

המשל הסיפורי' בפרשנות צפון צרפת במאות האחת עשרה והשנים עשרה (ר' יוסף קרא; ר' יוסף בכור שור; ר' אלעזר בלגנצי)

יהונתן יעקבס

המשל הסיפורי

המשל הוא 'ספור אלגורי קצר, ספור דמיוני או שיר שיש בו מוסר־השכל', וכסוגה ספרותית זכה להתעניינות רבה ולספרות מחקר ענפה עד מאוד.¹ הסוגים הספרותיים המכונים 'משל' רבים הם, ובהם הפתגם העממי או הספרותי, נאום שירי, חידה, דימוי,

* מחקר זה נכתב בתמיכתה הנדיבה של קרן 'בית שלום', קייטו יפן, ועל כך שלוחה לה תודתי. אני מודה מקרב לב לעמיתים וידידים שקראו נוסחים מוקדמים של המאמר: ד"ר טובי ביברנינג, פרופ' יצחק ברנר, ד"ר עמוס גאולה, ד"ר אברהם וולפיש וד"ר רויטל רפאל־ויונטה, הערותיהם תרמו רבות לשיפורו. חלקים שונים של המחקר הוצגו בהרצאותיי בכנסים אלה: NAPF International Conference on Hebrew Language, Literature and Culture, באר שבע, 25 ביוני 2014; SBL International Meeting, וינה, 9 ביולי 2014; 'Wisdom and Moralizing Literature in a Multicultural Journey in the Middle Ages: Between Oral and Written Traditions', ISF-IAS Conference at IAS, ירושלים, 16 בנובמבר 2015. אם לא צוין אחרת, המובאות מפרשני ימה"ב במאמר זה הן על פי הגרסה האינטרנטית של 'מקראות גדולות מהדורת הכתר' (עורך: מנחם כהן).

1 ראו א' אבן־שושן, המלון החדש², ירושלים תשמ"ח, ב, עמ' 798. ביבליוגרפיה מקיפה על המשל ראו בתוך P. Carnes, *Fable Scholarship: An Annotated Bibliography* (Garland Folklore Bibliographies 8; Garland Reference Library of the Humanities 367), New York and London 1985; H. J. Blackham, *The Fable as Literature*, London 1985. רשימת מחקרים על המשל בעולם היהודי ראו בתוך E. Yassif, *Jewish Folklore: An Annotated Bibliography* (Garland Folklore Bibliographies 10; Garland Reference Library of the Humanities 367), New York and London 1986, p. 305, s.v. 'Fables'. מחקרים רבים הוקדשו להגדרת המשל, האלגוריה וההבדלים ביניהם. ראו J. Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period* (Brill's Studies in Intellectual History 101), Leiden 2000. בראש הקובץ (עמ' 3–59) סוקר העורך את המובנים השונים של האלגוריה, ובהמשך (עמ' 61–70) מובאת ביבליוגרפיה נרחבת.

מטפורה ואלגוריה. במאמר זה ענייני רק במשל הסיפורי, דהיינו סיפור מעשה קצר שמוסר השכל בצדו. מטרת המאמר היא לבדוק את השימוש במשל הסיפורי בבית המדרש של פרשני המקרא בצפון צרפת במאות האחת עשרה והשתים עשרה. נושא זה לא זכה למחקר רב, ודומה שיש מקום להפנות את תשומת הלב לפינה שכוחה זו. את המשל הסיפורי נהוג לחלק לשני סוגים, הנבדלים זה מזה ביחסם לנמשל. הפבולה היא משל עלילתי העומד בפני עצמו בלא הנמשל. בפבולה הנמשל הוא תוספת קישוטית שאפשר להבינה בכיוונים שונים ובמשמעויות מגוונות. במרבית המקרים הדמויות המופיעות בפבולה הן חיות או צמחים. הפר בולה היא משל שתפקידו לשמש כדוגמה, כעזר או כהמחשה לנמשל, ואין לו מעמד עצמי מחוץ להקשר זה. הדמויות המופיעות בפבולה הן בדרך כלל בני אדם.² יש המבחינים בין שני סוגים של פרבולה: משלים רטוריים, שמטרתם היחידה היא שכנוע השומעים, ומשלים הרמנויטיים, שמטרתם לתרום להבנה מחודשת של הנמשל.³

משלים סיפוריים מוכרים כבר מאמצע האלף השני לפסה"נ בשומר, בבל, אשור ומצרים.⁴ המשל במזרח הקדום השפיע על המשל היווני, המוכר בעיקר בזכות הקובץ המפורסם 'משלי איזופוס', שמחברו היה ככל הנראה יווני שחי במאה השישית לפסה"נ.⁵ גם בספרי הבשורות (אוונגליונים) נמצאו כמה משלים סיפוריים, רובם מסוג הפרבולה.⁶

בספרות העברית אפשר למצוא משלים סיפוריים כבר במקרא.⁷ בספרות הבתר-

2 על ההבדל בין הפרבולה לבין הפבולה ראו ע' מאיר, 'משל החיטים', בתוך ט' פנטון (עורך), חקר ועיון במדעי היהדות: ספרות, מקרא, לשון, חיפה תשל"ו, עמ' 149–160.

3 ראו י' פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, א, גבעתיים תשנ"א, עמ' 326–330.

4 R. J. Williams, 'The Fable in the Ancient Near East', in E. C. Hobbs (ed.), *A Stubborn Faith: Papers on Old Testament and Related Subjects Presented to Honor W. A. Irwin*, Dallas, TX 1956, pp. 3–26.

5 O. Temple and R. Temple, *Aesop: The Complete Fables*, New York 1998.

6 על משלי ישו נכתבה ספרות ענפה, ראו לדוגמה W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus: A History of Interpretation and Bibliography*, (ATLA Bibliography Series 4), Metuchen, NJ 1979.

7 על סוגי המשלים השונים במקרא ראו O. Eissfeldt, *Der Maschal im Alten Testament* (BZAW 24), Giessen 1913; מ' הרן, 'משל', א"מ², ה, טורים 548–553. יש במקרא מעט משלים סיפוריים, כגון משל יותם (שופ' ט 8–15), משל כבשת הרש (שמו"ב יב 4–1), משל החוח והארז (מל"ב יד 8) ועוד. משלים אלו אינם מכונים במקרא בלשון 'משל', ורובם עוסקים בתחום היחסים שבין השליט לבין נתיניו. על המשל הסיפורי במקרא ראו H. Gunkel, *The Folktale in the Old Testament* (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 6), M.-D. Rutter (trans.), Sheffield 1987 (1917), pp. 37–67.

מקראית נדירים יותר המשלים הסיפוריים, אולי כתוצאה מהיותם חלק מהספרות העממית שנמסרה בעל־פה ולא נחשבה ראויה להישמר לדורות.⁸ בספרות חז"ל מן המאות הראשונות לספירה אפשר למצוא אלפי משלים סיפוריים, רובם מסוג הפרבולה, החל במדרשים הקדומים והבתר־קלסיים כגון ויקרא רבה, בראשית רבה, שיר השירים רבה, קהלת רבה (מאות חמישית–שישית), וכלה במדרשים המאוחרים יותר כגון מדרשי תנחומא, פרקי דרבי אליעזר (מאות שמינית–תשיעית).⁹ במאות התשיעית והעשירית חלה התעוררות בתחום המשל הסיפורי בקרב יהודי המזרח. לדוגמה, בנוסחים השונים של 'אלפא־ביתא דבן סירא' (בבל, מאות תשיעית–עשירית) מובאים משלי חיות מקוריים אחדים.¹⁰ אחד המאפיינים המשותפים למדרשי אגדה אבודים מביזנטיון (שמהם שרדו קטעים בודדים, כגון מדרש אבכיר, אספה, דברים זוטא) הוא יצירת משלים חדשים מתוך ההקשר התרבותי שבו חיו מחבריהם.¹¹ כך הדבר גם לגבי 'אגדת בראשית' ומדרשים מאוחרים נוספים.¹² בדף שנמצא בגניזה ומציג מפה של הספרות העברית באמצע המאה העשירית, נזכר בחלק השישי 'חיבור פסוקים וסיפורים והוא [לצורך] מוסר ולקח, כמו שחיבר בן סירא ובן עירא ואחרים'. פליישר סבור היה שהכוונה לקובצי משלי חכמה ומוסר המעוצבים בדפוסים של שיר, אך הציע שבמילה 'סיפורים' רומז המחבר האלמוני גם לסיפורי־משל קצרים.¹³

- 8 ד' שטרן, המשל במדרש: סיפורת ופרשנות בספרות חז"ל (ספריית 'הילל בן־חיים' למדעי היהדות), י' עמנואל (מתרגם), תל אביב 1995, עמ' 172–173.
- 9 על המשלים בספרות חז"ל ראו לדוגמה ע' יסף, סיפור העם העברי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 212–231; שטרן, שם; פרנקל, דרכי האגדה (לעיל הערה 3), עמ' 323–393; הנ"ל, מדרש ואגדה, ב, תל אביב תשנ"ז, עמ' 399–470.
- 10 ע' יסף, סיפורי בן סירא מימי הביניים: מהדורה ביקורתית ופרקי מחקר, ירושלים תשמ"ה. אמנם ראו דבריו: 'אין בין סיפורי ה"תולדות" אפילו לא משל אחד. כל הסיפורים שהוגדרו כמשלים, הם לאמתו של דבר סיפורי בעלי חיים, ואין בהם לא יסוד היישום לעולם האנושי, ולא האנאלוגיות לתורת המוסר, מה שיכול היה להופכם למשלים' (עמ' 125).
- 11 ע' גאולה, 'מדרשי אגדה אבודים הידועים מאשכנז בלבד: אבכיר, אספה ודברים זוטא', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז, עמ' 296–297, 307. על מקומם וזמנם המשוער (דרום איטליה, בין המאה השמינית למאה העשירית), ראו שם, עמ' 318.
- 12 ע' קהלני, 'אגדת בראשית: מבוא, הצעה למהדורה ביקורתית וענייני תוכן ומבנה', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד, עמ' 226–232. על מקומו של המדרש וזמנו המשוער (דרום איטליה, מאה תשיעית) ראו שם, עמ' 307–322.
- 13 ע' פליישר, משלי סעיד בן באבשאד, ירושלים תש"ן, עמ' 16–17. משל בודד נמצא גם בפירוש המיוחס לרס"ג לדה"י (ומנו סוף המאה העשירית), על דה"ב א 12. לקובצי המשלים הספרדיים במאה השתים עשרה אתייחס להלן.

המשל הסיפורי אצל פרשני ימי הביניים

תחום שלא נחקר כלל הוא המשלים בבית המדרש של פרשני המקרא בצפון צרפת במאות האחת עשרה והשתים עשרה. בדקתי מי מהפרשנים הציע בפירושו משלים סיפוריים, אילו משלים נלקחו מספרות חז"ל או ספרות קודמת אחרת ואילו משלים נוצרו על ידי הפרשנים עצמם.

לפני הצגת התוצאות יש להצביע על בעיות מתודולוגיות אחדות האופייניות לחקר מקורות פרשני ימי הביניים וספרותם:

- א. לא כל המקורות והמדרשים שהיו בידי הפרשנים נמצאים בידנו, ולכן ייתכן שעמד לנגד עיניהם משל קדום ושימש להם מקור, ומקור זה נעלם מעינינו.
- ב. במקרים רבים נוסח המדרשים שנמצאים לפנינו אינו זהה לנוסח המדרשים שעמד מול עיני הפרשנים.
- ג. יש פירושים שלא שרדו ולא הגיעו לידינו. לעתים אבדו כל כתביו של פרשן מסוים, ולעתים שרד רק חלק מפירושו. לפיכך, ייתכן שהיקף המשלים שנוצרו גדול יותר מהמוצג כאן.¹⁴
- ד. באופן כללי ההיסטוריה של המשל האירופי בעייתית, מכיוון שחלק מהחומרים הועבר בעליפה בלבד, וחומרים רבים אבדו עם השנים.

עם זאת, המקורות הנמצאים לפנינו מאפשרים לנו לעמוד על המגמות העקרוניות, וכל נתון נוסף יסייע בהשלמת התמונה הכללית.

ואלה ממצאיי: בפירושי רש"י למקרא נמצאים כארבעים משלים סיפוריים, אך כולם ללא יוצא מהכלל נלקחו מספרות חז"ל, ואין ביניהם שום משל מקורי של רש"י עצמו.¹⁵ הואיל ופירושו למקרא הוא פסיפס המורכב מפירושי פשט וממדרשים, אין בשילוב משלים בפירושו כדי להפתיע. בפירושי רשב"ם לתורה ובפירושים המיוחסים

14 נוסף על כך, איני יכול לומר בוודאות שחשפתי את כל המשלים הנמצאים בפרשנות צפון צרפת בתקופה זו.

15 ראו נ' אליקים, 'המשלים בפירושי רש"י לתורה', מורשתנו יז (תשס"ו), עמ' 33–66. אליקים לא הבחין בין משלים שהם פתגמי חכמה ומוסר קצרים לבין משלים סיפוריים. כמו כן, הוא לא חשף את כל המשלים המופיעים בפירוש רש"י לתורה, לדוגמה הוא לא הזכיר את המשלים המופיעים בפירושי רש"י על שמ' לב 31; וי' טז 1, כו 9; במ' טז 4. נוסף על כך, מאמרו אינו מתייחס כלל למשלים המופיעים בפירושי רש"י לנ"ך, כגון ביש' לו 17; דו' ב 1, יד 2; עמ' ה 18; יונה א 3; תה' ע 1–2; איוב ד 12. בדיקת המשלים הנוספים אינה משנה את התמונה הכללית. רש"י הכיר גם 'משלי שועלים', שהם סיפורי עלילה קצרים על שועלים, ומסרתם סיוע בהבנת עניין אחר; ראו לדוגמה פירושו על בבלי, סנהדרין לט ע"א, ד"ה 'אבות יאכלו בוסר'.

לו לכתובים (איוב, קהלת, שיר השירים, אסתר, תהלים) לא נמצא שום משל סיפורי.¹⁶ כך המצב גם בפירושים נוספים בני הזמן, כגון הפירוש המיוחס לר' יעקב תם (ר"ת) לאיוב, הפירוש המיוחס לרש"י לעזרא ונחמיה והפירוש המיוחס לר' יוסף קרא לדברי הימים. בפירוש המיוחס לרש"י לדברי הימים יש שני משלים, שניהם לקוחים מספרות חז"ל.¹⁷

אם כן, ברוב הפירושים, להוציא פירושי רש"י, מצאנו שימוש מועט מאוד במשלים סיפוריים שנלקחו מחז"ל. אצל כולם גילינו הימנעות מוחלטת מהצעת משלים סיפוריים מקוריים. על רקע זה בולטים שלושה פרשנים בתקופה הנידונה המציעים משלים סיפוריים מקוריים: ר' יוסף קרא (להלן ר"ק, 1050 לערך – 1120 לערך), ר' יוסף בכור שור (להלן ריב"ש, 1130 לערך – 1200 לערך), ובמידה פחותה יותר, ר' אליעזר בלגנצי (להלן רא"ב, בן זמנו של ריב"ש).

ר' יוסף קרא

בפירושי ר"ק למקרא מצאתי שמונה משלים מקוריים, חלקם רטוריים וחלקם הרמנויטיים.¹⁸ שלושה מהמשלים נמצאים בליקוטים מפירושו האבוד לתורה, להלן יוצגו שניים מתוכם.¹⁹

- 16 אני מודה לפרופ' אהרן מונדשיין שבדק למעני את פירוש רשב"ם לתהלים.
- 17 'משל המרגלית' מופיע פעמים אחדות בפירושו, ראו ע' ויזל, הפירוש המיוחס לרש"י לספר דברי הימים, ירושלים תש"ע, עמ' 191–193. משל נוסף מופיע בפירושו לדו"א כא 13.
- 18 מלבד המשלים המקוריים, יש אצל ר"ק גם משלים שנטל מחז"ל. לעתים ר"ק מעבד ומשנה משלים קדומים, ראו לדוגמה יח' לו 5. יש מקרים שבהם מצטט ר"ק משל מחז"ל ללא עיבוד, או בעיבוד מזערי (בעיקר בקטעים שבהם הוא מצטט ברצף את מדרשי חז"ל), ראו יש' ד 6, ט 6, יז 11, לג 14–17, נא 16 ועוד. בפירושי ר"ק למקרא הנמצאים בידינו יש כארבעים מקרים שבהם פותח ר"ק במילים 'בנוהג שבעולם' (ביטוי הנפוץ במדרשי האגדה, אך ייחודי לר"ק בין פרשני צפון צרפת!) וממשיך במשפט קצר המתאר את מנהגי בני האדם. ברם אלה אינם עונים על הגדרת המשל הסיפורי. לגבי הפירוש המיוחס לר"ק לאיוב, הוכיחה שרה יפת שזהו פירוש קומפילטורי, ראו ש' יפת, דור דור ופרשניו: אסופת מחקרים בפרשנות המקרא, ירושלים תשס"ח, עמ' 341–363 (פורסם לראשונה כ'פירוש ר' יוסף קרא לאיוב: לדמותם ולתפוצתם של פירושים קומפילטוריים בימי הביניים', בתוך מ' בראשור ואחרים [עורכים], ספר זיכרון למשה גושן-גוטשטיין [עיוני מקרא ופרשנות ג], רמת גן תשנ"ג, עמ' 195–216). בפירוש זה לא מצאתי משלים סיפוריים (מלבד עיבוד של משל קדום באיוב לו 30–31). זאת בניגוד לדברי ארנד, שכתב על פירוש זה שהוא 'מאריך בהסבריו, מתבל אותם במשלים ובסיפורים' (פירוש ר' יוסף קרא לספר איוב, מהד' מ' ארנד, ירושלים תשמ"ט, עמ' 77).
- 19 המשל השלישי הוא על דב' כה 17, ראו א' גרוסמן, 'גנוזי איטליה ופירושו של ר' יוסף קרא למקרא', בתוך ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון לשרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 339. המשל והנמשל מקוטעים, וקשה להבין את הקשר ביניהם.

1. על תלונות בני ישראל בדבר מחסור במזון עונים משה ואהרן: 'עַרְב וַיִּדְעָתֶם כִּי ה' הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. וּבִקֶּר וַרְאִיתֶם אֶת־כְּבוֹד ה' בְּשִׁמְעוֹ אֶת־תְּלֹנְתֵיכֶם עַל־ה' וַנִּחְנֶנּוּ מָה כִּי תִלְוְנוּ עָלֵינוּ' (שם' טז 6–7). דבריהם האחרונים דורשים ביאור. אפשר לבאר שמשה ואהרן נוקטים ביטוי של ענווה, כפי שביאר רש"י: 'ונחנו מה – מה אנחנו חשובים'. ר"ק ביאר בדרך שונה, על בסיס דברי משה ואהרן בפס' 8, וחזק את פירושו בעזרת משל:

כל העדה ... ונחנו מה – שתליתם הגאולה בנו, שאמרתם 'כי הוצאתם אותנו' (טז 3), 'לא עלינו תלונותיכם כי על ה' (טז 8). הסיבותם התלונות עלינו, ולפני המקום גלוי שלא אמרתם אותה אלא כלפי שכינה, שאתם יודעים שהמקום הוציאתכם. כביכול אדם שמתלונן על המלך ומסב התלונה על המשרת, והמלך מבין שאין התלונה כי אם עליו. ר' יוסף.²⁰

ר"ק דייק שתלונות בני ישראל נאמרו בעצם כלפי הקב"ה ולא כלפי משה ואהרן. להבהרת הפירוש הציע 'משל מדמה' מדגם היסוד הקלסי של מלך ונתיניו.²¹ במבט ראשון, המשל נראה וזה לחלוטין לנמשל: בני ישראל משולים לאדם המתלונן, משה ואהרן משולים למשרת, והקב"ה מקביל למלך. אך ייתכן שיש כאן משל הרמנויטי התורם גם להבנה שונה במקצת של הנמשל: ללא המשל, מתקבל הרושם שמשה ואהרן מותחים ביקורת על בני ישראל שאינם מדייקים בלשונם.²² המשל מציג את האדם המתלונן באור חיובי יותר – הוא מתלונן על המשרת כדי לא לפגוע בכבוד

20 ח' מאק, 'קטעים חדשים מפירוש ר' יוסף קרא לתורה מתוך כת"י 118.1 שבאוסף השני של פירקוביץ שבספריית סנקט-פטרבורג (לנינגרד)', תרביץ סג (תשנ"ד), עמ' 544. ראו גם חזקוני על שם' טז 8: 'אתם הסבותם התלונה עלינו כשאמרתם כי הוצאתם אותנו, וגלוי וידוע כי לא אמרתם אלא כלפי מעלה כביכול, כאדם המתאונן על השר ומסבב התלונה על המשרת, והשר יודע שאין התלונה אלא עליו'.

21 דגם המלך הוא המשל הנפוץ ביותר במשלים הסיפוריים במדרשי חז"ל. ראו מחקרו הקלסי של ציגלר, I. Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch, beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, Breslau 1903. וראו לאחרונה D. Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Indiana Studies in Biblical Literature), Bloomington, IN 1994, pp. 80-92; A. Appelbaum, *The Rabbis' King-Parables: Midrash from the Third-Century Roman Empire* (Judaism in Context), Piscataway, NJ 2010. על 'המשל המדמה' ו'המשל המעמית' ראו פרנקל, דרכי האגדה (לעיל הערה 3), עמ' 375–378; א' שנאן, "'הרבה מעשים כתב משה ... ועמד דוד ופרשן'" (עיון במדרש שמות רבה טו, כב'), בתוך א"ד אייכלר, י"ח טיגאר, מ' כוגן (עורכים), תהלה למשה: מחקרים במקרא ובמדעי היהדות מוגשים למשה גרינברג, וינונה לייק, אינדיאנה תשנ"ז, עמ' 240–244.

22 כך משתמע גם מפירוש רשב"ם: 'כי ה' הוציא אתכם, ולא כמה שאמרתם "כי הוצאתם אותנו"'.
[228]

המלך. שילוב המשל בפירוש יוצר אמפתיה גם כלפי בני ישראל, שמתלוננים (כביכול בנוכחות הקב"ה!) על משה ואהרן, כדי לא לפגוע בכבודו של הקב"ה. במדרשים הקדומים לא מצאתי משל מעין זה שהביא רי"ק. במדרש שכל טוב, שפורסם בשנת ד"א תתצ"ט (1139), ככל הנראה לאחר מותו של רי"ק, מצוי משל דומה:

כי תלינו עלינו – אמרו וכי מה אנחנו חשובים שאתם אומרים לנו 'כי הוצאתם אותנו אל המדבר הזה', לא כח ולא גבורה היה בנו, אלא שלוחים בעלמא היינו מאת הקב"ה אליכם [...] אלא עשיתם עצמכם כמתרעם? על המלך, ואומרים דברי תרעומותיו כנגד שלוחו. כך אתם לא עלינו תלונותיכם, כי אין לנו במה לפרנסכם, כי על ה' היא התלונה.²³

2. רי"ק מצוטט על ידי בעלי התוספות המאוחרים כמתקשה בשאלת העונשים השונים שניתנו למשתתפים בפרשת קורח:

הקשה הרב יוסף קרא מה ראה הכתוב בחמשים ומאתים איש מקריבים הקטרת שנדונו באש, ומה ראה בדתן ואבירם שנדונו במיתה חמורה שירדו חיים שאולה? י"ל שמשל הוא לשני בני אדם, ואחד אומר אעשה בכל אשר יגזור עלי השופט, והאחר אומר לא אשמע, את מי ילקה יותר? הוי אומר זה שאומר לא אשמע אליו. כך אמרו מאתים וחמשים נעשה כאשר צוה משה שנ' 'ויקחו איש מחתתו וגו' (במ' טז 18), ודתן ואבירם אמרו לא נעשה שנ' 'העיני האנשים ההם תנקר לא נעלה' (במ' טז 14). כפר"מ [=כפירוש ר' משה] מקוצי.²⁴

רי"ק נעזר במשל הרטורי כדי להבהיר את ההבדל בין מאתיים וחמשים המקריבים שנענשו בעונש קל יותר, לבין דתן ואבירם שנענשו בעונש קשה יותר. יש להדגיש שבמקרה זה לא ברור אם התשובה המצוטטת על ידי ר' משה מקוצי היא של רי"ק או

23 מדרש שכל טוב על ספר שמות, מהדורת ש' באבער, ברלין תרס"א, עמ' 214. לא ברור עד כמה נחשף ר' מנחם בן שלמה, מחבר המדרש, לחומרים צרפתיים. לדעת לוקשין הוא לא הכיר את רש"י, ראו מ' לוקשין, 'זיקת פירוש הרשב"ם לתורה אל מדרש שכל טוב', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות, יא, (תשנ"ד), עמ' 140. ואילו אלבוים סבור שייתכן שהוא נחשף לפירושי רש"י, ראו י' אלבוים, 'ילקוט שכל טוב: דרש, פשט וסוגיית הסדרן', בתוך מ' בר-אשר ועוד (עורכים), דבר דבור על אופניו: מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים מוגשים לחגי בן שמאי, ירושלים תשס"ז, עמ' 74 הערה 8.

24 פירוש זה נמצא ב'מנחת יהודה' (במ' טז 35) ובכתבי יד אחדים.

של ר' משה עצמו, דהיינו ייתכן שהמשל המוצע כאן לא נכתב על ידי רי"ק אלא על ידי ר' משה מקוצי.²⁵

להלן משלים אחדים מתוך פירושי רי"ק לנביאים.

3. על הפסוקים 'אמרו לאחיכם עמי ולאחותיכם רחמה. ריבו באמכם ריבו כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה ותסר זנוניה מפניה ונאפוניה מפין שדיה' (הו' ב 3–4) כתב רי"ק:

הרי שני כתובין המכחישין זה את זה. כתוב אחד אומר: אמרו לאחיכם עמי – שהם בני ואינם ילדי זנונים, וכתוב אחד אומר: ריבו באמכם, ותסר זנוניה – הרי הבנים ילדי זנונים הם!

משל לאדם שסרחה עליו אשתו וכעס עליה וקראה 'זונה מנאפת'. שמעו בניה כן ונתייעצו, אמרו לאביהם: הרי אתה מוציא לעז עלינו שאנו בני זנונים! והוא השיבם: חס ושלום שאני נותן אותה לפני בת בליעל, שתחת אישה תקח את זרים! ואינכם בני זנונים, אלא ריבו באמכם שתתסר, והשמיעה שאני אומר כי היא לא אשתי ואנכי לא אישה.

כמו כן הקדוש ברוך הוא אומר לנביאים: אמרו לאחיכם עמי – לישראל שהם בני, ולאחותיכם – כנסת ישראל, רוחמה – שארחמנה. אבל ריבו באמכם – באומה שלכם, והשמיעה כאילו אני אומר שהיא לא אשתי ואנכי לא אישה – שתסר זנוניה מפניה, שהיא מזנה ופונה לעבודה זרה שבמצרים ובאשור ושבכשדים.

הסתירה בין פסוק 3 ופסוק 4 יוצרת מצוקה פרשנית.²⁶ רי"ק מציע משל ומפרט בהרחבה את הנמשל הפותר את הקושי בפסוקים. המשל שמציע רי"ק קולע היטב למטרה ומסייע בהבנת הפסוקים: במשל האישה אמנם סרחה, אך הילדים בכל אופן משויכים לאבא. כך גם בנמשל: האומה אכן סרחה, אך הילדים – עם ישראל, עדיין נחשבים בניו של הקב"ה. הבנה מלאה של פירושו של רי"ק דורשת השוואה מדוקדקת בין המשל לבין הנמשל כפי שמנסחו רי"ק, ונוסף על כך השוואה בין המשל והנמשל לבין הפסוקים עצמם.

25 קנרפוגל הכריע כאפשרות השנייה, ראו E. Kanarfogel, *The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz*, Detroit, MI 2012, pp. 315–316

26 הסתירה בולטת יותר על רקע פס' 6, שבו נאמר 'זאת בניה לא ארחם כי בני זנונים המה'. במחקר הוצע שהפסוקים שייכים לנבואות שונות, הקטע הראשון שייך לנבואת נחמה (פס' 3–1), והקטע השני לנבואת פורענות (פס' 4–15). ראו לדוגמה מ"ד קאסוטו, 'הפרק השני בספר הושע', בתוך ספר זכרון לכבוד הר"ר שמואל אברהם פוזנסקי, ורשה תרפ"ז, עמ' קכה; A. A. Macintosh, *Hosea: A Critical and Exegetical Commentary* (ICC), Edinburgh 1997, p. 40

ישנם הבדלים בין המשל והנמשל: (א) במשל פונים הילדים לאביהם בתלונה, ורק לאחר מכן מגיעה הבהרת האב; בנמשל לא נזכרת תלונת הבנים והבהרת הקב"ה מופיעה גם ללא תלונתם. (ב) במשל האב מדבר עם בניו ללא תיווך; בנמשל הקב"ה פונה לנביאים שידברו עם בניו. עיצוב הנמשל בצורה זו נעשה מתוך רצון להתאימו לפסוקים, שבהם לא נזכרת תלונת הבנים, והקב"ה פונה לנביא שידבר אל עם ישראל. ברם רי"ק היה יכול ליצור משל זהה לחלוטין לנמשל, שבו האב ממנה שליח חיצוני שיפעל במקביל בשני ערוצים – ירגיע את הילדים ובו־בזמן ינווץ באישה. הבדלים מעין אלו בין המשל לנמשל מכונים על ידי פרנקל 'פריצת דגם המשל'.²⁷ הם יוצרים משל הרמנויטי, ומטרתם לסייע בהבנה מחודשת של הנמשל. במקרה הנוכחי עיצוב המשל שופך אור חדש על הנמשל ומצביע על היחסים המיוחדים שבין הקב"ה לבין בניו: נזיפה של הקב"ה באומה גורמת לבנים לתהות ולברר מהו מעמדו, והדיאלוג בין הקב"ה לבניו מתקיים ישירות וללא צורך בתיווך חיצוני. תפקידו של המשל אינו מתמצא אפוא רק בצרכים פרשניים, והוא משמש בידי רי"ק גם לצרכים תאולוגיים. עתה יש להצביע על הפער בין המתואר במשל ובנמשל מכאן לבין הנאמר בפסוקים עצמם מכאן: הפסוק קובע בצורה חד־משמעית 'כי היא לא אשתי'. לעומת זאת במשל נאמר 'חס ושלום שאני נותן אותה לפני בת בליעל, שתחת אישה תקח את זרים', ומסר זהה לזה חוזר שוב בנמשל בדברים 'והשמיעה כאילו אני אומר שהיא לא אשתי ואנכי לא אישה'. הצעתו הפרשנית של רי"ק, שלפיה פסוק 3 מקדים את פסוק 4 ומהווה מעין 'הקדמת רפואה למכה', מקשה את הביקורת הקשה הנמתחת על עם ישראל בפסוק 4. ניתן להניח שמטרת רי"ק בהבאת המשל בעיצובו זה היא עידוד קוראי פירושו, נידחי דורו, היהודים הנמצאים מאות שנים בגלות, לבשר להם שגם אם הקב"ה כועס עליהם, הם עדיין בניו, בניגוד לדברי הנוצרים הטוענים שזנח הקב"ה את עמו והחליף את בריתו אתם בברית חדשה.²⁸

4. רי"ק מציע משל נוסף בפירושו לפסוק אחר באותו פרק (הו' ב 11):

לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו – משל לאדם שמצוה דבר לאשתו, והיא אינה שומעת לו מפני מאהביה שעגבה עליהן. והוא אומר לה: למה עשיתי לך כל טוב, שקישטתי אותך בתכשיטי כסף וזהב ובכלים נאים, ואת עוברת על ציוויי?!

27 פרנקל, דרכי האגדה (לעיל הערה 3), עמ' 335–337.

28 על הפולמוס של רי"ק עם הנוצרים ראו א' גרוסמן, 'הפולמוס היהודי-הנוצרי והפרשנות היהודית למקרא בצרפת במאה הי"ב' (לפרשת זיקתו של רי"ק קרא אל הפולמוס), ציון נא (תשמ"ו), עמ' 29–60; הנ"ל, 'גלות וגאולה במשנתו של ר' יוסף קרא', בתוך ר' בונפיל ואחרים (עורכים), תרבות וחברה בתולדות ישראל בימי הביניים: קובץ מאמרים לזכרו של חיים הלל בן ששון, ירושלים תשמ"ט, עמ' 269–301.

והיא משיבתו: מאהביי נתנו לי כל קישוטים הללו, ואתה לא נתתה לי כלום! והוא אומר לה: מאחר שאמרת כן, לכן אשוב ולקחתי דגני בעתו, וכל תכשיטים שנתתי לך ובגדים שנתתי לכסות את ערוותך, ואראה מה יתנו לך מאהביי! כמו כן הקדוש ברוך הוא אומר לכנסת ישראל: את אומרת 'אלכה אחרי מאהביי נותני לחמי ומימי צמרי ופשתי שמני ושיקויי' (לעיל 7) – הריני לוקח כל מה שנתתי לך: דגני שאני נותן בעתו ותירושי שהייתי נהוג ליתן במועדו. והצלתי – ואפריש. צמרי ופשתי – בגדים שנתתי לך לכסות את ערוותך, ואת נשאת ערומה, דכתיב 'ועתה אגלה את נבלותה לעיני מאהביה' (להלן 12).

זהו משל רטורי הוזה לנמשל, ומטרתו להבליט את כפיות הטובה של האישה, ובכך לבאר את נבואת הפורענות על עם ישראל. רי"ק מרחיב את המשל ומשלב בו את השלבים הראשונים של הסיפור שאינם מפורטים בנמשל – האדם המצווה דבר לאשתו והיא אינה שומעת לו.

שני המשלים שלעיל עוסקים במערכת יחסים בין איש לאשתו. זהו דגם יסוד רגיל ביותר במשלי חז"ל, והואיל ותיאור הנישואין שבין הושע לאישה המנאפת הוא לפי פרשנים רבים אלגוריה ליחסי הקב"ה ועם ישראל לא פלא שרי"ק בחר בדגם זה.

5. במקרה נוסף משתמש רי"ק במשל לצרכים פרשניים. ישעיה מנבא על ירושלים: 'יקרא אדני'ה' צבאות פיוס הווא לבכי ולמספד ולקרח ולחגור שק: והנה ששון ושמחה הרג בקר ושחוט צאן אכל פשר ושתות יין אכול ושתות כי מחר נמות' (יש' כב 12–13). לפי סדר הפסוקים נראה שהקב"ה קורא לבכי ולמספד, ואילו תגובת השומעים היא הפוכה – ששון ושמחה וכו'.²⁹ הצעתו המפתיעה של רי"ק היא להפוך את סדר הפסוקים:

ויקרא – פתרון: ויגזור, גזר לבכי ולמספד ולקרח ולחגור שק שיבא, כמו 'כי קרא ה' לרעב' (מל"ב ח 1), וכן 'וקראתי אל הדגן' (יח' לו 29). בעון מי? בעון אותם שנוהגים עצמם בששון ובשמחה, ומושכים עצמם אל בית משה ואומרים: הנה ששון ושמחה – הנה העת שננהג בששון ובשמחה, הרוג בקר ושחוט צאן – אומרים לבני ביתם להרוג בקר ולשחוט צאן, אוכלין כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק. ובעון אילו שכל עסקם אינו אלא ששון ושמחה, קרא ה' לבכי ולמספד ולקרח ולחגור שק.

רי"ק טוען שקריאת הקב"ה לבכי ולמספד היא תגובה לששון ולשמחה של העם. כדי לבאר את סדר האירועים נעזר רי"ק במשל:

29 כך ביארו כל הפרשנים הקלסיים, ראו רש"י, ר' אליעזר בלגנצי, רד"ק, רי"ד.

משל בני אדם: כשאדם רואה את בנו משחק יותר מדי, אומר לו: שחוק זה יביאך לידי בכי.

ההבדל הדק בין המשל לנמשל הוא שבמשל נראה שהמשחק הרב יביא מעצמו לבכי, ואילו בנמשל נראה שהעונש על השחוק אינו 'אוטומטי' אלא תוצאה מגזרת הקב"ה. נראה שמטרת ההבדל היא לבאר לשומעים שגזרת הקב"ה אינה גחמה מקרית אלא תוצאה ישירה מפעולותיהם של החוטאים. בכל אופן זהו משל רטורי (המכיל פתגם), שתפקידו לשכנע את הקורא לקרוא את הפסוקים הפוך מסדר הופעתם, ובכך לסייע לפירוש המפתיע והמקורי של הפרשן.³⁰

ר"י בכור שור

בפירושי ריב"ש מצאתי תשעה משלים מקוריים: שישה בפירוש לתורה,³¹ ושלושה בפירושו לתהלים יט. כל משליו שייכים לסוג הפרבולה. נפתח בשתי דוגמות שבהן יש פער בין המשל לבין הנמשל.

6. בתחילת פירושו לתורה כותב ריב"ש:

ויאמר אלהים יהי אור – הוא השמש, הירח והכוכבים, שכולם נבראו ביום ראשון, אלא שלא נתלו עד יום רביעי [...] ואלו נבראו ביום ראשון: שמים וארץ וחושך ורוח ואור [...] ועתה ברא הקדוש ברוך הוא כל תיקוני העולם. להבדיל, כאדם שרוצה לבנות בית, ומכין כל צרכי בניינו, ואחר כך בונה ביתו ומשים כל אחד על מקומו, ואחר כך עושה לו מטלטלין. כך הקדוש ברוך הוא תיקן כל צורכי הבניין ביום ראשון. ותיקן הרקיע ביום שני והושיבו על כנו, ונתן עליו מקצת המים להמטיר על הארץ להולידה ולהצמיחה. ובשלישי נמי הפריש המים לצד אחד, שהיא מקום דגים ותנינים, ומשם המשיך נהרות ומעיינות לתוך היבשה ללחלח את הארץ ולהשקות כל בריותיו, והיבשה לצד אחד, והוציא מהיבשה דשא ואילנות, שהוא לצורך הבריות למאכל ולעידון, כאדם שמייפה ומְרַבֵּץ קרקע ביתו, כדי שייהנו ההולכים והיושבים בה. וברביעי תלה בו האור ליראות לבריות שבתוכו, כאדם שפותח חלונות אל ביתו להאיר.

30 למשלים סיפוריים נוספים של ריב"ש בפירושו לנביאים ראו פירושו למל"ב יח 23–24; יר' יג 16.
31 נוסף על המשלים שיפורטו להלן ראו דב' 15. יש בפירושי ריב"ש גם משלים סיפוריים שנלקחו מחז"ל. בארבעה מקרים עיבד ריב"ש את המשל המקורי עיבוד מקיף, ראו שמ' לב 25; וי' כג 16, כג 36; דב' ב 7. בחמישה מקרים השתמש במשל המופיע בחז"ל ללא עיבוד או בעיבוד מוערי: בר' לח 7, לט 2; וי' 2; במ' כו 53; דב' לב 15. יש עוד כשלושים מקרים שבהם משתמש ריב"ש בלשון 'כאדם שאומר לחברו/לעבדו', אך אלה אינם עונים על הגדרת המשל הסיפורי.

ואחר שגמר בניינו, ברא בחמישי ובשישי דגים ועופות ורמשים ובהמה וחייה, שהם כמטלטלין בתוך הבית, שמיטלטלין לכאן ולכאן. תדע, שלא תמצא מיום ראשון ועד יום חמישי לא לשון 'יצירה' ולא לשון 'בריאה', שביום השני ובשלישי וברביעי תיכן ונתן מקום למה שברא בראשון, ובחמישי ובשישי עשה מטלטלין. וכן הוא אומר בקבלה 'כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמד' (תה' לג 9) – בתחילה אמר 'ויהי' ולבסוף אמר 'צוה ויעמוד' – כל אחד במקומו.

מטרת ריב"ש היא ביאור סדר הפעולות של הקב"ה בימי הבריאה. הוא פותח במשל – אדם בונה ביתו בשלושה שלבים: ראשית הוא 'מכין כל צורכי בנינו', דהיינו את חומרי הבנייה, לאחר מכן הוא 'משים כל אחד על מקומו', דהיינו משתמש לבניית הבית בחומרים שהוכנו מראש, ובשלב האחרון הוא 'עושה לו מטלטלין' דהיינו ממלא את הבית בחפצים. לאחר מכן מפרט ריב"ש באריכות את הנמשל – ביום הראשון יצר הקב"ה את חומרי הבנייה. בימים שני עד רביעי השתמש הקב"ה בחומרים אלו כדי לברוך את העולם. בימים חמישי ושישי מילא הקב"ה את העולם ביצורים חיים. בד בבד עם פירוט הנמשל צירף ריב"ש למשל בשלב השני של הקמת הבית שני פרטים נוספים – ייפוי וריבון קרקע הבית, ופתיחת חלונות לצורך האור. התבוננות מדוקדקת במשל סיפורי זה מצביעה על בעיות אחדות בהבנת היחס בין המשל והנמשל, וכן בהבנת הנמשל בפני עצמו.

א. פרטים הנזכרים במשל וחסרים מן הנמשל – מן המשל משתמע שבשלב ראשון נאספים חומרים שבשלב השני ישמשו כולם לבניית הבית. בנמשל ציין ריב"ש שביום הראשון נבראו 'שמים וארץ וחושך ורוח ואור',³² אך בפירוט הנמשל הזכיר ריב"ש את השמים, הארץ והאור, ולא הזכיר את תפקידם של החושך והרוח בבריאה.³³

ב. פרטים שנזכרו בנמשל ולא נזכרו במשל – בנמשל נוספו חומרים שלא נבראו ולא הוכנו מראש ביום הראשון. בתיאור היום השלישי בנמשל כותב ריב"ש: 'והוציא מהיבשה דשא ואילנות, שהוא לצורך הבריות למאכל ולעידון, כאדם שמייפה ומְרַבֵּץ קרקע ביתו, כדי שיהנו ההולכים והיושבים בה'.

32 לא ברור למה ריב"ש השמיט כאן את המים, שנבראו אף הם לדעתו ביום הראשון. ייתכן שלדעתו המילה 'ארץ' כוללת גם את המים, כדבריו להלן 'שהמים היו על פני כל הארץ' (א 6), וייתכן שיש כאן השמטה שיסודה בשגגה.

33 לפי רשב"ם תפקיד הרוח להבדיל בין השמים לבין הארץ, ראו פירושו על א 9.

ג. אי־התאמה עניינית בין המשל לנמשל – מן המשל משתמע שהאדם בונה את ביתו לצורכי עצמו בלבד. לעומת זאת בקטע שהוזכר לעיל מצביע ריב"ש על פעולה שמטרתה גרימת הנאה לאנשים נוספים יתר על הכונה עצמו: במישור המשל לטובת ההולכים והיושבים בבית, ובמישור הנמשל לטובת הבריות 'למאכל ולעידון'. בנקודה זו הפער אינו רק בין המשל לנמשל, אלא גם בין המשל בצורתו הפשוטה הראשונית לבין המשל בצורתו המפורטת במקביל לנמשל.

ד. השמטה מכוננת מן הנמשל – ריב"ש כותב 'ברא בחמישי ובשישי דגים ועופות ורמשים ובהמה וחייה', ומפתיעה מאוד השמטתו של האדם מרשימת ה'מטלטלין' הזו, והלא גם הוא נברא ביום שישי, ולכאורה לצורכו ברא הקב"ה את העולם.

נראה שהגורם המרכזי לאי־ההתאמות האלו הוא הניסיון להמשיל את הקב"ה לבשר ודם. בעיית האנתרופומורפיות יוצרת פערים קבועים בין המשל לנמשל במשלי חז"ל,³⁴ וכך המצב גם כאן. ריב"ש יכול היה להציע משל הדומה יותר לנמשל, לדוגמה משל שבו אדם בונה בית לרעהו. נראה שהוא נמנע מכך מכיוון שהוא מחפש משל פשוט, ומכיוון שבמצביאות אדם בונה בית לעצמו, ובסוף התהליך הוא נכנס בעצמו לבית שהוא בנה. בנמשל הקב"ה אינו בונה בית לעצמו, אלא יוצר את העולם לצורכי הבריות, ובסוף התהליך הוא מזמין את האדם לבית שהוכן עבורו. שלוש פעמים במהלך הנמשל חוזר ריב"ש והדגיש שהקב"ה חושב במהלך היצירה על צורכי האדם: 'המשיך נהרות ומעיינות [...] להשקות כל בריותיו'; 'דשא ואילנות, שהוא לצורך הבריות למאכל ולעידון'; 'תלה בו האור ליראות לבריות שבתוכו'. דומה שהמתח הנוצר בין המשל לנמשל בנקודה זו הוא שגרם לריב"ש גם להשמיט את האדם מרשימת ה'מטלטלין' בנמשל, מכיוון שהאדם באמת אינו כשאר ה'מטלטלין' שנועדו למלא את הבית, אלא הוא הסיבה והגורם לבניית הבית כולו. תפקידו של המשל כאן הוא רטורי – לבאר את סדר הפעולות של הקב"ה בבריאה, וריב"ש השתמש במשל הפשוט ביותר גם אם אינו מתאים בצורה מלאה לנמשל.

אפשר למצוא במדרשי חז"ל את המשלת בריאת העולם לבניית בית:

התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה, בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, ואינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעתו, אלא דיפטראות, ופינקסות יש לו, לידע היאך הוא עושה חדרים

34 ראו שטרן, המשל במדרש (לעיל הערה 8), עמ' 97–100; פרנקל, דרכי האגדה (לעיל הערה 3), עמ' 370–372.

ופשפשים, כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה ובורא העולם, והתורה אמרה בראשית ברא אלהים, ואין ראשית אלא תורה, היך מה דאת אמר ה' קנני ראשית דרכו (מש' ח 22).³⁵

אך המשל של המדרש שונה לחלוטין מהמשל שיצר ריב"ש. ראשית, המדרש ממשיך את הקב"ה למלך הבונה ארמון, וריב"ש ממשיך את הקב"ה לאדם הבונה בית. ההבדל המרכזי הוא שבמשל במדרש נעזר הבונה ב'דיפטריות' ופינקסות, ואילו במשל של ריב"ש נעזר הבונה בחומרים שהכין מראש. מטרת המדרש אינה ביאור הטקסט המקראי אלא הדגשת חשיבותה של התורה לקיום העולם, זהו רעיון מדרשי שאין לו רמז בפשט הכתובים. מטרת ריב"ש היא ביאור הטקסט המקראי, והנמשל שלו צמוד לכתובים עצמם. ההבדל בין המשל של ריב"ש למשלי חז"ל בולט עוד יותר במשלים על בריאת האור:

ר' יהודה ור' נחמיה: ר' יהודה אומר האור נברא תחילה, למלך שביקש לבנות פלאטין והיה אותו המקום אפל, מה עשה, הדליק נרות ופניס לידע היאך קובע תימיליאוס, כך האור נברא תחילה. ר' נחמיה אומר העולם נברא תחילה, למלך שבנה פלטין ועיטרה בנרות.³⁶

גם כאן חז"ל מציעים משל למלך הבונה ארמון. אבל בשני המשלים בחז"ל האור אינו משמש כחומר בנייה ואינו נברא לצורכי האדם: במשל הראשון האור הוא אמצעי עזר בלבד, ובמשל השני הוא קישוט לעולם. לעומת זאת במשל של ריב"ש האור הוא מחומרי הבנייה, ומטרתו היא סיוע לאדם הנברא. גם הרעיון שהקב"ה ברא ביום הראשון את כל מרכיבי היצירה ושיבץ אותם לאחר מכן במקומם מופיע במדרש:

רבי ישמעאל שאל את רבי עקיבא. אמר לו: בשביל ששימשתה את נחום איש גם זו כ"ב שנה, אכים רקים מיעוטין אתים גמים רבויים, הדן 'את' דכתיב הכה מהו? אמר ליה: אילו נאמר בראשית ברא אלהים שמים וארץ, היינו אומרים אף שמים וארץ אלהות. אמר לו: כי לא דבר רק הוא מכם (דב' לב 47), ואם רק הוא,

35 בראשית רבה (להלן: בר"ר) א, א (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 2).

36 בר"ר ג, א (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 18-19). משל המלך הבונה פלטין מופיע במדרש פעמים רבות נוספות בהקשר לבריאת העולם, ראו לדוגמה שם, א, ה (עמ' 3), טו (עמ' 13), ד, א (עמ' 25), ה, א (עמ' 32), ז, ג (עמ' 52), ח, ג (עמ' 59) ועוד. בכל המקרים האלו המשל אינו משמש לביאור הטקסט המקראי.

מכם, שאין אתם יודעים לדרוש, אלא את השמים, לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ואת הארץ, לרבות אילנות ודשאים וגן עדן.³⁷

גם כאן יש הבדל גדול בין המדרש לבין ריב"ש – המדרש כלל אינו מנסה לבאר את סדר הפעולות של הקב"ה בבריאת העולם, וריב"ש רואה זאת כמטרתו המרכזית. נוסף על כך, ר' ישמעאל דורש ריבוי מהמילה 'את', ומכליל את כל הנבראים הנזכרים בפרק א בבראשית כנוצרים כבר ביום הראשון, כולל האילנות, הדשאים וגן העדן.³⁸ לעומת זאת ריב"ש רואה את הנזכרים בימים האחרונים לבריאה כשלב שלישי של היצירה, שנבראו רק לאחר השלמת בריאת העולם.³⁹

אם כן מתברר שריב"ש שאל שני יסודות הנמצאים במדרשי חז"ל – את המשלת בריאת העולם לבניית בית, ואת הרעיון שהקב"ה ברא ביום הראשון את כל מרכיבי הבריאה. בשני היסודות האלו השתמש ריב"ש כאשר יצר את המשל המקורי שלו במטרה לבאר את סדר הפעולות האלוהי בבריאת העולם לפי פשט הכתובים.⁴⁰

7. בהמשך פירושו לפרשת הבריאה משתמש ריב"ש שוב במשל האדם הבונה בית. בבראשית ב 2 נאמר וַיִּכַּל אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה. לכאורה סותר פסוק זה את עצמו מניה וביה: בסוף הפסוק נאמר שהקב"ה שבת ביום השביעי, דהיינו שביום השביעי לא נעשתה כל מלאכה, אך בתחילתו נאמר שהקב"ה כילה את מלאכתו ביום השביעי (ולא ביום השישי), ומכאן שביום השביעי נעשתה מלאכה. בתחילת פירושו מציע ריב"ש פתרון לבעיה בשמו של הרב עובדיה,⁴¹ ולפיו אכן לא נעשתה כל פעולה ביום השביעי.

37 בר"א, יד (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 12) וראו ברש"י (א 14): 'וכן כל תולדות השמים והארץ נבראו ביום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע במקום שגזר עלי' (ראו גם רש"י על פס' 6, 7, 9). יש מקום להזכיר גם את דברי רד"ק (א 1): 'המשילו זה לאיכר שזורע מיני זרעים רבים בבת אחת, ויש מהם שצומח לשני ימים ויש לשלשה, ויש לארבעה'. מקור המדרש שמצטט רד"ק לא ברור.

38 הדבר בולט ביותר אצל רש"י, שהוא שהכליל בנבראים ביום הראשון גם את היצורים המופיעים ביום חמישי ושישי: 'תוצא הארץ נפש חיה – הוא שפירשתי למעלה, שהכל נבראו מיום ראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם' (רש"י על בר' א 24).

39 רי"ק, בפירושו האבוד לתורה, ביאר ככל הנראה כריב"ש, ראו י' צייטקין, 'ר' יצחק די לאטש: מחבר מיימוני פרוכנסלי ופירושו לתורה (בכתב יד)', שנתון כב (תשע"ג), עמ' 237.

40 טויטו טען שהמושג 'עולם בנוי' היה מקובל בפילוסופיה הנוצרית בימי הביניים והשפיע על רשב"ם ועל ריב"ש, ראו א' טויטו, 'הפשטות המתחדשים בכל יום': עיונים בפירושו של רשב"ם לתורה, רמת גן תשס"ג, עמ' 123 והערה 29.

41 הרב עובדיה בן שמואל הוא פרשן ספרדי, שריב"ש מצטט כעשר פעמים והוא מקור יחיד לפירושו. ראו עליו א' גרוסמן, 'חכמי צרפת הראשונים: קורותיהם, דרכם בהנהגת הציבור, יצירתם הרוחנית, ירושלים תשנ"ה', עמ' 472.

לאחר מכן הוא מציע את פירושו שלו: 'ולי נראה: ויכל אלהים ביום השביעי – כלומר בריאת יום השביעי כילה מעשיו, שהרי כל זמן שלא נעשה יום השביעי, לא כילה סדר בראשית'. דהיינו ביום השביעי אכן נעשתה מלאכה. בהמשך טוען ריב"ש כי מלאכה זו אינה אקטיבית כי אם נעשית מאיליה. ריב"ש מציג חשבון אסטרונומי מסובך, שלפיו שבעת כוכבי הלכת (כוכב, צדק, נגה, שבתאי, חמה, לבנה, מאדים) מסיימים בשבעה ימים את משמרתם, ומסיק:

נמצא, בסוף שבעת ימים עשו כולם משמרתם פעם אחד בראש לילה ופעם אחת ביום, ואחר כך חוזרין לראש, לכוכב בראש הלילה וחמה לראש היום, וחוזרין לעולם חלילה. ולפיכך שבעת הימים הוי השבוע, שאז כילו משמרתם וחוזרין לעולם לראש, וכל זמן שלא כילו משמרתם פעם אחד ביום ופעם אחד בלילה, לא כילה סדר בראשית, אלא כשנעשה יום השביעי, אז כילו סדר בראשית וכילו המשמרות. ולכך נאמר ויכל ביום השביעי – כלומר: בביאת היום השביעי, אז כילו סדר המשמרות. ואין זו מלאכה, כי זה ממילא בא, כמו שגדלים האילנות והעשבים דרך הילוכם, ואין זה מלאכה.

לדעת ריב"ש מלאכת הכוכבים בשמים – הנעשית מאיליה – אינה מלאכה, ולכן אין סתירה בין תחילת הפסוק לבין סופו. הקב"ה שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, על אף שנעשתה מלאכה ביום השביעי. כדי לבאר את העניין מוסיף ריב"ש משל:

משל לאדם שבונה ביתו ונוטע אילן לסתום אחד מן הכתלים, ובשעת הנטיעה האילן קטן ודק ואינו סותם, וכל זמן שלא גדל האילן אין הבית נגמר, וגידול האילן גומר הבית בלא מעשה ובלא מלאכה.

ריב"ש חיפש פעולה חד-פעמית של האדם, הממשיכה לפעול מאיליה. נטיעת אילן היא דוגמה טובה לכך. גם במקרה זה אין זהות מוחלטת בין המשל לנמשל. בשלב הראשון במשל אחד מכותלי הבית אינו סתום, האילן 'קטן ודק ואינו סותם', ורק לאחר גידולו הוא 'גומר את הבית בלא מעשה ובלא מלאכה'. לעומת זאת בנמשל אין פגם גלוי לעין במצבו של העולם לפני היום השביעי, וגם אין שינוי בגודלם של הכוכבים – הם לא נבראו קטנים, והם אינם הולכים וגדלים. ייתכן שגם כאן, בדומה למשל הקודם, הפער נובע מהצורך לתאר השלמה של עולם רוחני בעזרת משל הלכות מהעולם החומרי. נראה שריב"ש חיפש משל המתאים למשל הראשון שהוצג לעיל, ונגע אף הוא לבניית בית. זהו משל פרבולה רטורי שמטרתו לסייע בביאור פסוק קשה, גם אם אין הקבלה מלאה בינו לבין הנמשל.

חז"ל הציעו משלים מספר הפותרים את הבעיה בצורות אחרות:

גניבה ורבנין, גניבה אמר: למלך שעשה לו חופה, סידה וכיירה וציירה, ומה היה חופה חסירה, כלה שתכנס לתוכה, כך מה היה העולם חסר – שבת. רבנין אמר: למלך שעשה לו טבעת, מה היתה חסירה חותם, כך מה העולם חסר – שבת.⁴²

במשלים של חז"ל יש דבר חדש לגמרי (כלה, חותם), ולא תוצאה חדשה הצומחת מתוך תהליך טבעי. מטרת המדרש היא להעביר את המסר של חשיבות השבת, שהעולם אינו שלם בלעדיו. בניגוד למדרש, הציע ריב"ש ביאור אסטרונמי-ראלי, המתבסס על ידיעותיו בחכמת העולם, כדי לפתור את הקושי בפסוק.⁴³ בשתי הדוגמות הבאות יש הבדל קל בין המשל לבין הנמשל.

8. בפירושו לדברים ד 6 כותב ריב"ש:

ושמרתם ועשיתם – כי אם יאמר רופא לחולה: שתה סם זה, שבו תחיה, ואפילו הוא מאוס ומזולזל – הוא שותה. וכל שכן שאתם צריכין לשמור המצות שהם סם חיים, כמו שפירש למעלה (פס' 4).

ריב"ש מבאר כאן את חשיבות המצוות בעזרת משל הרופא, החולה והתרופה. החולה ייקח את התרופה בהוראת הרופא גם אם אינה נעימה לחיך. שניים משלושת מרכיבי המשל זהים לגמרי למקביליהם בנמשל: הרופא במשל הוא הקב"ה, והחולה במשל הוא עם ישראל. ברם הרכיב השלישי מעורר בעיה. המשותף לסם ולמצוות הוא ששניהם מחיים את האדם, ברם הסם הוא 'מאוס ומזולזל', ואין להניח שזה יחסו של ריב"ש למצוות. לכאורה היה ריב"ש יכול להזכיר סם שאינו מאוס ומזולזל, וליצור התאמה מלאה בין המשל לנמשל. ייתכן שריב"ש מושפע ממצואות דורו, שבה אין למצוא תרופה שאינה מאוסה. אך ייתכן שריב"ש משתמש במשל זה בכונת מכוון כדי להרוויח את מידת 'קל וחומר', שלפיה המצוות עדיפות על הסם, ואם נוטל אדם סם כל שכן שכדאי לו לשמור את המצוות, שאינן מאוסות ומזולזלות, אך כמו התרופה הן סם החיים לשומריהן.

בעיה אחרת היא העובדה שהנימוק לשמירת המצוות העולה מהמשל אינו מתאים לנימוק העולה מהפסוק עצמו – שצדקתן וחכמתן גלויות לעיני כל העמים. נראה

42 בר"ר י, ח (מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 85).

43 ריב"ש משתמש פעמים רבות בראליה ובמצואות כדי לבאר את הכתובים. ראו A. Grossman, 'Joseph Bekhor Shor', in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, I,2: *The Middle Ages*, Göttingen 2000, pp. 367-369. דרך זו פותחה כבר על ידי רשב"ם, ראו א' טויטו, הפשטות המתחדשים (לעיל הערה 40), עמ' 139-146.

שהמניע של ריב"ש במקרה זה הוא פרשני ונוגע להקשר הפסוקים. לדעת ריב"ש יש לקרוא את פסוק 6 לאור פסוקים 1–4, שבהם נאמר שמי שישמור את המצוות יחיה, ומי שלא ישמור את דברי ה' יושמד. המשל שהציע ריב"ש מסייע לו לבאר כיצד פסוק 6 הוא תוצאה ישירה של הפסוקים הקודמים. זהו אפוא משל פרבולה רטורי שתפקידו לסייע בהבנת הפסוקים.

אפשר למצוא בספרות חז"ל משלים על הקב"ה כרופא ועל המצוות כתרופה. לדוגמה:

אמר רבי תנחום בר חנילאי לרופא שנכנס לבקר שני חולים, אחד יש בו כדי לחיים ואחד אין בו כדי לחיים, זה שיש בו כדי לחיים אמר ליה דבר פלוני ודבר פלוני לא יאכל, וזה שאין בו כדי לחיים אמר להם כל דבעי הבו ליה. כך אומות העולם שאינן לחיי העולם הבא כתיב בהם כירק עשב נתתי לכם את כל, אבל ישראל שהן לחיי העולם הבא זאת החיה אשר תאכלו.⁴⁴

המשל שמציע ריב"ש על פסוק זה הוא ייחודי, ולא מצאתי כמותו במדרש. 9. בדברים כא 22–23 נאמר: 'וְכִי יִהְיֶה בְּאִישׁ חֲטָא מִשְׁפָּט מוֹת וְהוּמָת וְתָלִית אֹתוֹ עַל-עֵץ: לֹא תִלִּין גְּבֻלָּתוֹ עַל הָעֵץ כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא כִּי קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלוּי וְלֹא תִטְמָא אֶת-אֲדָמָתְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לְךָ נַחֲלָה'. איסור הלנת המת על העץ והנימוק, 'כי קללת אלהים תלוי', זכו לפירושים רבים.⁴⁵ אחד ההסברים מופיע בתוספתא בתור משל:

היה רבי מאיר אומר: מה תלמוד לומר 'כי קללת אלהים תלוי'? לשני אחים תאומים דומין זה לזה, אחד מלך על כל העולם כולו, ואחד יצא לליסטיא, לאחר זמן נתפס זה שיצא לליסטיא, והיו צולבין אותו על הצלוב, והיה כל עובר ושב אומר: דומה שהמלך צלוב, לכך נאמר 'כי קללת אלהים תלוי'.⁴⁶

זהו משל נועז שלפיו האדם נחשב כאחיו התאום של האלוהים, ולכן תליית האדם

44 ויקרא רבה יג, ג (מהד' מרגליות, עמ' רעו), וראו עוד פרנקל, דרכי האגדה (לעיל הערה 3), עמ' 358–360.

45 על הדרכים השונות לביאור הפסוק ראו M. J. Bernstein, 'Deut. 21:23: A Study in Early Jewish Exegesis', *JQR* 74 (1983), pp. 21–45. 'לתולדות מדרש הכתוב "קללת אלהים תלוי": בין הלכה כיתתית לחז"ל ובין המשנה לתוספתא', תרביץ סט (תש"ס), עמ' 507–537.

46 תוספתא, סנהדרין ט, ז (מהד' צוקרמנדל, עמ' 429). בבבלי, סנהדרין מז ע"ב, מובא משל דומה, אך בו נאמר: '[...] צוה המלך ותלאוהו [...] צוה המלך והורידוהו'. על משמעותו ההרמנויטית של המשל ראו י' לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה, תל אביב תשס"ד, עמ' 286–292.

נדמית כתליית האל וגורמת ביזוי לקב"ה. ריב"ש אף הוא הבין שמושא הקללה הוא אלוהים⁴⁷ ו'אלוהים' הוא הקב"ה.⁴⁸ אך לדבריו 'כי קללת אלהים תלוי' פירושו שעונש התלייה בא על עוון גידוף הקב"ה – בגלל קללת אלוהים האדם תלוי:

כי קללת אלהים תלוי – כי על קללת אלהים אדם תלוי, שהרי מגדף נסקל ונתלה, וזהו נתינת טעם ללא תלין. לפי שדרך מגדף להיות נתלה, אני אומר לך לא תלין שום נתלה, שמא יאמרו הרואים זה מגדף היה, והרים יד במלך – וזהו גנאי למלך.

משל לאדם שבא וסטר את המלך על פניו ותלש שער וזקנו. אע"פ שתלאו המלך, גנאי הוא למלך שיאמרו ויפרסמו שזה אדם סטר המלך. ולכך לא תלין.

ריב"ש מבאר שאם יישאר התלוי על עמדו, יפורסם ברבים עצם הגידוף, ולכן ראוי להורידו מהעץ. המשל שהציע ריב"ש לביאור סיבת האיסור נועז פחות. ריב"ש אימץ את דגם היסוד הקלסי של מלך ונתיניו מסוג 'המשל המדמה'.⁴⁹ נראה שבמקרה זה, בניגוד לדוגמות 6–7 לעיל, שבהן החליף ריב"ש את המלך באדם פשוט, אין לריב"ש בררה אלא להשתמש ב'משל מלך', מכיוון שמדובר במערכת יחסים בין אדם פשוט לבין בעל סמכות. אך ריב"ש נרתע מהאנתרופומורפיות הנועות שהציע ר' מאיר, ומציע משל שבו אין נקודת השוואה בין הבורא והנברא. מצד שני עונו של החוטא במשלו של ריב"ש חריף יותר – הן בהשוואה לפסוק עצמו שבו מדובר על קללה, הן בהשוואה למשל של ר' מאיר שבו מדובר על ליסטות. סטירה על הפנים, תלישת שער וזקנו של המלך גורמים לביזוי גדול. גם כאן הסיבה להבדל היא הפער בין המשל – מלך בשר ודם, לבין הנמשל – הקב"ה. אין אפשרות לסטור למלך מלכי המלכים, אך קללתו משולה לסטירה על הפנים, תלישת שער וזקנו.

בדוגמה הבאה המשל זהה כמעט לחלוטין לנמשל.

10. בפירושו על שמות ל' 1 הציע ריב"ש שהמשכן וכליו מדמים את ביתו של הקב"ה עלי אדמות. על רקע זה ביאר ריב"ש שהקב"ה אינו צריך לבית, ומטרת המשכן כפולה: ראשית 'שתהא אימתו ויראתו עליהם', ושנית כדי לאפשר לבני ישראל להקריב קרבנות. ריב"ש ביאר את תפקידם של הקרבנות:

ותיקן שיקריבו לפניו קרבנות – נדרים ונדבות, חטאות ואשמות, תמידין ומוספין – לכפר עליהם. שכשאדם חוטא, ורואה ויודע שנתכפר לו ויודע שהוא

47 בניגוד להבנות אפשריות אחרות, שלפיהן מושא הקללה הוא התלוי או הארץ.

48 בניגוד להצעת רשב"ם כאן 'אלוהים' רומז לבית דין.

49 על המשל המדמה ועל דגם המלך ראו לעיל הערה 21.

נקי, נזהר יותר מלחטא ומלכלך עצמו בחט. ואם לא ידע שמתכפר לו, וחוטא היום ולמחר, וסבור: הריני מלוכלך בחטאים – שוב אינו נזהר על עצמו. וכן אמרו רבותינו כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר (בבלי, יומא פו ע"ב). ולכך קבע הקדוש ברוך הוא לישראל קרבנות להתכפר בהם, ויום הכפורים למחילה ולסליחה, שלא ירגילו לחטאים. משל לאדם שיש לו בגדים צחים, נקיים ומלובנים. כל זמן שבגדיו מלובנים, הוא נזהר בהם מן הטיט ומן הליכלוך, וכיון שנתלכלכו, אינו נזהר בהם. ולכך ציוה הקדוש ברוך הוא על העבודה ועל הקרבנות. וזהו שאמר שלמה 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים' (קה' ט 8).

הדמיון בין המשל והגמשל ברור: האדם הלוכלך בגד נקי משול לאדם ללא חטאים. הטיט והלכלוך רומזים לחטאים. האדם הלוכלך בגד מלוכלך הוא האדם בעל החטאים, שאינו חושש ללכלך את בגדיו, שהרי הם כבר מלוכלכים. זהו משל רטורי קלסי. ריב"ש אינו משלים את המשל. הפרט החסר הוא הכביסה המנקה את הבגד ומחזירה אותו למצבו הראשוני, כשם שהקרבנות 'מנקים' את האדם מחטאיו ומחזירים אותו לתומתו.⁵⁰ ריב"ש ציטט בסוף דבריו את קהלת ט 8. על פסוק זה דרשו חז"ל את המשל שלהלן:

ואף שלמה אמר בחכמתו בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר. אמר רבן יוחנן בן זכאי: משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה, ולא קבע להם זמן. פיקחין שבהן קישטו את עצמן וישבו על פתח בית המלך, אמרו: כלום חסר לבית המלך? טיפשיין שבהן הלכו למלאכתן, אמרו: כלום יש סעודה בלא טורח? בפתאום ביקש המלך את עבדיו. פיקחין שבהן נכנסו לפניו כשהן מקושטין, והטיפשיים נכנסו לפניו כשהן מלוכלכין. שמח המלך לקראת פיקחים, וכעס לקראת טיפשים. אמר: הללו שקישטו את עצמן לסעודה – ישבו ויאכלו וישתו, הללו שלא קישטו עצמן לסעודה – יעמדו ויראו.⁵¹

ההבדל בין המשל המופיע בחז"ל לבין המשל שהציע ריב"ש הוא שחז"ל ממליצים על

50 החטא ככתם הזוהק כביסה מופיע כבר במקרא אך לא בתור משל אלא בתור דימוי. בחז"ל יש מדרשים המתארים את החטאים כבגד מלוכלך: '... אי מה אהלי קדר אין צריכין תכבוסת יכול אף ישראל כך, תלמוד לומר כיריעות שלמה, מה יריעות שלמה זו מתלכלכת ומתכבסת וחזרת ומתלכלכת ומתכבסת, כך ישראל אף על פי שמתלכלכין בעונות כל ימות השנה יום הכפורים בא ומכפר עליהם' (שה"ש רבה א, לח [מהדורת דונסקי, עמ' לא]). אך במדרש זה לא הקרבנות מכפרים ומנקים, אלא יום הכיפורים.
51 בבלי, שבת קנ"ג ע"א.

[21] 'המשל הסיפורי' בפרשנות צפון צרפת במאות האחת עשרה והשתים עשרה

חיים ללא חטא כלל, ואילו ריב"ש רואה את דברי קהלת כהמלצה לשוב בתשובה לאחר החטא.

בפירושו לתהלים יט שילב ריב"ש שלושה משלים סיפוריים, כלהלן.⁵²
11. לדעת ריב"ש פסוקים 4–5 במזמור מלמדים שהמביט בבריאה, בשמים ובארץ, יכיר בעזרתם את מציאות הבורא:

אין אומר ואין דברים – עתה מפרש מה שאני אומר לך, שהם מספרים ומודיעים ומגידים ומחיים, אינם בדיבור ממש ולא בדברים. בלי נשמע קולם – שאין הסיפור הזה על ידי השמעת קול אומר [...] שהם השמים בנוים ומתוחים על כל הארץ, וכל העולם רואים אותם ויכולים להתבונן בהם ולהסתכל ולראות מעשה אלוהינו.

להבהרת העניין חוזר ריב"ש למשל שבו השתמש גם בפירושו לפרק הבריאה בבראשית (ראו לעיל דוגמות 6–7), משל הבית הבנוי:

כמו אדם שנכנס לבית שהוא בנוי בחכמה ובדעת ולא יחסר כל בו, ואין בו שום דופי, ואעפ"י שאינו רואה האומן שעשאו, ואין הבית מדבר עמו, מראה לו הבית חכמת הבונה ומבין שנבנה על ידי בנאי חכם ונבון. וכן הרואה שמים ותיקונו יודע שנבראו על ידי בורא גדול וחכם ונבון שאין כחמתו ואין דומה לו.

כאן, כמו במשלים הקודמים שעסקו בבריאת העולם, מדמה ריב"ש את העולם לבית בנוי. עם זאת יש הבדל בין משלים אלה ובין המשלים המופיעים בפירושו לבראשית. בשני המשלים בספר בראשית יש דמות אחת בלבד – האדם הבונה בית, ובמשל הוא מקביל לקב"ה הבורא את עולמו. לעומת זאת במשל הנוכחי יש שתי דמויות – האדם, וכן האומן בונה הבית, המקביל לקב"ה הבונה את עולמו. הסיבה להבדל היא שהמשלים בספר בראשית ביארו שלבים בתהליך בריאת העולם, ואילו המשל הנוכחי מדבר על העולם כבנוי זה מכבר ומפרש את יחסו של האדם לעולם שנברא על ידי הקב"ה.

12. בהמשך מבאר ריב"ש שהתבוננות בבריאה תלמד את המתבונן לא רק על אודות מציאות הבורא, אלא גם על אחדותו:

ומתוך שאתה רואה כל העולם על סדר אחד, הבריאות צריכות זו לזו, שהאדם עובד את האדמה, האדמה מפרנסת את האדם, והמים והדגים והחיות והבהמות

52 מ' אידל, 'פירוש מזמור יט לר' יוסף בכור שור', עלי ספר ט (תשמ"א), עמ' 63–69. קטעים בודדים מפירוש ריב"ש לתהלים פורסמו על ידי ליבר, ראו M. Liber, 'On) Porjes, Joseph Bechor-Shor', *REJ* 58 (1909), pp. 307-314

והעופות והארץ כולם צריכין זה לזה, והעולם כולו במתכונת אחת ואינו משנה חוקו כלל אשר נחקק בו, ואין כל חדש, ואין הים עוברת גבולה ואין הארץ משתנית ואין הגלגלים ותנועתם משתנים, יכול אתה להבין שהמנהיג והבורא את הכל אחד הוא ואין עמו דעת אחרת חלוק שישנה שום דבר. הרי לך שהבורא אחד ואין עמו אחר ואין זולתו.

להבהרת הפירוש הוסיף ריב"ש משל, והפעם המשיל את הבריאה לספר:

משל לרואה ספר אחת ורואה כל הכתיבה על מתכונת אחד ומבין שסופר אחד כתבו.

ריב"ש נעזר במציאות המוכרת לו: לעתים ספר אחד מועתק על ידי מעתיקים שונים, וניתן להבדיל ביניהם בעזרת צורות הכתיבה השונות שלהם.⁵³ כפי שניתן ללמוד על מספר המעתיקים מתוך התבוננות בספר, כך ניתן מתוך התבוננות בבריאה ללמוד על מספר הבוראים.

13. בהמשך מבאר ריב"ש, על בסיס חציו השני של המזמור, שניתן ללמוד מהתורה את כל מה שניתן להבין מהבריאה, ויותר מכך. לפיכך נשאלת השאלה:

ואם תאמר מאחר שהתורה מעידה הכל, למה צריך להתבונן במעשה השמים?

למה דרושה המחצית הראשונה של המזמור – תיאור הבריאה, ואי אפשר להסתפק במחצית השנייה, העוסקת בתורה? על שאלה זו עונה ריב"ש במשל נוסף:

אמשול לך למה הדבר דומה, אדם שסומך על מה שכתוב בתורה ואינו מתבונן ממראית עיניו ומתבוננת לבו, אעפ"י שגלוי וידוע לו שדברי תורה אמת ואמונה ואל להרהר אחריה, מ"מ הוא דומה לאדם עור שמנהיג אותו אדם פקח על דרך, אעפ"י שהוא יודע כפיקח שאינו מנהיגו כי אם בדרך הישר, היה טוב לו שיהיו לו עינים ויסמוך על עצמו ולא על אחרים. ולכך כל מה שיכול אדם להתבונן ממראית עיניו וממחשבת לבו טוב לו יותר שאין שמיעה גדולה כראיה [...] ואין ידיעה אלא הבאה ממחשבת הלב ומראות העיניים.

ריב"ש מלמד בעזרת משל זה לקח חשוב – אמנם יש שתי דרכים להכרת הבורא, דרך הטבע ודרך התורה. אך הכרת הבורא דרך הטבע עדיפה על פני הכרת הבורא דרך

53 ראו לדוגמה מ' בית אריה, 'סטריאוטיפיות ואינדיבידואליות בכתובותיהם של מעתיקים מימי הביניים', עלי ספר ה (תשל"ח), עמ' 54–72.

התורה, מכיוון שהכרת הבורא דרך התורה משולה לעיוור המובל על ידי פיקח, והכרת הבורא דרך הטבע משולה לפיקח הרואה בעצמו ואינו סומך על אחרים.⁵⁴ השימוש בשלושה משלים בתוך פירוש כה קצר מלמד על החשיבות שראה ריב"ש בשימוש בכלי ספרותי זה. שלושת המשלים שהציע ריב"ש בפירושו למזמור שיקפו את העניינים המרכזיים שלמד ריב"ש ממנו – מציאות הבורא, אחדות הבורא והיחס שבין הכרת הבורא בדרך הטבע ובדרך התורה.

ר' אליעזר בלגנצי

מצאתי שני משלים מקוריים קצרים בפירושי רא"ב.

14. בסוף נבואת ישעיהו על צור (יש' כג 1–18) נאמר: 'וְהָיָה סִחְרָה וְאַתְנָנָה קֹדֶשׁ לָהּ' לֹא יֵאָצֵר וְלֹא יִחָסֵן כִּי לְיֹשְׁבֵימָּה לִפְנֵי ה' וְהָיָה סִחְרָה לְאָכֹל לְשִׁבְעָה וְלִמְכָּסָה עֲתִיק'. האזכורים 'קֹדֶשׁ לָהּ' ... לְיֹשְׁבֵימָּה לִפְנֵי ה' התמיהו את הפרשנים – מה עניינה של צור עם ה' ועם היושבים לפניו? רא"ב פירש כך:

והיה סחרה ואתננה שיתנו לה קדש לה'. והיאך? שלא יכניסוהו לאוצר, ולא בנייני גובה וחזק יעשו ממנו להתגאות בו ולמרוד בי כבתחלה, אלא שאם יעבדוהו ויכירו כחו וגבורתו [...] יהיה להם הרבה לאכול ולשבעה ולמכסה בגדי חפש. שכל מה שישתכרו הגאונים והרעים שבהם ינתן לטוב לפני האלהים, ויכינו והם ילבושו. ואין ליושבים לפני ה' אלא משל, כאדם שנותן פרס לעבדו משרתו היושב לפניו, שאינו עושה מכל מה שנותן לו רבו, לא אוצרות ולא פְּרִיזוֹת שיתגדלו בו אינם עושים, אלא אוכלים ושותין ושמים בחלקם. והוא לשון ליושבים לפני ה' – שאינן עסוקים אלא להתישב בעולמם לפני המקום, ולחיות לפני ה' – כמו 'הוא היה גבור ציד לפני ה' (בר' י 9); 'אברככה לפני ה' (בר' כז 7) – בעולם.

לדעת רא"ב אין לצור דבר וחצי דבר עם הקב"ה ועם היושבים לפניו. הנביא אומר שלעתיד לבוא, כאשר תשוב צור לאיתנה, היא תחזור להרויח מהמסחר. אלא שהרווח לא ייתן לה אפשרות למרוד בה' כבעבר ולהקים מגדלים ובניינים גבוהים, אלא רק אפשרות לחיים ממוצעים וסבירים. לחיזוק פירושו והבהרתו הציע רא"ב משל לאדם הנותן למשרתו פרס, המספיק לחיים סבירים ולא לחיי מותרות יוצאי דופן.⁵⁵

54 אידל העיר שבמשל זה הושפע ריב"ש מהמשל המופיע ב'חובות הלבבות' לר' בחיי, שער ראשון, פרק ב (מהד' ציפרוני, עמ' 109). ראו אידל, מזמור יט (לעיל הערה 52), עמ' 63.

55 מלשונו של רא"ב אפשר להבין שהמשל בא לבאר את המילים 'ליושבים לפני ה'', ולא היא. המשל מבאר את הנבואה כולה, ואת המילים 'ליושבים לפני ה' מבאר רא"ב בסוף הפירוש, והשווה לפירוש

15. בפרשם את הפסוק 'וְתִשָּׂאֲנִי רוּחַ וְאַשְׁמַע אַחֲרֵי קוֹל רַעַשׁ גָּדוֹל בְּרוּךְ כְּבוֹד־ה' מִמָּקוֹמוֹ' (יח' ג 12), ביארו מרבית הפרשנים שהמילה 'ממקומו' מוסבת על כבוד ה' והיא חלק מציטוט הדברים ששמע הנביא כאשר נשאה אותו הרוח (ראו לדוגמה פירושי רי"ק, רד"ק, רי"ד). רא"ב כתב:

ממקומו – מוסב על ואשמע אחרי, לומר ואשמע ממקומו, ממקום שחנה שם הכבוד. שנרעש המקום לקראת סילוקו מעליו, ובירכו והשלימו. משל למלך שיוצא מן העיר, שבני העיר חרדים ועומדים לקראתו ומשתחווים ומברכין אותו בלכתו מאתם.

החיסרון בפירוש המקובל הוא שלא ברור מהיכן הגיע הרעש ששמע הנביא, והתיאור 'ואשמע אחרי' אינו מספיק להבהרת המיקום. לכן ביאר רא"ב שיש לסרס את סדר המילים בפסוק, ולהצמיד את המילה 'ממקומו' למילה 'ואשמע'. לפי פירושו המילה 'ממקומו' אינה חלק מציטוט הדברים, אלא תיאור המקום שממנו שמע הנביא את הרעש. לחיזוק פירושו המקורי ולהבהרתו השתמש רא"ב במשל סיפורי מדגם היסוד הקלסי של מלך ונתיניו, המתאר את הפרדה מהמלך במקום שבו הוא עוזב אותם.

הרקע התרבותי להיווצרות המשלים

סך הכול מצאתי עד עתה תשעה עשר משלים מקוריים בפירושי רי"ק, ריב"ש ורא"ב למקרא. להלן המאפיינים המשותפים להם:

- א. המשלים שייכים לסוג משלי פרבולה תמציתיים ואינם מכילים קישוטים שמטרתם יופי ספרותי בלבד. מטרתם לסייע בביאור הטקסט המקראי.
- ב. המשלים משמרים את הצורה הקלסית של משלי חז"ל שקדמו להם במאות שנים.⁵⁶ דגמי היסוד המופיעים במשלים מוכרים היטב הן מספרות חז"ל הן מהפולקלור העממי העולמי: 'יחסי מלך ונתיניו'; 'יחסי אדון ומשרתו'; 'יחסי איש ואשתו'; 'יחסי אב וילדו'; אדם הבונה ביתו; רופא וחולה.
- ג. בדרך כלל המשלים רטוריים; לעתים הפער שבין המשל לנמשל יוצר משל הרמנויטי.

רשב"ם לבר' כז' 7: 'אבל נמרוד גבור ציד לפני ה' – פירושו בכל העולם'.

56 הם מתאימים להגדרתו של פרנקל למשלי חז"ל: 'סיפור עלילתי בדוי קצר שתפקידו לפרש עניין אחר, עניין שלדעת הממשל טעון פירוש ומוטב לפרשו בעזרת סיפור המשל ולא מתוך עצמו', פרנקל, דרכי האגדה (לעיל הערה 3), עמ' 323.

ד. תפקיד המשלים לבאר ולא להסתיר, הם בעלי נמשל אחד בלבד ולא יותר. זאת בניגוד למשלים של הפילוסופים בני זמנם (דוגמת רמב"ם ואחרים), שמטרתם יותר להסתיר מאשר לחשוף, ואפשר לבארם בעזרת נמשלים רבים.

המשלים הנמצאים בפירושי רי"ק, ריב"ש ורא"ב לתורה אינם רבים, אך דומני שאין אפשרות להתעלם מהופעתם, על רקע היעדר כמעט מוחלט של סיפורי משל מקוריים בפרשנות הצרפתית למקרא לפנייהם ובזמנם. המגמה המתגלה כאן היא מאלפת ומלמדת על רצון להמשיך את מסורת המשלים המצויה בספרות חז"ל. יש לזכור שרק שרידים בודדים מפירושי רי"ק לתורה ומפירושי ריב"ש לתהלים הגיעו לידינו, ופירושו של רא"ב למקרא אבד כמעט כולו. סביר להניח שמשלים רבים נוספים נמצאים בחלקים שלא זכינו להכירם.

קשה לדעת מדוע בחרו הפרשנים דווקא במקרים אלו להציע משל. לגבי רי"ק ורא"ב נראה שהמשלים משמשים רק לצורך סיוע לפירושיהם. לעומת זאת לגבי ריב"ש יש להצביע על העובדה המעניינת שכרוב המקרים הוא הציע משל בנושאים הנוגעים לעקרונות יסוד ביהדות: בריאת העולם (בר' א 3; תה' יט 5, 7), מעמד השבת (בר' ב 2), חשיבות קיום המצוות (דב' ד 6), משמעות הקרבנות (שמ' ל 1), כבוד הבורא (דב' ו 6, כא 22), אהבת התורה (וי' כג 16); אהבת הקב"ה את עם ישראל (שמ' לב 25, כג 36; דב' ב 7). אין לדעת אם הייתה כאן כוונת מכוון או לא, אך ייתכן שבנושאים שנראו לריב"ש חשובים ועקרוניים הוא נעזר בכלי פרשני נוסף – המשל הסיפורי – כדי להעביר את המסר החשוב לו.

מהו הרקע התרבותי שממנו צמחו המשלים המופיעים בפרשנות המקרא הצרפתית? אין ספק שברקע המשלים שהוצגו לעיל נמצאים סיפורי המשלים של חז"ל. רי"ק, ריב"ש ורא"ב שקועים עמוק בעולם הפרשנות המדרשית. בפירושי רי"ק ורא"ב למקרא אפשר למצוא התייחסות למדרשים רבים.⁵⁷ הדבר בולט גם לגבי ריב"ש, שהוא פרשן התלמוד לא פחות משהוא פרשן המקרא, והיכרותו עם הספרות המדרשית היא מרשימה בהיקפה. כפרשן מקרא, הוא נמצא בתווך בין הפרשנות הפשטית לבין

57 על יחסו של רי"ק למדרש ראו לדוגמה M. M. Ahrend, *Le commentaire sur Job de Rabbi Yoseph Qara: Étude des méthodes philologiques et exégétiques*, Hildesheim 1978, pp. 109-115; ג' ברין, מחקרים בפירושו של ר' יוסף קרא, ישראל תש"נ, עמ' 39-40, 51-56; ב' גלס, פשט ודרש בפרשנותו של רש"י, ש' שמידט (מתרגם), ירושלים תשנ"ב, עמ' 135-140. על יחסו של רא"ב למדרש ראו י' נבו, 'יחס פירושי ר' אליעזר מבלגנצי למדרשי חז"ל', סיני צו (תשמ"ה), עמ' ר"ט-ר"ו.

הפרשנות המדרשית.⁵⁸ כפי שנזכר, חלק מהמשלים הנמצאים בפירושו לקוחים ישירות מספרות חז"ל, וחלק אחר עובדו על בסיס משלי חז"ל. לכן לא מפתיע שהוא השתמש במתודה הפרשנית הזו גם כבסיס להמצאת משלים מקוריים.

ברם, רקע זה אינו מבאר את הריבוי היחסי של משלים סיפוריים דווקא אצל פרשנים אלו ופחות אצל עמיתיהם הפרשנים הצרפתיים, ולכן יש מקום להצביע על גורמים נוספים שהשפיעו על שילוב משלים בפירושים למקרא. אתמקד בעיקר ברקע התרבותי שבו שרוי ריב"ש; חלק מהנתונים שיוצגו להלן נכונים גם לגבי רא"ב.

ההנחה המקובלת במחקר היא שריב"ש ידע לטינית⁵⁹ והיה מעורב בדיונים ואולי אף בלימוד משותף עם חכמי דורו הנוצרים.⁶⁰ במחצית השנייה של המאה השתים עשרה פרוחה בצרפת סוגת המשלים, וברחוב הנוצרי מצויים לא מעט קובצי משלים סיפוריים המבוססים על המשלים האיזופיים (רובם משלי חיות).⁶¹ הקבצים המשפיעים והפופולריים מבוססים על דמותו האגדית של רומולוס,⁶² כתובים בלטינית ומיוחסים למאות העשירית והאחת עשרה.⁶³

לפחות שני קבצים חשובים לוקטו, נכתבו ונערכו על ידי מחברים בני זמנו של ריב"ש – אלכסנדר נקהם (1157–1217),⁶⁴ ומרי מצרפת, שחיה במחצית השנייה של

58 A. Bloom, 'Le commentaire sur le Pentateuque de Joseph Bekhor Shor', in idem, *Rashi et la culture juive en France du Nord au moyen âge* (Collection de la Revue des études juives 17), Paris 1997, pp. 183-184. לעניין זה הקדשתי מחקר מקיף: 'בכור שורו הדר לו': ר"י בכור שור בין המשכיות לחידוש (בדפוס).

59 יהודים בארצות הנצרות לא ידעו בדרך כלל לטינית ולא נחשפו לטקסטים בלטינית. עם זאת לסקר סבור שהפולמוס עם הנוצרים עודד יהודים ללמוד לטינית, ראו D. J. Lasker, 'Latin into Hebrew and the Medieval Jewish-Christian Debate', in R. Fontaine and G. Freudenthal (eds.), *Latin-into-Hebrew: Texts and Studies, I: Studies* (Studies in Jewish History and Culture 39), Leiden-Boston 2013, pp. 333-347.

60 B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Notre Dame, IN 1964, pp. 151-156; ש' קמין, 'הפולמוס נגד האלגוריה בדבריו של ר' יוסף בכור שור', בתוך הנ"ל, בין יהודים לנוצרים בפרשנות המקרא², ירושלים תשס"ט, עמ' 89-112.

61 לא מן הנמנע שיש לקשר פריחה זו לרנסנס של המאה השתים עשרה. ראו C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cleveland, OH 1955, pp. 7-14.

62 ראו F. R. Adrados, *History of the Graeco-Latin Fable*, II: *The Fable during the Roman Empire and in the Middle Ages* (Mnemosyne, bibliotheca classica Batava. Supplementum 207), rev. ed. by idem and G.-J. van Dijk, L. A. Ray (trans.), Boston, MA 2000, pp. 516-556, 640.

63 L. Hervieux (ed.), *Les fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen age*, II, Paris 1884, 329-479. ניתן לעיין בספר במרשתת.

64 הרביו, שם, עמ' 787-812.

המאה השתים עשרה וחיברה, בין השאר, קובץ ובו יותר ממאה משלים.⁶⁵ בתקופה זו ישנם קבצים נוספים של משלי חיות באזור צרפת ואנגליה.⁶⁶ כאן המקום להזכיר גם את 'משלי שועלים' לר' ברכיה בן נטרוני הנקדן, שנכתב אף הוא באותה תקופה, וסביר להניח שהיה מוכר לריב"ש.⁶⁷ מכאן שהסביבה התרבותית שאליה נחשף ריב"ש עוסקת באיסוף קובצי משלים סיפוריים ויצירתם, ואפשר להציע בזהירות שהקשרים הקיימים בין ריב"ש לבין עמיתיו הנוצרים עשויים היו לחשוף לפניו את קובצי המשלים האלו ולהשפיע על בחירתו לשלב משלים בפירושו. אמנם יש להדגיש שרוב קבצי המשלים הנזכרים שייכים לסוג הפבולה, וריב"ש הציע משלים מסוג הפבולה. ולכן יש להניח, שבניגוד לברכיה הנקדן שהושפע ככל הנראה בצורה ישירה מהקבצים האירופיים, ההשפעה על ריב"ש הייתה עקיפה יותר.

נקודה נוספת שיש לשקול היא השפעת התרבות היהודית-מוסלמית על ריב"ש. בעולם היהודי-מוסלמי המשל נפוץ מאוד.⁶⁸ בספרים כגון 'אלפא-ביתא דבן סירא' (מאות תשיעית-עשירית), חיבור 'פה מהישועה' לרבנו נסים (מאה אחת עשרה), 'ספר שעשועים' לר' יוסף בן מאיר אבן זבארה מברצלונה (בן דורו של ריב"ש, נולד ב-1140 לערך), יש קשת רחבה של מעשיות ומשלי חיות. שימוש במשלים סיפוריים נפוץ בספרד במאה השתים עשרה גם בקרב הפילוסופים היהודים בחיבוריהם הפילוסופיים,

65 ט' ביברנג, סיפורי מארי דה פרנס, ירושלים תשע"ה.

66 ראו ד' נוי, סיפורי בעלי-חיים בעדות ישראל, חיפה תשל"ו, עמ' 152-153.

67 ר' ברכיה חי בצפון צרפת ובפרובנס, במחצית השנייה של המאה השתים עשרה או במחצית הראשונה של המאה השלוש עשרה, ופרסם ספר המכיל כמאה משלים סיפוריים, רובם מלוקטים ומתורגמים מספרי המשלים הלועזיים המוכרים לו (איזופיים והודיים) ומיעוטם מלוקטים מספרות התלמוד והמדרש. המהדורה המקובלת במחקר היא: משלי שעלים לרבי ברכיה הנקדן, מהד' א"מ הברמן, ירושלים-תל אביב תש"ו. המחקר המקיף ביותר הוא של שוורצבאום, H. Schwarzbau, *The Mishle Shu'alim (Fox Fables) of Rabbi Berechia Ha-Nakdan: A Study in Comparative Folklore and Fable Lore*, Kiron 1979. על מקומו וזמנו של ר' ברכיה ראו בעיקר נ' גולב, תולדות היהודים בעיר רואן בימי הביניים, ירושלים תשל"ו, עמ' 120-144. וראו לאחרונה T. Bibring, "Would that My Words were Inscribed": Berechiah ha-Naqdan's *Mišlei šu'alim* and European Fable Traditions', *Mišlei šu'alim* and European Fable Traditions, ובביליוגרפיה עדכנית בעמ' 310 הערה 3. רויטל רפאל-יוניטה וטובי ביברנג מאוניברסיטת בר-אילן שוקדות בימים אלו על הכנת מהדורה מדעית של החיבור.

68 סקירה קצרה על ספרות המשל בימי הביניים ראו בתוך, G. Hasan-Rockem, 'Fable', *EP*, VI, 2007, pp. 667-668.

כדוגמת אברהם אבן דאוד,⁶⁹ ר' בחיי אבן פקודה⁷⁰ ורמב"ם.⁷¹ למרות הקשרים בין ספרד לצרפת, הספרות הפילוסופית בעברית אינה ידועה לרוב בעלי התוספות, אך ריב"ש הוא יוצא דופן בעניין זה.⁷² ריב"ש שייך אומנם לאסכולת פרשני צפון צרפת, אך נחשף בצורה ניכרת ליצירה הספרדית בת זמנו, ויש הטוענים שהוא ראשון הפרשנים המשלבים בין עולם הפרשנות האשכנזי ועולם הפרשנות הספרדי.⁷³ גם במקרה זה יש להדגיש שרוב המשלים בספרות היהודית-מוסלמית הם משלים מתוחכמים מסוג הפבולה, שמטרתם לימוד מוסר ולקח, ולהניח בזהירות שההשפעה של משלים אלו על ריב"ש הייתה עקיפה ולא ישירה.⁷⁴

לנתונים הנוכריים יש להוסיף את דמותו ואופיו של ריב"ש. כבר נכתב רבות על הפוריות והמקוריות של הלומדים בבית המדרש של רש"י, שהם תוצאת דמותו של המורה הגדול רש"י, שעודד מחשבה מקורית בקרב תלמידיו.⁷⁵ פירושי ריב"ש למקרא ניחנים במקוריות ובעצמאות רבה ומלמדים על יוצר מקורי בעל מחשבה רעננה, וייתכן שמקוריות זו הפנתה אותו גם לכתיבת משלים. כגורמים ליצירת משלים מקוריים בפירושי ריב"ש יש אפוא להצביע על שילוב של

69 ראו לדוגמה ע' ערן, "וקצת הגרעינים יפגשו ארץ שמנה": משל הזרע והזרע בספר "אמונה רמה" לאברהם אבן דאוד, תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 139–150.

70 ראו י' דן, הסיפור העברי בימי הביניים, ירושלים 1974, עמ' 27–29, 142–147. לעיל (הערה 54) הצבענו על משל שכתב ריב"ש בפירושו לתהלים יט והושפע ממשל הנמצא ב'חובות הלבבות'.

71 ראו לדוגמה ח' כשר, 'משל ארמון המלך ב"מורה הנבוכים" כהנחיה לתלמיד', *AJSR* 14 (1989), pp. 1–19. מלבד כתיבת משלים מקוריים, עסק רמב"ם גם בתפקידיו של המשל בכתיבה הפילוסופית, ראו לדוגמה ש' קליין-ברסלבי, פירוש הרמב"ם לסיפור בריאת העולם, ירושלים תשמ"ח, עמ' 17–59; *AJSR* 21 (1996), pp. 39–60; י' לורברבוים, "כאלו החכמים והיודעים נמשכים אחר הענין הזה ברצון האלוהי": על תפיסת המשל ב"מורה הנבוכים", תרביץ עא (תשס"ב), עמ' 87–132.

72 אידל, מזמור יט (לעיל הערה 52), עמ' 63–64.

73 גרוסמן, חכמי צרפת (לעיל הערה 41), עמ' 472; מ' לוקשין, 'האם היה יוסף בכור שור פשטן?', בתוך ב' שורץ ואחרים (עורכים), איגוד: מבחר מאמרים במאמרי היהדות, א, ירושלים תשס"ח, עמ' 169–171.

74 במחקר עתידי יש מקום לבדוק גם את תפוצת המשל הסיפורי באזורים נוספים. בספר חסידים לר' יהודה החסיד (אשכנז, 1150–1217) נמצאים מעט מאוד משלים, ראו שטרן, המשל במדרש (לעיל הערה 8), עמ' 203 והערה 78. כך המצב גם בפירוש הרוקח של תלמידו ר' אליעזר מוורמס, כפי שנמסר לי מפי ד"ר עמוס גאולה (התכתבות בתאריך 11.02.2014). על המשל בפרובנס בתקופה זו, ראו שטרן, שם, עמ' 197–202.

75 ראו לדוגמה א' גרוסמן, "בשעת המכנסין פור": לתודעת השליחות של רש"י, בתוך: א' ריינר ואחרים (עורכים), תא שמע: מחקרים במדעי היהדות לזכרו של ישראל מ' תא-שמע, אלון שבות תשע"ב, עמ' 221–234.

[29] 'המשל הסיפורי' בפרשנות צפון צרפת במאות האחת עשרה והשתים עשרה

השראה פנימית, שאילת המודל המוכר של משלים מספרות חז"ל יחד עם אימוץ דגם ספרותי מוכר, נפוץ ואהוב בסביבה התרבותית. צירופם של כל אלה הביא את ריב"ש להמשיך את המסורת הקדומה וליצור משלים ספרותיים מקוריים במסגרת פירושיו לתורה.⁷⁶

ד"ר יהונתן יעקבס, המחלקה לתנ"ך ע"ש זלמן שמיר, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן 5290002
yonny29@gmail.com

76 כנזכר, חלק גדול מהנתונים שהוצגו נכונים גם לגבי רא"ב, שבפירושיו מצאתי מספר מצומצם יותר של משלים סיפוריים מקוריים.

