנִי וְלַעֲפָה, כִּי רָעָה נִשְׁקָפָה,
גִּפֶּן פּוֹרְיָה וְעִנְפָה הִיתָה לְשִׁרְפָה,
הִיתָה לְתֵל שְׂמָמָה תֵּל-קִטִּיפָה.

וַיִּכְרֶה יָמִים מִקֶּדֶם שָׁנוֹת עוֹלָמִים,
אֲדָנִי אֲשֶׁר הִצִּילָנִי מִיַּד הַיִּשְׁמְעֵאלִים,
בֶּרֶךְ נֹוֹה צַדִּיקִים יוֹשְׁבֵי אֱהֻלִים,
עֲתָה יֵצְאוּ מִבְּהָלִים מִנֹּוֹה-דָקְלִים¹⁷

תָּבוֹא לִפְנֵיךְ אֶנְקָתָנוּ, וְשִׁמְעֵ שׁוֹעֲתָם,
חוֹסֶה אֲדָנִי עַל עֲמֶךָ, חוֹשֶׁה לְתַשׁוּעָתָם,
יֵשׁ אַחֲרִית וְתִקְוָה, וְשָׁבוּ בָנִים לְגִבּוֹלָם,
וְאִזּוּ נִשִּׁיר שִׁירָה חֲדָשָׁה כְּשִׁירַת-הַיָּם.

17 מובאות בזאת רק שבע סטרופות מתוך עשרים ושתיים אותיות האל"ף בית והסטרופה האחרונה המסיימת בתקווה. כל סטרופה מוקדשת ליישוב אחר בגוש קטיף.

פְּתַח בְּדָמוֹעַ
מִצְפָּה לִישׁוּעָה
בּוֹרָא יְהוֹשֻׁעַ

מה משמעותה של אותה מילה טעונה "איכה" בקינה זו?
"רבי יהודה אומר אין לשון איכה אלא לשון תוכחה: איכה תאמרו חכמים אנחנו
ותורה ה' איתנו. ור' נחמיה אומר – אין לשון איכה אלא קינה: "ויקרא ה' אל
האדם ויאמר לו – אייכה – אוי לך" (איכה רבא, א' א').

התוכחה והקינה שלובות אפוא יחדיו. התוכחה נועדה לאדם להכיר בטעותו ומניחה
כי האדם מסוגל לקבל אחריות ולהשתנות. הקינה מבכה על העבר ומתרכזת בכאב.
ביסודה עומדים הייאוש, הצער והנחת יסוד שהמציאות בלתי ניתנת לשינוי
(רוזנברג, תשע"ו). המקונן מבכה, מתאבל ומרגיש החמצה גדולה. התוכחה קשורה
לעולם של תשובה, של חרטה ושל רצון לשינוי. הקינה קשורה לעולם של אבלות.¹⁸
כל מילות הקינה הן מהתנ"ך. הקינה עשויה כולה מחיבור של מילים וחלקי פסוקים
מכל ספרי התנ"ך, לפעמים בשינוי סדר המילים או בשינויים דקדוקיים ואחרים
(ברזילי, 2006): "יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו" (במדבר י' לה). יש מילים
שבהן האות התחילית משנה את משמעות המילה, כמו למשל "קדים" ו"כדים".
מילים מאותו שורש: "שבר" – "נשבר", "בכו" – "תבכה" וכן משחקי מילים
בצירופים שונים: "שודר שדה", "אלי ואללי", "חומש עלו חמושים" ומילים
נרדפות: "החשיך" – "הקדיר". שמות היישובים משמשים הן להריזה והן לסוגי
המצלול השונים. כן נעשה שימוש במשמעות שמות היישובים, למשל: "לא יִהְיֶה
עוֹד הַשָּׁנִים הָאֵלֶּה טַל, כִּי הִשְׁלַךְ עַל הָאָרֶץ וְהוּטַל גֶּזֶל-טַל".

בקינה חוזר מוטיב האש פעמים רבות: "בערתם הכרם", "היתה לשריפה", "נצתו",
"כתנור", "שלח אש". על כן מופיעים בקינה סוגי מצלול שונים, כגון אנומטופיאה
בפונמות ש', ס' צ', המהווים בצלילים את קול האש. גם מוטיב הגלות, הבכי והאבל
מלווים את הקינה בהטיות שונות של מילים.

הקינה מבכה את חורבן היישובים ואת גלות יושביהם, ומכנה אותם בכינויי שבח:
"צדיקים", "עצומים", "בחורים", "גיבורים", לעומת כינויי גנאי למפנים
ולשולחיהם: "צרים", "אויבים", "רודפים" ואת הערבים: "הישמעאלים". שש
המילים הראשונות של הקינה לקוחות מתחילת הקינה של הקליר, "איכה ישבה
חבצלת השרון", אולם בקינה הזו יש לכינוי "חבצלת השרון" משמעות כפולה:
כינוי שבח לעם ישראל וגם רמז מפורש לשמו של ראש הממשלה דאז, אריאל שרון.

18 בהפטרות "חזון" הנאמרת בשבת שלפני ט' באב מופיעה גם מילה זו: "איכה היתה לזונה קריה נאמנה" (ישעיהו א'). וכן בדברי משה לעם: "איכה אשא לבדי טרחכם ומשאכם וריבכם" (דברים א', יב). גם בקינה זו ובקינות נוספות לגוש קטיף בהן מופיעה המילה "איכה" במאמר זה, שתי הנימוטות: מצד אחד קינה וצער גדולים על חורבן היישובים, ומצד אחר תוכחה גלויה על כל תהליך הפינוי.

הקינה מכנה את אותו האיש בכינויי גנאי: אויב, צר, רשע, רודה, תקיף, מרשיע. כמו כן קיימים בקינה זו, בעלת פורמולה מסורתית לקינות גוש קטיף, כינויי שבח נוספים לעם ישראל: כרם, גפן פוריה, ידיד. בכל הסטרופות בקינה, מלבד האחרונה, קיימים תיאורי פורענות, ואילו הסטרופה האחרונה מהווה ביטוי לתפילה ולנחמה.

ב. אליכם אישים אקרא \ אליקים צדוק, 2005

"קינה שחיבר הרב אליקים צדוק, רב ביהכ"נ התימני 'נווה שלום', גולי נווה דקלים שבגוש קטיף.

הקינה נקראה בביהכ"נ בט' באב ערב גירוש גוש קטיף ונקראת גם כיום בביהכ"נ התימני 'שערי ציון' שביד בנימין".¹⁹

אַלִּיכֶם אִישִׁים אֶקְרָא, יוֹם חֲרַבְּן הִיכָל וְעֶזְרָה. אוֹי, כִּי נִתְרַגְּשָׁה צָרָה, בָּא יוֹם וְעַם וְעֶבְרָה: בָּא

לְיִשְׁבֵּי חָבֵל קָטִיף, קוֹלֵי אֲרִים, דְּמַעֲי אֲטִיף. אֲלֵלִי, כִּי בָּאָה עַת אֲסִיף, לְבִי אֶקְרַע, בְּכִי אוֹסִיף: לְבִי

לְכַנְסֵת נֹוֶה שְׁלוֹם, גִּזְרֵת סְפִיר, פְּנִינַת יְהֹלָם. לְבִי הוֹמָה, אֵיךְ פְּחָלוֹם, נְמוּגָה, וְחֶלֶף וְהָלוֹם: נְמוּגָה

יְשִׁיבוֹת וּבְתִי אֶלְפָּנָא, הֵיאֵף הָיוּ לְמַדְמִנָּה. הֵינֵנוּ לְמִשָּׁל וְלִשְׁנִינָה, לְאוֹיְבֵינוּ, לְטָרֶף וּלְמִנָּה: לְאוֹיְבֵינוּ

קִרִּית דְּקָלִים נֶאֱמָנָה, אֵיךְ הִזְתָּה לְאַלְמָנָה. נִפְלָה בְּיַד שְׂפָחָה מְעַנָּה, יְאוֹת עַל זֶה, נִשָּׂא קִינָה: יְאוֹת

יְדִידֶיךָ אֲשֶׁר הֵם גְּבוּרִים, לְמוֹדֵי סָכָל, סְפוּגֵי פֶצֶם יָרִים. אֵיךְ מְכַרְתָּם בְּיַד אֲכָזְרִים, הַשְׁקִיתָם מִי מָרִים, מְאָרְרִים: הַשְׁקִיתָם

מִמַּעַמְמָקִים אֶקְרָאָךְ יְהִי, בְּנִיךָ רָאָה בְּבוֹר שְׁבִיָּה. צָרִיחֶם הִשְׁקָה רַעַל לְרוּיָה, וְאֵז נָשִׁיר הֶלְלוּיָהּ: וְאֵז

בקינה זו ניתן לראות באקרוסטיכון את שם המחבר, והחזרה פעמיים על האות למ"ד יוצרת את המלה "אלללי". כמו כן יש בה צירופי מלים היוצרים אליטרציה: "למשל ולשנינה", "לטרף ולמנה". הקינה מוקדשת ליישוב נווה דקלים בלבד בניגוד לקינות אחרות שבהן היה ייצוג לכל היישובים. בקינה שיבוצים מקראיים כמו למשל: "ממעמקים אקראך י-ה" (במקור: "ממעמקים קראתיך י-ה", תהילים קל'), וכן "מי מרים מאררים" הניתנים לשתייה לאישה סוטה (על פי ספר במדבר ה' פסוקים יא–לא) אך כאן הם ניתנים לשתייה למתיישבי הגוש באופן מטפורי על ידי האל.²⁰

¹⁹ מתוך ההקדמה לקינה. לדברי הרב צדוק: "הקינה נכתבה כמה חודשים לפני הגירוש בלשון עתיד ושונתה ללשון עבר אחרי הגירוש". הרב אליקים צדוק הגיע לגוש קטיף כנער בן שתיים עשרה, וחי בו עשרים ושתיים שנה. בשמונה השנים האחרונות שימש כרב קהילת 'נווה שלום' (בית הכנסת התימני) בנווה דקלים. כיום הוא תושב יד בנימין, עוסק בחינוך במוסדות תורת החיים של הרב שמואל טל שליט"א.

²⁰ על כן נעשה הישוב הזכרי "נווה דקלים" ל"קריית דקלים" בקינה.

במקרא המים המאזרים ניתנים לשתייה לאשת בעל קנאי כדי לבדוק אם אכן נסתרה ובגדה בו עם אחר. גם כאן נעשה חיבור אלגורי של כנסת ישראל, הרעיה הנאמנה, מתייבשי גוש קטיף לבין האל, הבעל, המשקה אותה במים המאזרים. הפעם לא בחשד לאי נאמנות אלא בלא סיבה נראית לעין. הרעיה מוצגת כנאמנה ("קרית דקלים נאמנה"), ועל כן אין מובנת סיבת השקייתה במים המאזרים מלבד הרצון למרר - להפוך את מי השתייה שלה למרים. ומכיוון שתלמוד תורה משול למים²¹, ייתכן שהכוונה היא שתלמוד התורה המתוק והערב לחך לפני הפינוי, נעשה מר לאחר חורבן ישוב נווה דקלים. שוב חוזר בקינה זו ההקשר המקראי של בני אברהם הנאבקים על ירושת הארץ: "נפלה ביד שפחה מענה". יש כאן היפוך תפקידים מהסיפור המקראי. בספר בראשית מוזכרת שרה כמענה את הגר, אם ישמעאל, הבורחת מפניה ואחר כך גם היא מגרשת אותה. וכאן בקינה השפחה היא המענה את הגבירה וידה על העליונה בתהליך הגירוש. מוטיב הדמעה והחורבן שב ועולה גם בקינה זו וכן ההרמוז למכירת יוסף: "בניך ראה, בבור שביה". המשמעות הדתית בקינה זו בולטת בקשה להבנת רצון האל וגזירתו, תוך הסתמכות הכותב על טקסטים קנוניים מתוך התרבות היהודית.

ג. קינה לקטיף \ דוד ברוקנטל²² 2008

איכה עלו בנו קמי, מתוכנו הביאו להריסותי, אויזה
עלבו בנו שומרי נוצרי, ונטשו את אלי סיני, אוי מה היתה לנו
בגד נבגדים ונח זנח, מערש נשמותינו ברח ברח, אויזה
אכן שהם רסק בלח, פזרע גד עינו קצין הבדלח, אוי מה היתה לנו
גמר אמר להעזי מול רבון, לאטום און מול קול המון, אויזה
גבור הפך עבד מול כל אדון, גזר אלם על תורת בני עצמון, אוי מה היתה לנו
דרכנו השפילו צדיק, מעכנו בלא מד ומדיד, אויזה
תקפנו פתע כאויב ומשחית, איך נחרבת תפארת גדיד, אוי מה היתה לנו
חיינו בלקו למרור, שתילינו צבעו מצחור לשחור, אויזה
טפינו שלחו מחור אלי חור, פרונו בור בגן אור, אוי מה היתה לנו
טרדנו קצר אויב ומקלל, מנהיגנו שלח בנו קצין וחיל, אויזה
ובער בשדה אחר שם נאכל נפל, ובכל הקדוש באחת מעל בגני טל, אוי מה היתה לנו
יפי נחלה אגדי, הפכנוה מאדמה חרבה חולית, אויזה
נהפכה עלינו לחרב משחית, איכה נדרסה יפהפית דוגית, אוי מה היתה לנו
כספנו לארץ ציון ושלום, טפחנו ירק לתפארת יהלם, אויזה²³

21 ראו: מדרש שיר השירים רבה א', י"ט.

22 דוד ברוקנטל הוא יועץ תקשורת ופרסום ועוסק בכתיבה ובעריכה. לדבריו: "כאשר כתבתי את הקינה עלה בדעתי ובמשחבתי, שבדרך זאת יש סיכוי שייזכרו, היסטורית ומעשית, ישובי גוש קטיף ותושביהם והמעשה הנורא שנעשה להם, ומיהו שעשה זאת" (מייל, 3.8.16).

23 מובאות כאן רק אחת עשרה סטרופות מתוך עשרים ושתיים אותיות האלף בית כאשר כל סטרופה מוקדשת ליישוב אחר בגוש קטיף. בסוף הקינה מובאת תפילת "עננו" קצרה שחיבר מחבר הקינה.

קינה זו נכתבה במבנה דומה לקינה "אצבעותי שפלו ואשיותי נפלו" של ר' ברוך בן שמואל ממגנצא, שנאמרת בט' באב בבוקר:²⁴

"אֶצְבָּעוֹתַי שֶׁפָּלוּ. וְאֲשֵׁי־יָמַי נָפְלוּ. אוֹיָהּ: בְּנֵי צִיּוֹן גָּלוּ. וְכָל אוֹיְבֵי שְׁלֹו. אוֹי מָה הָיָה לָנוּ:"

בסיום הקינה מופיע "קטע סיכום" על המעשה שנעשה ובסופו תפילה ותחינה ועיקרן למנוע שנאת חנם ובקשה לשלום. לקינה סידור אקרוסטיכוני אלפביתי וקיימים אלמנטים רבים מתוך הטבע והנוף הארצישראלי כדי ליצור את החיבור לאדמה: "שתילינו", "שדה", "אדמה חרבה חולית", "עלים", "מימייך", "חוטר משרשיו", "לעקור משורש". בנוסף, קיימת בקינה חזרה על המילים "אוי מה היה לנו" ו"אוי" ומטרתן להגביר את הנהי והקינה וכן חזרות רבות על המילה "איכה", כדי לקשור בין קינה זו לקינת "איכה" הנאמרת בט' באב, כפי שראינו קודם בקינות קודמות. ניגודים רבים קיימים בקינה כמו למשל: "גבור הפך עבד", "מצחור לשחור", "דל כבודנו מול כבודם" ומטרתם להדגיש את הפער בין שני צידי התהליך: מפונים מול מפנים או יהודים מול ערבים. גם השימוש במילים מאותו שורש נפוץ בקינה זו ומטרתו לתת תוקף לפעלים השליליים הקשורים לתהליך הפינוי: "נזח זנח", "ברח ברח", "מד ומדיד". מוטיב האש הבווערת עולה גם הוא מקינה זו כפי שעלה בקינות הקודמות: "ובער בשדה", "להבת ישראל די-נור, בערה בשלהבת אש בתנור, אויה\ שרפה בלהג עריצים". מלבד המטרה האנומטופיאלית קיים כאן רצון להדגיש את החורבן שהותירה אחריה השרפה - כיצד כילתה בלשונותיה את כל היישובים הפורחים בגוש. שיבוצים מקראיים רבים בקינה ולכל אחד מהם מטרה נפרדת: "לאות קין שמנו, נע ונד" בא להדגיש את העקירה ממקום יישוב לעבר הלא נודע, אל הנוודות ואל בתים ארעיים מול בתי הקבע; "סורריך, שריך, הפכו כספנו לסיגית"²⁵ הוא שיבוץ המפנה אצבע מאשימה אל שלטון מושחת ותאב בצע אשר "מכר לנוכרים", בלשון הקינה, את היישובים (ומופיע גם הוא בהפטרות שבת חזון לפני ט' באב, מתוך ספר ישעיהו); "סוס ורוכבו רמו על יושבי תם" הוא שיבוץ בשינוי צורה מ"סוס ורוכבו רמה\ טבע בים" משירת הים בספר שמות פרק טו' ובמקרא האויב טובע וכאן הוא מטביע יושבי תם; "פרי מגדים כפרים עם נרדים, פרח הגפן הנצו הרימונים" ו"אנה הלך דודי" הם שיבוצים משיר השירים האופייניים לקינות גוש קטיף המתארים אלגורית את עזיבת האל את המתיישבים בשעה קשה דווקא בשעה בה יש פריחה ושגשוג. כותב הקינה משתמש

²⁴ ר' ברוך ממגנצא היה רב, פרשן תלמוד, פוסק ופייטן מסוף המאה השתיים עשרה. תלמידו של ר' אליעזר ממין (ע"ע באתר הספריה הלאומית, הביבליוגרפיה של הספר העברי):

<http://www.hebrew-bibliography.com/search/%D7%A8%D7%95%D7%A%D7%91%D7%A%D7%92%D7%A9%D7%9E%D7%95%D7%90%D7%9C%D7%9E%D7%9E%D7%A0%D7%A6%D7%90.aspx>.

²⁵ "שָׁרִיךְ סוֹרֵרִים וְחִבְרֵי גִבְבִּים כָּלוּ אֶהָב שָׁחַד וְדָף שְׁלֹמֹנִים יָתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרִיב אֶלְמָנָה לֹא יָבוֹא אֶלֶיהֶם" (ישעיהו א' כג').

גם במילים הומופוניות כדי לתת כפל משמעות טרגית-דרמטית לפינוי: "הועלמה - נאלמה", "ברוח קדים, איכה נוטשה, הועזבה כדים". הטרמינולוגיה בקינה בכלל ובמלה החוזרת "אויה" בפרט מתארת את גודל השבר, ההרס והחורבן ונותנת עוצמה ווקלית לקינה כולה.

קינת תקבולת עבר מול הווה

איכה אֶבְדָּה זִכַּת חֶלֶב וְדָבַשׁ \ יואל אליצור,²⁶ תשס"ו

איכה אֶבְדָּה זִכַּת חֶלֶב וְדָבַשׁ
שִׁדְדָה נְהָרְסָה, חֶרֶבָה וְתִיבָשׁ
שְׂדוֹת יָרְקִים, מִטְעִים, חֲמָמוֹת
הָיוּ לְמֶרְמֶס לְרוּעִים וּבְהֵמוֹת

איכה בְּגָדֵי נִבְחָרֵי הָעָם
בְּאַלֹהֵיהֶם, בְּבוֹחֲרֵיהֶם, בְּנִפְשָׁם וּבְזֶרְעָם
וְאִיךָ נִהְפְּכוּ חַיִּים וְשׁוֹטְרִים
מֵאַחִים אֲהוּבִים לְאוֹיְבִים וְצָרִים

איכה גוֹשׁ קִטִּיף אֶרֶץ אֲהוּבָה
גֵּן יָרֵק, חוֹל יָם, אֶתְכָה וְאַחֲרָהּ
מְלֶאכָה כְּרֵמוֹן תּוֹרָה וּמִצְוֹת
וְעֵתָה חֲרָבוֹת וְאֶרֶץ תִּלְאוּבוֹת

איכה דַּת וְדִין וְצֶדֶק וְחֶק
נִרְמָסוּ וְהָיוּ לְלַעַג וּשְׂחֹק
יִשְׂרָאֵל דָּרָךְ כְּלוֹאִים, רִבְתָּה הַמִּצְוָה
מִשְׁפָּט לְמִשְׁפָּח וְצֶדֶקָה לְצַעֲקָה

איכה הַמּוֹנֵי לְבוּשֵׁי שְׂחֹרִים
פָּרְצוּ עִם בִּקְרָא לְכָל יָקָרִים
לֹא בּוֹשׁוּ לְתַפּוֹר דְּגָלִים עַל מַדִּיָּהֶם
לְחַלֵּל לִבָּן וּתְכֵלֶת כֶּסֶף כְּבוֹד אֱלֹהֵיהֶם

²⁶ פרופ' יואל אליצור, יליד 1949, חוקר ומרצה בתחומי הגאוגרפיה המקראית, הלשון העברית והלשונות השמיות. נולד בירושלים לחוקר המקרא יהודה אליצור ולסופרת הילדים רבקה אליצור. מובאת בזה רק מחצית הקינה: תשע סטרופות מתוך שמונה עשרה.

איכה וְלִמָּה בָּתִּי כְּנֶסֶת הַמְּפֹאָרִים
הָיָה בְּרִדָּת יוֹם לְלִפְיָדִי אֲשֶׁר בּוֹעֲרִים
”אַל תִּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי” זַעֲקוּ שָׁם לְפָנֶיךָ
אֲךָ לֹא נִעְנֶה מִשְׁמִי מְעֻנָּךְ

איכה וְדִים מְטִילִי אֶלְפִי פְּצָצוֹת
חוֹגְגִים עַל חֲרֻבוֹתֵינוּ בְּרֹאשׁ כָּל חוּצוֹת
גִּרְשָׁה הַגְבִּירָה וְתִשָּׁב לָהּ הַרְחֵק
וּבֶן הָאֵמָה עוֹמֵד וּמִצְחָק

איכה חֲרָשׁוּ חוֹרְשִׁים, הָאֲרִיכוּ מַעֲנִית
עַל אֵלֵי סִינִי, דּוֹגִית וְנִיסְנִית
מִבֵּין חֲרֻבוֹתֶיהֶן מִחֲבָלִים צוֹרִים
עֲתָה פָּגְזִי מָוֶת עָלֵינוּ יוֹרִים

איכה טְהוֹרֵי לֵב חָשׂוּ אֶל כָּפֹר מִיָּמֶן
אֲךָ לֹא עֲצָרוּ כַח לְפָרוֹץ בְּהֶמוֹן
צָפְתָה אֲזִי לְשׂוֹא נֹצְרִים הַנִּצְוֶה
קִטִּיף וְתֵל קִטִּיפָא בְּרוּחַ נִשְׁבְּרָה

גם בקינה זו נעשה שימוש רב במילה "איכה" כדי לקשר בין שני המועדים - ט' באב שבו נקראת מגילת "איכה" ופינוי גוש קטיף. המאפיין הבולט בקינה זו הוא המהפך בין עבר להווה במצבים שונים המתוארים בקינה באמצעות שרשרת של ניגודים ותקבולות. ניגוד בהתנהגות: "ואיך הפכו חיילים ושוטרים \ מאחים אהובים לאויבים וצרים"; ניגוד במראה הגוש: "מלא כרמון תורה ומצוות \ ועתה חרבות וארץ תלאובות"; ניגוד במפה המדינית: "גורשה הגבירה ותשב לה הרחק \ ובן אמה עומד ומצחק" (שהוא גם מוטיב חוזר של שיבוץ מהסיפור המקראי על הגר ושרה המופיע בקינות אחרות על הגוש). וכן כינויים מנוגדים רבים ומטרתם להעצים את תכונות המתואר: "זדים", "צוררים", "בוזזים", "בני בליעל" (כינוי לערבים הבאים להשתלט על אדמות הגוש) מול "טהורי לב" (כינוי למתיישבים). מוטיב האש האופייני לקינות גוש קטיף חוזר גם כאן: "ללפיד אש בוערים". הקינה מסתיימת בתפילה לאל ל"השבת בנים לגבולם". בסיום יש מעין תקווה לעתיד והקינה כולה נעה בין עבר להווה.

קִינַת חֲשׁוֹן הַנֶּפֶשׁ

חלל ממלכה ושריה \ דוד אשל,²⁷ 2008

כָּלוּ בְדִמְעוֹת עֵינַי
עַל שִׁכְרַת בַּת עַמִּי,
צִעַק לִיבִי אֶל ה'
לָמָּה נִשְׁפַּח יְמִינִי?
מִדּוּעַ אֵיבַד אֶת עַצְמִי?

שֵׁם לְהֵרֵס כָּל מַחְמָדֶיהָ
שִׁלַּח בָּהּ צָבָא,
חֲלַל מַמְלָכָה וְשָׂרֶיהָ
עַל כָּף אָנִי דָּוִיד.

פָּקַד כּוֹחוֹת לְהַקְצוֹת
כְּדֵי לְדַוֵּף אֶחָדִי,
”שִׁכְבוּ לְאַרְץ חוּצוֹת
נָעַר וְזָקֵן, בְּתוֹלוֹתֵי וּבְחוּרֵי”.

לְדַכֵּא תַּחַת רַגְלִיו
כָּל אֲמִיצֵי דָרֶךְ,
לְרַמּוֹס וּלְדַרֵּף עָלָיו
לְהַפְכוֹ, לְחֹסֶר עֶרֶךְ.

שֵׁם אֲרֻצָּנוּ לְשִׁמָּה וְעַרְבוּבֶיהָ,
גְּזִירָה הִיא מִלְפָּנַי !!!
מִי יִבִּין נִפְשׁוֹ הַחֲבוּיָהּ?
נִסְתָּר זֹאת מֵעֵינַי.

חִימָשׁ אֲחִים בְּסֶם רָעִיל
עוֹד וְעוֹד, לֹא הִרְפָּה,
לֹא לַעְזֹר וְלֹא לְהוֹעִיל
כִּי לְבָשֶׁת וְגַם לְחַרְפָּה.

27 דוד אשל הוא יליד הארץ (1941). למד בישיבת בנ"ע ב"כפר הרא"ה" ובאונ' בר-אילן ומרבה בכתיבה בכלל ובכתיבת שירים בפרט. תושב גבעת-שמואל.

הוא פֶּרֶץ הַפֶּרֶץ
וְנִיתֵק הַחֶבֶל,
לֹא הָאֲמִינוּ יוֹשְׁבֵי אֶרֶץ
שֶׁהוּא... יוֹסִיף עַל אֶבֶל.

אָנוּ בְּיָגוֹן וּבְכִי
צִעַר עֲקוּרִים,
לְמַכָּה, נוֹתֵן הוּא לְחֵי
וְלָנוּ... מְרוֹרִים.

גִּילָה מְלֹא קִשְׁיוֹת עוֹרְפוֹ
מִמֶּשׁ בָּאֵב הַחוֹדֶשׁ,
יְהוּדִים צָאוּ מִפֶּה !!
אוֹיֵב הַכְּנִיס לְקֶדֶשׁ.

שָׁבַת מְשֹׁשׁ לִיבְנוֹ
נִחַלְתָּנוּ לְזָרִים,
אֶף יֵשׁ מִי שֶׁיִּשְׁיבְנוּ
וְשׁוֹב הָרֹאשׁ נָרִים.

המאפיין הבולט ביותר בקינה זו בא לידי ביטוי בשאלות הרטוריות²⁸: "למה נשכח ימיני? \ מדוע איבד את עצמי?", "מי יבין נפשו החבויה?" מטרת שאלות אלו להפנות את תשומת לב הנמען לשבר, לגודל האסון ולערוך חשבון נפש אישי ולאומי. מוטיב הדמעה חוזר כאן פעמיים: "כלו בדמעות עיניי" ו"אנו ביגון ובכי". כמו כן משתמש הכותב בריבוי פעלים להדגשת הרוע במעשה הפיני: "שילח בה צבא", "כדי לרדוף אחרי", "לרמוס, לדרוך עליו", "הוא פרץ הפרץ וניתק החבל". בסטרופה האחרונה שיבוץ מתוך מגילה איכה: "נחלתנו לזרים" (בקינה) - "נחלתנו נהפכה לזרים" (איכה ה', ב'). בקינה זו יש גם מעין התרסה לאל: "גילה מלוא קשיות ערפו" לצד תחושת הנבגדות וההשפלה, הזעם והכעס, שאין עמם אפשרות סליחה והתפייסות. עם זאת, הסיום הוא סיום של תקווה.

הקינה האלגורית

תפילת כלה \ יניב כהן, 29 2007

לא קאתי אֶתְכֶם
כָּאת אֵלֶּה שְׁלִפְנֵיכֶם
אֲמוֹנִים שְׁמֵרֵתִי
עֲמֹק בְּרִגְבִי נִצְרֵתִי

לא נִטְמַאתִי לְאִישׁ זָר³⁰
וּלְעַם נָכְרִי אֶכְזֹר
דְּמִיכֶם הִסְפוּגִים בִּי הֶחְיוֹנִי
וּבְזַעַת אִפְכֶם שְׁמַחֲתִי

עָתָה שְׁשַׁבְתֶּם קְבֻלָּתְכֶם אֶת כָּלִי
אֲדַמַּת בְּעַל לִבְעָלִי
בְּתַנּוּבַת שְׂדֵה וּבְיֶרֶק הָאָרֶץ
בַּחוּל פְּרִצְתִי פָרֶץ

נָקִיָּה וּמִטְהַרֶת מִכָּל זִוְחָל
הַפְּרָכָה נְטוּיָה לְכָל עוֹלָל
תַּחַת חֶפֶת נִצַּח אֶהְבֶּתִנִּי
בְּעִשְׂוִיִּית נִילוֹן כַּבֶּדִּתִנִּי

29 בראיון עמו באתר YNET הרב יניב כהן, מחבר הספר "קינה לקטיף", סבור שהקינות יכולות לקבע את הרס היישובים בזיכרון הלאומי: "היה פה חורבן. הכאב הוא לא רק על חורבן היישובים, צריך לגעת בשורש העניין. כשהכל כרוך בשקר וזיוף, כשציבור שלם שילם מחיר כל-כך כבד, אז הקריעה הגדולה היא על כך שיש משהו רקוב באחריות ההדדית, יש פה ריצה על גבם של האחרים. הנקודה פה היא לא גוש קטיף - אלא על זה שנעשה כאן מעשה שלא היה, שאנחנו בידיים שלנו עשינו כזה פשע. מאחר שהזיכרון שלנו כחברה הוא כל-כך קצר, יש ערך בקביעת ציון הזיכרון מתוך מטרה ללמוד ולתקן, ולהעניק ציון קבע ליום הזה. לקינה שני פנים: מצד אחד היא ביטוי פנימי, שיוצא מלב כואב, ומצד שני זו דרך להעביר בעוצמה את הרגשות הכרוכים באותו אירוע. במציאות הציונית של היום, שבה יש פתאום פניית פרסה, והדור שלנו שוכח מהי הציונות האמיתית, הקינה מעוררת ערכים חינוכיים שעיסוקם הוא לא רק בכאב. אנחנו לא ארכיאולוגים, שמתעסקים בשברים, אלא כותבים קינה כדי ללמד את השומעים משהו". הרב מבהיר כי לדעתו אין לתת למציאות המהירה של ימינו לטשטש את החורבן ולהשכיח אותו: "במציאות הישראלית לא מעצימים את הקושי והשבר, אבל יש לדעת שבמקום שלא מרגישים - אי אפשר להרגיש גם תקווה. אני לא הייתי עושה השוואות לאסונות אחרים. יש פה כאב - אני אלא יודע אם הוא כואב יותר או פחות - אבל כואב לנו ואסור להתעלם מזה". (הירשפלד, 2009).

30 מעניין לראות כיצד שני כותבים שונים של קינות גוש קטיף מתייחסים לאדמה כאלגוריה לאישה השומרת אמונים (בקינה זו), ולאישה הנחשדת בשמירת אמונים בקינתו של אליקים צדוק (ראו קורם לכן). הסבר לתופעה יינתן במשך - בגוף המאמר.

וְהִתְמַקְּמָה הָיְתָה
לְצֵל יוֹמָם
וְאֲנִי הָיִיתִי
לָךְ לְעוֹלָם

בקינה זו עולים היחסים המורכבים שבין אדם לאדמה. הדוברת בקינה זו היא האדמה המצהירה אמונים לאדם ככלה תחת חופתה. יחסי אדם ואדמה בקינה זו הם יחסי חתן-כלה. הקינה מייצגת את מורכבות היחס בין אדם לאדמה הכרוכים זה בזה לאורך הדורות כפי שהיא באה לידי ביטוי במקורות היצירה התרבותיים היהודיים. מצד אחד האדמה היא מקור חיים לאדם שממנה היא נוצר ואלה ישוב, דבר הבא לידי ביטוי באוצרות הרוח והשירה של התרבות היהודית המלאים בדימויי אדמה לאישה הנמצאת בתהליך עיבור והפריה ליצירת חיים חדשים. מצד אחר האדמה היא היעד האחרון במסע החיים ובביטויים סמליים אמביוולנטיים היא מסמלת גם את המוות, את השממה, ואת חידלון החיים. המיתוסים והדימויים הקושרים בין האישה לאדמה, עתיקי היום וחדשניים (וייס, 2011). יחסו של הגבר - ועל כן של התרבות - לאדמה-אישה הוא אמביוולנטי. האדמה יצרה אותו, האדמה תשעבד אותו כל ימי חייו. בסופו של דבר היא גם תקבור אותו. האדמה-אישה מסמלת את כל מה שגדול מהאדם, את כוחות החיים ואת כוחות המוות. הבחירה לקשור בין אישה-אדמה מפקיעה את האישה, לטוב ולמוטב, מהאפשרות להיות סתם בת תמותה. חלילה, אם אימא אדמה תמות ימות העולם, ולכן חשוב להשאיר אותה גדולה מהחיים ומהמוות. זהו המסר המרכזי העולה מקינה זו. ישעיהו משווה גאולת אדמה לבעילת אישה (ישעיהו סב, ד): "לֹא יֵאמָר לָךְ עוֹד עֲזוּבָה וְלֹאֲרֻצָּךְ לֹא יֵאמָר עוֹד שְׁמָמָה כִּי לָךְ יִקְרָא חֲפָצִי כִּי וְלֹאֲרֻצָּךְ בְּעוֹלָה כִּי חֲפָצִי ה' כִּי וְלֹאֲרֻצָּךְ תִּבְעַל" וכך גם בקינה זו: "עַתָּה שְׁשִׁבְתָּם קְבִלְתָּם אֶת פְּלִי אֲדָמַת בְּעַל לְבַעְלִי". כוח היצירה שבאדם ההופך את האדמה מטבע בר לשדה ומקנה לו את חווית הבעלות על השדה ועל יכולה, כחלק מיצירתו האישית. הדבר בא לידי ביטוי בעיקר ביחס אנשי גוש קטיף לאדמותיהם, כפי שמשקף בקינות.

במעמד החופה נערך קניין של החתן את הכלה וכך גם בקינה "תפילת כלה". במעמד החופה הטלית עוטפת את שני בני הזוג וכך גם בקינה זו: "בְּעֶשְׂרֵיית נִלְוֹן בְּכַדְתָּנִי" - חממות גוש קטיף הן החופה לקידושין אלו בין האדם לאדמה. אולי כאן טמונה אחת הסיבות להשוואה בין קניין אישה לקניין שדה: גם אישה אינה קנויה לבעלה באופן רגיל. גם הוא משועבד לאשתו לא פחות משהיא קנויה לו ואולי אף יותר. בהקשר זה בולטים לעין דברי התלמוד ביבמות סג ע"א: "אמר ר' אלעזר: כל אדם שאין לו אשה אינו אדם... וכל אדם שאין לו קרקע אינו אדם". במבט שטחי אמנם האישה נזקקת לגבר שיפרנס ויכלכל אותה, כפי שהאדמה נזקקת לאדם שישקה ויזרע אותה. ואולם, למעשה כמיהתו של האיש למציאת בת זוג מהווה

שעבוד גדול הרבה יותר, אף על פי שמדובר בשעבוד פנימי: "אמר רבי תנחום אמר ר' חנילאי: כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה" (יבמות סב ע"ב). על כן קשה מנשוא העקירה מהאדמה - כפרידה בין בעל לאישה.

לאישה ולאדמה יכולת פריון ודימוי האדמה לאישה ואישה לאדמה מייצגים את שתיהן - אישה ואדמה - לבעלות כוחות חיים ייחודיים, יצריות וטבעיות עם דימויים המקרבים אותן לטבע וזו לזו כשוות ערך. האדמה היא במובנים מסוימים בת-זוגו של האדם: הוא מזריעה, בועלה ('שדה בעל' היא שדה הנזרע תמיד), ולו היא מולידה ומצמיחה ("כִּי כָאֲשֶׁר יֵרֶד הַגֶּשֶׁם וְהַשֶּׁלֶג מִן הַשָּׁמַיִם וְשָׁמָּה לֹא יָשׁוּב כִּי אִם הֲרֹגָה אֶת הָאָרֶץ וְהוֹלִידָהּ וְהִצְמִיחָהּ", ישעיהו נ"ה, י), ואליה נגזר עליו לחזור. לעומת זאת, האישה מחוברת לצד האיש שבאדם - הצד הבחירי: כדי להתחבר אליה הוא צריך לעזוב את המקום שבו הוא נמצא באופן טבעי, להתנתק ממקורו, ואליה הוא לא יחזור בעל כורחו אלא ידבוק בה אם יחליט בכך (דורי, תשע"ג). דם האדם יחזור בסופו של דבר אל האדמה, אולם נשמת האדם תמצא את ה'נפש התאומה' שלה ותיצור עמה חיים משותפים. האדמה-האישה ש"ילדה" את האדם והעניקה לו מזון לאחר שהוא זרע בה היא זו שתעניק לו בעתיד גם את המקלט והמפלט לאחר מותו, או במקרה זה כאשר תתגשם התקווה לשוב לאדמות גוש קטיף - אל רחמה שממנו נולד - ישוב: "וְאֲנִי הָיִיתִי לָךְ לְעוֹלָם".

סיכום

קנינות הציבור משופעות באמצעים רטוריים מגוונים. מאפייניהם הראשיים הם: עימותי זמנים, עימותי התנהגות, שילוב מדברים, מעברים מן היחיד לציבור, הסטת המבט אל החי ואל העתיד, כוחות נפש שונים משמשים בהן בערוביה, ומקונן מצוי לעתים, בעיצומו של קונפליקט דתי (הורוביץ, 1998: 33). מבחינה צורנית רוב הקינות לגוש קטיף במאמר זה הן קינות של סטרופות בעלות ארבעה טורים, מעין תזכורת ל"בתים" בני ארבעה קירות. הנמען רואה מול עיניו צורת "בית" ומתוך כל בית עולות מילות החורבן עליו. הקינות משקפות ייצוגים חברתיים (social representations) של כותבים המזדהים עם מושאי כתיבתם ובעלי קודים ערכיים דומים, היוצרים לכידות חברתית משותפת תוך התמודדות עם קונפליקט המאיים לפרק את שלמותה³¹. תיאוריית הייצוגים החברתיים מניחה כי כל שיח מתרחש על "בימה" ולפני "קהל". הבימה היא הקונטקסט החברתי שבו מתרחש השיח, והקהל הנו קבוצת הזהות החברתית שאליה מרגיש האדם שייך באותו זמן וגם דובר אליה. שיח זה יכול להתבטא בדיבור, בכתיבה או במעשה. קינות גוש קטיף נכתבו כדי לייצג אידיאולוגיה של התממשות חזון הגאולה בהתיישבות בכל חלקי הארץ, שקרס תוך כאב ובושה במישור האישי והאנושי. תחושת המתיישבים לפני הפינוי

31 על נושא זה ראו בהרחבה: בן אשר, 2007, עמ' 25–26.

הייתה ש"היה לא תהיה" ופינוי ימית לא יחזור על עצמו. זו הייתה תחושה כה ממשית וחזקה עד כי השבר שבא בעקבותיה היה עוצמתי במידה רבה לא פחות. כותבי הקינות שנסקרו במאמר זה ניסו ליצוק תבניות חדשות בטקסטים עתיקים ולהפך תוך מתן ביטוי למחאה דתית-חברתית והתמודדות עם קונפליקט בין שתי זהויות: דתית-לאומית ודמוקרטית-ישראלית. רוב הקינות נכתבו בעת הפינוי עצמו ועד שלוש שנים אחריו. יש בסמיכות זו כדי להשפיע על עוצמת הרגשות שחוו הכותבים ועיצבה את כתיבת הקינות. האמצעים האמנותיים הבולטים שבחרו הכותבים הם - שיבוץ מטבעות לשון ממגילת איכה, משיר השירים, מהתפילה ומהפיוט ואונומטופיאה בחזרה של העיצורים ש', ס', ז' ו-צ', הבאים להמחיש את קול לשון האש המלחכת הן בחורבן בית המקדש והן בחורבן גוש קטיף. רוב הכותבים חיברו באופן טבעי בין שניהם באותו מועד, ט' באב - חיבור המציף במוען ובנמען רגשות אסוציאטיביים של חרדה, שבר ואבל לצד רגשות של רחמים, אחווה, סולידריות והזדהות. שניים מבין כותבי הקינות קשרו קשר ישיר בין אדם לאדמה כאלגוריה ליחסי בעל ואישה. כותבי הקינות במאמר זה מעלים שאלות מוסריות עמוקות ומביעים את תמיהתם על השאננות, הזחירות וההתנכרות של הציבור הישראלי על חורבן המפעל, שהיה גולת הכותרת של הציבור הדתי-לאומי. רובם מסיימים בתקווה שמן המשבר הזה יפרח חלום חדש.

מקורות

- אודס, א' (תשע"ו). החלום הזה יתגשם. **מוסף עולם קטן**. גיליון 559 (ה' באב תשע"ו).
- אודס, א' (תשע"ו). החלום לא תם. **ישע שלנו**. גיליון 491 (אב תשע"ו). עמ' 2.
- בן מכיר, מ' (שנ"ט). **סדר היום**. ונציה, פב, עא'.
- בן - אשר, ס. (2007) התמודדות עם זהויות וקונפליקט בין ייצוגים חברתיים של תושבי גוש קטיף. **שפיטון - פעילות מקצועית במציאות פוליטית אירועי קיץ 2005**, משרד החינוך המנהל הפדגוגי השירות הפסיכולוגי ייעוצי, עמ' 24-32.
- ברזילי, ע' (2006). גלתה עזה, עזובה תהיה. **מעריב** (8.8.16).
- דורי, נ' (תשע"ג). ממיתה או מחיה? תפיסת החיים והמוות והשתקפותה ביחסי הגומלין בין אדם לאדמה בתרבות היהודית ובשירה העברית. **מים מדליו**, 24. עמ' 87-111.
- הורוביץ, ט' (1998). **הקינה בשירת אורי צבי גרינברג**. הוצאת מכללת שאנן.
- הירשפלד, צ' (2009). תשעה באב: להתאבל על גוש קטיף? מתוך: <http://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-3753339,00.html>
- וייס, ר' (2011). **אדמה, אדמתי**. נדלה מתוך http://pixelit.bac.org.il/Article_Print.aspx?id=1687
- וקסלשטיין אהרן, קינות לתשעה באב. מתוך: <https://sites.google.com/site/rebbarn1/kinnot25>
- לוי, י' (תשס"ג). הקינה האישית בתשעה באב. **מבוע** ל"ט, עמ' 89-93.

- מרקס, ש"ד (תשס"ז). תפילת כל פה. **אקדמות יח**. עמ' 119–139.
- נצן, י', ברקוביץ, י' (תשס"ה). אמנות השירה המקראית. **על המקרא ועל הוראתו ח**. עמ' 173–212.
- ציטרין, י' (2014). "תכנית ההתנתקות החד-צדדית", **בראי שיקומם של התלמידים העקורים (2005–2013)**. הוצאת מכללת שאנן.
- רוזנברג, א' (תשע"ו). "לך ה' הצדקה ולנו בושת הפנים". **שבת בשבתו**, גיליון 1636 (ט' באב תשע"ו), עמ' 1.
- שנל, י' (2011). על ההינתקות מחבל קטיף ומצפון השומרון: ניתוח היבטים שונים של עקירה, זהות, תסמיני מצוקה ועוד (מבוא לאשכול). **סוגיות חברתיות בישראל**, אוניברסיטת אריאל בשומרון, עמ' 6–8.
- שרגאי, נ' (2008). הציבור הדתי לאומי קושר בין חורבן בית המקדש להתנתקות. **הארץ** (10.8.2008).
- שרמן, מ' (2004). דין ת"א כדין נצרים. **ידיעות אחרונות** (13.6.2004).

צללפונית (אם-שמשון) – בין שירה עברית לתשתיותיה

טליה הורוביץ

תקציר

יעקב פייכמן הקדיש לאם-שמשון שזיהו חז"ל כצללפונית או כצללפונית, פואמה דמויית מחזה - "צללפונית" שמה ובה תשע דמויות. שנים לא מעטות אחריו הקדישה לה אסתר שרה שניאורסון-גרי שיר לירי בעל שם דומה: "הצללפונית - אם-שמשון". מחקר זה מבקש לעמוד על אפיוני צללפונית בכל אחד מהשירים ועל מהות זיקתם לסיפור המקראי ולפרשנויותיו.

חלקו הראשון של המחקר מוקדש לעיון בשני השירים, ואילו המשכו לעיון השוואה צורניים וענייניים ביניהם. לאחר מכן נידון פשוטו של שופטים יג רב הפערים. בהמשך מוצג מגוון פרשני יהודי קדום ומאוחר המתמקד בעיקר באפיון אשת-מנוח יחסיה עם אישה ומיקומה בסיפור. אחרי כן מוארת זיקת השירים לתשתיתם המקראית ולפרשנויותיה.

מהמחקר עולה כי אף שאדני שירי-פייכמן ושניאורסון-גרי נטועים בשופטים יג ובפרשנויותיו הם לא הסתפקו בו. אלא שהם הסתייעו בפרקים הקודמים לו והמאוחרים לו ובפרשנויותיהם. כמו כן הם הוסיפו עליהם ובראו בריאות חדשות המגוונות בדרכן את ארון הספרים היהודי רב הפנים.

מילות מפתח

מנוח, אשת-מנוח (צללפונית, צללפונית), פואמה דמויית-מחזה, קינה-לירית-פייטנית, פרשנות יהודית קדומה ומאוחרת.

מבוא

אם-שמשון אינה מוזכרת בשופטים יג בשמה הפרטי,¹ אלא על-פי מגדרה (=האישה), או בייחוסה למנוח אישה (=אשתו). ואולם חז"ל זיהוה² כצללפונית המוזכרת ברשימת בני דרום יהודה בדה"א ד - אחותם של כמה אנשים שייחוסם אינו ברור.³ בפירושו לפסוק זה בדה"א מניח קיל ששמה נזכר בדה"א מכיוון שהייתה חשובה או על שם מעשה מפורסם שאירע לה. אמנם אין הוא מפרט, אולם מזיהוי חז"ל כאם-שמשון, נראה שהמעשה המפורסם שהוא התכוון אליו מספר על התגלות המלאך אליה בשופטים יג. פירוש שמה לפיו הוא: "הצל את פני כלומר:

1 בניגוד לסיפורי לידה אחרים, כלית יצחק, יעקב ועשיו או שמואל.

2 בראשית רבה צא, ע"א.

3 ראו ש"א לוינסטאם, 'הצללפונית', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים 1973, עמ' 852–853, המזכיר בין השאר הצעה לחלק את השם הצללפונית לשני שמות של זכרים: יהלאל וצפוני, ואולם דוחה סברה זו.

פרוש את חסותך עליי", המבוסס על שוויון-צליל, ומעורר בשל כך ספק: האם מלכתחילה הוריה העניקו לה את השם או בדיעבד לאחר האירוע. פירוש אחר המסתמך על אותו אירוע מבאר שצל"ל פירושו מלאך.⁴

זיהויה כצללפוני או כצללפוני⁵ מלמד שהייתה משבט יהודה ונישאה לבן שבט דן. יעקב פיכמן הקדיש לאישה זו שיר ארוך ושמו "צללפוני⁶". ספק אם הוא פואמה ארוכה, ספק אם הוא מחזה של ארבע מערכות⁷ שבו נוטלות חלק דמויות אחדות: צללפוני, מנוח, שמשון, יעל, ארבעה מאנשי-צדעה ועזראל. שנים רבות אחרי כן הקדישה לה גם אסתר שרה שניאורסון-גרי שיר, "הצללפוני - אם-שמשון".⁸

מצד אחד מחקר זה מבקש לעמוד על אפיוני צללפוני בכל אחד מהשירים, ומצד אחר על זיקת אפיוניה בהם לסיפור המקראי ולפרשנותו.

חלקו הראשון של המחקר יוקדש לעיון בשני השירים, ואילו המשכו ייוחד לעיוני השוואה צורניים וענייניים ביניהם. לאחר מכן יידון פשוטו של שופטים יג רב הפערים המאפשר לאפיין את אשת-מנוח, את יחסיה עם אישה ואת מקומו של כל אחד מהם בסיפור בדרכים שונות. עניינו של הפרק הבא בהצגת מבחר פרשנות-יהודית קדומה לסוגיה זו ומאוחרת לה. לאחר מכן תתואר זיקת השירים לתשתיתם המקראית, הפשטית והפרשנית רבת הפנים.

"צללפוני" מאת יעקב פיכמן

ארבע מערכות בשיר: הראשונה - "תפלת צללפוני", השנייה - "מנוח", השלישית, הארוכה מכולן - "אביב בצדעה" והרביעית - "בן-צד מנוח".

המערכה הראשונה מוקדשת מראשיתה ועד סופה לצללפוני הנמצאת בדרכה אל צור בולט מלבין בלב חורש. במקום שבו נגלה אליה בעבר איש האלהים, ואשר אליו היא חוזרת שוב ושוב השכם בבוקר "באין עוד ער בבית מנוח" כדי לשפוך את לבו ולהתפלל. מקום זה הנחשב בעיניה כ"אדמת קדש" מעניק לה אושר "כבשם טוב, צרור בקנף שמלה". מעולם לא שכחה אף לא פרט אחד מפגישתה עם "הדמות", "איש הפלאים" - כינויי איש האלהים המבשר לה על לידת בנה בצהרי יום קייצי, כאשר "עז פנמר בלב השחק, רבץ לזהט השמש". אושרה היה כה רב, עד-

4 ראו ל' גינצבורג, אגדות היהודים ה, ירושלים תשס"ט, עמ' 141, הערה 111.
5 על-פי כתבי-יד של התלמוד. ראו ל' גינצבורג (שם). לפי מקור אחר (פסידו-פילון, המובא אצל גינצבורג, שם), שמה אינו צללפוני אלא עלומה (=עלמה) בת רמק.
6 בתוך כתבי יעקב פיכמן, תל אביב תשל"ג, עמ' קלג-קמא. משורר, עורך, יעקב פיכמן היה מבקר ספרותי ומתרגם. חתן "פרס ישראל" לספרות יפה. נפטר בכ"ח באייר תשי"ח ברמת גן.
7 במקביל לרצף השירי, מופיעות בו כמחזה הערות-במאי, המתאייסות לתפאורה ולשפת הגוף הנדרשת מהדמויות הן בפתיחת המערכות וגם בתוכן. גם לדעת לוו לפואמה אפיונים דרמטיים. ראו בספרו, שירת יעקב פיכמן, תל אביב 1989, עמ' 52-55.
8 בספרה, משגב אמהות: נשים במקרא, רמת-פולג תשע"ד, עמ' 22. אסתר שרה שניאורסון-גרי היא ילידת הארץ, דור שביעי למייסד תנועת חב"ד. משוררת, סופרת ופובליציסטית וד"ר להיסטוריה.

כי לא התאוותה לדבר חוץ מאשר להתממשות ההתגלות. אף שהבינה כי יום יבוא ובנה יאבד לה, כמובא בטורים הבאים:

אֶכֶן בְּסֶטֶר לְבָבִי תְּמִיד שְׁאַלְתִּי
אֲשֶׁר יִרְחַק יְלֶךְ בְּשִׁבְלֵי הָרִם,
אֵף אִם כָּלִיל יֵאבֵד לִי – לְאַמּוֹ.
כֹּה אֶתְפַּלֵּל לַיּוֹם זֶה! כֹּה תַפְצְתִּי
לְזִכּוֹת מִהֵר בּוֹ וְהוּא יוֹם גּוֹרְלִי!

מנוח אינו נזכר ישירות במונולוג זה, אולם מבין השורות ניכר כי לבה לא נהה אחריו - ודאי שלא בהשוואה לחוויה שהעניקה לה דמות הפלאים שהיא משחזרת שוב ושוב. אגב חזרה משולשת על המילה **פַּעַם** וכפולה על המילה **לְמָקוֹם** כדי להדגיש את חד-פעמיותו של האירוע שהעניק לה אושר של ממש ("פִּנָּה זוֹ אֶהְבֹּתִי [...] **פַּעַם**, [...] **לְמָקוֹם** שֶׁם **פַּעַם** אֲשֶׁר פָּקַדְהוּ, [...] **לְמָקוֹם** לוֹ **פַּעַם** חֶסֶד-אֵל הָאִיר"). בשורות המלאך העניקה לה תחושות ביטחון, מרגוע ושקט. מנוח לא היה שותף להן, שכן תיאורן בפיה מנוסח בגוף מדבר ולא מדברים, כמצופה מזוג עקר שנפקד.

מֵאֵז פָּגַעִי חַיִּים לֹא עוֹד יֵרָאֵתִי
וְכָל אֲשֶׁר בָּאֵנִי - לֵב בֶּרֶךְ.
זֶה אַחֵר זֶה עָלִי הִרְעִיפוּ שְׁקֵט
יִרְחִי פְּלָאִים, עַד אִם יָמִי מְלָאוּ
לְלֶדֶת אֶת שְׁמִשּׁוֹן.

בטורים הבאים חושף המונולוג את מודעתה של צללפוניית לשונותו של שמשון, להימשכותו בו-בזמן אחרי בנות-נכר אך גם אחרי יעל היהודיה - דמות עלומה שאינה נזכרת בפרקי-שמשון המקראיים ובפרשנויותיהם. היא אמנם מודאגת מזרות "הַמְּלֵלָת עָלָיו", אך מייחלת "כִּי יוֹם אֶחָד יֵדַע [...] עַל מָה קָרָא לוֹ אֱלֹהֵיוּ מִרְחָם". מונולוג זה מסתיים בשאלתה: "הֲבָאוּ דְבָרֶיךָ, הַפְּלֵאִי" - כינוי השאול מתשובת המלאך למנוח בשופטים יג, יח: "לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לְשִׁמִּי וְהוּא-פְּלֵאִי". צללפוניית מאופיינת אפוא במערכה זו כאם. לא כאשת-איש וכבת-זוג.

במערכה השנייה, המתרחשת זמן ניכר לאחר לידת שמשון, מתוארת פגישת מנוח עם אנשי צרעה, הקוצרים את תבואתם בטרם עת כְּגִין פחדם מפלשתים. מנוח נעים ההליכות מנסה לדבר על לבם לדחות את הקציר בימים אחדים, אולם הם אינם נענים להצעתו. מהשיחה המתנהלת ביניהם מתגלות הערכות שונות לאישיותו של שמשון ולחלקו במיגור הפלשתים. שניים מאנשי צרעה מודעים לעצמתו של שמשון ולעובדה ש"רַק מִפְּנֵיו יִגְוְרוּ הַחוֹמָסִים". שניים אחרים מלינים על היותו חמום מוח:

"[...] בְּאֵין לוֹ מָתָג, ַּיִּשְׁחִית, כִּי יִתְפָּרֵץ בְּלֹא עֲתוֹ". אלה כאלה מכירים ביכולותיו הפיזיות, אך חלקם מתקשים לקבל את אסטרטגיות-לחימתו. מתשובת מנוח לאלה כמו לאלה, עולה כי גם הוא מוטרד מהתנהגות בנו וכי, לדעתו, אשמה בכך אשתו, כמובא בדבריו הבאים:

תַּעֲלוּלִים אָהָב. עוֹדְנוּ נָעַר,
שַׁעֲשׁוּעִים לָאֵם, וְלֹא כִהְתָּה
בוֹ מַעֲדוֹ. וְאַף מְנַעַה אוֹתִי,
הָאֵב, תְּמִיד מִלְּהִנְחוּתוֹ בְּדֶרֶךְ
בְּנֵי הָהָר, [...]
אֶכֶן, הֵבֶן, בוֹ נִפְקְדָה, נִתֵּן לָהּ
וְלֹא תַפְצְתִּי לְהַמְרוֹת אֶת פִּיהָ.
בְּשֹׁגֶם אֶת דְּרָכּוֹ, וְהִיא נִסְתַּתֶּר
מִמֶּנִּי, גַּם מִפֶּס, וְלֹא בְטָרָם
נוֹלֵד, רַק לָהּ מִלְּאֹךְ הָאֱלֹהִים.

מנוח מודע לעובדה שלא כיהתה בבנה מעודה⁹ ואף מנעה בעדו מלהקנות לו ארחות "בְּנֵי הָהָר". מבין השורות האלה נשמעות טרוניות והאשמות המתרככות לנוכח ההכרה בעובדה שמעולם לא חפץ בדבריו, "לְהַמְרוֹת אֶת פִּיהָ". הונהג כך מפני שהעריך את סגולותיה האמהיות או את יכולותיה האמוניות, שבגינן התגלה איש האלהים אליה ולא אליו? ואולי קנאתו המודגשת בחזרה כפולה על "לָהּ" ובשינוי צורם "רַק לָהּ" ריפתה את ידיו באופן בלתי מודע, עד כדי כך שנמנע מלהמרות את פיה. בין כך ובין כך הדברים האלה מעידים על מערכת יחסים טעונה בינו ובין אשתו.

תגובת צללפונית הסתתרה עד כה בין העצים והיא מופנה אל אנשי צרעה ואל אישה - כחלק מחבורה עמה היא באה חשבון. כמו-כן, היא מחזקת את התחושה שיחסייהם אכן אינם תקינים. "שִׁמְשׁוֹן הוּא בְּנִי" - היא טוענת - "שִׁמְשׁוֹן אַחֵר. הוּא אֶל לְבוֹ יִקְשִׁיב וְאֶל הָאֱלֹהִים, מִפֶּס רַחֵק. \ הוּא לֹא יִדְמָה לָכֶם, עַל פֶּן יִכְשֹׁר \ לְגֹאֵל אֶתְכֶם – לְהָיוֹת לָכֶם מוֹשִׁיעַ". אנשי צרעה ומנוח נחשבים בעיניה כישות מונמכת בניגוד אליה ואל בנה הנדמים בעיניה כיישות-על מורמת מעם ונוגעת בשמים.

במערכה השלישית "אֶבִּיב בְּצִרְעָה" מתקיים מפגש בין יעל לשמשון, בלא נוכחות פיזית של צללפונית, המוזכרת בעקיפין בלבד כחלק מטיעוני יעל. מאחר שעניינו של מחקר זה בהצגת-צללפונית בלבד נתייחס רק לפרטים הקשורים אליה. יעל, חולת אהבה כגיבורת שיר השירים ומתנסחת כמותה מתארת במערכה זו את מושא

9 כעלי הכהן (שמו"א, ג, יג).

אהבתה בגבורתו ובחולשתו. "הסתירני, נצרה קטנה, מפני יד אל, היד האדירה, אשר תכבד עלי" – הוא מתחנן אליה ומספר לה על געגועיו לאמו ואליה. הוא אז היא מודה בתחושותיה האמביוולנטיות כלפי אם זו. היא מאשימה אותה כמנוח בתסכולי-שמשון מצד אחד ("אשנא העלובה, אשר תצמא להבבות אלוה, ויעל אפרן בסתר תתפסק"), ומצד אחר גם מזדהה עמה ("אמך, כמוני, אל שבילי העמק ו הביטה כל היום, כאם, תרדה לך"). להתרחשות זו בין יעל ושמשון אין כמובן מקבילה בסיפור המקראי. גם לא במפרשיו (להוציא שמה) שנטל מגיבורה מקראית אחרת, יעל אשת חבר הקיני. כולה פרי הזייתו של האני-השר, וחשיבותה - בגין התייחסותה האמביוולנטית לאם, מושא מחקר זה.

במערכה הרביעית המתרחשת בחצר מנוח אנו פוגשים בצללפוניית בלא בעלה בעודה טווה על אחד הסלעים ומהרהרת בפער שבין תחושות הפחד של אנשי צרעה לבין שמחת-לבה "מאז ירד שמשון אל שדי פלשת וישלח אש נקם בקמותם". היא רואה בכך סימן לתחילת התגשמות ייעודו ("הפעם התעורר"). יעל מזדמנת למקום ומשוחחת עמה. צללפוניית משתפת אותה בשונותה מאמהות אחרות, בויתורה על "שלוש-אם ובנחת-אם", ומנסה לשכנעה להכיל כמותה את אחרותו בגין ייעודו ("הוא נולד אחר"). לרגע קל היא אמנם מודה בקשייה להתמודד עם הניתוק מבנה ("אללי! גם לי לאם זו ילדתה ו אין חלק בו") ומבעלה ("אך גם בבית אין לב יעלז ו עמי ו לב יקאב עמי") אולם עד מהרה היא שבה לעמדתה הבלתי מתפשרת. יעל מעמידה אותה על טעותה. היא מסבירה לה שאינה מסוגלת לנהוג בשמשון כמותה מפני שקרבת דם כשלה עם בנה אינה דומה לקרבת בשר קזו שבינה ובין אהובה. כדבריה: "את אם ובינכם אין להפריד לנצח". בניגוד אליה היא מתקשה להשלים עם מגרעות שמשון ומטיחה בה כי היא טועה בהחשיבה את נגעיו ומגרעותיו כאותות מלכות, בניגוד למנוח המבחין היטב בקלון בנו, "כראות שופט, כראות יוצר". יעל מזדהה אפוא עם מנוח כפי שהופיע בתחילת הפואמה, ואולם מנוח עצמו משנה את יחסו המורכב לאם ברגע שעזראל מבושר לה על שובו של שמשון ממלחמתו בפלשתים.

כך הוא אומר לה:

אשר נבא לך איש האלהים

אז בשדה - כחלום עוד אפורה -

אשר חזה לבגד פי יולד,

היום דבריו כלם כתם באו.

שאי עיניך, אם, וראי מי בא לך!

ממלתעות אויב נמלט שמשון.

הנה היום, החל בו להושיע

את ישראל, תברך אם גדלתהו!

הסיפורה לו אשתו על יעדיו הלאומיים של בנם? נראה שהתשובה לכך חיובית, כעולה מהטור הבא: "היום דְּכָרְיוּ כָּלֵם כְּתָמָם בָּאוּ", וכן גם מהמילים הבאות, "הִנֵּה הַיּוֹם, הַחֵל בּוֹ לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל" – כדברי מלאך ה' לאשה בשופטים יג, ה.

האני-השר שם בפי מנוח את מילותיו של ישעיהו (ס, ד) לציון בשוב בניה מהגלות ("שְׂאֵי-סָבִיב עֵינֶיךָ וּרְאֵי כָּלֵם נִקְבְּצוּ בָּאוּ לָךְ בְּנֶיךָ מִרְחוֹק יָבֹאוּ וּבְנוֹתֶיךָ עַל צֶדֶת תִּאֲמָנָה"). סוף סוף הוא מודה לא רק בעליונותה עליו ובזכותה המלאה להתברך בבנה (תְּבָרֵךְ אִם גִּדְּלָתָהּ! ¹⁰), אלא גם באיכות הקשר בינה ובין בנה. וזאת, מאחר שהוא הוא חוזר ומדגיש פעמיים את כינוי השייכות לך ופעם נוספת את היות שמשון (בעיקר) בנה (בְּנֶיךָ).

כאשר מופיע שמשון צללפונית נופלת על צוואריו מאושרת שנולד עבודה שנית, שמחה שלא יבוזו לה על אמונתה המלאה באיש האלהים, מייחלת שמנוח לא יוכיחנה עוד על שגידלה את שמשון "לְחֵלּוּמוֹת - לֹא לְחָרִישׁ", משוכנעת באושרו של שמשון ובהתממשות ייעודו. הקשר הסימביוטי בינה ובין בנה, כפי שהציגה יעל קודם לכן, מקבל את אישורו הנוסף בכך שמשון פונה תחילה אליה ורק לאחר מכן ליעל. זאת מודעת בניגוד גמור לצללפונית לעובדה הכאוהב שאהובה אינו מאושר מייעודו הלאומי, אף-כי אינה מסוגלת להודות בכך בפניו. הפואמה נחתמת בדבריה אליו: "שְׁמֵשׁוֹן, אוֹרִי, לָךְ צִפְתָּה כָּל עֵין", ומיד לאחר מכן בדבריה לעצמה: "הוא טוב לי - אֵךְ אֵינְנוּ מְאֻשֶּׁר".

פניה הגלויים של הפואמה נחתמים אפוא בניצחון האם. לא-כן פניה הסמויים שאותם חושפים יעל ושמשון. הלה מדווח לאמו בדבריו האחרונים בשיר תוך הדגשה משולשת של מילת השלילה, לא - על ניצחונותיו ועל נאמנותו אליה אך גם על המחיר שייעודו גובה ממנו:

אֵכֶן, גַּם אֶת נַפְשִׁי, הִנֵּה, לֹא הִצַּלְתִּי.

[...]

אֵךְ גַּם לְבִי לֹא יַעֲלֶז הַיּוֹם.

בְּגָאֲלִי אוֹתָם. עוֹד לֹא נִגְאָלְתִּי.

השיר מגולל אפוא יחסים קלוקלים בין מנוח לאשתו, הנובעים מהתמסרותה הבלתי מתפשרת להתגשמות החזון שנגלה לה. להוציא וידוי רגעי שהוזכר קודם צללפונית אינה משתנה מראשית הפואמה הדרמטית ועד סופה. וזאת בניגוד למנוח החוזר בו מכעסו על אשתו. גם יעל נפגעת מאהוב שחינכה אם להוטה לממש חזון. כמו מנוח אף היא דמות עגולה החושפת עוד ועוד צדדים באישיותה בניגוד לדמות השטוחה של צללפונית.

10 כנוסח ברכות ב, ח: "רַבִּי יְהוֹשֻעַ בֶּן חֲנַנְיָה, אֲשֶׁרִי יוֹלְדָתוֹ".

אין ספק שמקור השראתו של פייכמן הוא הסיפור המקראי. ואולם, כפי שיוכח לאחר העיון בפשט המקראי ובפרשנותיו, נראה שנטל ממנו רק מה שנזקק לו וממה שנטל רקח סיפור אחר.

“הצללפוני - אם-שמשון” מאת אסתר שרה שניאורסון-גרי

הנה השיר:

פלאי בשר פלאות!
בן ילד לי, אמר, ומוֹרָה לא יַעֲלֶה על ראשו!
תִּמָּה עֲרִיגָה,¹¹ וְדוֹרִיָּה¹² לָנוּ
וְהַבֵּית נָהָר כָּלוּ, בְּנֵי הַנְּזִיר.
אך הִיטָּת גִּמְחוֹנִי וְעֶקֶשׁ,
בְּקִשְׁתָּ לָךְ נָשִׁים נְכָרִיּוֹת, וְאַבּוֹי לָךְ!
בְּרִית¹³ לָךְ נָשִׁים כְּחִיתָא¹⁴ לא ידוע מה טִיבָן,
נְזִירִי שְׁלִי!
נִפְלַת בֵּיד אִשָּׁה! וְרַעֲיָה נָקְרוּ אֶת עֵינֶיךָ –
נִשְׁאֲתִי תַּפְלוֹת, וְזַעֲקָת אֲבִיךָ עוֹד מְהַדְהֶדֶת בְּאַזְנֵי,
הַשְׁמַר לָךְ, בְּנִי!
יִדְעֵנוּ כִּי אֲרָאִים וּמִצּוּקִים מִחֲזִיקִים בְּאֶרֶץ הַקֹּדֶשׁ –
מִזָּה וּמִזָּה.
הַתְּפָרִץ שׁוֹעֲתֵנוּ שֶׁעַר וְתִשׁוּב שְׁמִשְׁנוֹ¹⁵ אֶל אָב וְאֵם, סוּמָא
— אַךְ חֵי?
הָאֵם חִיצָה הַתְּגַבְּהָה לִפְנֵי שֶׁעַר הַבְּקָשׁוֹת וְתִנְשָׂא בֶן אֶל
כֶּסֶם הַכְּבוֹד.
וְהוֹרִיךְ גִּלְמוּדִים.
יִדְעֵנוּ פֶּסֶה תִּקְוָה, בְּמוֹתֶךָ הַרְגָּת יוֹתֵר מִבְּחִיךְ,
וְאַבְדֵּי יַחֲדָנוּ...
וְלַחֲשֵׁנוּ: תָּם וְנִשְׁלָם, נִצָּחוּ אֲרָאִים אֶת הַמִּצּוּקִים...

11 “עריגה”=ערגה, כיסופים

12 “דוריה”=דור אלוקים, כלומר יורש.

13 “ברית”=בחרת.

14 כחיתא (ארמית)=כחיות.

15 “שמשנו” - כפול משמעות: שם פרטי (=שמשון) ומדרש-שם (=מאיר כשמש).

שיר לירי זה כתוב בגוף ראשון ומושמע מפי הצללפוני, כדרך שכונתה בדה"א ג. המלאך מכונה בפיה "פלאי" על שם בשורתו המופלאה ("בְּשֹׁר פְּלִאוֹת!"). מנוח אינו נזכר בשמו הפרטי אלא בכינויו ההורי, "אב". האם והאב שותפים מלאים בכול. הבית נוהר עת היוולדו של הבן. שניהם דואגים לו עד כלות, מודאגים מנשותיו הנוכריות, כואבים את נפילתו ביד דלילה - אף היא אינה נזכרת בשמה, אלא על-פי מגדרה, "אִשָּׁה!". האם מרבה להשתמש בגוף מדבר-רבים, כ"יָדְעָנוּ" (פעמיים), "שָׁנְעָנוּ", "הוֹרִיךְ", "יְחִידָנוּ", "לְחַשְׁנוּ", וכן גם "גַּלְמוּדִים" ו"לָנוּ". אם-כי מעת לעת שבה ומבצבצת עמדתה האנטימית-פרטית כמו למשל בצירוף, "בֶּן יֶלֶד לִי", "בְּנֵי הַנָּזִיר", ולאחר מכן "נִשְׁאֲתִי תְּפִלוֹת נְזִירִי שָׁלִי!". בד בבד נשמע גם קולו של האב כבטורים הבאים: "וְזַעַקְתָּ אָבִיךָ עוֹד מִהֶדְהֶדֶת בְּאֶזְנִי \ הַשָּׁמַר לָךְ בְּנִי!".¹⁶ השיר נחתם בהשלמה ובצידוק הדין של שניהם: "תָּם וְנִשְׁלָם, נִצְחוּ אֶרְאָלִים אֶת הַמְּצוּקִים...", אף-על-פי-כן הוא נקרא רק על שמה ("הצללפוני - אם-שמשון"), אולי מפני שהדברים נשמעים מפיה. סוגת השיר מורכבת. בנוסף להיותה שירה לירית הרי היא קינה, המעמתת זמנים של עבר (בְּשׁוֹרָה) והווה (התגשמותה), מעצבת קונפליקט (כבטור: "יָדְעָנוּ כִּי אֶרְאָלִים וּמְצוּקִים מִחֲזִיקִים בְּאֶרֶן הַקָּדֵשׁ \ מִזֶּה וּמִזֶּה"), מרבה בשימוש בתמונות ומדגישה אמוציות (כויתור ההורים על יכולתו של הבן לראות במחיר היותו חי - "סוּמָא \ אֶף חַי"). כברוב השירים הליריים גם בשיר זה לרגעי תוקף נצחי, על-זמני.¹⁷ גם בו מסמל אובדן פרטי של בן פרטי אובדן אוניברסלי של בעל ייעוד להורים.

על אף היותו קינה מתפרצת העשויה לפגום לכאורה בבהירותו ניכר בו מבנה ברור: ארבע השורות הראשונות מתארות עבר מופלא בצלה של בשורה. חמש השורות הבאות מתארות את חטאי שמשון ותוצאותיהם. שתי השורות הבאות מתארות את תגובתם המיידית-עניינית של ההורים: האם נושאת תפילה כנראה חרישית, ואילו האב זועק בקול גדול ומתחנן לבנו שיישמר. כל השורות הבאות מהלכות בין תקווה לייאוש. הן נחתמות אמנם ב"תָּם וְנִשְׁלָם", אולם מיד לאחר מכן נמצאו שלוש נקודות - סימנם המובהק של ספק ותהייה, שכן אובדן פיזי של בן לעולם אינו סופי עבור הורים.

אדני השיר אינם לקוחים משופטים יג בלבד (הפרק המקראי המוקדש לדמויות הורי שמשון), אלא אף מאירועים מכריעים בחייו המתוארים בשופטים יד-טז, כנהייתו אחר נשים הנוכריות, כאשה שהביאה לאבדנו וכמותה כן רעיו שבגדו בו. חלק מצירופי הלשון מקורם בספרי מקרא נוספים. "כִּי בֶן יֶלֶד לִי" - כביטוי של תקווה - ומקורו בישעיהו ט, ה. בפסוק זה גם מקור נוסף לכינוי המלאך, "פְּלִאִי" ("יֶלֶד יֶלֶד לָנוּ, בֶּן נֶתַן לָנוּ, וְתִהְיֶה הַמְּשָׁרָה, עַל שְׁכָמוֹ; וַיִּקְרָא שְׁמוֹ פְּלִא יוֹעֵץ, אֶל גְּבוּר, אָבִי עַד,

16 קריאת ציווי זו נאמרת ספק בפי האב, ספק בפי האם, ספק בפי שניהם.

17 להסבר מאפייני הסוגה ראו בספרי, סוגת הקינה העברית, הקינה בשירת אורי צבי גרינברג, חיפה 2008, עמ' 51-19.

שֶׁר שָׁלוֹם). מקורו של "עקש" – בפרשת "האזינו" (דברים לב, ה: "דֹּר עֶקֶשׁ, וּפְתִלְתֵּל"). גם פרשת העקדה נרמזת בשיר ("אֶבֶד יְחִידְנוּ"). וכן ארוגים בו מקורות חז"ליים, כמו למשל, "כֶּסֶם הַכְּבוֹד" (בבלי, פסחים נד ע"א ובבלי, שבת קב ע"ב). כך גם "אֶרְאֵלִים" ו"מְצוּקִים", הנטולים מדברי רב קפרא שהודיע על מות רבי (בבלי, כתובות קד ע"א). לצד אלה מהדהדים בשיר מקורות קבליים שחלקם שולב בפיוטי הימים הנוראים, כ"הַתְּפִרָּץ שְׁעָתָנוּ שֶׁצֶר".

סוגתו של שיר זה אפוא מורכבת ביותר – בנוסף להיותו שיר לירי בעל מאפייני קינה נשזרו בו גם מאפייני פיוט קדום.¹⁸

מה בין "צללפוני", ל"צללפוני - אם-שמשון"?

סוגת השירים שונה: האחד הוא פואמה דמויית מחזה, ואילו האחר קינה לירית פייטנית. אורכם שונה: בפואמה ארבע מערכות ארוכות המלוות ב'הערות במאי' ובתיאורי תפאורה הכרחיים להבנתן, ובקינה הלירית עשרים ואחד טורים בלבד. מספר 'גיבוריהם' שונה: "צללפוני" מרובת דמויות, שוליות, שטוחות ועגולות וחלקן פרי דמיון האני-השר בלבד (כאנשי צרעה, יעל או עזראל). ב"צללפוני - אם-שמשון" דוברת אחת, המהדהדת גם את קול אישה. השיר "צללפוני" נחתם בשמחת ניצחון (של רוב הדמויות) מהולה בעצב (של יעל ושמשון), ואילו "צללפוני - אם-שמשון" נחתם בכאב ובצידוק הדין. בצד כל אלה, ההבדל המרכזי בין שני השירים הוא בעיצוב מערכת היחסים בין דמויות הורי שמשון. בניגוד לפואמה "צללפוני" מאת פיכמן, המתארת זוגיות פגומה, מלווה בכעסים, האשמות, כמו גם קנאה חד-צדדית (של הבעל באשתו) והשלמה מתוך כורח, הרי שב"צללפוני - אם-שמשון" מתוארת זוגיות מופתית. האב והאם נבנים יחדיו מכוחה של בשורה, מצפים ומייחלים להצלחת הבן, מתוסכלים מהנהגותיו, מתפללים ומשוועים שיחיה, כואבים את מותו ומצדיקים עליהם את הדין, כאנשי-אמונה מובהקים. הם לוחשים יחדיו: "תֵּם וְנִשְׁלֵם, נִצְחוּ אֶרְאֵלִים אֶת הַמְּצוּקִים...".

היצירות האלה לא נבראו יש מאין. את השראתן נטלו בעיקר משופטים יג. מאחר שמטרתו של מחקר זה הנה לבדוק עד כמה היו נאמנים יוצרי היצירות לסיפור מקראי זה ולפרשנויותיו במשך הדורות, ובאיזו מידה הפליגו למחוזות דמיונותיהם, שומה עלינו מצד אחד לעיין תחילה בפשוטם של פסוקי שופטים יג ובקושיות העולות מהם בדבר אפיון כל אחד מבני הזוג בנפרד ולמקומו בסיפור, ומצד אחר לאפיין יחסיהם זו עם זה. בהמשך תזוהינה מגמות אב פרשניות שהתמודדו עם הסוגיות האלה במהלך הדורות. לאור כל אלה תבורר בהמשך זיקת "צללפוני" מאת פיכמן ו"הצללפוני - אם-שמשון" מאת שניאורסון-גרי לתשתיתם הקלסית.

18 ראו עוד אצל א' מירסקי, הפיוט, ירושלים תש"ן, עמ' 82–85.

מנוח ואשתו - עיון בפשוטם של כתובי שופטים יג

כנזכר קודם שמה של אשת מנוח אינו נזכר בפרק המוקדש לה ולא־אשה (שופטים יג) אף לא פעם אחת. בפסוק ב היא מוצגת על-פי שייכותה – אשת מנוח, ועל-פי נתונייה הביולוגיים על דרך החיוב וכן על דרך השלילה ("עֲקָרָה, וְלֹא יִלְדָּה"). הכתוב אינו מדווח דבר וחצי דבר על מעמדו החברתי, עמדתו המוסרית-דתית או על כישוריו הקוגניטיביים או האמוניים של מנוח, על-אף העובדה שמלאך ה' נגלה לאשתו ובישר לה על הולדת בן ולא לו ("וַיֹּאמֶר אֵלֶיהָ, הִנֵּה נָא אַתָּה עֲקָרָה וְלֹא יִלְדָּתְךָ, וְהָרִית, וְיִלְדָּתְךָ בֵּן"). זאת יכולה להעיד על נחיתותו ביחס אליה. לא רק על הולדת בנה התבשרה האשה, אלא אף על מחויבותיה ותחומי אחריותה בתהליך גידולו ("וַעֲתָה הַשְׁמָרִי נָא, וְאַל תִּשְׁכַּר; וְאַל תֹּאכְלִי, כָּל טָמֵא; כִּי הִנֵּה הָרָה וְיִלְדָּתְךָ בֵּן, וּמוֹרָהּ לֹא יַעֲלֶה עַל רֹאשׁוֹ כִּי נָזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֶר, מִן הַבֶּטֶן; וְהוּא, יִחַל לְהוֹשִׁיעַ אֶת יִשְׂרָאֵל מִיַּד פְּלִשְׁתִּים") - עובדה נוספת המחזקת לכאורה את הערכת מנוח כמי שאינו מתאים דיו למילוי התפקיד. אולם נראה שהיא עצמה אינה רואה כך את פני הדברים. הפוך מכך, היא מדווחת לאישה על ההתגלות, מוסיפה פרטי התרשמות אישית, ומוסיפה על דברי איש האלהים את עובדת היות הנזירות נצחית. אולי כי כך השתמע מדבריו:

אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּא אֵלַי, וּמָרְאָהוּ כְּמָרְאָה מְלָאךְ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד;

וְלֹא שָׁאֲלֵתִיהוּ אֵיזָה הוּא, וְאֶת-שְׁמוֹ לֹא הִגִּיד לִי;

וַיֹּאמֶר לִי, הִנֵּה הָרָה וְיִלְדָּתְךָ בֵּן;

וַעֲתָה אֵל תִּשְׁכַּר, וְאַל תֹּאכְלִי כָּל-טָמֵא כִּי נָזִיר אֱלֹהִים יִהְיֶה הַנֶּעֶר, מִן הַבֶּטֶן עַד יוֹם מוֹתוֹ;

נוסף על אלה, היא נמנעת מדווח על ייעודו - עובדה שהכתוב אינו ממקח. מדוע נהגה כך? הִתְקַשְׁתָּהּ לְהֵאמִין בכך בעצמה, בהסתמכה על מצבו הדתי והפיזי האומלל של העם זה ארבעים שנה, כמדווח בפסוק א ("וַיִּסְיֵפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה; וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד פְּלִשְׁתִּים, אֲרָבָעִים שָׁנָה")? אולי לא מצאה עניין בציון תפקיד שהתגשמותו אינה מיידית? אולי נמנעה מדווח כדי לשמור על כבוד בעלה שלא זכה להתגלות או רצתה להימנע מעימות עמו בשל קנאה או זלזול?

בשמעו את דברי אשתו "וַיַּעֲתֵר מְנוּחַ אֶל יְהוָה, וַיֹּאמֶר: בֵּי אֲדוֹנֵי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ יְבוֹא נָא עוֹד אֵלֵינוּ, וַיִּזְרְנוּ מֶה נַּעֲשֶׂה לְנֶעֶר הַיֵּלֵד". מגמתו של מנוח בפסוק זה אינה נהירה. מצד אחד אולי ביקש התגלות נוספת ו'תדרוך נוסף', כדי לפעול כהלכה לכשיוולד בנו. מצד אחר ייתכן שביקש לבדוק אם התגלות איש האלהים אכן התרחשה במציאות או שאינה אלא ביטוי לתשוקת אשתו לבן.

אף שאלוקים נענה למנוח הוא אינו מתגלה אליו, אלא שולח את מלאכו שנית לאשתו בשעה שאינו נמצא לידה. היא ממהרת אמנם להודיעו שזכתה בהתגלות שנייה, אולם נראה כי תגובתו ("וַיִּקֶם וַיֵּלֶךְ מְנוּחַ, אַחֲרֵי אֲשֶׁתוֹ") מעידה על קדימותה כלפי שמייים וכלפיו. לכאורה מהמשכו של התיאור המקראי מהדהדת קנאתו בה המתבטאת בעיקר בשימושו בשם-תואר מגדרי, מעין מזלזל - 'האשה' ('הַאֲשָׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר דִּבְרָתָ אֵל הָאֲשָׁה"). דומה שהמלאך המבחין בניהם אירונית זו נענה לאתגר הסמוי שהוצב בפניו ומשיב באותו מטבע: "מָלַךְ אֲשֶׁר אִמְרָתִי אֵל הָאֲשָׁה".¹⁹ הוא חוזר ומדגיש בחזרה מחומשת שהציווי כולו נמצא בתחומי אחריותה בלבד: עליה להישמר, רק היא מנועה מאכילה ושתייה של פריטים מסוימים, כי רק היא צוותה, כמודגש בפסוק: "[...] תִּשְׁמֹר; מָלַךְ אֲשֶׁר יֵצֵא מִגֶּפֶן הַיֵּין לֹא תֹאכַל, וַיֵּין וַשָּׂכָר אֵל תִּשְׁתֵּה, וְכָל טִמְאָה, אֵל תֹּאכַל: כֹּל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ, תִּשְׁמֹר". המתואר בהמשך מתפרש אף הוא לשתי-פנים: ספק מעיד הוא על חרטת האיש, על צידוק הדין ועל ניסיון לרצות את המלאך; סביר להניח שהספק מוטל על חיזוק תחושת מעמדו הנחות של מנוח בהשוואה לאשתו, אף-כי הוא עצמו מנסה להדגיש בהשתמשו בלשון רבים את היותם שניים שהם אחד ("נַעֲצָרָה נָא אוֹתָךְ, וְנַעֲשֶׂה לְפָנֶיךָ גְּדִי עֲזִים"). ואולם המלאך חוזר ומפריד ביניהם בפנותו אליו בלבד בגוף נוכח ("וַיֹּאמֶר מֶלֶאֲכָה יְהוָה אֵל מְנוּחַ, אִם תַּעֲצָרְנִי לֹא אֶכֶל בְּלֶחְמְךָ, וְאִם תַּעֲשֶׂה עֲלַי, לִיהוָה תַּעֲלֶנָּה"). משפט ההסגר ("כִּי לֹא יָדַע מְנוּחַ, כִּי מֶלֶאֲכָה יְהוָה הוּא") מחזק את תחושת חוסר הנחת של המלאך ממנוח ההולכת ומתעצמת עקב סירובו להזדהות בפניו ("וַיֹּאמֶר מְנוּחַ אֵל מֶלֶאֲכָה יְהוָה, מִי שְׁמֶךָ: כִּי יָבֵא דְבָרֶיךָ (דְּבָרְךָ), וְכַבֵּדְנוּךָ: וַיֹּאמֶר לוֹ מֶלֶאֲכָה יְהוָה, לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לְשְׁמִי וְהוּא פְּלִאִי"). אולם, מאחר שבלשון זו ממש משיב האיש (המלאך) בבראשית לב לליעקב אבינו, ובוודאי איננו כמנוח, ייתכן שלפירוש זה אין על מה להסתמך. עם זאת, נראה שההתייחסות השונה של מנוח ושל אשתו להעלאת העולה חרף העובדה שחווה בכל זאת התגלות אלוקית, מעמידה את האישה במקום תבוני-אמוני גבוה משל אישה. דומה שהיא עצמה מודעת לכך, שכן היא טורחת להביא בפניו (בפסוק כג) שלוש ראיות לכך שה' אינו חפץ במותם ("[...] לוֹ חֶפֶץ יְהוָה לְהַמִּיתֵנוּ א. לֹא לָקַח מִיָּדֵנוּ עֲלָה וּמִנְחָה, ב. וְלֹא הִרְאָנוּ, אֶת כָּל אֱלֹהִים; ג. וְכַעַת, לֹא הִשְׁמִיעֵנוּ פָּזֹאת"). הראיות מועצמות ומודגשות בשימוש משולש במילת השלילה "לא".

הסיפור נחתם באישה ולא באיש. היא היולדת והיא גם זו הקוראת בשם הנולד - עובדות התורמות לכאורה להדגשת עליונותה עליו. כמו כן ייתכן שהתנהלותו של האיש אינה נובעת בהכרח מנחיתותו. ייתכן שפקפק בהיתכנותה של בשורת לידה לאחר שנים רבות של ספק ערירות, ספק עקרות²⁰ או שביקש באמת ובתמים לוודא מה נדרש ממנו ומהילד העתיד להיוולד כדי לא להיכשל בגידולו. כדבריו: "מה

19 השימוש בה"א הידיעה (האישה) תורם אף הוא לחשיבותה במערכת הזוגית.

20 מדברי איש האלוקים נלמד שהאישה עקרה, אולם בעלה אינו יודע זאת בוודאות. הכתוב אינו מדווח על ילדים קודמים שהוליד כאלקנה למשל.

יְהִי מִשְׁפָּט הַנֶּעַר, וּמַעֲשֵׂהוּ, ואולי התקשה להכיל בשורת התגלות, מאחר שחי בתקופה ארוכה של העדר התגלות אלוקית כמוכא בפסוק הפותח את שופטים יג. ומרגע שהבין שאכן זכו להתגלות אלוקית חשש לחייהם - אולי אינם ראויים לה.

פשוטו של מקרא נותר אפוא פתוח הן בעניין זיהוי דמויות המפתח בשופטים יג ובדבר אפיון זוגיותן. ממילא לא נוכל להסתפק בו כדי להשיב על אופי זיקת שירי פיכמן ושניאורסון-גרי לסיפור המקראי מלא הפערים, אלא ניעזר בבחינת הפרשנות היהודית הקלסית ונקווה שהיא שתסייע בידינו לפצח סוגיות אלה.

מנוח ואשתו בעין הפרשנות

תחילה לאפיון אבי-שמשון. יש פרשנים הסבורים שמנוח היה איש ראוי. בבמדבר רבה י, ה נמנו שלוש ראיות להיות מנוח צדיק: א. מניין אותיות "ויהי" 21 ב. כינויו "איש" ג. הקדמת תואר השם לשמו הפרטי, כמנוסח להלן:

"ויהי" - א"ר יודן: כל מקום שנאמר בלשון הזה בצדיקים שקול הוא כל"א צדיקים כמניין ויהי. "איש אחד" - כל מקום שנאמר "איש אחד" - גדול הוא. "ושמו מנוח" - הרשעים קודמים לשם, "נבל שמו", "גלית שמו", אבל הצדיקים שמן קודם: "ושמו אלקנה", "ושמו מנוח". 22

בנוסף למדגשים את חשיבות מיקום השם הפרטי, ויש אף הסבורים ששמו מנוח מעיד על רמתו האמונית שבגינה זכה גם הוא להתגלות המלאך, שכן הנבואה נקראת מנוחה. 23 עוד למדנו שהפועל עת"ר בפסוק ח ("וַיַּעֲתָר מְנוּחַ"), מעיד אף הוא על מסוגלותו האמונית של מנוח. 24 לכל הראיות המדרשיות 25 הללו מגמה משותפת: כולן מבקשות להעצים את דמותו של מנוח.

21 "ויהי" - בגימטריה 31 כמניין 31 צדיקים.

22 לדעתה של אמית (בפירושה לשופטים [מקרא לישראל], ירושלים ותל אביב תשנ"ט, עמ' 221, 222), הצירוף "איש אחד", המופיע במקרא רק עוד פעם אחת (בשם"א א, א) מבליט דווקא את סתמיות הנושא, בדומה ל"איש אחד מבני הנביאים" (מלכ"א כ, לה). כך גם דעתו של זקוביץ (בספרו: חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי-ביקורתי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 23-24).

23 כבירמיהו נא, נט: "[...] וַיִּקְרָא, שֵׁר מְנוּחָה". פירוש זה רחוק מפשוטה של משמעות שבה בחר למשל בעל מצודת דוד ("שר מנוחה" - רצה לומר שעמד עם המלך בעת מנוחתו לדבר עמו ממסותרות לבו). השוה עוד ישעיהו יא, ב; ירמיהו מה, ג. משמעות נוספת מוצגת בפירושה של אמית, שם, עמ' 221, הערה 11.

24 "אמר רבי יצחק למה נמשלה תפלתן של צדיקים כעֶתֶר? - לומר לך, מה עֶתֶר זה (=קלשון, בעל אחד-ארבעה אצבעות חדות, המהפך את התבואה ממקום למקום, יבמות סד, ע"א), מהפך את התבואה בגורן ממקום למקום, אף תפלתן של צדיקים מהפכת דעתו של הקדוש ברוך הוא ממידת אכזריות למדת רחמנות" (בבלי, יבמות ס"ד ע"א. בבלי, סוכה יד ע"א. בבמדבר רבה ה, י מובא מדרש זה בשם ר' שמעון בן לקיש ותחת עֶתֶר נמצא עֶתֶר).

25 או טכניות-ספרותיות-מצלוליות (צל-צלל-הצללפוני), כהערתה של אמינוף בהתייחסותה לבמדבר רבה י, ה. ראו בספרה "שמשון הלך אחר עיניו: שמשון בראי התלמוד והמדרש", ירושלים 2010, עמ' 27-28.

בדרך זו מהלך אף המלבי"ם בפירושו לפסוק ח. הוא אינו מוצא פסול ברצון מנוח לדעת את שם המלאך, אלא "חשב שעשה זה בעבור כבוד, וזה אי-אפשר אם לא יודיע שמו שאז כאשר תתקיים נבואתו יפרסמו שהוא הצופה והנביא".

אולם מקורות אחרים מלמדים על הערכה שונה של מנוח. בברכות סא ע"א ובעירובין יח ע"ב מצאנו בשם האמורא ר' נחמן שמנוח עם הארץ היה. הואיל והלך אחרי אשתו.²⁶ אברבנאל מאמץ הערכה זו, אולם מנמקה באופן שונה. לדעתו, המלאך בא אל האשה ולא אליו "להיותה יותר מוכנת בשכלה ובחכמה". הוא למד זאת בעיקר מדברים שאמרה לבעלה בפסוק כג כשהיה משוכנע שימותו ("וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתִּי, לֹא חָפֵץ יְהוָה לְהַמִּיתָנוּ לֹא לְקַח מִיָּדְנוּ עֲלֵה וּמִנְחָה, וְלֹא הָרָאנוּ, אֶת כָּל אֵלָה; וְכַעַת, לֹא הִשְׁמִיעֵנוּ כְּזֹאת"), וכן גם מהעובדה שלקח לו זמן רב יחסית להבין שמדובר במלאך ה'. וזאת, בניגוד לאשתו "שכבר היתה מרגשת בהיותו מלאך", כניסוחו החד בפירושו לפסוק טו: "עם כל הרמזים האלה לא הבין מנוח כלום", ובלשון בוטה יותר קבע ש"מפני סכלותו אמר ועשה כן". בהסתמכה על חז"ל בבמדבר רבה ה, י, המשלימים את מחשבות מנוח ("עד עתה שמעתי מן האשה והנשים אינן בנות הוראה",²⁷ ואין לסמוך על דבריהן [...]) איני מאמין בדבריה, שמא חלפה בדבריה, או פחתה או הותירה"), היא מוסיפה צהר: מנוח נענש על שלא החשיב את אשתו ואף זלזל בה, ולכן בהמשך לעובדה ש"אלהים (שמע) בקול מנוח" (פסוק ט), לא התגלה אליו המלאך בפעם השנייה אלא בא "עוד אֶל הָאִשָּׁה".²⁸

נוסיף על-כך, המילה "עוד" החוזרת ונשנית פעמיים - הן בפי האיש ("בִּי אֲדוֹנִי אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר שָׁלַחַתָּ יְבוֹא נָא עוֹד אֲלֵינוּ") והן בהתגלות השנייה של המלאך לאשה ("וַיָּבֹא מֶלֶאךָ הָאֱלֹהִים עוֹד אֶל הָאִשָּׁה") - טעונה משמעות אירונית. כביכול ביקש המלאך לומר למנוח: 'ראה, מנוח, נעניתי לך, אולם מאחר שאתה הוא מי שאינו בר-הוראה, אני שב ומתגלה לאשתך - בהיותה בת-הוראה'. בפנותו אל מנוח בהמשך אין המלאך חוזר במדויק על מה שאמר לאשה בהתגלות הראשונה אליה. הוא אינו מזכיר למשל את היותה עקרה משום שפרט זה אינו קשור לבקשת מנוח: ("מֶה יִהְיֶה מִשְׁפָּט הַנֶּעֱר וּמִעֲשָׂהוּ").

26 גם רש"י סבור כך בפירושו לבבלי, ברכות סא ע"א. ראו עיון הלכתי בעניין זה אצל מ' ליטמן, "מנוח עם הארץ היה", דף שבועי 289, תשנ"ט. אוהזר מתוך: <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/naso/lit.html>.

27 אינן בקיאות בהלכה. הערכה ממין זה מחייבת בדיקת מעמדה של האשה בחברה המקראית. אוריאל סימון עושה זאת במבוא לעיונו בעניין מנוח ואשתו. לאחר שהוא מוכיח את היותה משנית לאיש בתחומים רבים ומשלב היגדים קשים לא פחות מהנוזר למעלה (כגון "כל ההולך בעצת אשתו - נופל בגיהנום" (בבא מציעא נט, ע"א), הוא מסיק שעובדת היותה משנית לאיש אינה נובעת ממוגבלותה ומנחיתותה אלא היא פועל יוצא של המבנה הפטריארכלי של החברה המקראית. לשון אחר: נחיתותה אינה מהותית אלא סוציולוגית. ראו בספרו, "בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא - המקרא באור שאלות השעה", תל אביב 2002, עמ' 96-103.

28 י' צהר, 'מנוח ואשתו', דף שבועי, 134 (תשנ"ו), אוהזר מתוך: <http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/shavuot/shavuot3.html>

האם זו משמעות הפשט של הכתובים? הזו דמותו של מנוח? לאו דווקא. כדרכם של כתובים שנתפרשו לכמה פנים אף פסוק זה אינו נותן בהכרח במנוח סימנים של גנאי. כך למשל סבור זקוביץ: מאחר שמנוח חש שיש לו חלק בהכנת הנער לקראת עתידו, ומפני שאשתו דיווחה לו על איסורים הנוגעים אליה ולא לבנם העתיד להיוולד, הוא מבקש הדרכה נוספת "ומביע את רצינותו ואת כוונתו למלא אחר החובות בהשתמשו במלה "ויוורנו" השכיחה בהקשרים משפטיים מחייבים".²⁹

גם העובדה שה' התגלה שנית לאישה ולא אליו אינה מעידה בהכרח על רצון להעמיד את מנוח במקומו, אלא "שלא לפסול דבריו הראשונים שאמר לאשה, דבר אחר כדי לחבבה בעיניו", כמצוי במדבר רבה י, ה. ברוח זו מתנהל גם ארליך: "וכל זאת מפני היתה האשה עקרה ועקרה לא חשובה בעיני בעלה. תדע לך שכן, שהרי לא שם מנוח את לבו לדברי אשתו [...] ובגלל זה בא המלאך אל האשה לכבדה בעיני בעלה ולהראותו שהיא אצלו העיקר ואף על פי שעקרה היא".³⁰

נראה שהעקרות נתפסה בתקופה זו, כמו גם בתקופות קדומות ומאוחרות יותר, כסוג של נכות פיזית שהייתה עלולה לגרום לעימותים בין איש לאשתו. כך יש להבין את המדרש הבא המתאר את יחסי מנוח ואשתו:

מלמד שהיתה מחלוקת בין מנוח לאשתו. הוא אומר לה את עקרה ולכן אינך יולדת. והיא אומרת לו: את עקר ולכן לא ילדתי. לא היה מנוח עקר. "וירא מלאך ה' את האשה (שופטים יג, ג) [...] הודיעה שהיא עקרה והיא מונעת ההריון ולא בעלה – לכן דבר עמה [...] הודיעה שהיא עקרה ולכן לא ילדה, כדי לשום שלום בינה לבין בעלה, לפי שהיתה מתרעמת על מנוח בעלה על שלא היתה יולדת".³¹

ברוח זו יש להבין את הסיפור הבא שהציג גינצבורג,³² הנוגע ישירות ליחס החברה נטולת החמלה למשפחות ערירות:

השופט אבצן עשה מאה ועשרים משתאות כשהשיא נשים לששים בניו, ששים משתאות עשה בביתו וששים בבית מחותניו שהשתדכו עמו. ולכל המשתאות הללו לא הזמין אבצן את מנוח ואת אשתו הצללפונית, כי אמר אבצן בלבו, **פרדה עקרה** במה היא פורעת? אימתי ישיבו לי הללו גמולי? סוף שנתברכו מנוח ואשתו בכך גדול בישראל ואילו כל בניו של אבצן מתו לו על פניו בחייו.

29 ראו לפני כן הערה 22, עמ' 44, וכן בפירושו ליג, ח, בתוך גליל, ג' (עורך), שופטים (עולם התנ"ך), תל אביב 1999.

30 בספרו, מקרא כפשוטו ב, ניו-יורק 1969, עמ' 78.

31 במדבר רבה י, ה. השווה הרחבת העימות בקדמוניות המקרא מב, המיוחס לפילון האלכסנדרוני, עמ' 109–110. לפי מקור זה מתחנן מנוח לפני אשתו להניח לו לשאת אישה על פניה "פן אמות בלא פרי [...] ויריבו בכל יום, ויתעצבו מאוד שניהם, כי היו בלי פרי". שמה של האישה במקור זה אינו צללפונית אלא אלומה בת רמק, אולם בכל מקרה מדובר באשת מנוח.

32 ל' גינצבורג, למעלה הערה 4, עמ' 28.

זהו שאומרים: "טוב אחד חי וזריז וממלח מששים תשישים מתנונים ומתים".³³

בניגוד גמור לפרשנות זו סבור זקוביץ ש"אין בסיפור רמז כלשהו להקלת ראש של מנוח באשתו",³⁴ וכי היסוסיו נובעים בפשטות מתוך רצונו לוודא שהעומד לפניו הוא המבשר ולאמת את גרסת האישה שלא היה בינה לבין האיש אלא דיבור בלבד. הרי בדיווחה הראשון היא משתמשת בשורש "בו"א ("איש הָאֵלֹהִים פָּא אֵלִי") שבו לכאורה משמעות כפולת פנים.³⁵ נראה כי כך הבין כך הבין יוסף בן מתתיהו את שאירע למנוח עם קבלת הבשורה:

והיה האיש (מנוח) אוהב את אשתו עד לשגעון ומקנא אותה ללא מידה מתוך אהבתו זו [...] וכשבא בעלה סיפרה לו מה ששמעה מפי המלאך, ופיה מלא תהילה ליופיו ולקומתו של הבחור, עד שהלה בקנאותו נפל מחמת התשבחות (האלה) לתוך פחד גדול ולתוך חשד, הבא בעקב רגש זה.³⁶

זקוביץ שולל לחלוטין אפשרות פרשנית כזו. מניעיו שונים ומקורם בתמימותו ובהבנתו המוגבלת.³⁷

מהסקירה הפרשנית עד כה עולה אפוא שחלק מהפרשנים היהודיים הקלסיים מבחין בין מנוח לבין אשתו. גדולה היא ממנו בצדיקותה,³⁸ במסוגלותה הרוחנית,³⁹ בחכמתה,⁴⁰ בכשרותה,⁴¹ ואפילו ביכולותיה להוציא מן הכוח אל הפועל את הוראת

33 בבא בתרא צא, ע"א. במקור זה מקובל זיהויו של אבצן כבעז. ראו עוד פירושם של רלב"ג ורד"ק לשופטים יב, ח ופירושו של רש"י לרות א, א (זיהוי העומד בסתירה לדמותו של בעז במגילת רות. ושמא תיקן בעז, הוא אבצן, את דרכו? אולי חזר בו מדרכיו הנלווים במגילת רות? ! אשר על-כן זכה בלהוליד את בנו-יחידו עובר בלילה האחרון לחייו?). ראו עוד אצל מ' רוטנברג, בועז הוא אבצן - למשמעותו של הזיהוי, שמעתין, 176 (תש"ע), עמ' 81-98.

34 למעלה הערה 22, עמ' 45.
35 גם משמעות מינית. ראו שם, עמ' 45, 50. ואולם לדעתו, מטרת הסיפור היא לשלול את המיתוס של לידת אדם לאל (שם, עמ' 74-83). גם סימון משוכנע "שקריאה הקשרית של הסיפור מוחקת את משמע הלוואי במידה כזאת עד שאין לליצני הדור ולחוקרי ימינו אפשרות להיכנות מדו-המשמעות החביבה עליהם" (למעלה הערה 27, עמ' 110).

36 קדמוניות היהודים, ספר ה, ח, א-ג, תרגם א' שליט, כרך א, ירושלים ותל אביב תש"ד, עמ' 170-171.
37 למעלה הערה 22, עמ' 45.

38 "וירא מלאך ה' אל האשה." מכאן את למד שאשתו של מנוח צדקת הייתה שזכתה לדבר עמה מלאך... (במדבר רבה י, ה).

39 "ולפי שראתה מלאך נקראת הצללפוני - שהיא פונה במלאך ואין צלל אלא מלאך כמו שנאמר: "כי על כן באו בצל קורתיו" (בראשית יט, ח). ולמה נאמר הצלל ולא הצל? לפי ששתי פעמים נראה לה לאישה" (שם).
40 כדברי האברבנאל בפירושו למילים, "וירא מלאך ה' אל האשה". "הטעם שלא בא המלאך אל מנוח ובא אל האשה הוא להיותה אליו יותר מוכנת בשכלה ובחכמתה [...] הנה היא בחכמתה הודיעו מה שלא היה הוא יודע". השוו ניסוחו החד-משמעי של סימון: "יתרון שכלה ודעתה מוטעמים ומומחשים לאורך כל הסיפור" (למעלה הערה 27, עמ' 105-106).

41 "כ"ב נשים כשרות היו בעולם ואלו הן שרה, רבקה, רחל, לאה [...] צללפונית אשת מנוח" (בראשית רבתי, פרשת "חיי שרה"). השוו אוצר מדרשים, איזנשטיין, ניו-יורק תרע"ה, עמ' תעד: "כ"ג נשים ישרות גדולות בצדקות היו בישראל ואלו הן: [...] אשת-מנוח".

המלאך.⁴² שותפים להערכה זו גם חוקרים בני זמננו - אקסום⁴³ ואמית.⁴⁴ גם עסיס סבור שהסיפור אכן מציג את מנוח כדמות אירונית, מעוררת גיחוך ונחות מאשתו בכמה מדדים, אולם הוא אינו נמנע מלציין שבכמה צמתים מרכזיים המספר המקראי יוצר איוון בין הדמויות בעיקר בשני מוקדים בולטים: בתחילת הסיפור ובסופו.⁴⁵ זקוביץ אינו שותף להדגשת צדיקותה המופלגת של האשה, שכן בניגוד לצדיקים קודמים לה לא בא המלאך לבשר את דבר הלידה בעקבות תפילה.⁴⁶ וזאת, כפי שהתבשרו יצחק ורבקה, רחל וזנה, ואף לא כגמול על מצוות הכנסת-אורחים, כפי שגמל אלישע לשונמית.⁴⁷ הוא מאמץ את גרסת המדרשים והאברבנאל שהוזכרו קודם המדגישים פחות את צדיקותה ויותר את חכמתה. גם לדעת סימון, מתאימה אשת-מנוח את דיווחה על הבשורה ליכולותיו הקוגניטיביות-רגשיות של בעלה, כניסוחו: "היא מנסה להיחלץ מן המצב המביך שאליו נקלעו שניהם בעזרת הנמכה מירבית של האירוע המופלא והתאמתו לכח ההשגה הרוחני, האמוני והנפשי של מנוח".⁴⁸ לדעתו, על-כן היא מסתירה את מהותו השמימית של המלאך ומנמיכתה ל"איש אלהים". היא גם משמיטה את מילות הפתיחה של המלאך הנוגעות לעקרונות הממושכת כדי לא לתת לעובדה זו גושפנקא נבואית,⁴⁹ ולהימנע מהעצמת יחסיה העכורים עמו בגלל עקרותה. זו גם הסיבה לכך שאינה מדווחת על ייעוד הבן כדי לכווץ כל מה שאינו מתאים "לאופק האמונה של מנוח". נראה אפוא שבנוסף לכל תכונותיה עד כה, על-פי פרשנות זו, ניחנה אשת-מנוח באינטליגנציה רגשית גבוהה ביותר.

החוקרים חלוקים אפוא באפיון הדמויות הראשיות בסיפור. יש הסבורים שמנוח נחות מאשתו באמונתו ובהבנתו בנוסף להיותו חשדן וקנאי, ואילו אחרים משוכנעים כי פעל כפי שפעל בגין היותו דקדקן בקיום צו אלוקי עד כדי צדיקות. דין דומה להערכת אשת מנוח. לטעמם של רבים הייתה צדקת, חכמה, אשת חיל⁵⁰ הקשורה בעבודת לבעלה ורגישה לתחושותיו. לדעת אחרים, חשה כי לא היה ראוי לה. התגלות איש האלוקים אליה פעמיים בשעה שלא שהתה בקרבת בעלה עשויה לתמוך בהערכה זו. האפיונים האלה של כל אחד מבני הזוג בנפרד משמשים בסיס

42 נדרש במדרש "אשת חיל" (בתי מדרשות, מהדורת ורטהיימר, חלק ב, ירושלים תשי"ג, עמ' קמח-קמט): "מרבדים עשתה לה - זו הצללפונית, אמו של שמשון, שהייתה טווה ומוכרת בשוק ומגדלת את בנה. ולא עוד, אלא שהיתה יושבת ודורשת עד שהצלילה התורה (=הפכתה לצלולה ובהירה)". ראו גם אברבנאל, המוסיף על טיעונו המוזכר קודם לכן סיבה מעשית: "וגם בא המלאך אליה לפי שהיתה היא אשר תשמור ההנהגה במאכל ומשתה ומנוח לא היה לו דבר שיעשה בזה, ולכן יחדה האזהרה בצריך אליה ולא למנוח". J. C. Exum. Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13, *IBL*, 99 (1980), pp 59-58.

44 למעלה הערה 22, עמ' 221.

45 'עסיס, משמעות סיפור לידת שמשון (שופטים יג), שנתון לחקר המקרא והמזרח טו (תשס"ה), עמ' 23, 26-27.

46 יוסף בן מתתיהו השלים תפילה של אשת מנוח לה', למעלה הערה 36, ח, ב.

47 ראו בספרו, למעלה הערה 22, עמ' 28.

48 למעלה הערה 27, עמ' 106.

49 כמובא בבמדבר רבה י, ה: "שלא רצתה לגלות קלקולה".

50 למעלה הערה 40.

להערכת זוגיותם המתפרשת לפיכך בשני אופנים מקוטבים: מערכת זוגית בריאה, תומכת ומשתפת, או מערכת זוגית פגומה ופוגענית. בין שני הקטבים הללו מצויות כמובן הערכות חדות פחות.

הפרשנות חלוקה גם בתשובתה לשאלה: מי הוא הגיבור המרכזי של הסיפור. רובם סבורים כי אשת מנוח היא גיבורת הסיפור. אולם אליהו עסיס סבור שדווקא מנוח הוא הגיבור המרכזי. עיקרו של הסיפור בעיניו הוא התהליך שעובר מנוח עד להכרתו במסר האלוהי.⁵¹ לדעתו, המבוססת על עיצוב הדמויות ומהשוואה לסיפורי לידה אחרים, מגמת הסיפור היא להציג את התערבות ה' כנובעת מהחסד האלוהי ולא ממעשיהם או מצדקותם של הורי שמשון. לדעתו, התגלות ה' לאישה היא פונקציונלית בלבד.⁵²

נראה אפוא שהתמונה הכוללת הרב-ממדית והרב-קולית, הנובעת מתפישות תרבותיות-חברתיות-אמוניות.⁵³ הפרשן נולד לתוכן, כמו גם מתפישות-על נצחיות, מעידה חזור והעד, כי הפסיפס הפרשני האפשרי הנו נטול גבולות, וכ"פטיש זה המתחלק לכמה ניצוצות, אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים".⁵⁴

יעקב פיכמן ואסתר שרה שניאורסון-גרי אינם פרשני מקרא אלא משוררים, יוצרי ספרות יפה, אשר נטלו את חומרי הגלם ליצירותיהם מהמקרא ומפרשניו. בהמשך ידונו אופני שימוש בחומרי הגלם האלה.

זיקת "צללפוני" ו"צללפוני - אם-שמשון" לסיפור המקראי ולפרשנותיו

היבדלותן של שתי היצירות אישה מרעותה נידונה בראשיתו של מחקר זה. הן שונות בסוגתן, בדרכי עיצוב הדמויות וזוגיותן, בדרך הבנתן את מבנה העלילה המקראי ובעיקר את סיומו, אולם נקודת הזינוק שלהם זהה לחלוטין. בשתייהן מזוהה האישה בשמה המדרשי, צללפוני או צללפוני, המתבסס על חותמת מקראית מדה"א ד, ג, ומתפרש, בין שאר פירושים, על-ידי כך שהוא מאדיר את דמותה של אם-שמשון.⁵⁵ וזאת כמובן בניגוד לסיפור המקראי שבחר לא לזהותה בשמה, אלא על-פי כינוי קניין (אשת מנוח) או על-פי שייכות מגדרית (אישה). בשתייהן בחרו יוצריהן בכותר דומה - מכנה משותף, המנוגד אף הוא לסיפור המקראי נטול הכותרים. כמו-כן נראה כי לפרק יג שבמקרא אין חשיבות משל עצמו בתוך כלל סיפורי שמשון. זהו בעיקר סיפור לידה המלמד יותר על הנולד על הוריו פחות. כך נראה גם ממבנה הפרק הנתון בתוך מסגרת ניגודית שתחילתה בציון מצוקת העם ("וַיִּסְיֶפוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָה וַיִּתְּנֵם יְהוָה בְּיַד-פְּלִשְׁתִּים אֲרֻכָּעִים שָׁנָה", וסופה בתחילתה

51 למעלה הערה 45, עמ' 31.

52 שם, עמ' 33-34.

53 לא דווקא על-פי מדרג זה.

54 בבלי, סנהדרין לד ע"א.

55 ראו למעלה הערה 4.

של היחלצות ממנה באמצעות שמשון ("וַתִּתֵּן רוּחַ יְהוָה לְפָעֲמוֹ בְּמַחְנֶה-דָּן בֵּין צָרָעָה וּבֵין אֲשֶׁתָּאֵל") - גיבורם של הפרקים הבאים. כל כולו של פרק יג שואב אפוא את כוחו מסופו. לא כך סברו המשורר והמשוררת שבחרו להעמיד במרכז יצירתם זו את ההורים.

מכאן ואילך נפרדו דרכיהם. צללפונית היא בלא ספק גיבורת הפואמה דמויית המחזה של פיכמן. מנוח לומד להעריכה, חוזר בו מהאשמתה, וכמותו גם עזראל וכן אנשי צרעה. הם אמנם לא פקפקו מעולם ביכולותיו של שמשון, אולם חלקם ערערו על אסטרטגיות לחימתו בפלישתים. הם חששו שתמטנה עליהם אסון. מנוח מוטרד פחות מהערכות אלה ויותר מהנהגותיו של הבן שלא אימץ מעולם את דרכו החינוכית היא דרכם של "בְּנֵי הָהָר". בצר לו הוא האשים בכך את אשתו שלא כיהתה בבנה, העלימה עין מקשריו עם נשות נכר ועודדה את יעל, חברתו ואהובתו, לאמץ את התנהלותה שלה עם שמשון. כלומר לוותר, להיכנע, כדרך שהכרחי לנהוג עם מי שנועד לגדולות. זוגיותם של הורי שמשון אפוא פגומה.

שניאורסון-גרי אינה מטילה דופי בזוגיות המושלמת של ההורים. בעיניה, שניהם שותפים לחינוך הבן, למימוש ייעודיו, תקוותיו, תסכוליו וכאביו. לשניהם היו שמחים לקבלו בכל מחיר גם כסומא. שניהם אף מצדיקים עליהם את הדין כאנשי אמונה מובהקים.

שתי היצירות נתלו באילן מקראי רב-פרשנויות, ואולם בחרו בענפים שונים שלו כנקודת מוצא לפיתוח מקורי.

שניאורסון-גרי בחרה בסוגה לירית המאפשרת לגעת בתחושות וברגשות ואינן מאפיינות סיפור מקראי וכמותו גם שופטים יג. על-אף העובדה שהשיר נקרא על שם האישה ("צללפונית - אם שמשון"), והיא אומרת טורים אחדים ממנו ואף נשמע היטב מבין רוב טוריו קולם המאוחד של האם והאב. לא כך בשופטים יג. השיר מסתיים בצידוק הדין על מותו של שמשון. שופטים יג מסיים בתחילת דרכו. עם זאת, אף-כי מאוזכרים בשיר סיפורי-מקרא נוספים כסיפור העקדה, נראה שעניינו העיקרי במקרה הפרטי של הורי-שמשון. כך גם בשופטים יג. שניאורסון-גרי הרחיבה אפוא בעיקר תחושות ורגשות שמקומם נעדר לרוב מסיפורי מקרא.

פיכמן בחר בסוגה דמויית מחזה המתפרשת על-פני זמנים שונים ומקומות שונים, מאחר שזו מאפשרת לעבות את השוני בין מנוח ובין אשתו ביחסם לבנם ולפתח את השיפוע על זוגיותם. וזאת, בניגוד גמור לסיפור המקראי שעניינו בעיקר בתיאור עובדות וייחודו, כידוע, בצמצומו ובריבוי פעריו. פיכמן תיאר מערכת יחסים קשה בין מנוח לאשתו - כדרכה של חלק מפרשנות המקרא לשופטים יג. כמו-כן בחר בצללפונית כגיבורת שירו, כבחירת חלק מהפרשנים. ואולם, שלא כבסיפור מצומצם הקמדים בשופטים יג, בחר בסוגת הפואמה רחבת ההיקף כדי לגעת בסוגיות נוספות כסוגיית הקשר המורכב בין הצלחה לאושר. לשם כך היה עליו לברוא את דמותה של יעל שאינה נוכחת בסיפורי שמשון המקראיים ואף לא במדרשים על אודותיו. כל

הדמויות העיקריות בפואמה אינן מאושרות באופן מושלם. דעתו של מנוח אינה נוחה מבנו ומאשתו הגם שהיא משתנה לקראת סוף הפואמה. דין דומה לארבעת אנשי צרעה וכן גם לצללפוניות, המאבדת את קרבת בעלה לתקופה ניכרת למדי מחייה בגין מחויבותה לאיש האלהים, לבנה ולייעודו. זכייתה מחדש במנוח אינה ודאית הגם שהיא מצפה לכך, אם-כי דומה שאינה משתוקקת לאהבת מנוח אלא להכרתו בניצחונה. המשפט "לא יוכיחני עוד מנוח, פי גדלתי \ אותך לחלומות לא לקחיש", מושמע באזני שמשון. לא באזני מנוח. נכון היה שתפנה אליו כמענה להכרתו בה. לא כך קורה בשיר. בכל מקרה אף לא אחד מהנוכחים עד כה עוסק בסוגיה זו במישרין בניגוד ליעל ולשמשון הנוגעים במודע במחיר הכבד שתובעת הגשמת ייעודו. הפואמה נחתמת בדברי יעל המציינת בכאב ששמשון אינו מאושר. נראה אפוא שפיכמן אינו עוסק בסוגיה זו כבדרך אגב בלבד. מגמת פניו אליה. זהו אקורד הסיום של הפואמה.

תימה זו של התמסרות כוללנית לייעוד התובעת מחיר נפשי כבד⁵⁶ מוכרת למדי. תיאור מיוחד שלה נמצא ביצירתו של עגנון, "עגונות". כך חש בן אורי אב טיפוס לאמן מודרני, דמות בבואה של בצלאל בן אורי אמן המשכן, סמוך לסיום בניית ארון הקודש:

כפוף לפני ארונו היה בן אורי עומד וכולל יופיו במין התעוררות שלא היתה בו מעולם [...] לא היו ימים מועטים עד שנגמרה המלאכה. נסתכל בן אורי במעשה ידיו והיה משתומם שזה קיים ועומד והוא עצמו ככלי שנתרוקן. עגמה נפשו עליו והתחיל בוכה.⁵⁷

עניינו של פיכמן איננו אפוא אינו רק במקרה הפרטי של הורי שמשון, בנם ואהובתו, אלא במשמעותו העל-זמנית והאוניברסלית. גם לסיפורי המקרא משמעות על-זמנית. גם הם שייכים לכל הדורות, אולם מחשבות על אודות אושר או העדרו, מחויבות ותביעותיה, אינן מצויות ברובד הגלוי של שופטים יג. גם לא במגוון הפרשנויות שנעשה בהן שימוש במחקר זה.

חתימה

שתי היצירות שואבות את כוחן ממקור מקראי שווה שלו עניין מועט בעולמם הפנימי של גיבוריו ובפיענוח יחסיהם אלה עם אלה.

⁵⁶ ראו עוד על תימה זו בפרק, 'הטראגיות המכוסה וכח הרצון' מתוך ספרו של צ' לוז, הערה 7 למעלה, עמ' 79–92. ראו במיוחד התייחסותו ל"צללפוניות" ("פואמה [...] מעוצב מצבו של שמשון כמצב טרגי אופיני: הוא קרוע בין שליחותו הגדולה הסתומה לו אך תקיפה עליו, ובין תשוקתו האנושית ליחסים פשוטים, ארוטיים וביתיים", עמ' 90).

⁵⁷ מתוך ש"י עגנון "אלו ואלו" ירושלים ותל אביב תשל"ב, עמ' תח.

עובדה היא שאשת מנוח אינה מדווחת לאישה על כל פרטי התגלות איש האלוקים אליה. הכתוב אינו חושף בפני הקורא מדוע בחרה להעלים ממנו פרטים מסוימים או להוסיף עליהם. גם אינו מספר מה חש מנוח למשמע דברי אשתו ומדוע פנה למלאך כפי שפנה, אף אינו נותן טעם לעובדה שהתגלה שנית לאשתו ולא אליו כמענה לבקשתו. יחס המקרא אליו עלום. סיבת התגלות המלאך לאשה נסתרת. גם אופי מערכת היחסים הזוגית אינו מפורש עד תום. להוציא ביטויי התפעלות מועטים (כ"ומְרָאָהּ כְּמֶרְאָה מְלֶאךָ הָאֱלֹהִים נוֹרָא מְאֹד", יג, ו), הסיפור המקראי מורכב בעיקר מעובדות. על כן הוא עורר עניין רב בין פרשנים וחוקרי מקרא. חלקן העצימו את דמות אשת מנוח ופגמו בבעלה. אחרים לא התעלמו מזכויותיו. חלקם ראו בה את גיבורת הסיפור, ואחרים - בו. אלה ואלה ניסו לעמוד על אופייה של זוגיותם ועל תרומתה למורכבות יחסיו של שמשון עם נשים.

יעקב פיכמן ואסתר שרה שניאורסון-גרי מצאו אף הם עניין בסוגיות אלה והציעו להן פתרונות משלהם.

פיכמן מעלה על נס דמות אם הכרוכה אחר בנה לטוב ולמוטב - עובדה המחבלת ביחסיה לא רק עם אישה ועם אנשי צרעה אלא במידת מה גם עם יעל, אהובת שמשון. דומה כמו-כן שעניין לו בסוגיית הקשר בין הצלחה לאושר. הצלחה אינה מבטיחה אושר ביצירה זו לשמשון. אף לא ליעל. לדעתו, שליחות כרוכה לעולם בשונות, באחרות ובוויתור. הבחירה בפואמה דמויית-מחזה מרובת הדמויות משרתת את התימה הזו, שכן כל הדמויות הקשורות במושיע יוצא הדופן מוותרות: מנוח - על זוגיות מתואמת עם אשתו ועל בנו שמאס בחינוכו; צלפונית - בעיקר על בעלה ופחות על בנה שעמו הזדהתה עד כלות ויעל - על שותפות זוגית מאושרת.

לא כן שניאורסון-גרי המציגה בשירה הלירי עמידה זוגית איתנה התומכת בבן נבחר, אינה מעלימה עין ממגרעותיו, מייחלת להצלחתו ומסוגלת להתמודד עם אובדנו כמתואר בחתימת השיר: "וְלִחְשֵׁנוּ: תָּם וְנֶשְׁלָם, נִצָּחוּ אֲנִי אֱלִים אֶת הַמְּצוּקִים...".

מהמחקר עולה כי אף שאדני שירי-פיכמן ושניאורסון-גרי נטועים בשופטים יג ובפרשנויותיו הם לא הסתפקו בו, אלא הסתייעו בפרקים הקודמים לו והמאוחרים לו. כמו-כן, בפרשנויותיהם הוסיפו עליהם ובראו בריאות חדשות המגוונות בדרך את ארון הספרים היהודי רב הפנים.

מקורות

אברבנאל, י', פירוש על נביאים ראשונים, ירושלים תשט"ו.

איונשטיין, י"ד, אוצר מדרשים, א-ב, ניו יורק תרע"ה.

אמינוף, ע', שמשון הלך אחר עיניו: שמשון בראי התלמוד והמדרש, ירושלים תש"ע.

אמית, י', שופטים (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשנ"ט.

ארליך, א"ב, מקרא כפשוטו, ב, ניו-יורק 1969.

- בבלי, ברכות; שבת; עירובין; פסחים; סוכה; יבמות; בבא מציעא; בבא קמא
 בן מתתיהו, י' (פלביוס יוספוס), קדמוניות היהודים, א: ספר ה', תרגום א' שליט, ירושלים
 ותל אביב תש"ד.
- גינצבורג, ל', אגדות היהודים², ה', יג, ירושלים תשס"ט.
- גליל, ג' (עורך), שופטים (עולם התנ"ך), תל אביב 1999.
- הורוביץ, ט', הקינה בשירת אורי צבי גרינברג, חיפה תשס"ח.
- זקוביץ, י', חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי-ביקורתי, ירושלים תשמ"ב.
- כהן, מ' (מהדיר ועורך מדעי), ספר שופטים (מקראות גדולות הכתר), רמת גן תשנ"ב.
- לוי, צ', שירת יעקב פיכמן: מונוגרפיה, תל אביב 1989.
- לוינשטאם, ש"א, 'הצללפוני', אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים 1973.
- ליטמן, מ', 'מנוח עם הארץ היה', דף שבועי, 289 (תשנ"ט). אוחר מתוך:
<http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/naso/lit.html>
- מדרש אשת חיל, בתי מדרשות, מהדורת ש' ורטהיימר, ירושלים תשי"ג.
- מדרש בראשית רבתי: נוסד על ספרו של ר' משה הדרשן, מהדורת ח' אלבק, ירושלים
 תשמ"ד.
- מדרש רבה, במדבר, מהדורות דפוס וילנא ועץ יוסף, ירושלים תשס"א.
- מירסקי, א', הפיוט, ירושלים תש"ן.
- מלבי"ם, מ"ל, שפוט השופטים, ישראל-ניו-יורק תשנ"ז.
- מקראות גדולות, אורים גדלים: חמש מגילות... מגילת רות, ירושלים תשס"ה.
- סימון, א', בקש שלום ורדפהו: שאלות השעה באור המקרא, המקרא באור שאלות השעה,
 תל אביב 2002.
- עגנון, ש"י, אלו ואלו, ירושלים ותל אביב תשל"ב.
- עסיס, א', 'משמעות סיפור לידת שמשון (שופטים יג)', שנתון לחקר המקרא והמזרח
 הקדום, טו (תשס"ה), עמ' 21–38.
- פיכמן, י', כתבי יעקב פיכמן, תל אביב תשל"ג.
- צהר, י', 'מנוח ואשתו', דף שבועי, 134 (תשנ"ו), אוחר מתוך:
<http://www.biu.ac.il/JH/Parasha/shavuot/shavuot3.html>
- קיל, י', דברי הימים א (סדרת דעת מקרא), ירושלים תשמ"ו.
- רוטנברג, מ', 'בועז הוא אבצן: למשמעותו של הזיהוי', שמעתין, 176 (תש"ע), עמ' 81–98.
- שניאורסון-גרי, א"ש, משגב אמהות: נשים במקרא, רמת-פולג תשע"ד.
- Exum, J. C., 'Promise and Fulfillment: Narrative Art in Judges 13',
JBL, 99 (1980), pp. 43–59.

לשאלת זיהוי 'יוסף' מחבר הפיוט 'אורי וישעי'

תמר לביא ובן-ציון אשל

מבוא - מיהו 'יוסף'?

הפיוט "אורי וישעי" החתום יוסף הוא פיוט עקדה הנזכר ב"סדר טרויאש" סימן ט (עמ' 20) ברשימת ה'עקדות'. כבר הצביעו חוקרים אחדים¹ ש'יוסף' הוא ר' יוסף בר יצחק מאורליאנש, הוא יוסף בכור שור, ואולם לכלל הכרעה לא הגיעו. אשר על כן תיבחן שאלת זיהוי המחבר תוך השוואה לפיוטים אחרים של בכור שור על פי לשונו השירית ורצייתו האומנותית, וכן לאור קווי יסוד בפרשנותו לסיפור העקדה המקראי.

על פיוטי העקדה כותב רצהבי:²

העקדה אינה יצירה ספרותית הבאה לספר בשיר פרשה היסטורית מתקופת האבות, ללא זיקה כלשהי אל ההווה ואל ענייני השעה. העקדה צמודה לתולדות האומה בכל הזמנים. בני הדורות, שהקריבו עצמם, אבות ובנים, על מזבח דת ישראל [...] ראו בפרשת העקדה שבמקרא ביטוי נאמן לקידוש השם שלהם. מעשה האבות אברהם ויצחק סימן היה לבנים, בכל הרדיפות והגזירות שעברו עליהם. בשל כך, נעשתה העקדה סוג פיוטי נפוץ בישראל. פייטנים הרצו עקידת יצחק שבתורה, אבל כוונתם העיקרית היתה לטבח ולהרג של הקהילות היהודיות בימיהם, בידי אומות העולם. בכך כרכו את עקידת ימיהם בעקידת העבר, ויצרו מעין רציפות היסטורית וגזירה שווה ביניהם: מה זו עלתה לרצון אף זו תעלה לרצון. יש שההיקש עולה במפורש בגוף העקדה: [...] בצורת תפילה שהקרבנות יהיו, לאומה, מליצי-יושר בשמים. העקידות נתחברו, בעיקר, בתקופות של רדיפות וטביחות. רובן נכתבו באשכנז, מקום שהפייטנים חזו בעיניהם את ההרג והטבח של בני קהילותיהם בתקופת מסעי הצלב.

הפיוט "אורי וישעי" (להלן "אורי וישעי") מתאפיין בתכנים שהצביע עליהם רצהבי. הפיוט פותח בקריאה לעזרת האל ותחינתו נשענת על זכות אברהם ובעיקר על זיכרון העקדה (טורים 10–49 שהם 40 טורים מתוך 56 טורי השיר). קודמים להם מצוקתו ושפלותו של העם, וחותם אותם רצון לנקמה ותפילה לישועה, אשר על כן נחשב פיוט עקדה מובהק. הפיוט פורסם לראשונה בלקט פיוטי סליחות מאת פייטני אשכנז וצרפת, שערכו גולדשמידט ופרנקל (עמ' 271–274), לצד פיוט שיצא

1 גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 271; 782.

2 רצהבי, מגנזי, עמ' 306. וראו גם בר תקוה, עשרה נסיונות, עמ' 127.

לאור לראשונה ("יְיִ עֵינִי אֵלַיךְ יִשְׁבְּרוּ" החתום: יוסף בכור שור) ושתי סליחות מאת ר' יוסף בר יצחק מאורליאנס ("אל אלהי האלהים ואדוני האדונים"; "אלהים ממקום שבתך"). בנספח: "על זיהוי מחברי הסליחות" קובע א' פרנקל מסמרות נוספים בזיהוי "בכור שור" כיוסף בר יצחק מאורליאנס,³ ואולם בסיום הדיון הוא כותב:⁴

לבסוף יש להזכיר את העקידה 'יְיִ אֹרִי וְיִשְׁעִי' [קכח]. היא חתומה 'יוסף חזק' ומועתקת בכתבי יד צרפתיים, ונראה שאין היא קדומה. מבנה הסליחה ודרך השימוש בה בפסוקים מזכירים הרבה את סליחותיו של ר' יוסף בר יצחק מאורליאנס ויש להן ול'יְיִ אֹרִי וְיִשְׁעִי' כמה ביטויים משותפים. בכל זאת מכלל ספק אין היא יוצאת.

במאמר זה נבקש להסיר את הספק ולחזק את הסברה ש'יוסף' הוא אכן ר' יוסף בכור שור (= יוסף בר יצחק מאורליאנס) והוא אבי פיוט העקדה "אֹרִי וְיִשְׁעִי".

ר' יוסף בכור שור מאורליאנס בן המאה השתיים עשרה היה תלמיד רבנו תם⁵ נכד רש"י, והיה אחד מבעלי התוספות, פרשן מקרא ופייטן, שסלל דרך מיוחדת בפירוש המקרא. פירושי בכור שור מצטיינים במקוריות, בהרחקת הביטויים האנתרופומורפיים (ביטויים שיש בהם האנשה והגשמה של האל), בלימוד זכות על מעשי אבות, בקירוב הנסים לדרך הטבע ובמתן טעמים למצוות התורה.⁶ פרשנות הפשט שלו מתאפיינת במילוי פערם,⁷ בהבחנות דקות של "תכונת נפש האנשים שידובר עליהם במקרא"⁸ ומתייחדת בפירושים אקספרסיביים (שיש בהם "אוירה של עוררות רגשית").⁹

אף שפירושיו נדפסו רק במאה התשע עשרה והעשרים, רישומו ניכר כבר בדורות הקודמים. ר' משה אבן דנאן, משורר בן המאה החמש עשרה, כתב: "כל פירושי צרפתא השלך לאשפתא חוץ מפרשנדתא [מפרש הדת = רש"י] ובן פורתא [בכור שור]."¹⁰ יכולתו הפשטנית ומקוריותו הרשימו גם את החוקרים.

3 גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 780: "כידוע נחלקו החוקרים אם ר' יוסף בר יצחק מאורליאנס הוא ר' יוסף 'בכור שור' או שמא הם שני חכמים שונים [...] המחלוקת הנ"ל הוכרעה על ידי אורבך (תוספות עמ' 134 ואילך) שקבע כי 'בכור שור' אינו אלא כינוי לר' יוסף בר יצחק מאורליאנס ואין לנו אלא חכם אחד", ושם (עמ' 781) כתב פרנקל: "התופעות [קווי דמיון פואטי] שנמנו כאן מורות על קירבה מיוחדת בין פיוטיו המעטים של ר' יוסף בר יצחק מאורליאנס לבין הסליחה הבודדת של ר' יוסף 'בכור שור' קשה לומר שכל אלה הן תופעות מקריות. אם כך, זכינו להוכחות חדשות כי ר' יוסף 'בכור שור' הוא ר' יוסף בר יצחק מאורליאנס".

4 גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 782.

5 אורבך, תוספות, עמ' 132.

6 אורבך, תוספות, עמ' 132–134.

7 פריאל, חזקוני, עמ' 32 כותב: "את פרשנות הפשט אפשר לזהות באמצעות כמה וכמה פרטי התייחסות", ושם הוא עומד על "שלוש רמות עומק", הראשונה שבהם: "בירור המציאות. על פי רוב, מדובר בהשלמת פערים בסיפור". וראו גם פריאל, בכור שור, עמ' 119.

8 פאזנאנסקי, חכמי צרפת, עמ' LXI.

9 כלשון פריאל, חזקוני, עמ' 53.

10 פריאל, בכור שור, עמ' 113 הערה 1.

כך כתב עליו א' גייגר:¹¹

ראה עד היכן הגיעה ממשלת הרוח החפשית בקרב הר"ר [הרב רבי] יוסף. ואם גם לא נמלא אחרי דבריו מ"מ [מכל מקום] הענין נכבד הוא להתבונן בו [...]. וגם פה רוח כביר אמרי פיו [...] וגם היטיב לראות מכל המפרשים הקדמונים.

מ"צ סגל הציגו כך:¹²

האחרון בין גדולי הפשטנים הצרפתיים הידוע לנו בשם הוא בעל התוספות הגדול ר' יוסף בכור שור ב"ר יצחק מאורלייניש, תלמידו של רבנו תם בתלמוד. בכור שור היה חבירו של ר"א [ר' אליעזר] מבלגנצי, והוא דומה לו בביאוריו בכמה פרטים, ביחוד בדרכו להרכיב את דברי הכתוב לתוך דברי ביאורו ולשלב אותם לענין אחד [...] למרות חירות הדעות שלו, נשאר ר"י בכור שור נאמן למסורת של האסכולה הצרפתית ולתמימותה באמונות ודעות. הרציונליות שלו מיוסדת על השכל הישר, ולא על שום השקפה פילוסופית כדרך הפרשנים הספרדיים [...] ר"י ב"ש [ר' יוסף בכור שור] מסמן גם את מרום התפתחותה של הפרשנות הפשטנית של צרפת הצפונית, גם את ירידתה לפרשנות של חידושים ופולפולים ונוטריקון וגימטריאות.

פוזננסקי מציין הלוך נפש המאפיין גם את פיוטי הסליחות של בכור שור: "הַצָּר בצרת עמו והטיף לו תנחומים ועם זה התמרמרה נפשו על הגוים הצוררים אותם זה נחזה גם ממקומות שונים בפירושו".¹³

על דרכו הפיוטית של בכור שור כתב הברמן:¹⁴

מפיוטיו של ר' יוסף בר יצחק מאורליאנש, נודעים לנו חמישה, וכולם סליחות.¹⁵ בארבעה מהם הוא חותם גם בשם אביו ובאחד רק בשמו [...]. הפיוט החמישי - עקידה. שפתו נאה ומצטיינת בפשטותה, והצרות שעברו

11 גייגר, פרשנותא, עמ' 45.

12 סגל, פרשנותא, עמ' עד; עז; עז.

13 פאזננסקי, חכמי צרפת, עמ' LVIII. הדברים נסובו בראש וראשונה על "חרוזיו אשר בראש כל פרשת שבוע" (למעשה החרוזים מופיעים בסופי הפרשות), אך גם על פירושו. פאזננסקי מביא כדוגמה את פירושו לבר' מא, א; דב' לב, כא; וי' יח, ה.

14 הברמן, פיוטיו של ר' יוסף, עמ' 323.

15 הברמן מכוון לחמשת הפיוטים הבאים: "אדון כי תקח מועד" (פתיחתו של פיוט זה מופיעה בשני נוסחים שונים: "אדון מועד כתקח" בנוסח של גולדשמידט, סליחות ליטא, עמ' סט-עא; "אדון כתקח מועד" אצל הברמן פיוטיו של ר' יוסף עמ' 324-327. על פיוט זה, ראו, נבו ולביא, אדון מועד. על ייחוס פיוט זה לבכור שור ראו בסוף הערה 18); "אדון רב העלילה" (על פיוט זה, ראו, לביא ונבו, רב העלילה); "אין לבנון די בער"; "אל אלהי האלהים ואדוני האדונים"; "אלהים ממכון שבתך" (על פיוט זה, ראו, לביא, אלהים ממכון שבתך), חמישה פיוטים אלו פורסמו בידי הברמן. נוסף עליהם: "ה' אליך עיני ישברו" על קדושי בלוי (Blois) ובריי (גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 263-275) ו"אורי וישעי" שבו דן מאמר זה. בארבעה מפיוטיו חתומים: "יוסף בר יצחק". הפיוט "ה' אליך עיני ישברו", חתום: יוסף בכור שור; הפיוטים "אורי וישעי" ו"אדון רב העלילה" חתומים: יוסף בלבד.

עליו ועל דורו, מצאו להן הד נאמן בפיוטיו המלאים רגשי נקמה, חוץ מפיוט סי' א'¹⁶ שהוא נקי מהם, ומשום כך זכה רק הוא להיכנס למחזור הנדפס.¹⁷

על רקע הדברים האמורים על ר' יוסף בכור שור מאורליאנש כפרשן ופייטן, מאמר זה יציע אבני בוחן אחדות לזיהוי המחבר המסופק 'יוסף' כר' יוסף בכור שור. אבן הבוחן הראשונה תהיה השוואת סיפור העקדה ב'אורי וישעי' לזה שבפיוט "ממכון שבכתך" - פיוט ודאי משל בכור שור; אבן הבוחן השנייה תשווה לסליחות אחרות של בכור שור שהבולט בהם הוא "אדון רב העלילה";¹⁸ אבן הבוחן השלישית תהיה עמידה על זיקה תוכנית-תפיסתית (ולעתים אף לשונית) בין "אורי וישעי" ובין פירוש בכור שור לפרשת העקדה. בעזרת אבני הבוחן נבקש לאתר מאפיינים בולטים שיש בהם כדי לאשש את ההנחה שבכור שור הוא אכן מחברו של הפיוט "אורי וישעי".

א. הפיוטים "אורי וישעי"; "אלהים ממכון שבכתך" - קווי מפתח

בדברי הברמן שהבאנו נזכר פיוט 'עקדה' של בכור שור. הפיוט שאליו מכוון הברמן הוא הפיוט "ממכון שבכתך",¹⁹ שבו יוחדו לעקדה (כולל אקספוזיציה ואפילוג) חמישה עשר טורים (42–56) מתוך מאה וארבעה טורים (כמעט ארבע מחרוזות מתוך עשרים ושש).

קריאה משווה בשני הפיוטים: "אורי וישעי" (החתום יוסף) והפיוט "ממכון שבכתך" (חתום "יוסף ברבי יצחק" והוא בכור שור) חושפת קשר אמיץ בין שישה עשר טורי העקדה שבפיוט (ארבע מחרוזות) "ממכון שבכתך" לסיפור העקדה שבפיוט "אורי וישעי".

הזיקה בין "אורי וישעי" ובין "ממכון שבכתך" תיבחן בהמשך הן במישור המבני, הן במישור התוכני הפואטי והן במישור הלשוני.

¹⁶ "אדון מועד", הברמן, פיוט ר' יוסף, עמ' 324–327. וראו סוף הערה 18.

¹⁷ "אדון מועד", בסליחות לערה"ש, ראו ד' גולדמידט, סליחות ליטא, עמ' סט–עא; הנ"ל, סליחות פולין עמ' עז–עט; וכן הנ"ל, יוה"כ, עמ' 761–763. אולם למרות שהברמן וגולדשמידט ייחסו פיוט זה לבכור שור מתחזקת היום הדעה בקרב חוקרי הפיוט, כי פיוט זה (שכאמור מצא את מקומו במחזורי התפילה) אינו מפרי עטו של בכור שור, ויש לייחסו לר' יוסף אבן אביתור (בשיחה בעל פה עם א' פרנקל).

¹⁸ על פיוט זה, ראו, לביא ונבו, רב העלילה.

¹⁹ הבחנה סוגית זו אומצה גם על ידי אורבך (תוספות, עמ' 140): "ארבע מסליחותיו ועקדה אחת נדפסו בימינו", בכוונתו להברמן. (כמו כן, מזכיר שם "פיוט אחר שנמצא בו הסימן 'יוסף בכור שור' נשאר בכתב-יד", אך אינו מזכיר את העקדה "אורי וישעי"). על הפיוט "ממכון שבכתך" ראו, לביא, ממכון שבכתך.

יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל²⁰

- הסוג: עקדה
 תבנית: תבנית סטרופית ובה י"ד מחרוזות חד-צלעיות, בנות ארבעה טורים.
 בכל טור 4–6 מילים.
 חריזה: כל אחת ממחרוזות הפיוט חורזת לעצמה: אאאא. בבבב. גגגג.
 משקל: לא קבוע
 אקרוסטיכון: אלפא ביתא, יוסף חזק
 חתימה: יוסף חזק

יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְגִאֲוֹת חֲרָבִי
 קוֹמָה וְהוֹשִׁיעָה וְרִיבָה רִיבִי
 בָּךְ עֲמֹךְ שֵׁם כְּסֹלוֹ מַלְכִי וּמִשְׁגָּבִי
 וַיִּבְרָךְ עַל-פָּנָיו וַיֹּאמֶר אָבִי אָבִי²¹

5 גָּעוּ בְּכִכְיָה תַחֲנֹה וַצַּעֲקָה
 וְאִם אֵין בָּהֶם מַעֲשִׂים וַצַּדִּיקָה
 דָּגוּל לִפְנֵיךְ שָׁפְכוּ בְכִי וְאַנְחָה
 וַיִּקְרָאוּ אֶל אֱלֹהִים בְּחִזָּקָה

10 הֵן עֲמֹךְ וְנִחַלְתָּךְ אַחֲרֶיךָ נָהוּ
 וְסָמְכוּ בָנָם לוֹ אֶל קַח בְּנֶךָ וְהַעֲלֵהוּ
 וְזֶה יִהְיֶה מִשְׁפָּט הַנֶּעֱר וּמַעֲשֵׂהוּ
 שֵׁם שֵׁם לוֹ חֵק וּמִשְׁפָּט וְשֵׁם נִסָּהוּ

15 זָרִיז וְנִשְׁכַּר שֵׁם בָּקָר לְבָקָרוֹ
 צֹלַח וְרִכְבּ לְכָבוֹד אֶל וְהִדְרוֹ
 תִּרְדּוּ וַיֵּרָא וְשֵׁשׁ עַל דְּבָרוֹ
 וַיִּשְׁכַּם אֲבִרְהָם בְּבִקְרָה וַיַּחֲבֹשׁ אֶת חֲמֹרוֹ

20 טָעַן אֶת בְּנוֹ כְּאִישׁ זֹהִיר וְנִזְהָר
 לַעֲשׂוֹת רְצוֹן מַלְכוֹ שָׁקֵד וּמַהֲרָה
 יוֹם הַשְּׁלִישִׁי נִרְאָה לוֹ זֹהָר
 דְּמוּת כְּבוֹד יְיָ כְּאֵשׁ אֲכָלָת בְּרֹאשׁ הָהָר

20 מתוך גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 268–271, הרחבנו את הביאורים והוספנו עליהם.
 21 נוסח אחר: "בְּהִטְעָטֶף רִיחִי שְׁאֲגָתִי מִנְחָמַת לְבִי \ עַד אֲנִי אֹיִבִי" - גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 271.

פֶּבֶשׁ רַחֲמֵי וְהַכִּין לְבָנוּ מִטְבַּח
לְכַהֵן לֹאֵל עֲלִיּוֹן וְזָכְרוּ לְשִׁבְחָה
לְקַח אֵשׁ וְעֲצִים וּמֵאֲקֻלַּת לְזִבְחָה
וְהִקְרִיבוּ לְפָנָי יְיָ וְהִגִּישׁוּ לְפָנָי יְיָ אֶל-הַמִּזְבֵּחַ

25 מִדֵּי עֲלוֹתָם יַחַד לְהַר הַמִּזְבֵּחַ
שְׁאֵל נִין לְהוֹרוֹ אִיָּה הִשָּׁה לְרֵאִיָּה
נָם לוֹ בְּנֵי עָרֹב וְנִבְחָר לְשׁוֹכֵן עֲלֶיהָ
גְּדוֹל הָעֲצָה וְרֹב הָעֲלִילָה

סִמְךָ בְּצִיּוֹנְךָ וְעָרְךָ מִעֲרֹכָה
30 וּבְנָה מִזְבֵּחַ כְּאִישׁ מִהִיר בְּמִלָּאָה
עָקֵד יְחִידוֹ אִישׁ יִשְׂרָאֵל לְכַת
וַיִּתֵּן אוֹתוֹ עַל הַמַּתְהַפֶּכֶת

פֶּשֶׁט בֶּן גִּרְזֵן לִישׁוּחַט לְכַבֹּדְךָ
בְּשׁוּם אֶב תַּרְבֵּל לְצוּאֵר נִכְמְרוּ רַחֲמֵיךָ וְחִסְדֵּיךָ
35 צִיר נֶאֱמָן שְׁלַחַת לְאִישׁ חֲסִידְךָ
וַיֹּאמֶר לוֹ הַמִּלֶּאכָה הִרְרָה יְדִידְךָ

קָם אֶזְרָחִי וְנָשָׂא אֶת עֵינָיו
וְהִנֵּה אֵיל נֶאֱחָז בְּקַרְנָיו
רָץ וְזָבַח וְתַמּוּרַת בָּנוּ לְפָנָיו
40 מִתְחַלֵּךְ בְּתַמּוֹ אֲשֶׁרִי בָנוּ

שֵׁם נִשְׁבַּעְתָּ אֲבִיכִי לְכַתֵּשׁ וּלְהַדֵּשׁ
וְיִרְעוּ בְּאוֹר פִּנְיֶךָ לְכַרְךָ וּלְקַדְּשׁ
תְּמִיד אֶפְרוֹ צָבוּר לְפָנֶיךָ בְּגוֹדֶשׁ
וְהִנֵּה הוּא וְתַמּוּרָתוֹ יְהִיָּה-קֹדֶשׁ

45 יְהִי זְכוֹר לָנוּ הַיּוֹם יוֹשֵׁר פְּעֻלָּתוֹ
וְעֹשֶׂה נִסִּיּוֹת אֲשֶׁר נִסִּיתוֹ
וְלָקַח אוֹתְךָ וּמִילַת עֲרָלְתוֹ
וְכָל-מַעֲשֵׂה תִקְפוֹ וּגְבוּרָתוֹ

סֵלָה גְּלִיץ בְּעֵדִינוּ זְכוּת מִפְּעֻלָּיו
50 לְכַפֹּר לְעַמְּךָ רוּעַ מַעֲלָלָיו

פִּי סוֹטֵן יִסְכֹּר וְאִם רַע יִלְיִץ עָלָיו
לֹא תֵאָכֶּה לוֹ וְלֹא תִשָּׁמַע אֵלָיו

חֵי עוֹבֵר עַל פֶּשַׁע וְעוֹן נוֹשֵׂא
זְכוֹר חֶסֶד אִישׁ תָּם וְחֶטֶא עִמָּךְ כֶּסֶה
קְדוֹשׁ לְהִיּוֹת לוֹ לְמִסְתוֹר וּלְמַחֲסֶה
יְיָ יִרְאֶה-לוֹ הַשָּׁה

55

ביאור ומקורות

1 יי... וישעי: על פי תה' כז, א. גאות חרבי: על פי דב' לג, כט. חרבי: רומז ליש' לד, ה. 2 קומה והושיעה: על פי תה' ג, ח. וריבה ריבי: על פי תה' תה' מג, א. 3 שם כסלו: על פי תה' עח, ז, וכוונתו לבטחונם באל, וראו גם איוב ח, יד. מלכי: כינוי לאל, על פי תה' ה, ג. 4 ויבך... אבי: על פי מ"ב יג, יד. (נ"א: בהתעטף רוחי: על פי תה' קמב, ד. שאגתי... לבי: על פי תה' לח, ט. עד... אויבי: על פי תה' יג, ג.) 5 געו בבכייה: על פי גיטין נח ע"א. 7 דגול: כינוי לאל, על פי שה"ש ה, י. 8 ויקראו... בחזקה: על פי יונה ג, ח. 9 עמך ונחלתך: על פי דב' ט, כו. אחריך נהו: ראו שמ"א ז, ב. 10 וסמכו: שמו מבטחם, ראו תה' קיב, ח. בנס... אל: באברהם. נס: אמר²² (חולין ע"ב). קח... והעלהו: על פי בר' כב, ב. 11 וזה... משפט: על פי דב' יח, ג. יהיה... ומעשהו: על פי שו' יג, יב. 12 שם... נסהו: על פי שמ' טו, כה. 13 זריז: אברהם, על פי תרגום האונקלוס על אתר: "ויחבש את חמורו" - "וזריז ית חמריה"; וכן תנחומא וירא, כב: "כמה עבדים וכמה שפחות היו לו לאותו צדיק והוא בעצמו ויחבש את חמורו, ללמדך זריזותו". ובפירושו לתורה (ד"ה "וישכם אברהם בבקר"): "כי היה זריז ורדוף לעשות רצון בוראו". זריז ונשכר: על פי פסחים נ ע"ב, שם... לבקרו: על פי "ומה תלמוד לומר 'עד בקר' תן בקר לבקרו של לילה", יומא כ ע"ב, וכוונתו שאברהם השכים לקום לפנות בוקר. 14 צלח... והדר: ראו תה' מה, ה. לכבוד אל: על פי תה' יט, ב. במקור שמים מספרים כבוד אל, ואילו בפיוט אברהם הוא המספר כבוד אל. לכבוד אל: למקום המקדש, על פי "אין כבודו אלא בית המקדש", ב"ר ג, ד (תיאודור-אלבק, עמ' 20). 15 חרד וירא: על פי שו' ז, ג; בשיכול. ושש... דברו: על פי "שש אֲנֹכִי עֲלֵאמֶתְךָ", תה' קיט, קסא + "דְּבַרְךָ לִי לְשִׁשׁוֹן", יר' טו, טז. 16 וישכם... חמרו: ללמד על זריזותו למלא באהבה את דבר האל, על פי בר' כב, ג. 17 טען... בנו: העמיס את יצחק, תעקיף ל'יִצְחָק [...] וְאֵת יִצְחָק בְּנוֹ", על פי בר' כב, ג. זחיר: רומז ל"זחיר במצוה", אבות ב, א. ונוהר: על פי תה' יט, יב. 18 לעשות... מלכו: על פי אבות ה, כ. שקד: מיהר, על פי יר' א, יב, ואפשר במשמעות שומר, על פי תה' קכז, א. שבחו של אברהם אבינו כמי ששקד ומהר' בקיום המצווה, בא כניגוד לבן הרשע המתואר באלהיו רבה, יח, ד"ה "העבודה": "ממהר מבעיר ושוקד לעבור את עבירות". 19 יום... זהר: תעקיף ל"ביום השלישי וישא אֲבָרָהָם אֶת־עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת־הַמָּקוֹם מְרֻחָק" (בר' כב, ד); [...] ראה כבוד השכינה עומד על גבי ההר [...] ומה ראה? עמוד אש עומד מן הארץ ועד השמים" (הייגר, פדר"א ל, עמ' 195). הלשון: 'נראה לו' על פי 'מְרֻחָק יִי נִרְאָה לִי', יר' לא, ב. נראה... זהר: על פי תיאור כבוד האל במראה הנבואה, יח' ח, ב. 20 דמות... יי: על פי יח' א, כח. כבוד... זהר: על פי שמ' כד, יז. 21 כבש רחמיו: על פי האמור בחתימת ברכת 'זכרונות' ב'תקיעתא דרב': ותרעה לפניך עקדה [...]. וכבש רחמיו לעשות רצונך בלבב שלם". והכין... מטבח: על פי יש' יד, כא. 22 לכהן... עלין: על פי בר' יד, יח; וראו הייגר, פדר"א ל, עמ' 195: "וככהן גדול הגיש את מנחתו ואת נסכו".

22 לדעת שפיגל, "לשונות 'נמתי' ו'נס' תחת 'נאמתי' ו'נאם' היו ניב שגור בדיבור החי". ראו יהלום, שפת השיר, עמ' 18.

וזכרו: השוו לשכר המובטח לישראל: "זכרו כִּינן לְכַנּוֹן" הו' יד, ח. 22 **לקח... ומאכלת:** תעקיף של בר' כב, ו, הצירוף על פי פירושו: "הולך עמו אש ועצים ומאכלת" (בר' כב, ב). **לזבח:** על פי מ"א יב, לב. 24 **והקריבו...** יי: על פי וי' ג, יב: הכתוב מדבר על קרבן שלמים. **והגישו...** יי: על פי "והגישו אֲדָנִי אֱלֹהֵי־אֱלֹהִים [...] וַעֲבֹדוּ לְעֵלִים", שמ' כא, ו; החליף את משמעות המילה 'אלהים': במקרא מובן של חול (אלהים = דיינים), בפיוט מובן של קודש (אלהים = יי). **לפני... המזבח:** על פי האמור על המנחה וי' ו, ז; במ' ה, כה. ההקדבה מתפרשת כהגשה בלבד ובכך נאמן לפירושו לתורה בשני מקומות בפרשת העקדה: בפסוק ב'; ובפסוק יב: **"אַל־תִּשְׁלַח יָדְךָ אֶל־הַנֶּזֶר:** כי כבר עשית את המצוה כי לא צוה לך רק להעלותו ואתה העלית אותו מעל לעצים". 25 **מדי... המוריה:** תעקיף לבר' כב, ו: "וַיִּלְכְּדוּ שְׁנֵיהֶם יַחְדָּו". **מדי עלותם:** ראו שמ"א א, ז. **יחד:** על פי דב' לג, ה; תה' קלג, א; מילה המרמזת על התכנסות עממית גדולה של ריטואל העלייה לרגל (ומנגד מרמזת על אסון כרת של הורה וכן: שמ"ב יד, טז; תה' עד, ח) כאן מחליפה את התבנה "יחדו". **להור המוריה:** על פי דה"ב ג, א. 26 **שאל... לראיה:** תעקיף לבר' כב, ז. **לראיה:** על פי חגיגה א, א, קרבן עולי רגל הנראים לפני ה'. 27 **גם... עליה:** תעקיף לבר' כב, ח; גם = נאם. ערב: אהוב, על פי שה"ש ב, יד. ונבחר: שיבוץ מילה זו אירוני שכן הוא מרמז ל"עֲשֵׂה צִדְקָה וּמִשְׁפָּט נִבְחָר לְה' מִזִּבְחָה", משלי כא, ג. לשוכן עליה: כינוי לאל, ראו יש' לג, ה ("שֹׁכֵן מְרוֹם"); על פי תה' קד, ג "הַמִּקְרָה בְּמִים עֲלִיּוֹתָיו". 28 **גדול... העליליה:** על פי יר' לב, יט. וסוף הפסוק בירמיה: "לִתֵּת לְאִישׁ פְּדֻרָּתוֹ וְכַפָּרִי מַעַלְלָיו" מחזק את יצחק להאמין במשפט צדקו של האל. 29 **וערך מערכת:** תעקיף של "וַיַּעֲרֹף אֶת־הָעֵצִים", בר' כב, ט, וראו תמיד ב, ג. 30 **ובנה מזבח:** תעקיף ל"וַיִּבְנֶן שָׁם אֲבִרְהָם אֶת־הַמִּזְבֵּחַ", שם. בכור שור שיכל את סדר הפעולות: הקדים עריכת העצים לבניין המזבח, אמצעי אומנותי המציין את זריזותו של אברהם. 23 **כאיש... במלאכת:** על פי משלי כב, כט. 31 **עקד יחידו:** תעקיף של "וַיַּעֲקֹד אֶת־יֶצְחָק בְּנֹו", בר' כב, ט. **יחידו:** על פי בר' כב, כ; יחידו כביטוי לחיבות מופלגת ראו, מש' ד, ג. **איש... לכת:** על פי מש' טו, כא. 32 **ויתן... המתהפכת:** תעקיף של "וַיִּשָּׂם אֹתוֹ עַל־הַמִּזְבֵּחַ מִמַּעַל לְעֵצִים". **המתהפכת:** על פי בר' ג, כד. החליף מזבח בחרב; בפיוט - אברהם הניח את יצחק על החרב (המאכלת) ובמקרא שָׂמוּ עַל הַמִּזְבֵּחַ, ייתכן בשל אילוצי חריזה, ויש בזה גם מן הדרמטיזציה. 24 בנוסח אחר: **וַיִּתֵּן אוֹתוֹ עַל הַמִּזְבֵּחַ** על פי יר' כ, ב. נראה שמפרש את תיבת 'מהפכת' כסד - אמצעי נוסף לתיאור אסירת יצחק למזבח. 33 **פשט... לכבודך:** על פי שמ"ר (וילנא) לח: "ואשר חרב גאותך, כנגד יצחק שפשט צוארו כנגד החרב". מוטיב מדרשי זה פויט כבר בעבודה קדומה שפירסם יהלום וקראה: 'עבודה מעושרת (ארוםם לאל?)' שם: "נַעַר פָּשֵׁט \ הַדָּר צָנָאוּ \ לְהַשְׁלִים נִפְשׁוֹ \ לְבִידוֹ נֶפֶשׁ" (באין כול, עמ' 178, טורים 267-268). 34 **בשום... לצואר:** תעקיף לבר' כב, י. **נכמרו רחמין:** על פי מ"א ג, כו, אולי בהשפעת 'איתן לימד דעת' בנוסח שהביא א' פרנקל: "קח בידו חרב \ רחמי א-ל נכמרו". 25 **ציר... חסידך:** תעקיף ל"וַיִּקְרָא אֱלֹו מְלָאָךְ ה' מְן־הַשָּׁמַיִם", בר' כב, י. **ציר נאמן:** מלאך, על פי מש' כה, יג. **לאיש חסידך:** על פי מש' כ, ו. כאן - לאברהם, ראו מיכה ז, כ. 36 **ויאמר... המלאך:** על פי שו' יג, יח (וראו טור 11). **ויאמר...**

23 ייתכן שהושפע מפיוט העקדה העתיק "איתן לְמַד דעת \ בטרם ידעך כל", שם בנוסח כרמי: "שם על יחידו \ עֲרָךְ עֲצֵי עוֹלָה" (ספטימוס, חננתו עמ' 90, סמך לניקוד זה ראו שם בפירושו לטור זה, עמ' 91). ואולם מינץ-מנור (אימץ כנראה את נוסח כרמי) ניקד: "מִהָרַ וּבִקְעָה עֲצִים \ נִשָּׂא אֶשׁ וּמִאֲכָלָת \ שָׁם עַל יַחְדָּו \ עֲרָךְ עֲצֵי עוֹלָה \ פָּנָה וּבָנָה מִזְבֵּחַ" (מינץ-מנור, הפיוט, עמ' 20). שם שיכול הפעולות (הקדמת עריכת העצים לבניין המזבח) משרת מטרת פואטיות אחרות.

24 ייתכן שהושפע מעקדתו של ר' בנימין ב"ר זרח "תומת צורים וחסדס": "נתנו על המערכת \ נטל בידו המתהפכת" (טורים 9-10).

25 פרנקל, שיתוף פיוט \874story\http://vshitut.org.il

ידיך: תעקיף לבר' כב, יא-יב. הרף ידיך: על פי שמ"ב כד, טז; דה"א כא, טו.²⁶ 37 **אזרחי:** כינוי לאברהם, בבא בתרא טו ע"א: "אמר רב: איתן האזרחי זה הוא אברהם". 37–39 **קם...** **בנו:** תעקיף ל"וישא אברהם את עיניו ויבא [...] ויצלהו לעלה תחת קנו", בר' כב, יג. 39 **רץ:** על פי בר' יח, ז: גם כאן רמז ללהיטותו לעבוד את האל. **תמורת:** 'תמורה' משמשת ככינוי לאיל כבר בפיוט העתיק 'איתן למד דעת': "תמור בנך רציתי". 40 **מתהלך...** **בניו:** על פי מש' כ, ז, ועל אברהם, בר' יז, א. 41 **שם נשבעת:** תעקיף ל"כי נשבעתי נאם-י", בר' כב, טז, והלשון על פי בר' כא, לא. **איביו...** **ולהרש:** תעקיף ל"וירש זרעך את שער איביו", בר' כב, יז. 42 **זורעו:** תעקיף ל"כִּי־יִרְדֶּךָ אֲבִיךָ וְיִתְּנָה אֲרֶכָה אֶת־זֶרְעֶךָ", בר' כב, יז. **באור פניך:** על פי תה' פט, טז, שבח זרע אברהם הנאמר לפני התקיעות בראש השנה: "אֲשֶׁר־הָעָם יִדְעוּ תְרוּעָה, יי! בְּאוֹר־פְּנֵיךָ יִתְלַכּוּן", התיבה 'תרועה' מכוונת לשופר המזכיר את איל העקדה. **ולקדש:** על פי יר' יז, כד. 44 **והיה...** **קדש:** על פי וי' כז, י. 45 **זכור...** **היום:** בסליחות ובתחינות בהקדמה לאמירת י"ג מידות: "זכור לנו ברית שלוש עשרה" (שברית כרותה שאינן שבות ריקם, ראו ר"ה יז ע"ב). **יושר פעולתו:** ראו מל"א ט, ד. פְּעֻלָּתוֹ: מילה יחידאית (יח' כט, כ). 46 **ועשר נסיונות:** על פי אבות ה, ג. **אשר נסיתו:** על פי דב' לג, ח. 47 **ולכתו אחריך:** רומז לבר' יב, א; הלשון על פי יר' ב, ב. **ומילת ערלתו:** על פי בר' יז, כד, שמל עצמו בגיל תשעים ותשע. 48 **וכל...** **וגבורתו:** על פי אס' י, ב, רומז למלחמתו בארבעת המלכים, בר' יד, טו. אולי נמשך להכנסת האורחים כחום היום בהיותו כואב את כאב המילה (בר', יח, א; בבא מציעא פו ע"ב), ואולי מכוון לתפילתו התקיפה על סדום, בר' יח, כה. 49 **ילין:** ילמד סגוריה, על פי איוב לג, כג. **מפעליו:** מעשיו, על פי מש' ח, כב. ובפירוש בכור שור: "ה' יראה - כלומר: יראה המקום ויזכור המעשה" (פס' יד). 50 **כפר לעמך:** על פי דב' כא, ח. **רוע מעלליו:** על פי דב' כח, כ. 51 **פי...** **יסכר:** על פי תה' סג, יב. **ואם... עליו:** השוו מ"א כב, ח; יח. 52 **לא...** **אליו:** על פי דב' יג, ט. 53 **חי:** כינוי לקב"ה על פי איוב יט, כה. **עובר...** **נושא:** על פי מי' ז, יח. 54 **זכור... תם:** השוו וי' כו, מב. **זכור... כסה:** על פי דב' ט, כז. **איש תם:** יעקב, על פי בר' כה, כז. **וחטא...** **כסה:** על פי תה' פה, ג. 55 **קדוש... לו:** על פי וי' כו, מה. **למסתור ולמחסה:** על פי יש' ד, ו, בשיכול. 56 **יי...** **השה:** איחוי שני כתובים: "יי יְרָאָה" בר' כב, יד ו"אֱלֹהִים יְרָאָה לו הָשָׁה", שם, שם, זו רומז לדברי התלמוד: "שמואל אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר אלהים יראה לו השה", על פי ברכות סב ע"ב.

"אֱלֹהִים מִמְּכֹן שִׁבְתָּךְ"²⁷

הסוג:	סליחה (מקבוצת חטאנו)
תבנית:	תבנית סטרופית בת כ"ו מחרוזות חד-צלעיות, בנות ארבעה טורים. בכל טור 3–4 מילים.
חריזה:	כל אחת ממחרוזות הפיוט חוזרת לעצמה: אאאא. בבבב. גגגג.
משקל:	לא קבוע
אקרוסטיכון:	אלפא ביתא בראשי המחרוזות (לבד מחתימת שמו).
חתימה:	יוסף ברבי יצחק

²⁶ "ויאמר לו המלאך הָרָף יָדֶיךָ" על פי הכתוב: "ויאמר [ה'] לְמַלְאָךְ הַמְּשַׁחֵת רַב עֲתָה הָרָף יָדְךָ" (דה"א כא, טו).

²⁷ מתוך גולדשמידט ופרנקל, לקט עמ' 271–274, הרחבנו את הביאורים והוספנו עליהם.

אֱלֹהִים מִמְּכֹון שְׁבִתָּךְ
זְכוֹר צֶאֱן מִרְעִיתֶךְ
רָצִם כְּמִשְׁרָתִים בְּחִצְרוֹתֶיךָ
בְּשִׁבְתָּם בְּבֵיתֶךָ

5 בְּבֵיתֶךָ לְשִׁחֲרֶךְ קִדְמָנוּ
וְאַלֶּיךָ נִשְׁאָנוּ עֵינֵינוּ
וְאִם כְּשִׁלְנוּ בְּעֵינֵינוּ
אֶתְהָ יְיָ גּוֹאֲלָנוּ

10 גּוֹאֲלָנוּ עִמָּךְ מִיַּחֲלִים
חַתִּים מְרוּעַ מַעֲלָלִים
כִּי מִמָּךְ אֵין מַעֲלִים
יִוֹדֵעַ דִּין דָּלִים

15 דָּלִים נָסִים לְךָ לְעִזְרָה
כִּי צָר רוּדָה בָּם בְּעִבְרָה
וְאִשׁ חֲמָתוֹ בָּם בְּעִרָה
הַמְּבַעֵר אֶת-הַבְּעִרָה

20 תְּבַעֲרָה לְשֹׁרֶשׁ שְׁרוּשׁ
אוֹתִי עַל גְּבִי חֲרוּשׁ
הַרְוֵנִי לַעֲנָה וְרוּשׁ
יִרְאָ יְיָ וְיִדְרֹשׁ

וְיִדְרֹשׁ עֲבָדָיו מִצָּר מִבְּקָשָׁם לְהוֹמָם
וְלִשְׁתִּית כְּגִלְלִים לְחִוּמָם
וְלִשְׁפֹּךְ כַּמִּים דָּמָם
וְעֲשִׂיתָ לוֹ כְּאִשֶּׁר זָמָם

25 זָמָם בְּאִפּוֹ לְכִלּוֹתֵינוּ
חָשַׁב כִּי יְיָ עֲזָבָנוּ
יִדְעָנוּ יְיָ רִשְׁעָנוּ
נִזְאֲלָנוּ וְאִשֶּׁר חֲטָאָנוּ

30 חֲטָאָנוּ וְאִשְׁמַתָּנוּ רַבָּה
וְעִדְרָ יְיָ נִשְׁבָּה

על-זאת דָּאָכָה
נִפְשִׁי נְשִׁיתִי טוֹבָה

טוֹבָה רָחֶקָה וַיַּעַי קָמוּ
הֵלֶךְ לְבִי וַעֲיִנַי קָמוּ
חוּזִי וּמְלִיצִי נֶאֱלָמוּ 35
יָשָׁבוּ לְאַרְצָן יְדָמוּ

יְדָמוּ זְקֵנִי וּמָטָה יְדִי
וַיִּדֹּל מְאֹד כְּבוֹדִי
וַעַל-עֲנִיִּי וּמְרוּדִי
נִשְׁפָּף לְאַרְצָן כְּבוֹדִי 40

כְּבוֹדִי נִשְׁפָּף וּכְבוֹדִי גָלָה
זְכוּר אָב צוּרִיתוֹ שׁוֹכֵן מַעְלָה
קַח בְּנֶךְ כִּצְאוֹן מִמִּכְלָה
וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לַעֲלָה.

לַעֲלָה הֵבִיאוּ לֹאֵל מִתְנַשָּׂא 45
וּבֵן אָמַר מִנִּי אֵל תִּכְסֶּה
אָבִי קָרְבָּן אֵיךְ תַּעֲשֶׂה
אִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהִיּוֹת מִשָּׁה

מִשָּׁה נִבְחַר בְּנִי לֹאֵל רֵם וְנִשָּׂא
וּבִזְאת פָּנִים לָנוּ יִשָּׂא 50
עֵינֵנוּ עַל בָּנוּ לֹא חָסָה
וְהֶאֱלֵהֵם נֶסָה

נֶסָה וּפְּקִידוֹ לֹא הִמָּרָה
וְנָתַן אֵיל תְּמוּרָה
וְקוֹל מִשְׁמִימִים קָרָא 55
יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה

סִתְרָה הָיָה-לִי מִשְׁעָנִי
וּסְלַח וּמַחֲל לַעֲוֹנִי
וְחָמוּל עָלַי כִּי אָנֹכִי
הַגֹּבֵר רָאָה עָנִי 60

עָנִי עֲמֹךְ רָאָה וּבָךְ יִשְׁעַ
וְאַל-צַעֲקוּתִינוּ תִּישַׁע
וּכְפָר חֲטָא וְרִשְׁעַ
עַל-כָּל-דְּבָר-פֶּשַׁע

65 פֶּשַׁע נָקָה וְאַשְׁמָתִי
כִּי בָךְ-יְיָ חֲסִיתִי
וְעַל-עוֹנֵי הוֹדִיתִי
כִּי-כֵן צְוִיתִי

70 צְוִיתִי מֵאֵת מְחֻלָּלִי
לְכֵן יִרְפָּא מְחֻלִּי
וְיִשְׁמַע בְּפִלְלִי
מִהִכָּלוּ קוֹלִי.

75 קוֹלִי אֶקְרָא וְעֵינֵי מְבֻכּוֹת
וְטוֹחוֹתֵי לֶךְ מְחֻכּוֹת
וְעֲמֹךְ בְּמָקוֹם מְנַחֲוֹת רְבוּכּוֹת
יְדַבֵּר אֵלַיךְ רַכּוֹת

80 רַכּוֹת יִרְבֶּה וְתַחֲנוּנִים
לֶךְ אֲדוֹנֵי הָאֲדוֹנִים
וְאַתָּה שֹׁכֵן מִדֶּם מְעַנִּים
חֲצִי גְבוּר שְׁנוּנִים

שְׁנוּנִים יִפְלוּ בְּלֵב צָר
אֲשֶׁר בְּחֶרֶן בִּי עָצַר
וְאֲנִי קָרָאתִי מִמִּיצַר
הִיד יְיָ תִקְצֹר

85 תִּקְצֹר רוּחִי בְּיַד מְשַׁפֵּךְ
חֲנָם נִמְכַּרְתִּי וְלֹא בְּכֶסֶף
וְנִפְזַרְתִּי וְאֵין מְאַסֵּף
לְכָל-בֵּית יוֹסֵף

90 יְיָ יוֹסֵף יְדוּ שְׁנִית כְּכָבֶד
לְקִנּוֹת שְׁאֲרִית עַם נֶבֶר

וּבְאֶרֶץ עֲרֶבָה וּמִדְבָּר
יְהִי פֶסֶת בָּר

בִּיר־לֶכֶב סֶלַח-נָא חוֹבִי
וְנִקְמְנִי מֵאִישׁ רִיבִי
כִּי קָמוּ מִהֶרְסִי וּמִחֲרִיבִי
וַיְדוּ אֶבֶן בִּי

95

בִּיר־שׁוֹכֵן שְׁחָק
עֲנֵה לְקוֹרְאֶיךָ מִדּוֹחַק
וְאַתָּה יְיָ אֵל-תִּרְחָק
אֱלֹהֵי אֲבֹתֵהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק

100

יִצְחָק' אֵל וַיִּלְעַג לְקָמִים
וַיַּחֲזִן מְעוּטֵי עַמִּים
וַיָּשׁוּב יוֹשֵׁב מְרוֹמִים
לִירוּשָׁלַיִם בְּרִחְמִים

ביאור ומקורות

1 ממכון שבתך: על פי דה"ב ו, לט. 2 זכור... מרעיתך: ראה תה' עד, א-ב. 3 כמשרחים: על פי דה"א ו, יז. 4 בשבתם בביתך: הלשון על פי דב' ו, ז; המשמעות על פי תה' כז, ד - וכוונתו שתפילת הקהל תהיה רצויה כשירת הלויים במקדש. 5 בביתך: בבית הכנסת. לשחורך: על פי יש' כו, ט: לבקשך, להתפלל אליך, בטרם האיר השחר. קדמנו: על פי תה' קיט, קמז-קמח: השכמנו קום. 6 ואלך... עיננו: על פי תה' קכג, א: בתפילה. 7 כשלנו בעונינו: על פי הו' יד, ב. 8 אתה... גואלנו: על פי יש' סג, טז. 9 עמך מיחלים: רומז לתה' קמז, יא: ישראל המצפים לישועתך. 10 חתים: על פי שמ"א ב, ד: נשבר כוחם. מרוע מעללים: על פי דב' כח, כ: של ישראל. 11 מעלים: מסתיר, ראו מש' כח, כז. 12 יודע... דלים: על פי משלי כט, ז: הצירוף של הכתוב כאן, ובמשלי כח, כז, הדין במעלים עינו מרש ונמנע מלתת לו צדקה, יש בו טרוניה כלפי האל שנמנע מלדון דינם של ישראל. 13 דלים... לעזרה: על פי יש' י, ב-ג: 'דלים' כאן, כינוי לישראל. 14 כי צר: על פי איכה ד, יב. רודה... בעברה: על פי יש' יד, ו: מתייחס לאויב הנוגש שמתאכזר לישראל. 15 ואש... בערה: על פי תה' פט, מז: נהג בכעס ובחרון אף. 16 המבער... הבערה: על פי שמ' כב, ה: וכוונתו לעורר את מידת הדין. 17 הבערה... שרוש: מתייחס לאויב הנוגש בישראל מתוך רצון לחסלם ולעקור אותם מהשורש. 18 על... חרוש: על פי תה' קכט, ג: כלומר, השפילו וייסרו (את ישראל). 19 הרוני... ורוש: על פי איכה ג, טו; יט: כוונתו לייסורים הממריים את בני הדור. 20 ירא... וידרש: על פי דה"ב כד, כב: תביעת נקם. 21 וידרוש עבדיו: על פי בר' ט, ה; תה' ט, יג; דב' לב, מג: האל יתבע מהנוגשים את דם הנרצחים ויענישם (המילה 'דם' לא מופיעה אבל נוכחת בזכות ההקשר ההרמזי בשלושת הכתובים). מצר... להומם: רומז להמן (אס' ז, ו; ט, כד): בקשה שסופם של האויבים יהיה מר כסופו של המן. 22 לשית: על פי איוב ל, א. כגללים לחומם: על פי צפ' א, יז: בשרם יתגולל כגללי בהמה. 23 ולשפוך... דמם: על פי תה' עט, ג: דם הנוגשים. 24 ועשית... זמם: על פי דב'

יט, יט, מידה כנגד מידה. 25 **זמם באפו**: על פי איכה ב, יז; ב, א. 26 **חשב**: רוב ההקרויות המקראיות של 'חשב' הן מחשבות לרעה (ראו למשל בר' ו, ה). **י עזבונו**: על פי יש' מט, יד. 27 **ירענו... רשענו**: על פי יר' יד, כ. 28 **נואלנו... חטאנו**: על פי במ' יב, יא. 29 **חטאנו... רבה**: השווה דה"ב כח, יג. 30 **ועדר... נשבה**: על פי יר' יג, יז. 31 **על... דאבה**: על פי יר' לא, כד-כה. 32 **נשיתי טובה**: על פי איכה ג, יז; הטובה עזבה אותי. 33 **טובה רחקה**: ראה איוב כא, טז. **ומעי המו**: על פי יר' לא, יט. 34 **הלך לבי**: על פי איוב לא, ז. **ועיני קמו**: על פי שמ"א ד, טו; מל"א יד, ד: כהו מראות. 35-37 **ישבו... זקני**: על פי איכה ב, י, שותקים כאבלים. ומטה ידי: על פי וי' כה, לה: נחלשתי. 38 **וידל... כבודי**: על פי שו' ו, ו + מש' יד, לא. 39 **עני ומרודי**: על פי איכה ג, יט. 40 **נשפך... כבדי**: על פי איכה ב, יא. 41 **וכבודי גלה**: על פי הו' י, ה. 42 **זכור אב**: את אברהם (שמ' לב, יג + בר' יז, ה). **צויתו**: השווה יר' ז, לא; לב, לה. 43-44 **קח... לעולה**: על פי בר' כב, ב. כצאן ממכלה: על פי חבק' ג, יז. 45 **מתנשא**: מולף, על פי דה"א כט, יא. 46-48 **ובן... משה**: תעקיף לדברי יצחק לאברהם בהליכתם לעקדה (בר' כב, ז). 46 **אל תכסה**: אל תסתיר (ראה בר' יח, יז), או, אל תרחם, על פי דב' יג, ט. 48 **ואם... משה**: על פי שמ' יב, ד. 49 **נבחר**: רצוי, מועדף, על פי משלי כא, ג (הרמוז אירוני); מתבסס על העבודה האנונימית "אתה כוננת עולם מראש" בטורים המוקדשים לאברהם: "יחיד אב המון פתאם ככוכב זרח \ מאור כשדים להאיר בחשך \ כעסך הפרת בשורך פעלו \ ולעת שיבתו ללבו חקרת \ לית חן ממנו הוצאת \ טלה טהור מכבש נבחר" (גולדשמידט י"כ עמ' יט). **רם ונשא**: על פי יש' נז, טו. 49-50. **תעקיף פיוטי** למענה אברהם ליצחק (בר' כב, ח); דברי אברהם (בפיוט) טעונים בערכו הנשגב של הקרבן ובכך צופנים נחמה. 50 **פנים... ישא**: השווה דב' י, יז וראו גם במ' ו, כו. 51 **עינו**: של אברהם. **עינו... חסה**: על פי יח' טז, ה. 52 **והאלוהים ניסה**: על פי בר' כב, א. **נסה**: רומם. 53 **ופיו... המרה**: על פי שמ"א יב, יד. 54 **ונתן... תמורה**: תעקיף לבר' כב, יג. 55 **וקול... משמים**: בר' כב, כא. 56 **יהי... סתרה**: על פי דב' לב, לח. כך חתם בכור שור את סיפור העקדה בפיוט זה, והשווה לחתימת עקדתו של ר' יחיאל מרומי: "צדקתם תהי עליהם סתרה". 57 **היה... משעני**: על פי שמ"ב כב, יט. 59 **וחמול עלי**: ראו מלאכי ג, יז. 59-60 **אני... עני**: על פי איכה ג, א. 61 **עני... ראה**: על פי שמ' ג, ז, ועוד. **ובך יושע**: על פי דב' לג, כט. 64 **על... פשע**: על פי שמ' כב, ח. 65 **פשע ונקמה**: על פי במ' יד, יח. 66 **כי... חסייתי**: על פי תה' כה, כ. 67 **הודיתי**: השווה, תה' לב, ה. 68 **כי... צויתי**: על פי וי' ח, לה. 69 **מחוללי**: האל הבורא אותי, על פי משלי כו, י. 70 **ירפא מחולי**: רומז ליש' ל, כו. 71-72 **וישמע... קולי**: על פי שמ"ב כב, ז. 73 **קולי אקרא**: על פי תה' כו, ז. **ועיני מבכות**: רומז ליר' לא, יד-טו. **מבכות**: ראה יח' ח, יד. 74 **וטוחותי**: וכליותיי, ראו ראש השנה כו סוף ע"א. **מחכות**: מצפות, מייחלות, ראו יש' ל, יח; חבק' ב, ג; תה' לג, כ. 76 **רבוכות**: סוג מנחה (וי' ו, יד; מנחות ז, א). 75-76 **ועמך... רכות**: תעקיף של הפייטן לדברי הנביא (הושע יד, ג): "ונשלמה פרים שפתינו". 76-77 **ידבר... ותחנונים**: על פי איוב מ, כז. 78 **אדוני האדנים**: על פי תה' קלו, ג. 79-80 **שכר... חצי**: על פי דב' לב, מב, שיאדימו החצים מדם המענים כמו מיין. **חצי... שנונים**: על פי תה' קכ, ד. 81 **שנונים... צר**: על פי תה' מה, ו. 83 **ואני קראתי**: על פי תה' יז, ו. **קראתי ממצר**: על פי תה' קיח, ח. 84 **היד... תקצר**: על פי במ' יא, כג. 85 **תקצר רוחי**: על פי איוב כא, ד. **משסף**: מרצח, על פי שמ"א טו, לג. 86 **חנם... בכסף**: על פי יש' נב, ג. 86 **ונפזרתי**: ראו תה' קמא, ז. **ואין מאסף**: על פי יר' ט, כא. והכתוב "ונפזרתי... מאסף": בא בניגוד לנחמת הנביא: "מזרה ישראל יקבצנו", יר' לא, ט. 88 **לכל... יוסף**: על פי שמ"ב יט, כא. 89-90 **יוסף... עם**: על פי יש' יא, יא. **ככבר**: כבשנים קדמוניות. **עם נבר**: עם רשע, על פי "עם נבר תתבר ועם עקש תתפל", שמ"ב כב, כז ודב' לב, ה-ו: "עם נבל ולא חכם". 91 **ובארץ... ומדבר**: על פי יר' ב, ו. 92 **יהי... בר**: על פי תה' עב, טז. 93 **בר לבב**: על פי תה' כד,

28 "ארח משפטיך קוינוך לזכרה", פרנקל, פיוטי יחיאל, עמ' 158; גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 305.

ד. סלח נא: על פי במ' יד, יט. חובי: חטאי. 94 ונקמני: ראוש"א כד, יב. מאיש ריבי: על פי איוב לא, לה. 95 כי קמו: על פי תה' כז, יב. מהרסי ומחריבי: על פי יש' מט, יז. 96 וידו... בי: על פי איכה ג, נג. 97 בי: לשון בקשה. שחק: ראו דב' לג, כו. 99 ואתה... תרחק: על פי תה' כב, כ. 100 אלהי... יצחק: על פי שמ' ג, ו. 101 יצחק... לקמים: על פי תה' ב, ד. לקמים: לאויבים, על פי תה' ג, ב. 102 ורחון: על פי מל"ב יג, כג. מעוטי עמים: על פי דב' ז, ז. 103 – 104. וישוב... ברחמים: על פי זכר' א, טז. יושב מרומים: כינוי לקב"ה על פי "הוא מרומים ישכן", יש' לג, טז.

א. קווי דמיון מבניים בין שני הפיוטים

1. שני הפיוטים כתובים בתבנית סטרופית חד-צלעית. בכל מחרוזת ארבעה טורי שיר, והטור הרביעי הוא סיומת מקראית.²⁹
2. בשני הפיוטים הסטרופות חוזרות לעצמן: אאאא. בבבב. גגגג.³⁰
3. בשני הפיוטים משקל המידות (המילים) אינו אחיד.³¹
4. בשני הפיוטים האקרוסטיכון הוא אלפא ביתא ושם הפייטן.³²

א.2 קווי דמיון תוכניים בין שני הפיוטים

1. שני הפיוטים פותחים בפנייה או בקריאה לאל: אֱלֹהִים (מִמְכֹּן שְׁבֶתֶךָ), יי (אוֹרִי וישעי)³³ ובשניהם הפנייה לאל נטולת בקשה. פנייה לאל נטולת בקשה מאפיינת את רוב סליחותיו של בכור שור. מסקירה שערכנו בפיוטים מסוגת 'חטאנו'³⁴ ובעקדות³⁵ עולה שזהו מאפיין מובהק בפיוטיו של בכור שור. בפיוט "מִמְכֹּן שְׁבֶתֶךָ" הפנייה לאל בפתיחה אינה נוגעת במישרין למצוקת

29 כך גם בפיוטיו האחרים של בכור שור, נבדל מהם הפיוט "אדון רב העלילה" (אף הוא כתוב בתבנית סטרופית חד-צלעית כשבכל מחרוזת ארבעה טורי שיר, אך בו כל המחרוזות נחתמות בלשון הסליחה: "כשענית לאברהם אבינו בהר המוריה"; "כשענית ליצחק על גבי המזבח" וכדומה).

30 וכך גם בשאר הסליחות של בכור שור.

31 מאפיין משותף לסליחות של בכור שור.

32 כך גם בסליחות האחרות של בכור שור. האקרוסטיכון של שם הפייטן אינו מוקפד ואינו אחיד, כך גם האקרוסטיכון של שם אביו. (משובץ במילים שאינם בראשי הטורים).

33 בארבעה מתוך חמישה פיוטי הסליחה האחרים של בכור שור הידועים לנו: ארבעה פיוטים (בתוכם "אלהים ממכון שבתך") חתומים 'יוסף ברבי יצחק' פורסמו בידי הברמן, פיוטי ר' יוסף, עמ' 327–346. שלושה פותחים בפנייה לאל: "אדון רב העלילה"; "אל אלהי האלהים ואדוני האדונים"; "אלהים ממכון שבתך". והפיוט הנוסף שחתום 'יוסף בכור שור', פורסם לראשונה אצל גולדשמידט ופרנקל, לקט: "יי אליך עיני ישרור" (הפיוט היחיד שאינו פותח בקריאה לקב"ה הוא: "אין לָגִנוּ דִּי בְּעַר וְחִיָּיתוֹ אֶשְׁמִים").

34 סקרנו מעל ארבעים פיוטי 'חטאנו' מהמרחב האשכנזי-האיטלקי (נעזרנו במחזורי הסליחות ויום הכיפורים של גולדשמידט; 'לקט' של גולדשמידט ופרנקל; פיוטי שלמה הבבלי בהוצאת פליישר ואחרים), מתוכם רק פיוט אנונימי אחד פותח בפניה לאל: "אל נא רפא נא תחלואי גפן פוריה" (גולדשמידט, יו"כ, עמ' 705–706) – על פי האמור בהערה – פתיחת פיוט זה נבדלת מסליחותיו של בכור שור בכך שהבקשה נוכחת כבר בטור הראשון ("אל נא רפא נא").

35 סקרנו מעל שלושים עקדות (מהמאגרים הנ"ל), רק עקדתו של ר' יואל הלוי מבונאה פתחה בשם ה': "יי צדיק יבחן מתניו לשנס" (הברמן, גזירות, עמ' קיא). בפיוט זה שם ה' המופיע בראשו, משמש כחיווי בניגוד לסליחותיו של בכור שור שפותחות בפנייה לאל.

הדור אלא היא כללית: "זכור צאן מרעיך \ רצם כמשרתים כחצרותיך" (טורים 2–3).³⁶

2. בקשת הישועה מן המצוקה הממשית בפיוט "ממכון שבתך" נדחית להמשך, ונסמכת על זכות העקדה: "זכור אב צויתו [...] קח בנך" (טור 42–43); לטורים שיריים אלה קיימת מקבילה ב"אורי וישעי": "וסמכו בנם לו אל קח בנך והעלהו" (טור 10). שני הפיוטים מדגישים שמעשה העקדה היה במצוות האל.

3. בפיוט "ממכון שבתך" הפייטן מצפה לישועה בגין תלאות ההווה ובזכות העקדה, על אף שהעם ניצב לפני קונו ללא זכויות: "ואם פשלנו בעוננו \ אתה יי גואלנו \ גואלנו עמך מיתלים \ חתים מרוע מעללים [...] דלים [ממעשים טובים] לך נסים לעזרה"; "חטאנו ואשמתנו רבה [...] חווי ומליצי נאלמו [...] וידל מאד כבודי \ ועל עניי ומרודי \ נשפך לארץ כבדי \ כבדי נשפך וכבודי גלה \ זכור אב צויתו שוכן מעלה [...] וקול משמים קרא \ יהי עליכם סתרה \ סתרה היה-לי משעני \ וסלח ומחל לעוני" (טורים 29–58).

גם בפיוט "אורי וישעי" נזכרת דלות המעשים של העם, אבל על זיכרון העקדה נוספת לישראל זכות תפילתם ודבקותם באל: "ואם אין בהם מעשים וצדקה \ דגול לפניך שפכו בך וצנחה \ ויקראו אל אלהים בתצוקה \ הן עמך ונחלתך אחריך נהו \ וסמכו בנם לו אל [...] סלה יליץ בעדינו זכות מפעלי \ לכפר לעמך רוע מעלליו" (טורים 6–10; 49–50).

בפיוט "ממכון שבתך" השתיקה היא מרכיב שולט בתינוי הצרות: "חווי ומליצי נאלמו \ ישבו לארץ ידמו", ואילו בפיוט "אורי וישעי" מובלטת הזעקה: "געו בבכי תחנה וצעקה [...] דגול לפניך שפכו בך וצנחה". באלם המתואר ב"ממכון שבתך" ובריבוי הקולות הפונים לאל ב"אורי וישעי" מתפרשים שני מבעים ספרותיים של תחינה הנובעת ממצוקה קשה של דור דווי ונרדף.

36 בפיוט "אל אלהי האלהים ואדוני האדנים" הבקשה מושהית ומופיעה רק בטור ה-19: "יה שלם למחפריך באיבה ובצדיה". סיבת ההשהיה היא תינוי מוראות הגולה: "היתה מרעיתו נפוצה ושבויה \ הפיצה זרים בכל רוח זרויה [...] ובכל זאת לא שב אפוי"; "זרים הפיצוני בעלי מדני \ זדוני קמו בי [...] ואמר אבד נצחי ותוחלתי מאדני", והבקשה הבאה בטור 19 מוקדשת לנקמה. גם בפיוט: "יי אליך עיני ישברו" הבקשה מעוכבת עד טור 27: "ראה עבדיך כדונג נמסים", וקדמו לבקשה תיאורי זוועות גזרת בלוייש. בפיוט "אדון רב העלילה" הבקשה מקבלת קדימות ומוצבת בטור השלישי: "עננו במרחב יה". בפיוט "ממכון שבתך" הבקשה באה כבר בטור השני: "זכור (נו"א: הבט) צאן מרעיתך". גם בעקדה "אורי וישעי" הבקשה באה בטור השני וכפי שניתן לשער מהפתיחה "וגאנת חרבי" היא מוקדשת לנקמה: "קומה והושיעה וריבה ריבי". גם הפיוט "אדון מועד" (ראו סוף הערה 17) פותח בפנייה נטולת בקשה (האם גם בגין עובדה זו טעו לראות בה יצירה של בכור שור?), בסליחה זו הבקשה מושהית ומופיעה רק בטור 19: "יה הכנס לי לפניך משורת הדין". בשונה מסליחותיו של בכור שור סיבת ההשהיה ב"אדון מועד" אינה תינוי הצרות אלא יראת הרוממות, חידולן כוחו של הפייטן והידלדלות הדור ("גזו אמונים [...] אבד חסיד מן הארץ") המעכבים את בקשת הפייטן שהתפילות התקבלנה וצרכי העם המרובים ייענו בשעת הנעילה.

4. הברמן כתב על פיוטי בכור שור: "הצרות שעברו עליו ועל דורו מצאו להן הד נאמן בפיוטיו מלאי רגשי נקמה".³⁷ ואכן בפיוט "ממכון שבתך" נתבעת נקמה הצבועה בצבעים עזים: "וְיִדְרֹשׁ עֲבָדָיו מִצָּר מִבְּקֹשׁ לְהוֹמֵם וְלִשְׁתִּית כְּגִלְלִים לְחוֹמֵם וְלִשְׁפֹּךְ כְּמִים דָּמָם וְעֲשִׂיתָ לוֹ כְּאֶשֶׁר זָמַם [...] וְאַתָּה שָׁפַר מִדָּם מְעֻנִים וְחָצִי גְבוּר שְׁנוּנִים וְשְׁנוּנִים יִפְלוּ [החצאים] בְּלֵב צָר [...] בְּר' לִבְבִּי סֶלַח נָא חוֹבִי וְנִקְמְנִי מֵאִשׁ רִיבִי" (טורים 21–24; 79–81; 93–94).³⁸

גם בפיוט "אוֹרֵי וְיִשְׁעֵי" בולט מוטיב הנקמה. הפיוט פותח בנקמה כבר בכינוי השבח של האל בטור הפותח: "גִּאֲוֹת חֲרָבִי" וכך בבקשה בטור התוכף: "קוֹמָה וְהוֹשִׁיעָה וְרִיבָה רִיבִי". בנוסף הפייטן יוצר תעקיף רווי אלימות מכוח הבטחת המלאך, במקרא נאמר: "כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך [...] וירש זרעך את שער איביו" (בר' כב, יז), ובפיוט: "שָׁם נִשְׁבַּעְתָּ אֲבִיכִי לְכַתֵּשׁ וּלְהַדֵּשׁ וְיִזְרְעוּ בְּאוֹר פְּנִיד לְבָרְךָ וּלְקַדֵּשׁ" (טורים 41–42). נראה שרגש הנקמה המקנן בפייטן גרמה לו לשכל את סדר הפסוק. המקרא הקדים את ברכת זרעו של אברהם וריבוי לירושת שער האויבים; ואילו הפייטן הקדים את כתישת האויבים לברכת זרעו של אברהם. מכל מקום רגש הנקמה העז ניכר היטב בשני הפיוטים.

3.א. זיקות של מבע בין שני הפיוטים

1. בשני הפיוטים הציווי האלוהי משוכן ככתבו בתורה (בר' כב, ב): "קח בְּנֶךְ [...] וְהַעֲלֵהוּ שָׁם לְעֹלָה" ("ממכון שבתך")³⁹ "קח בְּנֶךְ וְהַעֲלֵהוּ" ("אוֹרֵי וְיִשְׁעֵי").
2. בשני הפיוטים כינויי האל באים בצירופים ייחודיים המורים על משכנו המורם: "שׁוֹכֵן מְעֹלָה"; "שׁוֹכֵן שְׁחַק"; "יֹשֵׁב מְרוֹמִים" ("ממכון שבתך"), "לְשׁוֹכֵן עֲלֵיָהּ" ("אוֹרֵי וְיִשְׁעֵי"). ובקרבת מה גם הכינויים האלה: "לֹאֵל מְחַנְשָׁא"; "לֹאֵל רֵם וְנִשָּׂא" ("ממכון שבתך"), "לֹאֵל עֲלִיוֹן" ("אוֹרֵי וְיִשְׁעֵי").⁴⁰

37 פיוט ר' יוסף, עמ' 323.

38 הנקמה היא מוטיב נוכח בפיוטי בכור שור. בפיוט 'אֲדוֹן רַב הַעֲלִילָהּ': "לְמִשְׁנָאֵי הֶכֶן מִטְבַּח [...] דְּגוּל צְרִינוּ מִחֲרִים [...] וְהָךְ קָמְנִי וְנִי קָקְנָה וְסוּף [...] דְּבַר אַתֶּם מוֹשְׁפָטִים וְתִסְרֹם בְּעֶקְרֵבִים וְשׁוֹטִים [...] שִׁיתָה אוֹיְבֵינוּ כְּגִלְלִים [...] וְדָמוֹס אוֹיְבֵיךָ בְּרִגְלִים [...] לְחֻצֵּי עֵמֶק קָמַל [...] וְפָרוּץ פְּרִיץ חִיּוֹת [...] וְנִפְּצוּ אוֹיְבֵיךָ כְּצֶשֶׁן [...] וְשָׂבוּחַ טָבַח בְּבִצְרָה" (טורים 6–70). בפיוט 'אֵין לְבָנוֹן דֵּי בָעַר וְחִיתָיו אֲשָׁמִים': "[...] וּמִצְרֵי הַנֶּקֶמָה וְתִדְוֹף בָּאָף וְתִשְׁמָדִים כִּי בִי רָדוּ בְחִימָה" (טורים 42–44). בפיוט 'אֵל אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וְאֲדוֹנֵי הָאֲדוֹנִים': "קָמִיד בְּשָׂרָם תֹּאכַל תִּרְבֶּךָ [...] שְׁבוּר וְלַע רָשָׁע אֵף קִדְקֵד וְתִהִי טִירְתָּם נִשְׁמָה וְשַׁעִיר שָׁם יִקְדֹד וְתַחַת כְּבוֹדוֹ יִקְדֹד יִקְדֹד כִּיקְדֹד" (טורים 38–44).

39 הלשון זהה כמעט לחלוטין בנוסח שפרסם הברמן (על פי כתב יד פארמה): "קח נָא אֶת בְּנֶךְךָ", נוסח זה מתאפיין באריכותו ובהרחבה מתוך הכתובים לאורך הפיוט כולו.

40 המשותף לכלל הכינויים שהוזכרו כאן הוא שיוכם לשדה סמנטי של שגב. לקב"ה ניתנו שלל כינויי שבח, כגון תארים מהשדה הסמנטי של רחמים, "רחום", "רב חסד", "ישוב על כסא רחמים"; של משפט: "דן דלים". היה בידי הפייטן לבחור מגוון רב של שבחים לאל, ואולם היצמדותו לשדה סמנטי אחד מצביעה על זווית ראייה מסוימת מאוד.

3. בשני הפיוטים קיים דמיון מובהק בתעקיף למענה המקראי של אברהם ליצחק ("אלהים יראה לו השם לעלה בני"): "מִשֶּׁה נִבְחַר בְּנֵי לֹאֵל רָם וְנִשָּׂא" ("ממכון שבתך"); "נִם לֹא בְּנֵי עָרֵב וְנִבְחַר לְשׁוֹכֵן עֲלֶיהָ" ("אורי וישעי"). על ידי הפועל "נבחר" בשני הפיוטים מובלט רעיון הבחירה ביצחק, כנגד הסתמיות של "יראה לו" שבפסוק המקראי; השם "אלהים" במקרא מוחלף בכינויי שגב: "לֹאֵל רָם וְנִשָּׂא" ("ממכון שבתך"); "לְשׁוֹכֵן עֲלֶיהָ" ("אורי וישעי").⁴¹
4. בשני הפיוטים התיבה "תחת" - מן הפסוק "וַיִּקַּח אֶת הָאֵל וַיַּעֲלֵהוּ לְעֹלָה תַּחַת בְּנוֹ" (בר', כב, יג) - מוחלפת ב"תמורה": "וְנִתַּן אֵיל תְּמוּנָה" ("ממכון שבתך"); "רָץ וַזְּבַח תְּמוּנַת בְּנוֹ לְפָנָיו" ("אורי וישעי").⁴²
5. בשני הפיוטים משמש שורש סת"ר כנרדף לשורש כפ"ר: "יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה \ סִתְרָה הָיָה-לִי מִשְׁעָנִי" ("ממכון שבתך");⁴³ "לְהִיּוֹת לוֹ לְמִסְתוֹר וּלְמַחְסָה" ("אורי וישעי"). כך הוא חוזר למשמעות המקורית של "כפרה" הנגזרת ממילת 'כָּפַר' - כיסוי.⁴⁴ בפיוט "אורי וישעי" חוזר רעיון זה במבעים שונים: "לְכַפֵּר" "פִּי סוֹטֵן יִסְכֵּר"; "וְחִטָּא עִמָּךְ פִּסָּה"; "לְהִיּוֹת לוֹ לְמִסְתוֹר וּלְמַחְסָה" (טורים: 50-51; 54; 55).

ב. לשונות "אורי וישעי" בכלל פיוטיו של בכור שור

פיוטיו של בכור שור מתאפיינים בלכידות לשונית. אשר על כן ראוי לבחון ביטויים אחדים המצויים גם ב"אורי וישעי". ממצא זה ישמש לנו אבן בוחן שנייה לשם חיזוק ההנחה בדבר שיוך הפיוט הנידון לבכור שור.

1.ב בין "אורי וישעי" ל"אדון רב העליליה"

בפיוט "אורי וישעי" אפיונים דומים גם לפיוט "אדון רב העליליה" של בכור שור. פיוט זה האחרון הוא פיוט ודאי משל בכור שור, ולכן ראוי להתעכב גם על קווי הדמיון בין שניהם.

1. בשני הפיוטים האל מכונה "רב העליליה" והכינוי נחרז בתיבה "המוריה", ב"אדון רב העליליה" החרוזה מופיעה כבר במחרוזת הראשונה (טורים 1-4):

41 והעיר על כך פרנקל (גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 273).
 42 ראו דברי פרנקל (שם, עמ' 273). בהיגדים "תמונה" ו"תמונת בנו" נשמרת לשון פיוטית עתיקה ימים, כבר בפיוט העקרה הקדום "איתן לימד דעת" מופיע הצירוף "תמונת בנו": "שדי הצריח לו \ תרף ידך מהרה \ תמונת בנו רציתי \ תפור בסבך בקרן \ תפן אל באפרו \ תזכור לנו בריתו \ תנצור לנו עקידתו" (ספטימוס, חננתו, עמ' 93).
 43 לשון זו מופיעה גם בסליחה אחרת משל בכור שור: "סִתְרָה הָיָה לִי מִצָּרִי" ("אין לבנון די בער", טור 29, הברמן, פיוטי יוסף עמ' 333).
 44 בציווי בניית תיבת נח (בר', ו, יד): "וְכָפַרְתָּ אֹתָהּ מִפִּיֹּת וּמִחוּץ בַּכֹּפֶר", ובדברי שמואל הנביא (שם"א יב, ג): "וּמִנְדְּמִי לְקַחְתִּי כֹסֶר וְאַעֲלִים עֵינֵי בֹ". שימוש מקראי בשם הנגזר משורש כס"ה במשמעות המושאלת של כופר וכפרה מצוי בסיפור נסיעת אברהם לגרר: "וּלְשָׁרָה אָמַר הִנֵּה נָתַתִּי אֵלַיךְ כֹּסֶף לְאַחִיף הִנֵּה הוּא לְךָ קַסוּת עֵינַיִם" (בר', כ, טז).

אָדון רב העליליה
מי-כמוף חסין יה
עגנו במרחב-יה
כְּשֶׁעֲנִית לְאַבְרָהָם אָבִינוּ בְּהַר הַמּוֹרִיָּה⁴⁵

ובפיוט "אורי וישעי" היא מופיעה במחרוזת השביעית לפי תוכן הדברים (טורים 25–28):

מְדֵי עֲלוֹתָם יַחַד לְהַר הַמּוֹרִיָּה
שָׁאֵל נֵין לְהוֹרוֹ אֵיךְ הָשָׁה לְרֵאָיָה
נָם לוֹ פְּנֵי עָרֵב וְנִבְחָר לְשׁוֹכֵן עֲלֶיהָ
גְּדוֹל הָעֶצֶה וְרַב הָעֲלִילָה

הכינוי 'רב העליליה' לקוח מירמיה המבטא את משפט הצדק שעורך האל לבריותיו: "עֲשֵׂה חֶסֶד לְאֲלָפִים [...] גְּדוֹל הָעֶצֶה וְרַב הָעֲלִילָה אֲשֶׁר עֲיִנִּיךָ פְּקָחוֹת עַל כָּל דִּרְכֵי בְנֵי אָדָם לְתֵת לְאִישׁ פְּדִיכָיו וְכַפְרֵי מַעַלְלָיו" (לא, יח–ט).⁴⁶ ב"אדון רב העליליה" כאמור המחרוזת פותחת בחריזת "רב העליליה" וחותמת "כמו שענית לאברהם אבינו בהר המוריה". כלומר בקשה מהאל העושה חסד לאלפים לזכור את זכות העקדה בבואו לדון בזרעם של האבות. ואילו ב"אורי וישעי" המחרוזת פותחת ב"מְדֵי עֲלוֹתָם יַחַד לְהַר הַמּוֹרִיָּה" וחותמת ב"גְּדוֹל הָעֶצֶה וְרַב הָעֲלִילָה", שהם דברי עידוד שאמר אברהם ליצחק - לבו יבטח באל הנותן לחסידו כדרכיו וכפרי מעלליו.

2. במחרוזת השנייה ב"אדון רב העליליה" בכור שור חורז זוכב - מטבח - לשבח - מזבח:

בְּנֶךְ זִכְחֵי תוֹרָה לְךָ זוֹכֵם
לְמִשְׁנָאֵיו הֵכֵן מִטְבֵּחַ
וְעִנְהוּ שְׁמֶךָ לְשִׁבְחַם
כְּשֶׁעֲנִית לְיִצְחָק עַל-גְּבֵי הַמִּזְבֵּחַ

חריזה דומה נקטת גם בפיוט "אורי וישעי" במחרוזת השישית:

45 על זהות חריזת "מוריה" ו"עליה" ראו גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 782. חריזת "עליה" ו"מוריה" אינה מוקפדת, והשווה לחריזה בפתיחה לסליחה מסוגת 'חטאנו', "אֵל נָא רַפָּא נָא": "אֵל נָא רַפָּא נָא תַחֲלוּאֵי גִפְן פּוֹרִיָּה \ בּוֹשָׁה וְחִפְרָה וְאִמְלַל פְּרִיָּה \ גְּאֻלָּה מִשְׁחַת וּמִמְכָּה טְרִיָּה \ עֲנֵנוּ כְּשֶׁעֲנִית לְאַבְרָהָם אָבִינוּ בְּהַר הַמּוֹרִיָּה".

46 ראו: עבודה זרה יח, ע"א.

פֶּבֶשׁ רַחֲמֵי וְהִכִּין לְבָנוּ מִטְבַּח
לְכֶהָן לְאֵל עֲלִיּוֹן וְזָכְרוּ לְשִׁבְחָם
לְקַח אֵשׁ וְעִצִּים וּמִאֲכָלֶת לִזְבַּח
וְהִקְרִיבוּ לְפָנַי יְיָ וְהִגִּישׁוּ לְפָנַי יְיָ אֶל-הַמִּזְבֵּחַ⁴⁷

בשני הפיוטים מנצל הפייטן את השורש 'זכח' גם כפועל וגם כשם.⁴⁸

3. בפיוט "אורי וישעי" במחרוזת השביעית שיוחדה לשיחת הבן והאב בדרך להר המוריה מופיע הביטוי "שוכן עליה": "גם לו בני ערב ונבחר לשוכן עליה" (טור 47) על זיקת ביטוי זה למופעים שונים ב"ממכון שבחך" כתבנו קודם. והנה ביטוי דומה מופיע בפתיחת המחרוזת השש עשרה בפיוט "אדון רב העלילה": "עגנו משמי עליות" (טור 61). הביטוי "שוכן עליה" מתפרש כשוכן שמיים על פי הכתוב: "המקרה במים עליותיו השם עבים רכובו" (תה' קד, ג).

ב. לשונות "אורי וישעי" ביתר פיוטי בכור שור

1. הפיוט "אורי וישעי" פותח: "אורי וישעי וגאנות חרבי" (טור 1). בטור זה הפייטן מייחס לאל את מקור חיותו וישועתו ("אורי וישעי") ועוז חרבו ("וגאנות חרבי"). הדברים תואמים את חתימת המחרוזת השלוש עשרה בפיוט של בכור שור "אין לבנון די בער":⁴⁹ "כי לא בקשתי אכטח וחרבי לא תושיעני" (תה' מד, ז; "אין לבנון" טור 52).⁵⁰
2. בטור השני ב"אורי וישעי": "קומה והושיעה וריבה ריבי" באה הבקשה שהאל יקום, ילחם ויגאל את עמו: הצירוף 'לריב את ריב' אינו זר לפיוטי בכור שור: "קדוש מלכי ריבה ריביך" ("אל אלהי האלהים ואדוני האדונים", טור 37);⁵¹ "ונקמני מאיש ריבי" ("ממכון שבחך" טור 94).
3. בפיוט "אורי וישעי" (טור 22): "לכהן לאל עליון וזכרו לשבח", השימוש בתיבה "עליון" כחיווי לאל נמצא בפיוטי בכור שור: "פניך שיחרנו אל מלך

47 הפיוט הידוע לחנוכה פותח: "מעוז צור ישועתי \ לך נאה לשבח \ תיכון בית תפילתי \ ושם תודה נובח לעת תכין מטבח [...] חנוכה המזבח"; בנוסף לחריזות השורשים הנ"ל בשלושת הפיוטים הובא צירוף של "הכן" \ "תכין לכו" \ "תכין" עם "מטבח". ייתכן שפיוט אשכנזי זה שנכתב בגרמניה במאה השלוש עשרה תחת רושם מסעי הצלב, הושפע מפיוטים אלו, שכן אנו מוצאים מטבעות לשון דומים. ראו לביא ונבו, רב העלילה, עמ' 121 הערה 14.

48 על הדמיון בחריזות שני הפיוטים ראו גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 272.

49 הברמן, פיוטי יוסף עמ' 331–334.

50 הברמן, פיוטי יוסף עמ' 334.

51 הברמן, פיוטי יוסף עמ' 336; גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 267 (טור 19).

עליון" ("אין לבנון", טור 33)⁵² "ואתה קדוש מלך עליון" ("אלף עיני ישרו", טור 37).⁵³

4. הזכרנו לפני-כן בין הזיקות של "אורי וישעי" לסליחה "אלהים ממכון שבתך" את השם הנגזר משורש סת"ר, פועלי השורש הי"ה ושם שייכות: "לקיות לו למסתר ולמחסה" ("אורי וישעי" טור 55); "יהי עליכם סתרה \ סתרה הנה-לי משעני" ("ממכון שבתך" 56–57). לשון זו מופיעה גם בפיוט "אין לבנון די בער" (טור 29): "סתרה הנה לי מצרי קעצמו מספר".

ג. בין פרשנות לפייטנות

1.ג. הדים לפרשנותו של בכור שור לפרשת העקדה⁵⁴ בפיוט "אורי וישעי"

תהום פעורה בין החתירה לפשט, המאפיינת את פירושו המקראי של בכור שור, ליצירה האגדית⁵⁵ שפיוטי התפילה הם גלגולה המאוחר.⁵⁶ יכולתם של חכמי צרפת לדלג על פער זה הוא ממאפייני אסכולה זו.⁵⁷ לשם הדגמה פרנקל הזכיר את הרשב"ם (נכד רש"י ואחיו של רבנו תם) "פרשן פשט קיצוני במקרא" ש"פירש בתלמוד (באותם חלקים מפירושו ששרדו לנו) את הדרשות ואת דברי האגדה לפי משמעותם הפשוטה, ללא כל היסוס או רתיעה". בהערת שוליים שם הוסיף:

ראוי להזכיר שני חכמים צרפתיים אחרים: א. ר' יוסף קרא (צעיר בדור אחד מרש"י), שפירש את המקרא לפי הפשט אך גם פירש פיוטים שעיקרם אגדה; ב. ר' יוסף בכור-שור מאורליאנס (בן המאה השתים-עשרה) שפירש את התורה לפי הפשט וכתב פיוטים שכל כולם מדרש ואגדה.

52 פיוטי יוסף, עמ' 333.

53 גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 265.

54 ההתייחסות לפירוש בכור שור מתרכזת רק בפרשת העקדה - נבו, בכור שור, עמ' לח; כהן, מקראות הכתר, עמ' 193; 195; 197.

55 על היחס בין פשט ודרש ראו סימון, משמעותם; ארנד, פשט ודרש; פרנקל, האגדה והמדרש, עמ' 83–85.
56 על היחס בין הפיוט לאגדה ראו שנאן, עולמה, עמ' 18; 91–94. על עירוי תוכני האגדה לפיוט הארץ-ישראלי ראו צונץ, הדרשות, עמ' 184; מירסקי, מחצבתן, עמ' 3; פליישר, שירת, עמ' 266–268. ביטוי מרתק ליחסי הגומלין בין המקרא והאגדה בפיוט הקדום נמצא בעדותו של יהלום על מפגשיו הראשונים עם 'עבודות' קדומות: "המקצב והצליל הילכו עליי קסם שנים רבות. המזיגה המיוחדת של רעיון מקראי בניסוח של מדרש או רעיון מדרשי בניסוח של מקרא שבו את לבי" (יהלום, באין כול, עמ' 7). באשר לפיוט האשכנזי (וצפון צרפת) כתב פרנקל: "ההזדהות הגמורה עם עולמו הרוחני של המדרש ניכרת כמובן גם במסורת הפייטנית שעברה לאשכנז דרך איטליה. לא רק שיצירות ר"א [אלעזר בירבין] הקלירי נתקבלו בתוך המחזור האשכנזי ובו נקשר גם קהל המתפללים באופן קבוע אל התכנים של המדרש שהם התוכן העיקרי של הפייטנים, אלא שכל פייטני גרמניה וצרפת הוסיפו ללכת בדרכם של פייטני המזרח בשלבם את תכני המדרש כחומר עיקרי וכמעט בלבדי בתוך יצירותיהם" (פרנקל, האגדה והמדרש, עמ' 511).

57 היטיב לנסח זאת י' פרנקל: "יהדות אשכנז וצרפת, במאות הראשונות לקיומה, הזדהתה עם האגדה עד כדי כך, שהיא אף הבחינה באותו יסוד עקרוני של הבנת האגדה [...] המדרש אינו הפירוש הפשוט של המקרא וחכמי האגדה ידעו יפה להבחין ביניהם. ביהדות אשכנז וצרפת של המאה האחת-עשרה חלה התופעה המיוחדת במינה של פרשני פשט מובהקים למקרא, שהתייחסו, מצד שני, ביראת כבוד עמוקה לאגדה ולדרש כפי שהם, והם אף פירשו את האגדה לפי פירושה הפשוט", מדרש ואגדה, עמ' 880.

למרות ההבדל הסוגתי (פיוט הממשיך את עולם האגדה לעומת הפרוזה הפרשנית החותרת לפשט)⁵⁸ נמצא בפיוט העקדה "אורי וישעי" קווים משיקים לפירושו של בכור שור בפרשת העקדה. הקווים האלה ישמשו לנו אבן בוחן שלישית לקביעת מחברו של הפיוט.

1. "ויהי אחר הדברים האלה והאלהים נסה את אברהם" (בר כב, א) "שם נשבעת איביו לכתש ולהדש" (טור 41)
הרשב"ם בפירושו (בר' כב, א):

ויהי אחר הדברים האלה [...] אף כאן 'אחר הדברים' שכרת אברהם ברית לאבימלך לו ולנינו ולנכדו של אברהם ונתן לו שבע כבשות הצאן וחרה אפו של הק' על זאת שהרי ארץ פלשתים בכלל גבול ישראל והק' ציוה עליהם 'לא תחיה פלנשמה' [...] לכן 'והאלהים נסה את אברהם' קינתו וציערו כדכת' 'הנסה דבר אליך', 'על נסתם אתה' לאמר, 'מסה ומריכה', 'בחנוני יי ונסני'. כלומר נתגאתה בבן שנתתיו לכרות ברית ביניכם ובין בניהם, ועתה לך והעלהו לעולה ויראה מה הועילה כריתות ברית שלך. וכן מצאתי אחרי כן במדרש של שמואל [...] אמר לו הק' אתה נתת לו שבע כבשות, חייך שבניו עושים שבע מלחמות עם בניך ונוצחין אותן ד"א חייך שבניו הורגים שבע צדיקים מבניך [...] ד"א חייך שבניו מחריבים שבע משכנות [...] ד"א שארון מחזיר בשדה פלשתים שבעה חדשים.

הרשב"ם מסמך את פרשת העקדה לברית אברהם ואבימלך ("אחר הדברים האלה"), ורואה בברית חטא חמור. כעונש על חטא זה האל ציער את אברהם במעשה העקדה ("והאלהים נסה את אברהם").⁵⁹ את פירושו לבר' כב, א חותם

58 דוגמה לסתירה הנובעת מההבדל הנ"ל נוגעת לזיהוי החר המסוים בארץ המוריה. רש"י מפרש: "וירא את המקום - ראה ענן קשור על ההר" (כשהתיבה 'מקום' משמשת במשמעות כפולה: מקום פיזי, הפירוש הפשטי של הפסוק המקראי; ומקום מטאפיזי, ראיית פני השכינה, תוספת פרשנית של המדרש הנובעת מהלקסיקוגרפיה החזונית בה המילה 'מקום' משמשת ככינוי לאל). בכור שור בפירושו שולל את הפירוש שאברהם זיהה את ההר הקדוש באמצעות מראה נבואה; בפירושו על פסוק ב כותב: "[על אחד ההרים] אשר אומר אליך - ואחר כך פירש לו היכן, כמו שמפרש "אל המקום אשר אומר לו האלהים" - אלמא [=כלומר], שאמר לו היכן; ומשום הכי [=כך] הכיר את המקום מרחוק, שכבר פירש לו". בכור שור מטעים זיהוי המקום התבור לאברהם באמצעות מאמר נבואי. רש"י העדיף את הכתוב המורה על "ראייה"; בכור שור בפירושו לתורה העדיף את הכתובים המורים על 'אמירה' ("על אחד ההרים אשר אומר אליך"; וינקם וילך אל המקום אשר אומר לו האלהים"; ויבאו אל המקום אשר אומר לו האלהים", בר' כב, ב; ג; ט). כך בכור שור הפשטן בפירושו לתורה. מנגד מצאנו שהפייטן ב"אורי וישעי" מאמץ את הפרשנות המדרשית שעל פיה אברהם זיהה את המקום באמצעות מחזה של מראה שכינה: "יום השלישי נראה לו זֶה־אֵל הַמָּוֹת כְּבוֹד יְיָ כְּאֵשׁ אֲכָלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר" ("אורי וישעי", טורים 19–20). בטורים אלה דוחה הפייטן את מסורת בראשית רבה ("מה ראה? ראה ענן קשור בהר") שאימץ רש"י, מפני התיאור המופיע בפרקי דרבי אליעזר ("ראה בכור השכינה עומד על גבי ההר [...] ומה ראה? עמוד אש עומד מן הארץ ועד השמים", פדר"א - "חורב" ל), שנחרו ב'סילוק' של שמעון ב"ר יצחק לשחרית יום ב' של ראש השנה: "כְּשֶׁהָגִיעוּ לְצוּפִים רָאוּ שְׁלֶהֶבֶת תְּלוּלָה" (גולדשמידט, רה"ש, עמ' 120, טור 89).

59 מונדשיין מציין את השפעת פירושו של רש"י (בר' כב, ב): "יש מרכותינו אומרים אחר דבריו של שטן, שהיה מקטרג ואומר מכל סעודה שעשה אברהם לא הקריב לפניך פר אחד או איל אחד". לדבריו, בשני

הרשב"ם בציטוט ארוך ממדרש שמואל, הטוען כי בעטיו של חטא כריתת הברית עם אבימלך מלך פלישתים, עתידים בני אברהם לתת את הדין במהלך הדורות.⁶⁰

בכור שור שלל את פרשנותו של הרשב"ם הרואה בעקדה עונש לאברהם על עוון הברית עם אבימלך, והטעים שהוא מבכר את פירוש הפשט המסורתי למילה "ניסה" (ניסיון ולא השתת צער): "נִסָּה אֶת אַבְרָהָם - הִבְיָאוּ לִידֵי נִסְיוֹן". כמו כן הוא שם את טענת הרשב"ם נגד אברהם בפיו של השטן: "שלא יוכל שטן ומקטרג ובעל הדין לומר עליו: החנם ירא אברהם? והלא סך בעדו ובעד כל אשר לו, וגם המלכים כורתיים עמו ברית!"⁶¹

בפיוט "אוֹרֵי יִשְׁעֵי" מתפלמס הפייטן עם המדרש שהציג הרשב"ם בפירושו ואומר: "שֶׁם נִשְׁפָּעַת אִיבֵי לְכַתֵּשׁ וּלְהַדֵּשׁ" (טור 41) - "שֶׁם נִשְׁפָּעַת" תעקיף ל"בי נשבעתי נאם יי" שבפרשת העקדה (בר' כב, טז); והלשון על פי בר' כא, לא: "כִּי שֶׁם נִשְׁפָּעוּ שְׁנֵיהֶם". בניגוד למדרש שמואל שבו בני אבימלך "עושים שבע מלחמות עם בניך ונוצחין אותן" שבועת האל לאברהם מורה על הכרעה ניצחת של האויבים. רוצה לומר: אם היה חטא כלשהו בשבועת אברהם לאבימלך, באה שבועת האל בסוף העקדה ומנקה עוון זה מאברהם וזרעו. נמצא כי מתפיסתו של הפייטן מהדהדים דברי הפרשן בכור שור כי לא עונש כאן אלא ניסיון. יודגש כי פירוש בכור שור מתעמת עם דברי הרשב"ם, ואילו הפיוט מתעמת עם המדרש שחתם את פירוש זה של הרשב"ם.

2. "וְהַעֲלֵהוּ שֶׁם לְעֵלָה" (בר' כב, ב) "וְסִמְכוּ בָנָם לֹא אֶל קַח בְּנֶךְ וְהַעֲלֵהוּ" (טור 10)

על דברי הפסוק המצווה על העקדה כותב בכור שור: "והעלהו שם לעולה - סתם הקדוש ברוך הוא את דבריו, וחשב אברהם כי צוה עליו לשחטו ולהקטירו כליל, ולפיכך הולך עמו אש ועצים ומאכלת, והוא [הקב"ה], לא צוה רק להעלותו על גבי המזבח, ומשהעלהו גמר ועשה מצוותו של הקדוש ברוך הוא". בכור שור בוחר לפרש את המילה 'והעלהו' במובן הראשוני, כלומר הציווי כלל רק העלאה על המזבח ולא כלל זביחה, על אף שהכתוב ציין שהעלאה זו היא "לְעֵלָה".⁶² בפיוט

הפירושים (רש"י ורשב"ם) דרשת הסמיכות פותרת (לפחות חלקית) את התהייה על דרכי האל שמעורר מעשה העקדה, שכן ניסיון העקדה בא כעונש על עוון (מונדישיין, בין אמונה לתהייה, עמ' 115).

60 על הערכת פירוש זה של הרשב"ם כפירוש פשט, ראו יפת, פירוש רשב"ם לעקדה פשט?
61 בכור שור בפירושו עושה שימוש בדברי השטן באיוב א, איוב פרק א, ט-י: "וַיַּעַן הַשָּׁטָן אֶת יי וַיֹּאמֶר הֲחִנָּם יְיָ אֱלֹהִים? הֲלֹא אֲתָה שָׂכַת בְּעֵדוֹ וּבְעֵד בֵּיתוֹ וּבְעֵד קֶל אֲשֶׁר לוֹ מִסְכָּבִים מַעֲשֶׂה יְיָ בְּרַקַּת וּמִקְנֵהוּ פָּרִין בְּאֶרֶץ". בכור שור בפירוש התורה החליף את ההצלחה הכלכלית שציין השטן בספר איוב בהצלחה פוליטית.

62 לפירוש זה שורשים בספרות חז"ל (פינקלשטיין, ספרי דברים, קמח, עמ' 203; וביתר פירוט תנחומא בובר, וירא מ: "ולא עלתה על לבי לומר לאברהם שישחוט את בנו, אע"פ שאמרתי לו 'קח נא' לא עלתה על לבי שישחוט את בנו"). על היבטיו הפילוסופיים של פירוש זה ראו כשר, איך יצונו. על הביסוס הלשוני של פירוש זה ראו שם, עמ' 43. וכן ראב"ע בר' כב, א, ד"ה "והעלהו שם לעלה". פירוש זה שקנה אחיזה בפרשנות הספרדית, בולט בחריגותו בנוף ההגותי והדתי של צפון צרפת ואשכנז, השוו לטורי השיר של ר' אפרים מריגנשבורג (בשלושת נוסחי פיוטו): "צִוִּיתוּ קַח נָא אֶת בֶּן יִקְרָא וְנִמְצָה דָּמוֹ עַל קִיר" ("אם אפס

"אורי וישעיה": "וסמכו בנים לו אל קח בנך והעלהו" (טור 10) - חיסר הפייטן את זיכרון ה"עולה" בצו האלוהי. בנוסף הטור השירי המתמיה: "לקח אש ועצים ומאכלת לזבח"⁶³ (טור 23) תואם לדברי בכור שור בפירושו לתורה: "וחשב אברהם כי צוה עליו לשחטו ולהקטירו כליל, ולפיכך הולך עמו אש ועצים ומאכלת".

נאמן לשיטתו, מפרש בכור שור (בר' כב, יב): "אלתשלח ידך אל הנער - כי כבר עשית את המצוה כי לא צוה לך רק להעלותו ואתה העלית אותו מעל לעצים". בפיוט נאמר שאברהם "הקריב" את יצחק, אף על פי שרק העלה אותו "מעל לעצים": "והקריבו לפני יי והגישו לפני יי אל-המזבח" (טור 24). "והקריבו לפני יי" בכך ש"הגישו לפני יי אל-המזבח". התיבה "והגישו" באה במופע כפול במקרא בפרשת עבד עברי שבמשפטים: "והגישו אֶדְנִיו אֶל הָאֱלֹהִים [=אל בית הדין] וְהִגִּישׁוּ אֶל הַדָּלֶת" (שמ' כא, ו). השימוש בתיבה זו מחזק את זיקת הפיוט לפירושו של בכור שור שכן הוא מחדד את ההבחנה בין הקרבה לזביחה.

3. "[והאֱלֹהִים] נִסָּה" (בר' כב, א) "שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו" (טור 12) לקראת סוף פירושו לפסוקים א-ב⁶⁴ מביא בכור שור פירוש נוסף: "נסה - הגביהו ונשאו, והודיעו לעולם כמה הוא אדם חשוב, כמו 'נסה עלינו אור פניך' (תה' ד, ז), וכמו 'ונשא נס' (יש' יא, יב), כי 'נס' דבר גדול הוא [הג'ה]". פירוש זה מציע הסבר חלופי למילה 'נסה' - רומם, הנגזר משם העצם 'נס' הנרדף לדגל 'נס להתנוסס'⁶⁵. הפירוש נחתם בהערה: "[הג'ה]".⁶⁶ ביטוי מובהק לפירוש זה מופיע בפיוט "ממכון שבתך" של בכור שור: "עינו על בנו לא חסה וְהֶאֱלֹהִים נִסָּה". המוטיב של מעשה העקדה הבא לרומם את אברהם מופיע גם בפיוט "אורי וישעיה": "וזה יהיה משפט הנער ומעשהו \ שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו" (טורים 11-12).⁶⁷

רובע הקן" טורים 7-8, גולדשמידט, סליחות ליטא, עמ' קנא; הנ"ל, סליחות פולין, עמ' קצ. מצוות העקדה כללה לשיטת ר' אפרים שחיטה ומיצוי דם על קיר המזבח (יתרה מזו בקהילות היהודיות באשכנז לא רק שסברו שציווי העקדה כלל את שחיטת הבן, אלא רוחה האמונה שיצחק אמנם נשחט, ראו שפילג, מאגדות העקדה, עמ' תפכ ואילך).

63 כזכור במקרא (בר' כב, ד) אברהם העמיס את העצים על יצחק.
64 אחרי פירושו ל"אחר הדברים האלה"; "נסה את אברהם"; "והעלהו שם לעלה" שהבאנו כאן (דוגמות 1-2).

65 פסוק זה משמש כפתיחתא לעקדה, ראו ראשית המדרש על פרשת העקדה, ב"ר נח, א.
66 כנראה מדובר בתוספת מאוחרת, אולם ייתכן שהציון 'הג'ה' מתייחסת רק להערה החותמת ביאור זה: "כי 'נס' דבר גדול הוא". נציין שנבו במהדורתו (בכור שור, עמ' לח) השמיט את כל הפירוש הזה. כהן בהקדמתו למקראות גדולות הכתר בראשית [א] מדבר על התועלת של מהדורתו בהצגת פירוש בכור שור: "[...] ועוד שתי הערות לתועלתו של הקורא: [א] בכתב היד שולבו כמה תוספות, שסומנו בסופן ע"י הסופר בתיבת 'הג'ה' יחידותיו של כתב היד אינה מאפשרת להכריע בכל מקרה בבטחה היכן מתחילה התוספת העדפנו להשאיר זאת להחלטתו של הקורא [...]"] (כהן, מקראות הכתר, עמ' ד).

67 הדברים תואמים פירוש של אחד מבעלי התוספות על הפסוק בשמ' טו, כה: "ושם נסהו" - "נסהו - גידלם כנס וכתורן" (גליס, תוספות, בא-בשלח, עמ' רמח), הממשיכים את דברי ר' יהושע במכילתא: "ושם נסהו, שם נשא לו גדולה" (מסכתא דויסע פרשה א).

4. "וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ אֶת חֲמורוֹ" (בר' כב, ג; "אורי וישעי", טור 16)

בפירושו כותב בכור שור: "וישכם אברהם בבוקר - לחבוש את חמורו הוא עצמו, כי היה זריז ורדוף לעשות רצון בוראו" (שם).⁶⁸ תפיסה זו עולה גם בפיוט "אורי וישעי": "זריז ונשפר שם בִּקְרָ לְבָקְרוֹ". הצירוף "זריז ו(תואר חיווי נוסף)" מופיע הן בפירוש בכור שור ("זריז ורדוף") על אתר, והן בפיוט ("זריז ונשפר").⁶⁹ מוטיב זריזותו של אברהם, הבא לידי ביטוי במקרא בשורת פעולות תוכפות ("וַיִּשְׁכַּם [...] וַיַּחְבֹּשׁ [...] וַיִּקַּח [...] וַיִּבְרַק [...] וַיִּקָּם וַיֵּלֶךְ"), נפרש על פני שלושה טורי שיר בפיוט, ונוסף להם המקור המקראי המורה על זריזות זו בטור הסיומת (13–16):

זריז ונשפר שם בִּקְרָ לְבָקְרוֹ

צֶלַח וְרֵכֶב לְכָבוֹד אֶל וַהֲדָרוֹ

חָרַד וְנָרָא וְשָׁשׁ עַל דְּבָרוֹ

וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ אֶת חֲמורוֹ

בנוסף לצירוף "זריז ו[...]" המופיע בפירוש ובפיוט קיימות הקבלות נוספות. בפירוש בכור שור: "ורדוף", תואר זה מקבל ביטוי מפורט בפיוט: "שם בִּקְרָ לְבָקְרוֹ \ צֶלַח וְרֵכֶב". בפירוש: "לעשות רצון בוראו" ובפיוט: "לְכָבוֹד אֶל וַהֲדָרוֹ \ חָרַד וְנָרָא וְשָׁשׁ עַל דְּבָרוֹ" (ובהמשך בטור 18: "לְעֲשׂוֹת רָצוֹן מִלְכּוֹ שְׁקֵד וּמַהֲרֵה"), המחרוזות נחתמת בפסוקית המקראית על ההשכמה וחבישת החמור שמהווה מעין אישור לזריזותו של אברהם לקיום צו העקדה.⁷⁰

5. "וַיִּקְרָא אֵלָיו מֶלֶאכָּה יִי מִן הַשָּׁמַיִם" (בר' כב, יא-יב); "ציר נאמן שלחתי" [...] וַיֵּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶאכָּה" (טורים 19–20).

בפירושו של בכור שור לפסוק זה: "ויקרא אליו מלאך אלהים (בנוסחנו: יי) מן השמים - ואע"פ [ואף על פי] שהיה מדבר בלשון שכינה, שאמר 'ולא חשכת את בנך ... ממני' (להלן, יב), ששלוחו של מקום היה מדבר כאילו הקדוש ברוך הוא מדבר בכל מקום; וסוף הוכיח שהיה מלאך, מדקאמר בפעם השנית 'בי נשבעתי נאם יי' (להלן, טז)".

68 ראו רש"י בר' כב, ג; ב"ר נח, ח.

69 הזיקה בין לשון פירושו של בכור שור לפיוט בעניין זריזותו של אברהם מובהקת. כאמור מוטיב זריזות מופיע כבר ברש"י: "וישכם - נודדו למצוה: ויחבש - הוא בעצמו ולא צוה לאחד מעבדיו, שהאבהה מקלקלת השורה". הפיוט "אורי וישעי" מהדהד את לשונו של פירוש בכור שור ולא את לשון פירוש רש"י.

70 פיוט העקדה "אורי וישעי" מתאפיין בפואטיות מזערית ובמיעוט דמויות. לא נזכרים בו הנערים שהוזכרו במקרא וכן שרה והשטן ששילבה האגדה בתמת עקדה. בהזכירו את החמור "וַיִּשְׁכַּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר וַיַּחְבֹּשׁ אֶת חֲמורוֹ" חרג הפייטן מרצייתו האמנותית כדי לחזק את מוטיב הזריזות של אברהם. יתרה מזאת, זהו הציטוט הארוך היחיד מגרסת העקדה המקראית, לציטוט זה יש שני 'אחים' קצרים ומקוטעים: "קח בנך והעלהו"; "איה השעה".

תמונת יצחק העקוד על המזבח בנויה מכמה רכיבים: במקרא - יצחק עקוד על גבי העצים שעל המזבח, אברהם שולח את ידו אל המאכלת, המלאך פונה אליו ומזהירו מלשלוח את ידו אל הנער ומלפגוע בו; אז נושא אברהם את עיניו ורואה איל ומקריבו תחת בנו. בפייטנות (בעקבות המדרשים) - נוסף בדרך כלל רכיב חדש - בכי המלאכים⁷¹ (פעמים נוספת גם האש).⁷² מעניין לראות שהציווי לאברהם למשוך ידיו משחיתת יצחק בא בפייטנות⁷³ לרוב ישירות מפי הגבורה (לעתים הפייטן מעמעם את מקור הנבואה, אך לא מייחסה מפורשות למלאך).⁷⁴ ועוד, הציווי אינו מסתפק בעצירת הקרבת יצחק אלא כולל (בניגוד לגרסת העקדה המקראית) גם את מצוות הקרבת האיל (המכונה 'תמור' ו'כפרה'). פיוט העקדה העתיק "איתן למד דעת" (היה מוכר כבר בתקופת האמוראים)⁷⁵ מייצג את רוב השינויים הנ"ל: "שדי הצריח"⁷⁶ לו \ תרף ירך מהרה \ תמור בנך רציתי \ תפור⁷⁷ בסבך בקרן".⁷⁸

הפיוט "אורי וישיע" דבק בנרטיב המקראי ודוחה את הרכיבים המדרשיים שמנינו, הוא מחדיר את המלאך העוצר את הנפת הסכין הן בלשון פיוטית ("ציר נאמן שִלְחָהּ") והן בלשון מקראית ("וַיֹּאמֶר לוֹ הַמַּלְאָךְ הֲרֹף יָדֶיךָ"). כך, בחר הפייטן להיות

71 "ידודן מלאכין \ בראותם אותו נעקד \ ובקומו לשחטו \ כלם צעקו: \ 'כה יהיה זרעך' \ לאביו ברכתה \ ואם זה נשחט \ איכן היא ברכה?" (עבודה קדומה 'אתה בראתה', טורים 10–11, מלאכי, נספח, עמ' 125); "נדמעה עינם \ ב>ח<ד הסכין" (יהלום, 'עבודה מעושרת [ארוםם לאל?]', טור 271, באין כול, עמ' 180); "אראלים צעקו חוצה מרה" (יחיאל בר אברהם בר יואב, 'אורח משפטיך קיונך לזכרה', טור 15, גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 305; פרנקל, פיוטי יחיאל, עמ' 157); "שאג זקן ובשנונה אחז \ תקפו אראלם וזעקו ממחז" (מאיר בר יצחק [ש"ץ], "אל הר המר גבעת ההוריה", טור 11 גולדשמידט, פולין עמ' 559). רי: הנ"ל יו"כ, עמ' 559.

72 "נעקד כמו כבש \ בבערת ואע [=באש ועצים]" (יהלום, 'עבודה מעושרת [ארוםם לאל?]', טור 265, בתוך באין כול, עמ' 179); "פעל מזבח ושם חוקר \ פרי בטנו ככבש עקד" (בנימן בר זרח, תַּמַּת צורים וחסדם, טור 6, גולדשמידט, יו"כ, עמ' 33).

73 וכוונתנו כאן לפייטנות שבארץ ישראל, איטליה ואשכנז. הפיוט במרחב המוסלמי נצמד יותר למקרא, לכן פיוטים אלו שאמנם אימצו את מוטיב בכי המלאכים, גם אם הרחיבו את הצו האלוהי, כך שכלל את הקרבת האיל, הקפידו לייחס את הצו למלאך.

74 "בת קול אליו קרא \ ריקוחך נתבשם בשמי תקרה" (יחיאל בר אברהם בר יואב, 'אורח משפטיך קיונך לזכרה', טור 16, גולדשמידט ופרנקל, לקט, עמ' 305; פרנקל, פיוטי יחיאל, עמ' 157, וראו דבריו שם עמ' 57); "ממרום לולא הקשיב סֶכֶת \ מהר לשחטו ולא-אט ממלאכת" (בנימן בר זרח, תַּמַּת צורים וחסדם, טור 6, גולדשמידט, יו"כ, עמ' 33); "נער אל תשחט קול אליו קא" (הנ"ל, "אהבת עֶזְו ותקף חֶבֶה", טור 14, שם, עמ' 523); "מרום כהסכית צמצם שכינתו כחז \ איל הראהו אחר בסבך נאחז \ יחיד נאהב כשלף התער \ רחף מגנו ועמד בשער \ בנך יחידך אהוב מנער \ רב לך אל תשלח ירך אל הנער" (מאיר בר יצחק [ש"ץ], "אל הר המר גבעת ההוריה", טורים 12–14, גולדשמידט, פולין עמ' 559). רי: הנ"ל יו"כ, עמ' 559.

75 פיוט זה נזכר בתשובת רב שרירא ורב האי המובאת בספר האשכול בהלכות תענית (אלבק, האשכול, נא ע"ב). במסגרת תיאור הטקסים והליתורגיה המיוחדים לתענית מצוטט הפיוט "איתן למד דעת" ובו שתי הערות, לפני הציטוט: "מימר ראשון דהוה מיתמר מיומא דרבנן דהוראה" [דבר תפילה ראשון שנאמר מאז ימי חכמי הוראה] ולאחריו: "ואית ליה טעמי" מושכין לבבות דלקיטן מפום קדמאי" [=ויש בו טעמים המושכים את הלב שנאספו מפי הקדמונים]. 'רבנן דהוראה' הוא כינוי לאמוראים חכמי התלמוד (בבא מציעא פו, ע"א): "רבי ורבי נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה"; ובאגרת רש"י: "ובתריה מלך רב יוסי וביומיה 'סוף הוראה' ואסתיים תלמודא [=ואחריו התמנה לראשות הישיבה רב יוסי, הוא 'רב אשי' המוזכר בתלמוד, וביומי 'סוף הוראה' והסתיים חיבור התלמוד, שהחל בדור שלאחר חתימת המשנה] (לוי, אגרת, עמ' 97). ספטימוס מראה שהטור השירי: "חננתו למאה פרי": היווה מצע לדברי השטן בדרשה שהתלמוד (סנהדרין פט, ע"ב) מביא בשם ר' יוחנן (ספטימוס, חננתו, 80–81).

76 נו"א: השמיע; השמעת.

77 נו"א: תפוס; תפוש.

78 ספטימוס, חננתו, עמ' 91.

נאמן לפשט המקראי ולפירוש בכור שור לתורה. בחירה זו מחריגה אותו משאר פיוטי העקדה שכאמור, דחקו את המלאך המציל, וכן הפקיעו מאברהם את ההחלטה להקריב איל תחת יצחק וייחסו אותה לאל. בניגוד לרוב פיוטי העקדה, "אורי וישעי" מבצר את תפקידם של המלאך ואברהם בתמונת הצלת יצחק ברגע העקדה: בשום אב חרב לצנאר נכמרו רחמיך וחסדיך \ ציר נאמן שלחף לאיש חסדיך \ ויאמר לו המלאך הריך ידיך \ קם אזורי ונשא את עיניו \ והנה איל נאחז בקרניו".

6. "ויקרא אברהם שם המקום ההוא יי יראָה" (בר' כב, יד); "יי יראָה-לו הִשָּׁה" (טור 56).

בפירושו לפסוק זה כותב בכור שור: "יי יראה - כלומר: יראה המקום ויזכור המעשה".⁷⁹ בחתימת הפיוט אחרי הזכרת זכות יעקב ("זכור חסד איש תם") כסגולה לכפרת חטאי הבנים ("וחטא עמך פסה", טור 54) חוזר הפייטן לזכות זיכרון העקדה: "קדוש להיות לו למסתור ולמחסה \ יי יראָה-לו הִשָּׁה" (טור 54-55). "יי יראָה-לו הִשָּׁה" הוא שיבוץ שונה משמעות של תשובת אברהם ליצחק: "אֱלֹהִים יִרְאֶה לוֹ הִשָּׁה" (בר' כב, ח). הדמיון בין הפיוט והפירוש מודגש במצלול: "יי יראה [...] המעשה" בפירוש, ו"יי יראָה-לו הִשָּׁה".

2.2 הנפשות הפועלות בעקדה

על גילו של יצחק בעקדה

המקרא לא פירש לנו מתי התרחשה העקדה, וממילא שאלת גילו של יצחק נותרה סתומה. על שאלה זו התעכב ראב"ע והוא מביא בפירושו שתי דעות: האחת - "ורז"ל אמרו שהיה יצחק כאשר נעקד בן שלשים ושבע שנים". הראב"ע שולל דעה זו: "ואם דברי קבלה נקבל. ומדרך סברא אין זה נכון, שהיה ראוי שתהיה צדקת יצחק גלויה, ויהיה שכרו כפול משכר אביו שמסר עצמו ברצונו לשחיטה". אולם לדבריו לפי הטקסט המקראי "אין בכתוב מאומה על [צדקת] יצחק". דעה אחרת שהביא: "ואחרים אמרו שהיה בן חמש שנים", ראב"ע שולל גם אפשרות זו: "גם זה לא יתכן, בעבור שנשא עצי העולה". אם נאמן את ניתוחו של ראב"ע נסיק שיצחק היה בשעת העקדה בסוף העשור הראשון לחייו⁸⁰ או בשנות העשרה הראשונות, ובלשונו: "קרוב לי"ג שנים" (ראב"ע בר' כב, ה).

79 דבריו של בכור שור בפירוש התורה: "יי יראה - כלומר: יראה המקום ויזכור המעשה" הם עיבוד לנאמר בעקדה "אמונים בני מאמינים הנאמנים בבריתך" של בנימין בר זרח: "בהר יי יראה ולבניו יהי מחסה \ נקרא שם המקום יי יראה על שם המעשה" (גולדשמידט, י"כ, עמ' 229 טור 12).

80 ראו דברי סימון: <https://www.youtube.com/watch?v=1uqUAMPbhl8> דקה 43:24 ואילך.

דמותו של יצחק בעקדה 'התבגרה' לאורך היצירה היהודית בתקופת בית שני ובתקופת התנאים.⁸¹ ביצירה המדרשית של אמוראי ארץ ישראל יצחק היה בן שלוש ושבע שנים.⁸² היינמן מסכם את עמדת חז"ל: "יצחק היה לדעתם [של חז"ל] בן ל"ז שנה בלכתו אל הר המוריה; מובן שאם כן הדבר, היתה זכות העקדה תלויה בו יותר מאשר באביו הזקן, בניגוד לתפיסת התורה".⁸³ אף שמקובל לראות בדעה הנזכרת (שיצחק היה בן ל"ז שנה בשעת העקדה) דעה מחייבת, התפישה שיצחק היה עול ימים בשעת העקדה (התואמת את רוח הסיפור המקראי) המשיכה לחלחל בחוגי האגדה. לדוגמה, אגדת ר' יוחנן בתלמוד הבבלי טוענת שניסיון העקדה בא בגלל דברי השטן סמוך למשתה שנעשה "ביום הגמל את יצחק" (בר' כא, ח).⁸⁴

הפיוט "אורי וישעי" אינו מפרש את גילו של יצחק, אך גילו הצעיר של יצחק עולה מהטור השירי: "שָׁעַן אֶת בְּנוֹ פֶּאִישׁ זָהִיר וְנֶזֶהֶר" (טור 17) אברהם מעמיס את יצחק על החמור ("וַיִּקַּח [...] וְאֶת יִצְחָק", בר' כב, ג - לקיחה בידים). כמו כן אינו משתף את יצחק במראה המקום מרחוק אלא מייחס את ראיית כבוד השכינה לאברהם לבדו: "יום השלישי נראה לו זהר וְדָמוֹת כְּבוֹד יְיָ פָּאֵשׁ אֶקְלֵת בְּרָאשׁ הָהָר".⁸⁵ בנוסף הפייטן אינו משתף את יצחק במעשה הפולחני: בניגוד להרחבות מדרשיות, בפיוט לא נזכר שיצחק פונה לאברהם בבקשה שיקשור אותו למזבח, ואינו עונה אמן על ברכת "על השחיטה".⁸⁶ מפתיעה היא בחירתו של הפייטן להעמיס על שכמו של אברהם לא רק אש ומאכלת אלא גם את עצי העולה: "לִקַּח אֵשׁ וְעֵצִים וּמִאֲקֻלַּת

81 על פי החשבון בספר היובלים (טז, 15; יז, 15; ורמן עמ' 298; 308) היה יצחק כמעט בן שש-עשרה בשעת העקדה, ואילו יוספוס כותב: "ויצחק בן עשרים וחמש שנה בהבנות המזבח" (קדמוניות, ספר ראשון, עמ' 25, טור 228). בסדר עולם רבה: "אבינו יצחק היה בשעה שנעקד בן כ"ו שני" (מיליקובסקי, סדר עולם, כרך א עמ' 220; בפירוש [כרך ב עמ' 15] מציין, שהסתמך על כתב יד יחיד ל [לנינגרד] ושאר כתבי היד והדפוסים גורסים 'שלושים ושבע' ושם מוכיח את צדקת הכרעתו).

82 ראו למשל מרגליות, ו"ר כ, ב, עמ' תמט; תנחומא, וירא כג; פדר"א (היגר לא, עמ' 197). הקביעה שיצחק היה בן שלוש ושבע שנים בשעת העקדה מתבססת על הסמיכות המקראית בין סיפור העקדה (בר' כב) למות שרה (בר' כג).

83 היינמן, דרכי האגדה, עמ' 22, כפי שכבר אמר ראב"ע שהוצג לפני-כן.

84 סנהדרין פט ע"ב. ספטימוס, חננתו (עמ' 89) שם, על הטור השירי: "ילד לניחוח חשקתי", שבפיוט "איתן לימד דעת" מציין: "יצחק מתואר כילד ולא כמבוגר גם בעבודה קדומה (שפילג, אבות הפיוט, עמ' 45) ובפסיפסים בבית אלפא וציפורי (יהלום, פיוט ומציאות, עמ' 108–109)". ב'עבודה' קדומה, שפרסם יהלום וקראה 'עבודה מעושרת (ארומם לאל?)', יצחק אמנם מכונה 'נער' ולא 'ילד', אבל סיפור העקדה מסתיים: "ננהלו שניהם אצל הנביאה וְהַשְׁמִיעוּ רִנָּה \ כי הם נאמני אל" (יהלום, באין כול, עמ' 180–181). אברהם ויצחק שבים אל הנביאה, היא שרה אמנו. ב'עבודה' קדומה זו, סיפור העקדה מסתיים באיחוד של אב, בן ואם-רעהי השלמים בגופם ובנפשם: "והשמיעו רנן \ כי הם נאמני אל".

85 נציין שבמקור המדרשי (פדר"א, א, לא) מצוין שאברהם ראה את מראה השכינה, ואז פנה ליצחק לוודא שהוא שותף לחוויה הנבואית: "ביום השלישי הגיעו לצופים, וְכִיִּין שְׁהִגִּיעוּ לְצוּפִים רָאָה כְּבוֹד הַשְׁכִּינָה עוֹמֵד עַל גְּבִי הָהָר, שְׁנֶאֱמַר [בראשית כב, ד] בְּיוֹם הַשְּׁלִישִׁי וַיֵּשֶׁא אֲבִרְהָם אֶת עֵינָיו וַיֵּרָא אֶת הַמָּקוֹם מֵרָחֵק. מֶה רָאָה? רָאָה עוֹמֵד שָׁל אֵשׁ מִן הָאָרֶץ עַד לַשָּׁמַיִם. אָמַר לִיצְחָק בְּנוֹ: 'בְּנִי, רֹאֶה אֵתָּה קְלוֹם בְּאֶתֶד מִן הָהָרִים הָלָלוּ?' אָמַר לוֹ: 'הֵן, אָמַר לוֹ: 'מֶה אֵתָּה רֹאֶה?' אָמַר לוֹ: 'אֲנִי רֹאֶה עוֹמֵד שָׁל אֵשׁ עוֹמֵד מִן הָאָרֶץ עַד לַשָּׁמַיִם. וְהִכִּין אֲבִרְהָם כִּי נִרְצָה הַנֶּעַר לְעוֹלָה". ואילו הפיוט הסתפק בפתיחת הדרשה - אברהם ראה ביום השלישי מראה שכינה "זהר וְדָמוֹת כְּבוֹד יְיָ", שנראה "פָּאֵשׁ אֶקְלֵת בְּרָאשׁ הָהָר".

86 על רקע הדברים בולטת אמירתו של הפייטן: "פָּשַׁט בֶּן גִּרְוִן לִישְׁחַט לְכַבֹּדֶךָ" (טור 33). אולם קשה להכריע אם פשיטת הגרון היא תולדת צדקת יצחק או התמסרות תמימה ומלאה אמן של בן פעוט באביו.

לְזַבֵּחַ" ("אורי וישעי", טור 24) בניגוד לאמור במקרא: "וַיִּקַּח אֶבְרָהָם אֶת עֲצֵי הָעֵלָה וַיִּשֶׂם עַל יִצְחָק בְּנוֹ" (בר' כב, ו).⁸⁷ נראה שצמצום תפקידו של יצחק במעשה הפולחני ושחרורו מנשיאת העצים נועדו לשוות לו גיל צעיר ורך בשנים ומשמשים 'תשובה' לדברי הראב"ע שהובאו קודם: "גם זה [הדעה שיצחק בן חמש שנים בעקדה] לא יתכן, בעבור שנשא עצי העולה". הפיוט נחתם בטורי השיר: "קְדוּשׁ לְהִיּוֹת לוֹ לְמִסְתֹּר וּלְמַחְסֵה \ יי יְרָאָה-לוֹ הַשֵּׁה" (טורים 55–56) זכות יצחק העומדת לזרעו נוצרת את תמונת היותו שֵׁה לעולה.

גילו הצעיר של יצחק⁸⁸ עולה גם מבין השורות בפירושו של בכור שור: "אלהים יראה לו השה לעולה בני - כלומר: את בני; אמר לו עניין על שתי משמעות, שאמר לו האמת לפי סברתו, משמע כאומר: בני, הקדוש ברוך הוא יראה לו השה! ואמרו רבותינו (ב"ר נז, ד) כי הבין יצחק, ואעפ"י כן הלכו שניהם יחדיו בדעת שוה לעשות רצון הבורא" (בר' כב, ח). בכור שור כאן מחלק בין תבונת אברהם לסברת הבן יצחק, את הדעה "כי הבין יצחק" הוא מייחס לחז"ל וניכר שאינו מאמצה.⁸⁹

ייחוס הכינוי "שֵׁה" ליצחק בפיוט "אורי וישעי" ותיאורו כ'תם' שאינו מסוגל להבין דבר מתוך דבר בפירוש בכור שור, תואמים את הסיפור המקראי בו מתואר "יצחק כטפל לו [לאברהם] פאסיבי, נכנע ונפעל",⁹⁰ שתי היצירות (הפיוט "אורי וישעי" ופירוש בכור שור) נתנו עדיפות למקרא על פני הסיפור המדרשי שכן בו כפי שציגה אליצור:⁹¹ "יצחק - הקרבן הפאסיבי - הופך כבר⁹² במדרשים לגיבור מרכזי המוסר את נפשו מרצונו".

גיבורי העקדה

הדמויות הפועלות בסיפור העקדה המקראי: האל, אברהם, יצחק, הנערים והמלאך. על אלו נוספים שני בעלי חיים: החמור והאיל (האיל ממלא משעת התגלותו את תפקיד ה"שֵׁה לְעֵלָה" שנזכר בשיחה בדרך אל ההר). אברהם הוא גיבורה הראשי של

87 אמירה זו מנוגדת אף לנרטיב שבפיוט העקדה הקדום "איתן למד דעת \ בטרם ידעך כל" שכאמור כינה את יצחק "ילד", שכן פיוט זה מטעים: "שם על יחידו \ עצים עצי עולה" (ספטימוס, חננתו, עמ' 90, טורים 15–16).

88 אמנם בפיוטו של בכור שור "ממכון שבתך" מתקבלת תמונה שונה. בפתיחתו ניתן להתרשם מגילו הצעיר של יצחק: "קח בנך קצאן ממקלה" (טור 43); אולם בהמשך דמותו של יצחק לובשת צורה בוגרת. הדבר ניכר בשיחת האב והבן - שאלת יצחק נטולת תום והיא תובעת מענה חד: "ויבן אָמַר מִנִּי אֵל תִּכְסֶּה \ אָבִי קִרְבֵּן אִיף תַּעֲשֶׂה \ אִם יִמְעַט הַבֵּית מִהֵיּוֹת מִשֶּׁה" (טורים 46–48). ואכן מענה אברהם הינו ישיר וחד משמעי: "מִשֶּׁה נִכְתָּר בְּנִי לֵאלֹל רָם וְנִשָּׂא" (טור 49). והשוו לטורי השיר בפיוט "אורי וישעי" בהם שאלת יצחק סתמית ולקונית, ומענה האב עמוס מחד, וטעון בדברי עידוד מאידך: "מִנִּי עֲלוּתָם יַחַד לְהַר הַמִּזְבֵּחַ \ שָׁאֵל נִין לְהוֹרִי: אֵיִה הַשֵּׁה לְרִאִיָּה \ נָם לוֹ: 'בְּנִי עֲרֹב וְנִכְתָּר לְשׁוֹכֵן עֲלֶיהָ \ גְּדוֹל הַעֲצָה וְרֹב הַעֲלִילָה". הזיקה ההדוקה בין הפיוט לפירוש התורה של בכור שור הוא מאפיין ייחודי של הפיוט "אורי וישעי".

89 על השוני באמצעים הפרשניים (ההרמנויטי) בין פירוש בכור שור לפירוש שבמדרש, ראו יעקבס, בכור שור, עמ' 200.

90 אליצור, שירה, עמ' 41.

91 שם.

92 במילה "כבר" מרמזת אליצור שמגמה זו מופיעה ואף מתגברת בפיוטי העקדה. בבחירתו של פייטן "אורי וישעי" לדבוק בסיפור המקראי הוא החריג את עצמו מכלל הסוגה.

העקדה - הוא היחיד המקיים קשר עם שאר הדמויות. האגדה הוסיפה לסיפור את שרה (בבית לפני היציאה)⁹³ ובמותה כאפילוג טרגי,⁹⁴ את השטן בגרסות המדרשיות השונות הממלא שלל תפקידים: מניע את העלילה בדברי שטנה באקספוזיציה;⁹⁵ מנסה להניא את אברהם ויצחק מביצוע הצו כשהוא מחופש לדמויות בדויות⁹⁶ וכן לובש צורת נהר המבקש להטביע את האב והבן.⁹⁷ גם בסצנת העקדה השטן מופיע ומנסה לסכל את הקרבת האיל.⁹⁸ בחלק מהמדרשים השטן מעורב במות שרה.⁹⁹ האגדה זיהתה את 'שני הנערים' כאליעזר וישמעאל וסיפרה על שיחתם בדרך,¹⁰⁰ והשתעשעה מהושבתם עם החמור לרגלי ההר.¹⁰¹ כן הוסיפה האגדה מלאכים המשמשים במקצת הגרסות כמניעי העלילה באקספוזיציה (בדומה לתפקיד השטן)¹⁰² וכמבקשי רחמים בשעת העקדה.¹⁰³

93 "אמר אברהם מה אעשה אם אגלה [...] מה עשה אמר לשרה תקני לנו מאכל ומשתה ונאכל ונשתה, אמרה לו מה היום מיומים ומה טיבה של שמחה זו, אמר לה זקנים כמותנו נולד להם בן בזקנותם כדי לאכול ולשתות ולשמות, הלכה ותקנה המאכל, כשהיו בתוך המאכל אמר לה את ידעת כשאני בן שלש שנים הכרת את בוראי והנער הזה גדול ולא נחנך ויש מקום אחד רחוק ממנו מעט ששם מחנכין את הנערים אקחנו ואחנכנו שם, אמרה לו לך לשלום" (תנחומא וירא, כב).

94 "אלא מאיכן בא, מהר המורייה" (ב"ר נח, ה עמ' 623); "באותה שעה צווחה ששה קולות ווי כנגד שש תקיעות. אמרו לא הספיקה לגמור את הדבר עד שמיתה, הה"ד ייבא אברהם לספד לשרה ולבכחה" [ב"ר נח, ב]. ומהיכן בא, ר' יהודה בר' סימון אמ' מהר המורייה בא" (מרגליות, ו"ר, כ, ב עמ' תמט) וכך גם בתנחומא וירא כג; פדר"א (היגר לא, עמ' 197). מפתיעה הופעתה של שרה בסצנת סיום העקדה שב'עבודה' קדומה, שפרסם יהלום וקראה 'עבודה מעושרת' (ארוםם לאל?); "ננהלו שניהם \ אצל הנביאה \ והשמיעו רנן \ כי הם נאמני אל" (יהלום, באין כול, עמ' 180–181). הנביאה היא שרה "שהיה אברהם טפל לשרה בנביאות" (תנחומא שמות [וילנא] א, יהלום שם); או תואר של אשת הנביא (ראו יש' ח, ג).

95 "אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי בן זימרא: אחר דבריו של שטן, דכתב 'ויגדל הילד ויגמל וגו'', אמר שטן לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! זקן זה חננתו למאה שנה פרי בטן, מכל סעודה שעשה לא היה לו תור אחד או גזול אחד להקריב לפניך?" (בבלי סהדרין פט ע"ב) וקודם לכן בספרות החיצונית: "היו דברים בשמים על אברהם כי נאמן הוא בכל דברו ואהבו אלוהים ויבטלו צרה היה נאמן. ויבוא שר המשטמה ויאמר לפני אלוהים הנה אברהם אוהב את יצחק בנו ושש עליו מכול. אמור לו להעלותו קרבן על המזבח ואתה תראה אם יעשה דבר זה ותדע אם נאמן הוא בכל אשר תנסה אותו" (הירבליים יז 16, עמ' 316).

96 תנחומא וירא כב; ב"ר נח, ד, תיאודור-אלבק, עמ' 598–599 (בלא תחפושות).

97 תנחומא שם.

98 "ר' זכריה אומר אותו האיל כשנברא בין השמשות היה ובא להתקרב תחת יצחק והיה סמאל עומד ומסטינו כדי לבטל קרבנו של אברהם אבינו" (היגר, פדר"א ל, עמ' 195).

99 במדרש הקדום יצחק סיפר לשרה על דבר העקדה ובשומעה את הדברים יצאה נשמתה (מרגליות, ו"ר, כ, ב עמ' תמט). סיפור זה חוזר במדרש התנחומא בהבדל קטן, 'יצחק' המדבר הינו השטן שלבש את דמות הבן (בתנחומא וירא כג); בפדר"א השטן מגלה את אוזנה של שרה כהולך רכיל: "הלך ואמ' לשרה הלא שמעת מה נעשה בעולם, אמרה לו לאו, אמ' לה לקח אברהם את יצחק בנו ושחטו והקריבו על גבי המזבח לעולה התחילה שרה לבכות [...] ופרחה נשמתה ומתה" (היגר לא, עמ' 197).

100 "נכנס תחרות בין אליעזר וישמעאל, אמ' ישמעאל לאליעזר עכשו אברהם הקריב את יצחק בנו מוקדה על המזבח ואני בכורו יורש אברהם, אמ' לו אליעזר כבר גרשך כאשר שהיא מגורשת מבעלה ושלחך למדבר, אבל אני עבדו משרת אותו ביום ובלילה, ואני הוא היורש את אברהם, ורוח הקדש משיבה אותם ואומרת להם לא זה יורש ולא זה יורש" (פדר"א, היגר, פדר"א ל, עמ' 194–195).

101 "שבו לכם פה עם החמור שאתם דומים לחמור" (ב"ר נח, ב, תיאודור-אלבק, עמ' 596); ובמטבע הלשון המפורסמת יותר: "עם הדומה לחמור" (יבמות סא ע"ב ועוד 4 מקבילות בבבלי; ו"ר, כ, ב [מרגליות, עמ' תמח]; פדר"א כו, ג; תנחומא וירא כג; תנחומא); "וחשב אותם כחמור, אמ' הואיל ואין אתם אוראים מאומה שבו לכם פה עם החמור, עם הדומים לחמור" (היגר, פדר"א ל, עמ' 195).

102 "והאלהים הוא ובית דינו מלאכי שרת אמרו אברהם זה שמח ושימח את הכל ולא הפריש להקב"ה לא פר ולא איל, אמר להם הקב"ה על מנת שנאמר לו שיקריב לי את בנו ולא יעכב", ב"ר נח, א; טענתם של המלאכים מקבלת משמעות רחבה יותר בתנחומא וירא, יח: "כשבקש הקב"ה יתברך לבראות את העולם אמרו לו מלאכי השרת: 'מה אנשו כי תזכרנו' (תהלים ח) אמר להן הקב"ה יתברך: אתם אומרים 'מה אנשו

בפיוט "אורי וישיעי" החסיר הפייטן את הנערים; הועיד למלאך רק את תפקידו המקראי הראשון (בר' כב, יא–יב) - הציווי "הָרַף יָדֶיךָ", החסיר את תפקידו כנושא הברכות לפני שיבת אברהם אל נערי (שם יד–יח) וייחס את הברכות לאל: "שֶׁם נִשְׁבַּעְתָּ אִיכָּיו לְכַתֵּשׁ וּלְהַדֵּשׁ \ וְזָרְעוּ בְּאֹר פְּנֶיךָ לְכַרֵּךְ וּלְקַדֵּשׁ" (טורים 41–42). השטן ושרה נעדרים מעקדה זו כמו בסיפור המקראי.

ציינו כי מקריאה רבת קשב בפיוט "אורי וישיעי" עולה שיצחק היה רך בשנים בשעת העקדה. קביעה זו הולמת את המדרג של הגיבורים - האל, אברהם ויצחק - העולה מספירת הכינויים שזכו להם בפיוט. בולט מעמדו של האל שכן זכה בשלל כינויים: אורי וישיעי, גִּאֲוֹת חֲרָבִי, מִלְכִּי וּמִשְׁגָּבִי, אָבִי אָבִי, דָּגוּל, אֵל עֲלִיּוֹן, שׁוֹכֵן עֲלֵיָהּ, גְּדוֹל הַעֲצָה, רַב הַעֲלִילָהּ, חִי, עוֹבֵר עַל פֶּשַׁע, עוֹן נוֹשֵׂא, קְדוֹשׁ. שני לו אברהם: זריז ונשכר; חרד וירא; שֶׁשׁ עַל דְּבָרוֹ; איש זהיר ונזהר; איש מהיר במלאכת; איש ישר לכת; איש חסידך; מתהלך בְּתַמּוֹ. ואולם יצחק חף מכל תואר בפיוט זה.

נראה שמפירושו בכור שור ומהפיוט "אורי וישיעי" עולה מצג דומה - העדפת הסיפור המקראי הרואה באברהם "גיבורה של העקדה", ומציג את יצחק העקוד כקרוב תם ונטול דעה ובחירה. שתי היצירות דחו את הסיפור המדרשי "הדוחק את אברהם מפני הקרבן עצמו, הוא יצחק".¹⁰⁴

חמישה "אישים" בפיוט "אורי וישיעי" - התיבה "איש" נקריית בפיוט חמש פעמים:
 "כָּאִישׁ זָהִיר" (טור 17); "כָּאִישׁ מְהִיר" (טור 30); "אִישׁ יֵשֶׁר לְכֵת" (טור 31);
 "לְאִישׁ חֲסִידְךָ" (טור 35); "אִישׁ תָּם" (טור 54). ארבע מהן מיוחסות לאברהם ואת החמישית (הצמודה ללשון המקרא) יש לייחס ליעקב: "אִישׁ תָּם" (בר' כה, כז).

כי תזכרנו מפני אשר ראיתם בדורו של אנוש אלא הריני מראה לכם כבודו של אברהם [...] אמר להם עתידים אתם לראות את האב ששוחט את הבן והבן נשחט על קדוש שמי". ובפתיחה לפרשת העקדה בבראשית רבתי (עמ' 85–86) מקבלת קובלנת המלאכים אופי של קנאה: "תניא ר' אליעזר אומר [...] כשנברא העולם ברא הקב"ה את האדם והיו מלאכי השרת קוראים תגר לפני הב"ה ואמרו רבון העולמים מה אנוש כי תזכרנו (תהלים ח, ה) שתק ולא השיבם. בא אדם לידי סרחון והרג קין להבל אחיו ובאו דור המבול ודור הפלגה ואנשי סדום והיו אומרים מלאכי השרת מה אנוש כי תזכרנו, והקב"ה שותק. כיון שבא אברהם היה הקב"ה מונה שבחו בפני מלאכי השרת ובפני כל מעשי ידיו והיה נמלך בו על כל דבר ודבר כד"א "המכסה אני מאברהם וגו'" (בר' יח, יז), אמרו המלאכים אנו משמשים לפניו ולא נמלך בנו, וזה רמה ותולעה מה טבו [...] והיו מלאכי השרת קושרים קטיגור ואומרים מעתה נניח כבודך ומלכותך ונאמר קלוס לאברהם, קדוש אברהם, ברוך אברהם, אמר הב"ה כל המכבד אברהם לי מכבד, וכן הוא אומר 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו' (ש"א ב, ל), ואומר 'ותחסרהו מעט מאלהים' (תהלים ח' ו'). וקודם לכן בספרות החיצונית, בקדמוניות המקרא בפתיחה של שירת דבורה המשוכתבת: "ויקנאו בו [באברהם] כל המלאכים והיו שונאים אותו כל מנהיגי הצבאות. ויהי כאשר קנאו בו אמר לו אלהים: הרוג לי את פרי בטנך והעלהו לי לעולה כי מאתי נמן לך" (קדמוניות המקרא לב, א–ב, עמ' 91).

103 רכיב זה מתבסס על הפסוק ביש' לג, ז: "הֵן אֶרְאֶלֶם צִעְקוּ חֲצָה מִלְאֲכֵי שְׁלוֹם מִרְ יִבְקִין", שנדרש על תמונה זו, ואף שימש כפסוק הראשון של הפטרת סדר הקריאה שכלל את העקדה במחזור הקריאה התלת שנתי שהיה נהוג בארץ ישראל. ובמדרש: "ובשעה ששלח אבינו אברהם את ידו ליקח את המאכלת לשחוט את בנו בכור מלאכי שרת" (ב"ר נו, ה, תיאודור-אלבק, עמ' 600). רכיב זה מצוי כמעט בכל הגרסות המדרשיות. וקודם לכן ב'מעין יובלים' (חיבור חיצוני שנמצא בקומראן במערה 4, מגילה שמכונה: 4Q226, Pseudo-jubilees): "מלאכי קודש עומדים בוכים על [אברהם והוא אומר אלוהים מכלה] את בנו מן הארץ ומלאכי המ[שטמות עומדים] שמחים ואומרים עכשו יאבד ו[היה אם יחשון אברהם את בנו] ימצא כחש ואם לא, ימצא נאמן ו[יאבד בנו]", קימרון, מגילות ב, עמ' 218.

104 ראו אורבך, אמונות ודעות, עמ' 445.

הפייטן בוחר לעטר את אברהם בתואר דומה לשל יעקב: "אִישׁ יִשְׂרָאֵל לְכַת" (טור 31). ההיגד "איש תם" משלים את אזכור שלושת האבות. פעם אחת לתיבה 'איש' נסמכה למ"ד המציינת יעד (טור 35): "צִיר נֶאֱמָן שְׁלַחַת לְאִישׁ חֲסִידֶךָ".¹⁰⁵ פעמיים צורפה לתיבה 'איש' כ"ף הדימוי: "טָעַן אֶת בְּנוֹ פֶּאִישׁ זֶהִיר וְנִזְהָר" (טור 17), "וּבִנְהָ מִזְבֵּחַ פֶּאִישׁ מְהִיר בְּמִלְאֶת" (טור 41). בתארים "כאיש זהיר"; "כאיש מהיר" קיים דמיון במשמעות (התמסרות למילוי המשימה) ובמצלול (זי"ן קמוצה וסיומת "היר"). עם התקדמות העלילה ניכרת עלייה בשבחו של אברהם שכן "זריז" ["איש מהיר" - טור 41] עדיף מזהיר [טור 17] ("רש"י חולין דף קז ע"ב).

מול שבחי אברהם כאמור מזדקרת העובדה שיצחק האחרון במדרג גיבורי העקדה (בפיוט "אורי וישעי", בדומה לגרסת העקדה המקראית), חף מכל תואר. קו זה תואם את התפישה שיצחק בשעת העקדה היה ילד רך בשנים, שאינו שותף לגודל הניסיון וממילא אינו זוכה בשבחי המנוסה.

סיכום

ביקשנו לאשש את ההנחה שבכור שור - ר' יוסף ב"ר יצחק מאורליאנש - הוא 'יוסף' אבי הפיוט "יִי אוֹרִי וְיִשְׁעִי". ביססנו הנחה זו באמצעות שלוש אבני בוחן. שתיים מצביעות על קרבת הפיוט מצד תכניו לשונו והפואטיקה שלו לפיוט "ממכון שבתך" ואל פיוטים אחרים של בכור שור. קריאה משווה של הפיוט "אורי וישעי" והפיוטים "אדון רב העלילה" ו"ממכון שבתך" מראה זיקה פואטית אמיצה בין הפיוטים. הדבר ניכר לא רק בתבניות נוסח מיוחדות המשותפות לכלל פיוטי בכור שור, אלא בחריזות כמעט זהות ("אדון רב העלילה") ובפואטיקה ייחודית של סיפור העקדה ("ממכון שבתך"). סיפור העקדה בפיוטים "ממכון שבתך" ו"אורי וישעי" מתאפיין בביטויים דומים ובהם כינויי שגב. אבן הבוחן השלישית היא הזיקה בין סיפור העקדה שבפיוט הנדון לבין הפואטיקה וההרמנויטיקה העולות מן הפירוש של בכור שור לפרשת העקדה.

לאור ראיות אלה דומה כי ייחוס הפיוט לבכור שור אינו אינטואיטיבי והשערתנו אלא יש בו ממש.

¹⁰⁵ כינויו של אברהם "איש חסידך" בשעה שמניף את חרבו על יצחק בנו העקוד למזבח לוקה בנימה אירונית. בפיוט העקדה העתיק "איתן לימד דעת" סצנה זו מתוארת במילים הבאות: "קח בידו חרב \ רחמיו לא נכמרו" (טורים 19–22), ספטימוס, חננתו, עמ' 91. בפירושו ציין ספטימוס: "בהקשר פיוטנו יש גם הנגדה מרומזת למשפט שלמה במלכים א ג, כד–כו: "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ קָחוּ לִי חֶרֶב [...] וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֲשֶׁר בְּנָה הָיִי [...] פִּי נִקְמְרוּ וְחֻמִּיתָהּ עַל בְּנָה וכו'". ואילו אברהם: "קח בידו חרב \ רחמיו לא נכמרו". אולם יש לסייג את הדברים שכן נראה שלפני בכור שור עמד נוסח אחר של הפיוט ראו ביאור האפרט לטור 34.

מקורות¹⁰⁶

אלבק, האשכול = האשכול, יסדו רבנו אברהם ב"ר יצחק אב"ד מנרבונא (יוצא לאור [...])
ע"י הר"ר שלום אלבעק; ערכו והשלימו וגמרו בנו חנוך אלבעק, ירושלים תשמ"ד.

גולדשמידט ופרנקל, לקט = ד' גולדשמידט וא' פרנקל, לקט פיוטי סליחות מאת פייטני
אשכנז וצרפת, ירושלים תשנ"ג.

גולדשמידט, יוה"כ = ד' גולדשמידט, מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל
ענפיהם, כרך ב יום כפור, ירושלים תש"ל.

גולדשמידט, סליחות ליטא = הנ"ל, סדר הסליחות כמנהג ליטא, ירושלים תשכ"ה.

גולדשמידט, סליחות פולין = הנ"ל, סדר הסליחות כמנהג פולין, ירושלים תשכ"ה.

גולדשמידט, רה"ש = הנ"ל, מחזור לימים הנוראים לפי מנהגי בני אשכנז לכל ענפיהם, כרך
א, ראש השנה, ירושלים תש"ל.

גליס, תוספות = י' גליס, תוספות השלם, ירושלים תשמ"ח.

הברמן, פיוטי ר' יוסף = הנ"ל, "פיוטי ר' יוסף ב"ר יצחק מאורליאנש", תרכ"ז ט, תרצ"ח,
עמ' 323–342.

הייגר, פדר"א = מ, הייגר, פרקי ר' אליעזר (סוף), בתוך: חורב, מאסף מוקדש לתולדות
ישראל וספרותו מופיע ע"י קרן חורב מיסודה של הסתדרות חניכי בית המדרש למורים של
ישיבת ר' יצחק אלחנן, כרך י, ניו יורק אלול, אלול תש"ח.

ורמן, יובלים = כ' ורמן, ספר היובלים: מבוא, תרגום ופירוש, ירושלים תשע"ה.

יהלום, באין כול = י' יהלום, אז באין כול, סדר העבודה הארץ-ישראלי הקדום ליום
הכיפורים, ירושלים תשנ"ז.

כהן, מקראות הכתר = מ' כהן, מקראות גדולות הכתר, בראשית כרך א, רמת גן תשס"ד.

מרגליות, וי"ר = מ' מרגליות, מדרש ויקרא רבה: יוצא לאור על פי כתבי יד ושרידי הגניזה,
עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים, ניו יורק וירושלים תשנ"ג.

נבו, בכור שור = י' נבו, פירושי רבי יוסף בכור שור על התורה, ירושלים תשס"א.

סדר טרויאש = סדר טרויאש, חיבר מנחם ב"ר יוסף ברבי יהודה חזן מטרואש, ירושלים
תשכ"ח.

ספטימוס, חננתו = ד' ספטימוס, "חננתו למאה פרי": מן הפיוט הקדום אל התלמוד הבבלי,
לשוננו, סא (תשס"ט), עמ' 79–95.

פינקלשטיין, ספרי דברים = א"א פינקלשטיין, ספרי על דברים, עם חלופי גרסאות והערות, ניו
יורק תשכ"ט

שפיגל, אבות הפיוט = ש' שפיגל, אבות הפיוט: מקורות ומחקרים לתולדות הפיוט בארץ
ישראל, מבחר מעיזבונו (בעריכת מנחם חיים שמלצר) ניו-יורק וירושלים תשנ"ז.

¹⁰⁶ במקורות לא כללנו הפניות לתלמוד הבבלי ולפירוש רש"י עליו, לפרשני המקרא הקלסיים (רש"י, רשב"ם
ראב"ע ועוד) המצויים בכל מהדורת מקראות גדולות ואף לא את מדרש תנחומא.

קימרון, מגילות ב = א' קימרון, **מגילות מדבר יהודה, החיבורים העבריים, כרך שני**, ירושלים תשע"ג.

תיאודור-אלבק, ב"ר = מדרש בראשית רבא: על פי כתב יד [...] ופירוש מנחת יהודה \ מאת יהודה תיאודור וחנן אלבק ונוספו מבוא ומפתחות מאת חנן אלבק, ירושלים תשכ"ה.

אורבך, תוספות = א"א אורבך, **בעלי התוספות**, ירושלים תשנו.

ארנד, פשט ודרש = מ' ארנד, פשט ודרש ובעיית האמת בחינוך, בתוך: הגות במקרא [ה], תל אביב תשמ"ח, עמ' 58–78.

גייגר, פרשנותא = א' גייגר, **ספר פרשנותא על חכמי צרפת מפרשי המקרא**, ירושלים תשל"א.

הברמן, גזירות = א"מ הברמן, **ספר גזירות אשכנז וצרפת** - דברי זכרונות מבני הדורות שבתקופת מסעי הצלב ומבחר פיוטיהם, ירושלים תש"ו.

היינמן, דרכי האגדה = י' היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים 1970.

יהלום, פיוט ומציאות = י' יהלום, **פיוט ומציאות בשלהי הזמן העתיק**, תל אביב תש"ס.

יהלום, שפת השיר = הנ"ל, **שפת השיר של הפיוט הארץ-ישראלי הקדום**, ירושלים תשמ"ה.

יפת, פירוש רשב"ם לעקדה פשט? = ש' יפת, "פירוש רשב"ם לפרשת העקדה פשוטו של מקרא או מדרשו?", בתוך: **המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין** (בעריכת ש' יפת), ירושלים תשנ"ד, עמ' 349–366.

כשר, איך יצונו = ח' כשר, "איך יצונו ה' לעשות תועבה כזאת? ! ביקורת עקדת יצחק על פי ר' יוסף אבן כספ", בתוך: **עט הדעת**, א, תשנ"ז עמ' 39–47.

לביא, ממכון שבתך - ת' לביא, "קריאה ספרותית בפיוט 'אלהים ממכון שבתך' לר' יוסף בכור שור", **מחקרי גבעה** (בדפוס).

לביא ונבו, רב העליליה = "הפיוט 'אדון רב העליליה' המיוחס לר' יוסף בכור שור" - בזיקה אל המדרשים, **חמדעת**, ח, עמ' 114–130.

לויין, אגרת = מ"ב לויין, **אגרת רב שריא גאון**, ירושלים תשל"ב.

מונדשיין, בין אמונה לתהיה = א' מונדשיין, "עקדת יצחק בין אמונה לתהיה", **בית מקרא** 44, ירושלים תשנ"ט.

מירסקי, מחצבתן = א' מירסקי, "מחצבתן של צורות הפיוט", ידיעות המכון לחקר השירה העברית ז, תשי"ח [= **יסודי צורות הפיוט**, ירושלים תשמ"ה].

נבו ולביא, אדון מועד = י' נבו ות' לביא, "הפיוט 'אדון מועד' כתקן מישרים לשפוט בְּתַצְוִימִיךְ", בזיקתו למדרשים ולדברי אגדה, **דרך אגדה** יג, תשע"ו, עמ' 201–222.

סגל, פרשנות = מ"צ סגל, **פרשנות המקרא: סקירה על תולדותיה והתפתחותה**, ירושלים תשי"ב.

סימון, אתר = <https://www.youtube.com/watch?v=1uqUAMPbhl8>

סימון, משמעותם = א' סימון, משמעותם הדתית של הפשטות המתחדשים, בתוך: המקרא ואנחנו א' סימון (עורך), רמת גן תשל"ט, עמ' 133–152.

פאזנאנסקי, חכמי צרפת = ש"א פאזנאנסקי, **מבוא על חכמי צרפת מפרשי המקרא**, וארשה תרע"ג; דפוס צילום ירושלים תשכ"ה.

פליישר, שירת = ע' פליישר, **שירת הקודש העברית בימי הביניים**, ירושלים 1975.

פריאל, בכור שור = י' פריאל, "רבנו יוסף בכור שור: מעמדו בעולם הפרשנות ותהליך החשיפה המחודש של פירושו" **אורשת א**, תש"ע, עמ' 113–126.

פריאל, חזקוני = י' פריאל, **דרכו הפרשנית של ר' חזקיה בן מנחם (חזקוני) בפירושו לתורה** (עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן), רמת גן תש"ע.

פרנקל, האגדה והמדרש = י' פרנקל, **דרכי האגדה והמדרש**, תל אביב תשנ"ו.

פרנקל, פיוטי יחיאל = א' פרנקל, **פיוטי ר' יחיאל בר אברהם מרומא**, ירושלים תשס"ז.

פרנקל, מדרש ואגדה = י' פרנקל, **מדרש ואגדה**, תל אביב תשנ"ז.

פרנקל, שיתוף פיוט = א' פרנקל: <http://shituf.piyut.org.il/story/874>

צונץ, הדרשות = י"ל צונץ, **הדרשות בישראל** (ערך והשלים ח' אלבק) ירושלים תשל"ד.

רצהבי, מגנזי = י' רצהבי, **מגנזי שירת קדם**, ירושלים תשנ"א.

שנאן, עולמה = שנאן, **עולמה של ספרות האגדה**, תל אביב תשמ"ז. שפיגל, מאגדות העקדה = ש' שפיגל, "מאגדות העקדה: פיוט על שחיטת יצחק ותחייתו לר' אפרים מבונא, בתוך: **ספר היובל לכבוד אלכסנדר מארכס**, ש' ליברמן (עורך), נוי ארק, תש"י, עמ' תעא–תקמז.

אלמנטים של פנטזיה, זהות ואידיאולוגיה ודרכי עיצובם בשירי העלייה לנגב של נתן אלתרמן

עופרה מצוב-כהן

תקציר

נתן אלתרמן מן המשוררים הבולטים בשירה העברית החדשה התייחס בפואטיקה שלו אל האקטואליה שהתהוותה במרחב שבה חי ויצר במדינה צעירה בהתהוותה - ישראל. בשירי **הטור השביעי** שבו כתב המשורר בעיתונות השבועית בשנותיה הראשונות של מדינת ישראל (וכונסו במספר כרכים), נפרשת תמתיקה מגוונת המתייחסת למגוון חוויות אנושיות בכלל, ולחוויה הציונית בפרט שאליה הגיב אלתרמן כאמן מעורב ומעורה באירועי השעה, בבחינת "בתוך עמי אני יושב".

בשירים שכתב בשנות החמישים של המאה העשרים התייחס לעליות ההמוניות ואף התחקה מקרוב אחר מהלכים באשר לקליטתם בארץ. כך מצד אחד כאשר חשבו הוגי המדיניות על פיתוח הנגב, ומצד אחר על פתרונות של פיזור המוני העולים שהגיעו בגלי העלייה הגדולים בתחילת שנות ה-50 של המאה העשרים, נראה הנגב רחב הידיים כמוצא אפשרי לשני העניינים.

במאמר זה אבקש להתחקות אחר אלמנטים של פנטזיה, זהות ואידיאולוגיה ועל תרומתם לטקסט על-פי שלושה שירי עלייה לנגב שכתב אלתרמן וכיוצא מכך לנסות להעריך את עוצמתם של שירי עיתונות אלו - עד כמה הם משקפים את הלכי את ההיסטוריה.

מבוא¹

בשנות פעילותו כאמן בלט נתן אלתרמן בייחודו לא רק בגלל דרכי הרטוריקה של שירתו והתמתיקה שלה.² כמשורר נתן אלתרמן ביטוי פואטי נרחב לעמדותיו ולדעותיו בדבר אירועים חברתיים ולאומיים בחיי השעה של העם היהודי, וכן הביע את עמדותיו בנושאים מעוררי מחלוקת ומורכבים שונים שהעסיקו את ראשי היישוב

1 מבקשת להקדיש מאמר זה לכבודם של הוריי שולמית וניסים כהן שעלו מאספהאן למערב הנגב, למסלול ולאופקים והם מתושביה הוותיקים של העיר אופקים.

2 חוקרת הספרות זיוה שמיר טוענת כי אלתרמן נודע בעשורים הראשונים בשל כתיבת פזמוני הווי קלי הערך שנתפרסמו בעיתון. עם פרסומו של קובץ שיריו הראשון הוערך אחרת משירתו העיתונאית ונחשב למשורר 'רציני'. לטענתה, לשירתו הפואטית היגיון משלה, היא מאופיינת בפיגורטיביות, ובולט בה השימוש באמצעים כמו האוקסימורון והזאוגמה. לשם יצירתו של עולם שבו היוצרות הפוכים (20). שירתו היא ססגונית, ופנטסטית ועם זאת חידתית. זיוה שמיר, **עוד חוזר הניגון**, פפירוס, בית ההוצאה באוניברסיטת תל-אביב, 1989, עמ' 7-28.

היהודי ואת תושביו לאחר קום מדינת ישראל, את ראש הממשלה מדינה ואת יתר קובעי המדיניות בחברה הישראלית המתהווה.³

בשיריו של אלתרמן, בשירי-הטור שלו, שפורסמו דרך קבע בעיתון סוף השבוע **הטור השביעי** נפרשה שלו תמתיקה מגוונת הנוגעת למגוון חוויות אנושיות בכלל ולחוויה הציונית בפרט. בשירים המתארים את החוויה הציונית בישראל כמדינה צעירה בהתהוותה, מתייחס אלתרמן להווי הנשזר בחייה של המדינה וכותב על אודות עניינים עכשוויים והתנגשויות הנוגעים לקשת רחבה של סדר היום בה. אלתרמן מתייחס אף לחוויות העלייה של קבוצות עולים יהודיים למדינת ישראל מכל קצווי עולם ומנציחן באמצעות השימוש הפואטי שיש בו מן הצמצום והשגב ומן התחכום הלשוני.⁴ חוקר הספרות דן לאור מציין את עליית היהודים ארצה כאחד מן הנושאים המסעירים בחיי המדינה ואף "הסעירו את דמיונו של אלתרמן".⁵

3 על מעמדו המרכזי של אלתרמן בחיי התרבות בארץ-ישראל טרם קום המדינה, עומד חוקר הספרות אורציון ברתנא במאמרו "נתן אלתרמן מול יחיאל פרלמוטר". ברתנא מדגיש את העובדה כי אלתרמן היה דמות מפתח בקרב קבוצת האמנים הארץ-ישראלית. בשנות השלושים והארבעים של המאה העשרים כתב אלתרמן שירה בעלת מאפיינים מודרניים שהתקבלה באהדה בקרב ציבור הקוראים בארץ-ישראל. לצד שיריו כתב גם מסות שפרסם בכתבי עת ספרותיים שונים (כמו **כתובים**, **טורים**, **מתכונות לספרות**). אלתרמן שהיה בתחילת דרכו משורר לחבורתו התרבותית של אברהם שלונסקי שיצאה נגד שירת התחייה. ביאליק היה מן הבולטים בחבורתה. לאחר כעשור נחק מחבורתו של שלונסקי וניסה ליצור לעצמו דרך פואטית עצמאית שהתאפיינה ב"מודלים פיגורטיביים סמליים ולא..." שירה שהמודל שלה הוא "ייצוג מציאות בדרך ריאליסטית" (עמ' 192). לטענת ברתנא, במהלך שנות הארבעים מסתמן בשירתו של אלתרמן מהלך נוסף כשהוא מנסה "...לנסח ביצירתו... את עצם התשתית הארס-פואטית של מפעלו השירי, המנסה להכיל את הפיגורטיביות עם הייצוג האקטואלי של המציאות, את הסימבוליות המופשט עם ההיענות ההיסטורית." (אורציון ברתנא, "נתן אלתרמן מול יחיאל פרלמוטר", **הציונות**, מאסף י"ט, 1995, עמ' 183–206, עמ' 194). מהלך זה מצביע על התקבלותו של המשורר ועל תחושת האחריות הציבורית שחש כמשורר. לעניין זה טוענת זיוה שמיר בפרק "נתן אלתרמן-משוררו של דור המאבק לעצמאות; עיון בחטיבת שירי "עיר היונה" כי בשנות מלחמת העולם השנייה והשואה הגיע אלתרמן למסקנה כי "האסטיטיזציות המלוטש של שלונסקי, לאה גולדברג וחבריהם, שהתגדרו במגדל השן של האמנות הצרופה, כבר אינו מתאים לאותם ימים" וכי מוטב לו למצוא פואטיקה חדשה. "וכך החל לו אלתרמן בכתיבתה של מסכת חדשה בשירתו ה'קנונית'-שירה אקטואליסטית ורפלקטיבית כאחת, המתעדת את שנות הקמת המדינה וראשית החיים הריבוניים". זיוה שמיר, **הלך ומלך; אלתרמן-בהמייץ ומשורר לאומי**, הוצאת ספראהקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 92.

במאמרו הנזכר קודם ברתנא טוען כי לשירתו של אלתרמן הייתה נוכחות בפואטיקה של משוררים בולטים אחרים ומביא את טענתה של חיה שוהם על השפעת שירתו של אלתרמן על שירתו של אמיר גלבוע שבחר להתמודד בדרך אמנותית וייחודית במוטיבים מרכזיים בשירתו של אלתרמן, תוך המרת הייצוג הסימבוליסטי המופשט לרובד ריאליסטי ארץ-ישראלי (הערה 41 במאמרו). דוגמה נוספת שמוסיף ברתנא היא השפעת שירתו של אלתרמן על שירתו של נתן זך.

אורציון ברתנא, "נתן אלתרמן מול יחיאל פרלמוטר", **הציונות**, מאסף י"ט, 1995, עמ' 183–206. על מעמדו של אלתרמן לאחר קום המדינה טוען למשל ברתנא כי אלתרמן הגיע בשנות החמישים לפסגת השפעתו ונחשב משורר לאומי, שכן הגיב באופן לירי למציאות, ל"המולה האקטואלית". ראו אורציון ברתנא "עד כמה אלתרמן משורר לאומי? (בין סימבוליות לבין אקטואליה ובין בדידות לבין ממסד)", **החניון וסיבובו כ"ב**, 1999, 149–175, 161.

4 אלתרמן אינו האמן היחיד שהגיב למציאות ההיסטורית. דן לאור מציין כי גם אמנים אחרים כמו לאה גולדברג, ס. יזהר, חיים הוז, חנוך ברטוב ואפרים קישון הגיבו ביצירותיהם לנוכח ההתרחשויות החברתיות רבת החשיבות והגורליות שעוררו גלי העלייה ארצה. דן לאור, "העלייה ההמונית כ'תוכן' ונושא" בספרות העברית בשנות המדינה הראשונות", **הציונות**, מאסף י"ד, 1989, 161–175.

5 לאור מוסיף כי נושא זה היה קרוב ביותר ללבו של אלתרמן מכל הנושאים המסעירים האחרים שאירעו בארץ בשנות החמישים וגם על אודותיהם כתב, כמו: "הקמת צה"ל, התבססות מוסדות השלטון, ההכרזה

בספר השירים השני של **הטור השביעי** מצויים שירים המוקדשים לעניין זה, כמו שירי עלייה על אודות יהודים מארצות הגולה השונות. אחדים משירי העלייה הללו, שעניינם בהתרחשותם של אירועים לאומיים במדינת ישראל בין השנים תשי"ד–תשכ"ד, ומתייחס לאוכלוסיית העולים ארצה בשנות החמישים. רבים מהם הובאו להתיישוב בנגב, להתגורר בו ולמצוא בו את פרנסתם ולהבטיח בו את עתיד ילדיהם. היו אלה עולים בעיקר בני ארצות המזרח: תימן, אירן, תוניסיה, אלג'יריה ומרוקו.

בשל זרם העליות השוטף מאז 1949 נתקלו בכירי ההנהגה בקושי ממשי לקלוט את זרם העולים בשנות החמישים המוקדמות וכך נוצרה סכנה ממשית למפעל הציוני. לדברי ההיסטוריון ירון צור, לוי אשכול טען כי הקושי בקליטת העולים נעוצה במנטליות הזרה והאחרת של העולים בייחוד של עולי צפון אפריקה הנבדלים מעולים אחרים. "כמו רוב חבריו לעילית הפועלית האשכנזית האמין אשכול בעומק לבו כי האשמים העיקריים בשברו של חזון התיישבות העולים הם העולים מארצות המזרח".⁶ לפיכך, אחד מן הפתרונות שהציעו ראשי ההנהלה הציונית הייתה להגביל את העלייה מארצות המזרח ובמיוחד ממרוקו ומפרס.⁷ עמדותיו האידיאולוגיות של בן-גוריון וכיוצא מכך אף עמדותיו המעשיות היו שונות משל ראשי ההנהגה הציונית. בן-גוריון טען כי "כולנו היינו מהגרים פעם", ולכן ראה בעולה מארצות המזרח שווה לזה מארצות המערב.⁸ גם הכהן מצינת כי בניגוד לראשי הסוכנות ומשרד הקליטה, היה בן-גוריון הלוחם הגדול למען עליות מן המזרח והיה מ"תומכיו הגדולים של מיוזג הגליות".⁹

הבאתם של העולים לחבל ארץ זה תאמה אף את תפישתו המאוחרת יותר של ראש ממשלת ישראל ולפיה טען בלהט בן-גוריון אז כי את הנגב יש להפריח ככל חבל ארץ אחר ולאכלסו.¹⁰ "דוד בן-גוריון...נחשב ל'פטרון' מובהק של הנגב וההתיישבות בו...אף לפני קום המדינה הוא השמיע פעמים אין-ספור דברים בזכות

על ירושלים כעל בירת ישראל, ההכרה הבינלאומית שזכתה המדינה החדשה...כיבוש השממה...ומבצע סיני". דן לאור, **אלתרמן**, עם עובד, ספריית אפיקים, תל אביב, 2013, עמ' 520.

6 ירון צור, "הבעיה עדתית בדיוני הנהלת הסוכנות בשלהי תקופת העלייה ההמונית", **ישראל** 2, 2002, עמ' 81–106, עמ' 84–85.

7 צור מציין כי בקרב ההנהגה אסור היה להעלות עניין זה בפירוש או לרמוז עליו. שם, עמ' 103–104.

8 יוסף הגורני, "כור ההיתוך החלקי במחשבה ובמעשה ציונים", **הציונות**, מאסף כ"ג, 2001, 3–19, עמ' 17.

9 דבורה הכהן, "היוצר בידי החומר: צמיחתה של מנהיגות פוליטית חדשה בשנות החמישים", **ישראל** 2, 2002, 57–79, עמ' 62–63. בעניין זה מעיר הסוציולוג ברוך קימרלינג כי לבן-גוריון הייתה הסתייגות מן המנטליות של העולים מארצות המזרח אך הוא הקפיד שלא לתת לה פומבי. בשני ראיונות שהעניק לעיתונות זרה (בערו מניח כי דבריו לא יובאו לידיעת הציבור שעל אודותיו) העיר כי "למרוקאים אין חינוך. מנהיגיהם כמנהיגי הערבים". טענה זו מנומקת על ידו בהשפעת התרבות הערבית-מוסלמית שחיו בתוכה מאוד בשנים והביע תקווה שבדורות הבאים תשתנה המנטליות הזו. ברוך קימרלינג, **מהגרים, מתיישבים, ילידים**, עלמא, עם עובד, תל אביב, 2004, עמ' 290.

10 בראיון שהתקיים עם יהושע כהן, ממייסדי שדה-בוקר, נשאל "מה היה היחס של בן-גוריון לנגב" והשיב כי: "בעניין זה היה לו משפט יסודי: או שאנחנו נדביר את המדבר, או שהמדבר ידביר אותנו". בן-גוריון היה בעד הנגב עוד לפני קום המדינה, כי לדעתו הארץ תהיה לנו רק אם נעבד אותה, נחיה אותה, ונשב עליה." מרדכי נאור, עורך, **ישובי הנגב, 1900–1960: מקורות, סיכומים, פרשיות נבחרות וחומר עזר**, יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 1985, עמ' 236.

ההיאחזות היהודית בנגב, בעת שהדבר נחשב ל'בלתי מציאותי' ואף ל'שיגעון'.¹¹ את הנגב ואת אזוריו השונים (צפוני, דרומי), החשיב כנכס ציוני ביטחוני מן המעלה הראשונה, וכן כאזור בעל היסטוריה יהודית. הוא הסביר כי אבות האומה הלכו לנגב ועסקו בו במעשי בראשית. כיוצא מכך, טען כי פעולת ההגעה לנגב היא 'עלייה' ולא 'ירידה'.¹² כצעד פעיל ראשון התואם את חזונו הובאו לנגב המוני עולים. עם זאת, צעד זה התקיים אף כחלק ממדיניות מכוונת שניסתה להתמודד עם כמויות העולים המרובות ולמצוא פתרונות לאכלוסם.

אלא שחבל ארץ זה היה בבחינת ארץ לא זרועה, מקום חסר תשתיות ראשוניות הנחוצות לקיום סדר יום שגרת. את זרם העולים הבלתי פוסק שהגיע ארצה מאז 1949 היה צריך ל"שכן, לכלכל...ללמד מקצועות שונים, להפוך לעם אחד. את העולים שיכנו תחילה במחנות נטושים... בכפרים ערביים עזובים... אוהלים עלובים... בדונים... בשיכונים צפופים, בעיירות מכוערות שנבנו בחופזה".¹³

תוכנם של שירי העלייה לנגב שכתב אלתרמן בתקופה המדוברת נדמים כשירה התואמת את מדיניותה של ממשלת ישראל אז ואת צרכי השעה. מן הנושאים העולים בשירים משתמע כי שירים אלו היו בבחינת שירה 'מטעם', משום שהלמו את הסיפור שביקשה המדינה הצעירה להפנים בקרב תושביה החדשים. גם בכתיבתו הפובליציסטית צידד אלתרמן בפעולות הממשלה השונות בראשות בן גוריון וביטא את עמדותיו ברשימות ובשירה. אלתרמן הזדהה עם מדיניותו של בן גוריון בתקופה המתייחסת לשנות העלייה ההמונית ואף נתן לכך ביטויים רבים בפואטיקה שלו.¹⁴ זיוה שמיר מציינת כי במסגרת יחסיו ההדוקים של אלתרמן עם גורמי השלטון נהג להיענות להזמנתם ולהתלוות לסיורים ברחבי הארץ, בנקודות יישוב "...הנידחות ביותר ב'ארץ הנגב'".¹⁵

דן לאור המתייחס ליחסים המיוחדים ששררו בין המנהיג לבין המשורר אלתרמן טוען כי אלו היו מושתתים על אמון ועל רגשי כבוד והערכה הדדיים זה כלפי זה:

11 מרדכי נאור, עורך, **יישוב הנגב 1900–1960**, סדרת עידן, הוצאת יד יצחק בן-צבי, ירושלים, 1985, עמ' 4.

12 שם, עמ' 7–9.

13 מיכאל בר-זוהר, **בן גוריון האיש מאחורי האגדה**, משרד הביטחון-ההוצאה לאור, ירושלים, 1986, עמ' 337.

14 זאת לעומת ביטויים אחרים ששיקפו את התנגדותו למדיניותם של ראשי ממשלות אחרים ומנהיגים בולטים של מפא"י שנבחרו לאחר תקופת בן-גוריון כמו לוי אשכול, פנחס ספיר (שר אוצר ב-1969) ואריה אליאב (כמזכ"ל מפלגת העבודה, 1969). בתקופה מאוחרת יותר, לאחר מלחמת ששת הימים כאשר עולה סוגיית גבולותיה של מדינת ישראל, מביע אלתרמן התנגדות לעמדותיו של בן גוריון. הוא תמה עליהן וציין כי דוד בן גוריון הוא בין "גדולי חוזי התחייה הלאומית" הדוגלים בהכרה כי השטחים שנכבשו לאחר מלחמת ששת הימים הם חלק בלתי נפרד משטחה של מדינת ישראל. מכל מקום, אלתרמן מצדד במדיניותו של בן גוריון ומבכר אותה על פני מדיניותם של מנהיגים שפעלו אחריו.

ראו משה שמיר, **נתן אלתרמן, המשורר כמנהיג**, דביר, תל אביב, תשמ"ח, 1988, עמ' 33.

15 שם, עמ' 104. שמיר מציינת כי אלתרמן (שאנשי רוח וחברה תקפו אותו וטענו כנגדו כי הוא כותב דברים של קובעי המדיניות), היה שותף לאתגרים הלאומיים-חברתיים וסייר ברחבי הארץ ביישובי העולים המוקמים, ומקטרגיו היו מותחים את הביקורת מתוך בתי הקפה התל-אביביים שבהם נהגו לשבת. עם זאת, היא מוסיפה כי "אין זאת אומרת שאלתרמן נמנע מלכתוב בשירה ה"קנונית" על עניינים כאובים שהצביעו על שמברים וכישלונות, לרבות כישלונותיו של בן-גוריון". שם, עמ' 118.

"בן-גוריון היה יקר ונערץ על אלתרמן, הוא רחש לו באמת רגשי כבוד עמוקים-כך היה בשנים שבהן שימש כיושב ראש הנהלת הסוכנות ועוד יותר מזה מאז הכריז על הקמת מדינת ישראל והחל לכהן כראש הממשלה הראשון...". לאור קובע כי תחושות ההערצה של אלתרמן לבן גוריון גברו כאשר בשנת 1953 הודיע המנהיג על התפטרותו מן הממשלה ועל העתקת מקום מגוריו לשדה-בוקר. צעד זה של בן-גוריון אפשר לו להתמקד בהרחבת ההתיישבות בנגב, והרשים את אלתרמן שראה בכך מהלך של מופת.¹⁶

על אף דברי התימוכין הנזכרים בדבר השפעת עמדתו של בן-גוריון על המשורר נראה כי היו לאלתרמן עמדות סובייקטיביות משלו. אלו אינן תלויות בגורם מדיני כזה או אחר ואף לבו שלו נטה לחבל הארץ הדרומי - לנגב. על כך יעידו ששת חלקי השיר "שירים על ארץ הנגב" שבהם מעוצב הנגב כישות נשית בעלת יופי מרהיב, וכוחותיו מיוחדים ומושכים ונופיו בראשיתיים.¹⁷

במאמר זה אבקש לבדוק יסודות של פנטזיה, זהות ואידאולוגיה הבאים לידי ביטוי בשירי העלייה לנגב של אלתרמן. שלושת השירים שיעמדו לדיון הם: "בחודש אביב",¹⁸ "נטל הקליטה",¹⁹ "מעשה בני המושבים".²⁰ מה מקומם של אלו בעיצוב התפיסות והעמדות בשירים האלה הגלויות והסמויות, כפי שהן באות לידי ביטוי בסיפר על אודות העלייה מן הסוג הזה ומהי תרומתם?²¹

בירור תיאורטי של המושגים 'פנטזיה', 'זהות' ואידאולוגיה

פנטזיה

ברתנא מגדיר את המושג פנטזיה כ"עולם דמוי-ממשות, המקיים יחסים משליים, או יחסים חלופיים, עם עולם הממשות המוכר לקורא. זהו עולם ספרותי שחלק

16 דן לאור, **אלתרמן**, עם עובד, תל אביב, 2013, עמ' 399–400. וראו גם עמ' 590–595 בעניין עמדתו של אלתרמן בפרשת לבון התומכת בעמדתו של דוד בן-גוריון בפרשה זו.

17 נתן אלתרמן, **עיר היונה**, מחברות לספרות, 1957, עמ' 186–193.

18 נתן אלתרמן, **הטור השביעי**, ספר שני, תשי"ד-תשכ"ב, עמ' 44–46. נכלל בשער א. "הקו הראשון".

19 שם, עמ' 53–54. נכלל בשער "החוק והשבות".

20 שם, עמ' 105–107. נכלל בשער "תווי פנים".

גם השיר "תוצרת דימונה" (שם, עמ' 111–113) הוא לכאורה בעל זיקה לנגב אך לא ייכלל בדיון זה. זיקתו לנגב היא מאחר שהוקם בו מפעל טקסטיל ב-1958. הטקסט נראה שיר אידיאולוגי מובהק ומטרתו לשכנע את הקורא בחשיבותה של תעשיית הטקסטיל ולהביא בפניו את תחזיתו האופטימית של המשורר על תרומתה של תעשייה זו לכלכלת המדינה הצעירה. במבט לאחור זהו שיר שכנוע שלא חזה נכונה את גורלה של תעשיית הטקסטיל בארץ, ביישובי הדרום, בדימונה ובאופקים שבהם נסגרו מפעלי הטקסטיל [באופקים נסגר מפעל הטקסטיל האחרון ב-2013], כחלק משינויים בכלכלה העולמית בכלל.

21 במחקרי אבקש להסתייע במובאות מן הרומן **במסלול ילדותה** המתעד את עלייתה של משפחת הרב מולא כונסארי, סולימאן אברהמיאן וצ"ל, מאספהאן בשנות העלייה ההמונית למושב העולים מסלול במערב הנגב. הרומן מתחקה על שלבי הקליטה של בני המשפחה ועל זיקתם העמוקה לציונות ולארץ-ישראל. הטקסט מתבסס על ראיונות עם עולים ועם מחנכים ומדריכים חקלאיים מן התקופה המדוברת. מקור זה עשוי לשמש ככלי עזר למבעים הציוניים-פואטיים המעוצבים בשירתו של אלתרמן. עופרה מצוב-כהן, **במסלול ילדותה**, הוצאת גוונים, תל אביב, 2012.

ממרכיבי המציאות בו אינו יכול להיות בעל רפרנציה, או בעל דנוטציה, למה שמקובל על רוב הקוראים כ'מציאות היומיומית' שבה הם חיים.²²

ברונו בטלהיים טוען כי הסוגות השונות המשתייכות לפנטזיה כמו אגדות ומיתוסים, עונות על השאלה "מה טיבו האמיתי של העולם ומהו תפקידו של הסובייקט בתוכו".²³ המתרגם עמנואל לוטס מטעים כי הפנטזיה בולטת בכך שהיא מסתמכת בשיעור ניכר על "תופעות ועל דמויות שמחוץ להתנסות האנושית היומיומית, הן ליצירת הרקע לעלילה הן לעיצוב הדמויות ופעולותיהן".²⁴ העולם הפנטסטי נוהג לפי חוקים משלו, "שונים במידה רבה או מעטה מחוקי הטבע של עולמנו היומיומי, אבל הוא מציית להם באותה המידה עצמה".²⁵ לטענתו, בדומה לכל סוגה ספרותית אחרת גם לשימוש בפנטזיה יש מטרות מגוונות, כמו לצורך אלגורי, לשם העברתו של מוסר השכל, לביקורת פוליטית, ערכית ומורלית.²⁶ חוקרת הספרות דניאלה גורביץ' טוענת כי התפתחות המחשבה הפילוסופית-השכלתנית, אילצה את האדם המודרני לסיפר המושגות על חומרים מן הממשות והניתוק ממנה הם במשורה ובזהירות.²⁷ לטענתה, הפנטזיה היא בעלת תכלית ומטרה ומשרתת את היצירה על ידי כך שהיא מבקשת לשקף רעיון או אידאה.²⁸ הגדרה זו מציעה זיקה משמעותית למושג אחר שידון במאמר - אידיאולוגיה.

זהות

את הזהות ניתן להגדיר כמכלול של מאפיינים ובאמצעותם יכול האדם להגדיר את עצמו. מאפיינים אלו נחלקים לשני סוגים: מרכיבים שיוכיים המאפיינים את האדם מלידתו כמו מינו, צבע עורו, עדתו ומרכיבים נרכשים הניתנים לשינוי כמו מקצוע, דת ואזרחות. הסוציולוגים אליעזר בן-רפאל וליאור בן-חיים מבקשים לחדד את משמעות המושג בהעמדתו מול המושג "הזהות". "במושג 'זהות' משתמשים כדי לעמוד על תכנים של גישות ודימויים-ייחוד הקולקטיבי. טיב המחויבויות הקשור לחברות בו ומהות היחס אל ה'אחר', ואילו במושג 'הזהות' הכוונה היא למידה

22 אורצין ברתנא, **הפאנטסיה בסיפור דור המדינה**, פפירוס והקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1989, עמ' 25–26. ברתנא עורך אבחנה נרחבת של סוגי הפנטזיה הבאים לידי ביטוי בסיפורת 'דור המדינה' שבספרות העברית.

23 ברונו בטלהיים, **קסמן של אגדות ותורותיו להתפתחות הנפשית של הילד**, (תרגום: נורית שלייפמן), רשפים, תל אביב, 1987, עמ' 42.

24 עמנואל לוטס, "תולדות הפנטסיה", בתוך: **עם שתי רגליים עמוק בעננים על פנטסיה בספרות העממית**, עורכת אקדמית: דניאלה גורביץ', הוצאת גרף, 2009, עמ' 29.

25 שם, עמ' 30.

26 שם, עמ' 23–33.

27 דניאלה גורביץ', "הפנטסיה מהי?", 13–28, עמ' 20, בתוך: **עם שתי רגליים עמוק בעננים על פנטסיה בספרות העברית**, עורכת אקדמית: דניאלה גורביץ', הוצאת גרף, 2009, עמ' 20.

28 אורצין ברתנא, **הפאנטסיה בסיפור דור המדינה**, פפירוס והקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1989, עמ' 25.

שבה הזהות הקולקטיבית חשובה למאויים החברתיים, התרבותיים והרוחניים של בני האדם".²⁹

קבוצות חברתיות בישראל מגדירות את עצמן על פי מרכיבים שונים, ואילו אזרחי ישראל היהודים-חילוניים מגדירים עצמם באמצעות מרכיב הזהות האזרחית והזהות האזרחית-לאומית המבליטה את הקשר שבין זהותו כיהודי לעם היהודי באשר הוא ואת זיקתו כישראלי למדינת ישראל. אזרחי ישראל הדתיים ידגישו כך את מרכיבי הזהות האזרחית דתית לאומית, הקושרים בין הדת היהודית לעם היהודי ולמדינת ישראל.³⁰ בעניין זה מציינת הסוציולוגית חנה הרצוג כי החברה הישראלית נמצאת "בתהליך מתמיד של מאבק על גבולות, על זהות ועל מהות. זהו מארג סבוך גדוש סתירות, של מצרפי זהויות ודמיונים... זהו מפגש כוחני, שבו קבוצות נאבקות על הגדרת זהות וגבולות וממילא על אופי החברה ומהותה, ובעיקר על שינוי יחסי הכוח ברובדיהם השונים".³¹

חוקרת הספרות חיה שחם עומדת על הזהויות השונות שלבשה הזהות היהודית בארץ-ישראל כפי שהן באות לידי ביטוי בספרות העברית (ביניהן, הילידית, הכנענית, הישראלית). היא מציינת את מאפייניהם - כאלה המשמשים נדבך נוסף על הקודם, וכאלה המייצרים מחלוקות חדשות.³² שחם מציינת כי שאלות רבות נכרכות בסוגיית הזהות, ומהם מחלוקות של מוסר ושאלות של מצפון.³³

אידיאולוגיה

על-פי אחת מן הגישות המחקריות בסוציולוגיה הביקורתית, אידיאולוגיה היא "מכשיר פוליטי-כוחני למימוש האינטרסים הייחודיים של הקבוצות השולטות בחברה על חשבון האינטרסים של הקבוצות האחרות". גישה אחרת, המדעית-אנליטית, גורסת כי האידיאולוגיה היא "תופעה סוציולוגית, אוניברסלית, היכולה להיות מכשיר כוחני בידי קבוצה מסוימת, אך גם בעלת אופי גמיש ומעשי ונחלת הקבוצות השונות בחברה".³⁴ חוקר הספרות חנן חבר רואה באידיאולוגיה "מכלול של ערכים, מושגים ורגשות, שבאמצעותם בני-אדם חווים, מבינים ואף מפרשים את

29 אליעזר בן-רפאל וליאור בן-חיים, **זהויות יהודיות בעידן רב-מדרני**, האוניברסיטה הפתוחה, רעננה, 2006, עמ' 23.

30 חנה אדן, ורדה אשכנזי ואחרים, **להיות אזרחים בישראל**, מעלות, ירושלים, מהדורה מחודשת, 2001, עמ' 41.

31 חנה הרצוג, "דור לדור יביע אומר": הדיאלקטיקה של יחסי דורות חברתיים ופוליטיים בישראל", בתוך: **דורות, מרחבים, זהויות**, בעריכת: חנה הרצוג, טל כוכבי ואחרים, מכון ואן ליר והקיבוץ המאוחד, ירושלים ותל אביב, 2007, 21-43, עמ' 24.

32 חיה שחם, **בדק בית; על לבטי זהות, אידיאולוגיה וחשבון נפש בספרות העברית החדשה**, אוני' בן-גוריון בנגב, מכון בן-גוריון לחקר הציונות, 2012, עמ' 3.

33 שם, עמ' 4.

34 ברוך קימרינג, **בין מדינה לחברה: סוציולוגיה של הפוליטיקה**, כרך א', האוניברסיטה הפתוחה, 1995, עמ' 224.

קיומם החברתי". תפישות ואידיאות ששורשיהם בהיסטוריה של עם ישראל ובמורשתו הם מתשתית של האידיאולוגיה הציונית.

חבר עומד על היחסים שבין ספרות ואידאולוגיה ומציין כי ניתן לאתר שתי עמדות מנוגדות: "האחת מזהה את הספרות עם האידיאולוגיה באורח מוחלט. על-פי גישה זו... יצירות ספרות אינן יותר מאשר ביטוי של זמן". את היצירה הזאת מכתיבה האידיאולוגיה השלטונית, ואילו בקוטב המנוגד תהינה יצירות ספרותיות העוסקות במה שאידאולוגיה מצניעה. מכאן טוען חבר כי יצירת אמנות מהימנה תפרוץ מן הגבולות האידיאולוגיים של "זמנה וסביבתה".³⁵

אלמנטים של זהות, פנטזיה ואידאולוגיה בשירי העלייה לנגב

כתיבתו של אלתרמן על מושבי מערב הנגב כמו גם על מקומות אחרים בדרום הארץ, כמו יישובי לכיש החקלאיים ועיירות הפיתוח, הלמה את חזונו של דוד בן גוריון ליישוב הנגב, להפרכת השממה ולשגשוגו מהיבטים רבים. בן גוריון שאף לשמר את אתוס החלוציות שהתבטא בימי העלייה השנייה גם במסגרת הממלכתית, במסגרת קיומה של מדינת ישראל, והחליט לקיים את ערכי החלוציות שקיווה לעורר בקרב תושבים פוטנציאלים בבחינת "נאה דורש, נאה מקיים". הוא הצטרף בשנת 1953 עם רעייתו פולה כחבר לקיבוץ בנגב - שדה בוקר. כשסיים את תפקידו הממלכתיים כראש ממשלה וכשר הביטחון בשנת 1963 הוא עבר להתגורר לקיבוץ.³⁶

לשם החלת תכניתו ולהביא את מושבי הנגב לקדמת סדר היום החברתי של מדינת ישראל סבר בן-גוריון כי הקבוצה המתאימה לשליחות הציונית לסיוע ביישובי הנגב הם הצעירים, תלמידי תיכון ויוצאי צבא. לשם כך, נקט צעדים ונפגש למשל עם צעירים בני מושבים ותיקים ועם בוגרי האוניברסיטה העברית. הוא ניסה לשכנע אותם להצטרף למושבי העולים כמדריכים חברתיים לקבוצות הגיל השונות וכמדריכים מקצועיים-חקלאיים. כמו כן, הוא נפגש עם בני קיבוצים הצעירים מן

35 חנן חבר, **פייטנים ברינים**, עמ' 47–48.

36 מיכאל בר-זוהר טוען כי בן-גוריון חיפש מקום להגשמת חזונו החלוצי באמצעות מפעל התנדבותי גדול שיקום. באחת מנסיעותיו לאילת פגש קבוצת צעירים במדבר וכששאלם למעשיהם השיבו לו שהם לחמו באזור זה והם מבקשים להקים במקום קיבוץ חדש - שדה-בוקר. בן-גוריון התלהב מן הרעיון והודיע לחבריו בממשלה על כוונתו לפרשו מן הממשלה ולהצטרף כחבר לקיבוץ הצעיר בדרום. מיכאל בר-זוהר, **בן גוריון האיש מאחורי האגדה**, משרד הביטחון-ההוצאה לאור, 1986, עמ' 359.

ההיסטוריונים דוד אוחנה ומיכאל פייגה עומדים על החשיבות הגבוהה במעלה של הנגב בעיני בן-גוריון במרחב הסובייקטיבי שלו וטוענים גם למקום קבורתו בו הייתה משמעות רבה בעיניו. לטענתם, הקבורה בנגב "חרגה משאלות משפחתיות, קהילתיות ומדיניות. היא הייתה התחברות אל המיתוס המכונן של האומה, כפי שניסה לעשות בחייו, גם במותו הגדיר עצמו בן-גוריון באופן סימבולי כחלק מן ההיסטוריה המונומנטלית של העם היהודי-לפי גרסה שהוא עצמו כונן-". עוד טוענים אוחנה ופייגה כי "קברו נמצא במערכת הקשורה לנוף המדבר... גם בדרך זו ניסה בן-גוריון לדאוג שתהיה לו שליטה על המסר שיועבר לדורות הבאים". (40–41). דוד אוחנה ומיכאל פייגה, "הלוויה על סף הצוק", **ישראל**, 17, 2010, עמ' 25–57, עמ' 38.

הדור השני בקיבוץ "הקיבוץ המאוחד" ו"הקיבוץ הארצי" כדי לשדלם להצטרף לשליחות הלאומית ולסייע למושבי העולים בנגב בכל רובדי החיים. ההיסטוריונית והסוציולוגית דבורה הכהן מציינת כי בן-גוריון יזם את המפגשים האלה והשתתף בהם. כמו כן לטענתה, הוא הסתייע לעתים בשרי הממשלה השונים ובסמכויות אחרות (כמו הרמטכ"ל משה דיין, 1954), כדי לשכנע את הצעירים במהות השליחות המתבקשת מהם.³⁷

"בְּחֹדֶשׁ הָאֵבִיב"

בשיר "בחודש האביב" מתייחס אלתרמן לאירוע מקומי שהתרחש במושב פטיש שבדרום. האירוע המתואר הוא חלק מפעילות חבלנית עוינת שאירעה בעיצומו של טקס חתונה במושב, עת חדר מחבל למקום ההומה בחוגגים וניסה לפגוע באנשים החוגגים. אירוע זה לכאורה היה יכול להתרחש בכל מקום יישוב אחר בגבול הדרומי, שכן הפדאיון נהגו להסתנן ליישובים כדי לזרוע טרור בקרב התושבים וכן לפגוע ברכוש ובתשתיות. אלתרמן מקדים לטקסט השירי מידע קונקרטי ומוחשי על אודות האירוע: הירצחה של "הנערה ורדה פרדימן" בהתפוצצות של רימון שהטילו "חבלנים שהגיעו מעבר לגבול, אל תוך אחת החצרות שבמושב בעת חתונה שנערכה שם. 1955". הסיבה להתרחשותו כאמור נוגעת לשגרת החיים הכוללת של העם היהודי היושב במדינה הצעירה. הטקסט משקף את המצב הביטחוני-לאומי שלה בעודה חשופה לטרור ולהתנכלויות דמים מצד שכנותיה.

הבחירה בעונת האביב ככותרת השיר מרמזת לציפייה להתחלות חדשות, לרענונות ולאווירה החגיגית המפארת אף את אירוע החתונה המתואר בתחילת השיר. כמו כן, בחירתה של עונה זו מרמזת על אירוע מכונן בתולדות עם ישראל - יציאת מצרים. בחודש האביב יצאו בני ישראל ממצרים והדבר מסמל באופן מובהק את התחלתו של פרק בתולדות העם השרוי בגלות מצרים ואת יציאתו מעבדות לקראת חיי חירות ועצמאות לאומה השוכנת בארצה. שמו של החג נזכר בבית הרביעי בשיר בכפיפה אחת עם העולים שבמושב "...פטיש בעומדו על סיפו של פסח". כאן מציין החג את אחדותם של העולים ורומז לחייה השגרה הכוללים הכנות לחג. השימוש בשמו של המושב והאנשה הנלווית לו מציין את הזהות האחידה הקבוצתית של העולים ששורשיה נעוצים במסורת היהודית - בחגיה.

מוטיב מרכזי בשיר זה המופיע בצורות לשוניות מגוונות (כמו מילים נרדפות) ובהטיות (כמו פעלים) הוא מוטיב האור שבזיקה מנוגדת אליו מופיע מוטיב החושך. מצד אחד שניהם מתוארים בתמונה מטפורית הממחישה את החושך, ומצד אחר ואת האור המבליח מחצר במושב. כך בבית הראשון המתאר את מושב פטיש

37 דבורה הכהן, **הגרעין והריחיים**, עם עובד, תל אביב, 1998, עמ' 247. בעניין זה טוענים אוהנה ופיגה כי אתוס החלוציות איבד מכוחו עם קום המדינה ולכן מסע השכנוע של בן גוריון נתקל בקשיים. דור אוהנה ומיכאל פיגה, "הלוויה על סף הצוק", **ישראל** 17, 2010, עמ' 25–57, עמ' 36.

המרוחק כבדת דרך מהמושבים הסמוכים לו,³⁸ שאור פנס בוקע ממנו ובוטל בחשיכת "המישור שְׁאַתְרֵי הַגֶּדֶר". אור הפנס המתואר הוא מיוחד ו"מִלְהֶט פְּנִיָּהוּ שְׂדוּמָה לוֹ אֵין", ולרוב אינו מפיץ אור למרחב גדול, אך זה בוטל ובעל יכולת להאיר עצמים שונים. בבית הראשון מתוארת כך יכולתו להאיר את החצר בבית במושב ואת סביבותיו באור המפיץ גם חום סביבו - "מִלְהֶט". באמונה היהודית נחשב הנגה לאור נשגב בעל משמעות עליונה וקדושה ויש בו מן האלוהות.³⁹ אור הפנס מייצג בממדיו הזעירים את מושב העולים הקטן, והוא בעל יכולת להאיר על שגרת חייהם של התושבים (הבית השני); וכן להאיר על התושבים המתאחדים באירוע הייחודי, בשמחת הכלולות (הבית השלישי). בבית האחרון בשיר נזכר האור הסגולי המאיר את השמים ואת הארץ בהיותם שני יסודות עיקריים בארגון סדרי העולם מבראשית. באירוע זה הם חלק ממעמד בעל אופי קדוש המאחד את החתן ואת הכלה, והם אף משמשים עדים להתחייבותו של הדובר אל המדריכה שנרצחה וגופתה מוטלת על הארץ.

אווירת החג והשמחה מְפַנָּה אפוא את מקומה לעלילה טרגית. רצח המדריכה החקלאית מפקיע את האירוע המקומי והמשמח מאלמוניות לאירוע חדשותי ולאומי, המסמל את חוסר הביטחון שבו היו שריים תושבי מערב הנגב בשנות החמישים המוקדמות.⁴⁰

הכהן עומדת בהרחבה על אירוע התקפת הרצח המתקיימת בעיצומה של שמחת החתונה: "הרצח בפטיש העלה לתודעתו של הציבור במדינה את המתהווה בנגב. המדריכים מבני המושבים הוותיקים ירדו לגור בתוך מושבי העולים זכו לאהדה".⁴¹ הכהן מציינת כי כאבם של בני המושב הביאם לעלות לירושלים ולהפגין ליד משרדי הממשלה כדי לזעוק על הפקרת ביטחונם של מושבי הנגב. הפגנתם נשאה פרי ודוד בן-גוריון הגיע לפגישה עם תושבי המושב, שמע את טענותיהם והעלה אותן

38 המושבים הם מסלול, רנן, פדויים, בטחה וגילת הסמוכים זה לזה וקרובים לעיירת הפיתוח אופקים. מושב פטיש נמצא צפונית-מערבית ליישובים אלו והוא נחשב לספר משום שממערב לו לא הוקמו עדיין יישובים. הוא אף היה חשוף למסתננים שהגיעו מגבול מצרים. מושב ישע, הנמצא כיום מערבית למושב פטיש, הוקם רק לאחר מלחמת סיני, ב-1957 (מלחמה שאחת ממטרותיה הייתה למגר את הפעילות החבלנית העוינת של מסתנני הפדאיון).

39 המלה "נוגה" מתקשרת לזיו העליון. היא מזכרת ומתוארת בכתבי ה"זוהר", בכתביו של יחזקאל בן בוזי הכהן שנכתבו במאה השישית לפני הספירה סמוך לחורבן בית ראשון. האור נלווה לאש המדומה לחשמל, במראה ובעוצמה: "נגה לאש ומן האש יוצר ברק". ספר יחזקאל א, 4.

40 ברומן **מסלול ילדותה** מתוארת אווירת החשש ששררה במושבי מערב הנגב מנקודת מבטה של הגיבורה שולמית, נערה בת חמש-עשרה. כך במושב מסלול הסמוך למושב פטיש: "זמן קצר לאחר שהגיע למסלול, התמנה דודי שמואל לשומר הראשי של המושב והחל לסייר עם סוסו ועם רובה ארוך וגדול ממדים בין השדות ובין המשקים...מאירה הסבירה שהמסתננים היו מפגעים, שנודעו גם בשם **הפדאיון** (הדגשה במקור ע.מ.כ.), המגיעים ממצרים, בעיקר מרפיח, חודרים ליישובים במדינת ישראל, ומנסים לפגוע בכל מי שהוא יהודי ולחבל בהתיישבות...אזרחים חפים מפשע נפצעו ואחרים אף נהרגו...המבוגרים במושב הסבירו לנו על הפדאיון והזהירו אותנו מפני הסכנות הצפויות. הם הדריכו אותנו על ההתנהגות בזמן ההסתננות של הפדאיון". שם, עמ' 80.

41 דבורה הכהן, **הגרעין והריחיים**, עמ' 277.

בפגישה עם הרמטכ"ל כדי לענות על צורכי השעה ולספק לתושבים תחושת ביטחון והגנה.⁴²

בדברי ההקדמה לשיר מספר אלתרמן על אודות הנרצחת ומאפינה כנערה בעלת אידאולוגיה ציונית-לאומית. הוא מספר עליה כי "נחלצה עם היוצאים לעזרת מושבי-העולים". באמירה זו בא לידי ביטוי ההירתמות של יוצאי המושבים והקיבוצים לרעיון המפעל הלאומי של בן-גוריון להתנדבות במושבי העולים בנגב. הוא מבטא אף את הערכים הלאומיים שבהם דבקה ורדה הצעירה כחלק מציבור זה.⁴³ ההזדהות שמגלה הנערה ורדה פרידמן עם רעיון זה היא שלמה, מוחלטת, ותיאור מותה במקום כחלק מאוכלוסיית העולים החוגגים מדגיש את עניין אלמנט הזהות. זה קיים אף בכל הדמויות הנזכרות בשיר במובלע או בגלוי בעצם נוכחותן כתושבים במושב בנגב.

בדברי הדובר בשיר, המרמזים למעמדו העליון של הדובר ולזיקתו הייחודית לנסתר ולנשגב, "כה אָמַר אֶל בּוֹרָא" ישנו ציווי אלוהי מנחם לעתיד לבוא בעל ערך עליון ומורשתי הקושר בין ההיסטוריה של העם היהודי לבין ההווה החדש. באמירה זו המייצרת ערך של זהות יהודית עתיקת מורשת ישנה אף הגזמה פנטסטית המשתמשת ביכולת אנושית לדבר ומייחסת אותו לאל. לכך נלווה שם העצם ה"בוֹרָא" המרמז לתפיסתו הסובייקטיבית של הדובר או רמז לקבלתו את התפיסה הנורמטיבית היהודית-תיאולוגית ולפיה אלוהים הוא בורא עולם. מדוע נזקק הדובר- המחבר המובלע לישות האלוהית שהוא נוקב בשמה ומשתמש במילים מחייבות מתחום הדין והמשפט? הדובר משתמש כך לאורך השיר במילים מחייבות כאלו כמו "אורי", "אותות", "שָׁכַט", "אֶת זֶכְרָךְ" (הבית השמיני), "בְּשִׁבְעָה"

42 ברומן **במסלול ילדותה** מתואר אירוע זה:

ככל שנקפו הימים הלך המתח בארץ וגבר, במיוחד באזור הדרום. במושב פטיש הסמוך אלינו קרה אסון: ורדה, מדריכה חנינית ואהובה על בני המושבים שהגיעה לדרום מכפר ויתקין הוותיק, נהרגה. ורדה הייתה אחת המדריכות החברתיות שפעלו במושב פטיש. במהלכו של אירוע משמח ומרגש, טקס חתונה שנערך במושב לזוג מבני המקום, הצליחו אנשי פדאיון לחדור למושב והגיעו עד לרחבת החגיגה, ממש עד לחוגגים עצמם. אז החלו לירות באכזריות לכל עבר. אחדים מן החוגגים נפצעו, וורדה שהייתה חברתה של המורה מאירה, נהרגה במקום. קיבלנו בזעזוע את הידיעה על הירצחה של ורדה, וזכר האירוע ליווה אותנו עוד ימים רבים. ורדה לא נשכחה מן הלב: לנצח תיזכר כמי שהקדישה את ימיה לעולים שבמושבי הנגב, וקפחה את חייה בגיל צעיר. היא, וכן כל יתר המדריכים והמורים שעבדו במושבים, היו נעדרים, ולא רק עלינו הילדים. הכול העריכו את עבודת הקודש שעשו: ההורים, שבילו את רוב שעותיהם בעבודה בשדה, המבוגרים, שהיו בבית ואפילו הפעוטות. כל ביקור שערכו המדריכים בבתיים שימח את המשפחות והם התקבלו שם בזרועות פתוחות. ...ורדה לא הייתה היחידה שנפגעה מנחת זרועם המרושעת של הפדאיון. גם בן כיתתי, מאיר לוי, נפגע כתוצאה מהכוננות המוגברת באותה התקופה..."

עופרה מצויכ-כהן, **במסלול ילדותה**, גוונים, 2012, עמ' 124–125.

הגיבורה המספרת על אודות האירוע זוכרת אותו כמשמעותי במרחב האישי, שכן ורדה הייתה חברתה של המחנכת מאירה. כמו כן, הגיבורה מעריצה ואוהבת ומזדהה עם כאבה של המורה על אבדן חברתה. עניין אחר הקשור באירוע הוא בהיבט הקבוצתי, שכן לאירוע זה הייתה השפעה על בני המושבים העולים - ביטחונם במקום התערער ורבים מהם בקשו לארוז את מטלטליהם ולעזוב את הנגב.

43 ברומן **מסלול ילדותה** מספרת הגיבורה, שולמית, על מגוון התפקידים שמלאו הצעירים הוראה בבתי הספר היסודי במושב, עמ' 32, הדרכת נשים בבתיהן בשעות הערב, עמ' 59–60. הדמויות מתוארות כמאירות פנים וכבעלות רצון טוב לסייע לעולים ולעזור.

(הבית העשירי), "וְזֶה אוֹת לָךְ" (הבית השנים-עשר), "כֹּה אָמַר... אֶל בּוֹרָא וְנוֹצֵר" (הבית השלושה-עשר). המילים המשמעותיות האלה נזכרות בטקסטים מכונים מן המורשת היהודית בהקשרים משמעותיים שונים, כאלה המיוחסים לכלל וכאלה הנקשרים לדמויות מכוננות בחירי האל ושליחיו בפני העם.⁴⁴ נראה כי בשיר זה מקבלות המילים האלה תוקף בעל הילה של קדושה בשירו של אלתרמן.

הסיטואציה הקשה המתרחשת בעת הטקס הערכי-המקודש מקבלת אף ערך אקטואלי לאומי-ציוני: אלוהים הוא זה שבוחר לרדת אל החצר ולשאת את דבריו לנוכח גופתה המוטלת של ורדה. באמצעות השימוש באנפורה מודגש כי לא נשלח נציג מטעם האלוהות להתערב במציאות אלא אלוהים עצמו: "...וְעָבַר לֹא מִלְאָךְ לְרֵאוֹתָהּ פָּנִים \ וְעָבַר לֹא שָׁרָף בְּמֶשֶׁק כְּנָפִים" (הבית השביעי).⁴⁵ קודמות לאמירתו של הדובר בשתי השורות הראשונות של בית זה שלוש נקודות המרמזות למעבר מן התיאור הממשי, האדמה, שעליו מוטלת הנערה (בסוף הבית הקודם) אל מעבר לנראה לעין - לסובסטנציה אחרת. גם החילוף הלשוני לדיבור בגוף ראשון של אלוהים בחלקו השני של הבית, משווה לדובר מעמד של נביא או שליח מטעם אלוהים. מציאות מקודשת זו שבה מתקיימת נוכחותו של אלוהים, כישות על-טבעית, בחצר הקטנה במושב מתרחשת בבית מספר שבע בשיר - ספרה הנחשבת במורשת היהודית למהותית ולקדושה.⁴⁶ נוכחותו של אלוהים במציאות ממחישה את גודל השעה ואת חשיבותה של ורדה הנרצחת כמי שקיבלה על שכמה משימה אידיאולוגית. ולראייה בבית הזה מתקיימת פנייה של אלוהים המוסר את דבריו באמצעות הדובר אל הנערה המוטלת על האדמה. וזאת מקבלת קיום על-אנושי, פנטסטי. במציאות הפנטסטית הזאת הדובר הוא בעל מעמד אלוהי והנמענת היא המתה-החיה (מוטיב האופייני לשירי "כוכבים בחוץ" ולשירי "שמחת עניים". כך למשל היא מסוגלת לשמוע 'דברי אלוהים חיים', והיא בעלת יכולת לבצע פעולות: "כִּי יִדְיָךְ תִּתְּכֶנָּה רְגְלִי בַחֲשֵׁף...". באמצעות הדובר יודע-כול מוסר לה אלוהים

44 המלה 'אוריש' מופיעה למשל בשמות לר, 24 "כִּי-אוֹרִישׁ גּוֹיִם מִפְּנֵיךְ וְהִרְחַבְתִּי אֶת-גְּבֻלְךָ וְלֹא-יִחְמַד אִישׁ אֶת-אַרְצְךָ בְּעֶלְתָּךְ לְרֵאוֹת אֶת-פָּנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה". המלה 'אות' מופיעה למשל בבראשית ט, 12: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת-הַבְּרִית אֲשֶׁר-אָנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל-נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדוֹת עוֹלָם", המלה 'שבועה' מופיעה למשל בנחמיה ו, 18: "כִּי-רַבִּים בִּיהוּדָה בְּעָלִי שְׁבוּעָה לוֹ כִּי-תִתֶּן הוּא לְשִׁכְנָהּ בֶּן-אֶרֶח וְיִהוֹנָתָן בְּנוֹ לֶקַח אֶת-בֵּית-מִשְׁלֵם בֶּן בְּרָכְיָה".

45 בהיגד זה יש רמז מתוך ההגדה של פסח: "וַיִּצְאָנוּ ה' מִמִּצְרַיִם - לֹא עַל יְדֵי מִלְאָךְ, וְלֹא עַל יְדֵי שָׁרָף, וְלֹא עַל יְדֵי שְׁלִיחַ, אֲלָא הַקְדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא בְּכַבּוּדוֹ וּבְעֶצְמוֹ. שֶׁנֶּאֱמַר: וְעָבַרְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה, וְהִפֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאֲדָם וְעַד בְּהֵמָה, וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֻשֶׂה שְׁפָטִים. אָנִי ה'. וְעָבַרְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּלִילָה הַזֶּה-אָנִי וְלֹא מִלְאָךְ; וְהִפֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם-אָנִי וְלֹא שָׁרָף; וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֲעֻשֶׂה שְׁפָטִים-אָנִי וְלֹא שְׁלִיחַ; אָנִי ה' - אָנִי הוּא וְלֹא אֲחֵר. מתוך הגדה של פסח, <http://www.daat.ac.il/daat/shabat/pesach/hagada-2.htm>

46 לאור זאת, דברי אלוהים בבית זה מקבלים משמעות וזיקה לרעיון המפעל הציוני המתקיים בתקופה זו. בהכרחו כי "אני אעבור עלייך", יש משום הטבעת חותם מקודש על מקרה זה, שיחזק את הצד התאולוגי ברעיון האידיאולוגי ואת ערכי ההזדהות של הפרט עמו. בנוסף, נוכחותו של אלוהים בבית השביעי שבו מוטלת גופת המדריכה עשוי לרמוז לשבעת ימי האבל ואלו מקבלים משמעות של אבל לאומי. וכפי שצוין קודם, אכן נרעשה הארץ מאירוע זה ובמיוחד תושבי פטיש שעלו לירושלים להפגין למען מציאת פתרון ביטחוני.

מסרים בדבר המעשים שעשתה למען קליטת העולים. כך עזבה את ביתה ואת מכריה, עבדה במלאכה קשה ונעשתה שותפה בתחומי החיים השונים של העולים וברגעי שמחתם נקטעו חייה. כן מוסר לה הדובר על אודות התגמול כבד המשקל הייחודי הצפוי משום שהקריבה את חייה למען העם.

הרכיבים הפנטסטיים בשיר המתארים את התנהגותה העתידית של הנרצחת (המתארת פעולות אנושיות של אדם חי כמו "תִּתְּבָקְנָה רַגְלָיו בַּחֶשֶׁף") עלולים לעורר תחושת בלהה. למעשה, הם מדגישים את עוצמתו של האירוע ואת הנרמז על הדובר ועל הארץ. ברתנא מציין כי "כדרכו, משתמש אלתרמן במוטיב הארכיטיפי של המת-החי מן השיר הסימבוליסטי, כדי לתאר את ארכיטיפ הקרבן בבניית הארץ". הוא מצביע על נוכחותו של מוטיב זה עוד בקובץ השירים "כוכבים בחוץ", ובנוסף על מוטיב ה'עלמה' בהטעימו כי בשיר "מגש הכסף" הם הנער והנערה המתים-חיים ההופכים ל"אתוס הציוני השוויוני".⁴⁷ נראה כי בשיר שבו דברי האלוהות יוצרים אווירה של הוד נוראי מגולמים שני המוטיבים גם יחד בדמותה של ורדה הצעירה. מצד אחד הם מדגישים בכך את עוצמתה, ומצד אחר את עומקו של האסון (וזאת, לעומת "מגש הכסף" שהוא כעין אוֹדָה נשגבת לכבוד הקמתה המולדת. בעיצוב דמות הנער והנערה יש רמז לאופטימיות, לשלמות ולאפשרות של המשכיות באמצעותם הדורות הבאים).

שימוש של אלתרמן ברכיבים תיאולוגיים-מורשתיים תואמת גם את תפישותיו התרבותיות-ממלכתיות של המנהיג בן-גוריון. הדבר תואם אף את הדגש הרב שייחס המנהיג לספר התנ"ך ולסיפורים שהוא מציע. הסוציולוג אליעזר דון-יחיא עומד על מרכזיותו של התנ"ך בעיצוב תפיסתו הציונית של בן-גוריון. לדבריו, בן-גוריון ניסה להשתמש ביעילות ובאקטואליות בתנ"ך לחייו המתחדשים של עם ישראל במדינת ישראל מכמה בחינות. אחת מהן מתייחסת להקמת מדינת ישראל המסמנת בעיניו של בן-גוריון "...התחדשות דגם המופת של החיים הממלכתיים, כפי ששררו בתקופת המקרא".⁴⁸

בעודו משתמש במושג המשיחי 'גאולה' סבר בן-גוריון כי הקמת המדינה הוא שלב התחלתי בגאולה. העם נדרש להשתתף במשימת קיבוץ הגלויות - כלומר בקליטתם "המלאה מבחינה חברתית, כלכלית ותרבותית, ומיזוגם המלא עם האוכלוסייה הוותיקה לעם אחד ומלוכד. את העלייה ההמונית תפס בן-גוריון כאחד מסימני ההיכר המובהקים לבואם של 'ימות המשיח'". המשימה כאמור לא נשלמה מאחר שברעיון קיבוץ הגלויות כלל בן-גוריון גם את המטלות הנגזרות על המדינה

47 אורציון ברתנא, "עד כמה אלתרמן משורר לאומי? (בין סימבוליזם לבין אקטואליה ובין בדידות לבין ממסד), **החינוך וסביבו-חינוך והקשריו** 22, 2000, 149-175, 161.

48 אליעזר דון-יחיא, "ממלכתיות ויהדות בהגותו ובמדיניותו של בן-גוריון", **הציונות, מאסף י"ד**, 51-88, עמ' 58.

ותושביה: בניית הארץ, פיתוח כלכלי, הפרחת השממה וגילויים של אוצרות טבע".⁴⁹

בשני הבתים האחרונים בשיר "בחודש אביב" מתואר תרחיש מקודש וכפול ובו הדובר פונה אל שליחת האלוהים - הנערה שנרצחה - ונוכחים גם העדים היחידים שנותרו בחוץ באירוע. במעמד המקודש הוא מזהיר כי אירוע החתונה נחקק בזאת כחלק מהותי בהיסטוריה של המדינה. לדבריו, כל היהודים בני כל המוצאים שותפים באירוע זה, אך לא הם בלבד כי אף ייצוגיהם שהספיקו לייצר: "אַתְּ בְּהִמָּת הַמֶּשָּׂא וְאַתְּ כְּלֵי הַמֶּלָּאכָה \ אֶת רֵאשִׁית הַצִּמְחִים הַמְטַפְסִים בַּמֶּרְפֶּסֶת" (הבית השני). למעמד זה נוספת הילה של קדושה שעה שפני הארץ ופני השמיים מוארים באור הדומה לברק. אור סגולי זה נזכר אף בהיסטוריה היהודית במציאות של התגלות אלוהית מול העם או שליחיו.⁵⁰

בשיר זה המידע על מוצא העולים מועט. לשונם כסמן תרבותי מוזכרת בצירוף מטפורי ונקשרת למוצאם ולארץ עלייתם, "אַתְּ צִנְפֶּת לְשׁוֹנוֹת כּוֹרֵד וְלֹב וּפְרֶס". הדובר מבכר לתארם תיאורים כוללניים, כמו "קבוץ גִּלְיוֹת" (הבית החמישי), "עמי" (הבית העשירי). בחירות סמנטיות אלו מרמזות להתייחסות הומוגנית לכלל העולים שהם רכיב מהעם, כפי שגם המדריכים החקלאיים הם מהקבוצה הזאת. שימוש לשוני זה מחזק אף את הרעיון האידיאולוגי של הדרכת בני המושבים הוותיקים את העולים החדשים בני עמם. בנוסף, השייכות המשתמעת מן המלה "עמי" מצביעה לאחריות שהאלוהות מבקשת לנטול במשימה לאומית זו.

"נָטַל הַקְּלִיטָה"

השיר הזה הוא כעין פיתוחו של הרהור העולה בעקבות ציטוט המקדים לשיר. הוא מספר על אודות היוסדותם של יישובים בחבל לכיש שהוקמו במהלך שישה חודשים.⁵¹ בהקדמה הזאת עולה עניין סוציולוגי עדתי המציין כי בכל היישובים "חוץ מֶאֱחָד" המתגוררים הם עולים ממדינות צפון אפריקה.⁵² בגוף אמירה

49 שם, עמ' 62–63.

50 הפנייה מתבקשת לשימוש בברק כהתגלות אלוהית במציאות מכוננת היא לשיר הפותח את הקובץ "כוכבים בחוץ" של אלתרמן: "וְהָרִיחַ תָּקוּם וּבְטִיסַת נִדְגוֹת \ יַעֲבֹרוּ הַבְּרָקִים מֵעֶלְיָךְ \ וְכִבְשָׁה וְאַיֶּלֶת תִּהְיֶינָה עֲדוֹת" ... קובץ זה טעון בלשון פיגורטיבית מן התחום של הקדושה והמיסטיקה ובשיר זה הפותח את הקובץ קיימת אווירה מיוחדת, ולאחריה פותח ההלך את מסעו כפי שבא לידי ביטוי בשירי הקובץ האחרים. במעמד הר סיני העם שומע קולות, רעמים ורואה מראה, ברקים: "וידבר ה' אליכם מתוך האש קול דברים אתם שומעים ותמונה אינכם רואים זולתי קול". דברים ד, 12, וראו גם שם, פס' 15.

נאמן אלתרמן, **שירים שמכבר**, הוצאת הקיבוץ המאוחד, הדפסה שישית, 1972, עמ' 7.

51 וזו לשונה: "כמעט כל היישובים שנוסדו בששת החודשים האחרונים (1955) בחבל לכיש הם של עולים חדשים. בכולם, חוץ מאחד, המתגוררים הם מיוצאי אפריקה הצפונית".

52 גם בשירי טור אחרים שלו התייחס אלתרמן לנושא העלייה ממרוקו ולעולים מצפון אפריקה בכלל. את התנגדותו באשר להגבלת העלייה הביע באופן ברור וחד-משמעי. ראו למשל השיר "חירום ועלייה", הנכלל בשער "החוק והשבות", המתייחס לציטוט המובא בראש השיר "בעמדנו לקצץ בתקציב העלייה מצפון אפריקה, 1956". **הטור השביעי**, ספר שני, תשי"ד–תשכ"ב עמ' 59–60. שיר זה ושירים נוספים שלו מגיבים לאירועים שסוקרו בעיתונות כמו השיר "חריקת השער" (הטור השביעי, עמ' 65–67) ו"ריצתו של

העובדתית נרמזו התפעלותו של המשורר והזדהותו עם העשייה המשמעותית של העולים בני העדות ממדינות צפון אפריקה וכן מן העולים ממדינות אסיה השונות.

הדובר מבקש לצרף אליו את הנמען ופונה אליו או לעצמו כבדיבור פנימי, ובו בזמן הוא מציין תופעה הנשנית: "ישוב רואה אתה פתאום... \ מה רב חלקם (מחוץ לכל מקסה נקצקת!) " (הבית הראשון). טענה זו היא תגובתו של הדובר לידיעות ולנתונים בשנות החמישים המתייחסות לניסיון להגביל את העלייה ממרוקו (וכן מפרס) בשל מספרם הרב של העולים. כותרת השיר הנגזרת מהציטוט של עסקן מפלגתי מקבלת משמעות אחרת. היא מגוחכת המהולה בתחושת הערכה של הדובר לבני הקבוצה שבשל גודלה ואולי בשל מאפייניה הסוציולוגיים נחשבה לנטל. ואולם, היא הוכיחה ההפך ונשאה בנטל ההתיישבות והפיתוח.

אלתרמן טוען כי חלקם של עולים אלו הוא רב ביותר ולראייה הוא מונה את תחומי עבודתם החופף לעיסוקיהם של החלוצים בעלייה הראשונה, השנייה והשלישית. אלתרמן קובע כך - בלשון פיגורטיבית בבית השני - כי הם "בנאי יומה", הם אלו המרכיבים את סדר היום של המדינה שהם לדבריו "...פיוס עקר צבא וְחִלּוּצִיָּה" של הארץ. כך הוא מבקש לקבוע עמדה בדבר תרומתם החשובה של העולים ליישובי חבל לכיש. את קביעתו זו מרחיב אלתרמן גם בבית הבאים. בבית השלישי הוא מאפיין את תרומתם הרבה "הם... \...הגב והפתחים לעקרה של התישבות ולעקרו של פטחון". הבחירה בחלקי הגוף החשובים לעמידה ולזקיפות קומה משווה לנוכחותם של העולים חשיבות חיונית. אלתרמן מתייחס לאמירות ציבוריות בנושא ופוסק כי בין יסכימו לעמדה שהביע ובין לא הרי הוא מביע עובדה "הלא עבדה היא" (הבית השלישי).

בבית הרביעי חושף הדובר כי על אף שדיבר עובדות ותיאר מציאות של תרומה וחלוציות, עולה סוגיית תרומתם של עולי צפון אפריקה בשיח של הוותיקים, המצינים את העומס ואת הקשיים שעליה גדולה זו מסבה. הוותיקים רואים בעלייה זו נטל, ואין לדעת אם הם או חלקם מכירים בתרומתם של העולים.⁵³ עמדתם המפלה של הוותיקים נובעת כנראה מהיותם חלק מפעילות 'העלייה והקליטה'. פעילותם הרבה בקליטת העלייה ובהדרכת העולים מאפשרת להם לערער על המהלכים הממלכתיים ולהרהר בהם בקול ובציבור.

הבית האחרון בשיר ממשיך את נושא השיח המתקיים בקרב העולים הוותיקים (האשכנזים) על אודות העולים מצפון אפריקה, אך בנימה אחרת - אופטימית כזאת

העולה דנינו" (תשי"ד-תשכ"ב, עמ' 55-58). בהרצאה שנשא בכנס ברית עברית עולמית בבודפשט, 08/01/13, "שירה ועיתונאות - בין שירת- העיתון לשירת - הספר של נתן אלתרמן", התייחס עוזי שביט לשיר זה ולסוגיית קליטת עולי מרוקו במהלך גלי העלייה האלו.

⁵³ ברומן **במסלול ילדותה** ישנה התייחסות לעולי צפון אפריקה שהגיעו בהמוניהם לעיירה אופקים הסמוכה למושב מסלול. חלקם עבדו כפועלי בניין בחצר בית הספר במושב מסלול. "רוב הזמן שתקו שלושתם ונראו טרודים בעבודתם, כאילו ידעו שאין כל ברירה. העבודה חייבת להימשך, ואולי היא הדרך שתביא לשיפור במצבם", שם, עמ' 111-112.

הנובעת מניסיונו של הדובר לרדת לעומקה של הסוגיה וייתכן אף מנטייתו שלא להטיל דופי בציבור ה'וותיקים': "...תוף פְּדִי דִּיּוֹן עַל נָטָל קְלִיטָה... \ אִמֶּר לְפָנָיו לָנוּ \ כִּי לֹא בְּרוּר אִם אָנוּ הַנוֹשָׂאִים אוֹתָהּ \ אוּ שְׂמָא הִיא בְּעֵצָם, הַנוֹשָׂאִת אוֹתָנוּ...". השיר מסתיים בשלוש נקודות כרמז להמשך ליבוננו של הנושא במחשבת הקורא ועמדתו הברורה של אלתרמן מהדהדת.

נראה כי שיר זה הוא שיר עיתונאי מובהק שכן הדובר בו מתייחס בבהירות ולרוב בלשון שאינה מליצית כדי להבהיר את עמדתו האידיאולוגית. בעזרת אבחנתו החדה מבקש המשורר, המזוהה עם האידיאולוגיה הלאומית-חברתית, לנטוע בעולים יסוד של הזדהות עם פועלם בעודה תשתית לזהות החדשה שתתעצב בקרבם ובקרב בני הדור הבא. השימוש ביסוד הפנטסטי בשיר זה המאופיין בהגזמה הוא לצורך הדגשת תרומתם המהותית של העולים האלה לבניין המדינה: "מְקַצֶּה הָאָרֶץ עַד קְצֶה \ הֵם פְּנְאֵי יוֹמָה וְהֵם שׁוֹמְרֵי לֵילָה" (הבית השני). כך אף בבית השלישי: הֵם... \ הַגֵּב וְהַפְתָּפִּים לְעֶקְרָה שֶׁל הַתִּישְׁבוּת. סוגיה זו מובעת אמנם באופן ענייני-ז'ורנליסטי, אך איננה נטולת מאפיינים רטוריים. אלו באים להדגיש את תרומתם העולים מצפון אפריקה. השימוש במטפורות שיש בהן מן ההגזמה משווה לתיאור שגב והאדרה.

בשיר זה באה לידי ביטוי הסוגיה החברתית שהעסיקה את היישוב, והייתה לו אף השפעה על יכולותיו. וזאת, כחלק מהאידיאולוגיה הציונית של קליטת יהודים מכל רחבי התפוצות. לאידיאולוגיה הזאת בקיעים החושפים את העמדות ה'שונות' ואת ה'אחרות' (otherness) של הוותיקים הנמצאים בעמדת קולטים אל מול העולים החדשים הנמצאים בעמדה הנקלטת.⁵⁴

נראה כי הזהות שמציע הדובר לקוראיו שואפת לאחידות המספרת על קבוצות העם המתחדש כמי שתרמו באופן מהותי ושקול לבניין המדינה.

"מַעֲשֶׂה בְּנֵי הַמוֹשְׁבִּים"

השיר הזה אף הוא פונה לעניין המשימה הלאומית המצוין במשפט המקדים לשיר "בְּהַחֲלָצָם לְעֶזְרַת יְשׁוּבֵי הָעוֹלָם". שלא כבשיר "בְּחֶדְשׁ הָאָבִיב", הטעון ברגשות של צער וכאב והוא בעל טונים של זעם, שגב ופְּתוּס, האווירה בשיר הנדון היא אופטימית ועולצת ולעתים מתפלפלת. השמחה והאופטימיות ניכרות במבנה השיר

54 הפולמוס על אודות תרומת עדה זו או אחרת לבניין המדינה בא לידי ביטוי בשיח החברתי לאורך שנות קיומה של המדינה. לטענת סוציולוגים, היא אף מזינה עיצוב תפישות של אידאולוגיה ושל זהות בקרב קבוצות בחברה הישראלית. הסוציולוג משה ליסק טוען כי אנשי ה"קשת המזרחית" סוברים כי מדינת ישראל היא אם כל חטאת. לשיטתם, בלא תקומה של התנועה הלאומית היהודית המודרנית, ובעקבותיה הקמת מדינת ישראל "הייתה יהדות המזרח ממשיכה לפרוח ולשגשג על גדות הפרת והנילוס..." - "העיון הסוציולוגי והדינמיקה החברתית בישראל: סיפור הצלחה או חמצה?", בתוך: **דורות, מרחבים, זהויות**, מכון ואן ליר והקיבוץ המאוחד, בעריכת: חנה הרצוג, טל כוכבי ואחרים, ירושלים ותל אביב, 105–121, עמ' 118.

באמצעות החזרה על ההיגד הבנוי שאלה קצרה ומציע בצדה תשובה קצרה ומעוררת עניין - "מה קרה? לא הרבה." המשורר המפריח שאלה לחלל האוויר עונה עליה בתשובה המתבררת עם קריאת בתי השיר כתשובה מתהפכת. כך תורם ההיגד החוזר לאווירת השמחה וקורת הרוח. הקצב והעליצות המשתמעים מקבילים לעשייה ולשינויים החברתיים והחקלאיים המהירים המתרחשים במושבים בזכות בני המושבים ובזכות העולים. התפעלותו של הדובר מן התמורות הקונסטרוקטיביות והמבורכות באה לידי ביטוי לאורך השיר כולו (שבו שישה-עשר בתים) וכבר היא מובעת בבית הראשון של השיר בבחירות וגלויות בדומה לשיר "נטל הקליטה".

הדובר הנפעם מספר על אודות פועלם של בני המושבים שעזבו את מקומות מגוריהם עם ילדיהם ונשיהם והגיעו לדרום "לא לתור, פי לגור" (הבית השלישי) ונעשים מעורבים בכל נימי נפשם בחייהם של העולים החדשים מבלי לחשוש מקשיי המנטליות והשפה. בבית השנים-עשר משיח אלתרמן עם שיר אחר שכתב על אודות מושבי מערב הנגב, "בחודש האביב" ומבקש לציין תמורה שחלה: החושך המאיים שהאפיל על מרחבי מושב פטיש והיה (אז) רמז מקדם לאסון הירצחה של המדריכה ורדה ז"ל איננו שורר יותר במקום. הדובר אינו תמים, אולם החשיכה היורדת על המושב לעת ערב שונה לטענתו בשל הגורם האנושי המלכד: "צנפתי לא כל כך עזובה לנפשה".

נוף הנגב המתואר בשיר הוא אופייני ובהתאם לאקלים השורר בו. הוא מאופיין ברוח חזקה ובאבק ואינו מיושב כמו באזורים אחרים בארץ. בניגוד ליישובים שבהם מטפחים התושבים דשא, עץ וגינה - נופים הדורשים טיפוח ומגע יד אדם. על אף זאת, מתפעל הדובר מן הנוף האנושי וטענתו האידיאולוגית ברורה וחד משמעית: "נסתכל נא בהם. זו אחת התמונות העזות ויפות ביותר במדינה." (הבית השישי).

תיאור הסיטואציה המיטבית והחפה מרמזת על קושי כזה או אחר, חומרי או חברתי, ונדמה כחזון אחרית הימים, שבו העם נקבץ מן הגלויות ומתאחד בלא מכשול שפתי או מנטלי, תורם לאווירת הפנטזיה. הדבר משרת את המגמה לבטא את תחושת הזהות העמוקה המתהווה באופן זהה ואחיד בקרבם של הקולטים ושל הנקלטים, של העולים ושל בני המושבים. גם המציאות המתארת ילדים רכים, והיא לעצמה אף מתוארת בלשון פשוטה המתאימה לשיר ילדים: מעלה שאלה שעליה משיב הדובר בלא שהות, מבנה המשווה אווירה ציורית ורגועה ומחזק את האווירה האידיאלית כמעט. התינוקות מסתובבת כך באין מפריע בגן הילדים ובו נמצאים ילדים המדברים כל אחד בשפת אמו. היא רגילה לחברתם - הרי היא מהלכת ביניהם מלאת ביטחון עצמי מעצם נוכחותם. גם הילד מכפר-יהושע זוחל כלול שבו נמצא גם הילד הכורדי ואלתרמן מתארו כחסון וגוף. ה'שונות' של שני הילדים הרכים מהם מתעמעמת שכן היא נמצאת שם בגלל הוריה (יוצאי נהלל). הם הגיעו למקום למען מטרה המשותפת לכלל היהודים - התיישבות ופיתוח הארץ. פעולתה של התינוקת המסתובבת בין ילדי העולים מרמזת לעניין הסובב והמסובב - הוריה הגיעו לדרום במסגרת שליחות

הוריה. הם הגיעו למקום בעקבות העולים שהובאו לשם, והיא נמצאת במקום לצד הוריה. הבחירה בבני הגיל הרך המסמלים טוהר, תמימות נטולת דעות קדומות ופנייה לאחר נדמית שבלונית, אך מיטיבה לתאר את חוויית קיבוץ הגלויות ואת רוח התקופה.

בני המושבים עסקו כאמור בהדרכת העולים כמעט בכל תחומי החיים. כמו כן, הם עסקו בראש וראשונה בחינוך - מדריכים ומורים לשפה העברית במסגרות רשמיות ובלתי רשמיות. בכך הביעו זהות עמוקה עם המשימה הלאומית שקיבלו על עצמם והנחילו לעולים גם ערכי אידאולוגיים של אהבת המולדת, אהבת השפה וזיקה למקום.⁵⁵

יש לזכור כי העולים שמזכיר אלתרמן בשיר זה הם מגלויות שונות - מכורדיסטן, מפרס, ממצרים (ככל הנראה מדובר בקראים - עולים ממצרים שהגיעו למושב רנן הסמוך למושב מסלול שבו יוצאי פרס), ממרוקו ומהודו.⁵⁶ כל אחד מהם דובר שפה משלו אך העשייה הלאומית-הציונית מאחדת את כולם: עולים, מדריכים ובני המושבים. לכל התחומים הבאים זיקה לאידיאולוגיה ולזהות היהודית-לאומית: הגעת משפחות למגורים בנגב, עמלם בכל שטחי החיים כמו בהדרכת חקלאית, בלימוד השפה העברית ובהוראה בכלל, בטיפול בילדים בגיל הרך.

העולים המכונים "בְּנֵי הַסֵּפֶר" דורשים לספק למקום יישובם אמצעים חומריים כמו טלפון, אמבולנס, ואילו בני הוותיקים, "בְּנֵי הַמִּשְׁכָּה" (מכפר הס ומנהלל) משמשים להם לפה: "הֵם יָדָה הַדּוֹפְקָה עַל שְׁלֶחָן". מסתמנת כך תמונה של אחדות ובה הדובר רואה את פסגת הניצחון החברתי ואף את הניצחון על הֵיכָר ש"בָּלֵל" את שפת העולים. בסיום השיר רומז הדובר לקרבות חברתיים-אידיאולוגיים מהותיים, אולם הוא מניח כי האחדות כפי שתוארה תוכל להוביל את העם לקרב החדש "עַל הָעָם הַיְּהוּדִי".

דמות העולה ודמות הצבר השליח המעוצבות בשירי העלייה לנגב

בשירים אלו ובשירי טור אחרים של אלתרמן בולטות שתי דמויות המשקפות חלק מהשיח על אודות החברה הישראלית: דמות הצבר, העולה הוותיק, מבני הקיבוצים

55 יתר על כן, המדריכים ראו חשיבות במשימה הלאומית שנשלחו אליה ביוזמת בן-גוריון ורובם היו נחושים להפגין את פירות ההצלחה. ברומן **במסלול ילדותה** מבקשת המחנכת מאירה (היא זאבה זכידוב ולעניין זה כך ראו שם, עמ' 167) להזמין למסיבת סוף השנה את דוד בן-גוריון כדי שיהנה מההצגה שהעלו התלמידים על אודות חנה סנש. ראו שם, עמ' 163. בן-גוריון אמנם לא הגיע למסיבה, אך שלח מכתב לילדי הכיתה. קיום הצגה בעברית על אודות פועלה של חנה סנש מדגים כי המשימה הלאומית של קליטת העולים קצרה הצלחה.

56 וראו אף ציון המוצאים ברומן **במסלול ילדותה**. מעניין כי ריבוי העליות והמוצאים בשהות הגיבורה ובני משפחתה במחנה העלייה "שער העלייה" גורם לתחושת בלבול ומבוכה בקרב בעולים, הנאבקים במחנה על קורת גג ומנת אוכל, (**במסלול ילדותה**, עמ' 17) ומפגש העליות במושב מסלול הוא מסקן, מעניין ויוצר שיח מפרה בין העולים. המורה היא המכוונת את ילדי הקבוצה: "עם אחד, שפה אחת!" ביאליק, זוכרים? הזכירה מאירה, 'ומי שיקפיד לדבר עברית יקבל פרס ביום שישי...' (שם, עמ' 103).

והמושבים הוותיקים. רבים מאלו נולדו בארץ ושלטו בשפה ובתרבות המקום,⁵⁷ ולעומת זאת דמות העולה משנות החמישים.⁵⁸ זה המכיר את שפת הקודש ומצפה להיווכח בקיומה הלכה למעשה של "ארץ זבת חלב ודבש" כפי שנכתב במקורות.

משה שמיר מבקש להתייחס לשורת האיש שחזקו את אמונתו הציונית של אלתרמן, והוא מונה ביניהם את איש העם, האדם הפשוט, "אחינו", אשר 'לשיר לא היטיב' אך 'חייך במלוא פיו', אשר אלוהים 'האיר את עיניו בנר ויראנו ישר וטוב'... ('כוכבים בחוץ', 'שיר בפונדק היער'). שמיר אמנם בוחר לתאר את פשטותו של איש העם במליצה פיגורטיבית מלשוננו של המשורר מן הקובץ הפנטסטי "כוכבים בחוץ", אך בדמות ה"אח" האלמותי ניכרת בין יתר תכונותיו גם הפשטות. טענתו של שמיר היא כי ככל שנטתה שירתו של אלתרמן מן הלירי-סימבוליסטי אל האפי-ראליסטי, גדל מקומן של דמויות פשוטי-העם ביצירתו ומבחינה זו ("כמו מבחינות אחרות) נחשפו ביתר בהירות השורשים המשותפים לתחום הקל ביצירתו (הפזמון ושיר העם ושיר-הטור) ולתחום הנכבד, המרכזי. ב'עיר היונה' וב'חגיגת קיץ' ממלאות את התפקידים הראשיים דמויות הפרוור, המעברה והישוב החדש בנגב-רובן ככולן בעלות צביון מובהק של עדות המזרח, שהוא מחוספס, לפעמים גס, לפעמים אלים ומכל מקום נטול תחכום..."⁵⁹ דמותו של המזרחי כפי שמצביע עליה שמיר, איננה באה לידי ביטוי בשלושת השירים האלה. המאפיין האינדיבידואלי לדמות זו נעדר משירים אלו וייתכן כי הוא תואם את חווייתו של המשורר-העיתונאי שאינו מבני המקום. כאורח המשקיף מן הצד הוא מתאר את שעניו רואות. למרות זאת, ישנם אזכורים של עליות מן המזרח בתיאור החצר הקטנה שבה מתקיימת שמחת קידושין ובמרחביה זוחלים זאטוטים לצד התינוקת מנהלל. בתמונות אלו ניתן לזהות את תחילתה של יצירת הזהות היהודית-ישראלית החדשה. הדובר מניח כי תלך ותעמיק במרוצת הזמן. כל זאת הודות לרכיב האידיאולוגי - רעיון ההתיישבות בנגב התורם תכלול בין בני המושבים לבין העולים.

סיכום

השירים המופיעים בספר "עיר היונה" מתייחסים לעולים מאירופה הם פואטיים מכל בחינה אפשרית ופיגורטיבית, ועל-כן אפשר להניח כי שירי העלייה לנגב הרואים אור בעיתון (ב"טור השביעי") קרובים יותר למאפייניו של הפזמון הקרוב אל הלשון המדוברת. אין תמה וכבר עמדו חוקרים מצד אחד על השינוי שעשה

57 שירי אלתרמן בעיר היונה משרטטים את דמותו של העולה הוותיק ושל ילד הארץ הם למשל: "בטרם יום" ב. ("עיר היונה", הוצאת מחברות לספרות, 1957, עמ' 99), "עיר הגירוש" (עמ' 38-40).

58 משירי הטור של אלתרמן המעלים על נס את דמותו של העולה הם למשל: "על החייל אלבו" (הטור השביעי, ספר שני, תשי"ד-תשכ"ב, עמ' 47), "ריצתו של העולה דנינו" (שם, עמ' 55), מתיבת המכתבים" (שם, 61-64), "חריקת השער" (שם, 65-67), "פרק ירידה" (שם, 79-81).

59 משה שמיר, נתן אלתרמן-המשורר כמנהיג, עמ' 56-57.

אלתרמן בכתיבתו לאחר פרסום "כוכבים בחוץ" ו"שירי מכות מצרים", ומצד אחר על מעורבותו העמוקה של אלתרמן בעשייה הלאומית-החברתית והתרבותית העצומה שאפיינה את שנות החמישים.

נראה כי באחת משעותיה הגורליות של המשימה הלאומית לקביעת צביונה הזהות של החברה הישראלית במדינת ישראל הצעירה, נרתם גם המשורר בן התקופה. הדבר מפנה את מבטו מן הפנטסטי והסימבולי אל הארצי-הגשמי, ובהתאם לכך כותב את שירתו כמו את שירי העלייה לנגב לצורך העשייה בתקופה חשובה למדינת ישראל. שירים אלו הם קומוניקטיביים, כמעט מכל בחינה - לשונית ותמטית. נקל להבחין בהם על ידי השימוש בלשון רבים, הפנייה לקבוצה והמשמעויות הנגזרות מכך כמו השתייכות אליה, הזדהות עמה והיכולת לתאר את עולמו של האחר.

אין ניכר בדובר, בדמות האקס טקסטואלית ובאלתרמן המשורר, כי הוא נמצא מסוגר מן הכרך המרוחק (שזכה בשנות האלפיים לכינוי הבעייתי שאינו מחמיא בהקשר האידיאולוגי-לאומי, "הבועה") מיישובי הספר בדרום. הללו חשופים לפגיעה ביטחונית בשנות החמישים של המאה שעברה (ובתקופה של למעלה מעשר שנים משנות אלפיים סובלים מיירוט קבוע של טילי קאסם).

בשלושת השירים הנדונים כאן היסודות הפנטסטיים, הגם שאינם מופלגים כמו ביתר קבצי השירה של אלתרמן, קיימים ובאים לשרת את הרעיון הלאומי שעניינו קליטת העלייה בנגב. על פי משנתו של בן-גוריון שפעל רבות לכינון מפעל זה התפישתה היא נחילת הצלחה. חוויית הזהות והתפישות האידיאולוגיות בשירים אלו מעוצבת בסיועם של רכיבים פנטסטיים. כאמן המזדהה כמעט באופן מוחלט עם עמדותיו של השלטון נראה כי אלתרמן ביקש לכתוב על החוויה הכללית המשתמעת מהמשימות שהתבצעו ולא על סיפורים אישיים. וזאת, כדי לחדד את רעיון השיתוף, התרומה לאחר ולעם בהיבט הלאומי והנשיאה בנטל המתבקשת מכך.

בעודו מבחין בין 'אידיאולוגיות' לבין 'פוליטיות' של הטקסט הספרותי חנן חבר מציין כי העניין הנסיבתי ולטענתו ההבחנה היא "...בין תפקידים שונים של טקסטים בנסיבות חברתיות וספרותיות קונקרטיות." לדבריו, ישנה חשיבות מרובה "לאופי הדינאמי והחמקמק של דרכי ההשתמעות של הטקסט הספרותי בקרב קוראים שונים ובסיטואציות חברתיות ותרבותיות שונות".⁶⁰ האירועים ההיסטוריים כפי שהם משתקפים בשיריו של אלתרמן מלמדים על צורכי השעה ההולמים כל עת: נחיצותו של משורר לאומי, המשכיל להיות גם משורר מ'טעם', מקובל על הרשויות וגם אהוב ומקובל על רוב אוהבי השירה ועל הציבור בכלל. אמן זה שאמנותו תהיה לרוחם של מנהיגי המדינה ומטעמם יוכל להשפיע בדרכו הפיוטית על מצב האומה הישראלית לגווניה. אולי אז יחל (או ימשיך, תלוי בנקודת המבט) להיכון חזונו של דוד בן גוריון, למימוש הגאולה ולהפרחת הנגב מכל הבחינות - ואכן עוד יפרח.

60 חנן חבר, פייטנים ובריונים, מוסד ביאליק, ירושלים, 1994, עמ' 51.

אהבת ישראל במשנתו של "אוהב ישראל" מאפטא

יהושפט נבו

אברהם יהושע השיל מאפטא הוא מחבר הספר "אוהב ישראל" - זקן הדור בין תלמידי ר' אלימלך מליז'נסק. מוצאו היה מגדולי רבני פולין. בימי רבנותו והנהגתו בחסידות הוא ישב בקולביסוב בגליציה, באפטא בפולין המרכזית, ביאסי במולדוביה ולבסוף עבר למזיבוז, עירו של הבעש"ט.¹ מאמר זה יעסוק בנושאים הקשורים בעם ישראל, גלות ישראל ואהבת ישראל כפי שעולים מתוך ספרו אוהב ישראל המפואר (בני ברק תשנ"ו). בספר זה דן המחבר בנושאים המעסיקים את כל הספרות החסידית ובייחוד בשני דורותיה הראשונים: מעמד השכינה, התפילה למען השכינה, דבקות והעלאת ניצוצות.

השכינה היא הספירה העשירית במערכת הספירות שהן המידות שבהן הקב"ה מתגלה בעולם. הנושא נידון בקבלה ובחסידות בהרחבה. השכינה היא הנוכחות האלוהית בעולם. היא מפעילה אותו והיא מקיימת אותו. אולם היא נמצאת בעולם במצב של גלות, שכן היא ישות רוחנית שמיימת השרויה בעולם גשמי.

נוכחות זו, הגם שהיא היסוד הקיומי של כל עולמנו, איננה קיימת בתודעתם של רוב בני האדם הרואים את עולמנו כפועל על פי חוקי הטבע.² מכיוון שהשכינה נמצאת בעולמנו בגלות על האדם מוטל להתפלל למען גאולתה. גדולי החסידות מטעימים כי אֵל לו לאדם להתפלל עבור צרכיו האישיים, אם כי להתפלל למען צרכי השכינה וגאולתה. כאשר תפילתו על השכינה תתקבל, ממילא יבואו על פתרונו כל אותם דברים החסרים לו אישית. בקבלה מדובר על גאולת השכינה על ידי העלאתה בחזרה לעולמות עליונים, לצור מחצבתה. אולם בחסידות נטען כי אם נעלה את השכינה לעולם העליון ישאר עולמנו בלא שכינה. על כן הרעיון בחסידות הוא לגאול את השכינה באמצעות פרסומה וחיפיתה לעיני כול - בעולמנו זה.

נושא הדבקות העסיק את העולם היהודי לדורותיו. השאלה היסודית היא כיצד מגיעים לדבקות בבורא. חכמי ישראל הקודמים לחסידות נעצו את רעיון הדבקות בלימוד תורה ובקיום מצוותיה. אולם בחסידות מסתמנת הנטייה להעביר את מרכז הדיון מלימוד התורה לתפילה.³ נושא העלאת הניצוצות הוא מהנושאים העלומים ביותר בספרות הקבלה והחסידות. הורתו ולידתו הוא ברעיון "השבירה" הלוריאני

1 א"ז אשכולי, חסידות בפולין, ירושלים תש"ס, עמ' 35. וראו עוד ש"א הורודצקי, ר' אברהם יהושע העשיל מאפטא, חסידות וחסידים, ירושלים תשי"א, עמ' קעז-קפח.

2 לנושא זה ראו י' נבו, "השכינה ועולמנו - יחסי הגומלין באור כתבי ראשוני החסידות", הגות בחסידות, ירושלים תשע"ג, עמ' 213-240, ובביליוגרפיה נרחבת, שם, עמ' 215 הערה 5.

3 לנושא זה ראו י' נבו, "נתיבי עבודת ה' בהגות החסידית בראשית דרכה", הגות בחסידות, עמ' 240-245, ובביליוגרפיה נרחבת, שם, עמ' 245 הערה 15.

ולפיו אירע משבר בבריאה המחודשת שהקיף את כל העולם כולו. ה"כלים" נבראו כדי להכיל את האור השופע ממרומים, והם מסיבות בלתי ידועות לא עמדו מול עוצמת האור ששפעה בהם. הם נשברו וכתוצאה מכך נעקרו ניצוצות אלוקיים וגלו מחוץ למקומם. הניצוצות האלוקיים הם יסוד החיות של כל דבר ודבר, והם חדרו למציאות הפסולה - לעולם הטומאה שאין לו קיום משלו היונק את חיותו מהחיות האלוקית. כל פעולה חיובית, כל קיום מצווה, מעלה וגואלת את הניצוצות האלוקיים משביים, וכל פעולה שלילית מחזקת את כוח הרע בעולם ומוסיפה להפיל ניצוצות לעולם התוהו.⁴

א. אהבת ה' ואהבת ישראל

אהבת ה' ואהבת ישראל עולים מתוך דפי הספר, לדוגמה:

אך זהו עבודת ה' יתברך בעיקר תענוג הבורא בהוב"ש הוא להיטיב לברואיו ולהשפיע להם כל צרכם. ועבור זה ברא כל העולמות וכל הברואים כדי שיעשו רצונו ויקבלו שפעו הטוב בכל עת, וזה אי אפשר כי אם על ידי איתערותא דלתתא, מה שהאדם הולך בדרכי ה' יתברך ומדבק את עצמו במידותיו הקדושים... ואז מעוררין המידה זו מלמעלה, ומשפיע הש"י חסד לעולם. כי כשהאדם אינו מעורר החסדים למעלה במעשיו טובים, הגם שהקב"ה לא ימנע עבור זה מאתנו חסדו הטוב ושפעו, ומשפיע לנו שפעו הקדוש מצד מדתו של חסד. אך בזה לא נשלם עדין התענוג שלו, כי זה קשה לפניו יתברך להשפיע טובו וחסדו למטה דרך פלא ונס בלא התעוררות התחתונים.⁵

מוטעם אפוא שנחת הרוח הנגרמת לפניו יתברך תהיה שלמה רק אם האדם יהיה ראוי לה על פי מעשיו, ולא רק מתוך חסדי הבורא.

אהבת ישראל של האוהב ישראל, בלתי נפרדת מאהבת ה' היוקדת בלבנו, והוא כורכן יחד. במשנתו מוטעמים יחסי הגומלין שבין האהבה שמשפיע האדם כלפי בוראו [איתערותא דלתתא], לבין השפע האלוקי השופע לעולמנו באהבה:

כאשר איש הישראלי מתעורר ביראה ובאהבה ובתשוקה גדולה אליו יתברך ומבין ויודע שאינו כדאי להטובות והחסדים אשר הקב"ה עושה עמו בכל עת ורגע. ומרוב האהבה ותשוקה הנכבדת, הוא בטל במציאות וכאפס ואין נחשב בעיניו, ומיד הוא מתעורר בתשובה ומעשים טובים ביתר שאת ובמסירות נפש להשם יתברך ואז על ידי זה נתעורר לו... וממשיך משם החסדים העליונים

4 לנושא זה ראו ביבליוגרפיה נרחבת, שם, עמ' 246, הערה 16.

5 אוהב ישראל, עמ' קג.

מצוחצחים, להשפיע ולהשקות ולריות את צמאון כל העולמות עליונים ותחתונים. וזה מאין יבוא עזרי [תהלים קכא, א], היינו, ממדת אי"ן יבוא עזרי.⁶

ב. תפילה

גדולי החסידות העוסקים בנושא התפילה מייצעים לאדם להתפלל למען גאולת השכינה. כאשר זו תיגאל ממילא גם כל בקשותיו תיענינה. ר' אלימלך מליז'נסק, מורו של הרב מאפטא, כותב: "דהנה אנחנו בגלות המר הזו, אשר בצרותינו לו צר, וגלה השכינה עמנו, אין לנו לדאוג ולהתאונן אלא על גלות השכינה. ואילו היה מגמותינו וצערנו רק על צער השכינה ולא על צערנו, בודאי היינו נגאלים מיד".⁷ לנושא זה נותן דעתו גם האוהב ישראל מאפטא:

הנה ידוע כשיבוא לאדם איזה צרה או יסורין ח"ו, אזי ישכיל ויבין בדעתו שבודאי יש צער גדול והשכינה הקדושה כביכול, כי בכל צרתם לו צר [ישעיהו סג, ט] כביכול. לכן כשהאדם ישר נותן אל לבו להתפלל להש"י על איזה דבר, צריך להיות עיקר כוונתו ורצונו בתפילה עבור שיתמלא החסרון שיש בהשכינה מזה... וכשיתוקן שם הפגם והחסרון, אז ממילא יתוקן גם כן חסרונו ויגאל מצרתו.⁸

גישתו של הרב מאפטא דומה בהיבט הרעיוני לשל מורו ר' אלימלך מליז'נסק. ואולם אצל רבי אלימלך מליז'נסק מוטעם הרעיון שהתפילה למען השכינה היא המפתח לגאולה הלאומית של עם ישראל, ואילו הרב מאפטא מטעים את הישגיה של התפילה למען השכינה בתחום גאולת היחיד בלבד. המחבר מעורר שאלה תיאולוגית העלולה להתעורר לנוכח נושא התפילה. הרי יהודי צריך להאמין ש"כל מאן דעביד רחמנא לטב עביד", ואיך ימלאנו לבו לבקש מהקב"ה בתפילתו לשנות את מה שהקב"ה חושב לנכון: "ולכאורה יפול לבב אנוש עליו בבוא עליו איזה צרה ח"ו, היאך יוכל להתפלל לפני הש"י שיסיר ממנו הצער והיסורין שהוא בהם. כיון שאדרבה, צריך לאהוב את הש"י ולשבחו ולשמוח בזה".⁹

6 שם, עמ' לח.

7 נועם אלימלך, ירושלים תש"ך, עמ' לג. וכן גם בדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, קארעץ תק"מ, צח ע"ב. ר' מנחם נחום מטשרנוביל, מאור עינים, ירושלים תשנ"ט, עמ' קפט. ר' זאב מזיטומיר, אור המאיר, ח"ב, ירושלים תש"ס, עמ' רב. וראו עוד ר' שץ-אופמיהמר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 35, 81, 88, 93. ב' זק, "גלות ישראל וגלות השכינה", בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 251. "נבו, הגות בחסידות, עמ' 138-141.

8 אוהב ישראל, עמ' כב.

9 שם, עמ' קנז.

תשובת המחבר על פי מה ששמע מהרבי מקוֹזְנִיץ היא שעל ידי מילוי בקשתו מהקב"ה מתפרסם הדבר ושם שמיים מתגדל: "אך על פי ששמעתי מהרב הקדוש מ"מ מקאזניץ ז"ל, שצריך האדם לכוין בתפילתו רק לכבודו יתברך. היינו, על-ידי שיסיר ממנו אותו הצער והיסורין, יכירו וידעו הכל גדולתו ומלכותו, ויבינו שאין כמוהו ואין כמעשהו".¹⁰ אכן זוהי דעתו של ר' ישראל מקוֹזְנִיץ הכותב: "אם כן יש להתפלל בכוונה זאת, דהיינו, כי כל ההשפעות שאני רוצה להביא לעולם, הוא עבור כבודך יתברך שתתנשא ותתעלה, ויהיה לך תענוג מההשפעה".¹¹ אולם אין המגיד מקוֹזְנִיץ מסתפק ברעיון ולפיו יתגדל ויתנשא שמו של הקב"ה, אלא מוסיף שגם המתפלל יהיה נשכר מתפילה ברוח זו: "והנה בתפילה על דרך זה נסתם פי המקטרגים, כי אפילו שזה האיש אינו ראוי במעשיו לקבל שפע רחמנות, אבל בודאי הקב"ה ראוי להשפיע למען יתרומם כבודו ולמען תענוגו בהשפעה".¹² יושם לב להבדל הדק שבין הכותבים - הרב מאפטא מדבר על פרסום גדולתו של הקב"ה, ואילו המגיד מקוֹזְנִיץ מוסיף גם את התענוג הנגרם לקב"ה הנענה לתפילת האדם. ר' מרגולין¹³ מביא מדבריהם של ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש, על אודות הצורך להתפלל עבור השכינה ולא על צורכי האדם עצמו. לפיכך הוא מעיר שתפילה לצורך עניינים גשמיים אינה יכולה להיענות כלל - הרי היא סותרת את המהות הרוחנית האלוהית שאליה המתפלל פונה.

לדבריו, שני גדולי חסידות אלה פתרו את הבעיה על-ידי כך שהמתפלל יחשוב שנשמתו היא אבר מהשכינה. הבקשה בתפילה תהיה אפוא עבור השכינה השרויה בגופו של האדם. נמצא שחסרון גופו הוא גם חסרון השכינה.

ג. דְּבָקוֹת

לדעת ג' שלום, הנקודה המרכזית סביבה סובבת גישתה המיוחדת של החסידות הוא רעיון הדבקות.¹⁴

שלום סבור גם ש"בחסידות שוב אין הדביקות אידיאל רחוק שרק יחידי סגולה בעלי נשמה יתרה משיגים אותו בסופה של הדרך. שוב אין זו המדריגה האחרונה בסולם העליה כפי שגרסו המקובלים, אלא הראשונה. הכל מתחיל בהחלטת האדם לדבוק

10 שם, עמ' קנז.

11 עבודת ישראל, בני ברק תשנ"ו, עמ' נא.

12 שם.

13 מקדש אדם, ירושלים תשס"ה, עמ' 303.

14 ג' שלום, "דמותו ההסטורית של ר' ישראל בעל שם טוב", דברים בגו, ח"ב, תל אביב 1976, עמ' 326-328.

באלוקות. דביקות זו היא נקודת המוצא ולא הסוף. כל אחד יכול להגשימה מיד".¹⁵
בנידון זה כותב ר' אפרים מסדילקאב, נכד הבעש"ט:

ועל דרך שאמר אדוני אבי זקני על הפסוק "אשרי אדם לא יחשוב ה' לו עון"
[תהלים לב, ב], פירוש – אדם הוא דרגה גדולה, ומקיים "שיויתי ה' לנגדי
תמיד" [תהלים טז, ח]. ושלפעמים נפנה מחשבתו רגע אחד מן השם יתברך,
אזי לעון יחשב לו, אשר פנה מחשבתו מיראת ה'".¹⁶

נראה כי דרישתו של ר' אפרים מסדילקאב שלא להפנות רגע אחד את מחשבתו
מהשם יתברך, איננה עולה בקנה אחד עם דברי ג' שלום הגורס כי הדבקות בחסידות
היא אידיאל שקל מאוד להשיגו. בבית מדרשו של המגיד ממזריטש, קשרו את
הדבקות עם מידת ההשתוות, כלומר האדם יהיה אדיש לכל מה שקורה לו ומתרחש
סביבו: "וכמו ששמעתי מפה קדוש מו"ה דובער הנ"ל שיש אש זרה אשר לא צוה
ה', היינו כשמצרף איזו פניה הנאת עצמו בעבודתו... דצריך האדם להרגיל עצמו
במדות התבודדות להיות פרוש מבני אדם עד שירגיל את עצמו כשיהיה בין אלף
אנשים, יהיה לו גם כן הדבקות ליתברך, ולא יהיה שום דבר חוצץ ומפסיק אותו
מדבקותו יתברך".¹⁷ כלומר ההשתוות והתבודדות הם תנאי הדרוש להשגת
הדבקות. בנידון זה כותב הרב מאפטא:

דהנה כל עבודת איש ישראל, הן בתורה הן בתפילה והן בעשיית כל המצות.
אז צריך לכוון דעתו ורצונו שיהיה כל מחשבותיו ופעולותיו בלתי לה' לבדו,
ולא לשום איזה פניה ח"ו. רק לדבק עצמו אל הקדושה העליונה ולהיות מבני
היכלא דמלכא קדישא. וכשאדם מזכך ומטהר את עצמו והולך ממדריגה
למדריגה עד רום המעלות, עד בואו אל הקודש פנימה... ואז ממשיך משם כל
השפעות קדושות.¹⁸

15 הנ"ל, "דביקות או התקשרות אינטימית עם אלוקים בראשית החסידות – הלכה ומעשה", שם,
עמ' 331.

לנושא הדביקות, ראו עוד י' וויס, ראשית צמיחתה של הדרך החסידית, ציון טז [תשי"א], עמ' 46
– 105. מ' אידל, "דביקות בקבלה ובחסידות", קבלה היבטים חדשים, ירושלים ותל אביב תשנ"ג,
עמ' 67. מ' פייקאז, "דביקות" – מעמדה ומשמעותה אצל ראשי החסידות ומוריה", בין
אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 150–178. הנ"ל, החסידות תנועה חברתית בראי
הדביקות, דעת 25 [תש"ן], עמ' 127–144. א' ליבס, החידוש בחסידות על פי ר' ברוך מקוסוב,
דעת 45 [תש"ס], עמ' 83–86. י' נבו, "נתיבי עבודת ה' בהגות החסידית בראשית דרכה", הגות
בחסידות, ירושלים תשע"ג, עמ' 240–245.

16 דגל מחנה אפרים, קארעץ 1810, צילום ירושלים תשנ"ד, פרשת בלק ד"ה ויש עוד בזה דרך
פנימית.

17 ר' בנימין מזלוזין, תורי זהב, מאהליב תקע"ו, עמ' לח–לט.

18 אוהב ישראל, עמ' קמר.

המחבר מציג כמה דרישות לעובד ה' בדבקות: כל מחשבותיו בעת עשיית המצוות תהיינה מוקדשות לה' בלבד ולא תהיה לו שום פנייה אישית בכך. על מקיים המצוות לשאוף להיות ברמה של היכלא דמלכא קדישא. אם ינהג כך יגיע אל הקודש פנימה - מעמד שיאפשר לו למשוך משם השפעות קדושות לכל העולמות. דומה כי גישה זו, כגישתו של ר' אפרים מסדילקאב, רחוקה מאוד מדעתו של ג' שלום על אודות הדבקות והדרך להשגתה.

המחבר מעמיד על בעיה המתעוררת לנוכח העיון בנושא על אודות הניגוד שבין רצון עובד ה' לעבוד את ה' בכל לבבו, נפשו ומאודו, לבין יכולתו לעשות זאת מפאת מיעוט שכלו:

והנה כשאנו מסתכלים במעשינו איך שכל התענוג והשעשועים הבא ממעשינו להשם יתברך הוא כאפס ואין נחשב לפי ערך הראוי לנו לעבוד אותו יתברך בכל מיני עבודות. אך שאינו באפשרי בכח האדם למיעוט השגת שכלו ועובד הש"י רק לפי ערך כוחו ושכלו. אבל ברצונו חפץ ומשתוקק מאד ונכסף ומתאוה לעבדו יותר ויותר ממה שבכוחו והשגתו.¹⁹

לדברי המחבר, הפתרון לסתירה פנימית זו קשור לאהבת ישראל המפעמת בלבו ולפיה עצם הרצון של האדם להידבק בבוראו חשוב לפני ה' ביותר, אף שאיננו מגיע להשיג המיוחל: "וזה הרצון והתשוקה חשוב לפני יתברך למאוד, ומקבל מזה תענוג ושעשועים גדולים לאין שעור, כי נקשר זה הרצון של האדם ברצונו יתברך, ואז נעשה ייחוד וזווג הבורא עם הכנסת ישראל".²⁰

הערה חשובה שמורה עם המחבר בנידון הזה הנובעת מהכרת אופיו של האדם. גם מי שמצליח להגיע לרמת דבקות גבוהה בבורא, איננו יכול בשום אופן להתמיד בכך וסופו ליפול ממדרגתו. המחשבה העומדת בבסיס קביעה זו היא שהדרך לאינסוף היא אינסופית. אין שום אדם בעולמנו שהגיע לרום המעלה ונשאר שם בקביעות:

אבל מפני שהוא בלתי אפשרי לבן אדם להיות תמיד דבוק במחשבתו באלוקותו יתברך שמו, וצריך לפעמים ליפול ממדרגתו קצת, הגם שאחר כך תיכף עולה וחוזר לדביקות אלקות כבתחילה, עם כל זה בתמידות אי אפשר להיות הדביקות אלקותו בלי הפסק.²¹

העלייה והירידה בסולם המעלות להתקרבות אל הבורא נקראות "רצוא ושוב", על פי הפסוק ביחזקאל א, יד: "באמת עיקר הדביקות הוא ההתלהבות ואש הרוחני הבורע בלב האדם, והתשוקה לעלות למעלה לדבק בשורשו. אך זה אי אפשר שיהיה

19 שם, עמ' קעה.

20 שם.

21 שם, עמ' ריג.

כך בתמידות, כי אם על דרך 'והחיות רצוא ושוב' (יחזקאל א, יד). דלפעמים נופל האדם ממדרגתו ואחר כך חוזר ומתלהב למעלה כמו טבע האש".²² נראה כי יש בדבריו עידוד למי שאיננו מצליח להישאר בדבקות לאורך זמן. לטענתו, העיקר בתחום זה הוא הרצון והשאיפה.

ד. גלות השכינה

לפי ההשקפה החסידית, השכינה המזוהה עם ספירת מלכות - העשירית בין עשר הספירות - היא הייצוג האלוקי בעולמנו, היא הכוח המקיים את העולם, מחיה אותו ומפעיל אותו. כך מציין ר' זאב מזיטומיר, מתלמידי המגיד ממזריטש: "כי כלל זה נקוט בידך ואל ימוט מנגד עיניך אפילו כמעט רגע, שאין שום דבר בעולם שלא יהיה שם התלבשות השכינה... השוכנת בתוכם להחיותם, כי בהעדרה, לאפס ותוהו נחשבו".²³ ואולם בהיותה ישות אלוקית בתוך עולם גשמי היא נמצאת בו בגלות. גם כוחות הרע הפועלים בעולם ניזונים ממצאותה של השכינה כפי שכותב ר' אפרים מסדילקאב: "שאפילו כשאדם עושה עבירה ח"ו, אזי גם כן השכינה מתלבשת בו. כי בלא היא, לא היה בו כח לעשות זאת ולהניע בשום איבר, כי הוא המחיה אותו ונותן בו כח לחיות, וזהו כביכול גלות השכינה".²⁴ העובדה שהשכינה נמצאת בגלות מבוטאת על-ידי החייאת כל העולמות. הגם שכל העולמות ניזונים ממנה היא עצמה שכוחה וזנוחה בעולם. הרי רוב בני האדם אינם רואים שום שכינה ואינם מכירים במציאותה, אלא הכול רואים עולם הנוהג על פי חוקי הטבע. גאולתה של השכינה תתרחש כשעם ישראל יכיר במציאותה, יגלה אותה ויפרסם אותה לעיני כול.²⁵

האוהב ישראל מאפטא מטעים את הקשר שבין גלות בעולמנו זה לבין השפעתה על עולמות עליונים: "הגם שהגלות אינו נראה בחוש רק למטה בארץ, אך באמת שורש הגלות מגיע לרום שמים העליונים, כי בעת הגלות יש תשות כח למעלה ונפגם ח"ו השפע העליונה".²⁶ המחבר נותן דעתו לנושא גלות השכינה, ומעמיד על הסיבה לגלות זו:

22 שם, עמ' קטז.

23 אור המאיר, ח"א, ירושלים תש"ס, עמ' קצ.

24 דגל מחנה אפרים, עמ' 90.

25 לנושא זה ראו ג' שלום, "השכינה", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 269–277. ר' אליאור, "טרנסצנדנציה ואימנציה", תורת אחדות ההפכים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 90–91. הנ"ל, "יש" ו"אין" - דפוסי יסוד במחשבה החסידית", משואות, מחקרים בקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, עורכים מ' אורון וע' גולדרייך, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53–74. ב' זק, "גלות ישראל וגלות השכינה", בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו, ירושלים תשנ"ה, עמ' 251. מ' פייקאז', ההנהגה החסידית, ירושלים תשנ"ט, עמ' 155. י' נבו, "השכינה ועולמנו - יחסי הגומלין באור כתבי ראשוני החסידות", הגות בחסידות, ירושלים תשע"ג, 213–240.

26 אוהב ישראל, עמ' כח.

רק הש"י ברוב רחמיו וחסדיו, עומד תמיד לימין צדקנו ומשגיח עלינו בעינא פקיאחא לבל ידח ממנו נדח ח"ו. מתוך זה נוכל להבין שאם השכינה הקדושה מקדמת לבוא להגלות בשביל ישראל להגן עליהם, אז בודאי גם המרכבה הקדושה וכל הפמליא של מעלה וכל הנלווים אליה, היינו כל הנשמות הצדיקים המדובקים בה, באו גם כן עמה להגלות, כדי ללמדם תורה ומצוות, חוקים ומשפטים שלא ישתכח ח"ו אמונת אלוקי עולם מלבם.²⁷

עניין גלות השכינה כדי לשמור על עם ישראל בגלותו הוא רעיון המצוי גם בכתבי ר' שלמה מרדומסק, שחי כמה עשרות שנים אחרי כן:

והנה יש גם כן בחינה אחת בענין גלות השכינה, שכביכול השכינה יורדת בסתר המדריגה לשמור את ישראל בעולם הזה, לחסות עליהם כאם על הבנים, עד שכביכול הוצרכה להתערב ולהתלבש בין היועצים רע על ישראל חלילה כנודע. הנה זה רחמי ה' שמתלבשת בתוך אחד מהם לבטל מחשבותיהם.²⁸

דומה כי למרות הדמיון בין הכותבים ההבדל ביניהם בולט. ר' שלמה מרדומסק מטעים את השכינה הגולה כשומרת על עם ישראל מפני רדיפות הגויים, ואילו האוהב ישראל מאפטא מדגיש את הרעיון של גלות השכינה לצורך השגחה שלא תשתכח תורה מישראל מחמת ייסורי הגלות. דומה כי אזכור פמליה של מעלה ונשמות הצדיקים כגלויות אל השכינה הגולה עם ישראל, מצביעים על נטייתו לאהבת ישראל המפעמת בלב.ו.

חוץ מגלות השכינה גם שאלת גלות עם ישראל עצמו וסיבותיה מעסיקה את המחבר. הוא מתרץ כי הגלות נובעת מרחמי הקב"ה על עם ישראל. וזאת, כדי לצרפם ולזככם. בנוסף שמורים עמו גם דברי הרגעה לעם ישראל - לאחר שהגלות תגרום לשיבת עם ישראל לאלוקיו יעשה הקב"ה דין עם אומות העולם שהציקו לישראל בגלותם:

שנדע הטעם מה שהביא הקב"ה אותנו להגלות ולהיות משועבדים תחת יד אומה השפלה, כי מאתו לא תצא רעה ח"ו. רק לפי שהחטא גורם על מה שאנו הולכים אחר עצת יצר הרע ונמשכים אחר תאוות העולם הזה. ולכן הוא יתברך מצרף אותנו כצרוף את הכסף, על ידי שעבוד הגלות, כדי שנשוב אליו באמת ובלב שלם. אבל אחר כך כשאנו עושים רצונו של מקום אז הוא יתברך נוקם את נקמתנו מאומה הרשעה ונופלים כקש נידף.²⁹

27 שם, עמ' סד.

28 תפארת שלמה, ח"א, עמ' תד.

29 אוהב ישראל, עמ' פב.

מגלות השכינה ומגלות ישראל הרב מאפטא עובר לגלותו האישית של כל אחד ואחד מישראל הנגרמת, לדעתו, בגלל הסתלקות המוחין ממנו: "שנסתלקו המוחין קדישין כביכול על ידי גלות השכינה כביכול. וזהו גם כן סוד הגלות והיסורין של כל אדם בפרטות ובכל זמן, כשנופל ממדריגתו, הוא רק מחמת הסתלקות המוחין ממנו, אך הוא ירידה לצורך עליה..."³⁰ עוד מודגש בדבריו כי הגאולה האישית מתרחשת כאשר האדם שב אל אלוהיו בתשובה שלמה.³¹

ענין הגלות האישית נידון בספרות החסידית למשל בדברי ר' נחום מנחם מטשרנוביל: "וזהו עיקר עבודתנו לתקן ולגמור חלק המשיח השייך לכל אחד... וכיוגמר התיקון הקומה בשלימות, יהיה הוא צדיק יסוד עולם."³² בדבריו אלו מודגש עניין הגאולה האישית אשר הלכה והתפתחה בחסידות בד בבד עם האטת הפעילות המשיחית הלאומית.

ה. העלאת ניצוצות

נושא העלאת הניצוצות שתפס מקום נכבד בקבלה ובחסידות מקורו ברעיון הבריאה וה"שבירה" מיסודו של האר"י הקדוש. בתורת הניצוצות הלוריאנית מתוארת בריאת העולם כהאצלה של האור האלוהי אל מחוץ לתחומי האלוהות. בתהליך הבריאה נמשך אור חזק מאוד אל ה"כלים" שנבראו כדי לקבלו. ואולם מסיבות שאינן ברורות כל צורכן נשברו ה"כלים" מחמת עוצמת האור שלא יכלו להכיל. האורות נתפזרו ושקעו בתהום שהוא תחום ממשלת הקליפות והטומאה. כתוצאה מכך, העולמות שנבראו מצויים בשליטתן של הקליפות, וניצוצות הקדושה שנפלו משוקעים ושבויים ביניהם מחכים לגאולתם.

מכאן ואילך נועד לאדם תפקיד - לגאול את הניצוצות הקדושים הללו ולהחזירם למקורם.³³ יצוין כי החסידות העבירה את נושא ה"צמצום" וה"שבירה" הלוריאניים המתרחשים בעולמות העליונים אל התחום הפסיכולוגי של האדם.³⁴

30 שם, עמ' סג.

31 שם.

32 מאור עינים, ירושלים תשנ"ט, עמ' קלא. ועמ' רד. המעבר מהעיסוק בגאולה הלאומית לגאולה האישית וסיבותיו, נידון בהרחבה בספרות המחקר. כיון שהרב מאפטא עוסק בכך רק מעט, אין באפשרותנו להכנס לנושא זה בהרחבה. המעוניין יעיין במאמרו של מ' פייקאז', "הרעיון המשיחי בימי צמיחת החסידות באספקלריית ספרי דרוש ומוסר", הרעיון המשיחי בישראל, יום עיון לרגל מלאות שמונים שנה לגרשום שלום, ירושלים תשמ"ב, עמ' 237-239. ר' שץ-אופנהימר, "מעמד ההסטוריה והגאולה הלאומית", החסידות כמיסטיקה, עמ' 168-177. א' מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות מעליית הרמח"ל עד הגאון מוילנה, ירושלים תשנ"ט, עמ' 180-208. י' נבו, "גאולה לאומית מול גאולה אישית", הגות בחסידות, עמ' 180-198.

33 חסידות מבוארת, מועדים כרך ב, עמ' שצ. וראו עוד י' תשבי, ערך חסידות, אנציקלופדיה עברית, כרך יז, עמ' 771-773.

אוהב ישראל מאפטא קושר את ענין הניצוצות הקדושים לגלות עם ישראל בין האומות. מטרת הגלות היא ללקט ניצוצות קדושים שנפלו ונשבו בין האומות. אולם הגלות איננה רק שליחות של הוצאת ניצוצות קדושים אלא יש בה גם תוצאה של עונש. המחבר מסביר את ההבדל - לו היו ישראל זכאים היו יכולים ללקט ניצוצות קדושים בעולם גם מבלי לגלות בעודם יושבים על אדמתם. אבל מכיוון שקלקלו מעשיהם הם איבדו את היכולת לעשות זאת ממקומם, ונאלצו לגלות לבין העמים כדי למלא ייעוד זה:

צדקה גדולה עשה הקב"ה עם הכנסת ישראל שפיזר אותם בין האומות... דעיקר כוונת הגלות אף שהוא בדרך עונש, אך עם כל זה הוא לטובתינו. דהש"י חס על נשמות ישראל והניצוצות הקדושים המפוזרים בד' כנפות הארץ. ואילו היו זוכים ישראל ועושים רצונו של מקום, היו יכולין לישב על אדמתם אדמת הקודש בהשקט ובטח. וכל הניצוצות הקדושים בכל מקומות מושבותיהם היו נמשכים מאליהם אל הכנסת ישראל ולא היו נצרכים לטרוח אחריהם... אך בעוונותינו הרבים שקלקלו מעשיהם ואין בס שוב כח זה... והוצרך לפזר את ישראל בן האומות כדי שילקטו כל הניצוצות קדושים אשר הם מפוזרים...³⁵

כשם שאדם המנקה לכלוך צריך להתכופף אל הלכלוך כדי להרימו, כך גם גאולת ניצוצות קדושים משביים. היא מחייבת להגיע אליהם למחוזות הטומאה ואי אפשר לבצע תפקיד זה מרחוק.

המחבר מבהיר כי הבורא ברא הכול - גם תחום השאול וקליפות, והוא הנותן להם כוח ואחיזה בעולם הזה. ייעודו של עם ישראל הוא לבער מן העולם: "שהוא יתברך היווה כל הוויות, וכל הנבראים הנמצאים בהעולמות העליונים והתחתונים. אפילו הברואים הנמצאים בעמקי שאול תחתית, הכל הוא מאתו יתברך שבראם. והנה ידוע שבעולם הזה יש שליטת ואחיזה החיצונים והקליפות... וכל עיקר עבודתנו עבודת בני ישראל הוא להרחיקם מהקדושה ולבער מן העולם".³⁶

ניצוצות קדושים נפלו לתהום לא רק בעת ה"שבירה" בבריא. גם חטא אדם הראשון גרם לנפילת ניצוצות נוספת וגם חטאי כל הדורות הוסיפו לתהליך זה. כפי

ג' שלום, "השכינה", פרקי יסוד, עמ' 269-277. ע' אבן ישראל [שטיינזלץ], ביאור התניא, ליקוטי אמרים יג-כו, ירושלים תשנ"ז, עמ' 162. מ' אידל, על תולדות מושג ה"צמצום" בקבלה ובמחקר, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, י [תשנ"ב], עמ' 59-110. צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו, רמת גן תשס"ט, עמ' 121-126. י' נבו, הגות בחסידות, עמ' 71, 89, 136, 214. 34 ר' שץ - אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 123. צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו, עמ' 431. 35 אוהב ישראל, עמ' עט. 36 שם, עמ' רכט.

שכותב ר' נחום מנחם מטשרנוביל: "הנה נודע כי על ידי חטא אדם הראשון ודורו שאחריו, נפלו ניצוצות הקדושים ונשמות בין העמים".³⁷

וכן "ויש שנופלים בכל דור ודור ומתגלגלים והם נע ונד ואינם יכולים לבוא אל ה' יתברך, כי אין להם במה לבוא..."³⁸ הרעיון הוא שלאחר בריאת האדם עמדו כבר כל העולמות לפני תיקונם, אולם חטאו של אדם הראשון גרם להתמוטטות הן בעולמו והן בעולמות עליונים. וזאת, מכיוון שיש קשר ותלות בין העולמות והאדם הוא המקשר ביניהם. מה שכבר נתאחה שב והתמוטט, וניצוצות אלוקיים שבו ונפלו. לנושא זה מקדיש גם האוהב ישראל דיון וקובע כי חטאי בני האדם מילאו את עולמו ב"חיצונים וגלולים". כמו כן, ניצוצות קדושים נתפזרו בארבע רוחות השמיים ועם ישראל הוצרך ללקטם:

כי אדם הראשון בחטאו גרם גירושין וסילוק לשכינת עוזינו מן העולם התחתון והארץ. ומלאו האויר שבין השמים והארץ בחיצונים וגלולים, ונתפזרו כל הניצוצות קדושים בכל ד' רוחות השמים, והוצרכו לטהר הארץ ולפנות הרע ולאסוף כל הניצוצות הקדושים... לזה נתנם הש"י בגלות תחת יד מצרים... אך עדין לא היה העולם נקי מכל סיגים וגלולים על ידי מה שקלקלו אחר כך. וזהו שהוצרכו בני ישראל להיות נע ונד ליסע ממקום למקום ולכדת רגליהם לקבץ חלקי הקדושה.³⁹

כל זאת מאחר שחטאי בני האדם גרמו לסילוק השכינה ולנפילתה לבין כוחות הטומאה.

בחסידות הורו שלא רק במחוזות הטומאה והקליפה שקעו ניצוצות קדושים. מפני שהעולם הוא יצירה אלוקית ניצוצות קדושים אלוקיים מצויים בכל מקום: "שבכל דבר יש ניצוצות קדושים שנכנסו לשם... וגם על-ידי טללים וגשמים קדושים שהם כוחות מהבורא..."⁴⁰ וכן בדברי האוהב ישראל המלמד שניצוצות קדושים נמצאים גם ברכושו של אדם כחלק מנשמתו: "אך ידוע דברי קדשו של הבעש"ט זללה"ה... דרכושו של אדם כמו בהמותיו ועבדיו וכד' הן המה חלקי נשמתו המתנוצצים מנפשו ורוחו, אשר הניצוצין שלו באים ומתפללין לדברים וחלקים אחרים..."⁴¹ ראשי החסידות נתנו דעתם גם לשאלה כיצד מעלים ניצוצות קדושים. כך בדברי

37 מאור עינים, עמ' סד.

38 שם, עמ' קכו.

39 שם, עמ' רכג. וראו דבריו המרתקים של הלל צייטלין בנידון: בפרדס החסידות, תל אביב תשכ"ה, עמ' 26.

40 המגיד ר' ישראל מקוונץ, עבודת ישראל, בני ברק תשנ"ו, עמ' רנד.

41 אוהב ישראל, עמ' טז.

המגיד מקוֹזְנִין: "ועל ידי שאדם אוכל ונכנס בתוכו אותן ניצוצות ובכח זה מברך ברכת המזון ואומר דברי תורה, הוא מעלה אותן ניצוצות".⁴²

גם האוהב ישראל מחזיק בדעה שבאמצעות הברכה שאדם מברך על מזונו הוא מעלה ניצוצות השקועים בתוך המאכל:

ואמנם כאשר האדם איש הישראלי, מברך על איזה דבר ברכה הראויה לו על פי תקנת חז"ל, ומברך אותה בכוונת הלב ובדביקות ואהבת ויראת שמו יתברך, בזה מעלה הניצוצות הקדושים למקורן ושורשן הרמה בקודש, וממשיך שפע טוב וברכה לכל העולמות".⁴³

ואף על-ידי תורה ותפילה וצדקה משיגים מטרה דומה: ועיקר התשובה הוא על ידי תורה ותפילה וצדקה, כל אחד ואחד לפי יכולתו, ובפרט בלימוד תורה שבעל פה, ולברר הלכה... בזה הוא מקבץ חלקי הטוב והניצוצין קדישין ומברר אותן מתוך הקליפות להוציא בולעם מפיהם.⁴⁴

האדם המתפלל או העוסק בתורה נמצא בעולם הגשמי ובו נמצאים גם הניצוצות הקדושים. בתפילתו ובתורתו הוא מתעלה ומעלה גם את הניצוצות הקדושים עמו.

עיון ודין

לצורך דיוננו נעיין שנית בנושאים המעסיקים את המחבר: תפילה, דבקות בבורא, גלות השכינה והעלאת ניצוצות קדושים.

א. דבקות

נושא ה"דבקות" תופס מקום נכבד בהגות החסידית ובמיוחד בשאלה כיצד מגיעים לדבקות. ר' אלימלך מליז'נסק מחזיק בדעה המקובלת מדורי דורות ולפיה לימוד התורה מביא לידי דבקות:

אבל אנחנו משיגים השורש מצוה ומקורה על ידי התורה הקדושה, כשאנו עוסקים בתורה הקדושה לשמה. והוא מחמת שהש"י רוב רחמיו דבר והכניס הדביקות בהתורה הקדושה ונתן לנו התעוררות הדביקות בהתורה...⁴⁵

אולם בחסידות ובעיקר בראשיתה מצאנו גם גישות אחרות. ר' מנחם מנדל מפרמישלאן, תלמיד הבעש"ט, כותב:

42 עבודת ישראל, עמ' רנד.

43 אוהב ישראל עמ' קפח.

44 שם, עמ' נט.

45 ר' אלימלך מליז'נסק, נועם אלימלך, ירושלים תש"ך, מג ע"א.

ועוד כלל אחד שלא להרבות בלימוד מאד, כי בדורות הראשונים שהיה שכלם חזק... לא היו צריכים לטרוח עצמם על היראה, שהיראה היתה תמיד נגד פניהם, היו יכולים ללמוד הרבה. אבל אנו ששכלנו מעט, אם נתבטל מחשבותינו מן הדביקות השם יתברך ונלמוד הרבה, חס ושלום נשכח יראת השם מאתנו... לכך צריך למעט בלימוד ולחשוב תמיד בגדולת הבורא יתברך...⁴⁶

גישה זו ולפיה יש למעט בלימוד ולהקדיש זמן לדבקות בה', מצויה גם אצל ר' משולם פייבוש מזבריא - בן דורם של תלמידי המגיד ממזריטש:

כי הם אינם יודעים כלל מה זה הדביקות בהשי"ת, ומה זה האהבה והיראה, כי הם סוברים שזה בעצמו הלימוד שלומדים הוא הדביקות והיא האהבה והיראה. והאיך אפשר זה, והלא ידוע ומפורסם שיש בעוה"ר כמה לומדים שהם בעלי ניאוף רח"ל, ובעלי עבירות ידועים, ואף מאומות יש שלומדים התורה שלנו, והאיך יתכן שזה יהיה הדביקות בה', כי אי אפשר למי שהוא דבוק בהשי"ת באהבה ויראה שיבוא לידי חטא קל, קל וחומר לחמור, קל וחומר שיהיה דבוק באיזה תאוה ח"ו...⁴⁷

המחבר דוחה את הדעה שלימוד התורה הוא המביא לידי דבקות, שכן יש חוטאים העוסקים בתורה ואיך זה יכול להיחשב כדבקות. יצוין שגישות אלו עמדו ביסוד המחלוקת הקשה שבין החסידות למתנגדים בראשית דרכה. נראה לנו להוסיף כאן כי ככל הנראה יש דרכים שונות להשגת הדבקות ואין להיתפס לדרך אחת בלבד. כל איש ואיש רשאי לבחור לעצמו מהי הדרך הנראית והמתאימה לו. יש כאלה שההיגיון והחריפות השכלית הם מנת חלקם. הללו ישיגו את הדבקות באמצעות לימוד התורה, ואילו בעלי הרגש והלב הנפעם ימצאו את מבוקשם בתחום היראה והאהבה.

ב. גלות השכינה

חז"ל לימדונו:

אמר רבי שמואל בר נחמן: בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוהו שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים. ברא את האדם וצווה אותו ואמר לו...

46 ספר דרכי ישרים והוא הנהגות ישרות מהרב הצדיק רבי מנדל מפרעמשלן, מלוקט מפי מוהר"ר ישראל בעש"ט ומהרב דב בער מ"מ דק"ק מעזריטש, ניו יורק תשנ"ג, כרך צא, עמ' 3.

47 יושר דברי אמת, ירושלים תשל"ד, עמ' ה.

ועבר על ציוויו... מיד סילק הקב"ה שכינתו לרקיע הראשון... עמד קין והרג להבל, מיד סילק שכינתו לרקיע שני...⁴⁸

השכינה מייצגת את האלוקות בעולמנו והיא הכוח המחיה את העולם ומפעילו. באמצעותה מתקיימת ההשגחה האלוקית בעולמנו, אולם בהיותה ישות שמימית השרויה בעולם גשמי היא נמצאת בו בגלות.

גלותה מתבטאת כך: על אף שהיא הכוח המחיה את העולם, מציאותה איננה מורגשת בעולם הפועל לפי חוקיות הטבע. היא שכוחה וזנוחה. על עם ישראל מוטל היעוד לגאול אותה ולפרסמה בעולם.

השכינה מזוהה עם כנסת ישראל מכיוון ששניהם מייצגים את האלוקות בעולם. כשעם ישראל בגלות אף השכינה בגלות. המחבר מבהיר את הרעיון העומד בבסיס קביעה זאת. לדבריו, גלות השכינה נועדה להגן על עם ישראל בגלותו ולשמור שהתורה לא תישכח ממנו. אולם לשכינה אין שום דבר משלה. היא ניזונה מהתנהגותו של עם ישראל. אם יתנהג כראוי - אם יכיר בכך שהשכינה היא היא המימד האלוקי השורה בעולם, מקיימו ומפעילו, הוא ירומם בכך את השכינה, יפארה ויפרסם את מציאותה בעולם. בכך יעלנה לצור מחצבתה - ישיבנה למקורה האלוקי. ואולם בחסידות הנטייה היא להסביר, כי אם אנו מחזירים את השכינה למקורה השמימי, אנו מרוקנים הרי את עולמנו מהקדושה. ולכן ההסבר הוא שאין אנו מחזירים את השכינה השמימית אלא מגלים אותה בעולמנו זה ומפרסמים אותה.⁴⁹ לעומת זאת, אם לא ילך בדרך הנכונה הוא יותיר את השכינה זנוחה ושכוחה. במצב זה היא עלולה ליפול כטרף קל לזרועות הסטרא אחרא האורב והרוצה לינוק את לשדה שממנה הוא חי. מודגש בדברי המחבר כי גלות עם ישראל בעולמנו משפיעה גם על עולמות עליונים וגורמת שם לתשבות כוח. הקשר בין גלות ישראל לבין העולמות העליונים יסודו ברעיון ה"שבירה" הלוריאני ולפיו ניצוצות אלוקיים קדושים נפלו לתוך התהום. "נפילה" זו היא למעשה גלות השכינה שגרמה לכך שכל ההווה תהיה בגלות. לאחר שהשכינה בגלות שום דבר איננו עוד במקומו וגלות עם ישראל היא תוצאתה. המחבר לימדנו כי אחת הסיבות לגלות ישראל בין האומות היא כדי ללקט ניצוצות קדושים שנתפזרו שם. לטענתו, לו היו ישראל זכאים הם היו יכולים למלא ייעוד זה מרחוק בהיותם יושבים על אדמתם בארץ. אולם מאחר שחטאו הוטל עליהם למלא ייעוד זה בגלות. כלומר, לצאת לנודד למרחקים כדי ללקט ניצוצות קדושים המפוזרים שם. ואכן נמצא שהגלות היא עונש, ועונש הוא כמובן תגובה על התנהגות בלתי נאותה של עם ישראל.

48 מדרש תנחומא, מהדורת אשכול תשל"ב, נשא טז, עמ' תרפ"ח.

49 ראו ג' שלום, "הצדיק", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 250.

המחבר נותן דעתו גם לגלות האישית של כל אחד ואחד מישראל, המתבטאת בכך שהמוחין מסתלקים ממנו, והוא נופל ממדרגתו. אולם אוהב ישראל מאפטא איננו מוכן "להשאיר" את איש ישראל במצב של הסתלקות המוחין העלול להביאו לידי חטא. הוא מטעים כי תשובה ותפילה מחזירים לאדם את המוחין וממילא שוב איננו נכשל בחטא.

ג. העלאת ניצוצות קדושים

העלאת ניצוצות קדושים הוא נושא הקשור בגלות השכינה. ניצוצות קדושים הם ניצוצות אלוקיים המצויים בעולמנו הן כתוצאה מה"שבירה" הקוסמית כפי שמתואר בתורה הלוריאנית והן כתוצאה מחטאי האדם לדורותיו. אולם מכיוון שהקב"ה ברא את העולם ונוכחותו שרויה בו בהתמדה, ניצוצות קדושים מצויים בכל דבר בעולם מטבע ברייתם כמו במאכלים ובעצמים אחרים. תפקיד האדם לגאלם, להעלותם ולהחזירם למקורם האלוקי. הניצוצות הקדושים הם ישות אלוקית השרויה בעולמנו ומכוח זה הם נמצאים בעולם לצד ניצוצות הנמצאים בעולם מחמת ה"שבירה" הקוסמית בראשית הבריאה. על אף שהניצוצות נפלו מחמת החמורים שבחטאים, הם עדין ניצוצות אלוקיים. וזאת, משום שגם החוטא משתמש באנרגיה אלוקית, אלא שהוא עושה זאת לצורך מעשה שאיננו אלוקי. כל חיות היא חיות אלוקית גם כשמשמשים בה בצורה שאיננה נכונה. הגם שלפי התיאוריה המקובלת ניצוצות קדושים נפלו כתוצאה מה"שבירה" ומחטאי בני האדם בלא קשר לעם ישראל. המחבר קושר נושא זה לעם ישראל ולאהבת ה' את עמו. תפקיד גאולת הניצוצות הקדושים מוטל על עם ישראל. וזאת, בשל רמתם ויכולתם. עצם העובדה שעם ישראל נבחר למילוי משימה זאת של העלאת ניצוצות קדושים, עושה אותו לשותף לתהליכים האלוקיים המתרחשים בין הבורא לעולמו. ואולם בהתאם לעקרון הבחירה החופשית טיב התפקיד, קלותו או קושי תלויים בעם ישראל עצמו. אם יזכה ומעשיו יהיו נאותים, יוכל להגשים את ייעודו כשהוא יושב בארצו ועל אדמתו. אז הניצוצות הללו יימשכו אליו מאליהם. אולם מאחר שלא זכה ומעשיו הרחיקוהו מבוראו, הוא נאלץ לצאת לגלות - אל מחוזות הטומאה - כדי להגשים את ייעודו. אם יעשה זאת בדרך הנאותה אזי קדושה אלוקית לא תזרום יותר אל מחוזות בלתי רצויים.

העלאת הניצוצות הקדושים מתבצעת באמצעות קיום תורה, מצוות ומעשים טובים. בחינת מעט מן האור דוחה הרבה חושך. כל מצווה שאדם מקיים מעלה ניצוץ ומשמשת נדבך בתהליך קיומה של הקדושה בעולם. כל דור גואל ניצוצות נוספים בתהליך ההולך ומתמשך שסופו יהיה בעת הגאולה. כדוגמה מציג המחבר את הברכה לפני המזון ולאחריו המסייעת בהעלאת הניצוצות הקדושים המצויים בתוך המזון. משמעה המציאות של גאולת הניצוצות הקדושים הוא גילוי הנוכחות

האלוקית המצויה בכל דבר בעולם בהסתר ובהעלם ופרסומה לעין כול. המברך על המזון מפרסם ברבים את הרעיון ולפיו בורא עולם הוא זה שברא את המזון ונטע בו את כוח החיות להזין את האדם. למעשה, כל מלאכה היא מלאכת בירור בין טוב לרע. האכילה היא מלאכת בירור בין החלק המזין לבין היוצא בהפרשה. בכל פעולה שהאדם עושה הוא מקיים פעולה של בירור. פעולה זו של שחרור הניצוצות הכלואים והשבתם למקורם האלוקי נחשבת לאדם כשליחות וכייעוד. רעיון הבירור שנעשה בכל עשייה ובכל מלאכה קשור בעובדה ששום דבר מצורכי האדם איננו מוכן ומזומן לו והוא צריך לתקנו ולטרוח בהכנתו. דוגמה לכך היא מזונו של האדם. אם האדם אוכל בכוונת קדושה הוא מרומם את המאכל ואת הניצוצות הקדושים השרויים בו. לא כוחות הטבע עשו זאת, כפי שנראה לעין הרגילה, אלא כוחו של הבורא. נמצא שבדרך זו האדם מחזיר את העולם לסדר שקבע הבורא, ולא לכיסוי המונע מהאור האלוקי לזרוח על העולם ולאפשר לו להכיר את האמת על אודות הבריאה וההשגחה.

ד. תרומתו של בעל האוהב ישראל להגות החסידית

בבואנו לעיין בתרומתו הסגולית של בעל האוהב ישראל מאפטא למחשבה החסידית, נמצא שבכל נושא הקשור בהגות החסידית הוא משלב את אהבת ישראל: השפע היורד מלמעלה לעולמנו, תלוי בהתנהגותו של האדם. השפע האלוקי יורד במלואו, אם האדם יהיה זכאי לכך, וייעצר אם בני האדם לא יעוררו אותו במעשיהם הטובים. אבל האוהב ישראל איננו מסתפק בקביעה זו. הוא מוסיף לומר כי אמנם על פי דין לא מגיע לאדם לקבל את השפע, אבל בחסדי הבורא הוא יקבלו אף שלא על פי דין.

האדם נברא גוף ארצי ונשמה מגנזי מרומים. בהיותו כזה יצריו מושלים בו, אולם המחבר מעודד את האדם שלא ייפול ברוחו ומחזק אותו. וזאת, מאחר שחטאיו נובעים מצד גופו בלבד ובנשמתו הוא נשאר טהור.

מעלה גדולה לאדם היא השגת הדבקות בבורא, אולם הדרך לכך קשה ורצופת מכשולים ורק אנשי מעלה יכולים להשיגה. המחבר מעודד את איש ישראל וטוען שהקב"ה מעוניין במאמץ שהאדם משקיע, ברצון ובהשתדלות יותר מההישגים עצמם. הגלות נתפשת כעונש לעם ישראל, ואולם לדעת המחבר לא בהכרח. מטרת הגלות היא ללקט ניצוצות קדושים, אך הדבר תלוי בעם ישראל עצמו. אם מעשיו נכונים הוא יכול למלא ייעוד זה גם בלא יציאה לגלות, אלא ממרחק בהיותו יושב על אדמתו. כך מתגלה לפנינו האוהב ישראל מאפטא במלוא הדרו - כמי שאהבת האדם ואהבת ישראל יוקדת בלבו - והוא משכיל לשלבה בחשיבה החסידית ולהחדירה לתוכה בטבעיות.

"סְבוֹר אֶתָּה אִם עוֹשִׁים מִמֶּךָ אֶת נְשִׁלְמָה מְנַת הַפְּרָעוֹת [?]" - בין האלגורי לפסיכולוגי בסיפור "הסייף" מאת שמואל יוסף עגנון

יאיר קורן-מיימון

"אי סייפא לא ספרא, ואי ספרא לא סייפא"
[מסכת עבודה זרה יז, ב']

"והרי דווקא בשל אותן הסכנות המאיימות עלינו מצד הטבע התלכדנו ויצרנו את התרבות, שבין השאר ניטל עליה לאפשר לנו את חיי הצוותא שלנו".

[זיגמונד פרויד, מתוך "עתידה של אשליה"]¹

הפרשנות הפסיכולוגית בחקר יצירת עגנון (סקירת מחקר)

חקר יצירות עגנון מן הזווית הפסיכואנליטית החל לצבור תאוצה בעיקר בראשית שנות השמונים של המאה העשרים. עם זאת, נראה שחקר היבט זה עדיין לא מוצה והעיסוק בו נמשך גם כיום. כאשר הופיעו הסיפורים הראשונים של "ספר המעשים", "פנים אחרות" (נוסח א'), "המטפחת" ו"פת שלמה" בשנת 1931, ציין סדן בהערה בלבד שרצוי לבחון את הסיפורים בגישה פסיכואנליטית.²

כנעני סיכם את המאפיינים הפסיכיים של רוב גיבורי עגנון בשורה של הכללות קצרות שלא פירט, וכך כתב:

"לא אנשים מאושרים מתהלכים בעולמו הספרותי של עגנון. אורבים להם העגינות והמבוכה, השיגעון והמוות, ואין להם מפלט מגזר-דינם. מדמים הם להיאבק עם גורלם, ואין הם יודעים כי הוא נתון מראש. בצורות שונות ובדרכים שונות חוזרת ונשנית הסיטואציה הפסיכולוגית של אנשים הקרובים מאוד לאושרם ולמטרתם, והוא משתמט מבין כפות ידיהם [...] אנשים פסיכיים הם, שמעולם לא הגיעו לידי החלטה גברית [...] הגורל מנחה אותם בחסדו או בשבטו [...] לעולם האחרים קובעים את גורלם, והם או שכופים ראשם ונכנעים או שמחכים לרמז מלמעלה להכריע בפרשת דרכים" [...]

"העצבנות הפנימית אוכלת הרבה מגיבוריו. הקונפליקט המשפחתי הוא בן לווייה תדיר בחיי הנישואין. האנשים כאן פותרים את בעיות חייהם היסודיות מתוך שעוקפים אותן. אין הם מסלקים את תשוקותיהם, הם רק מדחיקים אותן, והן ממשיכות להתקיים. נמצא, כי חיים הם במסלול כפול של נגלה ונסתר".³

1 פרויד, זיגמונד. התרבות והדת, ספריית פועלים, תל אביב, 2002, עמ' 40 (תרגום: אברהם קנטור).

2 סדן, דב. בין דין לחשבון, דביר, תל אביב, 1993, עמ' 17.

3 כנעני, דוד. הנגלות והנסתרות ביצירתו של ש"י עגנון, ספריית הפועלים, תל אביב, 1955, עמ' 24–28.

טענתו של סדן (שם), כמו גם הערותיו של כנעני, לא זכו להרחבה ולפיתוח במחקר ונותרו כמעט בגדר הערכות כלליות. רבים מחוקרי עגנון הידועים משנות השלושים ועד שנות החמישים של המאה הקודמת ובהם ליפשיץ, קורצווייל, קרויאנקר, הלקין וביניהם גם סדן עצמו ואחרים הסתייגו מהעיסוק הפסיכולוגיסטי בספרות והעדיפו להתמקד (איש איש וסיבותיו עמו) ביצירה הספרותית עצמה, ובעיקר מתוך זיקה היסטורית וביוגרפית. ההיבט הפסיכואנליטי נדחק לקרן זווית ונזנח.

החוקר הראשון שעסק ביצירת עגנון בהקשר פסיכולוגי מובהק היה בנד (Band). הוא כתב חיבור פסיכוביוגרפי ובו תיאר את התחנות הביוגרפיות והספרותיות של עגנון והציע אינטרפרטציות פסיכולוגיות קצרות של הסיפורים הנכללות במהדורת שמונת הכרכים של כתביו שהופיעה בשנת 1962.⁴ בנד גם השווה בין שני הנוסחים של הסיפור "פנים אחרות" ("דבר" 1932, ו-"גיליונות" 1941) וחשף דרך ההשוואה את השפעת תורתו של פרויד על כתיבתו של עגנון.⁵ כמו כן, במקום אחר עמד על גלגולי דיוקנו של פרויד בדמותו של יעקב רכניץ בסיפור "שבועת אמונים" (1943).⁶ בהקשר זה ראוי לציין גם את דבריו של הלל ברזל שטען כי יצחק מונדשפיל, הדמות המופיעה בסיפור האוטוביוגרפי "בנעוריו ובזקניו" ובסיפור "יום אחד - סיפור של סיורים", הוא בעצם זיגמונד פרויד.⁷

כהן בדק את התאמתה של התפישה הארכיטיפית-יונגיאנית למחשבה המיתית של עולם היהדות. הוא קבע שביצירותיו של עגנון מצויים ארכיטיפים תרבותיים - יהודיים רבים, כגון: בריאת העולם, החטא הקדמון, גן העדן והגיהנום, רעיון המשיח, גלות וגאולה וכדומה. לפיכך, יצירת עגנון מתאימה להיחקר מתוך פרספקטיבה יונגיאנית: "עגנון הוא סופר שהזיקה הארכיטיפית ושיטתה להלכה למעשה מזווגות בדמו, ואין הוא יכול לצאת מחוץ לתחומן אפילו לכשירצה".⁸ חשוב לציין שכהן דיבר על ארכיטיפים כסיפורים מיתולוגיים ולא על ארכיטיפים כביטוי לתהליכים נפשיים, אך בדבריו אולי הפנה את תשומת הלב הראשונית לצורך במחקר פסיכולוגי מעין זה.

שגיב-פלדמן התייחסה במאמרה למוטיב המפתח ב"אורח נטה ללון" (1940) וטענה שפרשת אובדן המפתח ושחזורו אינה אלא טרנס-פוזיציה מטונימית של אחד מטיפוסי העלילה היסודיים ביותר בספרות הפסיכולוגיסטית - מות הגיבור ולידתו מחדש.⁹

- 4 Arnold, Band. *Nostalgia and Nightmare*, Berkley and Los Angeles, University of California Press, 1968
- 5 בנד, אברהם. "עגנון מגלה פני פרויד", בתוך: מאזניים, גיליון 11, כרך ס"ב, 1989.
- 6 בנד, אברהם, שאלות נכבדות, דביר כנרת זמורה-ביתן, אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע, 2007, עמ' 219-228.
- 7 ברזל, הלל. ח.ג. ביאליק ושי" עגנון, יחדיו, תל אביב, 1968, עמ' 358-359.
- 8 כהן, ישראל. בחביון הספרות העברית, עקד, תל אביב, 1981, עמ' 124.
- 9 שגיב-פלדמן, יעל. "בין מפתח למנעול: קריאה חוזרת באירוניה עגנונית", הספרות, 32, 1982, עמ' 148-154.

אברבך כתב מחקר פסיכואנליטי על הדמויות ביצירות עגנון ועל עגנון עצמו. הוא עמד על תכונות טיפוסיות לגיבור העגנוני וביניהן: ריחוק וניכור מן הזולת, פסיביות, אגוצנטריות וניסיון לכסות על רגשות אמת (הדחקה, הכחשה, הסטה). לדעתו, הקווים האלה, אפיינו גם את אישיותו המורכבת והמסובכת של עגנון עצמו.¹⁰

במאמרו "דיוקנו של המהגר כנברוטיקן צעיר" בחן שקד את דמותו של יעקב רכניץ מ"שבוטת אמונים" מתוך פרספקטיבה פסיכולוגית.¹¹ לטענתו, עיקר עניינה של הנובלה בא לידי ביטוי ביחסים הסבוכים והמעוותים של הגיבור עם שלוש הנשים שבחיו: אמו המתה, אשת הקונסול ארליך שהייתה לו כאם ובתה שושנה. מכיוון שהאם המאמצת נפטרה הגיבור מעביר אל הבת את היחס שהיה שמור עד כה לאם - והבת נעשית אם, אחות ואהובה כאחד. במערכת הרב-רובדית הנוצרת מתפתחים בין בני-הזוג יחסים כמעט בלתי אפשריים. יחסו של רכניץ לשושנה מגלה את תסביך האם שלו, ואי יכולתו להינתק ממנה מבטאת את משיכתו אל המוות המגולם בדמותה. באמצעות מושגיו של פרויד: "ארוס" (יצר החיים) ו"תנאטוס" (יצר המוות), חשף שקד את מערכת היחסים הסבוכה של הגיבור עם כל הנשים שבחיו, והגיע למסקנה שיצר המוות מנצח את יצר החיים בסיום הסיפור.

במאמר קודם עמד שקד על כמה מאפיינים בדמותו של חמדת בסיפור "גבעת החול".¹² הוא טען כי חמדת האמן הנקרע בין האומנות ובין החיים ומקריב את חייו על מזבח האומנות, הוא למעשה השלכה פסיכולוגית של הסופר. בדמותו של חמדת גילם עגנון את דמות האמן שלו עצמו. בכך נתן ביטוי עקיף ומרומז ליחסו האמביוולנטי אל האומנות ואל העולם.

אבן עמד על מקומו וחשיבותו של הדיאלוג כאמצעי לעיצוב הדמות בכמה מסיפוריו של עגנון.¹³ הוא הגיע למסקנה שבאמצעות הדיאלוגים ביצירותיו מביע עגנון בעקיפין את תפישתו לפיה אין בכוח הדיבור האנושי לגלות את סתרי נפשו של האדם ואת צפונות לבו. הדיבור בסיפורי עגנון מכסה יותר ממגלה, ולעיתים תכופות מבליט דווקא את בדידותן של הדמויות המסיחות ואת מידת ריחוקן זו מזו.

בהמשך למחקרו של אבן (שם) בחן לנדאו את דרכי העיצוב של הדמויות בסיפורי עגנון במאמרים: "התנועה, הג'סט וקולציה והמימיקה בסיפורי ש"י עגנון"¹⁴ ו-"הדיאלוג והשתיקה בסיפורי ש"י עגנון".¹⁵ המאמרים אמנם אינם פסיכולוגיסטיים במובהק, אך יש בהם כדי להאיר את התפישה הפסיכולוגית של עגנון ביחס אל דמויותיו. במאמר הראשון טען שהמאבק המתחולל בין גיבורי עגנון ובין זולתם

10 Aberbach, David. At the Handles of the Lock, Oxford, Oxford University Press, 1984

11 שקד, גרשון. פנים אחרות ביצירתו של ש"י עגנון, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1989.

12 שקד, גרשון. אמנות הסיפור אצל עגנון, ספריית הפועלים, מרחביה ותל אביב, 1976, עמ' 151-176.

13 אבן, יוסף. "הדיאלוג בסיפורי ש"י עגנון ודרכי עיצובו", הספרות, ג', 1971.

14 לנדאו, דב. מסגנון למשמעות בסיפורי ש"י עגנון, עקד, תל אביב, עמ' 126-144.

15 לנדאו, דב. שם, עמ' 158-174.

אינו חיצוני אלא מתחולל בנפשם פנימה. עגנון מעצב את הדרמה הנפשית של גיבוריו באמצעות מערכת תגובות בלתי מילוליות המבוססות על שפת גוף, כגון: חיכוך ידיים, קימוץ שפתיים, מבעי עיניים וכדומה. במאמר השני ניתח את תופעת השתיקה שמקורה נעוץ בעיקר באופיים המורכב של הדמויות.

פלק דן ביחסו הדו-ערכי של עגנון לפרויד ולפסיכואנליזה והביא ברוח זו פרשנות קצרה לכמה מיצירותיו. הוא טען שהגישה הפסיכוביורגפית, שהטו בנד ואברבך (שם) עוזרת לקוראים לקשר כהלכה בין הביוגרפיה של עגנון ובין יצירותיו.¹⁶

שריבוים התחקתה אחר חלומות בסיפורי עגנון והציעה להם פירושים ברוח פשר החלומות של פרויד. היא הבחינה ביסודיות בין החלום כתופעה בחיי הנפש של האדם ובין החלום כתופעה בסיפורת, והדגישה את הדומה ובעיקר את השונה בין חלום של ממש ובין חלום ספרותי המעוגן במציאות בדויה מעיקרה. את עיקר דבריה ייחדה לרומן "סיפור פשוט" (1935) וכן ניתחה אפיזודות ומצבי חלום ביצירות נוספות של עגנון: "תמול שלשום" (1945), "לפנים מן החומה" (1975), "הנשיקה הראשונה" (1963), ו-"לאחר הסעודה" (1963).¹⁷

בעקבותיה תיארה גלזמן היבטים פסיכולוגיים המתרחשים בנפשו של ה"קורא" בעת קריאתו את הסיפור העגנוני. גלזמן סברה כי בניגוד לתודעת הגיבור העגנוני הנותרת לרוב מקובעת ובלתי משתנה, תודעתו של הקורא מתפתחת ומשתנה בהתאם להתפתחויות בעלילה.¹⁸

גולומב-הופמן דנה מחדש ב"תמול שלשום" ובעיקר בדמותו של הכלב בלק שלדעתה עשוי לסמל את דמות האב בהתרחשות הדרמה האדיפאלית הפרוידיאנית.¹⁹

ערפלי לא הרחיב על דמותו של הכלב בלק מהיבט הפסיכולוגי, אלא ציין שהוא משקף בדרכים עקיפות ובאנלוגיות חלקים מאישיותו של יצחק קומר בהיותו ה"אלטר אגו" שלו. המפגש בין יצחק לכלב הוא למעשה אירוע נפשי המתרחש בלבו של יצחק - חזרה נקמנית של המודחק אל מודעות הגיבור המוליכה אותו לחשכה של טירוף ולמוות.²⁰

ברזל עמד על הניגודים הקיימים בין משנתו של פרויד ובין דרך הטיפול של דוקטור לאנגוס בהירשל בפירושו לרומן "סיפור פשוט".²¹

16 פלק, אבנר. "עגנון והפסיכואנליזה", עיתון 77, גיליון 156, 1993.

17 שריבוים, דבורה. פשר החלומות ביצירותיו של ש"י עגנון, פפירוס, תל אביב, 1993.

18 גלזמן, לאה. "המספר החכם" כמרפא אינטואיטיבי", עיתון 77, גיליונות 160-161, 1993.

19 Hoffman-Golomb, Anne. "Mad Dog and Denouement in 'Temol Shilshom'", in: Tradition and Trauma, Abramson, Glenda. Patterson, David (editors). Westview Press, Boulder co, 1994.

20 ערפלי, בעז. רב רומן, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, 1998.

21 ברזל, הלל. וייס, הלל (עורכים). חקרי עגנון, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן, 1994, עמ' 148-175.

שקד תיאר מחדש את הזיקה בין החלום לסיפור ביצירות: "עד הנה" (1952), "אורח נטה ללון" (1939) ו-"עידו ועינים" (1948). הוא טען שבאמצעות החלום מעביר עגנון לקוראיו עלילה מקבילה לעלילה הגלויה ובכך רומז על משמעותה הכוללת של היצירה.

בן-דב הרחיבה את הדיון הפסיכואנליטי בקורפוס העגנוני על פי גישותיהם של פרויד ויונג והתוותה דרך לפרש בה את תמת האהבה הבלתי מאושרת ואת התסכול שזו מזמנת. במחקרה התמקדה במניעי הפעולה העלילתית ובפענוח חלומותיהם של גיבורי הסיפורים: "עד הנה" (1952), "בדמי ימיה" (1923), ו-"סיפור פשוט" (1935). כמו כן, עמדה על מוטיב העקדה וגילוייו ב"תמול שלשום" (1945) ועל תפקודה של אומנות הציור ברומן "שירה" (1971).²²

בספרה "והיא תהילתך" שבה בן-דב לחקור את יצירת עגנון בהקשרים פסיכואנליטיים חדשים תוך התמקדות בסיפורים: "בדמי ימיה", "הרופא וגרושתו" וברומן "שירה". כמו כן, התייחסה לנקודות ההשקפה המתקיימות בתמות היסוד הסיפוריות אצל עגנון בהשוואה לתמות הסיפוריות ביצירותיהם של המושפעים ממנו והכותבים בצלו - א.ב. יהושע ועמוס עוז.²³

ארבל התחקתה אחר נקודות המגע בין מעשה היצירה של עגנון ובין תכניו הכמוסים של הבלתי מודע. מקריאתה בסיפורים: "על אבן אחת", "גבעת החול" (1920) ו-"תמול שלשום" (1945) היא ביקשה לעמוד על תפיסותיו של עגנון בדבר הרעיון הבלתי מודע הפרוידיאני דרך נוכחותו רבת העוצמה של רעיון זה ביצירה הספרותית.²⁴

נצר ניתחה את הסיפורים: "עידו ועינים", "סיפור פשוט", "הסייף" ו"על אבן אחת" ברוח הגישה היונגיאנית. ב"עידו ועינים" עמדה על ארכיטיפ ה"אנימה" בדמותה של גמולה, ב"סיפור פשוט" הוסיפה דברים על המשמעות הפסיכולוגית של כמה מוטיבים, כגון: השיגעון, היתמות, השירה, האיש והקבצנים הסומים. כמו כן, עסקה בחיים נטולי המודעות של גיבור הרומן.²⁵

קורן-מיימון בחן כמה מסיפוריו הידועים של עגנון מזווית ראייה טיפולית למשל "תהילה", "הרופא וגרושתו", "פנים אחרות" (פסיכותרפיה), "בדמי ימיה" ו"עד עולם" (כתיבה-תרפיה), "סיפור פשוט" (טיפול הוליסטי), "מדירה לדירה" (טיפול באמצעות מגע), "התזמורת" ו"לפנים מן החומה" (אוטו-טיפול) ועוד. במחקרו אראה כיצד המרכיבים הטיפוליים הגלויים והסמויים המשתתפים בשיח העלילתי מספקים הבנה עמוקה יותר של חיי נפש הדמויות ושל הקשרים הנרקמים ביניהן.

22 בן-דב, ניצה. אהבות לא מאושרות - תסכול ארוטי, אמנות ומוות ביצירת עגנון, עם עובד, תל אביב, 1997.

23 בן-דב, ניצה. והיא תהילתך - עיונים ביצירת ש"י עגנון, א"ב יהושע ועמוס עוז, שוקן, ירושלים ותל אביב, 2006.

24 ארבל, מיכל. כתוב על עורו של הכלב - על תפיסת היצירה אצל ש"י עגנון, אוניברסיטת בן-גוריון, באר-שבע, 2006.

25 נצר, רות. השלם ושברו, כרמל, ירושלים, 2009.

וכיצד הם מאפשרים להשקיף על הטקסט בזרקור פרשני אחר כסיפור טיפול על סוגיו השונים.²⁶

יחסו של עגנון אל הפסיכואנליזה ואל הביבליותרפיה

הביוגרפיות של עגנון ושל פרויד פוגשות זו את זו בשבילים עוקפים ובדרכים צדדיות. השניים נולדו, חיו ופעלו באקלימה הרוחני והתרבותי של אירופה במאה התשע עשרה והעשרים. פרויד נולד בשנת 1856 בפרייבורג במורביה למשפחת סוחרים יהודית מהמעמד הבינוני. בשנת 1860 עקרה משפחתו לווינה והשתקעה שם שנים רבות עד שנאלצה לגלות ממנה בשנת 1938 בשל אימת הנאצים. פרויד ומשפחתו עברו לאנגליה ושם חי בהמפסטד - פרוור לונדוני בקצהו הצפון מערבי של רובע קמדן.

ב-1887, כשלושה עשורים לאחר הולדתו של פרויד, נולד עגנון בבוצ'אץ בגליציה המזרחית שהייתה אז חלק מן האימפריה האוסטרו-הונגרית. בשנת 1908 עלה לארץ ישראל והתגורר ביפו, לאחר מכן התיישב בנווה צדק. בינואר 1912 עבר בעקבות ברנר לירושלים. באוקטובר 1912 הפליג עם ארתור רופין לברלין ונותר בגרמניה עד 1924. בין השנים 1912–1924 נדד בין ערי גרמניה, ולכן בלתי מתקבל על הדעת שלא נתקל בספריו המפורסמים של פרויד.

בשנת 1919 נשלח עגנון למינכן כדי לשקוד על הוצאתו לאור של ספר האותיות, שבו יוצגו אותיות האלף-בית העברי באמצעות סדרה של איורים ושירים מחורזים בעברית לצד הסברים בגרמנית. בעבודתו זו הכיר עגנון את המאירת תום זיידמן-פרויד - בת אחיו של זיגמונד פרויד.

בשנת 1920 הכיר עגנון בברלין כמה מתלמידיו של פרויד דרך אשתו שהייתה מיודדת עם בת דודתה דוקטור פרידה רייכמן לימים אשתו של הפסיכואנליטיקאי אריך פרום. כאמור, לא ייתכן שעגנון לא הכיר את תורתו של פרויד, מפני שזו הלכה והתבססה לא רק בקרב חוגי האינטליגנציה הגרמנית, אלא גם חלחלה אל שכבות הביניים. גם העיתונות הגרמנית שעגנון נמנה עם קוראיה החדירה את הטרמינולוגיה הפרוידיאנית לשיח התרבותי היום-יומי.

על האופן שבו השפיעה תורת פרויד על עגנון ניתן ללמוד מאחד ממכתביו. בשנת 1924 הותיר עגנון את אשתו אסתר ואת ילדיו בגרמניה וחזר לירושלים. בשנה זו התקיימה חליפת מכתבים בינו לבין אשתו ובה הביעה אסתר בעיקר את כעסה ואת עלבונה על בעלה שדחה בעקביות את בואה עם הילדים לארץ.

עגנון לא הבין את מורת רוחה וכתב לה מתוך רצון לפייסה:

אני מאמין באמונה שלמה, כי אותה ההשראה [...] (הממלאה את מכתביך האחרונים) עברה ממך והלאה, ובלבך את מרגישה כמה קרוב [מחיקה] לבי

26 קורן-מיימון, יאיר. יחסי מטפלים-מטופלים ביצירותיו של ש"י עגנון, רסלינג, תל אביב, 2015.

לליבך. על פי שיטתו של פרויד תכירי, כי הנה חפצתי להקדים ללבך לפני לבי, סימן שלבך קרוב לי מלבי, על כן באו שני הלמ"דין שהעברתי עליהן קולמוס.²⁷

פליטת "העט" המודעת לעצמה מעידה על הרגשות המודחקים ביחסו אל רעייתו, שעלו ומצאו את דרכם חזרה אל המודע בטעות הכתיב.

בנובמבר 1925 עלו אשתו וילדיו של עגנון לישראל והצטרפו למקום משכנו בירושלים.

בכל שנות חייו נותרה עמדתו של עגנון כלפי תורת פרויד דו-ערכית. המחקר עמד זה מכבר על יחסו המורכב של הסופר כלפי הפסיכואנליטיקן וכלפי הגותה של הפסיכואנליזה.

בנד טען כי הגילוי של עגנון ולפיו פרויד הוא גם סופר המלמד את מלאכת הכתיבה התרחש בשנות השלושים - לאחר שעגנון פרסם בהוצאת ברלין את ארבעת הכרכים של כל סיפוריו (1931).²⁸

פלק ניסה להסביר את יחסו הסבוך של עגנון אל הפסיכואנליזה במניעים פסיכולוגיים. בדבריו הצביע על התסבוכת האישית של הסופר, על קשריו החזקים והאמביוולנטיים עם אביו ועם אמו, על יחסו המורכב לאשתו והקשר הקרוב הנוצר בינה לבין מטפלה - דוקטור מקס אייטינגטון. לדברי פלק, הנושאים האלה באים לידי ביטוי אמנותי עקיף גם בסיפוריו של עגנון.²⁹

מירון הציע לבחון את יחסו של עגנון אל הפסיכואנליזה דרך זיקתו אל הדת היהודית. הוא טען שעגנון, אשר קיים אורח חיים יהודי אורתודוקסי קפדני, היה צריך לכאורה לפתח יחס שלילי כלפי הפסיכואנליזה. שכן קשה להניח שתפישת עולם כה מרחיקת לכת בחילוניות הקיצונית שלה התקבלה על דעתו. ואולם עגנון, כפי שהעידו אלה שהיטיבו להכירו, לא היה איש של הפשטות שחי חיים בלא סתירות. הוא נטל מהמאגר התרבותי את כל הנדרש לו לשם אמנותו. ייתכן אפוא שהפסיכואנליזה "בכל זאת נראתה לו שימושית וקבילה כמקור של תובנות, שהעמיקו לחדור אל סבך ההתנהגות האנושית, ושל הסברים, שהיטיבו ליישב סתירות שנראו כאילו לא היו ניתנות ליישוב".³⁰ מירון סבר שבאמצעות דמותו של לנגזם ברומן "סיפור פשוט" החדיר עגנון לטקסט אמירה תרבותית-ערכית בעניין מהותה של הפסיכואנליזה ותרומתה למאבק בסבל האנושי בעידן המודרני. עם זאת,

27 עגנון, שמואל-יוסף. אסתרליין יקירתי, שוקן, ירושלים ותל אביב, 1998, עמ' 61.

28 בנד, שאלות נכבדות, עמ' 207-218.

29 פלק, עיתון 77, עמ' 28-39.

30 מירון, דן. הרופא המדומה - עיונים בספרות היהודית הקלאסית, הקיבוץ המאוחד, תל אביב, עמ' 180-185.

לא קל לקבוע מהו תוכנו של החיווי, שכן עגנון כדרכו נמנע מניסוחים חד-משמעיים.

לפיכך השאלה אם עגנון האמין ביכולתה של הפסיכואנליזה להמציא רפואה לאדם המתייסר בסתירות פנימיות נותרת פתוחה.

ארבל³¹ הסכימה בספרה עם הטענה העקרונית של בנד, אך סברה שעוד קודם לכן הכיר עגנון ואפילו מכלי שני כמה מתפישות היסוד של פרויד. בטענתה היא נסמכת על סיפור מוקדם כמו "גבעת החול" (1920) שבו "ניכרת הכרה מודרניסטית [של הסופר] במרכזיותו של המין בחיי הנפש בכלל ובסיבוכיה של המיניות הגברית בפרט, בעיקר ניכרת הכרה בכוחו של האי-רציונלי ובשליטתו של הלא-מודע בחיי הרגש והמעשה"³². לדעת ארבל, עגנון מעולם לא קיבל עליו בלב שלם את תורת פרויד אך מטעם אחר.

אחד ממוקדי התנגדותו העיקריים של עגנון קשור בהבנת תפקידה של אי-המודעות. עגנון לא קיבל את התפישה הפרוידיאנית המקובלת, החותרת לחשיפתם של תוכני הבלתי-מודע מתוך ההנחה שאלו מגלמים "אמת" מקורית בדבר נפש האדם. הוא גם לא קיבל את הדימוי המרחבי שמציג את אי-המודעות כקו גבול מופשט העובר בין התכנים המודחקים למודעים. כמו כן, הוא דחה מכול וכול את השאיפה הפסיכואנליטית להיפטר ממסך ההסוואה וההדחקה. הפסיכואנליטיקן מבקש לעבור מתוכן החלום למחשבת החלום, ואילו בתפישתו של עגנון גם משמעות החלום וגם יופיו מתקיימים דרך הצורה שבה מעצבים התכנים הלא מודעים את מעטה ההדחקה עצמו. לדעת ארבל, את אי-המודעות עצמה תפש עגנון כתוכן וכממשות שמתוכם נולדת היצירה. אמנם הטקסט העגנוני מזמין את הקוראים להציץ מבעד למסך ההדחקה הקיים במעשה היצירה ולפרש, חלקית לפחות, את הסיפור הבלתי מודע המסתתר מאחוריו, אבל בה בעת הוא גם מבקש לתת שם לאי-המודעות עצמה - ולא רק לתכנים שהיא מסתירה - ולצייר לה פנים מטושטשים ככל שיהיו.

מצד אחד נמשך עגנון אל סוד הלא-מודע הפרוידיאני והכיר בכוחו, ומצד אחר לא מצא טעם בחיפוש אחר דבר שאינו ניתן לידיעה ממשית. מצד אחד, הביע עגנון מורת רוח מיכולתו המוגבלת של האדם לתפוש את פשר סודותיה של הנפש, ומצד אחר התנגד כאמן לכל ניסיון "לקעקע" את חיי האדם ולשבצם בתבנית ברורה ומוגדרת.

בסיפור "שבועת אמונים"³³ מזכיר עגנון שני אישים שנקשרו בשמו של פרויד: הרמן נותנגל (Nothnagel) ואוטו שלמה ויינינגר. כששושנה החולנית נופלת למשכב אביה, הקונסול ארליך, הדואג לשלומה אומר: "בקרוב ניסע לווינה אצל

31 ארבל, כתוב על עורו של הכלב, עמ' 153–160.

32 שם, עמ' 15.

33 עגנון, שמואל-יוסף. כל סיפוריו של ש"י עגנון - עד הנה, שוקן, ירושלים ותל אביב, 1962 [1943], עמ' רטז-רצח.

נוטנגל, הלוואי שימצא תרופה למחלתה" (רפ). ואילו את ויינינגר מזכיר עגנון המספר בעת תיאור נסיעתו של יעקב רכניץ ברכבת:

[...] והוא הלך לקרונית שלו. לקח לו פתק וקפץ ועלה. נתמלאה הקרונית ונסעה. ודרך נסיעתה הייתה עומדת ומכניסה נוסעים על גבי נוסעים. נכנסו שני בחורים וישב אחד על ברכי חברו. שמע שמספרים זה לזה על אוטו וויינינגר ועל ספרו מין ואופי (רנה).

נותנגל היה מורה של פרויד בצעירותו.³⁴ פרויד עבד בהדרכתו במכון לאנטומיה ושם חקר את תחום המוח המוארך של האדם ומחלות עצבים אחרות. נותנגל אף הציע את פרויד לפרופסורה בווינה.

ויינינגר היה פילוסוף אוסטרי מפורסם בחוגי האינטליגנציה הווינאית בשנים שבהן פרויד החל את דרכו בעולם המדע. ויינינגר למד פילוסופיה, פיזיקה ופסיכולוגיה, וכאמור כתב את הספר מין ואופי. במרכז הספר עומדת שאלת המינים בכלל והאופי הנשי בפרט. ביסוד שיטתו עומדת תאוריה על דו-מיניות ולפיה באדם מתקיימות בו בזמן תכונות גבריות ונשיות, אך בכל אדם היחס בין תכונות אלה שונה.³⁵

תפישה זו הנחשבת כיום (נדושה הייתה בתקופה הזאת חדשנית והשפיעה על הוגי דעות מתחומים רבים. ייתכן אף שתפיסתו של ויינינגר השפיעה על עגנון עצמו כל כך עד כדי כך שציין את שם הספר ומחברו בסיפורו.

שלא כמו יחסו האמביוולנטי אל הפסיכואנליזה, עגנון ראה חשיבות רבה בביבליותרפיה. הוא משבח את פעולת הקריאה ומייחס לה כוח מרפא. ביצירות רבות הצביע על היתרונות האפשריים בשימוש בטקסטים ספרותיים לצורך שמירה על בריאות הנפש. בסיפור "הדום וכיסא" אומר המספר:

נהגתי את לבי בחוכמה ולא גילתי לבתי בבית אחת את כל האמת כולה. התקנתי את לבה קמעה קמעה עד שתעמוד מעצמה על האמת. כיצד עשיתי זאת? סיפור לקחתי לי וסיפרתי לה, סיפור טוב ויפה, שאין דבר יפה ללב מסיפור יפה, שאפילו עצוב עצוב הסיפור עד לשמיים הנפש הדואבת מעבירה את צערה מפני צערם של אנשי הסיפור, מתוך כך מסיעה היא דעתה מעצמה ומשכחת את צערה.³⁶

המספר, בן דמותו של עגנון, מתאר את הסיפור ככלי טיפולי היכול לסייע לבתו להתמודד עם רגשותיה. מחשש לשלומה של הבת אין האמת הקשה נחשפת אלא בעקיפין, דרך הסיפור. כך נושא הסיפור ערך תרפויטי מכיוון שבאמצעותו יכולה הבת להכיל רגשות קשים ולהתמודד עמם.

34 שני המורים הנוספים הם: פול ברוקה (1824–1880) ותיאודור מיינרט (1883–1892).

35 שלמה-ויינינגר, אוטו. מין ואופי, תרגום: צבי רודי, הוצאת תרבות, תל אביב, 1964 [1903].

36 עגנון, שמואל-יוסף. לפנים מן החומה, שוקן, ירושלים ותל אביב, 1975, עמ' 217.

בספרו "מעצמי אל עצמי" עגנון מצייר את הוויי החיים בבוצ'אץ דרך תיאורם של "מוכרי סיפורי המעשיות" ו"בעלי כלי הזמר":

בתים היו בייחוד בערים הקטנות שהיו מקבלים את מוכרי המעשיות בכוס חמין ובפרוסת פת ובייחוד בימות החורף ושואלים אותם איזה סיפור מושך את הלב. קשים היו ימות החורף בגליציה. הבתים היו רעועים והקירות העלו טחב ובחדרים לא היה חם ולא כל אדם אכל כדי שבעו, והלילות נמשכים בלא סוף. האנשים היו מוציאים מקצת השעות הרעות בבית המדרש, נשים שאין דרכן לבוא לבית המדרש מה היו עושות, היו מתכנסות למקום אחד ויושבות ומורטות נוצות, ואחת מהן שידעה לקרוא קוראת לפנייהן מאותם סיפורי מעשיות שמעתיקים את השומע לעולם אחר.

אם טוב הרי טוב, ואם לא טוב צרה הכתובה בספר משכחת צרה של הקורא [...] מוכרי סיפורי מעשיות הללו [...] שהיו באים בקרונות מלאים שקים מלאים ספרים גדולים וטובים ומציעים אותם בבית המדרש הגדול שבעיר, וכל איש יודע ספר היה מוצא בהם כל שנפשו הייתה חפצה.³⁷

בצד התיאור ההיסטורי עגנון מתאר את הנאת הקריאה ואת החוויות הרגשיות והאינטלקטואליות שזו מספקת. הוא אף עומד על ערכו הרב של הסיפור או השיר - ערך הגלום ביכולתם להפליג עם הקורא אל עולמות אחרים ומהם הקורא יכול לשאוב עידוד ונחמה, מודעות ומשמעות, אופטימיות ותקווה.

לדעת עגנון, כוחה הגדול של הביבליותרפיה הוא ביכולתה לאפשר תהליכים נפשיים מבלי שבני האדם יידרשו להתמודד עם מציאות קשה מדי או עם תכנים מודחקים שאין ביכולתם לשאת. הרי הסיפור מתאר עלילה בדיונית ואינו נוגע במישרין בחיים הממשיים.

מוכרי הספרים מתקבלים כלאחר כבוד על אף הדלות והעוני של אנשי הקהילה, והם מביאים עמם סיפורים מרפאים שיש בהם תקווה ומזור לבעלי הייסורים. השעות הרעות של עוני ורעב נעשות בחיק הספרים לשעות נסבלות שניתן להתמודד עמן. הסיפור מספק לא רק תחושת שותפות קהילתית של "ביחד" אלא משמש דרך לעידודן ואמצעי להתמודד באמצעות הדמיון עם הקשיים שמציבים חיי היום-יום. עולם ומלואו טומן בתוכו הספר, ולכן כל איש מוצא בו את אשר נפשו חפצה.

37 עגנון, שמואל-יוסף. מעצמי אל עצמי, שוקן, ירושלים ותל אביב, 1976, עמ' 365.

ברומן "סיפור פשוט" כתב עגנון:

יושבת לה בלומה בתוך כתלי ביתה והספר פותח לפניה פתחי עולם וחיים נאכט אביה אומר לה: בתי, אני מלמדך לקרוא בספרים, בזמן שעולמו של אדם חשוך בעדו קורא בספר ורואה עולם אחר.³⁸

וב"שירה" הוא כותב כך:

הרי אתם יודעים כוחם של ספרים טובים, לעולם אין יוצאים מהם ריקם. כל ספר שפותחים מוצאים בו מה שלא מצאו בו קודם. ואפילו קראו בו פעמים הרבה, ואפילו יודעים אותו על פה כיוון שחוזרים וקוראים בו מגיד לך חדשות. בין שכיוון להם המחבר בין שלא כיוון להם מקופלות הן באותיות.³⁹

ב"לפנים מן החומה" מתאר המספר ללאה את סיורו עם אלכסנדרה ביפו כך:

חדר זה שהבאתיה לשם, של אחד מחברי היה, שיצא לחוצה לארץ ללמוד תורה אצל פרויד או אצל יונג, או אצל אחר מאותם שביקשו לקעקע את חיינו.⁴⁰

ובהמשך מציין שכמה שנים לאחר מכן שלח לו אותו חבר את ספרו של פרויד או יונג:

רק כמה שנים אחר כך שלח לי את ספרו שנעשה בניין אב לאותו המקצוע. שם הספר מעיד על עניינו, בין החולה ובין הרופא שמו. שאלה לאה, קראת בו? אמרתי לה, מקצתו קראתי כולו לא קראתי. - למה? - קשה היה לי לירד לסוף דעתו של המחבר, מי החולה ומי הרופא, החולה או הרופא, יותר משקראתי בו ראיתי שהרופא רופא צריך ואין מחלתו של החולה, אלא משום שתולה רפואתו בחולה קשה ממנו.⁴¹

כלומר עגנון קרא חלקים מהספר "שנעשה בניין אב" לפסיכואנליזה, והוא מערער על רעיון היסוד של הפסיכואנליזה. הצהרתו ולפיה זהותו של החולה האמיתי במפגש בין המטפל למטופל איננה ברורה, שומטת את הקרקע מתחת לתפישותיה העקרוניות של הפסיכואנליזה.

על אף התנגדותו לרעיונותיה היסודיים של הפסיכואנליזה, עניינו של הספר "בין החולה ובין הרופא" השפיע עמוקות על עגנון ועל כתיבתו הספרותית. כפי שצינו

38 עגנון, שמואל-יוסף. כל סיפוריו של ש"י עגנון - על כפות המנעול, שוקן, ירושלים ותל אביב, 1966, עמ' ע"ב.

39 עגנון, שמואל-יוסף. שירה, שוקן, ירושלים ותל אביב, 1979, עמ' 292.

40 עגנון, לפנים מן החומה, עמ' 17.

41 שם, עמ' 19.

החוקרים בסקירה שערכתי - עגנון הושפע מתפישותיו של פרויד בדבר רעיון הלא-מודע, עקרון העונג ועקרון המציאות, תיאוריית הדחף, הדגם המבני של נפש האדם (איד, אגו וסופר-אגו) ופרשנות החלום. במאמר זה אציג חלק מתפישות פרוידיאניות אלו כפי שהם באים לידי ביטוי בסיפור "הסייף" מאת שמואל יוסף עגנון.

"הסייף" - היבטים אלגוריים ופסיכולוגיים

כמעט בכל טקסט ספרותי יש לפחות שני רבדים של משמעות: רובד גלוי ורובד סמוי. הרובד הגלוי עוסק במשתמע מתוך העובדות הנגלות במבנה השטח של הטקסט - כלומר בתוכן. ואילו הרובד הסמוי עוסק במשמעות המובלעת של הטקסט הנחשפת רק לאחר בדיקתן והבנתן של דרכי עיצובו כגון: קישוטי לשון (למשל: דימויים, האנשות מטאפורות) קונוטציות של מילים וצירופים, רמזים וצורות היסט אחרות. לא אחת המשמעות המובלעת המצויה בטקסט חשובה יותר מהנאמר בו במפורש עד כדי כך שהטקסט הגלוי נעשה טפל לסמוי. טענה זו אופיינית לסיפור הלא ראליסטי או לסיפור הסימבולי שבהם משמש הטקסט הסמוי מצע הכרחי להבנת היצירה כולה.

"הסייף" הוא סיפור סימבולי שכל המציאות הבדייונית שבו מוצגת באופן המעורר את הקורא לחוש כי מעבר לה יש רובד נוסף של משמעות. מרכיבי היצירה: הרקע (הכותל המערבי בירושלים של ראשית המאה העשרים, ביתו וגיתו של המספר), הדמויות (המספר-גיבור, המשורר יהודה הלוי, רחל, הערבי וכן הסייף המואנש עצמו) והפעולות מוצגים בדרכים המכוונות את הקורא לחוש שהן אותות מוחשיים למהות פילוסופית. הרובד הסמוי בעלילה מתגלה במפגש הסוריאליסטי של המספר עם רחל ובקונפליקט הדמיוני בין המספר לבין הסייף, השוכרים את חוקיותה של המציאות הבדויה דמוית הממשות. השבירה מכוונת את הקורא להבין את המפגש ואת הקונפליקט שלא כפשוטם, אלא כמייצגים משמעות מופשטת מעבר להם. משמעות זו אינה ניתנת להבנה על פי היגיון סיבתי שגור, והיא הולכת ומתבהרת רק לאחר שהקורא מפענח את הסימבוליות הקיימת ביחידות העלילתיות החידתיות. פענוח זה מעלה כי העלילה משלבת בתוכה היבטים אלגוריים ופסיכולוגיים.

במאמר זה אציע קריאה פרשנית הנעה בין שני רבדים סמויים בעלילה: הרובד האלגורי והרובד הפסיכולוגי. ברובד האלגורי אבקש להראות ש"הסייף" הוא סיפור סימבולי שמבטא את הקונפליקט הנצחי של האומן הנקרע בין תשוקתו להתמסרות טוטלית לעולם האומנות לבין צרכי החיים ותביעותיהם. מתוך הקונפליקט ישתקף גם הפער בין רעיון הגאולה האוטופי המגולם בחזון אחרית הימים של הנביא ישעיהו ובשירי המשורר הספרדי הידוע, רבי יהודה הלוי, לבין ההרס והחורבן המלווים את ההיסטוריה היהודית מראשיתה ועד ימינו כדפוס חוזר ונשנה. ברובד הפסיכולוגי אטען שהסיפור מתאר את מאבקו והתמודדותו של המספר עם "חומרי"

הבלתי-מודע: רגשות, יצרים ותשוקות, המאיימים להציף את נפשו ולערער על חייו המודעים.

סיפור המסגרת מתאר את המפגש בין המספר לרחל. הסיפור הפנימי שהינו הסיפור המרכזי הוא סיפורו האישי של המספר-גיבור, האמן, המנסה להתמודד עם אלימותו של הסייף על כל המשתמע ממנה. בתהליך הקריאה מתבררים יחסי הגומלין בין שני הסיפורים כסיפור אלגורי וכסיפור פסיכולוגי הקשורים זה אל זה ומפרים זה את זה באופן סימביוטי.

הסיפור "הסייף" התפרסם לראשונה במוסף הספרות של עיתון "הארץ" באפריל 1978. את הסיפור שהחל להיכתב באמצע שנות הארבעים של המאה הקודמת ונשלם בראשית שנות החמישים, כינסה אמונה ירון, בתו של עגנון, אל תוך הספר "תכריך של סיפורים" שנים מספר לאחר מותו של הסופר.⁴²

מעט דברים נכתבו על אודות הסיפור. שמואל ורסס אינו מנתח את הסיפור אלא מציין דרכו את ההערצה ויראת הכבוד שרוכש עגנון ביצירותיו למשורריה הדגולים של שירת ימי-הביניים בספרד.⁴³ רות נצר סבורה שהסיפור מתאר את הניסיון של האדם לחיות חיים עצמאיים שיש בהם הכרה והבחנה בין טוב ורע. לדעתה, הבחירה של המספר במציאות גובה ממנו את הוויתור הגמור על עבודתו הרוחנית.⁴⁴

עלילתו של "הסייף" מתרחשת בירושלים בשנת תרפ"ה (1925), שנה שבה חי עגנון בגפו בעיר, ואילו אשתו וילדיו נשארו בגרמניה. עובדה זו נגלית מתוך אמירתו של המספר, בן דמותו של הסופר המציין: "לאחר קצת ימים הלכתי אצל הכותל המערבי להתפלל עלי ועל אנשי ביתי אשר גרו בעת ההיא בגולה" (עמ' 41).

ראשיתו של הסיפור במעין מפגש חזיוני בין המספר לבין רחל, בתו של רבי יהודה הלוי, המשורר הספרדי הידוע. המשכו בדיאלוג פנטסטי של המספר עם הסייף שרכש בחנותו של ערבי בסמוך לכותל. אחריתו בקבורת הסייף בגן ביתו בעבודת הכפיים של המספר למען הפרחת הגן ובכמיהתו למפגש חוזר עם רחל העדינה.

המפגש של רחל עם המספר

בדומה לדמויות הנשים האחרות מסיפוריו של עגנון כגון: לאה ב"לפנים מן החומה", גמולה ב"עידו ועינים" ובתו של המספר ב"עם כניסת היום", גם רחל המסתורית ש"ממרחקי ארץ באה, ממקומות שלא ידענו שחרם" (עמ' 41) היא סמל לאחד מחומרי הבלתי-מודע המודחקים בנפש המספר. מהחומרים שאינם מצויים ברשות תודעתו ובהם שמורים החוויות והזיכרונות המודחקים ובעיקר אלה שזכירתם גורמת לאשמה ולסבל נפשי. רחל נגלית לפני המספר פעמיים: בפעם הראשונה ביום מילתו, בזמן שהמספר התינוק מקשיב לפיוט שכתב אביה - "יום

42 עגנון, שמואל-יוסף. תכריך של סיפורים, שוקן, ירושלים ותל אביב, 1984, עמ' 41-46.

43 ורסס, שמואל. ש"י עגנון כפשוטו, מוסד ביאליק, ירושלים, 2000, עמ' 89-90.

44 נצר, רות. השלם ושברו, כרמל, ירושלים, 2009, עמ' 275-289.

ליבשה". בפעם השנייה בבגרותו בעודה מבקשת לשמוע מפיו פרטים על מות אביה. המפגשים חושפים את הזיקה העמוקה של המספר לעולם האומנות בכלל וליצירתו של ריה"ל בפרט: "כי מי לא ישמע ולא יקשיב בשמעו את אדונו בחיר משוררי אל שר בשירים" (שם). כמו כן, הם דוחפים את המספר לצאת משהייתו בעולם הרוח כדי שיוכל להתמודד עם מצבו הקיומי בעולם הריאלי.

על פי יונג, האישה לא רק מסמלת את האנימה, היסוד הנשי שבנפש אלא גם את היסוד של האינטליגנציה הרגשית והמודעות הנרחבת שהיא הגשר אל הבלתי-מודע עבור הגבר. האישה הארכיטיפית מאפשרת את ההתפתחות והשינוי, ראיית הנסתר וידיעת האמת.⁴⁵ רחל מערערת את נפש המספר: "ועתה כי ראיתיה חרד ליכי בקרבי וכל עשתונותי כמו יצאוני" (שם) ומאלצת אותו לצאת מ"איזור הנוחות" של עולם האומנות, הספרות והשירה. היא מאתגרת אותו להתמודד עם שאלת האלימות והמוות בחיים הממשיים: "אמרה רחל, אבי מת ולא ידעתי מתי מת, אולי תדע אתה את יום מותו" (שם). על כך משיב לה המספר: "איך אדע, הן כאשר אהגה בו עצב אני כאילו נסתלק היום מן העולם, וכאשר אביט בשירי אדמה כי חי הוא" (שם).

התגלותה של רחל בסעודת ברית מילה ובתשעה באב נקשרת לזמנים בעלי משמעות רוחנית שיש בהם התרגשות מצד אחד, וחרדה מצד אחר. ברית המילה מסמלת את הברית הנצחית שנכרתה בין העם היהודי לאלוקיו ובאה ללמדנו כי מאחר שהאל לא ברא את האדם נימול משימת אחריות השיפור האנושי, בגוף ובנפש, מוטלת על האדם. תשעה באב כיום של תענית על חורבן הבית הוא זמן של חשבון נפש לא רק במובן הלאומי אלא גם במובן האנושי. לפי המסורת, יום זה מועד לפרענויות מכיוון שאירעו בו מאורעות קשים לעם היהודי כגון: חורבן בית-המקדש, הגזירה שהוטלה על דור המדבר - לא להיכנס לארץ בשל חטא המרגלים וכישלון מרד בר-כוכבא עם כיבוש העיר ביתר בידי הרומאים.⁴⁶ החיפוש הרוחני של המספר הוא בעיקר חיפוש נפשי הנובע מהצורך להתמודד עם חומרי הבלתי-מודע, להגיע אל אחדות הניגודים ולשאוף אל שלמותו הנפשית.

הפיוט "יום ליבשה" המושר בסעודת מילה ובתפילת שחרית של שביעי לפסח הלא הוא חג החירות נקשר אף הוא לעניין הגאולה. גאולה שאינה לאומית בלבד על ישועת עם-ישראל ביציאת מצרים ובקריעת ים-סוף בכוח האל כמאמר הנוסח "בגלל אבות תושיע בנים ותביא גאולה לבני בניהם", אלא גאולה הבלתי-מודע בתהליך של אלכימיית הנפש. "הורידה רחל את צעיפה על פניה [...] ותלך" (שם) - הסרת הצעיף כפעולה של חשיפה וגילוי למה שהיה נסתר וסמוי כמוה כהסרת החיץ, המעטה המפריד בין שכבת המודע ללא מודע, והיא זו שתאפשר אחר-כך את המשך התהליך הנפשי שיעבור המספר בסיפור וחלק מרכזי ממנו קשור להופעתו של הסיף.

45 יונג, קרל גוסטאב. זכרונות, מחשבות, חלומות. מודן, תל אביב, 1993, עמ' 148 ו-178 (תרגום: מיכה אנקורי).

46 על פי משנה תורה לרמב"ם, ספר זמנים, הלכות תענית, פרק ה', הלכה ג'.

הדיאלוג של המספר עם הסייף

לאורך הסיפור הסייף מופיע בכפל פניו הנושא משמעות שלילית ומשמעות חיובית. הסייף מסמל אלימות, מלחמה ומוות. בסיפור נזכרת הרצחנות של התרבות הנוצרית כלפי היהודים: "כאותם הסייפים אשר בבתי העתיקות שבארצות המערב, שבהם היו אביריהם הורגים את אבותינו" (עמ' 41). כמו כן, משתקפת המורשת הערבית האלימה ביחסה ליהודים. הסייף נקנה מסוחר ערבי והוא משמש ככלי הרצח של רבי יהודה הלוי. על פי המסורת היהודית, רָצַח מוסלמי את ריה"ל ליד הכותל המערבי.⁴⁷ ידועה גם האמירה הערבית "דין מוחמד בסייף". האמירה אמנם אינה כתובה בקוראן, אך עוברת בעל פה מדור לדור בקרב מוסלמים והמסר העולה מתוכה הוא הפצת דתו של מוחמד באמצעות החרב. המספר מניח את הסייף בארון ספריו ומנסה לשלב בין ספרא לסייפא. ואולם, הניסיון אינו עולה יפה שכן הספרים אינם מקבלים את הסייף לתוכם. הם משליכים את הסייף מהארון - מעין פעולה סמלית למסורת ארוכת שנים של יהדות הספר המנותקת מיהדות החרב. המספר חש איום מסוים על חייו ועל שלמות גופו, מאחר שהמפגש עם הסייף טומן בחובו פוטנציאל של מפגש קרוב עם אלימות ומוות. הסייף מייצג את ארכיטיפ המוות והוא המשך למפגש המספר עם חומרי הבלתי מודע בנפשו. הסייף מעורר זעזוע פנימי עמוק במספר מכיוון שהוא כופה עליו להתמודד עם חלקי הצל שבנפשו המצויים בלא מודע. אפילו תגובת ההיפוך שבה המספר נוהג ביחסו לסייף אינה מצליחה להסתיר את גודל חרדתו: "ויען אשר הרגלתי מנעורי בדברים רעים וקשים לא נבהלתי למראה הזה, ואולם למיטתי לא שבת" (עמ' 42). אי יכולתו לשוב אל מיטתו כדי לנוח מעידה על המצוקה החריפה שבה הוא נתון.

הסייף מתואר כיצור חי, מרושע ואלים. הוא אינו מניח למספר לשקוע בעולם הספר (האומנות) באמצעות מגוון הקולות והרעשים שהוא משמיע: "קול רעש", "קול שאון", "קול אנחה" (עמ' 42) ו"קול צווחה" (עמ' 43). הסייף מדומה לנחש: "כמו פתן חרש יאטום אוזנו" (עמ' 44); "והוא מפרכס על הארץ כשרץ שחתכוהו" (עמ' 42), נקשר לפיתוי ולמיניות והוא גם סמל פאלי. המספר נותר בודד בהיעדר אשתו השווהה בחוץ לארץ ונאבק ביצוריו המיניים. הוא מנסה להשקיט את יצריו באמצעות היצירה, אך אינו מצליח בכך. ניכר כי המגע האנושי חסר לו, לכן גם על רקע זה רחל העדינה מתגלה לפניו והוא יוצא להתפלל בכותל לא רק על אנשי ביתו, אלא גם על עצמו. בדומה לרחל גם הסייף עצמו אינו מאפשר למספר את השהות המוחלטת בעולם האומנות, שכן הוא תובע את סיפוק צרכיו. הסייף כסמל פאלי המעיד על עצמו שאין לו תקנה ואין המספר יכול להיפטר ממנו, מאשר את ההבנה הטריטוריאלית ולפיה האדם לא זו בלבד שאינו יכול להיפטר מהיצר המיני הטבוע בו אלא שומה עליו להביאו לידי סיפוקו.

47 האגדה הידועה מהמאה השש עשרה מספרת שכאשר רבי יהודה הלוי לירושלים, הוא נישק את אבני הכותל ושר את שירו המפורסם "ציון הלא תשאלני", באותה שעה פרש ישמעאלי שדהר על סוסו רמס אותו למוות. ראה: יחיא, גדליה בן-יוסף אבן. שלשלת הקבלה, ירושלים, 1962, עמ' צ"ב.

ב"מעבר לעקרון העונג" ו"האני והסתם" דן פרויד במודל הסטרוקטורלי של הנפש (האיד, האגו והסופר-אגו) ובמאבק המתקיים בין עקרון העונג לעקרון המציאות.⁴⁸ ה"סתמי" הפועל על פי עקרון העונג שואף להשגת הנאה מיידית ונמנע מכאב ומאי נוחות, ואילו ה"אני" הפועל על פי עקרון המציאות מבקש לרסן את דחפי ה"סתמי" ולמנוע פורקן של מתח בטרם ימצא אובייקט מתאים לסיפוק צרכיו. כאמור המספר, בן דמותו של עגנון הסופר, הוא אמן שחייו שקועים בעולמות עליונים של אומנות וקריאת שירה. הוא שואף בכל כוחו לחוות רק את הצדדים החיוביים של החיים: היופי, הטוב והאהבה ולהימנע מהתמודדות עם הצדדים של הכיעור, הרוע והשנאה. יתרה מכך, נראה שהמספר מבקש להתעלם מהם על אף העובדה שהם חלק בלתי נפרד מהקיום האנושי. לכן הוא אינו מתייחס למראה הדוחה של הסייף ומתמסר כולו לשירת ריה"ל. המפגש עם רחל והמפגש עם הסייף הם אירועים המפגישים אותו בעל כורחו עם המציאות, ולכן מעוררים בו צער וסבל. עם זאת, פעולותיהם החיוביות של הסייף ורחל העדינה מתגלות מעצם היותם הקטליזטור לתהליך השינוי החל במספר. כמו רחל העדינה גם הסייף מביא עמו את הראייה, את החוכמה והידיעה הנפשית. בכך הוא מעורר את מודעותו של המספר אל חלקי הצל השליים המתקיימים בנפשו. בד בבד הוא תובע ממנו לשחרר את האנרגיות הטמונות בצל ולאפשר להן לעבור התמרה בשירות ההתפתחות.

המפנה העלילתי והנפשי כאחת מתחיל כאשר המספר מבקש להבין את פשר הרעש ושואל: "מי כאן?", ורק אז הופך הרעש לקול דיבור ובאה תשובה: "אני הוא אשר דברתי" (עמ' 42). מכאן מתפתח דיאלוג בין המספר לבין הסייף שהוא דיאלוג בין המודע לחלקי הבלתי מודע. הסייף מתוודה בפני המספר כי הוא זה שרצח את המשורר רבי יהודה הלוי: "אני הוא אשר הרגתי בחופזי את האיש אשר בתו באה אליך אתמול. [...] איש רע לקחני ויעשה בי ככל אשר עשה" (שם). הסייף פוטר את עצמו מאחריות למעשיו ומציג את עצמו כמוציא לפועל דחף של מישוהו אחר בלא תודעה או התכוונות. המספר מנסה למצוא תקנה לסייף כלומר לאותם חלקי צל המתקיימים בנפשו, אך אינו מצליח. לשאלתו החוזרת ונשנית: "מה תקנתך?" עונה הסייף: "תמנה אני אם יש לי תקנה" (שם). יתרה מכך, הסייף אומר שכל ניסיון שייעשה מצדו של המספר להיפטר ממנו ינחל כישלון, מכיוון שהמספר עצמו יחזיר אותו לידידו: "אתה בעצמך תחזירני לידך. [...] כיצד אחזור, כדרך שבאתי היום אבוא מחר. ואם לא בדרך זה, הרי בדרך אחרת". (עמ' 43). המספר מבין שלא ניתן להתעלם מהרוע, מחלקי הצל, מעצם עקרון המציאות של החיים וכל ניסיון להתעלמות מהם נועד מלכתחילה לכישלון חרוץ, משום שהם חלקים בלתי נפרדים מההווה האנושית.

48 פרויד, זיגמונד. מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, דביר, תל אביב, 1999, עמ' 95–137; 138–170 (תרגום: חיים איזק).

בין המספר לסייף מתפתח דיון פילוסופי על משמעותה של הנבואה כפי שהיא באה לידי ביטוי בדבריו של הנביא ישעיהו בן-אמוץ ועל השאלה האם באמת ניתן לממש אותה במציאות ימינו:

"וְהָיָה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים נִכּוֹן יְהִיָּה הַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הָהָרִים וְנִשָּׂא מִגְבְּעוֹת וְנִהְרָו אֵלָיו כָּל הַגּוֹיִם. וְהָלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הַר ה' אֶל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִרְנּוּ מִדְּרָכָיו וְנִלְכָּה בְּאַרְחֵיתָיו כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה וְדִבֶּר ה' מִירוּשָׁלַם. וְשָׁפַט בֵּין הַגּוֹיִם וְהוֹכִיחַ לְעַמִּים רַבִּים וְכָתְתוּ חֻבּוֹתָם לְאַתִּים וְחִנִּיתוּתֵיהֶם לְמִזְמֵרוֹת לֹא יִשָּׂא גּוֹי אֶל גּוֹי חֶרֶב וְלֹא יִלְמְדוּ עוֹד מִלְחָמָה. בֵּית יַעֲקֹב לָכוּ וְנִלְכָּה בְּאוֹר ה'" (ישעיהו ב' 1–5).

הסיפור משקף דגם של הקיום היהודי לדורותיו: חורבן (חורבן הבית, רצח ריה"ל, איום על הקיום), גלות (גלות העם, משפחת הסופר השרויה בגולה, הגעגועים לציון בשירת המשורר הספרדי) וגאולה (גן-עדן, יציאת מצרים, יישוב א"י וגאולת האדמה). נבואתו האסכטולוגית והאוניברסלית של ישעיהו מתארת את העתיד הרחוק לבוא שבו ההיסטוריה והמציאות האנושיות הקשות יבואו אל סופן ובמקומן יגיעו עידן של הרמוניה ביקום ושלוש עולמי עקב גאולת ישראל והאנושות כולה. כל אומות העולם ייפכו למונותיאיסטיות ויעלו בהמוניהן אל בית המקדש בירושלים לשמוע את דברו של הקב"ה. כל העמים ישמידו את כלי נשקם, ימירו את כלי מלחמתם לכלי עבודה חקלאיים ולעולם לא תהיה עוד מלחמה.

הנבואה שמעלה הסייף כפתרון אפשרי לתקנה שלו עצמו ולתקנתו הנפשית של המספר מעוררת את המספר לשאול: "סבור אתה אם עושים ממך את נשלקה מנת הפרענות [?]" (עמ' 44). על כך משיב לו הסייף: "מה חשיבות אם אני סבור כך והרי אותה נבואה נאמרה לעתיד לבוא סוף כל הדורות ועד לאותם הימים לא ישתנה בעולם כלום" (שם). תשובת הסייף מחזקת את ההבנה שלא ניתן להגשים את הנבואה במציאות חיינו. ברובד הפסיכולוגי עולה כי במציאות הממשית אין פתרונות קסם למתח בין עקרון העונג לעקרון המציאות, בין דחף החיים לדחף המוות. המתח נצחי ולעולם יתקיים, ולכן שומה על האדם למצוא את האיזונים והפתרונות הנפשיים המתאימים. ברובד האלגורי הנבואה תתממש רק עם בואה של הגאולה האלוהית באחרית הימים. בשעת הגאולה יתגשמו הייעודים החבויים בהיסטוריה האנושית, הבריאה תגיע לכלל שכלולה ושלמותה, ואז ייעשה העולם מתוקן ושלם. האדם ישתחרר מהבלי העולם הזה, מעולם החומר והיצר, ומעלתו תגיע לספרות שמימיות.

קבורת הסייף ועבודת הכפיים בגן

המספר שרוי בסערת נפש מאחר שאינו מצליח להיפטר מהסייף והוא משאירו בביתו ויוצא לטייל בגינתו. בזמן הטיול הוא מתחיל לטפל בגינה ומצב רוחו משתפר. המספר מוצא עצמו כורה בור ומחליט לקבור את הסייף בבטן האדמה. קבירת הסייף מבטאת את ניסיונו להימנע ממודעות באמצעות הדחקה התוכן הנפשי המאיים שעלה מהבלתי מודע, וכמו כן את סירובו העיקש להתמודד עם הרוע והאלימות שהם חלק מהמציאות היומיומית. קבורת הסייף אמנם מביאה שקט לשנתו בלילות, אך גנו נעשה עקר ושומם:

"מקום זה שקברתי בו את הסייף שוכן חררה בגן כארץ מלחה. ולא הוא בלבד אלא כל המקומות שמסביבו הפרו חוק, אינם עושים לא ציץ ולא פרח. אבל מצמיחים עשבים שוטים, שהם קשים וריחם קשה ומבריח כל ציפורי רון שהיו מנעימות את גני בשיריהן. [...] אותו הריח מושך אחריו זבובים ויתושים ויבחושים והם מושכים אחריהם שקצים ורמשים והם מושכים אחריהם חתולי בר וחיות קטנות שעושים ביניהם מלחמה על כל שקץ ורמש" (עמ' 45).

חרף עבודתו הקשה וניסיונותיו של המספר לטפל בגנו ולטפחו, הגן נותר צחיח וחרב. לכאורה, בעבודת האדמה יש רמז לגאולה אפשרית של המספר וחילויו מהמתח בין "ספרא לסייפא", אך בפועל הבעיה נותרת בעינה. משנקבר הסייף ניכר שהוא פועל באופן אלים והרסני מבטן האדמה. גם ההדחקה איננה נצחית וחומרי הבלתי מודע המאיימים עתידים לעלות שוב אל המודע. עם זאת, עבודת האדמה מעניקה כוח למספר ומחסנת אותו במידת מה מאיומי הסייף.

כמיהתו של המספר למפגש חוזר עם רחל

היצירה נעה בין ניגודים. ברובד האלגורי: גלות-ארץ-ישראל, שלום-מלחמה, שקט-רעש, ספרא-סייפא, גן-עדן-גיהנום, הרס וחורבן-צמיחה ופריחה, ארצי-שמיימי, טבע (עבודת אדמה)-תרבות (חיי רוח), מציאות-אוטופיה. כפי שהצגתי, הניגודים הללו מוצאים את מקבילתם המשלימה ברובד הפסיכולוגי: נפש-גוף, סתמי-אני, מודע-לא מודע, פרסונה-צל, דחף החיים-דחף המוות, עקרון העונג-עקרון המציאות.

במאמרו "אנליזה סופית ואינסופית" טען פרויד שקיימת אפשרות להביא אנליזה לידי סיומה הטבעי אם מתקיימים פחות או יותר שני התנאים הבאים: הראשון כאשר המטופל אינו סובל עוד מהסימפטומים של מחלתו והתגבר על עכבותיו ופחדיו. השני כאשר האנליטיקאי סבור שכמות מסוימת של חומר מודחק נעשתה מודעת לחולה, והתנגדויותיו הפנימיות לנוכח משמעותם של החומרים המודחקים

הצטמצמה. השגתם של שני התנאים הללו עלולה למנוע את חזרתם של התהליכים הפתולוגיים ולהביא להשלמתה של האנליזה.⁴⁹

העבודה בגינה מקבילה לעבודה הנפשית של המספר עם עצמו (מעין טיפול-עצמי). ניתן לטעון שעל אף ההדחקה החוזרת הצליח המספר במידה מסוימת להתגבר על חרדותיו ואף לרסן את דחפיו. למרות הקשיים המספר ממשיך לעבוד בחריצות ומבין שעבודת הגן כמו עבודת הנפש היא נצחית ואינה מסתיימת לעולם:

"אבל אני לא התייאשתי. לא שקטתי ולא נחתי, בכל יום ובכל עת ובכל שעה מהלך אני בתוך הגן ומסייר את כל המקומות ועודר קצת כאן וקצת כאן ואף בלילה איני יושב בטל. [...] אף עשיתי לי כלי עבודה גדולים וטובים ועושה בהם בכל כוחי, ודומני שאני רואה מעין שינוי לטובה. ואפשר ביום מן הימים אתגבר על הצחיחה. [...] ופעמים משתעשע אני ברעיונות שהגן יעלה ויצמח ולכשיצמח יעשה פרי ברכה. ואפשר שיעלה אף פרי ואביא אותו לרחל העדינה [...] ואומר לה, דרכם של אחרים בפרחים ואני לא מביא לך פרחים כי אם פירות. אלו בפרחים ואני בפרי." (עמ' 45–46).

המספר אמנם משקיע אנרגיה כדי למנוע מהתוכן המאיים לעלות אל המודע, אך עם זאת עבודה זו אינה מפריעה לתפקודו ולאורח חייו השוטף. כמו כן, הוא כבר אינו מתעלם מחומרי הבלתי מודע, "מטפל" בהם בדרכו שלו ונותן להם את מקומם הראוי והנכון. יתרה מכך, המספר משכלל את כלי העבודה שלו (סמל למנגנוני ההגנה הפועלים בנפשו) ובשל כך הם מפותחים יותר ("גדולים וטובים"). ההתמודדות עם חלקי הצל נעשית בריאה, יצרנית ויצירתית. המספר רואה שינוי לטובה ומסגל לעצמו גישה חיובית בראייתו את החיים. גישה אופטימית המסוגלת לפגוש את החיים ולחוות אותם בו זמנית עם כל הכאב וכל היופי שבהם. הוא מקווה שבאמצעות עבודה קשה יתגבר על הצחיחה השרויה בגנו ביום מן הימים והגן יצמיח פירות. את הפירות (סמל לאחדות הניגודים שבנפש) יביא כאות תודה לרחל העדינה.

מעניין לראות את קווי הדמיון בין המספר-האמן ב"סייף" לבין שני גיבוריו האחרים של עגנון: מיכאל הרטמן - גיבור הסיפור "פנים אחרות" והמספר ב"מדירה לדירה". שלוש הדמויות מטים את אוזניהם לקולות. הראשון מטה את אוזניו לקולותיהם של רחל והסייף; השני מטה את אוזניו לקולותיה של גרושתו טוני הנמצאת בחדר נפרד הסמוך לחדרו; השלישי לקולותיו של הילד שיושב על אסקופת הבית. ההקשבה לקולות היא גם רגע ההתוודעות של הגיבורים אל האמת הפנימית שבנפשם, אל המציאות החיצונית ואל השפעת הגומלין הבלתי פוסקת שקיימת ביניהן. היכולת להבחין בין השניים ולשאוף לאחד ביניהם בשלמות ככל שניתן היא ראשיתו של

49 פרויד, זיגמונד. הטיפול הפסיכואנליטי, עם עובד, תל אביב, 2002, עמ' 201–226 (תרגום: ערן רולניק).

התיקון. האזנה לקולות השיבה את הרטמן לביתו ושיקמה את מערכת היחסים המעורערת בינו לבין גרושתו. האזנה לקולות הביאה את המספר, הרוק הערירי הנודד מדירה לדירה, להכרה שעליו לנסות לממש את הפוטנציאל הפנימי והקמאי להורות שקיים בו. האזנה לקולות גורמת למספר-האמן להבין שאינו יכול לשהות לנצח בעולם הרוח בלבד, אלא עליו להיות מעורב במציאות היומיומית ופעיל בחיי הקהילה והזולת (עבודת האדמה) על אף שהדבר כרוך בויתור מסוים על יצירתו הרוחנית-האומנותית.

"תאורה היסטורית" - פרשנות דתית למושג "רוח הזמן" בהגותו של דניאל שליט

רבקה רביב

בדיון שלפנינו נעמוד על מקומו של המושג "תאורה היסטורית" בהגותו ההיסטוריוסופית של דניאל שליט וביחס שלו למושג "רוח הזמן" (*Zeitgeist*). נפתח בהסבר המושג "רוח הזמן" במובנו הראשוני ולקשר שבינו לבין דמיון בין-תרבותי. ולאחר מכן נדון בהגותו של שליט ובהקשרים השונים שבהם הוא משתמש במושג "תאורה היסטורית". נבקש להוכיח ששליט מעניק באמצעותו פרשנות דתית למושג "רוח הזמן" תוך כדי הרחבתו למושג המתייחס לתרבויות שונות בנות אותה התקופה ולזיקה שביניהן.

המושג "רוח הזמן"

הדמיון בין מגמות ואפנות בתחומי חיים שונים באותה תקופה היסטורית הוא תופעה מוכרת שכבר במאה המאה התשע עשרה הגדיר אותה הרדר כ"רוח הזמן". אחד ההסברים למשמעותו של המושג הזה הוא הסברו של הגל:

אין אלא רוח אחת; התפתחות הרוח היא מהלך התקדמות אחד עקרון אחד, אידיאה אחת, אופי אחד, והוא-הוא המגיע לידי ביטוי בעיצובי-הצורה למיניהם. לזאת אנו קוראים רוח-הזמן. רוח זו איננו משהו שטחי, משהו הנקבע קביעה חיצונית; יש להכירה לא מתוך התכונות החיצוניות הקטנות, אלא מתוך עיצובי-הצורה הגדולים. הפילוסופיה היא אחד מעיצובי-הצורה האלה, כלומר, היא קיימת בעת ובעונה אחת עם דת מן הדתות, עם חוקת-מדינה כלשהי, עם אמנות, מוסריות, מדע ועוד.¹

כהן רואה בתפישתו של הגל השתקפות של חזון כמעט דתי "מעין רוח-הקודש במובן הנוצרי, המולידה ומחוללת נסים".² מכל-מקום הגל עצמו לא תלה את הדברים באמונתו הדתית, ולמעשה שאלת הגורם ליצירת רוח הזמן נשארה עלומה. גתה בביקורתו הנוקבת על הגל התנסח בזלזול כנגד התפישה הזו.³ מכל-מקום

1 ראו: ג'פ הגל, מבוא לתולדות הפילוסופיה (תרגום: מ' בן אשר; ערך: י' פלישמן), ירושלים תשכ"ג, 107.

2 ראו: י' כהן, פסקי טעם: מסות על ספרות וסופרים, תל אביב תשמ"ב, 46.

3 במילים הבאות: "ומה שרוח הזמן נקרא בפיהם אינו אלא בבואת רוחכם, שבה משתקפת מראת המאה - אבוי למציץ בה. זה חזיון סרק!" ("יו"פ גתה, פאוסט [תרגום ניצה בן-ארי], תל אביב תשס"ו, 57). מעניין לציין כי המיסטיקאי, רודולף שטיינר, שראה את גתה כמורו וכמקור השראתו, דווקא מבסס ומחזק את מושג הציטגייסט, ורואה ב'רוחות הזמן' ישויות רוחניות ממשיות הפועלות במציאות, המעצבות ומובילות את התרבות האנושית. ראו: R., Steiner, *The Mission of the Individual Folk-Souls in relation to Teutonic Mythology – Eleven lectures given in Christiania (Oslo)*

למרות הביקורת הוטמע במרוצת הזמן המושג "רוח הזמן" בכל תחומי הדעת - בפילוסופיה, בהיסטוריה, בספרות ובביקורת-התרבות.

הדמיון הבין-תרבותי - הרחבה של המושג "רוח הזמן"

המושג "רוח הזמן" מתייחס בדרך כלל לקשרי העומק שבין ענפי התרבות השונים של אותה תרבות ובאותה תקופה היסטורית. לצד זה התברר שקיים דמיון לא רק בענפים שונים של אותה התרבות אלא גם בין תרבויות שונות בנות אותה תקופה. כפי שנראה בהמשך דניאל שליט ראה בדמיון הבין-תרבותי חלק מ"רוח הזמן" והעניק לו פרשנות ייחודית.

הדמיון הבין-תרבותי מעסיק רבות את מדעי הרוח ומחקרים רבים עסוקים בהבנת הדמיון הזה והוא מוסבר בדרך-כלל כהשפעה בין-תרבותית: חד-כיוונית או הדדית.⁴ ההשפעה הזו נתפשת פעמים רבות כמעבר ישיר של מוטיבים או טקסטים מתרבות אחת לרעותה. ישי קיל עסק בסוגיית היחס לתענית בתלמוד הבבלי והוא עמד על הדמיון בין עמדות ייחודיות שבתלמוד הבבלי לעמדות זורואסטריזם שרווחו באותה תקופה בבבל. כמו כן, הוא סייג את היכולת המדעית להסיק מסקנות חתוכות:

לחידוד מתודולוגי של טענתי אומר כי אינני מבקש להצביע כאן על "השפעה" של המקורות הזורואסטריים על התלמוד הבבלי או אף על "שאלה" של מוטיבים כאלו ואחרים [...] אני מבקש להבין את הדיון התלמודי בשאלת התענית בתוך הקשר תרבותי-דתי מסוים וכחלק משיח רחב יותר. הדיון בסוגיית התענית ומניעת מאכל הנשקף מן התלמוד הבבלי והמקורות הזורואסטריים חושף אפוא מבני עומק תרבותיים המשותפים לשתי התרבויות, בין שהתקיימה היכרות אינטימית של החכמים עם התרבות הזורואסטריית בין שלא.⁵

Naomi Koltun-Fromm, Trowbridge, *between 7 and 17 June 1910* (translated by A. H. 1970, 21–36.

4 אס ניקח לדוגמה את חקר ספרות חז"ל - רבים מצביעים על ההשפעה של התרבות הזורואסטריית על עולמם הרוחני של חכמי התלמוד הבבלי. ראו לדוגמה: 8, Y. Elman, "The Other in the Mirror: Iranians and Jews View One Another: Questions of Identity, Conversion, and Exogamy in the Fifth-Century Iranian Empire, Part 1", *Bulletin of the Asia Institute* (2009), pp. 15–26; 19, ישי קיל, "על תענית ומניעת מזון בתלמוד הבבלי לאור האידאולוגיה הזורואסטריית", *JSIJ* 12 (2013), עמ' 1–28. אחרים מצביעים על השפעתה של הקרבה שבין הנצרות הסורית לחכמי בבל. כמו למשל: Naomi Koltun-Fromm, *Jewish-Christian Conversation in Fourth-Century Persian Mesopotamia: A Reconstructed Conversation*, Judaism in Context 12, NJ 2011. יש המציינים את ההשפעה של הקשרים בין חכמי ארץ ישראל לאבות הכנסייה. נזכיר דוגמות מספר: ד' פלוסר, "קידוש השם בימי בית שני וראשית הנצרות", מלחמת קדש ומרטירולוגיה בתולדות ישראל ובתולדות העמים: קובץ הרצאות שהושמעו בכנס האחד-עשר לעיון בהיסטוריה, ירושלים תשכ"ח, 61–92; מ' הירשמן, המקרא ומדרש: בין חז"ל לאבות-הכנסייה, תל אביב תשנ"ו ועוד.

5 קיל, תענית (ראה הערה 4), עמ' 26–27.

הזהירות המחקרית מלהסיק מסקנות על אודות מעבר של מוטיבים וטקסטים שנקט קיל, וההצעה שלו לתלות את הדמיון בין התופעות ב"מבני עומק תרבותיים" מלמדת שלא תמיד ניתן לתלות דמיון בין תרבויות בהשפעה ישירה. יתר על כן, רבים כבר הצביעו על תופעות תרבותיות דומות המתרחשות במקומות המרוחקים זה מזה. קשה מאוד להעריך שהייתה שם בכלל השפעה בין-תרבותית ומה שהוביל לנסות למצוא מכנה משותף בדרך התפישה והתודעה האנושית.⁶

כפי שנבקש להראות במאמר דניאל שליט עסק בתופעות הללו וביקש להציג תפישה היסטוריוסופית מקיפה ובמסגרתה הוא העניק לתופעות הללו פרשנות דתית.

מאפייני יסוד בהגותו של דניאל שליט

ד"ר דניאל שליט, מוסיקאי מחונן בעל השכלה מוזיקלית ופילוסופית רחבה וחוזר בתשובה, הוא אחד מהוגי הדעות הייחודיים של הציונות הדתית⁷ בעידן ה"פוסט מרכזניק".⁸ הוא נחשב לאחת הדמויות שאינן רבניות המשפיעות עליה. משנות השמונים הוא החל לפרסם בעיתון "נקודה" מאמרים העוסקים במפגש שבין היהדות לתרבות המערב ובהמשך פרש את משנתו בספרים⁹ ובמאמרים רבים¹⁰ ובהם הוא הציג מארג מובנה¹¹ המתמודד מתוך עמדה מקורית¹² עם המפגש בין עולם התורה המסורתי לחיים בעידן הפוסט-מודרני. מרים וייס וחנן מוזס עמדו על מקורותיה המגוונים של הגותו של שליט. וייס עמדה על השפעתו של הראי"ה קוק על תפישתו ההיסטוריוסופית של שליט. בנוסף היא מצאה דמיון ביוגרפי בינו לרב

6 כמו למשל בתיאורית הסטרוקטורליזם שהציע של שטראוס: C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, New York 1967.

7 שגיא ושוורץ ראו בהתמודדות הדתית עם העולם המודרני כאחד המאפיינים המרכזיים של הציונות הדתית. ראו: א' שגיא וד' שוורץ (עורכים), מאה שנות ציונות דתית, רמת גן תשס"ג, 9–39; א' רביצקי, "חדש מן התורה? על האורתודוקסיה ועל המודרנה", אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (בעריכת א' שגיא), ירושלים תשנ"ז, 255–259.

8 במונח הזה השתמש מוזס בעבודת הדוקטורט, ראו: ח' מוזס, "מציונות דתית לדתיות פוסט מודרנית: מגמות ותהליכים בציונות הדתית מאז רצח רבין", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ט, עמ' 213.

9 רוב חיבוריו יצאו לאור בהוצאת תואי, וביניהם: יסודות, קדומים תשנ"ז; לתקופות השנה, קדומים תשמ"ט; חמשת עולמות דוד, קדומים תשמ"ט; כיתרון האור, קדומים תשמ"ט; מעשה ידי יוצר, א-ג, קדומים תש"ן-תשנ"ב; שיחות פנים, קדומים תשנ"ה; אור שבעת הימים, קדומים תשנ"ח; יודע נגן, קדומים תשס"ב; ספר הקניון: המדריך השלם לקניון העולמי, קדומים תשס"ה; ארץ ושמים, ספר ראשון: פרקי טבע (בעריכת מ' שטרן), ירושלים תשס"ט; ארץ ושמים, ספר שני: פרקי אדם (בעריכת מ' שטרן), ירושלים תשע"א.

10 וייס שהגישה את עבודת הגמר שלה בשנת תשס"ג, ציינה בביבליוגרפיה שלה כשישים מאמרים הגותיים שפרסם שליט עד אותה שנה. ראו: מ' וייס, "האתגר הציוני דתי: מענה פילוסופי על-פי הגותו של דניאל שליט", עבודת גמר, אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז, 161–163.

11 מוזס עומד על שלוש תרומות מרכזיות של שליט שעצבו מגמות הקיימות בציונות הדתית: "הפנמת הצורך ב'התחדשות דתית' שתכלול אמירה בעלת משמעות אוניברסאלית, הדגשת חיוניותו של הממד האי רציונאלי והמיסטי לכינונם של חיים הוליסטיים ומלאים (ובכלל זה פנייה לשיטות ריפוי אלטרנטיביות וכד') וחידרתן של אופנות 'ירוקות', ערכים סביבתיים ותפיסות אנטי גלובליסטיות להתיישוביות ביו"ש (בעיקר למאחזים ול'גבעות')". (מוזס, שליט [ראה הערה 10], 277).

12 על עצמאותו של שליט ראו: וייס, שליט (ראה הערה 12), עמ' 10–11.

דוד הכהן (הרב הנזיר) והצביעה על החשיבה האנלוגית כמאפיין המשותף לשניהם.¹³ מוזס עמד על מקורותיו הקבליים בפרט קבלת הרמח"ל.¹⁴

להגותו יש מאפיינים ייחודיים רבים ובין היתר הוא מנתח תהליכים הנוגעים לחתכים תמטיים בתולדות ההיסטוריה האנושית והיהודית כמו למשל מעמד האישה, תולדות המוזיקה, תולדות מדעי הטבע, תולדות היהדות ומציג הגות היסטוריוסופית¹⁵ שלמה¹⁶ בדרך של הֶצְרָנָה.¹⁷ הגות זו מושתתת על הפרדיגמה הקבלית הקלסית ולפיה קיים פער בין המציאות האלוהית לבין העולם האמפירי, ותפקידו של האדם הוא להשלים את הבריאה האלוהית. מוזס מתמצת את התפישה ההיסטוריוסופית של שליט בדרך הבאה:

סיפור ההיסטוריה הוא תולדות המתח בין רעיון מוביל על זמני לבין פרישתו הנמשכת בזמן. תפיסת ההיסטוריה כרעיון טרנסצנדנטי המתממש בהווה הזמנית אינה דטרמיניסטית מכיוון שהיא מכילה את אלמנט הבחירה החופשית. התוכנית העל זמנית מוצגת לבחירתו של האדם ולשותפותו, היא אינה מוגבלת רק לאופציית השותפות או ההתנכרות, ובכוחה לקבוע גם את אופי השותפות ועיצוב הפרטים. תולדות ההיסטוריה האנושית הנן תולדות צמיחתו ההדרגתית של הסובייקט האנושי האוטונומי, הבשל לפגישה של "פנים בפנים" עם בוראו, כאשר תולדות עם ישראל מהוות את חוט שדרתה הפנימי, הנעלם של ההיסטוריה.¹⁸

13 שוורץ רואה בתפישה האנלוגית של הרב הנזיר ובמשמעות האפיסטמולוגית שהוא העניק לתורת הסוד את אחד השיאים ההגותיים הפילוסופיים שהגיעה אליהם הציונות הדתית. ראו: ד' שוורץ, ציונות דתית: בין הגיון למשיחיות, תל אביב 1999; הנ"ל "היסודות הלוגיים של הדרשנות ההלכתית: גישתו של הרמח"ל", ספר הגיון - מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל (בעריכת מ' קופל וע' מרצבך), רמת גן תשנ"ה, 23-63; הנ"ל, "הייתכן הגיון עברי כהגיון לאומי? קטעים בתורת ההגיון משל הרב הנזיר", דעת 27 (תשנ"א), 87-109.

14 ראו: וייס, שליט, 1-9, 33-73; מוזס, שליט, 273-277.
15 בחיבורו פרקי ישראל הוא מציע לכנות את תפישתו "היסטוריו-ויזית" ולא היסטוריוסופית: "היסטוריו-ויזיה תהיה הצגת תולדות החזון המוביל את כל המעשים. ההיסטוריוסופיה היא ראיית הכוחות הנסתרים שמאחורי ההיסטוריה, אשר, בסך-הכל - עדיין הם סוג של יש; ההיסטוריו-ויזיה היא זיהוי תמונת הראוי-להיות, הקורא את האדם אליו; ואשר האדם מגיב אליו בהענות, במאמץ, בתרומה, או בהיסוס, בחולשה, בכישלון, בבריחה, בהתנגדות" (פרקי ישראל, מבוא).

16 שליט מודע לביקורת שהועלתה בזמנו על מפעלו של הגל שהציג תפישה היסטוריוסופית שיטתית וכוללת על ההיסטוריה האנושית. ובכל זאת, אין הוא מונע עצמו מלהציג תפיסה מלאה ולנתח את תולדות ההיסטוריה האנושית והישראלית לאורה. ראו: פרקי אדם, 12-13. בחיבורו פרקי ישראל הוא מבטא במפורש על הקושי האישי שלו להעז ולכתוב: "בזה אנו נוגעים בקושי שבכתיבת הספר הזה. בדרך כלל, ספר נכתב באופן שהוא מנסה להקיף את הנושא המדובר. כך היא הוויתור של השכל האנושי, שהוא מקיף את נושא [...] מה שאין כן בספר הזה, שנושא הוא ההתגלות האלוהית, וליתר דיוק, התורה. את התורה אנו מבינים כהארה אחת [...] אבל מיהו שיכול לכתוב על כך? [...] ומה גם כותב השורות האלה, שאין דעתו האישית מסוגלת לכלול אפילו טיפה מהשגי האדם, לרדת לנבכי עצמו, קל וחומר להקיף בדעתו את עניין התורה. ובכן, אני. מה אפשר לעשות? אפשר כמובן, לא לכתוב דבר, או לכתוב ולהתנצל ללא-הרהר על הכתיבה. ההתנצלות היא במקומה, ואני מבקש לזכור אותה; אבל היא בעצם לא מעניינת איש. העיקר הוא בכל-זאת מה שנכתב" (פרקי ישראל, מבוא).

17 על ההצרנה (סכמתיות) כמאפיין בולט בדרכו של שליט ראו: וייס, שליט, 57-58, 141-142.

18 ראו: מוזס, שליט, 278.

וייס מצביעה על הדמיון שבין תפישה זו לדברי הרב קוק הבאים:

יד ההשגחה העליונה שמה משטרה גם בתהלוכות ההיסטוריה האנושית, למען יבוא רוח האדם אל השלמתו, ולעם ישראל שהוא הנושא את דגל השתלמות רוח האדם צוה לעשות מעשים שתמיד יגדילו וישפיעו לשלמות מלוי תעודת העם על ידם.¹⁹

וייס טוענת בעקבות דבריו של איש שלום על הרב קוק²⁰ כי גם מתן פרשנות רוחנית לחומר, לתהליכים פיזיקליים, היסטוריים, תרבותיים וחברתיים ובחינת התהליכים בתחומים האלה המשקפים מגמה גדולה ועליונה משותפים לרב קוק ולשליט.²¹ יתר על כן על פי שניהם:

התרבות האנושית בכל רבגוניותה - בהגות, בספרות ובאמנות ואף בדתות השונות נתפסות כגילוי אלוהי. תפקידה של היהדות להורות על העיקרון המאחד את הפרטים וההיבטים השונים והקובע את משמעותם כגילויים חלקיים של מקור החיים. שכן האלוקות היא המתגלה בטבע ובתרבות ביצירות האדם ובעיקר בזו של בן ישראל.²²

קשר נוסף מוצאת וייס בדיוניו של שליט במושג תורת ארץ ישראל, מושג מרכזי שטבע הרב קוק, ולטענתה שליט קיבל על עצמו לעסוק בו "כעוד אישי"²³ ולברר את משמעותו בדורנו. לצד זה הסתייג שליט עצמו מהעתקת דברי הרב קוק לימינו כפי שהם והביע את הצורך לעדכןם מחדש.²⁴

מהתבוננות בכתביו של שליט עולה שהוא יצר שפה פנימית הכוללת מושגים ומטבעות לשון ייחודיים, כמו דילוגים, רמות, שכבות, קטבים, קוטב אנושי וקוטב אלוהי, סיפורי עומק ועוד. חלק מהמושגים שאוב מתורת הקבלה תוך כדי אקטואליזציה של המושגים, העתקם והרחבתם להקשרים חדשים. כך יצר שליט שפה דתית עדכנית המצליחה להנחיל לציבור מושגים קבליים לצד חשיפה להגות

19 ראו: הראי"ה ב קוק, "השבת", מאמרי הראי"ה, א (בעריכת א' אבינר וד' לנדאו), ירושלים תשמ"ד, עמ' 141.

20 ראו: ב' איש שלום, הרב קוק - בין רציונליזם למיסטיקה, תל אביב תש"ן, 25.

21 ראו: וייס, שליט, 36.

22 מתוך: וייס, שליט, 37. רוזנברג הזכיר שהרב קוק ראה בכל שיטה פילוסופית או דתית ניצוץ של אמת המקיים אותו. ושוורץ הציע לראות את דברי הרב קוק כמשקפים תפיסה לוריאנית של העלאת הניצוצות מקליפותיהן. ראו: ש' רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", יובל אורות (בעריכת ב' איש שלום וש' רוזנברג), ירושלים תשמ"ה, 27; ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים: בין רעיון למעשה בציונות הדתית, תל אביב תשנ"ו, 180; וייס, שליט, 43.

23 ראו: וייס, שליט, 40.

24 ד' שליט, "מסכת לאומית-תאור-הסטוריו-פוליטית", מוסף "שבת" (ג סיון תשס"ה), מקור ראשון, עמ' 12. בכך הצטרף שליט לדעתם של שוורץ ושגיא שקראו לעדכון תפיסתו של הרב קוק במציאות המשתנה, בתוך: ד' שוורץ וא' שגיא, "המפעל הציוני הדתי לנוכח עולם מודרני - מסת מבוא", מאה שנות (ראה הערה 9), 39-9. וברומה רוזנברג שטען: "בעייתנו היום אינה זהה לבעיה שנדונה על ידי הראי"ה", בתוך: ש' רוזנברג, "מבוא להגותו של הראי"ה", יובל אורות (ראה הערה 24), 74.

מעריבת עדכנית.²⁵ אחד המושגים המרכזיים בהגותו הוא המושג "תאורה" שיש לו צירופים מגוונים כמו "מצב תאורה", "תאורה היסטורית".

ה"תאורה" וההיסטוריה על פי דניאל שליט

בעיוניו בתולדות ההיסטוריה האנושית עומד שליט על הקושי להסביר את המעברים החדים בין שלבי ההיסטוריה השונים. למשל במעבר מן הזמן העתיק לעולם הקלסי, למן המאה השישית לפנה"ס החלו להופיע באזורים רחבים באסיה ובאגן הים התיכון תפיסות חדשות המאופיינות בחשיבות המעטה שהן מייחסות לאלים כמו הבודהיזם והג'איניזם (*Jainism*) בהודו, הדאואיזם (*Daoism*) והקונפוציוניזם בסין והפילוסופים הראשונים ביוון (תאלס, אנקסימנדרוס ואנקסימנס ממילטוס).²⁶ מקובל לראות במחקר בתקופה הזאת גם ציון דרך בהפסקת עבודת האלילים בישראל.²⁷ את המעברים החדים בתולדות ההיסטוריה הוא כינה "דילוגים".²⁸ כך גם כניסתו של עם ישראל לעולם האלילי נחשבת בעיניו דילוג ולא תוצאה של העתקה מתרבויות סובבות או כהבשלה אבולוציונית שלהן.²⁹

הדילוג משמש את שליט כביטוי למעבר חד ממערכת למערכת או משלב לשלב גם בתחומים נוספים. בספרו ארץ ושמים: פרקי טבע הוא עוסק בדילוגים הקיימים במערכות הטבע, במעבר מן הדומם לצומח, מן הצומח לחי, ומן החי לאדם.³⁰ בסך הכל הוא מונה שבעה דילוגים למן הבריאה ועד האדם. בדרכו האנלוגית הוא מקיש ממערכות הטבע למערכות הקשורות לאדם וגם שם הוא מצביע על דילוגים. הוא משתמש בדילוג גם לצורך הבחנה בין תפישות שונות. הוא מונה למשל שלושה דילוגים בין רמות התודעה השונות של האדם - השכלי, המוסרי והדתי.³¹

בספרו ארץ ושמים: פרקי ישראל (בדפוס) עומד שליט על ההבחנה בין ארבע תקופות היסטוריות בתולדות ישראל (בית ראשון, בית שני, הגלות והשיבה), המקבילות (כמעט) לארבע תקופות היסטוריות בתולדות העמים (המיתוס, התקופה הקלסית היוונית-רומית, ימי הביניים והזמן החדש). גם כאן הוא מצביע על יחס של דילוג במעבר מתקופה לתקופה.

הדילוגים במהלך ההיסטוריה באים לידי ביטוי לא רק במעברים החדים בין התקופות ההיסטוריות ויש להם ביטוי גם במעברים חדים בתקופות עצמן. בדיון למשל על ביטוייה של תורת הסוד שליט מציין שהמעברים מתורת הסוד של רמ"ק

25 ראו: מוזס, שליט, עמ' 282.

26 ראו: י' גליקר, עלייתה של הפילוסופיה היוונית, תל אביב תשמ"ג, עמ' 24–31.

27 ראו: ש' יפת, אמונות ודעות בספר דברי הימים, ירושלים 1977, עמ' 187; י' קויפמן, תולדות האמונה הישראלית, ירושלים תשכ"ז, חלק ו, כרך שלישי, ספר ראשון, עמ' 27.

28 ראו: פרקי אדם (ראה הערה 11), עמ' 33.

29 הנ"ל, עמ' 38, 87.

30 ראו: פרקי טבע (ראה הערה 11), עמ' 50–53.

31 הנ"ל.

לתורת האר"י וממנו לתורת הסוד של רמח"ל ולחסידות חב"ד, כרוכים בדילוגים וכל אחד מהם מבטא עלייה מהותית יותר אל תוך נסתרות האלוהות.³²

שליט מעיד על עצמו שאת המושג דילוג הוא ינק מן החסידות,³³ והוא מרשה לעצמו להרחיב אותו מעבר להקשריו המקוריים בגלל מקומו ברצף ההיסטורי בסוף הזמן החדש. לטענתו, כל עוד לא נוצרה התמונה ההיסטורית המלאה אי אפשר היה לעמוד על משמעותו המלאה של המושג וכיום יש לנו אפשרות כזו.³⁴ לצד המונח דילוג טבע שליט את המונח "התלבשות" ואף הוא יונק ממקורות החסידות. כדי להבהיר את החיבור מחדש של השלבים ההיסטוריים השונים ליחידה אורגנית הכוללת הפכים וניגודים.³⁵

מה מחולל את הדילוגים הללו? בספרו ארץ ושמים: פרקי טבע הוא טוען שהדילוגים מן הדומם ועד האדם הם למעשה המשך של הבריאה שהייתה כשלעצמה דילוג של יש מאין. גם כאן הוא משתמש בתורת הסוד³⁶ ורואה בשלבים השונים ביטוי לשבירת כלים שבה "האינסופיות האלוהית יורדת אל תוך הכלים הביולוגיים המוגבלים".³⁷ את מקורם של הדילוגים ההיסטוריים מחבר שליט למושג "תאורה":

ספר זה תומך בהשקפה שקבוצות, ויותר מזה: תקופות היסטוריות, הן ישויות ממשיות, אשר היחידים מייצגים אותן. התקופות למיניהן, "רוחות הזמן", הן "תאורות היסטוריות", ולמעשה, כפי שנראה להלן, הארות מגבוה, מן המקור האלוהי.³⁸

ההתערבות האלוהית בבריאה עומדת אפוא לא רק מאחורי הדילוגים במערכות הטבע ובתולדות האנושות אלא גם קובעת את "רוח הזמן" של אותה תקופה. יש

32 ראו: פרקי ישראל, מבוא. במקום אחר עמד שליט על ארבעה דילוגים בהופעת תורת הסוד בישראל בתקופות היסטוריות שונות: ספרות ההיכלות והמרכבה, ספר הזוהר, קבלת האר"י והחסידות. לטעמו, ארבעה דילוגים מבטאים את גילוי שם האל: "ארבע עליות-אל-מעבר, ארבעה דילוגים, בסוד ד' אותיות השם" (הנ"ל, "עלייה צורך ירידה: על הופעות דעת האלוהים בתולדות ישראל", מעשה חשב, א [תשע"ו], עמ' 133).

33 בחסידות המושג דילוג הפוך בכיוונו והוא מלמעלה למטה, כמו בדברי ר' הלל מפאריש: "בעניין הדילוגים, דילוג אחד מעצמות לאין-סוף, ודילוג השני באור אין-סוף לרשימה וקו, ודילוג שלישי מקו לעשר ספירות עד העשייה" (ליקוטי הגהות לספר התניא, ברוקלין תשל"ד, עמ' פט). ואילו אצל שליט הדילוגים הם תמיד מלמטה למעלה, ממערכת פשוטה למורכבת ומתקופה קדומה למאוחרת. השימוש שעושה שליט במושגים מתורת הסוד ומן החסידות לא יכול להיחשב כ"עיטורים" כמו שטען קפלן בדבר השימוש שעשה הרב סולובייצ'יק במונחים קבליים. שליט רואה בתורת הסוד ובחסידות חלקים של התורה שבשלב ההיסטורי הנוכחי אמורים לשמש מקור יניקה יחד עם כל חלקיה האחרים. ראו: וייס, שליט, עמ' 141-142; ל' קפלן, "מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?", אמונה בזמנים משתנים (ראה הערה 9), עמ' 75-93.

34 ראו: פרקי אדם, עמ' 35-36.

35 ראו: פרקי טבע, עמ' 58, 150, 231.

36 ראו: פרקי טבע, עמ' 156.

37 ראו: פרקי טבע, עמ' 223.

38 ראו: פרקי ישראל, מבוא (בדפוס).

אמנם לעמים וליחידים חירות לבחור את דרכם ובכל זאת "התאורה ההיסטורית" נקבעת מבחון.

שליט נדרש לתמצת את "תרומתו הסגולית של ישראל" (שם) והוא ממקד אותה בביטויים שנוצרו בתוך עם ישראל כתוצאה מההתגלות האלוהית בהיסטוריה. לטעמו, עם ישראל תרם לא רק אמונה דתית:

אלא יצרה טיפוס-אדם, מרכז גיאוגרפי - ארץ, עם, מלכות והיסטוריה, במילה אחת: נוכחות אלוהית בהיסטוריה. וגם כאשר הסתלקה הנוכחות הגלויה, הנבואית, באו במקומה אופני התגלות עקיפים יותר, וכל אלה השפיעו, הובילו והנחו, גם בהעדר הנוכחות האלוהית הגלויה, את עם ישראל עד ליום הזה.³⁹

אלא שההשפעה של הנוכחות האלוהית על עם ישראל השפיעה גם על תולדות האנושות כולה:

ובצורה עקיפה ונסתרת זאת הובילה ומובילה ההווה האלוהית לא את העם הזה בלבד אלא את האדם בכלל; גם "היום הזה" הפוסט מודרני הוא גילוי שלה, או יותר נכון: העדר-גילוי, אבל שלה; ואין מניעה לפניה להתגלות שוב, לגלות את כוחה, הגואל את הווית האדם.⁴⁰

במילים אחרות פניה של ההיסטוריה האנושית כולה אינם אלא פרי "חילופי-התאורה"⁴¹ או "שינויי התאורה"⁴² האלוהית בעולם. את מבנה ההיסטוריה האנושית והתנועטיות שלה קובעת ההארות האלוהיות בעולם: "כל תאורה כזאת יוצרת טיפוס-אדם, טיפוס תרבותי ועמים, טיפוס מדע והתארגנות חברתית ומדינית. כל עם ותרבות מקבלים את ההארה הזאת בדרכם. אבל כל ההארות הן חלקים של מבנה אחד, שהוא הארה אחת לכלל האדם, שיש לה מרכז מיוחד בישראל".⁴³

את הביטוי הבולט של ההארה האלוהית בהיסטוריה מוצא שליט בגילויים השונים של התורה. התורה לעצמה היא ביטוי להתגלות האל ובה מצויים כל מרכיבי התוכן המשמעותיים לאנושות: "ואשר על כן בכוחה להזריח מתוכה גם את ההארה

39 ראו: פרקי ישראל, מבוא (בדפוס).

40 הנ"ל.

41 במושג הזה משתמש שליט בהקשר להשתנות בעיצוב דמותו של דוד במהלך הזמן. הוא עמד על השינוי הגדול בעיצוב דמותו של דוד בתנ"ך לעומת עיצוב דמותו בספרות חז"ל. הוא אף ראה אותו במקביל להשתנות בטיפוסי האדם ביוון הקדומה מן המשוררים כמו הומרוס והסידור אל הפילוסופים כמו תאלס והבאים אחריו עד סוקרטס, אפלטון ואריסטו. כדאי להביא כמה משפטים חשובים מדבריו המתבהרים לאור הדין: "אין חז"ל הופכים את דמותו של דוד על פיה, או משנים אותה חלילה לפי טעם הדור. לא: הם דורשים אותה - ופירושו של דבר הוא, שהם, כביכול, מצביעים על ממדים, שהיו קיימים גם בדמות הקודמת, אלא, שהיו קיימים במובלע, ברקע, ולא מצאו ביטוי מפורש". ראו: ד' שליט, חמשת עולמות דוד, ישראל תשס"ט, עמ' 29-30.

42 מטבע לשון זו נזכרת בהקשר להסבר חמשת העיצובים השונים של דוד במהלך ההיסטוריה על פי תורת הסוד, ראו: חמשת עולמות דוד, עמ' 46.

43 ראו: פרקי ישראל, מבוא (בדפוס).

הנוגעת לזמננו" (שם). במילים אחרות המקום המובהק ביותר שבו באה לידי ביטוי התאורה ההיסטורית הוא גילוי התורה המאפיינים את התקופות ההיסטוריות השונות. למשל, בימי התנ"ך - נבואה; בבית שני - החכמה; בימי הביניים - תורת הסוד; בעת החדשה - תורת ארץ-ישראל.

גם את היחס שבין ההיסטוריה הישראלית להיסטוריה האנושית שליט מציע בדרכו הסכמתית לראות דרך התאורה ההיסטורית. ימי התנ"ך המוארים באור של התגלות ישירה של האל בנבואה מקבילים לתרבות המיתוס במזרח הקדום; ימי בית שני שבהם הסתלקה התאורה הישירה והופיעה החכמה והתורה שבעל-פה מקבילים ללוגוס שהופיע בעולם הקלסי; התאורה של ימי הביניים הניבה את ארון הספרים היהודי בגלויות השונות ובראשם את הפילוסופיה היהודית ותורת הסוד ובתרבות האנושית הניבה התאורה של ימי הביניים בפריחתן של הנצרות והאסלאם; החסידות, תורת הרב קוק והשיבה לארץ בעת החדשה מקבילים להשכלה, לנאורות, וללאומיות של הזמן החדש ערב המשבר הנוכחי.⁴⁴

ביטוי לתפישה המקבילה בין תולדות ישראל לתולדות האנושות ומבארת את ההקבלה בנוכחות האל בעולמו ניתן למצוא בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין:

ולעולם כפי הנהגת התורה בישראל כן הוא הנהגתו ית' כל העולמות, ואף האומות מתנהגים כן לעומת זה. וכל ריבוי ע"ז אצלם וחרטומים ומכשפים היה כל זמן שהיה גילוי שכינה בישראל, ומשנסתלקה והתחיל תושבע"פ, התחיל ג"כ אצלם חכמת יונית שהיא חכמה אנושית. כי התחלת אנכה"ג היא בתחילת מלכות יון שאז היתה חתימת הנבואה.⁴⁵

אלא ששליט כדרכו מרחיב את התפישה הזו ומצביע על דוגמות החובקות את כל שלבי ההיסטוריה.

ביטוי נוסף של מצבי התאורה הוא מעמד האישה ומערכת היחסים בין האיש לאישה לאורך ההיסטוריה. הוא מנתח את מעמד האישה בתקופה המיתית ומציג אותה כפועל יוצא של ההארה באותה תקופה ובתקופות ההיסטוריות האחרות:

תקופות חדשות בהיסטוריה אינן שרירות לב מקרית, כי אם הארה חדשה, גילוי אור חדש בעולם, המקדם את האדם מגלמיות לשכלול, כאשר לעולם תקופות קודמות מכינות ותומכות בחדשות. וכך, גם שינויים במעמד האישה בתרבות הכללית מעידים על "שינוי תאורה" השגחתית בעולם.⁴⁶

44 בהקבלה הזו הוא עוסק בהרחבה בשני חיבוריו פרקי אדם ופרקי ישראל.

45 ר' צדוק הכהן מלובלין, רסיסי לילה, בני ברק תשכ"ז, עמ' 161.

46 ראו: שליט, אור שבעת הימים, עמ' 79.

ביטוי אחר של התאורה ההיסטורית הוא הופעתם של מנהיגים בעלי שאר רוח במקומות שונים בעולם בתקופה הזאת המשקפים דמיון רב. כמו למשל הראי"ה קוק בישראל, ורודולף שטיינר באירופה (מייסד האנתרופוסופיה) ושרי אורובינדו בהודו (מייסד היוגה). שליט עמד על כמה קווי דמיון ביניהם וכתב⁴⁷ כך:

שלושתם היו דמויות-על של אומותיהם, שלושתם היו חוזי-נסתר, אבל מעורבים בם בחינוך ובמדיניות; ושלושתם בעלי תודעה היסטורית, ושלושתם בישרו שהאדם נקרא לעלות למדרגת-הווייה חדשה - וגם הזהירו שאם לא ייענה לקריאה הזאת - הוא עלול להידרדר לתהום; ואכן, אחרי קריאותיהם להתחדשות באה השואה.⁴⁸

ובמקום אחר הוא ראה בשלושת החוזים הללו תופעה מקבילה:

ברור לי שה"שלישיה" הרב קוק, שטיינר ואורובינדו, עם כל ההבדלים שביניהם, הם התרוממות-רוח אחת של האדם בשלש תרבויות ייצוגיות במקביל. ואולי מעין אזהרה לפני הירידה הגדולה. שלושתם חזו סף של עליית-רוח חסרת-תקדים של האדם, אבל הזהירו שאם לא תתממש העליה, תבוא נפילה; שלושתם הספיקו לחוות את עליית הנאציזם ולהתריע מפניו.⁴⁹

בהקשר אחר עמד שליט על ההבדלים בין שלוש הדמויות הללו, ומצא בכל אחת מהן את הדרך המיוחדת שבה כל תרבות קלטת את התאורה ההיסטורית.⁵⁰

מושגים הנלווים ל"תאורה ההיסטורית"

במהלך עבודותיו מציע שליט מושגים נוספים סביב המושג תאורה היסטורית כמו המושג "הארות משנה". למושג זה הוא נזקק כדי ליישב סתירה הנוצרת בעקבות תפישת התאורה ההיסטורית. לשיטתו, הצגת השינויים ההיסטוריים כפרי של נוכחות אלוהית יוצרת סתירה בין האינסופיות והעל-זמניות של האלוהות לבין ביטוייה החלקיים לאורך הזמן. כדי ליישב אותה הוא מציע את המושג "הארות-משנה":

אכן, ביסודה, ההארה היא מעבר לזמנים, אבל היא עצמה מייסדת עתים וזמנים, על-ידי הארות-משנה, הבאות כולן לבנות בניין היסטורי שיכיל את

47 על הדמיון בין הדמויות הללו שליט עמד במבוא לתרגום כתביו של שרי אורובינדו לעברית שבינתיים לא יצא לאור, ולמעט תכתובת פרטית (ראה בהערות הבאות) הוא עדיין לא פרסם דבר.

48 התכתבות בינינו מתאריך 20/6/2016.

49 התכתבות בינינו מתאריך 3/3/2016.

50 בתוך המבוא לתרגום כתביו של אורובינדו (טרם פורסם).

האור שמעבר לזמנים. (כמו שכל חלקי יצירה מוסיקלית, כל תו וכל תנועה-שבזמן, נושאים יחד איכות אחת שמעבר לכולם, שמעבר לזמן המוסיקלי).⁵¹

בעת ניתוח היחס בין התקופות ההיסטוריות טובע שליט מושגים נוספים הקשורים למושג התאורה ההיסטורית. ההשוואה בין ימי התנ"ך המוארים באור הנבואה לימי בית שני שבהם יש הסתרה של הגילוי הנבואי, מעלה שמדובר בתקופות היסטוריות הפוכות ומנוגדות. לטענתו, דווקא ההופכיות יוצרת הזדקקות של התקופה המאוחרת לקודמת. חז"ל אמנם יצרו יצירות חדשות, אבל תוך כדי קשב רגיש למקרא. הוא דימה את היחס הזה במונחים קבליים הקשורים לאור:

היזקקות הכלי לאור (ובלשון הזוהר, ייחוד, כמו ייחוד בינה עם חכמה, ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה). בלשון קבלית נוספת אפשר לקרוא לתקופת הנבואה בשם "אור ישר", ולתקופת החכמים בשם "אור חוזר"... הקשר וההיזקקות בין שני ההפכים האלה – בין ההתגלות [בתנ"ך] ללימוד [של החכמים], בין ההשראה ליישום, שהוא למעשה גם הקשר בין תורה מלמעלה לבין תורה מלמטה או מבפנים, בין "אור ישר" לבין "אור חוזר" – הוא היסוד המעמיד של כל תולדות העם מעתה ואילך, לכל אורכן.⁵²

שימוש נוסף במונחים קבליים תוך כדי ניתוח ההיסטוריה האנושית על פי מצבי התאורה עושה שליט במונח הקבלי נסירה. הוא מעתיק אותו מהקשרו המקורי ומנתח לאורו את הישגיה של האנושות למן התקופה הקלסית ואילך. בפרט בשלביה המאוחרים של ההיסטוריה האנושית שבה הייתה פריצה גדולה של הידע היצירה האנושיים. פריצה זו התאפשרה לשיטתו בזכות צמצום של הנוכחות הגלויה של האל בעולם. הדבר אפשר לאוטונומיה האנושית לבוא לידי ביטוי מלא. הוא משתמש במונח נסירה וטוען כך:

מזווית יהודית, יכול תהליך אוטונומיזציה זה לכל ארכו, מיוון ואילך - להיקרא בשם "נסירה", תהליך היפרדותו של האדם מרחם-הולדותו האלוהי. תהליך זה של יציאת האדם לעצמאות, נתפס במחשבת ישראל כהשגחת, כמתנות האלוהים לצלם-האלוהים. לא לותר ולא הרנסנס עשו את המפעל; היתה זאת "הארה היסטורית" השגחתית שהם ביטאו וגילו; רוח-זמן אלוהית חדשה בעולם שהביאה לכל התופעות האלה.⁵³

51 ראו: פרקי ישראל, מבוא (בדפוס).

52 הנ"ל.

53 ראו: פרקי אדם, עמ' 152.

גם בקטע זה כמו במבוא לחיבור פרקי ישראל שליט מזהה את "התאורה ההיסטורית" עם "רוח הזמן", אלא שכאן הוא מכנה אותה "אלוהית" ללמדנו שלפי תפישתו "רוח הזמן" היא פרי השגחת האל על הזמן. ניכר מקטע זה ששליט רואה את עצמו חופשי בשימוש במונחים קבליים כמו במונחים מערביים והוא מרחיב, מעמיק, ומעתיק אותם להקשרים חדשים ואקטואליים.

האטימולוגיה של המושג תאורה היסטורית

לאור מושגי המשנה הנלווים למושג תאורה היסטורית היינו מצפים שגם המושג המרכזי "תאורה" יבטא הרחבה של מונח קבלי. המושג "תאורה" רווח בעברית המודרנית והוא קשור למערכת מלאכותית של אורות הנוצרת בדרך כלל באמצעות חשמל. יש בו אמנם שימוש לפני המצאת החשמל כמו שאבן שושן מציין.⁵⁴ ובכל זאת נראה ששליט השתמש במושג במובנו המודרני⁵⁵ ובכך הדגיש את ההתערבות האלוהית במהלך ההיסטוריה האנושית. המונח עצמו משתלב היטב במערכת המושגים הקבלית ששליט משתמש בה, בפרט זו של האר"י שהרבתה להשתמש במושג אור ונגזרותיו.

התאורה ההיסטורית וההשפעה הבין-תרבותית

וכאן אנו באים לנקודה שבה פתחנו את הדברים. תפישת ההיסטוריה כביטוי של הארות אלוהיות שומטת לשיטתו של שליט את הצורך לתרץ את הדמיון הבין-תרבותי בהשפעתה של תרבות אחת על רעותה. אם התופעות התרבותיות הן פועל יוצא של מצב התאורה ההיסטורי ממילא, ייתכן שבשני קצוות שונים של העולם (כמו בשתי תרבויות שכנות) או בין בני אותה תרבות, יופיעו אותם גילויי רוח ודרכי מחשבה בלא שתידרש זיקה ישירה ביניהן. למשל על המושגים שנחשבים השפעה יהודית על הדתות המונותאיסטיות (הנצרות והאסלאם), כמו צלם אלוהים, חטא, תשובה, גאולה אומר שליט: "לא מדובר כאן 'בהשפעה יהודית', אלא במשהו יסודי הרבה יותר: השפעת ההתגלות-שמעבר על האדם, שלו היא מיועדת".⁵⁶ בדומה לכך את הקשר בין התפישה הרציונלית ביוון וברומי לבין החשיבה המשפטית בספרות חז"ל, שרבים ניסו להסביר בדרך של השפעה ישירה בין התרבויות הוא מטעים:

ההשפעה לא היתה בהכרח ישירה: יון הקדומה, למשל, לא הכירה את ישראל, ולא בהשפעת ישראל יצאה לדרך הרציונלית והאוטונומית שלה. אלא

54 ראו: א' אבן שושן, "תאורה", המלון החדש, ד, ירושלים 1993, עמ' 1429.

55 משיחה שקיימתי איתו עלה שאת המושג תאורה הוא שאב מעולם התאטרון המודרני ולא מעולם הסוד.

56 ראו: פרקי האדם, עמ' 116.

שההארה האלוהית משפיעה בכל עם ולשון לפי מצבם ובזמנם; ההשפעה אינה בהכרח ישירה ומידית אלא יכולה להיות עקיפה.⁵⁷

אין הדבר אומר שלא קיים בכלל מרכיב של השפעה בין התרבויות. אמנם בחיבור אור שבעת הימים מתייחס שליט לשאלת ההשפעה של עם ישראל על העמים ושם הוא אינו מבטל את האפשרות שקיימת השפעה ישירה או עקיפה בפרט של עם ישראל על האנושות בכללה:

אכן, ההיסטוריה "הפנימית" של עם ישראל כמעט נעלמת בתוך ההיסטוריה הכללית; אבל כשם שכוחות השכינה הנעלמים מניעים את ההיסטוריה, כך משפיעה ההיסטוריה הנעלמה של עם ישראל על ההיסטוריה הכללית. ואפילו עצם ההשפעה הזאת היא ברובה נעלמת אם כי רעיונות כמו הקדמה ההיסטורית בכלל וההתקדמות המוסרית של האדם בפרט - הם השפעות ידועות למדי, ישירות או עקיפות, של נוכחות עם ישראל בהיסטוריה.⁵⁸

במקום אחר הוא מטעים כי ההכרה בנוכחות האל בהיסטוריה האנושית מחייבת את עולם התורה להתמודד עם מצב התאורה החדש ולהגיב אליו. וזאת, מכיוון שקיים אימוץ בלתי מודע של נורמות מהתרבות הכללית אל תוך עם ישראל הדורש בירור וזיכוי. לשינויים הדרמטיים למשל במעמד האישה בעת החדשה שהם פרי של מצב התאורה החדש יש להגיב לדעתו באופן מכוון ומתוך עמדה חיובית:

גם שינויים במעמד האשה בתרבות הכללית מעידים על "שינוי תאורה" השגחתית בעולם וראויים להכרה מתאימה מצד תורה שבעל-פה – ולבירור הגירסה הפנימית של אותה התפתחות. ובירור כזה ראוי להיעשות לא רק בדיעבד, כאשר קהילת התורה מאמצת, כמעט בלא-יודעין, נורמות של התרבות הכללית, אלא באופן הרבה יותר מודע ומכוון. כי לא התרבות הכללית היא הדוחפת כאן את התורה, אלא כל כולו של השינוי הוא הנהגתי, השגחתי, וקהילת התורה חייבת את הבירור לעצמה.⁵⁹

מן הדברים הללו עולה כי חלק מהנורמות והמגמות התרבותיות נוצרות בהשפעה של תרבות אחת על רעותה, ובמקרה הנדון בהשפעה של תרבות המערב על התרבות הישראלית. ובכל זאת מקורן של הנורמות והנטיות הללו בתרבות המערב הוא מצב התאורה ההיסטורית בימינו.

57 ראו: פרקי אדם, עמ' 116.

58 ראו: אור שבעת הימים, עמ' 57.

59 ראו: אור שבעת הימים, עמ' 79.

אם כן, יוצא שתפיסתו ההיסטוריוסופית של שליט מעניקה פשר דתי לתופעות של דמיון בין תרבותי. היא מעמידה את התגלות האל בהיסטוריה בהיותה מחוללת של השינויים ההיסטוריים, ושל התופעות התרבותיות ומגמות הרוח המיוחדות כל שעה. מה שהרדר והגל כינו "רוח הזמן" אינו אלא ביטוי של אותה תאורה שיוצרת ההתגלות. הקשרים הבין-תרבותיים והפנים-תרבותיים שאותם עמלים החוקרים לחשוף יכולים להיחשב לאור תפישתו של שליט כביטוי של אותה תאורה.

עוני, אימהות וחפצון: המאבק על הזהות הנשית

לילי שמיר ותקווה מרוז-אהרני

מאמר זה הוא ניסיון לבחון את הקשר בין העוני לבין חפצון האישה כפי שהוא משתקף בסיפור "שפרה" של דבורה בארון,¹ המבשרת את תחילת הכתיבה הנשית בספרות העברית. חשוב להדגיש כי במאמר זה בכל הקשור ליחס בין עוני ונשים בכלל ובין עוני וחפצון נשים בפרט, קיימת התבוננות בעוני במידה פחותה כתופעה המתרחשת במישור הסוציו-אקונומי, ובמידה רבה כתופעה המתרחשת במישור הפסיכולוגי והסוציולוגי. העוני נתפש במאמר זה כתופעה שעיקר מהותה אינו מחסור בצרכים בסיסיים כגון מזון, לבוש וקורת-גג. אין לבחון אותה רק באבני בוחן כמו רמת הכנסה, העדר תרבות והעשרה. על אף חשיבותם הבסיסית להישרדות הפיזית, כל אלו הם ביטויים חיצוניים בלבד של העוני: אדם יכול להיות עני בנכסים ועשיר ברוחניות. העוני לגופו אינו מחייב שעבוד. אדם יכול להיות עני ביותר, ועם זאת להיות בעל החירות הגדולה ביותר. על פי התפישה המוצגת כאן, מבחינה פסיכולוגית מהות העוני מתבטאת באופן שבו **החברה** מתייחסת לאנושיות של העני ובדרך שבה **העני** מתייחס לאנושיות שלו עצמו. לטענתי, העוני הוא מצב קיומי שיש לו השלכות מכריעות ולעתים סותרות על התודעה. במצבו הקיצוני העוני מציב את הנתון ולפיו קיים מאבק מתמיד של שמירה על צלם האנוש שלו.

אחד הלבטים הראשונים שהעוני מעמיד בפני האדם העני היא האם לנסות לצאת מן העוני על ידי סחר במה שאין לו מחיר והאסור לסחר כלומר בגוף, בנאמנויות, בעקרונות וכד'. יש להבחין בין כשרים אנושיים שניתן להעמיד אותם לשירותם של אחרים כמו למשל כשרון במחשבה, בשפה ובהפעלת הגוף, לבין כשרים אנושיים שלהם אין מחיר ואסור לסחור בהם. כשאדם סוחר בגופו או בנפשו להשיג את צרכיו הבסיסיים הוא עלול לאבד את צלם האנוש שלו.

לדעתי, ניתן להגדיר את הסחר במה שאינו סחיר כ"חרפת העוני" מכיוון שיש בו פגיעה באנושיות הקיום. חרפת העוני היא מצב קיומי שבו האדם "מחפץ" את עצמו - את גופו או את נפשו - ורואה בהם אובייקטים למסחר. ואילו במילה "החפצה" שמקורה במילה "חפץ" אשתמש כתרגום למילים הלועזיות "אובייקטיביזציה" ו"פטישיזציה".

מהות ההחפצה מתמצת באובדן החיץ העקרוני והמהותי בין סובייקט לאובייקט או בין בעל התודעה וחסר התודעה. במילים אחרות ההתייחסות לסובייקט כאל אובייקט (חפץ), או ההתייחסות לבעל התודעה כאל חסר תודעה. בכך אובדת

1 דבורה בארון (1968). **פרשיות-סיפורים מקובצים**. מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 371-378.

התכונה המהותית והעקרונית ביותר של האדם כלומר היותו בעל תודעה - היותו אנושי.

בהקשר זה הפטישיזציה אינה אלא מקרה פרטי של החפצה. הפטישיזציה היא התייחסות לחפץ המייצג איבר או את הגוף כולו או התייחסות לאיבר המייצג את הגוף כולו. הדבר המהותי לפטישיזציה אינו החפץ או האיבר המסוים המסמן את הגוף כולו בתור השלם, אלא עצם הפיצול של השלם ככלל לחלקים נפרדים המייצגים אותו. בנוסף, מה שמאפיין את הפטישיזציה יותר מכול הוא התחלופה של החפצים או האיברים המסמנים את הגוף כולו.

חרפת העוני בדמות אובייקטיביזציה ופטישיזציה אינה אלא ביטויים לדה-הומניזציה הכרוכה בעוני שהוא אולי האיום הממשי ביותר הקיים בעוני. אחד הביטויים הבולטים לדה-הומניזציה הוא המסחר במה שאין לסחור בו ובמה שאין לו מחיר למשל מסחר בביציות, באיברים וברגשות. הרי האדם הסוחר באיבריו או ברגשותיו מתנכר אליהם ומתייחס אליהם בהיותם אובייקט המוצע למכירה לכל המרבה במחיר. משמעותו של סחר זה שהוא מעין עסקה עם השטן. לכאורה מבטיחה העסקה את הקיום הפיזי, אולם היא כרוכה באובדן האנושיות במובנים שונים. זהו המבוי הסתום של העוני. הדרמה הפסיכולוגית של העוני מתבטאת אפוא בשאלה כיצד ימשיך האדם העני לקיים את המהות הפנימית שלו, את אנושיותו, גם בתנאים שבהם הוא נאלץ לבצע עסקות "שטניות".

חרפת העוני - ההחפצה, הפטישיזציה והדה-הומניזציה - עשויה להתקיים בארבעה מעגלים: במעגל החברתי-מעמדי, במעגל העמיתים למקצוע, במעגל המשפחה ובמעגל ה'אני'. המבנה הכלכלי-חברתי הוא הקובע את יחס החברה לפרטים שבה ואת הנורמות והערכים המקובלים בה. בחברה הקפיטליסטית קביעת הנורמות והערכים נתונה בידי בעלי אמצעי הייצור. וזאת, כמאמר הביטוי העממי "בעל המאה הוא בעל הדעה".

חברה כזאת מתאפיינת לא אחת ביחס מנוכר כלפי ענייה. היא אטומה לצורכיה ומשתמשת בהם ככוח עבודה ובו בזמן מנצלת את חוסר האונים שלהם. ככל שהקטוב החברתי גדל והפער בין העשירים לעניים מתרחב, כך גדלים יותר הניכור והאטימות המופגנת כלפי העניים.²

2 אצל הסוציולוגים והפילוסופים קיימת אחדות דעים על כך שהניכור בחברה התעשייתית המודרנית מגיע לשיאים שלא היו ידועים לפני כן. אולם, לגבי הסיבות להיווצרותו חלוקות הדעות. רבים קושרים את הניכור בחברה המודרנית ואת חרפתו עם ההתמקצעות המוגברת המאפיינת את הקפיטליזם המפותח. אדם החי בארצות מפותחות מבצע את פעולותיו יותר ויותר בתחום מצומצם המרחיק אותו מהמערכת הכלכלית של הייצור והדבר גורם לו לחוש מנוכר אליה. בהקשר זה ראו מרדכי בלנש (1984). **ניכור בחברה המודרנית, קטגוריה נורמטיבית לבחינת מצוקת האדם בחברה המודרנית**, אל"ף, תל אביב.

המקור של הדה-הומניזציה הוא באילי-ההון, בעלי אמצעי הייצור, המחזיקים את הקפיטל. הניכור העצמי נחשב נטול רצונות משל עצמו ואינו מתמרד כנגד גילויי חוסר אנושיות המופנים כלפיו.

בדבר ניכור **במעגל העמיתים** - והכוונה לשכירים המועסקים במפעלים ובגופים היצרניים שבבעלות בעלי ההון - נשאלות השאלות: האם הם מפנימים את הניכור המשודר אליהם מלמעלה, והאם הם מתייחסים **לעמיתיהם** בדרך שבה מתייחסים אליהם מעסיקהם?

בניגוד לאמונה בקיום אחווה וסולידריות, מתברר כי ברוב המקרים העוני יוצר ניכור ביחסים בין-אישיים של החולקים גורל דומה.

במעגל המשפחתי השאלה הנשאלת היא האם התפישה היסודית של האדם כאובייקט למסחר, נטול ייחודיות, הנמדד אך ורק בכושר הייצור שלו ומחלחלת גם לתוך התא המשפחתי? חלחול זה יכול להופיע בכמה גרסאות: במסגרת היחסים בין בעל לאשתו, בין אישה לבעלה, בין הורה לילדו, בין ילד להורהו, וכן הלאה. כלומר היחס התועלתני והנצלני המופנם מן החוץ יכול להקיף את מגוון היחסים בתוך המשפחה המצומצמת והמורחבת.

במעגל ה'אני' נשאלה שאלת השאלות - האם גם ה'אני' העני מתייחס אל עצמו כאל חפץ, מוצר העובר לסוחר. האם גם הוא מפנים את האופן שבו מתייחסים אליו מבחוץ. לדעתי, שיאה של 'חרפת העוני' מתמצה במצב שבו הניכור, ההחפצה, הניכוס והפטישיזציה מתקיימים לא רק בשלושת המעגלים החיצוניים המקיפים את האדם, החברה, העמיתים והמשפחה אלא גם בתוכו פנימה.

את המצב הזה, חדירת החפצון מהחוץ פנימה, אנו מכנים אוטו-דה-הומניזציה. לפיכך, העוני הוא מצב פסיכולוגי מסוויולוגי והוא מגיע לשיאו בניכור עצמי.

העני בנכסים יכול להיות עשיר ברוחניות ובעל חירות פנימית, והעשיר בנכסים יכול להיות עני ברוחניות. הניכור העצמי עלול להיות לא רק מנת חלקם של העניים. הוא יכול להתרחש גם אצל עשירים התופשים את עצמם כחפץ.

מבחינה פסיכולוגית חרפת העוני יכולה להימדד בהתאם למעגלים ה'נגועים' בה. ככל שחרפת העוני חודרת למעגלים רבים, כך היא גדולה יותר והשפעתה הרסנית יותר. אדם יכול להיחשב עני, אך להישאר עשיר במחשבתו וברגשותיו כל עוד חרפת העוני לא חדרה אל הליבה של מעגל האני שלו. אך מרגע שהעוני במובנו הפסיכולוגי חדר אל הליבה הזאת האיום על אנושיותו ועל צלמו של האדם הופך להיות הרה-אסון.

האישה כחפץ עובר לסוחר

ההתייחסות לאישה כאל חפץ עובר לסוחר קיימת מקדמת דנה ומובנית עמוק בתוך החברה. למשל כשהחתן קונה את האישה מהורי הכלה באמצעות המוהר (שפירושו המילולי "מחיר") או לחלופין הנדוניה: סכום כסף או רכוש שההורים נותנים לבתם כביכול כמתנת נישואין, אולם למעשה היא מיועדת לבעל (מעתה "הקונה"). גם הנישואין כעסקה כלכלית או פוליטית הם ביטוי להתייחסות של החברה אל האישה כאל חפץ שאפשר לסחור בו כאובייקט ולא כסובייקט.

בניגוד לגבר המחשבה על האישה בהיותה סובייקט היא מחשבה חדשה שאינה מובנת מאליה כלל ועיקר. יש לראות בה את אחד מפירותיו של המאבק הפמיניסטי. המאבק על דמות האישה כסובייקט בעל זכויות, רצונות, מחשבות וכושר ביטוי נמצא עדיין בעיצומו. אינטלקטואליות פמיניסטיות, וירג'יניה וולף וסימון דה-בובואר לדוגמה, קובלות על כך שבעיני החברה אין לנשים זכות למלא את חייהן בתוכן משל עצמן. דה-בובואר טוענת כי מסלול החיים הנשי קבוע ומוגדר גם בחברה המודרנית ומבוסס ברובו על קביעות החברה.³

אף שבני שני המינים ניחנו במידה שווה של יכולות, מהגבר מצפים לרכוש מקצוע או להמשיך בלימודים כדי להיעשות אדם יוצר. ואילו מהאישה מצפים שתעסוק בהולדת צאצאים וגידולם ובסיפוק צרכי הקיום הבסיסיים של בני משפחתה. אולי גם בתמיכה בהגשמת תוכן החיים של בעלה.

אפילו היום תוכן החיים של נשים בחברה מוגבל. לאורך ההיסטוריה נטלו הגברים את השליטה על חלק ניכר מתחומי היצירה הייצור והיצירה, ואילו הנשים הוגבלו לעסוק באותן פעילויות שנועדו לקיים את המשך קיום המין האנושי. רבים - לרבות חלק גדול של הנשים - חושבים שזהו תוכן החיים הטבעי של הנשים.

נטל עבודות משק הבית שבו נושאות בעיקר הנשים הוא אחד הביטויים המוחשיים ביותר למעמדן הנחות בחברה. זוהי עבודה בלא מוצא: רפטטיווית, החוזרת על עצמה והעושה שימוש בכשרים הנמוכים ביותר. דה-בובואר מצביעה על כך שעבודות משק הבית נוגדות את תוכן הפעילות של החיים עצמם. העבודות האלה אינן יוצרות דבר ולגבי חלק מהן כלל לא בטוח שהן נדרשות.⁴ כל מטרותן של העבודות האלה היא לבטל או להעלים את תוצאות הפעילות של החיים.⁵ זוהי

3 ראו סימון דה-בובואר, **המין השני - כך ראשון, העובדות והמיתוסים**, בבל, 2001. מבוא לחלק שני, עמ' 470-473.

4 בעבר היה נהוג כי הנשים תעסקנה בתפירה, ברקמה ובשאר מלאכות ידיים ואפילו נערכו תחרויות בתחומים אלו. זו אחת מהדוגמות למצב שבו החברה מנציחה את התלות הכלכלית של האישה בגבר: היא אומנם מספקת לנשים עבודה, אולם זו אינה עבודה העשויה לזכות אותן בחירות כלכלית. ההפך מכך, היא מסייעת להנצחת תלותן הכלכלית בגבר.

למעשה, החברה דרשה מהנשים לעבוד לא כדי לפרנס את עצמן אלא כדי שיעסיקו את עצמן. עבודה זו נועדה להשאיר את הנשים לא משועממות. היא זכתה לעידודם של הגברים, מכיוון שהיא הנציחה את התלות הכלכלית בהם והבטיחה להם שהנשים תספקנה את צורכיהם מבלי שזה היה תלוי ברצונן.

5 שם, שם.

עבודה שעל נשים לבצע מעצם היותן נשים בלא כל תמורה ובלא כל קשר לכישוריהן, לרצונותיהן או לעיסוקיהן האחרים.⁶ מעמדה הנחות של האישה מתבטא גם במיניות שלה ובדרך שבה מותר לה להצהיר עליה ולממש אותה.⁷

מכל אלו עולה כי כלל אין ברור האם החברה מתייחסת לאישה בתור סובייקט, והאם גם האישה עצמה מתייחסת לעצמה בתור סובייקט. כלומר גם לחברה בכללותה וגם לאישה אין כל ביטחון בכך שיש לראות באישה אדם הרוצה, הסובל, היוצר, המרגיש, הנהנה וכן הלאה. יש קשר ישיר בין הדרך שבה החברה מתייחסת לאישה בעודה אובייקט לבין מבנה האני שלה.

אחד הביטויים של היות סובייקט או של היות אדם חופשי הוא הזכות לקניין, לבעלות על נכסים. בהקשר זה האישה אינה נתפשת כלל כגורם שיש לו זכות לבעלות. נהפוך הוא. היא נחשבת לחפץ, לאובייקט או לנכס שהמחזיק בו קובע את זהותו. תפישה זו מובנה אל תוך השפה: המילה "בעל" מציינת בעלות על האישה משל הייתה חפץ. אחד הביטויים של החפצון מהותי של האישה הוא שלא רק שאין לה זכות טבעית לקניין כמו גם להשכלה, אלא שהיא גם נחשבת לקניין בעלה.⁸

ולכן, האישה הענייה מטבע היותה אישה, נאלצת או מתפתה, לבצע עסקה כזאת או אחרת עם גופה. האישה הענייה מתבקשת למכור את שאין לו מחיר, את תשוקתה, את אהבתה, את כושר הפיריון שלה, את יכולת הפיתוי שלה וכיוצא בזה. העוני הנשי מוחרף ונעשה חד ואפילו מאיים על עצם הקיום בהיעדרו של הגבר. במקרים כאלה התביעה מן האישה למכור את דבר מעצמה שאין למכור אותו נעשית מפורשת וחד-משמעית.

עסקה זו של מכירה של מה שאין לו מחיר ואסור לסחור בו, עלולה להיעשות הדרך המרכזית של התמודדות הנשים עם העוני. הנכס החשוב ביותר ובעל הערך הגדול ביותר העומד לרשות האישה הוא גופה. לכן, עסקת החליפין של העוני בכל מה שכרוך באישה עוברת כמעט תמיד דרך הגוף. העסקה הנפוצה ביותר היא מכירת הגוף לצורכי מין. אך יש גם גרסות אחרות כמו למשל מכירת חלב (הנקה), מכירת פיריון (מכירת ביציות), מכירת כושר הילודה (מכירת רחם) ומכירת הפיתוי הנשי והשימוש בו כמותג.

בסיפור "שפרה" של דבורה בארון מתקיימת במפורש עסקה כלכלית המערבת בתוכה מכירה של איבר נשי. אצל בארון האיבר הנשי המוצע למכירה הוא השד ובגין העסקה המפוקפקת (אך ההכרחית הזאת) נאלצת האישה המציעה את איבריה למכירה לשלם מחיר כבד. וזאת, כפי שניווכח לדעת בהמשך - לאחר שנעמוד על הפרקטיקות השונות המוצג בסיפור להתמודדות עם חרפת החפצון - יכולה להיות אחת המסקנות שאינן מעודדות במיוחד, אך מתבקשת ועולה מן הסיפור.

6 ברברה סבירסקי (1984). *בנות חוה בנות לילית - על חיי הנשים בישראל, המין השני*. עמ' 160-178.

7 שם, עמ' 130.

8 דה-בובואר, חלק א', עמ' 118-129.

שפרה ועסקת השטן

לפני שננסה לברר את פרקטיקת ההתמודדות עם החפצון ב"שפרה", נציג תחילה את עיקרו: שפרה היא בת למשפחה ענייה המתגוררת בסמיונובקה. לאחר ששפרה ילדה לפנחס הנגר שנישאה לו מתוך אהבה שני ילדים, נפטר פנחס ושפרה מוצאת את עצמה מול שוקת שבורה: היא אלמנה צעירה, אם לשני ילדים האחד תינוק בן חודשיים והיא חסרת כל בסיס כלכלי ובלא מקצוע. היא הייתה חייבת להתפרנס בכל דרך אף שהאפשרויות שעמדו בפניה לא היו גדולות ומזהירות כלל ועיקר. תחילה הוצע לה להיות כובסת, אולם לבסוף נענתה אמה של שפרה שבביתה התגוררו שפרה וילדיה, להצעת ה"סרסורית" המתווכת בין העניים לעשירים. שפרה נשכרה להיות מינקת בבית העשירים.

במקרה של שפרה העסקה שהיא נדרשת לדחות או לקבל היא עסקת ההנקה - מכירת כישורי ההזנה שלה. לכאורה מדובר בעסקה משתלמת מכיוון שהיא מחלצת אותה מעונייה. אולם למעשה, העסקה כרוכה באובדן האנושיות ובה-הומניזציה שלה. אלו הם החיבוטים הרובצים לפתחה של שפרה. ואלו הם גם הלבטים העומדים בתשתית הסיפור, מספקים מוטיבציה לדמויות ומניעים את העלילה.

אפשר בהחלט להניח כי הבחירה בשם "שפרה" אינה מקרית כלל ועיקר. בכנותה את הגיבורה שלה בשם זה מותחת בארון קו ישיר לעבר שפרה המקראית. אף שלא הייתה מיניקת אלא מיילדת עמדה בפני אותה ההתלבטות ממש. במקרה של שפרה המקראית הבררה שעמה נאלצה להתמודד הייתה האם לקיים את צו המלך ולהשליך היאורה את היילודים הבנים, או לקיים את צו הבורא ולהימנע מכך.⁹

הסיפור של שפרה המקראית הוא ביטוי למה שניתן לכנות "חוצפה נשית": שפרה המקראית מורדת בצו המלך כדי לקיים את צו האל, וזאת לא בראש חוצות ובהתנגדות מוצהרת כמנהג הגברים, אלא בדרכי סתר שנהוג לייחס לנשים.

סיפורה של בארון מתאר אף הוא סוג של גבורה נשית המתרחשת לנוכח אובדן צלם האנוש המגולם בקפיטליזם הדורסני של תחילת המאה העשרים.

מבחינה מעשית העסקה המדוברת, המניעה את הסיפור ומוליכה אותו אל המסקנה הבלתי נמנעת שלו, יכולה להיחשב כעסקה טובה. וזאת, מכיוון שהיא מחלצת את שפרה מהמצב הבלתי אפשרי שאליו נקלעה ומספקת לה את כל צרכיה: היא פותרת לה את בעיית המגורים ומספקת מזון לא רק לעצמה אלא גם לשני ילדיה ולאמה. העסקה מבטיחה גם אספקת חלב טרי לתינוק של שפרה ומוסכם על הצדדים שאמה של שפרה תטפל בהיעדרה בשני ילדיה. כל מה ששפרה נדרשת לספק בתמורה הוא דבר אחד - שירותי הנקה.

⁹ "ויאמר מלך מצרים למיילדות העבריות אשר שם האחת שפרה ושם השנית פועה ויאמר בילדכן את העבריות וראיתן על האבניים אם בן הוא והמתן אותו ואם בת הוא וחיה ותיראן המיילדות את האלוהים ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך מצרים ותחין את הילדים" (שמות, א', 14-16).

אולם ברובד המהותי העסקה אינה טובה כלל ועיקר. נהפוך הוא העסקה היא עסקה "שטנית" העלולה לדרדר את שפרה לעברי פי-פחת. במובן הזה היא איום ממשי וחמור על אושיות קיומה ועל עצם אנושיותה. למעשה, העסקה דורשת משפרה את החפצון של היקר לה מכול - את המתנה שיש ביכולתה של כל אם להעניק לתינוקה, את ברכת השילוח אל העולם, את ההנקה.

אחת השאלות שהסיפור מעורר היא האם ההנקה היא מקצוע לגיטימי או לא, האם שפרה מוכרת בגין עוניה דבר שאסור למכור אותו. בהתאם לגישה המסורתית אין כל פסול בהנקה כמקצוע. ההנקה נתפשת כמקצוע נשי לכל דבר ודבר. ואולם עם התפתחות הפסיכולוגיה המודרנית גברה הביקורת על הסחר בהנקה. התברר כי להנקה ולהענקה הכרוכה בה יש חשיבות מכרעת לגבי ההתפתחות הנפשית התקינה של הילד.

ההנקה היא צומת חשוב ומכריע בחיי האישה. זהו הרגע שבו השד משהה את התפקוד המיני שלו כאיבר ארוטי ומגשים את היעוד הפיזיולוגי והפסיכולוגי שלו. השד הוא ערוץ הקשר הראשוני של הילד עם אמו. לפי תאוריות שונות כמו למשל זו של מלני קליין, הקשר של הילד עם השד הוא זה שקובע את מזגו וגורלו כאדם בוגר. במעשה ההנקה קיימת אינטימיות בין אם לתינוקה. אין שני לה ואף אין לה תחליף.¹⁰

כיום מקובל ואף מומלץ כי האישה תניק את תינוקה בעצמה ותעדיף את ההנקה הטבעית על פני כל תחליף אחר, כמו הנקה מאת אישה אחרת או שימוש בתחליפי חלב. כל זאת חרף הידיעה כי ההנקה פוגמת במידה כזאת או אחרת בנשיות ובמיניות. במובן מסוים ההתחבטות שכל אישה מיניקה עומדת בפניה היא מימוש אימהותה במחיר הפגימה בנשיותה. הפתרון המסורתי לחיבוטים הללו הוא המינקת המאפשר מצד אחד אספקת חלב-אם לתינוק, ומצד אחר שימור הנשיות. אולם, פתרון זה אינו מקובל כיום.

ממילא הבעייתיות הקיימת בהנקה מועצמת בסיפור פי כמה. וזאת, מכיוון ששפרה נדרשת לעבור תהליך משפיל של אובדן צלם האנוש מתוקף ההתייחסות אליה כאל איבר הנקה בלבד. ראשית, הדעה-הומניזציה שבעסקת ההנקה מתבטאת בתביעה להתמסרות מקצועית כוללת ובאיסור על כל הבעה של רגש. שנית, היא מתבטאת גם בבידוד השד ובבדיקתו ובו בזמן התעלמות מיתר איברי הגוף. כך שפרה לא רק עוברת רדוקציה לגוף שעליו לתפקד בצורה מסוימת, אחת ויחידה, אלא גם הגוף עצמו עובר רדוקציה לאיבר אחד בלבד - השד.

תהליך זה של פירוק הגוף לחלקיו וההתייחסות לחלק אחד כאל שלם תוך התעלמות מהמכלול כולו, הוא אינו אלא תהליך של פטישיזציה.

10 ראו דורית קלוסקי ניצן, לבנטל אלכס, הענקה שבהנקה בישראל. הרפואה, אפריל 2000, כרך 138, חוב' ח', עמ' 617-621.

הטקס הפטישיסטי של בדיקת השד של שפרה כדי לתת דין וחשבון מדעי בדבר תפקודו הפיזיולוגי כספק מידי וקיים של חלב הוא שיא החפצון של שפרה הקיים לאורך הסיפור כולו. לשיא זה קדם החפצון הכרוך בעבודה ככובסת.¹¹

ראשית, בשני המקרים בהעסקתה של שפרה ככובסת וכמינקת מדובר בעבודות נשיות טיפוסיות המחפצנות את האישה. אלו עבודות שירות הנמצאות בתחתית סולם השכר ונעדרות כל יוקרה מקצועית. מעבר לכך, מדובר בעבודות רפטיטיויות ואין בביצוען כל מוצר מוגמר. וזאת, בניגוד למקצועות הגבריים בסיפור (סנדלר ונגר) שבהם מיוצר מוצר היכול להקנות יוקרה מקצועית ליוצרו. כאן מדובר בעבודות חסרות מטרה ותוחלת שאין בהן את הסיפוק בהבאה של ייצור ויצירה לכלל גמר וסיום. האזכור של עבודות אלו כדרך להיחלצות מהעוני הנשי אינו מקרי. סיפוריה של בארון שופעים דוגמות למקצועות נשיים דכאניים, רפטיטיוויים ואינם יצרניים כמו גם תיאורים מדכאים של העדר תנאים סוציאליים מזעריים והדלות החומרית והרוחנית הנלוות להם.¹² דרגת החפצון הכרוכה בעבודה כמינקת גבוהה בשיעור ניכר מזו הכרוכה בעבודה ככובסת. בניגוד לכובסת הנאלצת למכור רק את כוח העבודה שלה המינקת נדרשת לוותר כליל על איבר אחד מאבריה ולהקדישו לחלוטין לעבודה. וזאת, תחת איסור חמור על כל שימוש אחר בו, בין הנקה של ילדה שלה ובין שימוש ארוטי.

כדי להבהיר את העמדה השלילית המוצגת בסיפור כלפי העסקה ננסה להעניק לה ניסוח "מתמטי". שפרה זוכה ב"קיום אנושי" בתמורה למחיקה מוחלטת של האנושיות שלה עצמה, כולמר ויתור על עולמה הרגשי המתרכז רובו ככולו סביב תינוקה. כך נקנית הבטחת האנושיות במחיר אובדנה. מהבחינה המהותית הזאת העסקה היא שלילית מעיקרה ואף מגונה, מכיוון שהיא עומדת בניגוד לחזות הכלכלית שלה שלכאורה מבטיחה את תנאי הקיום של שפרה. סביב הציר הזה, כפל הפנים של העסקה, סובב הסיפור כולו.

אובדן צלם האנוש והדה-הומניזציה הנדרשת משפרה מתבטאת בשתי תביעות מצד בית העשירים הסותרות זו את זו. התביעה האחת היא התמסרות מוחלטת להנקה. העובדה שלשפרה יש חיים משל עצמה לאחר שעות העבודה והעובדה שהיא לא רק מינקת אלא גם אם אינה נתפשת כמקובלת. שפרה נתבעת להתמסר כל כולה לתפקידה כמינקת ובו בזמן לוותר על הצדדים הנוספים בחייה. זהו ההיגיון העומד מאחורי הדרישה משפרה שלא לקחת עמה לבית העשירים את תינוקה אלא להשאירו בעיירה ולמסור את הטיפול בו לידי אמה.

11 "בבוקר אחד, אחרי אשר העז צרחה כל הלילה ממצוקות רעב, ובבית אזלה מעט הסולת לדייסה בשביל הילד, נאותה שפרה לקבל איזו עבודת כביסה באחד הבתים", בארון (1968), "פרשיות - סיפורים מקובצים", עמ' 373.

12 ראו בסיפור "שברירים" שהתייחסות אליו תובא להלן וכן בסיפור "זיווה" הפורש את סיפור חייה וגורלה של רזל העוזרת, אשר שש שנים מחייה עברו עליה בשטיפת רצפות, טיאוט וצחצוח בתנאי עבודה קשים. שם, עמ' 521-535.

התביעה השנייה היא שעל ההנקה להיעשות במה שמכונה בפי העשירים "רוח טובה".¹³ הכוונה היא בראש וראשונה איסור מוחלט וגורף על כל גילוי של רגש בכלל ועל בכי בפרט. מתוקף ההנחה שכל ביטוי של רגש יפגע בכושר ייצור החלב נדרש משפרה לא להביע עצב על הפרידה הכפויה והכואבת מתינוקה ואף לא בינה לבין עצמה. כל ביטוי של עצב אסור עליה בתכלית האיסור. המשמעות של דרישה זו היא דיכוי כל רגש אנושי שבה. ה"רוח טובה" הנדרשת ממנה פירושה למעשה "העדר רוח" כלומר ניתוק רגשי מוחלט. המינקת נתפשת כמנגנון טהור של הנקה חסר פנים וחסר רגשות.

יש בסיס עובדתי לתביעה זו של העשירים: המנגנון הפיזיולוגי של ההנקה מושפע ממצבה הרגשי של המינקת.¹⁴ גם לדרישתם להתמסרות כוללנית לתפקיד המינקת יש בסיס עובדתי: ההנקה פירושה לא רק מתן פיזיולוגי, אלא גם מתן רגשי-נפשי. כגודל החשיבות התזונתית כך גם גודל התרומה הרגשית שהתינוק מפיק מההנקה, על אף שהעובדה הזאת קשה לכימות ולהוכחה.¹⁵

ואולם, הפרדוקס בדרישתם של העשירים טומן בחובו ניסיון להשיג את ההזנה האיכותית דווקא באמצעות הרחקת התינוק של שפרה ממנה ולא באמצעות השארתו ברשותה. בסופו של דבר מתברר כי הדבר שהולך את שפרה להתפרצות הבכי המְשנה את חלבה "לסם מוות"¹⁶ (עמ' 377) הוא העובדה שתינוקה שלה אינו נמצא במחיצתה.¹⁷ כלומר העשירים הפועלים מתוך הנחה שגויה: דווקא הרחקת תינוקה הביולוגי של שפרה היא שתזכה את תינוקם להזנה ולתשומת הלב המרבית. הם עיוורים לעובדה שהשארת התינוק ברשות שפרה רק תשפר את ההנקה שלה ולא תפגום בה.

תביעות העשירים מתגלמות באופן מטפורי בטקס משפיל של בדיקה וטיהור. עם בואה לבית העשירים נדרשת שפרה מיידית לעבור תחילה טקס טיהור באמצעות רחצה ב"אמבטה" בפיקוחה של המשרתת.¹⁸ לאחר מכן נדרשת שפרה להיבדק אצל רופא בעודה לבושה כתונת בלבד. הבדיקה נועדה לבדוק את כשירותה להיניק. שתי

13 שם, עמ' 376.

14 החלב מופרש בתהליך עצבי-הורמונלי, עקב גירוי קצות העצבים הרגישים שבהם עשירה הפטמה. גירוי קצות העצבים מועבר למרכזים מוחיים ומפעיל דרך התת-תא לאמוס את האונה האחורית, השרירים מתכווצים ומופרש החלב. גירויים שונים ומרובים - גופניים ונפשיים - המגיעים לתת-תא לאמוס, עלולים להפריע לתהליך זה. ידוע כי פחד ותעוקה מצמצמות את תנובת החלב - או מפסיקים אותה לחלוטין - באדם ובבהמה כאחד, סטנוויי, פ' וסנוויי, א' (1985) **ההנקה**, ירושלים: זק.

15 כל מצב המביא לקרבה אינטימית בין התינוק לאמו יסייע להתפתחותו וייצובו הרגשי. באמצעות ההנקה, קרבה האינטימית ביותר בין אם לתינוקה, משתפרת הרגשת הביטחון של התינוק עקב תחושת החום, המגע והקרבה לאם. ראו, חיה דן (1999). הנקה - משמעות וחשיבות. **"האחות בישראל"**, 160, עמ' 19.

16 בארון, 1968, עמ' 377.

17 תמצית הפרדוקסליות היא שתגובה רגשית אכן משפיעה על הנקה. הוכח מדעית כי קיים קשר בין תחושות רגשיות להנקה: תחושות רגשיות קיצוניות, פוגמות בהנקה. לפיכך לטענת העשירים, יש בסיס מדעי ופסיכולוגי. אולם במקום להעניק לשפרה יציבות רגשית על-ידי כך שהיו מרשים לה להביא את התינוק עמה. העשירים דווקא מעודדים את המצוקה הנפשית של שפרה כשהם מונעים ממנה לקחת את תינוקה. כך הם חותרים תחת התביעות של עצמם.

18 שם, עמ' 375.

הפעולות תואמות לשתי התביעות: טקס הטיהור קשור לתביעה לטוהר רגשי, להעדר כל "הפרעה" רגשית הנתפשת כמפריעה לייעוד של שפרה כמינקת. פעולת הבדיקה מנשלת משפרה את אנושיותה, מכיוון שכך מתעלמים מאנושיותה ומריבוי הפנים שלה כאדם וכאישה.

טקס הטהרה משמש מטפורה מובהקת לחפצונה של שפרה בידי העשירים. הרי הם מתייחסים אליה כאל אובייקט חסר עצמיות במקרה הטוב וכאל בהמה במקרה הטוב פחות.

החפצון מבית ומחוץ

הטענה שלנו היא שחפצון בוטה זה קיים לא רק ביחס של העשירים אלא בעוד שני מעגלים לפחות: מעגל העמיתים של שפרה, המועסקים אף אצל העשירים, ומעגל בני המשפחה הקרובה המקיפים את שפרה והכוונה בעיקר לאמה. השאלה המכרעת שבה עוסק הסיפור ומתוך התמודדות שעמה ניתן לעמוד על מוסר ההשכל המגולם בו, היא השאלה האם הניכור או החפצון של שפרה מצד העשירים, עמיתה לעבודה ובני משפחתה הקרובה חודר אל שפרה עצמה עד למצב שבו שפרה נדחפת לחפצן את עצמה.

העשירים קונים את שפרה כאילו הייתה חפץ עובר לסוחר ומתייחסים אליה בהתאם: שפרה היא אובייקט שעליו למלא פונקציה מסוימת וערכה נמדד אך ורק בהתאם ליכולתה למלא את הפונקציה שלשמה נרכשה - ההנקה. בהקשר זה אפשר לדמות את המסחר בשפרה למסחר בבהמות. להבדיל מהמסחר בחפץ המסחר בבהמות כרוך גם בסיפוק צורכיהן ולא לשם רווחתן, אלא למען המטרה האחת והיחידה של הבטחת המשך התפקוד שלהן וסיפוק התוצרת או הפונקציה שלשמה נרכשו. זהו גם היחס שזוכה לו שפרה: ראשית, הפעלים המאפיינים את תיאור הגעתה אל בית העשירים מופיעים רובם ככולם בתצורת הסביל: "הוצאה", "נדחפה", נמצאה"¹⁹, והשאלה המנקרת במוחה היא "אנה היא מובלת?" (שם). בדומה ליחס לבהמה היחס שזוכה לו שפרה אינו מביא בחשבון כל רצון, כוונה, איווי או מחשבה מצדה ודומה שנמחק ממד שלם של חירות, רצון ומחשבה המאפיינים את האדם. בדומה לסחר בבהמות גם שפרה מועמדת לבדיקה גופנית שנועדה להבטיח שהיא אינה בבחינת "חתול בשק".

הסיפור מספק כמה וכמה דוגמות מופתיות ליחס שאליו זוכה שפרה כחפץ וכבהמה. ראשית כול, על פעולת ההנקה עצמה להיעשות בנוכחות רופא ותחת פיקוחו. מכאן ניתן להסיק כי אף אחד מבני העשירים אינו מתייחס לשפרה כאל סובייקט בעל כושר שיפוט, היכול לבקר את עבודתו ולדאוג לכך שהיא תעשה על הצד הטוב ביותר. משפרה נשלל כל ממד של רפלקסיה ואחריות על ביצוע עבודתה. בכך היא

מורדת לדרגה של ילד או חיה הדורשים כידוע פיקוח והכוונה מתמידים. שפרה אינה מורשה להשתמש בכלי הבית הרגילים אלא רק בכלים מיוחדים: "ספל מיוחד" "המיועד מאז בבית הזה למיניקות".²⁰ בדומה לכלי שבו ניתן האוכל לחיה הספל שניתן לשפרה הוא "רחב בית קיבול".²¹ הנגישות של שפרה לאבקה השוקולדה המעשירה את החלב שהיא שותה ומשפרת אותו יכול היה לסתור טענה זו ולהעיד על דאגה של העשירים לאנשים ולמועסקים בביתם. אבקה השוקולדה אינה ניתנת מתוך רצון לשפר את רווחתה של שפרה, אלא אך ורק מתוך כוונה תועלתנית לשפר את איכות חלב ההנקה שביכולתה להפיק משדיה כהשקעה לעתיד, לתנובת חלב מתוק. תרנגולות מפטמים ופרות חולבות וכלפי שפרה נעשים שתי הפעולות גם יחד.²² עמדתה של בארון חד משמעית: בכל הסיפור כולו לא מופיע ולו גילוי אחד של אנושיות, חמלה או התחשבות מצד העשירים. היחס המנוכר של העשירים כלפי שפרה הוא מוחלט.²³

החפצון מחלחל מלמעלה למטה: בשונה ממעגל העשירים במעגל העמיתים היינו מצפים למצוא השתתפות גורל וסולידריות. אך מתברר כי המועסקים הסמינו את נורמות ההתנהגות והמחשבה של העשירים לתוך אורחות חייהם כמו גם ליחס שלהם האחד כלפי האחר. במקום להתנגד לחפצון המחופצנים מתחפצנים ומחפצנים גם הם. עמיתיה של שפרה מתקשים לראות בה יצור אנושי ונוהגים בה כמנהג מעסיקיהם: כבר במפגשה הראשון עמם היא "זוכה" להערה ביקורתית המלמדת על האופן הסטריאוטיפי שבו היא נבחנת. המשרתת הנוכחת בטקס הטיהור אינה פונה לשפרה בשמה הפרטי, אלא גם מעירה לה מבלי שנתבקשה לכך. היא פוקדת עליה להתפטם ולהיראות כעטין שופע חלב: "את השתדלי להשימין".²⁴ בהטמיעה את האינטרסים של מעסיקיה המשרתת מתקשה לראות בשפרה בחורה צעירה ונאה במקום זאת היא רואה בה איבר הנקה בלבד.

גם המשרתת המזהירה את שפרה לחדול מהבכי ("מ'זה")²⁵ אינה מגלה כל חמלה כלפיה והיא אינה תמהה "על עצם הבכי"²⁶ כלומר היא אינה מנסה לרדת לסיבתו. תגובתה כלפיו נובעת מתוך הנורמה השלטת בבית העשירים של איסור על הבכי. גם

20 שם, עמ' 376.

21 שם, שם.

22 כשבעלת הבית מגיעה לשלב "השקאת (ה)שוקולדה" נאמר כי "ברק לעג נראה בפניה" (שם), כלומר הנגישות לשוקולדה היא בעלת כפל פנים, המעידה יותר מכול דווקא על היחס המחפצן של העשירים לשפרה. גם לאה גולדברג במאמרה "פרשיות דבורה בארון" מציינת כי השקאת השוקולדה "בספל מיוחד" הוא אחד ממצבי ההתנהגויות המחפירות שהיו "בשובע הבעלביתי-הגבירי הזה". בתוך: **דבורה בארון-מבחר מאמרי ביקורת על יצירתה**, בעריכת עדה פגיס, עמ' 94. נדפס לראשונה ב"אורלוגין", ב', 1951, עמ' 32-35.

23 מעניין לציין כי מהטקסט הושמטו ביטויים רבים ומגוונים לגילויי אנושיות של העשירים כלפי שפרה, הקיימים בגרסה המוקדמת יותר של הטקסט. שם עמדת בארון לעשירים חד-משמעית פחות. (ראו, הסיפור "עצבנות", בתוך נורית גוברין (1988). **המחצית הראשונה - דבורה בארון - חייה ויצירתה, תרמ"ח-תרפ"ג**. ההדיר והוסיף הערות: אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 557-561).

24 בארון, 1968, עמ' 375.

25 שם, עמ' 376.

26 שם.

המשרתת כמו העשירים מתייחסת לבכי באופן תועלתני טהור - כמה שפוגע בתפקוד ובתפוקה. אין היא מעלה על דעתה שהבכי הוא תגובה אנושית ומנת חלקם של כל אדם ואדם באשר הוא אדם. המשרתת בעצמה נתונה בדה-הומניזציה, והיא אינה מסוגלת להיכנס לעולם התחושות האנושי של שפרה. היא רק יודעת שממינקת דורשים "רוח טובה" ושפרה אינה עומדת בתנאים שהתחייבה אליהם כלפי מעסיקה. הרכב הביא את שפרה לבית העשירים יום קודם לכן במרכבתו, ואף הוא מאמץ כיאה ליחצ"ן את התנהגות בעלי הבית באופן "מופתי": מאחר שהם גירשו אותה מביתם גם הוא "התנכר לה ומיהר להתחמק".²⁷

בשונה מעמיתיו הנער הרועה "בנה של חולבת הפרות"²⁸ הוא היחידי המגלה כלפי שפרה רצון טוב בהובילו אותה לשער מייד לאחר פטוריה. הסיפור אינו מבאר את המניע להתנהגותו של הנער: בלתי ברור האם הוא מתוקף היותו בנה של החולבת מרחם על שפרה בגלל אנושיותה או בגלל "פְּרָתִיּוּתָהּ". האם הוא מתייחס לשפרה המינקת כשם שהוא מתייחס לפרות החולבות או באנושיות כאל אדם. אין להוציא מכלל אפשרות שבארון מציבה את הנער באופן מודע כאנטיתזה לשאר העמיתים. לדעתי, הנער מסמל את התום שעדיין לא חולל. בנה של החולבת עדיין לא אימץ את תפישת העולם של הוריו.

אם כך ניכר שהחפצון אינו מנת חלקם של העשירים בלבד. הוא חודר גם לתוך תפישת העולם של העובדים ולתוך האופן שבו הם מתייחסים לעצמם ולחבריהם לעבודה. בהקשר זה ניתן לדבר לא רק על ניכור וחפצון המוקרנים מלמעלה כלפי מטה כלומר מהעשירים אל האנשים המועסקים בביתם אלא גם על ניכור עצמי - אוטו-דה-הומניזציה. פירושו המונח הוא שהמועסק אצל העשירים חושב על עצמו ועל עמיתיו כפי שחושבים עליו העשירים.

הניכור כלפי שפרה קיים גם במעגל בני משפחתה הקרובה. היחס של אמה אליה מחפיר עוד יותר מיחס העשירים והעמיתים גם יחד. להם אין מחויבות רגשית כלפיה, והרי מאמה קיימת ציפייה להתחשבות. ואולם האם "אישה חולנית ויושבת תנור" שככל הנראה גם ממנה נגזלה היכולת להיות סובייקט מתייחסת לשפרה כאובייקט.

כבר בראשית הסיפור האם מעריכה את בתה בהתאם לשווייה בשוק הנישואין: בעודה משווה את שפרה ל"כל הבתולות השמנות, היודעות לשפר בפוך את פניהן"²⁹ מגיעה האם למסקנה ששפרה עולה עליהן בערכה. האם מקווה שאולי יחפוץ הסנדלר העשיר בשפרה שהתאלמנה זה מכבר, מבלי להתחשב כלל ברצונה של בתה. היא מתעלמת לחלוטין מבחירתה של שפרה. והיא אף מתעלמת מהעובדה הפשוטה שהנישואים לסנדלר עשויים אמנם לעזור לשפרה להיחלץ מן העוני, אך

27 שם, עמ' 377.

28 שם, עמ' 378.

29 שם, עמ' 371.

היא תשלם על כך במחיר לבה. הרווח הכלכלי מסמא את עיניה של האם ומונע ממנה התחשבות ברגשות בתה. הרי שפרה המהססת רבות לא ניאותה טרם נישואיה להיענות לחיזוריו של הסנדלר מכיוון שלא היה בלבה אהבה כלפיו.

תפקודה של האם כמתווכת בעסקה מאששת את התייחסותה לשפרה כאל חפץ. לא זאת בלבד שבארון בוחרת באם כמתווכת בעסקת הסחר בשפרה, אלא שהיא גם מדגישה לאורך כל המשא ומתן את תפקיד האם - סרסורית לכל דבר. לאורך כל תיאור המשא ומתן בארון נמנעת בכוונה תחילה מלכנותה "אם" ותחת זאת מכנה אותה "הזקנה" כמשקל נגד לזקנה העשירה המתווכת בעסקה מצד העשירים. בארון פורשת לפני הקורא את הלך מחשבותיה של האם כסרסורית. היא מעלה את אפשרות ההעסקה של שפרה בבית העשירים רק לאחר שהבינה כי שפרה אינה נושאת עוד חן בעיני הסנדלר ואין סיכוי לביצוע עסקה עמו. לא הרי שפרה המטופלת בשני ילדים שעול פרנסתם תיפול עליו, כהרי בתולה "הכרכית" המוצעת לסנדלר. זאת לא תפיל עליו את עול הפרנסה מאחר שהיא בעלת מקצוע (תופרת). הנעלים גבוהות העקב שתפר הסנדלר לאהובתו מהעיר לונדון את מבטה של האם ומשמשות לה הוכחה חיה לחוסר הסיכוי מלשכנע אותו להמיר את "הבתולה הכרכית" בשפרה. כך עד מהרה ומתוך חשיבה עסקית נטולת רגשות ושכולה חישובי כדאיות, האם מחליטה להיענות להצעת הסרסורית ולשלוח את שפרה לעבודה כמינקת בבית העשירים.³⁰

כאן המקום לומר כי המטונימיה של נעל העקב שאותה מכין הסנדלר לאשתו לעתיד משמשת צומת משמעותי הלוכדת את המשמעות הכללית של הסיפור בצורה מזערית. ידוע כי הנעל ובייחוד נעל העקב היא אחד הסמלים המובהקים לפטישיזציה של האישה מצד הגבר. הגבר הסובל מנירוזה פטישיסטית מתאהב בנעלה של האישה ולא באישה עצמה בראותו בנעל את החלק המסמל את גוף האישה כולו. תופעה זו מבטאת את חוסר יכולתו של הגבר להתייחס לגוף האישה בשלמותו והיא הגורמת לו לפרקו לחלקים נפרדים, בין מדובר באיברי הגוף ובין מדובר בחפצים השייכים לו. מהאזכור של הנעל בסיפור ניתן ללמוד על כמה דברים. ראשית, ניתן ללמוד על יחסו הפטישיסטי של הסנדלר לאשתו העתידית. שנית, ניתן ללמוד על ההבדל בנכונות לכניעה לפטישיזציה של הסנדלר מצד התופרת - אשתו העתידית של הסנדלר - ומצד שפרה. נראה כי התופרת מתייחסת לנעל העקב שמכין לה הסנדלר כמתנת נישואין בעודה נתינה כשרה ומקורית, ואילו בסיפור מצוין במפורש כי שפרה נועלת נעליים מחוסרות עקב.³¹ העדר העקב הוא ביטוי פיגורטיבי לחוסר הנכונות של שפרה לעבור פטישיזציה. העדר נכונות זו הוא המסמל את ליבת המשמעות של הסיפור כולו.

30 - "ככה יעשה כאשר הבתולה הכרכית תבוא למדוד - החליטה הזקנה במר נפשה, וכאשר הופיע הסרסורית אחר כך שוב בהצעתה לשלוח את שפרה אל האחוזה כמינקת - לא דחתה אותה עוד" (עמ' 373).

31 לשפרה המגורשת מבית העשירים מושבים "נעליה מחוסרי העקב", עמ' 377.

יתרה מכך, אמה של שפרה היא זו המבחינה בנעלי העקב. כלומר הנעל נוכחת בסיפור מתוך נקודת המבט של האם. מכאן ניתן ללמוד על קיומו של ממד פטישיסטי בהווייתה ובאישיותה של האם. הממד הזה מוטל מצדה על בתה, שכן כל אופן ההתבוננות של אמה של שפרה בשפרה מאופיין ב"פטישיזציה אחת גדולה". ראשית, היחס הפטישיסטי של הסנדלר לאשתו העתידית אינו מונע מהאם לראות בו בעל עתידי לשפרה. מבלי משים בכך היא נעשית שותפה בפטישיזציה של הסנדלר. מעבר לכך, נדמה שהאם מפרקת את שפרה למרכיבי אישיות ומרכיבי גוף בהתייחסה אליה כאל כוח עבודה עובר לסוחר.

ההתייחסות לאישה כאובייקט מקיפה גם סיפורים אחרים של בארון. גם בסיפור "מדנים"³² כמו ב"שפרה" נוצר דיסוננס בין הדה-הומניזציה לאימהות. גם שם כמו ב"שפרה" האישה צריכה לחפצן את עצמה כדי להמשיך לקיים את אימהותה. כלומר, מחיר האימהות נקנה בדה-הומניזציה. במה דברים אמורים. אלקה-שרה, אשת הסנדלר, גיבורת הסיפור "מדנים", יולדת בנות בלבד. עובדה זו גורמת להתפרצויות זעם ואלימות מצד בעלה ולתביעה חוזרת ונשנית לגט. על אף הדה-הומניזציה באלימות מצד בעלה, בוחרת אלקה-שרה לא לפרק את מסגרת משפחתה. וזאת, כדי להבטיח את המשך הקשר שלה עם בנותיה.

על אף שבכל אחד מהסיפורים מקור הדה-הומניזציה הוא אחר - ב"שפרה" מקורו במעגל החברתי-כלכלי וב"מדנים" מקורו במעגל המשפחתי - הרי בשניהם קיים גיבוי של מעגל אחד לדה-הומניזציה המתרחשת במעגל השני. ב"שפרה", הדה-הומניזציה שמקורה במעגל החברתי נתמכת במעגל המשפחה שמייצגת האם. ב"מדנים" הדה-הומניזציה שמקורה במעגל המשפחתי (בעל) נתמכת בסמכות החברתית העליונה (הרב והרבנית). אלקה-שרה פונה לרבנית, נציגת הממסד הקהילתי, בבקשת סיוע ומתוך כאב ובושה היא מראה לה את סימני החבורות בגופה. הרבנית מאשרת אמנם את ייסוריה של שרה-אלקה, אולם אינה נוקפת אצבע לעזרתה.

אמנם האחראי לביצוע הדה-הומניזציה ב"מדנים" הוא לא אחר מהבעל עצמו. הוא מכה את אלקה-שרה בקורנס ומשפיל אותה קבל עם ועדה. מדי שנה לאחר לידתה הוא מגיע ל"בית הקהל", דופק ב"חמת-כוח" על השולחן ודורש גט בצווחות. בד בבד הוא "מקעקע את הרצפה במגפיו המסומרים".

אולם, הדה-הומניזציה הכרוכה ביחסו של בעלה של אלקה-שרה אליה, אינו מתמצה במעגל המשפחתי ומקבל סימוכין ותימוכין גם במעגל החברתי שמייצגים בסיפור הרב ואשתו הרבנית - נציגי הסדר ובעלי הסמכות החברתית העליונה. ואלו לא זאת בלבד שאינם נוקפים אצבע אלא שברפיונם שלהם רק מנציחים את מצבה.

32 הסיפור מובא בשלמותו במאמרו של טוביה ריבנר "מדנים ופיוס", ב"מבחר מאמרי ביקורת" בעריכת עדה פגיס, עמ' 139-142. והוא קטע מתוך "קטנות", (תשי"ג).

בשעה שבעלה של אלקה-שרה דורש גט ב"בית הקהל", עושה הרב את עצמו כמי שמעיין בהלכה, משהה את תשובתו ומנסה "סחור-סחור" לשדלו בדברים ולהרגיעו. ואילו הרבנית מגלה אדישות המסווה אמפטיה, שכן היא מעיפה "מבט חטוף על החבורות האדמדמות, רישומי הקורנס" וממהרת להסב את פניה אף היא". כלומר הסמכות החברתית שאמורה הייתה לסייע, מתבררת בסיפור כמתעלמת מהמצב, מסכימה עם הנצחתו, ואף משתפת עמו פעולה. במקרה של שפרה האם שהייתה אמורה להיות מקור לסיוע ולתמיכה, מתייחסת לשפרה כאובייקט למסחר. התגובה של הללו, האם והרבנית, הם בבחינת בגידה באישה.

גם מבחינת המהות של הדו-הומניזציה נראה כי על אף הדמיון הקיים בין שני הסיפורים, הרי שמצבה של אלקה-שרה חמור הרבה משל שפרה. ב"שפרה" הדו-הומניזציה מתמצה ברדוקציה כלכלית של האישה לאיבר ההנקה הכרוכה במחיקת רובד נפשי ותבוני שלם. לעומת זאת, ב"מדנים" הדו-הומניזציה מתמצה ברדוקציה של האישה לשק אגרוף לבעלה ולמושא להשפלה פומבית. זוהי רדוקציה כוללת יותר וניתן לכנותה 'מבית ומחוץ': עשיית האישה לשק אגרוף היא רדוקציה 'מבית', והצגתה כסרבנית הראויה להוקעה ב"סרבה" לספק לבעלה את "הסחורה" היא רדוקציה 'מחוץ'.

בחשיבה עמוקה הדו-הומניזציה של אלקה-שרה מתבטאת בדרישת בעלה לספק לו בנים ולהמשיך את השם. כלומר לא ללדת לידה סתמית אלא לספק סוג ילודה מסוים שעדיף בעיניו.

על אף שבשני הסיפורים מהות הדו-הומניזציה היא אחת: רדוקציה של האישה לרובד תפקודי פונקציונאלי ובו בזמן להתעלם ממכלול אישיותה ואנושיותה. הרי הרדוקציה לשק אגרוף גבוהה יותר מהרדוקציה לשד. במקרה של הרדוקציה לשד מדובר לפחות ברדוקציה לאיבר המגשים את ייעודו במובן מסוים. משפרה נותר רק איבר אחד, אבל לפחות מדובר באיבר פעיל ועדיין הוא מקיים את פעולתו. ואילו ברדוקציה לשק אגרוף כל מה שנותר מהאדם היא פסיביות מוחלטת. אלקה-שרה, הנעשית כר ספיגה לאלומות של בעלה היא האובייקט בהתגלמותו.

הליבה התמטית המאחדת את שני הסיפורים היא הגבורה הנשית: בשני המקרים המשך קיום האימהות אינו מובן מאליו, אלא נקנה במחיר של הדו-הומניזציה של האישה המוכנה לסבול את הניכור וההשפלה ואת הפיכתה לאובייקט. בין במעגל המשפחתי בין בחברתי ובלבד שתמשיך להיות אם. בשני המקרים האימהות מוצגת באור חיובי וכהקרבה נאצלת. בשני הסיפורים אין דקונסטרוקציה של האימהות. להפך, האימהות עוברת אידיאליזציה. היא מוצגת באור נאצל ומזוהה עם ויתור. הוויתור הוא לא על מימושה העצמי של האישה אלא על עצם אנושיותה.

חפצון עצמי: היה או לא היה

עד כה ראינו כי היחס המחפצן מאפיין לא רק את העשירים אלא גם את עמיתיה של שפרה כמו גם את בני משפחתה ובראש ובראשונה האם. שאלת השאלות שאלה מוליך הסיפור וממנה נגזרת לדעתנו משמעותו היא האם החפצון הזה מצליח לחדור גם לתוך מעגל האני של שפרה ולחלחל אל תודעתה שלה עצמה? השאלה שמעורר הסיפור היא האם גם שפרה מתייחסת לעצמה כאל אובייקט? האם שפרה נכונה לעבור תהליך של ניכור עצמי? במונחים של הסיפור האם גם שפרה מוצאת פסול בבכיה? אנו טוענים כי גבורתה הנשית של שפרה מתבטאת בסירובה העיקש לחפצן את עצמה. שפרה שומרת על טהרת אנושיותה מכל משמר.

כדי לאשש טענה זו נחזור ונדון בטקס הטהרה ששפרה חווה מייד עם בואה לבית העשירים. נחיצותו הנרטיבית של טקס הטהרה מעידה על חיץ הקיים בין שני העולמות - עולם העשירים ועולם העניים. המעבר מעולם אחד למשנהו מצריך טרנספורמציה פסיכולוגית המקבלת ביטוי מוחץ בטקס הטהרה.

לדעתנו, בטקס הטהרה העובר על שפרה ניתן לראות מעין סוג של טקס לימינלי כמו טקס כלולות או טקס כניסה לעולם המבוגרים שבו מושלת זהות ישנה ונרכשת זהות חדשה. לצורך הרחצה באמבט מופשטת שפרה מבגדיה. לדעתנו, בארון מקשר כאן בין עירום לבין תודעה הקיים כבר בבראשית.³³ תכליתו של הטקס הוא פירוקה של שפרה מזהויותיה הקודמות כאם וכרעייה, והשלט השיוך הסוציו-אקונומי שלה כבת למעמד עניים. וזאת, בד בבד לעשייתה ל"לוח חלק" (טבולה-ראסה) נטול התנגדות, המוכן לעטות על עצמו בלא תנאי את הזהות החדשה הנקבעת בהתאם לרצונם ולדרישותיהם המקצועיות של מעסיקה. כל כוונתם של העשירים המעסיקים אותה היא לפורר ולהחליש כל ביטוי של אינדיבידואליות מצד שפרה העלול לחבל בכוונתם לעשותה עבד מושלם, נטול רצונות ונטול רגשות.

בעודה משילה מעליה את בגדיה נזכרת שפרה בתרחיש דומה שגם בו הופשטה עירום ופריה "בעצם היום" עת אושפזה בבית החולים בשל מחלתה. גם אז היא עמדה נטולת כל כסות וזהות ו"האחות הרחמנייה" הייתה "לבושה בבגדיה ויבשה".³⁴ גם אז היה מדובר באירוע סמלי של השלטה ונכונות לקבל זהות חדשה שתתאים עד כמה שאפשר לסביבה החדשה שבשעריה באה. במקרה של בית-החולים מדובר בכוונה ממסדית להחליש את תחושת העצמיות של הבא בשערי המוסד ולעשותו אובייקט מושלם, נטול שיקול דעת, ש"הטיפול" בו קל בהרבה

33 קישור זה אינו חדש. בחלקו הוא נעשה כבר בבראשית: לפני שחוה ואדם אכלו מפרי עץ הדעת נכתב: "ויהיו שניהם ערומים... ולא יתבוששו" (ב', כ"ה) ולאחר שאכלו נאמר "ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי ערומים הם ויתפרו עלי תאנה" (ג', ד'). מתברר כי הלבוש והכסות "הולכים ביחד עם התודעה וההתעוררות האדם לדון בהגדרת זהותו.

34 שם.

מאדם בעל זהות וכושר שיפוט משל עצמו. כך מול האחות בעלת הזהות המעמדית והמקצועית שפרה היא מושא לטיפול ותו לא.

הצורך בטיהור כמו גם הטקס המגלם אותו מצביעים גם על החיץ בין עולם העשירים לעולם העניים. הרבה מעבר לחיץ המרחבי. זהו חיץ בין שתי תפישות עולם, בין שתי דרכי התבוננות ובין שתי הוויות קיום. לכן המעבר בין השניים אינו כה פשוט, והוא הסיבה לצורך בהשלה של זהות אחת ורכישת זהות אחרת.

החיץ בין העולמות מקבל ביטוי מטפורי באמצעות הנהר המשמש גבול טבעי בין שני העולמות. מעברו ה"עשיר" של הנהר נשמעות כל לילה נביחות כלבים שתפקידם להגן על רכוש העשירים ולהתריע מפני מסתננים. הכלבים כמו נועדו לשמר את התיחום ביניהם. אולם בארון אינה מסתפקת בתיאור זה ומספקת מידע נוסף: "אכרי סמיונובקה נראו... כמו חיים"³⁵. חשיבותו של פרט זה טמון בכך שבארון במודע או לא מכוונת לכך שעולם העניים הוא מעין עולם מתים. הנמצאים בו אינם חיים ממש אלא נראים "כמו חיים". משתמע מכאן כי בארון מסמלת את עולם העשירים כעולם החיים.

את התשתית המטפורית העומדת במרכז תיאור זה אפשר להשוות למיתוס היווני. גם במיתוס זה מתקיימת דיכוטומיה ברורה בין עולם החיים לעולם המתים שביניהם חוצץ נהר. כמו בסיפור כך גם במיתולוגיה היוונית קיימת אפשרות של תנועה מעולם החיים לעולם המתים, באמצעות האסדה של הספן כארון המעביר את המתים אל הגדה שמעבר. בשני המקרים הכלבים מתפקדים כאמצעי לשימור החיץ בין העולמות ומקפידים על תיחום ביניהם. במיתוס זהו הכלב קרפרוס ואילו בסיפורה של בארון אלו כלבי העשירים.³⁶

ההבדל בין עולם העשירים לעולם העניים מתבטא בשורה של באטריבוטים נוספים. כך למשל הביקור של הזקנה העשירה בבית שפרה משמש את בארון להצגת הניגודיות בין שני העולמות: האור, האצילות ו"ברק העושר שבו הבריקה הגבירה בהכנסה"³⁷ מול אפלותו, עליבותו והקדרות של "בית האביונים"³⁸. מהרפת של בית

35 "אכרי סמיונובקה נראו כבר בנודדי השנה כמו חיים, בטבעם על עגלותיהם בערמות השלג ליד המעברות, כשמנגד, מעבר לנהר, חותרים אליהם בשארת כוחם אחיהם, בני כפרם, עם מוטות ההצלה בידים", שם, עמ' 373.

36 וירגיליוס מתאר את המעבר מעולם החיים לעולם המתים ומציין את המיקום הגאוגרפי שלו. לטענתו, בין שני העולמות חצצו חמישה נהרות: פלגתון (נהר האש), סטיקס (נהר הנדר הבלתי-מופר), לית'י Lethe (השכחה), אקרון (נהר המכאוב) וקוקיטוס (נהר הקינה). במקום המפגש של שני הנהרות האחרונים התחיל השביל שהולך לעולם הבא הנקרא אצלו טארטארוס (השם שוירגיליוס מעדיף). ספן זקן בשם כארון העביר את נשמות המתים לעברו השני של הנהר אל השער של טארטארוס. וירגיליוס מדגיש שהתנועה היא חד-סטריית - מעולם החיים אל עולם המתים. הכלב קרפרוס, בעל שלושה ראשים וזנב דרקון, ניצב בשער עולם המתים ומונע מהם לשוב לחיים. במרחב שבין הנהרות מצוי ארמונו של פלוטו שהוא משכן צלמוות. וירגיליוס נמנע מלתאר אותו. נמסר רק שהוא מוקף שיער רבים וסביבו משתרע מדבר רחב-ידיים, קודר וקר ובו צומחים נרקיסים משונים (המילטון עידית, 1982). מיתולוגיה, תרגמה מאנגלית אלה אמיטן, גבעתיים, מסד.

37 שם, עמ' 374.

38 "ככל אשר יוכל להיות בית אביונים ביום חורף מעונן וקר" (שם, עמ' 374).

העשירים נשמעות געיות שובע ונושב "ריח של שובע... של אסמי הבר",³⁹ ואילו מבית העניים נשמעות צרחות העז "ממצוקות רעב".⁴⁰ בבית העשירים לא פסקה האש מן הכירה כל היום,⁴¹ ואילו בבית העניים שורר קור עז. בית העשירים נקי, ריחני ומהודר, ואילו בבית העניים שוררת עזובה, הזנחה וסירחון, המאלץ את הזקנה העשירה לנופף במטפחתה. קירות בית העניים דולפים ונגועים בעובש. ליד הפרוזדור עומד "תנור מפוחם" ובאמצע החדר ניצבת "גיגית גדושה כבסים מזוהמים".⁴²

ההבדל התהומי שבין שני העולמות מקבל ביטוי גם במשק החי הקיים בשניהם וגם במטפורות האנימסטיות שבהן משתמשת בארון לתיאור הדמויות המאכלסות אותו. בעולם העניים אנחנו מוציאים את העז ובאופן מרומז את צמר הכבשה המאוזכרת בהקשר לאדרת של הנגר, בעלה של שפרה, שאותו לובשת שפרה אחרי מותו.⁴³ לעומת זאת, בעולם העשירים ניתן למצוא פרות שופעות, סוסים אציליים העומדים "עמידת חשיבות"⁴⁴ וכלבים מבויתים.

מעבר לכך, שפרה הנוטשת את עולם העניים ועוברת לעולם העשירים, מדומה כמה וכמה פעמים לפרה חולבת. לא רק שקבלת הפנים הממתינה לשפרה בבית העשירים היא של "חמימות הרפת" אלא כל יחסם אליה הוא כאל פרה. הדימוי של שפרה לפרה אוצר בתוכו את כל הבעייתיות המגולמת במעבר שלה מעולם העניים לעולם העשירים. מצד אחד היא מדומה לבהמה דשנה ושופעת, ומצד אחר דימוי זה חושף את היחס האינסטרומנטלי אליה משל הייתה בהמה וכל ייעודה הוא סיפוק חלב.

בסיפור נבנה תרשים ולפיו עולם העשירים הוא מסודר, נקי, טהור, חם, מהודר, מעודן, מסופק, שבע וריחני. ואילו עולם העניים הוא היפוכו הגמור "האחר" שלו: זהו עולם של מחסור, רעב, לכלוך, בהמיות וסירחון. זהו עולם שבו השמירה על צלם האנוש נקנית בעבודה קשה. תשתית מטפורית זו נועדה לספק במה לעמדה האירונית של בארון: הניגוד הדיכוטומי הוא לכאורה בלבד. התפתחות העלילה נועדה להראות את ההיפוך שחל ביחס בין העולמות. העולם הטהור והאמיתי הוא לא עולם העשירים אלא דווקא עולם העניים על הדמויות הקיימות בו ובעיקר שפרה. ואילו העולם שמציג את עצמו כטהור ואנושי, הלא הוא עולם העשירים, מתברר כעולם מזוהם וחייתי. במעבר לעולם העשירים נדרשת שפרה כאמור להתנכר לעצמה, להפסיק לחשוב ולדבר, להתחיל להיראות ולהתנהג בהתאם לעולם שבשערי באה. אך מתברר כי הטקס הלימינלי הכרוך בדה-הומניזציה של שפרה

39 שם, עמ' 375.

40 שם, עמ' 373.

41 שם, עמ' 374.

42 שם, עמ' 374.

43 "באין לה בגד אחר, לבשה את מעילו של בעלה המנוח, אדרת כבשים קצרה, אשר התאימה, אגב, והלמה אותה, בספגה מיד את החן שלה, של האלמנה הצעירה, לבין קפליה" (שם, עמ' 373).

44 שם.

ונועד להשיל ממנה את זהותה שנועד להשיל משפרה את זהותה, גורם לתוצאה הפוכה. שפרה בעודה עומדת עירום ועריה מול עצמה מתוודעת מחדש לאנושיותה ומחזקת את אחיזתה בה.

התשתית המטפורית של הסיפור נועדה להדגיש את העובדה, כי המעבר של שפרה מעולם העניים לעולם העשירים המגולם בטקס לימינלי אינו מעבר מהחייתי לאנושי אלא באופן אירוני דווקא מעבר מהאנושי לחייתי. שפרה אינה נטע זר של חייניות בתוך עולם של אנושיות, של זיהום בתוך הטוהר, לכלוך בתוך ניקיון להפך: כל כוונתו של הסיפור להראות כי שפרה אינה אלא גרעין טהור ונאצל בלב לבה של החייתיות. גרעין של מוסר בלב לבו של עולם שהתפרק מערכיו.

קריאה צמודה של הסיפור שאינה מתפתה לזיהוי השטחי של עולם העשירים עם טוהר ואנושיות ושל עולם העניים עם זיהום וחייניות, יכולה לחשוף את העובדה כי טוהר המידות, אצילות הנפש והאנושיות שייכים דווקא לשפרה.

התכונות האלה מגולמות בשתי מטפורות עיקריות. האחת של הפחלות והשנייה של הציפור השזורות לאורך הסיפור כולו. בארון מציינת כמה וכמה פעמים את העובדה כי שפרה בעלת עיניים כחולות. לא רק לשפרה עיניים כחולות גם התינוק וגם בנה של חולבת הפרות הם בעלי עיניים כחולות.⁴⁵ להערכת, כחלות העיניים מקושרת לאנושיות וטוהר מידות. הרי שפרה, תינוקה ובן החולבת הן הדמויות היחידות אשר עדיין לא נכנעו לדה-הומניזציה.

בסוף הסיפור נאמר כי כחול עיניה של שפרה הושב לה עם מותה "כאילו לא נעברה בדמעות מעולם".⁴⁶ מכאן ניתן להסיק, כי מות בעלה והתוצאות הכרוכות בו, כלומר המעבר לבית העשירים ועוגמת הנפש של הפרידה מתינוקה גרמו להתעכרות הצבע הכחול הניבט מעיניה. הכחלות היא ביטוי מטפורי שכיח מלבד בהירות, טוהר ואיפוק גם לנשגב ולטרנסצנדנטי. למשל כמו בתימה הרומנטית של הפרח הכחול.⁴⁷ כל אלו נוכחים בתיאור של שפרה והם סימוכין מטפוריים לאנושיותה ולטוהר מידותיה שלא נפגם גם בכניסתה אל עולם העשירים.

45 שפרה עצמה מזהה את כחלות העיניים עם תינוקה, ולפיכך בכל פעם כשהיא נפגשת בצבע הכחול הוא מעורר בה פרץ של רגשות: "הנער הרועה, בנה של חולבת הפרות, התרצה להובילה עש השער, ולמראה עיניו הבהירות מתחת לכובע עור הכבשים שלו, בלכתו הלך וחלל בחלילו, עמדה שוב להתפרץ אצלה, כמו אמש, אנקת בכי מתוך הגרון" (שם, עמ' 378).

46 שם, עמ' 378.
47 ואסילי קאנדינסקי, בספרו "על הרוחני באמנות - בייחוד בציור" (1977) טוען כי סגולתו של הצבע הכחול שהוא צבע שמימי טיפוס היא בכך שהוא קורא לאדם אל האינוסוף ומעורר בו כיסופים לטהור ולעל-חושי (עמ' 69). מוסד ביאליק, ירושלים). הנס ושלמית קרייטלר מוסיפים כי בכחול יש רמז סגולי למחוז חפץ נבצר מלהשיג, הזוכה לפירוש מפורסם במחזהו של מטרליניק "הציפור הכחולה" וכן במאות שירים וסיפור-עם. מאז ומתמיד, עוד בטרם הגדירו הרומנטיקנים את הפרח הכחול לסמל להתמכרות למסתורין וכמיהה לעולם שמעבר, הצבע הכחול נחשב לסמל של הרוחניות ושל הנשגב והטמיר. (בספרם) "פסיכולוגיה של האמנויות" עמ' 71, תרגמה מרים רון-בכר, ספרית הפועלים, דעת זמננו ואוניברסיטת תל-אביב, הפקולטה לאמנויות, 1991). גם ביהדות ניתנת לצבע הכחול משמעות זהה. חוט התכלת בטלית מייצג את הקשר אל הטרנסצנדנטי. אזכור הפרח הכחול מופיע בסיפורה של בארון "הניח" (פרשיות מוקדמות, סיפורים. 1988). תרס"ב-תרפ"א, ההדיר והוסיף הערות אבנר הולצמן. ירושלים: מוסד ביאליק, עמ' 485).

העשירים מתארים את שפרה כפרה⁴⁸ על כל הקונוטציות המשתמעות מדימוי זה, ואילו שפרה חושבת על עצמה במושגים שונים לחלוטין. אחד העיקריים שבהם הוא דימויה העצמי לציפור. הציפורים כמו מלווים את שפרה במסעה בין שני העולמות. הם משויכים לשפרה בין כחלק מהסביבה החיצונית שלה ובין כחלק מעולמה הפנימי. בעוזבה את ביתה אל בית העשירים נזכרות הציפורים שלוש פעמים רצופות: פעם כחלק מהסביבה החיצונית שלה ופעמיים כמטפורות למתרחש בעולמה הפנימי. בעודה מוסעת במרכבה אל בית העשירים מבחינה שפרה ב"צפרים מסומרות נוצה" ש"התנדנדו פה ושם על חוטי עמודי הטלגרף"⁴⁹. עוד נאמר כי בעודה מטלטלת במרכבה שפרה "התכווצה", "עצמה את עיניה" ונראתה בעיני עצמה "קלה ועזובה, כציפור בצדי דרכים"⁵⁰. בפעם השלישית נזכרות הציפורים לאחר ששפרה שואלת את עצמה " - אנה היא מובלת?". כמנהג הציפורים שפרה "משכה את צווארה אל תוכה.... ותכלת עיניו של הילד הציצה אליה מעורפלת, כמו מבעד לכמה מילים, ממרחקים"⁵¹. בפעם האחרונה נקשר דימוי הציפור, כמו גם דימוי הכחלות, לשפרה המתה. על אף שהדימוי אינו מופיע במפורש, הרי שמדובר באותה תנוחה ציפורית שהוזכרה קודם: בסצנת מציאת גופתה של שפרה שקפאה למוות בשלג נאמר כי האיכר "מצא אותה ברפות היום" והיא "מכונסה לתוך אדרתה, כשראשה, המורם קצת צונח על עמוד הגשר"⁵². אם הכחול קשור לטהור, לנשגב ולטרנסצנדנטי, אזי הציפור מתקשרת לשבריריות ולעדינות.⁵³

שתי המטפורות כאחת משמשות כסמל לשימור האנושיות של שפרה המאוימת במעבר לבית העשירים. במקום להפנים את דימוייה לפרה שפרה מדמה את עצמה לציפור ובהיפוך מובהק לפרה. זהו אינו אלא ביטוי מטפורי לחסימת החדירה של הדה-הומניזציה אל תוכה פנימה. ייחוס מטפורות הכחלות והציפור לשפרה הוא אפוא בגדר אמירה ברורה על אנושיותה.

אנושיותה של שפרה בולטת עוד יותר על רקע הבאתה של המינקת החדשה העתידה להחליפה לאחר שכשלה שפרה בביצוע תפקידה. נוכחותה של המינקת החדשה מעצימה את ההתנגדות של שפרה לניכורה ומאירה על דרך השלילה את עוצמת האנושיות שלה. היא מעצימה את גבורתה ומחדדת את המחיר שעליה לשלם בעבור הבחירה שלה. המינקת החדשה היא דוגמה מופתית למה שרצו העשירים ליצור

48 אני מודה לד"ר אסתר אזולאי שקראה את המאמר והאירה את עיני לכך שבשם שפרה נמצאת המילה פרה. על-כן במקרה או לא ההתייחסות החברתית והמשפחתית לשפרה כפרה מתקיימת גם בבחירת שמה.

49 שם, עמ' 374.

50 שם.

51 שם.

52 שם, עמ' 378.

53 בהקשר זה מעניין לציין כי בשירה של ציפי שחרור מייצגת הציפור את הכושר להתרומם, לעוף, לבוא במגע עם "התכלת הגדולה" וגם לעשות מעשים של תעוזה, לדקור "מרחבים במקורי דם" ("מרד הציפורים" 1985, עמ' 33).

משפרה: היא "כפרית גדולת קומה" ומכונה "מבכירה"⁵⁴ - כינוי המכוון לא לאדם אלא לבהמה הממליטה המלטה ראשונה. היא העלימה כנדרש כל סממן לאימהותה ומה גם שיש משהו אפל בעברה האימהי הרי "לפני שני ימים מת ילדה 'מסבה בלתי ידועה'".⁵⁵ היא כמו מותאמת מראש כך לקבל על עצמה את המסמן שידביקו לה העשירים. בניגוד למינקת החדשה שפרה "נראתה לעצמה תשושה וקטנת קומה לגמרי" וחשה שהיא "נתבטלה".⁵⁶ יש כאן כוונה אירונית: אף ששפרה נתבטלה בעיני עצמה בתור מינקת היא לא נתבטלה בתור אדם. מבחינת האסטרטגיה הנרטיבית המינקת החדשה משמשת את בארון כקונטרס לשפרה. היא משמשת מעין מראה המוצבת לפני שפרה ודרכה מבין הקורא כי שפרה לא תוכל לעולם להיות מינקת אמיתית, שכן לשם כך נדרש אובדן האנושיות.

מטפורה נוספת להיפוך שחל בסיפור היא שתיקה לעומת דיבור. שפרה שותקת לאורך כל הסיפור. היא מאופיינת בשתיקות ובחיוכים. בשעת ביצוע העסקה למשל כשפנו אליה בשאלה מפורשת היא "חייכה רק בשתי גומות החן שלה חיוך של מבוכה, ואמור לא אמרה כלום".⁵⁷ היא ממשיכה לשתוק אפילו בשעת פיטוריה הדרמטיים ושתיקתה אמורה להעיד לכאורה על כניעותה, על כך שנשללת ממנה הזכות למילה שהיא זכות בסיסית של כל אדם. אבל את השתיקה של שפרה צריך לבחון על רקע הצווחות והצעקות של בעלת הבית. האדונים הם בעלי הזכות על המילה. המילה מעידה על כוח, והשתיקה מעידה על העדר מוחלט של כוח. הזכות על המילה ניתנת בדרך כלל לבעלי הכוח כאות לעדיפותם על פני האחרים, ואילו לעניים מיוחסת השתיקה כביטוי לחוסר החשיבות שלהם ולהעדר הכרה בנוכחותם.

אולם בסיפור חל מהפך: המילה של בעלת הבית המתגלמת בצעקות וצווחות "לא, לא, לא, לא" משמשת פחות כאות לאצילות ולכוח ויותר כביטוי לרגשות יתר. זהו דיבור זול, היסטרי ולא מאופק. מהאדון היינו מצפים לשקול את מילותיו ויגלה איפוק, ואולם בסיפור המילה של האדון משמשת אותו רק להחצנה מופרזת וגסה של רגשות כמו גם להנחתה של פקודות שאינן משיגות את מבוקשן. הוא גם אינו משיג את מבוקשו בזכות המילה. לעומת זאת, שתיקתה של שפרה מתפרשת כאות לאצילותה, לאנושיותה ולכך שאין היא נכנעת למסמן שניסו להדביק לה. השתיקה של שפרה מפורשת כסימן לשימור האנושיות שלה ולהתחמקותה מהדה-הומניזציה. היפוך זה שבין השתיקה הרועמת והאצילית של שפרה לבין הדיבור הגחמתי והגס של בעלת הבית מגיע לשיאו בסצנת הפיטורין: סצנה זו מורכבת משני אירועים. האירוע הראשון הוא צניחתה של שפרה מהכרית עם היוודע לה הכוונה לפטרה.⁵⁸

54 בארון, 1968, עמ' 377.

55 שם.

56 שם.

57 שם, עמ' 374.

58 "הנערה המשרתת", עצרה את נשימתה, יכלה רגע לשמוע את דפיקות לבה, כה גדולה היתה הדממה, בגחון האשה, מוארת באש הכירה, להוריד את שפקרה מעל ספת הכבוד.

האירוע השני הוא הצעקה "לא, לא, לא, לא" המשולחת לחלל האוויר.⁵⁹ עוצמתה של הסצנה נובעת מהעמימות באשר למקור הצעקה. הקורא מצפה שמקור הצעקה הוא בשפרה, הרי אך טבעי הוא שאדם המידע על פיטוריו על המשמעויות הכלכליות הנלוות לכך יקרא דרור לרגשותיו ולא יוכל לרסן את תגובתו.

ואולם, קריאה מדוקדקת יותר מגלה כי מי שצועק היא לא שפרה, אלא דווקא בעלת הבית. סצנה זו מעצימה את הניגוד שבין שפרה לבעלת הבית בכל הקשור לשימוש במילה. הצעקה "מתוך צרידות אימים"⁶⁰ חושפת את גחמתה, את עריצותה, את אי-הרגישות המשוועת של בעלת הבית מזה ואת אצילותה ואנושיותה של שפרה מזה. שכן שפרה שומרת על צלם אנוש גם ברגעים הקשים ביותר ובהם הרגע שבו נשבר מטה לחמה. הרגע שמשמעו איום כלכלי ממשי על רווחתו וגם על קיומו של תינוקה שזה עתה נולד.

חרפותה של הסצנה מועצמת מתוקף העובדה שמבחינה נרטיבית היא סמוכה להופעה של המינקת החדשה בסיפור. הופעתה של המינקת על במת הסיפור דווקא ברגע הפיטורים של שפרה מביאה לכלל שיא את אנושיותה של שפרה ויוצרת את השיא של הסיפור כולו. כל מה שנארג בסיפור עד כה מובא לידי עימות חזיתי. ההיפוך שהיה קיים לאורך כל הסיפור נחשף במלוא עוצמתו באמצעות שתי הסצנות העומדות חזיתית זו מול זו.

לא זו בלבד שאנושיותה העל-אנושית של שפרה מובלטת על ידי השתיקה האצילה שלה ברגע הנורא של אובדן פרנסתה,⁶¹ אלא שהניגוד הנרטיבי הנוצר בעת הופעת המינקת החדשה, זו המוכנה לוותר על אנושיותה ולהתמסר למסמן שהודבק לה, מדגיש אותה כפליים. אנושיותה של שפרה מתבלטת על רקע של הגחמניות האדנותית של בעלת הבית המשתמשת במלה שלה לרעה ועל אחת כמה וכמה על רקע הצייטונות והכניעות של המינקת החדשה. שתי הדמויות הללו משמשות מטפורה לאובדן האנושיות ולניכור עצמי הן מצד העשירים והן מצד העניים. לעומת שתי אלו שפרה שומרת על אנושיותה מכל משמר גם ברגעים הקשים ביותר ובכך משמשת מופת להתנהגות אנושית ונשית.

אויח, היא נשמטה, כהשמט הבגד הבלה מיושן, מבלי להשמיע כל קול בנפילתה", שם, עמ' 377.
59 - "לא, לא, לא, לא - צעקה מתוך צרידות אימים - שטופת דמעות, עקשנית וכפזית טובה מכף רגל ועד קדקדה. ובלי כל חשש עוד להרגיז את היולדת, או להעיר את התינוק, אשר מינקת אין לו כבר, אשר חלבה של 'זו' סם- מות הוא בשבילו, רצה הגבירה בקולי קולות אל החדר הרחוק, למרות אזהרות הרופא ושידולי המילדת לחדול מרוגז, לחוס על עצמה ולחדול מרוגז, כי בנפשה הוא". שם, עמ' 377.

60 שם, עמ' 377.

61 לעומת שתיקתה של שפרה בעת הפיטורין ואנקת הבכי החומקת מתוך גרונה צועקת בעלת הבית "מתוך צרידות אימים... רצה בקולי קולות". כמאמר הפתגם העממי "זו הורידה דמעות ללא קול על הלחם המר שלה וזו בכתה מרורים וצעקה בקולי-קולות על שהיהלומים שלה אינם צפופים דיים".

מטפורה נוספת המשמשת את בארון להדגשת אנושיותה של שפרה והשמירה על צלם האנוש שלה היא המטפורה של המראות.⁶² המראות נזכרות בסיפור שלוש פעמים. בכל אחת מהן משמשת ההתייצבות מול המראה רגע אמת עבור שפרה הבוחנת את עצמה, את השינוי שנדרש ממנה לעבור ואת סירובה לעבור לטרנספורמציה הנדרשת ממנה.

המראות נזכרות בסיפור לראשונה ברגע הכניסה של שפרה לבית האחוזת.⁶³ המפגש עם המראה כחוויה הראשונית העוברת עם הגעתה לבית העשירים אינה מקרית. בארון מציבה את המראה נוכח שפרה, כדי שזו תתוודע ותחוה את הזרות החוצצת בינה לבין המקום החדש שזה עתה באה בשערי. כך נחשף ההבדל המהותי בין שפרה לעשירים בפרט ובין עולם העניים ועולם העשירים בכלל.

האזכור השני של המראות מתרחש מיד לאחר השלמת טקס הטיהור המסמל את כניסתה של שפרה תחת עול המסמן של עבודתה החדשה. בסצנה זו עומדת שפרה בתווך בין שתי מראות ומתוכנן מציצים אליה נכוחה מִי העבודה החדשים שלה - "שמלת פלניל ושביס קטן עשוי סלסלה וספוג ריח של סממנים".⁶⁴ ההתוודעות שלה כאן אינה לזרות השוכנת מבחוץ, אלא לזרות הפולשת אל תוך עולמה פנימה והיא עוטפת אותה כעת בתור כסות ומעטפת. בסצנה זו מתוודע שפרה לזרות התהומית בין מה שמבקשים ממנה להיות כלומר אדם מחופצן אשר איבד את אנושיותו וכל קיומו נגזר מהפונקציה התפקודית שלו, לבין האדם ששפרה היא באמת: האדם השומר על אנושיותו מכל משמר ואינו מוכן לוותר עליה גם במחיר מותו.

האזכור השלישי של המראות מתרחש לאחר עזיבתה את בית העשירים: שפרה נזכרת ב"מראות הענקיות"⁶⁵ של בית העשירים. אזכור זה המתכתב עם האזכור הראשון של המראות בסיפור הוא בבחינת רגע אפיפני, שכן שפרה מתוודעת אל המעשה שעשתה כמו גם אל מלוא משמעויותיו.

מצד אחד שפרה מתוודעת לראשונה לאובדן של אותו עולם שאליו נכנסה ואשר יכול היה לכאורה לפתור את מצוקתה הכלכלית. מצד אחר שפרה גם מתוודעת לראשונה לעצמיות שלה, לכוחות הנפש הגלומים בה, לסירוב העיקש שלה, בין במודע בין לא, להתחפצן, לדבקות שלה באנושיות שלה. זוהי חוויה "חיובית" שבה שפרה מתוודעת לראשונה לאנושיות שלה, למאבק הכרוך בשמירה על אנושיות זו כמו גם למחיר הכבד שיש לשלם לשם כך.

62 אני מודה לד"ר אסתר אזולאי שהסבה את תשומת לבי לכך שבמראה המוצבת בבית העשירים ניתן לראות מעין אובייקט קוראליטיבי המשקף את תודעתם ואת תפישת עולמם של העשירים. מאלו נבצר לחוש אמפתיה כלפי העני. כשם שהמראה עצמה המכוסה בצדה האחד בחומר דמוי כסף ובצדה השני משקפת את מי שמביט בה (העשירים שבביתם היא מוצבת), כך גם תודעתם של העשירים כמו נחסמת והם אינם רגישים למצוקתה של שפרה. בעבורם היא אך ורק חפץ הנקנה בכסף.

63 שם, עמ' 375.

64 שם, עמ' 376.

65 שם, עמ' 378.

אנושיות ואימהות

כעת נשאלת השאלה במה מתמצה אנושיותה של שפרה ומהם ביטוייה הנרטיביים והמטפוריים בסיפור. לדעתנו, נדבך מרכזי באנושיותה של שפרה נחשף מתוך יחסה אל תינוקה, אל אותה דמות אילמת, אל אותה נוכחת-נעדרת. מצד אחד כמעט שאינה מופיעה בסיפור, מצד אחר מניעה את העלילה שלו ומספקת לו את מוסר ההשכל.

בפעמיים הראשונות שבהן נזכר התינוק הוא מופיע בתוך העולם הסיפורי ושייך לו. התינוק נזכר לראשונה בתיאור הסצנה שבה אמה של שפרה מתבוננת בשפרה שעה שהיא מיניקה את תינוקה. המספר מדווח לנו כי האם מבחינה, כי על אף הצער הרב שבו נתונה שפרה לאחר מות בעלה, ההנקה שלה היא עדיין "מלאת חן".⁶⁶ המספר גם מדווח, כי עולה על דעתה של האם שחינניות זו יכולה לסייע לשפרה בשוק הנישואין. ביכולתה להקנות יתרון על פני "הבתולות השמנות היודעות לשפר בפוך את פניהן".⁶⁷ סצנה זו היא עדות נוספת ליחס המחפצן של אמה של שפרה כלפי התינוק: אף שהתינוק נמצא במרכז תשומת הלב שלה מחשבותיה ותוכניותיה כלל אינן מוסבות על התינוק עצמו. התינוק נעשה אמצעי כלכלי היכול באופן פרדוקסלי לשפר את סיכוייה של שפרה למצוא חתן חדש. התינוק אינו נחשב כלל בזכות עצמו. האם אינה מתייחסת כלל לצרכיו ולעולמו. תחת זאת התינוק נעשה עוד גורם במסגרת השיקולים הכלכליים של אם.

הפעם השנייה שבה נזכר התינוק היא בסצנת העסקה. גם כאן התינוק אמנם נוכח, אך אינו נוכח בעצמו. כלומר סובייקט שיש להבין את צרכיו ולהיענות אליהם, אלא נוכח יותר כאיבר במשוואה הכלכלית הנרקמת בין אמה של שפרה לבין הסרסורית. נוסף על כך התינוק כמו מוסט ממרכז המיקוד, שכן הוא נזכר בפרוץ כמי ששפרה מיניקה שעה שהיא יושבת "מן הצד"⁶⁸ ומאזינה לעסקה הנרקמת.

מכאן ואילך נוכחות התינוק כמו מוצאת מהסיפור והוא נזכר בו רק בעקיפין בהיותה מושא למחשבה ולזיכרון של שפרה החושבת עליו ונזכרת בו מדי פעם בפעם בעת שהותה בבית העשירים. שפרה נזכרת בתינוק לראשונה שעה שהיא נוסעת בכרכרה

66 עמ' 371.

67 שם.

סצנה זו עוברת כנגד הטענה שנטענה קודם לכן בנוגע ליחס שבין נשיות ואימהיות. למרבה ההפתעה פעולת ההנקה אינה פוגמת בנשיותה של שפרה. היא אינה מדלדלת את שדיה ומרפטת את גופה ואינה גורעת מעוצמת המשיכה המינית שלו. פעולת ההנקה כפי שהיא מתפרשת אצל אם שפרה המביטה בה דווקא מעצימה את הסקס-אפיל של שפרה. בכך מעלה את קרנה בשוק הנישואין ומשפרת את סיכוייה, כך סוברת אמה להינשא מחדש באופן המאפיל על היופי החיצוני והמלאכותי של מתחרותיה. סברה זו של אם שפרה אשר כבר מכלכלת את צעדיה הבאים של שפרה בשוק הנישואין מבוססת על ההנחה שהיופי הפנימי הוא זה הקובע את פוטנציאל המשיכה של האישה ולא היופי החיצוני והמלאכותי. אם שפרה סוברת כי לשפרה יש סיכויים טובים למצוא חתן ממתחרותיה. וזאת, מכיוון שהיופי שלה נובע מאיזושהי שלמות נפשית, שלוה נפשית, הענקה ונתינה ולא מהעמדת פנים ורכישת חזות מלאכותית ומצנצנת של יופי באמצעות טיפוח הפנים ואיפורן.

68 עמ' 374.

לבית העשירים. ראשית, היא נזכרת שלא חיתלה את התינוק. מחשבה זו מעוררת בה רגשות אשם, שכבר בהם יש כדי להעיד על אנושיותה. יותר משהיא נזכרת בתינוק עצמו, היא נזכרת בכחלות עיניו. העיניים הכחולות המשמשות כמטונימיה לתינוק כולו הן מטפורה לטוהר, לזכר ולאנושיות שלו. טוהר, זכות ואנושיות הללו משותפים בסיפור הן לתינוק והן לשפרה. בכך מאחדים את שפרה ותינוקה לישות אחת. ישות של טוהר ואנושיות המזינות זו את זו ומגבות זו את זו. לא רק שהתינוק שואב את אנושיותו משפרה גם שפרה שואבת את אנושיותה מהתינוק. למטפורה של כחלות העיניים מצטרפת גם מטפורה של הציפורים, שכן בעת הזכרה בתינוק שפרה מדמה את עצמה לציפור. שתי מטפורות אלו הן עיקר החומר המטפורי שבו משתמשת בארון לאפיון האנושיות של שפרה כמו גם של תינוקה.

ההזכרות השנייה בתינוק מתרחשת בבית העשירים עצמו שעה ששפרה נתונה בעיצומה של פעולת ההנקה. ההזכרות הזאת מורכבת יותר וניתן להסיק על נוכחות התינוק רק בדרך השלילה. מדובר בסצנה שבה שפרה מיניקה לראשונה בהשגחת רופא את התינוק בבית העשירים. בתום פעולת ההנקה היא פורצת בבכי והמשרתת הנכנסת לחדרה כדי להסיק את האח מהסע אותה. כל זאת בטענה כי למינקת אסור לבכות וכי מהמינקת דורשים "רוח טובה". יותר משנזכר כאן התינוק נזכרת פעולת ההנקה עצמה: בארון נעזרת בביטויים רבי-עוצמה כדי לתאר את תהום הזרות הפעורה בין שפרה לבין התינוק שהיא מיניקה. התינוק הוא "ברייח קטנה"⁶⁹ המתנפלת על השד "בפה רירי, בחום זר ובצימאון חדש",⁷⁰ "צימאון עלוקות". הזרות שבהנקת התינוק שאינו פרי רחמה נובעת מההיכרות החיובית עם פעולת ההנקה שהייתה עד כה מנת חלקה של שפרה. הרי פעולה זו כאמור הסבה לה עונג והעצימה את חינה. מכאן ניתן להסיק על דרך השלילה כי כעומק הזרות שחשה שפרה כלפי התינוק שאינו שלה, כך עומק הקרבה שהיא חשה כלפי התינוק - פרי רחמה.

בפעם השלישית נזכר התינוק רגע לפני מותה של שפרה. בסצנה החותמת את הסיפור, שבה מתואר מעין ספק חלום ספק הזיה ובה שוקעת שפרה לפני שהיא מאבדת את הכרתה וקופאת למוות בשלג, מופיעה לנגד עיניה גם דמותו של התינוק. גם בפעם הזאת, כמו בפעם הראשונה שבה שפרה נזכרת בתינוקה, מאופיין תינוקה בתכלת עיניו המעידות כאמור על אנושיותו שהיא גם אנושיותה של שפרה.

מהבחינה הנרטיבית התינוק הוא מעין נוכחות נעדרת. ואולם, על אף הנוכחות המזערית הזו התינוק מסמל את הציר שעליו סובבת העלילה ואת הגורם המניע שלה: שפרה נענית להצעת העבודה בבית העשירים אך ורק מתוך דאגתה לתינוקה ולרווחתו.⁷¹ זכרו של התינוק הוא גם זה העומד ביסוד כישלונה ה"מקצועי" של

69 עמ' 376.

70 שם.

71 "התינוק אשר בגללו בא כל המשא ומתן הזה", שם, עמ' 374.

שפרה. הפער העצום בין הקרבה, ששפרה חשה לתינוקה שלה לבין הזרות שהיא חשה לתינוק שהוטל עליה להניק, הוא זה הגורם בסופו של דבר לפרץ הבכי. ובעקבות זאת גם לאובדן העבודה.

בנוסף להיותו הציר הסמוי של העלילה התינוק משמש גם כסלע היסוד לאנושיות של שפרה. יחסה האמפתי והדואג לתינוקה, ההנאה שהנקתו מסבה לה, הזיכרון המעיק שלו בהעדרו, כל אלו הם המכוננים את האנושיות של שפרה. הם גם משמשים כסיבה וכיסוד להתנגדותה העיקשת לדה-הומניזציה.

מבחינה זו בארון בונה בסיפור זהות בין אימהות ואנושיות. הליכה הפועמת של אנושיותה של שפרה היא האימהות שלה. הדגם הנשי החיובי, הנבנה בסיפור המושתת על גזירת האנושיות מתוך האימהות, מעומת עם דגם נשי אחר. זו "הנשיות הכלכלית". נשיות שהצלחה מעבירה אותה על דעתה וגורמת לה להתעלם בבטוח מהאנושיות של סובביה. זו אמה של שפרה המזוהה עם ניכור ודה-הומניזציה. בשונה מהסיפור הפוסט-המודרני הדמות הנשית השלילית נבנית רק בבחינת דמות מראה המוצבת כאנטיתזה לדמות נשית חיובית. בכך היא רק מעצימה את נשיותה ואת אנושיותה. למרות האמביוולנטיות בהצגת דמות האישה בארון עדיין מאמינה בקיומה של נשיות אנושית ואימהות אנושית. יתרה מכך, בארון עדיין מאמינה כי האימהות יכולה לשמש מעין גאולה לאישה בהראותה לה את הדרך אל אנושיותה.

הקישור בין אימהות לאנושיות הוא התמצית והעיקר לא רק של הסיפור "שפרה" אלא גם של "שברירים" שהתפרסם בתש"ט בספר הנושא את אותו שם.⁷² גם בסיפור זה מוצג העוני הנשי כמו גם העסקה הכלכלית כדרך להיחלצות וההתמודדות עם הדה-הומניזציה הכרוכה בה. על אף שב"שפרה" מקור העוני הוא באלמנות וב"שברירים" הוא ביתמות, מדובר הרי באותו מקור עצמו - ההעדר הגבר. בשני המקרים הגבר נתפס כמקור ההון, הרכוש, הפרנסה, מקור הקיום הכלכלי ועליו מושתת הקיום הנשי. בשני הסיפורים הצבתו של הגבר המספק את התשתית הכלכלית לקיום מפורשת כסוג של ככות, ונתפשת כמצב עניינים מובן מאליה שאין לערער עליו. למעשה, שני הסיפורים משמשים מעין רשומון להתמודדות האישה עם מצב בסיסי זה. הסיפור "שפרה" מסתיים בטרגדיה, ואילו שב"שברירים" מוצגת אפשרות של פתרון. אולי הפתרון היחידי האפשרי במצב עניינים זה.

גם חיה-פרומה גיבורת "שברירים" בדומה לשפרה נאלצת כל חייה לסחור באיבר מגופה כדי להיחלץ ממעגל עונייה. בהיותה חסרת "קו של חן"⁷³ בפניה או בגופה היא סוחרת בסחורה היחידה העומדת לרשותה - בידה העמלה. עמלה מזכה אותה במעט מזון או שכר, אך לא בליטוף או "בתקווה למשהו המבטיח חסות ושיתוף

72 דבורה בארון (תש"ט). **שברירים**, עם עובד. וכן **פרשיות-סיורים מקובצים** (1968), ירושלים, מוסד ביאליק, עמ' 114-125.

73 עמ' 114-115.

הנאה".⁷⁴ גם נישואיה של חיה-פרומה לבעל המקשאות הזקן הם סוג של עסקה המושתתת על הבטחת הקיום בתמורה לסיפוק שירותי הזנה. במקרה של "שפרה" מדובר בהזנה בחלב ובמקרה של "שברירים" מדובר בהזנה בלחם. שפרה מזינה את התינוק שאינו שלה בחלב, ואילו שחיה-פרומה מזינה את בעלה החדש בלחם. כלומר אף שהגורם שהעסקה מתבצעת מולו שייך למעגלים שונים, המעגל החברתי מזה והמעגל המשפחתי מזה, הרי שבשני המקרים מהות העסקה זהה. הנשים סוחרות באיבר בין שד ובין יד שתפקידו הזנה, בין הזנת התינוק בחלב ובין הזנת הבעל בלחם. בשני המקרים העסקה מזכה את האישה בשיפור תנאיה הסוציאליים. חיה-פרומה זוכה במגורים בבית קבע וגם לאפשרות "לאפות לה לחם משל עצמה" במקום "לנבור באשפות זרים".⁷⁵ למרות הבטחת הקיום בשני המקרים העסקה מגולמת בדה-הומניזציה וברודוקציה של האישה לאיבר שבו היא סוחרת: בדומה לעשירים המתייחסים לשפרה כשד להשכרה בלבד. בעל המקשאות רואה את הפוטנציאל הטמון בידיה של חיה-פרומה הלשות את הבצק, רוכש אותה במנותק מגופה ומנפשה ואינו מגלה כל עניין ביכולות הרגשיות שלהן. כשם שב"שפרה" נמחק כל הרובד הרגשי והפסיכולוגי של פעולת ההנקה המושתתת על אספקת חלב בלבד, כך ב"שברירים" ידה של חיה-פרומה עוברת אובייקטיזציה ונמחק ממנה רובד שלם של מגע ורגש. הרי עיקרו של הסיפור בכך שידה של חיה-פרומה היא אינה מלטפת ולא מלוטפת. כך גם חיה-פרומה בדומה לשפרה היא קורבן לדה-הומניזציה מבית ומחוץ - כלומר גם מצד החברה וגם מצד בעלה.

אף היא כמו לשפרה מסרבת לדה-הומניזציה ולפטישיזציה הנכפות עליה בגין עוניה. ההבדל בין השתיים נעוץ רובו ככולו בהתמודדותן עם הדה-הומניזציה והפטישיזציה. ב"שפרה" הסירוב לדה-הומניזציה מסתיים באופן חד-משמעי במותה הטרגי של שפרה. שפרה מגלה אמנם גבורה נשית, אך בגבורה זו אין די כדי להיות פתרון כזה או אחר שכן סירובה נקנה במחיר חייה. לעומת זאת ב"שברירים" קיים סוג מסוים של פתרון: בלב לבו של העולם המנוכר והמחופצן, העולם שמחיקת האנושיות שבו מתבטאת באופן מטפורי בהעדר מגע וליטוף, מוצאת חיה-פרומה אי של נחמה ואנושיות. הפתרון של חיה-פרומה הוא פתרון מקורי המבוסס על היפוך תפקידים: היא שלא לוטפה בחייה נעשית בעצמה מלטפת. היא פותרת את החסך הרגשי המעצב את עולמה בהעניקה ליטוף למישהו אחר שהוא האובייקט המחופצן בהתגלמותו. במקום לראות בפרה שרכש בעלה אובייקט מחופצן הנועד

74 עמ' 116. אורלי לובין פותחת את דיונה בסיפור שברירים בדברים הללו "אין יחסי גומלין בין בני-אדם, אלא יחסי מסחר... החלפת סחורות, ומי שאין לו סחורה להמירה, אינו יכול לחדור למעגל זה, אומר הסיפור" ("אשה קוראת אשה" (2003), ירושלים: אוניברסיטת חיפה, זמורה-ביתן, עמ' 249). בדומה לשפרה - חיה-פרומה נאלצת לסחור באיבר מגופה כדי להיחלץ ממעגל העוני, אולם ההבדל הוא שחיה-פרומה מוצאת בסופו של דבר פתרון להיחלץ מהדה-הומניזציה הכרוכה ביחסי מסחר אלו.

75 עמ' 117.

לתכלית אחת בלבד, חיה-פרומה מגלה כלפיה אנושיות בהרעפה עליה "שברירים" של חוס ואהבה.

הרעפה זו נעשית מקור של משמעות בקיום שלה ולמקור של אנושיותה. בסופו של דבר הרעפה זו גם מאפשרת לה את שיקום היחסים הפגומים שלה עם החברה. בניגוד למתרחש ב"שפרה" החפצון ב"שברירים" אינו כרוך במוות. בסיפור זה מוצג פתרון ריאלי - כזה חכם שאינו מתעלם מעובדות הקיום. יחסה האנושי של חיה-פרומה אל הפרה פוער בחשכת החפצון, סדק של אנושיות, שממנו פורצים שברירי-אור. בגלל הסדק נעשה החפצון נסבל והוא המעקר אותו מהתוכן הארסי והממית שלו. זה אולי הפתרון האמיתי לבעיית החפצון שממנה סובלים לא רק נשים אלא כל מי שחי בעידן המודרני. זהו פתרון שבמקום למרוד באופן דון קישוטי באנושיות הקיום מקבל אותן באופן אירוני, בד בבד להתנגדות פסיבית אליהן.

אם ב"שפרה" הדה-הומניזציה שמשמעה הוא אובדן האנושיות מקושר באובדן האימהות, הרי שב"שברירים" הכינון של האנושיות בתור התנגדות לדה-הומניזציה מקושר לאימהות. מתברר כי בשני המקרים יש קשר ואף זהות בין אנושיות ואימהות. האימהות נעשית גשר אל האנושיות. האימהות נתפשת כאנטיזה לדה-הומניזציה: מוסד האימהות מקושר להענקה בלא תמורה - הענקה שאינה כלכלית. מוסד האימהות מקושר גם לתפישה הכלכלית של האדם בכלל ולהעדר רדוקציה פטישיסטית בפרט.

מה שמחבר את "שפרה" ל"שברירים" ול"מדנים", מעבר לקיום העסקה כדה-הומניזציה וכפטישיזציה, היא הצגת האימהות כסירוב לדה-הומניזציה. כינון האנושיות של הדמות מתרחש בסיפורה של בארון מתוך הפרספקטיבה של האימהות. כפי שראינו האימהות של שפרה נבנית סביב דמותו של התינוק על מטפורת הכחלות ומאחדת אותם לישות אחת. כך האימהות של אלקה-שרה ב"מדנים" נבנית אף היא סביב דמותן של בנותיה.⁷⁶

מוות בשלג - "אהבת הגורל"

מותה של שפרה הזנוחה וחסרת-הכול בשלג יכול להיות מטפורה לעונשה של שפרה על מה שנתפש בעיני מעסיקה כחטא הגרוע ביותר - כישלונה במילוי חלקה בעסקה. על כך היא נענשת ונידונה למוות אכזרי, קר ומנוכר. היא מושלכת מבית העשירים, נעזבת לנפשה ובסופו של דבר מתה מות כלבים בקפיאה בשלג, בבדידות, בסבל ובהזנחה.

76 מעבר לקישור הנרטיבי בין אלקה-שרה לבנותיה, הרי גם מבחינה מטפורית קיים ביניהן קישור ברור. בסיפור נאמר כי פניהן של הבנות "עגולים, זרועי בהרות-הקיץ, כפני האם". פניהן גם "צוירו בקווים כחולים, סגולים ואדמדמים" בדיוק בצבע החבורות האדמדמות שעל ידיה של אמן, אלקה-שרה, המשוורגות בגידים כחולים. הקווים האדמדמים שעל פני הבנות "הבליט עוד יותר את הטוהר של העיניים הכחולות, השמימיות".

הדה-הומניזציה גם של המוות היא הביטוי האולטימטיבי לניכור החברתי כמו גם לקורבן הנדרש מכל המסרב לשתף פעולה עם הניכור החברתי. אולם אם נתבונן בסיפור דרך הפרספקטיבה של הלקח החברתי שאפשר להקישו מסיפור קורותיה של שפרה, הרי שמותה האכזרי של שפרה בשלג יכול לבטא את גבורתה. שפרה אינה נכנעת לתכתיבים הדרקוניים שכל מטרתם לגזול ממנה את אנושיותה ולעשותה בורג חסר רגשות, רצונות ומחשבה. שפרה מקדשת את אנושיותה ואימהותה גם במחיר חייה. מותה של שפרה מוצג בפסימיות כתוצר היחיד האפשרי בעולם של ניכור ושל בחירתה המקורית שלא לציית לחוקיו ולהלכותיו.

שפרה מוצבת בפני בחירה - האם לוותר על אנושיותה או על חייה. ההכרעה בין שתי האפשרויות חדה וברורה: שפרה מעדיפה לוותר על חייה מלוותר על אנושיותה. היא מעדיפה לא להתקיים כלל על פני קיום מנוכר ומחופצן המחלל בבטות את כבוד האדם ואת זכויותיו הטבעיות. כמו לאורך כל הסיפור גם במוות חל היפוך: המוות הנתפש כמוות הנוראי ביותר מוות בלתי אנושי ואכזרי מתברר כביטוי לאנושיותה של שפרה. המוות בשלג אינו אלא ההצלחה המפוקפקת כמרד כנגד הדה-הומניזציה והניכור העצמי.

כפי שראינו דמותו ה"חיובית" של המוות מאויכת בכמה וכמה מטפורות. המוות עצמו מתואר כשקיעה איטית לתוך חווית דמדומים ספק קיימת ספק לא ובה מופיעים כל הדמויות החיוביות שהקיפו את שפרה בחייה. הכוונה היא בראש וראשונה לתינוק כמו גם לפנחס בעלה ולאכרי סמיונובקה הנראים כמתכוונים להצילה. כמו בשאר מופעיו בסיפור התינוק מאוין מטונימית על ידי המבט הכחול של עיניו. כחול עיניו של התינוק שבו דנו כבר קודם מצטרף לכחלות המושבת לעיניה של שפרה, והוא חותם את הסיפור משל מואצל על המוות כולו.

כך נתפס המוות כניצחונה של שפרה, כניצחון האנושיות על הניכור, כניצחון הפרט על החברה, ניצחון הפרט המסרב להתחפצן ולאבד את אנושיותו המתבטאת בראש וראשונה בהורותו.

אזכורו של פנחס, בעלה המת של שפרה, מספק לדעתי היבט נוסף לאנושיותה: הרי בבחירתה בו כבן-זוגה לחיים גלומה אנושיות. כך גם באזכורו של פנחס על סף המוות מתגלם הלכה למעשה אישור מחדש לבחירה זו.

מלבד הביטוי באימהותה אנושיותה של שפרה מתבטאת גם בכך שלא הלכה שולל אחר הבל החן ושקר היופי ולא הונתה בידי שקר הממון והבל המצלצלים. אפשר לומר שהבחירה של שפרה בבעלה הייתה הבחירה מהסיבה הנכונה. שפרה בחרה בבעלה משום אהבתה אליו ולא מכל סיבה אחרת.

גם ביחס שבין פנחס לשפרה אפשר להתבונן מהזווית של ההבדל המטפורי הנבנה בסיפור בין ה"נקי" וה"מזוהם". מצד אחד ידיו של פנחס מזוהמות בדבק נגרים, מצד אחר ידיו הן הידיים היחידות המושטות לחבק את שפרה. מתברר שמבחינה

ספרותית פנחס שייך אמנם לתחום של המזוהם, אולם מבחינה מטפורית פנחס הוא אחד משלוש הדמויות נקיות-הכפיים היחידות שבסיפור.

לדעתנו, אזכורו של פנחס סמוך למותה מחזק את תוקף ההחלטה של שפרה לבחור במודע באנושיות ואפילו במחיר חייה. כמו אז, עת בחרה בפנחס להיות לבעלה ולאבי ילדיה, כך גם כעת שפרה מודעת למניעים שלה ולמחיר שעליה לשלם. אזכורו של פנחס מרמז כי שפרה מאששת את החלטתה ודבקה בה. בחירתה במוות ולא בחפצון נוספת לסדרת הבחירות האמיתיות שעשתה בחייה. פנחס משמש כמעין ה"אחר" המשמעותי של שפרה. הוא עצמו כמו גם בחירתה בו מגלמים את אנושיותה של שפרה. השיבה של פנחס בסוף הסיפור מסמלת את העובדה ששפרה לא באמת נטשה את העולם האנושי שממנו יצאה. היא לא הייתה מוכנה לוותר על אנושיותה ולשלם את המחיר שהיא נדרשה כדי להיות חלק מעולמם של העשירים.

לא זו בלבד ששפרה דבקה באנושיות שלה ולא זו לא בלבד שהיא דבקה מחדש בבחירתה בפנחס, על סף מותה היא אף דבקה מחדש בעולם שממנו יצאה ומערכיו סירבה להיקרע. ייתכן כי זו המשמעות של הנוכחות של איכרי סמיונובקה באותו חלום דמדומים. איכרי סמיונובקה מוארים באור חיובי: הם צועדים "קוממיות" כלומר הם מופיעים כאנשים גאים וחזקים. הם גם מתוארים כנושאים מיטות הצלה שנועדו כנראה למשות אנשים שטבעו בנהר כלומר הם גם מופיעים כאנשים ערכיים שביניהם שוררת סולידריות. הם מוכנים להתגייס כדי להציל את מי מחבריהם שנקלע לצרה. בכך מאששת שפרה את שייכותה לעולם העניים לעולם שאף על פי שקיים בו מחסור וחסך עדיין מקיים חוסן ושיתופיות בין חבריו. בניגוד לעשירים העניים אינם מניחים לאדם לקפוא בשלג. אלא להפך עושים הכול ומסכנים עצמם כדי למשות אותו מהמים הסוערים.

סצנת המוות הכוללת את האזכור המחודש של התינוק כחול העיניים של פנחס בעלה ושל הקהילה הכפרית משמש צומת של משמעויות הלוכד בתוכו באופן וירטואוזי את המובן הגלום בסיפור כולו. הלא הוא הבחירה של שפרה באנושיותה המתקיימת כאן בשלושת המעגלים.

גם הבחירה למקם את המוות של שפרה בקור הנורא והבלתי-אנושי של השלג נושא עמו משמעויות עמוקות. כפי שטוענת אילנה המרמן בספרה המשותף עם בעלה המנוח יורגאן ניארד, הבוחר למות בשלג ולא על שולחן הטיפולים המוות בשלג הוא סמל לחירות הגדולה ביותר, אך גם להוקעה חברתית. כנהוג בחברה האסקימוסית ההולך אל מותו בשלג מוצא ומוקע מתחומי החברה הדוחה אותו.⁷⁷ ההוקעה המגולמת במוות בשלג משמשת מנוף למחאה חברתית סוציאלית-מגדרית כנגד החברה המעמדית שבה אין אפשרות לפרט (בפרט לנשים) להתקיים בה מבלי לאבד את אנושיותו. זו חברה שבה הפרט יכול להתקיים אך ורק כאובייקט מחופצן

77 אילנה המרמן ויורגן ניארד (2001), במזל סרטן - מסע לבלי שוב, תל אביב, עם עובד.

הממלא פונקציה ומביא תועלת ובו בזמן מתעלם התעלמות עיוורת מאנושיותו ואף מפר אותה בבוטות.

המוות בשלג מספק רגע נדיר של מקוריות שבו האדם משיל את הקליפות החברתיות, המעמדיות והמגדריות העוטפות אותו ועומד עירום ועריה מול עצמיותו ומול מקוריות הבחירות שבחר בחייו. זהו רגע של ביאה אל עצמיות. רגע שבו מנקרת שאלת השיבה הניטשאני. אילו ניתנה לי הזכות לחיות את חיי מחדש, האם הייתי בוחר לשוב ולבחור באותן הבחירות שעשיתי בחיי?

מן הראוי לומר כי דגם האוטנטיות הנשית המוצג בסיפור, ומגיע לשיאו הקונטרפונקטי בסימומו, תואם להפליא את מודל "השיבה הנצחית" של ניטשה. על-פי ניטשה וקנטען ב"מדע העליון"⁷⁸, אכן הבוחן לאוטנטיות היא נכונותו המודעת של האדם לחזור ולשחזר לנצח את האירועים שהתרחשו בחייו ועיצבו אותם. לדעתו של ניטשה, רק האדם המוכן לחזור שנית לא כחל ושרק, על האירועים שעיצבו את חייו, על כל הסבל, הטעות, הבזבוז והאובדן שהיו כרוכים בהם ראוי להיקרא אדם אותנטי. הנכונות לחזור לנצח על כל אירוע ואירוע היא אכן היסוד של מה שניטשה מכנה האדם העליון או העל-אדם. אדם זה מאופיין במה שניטשה מכנה "אהבת הגורל"⁷⁹. זאת לא אחרת מאותה נכונות להתחיל הכול מחדש ולחזור על הכול שוב. החזרה האינסופית אחר אירועים הללו והתרחשויות ממש הם מה שניטשה מכנה "השיבה הנצחית". ניתן לומר במובן הניטשאני ששפרה מקיימת את אהבת הגורל. ברגעי הדמדומים האחרונים של חייה היא בוחרת מחדש בבחירות ממש שעיצבו את חייה לטוב ולרע.⁸⁰ מבחינה ניטשאנית, רגע המוות של שפרה על חזון הדמדומים הכלול בו הוא רגע של הכרה ואישור בשיבה הנצחית. בהיותו כזה הוא לא רק רגע של המוות, אלא גם רגע של לידה - רגע הלידה של העל-אדם.

סיכום

ב"שפרה" המאבק בדה-הומניזציה תוך ניסיון לשמירת צלם האנוש כתוצר ישיר של העוני ושל מצבה הסוציאקונומי של האישה נבלם במעגל האני. שפרה נאבקה על שמירת אנושיותה ומונעת בכל כוחה את חדירת האוטו-דה-הומניזציה אל תוכה פנימה.

78 פרידריך ניטשה (תשכ"ט), **הולדתה של הטרגדיה, המדע העליון**, תרגם ישראל אלדד, ירושלים ותל אביב, שוקן, עמ' 341 ועמ' 354.

79 "נוסחא שלי לגדלות שבאדם היא **אהבת הגורל**: לא לרצות שום דבר, לא קדימה, לא אחורה, שום דבר אחר לעדי-עד. לא רק לשאת את ההכרח, כל שכן שלא להעלימו... כי אם **לאהבו**". **הנה האיש**, בתוך **שקיעת האלילים**, פרידריך ניטשה (תשל"ג), ירושלים ותל אביב, שוקן, עמ' 178–179.

80 בהקשר זה חשוב לציין כי על המשפט החותם את הסיפור - "התכלת שהציעה מסדקי עיניה, והיא בהירה, כאילו לא נעכרה בדמעות מעולם" - כותב יעקוב פייכמן את הדברים הבאים: "כאילו נרמז בזה כי אף הראייה לא נעכרה בדמעות הרואה" (בתוך **דבורה בארון - מבחר מאמרים על יצירתה**, עמ' 56).

כאבן בוחן להבדל המכריע בין נוכחות הדה-הומניזציה במעגל הסמי משפחתי ובמעגל החברתי לבין נוכחותו במעגל הפנימי - המכריע של האני. מה שכיניתי במבוא אוטו-דה-הומניזציה יכול לשמש כיחס לתינוק.

האימהות יכולה להיות פרספקטיבה שדרכה נחשפת האנושיות או אי-האנושיות של הדמות המרכזית בסיפור הלוא היא שפרה. לעסקה יש השפעה מכרעת לא רק על איכות חייו של התינוק אלא גם על עצם קיומו. מצד אחד ב"שפרה" העסקה מבטיחה אספקת חלב סדירה לתינוק - את המשך קיומה של התינוק בפועל, ומצד אחר אין מדובר בהזנה בחלב-אם אלא בחלב עז. הדבר מלמד על ניתוק האם מתינוקה.

בסיפורה של בארון נשמר צלמה של האימהות בלא דופי. היחס של שפרה לתינוקה בתפקיד הנוכח-נעדר בסיפור המניע את עלילתו הוא זה שבסופו של דבר מריץ אותם כדי למצוא עבודה. הוא אף זה המוביל לפיטוריה. אימהותה של שפרה אינה מוטלת בספק. היא אינה מפורקת ואינה עוברת דה-קונסטרוקציה. בארון עדיין מאמינה בקיומה של אימהות בלא דופי. אימהות זו המקושרת גם לאנושיותה היא זו המגוננת הלכה למעשה על שפרה מפני הניסיון לחפצונה. היא אף זו המונעת בסופו של דבר את האוטו-דה-הומניזציה שלה. אם קיים איום על האימהות ועל האנושיות הרי שמקורו חיצוני ולא פנימי. מקורו במבנה החברה ולא באישה עצמה. בסיפורה מותחת בארון ביקורת נוקבת על מבנה החברה הקפיטליסטית. הפער המעמדי ולא האדם עצמו הוא מקור האיום על הורותו ואנושיות האדם.

בניגוד לסיפורה של בארון בספרות הפוסט מודרנית כדוגמת כתיבתה של אורלי קסטל בלום מקושרים אובדן צלם האנוש עם אובדן האימהות. בסיפור "מקופלת" של אורלי קסטל-בלום⁸¹ למשל האישה אינה מגלה כל התנגדות לאוטו-דה-הומניזציה, שמשמעה אובדן האנושיות והאימהות אלא מקבלת אותה כעובדת חיים קיומית. אין להלין עליה ואין לעשות כנגדה דבר. בשונה מסיפורה של בארון מקור ה-אוטו-דה-הומניזציה ואובדן האנושיות והאימהות הכרוכות בה אינו מאיזושהי ככות אכזרית ובלתי-נסבלת של הקיום.

מאחורי פירוק זה של האנושיות והאימהות כמו גם מאחורי העדר ההתנגדות לו עומדת למעשה תפישה שונה לחלוטין של האדם ושל מקומו בעולם ותפקידו. ההבדל המהותי בדגם האימהות ובדגם האנושיות הקיים בין שני הסיפורים נובע למעשה מהבדל עקרוני בתפישת הסובייקט. מבחינה זו פירוק האימהות בסיפורה של קסטל-בלום הוא בבחינת מקרה פרטי של פירוק הסובייקט בעידן הפוסט-מודרני בכלל.

במודרנה קיימת ההנחה הטרומ מגדרית ואין עליה עוררין בדבר מעמדו של האדם כסובייקט. האדם הוא ישות ריבונית המגדירה, המכוננת והאחראית לעצמה. בהיותה

81 בלום-קסטל אורלי (1989). סביבה עוינת. תל אביב: זמורה-ביתן, מוציאים לאור, עמ' 23-25.

כזאת היא בעלת רצונות, שאיפות, מאווים, רגשות. כמו כן, היא גם בעלת הזכות לממש את רצונותיה, שאיפותיה, מאוויה ורגשותיה. מידת הסובייקטיביות (ההיות סובייקט) של האדם נמדדת בהתאם למידת המימוש שלו את רצונותיו, שאיפותיו ומאוויו. הדברים מגיעים עד כדי כך שבאקזיסטנציאליזם הסובייקטיביות מזוהה עם חירות מוחלטת. הסובייקט האולטימטיבי הוא זה שמממש את חירותו במלואה. כל זאת אפילו במחיר פגיעה בחירותם של האחרים. זה התמצית של הגיבור האוטנטי. בהקשר זה אפשר לדבר על דמויות כמו אברהם, אביר האמונה של קירקגור, והעל-אדם של ניטשה.

לאותו סובייקט נתונה האפשרות ואף החובה להתנגד לחפצו מצד החברה ולהתנגד לפלישת החפצון אל תוכו פנימה. בהקשר זה לאישה נתונה הזכות לממש את חירותה ואת אנושיותה באמצעות האימהות, הנעשית אמצעי במאבקה על כבודה וזכויותיה. מאבק זה נתפש אפשרי וראוי. מהבחינה הזאת שפרה מגלמת בדרכיה ובפעולותיה את הגרסה הנשית לפגיעה בריבונות של הסובייקט. התנגדות המובילה אל סופה הטרגי.⁸²

בסיפוריה של בארון קיימת התנגדות לחפצון באסטרטגיות שונות, בין על-ידי מרד ("שפרה") או בין על-ידי מניפולציה אירונית ("מדנים"). בסיפוריה של בארון השליטה של האישה בחייה נחשבת במונחים חיוביים כניצחון שלה. זהו דבר רצוי. מטרה ראויה שיש לשאוף אליה.

מקורות

- בארון, דבורה (1968). **פרשיות-סיפורים מקובצים**, מוסד ביאליק, ירושלים.
- בארון, דבורה (תש"ט). **שבירים**, עם עובד, הופיע גם ב**פרשיות-סיפורים מקובצים** 1968, מוסד ביאליק, ירושלים, עמ' 114–125.
- בארון, דבורה (1988). **פרשיות מוקדמות, סיפורים תרס"ב–תרפ"א**, ההדיר והוסיף הערות אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים.
- בלנש, מרדכי (1984). **ניכור בחברה המודרנית, קטגוריה נורמטיבית לבחינת מצוקת האדם בחברה המודרנית**, אל"ף, תל אביב.
- בראשית**, ב', כ"ה ו- ג', ז'.

⁸² לעומת זאת, בפוסט-מודרניזם עמדתו של הסובייקט שונה בתכלית: הסובייקט מופקע מהריבונות שלו ונעשה נגזרת של מערכות ורשתות גדולות ממנו המכוננות אותו בהיותו האפקט שלהם. בהקשר זה ניתן לדבר על מערכות-על כמו מנגנוני שלטון, שפה, חוק והיסטוריה. מנקודת מבט זו ובהקשר הנשי מגדיר אן פלא שהאוטו-דה-הומניזציה ב"מקופלת" מתקבלת כעובדה מובנת מאליה כ"כחות" שכלל אין מערערים עליה ואין מתנגדים לה. האישה אינה מתנגדת לחפצונה ואינה מביעה מחאה על העדר הידע שלה בנוגע לחפצונה. היא אינה מביעה מחאה כנגד העדר ההקשבה לדעתה. החשוב מכול הוא שאין היא מתנגדת להשפעה האכזרית של החפצון על אימהותה ועל רווחת תינוקה שעדיין לא נולד. מבחינה נרטיבית ההיפוך בתפיסת אימהות מתבטא בכך שב"שפרה" האם מתה והתינוק חי, ואילו ב"מקופלת" התינוק מת והאם חיה. כל זה נובע מכך שהיא אינה רואה את עצמה כסובייקט ריבוני בעל זכות להחלטה בנוגע לגורלה.

- גוברין, נורית (1988). **המחצית הראשונה - דבורה בארון - חייה ויצירתה, תרמ"ח-תרפ"ג**, ההדיר והוסיף הערות: אבנר הולצמן, מוסד ביאליק, ירושלים.
- גולדברג, לאה (1951). "פרשיות דבורה בארון", בתוך **דבורה בארון - מבחר מאמרי ביקורת על יצירתה**, בעריכת עדה פגיס, עמ' 94 (נדפס לראשונה ב"אורלוגין", ב', 1951, עמ' 32-35).
- דה-בובואר, סימון (2001). **המין השני - כרך ראשון, העובדות והמיתוסים**, בבל.
- המילטון, עידית (1982). **מיתולוגיה**, תרגמה מאנגלית אלה אמיתן, מסדה, גבעתיים.
- דן, חיה (1999). "הנקה - משמעות וחשיבות", **"האחות בישראל"**, 160, עמ' 18-22.
- המרמן אילנה, יורגן ניראד (2001). **במזל סרטן - מסע לכלי שוב**, עם עובד, תל אביב.
- לובין, אורלי (2003). **אשה קוראת אשה**, אוניברסיטת חיפה, זמורה-ביתן, ירושלים.
- ניטשה, פרידריך (תשכ"ט). **הולדתה של הטרגדיה - המדע העליון**, תרגם ישראל אלדד, שוקן, ירושלים ותל אביב.
- ניטשה, פרידריך (תשל"ג). **הנה האיש**, בתוך **שקיעת האלילים**, שוקן, ירושלים ותל אביב.
- ניצן קלוסקי, דורית, אלכס לבנטל. הענקה שבהנקה בישראל, **הרפואה**, אפריל 2000, כרך 138, חוב' ח', עמ' 617-621.
- סבירסקי, ברברה (1984). **בנות חוה בנות לילית - על חיי הנשים בישראל, המין השני**, רמת גן.
- סטנוויי, פ' וסנוויי, א' (1985). **ההנקה**, זק, ירושלים.
- קאנדינסקי, ואסילי (1977). **על הרוחני באמנות - בייחוד בציור**, מוסד ביאליק, ירושלים.
- קרייטלר הנס ושולמית (1991). **פסיכולוגיה של האמנויות**, תרגמה מרים רון-בכר, ספרית הפועלים, דעת זמנו ואוניברסיטת תל-אביב, הפקולטה לאמנויות.
- קסטל-בלום, אורלי (1989). **סביבה עוינת**, זמורה-ביתן, מוציאים לאור, תל אביב, עמ' 23-25.
- ריבנר, טוביה "מדנים ופיוס", בתוך **"מבחר מאמרי ביקורת"** בעריכת עדה פגיס, עמ' 139-142.
- שחרור, ציפי (1985). **מרד הציפורים**, אל"ף.
- שמות**, א', 14-16.

למידה חוץ-כיתתית בהוראת תנ"ך: יתרונות ואתגרים

דוד שניאור ודניאל רביב

תקציר

הטיול או הסיור הלימודי נתפס בעיקר כאמצעי או ככלי חינוכי של הוראה חוץ-כיתתית כדי להשיג מטרות תוכן וכחלק מהשלמת הלימוד וכהעצמה ערכית וכישורים אישיים. מאמר זה מדגיש את הצורך בשינוי תפישתי של ראיית הסביבה החוץ-כיתתית מלכתחילה בהיותה חלק מהותי מסביבת הלמידה הטבעית יותר ואולי העיקרית. וזאת לפחות בנוגע לדיסציפלינות מסוימות, שבהן הסביבה הפנים כיתתית אינה מאפשרת מבחינה דיסציפלינרית, הוראה שלמה של המקצוע. המאמר סוקר את הבעיות הקיימות בהוראה הכיתתית הרשמיות, הן מבחינת תחום הדעת והן מבחינת הלומד, ומציע דגם של יציאה לטיול והוראה חוץ כיתתית בתחום דעת אחד - תנ"ך כדי להראות כיצד ניתן לייעל את ההוראה על כל מרכיביה על-ידי ניצול המרחב הסביבתי.

מילות מפתח

הוראה חוץ-כיתתית, טיול תנ"ך, סיור לימודי, רב-תחומיות, למידה שלמה, אינטליגנציות מרובות

מבוא

א. המתודולוגיה של המחקר, תיאור מהלך המחקר, תוצאותיו ומסקנותיו

מאמר זה משקף תובנות שעלו לאור ביצוע ניסוי בית ספרי ועיקרם קריאה לשינוי תפישה בנושא ההוראה החוץ-כיתתית. ייחודו של המאמר הוא בהצעת נדבך נוסף, מעבר לחשיבות הטיול עם התנ"ך, והדגש העיקרי הוא על עצם הטיול כטיול מיטבי בזכות ההיצמדות למקורות (גפני, 1998). במאמר נתייחס לפן ההוראה החוץ-כיתתית ומודגשת השבחת הלמידה ולימוד התנ"ך כמטרה עיקרית, והטיול משמש אמצעי של מסגרת מיטבית ללמידת והוראת התנ"ך. בכך היא משמשת נדבך מהותי בלמידה ולא רק בבחינת שילוב אמצעי עזר בעל-ערך.

כאן המקום לציין את הגורמים שבעטיים יזמנו מחקר זה ולהדגישם. בתי-הספר הניסויים ומרכזי ההפצה משתייכים לגף ניסויים ויזמות במשרד החינוך. מטרת הגף היא ללוות יוזמות חינוכיות בבתי-הספר ולסייע בהפצתן לכלל מערכת החינוך. בהתהליכים הניסויים נחשפנו לצורך לבחון מחדש את מקומו של הסיור בתהליכי

למידה לצד בחינה מחודשת של מהות הלמידה המיטבית. חשיפה זו הייתה תמריץ למחקרנו שתוצאותיו ומסקנותיו משתקפות בהצעת שינוי תפישתי כפול - הן על אודות מקומו של הסיור והן ובעיקר לגבי הלמידה המיטבית בזכות השימוש בסיור. הסביבה הניסויית שהציע לנו משרד החינוך - באפשרו ובברכתו, שימשה עבור מחקרנו תשתית מחקרית. במסגרת תשתית זו בחנו וניתחנו את ספרות המקורות בנידון לצד התנסויות מבוקרות ביישומי דגמים חדשים של הטמעת הסביבה בלמידה, תוך יוזמה והסקת מסקנות לשינוי ובדיקתם בשטח בהתנסות מבוקרת כפי שיובהר בהמשך.

ב. סקירת תמציתית של הספרות בנידון בהקשר המאמר

בשני העשורים האחרונים נכתב רבות על נושא ההוראה החוץ-כיתתית בכלל, ותוך התייחסויות לדיסציפלינות שונות, בפרט (אוריון וגרטל, 1996). אחת ההנחות בדבר חשיבותה ונחיצותה של ההוראה החוץ-כיתתית משתקפת בדברי אוריון:

מחקרים השוואתיים מראים כי הידע, ההבנה והזיכרון לאורך זמן גבוהים באופן מובהק אצל תלמידים תוך אינטראקציה ישירה ופעילה עם הסביבה בהשוואה לתלמידים שלמדו בדרך סבילה בסביבה (שם, 20).

בחינת הכותרים של החיבורים שנכתבו בעשורים האחרונים העוסקים בטיול או בלמידה חוץ-כיתתית משמשת השתקפות לגישה הרווחת המתייחסת ללמידה החוץ-כיתתית יותר כלמידה משלימה-מסייעת (ללמידה הפנים-כיתתית). בהיותה כזאת היא בבחינת אמצעי עזר, אך נראה שהיא נתפסה יותר כאמצעי-כלי ופחות כמטרה-מהות. הגישה הרווחת מדגישה אמנם את תועלתיה הרבות של הלמידה החוץ-כיתתית במישורים שונים, אף מעבר לפן הקוגניטיבי או הרשמי בחינוך (כגון: פיתוח: הסקרנות, המודעות והרגישות, אישיות הלומד, הקשר בינו לסביבתו (בן חור ולוי, תשנ"ח) וכן השפעה בתחומים שונים, כמו התחום הריגושי-האסתטי, התחום החברתי, עיצוב האישיות ועוד (בן חור ואחרים, תשנ"ו), אבל עדיין אינה רואה בו עניין מהותי בתהליך הלמידה של תחום דעת ממוקד.

מסקירה תמציתית של הספרות המחקרית בנידון עולה כי הטיול או הסיור הלימודי נתפש בעיקר כאמצעי או ככלי חינוכי במסגרת הפעילות החינוכית במוסד הלימודים, וניתן למיניו על פי מטרותיו לשלושה סוגים עיקריים:

1. התמקדות בהשגת מטרות תוכן ספציפיות שבהן הסביבה היא טבעית ומתבקשת להשגתן כדוגמת לימודי הסביבה והכרת הארץ (בר ואחרים, 1997).
2. השלמת הלימוד הדיסציפלינרי כאשר ניתן ללמד כראוי חלק מתכני המקצוע רק במסגרת החוץ-כיתתית (דוגמת החיבורים שנכתבו בתחומי דעת שונים על אודות

העשרת הנלמד באמצעות הסיור הלימודי; תחומים העוסקים באופן ישיר יותר לסביבה, דוגמת לימודי טבע וארץ ישראל, וכאלה הקשורים בעקיפין, דוגמת תושב"ע ומחשבת ישראל).

3. שאיפה לניצול היציאה מחוץ לכותלי הכיתה להעצמה ערכית/חינוכית לצד פיתוח כישורים אישיים, בין-אישיים וסביבתיים. כותרת החוברת "הטיול ככלי חינוכי ערכי" (כהן ושיש, 2011) ובחינה מעמיקה של תכניה משקפת גישה של תפישת הטיול יותר בבחינת אמצעי שהינו בהחלט ראוי מאוד. ואולם פחות כחלק מהותי מעצם הלמידה שבזיקה לתכנים הדיסציפלינריים. אמנם בהתייחס לאחד מהמאמרים (מהכרת הארץ לאהבת המולדת, אלי שיש, עמ' 88–111) מציינים העורכים ציפייה ל"היות הטיול נטוע בהווייה החינוכית בבית הספר וכחלק אינטגרלי מהתהליך החינוכי-חברתי-לימודי השלם", אך עדיין אין מודגשת התפישת המהותית בראיית הטיול כמקרה פרטי של הרחבת הסביבה הלימודית ביציאה ללמידה חוץ-כיתתית כחלק מהותי מהלמידה הדיסציפלינארית בבחינת 'למידה שלמה' כפי שיובהר להן. מן הראוי לצטט את התייחסותו של שפנייר במאמרו "ערכו החינוכי של הטיול" לתפיסת משה"ח בנידון:

משרד החינוך רואה בטיול ערך חשוב ביותר, שמשתלב בתחומים שונים שבהם רואה המשרד חשיבות בפיתוח וטיפול חינוכי. על-פי המלצת חוזר המנהל הכללי של המשרד תורם הטיול בתחומים הבאים: א. הוא מחזק את הזיקה ליישוב, לארץ-ישראל, ארץ מולדתו של החניך ומולדת אבותיו. ב. הוא משמש מכשיר ללימוד ארץ-ישראל בזיקה למקצועות שונים, כגון: מקרא, גיאוגרפיה, טבע, הלכה (מצוות התלויות בארץ) ועוד. ג. הוא מסגרת לחוויות אישיות וקולקטיביות. ד. הוא מעניק הזדמנות לחיי צוותא. ה. הוא עוזר לעיצוב האישיות. ו. הוא יוצר הזדמנויות להרפיה ולשחרור ממתחים. ז. הוא מסגרת נאותה לחינוך לשמירת איכות הסביבה (שפנייר, תשנ"א).

בדבריו אמנם ניתן למצוא תועלות רבות לטיול, אך דומה שעדיין לא מודגש דיו השינוי התפישתי הראוי (לדעתנו) לגבי היות הסביבה חלק מהותי מהלמידה.

נראה שטרם הודגשה ביתר שאת יצירת שינויים תפישתיים-תודעתיים כדי לראות את הסביבה החוץ-כיתתית מלכתחילה כחלק מהותי מסביבת הלמידה הטבעית יותר ואולי עיקרית. וזאת לפחות בנוגע לדיסציפלינות מסוימות שבהן הסביבה הפנים-כיתתית אינה מאפשרת - מבחינה דיסציפלינארית, 'הוראה שלמה' של המקצוע. במינוח 'הוראה שלמה' כוונתנו היא לשאיפת מימוש חיבור מרבי בין תחום הדעת בשלמותו ('במלואו') ללומד 'במלוא' אישיותו. הגישה המוצעת במאמר זה מתאפיינת בראיית הטיול לא רק בבחינת אמצעי או מכשיר מיטבי להשבחה הוראתית חינוכית ופיתוח כישורים אישיותיים כאלו או אחרים, אלא כחלק מהותי

במימוש למידת הדיסציפלינה. התועלות הנלוות גם מעבר ללימוד הרשמי יש לראותם כחלק מהתהליך הלימודי המלא של תחום הדעת ולא רק כמטרות נפרדות או משלימות. מדובר על תפישה ולפיה מימוש ראוי ושלם של הלמידה מחייב הרחבת הסביבה הלימודית מעבר לכיתה תוך ייחוס ערך ומשקל משמעותיים לסביבה החוץ-כיתתית. מעבר להכרה בתועלות הרבות של ההוראה החוץ-כיתתית בכלל ובהשבת הלמידה הדיסציפלינרית בפרט בכל דיסציפלינה, דומה שניתן להצביע על תחומי דעת שבהם הלמידה החוץ-כיתתית מקבלת ערך מוסף ייחודי באופן המביא לשינוי תפישתי בדבר סביבת הלמידה הראויה להם - מלכתחילה. בתחומי הדעת האלה סביבת הלמידה הבסיסית המשמשת סביבה טבעית אינה עוד כותלי הכיתה, אלא דווקא הסביבה החוץ-כיתתית ובבחינת לכתחילה. חלק ממקצועות הליבה (חוץ ממקצוע לימוד כמו ארכיאולוגיה שבדרך כלל אינו נלמד כמקצוע בית ספרי, וסביבתו הטבעית היא הסביבה החוץ-כיתתית, ראו בהמשך), כדוגמת תנ"ך, הם מקצועות המתאפיינים כמעצבי זהות תרבותית ולאומית ומגבשי אישיות מבחינת תרומתם ללומד בבנייה וגיבוש השקפת עולמו. בהיותם מקצועות המתאפיינים בה בעת גם כרכ תחומיים (כפי שיצוין בהמשך, לימוד התנ"ך כורך עמו תחומי דעת רבים למשל: לשון, הלכה, מחשבה, גאוגרפיה, היסטוריה, ארכיאולוגיה ועוד), דומה שהלמידה החוץ-כיתתית היא היא הלמידה העיקרית ולא עוד רק בבחינת למידה משלימה - משלימת הלימוד המתקיים בדרך שגרה בכותלי בית המדרש. למעשה, אנו סוברים שיש לראות בצורה הפוכה את היחס בין הלמידה הכיתתית ללמידה מחוץ לכיתה: דווקא הלמידה העיונית במסגרות הלימוד המסורתיות כדוגמת הלימוד בין כותלי 'בית המדרש' (בכיתה, בספרייה, מול המחשב באמצעות המרשתת), היא היא הלמידה המשלימה ללמידה העיקרית בשטח.

מעבר להיותה משמשת גורם מזמן מיטבי להשגת תועלות מגוונות, סביבת הלמידה העיקרית צריכה להיות מלכתחילה במסגרת מרחב שבו גם פנים ולא פחות חוץ, וזאת כדי לשאוף למיצוי מלוא הפוטנציאל הלימודי של המקצוע מבחינת מלוא הפוטנציאל של הלומד. כפי שנראה, התועלות השונות והבלתי פורמליות המושגות בלמידה החוץ-כיתתית הן למעשה חלק מהלמידה השלימה והמיטבית של תחום הדעת עצמו. במאמר זה נתמקד בהדגמת ערך הלמידה החוץ-כיתתית בתחום התנ"ך כדגם למקצועות לימוד נוספים - הן בעלי המאפיינים הייחודיים הנ"ל כבתנ"ך ואף כלפי שאר תחומי הדעת.

לשם כך נעסוק בממדים הפדגוגיים של ההוראה החוץ-כיתתית ושילובם לעשייה חינוכית ייחודית וחדשנית המאפשרת 'הוראה שלמה'. נתמקד בשתי מטרות הנוגעות במישרין לטיול הבית-ספרי. הראשונה: בסיס החשיבות של היציאה מכותלי בית-הספר לצורך השבחה אקדמית ופדגוגית של הוראת כל תחום הדעת, והשנייה: תיאור מקרה פרטי: דוגמת הוראת המקרא כתחום דעת ייחודי, תוך בחינת

היתרונות הפדגוגיים הרבים והאתגרים בלמידה המתרחשת באתרים מחוץ לבית הספר. כאמור, תחום התנ"ך יוכל לשמש דגם ייחודי לתחומי דעת אחרים. נפתח בסקירה תמציתית על אודות חסרונות בולטים בדפוס ההוראה הרווח במציאות החינוכית. חסרונות המחדדים ומבליטים את הצורך לשינוי כיוון המתבטא בהרחבת מרחבי הלמידה כפי שמתאפשר בלימוד החוץ כיתתי.

דוגמות לחסרונות בהוראה כיתתית

א. לימוד רלוונטי ויישומי: אחת מבעיותיה הגדולות של ההוראה בין כותלי בית-הספר היא חוסר הזיקה היישומית שיש בינה לבין מה שקורה מחוץ לבית-הספר. כל עוד לא קיים קשר ברור ביניהם או לפחות לא האירו בפני התלמידים את קיומו של קשר זה הלימוד הרי יישאר ברמה תאורטית. הוא עלול להיות עבור התלמידים חומר "מנותק" מהמציאות העלול לגרור בעקבותיו יחס מזלזל ("בשביל מה צריך את זה", "מה יישאר מזה"). ייתכן שניתן להסתפק בחלק מהמקצועות ביישום על-ידי המחשבות שונות, אך ישנן מקצועות שבהם מידת היישום הינה חיונית ומשמעותית. לפי תפישתנו, כמעט שאינה אפשרית בלא שימוש נרחב בהמחשות ובעיקר ביציאה לשטח. לכן, הרחבת המרחב הלימודי בהלימה לסביבת החיים מאפשרת את עשיית הלימוד למשמעותי עבור הלומד. משמעותיות המתבטאת בהשלכות מעשיות במימוש הנלמד בחיי היום יום בבחינת תורת חיים. כך יוכל המורה לעניין את תלמידיו בלמידה והסביבה תהיה אמצעי לשינוי יחסם ללמידה - מלמידה שאינה שייכת ללמידה משמעותית עבורם.

ז' וילנאי (1988–1900), מחשובי הסיירים בארץ, קורא ליציאה לטיולים רגליים ברחבי הארץ ומתאר את התועלת המעשית לחיים בעקבות הטיול:

היהודי צריך להכיר את ארץ ישראל לא רק בצביונה שבהווה, אלא גם בהתהוותה ובסיכוייה לעתיד. הרי זה מעורר בקרב הצעירים את הרצון להשתתף במפעל החלוצים. הטיולים באזורים העזובים מעוררים בלב המטייל מחשבות על יישוב האזורים הללו, ומשרישים בו רעיונות חלוציים ושאיפה להרחיב את תחומי ההתיישבות, למען נקלוט עולים רבים [...] לטיול ערך ציבורי רב לא רק מבחינת פיתוח הקשרים בין היהודים בין איש לחברו, אלא גם מבחינת פיתוח הקשרים בין היהודים ושכניהם [...] בטיול אפשר להכיר את הווי השכנים, לרכוש מכירים בהם, להסביר פנים להם ולהזמיןם אל היישובים היהודיים (וילנאי, תשי"ג, 17–19).

לדבריו, ניתן לומר שארץ ישראל היא מרחב לימודי המשמש גורם מזמן להרחבת השכלה הנדרשת מבחינה ההווה הקיומית, ובעטיה נוצרות השלכות מעשיות

במימוש הנלמד. בכך הטיול בארץ משמש ביטוי רלוונטי ומשמעותי לפיתוח והכשרה של ערכים חלוציים התורמים לראייה רחבה ושלמה של יישוב הארץ.

ב. **למידה מתוך מעורבות תלמידים** (אוריון וגרטל, 1996, 20): אחת משיטות ההוראה הנפוצות מושתתת על ההנחה שהמורה הוא המומחה ומטרתו להעניק את הידע הרב שרכש לדור ההמשך. שנים רבות הנחתה חשיבה זו את דרכי ההוראה כמו צורת הישיבה הקלסית בכיתה, שעה שהתלמידים נושאים את עיניהם ללוח אחד גדול מאחורי שולחן המורה. גם כאשר רוחה הגישה המעמידה את התלמיד במרכז, נשאר בדרך כלל השימוש בצורת ישיבה זו המעמיד עדיין את המורה במרכז ועיני התלמידים נשואות אליו.

יציאה לטיול מחוץ לבית-הספר מזמנת סביבה שבה ניתן ביתר קלות לערב את התלמידים בחלק גדול מהטיול - החל בתכנון מטרות הטיול והאתרים שבהם יבקרו וכלה בהאצלת סמכויות על שערן הפעילות היומית, העברת פעילות העשרה, פעילות חברתית ועוד. בדרך זו מצמצם המורה את הפניית רוב תשומת אליו. מעורבות התלמידים מעצימה את השפעת תהליך הלמידה על הלומד ומביאה אותו להיפתחות כלפי הלמידה ובצמצום ה"דיסטנס" בינם לבין המורה, שהוא חלק מהאקלים החיובי המעודד למידה. ראוי לציין כי במהלך הניסוי הבית-ספרי באולפנת "אמנה" - "נותנים חסות" (חברה, סביבה ותרבות) לארץ ישראל - אנו פועלים במתכונת זו שנים מספר. בנוסף לכל היתרונות שהוזכרו קודם בתחום הלמידה, גם ערכו של הטיול השנתי גובר מאחר שהתלמידים יפנימו שהטיול הוא "שלהם", ולכן יפחתו במידה ניכרת ההפרעות במהלך ההדרכות שאת חלקן מעבירות התלמידות עצמן ובזמן הפנוי. הרי שחלק מהתכנית החברתית תוכננה ומועברת בעזרת התלמידות.

ג. **מתן ביטוי לאינטליגנציות מרובות**: הייחודיות של כל לומד לא באה לידי ביטוי בדפוסי הלמידה הכיתתיים, המשקפים מוקדי למידה מצומצמים ובמסגרת חד-ממדית, ואינם מאפשרים מקום נרחב לבטא בו את כלל השונות הקיימת בין בני אדם. ברבים מבתי הספר ניתנת עדיפות להצטיינות המתבטאת בהישגים גבוהים במבחני הבגרות, ותכונות אישיות חשובות אחרות כמו כישורים חברתיים וכישורונות בתחום האומנות לסוגיה השונים נדחקות לקרן זוית. למידה חוץ-כיתתית משמשת סביבה טבעית לביטוי רב ומגוון של הייחודיות האישית כמו מנהיגות חברתית, כישורי הדרכה, יכולות מוזיקליים, יכולת התמצאות במרחב ועוד. ההבדל המתואר חשוב עבור כל התלמידים המתנסים ביישום כישוריהם בהקשר שונה, אך הוא יהיה כבד משקל עבור אותם תלמידים שהישגיהם הלימודיים אינם גבוהים. לכן הם עלולים לחוות חווית כישלון שתגרור איבוד ביטחון עצמי ודעיכה. דווקא בשל כך יכולת התלמידים להצטיין בתחומים אחרים מחזקת את הכרתם ביכולותיהם האישיות שאין להן במה משמעותית בכיתה.

ד. **סביבת לימוד בלתי מוגבלת:** הלמידה בכותלי הכיתה היא בלא פוטנציאל לשימוש ראוי בדמיון ובחשיבה. סביבת הלמידה המקובלת בד' אמות הכיתה היא מצומצמת ואינה מאפשרת לנצל את מירב הגירויים לדמיון פורח וחשיבה פורה. הלמידה החוץ-כיתתית יכולה להיות עתירת דמיון ורוויית חשיבה לאור המפגש הבלתי אמצעי עם החיים והמציאות. ובכך הלומד יכול להביא לידי ביטוי את מלוא אישיותו ולהגיע למיצוי מיטבי יותר של למידתו את תחום הדעת.

הפתרונות של הוראה חוץ - כיתתית בטיול

בהמשך הדברים נציע דגם של יציאה לטיול בתחום דעת אחד - תנ"ך, כבסיס להעברת תפקודי (תפקוד הוא יישום מיומנות בהקשר מסוים) למידה לתחומי דעת שונים. ברצוננו להראות כי על ידי ניצול המרחב הסביבתי בהוראת תחום הדעת יש תועלת רבה בהיבטים שונים. כעת נציג את המרכזיים והעיקריים שבהם תוך התייחסות לביטוי שלהם בדוגמת תחום הדעת - לימוד התנ"ך בשטח:

א. **ההיבט האקדמי-דיסציפלינרי:** המקצוע הנלמד יילמד באופן שלם תוך הקפדה על רמה גבוהה של דייקנות מקצועית. הלימוד הכיתתי הוא חלקי ומוגבל בהתאם למגבלות ותנאי המרחב הכיתתי, ואילו הלימוד החוץ כיתתי יאפשר ללומד לרכוש תמונה אמיתית, שלמה ומקיפה הרבה יותר ברכישת תוכני המקצוע והבנתם המיטבית בהשוואה ללמידה השגרתית בתוך הכיתה. וזאת בשל החוויה הרגשית אישית-חברתית הקשורה לכך ומפאת הגדלת המרחב הלימודי.

כך יסופק מענה הולם יותר לצרכי הדיסציפלינה בעת השבחת לימודה. למשל בתחום המקרא התכנים הנלמדים הכוללים תכנים גאוגרפיים יוסברו ללומד באופן שלם יותר. ואף הריאליה הניצבת לנגד עיני הלומד בזמן שהוא מעיין בפרק הנלמד ונמצא כל כולו במציאות המתוארת. הלימוד בשטח מאפשר הרחבת אפיקי הלימוד והלומד נחשף לאפיקים חדשים המתבטאים למשל בתחום המקרא, בחקר הזיקה שבין מקורות לממצאים. הכרה מקרוב של ממצאים תאפשר הבנה מיטבית של המקורות, ותעצים בכך את חשיבות הממצאים ואת מעמד המקורות בעיני הלומדים כבעלי ערך ומשמעות לאור תרומתם בחקר הממצאים כפי שיודגם בהמשך. הלומדים יפנימו את התובנה ולפיה קיימים כמה סוגי מקורות: מקורות כתובים וממצאים שהלמידה השלמה והמיטבית מחייבת את החיבור ביניהם. החיבור בין התוכן לגאוגרפיה איננו המצאה של הדור האחרון כפי שכותב ורגון:

למעשה העיון הגיאוגרפי אינו חידוש של הדור האחרון. המפרשים הקדמונים ייחסו חשיבות רבה לענייני טופונומיה וגיאוגרפיה. ההזנחה של פן זה בהבנת המקרא אינה אלא תוצאה של מגבלות הפרשנים שחיו בגולה ולא זכו להכיר את ארץ התנ"ך, ולכן על העם היושב בארץ ישראל מוטל התפקיד להחזיר עטרה זו ליושנה (ורגון, תשנ"ג-תשנ"ד, 173-174).

חשוב לציין כי החל משנת תשע"ד מיושמת בת"ל של מקצוע תנ"ך בחמ"ד תוכנית חדשה העוסקת בתכנים אלו. שם התכנית "קום והתהלך בארץ" (על החזון ראו באתר ללמוד וללמד: <http://www.lilmod.cet.ac.il>)

ב. **ההיבט ההשכלתי:**¹ לעומת דפוס הלימוד הדיסציפלינרי המקובל במוסדות החינוך בשל הצורך האקדמי להתמחות ולהתמקד בכל תחום דעת בנפרד, המקצוע הנלמד יילמד מעתה בגישה רבה ובין תחומית. וזאת, לצד פיתוח ההשכלה והרחבתה והקניית עולם ידע מורכב העומד בזיקה לתחומי דעת רבים. בתחום המקרא למשל הלומד יתוודע לזיקות הקיימות בין המקרא לבין תחומי דעת רבים ומגוונים כגון: שאר מקצועות היהדות - תושב"ע ומחשבת ישראל, היסטוריה, אזרחות, גאוגרפיה, מדעי הטבע, מדעי החברה, שפה ולשון, ספרות, ארכיאולוגיה, תרבות, אמנות ועוד. זיקות אלו מאפשרות השבחה של לימוד המקרא בהיבטים שונים ומגוונים המאירים אותו בפנים שונות וזוויות ראייה מגוונות. החשיפה אליהן מתאפשרת רק בזכות הרחבת המרחב הלימודי כפי שנדגים בהמשך בזיקה בין מקורות מקראיים ומקורות חז"ל לבין ממצאים ארכיאולוגיים.

אף שניתן בכל שיעור של דיסציפלינה כזאת או אחרת לשלב חומרי תוכן וידע מדיסציפלינות אחרות, הלימוד החוץ-כיתתי מפגיש באופן טבעי את הלומד עם למידה רב-תחומית. וזאת בכל שלבי הטיול, בנסיעה לאתר, בביקור באתר עצמו וכן בזמן פעילות הערב. גם מבחינת הזמן והאפשרויות יש מגוון רחב של הזדמנויות לאורך הטיול כולו. אין הגבלה לארבעים וחמש דקות של שיעור עד הצלצול של סוף השיעור.

כך מתאר ברסלבי את האתגר להכיר תחומי ידע רבים כשמדובר ביציאה לטיול:

תפקידו של איש 'ידיעת-הארץ' אינו קל כל-עיקר. עליו להקיף מקצועות וענפי-מחקר שונים הנבדלים ורחוקים לפעמים מרחק רב אלו מאלו...תחת החסרון שבפיצול האנרגיה והמחשבה לשטחים ולעני-מחקר שונים, יתרון-מה לו לאיש

1 ראוי להבהיר כי למרות החפיפה בתרומת שני ההיבטים (הנוכחי וקודמו) להשבחת הלמידה, ההבחנה ביניהם היא חד-משמעית: **ההיבט הדיסציפלינרי** מתייחס ללמידה שלמה של המקצוע כמקצוע, ובהם המפגש עם הממצא (המצוי בשטח, אף שאפשר לתאר אותו בכיתה מבלי לצאת לשטח) מוסיף מידע למקור הכתוב ולהפך. **ההיבט ההשכלתי** מתייחס ללמידה רב-תחומית בתחום דעת ייחודי ולמידתו נעשית בשטח. אז הלומד מרחיב השכלתו באשר הוא לומד על היות תחום הדעת נושא ועומד בזיקות לתחומי דעת ומקצועות לימוד נוספים. למידה רב-תחומית היא ביטוי להרחבת ההשכלה הכללית מעבר להתמקצעות בתחום הדעת הנדון. הסבר גאוגרפי על אזור ההר מתאים להיבט ההשכלתי והלומד מגלה שתחום הדעת גאוגרפיה עומד אף הוא בזיקה לתחום התנ"ך. כך התלמיד מרחיב השכלתו בעקבות לימוד התנ"ך גם למקצועות לימוד נוספים בהיחשפותו לייחודם. זה נכון שבכך הלימוד הדיסציפלינרי משתדרג ממילא ונעשה שלם יותר, אבל עדיין מדובר על הדגשת פן נוסף בעצם הזיקה לתחומי דעת נוספים - חריגה מעבר ללימוד מקורות בעלי השוואה לממצאים כביטוי ללמידה מיטבית בשטח. יש לשים לב שהלומדים מגלים שגם לימוד ההיסטוריה כתחום דעת עומד בזיקה ללימוד התנ"ך, אף שלא תתבצע בעטיו של השילוב היסטוריה-תנ"ך השבחה משמעותית בהכרח של הבנת המידע המקראי. אולם הלומד יוכל לקבל גירוי אינטלקטואלי והשכלתי בהיחשפו לתחומי דעת נוספים בה בעת לימודו דיסציפלינרי ייחודית. הלומד רוכש את התובנה כדי לעסוק בנושא במיטביות ונדרש לבחון את המידע גם מזוויות ראייה של תחומי דעת נוספים, ולכן עליו להרחיב השכלתו מעבר לתחום הדעת המסוים.

ידיעת-הארץ שהוא שואף להאיר את שטחי חקירת-א"י השונים הארה הדדית, אורג חוטי-מחקר שונים למסכת אחת (ברסלבי, תשט"ז, יא).

ג. **ההיבט החוויתי**: המקצוע יילמד בדרך משמעותית מאוד לחיים ויוטמע בלב התלמיד. בכך יתאפשר לימוד חוויתי מעורר מוטיבציות לימודיות והלומד ייחשף לערכו המוסף של תחום הדעת. ערכו של המקצוע יהיה מוערך יותר בעיני הלומד לאור העצמת משמעותו ועל רקע מקומו במרחב הידע השלם בהקשרים הרלוונטיים לחיי התלמידים ככל הניתן. למשל בתחום המקרא הלומד יידרש להפעיל את דמיונו בהשלמת התמונה המקראית ובכך יחוה חוויה לימודית מהנה ומאתגרת. פרקי התנ"ך לפתע לא יהיו עוד נכסי העבר תחת רושם של ארכאיות כתחום דעת מיושן ובלתי שייך להווה ולחיי הלומד. ערכו של התנ"ך ידמה בעיניו כמסד ידע חי הנוגע לחייו וערכה של סביבת המולדת יוערך מאוד בעיניו. חלק מדברים אלו ניתן לבצע אמנם במהלך שיעור בכיתה בעזרת מצגות, הצגות, סרטים ופעילות מגוונת אחרת, ואולם ברור כי הטיוח בעצם היציאה מכותלי בית-הספר מעניק הזדמנויות לחוויות רבות ומגוונות. בטיול החינוכי "מגייסים" את החוויה לשרות הלמידה, והלמידה תהיה מיטבית ובמידה רבה תעצים את החוויה, הנעשית לא רק לפי גובה התקציב אלא לפי מטרות ערכיות ולימודיות המתוכננות מראש. כך מתאר וילנאי את חשיבות לימוד התנ"ך בטיול כדי להעצים את הלמידה וכדי להעמיק את החוויה:

מהערכים החשובים ביותר בטיול מן הראוי שנציין קודם לכול את הערך הלאומי שבהכרת המולדת. בהכרה זו מתמזגים תפיסת הנוף, מיבנה הסביבה וכל ההווי שלה וידיעת המאורעות והזיכרונות, שנתרקמו בה לפנים. ערך רב לקריאת פרקי-תנ"ך במקורם בסביבות, שבהן נתרשו המאורעות. ביקורים במקומות, הידועים מתוך לימוד המאורעות ההיסטוריים שנתרקמו בהם, השפעתם רבה מאוד (וילנאי, תשי"ג, 16).

ד. **ההיבט האישיותי בממד הפדגוגי-ערכי**: הלומד יוכל לפתח את אישיותו ולהפנים בו בזמן ערכים רבים כגון ערכי הסביבה, יחס לזולת וערכי חברה, התמודדות עם אתגרים וקשיים במאמץ ההתניידות בשטח, תקשורת בין אישית, שיתוף פעולה ועבודת צוות, מעורבות ואכפתיות במימוש משימות משותפות ועוד. בתחום המקרא למשל התלמיד יכיר את הסביבה שבה התרחשו אירועים היסטוריים המתוארים בסיפור המקראי. הסביבה מקרבת את הלומד לדמויות מקראיות כדמויות ממשיות, 'חיות' וריאליות תוך היחשפות לעולמם ואישיותם. כך היא מאפשרת לו לשאוב מהם השראה ובו בזמן להפנים ערכים שלפיהם פעלו הדמויות. ניתן לקיים דיון ערכי בשטח בסוגיות מקראיות שונות ובד בבד הסביבה מזמנת אפשרות של חיבור ל'מושב החיים' (הריאליה) של הסיפור המקראי. כמו למשל אווירה של שממה במדבר או החלטה אסטרטגית צבאית בתצפית נוף גבוהה וכדומה. בנוסף לכך, דיון מהותי בלא שגרת העומס הלימודי ועמידה בלוח הזמנים של בית הספר מאפשר פניות לדיון ערכי משמעותי.

ה. ההיבט האישיותי בממד הקוגניטיבי: לצד פיתוח סקרנות וצימאון דעת יוכל הלומד לפתח כישורים מגוונים הכוללים יכולות חשיבה בכלל וחשיבה ביקורתית בפרט. בתחום המקרא למשל הלומד ייחשף לאופני היווצרות המידע הלימודי. כך יתאפשר לו לעקוב אחרי תהליכי היווצרות המידע בהחלטה על זיהוי מקומות. הלומד כבר לא יקבל את המידע המגיע אליו מתוכנית הלימודים כ"תורה מסיני" ובבחינת "כזה ראה וקדש", אלא ישאל שאלות ויחקור לפשר המידע ותקפותו בזמן שהוא מבצע השוואות ומסיק מסקנות. מניסיונו החינוכי זה שנים רבות בהוראה - הן בתיכונים והן במכללות להכשרת מורים עולה כי תלמידי מוסדות חינוך ותלמידי השכלה גבוהה לרוב אינם שואלים לתקפות תוכני הנלמד אלא מקבלים אותו כנתון עובדתי מוגמר. הלימוד במרחב הסביבתי השלם יאפשר היחשפות לשאלות על אודות התהוות המידע מתוך מודעות לחשיבות עמידה על אופני היווצרות המידע בכל תחום דעת. מיצוי כל הנאמר קודם לכן יבוא לידי ביטוי בהדגמת תכנון וביצוע טיול והמרחב הסביבתי משמש גורם מזמן משמעותי ביותר להשבחת הוראת תחומי הדעת. וזאת, תוך רתימתם להעצמה חינוכית של הלומדים ולפיתוח אישיותם כאזרחים בעלי תרומה לסובב אותם. נדגיש כי שילובם של כל ההיבטים הללו - כרכיבים בתהליך חינוכי מתמשך ומוטמע בהווה הלימודית השנתית - המתחיל חודשים לפני הטיול ונמשך חודשים מספר הוא הגורם לדגם זה לעשייה חינוכית נבדלת, מהותית ורלוונטית.

ראוי לציין את האפשרות לשלב חפירה ארכיאולוגית בטיול כפעילות מעניינת ומזמנת 'נגיעה' בכל התחומים שצוינו לפני-כן: עבודה פיזית, חווית סקרנות וגילוי, למידה עיונית של זיהוי ותיארוך ממצאים ודיון ערכי בתחומים רבים.

תיאור מתומצת לנושאים שבהם עוסק הארכיאולוג ניתן למצוא בדברי רייך:

הארכיאולוג עוסק, אפוא, בכל התהליך, החל מן החפירה באתר, דרך העיבוד, הלימוד, הסקת המסקנות הפרטיניות וציור התמונה הכללית. יש מי שמעדיף את עבודת השדה, אולי בשל "ההתרגשות" שבגילויי הבלתי צפויים המהירה, כביכול, מאות ואלפי שנים לרגע בו ייחשף; יש מי שמעדיף את ניתוח הנתונים ולימודם (רייך, 1995, 8).

מצורפת הדגמה תמציתית של מגוון הדרכים לממש את כלל ההיבטים הפדגוגיים, אשר תוארו במאמר. במקרה זה נעשה ניסיון להדגים את כל המדדים החינוכיים באתר אחד בכמה דוגמות. ואולם ברוב הסיורים הבית-ספריים התלמידים מבקרים בכמה אתרים, על-כן ניתן לחלק את העומס לאורך כל הטיול.

הדגמת תבחיני הטיול המקראי - סיור בעיר דוד, ירושלים²

דוגמה	
א. ההיבט האקדמי-דיסציפלינרי	כיבוש צבאי של עיר דוד (שמואל ב, ה, ו-ח; דברי הימים א, יא, ד-ז), סיור ארכיאולוגי בממצאי עיר דוד
ב. ההיבט ההשכלתי	לימוד הלכות כיבוש עיר ע"פ מקורות מן המקרא ומתושב"ע: יחס לשבויים, כיצד עורכים מצור? סוגיית הרס העיר
ג. ההיבט החוויתי	הכרת מפעלי המים והליכה במים: פיר וורן ונקבת השילוח
ד. ההיבט האישיותי בממד הפדגוגי-ערכי	דיון ערכי בנושא דוד ובת-שבע
ה. ההיבט האישיותי בממד הקוגניטיבי	לימוד מקורות בנושא מסירות נפש לאומית

הדגמת תבחיני הטיול המקראי - סיור בתל יזרעאל

דוגמה	
א. ההיבט האקדמי-דיסציפלינרי	א. סיפור כרם נבות היזרעאלי (מלכים א, כא) ב. סיפור גדעון ומלחמתו ג. סיפור יהוא ומותם של יהורם, איזבל (ואחזיה) - ובהשוואה למסופר בכתובת מתל דן
ב. ההיבט ההשכלתי	החקלאות במקרא - חשיבותה, התלות במקורות מים, סוגים גידולים שונים.
ג. ההיבט החוויתי	מבט על חפירות תל יזרעאל (בעיקר - החפיר), הליכה מתל יזרעאל לעין יזרעאל, הגת הקדומה שנתגלתה בחפירה הארכיאולוגית החדשה, והליכה בנקבת המים עד לבריכה ושחייה בעין יזרעאל (מותנה באישור בטיחות)
ד. ההיבט האישיותי בממד הערכי	דיון: האם שלטון החוק הוא מעל לחוק?
ה. ההיבט האישיותי בממד הקוגניטיבי	פעילות בקבוצות: הדגשת נושא חשיבות האחדות

2 לעיר דוד מגוון תוכניות המותאמות לגילים שונים לפי תוכנית הליכה של משרד החינוך להכרת הארץ ואהבת המולדת והדגשה על שילוב של אתרי מורשת, מוסדות שלטון ותרבות.

סיכום

מאמר זה מציג גישה לשינוי תפישתי המתבטא בהיפוך תפישתי-תודעתי וזווית הראייה בשאלת מקום הלמידה החוץ-כיתתית כחלק עיקרי ומהותי בסביבת הלמידה של דיסציפלינה כדוגמת תנ"ך. כלומר הלימוד העיקרי הוא בשטח, ואילו הלימוד המשלים מתקיים בכיתה. אימוץ גישה זו מכוונת את אנשי ההוראה לתכנון מחודש של ההוראה מתוך שאיפה להרחבת סביבת הלימוד. כדי להגיע למיצוי מיטבי של החיבור בין הלומד לבין תחום הדעת ראוי שהמורים והמחנכים לא יתייחסו עוד לסביבה החוץ-כיתתית רק כאמצעי להשלמת למידת תחום הדעת. אלא כמרחב העיקרי שבו הלמידה תתבצע, וההשלמה - במסגרת 'כותלי הכיתה'. אין זה אומר בהכרח שיחול מעתה שינוי חד בהיקף הטוילים והסיוורים הלימודיים, אך מצופה לפחות שיתחולל שינוי תפישתי שהשלכותיו והשפעותיו תבואנה לידי ביטוי בגישה שונה ובתכנון מחודש של תהליכי למידת תחום הדעת. בעקבות זאת יחול שינוי חיובי ביחס ללמידה ובמימושה האיכותי. אנו מקווים שאימוץ גישה זו יחולל מפנה בתפישת ההוראה בכלל הנתפשת כלמידה במסגרת סגורה. תהליך הלמידה ביסודו לא נזקק מעולם להסתגר בד' אמות של חדרי לימוד. וזאת, משום שהמנעד משמש חלק מהותי במימוש הלמידה כלמידה מיטבית מבחינת החיבור בין הלומד לבין הנלמד.

נספח: דוגמות לפרסומים בנושא הדרכת סיורי תנ"ך בעלי מרכיבי למידה מגוונים
ארליך, ז"ח ושפנייר, י' (תשנ"ד-תשנ"ה). **מעבר אפק, אלקנה, מכון ארץ חפץ, אורות ישראל.**

גפני, י' (תשמ"ד). **בעקבות שמשון: סיור לימודי למורי כיתות ד-ט, תל אביב, החברה להגנת הטבע, בית ספר שדה שורק.**

ורגון, ש' (תשנ"ג-תשנ"ד). "ההיבט הגיאוגרפי וההיסטורי בלימוד המקרא בשיבות תיכוניות", **ניב המדרשה, כ"ד-כ"ה, 173-191.**

זהרונ, מ' (1983). **דרך ארץ: עם חי בנופיו, ירושלים, משרד הביטחון.**

פיינרמן, א' (תשנ"ח). קרב דוד וגלית בעמק האלה: עצות ממדריך למדריך, **על אתר, ג, 155-166.**

רוזנסון, י' (תשנ"ד). **תנ"ך בגישה משלבת: פרקי לימוד והוראה, ירושלים, משרד החינוך והתרבות, גף להכשרת עובדי הוראה, מכון מופ"ת.**

שפנייר, י' (תשנ"א). "ערכו החינוכי של הטויל", **טללי אורות, ג, 165-177.**

שפנייר, י' (תשס"א). "הסיוור המקראי". **דרך אפרתה, ט-י, 89-114.**

שפנייר, י' ורוזנסון, י' (תשס"ד). **מקורות ארץ: מורשת ישראל בשדה, ירושלים, איגוד המדרשות ליהדות וללימודי ארץ ישראל.**

מקורות

- אבישר, ע' (2000). **טוב לטייל בעד ארצנו**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן.
- אוריון, נ' וגרטל, ג' (1996). **הוראה בסביבת הלימוד החוץ-כיתתית**, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, האגף לתוכניות לימודים.
- בן חור, י' ואחרים (תשנ"ו). **הטיול במערכת החינוך**, תל אביב: מכון מופ"ת.
- בן חור, י' ולוי, י' (תשנ"ח). **הסביבה הקרובה כמשאב לימודי חינוכי**, תל אביב: מכון מופ"ת.
- בן יוסף, ט' (2003). **ידעת הארץ כתחום חינוכי בתרבות הצינית**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב.
- בן-ישראל, א' (1999). **רעיון הטיול והתפתחות, בתוך: א' פלד (עורך), יובל למערכת החינוך בישראל (עמ' 269–282)** ירושלים ותל אביב: משרד החינוך, התרבות והספורט והוצאה לאור של משרד הביטחון.
- ברסלבי, י' (תשט"ז). **הידעת את הארץ: הגליל ועמקי הצפון**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד.
- בר, ר' ואחרים (1997). **מחוז לחדר הכיתה: פעילויות שדה רב תחומיות, ספר הדרכה והעשרה למורים ולמרכזי התחום בבית הספר**, ירושלים: המרכז להוראת המדעים, האוניברסיטה העברית.
- גפני, י' (1998). **לטייל עם תנ"ך בארץ התנ"ך**, תל אביב: משרד החינוך.
- גרטל, ג' (2003). **הטיול הבית ספרי ומשמעויותיו בעיני מחנכים ותלמידים בשנים 1920–1980**, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, תל אביב: אוניברסיטת תל-אביב.
- ורגון, ש' (תשנ"ג–תשנ"ד). **"ההיבט הגיאוגרפי וההיסטורי בלימוד המקרא בשיבות תיכוניות"**, **ניב המדרשה, כ"ד–כ"ה**, 173–191.
- כהן, ג' ושיש א' (תשע"א 2011). **הטיול ככלי חינוכי ערכי**, ירושלים: משרד החינוך.
- רביב, ד' ושדה, י' (2011). **בדרך ערך: מסע לגילוי הטיול כבעל ערך בדרך חינוכית ייחודית: על שינוי בתפיסת הלמידה החוץ-כיתתית והשלכותיו על הכשרת מורים**, **מופ"ת**, 45, 94–99.
- רייך, ר' (1995). **הזמנה לארכיאולוגיה**, תל אביב: דביר.

H e m d a ' a t

Editors

Dr. Esther Azulay
Dr. Yeshaya Ben-Pazi

HEMDAT HADAROM

P.O.B. 412, Netivot 80200, Tel. 08-9937666, Fax. 08-9945532
ISSN 0793-3994