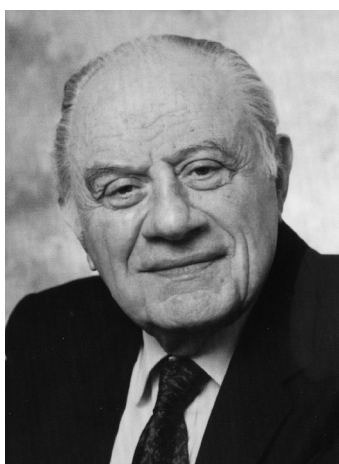


מנחם הרן ז"ל (1924–2015)

ברוך יעקב שורץ



מנחם הרן, פרופסור אמריטוס למקרא, חתן פרס ישראל במקרא וחבר האקדמיה הלאומית למדעים, הלך לעולמו אור ליום כ"ח בניסן תשע"ה (16.4.2015) בגיל 90. הרן היה מבכירי חוקרי המקרא בישראל בכל הזמנים, ומהיחידים בעולם שידיעותיו והשגיו הקיפו את כל תחומי המקצוע.

מנחם הרן נולד בברית המועצות תחת משטר הדיכוי של סטלין. אביו שכר לו מורה פרטי שלימדו עברית ותנ"ך בסתר. לאחר עליית המשפחה ארצה, הרן למד מגוון רחב של מקצועות בתחום מדעי היהדות, עד

שהחליט להקדיש את כוחותיו למקרא. הוא שירת במלחמת השחרור כקצין מטח בחיל האוויר וכקצין מודיעין.

את עבודת הדוקטור עשה מנחם הרן בהדרכת יחזקאל קויפמן ע"ה, שהשפיע רבות על עבודתו המדעית – אף שלא נמנע הרן גם מלחלוק עליו. הוא התקדם במסלול האקדמי הרגיל, ובשנת תשכ"ח נתמנה לפרופסור בקתדרה על שמו של יחזקאל קויפמן.

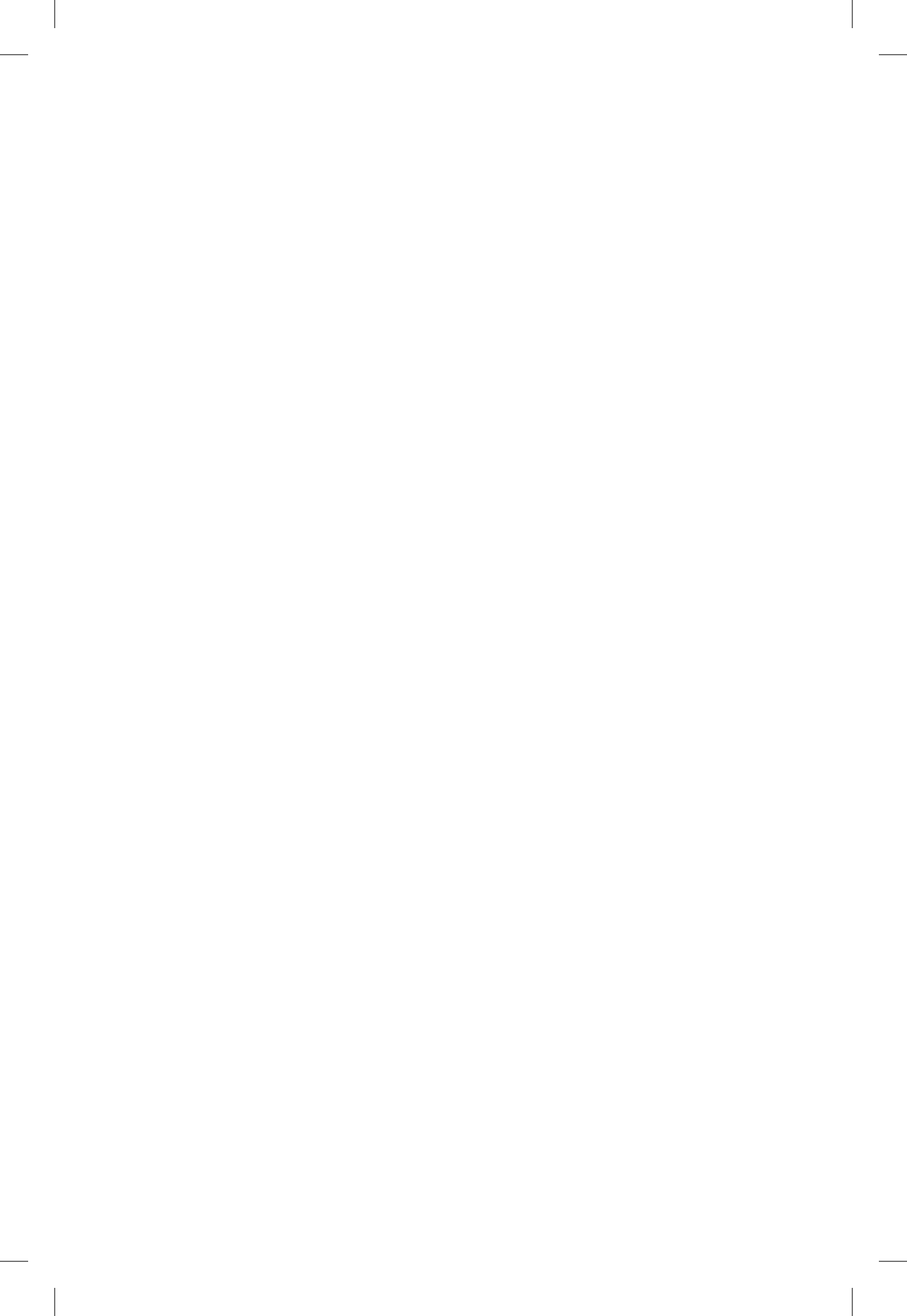
מנחם הרן חקר את היסודות של דת ישראל ותרבותו בתקופת המקרא ואת דרכה והתהוותה של הספרות המקראית. מאות מחקריו, שפורסמו בעברית, אנגלית, גרמנית וצרפתית, הרצאותיו באוניברסיטאות בארץ וברחבי העולם, ותרומתו להקמתם של חוגי המקרא בתל אביב, חיפה ובאר שבע, הפכוהו למורם של אלפי תלמידים ומאות חוקרים בארץ ובחו"ל. תלמידיו ותלמידי תלמידיו משמשים כיום במשרות בכירות בארץ ובעולם.

לאחר שפרש לגמלאות החל מנחם הרן במפעל חייו השני, חקירת התהליכים ההיסטוריים הכרוכים בכתיבת ספרי המקרא: מלאכת הסופר ועשיית הספר והמגילה, חיבורם של כ"ד הספרים, איסופם, התקדשותם, ודרכי מסירתם במשך הדורות. הרן שקד על מפעל זה ולא הרפה ממנו עדי יום מותו. נוסף על סדרה ארוכה של מאמרים בעברית ובאנגלית, יצאו לאור ארבעה כרכים של ספרו המונומנטלי 'האסופה המקראית – תהליכי הגיבוש עד סוף ימי בית שני ושינויי הצורה עד מוצאי ימי הביניים'. הכרך האחרון הופיע רק חודשים מספר לפני פטירתו.

רק חוקר בעל מעוף וידע נרחב בכל כ"ד הספרים, על כל מורכבותם הספרותית והרעיונית ועל כל תולדות פרשנותם וחקירתם, מסוגל היה לגשת לפרויקט כל כך מסועף ומאתגר. לשם כך הרן צירף את המומחיות שרכש בנעוריו אל הידיעות הענפות שקנה בזקנתו. בין השאר הוא פיתח גישה חדשה לחלוטין לסוגיית הקנוניזציה, וביסס אותה בראיות מוצקות מן הצד הספרותי, הפלאוגרפי וההיסטורי.

מנחם הרן היה מורה מחונן ושיעוריו היו בנויים למופת. תלמידים בארץ ובתפוצות מספרים עד כמה הוקסמו מעומק ידיעותיו ומיכולתו להעביר בצורה משכנעת ובדיקטיקה מדודה את עיקרי הגישה הביקורתית למקרא ואת תורתו שלו. הרן הנחה תלמידי מחקר רבים הממשיכים את דרכו, ביניהם כאלה שלא היו תלמידיו באופן פורמלי. למעשה, כל לומדי המקרא בארץ היו תלמידיו, והוא יחסר לכולנו. יהי זכרו ברוך.

מקרא



קונקרטיזציה של מטפורות ולשון מטפורית בפרשנות המקרא – פנימית וחיצונית

יאיר זקוביץ

פתח דבר

אחד המניעים הבולטים הניכרים בפרשנות המקרא – בין זו שבגופו ובין זו שמחוץ לגבולותיו – היא השאיפה לקונקרטיזציה. לזו ביטויים שונים ומגוונים, כגון כותרותיהם של שלושה עשר מזמורי תהלים המציגות את הנסיבות שבהן אמרם דוד; 'השידוך' בין מזמור לבין אירוע מוכר וידוע בחיי דוד, המעוצב בספר שמואל, מוציא את המזמור מכלל אלמוניות וכלליות ומעניק לו ממד קונקרטי, קובע את הרגע שבו נוצר ונאמר לראשונה.¹ אף מתן שם לדמויות אלמוניות, ומה גם שם השאול מרשימת יוחסין מקראית כלשהי, מעצים את הדמות וממקם אותה בהקשר משפחתי ידוע. כך לדוגמה מכנים חז"ל את אִם שמשון 'צללפונית' (בבא בתרא צא ע"א) משום שאישה בשם זה נזכרת ברשימת היוחסין של שבט יהודה, אצל 'משפחת הצרעתי' (דה"א ד 2–3), נוף מולדתו של שמשון (שופ' יג 25).² דוגמה אחרונה לביטוי המניע הקונקרטי: יש שניתן ביאור מוחשי למושג מופשט, ה'אימה' שמבטיח ה' לשלוח לפני בני ישראל עם כיבוש הארץ: 'את אימתי אשלח לפניך' (שמ' כג 27), מתבארת בכתוב שלהלן ביצור חי, מוחשי, בצרעה: 'ושלחתי את הצרעה לפניך' (ראו גם דב' ז 20; יהו' כד 12).

הדחף לקונקרטיזציה פעיל מאוד בביאורם-פיענוחם של ביטויים מטפוריים. יש שהמטפורה מעוררת שילוב של הערה פרשנית קצרה, אך יש שהיא מתפתחת לכדי

- 1 ראו לדוגמה: B. S. Childs, 'Psalm Titles and Midrashic Exegesis', *JSS* 16 (1971), pp. 137-150; E. Slomovic, 'Toward an Understanding of Historical Titles in the Book of Psalms', *ZAW* 91 (1979), pp. 350-380
- 2 ראו: י' זקוביץ, צבת בצבת עשויה: מה בין מדרש פנים-מקראי למדרש חוץ-מקראי, תל אביב תשס"ט, עמ' 167–197.

תמונה סיפורית-ביוגרפית, או אף לסיפור שלם. במקרים אחרים היא עשויה ללבוש צורה של פעולה סמלית הממחישה אותה, כשהפועל הוא לרוב נביא. לא מעטים המקרים שבהם המטפורה שימשה כורז ליצירת מנהג.

לא תמיד ניתן לומר בוודאות כי המטפורה קודמת לקונקרטיזציה שלה. דוגמה מובהקת למטפורה הניצבת, ככל הנראה, על אדני ציור קדם-מקראי היא אפיונו של ה' כ'תכן לבות', היינו זה המודד ושוקל את לבות בני האדם, לבחון צדקתם, ראו: 'כל דרך איש ישר בעיניו ותכן לבות ה' (מש' כא 2); 'כי תאמר הן לא ידענו זה הלא תכן לבות הוא יבין ונצר נפשך הוא ידע והשיב לאדם כפעלו' (שם, כד 12). תמונת ה' כמי שמודד לבות ושוקלם מבוססת על דמות האל המצרי אנוביס, הניצב בתמונות רבות ליד מאזניים ושוקל לב המונח על הכף השמאלית של המאזניים. בספר מתים מצרי (פפירוס אני) כתוב בצד תמונת האל השוקל את הלב: 'כה אמר תחות [...] שפטתי את לב הנפטר ונשמתו עומדת לו לעד. מעשיו צדקו במאזניים הגדולות ולא נמצא בו אוון'.³

דומה כי המטפורה של פתיחת רחם על ידי ה', פתיחת רחמן של לאה ורחל (בר' כט 21, ל 22), נוצרה בעקבות מסורות שבהן אחד מיושבי מרום בא אל אישה בשר ודם ופותח רחמה בפועל, מוליד ממנה ילד. מעשים שכאלה רווחו בקרב התרבויות הסובבות את עם ישראל הקדום, ובמקרא יש לטיפוס סיפורי זה ביטוי במעשה בני האלוהים ובנות האדם (בר' ו 1-4).⁴ המטפורה של פתיחת הרחם גררה את יצירת היפוכה, המבטאת עקרות שה' יזמה – סגירת רחם, כך בסיפור עקרותה של חנה (שמ"א א 5-6).

המחשתן של מטפורות מקראיות נוהגת בספרות המדרש (וביטויים לה גם במדרש חזוטי, באיורים), בספרות בית שני (כולל הברית החדשה) ובגופו של המקרא. נפתח בדוגמות מעולם ההלכה והמנהג, או אז נצעד אחורה בזמן, מן המדרש לספרות הבית השני שמחוץ למקרא, ומשם אל גוף המקרא. ניווכח לדעת כי עולם הפרשנות החוץ-מקראית וזה של הפרשנות הפנים-מקראית חד הם, וכי לדרכי הפרשנות הנגלות לנו בספרות שמחוץ לגבולות המקרא מהלכים ברורים כבר בספרות המקרא, ואף זו הקדומה, שמימות הבית הראשון.⁵

3 ראו: א' הורוויץ, משלי (מקרא לישראל), ב, ירושלים ותל אביב תשע"ג, עמ' 483-484. ראו תמונה שבה מוביל האל אנוביס את המתים אל המאזניים כדי לשקול את לבם: פפירוס חו-נפר, ANEP², p. 210

4 במקרא ניכרים גם הדים נוספים, מעודנים, לטיפוס הסיפורי של ביאת אחד מיושבי שמים אל בת אנוש. ראו: י' זקוביץ, חיי שמשון (שופטים יג-טז): ניתוח ספרותי ביקורתי, ירושלים תשמ"ב, עמ' 74-84.

5 על תפיסה זו מיוסד ספרי צבת בצבת עשויה (לעיל הערה 2).

א. עולם ההלכה והמנהג

מנהגים וחפצים הכרוכים בהם נאחזים בכתובי מקרא מטפוריים כבאסמכתא. לעתים ברור כשמש כי המטפורה שימשה דחף ליצירת החפץ והמנהג, אך לא מן הנמנע, כי פה ושם, מנהג רווח, ששורשיו מי ישרם, חיפש לו בית ומצאו בכתוב מקראי.

(1) שלושה כתובים מהווים אסמכתא מן התורה למצוות התפילין: 'והיה לך לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיך כי ביד חזקה הוצאך ה' ממצרים' (שם' יג 9); 'וקשרתם לאות על ירך והיו לטטפת בין עיניך' (דב' ו 8); 'ושמתם את דברי אלה על לבבכם ועל נפשכם וקשרתם אתם לאות על ידכם והיו לטוטפת בין עיניכם' (שם, יא 18; וראו ברכות ו ע"א, יד ע"ב; ירושלמי, קידושין א, ז [סא ע"ב; טור 1157] ועוד). ברי כי מלכתחילה היה משמע הכתובים הללו מטפורי, כדברי רשב"ם בפירושו לשמות יג 9: 'לפי עומק פשוטו: יהיה לך לזיכרון תמיד, כאילו כתוב על ירך; כעין "שימני כחותם על לבך" (שה"ש ח,ו). בין עיניך – כעין תכשיט ורביד זהב שרגילין ליתן על המצח לנוי'.⁶

פסוקים רבים נוספים במקרא, שאופיים דומה לזה של שיר השירים ח 6, מחזקים את ההבנה המטפורית של שלושת הכתובים שבהם נאחו מנהג התפילין, ורובם בספר משלי, ראו: 'שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמך כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרתך' (א 8–9; ראו עוד שם, ג 3, ד 9, ו 21).

תרגום השבעים ותאודוטיון מתרגמים טוטפות: 'שאינם זזים', 'שאינם מתנועעים', לציין יציבותן של מצוות ה', ומכאן ברור כי נהו אחר הפירוש המטפורי. בדרך המטפורה צעדו גם הקראים. הפרשן הקראי יפת בן עלי כותב כי הפסוקים בשמות ובדברים שעליהם מיוסדת מצוות התפילין מכוונים אל

מנהג בני אדם כאשר יחפצו שיזכרו דבר ישימו אותות על אצבעותיהם להזכירהו הדבר אשר הם חפצים לעשות אותו, על כן חייב ה' ב"ש שישומו מעשה במצרים לפניהם תמיד לזכור את אשר חייב עלינו לתת הבכורות, ודברה התורה בלשון בני אדם.

ראב"ע מביא דעת הקראים בפירושו לשמות יג 9 וחולק עליה. אף השומרונים, כקראים, אחזו בפירוש המטפורי.⁷ בימי בית שני כבר נהגה מצוות התפילין, כפי

6 אם לא צוין אחרת, פירושי פרשני ימי הביניים מובאים מתוך מאגר הכתר: המהדורה המקוונת, אוניברסיטת בר-אילן: מפעל מקראות גדולות הכתר, 2009.

7 ראו בהרחבה: י"ח טיגאי, 'תפילין', א"מ, ת, ירושלים תשמ"ב, טורים 883–895. דברי יפת בן-עלי מובאים שם, טורים 890–891.

שמעידים הן המקורות הספרותיים (הקדום שבהם איגרת אריסטאס קנה-קנט, מן המאה השנייה לפסה"נ) הן הממצאים הפיסיים שנתגלו במדבר יהודה.⁸

(2) ומתפילין למזוזות: גם משמעות הכתובים דברים ו 9 ויא 20: 'וכתבתם על מזוזת ביתך ובשעריך', מטפורית ביסודה, תזכורת מתמדת לשמירת המצוות. בפירושו לדברים ו 9 ר' יוסף בכור שור יוצא במתקפה על המפרשים כמטפורה: "וכתבתם על מזוזת ביתך" – כדי שתזכור בשעת יציאה וביאה, והמפרשים (ראה [לעיל] רשב"ם לשמ' יג, ט) שזה כמו "שימני כחותם על לבך כחותם על זרועך" (שה"ש ח, ו), ואינו מדבר בתפילין ומזוזות – טועים ומשבשים ומראים פנים בתורה שלא כהלכה.⁹

לקראים אין חובת מזוזות, אך כבר בתקופת בית שני נטו בישראל לפרשנות הקונקרטי, וראו קלף מזוזה ממערה 8 מקומראן, ובו דברים י 12 – יא 21 (אך לא ו 9–4).¹⁰ לתביעת חז"ל להתקין מזוזות בשערים ראו יומא יא ע"א: 'תנו רבנן: "בשעריך" אחד שערי בתים, ואחד שערי חצרות, ואחד שערי מדינות ואחד שערי עיירות, יש בהן חובת מצוה למקום, משום שנאמר: "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך".'

(3) דברי הנביא ישעיהו: 'לכו נא ונוכח האמר ה' אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו' (א 18) מכוונים לומר שחזרה בתשובה (ראו פס' 16–17) תגרור אחריה כפרת עוונות. והנה, המטפורה מתבארת על דרך הקונקרטיזציה במשנה, יומא ו, ת. המשנה דנה בשאלה כיצד יודעים כי השעיר המשתלח לעזאזל (וי' טז) הגיע המדברה. תשובה שנייה לשאלה מוצעת במשנתנו על ידי ר' ישמעאל: 'הלא סימן אחר היה להם: לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין, שנאמר "אם יהיו חטאיכם כשנים [...]".'

ראוי לציין כי קטע זה של המשנה אינו מופיע בכ"י קאופמן ואינו נדון בתלמודים, והוא כפי הנראה תוספת שחדרה למשנה מברייתא כלשהי.¹¹ ביומא לט ע"א נמסר כי 'תנו רבנן: ארבעים שנה ששימש שמעון הצדיק [...] והיה לשון של זהורית מלבין, מכאן ואילך פעמים מלבין, פעמים אינו מלבין'. ועוד נאמר כי 'ארבעים שנה קודם

8 בקומראן, בוואדי מורבעת, באזור עין גדי ואף בנחל צאלים. ראו: מ"ב לרנר, תפילין, א"ע, לב, ירושלים ותל אביב תשמ"א, טורים 1023–1027.

9 הניסוח על פי אבות ג, יא: [...] והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים – אין לו חלק לעולם הבא.

10 ראו: M. Baillet, J. T. Milik, and R. de Vaux, *Les 'petites grotte' de Qumran. Exploration de la falaise, les grottes 2Q, 3Q, 5Q, 7Q à 10Q, le rouleau de cuivre* (DJD 3), Oxford 1962, pp. 158-161

11 ראו: י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה², ב, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 960; וכן ש' ספראי ו' ספראי, משנה עם פירוש ספראי, ו: מסכת יומא, ירושלים תש"ע, עמ' 611.

חורבן הבית [...] ולא היה לשון של זהורית מלבין' (לט ע"ב), ללמדכם שמלאה סאת החטאים וכי עונש החורבן כבר היה בלתי נמנע.

בתלמוד הירושלמי (יומא ו, ו [מג ע"ד; טור 591]) מסופר כי

בראשונה היו קושרין אותו [את חוט הזהורית] בחלונותיהן, ויש מהן שהיה מלבין ויש מהן שהיה מאדים. והיו מתבישין אלו מאלו. חזרו וקשרו אותו בפתחו של היכל, ויש שנים שהיה מלבין ושנים שהיה מאדים. חזרו וקשרו אותו בסלע [...].

בחזון יוחנן מעוצבת, בהשפעת הכתוב בישעיה, תמונה שבה מתייצבים מרטירים מתים לפני כיסא האלוהים ולפני השה, והם לבושים לבן, ומראים להם את הכבוד הגדול אשר ינחלו לעתיד לבוא. אחד מן הזקנים, השואל: 'אלה הם המלובשים בגדי לבן, מי המה ומאין באו' (ז 13), נענה: '... אלה הם הבאים מן הצרה הגדולה ויכבסו את שמלותם וילבינום בדם השה' (פס' 14).

(4) תחינת המתפלל לאלוהיו במזמור קל בתהלים פותחת במילים: 'ממעמקים קראתיך ה' (פס' 1). אפשר שמילת 'מעמקים' מדמה את מצבו של המתפלל לזה של אדם חסר אונים הטובע במצולה, שהרי כל מופעיה האחרים של התיבה הם בצורת הסמיכות: 'מעמקי ים' (יש' נא 10) או 'מעמקי מים' (יח' כז 34; תה' סט 3, 15). אך ייתכן כי ב'מעמקים' ניתן גם ביטוי לריחוק שחש המתפלל מאלוהיו השוכן במרומים וכן למצבו הנפשי העלוב, שממנו הוא חפץ להיחלץ באמצעות התפילה. כך או כך, למטפורה ניתנה משמעות קונקרטית – וכאן דומה שהשימוש במטפורה משני – בדברי חז"ל: 'לא יעמד אדם על גבי מטה ולא על גבי ספסל וכסא ולא על גבי מקום גבה ויתפלל, שאין גבהות לפני המקום, שנאמר "מעמקים קראתיך ה'" (תוספתא, ברכות ג, ה; ובדומה לזה ברכות י ע"ב).

תפיסה זו של 'מעמקים' לא חלה על מיקומם של בתי כנסיות. אדרבה, באמצעות המחשתה של מטפורה אחרת, קובעים כי בית הכנסת חייב להיות הגבוה שבבנייני העיר: 'אמר רבא בר מחסיא אמר רב בר גוריא אמר רב: כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת לסוף חרבה, שנאמר: "לרומם את בית אלהינו ולהעמיד את חרבותיו" (עז' ט, ט) (שבת יא ע"א).

הלכה זו כוחה יפה רק כאשר אוכלוסיית העיר יהודית כולה או למצער רובה, אך במקומות רבים בגלות הצניעו את בית הכנסת והנמיכו קומתו. או אז שבו ונאחזו בכתוב 'מעמקים קראתיך ה' (וראו שולחן ערוך, אורח חיים ק"ג).¹²

12 ראו: ע' אבן-ישראל שטיינולץ, הסידור והתפילה, א, תל אביב תשנ"ד, עמ' 402–403.

(5) שבחו של אלוהים המרחם על עמו ומוחל להם על עוונותיהם, בסיומו של ספר מיכה (ז 18–19): '... ישוב ירחמנו יכבש עונתינו ותשליך (בתרגומים הקדומים 'ישליך') במצלות ים כל חטאתם' ('חטאתינו' בכמה כ"י וכן בתה"ש, בפשיטתא ובוולגטה),¹³ משמש אסמכתא למנהג ה'תשליך' ולתפילה הנאמרת ביום ראשון של ראש השנה לאחר מנחה, ליד מקור מים. התפילה כוללת את שלושת הכתובים הנועלים את ספר מיכה, ומשמגיעים למילים 'ותשליך במצלות ים כל חטאתם' מנערים את שולי הבגד. המטפורה של הרחקת העוונות עד למקום המרוחק ביותר, שאליו אין לאדם גישה, זוכה לקונקרטיזציה במנהג שאינו מתועד בספרות חז"ל ואינו נזכר עד המאה החמש עשרה.¹⁴

לאוטרבך טוען עם זאת כי המנהג, ששורשיו אולי פגניים, נרמז בקדמוניות היהודים ליוסף בן מתתיהו: '[...] החלטנו גם אנחנו, שהאנשים והנשים מן היהודים הרוצים בכך ישמרו את השבתות ויקיימו את מנהגי הדת לפי חוקי היהודים ויערכו את תפילותיהם על שפת הים לפי מנהג אבותיהם. [...]' (ספר ארבעה עשר י, כג, מהד' א' שליט, ג, ירושלים תשכ"ג, עמ' 140).¹⁵

(6) כאשר מבקשים יהושע וכלב לשכנע את העם כי אין אמת בדברי שאר המרגלים אשר הוציאו את דבת הארץ ותיארו את העם היושב בה כ'אנשי מדות' (במ' יג 33), הם אומרים: 'אתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צלם מעליהם וה' אתנו אל תיראם' (שם, יד 9).

שתי מטפורות משמשות את יהושע וכלב. האחת: 'לחמנו הם', וכדברי ראב"ע: 'נאכלם כלחם; וכן "אכלי עמי אכלו לחם" (תה' יד, ד)', וראו גם דברים ז 16: 'ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נתן לך'. המטפורה השנייה – 'סר צלם מעליהם' מבטאת כי הצל הוא הגנה, ושוב כדברי ראב"ע: 'כי הגבור אם אין מגן שיגן עליו, ויהי צל לו, לבו ירא'. ל'צל' כמגן ראו למשל ישעיה ל 2–3: 'ההלכים לרדת מצרים ... לעוז במעוז פרעה ולחסות בצל מצרים. והיה לכם מעוז פרעה לבשת והחסות בצל מצרים לכלמה' (ראו עוד שופ' ט 15; איכה ד 20).¹⁶ הצירוף סו"ר מעל עשוי לבטא הסתלקות ההגנה (האלוהית) מעל אדם, כגון שופטים טז 20, שמואל א כח 15–16. והנה מטפורת הצל זוכה לביאור ממשי בספר הזוהר (ח"א ריו ע"ב):

13 'חטאתם' – המ"ם הסופית היא טעות הנובעת משילוב האותיות 'נו'. ראו: ר' ויס, 'שילובי אותיות במקרא', בתוך: מחקרי מקרא: בחינות נוסח ולשון, ירושלים תשמ"א, עמ' 4–13.
14 ראו: J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, pp. 229–433; ועוד: ח' לשם, מחקרים ועיונים: בהלכה, באגדה ובפולקלור, תל אביב תשל"ו, עמ' 107–121.
15 לאוטרבך, שם, עמ' 321, 430.
16 ראו: B. A. Levine, *Numbers, 1-20* (AB 4A), New York 1993, p. 364.

ר' יצחק הוה יתיב יומא חד אפתחא דר' יהודה והוה עציב וכו'. אמר לו מנין לך (שאתה נפטר מן העולם) אמר לו וכו' ועוד דכד מצלינא ומטינא לשומע תפלה אשגחא בצולמי דיילי בכותלא ולא חמינא ליה ואמינא דהואיל וצלמא אתעבר ולא אתחזי דהא כרוזא נפיק וכריו, דכתיב (תה' לט, ז) 'אך בצלם יתהלך איש', כל זמנא דצולמא דבר נש לא יתעבר מניה, יתהלך איש, ורוחיה אתקיימא בגויה, אתעבר צולמא דבר נש ולא אתחזי אתעבר מהאי עלמא דכתיב במרגלים 'סר צלם מעליהם' וכתיב (במ' יד, טז) 'זימותו האנשים מוציאי דבת הארץ רעה במגפה לפני ה'". אמר לו יהודה ועוד מהכא דכתיב: 'כי צל ימינו על הארץ' (איוב ח, ט).

(=ר' יצחק היה יושב יום אחד לפתחו של ר' יהודה והיה עצוב וכו'. אמר לו מנין לך [שאתה נפטר מן העולם], אמר לו: וכשאני עומד בתפילה ומגיע לשומע תפילה אני מביט בכותל ואיני רואה צלמי, ולפיכך אמרתי ודאי הכרוז יוצא ומכריו עלי, דכתיב: 'אך בצלם יתהלך איש' [תה' לט, ז], כל זמן שצלם איש לא יעבור ממנו, יתהלך איש, ורוחו תתקיים בקרבו, יעבור צלם איש ולא יראה יעבור מן העולם הזה [...]; התרגום שלי, י"ז)

והנה, ידוע המנהג הנוהג בליל הושענא רבה, שיוצאים לאחר חצות הלילה אל מקום המואר באור הירח, מתערטלים ובוחנים את הצל שמטיל הגוף הערום. מי שרואה את צלו, וצלו שלם, אל לו לחשוש. אך מי שגופו אינו מטיל צל, או שצלו חסר איבר כלשהו, סכנה אורבת לפתחו או לפתח בני ביתו.¹⁷

בין ששורשיו של מנהג זה בקרב ישראל, ובין שהורתו בעולם הנכרי, הרי שקשרוהו בכתוב 'סר צלם מעליהם', כדברי רמב"ן בפירושו לבמדבר יד 9: 'אבל יתכן שירמוז הכתוב למה שנודע, כי בליל החותם לא יהיה צל לראש האיש אשר ימות בשנה ההיא, ולכן יאמר: כבר סר צלם מעליהם – כנגזר עליהם מיתה'.

(7) במחזור ויטרי מתועד המנהג המתקיים בחוגים רחבים עד עצם היום הזה, למרוח בדבש לוח של אותיות האל"ף-בי"ת וליתן לילד הבא ל'חדר' ליומו הראשון ללימוד התורה ללקק את האותיות, למען ידע כי דברי התורה מתוקים הם: 'וכשאדם מכניס את בנו לתלמוד תורה כותבין לו את האותיות על לוח [...] ומקרין לו את האותיות. ואחר כך מחפים אותו [את הלוח] בדבש. ואומרים לו ללחוך [...]'.¹⁸ בתמונה מן הרבע

17 על המנהג ראו: ד' שפרבר, מנהגי ישראל מקורות ותולדות, א, ירושלים תשמ"ט, עמ' טו–טז הערה 14, ושם ביבליוגרפיה עשירה.

18 מחזור ויטרי הוא ספר הלכתי-ליטורגי, ובו הלכות תפילה לכל ימות השנה. חיברו ר' שמחה בן שמואל, מתלמידי רש"י, אשר נפטר לפני שנת 1105. הציטוט על פי מהד' ש' הלוי איש הורוויץ,

הראשון של המאה הארבע עשרה נראה מורה הנותן דבש לתלמידיו בחג מתן תורה, כדי להמחיש להם עד כמה מתוקה היא התורה.¹⁹

מנהג ליקוק הדבש מן האותיות מתקשר למזמורי התורה בספר תהלים: '... משפטי ה' אמת צדקו יחדיו. הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מדבש ונפת צופים' (יט 10–11), 'ממשפטיך לא סרתי כי אתה הורתני. מה נמלצו לחכי אמרתך מדבש לפי' (ק"ט 102–103).²⁰ אפשר שגם המעשה הסמלי של אכילת המגילה על ידי הנביא יחזקאל, שעליה מעיד הוא: 'ותהי בפי כדבש למתוק' (ג 3), הרימה תרומתה לגיבושו של המנהג.²¹

(8) הכתוב במשלי על אודות החכמה: 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותמכיה מאשר' (ג 18), מתבאר כמדבר בתורה. חז"ל קובעים 'ואין עץ חיים אלא תורה' (ברכות לב ע"ב). את הפסוק הנ"ל ממשלי נוהגים לשיר בבתי כנסיות לאחר השבת ספר התורה לארון הקודש. מן האמור לעיל קצרה הדרך לכינוי הרווח בפי האשכנזים למוטות העץ שעליהם נכרך הקלף של ספר התורה: 'עצי חיים', מה גם שמוטות אלה אכן נועדו לתמיכה, לאחיזה. כך אפוא ניתנה – גם אם בדיעבד – משמעות קונקרטיה למטפורה במשלי ולביאורה על התורה. חפץ הנראה כרימון, והוא למעשה חלק ממוט גלילת התורה, נמצא במוזאון ההיסטורי של אוקראינה,²² ועליו כתובת: 'עץ חיים זה נדר מורנו המקובל ר' נתן נטע לכפרת נשמתו שנת תקצ"ג'.

(9) נסיים חלק זה בחוק ומנהג הנוהג כבר בגוף המקרא: ניקיון כפיים הוא מטפורה לצדקה, כדברי הצטדקותו של אבימלך מלך גרר: 'בתם לבבי ובנקיון כפי עשיתי זאת' (בר' כ 5), הזוכים לאישוש ואישור מאלוהים: 'גם אנכי ידעתי כי בתם לבבך עשית זאת' (שם, 6). רק 'נקי כפים ובר לבב' (תה' כד 6) ראוי לעלות בהר ה', לבוא אל מקדשו.

מטפורה הכרוכה בזה היא רחצת הידיים, ביטוי לניקיון: 'שנאתי קהל מרעים ועם רשעים לא אשב. ארחץ בנקיון כפי ואסבבה את מזבחך ה'' (תה' כו 5–6),²³ ובדומה

ברלין תרנ"ג ותרנ"ד (ד"צ: ירושלים תשכ"ג), עמ' 628.
 19 התמונה מצויה כיום באוסף אוניברסיטת לייפציג, Leipzig University Library Ms. V. 1102, 'Education', *EJ*, VI, Jerusalem 1972, p. 386, figure 2; I. f. 131.
 20 ראו: שטיינולץ, הסידור והתפילה (לעיל הערה 12), ב, עמ' 112.
 21 לדיון בנבואת יחזקאל על אכילת המגילה, ראו להלן, דוגמה 34.
 22 סימונו: DM-2269 Sc. 9020. ראו: א' אמר ור' יעקבי, וקבצתים מירכתי ארץ: אוצרות האמנות היהודית בעולם: תיעוד תרבות הולכת ונעלמת, ירושלים תשנ"ח, עמ' 72.
 23 אין כאן בהכרח קשר לטקס היטהרות הכהנים קודם בואם לאוהל מועד או לגשתם למזבח (שנ"ל 21–17), אף שהתפיסה דומה – הקרבה לקודש מחייבת טוהר.

לזה: 'הנה אלה רשעים ושלוי עולם השגו חיל. אך ריק זכיתי לבכי וארחץ בנקיון כפי' (שם, עג 13).

הנביא ישעיהו, המבקש לעורר את העם לעזוב את דרך החטא ולדבוק בצדק, קורא: 'ובפרשכם כפיכם אעלים עיני מכם גם כי תרבו תפלה אינני שמע ידיכם דמים מלאו. רחצו הזכו הסירו רע מעלליכם מנגד עיני חדלו הרע' (א 15–16). והנה, המטפורה מומחשת והופכת לפעולה סמלית בטקס עגלה ערופה: 'וכל זקני העיר ההיא הקרבים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו' (דב' כא 6–7).²⁴

הן בישעיהו הן בטקס העגלה הערופה רחצת הידיים משולה לטיהור מאשמת דמים. והנה, על רחצת ידיים סמלית, המציינת חפות משפיכת דמים, מספרת גם הבשורה על פי מתי: פונטיוס פילטוס אינו רוצה במות ישוע, אך אינו מצליח למנוע מן העם לתבוע את צליבתו: 'ויהי כראות פילטוס כי לא יועיל מאומה ורבתה עוד המהומה ויקח מים וירחץ את ידיו לעיני העם ויאמר נקי אני מדם הצדיק הזה אתם תראו' (כז 24–25).

ב. מן המדרש

בדוגמות הבאות נתבונן במטפורות, בין בטקסט סיפורי ובין בטקסט שירי, שלבשו במדרשי חז"ל לבוש קונקרטי, לעתים תוך יצירת תמונה שלמה, ואפילו נסית. (10) יעקב, הירא בשובו ארצה מפני המפגש עם עשו אחיו, פותח תפילתו לאלוהים בשבח: '... קטנתי מכל החסדים ומכל האמת אשר עשית את עבדך כי במקלי עברתי את הירדן הזה ועתה הייתי לשני מחנות' (בר' לב 11).²⁵ ברישא של דבריו מזכיר יעקב את יציאתו מן הארץ בחוסר כול, ואין המקל אלא מטפורה להיעדר רכוש מטען כלשהו, וכדברי רש"י: "'במקלי'", לא היה אתי לא כסף ולא זהב ולא מקנה אלא מקלי לבדי'. בעלי המדרש ביקשו משמעות קונקרטית לאזכור המטה:

בוא וראה מה עשה עשו הרשע ליעקב, ראה אותו ריקם ולא ריחם עליו, אלא אמר הריני קודמו לדרך ואינו יכול לעבור בדרך ושם אני הורגו, ומנין שכך? הנביא אומר 'על רדפו בחרב אחיו' (עמ' א, יא), ידע יעקב ותלה עיניו להקב"ה ועשה עמו נסים ונתן לו מקלו בירדן ונבקע הירדן לפניו ועבר, שאמר 'במקלי עברתי את הירדן הזה' (תנחומא בובר ויצא, ג, עמ' עג).

24 על תפקיד רחצת הידיים בטקס העגלה הערופה ראו J. H. Tigay, *Deuteronomy* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia 1996, p. 474

25 סיפא דקרא דורש את שם המקום מחנים. הסבר סמוי נוסף לשם, אף הוא תופס את סיומת השם כסיומת הוויג, נמצא בפס' 8–9. להסבר אחר, גלוי, לשם ראו: שם, לב 2–3.

במדרש בראשית רבה משמש מעשה נסים זה כאב־טיפוס למעבר הירדן בימי יהושע, בבחינת מעשה אבות סימן לבנים:

ר' יודה בר' סימון אמר בשם ר' יוחנן: בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שלא עברו ישראל את הירדן אלא בזכות יעקב. בתורה: 'כי במקלי עברתי את הירדן הזה' (בר' לב, יא); בנביאים דכתיב 'והודעתם את בניכם לאמר ביבשה עבר ישראל את הירדן הזה' (יהו' ד, כב); [ותנו דעתכם לדמיון המילולי בין הכתובים בבראשית וביהושע] ישראל סבא; בכתובים: 'מה לך הים כי תנוס הירדן תסב לאחור' (תה' קיד, ה) (עו, ה, מהד' תיאודור־אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 901).

ברור שחלקו של המטה בבקיעת ים סוף (שמ' יד 16, 21) תרם ליצירת המעשה הנסי על אודות יעקב, וכמוהו חצייתו הנסית של הירדן בימי יהושע (יהו' ג-ד) ועל ידי אליהו ואלישע (מל"ב ב 8-15).

(11) המטפורה 'ארץ זבת חלב ודבש' (שמ' ג 8 ופסוקים רבים נוספים) מביעה את ברכת הארץ המשופעת במזונות, המציעים עצמם למי שאך יושיט ידו ויטול, ללא מאמץ. המטפורה מומחשת במעשה על 'רמי בר יחזקאל איקלע לבני ברק. חזנהו להנהו עיזי דקאכלן תותי תאיני וקנטיף דובשא מתאיני²⁶ וחלבא טייף מנייהו, ומיערב בהדי הדדי. אמר: היינו "זבת חלב ודבש" (כתובות קיא, ע"ב; ותרגמו: 'רמי בר יחזקאל הזדמן לבני ברק. ראה אותן עזים שאוכלות תחת [לעצי] תאנה, ונטף דבש מהתאנים וחלב נוטף מהן [מהעזים], ומתערבבים זה בזה, אמר: "זהו ארץ זבת חלב ודבש").

(12) משורר האיזנו מונה את חסדי ה' עם עמו, וביניהם משבח את פוריות הארץ אשר ניתנה להם: '... וינקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור' (דב' לב 13). לפנינו מטפורה לשפע, וכביאור ראב"ע: 'וינקהו דבש – דרך משל, כמו "טפו ההרים עסיס" (יואל ד, יח), והטעם: רוב הדבש והשמן, כי מארץ כנען יובלו, כי כן כתוב (ראה יח' כז, יז).'²⁷

המטפורה עברה קונקרטיזציה בדרשה במסכת סוטה יא ע"ב על נסים שעשה הקב"ה עם ילדי ישראל בשעה שגזר פרעה על הבנים במצרים. כמצע לדרשה משמש פרק טז ביחזקאל (במיוחד פס' 3-13), על יחסי אלוהים עם עמו, המדומים ליחסי איש עם אישה, שאותה מצא כתינוקת אשר הושלכה בעת הולדתה, והוא אספה וגידלה.²⁸

26 דבש במקרא הוא דבש דבורים (ראו: שופ' יד 8), אך אין להוציא מכלל אפשרות שגם עסיס הפירות מכונה דבש, ולכך רומז אולי יואל: 'טפו ההרים עסיס (=דבש) והגבעות תלכנה חלב' (ד 18; ראו גם: שה"ש ד 11).

27 להופעת דבש ושמן יחדיו ראו לדוגמה: דב' ח 8; יר' מא 8.

28 ראו: א' שנאן, 'מדרשת הפסוק אל האגדה החפשית', מחקרי ירושלים בספרות עברית ה (תשמ"ד),

הגירוי לשזור בדרשה את פסוקנו משירת האזינו הוא בפס' 13 ביחזקאל: '... סלת ודבש ושמן אכלת ותיפי במאד מאד'. וכך אפוא נאמר בדרשה: 'ומלקט להם [לפעוטות הנמצאים בשדה, הרחק מהוריהם] שני עגולין [=שתי אבנים עגולות], אחד של שמן ואחד של דבש, שנאמר "ויניקוהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור".'

בהמשכה המידי של דרשה זו דוגמה נוספת לקונקרטיזציה: 'כיון שמכירין בהם מצרים באים להורגן ונעשה להם נס ונבלעין בקרקע, ומביאין שוורים וחורשים על גבם, שנאמר: "על גבי חרשו חרשים" (תה' קכט, ג)'. המטפורה המציירת את בני ישראל כשוכבים על הקרקע, וחורשים נועצים בגביהם את סכין המחרשה, נשתלבה בהקשר זה של הדרשה בסוטה כיוון שראשית המזמור מדברת בראשיתו של העם: 'רבת צררוני מנעורי יאמר נא ישראל רבת צררוני מנעורי גם לא יכלו לי' (פס' 1-2), ונעורי העם הרי עברו עליו בארץ מצרים.²⁹

(13) הכבדת העול על בני ישראל על ידי פרעה, בעקבות הפגעת משה ואהרן בו כי יניח להם לצאת המדברה, לחוג לאלוהים, עוררה את טרוניית העם כלפי האחים השניים: 'ויאמרו אלהם ירא ה' עליכם וישפט אשר הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה ובעיני עבדיו... ' (שמ' ה 21). משמע 'הבאשתם את ריחנו' – שסר חגנו בעיניו, שנתעוררה בו שנאה כלפינו, ובדומה לזה: 'עכרתם אתי להבאישני בישוב הארץ' (בר' לד 30); 'נבאש ישראל בפלשתים' (שמ"א יג 4); 'הבאש הבאיש בעמו' (שם, כז 12); 'כי נבאשו בדוד' (שמ"ב י 6; ודומה לו דה"א יט 6).

המטפורה בשמות ה 21 מומחשת במדרש: "'אשר הבאשתם את ריחנו", אמר ר' יוחנן: מן המכות שהיו מכין אותן על בשרן והיה ריחן מבאיש' (שמות רבה ה, כא; מהד' א' שנאן, עמ' 178), וראו יש' לד 3: 'ופגריהם יעלה באשם'. הכתוב במכת הצפרדע: 'ויצברו אתם חמרים חמרים ותבאש הארץ' (שמ' ח 10), נתבאר במדרש כעונש על התעללות המצרים בבני ישראל: 'מלמד שכל אחת ואחת מהן (=מן הצפרדעים) היתה עושה ד' אשפות, והיתה הארץ מבאשת, לפי שהיו ישראל נבאשים ממכות המצריים, מידה כנגד מידה' (שמות רבה י, ו; שם, עמ' 232). במדרש ביאור מוחשי נוסף ל'הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה': 'ורשב"ל אמר: מאותן שהיו משקעים בבנין והיו מתים וריחם מבאיש' (שמות רבה ה, כא; שם, עמ' 178).³⁰

(14) משמעות הכתוב 'כי תעבר במים אתך אני ובנהרות לא ישטפוך, כי תלך במו אש לא תכוה ולהבה לא תבער בך' (יש' מג 2) מטפורית, כדרך שמבאר ר' ישעיה

עמ' 203-220.

29 שם, עמ' 210.

30 למסורת המדרשית של הטמנת ילדי ישראל ביסודות הבניינים, ראו: הנ"ל, מדרש שמות רבה: פרשות א-י, ירושלים ותל אביב תשמ"ד, עמ' 113.

מטראני: 'אם תעמוד בייסורין המשולים לנהרות ואש, אני אהיה אתך, להצילך שלא תכלה בהם'. תרגום יונתן מתנווד בין מתן משמעות קונקרטית ל'מים' לבין משמעות מטפורית לנהרות, לאש וללהבה:

בקדמותא כד עברתון בימא דסוף מימרי היה בסעדכון פרעה ומצראי דסגיאין כמי נהרא לא יכילו לכון אף בתניינא כד תהכון לביני עממיא דתקיפין כאישתא לא יכלון לכון ומלכון דחסינן כשלהביתא לא ישיצון יתכון.
(=בראשונה כאשר עברתם בים סוף דברי היה עמכם, פרעה ומצרים שרבים כמי הנהר לא יכלו לכם, אף בשנית, כאשר תלכו לבין עמים חזקים כאש, לא יוכלו לכם, ומלכים קשים כשלהבת לא יהרסו אתכם).

המדרש מבאר את כל המטפורות שבפסוק על אירועי העבר:

[...] 'כי תעבר במים אתך אני', כבר העביר ישראל על ידי משה, 'ובני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים' (שמ' יד, כט), 'ובנהרות לא ישטפוך', כבר עשה על ידי יהושע, שנאמר: 'ביבשה עבר ישראל את הירדן' (יהו' ד, כב). 'כי תלך במו אש לא תכוה', כבר עשה על ידי חנניה, מישאל ועזריה. 'ולהבה לא תבער בך', כבר עשה כך: 'וריה נור לא עדת בהון' (דנ' ג, כז) (ויקרא רבה כז, ד; מהד' מ' מרגליות, ירושלים תשי"ג–תש"ך, עמ' ר"ל).

(15) כור הברזל משמש כמטפורה לסבלם של ישראל במצרים. כך בדברים ד 20: 'אתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים... (וראו עוד מל"א ח 51; יר' יא 4).³¹ הוצאה מן הכור מעלה בזיכרון את ההוצאה מן האור, כדברי ה' לאברהם: 'אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים... (בר' טו 1), וכתוב זה נתבאר – אגב מדרש השם אור כשדים – על נס חילוץ של אברהם מן האור – כבשן האש.³² כיוון שהפסוק על אודות אברהם יצוק בתבנית הדיבר הראשון: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים' (שמ' כ 2 = דב' ה 6), לא ייפלא כי גם הכור המצרי יצא מכלל מטפורה והומחש במדרש: '[...] שורפין את בניהם בכור של אש, שנאמר "ואתכם

31 ביש' מח 10 מומר הצירוף 'כור הברזל' ב'כור עני', ואף כאן רמזו והד לשעבוד מצרים. 'עני' מרבה לציין את סבלם של ישראל שם, כגון שמ' ג 7, 17; נחמ' ט 9, והמצות הן 'לחם עני' (דב' טו 3). לצירוף 'עני וברזל' ראו תה' קז 10.

32 לקדמות המסורת על אברהם באור-בכשן האש, לגלגוליה ולזיקותיה לדיבר הראשון, ראו: Y. Zakovitch, 'The Exodus from Ur of the Chaldeans: A Chapter in Literary Archaeology', in: R. A. Chazan et al. (eds.), *Ki Baruch Hu: Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine*, Winona Lake, IN 1999, pp. 429-439

לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים" ומדד להם הקב"ה באותה מדה והרג את בכוריהם, שנאמר "למכה מצרים בבכוריהם" (תה' קלו, י') (פרקי דרבי אליעזר, ורשה תרי"ב [דפוס צילום: ירושלים תשכ"ג], קטו ע"ב).

(16) כאשר מלמד השטן דִּילְטוֹרְיָא על יהושע הכוהן הגדול, נוזף בו ה' (או מלאך ה' – כך בפשיטתא): 'יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך הבחר בירושלים הלוא זה אוד מצל מאש' (זכ' ג 2). כוונת המטפורה לומר שיהושע שרד את אִימי הגולה וסבלותיה. המטפורה שאולה מדברי התוכחה והאיום של עמוס: 'הפכתי בכם כמהפכת אלהים את סדם ואת עמרה ותהיו כאוד מוצל משרפה ולא שבתם עדי נאם ה'" (ד 11).³³ לחילוף שרפה לאש ולתקבולת שרפה/אש ראו ישעיה ט 4, ולצירוף 'שרפת אש' ראו ישעיה סד 10. בעמוס מתקשר הדימוי לאש ממש, שהרי חורבן סדום היה בשרפה, ראו בראשית יט 23: 'ה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש מאת ה' מן השמים...!'

המדריך נותן ביטוי קונקרטי למטפורה בזכריה, בהרחבה למסורת המכווצת בירמיה כט על גורלם של נביאי השקר אחאב בן קוליה וצדקיהו בן מעשיה:

כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל אל אחאב בן קולִיָּה ואל צדקיהו בן מעשיה הנְבִיאִים לַכֶּם בְּשָׁמַי שֶׁקֶר הִנְנִי נֹתֵן אִתְּם בִּיד נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ בָּבֶל וְהִכְמֵם לְעֵינֵיכֶם. וְלָקַח מֵהֶם קָלְלָה לְכָל גְּלוֹת יְהוּדָה אֲשֶׁר בְּבָבֶל לֵאמֹר יִשְׁמָךְ ה' כְּצַדְקִיהוּ וְכִאֲחָב אֲשֶׁר קָלַם מֶלֶךְ בָּבֶל בְּאֵשׁ. יֵעַן אֲשֶׁר עָשׂוּ נְבִלָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּנְאַפוּ אֶת נְשֵׁי רַעִיָּהֶם וַיִּדְבְּרוּ דָבָר בְּשָׁמַי שֶׁקֶר אֲשֶׁר לֹא צוִיתֶם וְאֲנֹכִי הַיּוֹדֵעַ וְעַד נֹאֵם ה' (פס' 21–24).

המדריך מספר כי לא הסתפקו בניאוף עם נשות ישראל אלא כי ביקשו לנאוף עם אשת המלך, ואמר לה צדקיהו כי בשליחות ה' הוא בא. לאחר שהודיעה האישה לבעלה, ביקש מלך בבל לבחנם:

אם אתם נביאי שקר או נביאי אמת איני יודע. אלא כבר בדקתי לחנניה מישאל ועזריה והסקתי להם את הכבשן שבעת ימים, ונפלו לתוכו, ויצאו חיים ושלמים. ולכם איני מסיקו אלא יום אחד ונשליך אתכם לתוכו. אם תנצלו מן הכבשן, אני יודע ודאי שאתם נביאי אמת ונעשה על פיכם כל מה שתאמרו. אמרו לו: חנניה מישאל ועזריה שלשה היו ואנו שנים, והנס נעשה על ידי שלשה. אמר להם, יש כאן שלישי כיוצא בככם? אמרו יהושע כהן גדול. והם חשבו בלבם לומר, שעל זכותו הם ניצולים. הביאו ליהושע הכהן, השליכוהו עמהם לתוך הכבשן. שניהם

33 ראו שימוש במטפורה דומה להמחיש חולשתם של אויבים, בדברי ישעיהו לאחו על אודות רצין מלך ארם ומלך ישראל פקח בן רמליהו: 'השמר והשקט אל תירא ולבבך אל ירך משני זנבות האודים העשנים האלה בחרי אף רצין וארם ובן רמליהו' (יש' 41).

נשרפו, ויהושע הכהן הגדול ניצול, שנאמר 'הלוא זה אוד מצל מאש' (זכ' ג, ב) [...]. [תנחומא, ויקרא ו, ירושלים תשכ"ב, ג ע"א].

(17) בשבועת האָלָה של איוב: 'אם נפתה לבי על אשה ועל פתח רעי ארבת. תטחן לאחר אשתי ועליה יכרעון אחרין' (לא 9–10), הפועל 'תטחן' (ויש מציעים לגרוס: תטחן³⁴) מטפורי; האישה משולה לאבן הריחים התחתונה, השֶׁכֶב, ואילו הגבר לזו העליונה, הַרְכָב. התרגום הארמי נתן למטפורה פירוש קונקרטי: 'תשמש עם חורן אנתתי' (ראו גם הוולגטה ותרגום רס"ג). ראב"ע מעיר: 'דמה המשכב לטחינה, ורש"י מציין כי 'רבותינו פירשוהו (במ"ר ט, כד) לשון תשמיש כמו 'ויהי טוחן בבית האסורים' (שו' טז, כא). פשט הכתוב בשופטים מכוון למלאכה המשפילה שביצע שמשון בכלא, מלאכת אסירים, וראו שמות יא 5: 'זמת כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה הישב על כסאו עד בכור השפחה אשר אחר הרחים', והשוו לו שם, יב 29: 'וה' הכה כל בכור בארץ מצרים מבכור פרעה הישב על כסאו עד בכור השבי אשר בבית הבור'. עם זאת חז"ל אכן נאחזו בביטוי המטפורי שבאיוב לא 10 והבינו גם את האמור בשמשון כמטפורה, וביארוה באור קונקרטי: 'א"ר יוחנן אין טחינה אלא לשון עבירה, וכן הוא אומר (איוב לא, י) "תטחן לאחר אשתי", מלמד שכל אחד ואחד הביא לו אשתו לבית האסורים כדי שתתעבר הימנו' (סוטה י ע"א).³⁵

(18) הבטחת אלהים לפני מכת הבכורות: 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו למאיש ועד בהמה למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל' (שמ' א 7), מבטאת כי בני ישראל לא יינזקו (ראו לשון אונקלוס: 'לא ינזיק כלבא בלישניה למבח' [=לא יזיק כלב בלשונו לנבות]), ולא ישמיע אדם כנגדם מילים של גנאי. משמע חר"ץ: שנו, חד"ד.³⁶ והשוו תהלים סד 4, המדבר במרעים פועלי אוון: 'אשר שנוו כחרב לשונם דרכו חצם דבר מר'; מעמדו של הכלב בפסוק הוא של יצור פחות, נחות ובוזי (כגון שמ"א יז 43; שמ"ב ט 8).

בפסוק דומה, בספר יהושע, המבטא כי לא איימה כל סכנה על יהושע וצבאו במערכה, נאמר: 'יישבו כל העם אל המחנה אל יהושע מקדה בשלום לא חרץ לבני ישראל לאיש את לשנו' (י 21), ודומה כי יש לגרוס 'איש את לשנו' (כך בתה"ש),

34 ראו: נ"ה טור-סיני, ספר איוב², ירושלים תשל"ב, עמ' 265.

35 שם האבן העליונה, רֶכֶב, מופיע במקרא (דב' כד 6; שופ' ט 53; שמ"ב יא 21). בלשון חכמים מופיעות הרכב והשכב יחדיו, ראו: בבא בתרא ב, א, ואפשר ששמות האבנים אכן מרמזים למשגל.

36 רש"י: 'אומר אני שהוא לשון שנון, ולשון חדה אכן חותכת, גזרת, וראו חר"ץ במשמע חד"ד בפסוקים כגון: 'כן משפטך אתה חרצת' (מל"א כ 40), כמו גזרת, או 'חרוצים ימיו' (איוב יד 5) – גזורים.

והלמ"ד נכפלה מסוף המילה הקודמת – 'ישראל' (ראו בפירוש רד"ק). יושם אל לב שהכלב אינו נזכר ביהושע, ודומה אפוא כי מחבר הכתוב, השואל מן הפסוק בשמות, הבין כי הכלב בשמות אינו אלא חלק מן הציור המטפורי.
המדרש לשמות המחיש את המטפורה:

'זבשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלכון אתו' (שמ' כב, ל), למה לכלב?
אמר הקב"ה: חייבים אתם לכלבים, שבשעה שהרגתי בכורי מצרים והיו המצרים
יושבין כל הלילה וקוברין מתייהם, והכלבים נובחין להם, ולישראל אינן נובחין,
שנא' 'לכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשנו', לפיכך אתם חייבים לכלבים, שנא'
'לכלב תשלכון אתו' (שמו"ר, דפוס וילנה, משפטים לא, ט).

בהגדה קסטייליאנית מן הרבע האחרון של המאה הארבע עשרה נראה כלב ניצב מול
השיירה של יוצאי מצרים, פיו פעור, אך לשון אין לו,³⁷ ביטוי לפרשנות קונקרטיט
חזותית לכתוב.³⁸

(19) 'יד' היא סמל לכוח וגבורה (כגון שמ' טו 9; דב' ח 17; שופ' ז 2). מי שידו
רמה הוא הגובר על אויביו, ראו: 'תרם ידך על צריך וכל איביך יכרתו' (מי' ה 8); 'לך
זרוע עם גבורה תעז ירך תרום ימינך' (תה' פט 14). והנה, בשעה שיצאו בני ישראל
ממצרים ורדפו אחריהם המצרים, לא גילו ישראל כל פחד: '... וירדף אחרי בני ישראל
ובני ישראל יצאים ביד רמה' (שמ' יד 8), ומבאר רש"י: 'בגבורה רבה ומפורסמת'.
תרגום אונקלוס מתרגם 'ביד רמה' בביטוי מטפורי אחר: 'בריש גלי', וראב"ע מבאר:
'לא יצאו כדמות בורחים' (פירושו הקצר על אתר). ביאור זה עולה בקנה אחד עם
הופעתו האחרת של הביטוי 'ביד רמה' בהקשר של יציאת מצרים: '... ממחרת הפסח
יצאו בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים' (במ' לג 3).³⁹ הציורף ביד רמה מאבד את
משמעו בהגדה הקסטייליאנית הנזכרת לעיל, המציגה לנו מדרש חזותי: בפנל התחתון
של הציור נראים בני ישראל יוצאים ממצרים וידיהם מורמות.⁴⁰

37 <https://www.pinterest.com/pin/Budapest, Kaufman. Ms. 422 f. 435 jpg> 37
354517801891095419 (נצפה לאחרונה ב-20.9.2015).

38 בתוספתא תרגום למל"ב ד 7 אומר אלישע לאישה שאת שְׁמֵנָה הִרְבָּה: 'סגר פומא דמצראי ועתידי
למסגר פום אריותא דדניאל וטמטם עיניהון דבני אחאב ויסגר אוניהון דלא ליבאשו לך' (=מי
סגרו את פיות כלבי המצרים ועתידי לסגור את פי האריות של דניאל, יסתם את עיניהם של בני
אחאב ויאטום אזניהם כדי שלא ירעו לך). ראו: ר' כשר, תוספתות תרגום לנביאים (מקורות לחקר
תרבות לישראל 2), ירושלים תשנ"ו, עמ' 141, 262. הפסוק משמ' יא 7 מובן אפוא על דרך הנס,
שה' או מלאכו סגרו את פיהם של כלבי המצרים, ולא הזיקו לישראל.

39 יש ש"ד רמה' הוא ביטוי לכוננת ודון, למזיד (במ' טו 30), או לגילוי גאווה (דב' לב 27).

40 תודתי לד"ר שרית שלו-עיני, שהפנתה את תשומת לבי להגדה זו ולתמונות הרלוונטיות בה.

ג. מספרות בית שני

בספרות החיצונית למקרא, מימי הבית השני (מן המאה השנייה לפסה"נ והלאה) ניתן למצוא דוגמות מובהקות לפרשנות קונקרטיה של מטפורות:

(20) בברכת יעקב לבניו (בר' מט) הוא משווה כמה מן הבנים לבעלי חיים: יהודה לגור אריה (פס' 9), יששכר לחמור (פס' 14), דן לנחש (פס' 17), ונפתלי לאילה: 'נפתלי אילה שלחה הנתן אמרי שפר' (פס' 21). אפשר שכוונת אפיונו של נפתלי לציין אהבת החופש הנטועה בו: הוא שלוח, היינו משוחרר (ראה שמ' כב 4; וי' טז 22) וקל תנועה.⁴¹ ניתן לקשור לכאן את אזכור נפתלי בשירת דבורה: 'נפתלי על מרומי שדה' (שופ' ה 18), וראו עוד תה' יח 34: 'משוה רגלי כאילות ועל במתי יעמידני'. מחציתו השנייה של הפסוק בברכת נפתלי: 'הנתן אמרי שפר' מכוונת אולי לצאצאיו של נפתלי, על פי משמעות אַמְר, שה בארמית (עז' ו 9, 17, ז 17),⁴² שהם יפים ושפירים.

בצוואת נפתלי, מצוואות השבטים, נותן נפתלי משמעות מוחשית לאפיונו בברכת יעקב: 'ואנכי הייתי קל ברגלי ויועידני אבי לכל בשורה להיות כאילה' (ב 1); תרגום 'אוסטרויצר, הספרים החיצונים, מהד' א' כהנא, א, תל אביב תרצ"ז, עמ' קצב). 'שלוחה' מתבאר בהיותו שליח (ראו עו' פס' 1; מש' יז 11), והצירוף 'אמרי שפר' יתפרש כדברים טובים (ראו לדוגמה 'אמרי פי' [דב' לב 1; תה' יט 15; מש' ח 8]). ראו עוד בראשית רבתי לבראשית מט 21: "'נפתלי אילה שלחה", אמר על נפתלי שהיה איש שלום, ולו עשו אביו ואמו שליח לבשר שלום והוא בישר יעקב ביוסף' (מהד' ח' אלבק, ירושלים ת"ש, עמ' 247). וכך גם במיוחס ליונתן:

נפתלי עוגד קליל דמי לאיילא דרהיט על שיני טוריא מבשר בשורן טבן, הוא בשר דעד כדון יוסף קיים והוא אזדרו ואול למצרים ואייתי אוניתא דחקיל כפילתא דלית ביה לעשו חולקא וכד הוא פתח פומיה בכנישתא דישראל למשבח לשוניה מבחר מכל לישניא.

(=נפתלי שליח קל. דומה לאילה שרצה על שיני ההרים, מבשר בשורות טובות, הוא בישר שעוד יוסף חי והוא הזדרז והלך למצרים והביא את השטר של מערת המכפלה שאין לעשו חלק בה, וכאשר הוא פותח את פיו בכנסת ישראל לשבח, לשונו מובחרת מכל הלשונות).⁴³

41 ראו: C. Westermann, *Genesis 37-50*, Minneapolis 1986, p. 236

42 ראו למשל: J. Skinner, *Genesis (ICC)*, Edinburgh 1910, p. 258

43 ראו: ד' רידר, תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, א: בראשית ושמות בעברית ובארמית, ירושלים תשמ"ד, עמ' 98.

גם מפרשנינו שבימי הביניים יש המפרשים הכתוב על היות נפתלי מבשר מהיר, כגון רשב"ם: "הנתן אמרי שפר" – בשובם מן המלחמה, ממהרים מתוך קלותם לבשר בשורות משופרות על נצחון המלחמה, וכדכתיב: "זבלון עם חרף נפשו למות ונפתלי על מרומי שדה" (שו"ה, יח) – כדרך הבאים, הרצים על מרומי הרים' (ראו גם ריב"ש ורמב"ן).

(21) הנביא עמוס פותח את מניין חטאי ישראל שעליהם אין סליחה ומחילה ב'על מכרם בכסף צדיק ואביון בעבור נעלים' (ב 6). ניתן להבין את ההאשמה בשתי דרכים: האחת, אנשים מישראל – העשירים שבהם – אינם מהססים למכור לעבדות את בני עמם (ראו 'כי ימכר לך אחיך העברי... / דב' טו 12), בעבור חוב של כסף ואפילו בעבור סכום פעוט של מה בכך, שערכו הנמוך מודגם בנעליים. השנייה – שופטי ישראל מוכרים, היינו מסגירים (ראו לדוגמה שופ' ב 14, ג 8, ד 2) צדיקים בעבור כסף, תמורת שוחד פחות ערך, כנעליים, וראו עמ' ה 12: 'כי ידעתי רבים פשעכם ועצמים חטאתיכם צררי צדיק לקחי כפר ואביונים בשער הטו'. כתוב נוסף ודומה לפסוקנו בספר עמוס רואה בחטא את קניית העניים בויל הזול: 'לקנות בכסף דלים ואביון בעבור נעלים... (ח 6),⁴⁴ ניצול מצבם הכלכלי הרעוע של החלשים בחברה וכבישתם לעבדים.

צוואת זבולון מעניקה משמעות קונקרטיית לנעליים שבכתוב, וכורכת את מכירת יוסף עם הפסוק מעמוס:

ובכסף שכרו [הכסף שנתקבל בעבור מכירת יוסף לישמעאלים] לא היה לי חלק בני, כי אם שמעון וגד ובניהם, ויקחו את מחירו ויקנו נעלים להם ולנשיהם ולבניהם ויאמרו לא נאכלנו כי מחיר אחינו הוא כי אם רמוס נרמסנו יען אשר

44 עמ' ח 6 מונע הרהור בדבר קריאה שונה תחת המילה נעליים בעמ' ב 6. עם זאת, אם נשוב אל האפשרות של הבנת הכתוב ב 6 כמדברת בהסגרת צדיק תמורת שוחד, יתברר לנו שהנביא רומז למילת 'נעלים', שמובנה שוחד. שם העצם מופיע בבן-סירא: 'ועת נוחו [= מדובר בשמואל] על משכבו העיד ה' ומשיחו. כפר ונעלם ממי לקחתי וכל אדם לא ענה בו' (מו 18–19). התרגום היווני של בן סירא גורס 'רכוש ועד נעלים' בויקה לכתוב בעמוס, ראו מ"צ סגל, ספר בן סירא השלם, ירושלים תשי"ט, עמ' שכב. שמואל לא העלים עיניו מחטאו של אדם בעבור שוחד ששולם לו, ומכאן מתברר מה בין נעלם לשוחד: העלמת עין, סטייה מן הדרך, עקב תשלום. הצירוף 'כסות עינים' שמופיע בבר' כ 16 מבטא אפוא משמעות דומה ל'נעלים': אבימלך פיצה את אברהם ב'אלף כסף' כדי ששרה תעלים עיניה מן העוול שנגרם לה בלקיחתה לביתו. את דברי שמואל יש להשוות לתשובת משה לרתן ואבירם, המסיימים תלונתם לפניו במילים: '... העיני האנשים ההם (כלומר: את עינינו) נתקר... / ומשה משיב: '... לא חמור (בתה"ש: חמוד) אחד מהם נשאתי ולא הרעתי אחד מהם' (במ' טו 14–15). דווקא טרוניותם על ניסיונו לסמא עיניהם גוררת אותו לומר כי לא נטל שוחד מאדם.

אמר למלוך עלינו ונראה מה יהיו חלומותיו (ג 1–3; תרגום י' אוסטרויצר, הספרים החיצוניים, מהד' כהנא, א, עמ' קפד).

מסורת זו חוזרת בתרגום המיוחס ליונתן: 'וזבינו ית יוסף לערבאי בעשרין מעין כסף וזבנו מנהון סנדלין' (= ומכרו את יוסף לישמעאלים בעשרים מעות כסף וקנו בהן נעליים), ובמדרש פרקי דר' אליעזר: 'וכל אחד ואחד נטל שני כספים לקנות מנעלים ברגליהם' (פרק לח; מהדורת ורשה תר"ב [דפוס צילום: ירושלים תשכ"ג], פט ע"ב). ההפרש בין צוואת זבולון למסורות האחרות: בצוואה לא כל האחים, אלא שמעון, דן וגד ובני ביתם, הם לבדם נטלו את הכסף לקנות בו מנעלים, וזאת משום שאחים אלה נראים לבעל הצוואה כגדולים באויבי יוסף – שמעון, משום שאותו אסר יוסף בבוא האחים מצרימה (בר' מב 24), ואילו דן וגד הם בכורי השפחות, בלהה וזלפה, שאת דיבתם רעה הביא יוסף אל אביהם (שם, לו 2).

המשך מעשה הנעליים בצוואת זבולון מלכד את דין הייבום, וליתר דיוק החליצה שבדברים כה 7–10, עם סיפור מכירת יוסף:

כי על כן כתוב בספר חנוך [צ"ל: משה, גרסה המופיעה בחלק מכתבי-היד] כל אשר לא יחפץ להקים זרע לאחיו יחלצו את נעלו וירקו בפניו. ואחי יוסף לא חפצו בחיי אחיהם, וה' חלץ להם נעלם אשר נעלו בפני יוסף אחיהם. כי כאשר ירדו מצרימה ויחלצו להם נערי יוסף את נעליהם לפני השער וככה השתחוו לפני יוסף [...] והמה לא רק השתחוו לפניו כי גם ירקו עליהם אחרי אשר נפלו אפים ארצה לפניו ויכלמו לפני המצרים כי שמעו המצרים את הרעה אשר עשו ליוסף (ג 4–8, תרגום אוסטרויצר, הספרים החיצוניים, מהד' כהנא, שם).

הצוואה המפענחת את הנבואה ביוסף עושה זאת משום התיבה 'צדיק'. אמנם במקורותינו לא מופיע הכינוי 'יוסף הצדיק' אך בספרות חז"ל, באבות דרבי נתן נוסח א [ל ע"א – לא ע"ב], בסדר עולם רבה ל, בבראשית רבה צא, ה ועוד, ברי כי הכינוי צדיק ליוסף קדום והוא גם תכונתו של יוסף אחר, אישה של מרים, אם ישוע: 'יוסף בעלה היה איש צדיק ולא אבה לתיתה לבו' (מתי א 9; ⁴⁵ המובאות מן הברית החדשה כאן ולהלן הן מתרגום פ' דליטש).

(22) יוזמי בנייתו של מגדל בבל מעוררים איש את רעהו לפעולה, באמרם: 'הבה

45 יוסף בעל מרים, גם הוא כיוסף הראשון, בעל חלומות (ראו: מתי א 20–24, ב 13–14, 19–20, 22–23). בעל הרשימה הגנאלוגית במתי מהדק את הקשר בין שני חולמי החלומות בכך שהשם הניתן לאביו של יוסף בעל מרים הוא יעקב (א 16). ראו: י' זקוביץ, 'וסף בן יעקב השני: בעל החלומות', בית מקרא נה, א (תש"ע), עמ' 129–137.

בבנה לנו עיר ומגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם פן נפוץ על פני כל הארץ' (בר' 4), וכוונתם לרומם עצמם, להיות כאלוהים ולפרסם גדולתם רבים. לצירוף עש"ה שם במשמע זה ראו לדוגמה דברי אלוהים לדוד: '... ועשיתי לך שם גדול כשם הגדלים אשר בארץ' (שמ"ב ז 9=דה"א יז 8). והנה, בספר קדמוניות המקרא מתבאר הביטוי פעמיים:

ויאמרו איש אל רעהו הנה נפוץ איש מאחיו ובימים האחרונים נילחם בינינו. הבה בבנה לנו מגדל וראשו בשמים ונעשה לנו שם וכבוד על הארץ. ויאמרו איש אל רעהו ניקח אבנים ונכתב [איש] את שמו על האבנים ונשרוף אותן באש ואשר תשרפנה היטב תהיינה לטיט וללבנים. ויקחו איש [איש] את האבנים מלבד שנים עשר אשר לא רצו לקחת (ו 1–3; תרגום א"ש הרטום במהדורתו, הספרים החיצונים, א, תל אביב תשכ"ח, עמ' 23).

הפירוש הראשון לשם הוא כבוד, ואילו עניינו של השני בשם ממש; בוני המגדל כותבים שמותם על האבנים כדי להנציחם במגדל. ראוי לשים לב כי אף שאין קוטע לדברי היזמים, דבריהם נחלקים לשניים, ונוסחת פתיחה וזה ניצבת בראש שני החלקים, שני הפירושים השונים ל'שם': 'ויאמרו איש אל רעהו'. אין אפוא להוציא מכלל אפשרות כי מלכתחילה הופיע רק הפירוש הראשון, פירוש הפשט המזוהה שם עם כבוד, ואילו משנהו נוסף מאוחר יותר, בדחף הרצון להמחיש את הביטוי המופשט.

בניית המגדל ועשיית השמות נתפסת בסיפורו של ספר קדמוניות המקרא כביטוי לעבודה זרה, והנה גם המדרש כורך את רצון הבונים לעשות לעצמם שם עם עבודה זרה: 'ואין הלשון הזה "ונעשה לנו שם" אלא לשון עבודה זרה, שנאמר "ישם אלהים אחרים לא תזכירו" (שמ"ב כג, יג) (תנחומא בובר נח, כח, עמ' 55).

(23) דוגמה נוספת מספר קדמוניות המקרא: על אלעזר בן דדו בן אחזי מגבורי דוד מסופר כי 'הוא קם ויך בפלשתים עד כי יגעה ידו ותדבק ידו אל החרב ...' (שמ"ב כג 10). יש מי שמבקש לראות בדברי הכתוב סיבה ותוצאה: כיוון שיגעה ידו, לא יכול עוד לפשוט אצבעותיו ולהסירן מהחרב (ראו בפירוש רלב"ג). פירוש שני בדבריו על אודות דבקת היד לחרב: 'או היה זה מרוב הדם הנאחז ביד; והביאור הראשון הוא נראה יותר' (וראו גם בפירוש ר' יוסף קרא). אך דומה בעיני שלשון הכתוב מטפורית: החרב והיד היו לאחת – כמו: '... ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (בר' ב 24) – למכונת מלחמה משוכללת, שרבים היו הרוגיה.

כתובנו נתן אותותיו בספר קדמוניות המקרא, במסופר על גבורתו של השופט קנו. כאן אין מדובר עוד במטפורה אלא באירוע פלאי:

וכהרג קנו המון רב רצה לנתק את ידו מן החרב כי נקשרה אל ניצב החרב ולא יכלה להינתק ותקבל ימינו את כוח החרב [...]. ובבקש קנו לדעת איך יתיר את ידו וירא איש אמורי בורח ויתפשהו ויאמר לו: ידעתי כי אבדו האמורים ועתה הראה לי איך אתיר את ידי מן החרב הזאת ואשלחך. ויאמר לו האמורי: לך קח איש מן העברים והרוג אותו ובהיות דמו עוד חם שים תחתיו את ידך וכאשר תקבל את דמו תינתק. ויאמר קנו: חי ה' כי לו אמרת קח איש מן האמורים ולקחתו מהם והצלתו. ויען כי אמרת מן העברים להראות את שנאתך, יהיה פיך עליך וכאשר אמרת אעשה לך. וכדברו את הדברים האלה הרגו קנו ובהיות דמו עוד חם שם את ידו תחתיו ותקבל את דמו ותינתק (כו 11, מהד' הרטום, שם, עמ' 81–82).

מסורת דומה על יואב ומלחמתו בעמלקים מובאת באסופה בית המדרש:

[...] ואחר כך יצא לשער וחרבו שלופה בידו והרג אלף וחמש מאות איש ותדבק ידו אל החרב ונצר ידו על זרועו וחזר לאותו הבית ומצא שם את הנערה ואמר לה עשי לי מעט מים חמים וקבלי את החרב מידי. כשראתה הנערה כן צעקה ואמרה: עמנו תאכל ותשתה ותהרוג את אנשינו? אז תקע יואב החרב בבטנה ותרפא ידו (מהד' א' ילינק², ירושלים תרצ"ב, ד, עמ' 147).⁴⁶

(24) בעל ספר דברי איוב כורך בין המסופר בקצרה על אודות בנות איוב בסוף ספר איוב, שנתן להן אביהן נחלה בתוך אחיהן (מב 15), לבין דברי אלוהים לאיוב, כאשר הוא קורא אליו מן הסערה ומציב לפניו אתגר, להיכון להתמודד עמו: 'אזר נא כגבר [כגיבור' בארמי ובפשיטתא] חלציך ואשאלך והודיעני' (לח 3; ראו עוד מ 7). אלוהים מורה לו לחגור חלציו, מתניו (ראו לדוגמה יש' לב 11), באזור, בחגורה, כלוחם הנכון אלי קרב. וראו תיאור האיוב בישעיה ה 27: 'אין עיף ואין כושל בו לא ינום ולא יישן ולא נפתח אזור חלציו ולא נתק שרוך נעליו', ועוד עיינו תיאור החוטר מגזע ישי האץ להשליט משפט צדק: 'היה צדק אזור מתניו והאמונה אזור חלציו' (שם, יא 5).

בספר דברי איוב מעניק איוב לבנותיו, לפני מותו, 'שלשת אזורי רקמה אשר לא יוכל איש להגיד את מראיהם יען אשר לא מן הארץ הם כי אם מן השמים והם מפיצים ניצוצות אש כקרני השמש' (מו 7–8), ולבנות התמהות ומאוכזבות ממתת הירושה הוא מבטיח: 'המעט כי יהיו האזורים האלה לכן למחיה כי גם יביאו אתכן לחיים טובים

46 למקורות נוספים למעשה יואב ראו: ל' גינצבורג, אגדות היהודים, מ' הכהן (מתרגם ועורך), ה, רמת-גן תשל"ה, עמ' 175 הערה 77.

יותר, לחיים בשמים' (שם, מז 4). קודם שהבנות חוגרות את האזורים וניכרת השפעתם הפלאית, מגלה איוב לבנותיו אימתי זכה בהם:

ואני יקרתי בעיני ה' לתתם לי ביום אשר הואיל לרחמני ולהסיר מעל בשרי את הנגעים ואת התולעים ויתן לי את שלשת האזורים ויאמר אלי אזור נא כגבר חלציך ואשאלך והודיעני [ציטוט מאיוב לח 3]. ואני לקחתי ואאזר ומהרה נעלמו התולעים מבשרי ואף גם הנגעים. ואז חזק בשרי בדבר ה' כמו לא חלה מעולם כל חלי [...] (שם, פס' 6–9) [תרגום א' כהנא במהדורת הספרים החיצונים, א, עמ' תקל"ז].

המטפורה להתחזקות (ראו רש"י לאיוב לח 3: 'רמז לו שיתעורר מחליו ומיסוריו'), להתייצבות למאבק איתנים עם אלוהים, הופכת אפוא למסורת אגדית על אזורי פלא שניתנו לאיוב באותה השעה.

(25) מעשה בל והתנין הוא מן התוספות היווניות לספר דניאל, ונשתמר בשני נוסחים. בנוסחת תאודוטיון הוצב לאחר פרק יב הקנוני של ספר דניאל, ובנוסחת תה"ש אחרי סיפור שושנה (המופיע בנוסח זה אחרי פרק יב). מיקום הסיפור, שמקורו בלשון שמית-מערבית – עברית או ארמית⁴⁷ – מעיד עליו שספר דניאל הקנוני לבש צורה ומבנה בטרם ביקש איש להבליע בקרבו את התוספת.

חלקו הראשון של הסיפור הוא חידה בלשית המספרת על אודות דניאל המשיב למלך (מלך בבל בנוסחת תה"ש) על שאלתו מדוע לא ישתחוה לצלמו של בל, כי בל אינו אלוהים. המלך תמה על התשובה, משום שממון רב מוצא על מזונו של בל מדי יום ביומו. כנגד טענותיהם של כוהני בל כי בל אלוהים אכן אוכל את המזונות המוקרבים לפניו, טוען דניאל כי בל אינו אוכל מאומה. העמדות המנוגדות מצדיקות את המבחן: אוכל רב מושם לפני הצלם, ומנעולי ההיכל ננעלים מבחוץ, בציפייה לראות אם למחרת היום יימצאו המזונות או ייעלמו בכרסו של האל. דניאל, בחכמתו, מצווה בטרם חתימת ההיכל לזרוע אותו באפר. למחרת, כאשר ההיכל נמצא חתום והמזונות היו כלא היו, טוענים כוהני בל לניצחון. או אז חושף דניאל את תרמיתם ומצביע על עקבות הכוהנים באפר. דניאל אף מגלה את הדלתות הנסתרות שדרךן נכנסו הכוהנים אל ההיכל כדי ליטול לעצמם את המאכלים. המלך, הצופה בניצחון דניאל, מנתץ את צלמו של בל, וכוהניו מוסגרים למיתה.

חלקו השני של הסיפור הוא מעשה התנין – התנין שלו סוגדים בני בבל, ודניאל

47 ראו לדוגמה: C. A. Moore, *Daniel Esther and Jeremiah: The Additions* (AB), Garden City 1977, pp. 119-120

מוכיח כי גם זה אינו אל. דניאל הורג את התנין בלא חרב ומקל, כי אם באמצעות עיסה בלולה של זפת ונוצות, שבה הוא מאכיל את החיה. המשך המעשה, השלכתו של דניאל אל גוב האריות והצלתו הפלאית (מקבילה ספרותית לפרק ו בדניאל, מעשה דניאל בגוב האריות) אינו מענייננו. מעשה התנין, על כל פנים, הוא שלב שני ומועצם במלחמת דניאל באלילים ובאלילות. לא עוד הריסתו של צלם דומם, (בל) אלא הריגתו של אל חי, התנין.

סיפור בל והתנין מצטרף אל סיפורי קידוש השם שבספר דניאל הקנוני (פרקים ג, ו), והוא מעצים את דמותו של דניאל כמקדש השם: אם בפרק ו מסופר שדניאל מושלך לגוב האריות כיוון שאינו מוכן להפסיק ממנהגו להתפלל לאלוהיו שלוש פעמים ביום, הרי שבמעשה בל והתנין נוטל דניאל תפקיד פעיל, מיזמתו, להוכיח למלך כי אין אלוהיו אלוהים.

נצביע עתה על יסודותיו של סיפור בל והתנין במטפורות שבירמיה נא ובזיקה לכתובי נבואה נוספים. חלקו הראשון של הסיפור, הרס פסלו של בל, מיוסד על ירמיה נא 44: 'ופקדתי על בל בבבל והצאתי את בלעז מפיו ולא ינהרו אליו עוד גוים...'⁴⁸ הנביא מביע בכתוב, שראשיתו עתירת משחקי מילים: בל, בבל, בלעז, שאיפת נקם בבבל,⁴⁹ המיוצגת על ידי אלוהיה בל (הוא מרדוך, ראש הפנתאון הבבלי), שפִּלְעָה אל קרבה את גולי יהודה. רד"ק מפרש: "והוצאתי את בלעז מפיו" – על דרך משל, שהיו מביאים לו מנחות' (ובדומה לזה ר' ישעיה מטראני), ובסיפורנו אכן מוגש מזון רב לפניו.

פסוק 44 בירמיה נא אינו מדבר בשבירתו של בל, ודומה שכאן מתבסס המספר על דברי ישעיה: 'נפלה נפלה בבל וכל פסילי אלהיה שבר לארץ' (כא 9), כתוב שהובן כמדבר בבבל, ולא דווקא באלוהיה; בירמיה נא 8: 'פתאם נפלה בבל ותשבר'. סיפור בל נסמך גם על נבואת ירמיה בפרק נ 2: 'נלכדה בבל הביש בל [משחק מילים קזה שבפרק נא 44] חת מרדך' (הזהה כאמור עם בל, ונשבר).

הגורל הצפוי לפסילי בבל, והנקם שיוקח מהם, מעוצב בפסוק נוסף בירמיה נא: 'לכן הנה ימים באים ופקדתי על פסילי בבל' (פס' 47). גם ישעיה השני מדבר בנפילת בל: 'כרע בל קרס נבו' (מו 1), היינו שירד על ברכיו ואף 'מעדו קרסוליו'.⁵⁰ רד"ק

48 ראו: N. Brill, 'Die Geschichte von Bel und dem Drachon', *JJGL* 8 (1887), pp. 28-29;
C. J. Ball, 'Bel and the Dragon', H. Wace (ed.), *The Holy Bible According to the Authorized Version (A.D. 1611): With an Explanatory and Critical Commentary and a Revision of the Translation: Apocrypha*, II, London 1888, p. 346

49 ראו: יר' ה' 9, 29, ט 8.

50 ראו: ע' חכם, ישעיהו (תנ"ך עם דעת מקרא), ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' תק"ב.

לירמיה נא 44 קושר בין פסוק זה לבין ישעיה מו 1: "ופקדתי" שישברו אותו וישאו את זהבו; וכן כתוב בנבואת ישעיה "כרע בל קורס נבו" (מו, א).⁵¹
 חלקו השני של הסיפור – האבסת התנין, הגורמת למותו בחנק – מיוסד על המטפורה בירמיה נא 34: 'אכלני הממני נבוכדראצר מלך בבל הציגני כלי ריק בלעני כתנין מלא כרשו מעדני הדיחני'. כמו פסוק 44 מדבר גם פסוק זה בבליעת בני יהודה, וכאן הבלוע הוא התנין, סמל למפלצת הים הקדמונית (ראו לדוגמה יש' כו 1; תה' עד 13; איוב ז 12), רמז לתאמת שאותה הרג מרדוך כמסופר באנומה אליש, אפוס הבריאה הבבלי:

קרבו זה אל זה תאמת והחכם באלים, מרדך.
 נפתלו בקרב הבינים, במלחמה נלפתו. [...]
 פתחה תיאמת את פיה לבלעו, [...]
 ירה חדי־חץ, פלח כרסה,
 קרבה ביתק, בקע לבה,
 לכדה, ונפשה בלע,
 גוייתה השליך, עליה דרך. [...]
 דרך האדון על ירך תאמת,
 ובאלתו, אשר לא תדע רחם, רוצץ מזה,
 ביתר ורידי דמה [...] [לוח רביעי, שורות 93–131].⁵²

בניגוד לאפוס הבבלי, שבו עושה מרדוך שימוש בכלי נשק כדי להרוג את מפלצת הים שביקשה לבלעו, בסיפורנו מתפאר דניאל ואומר למלך: 'תנני ואשמיד את התנין בלי חרב ובלי מקל' (פס' 26; תרגום ד' היליר, הספרים החיצונים, מהד' כהנא, א, עמ' תקע"ג).

סיפור בל והתנין מציג אפוא את דניאל כמי שחיסל הן את בל (את הורג תאמת) הן את התנין־תאמת. את הכתוב בירמיה נא 34 יש לקשור עם פסוק נוסף בנבואתו על בבל: '... שה פזורה ישראל אריות הדיחו הראשון אכלו מלך אשור וזה האחרון עצמו נבוכדראצר מלך בבל' (נ 17). אף כאן נבוכדנצר אוכל, גורס למעשה את עצמותיהם של הגולים; מלך אשור אכל (את גולי ישראל), ולמלך בבל נותרו אך השאריות, העצמות (ראו בפירושי רש"י ורד"ק).

51 יושם אל לב כי בסיום פס' 44 ביר' נא מהדהדת נבואת אחרית הימים של ישעיה (ב 2–5): ירושלים תגבר על בבל. הגויים לא ינהרו עוד אל בבל אלא אל הר ה' שבירושלים: 'ונהרו אליו כל הגוים' (יש' ב 2).

52 תרגום ש' שפרה וי' קליין, בימים הרחוקים ההם: אנתולוגיה משירת המזרח הקדום, תל אביב תשנ"ז, עמ' 30–32.

אפשר שבירמיה נא 44 אף דבקה תוספת שמקורה בפרק נ 17: הפועל 'הדיחני' שבסוף פסוק 44 ניצב תלוש משהו. משמעו, על פי ניקודו, שטפני, היינו לא נותר סימן לבליעתו. אך בירמיה נ 17: 'שה פזורה ישראל אריות הדיחו ...', הפועל הוא מן השורש נד"ח, להסיר, ומתייחס לפעולת ההגליה.

והיה כי ישאל השואל מדוע לא סיפר המספר תחילה את מעשה התנין ולאחריו את מעשה בל, ובכך היה שומר על סדר הפסוקים בירמיה נא: 34 תחילה ו-44 לאחריו, נשיב לו כי כך יוצר המספר הדרגה: האתגר להוכיח כי הצלם, בל, אינו אלוהים, קל מהריגת התנין הגדול ורב העצמה, כדברי המלך לדניאל, לאחר שחשף את תרמית הבל: 'הן על זה [=התנין] לא תאמר כי נחושת הוא הנה הוא חי ואוכל ושותה ...' (פס' 24 בנוסחת תה"ש). והנה, דניאל מצליח למלא את כרסו של התנין בתערובת הקטלנית: 'ייקח דניאל זפת וחלב ושער ויעש חלות ויתן אל פי התנין ויאכל התנין ויבקע' (פס' 27, תרגום ד' היליר, הספרים החיצוניים, שם).

ד. מן הברית החדשה

ספרי הבשורה של הברית החדשה נכתבו בשלהי ימי הבית הראשון ומעט לאחריהם, ודרכי הפרשנות שנוהגות בהם אינן שונות מאלה שנוהגות בשאר גילוייה של ספרותנו הקדומה.

(26) דברי הסובל בתהלים: 'יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל' (כב 19), מביעים את הנחתו ששנאת אויביו כה רבה עד שהם מתכננים ליטול בגדיו לשלל אחרי מותו ולחלקם ביניהם, כדרך שמפשיטים מנצחים את בגדיהם של חללי האויב (כגון שופ' יד 19; שמ"א לא 8).

פסוק 19 מן המזמור, שפתיחתו משרתת את תמונת הצליבה: 'אלי אלי למה עזבתני' (פס' 2)⁵³, נתן אף הוא אותותיו בתמונה זו. כך בבשורה על פי מרקוס: 'יהי כאשר צלבו אותו ויחלקו בגדיו להם בהפילים עליהם גורל מה יקח איש איש' (טו 24). מרקוס מותיר לקורא לגלות כי יש כאן רמז לדברי המזמור, וכך גם בלוקס, המקצר מאד: 'יחלקו בגדיו להם ויפילו גורל' (כג 34). בעל הבשורה על פי מתי מביא כאסמכתא את הפסוק מתהלים: 'יהי כאשר צלבו אותו ויחלקו להם את בגדיו וגורל הפילו למלאות את אשר נאמר בפי הנביא'⁵⁴ יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל' (כו 35). התקבולת השירית שבכתוב המקראי מתפרקת למרכיביה בבשורה על פי יוחנן: לדידו אין זהות

53 ראו: מתי כו 46; מרקוס טו 34.

54 הנביא הוא דוד, שפרקי תהלים נתפסים לבעלי הבשורות כספר נבואותיו, וראו: לוקס כד 43.

בין 'בגדים', לשון רבים, לבין 'לבוש', לשון יחיד, אף כי תקבולת דומה תימצא גם בישעיה סג: 'מדוע אדם ללבושך [שם עצם קיבוצי] ובגדיך כדרך בגת' (פס' 2).⁵⁵ יוחנן גם מבחין בין חלוקה לבין הפלת גורל, אף שבמקרא הטלת גורלות באה לא אחת ולא שתיים לשם חלוקה (ראו לדוגמה במ' כו 55; יש' יז 14; תה' טז 5). כך מרחיב אפוא בעל הבשורה על פי יוחנן את התמונה:

ויהי כאשר צלבו אנשי הצבא את ישוע ויקחו את בגדיו ויחלקום לארבעה חלקים לאיש איש חלק אחד וגם את כותנתו, והכתונת לא היתה תפורה כי אם מעשה אורג מלמעלה ועד קצה, ויאמרו איש אל אחיו אל נא נקרענה לקרעים אך נפילו עליה גורל למי תהיה, למלאות דבר הכתוב יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל ויעשו כן אנשי הצבא (יט 23–24).

במדרש תהלים למזמור כב 7 נדרש פסוקנו בתהלים על אסתר, שעליה מרחפת סכנת מיתה אם לא יאבה המלך להניח לה לבוא לפניו:

'ובכן אבוא אל המלך' (אס' ד, טז), התחילו בני פלטרין אומרים עכשיו הוא כועס עליה ונגזר עליה מיתה. והיה כל אחד ואחד אומר אני אטול את בגדיה וזה אומר אני אטול את תכשיטיה וזה אומר אני אטול את קדשיה וזה אומר אני אטול את פורפריה שלה של מלכות, שנאמר 'יחלקו בגדי להם ועל לבושי יפילו גורל'. וכיון שהיתה צופה ורואה כן היתה מתפללת ואומרת 'אתה ה' אל תרחק אילותי לעזרתי חושה' (תה' כב, כ), כיון שראה דוד ברוח הקדש באיזה לשון עתידה להיות קוראה להקב"ה 'אילות', מיד סידר את זה המזמור (מהד' ש' בובר, וילנא תרנ"א, עמ' 184).

(27) המשורר הסובל בתהלים מתלונן כי לא נמצאו לו מנחמים (תה' סט 21). תחת שיגלו כלפיו רחמים נהגו בו באכזריות: 'ויתנו בברותי ראש ולצמאי ישקוני חמץ' (שם, 22), היינו ברעבונו האכילוהו ברעל (ראו 'רוש' בדב' לב 32) והשקוהו ב'חמץ', שאך מגביר את הצימאון. כתוב ציורי זה שנועד לתאר התעללות מרושעת לשמה, אומץ בספרי הבשורה בעיצוב תמונת הצליבה.⁵⁶ בבשורה על פי מרקוס ניכר כי השקייתו של ישוע בחומץ (המסומנת להלן בסוגריים מסולסלים) קוטעת את המהלך הטבעי של האירועים:

55 ראו: R. E. Brown, *The Gospel According to John, XIII-XXI* (AB 29A), Garden City: 1970, p. 920
 56 כתובים מטפוריים ממזמור סט (פס' 3, 15) מומחשים בעיצוב תמונת ירמיהו בבור (יר' לח 6), וראו להלן, דוגמה 40.

ובשעה התשיעית ויצעק ישוע בקול גדול אלהי אלהי למה שבקתני אשר פירושו אלי אלי למה עזבתני, ומקצת העומדים אצלו בשמעם זאת אמרו הנה אל אליהו הוא קורא וירץ אחד מהם וימלא ספוג חמץ וישם על קנה וישקהו ויאמר) הניחו ונראה אם יבוא אליהו להצילו (טו 34–36).

בבשורה על פי מתי נזכרים שני ניסיונות השקיה של ישוע בחומץ. הראשון מיד עם ההגעה לגולגלתא, והוא עיבוד הכתוב במרקוס על הרצון להשקות את ישוע ביין מעורב במור: 'ויתנו לו יין מזוג במור והוא לא קבל' (טו 23); 'ויתנו לו לשתות חמץ מזוג במרורה' (כו 34) – ניכר כאן ניסיון ליתן משמעות גם לרישא של הכתוב בתהלים: 'ויתנו בברותי ראש' ולשלב עם ההשקיה בחומץ – 'ויטעם ולא אבה לשתות' (שם). כתוב זה מופיע ממש לפני כתוב נוסף המהווה הגשמת 'נבואה' בתהלים (כב 19).⁵⁷

בשנית, בו בפרק, משקים את ישוע בחומץ באותו הקשר שבו שולבה ההשקיה במרקוס:

וכעת השעה התשיעית ויצעק ישוע בקול גדול אלי אלי למה שבקתני ותרגמו אלי אלי למה עזבתני ויאמרו מקצת העומדים שם כשמעם את זאת לאמר אל אליהו הוא קורא (ומהר אחד מהם וירץ ויקח ספוג וימלא אותו חומץ וישימהו על קנה וישקהו. ושאר האנשים אמרו) הניחו לו ונראה אם יבוא אליהו להושיעו (פס' 46–49).

משניות יסוד ההשקיה בחומץ בבשורה על פי מתי ניכרת גם בהיעדר ההפניה לאסמכתא המקראית, לכתוב בתהלים, הנתפס כנבואה, שהוא כה אופייני למתי ומופיע גם בפרקנו בפסוק 35.⁵⁸

גם בבשורה על פי לוקס (כג 35) אין תמונת החומץ אורגנית. כאן לועגים השרים לישוע: '... לאמר את האחרים הושיע, ישע נא את נפשו אם הוא המשיח בחיר האלהים', ובעקבותיהם לועגים לו החיילים ברוח דומה: 'ויהתלו בו אנשי הצבא (ויגשו ויביאו לו חמץ) ויאמרו אם אתה הוא מלך היהודים הושע את נפשך' (פס' 36–37). בבשורה על פי יוחנן הורחבה תמונת ההשקיה בחומץ ואף נרמזת הזיקה לכתוב בתהלים. ישוע עצמו מודע לקשר זה:

ויהי מאחרי כן כאשר ידע ישוע כי עתה זה כלה הכל למען ימלא הכתוב כלו אמר

57 ראו לעיל, דוגמה 26.

58 ראו לדוגמה: מתי ב 15, 23.

צמאתי. ושם כלי מלא חמץ ויטבלו ספוג בחמץ וישימוהו על אוזב ויקריבוהו אל פיו. ויקח ישוע את החמץ ויאמר פֶּלֶה ויט את ראשו ויפקד את רוחו (יט, 28–30).

ה'אזוב', המופיע אך ביוחנן, הוא ביטוי המגמה לחיזוק הקשר בין ישוע לבין קרבן הפסח (ראו שמו' יב 22).⁵⁹

(28) הנביא זכריה מצייר את דמות המלך שלעתיד לבוא כמי שבכניסתו לירושלים יסמל ויבשר את השלום שהביא ה' לעולם, בהכריתו את כלי המלחמה. המלך הנושע רוכב על חמור (ולא על סוס, כדרך הלוחמים), וכך גם מתבטאת ענוותנותו היתרה:⁶⁰ 'גילי מאד בת ציון הריעי בת ירושלים הנה מלכך יבוא לך צדיק ונושע הוא עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתנות' (ט 9).

בעיצוב כניסתו של ישוע לירושלים בבשורות הברית החדשה הופכת הנבואה הסמלית, המטפורית, לתסריט קונקרטי:

ויהי כאשר קרבו לירושלים אל בית פגי ובית היני בהר הזיתים וישלח שנים מתלמידיו. ויאמר אליהם לכו אל הכפר אשר ממולכם והיה כבואכם שמה תמצאו עֵיר אסור אשר לא ישב עליו אדם⁶¹ אותו התיירו והביאו. וכי יאמר אליכם איש למה תעשו זאת ואמרתם האדון צריך לו וברגע ישלחנו הנה (מרקוס יא 3–1).

אכן, ישוע ניחן בכוח לידע מה שמחוץ לטווח ראייתו. העיר נמצא, נערי ישוע נוטלים אותו ומפייסים את דעת המקשים (שם, 4–6), וישוע נכנס העירה לקול קריאותיהם של מקבלי פניו: 'ברוכה מלכות דוד אבינו הבאה בשם ה'... (שם, 10).

נתעכב עתה על פרט מפרטי המעשה שאין מקורו בנבואת זכריה, היות העיר אסור. רכיב זה שאול עם המספר מטקסט שירי מטפורי אחר, מברכת יעקב ליהודה המבשרת שלטונו לעתיד לבוא: 'לא יסור שבט מיהודה ומחקק מבין רגליו... אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו... (בר' מט 10–11). קשירת החמור לגפן מסמלת את הפוריות

59 על חיזוק הקשר בין צליבת ישוע להקרבת קרבן הפסח בבשורה על פי יוחנן ראו: י' זקוביץ וס' רוזר, בראשית היה הדר: שמונה שיחות על הבשורה הרביעית, ירושלים תשע"ד, עמ' 49–51.

60 ראו: י' זקוביץ, משמיע שלום מבשר טוב: שבעה פרקי חזון לשלום ירושלים (סדרה במחשבת ישראל), ירושלים וחיפה תשס"ד, עמ' 129–144.

61 פרט זה, שאיש לא ישב עדיין על העיר, מוצא מקבילותיו בשימוש בעגלה חדשה לארון (שמו"א 7; שמו"ב 1 ו 3) או בצלוחית חדשה לעשיית נס על ידי אלישע (מל"ב ב 20) – הקרבה אל הקודש מחייבת עצמים שלא נעשה בהם שימוש של חולין. ראו עוד שימוש בבהמות שלא נשאו בעול במעשה פרה אדומה (במ' יט 2), בדין עגלה ערופה (דב' כא 3) ובמעשה השבת הארון מפלשת (שמו"א 7).

הרבה בנחלת יהודה. אף שדרכם של חמורים להזיק לגפנים, לא יהססו בני יהודה לקשרם אליהן כי עקב עושרם המופלג לא ייחשב הפסדם בעיניהם כלל.⁶² דומה כי הנביא זכריה יגן מברכתו־נבואתו של יעקב על יהודה ושלטונו לעתיד לבוא (התקבולת עיר / בן אתון מופיעה במקרא אך בפסוקי בראשית וזכריה שבדייונו); בעל הבשורה החושף את הקשר בין הכתובים משקע את שניהם בתמונת הרכיבה על החמור. מעניין כי גם רבותינו הקנו לפסוק שבו נזכר העיר בבראשית נופך משיחי: 'הרואה ... שרקה יצפה למשיח, שנאמר "אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו"' (ברכות נו ע"א). חז"ל אף קשרו בין ברכת יעקב לבין נבואת החמור בזכריה: '[...] ורבנן אמרי אני נאסר לגפן ולשרקה, עירו ואתונו, לכשיבוא אותו שכתוב בו עני ורוכב על חמור [...]'] (בראשית רבה צח, ה, מהד' תיאודור־אלבק, עמ' 1260).

נוסחת מעשה כניסתו של ישוע לירושלים בבשורה על פי לוקס (יט 29–38) דומה מאד לזו של מרקוס. שינויים מרתקים מתחוללים בנוסחת מתי: מתי, כדרכו במקרים רבים נוספים, מגלה את הסמוי ומצביע על הכתוב הנבואי המשרת כתשתית לתמונה: 'וכל זאת היתה למלאת הנאמר ביד הנביא לאמר אמרו לבת ציון הנה מלכך יבוא לך עני ורכב על חמור ועל עיר בן אתונות' (כא 4–5). פסוק זה מופיע גם בבשורה על פי יוחנן: '... כאשר כתוב אל תיראי בת ציון הנה מלכך יבוא לך רוכב על עיר בן אתונות, וכל זאת לא הבינו תלמידי בראשונה אך אחרי אשר נתפאר ישוע זכרו כי כן כתוב עליו וכי זאת עשו לו' (יב 14–15). נוסחת הבשורה על פי יוחנן מבקשת, עם זאת, לטשטש במעט את המאמץ המכוון להגשים את הנבואה, הניכר בבקשת ישוע מתלמידי להביא לו עיר לרכב עליו, וראשיתה של הבשורה על פי יוחנן צנועה אפוא מאחיותיה: 'וימצא ישוע עיר אחד וירכב עליו' (שם, 14).

נצביע עתה על שינוי נוסף בבשורה על פי מתי, הייחודי אך לה: לא בעיר בלבד מדבר ישוע אלא בעיר ובאתון גם יחד: '... שם תמצאו אתון אסורה ועיר עמה, התירו אותם והביאו אלי' (כא 2), ואכן על שניהם יחדיו הוא רוכב (שם, 7). בעל הבשורה על פי מתי פירק את התקבולת השירית למרכיביה ולפיכך אין די לו בחמור אחד. אפשר שלצמד החמורים שהציע ציבא לדוד לרכב עליהם (שמ"ב טז 2–1) חלק בפיענוח הנבואה במתי על שני חמורים, ודוק: המפגש בין ציבא ודוד מתרחש כאשר זה האחרון 'עלה במעלה הזיתים' (שם, טו 30), ואפשר שמכאן גם נובעת כניסת ישוע לירושלים מכיוון זה (ראו: מרקוס יא 1; לוקס יט 29; מתי כא 1).

62 ראו: ר' גורדיס, 'על מבנה השירה העברית הקדומה', ספר השנה ליהודי אמריקה ז (1945), עמ' 136. לפרשנות דומה של כתוב שירי ופירוקו למרכיביו בברית החדשה ראו לעיל, דוגמה 26.

ה. מן המקרא

את עיוננו בתופעת הקונקרטיזציה של מטפורות במקרא נפתח בשבע דוגמות שבהן המטפורה לובשת צורה של פעולה סמלית על ידי נביא.

(29) רווחת במקרא המטפורה של ניגוח אויב בקרניים. כך לדוגמה בברכת משה לשבטו של יוסף: 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח ...' (דב' לג 17). וכך במזמור תהלים: 'בך צרינו ננגח בשמך נבוס קמינו' (מד 6), כאילו אלוהי ישראל הוא קרנב. הקרניים המטפוריות הנן קרני ברזל במיכה ד 13: 'קומי ודושי בת ציון כי קרנך אשים ברזל ופרסתיך אשים נחושה והדקות עמים רבים ...'. והנה, המטפורה של קרן הברזל מומחשת בפעולה הסמלית, הדרמטית, של הנביא צדקיה בן כנענה, המנצח על מקהלת ארבע מאות הנביאים הניצבים בשער שומרון, מעוררים ומעודדים את אחאב לצאת למלחמה בארם: 'זיעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם עד כלתם. וכל הנביאים נבאים כן לאמר עלה רמת גלעד והצלח ונתן ה' ביד המלך' (מל"א כב 11–12 = דה"ב יח 10–11). הקרניים לא הועילו בסופו של דבר, ואחאב נפל בשדה הקרב.

(30) עתה ניווכח כיצד שני ביטויים מטפוריים השאולים מאותו שָׁדָה משמעות הפכו לפעולות סמליות מנוגדות זו לזו, והמחישו התנגשות בין שני נביאים. ביטוי מטפורי אחד הוא מתן עול (או כיו"ב), וראו לדוגמה: 'אביך הקשה את עלנו ואתה עתה הקל מעבדת אביך הקשה ומעלו הכבד אשר נתן עלינו ונעבדך' (מל"א יב 4 = דה"ב י 4). בצבר הקלות שבדברים כח המטפורה רחבה יותר: 'ועבדת את איביך ... ונתן על ברזל על צוארך עד השמידו אתך' (פס' 48).

מטפורת הכבדת העול מומחשת בפעולה הסמלית שעליה מצטווה הנביא ירמיהו על ידי אלוהיו: 'כה אמר ה' אלי עשה לך מוסרות ומטות ונתתם על צוארך' (יר' כו 2). את העול עליו לשלוח לכל מלכי האזור שנקצו ירושלימה, ללמדם כי עליהם לקבל עליהם את עולו של נבוכדנצר: 'זהיה הגוי והממלכה אשר לא יעבדו אתו את נבוכדנצר מלך בבל ואת אשר לא יתן את צוארו בעל מלך בבל בחרב וברעב ובדבר אפקד על הגוי ההוא ...' (שם, 8). לגוי שיביא צוארו בעול מובטחת ישיבה על אדמתו (שם, 11). בפסוק 12 מכוונים דברים דומים ישירות לצדקיהו.

היפוכה של מטפורת מתן הצואר בעול היא שבירת העול, ראו לדוגמה על השחרור משעבוד מצרים: 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים ... ואשבר מטת עלכם ואולך אתכם קוממיות' (וי' כו 13), ובהשראת כתוב זה מנבא יחזקאל על הגאולה: '... וידעו כי אני ה' בשברי את מטות עלם והצלתיים מיד העבדים בהם' (לד' 27).

בירמיה כח מגיב חנניה בן עוזר הנביא אשר מגבעון על נבואת ירמיהו ומתן צווארו בעול: 'כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל לאמר שברתי את על מלך בבל' (פס' 2). בהמשך העימות עם ירמיהו הוא עושה מעשה: 'ויקח חנניה הנביא את המוטה מעל צואר ירמיה הנביא וישברהו. ויאמר חנניה לעיני כל העם לאמר כה אמר ה' ככה אשבר את על נבוכדנאצר מלך בבל בעוד שנתים ימים מעל צואר כל הגוים' (פס' 10–11).

בעקבות המעשה הדרמטי של חנניה מצווה אלהים לירמיהו: 'הלך ואמרת אל חנניה לאמר כה אמר ה' מוטת עץ שברת ועשית תחתיהן מטות ברזל. כי כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל על ברזל נתתי על צואר כל הגוים האלה לעבד את נבוכדנאצר מלך בבל... ' (שם, 13–14). וזכרו עול הברזל, הנזכר בקללה שבדברים כח 48.⁶³

(31) התמונה אף מסובכת יותר בדוגמה הבאה: בעקבות חטאי שלמה מבשר לו אלהים על פילוג ממלכתו: 'ויאמר ה' לשלמה יען אשר היתה זאת עמך ולא שמרת בריתי וחקתי אשר צויתי עליך קרע אקרע את הממלכה מעליך ונתתיה לעבדך. אך בימך לא אעשנה למען דוד אביך מיד בנך אקרענה. רק את כל הממלכה לא אקרע שבט אחד אתן לבנך למען דוד עבדי ולמען ירושלים אשר בחרתי' (מל"א יא 11–13).⁶⁴

הלשון המטפורית, קריעת הממלכה, גררה את הוספת הפסוקים 29–39 במלכים א יא, הקוטעים את הרצף בין הציון שירבעם מרד בשלמה, הרים יד במלך (פס' 26 [27–28]),⁶⁵ לבין ביטוי שאיפתו של שלמה להרגו (פס' 40). התמונה המוספת הנה פעולה סמלית הממחישה את המטפורה: הנביא אחיה השילוני קורע את שלמתו החדשה לשנים עשר קרעים ונותן עשרה מהם,⁶⁶ עשרה שבטים, לירבעם, ומותר שבט אחד ביד שושלת בית דוד.

גם בספר שמואל מצוי ביטוי להמחשת המטפורה של קריעת הממלכה, אלא ששם

63 אין להוציא מכלל אפשרות שביטוייה המסוים של המטפורה בדב' כח 48: 'ונתן על ברזל על צוארך', הוסף לפרק בהשפעת יר' כח 14. עקירת המילים הללו מן הכתוב אך מקלה עמו: 'ועבדת את איביך אשר ישלחנו ה' בך ברעב ובצמא ובערים ובחסר כל עד השמידו אתך'.

64 ראו גם: מל"ב יז 21.

65 להיות הפס' 29–39 יחידה ספרותית נפרדת ראו לדוגמה: M. A. Sweeney, *1 and 2 Kings* (OTL), Louisville, KY 2007, p. 100

66 לבעיית מספר החלקים: קריעת השלמה לשנים עשר קרעים (פס' 30), מתן עשרה לירבעם (פס' 31) ואחד לבית דוד (פס' 32, 36) מותירה חלק אחד חסר. בנוסח הלוקיאני של תה"ש ניתנים שני חלקים לבית דוד. אפשר שהמבוכה נובעת ממעמדו הנוזל של שבט בנימין בין ממלכת ישראל לבין ממלכת יהודה.

אין מדובר בפעולות סמליות מתוכננות מראש, ולא הנביא הוא שמבצען. כאשר נקלע שאול למערה שבירכתיה יושבים דוד ואנשיו (שמ"א כד 4) מבטאים אנשי דוד את ציפיותיהם כי דוד יפגע בשאול: 'הנה היום אשר אמר ה' אליך הנה אנכי נתן את איבך בידך ועשית לו כאשר יטב בעיניך' (פס 5). תשובת דוד נמסרת בפסוק 7: 'ויאמר לאנשיו חלילה לי מה' אם אעשה את הדבר הזה לאדני למשיח ה' לשלח ידי בו כי משיח ה' הוא'. בין דברי האנשים לתשובת דוד נעוץ טריו הפוגם ברצף: 'ויקם דוד ויכרת את כנף המעיל אשר לשאול בלט. ויהי אחרי כן ויך לב דוד אתו על אשר כרת את כנף אשר לשאול' (פס' 5-6). פסוק 12 ממשיך את מעשה קריעת כנף הבגד: 'ואבי ראה גם ראה את כנף מעילך בידי כי בכרתי את כנף מעילך'. פס' 12 ממשיך באופן טבעי את פסוק 11: 'הנה היום הזה ראו עיניך את אשר נתנך ה' היום בידי במערה ואמר להרגך ותחס עליך ואמר לא אשלח ידי באדני כי משיח ה' הוא, (12) ולא הרגתיך...'. הוספת הקטעים שעניינם בקריעת מעילו של שאול נובעת מן הרצון ליצור מקבילה לתמונה בסיפור הדומה (שמ"א כו),⁶⁷ שגם בו נקרת לדוד הזדמנות להרוג את שאול. אבישי בן צרויה מפגיע בדוד לעשות כן, אך דוד דוחה את ההצעה: 'חלילה לי מה' משלח ידי במשיח ה' (פס' 11). בסיפור זה נוטל דוד את חנית שאול ואת צפחת המים שלו (פס' 12) ומשיבם למלך בהמשך המעשה (פס' 22).

קריעת מעיל שאול ביד דוד משמשת גם כעונש על דרך מידה כנגד מידה לשאול שקרע את כנף מעילו של שמואל (שמ"א טו 27), שעליה הגיב שמואל: 'קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך' (שם, 28).⁶⁸ דומה כי הפסוקים 27-28 בשמואל א טו הנם יסוד משני בסיפור; פסוק 29 ממשיך היטב את פסוק 26. אפשר אפוא כי יסוד כל סיפור קריעת הבגד המסמל קריעת מלוכה יסודו במטפורה שבמלכים א יא 11-13, ונשתלשל ממנה. תחילה נוסף המעשה במלכים א יא 29-39, ובעקבותיו מעשה קריעת מעילו של שאול ביד דוד (כד 5-6, 12) וקריעת מעיל שמואל ביד שאול (שמואל א טו 27-28).⁶⁹

(32) בגידה בה' ונהייה אחר האלילים מעוצבת בלשון מטפורית של זנות, כגון: 'פן תכרת ברית ליושב הארץ וזנו אחרי אלהיהם' (שמ"א לד 15); '... וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו... (דב' לא 16); '... וישובו בני

67 ראו לדוגמה: י' כ"ץ, 'סיפורים כפולים בספר שמואל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, 2013, עמ' 39.

68 עיינו עוד: שמ"א כח 17, וראו: G. Marquize, 'Samuel's Cloak: Aspects of Intertextuality and Allusiveness in Biblical Historiography', *Proceedings of the World Congress of Jewish Studies* 10,A (1990), pp. 99-106

69 כ"ץ, סיפורים כפולים (לעיל הערה 67), עמ' 127.

ישראל ויזנו אחרי הבעלים' (שופ' ח 33). המטפורה מומחשת בפעולה הסמלית, בציווי ה' להושע, בראש ספרו: '... לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים כי זנה תזנה הארץ מאחרי ה' (א 2). הנביא ממלא אחר הצו (פס' 3), ומכאן ועד סוף פרק ב מעוצבים יחסי הושע ואשתו ויחסי אלוהים ועמו כשהם שזורים זה בזה לבלי יכולת הפרדה. בראש פרק ג בהושע שוב מצווה הנביא: '... עוד לך אהב אשה אהבת רע ומנאפת', והמשכו של הפסוק מעיד כי יחסים אלה משקפים את יחסי ה' עם עמו: 'כאהבת ה' את בני ישראל והם פנים אל אלהים אחרים...'⁷⁰. הנביא ירמיה, בעקבות הושע,⁷¹ מתייחס אף הוא אל העם כאל אישה – אישתו שזנתה מעליו (ראו פרק ג 1 ואילך).

(33) בחזון המקדש של ישעיהו (פרק ו), שבו מוטלת השליחות על הנביא, הוא מגדיר הן את עצמו הן את עמו כ'טמא שפתיים' (פס' 4). הצירוף 'טמא שפתיים' הוא מטפורה תלוית הקשר. הנביא ער לניגוד בין אלוהים ושרפיו הקוראים: 'קדוש קדוש קדוש ה' צבאות' (פס' 3), לבינו, אדם טמא שאינו יכול ליטול חלק בקריאה (ראו פירוש רד"ק), והרי טומאה היא ניגודה הגמור של הקדושה (וי' יא 44, יב 4).⁷² את דברי הנביא: 'כי איש טמא שפתיים אנכי ובתוך עם טמא שפתיים אנכי יושב', מתרגם יונתן: 'ארי גבר חייב לאוכחא אנא ובגו עמא דמגעל בחובין אנא יתיב', ואף מפרשנינו יש המתעלמים מן היסוד המטפורי ואינם מתייחסים לשפתיים, כגון: 'מגואל בחטא אנכי, ובתוך עם מגואל בחטא אנכי יושב' (ר' יוסף קרא), או 'בחטא ובעון אני ועמי' (ר' אליעזר מבלגנצ'י). הנביא יוצר את המטפורה 'טמא שפתיים', המתייחסת לחלק תחת לשלם (pars pro toto), מפני שבפיהם, בשפתייהם, ביטאו השרפים את קדושת ה'. בשפתיו שלו גם יבטא הנביא את נכונותו לקבל על עצמו את השליחות, ובשפתיו ישמיע את דבר ה' אל העם לאחר טיהורו.

המטפורה 'טמא שפתיים' מומחשת עם הפעולה הסמלית, טיהור שפתיו, צריפתן, באמצעות הרצפה שנוטל אחד השרפים מעל המזבח: 'ייעף אלי אחד מן השרפים ובידו רצפה במלקחים לקח מעל המזבח. ויגע אל פי ויאמר הנה נגע זה על שפתיך וסר עונך וחסאתך תכפר' (פס' 6-7).⁷³

70 אין זה המקום לעסוק בפרשה הסבוכה של הרכב היחידות הספרותיות בהושע א-ג וביחסים ביניהן, אף לא בשאלה אם באישה אחת עסקינן אם בשתיים. לדיון בשאלות אלה עיינו: F. I. Anderson and D. N. Freedmann, *Hosea* (AB), Garden City, NY 1980, pp. 115-141

71 ראו: K. Gross, 'Hoseas Einfluss auf Jeremias Anschauungen', *NKZ* 42 (1931), pp. 241-256, 327-343

72 ראו: מ' וייס, 'תמונה וקול במראות הנבואה', בתוך: הנ"ל, מקראות ככוונתם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 107.

73 תנו דעתכם לקרבת השרשים שר"ף (שרפים) ורצ"ף (רצפה) ולקרבת אלה לפועל שאינו נזכר: צר"ף.

(34) הנביא ירמיהו המתנה באוזני אלוהיו את בדידותו וסבלו הנובעים משליחותו ומבקש נקם מאויביו, מעיד כי קיבל על עצמו בשמחה את השליחות הקשה: 'נמצאו דבריך ואכלם ויהי דברך לי לששון ולשמחת לבבי כי נקרא שמך עלי' (טו 16). מתן דברי הנבואה בפי הנביא ואכילתם על ידו מתקשרים למסופר בפרשת הקדשתו לנבואה, בראש הספר, ולדברי ה' אליו: 'וישלח ה' את ידו ויגע על פי ויאמר ה' אלי הנה נתתי דברי בפוך' (א 9).⁷⁴ מטפורת האכילה של דברי ה' בירמיה נתנה אותותיה במעשה הטלת השליחות על יחזקאל (ב 3–ג 11), שם היא לובשת דמות קונקרטיית בתמונת אכילת המגילה.⁷⁵ גם ביחזקאל 'יד שלוחה' אל הנביא (יח' ב 9; והשוו יר' א 9), ובה 'מגלת ספר' (ב 9), וזו מלאה 'קנים והגה והי' (ב 10), ללמדכם משהו על אודות הדברים הקשים שישמיע הנביא באוזני שומעיו. הנביא מצטווה לאכול את המגלה ולדבר על העם: 'ויאמר אלי בן אדם את אשר תמצא אכול אכול את המגלה הזאת ולך דבר אל בית ישראל' (ג 1).⁷⁶ אלוהים מבהיר כי על הנביא מוטל לומר לעם דברים זוהים לכתוב במגילה, ואל לו לסתות מהם ימינה או שמאלה. הנביא סביל, וה' מאכיל אותו את המגילה ומצווה לו 'בטנך תאכל ומעריך תמלא את המגלה הזאת אשר אני נתן אליך' (פס' 3), והשוו תה' מ 19: 'לעשות רצונך אלהי חפצתי ותורתך בתוך מעי', וכן 'הט אונך ושמע דברי חכמים ... כי נעים כי תשמרם בבטנך' (מש' כב 18). כשם שבירמיה מוטל על הנביא האוכל את דברי ה' לעמוד בעוז כנגד רודפיו, כך גם ביחזקאל אכילת המגילה תחסן אותו לקראת המאבק בעם העיקש, שאינו שועה לדברי אלוהיו. ירמיה שמח על הדברים שאכל אף שאלה יעמידוהו במאבק עם עמו, ויחזקאל כמותו מוצא כי טעם המגילה 'כדבש מתוק', והשוו תה' יט 10–11: 'משפטי ה' אמת דבקו יחדיו ... ומתוקים מדבש ונפת צופים', ושם, קיט 102–103: 'ממשפטיך לא סרתי כי אתה הורתני מה נמלצו לחכי אמרתך מדבש לפי'.⁷⁷

(35) והרי דוגמה נוספת שבה מטפורה בכתוב נבואי הופכת לפעולה סמלית בספר יחזקאל: החורבן שתביא אשור על ממלכת יהודה בימי אחז לובש צורת מטפורה בפי ישעיהו: 'ביום ההוא יגלח ה' בעתער השכירה בעברי הנהר במלך אשור את הראש

74 ראו לדוגמה: ר' כשר, יחזקאל א–כד (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשס"ד, עמ' 171.
75 כך M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (AB), Garden City, NY 1983, p. 77. על דוגמה זו העמידני חברי ד"ר רוני גולדשטיין.

76 אפשר שהמילים 'את אשר תמצא אכול', שאינן מיוצגות בתה"ש, הן תוספת מידו של מעתיק שהיה מודע לקשר בין הכתוב ביר' טו 16 לבין נבואת יחזקאל. ראו: J. Stromberg, 'Observations on Inner Scriptural Expansion in MT Ezekiel', *VT* 58 (2008), pp. 74–75

77 א' דמסקי, ידיעת ספר בישראל העתיקה (ספריית האנציקלופדיה המקראית כח), ירושלים תשע"ב, עמ' 265, מצביע על שינוי מהמחשת המטפורה מהאכלת נביא להשקייתו בחתימת ספר חזון עזרא: [...] והנה קול קורא אלי לאמור עזרא פתח פיך ושתה את אשר אשקך [...] (יב 38).

ושער רגלים וגם את הזקן תספה' (ז 20).⁷⁸ כל שכבות האוכלוסייה יסבלו מן המהלך האשורי, כפי שמתרגם הארמי: '... ית מלכא ועם משכיתיה ואף ית שלטוניה', וראו עוד בפירושו של ר' יוסף קרא: 'את הראש – זה מלך; ושער הרגלים – זה דלת ההמון; וגם את הזקן תספה – אילו השרים וראשי לגיונות'.⁷⁹

האחרונה בצבר ארבע הפעולות הסמליות של יחזקאל (ד 1–4), גילוח הראש והזקן (ה 1–4), מושתתת על המטפורה בישעיה:⁸⁰

ואת בן אדם קח לך חרב חדה⁸¹ תער הגלבים תקחנה לך והעברת על ראשך ועל זקנך ולקחת לך מאזני משקל וחלקתם. שלשית באור תבעיר בתוך העיר כמלאת ימי המצור ולקחת את השלשית תכה בחרב סביבותיה והשלשית תזרה לרוח וחרב אריק אחריהם. ולקחת משם מעט במספר וצרת אותם בכנפך. ומהם עוד תקח והשלכת אותם אל תוך האש ושרפת אתם באש ממנו תצא אש אל כל בית ישראל.

פתרון הפעולה הסמלית מצוי בפרק ה 12–17: כנגד השלישית הווערת באור מדבר הפירוש על דבר ורעב: 'שְׁלִשְׁתֵּיךָ בדבר ימותו וברעב יכלו בתוכך' (פס' 12). כנגד השלישית המוכה בחרב סביבות העיר מציין הפירוש: 'והשלישית בחרב יפלו סביבותיך' (שם), וכנגד השלישית שמצווה הנביא לזרוח לרוח – 'והשלישית לכל רוח אזרה וחרב אריק אחריהם' (פס' 12). הפירוש הולך ונמשך ומתאר את נוראות החורבן (פס' 13–17).

(36) בפתרון חידת חזון העצמות היבשות (יח' לו 11–13) מצטט אלוהים באוזני נביאו את קינתם הקצרה של גולי בבל: '... המה הנה אמרים יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו' (פס' 11). המטפורה, יובש העצמות, עשויה להתברר כמצב של חולי: 'לב שמח ייטב גְּהָה (=בריאות)⁸² ורוח נכאה תיבש גרם'⁸³ (מש' יז 22). היפוכה של העצם היבשה הוא עצם לחה, בריאה: 'רְפָאוֹת תהי לְשֶׁרְךָ'⁸⁴ ושקוי⁸⁵ לעצמותיך' (מש' ג 8).

78 ראו על פסוק זה להלן, בדוגמה 36.

79 שער הרגלים הוא לשון נקייה לשער הערווה. לרגלים במובן ערווה ראו לדוגמה: שופ' ג 24; שמ"ב יט 25.

80 כך גרינברג, יחזקאל (לעיל הערה 75), עמ' 108. גם על דוגמה זו העמידני ד"ר רוני גולדשטיין.

81 'חרב' היא כלי חד, כגון שמ' כ 25; סכין חדה, יהו' ה 2; ולפסוקנו: תער הגלבים.

82 ראו: הו' ה 13: '... והוא לא יוכל לרפא לכם ולא יגעה מהם [להם?] מזור'.

83 'גרם' הנה עצם, כגון מש' כה 15; איוב מ 18.

84 בין 'לשארך' (היעלמות האל"ף – תוצאה של התרופפות הגרוניות) ובין 'לבשרך'.

85 שיקוי – כמו משקה, ראו: הו' ב 7; תה' קב 10.

יש שעצם יבשה משמשת מטפורה למצב קיצוני מן החולי – למוות. ראו תהלים קב 4: 'כי כלו בעשן ימי ועצמותי כמוקד נחרו'.⁸⁶ משמעות זו של מוות עולה בקנה אחד עם סיום קינתם של הגולים: "נגזרנו לנו", והשוו לדוגמה: "כי נגזר מארץ חיים" (יש' נג 8).⁸⁷ הגולים בחרו במטפורה המבטאת מוות וחוסר תקווה: 'אבדה תקוותנו', ואכן עצם דשנה, היפוכה של היבשה, היא מטפורה לתקווה: 'מאור עינים'⁸⁸ ישמח לב שמועה טובה תדשן עצם' (מש' טו 30).

על גבה של המטפורה 'יבשו עצמותינו' בנוי חזון העצמות היבשות (לז' 14–1), שהוא קונקרטיזציה שלה. החזון הוא מחזה לשתי דמויות – אלוהים ונביאו – בארבע מערכות.⁸⁹ בפתח המערכה הראשונה (פס' 1–3) מנחיתה מניחה יד ה' את הנביא בלבה של בימת החזון המזועזעת, בקעה המלאה בעצמות (פס' 1). עצמות פזורות ולא שלדים, וקבורה אין להן.⁹⁰ אלוהים מבקש להעצים את רושם המראה הנורא, ולפיכך הוא מדריך את הנביא ומוליכו 'סביב סביב', למען יראה בעיניו את ממדיה של הבמה. הנביא מבין את אשר רואות עיניו: העצמות 'רבות מאד', לא תיספרנה מרוב, ואף 'יבשות מאד' (פס' 2), וכל לחלוחית של חיים נטלה מהן זה מכבר.

בעוד הנביא מביט נכחו במראה המדכא נשמעת שאלת אלוהים: 'בן אדם התחיינה העצמות האלה' (פס' 3). לכאורה אין זו אלא שאלה רטורית המזמינה תשובה שלילית. הניסיון הרי מעיד כי עצמות פזורות, מתות ויבשות, לא תשובנה לחיות, אך הנביא הוזהר, היודע כי בכוח אלוהיו להפתיע, משיב תשובה מתחמקת: 'ה' אתה ידעת' (שם). בשלוש המערכות הבאות יצוה אלוהים על יחזקאל להיבא, וישים בפיו את מילות הנבואה. בראש המערכה השנייה (פס' 4–8) מורה אלוהים לנביאו לדבר אל העצמות היבשות: 'שמעו דבר ה', ופליאת הצופים במחזה גוברת: וכי עצמות תוכלנה לשמוע?

אלוהים מבשר לעצמות היבשות, באמצעות נביאו, כי תשובנה להיות בני אדם חיים: '... הנה אני מביא בכם רוח וחיים' (פס' 5), והריהו הולך ומפרט: 'ונתתי עליכם גדים והעליתי עליכם בשר וקרמתי עליכם עור'. הנביא מסיים במה שפתח: 'ונתתי

86 להר"ר במשמע יבש ראו איוב ל 30. ולשימוש בשורש זה כדי לציין מוות ראו: 'על כן חרו יבשי ארץ ונשאר אנוש מזער' (יש' כד 6).

87 ראו עוד: תה' פח 4–6.

88 'מאור עיניים', היינו מראה עיניים שכולו טוב, ולפיכך הוא גורם שמחה.

89 L. C. Allen, 'Structure, Tradition and Redaction in Ezekiel's Death: Valley Vision', in: P. R. Davies and D. J. A. Clines (eds.), *Among the Prophets: Language, Image and Structure in the Prophetic Writings* (JSOTSup 144), Sheffield 1993, pp. 127-142; M. V. Fox, 'The Rhetoric of Ezekiel's Vision of the Valley of the Bones', *HUCA* 51 (1980), pp. 1-15

90 ראו: 742, *Ezekiel 21-37* (AB), New York 1997, p.

בכם רוח וחיייתם' (פס' 6), והתיאור מעלה בזיכרון את מעשה בריאת האדם: 'וייצר ה' אלהים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים' (בר' ב 7), וראו גם את דברי איוב על אודות בריאתו שלו: 'עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידיים תסככני'⁹¹ (י 11). תכליתה של תחיית המתים ביחזקאל: 'וידעתם כי אני ה' (פס' 6), ללמד ולעודד כי לא תש כוחו של אלוהים להושיע. הנביא חמק מתשובה ואמר: 'ה' אתה ידעת' (פס' 3), אך עתה ידעו הכול מה רב כוחו של אלוהים. הדבר ששם ה' בפי נביאו מחולל נסים, ויחזקאל שומע ורואה: 'ויהי קול כהנבאי והנה רעש ותקרבו עצמות עצם אל עצמו וראיתי והנה עליהם גדים ובשר עלה ויקרם עליהם עור מלמעלה' (פס' 7-8). בתנועת מחול מופלאה הפכו העצמות כהרף עין לגלמים, לגופות אדם, אך סופה של המערכה מפתיע, שהרי עיקר ההבטחה טרם נתגשם: 'ורוח אין בהם' (פס' 8).⁹²

הצופה שרוי אפוא במתח לקראת המערכה השלישית: 'התחיינה העצמות האלה', והנה הפעם מצווה הנביא לפנות בדברים אל הרוח אשר תחיינה את הגויות: '... מארבע רוחות באי הרוח ופחיו בהרוגים הללו ויחיו' (פס' 9). הגלמים מכונים 'הרוגים', להזכירנו כי לא כדרך העולם מתו, מחולי או מזקנה, אלא במלחמה, וזכר לנסיבות שהובילו את הגולים בבלה.⁹³ ומה ראה אלוהים להפריד בין בניין הגויות לבין החייתאן? שמא כדי לחקות את תהליך הבריאה הנזכר לעיל, ושמא כדי להדגיש ולהעצים את נס הנסים – תחיית המתים. עם השמעת הנבואה בוז הפעם ההרוגים קמים: '... ותבוא בהם הרוח ויעמדו על רגליהם חיל גדול מאד מאד' (פס' 10).⁹⁴ מה גדול אפוא הנס המתרחש לעיני הצופים: 'עצמות רבות מאד ... יבשות מאד' (פס' 2) הופכות ל'חיל גדול מאד מאד'.

שלוש המערכות הראשונות הן כחידה המצפה לפתרונה. במערכה הרביעית (פס' 11-14) יתיר אלוהים את המתת, יגלה לנביא ולצופים את פשר המראות, ויבטיח להם עתיד נפלא על אדמתם. העצמות מסמלות את כל 'בית ישראל' שבגלות, אשר אפיינו, כפי שראינו לעיל, את עצמם כעצמות יבשות, בקינתם הקצרה: 'יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו נגזרנו לנו', שמקצבה וחריזתה מעצימות את רושם היאוש. במערכה השנייה הופנו כזכור דברי הנבואה אל העצמות. עתה, משנתברר כי העצמות מייצגות את בית ישראל, תמועץ הנבואה ישירות אליהם: 'הנה אני פתח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל' (פס' 12).

91 ראו: ר' כשר, יחזקאל כה-מח (מקרא לישראל), תל אביב וירושלים תשס"ד, עמ' 716.

92 שם, עמ' 717.

93 ראו לדוגמה: יש' י 4; אס' ט 11.

94 הקימה לחיים, העמידה על הרגליים, מזכירה את המעשה במת שהושלך לקבר אלישע, ומשנגעה גויותו בעצמות הנביא 'יחי ויקם על רגליו' (מל"ב יג 21). ראו: כשר, יחזקאל כה-מח (לעיל

הערה 91), עמ' 717.

העם המיואש שרוי בגולה, המשולה למוות בחשכת הקבר. אלוהים מבטיח אפוא לעמו חיים – בית ישראל ישוב אל אדמת ישראל. כאן נתחלפה המטפורה: לא עוד עצמות פזורות על פני הבקעה, אלא מתים בקברם שקבריהם ייפתחו כדי להשיב את שוכניהם לחיים, לעלייה ארצה ישראל.⁹⁵

המבנה של כלל ופרט, שעליו הצבענו במערכה השנייה, בפסוקים 5–6, חוזר בפסוקים 12–14: בעקבות הכלל – ההבטחה בפס' 12, בא הפירוש בשני הפסוקים החותמים את המחזה: 'וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם ובהעלותי אתכם מקברותיכם עמי ונתתי בכם רוח וחייתכם והנחתי אתכם על אדמתכם'. לשון הברכה: 'הנחתי אתכם על אדמתכם' (השוו יח' כו 11) מחזירה אותנו אל ראשית המחזה: '... ויניחני בתוך הבקעה' (פס' 1) – מה שהחל בטלטול הנביא והורדתו הנחתו בלב בקעת המוות המכוסה בעצמות, מסתיים במנוחת שבי ציון על אדמתם.

בחתימת הבטחתו חוזר אלוהים בפעם השלישית על המילים: 'וידעתם כי אני ה' (ראו לעיל פס' 6, 13), להדגיש כי ראוי להם, למכונים בפיו בלשון הקרבה 'עמי' (פס' 12–13), להאמין כי הבטחתו תתממש. חיזוק נוסף לתוקף ההבטחה 'דברתי ועשיתי נאם ה' ניתן בחזרת שני הפעלים האחרונים בלשון עבר (ראו לדוגמה גם בפרק יז 24), כאילו אין מדובר עוד בהצהרת כוונות לעתיד אלא בהבטחה שכבר מומשה. 'נאם ה' אף הוא נוסחת חתימה המעניקה עידוד ומשנה סמכות לנס הגאולה שבשער – תחיית העצמות, שיבת הגולים לארץ ישראל.

(37) בדוגמה הבאה נראה כיצד מטפורה מתבארת ברובד משני בכתוב על ידי זיהויה בדמות אדם: במלכים ב טז 5 ואילך מסופר בעלייתם של פקח בן רמליהו מלך ישראל יחד עם רצין מלך ארם על ירושלים למלחמה (ראו גם יש' ז 1 ואילך). אחז מלך יהודה, ביראתו מן האויבים, פונה לעזרת מלך אשור (מל"ב טז 7 ואילך). עונש על שכירת שירותיה של אשור מגיע בפסוק שבו עסקנו,⁹⁶ בישעיה ז 20: 'ביום ההוא יגלה אדני בתער השכירה בעברי הנהר במלך אשור את הראש ושער הרגלים וגם את הזקן תספה', רוצה לומר כי אשור אשר נשכרה על ידי אחז תתאכזר בסופו של דבר לשוכריה. בפסוק שולבה הערת קורא המבהירה במי מדברת המטפורה: 'במלך אשור'. המטפורה נמשכת אחרי הגלוסה: '... את הראש ושער הרגלים...'. מעין התוספת הזאת, ובאותו עניין, מצויה גם בפרק ז 17 אלא שכאן אין מטפורה:

95 ראו: גרינברג, יחזקאל כא–לו (לעיל הערה 90), עמ' 746. ההבטחה מזכירה את דברי יוסף אל אחיו, על ערש מותו במצרים: 'אנכי מת ואלהים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת... והעלתם את עצמתי מזה' (בר' נ 24–25), אלא שיוסף המיר ארון בגולה בקבר בארץ ישראל, ואילו הגולים ישובו לחיות ויזכו לחיים מלאים בארצם, במולדתם.

96 ראו לעיל, דוגמה 35.

'יביא ה' עליך ועל עמך ועל בית אביך ימים אשר לא באו למיום סור אפרים מעל יהודה את מלך אשור'. אותה פרשה היסטורית והזעם שעוררה הפנייה לעזרת אשור מהדהדים גם בישעיה ח 6–7. המטפורה לעצמתם של האשורים, אשר יענישו את יהודה, לובשת דמות שייטפון. זה יחליף את השקט שהיה נחלת יהודה קודם הסערה האשורית.⁹⁷ בפסוקים 6–7 מנגיד הנביא את השקט והשלווה לשעבר: 'יען כי מאס העם הזה את מי השלח ההלכים לאט ומשוש' עם השיטפון האשורי.⁹⁸ ידו של קורא-פרשן קרעה את רצף פסוק 6 ושילבה שלא לצורך ולא לעניין ביאור קונקרטי: 'את רצין וכן רמליהו'. בפסוק 7 מופיע ההסבר למטפורת השיטפון: 'את מלך אשור ואת כל כבודו' (וראו הדמיון לגלוסה הפרשנית בפרק ח 7).

(38) יש ששתי הבנות של צירוף, מטפורית וקונקרטית, תופענה בסיפור יחדיו. פירושו הקונקרטי של הצירוף המטפורי מהווה שלב חדש, בלתי צפוי, במהלך הסיפורי. אלישע הדבק באדוניו אליהו במסעו האחרון פוגש בקבוצות של בני נביאים בבית אל וביריחו, והללו שואלים מבשרים לו: 'הידעת כי היום ה' לקח את אדניך מעל ראשך' (מל"ב ב 3, 5). כיוון שגם אלישע, העתיד לרשת את אדוניו, בנביאים, הריהו משיב על השאלות הזהות בתשובות זהות: 'גם אני ידעתי החשו' (פס' 3, 5).

כוונתם של בני הנביאים באמרם 'אדניך מעל ראשך' מטפורית, לבטא גודל מעלתו של אליהו, שהוא רם ונישא מאלישע. והשוו: 'הרכבת אנוש לראשנו' (תה' סו 12). ובכל זאת יש במילים אלו, ולו לכאורה, ייתור מסוים, שהרי יתרונו של אליהו על אלישע מתבטא במילה 'אדניך', ומה טעם לשוב ולהביע רעיון זה במילים שונות, 'מעל ראשך'?

יטען הטוען, ובצדק, כי הכפילות נועדה להדגיש את רום מעלתו של האדון, ובכל זאת פותח הייתור צוהר להבנה נוספת ושונה של המילים 'מעל ראשך'. לא ייפלא אפוא כי התרגום הארמי לפסוק 5 בפרקנו חש בכפילות ואינו נותן ביטוי מילולי למילים 'מעל ראשך', ומתרגם את דברי בני הנביאים אשר ביריחו: 'הידעתא ארי יומא דין יי דבר ית רבונך מנך'. בתרגום מופעה הראשון של השאלה בפי בני הנביאים שבבית אל מעדיף המתרגם תרגום מילולי: 'הידעתא ארי יומא דין יי דבר ית רבונך מעל רשך'. הגיוון בלשון מעיד כי בשאלה הכפולה שהופנתה לנביא טמון כפל משמעות. המשמעות האחרת, הנוספת, זו המעניקה למטפורה ממד קונקרטי, תתגלה לקורא – ואולי גם לנביאים (אם אכן נתנבאו ולא ידעו מה נתנבאו) – רק כאשר יילקח אליהו בסערה ויעלה גבוה גבוה מעל לראשו של אלישע: 'ויהי המה הלכים הלךך ודבר והנה

97 אין להוציא מכלל אפשרות ש'מי השלח' בפס' 6 מכוונים לאלהים וליחסו כלפי בני יהודה וירושלים.

ראו: O. Kaiser, *Isaiah 1-12* (OTL), London 1972, p. 113.

98 למטפורת המים הרבים ראו עוד: יר' מז 2.

רכב אש וסוסי אש ויפרדו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים. ואלישע ראה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו' (פס' 11–12).

(39) בדוגמה הבאה ניוכח בתכסיס ערמומי המיוסד על כפל אפשרויות הבנה של מילה, זו הבסיסית וזו המטפורית: למילה 'ראש' משמעויות שונות; זו הבסיסית: החלק העליון בגוף; משמעות מטפורית הנגזרת מזו הבסיסית: אדם חשוב, מנהיג (כגון שמ' יח 25). במעשה שלפנינו ניכר בלבול מכוון בין שתי המשמעויות הללו: יהוא, שקשר על יהורם בן אחאב מלך ישראל להרגו, מציע לפתע לגדולי הממלכה להמליך אחד משבעים בני אחאב ולהילחם למען בית אדוניהם. דחיית העצה ה'נדיבה' של יהוא מובנת מאליה. השרים אחוזי הפחד מבטיחים ליהוא ציות ללא סייג. או אז בוחן יהוא את הנאמנות המושתתת על אדני היראה ופונה אל השרים: 'אם לי אתם ולקלי אתם שמעים קחו את ראשי בני אדניכם ובאו אלי כעת מחר יורעאלה' (מל"ב י 6).

לכאורה כיוון יהוא למשמעות המטפורית של 'ראש' וביקש כי יובאו אליו המנהיגים של קבוצת בני אחאב כדי להתעמת אתם על הזכות לכס הממלכה. אך השרים אינם חפצים עוד בהפתעות מצדו של המלך החדש הנוהג בשיגעון (ט 20). לפיכך מבינים הם (או נכון יותר, מעדיפים להבין) 'ראשים' ממש, במשמעות הבסיסית של המילה, כדי שיבוא הקץ למתח: 'ויהי כבא הספר אליהם ויקחו את בני המלך וישחטו שבעים איש וישימו את ראשיהם בדודים וישלחו אליו יורעאלה' (י 7).⁹⁹

עתה יכול יהוא המתמוגג, מן הסתם, מנחת בסתרי לבו, להתגולל על המנהיגים שופכי הדמים. יהוא רוחץ בנקיון כפיו; לכך לא פילל, לכאורה: 'ויהי בבקר ויצא ויעמד ויאמר אל כל העם צדקים אתם הנה אני קשרתי על אדני ואהרגהו ומי הכה את כל אלה' (י, ט). מיד הוא מקל עם זאת בדין שוחטי הבנים בגלותו את אוזנם כי פרשנותם עולה בקנה אחד עם רצון ה' לראות במפלת בית אחאב (פס' י).

(40) כאשר אמנון המאוהב (שמ"ב יג 1, 4) מתחלה כדי לזכות בחסדיה של תמר, אחותו בת אביו, הוא מבקש מאביו: '... תבא נא תמר אחתי ותלבב לעיני שתי לבבת ואברה מידה' (פס' 6). רעהו של אמנון, יונדב בן שמעה אחי דוד, הציע לו להפציר באביו כי '... תבא נא תמר אחותי ותברני לחם ועשתה לעיני את הבריה... (פס' 5). אך אמנון בחר בלבבות, המחשת הפועל המטפורי לב"ב גזור השם לב, לבב, שהרי האהוב כידוע לוקח את לב אהובתו והיא את לבו שלו: 'לבבתיני אחתי כלה לבבתיני באחת מעיניך באחד ענק מצִּוְרֵיךָ' (שה"ש ד 9). וראב"ע מבאר (פירוש ב, הפעם הראשונה: דקדוק): 'לבבתיני – לקחת לבי', ורש"י מבאר: 'לבבתיני – משכת את

99 ראו: א"ב אהרליך, מקרא כפשוטו, ב, ברלין 1900, עמ' 355–356.

לבי אלייך'. בין השיר לסיפור ניכר דמיון מובהק: ¹⁰⁰ בשיר 'אחות' הוא כינוי לרעיה, ובסיפור, באחות של ממש עסקינן. בשיר עיני הנערה הן הגורמות לנער להתאהב בה, ואילו בסיפור חפץ אמנון לראות בעיניו את מעשה ליבובן של הלביות. בשיר מדובר על כוחה של אחת העיניים לגרום לליבוב, ויבין הקורא על דרך קל וחומר שאין שיעור ומילים לבטא את עצמת השפעתן של שתי העיניים. בסיפור חפץ אמנון בשתי לביבות, כביטוי שלם של אהבה. ¹⁰¹

(41) קונקרטיוזציה של מטפורה משפיעה־מרחיבה במידת־מה את עיצובו של אירוע. פרק לח בירמיה מספר על השלכת ירמיהו לבור בחצר המטרה על ידי השרים, ובאישורו של המלך צדקיהו. בהמשך מסופר על הוצאת ירמיהו מהבור ביזמתו של עבד מלך הכושי, המשכנע את המלך כי עוול נעשה עם הנביא (פס' 1–13). תיאור ההשלכה לבור מושפע מסיפור יוסף, ¹⁰² השוו:

א. 'וישליכו אתו אל הבור' (יר' לח 6) – 'השלכו אתו אל הבור הזה' (בר' לו 22);
'ויקחהו וישלכו אתו הברה' (שם, 24).

ב. 'וימשכו את ירמיהו בחבלים ויעלו אתו מן הבור' (יר' לח 13); 'וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור' (בר' לו 28).

ג. 'ובבור אין מים' (יר' לח 6); 'והבור רק אין בו מים' (בר' לו 24). ¹⁰³

המדרש מוסיף על הכתוב בכראשית 'מים לא היה בו נחשים ועקרבים היו בו' (בראשית רבה פד, כד, מהד' תיאודור־אלבק, עמ' 1020), ואילו בירמיה מרחיב הכתוב ומספר: 'ובבור אין מים כי אם טיט ויטבע ירמיהו בטיט' (פס' 6). הרחבה זו באה לעולם כהמחשה של המטפורה המוכרת ממזמורי תהלים: 'קוה קויתי ה' ויט אלי וישמע שועתי. ויעלני מבור שאון מטיט ה' (מ 2–3), ובמיוחד: '... טבעתי ביון מצולה ואין מעמד ...' (סט 3); 'הצילני מטיט ואל אטבעה אנצלה משנאי וממעמקי מים. אל תשטפני שבלת מים ואל תבלעני מצולה ...' (שם, 15–16). ¹⁰⁴

בהמשכו של ירמיה לח מנבא הנביא למלך חזות קשה, אם יסרב לצאת אל הכשדים:

100 חברי ד"ר חיים חיון הוא שהאיר עיני לראות בליבוב הלביות על ידי תמר המחשה של מטפורה, ויבוא על הברכה.

101 על קשרים בין מעשה אמנון ותמר לבין מגילת שיר השירים ראו: י' זקוביץ, בין שיר השירים לסיפורת המקראית (בדפוס).

102 ראו לדוגמה: י' הופמן, ירמיה (מקרא לישראל), ב, תל אביב וירושלים 2001, עמ' 691.

103 ראו עוד: זכ' ט 11: 'גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו'. רד"ק לבראשית קושר בין הכתוב בבר' לו לכתובנו: 'והבור רק – אולי היה בו טיט כמו בור ירמיהו, שנאמר 'ויטבע ירמיהו בטיט' (יר' לח, ו).

104 ראו: הופמן, ירמיה (לעיל הערה 102), עמ' 695; ר' גולדשטיין, חיי ירמיהו: גלגולי המסורת על

'והנה כל הנשים אשר נשארן בבית מלך יהודה מוצאות אל שרי מלך בבל והנה אמרות הסיטוך ויכלו לך אנשי שלמך הטבעו בבוץ¹⁰⁵ רגלך¹⁰⁶ נסגו אחור' (פס' 22). חלקה הראשון של קינת הנשים מוצא מקבילתו בנבואת עובדיה, ונראה שהוא שאול משיר קינה מסורתי:¹⁰⁷ 'השיאוך יכלו לך אנשי שלמך' (פס' 7). סופה של הקינה מעוצב בהתאם להקשרו: בעקבות הטבעת רגליו של ירמיהו בטיט יטבעו גם רגלי המלך בבוץ ויסוגו אחור, והפעם שוב במשמעות המטפורית.

(42) אם בדוגמה הקודמת המחשת המטפורה הייתה יסוד אורגני בסיפור המעשה, הרי שבשורות שלהלן ניוכח כיצד תמונה קצרה – אם גם דרמטית מאד, הוספה לסיפור כהגשמה לנבואה הכוללת מטפורה. כתוב בודד במלכים ב יט 35 (=שעיה לז 36) מתאר את נס קצו של צבא סנחריב במגפה: 'ויהי בלילה ההוא¹⁰⁸ יוצא מלאך ה' ויך במחנה אשור מאה שמונים וחמשה אלף וישכימו בבקר והנה כלם פגרים מתים'.¹⁰⁹ דומה שמעשה הנסים, שקיצורו מעורר תמיהה, הגו יסוד משני בפרשת מצור סנחריב וסימו המפתיע.

ציפיית הקורא בפרק היא כי המצור יסתיים עקב שמועה שישמע סנחריב, אשר תחייב את שובו לארצו, כדברי ישעיהו אל שליחי חזקיהו: 'הנני נתן בו רוח ושמע שמועה ושב לארצו והפלתיו בחרב בארצו' (מל"ב יט 7–יש' לז 7). זו גם הציפייה למקרא דברי ישעיהו בהמשך הפרק, במלכים ב יט 28: '... והשבתיך בדרך אשר באת בה' (=יש' לז 29), ושוב בפסוקים 32–33: 'לכן כה אמר ה' אל מלך אשור לא יבא אל העיר הזאת ולא יורה שם חץ ולא יקדמנה מגן ולא ישפך עליה סללה. בדרך אשר יבא בה ישוב ואל העיר הזאת לא יבא נאם ה' (= יש' לז 33–34). ואכן, סנחריב שב לארצו, ושם הוא מוצא את מותו: 'זיסע וילך וישב סנחריב מלך אשור וישב בנינוה. ויהי הוא משתחוה בית נסרך אלהיו ואדרמלך ושראצר בניו הכהו בחרב ...' (פס' 36–37–יש' לז 38).

דומה בעיני כי מעשה הנסים, המגפה שכילתה את צבא סנחריב בלילה אחד, נוצר כמדרש והמחשה לנבואת ישעיהו על הגורל הצפוי לאויבי ישראל (יש' יז 14–12),

נביא החורבן עד שלהי התקופה המקראית (ספריית האנציקלופדיה המקראית ל), ירושלים תשע"ג, עמ' 228.

105 'בין' הנה מילה יחידאית, קשורה למילה 'בָּצָדָה', מקום הטיט והמים העומדים. 'בוץ' הוא אפוא טיט שמוצאו בבצה.

106 יש לגרוס 'רגליך' עם תה"ש.

107 הופמן, ירמיה (לעיל הערה 102), עמ' 692.

108 שלוש המילים הללו (ראו כדוגמתן בשופ' ו 25; שמ"ב ז 4–דה"א יז 3) אינן מופיעות בנוסחת ישעיה.

109 ראו גם: דה"ב לב 21.

ססוימה: 'לעת ערב והנה בלהה בטרם בקר איננו זה חלק שוסינו וגורל לבזוינו'. הנבואה מציירת קץ מהיר לאויבים, קץ המתרחש בטרם בוקר, וראו קץ המצרים על ים סוף: '... וישב הים לפנות בקר לאיתנו ומצרים נסים לקראתו וינער ה' את מצרים בתוך הים' (שמ' יד 27). וישועה לעת בוקר במישור האישי: 'כי רגע באפו חיים ברצונו בערב ילין בכי ולבקר רנה' (תה' ל 6).¹¹⁰

המדרש אכן קושר את הנבואה בישיעה יז עם המגפה בצבא סנחריב:

[...] אמר [סנחריב] לחילותיו מחר נשכים ונוטלין אותה אבן אבן. א"ל הקב"ה: אין מבקשים ישנים אלא עוררין. לכן נאמר עליהן 'לעת ערב והנה בלהה' (יש' לו, יד). מה עשה הקב"ה? 'יצא מלאך ה' ויך במחנה אשור' (שם לו, לח) (ספרי דאגדתא על אסתר, מדרש פנים אחרים, מהד' ש' בובר, וילנה תרמ"ז, נוסח ב, פרשה ו, עמ' לו).

וראו גם פירוש אלשיך: "'והנה בלהה" [...] כי כן עשה לסנחריב בימי חזקיהו כי לעת ערב היתה בלהה ובטרם בקר איננו סנחריב וחילו'.¹¹¹

אפשר שגם הופעת מוטיב הישועה לפנות בוקר בזיקה לירושלים, במזמור מו 6, הרימה תרומה ליצירת מעשה המגפה: 'אלהים בקרבה בל תמוט יעזרה אלהים לפנות בקר'. לעומת זאת, אינני מוציא מכלל אפשרות שמזמור עו בתהלים, המדבר בישועת ירושלים, כבר הכיר את סיפור המגפה: 'אשתוללו אבירי לב נמו שנתם ולא מצאו כל אנשי חיל ידיהם. מגערתך אלהי יעקב נרדם רכב וסוס ...' (פס' 6-7).¹¹²

(43) עתה נראה כיצד לשון מטפורית במשל עוררה יצירת תמונה סיפורית שלמה. לשונו של משל (פבולה) מטפורית מעצם טבעה שהיא מציבה מראה – תמונה מעולם החי או הצומח – אל מול המציאות האנושית שעליה היא באה להצביע.¹¹³ במשל

110 J. Ziegler, 'Die Hilfe Gottes am Morgen', *Altestamentliche Studien: Friedrich Nötscher zum sechzigsten Geburtstag* (BBB 1), Bonn 1950, pp. 28 ff. ראו ריכוז של ישועות לעת בקר בפיוט 'רוב ניסים', המושר בליל הסדר, הלקוח מן הקרובה 'אוני פטרי רחמים' מאת הפייטן ינאי. הפיוט מופיע בהגדות אשכנז, איטליה ובמחזור רומניא, ראו ד' גולדשמידט, הגדה של פסח ותולדותיה, ירושלים תשכ"ט, עמ' 96. לשון השורה על אודות מפלת סנחריב: 'יעץ מחרף לנופף אוי הובשת פגריו בלילה'.

111 ראו: משה בן חיים אלשיך, ספר מראות הצובאות: פירוש על נביאים ראשונים ואחרונים, ונציה שס"ז, יד ע"א. יש מן החדשים המניחים מסלול בכיוון ההפוך: מפלת סנחריב וצבאו השפיעה על יצירת הנבואה ביש' יז. כך לדוגמה: G. B. Gray, *Isaiah I-XXVII* (ICC), Edinburgh 1912, p. 304.

112 ראו לדוגמה: C. A. Briggs and G. E. Briggs, *Psalms* (ICC), II, Edinburgh 1907, p. 166.

113 ראו לדוגמה: מ' הרץ, 'משל', א"מ, ה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 549.

יותם מכריז האטד: 'אם באמת אתם משחים אתי למלך עליכם באו חסו בצלי ואם אין תצא אש מן האטד¹¹⁴ ותאכל את ארוי הלבנון' (שופ' ט 15). בין המשל לבין הנמשל שורר אמנם חוסר התאמה בולט, אך המספר ששיקע את המשל בהקשרו¹¹⁵ ביקש לגשר על חוסר ההתאמה באמצעות לשונות דומות, וכך מכריז אפוא יותם בנמשל: 'ואם באמת ובתמים עשיתם עם ירבעל ועם ביתו היום הזה שמחו באבימלך וישמח גם הוא בכם. ואם אין תצא אש מאבימלך ותאכל את בעלי שכם ואת בית מלוא ותצא אש מבעלי שכם ומבית מלוא ותאכל את אבימלך' (שם, 19–20).

קללתו-נבואתו של יותם מתגשמת; יחסי אבימלך ובעלי שכם מתערערים קל מהרה, ומהלך העניינים יתגלגל למלחמה של אבימלך בשכם. סיומה של זו בהרס מוחלט של העיר: 'ואבימלך נלחם בעיר כל היום ההוא וילכד את העיר ואת העם אשר בה הרג ויתן את העיר ויזרעה מלח' (פס' 45).

לקורא המבין כי הקרב הוכרע סופית, כי שכם ויושביה נמחו מעל פני האדמה, צפויה הפתעה; שכם הושמדה, אך מגדל שכם קיים. בעלי שכם אמנם לא ישובו להיזכר, אך 'בעלי מגדל שכם' נמלטו על נפשם אל 'צריח בית אל ברית' (פס' 46). הם וכל אנשי מגדל שכם נספים באש אשר מציתים אבימלך ואנשיו (פס' 49).

דומה כי תמונה זו של שרפת מגדל שכם על יושביו (פס' 46–49) נבראה כדי להמחיש את המטפורה של האש היוצאת מאבימלך ואוכלת את בעלי שכם (פס' 20). למטפורה זו ראו עוד לדוגמה במדבר כא 28, ירמיה מח 45. הלבנים לבניין תמונה זו נשאלו בעיקר מן התמונה הבאה, תמונת מלחמת אבימלך בתבץ (פס' 50–57). תמונת המערכה בתבץ, שבה מוצא אבימלך את מותו, הגשמת חלקה של קללת יותם הצופה את קצו: 'ותצא אש מבעלי שכם ומבית מלוא ותאכל את אבימלך' (פס' 20), איננה מעניקה תחושה של קשר מספק בין הקללה והגשמתה. בתמונת תבץ אמנם ניגש 'אבימלך עד המגדל וילחם בו ויגש עד פתח המגדל לשרפו באש' (פס' 52), אך בטרם יבצע את זממו, תשליך אישה פלח רכב על ראשו ותרוצץ את גלגלתו (פס' 53). זאת ועוד, לבעלי שכם אין בתמונה זו קשר לקצו של אבימלך. מה שלא קרה אפוא במגדל תבץ קורה במגדל שכם.

לצורך בניין התמונה שואב יוצרה גם מסיפור מלחמת גדעון, המצווה לחייליו בקרב נגד המדיינים: 'ממני תראו וכן תעשו' (ז 17), והשוו לדברי אבימלך 'אל העם אשר עמו מה ראייתם עשיתי מהר עשו כמוני' (פס' 48). תמונת שרפתו של מגדל שכם היא

114 בתה"ש: 'ממני'.

115 לחוסר ההתאמה בין המשל – משל מן המוכן – לבין ההקשר שבקרב שוקע ראו לדוגמה: 'זקוביץ, על שלושה... ועל ארבעה: הדגם הספרותי שלושה-ארבעה במקרא, ירושלים תשל"ג, עמ' 245.

אפוא חטיבה משנית בסיפור אבימלך, שכל תכליתה המחשת המטפורה, יציאת האש מאבימלך השורפת את בני בריתו השכמיים.¹¹⁶

(44) והרי סיפור קצר, שלם, שנוצר בעקבות מטפורה. כעסו של ה' לובש לא אחת ולא שתיים את המטפורה של אש בוערת. כך בתהלים עט 5: 'עד מה ה' תאנף לנצח תבער כמו אש קנאתך', ובדומה לזה במזמור פט 47: 'עד מתי ה' תסתר לנצח תבער כמו אש קנאתך'. והנה, על יסוד מטפורה זו נוצר המעשה על עונשם של המתלוננים במדבר באש: 'יהי העם כמתאננים רע באזני ה' וישמע ה' ויחר אפו ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה. ויצעק העם אל משה ויתפלל משה אל ה' ותשקע האש. ויקרא שם המקום ההוא תבערה כי בערה במ אש ה'" (במ' יא 3–1).¹¹⁷

(45) להלן נעקוב אחר מטפורה והמחשתה הן במדרש הן בגוף המקרא, ונתבונן בדחיפה שהיא מעניקה ליצירתו של סיפור ארוך, רב עלילות.

יוסף המתנכר לאחיו מטיח בהם אשמת ריגול: 'ויאמר אלהם מרגלים אתם לראות את ערות הארץ באתם' (בר' מב 9). ניסיונם לשכנע אותו בכנותם נכשל, והוא שב על האשמתו בקצרה, והפעם אך באמצעות המטפורה: 'לא כי ערות הארץ באתם לראות' (שם, 12). אונקלוס תרגם ב'יאר' 'ערות הארץ' כמטפורה: 'בדקא דארעא', כלומר סדק הארץ,¹¹⁸ מקום התורפה שממנו היא ניתנת לחדירה ולכיבוש.

לשון המשמשת לעיר חסרת הגנה, 'עיר פרוצה אין חומה' (מש' כה 28), לחומה שנהרסה 'החומה הפרוצה' (דה"ב לב 5), משמשת לנשים שאינן צנועות: 'משום צנועות ומשום פרוצות' (כתובות ב ע"ב). 'חומה', שהיא סגורה ומסוגרת, היא אכן כינוי לנערה צנועה, היפוכה של דלת הנפתחת ונסגרת, כדברי האחים בשיר השירים על אודות אחותם: 'אם חומה היא נבנה עליה טירת כסף ואם דלת היא נצור עליה לוח ארז' (ח 9), ובתשובתה להם היא אומרת: 'אני חומה... ' (שם, 10).

לשימוש במטפורה רא"ה ערווה בזיקה לעיר שחטאה ונענשה, ראו איכה א 8: 'חטא חטאה ירושלים על כן לנידה היתה כל מכבדיה הזילוח כי ראו ערותה', וראו פירוש ר"י קרא (נוסח א): 'כל מעשיה מדמה לאשה זונה ששופטים אותה משפט נואפות (ע"פ יח' כג, מה)'.¹¹⁹

116 על מערכת היחסים בין תמונת מגדל שכם לתמונת המגדל בתבץ, ועל הרצון לממש את קללת יותם באמצעות תמונת שרפת המגדל, ראו: ח' שלום-גיא, אלה תולדות גדעון: מחזור סיפורים מקראי בראי מקבילותיו (הסדרה לחקר המקרא), ירושלים תשע"ג, עמ' 77–86, ובמיוחד עמ' 84.

117 ראו הד סיפור תבערה במזמור עח 21–22: 'לכן שמע ה' ויתעבר ואש נשקה ביעקב וגם אף עלה בישראל כי לא האמינו באלהים ולא בטחו בישועתו'. הקורא במזמור – שאינו מודע לסיפור במדבר – עשוי להבין את הפסוקים כמטפורה לכעס גרידא.

118 ראו הערך 'בִּידִשְׁקָא, בְּיָקָא', M. Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli and Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim*, I, New York 1950, p. 141

במזמור קלו בתהלים הביעו בני אדם את שאיפתם לראות בחורבנה של ירושלים במילים 'ערו ערו עד היסוד בה' (פס' 7), היינו הרסו, חשפו את יסודותיה, ערטלו אותה. ציפייה לעונשה של אדם על חטא בחוריה מתבטא במגילת איכה ד 21: 'שישי ושמחי בת אדם יושבת בארץ עוץ גם עליך תעבר כוס תשכרי ותתערי'. קשר בין ערוה וגילוי היסוד, כפי שראינוהו במזמור קלו 7, ניכר גם בחבקוק ג 13: 'ערות יסוד עד צואר'.

זיקה זו מחזירה אותנו להתחקות אחר הקשר שבין ריגול וגילוי ערוה; כאשר שלח דוד משלחת לנחם את חנון בן נחש מלך בני עמון על מות אביו, חשדו שריו של חנון במניעיו של דוד, ואמרו לאדונם: 'המכבד דוד את אביך בעיניך כי שלח לך מנחמים הלוא בעבור חקור את העיר ולרגלה ולהפכה שלח דוד את עבדיו אליך' (שמ"ב י 3). חנון, הנותן אמון בדברי שריו, משפיל את מלאכי דוד: 'זיקח חנון את עבדי דוד ויגלח את חצי זקנם ויכרת את מדויהם בחצי עד שתותיהם וישלחם' (שם, 4). מבאר ר"י קרא: 'שכרת מלבושיהם עד מקום הערוה שלהם, כמה דתימא: "וחשופי שת ערות מצרים" (יש"כ, ד)', ומעיר רד"ק לכתוב בישעיה: 'ושת הוא כינוי לעגבות ולערוה, וכן "עד שתותיהם" (ש"ב י, ד)'. ראוי לציין כי 'שת' הוא גם יסוד: 'כי השתות יהרסון' (תה"י א 3), וכבר ראינו 'ערות יסוד' בחבקוק ג 13. על חטא ריגול (שבו נאשמים עבדי דוד על לא עוול בכפם), מגלה אפוא חנון את ערוותם, על דרך מידה כנגד מידה.

גינתה ראש ונשובה להאשמת השווא שמאשים יוסף את אחיו. המדרש מוציא את המטפורה מידי פשוטה וממחיש אותה:

אמר ר' יהודה בר' שמעון: אף יוסף היה יודע שאחיו יורדין למצרים, מה עשה, הושיב שומרין על עשרה פתחין, אמר להם: כל מי שיכנס בפתח כתבו שמו, לערב הביאו לו הפיתקין אליו, זה קורא ראובן בן יעקב וזה שמעון בן יעקב וזה לוי בן יעקב וזה יהודה בן יעקב וגו'. אמר להם: סתמו כל האוצרות ופתחו אחד, נתן את שמותם לאותו שהיה ממונה על אותו אוצר, אמר לו: כשיבואו אילו הכתובים הביאם אלי, עברו ימים ולא באו, שיגר אחריהם ומצאם בשוק הזונות, וכי מה מלאכתן שם, אלא אמרו שמא בשביל שהיה יפה תאר הושיבוהו בקובה, תפשו והביאום אל יוסף [...] נטל את הגביע והקיש בו אמר להם: 'מרגלים אתם' (בר' מב, ט). אמרו לו: 'כנים אנחנו' (שם פס' יא), אם כנים אתם למה לא נכנסתם בפתח אחד. אמרו לו: אבא ציונו. ומה טיבכם בשוק הזונות, אבידה אבדה לנו ואנו מבקרין עליה (בראשית רבה צא, ג, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 1122–1123).¹¹⁹

119 ראו גם: תנחומא, מקץ, ת.

מסורת זו הגיעה גם לתרגום המיוחס ליונתן, שם מאשים יוסף את אחיו: 'ית עירית מטעתייתא דארעא אתיתן למיחמי' (= 'את ערות זונות הארץ באתם לראות'; פס' 9, ובדומה לזה בפס' 12). מסורת מדרשית זו נתגלגלה גם לספר הישר, שם מאשים יוסף את אחיו 'כי אם לחפור את כל הארץ באתם' (פרק ארבעה עשר, מהד' י' דן, ירושלים תשמ"ו, עמ' 225–226), והוא הלשון המופיע בסיפור רחב הזונה (יהו' ב); למלך יריחו מדווחים: 'הנה אנשים באו הנה הלילה מבני ישראל לחפר את הארץ' (פס' ב), והוא שולח לרחב ומצווה עליה: 'הוציאי האנשים הבאים אליך אשר באו לביתך כי לחפר את כל הארץ באו' (פס' 3). לשון חפירה מופיעה גם בסיפור המרגלים ששלח משה מן המדבר, במהדורת ספר דברים: 'ותקרבון אלי כלכם ותאמרו נשלחה האנשים לפנינו ויחפרו לנו את הארץ... ' (א 22), וראו הקישור בין ראיית ערווה לבין חפירה שעושה כלי יקר לבמדבר יג 2: '[...] אבל ישראל רוח אחרת היתה עמהם כי תמיד היו מבקשים תואנה לשוב מצרימה ועל כן אמרו "ויחפרו" (דב' א, כב) שיש במשמעותו לשון חרפה כי ערות הארץ רצו לראות כדי שיהיה להם מקום ללון (=להתלונן) ולומר נתנה ראש ונשובה מצרימה' (ש"א לונטשיץ, ספר כלי יקר על התורה, למברג תרמ"ג, פב ע"א). כלי יקר מבאר אפוא חפ"ר לא במשמע של כר"ה אלא במשמע בו"ש, כל"ם (כגון תה' לה 26, ע 3), היינו שביקשו לבייש, לגלות את ערוות הארץ.

דומה בעיני כי עצם יצירתו של סיפור רחב, סיפור ריגול שבו באים המרגלים לביתה של זונה, הוא המחשת המטפורה של ראיית ערוות הארץ, כדרך שפותר המדרש את המטפורה במעשה יוסף ואחיו.

(46) וסיפור נוסף, מעשה נסי, שנוצר בהשפעת מטפורה: בתהלים נה 16 מאחל המשורר לאויביו: 'שִׁימֹת¹²⁰ עלימו ירדו שאול חיים כי רעות במגורם¹²¹ בקרבם'. משמעות המטפורה: ירידה שאולה חיים היא מוות פתאומי, כפירוש רד"ק שם: 'שימותו מיתת פתאום, זהו חיים, שלא ירגישו בחולי עד שימותו'. רד"ק אף מביא את הדוגמה הנוספת לשימוש במטפורה זו במקרא, דברי החטאים על קרבנותיהם בכוח: 'נבלעם כשאול חיים ותמימים כירודי בור'¹²² (מש' א 12). שימוש דומה נמצא במזמור קכד 2–3 על אודות האויבים: 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם. אזי חיים בלעונו

120 אפשר להבין כנ"ה טור-סיני ש'שִׁי(א)–ישכח, היינו שהמוות ישכח כל מה שהיה ידוע על אודותם (פשוטו של מקרא, ד, ירושלים 1967, עמ' 113), או להבין הפועל במשמע יגבר (ראו: H.-J. Kraus, *Psalms 1-59: A Continental Commentary*, H. C. Oswald [trans.], I, Minneapolis 1998, p. 519). רש"י מבין 'שיא' יסכסך ויסית כמו 'הנחש השיאני' (בר' ג 13).
121 'במגורם' – בביתם (ראו: איוב יח 19). הפשיטתא אינה מתרגמת את התיבה 'במגורם'. אפשר ש'במגורם', 'בקרבים' כפל גרסה.
122 'בור' הוא כינוי לשאול, כגון יש' לח 18.

בחרות אפם בנו', ובפרקי אבות (ג, ב): 'ר' חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'.
דומה כי מטפורה זו היא שעוררה את יצירת המעשה בבליעת קורח ועדתו:

ואם בריאה יברא ה' ופצתה האדמה את פיה ובלעה אתם ואת כל אשר להם וירדו חיים שאלה ... ותפתח הארץ¹²³ את פיה ותבלע אתם ואת בתיהם ... וירדו הם וכל אשר להם חיים שאלה ותכס עליהם הארץ ויאבדו מתוך הקהל (במ' טז 30–33; ראו עוד שם, כו 9; דב' יא 6; תה' קו 17).

הציון כי גם בתי החטאים ביורדים שאולה מוצא מקבילתו בכתוב בתהלים נה 16: 'כי רעות במגורם'.

(47) בדוגמה הבאה נראה כיצד מטפורה המופיעה בסיפור אחד זוכה לשתי המחשות שונות בסיפורים אחרים באותו מחזור סיפורים.

בהיות הנביא אלישע על ערש דווי, מכבדו המלך יואש בביקור, ומבטא הוקרתו והכרת תודתו במילים 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו' (מל"ב יג 14). אלישע, המשתף פעולה עם מלכי ישראל, מסייע להם במלחמותיהם ומנבא להם ישועות (ראו פרק ג 15–19, ו 8–23, ז 1–20), ראוי לכינוי המטפורי שכינהו המלך, שהרי הוא – ולא רכב ופרשים – מקור כוחם של ישראל וסיבת ניצחונותיהם בשדה הקרב, וראו תרגום יונתן לכתוב: 'רבי רבי דטב ליה לישראל בצלותיה מרתכין ומפרשין' (=אדוני אדוני הטוב לישראל בתפילותיו מרכב ומפרשים), ובפירוש רלב"ג: 'כי הוא גבורת ישראל וכחם, בו ינצחו מלחמותיהם בעצותיו שיתן להם בדבר ה'.

והנה, דבריו של יואש לאלישע מופיעים גם בהקשר קודם, גם שם בתמונת פֶּרְדָּה, כאשר משמיע אלישע את דבריו האחרונים באוזני אדוניו אליהו, העולה בסערה השמימה: 'יהי המה הלכים הלוך ודבר והנה רכב אש וסוסי אש ויפרדו בין שניהם ויעל אליהו בסערה השמים. ואלישע ראה והוא מצעק אבי אבי רכב ישראל ופרשיו' (מל"ב ב 11–12).

הסיפור במלכים ב ב 1–18 הוא המבוא לסיפורי אלישע:¹²⁴ אם בסיפור זה צועדים אליהו ואלישע מן הגלגל אל בית אל ומשם ליריחו ולירדן, הרי בסיפורים הבאים עושה אלישע דרכו בחזרה לבדו: אחרי שהוא שב וחוצה את הירדן הוא מרפא את מי יריחו ועולה משם לבית אל (מל"ב ב 19–24). בפרק ד 38 נאמר: 'ואלישע שב הגלגלה', וכנראה היה כתוב זה המשכו הישיר של מלכים ב ב 24, אלא שבמהלך צמיחתו של

123 גם 'ארץ' כינוי לשאול, כגון שמ"א כח 13; תה' סג 10; וכן באוגריתית ובאכדית. ראו לדוגמה: מ'צ' קדרי, 'אַרְץ, אַרְץ', מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו, עמ' 72.

124 ראו: א' רופא, סיפורי הנביאים², ירושלים תשמ"ו, עמ' 45.

מחזור סיפורי אלישע שולבו בין הכתובים הללו כמה סיפורים נוספים. אלישע הוא גיבור הסיפור במלכים ב ב 1–18: כל השיחות בסיפור מתנהלות עמו, בין שיחותיו עם אליהו, שבהן הוא מפגין את נחישותו לדבוק באדוניו, ובין שיחותיו עם בני הנביאים, והסיפור מגיע לשיאו בהוכחה הניצחת שאלישע הוא אכן יורשו של אליהו. בני הנביאים אשר ביריחו, הצופים בו בחוללו את נס חציית הירדן, מכריזים: 'נחה רוח אליהו על אלישע' (פס' 15). לו היה הסיפור מבקש להתמקד באליהו, לא היה נפתח באזכור עלייתו השמימה כמסגרת כרונולוגית למעשה: 'והיה בהעלות ה' את אליהו בסערה השמים... ' (פס' 1); עליית אליהו למרום הייתה נשמרת בסוד עד להתרחשותה. הסיפור גם אינו מתמקד במסעו השמימי של אליהו; הוא נבלע במרום, ואילו מבט הכול נעוץ באלישע.

דברי יואש לאלישע, 'רכב ישראל ופרשיו', אינם הולמים ככינוי לאליהו, שלא נטל כלל חלק במלחמות ישראל וניצב תמיד ובעוז כנגד המלכים עובדי הבעל. תרגום יונתן, המתרגם גם כאן 'רבי רבי דטב ליה לישראל בצלותיה מרתכין ופרשין', ממחיש את חוסר ההתאמה בין דמות אליהו לבין הבנת הדברים ככינויו, ואכן במלכים ב ב אין זו כוונת הדברים: אלישע משמיע את דבריו 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו', לאחר שהוא רואה 'רכב אש וסוסי אש', המפרידים בינו ובין אדוניו. דומה ש'פרשים' הם סוסים (ראו לדוגמה יח' כז 14; יואל ב 4),¹²⁵ ויש אפוא להבין את דברי אלישע: אבי, ראה, הנה רכב ישראל ופרשיו, והם סוסי האש ורכב האש. לאליהו קשר הדוק לאש; האש היורדת מן השמים על מזבח העולה במלכים א יח 38, ופעמיים נוספות יורדת אש מן השמים בהעניש אליהו את שלוחי אחאב, שרי החמישים שפגעו בכבודו (מל"ב א 10, 12).¹²⁶ בן סירא אף מתאר את אליהו כ'נביא כאש ודבריו כתנור בוער' (מח 1; מדהד' מ"צ סגל, עמ' של).

מלכים ב ב 14 המחיש אפוא את המטפורה שבפרק יג 14. המחשה נוספת, התלויה בראשונה, מופיעה בתמונה שבה מנסים הארמים ללכוד את אלישע (מל"ב ו 13–23). מלך ארם שולח 'סוסים ורכב וחיל כבד' לצור על דותן, שבה שוהה אלישע (פס' 14). משרתו של איש האלוהים נמלא פחד למראה החיל הכבד, ואלישע מבקש להרגיעו: 'אל תירא כי רבים אשר אתנו מאשר אותם' (פס' 10). כדי להוכיח אמתות דבריו, מתפלל אלישע: 'ה' פקח נא את עיניו ויראה ויפקח ה' את עיני הנער וירא והנה ההר מלא סוסים ורכב אש סביבת אלישע' (פס' 17), ואלה הם הסוסים ורכב האש שראה אלישע בתמונת עליית אליהו השמימה (מל"ב ב 11). הסוסים והרכב הפלאיים יורדים

125 ראו: [פ'ר'ש], I, BDB, עמ' 832. בכתובים אחרים פרשים הם רוכבי הסוסים, כגון יח' כג 6, 12. 126 הסיפור במל"ב א מאוחר מזה במל"ב ב 1–18. ראו: רופא, סיפורי הנביאים (לעיל הערה 124), עמ' 36–41.

לקראת אלישע (פס' 18), או אז שב הנביא ומתפלל לה': 'ויאמר הך נא את הגוי הזה בסנורים ויכם בסנורים כדבר אלישע' (שם). סנורים הם אור חזק, מעורר,¹²⁷ ויובן אפוא כי מקורו של האור המסנוור ברכב האש ובסוסי האש.¹²⁸

לאור המחשה זו של המטפורה ניתן להבין באופן שונה, קונקרטי ולא מטפורי, את כינויו של אלישע במלכים ב יג 14: אלישע הוא האיש שרכב ופרשים, רכב אש וסוסי אש, סרים למרותו.

לסיכום – העין בדוגמה סבוכה זו: כינויו המטפורי של אלישע 'רכב ישראל ופרשיו', הומחש-פורש על רכב אש וסוסי אש, שירדו כדי ליטול ולהעלות את אליהו השמימה, ואלישע שראם, הסב את תשומת לב אדוניו אליהם. בהשראת מלכים ב ב מופיעים סוסים ורכב אש במלכים ב ו 17 ומסנוורים את מחנה ארם, ואלה מצדם שופכים אור חדש על אופן פירושו – הלא מטפורי – לכינוי אלישע במלכים ב יג 14.

(48) לסיום נתבונן בדוגמה מסוג שונה: מטפורות ביצירה שירית עוברות מטמורפוזה ומתבארות באופן קונקרטי, עם שילוב השירה בלבו של סיפור. המזמור שבפי יונה (יונה ב 3–10) שולב בהקשרו בעקבות האמור בפס' 1: 'יתפלל יונה אל ה' אלהיו ממעי הדגה'. המשכו הישיר של פס' 1 היה בפס' 11: 'ויאמר ה' לדג ויקא את יונה אל היבשה'. בשלב זה של המעשה אין ה' נכון עדיין לשוחח עם יונה ולהשיב לתפילתו. ה' מעדיף לפנות לדג, העושה את רצונו, ולא אל הנביא הסרבן, הבורח מפניו. המזמור אינו הולם את ההקשר שבו מצא את מקומו, מכיוון שאין בו תפילה לישועה אלא הודיה על הצלה שכבר נרחשה; ראו: 'שמעת קולי' (פס' 3), 'ותעל משחת חיי' (פס' 7, וכן גם פס' 8–9). המזמור גם אינו מתייחס למצב המסוים שאליה נקלע יונה: בליעה בבטן הדג.

טעם קביעתו של מזמור מסוים זה בהקשרו הוא הקשרים האסוציאטיביים, אסוציאטיביים גרידא, למצבו של יונה, ובעיקר לשהייתו בלב ים בשעת סערה נוראה, וראו במיוחד פס' 4: 'ותשליכני מצולה בלבב ימים ונהר יסבבני כל משבריך וגליך עלי עברו', וכן פס' 6: 'אפפוני מים עד נפש תהום יסבבני סוף חבוש לראשי'.¹²⁹ ביטויי הטביעה במזמור אינם אלא מטפורות המבטאות את סבלו של המתפלל: פסוק 4= זהה לתה' מב 8= ופסוק 6= מעורר את זכרם של תה' יח 5 ותה' סט 2.¹³⁰ בהקשרו של המזמור

127 ראו: M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings* (AB), New York 1988, p. 74.
 128 אינני רואה סיבה להניח כרופא (סיפורי הנביאים [לעיל הערה 124], עמ' 59), כי פס' 17 והמילים הפותחות את פס' 18: 'ירדו אליו' הנם תוספת. הניגוד בין חיל הפרשים הארצי לזה האלוהי, החזק ממנו, וההבנה כי האש היא הגורמת לסנוור האויב הארמי, מיתרים כל צורך בהנחת הריבוד.
 129 לקשרים אסוציאטיביים נוספים בין המזמור לבין סיפור יונה ראו: 'זקוביץ, צבת בצבת (לעיל הערה 2), עמ' 270.

130 ראו דיוננו בדוגמה 41. גם שאר פסוקי המזמור מוצאים מקבילותיהם בפסוקי הספרות המזמורית שבמקרא, ראו: זקוביץ, שם, שם.

בספר יונה המטפורות מומחשות, כאילו מדובר בטביעה של ממש, עם ירידת יונה למעמקי ים בבטן הדגה.

מטפורות דומות לזו שבפי יונה: 'אפפוני מים עד נפש' (ב 6), ממזמור סט בתהלים, משתלבות מצוטטות וזכות להסבר קונקרטי בדברי חז"ל על מעבר ים סוף:

[...] 'הושיעני אלהים כי באו מים עד נפש טבעתי בין מצולה ואין מעמד וגו' (תה' סט, ב-ג), 'אל תשטפני שבלת מים ואל תבלעני מצולה וגו' (שם, פס' טז), באותה שעה היה משה מאריך בתפילה, אמר לו הקב"ה: ידידי טובעים בימים ואתה מאריך בתפילה לפני?! אמר לפניו: רבונו של עולם! ומה בידי לעשות? אמר לו: 'דבר אל בני ישראל ויסעו [...] (שמות יד, טו) (סוטה לו ע"א).

סוף דבר

לא נחזור על דברים שאמרנו בפתח דבר, ונסתפק אפוא בכמה הערות כלליות נוספות תוך הפניות רמיזות לדוגמות שונות שנדונו במאמר, על פי מספריהן. באופן טבעי רוב המטפורות שעברו תהליך קונקרטיזציה שאולות מן השירה המקראית והנבואה בכלל. עם זאת, גם הסיפורת המקראית המליצית עתירת מטפורות, ולפיכך מקור כמה מן המטפורות בה, כגון 'סר צלם' (6); 'במקלי עברתי...' (10); 'הבאשתם את ריחננו' (13); 'לא יחרץ כלב לשוננו' (18); 'ונעשה לנו שם' (22); 'ותדבק ידו אל החרב' (23); 'ערות הארץ' (45).

כאשר מטפורה הופכת למנהג (1-7) או כאשר המדרש מנצלה לפיתוח עלילות (10-18) מצוטט לרוב הכתוב, מקור המטפורה. באופן טבעי אין המקור נזכר בספרים המספרים עלילות ברצף כמו בצוואות השבטים (20-21), בספר קדמוניות המקרא (23) או בסיפור בל והתנין (25). גם כך סיפורי המקרא המיוסדים על מטפורות אינם מזכירים את הכתוב שעורר את יצירת התמונה או הסיפור (40-47).

התמונה שונה בעיצוב הביוגרפיה של ישוע בברית החדשה. כיוון שרצונם של בעלי הבשורות להציג את חיי ישוע כהגשמה של נבואות שדיברו על אודותיו, יש בהם שיוכירו במפורש את הכתוב הנבואי (או השירי – מזמורי תהלים הנתפסים כנבואה). בשתיים מן הדוגמות (26, 28) הפסוק מצוטט בבשורות על פי מתי ויוחנן. בדוגמה נוספת (27) רק יוחנן רומז לפסוק.

גם כאשר המקור המטפורי להמחשה חד משמעית, יש שמצטרפים אליו מקורות מקראיים נוספים המרימים תרומתם לעיצוב היצירה המושתתת על המטפורה (כגון דוגמות 25, 28, 31, 42). ברוב רובם של המקרים המטפורה אכן משמשת גירוי

[51] קונקרטיזציה של מטפורות ולשון מטפורית בפרשנות המקרא – פנימית וחיצונית

לקונקרטיזציה. עם זאת, בדוגמה 4 נעשה בשלב מאוחר שימוש בפסוק כדי לנמק כורה – הצנעת בית הכנסת. בדוגמה 8 רק השם שניתן לחפץ קיים, 'עץ חיים', שאוב ממטפורה. בכמה מקרים, בסיפורים או תמונות שנוספו בהשפעת מטפורות ניכרת אי התאמה מסוימת (40) ואף שבירת רצף הנובעת מן התוספת (27, 42). יש שהמחשת המטפורה נוצרת דווקא משום תחושה שהמטפורה אינה ממומשת (43). בדוגמות רבות נוצלו מטפורות – הן בספרות חז"ל (3, 10, 12, 16, 20) הן בגוף המקרא (42, 44, 46) – כדי ליצור סיפורי נסים.